

הרב שלמה יוסף זיין זצ"ל

הרב ומשנתו

א. הלכה ואגדה בתורת הרב

תחומים תחמו: הלכה לבעלי תריסים, אגדה לבעלי מחשבה; הלכה ל"בני תורה", אגדה לעוסקים במסתורין ובדרוש. והגדרות נתנו: הלכות הן הן גופי תורה, אגדות - פרפראות לחכמה; הלכות - "בשרא וכוורא", אגדות - מין "קינוח סעודה", שעשועים ועידונין. משנתפשטה תורת החסידות מצד זה ושיטת המוסר מצד זה, עלתה חשיבותה ונתרומם ערכה של האגדה. התחילו להכיר באמיתותו של אותו מאמר עתיק: "רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם, למוד אגדה"¹. הוחזרה עטרת האגדה ליושנה. וכמובן, לא ראי החסידות כראי המוסר. הראשונה מפשיטה את האגדה את לבושיה החיצוניים ומעטפתה רזי עולם הבוקעים רקיעים ונוקבים תהומות. השני, המוסר, מוציא מתוך פשוטי הדברים מידות ותכונות, הנהגות והדרכות. אלא שהצד השוה שבהם - ההלכה והאגדה שני עולמות הם, המשלימים אחד את חברו. משלימים, אבל לא מתמזגים לחטיבה אחת. בשעה שעוסקים ב"הוויות דאביי ורבא", אין מלאכי האגדה מרחפים בכנפיהם. וכזמן שהמוח והלב מסורים ונתונים למסתרי האגדה וללקחי מוסרה, אין הדעת פנויה

1. ספרי.

להתעמק בנבכי ים ההלכה. ודאי, החסידות רואה את ההלכות, כפי שהן ערוכות ומסודרות אצלנו, כחיצוניותה של התורה שלמעלה. "נובלות חכמה שלמעלה - תורה". אותה ההלכה עצמה שבידינו, יש לה דרגות עליונות, "גבוה מעל גבוה שומר". "...והמשכיל יבין ענין פלא גדול מזה מאד מה נעשה בשמים ממעל על ידי עיון ובירור הלכה פסוקה מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים וכולי, כי על ידי זה מעלה הלכה זו מהקליפות שהיו מעלימים ומכסים אותה"². חכמי האמת מבארים גם עצם תכנון של ההלכות הפרטיות על מה הן מרמזות למעלה. מרבים להסביר את תוכן המצוות לפי הסוד גם בדרושים החבדיי"ם שבדפוס ושככתב ושבעל פה. אבל - רק בזמן שעוסקים בקבלה ובחסידות. במשא ומתן הלכתי, בבירור דין ובביאור סוגיא, אין מערבים דברים שהם כבשונו של עולם. בחינת "לא בשמים היא". ואפילו כשמכניסים תוכן שמיימי בהלכה ידועה בשעת לימוד קבלה וחב"ד, הרי רק את עצם הדין מכניסים תחת כנפי שכינת מרומים, אבל לא את השקלא והטריא, את מהלך הדיון של הסוגיות. האדמו"ר ה"צמח צדק", למשל, הרבה לכתוב, גם בנגלה וגם בנסתר, במידה שאין דוגמתה (לפי מסורת חסידי חב"ד כתב בחייו כ"ד אלפים "בויגען"), ולא ראינו שערכב את התחומים. נגלה לחוד ונסתר לחוד. פעם השתמש בתשובת שאלה בדרך הסוד - אבל השאלה איננה מגופי הלכות. המדובר הוא על צוואת ר' יהודה החסיד, שלא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו. כשנשאל על מקרה, שהכלה יש לה שם אחד ולחמות שני שמות ואחד מהשמות כשם הכלה, בירר מקודם את ההיתר לפי הנגלה, ואחרי כן הוסיף: "ועל פי סוד נלע"ד הקלושה, ואם שגיתי ד' יכפר, טעם לדברי הספר חסידים³..." שוב הזכיר טעם "על פי הסוד" בשו"ת "צמח צדק"⁴, אבל - בהשמטה ובסוגריים ("והטעם ע"פ הסוד שמעתי ממו"ר א"ז נ"ע בהאי דספק ממזר שריא..."). לא יהיה הדבר להגזמה, אם נאמר שמרן הגרא"י הכהן קוק, ז"ל, היה בדורנו

2. "תניא", אגרת הקודש, כ"ו.

3. פסקי דינים, יורה דעה, סימן קט"ז.

4. אבן העזר, חשמטח לסימן י"ד.

היחיד בין גדולי התורה, שהיה שליט בהלכה ובאגדה כאחת. מה משמע שליט? כל מקצועות התורה היו ברשותו. אדם מישראל בא ושואלו דבר תורה, אין הוא, הרב, זקוק לעיין ולחפש, לדרוש ולתור. בו ברגע הוא מציע את הסוגיות והראשונים השייכים לענין, והולך וחורז מגמרא לרמב"ם, ומרמב"ם לשאר עמודי ההלכה, ובדרך הילוכו הוא מאיר ומסביר, מעיר ומפלפל, כאילו זה עתה עסק בענין הנדון. ואם השואל הוא תלמיד חכם והתכוון לאותו ענין עובר לכניסתו אל הרב, ופתאום הוא רואה, שהרב, מבלי כל הכנה מוקדמת, מרצה לפניו תלי תלים של חידושים בענין זה גופו, אין קץ להשתוממותו. ולא דוק בהלכה. עולם האגדה היה לא פחות פתוח לפניו. חזון ושירה, מחשבה ומחקר, הגיונות ודעות - כל אלה היו שוטפים בלי הרף, כמעין הנובע, ממוחו ללבו ומלבו למוחו. אי אתה יודע אם המחשבה השפיעה על הרגש, או הרגש פעל על המחשבה, או שניהם כאחד שאבו את עוז רוחם ממקור עליון ונשגב.

כן, יחיד היה הרב במוכן זה של משנה-גדלות - בהלכה ובאגדה, בנגלה ובנסתר. אבל היה מפליא גם בזה, ששני העולמות נתמזגו אצלו לחטיבה נפלאה אחת. ההלכה היא גופה של האגדה והאגדה נשמתה של ההלכה. סוד זה, שהנגלה והנסתר מהוים גוף ונשמה, ידוע ליודעי חן, ומכיון שכן, הרי שאין להפריד ביניהם. והוא, הרב, לא הפריד.

בעצמו של דבר, היה הוא גופו בבחינת הלכה ואגדה. אישיותו היתה מורכבת משני יסודות אלה. כיצד? יש לך אישיות, שהיא כולה פלדה, חותכת ופוסקת, דעה תקיפה ועמידה על הדעת - "הלכה". ויש אישיות-אגדה, זכה ורכה, זיו וזוהר, הוד והדר, כולה אומרת שירה. אמיץ-כח מצד אחד ותום של כרובים מצד שני - כזה היה הרב. איתן-דעתו ראינו רבות. ראינוהו במקצוע של הלכה למעשה, במלחמתה של תורה. נלחם וגם יכול לגדולי תורה שהתנגדו, למשל, להיתר המכירה בשנת השמיטה. במלחמת תנופה ובמלחמת מגן יצא לקראתם ולא נח ולא שקט עד שהצליח להגשים את אשר דן והורה. תקיף וגיבור ראינוהו לפרקים,

בשעת הצורך, גם בשטח אחר. זכורה לנו היטב פרשת המערכה הכבדה, בה התייצב הרב נאדרי בכח להציל נפש אחת מישראל. עמדתו האיתנה התבלטה אף ביחסיו עם השלטונות ורבי המלוכה. גבורה שבגבורה. ויחד עם זה היה כינורו של דוד תלוי למעלה ממיטתו. לב רגש מלא אהבה בלי מצרים. אהבה לכל, לקרובים ולרחוקים, לידידים ולאויבים, לתמימי דעה ולהולכי ארחות עקלקלות. שירתו - שירת הניחומים והתקווה, שירת היופי והתפארת; חזונו - חזון הקדושה והטהרה, קדושת ההויה וטהרת היקום. ואף כאן אתה מוצא, שלפנינו שני צדדים של מטבע אחת, גבורה שבחסד וחסד שבגבורה. דוק ותשכח: לא ההלכה כשהיא לעצמה נתנה לו את הדחיפה לצאת למערכת השמיטה בכלי זיינו התלמודיים, אלא "המצב המדוכא והמדולדל של עם ד' המתיישבים על אדמת הקודש... וראוי לכל גדולי ישראל לנחם שבורי לב המוכרחים לזה, שלא יהיו בעיני עצמם כרשעים ח"ו"⁵. אף מלחמתו, שהוכתרה בנצחון, בשעת המשפט הידוע, לא נבעה אלא מתוך אמונה ואהבה - אמונה בקדושת ישראל, שאי-אפשר שימצא בקרבו זדון רצח, ואהבה רבה לחיי אדם יחיד, המהווה אף הוא "עולם מלא". מכאן, מתוך רגשי קודש של לב ספיר, שאב את העוז והאומץ להתייצב בגאון ובקומה זקופה לפני שרים ומושלים.

וכאישיותו כך תורתו. "רוח הנבואה הוא מלא תפארת אידיאלית, ורוח ההלכתי מלא גבורה מלכותית, מעשית. תיקון העולם הוא דוקא כשמתייחדים שני הרוחות יחד והם משפיעים ומושפעים זה מזה"⁶. ושוב: "ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו. ההכרח המביא לעסוק בשתייהן יחד, מוכרח הוא להביא גם כן את ההתאחדות הרוחנית שלהן. מה שמרגיש העוסק בהלכה כשנכנס באגדה, וכן להיפך, שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר גדול של ההפרייה הרוחנית, הבאה מתוך מנוחת הנפש, שיסודה באחדות הפנימית. הננו קרואים לסול

5. "משפט כחן", סימן ס"ג.

6. "אורות הקודש", עמוד כ"ד.

מסלות כאלו בארחות הלימוד, שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי... והתחלת צעדנו על ככר ההלכה והאגדה תגרור אחריה המון חיבורים והרמוניות לאין חקר⁷. והולך הרב ומתאר בחזון רוחו בארוכה את "המון החיבורים והרמוניות": "איחוד החבוי והגלוי", "הכמוס הגמור בגלוי", "מהגלוי הפרטי לסתר הכללי", ועוד ועוד. במקום אחר מבחין הרב הבדל ביסודו של איחוד זה בין תורת ארץ ישראל לזו שבחוץ לארץ. "יסוד הפלפול והחידוש שבא"י אפילו בהלכה, בנוי בעיקרו מעוצם עומק היסוד הרוחני של חפץ אדון כל עולמים יתעלה שמו, הנמצא בכללותה של תורה, ומזהיר ומבהיר בכל מצוה והלכה... ערך חכמת היראה, האמונה והעבודה, הרחבת המוסר וחכמת החיים, עם עמקה של תורה וגדולתה באורח גאוני אמיתי, הוא מפולג ומחולק בחוץ ומוכרח להיות מפולג⁸. רעיון זה הוא מפתח בהרחב הדיבור במכתב אחר⁹. החכמה והנבואה שתיהן יש להן ערך להלכה ("...וזקנים לנביאים"). "חכמת האגדה", שהיא "חכמת הלב והרעיון, וכל ההלכות המרובות התלויות בדעת ובמחשבה נוכעות ממנה", שרשה היא הנבואה. ונבואה זו היתה "מעולם פועלת גם כן על הליכות תורה שבעל פה" ("ג' נביאים עלו עמהם מן הגולה"¹⁰). "ואפילו אם נאמר שאין גומרים הלכה על פי נבואה, מכל מקום פועלת היא על סידור הלימודים, על כן בארץ ישראל, שהיא מקום הנבואה, יש רושם לשפע הנבואה בסדר הלימוד, וההבנה היא מוסכרת תוך השקפה פנימית, ואין צריך כל כך אריכות כירורים, והיינו אוירא דארץ ישראל מחכים..." בכבל, שאינה ראויה לנבואה¹¹, לא היה מספיק הקיצור ויש צורך באריכות דברים. תולדותיהן של החכמה והנבואה - ההלכה והאגדה. תורת המעשים ותורת הדעות. ולפיכך יש חילוק בין הבבלי להירושלמי בסוגיית זקן

7. שם, עמודים כ"ח-כ"ו.

8. "אגרות הראיח", מכתב צ"ו.

9. ק"ג.

10. זבחים, ט"ב א'.

11. מועד קטן, כ"ח א'.

ממרא בסנהדרין, בפירוש "דבר" האמור בפרשה. הבבלי מפרש: "זו הלכה"; הירושלמי - "זו אגדה". בסדר לימוד הנסמך על שרשי הנבואה וסעיפיה, ההלכות עם האגדות מתאחדות, מה שאין כן בסדר לימוד שבחוץ לארץ, שאינה ראויה לנבואה, הדעות והאגדות אינן שייכות להלכה, ולא עליהן נאמר "לא תסור". ולפיכך, משראה הרב, שהגיע "עת לחננה" ואתחלתא דגאולה, "הנשמה של כנסת ישראל עומדת להתנער בארץ חמדה ואנו צריכים להוסיף לה אומץ ועוז", הכיר בכל נחיצותה של ההרגשה "שיש בתוך האגדה תמיד תמצית הלכתית, וכמו כן בהלכה תוכן אגדי פנימי", וכי על כן "חייבים אנו להבליט מאד את ההתוודעות של אלה שני הכוחות בצורה מתוקנת, שכל אחד יבסס יותר את תוכן חבירו"¹².

*

זכורני: באחת משכתות הקיץ של תרצ"ד. ואני, מעולי הגולה של המלכות האדומה, בקרתי לראשונה את ירושלים. לשם ירושלים ולשם הרב. בין השמשות, בשעת "רעווא דרעווין", נמצאתי בביתו של - הרב? לא. של הרבי. ירושלים של מעלה. עולם של קדושה. מסביב לשולחן ערוך וארוך מסובים יקירי ירושלים והשכינה שרויה ביניהם. הניגונים של דביקות והזמירות של כיסופין ועילופין מוסיפים לאוירה רוח של זוהר עילאה מיוחד. ואמרתי אני בלבי: כלום חסר כאן מסיבה אדמורית אמיתית, אלא - מאמר חבד"י. פתאום - וכאולם הגדול השלך הס. הרב יושב ודורש. וכל רעיון וכל מלה "נבלעים באברים". מחשבה ורגש אחוזים ודבוקים. וההגיונות מקוריים, אבל מתובלים בנקודות חבדיות. על חיי עולם וחיי שעה נשא מדברותיו. על הנצח והרגע. המלחמה והשלום - הראשונה היא כחינת "חיי שעה", והשני - "חיי עולם". אין במלחמה תכלית לעצמה. אינה אלא הכרח זמני, ומטרתה להביא מנוחה עולמית. כך הוא במלחמה ושלום כמוכנס

12. "אורות חקודש", עמ' כ"ו.

הפשוט וכך הוא כמובנם המוסרי. מלחמת הטוב והרע, מלחמת היצרים. ושוטפים לאזני המקשיבים מאמרים מאגדה וממדרש ומזוהר ומספרי קבלה, והמאמרים מוארים בניצוצי הוד של רזי תורה ותעלומות חכמה. ובאמצע, בין אגדת-סתרים לרעיון-סוד: "...ובזה נבין את ההלכה, שאין דין ירושה במשוח מלחמה: יכול יהא בנו של משוח מלחמה משמש תחתיו כדרך שבנו של כהן גדול משמש תחתיו, תלמוד לומר...¹³", וכן פסק הרמב"ם¹⁴ שכל הממונים והשררות מעמידים בנו או הראוי ליורשו תחתיו, מלבד משוח מלחמה. מה נשתנה? אלא שמשוח מלחמה כל תפקידו הוא לערך של חיי שעה ולכן אין בו הגדר של ירושה, שענינו הוא ההמשך הנצחי". והרב המשיך: "ובזה תתיישב קושיא עצומה שהקשו המפרשים. בסוף תענית שנינו בברייתא, ש"בת מלך שואלת מבת כהן גדול, בת כהן גדול מבת סגן, ובת סגן מבת משוח מלחמה". הרי שסגן גדול ממשוח מלחמה. ואילו בסוף הוריות מפורש, שמשוח מלחמה קודם לסגן¹⁵. עכשיו יובנו הדברים. בעצמותו אמנם משוח מלחמה חשוב יותר מסגן, אבל שם, בתענית, הרי המדובר הוא לא על המשוח והסגן עצמם, אלא על בנוחיהם: בתו של מי קודמת, ובמשוח מלחמה הרי אין דין של ירושה, שאיננו אלא בגדר של "חיי שעה" ואין כוחו וקדושתו נמשכת ממנו לבניו, ולכן בת סגן חשובה מבת משוח מלחמה". יפים הדברים כשהם לעצמם, ויפים היו שבעתיים כשיצאו משובצים במערכת מסודרת של רעיונות מבוססים. לא זכיתי יותר מזאת הפעם להיות מיסב ב"שלש סעודות" של הרב. אבל אלה, שהיו רגילים ליהנות מזיו תורתו באותן מסיכות יודעים לספר, ששילובי הלכה ואגדה היה דבר המצוי בתורותיו¹⁶.

13. יומא, ע"ב ב.

14. כלי המקדש, פ"ד.

15. וראת בחגהות הריעביץ' וחידושי חרשי"ש בתענית שם.

16. וראת "שמועות ראיח", ירושלים תרצ"ט, עמודים ע"א, ק"ז ועוד.

רעיון-יסוד לו להרב - קדושת הכלל. "היה רגיל להבליט בשלהבת קדשו בסדר ההגדה של פסח: ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, שההוצאה את עצמו מן הכלל הישראלי היא העושה את הכפירה בעיקר"¹⁷. "האידיאליות הרוחנית אינה יודעת ממהות הפירוד כלל. היא מכירה רק את הכללות ואת האחדות... החמרנות הגופנית היא עושה את הפירוד בין הנושאים שבמציאות"¹⁸. השקפת עולמו מתוך הסתכלות בשפופרת של הכלל מבצבצת ועולה מכל כתביו ואמרותיו - ואף בחידושיהו בהלכה מצאנוה. ב"משפט כהן"¹⁹ הוא מבאר את היום-טוב שעשו חכמים כשנצחו את הצדוקים, שאמרו יחיד מתנדב ומביא קרבן תמיד²⁰. "הצדוקים לא הודו שיש בכללות כנסת ישראל קדושה מיוחדת מה שלא נמצא בכל עם ולשון, שכל אומה עיקר הקיבוץ שלה הוא כדי להיטיב להיחידים הפרטיים, אבל הכלל מצד עצמו אין לו מציאות עצמית, ונמצא שערך הציבור כלפי אומות העולם הוא בבחינת שותפים... אבל באמת לגבי ישראל, ציבור ושותפים הם שני מושגים, כדמשמע מסוגיא וממשנה דתמורה²¹: אין הציבור והשותפין עושין תמורה, מפני שיש בציבור של ישראל קדושה ומציאות כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט, ובשביל כך קרבנות ציבור צריכין להיות משל ציבור דוקא, והיינו טעמא דרבנן בכבא מציעא²², דחיישי שמא לא ימסרם יפה יפה. אם היה די קנין של שותפין בציבור בישראל, אז לא היה שייך לומר כאן מסירה יפה יפה, אכן כיון שצריכים דוקא קנין של ציבור, שהוא כללי, וצריך שכל רוחני לציירו, על כן חיישינן שמא לא יתפוס את הענין ולא ימסרם יפה יפה". מוסיף הרב לבאר שם, שגם קדושת תורה שבעל-פה באה מפני קדושת הכלל, כמו שאמרו בעבודה זרה²³,

17. "לשלשח באלול", עמוד כ.

