

כתלנו

הגיגי תורה שנתבררו
ע"י תלמידי ישיבת הכתל

(ג)

תשרי תשל"ב

אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל

מרכז ישיבות בני-עקיבא

העיר העתיקה, ירושלים ת"ו

דבר המערכת

חוברת כתלנו ג' המוגשת בזה - חביבה; שהרי יוצרת היא את החזקה להוצאת חוברות כתלנו; חיבה יתרה נודעת לה שחזקה כפולה טומנת היא בחובה. ברצוננו להביא בפניך את אשר עומד מאחורי חוברת זו. אין בית המדרש בלא חדרש - ואכן, מאז הופעתה של "כתלנו" ב' נתחדש דבר בבית מדרשנו. הוצאנו לאור שלש חוברות פנימיות הנקראות בשם "בין החומות". בחוברות אלו פורסמו מאמרים מגוונים פרי עמל תורתם של תלמידי הישיבה בתקופה זו. מטרת החוברת הפנימית להרגיל את יושבי בית-המדרש להעלות על הכתב את המתחדש בלמודם, לחנך ולכוון לכתיבה בהירה ומסודרת של ענינים אשר לעתים כל החדש שבהם בא לידי בטוי רק בצורת הגשתם לקורא, ודיינו בכך. כדי לשתף את קוראי "כתלנו" בנעשה "בין חומותינו", מביאים אנו בזאת לקט מאמרים מתוך החוברות הנ"ל. להשלמת תמונתו של בית המדרש הוספנו מספר מאמרים מפרי עטם של רבני הישיבה. תקוותנו שבקריאתך תרגיש עצמך שותף בלמודנו. נעלה על כל זאת, זכתה חוברת זו ברסיסי-אורות. בראש החוברת מתפרסמים לראשונה דבריו של מרן הגראי"ה קוק זצ"ל. תודתנו לאשר זיכנו בפרסום זה על ידי מסירת הדברים שרשם בזמנו. "הנה זה עומד אחר כתלנו"!

גמר חתימה טובה.

בין כסה לעשור תשל"ב

9	על פטירת הברון בנימין רוטשילד - מרן הגראי"ה קוק זצ"ל
---	--

נדבכי מקרא

11	אורי וישעי - הרב ח. ישעיהו הדרי
13	מהלכים ושטות בנס הים - יואל נחשון

נדבכי הלכה

24	בשיטת הרמב"ם בספיקות - הרב אביגדר נבנצל
26	בענין ע"מ שאין לך עלי הונאה - הרב ישראל דז' מיטרובסקי
33	זמני חיוב בן סורר ומורה - הרב נחום נרי-ה
42	גדר "תמימות" דספירת העמר - חיים קורצטג
45	בדיני התמנות שומר שכר - יצחק ספיר
51	המודה בשטר ובשעבוד קרקעות - יוסף אנטמן
56	קדושין בחמץ דרבנן - עודד עירשי
61	בענין הורדת אפוטרופוס לנכסי שבוי - יואל זילברשטיין
65	בענין הלמוד של ענף עץ עבות - הרב מיכה ארליך

נדבכי מעשה

68	בשול אחר בשול בשבת - יהושע כץ
72	קדושת מחנה ישראל - חיים הירש
79	יציאה לחוץ לארץ - שלמה הוכברג

נדבכי מחשבה

81	לטעמי מצוות העמר ושתי הלחם - יצחק בן דניאל הלוי
86	אלה מועדי ה' - משה פטרון

על פטירת הברון ב. רוטשילד

הספד בחורבת ר' יהודה החסיד, בעיר העתיקה ת"ו

(נפטר כ"ד חשוון תרצ"ה)

מהקדושות שבהן נתקדשו בתי כנסיות, ידועה גם ההלכה ש"אין מספידין בהם" (מגילה כ"ח, ב). אולם זה נאמר רק לגבי הספד של יחיד, ולא לגבי הספד של רבים. עומדים אנו הפעם בהספד כזה, הספדו של הנדיב הידוע, הברון בנימין רוטשילד ז"ל, שבצדק יכול הוא להחשב כהספד-של-רבים. נוסף לזה נקרא ביהכנ"ס שאנו נמצאים בו בשם "בית יעקב", על שם אביו של הנפטר הגדול, ר' יעקב רוטשילד ז"ל.

"ושברתי את גאון עוזכם - תני רב יוסף אלו בולאות [עשירים] שביהודה" (גיטין ל"ז, א) - דייקו לומר "בולאות שביהודה" ולא שבגליל, כיון שערכו המיוחד של שבט יהודה היה כזה שהיה "שכנו של מקום" (סנהדרין י"א, ב). רק אותן בולאות שהם שכניו-של-מקום, הם שאפשר לכנותם בשם "גאון-עוזנו" - גאונם של ישראל ועוזם.

בספרא שם (ויקרא כ"ו, י"ט) דרשו עה"פ הזה: "גאון עוזכם - זה ביהמ"ק, ר' עקיבא אומר אלו הגבורים שבישראל, ואחרים אומרים אלו הגאים [העשירים] שהם גאונם של ישראל, כגון פפוס ולוליינוס" - כשאנו בודקים במעשיהם של שני עשירים אלו, שהעמדו בחור דוגמא לעשירי ישראל, מוצאים אנו שבשעה שהגיעה השמועה על בנין-ביהמ"ק ובנין-א"י, העמידו העשירים האלה שולחנות על פרשת הדרכים, והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם" (בראשית-רבה פ' ס"ד, ד), למען יוכלו להתבסס בבואם ארצה. הם העמידו את המיליונים שלהם לרשותו של העם, ועשירים כאלה מוכתרים בצדק בתואר "גאון עוזנו".

יש שלשה מיני הספדים: הראשון - על כל אדם מישראל, כמו ששנינו: "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, למה זה דומה לס"ת שנשרף" (מועד קטן כ"ה, א). ולמדנו מכאן שכל אדם מישראל, כל יהודי פשוט, בלי יחוסים מיוחדים, אף הוא חשוב ומקודש כס"ת. אמנם יש הבדלים בין קדושת ס"ת זו לחבירתה. ועם זה אמרו לנו רז"ל, כי פ"ה אותיות כמנין "ויהי בנסוע", נחשפים כבר כספר תורה בפני-עצמו (שבת קט"ז, א), ואפי' פ"ה אותיות זה דוקא כשאין בהן אזכרת שם-שמים, אבל אם יש בהן אזכרה אפילו פחות מכאן (שם, קט"ו ב'), כי ההבדלים אינם רק בצד הכמותי אלא גם בצד האיכותי.

הספד ממין שני זהו מה שאמרו לנו רז"ל "כל המוריד דמעות על אדם כשר, הקב"ה סופרן ומניחן בבית גזיו" (שבת ק"ה, ב) - מדת הכשרות איננה עולה רק מתוך פרט זה או אחר, אלא היא מביעה את הצורה הכללית, את האופי הכללי, של חיי האדם הכשר. תואר זה נקנה ע"י התמדה בחיים כשרים וטהורים, ומתוך כך הדמעות שמורידין על אדם כשר ניתנות לספירה. כרגיל, אי אפשר לספור דמעות, הן באות מהתפעלות-של-רגע, מהתרגשות של מקרה עובר, ולפיכך אפשר רק למדוד אותן. אולם כאן שדמעותינו היורדות אינן באות מהתפעלות רגעית,

אלא מתוך הבנת והבנת כל שטח החיים הכשרים של האישיות, מתוך צער על אבדן מדת כשרות גדולה ורחבה של אדם גדול וכשר, בכגון דא ניתנות הדמעות לספירה, ו"הקב"ה סופרן ומניחן בבית גזיו", באוצרו הנצחי. כי דמעות אלו הבאות לא מתוך הרגשת הרגע, אלא מתוך הקביעות, מקומן ג"כ קבוע, והן נקבעות כפניני-זוהר באוצר-הנצח, "בית גזיו" של הקב"ה.

והצד השלישי שבהספד הוא מה שאמרו ז"ל: "כל המתעצל בהספדו של חכם" (שבת ק"ה, ב) - לא אמרו כל מי שאינו מספיד את החכם, אלא הדגישו שגם כשיש מי שמספיד אותו, אולם הוא מתעצל בהספדו - ראוי הוא לעונש.

כשאנו מסתכלים בדיוקנו של חכם, בדמותו של אדם גדול, צריכים אנו לראות בו שני צדדים, את צדו המעשי, הגלוי, ויחד עם זה גם את צדו הרצוני, הסתום, כמה רצון-טוב היה טבוע בפנימיותו, בגנזי-נשמתו הטהורה. משום כך הותר לנו להפליג קצת בשבחו של חכם, כיון שאין זאת הפלגה כלל, אנחנו רק מזכירים את אותו הצד הפנימי, את הגדולה שלא נתגלתה כלפי-חזן, אלא שאעפ"כ היה אותו צד פנימי קבוע ועומד בתוך נשמתו של החכם, והאיר מתחת למסכת-המעשים וצללי-הפעולות.

שלשת הבחינות הללו מתאימים לנפטר הגדול, הברון רותשילד ז"ל: אדם מישראל - איש-ישרא בעל שעור-קומה, גובה ושלמות; אדם כשר שכל חייו הם קו אחד של כשרות, טוהר ותום; חכם - שטוהר-נשמתו הפנימי היה מבצבץ ועולה מתוך כל מפעליו ומעשיו, שהרגשנו שמתחת לצד הגלוי הנראה לנו, נמצא צד גנוז, אוצר של יראת-שמים, אהבת ישראל וארץ ישראל.

שלש פעמים נפגשתי אתו, ובשלשתם אמר לי שרצונו ליצור בא"י חיים של תורה, של יהדות. רצונו היה רצון-אמת להקמת חיים ישראלים קדושים בארץ ישראל. הוא היה מצטער על כל פרצה בשטח זה, ולואי והיה לבב כל העסקנים והבונים כלבבו הטהור והנעלה.

גם לו גם לנו היו כמה ספקות ושאלות על מהלך התחיה באה"ק, אולם אמונתנו הגדולה במעשה ד' הגדול והנורא אשר אנו רואים בהליכות עולם, בהליכות מצבו המדיני של עמנו, אמונה זו חזקה את לבו ומחזקת את לבנו, כי סוף סוף תתגלה קדושתה של הנשמה הישראלית, קדושתו של עם ישראל וקדושתה של ארץ ישראל.

(נרשם בשעתו ע"י הרב מ. צ. נרי-ה)

הרב ח. ישעיהו הדרי

בין מזמורי תהלים מצויים פרקים רבים הסובבים על נושאים היסטוריים. אצל רובם הגדול הרקע ההיסטורי ברור, בין שאלו מאורעות שאירעו בימי המשורר האלוקי ולעיני הבשר שלו, ובין שנושאי מזמוריו הם העבר הרחוק, מימות עולם, תולדות האבות, גלות וגאולת מצרים, ימי ההתנחלות בארץ וראשית ממלכת בית דוד. ויש שהוא נושא עיניו למרחקי העתיד ונושאי התהלה – מעולם התקון. (ראה על מזמורים "יתומים" בכתלנו ב').

אולם יש בפרקי תהלים מספר פרקים שבהשקפה ראשונה הם נראים כפרקי תפילה, בטחון וכמיהה לא-ל חי, ואכן כאלה הם, אלא שהרקע הרעיוני שלהם נעוץ במאורעות עבר, המתגלה רק לאחר עיון מדוקדק. כזהו אף מזמור כ"ז. דוד מלא רגשי הודאה על כי גבר על אויביו, בטחונו הגדול בד' מסלק כל פחד, והוא מתפלל אליו כי יעמוד לצדו וידריכהו גם להבא, אולם מבינות לפסוקים שזורים קטעים המעידים על חזיה דתית עמוקה, כזו הבאה לידי ביטוי במשאלה: אחת שאלתי – שבתי בבית ד'.

המלבי"ם היה כנראה הראשון שרמז על פרשת ההתגלות למשה כרקע לחבור מזמורנו. שלוש פעמים ארבעים יום שהה משה בהר, ארבעים ראשונים ממתן תורה, ב"ז תמוז ירד ושבר הלוחות, לאחר המלחמה ושרפת העגל עלה שנית להתפלל, ואז פרש מן העם ובר"ח אלול עלה בשלישית ברצון לקבלת לוחות שניים וירד ביוהכ"פ (על סדר המעשים ראה ב"העמק דבר" לנצי"ב שמות ל"ב ל', נגד הראשונים).

פרשה זו היא מן הסתומות שבתורה, בקשת משה "הודיעני נא את דרכך", ותשובת ד' "פני ילכו והניחותי לך" "לא תוכל לראות פני" – כל אותו דו-שיח נעלם יש לו מעמד מיוחד בתולדות התגלות הבורא לבני-אדם: הן בתורה עצמה, הן בדברי הנביאים במיכה ז', והן במסורת הדורות – י"ג מידות. לנגד עיני רוחו של דוד בפרק כ"ז עמד אותו מחזה עלאי בנקרת הצר והוא חזר אליו וחרז מסביבו את הגיגיו ותפלתו.

הנחה זו מתאמתת הן במטבעות לשון משותפות לשתי הפרשיות והן בצדדים עיוניים משותפים. ה"מחנה", ה"מלחמה" וה"תרועה" נזכרים בשני המקומות. "ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה, הרחק מן המחנה", "ושב אל המחנה", "קול העם ברעה", "קול מלחמה במחנה", ובתפילת דוד: "אם תחנה עלי מחנה", "אם תקום עלי מלחמה", "יסתירני בסתר אהלך", "אזבחה באהל זבחי תרועה".

הצר, נקרת הצר – מסודות ההתגלות למשה, ובפרקנו – "בצר ירוממני". "ועתה – אם נא", "ועתה – ירום ראשי". החזון והחזיון – מעיקרי בקשת אדון הנביאים: "הראני נא את כבודך", ודוד מבקש – "לחזות בנועם ד' ולבקר בהיכלו". "ולבקר" פירש"י לבא לבוקר, ובספר שמות "והיה נכון לבוקר, ועלית בבוקר".

למשה נאמר "ושכתי כפי עליך", ומשוררנו מתפלל "כי יצפני בסוכה". ההבטחות למשה הן: "אני אעביר כל טובי על פניך" "פני ילכו והניחתי לך" וכאן "נחצי באורח מישור", "לראות בטוב ד'".

ראית הפנים היא תמצית בקשתו של משה ומושג זה חוזר כשבע פעמים בפרשת הצור. "אם אין פניך הולכים", "וראית את אחורי ופני לא יראו" ועוד. ובתפלת משוררנו ראייה זו היא תמצית משאלתו: "לך אמר לבי בקשו פני, את פניך ד' אבקש, אל תסתר פניך ממני".

בסדור האר"י לר' שבתי מראשקוב - שיש במזמורנו י"ג פעמים שם הוי"ה, והוא המקביל לי"ג מידות, ידיעה זו, ידיעת שם השם, היא מעיקרי הפרשה, "וקראתי בשם ד' לפניך", "ויקרא בשם ד'". וכן בפתחה "ד' - אורי וישעי, ד' - מעוז חיי".

תלות פנימית זו, של פרק כ"ז בתהלים בפרשת חידוש הברית למשה, היא המקנה לפרקנו רקע היסטורי של תופעת התגלות שאכן, אירעה בזמן ובמקום, לאחר מעשה העגל, בנקרת-הצור, אולם חורגת ממסגרת מצומצמת של נסיבות היסטוריות והופכת להיות מקור ערגה וכסופים לאדם המאמין, המשוחרר מכבלי זמן ומקום בשאיפתו אל המוחלט.

כל המבקש לעמוד על דרכי הנהגת ד' ועקבות צעדיו בעולם מפנה פניו אל אותו מקום: "הנה מקום אתי" ובפרושם של חז"ל: "הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו". דוד בתהלים כ"ז הוא בין המבקשים האלה ובתפילת ערגונו נתן בטוי לכוסף זה.

ב"מטה אפרים" תקפ"א טעמו ב"אלף למטה", הביא על סמך המדרש ב"שוחר-טוב" ובויק"ר פכ"א שנוהגים לומר מזמור זה בימי אלול. וכבר הקשה בסדור "תורה-אור" ב"שער הכללי" וב"פרי-צדיק" אלול אות א' שנאמר המזמור רק בימי ר"ה ויוהכ"פ. ע"פ האמור לעיל עלה בידינו הקשר שבין "אלול" של דוד ל"אלול" של משה באותם ימי ההתרצות בבקשו הארת פנים, יסוד הפנים - בפנימיות, שיפנים אדם את מבטו, וב"לקוטי תורה" פ' תצא עמ' לו - "את פניך ד' אבקש, את פנימיותך". רכוז מופנם זה, תולדתו - הצווי של עלית אלול "איש אל ירא בכל זהר", ופסגתו - "בקשו פני".

אל תקרי נאווה תהילה אלא נוה תהילה זה משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם.

(סוטה ט.)

מה שעשה משה עשה דוד, משה הוציא את ישראל ממצרים ודוד משעבוד מלכות, משה קרע את הים ודוד נהרות, משה נתן להם ה"א ספרים ודוד ספר תהילים שיש בו ה"א ספרים.

(שוח"ט תהילים א')

מהלכים ושיטות בנס הים

יואל נחשון

- א. נס הים כחוליה בשרשרת מאורעות מצרים.
- ב. אופים והתנהגותם של יוצאי מצרים.
- ג. תכלית הנס לישראל – אמונה.
- ד. מטרת הנס כלפי העמים.
- ה. נס הים כתקפה לעתיד עם ישראל.

על הים (ראב"ע)

ארבעה עמדו על הים
צור וציר, צאן וצר
צר הציץ לצאן
וצאן צעק לציר
וציר חנן לצור
וצור צווה לציר
"צא וחלץ צאני מיד צר"
"זה צור ישענו"
פצו פה קהלנו
ואמרו: ה' מלכנו
הוא יושיענו.

נס הים כהשלמה ליציאת מצרים – וכהכנה להתנחלות במובן הסטורי

כשניגשים לנושא נס הים והשירה, חייבים קודם כל לראות, כיצד נס זה משתלב כחוליה אינטגרלית בשרשרת המאורעות שקדמו לו ושעתידים לבא בעקבותיו. בפסוקים: (בראשית טו, יג) "ויאמר לאברם, ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, ואח"כ יצאו ברכוש גדול". (שמות א) "פקד יפקד אלוקים אתכם, והעלותם את עצמותי מזה אתכם". מפסוקים אלו נלמד שהיה תהליך מחדש שמתחיל מ"גר יהיה זרעך" – פירושו הירידה למצרים, התהליך ממשיך "ועבדום וענו אותם" – פירושו שעבוד מצרים, לאחר מכן – "וארד להצילו" – גאולת מצרים, והשלב הסופי – "ולהעלותו אל ארץ טובה" – כבוש הארץ או התנחלות. אם כן ניתן לראות את נס הים כחלק או כהשלמה למצב של יציאת מצרים, כלומר כחלק בלתי נפרד מהמאורעות שהתרחשו בעבר וברקע לתהליך שיווצר בעתיד.

זו היא גם גישתם של הפרשנים.

עקידת יצחק: לפי שהיה מהשלימות האלוקי להשלים צאת אשר החל כמו שאמר (שמות ג') "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו אל ארץ טובה", ומפרט המלחמות העתידות להיות לב"י בארץ... והיה מאד מבואר שנצחון המלחמות האלה היה קשה ונמנע מהם בתכלית המניעה, לזה היה מהחסד האלוקי לגמור בעדם את אשר החל לעשות ולהמשיך עוד ענין ההתחכמויות ההוא אשר כתבנו בענין המכות ולהתנכל בפרעה ובכל עבדיו בתת להם מקום לטעות בליבם הבלתי נכון עמו, באופן שיצאו למקום משפוטם, שם יתגדל ויתקדש שמו על כל מלכי הארצות ההם, ורגזו וחלו מפניו ושם תכבש הארץ בפניהם".

ז"א, נס הים השלמה "להצילו מיד מצרים" מחד וכן היה רקע לפחד הגוים כדי שתכבש הארץ מאידך, לאותה מסקנה מגיע המהר"ל אך בדרכו שלו: מהר"ל: "שידוע כי בעולם הזה העיקר הוא האדם ובישראל בחר מכל האומות וישראל הושלמו כאשר יצאו ממצרים ואז היו לעם ונמצא יציאת מצרים כמו שבת, כי שבת-השלמת הבריאה, ויציאת מצרים השלמת תולדות העולם", ... ולפיכך כמו השבת אחד לשבעה ימים, כן ימי חג המצות שבעה ימים, כי נחשבת קריעת ים סוף גמר היציאה, כי כאשר הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, יצאו מהענין החמרי... וכאשר בקע ים סוף ויצאו בחרבה. יצאו ישראל מענין החמרי עד שקנו ישראל אז מעלה נבדלת, שכל יציאת מצרים לא היתה רק בדבר זה שיצאו ממצרים, החומר הגרוע והפחות, ועדין לא יצאו לגמרי עד יום השביעי שהיתה קריעת ים סוף, והיתה קריעת ים סוף לישראל לא במקרה אלא בעצם.

המהר"ל רואה רק את הצד של ההשלמה ליציאת מצרים לעומתו הרמב"ם רואה את הצד ההמשכי בכיוון כיבוש הארץ: רמב"ם (מורה נבוכים חג', כד): "הוא יתעלה הקדים להרגילכם הטורח במדבר להרבות טובכם כשתכנסו לארץ וזה האמת, כי היציאה מן הטורח אל המנוחה, יותר ערבה מן ההתמדה על המנוחה, וידוע שלולא טורחם ועמלם במדבר לא היו יכולים לכבוש הארץ ולא להלחם ביושביה".

ז"א הטעם העקרי להסבת העם דרך ים סוף ולא ישר לארץ הוא טעם פסיכולוגי בעיקרו, פירוש שיתאמצו ויטרחו ואז תערב להם ארץ כנען יותר.

האברבנאל: גם הוא רואה את שני הכיוונים השלמה והכנה "לפי שהוא יתברך לקיים שבועתו אשר נשבע לאבות להוציאם ממצרים, ולהעלותם אל ארץ טובה ורחבה, ... כי הנה בנס קריעת ים סוף נכבשה כל ארץ כנען לפני ישראל" בגלל רוגז העמים, ובמקום אחר מוסיף "וישע ה' עד אז היו פוחדים ממצרים". אז היתה לישראל התשועה השלמה, כי לא תקרא ישועה באמת אלא מבמות האויב".

לאור פרשנים אלה הרואים את נס הים כסוף תקופה וכהכנה לתקופה חדשה, נבין ג"כ מדוע "זה" הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ולילה להאיר להם", מתוך שבני ישראל הולכים לבצע

תהליכים הסטוריים מכריעים, הרי שהשמירה וההשגחה עליהם צריכה להיות על טבעית, לכן הוצרכו עמוד אש וענן להנחותם בדרך או לשמש צרכיהם כי אין נרות במדבר (אברבנאל).

התורה עצמה מדגישה לנו כי נס הים הוא חתימת התקופה של גאולת מצרים או יציאת מצרים. בפרשתנו לפני בקיעת הים, אומר משה לעם על המצרים, "לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם". ז"א כאן נפסק הקשר שלכם עם מצרים שזהו סיום השלב של הגאולה. מענין לציין שהתורה ב-שלש מקומות מציינת את ההנחיות ממצרים בצורת איסור: "לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז). "לא תוסיף עוד לראותה" (שמות יד, יג). "לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" (בפרשתנו).

ומכאן מביא הרמב"ם להלכה: "ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים", ואח"כ לומד מהפסוקים הנ"ל ומסביר הטעם, "מפני שמעשיה מקולקלים יותר מכל הארצות שנאמר (ויקרא יח, יג) "כמעשה ארץ מצרים".

את שני הכיוונים ההיסטוריים של הנס (השלמה והכנה) ניתן למצוא בשירה: "נחית בחסדך עם זו גאלת" — הגאולה או יציאת מצרים.

"תביאמו ותטעמו בהר נחלתך" — ההכנה לכיבוש הארץ או ההתנחלות
"נהלת בעוזך אל נזה קדשך"

סיכום: נס הים אינו מקרה אלא חלק מתכנית ההשגחה, כהשלמה ליציאת מצרים וכהכנה לכיבוש הארץ או ההתנחלות.

אופים והתנהגותם של דור יוצאי מצרים

כדי להבין את התנהגותו של העם במצבים שונים, וצורות ההשגחה במצבים ידועים, שומה עלינו להכיר את אופיו והמנטליות המיוחדת של אותו דור יוצאי מצרים. רוב הפרשנים הולכים בדרך אחת במצוי אפים של אבותינו אלה. הראב"ע (שמות יד, יג): "המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים, למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה... עד שקם דור אחר, דור המדבר שלא ראו גלות, והיתה להם נפש גבוהה". המלב"ים: ממשיך בעקבות הראב"ע: "... כי ליבם היה מלא בפחד ומורא, כדרך העבדים המורגלים בעבדות ובעבודת פרך שרוחם שפלה ונכאה ולא נשלמו עדיין באמונה ובטחון כראוי" אם נבחון את התנהגותם של בני"י במשך תקופת הגאולה, למן התגלות משה אליהם ועד לפרשתנו כמעט ולא נמצא תגובות מהעם, הוא כולו פסיבי: "ויאמן העם" "וירקוד העם וישתחו" וכל מה שאומרים להם הם מצייתים ובפרשתנו (יד, ה) "ויעשו כן", ז"א העבדות שעבדה לא רק את גופם אלא גם את רוחם, ולכן "היתה נפשם שפלה".

(הערה: הראב"ע (ב.ג.): "ומחשבות ה' עמקו ומי יוכל לעמוד בסודו, ולו לבד נתכוננו עלילות, אולי סבב ה' זה שיגדל בבית המלכות להיות נפשו על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגילות ולא תהיה שפלה, ורגילה להיות בבית עבדים, הלא תראה שהרג המצרי בעבור שהוא עשה חמס, והרשיע בנות מדין מהרועים בעבור שהיו עושים חמס להשקות צאנם מהמים שדלו", הערה זו באה להדגיש את הכשרתו של משה להרגשת חירות, - בניגוד לעם השפל והבזוי ברוחו ובנפשו כתוצאה מהעבדות - כדי שיהיה לו העוז והגבורה לעמוד במצבים שעבד לא יכול לעמוד בהם").

ברוח זו של הדברים נבין את הפסוקים הבאים:

(א) "ויהי בשלח פרעה את העם, ולא נחם אלוקים דרך ארץ פלישתים כי קרוב הוא, כי אמר אלוקים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה... ויסב" (יג, יז).

(ב) "ויראו מאד, ויצעקו בני אל ה'" (יד, י).

(ג) "הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר, חזל ממנו ונעבדה את מצרים כי טוב לנו עבד את מצרים ממותנו במדבר" (יד, יב).

התורה מספרת לנו שכאשר התקרב פרעה הרימו ישראל קולם. נחלקו המפרשים, האברבנאל רואה את כל העם צעק על משה ולא מאמין לו שעושה שליחות ה'. הרמב"ן רואה בעם שתי כיתות, אחת מתפללת ואחת מתרעמת בעקבות חז"ל שרואים כאן 4 כיתות, והנה לשון חז"ל: "ד' כיתות נעשו ישראל עם הים, אחת אומרת ניפול לים ואחת אומרת נחזור למצרים, ואחת אומרת נעשה מלחמה כנגדן, ואחת אומרת נצוה כנגדן, לזו שאומרת ניפול לים אמר משה התיצבו וראו, לזו שאומרת נחזור למצרים אמר כי כאשר ראיתם את מצרים וכו', ולזו שאומרת נעשה מלחמה אמר ה' ילחם לכם, ולזו שאומרת נצוה כנגדן אמר ואתם תחרישון". הראב"ע והאברבנאל תמהים על הרמב"ן שנזקק לפרש שהיו שתי כיתות - מכח הקושיה האם לא סמכו על ה' אחרי כל כך הרבה ניסים.

האברבנאל דוחהו מצד פשט הפסוקים, ואילו הראב"ע ילך לשיטתו, בהסבר אופיו של העם שעדיין היה תחת הרגשת עבדות ורוחם ונפשם שפלה, ולכן, למרות שראו את כל הניסים במצרים עדין הרגשת חירות רוחנית-נפשית לא היתה להם ולכן כשהגיעו לנקודת משבר מתעוררת אצלם הרגשת העבדות למצרים וחלישות הדעת מפניהם. וכל זה: למרות שיצאו ב"יד רמה" "וחמושים היו" כי לכאורה יוכלו להלחם בהם, ומה עוד שהם רבים נגד מעט, אלא שאותה התשובה כאן בשעת משבר, פנים אל פנים מול מצרים לא עמד להם רוח הגאולה (יד רמה) וגם לא נשקם (וחמושים) כי נכנעו נפשית למצרים לאחר עבדות של מאות שנים. (ראה הרב קוק להלן) ובפסוק יב, ג בא לידי בטוי רצונם הנוכחי "לעבוד את מצרים" ומצהירים שיעדיפו עבדות על מות, ולכאורה הרי היו יכולים להלחם ושוב אותה תשובה, לגביהם מרד במצרים - מות.

כל זה עד כמה שנוגע להתנהגותם של ישראל באופי עבודתי, ובפסוק הראשון של פרשתנו ("ויהי בשלח") נראה כיצד פעלה ההשגחה האלוקית בהתאם לאופים של הנשגחים – בני"י, ז"א הקב"ה התאים את פעולותיו כדי שלא יסתרו לנפעלים.

בהתאם לתכנית ההשגחה, מיד לאחר יציאת מצרים היו צריכים להכנס לארץ ולהתנחל בה אך לא כך כיונה ההשגחה האלוקית "כי קרוב הוא", ו... "פן ינחם העם בראותם מלחמה ושוב מצרימה... ויסב".

המפרשים למיניהם נתנו סיבות רבות לתפנית הזאת שבמסע בני"י כגון: (1) עדין לא נשלמו 400 שנה במצרים. (2) לא שלם עוון האמורי, ועוד. אך ניתן יותר לקבל סברת האברבנאל והרמב"ם האברבנאל: אם ילכו בדרך הקצרה יהיו נאלצים להלחם בפלישתים ויעדיפו להשתעבד למצרים מלהיהרג "ולכן הסב אלוקים את העם דרך המדבר, רוצה לומר בדרך העובר במדבר, כדי שיתאחדו זמן מה, ויקנו חוזק לב וגבורה להלחם באויביהם" ז"א ההדגשה היא על ההכנה לגבורה לאחר שנות עבדות.

הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג ל"ב): "שאינ בטבע האדם שיגדל על מלאכת העבדות בחמר ובלבנים, והדומה להם, ואח"כ ירחץ ידיו לשעתו מלכלוכם וילחם עם ילדי הענק פתאום... שיהיה מחכמת ה' להסב אותם במדבר עד שילמדו גבורה כמו שנודע שהליכה במדבר, ומיעוט הנאות הגוף מרחיצה וכיוצא בהם, יולידו הגבורה, והפעם יולידו רך הלבב, ונולדו ג"כ אנשים שלא הרגלו בשפלות ובעבדות", נראה שהרמב"ם כראב"ע, הבין את אופיים של הנגאלים, כשפלי רוח ובזזיים, ולכן היתה ההשגחה האלוקית נאלצת להשהות אותם במדבר כדי לחשלם מבחינה נפשית, ויסירו מהם הרגשת העבדות.

כדאי לציין את דברי הרב קוק ביחס לעבדות וחירות:

"התשובה הנצחית היא שתנאי הגאולה שתיים המה, החירות העצמית, חירות הגוף מכל שיעבוד, וחירות הזה אינו נקנה כ"א ע"י חירותה של הנשמה. חירות הרוח מכל מה שמטה אותם ממסילתה הישרה והאיתנה היצוקה במהותה העצמית, אבל אלה אינם באים כ"א ע"י הבעור מכל גבולו את כל דבר המעכב את חירותנו שזה חמצו השאור שבעיסה". הרב מציין שאין חירות גוף, אלא אם כן הנשמה גם היא משוחררת, לפיכך בני"י שקנו חירות פיסית הרי שזו עדין לא חירות ללא חירות הנשמה וזה ג"כ ההסבר בהתנהגות העם וההשגחה.

נראה שהעם במצבו לא היה ראוי לגאולה שלמה לאחר שהתרגל בעבדות, עובדה שעוד בקרבנות לארץ נאמר "נתנה ראש ונשדבה מצריים" (במדבר יד, ד). "זכרנו את הדגה" (בהעלותך). ז"א אותו משקע גדול של עבדות לא עזבם לגמרי גם לאחר שנות נידודים במדבר, וזאת יכולה לשמש סיבה רעיונית מדוע לא יכנסו לארץ (חוץ מחטא המרגלים) ורק לאחר שקם דור חדש, בריא ברוח ובנפשו, ומשוחרר מתסביך מצרים, והוא יוכל להכנס לארץ כבן חירות משלם.

לסיכום: העם שפל רוח כתוצאה מהעבדות וכל פעולותיו ופעולות ההשגחה מותאמות לאופי זה.

מסרת הנס לגבי ישראל – אמונה במציאות ה'

כדי לעמוד על תפקיד הנס כהשפעה על העם, כדאי שנעמוד ג"כ על המבדיל בין נס הים לניסי מצרים כלומר לעשרת המכות – כמה נוסף או הושלם בנס הים, מה שלא היה בעשרת המכות.

למכות מצרים היו שתי מטרות א) להעניש את המצרים ולחנכם (אברבנאל). ב) להוכיח 1. מציאות ה'. 2. השגחה. 3. יכולת בלתי מגבלת. ז"א מטרת ההוכחה בין למצרים בין לישראל.

הפסוקים: "בזאת תדע כי אני ה'" (ז. יז) (מציאות ה').

"למען תדע כי אני ה'" (ז, יז) (השגחה)

"בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ" (ט, יד) (יכולת).

אם נעקוב אחר השפעת הניסים הללו על העם נבחין כי עדין לא הושלמו לגמרי באמונה. אמנם, את האמונה כבר קבלו שנאמר "ויאמן העם", אך עדין האמונה לא היתה מבוססת אצלם ומטבעת עמוק, כי הנה כשהגיעה שעת משבר שמצרים רודפים אחריהם, מיד נתערערה אצלם האמונה ובאים הם בטרוניות אל משה "המבלי אין קברים במצרים" "מה זאת עשית לנו... טוב עבוד את מצרים ממותינו במדבר".

מעניין לציין ששני המצוות גם ישראל וגם מצרים לא קבלו עדין את ההשפעה הראויה של המכות ישראל כאמור – "מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים".

* לעומתם מצרים – "מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו".

** וכדי לחזק בעם את האמונה היו זקוקים לתנאים הבאים:

א. שההשפעה תהיה מתוך חירות ולא מתוך שעבוד.

ב. הכנה נפשית מצד העם.

ג. שההשפעה תהיה חזויתית עמוקה ומרשימה מאד.

ובכן שלושת הגורמים הללו פעלו בד בבד במטרה להחדיר בעם את האמונה באופן שלא יותר פקפק ויגיעו למציאות ה'.

בתוך מצרים עצמה לא היו יכולים ישראל לקבל את עומק האמונה במציאות ה', מאחר והם עדין היו משועבדים. אמנם פרעה קיבל מכותיו וישראל ראו שה' משגיח בעולם, אך את מציאותו הם

(*) הרמב"ם אומר מפורש כי מכות מצרים לא הספיקו: מכות מצרים עדין לא חישלו את העם באמונה... "עד שעמדו על הים השיגו מה' מה שהשיגו, אז נתאמת אצלם מציאות ה'" (** מהר"ל 63 ראה מילואים).

צריכים לקבל מתוך הרגשת חירות מחלטת ולכן היו צריכים לראות את מצרים מתים על הים כדי שיראו שאין עליהם עוד שלטון מצרים ואז יוכלו לקבל מלכות שמים וזאת נרמז בפרשתנו: "ויושע ה'... וירא ישראל את מצרים מת... ויאמינו".

