"כתלנו" י"ב
ישיבת הכותל, ירושלים

©
כל הזכויות שמורות לישיבת הכותל

עריכה: **טוביה ליפשיץ**

נדפס במגמה לאומנויות הדפוס קרית נוער ירושלים

כתלנו

דברי תורה שנתחברו
בישיבת הכותל

י״ב

יום ירושלים, תשמ״ז

ישיבת הכותל
מרכז ישיבות בני־עקיבא
ירושלים העתיקה ת״ו

למכובדנו

ר' **גרשון (קורט) רוטשילד**

הפועל ומפעיל למען הישיבה ובנייניה

ברכך ד' מציון וראה בטוב ירושלם כל ימי חייך

וראה בנים לבניך שלום על ישראל



שירת מעשר שני

"לבני קורח מזמור שיר, יסודתו בהררי קודש.
אוהב ד' שערי ציון מכל משכנות יעקב.
נכבדות מדובר בך עיר האלוקים סלה".

(תהלים פז)

יסודתו של עולם — ירושלים, בזכות שני הרים קדושים: הר סיני והר המוריה. (שוח"ט)

אוהב ד' שערים המצויינים בהלכה... מיום שחרב בית המקדש, אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח' עא)

בכל מדינה ומדינה יש למלך פלטין אחד, לאיזה הוא אוהב מכולם, פלטין שבתוך מדינתו — אמר הקב"ה אני מחבב יותר לציון לפי שהיא פלטין שלי. (ילק"ש)

20 th Anniversary
YESHIVAT HAKOTEL ישיבת הכותל

לרבנים
ראשי מרכז ישיבות בני־עקיבא
הרב **א. בינה**
הרב **מ.צ. נריה**
הרב **א. צוקרמן**
שהגו את רעיון הישיבה בין החומות
שנתעסקו ביסודותיה
ומלווים את התפתחותה זה עשרים שנה

★ ★ ★

נתקבצו ובאו לכבודה של ירושלים ולשנת העשרים ליסוד הישיבה מאמרים בהלכה ובאגדה מרבני הישיבה, אברכיה ותלמידיה. ועטרו את החוברת בוגרי הישיבה מהארץ ומהתפוצות. הגיעו אלינו מאמרים מהרב **יהודה קרויזר**, רבה של מצפה יריחו. ר' **דוד הנשקה**, האינצ' התלמודית. ר' **יחיאל ווסרמן**, מפקח עליית הנוער. הרב **עמוס קליגר**, מכון טכנולוגי גבוה. ר' **חיים הירש**, רואה חשבון. ד"ר **שמואל וויס**, בי"ח שע"צ. הרב **אפרים עפג'ין**, מכמס. הרב **מיכאל מלכיור**, רבה של נורווגיה. הרב **יעקב ורהפטיג**, ראש מח' רבנות, מכון הרי פישל. הרב **חיים סבתו**, ר"מ דישיבת "מעלה אדומים". הרב **בנימין לנדאו**, מכללה ירושלים לבנות. הרב **יהושע כ"ץ**, רבה של "מעלה אדומים". הרב **אברהם גרפינקל**, כולל דיינות, ישיבת ר' יצחק אלחנן. ר' **יצחק ספיר**, מכללת "אורות". ר' **אוריאל קייסינג**, מחנך. ר' **יהודה ברנדס**, ר"מ בי"ס "הימלפרב". הרב **ב"צ קריגר**, מכללה ירושלים לבנות. ר' **זאב ח. ארליך**, בי"ס שדה "עופרה". הרב **יאיר דרייפוס**, רבה של "בית יתיר".

תוכן העניינים

העיר שחוברה לה יחדיו 9
נדבכי הלכה 11
חלוקת רכוש במורדת, הרב חגי איזירר 13
כשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר, הרב יוסף אנסבכר 31
קיום מצוות קודם מתן תורה, הרב אהרן בינה 35
בענין קורע ובענין קורע ע״מ לתפור, הרב ישראל דזימיטרובסקי 40
גלגול שבועה על קרקעות, הרב ראובן הורוביץ 47
ברור בגדרי תינוק שנשבה, הרב אהרן מורה 52
בנידון אי דרבנן מהני לדאורייתא, הרב אביגדר נבנצל 55
בדין קשר, הרב ב.צ. פריימן 57
האם חייבים לשאול על הפתחים לקיים מצוות, הרב ש.ג. רוזנברג 63
חציצה בבית הסתרים, הרב יהודה קרויזר 73
מצות הפורים, ר׳ דוד הנשקה 77
פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, ר׳ יחיאל וסרמן 84
בדין המסת דבר מאכל בשבת, הרב עמוס קליגר 91
הערות בסוגיא דבונים בקודש ואח״כ מקדישין, ר׳ חיים הירש 94
לפניהם ולא לפני עכו״ם והדיוטות, ר׳ יהודה שחור 100
קביעת רגע המות, ד״ר שמואל וייס 117
דין היוצא מבית־הכנסת שילך לבית המדרש, ר׳ חיים מאיר 123
חזקת מטלטלין וחזקת קרקעות, ר׳ ישעיהו בן־פזי 125
שי״ן של תפילין, הרב אפרים עפג׳ין 137
פסק הלכה בדבר מכירת בית־כנסת באוסלו, הרב מיכאל מלכיור 141
בנוסח הברכה במצות תפילין, הרב יעקב ורהפטיג 142
מתנת שכיב מרע לאחר זמן, הרב אברהם וולפסון 147
ספיחין בשביעית, הרב חיים סבתו 155
קדושת שביעית, הרב בנימין לנדאו 181
להגדרת ״חמר מדינה״, הרב יהושע כ״ץ 209
בענין פטור אדם וכלים מנזקי בור, הרב אברהם גרפינקל 221
נהרג במקום שלא נאמר בו יהרג ואל יעבור, ר׳ יצחק ספיר 225
חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ר׳ אוריאל קיסינג 242
תוספת שביעית — מקורה וגדרה, ר׳ מאיר טויבר 249
מסרו לחש״ו וחיוב שמירה, דב טרספולסקי 255
בענין מיגו לאפטורי משבועה, חיים בוסקילה 263
הצעת ביאור ברמב״ם בענין שכר שבת, אריה וירצבורגר 270

נדבכי מחשבה 273
שפת השביעית, הרב חיים ישעיהו הדרי 275
אברהם אבינו, היהודי הראשון
עיונים בהגדרת מצות אמונת ד', הרב ישעיה שטיינברגר 311
תנו לי אחוזת קבר, ר' יוסף בן־שחר 332
קדושת הברית והזכות על הארץ, ר' ראובן זכריה 336
חוקיו ומשפטיו לישראל, ר' יהודה ברנדס 342
הלכה ממעשה, ר' דוד אביעזר 350
נדבכי מקרא 355
על הסתום והגלוי באיסור "לא יבוא עמוני ומואבי", הרב ב"צ קריגר . . . 357
הקהל של ירבעם, ר' זאב ח. ארליך 367
על מקומה של מגילת אסתר בכתבי הקודש, רפי יעקובי 382
נדבכי ציבור 401
לשאלת מעמדו של הרב בקהילתו, הרב יאיר דרייפוס 403
ירושלים של מעלה 413

העיר שחוברה לה יחדיו

שני מאורעות שחברו יחדיו, היוו גורם מזמן להוצאתו של קובץ זה. האחד — מלאת שני עשורים לשחרור ירושלים, והשני — מלאת עשרים שנה להקמת ישיבת הכותל בין חומות העיר העתיקה.

מאורעות אלה, קשורים אהדדי, שהרי חלק מההתעוררות הגדולה שבאה לאחר שחרור ירושלים, נתנה את אותותיה במישור הרוחני, ואכן, כך מקובלנו מפי הרמב"ן: "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ", התעוררות האהבה — שתעשה חפץ ע"י הסיבה ההיא. הקמתה של ישיבת הכותל, היתה פרט אחד במסגרת רחבה זו.

מקומץ קטן של תלמידים, שהחל את לימודיו בקיץ תשכ"ז במבנים עזובים ונטושים, גדלה ונתעלתה הישיבה, והיתה אחד המרכיבים המרכזיים בחידוש החיים ברובע. לאחר שנים רבות של ארעיות, זוכים אנו בע"ה בימים אלה לסיומו של המבנה הכלול בהדרו.

סיומו של פרק זמן מעורר להתבוננות של חשבון, הן מצד העבר ובעיקר ע"ש העתיד. התבוננות זו שתי פנים לה. לפעמים ניתן להגיע מהסתכלות כללית אל הפרטים, ולעתים דוקא הפרטים מובילים להסתכלות כללית. הפרטים המרכיבים את משך הזמן של עשרים השנה הינם רבים. ישנם רגעי שיא והתעלות, וישנם זמני שגרה המתנהלים על מי מנוחות. ישנם זמני שמחה עד בלי די, וישנם רגעי בכי ועצב. היחס בין הזמנים הללו, היכולת לנצל זמן אחד לטובתו של אחר, הינה ערובה לחיוניות ולרעננות בעבודת ד'.

חיוניות זו היא סגולתה של התורה, "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים". ואף אם עוסקים אנו בדבריהם של ראשונים, הרי המעיין בקובץ זה, ימצא בו פנים חדשות ורבדים חדשים.

שילובם של ישן וחדש הוא תורף עניינו של בית מדרשנו. יסודותיו נטועים בין קירותיו של בית שנשרף בזמן החורבן, ומחלונותיו נשקפת ירושלים שחוברה לה יחדיו. מבניין זה בו נשזרת שלשלת הדורות, עולה משמעות נוספת לביטוי **"והנצח זו ירושלים"**.

עם סיומם של שני העשורים הראשונים, ובפתחו של העשור השלישי, עומדים ומודים אנו על העבר, ובפינו תפילה לעתיד, **"ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים"**.

י"ט אייר תשמ"ז

ט"ל שנים לנפילת הרובע

טוביה ליפשיץ

חלוקת רכוש במורדת

א. גורמים מסייעים ומעכבים בחלוקת רכוש

במצבים רבים של פרוד בין בני זוג כשהאשה תובעת גירושין והבעל מסרב לגט מהוה חלוקת הרכוש אמצעי עזר חשוב לפתרון הבעיה. כאשר הבעל חויב בגט אזי חלוקת הרכוש הוא דבר מקובל על הכל. כאשר חיוב כזה לא קים יש מקום לחלוקת רכוש עפ"י תקנה הנקראת "דינא דמתיבתא" (נתבארה בשו"ע אהע"ז סי' עז) שתכנה הוא שאשה הטוענת כי בעלה מאוס עליה ואינה רוצה להיות עמו זכאית בתנאים מסוימים לקבל לידיה את כל רכושה: נכסי מלוג ונכסי צאן ברזל.

אמנם תקנה זו הובאה להלכה ע"י הרי"ף, מהר"ם מרוטנברג, הרא"ש, הטור והרמ"א אבל הרמב"ם לא הביאה ואף לא המחבר בשו"ע. לפיכך לא נהגו בני עדות המזרח בתקנה זו.

כל זה נכון לגבי נכסי צאן ברזל — בכל ענין — ולגבי נכסי מלוג שהאשה אינה מוחזקת בהם. מאידך, לגבי נכסי מלוג [והם כיום רוב הנכסים שיש לאשה בנשואיה] שהאשה מוחזקת בהם יש מקום לחלוקת רכוש גם בנגוד לרצון הבעל וכפי שיתבאר.

בנכסי מלוג יש לבעל ג' זכויות (המונעות, לכאורה, תביעת האשה לחלוקת רכוש):

א. זכות פרות

ב. זכות של "לוקח ראשון" (המבטלת מכירת האשה בנכסים) מדין "תקנת אשא".

ג. זכות למנוע מכירת הנכסים ע"י האשה (גם כשאין לו זכות פרות) וכפי שנתבאר בריש "האשה שנפלו". זכות זו כחה רק "לכתחילה" ובדיעבד מכרה קיים.

נברר תחלה זכותו של הבעל לפרות באשה (מורדת) הטוענת מאיס עלי ורוצה גט. (בגוף הדברים תתבאר זכותו של הבעל לפרות בדירה הרשומה בטאבו גם ע"ש אשתו — ולפיכך היא מוחזקת בחלקה — וה"ה לכל נכסים אחרים שהאשה מוחזקת בהם).

ב. מוחזקות הבעל בספקות של פרות

1. האם יש לבעל פרות במורדת.

במורדת מחמת מאיס עלי יש אומרים דהבעל הפסיד הפרות כמבאר בטור סימן עז עפ"י הרא"ש במורדת דבעינא ומצערנא לאחר יב חודש וה"ה למאיס עלי אפילו בתוך יב"ח שהבעל פטור מפדיונה ולפיכך הפסיד פרות.

עין ב״ש סימן ע״ז ס״ק ט״ו. הב״ש שם מביא בשם הרלב״ח שהרשב״א חולק וסובר שיש לבעל פרות אע״פ שפטור מפדיון. החזון איש (אהע״ז סימן ס״ט ס״ק י״ב) חוכך לומר שהרשב״א אמר את דינו לענין דיעבד, היינו אם הבעל אכל פרות שפטור מלהחזיר אבל לכתחלה אין לו זכות ליטול פרות כשאינו חיב לפדות. יסודו של החזו״א כפה״נ בדין פרות שיש ב״שניות״. (עי׳ כתובות ק, ב במשנה וברש״י ד״ה ולא פרות וביבמות פה, א׳ ובתוס׳ ד״ה אלמנה).

2. מוחזק מצד תקנה או מוחזק ד״ידו עדיפא״

לפנינו א״כ כמה ספקות אם יש לבעל זכות פרות בנכסי האשה ועלינו לברר כיצד לנהוג בספקות אלו. דעת הרמב״ם שהאשה הטוענת שנכסים אלו נתנו לה במתנה ע״מ שאין לבעלה זכות פרות אינה נאמנת לפי שהם בחזקת הבעל. כך סובר גם הרמב״ן בב״ת נא,ב׳ ד״ה מן האשה ונתן שני טעמים לדבר; הא׳: משום תקנה שאל״כ תרבה המחלוקת שעל כל דבר אפשר שתאמר שאין לבעלה פרות. **הטעם השני:** משום שבפירות ״ידו עדיפה מידה״. אמנם רוב הראשונים חולקים על הרמב״ן והרמב״ם ולדעתם כל זמן שהנכסים במוחזקותה של האשה נאמנת לטעון שניתנו לה ע״מ שאין לבעלה רשות. כך דעת רבנו יונה בב״ת נא,ב׳ הרשב״א שם נא,ב, ד״ה אין מקבלין וכ״כ שם בשם ר״י הריטב״א בנמו״י שם והנ״י עצמו שם. וכך הכריע הבית שמואל סימן פ״ו ס״ק י״ג וז״ל: ״כבר נתבאר בסימן הקודם שי״ל שלי הם ע״מ שאין לבעלי רשות בהם וכן נראה עיקר דהא הריטב״א ור״י ס״ל כן וכן הרשב״א וכ״כ הרשב״א בשם הרא״ם וכן נוטים דברי התוס׳ והרא״ש וכ״כ מהרש״ל וב״ח עין ש״כ חו״מ סי׳ סב סק׳ ו׳ בשם הדרישה בסי׳ פה **שהכל** מודים, דוקא, לרמב״ם והש״כ חולק ומביא הראשונים הנ״ל שחולקים על רמב״ם ומוסיף שכ״כ מהרש״ל וב״ח. ועדין צ״ע אם בכך נדחו דברי הרמב״ן והרמב״ם באופן שאין המוחזק י״ל קים לי כדעתם שהרי המחבר פוסק כרמב״ן והרמב״ם לפיכך עלינו לברר מי הוא המוחזק בספק דידן. עלינו לדון תחילה אם דעת הרמב״ן והרמב״ם נאמרה גם בספקא דדינא.

דעת הבית מאיר בסימן פ׳ שטעמו של הרמב״ם הוא כטעם הראשון של הרמב״ן (מפני התקנה) ולפיכך זה שיך רק במחלוקת בין הבעל והאשה במציאות אבל בספקא דדינא יודה הרמב״ם לרוב הראשונים שהאשה נאמנת כשהיא מוחזקת. אבל טעמו השני של הרמב״ן שהוא משום דידו עדיפה מידה שיך גם בספקא דדינא. עפ״י המתבאר שם בבית מאיר עולה שגם המחבר בסימן פ״ה פוסק כטעמו של הרמב״ם (שהרי כתב שאם אמרה אתה נתתו לי נאמנת כרמב״ם וכפי שביאר הבי״מ דהרמב״ן לטעמו יחלוק בזה ע״ש). וא״כ אין לנו **אפילו דעת יחיד** לומר קים לי כיון שהרמב״ן

בעצמו לא החליט איזה טעם עיקר בעיניו. מהחזו"א סימן ע' ס"ק ז' נראה דס"ל שבספקא דדינא גם הרמב"ן מודה (ויש לדחות שהחזו"א התכון רק היכא שיש ספק בעצם הנכסים אם הם נכסי מלוג).

3. "חזקת הבעל" – חזקה מבררת לספקות שבמציאות

לש"כ בסימן סב' ס"ק ו' דרך משלו בבאור הרמב"ם. לדעתו סברת הרמב"ם היא "שכל ממון שביד האשה בחזקת הבעל הוא שיאכל פרותיו א"כ אע"ג דאית לה מיגו לא מהימנא להוציא מחזקה זו דמיגו **במקום חזקה לא אמרינן...** ולכן דקדק הרמב"ם וכתב שכל מה שנמצא ביד האשה בחזקת הבעל הוא וכ' ור"ל דמסתמא מי שנותן מתנה לאשה הוא נותן סתם מתנה ואינה מוציאו מרשות הבעל אבל הבעל שנותן בעצמו מתנה לאשתו כיון שמוציאו מרשותו לרשותה הרי הוא שלה לגמרי ואין לו בה אפילו אכילת פרות". עולה מדבריון שאין כאן "חזקת הבעל" במובן של "מוחזק" אלא במובן של **חזקה המבררת** דמן הסתם רוב נכסיה יש לו בהם אכילת פרות ורוב הנותנים לה היינו בסתם ולא ע"מ שאין לבעלה רשות. חזקה מבררת זו לא קימת ביחס לנתינת הבעל לאשתו ולכן כשאומרת אתה נתתו לי נאמנת. לפי זה ברור שכל זה בספק של מציאות אבל בספיקא דדינא יודה הש"כ שגם לרמב"ם ושו"ע הנכסים בחזקתה גם לענין פרות ע"ש בדבריו בכל ס"ק ו'.

הנתיבות בסימן ס"ב ס"ק ו' מסביר את שיטת הרמב"ם באופן אחר והוא שנכסים שהיו לאשה בנשואיה והיא באה אחרי נשואין וטוענת שמחל לה הפרות בקנין ובכתיבת דו"ד אין לי וכ' אינה נאמנת משום דהוי "כטוען אחר מעשה בי"ד" ובטוענת שאחר נתנם לי ע"מ שאין לך בהם פרות נאמנת לדעת התוס' משום שהוי כטוענת לא נכנסו נכסים אלו לרשותך מעולם ולא היה לך דין מעשה בי"ד בהם כלל. לדעת הרמב"ם אינה נאמנת גם בזה משום שאנו אומרים "כאן נמצא כאן היה" ובודאי היו ברשותה מלפני הנשואין ובשעת הנשואין חל בהם לבעל דין מעשה בי"ד. שמא תאמר קודם נשואין נתנו לה ע"י אחר ע"מ שלא יהיה לבעלה רשות בהם זה אינו דקודם נשואין אמרינן בנכסיה חזקה מה שתח"י של אדם שלו הוא לכל דבר ואינה נאמנת נגד חזקה זו בשום מיגו ועוד משום שחזקת "כאן נמצא כאן היה" אומרת שבאו לה הנכסים מאבותיה ואבות אבותיה ולא מתנה מאחר ע"מ שאין לבעלה רשות. כל זה שיך בטוענת מאחר ניתנו לי, אבל בטוענת שבעלה נתנם לה הרי טענתה בה לגוף ולפרות. בגוף המתנה היא נאמנת בהיותה מוחזקת ואין זה נגד מעשה בי"ד וכיון שהוא מכחיש המתנה מכל וכל א"כ אין לו טענה מיוחדת לענין הפרות. לפיכך, כשאנו דנים על הפרות אין כאן מקום להחשיב האשה כטוענת אחר מעשה בי"ד שהרי אין טענתה עמו בפרות כלל. נמצא לפי"ז שגם לטעם זה אין זה אלא בטענות ודין ודברים

בענין מציאות שבזה נאמר הכלל של הטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום אבל בספיקא דדינא פשיטא שלא נאמר כלל זה.
נשוב לדעת הבית מאיר שנראה לכאורה שהוא היחידי שס"ל שיש מוחזקות לבעל גם בספיקא דדינא.

4. "ידו עדיפה מידה" גם בספקא דדינא
לכאורה יש להביא ראיה לדעת הבית מאיר מהא דיבמות לח,ב' — לט,א' דמבאר שם שלגבי זכית יבם בנכסי מלוג שומרת יבם נדונת כספק נשואה וכיון שהבעל היה בבחינת "ידו עדיפה מידה" הרי שאצל היבם ידו כידה. מבאר שגם גבי ספקא דדינא הוי ידו של הבעל עדיפה מידה. עוד למדנו משם שאפי' כשיש ספק כללי אם יש לו בכלל זכות פרות ויש ספק **א"כ אם יש לו יד בכלל** מ"מ אמרינן בזה ידו עדיפא מידה (ורק היבם גרע דאין ידו כיד הבעל אבל הבעל עצמו בספקות יהיה עדיף ממנה). אלא שא"כ צ"ע למה הרמב"ן בב"ת הוצרך ליתן טעם של תקנה היה לו להסמיך הכל על הסוגיא דיבמות שם. וי"ל שכאשר יש ספק בנכסים עצמם אם הם נכ"מ סבר הרמב"ן שאין בזה ידו עדיפה ולספק זה אין הוכחה מיבמות שם. נמצא שלגבי הנדון שלנו שהנכסים היו עד למרידתה כנכסי מלוג גמורים וספק אם פקע מהם זכות פרות זה דומה לספקות של יבם שלגבי בעל נחשבים כידו עדיפה. אבל יש לדחות הראיה דלפי המתבאר ברמב"ן במלחמות לסוגיא הנ"ל יש לרי"ף והרמב"ן פרושים שונים מפרוש רש"י בסוגיא ולפרושים אלו אין מקור שגם בית הלל סוברים שידו עדיפא מידה. עי' ר"ן פ' האשה שנפלו (כתובות לט,ב' בדפי הריף) שהביא ג"כ פרוש זה של הרמב"ן אליבא דהרי"ף. נמצא שלפירוש זה אין סיוע מהסוגיא דיבמות לדעת הבית מאיר בענין ספקא דדינא.
עוד י"ל דביבם שאני שבידו ליבמה ואז יזכה בפרות ובנכסים לכו"ע ולכן לא פקע דין ידו עדיפא מידה ע"י מיתת הבעל אף שגרמה מיתתו להיותם ספק נשואים ואע"פ שיש ספק בעצם היד אבל במורדת שע"י מרידתה פוקע דין פרות לחלוטין (לרא"ש) מהיכי תיתי שגם בכה"ג אמרו ידו עדיפא מידה **והרי ספק אם יש לו יד כלל**, משא"כ ביבם שבכחו ליבמה ולזכות ביד לכו"ע. גם י"ל שביבם אף שלכו"ע אינו חיב לפדותה מ"מ י"א שזוכה בפרות ובנ"מ מכח זכות שהיתה לאחיו (עין בר"ן שם באריכות) אבל בענייננו שבין להרשב"א ובין לרא"ש פקע דין פדיון ויתכן שלהרשב"א דין הפרות היא מתורת קנס של מורדת א"כ אין המוחזקות הקודמת (שלפני המרידה) נותנת כח "ידו" לאחר המרידה כיון שזו זכות פרות חדשה שאינה באה מכח קודמתה. ועוד נוסיף כי הרשב"א הוא הסובר שהיבם אין לו פרות כלל כיון שאינו פודה ואף ביבם לא אמר שזוכה מכח זכות פרות שהיתה לאחיו. דעתו היא כיון שאבדה זכות פדיון אבד גם הוא זכות פרות ועין בר"ן כתובות שם

וא"כ מה שבמורדת חלוק הדין ע"כ משום שמתורת קנס נגעו בה שלא תוכל להפסידו פרות ע"י מרידתה.
גם יש לחלק בין ספיקא דדינא דנדון ביבמות וכדינו של הבית מאיר לבין מחלוקת הפוסקים דבמחלוקת הפוסקים י"ל כיון שלרא"ש אין לבעל זכות פרות וגם לא דין מוחזק א"כ לא נאמר בזה שבספק קבעו חז"ל שידו עדיפה מידה שהרי לרא"ש אין לו כלל יד. מכל הנ"ל עולה שאין מהגמ' יבמות ראיה לדינו של הבית מאיר ואדרבה יכולים אנו לומר שאף הבית מאיר יודה בעניננו שהוא ספק כללי אם יש לו פרות וספק אם יש לו יד וגם ה"פרות" הוא דין מחודש (כיון שחובת פדיון פקעה) ואין זה המשך המוחזקות הודאית שהיתה לו קודם בפרות. אם נבוא בכ"ז לחוש לדעת הבית מאיר הרי לפנינו לדעת רוב הראשונים שהאשה מוחזק בחלקה ולדעת הבית מאיר אליבא דהרמב"ן הבעל הוא המוחזק. וכיון שהוא ספק אחרי איזה מוחזק יש לילך פשוט שיש לילך אחרי המוחזק המציאותי היות שלרובא דרובא המוחזק המציאותי הוא הקובע. והנה במקום של ספק מי הוא המוחזק ולרוב הפוסקים המוחזק המציאותי הוא המוחזק (בנדון שלנו האשה בחלקה) ולמיעוט הבעל מוחזק (מכח הלכה של "ידו עדיפא") יש לדון טובא האם נלך בזה אחר הרוב כיון שלדעת הרוב האשה מוחזקת ואין מוציאים ממנה ממון או שכיון שמכל מקום למיעוט פוסקים הבעל הוא מוחזק וכנגד מוחזק לא מהניא הכרעת רוב. אם נלך כצד השני אזי נראה את המוחזקות כשקולה ואולי יאמר בזה יחלוקו.

5. בספק מוחזק הולכים אחר הרוב
נראה שיש לפשוט ספק זה מסוגיא דסוף פרק קמא דכתובות. שם מפרשת הגמרא כי הבריתא של תינוק הנמצא **שבמחצה על מחצה** חשיב כישראל מיירי לענין דנגח תורא דידיה לתורא דידן. והקשו הראשונים דהא גם א"נ דמיירי **ברוב כותים** אכתי יאמר "הנמצא" אייתי ראיה שלאו ישראל אנא ושקול נזק שלם ולמה רק במחצה על מחצה נדון כישראל. **ותירץ הרמב"ן** שם "דכיון דגופיה דמספקא לן אי ישראל הוא אי כותי הוא, אם רוב כותים כותי הוא וכיון דכותי הוא **לית ליה חזקה דממונא** דנימא אוקי ממונא בחזקת מאריה. אבל בישראל דודאי אית ליה חזקה דממונא לא אזלינן בתר רובא". וכ"כ **הרשב"א** שם "וי"ל דכיון דמספקא לן אי כותי או ישראל אם רוב כותים ככותי חשבינן ליה וכיון דככותי חשבינן ליה לית ליה חזקה דממונא דנימא אוקי ממונא בחזקת מאריה". וכ"כ **הרא"ש** שם: "וכיון דרוב כותים אנו מחזיקים אותו בחזקת כותי ושוב אין חזקת ממון לכותי הלכך אזלינן בתר רובא ואפילו להוציא ממון מידו". וז"ל **הרא"ה** שם "דכיון דאי איתא דהוי כותי לית ליה חזקה דממונא והשתא מספקא לן בגופיה אי הוי כותי לא אמרינן בהא אין הולכין בממון אחר הרוב דלא

אתמר אלא להוציא מחזקתו״. כך גם דעת **המגיד משנה** פ׳ ט״ו מהלכ׳ אסו״ב הל׳ כו. עולה מדברי כלם שגם היכא שלפי המיעוט ״הנמצא״ הוא מוחזק וחיב רק חצי נזק מ״מ הולכים אחר הרוב שהוא עכו״ם וחיב נזק שלם משום שלדברי הרוב אינו מוחזק. יש ללמוד מכך לענינו שבקביעת מוחזק הולכים אחר הרוב ולכן אם לדברי הרוב פקעה מוחזקותו של הבעל וחזרה המוחזקות לאשה אזלינן בזה אחר הרוב.

יש להוסיף דהכא עדיף מהתם. לפי שכאן אנו באים לשלול מהבעל מוחזקות שבאה מכח הדין ולא מכח המציאות י״ל שמוחזק שמכח הדין שאני דברגע שאזלינן בתר הרוב שקובע שלא חשיב מוחזק א״כ מאותו רגע שוב אינו מוחזק כלל. מה שאין כן במוחזק מכח מציאות כמו ב״נמצא״ שגם אם נקבע שברוב עכו״ם יש לו דין של עכו״ם ואבדה לו המוחזקות היינו שאבד לו ״דין מוחזקות״ אבל הוא נשאר לכו״ע מוחזק בפועל. ולפיכך י״ל שמוחזק בפועל שהמיעוט סבור שיש לו כל דיני מוחזק הולכים גם אחר מוחזקותו. הוצרכנו לחילוק זה מפני מחלוקת אחרת בדיני מוחזק. נחלקו האחרונים אם יכול אדם לטעון קים לי במקום שנחלקו הפוסקים בשאלה זו גופא אם תפיסתו מועילה. דעת מהר״י בן לב ספר א׳ כלל י״ג סי׳ ע״ד וביתר תוקף במהרי״ט חל׳ א׳ סימן קנ״א מבאר שבכה״ג לא יכול לטעון קים לי שהרי עצם מוחזקותו מוטלת בספק ולכן יש לילך אחר הרוב. לעמתם האריך הש״כ לבאר שגם בכה״ג מועילה תפיסתו של המחזיק בפועל ויכול לטעון קים לי כמיעוט דסברי שהוא תפוס. הש״כ בתקפו כהן סימן ק״א—ק״ד מביא שכך דעת המהר״י בן לב עצמו בספ׳ א׳ סימן פ״ז וספר ב׳ סי׳ נ״ה וכ״ד מהרד״ך, רמ״א ולבוש וקיבל דעתו גם התומים בקיצור תקפו כהן (חו״מ סי׳ נ״ה) ס״ק קא—קד. השב שמעתתא שמע׳ ד׳ פרק ז׳ נוקט לעיקר כדעת מהרי״ט ומוכיח כדעתו מן הראשונים הנ״ל דסוף פ״ק דכתובות שדעתם להדיא שאם יש ספק במוחזקות עצמה אזלינן בתר הרוב וכ״כ בקונט׳ הספקות (שהכריע מסברא כן לפי שברר דמה שאין הולכים אחר הרוב בממון הוא רק כשיש עם המוחזק חזקת מרא קמא אבל בתפוס גרידא ליכא חזקת מר״ק) נמצא לכאורה שהנדון שלנו תלוי במחלוקת האחרונים הנ״ל. אולם לפי מה שכתבנו לעיל י״ל שבענינו כו״ע מודים. בענין תפיסה בטענת קים לי הרי גם לדעת הרוב המחזיק הוא תפוס בפועל מה שאין כן בענינו שהבעל לא תפוס מכח המציאות כלל (ואע״פ שהוא גר לבדו בבית מ״מ האשה היא המוחזקת ושולטת בחלקה מכח הטבו וכדלקמן). ועוד שגם הש״כ לא אמר אלא שיש להעדיף בכה״ג את התפוס בפועל על פני חזקת מרא קמא אבל מהיכי תיתי להעדיף ״דין מוחזק״ על מוחזקות מציאותית שיש לאשה. חזקת מרא קמא היא שנגרעה מול התפוס לדעת הש״כ ולא נתכון לומר כלל שתהיה תפיסתו אלימא לכל מילי. באופן דומה נוכל לישב קושית השב שמעתתא על האחרונים מהסוגיא והראשונים

דסוף פ"ק דכתובות. והוא שברוב עכו"ם אם נלך אחר הרוב אזי אבדה ל"נמצא" תורת מוחזק לחלוטין ולכן לא מהני מה שהוא תפוס בפועל אבל בנדון של קים לי במקום שהמחלוקת בתפיסה עצמה התם גם לדברי הסוברים שלא מועילה תפיסתו לא באו לומר **שאינו בר תפיסה** אלא **שחזקת מרא קמא עדיפא מהתפיסה** אבל גם הם יודו שהתפיסה עצמה מילתא היא ותועיל כלפי טוען אחר שאין לו חזקת מרא קמא. לפי דרך זו נמצא כי החולקים על המהרי"ט יודו בענייננו שאין לילך אחר המוחזקות של דעת מיעוט. שכן הרוב שחולקים וסוברים שאין לבעל דין מוחזק הרי לדעתם אין לו כלל תורת מוחזקת לשום ענין ודמי טובא לנדון של הראשונים מסוף פ"ק דכתובות.

אמנם יש לטעון שגם אם אבדה לבעל מוחזקותו המיוחדת עדיין יוכל לזכות בחלק האשה משום שהוא התפוס בפועל בדירה (האשה עזבה את הדירה ומתגוררת במקום אחר) וא"כ דל מהכא המוחזקות של ידו עדיפה ויזכה מכח התפיסה בקרקע אבל זה אינו לפי שנקוט הדבר בבתי הדין ובפוסקים האחרונים שבקרקעות עדיפה חזקת מי שרשום על שמו בטבו על חזקת התפוס בפועל. בחצי שרשום על שמה היא, אפוא, המוחזקת וממילא זוכה בפרות.

ג. שיטת ההפלאה בענין תפיסה במורדת

אחר הברור מצאתי חדוש לבעל הפלאה דגם בתוך יב"ח שאז יש לבעל פרות לכו"ע **מ"מ אם תפסה אין מוציאים ממנה לפרות.** וז"ל בסימן ע"ז סק"י: "ונראה עוד דבין בתוך י"ב חודש לכו"ע ובין לאחר יב"ח לרשב"א אף דיש לו פרות **מ"מ אם תפסה א"צ ליתן לו פרות** דלא עדיפה נ"מ מנצ"ב דאמרינן בגמרא דאם תפסה אין מוציאים מידה (הוא מפרש כנראה שאפילו לפני גרושין מועילה התפיסה) הרי **דמפסיד השמוש בהן דהוא הפרות** ובאמת כתב הט"ז דאפי' לדינא דמתיבתא אין מוציאין מידו נצ"ב עד שיגרש **והיינו שלא יאבד הפרות** ובנ"מ נראה דתליא בפליגתת הרא"ש והרשב"א דאם הפרות שלה מוציאין מידו כדי שתאכל הפרות ואם הפרות שלו מוציאין מידו **אבל אם תפסה מהני".** ולשיטה זו הרי בענייננו שהאשה מוחזקת מכח הטבו (דעדיפא מתפיסה בעלמא שיש בקרקעות) א"כ הפרות שלה לכו"ע. וכן משמע בט"ז הנ"ל בסוף סימן ע"ז שאם תפסה אין מוציאים ממנה גם לפני הגרושין ובפשטות שאין מוציאים אפי' לפרות. (הוא מדבר לענין נצ"ב ולענין דינא דמתיבתא ויש להקיש מזה לענין נכ"מ דכל היכא שתפסה דמהני היינו אפי' לענין פרות וכדפירש בעל הפלאה). וכן בבית יעקב סימן ע"ז לסעיף ג' אלא שמחלק בין תפיסה שבתוך י"ב חודש דלא מהניא לבין תפיסה לאחר יב"ח דמהניא. בענייננו שטוענת מאיס עלי הרי שאם עברו י"ב חודש מאז העמדה בדין הרי לכו"ע מהניא תפיסתה. [בענין הנדון בענין

מוחזקות המיוחדת של הבעל יש מקום להעיר לכאורה ולומר שהמחלוקת בין הראשונים הן לענין מוחזקות בפרות והן לענין זכות ירושה היא רק כשהבעל טוען שמא והאשה ברי אבל כשהוא טוען ברי או שניהם שמא יודו כו"ע לרמב"ם ולרמב"ן. אבל זה אינו ראשית משום שהדבר אפשרי ושכיח שהבעל יוכל לטעון ברי (כגון שהיה נוכח בשעה שנתנו לאשה את המתנה) וא"כ למה לא חלקו הראשונים בין טוען שמא לטוען ברי אלא ודאי שגם אם הבעל טוען ברי או שניהם שמא לא ישתנה הדין. וכך מבאר להדיא בכנה"ג סימן פ"ה ס"ק ל"ג בד"ה "אמר המאסף". כן משמע גם בב"ש בסימן פ"ה ס"ק כ"ה שכתב שהדין הנזכר בשו"ע בטוענת "ניתנו לי ע"מ שאין לבעלי וכו"" מיירי בטוען שמא שאילו היה טוען ברי היתה חיבת להשבע, משמע שכל ההבדל בין טוען הבעל ברי לטוען שמא הוא לענין שבועה בלבד].

נוסף על זכיתו של הבעל לפרות ישנן זכויות נוספות לבעל המעכבות לכאורה את חלוקת הרכוש. ישנה זכות נוספת לבעל והיא זכותו כלוקח ראשון מכח תקנת אושא וזכות ירושה שמכחה יכול הבעל למנוע בעד האשה את מכירת הנכסים שזכותו לירש. זכות ירושה קימת גם במורדת לאחר יב"ח וכן במורדת של מאיס עלי לכו"ע וא"כ לכאורה יש לכו"ע זכות לבעל לעכב מכירה (שהרי לדעת הר"ן ריש פרק האשה שנפלו עכוב מכירה היא תולדה של זכות הירושה). בב"ש סימן ע"ז ס"ק י"ז נסתפק אם הבעל יכול גם לעכב **ולבטל** את המכירה מכח זכות זו ולא נתבאר אם ספיקו הוא אליבא דהרשב"א שלדעתו הבעל אוכל פרות במורדת לאחר יב"ח או אליבא דהרא"ש שאינו אוכל. עוד מביא שם הב"ש שאליבא דהרא"ש נחלקו **אם** יכול לעכב **לכתחילה** שלדעת מהרלב"ח אינו יכול לעכבה מלמכור אפי' לכתחלה ומהרי"ו חולק. נראה שהב"ש חושש למהרי"ו. אמנם בהפלאה בקונט' אחרון סי' ע"ז ס"ק ט' הבין שמחלוקת מהרי"ו ומהרלב"ח היא לענין תוקף מכירתה בדיעבד וצ"ע.

ד. תקנת אושא במורדת

1. הקשר בין קנין הפרות ותקנת אושא

באבני מלואים סימן צ ס"ק י"א ובקצוה"ח סימן ק"ג ס"ק ט' נתבאר באריכות כי ישנה מחלוקת ראשונים אם הדין של "לוקח ראשון" (שמכחו יכול הבעל לבטל מכירת האשה בנכסי מלוג) קשור עם קנין פרות שיש לו בנכסיה או שהוא דין בפני עצמו. לדעת רש"י ועוד ראשונים הרי כמו שלמ"ד "קנין פרות כקנין הגוף" בטלה מכירת האשה משום שלבעל יש "קנין פרות כקנין הגוף" כך גם לסוברים קנין פרות לאו בקנין הגוף באה תקנת אושא לתת תוקף ואלימותא לקנין פרות שיחשב כקנין הגוף (לענין בטול מכירת האשה). נמצא לפי"ז שכאשר אין קנין פרות הרי גם מכירת האשה אינה בטילה והבעל אינו "לוקח ראשון". התוס' וראשונים אחרים חולקים על

רש"י וס"ל שדין לוקח ראשון הוא דין עצמאי. לפי זה הרי שבענייננו כאשר לדעת הרא"ש אין לבעל פרות בנכסי המורדת ה"ה שאין לו גם דין לוקח ראשון מצד תקנת אושא אליבא דרש"י ודעימיה.

2. לסוף י"ב חדש בטלו כל עניני אישות – גם תקנת אושא

בתשובת מהרלב"ח סימן ל"ו מבאר שלדעת הרא"ש הסובר שאחר י"ב חדש אין לבעל פרות הרי בטלו כל עניני אישות ביניהם ולפיכך יכולה האשה למכור אפי' לכתחילה את נכסי מלוג שלה ובודאי שמכרה קיים. וז"ל שם: "ואם אחר השנה אינו אוכל פרות נכסיה נראה דאין לו כלל רשות עליהם וא"כ יכולה למכור וטעמו ז"ל כאשר כתבתי דכיון דלאחר י"ב חודש נעקר האישות מביניהם שאין לה עליו עוד כתובה ותנאי כתובה הכי נמי אין לו עליה בחייה ולא על נכסיה רשות כלל". אמנם בהמשך דבריו מבאר שהרשב"א חולק על הרא"ש בענין פרות שלאחר יב"ח ונראה שלדעת הרשב"א אכן אינה יכולה למכור. למדנו מדבריו כי שאלת הפקעת המכירה עפ"י תקנת אושא תלויה במחלוקת הרשב"א והרא"ש ולא מכח סברת האבני מלואים הנ"ל אלא משום שבטלו כל עניני אישות מביניהם.

המהרי"ו בתשובה כ' (שהב"ש הזכירו באותו ענין כחולק על מהרלב"ח) דיבר אמנם לענין מניעת המכירה ע"י האשה אבל לא הזכיר דבר אם המכירה בטלה בדיעבד וכל דבריו על מניעת המכירה לכתחלה.

(יש להוסיף כי המהרלב"ח בתשובה הנ"ל פוסק שיש לנהוג כדינא דמתיבתא וכי הרמב"ם והרשב"א לא חלקו על דין זה (בעניני הממון שבו) והוא מברר באריכות שכל מה שנוטלת בדינא דמתיבתא יכולה לעשות בו כרצונה – למכור, לתת ולכלות).

3. תקנת אושא תחת קבורתה

הבית יעקב בסימן עז[1] האריך לבאר שדין תקנת אושא הוא תחת קבורתה ובמורדת שלאחר י"ב חודש שלדעת הרא"ש אין לה זכות קבורה הרי שהבעל הפסיד ג"כ זכותו שמתקנת אושא ואינו מוציא מיד הלקוחות (מה שאין כן לדעת הרשב"א).

הבאנו לעיל דעת הפלאה **ובית יעקב** שמורדת שתפסה נכסי מלוג זכתה בהם גם לפני הגירושין ואין הבעל מוציא מהם פרות ולפי"ז יש לפנינו סיבה נוספת שהבעל יפסיד כוחו מתקנת אושא לפי האבני־מלואים הקושר (אליבא דרש"י) את תקנת אושא עם זכות פרות.

נמצינו למדים שלענין כוחו של הבעל לבטל מכירותיה של אשתו המורדת לאחר יב"ח (או הטוענות מאיס עלי) הענין תלוי במחלוקת הרא"ש

1. סעיף ב' ד"ה בעלה יורשה

והרשב"א מכח סברת האבנ"מ, מכח סברת הרלב"ח או מכח סברת הבית יעקב:

4. דין מוחזק בספקות שבתקנת אושא

בדברנו לעיל הארכנו להוכיח שלענין ספקות בזכות פרות הולכים אחרי המוחזק בפועל ואין לבעל דין מיוחד מכח ידו עדיפא מידה. בש"ס ובראשונים לא מצאנו כלל שדין ידו עדיפא מידה יאמר לענין תקנת אושא. גם ברמב"ן שהוא מרא דהאי שמעתתא לא נזכר להדיא ענין ידו עדיפא אלא לענין פרות. וכך גם בבית מאיר הנ"ל שהאריך בבאור דבריו. נניח, לכאורה, שדברי הרמב"ן קימים גם לענין תקנת אושא הרי שמ"מ לא יהיה הסתום עדיף על המגולה. ביחס לזכות פרות שהרמב"ן (והבית־מאיר) דבר להדיא כבר הוכחנו לעיל שרוב הראשונים והאחרונים חולקים עליו וכן הראנו שלענין הלכה למעשה יש לילך בספק פרות אחרי המוחזק בפועל לפיכך יש מתורת ק"ו לילך אחרי המוחזק בפועל גם בספק של תקנת אושא.

5. דין מוחזק בספקות שבירושת הבעל

אמנם כן, יש להזכיר שענין ידו עדיפא מידה נזכר בראשונים גם ביחס לזכות ירושתו של הבעל. כאשר יש ספק אם הנכסים ניתנו לאשה ע"מ שאין לבעל רשות בהם גם לאחר מותה, כלומר שנתנו ע"מ שלא יירשנה, כתב בעה"ת שער ו' חלי' ד' הובא בכס"מ אישות פי' כ"ב הלי' ל' שלדעת הרמב"ם הבעל נחשב כמוחזק. יתרה מזו, לדעתו, מה שלדעת הרמב"ם הנכסים בחזקת הבעל לענין פרות זה נובע משום שהם בחזקתו לענין ירושה. כך גם מבאר ברמב"ן בב"ת נא, ב. גם אם נניח כן, הרי כתבנו לעיל שמן הרמב"ם והשו"ע עולה שדין מוחזקות הבעל זו תקנה למנוע הברחה ולכן **בספקא דדינא לא שייכא** תקנה זו וה"ה לספק בירושה. גם לפי ספקו של הרמב"ן שמא יש כאן דין של "ידו עדיפא" הרי כתבנו שרוב הראשונים חולקים בזה ויש לילך אחר המוחזק בפועל. שמא תאמר שזכות ירושה (ואולי גם תקנת אושא) עדיפה וגם החולקים על הרמב"ן יודו בזה (עין בעל התרומות שם) אין הדבר כן.

א. לדעת רא"ש, רשב"ם ונמוק"י בסוגיא בב"ת נא,לא נדון כלל ענין זכות הירושה בהקשר הנ"ל משום שלדעתם התנאי של "ע"מ שאין לבעלך רשות בהם" לא מפקיע ירושה.

ב. ברבנו יונה בב"ת נא,ב, וברשב"א שם לדעתו ולדעת ר"י מבאר להדיא שהבעל אינו מוחזק לגבי ספק בירושה.

גם בב"ש סימן פה ס"ק כג,כז ובסימן פ"ו ס"ק י"ג, (ושם ברמ"א) מבאר שדעת רבנו יונה, ר"י ורשב"א שהבעל אינו מוחזק נאמרה גם לענין ירושה. מצאנו אמנם בבעל התרומות שזכות ירושה עדיפה מזכות פרות אבל לא מצאנו שחילק בגלל זה בדין מוחזק ביניהם.

סוף דבר גם אם יש מקום לומר שלענין ירושה תהיה מוחזקתו של הבעל עדיפא הרי שלענין תקנת אושא אין לכך שום יסוד וכמובן שאין להעדיף את הסתום על המגולה כנ"ל.

6. האם הבעל מוציא מלקוחות מחיים? — נפ"מ למוחזקותו
נוסף לכל האמור יש עוד ענין חשוב בקשר למוחזקות והזכויות בנדון שלפנינו. דעת הרמב"ם (אישות פ' כ"ב הל' ז') והשו"ע (בסימן צ' סע' ט') שתקנת אושא נותנת כח לבעל להוציא מן הלקוחות רק לאחר מותה אבל בחיי האשה הגוף נשאר ביד הלוקח. בענינו שהבעל הפסיד פרות בחייה (כדלעיל) נמצא שאין לו בחייה על הלוקח שום זכות לדעת הרמב"ם והמחבר.
יש לזכור **שכל דברנו** בזה הם אליבא **דהרמב"ם והמחבר** שלית להו תקנת דינא דמתיבתא ונמצא מעתה שגם לדידהו אין לו על הלוקח שום דבר בחייה. אמנם לאחר מותה יוכל לתבוע הוצאת הנכסים מיד הלוקח מצד תקנת אושא, אבל לפי מה שנתבאר, הרי זכותו מכח תקנת אושא הוא בספק וכיון שהנכסים היו בחזקת הלוקח בחיי האשה הרי שמצד הסברא הלוקח נחשב כמוחזק בהם.
גם לסוברים שהבעל נחשב מוחזק ביחס לפרות נראה כאן שמחיים לא היה מוחזק והנכסים היו בחזקת הקונה וכל כחו בתקנת אושא מתחדש לאחר מותה שלא נאמר בזה "ידו עדיפא". רחוק מן הדעת לומר שלאחר מותה שאז פקעה האשות ביניהם תתחדש לבעל זכות של ידו עדיפה. עין יבמות ל"ט,א שגם היכא שידו היתה בפועל עדיפא מחיים הרי לאחר מותו יורדת היא בדרגה. ואפשר לומר שמחיים ניתן לו דין מוחזק לצורך לאחר מותה אבל אין לזה שרש ויסוד בסברא ובראשונים. סברא כזו היה נראה לקבל רק אילו ענין מוחזקות הבעל הוא תקנה גרידא וכבר כתבנו שאם הוא משום תקנה כי אז בספקא דדינא, כמו בענינו, לא יהיה מוחזק וכמו שכתב הבית מאיר בסימן פ' לדעת הרמב"ם והשו"ע.
יש להוסיף כי יתכן שגם הרא"ש בפר' נערה סי' י"ז שחולק על הרמב"ם וס"ל שהבעל יכול לבטל את המכירה מחיים מ"מ יודה שאין יסוד להחשיבו כמוחזק. בקנין פרות (ששם מקור הדין של **"ידו עדיפא"**) נתבאר שיש לבעל קנין בגוף הקרקע לפחות (תוס' גטין ע"ז, ב וראש פרק ד' בכתובות סי' י') ולפיכך אין האשה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פרות ולקנין זה קוראים התוס' בכתובות מז, ב **"ידו כידה"** ואילו לענין להוציא הגוף מחיים מן הלקוחות כו"ע מודים שאין לו קנין **חיובי בגוף** לשום דבר וכשמוציא מהלקוח כחו בזה רק לבטל **מכירת האשה** אבל אין לו שום בעלות חיובית.
יש להוסיף שתקנת אושא לא נתנה לו מחיים וגם לאחר מותה דין של לוקח

לכל דבר ובכמה מקרים שוויוהו רבנן כיורש ולא כלוקח (מפני פסידא דלקוחות וכיו"ב) וכשהוא כיורש ברור שאין לו מחיים שום כח.
סוף דבר הוא שבענין תקנת אושא במורדת הדבר שנוי במחלוקת הרשב"א והרא"ש ולענין מוחזק יש לילך אחר המוחזק בפועל הן משום שכך הדין גם בספק פרות כדלעיל ואין תקנת אושא שונה ממנו, הן משום שקיימינן אליבא דהרמב"ם ושו"ע שהם סוברים שמחיים אינו מוציא מכח תקנת אושא והן משום שלהרמב"ם והשו"ע כל ענין המוחזקות המיוחדת של הבעל אינה אלא תקנה ובספק דדינא לא נאמרה התקנה. והמוחזק בפועל בענייננו הוא מי שהבית רשום על שמו — האשה בחלקה — ולא הבעל שאולי יש הו"א ש"ידו עדיפא".

ה. הדין ד"לכתחילה לא תמכור"

בב"ש סימן ע"ז מבאר שיש מחלוקת בין מהרלב"ח ומהר"יו אם יכולה המורדת למכור לכתחילה את נכסיה. מדבריו מבואר שדעת מהר"יו שאינה רשאית למכור היא גם אליבא דהרא"ש שס"ל שבמורדת לאחר יב"ח (או במאיס עלי) אין לבעל פרות. כך כתב גם להדיא הבית יעקב סימן ע"ז. אמנם במהרלב"ח תשובה לו כתב להדיא שלפי הרא"ש יכולה למכור לכתחילה כיון שפקעו כל עניני אישות ביניהם.

1. ביאור שיטת מהר"יו

ובדעת מהר"יו יש מקום להסתפק. המעיין בתשובתו יראה שפשט דבריו מורים שהוא בא לחלק הרכוש מצד דינא דמתיבתא וס"ל שלדינא דמתיבתא לא נמסר כח לאשה להפקיע ירושת הבעל ולכן אסור לה לכלות או לתת את הנכסים. אמנם בדבריו שם הוא מתייחס גם לתכשיטים הבאים עמה מבית אביה וכן לשטר חצי־זכר שלפי הידוע לנו יש להם דין נכסי מלוג (והוא מפריד שם בין הנדוניא לבין תכשיטים ושטר חצי זכר משמע שאין שנים אלה כלולים בנדוניא) כמבואר בשו"ע סי' ע"ז סעיף ג' בסוף הגהת רמ"א בשם טור ורא"ש ובסימן צ"ט סע' ב' בסוף הגהת רמ"א. כיון שדינם כנכסי מלוג א"כ שייכא בזה דעת הרא"ש במורדת שאין לבעל זכות בפרות ומדלא התיר לה למכור ש"מ שגם אליבא דהרא"ש אסור למכור לכתחילה. יתכן שזו ראית הב"ש אבל אין זה מוכרח ויתכן שמהר"יו ס"ל כרשב"א ולכן כל דינו שם הוא רק מכח דינא דמתיבתא ולכן יש בזה הלכה של "לא תמכור". יצויין גם שהרמ"א שהביא את דינו של מהר"יו כלל אותו בתוך פרטי דיני דינא דמתיבתא וצ"ע.
עוד נראה שגם מהר"יו לא אסר על האשה אלא לתת בחינם או לכלות ולבזבז אבל אם תמכור והכסף ישמר ולא יבזבז לא אמר בזה מידי וז"ל שם: גם מוטל עליה **שלא לבזבז** מנדוניתא ומאשר ישאר בידיה **שלא ליתן**

מתנה רק תטול פרנסתה על **הקרן והשבח** והבעל יורש אותה אשר **ישאר אחר מותה...** גם משטר ירושה חצי חלק זכר ואשר דבר גלוי ומפורסם שהוא בידה ובאלה זכות הבעל ישאר בתוקפו ובגבורתו ולא ימוט ואין לצורלין הנזכרת **כח לקורעו ולא לבטלו ולא למחול** עליו. כי באלה זכות הבעל וידו תקיפה ויורש כל זכותה. עכ"ל. משמע בפשיטות **שאם תרצה למכור ולהשקיע** הדמים **רשאית למכור.** ויתרה מזו נראה שלצורך פרנסתה יכולה להשתמש **גם בקרן** (כמו גם בשבח) ובלשון זה – לענין **מתנה ובזבוז** גרידא – הובאו דבריו ברמ"א בסימן ע"ז סעיף ג'.
אם נלך לפי משמעות זו של המהרי"ו כי אז תהיה מדבריו ראיה שאינו סובר כלל לאסור מכירה גרידא של נכסי מלוג אלא לאסור בזבוז וכילוי שמכח דינא דמתיבא.

2. שיטת ההפלאה והר"נ

יסוד הענין שלכתחלה לא תמכור היא בשתי הלכות במשנה ריש פרק האשה שנפלו הא' – דארוסה לא תמכור (בנכסים שלנפלו לה משנתארסה) ואם מכרה מכרה קים. הב' – דנשואה לא תמכור בנכסים שאינם ידועים לבעל ואם מכרה – מכרה קים. דין ב' נאמר לדעת ר' שמעון וכן הלכה.
הר"נ שם מפרש הטעם שלכתחילה לא תמכור היינו מפני הפקעת הירושה של הבעל ואע"פ שבארוסה אינו יורש מ"מ חששו לזכותו לירש כשישאנה. אמנם בגמרא שם מבואר שהמשנה דנה רק לענין פרות ומחיים ואילו מכירה של "מהיום ולאחר מיתה" שנועדה להפקיע הירושה לא נדונה כלל במשנה. הפקעת קנין של מהיום ולאחר מיתה נובעת מתקנת אושא בלבד ותקנה זו לא נזכרה כלל במשנה. מזה נובע בפשטות שאסור המכירה הנזכר במשנה "לכתחילה לא תמכור" נובע מצד הפקעת זכות פרות (שיהיה לבעל עם הנישואין) ולא מפני זכות הירושה. כך פירש בעל הפלאה בקונט' אחרון לסימן צ' ס"ק כ"ה. [בעל הפלאה מביא מתוך כך ראיה לשיטת הרמב"ן ודעימיה שבנכסים שאינם ידועים יש לבעל פרות שאל"כ למה נאסרה מכירתם על האשה במשנה. ויש לדחות ולישב דהחולקים על הרמב"ן ס"ל שאסור המכירה הוא כדי שיהיה לבעל פרות לכשיודע לו מקיום הנכסים כמו שבארוסה אסור המכירה כדי לדאוג לפרות שיהיה לו כשתנשא לו. שו"ר שכ"כ האחיעזר בחלק ג' סימן ל"ה ויש לחלק שסתם ארוסה עומדת להנשא משא"כ סתם נכסים שאינם ידועים אינם עומדים להודע לו כדי שנתקן תקנה לצרכו].
בקונטרס אחרון שם בסוף סימן צ' הביא ראיה לדבריו מסוגיא דב"ק פט, א שאלמלא תקנת אושא אין שום אסור על האשה למכור נכסיה (מהיום ולאחר מיתה) ולא חיישינן כלל להפקעת ירושת הבעל.
נמצא שבענייננו שאין לבעל פרות ולא תקנת אושא, כדלעיל, הרי שלדעת

ההפלאה אין בזה גם אסור של מכירה לכתחילה (וכדעת מהרלב"ח) ולדעת הר"נ יש בזה אסור מכירה מצד הפקעת ירושתו שכן דין ירושה יש לבעל גם במורדת לכו"ע.
גם ראינו שהמהרי"ו שנחשב ע"י הב"ש והבית יעקב כחולק על מהרלב"ח לא אסר מכירה והשקעת הדמים אלא רק מתנה ובזבוז.

3. ירושת הבעל מדין "קרוב" או מזכויות האישות

דעת הר"נ שאסור המכירה הוא כדי להבטיח את הירושה טעונה ברור. שהרי לא מצאנו בירושות בעלמא שיהיה על המוריש אסור למכור או לתת את נכסיו, כל זכות היורש היא לירש את מה שהותיר המוריש. ע"כ צריך לומר שירושת הבעל אינה ככל הירושות ואינה נובעת משום שהוא בבחינת קרובה ושארה של האשה כי אם מזכויות האישות. מרגע הנשואין יש לבעל כחלק מזכויותיו גם זכות ירושה ולכן בזכותו, לדעת הר"נ לעכב הברחת הנכסים ולהבטיח את ירושתו. יתכן ויש לבעל מדאוריתא או מדרבנן גם מעמד של קרוב ושאר אבל זה לא נותן לו זכות לעכב מכירתה ומתנתה. והנה במורדת — לאחר י"ב חודש, או במאיס עלי — מיד, שלדעת הרא"ש אבדה כתובה ותנאי כתובה וכל עניני אישות פקעו א"כ צריך להיות שגם זכותו בירושתה תפקע. מה שבכל זאת מסכם על הפוסקים בסימן ע"ז שזכות הירושה לא פקעה גם אליבא דהראש — עיין ב"ש — היינו דוקא משום שהוא יורשה לא רק כזכות מזכויות האישות אלא בתור קרובה ושארה (וס"ל שעד הגירושין הוא עדיין קרוב ושאר). אם כך הדבר הרי שבמצב זה שכל ירושתו היא מדין קרוב כי אז כשם שבכל ירושת קרובים אין היורשים יכולים לעכב מאומה על מורשיהם כך גם בענייננו. עיין היטב במהרלב"ח ונראה שסברא זו כלולה בדבריו.
אמנם לפי הרשב"א הסובר שלא פקעו עניני אישות אזי גם הירושה שמכח זכות אישות לא פקעה ויוכל לעכב. נמצא לפי"ז מוכרח שענין עכוב מכירה תלוי במחלוקת הרשב"א והרא"ש ומה שכתב הב"ש והבית יעקב שלדעת מהרי"ו גם לראש יש אסור למכור נראה שד"ז צ"ע. אדרבא נראה שמהרי"ו אמר דינו אליבא דהרשב"א (או אליבא דהרא"ש באופן שלא הפסיד זכותו בנכסי מלוג ואכמ"ל) וכל ענין עכוב גם אליבא דהרשב"א הוא לתת ולבזבז ולא למכור כשהדמים נשמרים.

4. אסור המכירה — לאשה או ללוקח

נשאר לנו לברר מה טיבו של אסור זה "דלכתחילה לא תמכור" רש"י בכתובות ע"ח,ב ד"ה "ה"ג ורבי תנינא בן עקביא" כתב וז"ל: "דהא בית הלל אפילו במוכרת באירוסין אמרי לכתחילה לא ואם **בא לוקח לבית דין** לימלך אמרינן **ליה לא תזבון** כ"ש משנשאת" משמע מרש"י בפשיטות שאין

האסור חל על האשה אלא שביי"ד מיעצים ללוקח. אבל יש לפרש בדעתו שאכן קים אסור על האשה אלא שאסור זה עשוי שלא להתקיים שהרי כיון שמכירתה חלה בדיעבד יש לחוש שתעבור על האסור ותמכור ומה הועילו חכמים בתקנתן ולפיכך כללו חכמים באסור את הלוקח שהוא אינו חפץ כי"כ לקנות דוקא מאשה זו. ויתכן שסגי כלפי הלוקח ביעוץ של ביי"ד ולא באסור.

בהפלאה ריש האשה שנפלו עמד על דברי רש"י הנ"ל וכן על כך שרש"י לא הזכיר ענין הלוקח בפרושו למשנה. הוא מפרש כי במשנה דמיירי גבי ארוסה אין מקום להזכיר דין הלוקח. לפי שהארוסה אין לגביה אסור מכירה כיון שהיא ספק נשואה והיא מוחזקת הרי שזכתה בספקה ויכולה למכור. אלא שאם תמכור הרי נמצא שמנעה מהבעל זכותו לפרות בנכסיה מלכתחילה וע"כ הוא פ־טור מפדיונה. לפיכך יש משמעות להוראה שלא תמכור כלפיה לענין דיעבד דהיינו "לא תמכר" אם רוצה שלא להפסיד פדיונה. אבל בגמרא מיירי כלפי אסור מכירה של נשואה התם כיון שהבעל כבר זכה בתחלת נשואין לפרות שוב לא תפקע חובת פדיונה ממנו גם אם תפקיע ממנו הפרות לפיכך פירש שה"לא תמכור" מוסב כלפי הלוקח וכלפי בצוע המכירה לכתחילה. ועי"ש בהפלאה פרוש נוסף ברש"י ומשני הפרושים משמע בפשטות שביי"ד מורה אסור ללוקח.

בעיקר הדבר שיש אסור כלפי הלוקח כבר קדם התוי"ט לבעל הפלאה. הוא מפרש (במשנה ר"פ האשה שנפלו) שרש"י ידע לקושית התוס' שכיון שארוסה היא ספק נשואה א"כ אין ספק נשואה מוציא מידי ודאי (שהנכסים בחזקתה) ולכן סבר שהיא רשאית למכור. אלא שחזקתה לא מהניא אלא לעצמה "אבל ללוקח הבא לימלך **מוחין אנו** לו והוי "לא תמכור' כלומר, 'אינה יכולה למכור' — שאין קונה. שכשבא קונה לקנות ובא לימלך א"ל שלא יקנה שחזקה שלה אינה מועלת ללוקח שהוא כספק. ואם קנה מי שהוא ממנה ולא בא למלך שלא מיחינו בו אין יכולין להוציא ממנו עכ"ל. משמע שאם בא לימלך וביי"ד הורו לו שלא יקנה ועבר על דבריהם המכירה בטלה וצ"ע. נמצא לדברי התוי"ט שביי"ד מצוה לאסור על הלוקח בהוראת אסור ולא בעצה גרידא. בנוסף לזה לדעתו באשה נשואה שאין בה ספק הרי שהאסור גם עליה.

5. אסור מכירה או עצה

המשנה למלך הלכי זכיה ומתנה שפרק ו' הבין דברי הרש"י הנ"ל בצורה שונה. לדעתו מש"כ רש"י "שבא לימלך" היינו שנותנים לו **עצה** ואין בדבר משום **אסור**. לפיכך כאשר האשה נותנת במתנה אין מקום להגביל אפילו את המקבל שהרי לא שיך לתת עצה ללוקח שלא יקבל מתנה. הוא תומך סברתו בדיוק מהמשנה שכתבה בארוסה "לא תמכור" ולא הוסיפה

"ותתן". ועדיין היה מקום לפרש שדבריו נאמרו רק על ארוסה שהיא **ספק** נשואה ולכן מספק זכתה ונותנת אבל בנשואה ודאי לא תמכר ולא תתן (גם שאין לבעל פרות). אבל זה אינו שהרי בהמשך המשנה מדובר בנכסים שאינם ידועים באשה נשואה וגם שם כתוב "לא תמכור" בלבד ולא כתוב "שלא תתן" ומינה שגם באשה נשואה אין אסור על האשה או על הלוקח אלא רק עצה טובה. (וכ"ז כמובן כשאין לבעל זכות פרות).

6. מוחזקות הבעל בספקות של אסור המכירה

נמצא לפי"ז כשאנו באים לחלוק ברכוש ולהחזיר לידי האשה המורדת את נכסי מלוג שלה עלינו לברר אם מחובתנו לדאוג שלא תמכרם או תתנם לאחר. כבר הראנו בפרק הקודם שתקנת אושא אינה מבטלת את מכירתה או מתנתה ואנו דנים עתה לאור האמור בפרק זה אם עלינו להבטיח שלא תמכור או תתן מפני ההלכה "שלא תמכור לכתחילה" הקשורה בזכות הירושה של הבעל. כבר ראינו שזכותו של הבעל למנוע המכירה לכתחילה תלויה במחלוקת הרא"ש והרשב"א. לדעת מהרלב"ח (וכפי שהוכחנו מסברא והראנו שמהרי"ו אינו חולק) וכמו"כ לדעת הפלאה כל שאין תקנת אושא ופרות אין אסור מכירה על האשה. בנוסף לזה דעת מל"מ בפי' רש"י שאין כל אסור אלא עצה טובה ללוקח. (בנוסף לכ"ז גם אם נאמר שהעיקר כב"ש אליבא דמהרי"ו שיש אסור גם לרא"ש הרי כתב מהרי"ו שהאסור רק לתת מתנה ולבזבז) בכל הני ספיקות פשוט שהאשה, המוחזקת בפועל, היא המוחזקת כדין ולא הבעל:

א. משום שלגבי זכיות כמו פרות ותקנת אושא בררנו שהבעל לא נחשב כאן מחזק וה"ה לזכות זו שלא נזכר בה כלל דין "ידו עדיפא".

ב. משום שזו זכות למנוע לכתחילה בלבד ואם תעבור האשה על האסור המכר או המתנה חלים וא"כ פשיטא שהיא מוחזקת וכיצד יחשב הבעל כמוחזק אם מכירתה מפקיעה ממנו כל הזכויות.

בדברי התוי"ט וההפלאה בפשט דברי רש"י יצא לענינו חומרא וקולא. הקולא היא בכך שמבאר בדבריהם להדיא שמוחזקות האשה מועילה לענין אסור מכירה שלה לכתחילה ולא אומרים בזה שהנכסים בחזקת הבעל לענין זה (ומשמע בפשטות מדבריהם שכשם שספק בארוסה מזכה אותה במוחזקות כך גם הדין אם יהיה ספק גבי נשואה).

החומרא היוצאת מדבריהם היא בכך שלדעתם מוחזקות האשה לא מהניא כלפי הלוקח ונמצא שכל הספיקות שהזכרנו לעיל (וסברנו להקל בהם מחמת היות האשה מוחזקת בנכסים) לא יועילו לנו כלפי הלוקח. חובה על בי"ד למנוע לקוחות גם במקום ספק ולא מהניא בזה מוחזקות האשה. א"כ במקום שיש חשש סביר שהאשה תמכור או תתן יתכן שאסור לביה"ד למסור לידה את רכושה.

נמצא שבדברי רש"י הנ"ל יש סיוע לענין חלוקת רכוש לפי המל"מ ולעומתו לפרוש תוי"ט וההפלאה יש מניעה ממכירת הנכסים. יש כמובן להוסיף שחדושו של רש"י אליבא דהתוי"ט שיש אסור ללוקח או שעל בי"ד להזהירו לא הובא בשוי"ע ונו"כ. כמו כן יש להעיר שהחדוש של התוי"ט שמוחזקות האשה לא מהניא ללוקח זהו דבר תמוה שלא מצאנו דוגמתו בספקות של ממונות. דכל זכות ממון אזלינן תחלה בתר המתחייב והזוכה והאחרים נדונים רק בתולדה מהם. לכן בנדון שלנו כאשר בדין הספק שבין הזוכה והמתחייב — הבעל והאשה — זוכה האשה מכח מוחזקותה מהיכי תיתי שישאר בזה אסור על הלוקח. אולי נפרש שהאסור על הלוקח אינו מצד לפני עור ומצד שהוא מסיע לגזל או להפקעת זכויות שלא כדין אלא אסור עצמי שכך היתה התקנה לכתחילה גם עליו [וכמו שכתבנו לעיל שהתקנה דלכתחילה לא מהניא לגבי האשה לפי שהיא לא תשמע לנו להפקיע זכויותיה]. ואפי"ה עדיין קשה דהאסור שאסרו על הלוקח בפני עצמו נובע בפשטות מצד הזכויות שיש לבעל ואם מספק האשה מוחזקת א"כ פקעה זכות זו והלוקח רשאי לקנות ממנה. הגע עצמך דכל מי שזוכה מכח הממע"ה כלום יהיה אסור לקנות ממנו?

נוסיף גם שאם מוחזקות האשה לא מסיעת ללוקח מ"מ הרי גם לבעל אין מוחזקות והאסור שלכתחילה הוא בודאי תקנה דרבנן ולית ביה אסור גזל מהתורה א"כ אמאי בספק מחמירים לטובת הבעל? ומ"מ כשיש כמה ספיקות כמו בענייננו יתכן שגם לתוי"ט אין אסור כלפי הלוקח. כמובן שבענייננו קיל טפי שאין אנו מתירים ללוקח רק אולי גורמים ע"י החלוקה שתמכור בעתיד וזהו גרמא בעלמא ואין לחוש.

7. סיכום

סוף דבר נראה שגם אם נרצה לחוש לדעת התוי"ט וההפלאה שיש אסור על הלוקח ולאסור זה אין הולכים אחר המוחזק (וגם בספק אין הולכים בו לקולא למרות שהוא תקנה מדרבנן) ואם נחוש ג"כ לדעת ב"ש הנוטה להכריע כדעת מהרי"ו שיש אסור לכתחילה גם לשיטת הרא"ש נוכל להטיל עקול על נכסי מלוג שהאשה תקבל וע"י כך למנוע את בזבוזם ע"י מתנה שזה עיקר האסור לדעת מהרי"י וי"ל. ולענין מכירה יש מקום להתיר מכירה אם אח"כ יוטל עקול על הכספים שיתקבלו מהמכירה שזה לא חשיב בזבוז לדעת מהרי"ו.

ויתכן שגם לתוי"ט והפלאה שחדשו שיש אסור נפרד על הלוקח הרי כל זה כאשר יש חשש הפסד לירושת הבעל אבל אם יוטל עקול על מה שיתקבל מהמכירה או מה שיקנה בכספים אלו בכה"ג לא אמרו את חדושם. לפי יתר המפרשים כבר הראנו לעיל שאין כל צורך לעכב את המכירה מאחר והאשה מוחזקת לענין זה.

כל זה אמור ביחס להעברה לידי האשה של נכסים שהם בבעלותה הבלעדית. באשר לנכסים שהם בשותפות עם בעלה כמו דירה הרשומה ע״ש בני הזוג הרי שדירה היא בד״כ דבר שאין בו כדי חלוקה ומעיקר הדין החלוקה בו היא ע״י גוד או אגוד ונמצא שאנו נותנים לאשה זכות לקנות חלקו של הבעל ואם לא תקנה זכותו של הבעל לקנות את חלקה בצורה כזו של חלוקה לא בא בי״ד לכלל מכירה בפועל של נכסי האשה כלל ונשאר רק החשש הרחוק יותר שמא בעתיד האשה תמכור או תתן וכבר ראינו שמעיקר הדין אין לחוש לזה ואם באנו לחוש אפשר להטיל עקול באופן שהוא ישוחרר כאשר האשה תרצה למכור ע״מ להשקיע הדמים והעקול ימנע רק מתנה ובזבוז.

"כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר"
(אבהע"ז סי' ד, ארוסה שעיברה)

א. יבמות סט: "איתמר הבא על ארוסתו וכו'".
לישנא קמא — בדדיימא מעלמא כו"ע ל"פ דהולד ממזר ורק בבא על ארוסתו בבית חמיו ולא דיימא מעלמא פליגי, לרבא תולים בארוס ולאביי תולים בעלמא דאמרינן מדאפקרה נפשא לגבי ארוס אפקרה נפשה לגבי עלמא.
לישנא בתרא — בדלא דיימא מעלמא לכו"ע הולד כשר ורק בדדיימא מעלמא ודיימא מיני' פליגי.

ב. הנמוק"י וכ"נ דעת רש"י פ"י דללישנא בתרא כשידוע דבא עליה ארוס לעולם הולד כשר אפילו בדדיימא מעלמא ורק כשלא ידוע ונמצאת כרסה בין שיניה אם דיימא מיני' ולא מעלמא הולד כשר ואם דיימא מיני' ומעלמא פליגי אביי ורבא.
והקשו תוס' דא"כ היכי יליף רבא ממתניתין דתאכל בתרומה והרי שם ידוע שנבעלה לכהן ולכן תולים בכהן אבל ארוסה שעיברה לא ידוע ולכן פירשו דדיימא מיני' ע"כ דבא עליה ודאי. ודיימא מיני' דבא עליה ודיימא מעלמא דיצא שם רע ונמצא דדיימא מיני' בלא ביאה ודאית ודיימא מעלמא הוי פלוגתא רש"י ותוס'.

ג. לישנא דגמרא "היכא דבא עליה כו"ע לא פליגי" משמע כרש"י דפליגי בלא ידוע דנבעלה וכן לישנא דאביי "מתניתין בדלא דיימא כלל" משמע כרש"י, ביאה ודאית בלא רינון אבל לתוס' ביאה ודאית היינו דיימא מיני' ממש ועצם קושית תוס' לרש"י לק' דסבר דאין ביאת פנוי' ראי' מספיקה לתלות בבועל דלא כארוס דהוי התרא וסגי בביאה ודאית לתלות בו וסבר רבא דביאת פנוי' ודאית ורינון בצידה הוי כרינון בארוס ולמד רב דדיימא מיניה ומעלמא בלא ביאה ודאית תולים בארוס.

ד. ושורש פלוגתתם דרש"י ותוס' אם מה בתולים בארוס הוי מחמת רגלים לדבר ודבר המסתבר במציאות דהולד ממנו או משום דינא בתולים בביאה ידועה גם כשאין הסברה מחייבת דכך הוה במציאות.

ה. רמב"ם פט"ו איסו"ב הל' יח' — היו העם מרננים על ארוסה שמזנה עם ארוסה ועם אנשים אחרים אע"פ שבא עליה הארוס בבית אבי' הולד ספק ממזר כשם שהפקירה עצמה לארוס כך הפקירה עצמה לאנשים אחרים. וכתב המגיד משנה דפסק כלישנא קמא לחומרא בדיימא מעלמא חיישינן שזינתה עם אחר.

ו. והגר״א בסי׳ ד׳ ס״ק ע׳, ע״א תמה על דברי הרמב״ם דדרכו לפסוק כלישנא בתרא, וביותר דסוגיה בקידושין ע״ה. משמע כלישנא בתרא וכן סוגיה׳ דכתובות ההוא ארוס וארוסה שהביאו תוס׳ ד״ה ״אמר״ — משמע כלישנא בתרא וקשה טעם הרמב״ם כשם שהפקירה וכו׳ דנצרך לאביי בלבד בדיימא מיני׳ ולא מעלמא אבל הרמב״ם שפסק כרבא בדיימא מיני׳ ודיימא מעלמא אינו נצרך לטעם זה ואשר על כן דרך הגר״א בדרך מחודשת לבאר דברי הרמב״ם, דהנה צריך טעם מדוע רבא חילק דבריו לרב בלבד ולא לשמואל דכל מחלוקתם אי נאמנת להכשיר בדברי׳ אבל כל היכא דהולד כשר בלא נאמנותה כשר גם לשמואל, והוכיח דגם לרב לא הוי לעולם כשר אלא שתוקי וחילוקים שחלק רבא להיות ממזר ודאי או שתוקי ולשמואל לעולם הוי שתוקי ולדידן דקיי״ל כשמואל בין דיימא מיני׳ לבד ובין דיימא מעלמא לבד הולד שתוקי. ועיי״ש באורך בדבריו.

ז. החזו״א סי׳ א׳ ס״ק ה׳ העמיד דברי הגר״א על דוחקם, דאיך נימא לאביי בבא על ארוסתו ולא דיימא מעלמא הולד ממזר ודאי, וכן קשה לפרש לשון הגמרא בתר דידי׳ שדינן ליה׳ לעשותו ספק וכן מתניתין דילדה תאכל והרי הולד ספק וקושיות נוספות מלבד מה שהי׳ צריך להגי׳ לשון הרמב״ם. וכתב דהגר״א עצמו בסי׳ קנו׳ ס״ק ל׳ חזר בו.

ח. רמב״ם פח׳ הל׳ תרומות הי״ד, פנויה שזינתה לכהן אוכלת בתרומה ואע״פ שהדבר ספק הואיל ובלא קידושין היא שמא מאחר נתעברה הרי הולד בחזקת זה שבא עליה והוא שלא יצא עליה קול עם אחר אלא הכל מרננים אחריה בזה הכהן.

הרי שדעת הרמב״ם שדיימא מיניה ולא דיימא מעלמא לא חיישינן שמא זינתה עם אחר ובפ״ג הל׳ יבום ה״ב פסק דמי שזינה עם אשה בין פנויה בין אשת איש — הרי זה ספק לענין יבום כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר.

והמגיד משנה וכל הפוסקים הניחו דברי הרמב״ם בתימה דמדוע נחוש והרי לא דיימא מעלמא ואפילו ללישנא קמא תולים בבועל.

ט. כתב הב״ח סי׳ קנו׳ והסכים על ידו הב״ש סי׳ קנו׳ ס״ק ט״ו וסי׳ ד׳ ס״ק מ׳ דבדאורייתא חיישינן שמא זינתה עם אחר ולענין יבום דהוו דאורייתא אינו פוטר אבל לענין תרומה בזה״ז דהוי דרבנן אוכלת בתרומה [ואפשר בדאורייתא אפילו רבא מודה].

והוסיף להקשות דסוף סוף ארוסה שעברה הוי דאורייתא וי״ל דכיון דארוס הוי היתרא תולים בו.

וכתב הב״ש בדברי הב״ח תימה דהרי ארוסה שעיברה הוי ספק ממזר ואינו אסור אלא מדרבנן, וליישב דברי הב״ח נראה כוונתו דאמנם ספק ממזר לדינא מותר מדאורייתא ואסור רק מדרבנן אבל מ״מ חיישינן שמא יכשלו באיסור דאורייתא אם הוא ממזר ונתירהו לכשרה.

ועוד הוסיף הב״ש להקשות לפסק הרמ״א סוף סי׳ ג׳ כהן שבא על הפנוי׳ הולד כהן לכל דבר ולכאורה חשש דאורייתא יש בין שיבוא לשאת כפים והוא איסור עשה. ולענ״ד לאיסור דאורייתא דנשיאת כפים לא חיישינן כלל, דלא נחוש אלא כשבי״ד בהכרעתם יכשילו אחרים משא״כ כאן דהולד ירך אמו ואמו יודעת האמת דברי לה אם ירצה לעבור יעבור ומה לנו לחוש.

י׳. רע״א בתשובות קנו׳ כתב ליישב דברי הרמב״ם דכיון דלענין דאורייתא חיישינן שמא זינתה עם אחרים ואינו ודאי בנו אינו נאמן מדין יכיר והרמב״ם איירי במודה פלוני שבא עלי׳ ואינו נאמן אמנם היכא דאיכא עדים ואין לא חיישינן שמא זינתה עם אחר הוי בנו ונאמן לפטור מן היבום.

יא. חזו״א סי׳ א׳ ס״ק ו׳ כתב ליישב דברי הרמב״ם קרוב לכוונת רע״א דכל היכא דאינו בנו ודאי נאמן לירושה בלבד וכיון דאין כאן ביאה ודאית אינו נאמן אבל בדאיכא עדים פוטר הולד אשת אביו מן היבום [ראה שם בחזו״א שדחה לדברי הב״ח והב״ש].

יב. והנה מקום אתי לבאר דברי הרמב״ם כפשוטם.

כמו שנתבאר פסק הרמב״ם דדיימא מיני׳ ודיימא מעלמא חיישינן שמא זינתה עם אחר וזהו כרבא בלישנא קמא אמנם דרכו של הרמב״ם לפסוק כלישנא בתרא וזוהי אכן גם דעת אביי בלישנא בתרא.

וראה דבר פלא דרבא בלישנא קמא אמר דבריו מסברה — דהסברה נותנת היכא דדיימא מעלמא אמאי תאכל אמנם בלישנא בתרא אמר דבריו מחמת ההכרח במשנה דמכיון דא״א לפרשה בלא דיימא מעלמא — דזהו פשיטא ע״כ מתניתין איירי בדיימא מעלמא אבל לאחר שבא אביי ופירש דהמשנה ניתנת להתפרש בדלא דיימא כלל נסתלק ההכרח דרבא וחזר להודות לאביי [וכסברתו שלו בלישנא קמא] [ושמחתי למצוא עיקרי הדברים בשער המלך].

יג. לשון הרמב״ם אע״פ שבא עלי׳ ארוסה בבית חמיו הרי זה ספק ממזר מורה דסבר כתוס׳ דדיימא מיני׳ היינו ביאה ודאית וא״כ מהו לאביי מתניתין דלא דיימא כלל, בשלמא לרש״י היינו ביאה ודאית בלא רינון כלל י״ל לתוס׳ היינו דיימא מיני׳ ועיין חזו״א סי׳ א׳ ס״ק א׳ ד״ה ״ומתניתין״ — דכיון דדיימא מיני׳ היינו ביאה ודאית ודיימא מעלמא היינו רינון א״כ מתניתין דלא דיימא כלל היינו לא זה ולא זה אלא רינון לבועל בלבד ואין לבו שלם בתירוץ זה, אמנם רמב״ם הל׳ תרומות כתב שלא יצא עלי׳ קול עם אחר אלא הכל מרננים אחרי׳ בזה הכהן. והנה תוספת זו של הרמב״ם שהכל מרננים אחריה בזה הכהן מיותרת שהרי כיון דלא דיימא מעלמא בביאה ודאית סגי ולא בעינן גם רינון ממנו. וא״כ נראה בכוונת הרמב״ם דיש כאן רינון מן הכהן בלבד וממש פירש הסוגיה כדברי החזו״א בתולים ברינון ממנו בלבד. ומה שהקשה החזו״א דאין מסתבר לתלות משום רינון בלבד לדעת הרמב״ם להיפך דאיפכא מסתברא דרינון שהכל מרננים אחרי׳

בביאות הרבה עם הכהן עדיפא מביאה ודאית אחת בפנוי דמדוע נתלה דוקא בו וחיישינן שמא זינתה עם אחרים.

יד. נתבאר דדעת הרמב"ם דביאה ודאית בארוסה הוי סיבה לתלות בארוס דהיתרא הוא אבל בפנוי כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר ואין ביאה ודאית ראי אמנם כשהעם מרננים אחרי שנבעלת לכהן פלוני מסתבר יותר דרגלים לדבר שהולד ממנו. וזהו דעת הרמב"ם בהל' תרומות ונסמך על דברי אביי בדלא דיימא כלל.

ואם כנים דברינו הרי בכל ביאת פנוי כשאין רינון עמה הולד ספק ממזר ואלו הם דברי הרמב"ם בהל' יבום שאינו פוטר מן היבום ובהל' איסו"ב כשהבועל ממזר הולד ספק ממזר ולא ודאי. אפילו איכא עדים [דלא כרע"א והחזו"א].

טו. יתר על כן, אפילו בארוסה שנמצא כריסה בין שיני ולא ידוע שנבעלה לארוס משמע ברמב"ם פטו' איסו"ב הי"ז דחמירא מפנוי שעיברה דכיון דרוב פסולים אצלה הולד בחזקת ממזר ובפנוי לשונו ספק ממזר.

טז. בלישנא בתרא — אמר רבא מסתברא מילתא דרב דלא דיימא מיני ודיימא מעלמא, היינו מכיון דדימא מעלמא ולא מיני מסתבר שהולד מעלמא אבל דיימא גם מיני תולים בארוס אע"ג דדיימא מעלמא ונמצא בהדגשת דברי רבא — דיימא מעלמא אלא דבעינן תנאי דלא דיימא מיני ומשמע דאם לא דיימא לא מיני ולא מעלמא תולים בארוס.

ועיין נמוק"י שפירש דאין תולים בארוס והדגשת דברי רבא דלא דיימא מיני לכן הולד ממזר בין לא דיימא מעלמא וכ"ש דדיימא מעלמא.

ולפי דברי הנמוק"י בסוגיה מפורש פשט הדברים בארוסה שנמצא כרסה בין שיני שהולד ספק ממזר ואפילו בארוסה אין ביאה ודאית ראי בלא רינון והם הם דברי הרמב"ם ושבנו אל מקור הדברים דסוף סוף אין הרמב"ם סוטה מפשוטה של הסוגיה כמלא נימה .

יז. סברת אביי מדאפקרה נפשה לגבי ארוס אפקרה נפשה לגבי עלמא מתפרשת לדעת הרמב"ם לא ביחס לעלמא דאע"ג דאינה חשודה מ"מ אולי זינתה עם אחרים אלא ביחס לארוס דאע"ג דידוע דנבעלה לו אין זו ראי שלא זינתה עם אחרים, ואין בכך בשביל לתלות בו דוקא ולישנא בתרא חזרה הגמרא מסברה זו לענין הארוס אבל עומדת בסברתה לגבי פנוי או ארוסה שעיברה ואין ידוע ממי.

ומיושבת בכך קושית הגר"א אמאי צריך הרמב"ם ללשון זו שלא נאמרה אלא באופן דלא דיימא מעלמא.

הרב אהרן בינה

קיום מצוות קודם מתן תורה
עיון בתורתן של ראשונים

לע"נ אם חמותי **עטרה** בת ר' **ישעיה ברוך** ז"ל

כתב הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית כו, ה): "ותורתי — דינין ואיסורי עבודה זרה, שאלו כולן — נצטוו בהן בני נח, והוא (אברהם אבינו) השומר והעושה רצון בוראו, ומשמר אפילו דקדוקין וחומרות במצוות שלהן". ומהן אותן חומרות? מעשרות, "כי היו האבות נדיבי עמים לתת מעשרות לעניים, או לכהני ה', כגון שם ועבר ותלמידיהם". (מהד' שעוועל עמ' קנ).

מדברים אלו עולה, כי לדעת הרמב"ן קיימו האבות מצות מעשרות מדין מצוות הדינין, עליה נצטוו בין שבע מצוות בני נח, ובכללן: גניבה, אונאה וכיו"ב, ואף הצדקה באה לשם חומרה הנוהגת בדיני ממונות, לתת לעני די מחסורו.

וממשיך הרמב"ן וכותב: "והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקודש, ועסק בה ובטעמי מצוותיה וסודותיה, ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה", ומה הפרש יש בין פירוש ראשון לשני?, שעל פי האחד, קיימו האבות כל התורה מדין שבע מצוות בני נח, האוצלות מרוחן אף על תחומים נוספים הנוגעים בדיני ממונות, ואילו לפירוש האחר — לא קיימום אלא כמי "שאינו מצווה ועושה".

קיום המצוות — דווקא בארץ־ישראל

בתורף דבריו, חתם הרמב"ן דבריו בקביעה, שלא קיים אברהם המצוות אלא בארץ־ישראל, והדברים קשים: אם הקיום נעשה בתורת "שאינו מצווה — ועושה", מה מקום יש לחלק בין א"י לחו"ל לענין קיום המצוות? ואפשר שביקש אברהם, לזכות במצוות על מנת להגיע לשלמות, ולפיכך אף שלא נצטווה עליהן קיימן. וכל זה שייך דווקא בארץ־ישראל, משא"כ בחו"ל — לא ניתן להגיע לשלימות זו, ועדיין הדברים טעונים בירור.

ושמא יש לבאר וליישב על פי מה שכתב הרמב"ן בפירושו לשבת (פח, א. ד"ה והא מהד' הרשלר עמ' שב), בענין "הדור קבלוה בימי אחשורוש", וז"ל: קשה לי, וכי מה קבלה זו עושה, מסופו של עולם לתחילתו, אם קודם אחשורוש לא היו מצווים — למה נענשו?... ונראה לומר דמתחלה, אף שהיה להם מודעא, מכל מקום לא ניתן להם הארץ אלא כדי שיקיימו את התורה... לפיכך כשעברו על התורה עמד והגלם מן הארץ", עכ"ל. ומכאן

אתה למד, שאין מעלת קיום המצוות נוהגת במדרגתה הגבוהה אלא בארץ־ישראל.

וכיוצא באלו הדברים מצינו אף בפירוש הרמב״ן לפרשת אחרי־מות, וז״ל: ״אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו״ל — היו מצריכין במצות ... ואינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בהן כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצוות ליושבים בארץ״. עכ״ל. הרי שאין לקיום המצוות בחו״ל מעמד עצמאי, אלא אמצעי בלבד לקיום העתידי של המצוות בא״י.

הגהת הגר״א בפירוש הרמב״ן

אמנם, דיוק ועיון בדברי הרמב״ן יגלה לנו סתירה — לכאורה. בפירושו למסכת שבת, כתב: ״לפיכך כשבאו לארץ בביאה שניה בימי עזרא, עמדו מעצמם וקבלוה **ברצון**״, ואם תאמר שעצם ישיבת הארץ היא המחייבת, מה מקום לקבלה זו?

ואמנם, ראיתי מובא בשם הגאון מוילנה, שביקש להגיה פירוש הרמב״ן בפרשת אחרי־מות, ולהחליף תפילין ומזוזות בתרומות ומעשרות (ונתחלפה למעתיקים פירוש נוטריקון תו״מ, מתרומות ומעשרות לתפילין ומזוזות) ואתי הכל שפיר, שדין תרו״מ אינו נוהג בחו״ל, אלא לזכרון.

מילת אברהם ומילת מצרים

איתא בגמרא (כריתות ט ע״א): ״ככם כאבותיכם״ — מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה, והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה, וטבילה והרצאת דמים״, ומקור הדברים מספר יהושע (ה, ה): ״כי מולים היו כל העם היוצאים״.

ופירשו התוספות על אתר (בד״ה דכתיב): ״ואע״פ שאותן שהיו נימולים בימי אברהם לא מלו אותם ביציאת מצרים — מכל מקום, מעיקרא כשמלו עצמן — מלו ליכנס בברית המקום וליבדל משאר אומות וגם כי עתה טבלו״. ופירוש דבריהם: תינח מילת יוצאי מצרים, שנעשתה לשם אכילת הפסח (״כל ערל לא יאכל בו״), לשם קדושת ישראל, ויש בה מימד של גירות, אבל מילת אברהם — לא לשם כך באה, ומדוע נפטרו המולים מזמן אברהם מהטפת דם ברית? ותירוצם: גם מילתן של אנשי דור אברהם — לשם הבדלות מן האומות באה, ואף בזו יש מימד של גירות.

הטבילה — גורם מהותי בהחלת קדושת ישראל

על פי הדברים הנ״ל נראה לבאר אף מאמר חז״ל, שאמרו: ״קיים אברהם כל התורה כולה״, וקשה: והלא גוי היה, ומה קיום יש כאן? אבל על פי

המבואר, הרי שמילת אברהם הכניסתו בקדושת ישראל, אלא שכל מצוותיו באו בתורת נדבה, "כמי שאינו מצווה ועושה".
ולפי זה יבוארו אף תורף דברי התוספות: "וגם כי עתה טבלו", לאמר: מילת אברהם — הכניסתם לקדושת ישראל, אבל עדיין זקוקים הם לטבילה על מנת לעבור ממצב של קיום המצוות בתורת נדבה לקיום מחובה. וכיוצא בזה מצינו במעמד הר סיני, שנאמר בו: "לך אל העם וקדשתם היום מחר" (שמות יט) ודרשו בגמרא (יבמות מו ע"ב) — מכאן שיש לטבול, על מנת ליכנס בקדושת ישראל.

הסבר זה, יש בו אף כדי ביאור הלכה אחת ברמב"ם, בהלכות איסורי ביאה (פ"ג ה"ב): "כשישתחרר העבד (הכנעני) — צריך טבילה אחרת בפני שלשה ביום שבו תיגמר גירותו, **ויהיה כישראל**", ופירוש הדברים: אף שעבד כנעני נתחייב במצוות — טרם נכנס לקדושת ישראל, ועדיין זקוק הוא לטבילה לכשישתחרר.

דעת הרמב"ן: בימי משה היתה מילה והטפת דם־ברית
אחד מן הראשונים (שדבריו הובאו בפירוש הרמב"ן למסכת יבמות (מו ע"א ד"ה שכן) חלק על פירוש התוספות, וז"ל "ואפשר שבשעה שאמר להם משה כל ערל לא יאכל בו — מלו עצמן או הטיפו דם ברית מן המולים", הרי שלדעתו זו גם בימי משה היתה הטפת דם ברית לנימולים שמלו עצמם בימי אברהם, ונתקיימה מצווה זו בידי בני שבט לוי, שלא ביטלו מעולם מצווה זו, ונצטוו לקיימה באחיהם (ראה המשך דברי הרמב"ן שם, בשם הר"ר משה).
אמנם, הרמב"ן עצמו חולק על גישה זו, וסבור כתוספות, שמולי אברהם לא נצרכו להטפת דם ברית. זאת, בניגוד לדין גבעוני או עכו"ם שמלו, שצריכים הטפת דם ברית לפי שלא חל קיום מצוות מילה במעשיהם, משא"כ במילת בני אברהם, שאף שלא נצטוו עליה — קיום מצוות מילה יש בה.
מדברי הרמב"ן עולה כי לשם החלת הגירות אין צורך ב"מילה לשם גירות", אלא מספיקה החלת שם "מילה". לעומתו, סוברים בעלי התוספות שצריך דווקא מילה לשם גירות, ולפיכך פירשו:
"כשמלו עצמן — **מלו ליכנס לברית המקום**"

כסיכום־ביניים, ניתן לומר שגי שיטות בדבר:
א. שהנימולים בימי אברהם לא נצרכו כלל למילה בימי משה, כיון שמלו עצמן ליכנס לברית המקום.
ב. שהפטור חל כיוון שנתקיימה בהם "חלות שם מילה", ואין צורך במילה לשם גירות דווקא.

ג. אף מלי אברהם נצרכו להטפת דם ברית בימי משה, שלא עלתה להם מילתן הראשונה, כיוון שלא באה לשם קדושת ישראל.

מה בין ציווי לקבלה?

כתב הרמב"ם בריש פ"ט מהלכות מלכים: על ששה דברים נצטווה אדם הראשון ... אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממשה רבינו, **והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה...** וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה ... עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו". עכ"ל.

ואפשר שיש לחלק בדעת הרמב"ם, ולחלק בדין שבע מצוות ב"נ: שלא נתחייבו בהן קודם מתן־תורה, אלא מעצמם קיבלום עליהם. (וכן מדוייק מלשון רש"י, בפירושו לבראשית ל"ד, ז': "שהאומות גדרו **עצמן** מן העריות ע"י המבול).

על פי חילוק זה, תובן האבחנה שבאה בכמה מקומות בש"ס, שפעמים באה לשון "שבע מצוות **נצטוו** בני נח" (סנהדרין נו ע"א), ופעמים באה עימן לשון קבלה: "אמר ר' אבהו, אמר קרא: "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים" — ראה שבע מצוות **שקיבלו** עליהם בני נח" (בבא קמא לח ע"א). ומכאן נוכל לפרש אף חילוק הדברים שבאו שם בגמרא, שרבי אבהו קאי על זמן שמקודם מתן תורה שכיוון שלא קיימו בני נח מצוות שקיבלו על עצמם — התיר הקב"ה ממונם לישראל בשעת מתן־תורה. וכנגדו, דעת רבי מתנה: "מה ראה? ראה שבע מצוות בני נח **שנצטוו** עליהן", וכיוון שלא קיימו שבע מצוות עליהן **נצטוו**, דהיינו: לאחר מתן־תורה, עמד עליהן הקב"ה והגלם מעל אדמתם.

(לכאורה, עולה סתירה לדברינו ממש"כ הרמב"ם בפרשת דינה (הלכות מלכים פ"ט ה"ד): "לפיכך **נתחייבו** כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל, והם ראו וידעו ולא דנוהו". ולפי דרכינו, הלא טרם **נתחייבו** באיסור גזל אלא מאליהן קיבלו דין זה, ומה מקום יש לחיוב מיתה? וצ"ל, שזו גופא היתה קבלתם, להיות עושים שבע מצוות בני נח באזהרת מיתה).

עולה, איפוא, שציווי שנאמר אצל אבות — לא בתורת חיוב דאורייתא בא, אלא ציווי פרטי לאברהם ולזרעו, וכמדוייק מלשון הרמב"ם: "בא **אברהם** ונצטווה".

שיטת הרמב"ם: תוקף המצוות בזה"ז — מכוח הציווי שנאמר למשה

דברים אלו עולים אף ממקור נוסף בדברי הרמב"ם. בפירוש המשניות למסכת חולין (ספ"ז) כתב: "ושים לבך על העיקר הגדול, שכל מה שאנו עושים היום, אין אנו עושים אלא במצוות הקב"ה על־ידי משה רבינו ע"ה, ולא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, שאין אנו מלים מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה **ציווה אותנו** על־ידי

משה... וכל מי שלא יאמין שאלו הפסוקים עם כל התורה נאמרו למשה מפי הגבורה, הוא בכלל האומר אין תורה מן השמים, ומאיין היינו יודעים אלמלא ידע משה רבינו מה שנאמר לאברהם אבינו בעת שנצטווה על המילה״. (וכיו״ב כתב הרמב״ם בדינים נוספים, כמו: אבר מן החי, גיד הנשה ועוד).

דעת התוספות: גם האבות נתחייבו בטבילה

לפי האמור לעיל, תובן אף שיטת הרמב״ם בדין טבילה: ״וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה, שנאמר: וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם״ (איסורי ביאה פי״ג ה״ג). ולכאורה קשה: מדוע האבות שקיימו המצוות לא נצרכו לטבילה על מנת לקיים המצוות?

אבל לפי מה שנתבאר, הדברים עולים יפה: מילת אברהם יצרה חלות שם ישראל, וקבלת עול מצוות בתורת נדבה, אבל לכלל קבלת ציווי תורה טרם הגיעה, שהרי טרם נתקדשו בקדושה המיוחדת של תורת ישראל שניתנה בסיני.

מנגד, לדעת התוספות ביבמות (מו ע״ב, ד״ה כי) גם האבות טבלו, ולפי״ז יש לומר כי לדעתם, ר׳ יהושע סובר שאף האבות קיימו המצוות בתוקף המיוחד של קדושת ישראל הנובע מציווי הגבורה, שנקבע מאוחר יותר בתורה, ולפיכך נתחייבו אף טבילה.

ובריתך ינצורו

כתב הרמב״ם בפי״ג איסורי ביאה ה״ב: ״מילה היתה במצרים ... מל אותם משה רבינו שכולם ביטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי, ועל זה נאמר: ״ובריתם ינצורו״. וצריך ביאור, מה ראה הרמב״ם להזכיר שבחן של בני לוי?

ולענ״ד יש לומר: אלמלי ביטלו ח״ו בני שבט לוי מצוות מילה, לא היו מגיעים לכלל בחירת עם ישראל, שאין זה מדרכי השם לבחור בעם שכולו ערלים, וכיוון שמלו בני לוי עצמם — נוצרה הקרקע לבחירת עם ישראל כולו, ונתקדשו בני יעקב בבריתו של אברהם אבינו.

בענין קורע ובענין קורע ע"מ לתפור

גמ' שבת מ"ח ע"ב (וכן מכות ג' ע"ב) הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת. וכתב שם רש"י דחייב משום מכה בפטיש, וכתב הריטב"א במכות שם דאינו חייב משום קורע, משום דקורע אינו חייב אלא בקורע ע"מ לתפור, וכן כתב הרמב"ן שם וז"ל ואיכא למימר כיון דקורע ע"מ לתפור הוא דמחייב ושלא ע"מ לתפור פטור ס"ד ה"נ פטור קמ"ל הכא מתקן כלי הוא חייב ומ"ה מדמי לה למגופת חבית דהתם נמי מתקן הוא עכ"ל ומשמע מדבריו שחיובו משום עושה כלי, ולא משום קורע.

והנה התוס' בשבת ע"ג ע"ב כתבו בד"ה קוצר וצריך לעצים וז"ל נראה דאפילו לר"י דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק ע"מ לכתוב עכ"ל. ומשמע מדבריהם שאם אינו ע"מ לתפור לא מיקרי כלל מלאכה. והקשה הגאון רע"א בגליון הש"ס שם ובמשניות שם, דבגמ' שבת דף ק"ה משמע דלא כדבריהם שהרי איתא שם דלר"י הקורע בחמתו חייב אעפ"י שאינו ע"מ לתפור, וכן איתא בתוס' שם שהקורע על מתו חייב אפילו לר"ש אעפ"י שאינו ע"מ לתפור, וע"כ שע"מ לתפור אינו בדוקא, אלא כל קריעה שיש בה תקון בגוף הבגד מיקרי קורע וחייב. ולר"י חייב אעפ"י שאין התקון בגוף הבגד, ולכן חייב הקורע בחמתו אבל קורע על מתו מקרי תקון בגוף הבגד כמ"ש תוס' שם. וכן הקשה על הריטב"א הנ"ל שהובא בכ"מ פ"י מהלכות שבת הל' י', שהרי שם התקון בגוף הבגד. והנה הבאור הלכה בסימן ש"מ הביא את הראיה של רע"א וקבל אותה כראיה גמורה ועל דברי התוס' כתב שאין מדבריהם ראיה, שיש לומר שכונתם שבזומר ואין צריך לעצים הוי מקלקל, וה"ה קורע שלא ע"מ לתפור הוי מקלקל, ודבריו דחוקים דהתוס' לא הזכירו בדבריהם מקלקל ואעפ"י שלכאורה אם אינו צריך לעצים ממילא הוא מקלקל, מ"מ אפשר שיש תועלת בעצים ויוכל להשתמש בהם אח"כ אלא שבפעולה זאת לא כיון לשם עצים, ועוד שאם באמת הוא מקלקל בעצים לכאורה פשוט שהוא פטור כמו חופר גומא בבית שפטור אף לר"י משום מקלקל, אלא שיש לדחות ששם אין המלאכה לקיחת העפר אלא בנית הגומא ולכן לא מועיל התקון בעפר, אבל בתולש הפרדת הענף מן העץ היא המלאכה, ואם יש תקון אחר זה נקרא תקון לר"י מדין משאצל"ג. ועל זה חדשו התוס' שבגלל זה אינו חייב שיש יסוד בקוצר, שצריך שהתקון יהיה בגוף הדבר הנקצר ולא מהני שהתקון יהיה בצד אחר של המלאכה, וכונתם להוכיח מקורע שצריך ע"מ לתפור שצריך שיהיה תקון בגוף הדבר הנקרע ולא מהני שיהיה תקון צדדי ע"י המלאכה אפילו לר"י שסובר

שמלאכה שאצל״ג חייב. אבל גם לפירושו עדיין קשה א״כ אמאי מחייב ר״י בקורע בחמתו הרי אין שם תקון בגוף הדבר הנקרע, וצ״ל לדבריו שמכיון שמה שהדבר קרוע זה משכך חמתו זה נקרא תקון בגוף הדבר לר״י דס״ל משאצל״ג חייב, אבל אם נפרש שצריך לדעת התוס׳ דוקא ע״מ לתפור יהיה קשה מקורע בחמתו, כן נראה לפרש לדעת הבאור הלכה. אמנם הקושיא הראשונה שהקשינו שמדברי התוס׳ לא משמע שזה מדין מקלקל עדיין קשה, מלבד זה הרי בריטב״א מפורש להדיא דבעינן ע״מ לתפור דוקא ואיך הוא יפרנס את המשנה של קורע בחמתו, גם מדברי הרמב״ן משמע כמ״ש הריטב״א, וגם מדברי התוס׳ בכלל גדול דף ע״ג ע״א ד״ה הקושר שהסתפקו אם בעינן דוקא מתיר ע״מ לקשור, ומשמע מדבריהם שאם בעינן דוקא ע״מ לקשור לא מהני תקון אחר בגוף החוט, משמע דבקורע פשיטא להו שצריך דוקא ע״מ לתפור, ונראה שגם הרא״ש בסימן ו׳ בפרק כלל גדול הכי ס״ל דהא גם במתיר כתב דבעינן דוקא ע״מ לקשור וא״כ כ״ש קורע שנזכר מפורש במשנה שצריך ע״מ לתפור. והנה החיי אדם בנשמת אדם מפרש שדבר זה או בעינן ע״מ לתפור דוקא תלוי במחלוקת ר״ש ור״י במשאצל״ג, כלומר שהצריכה לגופא של קורע הוא ע״מ לתפור ולדבריו מיושבים הריטב״א והרמב״ן, אמנם בתוס׳ שכתבו את זה גם לר״י א״כ לדבריו לכאורה נצטרך לפרש בתוס׳ כמ״ש הבאור הלכה שכונתם משום מקלקל, ואפשר שיש לתרץ את קושית רע״א מקורע מחמתו על מתו, דהנה מדוע באמת לדעת הריטב״א וההולכים בשיטתו לא נאמר באמת במכבה וסותר וקורע גם לר״ש שעצם התועלת מן הכבוי שגרם החושך ועצם התועלת שגרמה הסתירה והקריעה יהיה הצריכה לגופא ויתחייב, ומדוע באמת צריך במכבה את התועלת של תקון הפתילה דהיינו צורך הדלקה, ובקריעה כדי לתפור, ובסתירה כדי לבנות, וצריך לומר שמלאכת השלילה אין בה חשיבות מצד עצמה, וענין כבוי קריעה וסתירה הוא ענין של שלילה, כמו שהוזכרה סברה זו בראשונים והאחרונים שהרי אם היה מצב של חושך שלא צריך היה לכבות היה עדיף לו, וכן בסותר וקורע, ויותר יש להסביר שבמלאכות השלילה אינו צריך את החיוב שבשלילה דהיינו שיהיה חושך אלא צריך שלא יהיה אור וכן בסותר וקורע, ולכן צריך דוקא כבוי וקריעה וסתירה שהם הכנה לדברי חיובי דהיינו הבערה, תפירה, ובניה. והנה כל זה בקריעה רגילה, אמנם בקורע בחמתו וקורע על מתו שאם היה קרוע מקודם לא היה בזה שום תועלת ומוכרח שיהיה תפור כדי שתהיה קריעה, ולכן קריעה זו אינה נחשבת למלאכת השלילה אלא מלאכה חיובית, נמצא לפי דרך זו שבכל קריעה מכיון שהיא מלאכת השלילה צריך דוקא קורע ע״מ לתפור, וכל קורע שאינו ע״מ לתפור אעפ״י שיש בזה תקון, מ״מ מכיון שהתקון בא ע״י השלילה אין לזה חשיבות של מלאכה, ורק בקורע בחמתו ועל מתו שהקריעה נחשבת כפעולה חיובית, יש לזה חשיבות גם כשאינו ע״מ

לתפור, אמנם לר״ש הקורע בחמתו פטור כי סוף סוף התקון אינו בגוף הבגד ולכן הוי משאצל״ג ופטור, אבל הקורע על מתו שהאדם צריך בגד קרוע ס״ל לתוס׳ שזה מקרי צריכה לגופא וחייב אף לר״ש, ורש״י סובר שמכיון שזה לא צורך הגוף אלא רק צורך מצוה זה נקרא אינה צריכה לגופא. ואפשר שלרש״י גם אדם הקורע בגדיו כדי להראות עני כדי שיוכל לאסוף נדבות מקרי אין צריכה לגופא כי גם זה אינו צורך הגוף אלא צורך צדדי, ואפשר שגם רש״י יודה בזה שחייב וצ״ע בזה.

והנה המחבר כתב בסימן ש״ז סעיף ג׳ הפותח בין הצואר חייב, וכתב שם המגן אברהם בס״ק י׳ משום מכה בפטיש אבל לא משום קורע שאינו ע״מ לתפור, (והם דברי הריטב״א), ובעולת שבת שם כתב שחייב משום מכה בפטיש והביא דברי המפרשים שמשום קורע אינו חייב משום שאינו ע״מ לתפור, ודחה דבריהם מכח דברי הרמב״ם שכתב שהמפרק ניירות חייב משום קורע כל שאינו מקלקל, ולכן כתב בטעמו של רש״י שחייב משום מכה בפטיש ולא משום קורע, משום שפותח בית הצואר אינו קורע הבגד אלא מתקן הבגד ואין על זה שם קורע וסברא זו ממש כתב גם הבאור הלכה בסימן ש״מ (וצ״ע שלא הזכיר זאת בשם העולת שבת) והנה הרמב״ם עצמו הביא דין פותח בית הצואר בהלכות קורע וכתבו האחרונים דהר״מ ס״ל שלא כרש״י אלא חיובו משום קורע, אמנם מדברי הכ״מ בפ״י מהל׳ שבת שהביא דברי הריטב״א שחייב משום מכה בפטיש ולא העיר שהרמב״ם חולק, וכן הב״י בסימן ש״ז, משמע דס״ל שאעפ״י שהר״מ הביא זאת בהלכות קורע היינו משום שצורה זאת היא צורת קריעה אבל חיובו אפשר שהוא משום מכה בפטיש וכן כתב החזו״א שיש לפרש בר״מ שחיובו משום מכה בפטיש, אמנם בהקדמת ספר מעשה רוקח הביא לשון בן הרמב״ם בשם הרמב״ם שכתב שאין לפרש פותח בית הצואר בעושה פה לחלוק חדש שא״כ פשיטא שהרי כל המקלקלים כדי לתקן שעורם כדי לתקן, אלא מיירי שהיה פה וסתמו באופן ארעי וקמ״ל שאעפ״י שנתפר באופן ארעי, החוזר ופותחו חייב עכ״ד, ומלשונו שכתב פשיטא שחייב שהרי כל המקלקלים כדי לתקן שעורם כדי לתקן משמע שהוא מחייב בזה משום קורע, שאם חיובו משום מכה בפטיש אין ללשון זה מובן שהרי אין מדובר כלל במקלקל. וא״כ גם מש״כ שהמפרק ניירות לא כדי לקלקל חייב לטעמיה אזיל דלא צריך ע״מ לתפור דוקא, או משום דס״ל משאצל״ג חייב כמ״ש הנשמת אדם, או מטעם אחר. אמנם בעיקר הסברא שכתבו העולת שבת והבאור הלכה שהפותח בית הצואר אינו נקרא קורע משום שאינו קורע הבגד אלא עושה בגד, כונתם לומר שדין קורע אינו באריג אלא בבגד שהרי את האריג הוא ודאי קורע, וא״כ כשאין בגד אלא רק אריג בלבד לכאורה לדבריהם ודאי לא יהיה קורע, (אמנם באריג משמע בגמ׳ שכל אריג שיש בו ג׳ על ג׳ אצבעות מקרי בגד אבל בנייר לא מצינו כן). וא״כ הקורע נייר שאינו כלי או בגד לפי

דרך זה אין לחייבו משום קורע וא״כ משי״כ הבאור הלכה שהקורע נייר לצורך חייב משום קורע אפילו אם אינו ע״מ לתפור, גם לשיטתו לא יהיה אלא לדעת הרמב״ם דס״ל שגם בפותח בית הצואר חיובו משום קורע, ולשיטתו דין קורע הוא באריג ולא בבגד וס״ל גם שחייב גם בקורע שלא ע״מ לתפור, אבל לדעות שחיוב פותח בית הצואר משום מכה בפטיש, אין שום מקום לחייב קורע נייר שלא ע״מ לתפור, ממ״נ או משום שצריך דוקא ע״מ לתפור או משום שאין קריעה באריג אלא בבגד וכנ״ל.

והנה בעיקר לשון הרמב״ם שכתב המפרק ניירות או עורות דבוקים שלא ע״מ לקלקל חייב משום קורע, דקדק בשו״ע הרב שאין חיוב קורע אלא בדבר התפור או הארוג או המודבק אבל דבר שהוא חתיכה אחת מיסודו אין בו קורע, והוכיח זאת גם מדין התוספתא שמותר לקרוע עור שעל פי החבית, ואמאי לא מיתסר משום קורע, ואפילו אם נאמר שהוא מקלקל מ״מ יהיה אסור מדרבנן, עוד הוכיח ממה שכתב הרמב״ם שהקורע את הנייר להשתמש בו אסור משום שהוא כעושה כלי ומשמע מדבריו שזה מדרבנן, והנה גם הנשמת אדם דקדק כן מן הרמב״ם ודחה זאת מן הירושלמי שכתב שיש קורע בעורות הרכים, והבאור הלכה בסימן ש״מ הביא את דברי שו״ע הרב ודחה דבריו לגמרי מכח הירושלמי, אמנם הדקדוק ברמב״ם שדקדק בשו״ע הרב הוא ראיה גדולה לדבריו, ומה שהקשה החיי אדם מן הירושלמי הנה בשביתת השבת בהקדמה יישב דבריו שזו מחלוקת בין שתי הלשונות בירושלמי והתוספתא סוברת כלשון הראשון והרמב״ם פסק כלשון הראשון והתוספתא, ובקצות השולחן לגאון הרב אברהם חיים נאה בהערות שלו בדי השולחן (בדי השולחן עמוד קנ״ח) כתב ליישב דהירושלמי לא מכוין למלאכת קורע אלא לפעולת קריעה דהיינו ביד וחתוך היינו בכלי וכונת הירושלמי שחייב כשקורע בעור הרך אמנם אין חיובו משום קורע אלא משום מחתך אמנם בין אם נקבל את תירוצו בין אם לאו, מדברי הרמב״ם יש להוכיח כדברי שו״ע הרב וגם יש להביא ראיה לזה מן התוספתא.

אמנם אם נקבל את דברי הבאור הלכה והעו״ש שדין קורע זה בבגד ולא באריג יש לדחות את הראיה מן התוספתא ששם הרי זה לא בגד אלא מכסה של חבית ולכן אין בזה קורע אבל אם עשה בגד מעור באמת יהיה חייב משום קורע ולפ״ז לא תהיה סתירה בין התוספתא והירושלמי אמנם להרמב״ם שס״ל שיש דין קורע באריג ע״כ מוכח שאין כלל קורע בעור שאינו מודבק.

והנה הבאור הלכה כתב ליישב את הקושיא שמשמע מהרמב״ם שהקורע נייר להשתמש בו אינו אלא מדרבנן שכן משמעות לשון הרמב״ם ועוד שכתבו בפרק כ״ג בין השבותים. וכתב הבאור הלכה ליישב שקורע אינו חייב אלא אם התקון הוא בשני החלקים הנקרעים שהרי הקריעה נעשית

בשניהם אבל אם התקון רק בצד אחד אין זה אלא מדרבנן והרמב"ם מיירי שקורע חתיכת נייר מנייר גדול ורוצה להשתמש בחתיכה הקטנה שקרע ולכן אינו חייב משום קורע. ודקדק מלשון הירושלמי הנ"ל שכתוב שם קריעה באמצע חתוך מן הצד אמנם כבר הקשו בבדי השולחן ושביתת השבת בהקדמה שאין דבר זה מרומז כלל ברמב"ם והעיקר חסר מן הספר. והנה ז"ל הירושלמי בפרק כלל גדול הלי ב'. דף נ"ב ע"א קריעה בבגדים וחתוך בעורות קריעה בבגדים באמצע וחתיכה מן הצד ואית דמחלפין קריעה בעורות וחתוך בבגדים קריעה בעורות באילין רכיכיא וחתוך בבגדים באילין ליבידיא. עכ"ל הירושלמי והנה החיי אדם והבאור הלכה הוכיחו מכאן שיש קורע בעור והנה יש להקשות לפי דבריהם מדוע אין קורע בעור הקשה והנה בפשוטו אין קריעה בעור הקשה לפי שאי אפשר לקורעו וצריך לחתכו בסכין ולפ"ז יצא שאין קורע אלא ביד ולא בכלי ולא משמע כן וזה יהיה חדוש גדול לדינא.

וצריך לפרש שאין קורע אלא בבגד אבל לא בעור קשה שאין ראוי לעשות ממנו בגדים, אבל לפ"ז יקשה א"כ אמאי יש קורע בנייר הרי ג"כ אינו ראוי לעשות ממנו בגד, ויהיה מזה גם פירכא למ"ש המשנה ברורה שגם בעץ יש תופר וא"כ יהיה גם קורע בעץ ואם בעור קשה אין קורע כל שכן בעץ, ומה שהביא ראיה מחייטיה לפומיה שיש תופר בעץ צריך לומר ששם באמת תפר את העץ ולכן יש תופר ואם פתח התפרים יהיה קורע. אבל סתם קורע בעץ אין. והוא הדין שאין תופר. אמנם הפשוט ביותר מכח מה ששאלנו, הוא לפרש בירושלמי כמו שכתב בדי השולחן. שקריעה וחתוך לא מיירי במלאכת קורע וחותך אלא בפעולת קריעה שהיא ביד וחתוך בסכין. אמנם יש מקום לומר יסוד אחר שקורע שייך בדבר רך וסותר בדבר קשה. והוא הדין לתופר ומה שנתבאר שיש בחייטיא לפומיה דין תופר היינו משום דמיירי בקנים רכים ולכן חל בהם שם תופר אבל בעץ קשה פשיטא שאין תופר ואין קורע, או ששם שאני שבאמת עשה מעשה תפירה ובתפירה ממש יש תופר גם כשזה לא חפצא של תופר.

והנה בעיקר דברי שו"ע הרב שאין קורע בעור, נראה לי להסביר הדברים דהנה יש סותר ויש קורע וקורע הוא סוג של סותר והנה כמו שלא שייך חיוב סותר בשובר קרש סתם או אבן סתם משום שיסוד סותר הוא לסתור דבר שבנו אותו והיינו הנגדי של בונה ולכן אין סותר אלא כששובר כלי או שהורס בנין הוא הדין אין קורע אלא במקום ששובר משהו, אלא שסתירה ובניה היא בבנין ובכלים ותופר וקורע הוא בבגדים, וא"כ לפ"ז לכאורה לא היה מקום שיהיה קורע אלא בבגד אבל בחתיכת בד סתם לא היה שייך קורע שהרי לכאורה איזו פעולת עשיה הוא מקלקל, אמנם הפירוש הוא שמכיון שהבד נעשה ע"י אריגה, הרי כשהוא קורע בד הוא סותר את מה שהאריגה יצרה. אבל בחתיכת עור אין פה שום סתירה של עשיה קודמת,

ולכן אין שייך כאן סתירה, וממילא לא שייך כאן קורע, אמנם אם עשו מעור בגד והוא קורע את בגד העור הרי הוא סותר מה שעשו ולכן שייך לומר שיש כאן סותר ומכיון שזה בגד זו מלאכת קורע, ולפי"ז יש לומר גם לפי הפירוש הפשוט בירושלמי שהוא מיירי בקורע בגד עור ולכן יש כאן קורע אבל בקורע סתם חתיכת עור או נייר אין קורע, אמנם אם דבק נייר או עור והוא מפרק את דבוקם, הרי אעפ"י שאין כאן סתירת בגד יש כאן סתירת פעולת התפירה שעשה, ולכן חייב משום קורע והוי כקורע בד שסותר את האריגה. (אמנם אם נאמר שכל דין קורע נאמר רק בקריעת הבד ולא בקריעת הבגד וכונת שו"ע הרב שגם בקורע בגד עור אין קורע אז יקשה מהירושלמי ונצטרך לתרץ כמו שהוזכר לעיל) ולפי כל האמור הקורע עור שעל פי החבית מכיון שאינו חלק מבגד ודאי שאין בו דין קורע, וגם דין סותר אין שם כמו שמבואר בגמ' במגופת חבית שבהלכות חבורי כלים אין זה נקרא חבור [בגמ' במגופת חבית שבלהכות חבורי כלים אין זה נקרא חבור].

ולפי"ז לקרוע עור או נייר שאינם כלי אין בזה משום קורע אבל אם עשה מהעור בגד או מהנייר כלי כגון שקית יש להסתפק שיש בזה קורע.

אמנם מדברי הרמב"ם מבואר שדין קורע הוא בבד ולא בבגד וכן מוכח מלשון הריטב"א והרמב"ן במכות ג' ע"ב שכתבו שהפותח בית הצואר אינו חייב משום קורע משום שאינו ע"מ לתפור משמע שיש כאן חפצא של קורע ולפי הנ"ל גם אם עשה בגד מעור וכלי מנייר לא יהיה בזה קורע ויקשה מהירושלמי ונצטרך לומר משי"כ לעיל. אמנם לפמש"כ הבאור הלכה והע"ש שדין הקורע הוא בבגד אין ראיה מירושלמי. א"כ לכאורה גם לפי המ"ב קורע נייר או עור שאינו כלי שלא ע"מ לתפור אפילו ע"מ לתקן אין בזה חשש דאורייתא. וגם בעיקר דין קורע שלא ע"מ לתפור. כבר נתבאר לעיל שהריטב"א והרמב"ן במכות ג' ע"ב כתבו דבעינן דוקא ע"מ לתפור וכן הבין רע"א בתוס' ע"ג ע"ב ד"ה קוצר וכן נראה דעת התוס' שם בע"ג ע"א שהסתפקו במתיר אי בעינן דוקא ע"מ לקשור, וכונתם משום דהוי דומיא כל מלאכות הסתירה או דלמא מכיון דביה לא קתני ע"מ לא בעינן ע"מ לקשור, משמע בפשיטא להו דבמאי דקתני ע"מ בעינן דוקא ע"מ לתפור. וכן נראה מדברי הרא"ש שם סוף סימן ו' שכתב בתוס' נסתפקו אי בעינן מתיר ע"מ לקשור ולי נראה דבעינן דומיא דמשכן, גם נראה פשוט שדעתו דבמאי דתני להדיא במשנה ע"מ ודאי דבעינן ע"מ בדוקא. ומש"כ הבאור הלכה דהריטב"א יחידאה דס"ל ע"מ לתפור דוקא. נראה איפכא דהרמב"ם יחידאה בזה דס"ל דלא בעינן ע"מ לתפור. דלפי מה שנתבאר גם ראיתו מדברי בעל המאור בפרק האורג וראיתו מדברי ר' ירוחם מקורע על מתו ולא הוי ראיה וכנ"ל.

אמנם מדברי הריא"ז שהובא בשלטי הגבורים פרק האורג משמע לכאורה להדיא כמו הרמב"ם שכל קריעה שיש בה תקון חייב אף שאינו ע"מ לקרוע.

אמנם בפסקי הרי״ד הוצאת מכון התלמוד הישראלי הובאה הגירסה בשנוי וז״ל קרע ע״מ שלא לתפור אם יש לו צורך באותה קריעה כגון שהוא על מת שהוא חייב לקרוע עליו וצריך לתקן לעצמו בגד קרוע כמו שצריך כל אדם לתקן לעצמו בגד הראוי לו הרי זה חייב על קריעתו כמבואר בקונטרס הראיות. עכ״ל. ולפי לשון זה כל דבריו אינם אלא בקורע על מתו שנתבאר לעיל שמכיון שצריך את עצם הקריעה אין זה מלאכה שלילית ואין צורך ע״מ לתפור נפלה גם הראיה מהריא״ז אלא שלשונו עדיין צ״ע קצת.

והנה בגרסתינו כתוב כך: קרע ע״מ שלא לתפור אם יש לו צורך באותה קריעה כגון שהוא על מת שהוא חייב לקרוע עליו או צריך לתקן לעצמו בגד קרוע כמו שצריך כל אדם לתקן לעצמו בגד הראוי לו הרי זה חייב על קריעתו. עכ״ל והנה הלשון או צריך לתקן לעצמו בגד קרוע משמע שאין זה המשך לקטע הקודם אלא קטע חדש שאם יש לו צורך באותה קריעה גם חייב משום קורע. אמנם הלשון אינו ברור. שבמה שכתב שצריך לתקן לעצמו בגד קרוע משמע שרוצה לומר שרוצה לתקן בגד שנקרע וצריך חתיכת בד וקורע מכאן חתיכת בד לצורך בגד אחר, אבל אם כן סיום הלשון כמו שצריך כל אדם לתקן לעצמו בגד הראוי לו אינו מדויק ואף מיותר, אמנם דיוק הלשון מורה יותר שלשון לתקן אין כונתו לתקן בגד שכבר נקרע אלא הוראת לתקן כאן מובנה בלשון לעשות לעצמו כידוע בלשון חז״ל וכונתו שאדם זה רוצה לעשות לעצמו בגד קרוע וזה תקון בבגד אם רצונו בכך, וזה שסיים כמו שצריך כל אדם לתקן לעצמו בגדי הראוי לו דהיינו אצל אדם זה שרוצה בגד קרוע הרי קריעתו זהו תקונו ומדויק היטב לשונו, אמנם אם כי מבחינת הסגנון פירוש זה מדויק אמנם מבחינת הענין יש כאן קושי אטו בשופטני עסקינן שרוצה דוקא בגד קרוע ואם כי לפעמים יש צורך בדבר מ״מ חייב היה המחבר להדגיש זאת.

אמנם לפי גירסת פסקי הריא״ז שבמקום או צריך גורס וצריך הרי הדבר פשוט שזה המשך הקטע הקודם וכונתו שהקורע על מתו צריך בגד קרוע שהרי זהו חיובו ללכת בבגד קרוע כמו שצריך כל אדם בגד הראוי לו וכונתו להסביר מדוע קורע על מתו נקרא תקון בבגד ומדוע זה נקרא מלאכה הצריכה לגופה.

וברור שגירסה זו יותר מדויקת. ואעפ״י שלפי המבואר לעיל בקורע על מתו שצריך שיהיה זה שלם כדי שיוכל לקרוע ולכן אין זו מלאכה שלילית לכאורה בזה סגי צ״ל שכדי שיקרא צריכה לגופה צריך ג״כ שיהיה זה לתועלת הבגד. ולכן בא הריא״ז להסביר איך נקראת קריעה זו לתועלת הבגד. ולפי דברינו נדחו כל ראיות הבאור הלכה ונשאר הרמב״ם יחיד בדבר שסובר שכל קריעה שיש בה תיקון הרי הוא קורע. (דברים אלו מבוססים על ההנחה שנייר של ימינו הרי הוא כנייר של הרמב״ם וכמו עור, אמנם יש צד שנייר של ימינו יש לו דין אחר. אמנם מ״מ יותר נוטה שיש לזה אותו דין).

גילגול שבועה על קרקעות

בבא מציעא דף ד ע״ב, מתיב מר זוטרא בריה דרב נחמן טענו כלים וקרקעות הודה בכלים וכפר בקרקעות הודה בקרקעות וכפר בכלים פטור (ופירש רש״י דלא כפירתו ולא הודאתו מביאתו לידי שבועה עכ״ל והיינו דאם כל ההודאה או כל הכפירה בקרקע פטור מצד הדין דאין נשבעין על קרקעות) הודה מקצת קרקעות פטור מקצת כלים חייב (פירש רש״י אף על הקרקעות לישבע כדאמרינן לקמן שהנכסים שאין להן אחריות זוקקין את הקרקעות לישבע עליהן משנתחייב לישבע על המטלטלין זוקקין ומגלגלין עמהם שבועת קרקע.)

ובהמשך הסוגיא ״קמ״ל הודה במקצת כלים חייב אף על הקרקעות מאי קמ״ל זוקקין תנינא זוקקין הנכסים שאין להם אחריות את הנכסים שיש להן אחריות לישבע עליהן הכא עיקר התם אגב גרראי״ עכ״ל הסוגיא.

והמתבאר מהסוגיא דהודה במקצת כלים חייב שבועת מודה במקצת על הכלים ומדין גילגול שבועה נשבע אף על הקרקע, ואע״ג דאין נשבעין על קרקעות מדין גילגול יש שבועה אפילו על קרקע. וזהו החידוש של ״זוקקין״.

ויש לעיין בטעמא דהך דינא למה לא ילפינן גילגול שבועה מכל השבועות דאין נשבעין על קרקעות? על מנת ללבן הענין יש לעיין ביסוד הדין דאין נשבעין על קרקעות. יש לחקור אם הפירוש הוא שמעשה השבועה אינה שייכת על הקרקע ואין השבועה יכולה להעניק עליה נאמנות וממילא אין נשבעין או״ד הוא דין במחייב של השבועה, שטענה על קרקע אין בכוחה לחייב שבועה וכמו ששבועת מודה במקצת בעינן טענה של שתי מעות כסף ועל פחות אין דין שבועה ה״ה אין דין שבועה על טענת קרקע.

ברור הוא כהצד השני ושתי ראיות לדבר. ראיה ראשונה מתוך הסוגיא עצמה. הודה בקרקע וכפר בכלים פטור. הרי אפילו אם רק ההודאה בקרקע פטור משבועה אע״ג שמעשה השבועה כולה על הכלים. הרי מוכח דהפטור שבועה הוא מצד הטענות ואם טענת התובע או אפילו טענת הנתבע, אם טענתו נחוצה לחיוב השבועה כמו במודה במקצת, היתה בקרקע, חל פטור דאין נשבעין על קרקעות.

ראיה שניה יש להביא מהדין דאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות. שהרי הלכה זו צריכה ביאור, אע״פ שאם לא ישלם הנתבע יוכל התובע לגבות קרקע מלקוחות הרי יתכן שישלם הנתבע ממטלטלין ולמה תמיד נידון זה כקרקע? כתב הנחלת דוד (ב״מ דף ד :) לבאר דין זה שעיקר סמיכות דעת של התובע היא על הקרקע וממילא זה נחשב כעיקר טענתו עכ״ד. הסבר זה

מובן רק אם נאמר שאין נשבעין על טענה של קרקע שכן עיקר כוונת הטענה היתה הקרקע, אבל אם נפרש שאין נשבעין על חפצא של קרקע מה מעלה או מורידה כוונת התובע. א"כ אף מהלכה זו למדנו כהצד השני של חקירתנו שהחסרון מונח בטענה על הקרקע.

אבל עדיין יש לעיין שמא גם הטעם השני נכון הוא, ואף על חפצא של קרקע אין נשבעין ואפילו אם יצוייר אופן שלא יהיה חסרון מחמת הטענה, מ"מ חפצא של קרקע מופקע משבועה. ויש מקום לומר כן שמאותו פרט וכלל ילפינן תרתי, דבעינן טענה על מטלטלין דומיא דפרט ובעינן שהשבועה עצמה תהיה על מטלטלין דומיא דפרט. (עיין שבועות דף מב:).

והנה האור זרוע בפסקי ב"מ לדף ד: מביא ודן באריכות במחלוקת הראשונים אם נשבעין שבועת היסת על קרקעות (עיין רא"ש ב"ב פ"ג סימן יז' ותוס' ב"מ ו. ד"ה אלא) ושם הוא הביא פשרה בשם הרבינו שמחה וז"ל "ומורי רבינו שמחה ב"ר שמואל זצ"ל פירש דעל כפירת גוף הקרקע כגון קרקע פלוני מכרת לי וכו' והלה אומר להד"מ לא תיקנו שבועה דליכא דכוותא באורייתא וכו' ומה שפסקו רבותי הגאונים דנשבעים מדבריהם דוקא על כפירת שעבוד קרקעות דשבועה לאו על גוף קרקע כי אם על כפירת מטלטלין דלא גוף הקרקע כי אם מטלטלין" עכ"ל. מפורש עולה מדבריו דשני דינים הם: א) דאין נשבעין על גוף הקרקע ב) אין נשבעין מה"ת על כפירת שעבוד קרקעות אע"ג דעצם השבועה קאי על מטלטלין, וצ"ל הטעם כדברי הנחלת דוד משום דהטענה היא טענת קרקע. ורק בדין השני תקנו שבועת הסית דזה דומה לכל האופנים של הסית שהטענה חלשה ומ"מ תיקנו, אבל בנוגע לדין הראשון שהחסרון הוא בעצם השבועה על כה"ג לא מצינו, ואין כאן תקנת הסית.

ועכשיו אפשר לדון מאיזה טעם נשבעין שבועת גילגול על קרקעות. האור שמח כתב בפ"א מהל' טוען ונטען הל' יב' דאין נשבעין על קרקעות מפני שחשיב טענה גרועה ולכן בגילגול נשבע אף על קרקע שלא מחמת טענה זו הוא נשבע אלא מחמת הגילגול עכ"ד. התוס' בקידושין (קידושין דף כז: ד"ה ה"ג) כתבו טעם אחר. הם סוברים שזה לימוד מיוחד מפרשת סוטה ששם המקור של גילגול. שם נשבעת האשה אפילו על קטן דלא שייך קנוי גביה. הרי לא רק גילגול שבועה על איש דשייך לחייב מחמתו עצם שבועת סוטה אלא אפילו מקטן א"כ ה"ה בממון נשבע בגילגול אפילו על ממון דלא שייך לחייב שבועה מעיקרא כמו קרקע. נראה לומר שהתוס' לא הסתפקו בטעם של האור שמח משום דס"ל כמו רבינו שמחה דשני דינים הם ואע"ג דבגילגול אין כאן חסרון מצד גריעותא של הטענה סוף סוף החפצא של השבועה היא על קרקע ומצד זה הדין היה נותן לפוטרו. על כן חדשו שיש ילפותא מיוחדת לחייב גילגול שבועה על קרקעות. אבל מדברי האור שמח נראה דלא ס"ל הכי וכל ההלכה שאין נשבעין על הקרקע נובעת מחסרון

בטענה. נראה שאף דעת הרמב"ם כדברי האור שמח ועל מנת לברר הענין יש להקדים מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש בפרט אחר בדיני גילגול שבועה. כתב הרא"ש בסימן ד' פ"ק דב"מ דגילגול שבועה אינו צריך דוקא תביעת התובע להשביע הנתבע וז"ל "ב"ד פוסקים השבועה אע"פ שאין התובע טוען שיגלגל עלי ולישבע וכו' וכן בסוטה מגלגלין ממילא ולקמן נמי כי הודה במקצת כלים חייב אף על הקרקעות אע"פ שאין טוען לגלגל". והיינו משום דכל הני מדין גילגול הם. גילגול שבועה של סוטה הוא המקור לדין גילגול בממונות כמבואר בקידושין דף כז: ואם בממון הגילגול הוא בלא תביעה א"כ מוכח דגם בסוטה הדין כן. וגם ביחס לדין הודה במקצת כלים המוזכר בסוגיין כיון דמדין גילגול חייב על הקרקע נשבע בלי תביעה.

