

## קדושת אביב

ספרו של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל (להלן: הרא"ל), "קדושת אביב", יצא לאור על פי כתבים ושיעורים שהותיר אחריו. מדי פעם היה רבנו מתפנה ממטלותיו הכבירות כמרביץ תורה כדי לטפח את הערוגה הלמדנית הזו של "הקדושה". הוא תכנן וקיווה שהיצירה תבשיל לכדי ספר הבנוי משלוש קומות - קדושת זמן, מקום, ואישים. למגינת הלב לא עלתה תאוותו בידו. אולם בחסדי ה' זכינו שבנו ר' ש"י ליכטנשטיין יצ"ו ערך והוציא לאור את הכרך רחב הידיים שלפנינו, בסיוע בני משפחה, תלמידים ונדיבי לב. שני מקצועות נפרשים כאן: קדושת הזמן וקדושת המקום.

### ספר "מערכות"

היצירה משתייכת לסוגת ספרי ה"מערכות": לא אוסף חידושי תורה על סדר הגמרא או הרמב"ם וכיוצא באלה, אלא חקירת נושא מסוים על היבטיו השונים. חיבורים כאלה נוטלים על שכמם משימה גדולה - ריכוז סוגיות המפוזרות על פני הש"ס, שבהן דנו הקדמונים איש איש במקומו ולשיטתו, תוך סידור היסודות והבהרת היחסים הפנימיים שבין חלקי הנושאים. מכאן נפרדים הסגנונות. יש מחברים השואפים להפוך מקצוע עמום ל"שולחן ערוך" (דוגמת "מנחת כהן" על הלכות תערובות), ויש המתאמצים בעיקר להתמודד עם הקשיים בנושא הנבחר ולהכריע בספקות המתעוררים בו (שב שמעתא), ובדורותינו האחרונים - להגדיר את המושגים לעומקם (שערי יושר). הרא"ל ז"ל, כלמדן בריסקאי מובהק, מצטרף למגמה זו האחרונה. המחבר לן בעומקה של הלכה ומגייס לדיון את שליטתו (עליה יעידו המפתחות בסוף הספר) בסוגיות, בראשונים ובאחרונים.

כבר התבשמנו ממאמריו שבספרו הקודם "מנחת אביב", שחלקם מהווים מערכות שלמות לעצמן - (לדוגמה ראו בעיסוקו בסוגיית "לשמה"). אך "הבושם הזה" שלפנינו הוא חזות חדשה. ההיקף מפתיע, והמעוף והשאפתנות מרחיבי נפש. רפרוף בכותרות הראשיות, רובן נידונות באריכות, מגלה שהספר "מכסה" את הנושאים העיקריים הנוגעים לקדושת הזמן והמקום. החלק הראשון עוסק בקדושת שבת ויום טוב, קידוש, קדושת יום הכיפורים, שמיטה ויובל, קידוש החודש ועיבור השנה. החלק השני פותח בקדושת ארץ ישראל, עובר לעיירות מוקפות חומה, ירושלים, הר הבית ובית המקדש על חלקיו ומחיצותיו.

ב"קדושת אביב" יישם הרב המחבר ז"ל את הגישה הלמדנית הייחודית שאפיינה את כל לימודו, והפיק את מה שאצור בה להאדרת מקצוע הקדושה. להלן נעמוד על מספר נקודות הקשורות לשיטתו המתודית של המחבר.