האברבנאל מפרש "ויושע ה'": "להגיד שאותה שעה לא היה ישראל נושע מיד מצרים, כי אם היות שיצאו משם עדין היו פוחדים מהם, שמא ירדפו אחריהם להחזיק בהם, או לקחת מה ששאלו מאיתם... ראו את מצרים מת אז היתה לישראל התשועה השלמה, כי לא תקרא ישועה באמת אלא במות האויב". על כן רק לאחר שמת מצרים פירוש עולם ירד מהם כבר היו יכולים לקבל את האמונה.

לקראת קבלת האמונה צריכים ישראל נכונות נפשית לקבלה, והדרכים להכשרה זו צריכות להיות: 1. ע"י הכנעת הגוף ע"י הליכה קשה במדבר.

2. הכנעת עצמם לקבלת עול מלכות שמים וזאת ע"י הכנעת הנפש ונסיונות קודמים. מכילתא: ר"א אומר דרך - כדי ליגען - "ענה בדרך כחי" (תהילים קב). המדבר - כדי לצרפן - "המוליכך במדבר הגדול והנורא" (דברים ח). ים סוף - לנסותם - "וימרו אלהים בים סוף" (תהילים קו, ז).

ביאור המהר"ל: "ביאור זה כי האדם יש לו תכונות מפני גופו ותכונות מפני נפשו ותכונות מפני שכלו, והיה הש"י רוצה ליגען בדרך להחליש גופם. כדי להכניעו והתכונות הרעות מתמרקין מן הגוף". "במדבר" - כדי לצרף כח הנפשי המקבל היראה והפחד, ובשביל זה נכנע כח הנפש והתכונות הרעות שבכח הנפשי מתמרקין. "בים סוף" - כדי לנסות כח שכלי אם הוא יאמין ויקנה מידת האמונה. וכדי שיקנו האמונה - המעלה הגדולה "לפיכך היה מיגען מצרפן ומנסן". וכן מלבי"ם: "אינך צריך לתפילה כי הנס והתשועה ערוכה ושמורה, רק שצריך לישראל זכות כי השטן מקטרג, לכן "דבר אל בני ויסעו" - שדסעו אל תוך הים שבזה "יראו אמונתם ובטחונם בה" וזכות זה אנוסס להתנוסס". וכן עוד מדרשים על דרך זו שנכנסו השבטים למים בנסיון.

מכאן נראה כי ההכשרה לאמונה במציאות ה' היתה מרכבת:

- א. מהחלשת הגוף ע"י הליכה במדבר, כלומר, כניעה.
 - ב. הנפש מזדככת כתוצאה ממאמץ והתכונות הרעות מתמרקות מהגוף. ז"א הנפש מסוגלת לקבל יראה ופחד.
 - ג. נסיונות ההכרה כניסה לים סוף.
- לאחר שעברו ישראל את שני השלבים המכנינים לאמונה א. חירות מחלטת ב. הכנה נפשית והכרתית, מגיעים הם לשלב המכריע האמונה בעצמה.

לצורך זה נגדיר את המושג אמונה:

האלבו (עקרים מאמר ט פי"ט): "האמונה הדבר הוא, הצטייר הדבר בנפש ציור חזק, עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים, אף אם לא יודע דרך האימות בו, כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות, הדברים שמחשבתו של אדם גוברת בהם או שהם מצד טבעו, ולא ידע איך באו לו, או שלו תשער הנפש בסתירת מה שהושג מן החוש, ומה שאימת אותו הנסיון, אעפ"י שלא תדע סיבת האימות בו.

האברבנאל: "וזה כי ידיעת האל ויכולתו ואופני השגחתו, אי אפשר שיוודעו בעצמם, כמו שהם, כי לא ישיגם השכל האנושי, ולכן יצטרכו לחוש, כי החוש הוא כלי השכל",
שד"ל (יסודי התורה אות כ"ו): "... אבל נותן התורה יתברך הוסיף אומץ לאמונת ההשגחה ע"י שהראה להם במצרים שהיכה את נוגשיהם מכות גדולות".

וכן כוזרי (מאמר א'): "אנו מאמינים באלוקי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני"י ממצרים, אמונה ע"פ מסורת עדיפה על אמונה ע"פ הוכחה שעליה אפשר להתוכח, משא"כ במסורת".
הוא מביא משל למלך הודו שמספרים עליו שהוא בעל חסד, לא נקבל מלכותו רק עד שנראה את כוחו בחוש - דוגמאות ממנו למעשה.

לאור ההגדרות וההבהרות הנ"ל ניתן להבין שכדי שהאמונה תקבל ביסוס ועומק הרי שהיא צריכה "ציור חזק בנפש" ע"י "ראיה בחוש", ז"א חויה ותחושה, כמו שנאמר כבר בשירה "זה אלי ואנוהו", וכמו שמפרש המלבי"ם: "הכרתיו בחוש ע"י ניסים" ואותה תחושה מביאה לחויה וציור עמוק בנפש, והיא האמונה השלמה.

כדי שהנס יפעל את ההשפעה הרצויה ויביא לידי חויה עמוקה ותחושה עזה, הרי שהוא צריך להיות מרשים ביותר, גדול, מפואר, מורכב וכו'.

את הסממנים האלה לגודלו ועצמתו של הנס נראה בחז"ל:
שמות רבה: "ויבקעו הים ויבראו, לא נאמר אלא ויבקעו הים, מלמד שכל המים שהיו במעינות ובבורות נבקעו, וחזירתם וחרו".

במדרש: "ראתה שפחה על הים מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל".

באבות דר"נ: "עשרה נסים נעשו לישראל על הים, נבקעו המים, שעמו, המים, שנתקשה הקרקע, למצרים היה כטיט, שנקפאו המים ונעשו כאבנים, שנעשו גזרים - שהגזרים האירו כזכוכית, להוציא להם מים מתוקים, ולאחר הצלת המתוק חזרו ונתקשו".

בהגדה של פסח: מחלוקת תנאים כמה נסים נעשו על הים.

למרות שלא נקבל את המדרש כפשוטו, עכ"פ נקבל אותו במגמתו לפאר ולרומם את הנס כדי שהחויה תצטייר בנפש העם.

האברבנאל מדגיש את "היד הגדולה" שכתוב בנס הים. ואילו במכות מצרים כתוב ושלחתי יד במקנה וכן ושלחתי יד בבכורות.

ומוסיף האברבנאל, שכל מכות מצרים נכללו בנס הים. ומסכם האברבנאל: "וסיפר הכתוב כאשר רואה ישראל הפלא העצום הזה אשר עשה ה' במצרים אז האמינו".

בעל העקדה: "ואתה הרם מטך... שם גילה לו סוד אופן ישועתם שתהיה על הצד היותר נפלא שאפשר, אם בשיבקע הים ויבראו בתוכו בחרבה, מה שלא צויר לו מתחילה". מכאן נראה שמגמת התורה והמפרשים להראות גודלו ועצמתו הכבירה במיוחד של נס זה, והריכוז הגדול של הנסים בו, כל זה כדי להשריש ולהטביע בעם את האמונה השלמה והצרופה ע"י התחושה והחויה. וזה שנאמר "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו".

מהר"ל: "הרי כי עיקר הוא קריעת ים סוף, שעל ידו קנו האמונה בה'".
ובמצב זה של אמונה עמוקה הטבועה בעם מתגלית התגובה האקטיבית הראשונה של העם מאז התגלותו של ה' אליהם במצרים ע"י מופתים שונים:

"זה אלי"

"ה' איש מלחמה"

"ימינך ה' נאדרי בכח"

"מי כמוך באלים ה' "

"נורא תהילות"

"עד יעבור עמך"

ביטויים המגלים התפעלות להשגחה ולמציאות ה' בעולם מחד והשייכות של עם ישראל לאלוקיו מאידך.

ניתן לציין שזהו פרי האמונה שהתבשלה בעם במשך זמן התגלות ה' במופתיו לאורך זמן גאולתם, אשר מגיעה לשיאה בשירת הים בה הכירו בכל האמונות הדרושות בצורה אקטיבית. מדרש תהילים: "אז ישיר משה - כל מי שנעשה לו נס ואומר שירה בידוע שמוחלים לו עונותיו ונעשה כבריאה חדשה".

לסיכום: מכות מצרים עדין לא הבשילו את האמונה בישראל והיו צריכים גאולה מוחלטת והכשרה כדי להגיע לאמונה עמוקה, שזכו בה בנס הים - שהיתה חויה נפשית עמוקה להם, וכך קנו את האמונה. השירה הוא הפרי לאמונתם.

מסרת הנס כלפי הגויים

העם נמצא עתה בשלב ביניים: (א) בחתימה הגאולה ממצרים. (ב) לפני התנחלות חדשה.

לשם ביצוע שני תנאים אלה צריך (א) להפחיד את המצרים באופן סופי.

(ב) פחד של עמי כנען שיורישו הארץ לבנ"י.

ז"א צריך מאורע יוצא מן הכלל כדי שירשימו ויטיל אימה הן על מצרים המשעבד והן על עמי כנען הנכבשים.

בפסוקים נראה גם כן שזוהי חלק מהתכנית הכללית.

א) "וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם, ואכבדה בפרעה ובכל חילו, וידעו מצרים כי אני ה' " (יד, ד)

"וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו" (יד, יח).

התוצאה: "ויאמר מצרים, אנוסה מפני ישראל, כי ה' נלחם להם במצרים"

"וירשע ה' את ישראל מיד מצרים"

האברבנאל והמלבים רואים את הדרך הזאת.

אברבנאל: אנוסה מפני ישראל: "כי עתה נתברר לנו שה' אלוקיהם היה נלחם בעבורם במצרים, ומכה אותם בכל נפלאותיו, והנה אמרו זה לפי שברדפם היו חושבים שבערמה ורמאות היו כל מכות מצרים, אבל עתה שראו קריעת הים לפניהם שפטו למפרע כי כל המכות היה שה' נלחם להם".

המלבים: וירשע ה': "העיד הכתוב, כי עד עתה לא נרשעו מיד מצרים תשועת עולמים, כי המכות לא פעלו עליהם רק לפי שעה, וכמו שמבואר ממה ששבו וירדפו אחריהם וע"י נסי הים היה מפלו ולא הרימו ראש להלחם עם ישראל".

ב) המטרה השניה היתה כאמור להפחיד את העמים כדי להכשיר את ארץ כנען לפני כיבוש בנ"י. בפסוקים: והשפעה המידית: "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי כנען". השפעה לטווח ארוך: (ירושע ב, ט) "ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ, וכי נפלה אימתכם עלינו, וכי נמוג כל יושבי הארץ מפניכם, כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניהם, בצאתכם ממצרים". (מעניין לציון את ההקבלה שבדברי רחב לשירה "אימתכם" "נמוג").

בעל העקידה: רואה כאמור גם הוא את הכיוון הנ"ל, "... שם יתגדל ויתקדש שמו על כל מלכי הארצות ההם, ורגזו וחלו מפניו, ושם תכבש הארץ מפניהם, מבלי שימצאו עוד כל אנשי חיל ידיהם כמו שביאר בסוף השירה, "נחית בחסדך" "שמעו עמים" "עד יעבור עמך" וכל זה היה מצורך ההוצאה ההיא".

האברבנאל: "שמביא את שמועת ה' להעלותם ממצרים אל ארץ טובה ורחבה... וראה שהעם היוצא ממצרים בזוי ושסוי חלש, ואין לבא אל גוים היושבים בארץ, המה ועריהם היו חזקים מאד. ומפני זה היה הדבר קשה מאד כפי טבעם ולכן היה החסד האלוקי לעשות בפרעה ובמצרים, מכה בלתי סרה מפורסמת, לכל האומות באופן שלשמעם תצלנה אזניהם ורגזו וחלו מפניו, כי הנה בנס קריעת ים סוף נכבשה כל ארץ כנען לפני ישראל... היתה חכמה גדולה מהשי"ת להפחיד ולאיים על כל יושבי כנען כדי שייכבשו לישראל בנקלה. וזו דרך רב המפרשים".

א"כ מצינו שפעולות ה' פעלו בשני הכוונות ההסטוריים, גאולה והתנחלות, פחד על מצרים כסוף הגאולה, ופחד העמים כהתחלת תקופה, וכהכשרה לכיבוש הארץ, ומצאנו שהתוצאות לא איחרו לבא: (א) פרעה טבע עם חילו ובכך ניתק הקשר עם מצרים וכאן שיא הגאולה, (ב) העמים פחדו וזאת ניתן לשמוע בדברי רחב למרגלים, ובכך הוכשרה הקרקע לכיבוש הארץ. כיצד פעל הנס אין צורך להזכיר כבר נאמר בח"ג על עמקו ועוזו. וא"כ נס גדול כזה הוא שהרשים את העמים והביא למטרות האמורות.

כדאי לציין עוד נקודה אחת בהשפעת הנס, עד עתה ראינו את השפעתו (א) על העם (ב) על הגויים, האברבנאל רואה נקודה נוספת והיא הנס כהכרת ה' בעולם ז"א מציאותו ויכולתו הבלתי מגבלת, והמלכתו על העולם.

אברבנאל: אכבדה בפרעה: "המלך עצמו... וזה יהיה לי כבוד גדול בעולם שיכירו וידעו כל יושבי תבל ושוכני ארץ שש אלוקים שופטים בארץ, ושישראל נושע בה' תשועת עולמים" ז"א הנס כחינוך העמים בהכרת ה', א"כ מצינו שהנס פעל על העמים בשני כיוונים (א) פחד, והכנה לכיבוש

(ב) חינוך להכרת ה'.

לסיכום: שני כיוונים בפחד העמים, – על מצרים ועל עמי כנען. על מצרים כסיום הגאולה, על עמי כנען כהכנה לגאולה ועוד הכרת מציאותו של ה' ז"א חינוך (אברבנאל).

נס הים כתקוות לעתיד עם ישראל

תוך כדי האמונה הגדולה שקנו ישראל בים, פרצו בשירה אמונית בה הם משבחים ומקלסים את שם השם, מכירים במציאותו ובהנהגתו את העולם ואותם בפרט, הם צופים לעתיד, לאחר כניסתם לארץ, ובכח אותה אמונה צרופה שקיבלו על הים הם רואים את עתידם בבית ה' – בבית המקדש "נהלת בעזך אל נוח קדשך". האברבנאל וראב"ע מסבירים פסוק זה, שהכוונה להר סיני, אך נראים יותר דברי חז"ל והרמב"ן בעקבותם, שהכוונה היא לבית המקדש.

חז"ל: "ר' ישמעאל אומר בשביל ירושלים קרע הים"

מהר"ל: מסביר את חז"ל "פירוש, שהכל מודים שקריעת ים סוף לא היתה רק בשביל שהמעלה האלוקית היתה פועלת בים... ומפני כי ישראל ראויים אל ירושלים".

וכל זה אחר שנעשו קנין ה' (מלבי"ם).

מדברי חז"ל והרמב"ן ניתן להבין את הפסוק ל"נוח קדשך" – אל ירושלים – אל המקדש, ז"א ישראל ששרו את השירה, התעלו על עצמם ועברו בשירתם את תאור גאולתם, פחד העמים, התנחלות בארץ והשיא – בית המקדש שראוהו בכח אמונתם הגדולה בים. לסיכום: אמונת ישראל אינה מקומית היא נחלתם הניצחית ובאמונה זו הם מקוים לבית המקדש.

הרב אביגדר נבנצל

גרסינן בב"מ ו': כי אתא לסורא א"ל רב המנונא וכו' והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו וכו' אמר לי' רבה וכו' תקפו כהן מוציאין אותו מידו וכו' אמר לי' רב חנני' (בר"ח איתא רב חנינא) וכו' ואי ס"ד תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו אמאי נכנסין לדיר נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן. ולפום רהטא מסקנת הגמרא דתקפו כהן מוציאין אותו מידו, ותמזהו המפרשים על הרמב"ם (פרק ה' מהל' בכורות ה"ג) דפסק דאין מוציאין אותו מידו. והתירושים על הרמב"ם נפתחו בגדולים, כידוע.

וכבר נתבאר בס"ד במק"א דדרך הרמב"ם לפסוק כמשמעות פשט המשנה, ודאעפ"כ אין אנו פטורים מלחפש איך פירש סוגית הגמרא, או מפני מה דחאה מהלכה. ונ' לכאורה דקושית הגמ' נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן אינה אא"כ נימא דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, דאז מה"ת אינו יוצא ידי מצות מעשר בהמה בספק ממונו של כהן, אכן אי נימא דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא שפיר פטר ממונו בספק ממון כהן. ואף דעכ"פ מדרבנן אזלינן לחומרא, י"ל דבמקום הנוגע לספק ממון לא גזרו רבנן, משא"כ אם מה"ת אזלינן לחומרא אין כאן מקום להקל הואיל ועכשיו ענין השאלה הוא באיסור ולא בממון. ועוד באם איסור הספיקות מדרבנן א"כ מדאורייתא חי' ליכנס לדיר להתעשר וצ"ע בזה. הלכך, הואיל והרמב"ם פסק (פרק ט' מהל' טומ' מת הלכה י"ב) דאיסור הספיקות מדבריהם, שפיר דחה סוגיין מהלכה.

(ואגב אורחא נבאר מה שנמצא שם לנוסחתנו ברמב"ם דבספק חי' כר' אזלינן מה"ת לחומרא, ותכ"ד כתב דבספק טומ' אזלינן מה"ת לקולא, והלא ספק טומ' נוגע בעיקר לביאת מקדש ולאכילת קודש שהם חיובי כר'. אכן מבואר ברמב"ם דמאי דבספק חי' כר' אזלינן מה"ת לחומרא הוא לפי שהחמירה תורה לחי' על ספיקו אשם תלוי, אמנם בספק טומ' מקדש וקדשיו אין מביאין אשם תלוי, כמבואר ברמב"ם פי"א מהל' שגגות ה"ה, וא"כ דין ספיקם שאין בו כר' .)

אולם היא גופה קשיא, אי ס"ל לסוגיין דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, מנ"ל להרמב"ם לחדש דהוי לקולא. ונ' דתלמוד ערוך הוא, דגרסינן בר"ה ל"ד: שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין (מלכיות זכרונות ושופרות) הולכין למקום שתוקעין ואין הולך למקום שמברכין פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק. כלומר דהברייתא חידשה דספק תקיעה דוחה ודאי ברכות, ואי נימא דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא א"כ אכתי הוי

פשיטא, דהא ספק תקיעה הוא דאורייתא וודאי ברכות אינו אלא מדרבנן, אלא נ' לכאורה מהכא דגם ספק תקיעה דרבנן, ואפ"ה הואיל ועיקרו מה"ת דוחה ודאי ברכות. ולכאורה תיקשי מכאן להסוברים דבספק עשה גם להרמב"ם אזלינן מה"ת לחומרא, אבל זה אינו, דהא טעמם דלהרמב"ם כשאסרה התורה נבל' אסרה נבל' ודאי ולא נבל' ספק וכשצויה לשמוע קול שופר צויה לשמוע שופר ודאי ולא שופר ספק, א"כ ה"נ כשצויה לטרוח עבור שמיעת קול שופר צויה לטרוח עבור הודאי ולא עבור הספק, ודמי ממש לספק לא. אכן מה שכתבנו לעיל לגבי מעשר בהמה מספק לא אתי שפיר לשיטה זו כמובן.

ועוד מקור נפתח לדברי הרמב"ם מדברי הירוש' פ"ק דסוט' דגרסינן התם שא"ל את בן זומא וכו' מפני מה ספק רשות הרבים טהור אמר לון מצינו שהציבור עושין פסחיהן בטומ' בשעה שרובן טמאין מה טומ' ידוע' הותרה לציבור קל וחומר ספק טומ'. והנה הירוש' יראה דק"ו זה אינו ממדות שהתורה נדרשת בהן, דאם ילפוטא גמורה היא זו דיו לבא מן הדין להיות כנידון ולא נקל ברה"ר אלא לספק טומ' של רוב ישראל, אלא ודאי ס"ל לבן זומא דאיסור' הספיקות מדרבנן, ותן טעם למה לא החמירו חז"ל בספק טומ' ברה"ר כבשאר ספיקות. וכן מבואר ברמב"ם פט"ז מהל' אבות הטומ' ה"א. ובראב"ד שם הביא עוד מהתוספתא מפני שאפשר להשאל על היחיד ואי אפשר להשאל על הרבים, ופשוט דגם זה שייך רק בדרבנן.

והנה בנד' ב': מקשינן ורמי חבית אמקוה מאי שנא הכא (בספק טומ' במקוה בתרתי לריעותא) ודאי (טמ') ומ"ש הכא (בספק חומץ בחבית בתרתי לריעותא) ספק (טבל) א"ר חנינא מסורא מאן תנא חבית ר"ש היא דלגבי מקוה נמי ספקא משוי לה. ותמיהו רבוותא על הרמב"ם שפסק דבמקוה הוי ודאי טמ' ובחבית הוי ספק טבל, ודלא כתירוץ הגמ' דמשוי להו להדדי. והרמב"ם כדרכו פסק כלשון המשניות ודחה סוגית הגמ', ומ"מ טעמא בעי וכנ"ל. ונ' דמאן דאית לי' דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא מוכרח לומר דספק טומ' ברה"ר הוא גזה"כ, ולא מהטעמים הנ"ל, ומוכרח לפרש דתרתי לריעותא עושה ודאי; ולדידי' קשיא חבית אמקוה ומוכרח לתרץ הא מני ר"ש היא. אכן להרמב"ם תרתי לריעותא אינו עושה ודאי, אלא רק מסלק טעמי הקולא המיוחדים ברה"ר, וחזר דינו להיות כרה"י כמבואר בשב שבעתתא שמעתא ג' פרק ב', ובחבית שפיר הוי ספק. והרי מרא דסוגיא דנד' הוא ר' חנינא מסורא, והוא מרא דשמעתא דתקפו כהן, ע' בגמ' ובגי' ר"ח שהבאנו לעיל, ואזיל לטעמי' דאית לי' התם דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא כנ"ל, והרמב"ם פסק דלא כוותי' בשתי הסוגיות מכח הראיות שנתבארו בס"ד.

בענין ע"מ שאין לך עלי אונאה

הרב ישראל דז' מיטרובסקי

ב"מ דף נ"א ע"א איתמר האומר לחבירו ע"מ שאין לך עלי אונאה רב אמר יש לו עליו אונאה ושמואל אמר אין לו עליו אונאה וכו'. לימא רב דאמר כר"מ ושמואל דאמר כר"י דתניא וכו' אמר לך רב וכו' ושמואל אמר אנא וכו' אמר רב ענן לדידי מיפרשא לי מיניה דמר שמואל האומר לחבירו ע"מ שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה ע"מ שאין בו אונאה הרי יש בו אונאה. וכתב שם רש"י בד"ה שאין בו אונאה וז"ל אם אמר לו בלשון זה אין זה לשון מחילת אונאה אלא לשון תביעת אונאה דע"מ שאין בו אונאה אמר והרי יש בו ע"כ, ובתוס' שם הביאו רשב"ם שחולק ודבריו מבוארים יותר במכות ג' ע"ב ד"ה ע"מ שאין בו אונאה וז"ל שם, פי' הקונטרס וכו' ולכך פי' רשב"ם ע"מ שאין בו אונאה משמע שלא יחול אסור לאו דלא תונו על המקח וע"כ הוא חל שאין יכול לבטל הלאו מאותה אונאה, ע"מ שאין לך עלי אונאה כלומר שלא תתבע לי האונאה אלא תמחול לי תנאו קיים. וה"נ ע"מ שלא יחול אסור שביעית אם אקח ממך אחר השמיטה שביעית משמטתו. ע"כ. נמצא לפ"ז דלפירוש רשב"ם לא מהני לכו"ע תנאי לעקור דין האונאה, והתנאי מהני לשמואל רק שימחול על חזרת האונאה. וגם על זה פליג רב.

והנה במחלוקת ר"מ ור' יהודה לענין מקדש ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה כתב הרשב"א (הובא בשיטה מקובצת כתובות נ"ו) דלר' יהודה דס"ל בדבר שבממון תנאי קיים היינו דמקדש ע"מ שתמחלי לי על שאר כסות ועונה ור"מ ס"ל דמקרי מקדש ע"מ שאין לך דין שאר כסות ועונה אבל במקדש בפירוש ע"מ שאין לך דין שאר כסות ועונה לא מהני לכו"ע. וכן דעת הריטב"א בקדושין י"ט ע"ב והוכיח כן מגמ' דידן וז"ל שם: והוי יודע דאפילו לר' יהודה לא אמר אלא באומר אין לך עלי שכיון שהוא דבר של ממון שניתן למחילה אינו חשוב מתנה ע"מ שכתוב בתורה אלא אם חבירו הוא שמתנה שימחול לו אבל באומר ע"מ שאין לך (עלי) שאר כסות ועונה ודאי מתנה ע"מ שכתוב בתורה הוא ותנאו בטל והנה ליה כההיא דאמרינן ע"מ שלא תשמטנו שביעית דמשמטת וכדאמרינן ע"מ שאין בו אונאה יש בו אונאה, ע"מ שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה, והיינו דקתני הכא ע"מ שאין לך עלי ואפילו בהא סבר ר"מ דחשיב מתנה ע"מ שכתוב בתורה משום דאכתי לא נתחייב לה בדברים אלו ולא שייכא בה מחילה ותנאי הוא אבל לאחר שנשאת מודה הוא שיכולה למחול עכ"ל.

אמנם בקצת החושן סימן ר"ט ס"ק י"א כתב בדעת הרמב"ן ב"ב קכ"ו וכן בדעת התוס' ע"מ שלא יחול דין שאר כסות נמי מהני וכן נראה לי להוכיח כדברי הקצות בדעת התוס' כתובות מדברי תוס' הרא"ש שם שכתב וז"ל והר"ר אלחנן תירץ דההיא דהחובל לא קאמר קרע כסותי

ע"מ שאין לך עלי דין נזקין כי הכא דאמר ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה דהיינו מתנה ע"מ שכתוב בתורה שהתורה חייבתו והוא מתנה שלא יתחייב. ומוכח מדבריו דלר' יהודה גם באומר ע"מ שלא אתחייב תנאו קיים. ולפי"ז יקשה עליהם מגמ' דידן דמבואר דע"מ שאין בו דין אונאה לא מהני לכו"ע ובקצות החושן שם כתב ליישב וז"ל אבל ע"מ שאין בו אונאה משמע דאין בו דין אונאה ועיקר דין תורה לגמרי ודווקא עלי הוא דמהני דהיינו ברצונו שלא יתחייב לו וע"מ שאין בו עוקר דין תורה ממש ע"כ ודבריו עדיין צריכים באור. עוד קשה בסוגיא דידן דהנה איתא בגמ' כאן רבא אמר לא קשיא כאן בסתם כאן במפרש דתניא בד"א בסתם אבל במפרש מוכר שאמר ללוקח חפץ זה שאני מוכר לך במאתיים יודע אני שאינו שוה אלא מנה, ע"מ שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה. וכתב הר"ן בד"ה רבא אמר כאן בסתם וז"ל לכאורה משמע וכו' ומיהו לא מחזור דא"כ הך ברייתא דקתני בד"א בסתם הויא תיובתיה דשמואל לגמרי דהא ע"כ ר' יהודה היא, דלר"מ אפילו במפרש לא מהני, דהא ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה מפרש הוא ע"כ. ולכאורה קשה טובא, שהרי מכיון שיסוד דין אונאה הוא משום גזל וכמו שכתב הטור בריש סימן רכ"ז וז"ל ואין לוקין עליו לפי שבכלל לאו דלא תגזול הוא דניתן להשבון, שהמאנה את חבריו חייב להחזירו עכ"ל. ונראה פירושו דאע"ג דלולי חדוש התורה הוה אמינא דאע"ג שהוא מחילה בטעות שהרי אם היה יודע שאינו שוה כל כך לא היה משלם מ"מ מכיון שהוא דרך מקח ודין מקח טעות אין כאן מכיון שאין הטעות בחפץ הנקנה וכמ"ש בברכת שמואל כאן הוה אמינא דשרי וחדשה התורה דלא הוי מחילה וא"כ המעות שהם יתר על שווי המקח הוי בכלל גזילה, וזה מה שכתב הטור שבכלל לאו דלא תגזול הוא שלאחר חדוש התורה הוי אונאה גזילה, וא"כ מכיון שיסוד דין אונאה הוא משום מחילה בטעות דהוי גזל א"כ כשהקונה יודע שהדבר שוה פחות והוא משלם יותר מה ענין אונאה לכאן ומה זה נוגע למחלוקת ר"מ ור"י במתנה ע"מ שכתוב בתורה בדבר שבממון דמיירי שעוקר דין תורה, אלא דס"ל לר"י דבדבר שבממון אפשר לעקור דין תורה אבל בגזל אם הנגזל מסכים אין זה כלל חפצא של גזילה וצ"ע.

והנה בעיקר המחלוקת של ר"מ ור"י במקדש ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה, דכתב הרשב"א הובא בשט"מ כתובות נ"ו (הובא לעיל), דהיינו ע"מ שתמחלי לי אפילו לר"י אבל באומר ע"מ שאין לך דין שאר כסות ועונה גם לר"י לא מהני דהוי מתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל. ומשמע מדברי המשנה למלך פרק ו' דאישות הל' י"א שהאשה באמת צריכה אחר הנשואין למחול את חיוב השאר והכסות ולפי דבריו היינו תנאו ככל התנאים ע"מ שתעשי כך וכך ולר"מ בכל זאת תנאו בטל שע"י תנאו עשה תחבולה לבטל חיוב שאר כסות ועונה. אבל הגרש"ש בשערי יושר שער ז' פרק ט"ז כתב דמסתימת הפוסקים משמע שאינה צריכה אח"כ בפועל למחול, אלא דממילא אין לה שאר וכסות, וכתב שם להסביר איך אפשר לעשות חלות

אחרת מכפי דין תורה הסביר שמכיון שהמעשה נעשה על תנאי שלא יחול שאר וכסות ואם אין קדושין הרי גם אין חיוב שאר וכסות, נמצא שאם יחול חיוב שאר וכסות בהכרח הוא יתבטל וכל חלות שאם יחול יתבטל אינו חל והוכיח כן מדברי התוס' גיטין פ"ג ע"א עיי"ש.

ובחדשי מרן רי"ז הלוי ריש הלכות נזירות כתב להסביר שבמקום שאין חסרון של מתנה ע"מ שכתוב בתורה, אפשר לעשות מעשה עם תנאי והתנאי פועל בחלות שתחול רק באופן שהתנה ולכן אם מתנה ע"מ שלא יחול שאר וכסות מונע התנאי את חיוב השאר והכסות מלחול.

אמנם הרשב"א הנ"ל בכתובות והריטב"א הנ"ל בקדושין הרי כתבו דבכהאי גוונא גם בממון מקרי מתנה ע"מ שכתוב בתורה ותנאו בטל. אמנם בריטב"א שם מוכח כמ"ש ר' שמעון שהקדושין אמנם חלים בלי שאר וכסות ואין האשה צריכה למחול אח"כ, שהרי כתב וז"ל ואפילו בהא סבר ר"מ דחשוב מתנה ע"מ שכתוב בתורה משום דאכתי לא נתחייב בדברים הללו ולא שייכא בה מחילה ותנאי הוא אבל לאחר שנשאת מורה הוא דיכולה למחול עכ"ל, וממה שכתב משום דאכתי לא נתחייב בדברים הללו ולא שייכא בה מחילה מוכח שאין זה תנאי שתמחול אחר הצואין וכמו שמשמע מדברי המ"ל הנ"ל. שהרי דבר מוסכם הוא שאע"פ שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אדם מתנה על דבר שלב"ל, אלא ע"כ שמעשה המחילה שהריטב"א מזכיר היינו סלוק כלומר שהאשה מסלקת את זכותה שיחול חיוב שאר וכסות, ולכן לא חל כלל חיוב שאר וכסות, ולכן ס"ל ר"מ דהוי מתנה ע"מ שכתוב בתורה מכיון שסוף סוף חלים קדושין בלי חיוב שאר וכסות, אבל ר"י ס"ל שמכיון שזה לא חל – חיוב שאר וכסות אינו חסרון במעשה הקדושין, שהרי מכח מעשה הקדושין צריך היה לחול חיוב שאר וכסות אלא שהאשה מסלקת עצמה מזכות זו ולכן לא חל חיוב זה. א"כאע"פ שהקדושין חלים בלי זכות זו מ"מ הרי זה כמו שמחלה האשה אח"כ זכות זו דמתני לכו"ע. ומש"כ הריטב"א ואפילו בהא סבר ר"מ דחשיב מתנה עמ"ש"כ בתורה משום דאכתי לא נתחייב לה בדברים הללו ולא שייכא בה מחילה ותנאי הוא צריך לומר שכתנתו שמכיון שבפועל המחילה, כלומר הסלוק, פועלים שהחיוב כלל לא יחול מחלה חלות קדושין בלי זכות זה יש בזה את החסרון של תנאי עמ"ש"כ בתורה כלומר שעושים חלות קדושין שבפועל לא חלים בה כל דיני התורה. ולא משנה מאיזה טעם זה. וכן נראה שזו כונת ר' עקיבא איגר בדרוש חזרוש כתובות נ"ו שענין מקדש ע"מ שאין לך עלי שאר וכסות היינו שהאשה מסלקת זכותה ולמעשה לא חל כלל חיוב שאר וכסות. וכן לענין אונאה כתב וז"ל וכמו ע"מ שאין לך עלי אונאה ולא שייך לומר דהוא ענין תנאי דאם יהיה אונאה לא יהיה הצבר מכר דא"כ אם יהיה אונאה יאמר הלוקח רוצה אני שיהיה בו דין אונאה ויתבטל באמת הצבר אלא ודאי דאינו בדרך תנאי אלא דמוכר בענין שלא יהיה ללוקח עליו דין אונאה והלוקח שמתרצה הוי כקנה בלי זכות זה דאונאה וסילק זכותו בזה עכ"ל.

ואשר יראה לומר בשוב הקרשיות הנ"ל בדבדבין אונאה יש שני דינים: א. דין האונאה והיינו, דקציצה דמים יתר על שווי החפץ לא חייל והיינו דאע"ג דמצד דיני הממונות היה חייל חיוב לשלם דמי המקח כפי שקצץ מ"מ דין אונאה חדש דקציצה שהיא יתירה שתות על שווי המקח לא חיילא. ב. דמכיון שהקציצה לא חיילא חל דין מחילה בטעות על הדמים שהם יתר על שווי המקח וממילא הוי בכלל לאו דגזילה. אבל אי הוי חיילא קציצה יתר על שווי המקח לא היתה הקציצה מתבטלת מדין טעות, דאע"ג שהלוקח לא ידע שהמקח שוה פחות מ"מ אין על זה דין מקח טעות שהרי אין הטעות בחפץ הנקנה וכמבואר בברכת שמואל כאן. וממילא היה הקונה מתחייב מדינא לשלם כפי הקציצה ולכן בקרקע שאין בה דין אונאה אם קצץ דמים הרבה יתר על שווי המקח, חיילא הקציצה וחייב לשלם הכל כפי שקצץ ולא נתבטלה הקציצה מדין טעות. נמצא לפ"ז דיסוד דין אונאה הוא שהקציצה יתר על שווי המקח לא חלה וכתוצאה מזה יוצא שמה שהוא משלם יתר על שווי המקח דהיינו הדמים שהוא חייב לשלם חייל על זה אסור של לא תונו איש את עמיתו דהוי דין גזילה. ומש"כ הרמב"ן בחומש בפ' בהר שגם בקרקע יש אסור אונאה להטעות את חבירו ולגרם שיחול עליו חיוב ממוני לשלם יתר על השווי האמיתי.

ולפ"ז נראה דמה דאיתא בר"ן דגם במפרש איכא דין מתנה עמש"כ בתורה, לא מדובר כאן באסור גזילה של אונאה, אלא ביסוד דין אונאה שקציצה יתר על שווי המקח לא מחייבת את הלוקח. ואמרינן דלר"מ שגם בדבר שבממון תנאו בטל לא חייל שום תנאי שיבטל את דין האונאה וע"י כך יגרם לחלות חיוב הדמים כפי שקצץ אף שהוא יתר על שווי המקח, אבל לר"י דס"ל בדבר שבממון תנאו קיים מהני תנאו ונתבטל דין האונאה וממילא חיילא הקציצה.