18. "אורות הקודש", עמוד תשי"ט.

19. סימן קכ"ד.

20. "איתוקם תמידא", מנחות ס"ח א'.

21. י"ג א'.

22. קי"ח א'.

23. ל"ו ב'.

שבגזירות חז"ל צריך שיהיה "הגוי כולו". יש אגב להעיר, שהחילוק בין ציבור לשותפין מפורש יוצא מהרמב"ן על התורה, פרשת ויקרא ("שאם יתנדבו רבים להביא עולה, עולת השותפין היא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו, אכן קיץ המזבח הבאים מן המותרות וכולי לפיכך היא עולת ציבור"). ומעניין: הגאון הרוגצ'ובי ז"ל, לדרכו כתב אף הוא, שכבני-נח אין גדר ציבור וכלל והם כולם, מנקודת ההלכה, פרטים נבדלים²⁴. הרי זה מתאים לדברי הרב.

בה"כ"ללות" וה"אחדות", ש"אינה יודעת ממהות הפירוד כלל", יש לראות הסוד של "ואהבת לרעך כמוך". ואף כאן, באהבת ישראל וניגודה השנאה, כרוכים יצאו מפי הרב ההלכה והאגדה. "כי תראה חמור שונאך רוכץ תחת משאו" ... בשונא ישראל הכתוב מדבר, וכגון שראה בו דבר ערוה, שמצוה לשנאו²⁵. שאלו התוספות: אם כן למה אמרו בכבא מציעא, אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא, כדי לכוף את יצרו, ואיזו כפיית יצר יש כאן, כיון שמצוה לשנאו? והשיבו: "כיון שהוא שונאו גם חברו שונא אותו, דכתיב, כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, וכאים מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר". הדברים בלתי מוכנים: מה היא שנאה גמורה, ומה היא שאינה גמורה? ואמר הרב: מצינו שכשהוצרך רבן גמליאל ביכונה לתקן ברכת המינים, נתחבט בדבר: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עד שעמד שמואל הקטן ותיקנה²⁶. מה נשתנה ברכה זו מכל שאר י"ח הברכות? אלא שכדי לתקן ברכה זו עם כל הקללות הכלולות בה, אי אפשר אלא על ידי אדם שאנו בטוחים בו שאין לו אף שמץ של שנאה פרטית לגבי כל אותם המלשינים והמינים והזדים והאויבים, וכל שנאתו היא לגמרי לשם שמים, מבלי שום תערובת של משהו-דמשהו שנאה עצמית. ולפיכך דוקא שמואל הקטן הוא שיכול לתקן ברכה זו, הוא שמואל הקטן שהיה רגיל לומר:

24. ראה "צפנת פענח", מחזורא תניינא, דף י"ג, שחביא כמה מקורות לדבר.

25. פסחים, קי"ג ב'.

26. ברכות, כ"ח ב'.

בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך²⁷. אף כאן כך: אמנם מי שראה בחברו דבר איסור, מצוה לשנאו, אבל איננו בטוחים אם שנאה זו תהיה בכל "מאה האחוזים" לשם שמים, יתכן שתתערב בה שמץ דשמץ של שנאה פרטית, וזוהי "השנאה הגמורה" שאמרו החוספות: על ידי שנאתו תתעורר "כמים הפנים לפנים" גם שנאה אצל חברו, וחוזר חלילה, ויבואו לידי שנאה סתם, שנאת חנם. "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" - אף זה משמש לו להרב הלכה. נתווכח הרב עם השואל, אם בשביל הצלת כלל ישראל מותר לעבור על איסור, כמו "למיגדר מלתא". השואל סבר שדוקא הצלת ישראל מעבירה היא "מיגדר מלתא". "ממליץ אני על זה - השיב הרב - מה שכתוב ב"תנא דבי אליהו": "שני דברים יש בעולם ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה, ואלו הן תורה וישראל, אבל איני יודע איזה מהם קודם, אמרתי לו: בני, דרכם של בני אדם אומרים התורה קדמה, שנאמר: ה' קנני ראשית דרכו, אבל אני אומר ישראל קדמו, שנאמר: קודש ישראל לה' ראשית תבואתו". לטענת השואל, שלקיום האומה ברית כרותה לנו מאת ה', מה שאין כן בהצלת הכלל מעבירה ש"הכל בידי שמים...". השיב הרב, שבעקידה²⁸ מבאר, שכשם שיש כריתות ברית על קיום האומה כך יש כריתות ברית על קיום התורה בכלל האומה, ו"חוץ מיראת שמים" נאמר רק על הפרט ולא על הכלל²⁹.

הארת החכמה על ידי הבינה במלכות - מושגי קבלה אלה מתבארים בתשובה הלכתית הנוגעת למעשה: קדושת הר הבית בזמן הזה. הדברים נוגעים לביאור דברי הראב"ד בהשגותיו, שנגלה לו כאן "סוד ד' ליראיו"³⁰. חדירת האגדה בדיוני הלכה מצינו לו להרב עוד במקומות שונים שבכתביו התלמודיים.

27. אבות, פ"ד מ"יט. וראה שם בפירוש המשניות לתרמכ"ס.

28. פרשת נצבים.

29. "משפט כחן", סימן קמ"ד.

30. שם, סימן צ"ו.

"חזיון בלתי מצוי הוא, לראות אדם, שהדרישה של הנגלה והנסתר יחד תהיה בו במילואה"³¹. הוא, הרב, היה בכל ישותו - חזיון בלתי מצוי.

ב. קוים מתורתו

א. "לשיטתות"

שתי דרכים ל"לשיטתות" ושתי פנים להן. הדרכים, כלומר: כיצד מגיעים מהמקום האחד למשנהו ואיך מסתעפת הלכה אחת מתברתה. יש דרך של סיבוכים וקפנדריות, בעקיפין ודילוגין, ויש דרך קצרה ופשוטה הנמשכת בקו ישר. רובם של בעלי ה"לשיטתות" הלכו בדרך הראשונה. הראו כחם וגבורתם בקירוב רחוקים בזרוע. בפלפולים שונים - לפעמים ישרים כשהם לעצמם ולפעמים מחודדים ומסובכים - "הוכיחו" שמי שאמר דין פלוני "מוכרח" לומר מה שאמר בדין אחר, באופן שהוא "הולך לשיטתו". ולפיכך מזמן שהשתלט בישיבות של נוסח ליטא המהלך החדש של הבנה ניתוחית חדלו מלהתעסק ב"לשיטתות". אינם גורסים שיטת לימוד זו. ה"מלאכותיות" שבה אינה לוקחת שבי את חוגי התורה של דורנו. אבל יש והנקודה הפנימית של שתי הלכות נפרדות מורגשת לעין חודרת מיד, כלי קפיצות על הרים ועמקים. דיה רמיזה קלה באצבע על שתי הקצוות ואנו רואים לאלתר את הדרך המובילה מהאחת אל השניה. מ"לשיטתו" כזו אנו נהנים. ושוב: עצם מהותן של ה"לשיטתות" מתגלה בשתי פנים. בצורה של נפש ורוח ובדמות של גוף ואברים. כלומר: או שהשיטה האחידה נראית ביסודם של הדינים השונים, כ"נשמחם" ותמציתם, מבלי להזדקק להאחידות של פרטי הדינים עצמם, או שגופי הדינים, פרטיהם ודקדוקיהם, מתאחדים לשיטה אחת.

31. "אורות חקודש", עמוד ל"ו.

מִרְן הַגְּרָא"י הִכְהֵן קוֹק, זָכְרוּ לְבִרְכָה, לֹא הִיָּה גּוֹרֵס פְּלוּלִים רְחוּקִים. "וּבִדְרוֹךְ דְּרִישַׁת הַהֲלָכָה רְאוּי גַם כֵּן לְסוּל כַּעַת מְסִילָה עֲתִיקָה-יִשְׁנָה, דְּהֵיִינוּ שְׁלֹא לְהַתְּגַדֵּר בְּפְלוּלִים... בְּדֹרֶךְ פְּשׁוּט וַיִּשְׂר..."¹ וּלְפִיכֵךְ לֹא הִרְבָּה לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּ"לְשִׁיטָּתוֹת". לֹא כִּיּוֹן לְכַתְּחִילָה אֶת פְּנֵי הַדִּיּוּן הַהֲלָכוֹתִי כְּלִפֵּי חִיבוּר נִפְרָדִים. אֲבָל לֹא נִמְנַע מִלְּקַבּוֹעַ אַחֲדוֹת שִׁיטָּה יְדוּעָה בְּהוֹדְמָנוֹת, בְּחִינַת בְּדִיעָבָד, כְּשִׁשִּׁיטָּה זֹו יֵצֵאָה לוֹ מִמִּילָא בְּתוֹךְ מִשָּׂא וּמִתֵּן תּוֹרֵנִי מוֹקְדָם. כְּשֶׁדָן הֵרֵב בְּאֵרוּכָה עַל דַּעַת הַרְאֵב"ד שֶׁהִנְכַנְס לְמִקְדָּשׁ בּוֹזֵמן הַזֶּה אֵינּוּ חַיִּיב כִּרְת, בְּנִיגוּד לְדַעַת הַרְמַב"ם שֶׁקְדוּשָׁה רֵאשׁוֹנָה שְׁקִידָשׁ שְׁלֵמָה אֶת הַעֲזָרָה וִירוּשָׁלַיִם קִידְשָׁה לְשַׁעֲתָהּ וְקִידְשָׁה לְעֵתִיד לְבוֹא, וְהוֹכִיחַ שֶׁהַרְאֵב"ד אֵינּוּ שׁוֹלֵל אֵלֹא אֶת חִיּוֹב הַכִּרְת בְּלִבָּד, אֲבָל אִיסוּר - דְּרִבְנָן אוֹ אֶף שֶׁל תּוֹרָה - יֵשׁ עַל הַנְּכַנְס לְדִבְרֵי הַכֹּל, וְהַסְּבִיר שֶׁטַעֲמוֹ שֶׁל הַרְאֵב"ד כְּנוֹגַע לְכִרְת הוּא מִפְּנֵי שֶׁבְּפִרְשָׁה שֶׁל חִיּוֹב כִּרְת כְּתוּב: "כִּי אֶת מִקְדָּשׁ ד' טִמָּא וְנִכְרַתָּה", וְאֵין אֵנוּ קוֹרְאִים לְדַעַתוֹ "מִקְדָּשׁ ד'" עַל הַמְּקוֹם בְּחֹרְבָנוּ, מֵה שְׁאֵין כֵּן בְּפִרְשָׁה שֶׁל "לֹא יִטְמָאוּ אֶת מַחְנֵיהֶם" שֶׁלֹּא נֹאמַר שֶׁם "מִקְדָּשׁ ד'", הוֹסִיף: "וַיֵּשׁ לְהַסְתִּיעַ לְסַבְרָא זֹו, שְׁזוֹ הִיא שִׁיטָּתוֹ שֶׁל הַרְמַב"ם וְהַרְאֵב"ד לְכֹל מֵר כְּדֹאִית לִיה...". לֹא הַתְּחִיל כְּשִׁיטָּתָם בְּמִקְוֵם אַחֵר בְּשִׁבִיל לְהוֹצִיא מִשֵּׁם בִּיאוּר מַחְלוּקָתָם כֹּאן. "סַבְרָא זֹו" כִּבְר נֹאמְרָה כֹּאן, אֵלֹא שֶׁלֹּא אַחֵר שֶׁנֹּאמַר "יֵשׁ לְהַסְתִּיעַ" לֵה בְּשִׁיטָּתָם, לְכֹל מֵר כְּדֹאִית לִיה". וְהַדְּרוֹךְ בְּלִתִּי מְסוּכָכַת, קִצְרָה וּפְשׁוּטָה. בּוֹיְדוּי מַעֲשֵׂר כְּתַב הַרְמַב"ם: "בֵּין בְּפְנֵי הַבַּיִת בֵּין שְׁלֹא בְּפְנֵי הַבַּיִת חַיִּיב לְבַעַר וּלְהַתּוֹדוֹת"². וְהַרְאֵב"ד בְּהַשְׁגוֹת "זֶה שִׁיבוּשׁ, שֶׁהוּיְדוּי הוּא לְפְנֵי ד', וְאֵין לְפְנֵי ד' אֵלֹא בְּבִית". הֵרִי "לְשִׁיטָּתוֹ" מְפּוֹרֵשׁ. מִקְדָּשׁ אֵינּוּ נִקְרָא כִּי אִם כְּשֶׁהוּא בְּבִנְיָנוּ, וְאִז הוּא שְׁנִקְרָא "לְפְנֵי ד'". וְהַרְמַב"ם אֶף הוּא "לְשִׁיטָּתוֹ": כְּשֶׁם שֶׁ"מִקְדָּשׁ ד'" נִקְרָא אֶף בְּחֹרְבָנוּ, כֵּךְ "לְפְנֵי ד'" הוּא אִפִּילוֹ בְּחֹרְבָנוּ.³

1. "אגרות תראי"ח", מכתב רצ"ח.

2. מעשר שני ונטע רבעי פי"א ח"ח.

3. "משפט כחן", עמוד ר'.

מנין לו להרמב"ם שאף בחורבנו המקדש הוא מקדש? "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשימותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים". התוספות אף הם עומדים בשיטת הרמב"ם, אלא שהביאו מקורות אחרים: קדושת ירושלים נקראה נחלה ואין לה הפסק, או שנאמר: זאת מנוחתי עדי עד⁴. למה לא הביאו הראיה מ"והשימותי את מקדשיכם", שמקורו במשנה?⁵ יש לו להרב "לשיטתו" יפה בביאור מקורות הרמב"ם והתוספות, כל אחד מהם לפי דרכו. ולא בזה התחיל הרב. מקודם כתב ישוב אחר על התוספות, שלא הביאו מ"והשימותי". ואחר כך, כאילו כלאחר-יד: "ובלאו הכי יש לומר דבהא פליגי הרמב"ם והתוספות..." הביטוי "ובלאו הכי" בצירוף "יש לומר" מאפיין. אין כאן העמדת דגש חזק על הדברים. והדברים יפים: המדובר, בין ברמב"ם ובין בתוספות, הוא לא בלבד על קדושת המקדש אלא אף על קדושת ירושלים (ראה בדכריהם). ובכן: הרמב"ם לשיטתו⁶, שכולל את ירושלים בכלל מקדש, הוא למד מ"והשימותי את מקדשיכם" אף לקדושת ירושלים, אבל התוספות⁷ שמוציאים את ירושלים מכלל המקדש, הוכרחו ללמוד ממקורות אחרים, שלא הוזכר שם השם "מקדש"⁸. אף כאן איננו זקוקים לתחנות-ביניים בשביל לקשר ולגשר את שתי הנקודות זו לזו. דיינו שמי שהוא יעיר אותנו לראותן, בחינת "גל עיני ואביטה..." והדרך פתוחה ממילא לפנינו. וזה כחו של הרב: לפקוח עינים.

יופי בדברי תורה מוכנו תוספת לעיקר. נוי והידור. עיקר הפשט ידוע לנו מבלעד. בין הלימוד של הרמב"ם ובין הלימוד של התוספות מוכנים היו לנו אף מבלי ה"לשיטתו", אלא שאנו נהנים מהחוספת - כל אחד מהם קשור דוקא אל

4. ראה תוספות יבמות, פ"ב ב'.

5. מגילת, כ"ח א'.

6. בחלכות שופר, פ"ב ח"ח ובפירוש המשניות לראש חשנה, כ"ט ב'.

7. ראש חשנה, שם.

8. עמוד ר"ח.

אותו המקור שהוא מביא. אבל יש זה "לשיטתו" מבאר את עצם הפירוש. לא שמסביר אותו, אלא מגלה לנו את המובן הנכון. "אם נתכוון הגוי למילה — מותר לישראל למול אותו"⁹. מה פירוש "נתכוון למילה?" יש מפרשים: נתכוון לגירות. הרב אינו מפרש כך. וכי זה צריך הרמב"ם להשמיענו? והרי חיוב יש לקבל גרים, אחרי ההכנה הראויה, ומברכים על כך ("למול את הגרים"). אלא כוונתו היא כשאין הגוי רוצה להתגייר, רק לקיים מצוה זו בלבד. ו"הרמב"ם לטעמיה א"ל": בהלכות מלכים¹⁰ כתב, ש"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה (רוצה לומר: מלבד שבע מצוות שמחוייב בהן ומלבד שבת ותלמוד תורה שאסור בהן), כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו מעשותה כהלכתה"¹¹. ויש להעיר: אף הרוגאצובי פירש דברי הרמב"ם, שהגוי רוצה לקיים מצות מילה מבלי שירצה להתגייר¹², אלא שעם ה"לשיטתו" של הרב מקבל הפירוש ביסוס וחיזוק.

מסתבר, מי שמחדש סברא שיש לה סעד מ"לשיטתו", הרי או שמתחיל ישר מה"לשיטתו", או שעל כל פנים הוא מבססה אחר כך בראיה והוכחה מאחידות הדעות. הרב אינו נוהג כך. "...ולפי מה שכתבתי לעיל יש מקום גם כן לומר שבזה ילכו הכבלי והירושלמי לשיטתם..."¹³ "גם כן..." אין הוא מקשר את גורל סברתו עם "הלשיטתו". היא קיימת לעצמה — אלא שעל פיה יש מקום גם ל"שיטתו".

הסברא באה לחלק בין אדם לשור בנוגע להבדל שבין מיתה לנוזיקין. על אדם שנפל לבור פטור בעל הבור, ועל שור פסולי המוקדשין (שנפל בו מום ונפדה) פטור, אלא שחילוק יש: על אדם פטור דווקא כשמת, אבל כשהזק חייב ואילו על שור פסולי המוקדשין נחלקו ראשונים והרב מוכיח שהרמב"ם פוטר גם

9. רמב"ם, מילת, פ"ג ח"ז.

10. פ"י ח"י.

11. "דעת כחן", סימן קמ"ט.

12. ראח "צפנת פענח", מילת, שם.

13. "משפט כחן", סימן קי"ד.

כשהוזק. טעם החילוק: "באדם יש הפרש בין מיתה שלו לנזיקין שלו, שעריך מיתתו של האדם הוא בגדר חטא שצריך כפרה, כדקיימא לן דכופרא כפרה, ואינו בגדר אחד עם נזיקין, שהוא ממונא, אבל כבהמה אנו אומרים שגם המיתה הרי היא גדר של ממונא, על כן כשם שאין אנו מחלקים בכלים בכור לגבי פטורא בין שבירתן הגמורה לקלקולם, מפני שאנו אומרים שבירתן זוהי מיתתן, מאחר שכל הענין הוא היוק ממון, הכי נמי אין לחלק בבהמה..." אלא שהירושלמי, לדעת הרב, מחייב על נזקי שור פסולי המוקדשין בכור ואינו פוטר אלא כשמת. ואחרי שהוכיח את הדבר בראיות, הוסיף: לפי סברתו הקודמת לחלק בין גדרי החיוב של מיתה ונזקין באדם לאלו של בהמה, יש גם מקום לומר שהבבלי והירושלמי לשיטתם, שכן הירושלמי בבכא-קמא¹⁴ לפירושו של ה"יפה עינים"¹⁵, סובר שגם בכלים יש חילוק בין מיתה לנזקין, היינו בין שכירה גמורה לקלקול, אף על פי שהם גדר חיוב אחד, ולכן גם בשור פסולי המוקדשין יש לחלק בין מיתתו לנזקין¹⁶. השקפת עולמו של הרב היחה מתוך הסתכלות בשפופרת של הכלל. כמחשבה ובדעות, במדות ובמוסר. דוק בספריו ובכתביו ותשכח. ואף בהלכה ראה תמיד את היסוד הכללי שבדבר. ב"שיטתות", שכל עצמן נובעות מתוך נקודה כללית ומשותפת שבהלכות שונות יש והתרומם הרב עד כדי הפצת אור על ההלכה בכלל. הרי "לשיטתו" של הבבלי והירושלמי, שיותר משיש בו כאור לגוף הדין יש בו משום גילוי נשמתה של התורה ההלכותית. כפרשת זקן ממרא נאמר: "דבר, זו הלכה"¹⁷ ובירושלמי: "דבר, זו אגדה"¹⁸. בארוכה מבאר הרב ב"אגרותיו"¹⁹ שלפנינו שיטת הבבלי ושיטת הירושלמי. ההלכה והאגדה שרשן מהחכמה והנבואה, אלא שהנבואה היחה משפיעה אף על ההלכה (ראה זבחים²⁰): "שלשה נביאים עלו

14. פי"א ח"א.