### גיוון ודיוק במושגים מוכרים

התוכנית הגדולה של היצירה זימנה לרבנו אפיק לבטא את מלוא מקוריותו. מקוריות זו אינה דווקא מן הזן המבריק; אלא עולה היא מהסתכלות יסודית ושורשית. כדוגמה לעניין זה נעיין בקצהו של מהלך בנוגע לקדושת ארץ ישראל, סוגיה קלאסית ביותר בעולם הלמדנות. הפרק פותח בהרצאת כמה מהתורות הידועות, כפי שלימדו חכמי בריסק – בראש ובראשונה ההבחנה בין קדושת ארץ ישראל ושם ארץ ישראל. כפילות זו במעמדה המיוחד של הארץ חורזת שרשרת של נפקא-מינות המוכרות מאוד בבית המדרש. עיקרן: ההיקף הגיאוגרפי של "שם ארץ ישראל" מתפרש על הגבולות הרחבים של עולי מצרים; הוא אינו מתבטל אפילו למי שסובר ש"קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא"; והוא מחייב רק חלק מן המצוות הארצישראליות (למשל, עגלה ערופה אבל לא תרומות ומעשרות). אך המחבר שלנו מתבונן בנכסי צאן הברזל הלמדניים האלה ומצהיר ש"מקום הניחו לי מן השמיים להאיר פן נוסף" ומכאן הוא נוסק לבירורים חדשים ופיתוחים נוספים המרחיבים את תשתיתה המושגית של ארץ ישראל פי כמה. שהרי הדיכוטומיה כובלת ואין שום סיבה להניח שהיא בהכרח נכונה.

הרא"ל מצדו טוען שלאמיתו של דבר, מלבד קדושת הקרקע (המחייבת אותה בתרו"מ) אפשר לדבר על שלושה מושגים המייחדים את "שם ארץ ישראל": (1) ארץ הבחירה שבה יש השראת שכינה; (2) המקום שבו קדושת המקדש מתפשטת במעגלים (כמבואר במסכת כלים פרק א) ומתבטאת בדיני שילוח טמאים; (3) הארץ שבה מתגבשת כנסת ישראל לכדי קהל מאוחד ובה היא מקיימת את חיוביה הציבוריים (כגון עגלה ערופה כנ"ל). מובן שניתן בפשטות להעמיס את הכל על "שם ארץ ישראל", ולהניח שכל הבחינות הללו יתקיימו בגבולות עולי מצרים. אבל רבנו כותב בשפתו האופיינית ש"ניתן לפצל בין הבחינות". אפשר למשל, שהשראת השכינה מקדשת את הארץ בלא קשר למקדש. ואפשר ששני אלה גם יחד אינם נחוצים כדי שעם ישראל ייחשב כשוכן בארצו בתור קהל. הבנה זו מאפשרת גמישות לגבי הגדרת התחום הגיאוגרפי. נוכל לומר שגבולות ההבטחה קובעים לעניין מסוים, ולעניין אחר גבולות פרשת מסעי או גבולות כיבוש יהושע. וכל זה בלי לנגוע ב"קדושת ארץ ישראל" לעניין תרו"מ הנקבעת לפי "עולי בבל".

נמצאנו משתחררים מן התפישה הקבועה (או המקובעת) שכל מה שלא קשור לתרומות ומעשרות תלוי בגבולות עולי מצרים. אמנם התפישה הדיכוטומית נוחה, והיא אולי עולה מן הרמב"ם. אבל ה"התנערות" ממנה חשובה, למשל, כאשר דנים

בעבר הירדן. שטח זה בוודאי התחייב בתרו"מ בזמן בית ראשון מדאורייתא, אלא שהוא מכונה "ארץ טמאה" בכתובים. מכאן אומר הרדב"ז שיש בעבר הירדן "קדושת מצוות" אבל לא "קדושת שכינה". הרי שקדושת שכינה אינה קיימת בכל מקום שכבשו עולי מצרים, למרות קדושת הקרקע למצוות - מצב שלפי המושגים המקובלים איננו נוח בלשון המעטה. הרא"ל אינו מהסס לצטט בהקשר זה את הספרי זוטא: "אין עבר הירדן כשר לבית שכינה".