אלא שיש להקשות הרי איתא לעיל דבאומר ע"מ שאין בו דין אונאה כו"ע מודו דלא מהני וכתב הר"ן בד"ה הילכך לענין פסק דבאומר ע"מ שאין בו דין אונאה גם במפרש לא מהני לשמואל.

ונראה דהנה כבר נתבאר לעיל דמצד עיקר דיני הממונות צריך היה לחול חיוב דמי המקח גם כשהקציצה היא הרבה יותר משווי המקח, אלא שנתחדש דין אונאה שהוא זכותו של מי שנתאנה, שהקציצה יתר על שווי המקח לא חלה (וה"ה פחות משווי המקח). וא"כ כדי לעשות שהקציצה תחול ותחייב את הקונה אפשר לעשות בשני אופנים: א) לעשות תנאי במעשה המכירה שיעקור את דין האונאה וממילא יחול מעשה מכירה שלא חלים עליו דיני אונאה, ותחול קציצה אף שהיא מחייבת יתר על שווי המקח. ב) לעשות תנאי במכירה שהקונה ימחול ויסתלק מזכות האונאה וממילא לא יחול דין אונאה, אבל לא מכח שזה מעשה מכירה שאין בו דיני אונאה אלא שזה באמת מעשה מכירה עם כל דיני אונאה אלא שהקונה מחל וסלק זכותו שיחול דין האונאה העוקר את הקציצה יתר על שווי המקח, ומכיון שהקונה סלק זכותו לא חל דין האונאה וממילא חלה הקציצה אף שהיא יתר על שווי המקח. וכשדין האונאה לא חל מכיון שהיתה כאן מחילת המתאנה ולא

בגלל שהיה כאן תנאי במעשה המכירה זה לא נקרא ע"מ שאין בו דין אונאה אלא ע"מ שתמחול לי את האונאה והיינו שימחול על זכותו שיחול דין האונאה וכדמשמע בדרוש וחדוש רע"א הנ"ל ודמי לסלוק האשה מזכותה שיחול חוב שאר וכסות שנתבאר לעיל שאף לריטב"א זה לא נקרא מתנה ע"מ שכתוב בתורה.

נמצא לפי מה שנתבאר דמוכר ע"מ שאין לך עלי אונאה, ומפרש יודע אני ששונה מנה ורוצה אני מאתיים, הוי נמי תנאי שהקונה ימחול על זכותו שלא יחול דין האונאה וממילא חלה הקציצה יתר על שווי המקח. אבל ר"מ ס"ל דגם כשהקונה מוחל לא מנהי, כיון שסוף סוף חל מקח בלי דיני אונאה וכמו שנתבאר לעיל בדברי הריטב"א, וממילא לא חיילא הקציצה ואינו חייב לשלם יתר על שווי המקח.

אבל אסור אונאה שהוא מגדרי גזילה לא יהיה גם לר"מ שהרי הקונה יודע שאינו חייב ונותן יותר מדעתו. אמנם בסתם כשהקונה אינו יודע את שווי המקח ונותן יתר על שווי המקח בתורת חיוב שחושב שהוא חייב ובאמת אינו חייב הוי אסור אונאה שהרי נתן בטעות והוי גזילה. נמצא לפ"ז שבמפרש באמת לא יהיה דין חזרת אונאה אפילו לר"מ וכל המחלוקת תהיה רק אם חייב לשלם כפי הקציצה. ומבואר לפ"ז מש"כ הרא"ש כאן דמחלוקת רב ושמואל היא לגבי אסורים אם מותר להתנות כן, דהיינו, דהרא"ש ד"ל שמחלוקת רב ושמואל מיירי נמי בסתם וכדעת התוס כאן, ואם חלה המחילה על דין האונאה הרי חלה הקציצה יתר על שווי המקח וחייב לשלם כמבואר לעיל, וממילא אין כאן אסור לא תונו על המקח שענינו לקיחת דמים שאין הקונה חייב לשלם וכנ"ל, ואע"פ שלפי הרמב"ן בחומש פ' בהר גם במקום שחלה הקציצה יש אסור שמטעה אותו וע"י כך גורם לזיבו יתר על הראוי וכנ"ל. אפשר דהרא"ש פליג בזה על הרמב"ן וס"ל שאין בקרקע שום אסור. אבל לרב שהמחילה של הקונה לא מועילה, הרי כשמשלם הקונה יותר על שווי המקח, ממון שאינו חייב, עובר המוכר על אסור לא תונו וכמבואר לעיל שזה אסור אונאה.

אמנם נראה שהתוס' פליגי על כל היסוד שכתבנו, שהרי כתבו כאן בדף נ"א ע"ב ד"ה בד"א בסתם וז"ל ר"ח פסק כרב דהלכתא כרב באסורי, ותימה דהא לא פליגי אם מותר לעשות כן, אלא פליגי אם חייב להחזיר האונאה והלכה כשמואל בדיני עכ"ל. ומשמע מדבריהם דכל המחלוקת היא רק לאור שהמוכר קבל את הדמים אם חייב להחזיר את דמי האונאה, ולפי מש"כ הרי המחלוקת היא אם חלה הקציצה וחייב הקונה לשלם אם לאו.

ולכן נראה שבאמת בדעת התוס' צריך לומר דלכו"ע לא חלה הקציצה, וממילא ודאי עובר המוכר באסור לא תונו, אלא דלשמואל מהני התנאי שלא יהיה המוכר חייב להחזיר את דמי האונאה, וזה גופא אומרת הגמ' שאם מתנה שלא יהיה בו אונאה כלומר שתחול הקציצה מודה גם שמואל שתנאו בטל, (אלא שדבריהם צ"ע קצת דלפ"ז במקום שקנה בהקפה לא נחלקו רב ושמואל ומסתימת הגמ' משמע שנחלקו בכל ענין).

וטעם הדבר לפי התוס' נראה שבאופן זה תנאו בטל לאו משום מתנה ע"מ שכתוב בתורה, משום שיסוד הכח של תנאי לעקור דין תורה בין לפי מה שהסביר ר' שמעון בשערי יושר הנ"ל, ובין לפי מה שהסביר בחדושי מרן רי"ז הלוי הנ"ל הוא רק למנוע חלות מלחול, אבל אין בכח התנאי לעשות חלות חדשה במקום שהתורה עקרה את זכותו של עושה התנאי על אותה חלות.

נמצא לפ"ז שאי אפשר כלל לומר שע"י תנאי - אפילו תנאי שלא נאמר בו הדין מתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל - יחול חיוב לשלם יתר על שווי המקח, שהרי דבר זה אין בכח התנאי לעשות כמבואר לעיל וזה פירוש הגמ' באומר אין בו אונאה כו"ע לא פליגי משום שזה לא מהני לא משום שהוי מתנה עמש"כ בתורה, אלא משום שאין בכח התנאי לעשות חיוב קציצה יתר על שווי המקח וממילא ודאי יש אסור אונאה, ולכן הוכרחו התוס' לפרש שמחלוקת רב ושמואל היא רק אם נטל את דמי האונאה אם חייב להחזיר, ולכן פשיטא לתוס' דבסתם לכו"ע יש איסור שהרי נטל ממון שלא מגיע לו והמחלוקת רק אם הועיל התנאי שלא יהא חייב להחזיר.

ומה שכתבו התוס' בכתובות נ"ו ע"ב שם וז"ל אבל ע"מ שתפטרי אותי משאר וכו' פטור וכן על מנת שאין לך עלי אונאה ע"מ שאין לך עלי דין אונאה ע"כ ומשמע מדבריהם (ובפרט לפי מה שפירש הקצצה"ח דבריהם) דגם ע"מ שאין עלי דין אונאה גם החסרון רק משום מתנה ע"מ שכתוב בתורה, ולפי דברינו הרי בזה החסרון הוא אחר! נראה שאין כונת התוס' שלא יחול אסור אונאה דא"כ תיקשי הרי משמע מדבריהם שם דרך לר"מ זה לא מהני והרי בגמ' דידן בב"מ מבואר דכזה כו"ע מודו, ולכן נראה כונתם שאם התנה ע"מ שלא יחול דין שחייבים להחזיר אתנאה זה מקרי מתנה ע"מ שכתוב בתורה אבל אם התנה שימחול לו חיוב חזרת האונאה מהני גם לר"מ.

אמנם במה שסיימו התוס' שם, וכן ע"מ שלא תשמיטני שביעית, ומשמע שגם זה מדין מתנה ע"מ שכתוב בתורה צ"ע, שהרי בגמ' במכות ג ע"ב מבואר דבזה מודו כו"ע דלא מהני, וע"כ צ"ל לפי תוס' משום שגם בזה אין החסרון משום מתנה ע"מ שכתוב בתורה אלא משום שגם פטור חזרת חוב לאחר שביעית הוא דין שלילי ואין בכח תנאי לעשות חלות חיוב חוב וכנ"ל, ועוד יקשה מה שהקשינו לעיל דמשמע שם מתוס' שזה תלי במחלוקת ר"מ ור"י והרי בגמ' במכות מבואר דבזה מודים כולם, (אמנם לדברי הרשב"א והר"ן והריטב"א יש לפרש שגם זה תלוי בדין מתנה ע"מ שכתוב בתורה אלא שלא מהני לכו"ע לפי מה שנתבאר לעיל בענין אונאה, שגם בשביעית יש חלות חיובית שעוקרת את חלות החוב והוא מתנה שחלות זו לא תחול, אבל אם מתנה שימחול הלזה על זכותו ששביעית תפקיע באמת חלה המחילה וזכות השביעית לא חלה וממילא לא מתבטל החוב לר"י דס"ל דכזה מתנה ע"מ שכתוב בתורה מהני, וכנ"ל) ואפשר שדעת התוס' כדעת היראים שבשביעית חייב המלוה למחול ועל זה כונו שאם מתנה שלא יחול על המלוה חיוב לשמט את החוב תלי בדין מתנה ע"מ שכתוב בתורה אבל אם התנה על מעשה

הלווה שישלם אעפ"י שעברה שביעית מהני גם לר"מ. אלא דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, מדוע באמת אומרת הגמ' במכות דבשביעית מודו כו"ע שע"מ שלא תשמטני שביעית לא מהני הרי זה חלות חיובית לפי היראים? וצ"ל שבכ"ז חוץ מחלות דין שביעית על המלוה יש הפקעה בחיובי הלוה ועל זה אי אפשר להתנות ויש צורך להאריך בזה ואכ"מ.

אלא שעצם דברי התוס' צ"ע שהרי מדבריהם בב"מ כאן משמע להדיא שגם במפרש יש דין אונאה, ולר"מ אליבא דאמת גם במפרש על מנת שאין לך עלי אונאה הוי מתנה על מש"כ בתורה ותנאו בטל ולר"י מהני במפרש משום דבר שבממון תנאו קיים. ותימה מכיון שלפי דבריהם כל המחלוקת היא רק לענין חזרת האונאה א"כ אם מפרש ויודע שזה שזה רק מנה וחייב לשלם רק מנה ובכ"ז? נותן מאתיים איזה אסור ודין אונאה יש כאן, שהרי אסור אונאה משום גזילה וכמו שנתבאר לעיל ואם נותן מדעתו מה אסור גזילה יש כאן? וצריך לומר בדוחק, שמ"מ מכיון שהקונה נותן את כל המאיתיים בתורת דמי המקח ולא בתורת מתנה יש חיוב להחזיר את האונאה ואם מתנה שלא יצטרך להחזיר הוי מתנה עמש"כ בתורה, וצ"ע.

ולפ"ז מבואר היטב דלא קשה על תוס' מראית הריטב"א שהבאנו בתחלת דברינו, שכתב שמכיון שקיי"ל שהאומר ע"מ שאין דין אונאה שתנאו בטל לכו"ע וכן באומר ע"מ שלא תשמטני שביעית שתנאו בטל לכו"ע צריך להיות ה"ה שגם באומר ע"מ שאין לך דין שאר כסות ועונה שתנאו יהיה בטל לכו"ע. ולפי הנ"ל באונאה ושביעית תנאו בטל לאו משום מתנה עמש"כ בתורה אלא משום שמכיון שקציעה יתר על שווי המקח לא חלה אין בכח תנאי לגרום שיחול חיוב, וה"ה לענין שביעית שמכיון שלאחר שעברה שביעית אין חוב אין בכח תנאי לגרום חלות חיוב וכמשנ"ת. אבל בשאר וכסות שיש בכח התנאי למנוע את החיוב ס"ל לתוס' דלר"י גם באופן זה חל הכלל שבדבר שבממון תנאו קיים.

זמני חיוב בן סורר-ומורה

הרב נחום נרי-ה

א

יבמות פ' א', תניא אין הסריס נידון כבן סורר ומורה לפי שאין בן סורר ומורה אלא בחתימת זקן התחתון. ולא נתפרש בראשונים מהי חתימת זקן התחתון האם הבאת ב' שערות או הקפת זקן התחתון? ובירושלמי יבמות פ"י ה"ח "אין הסריס נעשה בן סו"מ שאין בו הקפת זקן" ומשמע לכאורה שחתימת זקן התחתון, ואם כן דברי הברייתא צריכים ביאור הרי במשנה פרק בן סורר ומורה (סנהדרין ס"ח ב) שנינו מאימתי נעשה בן סורר ומורה משיביא שתי שערות עד שיקיף זקן התחתון "שנא' כי יהיה לאיש בן, בן ולא איש". וברש"י שם: בן הסמוך לגבורתו של איש ומבראר שהקפת זקן התחתון הוא סוף זמן חיובו של בן סורר ומורה וא"כ מדוע אין סריס יכול להעשות בן סו"מ אף שאינו בהקפת זקן התחתון יעשה בן סו"מ כל זמן שלא הקיף זקנו?

והנה בחידושי הגאון ר' מאיר שמחה מדווינסק (יבמות שם) פירש דחתימת זקן התחתון הוא זמן הבאת שתי שערות ונראה שדעתו היא שזמן סמוך לגבורתו של איש מתחיל מעת הבאת סימני שערות בזקן התחתון ומכיון שסריס אינו בר הבאת שערות אין מתחיל בו כלל הזמן דסמוך לגבורתו של איש. ומפורשים הדברים ב"צפנת פענח" לרוגצ'ובי פ"ב מאישות הל' י"ד: "ונ"ל דגבי בן סו"מ צריך שיהי' ב' שערות במקום אחד ובזקן התחתון דוקא". ולדעתם נראה שאם נעשה גדול שלא על ידי הבאת סימנים (כגון ע"י בנים שהרי הן כסימנים) לא יתחייב כבן סו"מ אף שחייב בעונשים בכה"ח אינו בכלל סמוך לגבורתו של איש מאחר שלא הביא ב' שערות בזקן התחתון.

ודבריהם צ"ע מדברי המשנה בריש פרק בן סורר ומורה ס"ח ב' ונפסקו ברמב"ם בהל' ממרים פ"ז ה"ה "לא ענש הכתוב קטן שלא בא לכלל המצוות" והרי אם עדין לא הביא ב' שערות אין הוא בכלל סמוך לגבורתו של איש גם אם יהא גדול דאין פטורו של קטן מעונשי בן סורר ומורה מחמת פטורו בכל עונשין שבתורה אלא מכיוון שלא הגיע לזמן סמוך לגבורתו של איש שבו נעשה בן סו"מ? וצ"ע | ולדברי תוס' סנהדרין שם ד"ה "בן הסמוך לגבורתו" י"ל דבריהם יעו"ש בתוס'. אך ברמב"ם מפורש שמאחר שלא בא לכלל מצוות זוהי סיבת הפטור של קטן ודלא כתוס' |

וב"ערוך לנר" (יבמות, שם) פירש שחתימת זקן התחתון הקפת זקן התחתון היא אלא שכוונת הברייתא שמאחר שכל חיובו של בן סורר ומורה הוא רק בזמן הסמוך לגבורתו של איש כל שלא הגיע להקפת זמן התחתון אינו בכלל סמוך לגבורתו של איש.

וכדבריו מוכרע מדברי הירושלמי יבמות פרק י' הלכה ח' הסובר דגדול המביא ב' שערות נעשה גדול למפרע מגיל י"ג וז"ל: "פשיטא דהא מילתא פחות מבן כ' שהביא שתי שערות למפרע הוא נעשה איש ויותר מבן עשרים שהביא שתי שערות מכאן ואילך הוא נעשה איש. מתניתא פליגא בין על דין בין על דין הסריס אינו נעשה בן סו"מ שאין בו הקפת זקן, ויתרו שמא יביא שתי שערות בתוך ג' חדשים? כמאן דאמר אין מקבלין התראה על הספק". ומבואר בירושלמי דכל גדול הוא סמוך לגבורתו של איש משעת גדלותו אף שבזמן שנעשה גדול לא הביא ב' שערות דהרי למפרע נעשה גדול ללא הבאת שערות לשיטת הירושלמי.

ובגמ' סנהדרין ס"ט א' "אמר ר' כרוספדאי א"ר שבתי כל ימיו של בן סו"מ אינם אלא ג' חדשים בלבד, ופירש רב דימי הטעם בן ולא הראוי לקרותו אב (ולאחר ג' חדשים מהבאת שתי שערות אם הי' בא על אשה היה עוברה ניכר וראוי להיות אב). וב"מנחת-חנוך" מצוה רמ"ח חדש דכשם שצריך להיות בן סו"מ גם מפני שאין ראוי לקרותו אב. ולמש"נ לא נראים דבריו דלא נאמרה הלכה זו אלא בהקפת זקן התחתון משום דבעינן שיהא סמוך לגבורתו של איש אך שיהיה ראוי לקרותו אב מנ"ל דיעכב? הא אין זה משום דבעינן דכל התנאים שנאמרו בהלכות בן סורר ומורה מעכבים בו. ופשוט שאין דרשת הברייתא תלוי' במחלוקת אם בעינן קרא כדכתיב או לא (סנהדרין מ"ה ב').

ב

ב"מנחת חינוך" מצוה רמ"ח תמה על הרמב"ם בהל' ממרים שהשמיט הלכה זו שאין הסריס נעשה בן סו"מ לפי שאינו בהקפת זקן התחתון ובמאירי ביבמות שם פסק כברייתא זו, וז"ב מדוע השמיט הרמב"ם הלכה זו וצ"ע.

ונראה בזה דהנה בגמרא יבמות שם איתמר "אכל חלב מבן י"ב שנה ויום אחד עד בן שמונה עשרה שנה ונולדו בו סימני סריס רב אמר נעשה סריס למפרע ושמואל אמר קטן היה באותה שעה. מתקיף לה רב יוסף לרב אילונית לר' מאיר (הסובר שחיוב קנס לאונס ומפתה הוא רק בנערה) יהא לה קנס א"ל אביי מקטנותה יצתה לבגר". ובחוס' שם ד"ה "אילונית" כתבו וז"ל "לשמואל ניתא כיון שימי קטנות נמשכים עד י"ח א"כ אין כאן נערות דימי נערות הם בששה חדשים הסמוכים לשתיים עשרה כשפוסקים אז ימי קטנות".

ובהמשך הגמ' שם מביא רב יוסף ראי' שאילונית מקטנותה יצתה לבגר "א"ל כל כי הני מילי מעלייתא יתאמרו משמאי דתניא אין הסריס נידון כבן סו"מ וכו' ואין אילונית נדונית כנערה המאורסה שמקטנותה יצתה לבגר.

ותמה הגרעק"א בדו"ח שם מנ"ל דברייתא זו ס"ל כרב שנעשה גדול למפרע אולי ס"ל כשמואל דנעשה גדול מאותה שעה ולשמואל הרי פשיטא שמקטנותה יצאה לבגר?

והנה ברמב"ם בפ"ב מהל' אישות הלכה ג' כתב דבכל גונוי בששה חדשים אחר קטנות היא נערה ולדעתו תקשה קושית תוס'.

ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם בפ"ב מהל' אישות הלכה ט' ביאר בדעת הרמב"ם דלשמואל פשיטא דאין חייבים קנס על ביאת אילוניית משום שמורה שמואל שהגדלות בסריס ואילוניית היא בשנת י"ב אלא שהלכה היא בדיני גדולות שכל זמן שלא נתברר הדבר שגדול הוא אין דינו כגדול. והוסיף הגר"ח לבאר דזמן נערוות גם באילוניית הוא בשנת י"ב ואינו תלוי בדין גדלות אלא זמן הגדלות מ"ב ואילך, וכשאגלאי מילתא למפרע שאילוניית היא וגדולה היתה בגיל י"ב, נתברר שנשלמו ששת חדשי נערוותה מ"ב עד י"ב ומחצה. ולכן לשמואל פשיטא, שמקטנותה יצתה לבגר. כיון שהבגרות היתה מיד לאחר שנשלמו חדשי נערוות. אך דין בוגרת אין לה כיון שלא היתה גדולה.

[ודברי הגר"ח צ"ב מהא דכתובות ל"ו א' "החרשת והאילוניית יש להם קנס ויש להם טענת בתולים והיינו טענת בתולים דקטנה ולדעת הגר"ח דגדלותה היא בי"ב ורק לדין גדלות בעינן שיתברר הדבר צריך דינה להיות כבוגרת לדיני טענת בתולים. וע' "בית יעקב" לבעל הנתיבות שם שכתב מפורש דדין טענת-בתולים דקטנה לה עד כ' וצע"ג.] וגם לביאורו של הגר"ח בדעת הרמב"ם צ"ע מהי ראית הגמרא מהברייתא דאילוניית מקטנותה יצאה לבגר גם לדעת רב, אולי ברייתא זו כשמואל אזלא וצ"ע.

ג

ונראה לומר דהנה בדין זה שאין בן סורר ומורה נעשה עד שיקיף זקן התחתון כתב הרמב"ם פרק ז' מהלכות ממרים הלכה ה': "לא ענש הכתוב קטן שלא בא לכלל המצוות וכן איש שגדל והרי הוא ברשות עצמו אינו נסקל מפני שגב ואכל ושתה אכילה זו המכוערת. הא כיצד מפי השמועה למדו שאין דין זה אלא בבן י"ג שנה ויום אחד שהביא שתי שערות עד שיקיף כל הגיד ואחר שיקיף השיער כל הגיד הרי הוא ברשות עצמו ואינו נסקל". ומפורש בדברי הרמב"ם שפרק הזמן של הקפת זקן התחתון אינו פטור בעונשי בן סו"מ שבו יוצא הוא מכלל סמוך לגבורתו של איש ואינו נענש כבן סורר ומורה, אלא שהקפת זקן התחתון הוא זמן יציאה מרשות אב וכשהגיע הבן לגבורתו של איש יוצא מרשות אביו ולכן אינו נעשה בן סו"מ.

ומקור לדברי הרמב"ם נראה מתוספתא סנהדרין פרק י"א ה"ג "בגנו זה פרט לשברח ובא משהגדיל" ודברי התוספתא מוקשים האם לפטור ממיתה צריכים לדרשה מיוחדת הרי בכל התורה קיי"ל שאישתני דינא אישתני קטלא והכא אישתני דינא שהרי הקיף זקן התחתון? אולם נראה דדעת הרמב"ם מתוספתא זו היא לקוחה, ומדרשה זו לומדת התוספתא שאם הגדיל אינו "בגנו

זה" דגדלותו מוציאתו מרשות אב ומכניסתו לרשות עצמו והקפת זקן התחתון דין גדלות לה (ועי' בתוספתא "חזון-יחזקאל"). /ואף שבדיני בן סו"מ אין נ"מ אם הפטור הוא מדין כניסה לרשות עצמו או בגלל שהקיף זקן התחתון מ"מ זהו גדר הפטור].

וכן מורה משמעוֹת לשון הירושלמי ריש בן סורר ומורה פ"ח הל' א' "בן סורר ומורה מי היה בדין שיהא חייב קטן או גדול - הוי אומר גדול, פטרה התורה את הגדול וחיבה את הקטן". (ובמפרשים שם תמהו בדבר).

ובמנין העונשין לרבינו סעדיה גאון עונש ל"א כתב דנענש "ילד סורר ומורה" ובהגהות הגר"י פרלא תמה הרי ילד קטן אינו נעשה בן סורר ומורה לפי שלא בא לכלל מצוות? ולמש"נ מדוקדק לשונו של הרס"ג דמכיון דברשות אביו הוא קרוי הוא ילד.

ומצאנו מפורש לחד מן קמאי (הר"י אלברצלוני בספרי הדין הו"צ ב"אוצר הגאונים" סנהדרין ריש פרק בן סורר ומורה, טויבס ירושלים תשכ"ז) וז"ל יאפשר דלית לי' - לקטן = נערות למעלה כמו אשה שיש לה בוחל אבל יש לו בגרות שחזא וחימת זקן או נתמלא זקנו, ולכך אמר מה איש תחתון ולא עליון שאין לו בוחל.

ומבואר מדבריו שחתימת זקן ונתמלא זקנו הם סימני בגרות באיש. ונראה שסמוך לגבורתו של איש שהוא זמן חתימת הזקן הוא פרק זמן גדלות בבן כעין זמן נערות בבת. (ועי' רמב"ם הל' אישות פ"ב הל' ט"ו שבבן יש סימני בגרות ובראב"ד השיגו וכביאור הגר"א דו"מ סי' ל"ה סק"א ביאר דסימני בגרות הם נתמלא זקנו באיש יעו"ש מש"כ ותורת אמת היתה בפיהו שכך מפורש בדברי הר"י אלברצלוני הנ"ל וכן במאירי יבמות בסדר החליצה וכ"כ הגר"ד פרידמן מקרלין ב"יד דוד" שם ועי' "פרשת המלך" לגר"ם בן-מנחם ז"ל שהאריך בענין). ואשר על כן פסק הרמב"ם שזמן סמוך לגבורתו של איש הוא זמן בגרות ויציאה מרשות-אב בבן ולאחר שיצא הבן מרשות אב אינו נעשה בן סורר-ומורה.

ד

והנה הרמב"ם בפרק כ"א מהל' אסורי-ביאה הל' כ"א כתב וז"ל מצות חכמים שישיא אדם בניו ובנותיו סמוך לפרקן שאם יניחן יבואו לידי זנות או לידי הרהור ועל זה נאמר ופקדת נוך ולא תחטא ואסור להשיא אשה לקטן שזה כמו זנות היא ע"כ ותמה בב"י (טוה"ע סי' א' ובב"ח ושאר מפרשים) הרי אם משיאן סמוך לפרקן הרי משיאן בהיותם קטנים והר"ם ס"ל דאסור להשיאן קטנים? ופירש דדעת הרמב"ם דסמוך לפרקן היינו לאחר שהגיעו לפרקן בגיל י"ג, ודעת הרמב"ם צריכה ביאור ועי' בשיטות שהובאו במאירי סנהדרין ע"ו ב'.

אולם לפמש"נ בדעת הרמב"ם שיטתו נפלאה היא דזמן סמוך לפרקן באמת אחר זמן גדלות הוא, אך לפני שנתמלא זקנו שהוא סימן בגרות ויציאת הבן מרשות האב. וחזב"ה האב היא להשיא

בניו ובנותיו לאחר שהגיעו לגדלות קודם שיביאו סימני בגרות מרשותו והוא הסמוך לפרקן שחייבו חז"ל להשיא בניו.

ועתה מצאתי שבשו"ת "צפנת פענח" ח"ג לגאון הר"י רוזין (דווינסק) ס"י עמ' 10 כתב בעי"ז וז"ל ע' בהך דסנהדרין דף ע' ע"ב דמשיאן סמוך לפרקן... והרמב"ם מפרש לאחר גדלות בשנים רק עדין לא הביא שערות גדולות וזה ר"ל פרקן וע' בהלכות אישות פ' י"א ה"ו "ואין משיאין את הקטן עד שבודקין אותו ויודעים שהביא סימנים" ובפירושו לחומש כתב: והוא תמוה דא"כ לא הוי קטן? אך ר"ל דלא נגמרו עדין אצלו הסימנים ופרקן היינו השערות (וע' צפנת פענח משפטים עה"פ "אם אחרת יקח לו" מש"כ).

ה

ולפמשי"כ שהקפת זקן התחתון היא סימן בגרות ואילו פרק הזמן הסמוך לגבורתו של איש הוא פרק זמן כעין נערות בבן. נראה לומר דכשם שכתב הגר"ח שלדעת שמואל שאילוניית זמן גדלותה בשנת י"ב אלא שדין גדולה לה רק בהתברר הדבר בשנת כ' אולם מקטנותה יצאה לבגר ואינה נערה בשנת כ' מאחר שזמן הגדלות והנערות היה בשנת י"ב והלאה ה"ה בסריס שאף שדין גדול לו רק בהגיעו לשנת כ' מ"מ זמן גדלותו בשנת י"ג הוא ומאחר שעבר זמן נערותו נסתיים גם בסריס הזמן דסמוך לגבורתו של איש. וא"כ אותה שנינו שאין הסריס נעשה בן סורר ומורר לפי שאינו בהקפת זקן התחתון הלכה שאינה צריכה היא לדעת שמואל שכן ברור שסריס אינו נידון כבן סו"מ מכיון שעבר פרק הזמן שנעשה בו בן סו"מ, ומבואר שברייתא זו אליבא דרב אזלא דס"ל דנעשה סריס למפרע. ובסיפא דהך ברייתא נאמר "ואין אילוניית נדוניית בנערה המאורסה דמקטנותה יצתה לבגר" ומבואר לפי"ז ראית הגמ' מהברייתא שגם רב ס"ל דאילוניית מקטנותה יצתה לבגר דברייתא זו בע"כ אליבא דרב אזלא. [ונראה וגם בדעת התוס' י"ל סברא זו לגבי דין בן סו"מ שעבר זמן סמוך לגבורתו של איש לאחר י"ג ורק בדין בגרות ס"ל לתוס' דצריכה לקדום גדלות לבגרות. ומירשבת קושית רעק"א גם לדעת התוס' ויל"א. וב"נועם-ירושלמי" כתב דדין סמוך לגבורתו של איש הוא רק מיד לאחר גיל י"ג וכדין בגרות בבת לדעת התוס' והיינו כסברתנו דזהו פרק זמן גדלות בבן].

ומעתה מבוארת דעת הרמב"ם שהשמיט הברייתא דאין הסריס נעשה בן סו"מ לפי שאינו בחתימת זקן התחתון שהרי בפ"ב מהל' אישות הל' ד' פסק הרמב"ם כדעת שמואל, ואע"פ שפשטות הסוגי' מורה דהלכה כרב, נראית דעתו כדעת הראב"ן שאף הוא פסק הלכה כשמואל מכח דברי ר' אבהו ביבמות פ' א' שם, סימני סריס ואילוניית ובן שמנה אין עושין בהן מעשה עד שיהיו בן עשרים, וס"ל דאין עושין מעשה היינו דדינם כקטנים עד כ'. (ועי' ביש"ש יבמות שם).

ולפי"ז הברייתא שסריס אינו נעשה בן סו"מ הלכה שאינה צריכה היא לדעת הרמב"ם ולכן השמיטה

אולם דעת המאירי ביבמות שם היא כפשוטו הגמרא שהלכה כרב ואגלאי מילתא למפרע דנעשה סריס למפרע וגדול היה באותה שעה וברייתא זו שאין הסריס נעשה בן סורר ומורה לפי שאינו בהקפת זקן התחתון כדעתו של רב היא ורק אליבי היא ומכיון שפסק המאירי הלכה כרב פסק הלכה גם כברייתא זו וכמש"נ.

1

אלא דאכתי פש גבן לישיב קרשית ה"מנחת תנוך" מאי נ"מ לדעת רב בזה שאין הסריס נעשה בן סו"מ, הרי אם אגלאי מילתא למפרע בשנת כ' דגדול הי' בשנת י"ג עברו כבר כל ימיו של בן סו"מ, דאינם אלא ג' חדשים שראוי לקרותו אב ואינו נענש כבן סו"מ? ונראה דאין להקשות משום הדין "בן ולא הראוי לקרותו אב" שהרי פסק הרמב"ם שזמן יציאה דבן מרשות האב היא בהקפת זקן התחתון בלבד אך בזמן ג' חדשים שראוי לקרותו אב לא פסק הרמב"ם שיוצא מרשות האב, והיינו משום דהראוי לקרותו אב הוא דין הפקעה מעונשי בן סו"מ בלבד ורק הקפת זקן התחתון הוא זמן יציאה מרשות אב. ומאחר שהראוי לקרותו אב הוא הפקעה מעונשי בן סורר ומורה י"ל דאין זה פרק זמן של גדלות בג' חדשים אלא רק הראוי להוליד ולקראו אב לאחר ג' חדשים נפטר מעונש, אך סריס שאינו מוליד אינו ראוי לקרותו אב והיה מתחייב בעתש בן סורר ומורה גם לאחר ג' חדשים. וראי' לדבר שב"יד-רמה" כתב דאם בא על אשה ותיכר עובריה לשני חדשים ושלש אינו נידון כבן סו"מ מאחר שנקרא אב ומוכח דאין זה נפטר מעונש משום שעבר פרק זמן, אלא הקרוי אב או הראוי לקרותו אב פטור מעונשי בן סו"מ. אך קרשיתו של ה"מנחת תנוך" נכונה דהרי בן סו"מ נענש רק בסמוך לגבורתו של איש ואם הסריס בן כ' הרי כבר עבר הזמן סמוך לגבורתו של איש דנעשה בן סו"מ וא"כ מאי נפ"מ לדעת רב? (ואם כי י"ל דעיקר חידוש הברייתא הוא ד"סמוך לגבורתו של איש" אינו פרק זמן אלא גם דיני הפקעה מעונשי בן סו"מ אין הדבר מסתבר וכמש"נ מהתוספתא). ונראה דברמב"ם הל' ממרים הל' ז' פסק "ואחר שמקבלין עדותן בודקין אותו שמא הקיף השער את כל הגיד אם לא הקיף ולא שלמו לו שלשה חדשים גמרינן דינו כדרך כל הרוגי בי"ד וסוקלין אותו".

וב"כסף משנה" שם תמה וז"ל צ"ע במה שלא הצריך לבדוק אם הקיף זקן אלא בעת שרוצים לגמור דינו למיתה למה לא הצריך לבדוק קודם שילקוהו אם הוא גדול כיון דאינו נעשה בן סו"מ לאו בר מלקות הוא?

ובחדושי הגר"ח וב"אור שמח" כווננו לדבר אחד דכל הדין של ג' חדשים רק בעונש סקילה דבן סורר ומורה נאמר, וכמפורש בלשון הרמב"ם בהלכה ד' - "וכן איש שגדל והרי הוא ברשות עצמו אינו נסקל" אלא שגדול אינו לוקה אם גב ואכל אכילה שבן סו"מ מתחייב עליה משום

דאם אין נסקל על אכילתו אין היא אכילה על הדם ועבירה על הלאו "לא תאכלו על הדם" משום דאין היא מביאה לידי שפיכות דמים, ולכן אם אכל בזמן שנעשה בן סו"מ ואח"כ הגדיל לוקה משום לאו ד"לא תאכלו על הדם" ואין לפטרו משום דאישתני דינא, שהרי לא אשתני דינא שנפטר ממלקות, אלא שגדול שאכל אין היכי תמצוי לחייבו משום דאין אכילתו אכילה על הדם מכיון שאינו מתחייב עליה מיתה ולכן אין הוא עובר על הלאו של "לא תאכלו על הדם". וצ"ע מנ"ל לרמב"ם דין זה?

ונראה דמקורו של הרמב"ם מגמרא זו הוא, דלשיטת רב סריס שנעשה גדול למפרע אף אם לא יסקל מאחר שאין נעשה בן סורר ומורה אלא בזמן הסמוך לגבורתו של איש בלבד מ"מ יתחייב מלקות על אכילתו וילקה לאחר שיתברר שגדול היה, דעל איסור "לא תאכלו על הדם" עבר מכיון שאכילתו אכילה המביאה לידי שפיכות דמים היא דחייב מיתה הוא, אלא שנפטר מעונש כיון שגדל אישתני דינא. אך אם אין סריס נעשה בן סורר ומורה מכיון שאינו בחתימת זקן התחתון אין אכילתו אכילה המביאה לידי שפיכות-דמים דאינו נכלל בפרשת בן סו"מ ואינו עובר כלל באיסור של "לא תאכלו על הדם" וזה דקמ"ל הברייתא לדעת רב דאין לוקה על אכילתו משום דמופקע הוא מדיני בן סו"מ. (ועי' ב"אור שמח" הל' ממרים פ"ז ה"י שנטה לומר דבזה"ז אין איסור אכילה על הדם דכל שאין מחויב מיתה בפועל אין אכילתו אכילה על הדם ונסתרים דברים מגמרא זו וכמש"נ וע' חזו"א אה"ע סי' קכ"י אות י').