15. בכא קמא, ג' א'.

16. "משפט כח"י, שם.

17. סנהדרין, פי"א א'.

18. סנהדרין, פי"א ח"ו.

19. מכתב ק"ג.

20. ס"ב א'.

עמהם מן הגולה"). ולכן בארץ ישראל, שהיא מקום נבואה, יש רושם לשפע הנבואה בסדר הלימוד ההלכותי, ואין צורך כל-כך לאריכות הבירורים ("אורא דארץ ישראל מחכים"). בבבל, שאינה ראויה לנבואה²¹, אין הקיצור מספיק ויש הכרח באריכות דברים. ולפיכך, בסדר לימוד הנסמך על שרשי הנבואה וסעיפיה, - בארץ ישראל, - ההלכות עם האגדות מתאחדות, ואף על האגדות חל הדין של "לא תסור", מה שאין כן בסדר לימוד של חוץ לארץ, שאינה ראויה לנבואה, הדעות והאגדות אינן שייכות להלכה ולא עליהן נאמר "לא תסור" (וראה שם הסברת הדברים באריכות).

ב. השוואות

יש השוואות ויש השוואות. השוואות חיצוניות, מילוליות, לשוניות, והשוואות עניניות, פנימיות, תמציתיות. הראשונות הן תולדות של שטחיות, רפרופים מעל לענין מבלי לחדור לתוכו, והאחרונות הן תוצאות ממבט רחב והשקפה כוללת. גופי הענינים הם שונים ואין לכאורה כל קשר ביניהם, אבל הצופה והחווה מאחדם. הצופה למרחקים והחווה לרוחם הפנימי.

טבעי הוא הדבר, אשר הרב, שהשפעת עולמו בתורה ובחיים היתה מתוך הסתכלות בקדושת הכלל ("האידיאליות הרוחנית אינה יודעת מהות הפירוד כלל, היא מכירה רק את הכללות ואת האחדות"), היה מתרומם לראות אף בתוך פרטי הלכות נפרדות את "הכללות והאחדות" שבהם. שומעי תורתו בעל פה יודעים לספר הרבה על החזון והמעוף של השוואותיו בהלכה. אלא שלא הרי תורה עיונית לימודית כתורת הלכה למעשה. לפלפול העיוני לחוד מבלי מטרה מעשית, קורא הרב "חכמה אסתחית", ו"אותו החלק האסתתי עומד לעצמו בתור חלק של ספרות יפה... ומצד שהדברים מצד עצמם הם נושאים קדושים וחביבים, על כן נמשכת מהם פעולה מוסרית יפה", ואילו "החלק הנועד לדרשת ההלכה במשא ומתן של

21. מועד קטן, כ"ח א'.

כוכב ראש עומד לעצמו כמחיצה שלו"²². ולפיכך לא השתמש הרב הרבה בתשובותיו למעשה בהשוואות ממקומות רחוקים אבל פה ושם אנו פוגשים אותן אף בתשובותיו.

מה ענין סעודת שבת לזמירה בשמיטה? הרב לומד מזו על זו בתורת השוואה. אחרי שהוכיח שהזמירה בימינו היא לא אותה הזמירה של תורה, התיר בשעת הדחק, אחרי המכירה לנכרי, שהזמירה תיעשה אף על ידי ישראל, בשינוי. בכל השנים חתיכת הענפים היא ישרה, ובשביעית תהיה החתיכה בקו אלכסוני. שזה נקרא שינוי הוא מוכיח מירושלמי, שאמרו קציצת קורות, שדרכה בכל שנה להיעשות באלכסון, בשביעית ישנה ויעשה קציצה ישרה. ואם כן, בזמירה הוא להיפך: ישנה מישר לאלכסון "ומצינו כהאי גוונא בשבת"²³: אי רגיליתו לאקדומי אחרוהו, אי רגיליתו לאחורי אקדמוהו, שזה חשוב שינוי, ומשפט ההפכים אחד"²⁴. השוואה יפה.

כיוצא בו: מה ענין "בפני נכתב ובפני נחתם" בגיטין למספר הנרות של חנוכה? יסוד כללי למד מ"בפני נכתב": מצוה שיש לה שתי צורות, יכול אדם לקיים באחת מהנה, אבל לא חציה בצורה זו וחציה בצורה אחרת. שני שלוחים שאחד מהם אמר בפני חתם עד אחד והשני אמר אני הוא עד שני פסול: "או כולו בקיום הגט, או כולו בתקנת חכמים"²⁵. ולפיכך, בנרות חנוכה, יכול אדם להדליק כ"מהדרין", "מוסיף והולך", ויכול להדליק כעיקר הדין, נר אחד בלבד, אבל אינו יכול להדליק יותר מנר אחד ופחות ממספר של היום. בליל ה', למשל, אם אין לו חמש נרות ידליק אחד, אבל לא ג' או ד'. "או כולו בדין עיקר המצוה, או כולו בהידורה"²⁶. כאן, כאילו הגמרא עצמה נתנה רשות להשוואות, שכן אמרו שם,

22. "אדר חיקרי" לייח ולייט.

23. קייט אי.

24. "משפט כהן" סימן נ.

25. גיטין. ט"ז אי.

26. שם, סימן צ"ח.

בגיטין, באופן כזה גם לענין טבילה ("חציו בטבילה וחציו בנתינה"), ועוד. אגב: בעיקר השאלה בנרות חנוכה, אם אין לו כמספר הימים, פסק כך אף בשו"ת "כתב סופר"²⁷ מטעם אחר.

כלל מפתיע מחדש הרב: "כל שאינו נוהג רבעי, אינו נוהג ערלה" (ובחוץ לארץ, שיש ערלה בלי רבעי, הרי זה בגדר "סייג והרחבה", ואינו מן התורה ממש), שכן "פשטות דקרא משמע דעיקר מה שיהיה שלש שנים אסורים הוא כדי שיהיו חביבים הרבה בשנה הרביעית להלל לד' חסדו עליהם, וכדברי הרמב"ן בפירושו על התורה". והשוואה: "דוגמת איסור אכילת מצה בערב פסח, והוא הדין הפסח שאכל צלי מבעוד יום חייב משום לאו הבא מכלל עשה, והכל כדי שתיעשה המצוה בחיוב, והכי נמי יסוד הערלה"²⁸. החידוש הגדול, שכן עד כאן לא שמענו אלא שרבעי תלוי בערלה וכל שאין לו ערלה אין לו רבעי²⁹ ולא להיפך. ולא עוד אלא שבשו"ת הרדב"ז³⁰ כתב מפורש שרבעי תלוי בערלה ולא ערלה ברבעי "ואין החלוקות מתהפכות" (וראה תוספתא³¹, שערלה נהגה מיד בכניסתו לארץ ורבעי אחר י"ד שנה של כיבוש וחילוק).

והרי השוואה כפולה, משני מקומות כאחד. הרב מתווכח עם הר"מ סטוליביץ, ז"ל, רבה של "זכרון משה" בירושלים, על ארון עץ של מת שנקבר בקרקע ויש בו חלל טפח אם הוא חוצץ בפני הטומאה. הרמ"ס סובר שכשם שהקבוע לקרקע בטל מדין טומאה, כך נתבטל מדין חציצה. השיב הרב: אדרבה, "אין סברא לומר שאותו הדרך שממעט כח הטומאה יבטל כח החציצה בפני הטומאה, שאין קטיגור נעשה סניגור, כהאי גונא דפרק קמא דקדושין"³² ("יאמרו כסף מכניס כסף מוציא,

27. אורח חיים סימן קל"ח.

28. "עץ חרדי" על פסול אתרוגים חמורכבים, דף מ"ח ב'.

29. ראח ירושלמי ערלה, פ"א ח"א, הרמב"ם, מעשר שני, פ"י ח"א.

30. ח"ג, סימן תקל"א.

31. מנחות, פ"ו.

32. דף ח' א'.

אין קטיגור..." ודוגמת דברי רבן גמליאל בפאה³³, בשני עומרים ובהם סאתים, מפני שמרוב העומרים יפה כחו של בעל הבית, והכא נמי, מתוך ביטול בקרקע יפה כחה של הטהרה"³⁴.

כאלה וכאלה הן השוואותיו. סברות וכללים ויסודות מאחדים את ההלכות המשתוות.

ג. מנהגים

שתי גישות חיוביות למנהגים. אחת בקודש ואחת בחול. הראשונה אומרת: מנהג ישראל תורה; והשניה - תורת ישראל מנהג. הראשונה רואה קדושה בכל מסורת ונוהג ולפיכך יקרים וחביבים לה דקדוקיהם ופרטיהם של מנהגי ישראל; השניה אף היא מחייבת ומכבדת את המנהגים, אבל מתוך השקפה נגדית: אף גופי תורה אינם בעיניה אלא סתם מסורת ולפיכך הם חשובים בעיניה, ולכן אינה מבדלת בינם לבין מנהגים שנתחדשו על פי העם במשך דורות.

דבר שאין צריך להיאמר הוא, שהשקפה האחרונה פסולה היא ולא תבוא בקהל המאמינים ביהדות אמת, יהדות נצח. ודאי, חשיבותם של המנהגים ברורה, והם, המנהגים, חופסים מקום מכובד בעולם ההלכה, אבל - "מנהג הוא לא חמור כדרכן ממש"³⁵. אפילו לא כדרכן! "ואפילו לשיטת הרמב"ם, שכל עניני דרכן בכלל לא תסור מן התורה הם, נראים דבריו בהלכות ממרים שזהו רק בגזרות או מנהגים שנגזרו והונהגו על פי בי"ד גדול של שבעים ואחד, אבל שאר גזירות ומנהגים, אפילו כשנעשו על פי חכמים קדמונים, גם הוא ז"ל מודה שלא תסור דידיהו הוא רק אסמכתא בעלמא"³⁶. דבר גדול אמר הרב: אפילו גזירות של חכמים

33. פ"ו מ"ו.

34. "דעת כחן", סימן רט"ו.

35. "דעת כחן", סימן פ"ד.

36. שם.

קדמונים, כל שלא נעשו על פי בי"ד הגדול של שבעים ואחד, אין עליהן הלאו של "לא תסור". וכיוון למי שקדמוהו: כתבו כך: ב"מרגניתא טבא"³⁷ "כלב שמח"³⁸ וב"תורת נביאים"³⁹. האריך הרבה בדבר אחד מחכמי דורנו, ר' אלחנן ווסרמן הי"ד (נהרג על קידוש השם עם קדושי קהלתו קובנה), בקונטרסו "דברי סופרים"⁴⁰. אלא שבעיקר הדבר שמנהג קל אפילו מאיסור דרבנן אין זה מוסכם. יש נוטים לומר שדינו כדאורייתא, מצד "שמכיוון שקיבלו עליהם המנהג הרי זה כנדר... וקרוב בעיני (שהוא) נדר דאורייתא, אף על פי שמכל מקום קיל לכל איסור דרבנן, היינו כך קיבלו הנדר שיהיה אסור עלינו כקולת איסור דרבנן, אבל לעבור על זה עובר על נדר דאורייתא"⁴¹. ולא נעלמה דעה זו מהרב. אם לא הביאה כאן, הביאה במקום אחר. הביאה, ודחה: "אבל בדברי המהרש"ל בים של שלמה"⁴² מבואר, שדוקא דבר שהונהג על פי חרם וכיוצא בו הוי דאורייתא לחוש לספיקו, אבל סתם מנהגים, אפילו כשהונהגו על פי בי"ד, אין להן דין נדר, וספיקם להקל"⁴³.

ולא כל המנהגים הם בחזקת מנהגים. "ראוי לחקור אם המנהג מיוסד על פי ותיקין, כמו שכתב מהרי"ק"⁴⁴ בכל דבר של מנהג דאין לסמוך מסתמא, וכמו שכתבו התוספות בראש פרק קמא דבבא בתרא דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם"⁴⁵. וכלל נותן הרב: "נלע"ד פשוט, שאף על פי שנתקלקלו הדורות בעוה"ר ואיכא פרצות רבות, מכל מקום רוב הענינים האלה כפי מה שהם נראים לעינינו בחזקת מתוקנים הם, דיש לומר דעיקר חזקת המנהג הוא דמדשתקו רבנן סמכינן. אחזקתייהו דטעמא אשכחו, אבל מעת שאין כח בי"ד יפה לכפות על דין תורה ולקנוס חוטאים,

37. ספר חמנוות, שורש א'.

38. שם.

39. למחר"ץ חיות, ז"ל.

40. פיטריקוב, תרפ"ד.

41. שו"ת "חתם סופר", יורה דעה סימן ק"פ. וראה שו"ת "דברי מלכאל", או"ח, סימן כ"ח.

42. חולין פ"א, סימן ל"ו.

43. "דעת כחן", סימן י"ח.

44. שורש ח'.

45. "דעת כחן" סימן קנ"ו.

יש לומר דאין ראייה כלל ממנהגא בעלמא, ובטל כח המנהג, ואפילו בדבר הנהוג ראוי לחקור אחרי עומקה של הלכה⁴⁶. לפי זה יש להבחין בין מנהג שהונהג מעת שהיה כח ב"ד יפה למנהגים חדשים מקרוב באו.

יחסו של הרב למנהגים קדומים אנו רואים במקום אחר: "...ובאמת אף אם היה הטעם נעלם ממנו, חלילה לנו לנהוג קלות ראש במנהגי אבותינו, והם ז"ל שהחמירו ידעו מפני מה החמירו, ולא גרע מכל מנהגי איסור..."⁴⁷ המדובר הוא על המנהג לאסור סירכא מן האונות אל הדופן ("במיצר החזה"), דבר שמדין הגמרא הוא מותר אף בלי בדיקה. אלא שכאן לא הסתפק הרב באיסור שמצד המנהג בלבד. טרח ומצא מקור למנהג בגמרא, לפי גירסא של רבינו גרשום מאור הגולה, שלפיה מוכח האיסור מעיקר הדין ו"אנו רואים כמה גדול כח מנהגם של ישראל". ובמכתב לזכרון יעקב: "...כבר גזרו אומר כל גדולי ישראל, שהחופות תהיינה דוקא תחת כיפת השמים בחצר בית הכנסת וכיוצא בו, על כן אקוה כי מעתה יהיה מנהג קבוע וקיים, חק ולא יעבור לשוב לאיתן קדושת תוה"ק, שיהיה מעמד החופות כחק לישראל מעולם"⁴⁸.

כלום יש במנהגים בעיר אחת משום "לא תתגודדו"? הרב דן על כך באחת מתשובותיו⁴⁹. הביא מחלוקת: ה"מגן אברהם"⁵⁰ כתב שאף במנהג יש "לא תתגודדו", מפרשי הירושלמי⁵¹ סוברים להיפך. הדבר תלוי בפירוש הסוגיא בירושלמי, והרב מוכיח שהפירוש הנכון הוא שלא כ"מגן אברהם", אלא שאף על פי ש"לא תתגודדו" דאורייתא אין במנהג, יש בו משום תקנת חכמים של "אל ישנה אדם מפני המחלוקת". אחרי משא ומתן של הלכה לא החליט הרב בדבר. "אין זה ברור כל כך", שכן לשון הרמב"ם נוטה לכאן ולכאן, "והדבר צריך הכרע", אם כי הסברא

46. ש.ס.

47. "דעת כח"י, סימן מ"ח.

48. "אגרות הראי"ה", מכתב קנ"ד.

49. "משפט כח"י", סימן קכ"ח.

50. סימן תצ"ג.

51. "קרנן העדה" ו"פני משח", פסחים, פ"ד.

נותנת "שאין דרך העולם לקנא כל כך במנהגא בשינוי כמו בדין תורה ממש, שעל זה נאמר בתורה דברי ריבות בשעריך" (וראה על "לא תתגודדו" במנהג בשו"ת מהרשד"ם⁵², ובספרים שציין ב"שדי חמד"⁵³).

והבחנה במנהג שנהגו להחמיר: יש והמנהג נקבע בתורת הרחקה, ויש והוא נקבע בתורת ספק, כלומר: חששו שמא יש כאן כאמת איסור. נהגו בצפת לבדוק את המוח של הבהמות אם אין בו טרפות. והרב חוקר אם המנהג בא מטעם ספק, שחששו שמא באמת יש כאן טריפות במוח, אף על פי שהוא מיעוט, או שאינו אלא בגדר הרחקה, שחששו שמא אחר שכבר יאכל הבשר ימצא המוח טריפה ויהיה דבר מכוער שיבורר שאכלו דבר האסור. והבדל בדין רואה הרב לענין אם יש מקום לחלק בין בהמת נכרי לבהמת ישראל⁵⁴. ויש להוסיף: בהרחקה עצמה יש, לפי זה, שני סוגים. הרי אין זו הרחקה בדבר המותר בתורת סיג וגדר שלא יבוא לידי איסור, כאותה שאמרו בריש ברכות: "כדי להרחיק את האדם מן העבירה". על הרחקה כזו נתכוון רש"י ביבמות⁵⁵: "מידי דספיקא לאו הרחקה דרבנן היא בדבר המותר..." אבל כאן, כבדיקת המוח לפי טעם ההרחקה של הרב, הרי זה דוגמת "הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו". לא חשש שיבוא לידי עברה, אלא סתם הרחקה מדבר המכוער.

ומעניינת נקודה זו: המנהג הופך הלכה. ולא במוכן חיובי, אלא במוכן שלילי. כלומר הרב מוצא מקרים אשר בהם אין קיום להמנהג מצד ההלכה. הרי שני מנהגים: למלא כוס ההבדלה בשביל סימן ברכה, ולשפוך מארבע הכוסות של פסח קצת מהיין בשעת אמירת ה"מכות". אין קשר בין שני המנהגים. והרב, אגב עסקו בהלכות שמיטה, מחדש דין בשניהם: "ראוי לעורר שאין למלא כוס ההבדלה מיין של שביעית יותר ממדתו לסימן ברכה, שנשפך ומאבד פירות שביעית, וכן בד'

52. יורה דעה, סימן קנ"ג.

53. כללים, מערכת ל', כלל ע"ט.

54. "דעת כחן", סימן י"ח.

55. קייט א.

