

## שימור דעות בהלכה

פסיקת הלכה היא תהליך מורכב שיכול להשתנות מסעיף אחד לזה שאחריו רק בגלל שינוי קטן במציאות. לפעמים הגמרא מנחה כיצד יש לפעול למעשה, ולעיתים ההכרעה נעשית לפי כללי פסיקה או לאור סברות ומסורות אחרות. בהלכות רבות ישנה הסכמה רחבה שחלק מהדעות נדחו מהפסיקה. לעיתים הסכמה זו מופיעה כבר במשנה או בדברי האמוראים,<sup>1</sup> ובפעמים אחרות היא עולה במסורות פסיקה מקובלות. למרות שמוסכם שאין לפסוק כדעות אלה, אנו מוצאים בדורות מאוחרים יותר שדעות אלה מובאות להלכה גם אם אין הדבר מוזכר בפירוש. דעה שלא נפסקה להלכה אינה נדחית לגמרי, אלא 'מחכה' לדור אחר בה תופיע שנית בפנים חדשות.

תופעה זו קיימת גם במקרים בהם יש מספר מסורות בפסיקת ההלכה, או במחלוקת הלכתית המבטאת סברות שונות. אנו מוצאים לעיתים גישה הנדחית בתקופה מסוימת מהשיח ההלכתי אך חוזרת ועולה לאחר שנים כבסיס לפסיקה.

במסגרת מאמר זה נעיין במספר סוגיות ונראה כיצד סברות שנדחו מהמרחב ההלכתי חוזרות לעולם הפסיקה בצורה מפורשת או ב'דלת האחורית'. נציג שלושה סוגים של שימור דעות בהלכה, שבכולם הגישה המאוחרת מזכירה דעה שהובאה בדורות קודמים גם אם אינה מוזכרת בפירוש.<sup>2</sup> בסיום המאמר נציע הסבר רעיוני הקשור למחשבת ההלכה ולדרך פסיקת ההלכה כבסיס לתופעת שימור הדעות בהלכה.

### פסיקת הלכה כדעת בית שמאי

בשתי הדוגמאות הבאות נבחן כיצד סברה העומדת בבסיס דעת בית שמאי, מופיעה בדברי הפוסקים בדורות מאוחרים.

<sup>1</sup> הכוונה לכללי פסיקה כדוגמת "אין הלכה כבית שמאי וכרבי אלעזר", "הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני" ועוד.

<sup>2</sup> את הסוגיות שיובאו להלן ניתן לפרש במספר דרכים, ובמסגרת מאמר זה נבחן אותן לאור עיקרון שימור הדעות בעולם התורה, וזאת לפי התוצאה של חזרה לעקרונות הלכתיים קדומים. נעיר כי אפשר לעמוד על תופעה דומה בסוגיות נוספות, ובמסגרת המאמר צמצמנו את הדוגמאות הנבחרות.

### מלאכה הנעשית מאליה בשבת

בית שמאי ובית הלל נחלקו בסדרת הלכות בעניין מלאכות שתחילת עשייתן לפני השבת וממשיכות לתוך השבת (פרק ב במסכת שבת).<sup>3</sup> בית שמאי אוסרים מלאכה הנעשית מאליה בשבת ובית הלל מתירים. בהסבר המחלוקת מצאנו שני הסברים – לפי התוספתא (שבת א, כא) המחלוקת נוגעת לשאלה האם הציווי בשבת הוא על שביתת האדם (בית הלל), או שלא תיעשה מלאכה ביום זה (בית שמאי). לפי הטעם שמופיע בגמרא (שבת יח ע"א), בית שמאי סוברים שיש חיוב הנוגע לשביתת הכלים בנוסף לחיוב שביתת האדם. האדם מחויב שגם כליו ישבתו במהלך השבת, ולכן, גם אם לא עשה מעשה בשבת עצמה, כל עוד נעשית מלאכה בכליו, הדבר אסור.

כידוע, הלכה כבית הלל, ודברי בית שמאי אינה משנה, וזאת לפי שתי ההבנות: אין חיוב על שביתת כלים בשבת ואיסור המלאכה חל על האדם ולא על העולם. לכן, כאשר עושה האדם פעולה בימות החול, גם אם תיעשה מלאכה בעקבות כך בשבת – אין בדבר איסור. בעקבות כך פסקו האחרונים שאין איסור בהפעלת שעון שבת הואיל והאדם אינו עושה מלאכה בשבת.<sup>4</sup>

ברם, כבר בראשונים מצאנו שיש שפסקו כשיטת בית שמאי:

ופירש רשב"ם זצ"ל את המרחץ בית שהמרחץ בתוכו אבל כלי מרחץ אע"פ שאין נקראין על שמו אסור מדאורייתא דאדם מצווה על שביתת כליו דכתיב ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לרבות שביתת כלים עכ"ל  
(אור זרוע ח"ב, הלכות ערב שבת ב).

הרשב"ם סובר שיש איסור שתיעשה מלאכה בשבת בכליו של ישראל, ובכלל זה בבית המרחץ שבבעלותו. כראיה לשיטתו מביא הרשב"ם את דרשת בית שמאי לגבי איסור שביתת כלים. האור זרוע תמה על דברי הרשב"ם:

ועתה תימא שהרי שביתת כלים כ"ש הוא דאית להו ולא כ"ה והואיל שפי' רשב"ם דכתיב ובכל אשר אמרתי משמע דבעי למימר דמדאורייתא אית לן שביתת כלים והא ודאי ליתא... הלכה למעשה דלית לן שביתת כלים.

<sup>3</sup> הרב יהודה ברנדס ('שביתת כלים ואוטומציה בשבת', אקדמות כב, עמ' 96-118) עומד על תופעת שימור הרעיונות בהלכה ומדגים זאת בנושא זה. במסגרת המאמר אנו מביאים את הנושא בראשי פרקים בלבד.

<sup>4</sup> ראה לדוגמה בשו"ת מלמד להועיל ח"ג, נח.

דברי הרשב"ם לא נפסקו להלכה, אך בדבריו מצאנו הד לשיטת בית שמאי. נראה כי דוגמה נוספת לגישת בית שמאי ניתן למצוא בתשובת הרב פיינשטיין בנוגע לשימוש בשעון שבת שנועד להפעלת מכשירים חשמליים במהלך השבת (אגרות משה אר"ח ח"ד, ס). בתחילת התשובה הוא כותב ש"לענ"ד פשוט שאסור להתיר זה, דהרי על ידי מורה שעות כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת... ואין לך זלזול גדול לשבת מזה". הרב פיינשטיין מחפש את הגדר הלכתי של איסור שימוש בשעון שבת:

וברור שאם היה זה בזמן התנאים והאמוראים היו אוסרין זה, כמו שאסרו אמירה לעכו"ם מטעם זה, וגם אולי הוא ממילא בכלל איסור זה דאסרו אמירה לעכו"ם, דאסרו כל מלאכה הנעשית בשביל ישראל מצד אמירת ישראל וכ"ש מצד מעשה הישראל... אבל יש טעם גדול לאסור מטעם אחר דהא זילותא דשבת...

הרב פיינשטיין מדמה את שעון השבת לאמירה לנכרי. מובן שאין השעון גוי ולא מדברים אליו, ונקודת הדמיון נובעת מכך שחכמים אסרו "מלאכה הנעשית בשביל ישראל". לאור הסבר זה נראית הפרשנות כי "עמדה זו מקרבת מאוד את איסור אמירה לנוכרי לאיסור שביתת כלים, או ליתר דיוק, לאיסור החפצא של היעשות המלאכה אפילו אם אין ישראל העושה אותה".<sup>5</sup> כמו כן, לא מצאנו מקור לזילותא דשבת בכך שמלאכה תיעשה בכליו של ישראל, מלבד שיטת בית שמאי האוסרת זאת. מסתבר שבשורש תשובת הרב פיינשטיין מסתתרת תפיסת בית שמאי בנוגע לאיסור מלאכה בשבת.

ייתכן ותפיסת בית שמאי חדרה לפסיקות שונות הנוגעות לאוטומציה הנגרמת מחיישנים שהאדם אינו פועל בצורה אקטיבית עליהם. הרב נחום אליעזר רבינוביץ<sup>6</sup> התייחס לשיטות הרוצות לחדש "שאם ישנם חיישנים בסביבה, אדם המהלך כדרכו. וחיישן תנועה... קולט את התנועה, והתוצאה היא שנפתחה דלת – ההליכה שקולה כהפעלת מנוע הדלת בידיים... – ואסור". על כך כותב הרב רבינוביץ: "זהו חידוש מיוחד ומדומה שהרי פתיחת דלת אינה מלאכה, והליכת אדם לתומו אין בה שום איסור, ואיך יעלה על הדעת למנוע אותו מכך רק בגלל תוצאה?". בדבריו הוא מדמה זאת לשיטת בית שמאי ומראה שלאור הפסיקה המקובלת אין מקום לגישה הלכתית זו.