אבל הרמב"ם בפרק ד' מהלכות סוטה הלכה יז כתב "יש לבעל לגלגל שבועה עליה שלא זינתה עם איש זה וכו' ולא עם איש אחר וכו"" הרי מבואר דהוא זכות הבעל והכל תלוי בו. וכן פסק לגבי ממון בפרק א' מהלכות טוען ונטען הלכה י"ז "מגלגל עליו המשביע כל מה שירצה" הרי מפורש דהכל תלוי במשביע וברצונו. וזה לא כדברי הרא"ש. (את הסוגיא בשבועות שמביא הרא"ש שם בהמשך דבריו למד הרמב"ם באופן אחר ועיין בזה ברמב"ם הל' שכירות פרק יא' הל' ט' וברב המגיד שם) וכן כתבו האחרונים שהרמב"ם חולק על דברי הרא"ש כמבואר.

וא"כ צ"ב מסוגיין דהודה במקצת כלים חייב, ומשמע דחייב בכל גווני אף בלי תביעה מיוחדת. וכן דקדק האור זרוע (ב"מ דף ד.) כשיטת הרא"ש וז"ל "משמע דממילא חייב בלא תביעת בעל דינו אלא ב"ד יחייבוהו מעצמן דאל"כ לא היה לו לומר חייב דמשמע ממילא חייב בלא תביעת גילגול." עכ"ל. ועוד יותר שמסתימת לשון הרמב"ם עצמו בפרק חמישי גם משמע כן דכתב שם בהל' יג' טענו כלים וקרקעות וכו' אם הודה במקצת כלים וכפר במקצתן עם כל הקרקעות מתוך שהוא חייב על מקצת כלים שכפר בהן נשבע אף על הקרקעות שטענו עמהן שהכל טענה אחת". עכ"ל. ומשמע דממילא חייב בלא תביעת הבעל דין ומכיון שמדין גילגול הוא חייב לכאורה מוכרח דגילגול אינו תלוי בתביעה מיוחדת מצד המגלגל וכשיטת הרא"ש והאור זרוע. וזה סותר לדבריו בהל' סוטה ובפרק א' מהל' טוען ונטען כמו שנתבאר וצ"ע.

ועוד צ"ע לשון הרמב"ם בפרק ה' שכתב "מפני שהכל טענה אחת" דלכאורה כל עיקר הדין של גילגול שבועה נאמר באופן של שתי טענות נפרדות. ובאמת חידוש הוא בסוגיין דאע"ג דטען הכל ביחד כלים וקרקעות מ"מ אנו רואים דבריו כאילו היו שתי טענות נפרדות וחייב על הראשונה מדין מודה במקצת ועל השניה מדין גילגול. וא"כ צ"ב אם כל השבועה מפני שחשובין כשתי טענות איך נימק הרמב"ם משום שהכל טענה אחת.

גם יש לעיין במיקום הלכה זו בדברי הרמב"ם. למה לא הביאה בפרק א'

מהלכות טוען ונטען דשם איירי בהלכות גילגול שבועה ובמקום כן הביאה בפרק ה' דאיירי בחיובי שבועה מדין מודה במקצת. וצ"ע לכאורה.
ואשר נראה מוכרח ומבואר בדעת הרמב"ם מכל הנ"ל דחולק הוא על רש"י וס"ל דאין השבועה על הקרקעות מצד דין גילגול שבועה כלל אלא דהוא מחיובי מודה במקצת. וביאור הדין הוא דכיון שיש הודאה וכפירה על הכלים וממילא יש כאן בטענה זאת מחייב של שבועת מודה במקצת א"כ נתחייב על כל הטענה — ומפני שהכל טענה אחת. ולכן הוא דכתב הלכה זו בפרק ה' ביחד עם כל הלכות מודה במקצת. וממילא מיושבת לפי זה למה לא בעינן תביעה על שבועה זו כמו בשאר גילגול שבועה לדעת הרמב"ם משום ששבועה זו אין תורת גילגול עליה כלל. ויתכן גם כן עוד נפקא מינות בזה בין רש"י והרמב"ם אם השבועה על הקרקעות היא גילגול שבועה או שבועת מודה במקצת ולדוגמא אם תהיה הלכה של מתוך שאינו יכול לישבע משלם, דדנו הראשונים אם הלכה זאת קיימת בגילגול שבועה אבל בשבועת מודה במקצת ברור הוא שיש הלכה של מתוך.
אלא דצ"ע שיטת הרמב"ם ששבועה זו אינה גילגול שבועה מסוגיא שלנו שהקשתה הגמרא מהמשנה בקידושין "תנינא חדא זימנא". הרי המשנה שם עוסקת בגילגול שבועה כמפורש שם בגמרא דף כז:. דעל משנה זו אמר עולא "מנין לגילגול שבועה מן התורה שנאמר ואמרה האשה אמן אמן". ולפירוש הרמב"ם המשנה בשבועות עוסקת בהלכה אחרת של זוקקין המחדשת שבועת מודה במקצת ומה היא אם כן קושית הגמרא הרי שני דינים חלוקים הם לגמרי?
ונראה לבאר דאע"ג דשתי הלכות נפרדות המה מכל מקום סובר הרמב"ם דהכל תלוי בשאלה אחת ועקרון אחד. והוא מה שנסתפקנו למעלה האם חוץ מההלכה שאין טענה על קרקע מחייבת שבועה מצד גריעותא של הטענה וחסרון מחייב של שבועה ישנה עוד הלכה האומרת שאין חפצא של שבועה נתפס כלל על קרקע ואין השבועה נותנת נאמנות על קרקעות. והנפקא מינה במקרה שאין חסרון מצד הטענה כמו בגילגול שבועה ששם אין הטענה על הממון מחייבת את השבועה אלא הכח של גילגול שנתנה התורה להתובע וכמו במקרה של הודה במקצת כלים לדעת הרמב"ם שהכל טענה אחת ובטענה זאת יש בה כדי לחייב שבועה כיון שיש הודאה וכפירה במטלטלין וממילא יש כאן טענה מספקת לחיוב שבועה על כל הטענה ומכל מקום אם אין נאמנות על הקרקעות מחמת השבועה שאין השבועה יכולה לחול על הקרקע כלל אין לו לישבע עליה. ובקיצור בין אם השבועה היא מדין גילגול כמו במשנה בקידושין ובין אם היא שבועת מודה במקצת כמו במשנה בשבועות כל שהזיקה לשבועה נוצרה לא מהטענה על הקרקע אלא מטענה אחרת או מחלק אחר של אותה הטענה שייך הספק אם הנכסים שאין להן אחריות זוקקין את הקרקעות לישבע עליהן. וזה ביאור קושית

הגמרא דאם כבר למדנו עקרון זה במשנה בקידושין ביחס לגילגול שבועה ועל כרחך אין הלכה שניה שאין שבועה על חפצא של קרקעות אין צריך להשמיע עקרון זה פעם נוספת ביחס לשבועת מודה במקצת במשנה בשבועות. ומיושבת היטב שיטת הרמב"ם. ולמדנו שאין הלכה שאין שבועה על חפצא של קרקע וזה כמו דעת האור שמח שהבאנו למעלה.

אבל התוס' בקידושין והרבינו שמחה סוברים שיש שני הדינים שאין נשבעין על קרקעות ומה שנשבעין על קרקע בגילגול שבועה זה גזירת הכתוב מיוחדת מגילגול שבועה בפרשת סוטה. וכן נראה בדעת רש"י. ולכן פירשו המשנה בשבועות מדין גילגול שבועה דלא יוכלו לפרש כהרמב"ם מדין מודה במקצת ששם אין גזירת הכתוב וממילא חזר הדין דאין נשבעין על חפצא של קרקעות וכמו שנתבאר בדעתם.

בירור בגדרי תינוק שנשבה

במאמר זה יבא בירור בענין תינוק שנשבה משתי בחינות. האחת — היחס בין תינוק שנשבה למושגים שוגג מזיד ואנוס. הבחינה השניה ביטוי זה ביחס לציבור ה"יחילוני".

הסוגיא העיקרית במסכת שבת בדף סח ע"ב "והכי איתמר רב ושמואל דאמרי תרויהו אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים כהכיר ולבסוף שכח דמי וחייב" — כלומר תינוק שנשבה אע"פ שלא קדמה לו שום ידיעה בענין השבת אעפ"כ יש לו דין שוגג וחייב קרבן. "ור' יוחנן ור"ש בן לקיש דאמרי תרויהו דייקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה לבין הנכרים פטור". ושם ברש"י ד"ה "פטור" "דקסברי ר"י ור"ל, אומר מותר' אנוס הוא ולא שגגה היא.

לפי"ז גדר תינוק שנשבה הוא גדר "אומר מותר", וביטוי זה זקוק לביאור. בפשטות, שוגג זה כאשר האדם טועה בשעת המעשה, טעות בידיעת ההלכה או טעות בהבחנת המציאות, (וראיה לכך שאם בשעת המעשה יזכירו לו את טעותו מיד יוכח בכך). לעומת זה "אומר מותר" בשעת המעשה אינו טועה בדבר ומעשיו הם כתוצאה מבירור ואדרבא המעשה נעשה במודע. א"כ "אומר מותר" קרוב יותר למזיד מאשר שוגג וכ"ש לאונס, ותיקשי לך מה סברת ר"י ור"ל דהוי אנוס.

באמת מצינו בכמה סוגיות שהדיון על "אומר מותר" נסוב על הנושא אי הוי קרוב למזיד או לשוגג, אבל אנוס מאן דכר שמיה. במסכת תרומה פ"ב משנה ב' "אין תורמין מן הטמא על הטהור, ואם תרם שוגג — תרומתו תרומה, ר' יהודה אומר: אם היה יודע בו בתחילה אעפ"י שהוא שוגג לא עשה כלום". והרמב"ם פסק כר' יהודה "אין תורמין מן הטמא על הטהור... אבל עם ידע ושגג שמותר לתרום מן הטמא על הטהור הרי הוא כמזיד" (פ"ה מהל' תרומות הל' ח'). ועיין בתורעק"א על המשנה שהבין שהרמב"ם הסביר את דברי ר"י ב"אומר מותר" וכך לשונו "נראה דמפרש למתניתין אעפ"י שהוא שוגג, היינו שטועה בדין ואומר מותר". לפי"ז "אומר מותר דזה מחלוקת ת"ק ור"י אי הוי שוגג או מזיד, ותיקשי מכאן לר' יוחנן ור"ל. ועוד במסכת בכורות דף כג ע"א — בגמ' "סבר איבטלינהו ברובא והקשה שם בתוד"ה "סבר" תימה, מה יועיל, הא אין מבטלין איסור לכתחילה, ואפילו בשוגג? ותירצו שם התוס' "ושמא הא חשיב שוגג שסבור שמותר לבטל, לפי"ז מחלוקת תוס' והרמב"ם אי "אומר מותר" הוי שוגג או מזיד (כך הבין המשנה למלך בפט"ו מהל' מאכלות אסורות הל' כ"ה).

ועוד עיין בישי"ש בחולין פרק גיד הנשה בסימן נט' שסבר "אומר מותר" הוי

מזיד. והט״ז ביור״ד סימן צ״ט ס״ק ט׳ חלק עליו וסבר דהווי שוגג, וכן המג״א בסימן שי״ח ס״ק ג׳, וכך נפסק להלי במשנ״ב שי״ח ס״ק ו׳.
ועל הכל ניצבת קושיא נוספת והוא סוגיא מפורשת במסכת שבת בדף עב עמוד ב׳ ״האי שוגג בלא מתכון בע״ז היכי דמי... אלא לרבא דאמר פטור מאי איכא למימר? — אלא באומר מותר. ושם בגמ׳ מה שאין כן בשבת דפטור לגמרי, ע״כ לא בעי מיניה רבה מר׳ נחמן אלא אי לחיובי חדא אי לחיובי תרתי אבל מפטרי לגמרי לא אלא וכו׳, ופירש״י ד״ה בעא מיניה היינו בעי רבא מר׳ נחמן לעיל בדף ע׳ עמ׳ ב׳ העלם זה וזה בידו מהו — דהיינו אומר מותר, דאמר אין שבת בתורה היינו העלם זה וזה״ — ולפי״ז לר״ע אומר מותר חייב קרבן, ואמאי הרי לר׳ יוחנן ור״ל אומר מותר הוי אנוס? (יתירה מזו במסכת כריתות בדף ג ע״ב בסוגיא המקבילה לכך איירי שם במפורש בתינוק שנשבה דידעי באיסורא״ דהיינו ״אומר מותר״) ואם נדחק לומר דהסוגיא כאן הוא לפי רב ושמואל א״כ תיקשי על הרמב״ם שפסק אומר מותר הוי מזיד.
לכן, הנראה לומר, שיש שני סוגים של ״אומר מותר״, ״אומר מותר״ בכלל ואומר מותר בפרט, דהיינו, ״אומר מותר״ בפרט זה כאשר האדם מכיר ויודע את כל מערכת האיסור וההיתר, אלא שאומר מותר בפרט מסויים, ויש ״אומר מותר״ ב״כלל״, וזה כאשר אינו מכיר את המערכת ואומר מותר ועוקר הכל, ויסוד ההבחנה שגורם להבדל זה הוא בכך שאמר מותר״ בשעת מעשה נחשב מזיד, אלא שאזלינן בתר שורש הענין שהביא אותו לשעת המעשה, מה שאין כן בשוגג רגיל שבזה אזלינן בתר שעת המעשה. ולכן לפי״ז אפשר לומר כך: בסוגיות דלעיל (במסכת תרומה, בכורות וכו׳) איירי ב״אומר מותר״ בפרט מסויים, וכיון שבשורש הענין יש לו ידיעה, אלא שאמר מותר בפרט מסויים בזה סובר הרמב״ם דהוי מזיד והתוס׳ פליגי, וסוגיות אלו אין להם שייכות למחלוקת רב ושמואל ר״י ור״ל, דכאן איירי שנעלם ממנו שורש הענין של מציאות שבת בעולם, וע״כ איירי בגר שנתגייר כאשר היה תינוק דומיא לתינוק שנשבה. ולכן סבר ר״י ור״ל דהוי אנוס, שהרי שורש הדבר נעלם ממנו, ולרב ושמואל חייב בקרבן, כיון שאעפ״כ היה עליו לברר מה חובתו בעולמו. (וכן הסוגיא בדף ע״ב במסכת שבת ג״כ איירי ... אומר מותר״ בפרט ובזה לכ״ע לפחות הוי שוגג).
מכל האמור, יוצא ששורש הענין הוא אי ידיעה המביא אותו למצב של ״אומר מותר״, ואם היתה לו ידיעה בשורש הענין, ובשעת המעשה נעלם ממנו וכדו׳ הוי שוגג, ולפי״ז מה שייך לומר גדר של תינוק שנשבה ביחס לציבור ה״חילוני״, שהרי הם יודעים את מערכת המצוות, אלא שהם אומרים מותר מתוך כפירה בעצם המערכת, וראיה לכך שאפילו ידעו את המצוות לא יקיימו.
אלא שנמצא ברמב״ן עה״ת, שאף באופן זה חשיב גדר של תינוק שנשבה,

במדבר ט״ו פסוק כ״ב ד״ה ״וכי תשגו״, ״והנה זה כפי משמעו, הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון: ההולך ונדבק לאחד מן האומות לעשות כמוהם ... ויהיה כל זה בשוגג כגון: שיהיה **ביחיד** תינוק שנשבה לבין האומות **ובקהל** — כגון: שיחשבו שכבר עבר זמן התורה, ולא היתה לדורות עולם״ עכ״ל.

וכן איתא בהרמב״ם פ״ג הל׳ ג׳ מהלכות ממרים ״במה דברים אמורים באיש שכפר בתושבע״פ במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו ... אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם כמותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם״ ״הרי הוא כאנוס״. אלא שלענ״ד אין מכאן ראיה לימינו, שהרי הרמב״ם איירי לאדם השייך לכת הקראים, ונעלם ממנו שורש יהדותו, ולכן לא נחייב אותו שיעלה על דעתו לנהוג כיהודי המאמין בתושבע״פ, אבל האדם ״החילוני״ היום מבין שהוא יהודי ואינו מרגיש עצמו ששייך לעם אחר, ובזה מי יימר דהוי כאנוס, שהרי בשורש הדבר הוא יודע מה חובתו בעולמו, אלא שבחזו״א איתא בהדיא לא כך, וז״ל ״וכן כופר בתושבע״פ דווקא בכופר גם בעיקר עול המצוות ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס וכמש״כ הרמב״ם פ״ג מהל׳ מלכים דבניהם ותלמידיהם חשיבי דאנוסים וכתינוק שנשבה ״ומביא קרבן כדאמר ר״פ כלל גדול, ...דמצוה לאהוב את הרשעים... ...ודייניגן להו כאנוסים״ (חזו״א יו״ד סימן י״ג אות כ״ח).

בנידון אי דרבנן מהני לדאורייתא

כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' תרומות ה"א) כהן טמא וכו' שאכל תרומה טמאה אף ע"פ שהוא בלאו אינו לוקה שהרי אינה קדש. וכתב המל"מ (שם) ויש להסתפק במי שאכל תרומה טמאה מדרבנן אי חייב מיתה בידי שמים מי אמרינן כיון דתרומה זו טהורה מן התורה שפיר קרינן בי' ומתו בו כי יחל להו או דלמא אף שטומאתה מדרבנן ממעטינן לה ואמרינן פרט לזו שמחוללת ועומדת. ועיין שם עוד דוגמאות כיוצא בזו. ובגמ' (חולין קי"ג:) פליגי לישני אם הוא דין מיוחד בתרומה, או מצד הדין הכללי של אין איסו' חל על איסו', וצ"ע אם גם לצד זה מסתפק המל"מ לומר דאין איסו' דאורייתא חל על איסו' דרבנן.

ולהסוברים דכל איסורי דרבנן אינם אלא חיובי גברא לנהוג כך ולא לעשות כך, ואינם נתפשים בעצם החפצא, נ' דתרומה טמ' מדרבנן לא מיקריא מחללת ועומדת, דאין החלול בתרומה, אלא הגברא הוא דאסו' בה. אך יתכן דטומ' דרבנן בודאי היא דין בחפצא, דהא יש טומאות דרבנן ששורפין עלהן את התרומה, אלמא דפקע מן החפצא דין משמרת.

ואפי' להרמב"ם, דאית לי' (פ"א מהל' ממרים ה"ב) דבכל מצוה דרבנן יש מה"ת עשה דועשית על פי הדבר ולאו דלא תסור, מ"מ זה ודאי אינו אלא בגברא, ולא מיקריא התרומה משום כך מחללת ועומדת.

והנה ברגלים מברכינן שהחינו על עצומו של יום, וכן בר"ה ויוה"כ, ואילו בחנוכה דנו הפוסקים במי שאינו מדליק נרות ואינו רואה אם יברך, וכן בפורים למי שאין בידו מגלה. ולהנ"ל יובן מאד, דמועדי התורה הם זמני קדש מצד עצמם, משא"כ בדרבנן י"ל דלא עשו מציאות של זמן קדש, אלא עשו חיובי נרות והלל ואיסו' הספד ותענית על הגברא, וכיו"ב בפורים, ובגוף הזמן לא נשתנה כלום. ומאי דמברכינן ביו"ט שני דרבנן הוא כי היכי דלא ליתי לזלזולי בי'.

אך צ"ע לענ"ד דבשלמא חג המצות קבעה תורה זמנו בחמשה עשר לחדש הראשון, וכן המועדים שבירח האיתנים זמנם קבוע. אבל חג השבועות הלא אין לו זמן מפורש בתורה לימות החדש, אלא נאמר תספרו חמשים יום והקרבתם וגו', ונאמר שבעה שבועות תספר לך וגו' ועשית חג שבועות וגו', וא"כ להסוברים דספירת העומר בזה"ז דרבנן, א"כ אמאי הוי שבועות דאורייתא בזה"ז, אלא ודאי דספירה דרבנן מועילה לעשות שבועות דאורייתא, וא"כ אולי נפשוט מזה חקירת המל"מ דלעיל.

ואולי יש לדחוק דהתורה נתנה שני זמנים לספירה, דהיינו ממחרת השבת, וגם מיום הביאכם, וכן מהחל חרמש בקמה הלכך נהי דהחיוב תלוי בשנהם,

ובדליכא עומר ליכא חיוב, מ״מ בתר דתקון רבנן לספור בזה״ז הוי קיום בספירה דאורייתא ממחרת השבת.
ובירוש׳ (ראה פרק ה׳) גרסינן מניין שהוא (הפקר ב״ד) פטור מן המעשרות ר׳ יונתן (וי״ג ר׳ יוחנן) ברי׳ ברי׳ יצחק בר אחא שמע לה מן הדא אין מעברין את השנה לא בשביעית וכו׳ ואם עברוה הרי זו מעוברת בחדש אחד שהוא מוסיף לא פטור הוא ממעשרות. וחזינן דיליף כח ב״ד בממון מכחם לעבר שנים ולקבוע חדשים דמהני אף לדאורייתא מאשר תקראו אתם. ולפ״ז אולי בכל הנוגע לקביעת המועדות אף להבבלי דרבנן מהני לדאורייתא.
והרמב״ן (בפי׳ לתורה דברים י״ז י״א) כתב דנצטוינו לשמוע לב״ד אפי׳ יטעו כמו שהי׳ חיי׳ ר׳ יושע לשמוע לחשבונו של ר״ג ביום הכפורים. ולענ״ד אינו דומה, דבקדוש החדש אף אם יתברר להם שטעו לא בא מכשול על ידם, וביום שקבעו שהוא פסח באמת הוא פסח וכיו״ב (ומטעם זה י״ל דעדים זוממים בקדה״ח פטורים, שהרי זממו לעשות שכך תהי׳ האמת), משא״כ בכל התורה שב״ד שטעו טעו, ופעמים שחייבה תורה קרבן על שגגת הוראתם.
וגדולה מזו אמרו תוס׳ (ר״ה כ״א. ד״ה לו׳) דאפי׳ קהל שבחו״ל שעשו ר״ה ויוה״כ על פי חשבונם קרינן בהו אתם אפי׳ שוגגים, אף דהסנהדרין שבא״י קדשה החדש בזמן אחר. הלכך יתכן דבמועדים דרבנן מהני לדאורייתא אף אי לא מהני במקום אחר.

בדין קשר

בג' מצוות מצינו שהתורה הצריכה לעשות קשר: בציצית, בתפילין, ובלולב לר' יהודה דס"ל שלולב צריך אגד.

א. בציצית: קשר עליון דאורייתא (עי' מנחות לט.) ושו"ע או"ח סי' י"א ס"ד "יקח ד' חוטין וכו' ויקשור שני פעמים זה ע"ג זה דהיינו קשר ממש".

ב. בתפילין: הגמ' מנחות לה: ובעירובין צז. "קשר של תפילין הלכה למשה מסיני" ויש מח' בגמ' אם עניבה כשירה בתפילין.
להלכה — המש"ב בשעה"צ סימן ש"א ס"ק קצ"ו כתב דס"ל לכמה פוסקים דעניבה פסול אפילו אם יעשה כתמונת הקשר דל"ת ויו"ד ועי' שם בב"ח שכ"כ מפורש, וגם בבעל העיטור הל' תפילין כתב: "מצוה לקשרן יפה ולא לענבם" (הלשון "מצוה" קצת קשה, דהרי זה לעיכובה ולא מצוה וצ"ע).

ג. בלולב: לר' יהודה אגד הוא מהתורה ולעיכובה, ובסוכה לג: "יהותר אגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק", כלומר הוא כורך מסביב למינים ותוחב את הקצה בתוך הכריכה. ואומרת הגמ' שם שלפי ר"י זה לא מועיל כי לולב מצריך אגד והוא נשאר בלי לולב כי אסור לאגוד ביו"ט. וכתב שם המרדכי בשם ה"יראים" שאגד הכוונה קשר כזה שנאסר לעשותו בשבת והיינו ב' קשרים זה ע"ג זה ולפי ר"י זה לעיכובא ולדידן זהו מצווה משום "זה א־לי ואנוהו", אבל את המצווה צריך לקיים בקשר ממש כמו לר"י אלא שביו"ט מחוסר ברירה כורכים את זה בלבד ובזה ג"כ יוצאים ידי ההידור של "אגד". אבל לר"י שאגד אינו הידור אלא לעכובא ואינו מועיל בלי קשר (ב' קשרים זה ע"ג זה) ממילא אין טעם לכרוך כאגודה של ירק.

ויש לחקור דהנה במלאכת קושר בשבת ישנם ב' דינים: א. בחפצא של הקשר שיהיה קשר ממש ולא עניבה (דהיינו ב' קשרים זה ע"ג זה); ב. שהקשר יהיה של "קיימא" (ולהריי"ף והרמב"ם שהקשר יהיה גם של אומן) ונחלקו הראשונים אם קיימא זה לעולם או בפחות עי' ב"י ריש סימן שי"ז שהביא כמה דעות בזה (יש דעות שקשר העשוי להתקיים יותר מחדש חשיב קיימא וחייב חטאת ויש דעות שאף קשר שמתקיים יותר מז' ימים חייב חטאת). ויש לדון האם בכל המצוות שהזכרנו לעיל שהתורה הצריכה קשר, האם מלבד מאי דבעינן קשר ולא עניבה צריך גם קשר של קיימא כמו בשבת שהרי סוף סוף לומדים את זה משבת או דלמא רק את החפצא של הקשר

לומדים משבת ולא את דין הקיימא שבו ולא אכפת לן לכמה זמן ייעדו את הקשר.
והנה בסברא נראה שבלולב לר׳ יהודה שצריך אגד מהתורה, מ״מ אין צורך שיהיה קשר של קיימא שהרי כל המצוה היא רק ליום אחד: ״ולקחתם לכם ביום הראשון״, וזה לא של קיימא. (ויש לעיין במקדש שהמצוה נוהגת בו ז׳ ימים לפי השיטות שקשר לז׳ חשיב של קיימא, אבל זה אינו כי רק ביותר מז׳ ימים הוי קש״ק וגם שמפסיק לילות מימים). ובציצית יש מקום לאמר שקשר עליון דאורייתא היינו דוקא קש״ק ובלי זה לא הוי קשר, אמנם עדיין צריך ראיה לזה כי אולי רק את החפצא של הקשר לומדים משבת ולא את משך הזמן שלו.
ונראה לגבי תפילין דהנה ידועה דעת רבינו אליהו הובא בתוס׳ בכמה מקומות בש״ס שצריך בכל יום להתיר את קשר התפילין ולקשור מחדש. ומקשים עליו הראשונים מהגמ׳ בעירובין צז. דמבואר שם שאם מצא תפילין בשבת ואין ברצועות קשר, אי אפשר להכניסו לבית כי אסור לקושרו בשבת. ולפי רבינו אליהו שצריך להתיר ולקשור את התפילין בכל יום הרי קשר של תפילין אינו של קיימא (יתרה מזאת: כיון שהקשר אינו עשוי להתקיים כ״ד שעות מעל״ע אז יהיה מותר לקשרו לכתחילה, וגם אם יש בזה איסור דרבנן לצורך מצוה ודאי שרי).ומתרץ בהגהות מרדכי פ״ק דחולין שדוקא גבי תפילין התורה החשיבה את זה לקשר, למרות שהקשר אינו לזמן מגזיה״כ ד״וקשרתם״, ולכן חייב אף בשבת בקושר קשר של תפילין למרות שאינו לזמן ויתיר אותו אח״כ.
כתב באבני נזר שלהלכה דק״ל דלא כרבינו אליהו, א״כ אדרבא קשר של תפילין צריך שיהיה קש״ק כמו שחייבים עליו בשבת וזהו הפירוש של ״קשר״. ויש סיוע לאבנ״ז מספר טל אורות במלאכת קושר שכתב כן מפורש דבעינן קש״ק לתפילין ונלמד משבת, שזהו הגדר של הלכה למשה מסיני בקשר של תפילין כמו בחיוב שבת. רואים מאחרונים אלו שלומדים משבת לא רק את החפצא של הקשר אלא גם את הקיימא כמו בשבת. ולפי״ז נוכל לאמר כן גם בציצית, שקשר עליון דאורייתא צריך להיות קש״ק ובלי זה לא הוי קשר לציצית, והוי לעיכובא, ולא סגי שהקשר חזק — ב׳ קשרים זה ע״ג זה. ובזה ניישב את קושית הפמ״ג סימן שי״ז מדוע אין לעשות ציצית בשבת (ולכן ק״ל שבשבת מותר ללבוש בגד בלי ציצית מאחר והוא אנוס שלא יכול להטיל ציצית בשבת — כ״כ המרדכי) הרי הוא יכול לקשור ציצית בשבת ולחשוב להתירו במוצ״ש שזהו קשר שעשוי להתירו ביומו ומותר דלא הוי קש״ק. ולפי האבנ״ז והטל אורות אתי שפיר, שגם בקשר של ציצית בעינן שיהיה קש״ק ולכן א״א לקשור ציצית בשבת ממנ״פ, אם הקשר אינו קש״ק לא הוי ציצית ואם הוא קש״ק הרי הוא קושר בשבת וחייב.
ויש להקשות מסוכה לג: גבי הותר אגדו ביו״ט. למה לא יאגדנו ביו״ט

ויחשוב להתירו בלילה והרי אמרנו לעיל שמסתבר שבלולב התורה לא הצריכה שיהיה קש״ק מאחר שכל המצוה היא ליום אחד. (וגם סברת הגה׳ מרדכי שלדבר מצוה התורה החשיבה את הקשר לקש״ק כמו שאמר בתפילין, לא שייכת כאן היות שהתורה הצריכה ״אגד״ ולא ״קשר״ בדוקא. וכן מוכח מרש״י והריב״ש שם שכתבו שבלולב הקשר שבאגד הוא קש״ק היות שלא יתירנו לעולם. משמע שאם יתירנו הקשר לא ייחשב קש״ק בפנ״ע (למרות שהוא לצורך מצוה) וקשה כעין קושיית הפמ״ג גבי ציצית.

ונראה לתרץ ע״פ מה שייסד הבית מאיר בסימן שי״ז וז״ל: ״דלא בדעתו תליא מילתא כלל אלא כל קשר שאינו עשוי להיות ניתר וא מעצמו או מחמת שאין לו קיום (היינו חומר שמתייבש כמו גמי) או ע״פ הכרח הלובש או ע״פ עושה הקשר כי אם בזמן ארוך (ע״פ הכללים שנקרא קיימא) מקרי של קיימא ואפילו הוא מכוין להתירו ביום בלי הכרח אינו מעלה ומוריד״ עכ״ל. ובזה ביאר את הגמ׳ סוף שבת, שהתירו לקשור לדבר מצוה כשקשרו למדוד שיעור פותח טפח, וזה היה דוקא בגמי שמתייבש מעצמו אבל בלא זה היה נקרא קש״ק. ובזה ניישב את קושיית הפמ״ג בציצית שגם אם יוצא ידי״ח מצות ציצית בקשר שאינו ש״ק עדיין לא יועיל אם יתיר את הקשר במוצ״ש, היות שהקשר ייחשב עדיין לקש״ק, כיון שכל קשר שמצד עצמותו אין הכרח להתירו הרי זה נקרא קש״ק כי ברגע שעשה את הקשר נגמרה המלאכה והוי כמו כל מלאכה אחרת שעשה בשבת. כגון בנה בית ואח״כ סתר אותו ואפילו בנה ע״מ לסתור שחייב.

ולכן בלולב שהותר אגדו ביו״ט אסור לקושרו כיון שאין הכרח להתיר את הקשר במוצאי יו״ט וממילא חשיב קש״ק. וכן במשנה בסוף שבת שמחשיבה קשר שנקשר ע״מ למדוד כקש״ק למרות שיכול להתירו במוצ״ש, כיון שאין שום הכרח להתירו במוצ״ש. ולכן הוצרכו לקחת גמי שמתייבש מעצמו. ובזה מיישב הביאוה״ל ריש סימן שי״ז את קושיית הגרעק״א מהגמ׳ סוף עירובין גבי כינור שנפסקה בו נימה ומתבטלת השירה במקדש בגלל זה. והרי יש עצה לקשור את הנימה ע״מ להתירה במוצ״ש, ועפ״י דברינו מיושב. כיון שאין הכרח מצד עושה הקשר להתיר, דאם הוא קשר טוב ויכול להתקיים לעולם, ממילא מיקרי קש״ק, ואין אנו מתחשבים בדעתו של הקושר.

וכעין קושיית הפמ״ג בציצית מקשה החמדת ישראל גבי תפילין בסוגית המוצא תפילין עירובין צז. ע״ש. ושם יש מחי׳ ר״י ור״מ. לר״י המוצא תפילין חדשות בשבת אסור לטלטלן משום איסור קשירה ולר״מ מותר. ולפי דעת ר׳ חסדא שם בסוגיא מדובר בקשר גמור כיון שעניבה פסולה בתפילין ואם יעשה עניבה לא הוי דרך מלבוש אלא משא. ור״מ מתיר לעשות קשר ור״י אוסר. ומקשה החמדת ישראל למה ר״י אוסר הרי יכול לעשות קשר גמור ע״מ להתירו במוצ״ש. ולפי האבנ״ז הובא לעיל, שקשר של

תפילין חייב להיות קש״ק א״כ לא מתחילה קושיית החמדת ישראל, כיון שאם יחשוב להתירו במוצ״ש הרי זה תפילין ללא קשר והוי דרך משא ולא דרך לבוש. ואע״פ שזה נראה קשר טוב, בכ״ז לא יחשב דרך מלבוש כמו שפסק הפמ״ג, שתפילין שפרשיותיהן פסולות אף שכלפי חוץ נראות כשרות בכ״ז אסור לטלטלן בשבת כיון שאין זה דרך מלבוש אלא דרך משא. וה״ה כאן אף שהקשר נראה קשר כיון שאינו קש״ק אסור לטלטלן והוי דרך משא.

עוד יש לתרץ על פי דברי הבית מאיר שהבאנו לעיל, שאין מתחשבים בדעתו של הקושר אף אם כיוון להתיר כל שאין הכרח וסיבה להתיר את הקשר ובתפילין אין שום סיבה שיצטרכו להתיר את הקשר אי פעם. א״כ חשיב קושר בשבת ומקרי קש״ק ולכן א״א להכניס תפילין חדשות לר״י. ומה שהקשו תוס׳ על קושית הגמ׳ אליבא דר״י שיעשו עניבה והרי לר״י עניבה מקרי קשירה בשבת. ותירצו בתירוצם השני שקושר ע״מ להתיר במוצ״ש. ומדויק לשון התוס׳ שכתבו ״דסתמא דעתיה להתיר ולעשות קשר גמור בחול״ עכ״ל. וזה ממש כהבית מאיר שאפילו שבהו״א חשבנו שעניבה כשירה בתפילין מ״מ אין הדרך להשאיר כך את התפילין אלא עושים קשר גמור במקום העניבה במוצ״ש. ורק בכה״ג, כאשר יש הכרח מצד עושה הקשר להתירו במוצ״ש לא מקרי קש״ק. אבל אם עשה קשר טוב שאין שום הכרח להתירו מצד העושה או מצד הקשר חשיב קש״ק. ולפי״ז ליתא לקושית החמדת ישראל שהקשה שיכוון להתירו במוצ״ש.

וצריך להבין את שיטת ר״מ שמתיר להכניס אף תפילין חדשות. ולפי ר׳ חסדא שעניבה פסולה בתפילין א״כ בהכרח צריך לעשות קשר ממש (ולפי הבית מאיר שאין מתחשבים בדעתו, דאפילו אם יחשוב להתיר בלילה מקרי קש״ק) א״כ איך מותר לקשור את התפילין בשבת. והרמב״ן במלחמות ע״מ לתרץ קושיה זו פירש את הכללים המובאים במסכת שבת של קשר בשבת. ואומר שע״מ להתחייב מה״ת בעי קש״ק וגם מעשה אומן. וישנם קשרים מדרבנן כקטרא דקטרי דזממא שעומדים למעט זמן. וא״כ אומר הרמב״ן שיעשה קשר רפוי לפי מידת ראשו וזרועו וזה הוי קשר מדרבנן דומיא דקטרא דקטרי בזממא. הלכך לגבי הצלת תפילין מותר לכתחילה. וכמו שהגמ׳ בסוף שבת התירה לקשור לדבר מצוה. וע״כ אין כוונת הרמב״ן לדמות קשר רפוי לקשר העומד למעט זמן (קטרא דקטרי בזממא). דהרי ממנ״פ אי אזלינן בתר מחשבתו הרי חושב להתירו בערב ומותר לכתחילה, ואי אזלינן בתר הקשר כהבית מאיר הרי זה קש״ק ואף שכרגע הקשר רפוי מ״מ לא יתירנו במוצ״ש אלא רק יהדקו. ונמצא שהקשר בפני עצמו לא עומד להתרה ואסור לקשרו מה״ת. אלא כוונת הרמב״ן היא שקשר רפוי אף שהוא ש״ק מ״מ חסר בו דין מעשה אומן ואינו חזק כקשר הגמלים והספנים

ובכה"ג הקשירה אסורה מדרבנן. ור"י שמחייב אף בעניבה כ"ש שיחייב בקשר גמור אף שהוא רפוי ולכן אוסר להכניס תפילין חדשות. נמצא שר"י אינו מצריך ב' תנאים ע"מ לחייב בקושר אלא כל קש"ק אף שאינו מעשה אומן חייב. א"כ אף בקשר רפוי התחייב.

ועל פי דברינו יש להעיר על המנ"ח במלאכת קושר שהקשה מדוע ר"י אוסר בחדשות הרי לפי הרי"ף והרמב"ם שכדי להתחייב בקושר צריך מעשה אומן וגם קש"ק א"כ כשמוצא את התפילין יקשור קשר של הדיוט ברצועות ויכניס. ותירץ כיון שצריך לעשות קשר כעין דלי"ת ויו"ד הוי מעשה אומן. ולפי באורינו ברמב"ן לא שייכת קושייתו כיון שר"י מחייב בקש"ק בלבד ואינו מצריך מעשה אומן.

כלפי מה שנאמר לעיל שקשר של מצוה צריך את התנאי של אורך זמן, היסוד של זמן בקשר מקורו במלאכת המשכן במצודות ובריעות (שבת ע"ד) ושם היה הקשר לעולם. ובכ"ז יש בפוסקים קביעת זמנים כגון מע"ל שבוע וכו'. כנראה שזוהי סברה שמה שחשוב לאדם חשיב מלאכת מחשבת. לאור זה במצוה כגון תפילין שמצד קיומה היא בלתי מוגבלת — כל יום וכל היום, בלי להתיר את הקשר לעולם, וכשדנים על חשיבות הקשר של מצוות תפילין הם דורשים רק את הזמן שהוסכם עליו בהלי שבת, ואם יעשה קשר של תפילין להתירו תוך השבוע לא יועיל לאותה דעה (המצריכה שבוע), אבל ליותר משבוע לא יפריע לנו שאורך המצוה יותר מהלי שבת. וה"ה בצצית שהמצוה כל יום וכל היום אימתי שלובש ד' כנפות. ובלולב שמצוותו ז' ימים במקדש, או יום אחד במדינה. למ"ד שחשיבות קשר בשבת זה לעולם מסתבר שלא נדרוש שהקשר יעמוד לעולם לאחר שעובר זמן המצווה כיון שאין כל חשיבות בזה. ובתפילין לפי השיטה שצריך להתיר בכל יום (או אחר כל חליצה בהיסח הדעת) הרי פה אין לדרוש חשיבות של אורך זמן כדוגמת קשר בשבת, כי כך המצווה לחדש את הקשר בחפצא כל יום. ומאידך גיסא כשדנים על עשית קשר של תפילין בשבת הקשר צריך להיות כקש"ק בשבת והקושיה שנוצרה בעקבות זה כנזכר לעיל (שיהיה מותר להכניס את התפילין ע"י שיקשור דרך מלבוש) תורצה לעיל ע"פ היסוד של אחשביה (שהמצוה לקשור תפילין בכל יום זה נותן חשיבות לקשר במקום אורך הזמן). אבל בלולב למרות שמצוותו יום או שבוע, מ"מ קיום המצוה הוא מיד — "כיון דאגביה נפק ביה" ואין חיובו כל היום כמו בתפילין וציצית (אלא שאפשר לקיימו כל היום או כל השבוע), וממילא הקשר יחשב גם אם יעמוד רגע אחד כאורך זמן הנטילה, ואין אנו צריכים לכלל של אחשביה כיון שזה גופה זמן קיום המצוה, ואין אנו דורשים חשיבות של אורך זמן של אחשביה יותר מאורך זמן המצוה עצמה.

ועפ״ז יתורץ הקושיא שהקשנו ע״פי הפמ״ג (גבי ציצית) שיאגוד ביו״ט ע״מ להתירו בלילה, י״ל כיון שהקשר צריך לעמוד לזמן השוה לזמן הנטילה א״כ גם אם יעשה קשר שעומד לרגע אחד (כזמן הנטילה) יתחייב במלאכת קושר, (כיון שאין אנו דורשים קשר העומד יותר מאורך זמן המצוה) ואין אנו צריכים לתירוץ שנאמר לעיל עפ״י הריב״ש והב״ם.

הרב שמעון גרשון רוזנברג

האם חיבים לשאול על הפתחים לקיים מצוות?

א. מחלוקת הפוסקים בהלכה זו.

בבה"ל ס"ס תרנ"ו כ' וז"ל: "ואגב אעורר פה במה שהיה קשה לי על מה שהעתיקו הע"ת והא"ר בסי' כ"ה ראיה מירושלמי שאין מחויב לחזור על הפתחים כדי לקנות תפילין וכדומה שאר מצוות. והלא קי"ל דעל נר חנוכה ודי כוסות צריך לשאול על הפתחים כדי לקיימם, אף שהם רק מצוות דרבנן וכ"ש בענינינו. ואפילו אם תאמר דמשום פרסומי ניסא תקנו רבנן כן, מה יענה בהא דקי"ל לעיל בסי' רס"ג ס"ב דלנר שבת שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק הנר שזה בכלל עונג שבת הוא, והלא עונג שבת הוא רק מ"ע מדברי קבלה כמו שנאמר: "וקראת לשבת עונג", ותפילין ושופר וכה"ג הוא הכל מ"ע של תורה. וחפשתי ומצאתי קושיא זו בספר מור וקציעה ע"ש שהאריך ונשאר בקושיא וכו"".

דעת הע"ת והא"ר שאין חיוב לחזור על הפתחים כדי לקנות תפילין וכדומה, ומקורם בירושי' פ"א מפאה וז"ל: "כבד את ד' מהונך — ממה שחננך, מפריש לקט שכחה וכו' ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית ומאכיל את העניים וכו', אם יש לך אתה חייב בכולן ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן וכו', והירושי' מחלק שם בין שאר מצוות לכיבוד אב ואם שחייב לחזור על הפתחים בשבילם. ובבה"ל מפרש דהירושי' מיירי רק בחיוב לעשות בעצמו תפילין, סוכה וכדי ולשיטת הירושי' המפורסמת שיש חיוב בעשיית חפץ המצוה עצמו עי"ש בדבריו. "אבל עצם המ"ע ללבוש תפילין וכן כה"ג בקיום שאר המצות מזה לא פטרתו התורה כלל שהוא חיוב המוטל על גופו ולא גרע מנר שבת ונר חנוכה ודי כוסות דמוכר כסותו כדי להשיגם". אלא שיש לכאורה להקשות על הבה"ל, דמזה שהירושי' חילק בין כיבוד אב ואם לשאר מצוות, משמע דבשאר מצוות פטור לגמרי מלחזר על הפתחים בשבילם, דאל"כ כיבוד אב ואם הוי ככל המצוות כולם. וצ"ע.

ב. המקור להלכה במשנה ובסוגי הגמ' בארבע כוסות.

המקור העיקרי לאותן מצות בהן נתפרש חיוב העני לחזר על הפתחים בכדי לקיימן (נר שבת, נר חנוכה, ארבע כוסות) הינה המשנה ר"פ ערבי־פסחים. "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי". ובגמף שם קיב, א "ואפילו מן התמחוי וכו' — פשיטא. לא נצרכא אלא אפילו לר"ע דאמר: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודי. תנדב"א אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו. מאי

נינהו? אמר רב פפא: כסא דהרסנא" ע"כ סוג' הגמ'. ועולה ממנה דלשם שתי מצוות יצטרך לבריות, ד' כוסות ומשום פרסומי ניסא, וכסא דהרסנא — לעונג שבת. במשנה מוזכר אף חיוב העני בהסיבה. וכבר עמדו הראשונים על מספר תמיהות ודיוקים בדברי המשנה. ראשית — "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" — מה"ת שיפטור. הגרוע הוא מכל יהודי החיב במצות ההסבה? התוס' צט, ב ד"ה "ואפילו" פירשו — "דס"ד דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זו דרך חירות" כלאמר — לא היתה ה"א לפטור את עני ממצות הסיבה, רק הס"ד דאיננו מקיים בהסיבתו את המצוה, דאיננה הסיבה. ועוד הביאו בשם י"מ דאפילו עני שבישראל קאי א"עד שתחשך" והיינו שעליו להמתין באכילתו עד חשיכה אפי' שלא אכל מספר ימים.

ויש דוחק מובן בפירושי התוס' למשנה וצ"ע מהי הרבותא במתני' דהעני חיב בהסיבה.

ותמיהה זו נכונה אף בסיפת מתני', דין ארבע כוסות בעני. דאם כונת התנא ללמדנו דמחזר על הפתחים לד' כוסות — צ"ע מדוע דוקא ארבע כוסות, ומ"ש מכל מצוה אחרת. ובסוגית הגמ' מבואר דהרבותא היא לר"ע דאמר "עשה שבתך חול" וכו' וזה גופא יש לעיין בו, האם שאלה זו של צדקה לקיום עונג שבת נידונה במשקל אחד עם השאלה הכללית של החיוב לחזר על הפתחים לקיום המצות. פשטות הדברים מדמצאנו מחלוקת זו דעשה שבתך וכו' דוקא בשבת ולא מצאנו מחלוקת מקבילה בשאר מצות דהוי מחלוקת מסוימת לשבת. (ובפרט לפ"ד הבה"ל דבשאר מצות חיב לחזר) וא"כ התמיהה כפולה. חדא — דאם דין ד"עשה שבתך חול" הוי מסוים לעונג שבת צ"ב בטעמא דמילתא. ;ולפ"ד הבה"ל גבי נר שבת, הרי שם מובא טעם דעונג בשבת דוקא לחיב את העני לחזר, ע"ל בדבריו והוא עפ"ד הרמב"ם). ועוד צ"ע טובא. מהי א"כ ההשואה לארבע כוסות, ומה"ת יפטר מארבע כוסות אי"נ וכפי שמשמע מרהיטת הדברים, ונוכיח ג"כ לקמן מלשון הר"מ) דדוקא בעונג אמרי' ד"עשה שבתך חול".

עוד עמדו הראשונים על ניסוח ההלכה במשנה ד"לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפי' מן התמחוי "דלא יפחתו" הוא כפירשב"ם "גבאי צדקה המפרנסין את העניים" ומלשון זה משמע דהחידוש הוא חייב הגבאים לתת מהקופה ואף מהתמחוי לד' כוסות וגם זה צ"ב. דלכאורה החידוש הוא חיובא דעני דחייב לחזר על הפתחים ולקבל צדקה לקיום המצוה. וביותר מתחדד הדיוק מהתוספת "ואפילו מן התמחוי" שמשמעותה דאפי' מן התמחוי שממנו מחלקים רק סעודת היום לעניים — נותנים לד' כוסות ומשמע שזוהי הרבותא ולא עצם חיוב העני לחזר על הפתחים. וע' רשב"ם וז"ל: "וההי"נ אם לא יתנו לו שצריך שיחזר בכל כוחו אחריו, אלא אורחא דמילתא נקט שרגילין ליתן לו ארבע כוסות" והיינו — שחידוש מתני'

שמחזר על הפתחים ואורחא דמילתא נקט, ובפשטות כפרשב"ם נ' מן הגמ' שהרי שאלת "עשה שבתך חול" וכו"' איננה שאלה של חיוב הגבאין אלא של חיוב העני. אך מ"מ צ"ע לשון המשנה. (ובתוספתא פאה פ"ד הלשון: "שבת נותנין לו מזון שלש סעודות שמן וקטניות דגה וירק" והוא כניסוח משנתינו בארבע כוסות).

ועוד נדחק רשב"ם בביאור "ואפ' מן התמחוי" שפירש, שאפ' עני שנוטל מן התמחוי והוא עני מרוד חייב בדף כוסות, כלאמר; שאפילו שכל מה שיש לו איננו אלא פרנסת התמחוי חייב הוא בד' כוסות "וימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר א"ע בשביל יין לארבע כוסות" כלאמר; "שאפ' מן התמחוי" אין פירושו שנוטל מן התמחוי, אלא אפ' עני שנוטל מן התמחוי חייב בארבע כוסות. וע' בריטב"א בשם רבינו יחיאל מפריס שהקשה עליו "דהא פשיטא דאפ' עני שבעניים חייב במצות כמו עשיר" ולרשב"ם נ' דל"ק דהרבותא דחייב למכור כסותו לשם כך, וזה שייך רק בעני מרוד. וע' בתוס' בסוג' ובריטב"א שם בפירוש "ואפ' מן התמחוי" שג"כ פירשו שהחידוש הוא על העני, (ולא התמחוי).

ועוד יש להעיר בשולי הדברים על סוג' הגמרא שתירצה דמחזר על הפתחים לפרסומי ניסא, ולכאורה תמוה דמנ"ל דיש פרסומי ניסא בארבע כוסות. דתקנת ד' כוסות הא נתבאר בגמ' קיז, ב "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות". וכ"ה בגמ' דק"ט. ופרסומי ניסא וחשיבותו לכאורה הוא מצד אופיו המופלא של הנס, שבו מתגלה היכולת האלוקית האין־סופית, ומתחזקת האמונה בהשי"ת בכלל ובגאולה בפרט. מטרת הפרסומת לכאורה הנה חיזוק עם ישראל, אימוץ החברה היהודית גם בעת הצרה והגלות מתוך הסתמכות על אופיו המופלא של הנס. הצד הציבורי הוא העיקרי בפרסומי זה, בהדלקת הנר על פתחי הבתים מבחוץ ובקריאת המגילה בציבור "והכל חיביו בקריאתה וכו'" ויש חיוב מיוחד לקרוא את המגילה בציבור כמבואר בשו"ע או"ח סי' תרפ"ז.

ומאי שיאטיה ענין הפרסומי לד' כוסות שאין בהם את ענין הפרסום הציבורי בדוקא.

יש להעיר אמנם מהברייתא קח, ב המזכירה באופי ההלכות שבה את הלכות הפרסומי. "ת"ר הכל חיבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. א"ר יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו וכו'" ומר"י נראה שהקליות והאגוזין הנם תחליף לארבע כוסות, וע"כ מדין פרסומי הוא. ויש להשוות ד"ז להלכה המובאת בשו"ע או"ח תרפ"ט סעף וף "מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע בקול מקרא־מגילה" ומקורו בירושלמי, ועי"ש במ"ב ובבה"ל שהוא מטעם פרסומי ולא מצד חינוך בעלמא.

ג. מצות נוספות שנתפרש החיוב לשאול על הפתחים בשבילן.
הרמב"ם לפ"ד המפרשים למד ממצוות אלו (ענג שבת וארבע כוסות) את חיובו של העני לחזר על הפתחים לשתי מצוות נוספות. נר שבת בפ"ה ה"א מהלכות שבת, ונר חנוכה פ"ד ה"ב מחנוכה. נר חנוכה כ' המ"מ שם דיליף ליה מפרסומי ניסא דישנו בנר חנוכה, כמו בארבע כוסות — המבואר בגמ' דחייב מפרסומי ניסא. ובאור־שמח הוסיף דמכאן למד דכ"ש בנר שבת העדיף מחנוכה כמבואר ספ"ד מהל' חנוכה. (ויש להעיר מכאן על ראית הבה"ל הנ"ל מנר שבת דעני חייב בו אע"פ שלית ביה פרסומי, והה"נ בשאר מצות; שהרי בנר שבת הנימוק הוא לפ"ד האו"ש שלום ביתו, וזוהי עדיפותו על נ"ח וליכא למילף לשאר מצוות. אך הבה"ל דייק מלשון רמב"ם פ"ה ה"א הנ"ל דהטעם הוא ענג שבת, וזו ק' לדברי האו"ש)
ובבהגר"א סי' רס"ג אות ז', וסי' תרע"א אות ב' כ' דהר"מ יליף ליה מכבוד היום (סעודת שבת). דבגמ' פסחים ק"ה מבואר דקידוש עדיף מכבוד היום וכ"ש נר שבת ונר חנוכה דעדיפים מיניה. ולפ"ד הגר"א חייב לשאול על הפתחים גם לשם מצות קידוש מכ"ש ממצות הסעודה בכסא דהרסנא. ותמיה בעיני — דהר"מ לא הזכיר כלל הלכה זו המובאת ברייתא הנ"ל, לא קדימת כבוד היום לכבוד הלילה ואף לא קדימת הקידוש לכבוד היום, וודאי שלא הזכיר חיוב העני בקידוש. וחוץ מהתימה על הרמב"ם עצמו דהשמיט הלכה זו דוחק לאמר כדברי הגר"א שכל עיקר דין שבת וחנוכה נלמד מקידוש, כשבקידוש עצמו הר"מ לא הזכיר הלכה זו. והטעם הרי מפורש בר"מ בנר שבת, דהזכיר הטעם דהוי מעונג שבת, וא"כ זהו מקורו ולאו מכ"ש הוא. ובנ"ח חנוכה הזכיר פרסומי כבד' כוסות.
אמנם השאלה היסודית בדברי הר"מ הללו איננה דוקא שאלת המקור אלא הסיבה שהר"מ הזכיר הלכות אלו. אין דרך הר"מ לחדש בכדי ולפסוק הלכות שאינן מפורשות בש"ס ואפ' את"ל דאפשר למילף הלכות אלו כנ"ל בדברי הגר"א ואו"ש מה ראה הר"מ לחדשן ולהזכירן.
ובשתי הלכות נוספות הזכיר הרמב"ם חיוב העני, במחצית השקל רפ"א משקלים: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב, ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתיפו ונותן מחה"ש כסף שנאמר: העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט וכו' ומקור הלכה זו שאיננה מפורשת בש"ס הינו כפה"נ הפסוק עצמו הנזכר בדברי הר"מ "והדל לא ימעיט" ומזה שהר"מ הוצרך להזכיר הלכה זו במחה"ש דוקא מוכח דדוקא במחה"ש הדין כן ולא בשאר מצוות, דדוקא כאן חידש הפסוק כן ולכאורה שלא כדברי הבה"ל. וכן פסק בהל' מתנות עניים פ"ז ה"ה "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר" והמקור בגיטין ד"ז. ונראה שחיובו במצוות אלו איננו מצד המצוה שבהן, אלא דהוי כמס וחוב המוטל עכאו"א מהציבור, וכפי שפסק בשקלים פ"א ה"ט דכופין וממשכנין על מחה"ש, וכן בהל' מתנות עניים פ"ז ה"י דכופין

וממשכנין על הצדקה. ובריד"ז שם כ': "ונ"ל דשאני מ"ע של צדקה שיש בה תקנה לעניים והרי הוא כחוב עליו וכופין אותו לפרוע חובו ויורדין לנכסיו כאשר עושין למי שמסרב לפרוע החוב אשר עליו" כלאמר: אע"פ שלמצוה השייכת לתחום הדתי של עבודת השי"ת איננו חייב לחזר על הפתחים (וכנ"ל בירוש' פאה) הרי חובה שהיא בגדר חוב משפטי — אזרחי של מס וכיו"ב חייב העני ואיננו יכול להפטר מחובו ומחזר על הפתחים. ולמדנו מכאן את ההבדל בין חיוב מצוה שהוא חיוב שבין אדם למקום ואיננו יכול להשליך עצמו על הציבור בכדי לקיימו, לבין חוב המוטל עליו כחלק מהחיוב על הציבור שחיב לקיימו בכל פנים ואופן, ובגדר חוב הוא ומחסר ברירה שואל מאחרים ע"מ לקיימו. ואע"פ שלגבי חיוב העני בצדקה יש לפקפק אם אמנם זוהי הסיבה ויש לחלק באופנים אחרים, לגבי שקלים נ' שזוהי סיבת חיובו (וע' לקמן סברת האבנ"ז לגבי פרסומי ניסא קרוב לסברה זו).

ד. אופי פרסומי ניסא לפ"ד הרמב"ם.

בעוד שבארבע כוסות לא הזכיר הר"מ את פרסומי הניסא כסיבה לחיוב העני, הזכירו דוקא גבי נר חנוכה, ותמיה — שהרי בגמ' הוא נזכר גבי ארבע כוסות. וז"ל בהלי חנוכה פ"ד הי"ב "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו. אפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" דוק ותמצא שהפרסומי ניסא מוזכר באופן זה: "כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו" צירף הר"מ את דברי הגמ' שבת כא, ב שנאמרו על ימי החנוכה "ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" וכן את הנאמר בתפילת על הניסים "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל" למצות הדלקת נרות חנוכה ולפרסומי ניסא. מבואר בדבריו שהדלקת הנרות איננה אקט שמטרתו העם, החברה, חיזוק האמונה מתוך התלות בנס ובפלא שבנס. הפרסום איננו מטרה אלא אמצעי ואופן של שבח והודאה, כשהדגש לפי זה איננו אופיו הפלאי של הנס אלא ההצלה והגאולה שבנס. והשוה לדבריו בסה"מ מצוה ב', אהבת השי"ת. וז"ל: "וכבר אמרו שמצוה זו כוללת ג"כ שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתב' ולהאמין בו. וזה כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו ותבקש האנשים לאהוב אותו. וזה על צד המשל כן כשתאהב הקל באמת כמה שהגיעה לך מהשגת אמיתתו, הנה אתה בלי ספק תדרש ותקרא הכופרים והסכלים לדעת האמת אשר ידעת אותה" ההשפעה והפרסום החברתיים אינם מטרה, אלא תוצאה ואופן ביטוי של היחס האהבה והתודה להשי"ת. והר"מ לשיטתו בפרקי הנבואה במו"נ שהתפקיד וההשפעה החברתית של הנביא על העם נמשלים לשפע הנמשך לכלי ועולה

אגב כך על גדותיו. (פל"ז). כמו כן אין כאמור דגש על הנס לכשעצמו "שהמאמין ע"פ האותות יש בליבו דופי" פ"ח מיסוה"ת, וג"כ לשיטתו המפורסמת במורה. ובאבנ"ז או"ח סי' תק"א כ' שהמחייב בפרסומי ניסא למכור כסותו משא"כ בקידוש. (וחלוק הוא על דברי הגר"א לעיל דאף לקידוש שואל על הפתחים מכ"ש מכבוד היום) "דפרסומי ניסא הוי חיוב לגבי אחרים, משא"כ קידוש", וכפה"נ סברתו קרובה למשנת"ל במחה"ש שחוב שהוא במישור החברתי א"י להפטר ממנו ומחזר על הפתחים לשמו, משא"כ במה שבינו לבין המקום מחשבה טובה מצרפה הקב"ה למעשה. אמנם לפ"מ שדיקנו מהר"מ שצירף השבח וההודאה לגילוי הנס נ' שהסברו כפשנת"ל , היפך מדברי האבנ"ז. וסיוע להגדרה זו נוכל למצוא בגמ' ברכות יד, א גבי הלל שג"כ מוגדר שם כפרסומי ניסא, ולכאורה תפילת ההלל איננה אקט של פרסום ותעמולה, אלא הלל ושבח ועכצ"ל כפי הגדרת הר"מ.
מעתה עלינו לבאר מדוע פרסום זה של שבח והודאה יש להזהר בו יותר ממצות אחרות. דוק ותמצא מתחילת ההלכה ברמב"ם "מצות נ"ח מצוה חביבה היא עד מאד", ביטוי שהנו"כ לא הביאו לו מקור בגמ' ומה הוסיף הר"מ במה שהקדים לחובת הזהירות את החביבות. המשפט הזה ודאי שלא משקף מושג פורמלי של קיום המצוה כחוב, אלא ההפך חובת הזהירות מתוך חביבות דוקא. ודוקא חביבות זו של גילוי הנס למטרת שבח והודאה היא היא המחייבת את העני לשאול או למכור כסותו. ונבאר את הענין יותר מתוך בירור ההלכה בארבע כוסות.

ה. אופי החירות בליל הסדר, והשואתה לעונג שבת.

לשון הרמב"ם פ"ז מחמו"צ ה"ו-ה"ח "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר: "ואותנו הוציא משם וגו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה, וזכרת כי עבד היית" כלומר: כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית: לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבע כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית: אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב וכו'" ולמדנו מדבריו חידוש במצות ההסיבה וארבע כוסות, שעיקר קיום מצוות אלו הינו דאורייתא וחלק ממצות הזכירה שבליל הסדר. ולמדנו שזכירה זו איננה בפה בלבד אלא התנהגות של בן חורין כאמור" חייב אדם להראות א"ע כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו', לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו'" המצוה איננה זכר ליצ"מ, למה שקרה בעבר להשריש בנו את ערך החירות והגאולה, אלא היא חגיגה שבהווה "כאילו עתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית"

אקטואליות והתנהגות אקטואלית של חירות. חכמים תיקנו לנו את האופן שבו נקיים דין התורה של "וזכרת" במצוות אלו. (והשוה למשל לדברי המד"ר במצות ההסיבה שהנה זכר ליציאת מצרים אלקים את העם", וכן לשון המאירי: "כדי שירמוז בה סימן לחירות" וכן בעוד מהראשונים, וזה שלא כפי"מ שעולה משיטת הר"מ. ועג"כ בחידושי הגר"ח — סטנסיל — בשם בנו הגרי"ז שדייק בהבדל שבין לשון שו"ע הרב סי' תע"ב במצות ההסיבה כי"זכר לחירות" והגר"א בביאורו כי "משום חירות" ונפ"מ עי"ש דדין ההסיבה הוי דוקא ליד שולחן, ועכמ"ל.) וכשיטת הר"מ נ' מוכח מדברי הגמ' גבי אשה בן ותלמיד ובעיקר, השמש אם צריכים הסיבה. ותמוה — וכי השמש איננו חיב במצוות ככל יהודי ומה"ת שיפטר מההסיבה. והתשובה ברורה — שאין כאן מעשה מצוה של זכר לחירות, אלא סעודה אקטואלית של חירות, וס"ד שאפילו בסעודת חירות אין השמש מיסב. וידועה שיטת הראבי"ה הובאה בפוסקים "שאין אנו צריכין הסבה בזה"ז שהרי בני חרי אינן מסובין ואדרבה ישיבה כדרכן הוי דרך חירות" הגה"מ אות ב'. ותמהו עליו, ועפ"ד שיטתו מיושבת היטב.

ומתוך דברים אלו מונהרת לנו המשנה, "אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" והתוס' תמהו כנ"ל מה"ת שיפטר העני מהסיבה, וישבו — כנ"ל, וזה כסברה דההסיבה הוי מעשה מצוה בעלמא, אבל בתר דאיתבריר לן דהוי הנהגה אקטואלית וממשית של חירות מובנת הס"ד דמתני' שעני יפטר מהסיבה.

וכן י"ל בחידוש דין גבי ארבע כוסות, דס"ד דאין זו סעודת החירות של העני ומנהגו, איננה ה"נורמה" שהוא נוהג בה בסעודה כעין זו וע"ז קמ"ל תנא דמתני' ד"לא יפחתו לו מארבע כוסות".

וכ"נ מסדר ההלכות בר"מ דבה"ז פתח "לפיכך כשסועד וכו' צריך לאכול ולשתות דרך חירות" ואח"כ המשיך בחיוב ארבע כוסות לאנשים ולנשים ולעני. ובה"ח "אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" והמשיך ופירט דיני ההסיבה, ובה"ט דיני ארבע כוסות. ולכאורה אינו מובן מדוע חיוב האשה והעני בארבע כוסות העתיק בה"ז שאיננה עוסקת בפרטי הלכות ד' כוסות שמקומם כאמור בה"ט, והלכה זו איננה מזכירה אלא את עצם החיוב ומשום ה"לפיכך". ונ' ברור דהלכה דחיובא דעני קאי על עצם ה"לפיכך", וכנ"ל דס"ד דמשום ה"לפיכך" יפטר העני שהרי איננו שייך לחירות זו ומשו"כ העתיק הר"מ הלכה זו כאן דשייך הוא, ומתחייב.

ו. אופי חיוב העני לפשוט יד למצות הנ"ל.

ונ' עוד ד"הלפיכך" בריש ה"ז הנ"ל אין כונתו רק לנמק את הס"ד לפטור את העני ממצות ה"הסיבה" ו"ד' כוסות" אלא שהוא בא גם לנמק את הסיבה שבגללה אכן חייב העני לפשוט יד למצות אלו.

כלומר: דעיקר חיוב העני איננו משום דחייב הוא לפשוט יד לקיום מצות, וכדברי הירושי ופאה, שאיננו חייב אלא מ"מה שחננך", וחיובו הוא משום דמצוות אלו אופיין כזה שהם חלק מכדי חיו ופרנסתו של עני. דכי־היכי דפושט הוא יד וחיבין ליתן לו צדקה "כפי מה שראוי לעני" כמבואר ברי"מ פ"ז ה"א מהלי מתנות־עניים, ואפי בעני שאין מכירין נותנין לו כדי פרנסתו, הרי סעודת שבת, ארבע כוסות נ"ש ונ"ח הוי מכדי פרנסתו ונורמת חיו המינימלית של העני ומשו"כ פושט יד להן ונותנין לו.

אך לפני שנוכיח ענין זה, נמשיך בביאור ה"ז שאנו עסוקים בה. בהלכה זו כלל הר"מ ב"לפיכך" אף את הנשים, "וכאו"א בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה וכו', ואפי עני המתפרנס מן הצדקה וכו" (והשוה גם לדבריו פ"ה מהלי שבת ה"א שג"כ הזכיר ביחד נשים ועני) והטעם המבואר בגמ' פסחים קח, ב בחיוב נשים הוא מטעם שאף הן היו באותו הנס", וע' בתוס' שם שהקי מ"ש מסוכה דפטורות אף שהיו באותו הנס, וכה"ק מגילה ד"ד מאכילת מצה. ולפמשנ"ת גדר זה דהיו באותו הנס שייך דוקא במצות אלו כגון: ארבע כוסות ומקרא מגילה שהם מגדר שבח והודיה ממשיים על הנס, אבל מצות שהם מעשה מצוה זכר לנס ל"ש טעם זה ודוק.

הדרן לענינינו, לשון הר"מ פ"ל הלי שבת ה"ז: "איזה הוא עונג זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם, וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח, ואם אין ידו משגת אפילו לא עשה אלא שלק וכיוצא בו משום כבוד שבת הרי זה עונג שבת. ואינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל שבת. אמרו חכמים הראשונים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות".

ולשון הר"מ דאינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים, וע"ז כי הך מימרא דר"ע ד"עשה שבתך חול וכו" ולכאורה "עשה שבתך חול" איננו רק בגדר של אינו חייב, אלא שאין ראוי לעשות כן, ולא פטורא בעלמא, וכמבואר ברי"מ סוף הלי מתנות־עניים וז"ל: "לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הציבור, וכן צוו חכמים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" (הי"ח).

ומדוע א"כ כתבו בלשון "אינו חייב", ועוד — לכאורה הדיון בעשה שבתך חול הוא כפי שהר"מ מציג בהלכה הזו מצד "שלא ישליך עצמו על הציבור" ואין חיוב לציבור לדאוג למצותיו, אבל בהלי שבת כי הר"מ "ואינו חייב להצר לעצמו" ומשמע שהשאלה איננה רק מהצד המוסרי ש"לא ישליך את עצמו על הציבור" אלא מצידו שלו ש"לא יצר לעצמו" ומצד זה נפטר הוא מהחיוב להרבות בעונג שבת. ואשר נראה ברור מהר"מ שהפטור מלשאול מאחרים ע"מ להרבות בסעודתו הוא מצד שאי"ז כפי ממונו. כלאמר: השאלה איננה הצד הערכי של מצוה מול החובה להמנע מלהשליך א"ע על

הציבור, אלא משום הדין המסוים ב"עונג שבת" דהעונג הוא לפי ממונו של אדם. ומשום כך כ' הר"מ ד"אינו חייב" ובגדר פטורא בעלמא, דאע"פ ד"עשה שבתך חולי" הוי בגדר אינו ראוי לעשות כן, שאי"ז הלכה ממש אלא מצד המוסר והמידות, וכפי שהעתיק הר"מ מימרא זו בסוף הל' מתנות־עניים, אך הר"מ פירש בד' ר"ע שיש ענין נוסף כאן והוא שאין חיוב לשאול על הפתחים ומצד הדין דלפי ממונו. ומשמע מזה דדוקא להרבות פטור מלהצר לעצמו אבל "לעשות שלקי" וכיו"ב חייב להצר לעצמו ושפיר נחשב זה כפי ממונו, דאל"כ ה"ל לפטור אף משלק, (דומיא דחולה או מתענה תמיד, לפי גירסת הכס"מ דפטור, וני שג"כ הפטור דומה לפטור של כפי ממונו, העונג כמושג סובייקטיבי ואישי).

ומבואר א"כ דעיקר חיובו בעונג שבת למה שחייב בו הוא מצד שלהצר לעצמו ולשאול מאחרים לדבר מועט שפיר נחשב זה "כפי ממונו" שזה שייך לכדי פרנסתו וצרכיו של העני שפושט יד בשבילם. כלאמר: הנידון כאן איננו מצות עונג שבת כמעשה מצוה ומצד עבודת השי"ת, דמצד זה ני שהיה פטור מלשאול מאחרים, אלא דכל עיקר חיובו מצד אופי ואורח חיי העני, הנורמות שבהם הוא חי, דגם לו יש שבת ונחשב כדי פרנסתו במה שמחזר על הפתחים לשם כך.

והסוגי פסחים קיב, א, הרי השוותה סעודת שבת לארבע כוסות, וכבר תמהנו על כך לעיל, ועתה נתחזקה תמיהה זו דמה ענין פטורא דעני מעונג שבת דהוי מהדין המסוים של "כפי ממונו" לארבע כוסות שהו מצוה וחיוב דרבנן. ועכצ"ל — דגם עיקר החיוב בארבע כוסות לחזר על הפתחים איננו מצד מעשה המצוה אלא משום דהוי חלק מאורח חיו והנורמה של העני. וזהו אמנם ההבדל בין מצוות שפטור הוא מלחזר אחריהם, לעונג שבת ולארבע כוסות. דכיון שסעודה זו הנה סעודה של שבח והודיה על החירות וההצלה של כאו"א הרי שגם העני שייך בשבח והודיה, שגם בדוחק חיו יש לו את השמחות וההודיות שלו.

וזה גם הפירוש של פרסומי ניסא בנ"ח, דהוי מצוה חביבה מאוד. משום שענין זה של שבח והודיה איננו שייך רק לעבודת השי"ת וככל מצוה, אלא יש כאן את השבח והתודה הממשיים על ההצלה ולא רק בגדר חיוב ועבודה ודבר זה שייך אף לעני, דבדברים חביבים מעין אלו גם העני מתאמץ ומחזר על הפתחים, וג"ז שייך לרמת חיו של העני. ואת זה עצמו העתיק הר"מ במש"כ ד"חייב אדם להראות א"ע" וכמו שחייב "להראות ולגלות את הנס" (ר"מ חנוכה פ"א ה"ג) וז"פ הפרסומי שנזכר גבי ארבע כוסות ושתמהנו לעיל בתחילת דברינו על ענינו ועל כך שהר"מ השמיטו.

מוסבר בטו"ט לשון המשנה בפסחים דקאי אגבאין, וכ"ה לשון הר"מ, וכן לשון התוספתא בפאה גבי סעודת שבת המוזכרת בר"מ מתנ"ע פ"ז ה"ח "ואם שבת נותנין לו מזון שליש סעודות ושמן וקטנית ודג וירק, ואם היו

מכירין אותו נותנין לו לפי כבודו״ והרי גבי הגבאים השאלה איננה מצד שאינו ראוי לחזר על הפתחים, אלא מצד הכדי חיו ולפי כבודו שחיבים לתת לעני וזוהי גם השאלה בארבע כוסות (ומזה שלא נזכר בתוספתא וברי״מ קידוש מוכח לכאורה כדברי האבני״ז לעיל ולא כגר״א) ומובנת היטב התוספת במשנה ו״אפילו מן התמחוי״ שאע״פ שהתמחוי מיוחד לנתינת מזונות לעני ולא לדברים אחרים. וס״ד שמן התמחוי לא יתנו לעני יין לארבע כוסות דלאו בכלל מזונות הן אלא מצוה קמל״ן דהוי בכלל תמחוי. (וני דבאמת יהיה חלוק דין נר חנוכה מארבע כוסות, דלא מצאנו דהגבאין נותנין לו שמן לנר חנוכה, ואפשר דאע״פ דהוי מצרכי חיו וכפשנת״ל כיון שלי״ה ממש מהסעודה ופרנסת הלינה לא יתנו לשם כך מהקופה וכ״ש מהתמחוי, וגם לא מצאנו שנותנים לו בשבת נר לשבת, ואולי לד׳ הגר״א קידוש הוי כני״ח).

פש לן לבאר ההלכה גבי נר שבת. והרי״מ הל׳ שבת פי״ה ה״א כ׳ ״הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון: עירובי חצירות או נט״י לאכילה אלא חובה וכו׳ אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת״ נראה שפירש דברי הגמ׳ שבת כה, ב הדלקת נ״ש חובה שאע״פ שבהדלקת נ״ש מקיים מצות עונג שבת, ולכאורה בעונג שבת מהתורה אין חיוב דוקא באופן מסוים, וקס״ד דאיננו חייב בדוקא לרדוף אחרי נ״ש ולקיים העונג באופן זה קמל״ן דהוי חובה ותקנ״ח לקיים דוקא באופן זה. וע״ז הוסיף דמשוה״כ אף עני המחזר חייב דהוי בכלל עונג.

ולכאורה מה הוסיף במש״כ דהוי בכלל עונג, ונ״ל דאע״פ דהוי מצוה וכמבואר בסיפת ההלכה שם דמברך על ההדלקה, מ״מ חיוב העני לחזר הוא דוקא משום עונג דנתבאר דחייב הוא בעונג ומשום דהוי בכלל כפי ממונו. והרי״מ חידש כאן הלכה זו להסביר מה פירוש ה״חובה״ ועד היכן היא מגיעה וכ׳ דהחובה אף על העני לשאול על הפתחים לשם כך, דחכמים תיקנו שזו היא ה״נורמה״ והאופן של עונג שבת.

ולפי״ז נלע״ד שלא די שאין מכאן ראיה לדברי הבה״ל דהוי חיוב לחזר בכל המצות, אלא ההפך דדוקא משום האופי המסוים של עונג שבת חיב הוא לחזר ודוק.

ועוד יש להוסיף דהפירוט בדיני קדימה שמצאנו בענינים אלו בסוגי פסחים קי״ה גבי קידוש, כבוד היום וכבוד הלילה, ובסוגי שבת כג גבי נ״ח, נ״ש, וקידוש ולא מצאנו פירוט כזה בשאר מצוות משום שהשאלה איננה שאלה בדיני קדימה של מצות, אלא שאלה בהלי עניים מה עדיף שיקיים ועל איזו נורמה עדיף שישמור בשעה שאין לו לקיום כל החיובים המוטלים עליו. ומשו״כ חידש הרי״מ והקדים דין עני בנ״ח להלכה י״ג, י״ד העוסקת בדיני קדימה.

חציצה בבית הסתרים

כל הטעון טבילה במקוה אסור שיהיה דבר חוצץ בינו לבין המים ואם היה דבר חוצץ לא עלתה לו טבילה שנאמר (ויקרא יד — ט) "ורחץ את בשרו במים" ולמדו חז"ל (סוכה ו.) שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים. ויש שלמדו מהנאמר בבעל קרי "ורחץ במים את כל בשרו" (ויקרא טו, טז) שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים (עירובין ד:).

כתוב במסכת מקואות (פ"ט מ"ג) כל המקפיד עליו חוצץ וכל שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ. אמר רב יצחק דבר תורה רובו ומקפיד חוצץ. רובו ואינו מקפיד אינו חוצץ וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד וגזרו על מעוטו המקפיד אטו רובו המקפיד. ונגזור נמי על מעוטו שאינומקפיד ומתרץ היא גופה גזרה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה. (ערובין ז. נדה סז:) ובמסכת יבמות עח: על דבריו של ר' יצחק מקשה הגמרא "והאמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ". פרש רש"י: כולו חוצץ אע"ג דלא מקפיד. יוצא לפי דינו של רב כהנא שכשהחציצה מכסה את כל גופו הרי זה חוצץ מדאוריתא אף כשאינו מקפיד להסירה והקשה בחכמת אדם (קיט ג') מדוע השמיטו הפוסקים דין זה והשאיר בצריך עיון. ובעיקר סברת רב כהנא ביאר הגר"ז להרמב"ם (מקואות פ"ב) שההלכה למשה מסיני שחציצה תלויה גם בהקפדה נאמרה רק במקום שיש עכ"פ ביאת מים על גופו ששם נאמרו דיני חציצה וההלכה שרובו ומקפיד חוצץ אבל במקרה שכולו מכוסה אם כן אין כאן שום ביאת מים ולכן לא דנים כאן כלל מדיני חציצה. העולה מכאן שמדאוריתא אינו חוצץ אלא כשהחציצה מכסה את רובו וגם מקפיד להסירה. מדרבנן — חוצץ כשכמכסה את רובו אף כשאינו מקפיד או כשמכסה מעוט הגוף אבל מקפיד להסירה ונהגו שלא לטבול אף לכתחלה כשיש עליה דברים שאינם חוצצים — כלומר אף בחציצה של מעוט ואינו מקפיד — (רמ"א סעיף א', חכמ"א קיט ג) ובטעם שדבר שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ מן התורה אפילו הוא על רובו כתב רש"י (שבת כז.) שהוא כגופו של הטובל, הואיל ואין סופו לטלן ובטל לגביו (רש"י סוכה ו:) ומעוט ומקפיד שאינו חוצץ מן התורה כתבו הראשונים שהוא משום שרובו ככולו (ר"י מלוניל שבועות סופ"ב).

גם בבית הסתרים לא יהיה דבר חוצץ. ובית הסתרים הם פנים הגוף כגון תוך האף תוך האוזן תוך הפה וכו'. ואע"פ שאין צריך שיבואו שם מים בשעת טבילה צריך שיהיה ראוי לביאת מים (קדושין כה. נדה כא:) וכדברי הגמ' שם מעשה בשפחתו של רבי שטבלה ועלתה ונמצאה עצם בין שניה והצריכה רבי טבילה אחרת, לפיכך אמרו לעולם ילמד אדם בתוך ביתו

שתהא אשה מדיחה בית קמטיה במים ואח"כ תטבול. ואשר גם בדין זה מצאנו מחלוקת בתוספתא (מקואות פ"ח) מלוגמא ורטיה שעל בית הסתרים, רבי אומר חוצץ ר' יוסי ב"ר יהודה אומר אינו חוצץ וכתב הב"י (ס"ס קצ"ח) טעמא דר' יוסי ב"ר יהודה משום דבית הסתרים לא בעינן אף ראוי לביאת מים ועל זה פליג רבי. ונחלקו הראשונים האם ראוי לביאת מים הוא דאורייתא או דרבנן.

על הפסוק "ורחץ במים את כל בשרו" (שם ויקרא טו) אמרו תוס' (בקדושין כה, ונדה סו) : שמשמע אפילו בית הסתרים דבעינן מדאוריתא שיהיה מקום בית הסתרים ראוי לביאת מים. והרמב"ן (קדושין שם וריטב"א שם) כל דינא דבעינן עכ"פ ראוי לביאת מים בבית הסתרים אינו אלא מדינא דרבנן אבל מדאוריתא לא בעינן אף ראוי לביאת מים. כבר הזכרנו שהפה נחשב כבית הסתרים וכתבו התוס' (נדה סז. ד"ה פתחה) וז"ל צריך ללמדה לפתוח פיה שיהיה ראוי לביאת מים וכ"כ הד"מ אבל הרא"ש בקיצור והמחבר פסקו שאינה צריכה לפתוח פיה כדי שיכנסו בה המים אך גם לא תקפוץ אותם יותר מדאי ואם קפצה לא עלתה לה טבילה אלא תשיך שפתותיה זו לזו בדבוק בינוני (קצ"ח סעפ' לח) וחזר על דין זה השו"ע בסעיף כ"ז נתנה שערה בפיה או קפצה שפתותיה בענין שלא באו המים בהם לא עלתה לא טבילה ובטעם הפסול (כתב הראב"ד והרמב"ן בחידושיו סז.) מפני שע"י דיבוק השפתים מתכסה הבשר החיצון שלהם ולא באו המים עליהם ולא עלתה לה טבילה מדרבנן מדין מעוט המקפיד.

ויש שכתבו (חכמ"א ערוה"ש) שהטעם הוא שאע"פ שתוך הפה אין צריך לביאת מים ממש צריך להיות ראוי לביאת מים והיכא שדבקה השפתים בחוזק אין תוך הפה ראוי לביאת מים, ולמרות שאף שסגירת הפה בדיבוק בינוני גם מונע ביאת מים יש לומר שדיבוק בנוני נחשב כראוי לביאת מים הואיל ואלו נשארה במים לזמן מה היו דוחקים המים ונכנסים לתוך פיה כשאינם דבוקים זה בזה בחוזק וכל כה"ג חשיב כראוי לביאת מים (בדי השולחן קצ"ח)

ופסק השו"ע בסימן קצ"ח סעיף כ"ד צריכה לחוץ שיניה שלא יהיה בהם דבר חוצץ שאם טבלה ונמצא שום דבר דבוק בהם לא עלתה לה טבילה. והסבר דין זה על פי האמור לעיל שאין האשה צריכה לפתוח פיה כדי שיכנסו המים משום שאין צריך ביאת מים אלא על המקומות הגלויים ולא על המקומות המכוסים (קדושין כה.) אבל צריך שיהיו ראוים לביאת מים שלא יהיה עליהם שום דבר חוצץ ונחלקו הראשונים בדין זה שיש סוברים שהוא מן התורה (תוס' קדושין כה. נדה סו:) והקשו המפרשים איך יהיה דין זה מן התורה והרי גם במקומות הגלויים מיעוט המקפיד אינו חוצץ מהתורה (עיין מש"כ בזה הסד"ט סק כג' ד"ה ובאמת) ויש שכתבו שהוא מדרבנן (ריטבא רשבא רמב"ן בקדושין) וטעם הדבר כיוון שהשנים והלשון

מתגלים לפעמים חששו חכמים שבני אדם יטעו לומר שדינם כמקומות הגלוים שבגוף ויבואו לומר שין כל הגוף צריך טבילה ודי שיבואו המים על רובו (רשב״א שם) ויש שכתבו שהטעם הוא מכיון שלענין דיני קבלת טומאה שווים בית הסתרים למקומות הגלוים שבגוף לכן אמרו חכמים שיהיה שווה לו גם בנוגע לטהרת הטבילה שיהיה ראוי לביאת מים (ריטב״א שם).
בענין סתימה בשן יש לחלק בין סתימה קבועה לסתימה זמנית וכתב החכמת אדם בכלל קיט סעיף יח — נ״ל דנשים שיש להם שינים תותבות אין חוצצין אבל מה שסותמין נקבי השן על ידי רופא כדי שלא תכנוס בו רוח חוצץ. המהרש״ם (ח״א סעיף עט) מתיר מטעם שאי אפשר להוציאה ולשלפה מתוך השן לכן לכו״ע אינה חוצצת אע״פ שנעשית לרפואה וכ״כ בשו״ת חסד לאברהם תאומים (יו״ד סימן מז) שמכוון שסתמו להיות קיים.
וכן הוא מצרף את דעת הרשב״א והריטב״א שראוי לביאת מים בבית הסתרים הוא רק מדרבנן והוי״ל ספק דרבנן ולקולא ואף ששיטת התוס׳ שבית הסתרים מן התורה צריך להיות ראוי לביאת מים הוי״ל ספק פלוגתא אם זה מן התורה או מדרבנן וא״כ שיש ספק נוסף האם הסתימה חוצצת — הוי״ל ספק ספקא בדאוריתא שמא מן התורה אין צריך ביאת מים ואם ת״ל שבעינן ראוי לביאת מים שמא לא הוי חציצה, ואף שמדברי סופרים פשוט שצריך להיות ראוי לביאת מים. הוי ספק דרבנן לקולא כמש״כ הפוסקים שכל שהוי ספק ספקא בדאוריתא וספק אחד מדרבנן אזלינן לקולא, ועוד שגם מדרבנן בעינן רובו או מקפיד וכאן אין את שניהם, וכן פסקו השו״ע, הלבוש, צמח צדק, שבט הלוי מנחת יצחק ועוד.
וכתב האג״מ — (יו״ד ח״א סימן צז) שזה פשוט היתר בכל העולם ואין חוששים לזה אף חסידים ואנשי מעשה. ובאמת אם נחוש לזה לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, כי בזה״ז כמעט שאין במציאות אשה שאין לה סתימה באיזה שן״, ומה שכתב החכמ״א לאסור מתרץ האג״מ שהוא דבר על סתימה שרק לא יכנס הרוח ולא יכאב השן אבל אינה טובה ללעוס בה ולכן אף שמניחים את הסתימה בשביל הכאב אבל לענין אכילה הוא מקפיד אבל בסתימות שבזמננו שנתן גם לאכול אתם יודה החכמת אדם. לענין סתימה זמנית כתב הטהרת ישראל בסימן ד׳ שחוצצת. השואל ומשיב (מהד״ת חג סימן קח) כתב להתיר שהרי מטעם ראוי לביאת מים אין חשש שהרי השן סתום תמיד גם לפני הסתימה וגם לאחריה וכן שיטת הריטב״א שהוזכרה לעיל שבית הסתרים ראוי לביאת מים מדרבנן וכל העושה לרפואה לא שייך לומר שמקפדת ולמרות שהסד״ט פקפק בסברא זו (סוס״ק י״ט) שהוי אגד שעל המכה ורטיה שעל המכה חוצצים למרות שבני האדם שיש להם את הרטיה אינם מקפידים מכוון שמתרפאים בכך. אך גם דעתו להתיר. והחלוק שבין סתימה לרטיה הוא שהרטיה עומדת להיות מוסרת כעבור זמן בעוד שהסתימה תשאר קבועה, או בסתימה זמנית או

בקבועה שתושם שם אח״כ וכן כתב האג״מ יו״ד חלק א׳ סימן צז ע״ו וכן פוסק המנחת יצחק ח״ה סימן קי״א שסתימה זמנית הנעשית לזמן בלתי ידוע או לזמן ממושך לא מהוה חציצה אך יש להקפיד לגרד קצת מהסתימה כך שתהא שקועה בתוך השן.

ובספר נשמת אברהם חלק יורה דעה מביא בשמו של רש״ז אויערבאך שליט״א להתיר לטבול עם סתימה זמנית רק אם הסתימה תשאר במשך שבוע ימים ובתנאי שאין הסתימה בולטת מהשן וחשיב כבלוע בתוך הגוף. אולם אם הסתימה בולטת אז אינה בטלה אא״כ תחליט האשה שהיא לא תלך לרופא שינים עד אחרי שלשים יום מזמן הטבילה ואז יהיה מותר לה לטבול ואם תוך הזמן מרגישה שצריכה ללכת לרופא עקב כאבים יכולה לשנות את החלטתה ובטעם שבעה ימים הוא בהסתמך על שו״ת חלקת יואב (יו״ד סימן ל) שכתב לענין מוך באוזן שאם יהיה מוכרח להשהות ז׳ ימים אינו חוצץ שהרי קי״ל באו״ח סימן שי״ז שקשר פחות מז׳ ימים לא מקרי קשר כלל. ועל ז׳ ימים הוי מדרבנן של קיימא ופטור אבל אסור, וכיוון שז׳ ימים הוי קשר של קיימא מדרבנן וא״כ בנידון שלנו בחציצת בית הסתרים שהוא מדרבנן לדעת הריטב״א, ואפילו לדעת התוס׳ הסובר שהוא מדאוריתא חציצת בית הסתרים לבד הוי דרבנן משום מעוט המקפיד. ואם כן כיוון שמדרבנן בטל לגבי גופה כל שהיא עד שבעה ימים וא״כ לא הוי חציצה כלל. וטעם שלשים יום הוא על פי לפי האמור בב״י באו״ח סימן שי״ז שקשר העומד להתקיים עד חודש חשיב לכו״ע מדרבנן כקשר של קיימא.
ובספר דרכי טהרה לרשל״צ הרב מרדכי אליהו פסק שסתימה כתר, ושן זמנית בצבע השיניים אינם חוצצים, וכן סתימה זמנית שאינה בצבע השן ולא נראית מבחוץ אינה חוצצת, סתימה זמנית שאינה בצבע השיניים והיא בחזית הפה אם מתבישת בכך חוצצת וראוי שתשאל שאלת חכם במקרה זה ולענין הלכה למעשה יש לכל אחד להועץ במורה הוראה כיצד עליו לנהוג.

ר' דוד הנשקה

מצוות הפורים

במנין המצוות שבראש הלכות מגלה וחנוכה כותב הרמב"ם: "יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים". וכונתו — כמבואר בהמשך, בגוף ההלכות — למצות מקרא מגלה ולמצות חנוכה. ותמוה, הרי נוסף למקרא מגלה קיימות בפורים אף מצוות נוספות: משתה ושמחה, מתנות לאביונים ומשלוח מנות, ומדוע לא נמנו אף הן? אמנם, אף בחנוכה מצוה נוספת על הדלקת נרות, קריאת ההלל, אך מכל מקום אין בחנוכה אלא מצוה אחת. שכן עיקר המצוה בחנוכה הוא עצם קביעת ימי החג, "שיהיו שמונת ימים האלו ... ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות" (פ"ג מהל' חנוכה ה"ג). הדלקת הנרות היא אפוא אחד מסעיפי המצוה האחת, עשיית ימי החנוכה, שדינם להיות מדליקים בהם את הנרות וקוראים את ההלל. לא כן בפורים, שאין מצותו אחת, עשיית ימי הפורים שדינם במקרא מגלה, משלוח מנות ומתנות לאביונים; שהרי אין מקרא מגלה ממצוותיו של יום הפורים כלל, שכן זמנים הרבה תקנו לה חכמים; ודוקא משתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים הן מצוותיו של יום הפורים התלויות בעיצומו של יום. כך מתבאר מדברי הרמב"ם, שבענין משתה ושמחה כתב בפרק ב' מהל' מגלה הי"ד: "**מצות יום יד** לבני כפרים ועירות **ויום טו** לבני כרכים **להיותם יום שמחה ומשתה** ומשלוח מנות לרעים ומתנות לאביונים", ומפורש שיומא הוא דקא גרים, ומצוות היום הן. אבל לענין מקרא מגלה כתב הרמב"ם בראש הל' מגלה: "קריאת המגלה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים", ובהמשך בהל' ד: "איזהו זמן קריאתה? זמנים הרבה תקנו לה חכמים", ומבואר שאין מקרא מגלה מדיני יום הפורים כלל, אלא מצוה בפני עצמה היא, שזמנים הרבה נקבעו לה. מכאן גם הדין השנוי בירושלמי מגלה (פ"א ה"א) שכל החודש כשר למקרא מגלה[1], בניגוד למשתה ושמחה, שאינם נוהגים אלא ביד וטו באדר. כך יש אף להבין את החילוק שמצאנו בין מקרא מגלה למשתה ושמחה כשיום טו חל בשבת, שמגלה נקראת אף בכרכים המוקפים בערב שבת, ביום יד (משנה מגלה א, ב), ואילו משתה ושמחה אינו נוהג אלא למחרת השבת, ביום טז (ירושלמי מגלה פ"א ה"ד). ולכאורה הדבר תמוה, כי אם נקבע בענינו של פורים ש"מקדימין ולא מאחרין" (מגלה

1. הדברים העמדו על־ידי הראשונים בענין היוצא בשיירא, עי' במה שצוין ב"אהבת ציון וירושלים" לירושלמי שם, וכן בפסק בשו"ע או"ח סי' תרפח סע' ז.

ה ע״א), מדוע אף במשתה ושמחה אין מקדימין[2]? ולפי האמור, הענינים חלוקים ביסודם: משתה ושמחה מהלכותיו של יום טו באדר הן (למוקפין), ובזה אין מקום להקדים עשייתן קודם הגיע הזמן המחייבם, וכמבואר בגמרא (שם) לענין חגיגה והקהל ״דאכתי לא מטא זמן חיובייהו״; כנגדם מקרא מגלה, שמעיקרא אינו מהלכות יד וטו באדר כלל, וזמנים הרבה תקנו לו, ואין לטעון בו אפוא שאכתי לא מטא זמנו, ובזה נקבע שמקדימין ולא מאחרין[3]. תדע, שהרי קרא הרמב״ם להלכות אלו הלכות מגלה וחנוכה, ולא הלכות פורים וחנוכה (או הלכות מגלה והדלקת נר חנוכה), שכן בחנוכה עיקר המצוה הוא עצם קביעת ימי החנוכה לדיניהם, מה שאין כן מקרא מגלה, שאינו מהלכות ימי הפורים, אלא הלכה בפני עצמה היא, ולכך אין אלו הלכות פורים, שמדיניו — מקרא מגלה, אלא הלכות מגלה[4]. השמטת שאר מצוות הפורים מן המנין טעונה אפוא הסבר.

ואמנם, הר״א מזרחי בחדושיו על הסמ״ג (הלכות מגלה, ונציה ש״ז, כב ע״ג) עמד על קושי זה: ״והא דאחשבינהו (הסמ״ג) לכולהו מצוות דמקרא מגלה ומשתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים למצוה אחת, משום דכולהו משום פרסומי ניסא הוו, ותלה הכל במגלה מפני שהיא עיקר הפרסום. וממצה ומרור ופסח, דכולהו משום זכר ליציאת מצרים הוו, ואפילו הכי חשיבי למצוות רבות, — לא קשיא, דדברי תורה לחוד ודברי סופרים לחוד. ואין הדברים מתיישבים על הלב כל הצורך, שאפילו נקבל שיסוד משותף מאחד כל אותן מצוות, הרי דוגמתו ממצוות הפסח מוכיחה שאין בכך כדי לבטל את מנינם הנפרד; וקשה מה מקום בענין זה להבדיל בין מצוות מן התורה למצוות מדברי סופרים[5]. ויש להוסיף, שאף שאר מוני

2. כן הקשו הרשב״א והריטב״א בחידושיהם למגלה ה ע״א, וכן הר״ן לר״ף שם ובעל האשכול, מהדורת רצ״ב אויערבך, ח״ב הל׳ חנוכה ופורים, עמ׳ 29. עיין שם.

3. והשווה בית הבחירה לר״מ המאירי מגלה שם. אמנם מתנות לאביונים, אף שמדיני יום הפורים הם, הוצמדו אצל בני הכפרים לזמן מקרא מגלה (מגלה ד ע״ב), אך לשיטת הרמב״ם (פ״ב מהל׳ מגלה הי״ד) אין זה אלא בדיעבד, ולכתחילה יש לקיים אף מתנות לאביונים בימי הפורים עצמם (ועי׳ ״אור שמח״ שם). ולשיטה זו יש לומר שכן הוא אף ביום טו שחל בשבת, שלכתחילה יש לקיים מתנות לאביונים ביום טז, ולא כמבואר בשו״ע או״ח סי׳ תרפח סע׳ ו, ההולך לשיטה שמתנות לאביונים הוצמדו לכתחילה למקרא מגלה. ומכל מקום, אף אפשרות זו שבדיעבד אינה אלא ״מפני שעיניהם של עניים נשואות במקרא מגלה״ (מגלה שם), ואילו משלוח מנות לכל הדעות אינו אלא בפורים עצמו, כדין המשתה והשמחה. ועי׳ רמב״ם שם והגהות ״בני בנימין״ שם.

4. והשווה: י׳ לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב״ם, ירושלם תשכה, עמ׳ 82.

5. לשאלתנו על המנין נזדקק בקיצור אף ר״י תאומים (בעל ״פרי מגדים״) בראש ספרו ״ראש יוסף״ למגלה: ״וחשב (הרמב״ם) מקרא מגלה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים ולשמוח בפורים

המצוות, וביניהם אלה המונים מקרא מגלה בכלל תרי״ג מצוות, לא מנו אלא מקרא מגלה, ושאר מצוות הפורים לא נפקדו[6].
קושי זה שבהתעלמות משאר מצוות הפורים מתעורר אף לפני מוני המצוות. המסכת העוסקת עניני הפורים קרויה מגלה, והמשנה והתוספתא למסכת זו לא פקדו כל עיקר את מצוות הפורים שמחוץ למקרא מגלה[7]. ובגמרא (יד ע״א) גרסינן: ״ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה (אפילו אות אחת)[8] חוץ ממקרא מגלה״. והרי הותירו אף משתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים![9].
והנה, המעיין במגלת אסתר ימצא אף בה התעלמות מעין זו, אך בכיוון ההפוך: כל מצוות הפורים, משתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים, נתפרשו במגלה באר היטב; אך למצות מקרא מגלה אין כל זכר בפשוטי המקראות. והדבר צריך ביאור.

— ב. —

נראה כי פתרון לענין זה יש למצוא בכתובים עצמם: ״ויכתב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים. **לקים עליהם** להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה. לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים. **וקבל היהודים** את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם. **קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם״.** (אסתר ט, כ—כז). מתוך הדברים יוצא במפורש, שיסוד

חד מצות עשה, וכמדומה שבסמ״ג חשיב להו בתרתי, ואין כעת הסמ״ג בידי לעיין ביה״. ברם, באמת לא מנה אף הסמ״ג (סוף העשין, מצוה ד מדברי סופרים) בענין זה אלא מצוה אחת. מהר״ץ חיות, הדן אף הוא בשאלה זו בהגהותיו למגלה (ז ע״א ד״ה תני), סבור שכיון שמצינו כן אף לענין חנוכה, שלא נמנתה מצות הלל, על כרחנו שלא מנה הרמב״ם אלא ״מצוות הראשיות, והפרטים המה מונחים בהעיקר״. וכבר נתבאר בפנים כי הדמיון לחנוכה אינו עולה יפה וכי בענינו של פורים אין הסבר זה מתיישב.

6. ראה: ספר המצוות לרב סעדיה גאון, עשה נט; הלכות גדולות, מנין העשין, מצוה אחרונה; אזהרות ר״א הזקן, מהדורת ר״א שפירא, ירושלם תשלב עמ׳ ל; יראים השלם, רסח; סמ״ק, קמח; ועוד.
7. מתנות לאביונים נזכרו פעם אחת במשנה — פ״א מ״ד — אגב מקרא מגלה.
8. כגירסת ר״ח שם והרמב״ן לדברים ד, ב ועוד.
9. כעין זה הקשה הרמ״ל שחור בספרו ״אבני שהם״ (אסתר ט, כ״ז) על האמור במכות כג ע״ב ע״ש.

כל מצוות הפורים האמורות שם אינו במצות עשה מדברי סופרים ; לא עמדו חכמים שבאותו דור ותקנו להם לישראל בתורת מצוות עשה לקיים את ימי הפורים לדיניהם, אלא יסוד הענין הוא בקבלה עצמית שקבלו היהודים עליהם ועל זרעם להיות עושים בכל שנה ושנה את אשר החלו לעשות. אין כאן מצוות עשה הכפויות והמחייבות מכח תקנת חכמים ודברי סופרים, אבל יש כאן קבלות שקבלו היהודים על עצמם[10]. וכבר נתבאר ב"משפט החרם" לרמב"ן, שקבלת הרבים מחייבת כנדר, וחלה עליהם ועל זרעם[11]. אך כל זה אינו אמור אלא בענינים הנזכרים במגלה, לאפוקי מצות מקרא מגלה, שאין יסודה בקבלה שקבלו היהודים על עצמם בימי אחשורוש, שהרי לא נזכרה שם כל עיקר ; הא למדת, שאינה אלא מצות עשה מדברי סופרים שתקנוה חכמי ישראל ונביאיו, נוסף לאותם דינים המפורטים במגלה, שכבר קבלו על עצמם בימי אחשורוש, נצטוו ישראל, בתורת מצות עשה, אף במקרא מגלה.

והנה, בב"ב (טו ע"א) גרסינן: "אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר". ופירש רש"י: שאנשי כנה"ג כתבו יחזקאל — שנתנבא בגולה, ואיני יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו, אם לא מפני שלא ניתנה נבואה ליכתב בחוצה לארץ וכתבום אלו לאחר שבאו לארץ, וכן ספר דניאל שהיה בגולה וכן מגלת אסתר". הרי שקודם לביאתם לארץ לא היתה המגלה כתובה, על כל פנים בנוסח הסופי שבידינו[12]. ונמצא שעניני הפורים שיסודם בקבלה עצמית נתחדשו ונתקיימו תיכף לאירועי המגלה, וכמפורש בה ; ואילו מצות עשה שבמקרא מגלה נתקנה רק לאחר פרק הזמן המתואר

10. דברים אלו אמורים לשיטת הרמב"ם וסיעתו, אך לאו כולי עלמא מודו בהו. עי' לדוגמא רש"י מגלה ב ע"א ד"ה מכדי: "אנשי כנסת הגדולה שתקנו בימי מרדכי ואסתר את **שמחת הפורים** וקריאת המגלה". ולשיטתו זו פירש את האמור במגלה (ז ע"א) "שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות" בד"ה קבעוני: "**ליום טוב** ולקרייה". ולשיטת הרמב"ם כפי שנתבארה בפנים, יתפרשו הדברים על כתיבת המגלה וקרייתה בלבד. ומכל מקום, אף הסוברים ששמחת פורים תקנת חכמים היא, מודים שיסודה ותחלתה בהתעוררות עצמית של ישראל. עי' חידושי הרמב"ן ריש מגלה: "... עמדו פרזים **ונהגו מעצמן** לעשות יום יד שמחה ומשתה ויום טוב. **אחר זמן** לאחר שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו סמך מן התורה עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס הזה לעשות לו זכר לדורות **וקבעו אותו על כל ישראל**".

11. לשונו שם: "...אבל שהוא חל עליהם ועל זרעם נראה שאף בנדרים כן, בכל קבלת הרבים, כדאשכחן בקבלת התורה וכן במגלה וכן בצומות". והדין הובא בשו"ע יו"ד סי' ריד סע' ב. ועי' עוד ירושלמי דמאי פ"ג ה"ד וש"נ: "מאליהן קבלו עליהן את המעשרות", והשוה: ש' אטלס, נתיבים במשפט העברי, ניו יורק תשלח, עמ' 111.

12. בפירושו לאסתר (ט, כ) כותב רש"י: "ויכתב מרדכי — היא המגלה הזאת כמות שהיא". הגר"ז הלוי בחידושיו על הרמב"ם (הל' מגלה פ"ב) העיר על הסתירה בין דברי רש"י בב"ב לדבריו

במגלה, משעלו ארצה ונכתבה המגלה על־ידי אנשי כנסת הגדולה[13].
נמצינו למדים: שני רבדים נפרדים הם במצוות הפורים, הנבדלים זה מזה ביסוד חיובם, בתקופת היווצרותם ובזמן חלותם: משתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים יסודם בקבלת ישראל על עצמם, אשר נהגה כבר מימי אחשורוש; ואין זמנם אלא בימי הפורים עצמם. כנגדם מצות מקרא מגלה יסוד חיובה במצות עשה מדברי סופרים, אשר נתקנה רק לאחר האירועים המתוארים במגלה; וזמן חלותה אינו בימי הפורים דוקא, שזמנים הרבה תקנו לה חכמים.
מעתה מיושבים דברי הרמב"ם ושאר מוני המצוות, שאין בענינו של פורים אלא מצות עשה אחת של מקרא מגלה; שהרי שאר דיני היום אינם בתורת מצוות כלל, ויסוד חיובם אינו אלא בקבלה עצמית: אדם מישראל מחויב לקיימם כדרך שמחויב לקיים שאר דברים שקיבל על עצמו בנדר לעשותם — או שקבלו אבותיו עליהם ועל זרעם; וודאי שאין בקיומם מצות עשה, אפילו בנדר פרטי, חוץ ממצות "מוצא שפתיך תשמר", אשר אינה מתייחסת לעצם המעשה, שבו עצמו אין כל מצוה, אלא לעובדת קיום הנדר. לפיכך גם לא נכללו מצוות הפורים, חוץ ממקרא מגלה, בדברים שהותירו נביאים על מה שכתוב בתורה, שמצוות אלו אינן תקנת נביאים, כמקרא מגלה, אלא יסודם בקבלה עצמית של ישראל. מכאן אף הטעם לכך שלא נתקנה ברכת המצוות אלא למקרא מגלה, ולא לשאר מצוות הפורים[14], שאין מצוה בפורים אלא מקרא מגלה, ושאר דיניו אינם בתורת מצוות כלל.

באסתר, ורצה ליישב שאע"פ שנכתבה המגלה בחו"ל, מ"מ תורת כתבי הקודש לא חלה בה אלא על־ידי אנשי כנסת הגדולה בארץ ישראל, ע"ש. אך לא משמע כן מפשט דברי רש"י בב"ב, ואף דבריו באסתר שם על כרחנו לא מתפרשים כדיוקם ממש. שהרי להלן (פסוק כט) כותב רש"י: "ותכתב אסתר לקיים את אגרת הפורים האת השנית — לשנה השנייה חזרו ושלחו ספרים שיעשו פורים". והואיל ודברים אלו לא היו כלולים במגלה ששלח מרדכי בשנה הקודמת, על כרחנו לא היתה זו המגלה "כמות שהיא" לכל דבר.

13. משאלת ר' יוסטא בירושלמי מגלה (פ"א סוה"א) משמע שמרדכי ואסתר תקנו מקרא מגלה, אך מתשובת ר' מנא שם, וממקבילתה בירושלמי פסחים (פ"ד ה"א), יוצא לפי פשוטם של דברים שההבחנה בין מוקפין לפרזים לענין מקרא מגלה היא מאוחרת למגלה, ואינה נשענת עליה אלא בגדר אסמכתא. ומכאן שמקרא מגלה לא כלול היה במצוות הפורים שבמגלה, שהרי באלו קיימת ההבחנה בין מוקפין לפרזים בדברי המגלה המפורשים. בצורה שונה ועל יסוד הנחות אחרות הבחין אף ר"י מליסא (בעל "נתיבות המשפט") בין תיקונה של שמחת פורים לתיקון מקרא מגלה, כדבריו בפירושו לאסתר "מגלת סתרים" (ט, כט): "ותכתב אסתר — קשה מה הוסיפה אסתר בכתיבתה על כתיבת מרדכי? ונראה דמרדכי לא צוה רק על עשיית השמחה בימי הפורים, אבל כתיבת וקריאת המגלה היתה רק אסתר העיקר" ע"ש.

14. עי' "מגן אברהם" סי' תרצב ס"ק א, ו"לבושי שרד" שם. ועי' הגהות מהר"ץ חיות למגלה (הנ"ל

והנה, בפרק א׳ מהלי מגלה ה״א כתב הרמב״ם שמחנכין את הקטנים במקרא מגלה, ואילו בשאר מצוות הפורים לא הזכיר ענין זה[15]. ולפי האמור יש לומר, שלא נאמר דין חינוך אלא במצוות, אבל מעשים שאמנם יש חיוב לקיימם, אך אין בהם תורת מצוה, לא חלה בהם מצות חינוך. לפיכך אין דין חינוך בענינו של פורים אלא במקרא מגלה.

על פי האמור יש לדון אף בדברי הרמ״א (או״ח סוס״י תרצה), שאשה חייבת במשלוח מנות ומתנות לאביונים כאיש. וכבר העיר שם בעל ״מגן אברהם״ (ס״ק יד): ״לא ראיתי נזהרין בזה״. וביישוב המנהג נראה על־פי האמור שדוקא במקרא מגלה נתחייבה האשה כאיש, שאף הנשים היו באותו הנס, ולפיכך לא נפטרו מן המצוה. אבל במשלוח מנות ומתנות לאביונים, שיסוד החיוב בהם אינו מצות עשה המחייבת את הכל, כל שאין סיבה מיוחדת לפטור, אלא היסוד בהם הוא הקבלה העצמית של ישראל, הרי מסתמא לא קבלו על עצמם שאף נשים נשואות תשלחנה מנות בנפרד מבעליהן, שאין דרך העולם בכך.

כן יש לדון בדברי בעל ״פרי מגדים״ (תרצה, משבצות זהב ס״ק א), שאפשר שצריך כוונה לשם מצוה בסעודת פורים, במשלוח מנות ובמתנות לאביונים, ונשאר בצ״ע. וכמדומה שלא נהגו כן, והוא הדין באמירת ״לשם יחוד״ במצוות אלו, שבעל ״כף החיים״ (או״ח סי׳ תרצד ס״ק ד) הציע לה נוסח. ולפי האמור הדבר מובן, שבעשיית דינים אלו, אף שחובה לקיימם, אין משום מצוה כלל, וממילא אינם ענין לדין מצוות צריכות כוונה ולמנהג אמירת ״לשם יחוד״.

מכאן יש אף לעיין בדיונו של בעל ״כתב סופר״ (או״ח סי׳ קלט) בשאלה, האם יש בקיום משלוח מנות ומתנות לאביונים כאחד משום ״אין עושים

בהע׳ 5) שהביא קושיא זו בשם ״חכם אחד מופלג״, ותירץ בשמו שמשלוח מנות אינו מצוה, אלא מנהג נביאים, ולכך אין בו ברכה, כפי שמצינו בחיבוט ערבה. ומהר״ץ חיות שם דחה את הדברים ממשמעות לשון הרמב״ם והטור שמצוה וחובה בדבר, ולא רק מנהג. תירוצו שלו להיעדר הברכה הוא שהדבר נכלל בברכת שעשה נסים שעל המגלה. ותמוה, שאם ברכת המצוות מיותרת על־ידי ברכת שעשה נסים, אף לענין מקרא מגלה נאמר כן. וודאי ששני ענינים נפרדים הם: ברכת המצוות וברכת שבח והודאה. ועי׳ שו״ת דעת סופר, או״ח סי׳ קכט ושו״ת שרידי אש, ח״ב סי׳ מו, שאף הם דנו בשאלה זו ונדחקו מאד בפתרונה ע״ש.

15. אמנם, מדברי ה״פרי מגדים״ (תרצה א״א ס״ק יד) מתבאר שמחנכין את הקטנים אף במשלוח מנות, וכן כתב הרא״ד מבוטשאטש בספרו ״אשל אברהם״ (שם). אך אין המנהג אלא לשלוח את הקטנים ליתן מנותיהם של הגדולים. ועכ״פ לא הזכיר הרמב״ם חינוך אלא במקרא מגלה. ועי׳ פירוש הגר״א לאסתר (ט, כח): ״וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם — פי׳ שימי הפורים הם המשתה ושמחה לא יעברו מתוך היהודים שהם הגדולים, וזכרם שהיא קריאת המגלה לא יסוף אפילו מזרעם, דאפילו קטנים חייבים בקריאת המגלה״.

מצוות חבילות חבילות״, עיין שם. לאור האמור לעיל יש לומר, שהואיל ואין בקיום דינים אלו משום מצוה, אלא רק חובה היא שקבלו ישראל על עצמם, לא נאמר בזה דין חבילות.

כמו כן יש לקבוע על־פי האמור, כי חובת הידור מצוה עד שליש לא תחול במשלוח מנות ומתנות לאביונים, שהרי אינם בתורת מצוות, שדוקא בהן יש להתנאות.

והנה, נאמר במגלה (ט, כז): ״קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם״. ופירשו רש״י וראב״ע ש״הנלוים עליהם״ היינו גרים. וכבר הקשה בעל ״צפנת פענח״ (מהדו״ת דף לב ע״א) מה רבותא בכך, והרי פשיטא שהגרים מחויבים במצוות הפורים כשאר כל המצוות[16]. אך לפי הדברים שנתבארו מתיישב פירוש רש״י וסיעתו, שאמנם לגבי מקרא מגלה, בהיותה מצות עשה ככל המצוות, אין כל רבותא בחיובם של הגרים, אך הפסוק הרי אינו עוסק אלא בדיני פורים הנזכרים שם, היינו משתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים. והללו, כיון שאינם מצוות כלל, אלא יסודם בקבלה שקבלו ישראל על עצמם, הרי היה מקום לומר שהקבלה לא היתה בתורת עם ישראל, אלא בתורת אותם יהודים שהיו בצרה וניצלו הימנה, ואם־כן הגרים שאינם בכלל זרעם לא יתחייבו בזה. לכך אומר הכתוב שקבלו אף על הנלוים עליהם, היינו שהקבלה היתה בתורת עם ישראל, וממילא אף הגרים בכלל.

הדברים האמורים עד כאן נאמרו תחלה — בשיעור בישיבת מעלה אדומים בשנת תש״מ — לשיטת הרמב״ם; והנה לאחרונה מצאתי את הדברים יוצאים מפורש מפי הראב״ע. וזה לשונו בפירושו לזכריה (ח, יח): ״...ובדברי הכתוב ׳ דברי הצומות וזעקתם׳ אין פירושו כאשר חשבו רבים, וככה פירושו: שקיימו וקבלו על נפשם ימי הפורים **לשמוח בהם, אף על פי שלא צווּם הנביאים, רק הבנים הם חייבים לעשות מה שקבלו אבותם,** כאשר קבלו על נפשם דברי הצומות אלה הארבעה הנזכרים, ולא היו מפי נביא״[17].

16. בעל ״צפנת פענח״ פירש על כן, שהנלוים עליהם״ היינו עבדים, הקרויים נלוים לפי שמהות העבד היא היותו נעדר מציאות עצמית וטפל לרבו. אלא שנחלקו הפוסקים בדבר (עי׳ מג״א סי׳ תרפט ס״ק ב וביאור הגר״א שם), אם עבדים חייבים במקרא מגלה. ומכל מקום, ״הנלוים עליהם״ לפי פשוטו אינו אלא גרים; ראה ישעיהו יד, א: ״ונלוה הגר עליהם״. וראה שם נו, ג וזכריה ב, טו.

17. וכן כתב הראב״ע, ביתר קיצור, בפירושו לאסתר (ט, לא), ואף במהדורא תנינא שלו (מהדורת י׳ צעדנר, לונדון תר״י, לסע״מ 34). אם כנים דברינו בשיטת הרמב״ם, יש לצרף ענין זה לשאלת היחס בין הראב״ע לרמב״ם, ואכ״מ. שיטתו של הראב״ע בענין ארבעת הצומות, ויחסה לשיטת הרמב״ם באותו ענין, טעונים עיון בפני עצמו.

פטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא

במאמרי זה, אסכם סוגיא ואנסה להוכיח, כי קיימת מחלקת יסודית, שיטתית ועקרונית, בין התוספות ושאר הראשונים, בהבנת פטור נשים, ממצות עשה שהזמן גרמא. ונראה, שישנן אף השלכות רבות למחלקת, כפי שיבוארו בגוף המאמר.

א. מקור הדין

מקור הדין, לפטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא, הוא במכילתא[1]. למען תהיה תורת ה' בפיך[2] למה נאמר? לפי שנאמר והיה לך לאות על ידכה[3] שומע אני, אף הנשים בכלל, והדין נותן הואיל ומזוזה מצות עשה, ותפילין מצוות עשה, אם למדת על מזוזה שהיא נוהגת בנשים כבאנשים, יכול אף תפילין ינהגו הנשים כבאנשים, תלמוד לומר למען תהיה תורת ה' בפיך, לא אמרתי אלא במי שהוא חייב בתלמוד תורה[4]. מכאן אמרו: "הכל חייבין בתפילין חוץ מנשים ועבדים".

מקור נוסף, לפטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא, במשנה קידושין[5] "וכל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים ונשים פטורות וכל מצות שלא הזמן גרמא, אחד האנשים ואחד הנשים חייבים", ועל כך דורשת הגמרא[6]: " וכללא היא; והרי מצה שמחה והקהל, דמצות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות. ותו, והרי תלמוד תורה פריה ורביה ופדיון הבן דלאו מע' שהזמן גרמא ונשים פטורות? אמר רבי יוחנן אין למדין מן הכללות, ואפילו במקום שנאמר בו חוץ". דהיינו; שלא תאמר הואיל ונאמר כל, ונאמר חוץ ודאי השאר נכלל בכל, אלא אין למדין מן הכללות. לאמור, הכלל לרבי יוחנן, אין סכום המצוות שנשים פטורות, כי אם כן, היינו לומדים מהכלל, אלא זהו כלל הנובעים ממנו הפרטים, ואליבא דרבי יוחנן זהו כלל ערטלאי, שאינו נלמד מהפסוקים ולכן אין למדין מן הכללות.

בהמשך שואלת הגמרא מנלן? ומנסה לומר שהלמוד הוא מהתפילין. מסביר רש"י[7] שלומדים במה מצינו, ועל דרך למוד זה ניתן להקשות, ואכן הגמרא

1. מכילתא, בשלח, פרשה י"ז
2. שמות י"ג ט'
3. שם שם
4. ומתלמוד תורה נשים פטורות, ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם קידושין כט
5. קידושין כט
6. קידושין לד
7. רש"י ד"ה גמירי

שואלת ונקיש תפילין למזוזה וכו׳. ולסכום מביאה הגמרא[8] למוד מהיקש בין תפילין לתלמוד תורה וזהו תרוצו של רב אחא[9]: ״ אמר קרא והיה לך לאות וכו׳ למען תהיה תורת ה׳ בפיך הוקשה כל התורה כולה לתפילין״. עדיין נשארת בעיה מכיון שמחלקת היא אם לילה זמן תפילין או לא, ומסבירה הגמרא שלמ״ד לילה זמן תפילין היא, יוצא שזו מצות עשה שלא הזמן גרמא, ואי״א ללמוד לפטור נשים, וזהו רמ׳ הסובר ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. ויש שני כתובים מצה והקהל המחייבים אף נשים, למרות שהם מצות עשה שהזמן גרמא, ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין מסביר רש״י[10] ולדידיה לא איצטריך הקשא, אלא כדגמרינן ברישא מבנין אב. וגמר מראיה דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות. ודקשיא לן, ונילף ממצה והקהל לחיובא, רמ׳ סבר שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. דהיינו לשיטת רש״י אפשר לפטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא ממצות ראיה בה נאמר יראה כל זכורך[11], להוציא נשים[12] ועל מנת למנוע שאלה שנלמד ממצה והקהל שנשים חייבות, אומרת הגמרא, רמ׳ סבר שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. התוספות[13], אומרים והיינו טעמא דמצות עשה שהזמן גרמא, נשים פטורות, דדוקא במצה והקהל, כתב רחמנא לומר דחייבות אבל כל מע׳ שהזמן גרמא בעלמא נשים פטורות **דכיון שאין מלמדין הוו ממילא דוקא הכי חייבות אבל אחריני לא.** דהיינו לפי שיטת תוספות, לא לומדים מראיה שיש לפטור למ״ע שהז״ג אלא יש שני כתובים הבאים כאחד שאין מלמדין, וממילא אין לי ידיעה לחייב נשים במצות אלו, המהרש״א[14] אכן מסביר שזוהי המחלוקת בין רש״י לתוספות.

מקור נוסף הוא בספרי[15]. ועשו להם ציצית אף הנשים במשמע, רבי שמעון פוטר את הנשים ממצות ציצית, היות ומע׳ שהזמן גרמא. נשים פטורות, שזה הכלל אמר רבי שמעון כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות ונוהג באנשים ולא בנשים. מדברי הספרי ניתן להוכיח, לכאורה, כי כלל זה הוא רק לשיטת רבי שמעון, ולשיטת חכמים, אכן, נשים יתחייבו במע׳ שהזמן גרמא, אך מאידך ניתן להסביר, שחכמים סוברים שמע׳ שהזמן גרמא, נשים

8. קידושין לה
9. שם שם
10. רש״י דה, ומשני מאן
11. שמות כג
12. קידושין לד.
13. תוספות ד״ה אלא
14. מהרשא׳ על המקום
15. ספרי, שלח פסקה טי

פטורות והמחלקת היא רק לגבי ציצית, האם נשים חייבות או לא, והדבר תלוי במחלקת האם לילה זמן ציצית או לא, כפי שמחלקת זו מובאת במנחות[16], תוספות קידושין[17] וכפי שתורץ הנצי"ב[18].
הירושלמי[19] מביא, כל מצות עשה שהזמן גרמא האנשים חייבין והנשים פטורות, ובהמשך איזו היא מצות עשה שהזמן גרמא, כגון סוכה ושופר וכו', והירושלמי לא מזכיר אף מקור בתורה לפטור הנ"ל עי"ש.
היוצא מדברינו עד כה, לשיטת הבבלי והירושלמי.

א. אליבא דר"י הכלל לא נלמד מן התורה ואין לו תוקף.
ב. שיטת רב אחא וכן מצינו במכילתא, שהכלל נלמד מן הפסוק וזה מלמד לכל המקרים חוץ ממעוטים מיוחדים.
ג. שיטת הירושלמי שלכלל יש תוקף אך אינו נלמד מפסוקים.

הרמב"ם בפרוש המשניות[20], אומר: "ומצות עשה שהזמן גרמא, הם המצוות שאדם חייב לעשותם בזמן מוגבל, וכשלא יהיה זה הזמן, נתבטל חיובם כמו הסוכה", וכו'. וכבר ידעת שהעיקר אצלנו אין למדין מן הכללות ומה שאמר כל, אמנם רצה לומר הרב ואמנם מה שהנשים מחויבות ממצות עשה, ומה שאינן מחויבות ממה שהגיע אליהן, אינו תלוי בכלל ואינם נמסרים על פה, והם דברים שבאו בקבלה. דהיינו הרמב"ם לומד כמו רבי יוחנן שאין למדין מן הכללות, והרמב"ם מביא ביד החזקה[21]: "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקדוש היום ואכילת מצה, ואכילת הפסח ושחיטתו, הקהל ושמחה שהנשים חייבות. הרב שלמה גורן שליטא[22] דן באריכות במאמרו זה של הרמב"ם עי"ש. עכ"פ מצינו בדברי רב אחא מחלקת רש"י ותוספות, האם למדין מראיה, או לא והסבר במחלקת הנ"ל נביא בהמשך.

ב. תוקף הפטור

תוספות[23] מביאים: "הקשה הרבי יוסף מא"י, אם כן גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט משום דיו"ט עשה ול"ת ושריפת קדשים אינה אלא עשה, אשה שאינה חייבת בעשה, שהרי יו"ט זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן

16. מנחות מג.
17. קידושין לד. דה' ותפילין
18. בפרושו על הספרי עמק הנצי"ב
19. ירושלמי, קידושין פא' ה"ז
20. קידושין פא'
21. מהלכות עא' פיב' ה"ג
22. מחניים צ"ח
23. קידושין לד, תוד"ה' מעקה

שריפה ביו״ט וכו׳, אלא מאי אית לך למימר דעשה שיש עמו לאו, אף הלאו אלים״ וכו׳. דהיינו שיטת תוספות שאפילו מצות עשה שהיא בשב ואל תעשה, כמו שביתה ביו״ט, כיון שזו מע׳ שהז״ג, נשים פטורות, והאשה אינה רשאית להדליק בשמן שרפה ביום טוב רק מפני הלאו שמצטרף, אבל העשה אינה מחייבה אפילו שהיא בשב ואל תעשה. הפני יהושע[24] חולק על תוספות וי״ל דאע״ג בלשון עשה כתוב, מ״מ כיון דהוי שב ואל תעשה וכו׳ לא הוי מצות עשה שהזמן גרמא, והיינו דוקא בעשה גמור שהוא בקום עשה וכו׳. דהיינו לפי הפני׳ נשים חייבות במע׳ שהזמן גרמא, ברגע שהמצוה היא בשב ואל תעשה.

ג. טעם הפטור

בהסבר הטעם לפטור נשים ממע׳ שהזמן גרמא, נמצא טעמו של האבודרהם[25]. לדבריו, הטעם שפטרו הנשים ממצות עשה שהזמן גרמא, לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם היתה מחוייבת במצוות עשה שהזמן גרמא, אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה בעלה לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצוותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו, שהזמן גרמא, כדי להיות לה שלום עם בעלה[26].

רבי שמשון רפאל הירש[27] מסביר אחרת. לדעתו, פטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא, איננו נובע מחשיבותן הפחותה כביכול או מתוך כך שהתורה לא מצאה אותן ראויות כביכול לקיים מצות אלה, אלא הטעם, לאי חיובן במצוות אלה, הוא כפי שנראה לנו בכך, שאין התורה חושבת, שנשים זקוקות למצוות אלה ולקיומן. התורה מניחה, אצל נשותינו חיבה יתירה, והתלהבות קודש, לתפקידן בעבודת הבורא, יותר מאשר אצל הגברים. הגברים, שהנסיונות בחייהם המקצועיים, מסכנים את נאמנותם לתורה, זקוקים מזמן לזמן לתזכורות וצווי, בצורת מצוות עשה שהזמן גרמא, לא כן הנשים, שצורת חייהן כוללת פחות נסיונות וסיכונים כאלה. דהיינו, לפי אבודרהם יש פטור ממע׳ שהזמן גרמא, היות והן משועבדות לבעליהן, ולפי רשר׳ הירש אין פטור לנשים, אלא, שהן אינן זקוקות למצוות אלו, היות והן בדרגה גבוהה יותר (וכעין זה, עיין מהר״ל, תפארת ישראל, פרק ד׳, מצות עשה הם רמ״ח כנגד רמ״ח אברי האדם, נשים נפטרו מחלק מהם, היות, ואין עליהם תפקיד של התעלות).

24. פני יהושע, חידושיו לביצה ל.
25. האבודרהם השלם, עמ׳ כ״ה בשער המצוות
26. כעין זה תמצא במלמד התלמידים לר׳ יעקב אנטולי פרשת לך־לך על מצות ברית מילה.
27. פרושו לתורה, ויקרא, כ״ג מ״ג

יתכן וניתן להסביר את מחלקת רש"י ותוספות, לעיל בפסקה א', בהתאם לגישות השונות שמצאנו לעיל בסברת פטור הנשים ממע' שהזמן גרמא. לשיטת רש"י, יש פסוק מיוחד המלמד לפטור נשים ממע' שהזמן גרמא, והפסוק הוא במצות ראיה. רש"י בעקבות האבודרהם שיש פטור נשים ממע' שהזמן גרמא. אך לעומתו התוספות הטוען שיש שני כתובים הבאים כאחד, מצה והקהל שרק בהם נשים חייבות, למרות שזה מע' שהזמן גרמא, ולגבי שאר המצוות אין חיוב, אך גם אין פטור מפורש. וזה הולם לשיטת רש"ר הירש. ומהאי טעמא, אומרים התוספות, שנשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא. בין שהמצוה היא בקום עשה, ובין שהמצוה היא בשב ואל תעשה, כפי שמובא, בפסקה ב', מכיון שהנשים לא זקוקות, למצוה זו. אין לחלק בין קום ועשה ושב ואל תעשה משא"כ הפני יהושע, שמחלק לעיל בין מצות עשה שהיא בקום עשה, שנשים פטורות, למצות עשה שהיא בשב ולא תעשה, שנשים חייבות. הוא יסביר שסיבת הפטור היא שעבודה לבעלה. אחרי שהגעתי לסברה זו, מצאתי שהרב גוטסמן[28] שליטא', אכן תולה את סברת הפני יהושע, בסברת האבודרהם, על אף שהוא הולך, בדרך שונה לגמרי, ולא מסביר את טעמם של התוספות ע"י"ש בארוכה.

ד. מצות עשה שהזמן גרמא שנשים חייבות

קיימים שלשה סוגים של מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים חייבות:

א. מצות שאף הן היו באותו הנס.

ב. מצות עשה שקשורות בלא תעשה.

ג. מצות עשה שהנשים קבלו על עצמן כחובה.

לגבי מצות עשה שאף הן היו באותו הנס, מצאנו כמה מקורות לכך. הגמרא במסכת שבת[29]: " אמר ריב"ל נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס". ואומר רש"י שגזרו יונים על כל הבתולות הנישאות להבעל לטפסר תחלה, ועל ידי אשה נעשה הנס.

הגמרא בפסחים[30]: " אמר ריב"ל נשים חייבות בארבע כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס, ורש"י מסביר כדאמרינן, בשכר נשים צדקניות, שבאותו הדור נגאלו ישראל, וכן גבי מקרא מגילה, נמי אמרינן הכי משום דעל ידי אסתר נגאלו, וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת.

התוספות מביאים שם, את פרוש הרשב"ם, הזהה לפרוש רש"י ומקשים. כמו־כן, מביאים את הירושלמי, שאף הן היו באותה הסכנה, דלהשמיד

28. קונטרס שעורים על מסכת קידושין, בענין מצות עשה שהזמן גרמא, ועיי"ש בהרחבה שתולה סברת החנוך המחלק בין עשה קל לחמור, בסברת האבודרהם ואכמ"ל.

29. שבת כג.

30. פסחים קח.

להרוג ולאבד. ואלו במגילה[31], מביא רש"י, שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד. דהיינו, רש"י מביא את הירושלמי שהובא בתוספות, במסכת פסחים, ואכן התוספות במגלה מביאים את פרוש הרשב"ם, שזה תלוי בעיקר הנס שנעשה ע"י אשה ומקשים ומביאים את הירושלמי הנ"ל. יתכן לומר שרש"י סובר כשיטת הירושלמי, שלא עיקר הנס נעשה ע"י אשה, אלא אף הנשים היו בנס שגם עליהם היתה סכנת השמדה. לגבי רש"י בפסחים, זהו ספק גדול אם אכן זו שיטת רש"י וכהוכחה, תוספות בקושייתם מזכירים רק את הרשב"ם הן בפסחים והן במגילה. ואף האבודרהם מביא בהמשך דבריו ופרש"י בשם הר' יצחק הלוי במקרא מגילה לפי שעיקר הנס נעשה ע"י אסתר המלכה וכו'.

אם כן ניתן לומר די בברור, ששיטת רש"י היא, גם כן כפי שמובא בירושלמי, וכפי שאומר רש"י במגילה, שגם הנשים היו בסכנה ולא שהם היו עיקר. על המשפט שאף הן היו באותו הנס, מביא הגר"ז[32] חקירה. יש להסתפק, אם הפרוש **דמטעם זה ליכא בהוו סטורא** דמע' שהזמן גרמא דדין שמע' שהזמן גרמא שייך אף במצות דרבנן ובמילא נכללו בחיובא, דקריאת המגלה, הנאמר באנשים, **או דהיא חיוב מיוחד לנשים.** מטעם זה שאף הן היו באותו הנס. ונמ' לעבדים, דאם נכללו בקריאת מגילה הנאמר באנשים גם עבדים ממילא חייבים, וליכא בהו פטורא דמע' שהזמן גרמא, אבל אי באמת, גם עתה איפא בהו פטורא, דמע' שהזמן גרמא ורק דהיא דין חיוב מיוחד לנשים, וטעם אף הן היו באותו הנס, וא"כ הרי הוא דין מיוחד להן, אבל עבדים הדרו לדינם ופטורים, מטעם מצות עשה שהזמן גרמא. דהיינו, מסתפק הגריז', האם הסברה של אף הן היו באותו הנס, מורידה את הפטור של נשים ממע' שהזמן גרמא, ואם כן גם לעבדים יהיה חיוב של קריאת המגלה, או שאף הן היו באותו הנס, הכוונה היא שיש לנשים חיוב מיוחד בקריאת המגלה, וחיוב זה לא קיים בעבדים. לפי מה שהבאנו, שתי שיטות, בהסבר הפטור של נשים ממצות עשה שהזמן גרמא, אפשר להסביר את ספקו של הגריז', האם נשים תמיד פטורות ממע' שהזמן גרמא, ורק במגילה וחנוכה הן חייבות, דהיינו' על אף השעבוד לבעלה האשה חייבת במצוה, אם כן גם בעבד על אף חיובו ושעבודו יהיה חייב במצוה. וזוהי שיטת האבודרהם, וכפי שמשמע מדבריו, כשהוא מביא את שבע מע' שהנשים חייבות למרות שהזמן גרמא, שדוקא קטנים יהיו פטורים מקריאת המגילה, מכיון שהם לא שייכים כלל במצוות, משאכ' נשים שישנם במצוות לת' ובמצות עשה שלא הזמן גרמא, יתחייבו. ואם כן עבדים הם כמו נשים ע"ש בדבריו. משא"כ לשיטת הרב ש.ר הירש, שלנשים אין פטור ממע' שהזמן גרמא, כך אין להם חיוב, מכיון שאינן זקוקות לזה, אם כן אם נשים

31. מגילה ד.