כוסות במנהג שפיכת היין בסימני דצ"ך, דמבואר בשקלים⁵⁶ דיוצאין כיון של שביעית...⁵⁷ לפנינו הלכה של תורה: "לאכלה ולא להפסד". ויש להיפך: המנהג משנה את ההלכה. נוהגות הנשים שלא לשותות מכוס ההבדלה. ובכן: "יש לומר דלכתחילה אין להבדיל על יין שביעית, משום שנוהגין נשים שלא לשותות מכוס ההבדלה, וחשיב ממעט באכילתו אם אין המכדיל שותה כל הכוס"⁵⁸ (וראה בהרידב"ז ל"פאת השולחן"⁵⁹, שסובר שבשביעית אין בכלל איסור של ממעט באכילתו).

מנהג ישראל משמש לו להרב תורה מצידי צדדים.

ג. הרב בתשובותיו

א. "משפט כהן"¹

שלש מדות בספרי "שאלות ותשובות". יש והשאלות אינן עובדות מן המציאות כלל, אלא פרי רוחו של המחבר, שהמציאן לצורך "התשובות". אמרו עליו, למשל, על אחד מראשוני האחרונים, הפוסק המובהק מהר"י איסרלן, ז"ל, שכל ה"שאלות" שבספרו "שו"ת תרומת הדשן" לא היו ולא נבראו, אלא הוא עצמו הגה אותן (ראה בש"ך יורה דעה²: "...דהלא נודע שהשאלות שבתרומת הדשן עשה מהרא"י בעל התשובות בעצמו ולא שאלוהו אחרים"). ומדה אחרת יש. השאלות לקוחות אמנם מן המציאות אבל לא מן החיים. כלומר, קוריוזי החיים הם שמוצאים להם את ביטויים בשאלות אבל לא החיים עצמם, החיים היום-יומיים. מאורע מופלא,

56. פי"ג ח"ג.

57. "שבת הארץ", קונטרס אחרון, אות כ"ב.

58. שם.

59. סימן ח' סעיף ו'.

1. משפט כהן. תשובות במצוות התלויות בארץ ישראל.

2. סימן קצ"ו, ס"ק כ'.

יוצא מן הכלל, "שלא בדרא דאוני", שקרה באיזה מקצוע של החיים הדתיים, ולרגל זרותו של המאורע לא בא זכרו מפורש בספרי הפוסקים, ויש צורך ללמוד סתום מן המפורש, אז היה הדבר ענין למשא ומתן של הלכה בין גאוני הדור, משא ומתן שרישמו נשאר לדורות בספרי השו"ת של אותם הגאונים. ויש סוג שלישי: שו"ת, שהחיים הדתיים והצבוריים של אותה תקופה, שבה חי המחבר, משתקפים בהן ומתוארים על ידן. מתוך שו"ת מסוג זה יש ואנו למדים גם כמה גופי הלכות היסטוריות, אף על פי שלא ל"הלכות" אלו נתכוון המחבר, ולא בהן הוא ערכו המיוחד של הספר.

בספרו של הרב אנו מוצאים את כל שלשת הסוגים של "שאלות ותשובות" יחד. רוחו המקיפה של הרב, אפילו כשהיא מתיחדת במקצוע אחד, אינה מצטמצמת בצד אחד של אותו המקצוע, אלא כוללת את הצדדים השונים שבו.

השאלה הראשונה, למשל, של הספר, מסתבר, שאיננה שאלה מן המציאות: אתרוג של ערלה בחו"ל, אם יוצאים בו ידי חובת מצוה בחג? לא נשאל המחבר על כך ממי שהוא, שכן לא בא בראש התשובה שם השואל, כשם שכאן בספר תמיד שמות השואלים כשישנם: לא באה ה"שאלה" בתור עובדא לפני המחבר בעצמו, שכן נכתבה תשובה זו לא בהיות המחבר בחו"ל, אלא ב"עיה"ק ירושלים תובכ"א, א' סיון תרפ"ב. קשה בכלל לצייר לנו בזמן הזה מציאות של אתרוג ערלה, ודאי ערלה, בחו"ל, שהאתרוגים שם באים או מארץ ישראל, או ממקומות ידועים אחרים, רחוקים מישוב של יהודים, בחו"ל.

האם נבוא מתוך כך להפחית את ערכו של הדיון בשאלה כזו בכלל? הן ולאן. הדבר תלוי מי הוא ה"משיב", ועל איזה ציר הוא מסובב את עיקרי הדיון שבחשובתו. אם התשובה מתכווצת אך ורק בצד ה"מעשי" שבדבר, אזי מובן, שכל שהמעשה הוא רחוק יותר מן המציאות, נפחת יותר ערכה של התשובה. אבל אם ה"משיב" הוא ענק הרוח, כבעל "תרומת הדשן" בדורו, אזי יודע הוא להשתמש בה"שאלה" שהמציא בתור שלט לתלות עליו כל "שלטי הגבורים" של עיקרי

ההלכה הנדרגית ויסודותיה, ולהשיב כאופן כזה, שגם בדורות הבאים ישתו בצמא ממעינות מים החיים שדלה דלה להם. ו"משיב" כזה היה גם ענק הרוח שבדורנו אנו, הרב, ז"ל. כמה עושר של סברות הגיוניות הוא יודע לתת לנו, למשל, בתשובה שעל "שאלה" זו עצמה, שאלת אתרוג של ערלה בחו"ל, וכמה הלכתא גברותא הוא מפזר לנו כמו דרך אגב, כלאחר-יד, כשהוא הולך ומנתח בעומק ההגיון את הטעם שה"מגן אברהם" בשם ה"שלטי גבורים" כתב בהיתר שאלה זו: כיון שיש היתר "לספק" (לתת לחבירו, שאינו יודע שזה ערלה, ויהיה אצלו בגדר ספק ערלה בחו"ל שמותר), כדאיתא בגמרא, נקרא שיש לבעל הערלה "היתר אכילה" ו"דין ממון" בהאתרוג. המחבר מבאר, למשל, בדברי טעם שאין עצם ה"עצה" שיש לנו, לספק לחבירו, מועיל לעשות את הדבר שיש בו "היתר אכילה", כמו שאי אפשר להמציא היתר על ידי עצה לבטלו ברוב, שמן התורה מותר לכתחילה, שהיתר הביטול הוא מפני שהתורה חשבה את הדבר כמו אבוד לנו על ידי ביטול, וקיום המצוה הוא דוקא על ידי כח המציאות של הדבר, ואיך נכשיר את צד המציאות על ידי צד הביטול, וכן מה שהתורה התירה את הספק הוא מפני שאנו תולים שהענין נזדמן לנו בצדו המותר ולא בצדו האסור, וההיתר בא מצד שהמהות שלו נחשבת כמו אבודה לנו, וקיום המצוה בא מצד מציאותו, ולא מצד איבודו מן העולם, בין שהוא אבוד מצד החומר שלו ובין שהוא אבוד מצד הצורה, שהיא תוכן האיטור שבו, ולכן אין דין היתר הספק יכול לגרום "היתר אכילה". ויורד המחבר לעומק סברת ה"מגן אברהם" וה"שלטי הגבורים": ההיתר של לספק לחבירו משמש לנו בתור סימן על עיקר הדין של ספק ערלה בחו"ל, שאין גדרו כמו כל "ספק דרבנן להקל", או ספק דאורייתא להרמב"ם שמותר מן התורה, ששם טעם ההיתר הוא מפני שאנו תולים שנזדמן לנו בצד המותר, אלא שכאן גדר היתר הספק הוא בתורת היתר ודאי, ולא מטעם תלייה, שכך היתה ההלכה שספק ערלה בחו"ל בעצם מותר, ויש בו באמת היתר אכילה בעצם לאלה שאינם יודעים, ואם כן הרי זה דומה כתרומה לישראל, שיוצא

הישראל מצד ההיתר שיש לכהן. מצד המחבר לומר, שגם אם נאמר דלא קיימא-לן ההיתר של לספק לחבירו, מכל מקום מצד עצם ההלכה שנאמרה בספק ערלה בחוץ לארץ שמוחר, יש להוכיח שהספק כאן לא מצד התלייה אלא בתורת ודאי. הנחות אלו, ש"ספק דרבנן להקל" הוא בגדר תלייה, ובספק ערלה בחוץ לארץ נאמרה ההלכה להקל בעצם ובודאי, הנחות אלו של הרב, הנן שרשים ועיקרים, בניני-אב, ומהן לכמה פרטים ודינים תוצאות, שלא כאן המקום לבארם (אעיר, אגב, שבנוגע לגדר "ספק דרבנן" עמד על חקירה זו גם ה"ישועות יעקב"⁴, והעלה גם כן כהרב, שאינו בתורת ודאי. מהצד האחר יש להעיר, שלפי מה שהסביר בעל "מגלת אסתר" על "ספר המצוות" להרמב"ם את כל עיקר הטעם שספק דרבנן להקל, והרי להרמב"ם כל איסור דרבנן הוא אסור מן התורה מלאו של "לא תסור" (וזוהי קושיית הרמב"ן על הרמב"ם), וכתב שזהו מפני שגוזרי הגזירות תקנו בתחילה שעל הספק אינם גוזרים, יצא לפי זה שהקולא של ספק דרבנן איננו בגדר תלייה אלא בתורת ודאי. בנוגע לספק ערלה בחוץ לארץ עמד על חקירה זו של הרב, עוד גאון אחד בדורנו הוא הגאון ר' שמעון שקאפ, ז"ל, בספרו "שערי יושר"⁵, והאריך הרבה בדבר).

ונוגע המחבר בדרך עיונו ודיונו בשאלה זו עצמה (אתרוג-ערלה בחו"ל) גם ככמה הלכות עיקריות אחרות, שהוא עומד עליהן ודן בהן, כמו: ערלה בחו"ל אם אסורה גם בהנאה; כלאי הכרם בחו"ל אם אסורים בהנאה; דמי חליפי ערלה אם אסורים; מחוסר מעשה אם מעכב לענין שיקרא יש בו היתר אכילה; נוטע לרבים בחוץ לארץ אם חייב בערלה, ועוד.

הרי לנו שאלה, שאולי איננה במציאות, ואנו למדים מתשובתה כמה עיקרי הלכות וגופי דינים, בצרוף ביאורים והסברים של הענינים הנדונים.

4. או"ח, סימן ק"ו.

5. ורש"ת תרפ"ח, שער א' פרק ו'.

ויודע המחבר להוציא את הדברים מתוך החוג הצר של ה"שאלה" ולהעמידם בקרן אורה של מרחב ההלכה גם בסוג השני של ה"שאלות", אלו שהנן לקוחות מן המקרים של המציאות, "יוצאי הדופן" של החיים. הרי לפנינו שאלה כזו⁶: "מי שהפריש על ידי שליח, ובפני בעל הבית, והשליח קלקל בסדר ההפרשה, שקרא שם מעשר-ראשון אחר שהפריש תרומה גדולה, וייחד מקום בצפונו של כלי, ואחר כך נטל חלק אחד ממנה מתוך הכלי (כלומר: לא מצפונו) והפריש לשם תרומת-מעשר, ומעשר-עני לא קבע, ואחר שכבר שתה מין זה, בא לשאול איך לתקן על להבא (רוצה לומר: את היין הנשאר)". תסבוכת משונה כזאת, המורכבת מכמה וכמה מקרים, שכל אחד מהם בא בחשבון בכירור הדין של השאלה, היא עובדה שקרתה במציאות, והמחבר נשאל עליה בהיותו בלונדון, מאת הגרצ"פ פרנק מירושלים. צירוף של כמה מקרים ביחד מהווה את השאלה הנדונית: א) ההפרשה היתה על ידי שליח; ב) השליח הפריש בפני בעל הבית; ג) ה"קלקול" להפריש תרומת-מעשר לא מתוך קביעת מקום המעשר הראשון; ד) שכחת הפרשת מעשר-עני; ה) שתיית קצת מהיין קודם שנזכר על הקלקולים. הרב ממציא "תקנה פשוטה" להיין על ידי שאלה על המעשר-ראשון, וכשייעשה על ידי השאלה טבול למעשר-ראשון, תחול למפרע ההפרשה של התרומת-מעשר, לפי ה"חינוך" וה"מנחת חינוך" שאפשר להפריש תרומת-מעשר גם קודם מעשר-ראשון, ושוב יפריש אחר כך מעשר ראשון ומעשר עני כדין. אבל כשהוא מתחיל לנמק ולהסביר את כל צדדי ה"תקנה" הזאת, אנו רואים שאיננה "פשוטה" כל כך, וכמה עיקולי ופשוורי מונחים על דרכה. אנו נהנים לראות כשהוא מסקל, כבנאי אמן, את כל המכשולים מדרכו, ומפזר, אגב אורחא, כמה סברות ועיקרי הלכות, שלא ללמד על עצמם, על המקרים והפרטים המסובכים של אותה שאלה משונה בלבד, יצאו, אלא ללמד על הכללים כולם יצאו. הרי אחדים מהם: אם יש בילה בדבר לת, גם בלי שום תנועה מחודשת; טבל למעשר ראשון, למעשר עני, ולתרומת מעשר - מה משלשתם חמור

6. בסימן מ"א.

יותר; שליח ששינה בסדר המעשים אם נקרא "עיוות" כדי לבטל את כל השליחות מטעם "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי"; קלוקל השליחות על ידי עירוב הגופים או המינים אם הוא בגדר "עיוות"; עיוות בפני המשלח מה דינה של השליחות; עבירה שנעשתה ב"תנאי של המצוה" ולא בעיקר המצוה אם נופלת תחת הגדר של "מצוה הבאה בעבירה"; וכהנה עוד. ראיות בקיאומיות וסברות ישרות של המחבר, חותכות, ולפעמים מטות, את דינם של כל אלה הספיקות. יש, אגב, להעיר, שב"מכשול" אחד, העומד לכאורה על דרך "תקנתו" של הרב ז"ל, לא נגע הרב כלל: אם בהפרשה על ידי שליח מועילה בכלל שאלה, ואם כן מועילה - מי הוא השואל, המשלח או השליח? הגאון בעל "עונג יו"ט" האריך הרבה בספרו⁷ בספק זה, והעלה ששאלה מועילה, אלא שרק השליח יכול לשאול ולא המשלח. נראה שלהרב, ז"ל, היה הדבר פשוט, בגדר "לא קיימא לשאלה", כמו שהדבר פשוט גם לה"חתם סופר" בתשובותיו⁸, שנשאל על כך מתלמידיו, והשיב בקצרה: "פשוט הדבר דשניהם יכולים לשאול, השליח ובעל הבית..." (וה"עונג יו"ט" לא הביא את ה"חתם סופר"). לעומת זה הגריא"ס ז"ל, בשו"ת "באר יצחק"⁹, האריך בדבר והעלה, שהמשלח בלבד הוא שיכול לשאול.

ואם ידע הרב לתת לנו גופי הלכות בעקיפין, בדמות תשובות למקרים בלתי מצויים, כל שכן כשהוא כא במגע ומשא עם החיים הדתיים במישרין. במגע ומשא, - שיגרא דלישנא הוא. במשא, ולא במגע. לא נוגע בחיים הדתיים של הארץ ומרחף מעל להם היה הרב, אלא נושא על גביו את כל העול ואת כל האחריות, חודר לתוכם, ומיישרם ומכוונם. הרי השמיטה! דומה, שאחרי ספרו המיוחד של הרב להלכה זו, "שבת הארץ", שבו העמיק-הרחיב בכללותיה ופרטותיה של ההלכה, ולא הניח דבר גדול ודבר קטן מדיני שמיטה שלא בררו לאשורו, דומה, ששוב אין לו מה לחדש ומה להגיד בענין זה. לא מינא ולא

7. ח"ב, סימן קי"ג.

8. חלק יו"ד, סימן ש"כ.

9. חלק יו"ד, סימן כ"ח.

מקצתה! שלושים ואחת תשובות¹⁰ מוקדשות בספר שלפנינו להלכות שמיטה. ואין פלא. עכשיו, כהיום הזה, כבר שבת-הארץ, שנת השמיטה, הולכת במסלול קבוע. כעין מסורת כבר נוצרה, מסורת הנמשכת מהשמיטות הקודמות. אבל הרב בשעתו היה מיוצרי המסורת הזאת. הישוב החדש נפגש פתאום בשאלה כבדת משקל, שבמשך תקופות ודורות נחשבה אך כהלכתא למשיחא. שמיטה! "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו"... ודאי, יש גם תשובה מן המוכן ל"שאלה" זו: "וצויתי את ברכתי..." ואין הרב מזלזל, חלילה, בתשובה זו. אין אנו פטורים "מלבקש כל העצות אשר יזמין ד' לנו, שיוכלו אחינו בני ישראל היושבים באה"ק לקיים את המצוה כהלכתה בלא שום הפקעה ודרישת היתר, וכל חלק קטן שבקטנים מאה"ק שביד ישראל, שתקוים בו מצות שביעית כדינה, אנו צריכים לשמוח עליו כמוצא שלל רב"¹¹, ו"יש לנו להשחרל בכל כחנו כמה דאפשר שימצאו מקיימים בפועל ובמילוי מצות שמיטת הארץ באה"ק"¹², ו"עד כמה שיגיע כחנו לתמוך בידי האנשים אשר ישמרו את השביעית, בלא שום הפקעה, לא אמנע את הטוב"¹³. אבל מה לעשות עם כללות הישוב שכודאי אי-אפשר לו להתקיים בלא צרכי ההיתר"¹⁴, והדבר "יוכל להחריב את הישוב בכללו ח"ו"¹⁵? אין השאלה עומדת בדמות "מה נאכל בשנה השביעית" בלבד, אלא בקיום הישוב בכללו. "אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ד'"? כן, אילו היה זה "נגד ד'". אבל זוהי השאלה: אם שביעית בזמן הזה היא באמת מן התורה, או לא? ואם אינה אלא מדרבנן, אזי כבר יש עצה ויש תבונה: בדרבנן יש קנין ביד נכרי להפקיע ממצות התלויות בארץ, או שבדרבנן על כל פנים יש לסמוך על דעת הסוברים "יש קנין לנכרי". והרב, גם במבוא הגדול ל"שבת הארץ" וגם בספר

10. סימנים נ"ח-פ"ח.

11. סימן ס"ג.

12. סימן ס"א.

13. סימן ס"ד.

14. שם.

15. סימן ע'.

שלפנינו¹⁶, מוכיח בעים רוחו שהפוסקים רובם ככולם סוברים ששביעית בזמן הזה דרבנן, ושהרו"ה סובר שבכלל לא נוהגת שביעית בזמן הזה, אפילו מדרבנן. מתוך כך הוא מחזק ומכסס את ההיתר של הגרי"א"ס מקובנה, ז"ל, ועוד, למכור לגוי את הקרקעות, כדרך שעושים במכירת חמץ. אבל כמה טורח וכמה יגיעה היו לו להרב עד שהוציא את הדבר אל הפועל! פה הוא צריך "להשיב מלחמה שעה" נגד אחד מתקיפי ארעא דישראל, הגאון הרידב"ז, ז"ל, החולק על כל עיקרו של היתר המכירה; כאן הוא צריך לדאוג, שכל בני המושבות יחתמו על שטר הרשאה כללית, שבו הם ממלאים את ידי הרב למכור את קרקעותיהם; והנה הוא פונה להרב הכולל של צרפת בדבר "תיקון המכירה של האחוזות השייכות לכבוד הברון הנדיב אדמונד די רוטשילד, ז"ל"; ועם לשכת המרכז העולמי של "המזרחי" בפרנקפורט דמיין, הוא בא בכתובים בדבר "היחס של קרקעות הקופה הלאומית (הקרן הקיימת לישראל) לעניני השביעית"; ולרבנים רבים של המושבות, עליו להשיב ברורי-דברים על כל הפרטים הרבים הקשורים עם היתר המכירה: איזו עבודות מותרות אחרי המכירה, ואינן אסורות, איזו מהן נעשות על ידי ישראל, ואיזו על ידי נכרי, ומה לעשות עם פירותיהם של אלה שלא מכרו את שדותיהם, וכדומה. ושוב: עיבוד עצם שטר המכירה ושטר ההרשאה, שיהיו מתקנים ומפורטים לפי כל דקדוקי ההלכה, ומסולקים מכל תלונות, פירכות וחששות הלכותיות שונות. נדפסו הנוסחאות של השטרות בסוף התשובות של "הלכות שמיטה ויוכל", בשביל לזכות את הרבים לשמיטות הבאות. ודאי משתמשת הרבנות הראשית לארץ-ישראל גם עכשיו בנוסחאות אלו שתיקן הרב. תוקנו נוסחאות אלו לשנת השמיטה של שנת תר"ע, והנה בסוף הספר באה הערה, כי בנוסח שטר המכירה לשמיטת תרצ"א נוספו על ידי הרב עוד איזה דברים, ובתוכם: העמדת ערב-קבלן על סכום דמי המכירה. אין ספק, שתיקון זה בא בשביל לצאת ידי דעת אדמו"ר הזקן בעל ה"תניא" ז"ל, שחידש בשטר מכירת חמץ שלו תיקון זה של

16. סימנים נ"ח, ס"א וס"ט.