<sup>5</sup> מתוך מאמרו של הרב ברנדס לעיל הערה 3.

<sup>6</sup> במכתב שמופיע כנספח למאמרם של אחי הרב דרור פיקסלר והרב אלי רייף – 'הפעלת חיישנים בשבת' (אמונת עתיד 104).

## שביתה ממלאכה

התורה אוסרת עשיית ל"ט אבות מלאכה ותולדותיהן בשבת. בנוסף לכך חכמים הוסיפו איסורי שבות:

נאמר בתורה "תשבות" אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה, ואלו הן... (רמב"ם שבת כא, א).

חלוקה זו בין מלאכות האסורות מהתורה וכאלה שנאסרו מדרבנן מופיעה כדבר פשוט במשניות במסכת שבת ובמסכת ביצה. המונח 'שבות' מבטא הרחקות שחכמים גדרו כהרחקה מהמלאכות האסורות מהתורה או כהוספת קדושה ליום השבת.<sup>7</sup> אולם, ישנם מקורות תנאיים המעלים שגם איסורי שבות אסורים מהתורה.<sup>8</sup> כך עולה מדרשת הספרא:

וכל מלאכה לא תעשו... אין לי אלא מלאכה שחייבים על מינה כרת, מלאכה שאין חייבין על מינה כרת מנין שלא יעלה באילן ושלא ירכב על גבי בהמה ולא ישוט על המים, ולא יספוק ולא יטפח ולא ירקד תלמוד לומר שבתון שבות, אין לי אלא שביתת רשות, שביתת מצוה מנין לא יקדיש ולא יעריך... תלמוד לומר שבתון שבות (אחרי מות ה, ז).

דרשה זו מקבילה לדברי המשנה בביצה (ה, ב), אך הלימוד לאיסור המלאכות שונה מהסבר הגמרא. מדרשה זו עולה שמלאכות אלה אסורות מדרשת הכתובים ולא בעקבות חשש שמא מעשים אלה יובילו למעבר על אחד מל"ט אבות מלאכה. מלשון המדרש עולה שיש איסור תורה גם במלאכות שאין עליהן איסור כרת.

כאמור, מקובל להלכה שאיסורי שבות אסורים מדרבנן. ברם, אנו מוצאים הד לשיטה שאיסור שבות הוא איסור תורה בדברי הראשונים, הפוסקים האחרונים וכן בקרב רבני זמנינו. הרמב"ן בפירושו על התורה מקשר את מצוות העשה של שבתון יחד עם איסור עובדין דחול ומסביר כי איסור זה הוא מהתורה:

<sup>7</sup> להרחבה על הסוגים השונים של איסורי שבות ויחסם לאיסור מלאכה ראה במאמרי 'איסורי שבות בשבת' (דף קשר 978), וכן במאמרי 'הגדרת איסורי עובדין דחול' (המעייין ניסן ה'תשע"ד (נד, ג), עמ' 37-44).

<sup>8</sup> מספר חוקרים טוענים שבימי בית שני נחשבו מלאכות נוספות כאסורות מהתורה, מעבר לל"ט אבות המלאכה. ראה את דברי פרופ' גילת בספרו פרקים בהשתלשלות ההלכה בפרק 'איסורי שבות בשבת והשתלשלותם', וראה גם במשניות מסכת שבת עם פירוש ר"ח אלבק (עמ' 10).

ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביי"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה. לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית... ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן. והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח (ויקרא כג, כד ד"ה יהיה).<sup>9</sup>

המילה 'שבתון' היא המקור לאיסורי השבות, ויסודם הוא החשש שמא השבת והימים הטובים יהיו כמו ימות החול. מקור הציווי הוא מהתורה וכולל איסורים שאינם בגדר מלאכה. דברי הרמב"ן שמקורם בפירושו לתורה לא הובאו להלכה בשולחן ערוך ולא הוזכרו בדברי הפוסקים.

אחרי למעלה מחמש מאות שנים, החת"ם סופר היה הראשון שפסק כשיטת הרמב"ן והגדיר איסורי שבות כדין תורה. בתשובה בעניין אדם הפותח חנותו בשבת (ח"ה, קצה), כתב שאדם זה מחלל שבת מהתורה בפרהסיא, והסתמך בכך על דברי הרמב"ן.<sup>10</sup> בתשובה נוספת (ח"ו, צז) הוא דן לגבי הפלגה בספינה ונסיעה ברכבת קיטור בשבת. בתשובתו הוא אסר נסיעה ברכבת, לאור דברי הרמב"ן באיסור 'עובדין דחול', ולשיטתו הדבר אסור מהתורה:

ושרשו פתוח עלי איסור דאורייתא שבת שבות כמ"ש רמב"ן... וצריך לומר דשאני ישיבת ספינה דיושב ושובת כמו בחדר מטתו בביתו ואינו עושה שום דבר בגופו ומיא הוא דממטי ליה והוא נח מה שא"כ בהליכתו בתוך התחום להתקרב אל סוף התחום עובר על אם תשיב משבת רגליך ואינו שובת והוה עובדא דחול טפי **ועובר על שבות דאורייתא** כמו שהסביר הרמב"ן ז"ל במתק לשונו... ואיסור גמור הוא אפילו מדאורייתא להרמב"ן הנ"ל ומפורש בדברי קבלה אם תשיב משבת רגליך.

<sup>9</sup> ראה גם את דברי הרמב"ן בדרשתו לראש השנה (כתבי הרמב"ן א, עמ' ריז-ריח). הריטב"א, בחידושו למסכת ראש השנה (לג ע"ב), הלך בעקבות הרמב"ן בדרך זו.

<sup>10</sup> על החידוש בפסיקה זו של החת"ם סופר ראה במאמרו של אדמיאל קוסמן 'תפקידה המרכזי של קטגוריית איסורי "עובדין דחול" בטיעונו ההלכתיים של ה"חת"ם סופר' כנגד הקלות הרפורמה בשימוש במכשירי הטכנולוגיה המתפתחת בשבת וביום-טוב' (בתוך משפט והיסטוריה (תשנ"ט), עמ' 75-101).

פסיקה דומה אנו מוצאים בתשובה של הבן איש חי (שו"ת רב פעלים ח"ג, או"ח יב) לאור דברי הרמב"ן, שם הוא מגדיר אדם שעובר על עשה דשבתן כמחלל שבת מהתורה.<sup>11</sup> גישה זו שמקורה בתנאים מופיעה גם בשם רבי אליעזר הגדול ומשקפת את דעת בית שמאי.<sup>12</sup> למרות השיטה המקובלת ללא חולק החל מדברי הגמרא, פסיקת הרמב"ם והשו"ע, אנו רואים שגישה זו מוצאת את מקומה בעולם ההלכה בעקבות השתנות המציאות והתפתחות הטכנולוגיה. מעניין שבדור האחרון היו שהציעו לבסס את פסיקת ההלכה בענייני שבת לאור דברי הרמב"ן ולהפוך גישה זו לשיטה המרכזית הלכה למעשה, וכך כותב הרב יובל שרלו:

מדברי הפוסקים נראה כי יש רמת עובדין דחול שהיא מדאורייתא. יסוד דין זה הוא במדרש ההלכה, בירושלמי, בפסיקת הרמב"ן... לפי זה יש להחמיר מאוד בעובדין דחול מסוגים אלה, ולא לראות בהם גזירה מדרבנן שחלים עליה דרכי ההיתר מדרבנן, כי אם דין של עשה דאורייתא... אין זה נכון שעובדין דחול כעניין דאורייתא לא נמצא בדבריהם. ראשית, פעמים רבות ציטטתי את הרמב"ן על התורה הקובע כך במפורש, והוא הובא פעמים רבות בספרות השו"ת... ברם, נכון הדבר שאני מחמיר מאוד בעובדין דחול לאור דברי רמב"ן אלה...<sup>13</sup>

<sup>11</sup> יישום נוסף של דברי הרמב"ן אנו מוצאים בתחום הלכתי אחר – הלכות שביעית. הרב קוק סובר שגם אדם המבצע בקביעות מלאכות האסורות מדרבנן בשמיטה עובר על איסור תורה: "אבל אם עשה בשביעית בקביעות עבודת הארץ כדרכו בכל השנים, אפילו אם הוא עוסק רק באותן המלאכות שהן תולדות דרבנן, מכל מקום עובר הוא על מצוות עשה דשביטה והוי איסור תורה... ודברים אלו מתבארים יפה בדברי הרמב"ן" (שבת הארץ קונטרס אחרון, ז).