נפרט יותר בדוגמה הבאה שתעסוק בקידוש החודש. שגורה למדי ההנחה שקדושת הזמנים תלויה בידי אדם, בבחינת "מקדש ישראל דקדשינהו לזמנים". אמירה זו זוכה בפרק שלפנינו לטיפול יסודי ומעמיק, מפורט ומסודר. ראשית יש לשאול - מיהו "ישראל" כאן? בית דין של שלושה, סנהדרין הגדולה, מנהיגי העם ("משה ואהרן" בלשון הכתוב), עם ישראל כציבור או בני ישראל כיחידים? הצעת אפשרויות כה רבות מחייבת דיוק בהגדרה, וכפי שהוזכר לעיל - נכונות להשתחרר מחשיבה דיכוטומית נוחה. הערך המוסף שבדיון הזה מורגש. ניתן לפגוש בחלק מן האפשרויות שהוזכרו בספרות הקיימת, בדרך כלל בגרסה מצומצמת ומקומית יותר. למשל, המחלוקת האם קידוש החודש טעון סנהדרין מוכרת ונידונה מכבר. אבל כאן היא ממלאת תפקיד לא בחקירה "סגורה" בעלת שני צדדים, אלא בשאלת חקר פתוחה - מיהו "ישראל" לעניין קידוש הזמנים? אופקי ההסתכלות וההבנה התרחבו.

באשר להתייחסות לשאלה העקרונית האמורה, יש לחלק בין הדין המעשי לבין הדין העקרוני - שכן ייתכן שבפועל ייקבעו הזמנים על פי בית דין אלא שבעניין זה הם מייצגים את העם. כמו כן יש לזכור שתהליך קביעת הזמנים הוא מורכב ובעל שלבים, ויש לחלק ביניהם - הדיון, ההחלטה הסופית והקידוש. מוצע למשל שההחלטה נתונה עקרונית בידי הציבור ובית הדין פועל בשליחותם; אך במעשה הקידוש פועל בית הדין באופן עצמאי. הנפקא מינה תהיה שההחלטה חייבת להתקיים בארץ ישראל (מקומה של כנסת ישראל כישות לאומית) ואילו הקידוש יכול להתבצע בכל מקום. זיהוי הגורם המקדש עומד למבחן גם במצבים חריגים שבהם התערבות אנושית מוטלת בספק - למשל כאשר אין החודש מתקדש בזמנו, ו"כבר קידשוהו שמים". האם יש כאן מקום ותפקיד לבית דין? מוכיח הרב שהדבר שנוי במחלוקת.

בהמשך לכך נידון אופן קביעת הלוח בזמן הזה, בהעדר סנהדרין ודיינים סמוכים - האם הדבר מוכיח שהגורם האנושי בסופו של דבר אינו מעכב? ושוב תלוי הדבר בשיטות השונות: אם הלוח בזמן הזה נקבע בפועל על ידי יושבי ארץ ישראל (רמב"ם), או בהחלטה מוקדמת של ר' הלל השני ובית דינו (רמב"ן), או "בשמים" (-) הר"י מיגש). לכאורה דעת הרמב"ן היא "השמרנית", שכן על פיה מנגנון קידוש החודש נשאר באופן עקרוני כפי שהיה במשך כל ההיסטוריה, בסטייה "קלה" אחת - הדברים נקבעו זמן רב מראש. אלא שרובנו בהתבוננותו החודרת מבחין במרחק הרב בין קידוש בית דין על פי חשבון לבין מה שהתקיים בזמן המקדש. האחרון הוא

קידוש ישיר של חודש העומר על הפרק בזמן נוכח, ואילו בית דינו של הלל קבע את הלוח כהנחיה ארוכת טווח, המכתיבה את הזמנים מראש על פי התאמתם למסגרת. לכן, מסתבר שבניגוד למה שהיינו חושבים, הרמב"ן שותף דווקא לר"י מיגש, ולא לרמב"ם, בתפישה שבזמן הזה המועדים מתקדשים ממילא בלי קידוש ישיר של בית דין.

### תפקיד התורה שבכתב

הספר שלפנינו מתייחד בריבוי השימוש היצירתי בפסוקי התורה. הצוהר למתודה הזו נפתח לרווחה בזמנו על ידי מייסד אסכולת בריסק, שהרבה להסתמך על מושג "גזרת הכתוב" מעבר למה שמקובל בספרות האחרונים (השוו באמצעות מחשב את מספר הופעות "גזרת הכתוב" בחידושי ר' חיים הלוי לעומת קצות החושן). ככלל מפגין נוהג בריסקאי זה רגישות ודיוק במשמעות העולה הן מהניסוח והן מן ההקשר של הכתוב.