I

אולם דברי הרמב"ם צריכים ביאור איך כתב שהבן ברשות האב עד שיקיף זקן התחתון הרי אין לאב בבנו זכויות ממון וא"כ במה נמצא הבן ברשות אביו וירצא ממנו? ונראה לומר דבאמת אין הבן ברשות אביו לזכויות ממוניות, אולם כל זמן קטנות וגם בשנת י"ג והביא שתי שערות שנעשה גדול נמצא הבן ברשות אביו ואין דינו כעומד בפני עצמו וברשות עצמו, עד שיגיע לגבורתו של איש שאז נעשה הוא "איש גמור". (הר"ב בפירושו למשניות ריש פרק בן סו"מ). ובזה תוסבר דעת ה"כלבו" סוף הל' תפילה בביאור דברי הגמ' חולין כ"ד ב' ת"ר נתמלא ראוי ליעשות שליח-ציבור ולירד לפני התיבה וכו' ופירש ה"כלבו" דהיינו נתמלא זקן התחתון (הובאה דעתו בבית יוסף טואו"ח סי' נג) ולדברינו יוטעם דהיינו משום שבנתמלא זקנו הוא זמן בגרות לאיש שהוא ברשות עצמו - זמן גבורתו של איש. ומאז הוא יכול לברך ולהיות שליח-ציבור. ובגמ' ערכין כ"ח א' יכול יחרים אדם בנו ובתו עבדו ושפחתו העברים... ת"ל במה בהמה יש לו רשות למכרה וכו' וברא"ש בשטמ"ק שם: בנו נקט אגב בתו... דאין לו בן זכות מה"ת. ולפמ"ש"נ מבוארים דברי הגמ' ועיי"ש בשטמ"ק.

ונראה דבזה שהבן נמצא ברשות אביו ואינו ברשות עצמו יש נ"מ לדינא. דהנה בגמ' קידושין כב. שנינו "ת"ר ויצא מעמך הוא ובניו עמו א"ר שמעון אם הוא נמכר בניו ובנותיו מי נמכרים מכאן שרבו חייב במזונות אשתו ובניו".

ובריטב"א שם כתב וז"ל "וכי תימא והא אמאי, כיון שאינו חייב במזונותיהם מן התורה לא מחייבא תורה לאדון מה שאין העבד מחוייב ומשועבד? ואיכא למימר דכיון דסתמא דמלתא כל אדם זן ומפרנס אשתו ובניו רצתה תורה שלא יפסידו מפני מכירתו, ושיהיה הרב זן ומפרנס אותם, דקים להו לרחמנא שאם לא נמכר היה זן ומפרנס אותם הלכך חייב במזונותיהם וכסותן ע"כ. וצריך בירור עד מתי מחוייב האדון במזונות בניו ובנותיו של עבדו?

ונראה שספק זה מוכרע מדברי הגמ' קידושין ד' ע"א לפירושו של הריטב"א דבגמ' שם איתמר "ואצטריך למיכתב קידושיה לאביה... ואיצטריך למיכתב מעשה ידיה לאביה... ואי אשמעינן מעשה ידיה דקמתזנה מיניה אבל קידושיה דמעלמא קאתי לה אימא דידה הווי צריכא". ובריטב"א שם תמה וז"ל "תמיה מילתא היכי אפשר לומר דמעשה ידיה תחת מזונות והא אם לא רצה לזונה הרשות בידו...? ואיכא למימר דהכי קאמרינן דרחמנא זיכה לאב מעשה ידיה משום שירדה תורה לסוף דעתן של בריות שדרך האב לזון את בתו אע"ג דאינו חייב במזונותיה דמ"מ מפני שכן דרכו זיכה לו מעשה ידיה כולן...". ומפורש דהגמ' מסבירה דמעשה ידי הבת לאב משום שדרך האב לזון בתו ממנהג דרך ארץ. ומתבאר דמנהג לזון הבת הוא עד יציאת הבת מרשות האב בבגרותה ולא בזמן גדלות דאם לא כן תקשי, הרי זכות האב במעשה ידי בתו היא גם בנערות ואילו אביה נוהג לזונה עד זמן גדלותה בלבד, ומוכן דזמן הזנת אב את בתו מכח המנהג הוא עד יציאתה מרשותו בבגרות וברור שלדעת הריטב"א יהא חיוב הרב לזון בת עבדו עד בגרותה.

ונראה לפ"ז דכשם שהמנהג לזון בנות הוא עד זמן יציאתה מרשות האב הוא הדין מנהג לזון הבנים מסתיים אף הוא בזמן יציאת הבן מרשות אביו שהוא בהגיעו לגבורתו של איש. ואם כנים אנו בדברינו נראה שחיוב הרב לזון בן עבדו יהיה עד זמן יציאת הבן מרשות אביו בהגיעו לגבורתו של איש (ואולי יש לחלק בין בן לבת עיין דרישה טו"ז סי' ע"א סק"א וצ"ע). וראיתי ב"משנה למלך" פ"ג מהל' עבדים ה"א שחקר מתי מסתיים חיוב הרב במזונות בני עבדו, בדעת הרמב"ם שלא הזכיר זמן קצוב לחיוב הרב במזונות בני עבדו כתב המל"מ דחיובו לזננם הוא גם בגדלותם כל שאין להם להתפרנס משלהם והוסיף שדעת הרמב"ם בזה שפ' משפטים שונה תסתפק וכתב "וכן הקטנים אינו חייב במזונותם אלא בקטנם בזמן שהאב מצוה או נוהג לזון אותם" (ודעתו של הריטב"א בקידושין כ"ב א' היא כצד השני ברמב"ם דחובת הרב היא במקום מנהג האב.) ובאר המל"מ דהאב מצוה עד גיל שש מתקנת אושא ונוהג לזון אותם עד גדלותם י"ב שנים לבת וי"ג שנים לבן, שאין כופין האב למזונותיהם אלא מייסרים

אותו בדברים אולם נעלמו מעיניו לפי שעה דברי הריטב"א הנ"ל שמהם מבואר דהאב נוהג לזון בנותיו עד בגרות וחיוב הרב במזונותיהן הוא עד זמן בגרות ונראה מזה דהמנהג לזון הוא עד היציאה של הבנים מרשות האב. ולכן נראה גם בדעת הרמב"ם כמש"כ שחיוב מזונות הוא עד יציאה מרשות האב והבוחר יבחר. | ומהגמ' במס' כתובות מ"ט ע"ב שמשם משמע לכאורה שמנהג האב לזון את בניו ובנותיו הוא עד זמן גדלותם אין כל ראייה, דהגמ' מדברת רק לס"ד דתקנת ארשא היא עד זמן גדלות אך אין כל ראייה שמנהג האב לזון בניו הוא עד גדלות. ורק בב"י טוה"ע ז' סי' ע"א כתב דהמקור למצוה לזונם עד גדלותם הוא מגמ' דכתובות הנ"ל וכנראה דס"ל לב"י דתקנת ארשא זמנה מקביל למנהג ולמצוה של הזנת הבנים, אולם לפי מה שנתבאר דעת הריטב"א מוכחת דלא כוותיה וצ"ע.

(וראה בפס"ד רבניים כרך ז' חוברת ה' שנטו להביא ראייה מהגמ' בקדושין ד' ע"א דה"ל דחיוב מזונות האב לבניו הוא מן התורה, והדברים מרפסין איגרא דהרי בגמ' מיירי דהבת מתזנה עד בגרות כדין מעשה ידיה לאביה וחיוב מזונות הבנים מן התורה חיובו הוא רק בקטני קטנים)

ונראה לומר נפ"מ נוספת בזמן יציאת הבן מרשות האב. דהרי פסק הרמב"ם פ"ט מהל' עבדים ה"ב שגוי יכול למכור בניו ובנותיו הקטנים שנאמר "ומהם תקנו וממשפחתם אשר עמהם אשר הולידו בארצכם". ובאחרונים כתבו שמאחר שזכאי למכור בניו גם מעשה ידיהם שלו. וצריך עיון עד אימתי זכאי למכרם ובמעשי-ידיהם? והנה זכות המכירה בבתו נראה פשוט שהו עד זמן בגרות דלא גרע מישראל הזכאי בבתו עד בגרותה, ויש ללמוד מזמן זכויות האב בבתו שזכות האב בבניו ובנותיו אינה תלויה בדיני גדלות וזמנים אחרים לה, וא"כ עד מתי יכול למכור את בנו? (ועיין מנ"ח מצוה שמ"ז שכתב שכל שבניו ובנותיו שסמוכים על שולחנו ברשותו למכרן ודבריו תמהין וכבר השיגו ב"אשל אברהם" להגרא"י ניימרק על סדר נשים סי' ב) ונראה דבן נח זכאי למכור את בניו וזכאי במעשי ידיו עד שיגיע הבן לגבורתו של איש משום שעד זמן זה נמצא הוא ברשות אביו - כמש"פ הרמב"ם בהל' ממרים - וכל זמן שברשות האב הוא הרי הוא בכלל "וממשפחתם אשר עמהם".

בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות. ולמה נכתב, דרוש וקבל שכר.

(סנהדרין עא.)

בירור בדין "תמימות" דספירת העומר

חיים קורצטג

"וספרתם לכם ממחרת השבת
מיום הביאכם את עמר התנופה
שבע שבתות תמימות תהיינה"
(ויקרא כ"ג, ט"ו)

הרמב"ם בפ"ז תמידין ומוספין הכ"ג כתב שאם שכח ולא ספר בליל ט"ז סופר ביום. וכן פסק
הבה"ג, שאם שכח ולא ספר ספירת העמר בלילה – סופר ביום.
התוספות במנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר למקדש הביאו ראיה לשיטה זו מהמשנה במנחות ע"א ע"א
שקטני "נקצר ביום כשר ודוחה את השבת" – כיון שהוקשתה מצות קצירת העמר למצות ספירת
העמר – מה קצירה ביום כשרה אף ספירה ביום כשרה.
והנה איתא במנחות ס"ו ע"א "מיום הביאכם תספרו – יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור.
ת"ל מהחל חרמש בקמה תחל לספור. אם מהחל הביאכם, אי מיום הביאכם – יכול יקצור
ויספור ויביא ביום – ת"ל שבע שבתות תמימות תהיינה... אימתי אתה מוצא שבע שבתות
תמימות – בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב. יכול יקצור ויביא ויספור בלילה – ת"ל מיום
הביאכם, הא כיצד? – קצירה וספירה בלילה והבאה ביום.
רש"י שם בד"ה קצירה וספירה בלילה כתב וז"ל: הקצירה לא סגי דלא מקמי ספירה עכ"ל.
כלומר, דקצירה חייבת להיות קודם ספירה וכיון שמהגמ' משמע שספירה חייבת להיות בלילה
– מדין תמימות, אף קצירה כן.
משמע דלא כבה"ג והרמב"ם לגבי ספירה ביום!
והנה בתוס' שם בד"ה זכר למקדש חולק ר"ת על הבה"ג, דאם שכח ולא ספר בלילה – אינו
סופר ביום, והוכיח זאת מהמשנה במגילה כ' ע"ב דקטני, כל הלילה כשר לקצירת העמר
ודייקנן – מנא? – דקטני לילה דומיא דיום, מה דיום – בלילה לא, אף דלילה – ביום לא.
מוכח, דקצירה ביום פסולה, וכיון שהקשו ספירה לקצירה – מה קצירה בלילה לא אף ספירה
בלילה לא.
בתוס' מגילה כ' ע"ב ד"ה כל הלילה כשר לקצירת העמר אומר ר"ת, דאף אם נאמר דקצירה
ביום כשרה, לגבי ספירה ודאי דאין המצוה אלא בלילה, כיון דשנה הכתוב לעכב, דכתיב –
תמימות, ואי אתה מוצא תמימות אלא כשאתה מונה בלילה, וכן מוכח מן הגמ' מנחות ס"ו ע"א
עכ"ל.
עוד פסק בה"ג דאם שכח ולא ספר באחד הימים שוב אינו סופר בברכה בשאר הימים, משום
דבעינן תמימות וליכא.

ותמה עליו התוס' (מנחות ס"ו) - "ותימה גדולה הוא ולא יתכן".

משמע מדברי התוס', דאם שכח ולא ספר באחד הימים יספור למחרת בברכה.

ונבאר את המחלוקת בין הבה"ג לבין התוס' הן בענין שכח בלילה הראשון והן בענין שכח באחד הימים:

נוכל לתלות את מחלוקתם במחלוקת משניות - מנחות ע"א דקתני: נקצר ביום כשר, ומגילה כ' דקתני: כל הלילה כשר לקצירת העמר (ומוכח שם בגמרא דביום קצירה פסולה).

הגמ' במנחות ע"ב מזכירה מחלוקת בין ר' אליעזר ברבי שמעון דסבר נקצר ביום פסול ובין רבי דסבר נקצר ביום כשר.

ומכיון שהוכח שדין קצירה ודין ספירה הוקדשו זה לזה - יש לומר, שאף לגבי ספירת העמר והיה מחלוקת ר' אליעזר ברבי שמעון ורבי: המשנה במנחות ע"א סוברת דיספור ביום - כדעת הבה"ג, והמשנה במגילה סוברת דלא יספור ביום בברכה - כדעת התוספות. אך עדיין קשה, דלכאורה משמע שמדין תמימות א"א לספור ביום בברכה (כפי שהקשה התוס' במגילה על בה"ג)?

לפיכך נראה לבאר דשתי המחלוקות בין התוס' והבה"ג תלויות בפרוש המושג "תמימות". הטור בתפ"ט מביא בשם אביו הרא"ש, שהדין באם שכח ולא ספר בליל ט"ז יספור ביום ללא ברכה, וכן כתב הר"ן והמרדכי - כשיטת התוספות. וכן פסק בשו"ע או"ח תפ"ט ז'. והביא הטור בשם רס"ג, דאם שכח בלילה הראשון שוב לא יספור בשאר הלילות, אך אם שכח בשאר הלילות - ממשיך לספור בברכה ולא הפסיד ספירתו. ורב האי גאון חולק וסובר - בין בלילה הראשון ובין בלילה אחר - אם שכח סופר בשאר לילות בברכה. הב"י שם הביא סברת הר"ן בשלהי ערבי פסחים, דטעמו של רס"ג דהלילה הראשון מעכב את ברכתו בשאר הלילות, משום דפגם בדין תמימות. תמימות הוי מערב הראשון. אך כששכח בשאר הלילות מברך כיון שלא פגם בתמימות.

- רב האי גאון סבר דאם משום תמימות, אף בשאר לילות פוגם בדין זה, ולפיכך כשלא ספר בלילה יספור ביום ויברך, כדי שלא יפסיק בתמימות.

הב"י מסיק מזה דלשיטת רב האי גאון דוקא אם ספר למחרת ביום מברך בשאר הלילות, אך אם לא נזכר ביום - אף בשאר הימים אינו מברך, ופליג על רס"ג - אמנם בעל הטור כתב בשם רב האי גאון דאם שכח בכל יום סופר בשאר הימים ולא הפסיד מצות ספירה, משום שכל יום מצוה בפני עצמה. ע"כ תורף דברי הב"י.

מדברי הב"י משמע שהמחלוקת בין רס"ג לרב האי הנה בדין "תמימות": האם זה דין שאדם חייב להתחיל לספור מתחילת שבע שבועות (מליל ט"ז), ואם לא ספר הרי אין כאן שבע שבתות תמימות. זאת סברת רס"ג. או - דין תמימות הוא, שכל יום משבע שבתות חייב להמנות (ואין ספירה בלילה לעכובא). זאת סברת רב האי גאון.

הב"ח הסביר כך את שיטת רס"ג. דכל ספירת הימים מצוה אחת היא – התחלתה בט"ז בניסן וסופה בה' בסיון, הלכך כיון שהתחיל לספור בליל ט"ז שוב ממשיך וסופר אף אם שכח לספור באחד הימים.

טעמו של רב האי, שכל יום מצוה בפני עצמה ואם שכח באחד הימים – הרי ביטל דין תמימות ושוב אינו יכול לספור בשאר הלילות בברכה.

נראה לומר, שזוהי אף המחלוקת בין בה"ג לבין התוס': התוספות סוברים שדין תמימות מתייחס לספירה, שתהיה מלאה מתחילת ט"ז בלילה (ואם לא ספר בליל ט"ז הפסיד דין תמימות) ולא מהני ספירה ביום, אך כששכח בימים האחרים לא הפסיד בדין תמימות – ומשום כך תמה על הבה"ג תמיהה גדולה, שהרי לשיטתו אין זה מפסיד בדין תמימות.

הבה"ג והרמב"ם סוברים כרב האי גאון, דדין תמימות שייך לימים – שימנה כל יום, ולכן אין ספירת ליל ט"ז לעכובא, אלא העיקר שיום זה יימנה (אף ביום). אך כששכח אחד הימים לחלוטין – שוב לא יספור בברכה.

מתוך זה מיושבת קושית התוס' במגילה על הבה"ג מדין תמימות, דגם הוא ס"ל דין זה, אך הוא מפרשו בצורה שונה.

ויתכן, שנוכל להוכיח זאת מלשון הרמב"ם תו"מ פ"ז: "מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות שנאמר וספרתם לכם שבע שבתות תמימות תהיינה. ומצוה למנות ימים ושבועות. ומתחילת היום מונים ולכן מונה בלילה".

לכאורה, מוכח מדבריו דדין זה שמונה בלילה אינו נובע מדין תמימות אלא הוי דין נוסף, שלכתחילה צריך למנות בלילה.

– אמנם מהגמ' מנחות ס"ו ע"א מוכח דלא כבה"ג והרמב"ם, ולכן פסק שו"ע כדברי התוס', דאם שכח ולא ספר בלילה שוב לא יספור.

שבע שבתות תמימות תהיינה – אימתי הן תמימות? בשעה שישראל עושים רצונו של מקום.

(ויק"ר, כ"ח ג')

בדין התמנות שומר שכר

יצחק ספיר

א) הגמ' (דף ק"ד ע"ב) אומרת: אמרי נהרדעי האי עיסקא פלגא מלוה פלגא פקדון. כלומר, ראובן שנתן סחורה לשמעון על מנת שימכרנה ויחלקו ברווחים, חציה של אותה סחורה מלוה אצלו וחציה פקדון.

ובדי שלא יהיה טרחו של הלוקח בפלגא פקדון – רבית עבור פלגא הלוואה – קבעה המשנה (ב"מ ה'): אין מושיבין חנוני למחצית שכר אא"כ נותן לו שכרו כפועל בטל.

ביחס לדין המתעסק בחלק הפקדון נחלקו הפוסקים.

ב) הרמב"ם (פ"ו מהלכות שלוחין ושותפין ה"ב) אומר: ואם נגב או אבד החצי של פקדון אין המתעסק חייב לשלם. כלומר, דינו כשומר חנם.

הראב"ד (שם) אומר: ולמה לא יהיה כש"ש על הפקדון, והלא נוטל עליו שכר כפועל בטל? וכמו הראב"ד פסק גם המאירי (דף ס"ח ע"א ד"ה אין מושיבין), וכן פסק הטור (קע"ז) וראשונים אחרים (הובאו בהגהות על הרא"ש דף ק"ד ע"ב, ע"ש).

ג) הכסף משנה מסביר את דעת הרמב"ם, שהרי אינו נוטל שכר תמורת השמירה אלא תמורת טרחו בפקדון ואם כן אין הוא כש"ש (וכן הוא בפרישה יו"ד קע"ז ובבית יוסף שם).

ובדעת הראב"ד מסביר הכסף משנה, שלמרות שאינו נוטל שכר על שמירתו מ"מ בהנאה דמשכח בהמה לעשות מלאכתו חשיב כאלו נוטל שכר על שמירתו וכך גם בההיא הנאה דמשכח זוזי למעבד בהו עיסקא חשיב כאילו נוטל שכר.

ד) הב"ח (יו"ד קע"ז) הקשה על הסבר הכס"מ לשטת הראב"ד, שכן לדעת הכס"מ הריהו ש"ש לפי שמקבל שכר כפועל בטל, ואם כפרוש הראב"ד שמוצא מעות לעשות בהן עיסקא – הרי אף אם אינו נוטל שכר הריהו צריך להיות כש"ש על הפקדון?

ועוד נראה להקשות על הכס"מ: הרי המחצית בה הוא מוצא רווח היא מחצית ההלוואה, ואם ייעשה ש"ש בהנאה זו – הרי זה אבק רבית? ובמחצית השניה כלל אינו נהנה אלא עושה מלאכת בעה"ב. (ואין לתרץ דמ"מ נהנה, שכן כל הסחורה הנה יחידה אחת וממנה נהנה, שכן שם פסקו דאם יש לו הנאה בזה שכל הסחורה בידו – כולל פלגא דפקדון – פטור בעה"ב מליתן לו שכרו כפועל בטל).

אלא הולך הב"ח בדרך אחרת ואומר דסברת הראב"ד דאדעתא דהכי יהיב ליה דלהוי ליה שומר שכר על מחצית הפקדון.

ה) צריך להבין מנין קובע הב"ח דבשכר כלול גם מניו כש"ש, והרי הוא משלם לו דמי טרחו שלא יהא רבית?

ונראה לפרש עפ"י מחלוקת הראשונים בדברי הגמ' (ס"ה ע"א) – א"ר חמא טרשא ידידי ודאי שרי, מ"ט נחא להו דליקו ברשותי דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקטי להו שוקא. (ונפסקה הלכה כרב חמא). ראובן שנתן לשמעון סחורה על מנת שילך וימכרנה במקום היוקר ויהא חייב לו מחיר דמי הסחורה שבמקום היוקר – הגמרא אמרה שאין זו רבית (למרות שהלכה סחורה במקום הזול ע"מ שיקבל מחיר גבוה), משום שמשתמשים בשמו של רב חמא ומפיקים הנאה משמוש זה, דשבקי להו מכסא ונקטי להו שוקא.

והנה רש"י סבר דלא די בכך אלא אחריות הדרך היתה על רב חמא. כלומר, ההלוואה חלה במקום היוקר והפרש המחירים לא הוי רבית, ושמוש שמו של רב חמא הוא תשלום תמורת טרחו של הלוקח שלא יהא רבית.

ואילו הרז"ה סבור דדי באחד התנאים (או אחריות הדרך על רב חמא, או שמוש בשמו של רב חמא) כדי לבטל את הרבית.

הרמב"ן (במלחמות) אינו מקבל את דברי בעה"מ וסבור שבלי אחריותו של רב חמא הוי ודאי רבית, שכן הוא מקבל יותר ממה שנתן.

נראה שמחלוקתם היא האם שמוש שמו של רב חמא הוא אמצעי תשלום ומבטל רבית (סברת הרז"ה), או שאינו יכול להיות אמצעי תשלום (סברת הרמב"ן).

ולכאורה קשה על הרמב"ן, שכן הוא עצמו סבור ששמוש בשמו של רב חמא מבטל את הרבית שבטרח הלוה? (ולא מסתבר דחלוקים במדת ערכו של שמוש בשמו של רב חמא – אם דיו לבטל את הרבית שבהפרש וגם את הרבית שבטרח, או שדיו לבטל רק את הטרח).

נראה שיש לחלק בין שני סוגי ערכים: ערכים קצובים ומוגדרים וערכים שאינם קצובים ומוגדרים. וכמובן בערך שאיננו קצוב אי אפשר לשלם תמורת ערך קצוב, והנה טרחו של הלוה כאן איננו ערך קצוב (שכן – כדי לבטל את הרבית שבטרח, משא"כ לגבי הרבית שבהפרשי המחירים – זו איננה ניתנת לבטול בערך בלתי קצוב¹).

על פי סברה זו מתבררים היטב דברי הב"ח, שכן טרח זה איננו ערך קצוב ומוגדר ואם קבעה המשנה שיש לשלם בסכום מוגדר וקצוב, הרי מסתבר להניח שבתשלום זה מתכוון בעל הפקדון למנות את המתעסק כשומר שכר.

ו) אפשר לומר, שהכסף משנה איננו אומר כב"ח בגלל שסבור כרז"ה (ולא כרמב"ן), אך נראה שגם אם סובר הוא כרמב"ן – לא יוכל לסבור כב"ח, שכן בדברי המשנה – משלם לו שכרו כפועל בטל נחלקו הראשונים:

רש"י סבור שמשלם לו כיחס שבין עבודתו הקודמת לבין עבודתו שבעיסקא. כלומר, אם היה מקדם נגר או נפח – ששכרו מרובה – אומדים כמה מוכן ליטול אדם שעבודתו קשה ורווחיו מרובים כדי לעבוד עבודה קלה ששכרה מועט. התוספות דוחים את רש"י.

בפרוש דברי התוס' נחלקו הטור והב"י: הטור סבור, שמשלם לו כיחס שבין העדר מלאכה לבין מלאכתו החדשה – משערים כמה רוצה ליטול אדם הבטל לגמרי ממלאכה כדי לעסוק במלאכה זו, ואילו הב"י סבור, שמשלם לו כיחס שבין מלאכתו הקודמת לבין העדר מלאכה – משערים כמה ירצה ליטול אדם העוסק במלאכה כדי להבטל ממלאכתו.

(הגר"א ניסח את מחלוקתם (הגהה ב' דף ס"ח ע"א), שהב"י סבור דמשלם לו על המלאכה הראשונה ולא על העסק כלל, והטור סבור שמשלם לו על העסק ולא על המלאכה). ולפי דברים אלו ברור מדוע לא יוכל הב"י (הוא הכס"מ) לסבור כב"ח, שכן אם כסברת הב"י אין הוא משלם לו על העסק אלא על הבטלותו ממלאכתו הקודמת – לא שייך שבשכר זה יכלול גם מנוי כש"ש, שכן תשלום זה איננו נוגע כלל לעסקא, אך לטור הסבור שמשלם לו על העסקא אתי שפיר דברי הב"ח.

ז) האור שמח מבאר בדרך אחרת מדוע פסק הרמב"ם דהמתעסק היה שומר חנם על הפקדון: המתעסק איננו רשאי לחלק את הסחורה וליטול רק את חלקו ולעסוק בו, אלא הסחורה כולה של שניהם ואם תנזק – יוזקו שניהם, בין תגב בין תאבד בין כל הפסד אחר – יחול ההפסד בשווה על שניהם. אם כן ברי לו שגם בלי מנוי כשומר שכר ישמור שמירה מעולה, ואם כן אין דעת שניהם שירד על מנת להתחייב בגניבה ואבדה ואינו ש"ש אלא ש"ח.

ח) לכאורה צריכים דברי האו"ש בירור, שכן המלוה את חברו על המשכון הריהו כש"ש (ב"מ ו', ח'). (ומשנה זו הובאה בכמה מקומות בש"ס) ומפורש שהיו ש"ש בגלל המצה: המאירי – ש"ש הוא מצד המצה כמו שבארנו בשבועות מ"ג ע"א.

ושם כתב המאירי – שהמלוה על המשכון נעשה עליו ש"ש מצד מצות הלוואתו ושהיה פטור באותה שעה מליתן פת לעני ומתוך כך הוא חייב עליה בגניבה ואבידה ונפטר מן האונסין. וכך נפסק להלכה (למרות שבמשנה חולק ר' יהודה וסבור דש"ח הוי).

והנה מדין זה אנו למדים יסוד חשוב בעניני ש"ש, דהיינו ש"ש אינו דקא מי שמנהו המפקיד לש"ש ומקבל מידו שכר, אלא כל מי שנהנה אפילו מעלמא – מהיותו שומר הריהו ש"ש ומתחייב בכל דיניו. ואם כן, כיצד מברר האו"ש את דעת הרמב"ם דבעסקא זו הריהו ש"ח – משום שאין דעת שניהם שירד ע"מ להתחייב כש"ש – הרי ראינו שמנוי המפקיד אינו הכרח להיותו שומר שכר?

נראה לתרץ שאמנם אין צורך במנוי הבעלים אך יש צורך במנוי, ובמקרה של הלווה על המשכון ושל שומר אבירה – הריהם ש"ש בגלל פרוטה דרב יוסף – א"כ המנוי אינו של הבעלים אלא של התורה, ולפי שצריך עכ"פ מנוי – ברורים דברי האו"ש, שכן בעיסקא התורה אינה צריכה למנותו ש"ש כי גם בלי מנוי זה ישמור היטב, משא"כ בשומר אבירה ומלוח על המשכון שיש לנו לחוש שאם לא נמנהו ש"ש לא ישמור היטב ולכך מינתהו התורה לש"ש.

(ט) למרות הסברי הכס"מ והאו"ש צריכים עדיין דברי הרמב"ם עיון מרובה, שכן המשנה (ב"מ, ו' ח') קובעת – כל האומנין שומרי שכר הם, וכך גם נפסק להלכה ברמב"ם (הלכ' שכירות פ"י ה"ג) ובפוסקים האחרים. והנה בין לדברי הכס"מ ובין לדברי האו"ש האומן צריך להיות ש"ח, שכן לדברי הכס"מ המתעסק הנו ש"ח בגלל ששכרו אינו תמורת השמירה אלא תמורת הטורח – ה"נ גבי אומן ששכרו תמורת מלאכתו ולא לשמירתו. ולדברי האו"ש; שאין צורך במנוי – שממילא ישמור היטב, הרי פשיטא שגם אומן – שפרנסתו בכך – ישמור היטב. ואם נכונים דברי הכס"מ והאו"ש צריך האומן להיות ש"ח!

נראה לחלק דבעיסקא קיים דין מיוחד של הרחקה מאבק רבית. לו יצויר שיקבל עליו ש"ח חיוב באונסין ודאי שיתחייב בכך, אך המתעסק שלנו לא ירצה לקבל חיוב באונסין – ודאי שאינו רשאי, דהוי אבק רבית, ולכן – כדי למנוע גם מחזי כרבית, למרות שמצד עקר הדין המתעסק הריהו כש"ש כדין האומנין, הרי קבעה ההלכה שיהיה דינו כש"ח, שלא יהא אפ"י מחזי כרבית (ולצורך קביעה הלכתית זו ודאי השתמשו בסברות הכס"מ והאו"ש).

ב

(א) מהו שעור השכר בו נעשה נפקד שומר שכר? הרא"ש בראש פרק השואל לגבי בעיין דרמי בר חמא, אם הוי שואל או לא, זו לשונו: כל הני בעיין לא מיפשטו ולא מחיב בדין שואל אבל אי איכא הנאת שוה פרוטה לשואל, מחיב בגבחה ואבדה כדין שומר שכר הואיל ונהנה ממנה. דברים אלה נפסקו בטור שמ"ו יב וכן פסק הרמ"ה.

(ב) הלווה על המשכון הרי הוא שומר שכר משום דפטור מפרוטה דרב יוסף, מצותו של המלוה לטפל במשכון כל צרכו ובשעה שהוא מטפל במשכון הרי הוא פטור מליתן פרוטה לעני בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה ובשכר פטור זה הוא מתחייב בגבחה ואבדה.

(ג) והנה בשו"ע חו"מ ש"ג א בהג"ה יש אומרים אדם ששולח לחברו שום דבר להוליכו למקום אחר ובתוך כך שלח לו דורון הוי שומר שכר. ובהגהות הגר"א שם כתב, כמו טובל בציר (דהוא פחות משוה פרוטה) ובסימן קפ"ה על אותם דברים כתב הגאון כמו שומר אבדה משום פרוטה דרב יוסף שהנאה הוא אחר כך.

נראה מדברי הגר"א שלדעתו פטור מפרוטה דרב יוסף אינו שוה פרוטה, וכך גם מסתבר שכן הפטור הוא רק בשעה שמטפל בפקדון ומי יאמר שדוקא באותו רגע יבוא עני ואפילו אם כן, הרי ברגע שאינו מתעסק במשכון אינו פטור מפרוטה דרב יוסף ונראה אם כן הגיוני שאדם לא ישלם פרוטה תמורת פטור מפרוטה דרב יוסף.

גם מדברי הכסף משנה שהסביר דברי הראב"ד (ראה לעיל א, ג) דמתעסק הוי כשומר שכר בהנאה דמשכח מעות לעסוקו מסתבר שהנאה זו אינה "ערך" כספי. הש"ך (שג, א) פסק כטור וכתב נראה דלא הוי שומר שכר אלא אם כן שכרו שוה פרוטה וכן מבואר להדיא באשר"י ובטור שמ"ו י'.

ד) בשו"ע כלל לא הובא הדין שהביא הטור בשמ"ו דבעינן שוה פרוטה לשכר שומר. בריש סימן שז בדין שוכר כתב המחבר דהוא כשומר שכר ובסמ"ע כתב סברה "ואע"ג דיהיב ליה שכר פעולתו מכל מקום בהנאתו שנהנה ממנה נעשה שומר שכר. וכזכור הרי אלה הם דברי הכ"מ (הוא הבית יוסף) בענין מתעסק (עין לעיל א, ג).

והנה הטור פסק בסימן שמ"ו דשומר שכר צריך שיהא שכרו שוה פרוטה ובסימן שז גבי שוכר כתב "השוכר מחברו בהמה או כלים דינו כשומר שכר", ולא הביא הטור סברה לדון זה וכן הרא"ש בסימן יז תניא שוכר כיצד הוא משלם ר"מ אומר כשומר חנם ור' יהודה אומר כשומר שכר והלכה כר' יהודה ולא נתן הרא"ש טעם לדבר.

ה) מדיני שומר שכר ושוכר שהובאו בטור ובשו"ע נראה דפליגי האם צריך שוה פרוטה בשכר שומר או אין צריך, הטור סבר דבפחות משה פרוטה אין הוא נעשה שומר שכר והשו"ע סבור דבכל שהוא הרי הוא נעשה שומר שכר.

ו) אם אכן ס"ל לטור דבעי שוה פרוטה צריך לברר מדוע שוכר דינו כשומר שכר. ידועה חקירה המנסה לברר האם שומר חנם פטור מגנבה ואבדה מצד מהותו הדינית שכן אין הוא חייב לשמור מפני גנבה ואבדה, או בעצם הרי הוא חייב לשמור מגנבה ואבדה והיה מתחייב, אלא כיון שהוא עושה טובה לבעה"ב ושומר בחנם מוחל לו בעה"ב על התחייבותו בגנבה ואבדה למרות שמצד מהות דיניו ורמת שמירתו היה צריך להתחייב, ואם סובר הטור כדעה השניה ברור מדוע שוכר דינו כשומר שכר שכן מצד עיקר דינו הרי הוא שומר חנם אך הוא שומר חנם שאינו עושה טובה לבעה"ב וחייב בגנבה ואבדה לא מדין שומר שכר אלא מצד מהותו הדינית של שומר חנם שכן בעה"ב אינו מוחל לו את התחייבותו.

ז) נראה לדחות סברה זו בטור שכן לגבי הני בעיין דלא איפשטו פסקו הרא"ש והטור דאינו כשואל, ואם נהנה שוה פרוטה בפקדון הרי הוא שומר שכר, ואם סבור הטור דשוכר חייב מדין שומר חנם שבעה"ב אינו מוחל לו שמירתו אם כן מדוע צריך שהנאת השואל תהא שוה פרוטה כדי שיתחייב הרי גם אם אינו נהנה בשוה פרוטה צריך להתחייב בגנבה ואבדה כדין שומר חנם שאין בעה"ב מוחל לו התחייבותו בגנבה ואבדה.

ח) צ"ע לשטת הטור מדוע שומר אבדה דפטור מפרוטה דרב יוסף ודומיו וכן שוכר, דינם כשומר שכר, ודחוק להניח דסבור הטור שהנאותיהם הן שוה פרוטה, שכן לא נראה שיוכל אדם לקדש אשה בזה שילוח ממנה על המשכון ובהנאת החזקת המשכון הגורמת לפטור מפרוטה דרב יוסף תתקדש.