הרב קוק משווה בין הלכות שביעית והלכות שבת ומבין שהיחס בין איסור העשה והלאו זהים. לשיטתו יש לקבל להלכה את דברי הרמב"ן בהלכות שבת ולאור כך לפרש את פסוקי התורה בנושא שמיטה.

וראה בילקוט יוסף (מצוות התלויות בארץ, כרך השביעית והלכותיה ד, ד) שמעלה להלכה שלא כרב קוק: "והרי עיקר שיטת הרמב"ן הנ"ל אינה מוסכמת... הילכך גם להרמב"ן הבו דל להוסיף עלה, ודוקא בשבתות וימים טובים אמר הכי".

<sup>12</sup> רבי אליעזר ידוע כמשמר את פסיקת בית שמאי – 'שמותי הוא', והוא משווה בין איסורי תורה ובין איסורי שבות. ראה אבות דרבי נתן (נוסחה א, כה), וכן בדבריו במשנה בפסחים (ו, ב) שמדמה את דין תורה של שמיטה ואיסורי שבות בנוגע לדרשת הפסוקים. וראה עוד בענייני זה בדבריו של פרופ' גילת לעיל הערה 8.

<sup>13</sup> במאמרו 'כללי הפסיקה בענייני עובדין דחול' (מופיע באתר 'ישיבת 'אורות שאול' כפר בתיה).

## מסורות מקבילות

בשתי הדוגמאות הבאות נבחן מקרים בהם מסורת הלכתית שלא נפסקה להלכה ממשיכה להופיע במקביל לפסיקה המקובלת ובדורות מאוחרים יותר אף משפיעה ומותירה עקבות בפסיקת ההלכה.

### קדושה ומצווה

אמר רב יהודה אמר רב אסי אמר רב: אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה

(שבת כב ע"א).

רב פוסק שאין להסתכל בכסף לאור נרות החנוכה. על פסיקה זו תמה שמואל:

כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: וכי נר קדושה יש בה?!

מתקיף לה רב יוסף: וכי דם קדושה יש בו? דתניא: "ושפך וכסה" – במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו. הכא נמי – שלא יהו מצות בזויות עליו.

שמואל מבין שרב אוסר להשתמש באור נרות החנוכה מפני שיש קדושה בנרות ועל כך הוא תמה. רב יוסף מסביר שאין קדושה בנרות, אלא שיש להם דין של תשמישי מצווה. לא התבאר בגמרא האם רב מקבל את הסבר רב יוסף לפסיקתו, אך ניתן להצביע על עקביות בדברי רב לגבי מעמד הנרות:

אמר רבי ירמיה: מאי טעמא דרב – קסבר: ככתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה... אמר רבא: צריך נר אחרת להשתמש לאורה (כא ע"ב).  
איתמר, רב אמר: אין מדליקין מנר לנר, ושמואל אמר: מדליקין... יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב אדא בר אבהו, ויתיב וקאמר: טעמא דרב – משום ביזוי מצוה. אמר להו: לא תציתו ליה, טעמיה דרב – משום דקא מכחיש מצוה. (כב ע"א).

שמואל דוחה את ההבנה שיש קדושה בנרות חנוכה, ולאור דברי רב יוסף אפשר להבין את שיטת רב בשתי דרכים:

1. איסור שימוש לאור נרות חנוכה ואיסור הדלקה מנר לנר אינם קשורים לקדושת הנרות אלא נובעים מביזוי תשמיש מצווה.
2. רב אכן סובר כתמיהת שמואל שיש קדושה בנרות חנוכה, ולכן אין להשתמש לאור הנרות ואין לעשות שימוש בנרות. רב יוסף מסביר שגם לשיטת שמואל יש לאסור הסתכלות במטבע הואיל ויש בכך ביזוי מצווה.

ההבנה המקובלת בקרב הראשונים היא שאין להרצות מעות לאור נרות החנוכה משום שיש בכך ביזוי מצווה, וכך בבית הבחירה למאירי:

זה שביארנו שאסור להשתמש לאורה פירושו בכל תשמיש ואפי' תשמיש של מצוה ותשמיש של קדושה... ודבר זה יש שפרשוהו משום בזוי מצוה (כא ע"א).<sup>14</sup>

אך בהמשך דבריו מביא המאירי הסבר נוסף לאיסור שימוש בנרות חנוכה:

ויש באים בה מטעם איסור הנאה וקדושה גמורה הואיל והן זכר לנרות ולשמן היכל הקצהו מדעתו לגמרי.

המאירי מציג גישה הסוברת שיש בנר חנוכה קדושה, בניגוד לדברי שמואל. מסוגיית הגמרא עולה שרב יוסף קיבל את תמיהת שמואל, וספק האם רב סובר שיש קדושה בנרות חנוכה. לפי גישה זו בדברי המאירי, הרי נתקבלה להלכה הבנת רב בה"א של סוגיית הגמרא.

נראה שגישה זו, הסוברת שיש קדושה בנר חנוכה, היא גישת חכמי פרובנס, וכן קישר בעל המאור בין נרות חנוכה ובין הדלקת נרות המקדש:

למ"ד אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה כל תשמיש במשמע אפי' תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר (ט ע"א באלפס).

הגמרא אינה מזכירה קשר בין נר חנוכה לבין נרות המקדש,<sup>15</sup> אך בעל המאור מסביר את איסור ההנאה לאור קדושת נרות המקדש. כך גם עולה מדברי הראב"ד לגבי נוסח הברכה:

קשה לי על מקרא מגילה... אי נמי מפני שזו הברכה הוקבעה על הנרות שבמקדש שהן של תורה לפיכך עשאוהו כשל תורה (ברכות יא, טו).

נראה כי שיטת חכמי פרובנס קשורה למסורת ארץ ישראל הסוברת שיש קדושה בנרות חנוכה. כך עולה מנוסח מסכת סופרים (פרק כ) – "וכל שמונת ימי חנוכה הנירות האילו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד". דברי מסכת סופרים דומים

<sup>14</sup> וכך כתבו הר"ף, הרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"א וראשונים נוספים בהסבר הסוגיה ופסיקת ההלכה.

<sup>15</sup> כך לדוגמה הטעם שמדליקים בשמן זית נובע מאיכות הנר (גמרא שבת כג ע"א), והטעם של דמיון למנורת המקדש הינו מאוחר יותר (ראה לדוגמה בערוך השולחן תרעג, א). ראה גם את פסיקת הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (ט, ז) שהנחה עושה מצווה במקדש ולא הדלקה, בשונה מנר חנוכה.



למילות הפיוט "הנרות הללו" הנאמר כיום, אך לא נזכר אצל חכמי ספרד ורוב חכמי אשכנז, והוא תואם את גישת חכמי פרובנס והמקורות הארץ ישראלים.<sup>16</sup> גישה זו הרואה קדושה בנר חנוכה לאור ההשוואה לנרות המקדש באה לידי ביטוי בהלכות נוספות. אנו מדליקים נרות חנוכה בבית הכנסת בצד דרום זכר לנרות המקדש. מקור ההלכה הוא בקרב חכמי פרובנס, כדברי ספר המנהגות (ארחות חיים הלכות בית כנסת ד, ה, ובכלבו יז). דין נוסף שהובא להלכה נוגע למותר השמן:

ומצאתי למקצת הגאונים ז"ל שאמרו שאם כבתה ונשאר שמן בנר ביום ראשון מוסיף עליו ומדליקו ביום שני וכן שאר הימים ואם נשאר בה ביום אחרון עושה לו מדורה ושורפו במקומו שהרי הוקצה למצותו.  
ואם קבלה הוא נקבל ונאמר דלא דמי לעצי סוכה ולנויי סוכה שמותרין אחר החג משום דהתם מתחלתו לא נתנם אלא למצות החג ודעתו עליהן לאחר כך, אבל הכא דעתו ה' שיכלה כל שמן שבנר... אבל רבינו הגדול ז"ל כתב... ונראה מזה שאם הותיר בה שמן שמותר אפי' ביום ראשון לכבותה נמי ולהסתפק בשמן המותר שכיון שמותר להשתמש לאורה בעוד שדולקת כמצותה כש"כ שאם כבתה מותר...  
(רמב"ן שבת כא ע"ב).