למשל, הזכרנו כאן שהרא"ל מפריד בין שתי רמות במעורבות האנושית בקביעת הלוח: קביעת מערכת תאריכים, שיכולה להיעשות מראש, לעומת קידוש מידי וישיר. לפי הרמב"ן, הלוח של ר' הלל הנשיא מקיים את הרכיב הראשון אך נעדר ממנו הקידוש הישיר. מקור לשני הצדדים מאבחן המחבר בשתי פרשיות בתורה. בפרשת אמור נכתב "אלה מועדי ה'... אשר תקראו אותם במועדים". מדובר ב"קריאת" לוח שנה כמסגרת, דבר שניתן לעשותו גם בקנה מידה מקיף ואפילו זמן רב מראש. ואילו בפרשת בא אנו קוראים "החודש הזה לכם ראש חדשים" - המקור לקידוש כל חודש בזמנו על פי הראיה. לפי זה יש לומר שבזמן הזה, לדעת הרמב"ן (וגם הר"י מיגש) אנו מקיימים את הציווי שב"אמור", אבל אין לנו אפשרות להוציא לפועל את פרשת "בא". מכאן יש להסיק שהדבר אינו מעכב. מה שאין כן לפי הרמב"ם הסבור שהקידוש המועדים מתבצע באופן ישיר אף בזמן הזה, נמצא שלדעתו שני הקיומים בידנו: גם "קריאה" וגם "קידוש".

באותו אמצעי נוקט רבנו בדיון הענף בקדושת שבת ויום טוב שבו נפתח החיבור. כאן ההזדקקות לכתובים נרחבת יותר ומלווה את הדיון באופן קבוע. הדבר בולט כבר בפתיחת המאמר המוקדשת לעיון בפרשיות השבת בתורה, להבחנה ביניהן ולהשלכות הנלוות לכך להלכה. בעיקר טוען הרא"ל שפסוקי "ושמרו בני ישראל את השבת" בפרשת כי תשא מהווים תפנית לעומת ענייני שבת שהוזכרו ביתרו ובמשפטים. בכי תשא מתחדש מושג חילול שבת, וכן עונש המיתה עליו. לפני שנאמרו פסוקים אלה, יסוד השבת היה זכר למעשה בראשית, ויסוד זה חייב איסורי מלאכה כמעשי איסור. אך בכי תשא מעמידה התורה את השבת כאות ברית וכמוקד להשראת שכינה; זה ההסבר להכללת הפסוקים האלה בהקשר של ציווי המשכן. חילול שבת מתאפשר רק כאן, אחרי שנקבע שיש בה קדושה הניתנת לחילול (כמו שקדושת המקדש מתחללת

על ידי כניסת טמא). ואכן, חיוב המיתה אינו על המלאכה כשלעצמה, אלא על תוצאותיה – חילול הקדושה.

גילינו אם כך שני "דינים" בקדושת השבת, והשלכות להלכה נובעות משיוך פרטים שונים בהלכות שבת לצד זה או אחר בקדושת היום. בהמשך לאמור לעיל מסביר המחבר מדוע הזכרה מלאכת הבערה במיוחד בפרשת ויקהל (בהנחה שלהלכה אין הבדל בינה לבין כל מלאכה אחרת – למאן דאמר "לחלק יצאת"). ההצעה היא שהבערה היא ביסודה מלאכת אוכל נפש, ומלאכה מסוג זה נאסרת רק בעקבות הבחינה של "ברית" בשבת. על כן אי אפשר היה לאסור אותה לפני "כי תשא". מכאן נובע הבדל בהגדרת קדושת היום בין שבת ליום טוב. הצגנו כאן רק כמה רעיונות יסוד, מתוכם ממשיך המחבר לטוות חוטים, לארוג יריעות ולהקים מבנים.