32. הגריז' בחידושיו לערכין ג.

חייבות בקריאת המגילה, אין זה מחייב עבדים, להשתחרר מעול אדונם, ולקיים מצות קריאת המגלה, כפי שמביא הגריז׳ בצד השני של ספיקו, שזה חיוב מיוחד שחל על הנשים, על אף שאינן חייבות בשאר מצות עשה שהזמן גרמא.

ה. נשים הרוצות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא

הגמרא במסכת ר״ה[33]: ״ מביאה מחלקת דתניא דבר אל בני ישראל, בני ישראל סומכים, ואין בנות ישראל סומכות דברי רבי יהודה. ר׳ יוסי ור״ש אומרים נשים סומכות, רשות״. דהיינו, אליבא דרבי יהודה יש פטור מיוחד של נשים מסמיכה מה שאין כן, אליבא דר״י ור״ש, יש להן רשות. התוספות בר״ה[34] אומר רת׳ אע״ג שסתם מתניתין כרבי יהודה הלכה כרבי יוסי. דהיינו התוספות לשיטתו, שאין פטור של נשים ממצות עשה שהזמן גרמא (ולכן הם פוסקים כר״י), שהלא, סמיכה, זו מע׳ שהזמן גרמא, כי הרי סומכים לפני שחיטה, ושחיטה היא רק ביום, ולמרות זאת, יש רשות לנשים לסמוך, והיות ואין פטור בנשים רק הנשים לא זקוקות למע׳ שהזמן גרמא כנ״ל. ומהאי טעמא אומרים התוספות בר״ה שנשים יכולות לברך על מע׳ שהזמן גרמא. משאכ׳ לפי רש״י שהסברנו את דבריו כשיטת האבודרהם, שיש פטור לנשים ממע׳ שהזמן גרמא, ההלכה צריכה להיות כרבי יהודה שנשים אסור להם לסמוך (ואסור להן לברך על מע׳ שהזמן גרמא). וכן מובא בהגהות מימוניות בפב׳ מהלכות ציצית אות מ׳, וכן רש״י היה אוסר להן לברך והמדובר הוא על נשים שרוצות לקיים מצות ציצית[35].

לסיכום, מצאנו מחלקת עקרונית ויסודית בין רש״י והתוספות, בהבנת פטור נשים ממע׳ שהזמן גרמא. לשטת רש״י הפטור נובע משעבוד אשה לבעלה, כדעת האבודרהם, ולכן הפטור ממע׳ הוא מוחלט, ומהאי טעמא אף אינה יכולה לברך על המצוות. משאכ׳ לשיטת תוספות, הפטור הוא כתוצאה מחסר זיקתן לכך, ולכן יש מקום להתיר להן לברך.

בסיום המאמר, ברצוני לחתום את דברי, בקטע מדברי הרמב״ם, לחלק מצוות העשה בספר המצוות. הנה התבאר לך כי מאלו הששים מצוות ההכרחיות (הרמב״ם עושה חשבון, שיש ששים מצוות שהן קיימות גם בזמן החורבן שאין לקט וכו׳) יש בהן ששה וארבעים מצוות שהנשים בהן גם כן, וי״ד מצוות שאין הנשים חייבות בהן. ויהיה הסימן באלו וכו׳ מצות לנשים גם את בדם בריתך שלחתי אסריך[36] כלומר שמסר בד״ן הוא חובה עליהן, ויהיה הסימן בנפול היו״ד מן הנשים כי אזלת יד[37], לאמור: אזלו יד ונשארו מהששים רק מ״ו.

33. ראש השנה, לג
34. לג. תודה׳ הא רי׳
35. ביתר הרחבה עיין מאמרו של הרב ישראלי, נשים בקיום מצוות, האשה וחנוכה, אמנה, תש״מ.
36. זכריה ט, יא
37. דברים לב׳ ל״ו

בדין המסת דבר מאכל בשבת

כתב השו״ע (סימן שיח סעיף טז) מותר ליתן אינפאנדה (פת ממולא בשר ושומן) כנגד האש במקום שהיד סולדת, ואף ע״פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח.

דנו האחרונים, כיצד יש לראות את השומן ביחס לדין בישול אחר בישול. הלבוש והט״ז פסקו שיש בשומן בישול נוסף ולכן הגבילו את דין השו״ע בתנאי שהשומן לא יגיע ליד סולדת. (טעמם, א. השומן במהותו הוא נוזל (לח) ורק באופן זמני נקרש והפך ליבש ולכן כל בישול בו הוא בעצם בישול בלח. וממילא יש בו בישול אחר בישול כדעות האוסרות בישול אחר בישול בלח (חמד משה). ב. השומן הוא יבש, אלא לאחר שנימוח ובעודו צונן הפך לנוזל, וכשמגיע ליד סולדת חל בו הבישול (ולא מדין בישול אחר בישול, אלא כבישול חדש בדבר שלא בושל עדיין כלל) (פמ״ג). המ״א פסק שאין בשומן בישול נוסף, כי בשעה שהניחו אותו על יד האש הוא יבש וביבש אין בישול אחר בישול לכ״ע (רעק״א בס״ס רנג דן בשיטה זו של המ״א, אם באמצע תהליך הבישול, ישנו מעשה חדש בידים של האדם כמו בעירוי הפועל ודאי כאשר היבש נימוח והפך ללח האם יש מקום להחמיר ולהודות לשיטת הט״ז והלבוש (וכפי הסבר הפמ״ג בשיטתם). אבל בעקרון הסכים למ״א).

המשנה ברורה בשיח ס״ק ק הכריע כדברי המ״א ביחס לדין זה, שהשומן היות שלא נימוח בשעה שהניחו דינו כיבש. אין בו בישול אחר בישול ומותר להניחו אף במקום שיגיע השומן ליד סולדת.

כתב הרמב״ם (שבת פ״ט הלכה ו):

המתיך אחד ממיני המתכות, וכן הממסס את הדונג או את החלב הרי זה תולדת מבשל וחייב, כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או הקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל.

וא״כ מלבד הדיון כיצד להגדיר חומר במצבו הראשוני או הנוכחי, ע״מ לקבוע האם חל בו בישול אחר בישול, הרי ישנה בשומן סיבה לחיוב לכ״ע היות שהשומן משנה את מצבו ממצב מוצק למצב נוזל, פעולה המהווה בישול.

התייחסות לבעיה זו מצינו בארחות חיים (הלכות שבת אות עז): והרב דוד בר לוי כתב דיש לומר דאפילו נקפה השמן כמו שנקפה מרוב קרירות מפשירו שם דהפשרו לא זהו בישולו אחר שאין תחילת ברייתו להיות נקפה ולא דמי לחלב ודונג דהנהו תחלת ברייתן להיות קפואים. וכן הדין נמי

להניח פאנדה או תבשיל צונן לחממו כנגד המדורה ואע״פ שהופשר השומן והמרק שנקפה בתוכה אחר שכבר נשתנו[1] ע״י בישול מע״ש אין בכך כלום אם נקפה אח״כ ונתפשרו כנגד המדורה עכשיו וכ״כ הר״מ והרא״ה, ואפילו קרוב כדי שהיד סולדת בו, וכל שאינו מבושל מותר ובלבד להפשיר.

והסביר את הדברים באגלי טל (מלאכת אופה נה,א):
וצריך לומר דכיון שהשומן גמר ועדיין בישולו עליו אינו חייב שוב על התכתו, שבישול השומן אין התכתו לבד רק מה שכוח האש פועל בו ומתקנו ומכשירו לאכילה וזה התיקון נשאר עליו אף לאחר שנצטנן ונקרש. ואינו דומה למתכת שכל ענין בישול שבו אינו אלא התכתו לבד ומאחר שנתקשה אזל ליה בשולו וע״כ חייב שוב על התכתו, אבל שומן שבישולו עליו עדיין למה יתחייב.
דהיינו, התכה הינה בישול כאשר הפעולה הנדרשת לשמוש בחומר אינה אכילה, אבל בחומר הנאכל דרוש גם שנוי בטעם והוא הקובע לבישול (וה״ה לבישול אחר בישול). בדברי הרב דוד בר לוי ישנם שתי הסתייגויות בדין התכה, האחת שהחומר המותך הינו קשה בטבעו. והשניה שבתבשיל (אוכל) שנתבשל השנוי האיכותי בטעם הוא הקובע לדין בישול ולא שנוי מצב הצבירה (התכה). (בנשמת אדם הבין שהסיבה שאין דין התכה בשמן זהה לסיבה שאין דין התכה בשומן והתקשה בהבנת הדברים).
ע״פ דברים אלו ניתן להבין את המחלוקת בגמרא ובדברי הפוסקים בדין מלח. שמ״ד אחד אומר שמלח אפילו בכלי ראשון אינו מתבשל ולעומתו מ״ד שני קובע שאף בכלי שני מלח מתבשל (שבת מב:) וכתב המאירי, שמלח מותר ליתן לתוך הקדירה ואע״פ שאנו רואים אותו נימוח אפילו בכלי שני מיחויו אינו בישול שאף בצוננת אתה רואה כן, אלא אינו בישול עד שישתנה טעמה מפני הבישול. וניתן להבין מדבריו שמ״ד שמלח מתבשל אף בכלי שני סבר שמיחויו זהו בשולו, ואפשר להבין סברה זו ע״פ דברי הזרע אמת (או״ח סימן לט): שכתב בדין הסוכר, דכיון שלא נגמר עשייתו ותכליתו של הסוכר דאין דרך לאכול הסוכר בעיניה אלא מחוי במים הו״ל כאילו לא נתבשל כל צרכו דאסור לגמור בשולו. פירוש, מחוי (התכה) בדבר מאכל כשהינו חלק מהותי מהכשרתו לאכילה נחשב לבשול כהתכה במתכת. (ובמור וקציעה שהבין כמאירי ביחס למיחוי כתב שבסוכר א״צ בישול כלל כי הוא ראוי לתשמישו בין חי בין מבושל).
והיות שלדעות המחמירות ישנה פעולת התכה במלח כמו במתכת, אזי כשם שבמתכת כתבו האחרונים דיש התכה אחר התכה. גם במלח אף שהוא

1. כך הגירסה בארחות חיים, בכלבו כתוב נתנו, בנשמת אדם רצה להגיה נתכו, ונתקשה בהבנת הדברים.

מבושל תתכן עדיין פעולת התכה שדינה כבישול. ולפי דברים אלו יובנו דברי המשנה ברורה בשער הציון אות צו, שהסביר מדוע החמיר במלח אפילו מבושל, בכלי ראשון והקל בכלי שני, וציין לדברי השע"ת (המביא את המח"ב המביא את הזרע אמת דלעיל) ורעק"א (שציין למרדכי, אבל לא הזכיר כל כוונה לחלוק על המ"א בדין יבש שהפך ללח) וסיים המ"ב שבגלל דברי הבגדי ישע הקל בכלי שני (ואין כוונתו שניתן להקל בדבר לח מבושל בכלי שני, שאין בו בישול אחר בישול דכבר הזכיר דין זה במשנה ברורה ס"ק כ"ג בכל דבר לח. ולא רק בדבר יבש שהפך לח שרבו בו החולקים בלאו הכי) ולא הזכיר בדבריו כלל דין יבש שהפך ללח שבו פשט בס"ק ק' כשיטת המג"א, אלא ע"כ שבמלח וסוכר דן בהמסת דבר שהיא עצמה פעולת בישול אליבא דזרע אמת וכפי שבואר לעיל.

ולכן בדברים קשים כגון דבש קרוש, חמאה וכיו"ב שההמסה אינה הכרחית להכשירם לאכילה וכבר בושלו קודם (בחמאה יש לדון שהבישול בוצע קודם לפעולת הקרישה) ניתן להקל בחמומם אף שימסו בו (אלא מבעיות של דין נולד) ובאבקות הנמסות לדמותם לדין סוכר ומלח שההמסה הכרחית[2] לצורך האכילה ולהחמיר בכלי ראשון (ועיין באג"מ ח"ו סימן עד בישול סק"ו).

2. אך לאו דווקא המסה של יד סולדת (עיין שמירת שבת פרק א הערה קעג בסופו).

הערות בסוגיה דבונין בקודש ואח"כ מקדישין
(מעילה דף יד עמ"א)

מתני' הגזברים שלקחו עצים מועלים בעצים ואין מועלין לא בשפוי (רש"י: הנסורת שמשמפה החרש מן הקורה) ולא בנביה (רש"י: היינו עלין שלהם לפי שהגזברין לא קנו והקדישו אלא דבר הצריך לבנין ולא שפוי ונביה). ושם בגמ' אמר שמואל בונין בחול ואח"כ מקדישין מאי טעמא מאן דמיתנדב מעות מקדש להו (רש"י: מאן דמתנדב מעות לבדק הבית לאלתר מקדש להן וכיון דמקדיש להו שוב אינו יכול לקנות בהם דבר של חולין בהדיא לפי שהמוכר היה מועל בהם) אמר תיחול קדושת מעות אבנין ויהיב להו לאומנין בשכרן (רש"י: לפיכך צריך שיאמר תחול וכ"ו שיהו מחוללין קודם שיבואו לידי המוכר). ואיכא למידק.

א) אליבא דשמואל מדוע לא יכול לקנות ההקדש עצים במעות הקדש הרי עצם החלפתם בעצים ביד המוכר הוי הוצאת המעות לחולין בתמורה להקדשת העצים ומאי שנא מפסולי המוקדשין לשאחר שהסתאבו שנמכרים ויביא בדמיהם חליפיהם הרי כאן לא מוציאין אותו לחולין לפני המכירה על ידי חלול והסאוב אינו מוציאן לחולין שהרי כל זמן שלא נמכרו שם הקדש עליהם ואסורין בהנאה, ומועלים בהם כדאיתא במתניתין בתמורה כב עמ' א' לגבי חטאת וה"ה לשאר קרבנות יחיד. ובמה עדיפא קדושת בדק הבית מקדושת מזבח?. ואח"כ מצאתי שהקשה קושיה דומה בספר קרן אורה על תו"ס מדוע לא הוכיחו מאלו שנוטלין שכרו מתרומת הלשכה כמו בית אבטינס שאין צורך בחלול לפני מסירת המעות ותירץ דעכ"פ הכי שפיר טפי כיון דאפשר לעשות תקנה. ואינו מובן דא"כ יעשו תקנה זו גבי בהמה שנסתאבה? וגם מפשטות הג"מ נראה שמדובר לעכובא ולא בתקנתה למעליותא וכן מרשי, שכתב שהמוכר היה מועל בהם. ועוד דמה טעם לתקנה זו אם אין כל אפשרות למעול כאשר נמכרים העצים להקדש הרי אין כאן כל מגדר מלתא?. וראה ברגמ"ה שמפרש כרשי אך לא כתב שהמוכר מועל בהן. ועוד קשה דהרי קודשי בדק הבית קילי טפי מקודשי מזבח לענין לשלם בהם לאומנין וראה מתני' תמורה לא ב' ואכ' כש' שאפשר לשלם עבור העצים בממון הקדש?

והנה בקודשי מזבח כל זמן שראויים למזבח אין להם פדיון שהרי יש אסור להמיר בהמה בבהמת הקדש וכ"ש לפדותה בממון ושניהם אינם חלים להוציא את הבהמה מרשות הקדש. אולם משפסקו להיות ראויים למזבח הרי לא חל שם קודשי ה' עליהם ואז יוצאים לחולין במכירה רגילה ואין אז צורך בחלול אלא מכירה היא שמוציאתן לחולין מרשות הקדש.

דין זה של פדיון קודשים שנפל בהם מום נלמד אליבא דמוני המצוות (ספר החינוך מצוה תמ״א) מהפסי (דברים יב׳ טו׳) רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת וכו׳ ונדרש בספרי (פסקה ט) וראה שם בתורה תמימה שמפרש את הפסי שפדיון הינו מכירה. ואולם הגמ׳ במסכת תמורה דף לב עמ׳ ב׳ וכן תורת כהנים פרשה ד׳ לומדת זאת מהפסי (ויקרא כ״ז יא) ״אם כל בהמה טמאה אשר יקריבו ממנה״ בבעלי מומין שיפדו כתוב מדבר. ובנצי״ב בפרושו לספרי שם כתב דדרשת הגמ׳ עיקר, עכ״פ המכירה היא החלול המוציאן לחולין ואין צורך בחלול נוסף. ואלו בקדשי בדק הבית יש צד שלפיו חמירי מקודשי מזבח אליבא דר׳ ינאי לקמן דף טו עמ׳ א דקודשי בדה״ב איקרי קודשי ה׳ ולא קודשי מזבח הראוים גם לכוהנים ולבעלים ולכן לא מועלים בהם ומצינו סברה דומה בריטב״א בשבועות דף י עמ׳ ב דבדבר המשמש רק לצורך גבוה יש צורך לחללו לפני מכירתו וקדשי בדק הבית ראוים לגבוה בלבד בנגוד לקודשי מזבח שראוים לכוהנים ובעלים גם כן. ואם כן בקודשי בדק הבית צריך לאמר שחלולן הוא שמוציאן לחולין וכאשר המכירה היא חלק מתהליך החילול הרי יצא לחולין כיון שנעשו כאן שני דברים:

א. העברת הבעלות מצד דיני הקנינים מרשות הקדש לרשות המקבל.

ב. החפץ שהיה של ההקדש עד עכשיו במעשה ההעברה נתחלל באותו מועד כנגד התמורה שנתקבלה עבורו, והקדושה שהיתה בחפץ ההקדש עברה לחפץ שנתקבל בתמורה לו. אך זאת ניתן לעשות בלא חשש לבא לידי מעילה כאשר שני החפצים ברשות המחלל.

אולם אם מוכר העצים משך את מעות ההקדש לרשותו וגזבר הקדש טרם קנה את העצים באחת מדרכי הקנינים, הרי שלא יכול הגזבר לחלל את מעות ההקדש על העצים שהרי ברגע שהגיעו העצים לידיו המעות כבר אינן ברשותו כדי שיוכל לחללן על העצים. משא״כ אם הגזבר משך את העצים ואח״כ שילם למוכר הרי בודאי יכול לחלל זעז׳ ולשלם למוכר את דמיהן. ולכן יתכן דהא דאמר שמואל בונין בחול ואח״כ מקדישין הוא כדי ליצור סייג לאפשרות של מתן כספים ע״י הקדש למוכר העצים כמו במכירה רגילה ישירות ובתמורה לעצים כי כאן אף שניתן גם לעשות בדרך שלא ימעל המוכר והיינו כשהגזבר ימשוך תחילה את העצים הרי יש חשש שהמוכר ימשוך תחילה ואז מעל המוכר. ולכן למגדר מילתא בונין בחול ואח״כ מקדישין ואח״כ משלם הגזבר למוכר לאחר מעשה חילול שהוא נפרד ממעשה המכירה וזאת כדי שלא להפוך את מעשה החלול לחלק מעשה המכירה ולגרום לחשש מעילה וכדלעיל.

ב) בגמ׳ לקמן עמ׳ ב׳ אמר רב פפא טעם אחר מדוע בונים בחול ואח״כ מקדישין והינו מחשש שעושי המלאכה ישענו על האבנים ונמצאו מועלין בהם והגמ׳ מקשה על רב פפא ממשנתנו מדוע מועלין בעצים הרי בונין בחול

ואח״כ מקדישין. וזה לכאורה קשה גם לטעמו של שמואל? הגמ׳ מתרצת שמדובר כאן בעצים שיקבעו בנין באותו יום ואין חשש שישענו עליהם, ותרוץ זה מועיל לרב פפא ולא לשמואל לפיו גם בעצים דיומיה המוכר מועל אם מקבל את המעות ישירות מהקדש? עוד איכא למידק מה איכא בין טעמו של שמואל לטעמו של רב פפא. ועו״ק מאחר והשפוי ונביה אינם משמשין לבנין ומעשה הקדשה נפרד מעשה הקניה הרי הם לא הוקדשו ולא יוקדשו כלל שהרי משנתנו עוסקת בעצים דיומיה שעתידין להקבע באותו יום בבנין אליבא דרפ׳ דאם לאו דיומיה ועדין לא קבעום בבנין איכא למיחש, דלמא מזגא עליהו בעת שיבנו אותם בבנין. וא״כ פשיטא שלא מועלין בשפוי ונביה שהרי הגזברים בכלל לא הקדישו אותם כי הם מקדישים אך ורק מה שקבעו בתוך הבנין, ומה צריכה משנה להשמיענו שאין מועלים בדבר שלא הוקדש ואין שום היכי תימצי שיקדישוהו והיה לה להשמיענו שאין הגזברים מקדישין את השפוי והנביה?

ויתכן שבדבר זה נחלקו ר״פ ושמואל דאליבא דשמואל כדי להוציא קודשי בדק הבית לחולין בעינן חלול ומכירה ואליבא דרפ׳ די במכירה כדי להוציאן לחולין כמו בבהמה שהוממה ולכן כיון שמשנתנו עוסקת בעצים דיומיה הרי אלו הוקדשו לפי רב פפא בעת המכירה וע״י עצם מעשה המכירה מאחר והשפוי והנביה מחוברים לעצים היה מקום שגם הם יקדשו מאחר ונמכרים במחובר לעצים וע״כ באה המשנה לחדש דאף באותם עצים המיועדים לבנין באותו יום בכז׳ השפוי והנביה לא מיועדים לבנין ולכן לא קדשו. אולם אליבא דשמואל לא קשיא מתניתין שהרי ניתן להקדיש את העצים אף לפני שנגמר הבנין אם קנית העצים הוי ממעות חולין ולכן יש אפשרות שימעלו בעצים וע״ז מחדשת משנתנו שאין מועלין בשפוי בנביה כיון שלא יהיו ראוים לבנין אין חלה עליהם קדושה עתה אף שטרם הופרדו מהעץ.

ג) ועוד איכא למידק בהא דאין מועלים לא בשפוי ולא בנביה במאי עסקינן אי דליכא בהן שוה פרוטה הרי גם בעצים ליכא מעילה ואי דאיכא בהו שוה פרוטה, מדוע שלא ימעל בהם מאי שנא מהקדש אשפה מלאה זבל במתניתין דף י״ג עמ׳ א׳ דאינה ראויה לא למזבח ולא לבדק הבית ואפ״ה מועלין בה? בספר חידושים ובאורים הקשה כן ותירץ דהב״א בהקדש שקנה חורש דכיון שצריכים לכרות את העצים יכול המוכר לבא לידי מעילה בשפוי שנופל מהעץ בעת שכורתים וכן בנביה שנופלת אז מהעץ וע״כ אין בכוונתו למכור להקדש את השפוי והנביה אף דבמוכר לשישראל התכוון לכך. וקשיא לי ע״ז חדא דאכ׳ מדוע תירצה הגמ׳ לרפ׳ כי תנן במתניתין בעצים דיומיה דהיות ואין חשש שישענו עליהן מקדישן מיד הרי במקום שההקדש יקדיש בנפרד אותם עצים שבכוונתו להשתמש ביומיה וזאת בעודם מחוברים לקרקע (כי אם מקדישם אח״כ אכ׳ אין כל חשש בשפוי והנביה שהרי לא הוקדשו עד לאחר שנכרתו לפי התרוץ הנ״ל) ועל ידי כך יגרום לחשש מעילה

בשפוי ונביה, יקדישם לאחר שנכרתו מהאילן ואז אין חשש כנ״ל והקדש לא יצטרך לותר על שפוי ונביה שבמכר רגיל שיך לקונה ויש בהם יותר משוה פרוטה הרי אליבא דרפ׳ מהטעם שלא נתנה תורה למלאכי השרת דוחים את זמן ההקדשה כדי שלא להכשיל את הפועלים באסור מעילה וכאן אף שמטעם העצים כיון דהוו ליומיה אין חשש אכתי לא יקדישום בגלל השפוי והנביה המחוברת להם. ועו״ק דאכ׳ יש הבדל בין גזבר שקנה חורש לגזבר שקנה עצים כרותים וזה לא נרמז במתני׳ בשום מקום. ואדרבא משנתנו עוסקת ב״הגיזברים שלקחו עצים״ ולא נרמז דבר על חורש בעוד שבריש (בדף יג עמ׳ ב) הבדילה המשנה בין המקדיש חורש לבין המקדיש אילן? ויתכן שההבדל הוא בין דעת מקדיש לבין דעת גזבר הקונה עצים דהנה במקדיש אשפה מלאה זבל הרי בכונתו שיחול הקדש על האשפה והגזבר ימכרנה וישתמש בדמיה. אולם כאשר גיזבר קונה את העצים לקורות הרי הוא אינו זקוק לשפוי ונביה לצורך הקדש ואף דבמכר רגיל השפוי והנביה בכלל המכר הינו משום שהם חלק מהעץ שנקנה והקונה אם אינו זקוק להם זורקם ואינו משתמש בהם אך ביחס להקדש כיון שיש כאן חשש של הבאה לידי אסור מעילה אין בדעתו לקנותם כלל כדי שלא לגרום אסור. ויתכן שאף שיש בהם שוה פרוטה הרי הטרחה שכרוכה בהפרדתם מהעץ ומכירתם גדולה מתמורה שתתקבל עבורם ובקונה רגיל במקרה כזה זורקם אך בגזבר אם היה מקדישם אסור לו לזרקם כיון שחל עליהם שם הקדש ולכן דעתו שלא להקדישם כלל. וראה בתמורה דף לא עמ׳ ב בתוס׳ ד״ה לאתויי, חלוק דומה.

ד) ועוד קשיא לי דרש״י מסביר (בד״ה אמר שמואל בונין בחול וכו׳) דשמואל סובר שמחללין המעות לאחר שגמר הבנין ולכאורה יכולין לחלל המעות בכל יום כפי שהסביר במתני׳ לקמן ומדוע צריך ליקח העצים באמנה? ויתכן שסובר שמואל דמעות האומנין כיון שאין בו ממש א״א לחללן אלא אם הם חלק מהבנין ולכן צריך להקדיש רק שיגמר הבנין. ועדין צ״ע דמה ההבדל בין שבח האומנין בבנין כולו לבין שבח שהשביחו בכל יום?

ה) והנה הגמ׳ לקמן עמ׳ ב הקשתה לשמואל מהא דמחללין את מותר הקטורת שהוא קודש על מעות האומנין (שהם חולין) מדוע לא מחללין על הבנין? ותרצה שאין בנין כשעור מעות. וברש״י ד״ה מותר הקטורת הקשה ״ואי קשיא לך מה צורך לחללה על מעות האומנין (את מותר הקטרת) ליתבא לקטורת לאומנין לאלתר״? ולכאורה הרי שמואל סובר שא״א לקנות עצים ישירות במעות הקדש אלא רק במעות חולין ומאותה סיבה א״א לשלם לאומנין שכרן במותר הקטורת? אלא דזה רק לפי שאלת הגמ׳ שהקשתה לשמואל ממשנה זו ולפי ההו״א שהיא לא כשמואל מותר לתת לאומנין ישירות. אך תרוצו דליכא בהאי מותר כשעור שכר האומנין אינו מובן דאם אין מותר הקטורת מגיע לכל שכר האומנין אעפ״כ ישלם להם

שכרם במותר הקטורת והשאר ישלים להם ממעות חולין שבידיו? אלא ע"כ דהכי צניע טפי לחלל את הקטורת וכדאיתא בשבועות דף י עמ' ב. ובריטב"א שם הסביר זאת שהרי הקטורת אינה משמשת אלא לצורך גבוה ואם יתנה לאומנין ניכר הדבר שמסר ישירות דבר שמשמש לגבוה ולכן קודם מחללן. וע"ע בחזו"א מנחות ס. כח סקי"ז דהקשה על קושית הגמ' ממותר הקטורת כיצד ניתן לחללן אבנין הרי מותר הקטורת בא מתרומת הלשכה, ואין נותנין מתרומת הלשכה לבנין המקדש אלא ממעות בדק הבית. ולכן הסביר את קושית הגמ' מסיפא דהמשנה בשקלים ואולם הן רש"י והן תוס' הסבירו את קושית הג"מ מהרישא דמותר הקטורת ואליבא דידם קשיא. אלא דבמשנה שם בשקלים איתא אליבא דת"ק (פ.ד. מ.ד.) "מותר התרומה מה היו עושים בה רקועי זהב צפוי לבית קודשי הקודשים" ואף שרבי ישמעאל ור"ע נחלקו הרי בתרומת הלשכה קים תנאי ב"ד להשתמש בהם לכל מה שירצו כמ"ש תו"ס ד"ה בונין לעיל עמ' א ולכן אף דלא נהגו להשתמש בכך לבדק הבית הינו כ"ז שב"ד לא התנו כך אך בידם להתנות להשתמש לבדק הבית כדי שניתן יהיה לשלם שכר האומנין, התנו במקרה זה שאפשר להשתמש לבדק הבית. וגדולה מזו כתב בשו"ת קול מבשר לרב משולם ראטה חלק ב סימן כח (דף נו־ס) דגם בנדבת יחיד שייך לב ב"ד מתנה והביא על כך ראיות.

ו) ועוד קשיא מדוע לא הקשתה הג"מ לשמואל ממתניתין דתמורה לא עמ' ב דאיתא התם יש בקודשי מזבח מה שאין בקודשי בדק הבית כו' אין נותנים מהם לאומנין בשכרן מה שאין כן בקודשי בדק הבית ובגמ' שם לא עמ' ב: "הא בקדשי בדק הבית נותנין ארי' אבהו דאמר קרא ו"עשו לי משלי". ואלו לשמואל אסור לשלם במעות בדק הבית ישירות לאומנין אלא לחללן קודם לכן אבנין? ובספר חדושים ובאורים הקשה כן וישב דשמואל לחומרא בעלמא קאמר ומתני' דתמורה מעיקר הדין עוסקת. אולם מרש"י (דה' מאי טעמא) לא נראה כן שכ' "דמאן דמתנדב מעות לבדק הבית לאלתר מקדיש להו וכיון דמקדיש להו שוב אינו יכול לקנות בהם דבר של חולין בהדיא לפי שהמוכר היה מועל בהם לפיכך צריך שיאמר כך תחול וכו' שיהו מחוללין קודם שיבואו לידי מוכר" וא"כ משמע מדבריו שאיכא כאן חשש מעילה מדאוריתא ולא לחומרא בעלמא. וגם נראה מדבריו שאין הבדל בין שכר האומנין שאינו דבר מוחשי שניתן לחלל עליו את המעות לבין עצים. ואולם מתו"ס (ד"ה בונין) נראה דשמואל רק בגלל שכר האומנין סובר שבונין בחול שכ' "ואי היה מקדיש לה לאבנים מקמי בנין אם כן לא היה יכול לפרוע שכר האומנין ממעות של הקדש שאין ההקדש מתחלל על המלאכה". וגם לפיו לא נראה שזה חומרא בעלמא והדרא קושין לדוכתא. ויתכן שהמשנה הנ"ל סוברת דהא דמותר לתת קודשי בדק הבית לאומנין

בשכרן היינו לאחר חלול משא״כ בקודשי מזבח שא״א לחללן ולתת לאומנין בשכרם.
והנה בשקלים (פ.ד. מ.ו.) סובר ר״ע דהמקדיש נכסיו (וסתמן לבדק הבית) והיו בהם דברים ראויים לקורבנות צבור, ינתנו לאומנין בשכרן. והינו כי סובר שהקדש מתחלל על שכר האומנין וכדרשת ר׳ אבהו בתמורה (ברטנורא שם) ובן עזאי נחלק עליו וסובר שמפרישין ממנה שכר האומנין ומחללין אותה וכו׳ והינו כי אין הקדש מתחלל על המלאכה. ולפז׳ היה אפשר לישב בדרך אחר דמתני׳ דתמורה אתיא כר״ע ואילו שמואל סובר כבן עזאי ולכן לא קשה עליו מתמורה.
ואולם בחזו״א (מנחות ס. כח סקט״ז) הביא ראיה מסוגין שגם שמואל מודה דמעיקר הדין אפשר לחלל על מעות האומנין והיא מקושית הגמ׳ לקמן ע״מ ב׳ ממותר הקטורת דהרי גם למסקנת הגמ׳ שם כיון דליכא בבנין כשעור מעות האומנין הרי שמחללין מעות הקדש בכל יום כשעור שכר האומנין, וזאת ישירות על שכר האומנין ולפי שמואל הרי יש בזה חשש מעילה? אא״כ דגם שמואל לחומרא בעלמא אמר. ואולם לפי תוס׳ אין שום ראיה שהרי הוא מסביר שלא היו מחללים ממעות בדק הבית אלא ממעות תרומת הלשכה. וכאן הרי מצד תנאי ב״ד גם אליבא דשמואל ניתן לשלם בם ישירות לאומנין כדאיתא בתו״ס ד״ה בונין (דף יד עמ״א לעיל) ויתכן דגם רש״י יסביר כך למסקנת הגמ׳ וליכא ראיה מכאן ועוד דלפמשכ׳ לעיל החשש של שמואל הוא במכר־רגיל דאז יש חשש מעילה כשיגיעו המעות ליד מוכר לפני שהקדש ימשוך את העצים אך בחלול מעות אומנין כאשר שניהם ברשות הגזבר ליכא הא חששא.

לפניהם ולא לפני עכו"ם והדיוטות

בתי המשפט בזמננו

א. מקורות הדין והבעיה בזמננו:

בגיטין פ"ח ע"ב נאמר: אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי (כופה איש לגרש את אשתו בדין) א"ל והא הדיוטות אנן ותניא היה ר"ט אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריאות של עובדי כוכבים אע"פ שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם שנאמר "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם "לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים דבר אחר לפניהם ולא לפני הדיוטות א"ל אנן שליחותיהו קא עבדינן" וכו'. **רש"י בפרשת משפטים** מוסיף: "שהמביא דיני ישראל לפני ארמים מחלל את השם ומייקר את שם האלילים להשביחם (ס"א להחשיבם) שנאמר כי לא כצורנו צורם ואויבנו פלילים כשאויבינו פלילים זה עדות לעלוי יראתם". ומקורו **בתנחומא בפרשת משפטים** ששם נאמר עוד: אמר הקב"ה לישראל אם עשיתם את הדין וא"א מזדקקין לפני עכו"ם אבנה לכם ביהמ"ק וישבו בה סנהדרין שנא' ואשיבה שופטייך כבראשונה ויועצייך כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה וכתיב ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה וכתיב שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות". וכן פסק **הרמב"ם בסוף הל' סנהדרין:** "כל הדן בדייני עכו"ם ובערכאות שלהן אע"פ שהיו דיניהם כדיני ישראל הרי זה רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו שנא' ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם לפניהם ולא לפני עכו"ם לפניהם ולא לפני הדיוטות, היתה יד העכו"ם תקיפה ובעל דינו אלם ואינו יכול להוציא ממנו בדייני ישראל יתבענו לדייני ישראל תחילה אם לא רצה לבא נוטל רשות מבי"ד ומציל בדיני עכו"ם מיד בעל דינו". וכן נפסק בטור ובשו"ע חו"מ ס"י כ"ו (בהשמטת הדרשה). והרדב"ז (חד' סי' אלף קצ') הפליג בענין עונשו דאינו יודע שצריך תשובה: "ראויים לעונש מר ממוות וכו' ואם הוציאו הממון שלא בדיניהם שלא כדינינו מחרימינן ליה ומשמתינן ליה עד שיחזיר וכו' מציין אותו עד שתצא נפשו לקיים מע' דוהשיב את הגזילה".

מקורות אלו מצריכים דיון על מעמדם של בתי המשפט החילוניים במדינת ישראל שבזה"ז לצערנו אינם דנים עפ"י דין תורה, מהו מעמדם המשפטי לפי דיני ישראל, מהי סמכותם לחוקק חוקים ולתקן תקנות כשחוקים ותקנות אלו אינם עוגנים בדין תורה ולעיתים אף סותרים במפורש את דין התורה. וכן יש לדון על יחסינו לבתי משפט אלו הן מבחינת הדיון בהם (ליזום תביעה בבית המשפט, להעיד עדות וכיוצ"ב) והן מבחינת הנסיון

להחדיר בחוקי מדינת ישראל, שביסודם אינם מושתתים על דין תורה, ערכים המבוססים בדין התורה במקרים פרטיים מתוך המערכת הכללית ולוא גם ב"דלת האחורית", כשהכנסתם נובעת מההיקש השכלי ולא מההיבט התורני, וכן כעקרונות כלליים המנחים את השופט לדון לפי דין התורה במקרים מסויימים.

ב. הזדקקות לבימ"ש חילוני:

דעה הרווחת בקרב משפטנים דתיים מובאת במאמרו של **פרופ' י. בזק בתחומין ב'** (עמ' 523). עיקר הקפידא כמבואר בדיני הרמב"ם איננה על **דיני** עכו"ם אלא על **דייני** עכו"ם שאינם יהודים אך על שופטים יהודים גם כשאינם דנים בדת אין קפידא מצד ערכאות של גויים. בנוסף, אין בעיה הלכתית עם חוקי המדינה דיש להם תוקף גם לפי ד"ת בגלל דינא דמלכותא דינא וסמכות הצבור לתקן על עצמו תקנות הצבור ע"פ שבעה טובי העיר. אמנם היה עדיף שתקנות אלו היו מבוססים על דין תורה אך גם במצב הנוכחי אין בעיה הלכתית. קיימת רק בעיה "תרבותית לאומית" בכך שלא שואפים להנהיג ד"ת. הפתרון המעשי לכך הוא בנסוח דיני התורה בצורה מודרנית של ספר חוקים, המתאים למקרים והפרטים בזמננו, ובנוסח משפטי שיאפשר גם לשופטים שאינם תלמידי חכמים לבסס פסקיהם על ד"ת במקומות שבהם חוק המדינה אינו מוחלט ונתון לפרשנות של השופט או לשקול דעתו. נסוח חדש זה גם יתן אפשרות למחוקק ליזום חוקים המבוססים על ד"ת ולבטל הטענה שדיני התורה אינם ברורים דיים או שאינם מתאימים למציאות העכשווית.

אמנם, בתחומים רבים יש למנהג המדינה ולחוקיה השלכה לד"ת כגון ביחסי עובד ומעביד במקרים שבהם הכל כמנהג המדינה וכן בקנין קרקע שמאחר וע"י חוקי המדינה אין תוקף לקנין הקרקע ההלכתי של כסף, שטר וחזקה אלא רק ע"י רשום בטאבו, ממילא גם מצד ההלכה אין תוקף לקנין אחר ללא הרשום בטאבו כמבואר **בשות' חת"ס** חו"מ קמ"ב (וע"י פד"ר ה' עמ' 120 שהכריעו כך למעשה ע"פ החת"ס הנ"ל, שות' תועפות ראם ושות' דברי אמת ועוד). משום כך אף נחקק חוק מיוחד הנותן תוקף חוקי למכירת קרקע לגויים לצרכי השמיטה גם ללא הרשום בטאבו כי ללא זה אין תוקף **הלכתי** למכירה אם אינה מוכרת ע"י המדינה מאחר ולא נרשמה בטאבו. ברם במקרים רבים לא מועיל דינא דמלכותא דינא ויש לו בפוסקים סייגים רבים. י"א ששייך רק במה שקשור למלך, יש המגבילים זאת רק לקרקעות, יש הסוברים שאינו חל באי"י, במלכי ישראל וגם אם חל במלכי ישראל באי"י לא כולם סוברים שמנהיג או הנהגה חשיבא כמלך לענין זה, יש הסוברים שדדמי"ד לא מועיל כשנוגד באופן ישיר ד"ת (עי' תורה ומדינה ה'-ו' עמ' קע"ה ואילך, אנציקלופדיה תלמודית כרך ז' ערך דינא דמלכותא דינא,

רמ״א בחו״מ שפ״ט ס״ח וכיוצ״ב במקורות אחרים ואכמ״ל). גם תקנות הקהל מועילות אם הבסיס להם הוא ד״ת אלא שלענין מסוים יש צורך מיוחד בתקנה לסתום פירצה וכדי משא״כ כשמערכת החוקים אינה מבוססת כלל על ד״ת. כגון תקנת הקדמונים לקבל עדות נשים בבית המרחץ במקום שלא שכיחי גברים (חו״מ ס״ס ל״ה) היא תקנה שעיקרה מבוסס על ד״ת ונועדה לפתור בעיה מקומית של מקום בו לא שכיחי עדים כשרים. אך ברור שחוק המקבל באופן כללי עדות נשים כדי לא להפלות את האשה לרעה א״א כלל לעגנו במסגרת הלכתית של תקנות הקהל שהרי התורה גזרה שנשים פסולות לעדות למרות שכביכול יש כאן הפליה לרעה של האשה. דוגמא נוספת בתחום הנזיקין, שבחוקי המדינה קיים מושג של רשלנות שמחייבת ממון ובד״ת גרמא פטור בדיני אדם. גם בד״ת ניתן לתקן תקנות המחייבות גם בגרמא במקרים מסוימים כשהנסיבות מחייבות זאת (התרבות מקרי הרשלנות בתחומים מסוימים).

כשם שבי״ד מכין והורגים לצורך שעה (חו״מ סי׳ ב׳) אולם ברור הוא שחוק המחייב אדם ממון בעקבות רשלנות־גרמא באופן כללי כשנמוקי החוק אינם תקנה זמנית לסתום פרצה כלשהי בתחום מסוים אלא חוק כללי שטעמו הוא משפט השכל או משום שכך נהוג במשפטי העמים, ברור שאין לחוק כזה תוקף בד״ת גם לא כתקנת הקהל וכדי. וכיוצ״ב דוגמאות רבות. וגם בתקנות המתאימות לרוח התורה והיכולת לקבל משען בתנאים מסוימים בדין תורה, ישנה בעיה, משום שדיני הראיות בחוק החילוני שונות בתכלית מד״ת בהלכות עדות, טוען ונטען, קבלת ראיות נסיבתיות, מוחזקות והממע״ה וכו׳ וממילא גם בתקנות אלו יוצא שפסק הדין יהיה שונה מהכרעת הדין ע״פ ד״ת.

בענין זה מתבטא **הרשב״א** בלשון חריפה ביותר בתשובה המובאת **בב״י חו״מ ס״ס כ״ו** וז״ל: ״כתב הרשב״א שנשאל על אחד שמתה בתו ותבע את חתנו בערכאות העכו״ם שיחזיר לו כל הנדוניא בטענה אע״פ שבדיני ישראל הבעל יורש את אשתו כיון שהכל יודעים שהם הולכים בדיני העכו״ם הרי כל הנושא אשה שם כאילו התנה כן וכו׳ והשיב כ״ד שבממון תנאו קיים ובאמת אמרו שמתנין בכענין זה אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט העכו״ם באמת ני״ל דאסור לפי שהוא מחקה את העכום וזהו שהזהירה התורה לפניהם ולא לפני העכו״ם ואע״פ ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממון שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקות העכו״ם ודיניהם ולא אפי׳ לעמוד לפניהם לדין אפי׳ בדבר שדיניהם כדיני ישראל וכו׳ אבל ללמוד מזה לילך בדרכי העכו״ם ומשפטיהם ח״ו לעם קדוש לנהוג ככה וכ״כ אם עתה יוסיפו לחטוא לעקור נחלה הסומך על משענת קנה הרצוץ הזה ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף והתורה מידו תבקש ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא

דמלכותא טועה וגזלן הוא. ואפי' גזילה ישיב רשע מיקרי וכו' ובכלל עוקר כל דיני התורה השלימה ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי ילמדו את בניהם דיני העכו"ם ויבנו להם במות טלואות בבית מדרשי העכו"ם חלילה לא תהא כזאת בישראל חס ושלום שמא תחגור התורה שק עליהם עכ"ל. **ומבאר הסמ"ע** שם סק"ד שע"כ הוא מראה שתורת משה אינה אמת. וכן מבואר **ברמב"ם ובתנחומא** שהוא כמחרף ומגדף ומרים יד בתורת משה ומייקר שם האלילים. ומבואר ברשב"א שא"א לקחת חוקי העכו"ם ולעגן אותם בתקנות הלכתיות ומנהגים דא"כ מדוע חבר רבי המשנה והאמוראים את הגמ' וכו'. וממילא גם ברור שאין נפ"מ אם השופטים יהודים או גויים (ועיין בש"ך חו"מ ע"ג סקל"ט שהאריך להוכיח מהרשב"א, מהרי"ק, הר"ן והר"ש מקינון דדינא דמלכותא לא מועיל כשבד"ת מפורש להיפך).

אמנם **בב"י** הביא דעת **ר' ירוחם** שכתב שכשאחד מהבע"ד רוצה ערכאות אין שומעין לו ומנדים אותו **ודייק הכנסה"ג** דכששניהם רוצים מותר להם לדון בערכאות, ומשום כך תמה על הב"י שהביאו, שהרי הב"י פסק שאפי' בנתרצו ל"מ. אך בתומים סי' כ"ו מבאר שגם ר"ו לא התכוון לדיוקו של כנסה"ג אלא שחדש שאפי' שהתנו מראש לדון בערכאות ועכשיו רוצה האחד לכוף השני לדון בערכאות משום שכך התנו וקמ"ל שאין שומעין לו וכ"ש שכשלא התנו דל"מ הסכמתם לדון בערכאות. ומבואר ג"כ דל"מ קבלה והסכמה לדון בערכאות.
בחזו"א (סנהדרין פט"ו סק"ד) מובאת התיחסות ישירה לשופטי ישראל וז"ל: "יש עוד המחאה של אנשים שלא למדו כלל תורה והם ידונו כפי משפט בנ"א בשכלם והוא במקום שאין ביניהם גמיר כלל ושלא יבואו בערכאות תקנת הצבור כן וכו' ואע"ג דליכא ביניהם דיין שידין ע"פ משפטי התורה ומוכרחים להמנות בעל שכל לפי מוסרי האדם, אינם רשאים לקבל עליהם חוקי עמים או לחוקק חוקים שהשופט כל דין שלפניו לפי הנראה אליו זהו בכלל פשרה ואין ניכר הדבר שעזבו מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים. אבל אם יסכימו על חוקים הרי הם מחללים את התורה וע"ז נאמר אשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות וכדאיתא בסי' כ"ו. ואין נפקותא בין בא לפני אינם ישראלים ובין ישראל ששופט ע"פ חוקים בדויים, ועוד הדבר יותר מגונה שהמירו את משפטי התורה על משפטי ההבל, ואם יסכימו בני העיר ע"ז אין בהסכמתם ממש ואם יכופו ע"ז משפטם גזלנותא ועושק ומרימים יד בתורת משה". עכ"ל. ומבואר שיש חלול השם בעצם קבלת חוקים שאינם חוקי התורה, ממקורות זרים או ע"פ השכל ועדיף אם אין ת"ח, שיפסוק השופט ע"פ שכלו הוא, מאשר ע"פ ספר חוקים שכלי, ותקנות העוקרות ד"ת אין להם שום תוקף ובשופט יהודי חלול השם גדול עוד יותר

(ועיין דברי הרב יעקב אריאל בתחומין א' עמ' 319 שהאריך בזה וקשר דין זה למצוות אמונה וחלול השם).
יתרה מזאת, מצינו אף חדוש שלעתים ניתן לשנות קצת את הד"ת כדי למנוע אפשרות של הליכה לערכאות של עכו"ם. המנהג לתת לבת עשור נכסים גם ממטלטלין בנגוד לדעת הרמב"ם שעשור נכסים, רק מקרקע הליץ הרדב"ז (ח"ז סי' אלף ק"צ) וז"ל: "ועוד נהגנו בזה לתת כבוד לדיני התורה שהרי מעט מן המעט מי שיש לו קרקע, ואם תלך הבת בפחי נפש (שהרי עשור נכסים רק מקרקע) לא תשמע אלינו ותלך לערכאות העכו"ם שהבת יורשת כחצי בן, כפי דתם ולפיכך עשינו כעין פשרה (לסמוך על הדעות שנוטלת עשור נכסים גם ממטלטלין) כיון שיש לנו על מי נסמוך". דהיינו, ההכרעה ההלכתית מתחשבת בחשש שילכו לערכאות של עכו"ם והפסיקה משתנה עקב כך.
ג. **הדין כולל דברים נוספים מלבד עצם הפס"ד ולכן גם כשהדין זהה אסור:** מצינו בראשונים הגבלות נוספות ביחס להזדקקות לעכו"ם כמסייעים לאכיפת הדין. **בתרומה"ד** סי' ש"ד פסק שגם במקום שבו עביד איניש דינא לנפשיה אסור לו לעשות זאת ע"י עכו"ם (וכ"פ ברמ"א חו"מ סי' ד'). **במרדכי ב"ק פ"ט** פסק שהכופה בעל דינו ע"י עכו"ם לעמוד עמו בדין ישראל ראוי למותחו על העמוד (וכ"פ ברמ"א חו"מ כ"ו א'). דהיינו, מלבד האסור לדון לפני עכו"ם אע"פ שדינם כדין ישראל שהוא אסור **השייך לסמכות השיפוטית ולא לעצם עוות הדין** שהרי האסור קיים גם אם דינם כדינינו, ישנה הרחבה נוספת של אסור **שמוש בעכו"ם גם בתחום אכיפת החוק למרות שסמכות החוק נתונה בידי ישראל** (הבי"ד של ישראל, או האדם עצמו במקרה של עביד איניש דינא לנפשיה). ומכאן שהמושג דין בתורת ישראל איננו בא לפתור רק את העיות הממוניות שבין אדם לחבירו שלא יהיה אצל האחד ממון גזול ששייך לחבירו (ואכן בחי' הרע"א בחו"מ סי' כ"ו מובא התשב"ץ שפוסק שאם הוציא ממון בערכאות שאינו כן בדיני ישראל הממון גזל בידו ואם קדש בזה אינה מקודשת ופסול לעדות ככל גזלן) אלא הוא מושג רחב יותר הכולל בקרבו תכנים נוספים הקשורים לעצם ענין הדין והמשפט.

לכן ישנם סייגים וכללים אימתי עביד איניש דינא לנפשיה אפי' במקום שיודע שהוא צודק דמצד עצם בעית הגזל ברור לו, וקמי שמיא גליא, שהממון שלו וא"כ מצד דיני האסור והיתר שלו מותר לו ליטול את שלו בכח ואעפ"כ ישנם הגבלות בדין זה שאם אינו יכול אח"כ להוכיח בדין את זכאותו לממון (ע"י עדות, או כשתפס בלא עדים ע"י מיגו) יש עליו גם **אסור בהלכות אסור והיתר** ליטול את שלו. התורה רוצה שעניני הממון שב"א לחברו יוסדרו ע"פ כללים קבועים שנותנים את הסמכות לבי"ד של ישראל

שהוא שלוחו של הקב"ה ומייצגו בתחום זה, ולא בכדי נקראו הדיינים אלהים "כי המשפט לאלוקים הוא".
לאור זאת מוארות מימרות הגמ' בשבועות ל"א באור חדש. "מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנים לי מאה מנה איני מבדה מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד וכו' ותא אתה קום התם ולא תימא ולא מידי דהא לא מפקת מפומא שקרא אפ"ה אסור משום שנאמר מדבר שקר תרחק. מנין לנושה בחבירו מנה שלא יאמר אטעננו במאתיים כדי שיודה לי במנה ויתחייב לי שבועה ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר ת"ל מדבר שקר תרחק. מנין לנושה בחברו מנה וטענו מאתיים שלא יאמר אכפרנו בבי"ד ואודה לו חוץ לבי"ד כדי שלא אתחייב לו שבועה ולא יגלגל עלי שבועה ממקו"א ת"ל מדבר שקר תרחק. מנין לשלשה שנושין מנה באחד שלא יהא אחד בע"ד ושנים עדים כדי שיוציאו מנה ויחלוקו ת"ל מדבר שקר תרחק". (והובא ברמב"ם פי"ז דעדות ופט"ז דטוען"ט). בפשטות אלו סייגים והרחקות ממידת השקר אך עפמשנ"ת אפ"ל שהם קשורות לענין הדין והמשפט. **ובשאילתות** בבראשית ב' מנומקים הדינים כך שהעולם עומד על הדין האמת והשלום. ומסביר זאת **הנציב** בהעמק שאלה שם סק"ב וכוונת דבריו היא שאין אלו שלשה עמודים נפרדים שעליהם עומד העולם אלא כולם קשורים לדין, שהדין צריך להיות דין אך מלבד זאת עליו להעשות בדרך של אמת ולא סגי לן **בתוצאה** של אמת אלא **שהדרך** תהיה דרך של אמת ולכן דוקא בקשר לדין ישנה הדגשה מיוחדת של התרחקות מהשקר, דלא סגי לן בהעדר השקר במובן החיובי של השקר אלא צריך שתהיה מידת האמת במובן החיובי של האמת ולכן צריך הרחקה יתירה מן השקר. והדין בנוי ג"כ בדרך של שלום, ולכן ישנם כללים באמצעי אכיפת הדין הן ביחס שלילי לאכיפה ע"י גוי והן בשלילת אכיפה עצמית של עביד איניש דינא לנפשיה כשאינו יכול לברר זכותו דזה אמנם דין ודין של אמת אך אינו דין של שלום.
לפ"ז לדון לפני ערכאות או הדיוטות אינו רק חסרון שקשור לחלול השם (דבר החמור מאד לכשעצמו) אלא שזה חסרון ועוות של עצם מושג הדין שעליו מושתת העולם והרי זה כחתירה תחת יסודות העולם.

ד. עדות בבימ"ש חילוני:

בב"ק קי"ג ע"ב מבואר שמותר להעיד בערכאות כשתוצאת הדין זהה לפסק שיתן בי"ד של ישראל כגון במקום שמוציאים ממון רק ע"פ שני עדים. וכ"פ בשו"ע חו"מ סי' כ"ח ולכאורה זה סותר את האסור ללכת לדון בערכאות. אלא אם כן נחלק בדוחק בין עצם הדיון בערכאות שהוא פסול מצד לפניהם ולא לפני עכו"ם, חלול השם, עוות המושג "דין" ובין מתן העדות מצד העד כשעצם הדיון בערכאות כבר קיים שהעד עצמו אינו יוצר את החלול השם אלא שלאחר שנעשה כבר חלול השם העד רק מסייע שלפחות תוצאת הדין

לא תהיה גזל. לפי חלוק זה יוצא שאין כל בעיה של עדות בערכאות כשתוצאת הדין שם זהה לפסק של ד״ת ויתכן אף לחדש, שבזה״ז תותר כל עדות אמת בערכאות ללא התחשבות בפסק הדין שהרי הנוהג היום שיהודי הרוצה לתבוע חבירו תביעה ממונית מחובתו לתובעו תחילה בבי״ד רבני ואם הנתבע מסרב לדון שם נותן לו הבי״ד רשות לתובעו בבימ״ש חילוני. ואמנם בנתיבות סי׳ ככ״ו נסק״ג פסק שבי״ד נותן רשות רק כשיודע הבי״ד שיש לו שטר או עדים שיכול להוציא גם בדין ישראל אך הנוהג כיום בבתי דין לא לערוך דיון משפטי לגופו של ענין בפרטי התביעה ובראיותיה ונותנים בכל מקרה רשות לתבוע בבימ״ש חילוני. בחלק מהמקרים שבהם חסר לתובע ראיות כגון שיש לו ע״א וכד׳ אך ברור לתובע שהדין עמו יתכן ורשות זו לא גרעא מזכותו לעשות דין לעצמו מדין עביד איניש דינא לנפשיה כשאינו יכול לתובעו בבי״ד אך בחלק מהמקרים יתכן וגם לתובע לא ברור שהדין עמו כגון בתביעות נזיקין וכד׳ שמלבד ברור המציאות יש לברר האם זה נזק ישיר או גרמא וכד׳ וגם במקרים אלו נותן הבי״ד רשות לתבוע בבימ״ש חילוני למרות שיתכן שביהמ״ש יפסוק להוציא ממון שלא כדין (וצ״ע איך מתיישב המנהג עם דעת הנתיבות).

ולפי זה אפשר היה לחדש שמותר להעיד בערכאות בכל מקרה שהרי בכל מקרה יכל התובע להשיג את אותו ממון בדרך עקיפה אך כשירה ע״פ ד״ת. היה תובע בבי״ד רבני ומקבל רשות לתבוע בבימ״ש חילוני שהיה מזכהו בממון למרות שע״פ ד״ת לא היה זוכה בממון וכ״ז בדרך כשירה שהרי קבל ע״כ רשות מהבי״ד הרבני וא״כ העד שעיד עבורו כשתבע בבימ״ש חילוני אפי׳ ללא רשות בי״ד לא גרם להוצאת ממון שלא כדין שהרי התובע יכל להוציא ממון זה בדרך כשירה ועקיפה וכנ״ל. אמנם יותר נראה לומר, שההיתר להעיד בערכאות כשלא גורם להוצאת ממון שלא כדין, זה רק במקום שלא יכולים לדון ע״פ ד״ת, כגון, כשיד העכו״ם תקיפה וכשאחד מבעלי הדין הוא עכו״ם, ולכן לא דן בדיני ישראל, ולכן כל הבעיה בעדות במקום שמוציאים ממון שלא כדין ישראל, דאז הוא מסייע לגזל. אך במקום שבו עצם הדיון בערכאות נעשה שלא כדין אזי יתכן ואסור לו להעיד מצד סיועו לדין ערכאות דהוי כמסייע לדבר עבירה, למרות שאין בעית גזל. יתכן א״כ לחלק בין עדות במקום שהתובע קבל מבי״ד רבני רשות לתבוע בבימ״ש חילוני שאז מותר להעיד, למקרה שבו פנה התובע ישירות לבימ״ש חילוני שאז יש אסור להעיד, ויש גם לחלק בין עדות לתובע שנהג שלא כדין לבין עדות לטובת הנתבע שלא נהג שלא כשורה שהרי לא היתה לו ברירה וחויב ע״פ חוקי המדינה לדון בערכאות ואינו מחויב להחרים הערכאות ולהמנע להופיע ולטעון שם שעי״כ יפסיד ממונו. כמו״כ לפמש״כ בכסף הקדשים י כ״ו ס״ב שכשיש אומדנא ידועה לרבים שלא תועיל תביעה בבי״ד של ישראל דאז ל״צ לקבל מבי״ד של ישראל רשות, א״כ כשאדם

רוצה לתבוע רשות ממשלתית וכד' שברור הדבר שאינם רוצים לדון ע"פ ד"ת ואפי' היו רוצים לא יכלו לעשות כן ללא שנוי החוק הקיים, שבכה"ג יתכן ופטור מקבלת הרשות בביה"ד הרבני וממילא גם מותר להעיד לטובתו. וכן כשתובע אדם שידוע לרבים שלא ידון לפני בי"ד רבני וכד' וצ"ע בכ"ז לדינא.

ה. התועלת והחובה שבפניה לבית דין רבני:

עד עתה נתבאר ששאיפתו הראשונה של יהודי שומר תורה ומצוות צריכה להיות הכוונת הדיון לבי"ד רבני. דברים אלו מחייבים בעיקר כשהוא התובע שאז מחובתו ליזום תביעה לבי"ד רבני ורק אם הנתבע איננו מסכים לדון שם, לקבל מביה"ד הרבני רשות לדון בבימ"ש חילוני, ואף כשהוא הנתבע מן הראוי הוא שינסה לשכנע את התובע להתדיין בבי"ד רבני. לחובה זו של הכוונת הדיון לביה"ד הרבני יש בסיס הלכתי לאור הבעיה ההלכתית הקיימת בהתדיינות בבית משפט חילוני כמבואר לעיל (ולהלן יבואר עוד יותר המקור ההלכתי המדויק לבעיה זו). אך מלבד חובה הלכתית זו ישנה גם תועלת מעשית בעצם הכוונת הדיון לביה"ד הרבני. ככל שמספר התיקים שידונו בביה"ד הרבני כתוצאה מהסכמת שני בעלי הדין יגדל, וככל שתרבנה הפניות לביה"ד הרבני לקבלת רשות לדון בבימ"ש חילוני כשהנתבע איננו מוכן לדון בבי"ד רבני, וככל שירבו המקרים שבהם משכנע התובע או הנתבע את עמיתו להסכים לדון בבי"ד רבני יגדל כבודו של ביה"ד לאין ערוך. הצבור בכללותו והמוסדות המוסמכים במדינה (הכנסת, הממשלה, שופטי ביהמ"ש העליון שבכחם לצמצם ולהרחיב סמכויות בתי הדין הרבניים במדינה ע"י פרשנותם לחוק) יראו שקיימת דרישה גוברת והולכת מצד העם להחדרת המשפט העברי במדינה וזה יתן משנה תוקף ויתר חזוק לדרישה הצודקת של היהדות הדתית להרחבת סמכויות בתי הדין ככל האפשר, כשהשאיפה הסופית ועיקרית היא נתינת סמכות בלעדית בכל תחומי המשפט לביה"ד הרבניים. עד שנזכה במהרה בימינו להקמת סנהדרין ולדיינים סמוכים שידונו מצד עצמם ולא מדין שליחותיהו קא עבדינן "ומצווה בו יותר מבשלוחו". גם ההתנגדות התקיפה מצד החוגים האנטי דתיים לדרישות אלו תדעך כשיווכחו שקיימת התעוררות גדולה ורצון עז גובר והולך בצבור לדרישות אלו. נמצא, שהפונה לבי"ד רבני או המנסה לשכנע את עמיתו לפנות לשם מלבד שקיים את חובתו הפרטית ההלכתית הוא מסייע בזה מבחינה מעשית ותורם את חלקו הקטן למאמצים להרחבת סמכויות בתי הדין שהם מחובתו הכללית של עם ישראל השואף לקיים חיי תורה בארצו.

חובה זו המוטלת על כל יחיד ויחיד מוטלת ביתר תוקף על מנהיגי הצבור וז"ל הרדב"ז: (שו"ת הרדב"ז חצי סי' אלף ק"צ (ק"כ)) ולענין אם חייבין

חכמי העיר וגדוליה מי שיש בידו להתקבץ להכריחם בכל מיני הכרחיות שיעמדו עם בן האלמנה בדין תורה הדבר ברור שהם חייבים ואם לא עשו כן ולא מיחו הקולר תלוי בצוארם והם נתפשים עליהם וכו' והוי יודע שאפי' על הספק חייבים הם לעשות השתדלותם וכו' אבל היכא דודאי ברור להם שלא יקבלו הנח להם מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין" ע"כ. וברור הוא שמאמצי מנהיגי הצבור יתרמו תרומה מכרעת להחדרת תודעת הד"ת בצבור הכללי.

ו. חיובו של בן נח בפרטי ד"ת:

מחובתינו גם לדון ביחסנו בהווה לחוקי המדינה הנוכחיים הנותנים את סמכות השפוט הבלעדית בתחומים רבים לביהמ"ש החילוני (מלבד בדיני האישות שגם בהם חל כרסום מתמיד והולך בסמכויות ביה"ד הרבני). אמנם שאיפתנו העיקרית היא להרחיב את סמכויות בתי הדין הרבניים אך בד בבד עלינו לבחון האם כדאי לנסות גם להכניס חוקים דתיים למערכת המשפט החילונית בתוך החוקים כסעיפים, סעיפי משנה, תקנות וכד'. חוקים אלו יכולים להכנס למערכת ביתר קלות בעיקר "בדלת האחורית" בנמוק שכך השכל מחייב, שכך נוהגים בארצות אחרות וכד' ללא הכנסת הנימוק העיקרי שלנו שכך מחייבת אותנו התורה. על מנת לבחון בעיה זו יש להקדים לכך ברור בענין חיובו של בן נח בפרטי ד"ת.

בביאור מצוות דינין שנתחייבו בה בני נח כתב **הרמב"ם** פ"ט מה"ל מלכים ה"י וז"ל: "וכיצד מצווין הן על הדינין חייבים להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו ולהזהיר את העם ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסייף ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו" עכ"ל. דהיינו, מצוות הדינין מחייבת אותם לדון ולשפוט ואם לא דנו חייבים ע"כ מיתה. **הרמב"ן עה"ת** בפרשת וישלח במעשה דינה חולק על הרמב"ם וסובר דבמצוות דינין של ב"נ שני חלקים: א. מצווה בקו"ע למנות דיינים לדון. ב. שוא"ת שכולל כל דיני הממונות של תורה כגון עושק, שכר שכיר, שומרים, מקח וממכר, מלוה, אונאה, גניבה, אונס ומפתה, אבות נזיקין, חובל בחבירו וכד'. וחיוב המיתה הוא רק על השוא"ת ולכן אנשי שכם לא נתחייבו מיתה משום שלא דנו את חמור אלא שהם ממילא עברו על ע"ז, גזל, גלוי עריות וכו' ומשום כך נתחייבו מיתה (ויעקב שנמנע מלהורגם כי חשש שמא גיורם היה גיור אמת). ומבואר ברמב"ן שבני נח מצווים גם בפרטי ד"ת כחלק ממצוות דינים. **בשו"ת הרמ"א סי' י'** מקשר בעיה זו למקור הדין שב"נ מצווים על הדינים. דבסנהדרין נ"ו דעת ר' יוחנן "ויצו אלו הדינין וכן הוא אומר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' ור' יצחק לומד: "אלהים זו דינין דכתיב ונקרב בעה"ב אל האלהים". לדעת ר' יוחנן שדינין נלמדו מאברהם קודם מתן

תורה א״כ הדינים של בני נח אינם קשורים לפרטי ד״ת שנצטוו בנ״י במתן תורה ולדעת ר׳ יצחק שדינין נלמדים מפרשת שומרים ומודה במקצת, שבמשפטים, לאחר מתן תורה, מבואר שדיני בני נח כוללים גם את פרטי ד״ת כדיני שומרים וכד׳. להלכה מסיק הרמ״א מהסוגיה בסנהדרין דעיקר כר׳ יצחק וממילא מוכיח בזה דהלכה כדעת הרמב״ן. **החת״ס** (בח״ב י״ד מובא בהע׳ הרב שעוועל לרמב״ן בראשית ל״ד י״ג ד״ה והם ראו וידעו) לומד שגם לדעת הרמב״ם מחוייבים בני נח לפסוק ע״פ ד״ת על כל פרטיו אלא שהמקור לכך אינו במצוות דינים כדעת הרמב״ן אלא במצוות גזל. שב״נ נצטוו על הגזל והגזל כולל בקרבו כל דיני הממונות של ד״ת כשומרים, אונאה, הלוואה, קנינים וכו׳.

הנצי״ב בהעמק שאלה (משפטים נח סק״א) חולק על הכרעת רמ״א משום שבחגיגה י״ג נאמר: ״ואמר ר׳ אמי אין מוסרים דברי תורה לעכו״ם שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום״ ואם יש אסור ללמד תורה לגוי היאך אם כן יכולים הגויים לפסוק בדיני ממונות ע״פ הפרטים הקיימים בד״ת הרי אינם יודעים זאת וע״כ דמצווים לדון, אך הדין יעשה ע״פ חוקים שיחקקו בשכלם. בהסבר זה מיישב הנציב בעיה נוספת. **הרמב״ן** עה״ת בריש פרשת משפטים כותב וז״ל: ״ואע״פ שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה (הדיוטות וערכאות) כאחת יש הפרש ביניהם שאם רצו שני בעלי הדין לבא לפני ההדיוט שבישראל מותר הוא ובדקיבליה עילוייהו דינו דין אבל לפני הכנענים אסורים הם לבא לפניו שידון להם ביניהם לעולם ואפי׳ היו דיניהם כדיננו באותו ענין״ ע״כ. ומביאו הר״ן בריש סנהדרין. ומבואר דבהדיוטות מהני קבלו ובערכאות גם קבלו לא מהני. **בר״ן בריש סנהדרין** מבואר דבהדיוטות יש אסור לדון אפי׳ בקבלו כדי שלא ישתמשו בכתר מומחין וזה סותר לכאורה את דברי הרמב״ן שמתיר דיון בהדיוטות בקבלו.

הכלי חמדה ריש פרשת וארא מסביר שאין סתירה ולדעת הרמב״ן והר״ן מעיקר הדין אין לדון בהדיוטות אפי׳ בקבלו כדי שלא ישתמשו בכתר מומחין אלא שבמקום שאין מומחין או כשיש מומחין שמחלו, מהני דיון בהדיוטות בקבלו. ולכאורה הדברים עדיין תמוהים. הרי הדרשות לפניהם ולא לפני עכו״ם לפניהם ולא לפני הדיוטות הינם דרשות זהות ואעפ״כ לומדים בכל אחת מהם באופן אחר. ומסביר הנצי״ב שדרשת לפניהם ולא לפני עכו״ם מבוארת ע״פ המכילתא שדרשה: ״לפניהם — כשו״ע״ דהיינו, אמנם יש מצווה לשים וללמד את המשפטים להדיוטות שבעם ישראל שיעשו ע״כ מומחין ויוכלו לדון אך ע״פ המבואר בחגיגה אסור ללמד פרטי הדינים לגויים ולכן לפניהם, ולא לפני עכו״ם שאסור לשים הדינים לעכו״ם כשולחן ערוך אך מאחר ואין אסור ללמד ההדיוטות ע״כ שלגבי ההדיוטות אופן הדרשה אחר ולכן לומדים שם הדרשה רק לענין הכפיה דהיינו יכלו הדיינים כי א״א ללומדה באופן הנלמד לגבי עכו״ם וממילא מותר לדון לפני

הדיוטות בקבלו עלייהו. והנה דברי הנצי״ב תמוהים מאד ע״פ התוס׳ בחגיגה שם ד״ה אין מוסרים ד״ת לעכו״ם וז״ל: ״היה קשה להר״ר אלחנן תיפוק ליה דעכו״ם העוסק בתורה חייב מיתה וכו׳ והמלמדו עובר בלפני עוור וכו׳ וכי תימא בז׳ מצוות דידהו דאינו חייב מיתה כדאמר הש״ס התם והא מצוה איכא למוסרם להם (נ״א והא אמרינן התם דמצוה ללמדם) ונפקא לן מהאי קרא אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהן ולוי לא נאמר אלא אדם שאפי׳ עכו״ם ועוסק בתורה וכו״ ותירץ התוס׳ דהכא מיירי שיש עכו״ם אחר שיכול ללמדו דאז ליכא לפני עוור ואעפ״כ אסור משום משפטים בל ידעום.

ומבואר בתוס׳ שמצוה ללמד לבני נח את שבע המצוות שלהם וכן דעת המהרש״א בח״א שם אלא שמיישב שאלת התוס׳ שאין מסבירים להם טעמי וסודות המצוות. אמנם לא מבואר האם הם חייבים בפרטי דיני הממונות של תורה ואז מצווים ללמדם כל החושן משפט. אך מאחר וחייבים ללמדם המצוות, א״כ אין הוכחה מהגמ׳ בחגיגה שאינם מצווים בפרטי ד״ת בממונות משום שאינם יודעים שהרי אסור ללמדם, כמש״כ הנצי״ב, שהרי נתבאר שאסור ללמדם דברים אחרים אך שבע מצוות מלמדים אותם וא״כ יתכן שמלמדים אותם את פרטי דיני ממונות של תורה כחלק מהלמוד של מצוות דינים כשם שמלמדים אותם דיני קורבה כחלק מהלמוד של גלוי עריות וכד׳. ולישב שאלתו של הנצי״ב איך לומדים שני דרשות זהות של הדיוטות ועכו״ם באופן שונה י״ל כמש״כ הרב ישראלי שליט״א (תורה ומדינה ז׳ עמ׳ פ״ח) שעצם זה שיש שני לימודים שונים ע״כ דעכו״ם חמיר טפי מהדיוטות דאל״כ למה לי לימוד מיוחד לעכו״ם, תיפוק ליה מהדיוטת שהרי אינם סמוכים, וע״כ דחמיר טפי. ולישב ראית הנציב מהגמ׳ בחגיגה י״ל דסבר כדעת העין יעקב המובא בהגהות הב״ח בחגיגה שם סק״מ ומתרץ את שאלת התוס׳ באופן אחר וז״ל: ״וי״ל דהיינו קודם שנתנה תורה אבל לאחר שניתנה תורה שהתירם להם ילפינן מהאי קרא דאף ז׳ מצוות אסור ללמדם״. ואם אסור ללמד להם גם ז׳ מצוות ע״כ שמצוות דינים היא כללית ליצור מערכת משפט משלהם. אמנם הסבר זה דחוק משום שבב״ק לח א׳ א״ר עמד והתירם להם (לבני נח את שבע המצוות ומסביר מר בריה דרבנא שאפי׳ מקיימין אותם אין מקבלים עליהם שכר אלא כמי שאינו מצווה ועושה ור״מ אומר שנכרי העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול וכו׳ ומוסיף רש״י שם ״שהרי אינם מצווים אבל מעונשין לא פטרן״ וא״כ אם הם נענשים ע״כ דחייבים ללמדם המצוות וכשעוסקים בהם בתורה הרי הם ככה״ג וכ״פ רמב״ם פ״י דמלכים ה״ט: ״עכו״ם שעסק בתורה חייב מיתה לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד״ וכמבואר בסנהדרין נ״ט. וא״כ הסברו של העין יעקב דחוק אא״כ נאמר שדברי הגמ׳ בסנהדרין נ״ט שמתיר לעכו״ם לעסוק בתורה וה״ה ככה״ג בשבע מצוות

קודם שהתירם, והגמ' בחגיגה האוסרת ללמד עכו"ם אפי' ז' מצוות חולקת על פרשנותו של מר בריה דרבנא למאמרו של ר' יוסף בעמד והתירם בב"ק ל"ח וסוברת שהם פטורים לגמרי ולא נענשים וממילא לא צריכים ללמוד. ומלבד שהסבר זה דחוק, הוא גם לא יסביר את ראייתו של הנצי"ב שהרי ברור להלכה שהם נענשים על שבע מצוות שלהם וממילא שעליהם ללמדם. ניתן לדחוק בדברי הנצי"ב שכוונתו בדומה לדברי המהרש"א בח"א הנ"ל שמלמדים אותם הדינים אך לא טעמיהם וסודותיהם וה"ה שאין ללמדם כל פרטי דיני הממונות של ד"ת שהרי בכך חייבים לגעת מעט גם בנושא טעמי הדינים שהרי כשמנסחים את חלוקי הדינים הפרטיים המרובים א"א כמעט להמנע מלפרט מקצת מן הטעמים ומכאן שמלמדים אותם רק עיקרי הדינים שמחובתם למנות בתי דין אך החוקים יעשו ע"פ שכלם וכד' ובזה לא צריכים להגיע לטעמי וסודות התורה. ועדיין צ"ע.

אמנם, על אף שראייתו של הנצי"ב לשיטתו מהגמ' בחגיגה צע"ג נראה להוכיח שיטתו מהרמב"ם פ"ט דמלכים ה"ט שכתב וז"ל: "בן נח חייב על הגזל בין שגזל עכו"ם בין שגזל ישראל ואחד הגוזל או הגונב ממון או נפש או הכובש שכר שכיר וכיו"ב אפי' פועל שאכל שלא בשעת מלאכה על הכל הוא חייב והרי הוא בכלל גזלן משא"כ בישראל" וכמבואר בסנהדרין נ"ז. והנה מזה שנקט הרמב"ם דוקא דוגמאות אלו של כובש שכר שכיר ופועל האוכל שלא בשעת מלאכה שהם למעשה דוגמאות של גזל שלא בצורה המקובלת של חטיפה, ובישראל יש ע"כ לאוין מיוחדים, מוכח ששאר פרטי דיני ממונות אינם כלולים בדין גזל כגון קנינים, מלוה ולווה וכד' דאל"כ מדוע הדגיש הרמב"ם דוקא דברים אלו שבמהותם הם גזל כפשוטו ויותר קרובים לגזל מאשר דיני ממונות אחרים. וגם במצוות דיינין לא מבואר ברמב"ם אלא שחייבים להושיב דיינים ואדרבה נראה שאינם מצווים בפרטי הדינים אלא בעצם החובה ליצור מערכת משפטית וכ"נ קצת גם מסתימת לשון הרמב"ם בפ"י דמלכים הי"א וז"ל: חייבים בי"ד של ישראל לעשות שופטים לאלו הגרים התושבים לדון להם ע"פ המשפטים אלו כדי שלא ישחת העולם אם ראו בי"ד שיעמידו שופטיהם מהן מעמידים ואם ראו שיעמידו להן מישראל מעמידים". וכ"נ גם ברמב"ן עה"ת שבהתנגדותו לדעת הרמב"ם מדגיש שחיוב המיתה בדינין לבני נח הוא על פרטי הד"ת ומשמע שהבין ברמב"ם שזה לא כלול במצוות הדינים שלהם אלא החובה למנות שופטים וע"ז חייבים מיתה. וממילא יוצא שבדעת הרמב"ם אין חיוב בפרטי ד"ת בדיני הממונות לא במצוות דינין כנראה ברמב"ן בהבנתו ברמב"ם ולא במצוות גזל וכפי שנראה בדברי הרמב"ם עצמו. (בתוס' בב"מ ע' ב' ד"ה תשיך ישנם שני תירוצים החולקים האם במצוות גזל של בני נח הוזהרו גם על אונאה ומשמע ג"כ שכל הבעיה היא באונאה שהיא סוג מסוים של גזל שנעשה ע"י תרמית וכן ריבית שאינה ממש גזל שהרי נעשה מרצונו אך הוא

ג"כ מחסר ממון חבירו (ע"פ רש"י ב"מ ס"א א' ד"ה למה לי) אך שאר דיני ממונות אינם כלולים באזהרת גזל של בני נח. נמצא שחיובם של בני נח בפרטי ד"ת בדיני ממונות שנוי במחלי בראשונים בין הרמב"ם והרמב"ן ובאחרונים בין הרמ"א וחת"ס לנצי"ב.

ז. החדרת פרטי ד"ת לחוק חילוני בצורה עקיפה ע"פ השכל:
הדרך המעשית ביותר להכנסת ד"ת במסגרת השפוט החילוני היא בצורה עקיפה כשהמערכת המחוקקת מכניסה בתוך חוק כללי, פרט כלשהו, לאחד מסעיפי המשנה של החוק, שמקורו הוא ד"ת. לפעמים כדי למנוע הסתיגות מצד חוגים אנטי דתיים נמנעים מלהזכיר שסיבת הדברים היא כי כך צוותה התורה אלא מסווים את הדברים בנמוק שכך נהוג בארצות מתוקנות וכך מחייב השכל האנושי. (גם במערכת השיפוטית ניתן להכניס את דין תורה, במסגרת סמכותו של השופט לתת פרשנות לחוק, במקום שהחוק אינו ברור כל צרכו ביחס למקרה הנדון, ותפקידו של השופט לקבוע מהי כוונת המחוקק וביכולתו לקבוע זאת ע"פ שקול דעתו ולהכניס בשקול דעתו גם את דעת התורה בענין זה).
הגרי"א הרצוג (בתורה ומדינה כרך ז' עמ' י, יא) מאריך בדבריו על הפגם הנורא בכך שמערכת המשפט בישראל אינה מבוססת על ד"ת וז"ל: "ולדעתי אלף פעמים גרוע מכל יחיד או יחידים או קהילה מישראל ההולכים לערכאות של גויים, כשעם ישראל בארצו בתור שכזה דן ע"פ חוקים זרים וכו' כבר דן התשב"ץ ז"ל על אלה המתדיינים בערכאות אפי' של מוסלמים וכו' אע"פ שבודאי אינם עובדי אלילים וכו' ומעתה אני אומר שעם ישראל וכו' דן ע"פ חוק זר אע"פ שהחוק ההוא איננו מתימר לנבוע ממקור על אנושי ואין לו אופי דתי בכ"ז ה"ה בועט בתורת אלקים חיים וכו"" ולדעתו צריך לעשות כל הדרוש להכנת שופטים כשרים מהת' ובקיאים בדיני התורה ולהכין מעין "ערוך השלחן" ספר של אוצר משפטים שינסח את דיני התורה בצורה פשוטה ומותאמת למציאות הנוכחית ושיוכל כל שופט עם הארץ להבינה "אולם אם יהיה ספר כזה מוכן מצדנו מסתבר שלא יתעלמו לגמרי מדיני התורה ויסגלו להם חלקים חלקים. ואם כי על פשרה כזו ג"כ התורה תחגור שק אבל חלול שם לא יהיה כ"כ גדול". ע"כ. ומבואר שדעתו של הגרי"א הרצוג שיש ענין חיובי בהכנסת חלקים מדיני התורה למערכת המשפט החילונית למרות שעל פשרה כזו "התורה תחגור שק" כי מצד שני "חלול השם לא יהיה כ"כ גדול".
ברם, ניתן לחלוק על טיעונו של הגרי"א הרצוג. אמנם יש כאן פשרה מסוימת שעדיפה מלא כלום וממעיטה את חלול השם אך ע"י פשרה זו אנו נותנים בדיעבד מעין הכרה דתית למערכת ולחוקי המשפט החילוניים בעצם נסיונותינו להכניס לחוקים חילוניים פרטי דין של ד"ת. בכך אנו

מחלישים מעט את מאבקנו העיקרי שהוא הכנסת המשפט הדתי כמערכת המשפט הבלעדית והמחייבת במדינה בכל תחומי המשפט. ואולי עדיף להתרכז במאבק זה שהוא למעשה המאבק האמיתי ולהמנע מלהתעסק בפשרות, שלכשעצמם הם חיוביות בכך שממעיטות מחלול השם, אך מחלישות בזה את המאבק העיקרי. וצריך לשקול את הדברים בפלס מאזניים דק כדי לקבוע מה עדיף.

אלא, שנראה להכניס כאן גורם נוסף. העולם עומד על הדין והאמת והדין הוא עצמו האמת "משפטי ה' אמת" ודיין שדן דין אמת שותף לקב"ה במעשה בראשית. כשהקב"ה ברא את עולמו הוא השתיתו על יסודות המשפט, והחכמה האלוקית מגיעה אלינו דוקא באמצעות המשפט "חכמה זה סדר נזיקין" ודיני הממונות של התורה מלבד שהם האמת גם גם הדרך להגיע לאלקים במסגרת החכמה. כבר נתבאר באריכות לעיל שישנה מחלוקת בראשונים ובאחרונים האם גם בני נח מצווים בפרטי הדיני ממונות של תורה וי"ל שהמחלוקת היא האם אמת זו שעליה מושתת ובנוי העולם שייכת רק לעם ישראל או לכל אומות העולם והאם רצה הקב"ה שמעט מהאור האלוקי יגיע גם לגויים באמצעות החכמה שמתבטאת בדיני ממונות של תורה.

אך ברור לכו"ע, שרצונו של הקב"ה שעם ישראל ינהג לפי האמת והחכמה האלוקית הזאת. אם כן י"ל שמוטב שלא לשמה מאשר בכלל לא, ואמנם קיי"ל שמצוות צריכות כוונה אך פשיטא שמצוות ל"ת לא צריכות כוונה, ואם אפשר למנוע אדם מלעבור עבירה ע"י הסחת דעתו וכד' פשיטא שמצווה לעשות זאת. והוא הדין י"ל שאף אם אין ביכולתנו לשכנע לדון עפ"י דיני הממונות של תורה מצד ההכרה האמיתית בבורא יתברך ובחכמתו, עדיף שידונו עפ"י דיני התורה גם כשהבסיס לכך הוא חיצוני מאשר שלא ידונו כלל עפ"י ד"ת. ואפי' אם א"א שידונו הכל עפ"י ד"ת עדיף שידונו מעט עפ"י ד"ת מאשר לא ידונו כך כלל דסו"ס אם אין את כל האמת כאן מקצת האמת מיהא איתא קמן ואם לא זכינו לקבל את כל החכמה האלוקית נקבל גם חלק ממנו (ואשרינו אם נזכה להשיג אף חלק קטן מחכמתו יתברך) ומתוך שלא לשמה יבא לשמה. ומאחר שנתברר שיש לנו ענין חיובי בעצם פרטי הדינים של ד"ת למרות שהם מתגלים על ידינו באופנים פגומים במערכת המשפט החילונית, נראה שכדאי להחדיר אותם למשפט החילוני למרות החששות שבכך יחלש מעט מאבקינו העיקרי כי חשש זה עלול לגבור על נימוקים עקרוניים חצוניים של מעט פרטי ד"ת למשפט החילוני, אך נראה שאין בכוחו לגבור על נמוקים פנימיים שפרטי ד"ת הינם רצונו יתברך בעצם, גם כשאין הם מוכנסים במסגרת הדתית הלכתית, ולכן אם אין אנו יכולים להחדירם לעם ישראל במסגרת האמיתית חובה עלינו לנסות להחדירם גם במסגרת שאיננה אמיתית ואפי'

שאפשר להכניס רק את חלקם שהרי הם חשובים לנו מצד עצמם ולא רק מצד המסגרת שלהם.

ח. מקור האסור לדון בבית משפט חילוני:

לאור האמור לעיל נמצא שיש לדון במעמדו של בית המשפט החילוני מכמה אנפין:

א. מצד ערכאות של גויים שאסור לדון בפניהם משום חלול השם שבדבר וה"ה כשהשופטים אינם גויים אך לא מקבלים סמכות התורה ודנים על פי שכלם וספרי חוקיהם גם במקרים בהם דינם זהה לדין תורה ואדרבה כאן חילול השם גדול יותר.

ב. מצד ערכאות של הדיוטות שהרי דין זה אוסר לדון לפני הדיוטות אא"כ שליחותיהו קא עבדינן כשאין סמוכין וברור הוא שבתי המשפט החילוניים לא מתיימרים כלל להיות שלוחין. (בתורה תמימה שמות כ"א סקי"א מתפלפל שאם אנו דנין מדין שלוחים א"כ היאך קי"ל ששנים שדנו דיניהם דין וכד' הרי אין שליח לדבר עבירה (יש להעיר ששאלתו שייכת רק לדעה שכשאשלד"ע אין גם חלות למעשה אך בתוס' ב"מ י' ע"ב ד"ה דאמר רואים שזה תלוי במחל' בשני התירוצים שם ויש דעה שהשליח נחשב כעובר העבירה ולא המשלח אך המעשה בכל אופן חל) ומתרץ התורה תמימה שעיקר השליחות נעשית בסתמא להיתר (לדון בשלשה) ולכן אם פרט אחד נעשה בעבירה, ל"א אשלד"ע דומיא דחלוקו של המל"מ גניבה פ"ג ה"ו שבעושה שליח לשחוט סתם ושחט בשבת חייב הגנב המשלח בד' וה' אך בשולחו לשחוט בשבת פטור המשלח דאשלד"ע). ברור הוא שמערכת משפט חילונית שאינה מתיימרת לדון ע"פ ד"ת שלא יכולה לשמש כשלוחם של בתי הדין הסמוכין וממילא חוזר אסור ההדיוטות ונשאר בתוקפו.

וכ"נ גם משיטת הרמב"ן והר"ן שנתבאר לעיל ע"י הכלי חמדה שגם קבלה בהדיוטות לא מועילה אא"כ אין בי"ד סמוכין או שמחלו, דאל"כ הוא משתמש בכתר מומחין, וה"ה כשיש בי"ד שהוא שלוחם של הסמוכים ויכול לדון במקומם ובשליחותם ואינו מוחל די"ל שאפי' בקבלו עליהם לדון לפני הדיוטות ל"מ. וממילא יוצא שאין לדון לפני בימ"ש חילוני אפי' אם קבלו לא רק מצד אסור ערכאות אלא גם מצד אסור הדיוטות בקבלו כשהמומחין או שלוחם אינם מוחלין. ופשיטא שביה"ד הרבני בימינו שהוא השליח אינו מוחל.

ג. מצד הלכות מנוי דיינים. למרות שלא פשוט האם יש מצוה מדאו' למנות דיינים וביחוד בזה"ז שאין לנו סמוכים ואכמ"ל בזה, אעפ"כ פסק בשו"ע חו"מ סי' ח' ס"א שהמעמיד דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וכו' עובר בל"ת (לא תכירו פנים במשפט), ובסי' ז' ס"א

פסק שבי״ד של ג׳ צריך שיהיה בכ״א מהם ז׳ דברים חכמה, ענווה, יראה וכו׳. למרות שבזה״ז אין לנו סמוכים יש דינים הקשורים למנוי הדיינים ההדיוטות שדנים מדין שליחותיהו. ובזה תיושב גם השאלה מדוע השמיט השו״ע האסור לדון בהדיוטות והרמב״ם בסוף סנהדרין הנזכר לעיל הזכירו בדרך אגב בהביאו את האסור לדון בערכאות והשו״ע לא הזכירו כלל. ובפשטות י״ל שהרי בזה״ז אין סמוכין וא״כ אין אסור לדון בהדיוטות. אך הסבר זה צ״ע מהגמ׳ בגיטין פ״ח שאביי טען לרב יוסף והא אנן הדיוטות ונאמר לפניהם ולא הדיוטות והשיב לו רב יוסף שאנן שליחותיהו קא עבדינן ומוכח שגם כשאין סמוכין יש אסור בהדיוטות אא״כ בתור שלוחין ומדוע לא הזכיר זאת השו״ע והזכיר בסי׳ כ״ו רק את האסור לדון בערכאות. ועפמשנ״ת י״ל שהשו״ע הזכיר זאת בסי׳ א׳ כשכתב שדיינים בזמן הזה דנים רק דינים השכיחים והיינו מדין שליחותיהו ובסי׳ ז׳ וח׳ כתב מיהם הדיינים המותרים לדון מדין שליחותיהו (ז׳ דברים וכו׳) ומשמע שלדיינים אחרים אסור לדון ואסור למנותם. וממילא יוצא שדיינים אחרים פסולים מדין הדיוטות.

נמצא א״כ שבתי המשפט החילוניים יוצרים בעיה בשלשה תחומים:

א. ערכאות של גויים

ב. הדיוטות

ג. דיני מנוי דיינים

ט. החדרת כללי ד״ת כשהבסיס לכך הוא ד״ת:

בשנים האחרונות נחקק במדינה חוק המנחה את השופטים, במקום שבחוק החילוני לא מתיחס אליו במפורש, לדון ע״פ מורשת ישראל במקום ע״פ החוק המנדטורי הקודם. בטוי זה של מורשת ישראל, שנערכו עליו ויכוחים רבים במהלך ניסוח החוק, אינו ברור כל צרכו ומאפשר לשופט לבחור במשפט העברי, אך נותן גם פתח לפסוק ע״פ ״עקרונות הצדק והמוסר החברתיים האנושיים״. מחובתנו לדון גם על יחסנו לחוק מסוג שכזה. יש להבהיר שזו דוגמא הפוכה ממה שנדון לעיל על החדרת פרטי ד״ת לחוק החילוני. שם נידונה הכנסת תקנות ופרטי דין לחוק החילוני במסוה של חוק שכלי כשהמטרה העיקרית היא שתוצאת הפסק דין במקרה הנדון תהיה זהה למה שהיה פוסק בי״ד רבני ע״פ ד״ת למרות שפסק הדין מושתת על יסודות שאינם דתיים. בדוגמת החוק הנזכר כאן לעיל אנו דנים על מצב הפוך. על הכנסת הכרה חלקית של המחוקק והשופט החילוני במשפט העברי הדתי למרות שבחלק מהמקרים על אף הכרה זו יתכן שפסק הדין שינתן בבימ״ש חילוני יהיה שונה מפסי״ד של בי״ד רבני באותו מקרה למרות שבימ״ש חילוני יפסוק ע״פ מורשת ישראל ובמשמעות הדתית של

מורשת ישראל. כגון, בדיון משפטי על תביעת נזיקין כשיהיה "חור" בחוק החילוני שלא יכריע, במקרה זה יבחר השופט לדון ע"פ המשפט העברי ויקבע שזה נזק ישיר ולא גרמא וכד' ונמצא שיש לחייב ממון אך יתכן שדיני הראיות יהיו שונים, ויש שם רק ע"א או עד פסול וכד' והשופט יכריע המציאות על פיהם בעוד שע"פ ד"ת בעינן שני עדים כשרים, או שיתכן שלפי ד"ת יש כאן מקום לחיוב רק מדין קנס ובזה"ז לא דנים דיני קנסות וכד', וא"כ פסק הדין החילוני יהיה שונה מהפס"ד של ד"ת, וא"כ אין כאן מקום לחייב זאת מצד החדרת האמת והחכמה האלוקית לעולם דרך פרטי המשפט.

אך נראה שיש להתיחס לזאת ברוח חיובית מסיבה אחרת. שהרי החזו"א הסביר שכשמסכימים על חוקים זה חלול השם וגרוע יותר ממקום שבו אין דיינים ומינו אנשים שישפטו כ"א ע"פ שכלו שאז לא ניכר שעזבו מקור מים חיים, וכשישראל שופט ע"פ חוקים בדויים הדבר יותר מגונה שהמירו משפטי התורה במשפטי ההבל. וא"כ י"ל שעצם ההכרה של המחוקק החילוני בסמכותו של המשפט העברי, במקרים מסוימים, יש בזה משום מעוט בחלול השם, ויש להשתדל א"כ להרחיב חוק זה ולנסות לתת לו פרשנות יותר מחייבת לכוון המשפט העברי באמצעות הבהרת דיני המשפט העברי לשופטים שאינם ת"ח ע"י ספרות מתאימה וימי עיון וכד'.

י. סכום:

לתקנות חדשות הנוגדות ד"ת אין תוקף. בדיון לפני בימ"ש חילוני יש בעיה הן מצד חלול השם שבדין ערכאות ואפי' כשהדין זהה, הן מצד האסור לדון בפני הדיוטות כשאין שליחותיהו והן מצד הלכות מנוי הדיינים. יש לראות בחיוב הכנסת תכנים הלכתיים בחוק החילוני בשני אופנים. א. כפרטים הלכתיים הבאים כביכול כחוק שכלי בתוך דין כללי חילוני, מצד עצם פסיקת הדין ע"פ ד"ת למרות שהבסיס הוא אינו ד"ת והווי מהחדרת החכמה האלוקית בדרך של שלא לשמה. ב. בהכנסת כללים עקרונים לדון ע"פ ד"ת במקרים מסוימים למרות שתוצאת הדין אינה בהכרח כד"ת משום מעוט חלול ה' שבדבר ע"י ההכרה העקרונית החלקית בד"ת. חובתו של היהודי לדון בד"ת וחובתם של היחיד, הצבור ומנהיגי הצבור לנסות לשכנע האחרים לעשות כן, תוביל בעקבותיה מתן יתר תוקף מודעות למערכת המשפט הדתית במדינה והלחץ הצבורי של ה"התעוררות דלתתא" של כ"א מאיתנו יוביל גם "לאתערותא דלעילא" ויה"ר שנזכה במהרה שיקוים בנו "ואשיבה שופטייך כבראשונה ויועציך כבתחילה... יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה. ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה". ונזכה למערכת משפט מתוקנת ומתוך כך נזכה כמבואר בתנחומא לגאולה השלימה.

קביעת רגע המוות

קביעת רגע המות המדויק העסיקה את האנושות בכלל, ואת הרפואה בפרט, כבר בעבר ולא רק בתקופתינו. התפתחותה המהירה של הרפואה המודרנית, גילתה שטחים חדשים שלא היו ידועים בדורות קודמים. זו, יצרה שאלות אתיות ודתיות חמורות, שפתרונן לא תמיד הדביק את התקדמות הרפואה בשטחים אלו. העדר פתרון, מעורר לעיתים נקודות חיכוך בין הציבור לעולם הרפואה, המחפש דרכים לעזור לחולה, ועלול לאיים על המשך התקדמותה.

מבחינה היסטורית אפשר לחלק את הדיון בנושא לשתי תקופות. **האחת:** עד לפני 30 שנה. **והשניה:** מאז ועד לימינו אנו.

בתחילה, הנושאים שדרשו את קביעת המות, היו כאלה שהסתפקו בקביעה גסה של הזמן, ולא דרשו רגע מסוים.יתרה מזו, למעשה יותר משחשוב היה לקבוע את רגע המות, חשוב היה לקבוע שהאדם אכן מת, כדי לא להגיע למצב בו הוכרז ונקבר אדם חי כמת.

התיחסות ראשונה לצורת קביעת המות אנו מוצאים כבר בספר בראשית, שם נקבע שהחיים תלויים בנשימה. נאמר שם (פרק ז', פסוק כב') "כל אשר נשמת רוח חיים באפיו" והגמ' (יומא פ"ה, סוטה מה:) "עיקר חיותא באפיה הוא". ומבאר בעל "התורה תמימה" (שם): "כלומר, עיקר הבחינה לדעת את הנראה כמת אם הוא מת מוחלט, או כי עדיין יש בו רוח חיים, הוא שרואין אם יש רוח בחוטמו עדיין יש בו רוח חיות, ואם לאו, הרי הוא מת ודאי, והבחינות האחרות אין לסמוך עליהן". וההסבר הרעיוני לכך לדבריו (שם): "ונראה בטעם הדבר, משום דהנשמה יוצאת מן האדם בדרך שבאה, וכיון שתחילת ביאתה דרך האף כמו שכתוב, ויפח באפיו נשמת חיים, לכן סופה לצאת גם כן דרך האף".

אלא שבגמרא הדברים לא כל־כך מוחלטים. במסכת יומא (פג.) אומרת המשנה: "מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת... מפקחין עליו את הגל, מצאוהו חי מפקחין, ואם הוא מת יניחוהו". המשנה סתמה ולא פרשה מהו ההבדל בין חי ומת. אבל הגמרא מביאה ברייתא ומבארת וז"ל (שם פה.): "תנו רבנן: עד היכן הוא בודק, עד חוטמו, ויש אומרים עד לבו". אף על פי שמפשוטם של דברים נראה שעומדות כאן שתי דעות מנוגדות, האחת דורשת לבדוק את הלב, והשניה, לבדוק את הנשימה, רואים מהמשך דברי הגמרא שהבדיקה החשובה היא הנשימה. גם מי שדורש את בדיקת הלב, מסתפק בבדיקת הנשימה. מאידך, למי שדורש בדיקת נשימה, צריך להמשיך ולבדוק את הנשימה, מאחר ואי אפשר

להסתפק בבדיקת הלב. וכך נאמר (שם): "אמר רב פפא: מחלוקת ממטה למעלה, אבל מלמעלה למטה כיון דבדק עליה עד חוטמו שוב אינו צריך". לעומת גרסא זו בבבלי, יש בירושלמי (יומא ח', ה'): "יש אומרים, שבודקים עד החוטם, ויש אומרים, שבודקים עד הטבור". לא נזכרת שם בדיקת הלב כמדד לבדיקת החיים. עדות זו מסייעת לכך, שבדיקת הלב לא היתה חשובה כפי שהיתה בדיקת הנשימה. וכך בסוטה (מה:) מובאת מחלוקת ביחס לגופה שנמצאת בין שתי עיירות,מאיזה אבר בגוף מודדים על מנת למצוא את העיר הקרובה שחייבת בהבאת עגלה ערופה. "ומאין מודדין? ר' אליעזר אומר, מטיבורו, ר' עקיבא אומר, מחוטמו". בהסבר המחלוקת נאמר שם: "במאי קמיפלגי? מר סבר עיקר חיותא באפיה, ומר סבר, עיקר חיותא בטבוריה". דהיינו: גם במחלוקת זו אנו מוצאים שוב את שתי הגישות של בדיקת נשימה וטבור, ללא הזכרת האפשרות של בדיקת הלב. אפשר להסתפק בשיטת הגמרא, מחד אפשר לאמר שיש כאן שלש שיטות שונות: **האחת — בדיקת הנשימה** והיא החשובה. **השניה — בדיקת הלב** היא החשובה כדברי הרמב"ם (מורה־נבוכים פרק ע"ב) "וכמו שאם ינוח הלב כהרף עין, ימות האיש ויבטלו כל תנועותיו וכל כוחותיו". וכדברי הזהר (פרשת נשא) שאמר, בתחילה מתים האברים הרחוקים מהלב ואחר כך: "הקרוב אליו מחמת שהחיות תקועה בלב ובו נשארה עד סוף הגויעה". **השלישית: בדיקת הטבור** כהסבר הרמב"ם (פרוש המשניות סוטה, פרק ט' משנה ד'): "לפי שהוא אמצעות הגוף, הכולל כלי המזון שבהם נמשך המאכל".

מאידך, אפשר לאמר שעיקר קביעת המות היא על פי הפסקת הנשימה, כאשר יש שלש שיטות כיצד לבדוק זאת: **אחת** בדיקת נשימה. **שניה** בדיקת הלב, שהפסקת פעילותו מעידה על הפסקת נשימה. **שלישית** בדיקת הטבור, שעל־פי הסבר הפני־משה (ירושלמי, יומא, ח, ה) היא בדיקת הנשימה הטרפשית, כשהכונה כנראה לתנועת הסרעפת.

הפוסקים מאמצים את הגישה שקביעת המות נעשית על־ידי בדיקת הנשימה. הרמב"ם במשנה־תורה (פ"ב מהל' שבת הל' יח־יט) פוסק: "בדקו עד חוטמו ולא מצאו בו נשימה מניחין אותו שם שכבר מת..." ובשו"ע (או"ח, שכ"ט, סע' ג־ד) "מפקחין ובודקים עד חוטמו אם לא הרגישו בחוטמו חיות אז בודאי מת, לא שנא פגעו בראשו תחילה, לא שנא פגעו ברגליו תחילה". רואים שבעל השו"ע מרחיק לכת מהרמב"ם בפסקו. הוא מדגיש שבדיקת הנשימה כל כך חשובה ובלעדית, שלא משנה מאיזה צד התחלנו לפקח את הגל תמיד צריך לבצעה. אפילו התחילו לפקח מהרגליים ופגעו תחילה בלב ולא מצאו דופק, חייבים להמשיך ולפקח עד שמגיעים לפנים ואפשר לבדוק נשימה.

הרחבה של פסקים אלו, ואולי גם שינוי, אנו מוצאים בפסק המפורסם של

החתם־סופר שהוא למעשה הפוסק היחיד לפני תקופתנו שהתייחס בתשובה ארוכה **באופן ישיר** לנושא, ובכך הפך לאבן־פינה לכל הפוסקים אחריו. תשובתו התפרסמה בתקצ"ז ומופיעה בשו"ת חתם סופר (יו"ד, של"ח). היא מתיחסת לויכוח שהיה באותה תקופה בין משה מנדלסון והרב יעקב עמדין, סביב הדרישה להשהות את הקבירה למשך שלשה ימים על מנת לוודא שהאדם מת. החתם סופר קובע: "הכל תלוי בנשימת האף כמבואר ביומא פה, ופסקו הרמב"ם וטוש"ע". לדבריו המקור לקביעה זו, או דעה של הרופאים פעם, שהרופאים בתקופתו שכחו, או הלכה למשה מסיני. כך או כך: "בודקין עד חוטמו ושם ניכר יציאת הנפש". והוא מסיים: "ועל כן כלל הוא לכל המתים שזה שיעור המקובל בידינו מאז היתה עדת ה' לגוי קדוש וכל הרוחות שבעולם אם ימלאו חופניהם רוח לא יזיזונו ממקום תורתנו הקדושה".

מספר גישות יש בהסבר שיטת החת"ס. בעל שו"ת ציץ־אליעזר (חלק י', סימן כ"ה) אומר שלחת"ס: "קביעת מיתה באדם נקבעת בהפסק הנשימה". אבל בעיון בתשובת החת"ס אפשר למצא: "אבל כל שאחר שמוטל **כאבן דומם, ואין בו שום דפיקה** ואם אחר כך **בטל הנשימה** אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה שהוא מת". רואים מדבריו שלש דרישות: 1. "שמוטל כאבן דומם" — חוסר תנועה והכרה (מערכת העצבים); 2. "אין בו שום דפיקה" — חוסר פעולת הלב; 3. "בטל הנשימה" — חוסר נשימה. לגישה זו אפשר לאמר שלשיטת החת"ס צריך מילוי כל שלשת התנאים שהזכרנו. הסיבה שהוא מזכיר במספר מקומות רק את בדיקת הנשימה היא: 1. זו הבדיקה החשובה ביותר; 2. היא מתבצעת אחרונה ועל פיה היו בטוחים שהמות הגיע; 3. כנראה בזמנם היא היתה דורשת את המיומנות הגבוהה ביותר.מאחר, ומוטל כאבן דומם מספיק לבדוק בראיה, חוסר דופק, במישוש פשוט של הדפקים, בעוד שבדיקת הנשימה דורשת טכניקה מורכבת ודיוק כמו: נוצה, נר, מראה וכו'.

לרב י.ד. בלייך (הפרדס, שנה נא', חוברת ד', עמ' 15) יש מהלך שונה בשיטת החת"ס. לדעתו החת"ס דורש למעשה את הפסקת פעולת הלב, אלא שהעדר נשימה משמש סימן שהלב אינו פועל. זאת הוא מדייק מלשון החת"ס (שם) "ואין בו שום דפיקה ואם אחר כך בטל הנשימה", דהיינו אחרי הפסקת הדופק מופיעה תמיד הפסקת הנשימה. לכן למעשה, מספיקה בדיקת הנשימה אלא שהיא מעידה שהלב פסק, וזה מה שחשוב.

השאלה של רגע המות בתקופתנו

עד תקופתנו היה ברור: כאשר הנשימה ופעולת הלב פסקו, המח ימות תוך מספר דקות. כך שהמדד של חוסר דופק ונשימה כשם נרדף למות היה מספיק. גם היום באופן מעשי חשיבות קביעת רגע המות ברוב המקרים,

היא באותן הבעיות שהיו ידועות בעבר, אולי החשש מפני קבורה מוקדמת פחת, ולכן מדד זה גם היום נכון. אלא שהתקדמות הרפואה יצרה מצבים שלא היו ידועים בעבר ודרשו פתרונות, והם: 1. ההחיאה המודרנית; 2. השתלות אברים.

החיאה

שיטות ההחיאה החדשניות מאפשרות להחיות אדם שלפי הקריטריונים המקובלים (הפסקת נשימה ולב) נחשב כמת. אדם שליבו הפסיק לפעום, והוא איננו נושם, אפשר להפעיל את מחזור הדם ולהנשימו באופן מלאכותי, בתקווה שבינתיים יתאושש הגוף ותתחיל פעולה עצמאית של הלב והראות. במקרים מסוימים נצליח, אבל במקרים אחרים נכשל כאשר למרות פעולת הנשימה ומחזור הדם, המח יפסיק לעבוד. החולה נשאר בחוסר הכרה עמוק, והלב יפסיק לעבוד כעבור מספר ימים, או פחות שכיח, שבועות. אנו מתארים מצב אומלל זה כמצב וגטטיבי (צמח) ואנשים החלו לשאול, האם זה חיים או מות? התקופה שבין חיים למות, אשר נמשכה בעבר זמן קצר יחסית, עשויה להמשך כיום זמן רב, ימים, שבועות, חודשים ואפילו שנים. נוצר מימד חדש אשר אולי נוסף לחיים מכאן, ואולי למות מכאן. הזמן שבין החיים למות אין זו תקופה של גסיסה, אלא מימד שטיבו אינו ברור לנו. לכן עלתה השאלה במלוא חריפותה היכן רגע המות שיגדיר לנו תקופה זו?

השתלת אברים

תוקף רב לקביעת רגע המות נתן עידן ההשתלות. השתלת קרנית ובמידה מסוימת כליה, לא היוו בעיה, מאחר ואפשר להוציא אותם גם אחרי קביעת רגע המוות הברור כפי שנקבע על ידי הפסקת דופק ונשימה.

השתלת כבד ולב היוו בעיה כיון שאי אפשר ליטול לב מת, להשתילו בגוף חי, ולצפות לכך שיתחיל לפעום מחדש. כדי שלב יפעל בגוף המקבל, צריך הוא לפעול גם בגוף התורם. דרישה זו יותר מכל, דחפה קבוצה גדולה של רופאים לדרוש הגדרה חדשה של קביעת רגע המות.

לשם כך, פותח רעיון "מות המח" הקובע: חולה מת ברגע **שמוחו מת (נהרס) לגמרי**, אף על פי שהלב והראות ממשיכים לפעול בצורה מלאכותית על ידי מכשיר ההנשמה. גם בהגדרה זו רבו הויכוחים בעולם הרפואה לגבי מידת ההרס שנדרשת, כיצד לאבחן הרס זה. אפשר אבל לאמר, שיש הסכמה עקרונית לרעיון שאם יש הוכחה טובה להרס המח כולו (קליפת המח + גזע המח), אפשר להכריז על המות. **פרוש:** לנתק את החולה ממכונת ההנשמה ועי"כ להפסיק את פעולת ליבו, או לחלופין לקחת את ליבו, על מנת להשתילו לאדם שנזקק לו.

כבר עם עלית רעיון חדשני זה של קביעת רגע המות על פי מות המח, אנו מוצאים לו התיחסות הלכתית. הרב א. וולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן כ"ה) כבר בתשכ"ז שולל את הרעיון **וקובע:** קביעת המות צריכה להיות כפי שמקובלת בידינו דורות, וכפי שהחתם־סופר קבע בה מסמרות, על פי הפסקת הנשימה. לדעתו, אם הצלחנו להחיות מי שנשימתו פסקה, מתברר שהקביעה לא היתה מדויקת, ולא הצלחנו להרגיש נשימה חלשה ביותר. הוא מסיים "ואם כן נלך אחרי הפסקת פעולת המח, ויקבעו על פי זה מות האדם וישתמשו בליבו וכדומה, יצא שממש הורגים נפשות". עשר שנים מאוחר יותר (שו"ת ציץ־אליעזר, חלק י"ג, סימן פט) הוא מפרסם תשובה נוספת עקב הלחץ לפתרון מצד עולם הרפואה, ושוב אינו מתיר להפסיק פעולת מכונת ההנשמה בידיים למי שמוחו מת, כיון: "שאין לזוז מדברי חז"ל, שבדיקת החוטם לפעילות הלב והנשימה העצמית היא הקובעת בזה".

בניגוד לדעתו, הרב ש. גורן קובע (הרפואה תחת איזמל המוסר עמ' 100) "משמעות ההלכה היא, שהפסקת פעולת המח היא המות, משום שמקור הנשימה של האדם, הוויסות של הנשימה, הוא במח ולא בלב, ולכן הפסקת פעולת המח, מהוה את המות על פי חוקי ההלכה". זאת אומרת: הרב גורן מחדש, נשארת גישת ההלכה כפי שהרמב"ם והשו"ע פסקו, שהמות נקבע בהפסקת הנשימה. אלא, שהפסקת פעולת המח היא המגלה לנו שהנשימה פסקה לתמיד מאחר והיא מקור הנשימה.

אלא שללא ספק הפסק החשוב הוא של הרב מ. פינשטיין שהתיחס במספר תשובות לנושא. בספרו אגרות משה הוא מתיחס פעם ראשונה לנושא בתשל"ג (יו"ד, חלק ב', סימן קמ"ו): הוא מסביר שהאברים הנותנים חיות לאדם הם המח והלב, ולא הנשימה. החוטם הוא רק אבר דרכו מתבצעת הנשימה, אבל אין לו חשיבות בקביעת המות. פעילות הלב היא החשובה לקביעת המות, וכיון שבעבר באופן טכני, לעיתים אי אפשר היה לגלות את פעולת הלב השתמשו בבדיקת הנשימה המבטאת למעשה את פעילות הלב.

בתשובה מאוחרת יותר הוא מתיחס לבעיות הבוערות ובנושא השתלות לב הוא פוסק (אגרות משה יו"ד, חלק ב' סימן קע"ד) "וכדבר שעושין הרופאים לקיים את מי שרוצין ליטול ממנו איזה אבר שיחיה אף שלא היה ראוי כבר לחיות על ידי אמצעים מלאכותיים עד שיהיה מוכן להשתיל בחולה, נראה לע"ד, דכיון שאינו לרפאותו אלא להאריך חיי שעה... אסור". והוא מוסיף "כיון שמוציאין את הלב כשהוא עדיין חי, יש כאן רצח ממש".

מספר שנים מאוחר יותר לאחר הבהרות שהוא מקבל מחתנו הרב מ.ד. טנדלר הרב פינשטיין מחדש במכתב לחתנו (אגרות משה יור"ד ח"ב קע"ד) "ושמעתי מחתני הרב הגאון מ.ד. טענדלער שליט"א, שעתה איכא נסיון שרופאים גדולים יכולים לברר על ידי זריקת איזה לחלוחית בגוף, על ידי

הגידים לידע שנפסק הקשר שיש למח עם כל הגוף, שאם לא יבוא זה להמח, הלא ברור שאין להמח שוב שום שייכות להגוף, וגם שכבר נרקב המח לגמרי, והוי כהותז הראש בכח, שאם כן יש לנו להחמיר באלו, שאף שאינו מרגיש כבר בכלום, אף לא על ידי דקירת מחט, ואף שאינו נושם כלל בלא המכונה שלא יחליטו שהוא מת עד שהוא מת, עד שעשו טעסט זה. שאם ראו שיש קשר להמח עם הגוף, אף שאינו נושם יתנו המכונה בפיו אף זמן גדול. ורק כשיראו על ידי הטעסט שאין קשר להמח עם הגוף יחליטו על ידי זה שאיננו נושם שמת״. משמע אם הוכחנו שהמח מת האדם מת.

על פסק זה מסתמך פסק ההלכה של הרבנות הראשית שהתפרסם לאחרונה, והמקבל את רעיון ״מות־המח״, דבר המאפשר בצוע השתלת לב לדוגמא. אלא שהבעיה שנשארה כעת, היא בעיתם של אותם רופאים שבאמת מוכנים לקבל על־עצמם את דעת ההלכה, והוא: להוכיח **שהמח כולו** מת, ולמלא את כל שאר הדרישות שהרבנות הציבה בפסק שלה, דבר שהוא לא פשוט כלל ועיקר.

דין היוצא מבית הכנסת שילך לבית המדרש

כתב הטור בחלק אורח־חיים סימן קנ"ה: "ואחר שיצא מבית־הכנסת ילך לבית־המדרש, קודם שילך לעסקיו, ויקבע עת ללמוד. דאמר רבא: בשעה שמכניסין האדם לדין אומרים לו קבעת עיתים לתורה? נשאת ונתת באמונה? וכו'".
המקבילה להלכה זו נמצאת בשולחן־ערוך וזה לשונו: "אחר שיצא מבית־הכנסת ילך לבית־המדרש ויקבע עת ללמוד".

הטור בלשונו מדגיש שחובה זו של קביעת עת ללמוד היא "קודם שילך לעסקיו" בעוד שתוספת לשון זו לא נזכרת בשו"ע, למרות שהדברים נכונים גם לדעתו. דבר נוסף יש להעיר בלשון הטור והוא שבסיום דבריו אין הוא מסתפק בכך שתחילת דינו של אדם הוא על קביעת עיתים לתורה, אלא מוסיף את השאלה השניה "נשאת ונתת באמונה?"

ישנם למעשה שני מקורות לדין זה שילך מבית־הכנסת לביהמ"ד. האחד הם דברי רבא אותם הביא הטור (שזהו למעשה צרוף של שני מקורות — ראה ב"י שם), ומקור שני בגמרא בסוף מסכת ברכות "אמר ר' לוי בר חייא היוצא מביהכ"נ ונכנס לביהמ"ד ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה. שנאמר: ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלוקים בציון". ישנו שוני בין המקורות. דברי רבא אינם מורים על חובה לילך מביהכ"נ לביהמ"ד אלא מצביעים על ערכו של לימוד תורה שעליו אדם נידון תחילה קודם דינו על מו"מ. ואילו דברי ר' לוי מורים על המעלה בהליכה מביהכ"נ לביהמ"ד.

נראה שהטור והשו"ע אמנם ציינו הלכות דומות אך שונות המבוססות על מקור שונה. הטור ביסס את דבריו על דברי רבא שיוצרים חובה הלכתית על האדם לציין בסדר יומו את ערכם של דברים, ולכך יקדים לימוד תורה לעסקיו, ולכך הדגש בדבריו "קודם שילך לעסקיו". השו"ע לעומ"ז ביסס את דינו על דברי ר' לוי (כפי שאכן ציין הגר"א) שהם מצביעים על חובה ישירה לילך מבית הכנסת לבית המדרש בלא קשר לעסקיו של אדם, ולכך לא הביא המחבר את דברי הטור "קודם שילך לעסקיו" שכן לא בזה הדגש אלא בעצם ההלכה שילך לביהמ"ד.

יש לציין שהטור והשו"ע נתנו כותרות שונות להלכה זו. הטור הכתיר אותה במסגרת "הלכות דעות", ואכן כותרת זו ראויה לה, שכן כל הלכה זו באה לישם בחיי האדם את סולם הערכים הראוי. השו"ע מביא זאת במסגרת "הלכות ביכ"נ" שכן הלכה זו היא סיום הלכות ביכ"נ שילך משם לביהמ"ד. הערת הרמ"א על דברי השו"ע: "ואף מי שאינו יודע ללמוד ילך לביהמ"ד ושכר הליכה בידו". נכונה היא דוקא לפי הטור שעוסקים אנו בהלכות דעות ודי בהליכה לציין את סולם ערכיו של האדם, אך לשו"ע הדגש הוא בלימוד לצורך קבלת פני שכינה "היוצא מביהכ"נ והולך לביהמ"ד **ועוסק בתורה**" ולא די בהליכה.

חזקת מטלטלין וחזקת קרקעות

א. מבואר בבק׳ מו: דהדין של המוציא מחבירו עליו הראיה נלמד מסברא ״דכאיב ליה כאיבא אזיל לביה אסיא״. והנה דין זה פשוט לאומרו גבי חזקת ממון והיינו שאין הספק על חפץ מסוים של מי הוא דעליו כו״ע מודים דהוי של המחזיק ורק עתה נתחדשה תביעת ממון וע״ז אמרינן הממע״ה. אולם יש להסתפק גבי חזקת מטלטלין היאך יהיה הדין והיינו היכא שהדיון הוא על החפץ עצמו האם דוקא היכא שמוחזק בהם בתורת ודאי מהני לו הדין של הממע״ה או אפי׳ היכא שמעולם לא החזיק בחפץ בתורת בירור והוכחה שהוי שלו אלא רק תפוס בהם, האם גם בזה מהני דינא דהממע״ה. באור הספק: בכל חזקה מה שתחי׳ האדם שלו נראה דיש לדון מצד שני דברים.

א. הבירור דהוי שלו.

ב. גם אם נטול את הבירור יש לדון מצד עצם העובדה שתפוס בחפץ.

והנה, זה דין פשוט דהיכא ששני הדברים קיימים אמרינן דהמוציא מחברו עליו הראיה אולם יש מקום לברר הדין היכא שליכא הבירור בזה דהוי שלו ורק נשאר תפוס במטלטלין האם עצם תפיסתו לבד תהני לו להחשיבו מוחזק ונאמר הממע״ה, או דבכה״ג לא איירי כלל. והדוגמא לספק זה: מטלטלין רגילים שאדם תפוס בהם אנו אומרים דהוי ודאי של המחזיק בהם ואע״פ דאיכא עדים שלפני כן היה של המרא קמא משום דאמרינן אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקנן. יש להסתפק אם טעם זה של אחזוקי אינשי בגנבי הוא רק יוצר דרא וספק ומספיקא לא מוציאים מהמחזיק דהיינו חזקה דהשתא או שיש לומר שטעם זה אינו רק יוצר ספק אלא דהוי גדר של ברור ודאי דהוי של התפוס השתא. נ״מ לספק זה עשויה להיות בגודרות או מטלטלין העשויין להשאיל ולהשכיר דאמרינן בהם שלא מהני חזקה מה שתח״י האדם שלו. בפשטות ליכא בהם הבירור של אחזוקי אינשי בגנבי דאפשר שבאו הגודרות מעצמם או שבעה״ב נתן לו הכלים ואף אם נאמר דאינם שלו אין צורך להחזיקו בגניבה, אבל סו״ס הוי תפוס בהם. אמנם כיון דליכא בהם טעמא של אחזוקי אינשי א״כ אין גם דרא דממונא ואפילו ספק אין כאן ולכך ודאי מעמידים המטלטלין בחזקת המרא קמא. אך לו יצוייר שאדם תפוס בגודרות ואיכא להסתפק עליהם של מי הם וכגון

מה שכתבו הראשונים היכא שתפוס בהם יותר מכדי רגילו דהוי לכה״פ ספק. האם נאמר דעצם התפיסה אע״פ שאין בה כל הוכחה, מהני למחזיק ואמרינן דהממע״ה או שמא כה״ג לא חשיבה תפיסה ומוחזקות כלל מאחר ומעולם לא הוחזק בחפץ בתורת ודאי. אם נאמר דהטעם של אחזוקי אינשי בגנבי כתבו הראשונים הוצרך כדי להחזיקו בודאי הרי שהיכא שלא הוחזק בהם לעולם בתורת ודאי לא יהני לו טעמא דהממע״ה, ואם נאמר דכל הטעם אינו אלא דלכל הפחות איכא דררא ומספיקא לא מוציאים מהמוחזק הרי שגם תפיסה גרידא מהני לדין הממע״ה.

ב. נראה דנחלקו האחרונים בהדיא אם חזקה מה שתחי׳ האדם שלו הוי מטעם ברור והוכחה וע״ז מהני דינא דהממע״ה, או דליכא בזה בירור כלל ועצם מה שתפוס בחפץ מהני לדינא דהממע״ה. דעת האור־שמח[1] דתפיסה במטלטלין מהני אפי׳ ליכא בירור והוכחה כלל ודעת אבן האזל דבכל חזקה מה שתחי׳ האדם שלו איכא גם בירור, וז״ל האור־שמח ״... רק כך צריך לומר חזקה דתפיסת האדם בחפץ או בשטר כל מה שתחת ידו תפיסתו מוכחת שלצורך עצמו הוא מחזיק בה ובחזקת ממונו. רק דא מצי להיות שמחזיקה לעצמו בתורת גזילה ואין זה ברור וחזקה על המעשה בממון זה דע״ז אין בירור דאימור דאינו שלו ורק חזקת ממון שבכל מקום דאיננה חזקת המכרעת ומבררת אופן הענין רק דלא מצינו לאפוקי מחזקתו. רק דא ברור שהתפיסה של אדם בחפץ מוכיח שלצורך עצמו אוחז בה ותפיסתו מברר בירור גמור שבחזקת שהוא שלו מחזיקה״ עכ״ל. מבואר איפה מדבריו דאין בחזקת מטלטלין בירור כלל אלא שאנו רואים לפנינו מצב בו המחזיק תופס את החפץ לעצמו ומצב זה אנו משאירים על מכונו מספק כעין חזקה דהשתא. לפי״ז הטעם שכתבו הראשונים גבי דינא דמוחזק במטלטלין דהוי משום אחזוקי אינשי בגנבי וכו׳, צריך לפרשו דודאי בעינן לטעם זה שהרי אם לא כן הרי לא נוצר ספק כלל ואזי פשיטא שנעמידה ביד המרא קמא, ורק כיון דאיכא טעם דאחזוקי אנשי בגנבי וכו׳ נוצר ספק שמא של המחזיק הוי ואזי אמרינן דמספיקא לא מוציאים ממון מיד המוחזק בו ואע״ג דאין החזקה אלא תפיסה גרידא ואין בה כל ראיה והוכחה. אכן, באבן האזל[2] מבואר דאיכא גם בירור בחזקה זו וז״ל: ״נראה דהם שני ענינים — דין חזקה מה שתחי׳ האדם שלו הוא חזקת ברור גמור משום דסתמא דמילתא כך היא ומשום הכי לא אמרינן מיגו להוציא מחזקה זו ודין מוחזק הוא דין בעצם וכדאמרינן דהממע״ה סברא היא דמי שצריך עליו לברר״, עכ״ל. נמצא דלפי דבריו איכא בחזקה מה שתחי׳ האדם גם

1. הל׳ מלוה ולוה, פרק ב׳ הלכה ה׳.

2. הלכות גניבה דרך ה׳ הלכה י׳.

בירור והוכחה דהוי שלו. מעתה יש לומר דלשיטת האו"ש דכל חזקת מטלטלין איננה בירור אלא תפיסה גרידא הרי שגם בגודרות ומטלטלין העשויים להשאיל ולהשכיר נפרש דמה שלא מהני בהם חזקה הוא משום דליכא טעמא דאחזוקי אינשי וכו' וא"כ לא נוצר ספק כלל ולהכי מעמידים אותם בחזקת המ"ק. אבל לו יצוייר שיהיה ספק כל שהוא הרי שמספיקא לא נוציאם מתחת יד המוחזק כמו בשאר מטלטלין. אולם לשיטת אבן האזל דבכל חזקת מטלטלין איכא גם בירור א"כ בגודרות שליכא בירור ואינו מוחזק בהם בתורת ודאי אף אם יהיה ספק ודררא לא יהני למחזיק שאין תפיסתו זו נחשבת לתפיסה ואין זו חזקה האמורה במטלטלין שנאמר הממע"ה.

ג. לכאורה ניתן להביא ראיה ברורה דאין חזקה מה שתחי' האדם שלו מהוה ברור. דאיתא בגמ' ב"מ ק. גבי מחליף פרה בחמור "וליחזי ברשותא דמאן קיימא ולהוי אידך הממע"ה". והקשו הראשונים דהא הוי גודרות והגודרות אין להם חזקה, ותירץ התוס' שם וז"ל: "וי"ל כיון דאיכא דררא דממונא ויש ספק בדבר ללא טענותיהם וטוען ברי הלוקח אם הוא ברשותו אין להוציא מידו "ובאור דברי התוס' בפשטות הוא כמש"כ בקוב"ש[3] וז"ל: "ולכאורה קשה (אדינא דאין חזקה לגודרות) דנהי נמי דליכא הוכחה מתפיסתו שהוא שלו אבל מ"מ הרי הוא מוחזק והממע"ה... אבל באמת פשוט דדינא דמוחזק לא שייך אלא בספק דממונא דזה נקרא ממון המוטל בספק אבל היכא שהספק בא ע"י טענותיהם לא מיקרי ממון המוטל בספק וממילא לא שייך דינא דמוחזק". עכ"ל. והם הם דברי התוס' בב"מ דכל מה שאין חזקה לגודרות היינו משום דליכא דררא דממונא אבל הכא דאיכא דררא ללא טענותיהם מהני התפיסה גרידא למהוי אידך המוציא מחבירו ועליו הראיה. נמצא דחזקת מטלטלין מהני אפי' היכא שאין בירור כלל ורק תפוס בחפץ. אמנם הגר"ש שקופ'[4] הבין את קושית התוס' ותירוצו באופן שונה. לדעתו מה שהיה פשוט לקוב"ש הוקשה לתוס' דמה שהוא מוחזק ותפיס לבד ודאי לא מהני לו ואפי' היכא דאיכא דררא דממונא ורק היכא שהחזקה מוכיחה שהוי שלו בזה אמרינן דינא דהממע"ה. וז"ל "ועד כאן לא מקרי מוחזק לומר שהדבר בחזקתו אלא היכא דשייך הכלל של חזקה מה שתח"י האדם שלו, אבל אם החפץ שעומד בחצירו אינו **מוכיח** כלום שלבעל הרשות הוא בכה"ג **לא מקרי מוחזק** דמוחזק הוא שהדבר עומד בחזקתו עפ"י מה שנראה ומוחזק לנו ומהאי טעמא נקטו הראשונים לשון "מוחזק" ולא "מחזיק" ולפי"ז שפיר יש לדון כיון דבגודרות ליכא כללא דמנפשיה עילא שלא יהיה שייך בהו כלל ענין המוחזק וע"ז תירצו דמה דאמרינן

3. חלק ב' סימן ט'

4. שערי יושר שער ה' פרק ט'.

דבגודרות אין להם חזקה אין הכונה דאין להם חזקה כלל אלא היכא שידעינן שהיה ביד ראובן אין לשמעון חזקה בהם דהוכחת מה שביד האדם שלו אינה מועלת בגודרות להפקיע מהבעלים הראשונים אבל בסתמא אם אנו רואים גודרות ברשות של אחד בודאי גם בהם איכא חזקה״. עכ״ל. נראה לבאר תירוצו דהיכא דמספקא על המ״ק ורואים אנו החפץ אצלו אמרינן מסתמא שלו הוי ולא בעינן לטעמא דאחזוקי אינשי אלא כיון דרוב אינשי מה שהם מחזיקים הוי שלהם מן הסתם, הוי שלו ורק היכא שידוע שהיה למ״ק, בכה״ג ליכא להאי סתמא אלא מטעם דאחזוקי אינשי בגנבי. לפיכך בגודרות אי ליכא מ״ק ודאי מהני למחזיק תפיסתו דנאמר דמסתמא הוי שלו בתורת בירור אבל אי איכא מ״ק כיון דליכא הטעם של אחזוקי אינשי בגודרות שוב אין לו בהם חזקה בתורת בירור. עולה מדבריו להדיא שתפיסה גרידא אינה מועילה כלום להחשב מוחזק ובכה״ג לא אמרינן דינא דהממע״ה ואפי׳ היכא דאיכא ספיקא ורק היכא שאמרינן דמן הסתם הוי של התפוס דאיכא בירור וראיה לזה מהני חזקתו. נמצא דשיטת הקוב״ש היא כשיטת האו״ש דחזקה מה שתחי׳ האדם שלו אינה בגדר בירור אלא אך ורק מצב בו אדם תופס בחפץ לעצמו, וגם זה מהני לדין הממע״ה, ושיטת הגר״ש שקופ כאבן האזל דחזקה מה שתחי׳ האדם שלו הויא גם מטעם בירור ורק משום כך מהני להחזיקו ועל המוציא להביא ראיה.

ד. צריך לבאר שורש המחלוקת בהבנת דינא דחזקת מטלטלין, דהנה כל מקום שמצינו חזקה הן באיסורים והן בחזקת ממון היינו דוקא היכא שבזמן מסויים או מעיקרא או השתא הוי ודאי ואנו ממשיכים מצב זה היכא שהסתפקנו. וכן בחזקת ממון לית מאן דפליג דהחפץ ודאי של המחזיק אלא שהתחדשה תביעת ממון מצד המוציא שחייב לשלם לו. ובזה נבדלת חזקת מטלטלים מכל שאר החזקות: שאדם תפוס בחפץ, ע״ז עצמו מעולם לא נודע לנו בודאי דהיה שלו ולכן יש מקום להסתפק האם עצם התפיסה תהני שנעמיד החפץ בחזקתו ואע״פ שאין לנו בזה בירור וראיה כלל ונמצא דיש סוג חזקה חדש או שמא התפיסה כשלעצמה איננה מהוה חזקה היכא שלא נודע לנו בתורת בירור שהחפץ שייך למחזיק בו, ובזה נחלקו האחרונים שצויינו לעיל.

ה. נראה שהאפשרויות שהוצגו לעיל הינם למעשה מחלוקת הראשונים בפרק ח״ה. תחילה, אמורים הדברים לגבי חזקת מטלטלין וכפועל יוצא מכך גם לגבי חזקת קרקעות.

נחלקו הראשונים גבי כל הני דאין להם חזקה כגון הגודרות, מטלטלין שאין עשויין להשאיל ואומן, היאך יהיה הדין כשמחזיקים ברשותו זמן רב מהרגיל לגבי כ״א מאלו. דעת הרמב״ן הרשב״א והריטב״א דבכה״ג הוי בזה חזקה לעומתם סוברים בעל העיטור, הרמ״ה והרמב״ם (עפ״י המגיד משנה) דאין להם חזקה לעולם.

המקור המרכזי לדין זה הוא הגמ' לו' "עבדים יש להם חזקה והאמר ר"ל הגודרת אין להם חזקה אמר רבא אין להן חזקה לאלתר אבל יש להם חזקה אחר ג' שנים". השאלה הפרשנית המתעוררת היא האם דברי רבה מוסבים על העבדים שאין להם חזקה לאלתר אבל יש להם אחר ג' או על הגודרות שאין להם חזקה לאלתר אבל יש להם אחר ג'. הרשב"ם פי' "אבל יש להם לעבדים וגודרות חזקה אחר ג' שנים. שהיה לו למערער למחות ולא מיחה". (ואע"פ שלא כותבים שטר בגודרות כתב הריטב"א דנצריך ג' שנים דלא פלוג רבנן). וכן פרשו הריטב"א והרשב"א וז"ל "אבל גודרות וכלים העשויין להשאיל אפי' שיש עמהם חזקה דפקדון אין כאן עדים גמורים וכשנשתהה יותר מג' הוכיח סופן על תחילתן דבתורת מקח באו לידו וזה דעת הרשב"א." עכ"ל הריטב"א. וכן כתב הרשב"א להדיא גבי דינא דאומן אין לו חזקה (מו.) "ויש מרבותינו שאמרו מכאן דבאומן אפי' במטלטלין אינו נאמן לעולם ואינו רואה בזה ברור". אבל טלית מי אפשר דמניחו שלש וארבע שנים אצל כובסו וא"כ הגודרות ג"כ לא תהא להם חזקה לעולם? (וזה פשיטא דיש להם אחר ג'!) אלא מסתברא דדברים אלו תלויין בראיית ב"ד. ואין לך בהם אלא מקומם ושעתם". עכ"ל. וכ"כ, עולה מדברי הרמב"ן — לה עי"ש.

אמנם הרמ"ה כתב וז"ל "ומיהו מסתברא דהני מילי בעבדים דאפשר למכתב שטרא עלייהו ועביד אינשי למכתב שטרא אבל בהמות דלאי בני מכתב שטרא ולא שייך בהו טעמא דמזדהר איניש בשטריה לא מהניה בהו חזקת ג' שנים". כיו"ב עולה מדברי הרמב"ם[5] דכתב דמהני אחר ג' דוקא בעבדים ולא הזכיר דין זה כלל בגודרות והסיק מזה הרב המגיד דסובר הרמב"ם שהגודרות אין להם חזקה לעולם. וכן הביא הטור[6] את שיטת בעל העיטור גבי מטלטלין העשויין להשאיל. וז"ל "וכתב בעל העיטור אפי' אם היה ביד המחזיק ג' שנים לא תועיל לו חזקתו דכיון דמטלטלי לאו בני שטרא נינהו לא שייכא בהו חזקה". עולה מהנ"ל, בכל הני מטלטלין שליכא בהם הדין של חזקה מה שתחי' האדם שלו יש לדון היכא שמחזיקם בהם זמן רב דבכה"ג על המ"ק יש למחות, אם לא מיחה המ"ק דהוי רגליים לדבר שאינם שלו, האם מהני ראיה זו להוציא מיד המ"ק או לא. נראה לבאר דלשיטות הראשונים שמהני משום דסברי כשיטת האו"ש והקוב"ש

5. פרק י' מטוען"ט.