שיטת הרמב"ם והרא"ש היא שמותר להשתמש במותר השמן ככל תשמישי מצווה. הגאונים שמזכיר הרמב"ן הם הפסיקתא והמדרש תנחומא שהם מקורות ארץ ישראלים. טעם איסור מותר השמן מופיע בספר האשכול ובדברי האבודרהם – "אי נמי שוינהו רבנן כתשמישי קדושה מפני שהוא זכר לשמן של הקדש" (סדר הדלקת נר חנוכה). לפי שיטה זו נרות חנוכה הם תשמישי קדושה, זכר לשמן של הקדש. בפסיקת ההלכה מצאנו קושי בהלכה למעשה, וכבר הרא"ש סתר את דבריו ופסק גם את דברי הר"ף וגם את לשון התנחומא (פ"ב, ג; שם, ט). הבית יוסף התקשה בדבר זה והביא את תירוצו המהר"י אבוהב והסבר נוסף משלו (תרעז) מדוע הפסקים אינם סותרים. השולחן ערוך פסק את דברי הר"ף (תרעב, ב) וגם את המדרש תנחומא (תרעז, ד) לאור הסברו בבית יוסף, כך שבפועל גישה זו הובאה בפסיקה. בדברי השולחן ערוך מצאנו קושיה נוספת:

<sup>16</sup> בעניין הקשר למנהג ארץ ישראל הסובר שיש קדושה בנרות חנוכה, ראה בספרו של הרב פרופ' דניאל שפרבר (מנהגי ישראל ח"ה, עמ' כד-לז).

הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה, עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצותו; ואם נתערב בשמן אחר ואין ששים לבטלו, יש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו (תרעז, ד).

האחרונים הקשו על סיום דבריו בסעיף זה לאור פסקו שניתן לבטל איסור דרבנן לכתחילה (יו"ד צט, ו) מדוע הוא אוסר לבטל את מותר נר חנוכה שמדרבנן? בעקבות סתירה זו כתב הרב עובדיה יוסף שהמחבר חזר בו מפסק זה וניתן לבטל את איסור נר חנוכה (מובא בילקוט יוסף הלכות חנוכה). הגרש"ז אורבך הציע הסבר שונה:

וליישב קושיית האחרונים בסתירת דברי השו"ע נראה לומר דנרות חנוכה עשואם חכמים כהקדש, וכמו"ש הרז"ה... דדמי למנורה שבמקדש שאין משתמשין בה כלל אפי' תשמיש של מצוה, ואע"פ שבאמת אינה איסורי הנאה... אבל למה שאסרו נתנו ע"ז שם קודש ועשאוהו כהקדש, ולכן אסור להוסיף ולבטל את מותר השמן משום דהוי בזיון לבטל קודש... ה"ה הכא הביטול הוא בזיון לקדושה, ולכן אע"פ שאינו איסורי הנאה, מ"מ גם לאחר החנוכה אסור לנהוג בו מנהג בזיון דהוי כהקדש... ולפ"ז גם כמה שאומרים בזמן ההדלקה הנרות הללו "קודש הם" אשר צריך להבין וכי נר קדושה יש בו, וכשאלת הגמ' בשבת כ"ב, ואשר גירסא הזאת היא ממס' סופרים, ולפ"ד כוונת הדברים שעשאוהו כהקדש דומיא דמנורה שבמקדש, ולכן אין לנו רשות להשתמש בהם (שו"ת מנחת שלמה תנינא (ב-ג) נח).

דברי שמואל שאין בנר חנוכה קדושה אלא מעמד של תשמישי מצווה התקבלו כדבר פשוט בבבל. בדרך זו פסקו רוב הראשונים והפוסקים, וכך מובא להלכה. נראה כי לפי שיטת ארץ ישראל יש קדושה בנרות חנוכה כזכר לנרות המקדש, וכן סבר רב שהגיע לבבל מארץ ישראל. שיטה זו מובאת בדברי הגאונים והמדרשים הארץ ישראלים, ולמרות שהגמרא דחתה אותה, חכמי פרובנס המשיכו לסבור כמותה. גישה זו הוזכרה בהלכה לגבי דין הדלקת נרות חנוכה בבית כנסת, ונפסקה שלא מטעמה לגבי דין מותר השמן. בהלכה זו השו"ע מסביר את הפסיקה לאור המסורת המקובלת, אך נראה שבפועל התקבלה המסורת שנדחתה להלכה. הבנה זו עולה במפורש בהסבר הגרש"ז אורבך לפסק השולחן ערוך, ולכן נראה כי למרות שסברת רב נדחית בגמרא, היא מלווה את הפסיקה ההלכתית במשך הדורות.

## קידוש היום

הגמרא בפרק עשירי במסכת פסחים מביאה מחלוקת בין רב ושמואל:

אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין – לא יצאו, ידי קידוש – יצאו. ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי בביתיה? – כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמואל, למה לי לקדושי בני כנישתא? – לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בני כנישתא. ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה (ק ע"ב).

הגמרא מזכירה בהמשך הסוגיה מספר אמוראים שנהגו כשיטת שמואל, וכך נפסק שאין קידוש אלא במקום סעודה.<sup>17</sup> לפי שיטת שמואל מטרת הקידוש בבית הכנסת היא להוציא ידי חובה את האורחים שיסעדו במקום זה את סעודת השבת. בעקבות כך דנו הפוסקים, החל מתקופת הגאונים, במנהג לקדש בבית הכנסת גם כשאין אורחים במקום. מצאנו שלוש שיטות בדברי המפרשים להסבר קיום המנהג וגישה אחת השוללת אותו. רב נטרונאי מסביר שמטרת הקידוש אינה להוציא ידי חובה את האורחים אלא – "משום רפואה מקדש ונותן להן כדי ליתן ממנו על עיניהן דקאמרינן פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ובמאי הדרא בקידושא דבי שימשי".<sup>18</sup> רב האי הקשה על הסבר זה, שהרי לא מצאנו אדם שנותן את היין על עיניו לאחר הקידוש, ומובן ששיתים אותו כרגיל. לכן השיג רב האי על המנהג וכתב לבטלו. שיטה שנייה סוברת שאכן אין מקום לקידוש זה, אך הוא נקבע בתורת תקנה שאינה משתנה ולכן יש לקיימו.<sup>19</sup> שיטה שלישית מסבירה שדין קידוש במקום סעודה הוא רק מדרבנן. ידי חובת קידוש מהתורה יוצאים בתפילה ללא יין, ולכן יש לשמור על המנהג עבור אנשים שאינם יוצאים ידי חובה בתפילה, ואין בזה משום ברכה לבטלה.<sup>20</sup> השרידי אש הגן על קיום המנהג והציע את הסברי הראשונים לקימו, ברם בסיום תשובתו מציע השרידי אש כבדרך אגב הסבר נוסף:

סוף דבר, דעתי היא להנהיג שוב קידוש בביהכ"נ... ועוד, שיש בזה משום **חינוך ציבורי וקידוש השבת בפרהסיא** ומוסיף חזן ויופי של קדושה לכניסת היום הקדוש הזה, ואולי יתעוררו ע"כ לתשובה לקדש גם בביתם (ח"א, כח).

<sup>17</sup> ראה רשב"ם (ד"ה והלכה כר"ש), תוס' (ד"ה ידי), רמב"ם (שבת כט, ז) ושו"ע (או"ח רעג, א).

<sup>18</sup> ספר העיתים לר"י ברצלוני (קמ) וסדר דרב עמרם גאון (מהדורת גולדשמידט, עמ' סה).

<sup>19</sup> ראה בפירוש הר"ן על הסוגיה, וכן בתשובות הרשב"א (ח"א, לז; שם, שכג).

<sup>20</sup> כך הסביר רבנו יונה. הרא"ש דחה את דבריו הואיל והסבר זה סותר את דברי שמואל בסוגיית הגמרא (פסחים פ"י, ה).

השרידי אש מציע שמטרת הקידוש בבית הכנסת היא ליצור קדושת שבת ציבורית. המצווה היא לקדש בביתו במקום סעודה, אך יש עניין נוסף בקידוש ציבורי כללי. הסבר זה מעלה השרידי אש מסברה וללא מקורות, אך נראה שניתן להפנות למקורות שונים במהלך הדורות שתומכים בכיוון זה ונותנים משמעות לקידוש ציבורי גם שלא במקום סעודה.

סברת השרידי אש מפורשת בדברי האור זרוע:

ואשר כתבת שאודיעך סמך לאותם שוטים מקידוש של בהכ"נ אחרי שאין יכולין לצאת באותו הקידוש ואורחין אין כאן... שאבותינו נהגו כדין וכתורה כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בע"ש ובעי"ט לקדש את השבת ולהעיד עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא. לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחין בין לרב בין לשמואל אלא לקידוש היום ברבים נתקן (ח"א תשנב, ט).