העמדת ערב-קבלן, והקפיד על זה ביותר. החסידים החבדיי"ם מרקדקים מאד בפרט זה במכירת חמץ, ומהם נתפשט תיקון זה גם בהרבה מקומות אחרים, בלתי חבדיי"ם. טוב עשר על כן מסדרי הספר "משפט כהן" שהכניסו תיקון זה בספר. ושמיטה היא לא ההלכה היחידה ששבה לתחיה בדורנו. גם שאר ההלכות התלויות בארץ, שהיו במשך דורות ותקופות "נשנות בבית המדרש כהלכתא למשיחא, קמו ויחיו נגד עינינו, קרם עליהן עור ויהיו לשאלות הדורשות תשובות, אשר על פיהן יעשו ועל פי מסקנותיהן יסדרו את החיים המתהווים בארץ קדשנו"¹⁷. כאלה הן הלכות כלאים, הלכות תרומות ומעשרות, ועוד. ובכולן עוסק הרב, ז"ל. גם בבירור הלכות שכבר "נשנו בבית המדרש", אלא שעתה נכנסו לתוך "החיים המתהווים", לתוך עול המעשה בחיי יום יום, וגם בבירור ספיקות ושאלות שנתחדשו עם המציאות המחודשת של דורנו, ושלא נשנו בבית-המדרש עד עכשיו. כזו, למשל, היא שאלת הרב הראשי לפתח-תקוה הגר"ר כץ בדבר אשכוליות (פרי שאבותינו לא ידעו ממנו) עם תפוזי"ם, אם נחשבים למין אחד לענין הרכבה¹⁸; כזו היא גם שאלת הרב של עקרון בדבר "וויקא" אם מותר לזרוע על ידי נכרים יחד עם שבולת-שועל¹⁹. והנה גם שאלה אופיינית במקצוע זה: שאלת... בכורים. וכי בכורים בזמן הזה מניין? היא הנותנת: בכורים אין בזמן הזה, ומנהיגי הקה"ל הכריזו פעם על הבאת "בכורים" לטובת קה"ל. נתעורר חד מחכימי ירושלים, הרא"מ ליפשיץ, ושאל את הרב ברלין, אם אין בדבר משום איסור של קידוש בכורים. הרב ברלין שגר את השאלה להרב, ז"ל, והרב השיב תשובה מבוססת בראיות מהתלמוד והפוסקים, שמעיקר הדין אין חשש בזה, הן מצד שבזמן הזה לא חלה בכלל קדושת בכורים, והן מצד שידוע שהכוונה היא לגאולת הארץ ולא לבכורים ממש, אלא שמכל מקום "ראוי למנוע מבטוי זה משום לעז", ו"מנהלי

17. חרב מאיר ברלין בחקדמתו.

18. סימן כ"ח.

19. סימנים כ"ו וכ"ז.

הענינים הלאומיים שלנו ראויים הם לגערה על אשר הם נוהגים קלות ראש ואינם שמים לב שלפעמים יוכל איזה בטוי להביא תקלה לרבים"²⁰.

דרכו של הרב בהוראה בכלל היא לא לנטות מדרך הסלולה בהלכה, לפי הפוסקים המקובלים (ה"שלחן ערוך" ועוד), ולא להשתמש בהמצאות של צירופים שונים, אם לא כשהדבר נוגע לשעת-הדחק גדול, וכיחוד לתקנת הישוב בארץ-ישראל, שאז מצרף גם דעות של יחידים. "לא ניחא לי - כותב הוא בתשובה אחת בדין ערלה - לסור מפסק השלחן ערוך, אפילו במקום שיש פוסקים אחרים מקילין... חלילה לנו לגבב עוד קולות גם על ערלה נגד סתימת המחבר בשלחן ערוך"²¹. ובמקום אחר, לאחר שבאר גם מסברא וגם מתוספתא, "שאחר שנתאחדו האילנות המורכבים והיו לגוף אחד בלא שום היכר מבדיל ביניהם, אין שום איסור" הוא מסיים: ואע"פ שהדברים נראים כך על פי גרסא זו בתוספתא וסמוכין יש לזה בסברא, מכל מקום לא הוריתי דין זה למעשה כלל, מאחר שעל פי גירסת הירושלמי ולשון הרמב"ם ושלחן ערוך וכולי, מוכרחין אנחנו לבטל את מה שנראה מהגירסא שלנו בתוספתא"²². ויש להעיר, שעצם סברתו של הרב בענין זה היא הגיונית מאד, וגם כיוון בסברא זו לדעת הגר"ח מצאנז ז"ל, בספרו שו"ת "דברי חיים"²³. לעומת זה כשהדבר נוגע לתקנת הישוב (בענין ענפי חח או מישימיש מורכבים בשורש של שקדים על ידי ערבים) אזי אנו שומעים כבר נעימה אחרת: "...שאם הדבר כן ששאלת הישוב תלויה בזה, צריך אולי להכנס בפרצה דחוקה, ולסמוך על איזו משיטות רבותינו, ז"ל, בצירוף איזו סברות מחודשות שחידשתי בעז"ה..."²⁴. ובמקום אחר: "...ובהוראה של שעת הדחק וכולי אין אנו זקוקים

20. סימן נ"ז.

21. סימן י"ב.

22. סימן כ"ג.

23. ח"א, יו"ד סימן ס'. ועיין גם בשו"ת "חתם סופר", ח"ו, סוף סימן כ"ח.

24. סימן ט"ז.

להביא את הדעות של המחמירים וכולי, אלא שעלינו החובה לפתוח בהצלה ולהראות שגם המקילין יש להם על מי שיסמכו"²⁵. ועוד: "...כי במקום דחק עצום ונורא כמצב הישוב אפילו אם סומכים על יחיד במקום רבים אין מזחיחין אותם"²⁶.

*

הספר כולל תשובות לא בלבד באותן המצוות התלויות בארץ שנוהגות בזמן הזה - זרעים - אלא גם באותן מצוות הארץ שאין להם מקום בזמן הזה: קדשים, טהרה, סנהדרין ומלכים. "...בעוונינו אנו רואים, שכמו שרבה העוובה בשכחת כלל התורה מסבת גלותנו, כן עוד יותר נעזב וניטש הוא, חלק התורה התלוי בארץ ובמקדש, כי דורשיו מעט והוגיו נער יכתבם, על כן רחקה הישועה..."²⁷ ושוב: "...אף שכל התורה כולה היא שכית החמודה, ובסגולתה תלוי אשרנו וישועת ערי אלקינו, יתרון הכשר ניתן לסגולה זאת בהגיונו במצות הקודש והמקדש וכל התורה התלויה בארץ..."²⁸ מתוך השקפה זו של הרב על הלימוד "במצות הקודש והמקדש", השכיל לעשות מסדר הספר, הרצ"י הכהן קוק, בהכניסו לתוך הספר העוסק במצות הארץ גם את התשובות על "הקודש והמקדש".

לפי תכנון יש לחלק תשובות אלו לשני סוגים: תשובות העוסקות בכיורור פסק הלכה ("הלכתא למשיחא"? אין דבר, "תלמודם יביאנו לידי מעשה על ידי חסד עליון הגומר עלינו") וכאלו המכילות באורי-סוגיות ושמעתתות.

בתשובות ההלכה אנו מוצאים, למשל, משא ומתן אם כהן גדול קודם לכהן הדיוט המקריב קרבן של עצמו²⁹; המחשב שלא לשמה בקדשים, שהקרבן כשר,

25. סימן ס"ט.

26. סימן ס"ג.

27. מתוך דברי הרב בשנת תרנ"ג, שהוצגו בתור "פתיחה" לחספר שלפנינו.

28. שם.

29. סימן צ"ט.

אם הוא עובר על הלאו של "לא יחשב"³⁰ (ויש להעיר, שגם ה"חתם סופר"³¹, נשאל על זה, והשיב להיפך מתשובת הרב, אבל צדקו דברי הרב, וה"חתם סופר" לא ראה את דברי רש"י המפורשים שהביא הרב, ולא כאן המקום להאריך בדבר): וכאלה רבות.

גולת הכותרת של תשובות אלו היא התשובה הארוכה, בת עשרה פרקים, על "קדושת מקום מקדשנו בזמן הזה"³². תשובה זו נוגעת אף להלכה למעשה: אם מותרים אנחנו, בהיותנו כולנו בזמן הזה טמאי מתים, להכנס להר הבית ומקום המקדש? מתחיל הרב לדון על שאלה זו מראש צורים: ממקראות שבנביאים וכתובים. "אילו היה בידנו להכריע בין החולקים, אם הקדושה של ציון, וירושלים, וביחוד קדושת בית חיינו, כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו, קדשה או לא קדשה לעתיד לבוא, והיינו באים לדון כתחילה איך הדבר נוטה מתוך פסוקי התורה שבכתב, ודאי יצא לנו המשפט מתוכם להחליט את נצחיות הקדושה של המקום הזה קדושת עולמים", והרי הוא הולך ומוכיח כן מתוך כמה מקראות במלכים ותהילים ודברי הימים, אלא שלא הגיע לידי מדה זו להחליט דין בהלכה שלא "על פי דרך ההוראה הכבושה בישראל", ואשר על כן הרי הוא מכאר ומברר באריכות הלכה זו של נצחיות קדושת המקדש לפי יסודות התלמוד והפוסקים: ממשניות, מירושלמי ותוספתא, מסוגיות הש"ס, משיטות הרמב"ם, הראב"ד התוספות ושאר ראשונים, עד שהוא בא לידי מסקנה מוחלטת, ש"קדושת מקום מקדשנו קדשה לעתיד לבא, וקיימת היא כולה בזמן הזה ולעולם". אגב: אנו מוצאים כאן להרב שכתוך דברי הלכה הוא משלב גם דברי קבלה. ולא מפני שנושא התשובה - הקודש והמקדש - גורם, אלא מפני שמתעכב הוא על דברי הראב"ד בענין זה, שנתגלה לו הדבר ב"סוד ד' ליראיו"³³. אם "סוד" - הרי ענין

30. סימן קי"ב.

31. בחשמטות לחלק חו"מ, סימן ר"ד.

32. סימן צ"ו.

33. חשנות הראב"ד, הלכות בית הבחירה.

למסתורין ולחכמת האמת. התשובה הזאת, התופסת מ"ה עמודים מהספר, היא בנין אב לדרכו של הרב בכוור הלכה בכלל. אנו נהנים לא רק מהגדרת המושגים והחווית העניינים הנדונים, אלא גם מסדור הנאה של הבנין ההלכותי, ההולך ונבנה לעינינו ממסד ועד הטפחות, עד שהוא יוצא משוכלל ומהוקצע מתחת יד האדריכל האמן.

ב. דעת כהן³⁴

לא רבים הם מגדולי התורה, שאישיותם היתה למרכז ההלכה למעשה, בכחינת "כי יפלא ממך דבר... ובאת אל... השופט אשר יהיה כימים ההם". סיבות שונות למיעוט ה"משיבים" הגדולים. יש ולא זכה, יש ולא זיכה. לא כל חכם בתורה זוכה לקלוע לנקודה המעשית של העובדות אשר תקרינה בחיי יום ויום ולא כל אחד מרוצה לקבל עליו את העול ואת האחריות שבדבר. אחד מהמעטים הללו, שהעם הכיר את מורם-מאורם בחיי התורה ואף הם הטו את שכמם לסכול את משא ההוראה של הצבור והיחיד, היה הרב, ז"ל. אישיותו סייעה להגשמת היעוד "כי מציון תצא תורה". בין דם לדם ובין דין לדין - עד יפו-ירושלים הגיעו הדברים. לכאן פנו ומכאן קבלו - תשובות. תשובות שלימות. לא קטעי רמזים ולא פלפולי שעשועים, אלא תשובות מנומקות ומוטעמות על גופי הנדונים. "שמעתתא אליבא דהלכתא".

משחיטה עד אבילות, כלומר: מראשיתו של ה"יורה דעה" עד סופו, עוסקות רמ"א התשובות של "דעת כהן". מהלכה להלכה - שחיטה, טריפות, חלב ודם ומליחה, בשר וחלב ותערובות, נאמנות, עבודה זרה, רבית, כישוף, נדה ומקואות (יותר מארבעים תשובות במקואות לחוד), נדרים וצדקה וכן הלאה עד "סוף כל האדם". הוסף להן אף את קמ"ט התשובות שב"משפט כהן", שברובן מטפלות

34. דעת כהן. תשובות בחלכות של חלק יורה דעה.

במצוות התלויות בארץ, שאף הן כלולות בחלק "יורה דעה" - ונבין עד כמה היה הרב לתל-תלפיות בכל מקצועות ההלכה.

הציבור והיחיד - למוצא פיו של הרב חיכו כולם. מומנטים ציבוריים אנו מוצאים בחלק גדול של התשובות. כזאת היא אף התשובה הראשונה שבספר. "כמה שנמצאים אנשים המרננים במקומו ע"ד מה שכבודו עוסק במכירת בשר וקיצובו, ואומרים שזה הוי גריעותא לענין השחיטה מפני העייפות שמתייגע ע"י עבודתו..." כל שאלה של שו"ב היא נוגעת מצד עצם טבעה לקהלה שהוא משמש בה, כל שכן כש"נמצאים אנשים המרננים". קשה להשיב על דברים שלא נמצא להם מקור בתלמוד ובראשונים. אבל הרב משיב - ובטעם. בגמרא ובסברא. נקודות הדיון שתיים: המנוחה אחרי היגיעה ועצם היגיעה. ודאי שאחרי העבודה חייב לנוח קודם שיבדוק הסכין וישחוט, ובודאי שכל שו"ב מומחה נאמן שיעשה כדין וינפש מעבודתו, שהרי גם מי שדרכו להתעלף נאמן לומר לא נתעלפתי, כל שכן כאן שבידו לנוח ולהינפש. ואשר לעבודה עצמה "אין זה שום גרעון, דאטו נמסרה שחיטה דוקא לכטלנים, שאינם יגעים בשום דבר". וסיוע להסברא: בסנהדרין³⁵ מכואר, שכלימוד התורה יש גם יגיעת הגוף ו"אם כן מי ישחוט לנו, כיון שכל אדם הרי לעמל יולד, זה לעמל מלאכה וזה לעמל תורה". הרי כאן, אגב, השקפת עולם של "אדם לעמל יולד" מבחינת ההלכה. יש אמנם להעיר: לא הרי יגיעת הגוף סתם כהרי יגיעת הידים, המחלישה ביחוד את כח ההרגשה³⁶. אבל סוף סוף בעצם הדבר צודקת הנחתו: אין היגיעה מעכבת, אלא המנוחה שלאחריה. והרי הכרקה מפתיעה: "זכר לדבר מצאנו בשמואל³⁷: ויעף העם ויאמר להם שאול ושחטתם כזה, ומזה למדנו ענין בדיקת סכין לחכם בפ"ק דחולין, ובודאי אפילו שאול היה גם כן עסוק הרבה ביגיעת המלחמה..." (וראה ב"שערי תורה"³⁸, תשובת

35. צ"ט ב.

36. ראה ב"דרכי תשובה" סימן י"ח, ס"ק קע"ח.

37. א' י"ד.

38. ורש"י תרע"ג, סימן קל"א.

הגאון הרוגאצ'ובי, שהביא מקור לעייפות שגורמת לשהייה בשחיטה ממשנה בחולין³⁹: "השחיז סכין ועף..." אלא שאף הוא כתב, שדי שינוח קודם השחיטה). כשרות השוכי"ם מעסיקה את הרב בכמה תשובות. אחת מהנה - תשובה ארוכה בכיאר סוגיות ובשיטת הרמב"ם⁴⁰. לא הערות בודדות, אלא הרחבה והעמקה. הנדון: החזקת אדם למומר לעכירה בג' פעמים, פירושו בג' פעמים בזמנים שונים, או אפילו בבת אחת? מתחיל מלשון הרמב"ם⁴¹ לענין חזקת תגר המורה שהחזקה באה דוקא על ידי הפסקות באמצע. מוסיף סברא: כלי הפסקות יש לתלות הפעולות באיזו מקרה וסיבה. ודוגמא להסברא: בגיטין⁴², בנשתתק שבודקים אותו ג' פעמים, אם יאמר על לאו לאו ועל הן הן, אמרו: "דלמא שיחיא (הרכנת הראש) דלאו לאו נקטיה, אי נמי שיחיא דהן הן נקטיה". וכאן הוא מגיע לפלוגתת ר' מאיר ור' יהודה בבבא קמא⁴³ בשור המועד: ר' מאיר סובר, ש"ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן" ור' יהודה חולק. במה נחלקו? והוא מפיץ אור בהסבר יפה לא בלבד על סוגיא זו, אלא אף על כמה תוצאות הנמשכות ממנה. שני אופני חזקה של פעולות הם: סימן וקנין. כלומר, שג' הפעמים משמשות סימן, שזהו טבעו, או שמאחר שעשה כן ג' פעמים נתחנך והורגל בכך וקנה לו טבע זה. נפקא-מינה: כשיש לתלות באיזו סיבה, שגרמה לפעולות. סימן וראיה אין כאן, אבל הרגל וחינוך על כל פנים יש. וזוהי מחלוקתם. ר' מאיר סובר, שנגיחותיו של השור הן בגדר הרגל - מכיון שהורגל לנגוח, יגח שוב. ולכן בקירב נגיחותיו, החינוך פועל יותר. ולר' יהודה אין הנגיחות אלא סימן על טבע השור, ולכן בקירוב יש לומר שסיבה אחת גרמה לכולן. ומכאן - ישוב למה שאמרו שאם הזכיר תשעים פעמים רצופות "משיב הרוח", חזקה שלא טעה.

39. לייב אי.

40. סימן ח'.

41. מעשר, פ"ג ח"ט.

42. ע' ב'.

43. כ"ד אי.

הקשו: הרי הלכה כר' יהודה, שקירוב גרוע מריחוק. עכשיו מוכן: כאן הרי תלוי בהרגל לשונו בלבד, וכזה לדברי הכל קירוב עדיף. להיפך: בבדיקת הנשחתק, שאינה אלא סימן וגילוי לצלילות דעתו וכן בהחזקת אדם לרשע, שיש לומר שאינו משום הרגל על להבא אלא גילוי טבעו, לדברי הכל ריחוק עדיף (ויש להעיר מלשון הגמרא בקידושין⁴⁴: "כיון שעבר אדם עבירה ושנה נעשית לו כהיתר". משמע, שההרגל פועל).