6. סימן קל"ג. אמנם מה שכתב הטור בסי' קלה' גבי גודרות דאע"פ דלאלתר אין להם חזקה, הרי שאחר ג' איכא חזקה, כשיטת הרשב"ם, עי"ש ב"ח ופרישה דהסבירו דאין זה אליבא דשיטת בעל העיטור והטור עצמו פסק כשיטת הרי' יונה דלעולם אין חזקה למטלטלין עשויין להשאיל, משום שאדם שוכח כליו משא"כ גבי גודרות. ולשיטת בעל העיטור גם גודרות אין להם חזקה לעולם.

שהובאו לעיל דעצם החזקה אינה אלא מה שאדם תופס החפץ לעצמו ואע"פ דליכא בזה בירור וסתמא דהוי שלו אלא אחר דיש רגליים לדבר ולכה"פ הוי ספק הרי שמספיקא לא מוציאים מייד התפוס אולם אם לא עבר זמן ליכא רגליים לדבר וליכא לאסתפוקי כלל. שיטת הראשונים דסברי שאין הרגליים לדבר מהני להוציא מיד המ"ק משום שאזלי בשיטת אבן האזל והגר"ש שקופ דלעיל דכל מה שמהני חזקת המטלטלין אינה רק משום התפיסה גרידא אלא משום דאיכא סתמא דהוי שלו א"כ בגודרות דליכא להאי סתמא אינו חשוב למוחזק כלל ולכן אינו בא אלא להוציא ובכה"ג אמרינן הממע"ה ואין הרגליים לדבר מהני בתורת ראיה גמורה[7].

ו. מעתה יש לדון בדין חזקת קרקעות כחלק מהתפיסה הכוללת של חזקת המטלטלין. הצד השוה שבהם שהדיון הינו על דבר מסוים שיש לדון עליו, בניגוד לחזקת ממון רגילה שעצם החזקה בממון הינה ודאית אלא שמתעורר ספק להוציא מן המוחזק. כבר בארנו לעיל שישנם מטלטלים שאין בהם אלא התפיסה גרידא והדיון היה האם תפיסה זו כשלעצמה בלי הוכחה וסתמא דהוי שלו מהני להחשיבו כמוחזק ונאמר הממע"ה. יש לדון מהו החסרון בתפיסת קרקע דאין חזקה למרא דהשתא. אפשרות אחת היא דהחסרון בתפיסת קרקע דומה לחסרון שיש בתפיסת גודרות וממילא אותה מחלוקת ראשונים ואחרונים שצוינה לעיל גבי דינא דהגודרות תהיה שייכת גם גבי דין חזקת קרקעות. האפשרות השניה היא שיש לחלק מהותית בין מטלטלין ולא משנה איזה מהם אם גודרות ואם עשויין להשאיל, לבין קרקעות, שהמטלטלים יכול להכניסם לתוך רשותו ומשום כך שיכא בהם תפיסה אולם קרקעות אינם יכולים להכנס תחת רשותו ולכן גם לא שיכא בהם תפיסה כלל.

ז. בפשטות, נראה להסביר שנחלקו הרמב"ן ובעל העיטור בקרקעות אליבא דשיטתם במטלטלין. שיטת בעל העיטור כמבואר לעיל שחזקה גרידא איננה מועילה א"כ אף אם נאמר שאדם היושב בקרקע חשב לתפוס בה אבל סו"ס אין זו חזקה ותפיסה דאיכא סתמא דהוי שלו, כמבואר ברי יונה ריש פורקין, דדוקא במטלטלין אמרינן דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקנן. לכן, לעולם אין יכול המרא דהשתא לומר למ"ק דעליו חובת הראיה ואפי' איכא ספיקא דהוא אינו חשיב כלל למוחזק ותפוס מאחר וחזקה ללא סתמא ובירור דהוי שלו אינה חזקה. לפיכך הוכרח בעל העיטור לנקוט דכל הטעם דחזקת ג' שנים אינה מטעם של רגלים לדבר מהא דהמ"ק לא מיחה, שהרי אין הרגלים לדבר מהני להוציא מייד המ"ק אלא ליצור ספק ומספיקא לא

7. זה פשוט אליבא דשיטות האחרונים שהסבירו דחזקת מ"ק הוי כחזקת ממון וכמו דלא אזלינן בתר רוב ומיגו ושאר ראיות כן גם ראיה זו לא מהני להוציא אלא לעשות ספק. אמנם לשיטות האחרונים שהסבירו דהוי מטעם חזקת איסור יש מקום להסתפק.

מוציאים מייד המוחזק ובמקרה זה חשיב המ״ק למוחזק ולא מרא דהשתא, אלא מטעם תקנת חכמים ודעת בעל העיטור מובאת בטור קל״ג וז״ל שם: ״וכתב בעל העיטור אפי׳ אם היה ביד המחזיק ג׳ שנים (המטלטלין העשויין להשאיל) לא תועיל לו חזקתו דכיון דמטלטלי לאו בני שטרא נינהו לא שיכא בהו חזקה״, וביאר הפרישה בפשטות וז״ל שם: ״דהא גם בקרקע לא מהני חזקת ג׳ שנים אלא הימנוהו לו בטענותיה שטוען שטר ראיה היה לי ואבד ובמטלטלין שאין דרך לכתוב שטר עליהו אין בידו אלא טענת חזקה וחזקה גרידא (היינו בלי ברור וסתמא דהוי שלו!) לאו מידי היא. וזה שאמרינן בכ״מ חזקה מכח שטר קא אתיא ר״ל החזקה אינה מהניא אלא עם טענת שטרא היה לי ואבדתי!״ עכ״ל. הרי שמבואר להדיא שאי מחאת המ״ק אע״פ דאיכא ראיה ורגליים לדבר אין זה מהני להוציא מהמ״ק אלא דבקרקע איכא תקנה כיון דכותבים שטר אבל במטלטלין העשויין להשאיל דלא כותבים ליכא תקנה, כיו״ב עולה מדברי בעל העיטור שהביא הנמוי׳ בסוגיית משכנתא דסורא דהתם איירי שכלו ימי המשכון ועדיין מחזיק הקרקע תחי׳ כתב בעל העיטור משם הר״י מגאש שכתב בשם הרי״ף, דאע״פ שידוע דבתורת משכנתא נחית, נאמן המחזיק לומר שאח״כ לקחה ואין זה דומה לאומן דמבואר שאין לו חזקה ״ דהתם איירי במטלטלין שחזקתם לאלתר בשעת תפיסתן וכיון דהשתא איכא עדי פקדון שוב לא מצי טעון הנפקד דאיכא חזקה אבל קרקעות ועבדים שחזקתם ג׳ שנים ואין דרך הבעלים להניחם כ״כ ביד הנפקד נאמן לומר חזרתי ולקחתי״. ודבריו כאן מתבארים ומשלימים את מה שהביא הטור בקל״ג. דאין החילוק בין קרקע למטלטלין דבקרקע צריך למחות ובמטלטלין אינו צריך אלא משמע דבשניהם צריך למחות אעפ״כ במטלטלין אי מחאת המק׳ אינה מועילה להוציא מחזקתו וזאת משום דיש למרא דהשתא חזקה גרידא וזה לא חשיבא לעשותו תפוס ולעומת זאת בקרקעות מהני וזאת אחר שיש רגליים לדבר תיקנו חכמים דלהוי ביד המרא דהשתא. נמצא, לדעת בעל העיטור כל חזקה להחשיבו כתפוס ולהוי אידך מוציא צריך שיהא חזקה המוכחת. לפיכך מטלטלין העשויין להשאיל, אומן וגודרות שאינם אלא תפיסה גרידא אין חזקה זו טובה וכיו״ב קרקעות, כיון שאינה תפיסה המוכחת אינה חשיבא למוחזק כלל ולהכי אפי׳ היכא דאיכא ספק לא מהני למרא דהשתא להחשיבו כמוחזק.

ח. משיטת הרמב״ן בכמה מקומות עולה דאיכא חזקה אף בקרקע והיכא דאיכא ספיקא לא מוציאים מיד המרא דהשתא. וזה אליבא דשיטתו ושיטת הרשב״א והריטב״א בגודרות ומטלטלין העשויין להשאיל דאם איכא ספיקא עליהם מהני תפיסת המרא דהשתא שלא להוציאם אלא בראיה ברורה. והיינו דסבר הרמב״ן דכל מוחזק אין צריך לבירור וסתמא דהוי שלו אלא עצם העובדה שמחזיק בדבר מהני לו. ההבדל איפה, בין

מטלטלין רגילים שאמרינן עליהם חזקה מה שתחי׳ האדם שלו לבין קרקע שלא מהני התפיסה בה אלא דוקא אי מחאת המק׳ הוא משום שתפיסת מטלטלין רגילים יוצרת דררא וספק דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזיקינן ומסברא זו יש ודאי לכה״פ ספק ומספיקא לא מוציאים מהתפוס משא״כ גבי קרקעות שעצם התפיסה בהם איננה יוצרת כל ספק דלא שייך טעמא דאחזיקי אינשי בגנבי וכו׳ ולכך ודאי אין מוציאים מיד המ״ק. אמנם לו יצוייר ספק כלשהוא, תשאר הקרקע ביד המרא דהשתא. להלן פירוט המקומות שעולה בהם מהרמב״ן כמ״ש.

1. כתב הר׳ יונה בריש פירקין דיש לחלק בין מוחזק במטלטלין דלא בעי טענה כלל למוחזק בקרקע דבעי טענה. ז״ל: ״...תהוי (חסרון הטענה בחזקת קרקעות) כמי שתובע את חבירו כלים שאם לא רצה להשיבו הנתבע דבר אין יורדים לנכסיו אלא דהכלים בחזקתו ומשמתינן ליה עד דקאי בדינא״ לעומת זאת למסקנה כתב גבי חזקת קרקעות ״דמהניא חזקה למהוי ראיה למה שהוא טוען לפיכך כל זמן שאינו טוען כלום קרקע בחזקת בעליה קיימא״. כלומר, מטלטלין דהוי תפוס בהם הוי דינא דהממע״ה ואין המחזיק צריך כלל לטענה אולם בחזקת קרקעות אינה מחמת שתפוס בה שתפיסתו אינה מהני לו אלא רק דהוי׳ ראיה וא״כ פשיטא דבעי טענה שכל הראיה אינה אלא לטענה.

אולם מהרמב״ן נראה דמשמע אחרת. דההוא דדר בקשתא בעיליתא נחלק עם הראב״ד והרמ״ה אם טענינן דוקא היכא שהיה ללוקח עדים שקנאה מהמוכר או לא. שיטת הראב״ד והרמ״ה דדוקא אם היו עדים אזי יש עליו שם לוקח וטענינן ליה שהמוכרו לו לקחו מהמ״ק אבל שיטת הרמב״ן שם דאפי׳׳ ליכא עדים כלל ג״כ טענינן ליה והביא ראיה לדבריו מהגמ׳ ב״ק דמבואר שם במשנה: ״שהתופס מטלטלין לחברו אע״פ שיש עדיים לזה שהם שלו וזה טוען מפלוני לקחתים נאמן״. והנה, לשיטת הר׳ יונה שהובאה לעיל ליכא ראיה כלל דהתם איירי במטלטלין דלא בעי טענה ולהכי כל שלא יכול להחזיקו בידו מבלי לטעון. אולם, אין זו ראיה לקרקעות דבעי טענה וא״כ כשאומר מפלוני לקחתים שלקחה ממך אינה טענה ובפשטות, כך יסברו הראב״ד והרמ״ה שקושיית הרמב״ן לא הוקשתה להם. מהרמב״ן עצמו משמע להדיא שהשוה בין מטלטלין לקרקעות וכתב ״וזה כיון שהחזיק ג׳ שנים כיוצא בו הוא״ כלומר שדין המחזיק בקרקע הינו כדין מחזיק במטלטליוומשום כך אותה חובת טענה הקיימת בקרקע קיימת במטלטלין ולהפך. מכאן שיש מקום להביא ראיה מדין הטענה במטלטלין לדין הטענה בקרקע[8]. המבואר איפה דמברי הרמב״ן שתפיסת הקרקע זהה לחלוטין לתפיסה במטלטלין.

8. לבאר את שיטת הרמב״ן אם צריך טענה במטלטלין וקרקעות הוא דיון בפני עצמו. ובקיצור

2. עוד כתב הר׳ יונה בסוגיא דלא חציף (לג:) גבי שאלת הגמ׳ ״אי־הכי ארעא נמי״ וז״ל: ״ק״ל והא אינו נאמן משום חזקה דלא חציף איניש אלא על מה שהוא ברשותו כגון שכבר גדר דקל חבירו, אבל כשהולך לגדור הדקל ודאי חבירו יכול למונעו ולא אמרינן כיון דלא חציף ודאי קושתא קאמר וא״כ מאי מקשה ארעא נמי. וי״ל דה״ק אי הכי, בא בטענת ארעא יהא נאמן לגבי פירות שאכל״ עכ״ל. באור דבריו, דבקרקע לא שייכא תפיסה כלל ולהכי לא יהני טעמא בלא דחציף דטעם זה איירי דוקא במטלטלין דאיכא תפיסה בהם. אולם הרמב״ן והרשב״א שם סוברים אחרת וז״ל הרמב״ן ״יש מפרשים (הר׳ יונה) פירי דאכל בטענת זביניה ארעא נמי לא להדרי אבל ארעא גופא ליהדר שלא האמינוהו אפי׳ בפירות אלא במאי דתפס ולאו דוקא האי פי׳ אלא ארעא נמי כיון דאיהו מוחזק בגויה ואוקמוה היכא דקיימא״. כיו״ב כתב הרשב״א: ״ויש מפרשים דארעא ממש קאמר והרי היא כפירות שאכל כיון דנחת לה וקאי ביגוה עולה דלשיטת הרמב״ן והרשב״א איכא תפיסה בקרקע ואפי׳ היכא שאין ב״ד מסתלקים אלא פוסקים וזה הרמב״ן לשיטתו דלעיל שתפיסה בקרקע הוי כתפיסה במטלטלין. הרב יונה גם הוא לשיטתו דליכא כלל תפיסה בקרקע והנ״מ הן לגבי דין הטענה כמ״ש לעיל והן לגבי דינא דלא חציף כמבואר.

3. בסוגיא דשטרא זייפא (ל ב:) מבואר כתב הרשב״ם: ״כיון דלא איתבררו טעמיהם של רבה ורב יוסף המוציא מחבירו עליו הראיה דהיכא דקיימא ארעא תיקום״ והקשה עליו התוס׳ מדינא דבר שטיא דאומרת הגמ׳ ״אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת בר שטיא״ והיינו שבספיקא בקרקע מעמידים הקרקע בחזקת המ״ק ולא בחזקת מרא דהשתא ותירצו התוס׳ דתרי ותרי כמאן דליתא ולכך לא הוי ספיקא כלל ומעמידים ביד המ״ק ומשמע דהיכא דאיכא ספיקא מעמידים ביד מרא דהשתא. ולפי״ז מבואר הרשב״ם דהכא איכא ספיקא ומספיקא לא מוציאים מהמוחזק דהשתא. כשיטת הרשב״ם כתב ג״כ הרמב״ן וז״ל: ״ונסתפק לבעלי גמ׳ דין זה ואמרו שלא לעשות בו מעשה אלא היכא דקיימא תיקום״[9].

נאמר שישנם שתי אפשרויות. א. דבשניהם לא צריך טענה כסברת הר׳ יונה דהיכא שהוי מוחזק אינו זקוק לטענה וכל דין הטענה בקרקע הוא דחסרון טענה מהוי רעותא וכמודה שאינו שלו ואף באומר מפלוני זבינתיה דזבנה מינה כיון דלא דר ביה חד יומא הוי רעותא יעויין במשכ׳ בסוגיא דקשתא בעיליתא. ב. אפשר לומר דהסברא היסודית שאפי׳ היכא שמוחזק בעי לטענה וזו סברת קצוה״ח קלג,א דאפי׳ במטלטלין בעי טענה והיינו שללא טענה אין חזקתי כלום.

9. האו״ש פרק טו׳ טונ״ט מסביר דודאי בספק רגיל שהוא ספק שקול גם אליבא דהרשב״ם מעמידים ביד המ״ק אולם בספיקא דדינא הוי ספק שאינו שקול שאין אנו יודעים איזו סברא טובה יותר ב״ד מסולקים מלדון ולהכי מעמידים הקרקע בחזקת התפוס דהשתא. ולפי״ז אין מכאן כל הוכחה לרמב״ן. איברא, דהתוס׳ לא נחתי להכי ופירשו את הרשב״ם דבכל ספק משאירים הקרקע ביד התפוס דהשתא, אלא דתרי ותרי שאני דהוי כמאן דליתא.

ט. העולה, מכל הנ"ל דלרמב"ן גם בקרקע איכא תפיסה ומוחזק אלא שבמטלטלין התפוסים תחי' הוי מוחזק מיד מאחר ועצם תפיסתו במטלטלין יש כבר דררא וספק דאחזיקי אינשי בגנבי לא מחזיקינן ומספיקא לא מוציאים מידו אולם בקרקע עצם הישיבה בה אינה עושה ספק כלל ורק היכא דאיכא רגליים לדבר יש ספק ובספק זה אמרינן דלא מוציאים מייד המוחזק והיינו מרא דהשתא. לעומתו סובר בעל העיטור שכל מה שמהני דין המוחזק במטלטלין דוקא היכא דאיכא סתמא ובירור דהוי שלו דע"ז אמרינן הממע"ה כמ"ש הגר"ש שקופ משום כך גודרות שמחזיקה זמן רב אע"פ שאיכא רגליים לדבר מאי מחאתו של המ"ק אין מועיל למחזיק תפיסתו אינה אלא תפיסה גרידא ללא בירור. ממילא מובן שפיר שיטתו בקרקע. אע"פ שהמ"ק אינו מוחה ואיכא ראיה כנגדו אין הראיה זו מספיקה ע"מ להוציא אלא ליצור ספק בלבד. מאחר והיושב בקרקע אין תפיסה המוכחת. אלא תפיסה גרידא אין ישיבתו נחשבת לעשותו מוחזק שמספק נשאר בידו.

י. נראה שיש לבאר ביתר פירוט את שתי התפיסות בהבנת דין חזקת מטלטלין וקרקעות. כאמור, שיטה אחת רואה בחזקת המטלטלין תפיסה גרידא. עצם ההחזקה בחפץ יוצרת מצב שיד המחזיק על העליונה ועל הבא להוציא מוטלת חובת הראיה בעוד שהשיטה השניה איננה מסתפקת בתפיסה בלבד ומצריכה שבתפיסה זו יהיו אלמנטים המעידים שאכן החפץ שייך לתופס בו.

נתחיל ביאור שיטת הגר"ש שקופ ולפי דברינו בעל העיטור המצריכה תפיסה מוכחת. יש להבחין בין שני סוגי הוכחות בתפיס. ישנה תפיסה ונוספים עליה ראיות וישנה תפיסה שהיא עצמה מהוה ראיה. בדיון אם צריך תפיסה המוכחת הכונה להוכחה מהסוג השני. כלומר, יש ובתפיסה עצמה אין כל הוכחה לבעלות ואין היא אלא החזקה של החפץ גרידא אולם מתלוים לתפיסה זו ראיות כגון רוב ומיגו המעידות שהחפץ שייך למחזיק בו. זו אינה תפיסה המוכחת מאחר והראיות הינם חיצוניים לתפיסה. אולם יש והתפיסה עצמה מעידה על בעלותו וע"ז אמרינן בכל מקום חזקה מה שתחת יד האדם שלו. וכגון חזקה זו נראה שמצאנו חזקה דומה גבי איסורים. מבואר בגמ' קידושין פ. "א"ר יוחנן מלקין על החזקות סוקלין ושורפים על החזקות" ומבארת הגמ' שם "כדרבה בר רב הונא איש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית נשרפים זה על זה. ונסקלים זה על זה" ועוד הביאה הגמ' "מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב על כתפיה והגדילתו ובא עליה והביאום לב"ד וסקלום לא מפני שבנה ודאי אלא מפני שכרוך אחריה". סוג זה של חזקות מסתמך על רובא דליתא קמן ובגמ' חולין יא. חיפשה הגמ' מקור לדינא דרובא דליתא קמן והביאה מספר ראיות כגון ו"ונתח אותה לנתחיה אותה לנתחיה ולא נתחתיה לנתחים

וניחוש שמא ניקב קרוב המוח אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא וכיו"ב "אתיא משחיטה עצמה דאמר רחמנא שחוט ואכיל וליחוש שמא במקום נקב קא שחיט אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא". נראה שהמייחד את סוג הרוב דליתא קמן שצויין לעיל הוא כמש"כ בשב שמעתתא[10] בהבנת חילוק התוס' סנה' ג': דחילקו שם התוס' בין רוב נשים לט' ילדן ורובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא לבין רובא לרדיא דהיינו פחות מעליא, דרובא לרדיא לא חשיב משום שתליא בדעת וברצון בני אדם אולם רובא דטעי בעיבורא דירחא ורוב נשים לט' ילדן הוא חיוב בטבע והוי מנהגו של עולם. נראה דע"פ חילוק זה יש לבאר את הגמ' בקידושין דמחד אמרינן דברובא דליתא קמן סוקלין על החזקות ומאידך גבי תרומה אמרינן דאע"פ שרוב תינוקות מטפחים אין שורפים את התרומה ולפי"ז מבואר שפיר דרוב שהוא בטבע ואינו משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן כגון היחס הקירבה שבין הבן לאמו ולאחיו הרי שאנו מקבלים אותו כרוב ודאי וסוקלים עליו אולם רוב תינוקות מטפחים אע"פ דליתא קמן אין שורפים עליו מאחר שהוי רובא דתליא במנהג. הסברא בחילוק זה היא שרוב שבטבע אינו מהוה ראיה אלא הוא קובע שאין ספק, כלומר כיון שכך מנהג וטבע העולם הרי שזו נקודת המוצא של הדיון ומקבלים אותו כנתון אכסיומטי שכל הבא להוציא ממנהג וטבע העולם זקוק לראיה. ברור מאד איפה, לשון הגמ' בקידושין שנמקה "לא מפני שבנה ודאי אלא מפני שכרוך אחריה" והיינו שאין לנו ידיעה בתורת ראיה על כך שבנה הוא אלא שאנו מקבלים כנתון ראשוני שבנה הוא מאחר שכרוך אחריה. לעומת זאת רוב התלוי במנהג העולם בלבד אינו אלא נתון סטטיסטי שכוחו אך ורק מתורת ראיה שהסבירות נותנת שהמקרה הנדון שייך לרוב ולא למיעוט.

מעתה יש לבאר באופן דומה דין דחזקה מה שתחת יד האדם שלו. והיינו כאשר אנו רואים לפנינו מצב בו אדם תופס בחפץ אין לנו ראיה שהחפץ שלו שהרי מעולם לא ראינוהו קונה אותו מהמ"ק אולם דבר ברור הוא שכלל זה יחול דוקא על חפצים שאמנם מטבע העולם הבעלים מחזיקים בהם אך חפצים שאין התפיסה בהם בהכרח היא של הבעלים כגון אומן המחזיק ברשותו כלים שהם מאומנתו שרגיל לתקנם או מטלטלין העשויין להשאיל וכיו"ב הרי שודאי כל אותה חזקה פקעה. ראוי להדגיש שבמצב כזה הרי שאף אם יש למחזיק ראיה כגון מיגו או רובא דתליא במנהג אין זה מהני לעשותו מוחזק על החפץ שאין תפיסתו בו אלא תפיסה גרידא ומתוכה עצמה אין שום סיבה להניח שהחפץ שייך לתפוס אלא שלתפיסה זו מצטרפת ראיה ואין היא עושה את התפוס למוחזק. זוהי איפה תמצית שיטתו של בעל העיטור שסובר שמטלטלין העשויין להשאיל ובקרקעות

10. שמעתתא ד', פרק ו'.

אע״פ שאיכא רגליים לדבר מאי מחאת המ״ק ואיכא ראיה אין בכוחה להוציא מייד המוחזק האמיתי והיינו המ״ק.
לעומת זאת, האו״ש וע״פ דברינו זוהי גם שיטת הרמב״ן הולכים בכוון שונה. המצב בו אדם מחזיק חפץ לעצמו מספיק ואנו ממשיכים את מצב התפיסה שלו כמו כל חזקה דהשתא. ממילא הרמב״ן אינו נזקק לחלוקה האומרת מטלטלין שיכול להצניעם תחת רשותו הוי שלו וקרקע שאינו יכול להכניסה תחת רשותו אינה שלו שהרי דוקא לדעת בעל העיטור הרשות מהוה פונקציה בקיום החזקה שכל דבר שתחת רשותו בנוהג שבעולם שלו. אולם הרמב״ן אינו רואה בעובדא שהחפץ נמצא ברשות אחד כלום שהרי אין הדיון מצד הנוהג שבעולם אלא מצדו העכשוי ואם כרגע אדם יושב בקרקע פלונית הרי שאנו ממשיכים מצב זה (כמובן, בתנאי שמתעורר ספק, כמ״ש).

הרב אפרים עפג'ין

שי"ן של תפילין

"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דברים כ"ח).

ואמר אביי שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני (מנחות ל"ה עמ' א) רש"י על אתר מפרש: לבית החיצונה עושין כמין קמטים דקים בקלף ונראין בו כעין שי"ן.
וכתב האורחות חיים שיזהר שלא יעשה השינ"ן בדפוס שאם עשאם לא יצא. מפני שהוא כחק תוכות וכ"כ הר"ר יונה והרשב"א... וי"א שאין לחוש לזה ופוק חזי מאי עמא דבר.
הגמ' בגיטין דף כ' עמ' א' מגיעה למסקנה שחקיקה אינה כתיבה. ת"ר וכתב ולא חקק למימרא דחקיקה לאו כתיבה היא. מקשה הגמ' עבד שיצא בכתב שעל גבי טבלא ופינקס יצא לחרות וכו'? אמר רבי אלעזר לא קשיא הא דחק תוכות הא דחק יריכות.
מסביר המאירי חק תוכות: הוא שחקק סביב האותיות ונשארו בולטות מאליהן. חק יריכות: שחקק גוף האותיות ולפיכך הרי זה כתב.
לכן חק תוכות אינה כתיבה משום שבכתיבה אני צריך לצייר את האות על הטבלא אבל ברגע שהכותב לא צייר את האות אלא חקק סביבה וחקק בתוכה והטבלא נשארה כמו שהיתה ומאליה נוצרה אות, אין לזה דין כתיבה.
לעומת זאת חק יריכות הוא כן כתיבה משום שכאן צייר אותיות על ידי ששקע את גוף האות בטבלא ע"י חקיקה. ואמנם נפסק להלכה באבן העזר סימן קכ"ה סעיף ד': חקק גט על הלוח או על האבן או על הטס של מתכת אם חפר ירכי האותיות כשר. וכן אם חקק ירכי האותיות מאחורי הטס עד שבלטו בפני הטס. אבל אם חפר תוך האות עד שייראו הירכות גבוהות מכאן ומכאן או שהכרה על פני הטס בחותם עד שנמצאו האותיות בולטות בדרך שעושין דינר זהב אינו גט.
לאור האמור עלינו לדון האם שי"ן של תפילין צריכה להעשות ע"י כתיבה או אולי הלכה למשה מסיני שי"ן של תפילין שתהיה בבית ולא משנה כיצד נעשה אותה. ואם יש דין לכתוב שי"ן של תפילין האם לדפוס יש דין כתיבה או שאין.?
מרש"י בהקומץ רבה נראה... שי"ן של תפילין עושין לבית החיצונה. עושין כמין קמטים דקים בקלף ונראין בו כעין שי"ן. משמע שאופן עשיית השי"ן צריכה להיות ע"י קמטים שיוצרים את האות עצמה ולא על ידי חק תוכות וכן נראה מהרא"ש והרמב"ם מזה שפסקו לעשות. ש"מ על ידי קמטים,

משמע קמטים ולא דפוס היות ואם דעתם להכשיר דפוס היו מזכירים דפוס ולא הזכירו, וכן פסק הרשב"א והר"ן. לעומתם האור זרוע סימן תקסג מביא את רבינו שמחה... עושה בדופני בתים החיצוניים הרואים את האויר וכו' קומטין העור כמין ש"ין וכו' ויש שקובעים בבית דפוס וכו' אבל ש"ין של תפילין דיו שתהא עשויה בכל ענין בין מימלא בין בידים ומסתבר דמהני. ואין דין שצריך לעשות את השי"ן בכתובם דוקא. וכן כתב בב"ח דלא בעינן כתיבה אשורית ממש דהלא אף הדל"ת והיו"ד שברצועה אינן אלא דוגמא ודכוותיה גם בש"ין אינה אלא דוגמא בעלמא.

הרמ"ע מפאנו סימן ל"ח ד"ה ועל כלל התפילין כתב: שמעבר לים שמעתי ומחכמי הארצות האלה לא יחפצו בהם בשביל השי"ן שעושין אותם בדפוס ואני שואל לראשונים שיצא מפיהם להקפיד בכך משום דהוי כחק תוכות, מידי כתיבה נאמרה בש"ין דנימא "וכתב ולא וחקק" ועוד ודאי שמעשה הסופרים המומחים ההם אינו אלא חק יריכות שהכשירוהו בגט בפרק המביא תנין אע"ג דבפירוש אמרה תורה "וכתב לה". והרי קמטין וכפלות שלכם שאתם עושים ביד או במלקט ודאי חקיקת ירכות הוא ומקריא כתיבה בכל מקום חוץ מכתב תפלין וכו'. אבל אני הוא המזכה, ומזכה אני במקומי את המהדרין מן המהדרין במעשה השי"ן על ידי דפוס שהן חוקקים בה תוכות וירכות להשלמת צורתה בנוי מצוה, דלא איתמר בה כתיבה, בשום צורתה כדאמרן וכו'.
מדברי הרמ"ע מפאנו נראה בפשטות שאין דין כתיבה בש"ין של תפילין ולכן אפשר לעשות את השי"ן אפילו בדפוס. ויותר מזה אמר שדפוס עדיף על קימוט הקלף. היות ועל ידי הדפוס השי"ן נראה יפה יותר ומהודר יותר ומדין זה אלי ואנוהו עדיף ורצוי לעשות ש"ין של תפילין בדפוס בדיקא.
בבית יוסף על הטור: מביא את הפוסקים שסוברים שאין לעשות ש"ין של תפילין בדפוס. והם רשב"א ורבינו יונה. וכן משמע מהרא"ש והרמב"ם. אבל אומר הב"י ושמעתי שהאשכנזים נזהרים בכך שמקמטים העור במלקט. אבל אנו נוהגים לעשות בשינ"ין בדפוס, וגם בא"ח כתוב ש"א שאין לחוש בזה ופוק חזי מאי עמא דבר.
וכן פסק באליה רבה סימן ל"ב סעיף ס"ד... שדפוס כשר לכל דבר שצריך כתיבה. וכן משמע משו"ת גבעת פנחס סימן מ"ד. וכן כתב בשונה הלכות סימן ל"ב סעיף קצ"ו וז"ל וכן במנהג הפשוט כהיום לעשותם בדפוס מפני שעל ידי זה יש לו תואר ש"ין בחוליותיה וזיונה יותר מבש"ין המקומטת מהעור. ובספר ברוך שאמר בהגה... וזו המסקנה של רבינו שמחה ז"ל ש"ין של תפילין לפי המסורת הוא הלכה למשה מסיני אין נכון לשנותה ממנהג זקנים שהיו עושים אותה בקמט עור הבית. מידי אם עשה אותו בדפוס או כתבו אותו בדיו על הבית אין בידינו לפסול עכ"ל. ובמסקנה כתב רבינו חיים

דלכתחילה עבדינן כאביי. ובדיעבד לא פסילין להו כרב דימי מנהרדעי. (ועיין בדרכי משה על אתר).
המגן אברהם סעיף נ"ז סובר שאע"פ שחק יריכות בטס של מתכת כשר בגט משום שחק יריכות כתב לכל דבר מכל מקום חק יריכות בעור אינו כשר והטעם היות והעור רך. ואילו טס של מתכת קשה. ולכן כשדוחק בדפוס בצד השני של טס מתכת מקרי חק יריכות. אבל בעור שהוא רך ע"י שדוחק בעור מהצד השני נדחק גם סביביו והוה ליה חק תוכות. מחצית השקל מסביר את דברי המגן אברהם שכן דרך העושים בדפוס שיש להם שני חתיכות עץ. באחד השי"ן בולטת ודוחק אותו על גבי העור. ועל ידי זה בולט העור בצד השני כמין שי"ן, ועץ אחד שחקוק בתוכו שי"ן. ועץ זה מניח בצד השני (החיצין) של העור. ונכנס השי"ן שנדחק בעור לתוך שקוע של העץ השני ויצא השי"ן בעור מכוון. ואם כן יש לחוש שעל ידי העץ שהשי"ן שקוע בו ידחה ממילא צדדי השי"ן והווה ליה בצדדים חק תוכות... ובסוף דבריו מביא מחצית השקל את הט"ז והגיע למסקנה כל כמה דאפשר לעשות בלא שום חקיקה עדיף.קסת הסופר פסק שלכתחילה יש לעשותן בקמטין של העור ואם עשאן בדפוס או כתבן כשר.
המשנה ברורה סימן ל"ב ס"ק קצ"א. כותב לעשותן בדפוס דהיינו שעל הדפוס חקוק שי"ן בולטת ודוחק הדפוס — בעור הבית ונעשה תואר שי"ן עיין בט"ז ומג"א דמשמע דלכתחילה טוב למנוע מזה. ובכנה"ג בשם הרמ"ע כתב זהו יותר הידור וכן במנהג הפשוט כהיום לעשותן בדפוס. מפני שע"ז יש לה תואר שי"ן בחוליותיה וזיונה יותר משי"ן המקומטת מבעור.
באופן מעשי ראיתי אפשרות אחת בשמו של הרב שלום מרדני הכהן שצריך לעשות את השי"ן בתחילה ע"י דפוס ואז אנו מקבלים שי"ן יפה ומהודרת, בשלב השני מחזירים את השי"ן למקומה ואח"כ למשוך שוב פעם את השי"ן בצבת, ושי"ן זאת מהודרת הן מצד שנעשתה בדפוס וצורתה מהודרת, ולחוששים לחק תוכות כאן לא קיים החשש היות שבסופו של דבר השי"ן נעשתה ע"י משיכה בצבת ולא ע"י דחיקה של דפוס.
אפשרות שניה לוקחים דפוס של שי"ן ולוחצים אותו בחוזקה על הבית, וכתוצאה מן הלחץ מסביב לשי"ן נלחץ העור פנימה, והעור שנמצא בחלל דפוס השי"ן נשאר בולט, בשלב השני מרטיבים את העור ומחזירים רגל אחת בלבד של השי"ן למקומה. והסיבה כדי לקלקל את השי"ן. בשלב השלישי מושכים בצבת את הרגל שדחקנו פנימה. וזה כשר עפ"י הרמ"א שהביא את תרומת הדשן סימן רכ"ח ושם כתב כל חק תוכות שכתבו הגאונים בכה"ג על ידי מחיקה. לא כתבו, אלא דיקא שעל ידי המחיקה לבדה ניתקן האות מקילקולו, אבל היכא שעדין צריך לכתוב ולהוסיף על המחיקה לשוויה אות בכה"ג לא נפסל משום חק תוכות.
אפשרות שלישית. שונה בדרך העשיה משתי האפשרויות הקודמות. בשני

המקרים הקודמים ראשית יצרנו ש״ין על ידי דפוס. ואח״כ ע״י משיכה. באפשרות כזו שהיא המהודרת ביותר בתחילה מושכים בצבת את כל השי״ן ע״י קמוטים ואח״כ כדי ליפות את השי״ן מניחים אותה בדפוס. דעתו של ר׳ יעקב חיים סופר בספרו קול יעקב סימן מ״ב אות קצ״ב וזה לשונו. ״ומנהגנו פה בגדד יע״א לעשות השי״ן בתחלה ע״י קמטים אבל אין נעשה יפה ולבסוף מניחים אותו בדפוס כדי שיהא נאה״.

כל האפשרויות אמורות בתפילין שהם מעור בהמה גסה. בגלל עובי העור לא ניתן לעשות שי״ן על ידי חק יריכות. אבל בתפילין בהמה דקה. עושים שי״ן ע״י חק יריכות.

הגדרת חק יריכות חקיקת גוף האות בעור מצד אחד, ומן הצד השני אנו מקבלים אות בולטת. דין זה נלמד מציץ הכה״ג, גיטין ר׳ עמ׳ א׳ בציץ נאמר ״מכתב פתוחי חותם. אומר רש״י אלמא כתיבה היא. וממשיך רש״י בהסברו שהיה הציץ דק כעין טס. וצר אותיות מעבר האחד ודוחק ירכותיהן והן בולטות מעבר השני כמו שמצירים כסף וזהב העשוי ליקבע בכלי עץ ששותים בהם יין.

לאור האמור מעשה השי״ן בתפילין בהמה דקה כך הוא: מדביקים שי״ן מעור על הבית אח״כ עוטפים את כל הבית בעור חתיכה אחת. והשי״ן הדבוקה כתוצאה מן הלחץ של העור החיצוני יוצרת בו צורת שי״ן מהצד הפנימי החוצה וזוהי שי״ן שנוצרת ע״י חק יריכות. ולכן כאשר נעשה נקב (ע״י מכה) בתפילין של ראש, אמנם אפשר לומר שהתפילין כשרות מדין הבית הפנימי שעדיין שלם. ואין בו נקב, ברם לאחר שאמרנו כיצד עושים את השי״ן יוצא שלבית הפנימי אין שי״ן בו עצמו. שעשויה בו או כתובה עליו אלא מודבקת. וכאן מתעוררת בעיה אם דבק הוי חיבור, או לא הוי חיבור. והמשנ״ב בס״ק קצ״ב כתב אם עשה את השי״ן בקלף אחר והדביק בדבק על הבית פסול. וכך פסקו ישועות יעקב. ורע״א.

החזון איש סימן י״א (או״ח) מביא את המשנ״ב בשם רע״א שאוסר לדבק שי״ן משום שדבק הוי ספק. כל זה לשיטת הרמ״א באבן העזר. אבל לפי המשנ״ב הסובר שדבק מועיל לכאורה זה צריך להיות מותר, אך בכל אופן אוסר החזון איש משום ששי״ן של תפילין צריכה דיבוק חזק. ואחרי שלא עשו כן בדורות ראשונים הוי כהוראה לאיסור.

ובלשכת הסופר הביא את תשובת רע״א שמקצת סופרים המציאו לחתוך מקלף תמונות שינ״ין ולדבקן על הבית ופסלן משום שדיבוק אינו חיבור שיהיה נחשב מעור הבית.

ובספר שנות חיים חלק שני הל׳ תפילין הל׳ א׳ פסלן מטעם שחתך את הקלף שבינתיים ותמונת השי״ן נשארה מעצמה והווה ליה חק תוכות.

וכיון שיש כל כך הרבה ספקות בתפילין כאלו נראה שקשה מאוד להתיר להשתמש בהן.

פסק הלכה בדבר מכירת בית כנסת באוסלו

ועד ק״ק אוסלו פנה אלי בשאלה, האם מותר למכור בית כנסת עזוב באוסלו, בירת נורבגיה. בית הכנסת נבנה בתרפ״ה ע״י קהילה שהתקבצה סביב רב גדול, הרב לויטן זצ״ל מחבר ספר שאלות ותשובות. באותה תקופה, היו שני בתי־כנסת באוסלו, אלא שאחרי עשר שנים לא היו לקהילה הנ״ל אמצעים ואפשרות להחזיק רב ות״ת. הרב עזב את אוסלו, ובעקבות זאת צידדו רבים באיחוד הקהילות ומכירת בית הכנסת. אולם עברו מספר שנים עד שהעניין התקבל ע״י כל הקהילה. ובשנת תרצ״ט בוצע האיחוד, ומאז לא התפללו עוד בבית הכנסת הנ״ל. זה היה בשנה לפני פרוץ מלחמת העולם השניה והכיבוש הנאצי בנורבגיה. במשך שנות הכיבוש, הושמדה כמחצית מהאוכלוסיה היהודית שהיתה בנורבגיה. וגם בית הכנסת הנ״ל חולל. הבנין עמד, אבל כל מה שהיה בתוך בית הכנסת חולל ונהרס. לפני מספר שנים החליטה הקהילה באסיפה כללית, בהמלצת ועד הקהילה, פה אחד, למכור את הבנין ואת בית הכנסת, בתנאי ששני רבנים יתירו להם את המכירה. כך קיבלתי את השאלה.

תשובה: קיימות במכירת בית כנסת מספר בעיות:

א. ביטול או סכנת ביטול מקום תפילה. ענין זה מובא בגמ׳ במגילה כו. וב״ב ג: ״אר״ח לא ליסתור איניש בי כנישתא, עד דבני בי כנישתא אחריתא, איכא דאמרי משום פשיעותא — דילמא מתרמי אונס ופשעי, ולא בני אחריתי, וא״ד משום צלויי. כל זמן הבנין, איכא בנייהו — דאיכא דוכתא לצלויי״. ונחלקו הט״ז והמ״א, למ״ד משום פשיעותא. האם זה שייך גם כשיש בעיר ביכנ״ס קבוע אחר. לפי הט״ז (וכן ר״ן מפורש) וכן רוב האחרונים הט״ר, ביאור הגר״א, מ״ב בביאור הלכה ועוד, : הלכה אם יש ביכנ״ס אחר לא חוששים שלעולם יתרשלו, או יהיה להם אונס ולא יבנו שוב את ביהכנ״ס שלהם, על כן אין סכנה של ביטול מקום תפילה. ומה שמותר לסתור, נפסק שגם מותר למכור אם שאר התנאים קיימים. ובנידון דידן שכבר יותר מארבעים שנה לא מתפללים בביהכנ״ס, ודאי לא שייכת סכנת ביטול מקום תפילה.

ב. ביכנ״ס של כרכים אסור למכור גם בהסכמה כללית של אנשי העיר, כי זה נבנה על דעת שכל העולם יכול לבוא ולהתפלל שם. ואולי יהודי בסוף העולם לא מסכים למכירה? אמנם, יש אחרונים שכותבים שכל בתי־הכנסת שלנו נבנו על תנאי ואפשר למכרם, אבל גם בלי ההיתר הזה, יש לדון אם ביהכנ״ס בעיר כמו אוסלו זה ביהכנ״ס של כרכים. אמנם, אוסלו היא עיר בירה גדולה, אלא שהאחרונים הסכימו שהגדרת כרך, בהקשר הזה, הינה שונה

במקצת, עיר שאין משיכה או מצד מסחר או מצד רבניה, או ישיבות חשובות ליהודים לשבת שם לתקופות ארוכות, אלא רק כעוברים ושבים, יש לה דין כפר. מעיד אני בלב שלם שאוסלו במובן הזה הוא כפר — שם מותר למכור הביכנ"ס ע"י ז' טובי העיר, ממעמד אנשי העיר. נוסף לזה הביאו האחרונים בשם המבי"ט שגם ביכנ"ס של כרך שלא מתפללים בו יותר, מותר למוכרו, כי אנשים בסוף העולם לא יכולים להקפיד על מכירת ביהכנ"ס, שבלא"ה לא מתפללים בו, ובודאי זה נכון לגבי ביכנ"ס שחולל, וכבר במשך דור שלם לא נחשב לביכנ"ס.

ג. "מעלין בקודש ואין מורידין" ולכן, לא מוציאים את דמי מכירת ביכנ"ס לחולין, וצריכים להיזהר לא למכור את ביהכנ"ס לארבע דברים: מרחץ, בורסקי, בית הטבילה ובית הכסא. אלא, שלפי השו"ע וכל הפוסקים אפשר לבטל את האיסור ע"י מכירה, גם ע"י ז' טובי העיר וגם במעמד אנשי העיר ויש מחלוקת הרמב"ן והר"ן, איך אפשר להפקיע את הקדושה, לפי הרמב"ן נחשב ביהכנ"ס לתשמישי קדושה כמו סוכה ולולב, שכל זמן שהביכנ"ס מתפקד ביעודו המקורי, אי אפילו בחורבן, אלא שאנשים רוצים ביכנ"ס, יש בו קדושה. וכן אם מכרו ללא הסכמה מליאה, אבל אם יש הסכמה מליאה במעמד אנשי העיר, וע"י ז' טובי העיר, נפקעת ממנו לגמרי הקדושה, כמו לולב וסוכה אחרי החג. הר"ן חולק על דברי הרמב"ן ואומר שא"א להפקיע קדושה מביהכנ"ס, אלא אפשר להפקיע הקדושה רק מדמי המכירה, שוב, אם יש הסכמה כללית למעשה, אין מחלוקת הדין, אלא שלשם חינוך הקהילה, התניתי את המכירה בהקדשת חלק מהכסף לקדושה חמורה, דהיינו, לחינוך התורני של ילדי הקהילה, שמותר, בכל מקרה, למכור ביכנ"ס למטרה הזאת, כמבואר בשו"ע או"ח קנ"ג ס"ז.

אחרי שכתבתי את ההיתר הנ"ל התקשרתי טלפונית לרבי ומורי הרה"ג יעקב כץ שליט"א, ועוד רבנים אשר סמכו את ידיהם על ההיתר, וכן חתם על ההיתר גם ידידי הרב מאיר רובינשטיין שליט"א. ובס"ד עצום באותו לילה שכתבתי את הדברים, קראתי קצת בספר שו"ת "שרידי אש" מאת הגאון הרב יחיאל ווינברג זצ"ל, ומצאתי תשובה אודות מכירת ביכנ"ס, וכאשר עיינתי בתשובה התברר שההיתר שהרב כתב היה לאותו ביכנ"ס באוסלו, לפני חמישים שנה, כשנה לאחר שהרב לויטן עזב את הקהילה בזמן שביהכנ"ס עוד היה בשימוש ובקדושתו, ובכ"ז התיר הרב לרבה של אוסלו דאז, הרה"ג הרב סמואל זצ"ל (שאח"כ נרצח ע"י הנאצים) למכור את ביהכנ"ס, אלא שהדבר לא יצא לפועל אז מסיבות אחרות.

בנוסח הברכה במצות תפילין

בנוסח ברכת המצוות

בפסחים ז' ע"א – ע"ב: אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך, מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא אמר לבער חמץ, רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ.

"בלבער" כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע כי פליגי ב"על בעור". מר סבר מעיקרא משמע ומ"ס להבא משמע.

וברש"י – מעיקרא משמע – על ביעור שבערתי והרי עדיין לא בדיק דהא ברכה קודם בדיקה היא ביעור היינו בדיקה.

ומקשה הגמ' למ"ד. "לבער"

הרי מצינו "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על המילה"?

ועונה הגמ' – התם היכי נימא? נימא למול לא סגיא דלאו איהו מהיל.

ומסביר רש"י – כיצד יברך המוהל של בני העיר "למול" והרי אין הוא המצווה למול אלא האב, משא"כ ביעור מוטל על כל אחד ואחד, וכל אחד בודק בביתו. וממשיכה הגמ' ומקשה, אבי הבן מאי איכא למימר? ועונה, אה"נ.

ז"א שאבי הבן שעליו מוטלת המצוה באמת מברך "למול". ושוב שואלת הגמ'.

והרי מצינו "אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה"? ושוב עונה הגמ' "... לא סגיא דלאו איהו שחיט".

וממשיכה ומקשה פסח וקדשים מאי איכא למימר? ועונה אה"נ.

ומסביר רש"י – פסח וקדשים – הבעלים נצטוו דכתיב וסמך ושחט.

ושוב שואלת הגמ'.

והרי מצינו גבי לולב "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת לולב?

ועונה הגמ' "שאני התם דבעידניה דאגבהה נפק ביה" וממילא מברך על לשעבר. ומביאה הגמ' כסכום "והלכתא על ביעור חמץ".

על גמ' זו יש להקשות ב' קושיות.

האחת – מסגנון הגמ' יוצא שהקושיא גבי שחיטה דומה לקושיא גבי מילה וכמו שבמילה יש הבדל בין אבי הבן המברך ב"למול" לשלוחו המברך "על המילה". כך יש הבדל בין שחיטת חולין שהשוחט מברך "על השחיטה" שהרי לא הוא הבעלים. לבין פסח וקדשים שדוקא הבעלים שוחטים ולכן ברכתם "לשחוט".

והרי אין הדבר כן, דהא גם בפסח וקדשים אמנם נצטוו הבעלים אולם יכולים הם למנות שליח על כך (ועיין רש"ש במקום.). והיתה הגמ' צריכה לחלק בשחיטת פסח וקדשים, בין הבעלים ובין שוחט שליח.

והשניה — והיא הקושיא החזקה בסוגיא, מאחר וכלם מודים דנוסח "לבער" טוב ונחלקו ב"על בעור". מדוע מסיקה הגמ' להלכה דהנוסח הוא "על בעור". על הקושיא השניה עמדו כבר התוס' ד"ה "והלכתא" והביאו ב' אפשרויות.

האפשרות האחת — שיש טעם לנוסח הברכה, מתי אומרים "ל". ומתי "על". ומה דפסקה הגמ' "על בעור" בדוקא הוא. ואמנם אין התוס' מסבירים מדוע בדוקא אך בראש"ש פק' סי' י', הביא דסבת הדבר כבברכות נ' ע"א "מברכותיו של אדם ניכר שתלמיד חכם הוא" ויודע שאפשר לברך גם ב"על" יעוי"ש. והאפשרות השניה — דאפשר לברך גם "על בעור" אך אח"כ גם "לבער" ואין ידוע לנו טעם השינוי בנוסח בברכות שונות, וכן דעת הר"י בתוס'.

אולם מצינו בראשונים אחרים שחפשו טעם מתי מברכים "בל..." ומתי "בעל...".

1. ר"ת — (מובא בראש"ש שם,) כל מצוה הנגמרת עם עשייתה כטבילה, נטילת ידים ועוד ברכתה ב"על" כל מצוה המתמשכת כציצית סוכה ועוד ברכתה "בל" שהלשון מורה להיות מעוטף בציצית, לישב בסוכה לאכול בה ולטייל בה. אמנם לא ברור מהו מקור חילוקו ואין לו רמז בסוגייתנו.
2. הריב"א והר"ן — (הריב"א מובא בראש"ש שם, והר"ן בדף ג' ע"ב בדפי הר"ף ד"ה "וקשיא".) כל מצוה שהמצווה חייב לעשותה ואינו יכול לקיימה ע"י שליח כציצית ברכתה "בל". כל מצוה שאפשר לקיימה ע"י שליח, ברכתה ב"על" שהרי השליח אינו יכול לומר "ל..." שלא הוא מצווה. ואף אם המצווה עצמו מקיים המצוה מברך ב"על" להורות שזו מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח. מקור שיטה זו — הוא הגמ' בחילוקה בין אחר שמל ובין אבי הבן. וכן בין שחיטת חולין ובין שחיטת פסח וקדשים. אמנם הבינו מסקנת הגמ' "על בעור" שחזרה בה וסברה דכיון דזו מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח אף הבודק לעצמו מברך "על", וכן הוא במילה ושחיטת פסח וקדשים. אך אם א"א לקיימה כלל ע"י שליח בזה נשארים שברכתה ב"ל...".
3. הרמב"ם — (הל' ברכות פי"א היא־הט"ו.)

כל שהמצווה עושה המצוה מברך "ל..." כל שהוא שליח לאחר מברך "על". דהיינו כפשט הגמ' וחילוקה בין שליח למול בנו ובן אבי הבן. אולם בהט"ו מכניס הרמב"ם גורם חדש, והוא דכל שהוא דבר הרשות אפי' עשה לעצמו מברך "על" בשחיטה ועוד, שהרי אין הוא מצווה בה.

וכן כתב דמברך "על ביעור" בין בבדק לאחרים בין בבדק לעצו דמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק.
ונראה דמקורו של הרמב"ם מסוגייתנו, אלא שהיו קשות לו שתי הקושיות דלעיל. ולכן למד, דהקושיא גבי שחיטה אינה בדיוק כקושיא גבי מילה, דשם במילה המוהל עושה בשליחות האב, ושייך לחלק בין המצווה לשלוחו. משא"כ בשחיטה דהיא רשות בלבד. כוונת הגמ' "לא סגיא דלאו איהו שחיט" דהיינו שיכל לא לשחוט כלל.
וע"ז אמרה הגמ' פסח וקדשים דנצטוו הבעלים מה הדין, ואמרה אה"נ דאם הם שוחטים בעצמם יברכו "לשחוט" אמנם אם יעשו ע"י שליח שוב תהא ברכתם "על" וכמו במילה, רק שהגמ' לא המשיכה לשאול זאת דכבר ענתה חילוק זה במילה. וגבי הקושיא השניה מ"ההלכתא" הבין הרמב"ם דאתר דתירצה הגמ' גבי לולב מדאגביה כפן ביה, סברה דה"ה בביעור מדחשב לבטלו יצא כבר ולכן ע"כ הברכה "על בעור". (ומצאתי באור שמח שלמד כך בשטת הרמב"ם בסוגיא).

במצות תפילין

לכאורה לכל הטעמים שהוזכרו לעיל יוצא שמצות תפילין שא"א לעשותה ע"י שליח דהא האדם עצמו מצווה להניחם על ידו וראשו, והיא מצוה מתמשכת. ודאי שברכתה צריכה להיות "להניח תפילין".
והנה הגמ' במנחות ל"ו ע"א הביאה דברי רב חסדא, סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך. ומקשה הגמ' דוקא סח? הא לא סח לא? והרי שלח רב חייא בריה דרב הונא בשם רבי יוחנן שעל תפילה של יד אומר "להניח תפילין" ועל של ראש "על מצות תפילין".
ומתרצים אביי ורבא. לא סח מברך אחת סח מברך שתים.
ונחלקו הראשונים בהסבר תירוצם.
רש"י ריי"ף ורמב"ם (הל' תפילין פ"ד ה"ד-ו'.) — לא סח מברך רק כשמניח תפילה של יד "להניח תפילין" ואם סח בין של יד לראש, אזי חוזר ומברך על של ראש "על מצות תפילין". וכן פסק המחבר בשו"ע באו"ח סי' כ"ה סעי' ט'.
אולם ר"ת והרא"ש סברו — לא סח מברך אחת דהיינו "להניח" על של יד ו"על מצות" על של ראש.
ואם סח בין של יד לראש, חוזר ומברך על של ראש ב' ברכות "להניח" ו"על" וכן פסק הרמ"א שם. כמו כן נחלקו כנ"ל — גבי מי שיש לו רק תפילה של ראש, דדינו דמניחה ואין של יד מעכבו. דהמחבר בסי' כ"ו — פסק שיברך "על מצות" בלבד. והרמ"א — פסק שיברך ב' ברכות "להניח" ו"על".
וכאמור הדבר קשה, כיצד נוסח הברכה "על מצות" שייך בתפילין? והנה לשטת ר"ת — כבר תי' הרא"ש (בפסחים הנ"ל.) דכיון דמברכים ב' ברכות

אחת לשל יד ואחת לשל ראש, לא רצו לתקן ב' ברכות סמוכות זו לזו באותו נוסח ולכן קבעו בשל יד "להניח" כנוסח המתאים למצות תפילין. ובשל ראש מחמת הכרח זה קבעו "על".

ואפשר לתרץ גם — דכיון דכבר החל במצוה ע"י הנחת של יד, או אף בלא תפילין של יד אלא ע"י הברכה הראשונה, הוי קצת כהחל במצוה דמברך תו "בעל" דומיא ד"מדאגביה נפק ביה". (עיין כסמ' הל' ברכות פי"א הי"א דרצה לתרץ כן לרמב"ם והדבר קשה כמו שיבואר להלן. אולם לר"ת תי' זה טוב.) אולם לשטת רש"י, ריי"ף ורמב"ם — הדבר קשה מאד.

הרי נוסח הברכה לתפילין של ראש נתקן רק כאשר סח בין יד לראש והפסיד הברכה או כשאין לו רק תפילין של ראש ואזי מברך רק ברכה אחת, וא"כ מדוע שלא יברך "להניח תפילין" כמו שראוי להיות הנוסח במצוה זו, דמתמשכת ואינה יכולה להעשות ע"י שליח?

ובכסמ' הנ"ל — רצה לומר דכיון דכבר החל במצוה בהנחת של יד לכן מברך "על" והדבר קשה לרמב"ם דאין מברך על של ראש רק בסח והפסיד הברכה או באין לו של יד ולא החל כלל. בצפנת פענח הל' תפילין פי"ד ה"ד, מחדש חדוש גדול. מתוך דקדוק בלשון התורה "וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך" מסיק הצפנת פענח שמהות המצוה בתפלה של יד, שונה מזו של ראש. בתפילה של יד — המצוה "וקשרתם" דהיינו "להניח". משא"כ בתפילה של ראש — המצוה "והיו" שתהא מונחת על הראש. אולם אין מצות הנחה. ונפ"מ שאשה או קטן שאינם בני חיוב. יכולים ג"כ לתת תפילה של ראש על ראשו של בר חיוב, ויצא ידי המצוה, שהיא האמור שיהיו התפילין על ראשו.

והנה סבי הרב ירוחם אשר ורהפטיג זצ"ל בספרו "עולת ירוחם סי' ד' דוחה חידושו של הצפנת פענח. וטענתו מדמצינו דהסח בין תפילה של יד לבין תפילה של ראש, מברך שתים "להניח" ו"על" על של ראש, מוכח דאף בתפילין של ראש יש מצות הנחה, דאל"כ לא היה צריך לברך "להניח". ונראה דצודק סבי רק בשטת ר"ת והרא"ש, דבסח מברך שתים. אולם לשטת רש"י ריי"ף ורמב"ם דבסח מברך על של ראש רק אחת "על מצות" שוב יש לומר דצודק הצפנת פענח. והנה עפ"י הצפנת פענח דחזינן דדבריו צודקים בשטת רש"י ריי"ף ורמב"ם מובן הכל. דאדם המניח תפילין של יד ושל ראש ולא סח ביניהם די לו בברכת "להניח" של יד ופוטר גם תפילה של ראש, דאף דאין בה מצות הנחה, כיון דבד"כ המצאותם על הראש היא ע"י הנחה. אולם כאשר סח והפסיד ברכת של יד, או כשאין לו אלא תפילה של ראש אינו יכול לברך "להניח" שהרי אין מצות הנחה בתפילה של ראש. ולכן תקנו הנוסח "על מצות תפילין".

מתנת שכיב מרע לאחר זמן

בענין מתנת שכיב מרע מאימתי נקנית הגמ' בבבא בתרא דף קלז. מביאה מחלקת דאביי סבר עם גמר מיתה נקנית ורבא סבר לאחר גמר מיתה נקנית, דהיינו מיד לאחר גמר מיתתו. ובמסקנה שם אביי חזר בו ולכו"ע לאחר גמר מיתה נקנית[1]. אמנם דין זה שהמתנה חלה לאחר גמר מיתה יש לפרש בשני אפנים:

א. סתם מתנת שכיב מרע ניתנת לאחר מיתה, אך אם פירש ואמר שתחול לאחר זמן (כגון שנה לאחר מותו) מתנתו מתנה.

ב. התקנה שדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו היתה דווקא שתחול לאחר גמר מיתה ואף אם פירש ואמר שתחול לאחר זמן אין בדבריו כלום. ובשולחן ערוך סימן ר"נ סעיף א' בהגה פסק הרמ"א וז"ל ואין חילוק בין צוה לתת מיד לאחר מותו או שצוה ליורשו לתת לאחר זמן עכ"ל. מקור דבריו בריטב"א ונמוקי יוסף בפי' יש נוחלין, ומבאר שהרמ"א פסק כאן הראשון שהזכר לעיל, שסתם מתנת שכיב מרע דעת הנותן שתחול לאחר מיתה מיד, אך אם פירש שתחול לאחר זמן דבריו קיימים. ולעניות דעתי מוכח מכמה ראשונים שהם חולקים על דין זה כפי שנבאר וצ"ע מה ראה הרמ"א לסתם כדעת הנמוקי יוסף והריטב"א.

מובא בגמ' בבא בתרא דף קנ"ב ע"א איתמר מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין בי רב משמיה דרב אמרי ארכביה אתרי ריכשי וכו' ושמואל אמר לא ידענא מאי אידון בה שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה. ורמי דרב אדרב ודשמואל אדשמואל דשלח רבין משמיה דרבי אבהו לגולה משום רבנו שכיב מרע שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני ומת אין כותבין ונותנין שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה וכו' ע"כ. מבארים בסוגיא זו לפי שמואל שהלכה כמותו[2], שני מקרים של מתנת שכיב מרע שבהם אין המתנה חלה מחשש "שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה", ומשמע לכאורה שטעם שני הדינים שוה, שהרי לשון הגמרא שוה בשניהם והגמרא גם מקשה על טעמו של שמואל ממקרה אחד לשני. ואולם יש להעיר שבמקרה של "כתבו ותנו מנה לפלוני" הגמרא מוסיפה "ומת", ומשמע שהמתנה בטלה כאשר מת השכיב מרע לפני מסירת

1. בראשונים נחלקו אם קונה מתנת שכיב מרע לאחר גמר מיתה כפשוטו, או שתיקנו שלאחר מיתה ייחשב כאילו קנה למפרע משעת אמירתו וכבר האריכו בזה אחרונים (למשל קצות החשן סימן ר"נ סק"א) ומ"מ אין זה נוגע ישירות לעיקר דיוננו כאן.
2. שו"ע חו"מ סימן ר"נ סעיף י"ח.

השטר ליד המקבל, אבל אם נמסר השטר מחיים המתנה קיימת. אבל בדין מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין אין הגמרא מחלקת בין שמת השכיב מרע לפני מסירת השטר ובין שנמסר מחיים.

ובדין מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין הסכימו הראשונים[3] לפירוש הרשב"ם שכתב בד"ה שכתוב בה קנין וז"ל והוא הדין אם אין כתוב קנין בתוך השטר או אפילו אין כאן שטר כלל אלא שכיב מרע שהזכיר צוואת שכיב מרע כשחלק כל נכסיו וגם הקנה אותם בקנין סודר למקבל מתנה אבל אורחא דמילתא נקט וכו' עכ"ל. וטעמו של שמואל הוא שמכיון שתקנו חז"ל שדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו והמתנה נקנית באמירה בעלמא יש לחשש שמא במה שהוסיף לעשות קנין מגרע השכיב מרע את כח המתנה. אבל בביאורו המדוייק של חשש וגרעון אלו נחלקו הראשונים. הרשב"א בסוגיא ד"ה מתנת שכיב מרע הסביר וז"ל ולאו דווקא שטר אלא הוא הדין והוא הטעם לכל שאר קנינות של בריא לפי שאין מתנת שכיב מרע אלא עד לאחר מיתה ולאחר מיתה אין יכול ליתן אלא דרבנן תקינו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו וכל שהקנה בדרכי קנינות של בריא הרי גילה דעתו שהוא מקפיד שלא יקנה אלא בהכי ועקרה לתקנתא דרבנן עכ"ל. וכוונת הרשב"א שבקנין של מתנת שכיב מרע תקנו חז"ל שני ענינים מחודשים:

א. שתקנה באמירה בעלמא;

ב. שתקנה לאחר מותו אף שכבר אינו בר הקנאה.

ושני ענינים אלו תלויים זה בזה, שאם הקנה השכיב מרע באחד מדרכי הקנין הרגילים, הרי גילה דעתו שלא ניחא ליה להקנות כתקנת חז"ל דמתנת שכיב מרע אלא בקנין רגיל דווקא, וקנין רגיל אינו יכול להקנות לאחר מיתה. ולכן כתב הרשב"א שחשש זה לא מיבעיא שאינו בקנין הכתוב בשטר דווקא וכמו שכתב הרשב"ם שהובא לעיל שאף קנין סודר במשמע, אלא בכל קנין המועיל בבריא יש לחשש שמה שהוסיף לעשות קנין היינו משום שרצה להקנות כדרך הקנין הרגיל ושיחול לאחר מיתה, ולכן אין המתנה קיימת. והוסיף הרשב"א שם בשם רבו (רבנו יונה) שאע"פ שהיה לה לגמ' לכתב "שמא לא גמר להקנותו אלא בקנין" ולא "בשטר", מ"מ נקט שטר לרבותא שאף על פי שאין בשטר חסרון מצד "כלתה קנינו" כמו בקנינים אחרים הנעשים לאחר זמן מ"מ לא קנה כאן כיון שאין שטר לאחר מיתה.

ולפי זה לכאורה אף הדין השני של "כתבו ותנו מנה לפלוני ומת אין כותבין ונותנין שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה" יתפרש באותו אפן, שכיון שדי היה באמירה בעלמא והשכיב מרע הוסיף לצוות גם לכתב ולתת שטר למקבל המתנה לכן אין מתנתו מתנה, שיש לחשש שצוה

3. למעט ר"י בעל התוספות כאן ד"ה מתנת שכיב מרע ודעתו לא הובאה בפוסקים.

לכתב שטר משום שרצה שיקנה בשטר ולא באמירה בלבד, ואין שטר קונה לאחר מיתה. וכן פירש הריטב"א בחידושיו לדף קלה: ד"ה שכיב מרע וז"ל והיינו טעמא דמילתא דמתנת שכיב מרע כיון דלא קניא אלא לאחר מיתה ורבנן הוא דתקון כדי שלא תטרף דעתו עליו ושויוה כירושה דמקנה באמירה, אינו קונה אלא כשהוא עושה כתקנת חז"ל להקנותה באמירה, אבל אם רוצה להקנות לאחר מיתה בשטר או בקנין כדין מתנת בריא אינו כלום ע"כ. ולפי זה אין לחלק בין נמסר השטר מחיים או לא, שאף ושנמסר השטר למקבל מחיים יש לחשש שמא התכון שהשטר יקנה רק לאחר מיתה ואז אינו יכול להקנות על ידי השטר, ואמנם כתב שם הריטב"א וז"ל והפירוש הנכון דלאו דווקא "ומת" אלא אורחא דמילתא שאין דרך לכתב צוואת שכיב מרע עד לאחר מיתה עכ"ל. וזה שלא כדברי הרשב"ם שם בסוגיא והרמב"ם הל' זכייה ומתנה פ"ח הלכה י"ב שכתבו שתלוי אם השטר נמסר למקבל מחיים או לא, ועל כרחך שחולקים על פירושו של הריטב"א בענין החשש "שמא לא גמר וכו'" בדין זה. ויש עוד להעיר שלשיטה זו שהחשש הוא תמיד שמא התכוון להקנות בדרכי הקנין הרגילים במקום באמירה אם כן כל החשש יהיה לכאורה רק במקום שעשה קנין המועיל לבריא, ועל כרחך בכתבו ותנו מנה אין מדובר במנה מטלטלין שהרי אי אפשר להקנות מטלטלין בשטר ומדבר אם כן דווקא במנה קרקע, וכעין זה כתב הרשב"א אליבא דרב בדף קנב: ד"ה הא דאמרינן ע"ש.

ואולם ביד רמ"ה פירש את החשש של שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה באפן אחר לגמרי ונביא את דבריו בפ' יש נוחלין אות קע"ג וז"ל וכי תימא ואי לא גמר להקנותו אלא בשטר אפילו כתבי ויהבי ליה מחיים נמי לא ליקני דמנא מטלטלא היא ומטלטלי לא מיקנו בשטרא וכו' לא תיקשי לך דהיכא דמטי שטרא לידיה מחיים כי קני לאו בשטרא קא קני אלא בתקנתא דרבנן דתקינו ליה למקני באמירה בעלמא הוא דקני דאע"ג דלא גמר להקנותו אלא בשטר לאו למעקרה לתקנתא דרבנן לגמרי קא מיכוין דלא ליקני באמירה כל עיקר אלא בשטרא לחודיה דהא לא איפשר למקני בשטרא בלא אמירה לגלויי דעתיה דניחא ליה דליקני ואי לאו דאמר כתבו ותנו מאן הוה כתיב ליה שטרא אלא גרועיה גרעיה לקנינא דאמירה במקצת דלא תקני אלא בהדי שטרא דכי קני באמירה הוא דקני בתקנתא דרבנן ושטר כתנאה בעלמא דמי כמאן דאתני דלא ליקני עד דמטי שטרא לידיה וכו' הילכך אי מטי שטרא לידיה דמקבל מחיי נותן אהני למקני לאחר מיתה דומיא דאמירה גרידתא דהא כי קני מכח אמירה גרידתא הוא דקני והאי שטרא לאו לאלומי קנינו אהני אלא למגרעיה לקנינו הוא דאהני וכו' דהא לא ניחא ליה דליקני אלא לבתר דמטי שטרא לידיה וכבר חיילא אממונא ירושה דאורייתא לאחר מיתה מקמי דלימטי שטרא לידיה עכ"ל. ומבאר בהמשך דבריו שם שאף לגבי דין מתנת שכיב

מרע שכתוב בה קנין הוא הדין והוא הטעם, ומה שאיננה חלה לדעת שמואל היינו אם לא הגיע השטר ליד המקבל מחיים. ואם כן דעת הרמ"ה שטעמו של שמואל אינו משום שהתכוון השכיב מרע להקנות באמצעות השטר והפקיע בזה דין מתנת שכיב מרע שחלה באמירה בעלמא וכדעת הריטב"א, אלא משום שתלה את חלות המתנה בהגעת השטר ליד המקבל (דהיינו כאילו התנה שלא תחול מתנתו עד זמן הגעת השטר לידו), וכיון שהגיע השטר לידו רק לאחר מיתה כבר נפלו הנכסים לפני היורשים ואין המתנה יכולה לחול, שירושה אין לה הפסק ואף חכמים לא תקנו אלא שיקנה השכיב מרע מיד לאחר גמר מיתה במקום שיזכו היורשים, אבל לאחר שכבר זכו היורשים אין כח לאמירת שכיב מרע להפקיע הנכסים מהיורשים.

וכמה הבדלים נובעים ממחלקת זו שבין הרמ"ה ובין הרשב"א והריטב"א:

א. לפירוש הרמ"ה כל החשש הזה קיים בשטר דווקא ומן הטעם האמור[4] ואם עשה השכיב מרע כל קנין אחר בנוסף לאמירתו המתנה קיימת, ואילו לריטב"א ורשב"א חשש זה קיים בכל קנין שהוסיף השכיב מרע לעשות.

ב. לפי הרמ"ה בין בדין מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין ובין באמר כתבו ותנו מנה לפלוני המתנה בטלה רק אם מת השכיב מרע קדם מסירת השטר למקבל, אבל הגיע לידו מחיים המתנה קיימת, ובריטב"א מבאר שבשני המקרים המתנה בטלה אף אם נמסר השטר מחיים.

ג. לפי הרמ"ה בכתבו ותנו מנה לפלוני החשש קיים אף במטלטלין ולאו דווקא בקרקע, שהרי החשש אינו תלוי בהיות השטר שטר קנין, אלא שדעת השכיב מרע שלא יקנה באמירה אלא אם כן הגיע השטר לידו. ואילו לריטב"א מסתבר שכיון שהחשש הוא שכיון להקנות בקנינים של בריא, אין לחשש שהתכוון להקנות בשטר מנה מטלטלין שאף בבריא אינו קונה.

ד. הרמ"ה סובר שאין מתנת שכיב מרע קונה אלא לאחר גמר מיתה דווקא משום שעדיין לא נפלו הנכסים לפני היורשים, אבל לאחר מכן שזכו כבר היורשים בירושתם אין מתנת שכיב מרע מפקעת את הירושה.

נמצא שהרמ"ה ודאי חולק על דינו של הרמ"א שיכול השכיב מרע לתת מתנה שתחול לאחר זמן. וכן מוכח בחידושי הר"י מיגש שכתב בענין כתבו ותנו מנה לפלוני בדף קלה: ד"ה שלח רבין וז"ל ואין שטר לאחר מיתה שכיון שלא זיכה לו כלום אלא לאחר מיתה שיכתב השטר לאחר מיתתו נכנסו הנכסים לרשות היורשים ופקע מהן רשות אביהן ואין לו בהן זכות כדי שיקנה אותם לאחרים ע"כ.

4. מבאר להדיא ביד רמ"ה פ' מי שמת אות קכ"ח שאם עשה השכיב מרע קנין משום שלא ידע שדי באמירה בעלמא אין זה גורע ממתנתו ודבריו קיימים כמתנת שכיב מרע גמורה ע"ש.

ויש לכאורה ראיה מפרשת לשיטת הרמ"ה ור"י מיגש מהסוגיא שם דף קכט: שלח רב אחא בריה דרב עויא לדברי ר' יוחנן בן ברוקה נכסי לך ואחריך לפלוני וראשון ראוי ליורשו אין לשני במקום ראשון כלום שאין זה לשון מתנה אלא לשון ירושה וירושה אין לה הפסק ע"כ. והנה כאן מדובר בנותן מתנה לאחר מותו, שהראשון ניתן מדין ירושה לריב"ב והמתנה לשני היא מתנת שכיב מרע, ומפרש שאין המתנה לשני קיימת משום שאינה יכולה להפקיע את הנכסים מידי הראשון, שירושה אין לה הפסק. ובאמת עמדו בזה שם הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והנמוקי יוסף. והרשב"א הוסיף להקשות שם וז"ל ומ"מ עדיין קשה דכיון שירושה אי אפשר להיות לה הפסק ואע"פ שמפסיקה האב א"כ מתנת שכיב מרע היכי משכחת לה, והלא מתנת שכיב מרע אינה קונה אלא לאחר גמר מיתה וכבר קדמו ירושה דאורייתא עכ"ל. והיינו שהרשב"א סובר שירושה חלה[5] עם גמר מיתה ואילו מתנת שכיב מרע חלה לאחר גמר מיתה ואם ירושה אין לה הפסק ביטלת כל מתנת שכיב מרע שהרי על כרחך היא צריכה להפקיע את הירושה שכבר חלה לפניה. והראשונים הנ"ל תירצו שצריך לומר שכלל זה שירושה אין לה הפסק נאמר רק לגבי הנחלה דריב"ב, שכיון שנתן כבר ירושה ליורשו אינו יכול להפקיעו לאחר, אבל בירושה ממילא יש לה הפסק, אלא שיש לציין שהרמב"ן עצמו נשאר בזה בצריך עיון. ולשון הנמוקי יוסף בשם הריטב"א בסוגיא שם: שלא נאמרו דברי רב אחא בר עויא אלא כשהיורש זוכה מכח נחלת מורישו שמחזיקו בנכסים כאומר נכסי לך אבל כל שאין היורש בא אלא מכח ירושה תקנת החכמים ז"ל היא דתהני מתנת ש"מ ע"כ. ועל פי זה פסק הרמ"א שיכול השכיב מרע להקנות מתנה אף לאחר זמן ולהפקיע הירושה שכבר חלה. ואילו הרמ"ה בפ' יש נוחלין בסוגיא זו אות קכ"ו כתב להיפך, שאם בהנחלה דר' יוחנן בן ברוקה נאמר ירושה אין לה הפסק, כל שכן בירושה דממילא שכל אחד זכה בחלקו הראוי לו שלאחר שזכו היורשים בחלקם אין לה הפסק ע"ש. ואם כן על כרחך שהרמ"ה חולק על הרשב"א שסובר שכל ירושה חלה עם גמר מיתה ולכן הסיק שבכל מתנת שכיב מרע (שחלה לאחר גמר מיתה) יש הפקעה של הירושה שחלה כבר, והרמ"ה סובר[6] שאף ירושה חלה לאחר גמר מיתה, ולא תיקנו חכמים שמתנת שכיב מרע תפקיע ירושה שחלה כבר, אלא שתחול במקום הירושה.

5. וכן מבאר להדיא בחידושי הרשב"א שם דף קלז. ד"ה אלא אמר אביי.

6. ובדבר זה שירושה בעלמא חלה לאחר גמר מיתה ולא עם גמר מיתה משמע שהרמב"ן והריטב"א סוברים כרמ"ה משום שלא הקשו בסוגיא זו על עצם תקנת מתנת שכיב מרע כמו הרשב"א אלא רק מדין מתנת שכיב מרע שיש בה תנאי כיצד היא חלה, שהרי כל זמן שלא קויים התנאי אין היא חלה, ומכאן שמתנת שכיב מרע בעלמא לא קשה להם משום שהוא חל בזמן הירושה ולא אחריה.

ובענין גביית חוב של השכיב מרע ממקבלי מתנת שכיב מרע אומרת הגמ׳ שם דף קל״ח. תנו רבנן שכיב מרע שאמר תנו מאתיים זוז לפלוני ושלש מאות לפלוני וארבע מאות לפלוני אין אומרים כל הקודם בשטר זוכה לפיכך יצא עליו שטר חוב גובה מכולם אבל אמר תנו מאתיים זוז לפלוני ואחריו לפלוני ואחריו לפלוני אומרים כל הקודם בשטר זוכה לפיכך יצא עליו שטר חוב גובה מן האחרון אין לו גובה משלפניו אין לו גובה משלפני פניו ע״כ. ולכאורה משמע שאם אמר ואחריו לפלוני גובה מן האחרון משום שחל קנינו אחרי קנינו של הראשון ולכן יכול הראשון לומר ״הנחתי לך מקום לגבות הימנו״. ואמנם כך מבאר שם הריטב״א וז״ל דאע״ג דמתנת שכיב מרע לא קנה אלא לאחר מיתה הרי הוא כאומר בפירוש שרוצה שיזכו לאחר מיתה בזה אחר זה ויקדום זכיה של זה לזכיה של חברו דרשאי שכיב מרע להקנות בכך כדאמרינן גבי נכסי לך ואחריך לפלוני עכ״ל. ומכאן יקשה לכאורה לרמ״ה שהרי לדעתו אי אפשר כלל ששכיב מרע יקנה אלא לאחר גמר מיתה מיד, וכל שהתנה לתת לאחר מכן כבר זכו היורשים ואין מתנתו קיימת. ואמנם אף כאן מפרש הרמ״ה באפן אחר מהריטב״א וז״ל בפ׳ יש נוחלין אות קצ״ה: אבל אמר תנו מאתיים זוז לפלוני ואחריו לפלוני ואחריו לפלוני אומרים כל הקודם בשטר זכה לפיכך יצא עליו שט״ח אינו גובה אלא מן האחרון דכיון דלגבי הדדי אית בהו דין קדימה דראשון ראשון יכול למימר ליה לבעל חוב הנחתי לך מקום לגבות ממנו ואע״ג דכולהו כי קנו במתנת ש״מ הוא דקנו דלא קניא אלא לאחר גמר מיתה ואשתכח דכי חייל קנינהו בהדי הדדי הוא דחייל אפילו הכי כיון דלא אקני ליה נותן לשני מידי אלא במאי דמשתייר מממונא לבתר דגבי ראשון הוה ליה לבעל חוב כמי שהקנה לזה היום ולשני למחר דאידי ואידי שייך ביה טעמא דהנחתי לך מקום לגבות ממנו עכ״ל. הרי שהרמ״ה מפרש שמה שגובה מן האחרון קדם אינו משום שקנינו חל לאחר קנינו קנינו של הראשון, אלא משום שהשכיב מרע גילה דעתו שנותן לשני רק ממה שנשאר מקנינו של הראשון, והרמ״ה לשיטתו כנ״ל וזה פשוט.

והנה אין לתמה על הרמ״א במה שפסק להלכה כשיטת הריטב״א ונמוקי יוסף כנגד הרמ״ה ובפרט שמסתבר שלא היה לפניו פירושו של הרמ״ה. אך לעניות דעתי שיטת הרמ״ה היא גם שיטת הרא״ש והטור ומחבר השו״ע. ונעתיק תחלה את דברי הרא״ש בפ׳ מי שמת סימן ל״א הדן בענין מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין ובדין שכיב מרע שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני וז״ל הא דאמר שמואל שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים אע״ג שקנו מידו אם עמד חוזר וכו׳ אוקימנא במיפה את כחו וכו׳ ואי לא לא קני משום דכיון דקני מיניה חיישינן שמא לא גמר להקנותו אלא בקנין ואין קנין לאחר מיתה והיינו דווקא היכא דלא מטא שטרא לידיה מחיים אבל אם מסר לו השטר מחיים לא בעי יפוי כח אם נכתב השטר בלשון צוואה כדרך שכיב

מרע שמצוה אל ביתו דאינו עומד אלא לראיה דאיכא למימר משנמסר לו השטר היתה דעתו שתתקיים צוואתו ולא אמר שמא לא גמר וכו' אלא כשלא בא לידו השטר מחיים אע"פ שנוכל לומר שצוה לכתב לראיה בעלמא וגמר להקנות בלא שטר מ"מ יש לחוש אחר שאמר כתבו ותנו לא רצה שתתקיים הצוואה עד שיבוא לידו כתב ראייתו, אבל אם לא נכתב השטר בלשון צוואה אלא בלשון מתנה שכתב בו שדי נתונה לך ומסר השטר לידו אז הוי מסירת השטר כמו קנין דקרקע נקנה בשטר והוי כמו מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין וכו' מידי דהוה אקנין אע"פ שנעשה הקנין מחיים לא אמרינן שיחול הקנין למפרע כיון דאחר גמר מיתה אינו ראוי להקנות והיינו טעמא דשמואל דכיון דמתנת שכיב מרע לא בעיא קנין והוא הקנה לו היה בדעתו שלא תקנה מתנת שכיב מרע בזמנה אלא בקנין ואז הוא אינו ראוי לקנין וכו' עכ"ל.

ומבאר בדברי הרא"ש שבדין שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה יש חילוק בין שטר שנכתב בלשון קנין ובין שטר שנכתב בלשון ראיה. אם אמר השכיב מרע כתבו ותנו מנה לפלוני וצוה שייכתב השטר בלשון ראיה המתנה חלה בתנאי שיימסר השטר מחיים, אבל נמסר לאחר מיתה המתנה בטלה. ואילו אם כתב בלשון קנין אין נ"מ מתי נמסר השטר ובכל מקרה המתנה בטלה. ומבאר עוד שהחשש של שטר לאחר מיתה מתפרש באפן אחר בכל מקרה, שאם כתב שטר בלשון ראיה הרי לא שייך לחשש שמא התכוון להקנות בשטר זה עצמו לאחר מיתה ועל כרחך החשש הוא שאין הוא רוצה שהמתנה תחול עד שיגיע השטר ליד המקבל ולכן אם לא נמסר לו מחיים כבר נפלו הנכסים לפני היורשים ואין מתנתו חלה לאחר מיתה. אבל כתב שטר בלשון קנין דינו כמתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין שחוששים שדעתו היתה שתקנה לאחר מיתה באמצעות השטר ובזה אין לחלק בין נמסר מחיים ובין נמסר לאחר מיתה.

ונראה ברור שהרא"ש יש לו בסוגיא זו פירוש שלישי המורכב מפירושי רמ"ה והריטב"א, דהיינו שדין מתנת שכיב מרע שיש בה קנין מפרש כהריטב"א, ואילו דין כתבו ותנו מנה לפלוני פירש בשטר ראיה וכהסבר הרמ"ה. ומה שהכריחו לפרש כן הוא שבדין הראשון לא הזכירה הגמ' חילוק בין מת קדם שנמסר השטר או לאו, ובדין השני חילקה בכך, והרמ"ה והריטב"א נתקשו בזה לשיטתם (שהחשש זהה בשני המקרים) ותירצו כל אחד לשיטתו ששני המקרים שוים באמת, ומה שהזכר או לא הזכר "ומת" אינו[7] בדוקא. ומצאתי באבן האזל פ"ח מהל' זכייה הל' י"ב שכבר העיר על כך ע"ש.

7. דברי הריטב"א בזה הובאו לעיל, ודברי הרמ"ה בזה הם בפי' יש נוחלין אות קע"ג ד"ה והשתא ע"ש.

על כל פנים מבאר שבדין כתבו ותנו מנה לפלוני וכתבו שטר בלשון ראיה סובר הרא״ש כדעת הרמ״ה שצריך שהשטר יימסר מחיים ועל כרחך הטעם הוא כפי שהסביר הרמ״ה שאין מתנת שכיב מרע יכולה לחול לאחר זמן אלא רק לאחר גמר מיתה, ולכן אם כיון שלא תחול המתנה עד שיגיע שטר ראייתו לידו ומת השכיב מרע לפני מסירת השטר שוב לא תועיל מסירתו לאחר מיתה כיון שכבר נפלו הנכסים לפני היורשים וירושה אין לה הפסק, וכך מפרש התוס׳ הרא״ש המובא בשיטה מקבצת בסוגיא שם דף קנ״ב ו״ל ואין שטר לאחר מיתה — שכבר נפל הממון לפני היורשים ע״כ, והיינו שהחסרון הוא בכך שכבר זכו היורשים ואין מתנת השכיב מרע יכולה להפקיע מידי היורשים את מה שכבר זכו בו, והיינו כשיטת הרמ״ה.

שיטתו של הרא״ש בסוגיא הובאה להלכה בטור סימן ר״נ וכן בשלחן ערוך שם סעיפים י״ח וי״ט ו״ל וכן אם ציוה ש״מ שיכתבו שטר למקבל עם הנתינה ומת אין כותבין ונותנין שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה אא״כ ייפה כחו בכתיבה כגון שאמר תנו אף כתבו לו ואם לא ייפה כחו אפילו אם נכתב השטר מחיים אין נותנים לו לאחר מיתה. הא דאמרינן שאפילו הגיע השטר ליד המקבל לא קנה אא״כ ייפה כחו דווקא בשאין השטר כתוב בלשון צוואה אלא בלשון מתנה שכתוב בו שדי נתונה לך ומסר השטר לידו דאז הוי מסירת השטר כמו קנין וצריך יפוי כח אבל אם השטר כתוב בו בלשון צוואה כדרך משמצוה אל ביתו שאז אינו עומד אלא לראיה אם הגיע ליד המקבל מחיים קנה ע״כ. ועל כרחך במקום שכתב בלשון שטר צוואה אין החשש אלא שמא רצה להתנות את חלות צוואתו בהגעת השטר לידו, והחילוק בין הגיע לידו מחיים או לא הוא בכך שאי אפשר למתנת שכיב מרע לחול לאחר מיתה שכבר זכו היורשים בירושתם וירושה אין לה הפסק. נמצא אם כן שלדעת הרא״ש והטור והמחבר אין מתנת שכיב מרע חלה אלא לאחר מיתה מיד כדעת הרמ״ה, ואין השכיב מרע יכול להפקיע הירושה לאחר מכן. ולכן לא זכיתי להבין כיצד סתם הרמ״א בריש סימן ר״נ כדעת הריטב״א והנמוקי יוסף שיכול השכיב מרע לתת מתנה לאחר זמן ולא הזכיר את שיטת החולקים, ואף לא הגיה כלום על דברי השלחן ערוך הנ״ל שהם בניגוד לשיטתו וצ״ע.

ספיחין בשביעית*

איסור ספיחין בשביעית מן הקשים בהלכות שביעית הוא. ביסוד הסוגיא כמה מקורות הנראים כסותרים. ישוב הסתירות הללו באופנים שונים הביא לחילוקי דעות בראשונים ובאחרונים בעינן איסור ספיחין להלכה. במאמר זה נעשה נסיון להבהיר את הסוגיא המורכבת הזאת, והשי"ת יאיר עינינו לגלות נפלאות תורתו. **תקובל עבודה זו כמנחת תודה לישיבת הכתל ולראשיה על כל הטוב אשר גמלוני בשמונה השנים אשר הסתופתי בצילם.**

אמרה תורה: "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור. את ספיח קצירך לא תקצור, ואת ענבי נזירך לא תבצור, שנת שבתון יהיה לארץ" (ויקרא, כה ד).

ובתורת כוהנים שנינו: "'את ספיח קצירך לא תקצור' — מכאן סמכו חכמים על הספיחין שיהו אסורין בשביעית. 'ואת ענבי נזיריך לא תבצור' — מן השמור בארץ אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר. 'לא תבצור' — לא תבצור כדרך הבוצרין". (בהר, פרשתא ג, פרק ד, ה).

ועוד שנינו בתורת כהנים: "'וכי תאמרו' — עתידים אתם לומר מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו — אם אין (אנו) זורעים מה אוספים, אמר רבי עקיבא: מכאן סמכו חכמים על הספיחין שיהו אסורין בשביעית. וחכמים אומרים: אין ספיחין אסורין מדברי תורה אלא מדברי סופרים, אם כן למה נאמר: 'הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו', אמרת לנו 'לא תזרעו', ומה שאנו אוספים (אין) מכניסו לקיום. אמרת לנו, בערוהו, ומה אנו אוכלין מן הביעור ואילך".

בפיסקה שניה זו של הספרא מופיעה מחלוקת בין רבי עקיבא וחכמים אם ספיחין אסורים מן התורה או מדברי סופרים. ויש לשאול: מה פירוש "אסורים" שאמר רבי עקיבא ושאמרו חכמים, האם הכונה שאסורים הספיחים באכילה, שאסורים מן הביעור ואילך או שמא אין הכונה אלא לאיסור לקיחתם מן השוק מחשש משומר.

ובמשנה שנינו: "הפיגם, והירבוזין השוטים, והחלגלוגות, כסבר שבהרים, והכרפס שבנהרות, והגרגר של אפר — פטורים מן המעשרות, ונלקחים מכל אדם בשביעית, שאין כיוצא בהם נשמר. רבי יהודה אומר: ספיחי חרדל שלא נחשדו עליהן עוברי עבירה. רבי שמעון אומר: כל הספיחין מותרין,

* עיקרו של מאמר זה התפרסם בברקאי ד' בעריכת הגר"ש ישראלי.

חוץ מספיחי כרוב, שאין כיוצא בהם בירקות שדה. וחכמים אומרים כל הספיחין אסורין" (מסכת שביעית, פרק ט, א).

שתי שאלות עיקריות יש לשאול בפירוש משנה זו. הראשונה, האם מחלוקתם של רבי שמעון וחכמים באיסור ספיחין היא לפי דעת רבי עקיבא, שאיסור ספיחין הוא מן התורה, או לפי דעת חכמים שבספרא שאיסורם משום גזירה. (מה שמסתייע מדברי רבי יהודה במשנה: "ספיחי חרדל מותרין שלא נחשדו עליהן עוברי עבירה"). והשאלה השניה: האם הנושא במשנה זו הוא איסור אכילת ספיחין או שכלל אין מדובר כאן באיסור אכילה, אלא בחשד שנשמרו בשביעית ולכן נכללים הם באיסור לקיחה מן המשומר.

ראיה לפירוש השני — הרישא של המשנה: "הפיגם והירבוזין השוטים וכו' ונלקחים מכל אדם שאין כיוצא בהם נשמר", ולפי פשוטם של דברים משמע שהמדובר לגבי איסור לקיחה מעם הארץ מחשש משומר. וכן פירשה הגמרא במסכת סוכה את הרישא הזו של המשנה (סוכה, ל"ט).

ובמסכת פסחים מצינו נוסח אחר של מחלוקת רבי שמעון וחכמים בספיחין. וכך נאמר שם: "אמר רבה בר בר חנה: סח לי רבי יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא לגינה, ונטל ספיחי כרוב, ואכל ונתן לי ואמר לי: בני, בפני — אכול, שלא בפני — לא תאכל. אני שראיתי את רבן שמעון בר יוחאי שאכל, כדי הוא רבי שמעון בר יוחאי לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה, בפני — אכול, שלא בפני — לא תאכל. מאי רשב"י, דתניא: רבי שמעון אומר: כל הספיחין אסורין, חוץ מספיחי כרוב, שאין כיוצא בהם בירק השדה. וחכמים אומרים: כל הספיחין אסורין. ותרוויהו אליבא דרבי עקיבא דתניא "הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו' אמר רבי עקיבא: וכי מאחר שאין אנו זורעים — מהיכן אוספין? — מכאן לספיחין שהן אסורין. במאי קמיפלגי? רבנן סברי: גזרינן ספיחי כרוב אטו שאר ספיחי דעלמא, ורבי שמעון סבר: לא גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחי דעלמא" (פסחים, נא) הרי לפנינו סתירה בין נוסח זה בדעת רבי שמעון לבין הנוסח במשנה שביעית (פרק ט, א) שהבאנו לעיל. במשנה אמר רבי שמעון, שכל הספיחין מותרים, ובגמרא בפסחים אמרו בשמו, שכל הספיחין אסורים. במשנה אמר, שספיחי כרוב אסורים, ובגמרא פסחים אמרו בשמו, שספיחי כרוב מותרים. ובפרט שעשה רבי שמעון בן רבי יוסי בן לקוניא מעשה על פי רבי שמעון בר יוחאי ואכל ספיחי כרוב בשביעית, ולפי המשנה ספיחי כרוב אסורים לכל הדיעות בין לרבנן ובין לרבי שמעון.

ובירושלמי שביעית נאמר: "רבי שמעון בר יוחאי הוה עבר בשמיטתא, וחמי חד מלקט שביעית. אמר ליה: ולאו אסור ולאו ספיחין אינון, אמר ליה: ולאו את הוא מתירן, אמר ליה: ואין חברי חלוקין עלי, קרא עליו: ופורץ גדר ישכנו נחש". (שביעית פרק ט, הלכה א).

מוכח מן הירושלמי שרבי שמעון מתיר ספיחין באכילה (כנוסח המשנה) אלא אם נאמר שהמעשה בספיחי כרוב היה (ובפירוש רבינו חננאל, פסחים נא, העלה אפשרות כזאת); ועוד מוכח מכאן, שלדעת חכמים אסורים ספיחין באכילה ולא בלקיחה מן המשומר בלבד.
וכן משמע מירושלמי שקלים: "שומרי ספיחין נוטלין שכרם מתרומת הלשכה — רב חייא בר אדא בעי קומי רבי מנא לא נמצא כקומץ על השיריים שאינן נאכלין" (שקלים, פרק ד הלכה א).

נזכיר גם את הבבלי במנחות: "ת"ר כשהוא אומר מן הבקר למטה, שאין ת"ל אלא להוציא את הטריפה. והלוא דין הוא, ומה בעל מום שמותרת להדיוט אסורה לגבוה, טריפה שאסורה להדיוט אין דין שאסורה לגבוה, (=ואם כן למה צריך פסוק) אמר רב, דאיכא למימר מנחת העומר תוכיח שאסורה להדיוט (=חדש) ומותרת לגבוה. מה למנחת העומר שכן מתרת חדש (=להדיוט אחר הקרבתה). בשביעית (=שאינה מתרת חדש). שביעית נמי מתרת ספיחין, כרבי עקיבא דאמר: ספיחין אסורין בשביעית (=ולפיכך אינה מתרת כלום להדיוט ואעפ"כ מותרת לגבוה).
מוכח מגמרא זו, שספיחין אסורים באכילה לרבי עקיבא, ואילו לחכמים מותרים הם באכילה. (לפחות מן התורה).
אבל מה שניסה הגר"א ("שנות אליהו", שביעית, ט, א) להוכיח מגמרא זו את שיטתו שלדעת חכמים ספיחין מותרים באכילה אינו מובן. שהרי חידושו של הגר"א הוא שלחכמים מותרים ספיחין באכילה גם מדברי סופרים, והאיסור שגזרו אינו אלא על לקיחה מעם הארץ, ומחשש משומר, והרי כאן מדברת הסוגיא על הצורך בפסוק ('מן הבקר'), ומביאה קל וחומר, ו'יוכיח', מדברת היא אם כן על המצב מדאורייתא קודם הגזירה ומנין לו לגר"א להוכיח מכאן שלחכמים מותרים ספיחין באכילה גם מדברי סופרים (=פאה"ש).
ועוד הוכיחו הראשונים מן הגמרא במנחות, שספיחין אסורים לגמרי ולא לאחר הביעור בלבד, שהרי בזמן הקרבת העומר ודאי לא כלתה תבואה לחיה בשדה.
לעומת כל האמור במקורות הללו, מצינו כמה משניות במסכת שביעית שהוזכרה בהם אכילת ירקות בשביעית (בקדושת שביעית).
בפרק ז' משנה ג': "ולא יהיה לוקח ירקות שדה ומוכר בשוק אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו". בפרק ח' משנה ד': "האומר לפועל הא לך איסר זה ולקט לי ירק היום שכרו מותר. לקט לי ירק היום שכרו אסור".
בפרק ח' משנה ז': "אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנה לידי פסול, רבי שמעון מתיר".
בפרק ט' משנה א': "הפיגם, והירבוזין השוטים, והחלגלוגות, כסבר

שבהרים, והכרפס שבנהרות והגרגר של אפר — פטורין מן המעשרות ונלקחין מכל אדם בשביעית שאין כיוצא בהם נשמר״.
מכל המשניות הללו עולה קושיא פשוטה: הרי לרבי עקיבא ספיחין אסורים מן התורה, ולרבנן אסורים הם מדברי סופרים, ואם כן כיצד מזכירות המשניות אכילת ירק בשביעית?
העיון בשאלות אלה שהזכרנו:
א. כיצד לפרש את הקטעים שבספרא בענין איסור ספיחין — איסור אכילה כללי, איסור אכילה אחר הביעור או איסור לקיחה מן השוק מחשש משומר.
ב. כיצד לישב את הסתירה בדעת רבי שמעון בין המשנה בשביעית לברייתא בפסחים.
ג. כיצד לפרש את המשניות המתירות אכילת ירק בקדושת שביעית ולישבן עם הסוגיות האוסרות אכילת ספיחי שביעית.
כמו כן דיון בשאלות נוספות: דין ספיחי ששית שנכנס לשביעית וספיחי שביעית שיצאו לשמינית, איסור הנאה מספיחין, איסור האכלת בהמה, ואיסור לקיטה בשביעית. כל אלה הביאו את הראשונים והאחרונים לשיטות שונות בענין איסור ספיחן להלכה.

ראשית, נציע שני פתרונות עקרוניים לסוגיא, אחר כך נביא את דברי הרמב״ם בחיבורו ונשתדל לבאר כיצד השיב הוא לשאלות הנ״ל.
פתרון אחד יש, המציע לחלק בין סוגי ספיחין השונים. ספיחין שנגמרו בששית ונלקטו בשביעית. ספיחין שהחלו לגדול בששית ונגמרו בשביעית, וספיחין שגדלו רק בשביעית. לפי פתרון זה, המקורות הסותרים עוסקים בסוגים שונים של ספיחין, כפי שנפרט לקמן, וממילא הסתירות יתיישבו. בדרך זו הלכו בעלי התוס׳ — ר״ת והר״ש, הרמב״ן בפירושו לתורה, הרא״ש בפירושו למשנה, הרשב״א בחידושיו לתלמוד ועוד ראשונים והיא מסוכמת יפה בהגהות רבי עקיבא אייגר על המשניות. (שביעית ט, א).
פתרון שני יש, שאינו מחלק בין סוגים של ספיחין, אלא תולה חלק מן המקורות בשיטת רבי עקיבא שבספרא, וחלק מן המקורות בשיטת חכמים שבספרא ובזה מיישב את הסתירות. בדרך זו הלך הגר״א (שנות אליהו, שביעית ט, א) כאשר בשיטת חכמים הסביר, שאין כלל איסור אכילת ספיחין גם לא מדברי סופרים, והגזירה לא היתה אלא שלא ליקח מעם הארץ, שמא שומרן בשביעית.

נפרט את שני הפתרונות:

פתרון התוס׳

כתב הרמב״ן: ״והספיחין האלו האסורין, הם הגדלים בזמן האסור, בתבואה כל שהביאה שליש בשביעית, וכן הירקות כל שצמחו בשביעית

אסורים מן התורה לדברי רבי עקיבא, ולדברי חכמים אסורים מדברי סופרים... אבל הירקות שצמחו בששית ונלקטו בשביעית יש בהם משום קדושת שביעית לכל דיניה. להפסד, ולקרבנות, ולסחורה, ולביעור. ואף על פי שגדלו לגמרי בששית לפי שאנו הולכים אחר לקיטה לירק בין למעשר בין לשביעית. אבל אין בהם משום ספיחין. שאינם ספיחי שביעית שהרי בששית צמחו. ואפילו הוסיפו בשביעית, אין בהם דין ספיחין. ובהם שנינו: האומר לפועל הא לך איסר זה ולקוט לי ירק וכו' וכן שנינו לא יהא לוקט ירקות שדה ומוכר בשוק, אבל לוקט הוא ובנו מוכר על ידו. ותנן נמי: הפיגם, והירבוזין, וכולה מתניתין עד ונלקחין מכל אדם בשביעית שאין כיוצא בהם נשמר..." (ויקרא כה, ד).

הרמב"ן מיישב בזה את אותן המשניות האומרות שאוכלים ירק בשביעית, ומסביר שיש שני סוגי ספיחין. ספיחי שביעית כלומר שגדלו בשביעית ואלה אסורים באכילה, וספיחי ששית כלומר שגידולם היה גם בששית ואלה מותרים באכילה. ואפילו אם הוסיפו ספיחין אלה בשביעית. מותרים הם באכילה. אלא שאם נלקטו שבשביעית חלה עליהם קדושת שביעית לפי שבירק הולכים אחר לקיטה לענין שביעית, אבל דין זה אינו נוגע אלא לקדושת שביעית ולא לאיסור אכילת ספיחין. לגבי איסור זה הגורם הקובע הוא זמן גידול הספיחין. ואם גדלו גם בששית אינם נאסרים באכילה שאינם נקראים ספיחי שביעית אלא ספיחי ששית.
תירץ אם כן הרמב"ן בחילוק זה את המשניות המתירות אכילת ירק בשביעית, אבל לא טיפל בסתירה שבין רבי שמעון במשנה לדבריו בברייתא בפסחים.
גם הר"ש משאנץ בפירושו למשנה תירץ כן וזה לשונו: "ויש לתמוה, דהשתא ספיחי שביעית לרבי עקיבא אסורים מדאורייתא אפילו באכילה, ואפילו רבנן מודו דמדברי סופרים מיהא אסירי, כדקתני בהדיא בתורת כוהנים ובכמה משניות אשכחן דשרו באכילה. מתניתין דהכא דהפיגם והירבוזין, וההיא דהאומר לפועל הי לך סלע זה ולקט לי ירק היום בפרק ח', ולוקט ירקות שדה ובנו מוכר על ידו בפרק ז', וצריך לומר דכולהו בשל ערב שביעית, ומה שיש בהן תורת שביעית לפי שנלקטים בשביעית, דבירק אזלינן בתר לקיטה, אבל לענין איסור ספיחין דנפקא לן מדכתיב, מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף. משמע דתחילת גידול בעי בשביעית (מתוך ההשואה, 'הן לא נזרע' — "ולא נאסוף". ועיין בהמשך דברינו מחלוקת פוסקי זמננו מה ההגדרה המדויקת של "תחילת גידול", ומה הראיה מן הפסוק "הן לא נזרע ולא נאסוף") אבל ירק שגדל בששית והוסיף בשביעית, הנהו ספיחי ששית מקרי ולא ספיחי שביעית. (ר"ש, משניות שביעית, ט, א), כנראה, שהרמב"ן והר"ש סוברים: שגם לשיטת חכמים,

שהאיסור הוא מדברי סופרים, לא גזרו אלא בספיחין שגדלו לגמרי בשביעית.

וכן כתב ר״י זה לשונו: ״מיהו הא קשיא לר״י דבשמעתא משמע לכו״ע דירקות הגדלין בשביעית אסורין באכילה ובמסכת שביעית משמע דשרו דתנן האומר לפועל וכו׳ (שביעית, ט, א) ותירץ ר״י: דבשל ערב שביעית מיירי. ומה שיש בהם דין שביעית לענין סחורה ושאר דינים לפי שנלקט בשביעית דבירק אזלינן בתר לקיטה״ (תוד״ה ״כל הספיחין״, פסחים, דף נ״א).

וכן כתב הרא״ש: ״והא דתנא הכא, כל הספיחין מותרים באכילה ובקדושת שביעית, ואף על פי שגדלו בששית דכיון שנלקטו בשביעית, דין שביעית נוהג בהן. דבירקות אזלינן בתר לקיטה בין למעשר ובין לשביעית ובהנהי ירקות אמרי כל הני מתניתין דלעיל. ההיא דריש פירקין הפיגם והירבוזין, וההיא דהאומר לפועל לקוט לי בדינר ירק בפרק ח׳, ולוקח ירקות שדה ובנו מוכר על ידו בפרק ז׳, דאילו אותם שיצאו בשביעית — אסורים באכילה, לרבי עקיבא מדאורייתא, ולרבנן מדברי סופרים, אבל ספיחין שיצאו בששית דכל גידולם היה בשביעית — מותרים. דלא אסרה תורה אלא אותם שיצאו בשביעית חוץ מתבואה וכו׳״. (פירוש הרא״ש למשניות שביעית, ט, א) וכ״כ מהר״ם חלאווה בחידושיו לפסחים (נא.).

ועדיין יש לעיין, איזה שלב בגידול קובע שהירקות הם ספיחי ששית ומותרים באכילה? בלוחות שביעית פרסמו בשם החזו״א, (וכן העיד הרב קלמן כהנא שליט״א שהיו בהשגחתו של החזו״א) שאם הנביטה של הירקות היתה בששית, אעפ״י שכל גידולם היה בשביעית, נחשבים הם לספיחי ששית ומותרים באכילה. והגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך שליט״א (ירחון קול תורה, לז, א. וכן בספר מעדני ארץ) תמה מאד על הוראה זו, וטען ש״גדלו בששית לענין שקראו ״ספיחי ששית״ משמעותו שהגיעו לעונת המעשרות בששית. [ואף שבירק הולכים אחר לקיטה למעשרות, כונתו לשלב גידול שאילולי היינו הולכים בהם אחר לקיטה, היה קובע במעשרות] ומה שחידשו הראשונים אינו אלא שאין הולכים לענין איסור ספיחין בירק אחר הלקיטה, אף על פי שלענין קדושת שביעית הולכים בירק אחר לקיטתו, אבל תנאי לדבר שיקראו ספיחי ששית הוא שהגיעו לעונת המעשרות בששית. (ועיין שם בתשובת הרב ק. כהנא שליט״א ובתשובה לתשובתו מהגרש״ז אוירבאך שליט״א ומה שהסיק שם שלמעשה אם יצאה הוראה זו מהחזו״א — ״כבר הורה זקן״).

את ההוכחה שהביא הר״ש משאנץ לפירושו מן הפסוק מהן לא נזרע ולא נאסוף, פירשו הרב כהנא, והרב אוירבאך באופנים שונים בהתאם לשיטותיהם לעיל. הרב כהנא, נאמן לשיטתו של החזו״א שהנביטה בשית היא הקובעת, פירש את הראיה מן הפסוק כך: ״דהרי לרבי עקיבא נלמד

איסור ספיחין מדכתוב הן לא נזרע, ולרבנן אהאי קרא אסמכינהו — משמע דתחילת גידול בעינן בשביעית כדי לאסור משום ספיחין" (ההשואה היא בין האיסוף לזריעה) (המעיין, וכן הבינו את ראית הר"ש, הרב טוקיצ'ינסקי (ספר השמיטה, ו, ב), והרב זילבר (הלכות שביעית: ג, יז), ועיין עוד בספר תורת שביעית (מז).

אבל הגאון רש"ז אוירבך פירש: דלענין איסור ספיחין, כיון דכתיב 'הן לא נזרע ולא נאסוף', אמרינן דכל שהגיעו בששית לשיעור חשוב כזה שראוי להיקרא בשם 'נאסף' אשר נקרא בר"ש 'תחילת גידול' תו לא נקרא בשם ספיחי שביעית אלא ספיחי ששית".

גם התוס' כתבו, לתרץ את המשניות המתירות אכילת ירק, באופן דומה למה שתירצו הראשונים שהזכרנו, אלא שפירשו שהולכים אחר רוב גידולם ולא אחר לקיטה ואם רוב גידולם היה בששית אינם ספיחי שביעית (קידושין ב, תוד"ה, אתרוג) ועיין גם בריטב"א (קידושין, ב), ובסמ"ג (ל"ת רס"ח) שיטות אחרות בזה תלוי בספרתם. יש שביקשו לומר שאין סתירה בין המשניות לפי שאותן המתירות אכילת ירק קודם גזירת ספיחין נשנו, ולפיכך אין שום סתירה כלל. (משנה ראשונה על המשניות שביעית).

התירוץ שהזכרנו עד כה בשם הראשונים המחלק בין ספיחי ששית לספיחי שביעית, עדיין אינו מספיק לישב את המשנה בשביעית פרק ט', ואת הסתירה בינה לבין הברייתא בפסחים.

כדי ליישב כל זאת, מקים הר"ש משאנץ את המשנה בשביעית פרק ט' בספיחי ששית שנלקטו בשביעית. ואם תשאל, והרי כבר אמרנו, שספיחין שלא גדלו בשביעית אין שייך בהם איסור אכילה, לדעת ר"ש ור"י, אף שנלקטו בשביעית, וכפי שהוכיחו מן המשניות המתירות אכילת ירק בשביעית. ואם נקים את המשנה בספיחין שגדלו בששית, מהו שכתוב במשנה 'מותרין' ו'אסורין' — תשובתך, 'מותרין' ו'אסורין' שבמשנה אין פירושם לענין איסור או היתר אכילה, אלא לענין אכילתן בתורת חולין או בתורת קדושת פירות שביעית, וביאור המשנה הוא: שדעת רבי שמעון, שכל הספיחין שגדלו בשית ונלקטו בשביעית מותר לאוכלם בתורת חולין, חוץ מספיחי כרוב שגוזרים לנהוג בהם קדושת שביעית, מפני חשש הרואים שיחשבו שגדלו הספיחין הללו בשביעית, ודוקא בכרוב שאין ניכר בספיחיו אם גדלו בששית או בשביעית, "שבזמן מועט דרכו לגדל אימהות שהן גדולים". וגם חכמים מסכימים לרבי שמעון שבאופן עקרוני, כל הספיחין שנגמרו בששית אף שנלקטו בשביעית, היו צריכים להיות מותרים באכילה בתורת חולין, אלא שגזרו עליהם "אטו ספיחי כרוב", ולכן אם 'אסורים' כלומר, שיש לאוכלם בקדושת שביעית.

ואף ששנינו במשניות שביעית, שאוכלים ירק בקדושת שביעית, ואת אותן המשניות הרי פירש הר"ש בספיחין שגדלו בששית ונלקטו בשביעית

(שהולכים בירק אחר לקיטתו לענין קדושת שביעית) ואם כן, מדוע מתיר רבי שמעון במשנתנו (שביעית, פרק ט') לאוכלם בתורת חולין? לפי שכאן מדובר שנגמר כל גידולם של הספיחין בששית, ובשביעית לא היתה כי אם לקיטה, ולפיכך אין הולכים כלל אחר לקיטה, ואף לא לקדושה, כיון שגמר הפרי היה בששית.

וכן כתבו התוס': "וא"ת דהכא משמע דאזלינן בירק בתר לקיטה לשביעית, ובמסכת שביעית תנן: כל הספיחין מותרין חוץ מספיחי כרוב, ופירש הר"ש שם, על פי הירושלמי, דאיירי בספיחי ששית הנכנסת לשביעית, ומתרץ דהרי ההיא ב' מקום שנהגו' (פסחים נא) דתניא איפכא, כולם אסורים חוץ מספיחי כרוב?

ונראה לומר, דהא דאמר הא בירק בתר לקיטה, היינו כשלא נגמר גידולם בששית אבל נגמר גידולם בששית שרו בין לרבי עקיבא בין לרבי יוסי הגלילי מידי דהוה אבצלים הסריסים" (תוס', ראש השנה, י"ד).

וכן כתב הרשב"א בחידושיו והוסיף טעם: "ויש לומר, דהתם בשנגמרו לגמרי בששית שאף על פי שלא נלקטו אלא בשביעית — מותרין, הואיל ולא גדלו בשביעית כלל. וטעמא, משום דבתר גמר פירי אזלינן. דהא דאזלינן בירק בתר לקיטה עיקר טעמא הוא משום דמסתמא בשעת לקיטתו נגמר הפרי". (חידושי הרשב"א, ראש השנה, טו). (וע"ע במהר"ם חלאוה, פסחים נא סוד"ה כל הספיחין).

על נקודה זו חולק כנראה הרמב"ן (בפירושו לתורה), אף על פי שמסכים הוא לביאור החילוק בין איסור אכילת ספיחין לבין דין אכילת ספיחין בקדושת שביעית, שהרי כתב בפירושו: "אבל הירקות שצמחו בששית ונלקטו בשביעית, יש בהם קדושת שביעית לכל דיניה... ואף על פי שגדלו לגמרי בששית, לפי שאנו הולכים אחר לקיטה לירק בין למעשר בין לשביעית" (פירוש התורה לרמב"ן, ויקרא, כה, ד).

נבאר עתה כיצד יפרש הר"ש את הסוגיא בפסחים. כתב הר"ש בפירוש המשנה שלו "וההיא (=דפסחים), בספיחין שגדלו בשביעית". ולכן מובן מדוע הם אסורים באכילה, ואת סברת המחלוקת בין רבי שמעון וחכמים, כפי שהיא מובאת במסכת פסחים, פירש רבינו תם (הובאו דבריו בפירוש הר"ש ובתוס' פסחים, נא.): "דרבי שמעון סובר: ספיחי כרוב שרו משום דכתיב 'את ספיח קצירך' — דבר הנקצר אסר הכתוב, אבל כרוב יש לו קלח גדול וענפים כעין אילן... ועוד, ד'לא נזרע' משמע דלא אסרה תורה, אלא כעין תבואה הנזרעת מה שאין כן בכרוב דהוה כאילן". ואילו חכמים סוברים שגזרו גם בהם. ומה הטעם שהקימה הגמרא בפסחים את מחלוקת רבי שמעון וחכמים דוקא לפי רבי עקיבא — "ותרוויהו אליבא דרבי עקיבא" — כתב ר"ת: "ודוקא אליבא דרבי עקיבא דאיסור ספיחין מדאורייתא פליגי, אבל לרבנן דפליגי עליה דרבי עקיבא, וסברי דאיסור

ספיחין מדרבנן, ליכא למיגזר״. כלומר, ר״ת מסביר שאילו סברו חכמים דרבי שמעון כחכמים דרבי עקיבא, שכל איסור ספיחין אינו אלא מדברי סופרים, לא היו גוזרים ספיחי כרוב אטו שאר ספיחין שאז היתה זו גזירה לגזירה.
ועיין בשער המלך שפירש לדעת הרמב״ם סברא הפוכה. שלשיטת חכמים של רבי עקיבא, שאיסור ספיחין אינו אלא מטעם גזירה, שלא יזרעו עוברי עבירה בשביעית, ויאמרו ספיחין הם, פשוט שאסורים גם ספיחי כרוב שאין הגיון לחלק ביניהם לשאר ספיחין ואילו לדעת רבי עקיבא, שאיסור ספיחין הוא מן התורה, יש הגיון לחלק בין ספיחי כרוב לשאר ספיחין, משום שכרוב דומה לאילן ואינו דומה לדברים הנזרעים שעליהם דיברה תורה (״הן לא נזרע״) במקור: האיסור ולכן, הוכחה הגמרא לתלות את מחלוקת רבי שמעון וחכמים בדעת רבי עקיבא. שאילו היו חולקים בדעת חכמים של רבי עקיבא, לא היתה מובנת שיטת רבי שמעון שמתיר ספיחי כרוב (היפך מה שאמרנו קודם בשם רבינו תם). (שעה״מ, שביעית, ד) מובן, שדברים אלו של שעה״מ נכונים רק לרמב״ם המפרש שטעם גזירת ספיחין הוא משום עוברי עבירה, אבל יתכן שלדעת רבינו תם, טעם האיסור מדברי סופרים הוא אחר לגמרי, שלא יוחלפו הספיחין בירקות שנזרעו בשביעית שהם אסורים באכילה ואז סברא זו של השעה״מ לא תיתכן. ועיין בדברינו לקמן.

העולה מדברינו, שלפי הפתרון הזה לסוגיא, מיסודם של בעלי התוס׳, ישנם שלשה סוגים של ספיחין. ספיחי ששית שנגמרו בששית ונלקטו בשביעית — ובאלה נחלקו רבי שמעון וחכמים במשנה אם מותר לאוכלם בתורת חולין או שצריך לאוכלם בקדושת שביעית; חוץ מספיחי כרוב שלכל הדיעות יש לאכלם בקדושת שביעית. הסוג השני: ספיחי ששית שנכנסו לשביעית וגדלו בה ונלקטו בה (ולדעת התוס׳ במסכת קידושין, בתנאי שרוב גידולם היה בששית) — ובאלה עוסקות המשניות המתירות אכילת ירק בקדושת שביעית. והסוג השלישי: ספיחי שביעית ממש. שהם, אסורים באכילה. לרבי עקיבא, מן התורה. ולחכמים, מדברי סופרים. ולגבי ספיחי כרוב שגדלו לגמרי בשביעית, לשיטת רבי עקיבא, תלוי הדבר במחלוקת רבי שמעון וחכמים המופיעה בברייתא במסכת פסחים: לרבי שמעון, מותרים, ולחכמים, אסורים. ולשיטת חכמים של רבי עקיבא, לפירוש ר״ת — לכל הדיעות, מותרים. ולפירוש שער המלך — לכל הדיעות, אסורים.
הקשיים שבפתרון הזה — מבוארים. ראשית, האוקימתות השונות שאין להם רמז במשנה ובברייתא. דוחק לומר, בלא ראיה מן הלשון, שרבי שמעון במשנת ׳הפיגם׳, מתיחס לספיחין שנגמרו בששית ונלקטו בשביעית, ובברייתא בפסחים, מתיחס הוא לספיחין שגדלו בשביעית, ושאר משניות שביעית, מדברות על ספיחי ששית שנכנסו לשביעית.

שנית, הבטוי 'אסורין' שבמשנה לא מתפרש לדעה זו כפשוטו, אלא שאסורין בתורת חולין ונאכלין בקדושת שביעית.
עוד דוחק שלפי זה ההלכה הפשוטה, שהולכים בירק אחר לקיטתו לשביעית, אינה נכונה אלא לגבי קדושת שביעית ולא לגבי איסור אכילת ספיחין. וגם לגבי קדושת שביעית היא נכונה רק בתנאי שלא נגמר גידולן בששית. ועוד דוחק יש כאן, שלפי פיתרון זה, כל הספיחין שנגמרו בששית ונלקטו בשביעית, שהיה ראוי לאוכלם בתורת חולין, גזרו חכמים לנהוג בהם קדושת שביעית, אטו ספיחי כרוב. ומה טעם יש לומר, שגזרו כל הירקות משום כרוב, שבעצמו הוא אסור רק מטעם גזירה, שאינם ניכרים אמהותיו אם של ששית הם או של שביעית.
כמו כן קשה המיבנה של המשנה בשביעית פרק ט'. שתחילתה מתפרשת, לענין איסור לקיחה מעם הארץ מחשש משומר, וכפי שמפורש בגמרא מסכת סוטה (לט), וכפי שפירשה הר"ש, ואילו סופה מתפרש לענין אכילת ספיחין בקדושת שביעית.
ועוד שלפי פיתרון זה, עדיין אינו מבואר היטב, מה הכריח את הגמרא בפסחים, לתלות את מחלוקת רבי שמעון וחכמים בשיטת רבי עקיבא שבספרא, ואף שפירשנו זאת בשני פירושים. ענין זה יבואר היטב לפי הפתרונות האחרים לסוגיא שנציע לקמן.

פתרון הגר"א

הגר"א (שנות אליהו, שביעית, ט, א) מציע פתרון אחר שאינו מבוסס על הרעיון להקים את המקורות הסותרים, בסוגי ספיחין שונים, אלא תולה הוא את כל הסוגיות הסותרות במחלוקת רבי עקיבא וחכמים שבספרא. פירוש זה יתכן רק אם נקדים חידוש של הגר"א בהבנת דעת חכמים שבספרא. הגר"א סובר, שמה שאמרו חכמים שבספרא: "אין ספיחין אסורין מן התורה אלא מדברי סופרים" כונתם לאיסור לקיחה מעם הארץ בלבד ומחשש משומר, אבל באכילה ספיחין אינם אסורים כלל, לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים.
לפי דברים אלו יתכן לומר שהקטע הראשון בספרא הוא לדעת חכמים ולא לרבי עקיבא. ואם כן יובן הקשר בין שתי הדרשות שבספרא: "'את ספיח קצירך לא תקצור' — מכאן סמכו חכמים על הספיחין שיהיו אסורין" ולפירוש הגר"א הכונה שאסורין בלקיחה מחשש שימור.
'ועת ענבי נזיריך לא תבצור' — מן השמור בארץ אי אתה בוצר. אמנם יש להעיר שהבטוי מכאן סמכו חכמים מעיד שזהו לשיטת רבי עקיבא שהרי בשיטתו הוזכר בטוי זה. ועיין בירושלמי פ"ו ה"ח.
נפרש אם כן כיצד הגר"א מתרץ בפשטות את המקורות הסותרים. את משנת 'הפיגם' בפרק ט' בשביעית מפרש הגר"א כפשוטה, וכפירוש הרמב"ם

(כפי שמופיע בפיהמ"ש הנדפס וכפי שהיה לפני הכסף־משנה אבל במהדורת הרב קאפח שליט"א, נוסחא אחרת למשנה זו, עיין לקמן), שהמשנה כולה אינה עוסקת כלל באיסור אכילת ספיחין אלא באיסור לקיחה מעם הארץ מחשש משומר. אמנם, שהרישא של המשנה בכך, כן משמע מהלשון "ונלקחין מכל אדם", וכן פירשה אותה הגמ' במסכת סוכה (לט) שהקשתה מסוגיא זו בענין לקיחה מע"ה בשביעית. ואף הרמב"ם פסקה לענין זה (בהלכות שביעית, פ"ח, ה"ב, אבל לעומת זאת עיין בדבריו פ"ג ה"ג וברא"מ שם ועיין בכל זה בדברינו לקמן), וחידושו של הגר"א הוא שכל המשנה עוסקת בכך. וכך פירש הגר"א את המשנה: "הפיגם והירבוזין וכו' ונלקחין מכל אדם בשביעית וכו', דלא חיישינן שמא מן השמור הוא, מפני שאין כיוצא וכו'... ומיירי, דנזרעו בערב שביעית ונכנסו לשביעית. ומ"מ נוהג בהם דין שביעית, דבירקות אזלינן גם בשביעית בתר לקיטה, כדאיתא בגמ'... רבי יהודה אומר, רבי יהודה ורבי שמעון וחכמים חולקים בספיחים אם מותרים ליקח מעם הארץ אם לאו, דרבי יהודה סבירא ליה: דספיחי חרדל מותרים, דחרדל דרך לזרוע ערוגות, ולכך לא חיישינן דילמא עשה גדר בפניהם כדי להישמר רבי שמעון אומר וכו' שאין וכו' דסבירא ליה דביער הם, וביער בודאי הם אינם נשמרים, חוץ מספיחי כרוב, שאין כיוצא בהן ביער, וחכמים סבירא להו, דילמא מן השמור הם..." — ולפי פירושו, נחלקו רבי שמעון וחכמים שבמשנה בביאור דעת חכמים שבספרא. המחלוקת במשנה היא, על מה גזרו חכמים איסור לקיחה מחשש משומר, האם רק על ספיחי כרוב, או על כל הספיחין. וכל אותן המשניות המתירות אכילת ירק בקדושת שביעית, מפרשן הגר"א כדעת חכמים החולקים על ר"ע בספרא, וסוברים (לפי פירושו) שאין כלל איסור אכילת ספיחין לא מן התורה ולא מדברי סופרים. והסוגיות בבבלי ובירושלמי שהבאנו לעיל (ירושלמי: דמאי שקלים ושביעית. בבלי, פסחים), כולם הם לפי רבי עקיבא, הסובר שאכילת ספיחין אסורה מן התורה. ומכאן, שהלכה כרבי עקיבא לפי שסתם הסוגיות בבבלי ובירושלמי נקטו כמותו. וביאור הסוגיא בפסחים הוא, שנחלקו רבי שמעון וחכמים בדעת רבי עקיבא שבספרא האם גם ספיחי כרוב אסורים לר"ע מן התורה, או לא.

כלומר: רבי שמעון וחכמים נחלקו בביאור מחלוקת רבי עקיבא וחכמים שבספרא, ופעמיים נחלקו. פעם אחת (בבריתא בפסחים), בביאור שיטת רבי עקיבא, ופעם אחרת (במשנה בשביעית), בביאור שיטת חכמים שבספרא, שגזרו על קנית ירקות מע"ה מחשש שמור. רבי שמעון סובר שרק על ספיחי כרוב גזרו, וחכמים סוברים שעל כל הספיחין גזרו.

והאמת, שתורף תירוצו כתוב בגמרא בפסחים: ותרוויהו אליבא דרבי עקיבא". וכונת הגמרא, לא כפירוש ר"ת, היא שידעה הגמרא שבמשנה בשביעית מופיעה מחלוקת הפוכה בין רבי שמעון וחכמים ולכן באה לתרץ

ולומר במחלוקת זו המופיעה בברייתא היא לפי רבי עקיבא, והמחלוקת במשנה היא בדעת חכמים.
כך מתבארת כל הסוגיא לפי הגר״א בלא כל אותם הקשיים שציינו לפירוש ר״ש ור״ת. ראשית, אין צורך באוקימתות שונות, ו׳מותרין׳ ו׳אסורין׳ שבמשנה, מתפרשים כפשוטם (לענין איסור והיתר קניה) והבטוי שהולכים בירק אחר לקיטתו, הוא לכל ענין. והעיקר, שחכמים שבמשנה לא גזרו כל הספיחין אטו ספיחי כרוב, אלא הסבירו את איסור קניה, מחשש משומר בכל הספיחין. גם מובן עתה הקשר בין הרישא של המשנה; ״ונלקחין מכל אדם״ לסיפא שלה. לפי שלפירוש זה המשנה כולה עוסקת בדין לקיחת ספיחין ולא בדין אכילתן. והירושלמי, בשביעית ובברכות, המספר את המעשה שרשב״י גער באדם שליקט ספיחי שביעית — קשה. שהרי שם, משיב אותו אדם לרבי שמעון: ״ולאו את הוא דמתירן״, ברור אם כן שהכונה לשיטת חכמים שבספרא, ולפי המשנה בשביעית. ואם כן מה משיב רבי שמעון ״ולאו חלוקין עלי חברי״? והרי, לפי הגר״א, גם חכמים של רבי שמעון לא חולקים וגם הם סוברים שספיחין מותרים באכילה ולא אסרו אלא קניה מע״ה מחשש שמור.
ותירץ בפאת השלחן (סימן כ״ב) שצריך להגיה שם, ולגרוס: ספיחי כרוב. וגם מה שכתוב אצלנו ״רבי שמעון אומר כל הספיחין מותרין חוץ וכו׳ צריך להיות: אסורין, וזה האיש ליקט ספיחי כרוב.
עוד דוחק בשיטת הגר״א יש בדברי הספרא: שלגר״א כשאמר רבי עקיבא: ״מכאן סמכו חכמים על הספיחין שיהו אסורין״ כונתו — אסורין באכילה. וכשחכמים חולקים עליו ואומרים: ״אין ספיחין מן התורה אלא מדברי סופרים״ — אין כונתם שספיחין אסורים באכילה מדברי סופרים אלא שאסורין בלקיחה מע״ה וא״כ דבריהם אינם מקבילים (וכן הקשה בפאה״ש).
אבל אפשר אולי לומר, שחכמים השיבו לר״ע שספיחין אינם אסורים באכילה כלל, ומה ששמע הוא שספיחין אסורים אינו אלא בלקיחתן, ומדברי סופרים. ובפאה״ש תירץ — שהגר״א גרס בספרא: וחכמ״א אין איסור ספיחין לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים.
והמסקנה להלכה לפי הגר״א — ספיחין שנלקטו בשביעית אסורים באכילה מן התורה כר״ע.

שיטת הרמב״ם בחיבורו

שיטה שלישית בביאור הסוגיא יש לרמב״ם בחיבורו.
הרמב״ם בהלכות שמטה ויובל פרק ד׳ כתב:
א. ״כל שתוציא הארץ בשנה שביעית בין מן הזרע שנפל בה מקודם שביעית, בין מן העיקרים שנקצרו מקודם וחזרו ועשו ושניהם נקראו

ספיח, בין מן העשבים והירקות שעלו מאליהן ואין להם זרע הכל מותר לאכלו מן התורה שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. ואפילו שדה שנטייבה בשביעית וצמחה פירותיה מותרין באכילה. וזה שנאמר את ספיח קצירך לא תקצור שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה. ואם קצר כדרך הקוצרין לוקה. כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר או שקצר לעבודת הארץ כמו שביארנו אלא קוצר מעט מעט וחובט ואוכל.

ב. ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורים באכילה, ולמה גזרו עליהם מפני עוברי עבירה שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעוני גינה בסתר וכשיצמח יאכל מהם ויאמר ספיחים הן. לפיכך אסרו כל הספיחים הצומחים בשביעית.

ג. הא למדת שאין אוכלין מפירות שביעית אלא פירות האילנות והעשבים שאין זורעין אותם רוב האדם כגון הפיגם והירבוזין השוטים וכל כיוצא בהן. אבל הירקות ששדרך רוב האדם לזורעם בגנות, ומיני תבואה וקטניות, כל הצומח מהן אסור מדבריהם, והמלקטן מכין אותו מכת מרדות.

ד. ספיחים העולים בשדה בור, ובשדה ניר, ובשדה כרם, ובשדה זרע, מותרין באכילה. ומפני מה לא גזרו עליהם, לפי שאין אדם זורע מקומות אלו״.

העולה מכאן, שהרמב״ם פסק כחכמים שבספרא, ופירש את דעתם שספיחין אסורים באכילה מדברי סופרים (שלא כגר״א), ומטעם גזירה שלא יבואו עוברי עבירה לזרוע בשביעית ולומר ספיחין הם. ברור גם שהרמב״ם לא מפרש כר״ש ור״ת לחלק בין סוגי ספיחין שונים, שהרי בפירוש כתב שבירק הולכים אחר לקיטתו (הי״ג ועוד) ועוד שהרי כתב לגבי ספיחי ששית שנכנסו לשביעית ונלקטו בה: ״פול המצרי אם זרעו לירק ונכנסה עליו שביעית, בין ירקו בין זרעו אסור כספיחי שביעית״, נגד דברי הר״ש והתוס׳.

כיצד ביאר אם כן הרמב״ם את הסוגיא.

מן ההלכות שצטטנו עולים שני רמזים לשוניים המפנים את הקורא אל המשנה בשביעית (ט, א) וציין אותם הכסף־משנה.

האחד, מה שכתב בה״ב: ״ולמה גזרו עליהם — מפני עוברי עבירה״, הבטוי הזה מופיע כלשונו במשנה בדברי רב יהודה: ספיחי חרדל מותרים שלא נחשדו עליהן עוברי עבירה״, נראה אם כן שהרמב״ם פרש את המשנה לענין איסור אכילה, מגזירת חכמים של עוברי עבירה ולא כפי שפירש בפיהמ״ש הנדפס (מה שפרסם הרב קאפח במהדורתו, עיין לקמן).

הרמז השני, מה שכתב בהלכה ג׳: ״הפיגם והירבוזין״ כתב שם שאין הם אסורים באכילה משום ספיחין כיון שאין דרך רוב בני אדם לזורעם (וממילא אין טעם לגזור עליהם). ״הפיגם והירבוזין״ הרי הם מוזכרים

במשנה וא״כ משמע שהרמב״ם בחיבורו מפרש גם את הרישא של המשנה בשביעית לענין אכילת ספיחין ולא לענין לקיחה מן המשומר (כפיהמ״ש וכגר״א) ולפי זה קשה פשט המלים ״ונלקחין מכל האדם בשביעית שאין כיוצא בהם נשמר״, ובפרט, שהגמרא בסוכה (לט) פירשה את הרישא לענין לקיחה מעם הארץ, והרמב״ם עצמו פסקה לענין זה בהלכות שביעית פ״ד הי״ב: ״אבל היה מוכר פירות שחזקתן מן ההפקר כגון הפיגם והירבוזין השוטים והחלגלוגות והכסבר של הרים וכיו״ב הרי זה מותר ליקח ממנו מעט כדמי שלש סעודות משום כדי חייו של מוכר״ וגם שם ציין הכסף משנה למשנתנו. ולפי זה פירש הרמב״ם בחיבור את הרישא של המשנה לשני ענינים. לענין איסור אכילה בפרק ד׳, ולענין איסור לקיחה בפ״ח. ושו״ר בספר כרם ציון השלם (אוצר השביעית בעריכת הרב רוזנטאל) במאמרו של הרב שמעון בוקשפאן שליט״א, שמפני זה נטה מדברי הכ״מ לפרש שאין מקורו של הרמב״ם בפ״ד מן המשנה בשביעית אלא מסברא, ושאת המשנה פירש רק לענין לקיחה מן המשומר. אך יותר מסתבר ככ״מ שהרמב״ם הסתמך על המשנה. ובפרט שהזכיר שני בטויים ממנה כפי שאמרנו ועיין בכל זה בהמשך דברינו.