האור זרוע ממשיך ומסביר שיסוד דבריו מבוסס על דברי הירושלמי ושיטת ארץ ישראל בנוגע לברכת מעין שבע בערבית של ערב שבת. בתלמוד הירושלמי מופיע:

אמר רבי יוסי בי ר' בון נהגין תמן במקום שאין יין שליח ציבור יורד לפני התיבה ואומ' ברכה אחת מעין שבע וחותרם מקדש ישר' ויום השבת (פסחים י, ב).<sup>21</sup>

מדברי רבי יוסי משתמע שברכת מעין שבע נאמרה ללא יין, ומטרתה היא תחליף לקידוש שנעשה בפני רבים. מקור זה תומך בהסבר שברכה זו וכן קידוש בבית הכנסת היו קידוש השבת ברבים, וכפי שמסיק האור זרוע:

כן הכא קידוש על היין שבערבי שבתות וימים טובים שתקנו לא לצורך אכילה אלא לצורך היום ואע"ג דקידשו בביהכ"נ תקנו לקדש בבית כמו הבדלה דאע"ג דהבדיל בתפלה תקנו להבדיל על הכוס בבית... אבל עיקר תקנה דתקון מעיקרא לקדש בבית הכנסת על היין לא לצאת בו קידוש שכבית אלא לקידוש היום ולכבוד היום.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> העיקרון שקידוש נתקן בתחילה בתפילה ולאחר מכן הועבר לסעודה מופיע בגמרא בברכות (לג ע"א) בדברי רב שמן בר אבא בר' יוחנן (גם מקור זה הוא ארץ ישראל). בבבלי מטרת ברכת מעין שבע היא משום המזיקים (ברכות כד ע"ב וברש"י).

<sup>22</sup> ייתכן ועקרון זה עולה גם בדברי רבי צדוק הסובר שתפלת ערבית היא רשות, אך למרות שבימות החול הוא לא התפלל ערבית, בליל שבת הוא התפלל תפלה קצרה (תוספתא ברכות ג, ז). לשיטתו יוצאים ידי חובת קידוש בתפילת לחש של ערבית. וראה את דברי התוספתא כפשוטה (ברכות, עמ' 34).

לפי הסבר זה, הרי שמנהג ארץ ישראל בראיה בקידוש בבית הכנסת קידוש היום ציבורי לכל המתפללים, נשמר במסורת חכמי אשכנז בדברי האור זרוע.<sup>23</sup> קהילות ישראל שבמשך שנים שמרו על מנהג זה המשיכו תפיסה זו, ובדור האחרון הציע זאת השרידי אש מסברה. למרות שדברי שמואל נפסקו להלכה, נשאר שריד לשיטות החולקות על שמואל שאין לקשור בהכרח בין הקידוש וארוחת השבת. במקרה זה אין חידוש בנוגע לפסיקת ההלכה, ודברי השרידי אש מגנים על הפסיקה המקובלת. אך בפועל, הבסיס להסבר ההלכה מבטא גישה הפוכה לפסיקה המקובלת ונובע מסברה שנדחתה מההלכה.

נראה שתפיסה זו עומדת גם בבסיס פסיקת הרב עובדיה יוסף בנושא. השו"ע פסק שלא ראוי להמשיך את מנהג הקידוש בבית הכנסת (או"ח רסט), אך הרב עובדיה יוסף הגן על המנהג שפגש בקהילת קהיר ופסק להלכה כנגד דברי מרן. בתשובתו הוא מסתמך על שיטת רבינו יונה וקובע שיש לקדש בבית הכנסת למרות שבמקום לא מתקיימת סעודה, ובמיוחד לאור מצב הדור:

ודאי שראוי להחזיק במנהג הזה שנהגו לקדש בבהכ"נ. ובפרט לפמ"ש האור זרוע בתשובה, שתקנת התנאים והאמוראים היא לקדש בליל שבת ויו"ט, ולא נתקן כלל בעבור האורחים, אלא לקידוש היום ברבים נתקן וכו'. ע"ש. שאין לבטל מנהג חשוב זה שיש בו משום ברוב עם הדרת מלך, וברוך המקדש שמו ברבים. וכעין המנהג שנהגו בכל תפוצות ישראל להדליק נר חנוכה בבהכ"נ משום פרסומי ניסא. וכן מצאתי למהר"י מרויש בשו"ת מן השמים שכ', אע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, מצוה לקדש ולהבדיל בבהכ"נ, משום ברוב עם הדרת מלך... ולכן אני אומר הנח להם

<sup>23</sup> אפשר שעיקרון זה עולה גם מלשון המכילתא דרבי ישמעאל: "לקדשו", לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. אין לי אלא קדושה ליום, קדושה ללילה מנין, ת"ל 'ושמרתם את השבת' (מסכתא דבחדש יתרו ז). לשון המכילתא קשה – בהתחלה דנים לגבי קדושת הלילה שנעשית בכניסתו, אך מיד לאחר מכן קידוש זה נקרא קדושה ליום, והמדרש מחפש מקור לקדושה ללילה. אם כן, מה נלמד מהמילה לקדשו?

נראה להציע כי "כוונת המכילתא אכן היא כפשוטה ממש, למנהג המושרש לקדש בבית הכנסת לאחר התפילה. ואם כן בכניסתו היינו בבית הכנסת, שאז הוא זמן קבלת שבת לכל ואז נכנסת שבת, ועל כן הוצרך לשאול מנין לקידוש החוזר בלילה הנעשה בביתו". הדברים מבוססים על דברי פרופ' י' תא שמע במאמרו 'קידוש של ליל שבת בבית הכנסת ונוסח המכילתא' (בתוך אסופות א, עמ' שלג-שמא; גרסה מורחבת יותר של המאמר הופיעה בספרו 'מנהג אשכנז הקדמון' בפרק ה).

לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם. ומנהג ישראל תורה הוא, והמערער ע"ז אין רוח חכמים נוחה הימנו (יביע אומר ח"א, או"ח טו).<sup>24</sup>

## מנהג ישראל דין הוא

בשתי הדוגמאות הבאות נבחן מקרים שבהם מנהג ישראל שהתחיל ללא הנחיית הפוסקים משמר יסוד הלכתי שהופיע בדורות קודמים. במקרה הראשון הגישה העקרונית נדחתה מההלכה והמנהג החזיר אותה לשיח ההלכתי, ובסוגיה השנייה ההלכה בטלה ומנהג ישראל חידש את העיקרון העומד בבסיסה.

### מעשה קדירה

התנאים נחלקו בהגדרת חימוץ ובשאלה האם מותר לאכול אורז בפסח:

אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ – אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון. מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי, דאמר: אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת. דתניא: רבי יוחנן בן נורי אוסר באורז ודוחן, מפני שקרוב להחמיץ (פסחים לה ע"א).

לדעת חכמים יש להבחין בין חימוץ וסירחון, ואורז אינו מחמיץ אלא מסריח. כתוצאה מכך לא ניתן לצאת ידי חובת מצה באורז וכן אין בו איסור חמץ. רבי יוחנן בן נורי חולק וסובר שאורז הוא מין דגן ודינו שווה לחיטה. הגמרא בפסחים פוסקת "לית מן דחייש לר' יוחנן בן נורי" (קיד ע"ב).

אנו מוצאים מחלוקת דומה בין חכמים ורבי יוחנן בן נורי במסכת ברכות:

ואורז לאו מעשה קדרה הוא? והתניא, אלו הן מעשה קדרה: חילקא... ואורז! – הא מני – רבי יוחנן בן נורי היא; דתניא, רבי יוחנן בן נורי אומר: אורז מין דגן הוא, וחייבין על חמוצו כרת, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח; אבל רבנן לא (לו ע"א).

למחלוקת התנאים ישנן השלכות הן בדיני חמץ בפסח והן בהלכות ברכות. נראה כי נקודת המחלוקת אינה נוגעת בהגדרה הכימית של חימוץ, שהרי, אם כן, המחלוקת הייתה רק

<sup>24</sup> ראה עוד בעניין זה במאמרו של הרב בנימין לאו 'על זוכרי שבת ואינם שומריה: עיון בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף' (גרנות 2, עמ' 31-44).

בדיני פסח ולא בהלכות ברכות. רבי יוחנן בן נורי מסווג בצורה שונה את מיני הדגן כך שגם אורז נכלל כאחד המינים. לשיטתו ההבדל ההלכתי בין אורז ומיני דגן אינו טבוע בהגדרה הבוטנית. הסוגיה מתנסחת בלשון של 'מעשה קדירה' כאפיון של האורז, ולפי רבי יוחנן בן נורי לכל מעשה הקדירה דין אחד. נראה שהסבר זה עומד בבסיס השיטה שדוחה המכילתא דרבי ישמעאל:

שבעת ימים מצות תאכלו. שומע אני כל מצות במשמע ת"ל לא תאכל עליו חמץ לא אמרתי אלא דבר הבא לידי מצה וחמץ ואי זה זה אלו חמשת המינין ואלו הם החטים... יצאו האורז והדוחן... שאין באין לידי חמץ ומצה אלא לידי סרחון: שבעת ימים מצות תאכלו. שומע אני אף מעשה קדירה במשמע ת"ל לחם (פרשה ח).

