

## הרב שבתי הכהן רפפורט

### זכרו תורת משה עבדי

לדרכו של הגר"א פיינשטיין בפסיקה בשאלות זמננו

(א)

אחרון הנביאים, מלאכי, בפסוקי נבואתו האחרונים, מצווה את צוואתה של הנבואה לפני סילוקה. תוך שהוא מבשר על היום אשר ה' עושה סגולה, באחרית הימים, ועל הנביא הבא, לעתיד, אליהו הנביא, אומר מלאכי מה על בני ישראל לעשות כדי לקבל הדרכה בעבודת ה' בתקופה הארוכה ללא נבואה, אשר לפניהם. עניין זה כבד הוא מאד. מלאכי ניבא "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובד אלקים לאשר לא עבדו. כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש וליהט אותם היום הבא וגו'". הרי שרק באותו יום הדין יתבררו הרשעים מן הצדיקים, כהתברר פסולת מתוך האוכל. וקודם לכן, בימי הספק שלפני זריחת "שמש צדקה ומרפא", יאמר הרשע כי צדיק הוא, ומי יוכיחנו אל פניו. זהו תפקידו של הנביא, להיות "צופה לבית ישראל", להוכיחם לא רק על מעשיהם שבמזיד, אלא על הדברים שבהם הם מונים ומשלים את עצמם. כאשר הם טועים לחשוב כי הקרבנות יכפרו על כל חטאיהם, גם כאשר הם חוטאים על מנת להתכפר בהם, בא ירמיהו הנביא, בשם ה', להוכיחם בחריפות על הדבר הזה. וכאשר יאמרו כי התענית תכפר עליהם, גם כאשר לא שבו מדרכם הרעה, עמד וצווח עליהם ישעיהו בנבואתו. במקום שיש נבואה, אין מקום לטעות, החפץ לדעת את אשר ה' דורש מעמו, ידע זאת ללא ספק ופקפוק.

דבר זה מודיע משה רבנו לבני ישראל, כאשר הגיע זמנו שלו להפרד מהם, והוא מזהירם מלשאול אובות וידעונים ולפנות אליהם לצורך הדרכה בזמנים המשתנים. ושני דברים כתב להם שם בתורה (דברים יח, יג'יח) האחד "תמים תהיה עם ה' אלקיך", והשני – אשר הוא הדרך אל התמימות וההרחקה מהדרכות זרות ומתועבות – "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלקיך אליו תשמעו". עוד נכתב שם שעניין הנבואה מושרש במעמד הר סיני, כאשר זכו כל הקהל לשמוע את קול ה', ושאלו לאמר "לא אוסף לשמוע את קול ה' אלוקי ואת האש הגדולה הזאת לא אראה עוד ולא אמות", ואז

הובטח להם שתמיד יהיה להם נביא ו"נתתי דברי בפיו וגו'", וכך ידעו את רצון ה' השייך לזמן ולנסיבות שיעמדו בהם.

והנה בנבואת מלאכי מסתלקת לה מתנה זו מעם ישראל, אבל אין מסתלקת האחריות שעמה, להיות תמים עם ה', ולעשות רצונו תמיד. והנביא בדברי פרידתו, עם שהוא מדגיש את כובד האחריות, אומר להם לאן יפנו מעתה כדי להורותם את אשר יעשו, באין להם עוד נביא המדבר בשם ה': "זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים". עליהם לחזור ולפנות אל תורת משה שמסיני, כי בה נמצאת ההדרכה ל"כל ישראל", ישראל שבחורב, וישראל שבארץ ישראל, היחיד והציבור, בגלות ובגאולה, בכל שנויי הזמנים המצבים והדורות. וכשהוא מסיים ואומר שלעתיד לבא "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו'", פירשו חז"ל (סוף עדיות) שאין אליה בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבים בזרוע, ולקרב המרוחקין בזרוע. זו היא דעת ר' יהושע, וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום ביניהם שנאמר "הנה אנכי וגו'". לומר לך, מצב זה בו עם ישראל מוצא את כל ההדרכה הנחוצה לו בתורה, ובה בלבד, אינו מצב זמני – לפחות עד הגאולה העתידה. זהו מצב קבוע וסופי, וכשיבוא אליה יבוא, או לתקן רשעות שנעשתה במזיד, או לעשות שלום ביניהם בלבד.

חז"ל תקנו לנו לקרוא נבואה זו בהפטרת השבת שלפני פסח, שנה בשנה. מעין הקדמה להגדה של פסח. בהגדה נאמר שוב ושוב, כי חייב אדם לראות עצמו כאלו הוא יצא ממצרים. אין זה רק ענין של הכרת הטוב על גאולת עצמנו, שהיא חזקה יותר מאשר הכרת הטוב על גאולת אבותינו, אלא חיוב להכיר ולראות שכל אדם, בכל דור, בכל שנה ובכל מצב, שייכת בו גאולת מצרים. הרי גאולת מצרים היא ראשיתה של קבלת התורה. הן מצד ההקדמה להתגלותו של השי"ת בעשרת הדברות, במצוות האמנת האלוקות והיחוד, והן מצד שקבלת התורה היא הסיבה והאות ליציאת מצרים "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג, יג). מכאן שהמחויבות הטבעית בלב כל אדם מישראל לשמירת התורה, נובעת מיציאת מצרים. נמצא כי הדרישה מכל אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, הנסמכת על הפסוק "ואותנו הוציא וגו'", היא דרישה מכל אדם לראות את המחויבות שלו לשמירת התורה כמחויבות עצמאית מחודשת, השייכת במיוחד לדורו ולזמנו. ההבדל שבין שבת למועדים הוא בהיות שבת קביעה וקיימא, לעומת הזמנים שישראל מקדשים (פסחים ק"ז ב). ב"מי השלח" (ועוד) התבאר בזה טעם הכינוי שבת הגדול. פסח הוא ראשון המועדים, הנקבע ע"י קדוש ראש החדשים, וההבדל שבין המועד לשבת מובלט במיוחד בשבת הסמוכה לו שהיא קביעה וקיימא, ולכן חשובה שבת זו מכל שבתות השנה.

נמצא שהשילוב שבין שבת הגדול לפסח, הוא חיבור הקדושה הקבועה הבלתי־משנתנה ובלתי תלויה במעשי האדם, עם הקדושה המתחדשת תדיר לכל אדם, בכל שנה, ובכל דור. הענין המיוחד שתקנו חז"ל לשבת שלפני הפסח, לצינינה משאר שבתות השנה, היא ההפסטה מסיום נבואת מלאכי, הרי שזהו הלך שאדם מישראל צריך לשים אל לבו מדי שנה בהתחדש החדשים והמועדים בקדושתם. לקח המתמצה ביסוד הקביעות הנצחית שבקשר שבין האדם מישראל לשי"ת: "זכרו תורת משה עבדי וגו'". אין קשר זה תלוי בקיום נבואה מתמדת, המוסרת את רצון השי"ת ודברו לישראל בהתחדש המצבים והנסיבות. הדגשת יסוד קיומו שייכת דווקא לסיום הנבואה וסילוקה. קשר זה נעוץ בזכירת התורה וההתבוננות בה תמיד, ודווקא מתוך קביעותה וקיומה הנצחיים, יש בה תשובה והדרכה לכל אדם בכל דור ובכל זמן. כאשר מתעוררות שאלות שלא שערון אבותינו, ואין אנו יכולים להישען רק על מה ששמענו מרבותינו כאשר שימשנו אותם ולמדנו מהם הלכה, צריכים אנו לחזור למקור הדברים, לתורת משה שנצטווה בחורב, הנצחית הקבועה והקיימת, וממנה נקבל הוראה ברורה לתורת חיינו. הנביא מצווה כאן צוואה משולשת, שיש בה הוראה, יש בה נתינת כוח אבחנה והסקת מסקנות מן המקור "תורת משה עבדי" על מצב חדש המהווה מקור לספקות ופקפוקים, ויש כאן הטלת אחריות – מאחר ויש לעם ישראל הכוח והסמכות לפנות למקור הדברים בתורה לדעת רצונו יתב', הנה אם לא יעשו כן למתרחלים יחשבו ח"ו, ועם "אשר לא עבדו" ימנו.

דומה שאין דור כדורנו רצוף חילופים ושינויים מהירים ומתמידים. עם ישראל נקלע למין מערבולת של נסיבות והשקפות, עד שחלקים ממנו החלו נפלטים ונזרקים אל החוץ, כשהם מאבדים את האמונה בכוח התורה להדריכם אל קיום רצונו יתב' בנסיבות מתחדשות אלה, כשיש מהם העושים עצמם למינים "האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג", ויש מהם העושים עצמם כופרים בתורה "הכופר בפירושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה". בדור זה שתל בורא עולם יתב' ברוב חסדו את מרן זצוק"ל להיות אבן פינה להלכה והוראה הנובעת ממקור חיים, כצוואת הנביא מלאכי.