נראה שלפי הרמב״ם יתורצו כל המשניות המתירות אכילת ירק בקדושת שביעית, בסוגי ירקות שאין דרך רוב בני אדם לזורעם, או באותן שדות מיוחדות שציין הרמב״ם שלא גזרו בהן גזירת ספיחין. וסיוע גדול לדבריו בטעם גזירת ספיחין וממילא להיתרו במקומות שאין גזירה זו שייכת, מירושלמי בבא בתרא (ה, א): ״דאמר רבי ינאי כל הספיחין אסורין חוץ מן העולין בשדה בור ובשדה ניר ובשדה כרם ובשדה זרע. בשדה בור דלא משגח עליה, בשדה ניר דלא בעו מתקניה חקליה, בשדה כרם שלא לאסור כרמו ובשדה זרע שאינו רוצה בהן״. ושלא כפירוש הפ״מ שם שפירש הסוגיא לענין גזל, פירשה הרמב״ם לענין ספיחי שביעית, וכן פירשה הרמב״ן (בפירוש התורה, ויקרא, כב).

כתירוץ הזה (שאנו מציעים לפי הרמב״ם) למשניות הללו כתב הרמב״ן הנ״ל בשם — ״ויש אומרים״ וזה לשונו: ״ויש אומרים שאלו הנזכרין [=הפיגם והירבוזין] וכל כיוצא בזה שאין דרך בני אדם לזורעם אבל הם מאליהם יוצאים בהרים ובנהרות ואין בהם איסור ספיחין כלל אף על פי שצמחו בשביעית, שלא גזרו אלא בנזרעים כדי שלא יבואו לזורעם״.

והסוגיות שהבאנו מן הירושלמי האוסרות אכילת ספיחין, יתפרשו גם כן במשנה, שהאיסור הוא לדעת חכמים האוסרים אכילת ספיחין מדברי סופרים, ואין צורך לפרשם, כגר״א, אליבא דר״ע (והוא הוכרח לכך לפי שפירש דעת חכמים שספיחין מותרים באכילה), וממילא נפלה הוכחת הגר״א שקיי״ל כר״ע. והטעם שפסק הרמב״ם כחכמים שבספרא ולא כר״ע פשוט שהם הרבים, ועוד שסתם המשנה בשביעית כמותם, לפי הפירוש

שהבאנו קודם. ובפרט שאפשר להסביר כן את כל הסוגיות חוץ מסוגית פסחים שנבאר אותה לקמן. ואם כן, אין צורך לדברי שעה״מ למצוא טעם מדוע פסק הרמב״ם כחכמים שבספרא ולא כרבי עקיבא.

נותר לנו לבאר את הסוגיא בפסחים על פי הרמב״ם. כזכור, הביאה הסוגיא ברייתא ובה מחלוקת הפוכה בין ר״ש וחכמים ממה שמצינו במשנה כאן נפרש את הרמב״ם לפי הגר״א, שהרי הגמרא בפסחים עצמה כתבה את התירוץ לסתירה — ״ותרוויהו אליבא דרבי עקיבא״. והמחלוקת שם בין רבי שמעון וחכמים היא לדעת ר״ע שספיחין אסורים מן התורה, והשאלה אינה אלא אם גם ספיחי כרוב נאסרו מן התורה אם לאו. אבל לפי חכמים (שלרמב״ם, הלכה כמותם), שהטעם הוא משום עוברי עבירה, פשיטא שגם ספיחי כרוב נאסרו שהרי אין חילוק בין ספיחי כרוב לשאר ספיחין לענין הגזירה! (היפך מה שכתב ר״ת, ובנקודה זו כשעה״מ אם כי לשאר דבריו אין צורך לפירושנו ודו״ק) ולכן לא פסק הרמב״ם שספיחי כרוב מותרים אף שפסק כחכמים. ולפי חשבונו של ר״ת בין לרבי שמעון ובין לרבנן לפי חכמים שבספרא, ספיחי כרוב מותרים).

והחזו״א פירש בדעת הרמב״ם את מחלוקת רבי שמעון וחכמים המופיעה בפסחים, כרב ניסים גאון וזה לשונו: ״והא דפליגי ר״ש ורבנן בפסחים שם צריך לפרש כר״נ גאון לענין שביעית הנכנס לשמינית והתיר רבי שמעון ספיחי כרוב קודם שיעשו כיוצא בזה, מפני שהוא זמן מועט מאד, ואנן קיי״ל כחכמים דכל הספיחין אסורין במוצאי שביעית קודם שיעשה כיו״ב, ולפיכך סתם רבינו בה״ה בכל היוצאין למוצאי שביעית אסורין, ומיהו קשה דהא אמר התם דאליבא דרבי עקיבא פליגי וא״כ למאי דקיי״ל כרבנן הדין נותן דספיחי כרוב מותרין קודם שעשה כיו״ב. אח״כ ראיתי בר״ש מפרש דנחלקו בכרוב לאחר שעשה כיו״ב ומשום דכל הירקות עדיין לא הביאו ולא נתפרסם עדיין היתר ספיחין גזרו עליו ולפי״ז למאי דקיי״ל כרבנן דספיחין דרבנן לא גזרו, ושפיר סתם רבינו דכולן אסורין עד שיעשו כיוצ״ב״. (חזו״א, שביעית סי׳ ט׳ ס״ק ב, ג).

אבל לפי מה שפירשנו ברמב״ם, שסוגית פסחים פירושה הוא על פי תירוץ הגר״א, א״כ כל הסוגיא שם מדברת על איסור ספיחין ממש מדאורייתא ולא כר״נ גאון, ואם כן כולה אינה נוגעת כלל להלכה ולא קשה כלום ממנה לרמב״ם.

נמצא שלפי הרמב״ם מיושבת כל הסוגיא בלא צורך לחלק בין ספיחי ששית שנכנסו לשביעית לספיחי שביעית ובכולם הולכים אחר לקיטה. גם דברי חכמים שבספרא מתפרשים כפשוטם שספיחין אסורים באכילה מדברי סופרים. אמנם מה שעדיין יש לפרש לדעת הרמב״ם,מדוע סובר רבי שמעון במשנת שביעית שרק על ספיחי כרוב גזרו, וקשה לומר שרבי שמעון סובר שהגזירה משום עוברי עבירה שייכת רק בספיחי כרוב בלא שנמצא טעם

לכך (ושו״ר שכן הקשה הרב בוקשפאן במאמרו הנ״ל על ספיחין), ואפשר לומר ששיטת רבי שמעון במשנה לדעת הרמב״ם היא שלא גזרו כלל איסור אכילה על ספיחין וכרוב אסרו בקניה מן ע״ה ולפי זה רק בדעת חכמים נכנס ענין איסור אכילה ולא בתחילתהה של המשנה. אבל דבר זה אי אפשר להולמו לפי דברי הרמב״ם בחיבור, שהרי כבר כתבנו שהזכיר את הפיגם והירבוזין השוטים לענין היתר אכילה, ושנראה (וכפי שהסיק הכ״מ) שהמקור הוא במשנתנו, ואם כן משמע שאת כל המשנה פירש לענין איסור אכילה. ואפשר לומר שרבי שמעון מתיר כל הספיחין רק אם נכנסו מששית לשביעית (וכמו שסובר הר״ש משאנץ אליבא דהלכתא) ואף שהרמב״ם לא חילק זהו מפני שלדעתו הלכה כחכמים שאוסרים כל הספיחין, וכן פירש החזו״א (שביעית ט, ס״ק ב, ג).

והנה, בפירוש המשניות מהדורת הרב קאפח מצינו נוסח אחר של פירוש הרמב״ם למשנה שביעית (ט, א) וכך נאמר שם: ״נבאר כלל משנה זו ואח״כ נבאר מליה וכו׳ לפיכך אם ראינו עם הארץ מוכר פירות שביעית אם היו אותם הפירות ממה שדרך בני אדם לעשות מהם גנות ולשמרם כגון התאנים והענבים והחטים הרי זה אסור לקנות ממנו כלום ואפילו דבר מועט, כי כשתקנה ממנו הרי אתה מוסר לו דמי שביעית ואם היו אותם הפירות מדברים המופקרים במדברות מותר לקנות ממנו בדבר מועט שיעורו מזון שלש סעודות והוא כדי חייו. וכך אמרו אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלש סעודות בד״א בלוקח מן המופקר אבל בלוקח מן השמור אפי׳ כחצי איסר אסור... ואמרו כאן ונלקחין מכל אדם בשביעית מבואר בתלמוד במזון שלש סעודות בלבד...״.

הרי פירש את הרישא לענין לקיחה מע״ה מחשש שימור כפי הגמ׳ בסוכה וכפי דבריו בפ״ח.

אבל בסוף ביאור המשנה כתב: ״וספיחין — שם הצמח הצומח אחרי הקצירה... וכבר נתבאר לנו שכל הירקות הצומחים בלי שיזרעו אותן אלא הם הפקר לא נאסרה אכילתם בשביעית לפי שטעם איסור כל מה שדרך בני אדם לזרעו בכל שנה הוא משום עוברי עבירה שזורעין בשביעית ולפיכך אסרו כל הספיחין. ואין הלכה כרי יהודה, ולא כרי שמעון״.

ברור שנוסח זה לא עמד לפני הכ״מ. וכאן תואם הוא את דבריו בחיבור. ומפרש את דברי חכמים על איסור אכילה ומסביר את הרישא שמותרין ״הפיגם״ באכילה משום שאין דרך לזורעם. נמצא א״כ, שהרמב״ם פירש את הרישא לענין לקיחה מע״ה ומחשש משומר, ואת הסיפא לענין איסור אכילה. אלא, שסוף סוף מוכח מן הרישא שמותר גם לאכול את ״הפיגם והירבוזין״ וא״כ למדנו את שני הדינים מהפיגם והירבוזין: גם שמותר לאכלם מפני שאין דרך לזורעם, וגם שמותר לקנותם מע״ה מפני שאין חשש ששימרם, ולכן הזכירם גם בפ״ח וגם בפ״ד. אבל עדיין קשה, שבדוגמאות

שהביא הרמב"ם בדבריו שאסור לקנות מע"ה מחשש משומר, הביא: תאנים, ענבים וחטים. ובשלמא תאנים וענבים לא שייך בהם איסור אכילת ספיחין, אבל חטים, הרי בין כך ובין כך אסורים באכילה משום ספיחין. ועוד קשה מן המשנה בשביעית פרק ד' (מ"ב): "שדה שנתקווצה — תזרע במוצאי שביעית. שנטייבה או שנדיירה — לא תזרע במוצאי שביעית. שדה שנטייבה — ב"ש אומרים אין אוכלין פירותיה בשביעית ובית הלל אומרים — אוכלין".

הסיפא של המשנה קשה. שלדעת בית הלל, כיצד אוכלין פירותיה של שדה שנטייבה בשביעית, הרי הם ספיחין. והנה, לפירוש ר"ש ר"ת ורמב"ן אפשר לפרש בספיחין שנזרעו ערב שביעית ולפיכך אינם אסורים באכילה כמ"ש, ולגר"א פשוט שאפשר לפרשה כדעת חכמים שבספרא, לביאורו שמותרים ספיחין באכילה. אבל לרמב"ם קשה. (ובודאי שאי"א להקים שדה שנטייבה בירקות שאין דרך לזורעם): אך האמת שהרמב"ם עצמו רמז לנו תירוץ למשנה זו שכך כתב בפרק דף בהלכה א': "כל שתוציא הארץ בשנה שביעית וכו' הכל מותר לאכלו מן התורה וכו' ואפילו שדה שנטייבה בשביעית וצמחו פירותיה מותרין באכילה" רמז הרמב"ם בבטוי "שדה שנטייבה" למשנתנו, ופירש אותה קודם הגזירה. שמחלוקת ב"ש וב"ה קדמה לגזירה מדברי סופרים שאסרו אכילת ספיחין.

תירוצים אחרים לסתירה

נזכיר בקיצור תירוצים נוספים לסוגיא בפסחים.

שיטת ר"נ גאון: התוס' בספחים נ"א הביא שיטת ר"נ גאון: "ורבינו נסים פירש נמי שמעתא בענין אחר ופירש דהכא בספיחין של שביעית שיצאו למוצאי שביעית דאסורין מדרבנן עד כדי שיעשו כיוצא בהן וסבר רבי שמעון ספיחין אסורין במוצאי שביעית דכשיראו אותן גדולים יסברו שלקטן בשביעית אבל ספיחי כרוב שאין כיוצא בהם בירק השדה לא גזרו בהן אטו שאר ספיחין דכשיראו אותן גדולים לא יסברו שלקטן בשביעית דדרכן ליגדל הרבה בזמן מועט וכשאכל ר"ש בן לקוניא ספיחי כרוב במוצאי שביעית הוא דאכל רשב"י ולא משמע הכי ורבנן גזרו היתירא אטו איסורא וכולן אסורין".

ועיין בפירושו של הר"ש סירילאו שביעית פ"ט שהאריך בזה.

ועיין במאמרו של הרב קלמן כהנא שליט"א על שיטת ר"נ גאון (בספרו חקר ועיון בהלכות שביעית) שפירש אותה על פי חמש מסורות בשמו ופירושו מבוסס על כך שסובר כרש"י, שספיחין נאסרו רק אחר הביעור "והגדל והנלקט במוצאי שביעית אף שנכנס משביעית לרבנן אין בו איסור ספיחין כלל ולר"ע יש בו איסור עד שיצא כיוצא בו. והנכנסים מהששית לשביעית

אם גדלו בששית רוב גידולן אין בהם דין שביעית כלל אף שנלקטו בשביעית" — ע"ש באורך.
ורש"י הביא פירוש מרבותיו, שהסבר הסוגיא בפסחים המתירה ספיחי כרוב לרבי שמעון הוא מפני שאינו גדל מזרע כשאר ספיחין אלא "מעיקרין" ולפיכך לא נאסר כשאר ספיחין.
ושמעתי מהרה"ג נחום רבינוביץ שליט"א (בעמח"ס "יד פשוטה" על הרמב"ם), שרצה לתרץ בזה את הסתירה בין המשנה בשביעית לסוגיא בפסחים שמה שהתיר רבי שמעון את הכרוב בברייתא הוא רק כאשר ראה שגדל מאמהות (וזהו שהגמ' מספרת שר"ש לקט בגינה), אבל במשנה בשביעית מדובר על קניית כרוב מן השוק ושם יש לחשוש שגדל כספיחין ממש מזרעים ולכן אסר ר"ש כרוב, ובזה פירש ירושלמי (פ"ח ה"ו) המחלק בין ספיחי היתר לספיחי איסור לר"ע ע"ש, והכונה לחלק בין ספיחין הגדלים מזרעים לספיחים הגדלים מאמהות ועיקרין ואכמ"ל.
ובספר פאת השלחן הביא בשם כפתור ופרח (פרק מ"ז) שגרס במשנה שביעית רבי ישמעאל ולא רבי שמעון והוא שחולק וסובר; "כל הספיחין מותרין חוץ מספיחי כרוב" וממילא אין שום סתירה לברייתא המובאת בפסחים, אלא שיהיה קשה מן הירושלמי בשביעית וברכות ששם הגירסא: "רשב"י עבר וכו'", "א"ל ולאו את הוא דמתירן" וצריך להגיה שם כפי שהגיה הפאה"ש לדברי הגר"א (עיין בדברינו לעיל), שדוקא בספיחי כרוב היה המעשה.

ספיחי שביעית במוצאי שביעית

שלש משניות, שתי תוספתות ומימרא בירושלמי הם המקורות העיקריים לדין ספיחי שביעית במוצאי שביעית.
המשנה במסכת שביעית פרק ה' משנה ה': "מאימתי מותר אדם ליקח לוף במוצאי שביעית, רבי יהודה אומר, מיד. וחכמים אומרים, משירבה החדש".
ובפרק ו' משנה ד': "מאמתי מותר אדם ליקח ירק במוצאי שביעית, משיעשה כיוצא בו. עשה הבכיר הותר האפיל. רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד".
והמשנה בתרומות פרק ט' משנה ד': "גידולי תרומה, תרומה וגידולי גידולן, חולין. אבל הטבל ומעשר ראשון, ספיחי שביעית... גידוליהן חולין".
ובתוספתא שביעית פרק ד': "בצלים שנכנסו מערב שביעית לשביעית או שיצאו משביעית למוצאי שביעית, אם עשו כיוצא בם מותרין ואם לאו אסורין. אמר רבי יוסי מעשה שזרעו כרם גדור בציפורי בצלים, למוצאי שביעית זרעוהו שעורים והיו פועלים יורדין ומנכשין לתוכו ומביאין ירק לתוך קופותיהם ובאו ושאלו את רבי יוחנן בן נורי ואמר, אם עשו כיוצא בם

מותרין ואם לאו אסורין". "אוכלין על הירק מן האפיל על הבכיר מן הרחוק על הקרוב. הותר מקום אחד הותרו כל המקומות".
ובתוספתא שביעית פרק ה': "ספיחין של שביעית אין תולשין אותן ביד אבל חורש הוא כדרכו ובהמה רועה היא כדרכה".
ובירושלמי דמאי (פרק ב' והובא בתוס' פסחים נח ע"ב) — "ולענין ספיחין, מר"ה ועד חנוכה איסור ספיחין. מחנוכה ועד עצרת היתר ספיחין. מן העצרת ועד ראש השנה — צריכה" והתוס' הנ"ל גרסו מחנוכה ועד ר"ה היתר ספיחין וכתב הכ"מ שכנראה כך היתה גירסת הרמב"ם. (ועיין ר"ש סירלאו, שביעית שהאריך בזה).
והנה, אף שלא נזכר בפירוש איסור ספיחין של שביעית במוצאי שביעית, הוא מוכח מן המקורות שהבאנו. המשנה בתרומות שגידולי ספיחין חולין בודאי מדברת לא על מי שזרע אותן בשביעית באיסור (שאז קשור הענין לבעיה נוספת) אלא בזורע ספיחי שביעית אחר שביעית. וכן כתב הרמב"ם (פ"ה ה"ו) "והזורע ספיחי שביעית אחר שביעית הגידולין מותרין". ומכך שהמשנה מתירה את הגידולין בלבד. (ובשבת הארץ העיר שהגידולין מותרין רק במה שזרעו כלה, ועיין גר"א על המשנה בתרומות) משמע, שספיחי שביעית עצמם אסורים במוצאי שביעית.
וכן מוכח מן התוספתא בשביעית (פ"ה): "ספיחין של שביעית אין תולשין אותן ביד אלא חורש כדרכו ובהמה רועה כדרכה" ובודאי מדובר כאן על מוצאי שביעית שהרי כתוב "חורש כדרכו" ואעפ"כ אין תולשין אותן ביד. (ובספר פאת השולחן סי' כ"ב אות ב' הביא שיטת הערוך בערך ספיחין המצטט את התוספתא מפרשה בשביעית, וגורס ""תולש כדרכו" ולא "חורש כדרכו" וממילא אין שום הוכחה).
ושתי המשניות בשביעית (ה, ו; ו, ד) מדברות על זמן היתר קניית לוף וירק בשוק במוצאי שביעית. "מאימתי מותר אדם ליקח לוף במוצאי שביעית", "מאימתי מותר אדם ליקח ירק במוצאי שביעית" והזמנים הם: "מיד", "משירבה החדש" או מ"כשיעשה כיוצא בו". ויש לחקור מהו הטעם. האם כשיגיעו הזמנים הללו מותר לקנות לוף וירק בשוק מתוך הנחה שאין הם מספיחי שביעית אלא מפירות שמינית, או מפני שאף אם היו ספיחי שביעית כבר הותרו.
מן הירושלמי משמע שההתר במוצאי שביעית הוא משום שתולין שהספיחים הם מן המותר. (ובפרט לפוסקים שהגזירה מדרבנן, לא החמירו). "ומה שאמר: "עשה הבכיר הותר האפיל" לטעם הירושלמי דתלינן בשל היתר, ה"נ תלינן שממקום הבכיר הובאו" (לשון מהר"י קורקוס בפירושו לרמב"ם, שביעית). ורבי שהתיר קניית ירק מיד, פירשו הר"ש בשם הירושלמי, משום שמביאים ירק מחוץ לארץ. והגר"א, דחה פירושו בירושלמי, ופירש הטעם משום שירק צומח בשניים שלשה ימים.

"וארץ צבי ממהרת לגדל פירותיה" — עיין שבת הארץ).
אבל מן התוספתא (ד, ז): "בצלם שנכנסו מערב שביעית לשביעית או שיצאו משביעית למוצאי שביעית אם עשו כיוצא בהם מותרים" — משמע שההתר הוא של ספיחי שביעית שנשארו בקרקע בשמינית — "שזה פירוש שיצאו כמו שנכנסו לשביעית" (לשון מהר"י קורקוס), וההיתר של "עשו כיוצא בו" נובע לא משום שתולים בשל שמינית אלא אפילו אם יודעים אנו שהם ספיחין של שביעית כיון שעשו כיוצא בהם — הותרו. והטעם, ד"מסתמא כיון שעשו כיוצא בהם ריבה ההיתר דהיינו מה שגדל בשמינית וביטל האיסור" (לשון ר"ש בפירושו למשנה). וכן משמע מן המעשה שהובא בתוספתא. ועל פי זה מפרש הר"ש גם את הכתוב במשנה, שמותר (לת"ק) לקחת ירק "משיעשה כיוצא בו" — "ממה שנזרע במוצאי שביעית דתלינן בהיתר, א"נ מפני שריבה ההיתר על האיסור ונתבטל" ולכן — "כשעשה הבכיר הותר האפילי" אף על פי שלא עשה כיוצא בו מ"מ אם יצא הבכיר אי אפשר שלא ריבה ההיתר".
אבל על זה קשה, שאם מדובר שהספיחין גדלו בקרקע עד השמינית ונלקטו בשמינית הרי בירק הולכים אחר לקיטה, ואם כן אינם כלל ספיחי שביעית, וצריכים להיות מותרים מיד. וכתב הר"ש בפירושו למשנה: "ואף על גב דבירק אזלינן בתר לקיטה מכל מקום חיישינן שלא יהא מן הנלקט בשביעית ועוד דבירק שנגמר גידולו בשביעית לא אזלינן בתר לקיטה".
והנה, לפי התירוץ השני מדובר בירק שנגמר גידולו והר"ש לשיטתו שהבאנו לעיל ולפי הפירוש הראשון אף שמעיקר הדין הותר הירק מיד כיון שנלקט בשמינית, חששו חכמים שמא יהא מן הנלקט בשביעית שהטמינו ולפיכך הרחיבו את גזירת ספיחין גם לירק הנלקט בשמינית עד זמן של "עשו כיוצא בו" שאז אין טעם בגזירה.
ואפשר גם לומר שהמשנה מדברת על נושא אחד, והתוספתא מדברת על נושא שני, ושניהם נכונים להלכה. התוספתא אכן מדברת (כפי שמוכח מלשונה) על ספיחי שביעית ששהו בקרקע ויצאו למוצאי שביעית, ואז טעם ההיתר הוא מפני שרבה ההיתר על האיסור. והמשנה מדברת (כפי שמשמע מלשונה ומן הירושלמי ולא כפי שניסה הר"ש להשוותה לתוספתא) על דין לקיחה מן השוק, וזהו אכן היתר מטעם שתולין שהם של שמינית כיון שעבר זמן של "עשו כיו"ב", ושני ההתרים נכונים. וכן כתב מהר"י קורקוס בפירושו על הרמב"ם.
ולכאורה, אפשר היה לפרש פירוש אחר לחלוטין. שהמשניות המתירות בשמינית אחר זמן שעשו כיו"ב יתירות אפילו ספיחין של שביעית שלקטו בשביעית! וכך חשב לפרש מהר"י קורקוס ברמב"ם והטעם: "מפני שאינו נהנה משל שביעית וליכא למיגזר שיזרע ויאמר, מאליהן עלו. כי זה הוא טעם האיסור לדעת רבינו (הרמב"ם בפ"ד) כאשר נתבאר, וכיון שאסורים

עד שיעור שיזרעם במוצאי שביעית ויעשו כיוצא בהם, לא זרע להו בשביעית ודמיא למאי דאמרינן גבי שבת ויום־טוב "אסורין בכדי שיעשו", וכמו שמותר לדעת רבינו ספיחי בשביעית אחר חנוכה כאשר כתבתי, כן מותרין כשעשו כיוצא בהן. וגבי ירק דשרי מיד, נימא דכיון שגדל בזמן מועט, מפני זמן מועט לא חשו, אלא שאין זה דרך הירושלמי וגם שאינו נראה למה שני זמנים, חנוכה ויעשו כיוצא בם, וברור הוא שאין זה מתישב, ואין צורך להאריך בו, וכתבתיו משום יגדיל תורה ויאדיר" (אגב, בהבנה זו הבין הראב"ד את הרמב"ם ותמה עליו) והחזון־איש הוכיח שאי אפשר לפרש כן מן המשנה בתרומות שפסקה הרמב"ם: שהזורע ספיחי שביעית אחר שביעית הגידולין מותרין, והרי עד שגדלו גידולים עשה כיוצא בו ובכל זאת דוקא הגידולים מותרים ולא הספיחין עצמן, לפי שנלקטו בשביעית.

יש לזכור גם את דברי ר"נ גאון שהבאנו בפרק הקודם שפירש את הסוגיא בפסחים על ספיחי שביעית שיצאו לשמינית וכתב שספיחי כרוב הם יוצאי דופן לענין זה לשיטת ר"ש והם מותרים בשמינית.

והנה כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק ד':

הלכה ה': "ספיחין של שביעית שיצאו למוצאי שביעית אסורין באכילה ואין תולשין אותן ביד אלא חורש כדרכו ובהמה רועה כדרכה".

הלכה ו': "ועד מתי אסורין ספיחי שביעית במוצאי שביעית מראש השנה ועד חנוכה ומחנוכה ואילך הן מותרין. והזורע ספיחי שביעית אחר שביעית — הגידולין מותרין".

הלכה ז': "בצלים שיצאו משביעית למוצאי שביעית, אם עשו כיוצא בהן מותרין ואם לאו אסורין, וכן שאר הפירות אין לוקחין אותן במוצאי שביעית אלא משעשו כיוצא בהן מפירות מוצאי שביעית. עשה הבכיר הותר האפיל. ומותר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד".

הלכה ח': "מאימתי מותר אדם ליקח לוף במוצאי שביעית משירבה החדש".

ארבע ההלכות הללו כולן עוסקות בדין ספיחי שביעית במוצאי שביעית מקורן במקורות השונים. הלכה ה' מן התוספתא לקוחה, הלכה ו' מקורה בירושלמי דמאי (ולפי גירסת התוס' בפסחים, והקושי בגירסא הרגילה — ידוע), הלכה ז' מקורה בתוספתא ובמשנה אלא שפסק כרבי בירק (בגלל הירושלמי) וכתננא קמא לגבי שאר פירות, ואף שת"ק דיבר על ירק שלמד הרמב"ם שה"ה לגבי שאר פירות (כ"מ). ויש שאמרו , שגרס שם ברישא "פירות" (מהר"ק). הלכה ח' מקורה במשנה. אבל דברי הרמב"ם כיחידה אחת צריכים ביאור. בהלכה ה' ובהלכה ז' הוא כותב על ספיחין שיצאו למוצאי שביעית, והכונה שהם נלקטו במוצאי שביעית, אבל בהלכה ו' הוא מזכיר בסתם דין ספיחי שביעית במוצאי שביעית ויש לחקור האם גם כאן מדבר הרמב"ם על ספיחין שנלקטו במוצאי שביעית, או שמא אף על ספיחין

שנלקטו בשביעית והוא מלמדנו שגזירת איסור ספיחין היא לזמן מוגבל. עוד יש לחקור האם כשכתב ועד מתי אסורין ספיחי שביעית במוצאי שביעית הוא מדבר על ירק או על תבואה וקטניות, ואיך מתיחסות ההלכות הללו למה שכתב בהלכה י"ג ובהלכה ט"ו לגבי ירק שנלקט בשמינית שהוא מותר לפי שהולכים בירק אחר לקיטתו.

והגאון החזון־איש (שביעית סי' ט' ס"ק יג, יד) כתב על דברי רבינו: "מעיקר הדין ירק של שביעית הנכנס לשמינית מותר בין לאיסור ספיחין בין לענין קדושת שביעית דירק בתר לקיטה, כמש"כ הר"ש במשנתנו ורבינו לקמן הט"ו אבל אסרו חכמים משום גזירה שמא ילקוט בשביעית ויטמין לשמינית ואסרו חכמים משום ספיחין, ...ואין איסור זה אלא עד שיעשה כיו"ב, עשה הבכיר הותר אפיל דכיון דכבר מצוי מין זה ואין הדבר ניכר שמשמשין בפירות שביעית לא גזרו, ועוד שאין דרך להטמין משנה שעברה על זמן שיש בו כבר החדש, ואם הגיע חנוכה הותרו אף אותן שלא עשו כיו"ב כמש"כ רבינו, שכבר הוסח דעתם של בריות משביעית ואין לחוש שיתירו הנלקטים בשביעית. ונראה דבין שעשו כיו"ב או הגיע חנוכה והן עדיין במחובר ובין שנלקטו... הותרו ואין בהן משום איסור ספיחין...

והא דמותרין ספיחין אחר חנוכה או כשעשו כיו"ב היינו דוקא כשנלקטו אחר ראש השנה אבל אם נלקטו בשביעית אסורין לעולם כדאמר בירושלמי פ"ב ה"ה בפול המצרי שיצא לשמינית מותר והיינו על כרחך לאחר שעשה כיו"ב ודוקא שיצא לשמינית אבל נלקט בשביעית אסור. ואין לומר דנלקט בשמינית מותר מיד, ונלקט בשביעית מותר לכשיעשה כיוצא בו, שהרי תניא בתוספתא בבצלים שלקטו במוצאי שביעית שהן אסורין אם לא עשו כיו"ב. וכן הוא בדברי רבינו דירק שיצא למוצאי שביעית אזלינן בתר לקיטה לענין איסור ספיחין, והיינו לענין היתרן לכשיעשה כיו"ב.

ואחר שעשה כיו"ב או שהגיע חנוכה מותר ליקח ירק מעם הארץ דתלינן שנלקט אחר ראש השנה ולא חיישינן שמא נלקט בשביעית...

...ודברי רבינו סתומין מאד, שכתב בהלכה ה' ספיחין של שביעית שיצאו למוצאי שביעית אסורין באכילה והיינו שיצאו במחובר, והוה ליה לפרש שדין זה בירק דוקא אבל תבואה וקטניות אם הביאו שליש אחר ראש השנה מותרין מיד. ובהלכה ו' כתב ועד מתי אסורין ספיחי שביעית במוצאי שביעית מראש השנה ועד חנוכה וכו' והו"ל לפרש שאותן שנלקטו בשביעית אסורין לעולם, ואותן שנלקטו אחר ראש השנה משתרין אחר חנוכה, ודוקא ירק אבל תבואה וקטניות שהביאו שליש קודם ראש השנה אף אם קצרן אחר חנוכה אסורין לעולם, וכבר פירש הראב"ד דברי רבנו דמתיר ספיחין שנלקטו בשביעית כשיגיע חנוכה, ותמה עליו. וממה שכתב רבינו והזורע ספיחי שביעית אחר שביעית הגידולין מותרין שמעינן דהספיחין שנלקטו בשביעית אסורין לעולם".

החזון איש הבין בדברי הרמב"ם שלא יתכן שדיבר על ירקות שנלקטו בשביעית שהם בודאי אסורים לעולם. וכן תבואה וקטניות שחל עליהם שם ספיחי שביעית דהיינו שהגיעו לעונת המעשרות בשביעית אסורים לעולם. והוכיח זאת משתי הוכחות: האחת, שהרמב"ם כתב שהזורע ספיחי שביעית — גידוליו מותרין. והרי עד שיגדלו גידולים ודאי יעבור זמן של כיו"ב ואם נאמר שיש היתר אז לספיחי שביעית עצמם מדוע להתיר דוקא את הגידולים.

והוכחה שניה מהירושלמי, ש"פול המצרי שיצא לשמינית — מותר" ומשמע, שאם נלקט בשביעית אסור. ולכן דחה הנחה (שהראב"ד הניח) שכונת הרמב"ם לומר שלספיחי שביעית עצמם יש היתר אחר זמן מסויים בשמינית. ופירש את כל ההלכות ברמב"ם בירק שנלקט בשמינית. ואף שירק שנלקט בשמינית אין בו משום ספיחים, וא"כ היה צריך להיות מותר מיד, פרש החזו"א ברמב"ם שהיתה עוד גזירת חכמים (המרחיבה את איסור אכילת ספיחין) שאף הירק הזה שמעיקר הדין הותר, חששו חכמים שמא ילקוט בשביעית ויטמין לשמינית ולכן אסרוהו. וזה כפי שפירש הר"ש. ואת האיסור הזה (ואותו בלבד) הגבילו עד חנוכה או עד שיגדל כיו"ב ממוצאי שביעית שאז לדעת החזו"א אין חשש "דכיון דכבר מצוי מין זה ואין הדבר ניכר שמשמשין בפירות שביעית לא גזרו. ועוד שאין דרך להטמין משנה שעברה על זמן שיש בו כבר חדש ואם הגיע חנוכה כבר הוסח דעתם של בריות משביעית".

והנה פירוש זה קשה. ראשית מפני שלפיו כל דין ספיחי שביעית בשמינית מתבסס על איסור חדש מדרבנן על ירק שנלקט בשמינית ומעיקר הדין אין בו איסור, ולא בגמרא ולא ברמב"ם מצוינת גזירה כזו.

ועוד קשה, שלפי זה מה שכתב הרמב"ם בהלכה י"ג ובהלכה ט"ו שירק שלקט בשמינית מותר, אינו מדויק, והכונה שם מותר אחר שעשה כיו"ב, וזה לא כתב הרמב"ם. ומלבד זאת קיימות לפירוש החזו"א כל התמיהות שהוא עצמה תמה ברמב"ם לפי פירושו וכתב שדבריו סתומין מאד כפי שצטטנו לעיל".

וגם הר"ש, בפירושו למשנה, לא אמר שספיחי שביעית שיצאו לשמינית נאסרו לעולם, אלא שעל ירק שיצא למוצאי שביעית הקשה הר"ש, שהרי הולכים בירק אחר לקיטה, ותירץ בתירוץ אחד, כמו שהביא החזו"א, שאף שהיה צריך להיות מותר, גזרו בו שמא ילקוט בשביעית ויטמין לשמינית. אבל יתכן שגם תבואה וקטניות שהביאו שליש בשביעית ויצאו לשמינית, גם הם הותרו אחר שעשו במוצאי שביעית כיוצא בו, וזה מתאים לטעם הר"ש שההיתר מבטל את האיסור.

וגם מה שהוכיח החזון־איש אינו אלא שירק שנלקט בשביעית נאסר לעולם וזה ודאי נכון גם לגבי תבואה וקטניות שהביאו שליש בשביעית ונקצרו

שנאסרו לעולם אבל תבואה וקטניות שהביאו שליש בשביעית ויצאו (בקרקע) למוצאי שביעית עד כדי שעשו כיוצא בו מנין לו לחזון־איש שנאסרין.

והנה, אפשר לקבל את הנחתו של החזו״א שספיחי שביעית שנלקטו בשביעית אסורין לעולם וכפי שהוכיח מדין הגידולין ומן הירושלמי של פול, אבל למרות זאת אפשר לפרש פירוש אחר ברמב״ם על פי המשך לשונו, שלא יהיו בו כל הקשיים האמורים לעיל. וזאת, בהנחות החולקות על דברי החזו״א ולפיהן, ירק שנלקט בשמינית — מותר מיד. (וההוכחה היחידה שהוכיח החזו״א נגד טענה זו היא מבצלים וזו בהנחה שבצלים הולכים בהם אחר לקיטה) ותבואה וקטניות שהביאו שליש בשביעית ולא נלקטו ויצאו למוצאי שביעית עד בכדי שיעשו כיוצא בו — הותרו (מה שנראה לפי טעם הר״ש ומתוך דברי מהר״י קורקוס).

נתרץ את תמיהות החזו״א ברמב״ם:

בהלכה ה׳ כתב הרמב״ם: ״ספיחין של שביעית שיצאו למוצאי שביעית אסורין באכילה״. הבטוי ״שיצאו״ מתיחס בבירור לכך שהספיחין עדיין נמצאים בקרקע. וברור גם שהרמב״ם מתיחס ל״ספיחין של שביעית״ כלומר, שכותרת זו כפופה להגדרותיו בהלכות ט״י״ג מה נקראים ״ספיחי שביעית״, ומה נקראים ספיחי ששית או ספיחי שמינית. ושם כתב שלתבואה, קטניות וירקות יש שלב מכריע הקובע אם הם ספיחי שביעית או לא. וכתב שלירק, קובעת הלקיטה. ובפירוש כתב, בהט״ו שאם נלקט ירק במוצאי שביעית — הוא מותר משום ספיחין. ואם כן, אינו בכלל ספיחי שביעית, ולא עליו מתיחסת ההלכה שלנו, שכותרתה ״ספיחין של שביעית״. והרמב״ם אינו מדבר על ירק שנלקט במוצאי שביעית, שהוא מותר מיד, אלא על תבואה וקטניות שהגיעו לעונת המעשרות בשביעית, והם ספיחי שביעית, ואם נשארו בקרקע ויצאו למוצאי שביעית אסורין באכילה גם אז. והלכה ו׳ הינה המשך ישיר של הלכה ה׳: — ״ועד מתי אסורין ספיחי שביעית במוצאי שביעית״ — כלומר, אותו איסור שדבר עליו הרמב״ם בהלכה ה׳ שהתיחס לספיחי שביעית שיצאו למוצאי שביעית (דוק, ״ספיחי שביעית״ ולא ירק שנלקט בשמינית שמותר מיד ״שיצאו למוצ״ש״ ולא תבואה וקטניות שנלקטו בשביעית שאסורין לעולם) — עד חנוכה. מחנוכה ואילך הם מותרים. וכתב מהר״י קורקוס בפירושו לרמב״ם הטעם: ״כיון שעיקר האיסור אינו דבר תורה אלא מדברי סופרים ומשום קנס וחשש מפני שלא יזרע וכו׳ אין לחוש לכך כיון שאינו נהנה מהם עד חנוכה״ ואף שאפשר לטעון אותה טענה גם לגבי ספיחי שביעית שנלקטו בשביעית והטמינם עד חנוכה של שמינית — שאין טעם בגזירה, הרי כיון שאסרו את ספיחי שביעית שנלקטו בשביעית, אסרום לעולם.

ובהלכה ז' כתב, שבצלים שיצאו למוצאי שביעית אם עשו כיוצא בהם מותרים. והיינו אף קודם חנוכה וזהו מטעם שרבה ההיתר על האיסור ומבטלו.
בחלק השני של ההלכה כתב הרמב"ם על קנית פירות בשוק ואמר שאם עבר זמן שעשו כיוצא בהם מפירות שמינית מותר ליקח פירות סתם כיון שאפשר לסמוך שהם פירות מוצאי שביעית או פירות שביעית שיצאו בקרקע למוצאי שביעית, ולא פירות שנלקטו בשביעית.
ובסוף ההלכה כתב שמותר ליקח ירק במוצאי שביעית — מיד. והכונה, בלא לחשוש שהוא נלקט בשביעית ונאסר לעולם. והטעם, או כפי פירוש הר"ש בשם הירושלמי, מפני שמביאים ירקות מחו"ל (ועיין ברדב"ז ובחזו"א שפירשו טעם זה), או כפי הגר"א בשם אותו הירושלמי מפני שגדל הירק בשנים או שלשה ימים לא חששו (וכן במהר"י קורקוס ועיין שבה"א).
ולפי דברינו ברמב"ם אפשר לומר עוד שההיתר הוא מפני שאפשר לתלות שנלקט במוצאי שביעית, וירק הולכים אחר לקיטתו, ולפירושנו מותר מיד, והלוקח בשוק יכול לסמוך שעתה נלקט ולא שנלקט בשביעית כיון שלא מסתבר שיעשו זאת אם יותר כשילקטנו במוצאי שביעית.
העולה מדברינו ברמב"ם הוא, שספיחי שביעית שנלקטו בשביעית, אסורין לעולם (ובזה, כמהר"י קורקוס וחזו"א). וירקות שנלקטו בשמינית, מותרים מיד (כפשט הרמב"ם בהלכה טו). וספיחי שביעית (תבואה וקטניות שהביאו שליש בשביעית) שיצאו בקרקע למוצאי שביעית ונלקטו, אסורים עד חנוכה, או עד שיעשו כיוצא בו משל מוצאי שביעית. ולקיחה בשוק של פירות או ירק מותרת במקביל לזמן שאפשר לתלות שהם מהמותרים. (ירק — מיד ושאר פירות משיעשו כיו"ב). ובפאת השולחן תירץ לחלק בין זמן חנוכה לזמן כיו"ב. שכאשר אין ידוע שהם משביעית זמן חנוכה, מתיר. וכשידוע שהם משביעית אסורין עד שיעשו כיו"ב (והחילוק לפי מהר"י קורקוס ביארנו לעיל).
ולפי פירוש זה ברמב"ם מתורצות כל תמיהות החזון איש בלשון הרמב"ם וההלכות מדויקות בלשונם.
אך מה שכמובן קשה לפירושנו שהרי בצלים דינם כירק ואם כן הרי נלקטו בשמינית וצריכים להיות מותרים מיד. אך קושיא זו אפשר לתרץ (מעין תירוצו השני של הר"ש במשנה). שהרי הרמב"ם כתב בהלכה י"ז דין הבצלים (ומקורו במשנה) שאם הם סריסים, הזמן הקובע הוא מניעת מים שלושים יום, ואם הם של בעל, כשמנע מהם מים שלוש עונות. ואם כן אפשר לפרש גם כאן, שבצלים אין הולכים בהם אחר לקיטתם שהיתה בשמינית במקרה שמנע מהם מים כנ"ל בשביעית כך שגמר פרי שלהם היה בשביעית (לטעם מהר"י קורקוס או מפני שכיון שאינם מושקים במים לא נקראים גדל על רוב מים ובטל מהם שם ירק וכן משמע מהסוגיא בר"ה), ולכן יש

להם דין של ספיחי שביעית ונאסרו כשיצאו בשמינית עד שיעשו כיוצא בהם. וגם מי שימאן בתירוצנו זה על בצלים ויפרש כתירוץ השני של הר״ש (על המשנה) וכדברי החזו״א, שגם על ירקות שנלקטו בשמינית נגזרה גזירה עד כיוצ״ב (מה שדוחק ברמב״ם הט״ו) גם אז עדיין יוכל לסבור שתבואה וקטניות שהביאו שליש בשביעית ונקראו ספיחי שביעית ויצאו למוצאי שביעית עד בכדי שיעשו כיוצא בהם הותרו ואין מוכרחים דברי החזו״א לאסור אותם בכל מקרה כשחל עליהם שם ספיחי שביעית וצ״ע.

קדושת שביעית

המסגרת והמשמעות[1]: "קדושת שביעית" נוהגת בגדולי קרקע, ומותנית במקום, בעלות, וזמן (כמבואר בטבלה בפרק הקודם).

משמעותה המיוחדת: שמוש ב"גדולי שביעית" **ליעודים מסוימים** (באופן מוגבל[2]) והמנעות משמוש ליעודים, שאינם תואמים לנדרש. (להלן חלק ב).

פרט לכך, כרוכים בזה "מצוות" אחדות (בעלי השלכות נוספות, כ"א בתחומה – תבוארנה בחלק ג).

חלק א:

חלות קדושת שביעית – על מה?

כל צמח ([3]מאז הגיעו לשלב גדול מסוים)[4] ש"**הנאתו ובעורו שוה**" (הנאת השמוש והכלוי באין כאחד) – **תחול** עליו/על חלקים ממנו "**קדושת שביעית**".

ננסה לברר:

א. אלו **מיני צמחים** נכללים בזה?

ב. איזה **שלב בגדול הצמח** קובע לענין זה?

ג. אלו **מחלקי הצמח** נוהגת בהם קדושת שביעית?

א. סוגי צמחים הנכללים (כל שיש בו, אחד מ-3 האפשרויות דלהלן)

1. [5]הראויים למאכל אדם; מאכל בהמה
2. שאינם ראויים למאכל – המיוחדים לשמוש "שהנאתו ובעורו שוה" ([6]צביעה, [7]כביסה, [8]רפואה, [9]טאטוא וכיו"ב).
3. צמחי ריח (המשמשים להרחה) – [10]הנאתו קודמת לבעורו.

אין נכללים (בהתקיים 3 התנאים דלהלן)

1. [11]כל שאינם ראויים למאכל – אדם/בהמה
2. המיוחדים לשמוש ש"אין הנאתו ובעורו שוה" ([12]"הסקה, [13]עשית כלים וכיו"ב).
3. [14]צמחים חסרי ריח / בעלי ריח העומדים לנוי/[15]מיני עשבים

ב. שלב גדול הצמח

1. השתייכות:[16]

פירות; תבואה — המגיעים ל"עונת המעשרות" בשביעית
ירקות — זמן "לקיטה" בשביעית

2. תחילת חיוב ב"מצוות" (מוקדמת לעונה"מ)
הפקר — ראשית צמיחת הפרי
הפסד (סחורה) — בוסר/סמדר [תלוי במין הפרי]

אין משתייכים: [17]פירות שהגיעו לעונה"מ בשישית
פירות (וירקות) שיגיעו לעונה"מ בשמינית

ג. חלקי הצמח — שנוהגת בהם קדו"ש
1. א. בשר הפרי/הירק; [18]מי פירות (מיץ)
ב. הטפל לפרי: [18א] קליפה, [19]גרעין, [20]עוקץ, [21]קצוות הירק
— הראויים למאכל אדם/[22]בהמה
[23]גרעינים בעלי לחליחית; [24]הראויים להסקה
2. חלקי צמח (אף שאינם ראויים למאכל[25]) [illegible] שמשים לצורך ש"הנאתו ובעורו שוה" ([26]ריח, צביעה וכיו"ב).
3. [27]אילן; ענפים — מוציאי פירות.

אין קדו"ש נוהגת (בחלקי הצמח הבאים)
1. קליפות שאינן ראויות למאכל[28]. [[29]גרעינים הראויים להסקה(?)]
2. [30]שורש; גבעול; עלים[30א]; פרחים וכיו"ב במקום שאין "הנאתם" שמושית וחשובה.
3. [31]עץ סרק — שמושו לדבר שאין הנו"ש (הסקה/רהוט)[32].
[33]עץ פרי — קודם יציאת הפרי (בוסר) או אחר זמן הבשלתו.

אחר שנכיר היעודים, ואופני השמוש במסגרתם, נבוא לדון ב־4 מצוות דאוריתא, המתיחסות ל"גדולי שביעית" שנוהגת בהם "קדושת שביעית", בשלבי צמיחה שונים, והן (כסדר החיוב בהן, לשלביהן):
א. חובת "הפקר" ב. אסור "הפסד" ג. אסור "סחורה" ד. חובת "בער".
פרט לכך, "גזירות חכמים" הקשורות בקדו"ש:
1. אסור הוצאה לחו"ל 2. "גזירת ספיחין" [נדונה בהרחבה בפ"ב].

פתח דבר: לפניך 2 מתוך 3 חלקים מתוך פרק שנושאו: "קדושת שביעית", הנמנה על קבוצת נושאים העוסקים בהלי שמיטה, ומתמקדים בהלכות הנוגעות ל"צרכן" של גדולי השנה השביעית. נסיונו של חיבור זה, לרכז עיקריו של כל נושא, תוך התיחסות לפרטים על רקע התמונה הכוללת. תלווה לזה רשימת מקורות והערות, להכונה ולהעמקה.

"אודה ה' בכל לבב" על שזכני לישב "בסוד ישרים ועדה", להסתופף בצילם של שני בני היצהר, הכהן והלוי, מורי ורבותי מן הישיבה — ר' יעקב הכהן כץ שליט"א, ור' אביגדר הלוי נבנצאל שליט"א, אשר הודות לסיועם, בחדודן של הלכות, ובלבון משותף של עקרונות, הרהבתי עז בנפשי להעלות מאמר זה על הכתב, למען זכות את הרבים. ועם שנבצר ממני (לפי שעה) מדוחק הזמן ורוב המלאכה, ליטול עצה בדבר כל כלל ופרט, תחושתי היתה "שאין אתה בן־חורין להבטל ממנה".

אלא שבהודעי להיקפו הרחב של הנושא, ובהביני את גודל האחריות מחד גיסא, ומחמת קוצר ההשגה מאידך גיסא, הנני להקדים, שאין חיבור זה מתימר להורות הלכה למעשה, רק הדרכה מוצעת לקראת עיון בסוגיא, ואידך זיל גמור!

אחתום בתפילה לנותן התורה, שלא תארע תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה, ח"ו.

החונן לאדם דעת, יאיר עיניהם של ישראל במאור התורה ויצילם מכל מכשול וטעות.

1. קדושת פירות שביעית ענינה שונה משל שאר מיני "קודש", מ"מ מכונה "קדושת שביעית", ומורה על התנהגות מיוחדת עם פירות, ירקות, ושאר גידולים, עליהן חלה "קדושה" זו. מקורה בדרשת חז"ל על הפסוק (ויקרא כ"ה, י"ב) "יובל היא קודש תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה" — מה היא (הארץ) קודש, אף "תבואתה" קודש (ירושלמי, שביעית פ"ד, הל"ז) כלי: כשם שהארץ נאסרת בעבודות מסוימות בשנת קודש זו, כך יש לנהוג "קדושה" בפירותיה, כמות שיבואר (וראה ב"פני משה", שם).
2. המגבלות, הנן בתחום ד' המצוות שתבוארנה בכללן בח"ג (להלן). 1. שעור האוכלין (לצורך שמוש) הנתן לאסוף — קשור ב"חובת הפקר". 2. אופני השמוש — באסור "הפסד" (ידון בח"ב, ב'). 3. אופן הקניה והמכירה — אסור "סחורה". 4. משך זמן השמוש — חובת "בעור".
3. כדלהלן, שלב גדול הצמח (ח"א, פסקה ב'):
4. כך משתמע מן הסוגיא בסוכה מ'. הדנה לענין לולב, אם קדוש בקדו"ש. מדוע? "עצים" בעלמא הוא, ועצים אין בם משום קדו"ש. דאמר קרא "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" — "לכם" דומיא ד"לאכלה". מי שהנאתו ובעורו שוה, יצאו עצים שהנאתן אחר בעורן. לולב, עכ"פ לדעת רש"י ותוס' עומד לכבד הבית (טאטוא) ועונה לדרישה שתהא הנו"ב שוה.

ועי' להלן ח"ב הע' 12, לגבי גדולים העומדים לכביסה דקדושים בקדו"ש (רמב"ם הל' שמו"י פ"ב, הל"י), לדעת הכסף משנה, אף ש"אין הנאתו ובעורו שוה", דלא בעי' לתנאי זה, בגדולים שאינם ראויים לאכילה. וראה שיט' "פאת השולחן" החולק וסובר דבכל גווני בעי' שתהא "הנאתו ובעורו שוה". את דעתו מבסס על סוגייתנו ד"עצי הסקה" אין קדו"ש חלה עליהן, מפני שאין הנו"ב שוה. ומצביע על קיומו של תנאי זה גם ב"מיני כבוסים". לרש"י בב"ק (ק"ב.) "כביסה" — מן הדברים שהנאתן אחר בעורן, ואין חלה עליה קדו"ש. (תואם בעקרון לשיט' פאה"ש, שתנאי "הנו"ב שוה", הכרחי). לדינא נקטנו כדעת החולקים על הכס"מ, דשיט' נדחית כמבואר.
5. שביעית פ"ז, מש"א: "כלל גדול אמרו בשביעית, כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה... יש לו שביעית" ומבואר בר"ש סירילאו (שם), דמיירי בקדו"ש הנוהגת בהן, לענין "סחורה", "שנוי מדרך תשמישו" וכיו"ב. "...לכם לאכלה ... ולבהמתך" וכו' — הרי אוכלי אדם ואוכלי בהמה אמורים. ועי' להלן ח"ב(ב) 5.

6. משנה, שם. "כלל גדול... וממין צובעים... יש לו שביעית" ובב"ק ק"א: מבואר דמיירי לענין קדו"ש. ועיין ברש"י ובתוס', אימתי מתקיים כאן "הנאתו ובעורו שוה". וראה לקמן ח"ב(א) הע' 5.

7. תוספתא שביעית פ"ה, הל"ד: "... הירענין והבורית והאהל יש להן (קדושת) שביעית". בירושלמי פ"ז, הל"א, הביא ממקור זה ראיה לכך ש"מיני כביסות" יש עליהן קדושת שביעית. וכ"פ הרמב"ם, פ"ה, הל"י. ועי"ל הע' 4, דעת רש"י.

8. שביעית פ"ח, מש"א: "...כל המיוחד למאכל אדם, אין עושין ממנו מלוגמא (רפואה) לאדם. נדרש מן הפסי ל"אכלה" — ולא למלוגמא (סוכה מ'.) הטעם: ש"אינה שוה לכל אדם" — דאין הכל חולים. ולא מטעם שאין הנו"ב שוה. כיון שההנאה (השמוש) הרפואי שוה לכלויה של ה"רפואה" (נראה שאינו נפסד ממאכל אדם קודם השמוש הנדון. כך בשמן שסך ע"ג מכה, ואפשר שה"ה ב"מלוגמא" שמכין מחיטים ותאנים לעוסים). ע"כ באינו מיוחד למאכל אדם עושין ממנו מלוגמא לאדם (משנה, שם).

9. כ"מ מהסוגיא, סוכה מ', דלולב קדוש בקדו"ש. כ"ס רש"י דיעודו (עיקר הנאתו) לכבד את הבית. ובתוס' (ב"ק ק"א: ד"ה "והאיכא") עצים שיש בהם קדו"ש, כגון לולב דהנאתו ובעורו שוה, דסתמיה קאי לכבד בו את הבית (טאטוא) ועי' להלן ח"ב (ב) 41א.

10. בעיא בירושלמי (שביעית, פ"ז, הל"א), אם נוהגת קדו"ש בבשמים (עיל, פ"ב הע' 29) דעת סהש"מ וכר"צ, דצמחים העומדים לריח, יש בהם קדו"ש. ע"פ אחד מהעקרונות הבאים:
1. "הנאתו ובעורו שוה" — פרודות הריח "מתבערות" והולכות ת"כ ההרחה (ההנאה). [או].
2. "הנאתו קודמת לבעורו" — הנאת הריח קודמת לקלקול הצמח (נבילתו) — גם בכה"ג קדוש בקדו"ש, דאין הגמ' ממעטת מן הדומים ל"לאכלה", כ"א אותו שהנאתו אחר בעורו (סהש"מ פ"ז (ד) ס"ה).
דעת "המשנת יוסף" (ח"ג עמ' ע"ה), שאין קדו"ש חלה על דבר העומד לריח, אא"כ ראוי גם לתת טעם במאכל, וכ"מ מהחזו"א (סי' י"ד, סק"ט) בבאורו למשנה שביעית, פ"ז משי"ו: "הורד והכופר והקטף והלוטם — יש להן שביעית", היינו: קדו"ש. רק דאין לפשוט מכאן, דבשמים יש להן שביעית, דהתם יש להם גם "טעם", וכדתנן במש"ז (שם) "ורד חדש וכו', כל שהוא בנותן טעם" וכו' (ועי"ל פ"ב הע' 29).
אלא שבסהש"מ (שם), ובכר"צ פי"ג, סכ"ב, נקטו, דהנטע לריח יש בו קדו"ש, מבלי להתנות זאת בנ"ט במאכל.

11. רמב"ם, פ"ה, הל"ג: "...ואינו מטפל לאכול תבשיל שנפסד והפת שעפשה כדרך שאינו אוכל בתרומה ומעשר". ועי' בהל' מע"ש פ"ג הל"א: "...כיון שנפסל מאוכל אדם פקעה קדושה ממנו" ומשמע לכאו' ד"בראוי למאכל בהמה" לא סגי, ופקעה קדו"ש. וי"ל, דשביעית שאני. היות והראוי מתחילתו למא"ב — חלה עליו קדו"ש, ה"ה בראוי לאדם ונפסל, דלא פקעה כל שראוי עדין לבהמה. משא"כ תרו"מ, כל שאינו "אוכל אדם" — פטור (הל' תרומות, פ"ב, הל"א). ועי' בחזו"א שביעית סי' י"ד, סק"י לענין קליפות שנפסלו ממאכל אדם, ועודן ראויות למא"ב דקדושים עדין בקדו"ש, ואין להשליכן.

12. מן השמושים שאין הנו"ב שוה (גמ', שם). מדובר בהסקה לצורך אפיה (רש"י, ר"ח). העצים משמשים להסקת התנור, ומשנעשו גחלים נאפית הפת או מתבשל התבשיל, — הוה אומר:

בעורן (שריפתן) קודם להנאתן (מן הפת/התבשיל). אמנם מן הגמ' שם עולה שב"עצים דמשחן" המשמשים לתאורה או לחמום הוי "הנו"ב שוה" — בזמן הדלקתן (בעורן) נהנה מן האור או החום. אך "סתם עצים — להסקה הן עומדין" — זהו עיקר שמושן, ע"כ גם בלוקטן לשמושים אחרים — אין קדו"ש נוהגת בהם (עי' ב"ק ק"א: רש"י, ותוס' שם, ד"ה "שהנאתן" וד"ה "האיכא"). כ"מ מהרמב"ם פ"ה הלכ"א דאין קדו"ש נוהגת בעצים, ובכר"צ, פי"ג, ס"כ; סהש"מ פ"ז (א).

13. מקורם של דברים, ברמב"ם פ"ה, הלכ"ג: "אין נותנין תבן וקש של שביעית, לא לתוך הכר... (ואם נתן ה"ז כמבוער"). וצ"ע מדוע, הלא "הנאתו ובעורו שוה"? בדומה לצביעה (לשיטת התוס') שהצבע הולך וכלה עם הלבישה, ה"ה בזה — הכלי/הבגד מתבלה מעט מעט עם שמושו? אלא שהרמב"ם שם כתב שפעולה זו חשובה כ"בעור". ומבאר החזו"א (סי' י"ג, סק"ח): דע"י שנשתנה לכלי (כר, בנד"ד) — פוקעת קדו"ש, ו"הוי כמו שאינו". בפשטות נתן להאמר ע"ס נתון זה, ד"הבעור" קודם ל"הנאת השמוש" המאוחרת, ע"כ הוי כדבר שאין הנו"ש. אלא שיקשה מצביעה, הלא גם כאן קליטת הצבע בבגד חשובה "בעור" ובכ"ז מקרי הנו"ש? [ואת"ל, דלגבי צבע "חזותא מילתא" ע"כ אינו חשוב "בעור", אינו מסתבר שיהא עדיף על תבן בכר, שעודנו בעולם, ורק מחמת ה"שנוי" חשוב כמבוער מן העולם. (אגב כך תקשה לתוס', "צביעה" גופא, ד"בעורו" קודם להנאת הלבישה, וצ"ע לשיטתו)]. מהחזו"א (שם) מתקבל שנקט לעיקר כשיטת רש"י, דקליטת הצבע בבגד, מקרי הנו"ש, דנהנה מבגדו הצבוע. ועדין קשה, מה בין "עשית כלי" ל"צביעה" הלא בשניהם חשוב כ"מבוער", ובו זמנית גם נהנה מן "היצירה החדשה"? ויש להבין בדעת **החזו"א** שהמושג **"בעור"** לענין הכלל הנו"ש, משמעו: **כלוי גמור** של החומר. אך **פרט להנאה** הבאה עמו צריך כלוי זה **לגרום להפקעת קדושת שביעית**, דומיא "דלאכלה". תנאי זה מתקיים ב"צביעה". עם קליטת הצבע, השורש מתכלה ומתבער. גם קדו"ש פוקעת וגם נהנה, בו זמנית. אך **קדו"ש הפוקעת קודם הכלוי המוחלט** (גם אם חשוב כ"בעור" לגבי פרטים מסוימים), אף שנהנה — **אינו מועיל להחשב הנו"ש.** ע"כ בנתינת תבן לכר, או בכל יצירת כלי שהוא — קדו"ש פוקעת בזמן שהחומר עודנו קיים (חשוב כ"סחורה" — דהנאתו קודמת לבעורו המוחלט, ע"כ אסורה, ואינה כ"אכילה"), ממילא אינו משתייך לכלל זה.

אחר שהסקנו שיעודים אלה אינם תואמים לכלל "הנאתו ובעורו שוה", ממילא, כל גידול שעיקר שמושו לכך — אינו בקדו"ש. עפ"ז, יש להניח שעצים שעיקר שמושם לתעשית רהיטים וכלים שונים; כותנה ופשתן הנטווים לחוטים המופנים לתעשית הבגדים — אינם קדושים בקדו"ש. עבוד אחר של כותנה, המשווק כצמר גפן המשמש בעיקרו למלויין של כרים וכסתות, בטנה לחליפות, וכן מלוי "חיתולי מכנס" (חד פעמיים) — שמוש הדומה לנתינת תבן בכר" דבר שאין הנו"ש. (ועין בחזו"א, שם).

בכר"צ פי"ג, סכ"ז כתב לגבי "צמר גפן" שנוהג בו קדו"ש, אך כשנותנו לתוך כר ומזרן ה"ה כמבוער. נלענ"ד, דכונתו לצמר גפן רפואי, שאכן הנו"ש. דקדו"ש שלו פוקעת רק עם בעורו המוחלט, שהוא זמן השמוש בו. אלא שעדיין צל"ע, מהו עיקר השמוש בכותנה? לבגדים ולמלוי מצעות, או, לרפואה? דאם כאופן ראשון, אזי אינה בקדו"ש כלל ומותר כל שמוש שהוא (דוגמת "עצים להסקה" עי' להלן ח"ב(ב) הע' 50), ואם כשני — נתיר השמוש ה"רפואי" ונגביל שמושים אחרים.

14. הנאה של "מראה" אינה חשובה "הנאה" (אין בזה מעילה). ממילא אין לדון כאן לענין הנו"ב הבאין כאחד, אינו קדוש בקדו"ש. (ע"ל פ"ב הע' 32) ה"ה לפרחים ריחניים שעיקרן לנוי. ראה להלן ח"ב (ב) 40.

15. משוללי "הנאה" חשובה, שיהא שייך לדון לגביהן, במסגרת העקרונות של קדו"ש.

16. ההשתייכות לקבוצת "פירות שביעית" שנוהג בהן דין קדו"ש שמשמעה שמוש ליעודים מוגדרים (שהנאתם ובעורם שוה) בלבד, ושאר מצוות הכרוכות בה. קיימת בפירות ותבואה שהגיעו לשלב גידול מסוים בשביעית היינו: עונה"מ — שליש גידול (ברוב הפירות). בירקות הנלקטים בשביעית, אינו תלוי בשלב גידול כלשהו רק בלקיטה (אף שנגמר גדולו בשישית). [מבואר בהרחבה בטבלה, בפרק הקודם].

"שלב הגידול" האמור, קובע גם לענין 4 המצוות הכרוכות בקדו"ש, לעצם חלותן. גידולים שהגיעו או שעתידים להגיע לעונה"מ בשביעית — יחולו עליהם חיובים אלה. אך "מועד חלותן" יתכן בשלבי צמיחה מוקדמים או מאוחרים לעונה"מ. מבואר להלן, ח"ג(א)1 (ע"פ החזו"א): א. חובת הפקר — מראשית צמיחת הגידולים ("השרשה" ואילך). ב. אסור "הפסד" (ג. "סחורה"?) — מזמן יציאת הפרי בוסר/סמדר (תלוי במין הפרי). דהיינו: מוקדם לעונה"מ. ד. "בעור" — לכשיכלה אותו מין מן השדה. — מאוחר בודאי לעונה"מ. [כ"א ממועדי החלות מבואר בהרחבה, אצל כל מצוה בפנ"ע, בחלק ג'. וראה בח"ג(א) "תוספת באור", דגם בירקות שביעית היוצאים לשמינית קימת משמעות לעונה"מ — לענין חלות חובת "בעור" ו"הפקר"].

17. פירות/תבואה שהגיעו ל"שלב הגידול" האמור (עונה"מ) בששית — אינם בכלל פ"ש, ולא תנהג בהן קדו"ש כלל, אף שנלקטים בשביעית. וה"ה לפירות (וירקות) שאמורים להגיע לעונה"מ בשמינית.

18. דין "סחיטת פירות" יבואר בהרחבה להלן ח"ב(ב)19. אך מעבר לזה יש לדון במשקים הנסחטים עצמן, האם חלה עליהם קדו"ש? יין ושמן ("היוצא מן הזיתים ומן הענבים") — דינם כעיקר הפרי, לענין תרומה, ערלה, בכורים, טומאה וקדשי מזבח (תרומות פי"א, משי"ג) ונראה דה"ה לשביעית (פאה"ש, סי' כ"ד, ס"ד) — תחול קדו"ש. "שאר משקין" — [מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושוע בתרומות (פי"א, משי"ב) לענין תרומה, וע"פ הסוגיא בחולין ק"כ: נחלקו גם לגבי בכורים וערלה. הרמב"ם נוקט בנושאים אלה כר"י, שאין המשקה חשוב כפרי]. "שביעית" נזכרת בברייתא (חולין ק"כ:) בין הדברים ש"משקין היוצאין מהן כמותן". ר"י מפרשה לענין קדו"ש. רמב"ם לאסור ספיחין (הל' מא"ס פ"י, הלכ"ב. וראה בחזו"א, סי' כ"ה, סקל"ב שהר"מ מודה לרש"י, רק נקט מידי דאסור באכילה). ועדין יש להסתפק באשר לדרגת הקדושה, וראה בחזו"א שם, דתליא מהיכן ילפינן. אם מערלה ותרומה — תחול קדו"ש מדרבנן, ואם מחלב ושרצים (אחת האפשרויות בגמ' שם) — מדאוריתא (בזמן ששביעית מדאוריתא). נמצא שע"י "סחיטה" גם אם פוקעת קדו"ש מדאוריתא, עודנה חלה מדרבנן. ועי' לקמן ח"ב(ב)20א. בשם פאה"ש ומקורו ברמב"ם (בהל' תרומות פי"א, הל"ב) דאף שסחט באסור — ה"ז שותהו. ומבואר ברדב"ז, דמוטב לשתות מאשר לאבד בידים — משמע חלה עדין "קדושה" (גם אם פקעה מדאוריתא), וה"ה לשביעית.

18א. המקור לדין קדו"ש ב"קליפין" נלמד מתוספתא בתרומות (פי"י, הל"ב), הדנה בהיתר או איסור

אכילתן לזרים (מדין "תרומה") "...קליפי מלפפון אע"פ שאין בהם אוכל (כלי: אין דבוק בהם מבשר הירק) — אסורין" ומבאר המנ"ב: ראויין לאכילה הן עצמן. וה"ה לגבי "קליפי אתרוג — אסורין" (כנוסחת הגר"א) דבני הכפרים אוכלים אותן. "קליפי אבטיח" — מחלי תנאים שם. חכמים אוסרים. וכ"פ הרמב"ם בהלי תרומות פי"א הלי"י. הקבלה זו בין "תרומה" לשביעית משתמעת מהרמב"ם בהלי שביעית, פי"ה, הלכ"א: "הקליפין והגרעינין שמותרין בתרומה לזרים — אין קדו"ש חלה עליהן, והרי הן כעצים". ומכלל לאו, שמעינן ד"האסורים לזרים" יחול עליהם דין קדו"ש. וכ"כ בסהש"מ, פ"ז(ג) ס"ג, דקליפי פירות הראויים למאכל אדם — אסור להפסיד.

19. דין "גרעיני תרומה", במס' תרומות פי"א, משי"ה: "...בזמן שהוא מכנסן — אסורות. ואם השליכן — מותרות. ומבאר הר"מ בפיהמ"ש, דה"גרעינים" האמורים האסורים עד שישליכם הכהן, הנם על א' מ־2 דרכים:

(א) גרעין ראוי לאכילה — כגרעיני חבושים ופרישים. (ב) ראוי למציצה — כגרעין התמרה בעלת לחלוחית. גרעינים אחרים — מותרים באכילה, כגרעיני חרובים אף שלא השליכם הכהן. [מהרמב"ם בחבורו (תרומות פי"א, הלי"א) משתמעת "סתירה" לאמור בפיהמ"ש. הרדב"ז מנסה להתאים הגירסא למבואר שם] ועי"ל הע' 18[N], ההקבלה לשביעית. עפ"ז כי בסהש"מ (שם, ס"א) גרעיני פירות שיש בתוכם מאכל כגון גרעיני שזיפים ואפרסקין, או שהם רכים כגון גרעיני תפוחים, או שנשאר סביבותם לחלוחית הפרי כגון של תמרים וזיתים — אסור להפסידם, שעדיין ראויים למאכל.

20. תרומות פי"א, משי"ד: "עוקצי תאנים וגרוגרות (והכליסים והחרובים) של תרומה — אסורים לזרים". ואף שאין בהם אוכל, כתב הירושלמי "במובלעים באוכלי". ומבאר ה"משנה ראשונה" דכשתולש העוקץ, פעמים שנתלש עמו מקצת מן האוכל. וב"מלאכת שלמה" באר שלעוקץ יש קצת מתיקות וטעם (החלק הפונה לצד האוכל), וחזו לאכילה. אך הרמב"ם מגדירן "שאין בהן אוכלי". ואפשר שלדעתו אינן ראויים למאכל כלל, כשלעצמן, אך בהיותם "מובלעים באוכלי" חשובים כ"אוכלי" (ע' רדב"ז, פי"א מהלי תרומות, הלי"י). מסהש"מ (שם, ס"א) עולה, דאסור "הפסד" חל על עוקצי תאנים (ודומיהן) שנשאר בהם אוכל, כלי: מצד היותן מחוברין לאוכל ממש, ולא מצ"ע.

21. כר"צ, פי"ג, ס"כ. קצוות ירק שמשליכין בעלי בתים — יש בהם קדו"ש. נראה, דמקורו בתוספתא פ"י, הל"ב, לענין "קנובת ירק". מבואר במנ"ב: העלים העליונים שדרך לקנבן ולהשליכן. חכמים אוסרין — בעלים שבעה"ב משליכם, דאינם מעופשים אלא במקצת. ונלענ"ד דה"ה בקצוות ירק, דראוי לאכילה בשעה"ד, אך רגילים להשליכו.

22. עי"ל הע' 5 דכל שהוא "מאכל בהמה" נוהגת בו קדו"ש. ועי' בחזו"א (סי' י"ד, סק"י) לענין קליפות שנפסלו למאכל אדם, ועודן ראויות למאכל בהמה. וראה להלן ח"ג (ב) 15, אי בעי' שיהא "מיוחד לבהמה", ע"מ שלא תפקע מהן קדו"ש. ע"פ החזו"א שם יתכן לחלק בין "**קליפין הראויים לאדם**" (או שיש בהן אוכל דבוק), דאפשר שאין קדו"ש פוקעת מהן **כל שראויין עדיין לבהמה** (אף שאין רוב בנ"א מיחדין לכך. יתכן דבכה"ג שמעיקרא היו קדושים בקדו"ש, נקבע ע"י חכמים דזהו תשמישן הנאות) — **עודן בקדו"ש**, לעומת "**קליפין שאינן ראויים לאדם**" — **כל שאינן מיוחדין לבהמה, אין בהם קדו"ש** (אך גם בזה מסתפק אי אזלי' בתר "מנהג

המקום", או, תשמישן הנאות). [המשנה בשביעית פ"ז (מש"ג) קובעת, דקליפי רמון ואגוז — "יש להן שביעית", ואינה מגלה "תורתן" של "שאר קליפין"].

מהחזו"א סק"י בסופו, נראה דנוטה לכך ש"**מנהג המקום" קובע** לענין זה. דכן מצינו בהל' כלאים, דאין מקדש בכרם, רק ב"דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום" (רמב"ם, שם, פ"ה, הל"ח). **ומשתנה ע"פ הזמן.** כ"מ גבי עלין ותמרות של צלף דמברך בפה"א, כיון שנטעו ע"ד כן. וכ"פ בשו"ע, ר"ב, ס"ו. והעיר הברכ"י (הובא בשעה"צ סקמ"א), דכהיום לא נטעי להו אינשי כלל אדעתא דעלין ותמרות ויש לברך עליהן "שהכל". מכאן הסיק עקרון: שאין הגמ' מכריעה לענין "טבעו" של דבר, או "טבעם" של אנשים, כ"א לדורם ולזמנם, ואם נשתנה המנהג — נשתנה הדין. ועי' בחזו"א, מעשרות (סי' א', סק"ל) לענין קליפות תפוז. דאף שיש מעוט המרקחין אותן (מעוט מהן), הרוב נזרק לאשפה. עפ"ז תהא ברכתן "שהכל" (דלא כמג"א), ופטורים ממעשר, ואינם קדושים בקדו"ש.

וכן יש להוסיף (ע"פ האמור לעיל), דאף שראוי למאכל בהמה, כיון שבמרבית המקומות אין בהמות מצויות ורוב בנ"א אינם מיחדים לזה, רק משליכין לאשפה — אינם בקדו"ש. אמנם בישובים חקלאים שמשתמשים בזה להכנת "תחמיץ" לבהמות (עי' לקמן ח"ב(ב)15) הוי "מיוחד לבהמה" ותנהג בזה קדו"ש.

וצ"ע, מה בין "קליפין" ל"סחיטת פירות"? דלגבי פירות העומדים לסחיטה, תלה (לקמן ח"ב(ב)19), בהרגל השמוש של בנ"א, ונסתפק אם תלוי ברוב או אפי' במעוט ה"כללי" (לא "מקומי"), ואילו בנד"ד תלה ב"מנהג המקום"?

וי"ל, שאין הענינים שוים, ב"סחיטה" — הדיון לגבי אופן השמוש בפ"ש, האדם מעונין לשתותו, ויש לחקור אם מותר. בזה אמרי' כיון שרגילים לסחטן במקום מסוים, מקרי "דרך אכילה", ומותר (אחת האפשרויות, שם). בקליפין — הדיון לגבי עצם היותם קדושים בקדו"ש. האדם מעונין מצדו להשליכן, האם מותר? — בזה אין מסתבר, שרגילות במקום כלשהו להאכילן לבהמה, תחייב בשאר מקומות. ותלוי רק ב"מנהג המקום" (סברת מו"ר ר' יעקב כ"ץ שליט"א).

מסקנתו של הגרא"י קוק בענין "קליפות תפוז" שונה לחלוטין. מתשובותיו בשו"ת "דעת כהן" (סי' ר"מ) ו"משפט כהן" (סי' פ"ד) נראה ש"יחודן" של הקליפות אינו נקבע ע"פ שמושן המקומי אלא (בהיקף ארצי) ע"פ כונת נוטעי העצים, ורוב השמוש בפועל. וכיון שעיקר הנטיעה למסחר, ואפשר שהרוב נמכר ע"י הסוחרים לבתי חרושת לתעשית "מיני מרקחת" ("שמורים") מהפרי וקליפתו, ממילא דעת הנוטעים בטלה לדעת הסוחרים. (כנלענ"ד, להבינו). מתקבל עפ"ז, דקליפות אלה חשובין "מאכל אדם", ואסור ליתנם לבהמה. ולרקחן, עדיף מלהניחן להרקב ("דעת כהן", שם). נראה שגם בזמנינו, רוב התפוזים נשלחים כיצוא לחו"ל, שם מנוצלים הם עד תום, תוכן וקליפותיהן, כמאכל לאדם. וצ"ע לדעת החזו"א, שלא התיחס לנקודה זו של "דעת הנוטעים הבטלה לדעת הסוחרים".

23. ע"י"ל הע' 19. גרעיני תמרים, זיתים ודומיהן.

24. שביעית, פ"ז, מש"ג: "...והגלעינים — יש להם שביעית" וכתב הר"ש: גרעיני שאר פירות כגון: תמרים וזיתים, ושייך בהו שביעית — דחזו להסקה (וחזו נמי למאכל בהמה). ויש לתמוה: הלא "הסקה" מן היעודים ש"אין הנאתו ובעורו שוה" וע"פ הטבלה דלעיל, המיוחד לשמוש

שכזה — אין קדו״ש נוהגת בו; ויישב הכס״מ (הל׳ שמו״י פי״ז, הלט״ו) — כיון שעיקר הפרי ראוי למאכל אדם, חלה קדו״ש עליהן. וכ״כ בכר״צ, (פי״ג, ס״כ) בשם: ״יש אומרים״. [כתב הרמב״ם (שם) דיש להם שביעית ולדמיהם שביעית, אבל אין להם בעור ולא לדמיהם. ומבאר הכס״מ: כיון שאינם עיקר הפרי]. נראה שלדעת החולקים כיון שראוי לדבר שאין הנו״ש (״הסקה״) — אינו בקדו״ש.

25. שביעית, פ״ז, מש״ג: ״קליפי רמון והנץ שלו, קליפי אגוזים והגלעינין — יש להם שביעית״ וכו׳. הר״ש סיריליאו סובר לגבי חלק מהנ״ל, דמשמשים לצביעה (מוכיח, ממקורות שונים; גם נסמכת למשנה הקודמת ״וממין הצובעים — יש לו שביעית״) גלעינים — ראויים להסקה (עי׳ הע׳ קודמת). וכ״פ הרמב״ם פ״ז, הלט״ו.

26. עי״ל הערה 10 (״ריחי״), ולהלן ח״ב (א) 5 (״צביעה״).

27. ״חלקי צמח״ אלו קדושים בקדו״ש לענין שאסור להפסידן, בפרק זמן מאד מסוים הקשור בגדולו של הפרי, משהחלו להוציא פרי (״בוסר״ בגפנים, ו״סמדר״ בשאר אילנות) ועד הבשלתן החלקית של הפירות — משהגיעו לעונה״מ. קודם ״תחילת הזמן״, ועם ״סופו״, מותר בקציצה, וא״צ לנהוג בו קדו״ש. אלא דעפמ״ש לקמן ח״ג(ב) הע׳ 1 בסופה, דע״פ טבע זמנינו, פירות שהגיעו לעונה״מ (שליש גדול) אין רגילות לאכלם כלל, לשום אדם, ואפשר דיש באסופן משום ״הפסד״. ה״ה באשר לקציצת האילן/הענף נושאי פירות אלה — יאסר, כל שלא הבשיל עדיין באופן הראוי לאכילת אדם בזמנינו.

28. תוספתא, תרומות (פ״י, הל״ב): ״קליפי פולין ושומשומין... אין בהן אוכל — מותרין״ (לזרים), וכ״פ הרמב״ם בהל׳ תרומות (פי״א, הל״י) וכיו״ב בהל׳ שביעית פ״ה הלכ״א. ועי׳ בכס״מ ד״נלמד בק״ו מתרומה, דיש בה מיתה לזרים, ובכ״ז הותרו הקליפות והגרעינים. אמנם ב״ראויים לצביעה״ (או שאר יעודים שהנו״ש) תחול קדו״ש אף שאינם ראויים למאכל (רמב״ם, שם). וראה לעיל פסקה ג.2.

29. עי״ל הערה 24.

30. חלקי צמח שאין הנאתן נכרת — עי״ל הע׳ 15. אמנם בפרחים העומדים לנוי, קיימת הנאת ״מראה״, אך ע״פ המבואר לעיל (הע׳ 14) אין זו חשובה ״הנאה״ (דאין בזה ״מעילה״), ע״כ אינם בקדו״ש.

30א. אמנם בשביעית פ״ז, מש״ה מצינו לגבי מיני עצים מסויימים הנזכרים שם ״...אבל **לעלין** יש **בעור**״. ״חובת בעור״ כמבואר להלן, אינה נוהגת אלא בגידולי שביעית שנוהגת בהם קדו״ש. ע״כ נאמר דמיירי בעלין הראויים למאכל (אפשר ״מאכל בהמה״); צביעה וכיו״ב, מן היעודים שהנו״ש. (וכמש״כ שם, בתוס׳ אנשי שם, לענין ״לולבי זרדים״ שהם רכים ונאכלים). ראה להלן הערה 32, לענין שרף היוצא מן העלים באילני סרק. באילן פרי, אין לשרף העלים דין ״שביעית״ (תוי״ט, שביעית פ״ז, משי״ו).

31. עי״ל הע׳ 12 ו־13.

32. אמנם מן הרמב״ם פ״ז, הל״כ, עולה שיש ״שביעית״ באילן סרק — ליוצא מן העלין והעיקרין. ומבואר בשבה״א (שם), דשביעית נוהגת דוקא בשרף האילן, ולא בעצם העץ המייצר אותו. [שרף האילן הוא ה״קטף״ הנז׳ בשביעית פ״ז, משי״ו — אילן האפרסמון, לדעת הרמב״ם בפימה״ש (שם), ומבואר בתוי״ט (שם), דאינו עושה פרי, וה״ה לשאר אילנות בכיו״ב.

ראה מחל' ת"ק ור"ש, שם, לענין ה"קטף", ובתוס' רעק"א, דלכו"ע הוי "הנאתו וביעורו שוה", רק שלר"ש בהיותו לחלוחית העץ, בטל אגב העץ (שאין הנו"ש). [נראה שלענין אפרסמון מדובר בשמן המופק ממנו, המשמש כבושם. עיין או"ח, רט"ז, ס"ד]. הרמב"ם בחיבורו נקט כת"ק.

33. עי"ל הערה 27.

חלק ב
יעודים; אופני שמוש (במסגרתם)

אחר קביעת הכלל שכל ש"הנאתו ובעורו שוה" — חלה עליו "קדושת שביעית".

עלינו לבחון:

א. אלו "**יעודים**" נכללים בהגדרה זו?

ב. מהו **אופן השמוש** המותר במסגרת היעודים האמורים?

א. היעודים:

1. בפירות **הראויים לאכילה** —

שמוש [1]לאחד מצרכי האדם (או למאכל בהמה) [2]ש"**הנאתו ובעורו שוה**" (כמידת הכנתו לכך) והם: [3]אכילה, שתיה, [4]סיכה, [5]צביעה [6]הדלקת־הנר [7](ריח) — **מותר.**

שמוש לאחד מצרכי האדם [8]ש"**אין הנאתו ובעורו שוה**" / [11]**שאינו שוה לכל אדם** דוגמת: [9]כביסה, [10]הסקה/[11]רפואה — **אסור**

2. בגדולים **שאינם ראויים לאכילה** —

שמוש לאחד מצרכי האדם ש"**הנאתו ובעורו שוה**" (כמידת הכנתו לכך) דוגמת: צביעה, [12]כביסה, [13]רפואה, [14]כבוד הבית (טאטוא) וכיו"ב — **מותר**

שמוש לאחד מצרכי האדם ש"**אין הנאתו ובעורו שוה**" דוגמת: [15]הסקה, [16]עשית "כלים" (רהוט, כרים וכסתות) — **אסור**

1. היתר השמוש לכ"א מ"צרכי האדם", ע"פ הרשימה שבהמשך — בראוי למאכל אדם (א. 1) בראוי ל"מאכל בהמה" — ג"כ, מותר בשמוש ל"צרכי האדם" המגוונים (כולל רפואה וכביסה — חזו"א, סי' י"ג סק"ו) פרט לאכילה ע"י אדם. אכילה ע"י בהמה — מותרת. שאר צרכיה (כסיכה, צביעה וכיו"ב) — אסורים.

[אינו ראוי למאכל כלל — משתמש ע"פ שמושו הראוי, כדלהלן א.2. כולל כביסה; רפואה וכיו"ב] (סהש"מ, פ"ז(ד)).

2. הפס': "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" (ויקרא כ"ה, ו') נדרש בגמ' (סוכה מ'.) "לכם" — לכל צרכיכם; "לאכלה" — הדומים לאכילה, בזה ש"הנאתו ובעורו שוה" (דעת ת"ק בבריתא, שם). מובנו: ההנאה, והתועלת באה במקביל לכלויו של ה"חומר" ולא אח"כ. כשם שבאכילה "מתבער" המאכל ת"כ לעיסתו, מתורת אוכל, ובו זמנית נהנה חכו מן המאכל (ע"פ פי' ר"ח, סוכה מ'.).

3. משנה, שביעית פ"ח, מש"ב: "שביעית נתנה לאכילה, לשתיה, ולסיכה" ["לאכלה" = אכילה; שתיה בכלל אכילה; סיכה כשתיה. (מש"ר, שם)]. דרשת הספרא לפס': "יתהיה כל תבואתה לאכול" (שם, שם, ז') מרבה אף הדלקת הנר וצביעה. ובמשנה (שם) "קל מהן שביעית שנתנה להדלקת הנר". הרמב"ם מנאן בפ"ה, הל"א.

4. השמוש לסיכה, יעשה דוקא בפירות העומדים לסיכה. אף שראויים גם למאכל אדם (כלי: בעלי "יעוד" כפול: אכילה וסיכה). אין בזה חסרון, ומותר לזה ולזה. ה"ה לצביעה והדלקת הנר. (סהש"מ, פ"ז(ד) ס"א־ס"ג).

5. הדרישה היסודית לכלל ה"יעודים" המותרים, שתהא "הנאתו ובעורו שוה". נחלקו רש"י ותוס' (ב"ק ק"א.) אימתי מתקיים כלל זה ב"צביעה". לרש"י: בשעת רתיחת היורה מתכלה השורש ("בעור") ונקלט הצבע בחומר הנצבע ("הנאה"). לתוס' [אין "קליטת הצבע" חשובה הפסד וכלוי, דחזותא מילתא היא, ונחשב שעודנו קיים]. אחר לבישת הבגד ("הנאה"), אז כלה ומתבער הצבע מיום ליום (הצבע דוהה, תחילת "בעור").

וצל"ע, ניחא **לרש"י**, "בעור המאכל" — היינו: **"בעור הסממנים" החופף לזמן** ההנאה מן הצבע — **הקלטו בבגד.** אך **לתוס'**, שלב ה"בעור" וה"הנאה" מאוחרים, בעוד שהמאכל עצמו מתבער מוקדם יותר! וכשמדובר בפרי הראוי לאכילה הו"ל דבר ש"אין הנו"ב שוה" (לכאו')! וי"ל, דשני שלבים לבעור ולהנאה.

בשלב א': נקלט הצבע — "מתבער" המאכל. אך אינו חשוב "כלוי" כיון שהצבע קיים ו"חזותא מילתא" (אמנם גם נהנה אך לא באופן מלא). בשלב ב': **בעת הלבישה,** הנאתו רבה יותר, **וחופפת לבעור ה"גמור"** (הצבע מתכלה עם השמוש היומיומי) ועי' לקמן ח"ב(ב) הע' 18, מבואר במסגרת **"סחיטת פירות"** לדעת התוס' והרא"ש דאף שדרך לסחטן — נחשב "שנוי מברייתו" ואסור. וצ"ע, במה שונה הימנה "צביעה", אשר בפשטות מותרת ה"סחיטה" במסגרתה! כותב החזו"א בסי' כ"ה, סקל"ב: "דלענין תשמיש צביעה לא שייך הגדרים שבאכילה". ונלענ"ד, בהבנת החילוק **דסחיטה במסגרת "אכילה"** נחשבת כ"בעור" לפרי, אף שאינו "הפסד גמור", ס"ס ראוי לשתיה, מ"מ **יחסית לדרך אכילתו הרגילה,** נחשב **כ"בעור" לגוף הפרי** מן העולם, שלא בדרך הנאה. **הנאת השתיה מאוחרת,** ע"כ **מקרי אין הנו"ש.** משא"כ, בסחיטה לשם צביעה, אחר שהותר ל"יעוד" זה, הותר בכל אופן שהוא, אם ע"י בשול אם ע"י סחיטה, ואין לראות בזה "בעור" לפרי, שכן דרך תשמישו (בפרט שאינו נפסד עם סחיטתו, ועודנו ראוי אף לאכילה, שלא כבכביסה, כדלקמן הע' 12).

דבר נוסף: "משקה היוצא הוא עיקר הפרי כלפי ענין הצביעה". שלא כב"אכילה" דעיקר הפרי

הנו "גוף הפרי". קיים דיון ביחס למשקה היוצא ממנו, אם יכול להחשב בנתונים מסוימים כעיקר הפרי. (שם ח"ב (ב) 18.).

6. נלענ"ד ללמדו מפירש"י ל"עצים דמשחן" (ב"ק ק"א): "שמאירין כנר אבוקה לנושאן בידו, והנאתן ובעורן שוה".

7. עי"ל, ח"א, הע' 10.

8. עין בסוכה מ. וב"ק ק"א. דעצים אינם קדושים בקדו"ש, כיון שסתמן להסקה עומדים — דהנאתן אחר בעורן (כמבואר לעיל, ח"א הע' 12) ע"כ גם לא נמסור "פירות שביעית" לשמוש מסוג זה. דכן מוכח בבריתא (שם), לענין "משרה וכבוסה" — דאין מוסרין פ"ש לזה. (לדעת ת"ק) ממועט מ"לאכלה", כיון "שאין הנאתו ובעורו שוה", ה"ה להסקה ולשאר השמושים הדומים.

9. מחל' תנאים בבריתא (סוכה מ.) לת"ק: "משרה וכבוסה" ממועט "מלאכלה", לפי "שהנאתן אחר בעורן", כל': שמשעה ששורה הבגדים או הפשתן ביין שעה אחת נתבער ואבד לו, והנאתו אינה, עד שילבש הבגדים. (רש"י, שם). ועי' בסהש"מ פ"ז (ד') ס"ד, דגם צמחים שאינם ראויים למאכל אדם רק לצביעה וכיו"ב — אין כובסין בהם.

10. כדלעיל הע' 8.

11. עי"ל, ח"א הע' 9, שמעוט מיוחד זה ל"אכלה" ולא למלוגמא, מוסכם גם על ר' יוסי (בר פלוגתא דת"ק) דאינו תלוי בהקבלה הקיימת בין הבעור להנאה, רק בזה ש"אינו שוה לכל אדם" (אין הכל חולים — אינו כאכילה וכביסה שהכל צריכין להן). עפ"ז מסיק בכר"צ פי"ג, סי"ז דגם מיני ויטמינים אין לעשות ממאכל אדם אף שגם בריאים רגילים בזה — מהטעם האמור.

12. רמב"ם. פ"ה, הל"י: מיני כבוסים, כגון: בורית ואהל קדושת שביעית חלה עליהן, ומכבסין בהן שנא': "והיתה שבת הארץ לכם" — "לכל צרכיכם". המקור לכך: תוספתא, שביעית פ"ה, הל"ד: "...הירענין והבורית והאהל יש להן (קדושת) שביעית" כל': מכבסים בהם. שואל הכס"מ מסוכה מ'. הלא רבנן ממעטים "משרה וכביסה" דאינו בכלל "צרכיכם" הדומים לאכילה, כיון שהנאתן אחר בעורן? ומיישב: דלא אמרו כן, אלא בפירות דשייך לאכלה, אבל מיני כביסות, דלא שייך בהם "לאכלה", מתרבה מ"לכם", אע"פ שהנאתם ובעורם אינה שוה. **ובפאה"ש** סי' כ"ד (בישי"ר, סקמ"ד) כתב דתנאי זה של "הנאתן ובעורן שוה" קיים ב"פירות שביעית" לכל סוגיהן, גם באלה העומדים לכביסה ושאר צרכים. ומבאר **דשדה"א** (שם): דוקא בדבר **העומד לאכילה**, אם עושים ממנו **כביסה** אז באה **ההנאה אחר הבעור**, שתכף שהוא **נעשה מאוס** ואינו ראוי לאכילה, הוא מתבער, **וההנאה באה אח"כ**, כשהוא עושה את **פעולת כבוסו**. אבל מה **שעומד לכביסה** ואינו ראוי לאכילה **איננו** חשוב **אבוד ומבוער** ע"י מה **ששורי** בו את **הבגדים**, והוי, "**הנאתו ובעורו שוה**" (אין זה דבר מאכל המתקלקל עם השריה, שמושו לכביסה, וממלא תפקיד זה עד גמר הכביסה, מבלי להפסד קודם לכן). ועי"ל, ח"א הע' 4, דלדינא נקטינן כפאה"ש וסיעתו, ע"ש.

ונלענ"ד להוסיף שזמן "הבעור" השווה לזמן ה"הנאה", או ה"בלתי שווה" לו, הנו זמן כבוס הבגד — הסרת הלכלוך, ולא עת הלבישה, דאל"כ, לא תתכן מציאות של הנו"ש לגידולים שאינם ראויים לאכילה, העומדים לכביסה שיהיו קדושים בקדו"ש. ועי"ל הע' 9 דזמן ההנאה לשיט' רש"י, הנו: עת הלבישה. ואכן, לשיט' "כביסה" — מן השמושים שאין הנו"ש בכל גווני.

לחדוד הדברים, יש לעיין, מה בין "כביסה" ל"צביעה"? כביסה נאסרה משום שבעור המאכל קודם להנאת הכבוס (הסרת הלכלוך) האם ב"צביעה" לא מתרחש תהליך דומה?! וי"ל, דבצביעה — אחר שמדובר בבגד "נקי", אין ה"מאכל" נפסד עד לקליטת הצבע בבגד, והוי הנו"ש. משא"כ ב"כביסה" — מיד עם שרייתה (ביין, למשל) נעשה ה"מאכל" בלתי ראוי לאכילה, נמאס מחמת הלכלוך ומובן שמלאכת הכבוס טרם נסתיימה. דהיינו: בעורו קודם להנאתו.

13. ע"פ שביעית פ"ח, מש"א: וכל שאינו מיוחד למאכל אדם — עושים ממנו מלוגמא לאדם" (אבל לא לבהמה) ובאר הרמב"ם בפיהמ"ש (שם) שנא' "לכם לאכלה" — המיוחד לכם, הוא שיהיה לכם לאכלה בלבד. וזולתו — (שאינו מיוחד למאכל אדם) לאכלה ולמלוגמא. [כך בראוי למאכל בהמה, וכך באינו ראוי למאכל כלל, כנלענ"ד בפשטות]. ס"ס "רפואה" — מן הדברים שהנו"ב שוה, רק ממועט מהראוי לאכילה לבנ"א. ע"כ ב"אינו ראוי" שבנו למסגרת הרגילה, וכיון שתואם לעקרון שהנו"ב שוה — ה"ז בכלל היעודים המותרים.

14. עי' להלן ח"ב(ב) 41א.

15. מן הגמ' בסוכה משמע שדין קדו"ש בעצים להסקה תלוי במחל' תנאים (ת"ק ור' יוסי לענין משרה וכביסה). לשיט' רש"י: "כביסה" מן הדברים שאין הנו"ב שוה, ובכ"ז מוסרין לזה פ"ש לר' יוסי, ד"מלאכלה" אין ממעטים רק דבר ש"אין הנאתו שוה לכל אדם" (כגון: מלוגמא). עפ"ז, מוסרין פ"ש גם ל"עצים" לשיטתו. משא"כ לת"ק, "מלאכלה" ממעטים דבר שאין הנו"ב שוה, ביניהם "כביסה" (לשיט' רש"י), ועצים להסקה. הרמב"ם פ"ה הלכ"א נקט כת"ק דאין קדו"ש נוהגת בעצים, ממילא אין מוסרין לזה פ"ש. וכ"כ בסהש"מ פ"ז(ד) ס"ב.

16. ע"ל ח"א, הע' 13. דבשמוש ליעוד זה, כיון שקדושת שביעית פוקעת קודם לבעור המוחלט ע"כ אינו מן היעודים המותרים בשמוש, לדברים הקדושים בקדו"ש. וראה להלן ח"ב(ב)50, לשיטת הגרשז"א שליט"א. השוה להע' 19 שם.

ב. אופני שמוש: 1. במסגרת היעודים ה"מותרים"[1]

(א) אכילה:

1. מיני המאכל ואוכליו:

א. "מאכל אדם" — [N1]. ינתן לאדם.

[2]האכלת אורח (אפי' נכרי); [3]שכיר לתקופה; [4]בהמה הנוטלת מעצמה (או שקצץ מזונותיו עליו) — **מותרת**.

[N2]האכלת נכרי; [N3]א.שכיר ישראל; [4]האכלת בהמה (בידים) — **אסורה**.

ב. [5]**"מאכל בהמה"** — [6]ינתן לבהמה. אכילתו ע"י אדם [7]אסורה.

2. הכשר אכילה:

(א) [8]**ע"פ ה"דרך הרגילה"**

מאכל אדם: [9]חי; [10]מבושל ([11]מרוקח); [N12]כבוש; [12]א.נותן טעם [13](וכיו"ב).

מאכל בהמה: [14]חי; [15]הכנת "תחמיץ".

(ב) **בלא שנוי מברייתו:** (לכן) ע״י [16]סחיטה; [17]מרקחת (נמוח);
[18]רסוק גמור (?) — **אסור**
יש **מתירין** — [19]סחיטה, כשדרכן בכך; [20]רסוק (אפי׳ נמוח).

(ב) שתיה: [20א]. כעקרונות השמוש שב״אכילה״.

1. ענף זה, אמור לכלול את אופן השמוש המותר והאסור (במסגרת היעודים המותרים). אף ש״מגבלות השמוש״ נובעות למעשה מ״אסור הפסד״, אשר ידון בנפרד על שאר מרכיביו בחלק ג׳(ב׳), בפרקנו. עכ״ז, ראיתי לנכון לשלבן במסגרת זו, בכדי ליצור הקבלה (נגודית) בין אופני השמוש השונים.

1א. סהש״מ, פ״ז(ב) ס״א. (ועי׳ להלן הע׳ 4).

2. תוספתא (שביעית פ״ה, הל״ד) ״מאכילין את אכסניא פ״ש״. מפרש מנ״ב (שם): אכסניא — חיל של מלך. אך הבישׂ״ר (סי׳ כ״ד, סקנ״ח) מדייק מהרמב״ם, שהביאו לדין זה בסוף הל״ג (שם), דקאי בין על ישראל בין על גוי. וכ״כ בשבה״א (שם), דכל שהם אורחים אצלו — מותר להאכילם פ״ש.

2א. תוספתא (שם): ״ואין מאכילין לא את הנכרי ולא את השכיר וכו׳״. ובפי׳ המלבי״ם לספרא (כ״ה, י״א) ממועט מ״לכם לאכלה״ ולא לאחרים. כ״פ הרמב״ם, מהל׳ שמו״י, פ״ה הל״ג.

3. תוספתא, שם; רמב״ם (שם). ״דהרי הוא כאנשי ביתו ומאכילין אותו״. ומ״ש בויקרא (כ״ה, ו׳) ״לכם לאכלה... ולשכירך ולתושבך״ ובספרא שם: מן העכו״ם, מבואר במלבי״ם (שם) דמיירי בשכיר לזמן ולא שכיר יום, ועכו״ם בכלל [נלענ״ד, ״עוזרת בית״ נכרית, שכירת יום, באופן שלא קצץ מזונותיה עליו. אף שמדין ״שכיר״ ו״נכרי״ אין להאכילה, אפשר שבהיותה עובדת בבית בעה״ב, מותר להאכילה בתורת ״אורח״].

3א. תוספתא (שם) וכ״פ הרמב״ם (דלעיל). ובאר בשבה״א, דהאסור אפי׳ בשכיר ישראל, ונראה דמיירי שמאכילו ובזה הוא מנכה לו משכירותו, דהוי כפורע חובו בדמי שביעית.

4. רמב״ם פ״ה, הל״ה (ע״פ התוספתא, פ״ה, הל״ג): פירות המיוחדים למאכל אדם אין מאכילין אותן לבהמה, לחיה ולעופות. (היינו: להאכיל בידים, כדלקמן). הלכה הבהמה מאליה לתחת התאנה ואכלה [בישׂ״ר, סי׳ כ״ד, סקכ״ה: ״ואוכלת״], אין מחייבין אותו להחזירה, שנא׳: ״ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול״. דהיינו: אף מאכל אדם, אם אוכלת מאליה (עי׳ מנ״ב, שם). יש שכתבו שכ״ז אמור בשדה קודם שזכו בנ״א בפירותיה. אחר שזכו — אסור להניחן לבהמה, דהוי כאסור ״מאכל אדם״ לבהמה (עי׳ חזו״א סי׳ י״ד, סק״ד). ויש מתירין בכל גווני (תוה״א). [כר״צ פי״ג, ס״י].

5. עי״ל ח״א, הע׳ 5, דשביעית נוהגת גם ב״מאכל בהמה״, ואינו כתרו״מ הנוהג רק ב״אוכל אדם״ (רמב״ם, תרומות פ״ב, הל״א־הל״ג). דלענין שביעית כתיב (ויקרא כ״ה, ו׳) ״והיתה שבת הארץ לכם לאכלה״, ובהמשך (שם, ז׳) ״ולבהמתך ולחיה אשר בארצך וכו׳״ — משמע דנוהגת בזה ובזה.

6. סהש״מ, פ״ז(ב) ס״ג.

7. כר״צ (פי״ג ס״י) בשם סמ״ג ויראים. ועי׳ בחזו״א (סי״ד, סק״י) גבי ״פת שעפשה״, דכתב בירושלמי (פ״ח, הל״ב) דאין מחייבין אותו לאכול. מוסיף החזו״א: ונראה דאסור לאכול ״פת שעפשה״ דחשיב ״הפסד״. וכיון שראוי לבהמה — אסור ב״הפסד״, (כדלקמן פ״ג(ב) 2).

8. ״שביעית נתנה לאכילה... לאכול דבר שדרכו לאכול״ (שביעית, פ״ח, מש״ב) וכ״פ הרמב״ם פ״ה, הל״ב. ״...כדין תרומה ומעשר שני״. ויש בזה 2 ענינים, כמבואר בפירושו למשנה (מע״ש, פ״ב, מש״א) וכמפורט בחבורו (שם, הל״ג): 1. אין לאכול שלא כדרכו — דרכו ליאכל חי, לא יאכלנו מבושל (ולהפך). 2. אין מטריחין לאכול דבר שאינו ראוי לאכילה [עי״ל ח״א, הע׳ 11. ואינו ענין לכאן]. עפ״ז קשואים וחבושים אינם נאכלים חיים. מלפפונים ובננות אינם נאכלים מבושלים. אמנם הנאכלים בין חיים בין מבושלים, יאכלם בכל אופן שירצה, דוגמת תפוחים וגזר.

9. דרכו להאכל ״חי״ אינו נאכל ״מבושל״ — אפשר שנלמד מפי׳ הירושלמי (פ״ח, הל״א) גבי מאכל שאינו מיוחד לזה או לזה — נותנין עליו חומרי אדם וחומרי בהמה. ״חומרי בהמה״: אסור לשלקן. כ״פ הרמב״ם (פ״ה, הל״ג ו־י״א).

10. דרכו ב״מבושל״ — אפשר שנלמד ממ״ש בירושלמי (שם הל״ב) עהמ״ש: ״לאכול כל דבר שדרכו לאכול״ — ״...וכן הוא שבקש לוכל תרדין חיין או לכוס חיטין חיות, אין שומעין לו״. ומבואר בפ״מ (שם): לפי שאין דרכן לאכלן חיין (כ״א מבושל).

11. ״רקוח״ פרי הנו ״הכשר אכילה״ הדומה לבשול, רק שנעשה ע״י מתיקות מרובה (סוכר, דבש וכדו׳), מ״מ, אין בזה ״שנוי מדרך ברייתו״ כל שנשאר בעין, ואם זו ״דרך אכילתו״ — מותר. בסהש״מ פ״ז(ב)ס״ה כתב, לענין תפוז, שאין רגילים לרקח גוף הפרי, או לבשלו. דברובו עומד להאכל חי. (ובמשפט־כהן, סי׳ פ״ד, פ״ה, הוסיף: שגם מצטמק ומתמעט בבשולו — ״הפסד״ מסויים, ע״ש).

אמנם, קליפות התפוז (וכן באשכולית ובאתרוג) הראויות למאכל אדם ע״י רקוח — זו ״דרך אכילתן״ ומותר.

12. כבישה מותרת כשדרכו לכך. דוגמת מלפפונים וזיתים. (סהש״מ פ״ז(ב) ס״ב).

בזמנינו נפוץ המנהג לכבוש מגוון רחב של ירקות (גזר, סלק, כרוב, חצילים ועוד). ההיתר לכ״א מהירקות הנכבשים, מותנה בעקרון המובא להלן הערה 12א, בסופה. במסגרת זו יש להעיר, שכבישה הנעשית אחר שסחט מימיו, לגופן של ירקות, לא מקרי ״הפסד״, שכן דרך ״הכשרתן לאכילה״. אמנם במשקה היוצא, יש לנהוג בו קדו״ש. ואין להשוות לסחיטת ירקות למימיהן. באותם שאין דרכם לכך, דנאסר לסחטן (להלן הע׳ 19) דמקרי ״הפסד״.

12א יש להעיר בנושא זה ש״הדרך הרגילה״ המחייבת, מתיחסת אך ורק לאופני ״הכשר האכילה״ המהותיים, דוגמת, חי ומבושל, אין ענינה בטעמים מתחלפים, או בצורות ״בשולי״ / ״כבישה״ שונים. ומכאן, לדבר הנאכל בד״כ חי/ מבושל נתן לתבלו בכל דרך שהיא: תיבול מתוק, מלוח חריף וכיו״ב, או בלא תיבול כלל (לא״ד לחולה), גם אם אין זה ״מנהג המקום״, או שאין רגילותו כלל להאכל בתיבול זה. כמו״כ, לגבי צורות ״בשולי״ שונות. דבר שדרך לבשלו, אין מניעה למי שיחפוץ בכך, שיטגן או יאפה, אף שאין רגילות בזה בשום מקום. רק ״הכשר האכילה״ המהותי, תלוי בהרגל בנ״א, וכדלעיל.

עפ״ז נראה דאכילת סלק חי מגורר, אף שראוי לאכילה, כיון שלא נתפשט המנהג לאכול באופן

זה, הוי שלא ע"פ דרכו הרגילה ואסור. ונראה דה"ה לאופני אכילה מסוימים של "טבעונים", כשמדובר על שנוי "דרך" ממנהגו של עולם, דוגמת סחיטה של מלפפונים, בשול בננות ועוד. ויש לעיין באשר למנהגם של עדות לסוגיהן, על מגוון מאכליהם המיוחדים. באיזו מידה יקבע הדבר לכל העולם? שמא רק למקומם / לבני עדתם? או אפשר שגם להם עצמם יאסר, מדהוי "מעוט" הנוהג כך? [לא נקטתי "מנהג מקום", משום שבא"י נראה שמושג זה, בהקשר ל"הרגלי אכילה" נטשטש, ובמגזר העירוני האטרוגני, במיוחד. גם "המסורת העדתית" בתחום זה אינה "יחודית", וקיימת "נדידה" של "מנהגי אכילה". ואכן אופן אכילה כלשהו שפשט מנהגו, קובע היתר לענייננו. השאלה מתיחסת למנהגים יחודיים].

החזו"א, גבי סחיטת פירות (לקמן הע' 19) דן בקנה המידה לקביעת ה"דרך הרגילה". האפשרות המקילה ביותר לדעתו (מסתפק בדבר), היא: דאפי' מעוט בנ"א משתמשים ב"דרך" זו, אלא, שלרוב בנ"א היה נוח בזה (במשקה כמו בפרי) אפשר שמועיל, ונלענ"ד, דה"ה לנדוננו — אם לרוב בנ"א אין זה שמוש הנופל בדרגתו מהמקובל, אף שבפועל אינם מורגלים בזה. עכ"פ, גם אם נאחז באפשרות המקילה, יש לשקול כל "מנהג אכילה" החורג מהמקובל, לגופו.

13. הנתן ל"טעם" בתבשיל דוגמת גזר ועגבניה — ינתן (סהש"מ, שם), רק יקפיד שלא להשליכו כ"ז שראוי למאכל (שם). בתבשיל שקבל "טעם" מפ"ש, חלה קדו"ש מדין "טעם כעיקר", אף שהפריד את "נותן הטעם". (סי' דיני שביעית פט"ז, ס"ז). ועי' להלן ח"ג(ב)20.

14. ע"ל הע' 9. רמב"ם שם, הל"ג: "...לפיכך אין שולקין אוכלי בהמה".

15. "תחמיץ" — מזון לבהמות המוכן מירקות (קליפותיהן, ושאר פסולת), תבואות, וקליפות תפוז הנכבשים ב"בור החמצה" או במתקן אחר. ועוברים "תסיסה" לצורך שימורם. במסגרת הכנת מזון זו, בשנה השביעית, על ה"מרכיבים" להיות ראויים אך ל"מאכל בהמה", דמאכל אדם, אין לתנו לבהמה, כדלעיל הע' 4.

16. תרומות פי"א, מש"ג: "אין עושין תמרים דבש ולא תפוחים יין... ושאר כל הפירות אין משנין אותן מברייתן בתרומה ובמע"ש". וכ"פ הרמב"ם פי"א מהל' תרומות הל"ב. בהל' שמו"י, פ"ה, הל"ג כותב הרמב"ם בכללות: "ולא ישנה פירות מברייתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומע"ש". פאה"ש (סי' כ"ד, ס"ד) מפרט הדברים, עפמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות (עי' בישו"ר סק"ג. ועוד כתב שם, דהבסיס להשואה בין "שביעית" ל"תרומות", מדתנן בשביעית פ"ח, מש"ב: "...וכן בתרומה ובמע"ש. קל מהן שביעית שנתנה להדלקת הנר" — מוכח דהאסור בתרו"מ ודאי אסור בשביעית, ע"כ לא הוצרך לשנותו בשביעית). וראה בתוספתא (שביעית פ"ו, הל"ד) "נותן אדם דבילה וגרוגרות לתוך התבשיל... ולא יסחטם להוציא מהן משקין". — דלא קיימי לסחיטה אלא זיתים וענבים, ולא שאר פירות שעומדין לאכילה (מנ"ב, שם). בסהש"מ פ"ז(ב) ס"ה אוסר גם סחיטת תפוז, לימון ואשכולית למרות ההרגל הנהוג לשתות מיציהם. ועי"ש בהע' 3, דמשקה היוצא מפרי (פרט לשמן ויין) משתנה לגריעותא בתחומים שונים (לענין "ברכה"; תרומה דאוריתא; הכשר לקב"ט, ועוד) וה"ה לנד"ד, יחשב לשנוי מברייתו. [מ"מ, לא קבע ד"ז במסמרות]. ונלענ"ד, דאת ההיתר בתבלין יבאר שזו דרך השמוש הבלעדית — ע"י סחיטה (דאינו נאכל בפנ"ע).

17. נלענ"ד שדוקא ב"מרקחת" שנמוחה בבשול יאסור בעל סהש"מ, על אף ש"דרך אכילתו" בכך, וזאת כיון ש"משתנה מדרך ברייתו". [עי' באו"ח, סי' ר"ב, ס"ז ברמ"א לענין פאוויד"א (פירות

שנתבשלו ונמוחו לגמרי. מ״ב, שם, סקמ״א) דמברך ״שהכל״ כיון שאבד תארו וצורתו. — משתנית ברכתו]. בנשאר ב״עין״, יודה שמותר, אם דרכו בכך. (עי׳ להלן הע׳ 18 חילוק בין נמוח לגמרי, לנתרסק שלא לגמרי).

18. ״תמרי של תרומה — מותר לעשות מהן טרימא, ואסור לעשות מהן שכר והלכתא... מברכין עלייהו בפה״ע. מ״ט? — במלתייהו קיימי כדמעיקרא״ (ברכות ל״ח.) נחלקו ראשונים בהגדרת המושג. לרש״י: דוקא שלא נתרסק לגמרי. לרמב״ם: אפי׳ נתרסק לגמרי (לדעת הב״י סי׳ ר״ב. נשמת אדם, כלל נ״א סק״ח). כמו״כ נחלקו אחרונים בהבנת מחלו׳ השו״ע והרמ״א סי׳ ר״ב, ס״ז. הכרעת המשנ״ב (שם, סקמ״ב, ובה״ל ד״ה ״תמרים״) דכל שנכר במקצת מהות הפרי — לא נשתנית הברכה. אבל בנמוח לגמרי ולא נכר צורתו כלל — מברך ״שהכל״. [למחה״ש סקי״ח החלוק בין נתמעך ביד (אפי׳ לגמרי) — עדיין, רושם צורתן נכרת, לבין נמוח עי׳ בשול — נתבטל צורתן ותוארן] וע״ע בסי׳ ר״ד, סי״א: לענין פירות כתושים ביותר שמרקחן בדבש, דמברך בפה״ע — דוקא שנכר מהותו ותארו (מ״ב, סקנ״ב).

כיון שמהגמ׳ משתמע שקיימת תלות בין הנושאים. מסתבר, שכשם שבנמוח לגמרי עד שנפסדת צורתו — משתנית הברכה, כך נאסר לעשות כן מפירות תרומה — יחשב ל״שנוי מדרך ברייתו״ (דוגמת שכר), וה״ה לשביעית (עי׳ בישי״ר, סי׳ כ״ד, סק״ג).

19. מחל׳ ראשונים גבי ברכתן של מי פירות הנסחטין (ומי בשולן). [על יסוד הגמ׳ בברכות ל״ח. — דבש תמרים מברך ״שהכל״ דהוי ״זיעה בעלמא״]. לרשב״א: כל העומד לבשול או לסחיטה — היוצא מהן חשוב ״פרי״ וברכתו בפה״ע (אינו עומד לזה — ברכתו ״שהכל״). לרא״ש: מי סחיטת פירות — ״זיעה בעלמא״ אינו בגדר ״פרי״ ומברך ״שהכל״. (לאפוקי, ממי בשולן — המשקה נדון כעיקר הפרי, מדין ״טעם כעיקר״ ומברך בפה״ע).

בשיט׳ הרשב״א, י״ל: ד״פירות העומדים לסחיטה״ אינו מוגבל ל״זיתים וענבים״ בלבד (כדמשמע בגמ׳, שבת קמ״ד: פסחים כ״ד:), כ״א משתנה בהתאם למציאות, מזמן לזמן. כ״ס החזו״א (שביעית סי׳ כ״ה, סקל״ב) בדעתו, והוסיף שצ״ל רוב תשמישו של הפרי לזה, ויתכן שנקבע ע״פ רוב בנ״א המשתמשים למשקה (אף שאינו רוב תשמישו), ואפשר שדי בזה שלרוב בנ״א ניחא במשקה כמו בפרי עצמו (אף שבפועל רק מעוט בנ״א סוחטין).

עפ״ז, בזמנינו, תפוז, מהפירות העומדים לסחיטה. לרשב״א — מברך בפה״ע, ואילו לרא״ש, אף שדרך לסוחטו — מברך ״שהכל״. כ״ס המשנ״ב (סי׳ ר״ה, סקי״ד; שעה״צ סקנ״ב). וה״ה לשביעית אף שרובן נסחטין, נחשב ל״זיעה״, הוי כ״משנה מברייתו״ ואסור, לשיט׳ הרא״ש. ונראה שזו גם הבנת בעל סהש״מ. (עי״ל הע׳ 16).

לדעת **החזו״א** (שם), י״ל שגם הרא״ש יודה לרשב״א, **בפירות שדרכן בסחיטה** דנחשב ל״פרי״ ומברך **בפה״ע**. דוקא ב״מי שלקות״ (מרק ירקות) — דעתו על הירק והמשקה טפל לו, הוצרך לנמוק ש״טעם כעיקר״, להשמיענו שמימיהן כמותן, לענין הברכה, אבל במשקין הנסחטין שכל דעתו עליהן, ונהנין ממנו כמהפרי עצמו — חשוב ״פרי״. מסקנתו: הרשב״א הכריע בדבר. כמו״כ, אין הכרח שהראש חולק (כמות שטוען המשנ״ב, דלעיל) — למעוטי בפלוגתא עדיף. [כיו״ב, מצינו בתה״ד (סי׳ כ״ט) דפירות שנתרסקו לגמרי — דלאו במילתייהו קיימי מברך ״שהכל״ (ע״פ רש״י), אך אם דרכן לרסקן לגמרי מברך בפה״ע. ה״ה יהא לנד״ד ב״סחיטה״, לשיט׳ הרא״ש]. ע״כ, לכו״ע, בכה״ג, יברך בפה״ע. וכיון **שחשוב ״פרי״, נתיר לסחוט הרגילים**

בזה, אף בתרומה ושביעית. [נראה דהמשניות המפורשות ב"תרומות" דאין עושין תמרים דבש וכדו', י"ל שלא היתה רגילות לסחטן אותו זמן. אך עשוי להשתנות כמבואר].

והוסיף שם, דלימון, שרגילים לסחטו, ואין דרך לאכלו, לעולם המיץ שלו עיקר (עדיף טפי משאר פירות שרגילים גם לאכלן).

לדעת **הגרש"ז אויערבאך** שליט"א, ב"מנחת שלמה" (סי' מ"ו) **אין בסחיטת פירות** שרגילים לסחטן (תפוז, אשכולית) משום **"הפסד"**, כיון שעומדים לכך. עכ"ז צ"ע באשר לסחיטתן היות ועי"כ **מפקיע קדושת שביעית** שלהן, בעוד שהנאת השתיה מאוחרת, ממילא הו"ל "הנאתו אחר בעורו" ואסור. [הא דפוקעת הקדושה נלמד מתרומות פי"א (עי"ל הע' 16), ושביעית שווה לה]. וצ"ע מצביעה, דקי"ל לשיטת התוס', ד"הנאתו ובעורו שוה" בעת הלבישה (נהנה, והצבע הולך וכלה), על אף שקדו"ש פקעה מיד עם שריית מיני הצובעין / צביעת הבגד (כ"מ בתפא"י, שביעית ריש פ"ח — דחשיב כמבוער)? וי"ל כיון שס"ס עצם הצבע לא כלה עד לשעת הלבישה, דקי"ל "חזותא מילתא", שפיר מקרי הנו"ש.

פשוט עפ"ז שמיץ פירות הראוי לצביעה, נתיר לסחוט הפרי לשם כך. סביר ע"כ ששתיה שהנאתה חשובה משל צביעה לא תהא גרועה הימנה, ונתיר לסחוט אף למשקה [מבחינת הנאה נחשב ל"הנאה גמורה", כדמצינו ביוה"כ דחייבין עליה כרת]. עכ"ז עדיין קשה, דההנאה באה אחר שפקעה קדו"ש!

מסקנתו שאין דין "תרומה" ו"שביעית" שווים זל"ז באופן מוחלט (בענין זה). דאסור "סחיטה" הקיים בתרומה מ־2 טעמים: 1. "הפסד". 2. "הפקעת קדושה". שביעית שווה לה רק לענין "הפסד", ובמקום שעומד לסחיטה דאינו מפסיד יהא מותר, משום שלהפקעת קדושה לא חיישינן. (דבתרומה מוזהרין ע"כ, ולא בשביעית ע"י מש"כ המנ"ש, בהקדמה לתשובה זו) ע"כ, אף **שפוקעת קדושתו בשלב מוקדם כבסחיטה,** כיון **שאינו נפסד,** ולגבי **השלב המאוחר** הו"ל **השתיה הנו"ש** — ה"ז בכלל השמושים המותרים.

ועדין מסתפק בדבר, "מפני זה שהנשאר עם הפרי נמאס מאכילה לרוב בנ"א" — והוי הפסד. וצע"ב, דבסתמא, הא דאינו נאכל, אינו מחמת מאיסותו, לענ"ד, רק מחמת הטורח להוציאו. ממילא יתכן לדמותו, ל"שאריות מזון" הנדבק לצלחת דא"צ לקנחו. (אמנם, להשליכן לאשפה נראה לאסור משום "הפסד", גם אינו דומה לשאריות הנ"ל, דשם הוי גם טורח לאספן ולשמרן, וכאן יכול לשמרן בקליפתן).

נלענ"ד, בדעת **החזו"א, דאינו מפריד בין הפקעת קדו"ש לבעור.** ע"כ **"הנאה" המאוחרת ל"הפקעת הקדושה"** מקרי **"אין הנו"ש".** וראיה מנתינת קש ותבן לכר/עשית כלים דאף שאינו "הפסד", מ"מ הקדושה פוקעת ונחשב "מבוער". וכיון שנהנה רק בזמן השמוש — אין זה הנו"ש. לפיכך חותר החזו"א להוכיח **שפירות הנסחטים** שדרכם בכך, **מימיהן כמותן,** חשוב **כעיקר הפרי,** כך לענין ברכה (כברכת הפרי), וכך לענין הפקעת קדו"ש, עי"ז תהא הנו"ש בזמן השתיה.

לעומתו סובר הגרשז"א שליט"א, שהברכה משתנית ("שהכל") גם בדרכן לסחיטה (כדעת המשנ"ב) ועכ"ז, מותר לסחטן, כבאורו לעיל.

20. תה"ד (סי' כ"ט) מסתפק באשר לברכתן של פירות שנתרסקו לגמרי, וכ"ש לנמוחים ע"י בשול (פווידל"א) אפשר דנפקי ממילתייהו ופסק לברך "שהכל" מספק. הרמ"א (ר"ב, ס"ז) מביאו

בשם י״א,וחושש לשיטו לכתחי׳ אך לעיקר נקט כמחבר גם בפווידל״א (שנמוח לגמרי ואבד צורתו, כהגדרת המשנ״ב, שם) דמברך בפה״ע. מכאן, לסחיטת תפוז, באופן שכל גופו נתרסק לתוך המשקה ידון כפווידל״א (ונראה דאף לרא״ש יברך בפה״ע דאינו כ״משקה היוצא״ החשוב כ״זיעה בעלמא״. זהו עיקר הפרי, ועדיף מסחיטה).

כיון שהמחבר, והרמ״א (לשיטתו העיקרית), נוקטים שאין הברכה משתנית — אינו חשוב ״הפסד״ ולא ״שנוי מברייתו״ ומותר לעשותו מפירות שביעית ותרומה. (חזו״א, כ״ה, סקל״ב). אמנם לענין ״ברכות״, הכריע המשנ״ב (שם סקמ״ב) דבנתרסק לגמרי, שאבד כל צורתו ולא נכר כלל, לברך ״שהכל״, וכהכרעת הרמ״א (מחמת הספק). וסביר להניח, ש״ספק הפקעת קדו״ש״ בזמן ששביעית נוהגת מה״ת, אינו ״קל״ מ״ספק ברכות״, אך בזה״ז, דלרוה״פ שביעית מדרבנן, יש להקל בהסתמך על עיקר דעתם של המחבר והרמ״א [הערת מו״ר ר׳ יעקב כ״ץ שליט״א]. ע״פ עקרון זה נראה להבין ההיתר להכין ״כדורי פלאפל״ (לדוגמא) בשביעית. תהליך הכנתם מצריך בשול המרכיבים (גרגירי החומוס), רסוקם, וטגון ה״כדורים״. אמנם נאכל כדרכו מבושל ומטוגן, אך בשנוי לכאו׳ מ״דרך ברייתו״, שהלא נתרסק לגמרי ונטגן באופן שאבד תארו וצורתו לגמרי (אינו נתן לזיהוי באשר למקורו), גם ברכתו ״שהכל״?

וי״ל כיון שדעת השו״ע, וכן עיקר לרמ״א (שם), דכל אימת **שממשן קיים** (״במילתיהו קיימי״) **אין הברכה משתנית**, גם אם **אבדה צורתו** (לאפוקי ממי סחיטת פירות הנחשב ל״זיעה בעלמא״). ממילא, **אין לפנינו הפקעת קדו״ש**, ומותר, אף שלענין ה״ברכה״, המנהג להחמיר ולברך ״שהכל״ (וכדלעיל).

אמנם **לגרשז״א** שליט״א, א״צ לכל זה. **דאף שהופקעה קדו״ש לא מקרי ״הפסד״** וכיון שהנו״ש (בעת האכילה) — מותר, דלא גרע מסחיטת פירות העומדים לכך (עי״ל הע׳ 19). ונראה, ד״שנוי מברייתו״ האסור היינו באופן ש״מפסידו״ ממש, דוגמת סחיטת פירות למימיהן, כשאין דרכם לכך.

20א. ״שביעית נתנה לאכילה, לשתיה וכו׳״ (שביעית פ״ח, מש״ד). בהיותה בכלל ״אכילה״ (עי״ל הע׳ 3) — חלים עליה בפשטות, אותם סייגים ומגבלות הקיימים בדברי מאכל, מבחינת האכלת אורח, נכרי, בהמה וכיו״ב. בענין ״הכשר אכילה״, נדונה לעיל בהע׳ 16 ו־19, אפשרות ״סחיטה״ לפירות. זיתים וענבים מותר, וה״ה בשאר פירות העומדים לסחיטה. אינו עומד לסחיטה — אסור. הדיון שם,מבחינת ״הפסדן״ של פירות המאכל. ולעצם השמוש במשקה כותב בפאה״ש (סי׳ כ״ד, ס״ד): ״עבר ועשה האוכל משקה — ה״ז שותהו״. דהיינו: גם במקום שסחט באיסור — נוהג במשקה דין קדו״ש.

וצל״ע, עפמ״ש לעיל הע׳ 19, בשם הגרשז״א שליט״א, דע״י ״סחיטה״ פוקע דין קדו״ש מהפירות, לשם מה נחוץ לשתותן? מה מקום להקפדה שלא להפסידן?

וי״ל, כיון שכל היתר ה״סחיטה״, נשען על כך, שהמשקה אינו ״נפסד״, עד לזמן ההנאה (על אף שפקעה קדושתו), ממילא פשוט שתנאי זה צריך להתקיים. [ועדיין צל״ע, באשר למשקה הנסחט באסור, מפירות שאינם עומדים לכך. הלא ״נפסד״ כבר. ומדוע עליו לשתותו?]. עוד י״ל, עפמ״ש הרמב״ם בהל׳ מאא״ס (פ״י, הלכ״ב) ד״משקין היוצאין מפירותיהן — אסורין כמותן״ לענין טבל, חדש, ערלה, ספיחי שביעית, ועוד. ומשמע דלא מגרע מקדושתן. ואף שמדאוריתא נראה דפוקעת, מדרבנן עדיין חלה, על כל המשתמע מכך (עי״ל ח״א, הע׳ 18). [יתכן עפ״ז, לבאר

דין משקה הנסחט באסור, דלעיל). קיימים גם סייגים באופן ההכשר לשתיה. האם מותר לבשל המשקה?

בפאה"ש, שם, ס"ו מביא 2 דעות, גבי בשול יין: יש אוסרים מפני שממעיטו (רמב"ם, הל' תרומות פי"א, הל"ד. וכדעת ת"ק בפי"א דתרומות, משי"א, וה"ה לשביעית) ויש מתירין, דמשתבח ע"י הבשול. (מחלוקת זהה מצינו גבי יין ל"קידוש" — רע"ב, ס"ח ומשנ"ב, שם). כמו"כ, נאסר לכבוש בצל בחומץ של שביעית (הן בצל של שביעית, הן משנים אחרות) — מפני שמפסידו (פאה"ש, ע"פ הרמב"ם, שם).

[שמוש במשקין לסיכה, רפואה, כביסה. יבואר במקומו, להיתר או לאיסור, מותנה בסוג היעוד ובמין המשקה].

(ג) סיכה:

1. אמצעים, תכלית, אופן:

מותרת — [21]סיכה במשקה שדרכו לכך; [22]סיכת אדם (גם "רפואית") כדרך סיכת הגוף

אסורה — [21]סיכה במשקה שאין דרכו לכך; [23]סיכת כלים [24]ועורות; [25]סיכה (ע"ג מכה) במוך

2. מגבלות: מקום הסיכה — [26]חוץ לבית המרחץ/בית הכסא.

(ד) צביעה:

אמצעים תכלית:

מותרת — [27]בעומד לצביעה לצרכי אדם (קשוט הגוף).

[29]יש מתירין צביעת בגדים וכלים.

אסורה — [28]לצרכי בע"ח.

[30]יש אוסרין צביעת בגדים וכלים (גם לצרכי אדם).

(ה) הדלקת הנר:

אופן, תכלית:

מותרת — [31]הדלקת נר בשמן; [33]לתאורה — הנאה מן האור ([35]כולל "נרות שבת"); יש מתירין ב"נר מצוה".

אסורה — [32]נתינת שמן למדורה; [34]צורך להסקה/חמום;

[36]יש אוסרין ב"נר מצוה" — שאינו להנאה (נר חנוכה; נר ביהכ"נ לכבוד המת).

(ו) ריח:

שמושים מעשיים: [37]הרחה; [38]תבלין; [39]עשון.

[אין קדו"ש: [40]בעומד לנוי; [41]אחר קליטת הטעם והריח].

(ז) הכנת מטאטאות[41א]:

21. תוספתא (שביעית פ"ו, הל"ג). סך את השמן ואין סך יין וחומץ. שהשמן דרכו לסיכה, יין וחומץ אין דרכן לסיכה. וכ"פ הרמב"ם שם, פ"ה הל"ו. עפ"ז, סיכה במיץ לימון, כיון שאין רגילין לסוך בזה — אסורה (ס' דיני שביעית פט"ז, סי"ז).

22. "סיכה" בימות קדם, מן ההנאות ה"שוות לכל נפש". מתוך שנכלל בין ה"ענויים" האסורים ביוה"כ לא יתכן שיחשב לעינוג מיוחד, דכה"ג לא נאסר [וכדמצינו לענין "הרחת בשמים" (תרי"ב, מג"א סק"ד) ועי' תקי"א, ס"ד דעשית "מוגמר" הוי דבר "שאינו שוה לכל נפש". רק למעונגים (מ"ב, שם)] אלא דבר שהוא ענוי לנפש, בהכרח מתקבל, שהיו כולם צריכים ורגילים בזה. ע"פ התוספתא בשביעית (פ"ו, הל"ג) "סך אדם שמן ע"ג מכתו" ובמנ"ב (שם): דלא הוי כרפואה שדרכו לסוך כל גופו. וכן בהמשך: "החושש בראשו, וכל מי שעלו בו חטטין — סך את השמן". הרמב"ם השמיט דין זה. ומתוך שבהל' מע"ש (פ"ג, הלט"ז) פסק: "מעשר שני, אע"פ שניתן לסיכה אין נותנין אותו לא ע"ג צינית ולא ע"ג חזזית" וכו' ומבואר במפרשי הרמב"ם דמע"ש ניתן לסיכה ולא לרפואה, נראה דכן דעתו גבי שביעית (עקרון דומה ואפשר שהתוספתא במע"ש, עליה נשען הרמב"ם, חלוקה עם זו שבשביעית, ונקט כמע"ש). והטעם: דסיכה כזו שעיקרה לרפואה, אינה שוה בכל אדם, ואין שם "סיכה" עליה (עין גד"צ, פי"ג, סק"ד. כל' מופקע מתורת "סיכה", נדון כ"רפואה", וזו אסורה באוכלין (שמן). אלא שפאה"ש (כ"ד, ס"ט) נקט כתוספתא דשביעית וכירושלמי (פ"ח, הל"ב) וכ"פ בכר"צ, פי"ג, סי"ב. וצ"ע לדעת הרמב"ם, מ"ש משבת, דהותר לסודמכה בשמן (או"ח, שכ"ח, סכ"ב; שכ"ז, מ"ב סק"ב) כיון שגם דרך בריאים לסוך לא מוכחא מילתא דלרפואה עבידי!

ונלענ"ד, דאצל שבת לא נאסרה רפואה בעצם, רק גז"ח משום שמא ישחוק סממנים, ע"כ, כשלא מנכר שעושה לשם רפואה, כיון שרגילים לסוך, לא גזרו, אבל שביעית ומע"ש, ד"רפואה" ע"י אוכלין אסורה ב"עצם", כל שמכוין לזה נאסר, אף שלא מוכחא מילתא כ"כ מצד שרגילין לסוך.

מהי סברת המתירים? נלענ"ד, עפמ"ש הר"ש (בפירושו למשנה, דמאי, פ"א, מש"ד) ע"ד התוספתא: "...לפיכך שמן של שביעית נותנין ממנו לגרדי, ואין נותנין ממנו לסורק" — דהיינו: לאורג, הסך בין אצבעותיו, מותר, "דסיכה כשתיה". (אמנם בהקשר אחר, אך נראה לקשור טעם זה לנד"ד). וכשם שבאוכלין ומשקין מותר לאכול או לשתות, אף שמתרפא על ידן, מדהוי מאכל של בריאים. ה"ה בזה, כיון שרגילין הבריאים לסוך, ואין משגיחין בכך שגם מתרפא ע"כ, גם אם מתכוין לזה. ועין לקמן הע' 47 לענין גמיעת חומץ ושמן לרפואה. ואף ש"רפואה" ע"י אוכלין — אסורה (מדאינו "שוה לכל אדם"), היינו דוקא זו הנעשית שלא

ב"דרך אכילה" כהנחת רטיה וכיו"ב. (לקמן הע' 46). ונראה דהרמב"ם, לא ראה במושג זה ("סיכה כשתיה") בסיס להשואה מוחלטת בנד"ד, ממילא, הסך לשם רפואה (ע"ג מכתו), כמוהו כמשתמש באוכל לשמוש רפואי שלא ב"דרך אכילה" ויאסר. (והסכים על ידי, מו"ר ר' אביגדר נבנצאל שליט"א).

וצ"ע, לזמנינו, דאין רגילין לסוך, א. האם מותר לסוך כלל, הלא הוי שמוש "שאינו שוה לכל נפש"? ב. האם נתיר סיכה לשם רפואה, בנתונים אלה? בפרט כשמוכח שעושה לשם כך (כגון ב"סך ע"ג מכתו")?

ואפשר דתליא במשמעו של הבטוי "סיכה כשתיה" האם זו זהות מוחלטת, וסיכה כמוה כמשקה נוסף, וממילא, אין כל גריעותא בהא דאין רגילין לסוך, דא"צ להיות שונה ממשקה נדיר דיתכן שמותר לשתותו גם במתכוין לרפואה, כיון שנעשה "דרך שתיה" (או אכילה) כמקובל. או אפשר שלפנינו השואה מבחינת "דמיון ההנאות לגוף" בלבד. ממילא, בזמנינו שאין רגילות בסיכה, ישתנה הדבר, וכיון ש"אינו שוה לכל נפש" יאסר?