### מרחב סברתי

חלק גדול מעושר כתיבתו של הרב נובע ממחויבותו לאמת. מכוח מחויבות זו הוא נמנע מלהיצמד למוסכמות ומרבה לפקפק במקובל, וכך להעלות על הדעת ועל הכתב אפשרויות רבות ומגוונות. יהיו לומדים שיחושו תסכול מכך שכל כך הרבה מוטל בספק. לדידם חידושי תורה נמדדים לפי הצלחתם לברר ולהוכיח מתוך המקורות את צדי החקירות השונות, "אין שמחה כהתרת הספקות". ואולם מבחינת המחבר שלנו, היכולת לשמור על מרחב סברתי שבו האפשרויות פתוחות היא מקור לסיפוק. לפי האווירה של הספר, אם הצלחנו "להוכיח" שעדיין הכל אפשרי, ושראיה פלונית שאימה על אחד הצדדים אינה חד-משמעית, הרי שרווח לנו. נטייה זו מתבטאת במטבעות לשון כגון "ניתן לומר" או "יש להציע". העובדה שלאפשרויות האלו אין תמיכה ישירה בשיטת ראשונים כלשהי אינה סיבה להתעלם מהן.

לדוגמה: לפי תפישת הרמב"ם הידועה, הדעה הסוברת שקניין גוי בארץ ישראל מפקיע את קדושת הקרקע לעניין תרומות ומעשרות, טוענת שהפטור ממשיך למרות קנייה חוזרת המשיבה אותה לידי ישראל, מכיוון שקניין ישראל הוא בגדר "כיבוש יחיד". ומאריך הרב להסביר מדוע על אף דברי הרמב"ם סברה זו אינה מוכרחת כלל, ואפילו אם בעלות הגוי הפקיעה את הקדושה, הרי היא חוזרת עם השיבה לבעלות ישראל. קודם כל, הרמב"ם מניח ש"כיבוש יחיד" מהווה בעיה גם בארץ ישראל עצמה ולא רק בסוריא, דבר השנוי במחלוקת. שנית, יש לומר שכאשר כל הארץ מוחזקת בידי ישראל, הרי שקנייה פרטית של שדה אחד מצטרפת לחזקה הכללית והיא חלק מכיבוש הרבים, למרות שהקונה עצמו מעוניין רק בבעלותו הפרטית. ועוד ייתכן שאפילו אם הקנייה היא כיבוש יחיד ואין בה כדי לקדש ישירות, היא כן מצליחה לצרף את השדה לארץ ישראל המקודשת ואם כן הקדושה תשרה בו ממילא. עוד ייתכן שאפילו אם קניין הגוי שלל את הקדושה, אין היא מופקעת ממש כמו במצב

של חורבן או כיבוש נוכרי כללי, אלא נגזת ומוקפאת זמנית, ולכן היא עשויה להתגלות מחדש בלי מעשה קידוש חוזר.