### (ב)

לדרך מרן ללימוד הלכה חדשה ממקור הדין עצמו, יש דוגמאות רבות מספור. אביא כאן אחת מהן, מפורסמת ביותר.

בשנת תשי"ב נשאל לענין תיקון עירוב במנהטן, ואחד מעיקרי השאלה היה לענין הגשרים הנושאים חלק ניכר מן התנועה שבאי, והם מקשרים בין

האי לאיים השכנים וליבשת, אם הם בגדר רשות הרבים, והיתרם יהיה דווקא בדלתות ננעלות. בשולחן ערוך סימן שמה סעיף ז כתב: "איזה רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער (ובהגה הוסיף: ואין דלתותיו נעולות בלילה) הווי רשות הרבים. ויש אומרים שכל שאין שישים ריבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים". טעם היש אומרים הוא בוודאי ממה שילפינו כל עניין רשות הרבים מדגלי מדבר, ושם היו שישים ריבוא גברים. וכ"ה בתוס' עירובין ו' ע"א ד"ה כיצד: וקשה לר"ת דבשבת בפ' הזורק אמר דעגלות הווי תחתיהן וביניהן רה"ר ותחתיהן לא היו שישים רבוא. ואומר ר"י דמ"מ דרכן היה לצאת ולבא באותו דרך. ועוד הקשה בדגלי מדבר הווי טף ונשים לאין מספר, וכן קשה מערב רב. ויש לומר דלא גמרינו ממשכן אלא מילתא דכתיבא במספרם. הט"ז בשו"ע שם כ' שבפי העולם מורגל עכשיו שאין לנו רה"ר, והיינו כדעת היש אומרים, וכ' שהמחמיר יחמיר לעצמו ואין בידו למחות למה שנוהגין עכשיו כאותן הרבים שמקילין כנ"ל. גם המג"א כ' שדעת רוב הפוסקים להקל בזה. וכן היה המנהג בתפוצות ישראל להקל באותם רחובות שהרבים בוקעים בהם שאינם רה"ר של תורה, ולכן אפשר לתקנם בצורת הפתח, ואין צורך דווקא בדלתות, שהוא תקון לרשות הרבים, שכן ערים שהיו בדרכים שבהן שישים ריבוא אנשים לא היו מצויות כלל. השאלה שנשאלה לגבי מנהטן, היה בה ענין חדש, שכן בדרכי עיר גדולה זו מצויים כבר בזמן השאלה יותר משישים ריבוא אנשים. ענין זה כשלעצמו הוא ענין פשוט, ודאי שדרך שיש בה שישים ריבוא עוברי דרכים בכל יום חשובה רשות הרבים. כנגד זה במנהטן אין דרך אחת משלוש עשרה הדרכים הראשיות שעוברות בה שישים רבוא בכל יום, והשאלה הנשאלת היא האם דרכים אלה חשובות רשות הרבים גם לדעת היש אומרים שבשולחן ערוך, שכאמור הורגלו לנהוג כך רוב ישראל.

אם נלך אחר לשון ההלכה כפי שהיא באה בשולחן ערוך, צריך שילכו באותה דרך עצמה שישים ריבוא עוברי דרכים להחשיבה רשות הרבים. אבל מתוך התבוננות במקור הדין, ובהגיון שבו, קבע מרן זצ"ל הלכה אחרת בעניין זה שלא נדון בספרות ההלכה עד כה, מאחר שלא נהג למעשה. וכך כתב באגרות אורח חיים חלק א סימן קלט ענף ה: אבל בעניין השישים ריבוא נלע"ד דבר חדש והוא נכון ומוכרח. דהא לכאורה תמוה טובא מה שהמחבר בסימן שמה סעיף ז כתב בשיטת הי"א שכל שאין שישים ריבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים, הא לא נמצא לשון זה בדברי בעלי שיטה זו, אלא שיהיו שם בעיר שישים ריבוא, כדאיתא ברש"י עירובין דף ו' שכתב רשות הרבים משמע רחב ט"ז אמה ועיר שמצויין בה ס' ריבוא. וכן הוא ברא"ש שם, וגם בדף נט כתב רש"י סך הס' ריבוא רק על העיר, עיי"ש.

ואף שלענין ירושלים כתב רש"י בדף ו' ויש בה דריסת ס' ריבוא, גם כן צריך לפרש על העיר, לא על כל רחוב ורחוב. וממשיך מרן זצ"ל ומנתח את לשון התוספות וספר התרומה ומוכיח שגם לדעתם תלוי דין רשות הרבים בשישים ריבוא בכל העיר ולא דווקא בדרך מסויימת. וממשיך מרן ואומר: וגם הוא תמוה טובא, דהא הילפותא הוא מדגלי מדבר שמסתבר שלא היו עוברין כל השישים ריבוא בכל רחוב ורחוב, אלא שהיו במחנה שהיתה י"ב מיל על י"ב מיל שישים ריבוא. (ובתשובה מאוחרת יותר שנדפסה בספר האגרות או"ח ח"ד סי' פז, הוסיף: וברור שלא היו עוברין הרבה אינשי מרחוב לרחוב כי לא היה להם שום צורך בזה. ואף אם היה צורך כמו בעיירות דבזמן הזה שכל אדם עושה מלאכה ומסחר, נמצאים רובא דרובא בבתים שעושים המלאכה והחנויות, וההעברה ברחובות העיר הוא רק בשעה שהולכין למלאכתן ולמסחרם וכדומה). ויש למילף שבעיר שהיא גם כן בשטח כזה וכל שכן בפחות משטח זה שיש בה שישים ריבוא, אף שאין עוברים שישים ריבוא בכל רחוב ורחוב נמי הוא רשות הרבים. ומסברא נדמה שאף עיר שאין בה שישים ריבוא תושבים, אבל בצירוף עם הנכנסים לתוכה בכל יום יש בה שישים ריבוא, נמי הווי רשות הרבים, דמאי שנא. וזוהי כוונת רש"י בדף נט במה שכתב על שלא היו נכנסין בה תמיד שישים ריבוא של בני אדם. עיין שם שהשמיענו דאין צריך שיהיו התושבים שלה דווקא שישים ריבוא, אלא דאף עם צרף הנכנסים הם שישים ריבוא, נמי הוא רשות הרבים. אבל מינא לן למילף שיצטרכו השישים ריבוא לעבור בכל יום בכל רחוב ורחוב, ולכן ממקור דין רשות הרבים בתורה יש להסיק שאין צורך בכך.

וממשיך מרן ומנתח את המקור בתורה לדין רשות הרבים – מסע בני ישראל במדבר – כדי לבדוק ראייה חשובה כנגד המסקנה שהגיע אליה, שאין צורך בנוכחות שישים ריבוא אנשים בדרך מסויימת כדי לעשותה רשות הרבים. הגמרא במסכת שבת צו ע"ב אומרת: הוצאה גופה היכא כתיבא, אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה. משה היכן הווי? יתיב במחנה לוי, ומחנה לוייה רשות הרבים הוואי, וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דיידכו לרשות הרבים. ומפרש רש"י מניין לרבי יוחנן שמחנה לוייה היה רשות הרבים: שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו. מדברי רש"י הללו ניתן להסיק לכאורה שרק משום שכל ישראל היו מצויין אצל משה רבינו נחשב מחנה לוייה לרשות הרבים. הרי שמעצם היותם של שישים ריבוא אנשים במחנה לא נחשב חלק ממנו, מחנה לוייה, לרשות הרבים, ומכאן שבאותו מקום שאנו דנים עליו לעשותו רשות הרבים צריכים להיות שישים ריבוא. משיב מרן כי למרות דברי רש"י לא מסתבר שהיו בכל יום שישים ריבוא אצל משה, דלא בכל יום הקהילו את העם, כי אם בעת הצורך על ידי חצוצרות. ואם בכל יום היו שם כל העדה לא היו צריכים

חצוצרות, ומכך שהתורה ציוותה על חצוצרות להקהיל את העדה, ראייה שלא היתה דרכם להיקהל תמיד במחנה לוויה. למרות כך נחשב מחנה לוויה לרשות הרבים, כפי שאיתא בגמרא, הרי שלא צריך שישים ריבוא אנשים בפועל במקום שבו אנו דנים לעשותו רשות הרבים. ראייה נוספת שאין הטעם שכל ישראל היו בפועל אצל משה סיבת היות מחנה לוויה רשות הרבים היא בכך שבכל מקום ילפינן רשות הרבים מדגלי מדבר, ודגלי מדבר הן הם מחנה ישראל, ומחנה ישראל הוא הנחשב רשות הרבים, ולא דווקא מחנה לוויה. אלא שאם באמת די בכך שבכל מחנה ישראל יהיו שישים ריבוא כדי להפוך את כל חלקי הפומביים והדרכים שבו לרשות הרבים, הנה זו סיבה מספקת לכך שמחנה לוויה הוא רשות הרבים, ומדוע צריך רש"י לומר שכל ישראל היו מצויין אצל משה רבינו.