וקו אופייני הוא זה לדרכו של הרב. הפתעות ואסוציאציות אנו פוגשים אף אצל מחברים אחרים. אלא יש והם נהנים מעצם ההשוואה הבאה מריחוק מקום ומסתפקים בכך. נשתתק בגיטין ושור המועד ומשיב הרוח - כל אלה הם "מציאות" הבאות כאילו בהיסח הדעת. אבל הרב בוחן ובודק. עד כמה הנדון והראיות מתאימים, ומהו הרוח הפנימי החודר בתוכן של ההשוואות. ואנו מתרשמים מחדירה פנימית זו יותר מעצם ההקבלה. אנו נהנים מהיופי של הסברות המתבלות את הסוגיא, מיישרות הדורים ממקום אחר ומולידות תוצאות הלכותיות. ומוכן מאליו: אין הרב מצטמצם בחיבורו ובהפרדתן של דימויי "מילתא למילתא". המשא והמתן בתשובת המומר לעבירה מתרחב ומתפשט בגופה של הלכה וכלום התעכבנו על נקודות אלו אלא בשביל לתת דוגמא מסברותיו, השוואותיו והבדלותיו.

ודוגמא זו לדרך מחקרו ההלכותי של הרב היא לא בלבד בנוגע לחידושי הוכחות הבאות "ממרחקים". כשאנו מתבוננים לתוכו של דבר, אנו רואים שיש כאן שיטתיות בעצם דרך ההכנה. אף כשהוא דן על הלכה ידועה. גילוי או גורם - זהו בעצם יסוד דיונו כאן. החזקה משמשת גילוי לטבע השור, או שזו גורמת לטבעו. והרי חקירה כזו בהלכות טריפות. "בוקא דאטמא דשף מדוכתיה (עצם הקולית שניתק ממקומו) טריפה, והוא דאיעכול ניכיה" (שנרקבו גידיו) - הלכה פסוקה היא זו בצירוף תוספת: אם "שף מדוכתיה" כבר אנו צריכים לבדוק שמא "איעכול

ניביה". והרב חוקר ("מסתפקנא קצת"): מהו בעצם יסודו של החשש, אם ש"השף מדוכתיה" הוא גילוי וסימן לעיכול הניבים, שעל ידי שנתעכלו הניבים ניתק ממקומו, או להיפך, שהניתוק הזה גורם לעיכול הניבים. ואין זו חקירה מופשטת. נפקא-מינה להלכה הוא מסיק: כשחיתה הבהמה י"ב חודש אחרי ש"שף מדוכתיה". אם החשש הוא שהעיכול קדם, כשעברו י"ב חודש אין חשש, כדין כל ספק טריפה שעברו עליה י"ב חודש. אבל אם אנו חוששים שהעצם הניתק גורם להעיכול, אין הי"ב חודש כאן ראיה, שהרי אפשר שהניבים נתעכלו מקרוב⁴⁵ (וראה בשו"ת "טור האבן"⁴⁶, שהאריך להכשיר בחיתה י"ב חודש). מ"רבים וגדולים מרבותינה הפוסקים" הוכיח הרב, שהם סוברים שהשיפה גורמת לעיכול. "באמת - אמנם - צריך עיון מנא להו" כך, אבל הוא מקבל מרוחם.

ואף זו אינה מקרה, אלא שיטה: תנאים שנחלקו אם למדים דבר מדבר, יש להבין ולרדת לסוף דעתם בשורש פלוגתתם. כאן במומר לעבירה, הסביר את המחלוקת אם למדים קירוב מריחוק בנגיחות השור. והרי הסבר לפלוגתת תנאים אחרת: אם למדים לולב מסוכה לענין "תעשה ולא מן העשוי" (נאגד הלולב הפסול - למי שסובר לולב צריך אגד - ובעודו באיגודו הוכשר), או שאין למדים⁴⁷. הרב נשאל על מזוזה, אם פוסל בה "מן העשוי", כגון שקבע קלף חלק על מזוזת הבית ובעודו בקביעותו כתב שם את הפרשיות. התשובה ארוכה. תופסת י"ג עמודים ו"הסיום חסר". וראשית דבריו: מזוזה "מן העשוי" לדברי הכל פסולה. ולמה? בשביל כך הוא מקדים לבאר במה נחלקו התנאים אם למדים לולב מסוכה. הראשונים נחלקו אם מן התורה אגד בידי שמים שמו אגד. בעל המאור סובר, שכן. ראייתו מאיזוב שיש בו ג' לקחים מחוברים בידי שמים שכשר. הרשב"א חולק: באיזוב פרה כשר, מפני שלא כתוב בו כלל אגודה בתורה, אבל באגודת איזוב של פסח מצרים, איזוב כזה פסול באמת. וזוהי מחלוקת התנאים. במצוה שעשייתה

45. סימן ל"ט.

46. חלק יו"ד, סימן מ"א.

47. סוכה, י"א ב'.

רמוזה בתורה ודאי שלמדים מסוכה, שהעשייה צריכה להיות בכשרות. אבל כלולב הרי כל עצמו של מי שסובר צריך אגד הוא מפני שלומד גזירה-שוה "לקיחה לקיחה" מאגודת איזוב, ואם באיזוב גופו אגד בידי שמים שמו אגד, אי אפשר שלולב הלמד ממנו יצטרך לעשייה בידי אדם. הרי זה דומה למה שאמרו: "כלום מצינו טפל חמור מן העיקר"⁴⁸ (ושוב השוואה, אבל מתאימה: המדובר שם גם כן על למד שאינו חמור מן המלמד). איך אפשר איפוא ללמוד לולב מסוכה לענין כשנעשה בפסול, ובלולב הרי אין צורך בעשיית אדם? אבל מי שסובר שאגד בידי שמים אינו אגד, וגם באיזוב וגם כלולב צריכים לאגד בידי אדם, שוב למדים לולב מסוכה, שהעשייה צריכה להיות בכשרות ולא מן העשוי בפסול ואחרי כן הוכשר. לפי זה במזוזה, שעיקר המצוה הוא מעשה הקביעות, וכלשון הברכה "לקבוע מזוזה", בזה לדברי הכל למדים מסוכה⁴⁹. אלא ששוב הוא מעמיק-מרחיב ששיטת הרשב"א בפירוש "תעשה" שבסוכה היא אחרת מזו של רש"י, ולשיטתו אין הדבר תלוי באגד בידי שמים. וחוזר ומוכיח ששיטה חדשה בסוגיא יש לרבינו חננאל, וכך הוא הולך וממשיך מראשון לראשון ומסוגיא לסוגיא ומסברא לפירוש. "ומסברא לפירוש". בתשובות למעשה, שניהם, הסברא המתקבלת והפירוש המתודש, זקוקים להוכחות. אינו דומה לימוד ושיעור להוראה ופסק. ואם אנו מוצאים בהוראות הרב כאלו שהן בנויות על סמך של פירוש חדש בגמרא וראשונים, הרי תמיד עדיהם עמם. סברא הנוגעת להלכה למעשה חידש הרב: ישראל הבא על הנכרית, שאין הולד נחשב לבנו - הלכה זו נאמרה לגבי חוקי התורה בלבד, אבל מצד הטבע הוא אביו. ולכן בדינים שאינם תלויים ביחס האבהות שמצד התורה, אלא באבהות הטבעית, הרי הוא כאביו. ולפיכך יוכל האב לגייר אותו בתורת זכייה משום "ניחא ליה במאי דעביד אבוה"⁵⁰, אף על פי שאינו

48. זבחים, מ"ח ב'.

49. סימן קפ"ב.

50. ראח כתובות, י"א ב' ורש"י שם.

אביו לפי התורה. כאן העיקר מה שרחמי האב על הבן ודעת הבן נמשכת מפני זה אחר האב. סברא הראויה להיאמר מצד עצמה, אבל להוראה אינו סומך עליה מבלי ראייה: גר שנתגיירו בניו עמו, איך אנו אומרים "ניחא להו במאי דעביד אכוהון", והרי תיכף כשנתגייר האב, כבר אינם בניו כלל? והרי לא הצריכו לדקדק שהבנים יתגיירו דוקא קודם גירותו של האב. אלא שה"ניחותא" של הבנים תלויה באהבה הטבעית של אב לבן, שמפני כך יודע הבן שהאב דורש טובתו⁵¹. השואל אמנם רצה לדחות את הדברים, אבל בתשובה שלאחריה האריך הרב לבסס את דעתו ולסלק את "השגותיו" של השואל (אלא שיש להעיר על הרב מה"כסף משנה"⁵², שדבריו כמפורשים ש"בנך הבא מן הנכרית אינו קרוי בנך" אף לענין זה שהאב אינו יכול לגיירו). והרי פירוש מחודש בירושלמי. פירוש מענין כשהוא לעצמו, והרב משתמש בו לצורך בירור שאלה אופיינית. וזו השאלה: "על דבר התחבולה לדבר עם הרוחות (ספיריטיזם), אם יש בזה איסור"⁵³. בין השאר דן הרב אם יש כאן איסור תורה של שואל באוב ועל מחלוקת רש"י ותוספות בפירוש מה שאמרו "בעל אוב מעלה בזכורו"⁵⁴. והנה הירושלמי: "מה בין הנשאל בגולגולת למעלה בזכורו, שהנשאל בגולגולת עולה כדרכו ועולה בשבת וההדיוט מעלה את המלך, והמעלה בזכורו אינו עולה כדרכו ואינו עולה בשבת ואין ההדיוט מעלה את המלך. אמר בר הונא קרייא מסייע למאן דאמר אוב זה המעלה בזכורו, מה טעמא קסמי נא לי באוב והעלי נא לי אשר אומר אליך"⁵⁵. מהי הראיה מהפסוק? ה"פני משה" פירש: לפיכך אמר שואל "קסמי נא לי והעלי נא לי", שאשה אינה עולה לקסום באוב שלא על ידי איש, מפני שהוא מעלה בזכורו⁵⁶. אבל פירוש זה לא יתכן

51. סימן קמ"ז.

52. מלכים, פ"ח ה"ח.

53. סימן ס"ט.

54. סנהדרין, ס"ח ב'.

55. סנהדרין, פ"ז ה"א.

56. וראה ב"יתורת ארץ ישראל" לרז"ו רבינובין, עמוד 525, שמגיה בירושלמי ומפרש פירוש אחר.

לדעת התוספות, שב"זכורו" הוא שם של מכשפות. והרב מפרש: באגדת שמואל ובילקוט ירמיה כתוב, ששמואל היה מלך על ישראל ויהודה. לפי זה לא היתה בעלת אוב יכולה להעלותו, שהרי אין ההדיוט מעלה את המלך. ולכן אמר שאול "קסמי נא לי", שהמלך מעלה את המלך. ואף שהאשה לא הכירה בו שהוא שאול עד אחר כך, אבל היא סברה ששמואל הוא רק בגדר של שופט ונביא ולא ידעה שבאמת יש לו דין מלך. פירוש יפה ומקורי. התוצאה להלכה: אין מכאן כדי לדחות את דעת התוספות ויש בספיריטיזם גם משום ספק איסור תורה שמא זהו בגדר שואל באוב. אלא שהפירוש בירושלמי חשוב להמעיינים לא פחות מהשאלה יחד עם את אשר נגזר עליה בהתשובה. אגב, נקודה מעניינת בנוגע להשאלה. השואל, כנראה, העיר שיש בכך משום חזוק האמונה... והרב השיב בקצרה: "אין כדאי לחזק את האמונה על ידי תחבולות כאלו, הקרובות למכשול איסור, והיותר טוב לקיים תמים תהיה עם ד' אלקיך".

ולא הרי פירוש בירושלמי כהרי פירוש בבבלי. בירושלמי, ברובו הגדול, אין לנו פירושים מקובלים מהראשונים. המחדש משהו בתלמוד זה, לרוב אינו נתקל בראשונים המנגדים לו. שני עמודי התווך של הירושלמי, ה"קרבן העדה" וה"פני משה", אמנם האירו את עינינו ופתחו לנו את הדרך, אבל הסמכות של הראשונים אין להם. הרשות נתונה לחלוק עליהם. מה שאין כן בבבלי. אין לך פינה וזוית שלא נשתטחו בהן הראשונים, שמפיהם אנו חיים. בזהירות מרובה ניגשים אלה שרוצים להמציא פירוש מחודש בניגוד להמקובל. ביותר נזהרים להשתמש בפירושים כאלה בתשובות למעשה. ויחס שונה זה לפירושים בשני התלמודים, אנו רואים אף בתשובותיו של הרב. אותו פירוש בירושלמי סנהדרין שהזכרנו, הוא מנסח בצורה כזאת: "ופירש בפני משה... ולי נראה דהכי פירוש... ואילו לפירוש שחידש בבבלי הוא מקדים: "נלע"ד לולא דברי רבותינו..."⁵⁷ והפירוש עצמו מסתבר ומתקבל. "השוכר בית בחוץ לארץ כל שלשים יום פטור מן המזוזה, מכאן

ואילך חייב. אבל השוכר בית בארץ ישראל, עושה מזוזה לאלתר, משום ישוב ארץ ישראל⁵⁸. מה ענין ישוב ארץ ישראל לכאן? רש"י מפרש: "בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת, ואפילו יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה, ונמצאת א"י מיושבת". הרב מעיר: "קצרה דעתנו מהבין, וכי בשכיל דבר קטן בערך כמזוזה יתעכב, אם יהיה בדעתו לצאת מהדירה?" (וראה ב"שפת אמת" להרבי מגור, בחידושיו למנחות, שאף הוא כתב: "פירוש רש"י דחוק", וחידש פירוש לפי אגדה). והוא מפרש, שאין ישוב ארץ ישראל תוצאה מחיוב המזוזה, אלא סיבה לו. טעם הפטור בחוץ לארץ עד שלשים יום, הוא מפני שעדיין הישיבה היא ארעית, כמו שכתב ה"בית יוסף"⁵⁹ בשם ר' מנחת, והישיבה בארץ ישראל הרי היא מצוה ("וירשתם אותה וישבתם בה"), וככל יום שדר שם מקיים מצוה, ומיגו שהיא נקראת ישיבה ודירה לענין ישוב ארץ ישראל, הרי זו ישיבה ודירה אף לענין מזוזה, כאותה שאמרו בריש סוכה: "מיגו דהוה דופן לשבת, הוה דופן לסוכה" (וראה ב"גבורות ארי" ליומא⁶⁰, שפירש כעין זה מה שלשכת פלהדרין של הכהן גדול חייבת במזוזה מן התורה, שכיון שהכתוב קבעו חובה לדור שם ז' ימים קודם יום הכפורים, הרי חובה זו עושה לדירת קבע).

ושלא כדרך פירושים בתלמוד הוא נוהג בפירושים בראשונים. כאן אינו מהסס מלקבוע בהחלט פירוש חדש בדברי ראשון, אף על פי שהוא נגד מה שהבינו בדעתו שאר הראשונים. ביחוד במקום שהראשונים האחרים תמהו על מי שקדמם ודחו את דבריו. "והבידור בזה לענ"ד בפירוש דברי הרי"ף, בלא שום קושיא..." - כך הוא פותח את פירושו בהרי"ף, לאחר שהביא שהרא"ש והר"ן תמהו עליו וה"בית יוסף" לא הביא מתוך כך את דעתו ב"שלחן ערוך". הדברים מכוונים כלפי מה שאמרו בעבודה זרה⁶¹, כבישולי עכו"ם, שנכרי שהשליך "סיכתא" (יתד) בתנור

58. מנחות, מ"ד א'.

59. סימן רפ"ו.

60. ו' א'.

61. ל"ח א'.

והסיקו בעצים, והיתה מונחת שם דלעת של ישראל ונתבשלה מותרת. לא לבשל היתר נתכיון הנכרי, אלא לחזקו ולהקשותו. והרי"ף גורס "מעיקרא שפיר דמי, לבסוף אסור". הבינו, שזה מוסב על הנחת הדלעת, ולפיכך תמהו עליו. הרב מפרש באופן מפתיע. לענין ברכת "בורא מאורי האש" אמרו בברכות⁶², שאור של כבשן בתחילה אין מברכים עליו ולבסוף מברכים. לרש"י והטור "בתחילה" היינו קודם שנגמרה המלאכה, שאז האור בא למלאכה ולא להאיר, ו"בסוף" היינו לאחר גמר המלאכה. לכך נתכיון אף הרי"ף כאן. "מעיקרא", היינו שהנכרי נתן העצים קודם שנגמרה מלאכת ה"סיכתא" מותר, שבודאי נתן העצים לשם מלאכת ה"סיכתא", ו"לבסוף", לאחר שכלתה מלאכה זו, אסור, שמסתמא נתכוון לאפות או לבשל, שסתם תנור לאפות בו עומד⁶³, כל שאין לנו סיבה אחרת לתלות בו ההיסק. "והלשון - מסיים הרב - נושא בד בבד עם לשון הש"ס ברכות הנ"ל"⁶⁴.

המצאה הלכותית לא הסיק הרב מפירושו המתודש בהרי"ף, אף על פי שיש כאן הלכה הנובעת באופן ישר מפירוש זה. אפשר שאינו אלא במקרה, מפני שלא ירד כאן לבירור הדין, אלא עסק בהבנת הרי"ף בלבד. ואולי במתכוון לא הסיק המסקנא להלכה - מפני חידושה. בכל אופן, במקומות אחרים אנו רואים ברור דרכו של הרב שלא לחדש דינים נגד הפוסקים המוסמכים. "...שאף על פי שאם נשקול את הדבר על פי שורת הדין, ממקור הש"ס והסברא, היה נראה מצודד לקולא, אבל מה נעשה ורבותינו הפוסקים, הראשונים והאחרונים, אחזו שער בענין זה להחמיר טובא, וצריכין אנו לכוף את ראשנו לעומתם ולקבל את דבריהם במורא, ולראות שאם יצא דבר להיתר מאתנו בענין כזה שיהיה מכוון לדעתם ז"ל" - כך הוא פותח תשובתו לרבה של מנשיסטיר בשאלת נדה⁶⁵. וכן: "ובאמת

62. נ"ג ב'.

63. "בית יוסף", קי"ג.

64. סימן ס"ב.

65. סימן פ"ג.