ונראה מהכר"צ (פי"ג, סי"ב), כאופן ראשון, דכתב: "וסיכת שמן מותרת בין על הראש ובין על הגוף, ואפי' בזמנינו שרובם אינם רגילים בסיכה, מותרים בסיכת שמן, ואפי' כשמכוין לרפואה משום דסיכה כשתיה. לפיכך סך אדם שמן על מכתו" וכו'. מעשית, נזקקים בזמנינו, לסיכה אצל תינוק, במקום גרוי עור. אצל גדול, מצוי הדבר, ע"ג ידים או שפתים יבשות, ועוד.

23. תוספתא (שם, הל"ז) שמן של שביעית "אין חוסמין בו תנור וכירים" (לחזק. מנ"ב, שם). "ואין סכין בו מנעל וסנדל". ועין בחזו"א (סי' י"ג, סק"ח). דהחסרון בזה, שאין הנו"ש.

24. "...ומתעגל ע"ג קטבליא (עור רך) חדשה ואינו חושש". (שם, שם). מנ"ב: אף דמהני לעור מ"מ מותר. היינו: דוקא באופן שסך גופו קודם, דאינו נראה כ"מעבד". כיו"ב, "סך את רגלו ונותנה למנעלי". אבל, סיכת עור/כלי, ישירה — אסורה.

25. תוספתא (שם, הל"ג) ... ובלבד שלא יטול במוך ויתן ע"ג מכתו. מנ"ב שם: דמוכחא מילתא דלרפואה. בסהש"מ פ"ז(ד)ס"א, מבאר דעי"ז ילך מעט גם לאיבוד (היינו: "הפסד").

26. ירושלמי (שביעית פ"ח, הל"ב): אין סכין שמן של שביעית במרחץ אבל סך הוא מבחוץ ונכנס. ובפ"מ (שם) משום בזיון קודש. (עי' בסהש"מ, פ"ז הע' 8, מש"כ בשם האדר"ת). כ"פ הרמב"ם, פ"ה, הל"ו.

[ונראה מטעם "בזיון הקודש", גם לאסור הכנסת פירות וירקות לחדר אמבטיה/בית הכסא, לצורך שטיפה. הע' מו"ר ר' יעקב כ"ץ שליט"א. ועי' לקמן ח"ג(ב)11].

27. רמב"ם, פ"ה, הל"ט. ע"פ ירושלמי שביעית פ"ח, הל"א. ובכר"צ פי"ג, סט"ז, כדוגמא: צבע לקשוט נשים. ובגד"צ (שם, סק"ח) דן הגרש"ז אויערבאך שליט"א גבי הכנת דיו לכתיבת ס"ת או השחרת תפילין. כיון דקי"ל "מצוות לאו ליהנות נתנו" — הוי כמבער שלא להנאה. או שמ"לכם" — "לכל צרכיכם", מרבינן גם "הנאת מצוה" (רק בהולך לשריפה / לאיבוד — אף "צורך מצוה" אסור). לדעת הגרשז"א שליט"א (ב"מנחת שלמה" סי' מ"ב), המושג "הנאה" בגדרי שביעית שונה מזה הקשור לכלל "מצוות לאו להנות נתנו". דשם מתיחס ל"אסורי הנאה", וכונתו שאין "הנאת מצוה" חשובה "הנאה" לענין זה, דלא אסרה תורה כ"א "הנאת הגוף". [מבואר בריטב"א (סוכה ל"א) גבי "נטילת לולב" האסור בהנאה, דאינו נהנה מגוף הלולב, כ"א מעצם הנטילה דמקיים על ידה מצות ה', ואינו נחשב ל"הנאה מן האיסור"].

משא"כ לענין שביעית גם "הנאת מצוה" חשובה "הנאה". ע"כ נתיר השחרת תפילין וכתיבת ס"ת בדיו של שביעית דמנ"ל לחלק בין צביעת בגד לצביעת תפילין, כיון שצריך ללובשם כל יום ושמח בלבישתם, ובודאי שאינו חשוב "הפסד". והוכיח דבריו מר"ש סיריליאו (שביעית, קכ"ב.) שכתב: "אוכלי אדם עושין מהן צבעין לאדם דאית בהו קדושה כגון לצבוע בתי תפילין ורצועותיהן ותיקי ס"ת ותפילין".

[אף שלענין "צבעי בהמה", ק"ל דאין קדו"ש חלה עליהן (לקמן הע' 28), צביעה לשם זה נחשבת להורדה בקדושה ביחס ל"אכילת בהמה", שונה צביעה לצורך מצוה (ס"ת, תפילין, וכיו"ב) דאינה הורדה רק "מעליותא"]. ועי' לקמן הע' 36, שמוש בשמן שביעית ל"צורך מצוה".

28. רמב"ם (שם, ע"פ הירושלמי) אבל אין צובעין לבהמה מפירות שביעית אפי' מאכלי בהמה — שאין קדו"ש חלה על צבעי בהמה. כס"מ, שם. כך למדו מפי השמועה. דפ"ש שנתנו לצביעה היינו: צביעת אדם דחל עליה קדו"ש, משא"כ בצביעת בהמה — אין בזה קדו"ש (ונמצא מפקיע קדושתן. כר"צ, פי"ג, הלט"ז). ומבאר החזו"א (סי' י"ג סק"ז) היינו: צביעת גוף הבהמה או תכשיטיה.

29. חזו"א (שם) אין מדובר בצביעת גוף האדם ושערו בלבד, גם צביעת בגדיו וכלי תשמישיו — מותר. שאלמלא כן מדוע נאסרה "הסקה" מטעם ש"אין הנאתו ובעורו שוה", ת"ל שאינו נעשה בגוף האדם (וצל"ע, ס"ס נעשה לחמום גוף האדם, ישירות), וכן המיוחד לכביסה קדשי בקדו"ש, אף שמשמש את משמשי האדם ולא גופו. וכ"פ בסהש"מ פ"ז(ד) ס"ג. ושונה מסיכה, דאין סכין לכלים, כיון שעומדת רק לאדם.

30. כר"צ שם. כך מדייק מפאה"ש (כ"ד, סי"ב).

31. רמב"ם, פ"ה מהל' שמו"י הל"ח. שמדליק את הנר בשמן שביעית עצמו.

32. תוספתא (שביעית פ"ו, הל"ח): "שמן של שביעית — אין נותנין אותו לתוך המדורה". ב"תוספתא כפשוטה" (לגר"ש ליברמן") מבואר הטעם: דלא התירו אלא הדלקה כדרכה. וכ"מ מהרמב"ם שם: "ולא יתן השמן לתוך המדורה, אלא מדליקו בנר". (משמע לענ"ד, דגם לצורך "תאורה" יאסר באופן זה, דאין זו דרך השמוש הרגילה כמות שנאסרה "אכילה" שלא כדרך כגון: הנאכל חי, לאכלו מבושל וכיו"ב).

33. סהש"מ, פ"ז(א)ס"ג. ההיתר לזה, לפי שההנאה באה יחד עד הבעור ("הנאתו ובעורו שוה").

34. בסהש"מ, פ"ז(ד) ס"ב חלק בין שמוש בשמן ל"הדלקת נר", לבין שמוש ל"הסקה", שהכלוי בא קודם ההנאה (בהסקה לצורך בשול או אפיה, כדלקמן הע' 49). וצל"ע, דס"ס מתבשל תוך כדי כלוי השמן, ואינו כעצים שנשרפים תחילה, ונאפה בגחליהן. ונראה לישב עפמ"ש הרידב"ז (פ"ה, ס"ח) דההנאה הנדונה זו הנאת ה"אכילה" (לא עצם הבישול) וזו באה רק אחר כלוי השמן.

לדעת הגר"ש ליברמן (בפי' לתוספתא) גם נתינת שמן למדורה ע"מ להתחמם כנגדה אסורה, על אף ש"חמוס" הוי הנו"ש (ע"ל ח"א, הע' 12), כיון שאין דרכו בכך. (שמן שמושו בהדלקה). [דומיא, דדבר העומד ל"אכילה" ולא ל"סיכה" — אל ישתמש ל"סיכה", על אף שיעוד זה כשלעצמו תואם לתנאי קדו"ש ("הנאתו ובעורו שוה") וזאת משום שאינו עומד לשמוש זה]. ובמנח"ש סי' מ"ב: "כיון שאין דרכו בכך הוי כמפסיד".

35. הדלקת "נר שבת" 2 טעמים לה: 1. "שלום בית" שלא יכשל בעץ ובאבן. 2. "עונג שבת" —

אכילת סעודת הלילה לאור הנר (גר"ז, או"ח, רס"ג, ס"א). המשותף: הנאה מאורן של הנרות — תואם את ה"תכלית" עבורה הותרה "הדלקת הנר" בשביעית.

36. סהש"מ פ"ז(ד)ס"ב. **נר חנוכה** — אסור להנות מאורו (או"ח, תרע"ג, ס"א), ממילא, נחשב שמוש זה לענין שביעית כ"הפסד" (כלוי בלא "הנאה"). כ"כ בבית הרידב"ז (סי' ה', ס"ט) ובס' תוה"א (פ"ח, מ"ז). אך לדעת ה"מנחת שלמה" (סי' מ"ב) הדלקה זו מותרת. ע"ל הע' 27, דהחליט שם ש"הנאת מצוה" חשובה "הנאה" ול"מ הפסד. ע"כ מותר להדליק בשמן שביעית לצורך למוד תורה / לעשות מצוה לאור הנר — דחשוב "מדליק ע"מ ליהנות". ומכח זה סבר, דצביעת תשמישי קדושה ותשמישי מצוה / כתיבה בדיו של שביעית מותרת, וה"ה לנר חנוכה. אמנם יש לחלק ולטעון, דבתשמישי קדושה כס"ת ותפילין משתמש אח"כ, ע"כ דומה הנאתן להנאת השמוש בבגד צבוע, משא"כ נ"ח — אסור להשתמש בו; ו"ל, דבזמן שדולק נהנה מ"פרסום הנס", לא פחות מהנאת פרסום של בית מסחר (דאין ההדלקה מוגבלת לאכילה או קריאה לאור הנר). ועדיין קשה, ס"ס הוקצה למצותו, ואינו ראוי לכל שמוש אחר (גם אם יכבה הנר)? י"ל, דאין זה חסרון, דגם כשמיעד השמן למאכל, ומתבל בו דברים חריפים (לדוגמא), ע"כ הוגבל שמושו לד"א, ובכ"ז אין נמנע הדבר, דכן דרך תשמישו. וה"ה לנד"ד.

להבנת מו"ר ר"א נבנצאל שליט"א (בדעת רבו, הגרשז"א שליט"א) **המושג "הנאה"** הנדון במסגרת קדו"ש, **הוראתו "תועלת"** (לא "הנאה" במובנה הרגיל). מבחינה זו, "צורך מצוה" אף שמלל"נ, יש בזה תועלת **שמקיים באמצעות פ"ש מצות הבורא** יתב'. ממילא **א"צ** לחפש בנ"ח **הנאת שמוש** איזושהי. עצם "הדלקת הנר" לשם מצוה חשוב "הנאה".

נר ביהכ"נ — הודלק לכבוד ביהכ"נ, לא לשם הנאה. ע"כ, אף שמותר ללמוד לאורו (או"ח קנ"ד, סי"ג מ"ב סקנ"ב) אין בזה להתיר השמוש ב"שמן שביעית" דאינו נקבע ע"פ "היתר ההנאה" מן האור כ"א ע"פ התכלית לשמה הודלק. כיו"ב נר **"זכרון"** (ביום השנה, או לכבוד המת) אינו ל"הנאה" רק לעלוי נשמת הנפטר / לכבודו (הראיה שמדליקים גם ביום, לא"ד בלילה). ונראה דה"ה בנר שמדליקים **לכבוד החתן** (עי' או"ח, רצ"ח, מ"ב סקל"ג).

עפמ"ש בשו"ע, רצ"ח, סי"א, ובמשנ"ב שם (סקכ"ט), מתקבל שלהדלקת נר ביהכ"נ מספר מטרות נפרדות: 1. להאיר. 2. לכבוד השכינה. 3. לכבוד אדם חשוב. ונלענ"ד, דגם האוסר דלעיל, יודה, דבהודלק ע"מ להאיר — מותר. [אבל נרות הדולקים לפני ה"עמוד", שתכליתן "כבוד" (דולקים אף ביום) אין להתיר לדעה זו (עיין מ"ב, שם, סק"ל)]. אמנם הגר"ע יוסף שליט"א, שו"ת "יביע אומר" (ח"ג, יו"ד, סי' י"ט) מסיק שמותר להדליקם בלילה באופן שנהנה קצת לאורם, אבל ביום שאינו נהנה מאורו, לא ידליק. נראה שבגישתו, אינו מתחשב בתכלית לשמה הודלק הנר, כ"א ביכולת השמוש המעשית. כל שנתן להשתמש ולהנות — מותר. ו"ל, להבנת ראי"נ (בדעת הגרשז"א) דלעיל, אין לתור אחר "שמוש מעשי" או תכלית מוגדרת. כל שהודלק ל"תועלת" איזושהי חשוב "הנאה", אף שאינו נהנה בפועל מן האור. ממילא, גם ב"קבוצת" המקרים דלעיל, נתיר.

וצל"ע גבי **"נר הבדלה"**, אם מותר להדליקו ב"שמן שביעית"? ראשית נברר מהי תכלית ההדלקה? וכיצד נסווג "נר" זה? האם "נר של מצוה"? — תקנת חכמים לברך על נר דמוצ"ש זכר לברית האור (האש) במוצ"ש, וקבעוה בברכת ההבדלה (רצ"ו, ס"א; רצ"ח, ס"א, ומ"ב שם). או אפשר הדלקה "לשם הנאה"? דקי"ל: "אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, דהיינו,

שיהיה סמוך לו בכדי שיוכל להכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת" (שם, ס"ד). כלי ממקום עמידתו יוכל באמצעות האור לזהות הבדל בין מטבעות, כדלעיל, ומקרי, נהנה לאורה, כמו"כ נוהגים בפועל להסתכל בכפות הידים והצפרנים (שם, ס"ג).

וי"ל, דאינו חשוב "נר של מצוה", ס"ס אינו מקיים כל מצוה בהדלקת נר זה. אינו כנר חנוכה או שבת שהדלקתן — "מעשה מצוה" (תרע"ה, ס"א; רס"ג ס"ד, ברמ"א). בעוד שבנ"ח ובנ"ש אם הדליקו שלא לשם מצוה / חוץ לזמנו / שלא במקום הראוי — מכבה ומדליק כראוי. ב"נר הבדלה" לא נדרש הדבר. דלא התקינו חכמים, הדלקה מיוחדת לצורך זה, רק לברך על אש דולקת. ולכן: "עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום — למוצ"ש מברכין עליה", דהיינו: ברכת ההבדלה (ברכות נ"ג).

אמנם כותב השע"ת בשם הברכ"י (רצ"ח, סק"ב) שיכול להוציא ב"ב בברכה זו למרות שכבר ברך לעצמו, (כדין "ברכת המצוות") מ"מ, אין בזה לסתור האמור. אכן, תקנת חכמים ("מצוה מדרבנן") לברך על "נר" במוצ"ש, ומכח "חובה" זו, כלל נקוט בידינו, דאף שיצא — מוציא. מ"מ, אין התקנה מתיחסת לעצם ההדלקה (אף שנדרשים מספר תנאים, כמבואר בסי' רצ"ח) ולכן לא מקרי "נר של מצוה".

ועדיין יש לברר, ע"פ אחד הצדדים (עי"ל הע' 27), שמוש בדיו לכתיבת ס"ת או השחרת תפילין וכיו"ב, חשוב כ"מבער שלא להנאה" דנעשה לשמוש של "מצוה". שמן המשמש להדלקת "נר הבדלה" — לכאו' נחשב ג"כ כמשמש לענין דומה ("מצוות לאו ליהנות נתנו")? וי"ל לענ"ד, כיון שאין ה"מצוה" שלפנינו מצריכה שמוש בשמן מיוחד לענינה. גם שמן שהודלק למטרת "חולין" נתן לברך עליו. ממילא, גם אם ישתמש בו ישירות "לצורך הבדלה", לא יוגדר כ"תשמיש מצוה".

אם "נר מצוה" אין כאן, שמא "הנאה"?! גם זה יש לדחות. דאין זו "ברכת הנהנין". אין מדליק ע"מ להאיר רק בעינן שיהא עשוי כדי להאיר (לאפוקי נר ביהכ"נ, לכבוד מת וכיו"ב, שאינו מדליקם ע"מ להאיר) עי' בה"ל, ד"ה נר ביהכ"נ (רצ"ח, סי"א), ובה"ל ד"ה "לא יבדילו לעצמן" (רצ"ו, ס"ח) לענין חיובן של נשים בברכה זו, דאינה "ברכת הנאה", דלא נתקן על הנאת האור. נראה ע"כ בפשטות שרשאי לברך על נר במוצ"ש, גם אם אינו נהנה. גם המנהג להסתכל בכפות הידים והצפרנים, אינה תכלית ההדלקה, רק "מבחן", ליכולת הזהוי בין מטבע למטבע (כשם שמבחין בין צפורן לבשר — מ"ב, שם, סק"ט). תנאי ולא מטרה.

ע"כ לענין התר ההדלקה, אמנם אינה "מצוה" שתשלול, אך גם אינה "הנאה" שתחייב. וצ"ע, אי לא הוי כנר שהדליקוהו ל"כבוד", וכיו"ב. דכיון שעיקרו שלא לשם הנאה — נאסר. ואפשר ש"נר הבדלה", שאני, דכאן אחד מתנאיו שיהא עשוי ע"מ ליהנות, בעל יכולת הנאה.

מ"מ, לשיטי הגרשז"א שליט"א, לא גרע מנר שהדליקו ל"שם מצוה" דמקרי "תועלת" ומותר. כיו"ב לענינו דמדליק ע"מ לקיים "תקנת חכמים". ונלענ"ד, שגם לשיטי הגרע"י שליט"א, די בכך שתהא יכולת להנות ובפרט בלילה, ע"מ להתיר.

37. עי"ל ח"א הע' 10, ד"העומד לריח" — חלה עליו קדו"ש (2 דרכי הסבר), ממילא הוי בכלל היעודים המותרים ל"גידולי שביעית". וראה שם דעת המשנ"י והחזו"א והחולקים עליהם, לענין חלות קדו"ש, וה"ה לזה. (וע"ע פ"ב הע' 29).

38. עי"ל ח"א, הע' 10 בסופה, לדעת המשנ"י, שרק באופן זה שנותן טעם במאכל, נעשה קדוש

בקדו״ש. ממילא, פשוט ששמוש זה, ל״תבלין״ — מותר. [אמנם חדושו בזה, דאף שאינו אוכל חשוב בפנ״ע, רק לנתינת טעם וריח במאכל אחר, נוהגת בו שביעית. גם מקרי ״שוה לכל נפש״ (חזו״א, סי׳ י״ד, סק״ט)].

גם לשיטה החולקת (שם, סהש״מ, ודעימיה) דבעומד ל״ריחו״ דיו, כ״ש צמחי ריח הנתנים לתבשיל לתוספת טעם, דחלה עליהם קדו״ש, וממילא השמוש לזה, יהא מותר. (וע״ע פ״ב הע׳ 29).

39. כר״צ, פי״ג, סכ״ב. י״א דנוהג בהם קדו״ש, הואיל ו״הנאתו ובעורו שוה״.

40. פרח בעל ״ריחו״ העומד בעיקרו לנוי, ולא להרחה — לא תחול עליו קדו״ש (דעת הגרשז״א שליט״א). ויש חולקים (הגרי״ש אלישיב שליט״א). ועי׳ בס׳ ״דיני שביעית״ פ״ט, ס״א הביא 2 הדעות בלא הכרעה. דעת מו״ר ר׳ אביגדור נבנצאל שליט״א, להקל בזה. ויש להעיר ש״נוי״ כשלעצמו, אינו חשוב ״הנאה״ (אין בזה מעילה), ממילא, גם מצד הנאת ״מראה״ (נוי) לא תחול קדו״ש (וע״ל, פ״ב הע׳ 32).

41. אחר שנקלט הריח והטעם בתבשיל, ונשאר הצמח בלא טעם וריח — ה״ה כעץ בעלמא, ומותר להשליכו (סהש״מ, שם).

41א חזו״א (סי׳ י״ג, סק״ז) ברשימת הקדושים בקדו״ש. וכ״כ, בכר״צ פי״ג, סכ״ז (בשם י״א). ועי׳ בתוס׳ (ב״ק ק״א: ד״ה ״והאיכא״): עצים שיש בהם קדו״ש, כגון לולב דהנאתו ובעורו שוה, דסתמיה קאי לכבד בו את הבית. לרש״י (סוכה מ.) לולב עיקר הנאתו לכבד את הבית (והוא שעת בעורו וקלקולו, ודמי להנאת אכילה, שלא כבעצים ל״הסקה״, שהנאתן אחר בעורן). ועי׳ בגד״צ, שם, סקי״ד, דבזמנינו שאין מקובל להשתמש בלולבים לתכלית זו, רק למצוה, אפשר דלכו״ע אין בהם קדו״ש. מי״מ סיבים שעושים מהם מכבדות ומטאטאות תחול עליהן קדו״ש.

אופני שמוש: (2) במסגרת היעודים ה״אחרים״ (מדין קדו״ש).

(א) כביסה:

תכלית, אמצעים:

[42]מותר לשמוש של כביסה ונקוי — גדולים המיוחדים להכנת ״חומרי כביסה״ ([43]שאינם עומדים לאכילה, צביעה, וכיו״ב).

(ב) רפואה:

תכלית, אמצעים, אופן (הכנה; שמוש)

מותרת הכנת ״רפואה״ לאדם ([44]ולא לבהמה) —

(1) [44]**ממאכל בהמה,** [45]ששומרו ב״עין״. [45]דרך סחיטה/בשול — **אסורה.**

(2) **ממאכל אדם** [46]הכנת ״רפואה״/רטיה — **אסורה**

(מותר) [47]שמוש דרך שתיה/[48]ערוב במאכל (כדרכו)

״דרך רפואה״ [47]מגמע ופולט/מגרגר — **אסור**

*** הסקה:**

[49]יעוד שאינו תואם לתנאיה של "קדושת שביעית".

(לכן) [50]העומד להסקה (עצים) — [51]אין בו קדו"ש
[52]העומד למאכל בהמה (תבן וקש) — אין מסיקין בו

42. ע"ל פ"ג(ב) הע' 10.

43. בעומד ל"אכילה", כמיץ לימון / חומץ וכיו"ב, אין להשתמש להסרת כתמים, או לנקוי עלי חסה / כרוב מתולעים (ד"ש, פט"ז, סי"ח).

44. שביעית פ"ח, מש"א: "...וכל שאינו מיוחד למאכל אדם — עושין ממנו מלוגמא לאדם, אבל לא לבהמה. כ"פ הרמב"ם בפ"ה מהל' שמו"י, הלי"א. (דוגמא לזה: "קוצין ודרדרין הרכים", ע"ש).

45. שבה"א (שם, ע"פ ירושלמי פ"ז, הלי"א).

ע"ל פ"ב(ב) הע' 8. רמב"ם (שם), כל שהוא מיוחד למאכל אדם כגון: חיטים, תאנים וענבים וכיו"ב — אין עושין ממנו מלוגמא או רטיה וכיו"ב אפי' לאדם. שנא' "לכם יהיה לאכלה" — ולא לרפואה.

46. ע"ל פ"ב(ב) הע' 8. רמב"ם (שם), כל שהוא מיוחד למאכל אדם כגון: חיטים, תאנים וענבים וכיו"ב — אין עושין ממנו מלוגמא או רטיה וכיו"ב אפי' לאדם. שנא' "לכם יהיה לאכלה" — ולא לרפואה.

47. תוספתא שביעית פ"ו, הל"ב (וכן, בתרומות פ"ט, הלי"א). (א) "החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ ויהא פולט אבל מגמע ובולע", הובא בירושלמי שביעית פ"ח, הל"ב. ומבאר הרש"ס "לא יגמע ופולט" דמוכח דלרפואה היא, והתורה אמרה "לאכלה" ולא למלוגמא. אבל "מגמע ובולע". כנראה, מדהוי דרך אכילה / שתיה, ומותר. אמנם "חומץ" אין דרך לשתותו כמות שהוא, דאזוקי מזיק, ולכן, אינו מברך עליו (או"ח, ר"ד, ס"ב). זהו גם הטעם לפטור השותהו ביוה"כ (רמ"א, תרי"ב, ס"ט). מ"מ דרכן של בנ"א לטבל מאכלם בחומץ. ואכן רבא (שבת קי"א.) בבאור הבריתא, מצמצם ההיתר לגמע ולבלוע — "לפני הטיבול", היינו: קודם טיבול האוכל, יאמר הרואה דזהו טבולו (משא"כ, אחר שכבר סעד וטבל כ"צ) רש"י, שם. הביאו הרש"ס בסוגיתנו. בפאה"ש כ"ד, ס"ג העתיק התוספתא כלשונה. וכן בסהש"מ פ"ז(ד) ס"ט, נקט ד"מגמע ובולע" אע"פ שמשהה בפה, משמע שלא נחת לחלוקו של רבא (אפשר דנקט כאביי, שם). (ב) תוספתא (שם): "החושש בגרונו לא יערערנו בשמן תחילה, אבל נותן הוא שמן הרבה לתוך אניגרון, וגומע". ומבאר הבישי"ר (סי' כ"ד, סק"ח) דהראוי לאדם אין עושין ממנו מלוגמא, ולכן "לא יערענו" פי': משהה בתוך גרונו בלא אניגרון, או שבולעו בלא אניגרון — שהוא נכר דלרפואה. אלא נותן לתוך אניגרון (מיא דסילקא) ובולע (תוס', ברכות ל"ו.). לרש"י: כל שאינו משהה השמן בגרונו, ובולעו מיד, מותר אף בלא אניגרון (אינו מוכח שנעשה לרפואה). ובסהש"מ (שם) כתב, דנראה שגם אינו מגמע ובולע (וכדעת התוס'), לפי שאין דרך לשתות שמן (על שתית שמן בפנ"ע — אינו מברך). ומוכח ששותה לרפואה.

48. תוספתא (שם פ״ו, הל״ב) ״ומטבל כדרכו ואינו חושש״, לענין חומץ. מבאר הרש״ס: מאכלו ופתו בחומץ, ואם נתרפא נתרפא, וליכא משום ״יולא למלוגמא״, דגם בשבת שנאסרה ״רפואה״ (מטעם אחר), בכה״ג מותר. (שבת קי״א, משנה, שם). וראה בסהש״מ פ״ז(ד) ס״ט, דה״ה לגבי שמן, מותר לתת שמן הרבה במאכל, וגומע דרך אכילה. (אפשר שנלמד מ״חומץ״, ואפשר שנלמד מדין תערובת עם ״אניגרון״).

49. מן השמושים ש״אין הנאתו ובעורו שוה״ (סוכה מ. ב״ק ק״א:) ופרש״י: משנעשו גחלים אופין בהן. ור״ח (שם) אין הפת נאפית ואין התבשיל מתבשלת, אלא אחר שריפת העצים. — הנה בעורן קודם להנאתן.

50. מן הגמ׳ (שם) עולה שקיים שמוש נוסף בעצים, שהנאתו ובעורו שוה — ״עצים דמשחן״ לרש״י ותוס׳: עץ (שמן) שמשתמשים בו לתאורה כנר אבוקה. לר״ח: עושים מהם מדורה, להתחמם, ובעת הדלקתן (בעורן) — מתחמם (נהנה) היינו: הנאתו ובעורו באין כאחד. — עכ״ז, ״סתם עצים להסקה הן עומדין״ — זהו עיקר שמושן. ע״כ גם אם לוקטן לשמושים אחרים (כדלעיל) — אין קדו״ש נוהגת בהם.

וצ״ע לדעת הגרשז״א שליט״א (לעיל הע׳ 19) המתיר ״סחיטת פירות״ ע״י שמפריד בין ״הפקעת קדו״ש״ (שאינה אסורה כשלעצמה), לבעור המוחלט שהנאתו שוה לו. מדוע אין השמוש ל״הסקה״ בכלל היעודים המותרים? הלא שלביו זהים ממש לנ״ל? א. הפקעת קדו״ש עם שריפת העצים. ב. בעורן המוחלט בשלב מאוחר עם הנאת האפיה. ונראה לומר דכשמדובר בגידולים הקדושים בקדו״ש, בהיותם עומדים לדבר שהנו״ש, **שאין קדו״ש שלו פוקעת אלא עם בעורו המוחלט**, וזהו **עיקר שמושו דוגמת ״אכילה״**. בכה״ג, **אין שמוש צדדי שקדושתו פוקעת קודם לכן** (כגון: סחיטת פרי לשתיה) **גורע, כל שבסופו ״הנאתו ובעורו שוה״**. אך **ב״עצים להסקה״, שעיקר שמושם**, לדבר, **שקדו״ש שלו, פוקעת קודם בעורו המוחלט — אין קדו״ש נוהגת** בהם, גם אין למסור פ״ש לשמוש זה [בשם מו״ר ר׳ יעקב כ״ץ שליט״א].

ועדין צל״ע מ״נתינת תבן בכר״ (עשית כלים) דהוי ג״כ בכלל היעודים האסורים, שאין קדו״ש נוהגת בזה. מדוע? הלא כדלעיל ב״סחיטת פירות״, הפקעת קדו״ש ע״י השנוי לכלי, ו״בעורו״ מאוחר, עם הנאת השמוש? וכאן, ליכא למימר דזהו שמושו העיקרי. אדרבה בעיקרם, תבן וקש עומדים למאכל בהמה, ואין נתינתם בכלי, כ״א ״שמוש צדדי״ ומ״ש מ״סחיטה״?

ונלענ״ד, ד״סחיטה״ הנה שמוש צדדי במסגרת היעוד המרכזי ה״אכילה״, ע״כ מועיל. משא״כ ״נתינת תבן בכר״ הנו שמוש צדדי מחוץ למסגרת המרכזית (עומד למאכל בהמה), בכה״ג יודה שאין קדו״ש נוהגת.

51. מיני גידולים שאינם מיוחדים דוקא למאכל, אזלינן בתר מחשבתו, ואם לקטו ל״עצים״ (דעיקר שמושם להסקה) — אין בו קדו״ש. לקטו למאכל — יש בו קדו״ש. [סהש״מ פ״ז(ד)ס״י. ע״פ שביעית פ״ח, מש״א; רמב״ם, פ״ה, הלי״א].

52. רמב״ם פ״ה, הלי״ט. אין שורפין תבן וקש של שביעית, מפני שהוא ראוי למאכל בהמה (ע״פ, שביעית פ״ט, מש״ז) וכן בר״ש (שם), דיש בו קדו״ש, ואסור לשרפו וליהנות בו הנאה של איבוד.

הרב יהושע כ"ץ

להגדרת "חמר מדינה"

בירור להלכה

אין הכוונה לעסוק בשורות הבאות במחקר לשוני; אף אין לכותב יומרה להקיף את הנושא. המטרה היא לאסוף את עיקרי הדיעות והמסקנות בשאלה זו, האקטואלית היום כבימי התלמוד, ולדון בעיקר בדבריהם של כמה מגדולי הדורות האחרונים ואחדים מחכמי דורינו שליט"א. יש כאן התייחסות לסברות השונות ולספיקות וכן הצעת הכרעה להלכה. יצויין כי רוב המקורות שאוזכרו נבדקו, אולם חלקם הועתק מכלי שני; כמעט כל הדיונים כבר נדונו בספרי האחרונים וכמעט שאין לפנינו חד"ת; ואף על פי כן: "אין בית המדרש בלא חידוש".

ויה"ר שיאיר ה' עינינו בתורתו — תורת חיים, ולא נכשל בדבר הלכה.

א. המושג "**חמר מדינה**" מופיע בגמרא פסחים קז, א בקשר **להבדלה.** נקדים להזכיר כי אף לדיעות הראשונים הסוברים שהבדלה היא חלק ממצוות התורה לקדש את השבת (רמב"ם שבת פכ"ט, א' ועוד) כלומר, ולציין קדושתה גם ביציאתה (עפ"י הנ"ל), אנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו הבדלות (ברכות לג, א), כלומר, קבעו כיצד להבדיל. ומפורש בגמרא שכאשר העשירו (בימי בית שני) והיה מצוי להם יין קבעוה על הכוס ו"הם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס" (עפ"י שם וברש"י). והטור בסי' רצו הביא דברי חז"ל (שמקורם בפרקי דרבי אליעזר פ"כ) המדברים בשבחו של המבדיל על היין וההיפך.

אמוראים סיפרו שאמימר (לנ"א: רבין) הזדמן למקומם ולא היה להם יין. הביאו לו שכר ולא הבדיל (ולן מעונה, היות שלא רצה לאכול טרם הבדלה על הכוס). לשנה אחרת שוב הזדמן למקומם, **לא היה להם יין** וכאשתקד הביאו לו שכר. אמר: "אי הכי **חמר מדינה** הוא, אבדיל".

רש"י לא פירש חמר מדינה מהו.

רבינו חננאל מפרש: "יין ששותים בני המדינה כולה, **והוא יינם** ואין להם זולתו". כמובן אין כוונתו ליין שהרי לא היה להם יין, אלא כוונתו למשקה המשמש **כתחליף ליין** וסובר שאין להגדיר כל משקה כחמר מדינה אלא כשאין שם — אולי בכל המדינה — יין.

הרשב"ם (בד"ה חמר מדינה) כתב: "אין יין אחר בעיר הזאת כי אם שכר

הלכך מבדילים בו וכן הלכה, **אבל מים לא איקרו חמר מדינה,** "ואין מבדילים על המים **אפילו היכא דליכא שכר ויין**". הרשב"ם אינו מגדיר איפוא חמר מדינה, רק אומר שמים אינם חמר מדינה. כמו כן גם לדעתו מדובר כשאין יין, אלא שלהר"ח אין יין במדינה, ואילו להרשב"ם אין יין באותה עיר.

נחזור לסוגיה. רב חסדא שאל את רב הונא האם אפשר **לקדש** בשכר; ומבאר הרשב"ם שהמדובר "במקום שאין יין". רב הונא ענה לו שאפילו בסוגי שכר חשוב (משעורים, תאנים, תותים) הסתפקו קדמונים (הוא שאל מרב, ורב מרי חייא, ורי חייא מרבי, ורבי לא פשט לו) ואתה שואל אודות שכר! (כלומר על שכר תמרים; שזה היה סתם שכר שלהם, כמובא ברשב"ם שם.) בהמשך חוזרת הסוגיא לדון בעשיית הבדלה בשכר, ומובא בשם רב ובשם שמואל שאף הבדלה אין לעשות על שכר; והסבירו הראשונים (תוס' קו, ב ד"ה מקדש; רא"ש שם סי' יז ועוד.) שמדברים באופן שהשכר אינו חמר מדינה (הרא"ש שם הביא אמנם דעה המסבירה שהם חולקים וסוברים שגם כשהשכר חמר מדינה אין להבדיל עליו, אולם הרא"ש דחה דעה זו). ושוב חוזרת הסוגיה לדון בקידוש על שכר, ובסופה שתי ברייתות: אחת האומרת **שאין מקדשין ואין מברכין** — כוס של ברכת המזון — **אלא על היין,** ובשניה **נחלקו תנאים** אם מקדשים על שכר.

טרם שנחזור להגדרת חמר מדינה נזכיר את המקור העיקרי לקידוש על היין בפסחים קו, א: "ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין... ה"ק... בכניסתו, אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל זכור את יום..." (יצויין כי כמעט כל הראשונים סוברים שחובת הקידוש על היין היא מדרבנן.)

ושוב נחזור להגדרת חמר מדינה.

הרמב"ם (שבת פכ"ט, יז) פסק: "מדינה שרוב יינה שכר, אף על פי שהוא פסול לקידוש מותר להבדיל עליו, הואיל והוא חמר מדינה". מבלי להתייחס כעת לשיטתו — שנחלקו עליה הרבה ראשונים — שאין לעשות קידוש על שכר, נשים לב להגדרה: היות ש"רוב יינה שכר" לפיכך הוא חמר מדינה; לא ביאר לנו הרמב"ם אם ישנם עוד משקים בנוסף לשכר הכלולים במושג זה, אם אכן הינם רוב "יין" אותה מדינה.

בדברי הרמב"ם נראה שרוב השתיה ממשקה זה; וכבר עמד על כך המג"א בסי' ער"ב ס"ק ו' והסיק מדבריו שהקנה־מידה הוא אם **שותים רוב המון־העם** משקה זה **בכל יום.** (דברי המג"א אמורים בקשר ליי"ש בזמנו). אכן לדעת הרמב"ם אין צורך בתנאי שאין להם יין כדי להגדיר המשקה החליפי כחמר מדינה ולהבדיל עליו, ומסתמא לדעתו כשאמימר (או רבין) הזדמן לאותו מקום — פעמיים — ונתנו לו את השכר ואמר "אי הכי חמר מדינה הוא", אין הכרח שהתכוון "אי־הכי" — שאין יין באותו מקום, אלא עצם העובדה שזהו יינם — היא ההוכחה שהוא חמר מדינה.

ב. עד כאן מצאנו רק דיונים על "שכר" שהוא חמר מדינה.
בטור בסי' רע"ב כתב: "במקום שאין יין מצוי מקדשים על השכר **ושאר משקים.** כיוון שאין יין מצוי שם הוו שאר משקים חמר מדינה".
[לשיטתו בניגוד לדעת הרמב"ם, תנאי הוא שאין יין במקום, וכן חולק על הרמב"ם שסובר כאמור שאין **מקדשים** על שכר כלל]. וכתב **הב"י** "ומשמע בגמרא דשכר שמבדילים עליו לאו דווקא של תמרים, אלא ה"ה **למשקה שאר פירות,** וזהו שכתב רבינו מקדשים על שכר **ושאר משקים**" וכן כתב הטור בסי' רס"ט — לענין "קידושא רבה" ביום — "ואם אין לו יין יברך על השכר או שאר משקים תחילה", כלומר, לפני הבציעה. וכן כתב הב"י בסי' רצ"ו לענין הבדלה — שם לא פירט הטור את הדברים וכתב "שכר אם הוא חמר מדינה" — "שעל כל המשקים מבדילים — היכא דהוי חמר מדינה — **חוץ מן המים**".
בשיטה זו קדם לטור **הראבי"ה** (בפסחים תקט"ז, המדבר על "דבש ויין תותים") וזה שמים אינם נחשבים חמר מדינה ראינו כבר לעיל בדברי רשב"ם וכן בראי"ש ובמאירי.
יצויין כי כך פסק השו"ע בכל אותם המקומות: בסי' רעב, ט: "במקום שאין יין מצוי **י"א** שמקדשים על שכר ועל **שאר משקים חוץ מן המים**"; בסי' רפ"ט ב': "במקום שאין יין מצוי הוי שכר **ושאר משקים — חוץ מן המים** — חמר מדינה ומקדשים עליו"; ובסי' רצ"ו ב': אבל על השכר מבדילים אם הוא חמר מדינה וה"ה **לשאר משקים, חוץ מן המים**".
גם בהלכות **ברכת המזון,** בסי' קפב, כתב **הטור**: "ואם אין יין מצוי באותו מקום יכול לברך על שכר **ושאר משקים**".
ובב"י הוסיף: "ונראה שדווקא על השכר וכיוצא בו מברכים ברהמ"ז — במקום שאין יין מצוי — אבל על **המים כלל וכלל לא** וכן נראה מדברי הכלבו" **ובשו"ע** שם בסעיף ב': "ואם אין יין מצוי באותו מקום והשכר **או שאר משקים** הוא חמר מדינה — מברכים עליהם **חוץ מן המים**".
ברור מכל מקורות אלו, בטור, בב"י ובשו"ע, ש"חמר מדינה" אינו רק שכר, אלא כלולים בו עוד משקים ואין כלולים בו מים.
אולם סתמו לא פירשו על אילו משקים מדובר, ומהו המפתח להגדרת "חמר מדינה".

ג. בשו"ע הרב (ערב, י') חידש בהגדרת חמר מדינה כדלהלן: "מדינה או עיר שרוב יינם שכר או שאר משקים, דהיינו שדרך רוב אנשי **העיר לקבוע סעודותיהם** על שכר או שאר משקים, **כמו שהוא דרך לקבוע על היין** — במקום שהיין מצוי, הרי משקים אלו בעיר זו כמו יין, ונקראים שם חמר מדינה לענין כל הדברים הטעונים כוס". ומסיים שהמנהג כסברא זו. וע"ש שיש להקל כן אפילו כשיש יין בעיר אצל חנוני. מקור דבריו הרמב"ם

שלדעתו, כאמור, אין צורך בתנאי שאין יין בעיר. אולם מה שכתב שדרכם לקבוע סעודותיהם על משקה — לא כתוב ברמב"ם.

והנה המקור לשיטה זו הוא בסוגיין (בפסחים קז) לפי גירסא שאינה מופיעה בדפוסינו. כאמור לעיל בסוף הסוגיה מובאת ברייתא האומרת: "אין מקדשין אלא על היין ואין מברכין אלא על היין". ומפרש שם אביי את הסיפא: "אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך, אלא על היין". **וברשב"ם** כתב וז"ל: "המ' דלא קבע עליה, אבל קבע עליה לית לן בה — לא גרסינן כללי' אולם **ברבינו חננאל וברי"ף** גרסו כן. ופירש **הר"ן** וז"ל: "אשיכרא קאמרי, אבל אמיא אפילו קבע **עילויה** לאו כלום הוא. והיינו דקאמר קבע עילויה (כך גירסת הרח' והרי"ף ולא אמר: קבע עילוייהו. ושיכרא נמי דמעלי — כי קבע סעודתיה עילויה — דוקא לעניין ברכת המזון, אבל לעניין קידוש אפילו קבע סעודתיה עילויה א"נ הוי חמר מדינה — אין מקדשין עליו... דקידוש אפשר בפת, אבל בהבדלה וברכת המזון — שאי אפשר בפת — התירו בהבדלה — כל היכי דהוי חמר מדינה, וברכת המזון — כל היכא דקבע סעודתיה עילויה". משמע שהדרך לקבוע שתיה זו בסעודה היא הקובעת — לדעת הר"ן — את חשיבות המשקה רק לגבי כוס של ברכת המזון, אולם לגבי הבדלה [כתב הבדלה לשיטתו, שאין לקדש על השכר, ובזה סובר כדעת הרמב"ם הנ"ל] חייב להיות המשקה חמר מדינה (ומהו? — לא הגדיר הר"ן).
אולם השו"ע הרב סובר, כנראה, בהסבר גירסא זו, שאם דרך לקבוע סעודתם על משקה הרי הוא חמר מדינה, ומבדילים עליו (וכן מקדשין עליו לסוברים כן) ומברכים עליו ברכת המזון (עיין סי' קפב, ב ובגר"א ובשו"ע הרב שם).
זוהי כנראה שיטת **הריא"ז המובאת בשלטי הגבורים** וז"ל: "ובמקום שקובעים סעודתם על השיכר ורוב שתייתן שיכר, השיכר הוא להם כמו היין, ומבדילין עליו ומקדשין עליו ומברכים עליו ברכת המזון". (עיין אליה רבה ערב ס"ק י"ג ושו"ת מחזה אליהו להרב פסח פאלק שליט"א מגיטסהייד סי' לד')
ומצאנו כדברי השו"ע הרב בשות' לבושי מרדכי (לרבי מרדכי וינקלר, מהדורא תניינא או"ח סי' נ"א), ובספר קצות השולחן (להרב חיים נאה, בסי' קצ"ז בדי השולחן סק' ז'), ובספר מנחת שבת (לרבי שמואל הכהן בארשטיין, סי' צו- סק' ט').

ד. בשו"ת הלכות קטנות (לרבי יעקב חגיז, ח"א סי' ט') המציא הגדרה חדשה לחמר מדינה, העולה מתוך דבריו הבאים: "ומה שנשאל **אם מקדשים על קפה** — לא מחכמה, שאין לקדש אלא על חמר מדינה **דמרוה**

ומשכר דומיא דיין״. ולא פירש, מנא ליה הא. ואולי הסיק כן מהביטוי ״חמר מדינה״ ולא משקה מדינה.

מסתבר ששיטה זו בנויה על דברי **השאילתות** דרב אחאי גאון (סי׳ נד): ״ומנלן דעל היין? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר׳ יונתן (ברכות לה, א): מנלן שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר: ״ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים וגו׳ (שופטים ט׳, יג׳), אם אנשים משמח — דשתו ליה — אלקים במה משמח, הוי אומר בשירה; מכאן אמרו שאין אומרים שירה אלא על היין״.

[יצויין כי בסוגיה בפסחים קו׳, א, מבארת הגמ׳ ש״קידושא רבה״ ביום אינו אלא אמירת בורא פרי הגפן. **והרשב״ם** שם מבאר משמעות תקנת קידושא רבה, שיש בכך היכר שזוהי סעודת שבת וזהו כבוד שבת; ומסיים: ״שהוא עניין שיר, שאין אומרים שיר אלא על היין. והכי מפורש בשאילתות״. ובאמת בעל השאילתות אומר דבריו הנ״ל מיד לאחר שמסביר את עניין קידושא רבה שהוא משום כבוד שבת. ומעיר הנצי״ב בהעמק שאלה (שם), שגירסא מוטעית נזדמנה לרשב״ם, ודברי השאילתות ״ומנלן דעל היין״ וכו׳ (הנ״ל) הם ענין בפני עצמו, על עצם הקידוש שהוא על היין, ולא על קידושא רבה.

דברי השאילתות הנזכרים אינם הטעם היחיד לקידוש על היין; בתוס׳ בפסחים (ק״ו, א, ד״ה זוכרהו על היין) הסבירו טעם אחר וז״ל: דזכירה כתיב על היין, ״זכרהו כיין לבנון״ (הושע יד׳); ״נזכירה דודיך מיין״ (שה״ש א). ומבאר הנצי״ב שלטעם זה של התוס׳ מובנת השיטה שאי אפשר לקדש על הפת (ר״ת בדף קו, ב), וכן דעת רוב הפוסקים שאין לקדש על חמר מדינה.]

לפי פירוש השאילתות למשמעות קידוש על היין, אפשר להבין בסברה שחמר מדינה אינו אלא משקה משכר המקביל בתכונתו ליין, שיש בו רוממות נפש ושמחה. [ומסתבר שגם בהבדלה סובר בעל הלכות קטנות כן, שכן גם בהבדלה מסתמא יש ביטוי של שירה] אולם אין זה מקור לדבריו. ואמנם ברי״ח, ברשב״ם וכן ברמב״ם — לא מצאנו סתירה להגדרה זו, אולם עד כמה שידי משגת לא נמצאת הגדרה זו בראשונים וכן לא בטור ובב״י ובשו״ע. זאת ועוד מדברי הרשב״ם והבאים אחריו שכתבו שמים אינם חמר מדינה — משמע קצת נגד שיטה זו. שאילו סברו כן היה להם לומר שכל משקה שאינו משכר אינו חמר מדינה ולא היו צריכים להתייחס כלל למים. ודוחק לומר שכל משקה שאינו משכר כלול במים. אמנם התואר ״שכר״ עולה יפה לפירוש זה (ויתכן שבזמן התלמוד כל סוגי השכר לרבות מתאנים ותותים היתה להם תכונה שהיו משכרים), אולם הרי בראבי״ה, במאירי ובטור, ועקבותיהם בשו״ע, מדובר על שכר ושאר משקים, ולא על סוגים שונים של שכר.

בספר מחזה אליהו (הנ"ל) מצאתי שהקשה על שיטה זו מההלכה הפסוקה בשו"ע (רעב, ב): "וסוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום", ומיץ ענבים הרי אינו משכר כלל; ותירץ שכל שהוא יין בעצם הרי הוא כשר גם כשאינו משכר, אבל חמר מדינה צריך להיות משקה **חשוב כיין**, ואינו חשוב כמותו אלא כאשר הוא מרווה ומשכר כשם שסתם יין משכר, ותירוץ זה היה טוב מאד אילו היה מקור איתן להגדרה זו, אולם דברים אלו של אותו גאון נראים כ"דברי נביאות" שמנין לנו שהקריטריון לחשיבות הוא שהוא משכר.

בספר **יביע אומר** (לגר"ע יוסף, ח"ג סי' י"ט, קטע ה') כתב על דבריו של בעל הלכות קטנות שהם "קילורין לעיניים", שאם אינו משכר [ובתחילת דבריו הוסיף "ומשמח"] אינו דומה ליין (וכן כתב בספרו "**יחווה דעת**" ח"ב סי' ל"ח). בין שאר דבריו, כיד ה' הטובה עליו, מעיר שלכאורה במג"א (בסימן קפ"ב ס"ק ב') משמע לא בהלקט', שהתיר לכוס של ברכת המזון מי דבש, במדינות שרגילים לשתותם. והשיב הגר"ע שמי דבש משכרים (עפ"י הגמרא במסכת כריתות י"ג, ב'). ולפי הנראה בדברי המג"א שם אינו סובר סברת הלקט', שכן כל דיונו סובב סביב השאלה אם רוב ההמון שותים משקה זה או לא. ומשמע בדבריו שגם מיץ תפוחים ורימונים, אילו היו שותים אותו ההמון היה נחשב לחמר מדינה.

עוד הביא שם הגר"ע יוסף בשם שות' שם משמעון (פולק, חאו"ח סי' י"ד) שנקט כהלקט' הנ"ל ונעזר — כדברי המביא — בדעת הברכי יוסף (להחיד"א) שאסר להבדיל על חלב. ואף שבכריתות (כנ"ל) מפורש שגם חלב משכר, י"ל שנשתנו הטבעים. עכ"ד.

ולענ"ד אין כל סמך מדברי הברכי יוסף לענייננו, ויובאו כאן דבריו בשלימותם: ה"**ברכי יוסף**" (או"ח רצ"ו, ג') מתייחס לדברי השו"ע "וה"ה לשאר משקין חוץ מן המים", וז"ל: "רבים הבינו מלשון זה — של השו"ע — דמצי להבדיל על החלב ועל השמן. והוא טעות; דהא דקאמר וה"ה לשאר משקים — היינו כשהמשקה הוא חמר מדינה — וקאי אמאי דסמיך שכתב על השכר מבדילים אם הוא חמר מדינה — וע"ז כתב וה"ה לשאר משקים, דהיינו כשהמשקה הוא חמר מדינה. ומ"ש — השו"ע — חוץ מן המים ר"ל אף דאין שותים במקום ההוא אלא מים לבד, וסד"א שיהא דין המים כחמר מדינה... וכ"ז פשוט בב"י בסי' זה ובסי' ער"ב. ויען ראיתי טועים ועבדי עובדה הוזקקתי לבאר המבואר".

נראה בברור שאין בדברי הברכ"י כל אחיזה להבדלת "חמר מדינה" למשקים משכרים, שהרי כדבריו אין הוא בא לחדש חידושים אלא לבאר המבואר. והטעות בחלב ובשמן היא פשוט כי אין שותים משקים אלו בזמנו. (וגם לא מעלה תכונת החלב — שהוא משכר — כשאין דרך לשתות אותו). ואילו היו שותים חלב ושמן היו חמר מדינה (ואף כי שמן אינו משכר).

ונמצא כדברים אלו בספר **דעת תורה** (למהרש"ם רצ"ו, ב') בקשר לדברי הברכ"י על חלב וזה לשונו: "ולפ"ז נראה **שבמקום שהחלב חמר מדינה,** כמו במדינתינו, מותר להבדיל עליו, ובפרט דחלב גם כן משקה משכר כדאיתא בש"ס (כריתות י"ג, ב')... ומ"ש הברכ"י שלא להבדיל על החלב כתב כן למדינתו, שלא היו רגילים בשתית חלב ולא הוי חמר מדינה, מה שאין כן לדידן" (אמנם סיים "וצ"ע למעשה"). וראיתי שציינו שכן כתב המהרש"ם בהגהותיו לספר אורחות חיים החדש (או"ח סי' רצ"ו אות ד'.). גם במשנה ברורה (ער"ב ס"ק כה ורצ"ו ס"ק ט') שהביא דברי הברכ"י הללו — שהובאו בשערי תשובה רצ"ו — כתב בטעמו "דאין רגילים לשתותו (את החלב) למשקה".

ושמא יבוא המדייק לדייק מדברי המהרש"ם הנ"ל כדברי הלק"ט, שהרי כתב "ובפרט דחלב גם כן משקה משכר וכו'"; נראה שאין מקום לדיוק זה. שהמהרש"ם רק הוסיף פרט זה כעוד מעלה המחשיבתו יותר, שהרי אין ספק בדבר שזהו אחד הקריטוריונים למשקה חשוב. אך לא אמר שכשאין המשקה משכר אינו חמר מדינה גם אם הוא חשוב ורובם שותים אותו. (שו"ת ציץ אליעזר להגר"אי וולדנברג ח"ח סי' ט"ז בתוספת הרבה נופך). נחזור לתשובת יביע אמר הנ"ל. הגר"ע יוסף מביא (שם בקטע ט') שגם בספר מנחת שבת (סימן צ"ו אות ט') הביא דברי הלק"ט דבעינן דמרוי ומשכר. והנה בדקתי דבריו ואומנם הביא הדברים ואגב חזיתי שבשיורי המנחה (שבסוף הספר, רצ"ו ס"ק ג') כתב וז"ל: "וכן מבואר בהדיא בהגהות הגאון מבאראזן (המהרש"ם) דגם לענין הבדלה לא נקרא חמר מדינה רק משקה המשכר". ולדברינו לא מצאנו כזאת בדברי המהרש"ם.

נזכיר שוב כי נראה שהב"י לא סבר סברת הלק"ט שכן כתב בהלכות קידוש (בסימן ער"ב בד"ה במקום) וז"ל: "ומשמע בגמ' דשכר — שמבדילים עליו — לאו דוקא של תמרים, אלא **ה"ה למשקה שאר הפירות** וזהו שכתב רבינו (הטור) מקדשים על שכר ושאר משקים" (ע"פ ציץ אליעזר, בתשובה הנ"ל).

עוד מוכח גם בחיי אדם וגם במשנה ברורה שלא כהלקט'. ה**חיי אדם** בהלכות שבת (כלל ח סעיף יג) כתב וז"ל: "הבדלה אינה אלא על יין או שכר וכיוצא בו — מה שהוא חמר מדינה — אפילו קוואס בשעת הדחק — חוץ מן המים". ואמנם המ"ב (רצו, ס"ק י) מסתייג מדבריו, אולם לא משום שקוואס אינו משכר אלא משום שנחשב לדעתו כמים. (ועיין לקמן). ובסוף דבריו כתב המ"ב: "ואולי מיירי **כשנעשה משקה חשוב,** כעין משקה שכר, וגם זה דוקא אם עיקר שתיית ההמון הוא מהמשקה הזה, דאלה"כ לא הוי חמר מדינה" (הדברים הובאו בספר ציץ אליעזר שם, וחזר על עיקרי דבריו בכל הנושא גם בכרך יד סימן כד, א).

ה. השאלה המרכזית בהגדרת "חמר מדינה" היא אם משקים מסויימים — על אף שרוב המדינה — ובכל ימות השנה — שותים אותם — בכל זאת נחשבים כמים.

והנה בספר מחזה אליהו (שם) סובר שיש קשר בין ברכות ובישולי נכרים לנידוננו כדלהלן: כתבו התוס' בעבודה זרה לא, ב, בסוף ד"ה ותרוויהו: "ועוד יש טעם אחר להתיר השכר, דאין בו משום בישולי עכו"ם דכי היכי דהתבואה בטילה לגבי המים לענין ברכת שהכל נהיה בדברו, ה"נ היא בטלה לענין איסור בישול".

וכתב **הב"ח** ביו"ד סי' קי"ד על דברי תוס' הללו: "והטעם שהתבואה בטילה לגבי המים הוא קשה מאוד, שהרי התבואה היא עיקר, ואית בה כזית כמ"ש הראש (פסחים פ"ג סי' א) גבי איסור חמץ. ואין ראייה ממה שמברכים שהנ"ב, דאינו אלא לפי שנשתנה מברייתו ואין התבואה בעין".

והחת"ס בחידושיו לע"ז כתב על כך: "ואפשר שצדקו דבריו — של הב"ח — בשכר שעורים, שהשעורים עצמם נמוחים ויוצא כל כוחם בבישול, אבל מכל מקום הקפה שהתיר הפרח' סי' קי"ד ס"ק ו — מדין בישולי עכו"ם — בודאי מותר מטעם זה, שגרעיני הקפה אינם נמוחים במים, רק **קליטת טעם בעלמא**, ולית ביה משום בישולי נכרים" [וראיתו שהפרח' בעצמו השווה שעורים לקפה וז"ל (שם): ובלאו הכי יש להתיר בין הקפה ובין מין זה של גיקולאטי (אולי הכוונה לקקאו־י.כ.), דכי היכי דבטל הפרי לגבי המים לענין ברכה, דהא לא מברכינן עלייהו אלא שהכל, ה"נ בטל לענין איסור בישול, וכמו שכתבו התוס' בפרק א"מ גבי שכר של תבואה". וכן כתב הפרח' גם בסי' קי"ב ס"ק י"ז. ובסי' קי"ד סק"ב כתב דברי התוס', ועל דברי הב"ח כתב וז"ל: "והב"ח כתב בכאן מילי דכדי ואין צורך להשיב על דבריו"] והנה בספר מחזה אליהו (שם אות ב') רצה להסיק מדברי התוס' הללו לנידוננו שקפה ותה אינם אלא כעין תבלין במים, ואין נתינת טעמם במים מחשיבה את המים למשקה. והוסיף באות ג' שגם בקפה נמס ותה נמס אעפ"י שנמסים במים אבל היות ויצורם מיבוש המים שקבלו רק טעם, והם "עפרורית" שאינה אלא "טעמו ולא ממשו" של הקפה או התה — הרי הם כמים.

ולענ"ד יש לדון בדבריו, שאף אם נימא שלגבי בישולי נכרים שונה הקפה משכר השעורים, וכדברי החת"ס: הני מילי לגבי בישולי נכרים, שהקפה עצמו אינו אסור משום בישולי נכרים, וכל הדיון הוא האם עכשיו בהתחברו עם המים יש כאן בישול חדש, על זה אומר החת"ס שהיות והוא בטל למים — כמו לענין ברכה, כך גם לגבי בישולי נכרים א"א לראות את בישול הקפה כיצירה חדשה, אולם לגבי "חמר מדינה" מה שאמרו שמים אינם חמר מדינה הוא משום שמים אין להם כל חשיבות, אף אם כל העולם שותים אותם, אבל מים כאלה שיש להם טעם קפה ובני אדם מחשיבים משקה זה

סביר שאינם כמים לגבי הגדרת "חמר מדינה", ואמנם מסתבר שגם לגבי בישולי נכרים יש משמעות לחשיבות, אבל כאמור אין כאן יצירה חדשה מבחינת בישולי הנכרי.

גם בספר יביע אומר שם מרמז בקיצור נמרץ להשוות לבישולי נכרים אולם הביא רק את דברי הפרח', וממנו אין ראיה לנידוננו שהרי השווה שכר שעורים לקפה, וכי על שכר שעורים נאמר שאינו חמר מדינה להבדלה? אלא ודאי אעפ"י שלגבי ברכות ובשולי נכרים נחשב כמים הוא כמשקה חשוב.

ובסוף אותו קטע הביא היביע אומר את דברי הברכי' הנ"ל לענין חלב ומסיים: "וכי היכי דפשיטא ליה להברכי' שאין מבדלים על החלב הני קפה ותה אין מבדלין עליהן". ויש להעיר על דבריו שאין דברי הברכי' שייכים לכאן, כי, כאמור, הברכי' דיבר על חלב ושמן — שאין דרך לשתותם וכנ"ל, וזה אינו שייך כלל לקפה ותה — שדרך ההמון לשתותם. אלא שיש לדון שהם כמים, ואין לזה כל זכר בדברי הברכי'.

יצויין עוד כי הגרע' יוסף הביא בראשית דבריו ראיה שקפה ותה נחשבים כמים כדלהלן: בהלכות תפילה (פ"ט, ג') פסק השו"ע שאסור לאכול ולשתות קודם התפילה (שחרית) פרט למים". ומצאנו שהתירו הפוסקים לשתות קפה ותה ואף עם סוכר (כן הביא בשם עיקרי הד"ט סי' א אות ו' ובשם עוד פוסקים) ומוכח שסברו שהם נחשבים כמים. וחזר על דבריו אלו בספרו יחווה דעת (ח"ב סי' ל"ח), והביא דברי ר' דוד לוריא בתשובה סי' ד' האומר כי השותה קפה עם סוכר בבוקר ומבדיל עליו — עושה "תרתי דסתרי". בנקודה זאת צדקו דבריו באופן עקרוני. כי הרי גם אם נתעלם מהשיטות הנ"ל ונגדיר "חמר מדינה" כמשקה חשוב ששותים אותו רוב בני המדינה, הרי חשיבות המשקה סיבה היא לראות בשתייתו פגם "ואותי שילחת אחרי גוך" (מלכים א' י"ד) — "לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים" — (ברכות י, ב) שזהו המקור לאיסור שתיה לפני התפילה. אולם מה שכתב שמתירים לשתות קודם התפילה קפה ואפילו עם סוכר אין זה מוסכם ופשוט, ומהמתירים יש שהדגישו שהסיבה היא משום חולשת הלב וכדי להתחזק לתפילה. ואציין בזה דברי המשנה ברורה (שם בס"ק כ"ב) שכתב על דברי השו"ע "מים מותר" וז"ל: "דלא שייך בהו גאווה, ודוקא בלא סוכר אבל עם סוכר אסור... ותה וקפה מותר לשתותו קודם התפילה כדי שיוכל לכוון ולהתפלל... ובכל זה בלא סוכר ובלא חלב. והעולם נוהגים להקל לשתות עם סוכר, ואפשר דכוונת האחרונים וכן הרדב"ז שכתב דעם סוכר אין לך גאוה גדולה מזו קודם התפילה — רק אם נותן הסוכר בתוך התה למתקו, דזהו אסור קודם התפילה, אבל אם לוקח מעט סוכר בפיו בעת השתייה ובלתי זה אינו יכול לשתות התה אין זה בכלל גאוה". ומסיים "דבנתינה הסוכר בתוך התה... אין שום צד להקל בזה קודם התפילה, אם לא מי שיש לו חלישות הלב והוא צריך זה לרפואה. ומ"מ יאמר מתחילה

עכ"פ פרשת שמע ישראל". נראה איפוא שהמקילים לשתות קודם התפילה קפה עם סוכר (או אפילו עם חלב) אין להסיק ממעשיהם שלדידם הקפה אינו משקה חשוב בזמננו; כי סיבת קולתם מפני שהדורות נחלשו והקפה מחזק חלישות הלב ורואים צורך להתחזק לצורך התפילה. (ובאמת המ"ב כאמור ממליץ על מתיקות בפה ולא להמתיק את השתיה כמובא לעיל. ואפשר להמתיק בסכרין סוכרזית וכדי). ואם כי יש מקום לערער על המקילים בזה יותר מדאי (ואף אוכלים מזונות וכדומה, בעיקר בשבת), אולם אין כאן תרתי דסתרי.

1. כתב **האדר"ת** בקונטרס "עובר אורח" (הודפס בסוף ספר ארחות חיים החדש. המובאה מדברי הציץ אליעזר): "ואולם שמעתי בשם גאונים רבים מדור שלפנינו ז"ל שהורו להבדיל על כוס תה מתוק או קפה מתוק. ואחד מגאוני הדור זצ"ל קיים כל ימיו כוס של ברכה בכוס של קפה. ונראה מדעתם ד"חמר מדינה" נקרא **כל שהוא עשוי לכיבוד האורחים** וכיוצא בזה וכמו שהוא גם תה וקפה, מה שאין כן חלב".
לדעתו של האדר"ת לישוב מנהג הגדולים — אין צורך איפוא במשקה משכר ואף לא במשקה שקובעים אותו בסעודה כיין בזמנם.
ערוך השולחן (רעב, יד) כתב: "ויותר מזה ראינו לגדולים שעשו הבדלה על חלב או על תה מתוק". אמנם כתב בהמשך דבריו. "אע"ג דודאי לא שייך לקרותם חמר מדינה אם מפני... הדחק... הבדלה — שקשה לשתות אז יי"ש — בהכרח לעשות על איזה משקה; וחלב הוי משקה ותה מתוק גם כן שותים הרבה... דבאמת כשנדקדק אין אצלנו חמר מדינה כלל זולת יי"ש דרוב בע"ב במדינתינו אין שותים בחול לא יין ולא שכר לכל סעודה, ומה שייך לקרותם חמר מדינה. ולכן בדוחק גדול כזה די במה שרק שם משקה על זה".
עוד כתב במקום אחר (רצו, יג): וכבר כתבנו... דכשאין שום דבר שביכולתו לשתות מבדילים על חלב או על תה מתוק — ואין זה כסתם מים כיון שהוא מבושל ולא נקרא מים".
לא ברור לי הקו המנחה בדבריו אבל מכל מקום הוא סבור שאין התה המתוק וקל וחומר החלב בכלל מים. ויתכן שלדעתו: קפה — שלא הוזכר בדבריו כלל — עדיף מהם.
באגרות משה (להגר"מ פיינשטיין חאו"ח השני סי' עה) כתב הגדרה מיוחדת לחמר מדינה; העולה מתוך דבריו הבאים להלן: "... מיני סודה (כנראה שמתכוין לכל מיני משקאות קלים תוססים. י.כ.) הם כמים בעלמא... דאף ששותים אותם גם בסעודות חשובות ומכבדים בהם, אבל הוא רק כשתיית מים לצמאון ולהתקרר בימים החמים... וגם במים צוננים מכבדים כשצריכים להם. וחשיבות משקה הוא שאין השתיה מחמת שצריכים להם

לצמאם, אלא שותים אותם אף בלא צורך לגופם, אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים", וכמו שיין ושכר אין שותים בגלל הצמאון שאם כן היו שותים מים. כך מסביר האג"מ סברת המתירים להבדיל על תה מתוק ועל חלב. "אבל המיני סודה אין שותים אותם אלא לצמאון וכשיכבדו אותו במשקה סודה והוא אינו צמא ולא ישתה לא יתחשב לאינו רוצה להתכבד; ולכן אף לדידהו אין להחשיב זה למשקה דחמר מדינה ואין לקדש ולהבדיל עליו".

להלכה מסיים הגרמ"פ: "אם נזדמן לו שאין לו יין ולא שום משקה אחר אלא תה וחלב יכול לסמוך על המקילים בהבדלה... ולענין תה וחלב מה עדיף? לפי מה שביארתי בטעם המתירים נמצא דתה עדיף, אך אולי מצד החשיבות חלב עדיף, ולכן אין בידי להכריע... אבל במיני סודה גם בשעת הדחק לא יקדש ולא יבדיל עלייהו". יצויין כי גם באגרות משה לא הזכיר קפה, ואולי עדיף וכנ"ל.

ובספר ציץ אליעזר (כרך ח, סי' טז וכרך יד סי' מב, א) הסיק שבודאי יש לסמוך להבדיל — כשאין לו יין בבית או מחמת בריאות — על קפה שחור, קפה עם חלב, תה מתוק או חלב.

7. סיכום.

א. על אף דבריהם של הברכי יוסף ואחרים, נדמה שבזמננו חלב נחשב כחמר מדינה, כי דרך לשתותו כמשקה ואולי יותר מבימיו של המהרש"ם (שנשאר בצ"ע), ובפרט לאור המקור בכריתות יג שחלב הנו משכר. אולם עדיין צ"ע בדבר, שכן אין דרך לכבד בו במסיבות וכדומה. אכן בזמננו מצוי ורגיל משקה שעיקרו חלב ומוטעם באבקת שוקולד וסוכר המכונה בפי רבים "שוקו". משקה זה אינו בא לצמאון והוא חשוב. ואף שבפועל אין רוב בני המדינה שותים אותו, הרי זה משום שבזמנינו — כמו בימיו של בעל ערוך השולחן — אין מקובל לשתות משקאות חשובים, וכששותים לצמאון מעדיפים משקאות קלים, המרוים יותר וזולים יותר.

ב. **מיצים טבעיים** בודאי אינם כמים. ואף על פי שאינם משכרים — ולדעת בעל הלכות קטנות ואחרים בודאי אינם חמר מדינה — אולם שיטה זו מחודשת, ובודאי שיש כר נרחב להשען עליו ולא לחוש לשיטה זו. ואעפ"י שהגר"ע יוסף נקט שיטה זו כעיקר, ולפיכך מבחינתו קפה ותה ומיץ טבעי דין אחד להם — ובכולם חשש ברכה לבטלה בהבדלה, רבים וטובים דעתם שונה מדעתו כנזכר.

גם לפי הגדרת השו"ע הרב ודעימיה, חלב ושוקו ומיצים טבעיים עומדים בקריטוריון של "חמר מדינה" שכן גם בתוך הסעודה דרך לשתותם, במידה ושותים בזמנינו בסעודה משקים חשובים, וכנ"ל.

ג. קפה (״בוץ״ ונמס) **עם סוכר וחלב** — נחשב למשקה חשוב בזמנינו. ובדרך כלל שותים אותו גם בסעודה או לפחות בסופה.
ועל אף סברת המחזה אליהו שקפה נחשב כמים, הרי יש לדון בדבריו כנזכר, ובפרט כשהוא עם חלב.

ד. **משקאות קלים** (תוססים או שאינם תוססים) — המיוצרים ממים בתוספת חומרים מתועשים מכל מיני תרכובות כימיות טבעיות וסנטטיות, סביר מאוד שאף אם כולי עלמא שותים אותם וגם בתוך הסעודה, הינם כמים. ובפרט לאור הגדרת הגר״מ פיינשטיין שמטרת שתייתם לצמאון בלבד.

ה. ביחס לקפה שחור ותה ממותקים, יש מקורות לסמוך עליהם בדוחק בלית ברירה. ומסתבר שקפה עדיף מתה גם בגלל שמעורב ממש במים ולא בא כתמצית או בשקית, וגם בגלל שמחזק.
וקשה להכריע בכל זה הלכה למעשה; וה׳ יאיר עינינו בתורתו.

כוס של שירה וברכה אשא ובשם ה׳ אקרא, לכבודה של ישיבת הכותל אשר הסתופפתי בצילה ובצל חכמיה בשנותיה הראשונות.
שתיתי בה יינה של תורה;
נתבשמתי — על ידי ראשיה — מקדושתה של ירושלים — יין לבנון;

תפילתי לבעל מלחמות, מצמיח ישועות שיהא גם חמר זה חשוב, מרוה, משכר ו״משמח אלקים ואנשים״.
במלאת לך ישיבתנו עשרים שנה, ברכתי לך שתעמידי תלמידים הרבה ויקויים בך: ״כי מציון תצא תורה ודבר ה׳ מירושלים״.
לתפארת למקימיך, ראשיך ומרביצי התורה שבך בכל שנותיך ולתפארת עם ישראל.

בענין פטור אדם וכלים מנזקי בור

בקשר להלכות נזקי בור איתא במתניתין (בבא קמא, נב.) "... נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו, חמור וכליו ונתקרעו חייב על הבהמה ופטור על כלים".
ועיין שם בגמרא דף נג: "מתניתין דלא כר' יהודה, דתניא ר"י מחייב על נזקי כלים בבור. מאי טעמא דרבנן דאמר קרא ונפל שמה שור או חמור, שור ולא אדם, חמור ולא כלים". יוצא מפשטות הסוגיא, דגם כלים וגם אדם נתמעטו מדיני נזקי בור מהמיעוט דשור או חמור".
ועין בפרק המניח, דף כח: "...וכולן אני קורא בהן שור ולא אדם, חמור ולא כלים, והי מילי לענין קטלא אבל לענין נזיקין חייב... מתיב רב אושעיא, ונפל שמה שור או חמור, שור ולא אדם, חמור ולא כלים". יוצא שנתמעט אך ורק מיתת אדם מתשלומי בור המזיק. (לענין נזקי כלים מבאר שם רש"י ד"ה "וכלים פטורים" דאף על נזקיו פטור, דשבירתן זו היא מיתתן, כדאיתא בדף נד.). וכן פסק הרמב"ם בריש פרק י"ג מהלכות נזקי ממון, דבעל הבור חייב על נזקי אדם. וכן פסק בשו"ע חו"מ סי' ת"י.
איתא בגמרא דף נג:, דאם נפל שור של פסולי המוקדשין בבור, בעל הבור פטור, דא"א לקיים "והמת יהיה לו", שפסולי המוקדשין אסורים בהנאה. והקשו בתוס' (דף י. ד"ה "שהשור חייב"), למה לא ממעטינן נמי אדם מוהמת יהיה לו. ולמה לי דרשת שור ולא אדם. הלא גם באדם המת אסור בהנאה. ותירצו שאה"נ, והא דבעינן דרשת שור ולא אדם, זה רק לפטור עבד ועכו"ם הקנוי לישראל, דמתי עכו"ם מותרים בהנאה. [ובזה נחלקו הראשונים אם מתי עכו"ם מותרים בהנאה או לאו. עיין בתשובות הרשב"א סי' שס"ה, ועיין בשו"ע יו"ד (סי' שמ"ט), דגם מתי עכו"ם אסורים בהנאה, שלא כדעת התוס'. ולשיטתם צ"ע למה לי דרשת שור ולא אדם, כקושית התוס'. ועיין בתשובות המהרי"ט ואבן שוהם, מו"ד בפ"ת שם (ס"ק א'), דמתי עכו"ם אסורים בהנאה רק מדרבנן. ולכן שפיר בעינן דרשת שור ולא אדם לפטור בעל הבור מתשלומי עבד. ואכמ"ל].
עיין בדעת זקנים מבעלי התוספות שמות, כא, לג, דפטור דשור ולא אדם מיירי בעבד כנעני של ישראל דלא מת ולא טבל. וכן איתא ברשב"א, דף ט:, דמתי עבד כנעני גמור וודאי אסור בהנאה כישראל מעליותא. וכן העלה הקצות החושן (סי' ר' ס"ק א') כהדעת זקנים. [ושם הוסיף הקצות והסביר דכיון דאין לישראל אלא קנין לשיעבודים על עבד שלא מל ולא טבל, ואין לו קנין על גוף העבד, אז אינו חייב בעל הבור אלא מדינא דגרמי. ואז צ"ל שהתוספות הנ"ל סובר כדעת הרמב"ן דדינא דגרמי חייב מן התורה]. יוצא מכל זה, לדעת התוס', שישראל או עבד כנעני גמור נתמעטו מוהמת יהיה לו.

ופטור שור ולא אדם נאמר אך ורק אצל עבד כנעני שלא מל ולא טבל, דהיינו עכו"ם הקנוי לישראל.

וכדברי התוס' מפורש בירושלמי פרק א' שלהי הל' א', דדרשינן מוהמת יהיה לו למעט אדם דאסור בהנאה. וכן דרש הירושלמי בפרק ה' הל' ז' (וכמו כן איתא במכילתא, פרשה יא), "ונפל שמה שור או חמור, שור ולא שור בכליו, חמור ולא חמור בכליו". יוצא דלא איתמעט משור או חמור אלא כלים, ולא אדם, שלא כדעת הבבלי. (ועיין שם בפני משה). ומש"כ התוס' דדרשת שור ולא אדם אצטריך למעט עבד ועכו"ם הקנוי לישראל, מפורש במכילתא דרשב"י וז"ל: "ונפל שמה שור או חמור, מה אני צריך, אם ללמד על אדם שפטור הרי כבר נאמר והמת יהיה לו, את שהמת שלו, יצא אדם שאסור בהנאה. מה ת"ל ונפל שמה שור או חמור, שור ולא בן ולא בת, חמור ולא עבד ולא אמה". [מ"מ צע"ק, מהו הדרשה דשור ולא בן ובת, דמשמע דשפיר אִיתמעט אף בני חורין משור או חמור. אלא צ"ל דאה"נ דאיתמעט בני חורין מוהמת יהיה לו. אבל מ"מ בעינן מיעוט מיוחד לבן או בת, דהו"א דבעל הבור יתחייב על נזקי קטנים, משום דליכא למימר בהם איבעי להו עיוני ומיזל. עיין רש"י נב., ד"ה "בן או בת".] אבל הפטור של עבד ואמה מנזקי בור שפיר נתמעט משור ולא אדם, דאין למעטו מוהמת יהיה לו, דמתי עכו"ם מותרים בהנאה.

עיין בחידושי הראב"ד דף נא. שהקשה קושית התוס', למה לי דרשת שור ולא אדם למה לא נתמעט אדם מנזקי בור מוהמת יהיה לו, דומיא דפסולי המוקדשין, דנתמעטו מוהמת יהיה לו. ותירץ דבעינן דרשת שור ולא אדם, דאין דרשת והמת יהיה לו ממעטת אלא מי שהיה לו בעלים בחייו ולא במותו, דומיא דפה"מ. אבל אדם לא איתמעטו אלא משור ולא אדם, דאף בחייו הוא בעל לעצמו. והיוצא מכל זה דנחלקו הראשונים בדרשות לפטור אדם. דהראב"ד סובר כפשטות הבבלי, דאדם נתמעט מדרשת שור ולא אדם. והתוס' סובר כדעת הירושלמי והמכילתא, דאדם בן חורין נתמעט מוהמת יהיה לו.

עכשיו צריך לברר אם הפטור דוהמת יהיה לו קאי רק אם הומת השור פה"מ בבור, דאי אפשר לקיים הפסוק דוהמת יהיה לו, דמתי פה"מ אסורים בהנאה או שאמר שהפטור מגלה על כל פרשת בור, ופטור בעל הבור אף אם הוזק פה"מ בבור. עיין שם בדף נג: בשמ"ק שמביא דעת הגליון התוספות, דהפטור קאי ק על מיתת פ"מ, ולא נזקיו, וכן משמע מפשטות רמב"ם בהל' נזקי ממון (פרק יב, הל' יז), דשם הוא מזכיר רק הפטור במיתת שור פה"מ. אבל עיין ברמב"ם בהל' חובל ומזיק (ו, טז), דפסק בהדיא דהפטור קאי על כל הפרשה וז"ל שם: "אדם ושור שדחפו בהמה או אדם או כלים או בהמת פסולי המוקדשין לבור והוזק הנדחף בבור או מת או נשתברו הכלים לענין נזקי אדם או היזק בהמה שלשתם חייבים... לענין כופר ולי' של עבד בעל

השור חייב ואדם ובעל הבור פטורין, לענין כלים ופסולי המוקדשין אדם ובעל השור חייבין ובעל הבור פטור״. הרי שהרמב״ם מחלק בין נזקי אדם בבור ומיתת אדם בבור, דרק פטור בעל הבור על מיתת אדם. אבל משמע דבעל הבור פטור בין על מיתה בין על נזיקין דפה״מ בבור. (רק צע״ק למה הרמב״ם השמיט דין נזקי פה״מ בבור בהלי נזקי ממון ושם נקט רק פטור על מיתתן).

וכן שמעתי בשם הגרי״ד הלוי סולובייצ׳יק שליט״א שדייק מלשון התוס׳ דף ו׳, ד״ה ״שור רעהו״ וז״ל: ״... ונראה דשאר נזקין דפטירי בהקדש גמירי מקרן ומאדם ומבור דפטר בו פסולי המוקדשין וכ״ש הקדש״. והבין הגרי״ד בדבריהם דגם פטור על נזקי פה״מ בבור, דאל״כ מהיכי תיתי לפטור שאר נזקי הקדש מיניה.

ועכשיו אם נאמר דדרשת והמת יהיה לו קאי על כל פרשת בור לענין פטור פה״מ. צריך לומר אם נאמר כדעת התוס׳ (דף ו.), הנוסד על הירושלמי והמכילתא, דפטור בעל הבור באדם נדרש מוהמת יהיה לו, אז גם פטור על נזקי אדם בבור, ולא רק על מיתתו. וזה לא כפשטות הגמרא בדף כח: דפטר בעל הבור ממיתת האדם ולא מנזקיו. אלא אפשר לומר דזה מיירי רק בנזקי עבד, דעבד שפיר איתמעט משור ולא אדם דווקא, ולכן בעל הבור אינו חייב אלא על נזקי עבד ולא על נזקי בן חורין. ולירושלמי מניה וביה קשה לומר דסובר דבעל הבור פטור אף על נזקי אדם. דאיתא בפרק המניח, שלהי הלכה א׳, לענין אבנו סכינו ומשאו שהניח ברה״ר, ״בא אחר ונתקל בהן וצלוחית בידו בין שנתקל באבן ונחבט בקרקע בין שנחבט באבן ונתקל בקרקע חייב על נזקי אדם ופטור על נזקי צלוחית״. משמע לירושלמי דהפטור דוהמת יהיה לו קאי רק על מיתת האדם ולא על נזקיו. ואפשר לומר שהירושלמי יסבור דגם חייב על נזקי פה״מ בבור, כדעת הגליון התוספות, אבל המכילתא דרשב״י לא מחלק בין מיתת האדם להזיקו בבבור.

איתא ברש״י (דף ד: ד״ה ״תנא אדם״) וז״ל: ״כלומר נזקי ממון דהא מבעה דומיא דבור קתני ובור לא מיירי בנזקי אדם דרחמנא פטריה לגמרי, כדתניא לקמן שור ולא אדם חמור ולא כלים״. וכבר תמהו עליו הרש״ש ומהר״ם שי״ף, שהרי הוא סותר הסוגיא בדף כח: (ועיין שם בדברות משה להגרמ״פ זצוק״ל דף ד:, דמפרשו בענין אחר). ולפי דברינו לא קשיא מידי שיטת רש״י, דרש״י יסבור כשיטת המכילתא, ויסבור דדרשת והמת יהיה לו קאי על כל פרשת בור. רק צע״ג, א״כ למה נקט רש״י דרשת שור ולא אדם! מ״מ ניחא נמי רש״י בדף נג:, ד״ה ״לענין נזקין״, וז״ל: ״... דהא דקיימא לן לגבי בור, שור ולא אדם בקטלא קיימא לן, כגון אם נפל לתוכו עבד ומת, אבל בנזקין חייב״. וצריך עיון למה נקט רש״י דווקא עבד. ולפי דברינו ניחא, דלשיטתו אך ורק על עבד חייב אם הוזק בבור, אבל לא בבני חורין. ומה דאיכא בכמה דוכתי אחריני דפירש״י דנזקי אדם פטור (ומשמע אף

נזקי בני חורין), ל״ק מידי, דאפשר דבאותן מקומות רש״י מפרש על פי אותן הסוגיות.

ועכשיו צריך לבאר למה דרשת והמת יהיה לו קאי על כל פרשת הבור, ופוטר פה״מ ובני חורין אף מנזיקין, לדעת רש״י. ולמה דרשת שור ולא אדם רק פוטר בעל הבור ממיתת העבד, כדאיתא בדף כח. אלא צ״ל דיש בעבד ב׳ צדדים. מחד גיסא לענין מיתה הוא אדם גמור, למשל יש חיוב שלשים של עבד אם המית שור את העבד. וכבר השוו הראשונים דין ל׳ של עבד לדין כופר, אם שור המית את בן חורין. (וצע״ק דאיתא בנמוקי יוסף, דף יט: מדפי הרי״ף דאין דין ל׳ של עבד, אלא בעבד כנעני גמור, ולא בעכו״ם הקנוי לישראל, ולפי הדעת זקנים הפטור דשור ולא אדם מיירי בעכו״ם הקנוי לישראל, וכן איתא בקצות החושן וכו׳.) ואי מיירי בעבד כנעני גמור, יש חיוב מיתה אם הרגו בידים. ולכן נתמעט מיתת העבד מבור, משור ולא אדם, דלענין זה הוא שפיר נחשב כאדם. אבל מאידך גיסא לענין ממונות, דין עבד כדין שורו וחמורו, ולכן לענין נזקיו חייב דלא גרע משורו וחמורו שהוזקו. ואף אם נאמר כאוקימתת הדעת זקנים, דמיירי בעכו״ם הקנוי לישראל, אם דאין דינא דגרמי, הוי שפיר כשורו וחמורו. זה ניחא בפרט לשיטת רש״י, הנתבאר ע״פ תוס׳, דף י. ד״ה ״שייר טמון״, דרק פטור על אדם וכלים מהמיעוט דשור או חמור, ולכן לא איתמעט תבואה מנזקי בור. ואפשר דהה״נ דלא איתמעט נזקי עבד, דלא הוי כנזקי אדם בן חורין, אלא דהוי כנזקי שורו וחמורו. אבל נזקי אדם בן חורין שפיר איתמעט מוהמת יהיה לו.

עיין בתוס׳ רע״א למתניתין פרק ה׳ משנה ו׳, דאיתא שם דעבד או אמה שנפל לבור בעל הבור פטור, והסביר הרע״א, דהו״א דליחייב דהוי כשורו וחמורו, קמ״ל דבעל הבור פטור מתשלומין עליו, דאדם מיקרי. וע״פ דבריו אפשר לומר דה״מ לענין מיתתו, דלענין נזקיו חייב, דלא גרע משורו וחמורו. אבל לענין נזקי בן חורין אפשר דשפיר פטור מגזה״כ דוהמת יהיה לו, דלא הוי דומיא דשורו וחמורו.

נהרג במקום שלא נאמר בו יהרג ואל יעבור

נר לנשמת אימי מלכה ע"ה
נלב"ע כ"ח בשבט

א. מקורות

א. פעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזרה על ישראל שכל המניח תפלין ינקרו את מוחו והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק ראהו קסדור אחד, רץ מפניו ורץ אחריו וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו אמר לו מה זה בידך, אמר לו כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה (שבת מט.).

ב. ר' אבא בר זמינא הוה מחייט גבי חד ארמאי ברומי איתי ליה בשר דנבלה א"ל אכול א"ל לינא אכיל א"ל דילכן אנא קטילנא לך א"ל אין בעית מיקטל קטול דאנא לינא מיכל בשר דנבלה. א"ל מהן מודע לך דאילו אכלת הוינא קטיל לך. אי יהודאי יהודאי אי ארמאי ארמאי. אמר ר' מנא אילו הוה ר' אבא בר זמינא שמע מיליהון דרבנן מיכל הוה. (ירושלמי שביעית ד, ב).

ג. "והיא שלחה אל חמיה לאמור לאיש אשר אלה לו אנכי הרה" ותימא ליה מימר? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא ואמרי לה א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים מנלן מתמר. (סוטה י:).

ד. "אנוסים מ"ט? אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר א"ל רבא השתא אילו אתו קמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא ע"א וג"ע וש"ד בלבד השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו?

א. שטות ראשונים בסוגית הירושלמי בשביעית.

1. מן הירושלמי בשביעית, הביאו תוספות, הרא"ש ורבנו ירוחם, ראיה שאף בדין שלא נאמר בו יהרג ואל יעבור, רשאי למסור עצמו, ומדת חסידות היא.
וז"ל תוס' ד"ה יכול (ע"ז כז:)... ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצוות, רשאי כמו ר' אבא בר זמינה דירושלמי.
וז"ל רבנו ירוחם (אדם וחוה יח, ג) וכתבו הפסקנים אם רוצה להחמיר על עצמו ליהרג בצנעא על שאר מצוות, רשאי, ואינו נקרא חובל בעצמו, וכן בירושלמי.

ואילו הרא"ש כתב (ע"ז ב, ט) ואם רוצה אדם להחמיר על עצמו ליהרג על שאר עבירות, בצנעא, רשאי. ולא מיקרי חובל בעצמו כדאיתא בירושלמי.

2. נראה לענ"ד כי דברי הרא"ש שונים מדברי תוספות ור"י"ו, שכן הרא"ש כתב דרשאי ליהרג על שאר עבירות, היינו דוקא מצוות לא תעשה. ואילו תוס' ור"י"ו כתבו "אפילו בשאר מצוות" ופשטות לשונם היינו אף במצוות עשה. (עין לקמן ב3 בהבדל בין עשה ללי"ת).
הטור (יו"ד קנז) כתב כאביו הרא"ש. וז"ל "כל העבירות חוץ מעכו"ם וג"ע ושפ"ד שאמר לו לאדם שיעבור עליהם, או יהרג, אם הוא בצנעא, ואם ירצה יעבור ואל יהרג, ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג, רשאי. ודוק דוקא כל **העבירות**!
המחבר (יו"ד קנז א) פסק "...ואם רוצה אדם להחמיר על עצמו וליהרג רשאי" (נראה כי אין להכריע בדבריו האם במצוות ל"ת רשאי או אף במצוות עשה.) בבאר הגולה הובאו דברי הרא"ש כמקור לפסק המחבר. ולדברינו כתב כן רק במצוות ל"ת, וכן הביא דעת רבנו ירוחם שהוא אכן סובר דבכל מצוה רשאי. ודעת רמב"ן ור"ן. עיין לקמן ג, 2, 3. דדעתם שבמצוות ל"ת אסור לו ליהרג במקום שאינו חיב ובמצוות עשה רשאי. וצ"ע דברי בעל מאור הגולה.

3. לכאורה טעונים דברי תוס' רא"ש ור"י"ו עיון שכן אמנם ר' אבא בר זמינא סבר שרשאי הוא למסור עצמו. אך דמדברי ר' מנא משמע שאינו רשאי, ואלה דבריו "אילו הוה ר' אבא שמע מיליהון דרבנן מיכל הוה" בפשטות כונת ר' מנא היא שחיב היה לאכול שם, ובמקום שנפסק יעבור ואל יהרג חיב הוא לעבור ואין מדת חסידות ליהרג, שכן אם יש מדת חסידות ליהרג אף במקום שנאמר יעבור. מדוע אומר ר' מנא "אילו שמע ר' אבא מיליהון דרבנן מיכל הוה" וכי לא היה נוהג מנהג חסידות? וצ"ע.
הב"ח (יו"ד קנז) דוחה ראית תוס' רא"ש ור"י"ו מן הירושלמי וז"ל "והך עובדא דירושלמי צ"ל דהוי בפרהסיא... א"נ בשעת השמד" דברים אלה דחוקים הם ותימא שלא הביא ראיה מדברי ר' מנא, ואולי לא היו בגרסתו (לקמן 4).
הרמב"ן במלחמות ה' (סנהדרין עד) מביא ראיה מדברי ר' מנא שאין אדם רשאי למסור עצמו במקום שאינו חיב. וז"ל "... ולא מצית מימר לפנים משורת הדין דודאי לא הוה קטל נפשיה אי לאו דינא הוה... וכן אמרו בירושלמי אילו שמע ר' אבא מיליהון דרבנן דאמרי יעבור ואל יהרג הוה אזיל ליה".

4. אפשרות יחידה לתרץ היא שבגרסת הירושלמי שלפניהם לא היו כתובים דברי ר' מנא. עין אור זרוע ח"ב סימן ק"ח, בענין חמר אסור

אכילת נבלה, וז"ל "ואמרינן בירושלמי ר' זעירא הוא מחייט כו' א"ל אי בעית מקטול קטול דנבילה לא בעינא מיכל הרי שאכילה אסורה חמורה להם ביותר וראוי למסור להם בעצמן על כך אם לא תאמר שבשעת השמד היה". ואילו היו בגרסת הירושלמי שלפני בעל אור זרוע דברי ר' מנא לא היה כותב "אם לא תאמר, שבשעת השמד היה" שכן ר' מנא בודאי לא אמר דבריו בשעת השמד בה לכו"ע יהרג!

ואף מדברי הרא"ש מוכח להדיא דלא גרס לדברי רבי מנא. וז"ל הרא"ש "ומסתמא בצנעא הוה בבית עכו"מ אלא שרצה להחמיר על עצמו". ואילו היו דברי רבי מנא בגרסת הרא"ש, לא היה כותב "מסתמא בצנעא הוה" כי מדברי רבי מנא מוכח שבצנעא היה המעשה, שאלמלי כן לא היה אומר אילו שמע מילהון דרבנן מקטל הוה. והב"ח ביו"ד קנז שכתב "הך עובדא דירושלמי צ"ל דהוי בפרהסיא... א"נ בשעת השמד, ודאי לא גרס לדברי רבי מנא.

ב. דברי הראשונים על מעשה אלישע בעל כנפים

ענין אלישע בעל כנפים היה בשעת השמד "כל המניח תפלין ינקרו את מוחו". ולכן יש לשאול: מדוע חלץ אלישע את תפליו, והרי בשעת השמד יהרג אף על ערקתא דמסאנא?

ואם נאמר שלא היה חיב ליהרג, יש לברר מדוע אם כן סכן עצמו ויצא לשוק בתפלין. כאן אפשר לתרץ בפשטות שמותר לו לסכן עצמו, אך בכל מקרה יש לשאול, כשיצא בתפלין נתכון למסור עצמו על תפלין, אם כן מדוע כשתפשו קסדור חזר בו?

1. שבת מט. תוד"ה נטלן הקשו "ואע"ג דאמר בסנהדרין בשעת גזרת מלכות אפי' על מצוה קלה יהרג ואל יעבור, היינו משום דבשנוי ערקתא דמסאנא מתנהג כעכו"מ. ודומה שמוציא עצמו מכלל ישראל, אבל הכא אינו עושה כלום שאין לו תפלין בראשו שעה אחת, והרבה ישראל שאין להם תפלין כמותו. עכ"ל.

הוקשה לתוס' כיצד חלץ תפליו והרי שעת שמד היתה? ותרצו: שחיובו למסור עצמו בשעת שמד אינו תלוי בחמר המעשה, אלא במשמעותו, או מה שנראה ממנו. וזו כונתם באמרם "היינו משום דבשנוי ערקתא מתנהג כעובד כוכבים... וכו'" עכ"פ ברור שאלישע לא היה מחויב למסור עצמו, ואעפ"כ לא הקשו תוספות מדוע סיכן עצמו, משמע דס"ל כי אף במקום שאינו חייב למסור עצמו, רשאי הוא לעשות כן. ואף שלא בשעת שמד וכדבריהם בע"ז כז מסוגית הירושלמי.

2. ר"ן הקשה כתוס' מדוע חלצן בשעת השמד? ותרץ שני תרוצים:

א. וי"ל דה"מ לעבור על מצות לא תעשה, אבל אם גזרו לבטל מצות עשה כיון שאינו עובר בידים מותר. דהיינו, חיב אדם ליהרג ולא לעשות

מעשה אסור. אך אם גזרו שלא לקיים מצוה, אף בשעת השמד, יעבור ואל יהרג.

ב. ועוד, שהן יכולין לבטל ממנו על כרחו, שיניחוהו בבית האסורים ותבטל מאליה. הלכך תבטל ואל יהרג. נראה כי לתרוץ זה, במצות עשה שאינם יכולים לבטלה ממנו בע״כ, כגון תלמוד תורה או ק״ש, בשעת השמד יהרג ואל יעבור. ובפשטות החלוק הוא בין מצוות עשה שלקיומן צריך האדם חפץ, כגון טלית ותפלין, סוכה, שופר ולולב, לבין מצוות עשה שאינו צריך לחפץ כדי לקימן.

2ב. בסברת תרוצו השני של הר״ן, י״ל כי משמעות ״יהרג ואל יעבור״ היא להוכיח (לעצמו לכל היהודים ואף לגויים) כי כל זמן שהוא בהכרתו, אי אפשר לכופו שלא לקים רצון קונו, בין במצוות עשה בין במצוות ל״ת. וממילא במצוות שהגוי יכול לכופו שלא לקיימן, יעבור ואל יהרג.

ברור אם כן כי לתרוץ הראשון, בכל מ״ע לא קים החיוב של יהרג ואל יעבור, ולתרוץ השני החיוב ליהרג אינו קים כאשר הגוי יכול לבטלה בע״כ. א״כ ברור שאלישע לא היה מחויב ליהרג. מקשה הר״ן וא״ת היכי מסר נפשיה, דכיון שאינו מחויב בדבר, נמצא מתחיב בנפשו? י״ל שאע״פ שאינו מחויב ליהרג על קיומיה, אפ״ה רשאי למסור נפשו עליה, ומקבל שכר, שכל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעת גזרה מוחזקת בידם ומקבלים עליה שכר הרבה.

ומשמע לדבריו שבמצות לא תעשה, אם מסר עצמו במקום שאינו מחויב הרי הוא מתחיב בנפשו. ואילו במצות עשה רשאי הוא למסור עצמו אף במקום שאינו מחויב.

2ג. אי אפשר לומר, שבקושיה אכן סבר הר״ן שכל המוסר נפשו במקום שנאמר יעבור מתחייב בנפשו, ואילו בתרוץ הוא מסתלק מהנחה זו וסובר כי מותר ליהרג שכן מלשונו משמע שבמצות עשה רשאי ליהרג, וז״ל ״אע״פ שאינו מחויב ליהרג על **קיומה** (ולשון זו דוקא במ״ע) אפ״ה **רשאי** למסור נפשו עליה״ — משמע למסור נפשו על מצוה שאינו מחויב ליהרג על קיומה.

ויותר מזה, הר״ן פוסק ומוכיח כי כאשר האנס מתכון להנאת עצמו יעבור ולא יהרג, דוקא בשאר עבירות. ואילו בג׳ עבירות יהרג ואל יעבור. וז״ל הר״ן (דף ג: מדפי הר״ף במסכת יומא) ״אלמא ג׳ עבירות הללו... לא מיבעי היכא שהעכו״ם מתכוין להעביר ישראל על מצוות הללו אלא אפילו להנאתו של מעביר אסור... ובסוף פ״ק דקדושין אמרינן רב כהנא תבעתיה ההיא מטרוניתא, ור׳ צדוק נמי תבעתיה ההיא מטרוניתא וכולהו סכינו נפשייהו למיתה כדאיתא התם. ואי סלקא דעתך דלהנאת עצמו של עכו״ם מותר [לעבור!] היכי מסכני נפשייהו? וכי חולה שיש בו סכנה ואמרו בקיאין לחלל עליו שבת, מדת

חסידות לו שימנע עצמו, אינו אלא שופך דמים והזריז הרי זה משובח... וכ״ש המונע עצמו״ ברור מדבריו כי אסור למסור נפשו כשאינו מחויב, ואילו בשבת כתב דרשאי למסור עצמו על מצוה שאינו חיב ליהרג על קיומה, אלא ודאי כדברינו במצות ל״ת אינו רשאי ובמ״ע רשאי.

2ד. בהסבר הדברים יש לומר כי במצות ל״ת יש חומרא ביחס למצות עשה, שכן ברור שעבירה בידים חמורה משוא״ת. אך יש צד חומרא במצות עשה, שכן אנו אומרים אונס כמאן דלא עביד דמי, היינו מעשה שנעשה באונס כאילו לא נעשה וא״כ מעשה עבירה שנעשה באונס אינו חשוב מעשה. לעומת זאת איננו אומרים אונס כמאן דעביד היינו אדם שנאנס לא לעשות מעשה אמנם אנוס הוא, אך עכ״פ המעשה לא נעשה. וא״כ כאשר נאנס לבטל מצוה הרי אף שאנוס הוא, לא קיימה.

וא״כ סובר הר״ן, כי במצות ל״ת במקום שאינו חיב ליהרג אסור לו שיהרג, ועבירה שעבר באנס אינה חשובה מעשה. אך בבטול מצות עשה כיון שלא יקימה, רשאי הוא למסור עצמו.

(עין לעיל ב,1 בדברי הרא״ש ונראה כי הוא מתיר למסור עצמו דוקא במצות ל״ת, ואף סבור הוא כי למרות החומרה אין לו למסור עצמו בבטול עשה, ואילו תוס׳ שכתבו שרשאי למסור עצמו בכל מקרה יסברו כי גם חומרת עשה וגם חומרת ל״ת דַּיָּן שיהא מותר לו למסור עצמו.)

2ה. יש לחקור האם דעת הר״ן שמותר לו למסור עצמו על מצות עשה, היא רק בשעת השמד, או אף שלא בשעת השמד, והדבר תלוי האם רשותו למסור עצמו היא בגלל חומרת העשה בלבד, או בגלל צרוף חומרת שעת השמד וחומרת העשה.

לכאורה נראה מלשונו שדוקא בשעת השמד שרי, שכן כתב וז״ל... רשאי למסור נפשו עליה ומקבל שכר ״שכל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעה גזרה, מוחזקת בידם ומקבלים עליה שכר הרבה״ (ומקורו שבת ריש פי״ט).

אם נכונים דברינו, צ״ע דברי באר הגולה שהביא את דברי הר״ן כאן כמקור לדעת המחבר (קנז,א) אם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי. ודחק לומר שהר״ן אינו מחלק בין עשה לל״ת ובין שעת השמד לאינה שעת השמד.

3. רמב״ן הקשה מדוע חלץ אלישע את תפליו והא שעת שמד היתה? ותרץ שני תרוצים כר״ן. וכיון שאינו חייב, מסביר הרמב״ן כי סכן עצמו: **א.** שמא היה סבור שלא יראהו אדם; **ב.** או שהיה מוסר עצמו למיתה שלא לבטל מעליו מלכות שמים. ורשאי הוא בכך, ואינו כמתחיב בנפשו. אע״פ שאמרו יבטל ואל יהרג שכל מצוה שהחזיקו בה ישראל בשעת השמד, נוטלין עליה שכר הרבה ועדיין מוחזקת. ועין לקמן (ג1ב) דבריו

במלחמות ה' ובספר תורת האדם. וברור כי לדעתו במקום שאינו חיב למסור עצמו אסור לו למסור עצמו.

ואם כן יש חלוק בין שני הסבריו. להסבר הראשון שהיה סבור אלישע בעל כנפים שלא יראוהו, משמע שלהסתכן אסור אף במצות עשה! ואילו לתרוץ השני במ"ע רשאי הוא להסתכן במקום שאינו חייב. (וגם כאן יש לחקור האם רק בשעת השמד או אף בצנעא שלא בשעת השמד).

4. כתב הריטב"א וא"ת א"כ [שאינו חיב למסור עצמו] היכי מסר נפשיה ומניח, כיון שאינו מחויב בדבר הוה ליה מתחיב בנפשו? וי"ל שאע"פ שאינו מחויב ליהרג על קיומה, אפילו הכי רשאי למסור נפשו עליה. ובכתובות יט. בהא דסבר ר"מ העדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. כתב הריטב"א וז"ל "ויש שפרשו דהכא במדת חסידות קאמרינן שהם נהרגים... ואפי' לפרוש זה לאו למימרא שיהא מדת חסידות בדבר, דהא ודאי כל שאמרו חכמים יעבור ואל יהרג אין לו ליהרג ומתחיב בנפשו אם נהרג, אא"כ הוא גדול הדור ועושה כך לסיג הדור, כההיא דחנניא מישאל ועזריה. עכ"ל. ולכאורה, דברים סותרים אהדדי, שכן בשבת כתב דרשאי הוא למסור עצמו, ואילו כאן כתב דאסור אא"כ הוא גאון הדור ועושה לסיג הדור? ולדברינו לא קשה שכן הריטב"א סבור כי במצוות עשה רשאי הוא למסור עצמו, ובמצוות ל"ת אינו רשאי אא"כ הוא גדול הדור כאמור.

5א. הרמב"ם פ"ה מהלי' יסוה"ת ה, ד כתב וז"ל כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחיב בנפשו.

הקשה בלחם משנה וא"ת מה יעשה רבנו להההיא דאלישע בעל כנפים? ונראה כי לתרץ קושיה זו, כתב הנמוק"י בסנהדרין. והביאו בכסף משנה כאן, "ואפילו לפי סברת רבנו אם הוא אדם גדול וחסיד וירא"ש ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפי' על מצוה קלה".

וביסוד קושיתם נראה כי הם סבורים שבמצות עשה אף בשעת השמד אינו חיב ליהרג. וכך כנראה סבר הגר"א (קנז, ג) שהביא מקור לדין המחבר דרשאי אדם להחמיר על עצמו וליהרג, מהא דאמרינן בריש פ"ט דשבת כל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעת השמד כו' ואלישע בעל כנפים, ור"ע וריב"ב וכל הרוגי מלכות שמסרו עצמן על מצוות פרטיות [מהו לשון פרטיות?] ואמרינן בשוחר טוב מה המכות האלה כו' מה לך יוצא ליסקל על ששמרתי את השבת מה לך יוצא לישרף על שאכלתי את המצה מה לך יוצא ליהרג על שמלתי את בני ובפסחים כג: מה ראו חנניה מישאל ועזריה למסור (וראה שם תוס' מה). וכל אלה בשעת השמד הוו, ואעפ"כ סבור הגר"א כי אינו חיב ליהרג.

ובהמשך כתב: והרמב"ם אוסר ומפרש דכל הנ"ל בשעה צריכה לכך. וכמ"ש בנמוק"י סנהדרין. היינו לדעת הרמב"ם כיון דשעת השמד היתה, חיב ליהרג אף על מצות עשה.
וכן תרץ בלח"מ וי"ל דרבנו סובר כי אלישע היה חיב למסור עצמו. ולא ס"ל כתרוצא דהר"ן, דמשום דיכולין לבטלה ממנו תבטל. אי נמי כיון שהיא מצות עשה, דהא ר' חנינא בן תרדיון מסר נפשו כדי לעסוק בתורה.
מצאנו איפה שלושה הסברים:
א. איש גדול וירא"ש רשאי למסור עצמו. מקור תרוץ זה בכל הגמרות — דניאל חנניה מישאל ועזריה, ואלישע בעל כנפים ודאי גדולי הדור היו. אך תרוץ זה קשה שכן הרמב"ם לא הזכירו כלל ולא חלק בין אדם לאדם.
ב. תרוצו השני של הלח"מ כיון שהיא מ"ע. נראה דכונתו דהרמב"ם ס"ל כרמב"ן והסוברים כמותו, דבמצות עשה רשאי למסור עצמו. תרוץ זה קשה משתי פנים: 1. אין לו רמז בדברי הרמב"ם; 2. הרמב"ם כתב **כל** מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר הרי זה מתחיב בנפשו. וא"כ לא יתכן שיש מי שרשאי למסור עצמו, שכבר מעטו הרמב"ם בלשון **כל** מי שנאמר בו.
ג. תרוץ הלח"מ והגר"א דהרמב"ם סבר שבשעת השמד אף במ"ע יהרג ואל יעבור.
בע"ה נוכיח אמיתת תרוץ זה מלשון הרמב"ם.
ישנן שלוש מציאויות בהן אונס הגוי את ישראל:
א. בינו לבין עצמו שלא בשעת השמד
ב. בפרהסיא שלא בשעת השמד
ג. בשעת השמד.

וז"ל הר"מ בהלכה א'. כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל **לעבור** על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו **יעבור** ואל יהרג ובהלכה ב' אבל אם נתכוין **להעבירו** על המצוות בלבד אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל **יעבור** ואל יהרג ואם אנסו **להעבירו** בעשרה מישראל יהרג ואל **יעבור** ואפילו לא התכוין **להעבירו** אלא על מצוה מן המצוות.
אם כן, בין בבינו לבין עצמו בין בפרהסיא כונת הגוי להעבירו, כפי שמדגיש הרמב"ם כמה פעמים, והיינו במצוות ל"ת.
ואילו גבי שעת השמד כתב הר"מ (שם הלכה ג') אבל בשעת הגזרה והוא שיעמוד מלך רשע... ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות יהרג ואל יעבור.

והלשון מדויק — לבטל דתם או מצוה מן המצוות, וברור שהכונה אף במצות עשה, ונכון הוא.

5. אך דברי רמב"ם אלה צריכים עיון, שכן לדעתו בשעת השמד יהרג אף על מצות עשה. ואילו בפרהסיא דוקא במצות ל"ת. ובסוגית הגמרא אין חלוק בין פרהסיא לשעת השמד, וז"ל הגמרא (סנהדרין עד.) "כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלכות אבל בשעת גזרת המלכות אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור, כי אתא רבין א"ר יוחנן אפילו שלא בשעת גזרת מלכות לא אמרו אלא בצנעא אבל בפרהסיא אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה אמר רבא בר רב יצחק אמר רב אפי' לשנויי ערקתא דמסאנא".

נראה דגירסת הרמב"ם בסוגיא כגרסת הרי"ף במחלק בין שעת השמד לפרהסיא וז"ל "... אבל בשעת הגזרה יהרג ואל יעבור (ולא כתב אפילו על מצוה קלה)... אבל בפרהסיא אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה? אמר רבה ב"י אמר רב אפי' ערקתא דמסאנא. וראה כסף משנה פ"ה מהל' יסוה"ת שכתב דערקתא דמסאנא לרמב"ם הוי בכלל האסור של לא תלכו בחקות הגוי.

ואם כן בשעת הגזרה נאמר יהרג ואל יעבור בלי כל תנאי. ולכן פסק הרמב"ם שבכל מצוה ואף במצות עשה חיב ליהרג. ואילו גבי פרהסיא הוגבל החיוב "אפי' מצוה קלה" משמע דדוקא עד מצוה קלה כערקתא דמסאנא יהרג, ועל פחות מכך לא יהרג. הרמב"ם למד כי ערקתא דמסאנא הוי מצות ל"ת קלה ופסק כך להלכה!

גרסת הרי"ף והרמב"ם מקורה בגרסת גאונים. וז"ל רב אחאי גאון בשאילתות (וארא מ"ב) כי אתא רב דימי א"ר יוחנן הא דאמרת כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, לא שנו אלא שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד יהרג ואל יעבור. כיון דגזירה למיעקרא למילתא הוי קדוש ה'. וקרינן ביה ולא תחללו את שם קדשי, כי אתא רבין אר"י שלא בשעת השמד נמי בצינעה, אבל בפרהסיא אית ביה קדוש ה' וקרינן ביה ולא תחללו את שם קדשי, ואפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה אמר רבה בר יצחק אמר רב אפי' ערקתא דמסנא, אפי' הא דאיסור דרבנן היא... עכ"ל. הרי שבגרסתו בשעת השמד נאמר יהרג ואל יעבור בסתם, ובפרהסיא נאמר ואפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור, וכדאמרן. אלא שרב אחאי גאון מפרש את הגמרא בגרסתו כאילו גם בשעת השמד נאמר אפילו במצוה קלה כבפרהסיא, וז"ל "נתפזרו לו מעות בפני ע"ג לא ישוח ויטלם מפני שנראה כמשתחוה לע"ג... כגון אלו דומה התרת ערקת מסנא דבשעת השמד אם יאניסו את ישראל עבוד ע"ג ואינו רוצה ואח"כ יעמידוהו בפני ע"ג ויאמרו לו כפוף עצמך והתר ערקתא דמסנא... אסור. עכ"ל.

גרסת רב אחאי הרי"ף ורמב"ם אחת היא, אלא שנחלק הרמב"ם על רב אחאי בפרושה. לרב אחאי דין ערקתא דמסנא נאמר אף בשעת השמד, ואילו לרמב"ם דין ערקתא דמסאנא דוקא בפרהסיא.

נראה דשרש מחלקתם נעוץ בפרוש האסור שבערקתא דמסאנא. לרב אחאי התרת ערקת מסאנא בפני עכו"ם היא אסור דרבנן, ואם בפרהסיא נאסרה, כ"ש בשעת השמד, ולשטתו יש ללמד אפילו ערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור, הכונה אפילו עד אסור קל כגון ערקתא דמסאנא שהוא אסור דרבנן, יהרג ואל יעבור בפרהסיא, וכ"ש בשעת השמד. (וכנראה במ"ע יהרג בשעת השמד ובפרהסיא) ואילו הרמב"ם למד כי בערקתא דמסאנא יש משום אסור דאוריתא — לא תלכו בחקות הגוי (ראה לעיל 5ג) הרי הכונה היא בפרהסיא יהרג ולא יעבור אפילו על ערקתא דמסאנא שהוא אסור קל דאוריתא. אך במ"ע (וכ"ש מצוות דרבנן) לא יהרג. ואילו בשעת השמד יהרג ואל יעבור אף במ"ע.

5ה. עין העמק שאלה (שם אות ט') שכתב וז"ל ואפי' מצוה קלה, קאי על הני תרי מימרי בשעת השמד ועל פרהסיא כמבואר בסמוך... והכי פשוט בכל הפוסקים (משמע דהנצי"ב לא למד שטת הרמב"ם כדרכנו) זולת בסמ"ג... עכ"ל.

וז"ל סמ"ג (מ"ע ה) וגרסינן... בכל יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד. ומסקינן שם שבשעת השמד, שמתכוונים הגויים להעביר ישראל על דת, אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור... ובפרהסיא, שיש שם עשרה מישראל, אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור. פירוש ערקתא, הם הרצועה מנעלי ישראל, אם הנהיגו לשנותה משל גויים לצניעות מנהג יהדות.

בסמ"ג נאמר בשעת השמד אפילו מצוה קלה, ובפרהסיא לא נאמר מצוה קלה, אלא רק דין ערקתא דמסאנא. ונראה כי הוא פוסק כרמב"ם שבשעת השמד יהרג אף על מצוה קלה (ואם אין הגדרה מהי מצוה קלה פשוט דמ"ע בכלל) ואילו בפרהסיא יהרג בערקתא דמסאנא. ואילו בהעמק שאלה כתב הנצי"ב בשעת השמד ובינו לבין עצמו דוקא מצוה קלה של אסור דאוריתא וקיל מפרהסיא. עכ"ל.

15. עין תוספתא שבת (טז, י"ג) "...אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ... במה דברים אמורים? שלא בשעת הגזירה, אבל בשעת הגזרה אפילו מצוה קלה שבקלות אדם נותן נפשו עליה, שנאמר "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל ואומר כל פעל ה' למענהו".

מפשטות לשון התוספתא "אפילו מצוה קלה שבקלות" משמע ברור שאף במצות עשה יהרג ואל יעבור. ואין לשון התוספתא כלשון הגמרא בסנהדרין לשטת הרמב"ם. שם נאמר אפילו במצוה קלה יהרג ואל יעבור והגדירה הגמרא מאי מצוה קלה אפילו לשנוי ערקתא דמסאנא,

ולשטת הרמב"ם, לשנויי ערקתא דמסאנא, יש בה משום לא תלכו בחקות הגוי. וכיון שהגדירה הגמרא מצוה קלה דוקא, לכן משמע שמדובר במצות ל"ת. אם לא היתה הגמרא קובעת ומגדירה מהי מצוה קלה היינו למדים בפשטות שאף במ"ע יהרג, ואילו בלשון התוספתא, אפילו מצוה קלה שבקלות' אין הגדרה מהי קלה שבקלות ולכן אין אפשרות לחלק בין עשה ללא תעשה או כל חלוקה אחרת ולכן ברור שאף במ"ע יהרג.

כך משמע גם מן הלשון אפילו מצוה קלה שבקלות אדם נותן נפשו עליה. פשטות הלשון 'נותן נפשו עליה' היא במ"ע (בנגוד ללשון יהרג ואל יעבור!). ותוספתא היא מקור לדעת הרמב"ם שהזכרנו, לפיה בשעת השמד חייב למסור עצמו אף על מ"ע.

15. וראה יד רמה (סנהדרין עד) שגם לדעתו בערקתא דמסאנא "ליתי ביה אלא משום ובחוקותיהם לא תלכו" ושם כתב דבשעת השמד ובפרהסיא יהרג על מצות ל"ת בלבד.

לשטתו וכן לשטות רמב"ן ר"ן וריטב"א שהוזכרו לעיל, חלוקה סוגית סנהדרין על התוספתא בשבת, וצ"ע.

6. לדעת הרמב"ם סכן אלישע את עצמו, שכן חייב היה בשעת השמד ליהרג ולא לעבור, ולדעת הראשונים האחרים, אמנם חיוב למסור עצמו אין אך עכ"פ מדת חסידות היא. (להוציא תרוצו הראשון של רמב"ן שסבר אלישע שלא יראוהו) ואם כן קשה מדוע כשהגיעו קסדור חלץ תפליו, לרמב"ם הרי יהרג? ולשאר הראשונים, מעיקרא בקש, לנהוג מנהג חסידות ולבסוף חזר בו? כך הקשה הלח"מ וז"ל וכ"ת אלישע היכי, נטלן מראשו הא שעת הגזרה היה והוא היה גוף נקי וחיב בהן כדהקשה הר"ן? וי"ל דשאני התם, דכבר קיים מצות תפילין, וכדתירץ הרב"י.

ולעניי לא הבנתי דבריו, שכן ממאי נפשך אם כשכבר קים מצות תפלין אינו חיב למסור נפשו עליה, מדוע סכן עצמו ויצא לשוק, הרי לשיטת הרמב"ם משעה שהניחן שעה אחת בביתו יצא י"ח, ואינו חיב למסור עצמו. הרי אם מסכן עצמו הרי הוא מתחיב בנפשו?

ונראה לתרץ כי המצוה לרמב"ם, ומדת חסידות לראשונים האחרים, אינה למות, אלא להניח תפלין עד כמה שיוכל, ולו גם במחיר חייו. ולכן סכן עצמו, ומשראהו קסדור רץ מפניו והמשיך לקיים מצות תפלין עד שהגיעו הקסדור, וכשהגיעו, ממילא לא היה יכול לקיים מצות תפלין, שכן הקסדור היה לוקחם ממנו. וכשאינו יכול לקיים את המצוה, אינו מצווה למות ולכן חלצן, ונעשה לו נס.

אך עיין שבת קל. תוד"ה א"ל כנפי יונה וז"ל הרי לא מסר עצמו לומר תפלין הן...

משמע דתוס' למדו מעובדא דאלישע דתפלין מצוה שלא מסרו נפשם עליה, וא"כ אלישע שחלץ תפליו לא נהג מדת חסידות, אך פרוש תוס' אינו מוכרח ע"ש רש"י ד"ה דא"ר ינאי..." ושמעינן דלא מסרו נפשם עליה אלא אלישע לבדו.

ג. ברור הסוגיה בכתובות יט

צריך עיון במה חולקים רב חסדא ורבא. לא יתכן שרב חסדא סבר דלר"מ יהרג ואל יעבור בחתימת שקר, ורבא משיב עליו מדעת חכמים שדוקא בג' עבירות יהרג ואל יעבור.

1א. הרמב"ן כתב (הובאו דבריו בשטה מקובצת) וז"ל, ואע"ג דקי"ל שאין לך דבר העומד בפני פקו"נ אלא ע"ג וג"ע ושפ"ד, מ"מ דינא הוא דלקטלו ולא יחתמו שקר, ומדת חסידות הוא. ואי לא עבדי הכי משוו נפשיהו ברשיעי. וקסבר ר"מ אפי' בכה"ג אין אדם משים עצמו שאינו חסיד. ורבא קשיא ליה כיון דקא מודית שאין לך דבר העומד בפני פקו"נ אלא ג' עבירות בלבד... היכי משויתו להו רשעים...?".

בין לרב חסדא בין לרבא, אינו חיב להרג לדעת ר' מאיר אלא בג' עבירות בלבד. אך עכ"פ מדת חסידות היא שיהרג. (רק בחתימת שקר או אף בשאר דברים?) רב חסדא סבר אין אדם משים עצמו שאינו חסיד, ולכך כשאמרו העדים אנוסים היינו, הרי הם מעידים על עצמם שחתמו שקר ולא נהרגו, היינו לא נהגו מנהג חסידות, ולכן אינם נאמנים. ואילו רבא סבר, כיון שמצד הדין אינם מחויבים ליהרג אינם נחשבים רשעים אם חתמו.

1ב. בחלקו על דברי הרז"ה, הסובר כי בהנאת עצמו אף בג' עבירות יעבור ואל יהרג, כתב הרמב"ן, (סנהדרין עד) "יש להשיב ממעשה דרב כהנא בפרק קמא דקדושין דתבעתיה ההיא מטרוניתא וסלק לאגרא ואפיל נפשיה מאגרא לארעא וכו' ולא מצית אמרת לפנים משורת הדין, דודאי לא הוה קטיל נפשיה אי לאו דינא הואי, שהרי מקרא צווח ואומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש — מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם. וכל חכמי ישראל הנהרגים על קדושת ה' בשעת גזרה א"נ בפרהסיא.

(משמע דהרמב"ן חולק על ריטב"א, הנמוק"י שכתבו שגדולי ישראל רשאים למסור עצמן בדבר שהדור פרוץ בו) וכן אמרו בירושלמי (שביעית ד, ב) אלו שמע ר' אבא למיליהון דרבנן, דאמרי יעבור ואל יהרג הוה אזיל ליה... אלמא לא הוו מסרי נפשייהו לקטלא בלפנים משורת הדין, ולא שמענו מדת חסידות לחולה של סכנה שלא יחללו עליו את השבת, אלא המזרז משובח, והמונע עצמו מתחייב בנפשו. וכעין זה כתב הרמב"ן בספר תורת האדם (כתבי רמב"ן א' עמ' ל"ה, הוצאת מוסד הרב קוק) ברור כי לדעת הרמב"ן אסור לאדם למסור עצמו כשאינו מחויב, ובכתובות כתב דמדת חסידות היא (עכ"פ בחתימת שקר)? אלא

הרמב"ן סבור כי מחלוקת תנאים היא. לר"מ מדת חסידות שיהרג כשאינו מחוייב בכך ואילו לחכמים אינו רשאי, ומתחייב בנפשו הוא כדברי הרמב"ם.

(עין לעיל ב3 פרוט דעת חכמים לשטת הרמב"ן).

וכן היא דעת הרשב"א.

2א. רשב"א כתובות יט. פרוש ראשון.

קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. פרוש — לאו מדינא קא אמרינן, אלא מדת חסידות שנו כאן. וכיון שמשימים עצמם כדלא חסידים לא מהמני. והיינו דאהדר ליה רבא השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרי' להו אזלו חתימו וכו'. רשב"א אינו מפרש דסבר ר"מ מדינא יהרגו ואל יחתמו שקר, שכן אם מדינא ס"ל הכי מאי אהדר רבא לרב חסדא? הרי לר"מ אם יבואו לבי"ד להמלך יורו להם להרג ולא לחתום שקר. אלא ודאי, ר"מ סבר, שממדת חסידות יהרג ואל יעבור.

2ב. משמע לרשב"א דרב חסדא סבר כי מי שלא מסר עצמו במדת חסידות נחשב רשע. ורבא חולק. וס"ל דלא יתכן שמי שלא נהג מדת חסידות נחשב רשע ונפסל בכך. אך עכ"פ לכו"ע מדת חסידות שימסור עצמו. ובהא דאלישע בעל כנפים כתב רשב"א וז"ל וא"ת והיכו עביד הכי והא אמרינן בשעת השמד אפי' אמצוה קלה יהרג ואל יעבור? וי"ל דה"מ במצות ל"ת, אבל במ"ע לא, דשואי"ת שאני, דלא מוכחא מלתא (כתוספות ע"ז ש) וא"ת א"כ היכי מסר נפשיה ומנח והלא מתחיב בנפשו? וי"ל דאע"פ שאינו מצווה להרג על קיומה רשאי למסור נפשו עליה ומקבל שכר.

ומשמע מדבריו דדוקא במ"ע רשאי למסור עצמו, ואם כן קשים דבריו בכתובות? אלא משמע דבין לרבא בין לרב חסדא בכתובות דוקא לר"מ רשאי למסור עצמו במצות ל"ת.

2ג. וא"כ משמע דלרשב"א כמו לרמב"ן מחלוקת תנאים היא אם רשאי אדם למסור עצמו במצות לא תעשה. ומסתבר דאף ר"מ לא אמר אלא בעדות שקר וגזל דכותה, דדוקא אמר יהרגו ואל יחתמו שקר. ואי הוה ס"ל דבכל מצוה יהרג ממדת חסידות היה לו לומר כך.

2ד. וראה דברי רא"ה (שטמ"ק כתובות יט)... קסבר ר"מ העדים שאמרו להם חתמו שקר... יהרגו ואל יחתמו שקר. כלומר, בנוהג שבעולם שכל כך מכוער בעיניהם עדות שקר, שהיו מוסרים עצמן למיתה קודם שיעידו עדות שקר.

ובפירוש שני כתב הרא"ה. וק"ל היכי קס"ד הא דרב חסדא, והא הלכה רווחת היא שאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא ע"ז וג"ע ושפ"ד. וי"א דהשתא לאו מדינא קאמרינן אלא מדת חסידות, דאע"ג דקי"ל באידך

דאין אדם רשאי לנהוג מדת חסידות בעצמו, שאם לא היה עובר היה מתחייב בנפשו, בהא קס"ד דרשאי... ולפום האי פרושא נפקא לן מינה דאיתא להאי סברא, דלענין עדות שקר אדם רשאי לנהוג חסידות בעצמו שיהרג ואל יעבור. וזה תימה מנין לנו. וברור בשני פרושיו דדוקא באסור גזל וחתימת שקר הדומה לו פוסק ר"מ יהרג ואל יעבור (עין לקמן ה,9 בהסבר ההבדל בין שני תרוציו של הרא"ה).

ה. ברור סוגית נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן ואל ילבין פני חברו ברבים.

1. מדברי הגמרא (סוטה י: (ובכמה דוכתי)) נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן כאש ואל ילבין פני חברו ברבים. למדו תוספות (ד"ה נוח) דאף בהלבנת פנים יהרג ואל יעבור. וז"ל תוס' ונראה האי דלא חשיב ליה בהדי ג' עבירות שאין עומדין בפני פקו"נ, משום דעבירת והלבנת פנים אינה מפורשת בתורה, ולא נקט אלא עבירות המפורשות.
בפרוש מסכת אבות (פ"ג י"א) כתב רבנו יונה. וז"ל זהו תולדות הדברים שיהרג בהם ואל יעבור... ותולדת שפ"ד המלבין פני חברו ברבים שדמו בורח מפני הבשת וכדאמרינן חזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חורא... לכאורה בין לתוספות בין לרבנו יונה הסבורים כי בהלבנת פנים מן הדין יהרג ואל יעבור, קשה לשון "נוח לו" שאין משמעה חובה? (1) נראה דתוספות נאלצו לפרש דבהלבנת פנים מן הדין יהרג ואל יעבור, שכן אם היו מפרשים — 'נוח לו' — מדת חסידות, הרי הינו שומעים דדוקא בהלבנת פנים רשאי למסור עצמו ואילו בשאר מצוות אסור! אך עכ"פ קשה לשון "נוח"! ונראה לתרץ דאכן מצד הדין בהלבנת פנים יהרג ואל יעבור אם כדעת תוס' ואם כדעת רבנו יונה, אך מצד הדין אין אדם חיב להמית עצמו אלא להיות נכון שימיתוהו. ובאסור הלבנת פנים ראוי שימית את עצמו, וצ"ע מדוע לא פרשו כך בתוס'.
2. תרוץ תוספות (ונראה דלא חשוב בהדי ג' עבירות... משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה) קשה שכן נאמר הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא (ויקרא יט, יז) ודרשו בספרא "... יכול אפילו את מוכיחו ופניו משתנות (היינו הלבנת פנים) ת"ל ולא תשא עליו חטא.
3. הרמב"ם ע"פ ספרא הנ"ל, מנה אסור הלבנת פנים בכלל תרי"ג מצוות. וז"ל בספר המצוות ל"ת ש"ג "הזהיר שלא לביש קצתינו את קצתינו וזהו הנקרא מלבין פני חברו. ואזהרה שבאה בזה הוא אמרו הוכח

(1) עין תורה תמימה בראשית לח, כה שכתב וז"ל "...דלא שיך כלל לחשוב זה בין אלה הדברים (שיהרג ואל יעבור) יען דהלשון נוח לו משמע דאינו מעצם הדין רק מדרך המדות והמוסר האנושי ומי שאינו עושה כן אינו רשע רק שאינו בעל מדות נכונות.

תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא״ ובריש הלכות דעות כתב, יש בכללן י״א מצוות, והשביעית בהן שלא להלבין פנים (וראה שם פ״ו ה״ח) הרמב״ם אינו יכול לתרץ כתוספות שכן לדעתו עבירת הלבנת פנים נזכרה בפרוש, וא״כ קשה מדוע לא נזכרה הלבנת פנים בהדי ג׳ עבירות? (וקשה לתרץ דס״ל להרמב״ם כרבנו יונה הנ״ל שדבריו קשים) ואם אינו מחויב אלא מדת חסידות שימסור עצמו, קשה לרמב״ם שכן לדעתו אין מדת חסידות ליהרג ואם נהרג במקום שאינו מחויב הרי זה מתחיב בנפשו?.

יש שכתבו לתרץ כי האסור ליהרג במקום שאינו חיב הוא מדברי הכתוב ״וחי בהם״ ולא שימות בהם. אם כן דוקא כאשר אומרים לו עבור או תהרג חיב לעבור, שכן המצוות נועדו כדי שיחיה האדם בקיומן. ואילו במעשה תמר לא נאמר לה עברי או תהרגי, אלא רצו להרגה בלי תנאי. וכדי להציל עצמה היתה צריכה לעבור על אסור הלבנת פנים. וזה, אינו בכלל וחי בהם ולא שימות בהם, שכן תמר לא עמדה למות בגלל האסור! אם היתה מתה לא היה זה כדי לא לעבור על אסור הלבנת פנים, אלא משום שהאשימוה באסור עריות ובמקרה זה אפשר שרשאי אדם למסור עצמו ולא לעבור. (עין עינים למשפט סנהדרין עד שהקשה ותרץ כן).

תרוץ זה קשה שכן אם במקום שאומרים לו עבור או מות, דאיכא קדוש ה׳ יעבור ואל יהרג, כ״ש במקום שבו, אין קדוש ה׳ יעבור ואל יהרג וצ״ע. כן קשה שאם כך הדברים היה לו לרמב״ם להביאם בהלכותיו. אם נקבל את התרוץ, הרי מסקנתו היא שאי לאו קרא דוחי בהם היינו אומרים שאדם אינו חיב למסור עצמו ולא לעבור, שכן במעשה תמר בו לא שייך קרא. נוח לה שתפיל עצמה לכבשן ואינה חייבת. צ״ע מנא לן דמותר לאדם לעבור על דבר ה׳ אי לאו קרא. ודחק לומר כתוס׳ הנ״ל דלשון נוח משמע חובה, אא״כ נתרץ כדלעיל שמצד הדין חיבת ליהרג אך אינה חיבת להמית עצמה ולכך נאמר נוח לו לאדם וצ״ע.

4. כל זה לדברינו דקרא ״וחי בהם״ אינו שיך בכגון הא, אך לרמב״ן ור״ן שכתבו דאסור לאדם למסור עצמו במדת חסידות במקום שאינו מחויב, וכתבו בין הראיות ״ולא מצינו מדת חסידות לחולה של סכנה שלא יחללו עליו את השבת והמזרז משובח כו״ קשה, שכן חולה שיש בו סכנה דומה למעשה תמר, שאינו עומד למות על קיום מצוה או על סרובו לעבור עבירה, אלא עומד הוא למות ממחלתו, ויכול להציל עצמו באסור. ואעפ״כ כתבו ר״ן ורמב״ן דאין זו מדת חסידות ולהפך, ובודאי כך לכו״ע וא״כ פשיטא להו דקרא דוחי בהם קאי נמי בהכי, וא״כ קשה מעשה תמר שלא היתה חיבת ואעפ״כ נוח לה? ואין לתרץ דרמב״ן ס״ל כתוספות שחיב למסור עצמו בהלבנת פנים, שכן רמב״ן אינו חולק על

רמב"ם בסהמ"צ: משמע גם לדעתו מצוה מן התרי"ג היא ובתרי"ג מצוות שלו במצוות שייכות ללא תרצח כתב "... ושלא להלבין פני אדם מישראל כמו שאחז"ל יכול אפילו פניו משתנות עליו ככרום ת"ל ולא תשא עליו חטא.

5. עין סנהדרין ע"ד תור"ה קטול אספסתא שו"ע וטור יו"ד קנז ושאר פוסקים שכתבו שכאשר הגוי מתכוין להנאת עצמו לא ימסור עצמו, אף להסוברים כי מדת חסידות היא שיהרג, הני מילי כשמתכוין להעבירו, ועיין רמב"ן מלחמות שם שכתב שכל שאינו מתכוין להעבירו הרי הוא כהנאת עצמן, ואם כן קשה מדוע בהלבנת פנים יהרג ונוח לו שיפיל עצמו הרי שם אין מתכונים להעבירו על דת?

6. כשהאונס מתכוין להנאת עצמו, נחלקו הראשונים אם יעבור ואל יהרג אף בג' עבירות או דוקא בשאר מצוות. הרמב"ן כתב דדוקא בשאר מצוות יעבור ואילו בג' עבירות יהרג אף כשהאנס מתכוין להנאת עצמו. וז"ל הרמב"ן (מלחמות ה' סנהדרין עד) "... ותדע שהרי ג' עבירות אלו החמורות לא מפני קדוש ה' נאסרו, לפיכך, אע"פ שאינו מתכוין להעבירו אסור, אבל שאר העבירות שנאסרו מ"ונקדשתי" הותרו להנאת עצמן דהא ליכא משום קדוש ה' (כ"ה בנמוק"י ואחרים).
לדבריו ישנם שני דינים ב"יהרג ואל יעבור":
א. יהרג בגלל חמר העבירה — ג' עבירות וא"כ אף בהנאת עצמן
ב. יהרג בגלל קדוש ה' — בשאר מצוות, ודוקא כשמתכון להעבירו.
וכן כתב סמ"ק מ"ד — לקדש את ה'... זו המצוה אינה מן השלוש שיהרג ואל יעבור, והכא מיירי בשאר המצוות.

7. לפי דברים אלה אפשר לישב את הקושיות שהקשינו בענין הלבנת פנים. שכן מה שנאמר שאסור לו לאדם למסור עצמו במקום שנאמר יעבור ואל יהרג, הני מילי בגדר קדוש ה'. בהלבנת פנים אמרו חז"ל "כל היורדין לגיהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולים. ואלו הן, הבא על אשת איש והמלבין פני חברו ברבים והמכנה שם לחברו (ועי"ש שהמכנה הינו מלבין אלא כיון דדש בה שוב אינו מלבין) א"ר יוחנן נוח לא לאדם שיבוא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חברו (ב"מ נח:-נט.). משמע דחומר הלבנת פנים כחמר עריות. ואם כן דין מיתה באסור זה הוא מצד חמר העבירה. אמנם אינו חיב ליהרג, אך עכ"פ אין הפטור של "וחי בהם" שכן פטור זה חל דוקא באסור בו יש לדון מצד קדוש ה', וכדאמרינן. ולכן נוח לו שיפיל עצמו לתוך כבשן האש, ודוקא בהלבנת פנים ולא בשאר אסורים.