ומפרש מרן פירוש אחר בדברי רש"י, ואומר שרש"י בא לבאר נקודה אחרת בדברי הגמרא. הן רבי יוחנן בא להוכיח מן הקול שהעביר משה במחנה שלא יביאו אליו עוד מלאכה לתרומת הקודש, שאסור להוציא מרשות היחיד דידהו, דהיינו אהליהם, לרשות הרבים דידהו. וקשה, מהיכא תיתי שמשה לא היה גם הוא באהלו, שהיה גם הוא רשות היחיד, ואם כן בני ישראל הביאו נדבה מרשות היחיד דידהו לרשות היחיד דמשה, ואין כאן בכלל ענין הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים. על כך השיב רש"י, דמשה לא היה באהלו אלא במחנה לוויה מן הטעם שכולם היו מצויים אצלו. נמצא שדברי רש"י, שהכל היו מצויין אצל משה רבינו, לא באו לנמק מדוע מחנה לוויה הוא רשות הרבים. עניין זה ברור לנו מכך שמחנה לוויה הוא חלק ממחנה ישראל שבשטח כולו מצויים שישים ריבוא אנשים. הכל מצויין אצל משה רבינו בא לבאר את שילוב חלקם הראשון של דברי רבי יוחנן, משה היכן הווה יתיב במחנה לוויה, עם חלקם השני, ומחנה לוויה רשות הרבים הוואי, שמאחר שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו, לא באו אליו לאהלו שבמחנה לוויה שהיה רשות היחיד, אלא לשטח הפומבי שבמחנה לוויה שהוא רשות הרבים. ובאמת אין פירוש דברי רש"י שהכל מצויין וכו' לשישים ריבוא אנשים, אלא לכל אלה שהיה להם יד וחלק במלאכת המשכן.

ובמסקנא זו נשאר מרן שכל שיש בשטח של י"ב מיל על י"ב מיל, או פחות, שישים ריבוא אנשים, נחשבות כל הדרכים באותו השטח, הרחבות ט"ז אמה לפחות, רשות הרבים, ואינן ניתרות בצורת הפתח אלא בדלתות דווקא. הנחיה זו שכדי להתיר דרך בעירוב, צריך שבאותה דרך עצמה לא יעברו שישים ריבוא אנשים בכל יום, ולהתיר עיר בעירוב צריך שבשטח כמחנה ישראל לא יהיו ברחובות שישים ריבוא אנשים בכל יום, היא הנחיה בדורה ומפורטת הנגזרת מעיון במקור ההלכה בתורה ובש"ס. הוראה זו הורה מרן בכל מקום ששאלוהו לעניין עירוב, והתנאים הללו ניתנים לבדיקה

וליישום בקלות. אלא שבכך לא נסתיים העניין, שכן כשבאו להגשים הנחיה זו למעשה, ראו שישנם דרכים שונות לאומדן השישים ריבוא שבבתים וברחובות, וכן את שטח י"ב המיל על י"ב המיל אפשר להתחיל למדוד מקווים שונים, ולהגיע לתוצאות שונות. לכן בשנת תשל"ח נזקק שוב מרן לשאלה זו, כאשר פנו אליו מוועד הרבנים בפלעטבוש, והגדיר ביתר דיוק את התנאים המאפשרים להתיר עיר בעירוב. התשובות שאנו מביאים מתוכן נדפסו בספר האגרות או"ח חד"ד סימן פז.

מרן מכריע שצריך לאמוד כמה תושבים יהיו בעיר, בכלל, כדי שנאמר שיהיו מהם ברחובות דכל העיר שישים ריבוא. מובן שאומדן זה משתנה מזמן לזמן ומעיר לעיר. ויתכן שהמספר הנכון בדרך כלל הוא מספר תושבים פי ארבעה משישים ריבוא, ואז נאמר שישים ריבוא נמצאים ברחובות בכל יום. למעלה הבאנו את קושיית התוספות בעירובין ו ע"א בשם רבינו תם, דכי צד לומדים מספר שישים ריבוא מדגלי מדבר, הלא שם היו טף ונשים לאין מספר, וכן קשה מערב רב. והנה לפי השערה זו שבאמת רשות הרבים הם דרכי עיר שברחובותיה נמצאים שישים ריבוא אנשים, וצריך שיהיו בה, לשם כך, פי ארבעה ויותר תושבים, מיושבת קצת קושיית התוספות. באמת היו במדבר הרבה יותר מישראל מאשר אותם בני עשרים ומעלה שנימנו למספר שישים ריבוא, אבל מתוך מספר גדול זה היו לעולם שישים ריבוא בדרכים שבמחנה ישראל. וכתב מרן שהתוספות היקשו מניין לגמרא שבאמת האומדן הוא כך, שהרי לא נזכר בתורה או במסורת אומדן זה. ומכל מקום הלכה למעשה יש לאמוד כמה מתוך תושבי העיר נמצאים בדרכים, ולפי זה לשער אם מספרם הכולל של התושבים מספיק כדי שיהיו שישים ריבוא בכל רחובות העיר יחד, בכל יום.

בעיר המקיימת את התנאי האחרון, אין לעשות עירוב אף בחלק אחד שלה, לפי שכל דרכיה נחשבות רשות הרבים. ולעניין קו המדידה, שממנו יש להתחיל את מידת שטח י"ב מיל על י"ב מיל, כתב מרן שצריך למדוד מגבול העיר הקרוב לאותו חלק ממנה שאותו רוצים לתקן בעירוב, ואין אפשרות למדוד מכל מקום שרוצים, כדי להכניס את השכונה המסויימת בתוך ריבוע שצלעו י"ב מיל, ואין בו שישים ריבוא אנשים. והלכה למעשה כתב שאף אם התברר לאחר בדיקה מדוקדקת של הנתונים שהשכונה שמדובר בה אינה נמצאת בשטח הריבוע הזה שיש בו מספיק תושבים לומר שיש שישים ריבוא אנשים ברחובות, מכל מקום, אם התברר הדבר רק לאחר בדיקה, ואינו מפורסם לכל, גם אז אין לעשות עירוב בשכונה זו כדי לא להטעות את אלה המשוכנעים שיש באותו מקום די תושבים לענין רשות הרבים, ויסיקו מכך שמותר לתקן דרכים כאלה בעירוב.

מאחר שהשאלה המעשית נשאלה לעניין שכונה בברוקלין, כתב מרן צ"ל

שבדק את המפה העירונית הרשמית של ברוקלין, ואת הנתונים הרשמיים שלה, ומצא שכולה רשות הרבים, ומוסר שם את פרטי הנתונים ודרכי מדידת השטח. הרי לנו שמהתבוננות במקור הדין, וממשה ומתן מעשי שהתעורר מתוך הצורך בפסק הלכה מפורט, התגבשה הלכה בפרטים מדויקים העונה על הצורך הזה.