1) נראה שסברה זו מאוששת בגמרא ערוכה בדף ס"ט ע"א: אמר רב מותר שלישי בשכרך הרי זה מותר – וסבר רב אין קוצצין לו דינר? והאמר רב ריש עגלא לפטומא? מאי לאו, דאמר ליה מותר שלישי בשכרך? לא, דאמר ליה אי מותר שלישי אי ריש עגלא לפטומא. אב"א כי קאמר רב מותר שלישי בשכרך מותר, כגון דאית ליה בהמה לדידיה דאמרי אינשי גביל לתורא גביל לתורי.

המדובר בראובן שנתן עגל בעיסקא לשמעון כדי שיפטמו ע"מ שיקבל שמעון פלגא ברווח עד תוספת שלישי פטום, ושכרו כל מה שיחפסס העגל יותר משליש, ומבינה הגמ' דפטום נוסף זה אינו מהווה תשלום טוב ואיך מתיר רב שלישי שכר הטרח – והרי זו רבית? ומתרצת הגמ' בלישנא בתרא, דאית ליה ללוקח בהמה, ומי שעוסק כבר בבהמה אחת הרי הטרח שנוסף בבהמה הנוספת איננו ממשי וקצוב ולכך די בשכר מותר שלישי כדי לבטל רבית שבטרח כזה, ועיין שם בהגהת הגר"א. (עיין דף ס"ט ע"א תוד"ה דאמרי).

המודה בשטר ובשעבוד קרקעות

יוסף אנטמן

בגמ' בב"מ (ד:) איתא. מיתבי סלעים דנרים מלוה אומר חמש לזה אומר שלש רשב"א אומר ישבע ר"ע אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור, ומה הדין אם יטען שנים, לעולם אימא לך שנים פטור והילך חייב, ושאיני הכא דקא מסייע ליה שטרא א"נ משום דהו"ל שטר שעבוד קרקעות, ואין נשבעים על כפירת שע"ק. נמצאו למדים מגמ' זו שני דינים, האחד ששט"ח חשיב כקרקע לענין שבועה וכן שעל קרקע אין נשבעים שבועת התורה. וכן הגמ' בכתובות (פז:) אמרינן, הפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה, סבר רב"ח למימר שבועת מודה במקצת וענה לו רבא: שתי תשובות בדבר חדא וכו' ועוד אין נשבעים על כפירת שע"ק. ופרש"י: כל שטרות שעבוד קרקעות הן ואין נשבעים על הקרקעות. ומקור דין זה דאין נשבעים על הקרקעות מגמ' דב"מ (נז:) דדריש מקרא דקרקעות (שאינם מטלטלים) הופקעו מפרשת השומרים, והראשונים למדו שאף מפרשת "כי הוא זה" דמוב"מ. ובגמ' שבועות (לז:) א"ר יוחנן הכופר בממון שיש עליו עדים חייב (אשם גזלות) בשטר פטור, אמר רב הונא, היינו טעמיה משום דהו"ל שטר שעבוד קרקעות ואין מביאים קרבן על כפירת שעבוד קרקעות, ובאר רש"י משום דקיי"ל דאין נשבעים על הקרקעות. הלכך כי אישתבע, אין לו דין חיוב שבועה להביא עליו קרבן.

הר"מ (פ"ז שבועות ה"ג ד') הביא דין זה דאם תבעו בקרקע וכו' וכפר ונשבע, פטור משבועת הפקדון וכן כתב (פ"ח שבועות הי"ג) היה מלוה בשטר וכפר ונשבע פטור משבועת הפקדון, שהרי בשטר נשתעבד הקרקע ונמצא זה ככופר בקרקע וכו'. מבואר להדיה דדעת הר"מ כפשט הסוגיות ששטר חשיב כקרקע לענין שבועה.

והנה הר"מ (פכ"ב עדות ה"ב) לאחר שפסק כרב הונא בשתי כתי עדים המכחישות זו את זו, דזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה כתב, ראובן שהוציא על שמעון ב' שטרות אחד של מנה ואחד של מאתים וכפר שמעון בכל, ועדי כל שטר הם כת אחת משתי המוכחות הרי שמעון משלם מנה (שיר בעל השטר על התחתונה) וישבע על השאר. ויראה לי, הוסיף הר"מ, ששבועה זו בנקיטת חפץ כדין מוב"מ, שהרי עליו שני עדים כשרים מעידים במקצת הממון שכפר בכולו ולא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים. והשיג עליו הראב"ד: יש מקשים על זה והלא שטר שעבוד קרקעות היא. והוא על פי הגמ' בב"מ (ד:) הנזכרת לעיל דאין נשבעים על כפירת שע"ק, ופה הלא מתחייב לשלם המנה שבשטר, מה עוד שהר"מ עצמו כתב בהל' שבועות ששטר חשיב כקרקע לענין זה.

עוד הקשה הראב"ד על הר"מ (פט"ז אישות הכ"ה) שכתב היא אומרת בתולה נשאתי וכתובתי מאתם והוא אמר בעולה נשאתיך ואין לך אלא מנה. יש לה להשביעו שבועת התורה, שהרי הודה במקצת הטענה. וא"א שבועת התורה אין כאן שהרי כפירת שע"ק הוא. ובאור קושיתו על פי דברי הרא"ש (בר"פ האשה שנתארמלה), דאף דאיירי בלא נקיטא כתובה (דא"כ נחזי כמה כתוב בה) מ"מ הא קימ"ל כר"י דהטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום (ב"מ יז.). וכיון שכתובה גובה מן הקרקעות הנ"ל כפירת שעבוד קרקעות דקי"ל שאין נשבעים כנז"ל. יש הלכה מחודשת בר"מ (פ"ד טונ"ט ה"ד) כדין מוב"מ. אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שיכול לכפור בו, כיצד מי שטוען לחברו מאה דינרים חמשים שבשטר זה וחמישים בלא שטר, והודה השני ואמר, אין לך בידי אלא חמישים שבשטר אין זה מוב"מ, שהשטר לא תועיל בו כפירתו והרי כל נכסיו משעבדים בו, ואפי' כפר בו היה חייב לשלם. (וכבר תמהו רבים למקורו של הר"מ לדין זה, עיין או"ש וקה"י ב"מ ס"ז) ואף שדין זה דומה לדינא דגמ' בסלעים דינרים דאף במודה בשנים אינו נשבע אך נימוק הגמ' היה אי למ"ד הילך פטור או משום דהו"ל שטר ושע"ק ואין נשבעים כמבואר לעיל, וא"כ ק' מדוע לא כתב הר"מ נמוק זה.

לפי הלכה זו הקשה הראב"ד קושיא נוספת על הר"מ בדינא דשני שטרות הנזכר לעיל (כ"ב עדות) שכתב שנשבע שבועת התורה כמוב"מ, וז"ל הראב"ד, ועוד כי הוא עצמו (הר"מ) כתב בטוען את חברו נ' בשטר ת' בלא שטר והודה בשטר וכפר בשאר פטור עכ"ל. וא"כ בב' שטרות הרי ג"כ הו"ל (המנה מ"מ) ממון שאינו יכול לכפור בו, ולא תהא העדאת עדים גדולה מהודאת פיו כמש"כ הכ"מ שם.

וכקושיא זו מכח הדין דאין מוב"מ בממון שאינו יכול לכפור בו, הקשה ה"ה (פט"ז אישות) על הדין הנז' בטוענת בתולה נשאתי ומודה הבעל במנה דבעולה שכתב הר"מ שנשבע הבעל שבועת מב"מ, וכתב ה"ה דמ"מ קשה לו דהרי אין הבעל נאמן לטעון פרעתי בעיקר הכתובה, ולפי המתבאר בפ"ד דטונ"ט אין דין מוב"מ בממון שאינו יכול לכפור בו, וכיצד כתב הר"מ שנשבע שבועת מוב"מ.

עוד הקשו על הר"מ שהוסיף בדינא בממון שאין יכול לכפור בו (פ"ד טונ"ט) טעם נוסף וכתב "והרי כל נכסיו משעבדים בו" ולפי באורו של הרה"מ אין הכוונה לשעבוד נכסים ולפטור של כפירת שע"ק, והוסיף ה"ה שאף בכתב ידו ונאמנות, שאין שעבוד קרקעות אינו נשבע כיון שזה ג"כ ממון שאינו יכול לכפור בו. וא"כ מדוע הוסיף הר"מ פיסקא זו.

ידוע מהלך תירוצו של הגר"ח הלוי בספרו (פט"ז אישות הכ"ה) שכתב דמה שכתב הר"מ בהלכות טונ"ט "לא תועיל בו כפירתו והרי כל נכסיו משעבדים בו" הוא גופא כללא דהילך. ו"ל שהרי כל מוב"מ מודה או כופר גם בקרקעות וגם במטלטלים וא"כ לעולם כל מודה בחוב

(ואפי' חוב שבשטר) סו"ס הרי מודה גם במטלטלים וא"כ לעולם לא יפטר בפטור של כופר בשע"ק. אולם במקום אחד יפטר אם יתברר שהודאתו היתה רק בקרקע ולא במטלטלים, אזי נאמר שהודה בקרקעות ויפטר משבועה, וכגון זה שייך רק בשטר, דבשטר איכא הקנאת שעבוד קרקעות, וברגע שהודה בחמישים שבשטר כאילו הקנה לו הקרקע ומיד נפטר משבועת מוב"מ – וזהו גופא כללא דהילך אם לא במקום שמשלם לו המקצת בידו ממש, ודין זה דהקנאת שעבוד קרקעות אינו אלא בשטר ממש. ולפי"ז מישב הגר"ח דינא דמודה בכתובה דנשבע כיון דלא נקיטא כתובה בידה, ממילא אבד דין מיוחד זה של הקנאת שע"ק, יעו"ש.

הגר"ח עצמו מתקשה עכ"פ לבאר דינא דב' שטרות דשם איכא שטר ולענ"ד הלשון "והרי כל נכסיו משעבדים לו" ג"כ אינו עולה כה יפה לפירושו. עו"ק שכן הר"מ בריש הלכות טונ"ט (פ"א ה"ג) הביא הפטור של הילך וא"כ היה מן הדין להביא הך דינא דשט"ח וממון שאינו יכול לכפור בו, בסמוך לפטור של הילך.

לתרץ השגות הראב"ד וה"ה על הר"מ צריך ללכת בשני כיוונים: א. לבאר מתי נאמר הפטור של "אין נשבעים על הקרקעות" וב. מהי הגדרת דינו המיוחד של הר"מ דאין נשבעים על ממון שאינו יכול לכפור בו.

התוס' בסוגין (ב"מ ד:) וכן בשבועות (לז:) הקשה למ"ד שעבודא דאורייתא (ב"ב קעה:) מוב"מ הטענה למה נשבע, הא כופר שעבוד קרקעות, וקימ"ל דאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות. ולמ"ד שעבודא דאורייתא הרי גם במלוה ע"פ גובה מה"ת מן הלקוחות. וכמימרא דר"י בב"ב (קעה:) מלוה ע"פ גובה מן היורשים ומן הלקוחות משום דשעבודא דאורייתא. ותרצו התוס' כגון שמחל לו השעבוד או כגון שאין לו קרקע ואפי' משעבדי, וכיון שכך לא נחשבת ההודאה בחוב כהודאה וכפירה בשעבוד קרקעות. והרמב"ן (הובא ברא"ש ס"פ שבועת הפקדון) כתב על שאלת התוס' דהא בורכתא, דכל מודה במקצת בלא שטר ועדים אינו יכול לגבות ממשעבדי, וכיון שבפועל לא יוכל לגבות מן המשעבדים שביד הלקוחות, לא מקרי שעבוד קרקעות. (האחרונים בארו שרש מחלוקתם באריכות עיין נחל"ד וק"י ס"ו) ולדעת הרמב"ן אפי' אם יש ללוה קרקעות בני חרין ג"כ לא מקרי שע"ק אע"פ שיכול לגבות מהם. וצ"ל לדעתו שהאי דינא דאין נשבעים על קרקעות היא רק במקום שיכול לגבות מן הלקוחות שאז באה לידי ביטוי יחודה של הקרקע משאר ממון. אבל מבני חרי מיניה ידידה אין זה אלא כגביה מגלימיה שעל כתפיה, ומ"ל מטלטלים מ"ל קרקע, ועל זה לא נאמר הפטור של אין נשבעים על כפירת שע"ק.

הגמ' בב"ב (קכח:) המוציא שט"ח על חברו ולוה טוען שפרע חצי ועדים מעידים שפרע הכל ה"ז נשבע (מוב"מ) וגובה מנכסים בנין חרין, אבל ממשעבדים לא דאמרי אנן אעדים סמכינן, ז"א אע"פ שיש עדים שפרע הכל – קימ"ל דהודאת בע"ד כמאה עדים, ומתחייב חצי ע"פ הודאתו ולכן נחשב כמוב"מ. ומסקנת הסוגיא שם דהלכתא הכי, ושאל תוס' (שם ד"ה הלכתא)

וא"ת והא קימ"ל דהילך פטור, והא הך שטרא דקא מודה ביה הילך הוא, ותירץ דלא חשיב שטר הילך אלא שטר דגבי ממשעבדי. (אגב, מתוס' זה ראייה לר' חיים הנ"ז) אבל עדיין ק"ל סו"ס שטר זה גבי מקרקעות והרי אין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות א"ו צ"ל כמש"כ שתוס' ידעו שכל מקום שאינו גובה ממשעבדי אלא מבני חרי בלבד חשיב כגביה מגלימיה דעל כתפיה ולא נאמר הפטור משבועה בכה"ג.

וכן תוס' בב"ב (קעה: ד"ה דבר תורה) מסיקים שכל המחלוקת אי שעבודא דאורייתא או לא דאורייתא, אינה אלא לגבי גביה מלקוחות אבל מבני חרי לא חשיב כלל שעבוד קרקעות לפטור משבועה.

ומעתה לבאר דעת הר"מ צ"ל שבדין של שני שטרות לא יוכל לגבות מן המשעבדים, וצריך לחדש שלא יהיה שם דין של ממ"נ שעל כל שטר יאמרו הלקחות הוא המזויף ולומר ממנ"פ א"א אלא רק לגבי הלוח עצמו דבאמת חוב יש אבל הקנאת שעבוד וקנין בקרקע על זה אין דין של ממ"נ וכיון שכך לא יהיה הפטור משבועה של שע"ק. וכן בדינו של הר"מ דמודה בכתובה ששאל הראב"ד "שע"ק?" צ"ל גם שם הרי מדובר שהאשה אינה מוציאה שטר כתובה (כמש"כ) ואף אם הטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום, הני מילי מיניה אך מלקחות לא יגבה בלא שטר כיון שחסר הקנאת הקרקע, שאפשרית רק אם יש שטר וע"כ יכול שפיר להשבע מצד השע"ק. ושוב ראה שכן כתב הגר"א בחו"מ פ"ח ס"ק נ"ז בשם הר"י מגאש, עיי"ש. ומדוקדק לפי"ז לשון הר"מ (פ"ז שבועות ה"ד) שנימק מדוע אין שבועת הפקדון בקרקע... יצאו קרקעות שאינם מטלטלים, והרי הן לפני בעליהם ובחזקתם, הר"מ הוסיף טעם לדרשת הגמ' וכאילו דריש טעמא דקרא. א"ו שאין דין מיוחד לקרקע ב"ח ורק פה שהקרקע לפני בעליה עומדת וכו' נפטר מן השבועה, אך בשאר גווני אם לא הדין של לקחות היה נשבע ודו"ק. אך עדיין הקושי השני בדעת הר"מ קיים, מדוע לא יפטר בכתובה ובב' שטרות מדין ממון שאינו יכול לכפור בו. לשאלת מקורו של הר"מ לדין זה ציינו האחרונים את הירושלמי בב"ב (פ"י ה"ב) בשטר כתוב סלעים מלוח אומר חמשה לוח אומר שנים... וחד אמר כיון שאילו לא הודה לו כל עיקר לא היה לו אלא שנים, אינו נשבע על מה שהודה. דהיינו אין דין מודה במקצת על ממון שאינו יכול לכפור בו. ופלא הוא שכעין זה מובא בירושלמי בכתובות (פ"ב ה"א) ואשר דוקא שם פוסק הר"מ שנשבע שבועת מוב"מ, אם הודה לכתובה דמנה. אשר נראה על כך, שכל הפטור דממון שאינו יכול לכפור בו, צריך לדעת הר"מ להיות דוקא בממון מסוים ומגור, וקרוב דינו להיות מחלט דעל ממון זה אין תביעה בכלל. ואין זה דין בגברא אלא דין בממון גופא, אשר לפי"ז יבואר שפיר, הנה בדין ב' שטרות אמנם הגברא מחויב בממ"נ את המנה אבל כיון שיכול, אם רצונו בכך, להתחייב דוקא במאתיים וא"כ אין כאן הך דינא בגוף הממון שאינו יכול לכפור בו. אף שהגברא מחויב במנה בממ"נ. וכן הדין במנה דמודה בכתובה.

חיוב אלמנה למנה אינו חלק מחיוב מאתיים דבתולה, (רזה, לדעת הפוסקים, דאוריתא ואילו מנה באלמנה דרבנן, כתובות י.) אלא אלו שני סוגי חיובים שונים, ואף אם מדין הטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום אינו יכול לכפור מזה יצא שהגברא מחויב ממ"נ מנה, אבל אין פה הדין המסוים של ממון שאינו יכול לכפור בו. ומיושב דעת הר"מ שנשבע בכה"ג שבועת מדב"מ.

ונוכל עפ"ז לישוב במה שהתקשו בסוגיא דר"ח קמיתא (ב"מ ג:): כיצד לומדים בק"ו מפיו וע"א דבר שהוא שייך לגדרי מציאות בעלמא, אי משתמיט או לא. ואפשר שהרי קשה על הר"מ, הרי ר"ח קמיתא ג"כ מעמיד מצב של ממון שאינו יכול לכפור בו, וא"כ כיצד נשבע, אלא אפשר שזה גופא נלמד בק"ו שהעדאת עדים נחשבת כהודאת פיו ואינה נחשבת כממון שאינו יכול לכפור בו.

ויתכן שזו הוספת הר"מ בטונ"ט (פ"ד ה"ד) וכל נכסיו משתעבדים בו, ר"ל שזה דין מיוחד על הנכסים שהשטר מסימם למלוה, ולכן מקבלים את הדין המיוחד של ממון שאינו יכול לכפור בו

בחכמות וידיעות העולם במציאות המוחש הננו רואים שנכון לאמור עם "מה גדלו מעשיך ד'" ג"כ ברוב השתוממות "מה קטנו מעשיך ד'". כלומר כשם שהננו מתפלאים על גודל המאורות, על המרחבים הגדולים, המלאים כוכבי שחק נפלאים, והכוחות הטבעיים האדירים, כן הננו מתפלאים בהסתכלותנו לעמק היצירה בקטנותה, בפרטי האברים של בעלי החיים היותר קטנים, ודקות החמרים ודייקנות הכוחות שבמקומות היותר רחוקים, ועל ידי הידיעה השלמה של שני הקצוות, של הגדול והקוטן, יתמלא ציור המציאות בלבו של אדם על מתכונתו. וכן הוא גם בהתורה, כללות ההשגות העליונות שבה, בדעות הכלליות ובארחות הצדק העליונים והחכמות הרוחניות הנעלות, הם מראים לאדם עולם מלא של גדולה של מושגים כוללים שהם ככוכבי שחק. אבל דוקא מצד ההתרוממות הזאת צריך האדם לדון, שכשם שימצא רכוש גדול בכללים הגדולים, כן ימצא ג"כ תלי חלים של המון חדשות ונצורות על כל קוץ וקוץ, בכל פרטי פרטיה של תורה... ואז אפילו כשיהיה הרבה נוטה לגדולת הדעת במרחבי הכללים ינעם לו לעין בתורה לשמה בדיוקי פרטי הפרטים, ויעלה בידו בחוברת דבר גדול ודבר קטן, "דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הויות דאביי ורבא".

(אורות התורה. פרק ג' פסקה ח')

בשיטות הראשונים בענין קדושין בחמץ דרבנן

עודד עירשי

איתא בגמ' פסחים ו: "אמ' רב יהודה אמ' רב הבודק צריך שיבטל וכו'... אמ' רבא גזרה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עליה, וכי משכחת לה ליבטליה, דלמא משכחת לה לבתר אסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דאמ' רבי אליעזר שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו (רש"י - להתחייב עליהם) בור ברה"ר וחמץ משש שע' ולמעלה... ונבטליה בשית כיון דאסורא דרבנן עלויה כדאורייתא דמיה ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דאמ' רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמ' רב המקדש משש שעות ולמעלה ואפי' בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקדושיו".

לאור סוגיה זו יש לעיין בכמה משיטות הראשונים בהסברה ובהשלכותיהם להלכה. פרש רש"י שם "אינן ברשותו - אינם שלו" וכתב גם גבי בור ברה"ר דאינו שלו והוי הפקר. בענין מאמרו של רב גידל כתב רש"י משש שעות - מתחילת שש, "ואפי' בחיטי קורדנייתא - הצומחין על הרי אררט וקשין הם (היינו אסורים מדרבנן)... אפי' הכי אינה מקודשת... ואע"ג דאתי אסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קדושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצין בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושין מיניה והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממונו".

בארבעת הדבורים הללו ברש"י טמונה שיטתו בפרוש הסוגיה וכן יסודות בהבנת ענין אסורי הנאה דאורייתא ודרבנן.

ומשמע מפרושו דבתרי דרבנן (היינו חמץ ושעות דרבנן) אינה מקודשת, וכ"ש בחד דרבנן. (חמץ או שעות דרבנן).

והקשה עליו הרש"ש - דלכאורה אתי שפיר בפשיטות, דזה יש כה ביד חכמים לאסור את המותר, וא"כ ממילא אין כאן שוה פרוטה. ומדוע כתב רש"י בד"ה אפי' בחיטי קורדנייתא דכאן פוקעין הקדושין מצד אפקעינהו.

וע"כ צריך להבין ברש"ש דס"ל דאסור הנאה דרבנן יש לו כח כדאורייתא, ובהך מקשה על רש"י מדוע יש צורך בדין דאפקעינהו.

נראה לתרץ דרש"י אית ליה שיטה מיוחדת בהסבר אסור הנאה של חמץ והשלכותיו על עניני הקדושין.

כאן כתב רש"י גבי חד דרבנן דאסור הנאה כזה אינו שלו וכ"ש אסור הנאה של חמץ דאורייתא. ואלו בב"ק פרק שור שנגח ד' וה' כתב רש"י גבי שור הנסקל - מכרו אינו מכור הקדישו אינו מקודש, משום דלא קאי ברשותיה לאקדושיה.

א"כ נראה דאסור הנאה דחמץ חמור יותר משאר אסורי הנאה דאורייתא, דבחמץ הגדר של האסור הוא דאינו שלו ובשאר אסורים אינו ברשותו. וטעם הדבר מצוי בסוגייתנו דהא ר' אליעזר מביא בגמ' גזרת כתוב מיוחדת גבי חמץ דאורייתא ובור ברה"ר והיות ומצא לנכון להביא גזרה זו הרי יש בחמץ חומרא דאינה בשאר, ולכן פרש רש"י שהגדר בחמץ הוא דאינו שלו.

ואין הכי נמי סובר רש"י דבאסורי הנאה דרבנן יש להם כח כדאורייתא בשאר אסורים, וגדרם הוא דאינו ברשותו, וגבי אסור הנאה דחמץ דרבנן הדבר ג"כ כך דאינו ברשותו, דהא גזרת הכתוב הנה רק גבי דאורייתא.

א"כ אתי שפיר מה שכתב רש"י כשמקדש בתרי דרבנן שגדרם הוא דאינו ברשותו ומהתורה היא מקודשת שפיר (דאסורם הוא דאינו שלו) ומכיון שמקודשת מדאורייתא א"כ צריכים לאפקעינהו - לעקור את הקדושין דאורייתא. ויש להבין דהרש"ש ס"ל דאסורי הנאה דרבנן יש להם כח כדאורייתא ושפיר הקשה. אבל הרש"ש אינו סובר דיש הבדל בין חמץ דאורייתא לשאר אסורי הנאה דאורייתא.

ואיתא בב"ש שו"ע אה"ע סי' כ"א כהך סברא ברש"י - דכתב שם - דמה לי אם מדאורייתא מותר בהנאה דהרי מדרבנן גזרו עליה, כי כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו...

ומה דמנסה האבני מלואים שם סעיף נ"ד לדחותו, נראה מדבריו דסובר ברש"ש דאין לחלק באסורי הנאה דאורייתא דכולם ס"ל דאינם ברשותו אך אינם הפקר (זה הגדר של אינו שלו) וס"ל ג"כ דיש בהם זכיה (ריב"ש).

ולכן באסורא דרבנן דיש לו כח כדאורייתא לא מהני הפקר ב"ד הפקר, דאי סברת הכי היה אסור הנאה דרבנן חמור מאסור הנאה דאורייתא, דזה יהיה בו הפקר ובדאורייתא לא.

ב

התו' שם פסחים ו': ד"ה משש שעות ולמעלה הקשו על רש"י מלשון הסוגיה. דהא יסוד דבריו של רש"י נובעים מדכתב משש שעות ולמעלה היינו מתחילת שש ולא משמע שם לר"ת דהא משש משמע מסוף שש. והביא גם הרא"ש ראייה (קדושין נח.) מסוגיה בפסחים צט: דאיתא שם מט' שעות ולמעלה ומשמע התם מסוף ט'.

נראה דאיכא סיוע לרש"י מהגמ' בפסחים כא: - "עבר זמנו אסור בהנאתו; פשיטא, לא צריכא לשע' דרבנן דאמ' רב גידל המקדש משש שעות ולמעלה... אין חוששין לקדושין", כתב רש"י שם משש שעות ע"כ מתחילת שש קאמר דאי לאחר שש דאסור מדאורייתא מאי אתא לאשמועינן פשיטא דאין מקדשין באסורי הנאה, וכפי לשון הגמ' לא נצרכה לשע' דרבנן. מכח קושיתם לעיל נחלקו התוס' על רש"י וכתבו - ופר"ת דמסוף שש קאמר ומייתי ראייה מחיטי קורדנייתא שהן קשין ואין אסורין נמי אלא מדרבנן.

נראה מכאן דהתוס' סוברים דקדש בחמץ דרבנן בשע' דאורייתא אינה מקודשת (מאמר רב גידל) ומביאים מהא ראייה לקדושין בחמץ דאורייתא בשע' דרבנן דאינה מקודשת (וזוהי קושית הגמ' תבטליה בשית). אבל קדש בשע' דרבנן וחמץ דרבנן (היינו תרי דרבנן) חוששין לקדושין וכ"כ הר"ן שם⁽¹⁾.

צריך לבאר מאי "חוששין לקדושין". ובאור לדבר נמצא בתוס' חולין ז: ד"ה "מותר" - "ונהי דאמרינן בריש כל שעה דהמקדש בשע' דרבנן וחמץ דרבנן דחוששין לקדושין מ"מ מקודשת גמורה לא הויא דאם בא אחר וקדשה חוששין לקדושי שניהם". קצת קשה דהא לפי סברתם דבחד דרבנן אינה מקודשת משום דאיכא צד דאורייתא א"כ בתרי דרבנן דאין צד דאורייתא צריכה להיות מקודשת מדאורייתא ואין יתפסו קדושי שני? וי"ל בפשטות דאמנם מדאורייתא היא מקודשת אך מדרבנן לא, א"כ כשיבוא שני ויקדש אותה בכל קדושין הם יתפסו בדרבנן שלה, א"כ שפיר כתבו התוס' דצריכה גט משניהם.

איתא ברמב"ם פ"ה מהלכ' אשות הל' א': "המקדש בדבר שהוא אסור בהנאה כגון: חמץ בפסח או בשר בחלב וכיוצא בהן משאר אסורי הנאה אינה מקודשת, ואפי' היה אסור מדבריהם כגון חמץ בשעה שישית מיום י"ד אינה מקודשת". כתב עליו הרב המגיד שהרמב"ם "למדו מאסור החמץ בשע' שישית שמפורש בפסחים דף כא': שאפי' בזמן שאסורו מדבריהם אינה מקודשת והוא הדין לשאר דברים".

וכתבו הכ"מ והלח"מ "שאין ג"ל דעת ה"ה שבתרי דרבנן לא תהא מקודשת. שא"כ היה לרמב"ם לסתום ולכתוב ואפי' היה אסור בהנאה מדבריהם וכו'. ולמה לו לפרש ולומר כגון חמץ בשעה שישית ומדכתב הכי משמע ליה דהיינו לומר דדוקא אסור דרבנן כי האי גוונא דהוי חמץ דאורייתא ושע' דרבנן וה"ה לשע' דאורייתא וחמץ דרבנן אבל תרי דרבנן חוששין לקדושיו".

הקשה הרב בעל "יד המלך" על סברתם (דהיא כסברת התוס'), דהא מכל מקום היכן מצינו אסור מדבריהם מיוחד לזמן דאורייתא וכן להיפך. דאי מדאורייתא אסור א"כ הוא אסור בשע' דאורייתא, ואי מדרבנן אסור הוא אסור בשע' דרבנן א"כ מה כתב הרמב"ם ככלל "ואפי' היה אסור בהנאה מדבריהם" הרי משמע שם דמירי בסתם אסורי הנאה ומצינו ענין של חד דרבנן רק בחמץ, אלא ע"כ מדבר הרמב"ם בתרי דרבנן! ועוד אם אסרו רבנן מצד חומרא בחד דאורייתא והפקיעו קדושין הורע כוחם בתרי דרבנן!

מיהא איכא סיוע נוסף לדברי התוס' מהסוגיה בקדושין נח. הגמ' שם עסקת בקדושין באסורי הנאה דאורייתא ע"פ המשנה בדף נו: ע"ש. אשכחינהו מר יהודה וכו'... תנא המקדש בפטר חמור בבשר בחלב ובחולין שנשחטו בעזרה, ר"ש אומר מוקדשת חכ"א אינה מקודשת. אלמא לר"ש חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא (בגוד למה שהבינה הגמ' לעיל נו: דדרשין בריחוק מקום). ורמינהו, ר"ש אומ' חולין שנשחטו בעזרה ישרפו (אלמא דאורייתא הוי) וכן חיה שנשחטה בעזרה ישרפו (אלמא דאורייתא הוי) וכן חיה שנשחטה בעזרה. אשתיקו, וכו'... הב"ע כגון שנשחטה ונמצאה טריפה זה וזה חולין בעזרה ר"ש מתיר וחכמים אוסרין ע"כ.

וכתבו שם התוס' על ההו"א בגמ' "הא משמע לר"ש דאיכא אסור מדרבנן א"כ היאך מקדש האמ' רב גידל בפסחים המקדש משש שע' ולמעלה וכו'. וי"ל: דהתם איכא מיהא שע' דאורייתא לפי פר"ת אבל הכא כל אסורו מדרבנן אך לרש"י קשה אלא ע"פ המסקנא דאף לר"ש אינה מקודשת שפיר".

הרא"ש שם הביא דברי התוס' וקושייתם על רש"י ומשמע מדבריו דאף לאחר תרוצם לרש"י נשאר קשה. משום דאע"פ שבמסקנה המעשית שנובעת מהסוגיה ר"ש מודה לרבנן דאינה מקודשת, הרי בעקרון הנמצא בגמ' כו"ע מודים דבאסורי הנאה דרבנן מקודשת, (ושם מיירי בדרבנן לגמרי) ומתוך קושיית הגמ' משמע כן מדאקשינן לר"ש אלמא חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא הם וא"כ כל מחלוקתם שם היא בענין האם חולים שנשחטו בעזרה הוי דאורייתא או דרבנן, ומשמע כך גם מדברי הקרבן נתנאל שם וכן מדברי ה"ה על פסק הרמב"ם בהלכ' אישות⁽²⁾.

ג

בסוגיה בפסחים ישנה שיטה נוספת בהסבר הגמ' אך הדעות חלוקות בהסברתה. שיטה זו היא של הרמב"ן והיא המובאת במלחמות אך הר"ן שם הביאה בקצרה. הרמב"ן מחלק בין שע' דאורייתא לשע' דרבנן כלומר: דהזמן עיקר בקביעת החומרה של אסור ההנאה של חמץ. וכתב שם - דבחמץ דרבנן בשע' דאורייתא אינה מקודשת ובתרי דרבנן מקודשת ואפי' בחמץ דאורייתא ושע' דרבנן פסק דמקודשת ובה השיג על רש"י ותוס'. סברתו היא דבשעה שישית כולם עסוקין בשרפת החמץ ולא יבואו לאוסרו בהנאה א"כ גזרו רבנן שהקדושין יחולו דאי נימא דלא חוששין יבואו להתיר אשת איש בשע' ד' וה'. ונחלקו ה"ה והכ"מ בדבריו של הרמב"ן כמי פסק. ה"ה כתב דהרמב"ן ס"ל כהרמב"ם ואילו הכ"מ והלח"מ כתבו דלא סבירא כך הרמב"ן ונדחקו להסביר דברי ה"ה. ביד המלך כתב דהכרח הוא להעמיד את הרמב"ן כרמב"ם וכדפירש הרב המגיד מכח קושיותיו לעיל על שיטת התוס' מסביר את סברת הרמב"ן, דהרמב"ן סובר דאע"פ שמצד הדין בחמץ דאורייתא בשע' דרבנן אינה מקודשת הרי הוא ספק לחומרא שמקודשת מדין הגזרה, אך בעקרון מצד דין דאפקענהו אינה מקודשת לא בתרי ולא בחד דרבנן. ונקודת מחלוקתם של הרמב"ן והרמב"ם היא אם סוברים את הגזרה או לא. החולקין על המ"מ כתבו דהרמב"ן ס"ל כשיטת התוס' ומדבריהם קצת קשה על דברי ה"ה דכתב "וכן ס"ל לרמב"ן ומשמע שאין מחלוקת כלל. וי"ל בפשטות דמה שכתב ה"ה "וכן ס"ל הרמב"ן" היינו על שאר אסורי הנאה דרבנן דאינה מקודשת בהם כלל אך הם חולקין גבי חמץ (ודו"ק).

בש"ע אבן העזר סי' כ"ח סעי' א' כתב - "המקדש באסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר מן התורה מקודשת"⁽³⁾ (כסברת התוס' והרא"ש), ואם בחמץ דאורייתא ושע' דרבנן או בחמץ דרבנן בשע' דאורייתא ספק מקודשת". וכתבו הח"מ והב"ש התם דבחלקו הראשון של הדין גבי חמץ דאורייתא ושע' דרבנן כנראה חשש המחבר לדינו של הרמב"ן ואלו לגבי חלקו השני של הדין חשש המחבר לשיטת בעל המאור ע"ש.

בטור נראה דיש סתירה בפסקיו דהא בטור אבן העזר סוף סי' כ"ח כתב - "כתב הרמב"ם ז"ל המקדש באסורי הנאה אפי' דרבנן כגון חמץ בשעה שישית אינה מקודשת... וא"א ז"ל כתב המקדש באסורי הנאה דרבנן כגון חמץ בשעה שישית או בשאר אסורי דרבנן מקודשת ומהו המקדש בחמץ דרבנן משש שעות ולמעלה אינה מקודשת", ובטור או"ח סי' תמ"ג בהלכ' פסח כתב - ומתחילת שע' שישית אסרוהו גם בהנאה ואם קדש בו את האשה אינה מקודשת" לכאורה סתירה בין פסקו באבן העזר לפסוק באורח חיים. הב"י כתב בדוחק דבאורח חיים פסק כשיטת הרמב"ם ורש"י ובאבן העזר כפסק הרא"ש והתוס' ונשאר בצ"ע.

הב"ח תרץ דאין זו סתירה כלל דבאבן העזר כתב כשיטת אביו הרא"ש דמקודשת בתרי דרבנן אבל באו"ח כתב דאינה מקודשת משום דמירי התם בחמץ גמור בשע' דרבנן דאז ס"ל לר"ת דאינה מקודשת.

-
- (1) ועיין בליקוטיו החדשים של רעק"א על פסחים ושם האריך להסביר סברת התוס'.
 - (2) ובספר חוק יעקב סי' תמ"ג יש לו שיטה אחרת בהבנת רש"י ולא קשיא מג' מהגמ' בקדושין
 - (3) וזהו הסבר הכ"מ ברמב"ם והקשה רעק"א בליקוטיו מדוע כתב המחבר מקודשת ולא כתב חיישינן לקדושתו היינו ספק מקודשת והאריך לחרץ ע"ש.