מוסכם על כל הראשונים שאין הלכה כרבי יוחנן בן נורי ולכן מותר לאכול אורז ושאר קטניות בפסח. במקורות הראשונים המזכירים את מנהג אשכנז להחמיר ולא לאכול קטניות בפסח אנו מוצאים הדגשה שהחומרה אינה נובעת מפסיקה הלכתית אלא ממנהג:

אמנם גיסי ה"ר יצחק מקורבויל כתב בספר המצות הקצר אשר יסד נראה לי לקיים המנהג ולאסור כל קטניות בפסח ולא מטעם חימוץ כי טעות הוא בידם כדפרישית, אלא משום גזירה הוא דכיון דקטניות מעשה קדירה היא ודגן נמי מעשה קדירה כדייסא אי הוה שרינן קטניות דילמא אתי לאיחלופי להתיר דייסא דאידי ואידי מעשה קדירה... ומנהג הגון הוא ליזהר מכל קטניות (מרדכי פסחים רמז תקמד).

איסור קטניות החל ממנהג העם ובעקבותיו הציעו ראשוני אשכנז טעמים שונים. המקור הראשוני למנהג הוא בדברי הסמ"ק והטעם שמובא שם הוא הדמיון למיני דגן מצד היות הקטניות מעשה קדירה. כפי שראינו, טעם זה עומד ביסוד שיטת רבי יוחנן בן נורי בגמרא שמוזכרת כה"א גם במכילתא. יהודי אשכנז תפסו את הסברה של רבי יוחנן בן נורי והחמירו הלכה למעשה, לא מצד הדין אלא מצד תובנת הלב. יסוד שיטת רבי יוחנן בן נורי חודש לאחר כאלף שנים בתורת מנהג ולא בתורת הלכה, אך בשורה התחתונה התוצאה זהה – לא אוכלים קטניות בפסח היות והן מעשה קדירה.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> פרופ' י' תא שמע העלה טענה שחכמי אשכנז חששו להלכה לחימוץ בקטניות כדעת ר' יוחנן בן נורי ('איסור קטניות בפסח – תולדותיו ופירו', בתוך אסופות ג, עמ' שמז-שנה). במסגרת המאמר לא הלכנו בכיוון זה, אך ודאי שלפי גישה זו ישנה חזרה לגישה קדומה שנדחתה מההלכה.

## הרחקת החטא

אחת מהעבודות המרכזיות ביום הכיפורים היא שליחת השעיר "לעזאזל המדברה". המפרשים התלבטו במשמעות עבודה זו, ובייחוד לאור העובדה שהמילה עזאזל היא מילה יחידאית במקרא. במסגרת מאמר זה נעיין במשמעות העולה מתוך פירוש הרשב"ם על התורה:

לפי פשוטו לשלח אותו חי אל העזים אשר במדבר, כמו שמצינו בציפרי מצורע ושלח את הצפור החיה על פני השדה, לטהרו מטומאתו. אף כאן לטהר את ישראל מעונותם משלחו אל המדבר והוא מקום מרעה הבהמות, כדכת' וינהג את הצאן אחר המדבר (ויקרא טז, י').<sup>26</sup>

הרשב"ם מקשר בין שילוח ציפורי המצורע לשילוח השעיר לעזאזל ומציע להם פרשנות זהה. הקשר בין שני קרבנות אלו עולה כבר מהדמיון בפסוקי המקרא,<sup>27</sup> בניסוח המשניות ובהלכותיהם.<sup>28</sup> בשתי עבודות אלה הכהן לוקח שני קרבנות-ציפורים, כאשר באחד מהם נערך טקס הקרבה והשני משולח לחופשי אל מקום שאדם לא מגיע אליו. בשני המקרים המשלח מעוניין בכפרה (או בטהרה) המושגת על ידי שילוח חיה, ובמעשה סמלי זה האדם שולח מעליו את הטומאה או חטאיו והם אינם שייכים לו יותר.<sup>29</sup>

עקרון זה עולה כבר בפסוקים – "וְסִמֵּךְ אֶהָרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשָׁלַח..." (ויקרא טז, כא). העוונות עוברים מעם ישראל לשעיר המשולח אל המדבר. יש לשים לב שלא שולחים את העוונות הואיל ואין להם יעד, אלא משלחים אותם למקום שבו אין אנשים. כנראה בגלל זה האנשים היו מאיצים באיש עתי כדי שיתרחק עם

<sup>26</sup> פירוש נוסף שרבים עוסקים בו למשמעות שליחת השעיר עולה מדברי פרקי דרבי אליעזר ופירוש הרמב"ן על הפרשה. ההמשך יתמקד בהסבר העולה מפרשנות הרשב"ם, אך הדברים נכונים עם שינויים קלים גם לדרכו של הרמב"ן.

<sup>27</sup> לדוגמה בצמדים הבאים: "יקח שני שעירי עיזים" – "ולקח למטהר שתי ציפורים"; "והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים וטיהרו" – "והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים וטהרו"; "ושלח את השעיר במדבר" – "ושלח את הצפר החיה על פני השדה".

<sup>28</sup> השווה יומא ו, א ונגעים יד, ה.

<sup>29</sup> ראה בעניין זה במאמרו של א"י ברור 'שילוח השעיר לעזאזל וצפור המצורע – תשליך סמלי' (בית מקרא יב, עמ' 32-33). את הרעיון שמעתי לראשונה מחברי איתמר ניצן.



העוונות מהציבור (משנה יומא ו, ד ובירושלמי שם). כך גם מסביר הרמב"ם את הרחקת השעיר ממקום יישוב:

ומכיוון ששעיר המשתלח בא לכפר על חטאים שכולם חמורים עד שאין חטאת ציבור המכפרת על מה שהוא מכפר, והוא כביכול נושא את החטאים כולם, אין עוסקים בו כלל בשחיטה ולא בשריפה ולא בהקרבה, אלא מרחיקים אותו תכלית הריחוק. משליכים אותו לארץ גזרה, כלומר, גזורה מן היישוב. איש לא יטיל ספק שאין החטאים גופים המועברים על גבו של פרט אל פרט אחר. אלא כל המעשים האלה מְשָׁלִים לשם היווצרות צורה בנפש כדי שתיווצר ההיפעלות לתשובה, כלומר, שנקיים אנו מכל מעשינו הקודמים, השלכנום אחרי גבינו והרחקנום תכלית ההרחקה (מורה נבוכים ח"ג, מו).

התורה מצווה אותנו לעשות מעשה סמלי המבטא את הרחקת החטאים מאתנו. בצורה דומה משמשת שילוח הציפור אצל המצורע. הציפור החיה נושאת על גבה את הטומאה שהייתה באדם וכביכול לוקחת אותה ממנו.

לאחר חורבן בית המקדש בטל שילוח השעיר, אך עם ישראל יישם במנהגיו את מהות העבודה. אחד הפסוקים המבטאים את רעיון שילוח השעיר והעוונות מופיע בספר מיכה:

מִי אֶל כְּמוֹךָ נִשְׂא עֶוֹן וְעֵבֶר עַל פֶּשַׁע לְשֹׂאֲרֵי תְּחִלָּתוֹ לֹא הִקְזִיק לְעַד אִפּוֹ כִּי הִפִּץ חֶסֶד  
הוא: יָשׁוּב יִרְחַמְנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתִשְׁלִיךְ בְּמַצְלוֹת יָם כָּל חַטֹּאתֵינוּ: תִּתֵּן אֶמֶת לְיַעֲקֹב  
חֶסֶד לְאַבְרָהָם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתְּרָנוּ מִיְמֵי קֶדֶם  
(ז, יח-כ).

כידוע, פסוק זה נאמר במנהג התשליך המבטא רעיון זה. עם ישראל זורק בצורה סמלית את חטאיו למים בכדי לעורר את העם לתשובה. מנהג נוסף שקשור לרעיון זה הוא הכפרות:

דרש מהר"י סג"ל יש מקומות שנותנים הכפרות גופן לעניים... אבל כשנותנים את התרנגול גופי' אומר העני זה השליך עונותיו על תרנגול זה ונבזה אני לו ששלחו אלי (מהרי"ל הלכות ערב יוה"כ).