(ג)

בפרק הקודם הבאנו גישה אופיינית מאוד למרן זצ"ל בפסיקת הלכות לגבי נסיבות חדשות, שלא הוכרו קודם. מאידך גיסא מודגשת אצלו בהדגשה מיוחדת החשיבות שבשימוש ולימוד אישיים לידיעת התורה בכלל ולפסיקת הלכה בפרט. נושא זה עולה פעמים רבות בדרשותיו שתצאנה לאור בקרוב בספר "דרש משה", ואביא כאן קטע מתשובה שכתב אלי בעניין השלכת כתבי קדש שבלו למיכלי נייר למיחזור (אגרות או"ח ח"ד סימן לט). במהלך התשובה דן מרן במעמד ספרי הגמרא ופירושיהם, ועומד על דברי הרמב"ם בהקדמתו לספר משנה תורה: "כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה, ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם". ומבאר מרן זצ"ל שדברי הרמב"ם הללו כולם מתייחסים אך ורק לעניין פסקי ההלכה לדינא, שלגביהם אמר הרמב"ם שדי בתורה שבכתב ובספרו. "אבל חלק תורה שבעל פה השני שהוא להבין ולהשכיל אחרית דבר מראשיתו ולהוציא דבר מדבר, שהוא עניין לימוד הגמרא, ליכא בזה. ואף שאנו אין למדין מעצמנו בי"ג מידות שהתורה נדרשת, חוץ מקל וחומר ובניין אב, מכל מקום צריכין אנו ללמוד עצם הבנת הדברים, שאיכא הרבה חילוקים בין הפירושים בחכמי צרפת ואשכנז ובין חכמי ספרד, ואף בין חכמי צרפת ואשכנז עצמן כמה חילוקים, ובין חכמי ספרד עצמן כמה חילוקים, שוודאי ידע מזה הרמב"ם. אלא בהכרח שכוונתו הוא רק לעניין הלימוד דהלכות פסוקות שהוא המשנה, אינו צריך (לספר) אחר, לפי מה שהוא סובר לדינא, ולהסומכין עליו. אבל לספרי הגמרא הבבלי והירושלמי וכל המפרשים שעליהו וכו' ודאי צריכין לעולם אף לאחר שנכתבו גם ספרי פסקי הלכות דהטור והשולחן ערוך עם דברי הרמ"א". מוסיף מרן זצ"ל שזה ביאור הגמרא בסוטה כב ע"א: "ירא את ה' בני ומלך ועם שונים אל תתערב" אמר ר' יצחק אלו ששונים הלכות וכו'. תנא 'התנאים



מבלי עולם' מבלי עולם סלקא דעתך? אמר רבינא שמורין הלכה מתוך משנתן. תניא נמי הכי 'אמר ר' יהושע; וכי מבלי עולם הן והלא מיישבי עולם הן שנאמר הליכות עולם לו, אלא שמורין הלכה מתוך משנתן".  
 רש"י מבאר את דברי רבי יצחק – אלו ששונים הלכות – "שלא שימשו לתלמידי חכמים ולא הקפידו על טעמי המשניות". ואת הקושיא – מבלי עולם סלקא דעתך – "ומה הם גורמים לאחרים", והתירוץ – שמורין הלכו מתוך משנתן – "קאמר שמבלין עולם בהוראות טעות, דכיון דאין יודעין טעמי המשנה פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה, ועוד יש משניות הרבה דאמרין הא מני פלוני הוא ויחידאה היא ולית הלכתא כוותיה. ועוז שאינן יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורי הוראות טעות".

במסכת בבא מציעא לג ע"ב, על מימרת ר' יהודה "הווי זהיר בתלמוד שגגת תלמוד עולה זדון" פירש רש"י, "אם שגית הוראה בשגגת תלמודן שלא ידעת טעם המשנה ונתת בה טעם אחר, ומתוך כך דימת לה דין או הוראו שבא לידך ולמדת לה מעשה הבא לידך. עולה זדון – ענוש אתה עליה כמזיד שזדון הוא בידך שלא שאלת טעם מרבך". ממקומות אלה מוכחת בבירור החשיבות המכרעת הנודעת להבנת טעמי הדברים וסברתם כדי לפסוק הלכה בעניין חדש, שלא נפסק בפירוש קודם. מרן מרחיב עיקרון זה ואומו שאינו חל על המשנה בלבד אלא גם "על כל ספרי הלכות פסוקות כהרמב"ם והשולחן ערוך שגם כן אין כותבין ברוב דבריהם טעם, ואין להורות ולדו אלא דווקא בלימוד המפרשים שעליהו, ה"ט"ז והש"ך והמג"א וב"ש וח"מ שביארו הטעמים, וגם במפרשים שאחריהם, ולעייין בעצמו כפי הדעת שחנ לו השי"ת".

לפי הבנת מרן שהאיסור לפסוק הלכה מן המשנה ללא ירידה לעומק הטעמים חל על כל ספרי הפוסקים, יש להוסיף את שני העניינים האחרים שכתב רש"י בסוטה, שהובאו דבריו לעיל. חוץ מן הסכנה שיש בהוראת הלכו מן המשנה, שעלולים לדמות לה דבר שאינו דומה, הוסיף רש"י שיש משניות שעליהן נאמר שהן שיטת יחיד, וכמו כן רק בגמרא נמצאת הכרעה – הלכו כדברי מי מן החולקים במשנה. אדם שיפסוק במחלוקת תנאים מדעתו, שלא כהכרעת הגמרא, הרי הוא מורה הוראת טעות. ברור שבעיה זו אף היא קיימת גם בספרי הפוסקים, גם אלה שהתקבלו דבריהם, בדרך כלל, להלכה יש מדבריהם שהם, בסופו של דבר, דעת יחיד, ורבו עליהם החולקים עליהם שהלכה כמותם. וכמו כן גם בהם מובאות מחלוקות שאין אדם רשא להכריע מדעתו הלכה כדברי מי, שכן גם בעניין זה כבר התקבלה בי הפוסקים הכרעה מסויימת.

ואף שפירש מרן את דברי הרמב"ם, שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה

ואחר כך בספר משנה תורה ואינו צריך לספר אחר ביניהם, לעניין פסקי ההלכות. הנה, ראשית הדגיש שהדברים נכונים למעשה, רק לאלה הסומכים על כל הוראות הרמב"ם. ושנית, נראה ששתי הסיבות הנוספות שכתב רש"י לאיסור פסיקת הלכה מן המשנה, שלובות בסיבה הראשונה – הבנת טעמי המשנה. ברור שבמקרים פשוטים רבים, נכונות סיבות אלו כשלעצמן, כאשר המשנה היא דעת יחיד ואין הלכה כמותה, אף שאין רמז לכך במשנה עצמה, על פני השטח. וודאי שסכנה זו קיימת בספר פסק שאין המנהג לסמוך עליו לחלוטין, שהלכה מסויימת בו היא דעת יחיד. אבל יש כאן עניין חשוב יותר. כשאנו באים ללמוד עניין חדש מן הפסק הכתוב בספר, חייבים אנו לנתחו היטב, לא רק כדי לדעת את טעם הפסק כשלעצמו, אלא כדי לדעת עד איזו מידה הוא מייצג שיטה שהתקבלה להלכה. פעמים רבות אנו פוגשים בגמרא את הכלל "עד כאן לא קאמר פלוני אלא וכו'". אף שבפרט הנדון אמנם נתקבלה הלכה כנכתב במשנה או בספרי הפוסקים, אבל יתכן שהדבר נובע מצירוף דעות ונסיבות הנכונות רק לגבי הפרט הנדון, ומסקנא מהלכה זו לעניין אחר, אשר בו צירוף זה אינו קיים, אינה נכונה להלכה. ולכן יש לברר היטב טעמו של כל פסק מבחינת הסברא וההיגיון היסודי שלו, כדי לדמות מילתא למילתא, וגם מבחינת מקורותיו בסוגיות הגמרא ובשיטות הראשונים, כדי לדעת אם הוא מייצג רק מקרה פרטי או עיקרון גורף. המקורות לבירור היקף התקיפות של פסק הלכה מסויים, אינם שונים מן המקורות שציין מרן לבירור טעמיו ומקורותיו, דיהיינו ספרי המפרשים. אבל גם בעניין קשה זה צריך "לעניין בעצמו כפי הדעת שחנן לו השי"ת". לכן יש לשלב בראייה הכוללת והחזרה למקור הדין בתורה, שתוארה בפרק הראשון, את העיון המדוקדק והמעקב הקשה אחר השיטה שהתקבלה להלכה, בין ריבוי השיטות ותהפוכותיהן בפלפול הסוגיות, החל מהמשנה והגמרא, וכלה בפוסקי ההלכה.