בענין הורדת אפוטרופוס לנכסי שבו

יואל זילברשטיין

בגמרא דף ל"ט ע"א נאמר "ולוקים אפוטרופא לעולם?" ומתרת הגמ' "אפוטרופא לדקנני לא מוקמינן" ופרש"י "אין מטריחין לבית דין למצוא אפוטרופוס שיסכים לעבד השדה בחנם".

הרמב"ם בנחלות ז' לא הזכיר כלל טרחה אלא לשונו שאפוטרופוס לגדולים מיותר, כיון שאין צורך לדאוג להם. והנפ"מ בין רש"י לרמב"ם מפורשת בב"ח חו"מ רפ"ה ואינן מענייננו.

משמע משני הפרושים, שאם בא אדם ומתנדב להיות אפוטרופוס בחנם בודאי שומעין לו והוא עדיף ע"פ הורדת קרובים, שלוקחים לעצמם בנטושים כאריס ובשבוים את כל הפירות. וכן כתב במפורש הרשב"א בחדושו והוסיף "דכל היכא דאשכחינן מאן דטרח... אין מורידין קרוב... היא שלא שמעו שמת, אבל אי שמעו – מורידין". ומפורש באחרונים דזכותו של הקרוב, במקרה שיש שמועה שמת, מתממשת עד כדי כך שאיננו יכולים להוריד במקרה כזה אפוטרופוס זר כנגד רצון הקרוב. והגדיל לחדש הרא"ש כמובא בטור רפ"ה (ולא נכתב בפסקיו) דהקרובים יכולים למחות ולמנוע את הורדת האפוטרופוס. ומסביר הב"ח שם שחדושו של הרא"ש בכך שהדבר נעשה אפילו ב"לא שמעו בו שמת", דלכתחילה מורידין אך אם מחה הקרוב מסלקינן וכ"ש בשמעו בו שמת שיסבור כרשב"א, שאין מורידין כלל.

הנ"י בסוגיתנו הסכים לדברי הרשב"א והביא ראיה לדבריו מסוגיא דף ל"ט ע"ב ד"ההיא סבתא", שנראה משם דמורידין אפוטרופוס לנכסי שבו. וב"שמעו שמתה סבתא" מפרש הנ"י לדעת הרשב"א שזו שמועה בעלמא.

ונראה להוסיף שגם לחלק השני של דברי הרשב"א יש משם הוכחה: בשמעו בו שמת נותנים לקרוב בכל מקרה, שאל"כ אמאי יהבינן "תילתא לינוקא" (הנכד של הסבתא שנשבתה – אמו נפטרה – והוא אחד משלשה יורשים)? ואפילו בקטן חכים שיכול לשמרה – הריהו אוכל את כל הפירות, ואילו כשנוריד אפוטרופוס יהיו התנאים טובים יותר עבור השבוי שספק אם מת, שהרי לפי הנ"י – הרשב"א מפרש "שמעו דשכיבא סבתא" בשמועה בעלמא. אלא ע"כ במקום ששמעו שמת מורידין קרוב לנכסי שבו אף במקום אפוטרופוס, כיון שהשמועה מגדילה את כוחו כיוורש כדפירשנו בשם האחרונים ברשב"א.

ומשמע גם במפורש מדברי הנ"י, שבשמעו בו שמת מורידין קטן לנכסי שבו מחמת זכותו אע"ג דחוששין שלא יעבדה כהוגן, שבדרך כלל "אין מורידין קטן לנכסי שבו", ודבר זה מפורש גם הוא במילים "נותנים תילתא לינוקא", בסוגיא דההיא סבתא, ומכאן רואים נטיה של הראשונים והאחרונים שהזכרנו לשים דגש על זכויות היורשים בקרקע לפעמים אפילו בהתנגש זכויות אלה בטובת השבוין.

אך הריטב"א (בשטם"ק) חולק עליהם בפירוש הסוגיא ד"ההיא סבתא" ואומר ש"שמע דשכיבא סבתא" פירושו - בעדות ברורה. דאי לא, היכי יהיבין מידי ליונקא - הרי אין מורידין קטן לנכסי שבי, ואע"פ ששמעו בו שמת, אלא ודאי כדאמרן. ומשמע בהדיא מדברי הריטב"א להיפך ממה שדליקו מן הגמרא לפרוש דה"י הרשב"א, הדבר נובע ממחלוקתם בפרוש המלים "שכיבא סבתא".

ולכאורה, נראה שאין יסוד כלל לבעיה זו דמצינו בריטב"א לעיל ממימרא זו, דאמר כך: "כיון דאמרין האי לישנא דלא מוקמינן להו, מכלל דאפילו אשכחן - לא מוקמינן... שירדו חכמים לסוף דעתן שלא יסרו בכסים כראוי כיון שאינם של יתומים... וכן עיקר".

תדבריו נראה בהדיא דאין מעמידין אפטרופוס כלל, אפילו בהסכמת הקרובים כיון שחוששים לסובת השבי, ותדייק מלשון הגמרא. ועל כן נראה דאין שייך לדון ביחסו של הריטב"א לדעת הרא"ש המובא בסור - שקרוב יכול למחות תמיד, או לדעת הרשב"א - שבמקרה ששמעו בו שמת - אין מורידין, דהא לדעת הריטב"א אין מורידין לעולם.

אך עיון קל בהמשך הסוגיא ובדברי הג"י יבהיר שלא כך הדבר: רואים בפירוש הסוגיא דסבתא, ששם מורידין אפטרופוס ומשם הוכיח הרשב"א כדעתו. הג"י הביא את הרא"ה שסובר כריטב"א.

אך הוכחת הרשב"א מן הסוגיא לא תהיה קשה כלל לריטב"א, שהרי הוא הדגיש בדבריו - "כיון שאינם של יתומים" - ובאמת הג"י מתרץ שבמקרה שהקרקע שתחת ידי האפטרופוס היא של יתום קטן - לכ"ע האפטרופוס ידאג לה כיון שמצוה עליו לנהוג כן. ומסיף הג"י דה"ה נמי אם מקצת הקרקע שתחת ידי האפטרופוס של יתומים ומקצתה של אדם מבוגר, נותנים אותה לידי אפטרופוס ומיני שידאג לזו - דואג גם לזו. ודבר זה הוצרכנו לאומרו משום שהלכה כר"ב האומר שבלא שמעו שמתה סבתא כל הנחלה לאפטרופוס, ובשמעו שמתה סבתא - שליש הנחלה לנכד, שליש לאחות והשליש של האחות השבויה עובר לאפטרופוס, שמא גם היא מתה ומגיע חצי מחלק זה (ששית מהכל) לקטן. ומגו שששית זו עוברת - עוברת גם הששית האחרת לאפטרופוס וכל זה אע"פ שבמקרה הראשון חצי ובמקרה השני ששית - ודאי אין להם שום זיקה ליתום - בכ"ז מעמידים אותו.

א"כ מוכח דגם לריטב"א ישנם מקרים שבהם ממנים אפטרופוס וע"כ יש מקום לשאלה האם

הריטב"א מודה שב"שמעו שמת" הקרובים מוחים או לא.

ונראה להוכיח שהוא חולק על הרשב"א ממקרה דסבתא, שהרי את הסיפא של המקרה הוא העמיד בעדות ברורה ואז הבעיה רק לגבי השליש של האחות השבויה, ואותו נותנים לאפטרופוס. אך מה באמת יאמר ר"ב בסוגיא (- האומר שאם נותנים לאפטרופוס חלק אחד נותנים לו גם את שאר החלקים שיש עליהם ספיקות), לפי הריטב"א, כשיהיה מקרה ששמעו שמתה - מן השמועה ולא ע"פ עדות? - משמע לריטב"א, שלא תהיה נפ"מ בין אפשרות זו לבין היכי תמצא שלא שמעו מאומה אודותיה. ולא העיון נראה, שאין הדבר כן אלא דינו תלוי ברעת הרשב"א.

כשנסבור כרשב"א פשיטא שאי אפשר לתת לאפוטרופוס את כל הנכסים כפי שנפסק ע"י רבא ברישא – כשלא שמעו כלל, שהרי אחות אחת נמצאת עמנו ויכולה למחות לפחות על שלישי, שהרי שמעו שמתה סבתא והיא יורשת שלישי. א"כ גם רבא יודה שהאפוטרופוס מקבל רק שני שלישי מהנכסים תחת חסותו. לעומת זאת, אם נפרש שהריטב"א חולק על הרשב"א ואינו מאפשר לקרוב למחות אזי הדין ב"שמעו בו שמת" – עפ"י השמועה – יהיה זהה לדין לא שמעו בו כלל, ולפי רבא האפוטרופוס יקבל את כל הנכסים.

היות ואם הריטב"א היה סובר כרשב"א היה נוצר דין חדש שאיננו כתוב בגמ' (בשלוש עם דינו של הריטב"א בסבתא – שצריך עדות ברורה) – ראוי היה שהגמרא, או לפחות הריטב"א עצמו, יצביעו על השנוי והחדוש הזה, ולא מצאנו שיעירו על כך. מכאן משתמע שהריטב"א חולק על הרשב"א וכ"ש על הרא"ש, וס"ל שבמקום שמעמידים אפוטרופוס מצד תועלת השבוי – אין זכות לקרובים בשום מקרה (אלא בעדים) להוציאו מן הנכסים.

נראה הדבר כפי שהסכמנו, שהרשב"א והנ"י מדגישים את הדאגה לזכויות היורשים. וכן יש לומר שהרמב"ן, הרא"ה והריטב"א שמים יתר דגש על הדאגה לזכות השבוי – ואפילו כנגד הקרובים. המקור להבדל השקפות זה יכול לנבוע מכך שלשניהם היתה קשה קושית התוס' בדף ל"ט ע"ב ד"ה דלמא שכיבא סבתא. התוס' מקשה מדוע חוששים למות הסבתא הרי יש לה חזקת חיים? ומתרצים למסקנה שני תרוצים. האחד – הכא לא אמרינן חזקה זו מטעם דאגה ליתומים. מ"מ נראה לדעתי מלשון התוס' שלא אמרינן חזקה כלל! והתרוץ השני מפורש יותר "א"נ הכא שנשבו חישינן טפי דילמא מתו לפי שעשו להן יסורין". כלומר, מפורש שהכא אתרעא חזקה וליתא כלל.

ומשום שלשון התרוץ הראשון בלתי מובנת, נראה לי לומר בפשטות, שבספיקא דהפסד דיתמי הולכים אפ' נגד חזקה. שהרי ידוע שחזקא קמיתא איננה מהווה בירור מוחלט, וא"כ מה צריך תוס' לומר שהלשון מצביעה על כך שאין חזקה? ואכן מצאתי תרוץ זה בריטב"א בשם הרמב"ן – א"כ לפי תרוץ זה אפשר לומר שגם אצלנו יש לסבתא ולבתה חזקת חיות – רק שליתומים מחמירים בדפירשנו. ולשון הרמב"ן: "דשאני הכא דנכסי דיתמי כשבויין נינהו, שהם ביד ב"ד וחיישינן כל מה דאפשר למיחש וכו'".

ומכיון שמקור שיטת הריטב"א בדין שאין מורידין אפוטרופוס לנכסי מבוגר – שלא יקלקל הנו ברמב"ן, נראה לומר, ששטת הני ראשונים דהשבויים בחזקת חיים ועל כן דואגים לזכויותיהם אע"פ שהדבר מתנגש עם זכויות היורשים (רק שליתומים יש דין מיוחד). אך שאר הראשונים – הרשב"א והנ"י יזדקקו לתירוץ תוס' ותר"פ הנוטה לבטל כאן לגמרי את ענין החזקה מהטעמים שהזכרנו, ולא להתחשב בה בשום ענין. הלכך נוצר ספק סביר שמא מתו השבויים, המאפשר לקרובים לדרוש זכויותיהם אפילו נגד תועלת השבויים. ולדעתי זהו המקור לשנוי בגישות לפסיקת ההלכות כאן.

ולכאורה, לפי מה שכתבנו נראה להקשות דנהי דאין טורחין למצוא אפוטרופוס לכ"א כפי שיטתו, מ"מ מדוע לא נאמר דלא נמנה בחנם אלא נמצא אדם שיעבד את השדה באריסות ויקבל שכר? – ולפ"ז נרויח את מניעותיהם של כל הראשונים, דלפי' רש"י האומר שאין מטריחין לב"ד – זו איננה טרחה, שהרי אריסים מצויים בשוק ואין קושי במינוים. ולפי הריטב"א – האומר דחיישינן לאפוטרופוס שלא יעבד הקרקע היטב – הכא מקבל שכר כאריס ולא חיישינן, שהרי כמה שיעבד יותר – יקבל יותר שכר ובוודאי שיהיה מעונין בכך, וא"כ מדוע לא נמנה אריס?

ואיכא למידק באיזה מקרה נמנה אותו – אי בנטושים שאין יודעים שמתו, הלא גם אם ירד הקרוב – יקבל כאריס – ועדיף קרוב מאריס זר – כיון שהוא יורש פוטנציאלי, וכל העמדת האריס הנה כדי ליצור רווח לשבוי – וכאן אין נפ"מ בזה. ואם נעמיד בשבוי ששמעו בו שמת – פשיטא שלא נוריד אריס, שהרי הקרוב ימחה – דרצונו לאכול הכל, ואע"ג שמצד תועלת השבוי אריס עדיף – עכ"פ הקרוב גובר. אם כן שאלתנו בטילה ממ"נ.

אך כל זה לפי הרשב"א, ואילו לפי מה שדייקנו שהריטב"א חולק על הרשב"א וס"ל שאף בשמעו בו שמת – מזרידינן אפוטרופוס ליתומים נגד רצון הקרובים, והכא דמי ליתומים (שהרי לא חיישינן שיזלזל בתפקידו – כנ"ל) – א"כ לריטב"א תקשי טובא! ? ומצאתי בריטב"א שנגע בקושיה זו ובתוך דבריו בריש הסוגיא תירץ זאת: "ואי בתורת אריסות שיטול שכרם כאחד מאריסי העיר – קרוב עדיף טפי, חדא דאית ליה שייכות בנכסים... ואם ימות קרובו... יעמוד בנכסים... ולא לטרח ב"ד תרי זמני, ועוד – דכיון שישלו שייכות ותקוה יעבדם יפה וישמרם יותר". נעיין ונראה שהחלק השני של התרוץ מתאים לקו עליו הצבענו בריטב"א וברא"ה, שעקר הדאגה לשבוי והדין תלוי בהערכת המציאות הזו בלבד! אך גם בתרוץ הראשון, המדגיש לכאורה את טובת הקרוב העומד היום או מחר לרשת הנכסים, אין לראות סתירה לקו זה מפני שעיקר הדגש הוא על טרחת ב"ד וזכויות הקרוב אינם מניע עצמאי למנוע אפוטרופוס מלרדת, אלא רק סבה לב"ד לנהוג כפי שנפסק. ולכן נראה לקיים את המהלך שדייקנו בעקר מחלוקת הראשונים.

בענין הלימוד של ענף עץ עבות

הרב מיכה ארליך

בסוכה ל"ג ע"א אמר אביו שמע מינה האי אסא מצראה (הדס הגדל על המיצר ומשבח, ל"א הדס המצרי - רש"י) כשר להרשענא, פשיטא, מהו דתימא הואיל ואית ליה שם לואי לא מתכשר, קמ"ל. ואימא הכי נמי! עץ עבות אמר רחמנא, מכל מקום. הקשו בתוס' - מאי סלקא דעתיה למיפסליה משום שם לואי, מידי הדס כתוב בקרא, הא אפילו הירדוף מכשרינן אי לאו משום דכתיב דרכיה דרכי נעם.

בהבנת התוס' משמע שאף אחר שנדחתה האפשרות שעץ עבות היינו הרדוף אין דין שיהיה הדס דוקא אלא כל עץ שהוא עבות טוב ללולב. ולכן הקשו, שכיון שאסא מצראה אינו גרוע מהדס סתם אלא בשם-יש להכשירו. אבל מחששם של הפוסקים להדס מורכב משמע שצריך דוקא שיהיה הדס, לפי"ז נאמר שבהו"א סבר שכל שיש לו שם לואי הוא מין חדש, וכמו שממעטין לעיל י"ג ע"א אזוב ולא אזוב מדברי, ואסא מצראה אינו הדס כיון שיש לו שם לואי. ובמסקנה סבר שאסא מצראה אף שיש לו שם לואי הוה הדס. ומה שממעטים מ"אזוב" אזוב שיש לו שם לואי - אין זה משום שאינו אזוב, אלא כמו שפירש שם רש"י שה"ט שבאתה תורה והקפידה שכתוב בכמה מקומות אזוב ולא נכתב באחד מהן אחד משמות הללו ש"מ אסתם אזוב קפיד רחמנא. (וצ"ל שלרש"י מ"ש "עץ עבות וכו' מ"מ" אינו בדוקא שהרי בל"ז אין לדרוש שלא נכתב הרבה פעמים). ומדפירש רש"י כן, מוכח שש"ל שאף שיש לדבר שם לואי הוה בכלל השם. ובר"ה כ"ו ע"א איתא שכל השופרות נקראו קרן שנא' במשור בקרן היובל, אף שנכתב קרן היובל - בשם לואי. ומה שאיתא בחולין קל"ט ע"ב בשילוח הקן - דרך נשר איקרי דרך סתמא לא איקרי, יבואר מתוך דברי לקמן. (והרשב"א לעיל כתב וכי קפדינן אשם לואי היינו היכא דאפקיה רחמנא בשם פרטי כגון אזוב ומרור וכיו"ב וכו' וחולק על רש"י ויבואר לקמן).

אלא שעלינו לישב את ראית התוספות שאי לאו דרכי נעם היינו מכשירים אפי' הרדוף (דלא דחו בגמ' את האפשרות של הרדוף אלא משום דרכי נעם ומוכח שלא בעינן שם הדס. ובחכם צבי סי' קס"א כתב בפשטות ששם אסא הוא הלעז של עץ עבות, וקשה - הרי מצד המשמעות לא נדחה הפירוש של הרדוף).

ונראה, שיסוד הלימוד כאן הוא כלל - שכשהתורה מזכירה איזה דבר אין היא מתיחסת אלא לחלק החשוב מבין הפרטים שבכלל הדבר. וכמו שכל מקום שאסרה התורה הנאה ע"י השמעה ישירה כמו לא יאכל ולא במיכללא כמו כלאי הכרם שלומדים מפן תקדש המלאה "ולא כתיב בהו אכילה", - לא אסרה אלא כדרך הנאתו (פסחים כ"ד ע"ב ושם ע"א). וכן בחולין י' ע"ב - ויצא הכהן, יציאת אחור לא שמה יציאה. וכן פסחים ל"ה ע"ב - איצטריך לרבות מ"מצות מצות" שכהנים יוצאים במצת חלה ותרומה שלא נימא מצה שוה בכל אדם בעינן. ואולי זה ההסבר ברש"י יבמות כ' ע"א ד"ה יש, ש"אם לא יחפוץ האיש לקחת" מדבר רק ביבמה

שבעלמא אין איסור לשאת אחתה, אף שביבום יש עשה הרוחה את הלאו שביבמה. וזה הגדר של דברי החזו"ת דעת בבית הספק (יו"ד אחר סימן ק"י) בהסבר הרמב"ם, שספיקא דאורייתא לקלא – דכל לישנא דקרא משמעותה על הודאי ולא על הספק, כגון חזיר וחלב – אמרינן חזיר ודאי חלב ודאי לא תאכל, ולכן בתולה יקח – בתולה ודאי ולא ספק.

ולפי"ז נאמר, שכשהקשותה הגמ' ואימא הרדוף – סברה שאף שהביטוי עץ עבות כולל רק את החלק החשוב שבו בכ"ז גם הרדוף בכללו, דסברה שאין להדס עדיפות על הרדוף, ותירצה וזא החלק החשוב שבכלל של עץ עבות, דהרדוף גרוע שאינו דרכי נעם וכו'. על פי יסוד זה אפשר להסביר גם את דברי הרשב"א שחולק על רש"י דלעיל י"ג ע"א וסובר שכל היכא שאפקיה רחמנא בשם פרטי כגון אחוב ומרור קפדינן אשם לואי – והיינו, שהדס סתם חשוב יותר מאשר הדס שיש לו שם לואי. וכדרך שאיתא במנחות ק"ד ע"ב הרי עלי מנחה וכו' ר' יהודה אומר יביא מנחת סולת שהיא מיוחדת שבמנחות, ומפרש בגמ' – מיוחדת שאין לה שם לואי. ומיוחדת הוא לשון מעלה, דנמנת יבמות ג' ע"ב: מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וכו' או ב"מ כ"ז – מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנים וכו', וכהנה רבות. וכן אנו רואים בבכורות ז' ע"ב שממעט מאיסור אכילה רק דבש דבורים ולא דבש צרעים שיש לו שם לואי ושם לא נזכרה המלה דבש. נפרש שכשאמר כאן – ואימא הכי נמי (שאטא מצראה פסול) – סבר שכיון שהדס סתם הוא החלק החשוב של עץ עבות רק הוא במשמע, ודוחה שכיון שנקט ביטוי כללי, עץ עבות, אנו לוקחים כחלק עיקרי קבוצה גדולה יותר, את כל מה שהוא הדס ואף שיש לו שם לואי. (לשון הרשב"א כאן: אבל הכא כל היכא דהוה עץ עבות וכו' בהכי סגי, דלהכי אפקיה רחמנא בשם כלל מטה כדברי התוספות של"צ כלל שם הדס, ודברי הם רק על פי שיטתו במיעוט שם לואי. ואפשר שיסבור כדברי ו"בהכי סגי" לאו דקא ודבריו שלהכי אפקיה בשם כלל אין פירושם שהשינוי ממילת "הדס" מיותר ודורשים ממנו ריבוי, שהרי דרשינן ממנו שצריך ג' עלים בקן אחד אלא כפירוש, שכיון שהכלל גדול יותר גם החלק החשוב שלו רחב יותר).

אם כנים הדברים הנ"ל נוכל אולי לומר בהסבר הא דאיתא לעיל ל"ב ע"ב: ואימא הרדוף (שעץ עבות היינו הרדוף) אמר אביי דרכיה דרכי נעם וליכא (ופירש רש"י והאי מברז בריז את הידים כקוצים שראשי עליו עשויים חורים כמחט), רבא אמר מהכא האמת והשלום אהבו (ופירש רש"י וזה אינו לא אמת ולא שלום שהוא עשוי לסם המות). ובתוס' חלקו על רש"י וכתבו שאביי ורבא אינם חולקים בשאלה מהו החסרון של הרדוף אלא רק בקראי. ואפשר לומר לרש"י שהחסרון של דרכי נעם הוא חסרון השייך למעשה קיום המצוה, שהתורה לא צוותה דבר שאין דרך נעם בקיומה, (לפי"ז צ"ל שהו"א היתה שהרדוף בלבד הוא עץ עבות ולא הדס, ולדברי תוסבר הו"א אם עלי הרדוף קלועים או חופים את העץ וכו' יותר מאשר בהדס) ורבא חולק על אביי וסובר שדקידת הרדוף אינה כה חזקה עד שנאמר שאין זה דרכי נעם לאחוז אותם ולכן מעלה רבא שיקל של סם המות, ואין זה חסרון במעשה קיום המצוה, שהרי אין עץ העבות נאכל ולכן לא שייך פה קרא ודרכי נעם אלא שהיות ההרדוף סם המות מגרע אותו ביחס להדס. וככלל דלעיל.

ולפי"ז לעיל ל"ב ע"א בכפות תמרים שאמרה הגמ' ואימא כופרא, היינו ענף מבוגר, אמר אביי דרכיה דרכי נעם וכו', ולא מייתי בגמ' שרבא חולק (אמנם הרשב"א סובר שרבא חולק גם לעיל) - מיושב שפיר: שבכופרא יודה רבא לאביי שהדקירות שלו אינם דרכי נעם, וכפי שנראה בחוש (וגם אינו סם המות ולא מועיל קרא דדרכיה לרש"י).

עוד י"ל שהדין שצריך מין הדס דוקא אינו משום שצריך חלק חשוב, שזה אינו אלא כשהחלק החשוב הוא המצוי, אלא שלמד מלולב וערבה שצריך מין אחד. ולדרך זו יש לומר שבכופרא לא יליף רבא מהאמת והשלום, דאמת ושלום מספיק רק להעדיף אפשרות אחת על שניה כשיש ספק ביניהן כמו כאן שרק הדס או רק הרדוף כשר, אבל בכופרא שצריך שיקול להוציא מהסתמות דסתם כפות תמרים כולל כופרא, ואין מקום להסתפק, בזה מועיל רק "דרכי נעם" שהוא שיקול המספיק להוציא מהכלל גם דבר שבל"ז לא הייתי מסתפק בו (כדאיתא ביבמות פ"ז ע"ב שמשום דרכי נעם אמרינן שאם מת הילד אחר שמת אביו אין האשה חוזרת להזדקק לחליצה ויבום).

... אלא יש עוד לאלוה מלין במה דסמך המקרא מצות ישיבת סוכה ללקיחת ד' מינים, והרי לפי סדר הפרשה היה להקדים מצות ישיבת סוכה לבאר מהו חג הסוכות ואח"כ הוספה של ד' מינים. אלא דבא ללמדנו דמענין וכונה אחת המה באים... שלקיחת ד' מינים באים להורות לנו שאנו כמו שבים מן המלחמה ונצחנו והיה המנהג לצאת בלולבין... וכבר נתבאר שמרומז במקרא דיום הכפורים שעת מלחמה של כלל האומה עם שרי מעלה ובסוכות אנו דומים לעם נברא יהלל יי, בהלל על הצלה זו. והנה דרך שבי מלחמה בשמחה הולכים באהלים כמו בעת שהולכים למלחמה ועומדים בשדה. ורצה הקב"ה להעירנו על ידיעה זו וצונו לישב בסוכה כמו שהיינו בצאת ישראל ממצרים שהיינו כהולכי חיל חמושים ומזויינים למלחמה, כך עלינו לעשות לעולם אחר יוה"כ שהיינו נלחמים ונצחנו.

(העמק דבר, ויקרא כ"ג מ"ג)

דין בשול אחר בשול בשבת – ביבש שבתהליך הבשול הופך לח

(עפ"י שעורים – בתוספת הערות)

יהושע כץ

בפרק במה טומנין כתב בהגהות המרדכי סי' ש"ל: "אין מרסקין לא את השלג וכו' והוי ליה נולד, וכן נראה דאסור לשים פשטידא בחורף נגד האור וכו', אבל ליתן הפשטידא נגד האש תממחה השומן הנקרש, והוא בעין לבדו ואינו מתערב וכו' – אסור. ורבינו יחיאל מפריס היה מביא ראיה מהא וכו' סכה אשה ידה שמן ומחממה כנגד המדורה וכו' וסתם שמן זית הוי קרש ואפ"ה שרי. ומ"מ טוב להזהר שלא לשים כ"כ קרוב אצל האש אלא רחוק שלא תהא היד סולדת בו".

בסי' שי"ח הבין הב"י דכוונת המרדכי להחמיר כדעה ראשונה (בעל התרומות), ומה שאסר כ"כ קרוב – דכן למד המרדכי בדעה ראשונה. והקשה הב"י – מהו הקשר בין נושא נולד למדת יד סולדת, ובסוף דבריו הקיל שלא כמרדכי (אלא כדעת ר"י, רמב"ם ורמב"ן). ובשו"ע פסק בשי"ח סט"ז: "מותר ליתן אינפאנדה כנגד האש במקום שיד סולדת. ואע"פ שהשומן שבה שנקרש – חזר ונמנח".

הלבוש (הובא במג"א סק"מ) הגיה במחבר "במקום שאין היד סולדת", כי לדעתו נשאר אסור בשול (למרות שאין אסור נולד, כאמור בב"י לעיל). המג"א דחאו: "ונ"ל דהכא כיון שנתבשל כבר והוא יבש – אין בו משום בשול כמ"ש בסעיף ט"ו וכו' וכן משמע במרדכי שלהמתירין שרי אף במקום שהיד סולדת אך כתב דטוב להזהר וכו' וקאי אפשטידא וכו' שהמרדכי וכו' חששו לדברי הרב (בעה"ת) ולכן כתבו שלא ליתן במקום שהיס"ב, כדי שלא יהיה נימוח כ"כ שיזב לחוץ, אלא יתנו מרחוק אף שנימוח בתוכו לית לן בה וכו'".

הרי לפנינו מחלוקת יסודית: הלבוש סובר, לכאורה, שמאכל יבש (הקרוש שבתוך הפשטידא הנו חלק מן הפשטידא ואין כאן לח כלל) שע"י קרבתו לאש הופך לח – רואים אותו כלח שמתבשל ובלח יש בשול אחר בשול (לפי הרמ"א – כשנצטנן לגמרי). ואילו המג"א סובר, שכיו שבתחילת הבשול היה יבש – וביבש אין בשול אחר בשול – שרי.

בתוך דבריו הוכיח המג"א דביבש שהופך לח אין בא"ב, שרש"י בדף קמ"ח ד"ה "שורין" (דבר המבושל מיום ו') כתב "כדי שיהיה נימוח", ורש"י עצמו סובר שבלח יש בא"ב! (ראה רא"ש כירה סי' י"א). ראיה זו נדחתה ע"י "שביתת השבת" (במלאכת מבשל) באמרו, שנימוח פירושו מתרכך ואין הכוונה להפיכה לנוזל.

כ"כ ברור הוא שלשטת המג"א אין ראיה מהמרדכי, שרק לפי הבנת המג"א החמיר המרדכי מטעם נולד ומשום בשול לא חיישינן, אך אין הכרח לומר כן.

ההנחה שהלבוש חולק על המג"א גם היא איננה הכרחית, כי יתכן שהלבוש הגיה משום שלדעתו שומן במצב קרוש לא יצא מכלל תבשילים לחים (וכל הזמן נחשב כלח!) ולפיכך הגיה, אך לא בגלל שנתכוון לחלוק על המג"א.

ב

בדף מ"ב ע"ב מובאות שתי לשונות לענין בשול מלח בשבת.
לשון א': "מלח אינה כתבלין, דאפי' בכלי שני נמי בשלה".
לשון ב': "מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה בכלי שני לא בשלה, והיינו דרב נחמן צריכא מילחא בשולא כבשרא דתורא".

ובהגהות מרדכי פרק כירה סי' ש"ח כתב: "מלח הריהו כתבלין. כתב הראבי"ה הלכה כאיכא דאמרי וכו' כן פי' ר"ח, אבל אלפסי תפס שטתו כלישנא קמא וכו', וה"ר דן אמר לי דמלח שלנו דמתקנין אותו ע"י בשול אין לחוש כדתניא (קמ"ה ע"ב) כל שבא בחמין וכו' שורין וכו' ומ"מ המחמיר תע"ב שלא ליתן מלח אפי' בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו, הואיל ואיכא אסור דאורייתא בבשול".

כמה אחרונים נקטו בפירושו שהחמיר גם במלח שלנו (שמבושל כבר). כך כתב הד"מ בסי' שי"ח, התפארת שמואל על הרא"ש כירה סי' י"ז אות כ"א, ועוד אחרונים (הובאו בשביתת השבת). ולפי תפיסה זו מפורש כאן במרדכי שיבש ההופך ללח דינו כלח (שהרי מלח בודאי נחשב ליבש).

אך בבגדי ישע (על המרדכי שם, אות י"ב) כתב ש"מ"מ המחמיר - תע"ב" הנו מלשון התוס' (שם ד"ה והיינו דר"ג) ואיננו מתייחס למלח שלנו (שעליו דבר המרדכי). ולפי תפיסתו במרדכי - יבש שהופך לח דינו כיבש, ולכן מלח שלנו מותר.

בסי' שי"ח סעיף ט' פסק השו"ע "אבל מלח מותר ליתן לתוכו (לכלי ראשון שהורד מעל האש) וכו' דצריכא מלחא בשולא כבשרא דתורא" (כלישנא ב' בגמ'). וברמ"א שם "ויש אוסרים לתת מלח אפי' בכ"ש כ"ז שהיס"ב והמחמיר תע"ב (תוס' ומרדכי) (-כלישנא א'). והמג"א בססקל"א כתב: "ונ"ל דמלח שעושים ממים שמבשלים אותם אין בו משום בשול דאין בא"ב ועמ"ש סט"ז".

אין ספק שהמג"א היה סבור שהמרדכי לא התייחס בחומרתו למלח שלנו, אלא לשטתו במרדכי בענין פשטידא - שיבש הופך לח הוי כיבש, ולכן ציין לעיין בסט"ז.
כנראה, שרע"א לא למד כך, רע"א ציין על המג"א הג"ל (שאמר שגם בסוכר מותר): "ובמרדכי ובאגודה סיימו - ומ"מ טוב להחמיר" - היינו שלדעתו המרדכי קאי במלים "המחמיר תע"ב" לענין מלח שלנו - כרמ"א והתפארת שמואל, ולא כמג"א.

ניתן להסיק שכל האחרונים הנזכרים, שסברו שיש להחמיר שלא לבשל שנית יבש מבושל שהופך לח - לדעת המרדכי, ילמדו במרדכי שבתחילת דברנו - שדמרת הרחקת פשטידא ממקו שהיט"ב - וזה מדין בשול (ולענין גילד הלכה כר' יודאל מפריס).

יש להדגיש "יש להחמיר" אינו מוכיח שהסתפק בדבר - בהחלט יתכן שדעתו החלטית בענין הקביעה שדין תבשיל יבש והופך ללח הנו כלל אלא שלא רצה להכריע לאיסור היות וכמה ראשונים סוברים שדין לח הוי כיבש שאין בו בא"ב כלל. (והם: הרמב"ם פרק ט' ה"ג והר"ן בפ"ד כ"ב ע"א (בדפי הרי"ף) - ובעוד מקומות, וכן ר' יונה ואחרים).

המהר"ם שי"ק בסי' קל"ג הקשה על המג"א וה"ל שבסקל"א: מדוע לא הוסיף "מ"מ המחמיר תע"ב"? ותירץ על כך, שהמג"א למד בדעת המרדכי שיבש ההופך ללח הוי כלל וע"כ המרדכי החמיר, אך כיון שפסקין כרמ"א (סט"ו) שכל שלא נצטנן לגמרי אין בו בא"ב - אפי' בלח - לא ראה המג"א לנכון לחדש לדמרת המרדכי, שהרי בתחילת הבשול התבשיל הנו יבש, וכאשר הוא לח - הריהו חם במקצת וא"כ מותר לפי הרמ"א להמשיך ולבשלו על אף שכבר הוי לח (המרדכי, לעומת זאת, סובר אולי במחבר, שבלח יש בשול אחר בשול אף שלא נצטנן לגמרי).

קודם שנקשה על המהר"ם שי"ק נזכיר, שהמג"א בסי' רנ"ג - לגבי הרמ"א בסעיף ה' (אמירה לעכו"ם) כתב בסקל"ז בא"ד: "דס"ל - לדין דס"ל דאסור לחממו מדאורייתא וכו'". דבריו שם מתייחסים לדבר מבושל שנצטנן לגמרי (וכך משמע בודי אדם כלל כ' אות י"ג). ויש להבין, אפוא, מהו ההיתר כשלא נצטנן לגמרי.

הסבר הדברים הוא (עפ"י רע"א), שכיון שבגזל (מים), לא נשאר זכר בשול הראשון כמו שביבש - לכן אסור לבשל שנית, אך כשעדיין חם מעט - אין בבשול השני מעשה חדש של בשול (החזו"א בגוד לכך קבע, בסי' ל"ז סקי"ג, שבשול אחר בשול בלח לאוסרים הנו מדרבנן שגם יבוא להחם לכתחילה בשבת, ומשום הדמיון החצוני שבין לח בלתי מבושל ללח מבושל. ולפ"ז אין ההסבר כפי שהבאנו, אלא דלדעת הרמ"א, כשחם קצת לא גזרו בגלל שאין דמיון - שהרי תבשיל שאינו מבושל הריהו קר לגמרי וזה חם במקצת).