8. הרמב"ם כתב דין יהרג ואל יעבור בג' עבירות בדיני קדוש ה' (עין פ"ה מהלכות יסוה"ת הלכות א,ב) ואם כן אין אפשרות לחלק בין יהרג ואל יעבור מצד חמר העבירה, לבין יהרג מצד קדוש ה', והדרא קושיא

לדוכתא? אלא לרמב"ם נאמר כי יש שני דינים בקדוש ה':

א. קדוש ה' מצד חמר העבירה

ב. קדוש ה' מצד נסבות המעשה — פרהסיא או שעת השמד.

ודין הלבנת פנים הרי הוא בגדר העבירות החמורות ולכן רשאי למסור עצמו. אך אין הדברים מיושבים כי אם אכן רשאי ליהרג מחמר אסור הלבנת פנים, היה על הרמב"ם לכתוב דין זה.

אי אפשר לתרץ שבהלבנת פנים ברבים יהרג מדין פרהסיא, שכן אף בפרהסיא יהרג ואל יעבור רק כאשר העכו"ם מתכוין להעבירו על המצוות, אלא בע"כ הדין הוא מצד חמר עבירת הלבנת פנים. אפשר שהרמב"ם סבור שכונת הגמ' ללמדנו כמה חמור אסור הלבנת פנים, ולא נתכונה הגמרא להורות שחייב בפועל להמית את עצמו.

9. לדברינו ישנן מצוות בהן גורם המיתה עליהן הוא חמר העבירה ובהן לא חל הפטור של "וחי בהם". במצוות אלו כלולות ג' העבירות בהן מחויב הוא ליהרג, מפסוק או מסברה, ואסור הלבנת פנים בו אמנם אין חיוב ליהרג, אך אין גם חיוב לעבור ולכן נוח לו שיפיל עצמו.

אם נכונים הדברים נציע בע"ה פרוש בסוגית העדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו (לעיל ג).

שם א"ר חסדא קסבר ר"מ העדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר ותמה רבא השתא אילו אתא לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו לא תתקטלון דאמר מר אין לדך דבר שעומד בפני פקו"נ... השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו?

ועין שם בפרושי הראשונים שתמהו מה הקשה רבא לרב חסדא, וכי מקשה הוא לסברת ר"מ מדברי חכמים דפליגי עליה? אלא ודאי אף רבא לדברי ר"מ קאמר וע"ש פרושיהם.

לדברינו אפשר דפליגי בהכי ר"מ סבר כיון שחמור בעיניהם חטא עדות שקר הרי מחמר העבירה יהרג ואל יעבור, אמנם אינו חיב ליהרג כמו בג' עבירות אך עכ"פ ראוי שיעשה כן. רב חסדא סבר שכיון שעליו ליהרג מחמר העבירה הרי אם לא נהרג נקרא רשע ולכן אינו נאמן לומר אנוס הייתי, ואילו רבא חולק וסובר אע"פ שראוי לו ליהרג מחמר העבירה עכ"פ כיון שאינו מחויב, אם לא נהרג אינו נחשב רשע.

ועין בראי"ה (הובאו דבריו בשטמ"ק) שהביא שני פרושים. בראשון כתב וז"ל "... וי"א דהשתא לאו מדינא קאמרינן אלא מדת חסידות. דאע"ג דקי"ל באידך דאין אדם רשאי לנהוג מדת חסידות בעצמו שיהרג ואל יעבור וזה תימה מנין לנו. ובפרושו השני כתב "...קסבר ר"מ העדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר. כלומר בנוהג שבעולם שכל כך מכוער בעיניהם עדות שקר שהיו מוסרין עצמן למיתה קודם שיעידו עדות שקר. וצריך עיון שכן גם בפרושו השני כתב

דמצד הדין אינם מחויבים ליהרג, ואם כן מה בין פרושו הראשון לשני, ובסוף דבריו בתרוץ ראשון כתב "וזה תימה לן מנין לנו (שרשאי במדת חסידות למסור עצמו על עדות שקר והרי מתחיב בנפשו הוא) וכיצד מתורצת קושיא זו בתרוצו השני?

ולדברינו אתי שפיר. שכן בפרוש ראשון סבר הרא"ה כי לר"מ יהרג ממדת חסידות, ועל זה הקשה, הרי אם נהרג במקום שאינו מחויב מתחיב בנפשו, ומנין לנו שבעדות שקר אין הדין כן, ואילו בתרוצו השני סבר הרא"ה כי לר"מ יהרג לא ממידת חסידות, אלא מחמר העבירה "שכל כך מכוער בעיניהם עדות שקר שהיו מוסרין עצמן למיתה קודם שיעידו עדות שקר". וכדברי הרא"ה כתב הריטב"א וז"ל "... וכי מדרבנן נותיב לר"מ? ויש שפרש דהכא במדות חסידות קאמר שהן נהרגין. ותלמודא פריך דלית לן למימר הכי, כיון שבשורת הדין אמרינן להו דלסהדי ולא נקטלהו. ואפילו לפ"ז לאו למימרא שיהא מדת חסידות בדבר, דהא ודאי כל שאמרו חכמים יעבור ואל יהרג, אין לו ליהרג, ומתחיב בנפשו הוא אם נהרג, אא"כ היה גדול ועושה כן לצרך הדור, כההיא דמישאל חנניה ועזריה שהשליכו עצמן לכבשן האש, כדפרשתי בדוכתא אחרינא. אלא הם ה"ק שהם היו סבורים שהיה מדות חסידות, כי בנהגות שבעולם הרבה בני אדם רוצים ליהרג מלהעיד שקר, דחמיר להם עדות שקר טובא, ובשטה מקובצת בסוף דברי ריטב"א הנ"ל כתב וז"ל "וכן משמע לפרש לשון רש"י ז"ל כהאי פרושא בתרא וכן פירש נמי הרא"ה ז"ל.

ו. בסוגית זמן נשואין (כתובות ג:) נאמר "ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים ובשני לא יכנוס ואם מחמת האנס מותר... מאי סכנה? אילימא דאמרי בתולה הנשאת לרביעי תיהרג. נהגו לגמרי ניעקריה אמר רבה דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תבעל להגמון תחלה האי סכנה אנס הוא? משום דאיכא צנועות דמסרן נפשייהו לקטלא ואתיין לידי סכנה ולידרוש להו דאנס שרי איכא פרוצות ואיכא נמי כהנות". יש לדון, צנועות שמסרו נפשן מפני מה עשו כן. מפרש"י, תוס' ואחרים משמע שהן סברו שאסור עריות הוא. לפרוש זה צ"ע מדוע דוקא צנועות מסרו נפשן הרי מעיקר הדין על כולן ליהרג? לשטת הרמב"ם נראה לפרש שהן היו יודעות שמצד עיקר הדין אינן מצוות למסור עצמן שכן אין כאן אסור עריות ושאר אסורים בהנאת עצמן יעבור ואל יהרג, אלא שצנועות היו סבורות שעכ"פ למרות שאין חיוב ליהרג הרי מדת חסידות למסור עצמן ואתיין לידי סכנה, לכך שאלה הגמרא ולידרוש להו דאנס שרי וכיון שכך אין מדת חסידות ואף אסור יש אם תהרגנה כשאינן מחויבות ויש להבין לידרוש להו דאנס שרי אף לצנועות.

ר' אוריאל קיסינג

חייב אדם להקביל פני רבו ברגל

לע"נ אמי מורתי ז"ל
מרת **מרים** בת ר' **יחיאל מיכל**
תנצב"ה

הקדמה

"ויאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת ותאמר שלום" (מל"ב ד, כ"ג).

דברי השונמית שמשו את האמורא רב יצחק בפוסקו "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת היום לא חדש ולא שבת, מכלל "דבחדש ושבת איבעי לה למיזל", ר"ה דף ט"ז ע"ב), חומר רב נכתב ופורסם בנושא הזה, החל מתקופת האמוראים וכלה באחרוני האחרונים (ראה — בין השאר — ב"נועם" כ"ד, עמ' קס"ד, מאמר מאת הרב רצון ערוסי, ובתחומין ג עמ' 107, מאמר מאת הרב שמואל דוד, וסכום הלכתי מקיף בהלכה ברורה וביאור הלכה, מסכת סוכה דף כ"ז ע"ב). אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, ובהמשך אנסה להתייחס לנושא, בין בתחום ההלכה, בין בתחום ההגות, לפי הנושאים הבאים:

1. קדימת חדש לשבת בדברי בעל השונמית.
2. הקושי בדברי רב יצחק בגמרא ראש השנה.
3. סיבות החיוב.
4. מדוע דין זה שהוא לכאורה מ"ע שהז"ג, נלמד מאשה?
5. שו"ת נודע ביהודה כנגד יערות דבש.

1. קדימת חדש לשבת בדברי בעל השונמית לאשתו

בתגובה לבקשת אשתו "שלחה נא לי אחד מן הנערים ואחת האתונות וארוצה עד איש האלקים ואשובה", אומר לה בעלה: "מדוע את הולכת אליו לא חודש ולא שבת" (מל"ב ד, כ"ב, כ"ג). האם הכללים תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, או כל המקודש מחבירו קודם את חבירו לא היו ידועים לבעל השונמית? הגר"א (בהגהות לסדר עולם רבה פ"ג) וטורי אבן לר"ה דף ט"ז ע"ב פירשו שמשמעות "שבת" בפסוק הנ"ל היא "רגל" וממילא אין קושיא על סדר דבריו של האיש משונם. מעין זה פירש הרב מרגליות בספר עוללות עמ' ל"ד, ל"ה כי ה"שבת" היא שבת הרגל שלפני המועד, שהיו באים לשמוע הלכות החג, שבתא דרגלא עיין ברכות דף ל ע"א רש"י ד"ה בשבתא דרגלא.

במאמרו "ראשי חדשים במשנת ר' צדוק הכהן (סיני, תשרי־חשון תשכ"ה,

עמ' פ"ז), מביא הרב חיים ישעיהו הדרי מתשובותיו של הכהן מלובלין לתמיהה הנ"ל: "שבת, קדושה פשוטה היא, קבועה מששת ימי בראשית, ראש חדש נתחדש ע"י סגולת בני ישראל, וע"פ הכלל איידי דאתי מדרשא חביבא, שמשמעו: דבר שנתחדש חביב יותר מדבר קבוע, הקדים הנביא ראש חודש לשבת".
באותו מאמר מפנה הכותב את תשומת הלב שברוב המקומות בהם מופיע הצמד שבת וראש חודש, הזכרת החודש קודמת לשבת ואכמ"ל.

2. הקושי בדברי רב יצחק (ראש השנה דף ט"ז ע"ב)

"ובאמת לישנא דר' יצחק שם במסכת ר"ה תמוה מאד, דקאמר חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר מדוע וכו', לא חודש ולא שבת וגו', מכלל דבחודש ושבת איבעי לה למיזל עכ"ל. והנה פתח ברגל וסיים בחודש ושבת, וכיון דקרא בחודש ושבת מיירי, הוה ליה למימר, חייב אדם להקביל פני רבו ברגל וחודש ושבת" (נוב"ית סימן צ"ד).
הפירושים שניתנו בסעיף הקודם ע"י הגר"א, טורי אבן, ר' ראובן מרגליות למילה "שבת" במקרא, כוחם יפה לתרץ אף את תמיהתו של בעל נודע ביהודה.
מחצית השקל למג"א או"ח סימן ש"א סק"ז מסביר כי מפשט הפסוק אנו לומדים על מצות הקבלת פני רבו בשבת ובראש חודש, ורב יצחק לומד ממנו מסברה שברגל ישנו חיוב.
בריטב"א (ר"ה דף ט"ז ע"ב) ישנו הסבר בדברי רב יצחק, הרואה את דבריו כדרישת מינימום, אך מודה הוא שהחובה לכתחלה מתרחבת גם על ראשי חדשים ושבתות... "י"ל דרב יצחק תפס קצה האחרון, כי הקבלה הוא בכל תלמיד כפי קירוב לרבו, כי אם הוא בעיר, חייב לראותו בכל יום... ואם הוא חוץ לעיר במקום קרוב, פעם אחת בשבוע או בחודש... ואם הוא במקום רחוק, יש לו לראות פעם אחת ברגל ולא הוצרך ר' יצחק להזהיר אלא למי שרבו במקום רחוק שלא יתעצל לראותו" (וראה במקורות המצוטטים בדברי הפתיחה תירוצים נוספים שניתנו ע"י ראשונים ואחרונים לדברי רב יצחק).

3. סיבות החיוב

"דברי חכמים כדרבנות"... כך הם דברי חכמים, זה אומר טעמו וזה אומר טעמו, יכול מפני שזה אומר טעם אחד וזה אומר טעם שני, שמא דבריהם פורחים הם (מ"כ: "כלומר עולים ויורדים בהם אין ולאו ורפיא בלי חיזוק"), ת"ל וכמסמרות נטועים (קהלת י"ב)... שרשין של אילן הנטועים קשים לעקר" (במד"ר י"ד – ד).
שלשה טעמים עיקריים למצוה מתגלים בדברי חכמינו, והם 1. כבוד התורה

שכולל גם כבוד לנותן התורה 2. כבוד הרב 3. תועלת התלמיד.
הגמרא בחגיגה דף ה ע"ב אינה דנה אמנם בחיוב להקביל פני הרב ברגל דווקא, אך בלי ספק הנימה הנשמעת מדברי אותו צורבא מרבנן מאור העינים "אתם הקבלתם פנים הנראים ואינן רואין, תזכו להקביל פנים הרואים ואינן נראין" גם תקיפה לגבי ראיית פני הרב ברגל.
ואולי גם רב יצחק בהשתמשו במטבע הלשון "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל", רמז לגזירה שווה הסמויה של אותו צורבא מרבנן "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך..." (דברים ט"ז, ט"ז) וכנראה שגם הזהר (ח"ג רס"ה ב) "דחיובא עליה דבר נש לקבלא אפי שכינתא בכל ריש ירחא ושבתי ומאן איהו, רביה" בסס את דבריו על הפסוק הזה. וראה גם בפרי צדיק שמות עמ' 240.
בין אלו שרואים את סיבת החיוב בכבוד הרב, בולטים רש"י (גמ' חגיגה דף ג ע"ב ד"ה להקביל פניו) רמב"ם שכלל בחדא מחתא "וחייב לעמוד מפני רבו עם "וחייב אדם להקביל פני רבו ברגל" (פ"ה מהלכות ת"ת ה"ז), נודע ביהודה מהד"ת סימן צ"ד (עיין לקמן) ושו"ת דבר יהושע ,(ח"א סימן ח, ז) "והנלענ"ד דיש במצות קבלת פני רבו שני ענינים, אחד משום מצות כבוד חכמים, דילפינן מקרא דוהדרת פני זקן (תוס' ב"ק דף מ"א ע"ב ד"ה לרבות ת"ח)... וזהו ג"כ בכלל כיבוד שיבואו לראות את פניו ולשאול בשלומו.
נציגיו של הפן השלישי — תועלת התלמיד — הם הרב יהונתן אייבשיץ (עיין לקמן), פחד יצחק (אגרות וכתבים עמ' כ) ושו"ת דבר יהושע ,ח"א סימן ח, ז).
הרב יצחק הוטנר רואה בקבלת פני הרב ברגל האפשרות לתלמיד לעמוד על דעת הרב (ע"פ חז"ל המובא ברש"י דברים כ"ט, ג) "שאין אדם עומד על סוף דעתו של רבו עד ארבעים שנה" ואלו מקצת דבריו: "עמידה זו פירושה הוא כשרון התלמיד — המקבל להרגיש את החבור בין עצמיות הרב ובין הד"ת שלו, כשם שע"י כוח ההשגה מקבל התלמיד את חכמת הרב, כמו כן ע"י כוח העמידה על דעת הרב, הוא מקבל מן הרב את כוח חבור העצמיות עם החכמה", ואולי אפשר לומר שבעל פחד יצחק התכוון לומר שבגלוי עצמיות הרב ע"י הקבלת פניו ברגל, התלמיד יגלה שיש שבעים פנים לתורה?
ואם עסקינן בעמידה על דעת הרב, כיצד לא נוכל להתייחס לדברי הגמרא בעירובין דף י"ג ע"ב "א"ר אחא בר חנינא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו, שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו..." "אמר רבי האי דמחדדנא מחבראי דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחדדנא טפי, דכתיב והיו עיניך רואות את מוריך", ודבריו המאירים של המהרש"א "דבהסברת פנים הוה מחדדי טפי דיש להבין בקריצת עינים וברמיזת שפתים..." המהוים ראייה משכנעת לתועלת שיש לתלמיד להפיק מראיית

פני רבו לעתים תכופות. כראיה לדברי המהרש"א ולהבנת דבריו אפשר להביא את הירושלמי שבת פ"א ה"ב "לית אנן צריכין חששין לשמועתיה דרב ששת דהוא גברא מפתחא "ועיין שם בקרבן העדה המסביר שרב ששת העוור, אף ששמע תיבות מפי האומר, לא ראה את פניו בשעת מסירת הדברים, ולכן חסרה לו בהבנה בעומק הדברים. במאמר מפרי עטו של הרב משה צוריאל ("המעין" כרך כ"ד טבת תשד"מ) שאמנם אינו דן ישירות בחיוב לקבל פני הרב ברגל אלא ב"דברי חיזוק ללימוד תורה מפי רב". אך הספרי שמביא כראייה לנ"ל, יכול לשמש גם לנו בחיפושנו אחרי הסיבות למצות הקבלת פני הרב. "אשר אנכי מצוה אתכם היום" (דברים י"א, י"ג): מנין אתה אומר שאם שמע דבר מפי קטן כשומע מפי חכם... השומע מפי חכם כשומע מפי סנהדרין... השומע מפי סנהדרין כשומע מפי משה... ולא עוד, השומע מפי משה כשומע מפי הקב"ה, שנאמר ניתנו מרועה אחד".

ולבסוף בעל דבר יהושע שצטטנו לעיל, מוסיף באותה תשובה את הדברים הבאים: — ..."אלא שהקבלת פני רבו, יש בו ענין נכבד יותר, שאינו רק משום כבודו של רבו אלא היא גם לטובת המקבל, דבמה שמכבד את רבו בהקבלת פנים, אף רבו מראה לו פנים מאירות מחכמתו... ועי"ז התלמיד מקבל משפע חכמת רבו וכדאיתא בזהר כפי ואתחנן דף רס"ה.

בתוספת הזאת הרב מ.מ. אהרנברג רוצה לפרש את השמטת הדין בטור ובש"ע, שהרי לא כל רב מסוגל להשפיע קדושה כזאת על תלמידו רק אם הגיע לדרגה של רבנן שאמרו עליו (ב"ב דף ז ע"ב) "דלא צריך נטירותא".

4. מדוע דין זה, שהוא לכאורה מצות עשה שהזמן גרמא, צריך להלמד מאשה?

מהר"ץ חיות התלבט בשאלה הזאת ודרכה מגיע לפשט מענין בדברי בעל השונמית ששאל את אשתו "לא חודש ולא שבת", ולא הזכיר רגל בכלל. ..."אולם לשיטת רש"י ד"ה דף ל"ג ע"א, דאם עושות נשים מצוה אשר מן הדין פטורות, אזי עוברות על בל תוסיף, והקבלת פנים ברגל, אם הוא מצוה אזי נשים פטורות דמ"ע שהז"ג היא, ושפיר אמר אלישע (צ"ל בעלה) לאשה השונמית לא חודש ולא שבת, דבחודש ושבת רשאית למיזל כיון דליכא מצוה באנשים, משא"כ ברגל, דאיכא מצוה באנשים, אסורה לילך אצלו דעוברת בבל תוסיף, ונכון" (חידושי מהר"ץ חיות ר"ה דף ט"ז ע"ב.) אולם א"כ קשה, כיצד למד רב יצחק מהשונמית — שלפי מהר"ץ חיות לא הלכה ברגל — חיוב על בית ישראל להקביל פני רבם ברגל?

הראשונים והאחרונים שעסקו בשאלה הזאת, הוכיחו שאין המצוה של הקבלת פני הרב נחשבת כמ"ע שהז"ג.

1) ..."יש לומר שלשיטת הריטב"א ודאי לא קשה, שהרי חייבים במצוה

בכל עת, אולם גם לשיטת הרמב"ם (שכותב בפ"ה מהלכות ת"ת ה"ז "וחייב אדם להקביל פני רבו ברגל") לא קשה מידי, כי אין זו מצוה בפני עצמה אלא חלק מחובת התלמיד כלפי רבו (ובמובן זה שייך רבו גם לנשים), לאו דווקא רבו שלימדו תורה, אלא המדריכו במעשיו" (מתוך מאמרו של הרב שמואל דוד בתחומין ג).

2) פני יהושע: ..."אלא ע"כ צ"ל דבכה"ג לא מיקרי מ"ע שהז"ג, שמצד הסברה היה חייב להקביל פני רבו בכל שעה, אלא א"א משום בטול מלאכה. (ר"ה דף ט"ז ע"ב) בהמשך דבריו מוכיח הפני יהושע שלגבי נשים שקבלו עליהן שלא לעשות מלאכה בר"ח, אין ביטול מלאכה, "ונהי דמעיקר הדין אף בנשים לא שייך כלל דין זה, דכיון דנשים אינן חייבות בת"ת, מיהו כיון דקרא בשונמית כתיב, שהלכה לגבי אלישע שהיה נביא, והיתה תדירה אצלו והכירה במעשיו שהיה איש קדוש, משי"ה הצריכה להקביל פניו".

פרי מגדים סימן תקנ"ד סעיף י"ב.
הקבלת פני רבו יום יום משום ת"ת, ואין הנשים חייבות בה הקבלת פני רבו בשבת ובחודש (וכנראה גם ברגל) משום כבוד הרב וגם נשים חייבות בה.

5. שו"ת נודע ביהודה כנגד יערות דבש
במה"ת סי' צ"ד משיב הנודע ביהודה להרב ישעיה ברלין מק"ק ברעסלא שהתקשה מדוע אין הטור וש"ע פוסקים במפורש שיש חיוב להקביל פני הרב ברגל. (באו"ח סימן ש"א ס"ד, ובסימן תקנ"ד ס"ב החיוב מוזכר כבדרך אגב), והרמב"ם פוסק הלכה כרב יצחק (פ"ה מהלכות ת"ת ה"ז). והנה מדבריו של מרא דאתרא דק"ק פראג: "דוודאי מהאי קרא ילפינן דבשבת וחודש שיש בו תוספת קדושה שהרי יש בו קרבן מוסף, יש מקום לקבל פני רבו שגם על הרב ניתוסף אז שפע להשפיע על תלמידו וה"ד ברגלים, ואמנם להטיל חוב אי אפשר מטעם שאמרו בקידושין דף ל"ג אמר א"בו אמר ר' ינאי אין תלמיד רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים...
ומעתה, גם לקבל פני רבו אי אפשר לחייב בכל שבת ור"ח דא"כ יהיה כבוד רבו גדול מכבוד השכינה שאינו הולךלירושלים רק שלש פעמים... ובהא אף החולקים בעמידה, מודים דכאן שפיר הוה כבוד רבו גדול מכבוד שמים, שלכבוד השכינה אינו הולך רב בג' רגלים ולקבל פני רבו הולך כמה זימני בשתא.
וא"כ בזה"ז שבעו"ה נתקיים והשימותי את מקדשיכם שאפילו בשעת שממה קדושתה עליה, והשכינה לא זזה מכותל מערבי, ואין אנחנו הולכים לקבל פני השכינה שמה כלל, כי לא חייבה אותנו התורה כ"א בקרבן חגיגה

ועולות ראייה, אין מקום להטיל חיוב לקבל פני רבו כלל, כשאינו הולך בלאו הכי ללמוד ממנו, אלא שילך רק לקבל פניו, דאם כן כבודו גדול מכבוד שמים, ורב יצחק על זמן המקדש אמר שחייב לקבל פני רבו... וממילא נפקא לן שלעתיד, כשיבנה המקדש ושם נעלה ונראה, יחזור חיוב זה לקבל פני רבו ברגל למקומו. ולכן הביא הרמב"ם הא דר' יצחק שכן דרכו להביא כל הנוהג בזמן המקדש... אבל הטור והש"ע שאינם מעתיקי הגמרא, אין דרכם להביא, רק מה שהוא ע"פ הדין ובזמננו זה, לכן השמיטו דבר זה שאינו חיוב עתה" עכ"ד.

לא אתייחס להשגות שנאמרו ונכתבו על דבריו של נודע ביהודה, אך אציג מול דבריו את דברי ר' יונתן אייבשיץ ביערות דבש חלק ראשון:

..."דקבלת פני ת"ח כקבלת פני שכינה, וא"כ בזמן הבית לא היה חיוב לקבל פני רבו ברגל, כי היו מקבלים פני שכינה בעולות לראות בית ה', אבל חודש ושבת דאינם עולים וכבר נודע מ"ש במדר' "והיה מידי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, ראויים היו ישראל לעלות לרגל כל חודש ושבת, אלא שחס עליהם המקום להקל מאתם הטורח, אבל לעתיד לבא כעב תעופנה וכו', וא"כ לולי הטורח, מהראוי לעלות בחודש ושבת, וא"כ לעומת זה עכ"פ יש לקבל פני ת"ח, שהוא כעין קבלת פני שכינה, ואין בו טורח הדרך. לכך, בשונמית, שהיתה בזמן הבית, לא הזכיר מועד וחג, כי אם חודש ושבת, דשם ה"ל למיזל ממדות חסידות, ולכך ר' יצחק דאיירי בזמן הזה אמר: חייב לקבל פני רבו ברגל, כי ברגל חייב מהתורה לעלות לראות לפני ה' בעזרה, א"כ עכשו החיוב ברגל לקבל תמורתו פני ת"ח, ולכך לא הזכיר ,ר' יצחק חודש ושבת, כי זהו אינו מן החיוב כי לא נזכר בתורה ואינו רק מדות חסידות, הואיל ויהיה לעתיד לבוא, אבל חיוב ליכא, רק ברגל בזמן הזה בעו"ה וא"ש ודוק...".

מימד מפתיע בדברי ר' יונתן, הפתעה בגין המקוריות שיש בהם: ע"י הטעמת המילים "חייב" ו"ברגל" בדברי רב יצחק האמורא, נעלמת מיד קושית הראשונים והאחרונים "פתח ברגל, וסיים בחודש ושבת". אה"נ, לפי שיטת בעל יערות דבש יש חיוב ברגל, לעומת חודש ושבת שבהם הקבלת פני הרב היא רק מידת חסידות, ואת זו לא טרח ר' יצחק להזכיר.

נוסף לכך, מסקרן הדבר ששני ענקים שחיו באותו הדור ולזמן מה באותה עיר, פראג, ר' יונתן אייבשיץ נולד – בערך – בשנת ת"ן ונפטר בשנת תקכ"ד, ר' יחזקאל לנדא נולד בשנת תע"ד ונפטר בשנת תקנ"ג), הכירו אחד את חבירו (ראה מופת הדור מאת י.א. קלמר, המדווח על מאמצי הפיוס מצד הנודע ביהודה במריבה בין ר"י עמדין ור' יונתן אייבשיץ), למדו פשט

כ"כ שונה בדבריו הקצרים של רב יצחק ושונים כמרחק פני מזרח ממערב בהערכתם של מצות הקבלת פני הרב ברגל.

יערות דבש: "ר' יצחק דאיירי בזמן הזה"

נודע ביהודה: "ור' יצחק על זמן המקדש אמר"

יערות דבש: "קבלת פני ת"ח כקבלת פני שכינה"

נודע ביהודה: "ע"י קבלת פני רבו "יהיה כבוד רבו גדול מכבוד השכינה".

תוספת שביעית — מקורה וגדרה

א. במשנה פ"א מ"א משביעית — "עד אמתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית בית שמאי אומרים כל זמן שהוא יפה לפרי ובית הלל אומרים עד העצרת" הזמן הקבוע לב"ה או החקלאי לב"ש לאסור עבודת האילן ערב שביעית הוא הנקרא תוספת שביעית בשדה אילן. עיון ברע"ב לקביעת מקור הדין יעורר קושי. מחד, כותב הוא: "שצריך להוסיף וכו' ולקמן ילפינן לה מקראי" שמשמע שהוא מדאוריתא (ד"ה עד) ומאידך "ומן העצרת נראה כמתקן לצורך שביעית" (ד"ה עד העצרת) שמשמע שהנו שקול מדרבנן וכן מצטט הוא את המסקנא ההלכתית העולה מן התוספתא (א, א) דר"ג וב"ד נמנו... והתירום ומותר לחרוש עד ראש השנה" שבראיה ראשונה ודאי מורה על סמכות שאפשרית רק לדין דרבנן (ועין תוח' ותא"ש שעמדו על סתירה זו). המקור מדאוריתא לו מפנה הרע"ב הוא במשנה ד' שם מביאה הגמ' דרשה משמות ל"ד — "בחריש ובקציר תשבות" שממנו נלמד דין תוספת שביעית לפניו ואחריו, ורבי ישמעאל חולק ולומד פסוק זה לענין אחר, בפשטות קטע זה של המשנה הינו המשך ישיר של ב"ה וב"ש במשנה והוא נימוק לדינם. א"כ יש להבין כיצד מתישבים ענינים אלו.

ב. בעצם הדרשה מן הפסוק לעיל יש לדון — מיקומו של הפסוק הינו בשבת "ששת ימים תעשה מעשיך וכו' בחריש ובקציר תשבות" ומדוע הועבר לשביעית? ועוד דאפילו אם שיך לשביעית מדוע לתוספת שביעית ולא לשביעית גופא?

בשאלה הראשונה טפלו ראשונים ואחרונים, רש"י ברה"ש (ט, א) ס"ל דכוון דיש כאן חילוק מלאכות וא"כ "דאי אשבת קאי חריש וקציר הוא דאסור, שאר מלאכות מי שרי" ור"א בן הרמב"ם ס"ל כי עצם ההתרכזות במלאכות חקלאיות מורה שמדובר במושג "השביתה" השיך ל"ושבתה הארץ" ולא לשבת, כ"כ הרבו האחרונים לעסוק בשאלה זו (עין תורה שלמה שמות שם). בקושיא השניה דנו הר"ש (פ"א מ"ד) והתוס' ,רה"ש ט. ד"ה שהרי) ותרוצם מתבסס על מסקנת הגמ' מוק (ג, א), שד' מלאכות אסרה תורה ולא יותר, קצירה, בצירה, זריעה וזמירה המפורשים בריש פ' בהר ואמנם היה מקום לומר שפסוק דידן מדבר בשביעית עצמה לענין חרישה שאינה מפורשת לאסור, למ"ד אחד בגמ' מו"ק (ג, ב) אך כיוון שקצירה מיותרת כנ"ל הרי ע"כ הפסוק הינו בתו"ש (אמנם הר"ש ס"ל שאחר שנלמדה חרישה בתו"ש חוזרת ומלמדת לאסור בשביעית גופא). אמנם בר"ש מובאת שטה נוספת דמאן דדורש פסוק זה לתו"ש סובר כמ"ד בגמ' מו"ק (ד, א), דגם חרישה אסורה מכלל ופרט וכלל ולכן גם היא מיותרת לדרשה, אמנם תירוץ זה

קצת קשה דיצא דכל הסוגיא לא כהלכתא [מ"מ חלק מן הראשונים (ר"ש פ"ב מ"ב, רש"י רה"ש [ב, א] ומו"ק [ג, ב], רמב"ן שמות [כ"ב יא] ותוס' סברו שאכן מקור דין חרישה לאסור הוא מפסוק זה] מ"מ העולה הוא שלדרשה זו מקור תוספת שביעית הוא מן התורה ואיך ר"ג וב"ד התירו לחרוש עד רה"ש?

הגמ' במו"ק (ג, ב) מביאה בכך כמה שיטות:

1. מחדשת חלוקה בין ל' יום דאוריתא והתקופה הקודמת לה עד פסח ועצרת ור"ג וב"ד בטלו את התוספת עד הל' יום (החלוקה נתנת להסבר זה — עד ל' יום העבודה היא ממש לשביעית, הכנה וקודם לכן הינה אסורה רק כי "נראה כמתקן" עצם קביעת הל' יום היא כנראה מגדר נתנה תורה רשות לחכמים ועין מו"ק (ד, א) תודה "אלא").
2. שטה דחויה היא שאכן ר"ג וב"ד בטלו מדאוריתא ע"פ פסוק והיקש משבת בראשית, מענין הוא שאע"פ שהגמ' דחתה זאת מביא זאת רש"י (שם ד"ה כדבעינן) כמסקנא וכנראה שכוין שהדובר בתחילת הסוגיא הוא ר' יוחנן והוא המתרץ כך, בחר רש"י להביאו.
3. השיטה המתקבלת להלכה היא המבוססת על דעת ר' ישמעאל החולק על ר"ע בעל הדרשה, רבי ישמעאל חולק על ר"ע במשנה ולומד מן הפסוק קציר העומר המותר (נחלקו הראשונים האם הותר בשבת או בשביעית, רא"ש ור"י במלכ"צ, ומהירושלמי פ"א ה"ה משמע דדורש אשביעית) ומסיקה הגמ' שמקור התוספת לדידו הוא מכך שנלמדה הלכה למשה מסיני די' נטיעות חורשים עד רה"ש מכאן שהשאר אסור (עיין מו"ק ג, ב תוד"ה הלכה) ור"ג וב"ד סברו כר"ש וסברו שההלכה נאמרה עד החרבן (ועין תוס' דטעם ד"ז דניסוך המים וערבה נאמרו בסמוך לי' נטיעות לתלותם זב"ז ועיין רש"י סוכה (לד, א), שלכאורה הצרוף הוא מקרי וצ"ב) וא"כ אם סוברים כרבי ישמעאל בטל דין תו"ש אחר החרבן. לפי ר"ע יצא למסקנא שישנה תוספת שביעית גם בזה"ז. להעמדה זו עולה שאין להצריך העמדה של חלוקת ל' יום קודם ויתכן בהחלט שלרבי עקיבא הוי דאוריתא מפסח ומעצרת ("נתנה תורה רשות לחכמים") ולר"י הוי ל' יום קודם, קודם החרבן ובזה"ז בטל ובאמת נראה שנחלקו בכך הראשונים דהרמב"ם בפ"ג משמו"י האי' מביא דין זה של ל' יום וכן משמע מהר"ש בפרקין ואלו הרע"ב מתעלם לחלוטין מדין זה וס"ל שלהלכה אין מקום לחלוקה זו למסקנא. (הרמב"ם גופו פסק כר"ש).

ג. אם נעין בירושלמי פ"א ה"א נראה גישה אחרת לענין — הירושלמי דן בסיבת ביטול התוספת — ושואל בלשון זו: "והא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו וכו' ותרצו "דכך נתנה הלכה שכשיצטרכו לחרוש יחרשו" בפשטות משמע מן הירושלמי שהוא דין דרבנן שכך משמע מקושיתם דהוי

תקנת ב"ד, אמנם עין ברש"ס וב"פני־משה" שניסו להעמיס הבבלי בירושלמי ולענ"ד דחוק הדבר. וא"כ פסוק זה של ב"חריש ובקציר" הוא אסמכתא. כ"כ בהלכה ה' שם מוזכרת ההלכה למשה מסיני לרבי ישמעאל ושואל "מדוע חורשין בזקנות ותרצו שכך נתנה הלכה" ובפשטות לא מזכיר חרבן כלל וא"כ הגדרת ההלכה היא אחרת מלבבלי, בעוד שלבבלי ישנה הלכה מוחלטת והחרבן מבטלה, לירושלמי מלכתחילה הדבר נתון לשקול של חכמים. (יש לדון ביחס בין ההלכה לדין דרבנן ע"פ הירושלמי) וא"כ לבבלי, לר"ע ישנו מקור מדאוריתא ואולי תחולתו מעצרת ופסח ולרבי ישמעאל הוא לי' יום, לר"ע אינו בטל לרי"ש בטל בחרבן, לירושלמי בין לר"ע ובין לרי"ש תלוי בדין פסידא בדעת חכמים. (ונ"מ בניהם לכאורה נוסף לדין בזה"ז גם לגבי הכלל כל הרי"ש בפ"ב מ"ו).

ד. ע"פ מה שראינו לעיל יש לבדוק מי הם התנאים בעלי המשניות בפרק א'. רבי ישמעאל חולק על הפסוק כנ"ל. מאידך ר"ע חולק על ההלכה לממ"ס, כך משמע בפרוש מדעת ר"י ברי"ש במו"ק (ג, ב). וכן משמע מתוס' רה"ש (ט, א) ד"ה ורבי. לפי זה יש לדון במשניות ו' וז' וח' בפרקין, רעק"א מצטט במשנה ח' המביאה דעת רבי עקיבא מהי נטיעה, את הטורי אבן (רה"ש ט, א) שתמה מה דן ר"ע בנטיעה הרי לא סובר כלל את ההלכה. אם נחדד הנחת רעק"א הרי כל המשניות שעוסקות בנטיעה אינם לפי ר"ע וא"כ פרקנו הנו לרבי ישמעאל ולכן מקשה.

בתחילת פ"ב דן התוי"ט בשאלת אסור חרישה וטוען שהיא מדרבנן, ושואל רעק"א איך הוא יכול לומר כן במשניות הללו שהרי המשניות שלנו מדברות גם שלא בזמן החרבן, וע"כ תוספת שביעית דאוריתא שהרי לא בטל אחרי החרבן וא"כ הרי סתם משנה לומדת כן מבחריש ובקציר וא"כ חרישה דאוריתא? ולכאורה קשה עליו מה שהקשה הוא עצמו דאם סתמא דמתני אליבא דר"ע מה מקום דין נטיעות? (אמנם עין בתפא"י ובמשנ"ר דס"ל דב"ה וב"ש הנם כרבי ישמעאל וראה איך לומדים בזה"ז).

ה. לבאר ענין זה נתבונן במשנה ו' בדין חרישת נטיעות עד רה"ש. בפשטות עולה מן הראשונים שהחדוש לקולא — שחורשין עד רה"ש (רש"י בסוכה לד, א מוסיף שההלכה חדשה גם מהו המרחק בין הנטיעות מ"מ עקר החדוש לקולא) וראיתם ממקור ר"ש לחומרא בתו"ש. רע"ב בדבריו כותב להפך — החידוש הוא "שאע"ג דשלש אלנות לבית סאה קרוי שדה אילן — בנטיעות אין חורשים עד שיהיו עשרה" כלומר ההלכה מחמירה על נטיעות וכבר הקשה המ"ר ורעק"א תמיהה רבתי דהוא נגד גמ' מפורשת דאם הוא חומרא איך נתן ללמוד מכך דין חומרא בזקנות לתוספת? דאולי באה ההלכה להגדיר שדה נטיעות? ויש להקשות עוד דהמאירי במו"ק (ד,א) אומר שהחידוש בהלכה הנה שיניקתם עשירית בית סאה וכבר הקשו עליו שנוגד את הגמ' שלמדה שההלכה למדה היתר עד רה"ש? וכתוספת נתן לצרף עיון

מן קביעת הרמב״ם (הק׳ לסדר זרעים) שאין מחלוקת בהלממ״ס ואיך חלק ר״ע על ההלכה?

ו. ונראה לתרץ שאמנם שני למודים לומדים מן ההלכה, רבי ישמעאל למד שההלכה חדשה שהנטיעות נחרשות עד רה״ש והוא המקור להלממ״ס בזקנות. ר״ע למד את ההלכה, אך למדה רק לאופן היניקה של הנטיעות מן שדה, אך זמן ההתר נתון לחכמים. לפי קביעה זו מיושבות ב״ה כל התמיהות של רעק״א, שאה״נ כל המשניות הנם מדאוריתא וב״ה וב״ש ס״ל כר״ע מדין תורה ואין דין ל׳ יום והוא שהרע״ב כתב ״כדילפינן מקראי״ ומשמע עד עצרת (מ״א) והמקור הוא מבחריש ובקציר, ולכן גם לא מופיע מקורו על רבי ישמעאל במ״ד ומשניות של נטיעות שיכות גם לרבי עקיבא שגם לו יש עקרונות הלכה רק לענין אחר. המאירי שהביא את לימוד הנטיעות לכמות היניקה הסביר הוא כר״ע. לפ״ז מתורץ גם רע״ב מתחילתו עד סופו. שהביא בראשית דבריו את הנימוק דאוריתא לדברי ב״ה ובנטיעות הסביר שהטעם הוא לחומרא כי הסביר כשטת ר״ע שהמשניות כמותו ויש מקום להזכרת ר״ע בהגדרת נטיעה. ומה שהביא ר״ג וב״ד הוא אליבא דהלכתא ולא להסבר הפשט וא״כ אתי שפיר בס״ד.

ז. ויש לדון בגדר תוספת שביעית. בריש פרק ב׳ מנויות מלאכות המותרות עד רה״ש והר״ש במ״ב קבע כלל לכך: ״דכל מלאכה אפילו דאוריתא כגון חרישה שעושה לצורך פירות שישית מותרות אפילו בתוספת שביעית כדפרשינן וחרישה שאינה לצורך הפירות אלא אף צורך האילן עצמו.. אסורה... וכל אלו דמותרות עד רה״ש אע״פ שיש בהם שאינם לצורך שישית לא גזור בתוספת משום דאפילו בשביעית עצמה אינם אלא מדרבנן״. א״כ תולדות מותרות בתו״ש — אבות אסורים אא״כ צורך הפרי.

לכן כותב הר״ש לגבי נטיעה דאסורה לדעתו מדאוריתא בשביעית דודאי אסורה בתו״ש (פ״א ד״ה עוד) ועד כדי כך רואה הוא זאת כסברא פשוטה שמבין שר״ת שמתיר נטיעה בתו״ש ודאי ס״ל דנטיעה בשביעית מדרבנן (ר״ת תוס׳ רה״ש יב.).

המתבונן בר״ת בתוס׳ עצמו יראה שס״ל שאכן נטיעה אסורה בשביעית מדאוריתא ואעפ״כ מותרת בתו״ש, ולשונו שם ״משום דאין תוספת שביעית דאוריתא בנטיעה אלא בחרישה דכתיב ביה קרא כדדרשינן ״בחריש ובקציר״ כלומר הפסוק מגלה מלאכות ספציפיות, אמנם בדעת ר״ת כתב הריטב״א דכוונתו שנטיעה אינה מועלת בשביעית דהא העץ ערלה הוא עד ג׳ שנים אך לא משמע כן מפשט ר״ת (דתהיה נאמ׳ בזריעה למשל דלר״ת יותר ולריטב״א יאסר).

וא״כ פליגי ר״ת והר״ש אם דבר שלא נזכר בפסוק והוא דאוריתא בשביעית אם נאסר בתו״ש, ויש להבין במאי פליגי.

ח. והנה בתוס׳ ג, ב במוק׳ בה״א של הגמ׳ שילקו על תו״ש כתבו דמקור

הלאו למלקות הוא שמסתכלים כאילו השביעית גופא מתחלת קודם מתוך חידוש התורה. אמנם למסקנא דלא לקי אפשר דהיא גופא קמ"ל דאינו הקדמת היום. כלומר, יש לחקור האם ע"י הפסוק אנו לומדים שהתוספת הנה הרחבת השביעית עצמה שמתחלת קודם או דהוי דין בפ"ע, ואולי בכך חולקים ר"ת והר"ש. דלר"ש מתרחבת השביעית ולכן ברור שכל שנאסר בשביעית יאסר בתו"ש ואלו לר"ת הם דינים נפרדים, אמנם המתבונן יראה דא"א לומר כן כפי שנוכיח לקמן. כ"כ מצינו מח' במס' רה"ש יב, ב בנטיעה ערב שביעית ולשטת רש"י יש אסור שישריש בתוספת שביעית ור"ת פליג שם וס"ל דכל האסור הוא שיקלט בשביעית עצמה [ודנו האם הטעם כבגמ' בגיטין משום חשדא ומונין או דהוי משום "שביתת כלים", עין באחרונים] ושמא נאמר דפליגי כנ"ל אי הוי הרחבת השביעית או דין עצמי?

ט. אמנם קשה לומר כן מפני שהן מפשט המשנה בדעת ב"ש "כ"ז שהוא יפה לפרי" והן בראשונים ברא"ש וברמב"ם ריש שו"י וכן ברש"י מוק ג, א משמע שכל אסור תוספת הוא — "מפני שמכינה לשביעית" ולא רק לר"ע שודאי משמע כן אלא אפילו לרבי ישמעאל (דהרמב"ם פוסק כמותו ובכ"ז מנמק כן), וא"ל שדין ה"מפני שמכינה" הוא עד העצרת אך בהלי יום הוא הרחבת השביעית דלא משמע כן מהר"ש וכ"ש מהרמב"ם ע"ש וא"כ א"א לומר דהוי ממש כאילו מתחלת קודם דכאן האסור מהותו — הכנה, ולא עצם אסור שביעית.

כ"כ בודאי אין קדושת פרות שביעית בפרות שחנטו בתוספת שביעית וכן אין אסור קצירה ובצירה בתוספת שביעית וכן אין סברה להניח דאפילו למ"ד דשביעית אסור חפצא (רש"ל, מנ"ח) דבתוספת יהיה אסור חפצא. ומאידך לומר דתוספת היא לימוד נפרד כדין בפ"ע א"א לומר שהרי בגמ' רה"ש (ט, א), לגבי לימוד של תוספת בשבת ובמועדים ס"ל לר"ע שמקור כל דיני תוספת הוא מתוספת שביעית (ועין באריכות שם הלימוד לפי רבי ישמעאל והסתירה מהלממ"ס ואכמ"ל) ומקשה רעק"א שם דאם הוא מחולק במלאכות כר"ת איך בכלל נתן ללמוד שבת משביעית הרי הוי דינים שונים לגמרי ואם נלמד נלמד רק את אותם המלאכות האסורת בתו"ש — קצירה וחרישה ונשאר בצ"ע. ונוסיף יותר דאם תוספת שביעית מהותה הכנה לשביעית איך נלמד ממנה לגבי שבתות שאין התוספת הכנה? א"כ לכאורה עולה דכן צריך לומר דהוי הרחבת היום וסותר למה שראינו לעיל וצ"ע!

י. וביסוד הדברים יש לומר אולי כך שמחד אין התוספת כעצומו של יום או של שנה המוקדמת אך מאידך אינה דין בפ"ע. וי"ל שמה שחודש בדין תוספת אינו שהחפצא מתרחבת דהא עצמו של יום תלוי בשקיעת החמה של ערב שביעית וע"ש אמנם מצד הגברא חדשה התורה שיתחיל לנהוג בדיני קדושת היום והשנה קודם, אמנם יש חלוקה גדולה בין שבת לשביעית,

שבשבת עצם השביתה היא קיום מצות השבת אצל הגברא, אמנם בשביעית אין העיקר אלא שביתת הקרקע ואיך נתן לקים תוספת שביעית כשאין קדושת שביעית על הקרקע, מכאן נגזרה ההבנה שבשביעית התוספת היא אסור הכנה כלומר — יש אסור על הגברא לעבוד את הקרקע של שביעית בערב שביעית ופרוש — להכין לגדולי שביעית.

לכן מחד הוי הרחבה של היום מבחינת שכל שאסור הגברא לעשות בשביעית ויאסר בערב שביעית ולכן למד הר״ש שנטיעה ודאי אסורה שמכינה לגדולי שביעית, גם ר״ת למד כן אך צמצם יותר ואמר שרק מלאכה שאופיה הכנה נאסרת כחרישה וקצירה. מאידך, נתן ללמוד שבת משביעית כי משביעית נלמד העקרון שישנה תוספת מצד הגברא רק שלמעשה נוצר הבדל בגלל הבדל הגדרת השביתה בשבת ובשביעית כנ״ל, שבשבת עצם השביתה קימת ובשביעית לעולם השביתה היא בקרקע (אפילו למ״ד שביעית אסור גברא ודאי דקים בקרקע א״י) ואתי שפיר קושית רעק״א בס״ד.

יא. **סיכום:** עמדנו על מקורותיה של תוספת השביעית לפי המקורות התלמודיים והבאנו את שטתם של ר״ע ורבי ישמעאל ביחס לתקופות הזמן השונות החל מן השביעית — ל׳ יום קודם השביעית, ומפסח ומעצרת. והסקנו שיתכן שלר״ע מעצרת יהיה דאוריתא. דנו בשטת המשנה — ב״ה וב״ש, משנת נטיעות והגדרת נטיעה, האם היא אליבא דר״ע ורבי ישמעאל וחדשנו דאפילו שנאמר שהם לשטת רבי עקיבא יש מקום להלכה למשה מסיני וישבנו בכך בס״ד את קושיות רעק״א שתמה על דעת ר״ע במשנת נטיעות. ניסינו לעמוד על גדרה ההלכתי של התוספת ע״פ שטת הר״ש ור״ת בנטיעה בתו״ש ובארנו שא״א לומר שהיא דין עצמאי מנותק וכן אינו הרחבת קדושת הארץ, הראנו ע״פ השוואה ללמוד תוספת שבת שגדר התוספת היא הרחבת היום מצד הגברא ולא מצד החפצא ובכך בארנו גדר התוספת כהכנה. בכך יושבה קושית גליה״ס במס׳ רה״ש יב, א.

יסוד זה של תוספת שביעית בגדר של תוספת ב״גברא״ הועמק במחשבה הפנימית של השביעית (עי׳ באריכות שבת ומועד בשביעית פ׳ תוספת שבת ושביעית) ונקשר למושג התוספת ככלל שהנו יצירה מחודשת אוביקטיבית מצד עם ישראל כממשיכים את הבריאת ה״חפצא״ של בורא עולם.

ובפסיקת ״ערבה וניסוך המים״ בטלה גם הלכת ״י׳ נטיעות״ וכשעתידים ישראל לשוב ולקים ״שמירת ב׳ שבתות״ שבת בראשית ושבת הארץ ״מיד נגאלים״ ותשוב הלכה זו להתכונן בכל יסודותיה הפנימיים וההלכתיים בעז״ה במהרה.

דב טרספולסקי

מסרו לחרש שוטה וקטן וחיוב שמירה

ב"ק דף ט, ב — י, א

לע"נ אבי מו"ר

ר' אליעזר זליג בן יצחק יהודה ז"ל

א. איתא במתני' (דף ט, ב ב"ק): "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו..." ובגמ': "ת"ר כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו כיצד?, שור ובור שמסרן לחש"ו והזיקו חייב לשלם, מה שאין כן באש, במאי עסקינן?... ומגיעה הגמ' למסקנה: שלר"ל מדובר בשור קשור ובור מכוסה דכוותה גבי אש־גחלת, וההבדל בין שור ובור שחייב לאש שפטור: "שור דרכיה לנתוקי, בור דרכיה לנתורי, גחלת כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא". ולר' יוחנן מדובר בשור מותר ובור מגולה, ובשלהבת, וההבדל בין שור ובור שחייב לאש שפטור: התם (אש) צבתא (אחיזתו) דחרש קא גרים, הכא (שור ובור) לא צבתא דחרש קא גרים" [ישנה עוד נקודה בגמ' שלר"ל בשלהבת חייב — משום "דברי היזיקא" ובגמ' נט, ב ישנה סיבה: "מעשיו גרמו לו"].

בפשטות ישנם ג' אלמנטים בגמ': חיוב שמירה, מסירה לחש"ו, ההבדל בין אש לבין שור ובור. השאלה האם כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו — הוא דין מהותי לשור ובור או שרק מצאו "היכי תמצי" — "לכל שחבתי בשמירתו.." וצ"ב ג"כ מהי מהלי' ר' יוחנן ור"ל? והנה בהמשך הגמ' "ת"ר חומר בשור מבבור, חומר בבור מבשור: חומר בשור מבבור — שהשור משלם את כופר וחייב בשלושים של עבד, נגמר דינו אסור בהנאה ודרכו לילך ולהזיק מה שאין כן בבור. חומר בבור מבשור — שהשור תחילת עשייתו לנזק ומועד מתחילתו מה שאין כן בשור. חומר בשור מבאש, חומר באש מבשור: חומר בשור מבאש — שהשור משלם כופר וחייב בשלושים של עבד, נגמר דינו אסור בהנאה , מסרו לחש"ו חייב משא"כ אש, חומר באש מבבור — שהאש דרכה לילך ולהזיק ומועדת לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה, מה שאין כן בבור".

השאלה אם הגמ' רואה הבדל מהותי בין אש לבין שור ובין אש לבור... מה טיב ההבדלים ביניהם, לכאורה בגמ' בתחילת מסכתין דנו ב"חומרות" המהותיות של כל מזיק? אולם אם נאמר שאילו לא הבדלים מהותיים מדוע נקט בבור — תחילת עשייתו לנזק, ובשור — דרכו לילך ולהזיק? האם יש קשר בין ברייתא זו לברייתא שלמעלה? בפשטות ישנו קשר שלאחר שביררנו שכל שהכשרתי את נזקו..." שזהו דין מהותי לבור ושור נקטנו את ההבדלים ביניהם ועדיין צ"ב?

ב. בראשונים: תוס׳: תוס׳ הוכיחו שמדובר בשור קשור כראוי ובור מכוסה כראוי מכורח שאלה ״דאי בשלא כראוי לאו כלום הוא״ וע״ז הקשו הרי בגמ׳ איתא שור דרכו לנתוקי, ואם קשור כראוי כיצד יתנתק? והסבירו שמדובר שדרכו לנתוקי ע״י חרש **דגרע** משום דמסר לחרש אבל גחלת לא גרע כ״כ שאין דרכו ללבות גחלת״. אולם ר׳ יוחנן ע״ז גופא חולק וסובר שקטן עושה שמירה קצת, ובכ״ז חייב משום שהשור מותר והבור מגולה. דהיינו שיטת תוס׳ שאדם חייב בנזיקין משום שכאשר יש לבעלים מזיק והוא אינו שומר אזי הוא **פושע** וחייב ולכן לר״ל הוא פשע שמסר לחש״ו, ולר״י הוא פושע — שהרי השור מותר. ולפי״ז מבואר ״כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו״ כפשוטו — כל שאשמתי בשמירתו, ופשעתי, הכשרתי את נזקו וחייב בנזק. ציר הדיון לפי תוס׳ השמירה, אם נשמר כראוי או שיש פשיעה. והנה תוס׳ אזיל לשיטתו בדף כב, ב תוד״ה ״חיציו״ שהקשה ״תימא לר״י אי חשיב מסירה לחש״ו כרוח מצויה לר״י נמי מחייב, ואי לא חשיב כרוח מצויה א״כ מה קשה לר״ל הא לא דמי למסר שורו דהא לכו״ע דאין חייבין כלל על האש אלא ביכולה להזיק ברוח מצויה? (ותירץ) ואומר ר״י דלמ״ד אשו משום חציו הוא — לא מחייב אלא באש שיכול להזיק ברוח מצויה הרבה וקרוב לוודאי היזק כעין חיציו והכא אין במעשה השולח קרוב לוודאי היזק הלכך לא דמי לחיציו... וועי״ש.

מחלוקת אשו משום חיציו או משום ממונו — זה שאלה סטטיסטית, הנזק צריך להיות ישיר וברור שיזיק, אין שואלים מי עשה את המעשה אלא כמה מסתבר שיקרה הנזק. לפי״ז אין הבדל מהותי בין אש לשור ובור אלא באש נחשב שמירה, ובבור ושור אין נחשב שמירה, והדוגמא בגמ׳ אינה מהותית אלא זהו ״היכי תמצי״ לדעת עד היכן נקרא שמירה. ולפי״ז לכאורה הברייתא שמונה את חומרות ל אש ובור ושור — אין אלו הבדלים מהותיים אלא הבדלים דיניים בלבד לעניני תשלומים ששור חייב בכופר ובמסרו לחש״ו... משא״כ בור.

אולם בתוד״ה ״ודרכו לילך ולהזיק״ (דף ט, ב) ובתוס׳ ״חומר בשור מבאש״ (דף י, א) לא משמע כך אלא שאלו הבדלים מהותיים מבחינת דין מזיק שבהם, וכמו שהקשה תוס׳ ״הא דלא חשיב שהוא בעלי חיים מה שאין כן בבור משום דהוי בכלל ודרכו לילך ולהזיק, וכוונתו להזיק לא שייך למתני׳ גבי בור שאין בעלי חיים״ משמע שכלל בברייתא את ה״חומרות״ המהותיות לסיבת היותם אש וטעם חיובם כמו בריש מסכתין!

לפי״ז צ״ל שלאחר שישנו שם מזיק על שור, ושם מזיק על בור, ושם מזיק על אש, הרי חייב האדם לשמור על המזיקים שלו, והברייתא מונה את תכונתם וסיבת חיובם להיות מזיק (ובגלל שהוא מזיק — שור יש לו חיובים כך וכך ובמקרה שלא נקרא שור אין לו חיובים כך וכך) ואת ההשלכות המעשיות במקרה שיזיקו, ולמעלה בברייתא כתוב שלאחר שיש מזיק חייב לשמור

כראוי ואם לא שמר כראוי — הרי הוא פשע וחייב בתשלומים.
רש"י: רש"י פי' "כל שחבתי בשמירתו" — שנתחייבתי לשומרו, הכשרתי את נזקו כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו היזק שלא שמרתיו יפה כך מצאתי. לישנא אחרינא: הכשרתי את נזקו עלי להכשיר ולתקן את נזקו כלומר אני חייב לשלם.
דהיינו הרעיון שחיוב שמירה מחייב בתשלומים בלי יחס אם אתה אשם בדבר (לישנא ב') וכן ללישנא א' דבר שצריך לשמור ונגרם הנזק — זה שחייב לשמור הוא שגרם לנזק ואין מסתכלים על הפושע של הנזק אלא אע"פ שיש אשם יותר גדול בכ"ז מחייבים אותו בגלל שלא שמר.
ובביאור הגמ' כתב רש"י: "שור דרכיה לנתוקי" — "והווה ליה לאסוקי אדעתיה שאפי' אין החרש מתירו סופו להתיר את עצמו הלכך **שמירה רעועה** היא ואפי' התירו חרש חייב בעל השור" וכן כתב "לנתורי" — "לנפול הלכך שמירה רעה היא אפי' גילהו חרש בעל הבור חייב לשלם שלא שמרו כראוי" וצ"ב לכאורה מה ההגיון כיוון שסופו להתיר את עצמו בסוף לכן אפי' התירו חרש חייב בעל השור? לכאורה כ"ז שלא ניתק הקשר זהו שמירה טובה ומדוע יתחייב ע"ז שחרש ניתק את הקשר? וברש"י ד"ה "צוותא דחרש" פירש"י "אחיזתו של חרש גרמה ההבער".
דהיינו לשיטת רש"י מדובר שלא קשר כראוי (ולכאורה קושיית תוס' תקום ותתייצב, אם לא שמר כראוי — שאין זה שמירה כלל?) ויש פה שמירה רעועה. ישנה עוד נקודה ברש"י: סיבת הפטור של הבעלים איננה מצד שמירה כראוי, אלא מצד שזהו מעשיו של החרש (אע"פ שהבעלים פושע). ציר הדיון לא על השמירה, אלא השאלה כמה אני מחוייב על נזק כתוצאה ממעשה של מישהו אחר, ומתי יתחייב על פעולתו של מישהו אחר כאשר לא שמר ומתי יפטר ע"ז. אומרת הגמ' בשור ובור יתחייב משא"כ גחלת [ויש לשאול האם יש הבדל מהותי בין בור ושור לגחלת, שזה דרכו להזיק מעצמו (בור ושור) משא"כ אש ולפי"ז יש עוד הבדל ביניהם שבור ושור אין החרש משתתף ביצירת הנזק משא"כ גחלת, ובפשטות הבדל ב' נובע מהבדל א' ובעצם זהו הבדל אחד] ששור ובור — אין החרש משתתף ביצירת הנזק כבר מוכן הנזק משא"כ אש. ולפירש"י חיוב שמירה יוצר אחריות, והחידוש ברש"י שאפי' שזהו שמירה רעועה מבחינתו של החרש (מצד פעולתו של החרש) בכ"ז חייב, ההגיון הוא: שלאחר שזהו מזיק יש עלי חיוב לחשוב ולחשוש למעשה החרש, וכל זמן שזה מזיק מוטלת האחריות על הבעלים לשמור ואם לא שמר לעולם נטיל את האחריות על זה שלא שמר כראוי, אולם בשמר כראוי (הוציא מתחום אחריותו את אפשרויות של הזקת בהמתו) לא נייחס את הנזק אליך. דהיינו שור קשור אינו חפצא של מזיק אולם אם פשעתי ולא שמרתי נחשב מעשה דחרש — מעשים שלי, ואם לא פשעתי נחשב מעשה דחרש. ולפי"ז אין הבדל מהותי בין אש לשור אלא

הבדל מציאותי שזה שמור וזה אינו שמור, ולפי ר"ל "שור דרכו לנתוקי" — שהשור מתיר את עצמו לכן זה שמירה רעועה וחייב באחריות אפי' שיהיה נזק ע"י מעשה חרש — חייב, משא"כ לר"י רק כאשר השור מזיק בעצמו — נחשב מעשה של הבעלים משא"כ כשאחיזתו של החרש במעשה הנזק חייב החרש, ולפי"ז לר"י ישנו הבדל מהותי בין שור לאש, שזה "מזיק" וזה חסר בפעולת ההיזק ואינו מוכן להזיק אלא רק בעזרת החרש משא"כ לר"ל אין הבדל מהותי בין שור לאש אלא שזה שמור וזה אינו שמור. ולפי"ז ישנה מח"ל כפולה בין ר"ל לר"י. (כך שמעתי מהרב שג"ר שליט"א.).

ולענ"ד נראה שברש"י אין נכנס כלל אלמנט של פשיעה אלא תחום האחריות נקבע ע"פ חיוב השמירה, וסיבת החיוב מצד האחריות אע"פ שלא פשעתי ולכן הבעלים אחראי בכל מקרה על המזיקים שלו אולם אם ישמור ע"ז המזיק יצא מתחום היותו מזיק ואינו חפצא של מזיק, ולכן כאשר יש שמירה רעועה שפירושה שעתה אין יכול להזיק אולם בפוטנציאל טמון בו הכח להזיק, הרי הוא נקרא מזיק והבעלים חייב על כל מעשה של המזיק שלו מצד שהוא אחראי על המזיקים שלו, ולפי"ז גם לר"ל ישנו הבדל מהותי בין גחלת לשור — ששור נקרא "מזיק" משום שסופו להתיר את עצמו (ואפי' שעכשיו לא יזיק משום שקשור) לעומ"ז גחלת אינו מזיק שהרי אינו יכול להזיק לכן לא מוטל עליו האחריות לשמור על הגחלת, ומכיוון שרק החרש יצר את השם מזיק על הגחלת — הרי החרש חייב וכן לר"י. [והנה במחל' רש"י ותוס' האם אפשר לחייב בעל תקלה שהנזק בוצע ע"י מישהו אחר — שלתוס' דנים אם שמר או לא שמר אלא פשע משא"כ לרש"י דנים על אחריותו אם החפץ שמור ויצא מכלל "שם מזיק" אזי אין אחראי על ההיזק משום שאין זה "מזיק" שהזיק לעומ"ז כל מזיק שבתחום אחריותו וששמירתו אפי' שלא פשע חייב. והנה רש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו ועיין תוס' "צלילי" דף יט, ב. ועיין תוס' דף ו, א תוד"ה "לאתוי" בור המתגלגל", שלרש"י פטור ולתוס' חייב וזהו לשיטתייהו. ועיין תוד"ה מסכסכת בנר מחל' רש"י תוס'].

והנה בקונטרס שיעורים הרבה להוכיח (ועי"ש) שלשיטת תוס' שסיבת חיובו מצד שלא שמר והוי פושע, שחיוב השמירה של כל המזיקים "בנטר כדנטרי אינשי" ואין שום חילוק בין מזיק לשומר חינם, ולכן אם לא שמר כמו שאנשים רגילים לא לשמור במצבים מסויימים כגון שדרך אנשים לישון בצהורים והוא ג"כ ישן הוי אונס ופטור, אולם הביא שיטת ראב"ד שסובר אחרת וז"ל (על קושיית התוס' בדף כג, א דמה שמירה היא זו כיוון דסתם דלתות חתורות הן אצל כלב): "זאת אומרת סתם דלתות נעולות ולגבי שמור גחלת סגי ליה בדלת יכולה לעמוד ברוח מצויה דהתורה מיעטה בשמירתה דכתיב המבעיר את הבעירה עד דעביד כעין מבעיר אבל לגבי שן דכלב לא סגי ליה בהאי שמור וכו"" עכ"ל.

הרי מצאנו חידוש גדול בראב"ד דיש חומר בשן לגבי אש לעניין הל' זו דנטר כדנטרי אינשי, דבשן חייב הוא מכיוון שאין זו שמירה אבל באש התורה מיעטה בשמירתה וסגי בשמירה כדנטרי אינשי. ובביאור דברי הראב"ד דנטר כדנטרי אינשי נהי דאין זו שמירה מכל מקום גם פשיעה אין כאן, וכלשון רש"י בסוגיא הנ"ל שהבאנו ד"ה "להכי יהבי לך" "ונהי דלאו פשיעה הוא אונס נמי לא הוי". וסובר הראב"ד לחלק בין מזיק דשן למזיק דאש, דשן כל המזיק ישנו ואין חסר כלום בשם המזיק אפי' קודם שהזיק, מה שאין כן באש דכיוון דצריך הוא לסיוע הרוח עדיין לא נגמר שם המזיק שלו, ולכן באש צריכים אנו לפשיעה כדי לחייבו ונטר כדנטרי אינשי אין זו פשיעה, אבל בשן שהמזיק כבר מוכן אין אנו צריכים פשיעה לחייבו, ואדרבה השמירה פוטרתו ונטר כדנטרי אינשי אין זה נקרא שמירה לפוטרו שהרי באמת אין כאן שמירה כלל אלא ששום איש אינו שומר יותר. יוצא ששמירה לשיטת רש"י (והראב"ד) כדי שלא יהיה מסוגל להזיק כלל, משום שכל עוד מוכן להזיק יש לבעלים אחריות על כל מעשה השור ולכן אפי' שבסוף החרש פתח את הקשר והזיק בכ"ז חייב משום שהוא אחראי על כל מעשה השור מצד שזה "מזיק" ולכן לא סגי בשמירה של שומר חינם כדנטרי אינשי שהם מונעים שלא יזיק ברגע זה, ועדיין יש חפצא של מזיק מצד הפוטנציאל שמסוגל להזיק. אולם בגחלת — לא מוטל עליו אחריות בגלל שאין זה "מזיק" מצד שאינו מוכן להזיק ולכן סגי בשמירה פחותה — רק שלא יזיק בפועל, ולכן מעשה דחרש הם שיצרו שם מזיק עליו — ולכן הבעלים פטור מצד שזהו מעשה דחרש.

ולפי"ז ישנו הבדל מהותי בין אש לשור ובור, והראב"ד אזיל לשיטתו בשיטמ"ק דף ט, ב ד"ה "ולעניין מה שמנה כאן בברייתא" וז"ל: "תימה, מפני מה מנה אלו והניח אותם שיש במשנה(?) — נראה, דכל אותן שבמשנה נכללים באלו דהא דקתני בברייתא שדרכו לילך ולהזיק בכלל שבין שיש בו רוח חיים וכוונתו להזיק, דלא שייך בבור. והראב"ד ז"ל יש לו עניין אחר בזה, ואינו מחוור כל צורך, לפי שהוא פירש שלא שנה בברייתא כוחות ומידות הנזיקין שראוי כל אחד להתחייב עליו אלא חומרות וחילוק הל', וצריך לדחוק בזה הרבה לפי ששנה בברייתא שדרכה לילך ולהזיק וכן בבור שתחילת עשייתו לנזק, וכל אלו מידות וכוחות ולא חומרא, רשב"א".

לשיטת תוס' בברייתא מנו פטורים של אש — שאע"פ שנקרא מזיק פטור לעניין תשלומים משום שהבעלים לא פשע, אולם לשיטת רש"י וראב"ד — הפטור מצד שאינו מזיק, וע"ז הסתמכו כבר בריש מסכתין בהבדל המהותי בין אש לשור אולם פה מנה את ההשלכות המעשיות בין אש לשור, ובזה יש חיוב שמירה ואחריות מצד שהוא "מזיק" ובזה אין חיוב שמירה, וכן שאר התכונות שור חייב בכופר משא"כ אש — שאלו הבדלים בתשלום, ודחוק קצת. [ואולי הראב"ד ס"ל כשיטה ראשונה שהוצע בהסבר רש"י].

ג. רמב"ם: הרמב"ם פ"ד נזק"מ ה"ו כתב וז"ל: "מסר בהמתו לחש"ו אע"פ שהיה השור קשור הבעלים חייבים שדרך השור וכיוצא בו להתיר הקשר ולצאת ולהזיק אפי' שמרוה שמירה מעול וחתרה ויצאה והזיקה הבעלים חייבים". ובפי"ב נזק"מ ה"ח כתב וז"ל: "המוסר בורו לשומר חייב בנזקיו, ואם מסרו לחש"ו אע"פ שהיה מכוסה הרי הבעלים חייבים שהבור עשוי להתגלות ואלו אין בהן דעת".

לרמב"ם מדובר שיש שמירה מעולה, ובכ"ז דרך השור להתיר את הקשר. יוצא שלרמב"ם לעולם חייב, וגם בשמירה ברמת שמירה הטובה ביותר חייב משום "ששור דרכו לנתוקי" דהיינו כ"ז שיש מזיק ואני בעלים עליו על כל נזק אני אתחייב וגם שמירה לא תפטור ורק שאני יגרום שלא יהיה פה "מזיק" — "חפצא של מזיק", אפטר. ולכן אפי' שקשר וזה היה שמירה כראוי בכ"ז שם מזיק עדיין על השור מצד שמסוגל להתירו לאחר זמן ולצאת ולהזיק וברגע שמסרתי לחש"ו שאין להם דין שומר, אני עדיין חייב בכל הנזקים ורק שמסרתי לבן דעת — שהוא נכנס תחת הבעלים — נפטר (ורק השומר שהוא עתה בעלים על השמירה יתחייב). וזהו הפשט ברמב"ם בפיה"מ "הכשר של שמירה זהו החלות דין להקרא נזיקין" דהיינו כל דבר שמסוגל להזיק וע"ז אני חייב בשמירתו (כל דבר שאני חייב בשמירתו) נקרא מזיק, ולעולם אתחייב בנזקיו. "כל שנתחייבתי בשמירתו" — יש חלות דין של נזיקין ובכל גוונא יתחייב מצד שהוא בעלים על הדבר. [משא"כ גחלת שאינו מוכן להזיק] ויש הבדל מהותי לפי"ז בין אש לשור. ולפי"ז רק בשומר פטור — כדנטרי אינשי, אולם במזיק — רק שמירה שתנטרל שם מזיק מהמזיק שלא יהיה מוכן להזיק אפי' בפוטנציאל — נקרא שמירה טובה ויפטר.

[סיכום: יוצא לשיטת תוס': אין הבדל מהותי בין שור לאש, חש"ו משתתף בנזק. לשיטת רש"י: יש הבדל מהותי בין שור לאש, חש"ו משתתף בנזק. לרמב"ם: יש הבדל מהותי בין שור לאש, חש"ו אינו משתתף בנזק.]

ד. והנה בתוספתא על המשנה נאמר: ,פ"א משנה א') "כל שחייבתי בשמירתו חייבתי בנזקו — זה השור והבור, הכשרתי במקצת נזקו כהכשר כל נזקו — זה הבור."

דהיינו לא דנים כראשונים על חיובי האדם ברכושו או תקלתו שהזיק, האם זה מצד פשיעה או אחריות... אלא הדין של כל שחייבתי בשמירתו חייבתי בנזקו זה השור והבור — זהו דין מיוחד לשור ובור בכל גוונא. הכשרתי במקצת נזקו כהכשר כל נזקו זה הבור — זהו דין מיוחד לבור — השאלה מה ההבדל המהותי בין בור לאש, וכן בין שור ובור?

ידוע שישנן כמה סוגים של מזיקים שהתורה מחייבת לשלם בעד היזקן כשהזיקו:[1]

א. אדם המזיק — כדכתיב מכה בהמה ישלמנה

ב. ממון המזיק — כדכתיב כי יגח שור איש את שור רעהו

ג. מזיק של תקלה, וישנם בסוג מזיק זה שני מזיקים בתורה — בור ואש. והנה בתורה ביחס לבור ואש נאמר: **בבור:** "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו וגו' בעל הבור ישלם". **ובמזיק של אש** נאמר: "כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הבערה".

וישנם מס' הבדלים:

א. בבור כתיב "בעל הבור" ואילו באש לא כתיב בעל האש.

ב. באש כתיב שלם ישלם "המבעיר" את הבערה, ואילו בבור לא כתיב שלם ישלם הפותח או הכורה.

ג. בבור כתיב כי "יפתח" או כי "יכרה", היינו שפותח או כורה בידיים, ואילו באש כתיב כי "תצא" אש, דמשמע אפי' מעצמה.

וההבדל ביניהם שבבור אין מתחייב האדם בגלל פעולת הכריה, אלא מתחייב על שנוצר תקלה על ידו, דהיינו על תוצאת מעשיו שיש מזיק (תקלה), זהו סיבת חיובו — הבור נקרא על שמו. (דהיינו לא דנים מי עשה את הנזק, אלא ברשותו של מי ניזוק, מי אחראי לכסות את הבור. "שני דברים עשאן הכתוב ברשותו — בור חמץ בפסח. באש דנים מי עשה את הנזק). משא"כ באש מתחייב אדם על פעולת ההבערה, (על פעולת יצירת המזיק), וכל התוצאות שנובעות מפעולה זו מייחסים לאדם.

ובזה יוסבר מס' הבדלים בין בור לאש: א. בבור מצאנו שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לא באש (שבור חיובו משום "בעל הבור" ואש חיובו משום "מבעיר") ב. בבור מתחייב לא רק כי יפתח או כי יכרה, אלא גם בקנה או ירש, לא באש דאינו מתחייב אלא בהדליק הוא עצמו את האש (וההסבר כנ"ל). ג. באש — אם נתחייב מיתה בשעת ההדלקה מיפטר מתשלומי ממון מהלי' דקלב"מ, משא"כ בבור, דהפתיחה או הכריה אינו תנאי בחיוב התשלומים ולא שייך ביה קלב"מ. ד. וכן נפק"מ בשניים שעשו — דף ס, א ת"ר ליבה וליבתה הרוח אם יש בלבוי כדי ללבותה חייב, ואם לאו פטור... אולם בבור שניים שעשו חייבים שניהם (דף נ"א) [וההסבר כנ"ל]. ה. כותל רעוע ואילן אע"פ שלא עשה בור ורק פשע שלא הסיר את בורו חייב אע"פ שזהו גרמא בעלמא, משא"כ אש שיהיה פטור. ו. סכינו ומשאו בראש גגו — באשו פטור, בבור חייב (וההסבר כנ"ל).

וכן לענייננו בבור — אע"פ שהכשרתי מקצתו, התוצאה שיש פה בור ט'

1. עיין קונטרסי שיעורים, בקונטרס על אש ובור סק"ד, סק"י. ושמחתי שמצאתי סמך לדברי.

במקום בור ח', והתוצאה — נוצר תקלה שלא היה קודם, אזי אני אחראי לכסות את הבור ולכן אתחייב. משא"כ באש — שהסיבה לחיוב זהו פעולת ההבערה, אזי אם עשה אדם — אש, יצר תקלה — מזיק, כל התוצאות שמתייחסות מפעולת ההבערה אנן חייב, ואם השני הוסיף אש — הרי לפי המעשה שעשה גם הוא יתחייב. וכן בשור — יש פה בעלות ממונית, אני בעלים על המזיק, והמזיק הזיק — אני חייב, ולכן לא שייך להכשיר מקצת הנזק, שהרי אם השור הזיק ואני בעלים — אני חייב, ואם לא הזיק — אני פטור. וכן באדם המזיק — שהוא עצמו מזיק, הולכים לפי מעשה האדם וכפי מעשיו יתחייב ולכן אם עשה מקצת נזק יתחייב לפי מעשיו רק קצת ואם עשה הכל יתחייב הכל. וכן בדין של כל שחבתי בשמירתו חייבתי בנזקו — באש זה אינו שייך משום ששם האדם צריך להבעיר (ולא חייב בגלל אחריות), ולכן כל עוד שלא עשה את המעשה אפי' אם פשע — פטור. משא"כ בבור ושור — חייב בגלל האחריות.

בענין מיגו לאפטורי משבועה ומיגו נגד חזקת שטרך בידי מאי בעי

מיגו לאפטורי משבועה אי אמרינן מחלוקת רבוותא היא ריב"ן מיגאש ר"פ הנשבעין מ"ה: והרמב"ם וסייעתו פ"ב מהלכות שכירות הלכה ח' סבירא להו דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה והתוס' והרא"ש ר"פ הנשבעין סבירא להו דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה ובשו"ע חו"מ סימן רצ"ו הלכה א' כתב המחבר וז"ל אחד המפקיד או המשאיל או המשכיר את חבירו בעדים או שלא בעדים דין אחד יש לם כיון שהודה זה מפי עצמו שהפקיד בידו או שהשאילו או שהשכירו הרי זה נשבע שבועת השומרים שאין אומרים מיגו לפוטרו משבועה אלא לפוטרו מלשלם.

ומקור דין זה איתא בגמ' בשבועות דף מ"ה: דבעי רבא שבועת השומרים דחייב רחמנא היכי משכחת לה מתוך שיכול לומר לו לא היו דברים מעולם יכול לומר לו נאנסו.

פירוש שבועת השומרים שחייבה התורה לשומר שכר לישבע על שבורה ומתה כדכתיב "ומת או נשבר או נשבה שבועת ה' תהיה בין שניהם" היכי משכחת לה שיתחייב שבועה על נאנסו והרי יש לשומר מיגו. מתוך שיכול לומר למפקיד לא היו דברים מעולם ונפטר בלא שבועה יכול לומר לו נאנסו ויפטר בלא שבועה ע"י המיגו.

ולמסקנא אסיקנן התם דאפקיד ליה בשטרא ואין לשומר לא מיגו של להד"ם ולא מיגו של החזרתיו לך משום דהמפקיד יכול לומר לשומר שטרך בידי מאי בעי.

והקשה שם הר"י מיגש דהרי איפסקא הלכתא במס' בבא בתרא דף ע': דמיגו נגד חזקת שטרך בידי מאי בעי כן מועיל וממילא יש לשומר מיגו שיכול לטעון החזרתיו לך ויאמן בטענת נאנסו לבד בלי שבועה ומכח קושיא זו מסיק הר"י מוגש שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן ולדין זה מביא עוד ראיה מדין שבועת מודה במקצת בטענה שחייב שבועה על השאר ולא מועיל לו מיגו שהיה כופר בכל לפטור אותו משבועת מודה במקצת ולכן פסק דכי אמרינן דמהני מיגו היינו לאפטורי ממון אבל משבועה לא ובביאור הדברים כתב הסמ"ע בסי' רצ"ו ס"ק א' דדוקא בהוצאת ממון הקילו לומר מיגו כי קשה להוציא ממון מיד בעליו אבל היכא שנפטר בשבועה מהוצאות ממון לא רצו חז"ל לפטרו משבועה מכח המיגו.

והנראה עוד לבאר מדוע לא יועיל מיגו לאפטורי משבועה עפ"י ביאור הר' שימעון שקאפ בדין נאמנות של מיגו (בבא בתרא סי' י"ח).

דביאר דיסוד דין נאמנות במיגו הוי מצד בירור של מה לי לשקר אלא דבכל

זאת אמרו רבנן שיהי הזכות לטוען בטענתו שטוען עכשיו כפי הדין והזכות שהיה לו בטענתו שהיה יכול לטעון. ובאור הדברים הסביר מו״ר ר׳ ישראל דז׳מיטרובסקי שליט״א דאף דאמרינן דהיסוד לנאמנות של מיגו זה מצד בירור של מה לי לשקר וע״י המיגו יש ראיה דדובר אמת אבל בכל זאת מי אומר שמצד משפטי הממון ההוכחה הזאת היא קבילה בפני בי״ד ולכן אמרו רבנן כיון שיש הוכחה במיגו שהטענה הנוכחית היא אמת ומכח טענת המיגו מעבירים לטוען את זכות הטענה שהיתה לו בטענה האפשרית לטענה הנוכחית והמשפט לא נקבע עפ״י ההוכחה אלא עפ״י זכות הטענה ועפ״י הנאמנות הקודמת ויש פה שני שלבים שלב א. ע״י המיגו יש הוכחה שהטוען דובר אמת.שלב ב׳.אחרי שיש הוכחה שהטוען דובר אמת בא השלב השני ואומר שמאמינים לטוען בזה שמעבירים לו את זכות הטענה שהיתה לו בטענה האפשרית וזאת בתנאי שכח הנאמנות בטענה האפשרית יהי חופף לכח הנאמנות בטענה הנוכחית כגון שכח הנאמנות בטענה האפשרית היא רק מכח הטענה גרידא כך בעינן שבטענה הנוכחית כח הנאמנות ע״י המיגו יהי רק ע״י טענה גרידא והמשפט נפסק לפי מישור הנאמנות ולא במישור ההוכחות.

וליסוד זה נראה לענ״ד להביא ראיה מדברי הרמב״ן בריש בבא מציעא בענין זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי דהדין דהאומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע זה נוטל שלושה חלקים וזה נוטל רביע והתוס׳ ושאר הראשונים מקשים מדוע זה שטוען חציה שלי נוטל רביע והרי יש לו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי והיה נוטל חצי ותירץ הרמב״ן דבטענה האפשרית אי אמר כלה שלי לא שקיל אלא חצי מימה שהוא טוען ואם נאמר דע״י המיגו יאמן בטענת חציה שלי על כל החצי נמצאת אומר שבטענה זו אנו מאמינים אותו יותר מבטענה האפשרית וזאת לא אמרינן. ולכאורה דבריו אינם מובנים דאם נאמר שהנאמנות של מיגו זה בירור של מה לי לשקר מאי נפקא מינא אם בטענה האפשרית אנו מאמינים לו רק על חצי טענה ופה אנו מאמינים לו על הכל והרי בטענה האפשרית היה יכול לקבל חצי מהטלית א״כ עכשיו נמי שיקבל חצי ע״י המיגו אבל אם נאמר שמיגו זה זכות הטענה והמשפט ניפסק לפי מישור הנאמנות אתי שפיר דברי הרמב״ן דכיון דבטענה האפשרית נאמן הטוען רק על חצי טענה ובטענה הנוכחית אנו רוצים להאמינו על כל הטענה א״כ יוצא ששתי הטענות הם אינם חופפות וכיון שהם אינם חופפות בי״ד לא יכול להעביר את זכות הטענה האפשרית לטענה הנוכחית ולכן מובנים דברי הרמב״ן מפני מה המיגו אינו מועיל פה. והשתא דאיתבאר לנו יסוד הנאמנות במיגו נבאר את דברי הר״י מיגאש מפני מה לא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה משום דבמיגו לאפטורי משבועה בטענה הנוכחית הטוען חייב שבועה וא״כ יוצא שכח הנאמנות שלו

בטענה נובעת מהשבועה ואילו בטענה האפשרית כח הנאמנות שלו נובע מכח הטענה גרידא וא"כ יוצא ששתי הטענות הם אינם חופפות וא"כ בי"ד לא יכול להעביר את זכות הטענה האפשרית לטענה הנוכחית ואין פה כח במיגו להועיל ולכן סובר הר"י מיגאש דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה.
הריטב"א בשבועות בדף מ"ה: בסוף ד"ה וי"שם מכלל דתרווייהו "כתב על ר"י מיגאש וז"ל והראיה שהביא מנסכא דר' אבא דלא הימניה בשבועה לגמרי אין חטפי ודידי חטפי מיגו דאי בעי אמר לא חטפי דנאמן בשבועה וכו' משמע מדברי הריטב"א שיש עוד ראיה לר"י מיגאש מנסכא דר' אבא שלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ולכאורה צריך להבין מה בכלל שייך בנסכא דר' אבא (בבא בתרא דף ל"ד.) מיגו לאפטורי משבועה דהכי איתא התם בנסכא דר' אבא דההוא גברא דחטף נסכא מחבריה אתא לקמיה דר' אבא הוי יתיב ר' אבא קמיה אייתי הנחטף חד סהדי דמיחטף חטפי מיני' החוטף והחוטף טוען אין חטפי ודידי חטפי ואסיק ר' אבא דהחוטף הוי מחויב שבועה שאינו יכול להישבע ומשלם (ועיי"ש) ומהסוגיא דהתם כתב הריטב"א דהר"י מיגאש הוכיח משם דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה והרי מיגו לאפטורי משבועה שייך היכא דבטענה הנוכחית הניתבע מתחייב שבועה ועל ידי המיגו בעי להיפטר משבועה משא"כ בנסכא דר' אבא הנתבע בטענתו הנוכחית דידי חטפי אינו מתחייב שבועה שהרי מודה הוא לדברי העד דאין חטפי אלא דדידי חטפי וא"כ קשה מה שייך התם מיגו לאפטורי משבועה.
ולענ"ד נראה לבאר דבנסכא דר' אבא על ידי עדות העד דמעיד חטפת מונח בעדות העד דהחוטף חטף נסכא ששייך לנחטף מצד דין חזקה כל מה שתחת ידו של אדם הרי זה שלו והחוטף טוען נגד העד דידי חטפי וא"כ יוצא שבטענתו הנוכחית הוא סותר לדברי עד המחייבו שבועה ואם תיקשה מדוע החוטף איננו נשבע נגד העד ונפטר תירץ לי ר' ישראל שליט"א משום דפטור שבועה נגד עד אחד שנאמר בתורה קאי היכא דהנתבע סותר ישירות את דברי העד משא"כ הכא שהחוטף אינו סותר ישירות את דברי העד אלא הוא סותר את הפועל יוצא של דברי העד ובכה"ג התורה לא חידשה שמועילה שבועה להיפטר מהעד ולפי"ז נראה לי ליישב שפיר את דברי ר' אבא דאמר הוי ליה מחוייב שבועה שאינו יכול להישבע ומשלם דר' אבא אמר את דבריו על הטענה הנוכחית של החוטף דהוי מחויב שבועה שאינו יכול להישבע ואתי שפיר איך חזינן מהכא דלא אמרינן הכא מיגו לאפטורי משבועה דאם מיגו מועיל לאפטורי משבועה הפשט הוא שהכח של מיגו הוי כמו הכח של שבועה וא"כ מדוע בנסכא דר' אבא לא יועיל המיגו לחוטף אלא ראיה שהכח של מיגו הוא פחות מהכח של שבועה ולכן לא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ולאור זה יוצא דאליבא דהר"י מיגש הוי מהלך חדש בסוגיא דנסכא דר' אבא מפני מה הוי מחויב שבועה שאינו יכול להישבע.

והרא״ש בפרק כל הנשבעין דחולק על הר״י מיגש סבר כיון דמיגו דאורייתא מה לי ממון מה לי שבועה וכשם שאמרינן מיגו לאפטורי ממון הו״ה דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה והראיה שהביא הר״י מיגש משבועת השומרין דלא אמרינן התם מיגו היינו משום דהוי מיגו דהעזה ומיגו דהעזה לאפטורי משבועה לא אמרינן לרא״ש וגם הראיה שהביא ממודה במקצת דלא מועיל לו מיגו התם כתוב בגמ׳ משום חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע״ח ומימלא הוי מיגו דהעזה דלרא״ש לא מועיל לאפטורי משבועה.

והראיה שהביא הר״י מיגש מדין מודה במקצת דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה תמה הרא״ש וכן האורים ותומים ומובא גם בקה״י דהא אדרבא מהאי מימרא דרבה בדין מודה במקצת מוכח איפכא מדינו של הר״י מיגש דהתם משמע דאילו היה לו מיגו דכופר הכל היה נפטר משבועה ורק משום חזקה דאין אם מעיז פניו בפני בעל חובו אין לו מיגו ועל קושיא זאת תירצו האורים ותומים והקה״י דמה שאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע ותירצה חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו אין הקושיא של רבה היתה שיפטר מדין מיגו אלא מדין משיב אבידה יפטר משבועה. והנראה בפשטות לומר שהנאמנות של משיב אבידה זאת נאמנות של הפה שאסר ופה שאסר קיימ״ל אליבא דכו״ע דמועיל להיפטר משבועה והסברא לומר דקושייתו של רבה היתה מצד משיב אבידה ולא מצד מיגו כתב הקה״י משום דהר״י מיגש סובר דמיגו דהעזה כן אמרינן אפילו בשבועה אם מועיל מיגו לאפטורי משבועה וכמו דאמרינן דמועיל מיגו דהעזה בממון כדמוכח מעובדא דעיזי דאכלו חושלא דנאמן לטעון כמה הזיקו במיגו דלקוחין הן בידי שזה מיגו דהעזה דיודע דבעל העיזי מכיר בשיקרו ובכל זאת אמרינן דמועיל לו המיגו ולא ניחא לר״י מיגש במה שחילקו הפוסקים דלענין ממון מהני מיגו דהעזה ולא לשבועה משום דאי אמרינן דמועיל מיגו לאפטורי משבועה מאי שנא דבמיגו דהעזה חמיר טפי שבועה מממון ולכן לר״י מיגש שאלתו של רבה היתה מצד משיב אבידה ועל זה תירצה הגמ׳ כיון שיש חזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו וא״כ מה שהוא מודה במקצת ולא כופר הכל לא הוי ראיה שהוא דובר אמת.

ועתה נחזור למאי דאסקינן בגמ׳ בשבועות בדין שבועת השומרים דאפקיד ליה בשטרא ואין לו לשומר לא מיגו של להד״ם ולא מיגו של החזרתיו לך משום דיכול לומר לו שטרך בידי מאי בעי ועתה נבאר דין מיגו נגד חזקת שטרך בידי מאי בעי ומקור דין זה איתא בגמ׳ בבא בתרא דף ע׳. בעא מיניה רב עמרם מרב חסדא המפקיד אצל חבירו בשטר ואמר לו החזרתים לך מהו מי אמרינן מיגו דאי בעי אמר נאנסו מהימן השתא נמי נאמן או דלמא אמר ליה שטרך בידי מאי בעי אמר ליה רב חסדא מהימן במיגו ושוב שאלו רב עמרם ולימא ליה שטרך בידו מאי בעי והשיבו רב חסדא וליטעמיך שטוען הנפקד נאנסו וכי המפקיד יכול לטעון שטרך בידי מאי בעי ודאי שלא הו״ה

והשיבו ר׳ עמרם סוף סוף כי אמר ליה נאנסו לאו שבועה בעי אכא נמי מאי נאמן נאמן בשבועה ולא ע״י מיגו לבד. ולפי״ז לא קשיא מהגמ׳ בשבועות דחזינן התם דלא מהני מיגו נגד שטרך בידי מאי בעי משום דהתם מיירי שרוצה להאמין בלי שבועה ע״י מיגו. והנראה מהגמ׳ הזאת והכי ניפסק להילכתא דבפיקדון כשהיפקידו בשטר אמרינן דנאמן הנפקד לטעון החזרתיו לך בשבועה במיגו דנאנסו ובשבועה ואין אומרים אם אמת שהחזירו שטר ביד המפקיד מאי בעי והיה לו ליטלנו מידו כשהחזירו משום דבפיקדון סמך הנפקד אטענת מיגו שבידו לטעון אנסו מידו ובטענת אונס לא שייך לטעון שטרך בידי מאי בעי. אבל מלוה את חבירו בשטר אין הלוה נאמן לטעון פרעתי משום דאמר לי המלוה שטרך בידו מאי בעי וגבי הלוה ליכא שום מיגו דאפילו אם יטען נאנסו צריך לשלם משום דמלוה להוצאה ניתנה. ובכח הנאמנות של שטרך בידי מאי בעי כתב הרעק״א בתשובותיו בסימן קל״ז דשטרך בידי מאי בעי הוא מדין אנן סהדי והוי כמו הוכחה של כת עדים שהשטר לא נפרע עכ״ד וא״כ חזינן מדבריו דמיגו נגד שטרך בידי מאי בעי ודאי שלא יועיל דהוי מיגו נגד עדים.

והאור שמח בהלכות עדות הלכה כ״ב כתב דדין הנאמנות של שטרך בידי מאי בעי הוא מצד הימניה. פירוש דבזה שמסר הלווה את השטר למלווה האמינו למלווה שכל זמן שיבוא המלווה עם השטר יגבה בחייו ובמותו אפילו אם יכחישו את בעל השטר ואפילו אם יוכיחו נגדו בטענת מיגו שהוא שקרן בכל זאת בעל השטר יהי נאמן מדין הימניה נגד המיגו והראיה לכך מהגמ׳ בגיטין דף ס״ד. דאיתא התם בעל אומר לפיקדון נתתי את הגט ביד השליש ושליש אומר לגירושין קיבלתיו רב חסדא אמר שליש נאמן דהא הימניה ופירש שם רש״י וזה לשונו דהא הימניה כשמסרו בידו וכתבו שם התוס׳ בד״ה ״שליש נאמן״ שאף דאיכא מיגו לבעל כגון דהגט היה מדברים העשויין להשאיל ואז אם אמר הבעל בתורת שאילה נתתיו נאמן אפילו הכי לפיקדון אינו נאמן ליטעון וסברתו כיון דהימניה אף שהשליש משקר לא מהני מיגו לבעל המוכיח דאמר אמת כיון דהימניה בכל אופן. וא״כ לפי״ז יוצא שודאי מיגו נגד שטרך בידי מאי בעי לא יועיל דהוי מיגו נגד הימניה ועל פי זה מיישב האור שמח את קושיית הכת״פ ונ״ח, סי׳ פ״א) דהיקשו איך שאל ר׳ עמרם את ר׳ חסדא מה עדף מיגו או חזקת שטרך בידי מאי בעי הלא ר׳ חסדא סובר שמיגו נגד עדים אמרינן (בבת״א לג׳:) וא״כ כל שכן שמיגו יועיל נגד שטרך בידי מאי בעי אבל לאור דבריו אתי שפיר דחזקת שטרך בידי מאי בעי לא הוי מחמת הוכחה ואנן סהדי כדברי הרעק״א אלא מכח הימניה ומיגו נגד הימניה אינו מועיל. וזאת גופא בעי ר׳ עמרם מרב חסדא דחזקת שטרך בידי מחמת מה מהני האם מחמת הוכחה ואנן סהדי ואליבא דרב חסדא מיגו מהני אף במקום עדים וכ״ש נגד חזקת שטרך בידי או דלמא חזקת שטרך בידי מהני מצד הימניה ובזה ר׳ חסדא עצמו סבר

דאף מיגו לא מהני נגד הימניה כדחזינן בגיטין, ובביאור כל המהלך דאיתא התם בין רב עמרם לרב חסדא עיין בגידולי שמואל על הסוגיא שם. עכ"פ חזינן מדברי האור שמח שמיגו נגד חזקת שטרך בידי מאי בעי לא יועיל. והנראה לי עוד להוכיח שלא אמרינן מיגו נגד שטרך בידי עפ"י מה ששמעתי ממו"ר הגר' ישראל זאב גוסטמן שליט"א שאמר בשם רבו ר"ש שקאפ דמאי דאמרינן דהמלוה גובה בשטר שבידו מטעם חזקה דשטרך בידי מאי בעי אין הפירוש דהוא מדין בירור והוכחה לחוד אלא דזהו הלכה בשטר דנגד שטר כשר לא מהני טענת הלווה אמר פרוע וכל זמן שהמלווה נקיט השטר בידו יש לו כח וזכות לגבות חובו מהלוה ולא מהני שום טענה נגד כח השטר ור"ש שקאפ הוכיח סברא זו מהגמ' בבא מציעא דף י"ז אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן הטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום מאי טעמא כל מעשה בי"ד כמאן דנקיט שטרא בידיה דמי ולכאורא דברי הגמ' אינם מובנים דמה שייך לדמות מעשה בי"ד לשטר הרי בשטר הטעם דאינו יכול לטעון פרעתיך משום דיש לנו הוכחה שלא פרע אבל במעשה בי"ד אין לנו שום הוכחה וכמו שלא שייך לדמות מעשה בי"ד לעדים משום דעדים מבררים הדבר ומעשה בי"ד אין שום בירור הכי נמי אי אפשר לדמויי לשטרא ואם בכל זאת הגמ' מדמה מעשה בי"ד לשטר אזי ע"כ צריך לומר שבשטר נמי אין הטעם משום בירור לחוד אלא שזהו כח חוב שבשטר שאי אפשר לטעון בו פרעתי ועל זה קאמר ר' יוחנן דמעשה בי"ד נמי אלמוהו רבנן את כח החוב שאין יכול לטעון בחוב זה פרעתי וא"כ היוצא לנו מזה דבשטר טענת הלווה בכלל לא מתקבלת כטענה ובי"ד בכלל לא מתייחס לטענה כל זמן שהמלווה מחזיק בשטר ובודאי דמיגו נגד חזקת שטרך בידי לא יועיל במלווה וכך ניתן גם לדייק מדברי השו"ע בסימן רצ"ו הלכה ב' דמה שכתב דמהני מיגו נגד שטרך בידי מאי בעי נכתב רק על פיקדון והסברא כמובא לעיל וכן הסמ"ע שם כתב שבמלווה אין מועיל מיגו נגד חזקת שטרך בידי.

ולאור זה קשה לי מהתוס' בריש גיטין בד"ה "ואם יש עליו עוררין" דהתוס' דן אם טענינן מזוייף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ולקוחות או דאפילו לא טענינן להו מזוייף טענינן להו פרוע במיגו דמזוייף כיון דאביהם היה נאמן ליטעון פרוע במיגו דמזוייף ולאור היסוד של הר"ש שקאפ בדין נאמנות במיגו אתי שפיר למה לא קשה הכא איך טענינן להו פרוע במיגו של מזוייף אם התוס' אומר שלא טענינן להו מזוייף וא"כ אין לבי"ד את המיגו של מזוייף אבל לאור היסוד של הר"ש שקאפ בדין נאמנות במיגו אתי שפיר משום דנאמנות דמיגו הוי מצד זכות הטענה והמשפט ניפסק לפי מישור הנאמנות ולא במישור ההוכחות א"כ במקרה דיתומים בי"ד מעביר את זכות הטענה דהיתה לאביהם אל היתומים ולכן בי"ד יכול לטעון ליתומים פרוע במיגו של מזוייף אלא דאכתי קשה לי איך בי"ד יכול לטעון להם פרוע

במיגו של מזוייף והרי אכתי איכא לתובע חזקת שטרך בידי מאי בעי דחזינן דבמלווה אינו מועיל.
אלא דהביאור הוא דכל מאי דאמרינן דלא מהני מיגו נגד שטרך בידי היינו בשטר דידוע שהוא כשר כגון שטר מקויים ולכך מועיל טענת התובע דאמר לנתבע דכיון דהאי שטרה כשר הוא א"כ שטרך בידי מאי בעי אבל בשטר שאינו מקויים לא יועיל לתובע חזקת שטרך בידי מאי בעי דיכול הנתבע לומר לו שטר מזוייף הוא והתוס' אצלנו דדן אם טענין ליתומים מזוייף או פרוע ע"כ איירי בשטר שאינו מקויים וכיון דעסקינן בשטר שאינו מקויים הו"ה נמי דיכול הנתבע לטעון פרוע במיגו דמזוייף.

הצעת ביאור ברמב"ם בענין שכר שבת

לע"נ סבתי האשה **מרים** בת **שמעון אריה הלוי**

כתב הרמב"ם הל' שבת פכ"ג ה"כ: "נפלה דליקה בחצר בשבת אינו מציל כל מה שיש לו בחצר לחצר אחרת שבאותו המבוי אף על פי שעירבו גזירה שמא יכבה הדליקה כדי שיציל מפני שאדם בהול על ממונו. לפיכך גזרו שלא יציל אלא מזון שהוא צריך לו לאותו שבת וכלים שצריך להשתמש בהן בשבת ובגדים שיכול ללבוש וכו'..." ושם בהכ"ד (בעקבות הגמ' שבת קכ.) "ואומר לאחרים בואו והצילו לכם וכל אחד ואחד מציל מזון שהוא צריך לו או כלי אחד שמחזיק אפילו דבר גדול והרי הוא של מציל. ואם לא רצה המציל לקחתו ונתנו לבעליו מותר לו ליטול ממנו אחר השבת שכר עמלו **ואין זה שכר שבת שהרי אין שם מלאכה ולא איסור** שלא הוציאו אלא במקום מעורב". מפשטות לשון הרמב"ם הנ"ל משמע שבכל פעולת היתר בשבת אין איסור שכר שבת, והרי בפ"ו הכ"ה כתב הרמב"ם: "השוכר את הפועל לשמור לו את הפרה ואת התינוק לא יתן לו שכרו של שבת. לפיכך אין אחריות שבת עליו. ואם היה השכיר שכיר שבת או שכיר שנה נותן לו שכרו משלם לפיכך אחריות שבת עליו וכו'..." וכאן ודאי מדובר בפעולת היתר ובכל זאת קיים איסור?

לפני שנפנה לבאר את שיטת הרמב"ם נבאר מדוע אין כאן שכר שבת ע"פ שיטת רש"י. רש"י שם אומר: "דמעיקרא לאו אדעתא דשכר פעולה נחית" כלומר ההסבר הוא ששכר שבת שניתן על פעולה שלא נעשתה לשם השכר הזה — מותר. טעם זה הינו בנוסף למה שהגמ' אומרת מהפקירא קזכו ולכן זוכה בשכרו מההפקר והשאר מחזיר לבעלים. [אמנם יעוין שישנה מח' ראשונים בין רש"י לר"ן מדוע זה הפקר האם בגלל שאמר לאחרים להציל או בגלל הדליקה].

כתב המ"מ במקום: "כונת רבינו בכאן לומר שלא הותר בכאן שום דבר איסור מפני הפסד הממון כדי שנאמר שלא יהא מותר אלא להציל למפסיד" הפשט הפשוט בדברים אלו הינו שהמשפט "שהרי אין שם מלאכה ולא איסור" מוסב לרישא של ההלכה ולכן מותר לכל אדם להציל ולא רק לבעלים. נראה שזהו דוחק להסביר כך את מילותיו של הרמב"ם שהכונה הפשוטה בהן היא שזה נימוק מדוע אין כאן שכר שבת (כן הבין למשל הב"י בסי' של"ד ד"ה "ואומרי", ועי' במג"א סקי"ג שם וביד אפרים, שמאריכים להסביר את דברי המ"מ).

מרכבת המשנה במקום מציע הבנה אחרת ברמב"ם: "עיין במ"מ שנדחק... ויותר נכון דודאי אע"ג דאסור ליטול שכר שבת בעד שמירת התינוק הכא

שרי כיון שזכה המציל לעצמו אין זה אלא שכר מה שנותן לו במתנה וחשיב הבלעה כמו שכיר חדש ושכיר שבוע. וזהו מש״ר דמש״ה לא חשיב שכר שבת דכיון שאין כאן מלאכה ולא איסור ה״ל כמו שכר שמירת התינוק שמותר בהבלעה״. כונתו של מרכבת המשנה שמאחר שישנה כאן גם פעולה לאחר השבת הרי שכר הפעולה בשבת ניתן בהבלעה שבכך אין איסור מאחר שלא היה כאן חילול שבת. נראה לענ״ד שגם הסבר זה לא מסתדר עם פשטות לשון הרמב״ם וכן קשה שאם אכן מדובר בהבלעה הרי שהעיקר חסר מהספר!

נראה להציע פשט חדש בדברי הרמב״ם. המשנה בכתובות (סג.) אומרת: ״המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרים בשבת. ר׳ יהודה אומר שבעה טרפעיקין... וכן המורד על אשתו מוסיפין על כתובתה שלשה דינרים בשבת. ר׳ יהודה אומר שלשה טרפעיקין״ ושם בגמ׳ (סד.) ״תניא נמי הכי: ר׳ יהודה אומר שלשה טרפעיקין שהן תשע מעין, מעה וחצי לכל יום. אמר ליה רבי חייא בר יוסף לשמואל מאי שנא איהו דיהבינן ליה דשבת ומאי שנא איהי דלא יהבינן לה דשבת? **איהי דמיפחת קא פחית לא מיחזי כשכר שבת איהו דאוסופי קא מוספה מיחזי כשכר שבת**״. הגמ׳ מחלקת כאן בין הוספה להפחתה שבהפחתה אין בעיה של שכר שבת, אמנם הגמ׳ מדברת כאן בעניני קנסות ולא בעבודה ממש ומשום כך זה רק מיחזי. בשו״ע או״ח סי׳ ש״ו סק״ז הביא המ״א חילוק זה להלכה אלא שהרע״א במקום מסביר שכונת המ״א לקנסות בלבד. אולם ה״תהלה לדוד״ סק״ז שם הבין שהמ״א פוסק כך גם בשכר שבת ממש ולפיכך ניתן לשלם לפני השבת ואח״כ לפחות מהחוב ובכך לפתור את בעית האיסור.

נחזור לרמב״ם. אם ע״פ ההבנה שהחילוק בין הוספה להפחתה מדבר בכל המקרים הרי מתורץ הרמב״ם בפשיטות. לגבי תינוק ישנה בעיה של שכר שבת כי זה תשלום ממשי אולם לגבי החזרת החפץ הרי מדובר בדרך הפחתה שאם לדוג׳ שוה החפץ ק׳ ושכר פעולתו י׳ הרי זה כאילו מחזיר צ׳. נראה לומר שגם ע״פ ההבנה השניה ניתן לומר חלוקה זו ברמב״ם היות ולא מדובר כאן על מקרה רגיל של עבודה בשבת אלא כדברי רש״י שהבאנו. לעיל במקרה חריג שבו הפעולה לא נעשתה לשם השכר, ולפיכך למרות שהחילוק בין הוספה להפחתה מדבר בעקרון על קנסות, כלומר במקום שאין עבודה בלבד, כאן שאני. ע״פ האמור לעיל ישנם ב׳ סוגים בשכר שבת והרמב״ם הנ״ל מדבר על שכר שבת בדרך הפחתה ״ואין זה שכר שבת שהרי אין שם מלאכה ולא איסור״ שאלו מגבלותיו היחידות ומיושב הרמב״ם ע״פ פשטות לשונו. יתכן גם לומר שלזה כיוון הרמב״ם באריכות לשונו בהלכה זו בעוד שבמשנה כתוב רק ״ואומר לאחרים בואו והצילו לכם״ כדי להדגיש שכאן מדובר בדרך הפחתה. [אחרי היות דברים אלו בדפוס מצאתי שבשו״ת ציץ אליעזר חי״ג סי׳ כ״ח סק״ד כתב לבאר בדרך אחרת יעו״ש].

נדבכי מחשבה

שפת השביעית

על השמיטה בתורות בעל "שפת־אמת"[1]

משנת השביעית מגובשת אצל בעל שפ"א בדבריו על פרשת בהר[2].אמנם בלקוטי שפ"א[3] וכן בפי וילך תרמ"ב (שהיתה שנת השמיטה) הוזכרו עניני שמיטה, אולם עיקרם של הנושאים נדונו בשבתות פי בהר.

1. ר' יהודה ליב אלתר נולד בשנת תר"ז. החל לנהוג אדמו"רות, לדרוש בד"ת ולכתבן (בספר שנקרא לאחר פטירתו "שפת אמת". ראה הקדמת בניו בראש ספר בראשית) בשנת תרל"א. נפטר תרס"ה. על תולדותיו ראה בסדרת "מגדולי החסידות" ספר ב' מאת הרב א.י. ברומברג, מהדורה שלישית תשט"ז ושם ביבלוגרפיה. ה"שבט ליהודה" דברי הספד על בעל שפ"א מאת ר' ישראל אראטין, ב"ב תשכ"ז. (ושם הספדו של בעל "דמשק אליעזר", וכן שם "פתקה חסידית" מחסיד שנסע לבעל שפ"א למעלה ממאה פעמים במשך ל"ה שנות הנהגתו). וראה עוד בספר היובל לי. תשבי, תשמ"ו עמ' 623 הערה 13. ובספרו של הרב ש. אלברג "ורשה של מעלה", עמ' קצ"ח, על עריכת "שפת אמת".

   על הגותו ראה: גלות וגאולה בחסידות גור, י. יעקבסון, "דעת" כתב עת לפלוסופיה יהודית חוברת 3־2, תשל"ח־ט'. אמת ואמונה בחסידות גור, י. יעקבסון, ספר היובל לי. תשבי, תשמ"ו. הנקודה הפנימית אצל אדמו"רי גור ואלכסנדר כבבואה לכושר הסתגלותם לתמורות העיתים, מ. פייקאז', שם.

   אכן על דרכו ושיטתו בהלכה לא נכתב עדיין מאומה (אמנם ראה ברומברג שם פי"ב) וכן לא נבדקו נקודות הפגישה בין גישתו בהלכה ומשנתו בהגות ובמחשבה, במיוחד בקטעי האגדה שנתפרשו בספריו ההלכתיים. חלק גדול מיצירתו בהלכה, חידושיו על הש"ס ושו"ת נקבר בגטו וורשה.

2. למעט את השנים תרל"א, תרל"ג, תרנ"ד, תרנ"ו, תרס"ב (בהן לא רשם ד"ת) תרל"ד (לא דן בעניני שמיטה "נשכח ממני השאר") תרמ"ב (לא עסק בענין שמיטה, למרות היותה שנת השמיטה) הרי בשאר עשרים ושבע השנים דן בעניני שמיטה. (על המיוחד בשנת תרס"ד ראה להלן שם בהערה 1. יש שעסוקו רק בנושא אחד מעניני השביעית (לדוגמא: שנת תרל"ה) ויש שבשנה אחת עסק בשתים־שלוש בחינות של השמיטה (תרמ"ח. תרנ"ג).

3. נכתבו ברובם "בימי נעוריו" בשנים תרכ"ו־תר"ל. (בשנת תרכ"ו נפטר זקנו בעל חידושי הרי"ם). יצאו לאור בשנים תרצ"ד, תרצ"ו. במהדורות הצלום האחרונות של שפ"א נספחו הלקוטים בסוף הספר. כבר עמדו ע"כ "נבוני הדבר כי הרעיונות המובעים בלקוטים הם תשתית ל"שפת־אמת" אשר בו "שכל את ידיו" לבטא את רעיונותיו הקדושים בדרך השוה לכל נפש". (הקדמת "אוצר מכתבים ומאמרים מבעל ה"שפת־אמת", תשמ"ו). אכן ההשוואה בין הנוסחה הראשונית, התמציתית, זו שבה פתח בשנות הבחרות, לבין פתוחו של הרעיון שהתגלגל והלך בעשרות שנות אדמו"רותו תניב מן הסתם מסקנות מאלפות. דבר זה אמור במיוחד ביחס

כתיבתם של דברי התורה היתה כנראה לאחר אמירתם[4]. נסוחם קצר, חותך, רומז ומקביל לצורת האמירה בע״פ האופיינית למורשת קוצק[5]. הנסוח התמציתי הוא שאיפשר לקפל בדברים כמה רבדי משמעויות ואף להעלים יסודות בתורת הנסתר המובנים רק ליודעי ח״ן. צורת התבטאות זו מחייבת עיון מדוקדק כדי לעמוד על כונת הדברים. מכאן הצורך לפרש פרוש רחב את דברי תורתו הכתובים בסגנון המתקרב לקצרנות.

אמנם בהקדמת ״אוצר מכתבים ומאמרים מבעל שפ״א ״מסופר על גאון ומקובל מיקירי ירושלים שבקש לכתוב פרוש על השפ״א לבאר את הטמון בו מסודות הקבלה. בקש אותו גאון וצדיק את הסכמתו של בנו האדמו״ר בעל ״אמרי אמת״ ולא הסכים באמרו ״אבא ז״ל כתב את ספרו כדי שכל יהודי יוכל להבין בו כדרכו״. ברם כדי שכל יהודי יוכל להבין בדברים נראה שיש צורך ללוות את גוף המאמרים בהערות, במראי־מקומות וכיוצא באלה. אכן במה שמתייחס למקורות הגותו הרי שהקושי הוא מיוחד במינו. דוגמת הדבר במכתב שכתב הראי״ה קוק[6] על האדמו״ר מסוכטשוב בעל ״אבני נזר״, בו אובחנה יחידותו של האדמו״ר הקרוב קרבת משפחה וקרבת רוח ואסכולה לבעל שפ״א[7]. ״גבורי כח הגאונים האדירים, אשר זכו להעמיד דבריהם מתוך נהרות חכמת לבבם הקדושה בבחינת נהרא מכיפיה מיבריך וכו׳ עולה רקיעי החכמה ויורד תהומותיה בחוסן כח נשמתו הקדושה חלק אלוק׳ ממרומים אשר זכה לו. ודבריו נובעים כפרץ מים כבירים, הנם בנויים על אשיות שכלו הטהור, הקדוש והמבהיק. אמנם וכו׳ ע״פ רוחו הכביר להיות דולה מים מבארות עמוקים וכו׳ מ״מ אע״פ שהכל

ליסודות קבליים המופיעים ב״לקוטים״ והועלמו והוסתרו בתורותיו שנאמרו בפומבי בתקופת הנהגתו עדה. על פתח בד״ת כתב בשפ״א פ׳ דברים תרנ״ב: בכל הגדולים שבישראל שיש להם כח לפתוח בתורה כמ״ש ר״ש פתח. ר״א פתח. והשוה פ״צ שמות 190. תקנת השבין 101. ״כתלנו״ ד׳ עמ׳ 11. אופיינית ביותר העובדה שבפתח בו נכנס בעל שפ״א לעניני הפרשה ובו דרש בראשית דרכו, בו בפתח חזר ונכנס כמעט מדי שנה, כך במשך עשרות שנים, ובו העמיק ומשמש ומצא טעם חדש מדי פעם. והשוה תופעה דומה אצל נכדו בעל ״בית־ישראל״.

4. ראה פ׳ בהר תרל״ב: בקצור כי שכחתי. תרל״ד: נשכח ממני השאר. סוכות תרל״ד: איני זוכר כסדר. תר״מ: עירבוב דברים שלא כסדר. פקודי תרל״ט: נשכח ממני רק המעט אשר נזכרתי. פרה תר״מ: בקיצור גדול. פ׳ פנחס תרל״ב: שכחתי. פסח תרל״א: איני זוכר כראוי ואולי נתוסף.

5. השוה ״שם משמואל״ ויקהל עמ׳ רפ״ה, על דבורים ברמז לבני־הבית המקורבים.

6. המכתב נושא תאריך מראשית שנת תרצ״ה והיה מיועד לבטאון ״בית אברהם״ של ישיבת סוכטושוב. הופעת החוברת נתעכבה עד לתשרי תרצ״ו. המכתב חזר ונדפס ב״מאמרי הראיה״ ח״א עמ׳ 203 ו״באבירי הרועים״ עמ׳ שע״ט.

7. ראה ברומברג ״שפת אמת״ עמ׳ קכ״א. ״אבירי הרועים״ עמ׳ ק״י.

מיוסד על דברי הראשונים עמודי ההוראה, ניכרת היא גבורתו המיוחדת של המחדש המקורי. באמת לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, ותורתו היתה תורה שלמה שיש לה בית אב, ומ״מ היתה כולה מחודשת ע״י גבורת שכלו הקדוש״[8].

הדגשת מושגי המקוריות מקרבת אותנו לאיבחון תורתו של בעל שפ״א, השואב בצורה מקורית מן המקור. מושג זה, מקורי, משמש בשתי הוראות. מחד הוא אמור על מי שמשתמש במקורות שקדמו לו, על מי שמחובר לשורשים. מאידך יאמר מקורי על המחדש, הסולל מהלך עצמאי, הכובש דרך חדשה. הרכבתם של שתי הוראות אלו היא בחינתו של תלמיד ותיק המחדש בתורת סיני[9].

מכאן אף הסברה של התופעה המפליאה: דרישת פסוקים. לצידה של תורת חכמי הדורות הסמוכים[10], בהמשך להעמקה בפרשנותו של רש״י[11] ובנוסף לעיון בדברי חז״ל, בזוהר ובמדרש[12] מצויה בתורתו גישה כאילו ישירה לפסוקי התורה והוא נותן להם פנים חדשות[13].

אכן כדי לעמוד על עומק הגותו לכל היקפה צריך לסקור את כל דבריו בנושא הנידון, בחינת ד״ת העניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. מכאן תופעת הלקט של משנתו[14]. ברם, בנושא דידן המלאכה ערוכה לפנינו: משנתו בעניני שנת השבע נתונה במסגרת תורותיו על פי בהר. מתוך

8. וע״ע ״אבני־נזר״, אבן־העזר, קידושין קכ״ב, על עיון בדבריו כמו בדברי הראשונים. ״אבירי הרועים״ עמ׳ קי״ב.
9. ראה במאמרו של י. וולפסברג: איש המקוריות, ״אזכרה״ א׳ עמ׳ רל״ט.
10. בעל ״אור החיים״, בשפ״א פי בהר תרמ״ח, שפ״א דברים עמ׳ ו׳. שפ״א ויקרא 64: ״בספר קול שמחה וכו׳ ויש להוסיף על דבריו. שפ״א שלח תרנ״ב: בס׳ זאת זכרון. שפ״א שבועות תרמ״ז: ואיתא — והוא ב״לקוטי תורה״ אמור לז׳ ע״ב. שפ״א פסח תרל״א: בעל ״התניא״ בסדורו. שפ״א ויקרא 68: לקוטי תורה. שפ״א בהר תרל״ז: נועם אלימלך.
11. סוגיה זו, פרשנותו של בעל שפ״א לפירש״י על התורה, מזקיקה עיון בפני עצמה. ראה לדוגמא רש״י שמות ט״ו א׳ ״עלה בלבו שישיר וכן עשה״ ובשפ״א בשלח תרל״א: ומאי קמ״ל, ודאי כששר היה מקודם רצון לשיר. רש״י בראשית כ״ א׳: ויתן לך, יתן ויחזור ויתן, ובשפ״א תולדות תרל״א: ואין מובן.
12. מתוך ספרו העיקרי באגדה ובהגות, שפ״א על התורה, נערכו כמה וכמה ליקוטים, ראה להלן הערה 14. עדיין לא לוקטו דברי המדרש (רבה ותנחומא) שנתפרשו על־ידו. עריכתם של אלה, במיוחד בהתייחס לפרשנות המקובלת, תחשוף את מקוריותו והעמקתו של בעל שפ״א בהבנת הגנוז בדרשות חז״ל.
13. ראה ברומברג פי״א. לדוגמא: שפ״א צו תרמ״ח והשוה רד״צ הופמן ויקרא ח״א עמ׳ קנ״ט.
14. על המגילות, על מסכת אבות (חלק מתוך כ״י) תהילים (חלק מתוך כ״י) על אלול ור״ה. על סדור התפילה.

כשלושים קטעים העוסקים בעניני שמיטה באים להלן ט״ז קטעים המלווים בהערות, בהשלמות ובהשוואות[15]. במספר פתחים נכנס בעל שפ״א לעולמה של השביעית, מהם מיוחדים דוקא למשנתו ההגותית בעניני שמיטה, ומהם כלליים ומשותפים לנושאים הרבה, אלא שהוא נתנם ענין לערכי שבת השנים וכדרכו שייכם אף לערכי שבת שבימים[16]. הקטעים הבאים להלן סובבים על עניני האחדות, מעלתה של א״י, המשותף בין שמיטה ובין סיני, בחינות בן ועבד[17], נס וטבע ביחס לקיום השמיטה[18], ערכי העדות[19].

הדגשת אחדות ישראל היא מיסודי מחשבת החסידות[20] וקבלה מעמד מיוחד בתורת בעל שפ״א. ״מצד הנפש כל הנפשות יש להם שורש אחד ולכן

15. השפעתו על המחשבה בת זמננו, הן בחוג משפחתו והן בחוגים רחבים יותר, לא נחקרה עדיין. כך אצל בנו האדמו״ר בעל ״אמרי־אמת״ שרובי תורתו שבכתב נקברו בגטו וורשה, וכך אצל נכדו בעל ״בית־ישראל״. בשני המקרים ההשפעה היא מוחלטת, לא רק בהמשכת קוי מחשבתו ובפרשנות לה, אלא אף בצורה החיצונית של הסדור והדפוס לרבות אי־ציון המקורות. (גם אם דבר זה נעשה בעת הבאת הספר ״בית־ישראל״ לדפוס, הרי שהם נשארו בגניזה). דבר השפעת השפ״א על הרב קוק צויין בכמה מקומות. ראה ״עולת ראיה״ ח״ב עמ׳ תצ״ו. ״אזכרה״ ח״א עמ׳ קע״א במאמרו של ר״א ליפשיץ (נכנס לכתביו ח״ב). ״הצופה״ ג׳ אלול תשט״ז. ״סיני״ אלול תשכ״ו = קובץ הראיה עמ׳ קנ״ח. ״האיש נגד הזרם״ עמ׳ קצ״ג. ״מועדי ראיה״ עמ׳ יא־יב׳. ע״ט. על עיונו של הרב דסלר בספרי שפ״א למדנו מ״מכתב מאליהו״ ח״ב עמ׳ 231 ושם אף המשיך את קו המחשבה. וראה ״בלב אליהו״ ״חכמה ומוסר״ עמ׳ 12 על פגישת ר׳ אליהו לופיאן עם האדמו״ר בעל שפ״א. וע״ע שפ״א ויקרא ראש עמ׳ ל״א והשוה ״כנסת יחזקאל״ עמ׳ רט״ז.

16. בדברי התורה של שפ״א הבנויים קטעים־קטעים (לעומת ״מערכה״ מורכבת ומתפתלת כדוגמת מאמריו של ר׳ צדוק בספרים שנכתבו על־ידו (ראה ״סיני״ אדר תש״ך. ״ראשית״ תשכ״ב). יש קו מחשבה אחד, יסודי, המשתלשל והולך. אלא שמחוט שני זה מתפשטים והולכים נושאי־משנה, רמיזות, התייחסויות והתענפויות ליסודות נוספים. פטישו המכה בסלע הרעיון מפוצץ ומתיז רסיסי רעיונות ההולכים ומתרחבים. ממהלך המחשבה הבסיסי יוצאים ״רווחי־משנה״ שהעלה בעל שפ״א אגב כתיבתו. יש שהם ״רווחים״ גלויים הכלולים בכלל דבריו, ויש שהם מגרים ומעוררים את החשיבה הממשיכה ויוצרת. ועדיין התמיהה עומדת: האם יצירה זו, גם היא עלתה במחשבתו שלו, או שענינה הוא אצל הבאים מכוחו ומכח־כוחו.

17. שפ״א פ׳ בהר תרנ״ז. תר״ס וע״ע שו״ב, מפתח: בן ועבד.

18. שפ״א פ׳ בהר תרל״ז.

19. הן זו של השבת והן זו של השמיטה. ראה שפ״א תרל״ה להלן הערה 19. וע״ע שפ״א פ׳ בהר תרנ״ז. תרס״א.

20. ראה לדוגמא בלקט ״אורות ישמח ישראל״ מתוך תורתו של האדמו״ר מאלכסנדר עמ׳ ל״ח־מ״ה. ״אש־דת״ ח״ז פ״ט. ח״ט עמ׳ רס״א־רע״ח. והשוה ״אורות״, ״אורות ישראל״ פ״ג.

בהר סיני נעשו בנ״י אחדות אחד״[21]. יסוד זה מקבל משמעות יחודית ביחס לשמיטה[22]. קיומה המלא והמושלם של מצות השמיטה יתכן רק בשבת כל ישראל על אדמתם. ״כל יושביה עליה״[23] הוא מהביטויים הנמרצים של אחדות ישראל בארצם. אחדות זו מתגלית בכמה רבדים. במובן הראשוני — שיוון כלכלי, הכל אוכלים מן ההפקר, ״יד עניים ועשירים שוה בשמיטה״[24]. אמנם אף בשאר שנות העבודה נשאר רעיון השמיטה במרכז. זוהי משמעות מנין השנים, המאגד ומאחד את הכל מסביב לאחדות המתבלטת במיוחד בשמיטה[25]. מכנה משותף זה של הזמן מתייחס אף למשותף ולמאחד באומה. ״כפי האחדות שבנפשות בנ״י כך נתאחד הזמן על ידיהם״[26]. אחדות אמיתית היא ״כשהחלק שלמטה דבוק בחלק שלמעלה, כי החצי אינו נקרא אחד״[27]. ומכאן שהאיחוד של עם ישראל בא״י משמעו אחוד בין הגילויים הארציים של ההתיישבות בארץ לבין התוכן הרוחני של ישיבת א״י. מכאן גם מוסברת סמיכותה של פרשת אונאת דברים לפרשת השמיטה[28]. האחדות המונחת ביסודו של איסור ההונאה היא זאת המבוטאת ע״י השמיטה. ע״פ קו מחשבה זה יש להבין אף את עיסוקו של המדרש בפרשת בהר בעניני הונאה מבלי שנתפרש עניינה של השמיטה[29]. שיאה של האחדות — בשנת השבע כפולת שבע, ביובל ש״היא אחדות בלי תערובות, כשיוצאין ממ״ט שערים ומתגלה שער החמישים״[30].

בשורת היובל ״גאולה תתנו לארץ״ מעמידתנו על יחודה של הארץ המתחייבת בגאולה.

העיון על מקומה ומעלתה של א״י, בדברי בעל שפ״א על השמיטה, חורג מהמסגרת העיונית גרידא[31]. ארבע שמיטות עברו על בעל שפ״א באותן

21. שפ״א בהר תרס״ד ושם על גילוייה של אחדות זו במצות שבת ובמצוות נוספות המיועדות לשמר אחדות זו.
22. על המקור בזוהר לאחדות ישראל בשמיטה ראה קובץ הראיה עמ׳ כ״א. וע״ע שו״ב עמ׳ 165, 226, 292, 385.
23. ערכין ל״ב ע״ב, שפ״א בהר תרל״ח.
24. שפ״א בהר תרמ״א.
25. שם וכן בשנים תרנ״א, תר״ס.
26. שפ״א בהר תרנ״א. דוגמתו של אחוד זה, של מעגל הזמן מסביב למרכז של השמיטה, מצינו אף אצל מעגל השבוע מסביב למרכז השבתי.
27. שפ״א בהר תרנ״ג.
28. שפ״א בהר תרל״ח.
29. שפ״א תרס״ד להלן הערה 1.
30. תרנ״א, תרנ״ז.
31. על א״י במשנת שפ״א ראה ברומברג פי״ג. יעקבסון ״דעת״ ב׳ 202 ולהלן.

שנים בהן אמר ד"ת: תרמ"ב, תרמ"ט, תרנ"ו, תרס"ג. בחלק מהן געש הפולמוס ההלכתי מסביב לעבודת האדמה באי"י ולהיתר המכירה, ומן הסתם שהדבר העניק אף משמעות קונקרטית לעיונים על מעלתה הרוחנית של השמיטה (אומנם ראה אוצר מכתבים ומאמרים תשמ"ו מבע"ל שפ"א עמ' קו).

יחודה של אי"י, כפי העולה מהקטעים שלפנינו, בא בכמה נסוחים. הארץ כפי המתגלה לעיני בשר וכפי הנתפס בחושים הגשמיים, אינה אלא חלק ממהותה הכוללת של אי"י. זהו סוף ענינה של הנוסחה: אי"י סתים וגליא[32]. את עצם העקרון מצא בעל שפ"א בדברי הזוהר[33] הדן על "שמא קדישא ואורייתא וישראל" שהם סתים וגליא, לאמור: לכל בחינה רוחנית המתגלית ונראית בעולמנו יש שורש עליון סתום ונעלם. אלא שכלל זה הורחב ע"י שפ"א שהחיל אותו אף על אי"י, ומכאן שהיא "מקום מיוחד להתקשר בשורש עליון"[34], ולכן היא משמשת כ"נקודה ממוצעת שמחבר הגשמיות אל השורש הרוחני"[35]. מעמדה זה של אי"י נעוץ בהשקפה הקוסמולוגית החז"לית שנינו: מציון נברא העולם[36] "ציון נבראת תחילה וסביביה נדבקו רגבים עד סוף העולם מכל צד"[37] ולכן "אי"י היא יסוד כל הארץ" ומכאן שהיא הנקודה הראשונה בתהליך היווצרות החומר מתוך השתלשלות הרוח. לכן היא הקרובה ביותר לעולם הרוחני שהרי "בה נמצא התקון להעלות הארץ להתחבר לשמים"[38].

האפשרות לתקון הארץ מותנית בישיבתם הטבעית של ישראל עליה, וישיבה זו גופה מותנית בהתחדשות מתנת אי"י, מדי שבע שנים, במועד שנת השמיטה[39].

ההתיישבות בארץ, עבודת אדמתה וההתפרנסות מתנובתה עומדים במתח דיאלקטי עם יסודות הבטחון וההנהגה העל־טבעית. הנהגה כזו שלטה בתקופת המדבר והיא עתידה להתממש אף לע"ל. בתקופת הביניים שבין העבר לעתיד צריך להעלות את "הטבע והארציות להיות נדבק בשרשו. וישבתם לבטח[40] הוא להיות גם הישיבה בטבע דבוק בבטחון בשלימות

32. בהר תרנ"ג, תר"ס.
33. ח"ג ע"ג ע"א.
34. בהר תרנ"ג.
35. בהר תרנ"א.
36. יומא נ"ד ע"ב וע"ע שו"ב 91.
37. רש"י שם, והשוה "סליחתו" לצום גדליה: אז טרם נמתחו נבלי שבכים, בארץ עד לא דובקו רגבים".
38. שפ"א תרנ"ג.
39. שפ"א תרמ"ח ושם בהערה 4.
40. ויקרא כ"ה י"ט, היא הבטחה שנאמרה בתורה בזיקה לעניני השמיטה.

והוא מעלה גדולה״[41]. התנהגות עלאית זו, המקיימת את שני הקטבים הנראים כסותרים זה את זה, היא המכונה ״יד רמה״, ובאמת אין כל בני־אדם מוכנים לזה רק בנ״י[42].

התבססותם והתמדתם של ערכי חיים כאלה מקרבים את תהלין הגאולה[43]. אכן תהליך גאולה עובר אף על א״י עצמה. ״היתה מקודם ת״י כנען אח״כ נפדית ונכנסת ברשות ישראל[44] ואח״כ צריך לצאת גם משעבוד בנ״י להיות רק תחת רשות הקב״ה בעצמו״[45].

הבטוי הנמרץ לגאולה שתנתן לארץ היא סמיכותה להר סיני, רוצה לומר, להעניק לחומר את המשמעות הרוחנית. כך גם הפך בעל שפ״א את ישיבת א״י בשמיטה לבבואת החיים בגן־עדן[46]. אכן הניב החז״לי ״שמיטה אצל הר סיני״[47] נדרש כמין חומר, בגוונים שונים, בתורותיו של שפ״א. מהקטעים שלפנינו עולים שבע אוקימתות לקשר שבין שמיטה לסיני. ההתחדשות: ״שנותן תמיד כח והארה בלב איש ישראל לקבל התורה ולקיים המצוות״. ״וכן מצות שמיטוה שנותן [בנבראים] כח חדש תמיד״[48]. האחדות: ״ע״י בחינת האחדות מתעורר כח קבלת התורה״. ״מצות השמיטה הוא לבוא אל האחדות״[49]. בטול העוה״ז: ״בנ״י זכו לקבלת התורה ע״י המדבר כמ״ש זכרתי לך חסד וכו׳ בארץ לא זרועה״[50]. השביתה

41. בהר תרנ״א. בהגדרה זו ״מעלה גדולה״ רמז שפ״א לקושי העמידה בקטביות הדיאלקטית. נסוחים המבליטים חריפות דיאלקטית באו אצלו בהקשרים רבים והם קובעים עיון לעצמם. ראה לדוגמא, בהר תרל״ז: על נס שנעשה רק למי שרואה בטבע נס. בהר תרל״ח: כנוי ״עושי דברו״ למי שנמנע מעשייה. בהר תרמ״ח: בטול המלאכה הוא קיום העולם. מתנת הארץ למי שמחזיר המתנה. מקור הברכה במקום שלא נראית הברכה. פי׳ יתרו תרל״ד: מציאה למי שמתייגע; מתנה למי שעמל.
42. שפ״א תרנ״א.
43. על היחס בין מצות השמיטה והגאולה ראה שו״ב עמ׳ 112.
44. ע״י הכבוש וההתיישבות.
45. שפ״א תרל״ה. מטרתה של השמיטה — העמדתה של א״י תחת רשותו של הקב״ה. השמיטה יש בה מן הרעיון העמוק והנסתר של גאולת הארץ משעבודה לעבודה ולמעבידיה. שפ״א תרנ״א. והשוה שפ״א ויקרא עמ׳ 54, על הגאולה בחודש האביב כשאף התבואה נגאלת מהמוץ ומהתבן, שו״ב עמ׳ 327.
46. בהר תרמ״ו, תרס״ג.
47. ראה שו״ב עמ׳ 46 ואילך. 345 ואילך.
48. בהר תרל״ה.
49. בהר תרמ״א וכן בתרנ״ג: נזכר בפרשה זו האחדות ולא תונו איש את עמיתו וכו׳ וכ״ז נתקן בהר סיני שנעשו בנ״י גוי אחד, וכן בתרנ״א, בתרס״ד.
50. בהר תרמ״ז, וכן בתרנ״א: בכח מצוה זו נתעלה כל הטבע, וראה להלן תר״ס הערה 44.