ובהקשר זה מוסיף מרן בתשובה זו: "וגם אמרתי שאף כשאיכא המפרשים הרבים שחיברו גדולי עולם מכל הדורות שלפנינו, צריך לרב גדול מובהק שילמד איך להבין ולהשכיל דברי רבותינו המפרשים והפוסקים, שיש חילוקים גדולים אף בביאור דברים שנכתבו איך להבינם, שיצא מצד זה חילוקים גם לאסוקי הדין להלכה למעשה ולביאור האמיתי בדברי הגמרא ורבותינו המפרשים והפוסקים. ואמרתי בדרשותי ברבים הרבה פעמים שמה שאיתא בקידושין דף סו ע"א שאיש הרע ובליעל אלעזר בן פועירה, שהיה צדוקי, אמר לינאי המלך – בשעה שכעס על חכמי ישראל אבל לא רצה לעשות להם (לרומסם) מפני קיום התורה, דתורה מה תהא עליה – שאין לו לחוש לזה דהא התורה מונחת בקרן זוית וכל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד, (שהוא) משום שהסיתו לכפור בתורה שבעל פה. (וכמו כן) שלא יטעו

ח"ו לומר שעתה בזמננו שתורה שבעל פה נמי התיירו לכתוב, שנכתב גם הש"ס וגם ספרי הפוסקים וספרי המפרשים, יש מקום לדברי הרשע שאין צורך בישיבות וחכמי התורה, שהרי כל הספרים מצויין ואפשר לכל עיר ועיר לקנות ספרים ולהניחם בקרן זווית וכל הרוצה יבוא וילמוד. אלא שגם בזמננו מי שאומר כן הוא אפיקורס וצדוקי, משום שבלא חכמי התורה המרביצין תורה לתלמידיהם בהישיבות, לא היו יודעין איך להבין תורה שבעל פה. אף שכבר הן כתובין. לא רק דברי הפוסקים שהם סתומים אלא אף (להבין) דברי רבותינו המפרשים צריך רב גדול, וגם שאותו הרב קיבל מרבו. ונמצא שגם עתה אחר שנכתבה תורה שבעל פה בספרים הרבה, היא תורה שבעל פה ממש, וצריך לחכמי התורה ותלמידי הישיבות. וכן יהיה לעולם, אף כשיבוא מלך המשיח ויחיו המתים ולא ישתכח שום דבר ממה שנתחדש עד עתה, ויחיו משה ואהרן וכל הנביאים והזקנים והתנאים והאמוראים והגאונים, עוד יהיה ממה ללמוד ולחדש עוד הרבה יותר".

הנה שאת הכלים לניתוח הנכון הנחוץ לפסיקת הלכה, אפשר לקנות רק בדרך הוראה אישית, תלמיד מפי רבו. מרן מדגיש כאן שהצורך במסורת ממשית בהלכה, אינה לעצם פסקי ההלכות, שהרי בזמננו הם כתובים, אלא לדרכי הלימוד, העיון והניתוח. ודווקא המסורת שמדור לדור היא המאפשרת לנו לפסוק הלכה, ולפלס את דרכנו בסבך השאלות החדשות שלא עלו בפני אבותינו ורבותינו במציאות חיים מתחדשת. שכן מסורת זו הנחילה לנו את עקרונות ההפשטה, העיון, והמעבר הנכון מסברא לפסיקת ההלכה. מכאן יש לנו ללמוד שאף במקום שקיימת בו מחלוקת בין פוסקי דורנו, אם כל פוסק חידש מה שחידש על פי הדרך המסורה לנו מרבותינו, הנה "אלה ואלה דברי אלוקים חיים", ונשוב לכך בהמשך הדברים.

#### (ד)

בהקדמת הכרך הראשון של ספרו "אגרות משה", מביא מרן את השקפתו לגבי הפסיקה בדורנו, וכך הוא כותב בין הדברים: "שהיו רשאים ומחייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שלא היו נחשבי' הגיע להוראה' בדורות חכמי הגמרא, שיש ודאי לחוש אולי לא כיוונו אמיתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא. אבל האמת להוראה כבר נאמר 'לא בשמים היא' אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כוחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת, ונראה לו שכן הוא פסק הדין, הוא האמת להוראה, ומחייב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש, ועל זה נאמר שגם דבריו דברי אלוקים חיים מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק, ולא היה סתירה לדבריו (מדברים מפורשים בש"ס או

הפוסקים). ויקבל שכר על הוראתו אף שהאמת אינו כפירושו. והוכחה גדולה לזה מהא דשבת דף קל ע"א דאמר רב יצחק עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי אליעזר (שאף מכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת דוחין את השבת), ונתן להם הקב"ה שכר גדול שמתו בזמן, וכשגזרה מלכות הרשעה גזירה על המילה לא גזרו על אותה העיר, אף שהאמת אליבא דדינא נפסק שלא כרבי אליעזר, והוא חיוב סקילה במזיד וחטאת בשוגג. אלמא דהאמת להוראה שמחוייב להורות וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כוחו, אף שהאמת ממש אינו כן.

"ובזה ביארתי מה שאיתא במנחות דף כט ע"ב: 'אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו ריבונו של עולם מי מעכב על ידך. אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות'. שלכאורה לא מובן לשון 'כתרים' שאמר. ועוד קשה שאלת משה 'מי מעכב', מה כוונתו בזה? דמה שפירש רש"י למה אתה צריך להוסיף עליהם, אין שייך ללשון מעכב, דאף אם היה שייך כביכול להיות מעכב (את הקב"ה) יקשה למה לו זה. ואם כוונתו להקשות למה לא כתב (ההלכות הנלמדות מהתגין) בפירוש, לא מובן תירוצו בזה שרבי עקיבא ידרוש תילין של הלכות. אבל לפי מה שביארתי מדוייק לשון 'כתרים', שנמצא שהשי"ת עשה את אותיות התורה למלכים, היינו שיעשה החכם וידמה מילתא למילתא, ויפסוק הדין כפי הבנתו טעם האותיות שבתורה. וכשיהיה מחלוקת יעשו כפי הבנת רוב חכמי התורה, אף שאפשר שלא נתכוונו להאמת ולא היה דעת הקב"ה כן. שהקב"ה נתן את התורה לישראל שיעשו כפי שיבינו את הכתוב ואת המסור בעל"פה בסיני לפי הבנתם, ויותר לא יפרש ולא יכריע השי"ת בדיני התורה, שלא בשמים היא, אלא הסכים מתחילה להבנת חכמי התורה ולפירושים. ונמצא שאותיות התורה הם מלכים שעושין כפי מה שמשמע מהתורה לחכמי התורה, אף שאולי לא היה זה בהבנת השי"ת... ועל ידי זה ידרשו רבי עקיבא וכל החכמים תילין של הלכות שהוא הגדלת תורה ממעט הנכתב והנמסר ולכתוב הרבה כל דבר בפרט אין קץ, שהתורה היא בלא קץ וגבול...

"ומאחר שנתברר שהאמת להוראה הוא מה שנראה להחכם אחרי שעמל ויגע לברר ההלכה בשי"ס ובפוסקים כפי כוחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת, שכן יש להורות למעשה, וזה מחוייב להורות, גם התנאים שבדור זה יש להחשיבם הגיעו להוראה ומחוייבים להורות משום שהוראתם נחשב דין אמת".

כשמתבוננים בדברים אלה, על רקע מה שהובא לעיל, אנו מבחינים בעקרונות המנחים את פסיקות ההלכה בזמננו. הרי לבד מזה שבעיות

ושאלות דורנו דורשות הכרעות חדשות, ואולי מסיבה זאת, רבות המחלוקות בין הפוסקים. מחלוקות אלה הן יסודיות יותר, ומרובות יותר מאשר אי-פעם. מלבד השאלה כיצד להכריע בין דעות החולקים, עומדת שאלה חריפה הרבה יותר: כיצד על פלוני להתייחס לדעות החולקות על דעתו להלכה.

כאן קיימות לכאורה, שתי נקודות מוצא אפשריות. הראשונה – הסובלנית והפשרנית. לפי שיטה זו יאמר אדם לעצמו, כי יש לכבד גם את הדעות החולקות, ממש כפי שאני מחזיק בדעתי. הרי איני יכול להיות בטוח לחלוטין שהאמת אתי בכל מקום, ולכן עלי להניח שיתכן שהאמת היא עם הצד שכנגד, וכך להתייחס לדעתו. החיסרון שבהשקפה זו הוא בשתיים. ראשית – אין קנה מידה וגבול למה שיכול להיות מקובל עלי כדעה חולקת ולגיטימית. מה שנראה בעיני כעיקרון יסודי, יכול להיחשב בעיני חברי כשגיא, והרי יתכן שהוא הוא הצודק. אם כן, כל דעה בהלכה ובהשקפת היהדות, תבוא מאיזה צד שתבוא, צריכה להיות מקובלת עלי, אם לא כאמיתית, לפחות כעשויה להיות אמיתית. כך נוצר מצב שאיני יכול להגדיר עקרונות יסוד מוצקים בהלכה וביהדות, ובכך נשללת אפשרות ההמשכיות של פסיקת ההלכה מדור לדור על פי הקווים שמסיני. שנית – גם מה שאני מקבל עלי הלכה למעשה, אינו מתוך שיכנוע פנימי מוחלט, שהרי אני ער לכך שגם הדעה החולקת עשויה להיות אמיתית ממש כדעתי. נמצא שפעולותי המעשיות ודרכי המחשבתית הן רק עניין פושר וארעי. התוצאה מכך תהיה שעקרונותי לא יחזיקו מעמד בפני רוח מצויה, וקל וחומר רוח שאינה מצויה. גם מסיבה זו לא תוכל להיות דרך יהודית תורנית נמשכת לדורות, אם המחזיקים בה רואים את דרכם רק כאפשרות ולא כאמת.