בעניין קרוב - המחבר דן בשיטת ר' חיים מבריסק בעניין "ביאת כולכם". לדעת הרמב"ם בזמן בית שני לא היה חיוב בתרומות ומעשרות משום שלא באו כל (או רוב) ישראל בביאה שניה של עזרא. ר' חיים פירש שחיסרון זה אינו תנאי עצמאי לחיוב, אלא חסרון בקדושת הארץ. בהמשך להבנה זו, הוא מניח שהמבחן ל"ביאת כולכם" הוא שעת קידוש הארץ דווקא (ביאת עזרא). רבנו מפקפק בכך לאור לשון הרמב"ם "אין לך תרומה של תורה אלא... בזמן שכל ישראל שם", שאין בה זכר למגבלה זו. עוד הוא מציג מסברה, גם לפי הנחת ר' חיים העקרונית, מדוע הצטרפות מאוחרת של רוב ישראל לא תיחשב להמשך הקידוש, למרות שבשעת ביאת עזרא עדיין לא הגיעו? ושוב חוזר הרב ומציע תפישה אחרת החותרת מתחת לדעתו של הגר"ח. ייתכן שמה שהוצע לעיל לגבי קניין גוי, נכון גם לגבי כיבוש גוי - כלומר שגם בשעת החורבן לא הופקעה לגמרי קדושת הארץ והיא רק נגנזה. זאת משום שקדושת הארץ נובעת מייעודה כמקום נחלת כנסת ישראל. כאשר ישראל אינם נמצאים שם, הקדושה קיימת בכוח. חזקתנו בארץ בפועל מוציאה את קדושתה אל הפועל. משום כך ייתכן שמה שמכונה "מעשה קידוש" של ארץ ישראל לאמתו של דבר אינו אלא מילוי תנאי לגילוי הקדושה בפועל. ואף אם לא נקבל את התפישה הזו לגבי קדושת עזרא, ייתכן לקבל אותה בהבנת התנאי של "ביאת כולכם". ואף אם עזרא היה זקוק לעשות מעשה קידוש פורמלי, הרי שלאחריו - ואף בימינו שקדושה שניה עדיין קיימת - וודאי שלא נצריך "ביאת כולכם" כחלק ממעשה קידוש, אלא כאמור כמציאות המגשימה את ייעוד הארץ ומגלה את קדושתה המלאה. הרהורים כאלה ועוד פותחים אפשרויות רבות בהבנת מושגי קידוש וקדושת ארץ ישראל וכיישומם בעולם המעשה.

### מהי קדושה?

עמדנו עד כאן על כמה תכונות למדניות של הספר, ואמנם יש להפנות תשומת לב גם לתכנים שבו. ספר המקיף את הלכות קדושה מצדדים כה רבים - האם ניתן להעלות ממנו מסרים מרכזיים בדבר אופייה של הקדושה בהשקפת ההלכה?

הטיבו אתנו עורכי הספר בכך שהצמידו לו מאמר הסוקר את השאלה הזו, וניעזר כאו בדבריהם כדי טעימה. שיטוט בין פרקי הספר מגלה מושג "קדושה" שהוא לא רק רבגוני כשלעצמו, אלא מהווה מושא ורקע לפעילות אנושית המשתנה בהתאם לנסיבות. התורה אינה רואה את הקדושה כאורחת מעולם אחר הנוחתת בעולם האנושי-טבעי והופכת את סדריו. אדרבה, היא משתלבת בחיי האדם הנענה לה בפעילות גומלין ויצירתיות. לעתים ימצא האדם את עצמו מגיב להופעת הקדושה בהצהרה ובהכרה, זאת כדי לקבל ולמזג אותה בחיים הארציים, אולם בלי ליצור ממד חדש. מנגד, לעיתים קרובות מוסיף האדם ממד חדש לקדושה קיימת, מה שנקרא בפי

רכנו ה"רובד" האנושי של הקדושה. אפשרות אחרת אינה הוספת ממד חדש לקדושה, אלא "העמקת" הממד הקיים. יש בהחלט להבחין בין שתי האפשרויות האחרונות שהוזכרו, בתשומת לב לעדינות ולדיוק שבהם מנוסח הספר. לבסוף, כמובן ישנם מקרים שבהם פעילות האדם היא המקור העיקרי לקדושה - בין אם זו תצמח מפעולה ישירה ומכוונת ובין אם היא תעלה ממילא מתוך מעשי האדם. ובמקביל לכל האמור - על צד השלייה - יש לבחון באילו מצבים יכול האדם לבטל את הקדושה או לחלל ולפגוע בה בלא לבטל אותה לחלוטין, ומתי קדושה קיימת תהיה אדישה לגמרי למעשי האדם הנראה כנוגדים לה. כל האמור בסעיף זה כתבנו על דרך ההכללה; העורכים המחישו את הכיוונים האלה בפירוט מתוך הספר.

בין דפי "קדושת אביב" נשקפת דמות המחבר שהשקיע בו את ליבו ונפשו. אהבת התורה והאמת בכלל יחד עם הוראת דרך ליצירה אישית - אלו הם מיסודות מורשתו שהנחיל לתלמידיו אחריו.