עפ"ז קשה מאד הסברו של המהר"ם שי"ק: אפי' נגיד שמבחינה מדעית חשבונו מדויק - הרי אין החום שארית הבשול הראשון - במקרה דידן - שהרי החום הנו כתוצאה מתחילת בשול חדש (אמנם לחזו"א יוצא לכאורה שלא בעינן חום מהבשול הראשון ואז לא יקשה).

ועוד קשה לפי ההסבר וה"ל בדברי המג"א, לדעת המחבר שבא"ב אסור בלח מתחיל עוד בהיות התבשיל פחות מחום של יד סולדת - אין ההיתר שהסביר המהר"ם שי"ק. והמג"א כתב בסימן רנ"ג סקל"ב שיש להחמיר כשנותן קטניות מתוך כלי ראשון לתוך רוטב הנמצא בכלי שני - לית בבק ולא יסמוך על הרמ"א שאין בא"ב בלח שלא נצטנן לגמרי. א"כ יוצא שהמג"א בענינו היה צריך ג"כ להחמיר משום שטת המחבר?! - אך קרשי זה ניתן לתירוץ: קולת המג"א כאן

מתיחסת רק למלח מבושל - שלמחבר מותר אפילו כשאינו מבושל - ואפי' בכלי ראשון, ולרמ"א יש היתר לפי הסבר המהר"ם שי"ק.

עוד יש לדון לפי המהר"ם שי"ק, שתפיסת המרדכי (עפ"י המג"א) לא תקביל לתפיסתו לענין פשטידא - ששם החמיר מטעם נולד ולא מטעם בשול (כפי שכתב המג"א שהבאנו בתחילת דברנו).

קושיות אלו מחזירות אותנו להסבר הראשון, שדברי המג"א לענין פשטידא (המקבילים לדברי הבגדי ישע) ודבריו בענין מלח (שלא סיים - והמחמיר תע"ב), מקבילים - יבש שהופך ללח אין בו אסור בשול גם לשטת המחבר.

ג

לענין הדחת כלים כתב המג"א בסי' רנ"ג בססקמ"א: "מיהו כשהכלים מלוכלכים בשומן נ"ל דאסור לשפוך רותחין וכו', ובשם מהר"ץ מ"כ שמותר, כיון שאינו מכון אלא לצחצחן. ול"נ שיניח הכלי לתוך המים ולא יערה וכו'";

רע"א כותב עליו: "היינו מדין נולד, וקשה אמאי אינו אסור מדין מבשל, אף דשומן קרוש הוי נמי יבש אף שנימוח אח"כ (עיין מג"א ר"ח ס"מ) היינו התם, כשמניחו אצל האש הוא קרוש ואח"כ כשנימוח אינו עושה דבר, אבל הכא כיון שבא מעט רותחין על השומן - נמסה וכו'. ואולי י"ל שע"י תחילת השפיכה שבה נעשה השומן רותח דכלי שני (פי' חם קצת), וסמכינן על הדין שבלא נצטנן לגמרי אין בא"ב (הכוונה לפסק הרמ"א). - אף דלע"ד זהו רק שלא נצטנן לגמרי מבשולו, דלא פקע שם בשול ממנה, אבל דנצטנן לגמרי - דאזדא שם הבשול ממנו, אם אח"כ הורתחו מעט - הוי דבר חדש ואסור לגמור בשולם. מ"מ כיון שבתחילה כשהיה השומן קרוש, אף דנצטנן - לא אזדא שם מבושל ממנו, וכשנמוח ונעשה לח הוי רותח קצת - נשאר שם בשול עליו והוי אח"כ בכלל אין בא"ב ודו"ק. ועדין צ"ע לדינא".

הנקודה המרכזית בדברים הללו: רע"א מסתפק אם ביבש (שלא בטל ממנו שם מבושל) שנמס, כיון שמיד כשהפך לנמס היה כבר קצת חום - לא פסק ממנו שם מבושל. או שמא דבר לח נחשב למבושל רק אם נשאר חום בשולו הראשון. ועל כך נשאר בצ"ע לדינא.

עתה מתקבלים דברי המהר"ם שי"ק, כיון שנראה שכוונתו, שאף אם צריך שם מבושל ולא מחדש "חם במקצת" הרי שיתכן לומר כצד א' של הסתפקות רע"א.

בד"מ סי' שי"ח כתב שאף במלח שלנו - המחמיר תע"ב - ובכך מחזק את צידו השני של ספקו של רע"א, כי הרמ"א עצמו מחמיר במלח שלנו. ועפ"י המהר"ם שי"ק וצד א' של ספקו של רע"א - אין מקום לחומרא של המרדכי שלדעת הד"מ.

ובעצם דברי רע"א יש לשאול, שהרי לפני קרישת השומן על הכלים היתה שעה קלה שהיה לח צנן - וא"כ בטל ממנו אז שם מבושל! וצ"ע.

קדושת מחנה ישראל

הז'ים הירש

"כי תצא למלחמה על אויבך ונשמרת
מכל דבר רע" (דברים כ"ג י')
"ויד תהיה לך על אונך והיה בשבתך חוץ
וחפרת בה ושבת וכסית את צאתך" (שם
י"ג, י"ד)

שתי מצוות אלו שכתבת התורה: מצות ויד תהיה לך ומצות יתד – ענינן והסברן אחד הוא. בספר החנוך מצה תקס"ו-ז מוסברת מצת "ויד": שנצטוינו כשיצאו חילותנו שנכין וניחד לחדל מקום ידוע שיהיה שם כל איש יוצא לעשות צרכיו כדי שלא יעשו צרכם בכל מקום ובינות המלות, כמו שהיו עושים האומות וע"ז נאמר ויד תהיה לך. משרשי המצה, כענין שכתוב בפרשה כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך והיה מחניך קדוש. מפני שנפשותן של ישראל דבקות בשכינה לעולם וכ"ש במחנה שכלם נקיי הנפש, כי הירא מעבירות שבידו כבר הלך לו ושב אל הבית ונשארו הטובים אשר רוח אלקים שוכן בתוכם וראוי להם לעמוד בנקיות.

(החנוך לא מסביר את טעמו של המורה נבוכים.) טעם שני – מוסיף החנוך: גם יש בזה שבח לאומה כי יבא עליהם מלכי נכרים ויראו מחניהם קדוש ונקי מכל. ועובר על זה ולא התקין לו מקום חוץ למחנה, ולכלך מקום המחנות ביטל עשה זה ועונשו גדול מאד, שגורם לשכינה להסתלק ממחנה ישראל.

באר יתר לחומר הענין של בטול עשה זה והסבר למה נצטוינו על כך דוקא במחנה – כותב הרמב"ן במקום. הוא מביא את דברי רש"י המסביר את ונשמרת מכל דבר רע, כיון שהשטן מקסנו בשעת סכנה. כלומר, לפיכך צריך להקפיד במחנה יותר מבשעה רגילה. וכן כתב אור הזדים במקום: מודיע הכתוב שבשעת סכנה וכו' צריכים שמירה מכל דקדוקי עבירות, באומרו "מכל דבר רע". וכפי שמסיק לבסוף, שהתורה מזהירה על הרהור עבירה שמביא לידי קרי, וכל הדומה לזה. הרמב"ן סבור שיש כאן אזהרה על עבירות גדולות כמו ע"ז ג"ע ושפ"ד שבגללן גורשו הכנענים מהארץ. ולפי שבזמן מלחמה החטא מצוי ויצרו של אדם תוקפו הרי ישנה אזהרה נוספת על הלאו הרגיל – במחנה. וכן יש כאן אזהרה על לשון הרע במחנה, לפי שמביא לידי מחלוקת ואויב מתגבר. וכדרשת הגמרא "דבר רע – דבור רע". ומ"היה מחניך קדוש" לומדת הגמ' שצריך להרחיק בשעת תפלה מצוואה.

ומוסיף הרמב"ן: "ועל דרך הפשט הזהיר בבעל המקרה לצאת מכל המחנה, מפני הטעם הנזכר, שה' הולך עמנו להושיענו והמחנה קדוש ושיהיה לבנו מתכוון לקב"ה ונוחיל לישועתו ולא נסמוך בזרוע בשר. וכן הטעם בכסוי צאנה כולו כמקדש ה' וממנו נלמד למקום תפלה שנוצק מן הצאנה ד' אמות.

א"כ מדברי הרמב"ן אפשר ללמוד שיש עוד ענין בעבירה על עשה זה, שכן אם לא מקפיד עליו - מראה שלא איכפת לו מסלוק השכינה ח"ו מהמחנה, אע"פ שהקב"ה מביא את הנצחון במלחמה; וממילא מגלה דעתו שכחו ועצם ידו עשו לו את החיל הזה.

ומפורשים יותר הדברים במורה נבוכים (ח"ג פמ"א): מכוונת זאת התורה בהתקנת יד ויתד הנקיון והזהר מן הלכלוכים והמאוסים ושלא יהיה האדם כבהמות. ובזאת המצוה ג"כ חזוק האמנת הנלחמים באלו המעשים שהשכינה שורה בתוכם כמו שנאמר בסבת זה כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך וכו', שיהיה בלב כל האדם שהמחנה כמקדש ה'.

כמה מצוות יש כאן

מוני המצוות נחלקו בבאור מצוה זו אם לחלקה לשתי מצוות או לראותה כאחת. הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קצ"ב): "היא שצונו כשיצאו חילותנו למלחמה להכין להם דרך חוץ מהמחנות לצאת בו העם, ולא יעשו איש צרכיו בכל מקום ובין המלונות כמו שיעשו האומות, והיא אמרו יתעלה ויד תהיה לך.

ובמ"ע קצ"ג: "הוא שצונו שיהיה כלי חפירה תלוי עם כלי המלחמה עם כל אחד מאנשי החיל, לחפור בו במקום יפנה בו בדרך ההיא המוכנת לזה, ויכסה הצואה אחרי צאתו, עד שלא תראה הצואה ע"פ הארץ כלל במחנה המלחמה.

וכדבריו חילק ג"כ ב"קרית ספר" לשתי מצוות, וכן החנוך במצוה תקס"ו - דין ויד תהיה לך, ובמצוה תקס"ז - מצות ויתד תהיה לך.

אך הסמ"ג (מ"ע קי"ט) כתב, ש"מצות עשה לתקן מקום אחד מחוץ למחנה להפנות בו אנשי המחנה כדי שיהיה המחנה נקי, ואף לקטנים שנאמר ויד תהיה לך וכו' ויהיה לכל אחד יתד תלויה לו עם כלי מלחמתו שילך במקום ההוא וכו' שנאמר ויתד תהיה לך וכו' וכל ענין זה מצות עשה אחת היא".

וכן בספר היראים סימן תל"ב: "הכן יתד על אזנך צוה הקב"ה בפרשת כי תצא וכו' וכתוב ויתד תהיה לך על אזניך וכו' שיתן יתד אצל כלי זינו להיות מוכן כשיצטרך", ולא ציין כלל את הצורך בייחוד מקום - וא"כ מונה זאת כמצוה אחת בלבד.

על מה נאמרה מצות "ויתד תהיה לך"

הרמב"ם ביד החזקה הולך בעקבות חילוקו בספר המצוות לשתי מצוות וכותב (בהלכ' מלכים פ"ו הי"ד, ט"ו): "ואסור להפנות תוך המחנה או על פני השדה בכל מקום אלא מ"ע לתקן שם דרך מיוחדת להפנות בה, שנאמר ויד תהיה לך מחוץ למחנה. וכן מ"ע להיות יתד לכל אחד ואחד תלויה עם כלי מלחמתו ויצא באותה הדרך ויחפור בה ויפנה ויכסה, שנאמר ויתד תהיה לך על אזניך, ובין שיש עמהם ארון ובין שאין עמהם ארון כך הם עושים תמיד, שנאמר והיה מחניך קדוש".

כאן משמע שהרמב"ם אינו מחלק בין גדולים לבין קטנים.

המנחת חנוך שואל על הרמב"ם מגמרא דברכות (כ"ה): "א"ר יהודה ספק צאה בבית מותרת, באשפה אסורה. ספק מי רגלים – אפי' באשפה נמי מותרין. סבר לה כי הא דרב המנונא, דאמר רב המנונא: לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד, וכדרב יונתן, דר' יונתן רמי: כתיב – ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ (רש"י: ולא הצריכו כסוי וכתיב "וכסית"), וכתיב – ויתד תהיה לך וכסית את צאתיך. הא כיצד? – כאן בגדולים כאן בקטנים. אלמא – קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד, הוא נפיל לארעא – שרי ורבנן הוא דגזרו בהו, וכי גזרו בהו רבנן בחדאן אבל בספיקן לא גזרו". וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל נקט חילוק זה. – לפי זה קשה על הרמב"ם והחנוך מדוע לא חלק בין גדולים לבין קטנים? קשיה נוספת על הרמב"ם מכך שפוסק דספק מי רגלים מותר ולא מחלק בין עמוד דאסיר מדאורייתא לבין דנפיל דאסור מדרבנן בלבד?

בספר "עינים למשפט" תולה את הדברים – זה בזה: כל קרשית הגמרא הנה דווקא אם נימא שהכל חזא מצוה היא ולכן יש חלוק בין גדולים לבין קטנים. אך הרמב"ם פוסק דהווי שתי מצוות נפרדות וא"כ לא שייך להקשות עליו מהסוגיא הנ"ל. וכתורצן משמע גם בדברי הסמ"ג, שמתה זאת למצוה אחת וכותב "מ"ע לתקן מקום אחד מחוץ למחנה וכו' ואף לקטנים שנאמר ויד וכו'".

אי לזאת, מסתפק בעינים למשפט האם לדעת הרמב"ם נחמיר בקטנים להצריכם כסוי או להיפך – לקלא, שלא יהיו טעונים אפי' יציאה החוצה. ולכאורה, צ"ע על תורצן, מן היראים, שמנה הכל כמצוה אחת ולא מזכיר את חלוק הגמרא בין קטנים לבין גדולים.

חצה בספרי על הפסוק ויד תהיה לך מחוץ למחנה נחלקו הדעות בגירסת הספרי. הגר"א גורס: "חוץ – ולא במחנה", ועל הפסוק הבא: "והיה בשבתך חוץ – בישיבה ולא בעמידה". וישנן גרסאות: "ויצאת שמה חוץ – ולא בעמידה".

הדבר תמיה, שלדברי הגמ' ויש חלוק בין קטנים לבין גדולים – אזי הפסוק מיירי בקטנים והיה לומר בפסוק י"ג "ויצאת שמה חוץ" – ולא בישיבה! (הרב אליעזר הלוי פינקלשטיין, בפירושו על הספרי, טוען שאמנם יש לשנות כך את הגירסה). ויחבן שלרמב"ם הייתה גירסה כזו בספרי ולכן הסביר את שני הפסוקים בגדולים, שלא כדברי הגמ'. וכך משמע קצת בתוספות מגילה פ"ג, שהאור שמח מביאה כמקור לדברי הרמב"ם וגם שם לא נזכר החלוק של הגמ'.

משמע מהרמב"ם, מהחנוך ומהסמ"ג – וכן כתב המנ"ח, שלגדולים צריך גם יד וגם לחפור, אך היראים כתב בזה רק מצות חפירה.

מקום קביעת היד

רש"י על הפסוק ויד תהיה לך מחוץ למחנה מסביר, שהכוונה מחוץ לענן. ומסביר המהר"ל ב"גור אריה" – דהיינו חוץ לג' מחנות, דהא כתיב ויצאת והם במחנה ישראל היו, א"כ היו יוצאים מחוץ לג' מחנות.

וכן באר בשפתי חכמים: "ומ"ש חרץ לענן לא תימא שלא היה זה נוהג אלא במדבר שיהיו מוקפים בעננים, דהא כתיב בתחילת הפרשה כי תצא מחנה, משמע שהוא מצוה לעתיד, אלא כתב חרץ לענן – כלומר, חרץ לג' מחנות. ולא כמו ויצא מחוץ למחנה דלעיל, שפירש חרץ למחנה לוי-ה ומותר במחנה ישראל וכן משמע בגור אריה".

וכן כתב החזקוני על התורה, שמצות ויד תהיה לך הכוונה חרץ לג' מחנות, בזמן שהארון נוסע ואינו מוקף מחיצות. (וגם הרס"ג כתב כן).

גם במגין המצוות כותב הרמב"ם (קצ"ב): "הוא שצונו כשיצאו חילותנו למלחמה להכין להם דרך חרץ מהמחנות לצאת בו העם".

הסמ"ג כותב: "לתקן מקום אחד מחוץ למחנה".

המקור שלהם נראה בספרי כגרסת הגר"א – ויצאת שמה חרץ, ולא במחנה.

וכן מבאר המלבי"ם שם וז"ל: לכן הנכון שיד הוא מקום, כמ"ש הספרי, ואסור לפנות במחנה כאמור – ויצאת שמה חרץ אבל לא במחנה והוא לאו הבא מכלל עשה.

ובגמרא ביומא (ע"ה ע"ב): "ואלא מה אני מקיים ויתד תהיה לך על אזנך, לאחר שסרחו אמר הקב"ה אני אמרתי יהיו במלאכי השרת, עכשיו אני מטריח אותם שלש פרסאות, דכתיב ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטחים. ואמר רבב"ח לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא תלתא פרסי".

אבל הרמב"ם בהלכות מלכים נראה שחזר בו ממה שפירש בספר המצוות וכותב סתם – אלא מ"ע לתקן שם (משמע בתוך המחנה) דרך מיוחדת להפנות בה. וכן משמע גם מ"קריית ספר" – מצוה רמ"ד עיי"ש.

וב"ענינים למשפט" מוכיח זאת מדברי הרמב"ם שאוסר להפנות בשדה סתם, ושם ודאי לא שייך להתקין יד – חרץ למשהו, כיון שאין זה מקום מתוחם. אלא כוונת הרמב"ם היא לעשות מקום מיוחד אפי' בתוך המחנה. ולכאורה דברי הרמב"ם צריכים באור בעקבות הגמ' הנ"ל והספרי.

אך כאמור כבר, בארנו שהרמב"ם אינו גורס בספרי כגירסת הגר"א אלא מעדיף ביד החזקה, את הגירסה "ולא בעמידה", ומשום כך לא יקשה לו משם.

והנה התוס' בבכורות (מ"ד ע"ב ד"ה אימתי) מקשים מדברי הגמ' שם שאדם צריך להפנות מיד, "ותימא – היאך יכולים לשים עצמם כבהמה בהטלת מים, שהיו צריכים לצאת חוץ למחנה ולהרחיק ג' פרסאות, כדאמרינן בפרק בתרא דיומא, והיינו אפי' בקטנים דבפרק מי שמתו מוקמינן ויתד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת – בקטנים?" התוס' נשאר בצ"ע.

יתכן, שמכח קושית התוס' ראה הרמב"ם צורך להסביר את ר"ל דבכורות כחולק על הגמ' דבכורות ודיומא. "אר"ל מאי דכתיב לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך – מתי לא יהיה בך עקר, בזמן שבבהמתך" (רש"י: שתשים עצמך כבהמה שלא תהא צנוע בהטלת מים), לפי ר"ל כל הפסוק

עולה על גדולים, אבל קטנים מותר אפי' בתוך המחנה. ואם זו האמת – הרי שנפשט ספיקו של העינים למשפט שהובא לעיל: האם הרמב"ם מיקל בקטנים בתוך העיר או לאו.

תלות מצוה זו בארון השרוי במחנה

גם בקשר לשאלה זו נחלקו הדעות בראשונים. הרמב"ם שם בסוף הט"ו כותב: "ובין שיש עמהם ארון ובין שאין עמהם ארון כך הם עושים תמיד", וכ"כ בקרי"ס ובחנוך. לעומתם מחלק החזקוני ואומר שיש צרך לצאת חוץ למחנה דוקא "בזמן שהולכים למלחמה וארון עמהם בלא מחיצות אבל בזמן שהיו חונים דהוקם המשכן והארון מוקף מחיצות לא היו צריכים לצאת לחוץ אלא כ"א חופר ברשותו ומכסה".

והיראים הנ"ל (ס' תלב) כותב ג"כ "פרוש כשישראל יוצאין למלחמה היו מוליכין את הארון במלחמה עמהם וצדה הקב"ה שינהגו בקדושה וטהרה וכו' ולמה כי ה' אלוהיך מתהלך בקרב מחנך – זה מחנה ארון". משמע מהיראים החזקוני שמצוה זו תלויה בארון דוקא. לחזקוני מצות ויד תלויה בארון, וליראים משמע לכאורה שאפילו מצות ויתד.

הנה בספר עינים למשפט (הובא לעיל) כתב שהרמב"ם לא פוסק כדברי הגמ' בברכות שמחלקת בין קטנים לגדולים מכח הקרשיא כתיב ויד תהיה לך וכתוב ויתד תהיה וכו', משום שלפיו שמחלק את זה לשתי מצות לא קימת הקרשיא ושאלנו עליו מדברי היראים עי"ל.

ולכאורה היה נראה לאמר שבזה תלויה מחלוקת הרמב"ם והיראים האם מצוה זו נאמרה כאשר יש ארון דוקא, כי היראים ג"כ מוכרח מכח הגמ' דבכורות הנ"ל לומר שאין אסור בקטנים במחנה ומצד שני סובר כגמ' בברכות שזהו מצוה אחת ולכן יתרץ הוא את שאלת הגמ' ע"פ דברי החזקוני הנ"ל שמצות ויד תהיה לך קימת כאשר הארון לא מוקף מחיצות ואז צריך לצאת לחוץ, אבל כאשר הוא מוקף מחיצות הרי מספיק כסוי כאמור במצות יתד ואפי' בתוך המחנה. אלא שבכל אופן זה קשה מדבריו שלא מזכיר כלל את מצות ויד שצריך לצאת החוצה כאשר הארון לא מוקף מחיצות שלא כדברי החזקוני הנ"ל.

ובעינים למשפט תלה מחלוקתם בשאלה האם ארון יוצא למלחמת הרשות. לדעת הרמב"ם הארון לא יוצא למלחמת הרשות, ואעפ"כ נאמר בתוספתא פ"ג דמגילה: "היוצא למלחמת הרשות חופר ודושב חופר ומכסה וכו'". וא"כ אין דבר זה תלוי בארון אלא זה דין במחנה (וכן נראה במד"ג ח"ג פמ"א "שיחיה בלב כל האדם שהמחנה כמקדש ה' ושאינו כמחנות הגויים להפסד ולעבירות וזהו זולתם וקחת ממנו"). אבל היראים סובר שהדבר תלוי בארון כי גם למלחמת הרשות היו יוצאים עם הארון ופשוט.

ולמחלוקת זו יש נ"מ להלכה גם לדברים שאינם קשורים לדיני מחנה צבא דוקא כאשר יבואר אי"ה לקמן.

גם בבעיה זו אפשר לדייק מדברי הראשונים מחלוקות שונות.

הרמב"ן עה"ת (פכ"ג פס"י) כותב: "ועל דרך הפשט הזהיר בבעל המקרה לצאת מכל המחנה מפני הטעם הנזכר שה' מתהלך עמנו להושיענו והמחנה קדוש ושיהיה לבנו מתכון לקב"ה ונוחיל לישועתו ולא נסמוך בזרוע בשר וכן הטעם בכסוי צואה כי המחנה כולו כמקדש ה' עי"ש. וא"כ המצוה נאמרה על מחנה דוקא וממנו נלמדים דינים שאינם קשורים למחנה כמו שדרשו חז"ל בספרי "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך והיה מחנך קדוש - קדשו, מכאן אמרו לא יקרא אדם קריאת שמע בצד משרה של כובסים ולא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי וספרים ותפילין בידו.

וכן משמע מדברי ה"קרית ספר" שכתב "להתקין יד שיצאו בו בעלי המחנות לפנות". וגם היראים והחזקוני שתולים זאת בענין הארון שיוצא למלחמה א"כ ודאי שמצוה זו תלויה במחנה דוקא.

אבל התשב"ץ מקשה על זה א"כ איך הגמ' לומדת מכאן על אסור הרהור בד"ת במקום הטנופת אם הכתוב מדבר רק בשעת מלחמה? והיה צריך למנות עוד מצוה של אסור הרהור במקום הטנופת בכל מקום!

מתרץ בעל העינים למשפט שלפי הרמב"ם אין מצוה זו תלויה בארון דוקא אלא צריך לכסות משום שבמחנה ישראל עוסקים בתורה תמיד (וכמבואר בפ. ו. דסנהדרין בפנישת המלאך ויהושע דף מג ע"ש) ובזה אין הבדל בין מחנה ישראל לשאר המקומות ויהיה בזה עבירה דאורייתא גם בשאר מקומות ישראל ללמוד ולומר ד"ת מזל הצואה, אבל ליראים שתולה זאת בארון א"כ י"ל שזה דוקא במחנה ודרשת הגמ' לאסור למוד במקום המטונף אינה אלא מדרבנן.

לסכום שטות הראשונים בענין זה.

א) האם זו מצוה אחת או שתי מצוות: להרמב"ם ולחננוך בעקבותיו - שתי מצוות, לסמ"ג וליראים - מצוה אחת.

ב) הרמב"ם החנוך והיראים - לא מחלקים בין קטנים לגדולים. הסמ"ג (וכ"כ בתרגום יונתן) - כן מחלקים בין קטנים לגדולים.

ג) האם לקבוע את היד מחוץ למחנה או בתוכו? לרש"י ומפרשיו ולסמ"ג (וכ"כ החזקוני והמלבי"ם) - חוץ למחנה, לרמב"ם - בתוך המחנה.

ד) הרמב"ם והחננוך - לא תולים מצוה זו בארון. היראים (והחזקוני) - כן תולים מצוה זו בארון. ה) ליראים (ולחזקוני) מצוה זו תלויה במחנה דוקא ולרמב"ם לא.

כתב כ"קניני קדם" בהסבר מצוה זו וז"ל: ידעה התורה את כל הסכנה המוסרית הנשקפת אל הצבא בהמצאו במערכות המלחמה ובאה התורה כאן באזהרות רבות יותר מאשר היא מזירה את

היחשבים שלמים בבתיהם. "כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע" "וכי אם אינו יוצא אין צריך לו שמירה? אלא מכאן שאין השטן מקטרג אלא בשעת סכנה בשעת המלחמה להאביד את הגוף" הנה השטן הוא היצה"ר מקטרג בשעת סכנה בשעת מלחמה להשחית את הרוח וצריך איש הצבא להשומר שמירה מעולה מכל דבר רע "ונשמרת מכל דבר רע אפילו מדבור רע" (ספרי), והדבור הרע רגיל ביותר בקרב אנשי הצבא בעמים אחרים והצבא העברי צריך לשמור על טהרת פיו, כאשר באה התורה לצוות על האיש הטמא שיצא מחוץ למחנה משתמשת היא בפרשתנו בלשון נקיה: "ואיש אשר לא יהיה טהור" ללמדך כי "לעולם אל יוציא אדם דבר מגנה מפיו" (פסחים ג) ויתר תהיה לך על אונך אל תקרי אונך אלא אונך שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באוזנו, ועל כן האצבעות משופעות כיתדות (כתובות דף ה). איש הצבא העברי צריך לשמור על טהרת גופו פיו ואזניו כן הוא צריך לשמור על נקיון מקומו לבל ימצא במחנהו כל סחי ומאוס שאין נפש עדינה יכולה לסבול, והנמוק היחידי לכל האזהרות האלו הוא: "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנהך להצילך ולתת אויבך לפניך והיה מחנהך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך". קדוש ישראל מתהלך בקרב מחנהך הזהר והזהר לבל ישוב מאחריך עכ"ל.

ובזכות זה יתקיים בנו להצילך ולתת אויבך לפניך אם עשית כל האמור בענין סוף שהוא מצילך ויתן את אויבך בידך (ספרי).

ודע אחי לפי מה שידוע לנו שאנשי הצבא הם צריכים לרחמי ה' יותר מן הכל. כגון, בעת מלחמה וכדומה לזה בהרבה מן הזמנים כמה צריכים להתחזק שלא להתרפות אפילו מאחת ממצוות התורה כדי שיהיה להם כח לעמוד בעת צרה וכדאיתא בגמ' (ברכות ס"ג) בשם שמואל כל המרפה עצמו אפילו ממצוה אחת אין בו כח לעמוד בעת צרה שנאמר התרפית ביום צרה צר כחך. ולהיפוך מי מאנשי הצבא שיראה לשקול במאזני שכלו את כל דרכיו להתנהג כראוי ינצל בעת הזעם ויזכה לראות בישועתו של הקב"ה כמו שנאמר בגמ' (סוטה ו') כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה שנאמר, ושם דרך אראנו בישע אלקים אל תקרי ושם אלא ושם.

(מחנה ישראל לחפץ חיים פרק ג')

יציאה לחוץ-לארץ

שלמה הוכברג

הרמב"ם הלכ' מלכים פ"ה ה"ט אומר: "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ. וכן יוצא הוא לסחורה. אבל לשכון בחוצה לארץ אסור, אלא א"כ חזק שם הרעב וכו'". ואע"פ שמותר לצאת אינה מדת חסידות, שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום".

הכס"מ מביא את המאמר של ר' יהושע בן קרחה מב"ב צ"א, אשר שם נזכרים מחלון וכליון גם כמפרנסי דורם, וריב"ק אמר שלוו היו יכולים להתפרנס בא"י לא היו יוצאים והם נענשו מפני שהיה להם לבקש רחמים על דורם ולא בקשו. ולהלן בגמ' כתיב "מחלון וכליון וכתוב יואש ושרף - רב ושמדאל חד אמר: מחלון וכליון שמן, ולמה נקרא שמן יואש ושרף - יואש, שנתיאשו מן הגאולה, שרף - שנתחייבו שריפה למקום. וחד אמר: יואש ושרף שמן, ולמה נקרא שמן מחלון וכליון - מחלון, שעשו גודן חולין, וכליון - שנתחייבו כלייה מן המקום". (רש"י: על שיצאו מא"י).

ובהלכות אבל פ"ג ה"ד אומר הרמב"ם: "מותר לכהן להטמא בבית פרס או בחוצה לארץ לדבר מצוה בזמן שאין שם דרך אלא היא, כגון: שהלך לישא אשה או ללמוד תורה - אע"פ שיש שם מי שילמדנו בא"י - לא מן הכל אדם זוכה ללמוד". הרמב"ם מתיר לכהן לצאת לחו"ל רק ללמוד תורה ולישא אשה, ולישראל - גם להציל ממונו מן העכו"ם ולעשות סחורה. הכהן מותר לצאת רק לדבר מצוה ואילו ישראל מותר לצאת גם לדבר מצוה וגם לדבר סחורה. הרמב"ם ממשיך בהלכ' מלכים ה"ב: "לעולם ידור אדם בא"י, אפילו בעיר שרובה עכו"ם ולא ידור בחו"ל, ואפי' בעיר שרובה ישראל, וכל היוצא לחו"ל כאילו עובד ע"ז". מקור הלכה זו בכתובות ק"י ע"ב: "ת"ר לעולם ידור אדם בא"י אפי' וכו' שכל הדר בא"י דומה מי שיש בו אלו-ה להיות לכם לאלקים (ויקרא כ"ה, ל"ח). וכל שאינו דר בארץ אין לו אלו-ה? אלא, לומר לך: כל הדר בחו"ל כאילו עובד עכו"ם וכו'".

לכאורה קשה, שבגמרא כתוב שכל הדר בחו"ל, ואילו הרמב"ם משמע שמדובר רק במי שיוצא מא"י לחו"ל! ? נראה, שלרמב"ם היתה גירסה המופיעה בילקוט שמעוני על הפסוק לתת לכם וכו': "ת"ר לעולם יחזר אדם ויגור בא"י וכו' אלא, לומר לך כל היוצא מא"י לחו"ל - מעלה עליו הכתוב כאילו עובד אלילים". מדוע א"כ מותר לצאת לשם כמה דברים אם היוצא דומה לעובר ע"ז?

הרמב"ם בהלכ' עכו"ם פ"ב ה"ג אומר: "ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה, אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעקרי התורה - מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיוח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב וכו'. ועל עני זה הזהירה תורה, ונאמר בה - ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים וכו' - כלומר, לא ימשך כל אחד וחכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת".

התוספות ע"ז פ"ה מ"ב כתוב: "ישרה אדם בא"י אפילו בעיר וכו' מלמד ששיבת א"י שקולה כנגד כל מצוות שבתורה".

ובכל זאת, למה ישנם היתרים לצאת לשם תלמוד תורה, נשיאת אשה - ואפי' לדבר ממון (להציל ממנו מן הגוים ולעשות סחורה)?!

הגמ' בע"ז י"ג ע"א עוסקת בהיתור יציאת כהן לחו"ל כדי ללמוד תורה ולישא אשה. תוס' שם בד"ה ללמוד תורה מפרש - דוקא בהנך מצוות שהן חשובות, ללמוד תורה - שגזל ת"ת שמביא לידי מעשה, ואשה נמי - דכתיב, לא תהוה בראה לשבת יצרה (ישעי' מ"ה), אבל לשאר מצוות לא.

מותר לדחות (אבל לא להפקיע) מצות ישיבה בארץ כדי ללמוד תורה, מפני שת"ת שקול כנגד כל המצוות, ולא רק זאת - אלא שע"י תלמוד תורה אפשר גם להגיע לקיום כל המצוות, בארץ ישראל, וכהלכתן. ולדחות ישיבת הארץ כדי לשאת אשה ג"כ מותר, מפני שהקב"ה ברא את העולם כדי שבני אדם יתישבו בה ולא כדי שיהיה בה תהוה - וכשאדם אינו מקיים מצות פריה ורביה אזי הוא יוצא כנגד הבריאה.

אבל למה מותר לצאת מא"י לשם סחורה? - כנראה, שהרמב"ם פוסק כמו המשנה ריש פרק אלו מגלודין - שהיוצא לחו"ל כדי להרוויח נחשב לאונס כמו היוצא למזונות - כאשר אין לו מה לאכול.

ואפשר לדייק מלשון הרמב"ם, שכולל את ההיתור של הצלה מעכו"ם עם ת"ת ונשיאת אשה - מפני שהצלה מעכו"ם זה ממש אונס, אבל יציאה לשם סחורה מביא הרמב"ם לחוד, שזה לא הוי אונס גמור, אלא שהתירו זאת בדיעבד. ואלו היוצאים במחשבתם הרעה לחו"ל - נחשבים כעוברי ע"ז.

ללמוד תורה ולשאת אשה הן סבות מקובלות ליציאה, שהרי יסודן בעבודת ה', אך האדם שיוצא לצרכים אחרים הריהו מחשיב את הצרכים הגשמיים יותר מאשר את עבודת ה' ולכן נחשב כעובר ע"ז.

לטעמי מצוות העומר ושתי הלחם

יצחק בן דניאל הלוי

שלש מצוות נצטוו בני ישראל לתקופה שבין פסח לעצרת. בט"ז בניסן מנחת העמר, שהיא מנחת שעורים, ומאותו היום – משך שבעה שבועות – ספירה של ימי התקופה שבין תג החרות לבין תג מתן תורה, לקראת אותו יום שבו יוחד עם ישראל בשעבוד לבורא. ומצה מיוחדת לאותו היום – מנחת שתי ככרות לחם מחטים – "חמץ תאפינה". לכאורה, ממבט ראשון אין אנו רואים קשר בין שלוש מצוות אלו – מנחת העמר, ספירת העמר ומנחת החטים, אלא אלו שלש מצוות נפרדות שהמאחד אותן הוא שמצוותן בתקופה שבין ט"ז ניסן ו-ו' בסיון, כשמנחת השעורים פותחת תקופה זו – דרך הספירה – וחתומתה במנחת החטים.

אם נחקור בטעמיהם של מצוות אלו הרי שנמצא מבין דורשי טעמי המצוות שכך הבינו: החנוך במצה ש"ב על מנחת העמר: כדי שנתבונן מתוך המעשה, החסד הגדול שעושה הקב"ה עם בריותיו לחדש להם שנה שנה תבואה למחיה... ונצטוונו ביום ב' של פסח ולא בא' כדי שלא נערב שמחה בשמחה...

א"כ נשאלת השאלה למה דוקא בשעורים? – "החנוך" תשובתו עמו: "כי היא התבואה המבכרת יותר מן החטים".