הדרך השנייה היא שלילה לחלוטין של דעת החולק. אני אומר כי החולק על שיטתי, לדידי שיטתו אינה לגיטימית מעיקרה, לפי שאני משוכנע באופן ברור וסופי כי האמת היא אתי בלבד. החיסרון שבדרך זו הוא היותה בלתי מתקבלת על דעתו של אדם המכיר בחולשת עצמו ובמגבלותיו הרוחניות. דרך התורה, כדרך שמצו אותה מרן היא דרך שלישית, יש בה נצחיות ותוקף ואין בה שמץ גאווה והתנשאות. המיוחד שבדרך זו היא ההכרה כי תפקידו של האדם הוא לעשות את רצון השי"ת – ממנו ובדורו. נקודת המוצא היא כי אין הקב"ה בא בטרוניא (רש"י: בעלילה) עם בריותיו (עבודה זרה ג ע"א). אתגר שהקב"ה מציג בפני עם ישראל, בא עם הכוחות הנחוצים כדי לעמוד בפניו. עצם מתן התורה לישראל וקשירת הכתרים לאותיות, הציבה אתגר נצחי בפני עם ישראל – קביעת האמת מתוך התורה עצמה, ונתנה בעם ישראל כוח נצחי – האפשרות להגיע אל האמת השייכת לכל מצב מתחדש ומשתנה.

הפוסק המגיע להכרעה בעניין המוטל על כתפיו, מאחר שלא נמסרה לנו מרבותינו הכרעה ברור בקשר אליו, עושה זאת מתוך שיכנוע גמור ומוחלט שהכרעתו אמת היא, כאשר עמל בעיון וביגיעה בכל כוחו, בתורה שבעל־פה כולה, להסיק ולהוציא את הדין. עיון זה מתאפשר לאדם שקיבל מרבותיו מסורת הסקת מסקנות ופסיקה, ועוסק בתורה מתוך יראת השי"ת, כדי לעשות רצונו, ולא מתוך נגיעה להגיע למסקנה רצויה. הפסק המתקבל מתוך עיון זה הוא רצונו יתברך מאותו חכם ופוסק. לכן בעיניו ובעיני המקבלים עליהם הכרעותיו דרכו היא דרך האמת ורצון השי"ת, שאי אפשר לזוז ממנה כמלוא נימא. אבל משום שעצם עיסוקו בעיון להסיק הלכה נעשה מתוך ההכרה שהמוסק בעיון אמיתי שכזה הוא האמת, הנה כאשר חכם אחר, היוצא מתוך אותן נקודות מוצא, של כבוד התורה שבעל־פה, של מסורת פסיקה מרבותיו, ושל יראת שמים – דעתו החולקת היא דעה לגיטימית גם לשיטות החולקות עליו, וכל זמן שלא עמדו למניין בסנהדרין והכריעו כדעת הרוב, הנה אלו ואלו דברי אלוקים חיים לכל השיטות.

מִן כּוֹתֵב זֹאת בְּתִשׁוּבָה לְעִנְיֵין הִיתֵר עֲבוֹדַת הַקֶּרֶקֶע עַל יַדֵי מַכִּירַת קֶרֶקֶעוֹת לְנוֹכְרִים שְׁבִיעִית, כֹּאשֶׁר הוּא פּוֹסֵק שֶׁגַם לֹאֵל הַחֹלְקִים עַל הִיתֵר הַמַּכִּירָה אֵין אִיסוּר לְקִנּוֹת פִּירוֹת מִתּוֹצֵרַת מִשְׁקִים הַפּוֹעֵלִים לְפִי הִיתֵר, מִטַּעַם אִיסוּר סְחוּרָה בְּפִירוֹת שְׁבִיעִית. אִיסוּר סְחוּרָה הוּא אִיסוּר עַל הַמוֹכֵר, וְעַל הַקּוֹנֵה נֹאסֵר לְקִנּוֹת רַק מִשׁוּם מִסִּיעַ לְעִבְרָה אוֹ מִשׁוּם קִנְס שְׁקִנְסוֹ חֲכָמִים. אֲבָל מִשׁוּם שֶׁהַמוֹכֵר נוֹהֵג בְּהִיתֵר בֵּית־דִּין לְפִי דַעְתּוֹ וּשְׁיִטְתּוֹ, הֵנָּה גַם לְסוֹבֵר שֶׁאֵין מְקוּם לְהִיתֵר זֶה, חַיִּיב לֹמַר שֶׁעֲצֵם הִיתֵר לְגִיטִימִי לְסוֹבְרִים כֵּן. וּמֵאַחַר שֶׁלְמוֹכֵר הַפִּירוֹת מוֹתֵר לְסַמוֹךְ עַל הִיתֵר אֵין כֹּאֵן עִבְרָה כֹּלל מְצִידוֹ, וּמִמִּילָא גַם מְצַד הַקּוֹנֵה הַשּׁוֹלֵל אֵת הִיתֵר הַמַּכִּירָה אֵין אִיסוּר מִסִּיעַ יַדֵי עוֹבְרֵי עִבְרָה. וְכֵן כָּתַב בְּאַגְרוֹת מִשֶׁה אִו"ח ח"א סִימָן קֶפוֹ: "שְׁכִיּוֹן שֶׁהֵם עוֹשִׂין עַל פִּי הוֹרָאָה, לֵיכָּא אִיסוּר לְפִנֵּי"ע וְלֹא אִיסוּר מִסִּיעַ יַדֵי עוֹבְרֵי עִבְרָה, שֶׁהַעוֹשֶׂה עַל פִּי הוֹרָאָה אֵין לוֹ שׁוּם חֲטָא, אִף אִם הַהֲלָכָה שְׁלֹא כְמוֹתוֹ, כֹּל זִמָּן שְׁלֹא עִמְדוֹ לְמִנְיֵין בְּקִיבוּץ כֹּל חֲכָמֵי הַדּוֹר וּנְפִסֵּק שְׁלֹא כְמוֹתֵם. כְּמוֹ שְׁלֹא חֲטָאוּ מְקוֹמוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹסִי הַגִּלְלִי כְּלוּם בְּזֶה שֶׁאֲכָלוּ בֶּשֶׂר עוֹף בַּחֲלֵב. וְהַעוֹשִׂין כְּרַבִּי אֵלִיעֶזֶר (בְּמַכְשִׁירֵי מִילָה בַשַּׁבַּת – בְּעִנְיֵין שֶׁהוֹבָא לְעִיל) עוֹד קִיבְלוּ שֶׁכֵּר עַל עֲשִׂיַת סַכִּין לְמוֹל בַּשַּׁבַּת, אִף שֶׁהָאֵמֶת לְדִינָא שֶׁהוּא עוֹד בַּחֲיוּב סְקִילָה, וְלִכֵּן אֵין שְׁיִיךְ כֹּאֵן קִנְסָא וְלֹא סִיוַע יַדֵי עוֹבְרֵי עִבְרָה כֹּלל".

דְּבָרִים אֵלֶּה אִמּוּרִים רַק בְּפוֹסְקִים הַיּוֹצֵאִים מִתּוֹךְ דֶּרֶךְ זוֹ שֶׁל עֵמַל וּיְגִיעָה בְּמַכְלוּל הַשְּׁלֵם שֶׁל הַתּוֹרָה שְׁבִעַל־פֶּה, בְּכֹלִים שֶׁנִּמְסְרוּ לָנוּ מִרְבוֹתֵינוּ בְּלִימוּד וּשְׁמִוּשׁ אִישִׁיִּים. אֲבָל אֵלֶּה שֶׁאֵין לָהֶם חֵלֶק בְּעַמַּל הַתּוֹרָה שְׁבִעַל־פֶּה, וְעִינֵיהֶם נִשְׁוֹאוֹת רַק לְצִרְכֵּים שֶׁהַזְּמָן גֵּרַמַּס, אֵלֶּה לְצִדּוּקִים וְאַפִּיקוֹרְסִים יִיחַשְׁבוּ, הַיּוֹצֵאִים עֲצֵם מְכֹלל יִשְׂרָאֵל. מִן גִּילָה דַעְתּוֹ בְּתִשׁוּבוֹת רַבּוֹת כִּי הַרְפוֹרְמִים

והקונסרוטיבים, לא בלבד שאין פסקיהם פסקים לגיטימיים, אלא משום כפירתם בתורה שבעל-פה, אין עדותם עדות, אין קידושיהם קידושין אף לחומרה, יש להתרחק מכל מנהג שחידשו, ואסור לחלוטין להצטרף אליהם כציבור.