תפיסת הציבור היא שהעוונות עוברים במעמד הכפרות לתרנגול, ובעקבות כך לא רצו העניים לקבלם. כפי שהאנשים היו מאיצים לשלח את השעיר, כך עניי אשכנז התרחקו מהעוונות ולא "אכלו" אותם. בדרך זו כותב השם משמואל – "הנה ענין כפרות הוא דוגמת שעיר המשתלח" (שנת תרע"ד 'אחר הכפרות').

במקרה זה אין מדובר בשיטה שנדחתה מההלכה אלא במצווה שלא ניתן לקיימה היום. הציבור והחכמים רצו לשמור על מהות המצווה ויישמו את הרעיון בדרכים אחרות.<sup>30</sup>

### חזרת הפוסקים לדברי הגמרא

ישנן דוגמאות נוספות שבהן שיטות שלא נפסקו להלכה מוזכרות בשיקולי הפוסקים בתקופות מאוחרות יותר.<sup>31</sup> במקרים אלו נאמר במפורש שסומכים על דעה קדומה למרות שמסורת הפסיקה שונה. כדוגמה לכך ניתן לראות את מחלוקת חכמים ואבא שאול האם מצוות ייבום קודמת למצוות חליצה (יבמות לט ע"ב). הגאונים והראשונים נחלקו בפסיקת ההלכה ודבר זה היה נתון במחלוקת בין קהילות אשכנז וספרד.<sup>32</sup> בימי קום המדינה היה ניסיון של הרב הרצוג להנהיג הלכה אחידה לכלל הקהילות ולתקן זאת בתקנות הרבנות הראשית (שו"ת היכל יצחק אה"ע א, ה). בהקשר זה מעניין לראות את תשובת הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל ח"ה אה"ע פג) שדן בשיטת אבא שאול ופוסק כמותו הלכה למעשה. בתשובה זו הוא מעלה את הסברות השונות בהסבר שיטות התנאים ומכריע כשיטה השונה ממסורת הפסיקה הספרדית.<sup>33</sup>

עקרון דומה עולה בשאלת ירושת הבנות. במהלך הדורות העלו חכמים אפשרויות שונות כיצד בנות יירשו, והדוגמה הראשונה לכך היא כבר בתורה בהתייחסות לבקשת בנות צלפחד. בתקופת הגמרא מצאנו את תקנת עישור נכסים ובראשונים אנו מוצאים את תקנת וליאדוליד המאפשרת זכות ירושה שווה במקרים מסוימים (שו"ת הריטב"א קפ). בדרך זו תיקנו הרבנים הראשיים בימי קום המדינה תקנה להסדרת ירושת הבנות (תחוקה לישראל על פי התורה, כרך ב), אך הצעה זו נדחתה על ידי מועצת הרבנות הראשית. במקביל, עלתה הצעה דומה בקרב חכמי מרוקו והם קישרו בין תקנתם ובין בקשות שונות

<sup>30</sup> במקרה זה המנהגים המקובלים נוצרו ללא קשר ישיר להלכות שעיר המשתלח, ורק למפרע ניתן לעמוד על הקשר בין התחומים. אין מדובר על הסבר 'טעמא דקרא', אלא כפי העיקרון שהעלה הרב שילת בעניין 'הרעיון של המצוה'. ראה בעניין זה בספרו 'רפואה, הלכה וכוונות התורה' (עמ' 10-13).

<sup>31</sup> במסגרת מאמר זה לא עסקנו במקרים בהם בשעת הדחק סומכים על דעת יחיד, אלא בדעות שנדחו לגמרי מההלכה וכעת פוסקים כמותן שלא בשעת הדחק.

<sup>32</sup> ראה אוצר הגאונים ליבמות (עמ' 79). את סיכום שיטות הראשונים ניתן לראות בערוך השולחן (אה"ע קסה).

<sup>33</sup> כעין זה ראה גם במחלוקת הרב ולדנברג והרב אלישיב בעניין כפיית גטין; ראה במאמרו של אברהם ריינר 'קווים ראשוניים לדרכי ההלכתית של הרב יוסף שלום אלישיב' (נטועים כא, בעיקר עמ' 85-91).

של נשים במהלך הדורות.<sup>34</sup> בשתי דוגמאות אלו אנו מוצאים רצון הלכתי שמופיע בדברי הפוסקים בדורות השונים וכל פעם לובש צורה אחרת, לעתים נפסק כמותו ולעתים הוא נדחה.

נראה שבסוגיות נוספות שהתחדש בהן העיסוק בעת החדשה ניתן למצוא תופעה דומה. נראה שניתן להצביע על כך שהשיקולים ההלכתיים בנוגע לדיני גיור בימינו והיחס בין גיור דתי ולאומי כבר עולים בתקופות קדומות.<sup>35</sup> התמודדות עם שאלות חברתיות הקשורות באיכות חיים, ופסיקה בהלכות מדינה שפוסקי ימינו חזרו לדון בהן, מבוססים ישירות על דברי הגמרא, וזאת בגלל חוסר התייחסות לנושאים אלו בדברי הפוסקים הראשונים והאחרונים.<sup>36</sup>

### משמעותן של דעות שנדחו מההלכה

בספרות הפסיקה אנו מוצאים כי במקרים קיצוניים (כדוגמת שעת הדחק, הפסד מרובה, צורך גדול) ניתן לסמוך על שיטות שנדחו מההלכה. במסגרת המאמר סקרנו מספר מקרים בהם הובאו דעות שלא נפסק כמותן להלכה במסגרת הפורמלית, אך ברוב המקרים הדבר נעשה ללא הבאת הדעה בצורתה המקורית. הפוסקים המאוחרים הסבירו את פסיקתם הנקודתית על בסיס הבנתם בסוגיה וללא קשר לדעות שנדחו. במקרים אחרים סברות שהובאו בסוגיות חזרו בצורה שונה בהלכות אחרות, וגם זאת ללא קשר להלכה הראשונה.<sup>37</sup> במקרים אחרים ההלכה אימצה את שתי השיטות יחד וכל אחת מופיעה

<sup>34</sup> להרחבה: ספרו של השופט מ' אלון 'מעמד האישה' (פרק שישי, בעיקר עמ' 255-277).

<sup>35</sup> ראה לדוגמה במאמרו של הרב בנימין לאו 'מוסר הנביאים בשיקולי פסיקתו של הרב עוזיאל', (בתוך 'הרב עזיאל ובני זמנו' בעריכת צבי זוהר, עמ' 190-210); הרב יהודה ברנדס 'פולמוס הגיור המתחדש' (אקדמות כא, עמ' 83-95); הרב בנימין לאו 'ואת האובדת לא ביקשתם' (אקדמות כא, עמ' 96-109); ספרו של הרב שג"ר 'זאת בריתי' בעניין הגיור במציאות הישראלית.

<sup>36</sup> ראה לדוגמה אצל מ"ר הרב ברוך גיגי 'הקצאת משאבים לאומיים' (דף קשר 1123); הרב עדו רכניץ 'הוצאת ממון לצורך הצלת חיים' (תחומין כט, עמ' 369-374); הרב יובל שרלו 'הכללת תרופות לאיכות חיים בסל הבריאות' (תחומין כח, עמ' 383-391). אפשר לציין בהקשר זה גם את פסקי הרב גורן בענייני צבא, וראה כדוגמה במאמרו 'צבא ומלחמה לאור ההלכה' (מחניים צז). כמו כן ראה את שיעורו של הרב אשר וייס 'בענין הפגיעה בחפים מפשע בשעת המלחמה' (קונטרס שבועי פרשת מסעי תשע"ד).

<sup>37</sup> ייתכן והבנה זו יכולה להיות שיקול בדברי הפוסקים בדרך קביעת ההלכה, כפי שלדוגמה הזכרנו את דברי הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (ליד הערה 6). נעיר כי בספרות הפסיקה אנו מוצאים כי במקרים קיצוניים (שעת הדחק, הפסד מרובה, צורך גדול) ניתן לסמוך על דעות שנדחו מההלכה. כאמור, המאמר לא עוסק במקרים אלו.

בסעיף אחר, ויש לבחון כיצד ניתן להכריע במקרים דומים כשתי הבנות שלכאורה הפוכות וסותרות זו את זו.

מה משמעות התופעה שתיארנו עד כה? כיצד ההלכה סותרת את עצמה ודעות שנדחו על ידי רוב הפוסקים חוזרות ונוהגות הלכה למעשה? מדוע דעה שכביכול נעלמה חוזרת לעולם ההלכה בפנים חדשות? נראה שאין בתופעה זו כדי להפתיע והיא קשורה בבסיסה לעקרונות התורה שבעל פה ופסיקת ההלכה. תשובה לשאלה מפתיעה זו נדמה שמופיעה כבר בדברי המשנה בעדויות:

ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו (א, ה).