לפי הסבר זה על דרך הפשט באה מנחה זו להודות לה' על תבואה חדשה, ובאה היא מהשעורים, כי הם התבואה החדשה הראשונה בשנה.

יש הרואים הסבר אחר למנחת העמר.

בילקוט שמעוני פרשת אמור: אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן – מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים שלו.

ובמדרש רבה בפרשה זו: "גשם נדבות תניף אלקים... ואם טל היא צריכה תניף אלקים, צוית לעשות תנופה בעמר כדי לעצור טללים רעים".

וזוהי גם תפיסתו של העמק דבר: "לרצונכם – משמעו בכל מקום שיהיה להפקת רצונכם, והיינו כדאיתא במנחות... דתנופת העמר בא לעצור רוחות רעות וטללים רעים...".

הנה לפנינו שתי גישות אשר המשותף ביניהן הוא הגורם החקלאי – הקשר בין המצה לתבואה, והמבדיל ביניהן הוא במטרה: ל"חנוך" – הודיה על העבר, למדרשים – בקשה לעתיד.

אולם גם לאלה וגם לאלה נראה בעליל שזוהי מצוה נפרדת ללא כל קשר לשתי המצוות האחרות.

וטעמה של מצות ספירת העמר – התנוך מצה ש"ו: "לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ ישראל... הוא העיקר והסיבה שנאלצו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה מסני ויקימוה... וענין גדול הוא להם יותר מן החרות מעבדות, ולכן עשה השי"ת למשה אות בצאתם לקבלת התורה, כי הטפל עושין אות לעולם אל העיקר ומפני כן... נצטוו למנות ממחרת יו"ט של פסח עד יום נתינת התורה להראות בפשטנו החפץ הגדול אל היום הנכבד בלבנו כעבד ישאף צל וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחרות, כי המנין מראה באדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא..."

– שוב גישתו הפשטנית של התנוך – ספירת העמר באה להראות עד כמה שהחרות הגשמית – היא טפל לחרות הרוחנית, שהיא מתן תורה.

ומכאן לשתי הלחם:

במצה ש"ז – "משרשי המצה כתבתי במצות העמר שבסדר זה מה שמספיק גם לשתי הלחם על צד הפשט..."

כלומר, שמטרתה זהה עם מטרת מנחת העמר – הודיה על התבואה, והודאה מחודשת זו, שכעת בשלה כבר רוב התבואה ובעקר החטים, שהם עקר מאכלו של אדם.

אלא שיש לשאול עדין, למה במצות העמר הבאנו את העמר כמות שהוא ואילו כאן התורה צונו לאפות לחמים למנוח זה?

התנוך לא מתעלם מבעיה זו וכותב "לפי שהחטים למאכל אדם וע"כ ראוי להכינם בענין שהוא נהנה וניחון מהם וכ"ז מן השרש אשר נטענו בתחילה, בענין הקרבן על צד הפשט, כי מתוך מה שתעורר מחשבת האדם אל הדברים, וע"כ כפי חשיבות הקרבן והכנתו הטובה שתעורר לב האדם אליו יותר..."

והסבר הדברים, לפי כלל של התנוך במצות אסור שבירת עצם בפסח: אחר המעשים יימשכו הלבבות, שע"י מעשה האדם מתעורר יותר לחשוב ולהתבונן בעשה בבריאה ועי"כ הודייתו לבוא על התבואה החדשה וזהו יותר שלמה ויותר עמוקה.

הנה, נראה מדברים אלו בפרש, שמצות אלו – מטרתן שונה ולא נראה לעין קשר המאוחד או

* * *

אפשר, שע"י התבוננות מעמיקה יותר, הן במקרה והן בענין עצמו נבוא לידי הרהורים אשר יוליכו אותנו לכוון אחד בקשר למצות אלו.

– אין ספק ששבעים פנים לתורה ואין בהעלאת הדברים דלקמן בכדי סתירת הדברים והטעמים דלעיל.

א) "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה..."

לבטוי המודגש מעמד מיוחד בתורה ובנביאים. אין אנו פוגשים אותו לעתים קרובות ועובדה זו כשלעצמה אומרת דרשני.

הרמב"ן בפרשתנו, על פסוק זה, מזכיר מספר מקומות בתורה שמוזכר בסוי זה, ומתוך כך מגיע למסקנה "ולכן יזכור בימים הנזכרים בעצם היום הזה כי הענין בהם בעצמם לא בדבר אחר נוסף בהם שהוא הקרבנות..."

ופרש הענין: יום שמוזכר בו "עצם היום הזה" – יש בו בעצמו מהות פנימית מיוחדת, אשר היא הגורם והיא הסבה למצוה המיוחדת לו או למאורע אשר חל בו, ולא להיפך. ג' ימים דוחים את השבת: יום הכפורים, ובו נאמר "וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה" (ויקרא כ"ג, כ"ה)

עשירי בטבת (לא חל לעולם בשבת, ואם יחול הרי שידחה את השבת), ובו נאמר "כתב לך את שם עצם היום הזה..." אל ירושלים בעצם היום הזה" (יחזקאל כ"ד, ב').

קצירת העמר למנחה, "בחריש ובקציר תשבית" – ר"י אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העמר שהוא מצוה" (מכות ח' ע"ב) – והלכה כמותו, ובו נאמר "עד עצם היום הזה".

אין יום אשר דוחה את השבת חוץ משלשה ימים אלו שמיוחדים בתנ"ך בבטוי זה. הנה כי כן יש למצוא ביום מנחת העמר ותחילת ספירת העמר ענין יותר עמוק מאשר יום הודיה על תבואה.

ב) "שבעה שבועות תספור לך" – המספר שבע, הן בצורה הפשוטה והן בכפילתו שבע פעמים ידוע לנו במצוות התורה מספר פעמים: שמיטה, יובל, ז' נקיים של זבים ושל טמאים למיניהם.

ובודאי שענין מיוחד לו למספר זה, המשתלב בצורה כה בולטת במצוות ספירת העמר, ואשר מהוה את עקרה של מצוה זו.

ג) מלבד מנחת העמר אנו מוצאים רק פעם נוספת מנחה המובאת משעורים, וזוהי מנחת סוטה, והגמ' דורשת: "זו שעשתה מעשה בהמה תביא מאכל בהמה" (סוטה). האם אין כל קשר בין מאכל הבהמה של הסוטה למאכל הבהמה במנחת העמר?

* * *

תחילת הווצרות העם הנבחר ביציאתו ממצרים, ומצבו הרוחני באותה עת היה כשיא השפל, בתוך תוכם של מ"ט שערי טומאה.

השלב השני והסופי בהווצרותו – בשעת מתן תורה, מצבו הרוחני אז – כשיא גבוהו עד כדי "ויחן שם ישראל" – בלב אחד. דרגת "וכל העם רואים את הקולות". שנוי קצוני זה מבירא עמיקתא לאיגרא רמא קרה במ"ט יום. מצבים קצוניים אלו מוצאים את בטוים בשלש המצוות

שלפנינו, שתחילתן מאכל בהמה כהקבלה למצב ישראל בצאתם ממצרים, דרך הספירה של מ"ט יום מיוחדים – אל מנחת החטים האפיות, שהן מאכל אדם – זך ומתוקן. מ"ט יום אלו שמשו לעם כור התוך – למעבר חד מטומאה לטהרה. בדרך כלל התורה משתמשת במספר שבע כמספר שסגולתו לטהר ולזכך.

הזהר בפרשת אמור משוה ז' שבועות של העמר לז' נקיים של זבה. ועל אף שאין עסקנו בסתירות, הרי שעל פני השטח נוכל לראות שהמשותף לשתי ספירות אלו – המעבר מטומאה לטהרה.

וכן בשמיטה, השנה השביעית מקודשת. המ"ט קדושתו עוד יותר גדולה. וכעין רעיון זה מצינו ב"עולת ראייה" (ח"א): "מן השעורים מאכל בהמה בא העמר כשהנפש הבהמית מתעלה לעליונות מקורה ובכוחה העז היא נוטה לקדש ולטהרת אמת...".

גישה אחרת מגלה המהר"ל בענין זה. כאשר בנ"י יצאו ממצרים, מעבדות לחרות, ע"י נסים ותפלות, יכלו העם להגיע למסקנה שהנה נפסק העול מעלינו ואנו חופשים מכל וכל, והרי "אדם לעמל יולד" – ולכן נצטוו ישראל למנות ממחרת יו"ט של פסח, שבו נגאלו ממצרים... לכל יעלה על דעתן לומר הנה בני חורין לגמרי כאשר הוציאנו ממצרים... שיהיו מכינים את עצמם לקבלת העמל הזה ועולו... וצוה אז להביא מנחת שעורים... מאכל בהמה... כבהמה הזאת שכל עצמה אינה אלא לסבל ועול ועבודה קשה" (המהר"ל בדרוש על התורה עמ' י"א).

הרי שמנקודת מבטו של המהר"ל מנחת השעורים מוארת בהסבר חדש לגמרי. כבהמה זו שכל חי וכל ימיה לסבל ולעול – כך האדם – מעולם אין מצב של חרות אלא יש מעבר משעבוד לאדם לשעבוד למלכו של עולם, ולכן ראוי התורה לצוות על זה מיד לאחר הגאולה, שלא יחשוב אדם שיש מצב ביניים. על אף שעוד לא נתנה תורה – כבר מתחיל שעבודם של ישראל לאביהם שבשמים.

אולם לאחר מ"ט ימי מעבר, ימים המקודשים לעבודה עצמית, הופך השעבוד להיות שכלי ורוח עם קבלת התורה. השעבוד איננו עוד כשעבוד הבהמה לעול ולסבל – אלא שלוב בין השעבוד הגופני הרגיל של "אדם לעמל יולד" עם שעבוד רוחני נשגב – התורה.

"ולכן ביום הראשון מן החמשים יש הקרבת עמר מן השעורים שהוא מאכל חמרי כנגד נושא התורה (= הגוף) שהוא התחלה לתורה, וביום החמשים שהוא עצרת אז הקרבת שתי הלחם מן החי ומאכל חטים ראוי לאדם השכלי".

את הגורם הגופני בשעבוד שכלי זה מציינת התורה ב"חמץ תאפינה". "ושתי הלחם היו חמץ... אף החמץ הוא יצר הרע"... (תפארת ישראל, שם).

ודבר זה הכרוח הוא לתורה, שיהא אדם בעל גשמיות, ולכן לא נתנה תורה למלאכים.

לפי גישה זו, שלש מצוות אלו הן בזעיר אנפין דרכה של תורה – המתחילה מהילדות, כשהילד כולו גשם ואין בו עדין השגות שכליות, כשהמטרה שככל שיגדל וככל שיתעלה ידע להגיע לשילוב המדפלא של גשם ורוח המשמשים בכתר אחד, ולכל אחד מקומו המתאים ומדותיו הנכונות בחיי האדם.

הנה כי כן, שלש מצוות מיוחדות, בתקופה מיוחדת, של עם מיוחד, המובילות בדרכי עבודתו, אל הר ה' ואל מקום מקדשו.

יסוד האמונה השלמה שבלב נובע הוא מתוך מעמק סגולת הנפש שבישראל. לעומתו מכוון קרבן העמר של שעורים, מאכל בהמה הנוטה רק לרגש הטבעי. אחריו ועל גביו בא יסוד העלוי השכלי והלמודי. אמנם חולשת האדם גורמת שבהיותו מכשר למחקר שכלי יוחלש בו יסוד הנטיה האמונית, ובהיותו שלם באמונה הוא עלול למעט בהשכלה וחכמת לב. אבל תכלית הדרך הישרה היא שכל כח לא ימעט את חברו ולא יתמעט על ידו כי אם יתגלה בכל מלא עוזו כאילו היה הוא השולט לבדו. כח האמונה צריך שיהיה שלם כל כך כאילו אין לו שום אפשרויות של מחקר, ולעומת זה צריך שיהיה כח החכמה מעולה ומזורז כמו לא היה כלל כח של אמונה בנפש... ולפיכך מחובר הוא פסח לעצרת ע"י ספירת העומר שבביהמ"ק, שהיא מחברת את מנחת השעורים, מאכל בהמה, נטיח הרגש הטבעי, אל החסים, מאכל אדם העלוי השכלי הרוחני, "עץ הדעת חטה היה". ושני הכוחות היסודיים האלה מגלים את כל מלא ערכם ופעולתם, במעמקי הנפש ובמרחבי החיים, בהופיעם כל אחד בצורתו העצמית השלמה, באין שום דבר מעיק לו כלל ובהתכנסם והתקשרם יחד למערכה אחדותית עליונה.

(אורות עמ' קס"ז)

אלה מועדי ה'

משה פסחן

אלה מועדי ה' –

שתי מערכות מועדים הן, ערוכות בשני מעגלים זה לפנים מזה. הגדולה שבהן היא זו שקבעת כי יש מכנה משותף לכל מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם, וזו השניה מצומצמת יותר "שהרי בין הזמנים המקדשים בתורה מצאנו שלשה מהם חבר הכתוב ביחד, הם חג המצות חג השבועות וחג הסוכות, והם זקראים ג' רגלים, ומאחר שהתורה חברה אלו ג' רגלים יחד חרץ מראש השנה ויום כפורים מזה נרע כי אלו הג' רגלים בפרט מתיחסים ביחד" (מהר"ל גבורות ה פרק מ"ו).

למועדים כשאר מצוות התורה ערך מיוחד בתוכו של האדם; וכך מצינו בהגדרת המועדים: "המועדים המה זמנים קבועים אשר ע"פ מובנם וערכם אליהם, יקראו אותנו במשך עת הופעתם להכיר ולהזכיר את רעיונות זכרונותיהם שלמענם נועדו. וכמו המלה "מועד" ביחס ה"מקום" הראונו מקום מיוחד בו יבאו אנשים אל מקום הועד לחכלית ומטרה ידועה להם, כך הוא השם "מועד" ביחס ובמובן "הזמן" הלא היא "נקודת העת" שאליה קרואים אנו סלנו לפעולה הדרושה מאתנו, וכפי מושג המועד לפעולה פנימית. לכן המועדים המה הימים אשר בודן ערכם ורום מעלתם יתבאר ממעל לימים האחרים מימי השנה ויקראו אותנו לצאת מחוג חיינו הנהוגים לעשות הפסק על משך זמן הארכתם לכתן עליהם ולקדש על ידם את כל מאויי הרוח והחיים" (רש"י חורב פרק מועדים). הרי אומר שהמועדים הנם נקודות זמן של יציאה מן השגרה, המזעזעות ודחפונו אל עבר תכלית נעלה מתוך ספיגת תכן הקדש של הימים המיוחדים הללו. ברם, למרות קיומו של ערך מיוחד לכל מועד ומועד בפני עצמו, לא הסתפק הוגי המחשבה להצטמצם אל הגדרת ערכו של המועד הפרטי לכשעצמו, אלא הרחיבו אופק לבחון את ערך המועדים מתוך אספקלריה מאוחדת ומלכדת ולהגדיר את הקו המשותף החורז את המועדים, ואת המטרה הסופית לקראתה מכוונת מערכת המועדים בכללותה.

יש בין אנשי ההנהגה אשר הגדירו את המועדים על מצוותיהם המיוחדות כאמצעים סמליים לזכור את מאורעות העבר, בכדי להתעלות מתוך זכרון זה שבשלמותו צריך להעטיר על האדם שפע של אמתה, יראת רוממות ומעטה של קדש. לדעתם אין למועדים סגולה קיימת וקבועה איתה צריך האדם להתחמק לצורך התעלותו, אלא שהמועדים כלי עזר הם לאדם לקלוט קדושה מתחדשת מכאן ולהבא. ברם, עמוקה יותר הגדרתם של אחרים: "לא למזכרת אנו חוגגים את המועדים אלא ודחים אנו בהם לחיבתם המקורי לאותה קדושת הזמן הנשפעת גם עכשיו כבעת ההיא. כי לא הזמן עובר על האדם אלא האדם נטע בתוך הזמן, למשל בשבת הראשונה כאילו נקבעה "תועה" ששמה שבת ובכל שבוע ושבוע מגיע האדם לאותה ה"תועה" עצמה, ממש אותה השפעת קדושה של שבת בראשית, וכן במועדים בכל שנה ושנה חוזר האדם ומגיע אל תחנת גאולת

מצרים אשר בזמן ההוא אפשר להשיג השפעת הגלוי של זמן חרותנו ממש" (מכתב מאלהו ח"ב עמ' 21) גם "נמצא שבכל שבועות מגיעים אנו לאותה קדושת הזמן שהיתה לאבותנו בעת קבלת התורה" (שם עמ' 29). אין הזמן ענין שבחמר עד שנוכל לומר עליו כי הוא בר תנועה, אלא לבעלי החמר – זמן. מרחב הזמן הוא סטטי אחד ומלוכד "רגע שהוא סוף יום הששי הוא תחילת היום השביעי כי אין הזמן מחובר מעתות רק הוא מדובק" (ראה כתבי המהר"ל לקריב עמ' 376). תנועתו של בעל החמר היא אשר נותנת צביון מדומה של תנועה וחלוקה לזמן. במרחב הזמן הגדול אשר לעולם החול ראתה החכמה העליונה צורך להעמיד עיתים מיוחדים של קודש בזמנים המתאימים לתכנית האלוהית אשר להויה, ושפע עליון זה אשר בא בקטעים המיוחדים האלה נועד לכוון את האדם והעולם לבל יתעו ויפלו בתנועתם, אלא יחתרו לקראת שלמות אחרונה נעלה.

לאמר, שאין השנה הישראלית אלא מעגל ימים בו מהלך אחד וקבוע, עליו נע האדם, כך שבשוב התקופות המיוחדות לקליטת השפע האלוהי מאיר עליו אור מעין האור הראשון שהיה בהן ומתחדשת תולדת התקון ההיא במי שקבלו (ראה דרך ה' ח"ד פ"ז ו'). בשני משורים באה לידי ביטוי קדושת הזמן, בשבת ובמועדים, אלא שלא הרי המועדים כהרי השבת, שבשבת מה הוא אומר "זכור את יום השבת לקדשו" – בפרט שנה הכתוב, ובמועדים נאמר "אלה מועדי ה'" אשר תקראו אותם" – דברה התורה בכלל. "ודע דבדת האלוהי יש מצוות המקשרים ישראל לאביהם שבשמים ויש המקשרים ישראל זה לזה. כמו ציצית ותפילין ומזוזה הן מצוות המקשרות ישראל להשי"ת, וגמ"ח ותרומות ומעשרות הן המקשרות ישראל זה לזה. וכמשל הזה יש בין השבת ליו"ט, שבשבת הלא לא יצא איש ממקומו והוצאה אסורה ומלאכת אוכל נפש אסורה, וא"כ כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדו הוא יושב ועוסק בתורה, שהמה מקשרים אל השי"ת המרכז האמיתי אשר כל ישראל המה קוים נפרדים המגיעים למרכז אחד. אבל ביו"ט הוא מהמצוות המקשרים את האומה זה לזה ולכן במלאכת אוכל נפש מותר וכולם חייבים לעלות לרגל לשמוח ולשמח, ולכן אמרו האופה מיו"ט לחול אינו לוקה הואיל וחזו לאירחים והותרה הוצאה והבערה שאם לא כן לא יהיו מקשרים ומאוגדים זה לזה" (משך חכמה פ' אמור). שבת מתיחסת אל הפרט לצורך עצוב דמותו, ואלו במועדים ישנה יציאה מן הפרטיות אל הכלליות לצורך עצוב דמותה הכללית של האומה. ולכך "אין תחומין ביו"ט" – לטשטוש גבולות הפרט, גם "אין טומאה ברגל" – שגם הפרושים המקפידים לפרש מעמי הארצות מחשש הטומאה, ברגל אינם חוששים.

מגמת המועדים לחנוך הכלל, ליצירת הרמוניה של קודש בין פרטי האומה, להביא להתקדשותם של עמי הארצות מתלמידי החכמים ושל אנשי המעש משרי הרוח. אלא שתהיה זו הגדרה מצומצמת לומר שהמועדים באו לצורך התקדשותו של עם ישראל בלבד. שכן אין חנוך בישראל לצורך עצמי בלבד כי אם לחנוך עולם מלא. התלכדותה והתקדשותה של האומה לא באו אלא בכדי ליצור בסיס נאות לקליטה משלמת של תוכן המועדים הפנימי לצורך חנוך העולם כולו. בחינת

"ויחן ישראל" בקדושה וטהרה מול הר חורב לספוג אור תורה אל קרבו ולהנחיל את תוצאותיה לאומות העולם כולן.

בדיקה בפרשיות המועדים שבתורה תורינו שאין התורה נותנת תאריך מגדר לחג השבועות כמו בחודש השלישי בששי בו חג השבועות, וכשם שהגדירה את תאריך המועדים האחרים, אלא "וביום החמישים עצרת". וכבר עמדו חז"ל על עובדה זו והסיקו שחג השבועות עצרת דפסח הוא (ראה ר"ה טז. שהש"ר ז', ד'). נקודת הראשית לתקון העולם, בהתנוצצות אור אלקי חרש בהויה, היתה בגאולת מצרים (ראה עולת ראיה ח"א עמ' כו). בכדי לפתוח פתח כפתחו של מחט לקראת אור אלקי זה נצרך העם שהבסיס לגאולתו יהיה מן הרוחני ובשתי מצוות שנתנו לו. "היה ר' מתיא בן חרש אומר ואעבור עליך ואראה והנה עתך עת דודים, הגיע הזמן לקיים שבועתו שנשבע הקב"ה לאברהם שיגאל את בניו ולא היה בידם מצוות שיתעסקו בהן שנא' שדים נכוננו ושערך צמח ואת ערום ועריה וגו' ערום מכל המצוות, נתן להם הקב"ה שתי מצוות, דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהן כדי שיגאלו שנא' ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי וגו' (מכילתא פ' כ"ח). שתי מצוות בלבד נתנו להם ולא יותר כדי לא ליצור מעבר חד מן החול אל הקודש כי "כשיוצאים מעולם הקדש אל החול או להפך בלא הדרגה, מתארע לנשמה מה שמתארע לגוף וחרשיו כשהם יוצאים מן ההפוך אל ההפוך, מאפלה לאורה מחמה לצינה, צער ולפעמים נזק" (אזה"ק ח"ב עמ' שיא). אבל לאמיתו של דבר לגאולת העולם בכללו יש צורך באור תורה כולו. אור זה היה מכשר העם לקלוט לאחר תקופת התעלות הדרגתית, וכבר נכתב בספרי ח"ן שבחדש השלישי לצאתם ממצרים קבלו ישראל את התורה לאחר שנזדככו בג' חלקי האדם גוף נפש ושכל. בין פסח לשבועות זמן מיוחד להתקדשות והזדככות לקראת ההתקשרות הנעלה עם מעמד הר סיני, פעולת התקדשות זו נעשית בכח הספירה של העומר שכן בספירה מצינו: "מצה לממני יומי ומצה לממני שבועי" (מנחות ס"ו) שגם בימים וגם בשבועות ישנה הוראה והארה על המגמה שבספירה, על האומה שהקריבה את קרבן העמר שלה לספור שבעה שבועות ובשמיני לקבל תורה, עליה להתעלות בשבעה, בטבע, ובשמיני בהתרוממה אל העל טבעי היא מכשרת להביא אל קרבה את אור הר סיני. "והנה מספר הימים מיום התנופה עד יום מקרא קודש כמספר השנים בשנות היובל והטעם בהם אחד" (רמב"ן ויקרא כג טו), סוד ימי הספירה כסוד שנות היובל. שנת השמיטה שנת עלוי היא לאומה (ראה בהרחבה בהקדמה לשבת הארץ) שבע פעמים חוזר תהליך העלוי על עצמו, זה עמוק מזה שלפניו עד בא היובל "עלמא דחירו" עולם התקון הכללי בו הכל שב אל נקודת ראשית הטהורה שלו. ביום החמישים, בשיא העלוי, בשוב האומה אל שורש נשמתה הטהור מסוגלת היא להתקשר אל תורה באופן המירבי.

מה נפלאה היא הוראתה של תורה ביחודה את שם חג השבועות לא על מתן תורה כי אם על המצה המיוחדת שבו "ראשית בכורי אדמתך תבא בית ה' אלקיך", כי לא נתנה התורה לעם ישראל בכדי להתנשא אל פסגות רוחניות ולהשאר שם ערטילאי, כי נתנה תורה על מנת להנחיל

לעולם הטבע כולו. זו האומה מאור תורה שבה חייבת לילך אל חיי הטבע ולהביאם אל בית האלקים, לקדש אותם, בשוב האומה אל ראשיתה חייבת היא להתחיל בתהליך של ראשית לעולם כולו. חג הפסח וחג השבועות חג אחד של ראשית הם, שאין קיום לראשית של פסח ללא הראשית של שבועות. חג השבועות עצרת דפסח הוא "וקרויה עצרת לשון עצרה וקליטה" (מחשבת תרוץ י"ג) שבשבועות נקלטת כל הראשית של פסח ומקבלת חיות ודחיפה כה נעלה ועמוקה, עד שאין להסתכל עליה בבחינת המשך כי אם כעל ראשית ג"כ.

בסוכות מממשת האומה את הצווי שניתן לה בשבועות, ובאה היא אל הטבע לקדשו. "ובאים אנו בחג האסיף בירח האיתנים במועד הגבורות, גבורות השמים ועז הרוח הכבדת האוכף של הטבע הסתוי ההולך וממשמש לבא ואנו מתקרבים אל הטבע, יושבים בסוכה נאחדים באגודת נטעים רעננים, שמחים בשמחת המים בשמחת הרויה הטבעית, ברכת ה' על היקום ההולכת במעגל המגבל אשר לחוקי הברזל של הטבע, חודרים אנו גם בטבעיותה של האנושיות בהכרח החמרנות שלה בצרך שבעים האומות אשר חלק ה' אותם לכל צבא השמים, ועל כל אנו מטביעים את הוד הקדש שממעל לכל טבע, את חינו והדרו בכל עומק הטבע, בתוך הלב הבשרי, בתוך הגויה החמרנית הגדולה, בתוך הטבע הגס והארצי, בתוך הארץ המקוללת האדמה אשר אררה ה', בעמקי החשך אנו מאירים באבוקת אורנו, והננו שמחים בגאון ה' גם בעוד אשר החשך הוא כל כך עב ומגושם" (אגרות הראיה אגרת תשפ"ז).

צא וראה, תקופת הזמן שבין שבועות לסוכות לא נתיחדה במצוה מיוחדת כמו הספירה המקשרת בין פסח לשבועות, ומאידך ארוך הוא הזמן בין שני המועדים האחרונים מאשר מרחב הזמן שבין פסח לשבועות. וכל זאת על שלא נצרך האדם לסיוע אלא בדרך עלייתו, זו הדרך המובילה מפסח אל גאולת הרוח שבשבועות, ואלו הדרך אל חג הסוכות דרך ירידה היא מפסגת הרוח אל מעמקי החמר, די לו לאדם אם ינתן לו מעבר הדרגתי לא תלול, לבל תהיה נפילתו מהירה ושוברת המעבר שבין פסח ושבועות הוא מינימלי עד כדי הכשרת האדם לקלוט את אור התורה הפנימי. ואלו המעבר אל הטבע הוא מכסימלי עד למועד הראוי לירד בו אל הטבע להשפיע בו ברכה – אל חג הסוכות אשר בתשרי. באשר "חדש תשרי הוא המבחר במה שנוגע לצרכי העולם משום שבו נברא העולם, וכלל גדול הוא שבאותו יום שנברא אותו דבר, מסוגל זה היום גם לדורות להתחזק יותר, ומטעם זה טבע האש במוצאי שבת רותח יותר משום שאז נברא... ומשום הכי בחדש תשרי עיקר דינו של האדם על כל השנה... ובאותו החדש חג הסוכות שהוא עקר ברכה לתבואה... משום שבאותו החדש נברא העולם" (העמק דבר שמות י"ב א').

שתי מערכות מועדים בתשרי. ר"ה ויום כפור לענינים שברוח, וחג הסוכות לצרכים שבתמר, ומערכה ראשונה של קדושה שברוח הכנה מקדימה למערכה שניה של קדושה שבתמר. "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו – ומשמעות חגנו אינו אלא סוכות שהיא סתם חג, משא"כ ר"ה לא מקרי בלשון תורה חג כלל, והא שדרשו חז"ל על זה המקרא איזהו חג שהחג מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה, אינו אלא מדיוק בכסה בה"א דמשמע לשון כסוי... אבל מ"מ אין מקרא

יוצא מידן פשוטו שר"ה ושופר הכנה ליום התג של סוכות. ופרוש בכסה לשון הכנה כמו ליום הכסא יבא ביתו, ופרוש שמשפט זה היום הוא הכנה לתג הסוכות שאז נדונים על המים שבזה תלויה פרנסת כל השנה" (העמק דבר ויקרא כג לד) שקדושת הרוח שרש לקדושת החמר, והשפע - לקודש.

ולמעלה מזאת, עם הירידה אל הטבע כלום אין חשש שהאדם אשר איננו מזוכך לגמרי, בבואו להקריין ולהשפיע ימצא דוקא נופל, ששרשי הרע שבו יתלכדו עם הרע שבטבע ויעכירו את טהר רצונו לקדש ולרומם את הכל? - אמנם כך, ראשיתה של כל השפעה טמונה בעלויו הרוחני של המשפיע על המקבל, ולכך לפני ההתלכדות עם הטבע, בסוכות, נתנו לאומה ימי דין וסליחה, ר"ה ויום כפור לצרך מרוק וזכוך הנפש בכדי לאפשר לה למלא את יעודה ללא חשש של נפילה. טהורה ומרוממת היא האומה בבואה לקדש את הטבע, הדורה היא כאתרוג ההדר, מתלכדת עם שאר מיני הטבע לאגודה אחת ועם כל זאת נפרדת ומעולה מהם, נותנת מריחה וטעמה לכל אחד כנצרך לו והיא איננה צריכה דבר.

במרחב הזמן - "כל השביעיים חביבים" (ויק"ר כט יא).

בימים שבת, בשבועות - שבעה שבועות של העמר, בחודשים - תשרי המשופע בחגים, בשנים - שמיטה, ועד למחזור העולמי הגדול "שית אלפי שנין היו עלמא וחד חרוב" (ר"ה לא).

חביבה שבת שהיא ביום השביעי חבה יתרה נודעת לה שקדושתה מכח קדושת בראשית. גם חביב תשרי שמועדי קדוש רבים בו, חבה יתרה נודעת לו שקדושה זו שבו גם היא מכח ההשפעה האלקית הראשונה בעולם, מעת בראשית ומשום שבו נברא העולם. באורח בראשית זו שבתשרי אין כל סתירה בין עולם החמר ועולם הרוח "ושמיני עצרת שהיא בחינת שמיני למעלה מן הטבע" (שפ"א סוכות תרמ"ט), למרות היותו רגל בפני עצמו דבוק הוא בשבעת ימי תג הסוכות תג הטבע, אין כל צרך בתקופת מעבר מן החול והטבע אל הקדש, חוקי הטבע וחוקי התורה ענין אחד הם "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי".

בסוכות ישנה שיבה אל ראשית הוצרתו של החמר להשפיע אור קודש וטהר במקור היצירה, מכח התשובה שבימים הנוראים. זו התשובה שעל ידה שב הכל לאלקות, להתקשר במציאות השלמות האלקית (ראה אורות התשובה פ"ד ב), זו התשובה שהיא שיבה אל המקוריות, אל הראשית, לחבר את כל ענפי הודים אל השרש אשר משם הם יוצאים (שם עמ' קל"ב). המועדים מערכה אחת גדולה של שיבת האומה אל בראשית, של ביאת האומה אל המקור למוץ את תכן הראשית שבכל מועד, ראשית גאולת ישראל-העולם שבפסח, ראשית הפעת אור תורה בעולם שבשבועות, והחדרת אורות קודש אלה במקור הטבע בירידה אל מעשה בראשית שבסוכות.

לכל מועד ערך גדול במערכת הראשית ואעפ"כ כולם זכר ליציאת מצרים שכן גאולת מצרים היא אביב העולם כולו (מין הרב זצ"ל בלוח ארץ הצבי). "יציאת מצרים היתה מאורע כזה שרק לפי מראית העין הגסה נחשבת היא לדבר שהיה איזה פעם בעבר, ונשאר בתוך זכרון אדיר בתולדות ישראל ובתולדה הכללית של האנושות כולה, אבל באמת על ידי הכרה תוכנית אנו באים

לידי ידיעה כי עצם פעולת יציאת מצרים היא פעולה שאינה נפסקת כלל, התגלות יד ה' בפרסום ובהופעה בהירה על פני ההסטוריה של התבל, היא התפרצות אור נשמת אלוקים החיה והפועלת בכל מרחבי העולם, אשר ישראל זכה לזה שע"י גודלו והכשרת קדושתו תאיר את האורה להזריח אורים גדולים בכל נאות מחשכים לדורי דורים והמפעל העצמי של יציאת מצרים הולך הוא ופועל את פעולתו, הזרוע האלקית אשר נחשפה במצרים לגאולתם של ישראל היא נטויה ועומדת בהכנת המשכת פעולתה באין הפסק והפרעה" (עולת ראייה ח"א עמ' כו), ומאז הגאולה נמשכת הולכת ומשה ראליהו גואלים הם לגאולה אחת הפותח והחותר שניהם יחד ממלאים את החטיבה (ראה ישראל ותחיתו פסקה כח). יציאת מצרים היא בבחינת ראשית לראשית, הפתח אל עולם התקון. מכוחה של גאולת מצרים זו שואבת ההויה את רחפיה לנוע אל שלמותה עד לימי אחרית. "הקדרשה הולכת ומתפשטת בעולם ברז גדול היא עושה את מעשיה היא מטהרת ומאמצת את רצונו של האדם ומכשרת אותו שיהיה כלי מעשה לשכלול העולם החיצוני והפנימי. . . אם יציאת מצרים תעקר ממקומה אם העבר איזה פעם לא יהיה לו תפקיד עיקרי להחיות את הרוח, יהיה זה באופן שכבר כל תמציתו יהיה מסור בהוה, כל הניצוצות הנשמתיים יהיה קבועים בנזר העתיד, בהיותו לחזה שהם עלו מתהום העבר בעת שהוא היה רק הצנור העקרי שחיי הרוח בעולם נמשכו על ידו" (אזה"ק ח"ב עמ' ש"ב).

אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם זכר ליציאת מצרים.

כמו ישראל בנפשות, באדם כן הכותל בעולם, בארץ חסון ותקיף בכוחו-האיתנים לאלוקיו מחזיק הוא את עמדתו בכל חליפות מערכות הדורות וקורותיהם, בכל התמורות והשנויים החלחלות והזעזועים הבאים עלי ארץ ודריה, אשר היא בתוכם ואתם. וגם אם קלון החורבן מכסה את מראהו, גם אם אותות ההרס בולטים מעל גביו ועננות השממון מאפילות את זהרו, גם אם בסבכי מבואות אפלים ומסונפים נסתר הוא מאין רואים, וגם אם נדחק ונלחץ הוא מתגרת יד שכניו המקיפים אותו מכל צד להסיג את גבולו לדכאאו ולבלע את נחלתו - כחלמיש צור נצב הוא על משמרתו, מבלי למוש ומבלי הפגם בקרבו גאווה הפנימי, תמים ונאדר בעוז עצמיותו, המתגלה לבעל עינא פקיהא גם בעד כל אלה וגם על ידי כל אלה. כי שריד חמדת הקודש הוא קדוש משכני עליון, ובמפלאות סגולת - קיומו זאת, עד הוא למאורעות עולם ולקורות דורות של אלפי שנות תרבות האדם. כ"עד הלאומים" עומד הוא על גביהם ומעיד הוא עליהם, על גלגולי מהלכי חייהם, על מקורות זרמי רוחותיהם ועל מוצאות נתיבות פעליהם, ומעיד הוא בהם - בזכות קיום חייהם בערך תוכן רוחותיהם ובמעמד כח פעליהם. יש לבבות ויש לבבות, יש לבות אדם ויש לבות אבנים. ויש אבנים ויש אבנים, יש אבני דומה ויש אבנים לבבות.

(לנתיבות ישראל עמ' 18)