מכל זה אנו רואים כי לצורך התמודדות עם האתגר שבפסיקת הלכה בדורנו, אי אפשר לראות את הפסיקה כהליך שיפוטי שכלי בלבד, אלא היא תהליך שלם המקושר קשר של קיימא באמונת השי"ת וביראתו. מרן כתב לי בתשובה להערות שהערתי על דבריו בעת שעסקתי בהם לערכם לדפוס, לאחר שענה לדברים לגופם (אגרות משה אבן העזר סוף סימן יח): "אבל כמדומני, שכל מה שכתבתי בעה"י הם דברים נכונים בלא סתירות מש"ס ופוסקים והנו"כ, ואם נדמה שאיכא סתירה צריך להתעמק ביותר. וכששייך לכתוב אלי נא לכתוב, ומקוה אני שבחסד השי"ת אשיב כוונתי. אבל ודאי לא שייך לומר שהצדק אתי לעולם, אבל שכולם נאמרו ונכתבו בעמל ויגיעה להבין האמת, שלכן אקוה שהשי"ת החונן לאדם דעת עזרני."

#### (ה)

ההכרה העמוקה שפסיקת ההלכה היא קביעת הדרך אשר בה מנהיג השי"ת את עולמו, ולכן היא יונקת משורש האמונה בהשי"ת, ומהיות התורה תורת חיים, באה לידי ביטוי כיסוד עקרוני בפסקי הלכה בנושאים שונים המהווים אתגר חדש ליהודי בן דורנו.

בעשר השנים האחרונות, עם ההתפתחות המהירה של אמצעים ותרופות שנועדו להחזיק בחיים אנשים חולים במחלות אנושות, נשאלו בעולם שאלות רבות, מן ההיבט המשפטי והמוסרי, לגבי הצידוק שיש בהארכת חייהם של חולים שכאלו, כאשר הם אינם חפצים בכך, או כאשר אינם כלל בהכרה. האם יש חיוב לאדם להשתדל להאריך את חייו גם אם הם חיי יסורים, ללא גבול כלל, כיוון שחיי אינם שלו אלא של הבורא ית"ש, ורק הוא יתברך רשאי לקחתם ממנו, בחינת "על כורחך את מת". כלום על הרופאים יש חיוב להציל נפשות ללא גבול כלל, אף לחיי יסורים.

תשובותיו של מרן מתבססות על העיקרון שחיי האדם הם אמנם ברשותו ובשליטתו. עניין זה, עם שהוא שורש גישת מרן לתשובות שהשיב לשואלים, לא התבאר בפירוש די הצורך, אלא עמד מאחרי הדברים. במקום אחד נרמז עיקרון זה ביתר פירוט, והדברים הבאים מתבססים על מה שנאמר שם. מקום זה הוא תשובת מרן למהר"י וייס יבלח"א בעניין השתלת לב, התשובה נכתבה בשנת תשכ"ח (אגרות משה יורה דעה ח"ב סימן קעד ענף ג). במסכת סנהדרין עג"א איתא: "מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר

או חיה גוררתו או ליסטיץ באין עליו, שהוא חייב להצילו תלמוד לומר: לא תעמוד על דם רעך. והא מהכא נפקא, מהתם נפקא 'אבדת גופו מניין תלמוד לומר והשבותו לו'. אי מהתם, הוה אמינא הני מילי בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימר לא, קמ"ל". פירוש הדברים הוא ששני מקורות הם לחיוב הצלת נפשו של אדם מסכנה. האחד מיוחד לעניין זה והוא 'לא תעמוד על דם רעך', והשני מקורו בהשבת ממונו של אדם דווקא, אבל כולל גם השבת נפשו מסכנה, והוא 'השבותו לו'. הגמרא שואלת, הרי הפסוק המיוחד לנפשות מיותר בעצם, לפי שהפסוק העוסק באבדת ממון כולל גם עניין זה. ומשיבה הגמרא שמדין השבת אבדה אין המשיב מחוייב להפסיד ממון עצמו כדי להשיב. אילו היינו למדים הצלת חברו מסכנה, רק מדין השבת ממונו שאבד, היה דין זה נשאר גם בהצלת נפשות, וממילא לא היה חייב המשיב אלא לטרוח כדי להציל חברו מסכנה, אבל לא להוציא עליו הוצאות ולהפסיד ממון. מטעם זה נתייחד להצלת נפשות לאו מיוחד: 'לא תעמוד על דם רעך', ממנו ילפינן שצריך גם להוציא הוצאות להצלת חברו.

מסוגיא זו יש להסיק שזו היא התוספת היחידה, שיש להצלת נפשות על דין השבת אבדה. אבל בעיקרון שני הדינים דומים, והגבלות אחרות החלות על מצוות השבת אבדה חלות גם על הצלת נפשות. הגבלה ידועה החלה על מצוות השבת אבדה היא אבדה מדעת. "המאבד ממונו לדעת אין נזקקין לו. כיצד, הניח פרתו ברפת שאין לה דלת ולא קשרה והלך לו, השליך כיסו ברשות הרבים והלך לו, וכל כיוצא בזה, הרי זה איבד ממונו לדעתו. ואף על פי שאסור לרואה דבר זה ליטול לעצמו, אינו זקוק להחזיר, שנאמר 'אשר תאבד' פרט למאבד לדעתו" (רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פ"א ה"א). על פי מה שקבענו, שהגבלות החלות על חיוב השבת אבדה, חלות גם על הצלת נפשות, להוציא עניין הפסד ממונו של המציל, הרי שגם המאבד עצמו לדעת אין חיוב להצילו, ממש כשם שהמאבד ממונו לדעת אין חיוב להציל ממונו. כך אמנם קבע בספר "מנחת חינוך", בקונטרס "קומץ מנחה" למצוה רלז. הפוסקים האחרונים חלקו על דברי ה"מנחת חנוך" ואמרו שאי אפשר לדמות מאבד ממונו מדעת למאבד נפשו לדעת. הממון שייך לאדם, ולכן כשמאבדו, הוא מאבד ממונו שלו מדעת. אבל חיי האדם ונפשו אינם שלו, אלא של הבורא ית"ש, וכלן כאשר הוא מאבד חיו אינו מאבד דבר שלו כלל. לכן, אף אם אנו לומדים כל גרדי הצלת נפשות מהשבת אבדה, ממש כשם שבהשבת אבדה ראובן שאיבד ממון שמעון, יש להזדקק ולהשיב אבדה זו לטובת שמעון, כך אדם המאבד חיו לדעת, יש להצילו. ועיין בקונטרס "קבא דקשייתא" שבסוף ספר "חלקת יואב" חלק ראשון. סימן א, ובשו"ת הרי"מ חו"מ סימן א.

הרי שלדעת פוסקים אלה, בעיקרון, חיי האדם אינם שלו, והוא מחזיקם



רק כנאמן, מטעם הבורא ית"ש. מרן ב"אגרות משה" במקום שצויין לעיל, חולק גם הוא על מסקנתו של ה"מנחת חנוך" אבל מטעם אחר" דהא לא דמי כלל לאבדת ממון מדעת, שלהשליך לחוץ במקום הפקר שיאבד ממנו הוא דבר שרשאי אדם לעשות כן בשל עצמו ואין מחוייבין למנוע מרצונו ולהשיב. ואף אם ישליך למקום אבוד מן העולם(כלומר שהחפץ עצמו ישחת וילך לאיבוד) שיש איסור בל תשחית, הרי על כל פנים לא שייך לחייב שבביל זה להשיב לו דווקא, אלא היה שייך לחייב ליקח ממקום האבוד ולהניחו אף במקום הפקר. וזה הא לא חייבה תורה לאדם להציל דברים מהשחתה, התורה אסרה רק להשחית בידיים, לא להציל מהשחתה כשאינן לחייבו מצד הפסד הבעלים. אבל לאבד נפש הא אינו רשאי אף נפש עצמו, ולכן ודאי לא שייך שבבביל מה שהפקיר נפשו שאין לו הרשות לזה, יפטר אחרים מלהצילו. ואף בממון אם היה מציאות כהאי גוונא שהיה עליו איסור להפקיר נמי היו מחוייבין להחזיר לו. שלכן אין צורך לקרא ד'לא תעמוד על דם רעך' שבביל זה, דאף מקרא ד'השבותו לו' היינו אומרים שהוא רק כדין ממון, נמי היינו יודעין שמחוייבין להציל גם מאבד עצמו לדעת".