וכפי שפירש הראב"ד את המשנה: "שאם יראה לב"ד האחרון שהלכה כדברי היחיד הראשון, יסמוך עליו, כלומר יקבע הלכה כמותו. כמו שמצינו באמוראים האחרונים שהם קובעים הלכה כיחידים הראשונים". אך בדוגמאות שראינו יש חידוש נוסף – לא רק שניתן לקבוע הלכה על פי היחידים, אלא שבפועל התופעה מתרחשת גם אם הפוסק אינו מודע לכך באופן ישיר.

ידועים דברי המקובלים שלעתיד לבוא הלכה כשיטת בית שמאי;<sup>38</sup> כלומר, ייתכן וההלכה תשתנה בעקבות שינויי הזמן. את עקרון זה יש להסביר לאור מספר יסודות הקשורים למחשבת ההלכה. הרב סולובייצ'ק מתאר בספרו איש ההלכה את העולם המטפיזי של ההלכה, וחוסר התלות העקרוני של ההלכה במציאות. עקרונות אלה מובאים בקצרה במכתב שפורסם בספרו 'איש על העדה':

ההלכה היא מערכת אידיאות אפריורית, רוצה לומר, היא מניחה מראש עולם משלה – אידיאלי... על כן אין להגביל את ההלכה למצוות בלבד... ההלכה יוצרת לה עולם משלה ומכוננת עמו קשר נורמטיבי יחיד במינו, אין היא קשורה במקורה במאורעות ובמצבים קונקרטיים... רק בשלב השני מתחילה ההלכה לממש את המערכת האידיאלית שלה מתוך מסגרות קונקרטיות, והריהי משתדלת לתאם בין תבניתיה הטהורות והפשטותיה הפורמליות לבין שפע של תחושות בנות חלוף (עמ' 290).

<sup>38</sup> ראה משך חכמה (בראשית לב, יב) וכן במיוחס לאר"י (אמרי יוסף על פרשת תולדות, ד"ה ויהי יצחק); פרי צדיק לר' צדוק הכהן מלובלין הלכות חנוכה; מקדש מלך על הזוהר (ר"י בוזגלו) בראשית יז, ב.

בעולם האידיאלי ישנן מספר תפיסות המתקיימות במקביל. כאשר מגיע יישומן הלכה למעשה, יש צורך להכריע ביניהן ולקבוע את ההלכה. בדרך זו פועל הרב סולובייצ'ק עצמו בעניין אחר:

שנית חקרתי את הסוגיה מנקודת מבט כפולה: (א) הפעלתי את שיטת הפורמליזם ההלכתי הטהור, המתעלם מדרישותיהם של החיים המעשיים וממקם את השאלה במישור מחשבתי א-היסטורי. (ב) נעזרתי בשיטת ההלכה המעשית המלבישה את המופשטת במציאות, את התיאוריה בעובדות (עמ' 75).

ייתכן ובתקופות השונות יישום ההלכה ישתנה, כך שדווקא תפיסה הלכתית שונה תמצא כנכונה. לחילופין ייתכן ושתיהן שיטות שונות ייפסקו יחד להלכה:

היהדות התעלמה מעיקרון זה ופעמים רבות התנהגה כאילו א ו-ב גם יחד הם נכונים, אף על פי שהם מוציאים זה את זה. אפילו בתחום ההלכה האמינה היהדות כי ישנה אפשרות לקיום שתי עמדות סותרות בתוך נושא כלשהו מבלי לשלול אף אחת מהן (על התשועות, עמ' 41).

ההיגיון ההלכתי נשאר עקבי וצמוד לכללי הפסיקה ולמסורת ההלכתית, אך בתוכו ניתן למצוא השתקפויות של תפיסות שונות, ולכן שיטות שלא נפסקו בדור אחד, צצות ועולות אחרי שנים רבות. דרך זו מבטאת את הרעיון של הסתמכות על דעות שנדחו גם ללא מודעות ישירה, ומתקיים כאן כעין דברי הגמרא 'שכחום וחזרו ויסדום', בלא כוונה תחילה לשכוח. האידיאות ההלכתיות קיימות, אך יישומן משתנה ומותאם לפי הדור כל עוד הן מתאימות לכללי הפסיקה המקובלים.

תופעה זו קשורה גם להגדרת האמת ההלכתית וגם לעיקרון האומר שגם במחלוקת – 'אלו ואלו דברי א-להים חיים'. המהר"ל בספרו באר הגולה (באר א, עמ' יט-כא) מסביר שיש מרחב רציף בין הגדרת טמא וטהור בהלכה. לשיטתו אין מדובר בשאלה בינארית של אמת ושקר אלא "שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה, וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של מה טומאה". החכמים חלוקים בדעותיהם וכל אחד מביא ראיות לבחינה אחרת, אך הכל מרועה אחד וכל הבחינות קיימות. בשורה התחתונה ישנה הכרעה הלכתית שהיא לאו דווקא מכריעה

כבחינה אחת אלא נותנת הנחיה מעשית. בעקבות כך ייתכן ושני הפנים יהיו קיימים בעולם המעשה.<sup>39</sup>

עקרון הלכתי זה כבר הובא על ידי רש"י ומוזכר כיסוד בפסיקות ההלכה בהקדמת ערוך השולחן לחלק חושן משפט:

דכי פליגי תרי תנאי ותרי אמוראי בדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מסתביר טעמא אין כאן שקר כלל דכל חד וחד סברה דידיה קאמר מר – מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא דאיסורא, מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי לה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי א-להים חיים הם. זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא. שהטעם מתהפך לפי שינויים הדברים בשינוי מועט (כתובות נז ע"א).

שינויי הדברים קשורים להגדרות הלכתיות עדינות שיכולות לגרום לשינוי משמעותי בדין לאור הבדל קטן במקרה. לחילופין, שינויי הדברים יכולים להיות קשורים גם לשינויי הזמן בעולם. נצחיות התורה קשורה בהתאמתה לכל דור, כפי שכתב בעל הדור רביעי בהקדמתו למסכת חולין:

כי רק על אופן זה נבין נצחיות התורה, כי שינוי הדורות ודעותיהם, מצבם ומעמדם הגשמי והמוסרי דרושות שינוי דיניהם תקנות ותיקונים... אבל האמת הוא, שהיא חכמה נפלאה מחכמת התורה, שמסרה לחכמי על דור ודור פירוש התורה, כדי שתהיה התורה חיה עם האומה ומתפתחת עמה, והיא היא נצחיותה...

מסר זה היה שגור בפיו של מו"ר הרב עמיטל בשיחותיו:

על הפסוק "בינו שנות דר ודר" (דברים ל"ב, ז) נהג בעל חידושי הרי"ם לומר, שכל דור צריך להתאים את התורה לתקופה שלו, להוציא ממנה את היסודות החשובים והנחוצים להתמודדות השונות של אותו דור, וכי זהו תפקידו של הצדיק שבכל דור...

ספר דברים פותח בהקדמה ארוכה... התורה רצתה לציין את המקום המדויק שבו עמד משה: בין מקום פלוני לבין מקום פלוני, מול מקום מסוים וכו'. אחר כך מגיע תורו של תיאור הזמן המדויק: "וַיְהִי בְּאֶרְבָּעִים שָׁנָה בְּעֶשְׂתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ – השנה, החודש והיום המדויקים... לשם מה מציין הכתוב את המקום, הזמן והתקופה

<sup>39</sup> ראה בדברי הרב קוק (עולת ראי"ה ח"א, עמ' של) וכן בספרו של זורז' הנסל 'חקירות תלמודיות' (עמ' 33-34).

המדויקים? מאי נפקא מינה אם משה דיבר בא' בשבט או בא' באדר? התורה רצתה לומר, שדברי משה לא היו מנותקים מן המקום שבו נאמרו ולא מהזמן ומהתקופה שבהם נאמרו. כבר הזכרנו שלתורה יש מסרים לכל דור ודור, ושיש להתאים אותה לכל דור. כאן מדגישה התורה שמשה התאים את דבריו אל המקום ואל התקופה שבהם נאמרו.<sup>40</sup>

יסודם של עקרונות התורה במערכת עקרונות א-היסטורית, ויישומם בעולמנו יכול להשתנות בין תקופות שונות. הקב"ה נתן כוח בידי החכמים לקבוע תקנות ולפרש את ההלכות כך שהעקרונות יישמרו בשינויי הטבעים האנושיים. אחת הדוגמאות לשינויים אלו קשורה לפסיקה הלכתית המשמרת תפיסה שנדחתה בדור קודם ומתגלית מחדש בפסיקה מאוחרת בפנים חדשות.

<sup>40</sup> שיחה בליל שבת דברים תשנ"ו (הובאה בדף קשר 1102).