לולא דברי רבותינו בעלי התוספות וסתימת דברי שאר הפוסקים הייתי אומר... והיה יוצא לפי זה דין חדש... אבל מה נעשה לרבותינו וכולי, וצריכים אנחנו לקבל באימה את דעתם הרחבה מדעתנו"⁶⁶ (השאלה, אגב, מעניינת: "אם מותר לקבל חלק מהצדקה הכללית שיש להנכרים, שרוב ממונם מהממשלה, בשביל קופת הצדקה של ישראל". נשאל על כך מהרב ד"ר כהן מבאזל). וכאלה עוד במקומות שונים. ביחוד אנו רואים השקפתו זו בתשובה ארוכה בשם "מי מנוחות"⁶⁷, בו יוצא בתוקף להשיג על קונטרס בשם "מי ששון", שפירסם רב אחד. בשובה ונחת הם דברי הרב תמיד. אפילו שהוא משיג על שכנגדו החולק עליו, אינו יוצא לעומתו בביטויים חריפים. כאן, ב"מי מנוחות", יצא מגדרו. אף הוא מקדים "שלא בחפץ נפשי" הוא עושה כן. "שונא אני את הקינטוריא ואת הקטיגוריא... אבל בקשת חד מגדולי ישראל כבדה עלי שלא לעבור בשתיקה", שכן "הרים יד - אותו קונטרס - נגד רבותינו גדולי הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים ומפיהם אנו חיים, וביקש בדברים של מה בכך לאסור מה שהתירו ולהתיר מה שאסרו". בחלב של הדקין חולק בעל הקונטרס על הרמ"א ושאר הפוסקים. הם מתירים השומן שתחת הקרום, הדבוק ב"טבחיא" (ה"חלחולת" בסוף המעיים, שמשם יוצא הרעי), והוא "מוכיח" ש"איסור כרת" הוא. והרב "בא עם הספר להראות גלוי לכל איך נכשל הרבה במה שלקח עטרה שאינה הולמתו, לא לו ולא לגדולים ממנו... ושרא ליה מאריה שהוציא לעז על גדולי עולם", והוא הולך ומבטל אחת לאחת את כל "ראיותיו" של הקונטרס ומקיים את דברי הפוסקים (וראה ב"דרכי תשובה"⁶⁸): "הגיעני כעת ספר חדש ממכהיל אחד הנקרא מי ששון וראיתי בספרו דברים זרים אשר תצלינה אוזן שומעת..."). שוב בא אותו קונטרס להתיר מה שאסר הרמ"א בסירכא מהריאה למכה בדופן, ובסירכא מאונא לדופן, והרב מרעיש נגדו: "באמת אף אם היה הטעם נעלם ממנו, חלילה לנו לנהוג קלות

.66 סימן קלי"ב.

.67 סימן מ"ח.

.68 סימן ס"ד, ס"ק צ"ו.

ראש כמנהגי אבותינו, והם ז"ל שהחמירו ידעו מפני מה החמירו...". אלא שהרב מוכיח את מקור המנהג אף מן הגמרא לפי גירסת ראשונים. כך הוא מסביר אף את הדין של "תר"ל" ("תרת"י לריעותא"), שאותו קונטרס "דיבר בגאווה" נגדו ו"ביקש לעקור את הכל בלא שום טענה". אלא שכאן הרב מוכיח "שענין תרת"י לריעותא הוא דבר מושכל ומוכרח". ובמקום אחר⁶⁹ הוא ממציא מקור חדש מגמרא לתרת"י לריעותא: ריאה שהאדימה כשרה "מדרכי נתן" ("פעם אחת הלכתי לכרכי הים, באתה אשה אחת לפני, שמלה בנה ראשון ומת שני ומת, שלישי הביאתו לפני, ראיתו שהיה אדום, אמרתי לה בתי המתינו לו עד שיבלע בו דמו, המתינה לו ומלה אותו וחיה"⁷⁰). ובכל זאת הרי דחה ר' נתן המילה בשביל כך, מפני שעל ידי המילה היה מת, ואף על פי שאין המילה ממיתה ח"ו, אלא שהחשת הכח שעל ידי המילה מצטרפת לריעותא של האדימות, והוא הדין לכל ריעותא אחרת שמצטרפת. בתרת"י לריעותא בכלל היה הרב מחמיר. בתשובה אחת⁷¹ האריך לאסור סירכא מנגלד, וסיים: "אין לענ"ד בזה צד להקל". ואמנם, כמה גדולי אחרונים אוסרים בזה, אבל יש אף כמה מקילים. ובין וותיקי חב"ד רווחת תשובה בכת"י מהרב בעל ה"תניא" להקל בדבר (ורמזו על תשובה זו בשו"ת "עמק שאלה"⁷², ובשו"ת מהרש"ם מבערזאן⁷³).

אחד הקוים המאפיינים את תשובותיו של הרב הוא - החדירה לצד המעשי שבשאלות, לא פחות מהכירור ההלכותי. יש ומרוכ ההתעמקות בסוגיות ובשמועות אין המשיב יורד לפרטים הדקים של השאלה, המשתנים כפעם בפעם, ומשנים יחד עמהם את הדין. המשיבים המוכהקים שמים לב לנקודות העובדתיות ומדקדקים בהן הרבה. וזוהי מדתו של הרב. מדה זו מורגשת בכל תשובותיו - וכיחוד

69. סימן כ"ו.

70. חולין, מ"ז ב.

71. סימן רכ"ב.

72. יו"ד, סימן י"ג.

73. ח"ג, סימן ר"ח.

בתשובות על המקוואות. כאן, במקוואות, חוש המעשיות דרוש ביותר. הבדל יש בין שאר השאלות לאלו של מקוואות. בכולן השאלות הן לרוב של בדיעבד. קרה כך וכך - כשר או פסול, מותר או אסור? ואילו במקוואות השאלות הן מצורפות מבדיעבד ולכתחילה. כשרה המקוה או פסולה, ואם פסולה - כיצד לתקנה שתוכשר? והרב מראה כחו לא בלבד בחלק הראשון של השאלה, אלא אף בחלקה השני. נכנס בעובי הקורה המציאותית ומורה דרכים ועצות בתיקונים מעשיים. דרכו "להדר בעניני מקוואות עד כמה דאפשר לצאת אליבא דכולי עלמא"⁷⁴, "ולכתחילה צריך להדר בטהרתם של ישראל בכל ההידורים האפשריים"⁷⁵, "ולא בחנם התחילה המשנה דמקוואות "שש מעלות במקוואות" לרמוז לנו שיש לחפש בקדושת המקוה הרבה מעלות והידורים עד כמה שאפשר"⁷⁶, אלא שבמקום שאי אפשר הוא מעמיד על עיקר הדין. ואינו מסתפק בהתרת הספיקות שהשואל עמד עליהם, אלא מעורר צדדי ספק חדשים משלו. כך, כשהוא דן "בדבר הסילונות המחוברים לקרקע, שעושים להמשיך על ידם מים ממעין, או מבריכה שיש בה אוצר מים הכשרים למקוה", הרי תחילת דינו הוא הכירור אם הסילונות הללו נקראים כלים, אלא שאחר כך הוא מעורר ספק חדש: "לכאורה יש עוד חשש של תפיסת ידי אדם, במה שאדם פותח את הברזא, וכל שבא על ידי אדם יש בו פסול". ו"שתי חקירות" בדבר: פתיחת הברזא היא רק הסרת המונע ויש לומר שאדם המסיר מניעה אין זה נקרא שההויה באה על ידו; אפילו שניחס ההויה להאדם, אולי יש לחלק בין כוח ראשון, היינו המים היוצאים מיד בפתיחת הברזא, לכוח שני. הרב האריך הרבה בדבר, ואף על פי שצידד לקולא, המציא עצות מעשיות לסילוק כל חשש⁷⁷ (ויש להתפלא שלא העיר מה"מגן אברהם"⁷⁸, ששני הספיקות מבוארים שם:

74. סימן פ"ט
75. סימן ק"ב.
76. סימן קט"ז.
77. סימן קכ"ז.
78. סימן קנ"ט, ס"ק כ" וכ"א.

פתיחת הברזא היא אמנם "כח גברא" בהמים, אבל רק הקילוח הראשון בלבד⁷⁹.
 מעניין ההיקף הגדול של הארצות שפנו אל הרב בשאלותיהם. ממש מארבע כנפות
 הארץ. מאנגליה (סימן נ' ועוד), אפריקה (קצ"ז), אפגניסטן (קכ"ו), ארגנטינה (קנ"ד),
 ארצות הברית (רי"ד), גרמניא (רכ"א), ליטה (קל"ו), מצרים (קנ"ג), נורבגיה (ז'),
 פרס (ר"ל), קנדה (קכ"ח), רומניה (ר"א), שווייץ (קצ"ג) ועוד. מרובות ביותר הן
 השאלות מארץ ישראל. מעריה, כפריה ומושבותיה. ואין פלא: מרא דארעא ישראל!
 ואף למקום כבודו, ירושלים עצמה, המלאה חכמים וסופרים, באו כמה תשובות. נציין
 אחת מהן - להרב סטולביץ ז"ל, רבה של "זכרון משה" בירושלים. הנדון: ארון של
 עץ, שנקבר עם המת שכתוכו בקרקע ויש בו חלל טפח, אם הוא חוצץ בפני הטומאה.
 להרב: חוצץ. להרמ"ס: כיון שקברו את הארון בקרקע, בטלו. כמו שנתבטל מדין
 טומאה, כך נתבטל מדין חציצה. והרב: אדרבה, אם הארון מתבטל לקרקע, כל שכן
 שחוצץ. "אין סברא לומר, שאותו הדבר שממעט כח הטומאה יבטל כח החציצה בפני
 הטומאה, שאין קטיגור נעשה סניגור". והשוואות: דוגמת מה שאמרו בקדושין⁸⁰
 לענין כסף, וכעין דברי רבן גמליאל בפאה⁸¹ לענין עומרים⁸². הסברא מפתיעה, אף
 על פי שאם לדין אולי יש תשובה. כאן אין דינים חיוביים סותרים זה את זה,
 שנאמר "אין קטיגור...". אלא כח שלילי אחד הוא שסותר ומבטל את הטומאה
 והחציצה כאחת. כשהארון נתבטל ואנו רואים אותו כמציאות של קרקע, ממילא
 אין כאן לא על מה שתחול הטומאה ולא מה שיחצוץ. אלא שהרב אינו בונה כל
 הדין על יסוד הסברא האמורה בלבד. בארוכה ובדברים של טעם הוא נושא ונותן
 בשיטות הרמב"ם ושאר ראשונים שכדבר (וראה ב"נר אהרן" להר"א בורשטין⁸³,
 שהוכיח שהארון אינו חוצץ, שהוא כ"כסותו של מת"⁸⁴, שאינו חוצץ).

79. וראה ב"יתתם סופר", יו"ד, סימן רי"ד, ב"יח "ומאי דקמן".

80. ח' א'.

81. פ"ו מ"ו.

82. סימן רט"ו.

83. סימן ח'.

*

ראוי ליחד קצת הדיבור על הערותיו הענייניות המרובות של ר' צבי יהודה קוק [וצ"ל]. "ואת צנועים חכמה". מתרחק מן הפירסום ומן הדומה לו ובמקום שאתה מוצא ענוותנותו אתה מוצא גדולתו. הולך בעקבותיו של אבא, בתורה ובמחשבה ובמעשה. אף על הסגנון המיוחד של הרב הוא שומר במדה ידועה. בהלכה סגנון זה מלוטש ובהיר. מדור מיוחד קבע בספר להערותיו. אחרי ככלות התשובות. ההערות מלאות וגדושות בדברי תורה. יש ואינן הערות לתשובות, אלא תשובות להערות. כלומר: הרב נגע בנקודה אחת כאילו דרך הערת אגב, ור' צבי יהודה בא ומרחיב את הדיבור על כך בתשובה שלימה. "יש לצדד - כותב הרב בשולי תשובתו על מנורה בת ז' קנים, אם מותר לעשותה"⁸⁵ - דמסתמא הוי מחובר בבנין, ובכלי בית המקדש מסתמא כלי בעינן בלא בנין, וגם זה צריך עיון, ותלוי אולי בפלוגתא דתלוש ולכסוף חיברו, ואין כאן מקום להאריך". ור' צבי יהודה בונה על יסוד הערה "צידודית" זו בנין שלם. בארוכה הוא מבסס ההנחה, שבבית המקדש היו בנינים (הבית והמזבח החיצון, שדינו להיות "מחובר באדמה") וכלים. "וכמו שהשם של כלי מונע את שם הבנין, דלא שייך בו בעיקרו, כן יש לומר ששם הבנין מונע את השם של כלי, שהוא מיטלטל ולא קבוע בבנין, ששני השמות הללו מתנגדים הם זה לזה". ושוב הוא מוכיח בראיות, שהמנורה דינה להיות בגדר כלי, ואם עשאוה קבועה ומחוברת לקרקע ולבנין הרי זה פסול בעצם מהותה עוד יותר מפרטי גביעיה, כפתוריה ופרחיה ומשקלה, שכן "אינה כלי כלל, אלא חלק של הבנין". הנדון עניין אותו ביותר והוא בא בדברים על אודותיו עם הרב הראשי לארץ ישראל, הגרי"א הרצוג, ואב"ד ירושלים הגרצ"פ פרנק, והערותיהם המסייעות לו הביא בשמם. ולפעמים הוא יוצא קצת מענין לענין, עוזב לרגע את העיקר

85. סימן נ"ז.

ומטפל במה שהביא הוא עצמו דרך דרך אגב. כך, אגב דיונו אם בחובל בחבירו שלא ב"דרך נציון" (לשון הרמב"ם), יש איסור תורה, עמד על הלשון במשנה⁸⁶: "ואם הלינו (למת) לכבודו אינו עובר עליו". מה הלשון אומרת "אינו עובר עליו", שמשמעו שאיסור על כל פנים יש⁸⁷? כאן הרי מותר להלין את המת לכבודו אף לכתחילה. נשא ונתן בדבר וחלק בין כבוד מוכרח לכבוד יתר - ואינו במשמע (וראה פירוש מקורי ב"אור שמח"⁸⁸: אין המדובר כלל על אותו לילה שהלינו לכבודו, אלא על כל הלילות שלאחר כך. "הלינו לכבודו", שוב "אינו עובר עליו" לעולם, דוגמת מה שאמרו בכבא מציעא⁸⁹, בלאו של "לא תלין פעולת שכיר", שאינו עובר אלא עד בוקר ראשון בלבד ולא מכאן ואילך. לפי זה מובן, שהלאו בלבד הוא שאין עליו, אבל לכתחילה אסור להלינו שוב לחנם). במקומות שונים הוא עומד על הרגשות יפות בלשון הרמב"ם. ניקב הושט ועלה בו קרום וסתמו אין הקרום כלום⁹⁰; "וריאה שניקבה ועלה קרום במכה ונסתם אינו כלום"⁹¹. הוא מעיר על השינוי: בושט עלה הקרום "בו", ובריאה - "במכה". והוא מוכיח בארוכה שבריאה לא היא עצמה עשתה הסתימה אלא מתוך הלקותא שבמכה עלה קרום ולפיכך אינו מועיל (וכיוון לדעת ה"צפנת פענח"⁹², "דלכך קרום שעלה מחמת מכה אינו סתימה משום דהסתימה נעשה מחמת מכה ואי אפשר שהסיבה תגרום היתר"), אבל בושט אין הקרום בא מעצם מהותה של המכה, אלא הוא מחובר ומאוחד עם הוושט עצמו, שקרומי הוושט הם הם גופו של וושט, והיה ראוי להיות טותם, אלא שבוושט טעם אחר יש בדבר: "גמדא ופשטא" (מתכוון ומתרחב). והדברים מתבססים עם ביאורו בשיטות כמה ראשונים אחרים.

-
86. סנהדרין, פ"ו מ"ח.
 87. ראח חולין, ק"ט ב'.
 88. סנהדרין, פט"ו ח"ח.
 89. ק"י ב'.
 90. שחיטת, פ"ג ח"א.
 91. שם, פ"ז ח"ג.
 92. שחיטת, פ"ו ח"י.

ד. הרב ב"אגרותיו"¹

מה בין איגרות ל"תשובות"? הראשונות הן בכחינת חיי שעה, והאחרונות - חיי עולם. האיגרות אינן נכתבות לשם קיום. העראיות והמקריות מאפיינות אותן. שיחת ריעים בכתב. מסירת רחשי הלב במצב רוח של שעה ידועה, או חילופי דברים על ענינים מעשיים שהזמן גרמם. "איגרות של רשות"², ש"כתיבות אלו אין אדם נזהר בתיקונן מאד, ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות"³. אפילו כשיש בהן, באיגרות אלו, דברי תורה הרי הם מחוסרים רגש של אחריות. כאדם שמפליט משהו דרך אגב, כלאחר יד. מה שאין כן ה"תשובות". בין שהן יעודות לכתחילה לשם פירסום בתורת שו"ת, ובין שאינן מכוונות אלא להורות להשואל בלבד את המעשה אשר יעשה, יש בהן על כל פנים משום הרגשת נטל וסבל. כאדם הקובע ומכריע, פוסק וחותר, חותם ב"טבעת" ומכה בפטיש. ואפילו כשאין בהן, ב"תשובות" אלו, הוראות מעשיות, אלא בירורים עיוניים במקצועות תורה ידועים, הרי מכיון שנכתבו לשמו ולשמה של אותו ביאור ואותה סוגיא, כבר יש בהן משום יציבות וקביעות.

במה דברים אמורים? בסתם אגרות וסתם "תשובות". גדולי הדור אינם נמדדים באמת-המידה הרגילה. אם "שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד", כל שכן שיחות שאינן של חולין. אמרו מורי החב"ד: מגילת אסתר נקראת "איגרת" ("על כל דברי האיגרת הזאת") ונקראת "ספר" ("ונכתב בספר"). האגרת תעודתה לשעה, והספר הוא בן קיימא. להודיעך, שה"איגרת" של המגילה נתרוממה למדרגת "ספר"⁴. יפה עשתה ה"אגודה להוצאת ספרי הרא"י קוק ז"ל", שכינסה את איגרותיו של הרב לספר מיוחד. ידע הרב להכניס אף בענינים זעירים של היום והרגע ניצוצות אור של הנצח והבלתי חולף. "האנשים הגדולים באים להמבוקשים היותר

1. אגרות חראית. כרך ראשון. שנות תרמ"ח-תר"ע.

2. מועד קטן, י"ח ב.

3. רמב"ם, יום טוב, פי"ז הי"ד.

4. ראח "מגן אבות" לחרבי מקאפוסט, ח"ב, בדי"ח "יחודח בן תימאי".

קטנים בדרכים של גדלות"⁵, ולפיכך אנו מוצאים שאף באיגרת פרטית רגילה הורה הרב את העלייה וההתרוממות אל המקור והשורש. "...כלל גדול אומר לכבודו, שהשקפה היותר מאירה בעיניי אמונות ודעות, כמו בכל עניינים נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו. ולבוא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עולות למקום אחד, ורק שינוי תנאים כארחות החיים ובמצב הנפשי הוא המחלק ביניהן. והחוקר המיושב, המשתמש בשכל ישר, מצורף לרגש כהיר ונכון, ידע איך להוקיר כל דבר בערכו, ואיך לשלב כל הדעות במצב כזה, שכל אחת תשלים את החסרון שיש בחברתה אפילו במקום שהן נראות כחולקות זו על זו..."⁶. והוא הולך ומרחיב את הדיבור באותה איגרת על ה"התחברות של כחות", שעל ידי פגישתם זה בזה והתגוששיותם מתהווה חזיון החיים ומשתכלל העולם, עד שהוא בא לאשר נשאל: על תעניות ועל חלומות. ואם לאיש פרטי הורה "לצאת מהחוג הצר", כל שכן לציבור והקיבוץ. בחרס"ח נוסד בירושלים מוסד תורני, מבחירי בני הישיבות, בשם "בית ועד לחכמים". הם פנו להרב בשאלות של דברי תורה. והרב, בין השאר: "...יקירי לבבי, אמצא ישר להעיר אתכם, אם כי טרם אדע מהות כנסייתכם ותוכן ערכם של החברים בפרטיות, מכל מקום כגון זה צריך למודעי, כי אם בימינו אלה הנכם מיסדים כנסיה של תלמידי חכמים בעיה"ק, שעניי כל ישראל אליה, תראו להשתדל לבקש דוקא גדולות ונשגבות... ההכרח מרומם אותנו למדרגות גדולות"⁷. והוא הולך ומפתח שיטה המבדילה בין תורת ארץ ישראל לתורת חוץ לארץ. "על הגאולה זה תלמוד ירושלמי, ועל התמורה זה תלמוד בבלי"⁸. בארץ ישראל שופע על כל תלמיד חכם, שמבקש לתורה לשמה, רוח

5. "אורות חקודש", עמוד שפ"ט: "שאיפת הנצח".