נמצא שלדעת מרן זצ"ל, אף שחיי האדם הם שלו, ונחשבים ממש כממונו, ולכן ניתן ללמוד חיוב הצלת נפשו מחיוב הצלת ממונו, מכל מקום אין הוא רשאי להפקיר את חייו. גם על ניהול ממונו יש לאדם הגבלות שונות, אשר אחת מהן היא האיסור להשחיתו ולקלקלו בידיים. על ניהול חייו חלה ההגבלה והאיסור להפקיר חייו ולאבד עצמו לדעת, ולכן כשהאדם מחליט לעשות כן, אין להחלטה זו תוקף וצריך להצילו. נמצא שהאדם הוא בעלים על חייו, והוא אחראי לניהולם. מכאן יוצא שקבלת החלטות על גורל חייו נמצאות במקרים מסויימים בידי האדם, והוא אחראי להחלטות אלו.

באגרות משה יו"ד חלק ג סימן לו, נזקק מרן זצ"ל לשאלת אדם החולה במחלת לב וזקוק לניתוח החלפת מסתמי הלב. אם לא ינותח הוא ימות, אמנם לא מיד, אך לאחר זמן. אם ינותח, הניתוח עשוי להצילו, אבל מאידך גיסא קיימת הסכנה שהניתוח יביא למותו המיידי. האם מותר לו להיכנס לניתוח שכזה. שאלה זו כבר נדונה בהרחבה בספרות הפוסקים, ומרן דן גם הוא באריכות בעצם העניין, ובסיכונים היחסיים שבכניסה לניתוח ובהימנעות ממנו, המשפיעים על ההיתר להיכנס לניתוח. במסקנת הדברים הוא כותב, שאף בנסיבות שהניתוח מותר, רשאי האדם שאינו רוצה להיכנס לסיכון שבניתוח, להימנע ממנו. "ולעניין זה איכא בעלות לאדם על חיותו, שלכן היה שייך למילף מגיחזי ובניו כדלעיל. לכן מסתבר שאם החולה אינו רוצה משום שעדיף לו חיי השעה הוודאין מספק חיים המרובין, רשאי שלא להתרפאות, דאין הכרח מגיחזי ובניו שהיה עדיף להם ספק חיים המרובין מחיי השעה הוודאין, דגם לכולי עלמא עדיפי להם. דאפשר יש שעדיף להם

יותר חיי השעה הוודאין מספק חיים המרובין. דהרי כן חזינן בענייני ממון, שאיכא אינשי שבשביל ספק רווח גדול קונין במעט המעות שיש להם סחורה, אף שאם לא יצליחו יפסידו המעט שיש להם. ואיכא אינשי שלא ירצו לקנות במעט המעות שלהם כשאיכא ספק שיפסידו המעט שיש להם, וכן אפשר גם חילוקי דעות מצד טבעיות דהאינשי לעניין החיות, לכן לא נבטל דעתם של תרווייהו". המסקנה העולה מקו פסיקה זה, הוא שהחלטה סבירה של האדם לעניין גורל חייו מקובלת היא להלכה, משום שיש לו בעלות על חייו ואחריות להחלטות כאלה. עם זאת יש להדגיש את מבחן סבירות ההחלטה. קנה המדה לסבירות זו, כפי שנתבאר בתשובה שהבאנו לעיל, הוא המקובל בין האנשים. דעה חריגה באופן קיצוני אינה נחשבת לדעה סבירה.

מכך נובעים פסקי ההלכה של מרן (שם, ובחושן משפט חלק ב סימנים גע'גה) לענין הארכת חיי יסורים של אדם באמצעות תרופות ומכשירים. משום שהאדם הוא בעלים על חייו, אין הקב"ה דורש ממנו מסירות נפש שאינה סבירה להארכתם. מרן מביא את הגמרא בכתובות דף לג ע"ב, "אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא" משום שישורים קשים ממיתה, כראיה לכך שגם בעיני הגמרא סביר שהאדם יעדיף מיתה על פני יסורים. מאחר שהעדפה זו העדפה סבירה היא, לכן רשאי האדם להחליט שלא להאריך את חייו באמצעים מלאכותיים כאשר אלה הם חיי צער ויסורים. ולא זו בלבד, אלא אפילו אדם שאינו בהכרח, אם לפי האומדן הוא סובל יסורים כאלה שאדם סביר היה מעדיף שלא להאריך את חייו באמצעים מלאכותיים בגלל יסורים כאלה, ניתן להחליט שלא להאריך חייו של אדם זה. אבל אם האדם אינו חפץ בהארכת חייו משום שנתפס ליאוש, ואדם סביר במצבו היה חפץ בהארכת חייו, כאן חייב האדם להסכים להארכת חייו גם נגד נטיותיו ורצונו. למשל, אדם שאינו מעוניין בהארכת חייו, כאשר קוטעים לו אבר ח"ו, אין החלטה זו סבירה ואין לה תוקף.

דברים אלה אמורים רק לעניין ההכרח והחיוב של אדם לשמור את נפשו, ולהשתדל להאריך את חייו במידת האפשר, אבל לא לגבי איסור רציחה החל גם על מאבד עצמו לדעת. איסור רציחה הוא איסור מוחלט, שאינו מותנה במצבו של הנרצח. לכן ודאי שאסור לחולה לאבד עצמו לדעת, כל כמה שהוא בעלים על חייו, ואסור לאחרים לרצחו, בכל מצב שהוא. גם אי מתן מזון לחולה נחשב כרציחה, ולכן אסור לחולה לסרב לקבל מזון, משום שאין לו עוד חפץ בחייו. כאן יש צורך באבחנה ברורה, איזה טיפול נחשב ל"רגיל ומקובל", ומכאן שמניעתו נחשבת רציחת החולה, ואיזה טיפול הוא "חריג", אשר מניעתו נחשבת רק לאי הארכת חיים ומותרת לפעמים.

בתשובות אלו קובע מרן קני מדה וגבולות לעניינים אלה, ומבאר גם את הקשר שבין תוחלת חיי היסורים של החולה לבין ההחלטה שתתקבל. בניגוד למצופה, שכל שתוחלת חיי היסורים של החולה ארוכה יותר, כך חיי חשובים יותר והחולה חייב לשמרם, רומז מרן זצ"ל שכיוון שאין הבדל בחשיבות חיי שעה, וגם אלה של גוסס, לבין חיים קבועים, אין היתר יותר גדול לאדם שתוחלת החיים שלו קצרה לטרב לקבל טיפול רפואי. ולהיפך, אדם שתוחלת חיי היסורים שלו ארוכה יותר, הוא זה שהחלטתו לטרב לקבל טיפול עשויה להיחשב כסבירה יותר. היבט זה שופך אור חדש על שאלה כואבת זו, היבט שמקורו בהשקפה התורנית המקורית על חובת האדם בעולמו – החובה היסודית ביותר – עצם חייו.

### סיכום

במצבים מתחדשים ומשתנים תדיר, בנסיבות שקשה לדמותן לאשר היה אי-פעם, ואשר בהן אנו מחוסרי הדרכת הפוסקים שהיו לפנינו, וההרגלים שקנינו במרוצת הדורות, חלה עלינו האחריות לפלס את דרכינו ולדעת מה ה' דורש מאתנו, על פי הבנתנו בתורה. כדי לעשות זאת, לברר שהתורה תורת חיים היא בכל דור ובכל מצב, נחוצה גישה מקיפה לפסיקת ההלכה. גישה זו האיר בדורנו מרן זצ"ל.

אין די בהסקת מסקנות מספרי הפוסקים הכתובים, וכמו כן אסור לפסוק כאשר רק הצרכים המתחדשים לנגד עינינו. יש לחתור ולהגיע לאמת ולרצון השי"ת מדורנו, ראש לכל, על ידי הבנת מקור הדין בתורה שבכתב, טעמיו והקיפּו. אל הבנת מקור הדין, צריך להתלוות עיון מדוקדק בסוגיות התורה שבעל-פה, בש"ס ובראשונים, כדי להבין את הגישות השונות אל הדין, וכדי לדעת איזו גישה התקבלה להלכה. כל זה נעשה על פי מסורת הפסיקה המקובלת בעם ישראל – תלמיד מפי רבו. מסורת המגדירה, כמו כן, כיצד הסברא מתגבשת ומגיעה לכל מסקנה מעשית. כשכל זה נעשה מתוך יראת השי"ת, ללא פניות ונגיעות, בעמל ויגיעה, נחשבת ההוראה דין אמת, ונאמן השי"ת לעזור בה להעמידה על בוריה.