6. איגרת ע"ט.

7. איגרת צ"ו.

8. זוהר חדש.

הקודש כללי, "הרודד את הפרטים והמרחיב את הלבבות". אם בארץ ישראל באים "לחקות פלפולים נמוכים" אזי באמת "כחם של חכמי ארץ ישראל חלוש, מפני שהם נוצרו לגדולות מאלה"⁹.

ההבדל בין ארץ ישראל לחוץ לארץ ביחס לסדר הלימוד משמש נושא חשוב להרב אף בכמה איגרות אחרות, וביחוד באחד ממכתביו הרבים לר' יצחק אייזיק הלוי, בעל "דורות הראשונים"¹⁰. כמה דוגמאות הלכותיות הוא מביא להבדלו זה שבין הבבלי להירושלמי. נציין אחת מהן, שיש לה ערך מצד עצמה, אפילו מבלי קשר לנקודה הכללית של היחס בין הבבלי להירושלמי. "זה הכלל כל המשלם יותר על מה שהזיק אינו משלם על פי עצמו" ("מודה בקנס פטור") - מתוך משנה זו הקשו בבבא קמא¹¹ על מי שסובר שחצי נזק ששור תם משלם הוא קנס, ואם כן היה צריך לומר: "זה הכלל כל שאינו משלם כמה שהזיק, דמשמע פחות (ממה שהזיק) ומשמע יותר". הסיקו: "תיובתא! והלכתא: פלגא נזקא קנסא". שאלו: "תיובתא, והלכתא?" והשיבו: אין, טעמא מאי הוי תיובתא משום דלא קתני כמו שהזיק, לא פסיקא ליה, כיון דאיכא חצי נזק צרורות (התיזה הבהמה צרורות ושיברו את הכלים) דהלכתא גמירא ליה דממונא הוא, משום הכי לא קתני". הדבר נפלא: אם כן למה לא אמרו לכתחילה תירוץ זה ולא תהיה תיובתא כלל? אלא שביסוד ההלכה של צרורות לא באו לחדש "דין חתוך בתור הלכה עקורה, שאין לה דמיון". יש כאן בירור כללי: גרמא בניזקין פטור, וכל שכן בבהמה שגרמא לדברי הכל פטור. כחו הוא כממוצע בין גופו לגרמא. ובאה ההלכה של צרורות לברר, שיש בזה חלק מגופו וחלק של גרמא, ולכן החצי של גופו חייב והחצי של גרמא פטור. לפי זה באמת בחצי נזק של צרורות הוא ממש "כמה שהזיק" ולא פחות, שחלק הגרמא לא נקרא "הזיק", ולכן אמרו בתחילה: "תיובתא". אלא שמכל מקום "לא פסיקא ליה": "סברות כאלו צריכות כמה הסברות כדי להעמידן

9. ראה שם בארוכה.

10. איגרת ק"ג.

11. ט"ו ב'.

ואינן נמסרות לכל, והיו טועים לומר דהוי פחות ממה שהזיק, משום הכי נקט מילתא דפשיטא, כי "לא ניתן דבר כזה להיאמר בסגנון של תלמוד בבלי".

"דברי הלכה, שהם להכרעת הלכה למעשה או לבירורי ענינים שלמים במשא ומתן של הלכה, הושמטו מכאן ונקבעו במקומותיהם" (רוצה לומר: בספרי ההלכה המיוחדים של הרב) - כך מוסר הרצ"י קוק בהקדמתו. ובכל זאת אנו מוצאים בהרבה איגרות כמה וכמה עניני הלכה מובלעים בתוך הדברים. הרי פירוש מחודש במשנה, כשהוא מובלע בין כמה ענינים פרטיים לפניו ולאחריו. "בזמן שהם מודים, או שיש להם עדים, חולקים בלא שבועה" (ריש בבא מציעא). הפירוש הרגיל והשגור הוא, שהעדים מעידים ששניהם יחד הגביהו את המציאה. אבל תמוה: אם כן מאי קא משמע לן? (וכבר עמדו על זה באחרונים: ראה במשניות הגדולים, דפוס וילנה, על "בזמן שהם מודים" שפירשו בגמרא מהו החידוש שבדבר). באחת מהאיגרות לבנו (וכנראה, אגב, שבנו הוא שחידש הפירוש, אלא שהרב הוסיף בו הטעמה) אנו מוצאים פירוש חדש. "שיש להם עדים", הכוונה: שלכל אחד מהם יש עדים המעידים כדבריו. זה מביא עדים שכולה שלו ושכנגדו מביא עדים שכולה שלו. למה חולקים בלא שבועה? לפי שאפילו שנאמר ששתי כיתי עדים המכחישות זו את זו מסלקים את שתיהן כאילו אינן ("וזה תלוי בשיטות גדולות"), מכל מקום כיון שעיקר השבועה כאן תקנת חכמים היא, שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא, הרי חשש זה אין לו מקום אלא בתקיפה המצויה, ולא שיהיו לכל אחד עדים שיעידו כדבריו¹², לא ראה הרב שכיוון לפירושו של הרש"ש בהגהותיו, ומכל מקום לא הדגיש את החידוש שבפירושו. כאילו הערה אגביית העיר. הרי לא ספר ולא שו"ת הוא כותב. איגרת. אבל ב"הערה" זו "חוט המשולש" לפנינו: פירוש נאה, טעם מוסבר ואף הלכה חדשה. אגב: באותה איגרת עצמה אנו נתקלים בבטוי שיש בו משום נקודה אופיינית לדמותו הרוחנית של הרב. ידענו, שהרב לא היה איכפת לו כשהיו

12. איגרת מ"ח.

מפרסמים נגדו דברי קינטור וזלזול, ולא עוד אלא ש"הנני ת"ל מרוצה בכל דבר של עלבון, אפילו מצד המתכוונים להקניטני... ויהי רצון שיהא עינוי נפש זה לכפרה"¹³, אבל כאן אנו רואים נימה חדשה: "אם ידפיסו השגות על דברי, אפילו עם דברי זלזול היותר נמוכים, אקוה לשמו ית' שלא יזיק כלל הדבר, לא לי כשאני לעצמי ולא לעצם הענין. אדרבא, דברים חדים מביאים לידי התכוונות". ה"אדרבא" הזה מביא אף אותנו לידי התכוונות בגנוי נפשו של הרב.

בשולי מכתב אחרי החתימה, בחינת "נ. ב.", יש והרב נזכר להוסיף משהו - והלכתא גברותא אנו למדים מאותו "עיקר שכחתי". כך אנו מוצאים עם גמר מכתב לאחיו¹⁴ פירוש מקורי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד¹⁵. אבר מן המת שחסר מן העצם, ונשאר עליו כזית בשר "מטמא כמת שלם" - על הלכה זו של הרמב"ם נחלק הראב"ד. ה"כסף משנה" תמה: הרי משנה שלימה היא, שכזית מן המת מטמא באוהל. ב"איני מבין דברי הראב"ד פתח ה"כסף משנה" וב"צריך עיון" סיים. הרב מפיץ אור חדש על פלוגתתם. מעולם לא נתכוון הראב"ד לומר שאינו מטמא באוהל, ולא נחלקו אלא משום מה הוא מטמא. להרמב"ם מטמא בתורת אבר מן המת, ולהראב"ד - בתורת בשר מן המת, אבל חשיבות האבר נפקעה מהעצם החסר, ואין העצם משמש אלא יד להבשר. המכתב הוא משנת תרנ"ז. כיוון לפירוש זה אף הגאון הרוגאצ'ובי¹⁶. אלא שיש להעיר: ה"קרבן אורה"¹⁷ וה"חזון איש"¹⁸ שניהם לדבר אחד נתכוונו, שגירסא אחרת ברמב"ם היתה לפני הראב"ד. אם לא נהיה משוחדים מיופי הפירוש של שנים הראשונים (הרב והרוגאצ'ובי) נודה שמתקבל יותר שינוי הגירסא של שנים האחרונים (ה"קרבן" וה"חזון").

13. איגרת ש"כ.

14. איגרת ח'.

15. טומאת מת, פ"ב ח"ד.

16. "צפנת פענח", ורשה תרס"ג, מאכלות אסורות, פ"ב ח"ז.

17. נזיר נ"ג.

18. כלים, פ"א אות ט"ו.

"לצאת מהחוג הצר" רגיל הרב לא בלבד בהשקפות ודעות, או כשיטות הלכותיות שלימות, אלא אף בקושיות והערות בודדות, שמצד עצמן אין בהן משום היקף והינף. "ועל דבר הערתו בדברי תוספות..." - פתיחה זו מוכיחה שאין הרב רואה כאן איזו שיטה מסוככת הדורשת ליבון. "הערה". אבל אף "למבוקשים קטנים" יש לבוא "בדרכי גדלות". והוא נותן כלל שלא ללמד על אותה הערה בלבד יצא. וזה הכלל: הבדל יש בין אונסין סתם ל"אנוס על פי תקנת חכמים". בשאר אונסים לא נסתלק שם האיסור ממקומו, אבל כש"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה נתבטל צד המצוה או צד האיסור שבדבר מעיקרו"¹⁹. נקודה שרשית היא זו, התודרת לתוך גדרי האונסים מצד אחד ואופיין של תקנות חכמים מצד שני. וכבר האריך הרבה בדבר בשו"ת "חלקת יואב"²⁰ וכתב, אגב, להסביר בזה דברי תוספות בראש השנה²¹, על מה שאמרו שם ש"כל שנה שאין תוקעין בתחילתה מריעין לה בסופה": "לאו דמיקלע בשבתא, אלא דאתיליד אונסא". וזהו החילוק: ראש השנה שחל בשבת עקרו חכמים את כל המצוה לגמרי, אבל כשאירע אונס, החיוב בעצם ישנו (יש אמנם להסביר את חילוק התוספות באופן יותר פשוט: "אין תוקעין בתחילתה" אינו הטעם של "מריעין לה בסופה", אלא סימן ואות לכך, ובדבר התלוי בקביעות היום והתאריך, אין לא סימן ולא אות). אף הוא הוכיח את הדבר במקום אחר²². והרי שוב כלל יסודי הבא בשתיים שלוש שורות: "וע"ד חמי טבריה, אצלי העיקר שכל דבר שבתורה הוא כדרך העולם ברוב, כיון שרוב הבישולים הם באש, ודאי גם סתם פירוש בישול בפסח גם כן כך (רוצה לומר: ולכן המבשל פסח בחמי טבריה ואכלו, אינו עובר משום "ובשל מבושל"), והוא הדין נמי גבי שבת ומשכן גופא

19. איגרת קמ"א.

20. דיני אונס, ענף ד'.

21. ט"ז ב'.

22. ראה קונטרס "קבא דקשייתא" שלו, קושיא צ"ט.

דתלינן בדרך הרוב של בני אדם"²³. כלל גדול הוא זה, שיש להביא לו סמוכים מכמה מקומות. למשל: "פרות הדשות בתרומה ומעשר, אינו עובר משום כל תחסום"²⁴. לרש"י, שם הטעם: הפסוק מדבר בסתם דיש, שאינו בתרומה ובמעשר, שאין רגילות להפרישן אלא אחר מירות (וראה בתוספות²⁵, לענין "סתם אתנן" שהפסוק מתכוין אליו). וכך יש להעיר עוד ממקומות שונים.

זיקה מיוחדת למנהג ישראל יש להרגיש בכמה מהאיגרות. בהיותו רב של יפו והמושבות, הוא פונה למושבה אחת בתוכחה: "אחד המנהגים הגרועים, אשר תקעו יתדם במושבה, הוא העמדת החופות בבית הכנסת... כבר גזרו אומר כל גדולי ישראל, שהחופות תהיינה דוקא תחת כיפת השמים, ע"כ אקוה כי מעתה יהיה מנהג קבוע וקיים חק ולא יעבור לשוב לאיתן קדושת תוה"ק, שיהיה מעמד החופות כחק לישראל מעולם..."²⁶ לא סתם מנהג ישראל הוא רואה בדבר, אלא "איתן קדושת תוה"ק". לעומת זה ישר מאד בעיניו מנהג שנודע לו משו"ב ספרדי אחד שבא מן המערב (ממרוקו). "אחינו אלה הרחוקים יותר ממנו מחיים קולטוריים מחודשים, עמד בהם הטפוס של סדרי החיים שהיו מונהגים בימים הראשונים". המנהג הוא: השו"ב אינו עושה בעצמו את פעולת השחיטה. הוא בודק את הסכין ומוסרו לטבח (הקצב), והטבח יודע רק חמשת ההלכות שבשחיטה והוא שוחט והשו"ב בודק את הריאה. "והאמת אגיד שאצלי מוצא חן סדר כזה, וזהו נוטה יותר לרוח ישראל סבא. תלמיד חכם, איש רוחני, ועם זה קבוע יהיה לעסוק בזכיחת בעלי חיים ונטילת נשמחם, אין זה מסכים עם רגשי הלב בצלולים... ראויה מלאכה זו להיעשות ע"י אנשים שלא הגיעו עדיין להמידה של התעדנות ההרגשה..."²⁷. אכן, התעדנות ההרגשה של הרב מתבלטת כאן.

23. איגרת קמ"ח.

24. בבא מציעא, צ"א א'.

25. שם, צ"א א', בדי"ח "אתנן".

26. איגרת קנ"ד.

27. איגרת קע"ח.

חלק הגון של האיגרות מוקדש לשאלת השמיטה, שנתעוררה בכל תוקף בשנת תר"ע. כבר ראינו את עבודתו העיונית-התורנית של הרב בשאלה זו בספרו המיוחד "שבת הארץ" ובתשובותיו הרבות שבספרו "דעת כהן". כאן אנו רואים אף את עבודתו המעשית ואת לבטיו הרבים. מכתבים אלה ישמשו חומר מעניין לתולדות השמיטה בתקופה האחרונה בארץ. כמה סוגי מכתבים הם: למושבות, להורות הדרך ילכו בה בסידור שטרי המכירה ובוזירות מעבודות האסורות מן התורה וכיוצא; להגאונים המחמירים, וכיחוד להרידב"ז, להוכיח את צדקת יסודי ההיתר ואת ההכרח הגדול שבדבר, הן לקיום הישוב והן "בשביל שידעתי שאפילו אם יאסרו את הדבר כל גאוני עולם לא ישמעו לזה", ו"אין לשער כמה גדול חורבן תוה"ק וחילול שם שמים היוצא מזה"; להפקידות של יק"א, לבל יכופו את אלה הרוצים לשמור שביעית כהלכה, "כי ההיתר הנהוג הוא היתר של דחק, ומי שהוא חפץ שלא לעבוד כלל את האדמה בשביעית הרי זה משובח". והוא מסביר להם את הדבר: במצוות חמורות, של תורה, אין הבדל בין מצב למצב, אבל במצוות קלות, דרבנן, סומכים לפעמים בשעת הדחק על צדדי היתר מסופקים. אבל דוקא "במצב המנוחה והחופש, אבל כשיש כח כופה ומכרית, בין שיהיה מישראל או מאומות העולם, אז אין שום הבדל בין קלות לחמורות, וכל המצוות כולם יש להן בנוגע לזה דין של חמורות". והוא מודיע ומזהיר, אשר קיום ההיתר תלוי רק בהסרת הכפייה מצידם²⁸. ובמכתבו להרידב"ז: "הענין של הכפייה נגע ממש עד נפשי, וחליתי מרוב עגמת נפש ל"ע", והוא מודיעו שכתב להפקידות ש"אם יכופו לעבוד אז ניקח את הענין כמן שעת הגזירה ח"ו" ו"אחרי כל הקולות יהיה הענין לא גרע מערקתא דמסאנא, ונודיע בגלוי שצריך לעמוד ע"ז במסירת נפש"²⁹.

מקום חשוב תופסות בספר איגרות המשפחה. אף במכתבים אינטימיים אלה, אנו רואים גילויים ממעמקי נפשו של כותבם. וכמדה ידועה - דוקא במכתבים

.28 איגרת רל"ז.

.29 איגרת רל"ח.

כאלה. "ממדתה העיקרית של האיגרת היא, שיש בה מפנימיותה של רשות היחיד, בהבעת דבריה הנפשית-הטבעית, התמה, מאיש אל רעהו, מן היחיד"³⁰. הרב עצמו מחשיב מאד את "חליפת המכתבים ליקירינו וביחוד ת"ח שבמשפחה שי', שיש להרכיב בתוך חליפות המכתבים תועלת קדושה ועונג אהבה וידידות אחים יחד"³¹. ואמנם בכל אחד מהמכתבים המשפחתיים רצופים דברים של רגשי קודש ומחשבות אמת. באיגרת שלפנינו אנו קוראים דברים המזעזעים בערכם הגורלי. "...מי יגלה גלי העפר מעל הלבבות האטומות, ישני אדמת עפרות הגלות המנוולת, וינערו חצנם ממנה ומכל קסמיה, ביחד עם כל עלבונותיה ורציחותיה, ויבואו לארץ חיים להלקט אחד אחד להיכנות בארץ חיים"... הדברים נכתבו בשנת תרס"ט. הוי, מי יגלה עפר מעיניך, רבינו הגדול, וראית כמה צדקת בדבריך, תזכה בשפטך!

פרשה מיוחדת קובעים המכתבים הרבים של דברי מחשבה על היהדות והאמונה, האנושיות והעולם, הם וחזיונותיהם ובעיותיהם. רעיונות מקוריים שהוא מפתח אותם במכתביו להגרי"מ חרל"פ, לבעל "דורות הראשונים", לר"ש אלכסנדרוב, לרב"מ לוין ולר"מ זיידל ("חתני תורה") ועוד. הרב החשיב הרבה את הבעת המחשבה בצורה של חילופי מכתבים. "מאד הנני משתוקק שיהיה דיבור של חיבה מצוי בין חבורתנו, בין יחידי הסגולה המכינים ומרגישים שיש לנו עבודה רוחנית עזה, חדשה וגדולה. המקצועות הרוחניים שבתורה מוכרחים הם שיעברו באותו המרץ שנועברו ושצריכים להיעבד המקצועות המעשיים שלה... ומשא-מתן ושאלות ותשובות בהלכות דעות ואמונות צריכים להיות נכתבות, בסברא ברורה בלב מתנה וברוח דעה וגבורה, דוקא מחכמי תורה הקבועים באהלה... על כן הייתי חפץ מאד לקבוע קורספונדנציה קבועה עם כל השרידים של נבוני הצעירים, יודעי תורה ואוהביה, נוצרי אמונים ושומרי תורה ומצוות, ועסוקים במדעים כאופן הגון ומזורז..."³² מי שיבוא לקבוע השקפת עולמו של הרב ושיטתו באמונות ודעות,

30. מחקדמת חרצ"י.

31. איגרת ר"ח.

32. איגרת קס"ד.

כפי שהתבטאו בספרי המחשבה היסודיים של הרב ("אורות הקודש", "עולת ראייה" ועוד), "סתיע במידה מרובה אף בחומר העשיר שבמכתבים אלה. של"ד איגרות נכנסו בכרך הראשון, זה שלפנינו³³. תעודות נפשיות של לב בוער ומוח חושב. אבני חפץ לתלמידי חכמים ולחכמים, וקוים יסודיים לשירטוט דמותו המופלאה של הרב, ולתולדות הישוב באותה תקופה.

33. בינתיים חופיע בירושלים תש"ו ספר שני של "אגרות הראייה".