והשיבה: בכח התורה [המאפשרת את שיבת הארץ ושביתתה] נעשה השביתה בארץ [יש משמעות אף לשביתת האדמה][51]. בנים ועבדים: "בכח התורה זכו לבחינת בנים ולכן סמך שמיטה ויובל להר סיני בחינת בנים"[52]. בלי מיצרים: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים "ממיצרי מצרים להיות נחלה בלי מיצרים"[53]. גן־עדן: ההתעלות שבמ"ת יש לה זיקה למצב של ג"ע[54] ושמירת השמיטה היא בחינת ג"ע[55], שמירת השמיטה היא נסיון זוטא לחזור אל הגן אשר גורשנו משם.

51. בהר תרנ"ז.
52. בהר תרנ"ז וכן בתר"ס: ב' אלו העבודות [בנים ועבדים] קבלו בנ"י בהר סיני והם בחינות שמיטה ויובל לכן סמכם להר סיני.
53. בהר תרס"א וכן בתרנ"ו.
54. השוה שבת פ"ח ע"ב.
55. ראה להלן תרס"ג הערה 8.

"שפת־אמת" פ' בהר תרל"ה

נרש"י[1] מה ענין שמיטה אצל הר־סיני וכו' מה שמיטה כו'[2] אף כל המצוות כו'[3] ומדמליהו בשמיטה משמע שהיא מצוה שכל המצוות תלויין בה[4] כמו שבת דשקולה נגד כל המצוות[5] וע"י מצוה זו מקיימין כל המצוות[6]. וכמיב[7] כי תבואו כו' שהקב"ה נתן ח"כ לבנ"י וסוף הכוונה[8] כדי שבחמלטיות בנ"י יתעסקו כל הדברים להקב"ה[9]. וגם רצון בנ"י להיות שולטין על הכל[10] צריך להיות ג"כ על כוונה זו כדי לבטל עצמם וכל התלויין בהם להקב"ה. וז"ש[11] ושבתה הארץ[12] שאחר שזכו בנ"י בארץ כנען[13] ישבתו בשמיטה לבטל עבודת הארץ בעבור הש"י. וכמו שמצינו בחלם דכ"ז דמשועבד לאחר ח"י לקבל עמ"ש כדאיתא בזוה"ק[14] האי עול לא שריא בגוואי בכפות באחרא. לכן הוציאנו המקום ב"ה ממצרים[15]. ויש להוסיף עוד כי צריך להיות מקודם עול ושעבוד אחר. ואח"כ כשפורק ממנו עול זה

הקטע מסביר את מעמדה המיוחד של השמיטה בין המצוות שנתנו בסיני. ההסברה נתלית בהדגשת התורה "הארץ" במבוא למצוה, במעלת השחרור שבא לאחר השעבוד [נוסחה שהיא כללית בבריאה] ובסגולת ההתחדשות המתמדת כהכנה להבנה בתורה.

1. ויקרא כ"ה א'.
2. נאמרה מסיני.
3. נאמרו מסיני.
4. בניסוח זה תרץ בעל שפ"א את שאלת בעל "אור החיים" "למה לא לימד זה אלא במצוה זו בדיוק ולא במצוה ראשונה או אחרונה" (ויקרא כ"ה א') והשוה דברי בעל "פרי צדיק" ו"כלי חמדה". שו"ב עמ' 46 הערה 2. שם עמ' 346-348.
5. ירושלמי נדרים פ"ג ה"ט. שמו"ר כ"ה י"ב. זוהר יתרו ס"ט ע"א.
6. נזהר מלנסח שהשמיטה שקולה כנגד כל המצוות. מהדברים עולה הסבר נוסף לשמוש בשם "שבת" לשנת השמיטה; המשותף לשבת ולשמיטה שע"י קיומם מקיימים את כל המצות.
7. ויקרא כ"ה ב'.
8. כנראה שרומז לשאלה כללית, מה משמעות הדגשת התורה את יחוסה של הארץ לכנען. מעשיו של כנען האיש וכנען העם אינם לשבת. השוה "עולת ראיה" ח"א עמ' מ'.
9. גם הדברים השליליים כגון התרבות הכנענית.
10. השוה לדוגמא, תהילים ע"ב ח': וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ. רמב"ם, הלכות מלכים פ"ב הי"ד: לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגוים, ולא כדי שינשאו אותם העמים.
11. ויקרא כ"ה ב'.
12. אפשר שרומז להדגשה ששמיטה היא חובת ה"חפצא" של אדמת א"י. השוה: שבת הארץ, קונטרס אחרון ס' א', "עוללות שביעית" רצי"ק, זכרון תש"ה. "לאור ההלכה" עמ' צ"ד.
13. השוה, לא נתחייבו ישראל בשמיטה אלא אחר כבוש וחלוקה, ערכין י"ב ע"ב, תורת כהנים ראש פ' בהר, רמב"ם שמיטה ויובל פ"י ה"ב.
14. ויקרא ק"ח ע"א, והשוה שו"ב עמ' 363.
15. תירץ אגב דברי הזוהר מדוע לא נצטוו ישראל על קיום התורה עוד בהיותם במצרים.

זוכה לקבל עמ"ס, וכן הוא בחדש שמשועבד ת"י הילה"ר בתחילת שנותיו כנודע[16]. וכמו כן הארץ היתה מקודש ת"י כנען אח"כ נפדית ונכנסת ברשות ישראל ואח"כ צריך לנהוג גם משעבוד בנ"י להיות רק תחת רשות הקב"ה בעצמו[17]. ודבר זה נוהג בכל הדברים והעברים והבן[18]. ועיקר מצות שבת ושמיטה היא להעיד[19] על שהקב"ה מקייס העברים בכל עת מחדש כמאמר[20] לומר ועשה פ' לבד [לא רק] שהמציא יש מאין[21] רק [אלא] שנותן בהם כח חדש תמיד. וכמו־כן בחינת תורה ומצוות שנתן לבנ"י[22] ג"כ נוהג דבר זה שנותן תמיד כח והארה בלב איש ישראל לקבל התורה ולקיים המצוות. ולכן כפי ברור התחדשות הזמן שבנ"י מבררין, כמו־כן זוכין לתורה. כי מידות העולם היה הקדמה לנתינת התורה וכן לדורות ג"כ כנ"ל[23].

16. השוה: אדר"נ פט"ז ב'. תו"ש בראשית פכ"א אות מ"ט, חגיגה י"ג, אכתי לא קשאי. מו"נ ח"א פל"ד: לא זקנתי, ועד עכשיו אני מוצא רתיחת טבע והמית הנערות.
17. העמדתה של א"י תחת רשותו של הקב"ה זוהי מטרתה של השמיטה.
18. השוה ויק"ר ל"א. זוהר ח"א ד' א'. ח"ב קפ"ז א'. מהר"ל, גבורות פנ"ב — מתחיל בגנות. יתרון האור מתוך החושך דוקא — תורה אור ט' ע"א. לקוטי תורה דברים ל"ה ב'. "קדושת השבת" עמ' 40. לכלל זה הביא בעל שפ"א דוגמאות מהדומם (א"י חשוכא בידי כנען ונהורא ביד ישראל, ודרגה גבוהה יותר, ברשות שמים) מהאדם (המשועבד ליצריו ומשתחרר מהם בהתבגרותו) מהעם (שעבוד מצרים והגאולה) וע"ע שו"ב עמ' 77. העסיקה אותו כנראה השאלה על הקדמת "שש שנים תזרע שדך" במקביל לששת ימים תעבוד. ראה רמב"ן, בעל הטורים וב"פרי־צדיק" ויקרא עמ' 194. שו"ב בשביעית עמ' 119. ע"י כל המצוות יוצאים מהחושך לאור, מהשעבוד לחרות. אמנם במיוחד ע"י שתי מצוות אלו, ומכיון שמטרת כל המצוות להטות את הכל אל הקב"ה, דבר המושג במסויים ע"י שבת ושמיטה לכן הן שקולות כנגד האחרות.
19. מושג העדות (העיונית ולא המשפטית) הוא מיסודות מחשבתו של בעל שפ"א, ראה שו"ב 51, 229, 231. השויון בין שבת לשמיטה הוא גם מכח העדות בדבר החידוש, שהרי אחר השביתה והסכום של שבת ושמיטה נפתח מחזור חדש, וההתחדשות היא נחלת כל המצוות. על התחדשות בשביעית ראה שו"ב 101.
20. ברכות נ"ז ע"ב, תפילת "ברוך שאמר", ע"ע שפ"א יתרו תרל"ו, שבועות תרל"ג, שו"ב עמ' 104.
21. זהו משמעו של הבטוי הראשון ב"ברוך שאמר" והיה העולם, בלשון עבר.
22. ואלו הרי נגררין ע"י שתי המצוות — שבת ושמיטה — השקולות כנגדן וע"י מקיימין כל המצוות.
23. שלפני כל גילוי רוחני צריכה לבא התחדשות, כשם שהיה הדבר במ"ת. אכן מדבריו עולה שבריאת העולם וחידושו היה "היכי תימצי" למ"ת. ואפשר שמכאן באור חדש "לאסתכל באורייתא וברא עלמא". כאן נסגר המעגל שפתח בו בראשית הדרוש "אשר אני נותן לכם". המתן הוא בלשון הווה המתחדש, והוא הקדמה להתחדשות התורה המיוצגת ע"י מצות שמיטה. בעצם ההפסקה של מחזור עבודת הקרקע מונח יסוד ההתחדשות. וראה עוד שו"ב עמ' 104.

"שפת־אמת" פ' בהר תרל"ז

בפסוק[1] וכי תאמרו מה נאכל כו'. בס' נועם אלימלך[2] בשם אמיו ז"ל כי ע"י השמיטה יצטרך המקום לצוות את הברכה כו' ע"ש. וביאור הדברים דמה קושיא היא זו מה נאכל[3]. מאן דיהיב חיי יהיב מזונא[4]. אך[5] כי אם יהי' [מאמר שיהי'] קיום בנ"י [בשמיטה] ע"פ נס[6] ואין כל הדורות רשויים לגזרם לכן יאמרו מה נאכל[7]. והתירוץ שיהי' בדרך ברכה[8] וברכה היא קנת בטבע[9]. אך בזמנם[10] צריכין בנ"י לידע כי הניסים והטבעים הכל אחד[11] ובאמת אין נס גדול ונפלא כמו הטבע שהוא הגדול שבנפלאות המושגים לנו. ומזה בחינה[12] מתברר לבנ"י אין עסק[13] להיות ניזון ע"פ נס. רק וכי תאמרו כו'[14] אז ועיתי כו' כנ"ל. ונס הוא לשון הרמה[15] פי' שהיא הנהגה מתרוממת מהנהגת הטבע

1. ויקרא כ"ה כ'. שאלת היחס בין הנס והטבע בכללותה, העסיקה הרבה את בעל שפ"א. בעית קיום מצות השמיטה מחד, ומאידך המשך החיים התקינים באי"י, הבנויים על החקלאות, קשורה בהבנת מהות הברכה שתבוא בדרך הקרויה בפינו: נס.
2. פ' בהר בד"ה וכי תאמרו וע"ע להלן תרמ"ו. "שם משמואל" בהר עמ' שמ"ג שציין לדברים ועמד עליהם. וע"ע שם עמ' שנה', "בית ישראל" בראשית עמ' 110.
3. ראה רמב"ן, "דעת זקנים" מבעלי התוספות, ספורנו ו"כלי יקר" שדנו בענין מהצד הטכני־פרשני.
4. כנראה שפתגם זה מנוסח ע"פ תענית ח' ע"ב: דכי יהיב רחמנא שובע לחיי הוא דיהיב (ראה: אוצר מאמרי אבות; מכלול המאמרים והפתגמים) מי שנתן חיים בשמיטה הוא יתן גם את פרנסתה.
5. מדוע, למרות זאת, עשויים ישראל לעלות שאלה כזו.
6. דהיינו תנובת האדמה בשנה הששית תהא בכמות כפולה ומכופלת.
7. "שהרי אין אנו ראויים להתפרנס בדרך נס".
8. ולא בדרך הקרויה נס.
9. ולברכה כזו ראוי כל דור. השוה "מכתב מאליהו" ח"ב עמ' 207: כל ברכה וכו' אלא על עניני העוה"ז. אברבנאל מל"ב ד' ב': מנהג הנביאים לסמוך הנס על דבר מה, כדי שלא יהי' בריאת יש מאין. אמם השוה: שפ"א יתרו תרל"ט.
10. כאן באה העמקה נוספת: אליבא דאמת אין מקום לשאלה מה יהא על הדורות שלא ראויים לנס, כי גם הדורות המתפרנסים בדרך הקרויה טבעית, הרי היא בסופו של עיון דרך "ניסית".
11. ראה "מכתב מאליהו" ח"א 177 ולהלן. ת. רוס "דעת" קיץ מ"ו: הנס כמימד נוסף בהגות המהר"ל מפרג. על היחס בין המהר"ל לשפ"א ראה: פרושי מהר"ל לאגדות הש"ס, ירושלים, תשי"ח עמ' 31־28. ספר היובל לי. תשבי עמ' 607 ואילך.
12. על הזהות בין הטבע לנס.
13. ר"ל טעם, ענין, משמעות.
14. אם לא יכירו שאף הדרך הטבעית היא "ניסית" וישאלו, אז תבוא ברכה בדרך קצת "טבעית" שהרי אינם במדרגה להבין הטבע כנס.
15. ראה שפ"א וירא עמ' 66 ובמקורותיו המדרשיים. חנוכה תרל"ו ליל א'.

ומיוחד לנגי"י[16]. וכ"כ המהר"ל[17] כי כמו שיש סדר להטבע כן יש סדר להנסים. וסדר זה מיוחד לנגי"י כנ"ל[18]. ובחמת הדורות שנעשו להם הנסים היה קבוע בהם הממוצע והיה שוה להם הטבע והנסים. לכן נהג הש"י עמהם בניסים כנ"ל[19].

16. שתי צורות הנהגה לעולם, אולם מקור שתיהן ברצון שמים. זהות בין טבע לנס משמעה הכרה במקור המשותף לשתים. השוה: תענית כ"ה ע"א, פ"צ בראשית עמ' פ"ב.
17. הקדמת מהר"ל ל"גבורות ד'" (הקדמה שניה. עמ' י"א־י"ב) וע"ע בדרוש מהמגיד מקוזניץ בשם המגיד ממזריץ' נדפס בסוף "באר־הגולה", ובשפ"א וירא תרמ"ה.
18. שהרי הם מתרוממים מעל הסדר הטבעי. אלא שסדר ניסי זה יבוא רק למי שרואה בסדר הטבעי גם נס.
19. דיאלקטיקה אופיינית לבעל שפ"א: רק מי שלא מרגיש ביחודם של הניסים, מפני שגם הטבע לדידו נס, הוא שזוכה לנס. השוה שפ"א פי נח תר"ן. להלן שנת תרמ"ח הערה 1. על נס חנוכה, שפ"א חנוכה תרל"ג ליל ב'. תרל"ד ליל א'. תרל"ז ליל א'. תרס"ד. וע"ע "מחניים" חנוכה תשכ"ב.

"שפת־אמת" פ' בהר תרל"ח

ענין שמיטת פ' הוגלה לשמיטה[1] הגם דכ' מעט השנים תמעיט כו'[2]. אבל בחמת עיקר אל תוגו הוא כדי להיות נגי"י בחדות כמ"ש חז"ל[3] שחונחת דברים ג"כ בכלל. והנה מצות השמיטה היא מצוה פרטית[4] אבל כפי החדות שיש בנגי"י יכולין לקיים זאת המצוה. כמ"ש[5] בזמן שכל יושבי' עלי' כו'. וכמו בשבת מתייחדין בו ברזא לאחד ע"י השבת[6]. ושמיטה תלוי' בנגי"י ובקידוש ב"ד[7]. לכן ע"י

1. ויקרא כ"ה א'—י"ג: שמיטה ויובל. כ"ה י"ד—י"ח: אסור הונאה בממון ובדברים.
2. ויקרא כ"ה ט"ז, ונמצא שהונאת ממון קשורה להחזרת השדה ביובל, ראה רש"י פסוק ט"ו, ומכאן איזכור הענין בסמוך לשמיטה וליובל.
3. ב"מ נ"ח ע"ב.
4. השמיטה אינה מצוה המצטמצמת ברשות היחיד שבידו לקיימה בלי יחס למצבו של הכלל.
5. ערכין ל"ב ע"ב: דרשת הפסוק מתייחסת אמנם ליובל, אבל הרי "מונין שמיטין לקדש יובלות".
6. ערכי האחדות מתייחסים אף לשבת, ראה שו"ב עמ' 111. מכאן מובן נוסף לשם "שבת" המשותף לשבת הימים ולשבת הארץ.
7. ב"ד מקדש את ראשי־החדשים וממילא את השנים.

המחדות נתן לשביתת שמיטה[8]. מכל שבת קבוע וקיימת מציאת המחדות מעצמו[9]. ולכן מרב המקדם ע"י שנמת חנם וע"י ביטול שמיטין ויובלות כי הכל ענין אחד כנ"ל[10].

8. ענינה של האחדות ביחס לשמיטה הוא משמעותי יותר מאשר ביחס לשבת. רק לאחר שהאחדות שולטת בישראל (וב"ד מקדשים את ר"ח) אפשר לה לשמיטה לחול.
9. אין צורך בפעילות אנושית לקדוש השבת ונמצא שערכי האחדות אף הם באים בלי פעולה ובלי מאמץ מצד ישראל.
10. הרמב"ן בפרושו לויקרא כ"ו ט"ז יחס את התוכחה שבפ' בחוקותי לתקופת בית ראשון, שם ההנמקה היא — בטול השמיטה. במסכת יומא ט' ע"ב נמקו את חורבן בית שני בשנאת חנם. בעל שפ"א איחד, איפוא, את הסיבות לחורבן שני הבתים. וע"ע שו"ב עמ' 110.

"שפת־אמת" פ' בהר תרמ"א

נמד'[1] מות ומייס ניד לשון כו' לשונכם רך חלו לחלו לפיכך משה מזהיר אל תונו כו'. הענין הוא כמאמר חז"ל[2] ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה שהתורה ניתנה לכלל בנ"י שהיו בחחדות כמ"ש[3] ויחן שם ישראל פירש"י כאיש א'. וזה הוא כוחן של בנ"י[4] כי זכות האחדות הוא לתקן הג' עמודים שהעולם עומד עליהם ולגבור[5] הג' עבירות שצריכין למס"נ עליהם ע"ז ג"ע ש"ד. וזה נאמר בפרשיות הקודמין[6] וידוע כי מצוח לשון הרע שקול כנגד כולם[7] והיפוך זה ואהבת לרעך כמוך זה העמוד זכו בנ"י בעצמם. ובזה הכח נתקרבו לתורה[8]. ופרשה זו[9] מכוונת לזה כי מצות השמיטה הוא לבוא על האחדות[10]. לפי' הפשוט שיד עשירים ועניים שוה בשמיטה[11]. ולבד זה[12] עיקר המניעים

1. ויק"ר ל"ג א' וראה להלן תרס"ד הערה 1. האחדות היתה הקדמה הכרחית למ"ת. היא אף מונחת ביסודה של מצות השמיטה, מכאן הסמיכות להר סיני ומכאן המצוות החברתיות הנזכרות אח"כ. בכוחה של האחדות נצחו ישראל את עמלק שבא לפני מ"ת.
2. ב"ר פכ"ד ז' וראה עוד שפ"א קדושים תרנ"ב.
3. שמות י"ט ב'.
4. כח האיחוד הוא סגולה שבאה לישראל לא בירושה ולא בזכות אבות.
5. להתגבר על.
6. בסוף פ' אחרי באו דיני עריות, בראש פ' קדושים נאמר "אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם". וכן "לא תעמוד על דם רעך" (שם י"ט ט"ז) ואח"ז "ואהבת לרעך כמוך" (שם י"ח).
7. ירושלמי פאה פ"א ה"א.
8. שהרי האחדות היתה תנאי במ"ת.
9. של השמיטה.
10. ע"ע שו"ב עמ' 52, 111, 165.
11. ההנחה הפשוטה של האחדות היא זו המתייחסת לאחדות בחברה. השוה רש"י ויקרא כ"ה ו'.
12. העמקה נוספת בבחינת האחדות, מלבד מה שנאמר לעיל.

שנתורה שמיטין ויובלות[13] הם נחי׳ האחדות. שהספירה והמנין מאחד המספר[14] וכן ספירת העומר שהיא הקדמה לקבלת התורה[15]. נמד׳ ויקרא[16] גבורי כח עושי דברו בשומרי שביעית הכ׳ מדבר כו׳ לשמוע בקול דברו[17]. וזה שמיכת שמיטה להר סיני שע״י נחי׳ האחדות מתעורר כח קבלת התורה לבנ״י והתורה מיוחדת לבנ״י[18] והיא עץ החיים ממש[19]. וזהו לשמוע בקול דברו כדכת׳[20] הקול קול יעקב. אבל מקודם[21] צריכין לתקן המעשים וזהו עושי דברו להטות כל המעשים להנהגת הבורא ית׳[22]. ובמקום הזה[23] יש תערובות שצריכין לברר. וע״ז נאמר מו״ח ביד הלשון[24] שבזה יש שליטה לידי עשו[25]. לכן נלחמו בנ״י עם עמלק קודם קבלת התורה[26] והעלה לתקן העשי׳ היא ע״י האחדות[27].

13. חובת הספירה היסודית, המקיפה את מסגרת השנים היא זו המתייחסת למנין שנות השמיטה והיובל.
14. פעולת הספירה הסדורית היא משמעותית רק כשיש מכנה משותף של הנמנים.
15. ספה״ע מאחדת את מסגרת ימי ההכנה למ״ת ומאחדת את עדת המונים.
16. ויק״ר א׳ א׳.
17. נתן את המדרש ענין למכנה המשותף בין שמירת־עשיית השמיטה המאחדת לבין שמיעת קול עשרת הדברות שבאה כתוצאה מהאחדות.
18. ולכן באה מצוה מיוחדת על האחדות בחברה הישראלית.
19. מכאן פתיחת המדרש ב״מות וחיים״ הנתונים ביד הלשון המאחדת. בבחינת עץ החיים אין תערובות.
20. בראשית כ״ז כ״ח. לשמוע בקול דברו של יעקב. נתן את מושג שמיעת הקול ביחס לבני יעקב המתאחדים בעשיית דברו, או אז הם זוכים שישמעו לקולם. וע״ע תו״י פ׳ יתרו ד״ה עוד י״ל.
21. כדי לזכות לכך שייענו לקולם.
22. דבר מלשון הנהגה, את כל המעשים — עושי מדבירים תחת הנהגתו.
23. בעולם המעשה, מאז חטא עץ הדעת מעורבבים הם מושגי הטוב והרע.
24. הלשון היא דוגמא לערך שתערובת של חיים ומות קיימת בו.
25. רמז לקושי שבבטוי ״יד״, מה יד יש ללשון. הל״ל מות וחיים בפי לשון. אלא שבבחינת היד־המעשה קיימת התערובת של מו״ח. ובמקביל לסוף הפסוק ״לשמוע בקול דברו״ המתייחס לקול יעקב, הרי ראש הפסוק ״עושי דברו״ מתייחס לבחינת ״ידי עשו״ ושם שולט החלק הרע: מות ביד לשון. וע״ע בפרוש הגר״א למשלי י״ח כ״א שהזכיר את מושגי טו״ר ו״יד על כס״ שבמלחמת עמלק.
26. כדי לזכות ב״לשמוע בקול דברו״ שהוא חלק יעקב צריך היה להקדים ולתקן את ״עושי דברו״ המתייחס למעשה ידי עשו, שהוא זקנו של עמלק. ע״ע שפ״א פ׳ זכור תרמ״ג.
27. השוה מה שכתב בשנה זו, תרמ״א, בפורים: כשבנ״י נעשין אגודה אחת אין לעמלק שליטה בהם רק ברפידים. ולכן הלשין עמלק עם אחד מפוזר ומפורד. שכל כח שלהם האחדות ועתה הם מפורד. וראה עוד פורים בשנת תרל״ח.

"שפת אמת" פ' בהר תרמ"ז

ענין שמיטין מגל הר סיני ע"פ המד' ויקרא[1] נרכו ה' מלאכיו ולא כל מלאכיו מתמונים שמ"י לעמוד בתפקידיו של הקב"ה כו' גבורי כח בשומרי שביעית הכ' מדבר עושי דברו וזה דבר השמיטה ע"ש. כי הנה בג"י זכו לקבלת התורה ע"י המדבר כמ"ש[2] וכרתי לך חסד כו' לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה. כי התורה היא מעולם העליון ומ"י לזכות לתורה עד שמבטלין כל עוה"ז ונמשכין לבטוח בו ית' בלבד. וכן מבקשין[3] ובעבור תבואתינו שבטחו בך ותלמדם חוקי חיים כו'. ובמת לאו כל מוחא סגיל דא[4] רק מיוחדים שנק' מלאכיו. וכן בדורות דור המדבר היה להם זה הכח וכל הדורות נמשכין אחריהם[5]. וכן בכל דור יש יחידים, שיש להם זה הכח והקב"ה זכר עשה לנפלאותיו[6] ונתן לנו מצות שנזכה על ידיהם למדרגה הראשונה. כמ"ש[7] מתמונים שמ"י לעמוד בתפקידיו. ומ"מ יש זמנים שנמצא התעוררות בג"י. וכמו כן בשנת השמיטה הוא ממש לכתך אחרי בארץ לא זרועה. והיה מתגלה להם הארת קבלת התורה[8] כמ"ש[9] עושי דברו ועי"ז לשמוע בקול דברו. ועושי דברו[10] שמיטה. לשמוע בקול דברו הוא יובל שופר תרועה. ובמת פי' עושי דברו הוא שאין להם עבודה אחרת רק זו כמלאך שאין בו רק שלימותו[11]. ובשנת השמיטה היו עוסקין רק בתורת ה' וכן מצינו זה בס"ק יעשה כולו תורה כמ"ש במדרשים[12] שיש בו הארה מקבלת התורה.

1. ויק"ר א'א'.
2. ירמי' ב' ב'. פרש את "לכתך אחרי" כהליכה לקראת מ"ת.
3. בברכת "אהבה רבה". הסמיכות בין הבטחון ש"בטחו בך" לבין תלמוד תורה "ותלמדם חוקי חיים" הסתברה לבעל שפ"א כתנאי לזכיה בתורה. ע"ע "עץ יוסף" ב"אוצר התפילות": בעבור אבותינו ע"ש זכרתי לך וכו'. ושם ב"עיון תפילה" שבטחו בך, הקדימו נעשה לנשמע, שקבלו עליהם לעשות כל אשר תצום בטרם שמעו מה תצום, ולא חששו פן תכביד עליהם עול כבד מנשוא, אבל בטחו בך והאמינוך שבלא ספק תתן להם חוקים טובים וכן היה באמת ותלמדם חוקי חיים. ובסדור יעב"ץ: שבטחו בך, שעמדו בנסיונות רבות ונאמנות ע"כ מצאו חן בעיניך ולמדתם חוקי חיים נצחיים.
4. דרגת הבטול של העוה"ז ודבקות במידת הבטחון אינה יכולה להיות דרגה לרבים.
5. מכוחו של דור המדבר מנסים בני הדורות השונים להגיע לדרגת הבטול והבטחון.
6. תהילים קי"א ה'. למתן התורה לדור המדבר, מבטלי הטבע, ניתן זכר ע"י מעשה המצוות. השמוש במליצת הזכרון ע"פ תהילים מתייחסת ל"זכרתי לך — לכתך אחרי" שהביאה כדבריו למ"ת.
7. ויק"ר א' א'. המתח והמדרגה שהיו נחלת יוצאי מצרים לא ישנו. אולם ע"י מצוות כדוגמת מצות שמיטה המסייעת לבטול הטבע, אפשר להגיע למדרגה הקדומה.
8. כל הליכה מדברית של בטול הטבע מביאה בעקבותיה גילויים רוחניים. מכאן ענינו של הר סיני וגילויו בשנת השמיטה.
9. תהילים ק"ג כ'. יש כאן כעין דרשת הכתוב, עושי דברו בהשבתת העבודה בשמיטה זוכים אח"כ לשמוע גילוי מבחינת מ"ת. השוה "אבן עזרא" תהילים שם: אינם כבני אדם שיקוו שכר בעשותם דברו, רק זה הוא שכרם ותענוגם ותפארתם לשמוע בקול דברו.
10. דייק "דברו", דבר אחד בלי עיסוקים נוספים. השביתה בשמיטה מפנה את העיסוק רק לת"ת.
11. ראה ב"ר נ' ב'.
12. תנד"א רבה פ"א. וע"ע שו"ב עמ' 51.

"שפת אמת" פ' בהר תרמ"ח

נפסוק[1] והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. ע"פ מ"ש בזוה"ק ימרו[2] ע"פ ויברך כו' יום השביעי כיון דלא אשתכח בי' מנוח כו' אלא כולא ברכאין בשביעאה תלי' כו'[3] והנה משורש הברכה שמתגלה בש"ק מ"י כולם לקבל. רק בנ"י מוכנים לקבל השפעה זו[4]. וכמו כן בשמיטה לכם לאכלה דייקא[5] והרמז שכל השפעה העיקרית הוא ע"י השביתה וכמ"ש במ"א[6]. כי לכן מיני' מתברכין כל שיתא יומין לידע כי בטול כל המלאכות הן הן קיומו של עולם.

1. ויקרא כ"ה ו'. בהרכבה "שבת הארץ" ו"לאכלה" יש מן הסתירה. הרי השביתה מונעת תוצרת וכיצד היא תהיה לאכלה. מכאן דרשת תו"כ (וכן ברש"י) מן השבות אתה אוכל ואי־אתה אוכל מן השמור. לסתירה זו שהעסיקה אותו בכמה אנפין הוא מצא כמה דוגמאות במסויים בעניני שמיטה. "ולמה נקרא עושי דברו, הלוא הוא בטול העשייה "ושבתה", אבל היא הנותנת ע"י שמבטל אדם וכו' ע"ז נקרא עושי דברו" (ויקרא 191). "להנחיל אוהבי י"ש וכו' זהו עצמו קיום היש בזה הביטול של היש וכו' וכל קיום היש ע"י יובל ושמיטה שהוא הביטול" (שם עמ' 195). "כפי הבטול שנמצא באדם אל הבורא יתי ממילא יש לו כלי" (שם עמ' 199). במקביל לכך מופיעה דיאלקטיקה זו גם ביחס לשבת: היא מקור הברכה ואעפ"כ לא יורד מן בשבת. וכיוצא בדבר ביחס לעניני מקום בשבת. "כ' אל יצא איש ממקומו ביום השביעי א"כ יש לכל איש ישראל מקום מיוחד בש"ק שקונה בו שביתה וכו' איש ישראל אינו משועבד למקום אבל בכוחו למצוא לו מקום שביתה" (שפ"א בראשית 32). בקטע שלפנינו באה הדגשת "לכם" כאילו סתירה זו היא לגוים ולא לישראל. ישראל הם שיכולים להנות ולאכול מן המניעה, מן השבות.
2. דף פ"ח ע"א.
3. וע"ע שפ"א בראשית תרל"א. בשלח תרנ"ד. יתרו תרמ"ט, תרנ"א.
4. השוה שפ"א שמות עמ' 101: הברכה בשבת היא למעלה בקודש, והיא שורש הברכות, וברכה זו אין מי שיכול לקבל רק בנ"י שנעשו כלים לקבל זו הברכה.
5. ראה דברי א"ע, רמב"ן, "אור החיים" וע"ע שפ"א פ' בהר סוף תרמ"ו.
6. השוה שפ"א יתרו תרל"ו.

"שפת אמת" פ' בהר תרמ"ח

כי תבואו אל"מ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה'[1]. כי הש"ת נתן לנו ארץ־ישראל להודיע כי לה' הארץ. כדאיתא בתנחומא[2]. וזה מצות השמיטה שניתן לבנ"י הארץ מחדש[3]. ובכל שמיטה נתחדש

1. ויקרא כ"ה ב'. ההדגשה היא מדוע הוציאה התורה את עובדת הנתינה בלשון הווה "ולא אמר אשר נתתי" ("אור־החיים"). וע"ע אלשיך לפסוקנו וכן ויקרא כ"ג י"ד. וע"ע שו"ב 101 ואילך.
2. בהר א': אמר הקב"ה שאף אני מכרתי העולם כולו לאברהם ולא הוניתי אותו, חזר והקנה אותו לי (וראה ב"ענף יוסף").
3. המדרש עצמו עוסק בהונאה במקח ומביא דוגמא מאברהם לצורה הגונה של "עסקה". חדושו של בעל שפ"א שנתן נוסחה זו, של מתן משמים והחזרתו לשמים, ענין למושג השמיטה.

המתנה כענין שכ' נפ' מולדות ויתן לך המלוקים יתן ויחזור ויתן ע"ש[4].וז"ש משר מני נותן לשון הוה, וכ"י הס מוכיס לקבל זו המתנה וז"ש כי גריס ומוסבים מתס עמדי[5] הוא שנתן של כנ"י שיודעין שהס גריס ומנברין[6] כי לה' המרץ ודבקים תמיד בכח הנתינה. ובזה יתכן לפרש מה דכתיב[7] וכרות עמו הברית למת כו' למת. תרמי ל"ל [שתי הזכרות של "למת" מה משמען] רק [שלא] שיהיה להס תמיד בתינת הנתינה. יתן ויחזור ויתן. שבכל שמיטה ושנתה המרץ לה'[8]. וכענין שכ' נתוה"ת[9] על כל שנת שניתן חיות חדש להבריאה ע"ש פ' ויכלו. וכשם שנאמר בשנת נרתשית כן בשמיטה[10].

4. תולדות תרל"א: בנ"י מחזירין תמיד הכל לשורש. תרל"ד: המקבל מתנת הש"י כראוי מעלה נ"ר ליוצרו וע"ז נותן לו יותר. תרל"ט: שתמיד יש לו דבקות בשורש. (תרמ"ב, תר"ן) אלא שבכל המקומות האלה לא ציין בעל שפ"א, כיצד מתבטאת ההחזרה כלפי שמיא, זו שבגללה בא המתן פעם נוספת — ויחזור ויתן. מה שסתם בפי תולדות פרש לפנינו. מה שבא שם בצורה נוסחאית, מופיע כאן בצורה מפורטת. השמיטה היא דוגמא להחזרת מתנת א"י, אחת לשבע שנים, וממילא לקיום יחס רוחני חי ומתמיד בין הנותן למקבל.
5. ויקרא כ"ה כ"ג וראה להלן תרנ"א, תרנ"ט מה שדייק בהנמקה זו.
6. גילוי, חשיפה, ברור העובדות לאמיתן מתוך הסיבות החמריות הסובבות ומחפות.
7. נחמיה ט' ח' וראה להלן תרנ"ט.
8. דהיינו תחזור לבעליה.
9. בראשית ב' ג'.
10. העביר משוואה בין התחדשותה של השבת מדי שבוע ימים לבין התחדשותה של מתנת הארץ מדי שבע שנים. ראה בכוון דומה אצל בעל "שם־משמואל" שו"ב 102.

"שפת אמת" פ' בהר תרנ"א

בענין שמיטין ויובלות. ושנתה המרץ שנת לה'[1] וישנתם לנטע עליה[2]. כי כנ"י נכנסו לא"י אחר שקבלו התורה בהר סיני והלכו כל מ' שנה במדבר בהנהגה שלמעלה מהטבע. ובכח זה נכנסו להריס כל הטבע אליו ית'[3]. וזה עלמו הסמיכות שמיטין להר סיני לומר שבכח מלוה זו נמעלה כל הטבע והמרליות להיות דבוק בשרשו כמו שהי' קודם החטא[4] וכמו שיהי' לעתיד. וישנתם לנטע הוא להיות

1. ויקרא כ"ה ב'. ע"י השביתה שהיא התנהגות על טבעית, מתגלה יחסה העל־טבעי של הארץ כלפי שמיא.
2. ויקרא כ"ה י"ט. הבטחה זו באה לאחר פרוט מצוות השמיטה והיובל, ולכאורה מה ענינה, שהרי השמיטה מחנכת להתעלות מעל תנאי ההתיישבות בארץ. הקטע עוסק בסתירה, כביכול, שבין הישיבה הגשמית לבין השביתה העל־טבעית.
3. תקופת המדבר העל־טבעית היא שחנכה את ישראל ואיפשרה להם להתנהג בצורה על־טבעית גם בארץ.
4. השוה לעיל תרמ"ו.

גם הישיבה בטבע דבוק בבטחון בשלימות והוא מעלה גדולה[5]. וכמי' בטחו בו בכל עת[6]. כי ים כ"מ עימים[7] אשר כל הטבע מתנהג בהם כמ"ש בקהלת[8] י"ד עתים לטובה וי"ד וכו'[9]. לכן ים הנהגה שלמעלה מהלו וכולל כל ג' הלו. והרמז ים יד גדולה[10] ויד חזקה[11]. ויד רמה כולל ג' הידות הללו[12]. [וג' הלו הידות הם מ"ב[13], שבשם מ"ב נברא העולם[14] והם שניס[15] שבחוך (שבע) השמיטות. וז' שמיטות ויובל משלימים לחמישים שהיובל הוא שער הנ' שלמעלה מכל הטבע והוא עלמא דחירות לגמרי כנ"ל][16] ובנ"י מבטלין[17] כל העיתים אל הנהגה העליונה[18] ובחמת מין כל ב"א מוכנים לזה רק בנ"י. וז"ש[19] בטחו בו וכו' עס[20] שפכו לפניו לבבכם. והוא בכח התורה שנמסר להם שע"ז נאמר[21] כח מעשיו הגיד[22]. וכמו כן ח"י כל ההנהגה שלה משורשת בשורש העליון[23]. ולכן כתי' וישבחם לבטח עלי'. ובח"כ פ' בחוקותי דורש בחרלכם אחס יושבים לבטח ולא חו"ל ע"ש הרמז כנ"ל[24]. וכמו שח"י מיוחדת לבחי' הנ"ל בעולם[25] כמו כן בנ"י מיוחדים בנפש וז"ש[26] בידך עתותי. שעתות אל בנ"י

5. להתייחס לחוקי הטבע מחד, ולדבוק בבטחון שיש בו יסודות על טבעיים מאידך.
6. תהלים ס"ב ט' ועי"ע שו"ב 135.
7. אי"ע קהלת ג' א'. חובת הלבבות שער הבטחון פי"ג. שפי"א שלח תר"ן, בלק תרנ"ב.
8. ג' א־ח'.
9. לקוטי תורה במדבר י"ח ע"ג.
10. גדולה — חסד והיא היד המעניקה י"ד עיתים לטובה.
11. חזקה — דין והיא היד המייסרת ומענישה בי"ד עיתים לרעה.
12. ראה פע"ח שער הק"ש פי"ט, לקוטי תורה נשא כ"א ע"ב. "ערוך־השולחן" או"ח סי' ד' סקט"ו. "באה משה" בשלח עמ' שס"ו.
13. סך ג' פעמים י"ד הוא מ"ב.
14. ראה תוס' חגיגה י"א ע"ב בד"ה אין דורשין, רא"ש יומא פ"ח סי' י"ט.
15. שנות העבודה, היצירה והעשייה.
16. ראה שו"ב 126, 392. הנתון בסוגריים מרובעות הוא הערה של בעל שפי"א כנראה בשולי הגיליון.
17. מכפיפים.
18. היא הנהגת יד רמה הכוללת את שתי הבחינות הקטביות: גדולה וחזקה, דין ורחמים.
19. תהלים ס"ב ט'.
20. "שב לדבר אל עם השם" אי"ע שם.
21. תהלים קי"א ו'. ועי"ע רש"י בראש התורה.
22. כי"ח מעשיו — י"ד וי"ד עיתים של עשייה שנתגלתה בבריאת העולם. גלוי זה נגלה רק לישראל במי"ת, הגיד לעמו, ולכן הם יכולים לכפוף־לבטל את התנהגותם להנהגת התורה.
23. השוה: "אורות", אי"י. הרב י. אברמסקי: אי"י נחלת עם ישראל.
24. ישיבת בטח משמעה איזון בין חוקי הטבע הארציים לבין הבטחון בעל־טבעי. איזון זה אפשרי רק באי"י מפני שרק בה ישנה התייחסות לעבודת האדמה מחד, ומאידך רק בה מתגלית ההנהגה שיסודה בשורש עליון.
25. היא בחינת המקום. הנהגה כזו של ישיבה פעילה מחד, ושביתה מאידך בבחינת הזמן, היא השמיטה.
26. תהלים ל"א ט"ז.

מדובקין בשורש בו ים"ס[27]. ולימא במד"[28] כ"מ שנאמר ושב לשון נער ע"ש בכמה מקומות. וגם ושב יעקב דרשו[29] ניקם לישב בשלוה וקפץ עליו רוגזו של יוסף כו' שטן מקטרג כו' והיינו שעדיין לא הי' ניתן ח"י והי' עוד מ"י כנען[30]. אבל כשנכנסו בני"י ושבתה המרן[31] ונעשה התיקון להיות תפי' הנהגה שלמטה מיושבת[32] ומדובקת בתחתות השורש כי הקב"ה ברח הכל עולם שנה נפש[33]. וח"כ יש נקודה ממולעת שמחבר הגשמיות אל השורש הרוחני[34]. וזו הנקודה בעולם היא בח"י. ובנפש בנה"י. ובזמן הי' ע"י שמיטין ויובלות. וכולן תלויין זה בזה. וכפי תיקון הנפשות כך בזמן כמ"ש במד"[35] יודע ה' ימי תמימים כפשם שהם תמימים. לכן סמך הכתוב פרשת לא תונו לשמיטין ויובלות. שכפי תחדות שבנפשות בני ישראל. כך נתאחד הזמן על ידיהם. לכן אין יובל נוהג רק כשכל יושבי עלי'. ובמ"ח[36] כתבנו על המדרש מום ומיש ניד הלשון שכמו הלשון מחבר כל האדם כן בני ישראל מחברין כל הנפשות על ידי כח התורה שקיבלו בהר סיני ע"ש.

27. השוה רש"י תהלים שם: עתים העוברים עלי על פיך הם ובגזרותיך.
28. סנהדרין ק"ו, וראה תו"ש ראש פ' וישב.
29. ב"ר פפ"ד וע"ע תו"ש בראשית ל"ז אות ט'.
30. ולכן לא יכול היה יעקב לישב לבטח בא"י.
31. עצם קיום מצות השמיטה הוא עדות לתקון א"י.
32. ע"פ הלשון וישבתם לבטח וע"פ ההסבר דלעיל.
33. ראה להלן תרנ"ג הערה 14, תרס"ד הערה 13.
34. הממוצע הוא בין השורש הרוחני הטהור לבין הגילויים הגשמיים.
35. ב"ר נ"ח, השוואה בין הימים — הזמן לבין הנפשות — התמימים, ראה עוד שו"ב עמ' 146.
36. ראה לעיל תרמ"א.

"שפת־אמת" פ' בהר תרנ"א

בפסוק[1] והמרן ל"ת לגמיתות כו' גריס ומושבים מתס עמדי. שבנ"י צריכין להיות בעוה"ז גריס לידע כי עיקר שלהם למעלה[2]. כדאיתא בחובת הלבבות[3] מענין הגירות בעולם. ופי' עמדי[4] כמו שקדושתו

1. ויקרא כ"ה כ"ג. מקומו של הפסוק המסכם — שלכאורה ענינו בדיני יובל, ולפנינו הוא בא לאחר הבטחת ברכת השביעית — מצביע על יחסו הפנימי הן לערכי השמיטה והן לערכי היובל: גאולה ושחרור משעבוד לחומר. אף הפסוק הסמוך, פסוק כ"ה, הנדרש אף הוא ע"י בעל שפ"א, מיקומו בעייתי, והוא שנוי במחלוקת המפרשים, ראה להלן הערה 15 ובדברי המלב"ים ובשפ"א פ' בהר תרנ"ט.
2. המרכיב הבסיסי של עם ישראל הוא המימד הרוחני, בחינת העולם הבא, הבא ועומד בערכו לאחר ערכי העוה"ז. ראה במלבי"ם בעקבות דרשת הספרי על ויקרא כ"ה כ"ג: האדם אינו תושב בזה העולם כי נשמתו היא ממעל. מצד החלק האלוקי שבו הוא גר פה כי שרשה ממקום גבוה.
3. שער עבודת אלוקים פ"ט. וכבר התברר אצלך גרותך וכו'. וראה עוד שם בראש פ"ב. והשוה "גבורות ד'" למהר"ל ספ"ט: השכל הוא גר בעולם הגשמי, וב"פחד־יצחק" חנוכה פי"א.
4. התקשה בשאלה מהו "עמדי". ראה בספרי; בספורנו, וב"באר־משה" פ' בהר עמ' תקס"ב.

יתי למעלה מכל רק שלפעמים יורד למטה מיזה האדם סתום וגלוי[5] כן צריכין להיות בני״י בעוה״ז בערמי כמ״ש[6] חסידים תורתן קבע ומלאכתן ארעי. ואפי׳ מי שצריך לעסוק בפרנסה ג׳ שעות ובמורה שעה ח׳ אעפ״כ צריך להיות התורה קבע[7]. וכן הי׳ מנות השמיטה אע״פ שמשה שניס היו עוסקין במלאכתן ושמיטה היו פטוייס[8] מ״מ ע״י שהיו סופרין אחר השמיטין והיובלות. הי׳ זה להראות שמלאכתן ערמי והי׳ בטל כל המלאכות אל השביתה[9]. וכן הוא בימי המעשה שצריכין להיות בטלין אל השבת[10] ואז יכולין להרגיש הקדושה בכל הימים[11]. ולא להיות נפרד מן השורש[12]. וזה הרמז לא תמכר למיתות שלא יהי׳ ממנכר[13] ורחוק לגמרי מן השורש שלמעלה[14]. וכמ״ש[15] גאולה תמנו לארץ. וכבר כ׳ בכמה מקומות[16] כמו שים גאולה בנפש כן בזמן ובמקום. וכמו שים מ״ט שערי טומאה שצריך האדם לנתת מהם כמו שגאלנו הקב״ה ממצרים[17] כן צריכין בני״י ליתן גאולה למקום

5. גם כשיורדת הארה הרי הסתום והגלוי, מקורה העליון וגילוייה הארציים, משמשים בערבוביה. ראה זהר ח״ג ע״ג ע״א. מו״נ בפתיחה, משל הברקים. להלן תרנ״ג הערה 15.
6. ברכות ל״ה ע״ב: דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן ארעי. העביר משוואה בין דורות ראשונים וחסידים. השוה ברכות ל״ב ע״ב על חסידים הראשונים.
7. היחס בין העיסוק בפרנסה לבין העיסוק בתורה איננו בעיקרו כמותי אלא איכותי. השוה אבות פ״א מט״ו ושם בפי הגר״א ובאדר״נ ספכ״ח.
8. ונמצא שכאילו מצות השמיטה מתבטלת ונעלמת מחמת הרבוי של הפעולות והעשייה בשנות העבודה.
9. כל ערכי היצירה של שש שנות העבודה מתבטלים ומאבדים את ערכם ומשמעותם לעומת הערכים הרוחניים הגלומים בשמיטה, ואלה מוכרים בצורה חיצונית ע״י השביתה.
10. הערכים היחסיים של שבוע העבודה נמדדים ונערכים ביחס לערך המוחלט — השבת, בו שובתת העבודה.
11. השוה ביצה ט״ז ע״א: כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, וע״ע שפ״א שלח תרל״ג. ובסדור שפ״א עמ׳ תל״ב ובשפ״א ביצה ט״ז.
12. השורש הרוחני של האדם יסודו בשביתה החמרית ובפעילות הרוחנית. העיסוק ביצירות גשמיות גרידא מפריד את האדם משורשו־מהותו.
13. רמז לקשר הלשוני שבין מכר לנכר. דבר שנמכר הרי הוא מתנכר לבעליו הקודמים.
14. אסור שהארץ־הארציות תרחיק את המתעסק בה ממהותו הרוחנית.
15. ויקרא כ״ה כ״ד. וראה בדברי הרמב״ן (נגד רש״י) שהפסוק בא כסכום לפרטי הדינים שבאו לפניו. מרמיזת בעל שפ״א עולה שהיחס הנכון — מצד האדם — לעבודת האדמה, סוף משמעו גאולה אף לאדמה הדוממת.
16. ראה שפ״א ויקרא עמ׳ 54: הגאולה אינה באדם דוקא, וכל הנבראים צריכין גאולה. וע״ע שם עמ׳ 81, 108. פ׳ בהר תר״ן. שו״ב 326. לפנינו הדגשת הגאולה מתוך מ״ט שערים. מ״ט שערים בזמן — שמיטה ויובל; מ״ט שערים במקום — גאולת א״י; מ״ט שערים בנפש — גאולת מצרים.
17. ראה שפ״א פסח 42. זהר חדש ראש פ׳ יתרו. ״אור החיים״ שמות י״ג י״ח. ״נועם אלימלך״ פ׳ במדבר. ״בית הלוי״ פ׳ בא בשם האר״י.

ולזמן. וכמ״ש[18] תן חלק לשבעה וגם לשמונה. יתכן לרמוז לשבעה שמיטין וגם לשמונה הוא יובל שהוא למעלה משבע שבועות[19] והוא עלמא דאתי[20] וג״ס[21] גי׳ מ״ט שנימי השמיטין[22] ונמצין ממ״ט שעריס וממגלה שער הי׳ שהוא אחדות נלי תערובות[23]. וכמ״ש[24] וגם הקימותי כו׳ לאת כו׳ היינו גאולת הארץ. מת״ש[25] כנען לגאת ממ״ט שעריס. וגם אני שמעתי כו׳ נאקת כו׳ הוא גאולת הנפשות[26] ממ״ט שעריס.

18. קהלת י״א ב׳.
19. רמז על ההקבלה לארבעים ותשעה ימי ספירת העומר שהם שבעה שבועות שלאחריהם יום החמישים, יום מ״ת, ואין לך בן חורין, אלא מי שעוסק בתורה.
20. זוהר שמות קפ״ג ע״א. שו״ב 392.
21. ״לשבעה וג״ם לשמונה״.
22. כונתו הן למ״ט שנות השמיטה ביחס ליובל והן למ״ט הימים שבספירת־העומר ביחס למ״ת ביום החמישים. השוה פרוש הגר״א למשלי ט״ז ד׳.
23. אחדות של עוה״ז ועוה״ב, של עבודת אדמה וגרות בעולם, של ימי המעשה והשבת.
24. שמות ו׳ ד׳ ושם ברש״י ובמפרשיו: ר״ם, גו״א, שפתי־חכמים, ״לבוש האורה״. ״אור החיים״. ובעל שפ״א רמז לפתרון הבטוי וג״ם־מ״ט.
25. מתחת יד, בפסוק כתוב: לתת להם את ארץ כנען. השוה לעיל תרל״ה הערה 7. ואולי רמז לבטוי ״ארץ מגוריהם״, בחינת גרות, השוה: פ״צ שמות 25, ״באר משה״ פ׳ בהר עמ׳ תקס״ד. שפ״א פ׳ וארא תרמ״ח.
26. שפ״א פ׳ וארא תרמ״ח. רש״י שמות ו׳ ה׳, ספורנו, א״ע. ״אור החיים״. איזכור וג״ם רומז לגאולה לזמן, ומכאן כפילות וג״ם ביחס לארץ וביחס לנפש.

״שפת אמת״ פ׳ בהר תרנ״ג

עוד עניין נהר סיני[1] דכ״[2] ושבתה הארץ שבת לה׳. דכ׳ והארץ היתה תהו[3] אח״כ ויהי אור וכן היה נסדר הדורות ג׳ אלפים תהו[4] ואח״כ נכח קבלת התורה תיקנו נ״י הארץ[5] שע״ז נגרע האדם

1. הסבר נוסף (על האמור בראשית הקטע) לסמיכות שמיטה להר־סיני. אחדות ישראל הבסיסית יסודה במ״ת בהר־סיני ומכאן היחס לשמיטה, שאף לה כח מיוחד המשרה שכינה ונשמה יתרה בנחלת הארץ. התאחדות ישראל באי״י מביאה לתקון תהו העולם ע״י מ״ת. מעלתה של אי״י מעניקה מימד רוחני לטריטוריה של כדור הארץ.
2. ויקרא כ״ה ב׳.
3. בראשית א׳ ב׳.
4. סנהדרין צ״ז ע״א וברש״י: דכשנשלמו אלפיים שנה עסק אברהם בתורה. והשוה שפ״א לך־לך תרמ״ח ולהלן תרנ״ז.
5. הקבלה בין דרגת ״יהי אור״ שבבריאת העולם ששמה קץ לדרגות התוהו, לבין דרגת האור של

לעשות יסוד בעולם כמ״ש לא תהו בראה לשבת יצרה[6] וכ״כ וכבשוה[7] שהחלש נברא לכבוש החזק למקנה לנחת מתוהו ובוהו לבא לידי יסוד.

והנה מ״י היא יסוד כל החזק[8] ובה נמצא התקון להעלות החזק להתחבר לשמים[9] ולא על מינם התחוו החבות לגחול את החזק וכתיב לך אתן מ״כ חבל נחלתכם[10]. רש״י פי׳ חבל יש בו ג׳ פתילים[11]. וכת׳ בחזק[12] חבל נחלתכם. וכמו כן כתי׳[13] יעקב חבל נחלתו. כי יש התקשרות לשורש בבחינת עולם שנה נפש[14] וכולם יש בהם פנימיות כמ״ש ז״ל[15] קוב״ה ואורייתא חמיס וגלי׳ וכמו כן בנ״י חמיס וגלי׳ וכמו־כן מ״י חמיס וגלי׳[16]. וכ״כ[17] על החזק אשר חרחק מ״כ יש בו דבר חחר. כי בחכמה יסד חרץ[18]. וחרץ־ישראל חקום מיוחד להתקשר בשורש עליון[19] בנ״י מתחלקים בחרץ כמ״ש[20] אחה אחד ושמך ה׳ ומי כעמך ישראל גוי אחד בחרץ. כי פי׳ אחד הוא כשהחלק שלמטה דבוק בחלק שלמעלה כי החלי חינו נקרא אחד. וכשבנ״י נחייחדו בחרץ קבלו כח הנשמה שלמעלה. וכ״כ[21] ונתן נשמה לעם

קבלת התורה ששמה קץ לדרגת התוהו בהיסטוריה. השוה: אברהם — עמודו של עולם — רמב״ם, ע״ז פ״א ה״א. זוהר בראשית פ״ו ע״א: מי העיר את אור המזרח.

6. ישע׳ מ״ה י״ח. העביר כעין גזירה שוה: תהו־תהו. ״תהו״ הקוסמי שלפני בריאת־העולם, ״תהו״ חברתי שבתולדות העולם. כשם שחובה ליישב ולתקן את העולם מבחינה ממשית כן צריך לעשות זאת מהבחינות החברתיות והרוחניות.

7. בראשית א׳ כ״ח. המושג ״כבוש״ שיש לו צליל שלילי, מקבל כאן הוראה חיובית של מלחמה בתוהו וכבוש ציבליזציוני. השוה: רמב״ן וספורנו.

8. יומא נ״ד ע״ב: ושתיה היתה נקראת שממנה הושתת העולם.

9. השוה, מימרתו של האדמו״ר מקוצק: השמים וכו׳ והארץ נתן לבנ״א כדי שיעשו ממנה שמים.

10. דה״א ט״ז י״ח ועי״ע ״עולת ראיה״ ח״א עמ׳ ר״ג.

11. דברים ל״ב ט׳.

12. דה״א ט״ז י״ח. בבחינת ארץ־עולם נאמר חבל. בבחינת נפש — יעקב חבל נחלתו. בבחינת שנה — שבת ומועדים — הנחילנו, כמו שמבאר בסוף הקטע. אפשר שכונתו לרמוז על ג׳ הבחינות עש״ן שבכולם ע״י החבל מגיעים לשורש.

13. דברים ל״ב ט׳.

14. חלוקה שמקורה בספר יצירה פ״ד. ראה אש־דת ח״ח עמ׳ צ״ד ואילך, ע״ע ״דעת״ ב׳ עמ׳ 206—203, לעיל במבוא הערה 1.

15. זהר ח״ג ע״ג ע״א וראה שפ״א פ׳ בהר תרי״ס, פ׳ וירא תרס״ג.

16. זוהי כנראה הוספתו של בעל שפ״א בעקבות הזוהר.

17. בראשית י״ב א׳. וראה שפ״א דברים דף ק, קה: שע״י שעזב ארצו ומולדתו זכה לראות מה שא״י לראות בדרך הטבע. והשוה ״שם־משמואל״ ויקרא עמ׳ שנ״ג. שו״ב עמ׳ 35.

18. משלי ג׳ י״ט. החכמה שביסוד הארץ היא המורכבות של הגלוי והנסתר במבנה העולם. גילויו, של סוד זה באי״י הובטח לאברהם.

19. על מעמדה המיוחד של א״י ע״ע שפ״א שלח תרס״א, בלק תרנ״א, מסעי תרמ״ט. לעיל תרנ״א הערה 23.

20. בתפילת מנחה של שבת ועי״ע דבה״א י״ז כ״א. להלן תרס״ד. 21. ישעי׳ מ״ב ה׳.

עליה. ולכן נזכר בפרשה זו ענין המחדות ולא תוגו חיים חת עמיתו[22]. כי עיקר המחדות בא"י ומז השכינה שורה עליהם. ולכן אמז"ל[23] הדר בא"י יש לו אלק' ולמדו ממה שאמר דע"ה[24] גרשוני כו' מהסתפח בנחלת ד' ע"ש[25]. שבג"י גוי א' בארץ. וכמו־כן בזמניס שבחות ויו"ט נק' נחלה כמ"ש ושבת קדשו הגמילנו[26] ויש בו ג"כ נשמה יתרה. וכמו־כן בשמיטין ויובלות[27]. וכ"ז ניתקן בהר סיני שנעשו בג"י גוי א' ולכן כתיב[28] אנכי ה"א לשון יחיד כי כפי המחדות שים ביניהם אל אלקותו יח' על בג"י.

22. ויקרא כ"ה י"ז. השמיטה מביאה לאחדות כשיד הכל שוה. מכאן הנמקה מקורית למערכת המצוות שבפרשה, השוה קדושין כ' ע"א, רש"י ויקרא כ"ו א'.
23. כתובות ק"י ע"ב.
24. ש"א כ"ו י"ט.
25. הגרוש מא"י מונע מדוד את ההתאחדות עם כלל האומה. מצב זה של פרוד בעם גורר אחריו סלוק שכינה ומכאן דומה כמי שאין לו וכו'. ע"ע "נפש הרא"ה" עמ' כ"ו. לשלושה באלול תרצ"ח עמ' מ"ח: הפרוד הוא יסוד הכפירה.
26. ע"ע שפ"א סו"פ בא. ראש פ' בלק. ויקרא עמ' 160. שו"ב עמ' 152.
27. על נשמה יתרה לארץ בשמיטה ראה שו"ב עמ' 89, שזה חידושו של בעל שפ"א. השוה: שפ"א דברים תרמ"ב.
28. שמות כ' ב', וראה תו"ש שם אות נ"ד מדברי המכילתא ונוסחת לקח־טוב.

"שפת אמת" פ' בהר תרנ"ז

"ושבתה הארץ" כו'[1] דכמו' לא תהו נרחה לשבת יצרה. עיקר כמו' השבת לשוב כ"ד לשורשו כמ"ש[2] שבו חיים תחתיו. וזה נכח התורה דכתיב[3] משיבת נפש שמשיב הנפשות אל השורש. ולכן נכח בג"י לעשות השבת בנפש ובארץ[4]. לכן אמז"ל[5] קודש מתן תורה נק' ג' אלפים מהו[6]. וזה שמיכת שמיטה

1. ויקרא כ"ה ב'. הדגשת שביתת הארץ יסודה בעקרון השיבה אל המקוריות העצמית. הפעילות שמשמעה התבטאות עשויה להחטיא את הזיקה למקור. "שב ואל תעשה עדיף". ראה במאמרו של הרב ש. סטרליץ שחזר ונדפס כנספח למהדורות האחרונות של "אורות התשובה", שם בפרק ג'. ע"ע שו"ב עמ' 145. כך גם פרש את הפסוק בישעי' (מ"ה י"ח) לשבת, לישיבה (ולא לעמידה והליכה שיש בהם פעילות) לשביתה, לשיבה. על אוקימתות אחרות ראה להלן תר"ס.
2. שמות ט"ז כ"ט. זהר בשלח ס"ג ע"ב. שפ"א בשלח תרל"ב. תרל"ג. שבת־שובה תר"מ.
3. תהלים י"ט ח' וראה "דעת מקרא". לתורה יש את הסגולה להשיב את הנפש (לא למקומה בגוף כדברי הפשטנים) אלא למקומה השרשי. שביתה, שיבה ותשובה מפעילויות והתבטאויות שאינן מקוריות.
4. שבת — שביתה וחזרה לדממה המקורית הרמוזה בבטוי "ושבתה הארץ". כיוצא בכך בהוראה "שבו" בסיוע "משיבת־נפש".
5. סנהדרין צ"ז ע"א, וברש"י: תחת שלא נתנה עדיין תורה והיה העולם כתוהו. וראה לעיל תרנ"ג.
6. כל עוד שלא קיימת האפשרות להשיב את הנפש לייעודה, למקורה, לשרשה (דבר הניתן

להר סיני[7] כי נכח התורה[8] נעשה השביתה בארץ[9]. וכמו שנאמרו בני״י ונתן לנו השבת שהוא עדות[10] שיש לבני״י דבקות בשורש העליון כמ״ש[11] ביני ובין בני״י אות היא. כן השמיטה בארץ עדות שארצ־ יזרעל נבחרה להיות לה[12] דביקות בשורש העליון[13]. והנה יובל[14] הוא למעלה מבחי׳ הזמן[15] כי בכל שנה יש פרט בפ״ע[16]. ומזו״ז ז״ל אמר שעל שם זה נקרא שנה שיש בה שינוי משנה שלפני׳ כו׳[17]. כי השפע שנאצל לתוך הזמן והטבע משתנית כפי הכנת המתחתונים. ויובל הוא בחי׳ החדות העליון הכולל כל הני׳ שנים ולכן כתי׳[18] וקדשתם וכו׳ שנת החמישים שנה. דשנת החמישים הל״ל. ומה שנה[19]. רק שהיובל כולל כל החמישים שנה שהוא השורש שמתפשט[20] מח״כ לחמישים שנה. ולכן הוא בחי׳ חירות[21]. ומל זה החירות זכו בני״י בכח התורה[22] כמ״ש ז״ל[23] אין לך בן חורין אלא העוסק בתורה.

להעשות רק בסיוע התורה) הרי העולם הוא בחינת ״תוהו״ שהוא מושג נגדי ל״שבת״, לשיבה. לא תהו — לשבת.

7. שאלה שנדונה בפנים הרבה. ראה שו״ב עמ׳ 46 ולהלן. עמ׳ 345 ולהלן.
8. המאפשרת את שיבת הנפש ושביתתה.
9. יש משמעות אף לשביתת האדמה, לשיבתה אל עצמה, לדממת מקוריות עצמיותה.
10. פעולת השביתה והשבתון שביום השביעי — שבו איש וכו׳ היא עדות. ראה להלן תרס״א. ״דעת״ 3 — 2 עמ׳ 191 — 193. שו״ב עמ׳ 51, 229, 325. השבת — עדות על יחוד נפש השובתים ושרשם־מהותם העליונה. השמיטה — עדות על יחוד המקום ושרשו — מהותו העליון.
11. שמות ל״א י״ז.
12. מכיון שיש לה.
13. היסוד המקורי, השרשי, ששם שלטת השביתה, השבתון. המנוחה האין־סופית.
14. כדי להשלים את משולש העדות: נפש, מקום, זמן, דן על היובל, שאף בו שובתת עבודת האדמה, כבחינת עדות על דבקות הזמן בשורש העליון. אמנם עצם דבקות זו, מגע זה, מעיד על צד על־זמני שביובל כשם שהעדות על נפש שובתי־שביעי ועל מקום שמירת השביעית מוכיחה את יסודם הרוחני־שרשם העליון של ערכים אלו.
15. ועבדו ״לעולם״, שמות כ״א ו׳ ושם באי״ע וברמב״ן, ועי״ע תו״ש.
16. בטוי פרטי השונה ממאורעות של שנים אחרות.
17. ראה עוד בהקדמת י. אבן־שמואל למוי״נ כרך ג׳ עמ׳ פ׳ הערה 220. ״פחד יצחק״ פסח מהדורת תשד״מ עמ׳ ש״ב. ״פחד־יצחק״ יום הכפורים עמ׳ קפ״ו.
18. ויקרא כ״ה י׳.
19. ראה תו״כ ובפי׳ הראב״ד והמלבי״ם ו״״בכתב וקבלה״.
20. מתפרט.
21. בלי הפרוט, רעיון היובל הוא בלי הגבלות ובלי מיצרי זמן.
22. על היחס בין היובל — שנת החמישים לבין התורה ביום החמישים, בין שופר של יובל לשופר של מ״ת ראה לעיל תר״מ, תרמ״ג ולהלן תרנ״ח.
23. אבות פ״ו ב׳.

ומאחר פרשת שמיטין ויובלות כמי"[24] וכי ימוך כו' עבדי הם כו'[25]. והרמז[26] כי בני"י הם בחי' בנים ועבדים כמ"ש בזוה"ק[27]. ובחי' עבדים זכו ביני"מ[28]. והיא מתנה לעולם כמ"ש לי בני"[29] כ"מ שכ' לי הוא לעולם[30]. אבל בכח התורה זכו לבחי' בנים[31] ולכן סמך שמיטה ויובל להר סיני בחי' בנים. ומאחר שבטלנו שמיטין ויובלות ונמכרנו[32]. אעפ"כ יש לנו בחי' עבדים בכח יציאת מצרים. וז"ש על מה מנדה הארץ כו' על עזבם את תורתי בחי' בנים כנ"ל[33].

24. ויקרא כ"ה ל"ט. על סמיכות הפרשיות ראה קידושין כ' ע"א, להלן תרס"ד. מהדברים עולה באור חדש לסמיכות: השמיטה והיובל עדות לבחינת הבנים, בטולם משמעו העלמת בחינת הבן, ונשארת רק בחינת העבדים שזכו בה ביצי"מ.
25. ויקרא כ"ה נ"ה.
26. ענינו של תואר העבדות המודגש לאחר פרשת השמיטה והיובל שענינם בערכי החרות.
27. ח"ג כ"ט. וע"ע לעיל תרמ"א, תרמ"ג, תרמ"ה, תרמ"ט, תר"ן. שו"ב עמ' 134, 250, 359.
28. השוה מגילה י"ד ע"א: עבדי ד' ולא עבדי פרעה, ולהלן תרס"א.
29. עבדים, ויקרא שם.
30. ויק"ר פ"ב ב'.
31. "זוכין בשבועות לקבל התורה בחי' בנים לחפשא בגינזין דמלכא", לעיל תרמ"א. להלן תר"ס.
32. ע"פ הלשון בקידושין כ' ע"א.
33. ירמי' ט' י"א—י"ב, הקיש בין אבדן הארץ (בגלל בטול השמיטה) ובין בטול התורה ששניהם בחי' בנים. ומיושבת הסתירה בין בטול השמיטה כסיבת החורבן (ויקרא כ"ו ל"ג—מ"ג. דה"ב ל"ו כ"א. אבות פ"ה ט') לבין עזיבת התורה כסיבת החורבן.

"שפת אמת" פ' בהר תרנ"ט

בפסוק[1] כי גרים ותושבים אתם עמדי. פי' גרים בעוה"ז ותושבים בעוה"ב[2]. כי הנה ז"י דכ' בי' כי לי

בסוף הפרשה המצווה על השמיטה והיובל ועל המסקנות הכלכליות־מסחריות־חברתיות המתבקשות מכך, בא בטוי, לכאורה צדדי, אלא שהוא משמש נקודת מוצא לעיון בענינה של השמיטה. הבטוי הכפול: גרים ותושבים, מקביל לעוה"ז ולעוה"ב, לגוף ולרוח, למלאכי ולבהמי, לברית הלשון ולברית המעור, למילה ולתורה, לברית הכפולה על הארץ בעולם העליון ובעולם התחתון, לצדיקים ולבעלי תשובה, לשמיטה הממשית־הארצית וליובל הרוחני־השמימי.
בעזרתה של מערכת מורכבת זו מוסברים דברי הזוהר על השכר, המובטח לאוהבים בזה ובבא, בדמות השמיטה והיובל.

1. ויקרא כ"ה כ"ג וראה לעיל תרנ"א.
2. ראה תו"כ כאן ובפרוש ח"ח: אם תלכו בדרכי תהיו תושבים ואם לאו ח"ו תהיו רק גרים, והשוה רש"י בראשית כ"ג ד' בעקבות ב"ר נ"ח ו'. תו"ש ויקרא כ"ה אות קמ"ד, בראשית מ"ז אות כ'. אמנם הפרוש "תושבים בעוה"ב" הוא מסקנתו־"דרשתו" של בעל שפ"א.

הארץ[3] ואיתא במד'[4] כ"מ שנאמר לי הוא לעולם ולעולמי עולמים[5]. וכן במשנה אמרו[6] כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר[7] לעולם יירשו ארץ. הרי כי הארץ היא ג"כ עוה"ב[8]. ולכן כתי'[9] וכרות עמו הברית לתת כו' לתת לזרעו. ב"פ לתת בעוה"ז ובעוה"ב[10] והס ב' ברימות דאיתא[11] כרת לו ברית בין עשר אצבעות רגליו זו המילה ובין אצבעות ידיו ברית הלשון. ברית הלשון הוא בחלק שלמעלה שהוא מהג' דברים שאדם דומה למלאך מדבר בלשון הקודש כמלאכי השרת ע"ש בחגיגה[12]. אבל חיבה יתרה חיבב הקב"ה את אברהם וכרת לו ברית המעור[13] בחלק שדומין לבהמה[14] גם בזה נשתתף עמנו הקב"ה וחתם בנו שמו[15]. וכ"כ במדרש[16] מתחונים שים בהם יה"ר בריכין לב' אמירות. אמירה היא התקשרות וברית כמו ד' האמירך[17]. והס ב' הברימות. וז"ש במשנה[18] תלמידי ח"ח ע"ה אוכלין בעוה"ז ונוחלין לעוה"ב דכתיב להנחיל אוהבי יש[19] ואוצרותיהם אתא י"ש הוא יובל ושמיטה והס ב' בחינות הנ"ל[21]. וזה גריס ותושבים[22]. גר בתי' לדיק[23] וסימנך [בנטוי] גר לדק שנכנס המילה[24]

3. ויקרא כ"ה כ"ג.
4. ויק"ר פ"ב ב'. ראה תו"ש ויקרא כ"ה אות קל"ט.
5. ומכיון שהשייכות היא נצחית — לעולמי עולמים — על־כרחך שהמדובר במושג רוחני.
6. סנהדרין פי"א.
7. ישעי' סי' כ"א.
8. ע"ע מהרש"א סנהדרין שם, תוי"ט, מהר"ל בראש "דרך החיים" ובפרוש אגדות הש"ס. ובאבן־עזרא בראשית ל"ג י"ט: מי שיש לו בה חלק חשוב הוא כחלק עולם הבא.
9. נחמיה ט' ח'.
10. ראה "מצודת דוד" נחמיה שם והשוה שפ"א קדושים תרנ"א, בהר תרמ"ח, תר"נ תר"ס, שלח תרס"א, בלק תרנ"א. מסעי תרמ"ט.
11. סוף סי' יצירה.
12. ט"ז ע"א.
13. ראה חבקוק ב' ט"ז.
14. חגיגה שם, באדם עצמו נמצאות שתי הבחינות: עוה"ז ועוה"ב המקבילות לבחינה המלאכית ולבחינה הבהמית.
15. ע"ע שפ"א פנחס תרנ"ב.
16. ויק"ר כ"ו ה'. שפ"א אמור תרל"ב, תרמ"ב, תרמ"ה.
17. דברים כ"ו י"ח, ספורנו.
18. אבות פ"ה מכ"ג.
19. משלי ח' כ"א, וראה בתרגום הארמי ובהערה ב"דעת מקרא".
20. זוהר חדש ראש פ' בהר, וע"ע שו"ב עמ' 155. שפ"א תרמ"ה.
21. ההרכבה של העוה"ז והעוה"ב, של הבחינה המלאכית והבהמית היא המביאה את נחלת הי"ש — יובל, שמיטה.
22. קביעה שהיא כעין הנמקה ליובל ולשמיטה. ראה תו"כ, ב"משך־חכמה" ובספורנו.
23. שהרי לא היה כמעט מחוייב במצוות לפני התגיירותו.
24. שעל־ידה נכנס הגר לברית, והיא בחלק הארצי־גופני.

זוכין לח״י שלמטה וזה נמי׳ שמיטה. גם לדיק גי׳ גר ע״ה[25] תוספים נמי׳ יובל. עולם הבא[26]. נמי׳ משובה[27]. וע״י התורה זוכין לעוה״ב כדאיתא במסנה[28] קנה לו ד״ת קנה לו חיי עוה״ב והוא נרית הלשון[29].

25. עם הכולל, הוספת מספר אחד כנגד המילה עצמה. צדיק — 204. גר — 1+ 203.
26. השוה: ועבדו לעולם, קידושין כ״א ע״ב — עולמו של יובל. שו״ב 126, 392.
27. זו שבאה לאחר הפעילות.
28. אבות פ״ב מ״ח.
29. שהיא בחלק הרוחני־מלאכי, וע״ע שו״ב 389 הערה 5.

״שפת אמת״ פ׳ בהר תר״ס

כי תבואו א״ה אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ וכו׳[1] דכ״[2] לא תהו בראה לשבת ילרה וכתי׳[3] והארץ היתה וכו׳ ובמד׳[4] שהארץ מתרעמת עליונים ניזונין מטמיון ומתחתונים אם אינם יגעים אין אוכלין. ובג״ כאשר התורה עושין יסוד א״י כדכ׳ ברחמיה ברח בשביל התורה שנק׳ רחמים[5] ובשביל ישראל שנק׳ רחמים הי׳ בריאה הרחמונה[6] אח״כ כתי׳ והארץ היתה תהו. ולכן אמר שמיטה ויובל להר סיני[7] שאכתי התורה שקיבלו בהר סיני ושבתה הארץ[8]. ויש רמז בתורה[9] ריש פסוק והארץ היתה תהו.

1. ויקרא כ״ה ב׳. שני המרכיבים של הפסוק נראים כסותרים זא״ז. ביאת הארץ משמעה על מנת ליישבה ואילו בפסוק מודגשת השביתה. הקטע פותח בהסברת שתי הבחינות: עבודת האדמה הקשורה ביגיעה ועמל, ושביתת החקלאות ופרנסה מהבטחת שמים. ראה לעיל תרנ״ז.
2. ישעי׳ מ״ה י״ח.
3. בראשית א׳ ב׳. לשון העבר ״היתה״ משמעו שכונת ההווה שהארץ לא תעמוד בשממונה, שלא תהיה תהו, כמשמעות הפסוק בישעי׳ לא תהו בראה.
4. ב״ר ב׳ ב׳. טמיון — אוצר. דברי המדרש מסבירים את הבטוי ״יתהו ובהוו״ כתהית הארץ התחתונה על גורלה המחייב את העמל. בהקדמת הפסוק בראשית וכו׳ על מדרשו, בשביל ישראל העוסקים בתורה, ראה בעל שפ״א הסבר להמשך ״והארץ היתה תהו״. התהיה היא על היגיעה הרמוזה בפסוק הראשון.
5. ב״ר א׳ ד׳.
6. ויק״ר ל״ו ד׳, וע״ע תו״ש בראשית א׳ אות נ׳.
7. ראה לעיל תרנ״ז הערה 7. אמנם למרות המכנה המשותף בין השתים: שמיטה ויובל, יש ביניהם אבחנות של בחינות שונות כפי שמאובחנים ומתענפים הדברים להלן.
8. כשם שהתורה מחייבת את העמל והיגיעה של התחתונים מאז ימי הבראשית, כך היא מחייבת את השביתה ומבטיחה את התזונה בשביעית מטמיון, כבחינת העליונים. ראה להלן.
9. במסורה הקטנה והגדולה, שתי הפעמים הראשונות שהמילה ״והארץ״ מופיעה בראש פסוק, בראשית א׳ ב׳, ויקרא כ״ה כ״ג. הבחינה האחת היא על תהית הארץ בדבר יגיעת התחתונים והבחינה השניה על כפיפותה של הארץ לאדוניה המצווה על שביתתה.

והארץ לא תמכר כו'. ועניין גרים ותושבים אתם[10] הוא שבנ"י זוכין לא"י מצד עצמם. ומצד החובות ירושה היא להם מאבותיהם כדכתיב[11] וכרות עמו הבריח לתת כו' לזרעו[12] שנתן לחובות שורש מ"י שלמעלה[13] ונתן לזרעו מ"י שלמטה[14]. וכ' אלו המתנות נתחדשו תמיד. דשמיטה נתחדש המתנה שלמטה דכתי' אשר אני נותן לכם ושבתה[15] וביובל נתחדש המתנה שלמעלה ושבתם איש אל אחוזתו[16]. ועל ג' אלו כתי'[17] תביאמו ותטעמו וכ"כ מכון לשבתך פעלת כו' מקדש א' כוננו כו' דרשו חז"ל[18] ביהמ"ק שלמטה מכוון לבהמ"ק שלמעלה. כמו כן מ"י שלמטה מכוון לא"י שלמעלה[19]. כדאיתא בזוה"ק[20] שמא קדישא ואורייתא וישראל אתיס וגליא כמו כן א"י אתיס וגלי'. והחובות זכו לא"י עליונה ובזכותם ניתן לזרעם א"י שלמטה. גרים[21] כשוכין לבתי' שמיטה שהיא התיקון שלמטה כדאיתא בגמ'[22] גבורי כח בשומרי שביעית הכתוב מדבר רומה שהיו ביר ושומק ועי"ז[23] יונקין מהנהגה הטבעיות וזוכין לשמיטה[24] כמ"ש והיתה שבת הארץ לכם לאכלה כעין העליונים שניזונין מטמיון של מלך. ועליהם כתי'[25] ברכו ה' מלאכיו ולא כל מלאכיו כדאיתא בגמ'[26] שאע"פ שהם

10. המשכו של הפסוק "והארץ לא תמכר", ובפרוש החי"ח לתו"כ: אם תלכו בדרכי תהיו תושבים ואם לאו חי"ו תהיו רק כגרים. אף הכפילות הזאת מוסברת כדלהלן.
11. נחמיה ט' ח'.
12. התקשה בכפילות "לתת" ראה לעיל תרנ"ט הערה 10.
13. וע"פ שורש זה, בחינת התושבים, אינם צריכים לעמל, וניזונין מטמיון.
14. וע"פ בחינה זו, גרים, עליהם להתייגע.
15. דרש כעין סמוכין, כל אימת שתהא המתנה לשון הווה — נותן, תבוא עמו שביתה. השוה: שו"ב 101.
16. ויקרא כ"ה ג'. וע"ע רמב"ן שם י', שמקורו בזהר חי"ג ק"ח ע"ב. "פחד יצחק" אגרות ומכתבים עמ' כ"ז. שו"ב עמ' 390.
17. שמות ט"ו י"ז. על הכפילות ראה תו"ש שמות ט"ו אותיות: קצ"ח־קצ"ט, "גבורות ד'" פמ"ז. בחינת "תביאמו" היא כנגד א"י שלמטה, כנגד השמיטה, "אשר אני נותן". בחינת "תטעמו", השרשית, כנטיעה כנגד היובל שיסודו בשיבה לאחוזה העליונה, המקורית.
18. תנחומא ויקהל ז'. וראה תו"ש שמות ט"ו אותיות ר"ב־ר"ג על ההרחבה מכסא להיכל, למקדש ולירושלים. "גור אריה" שמות ט"ו י"ז.
19. הרחבתו של בעל שפ"א בעקבות חז"ל. לכל בחינה רוחנית גלויה הנראית בעולמנו יש שורש עליון סתום ונעלם.
20. חי"ג ע"ג ע"א. ע"ע שפ"א וירא תרס"ג. לעיל תרנ"ג הערה 16.
21. מעתה פונה ההסבר לבחינת הגרים שמכוחה זוכים ישראל לא"י מצד עצמם, ומכוחה באה מצות השמיטה.
22. ויק"ר א' א'.
23. בעצם הנכונות לשתוק מול השדה.
24. לברכת השמיטה, למרות "שבת הארץ" תהיה "אכלה". תזונה בלי יגיעה.
25. תהלים ק"ג כ'.
26. ויק"ר א' א'.

נעולם הטבעי וזורעין ומוספין מ״מ כשבא שמיטה ושובתין מלאכתו בשבי׳ מלאכיו[27]. וזה הענה של המורה שע״י השמיטה יתעשכו כל הששה שנים ג״כ לאחר הקדושה לכן כתיב ושבתה משמע תמיד ע״י ששת שנים תזרע ובשביעית תשבות נמשך האחרה משביעית לכל השנים. וזה ענין הספירה[28] להמשיך[29] כל השנים לאחר השמיטה[30]. וכן בימי המעשה להמשיך בהם האחרת השבת קודם[31] וזה ענין מלאכיו ולא כל מלאכיו[32]. ומדה בתורה[33] כל שיצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו יצא. וכן הוא בכל הדברים שאע״פ שא״י להתקדש בשלמות. עכ״ז ע״י חלק הקדושה יכולין לבטל[34] כל המעשים של הנקודה קדושה[35] שנמצא בכל חיב ישראל. תושבים[36] הוא נחלת אדות והתדבקות בא״י שלמעלה. וע״ז כתי׳[37] תשריך ארץ שלכך בן חורים. יובל עלמא דחירות[38]. ומקודש כתיב[39] אי לך ארץ שלכך נער. וקשה מה הממונע[40] אי לך ארץ הוא הפלגה לרעה[41] ותשריך הפלגה לטובה וצריך להיות מדה בינונית. אבל אי לך ארץ הוא כשתעבדין אל הטבע זה שלכך נער הנהגה הטבעיות[42]. אבל ע״י שמיטה יוצאין מהשתעבדות הטבע[43] וע״ז כתי׳ תשר הולאתיך כו׳ מבית עבדים[44] וזוכין להיות עבדי

27. מהדגשת המדרש עולה קיומה של בחינת ״מלאכים לשעה״ — לשנת השמיטה. שומרי שביעית נוהגים במשך שנות העבודה כבנ״א ובשביעית כמלאכים.
28. השוה ״החינוך״ פ׳ בהר: שהיו מונין שנה־שנה ושבוע־שבוע של שנים עד שנת היובל כמו שאנו מונין ימי העומר. ע״ע שו״ב עמ׳ 209, 316.
29. לשייך.
30. כדי לסגור את הפער שבין שנות העבודה האנושיים לבין שנת השמיטה המלאכית באה הספירה המשייכת את הכל לערכי השמיטה והיובל.
31. ע״ע סדור שפ״א עמ׳ תל״א.
32. הדגשת הצמצום ״מלאכיו״ ולא ״כל מלאכיו״ — כפי סגנון הפסוקים בתהלים בגי כ״א — כ״ב, ״כל צבאיו״ ״כל מעשיו״ — יסודה במעמדה המצומצם של השמיטה לעומת שש השנים האחרות. (גם אם קיימת מגמה להרחיב את ערכי השמיטה על כל מחזור השנים.)
33. ברייתא דר׳ ישמעאל בראש תו״כ והשוה ״עולת ראיה״ ח״א עמ׳ קפ״ב.
34. להכפיף.
35. נקודת הקדושה.
36. בחינת התושבים הנזכרת בפסוק: גרים ותושבים.
37. קהלת י׳ י״ז. ראה להלן תרס״א הערה 26.
38. זהר תצוה קפ״ג ע״א. שו״ב עמ׳ 392.
39. קהלת י׳ ט״ז.
40. מהי דרגת הבינים.
41. הקריאה אי לך, משמעה אוי (א״ע).
42. ראה אלשיך: מילת ״נער״ הוא לשון משרת, משועבד אל אדוניו. ידוע אשר ישתעבד ליצרו הרע יקרא משועבד כמשרת ועבד לו.
43. ראה לעיל תרמ״ה, שו״ב 290.
44. שמות כ׳ ב׳. פסוק זה שנאמר בסיני רומז להסבר נוסף בענין סמיכות השמיטה — יציאה מהטבע לסיני — יציאה משעבוד לטבע, ראה להלן. וע״ע שו״ב עמ׳ 350.

ד' כמ"ס עבדי הס[45] ועבד מלך מלך[46]. אבל יובל הוא בחי' בנים וזהו הפלגה גדולה שמלכך בן חורים[47]. ולימא בזוה"ק[48] שצריכין להיות עובד ה' בבחי' בן ובבחי' עבד. שהגם שצריך לים ישראל להתלהב באהבה ודביקות לאביו[49] שבשמים. מ"מ לפי' בזמן שאין האהבה מתגלה בלב צריכין להיות עובד ה' בבחי' עבד לבטל הרצון ולעשות בע"כ רצון המלך. וד' אלו העבודות קיבלו בני' בהר סיני בשלשה מנהי ד' אלוקיך. והס בחי' שמיטה ויובל לכן סמכם להר סיני. וזהו בחי' זכור ושמור[50] שמור בחי' עבד כמ"ש הטעס[51] וזכרת כי עבד היית כו' ע"כ צוך כו' לעשות את כו' השבת לקייס גזירת המלך. וזכור בחי' בן כמ"ש הטעס[52] כי ששת ימים עשה כו'. הרי מבאר הטעס של השבת והוא בן לחפשא בגינזין דמלכא[53]. וד' הדיברות רשומים ושתרומים[54] ניתנו בהר סיני עבד ובן. ועיקר חביבות עבודת לים ישראל בבחי' עבד כמ"ש עבדי אתה[55]. וכן אומרים ישמחו במלכותך שומרי שבת[56]. הגס דבחי' שמור למטה מבחי' זכור[57]. אעפ"כ צריכין אנו לשמות בבחי' זו. כי בן ירושה הוא ואין הבן יכול להשתנות. אבל בחי' עבד הוא בכח מעשה האדם להכניע עצמו תחת מלכות שמים וזה אנו שמחים[58].

45. ויקרא כ"ה נ"ה, בחינת השמיטה היא בחינת עבד.
46. שבועות מ"ז ע"ב: עבד מלך כמלך.
47. המלך השולט על האדמה, זו ששבה אליו ביובל, הוא בן (חורים).
48. זהר ח"ג קי"א ע"ב. (וע"ע שם כ"ט ע"א). של"ה, עשרה מאמרות, מאמר ג'. "תניא" פמ"א. "לקוטי תורה" בלק 140. דברים 58, 188. וע"ע שו"ב 134, 250, 359. על בחינת הבנים במיוחד ביחס לקרי"ס ראה שו"ב 334 הערה 40.
49. בחינת בן.
50. המתייחסות לשבת.
51. בדברות שניות, דברים ה' ט"ו, שנאמר בהם שמור הודגש הציווי המסתמך על ההיסטוריה: וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ע"כ צוך לעשות, סגנון המתאים לאדון המצווה את עבדו.
52. בדברות ראשונות שמות כ' י"א שנאמר בהם זכור, באה הנמקה המסתמכת על מסתרי מעשה בראשית, שעה שעוד לא התחילה ההיסטוריה האנושית.
53. לשון הזוהר ח"ג קיא: לחפשא בגינזוי וברזין דביתיה.
54. הן אלו שבספר שמות והן אלה שבספר דברים. השוה, שבועות כ' ע"ב: בדבור אחד נאמרו, תו"ש שמות כ' אות ט', שם מלואים עמ' רל"ח. "תפארת ישראל" פמ"ג—מ"ה.
55. ישעי' מ"ט ג', וההמשך: ישראל אשר בך אתפאר.
56. השמחה בשבת מתנת חלקם של השומרים היא בחינת שמור, וזוהי הרי בחינת העבד ולכן "במלכותך". העבד משועבד למלך.
57. קרבת הבן, התורשתית, גדולה מזו של העבד, זו הקנויה. מה מקום איפוא לשמחה במלכותך.
58. מעלת השמחה מתייחדת לשומרי השבת, הן שבת הימים, בחינת העבד המשתעבד מרצונו, והן שבת הארץ, בחינת הגרים הזוכים מצד עצמם. ראה לעיל תרמ"א עמ' 192 על שתי בחינות בעבד, זו שלפני מדרגת הבן וזו שבאה אחריה. וע"ע שפ"א סוכות תרל"ה: תורה צוה, מורשה. סוכות תרמ"ח. חוקת תרנ"א, תרנ"ד, תרנ"ו. נשא תרל"ז. סדור שפ"א עמ' י"ב. שו"ב עמ' 402.

"שפת אמת" פ' בהר תרס"א

ושבתה הארץ שבת לה'[1] תחז"ל[2] כשם שנאמר בשבת בראשית. כמו דשבת עדות ביניו ובין בנ"י ויורד בו נשמה יתרה והוא זכר ליצי"מ שנעשו בני חורין ויכולין לקבל נשמה יתרה[3] שהיא בחי' נחלה בלי מיצרים[4]. כמו כן ח"י נק' נחלה בלי מיצרים[5]. כמ"ש[6] נחלת יעקב אביך אשר אתה שוכב כו' ופרצת ימה וקדמה. שלפי שזכה בנקודה הפנימיות של ח"י שמשם הושתת העולם[7] לכן היא נחלה בלי מיצרים[8] ובשמיטה מקבלת הארץ בחינת נשמה יתרה וכחיב[9] אשר הוצאתי אתכם מא"מ לתת לכם את ח"כ להיות לכם לאלוקים תחז"ל[10] הדר בא"י יש לו אלוה. פי'[11] כמ"ש אנכי ה"א[12] דרשו חז"ל[13] עליך יחדתי שמי ביותר שבכח אית ישראל לקבל בחי' אלקות. ומסיים אשר הוצאתיך מא"מ להיות בן חורין לקבל בחי' זו שהיא למעלה מן הנהגה הטבעיות[14] ואמר מבית עבדים ח"כ [כתמורה וכתחליף]

על מדרש ההלכה המשווה את שבת הארץ [במקום] לשבת בראשית [בזמן] נאמרו הסברים רבים. (שו"ב עמ' 54, 59 ולהלן.) הסברו הנועז של בעל שפ"א בנוי על השויון בין השתים ביחס לנשמה יתרה, (ראה גם לעיל שנת תרנ"ג. שו"ב פ"ו, עמ' 87 ולהלן.) ועל יסוד העדות המתייחס לשתים.

1. ויקרא כ"ה ב'.
2. ספרא וע"ע רש"י.
3. רמוזה כאן הרכבה של שתי ההנמקות לשבת: זכר למעשה בראשית שהיא יסוד העדות (השוה שפ"א בראשית תרמ"ח) וזכר ליצי"מ שהיא יסוד החרות. רק בני חורין המסוגלים לקבל נשמה יתרה אפשר להם להתעלות למדרגת עדים על מעשה בראשית. ע"ע שפ"א יתרו תרל"ה.
4. השוה: שפ"א יתרו תרנ"ו: אשר הוצאתיך מא"מ להיות נחלה בלי מיצרים.
5. שבת קי"ח ע"א.
6. בראשית כ"ח י"ד.
7. חולין צ"א ע"ב: שקפלה הקב"ה לכל א"י. יומא נ"ד ע"ב: שממנה הושתת העולם. וראה "ענף יוסף" ע"י חולין שם: דלא א"י ממש נתנה תחתיו כי זה רחוק מן טבע המציאות, אלא שהאיר עליו מדרגה השולטת על א"י. וראה ב"גור אריה" בראשית כ"ח י"ד. ב"בן יהוידע" חולין שם: אבל לעולם גוף הארץ אינו זז ממקומו. "ספר הברית" על התורה, בראשית שם. שו"ב עמ' 150, 154.
8. כי "הנקודה הפנימית" היא רוחנית בלי מגבלות של מקום. השוה: שפ"א בראשית תר"מ "זו הנקודה אין לה שעור וכו' בכל דבר נקודה פנימיות אין לה מדה וגבול" וע"ע על ה"נקודה הפנימית" אצל אדמו"רי גור ואלכסנדר, מ. פייקאז' בספר היובל לי. תשבי, תשמ"ו עמ' 617.
9. ויקרא כ"ה ל"ח.
10. כתובות ק"י ע"ב. תו"כ ויקרא כ"ה וע"ע רש"י ויקרא כ"ה ל"ח.
11. כנראה הוקשה לו, הרי הפסוק דן על בחינה כללית־לאומית "הוצאתי אתכם" "לתת לכם" "להיות לכם" ומנין ההנחה בדבר היחיד הדר בא"י. וע"ע "גור אריה".
12. שמות כ' ב' וראה לעיל תרנ"ג הערה 27.
13. שמו"ר כ"ט ד' וע"ע שפ"א יתרו תרנ"ו, תרנ"ז.
14. השעבוד במצרים מקביל לשעבוד לחוק הטבע ולכן החרות ממצרים היא חרות ממגבלות הטבע.

ניתן לישראל בית ומקום מיוחד והוא ח״י כמ״ש[15] ושמתי מקום לעמי. ואלה הכ׳[16] הכל[17] ביני״מ ובח״י[18] שמיוחד אל הקדושה. וכמו שנגאלו נפשות בנ״י ממצריים[19] כן יגאל ח״י מתחת יד הכנעני ונעשה נחלת ה׳[20] נחלה בלי מיצרים. והוא ממש ההיפוך מארץ מצרים[21]. דכתי׳[22] ארץ טובה ורחבה היא כתי׳ נחלה בלי מיצרים. לכן תולה הכ׳[23] מצות שמיטין בהר סיני שהכל נעשה במאמר אנכי ה״א[24]. ושמיטה עדות על ח״י שנעשה נחלת ד׳[25] וע״ז נאמר[26] אשריך ארץ שמלכך בן חורים.

15. ש״ב ז׳ י׳ וע״ע שפ״א יתרו תרנ״א.
16. הן הכתוב בשמות כ׳ ב׳ והן בויקרא כ״ה ל״ח.
17. כל ערכי היהדות מקופלים בקביעה: אנכי ד׳ אלוקיך אשר הוצאתיך וכו׳, אני ד׳ אלוקיכם אשר הוצאתי וכו׳ לתת לכם את ארץ כנען וכו׳.
18. שניהם, גם היציאה ממצרים וגם מתנת א״י, נזכרים בפסוק בויקרא כ״ה ל״ח ואילו בראש עשרת הדברות נזכרת רק יצי״מ, וא״י ברמיזה [כתחליף] ע״פ פרשנותו.
19. ״אשר הוצאתי אתכם מא״מ״, ואז כאמור זכו ע״י החרות לנשמה יתרה.
20. השוה ש״א כ״ו י״ט. ש״ב כ׳ י״ט. ש״ב כ״א ג׳. כתובות ק״י ע״ב.
21. השוה שפ״א יתרו תרנ״ו. אשר הוצאתיך מא״מ להיות נחלה בלי מיצרים. וע״ע ״תורה אור״ עמ׳ 114, 142, ״מצרים בחי׳ מצר וגבול״, שו״ב 178.
22. שמות ג׳ ח׳ וראה תו״ש שם.
23. ויקרא כ״ה א׳.
24. מתנת א״י — נתינת מקום רחב לישראל כתחליף למקומם הצר במצרים נרמזת בדיבר הראשון אנכי אשר הוצאתיך וכו׳. הרחקת המיצרים עד בלי גבול היא מעלת השמיטה ומכאן שייכותה לגילוי בסיני. הרחבה זו היא המאפשרת את מתנת הנשמה היתרה ומכאן סמיכותה לאיזכור החרות ממצרים. על סמיכות שמיטה וסיני ע״ע שו״ב עמ׳ 54-46, 355-345.
25. כשם שהשבת עדות על הבריאה ״ושבת קדשו הנחילנו״ כך על נחלת א״י מעידה השמיטה. ההשווה בין שבת בראשית לשבת הארץ עולה אף מיסוד העדות המשותף לשתים. וראה עוד על העדות י׳ יעקבסון. ״דעת״ 191 לעיל במבוא הערה 1.
26. קהלת י׳ י״ז. פשט הפסוק דן על אשרה של ארץ שהמלך מתייחס על בני האצולה ומכיר את סדרי המלוכה. בספורנו ובאלשיך נתפרש בן חורים — בן חורין, משוחרר משעבוד לתאוה וליצר ובלי פניות ״מתקן את עניני המדינה״. ע״ע שפ״א פסח תרס״ב. לעיל תר״ס. שו״ב 326. ולפנינו רמז לאשרה של הארץ שבעליה מסוגלים בשמיטה להשתחרר משעבודם לחומר, ובצורה נועזת: בן חורים — כלפי שמיא, בשמיטה כשא״י הופכת, במיוחד ובמסויים, לנחלת המלך.

"שפת אמת" פ' בהר תרס"ג

ענין שמיטין אצל הר סיני[1] דכ' אדם לעמל יולד[2]. אם לעמל תורה או מלאכה[3]. וקודם החטא אם הקב"ה האדם גג"ע לעבדה ולשמרה גרמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת[4]. ואחר החטא כ' ויצלמו כו' מג"ע לעבוד כו' האדמה[5]. מ"כ[6] בזמנים שיש שביתת מלאכה לבנ"י כמו בשבת וכן בשמיטין ושבתה הארץ. ובטל לעבוד האדמה[7]. הוא אות לבנ"י שהם במדרגה הרמשונה לעסוק רק בגרמ"ח ושס"ה[8]. כי האדם כלול משמים וארץ. נשמה משמים וגוף מארץ. ואם גוברת הנשמה על הגוף הוא בחינת המלאכים. וע"ז דרשו חז"ל[9] גבורי כח עושי דברו בשומרי שביעית הכ' מדבר רוחה מקלי' ניר כרמו ניר ושומק. פי' גבורי כח[10] שהנשמה גוברת בו שהוא עיקר הכח[11] כמ"ש בזוה"ק[12] אסר תמלא ידך לעשות בכוחך, בכוחך זו נשמתא. וכמ"ש בנשמה[13] חיזה גבור הכובש את יצרו מושל ברוחו[14] היינו שלא לפנות אחר מחשבות הילה"ר בהבלי העולם. זהו פי' ושומק שאינו מהרהר בעבודת האדמה כלל[15]. וזה הרמז לא תלחמו לגוף טוב משתיקה[16] וע"ז כתיב[17] כח מעשיו הגיד לעמו שמסר הקב"ה

1. השביתה מעבודת הקרקע היא בחינת ג"ע לבנים העובדים את עבודתם הרוחנית. היחס בין תקופת ג"ע למעמד מ"ת מסביר את הסמיכות בין שמיטה להר סיני. ראה לעיל תרנ"ז הערה 7.
2. איוב ה' ז'.
3. סנהדרין צ"ט ע"ב.
4. זוהר ח"א כ"ז ע"א וע"ע תו"ש בראשית ב' אות רכ"ז.
5. בראשית ג' כ"ג. תפקיד האדם נתנסח (ע"פ הבנת הגמרא) בדברי איוב "לעמל יולד". על מהות עמל זה העלו בגמ' שתי אפשרויות: לתורה או למלאכה. ברירה כזו עומדת לפני כל אדם. אמנם בעל שפ"א פרש את הברירה במובן היסטורי. בראשית הבריאה, בעידן ג"ע היה עמלו של האדם במובן הרוחני, ולאחר הגרוש נענש שעמלו במובן הגשמי.
6. שעיקר הגרוש היה על מנת לעבוד את האדמה, ראה רד"ק, תו"ש בראשית ג' אות רי"ב.
7. עבודת האדמה בטלה, שובתת בשמיטה.
8. על בחינת ג"ע בשמיטה ראה לעיל תרמ"ו, תרנ"ג. שו"ב 137, 271, 288. על ת"ת בשמיטה ראה אברבנאל פ' וילך, שו"ב עמ' 81 ואילך.
9. ויק"ר א' א' וע"ע שפ"א על תהלים עמ' 190: ק' וכי אין כבישת היצה"ר רק בשמיטה.
10. התקשה בצרוף "גבורי כח" שהרי כל בעל כח הוא גבור ומה משמעו של הניב "גבור כח".
11. הבטוי הנמרץ ביותר של הגבורה הוא בהתגברות הרוח־הנשמה על נטיות הגוף.
12. בראשית קצ"ו ע"ב וע"ע שו"ב 133.
13. אבות פ"ד מ"א.
14. משלי ט"ז ל"ב. נטית הרוח לעסוק בעניני העוה"ז נבלמת על ידו. וע"ע פי' הגר"א למשלי שם.
15. התקשה בבטוי "ושותק" שאמנם ע"פ פשוטו בא בהוראת "נמנע" "שב ואל תעשה". אבל הוא העמיק לראות בו לא רק שתיקת פה שאיננו דן בעניני החקלאות אלא אף שתיקת מחשבה. העיסוק בעניני האדמה לא נכלל בתחום מחשבתו של השובת בשביעית. הוא מתעלה מעל לעניני החומר.
16. אבות פ"א מי"ז. לבחינת הגוף טובה ההמנעות, השתיקה. ע"ע שפ"א על מסכת אבות. שו"ב 138.
17. תהלים קי"א ו', על בחינת הכח הרוחני ראה שו"ב 134.

לבנ"י נשמתא דעלמא[18] והפנימיות של העולם. והיא התורה שהיא הנשמה של מעשה נרשמית[19] כמ"ש נרשמית ברת הביט בתורה וברא[20]. ת"כ[21] התורה הכח והנשמה של הבריאה. ובקבלת התורה היו בנ"י כחי' נשמה בלבד כמלאכים[22]. וז"ש אשר הולאתיך מא"מ מבית עבדים[23] כמ"ש במ"א[24] כי עוה"ז נק' בית עבדים. וכשנשתלח האדם לעבוד האדמה הוא כחי' עבד לעשות מלאכת העולם[25]. שהעבד עושה דברים לתקן צורכי מדינות המלך. אבל כחי' בניס הוא לעשות צורך המלך בעצמו. כמו כן העובד ומשמש את אביו כמ"ש בר"מ פ' זו[26]. וזה בכח הנשמה. וכן כחי' שבת יומא דנשמתין וניתן לבנ"י שיש להם כחי' הנשמה[27]. והכל ענין א'. וכחי' עבד הוא המצות מעשיות למטה בעוה"ז. ובניס הוא התיקון הנעשה למעלה בשורש המצוה[28].

18. השוה אוה"ק סדר "נשמת העולם" ושם במקורות.
19. כח = נשמה, מעשיו = מעשה בראשית. הרוחניות היא המשמעות של העולם.
20. ב"ר א' א'.
21. שע"י התבוננות פנימית־נשמתית בתורה ברא את העולם הגשמי.
22. את התורה הרוחנית יכלו לקבל רק רוחניים, ראה מכילתא יתרו כ' ט"ז. שבת פ"ח ע"ב.
23. שמות כ' ב'.
24. ראה שפ"א יתרו תר"מ, תר"א, תרנ"ז, תר"ס, תרס"ב.
25. הגרוש מג"ע נתפס כירידה מדרגת בן לדרגת עבד, הממלא תפקידים משניים, הרחוקים מהמטרה המרכזית הרוחנית.
26. קי"א ע"ב. וע"ע שו"ב 134, 250, 316.
27. המכנה המשותף לשבת ולשביעית שלשניהם יחס לבחינת הנשמה ולבחינת בנים, ראה עוד שו"ב 89, 138.
28. הרחיב את מושגי הבן והעבד לא רק לימי החול והשבת, לא רק לשנות העבודה ולשנה השביעית, לא רק לעידן ג"ע ולגרוש שאחריו, אלא אף לכל בחינת מעשה המצוות, המשמעות המעשית והמשמעות הרוחנית.

"שפת אמת" פ' בהר תרס"ד

במ'[1] מו"ח ניד לשון כו' להיות לשונכם רך חלו לחלו. להנה עיקר יתרון המדבר מג"ח מה שיש לו

1. ויק"ר ל"ג א'. במדרשים, ברבה ובתנחומא הישן, לא באו דברים על עניני השמיטה בראש פ' בהר. קטעים ממדרש הגדול וממדרש אגדה הובאו בתו"ש. אמנם בתנחומא שייכו את ענין הונאת מקח וממכר ושאר הפרשיות המשתלשות לעון בטול שביעית, השוה קדושין כ' ע"א. שו"ב עמ' 53. דרשת המדרש על הונאת דברים הוסברה ע"י בעל שפ"א ע"פ עקרון האחדות שהוא מיסודותיה של השמיטה. כך שגם אם בכל הקטע לא נזכרת השביעית (כשם שהיא לא נזכרת בכל קטעי ויקרא־רבה) הרי שענינה הפנימי — האחדות — מתפרש בכמה פנים.

לוותה זה לזה ע״י הדבור כמ״ש בחוכת הלבבות[2]. והוא מכח הנפש. ונריכין לשמור זה הכח שלא ישמנה ע״י כוחות הגוף[3]. כי מלד הנפש כל הנפשות ים להם שורש אחד[4]. ולכן בהר סיני שנעשו בני״י אחדות גי[5] כמ״ש[6] כאיש אחד בלב אחד וקיבלו התורה כמ״ש[7] מורשה קהילת יעקב. וכתי׳[8] אתרתי אלהים אתם. שהי׳ גוכר כח הנפשות על הגוף. וכמו מה״ש שאין בהם קנאה ושנאה ותחרות[9] שכל אלה מכוחות הגוף שהגופות מחולקים. ולכן גם״ק להנשמה גוברת[10] מתאחדין בני״י כאחד[11]. וכמו כן בא״י באו אל האחדות כמ״ש גוי אחד בארץ[12]. שהזמן והמקום וכן הגופות[13] מבטלין האחדות. ולכן נתן הש״י לבני״י מלות בעולם שהם יוכלו להשאר בבחינת האחדות[14]. וכתי׳[15] ואתי אחיך עמך כי בכח האדם ליתן חיות גם לאחרו. וכתי׳[16] ויפח באפיו נשמת חיים כמו איש חיים[17] שהנשמה דבוקה במקור החיים. ויהי האדם לנפש חי׳[18] הוא התרבות והתפשטות החיות שהאדם כלי לשמוש זה

2. שער הבחינה פ״ה: לולא הדבור לא היה לאדם צוות בחברו.
3. שהם הנוטים ומתסיסים לפרוד.
4. והוא מקור האחדות של דרגת המדבר.
5. בתוך המון האנושי יש לעם ישראל מעמד מיוחד, מבחינת האחדות, כתוצאה ממעמד הר סיני. מכאן הסבר נוסף לסמיכות שבין שמיטה להר־סיני, בשניהם מתבטאת אחדות ישראל.
6. רש״י שמות י״ט ב׳ ע״פ המכילתא.
7. דברים ל״ג ד׳, הדגשת הקהילה הנקהלת ומתאחדת בקבלת תורה שצוה משה.
8. תהלים פ״ב, ובילקו״ש: למד אדם תורה וכו׳ הרי הוא כבריות של מעלה שנאמר. אני אמרתי וכו׳ ובני עליון כולכם.
9. ראה שבת פ״ט ע״א: קנאה יש ביניכם. במ״ת נתעלו ישראל מעל הגורמים הגופניים המעוררים את תחושת הפרוד.
10. ע״י התעצמותה של הנשמה היתרה.
11. על בחינת האחדות בשבת ראה לעיל תרל״ח, שו״ב עמ׳ 111.
12. דה״א י״ז כ״א.
13. הזמן, המקום, הגוף, הם הבחינות השונות של הווית העולם הגשמית והן מקבילות לבחינות עש״ן, ראה לעיל תרנ״ג הערה 14.
14. מהר סיני, מקום שנתגלתה אחדות ישראל, נמשכות המצוות המשמרות את האחדות, בכל שלוש בחינות המציאות, בשנה = זמן — שבת, בעולם = מקום — שמיטה, בנפש — אסור הונאה, במיוחד בדבור שהוא המחבר והמצוות את המדברים.
15. ויקרא כ״ה ל״ה, לתת לו מחיותך המדברת. וע״ע שו״ב עמ׳ 52.
16. בראשית ב׳ ז׳.
17. ויקרא י״ד ה׳ ושם באונקלוס: מי מבוע, מים הנובעים מעצמם, בהיותם קשורים למקור וכן הנשימה — הנשמה מעידה על חבור למקור.
18. בראשית שם, ובמדרש הנעלם בז״ח נ״ט ע״א: כיון דאמר נשמת חיים, אמאי ויהיה האדם לנפש חיה וכו׳. ראה תו״ש בראשית ב׳ אות קנ״ט. בעקבות הדברים פרש בעל שפ״א את הכח הנובע מנשמת החיים הבסיסית, כנפש הנותנת חיות גם לזולת.

המיות. רק שהגוף לא יתערב בזה[19] וזה הרמז לגוף טוב שמיקה[20] שיהי' עיקר הדבור בכח הנשמה כמ"ש לעיל.

19. אם הגוף, המפריד את הקשר שבעולם הרוח, לא יפריע יוכל האדם לשאוב נשמת חיים גם לחברו.

20. אבות א־ז'. וראה לעיל תרס"ג. בזה התגבר על הסתירה בין חובת השתיקה לבין חובת הדבור (להיות לשונכם רך וכו').

הרב ישעיה שטיינברגר

אברהם אבינו, היהודי הראשון

(עיונים בהגדרת מצוות אמונת ה', וההבדלים בין ישראל לבן נח, עפ"י הרמב"ם ב"יד החזקה" ובספר המצוות)

ישראל הם מאמינים בני מאמינים, בני אברהם[1]
דכתיב ביה: (בראשית טו, ו) והאמין בה'. (שבת צז, א.)

מבוא

עם ישראל מתחיל עם אברהם[1א]. זה נתון שאינו צריך לראיה, כמדומה. אולם הוא בהחלט טעון הסבר רב. במה זכה אברהם להיחשב כאבינו, הלא כבר היו צדיקים מאמינים בא־ל אחד, ושומרים מצוותיו, אף לפני "היהודי הראשון"?[2] (הין: נח שנקרא "איש צדיק"[3], שם ועבר, ראשי ישיבה שיעקב

1. בכד הקמח, לרבנו בחיי, כי בערך אמונה: "אברהם אמונה, שהוא ראש האמונה". (ר' עמ' כ"ז מהדו' מ. הרב קוק.) וכעי"ז ברמב"ן איוב א, א.

1/א. ר' בראשית יב, ב. ובנדרים לא, א: "שאיני נהנה לזרע אברהם, אסור בישראל". וע"ע תנחומא לך לך סוף פיסקה ג'. וברמב"ם פרק י' מנדרים הל' כ"א ופרק י' מלכים הל' ז- וח'. וע' רמב"ן בראשית כו, ה; גור אריה, שם, מו, פרשת דרכים (לבעל משנה למלך) ג' דרושים ראשונים. מתוך הדברים מתבררות הגישות ההלכתיות בשאלת מעמד אבותינו קודם מתן תורה אם כישראל או כבני נח.

2. הביטוי "יהודי", כמתאר בהוראה קבועה את בן עמנו, מופיע לראשונה במגילת אסתר, ר' באור כללי של נס פורים מהנצי"ב בחומש העמק דבר לשמות (נד' אחר המגילה). אברהם עצמו נקרא "עברי". ר' בראשית יד, יג. גם בני ישראל נקראים כך, במצרים בעיקר מיוסף ואילך בספר בראשית ושמות. המקור לשם "עברי" לפי הכוזרי (מאמר א, מט) מבוסס על כך שאברהם הוא נכדו של עבר. ולפרש"י (ר' בראשית יד, יג.) משום שבא מעבר לנהר. ולבראשית רבה יש כאן תאור אופי (שם, מב, ח.) "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחר". ונלענ"ד שכשבני ישראל ממשיכים דרכו ואופיו של אברהם, הניצב נגד העכו"ם, אז נקראים כך. ולכן יוסף "העומד בצדקו" בין הגויים (שם מ"ז, ל"א ברש"י) וכן בני ישראל המתבדלים במצריים (כלשון ההגדה שהיו "מצויינים") נקראו עבריים. אלא שראוי לעיין בתירגום (הנקרא) אונקלוס ל"עברי". בבראשית שהוא "עבראה". והיינו כנר' כאחד הפירושים הנ"ל. ובספר שמות מתרגם "יהודאין". ובפשטות מאותה שעה שהמשפחה נהפכת לעם הם נקראים כבר יהודים. אכן הדבר חסר הסבר ומקור. ואולי מפני שאחר מות יוסף שוב חזר יהודה להיות המנהיג של השבטים וצ"ב. ונלענ"ד שהביטוי יהודי מורה על אמונה בה' וכפירה בע"ז, והקשר ליהודה האיש הוא עקיף בלבד. ולפי"ז כיוון שבני ישראל הצטיינו במידה זו כבר אז (וכמשנ"ת) לכן התרגום קורא להם כך. והוכחה להגדרה זו מעשו שמתחתן עם אהליבמה. (בראשית לו, ב.) אעפ"כ הוא קורא לה "יהודית" (רש"י שם) כדי להטעות את אביו "לומר שהיא כופרת בעכו"ם". והנה הוא

מצא לנכון ללמוד בה[4]. שם גם נחשב לכהן[5]. רבקה הולכת אליו "לדרוש את ה'"[6], כהלוך איש לרואה[7].)

מסתבר שההבדל בין אברהם לצדיקים שקדמו לו, אינו כמותי בלבד, כנראה שהוא הגיע למדרגה המרוממת עקרונית ואיכותית מזו של הגדולים שחיו לפניו. מטעם זה "בני נח" הם גויים[8], ואילו בני אברהם — ישראל הם.

התחתן עמה בגיל מ' (שם, כו, לד.) זמן רב טרם לידת יהודה. ובהכרח שהשם "יהודית" הוא על שם מושג שענינו כפירה בע"ז. אכן מושג זה ביטא את אישיות יהודה בן יעקב (יהודה מלשון הודאה, גם תודה עבור חסד וגם הודאה באמת, ששורשה הכרת אמיתות הי"ת וכפירה בע"ז. ר' "פחד יצחק" לחנוכה ממו"ר הגרי' הוטנר מאמר ב' פרק ב'.) ולכן זה שמו של עמנו, לא על שם האיש יהודה אלא על שם המושג. לפי"ז י"ל גם שהתמסדות שם זה לעם ישראל ממגילת אסתר ואילך קשורה בחפיפה שבין האירועים ששם לביטול יצר של ע"ז בימי עזרא. ר' ערכין לב, ב. ו"פחד יצחק" יוהכ"פ מאמר ז'. ומיושבת הערת הנצי"ב הנ"ל. [בעיקר התירגום של המלה "עברי" צ"ע שבענין "עבד עברי" שמות כא, ב וכן בדברים טו, יב התירגום הוא "בו ישראל". ואם לאפוקי מעבד כנעני הי' יכול לתרגם = לפרש "עבד ישראל". ולכך העירני הגרמ"מ כשר בעל התו"ש, זצ"ל.]

3. בראשית ו, ט. וע"ש ברש"י אודות ההשוואה בין נח לאברהם. ועוד ידובר בזה.
4. ר' רש"י בסוף תולדות (שם כח, ט.) וכן שם, שם י"א בד"ה וישכב. וראוי לציין שהביטוי שם הוא "בית עבר" (וכן בבראשית רבה סח, ה). וברש"י ריש תולדות (שם כ"ה, כ"ב בד"ה ותלך) נזכר "בית מדרשו של שם". אכן שם בד"ה ויתרוצצו נזכר "פתחי תורה של שם ועבר". (ובב"ר סג, ו בסופו, לגבי הדרישה בה' "מדרש של שם ועבר".) וצ"ע ור' הע' 74 לקמן.
5. ר' נדרים לב, ב והובא ברש"י על מלכי צדק שם יד, יח. כיו"ב ר' רש"י שם, ל"ח, כד' בד"ה ותשרף.
6. בראשית כה, כ"ב ור' הע' 4.
7. ר' שמואל א' ט, ט.
8. ר' משנה נדרים לא, א "קונם שאיני נהנה לבני נח, מותר בישראל ואסור בעכו"ם". ויש מקום לעיון בעובדה שהגויים קרואים על שם נח ולא על שם אדם הראשון, שהרי הם בניו לא פחות, ומדוע נבחר נח כאבי האנושות? גם "שבעה מצוות בני נח" מתייחסות לבני נח לכאורה שלא בצדק, שהרי בשש מהן נצטווה כבר אדה"ר (ר' סנהדרין נו, ב) וא"כ למה נקראו על שם נח, שנצטווה רק באחרונה "באבר מן החי" (ר' רמב"ם פ"ט ממלכים הל' א')? ונלענ"ד שהאנושות חוזרת עם המבול לתהו והעולם החדש, שמתחיל עם יציאת נח מהתיבה, אין לו זיקה לאדם אלא לנח. סדרי החיים עד נח, כביכול, לא הוכיחו את עצמם. וזו כנראה כוונת הפסוקים בסוף פרשת בראשית (ר' שם ו, חה־ח). ואכמ"ל. רעיון זה מקופל אף בכך שעשר דורות מאדם עד נח, ועשר מנח עד אברהם (אבות פרק ה' משנה ב, ג) כשם שאדם הוא סימון דרך יסודי בתולדות האנושות, כך נח. עד אז הבריאה עוד לא התגבשה, כביכול, באופן שתהיה לה המשך ברור. ולכן מנח ואילך מתחילים תולדות ימי עולם הנוגעים לאנושות עד עצם היום הזה. ואף במצוות, רק כאשר נח מצטווה באיסור אבר מן החי, נשלמת מערכת ז' המצוות המחייבות כל אדם. גם

לפיכך הראשונים הם, לכל היותר, חסידי אומות העולם[9] ואילו אברהם הוא יהודי.

כיון שהשרישונו גדולי עולם, שראשית הופעת מושג בתורה גונז הוא בתוכו את עיקרי אותו המושג[10], חובה עלינו לקיים בעיון באישיות אברהם את הכלל "הפוך בה והפוך בה דכולה בה"[11]. בכך נצליח להבין לא רק את דמותו הענקית של אבינו הראשון אלא אף נשכיל לדעת מה בין בני לבן חמי[12] — בין יהודי לטובים שבאומות, מתוך הדברים תתרקם ותתגלה במלוא זוהרה המהות היהודית האידיאלית.

האמונה בה' מאירה את הקשר שבין אדם לבוראו יותר מכל. ההתחקות, אפוא, אחר שורשי מצוות האמונה תסייע מאד בניסוח החידוש שבאישיות אברהם ובשורתו. כפי שנראה, בחידוש זה נעוץ ההבדל בין היהודי לגוי.

מצוות ידיעת ה'

נעתיק עצמנו, אפוא, לנושא האמונה ובירור המצווה שמחייבתה. האמונה בא־ל אחד מנוסחת ברמב"ם (בריש הלכות יסודי התורה) בלשון "ידיעה". לכאורה אין כאן אלא שיגרא דלישנא. אולם לכשנעמיק ניווכח שלשון זו מדוייקת היא, ודבר גדול השמיענו רבנו בשימוש בה.

הרמב"ם מתחיל את ספרו ה"יד החזקה" כך: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון". גם בספר המצוות הקטן, המשמש כותרת להלכות שבפנים שם, הלשון המגדירה המצווה: "לידע שיש שם אלו־ה". וכך הולך וממשיך רבנו לנקוט לשון זו בהלכה ב' וג' עד שבהלכה ו' הוא מסכם: "וידיעת דבר זה מצוות עשה, שנאמר אנכי ה' אלוקיך".

העובדה שרק מנח הותר המין האנושי באכילת בשר, ר' סנהדרין שם, מראה שרק עתה הם הגיעו לשליטה מלאה על הבריאה. (אכן הרב קוק רואה בענין אכילת בשר ירידה של המין האנושי, ראה ספרו "טללי אורות" פרק ח'. אלא שאף לפי"ד זו מציאות הממשיכה ללוות את האדם מנח ואילך וקובעת את אופיים של חברתו וחייו.) ובענין השם אדם אם מתייחס למין האנושי כולו ר' סנהדרין ויבמות (בשניהם) בסא, א ובתוס' שם.

9. זו הגדרת הגויים המקבלים ז' מצוות בני נח, ר' רמב"ם הל' מלכים (פרק ט' הל' י"א). וילי"ע אם הגדר הנז' שם (שצריכים קבלה מפני שכך כתוב בתורה שכן ציווה ה') יש לו מקביל לפני מתן תורה. וצ"ע. ובפשטות מסתבר שהמקיים מצוות אלו ראוי שיעשה כן מתוך מסורת וקבלה ולא מתוך הכרע הדעת. אלא שאחר מתן תורה המסורת העילאית, גם לבני נח, היא זו הכתובה בתורת משה. ואילו לפני מתן תורה יש להסתמך על מסורת שבעל פה. ודו"ק. וכן נקט רבי צדוק הכהן "בישראל קדושים" עמ' סו, סז. (הוצ' יהדות ב"ב תשכ"ז.)

10. הגר"א מפי השמועה.

11. אבות, שם משנה כ"ב.

12. ראה ברכות ז, ב.

ובאמת תמוה למה לא השתמש רבנו בלשון "אמונה". ובמיוחד קשה שהרי בספר המצוות השתמש בפועל "להאמין". וראה שם, מצוות עשה א': "היא הציווי אשר צוונו בהאמנת הא־לוקות. והוא שנאמין שיש שם סבה וכו'. והוא אמרו: אנכי ה' וגו'". עשה"ט. גם בפירוש המשנה, בהקדמה לחלק, בדברו על שלשה עשר יסודות דתנו, כותב הרמב"ם: "היסוד הראשון: להאמין מציאות הבורא וכו' מורה עליו דבור: אנכי וגו'". הרי שבכל מקום דבר על אותו ענין, ורק כאן נקט לשון "ידיעה".

אכן, באשר לסתירה — זה פשוט שהלשון שביד החזקה היא הסמכותית מכולן, שהרי זהו הספר היחיד שנכתב בעברית בלשון המשנה[13]. הלשון שבחיבוריו האחרים הנ"ל היא ערבית ויתכן שאין תירגומה מדוייק. ובאמת כן מפורש בספר המצוות במהדורת הגר' חיים הלר[14], שכוונת המלה הערבית בעברית היא "ידיעה" ולא "אמונה".

אלא שעדיין צריך עיון, מדוע באמת נמנע רבינו מלהשתמש בפועל "אמונה".

ההבדל בין אמונה וידיעה

רבנו כנראה מפרש ידיעה כמדרגה נבדלת ועליונה מזו של אמונה. ידיעה, פירושה אמונה מוחשית המשנה את התייחסות האדם לנושא ומכתיבה את פעולותיו. הגדרה לכך נמצאת בלשון הרמב"ם עצמו (שם, שם, הלכה י'): "מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר: הראני נא את כבודך? ביקש לידע אמיתת המצאו של הקב"ה עד שיהיה ידוע בלבו, כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים. כך ביקש מרע"ה להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים וכו'". הכרה ברמה של "ידיעה", היא כזו המתייחסת למציאות הבורא כעובדה שאין עליה עוררין. זו מדרגה שאינה מאפשרת כמעט חטא והרהור חטא. הגדרה דומה כתב רבינו (שם, פרק ח' הל' ב') אודות האמונה של העם במשה. שלאחר מתן תורה במעמד הר סיני: "יסתלק הרהור שמהרהרין אחריך וכו' שידעו שאני שלחתיך באמת... ולא ישאר בלבם הרהור".

ההבדל, אפוא, בין אמונה לידיעה היא הבדל מדרגתו של משה לפני שראה את כבוד ה' בניקרת הצור, שעד אז היה רק בגדר "מאמין" — לבין מדרגתו

13. כלשון רבנו בהקדמתו לספר המצוות ע"ש.

14. ועי"ט גם בספר המדע מהדורת הרב קאפח לפרק א' הערה ד'. [ולשם העמדת דברים על דיוקם ראוי להעיר, שבעבוה"מ משתמעת טענה נגד מעשי רוקח הספרדי על הרמב"ם בענין זה (שלא ידע את המקור הערבי של סהמ"צ.) אכן המעיין שם יראה שבמעשר"ק אין קושיה אודות הסתירה ברמב"ם (בין סהמ"צ ל"ידי") אלא כשאלתנו: למה באמת לא השתמש הרמב"ם בביטוי אמונה. (ואת סהמ"צ לא הזכיר כלל.)]

אח"כ, שאז כבר היה "יודע". אחר קריעת ים סוף בני ישראל רק האמינו בה' ובמשה. אחר מעמד הר סיני הם היו כבר בבחינת "יודעים"[15]. אמונה היא הכרה שכלתנית, ידיעה היא השתכנעות מוחלטת. הראשונה אינה משנה בהכרח את האדם — השניה מציבה אותו בעולם חדש שבו מציאות השם והמתחייב ממנה הם עובדות ממשיות, והחטא הוא בלתי הגיוני[16]. החי בהרגשה של: "שויתי ה' לנגדי תמיד"[17] בהכרח נוהג אחרת מהמאמין באופן סתמי[18].

במתן תורה התחלפה האמונה בידיעת ה'

ההבדל הנזכר עשוי לפתור בעיה גדולה בשיטת הרמב"ם. רבנו מונה את "אנכי" כמצוות עשה הן בספר המצוות (מצוות עשה א') והן ביד החזקה (פ"א מיסה"ת ה"ו). אכן בעל הלכות גדולות נמנע מכך. ועיין ברמב"ן על ספר המצוות (שם) שהביא והסביר שיטתו לאמור: "האמונה במציאותו יתעלה שהודיע אותה אלינו באותות ובמופתים ובגילוי השכינה לעינינו, הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות, לא ימנה בחשבונן. והביא ראיה

15. בעקרון זה ניתן לבאר את ההבדל בין ג' הפסוקים המדברים כולם על אמונת העם בה' ובמשה: א. "וידבר אהרן וגו' ויעש האתת לעיני העם, ויאמן העם וגו'". (שמות ד, ל־לא). ב. "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו". (שם יד, לא.) ג. "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם וגו'" (שם יט, ט.) ותמוה: שאם כבר האמינו בראשונה מה התווסף באמונתם בשניה ובשלישית?! ולפי"ד הרמב"ם ברור ההבדל בין ב' לג'. ועדיין צ"ע ההבדל בין א' לב'. ומצאתי שהר"ן בדרשותיו בסוף הדרוש הי"א, שופטים ושוטרים (עמ' ר"ט ואילך, במהדו' מכון שלם י־ם תשל"ד) התייחס לכך והסביר זאת היטיב. ויתכן שדברי הר"ן מקובלים גם על דעת הרמב"ם. ולכן לא כתב הרמב"ם (שם, הלכה א') שקריעת ים סוף היתה נחוצה כבסיס לאמונה, אלא כצורך להשקיע המצרים בים, וכבאור הר"ן שם עשה"ט.

כל חטא מיצג מידה מסויימת (לפי גודל החטא) של כפירה בעיקר, שהרי אם החוטא היה חש בוודאות במציאות ה' לא היה יכול לחטוא. ולכן אמרו חז"ל "אין אדם עובר עבירות אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות" (סוטה ג, א). כיוצא בזה: "כל המספר לשון הרע כאילו כופר בעיקר" (ערכין טו, ב.) ומצינו שיצר הרע מזוהה עם עבודה זרה: "א"ר אבין וכו' לא יהיה בך אל זר וגו'. איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". (שבת ק"ה, ב').

17. תהלים טז, ה. וראה הג"ה בתחילת שו"ע אורח חיים.

18. הסבר מעמיק ומומחש בסגנון נפלא של יסוד זה נמצא בדברי הגרי"ד סולובייציק שליט"א בספר "על התשובה, דברים שבעל פה" (בעריכת פ. פלאי עמ' 201 — 195 הוצ' המחלקה לתרבות תורנית של ההסת. הציונית ירושלים תשט"ז). כיוצא בזה שמעתי בעל פה מהגר' יעקב ויינברג שליט"א (ראש ישיבת "נר ישראל" בלטימור). ובזה תירץ כמה קשיים ברמב"ם פ"א מיסה"ת. ואכמ"ל.

לדבריו מלשון המכילתא: (בחדש, ו.) משל למלך שנכנס למדינה. אמרו לו עבדיו גזור להם גזירות אמר להם לאו. כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם גזירות. שאם מלכותי אינן מקבלים, גזירותי היאך מקיימין? כך אמר המקום לישראל אנכי וגו' אני הוא שקבלתם עליכם מלכותי וכו'". הרי ש"אנכי" אינו אלא קבלת מלכות, אבל אינו בגדר ה"גזירות" — הן המצוות. האמונה, אפוא, היא מושכל ראשון הקודם לאפשרות להתחייב בתרי"ג מצוות. ולכאורה צדק בעל ההלכות. גם תמוה שלפי הרמב"ם יש כאן ציווי על דבר שבהכרה, שהוא ענין שלא ניתן לצוות עליו[19].

אלא שלפי ההבחנה בין אמונה לידיעה, הענין מוסבר. גם הרמב"ם מסכים שלא ניתן לצוות על קבלת מלכות ועל אמונה שתלויה בהכרה. אם הוא חולק על בעל הלכות גדולות, הרי זה רק בפירוש של "אנכי". בעל ה"ג מפרש את הדיברה הראשונה, כנראה על סמך המכילתא הנ"ל, כבסיס לאמונה גרידא. ולכן אינו מונה ענין זה בתרי"ג מצוות. הרמב"ם מפרש את "אנכי" כמוכח לעיל, כחובה "לדעת". האמונה קיימת מכבר: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו"[20]. אין צורך, אפוא, בהתחלה מראשית. עתה הציווי מתייחס לחובה להשתמש עם אמונה זו וליישמה בחיי יום יום. החובה היא "לידע" את הנושא שכבר מאמינים בו. ענין זה נוגע למעשה, לאורח חיים, ועל כך ניתן בהחלט לצוות[21].

19. יעויין בפרק ב' מהל' יסה"ת הל' א': "הא־ל וכו' מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' א־לוקיך. ונאמר: את ה' אלוקיך תירא. (שם הל' ב'). והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו וכו' מיד הוא אוהב וכו' ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה וכו'". ובאר מו"ר הגר"י הוטנר זצ"ל שגם כאן אין הציווי באופן ישיר לאהוב או לירא ממנו, אלא הציווי הוא להתעסק בדברים המביאים לאהבה ויראה. ולפיכך כתב רבנו "היאך היא הדרך וכו'". ובאר מו"ר שזה דומה למצוות פרו ורבו. שהציווי מתייחס למעשה הביאה והקיום הוא בהעמדת תולדות בן ובת. הכי נמי הציווי אינו יכול אלא להתייחס למעשים המתוארים ברמב"ם כדרכים המביאים לאהבה וליראה. ויותר מכך לא ניתן לצוות על האדם. הרי שלא שייך לצוות על רגש. כיוצא בזה בארתי שיטת הרמב"ם בריש הלכות תשובה שנקט שהמצוות עשה של תשובה היא הוידוי. והוא משום שלא שייך לצוות על רגש התשובה המתחוללת בלב. אבל אפשר לצוות על פעולה התלויה בדיבור כמו וידוי. ושוב הוידוי גורר אחריו את תחושת התשובה (דוגמת ההתבוננות בבריאה הגוררת את אהבת ה'.) וכלשון החינוך במצוה שס"ד בשורשיו:

"אחר שיאמר בפירוש כזו וכזו עשיתי ונסתכלתי במעשי, יהיה **נגרר** שלא ישוב לעשות כן וכו'".

20. ראה היטיב הערה 15 וצרף לכאן. הדברים שנאמרו שם בהתפתחות האימון כלפי משה מקריעת ים סוף עד אחר מתן תורה, כחם יפה להסבר יחס העם גם כלפי הי"ת.

21. במשך חכמה (דברים לג, ד) האריך לבאר שעם מתן תורה השיגו ישראל את הבורא בהשגה מוחשית. והשוה להערה 15 לעיל. והענין מתבאר לענ"ד היטיב בשילוב דברינו: כיון שמאותה

ובאמת גם הרמב"ן בפירושו על "אנכי" (שמות כ, ב) הסכים לרמב"ם שיש כאן מצוות עשה. ונימוקו מפני שמשמעות צווי זה "והוא א־לוקים להם שחייבים לעבוד אותו". הרי שהמצוה מתבטאת באמונה כזו שמחייבת עבודה. והם הם הדברים שאמרנו[22].

בני נח "מאמינים" — בני ישראל "יודעים"

ידועה קושית הקדמונים אודות הפסוק "אנכי ה' אלוקיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים". מדוע לא העדיף הבורא להציג את עצמו לפני העם, (ולפי השיטות שבארנו: לדרוש מהם לידע אותו ולעבדו) כבורא שמים וארץ? הלא עובדה זו חשובה ורחבה בהיקפה ובמשמעותה האנושית מאשר יציאת מצרים?[23] תשובת הכוזרי המפורסמת מתבססת על משל מלך הדו. ועיקרה שהכרת הבורא אינה יכולה להתבסס על מאורעות רחוקים ובלתי ידועים. כדי שהיא תחייב ותהיה קרובה ללב השומעים, היה הכרח לבססה על חוויות אישיות השואבות מנסיון המגע המעשי שהיה לאותו דור עם הבורא. והיינו נסי יציאת מצרים, שראה דור מקבלי התורה במו עיניו. הכוזרי גם הדגיש שמאורע הוצאת העם ממצרים מחייב אותם. וכוונתו שבזה הם נבחרו מבין האומות ועליהם לחוש את סגולתם ולהכיר טובה לבורא

שעה מדובר על "ידיעה", כלומר אמונה המחייבת, יש צורך בהתגלות מוחשית. והיינו "אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום" (שלהי מכות). לאמור: כדי שכל ישראל יבינו התחייבותם בידיעה מוחשית, עליהם היה לראות ולשמוע דבר ה' במדרגה עילאית של אספקלריא המאירה. אבל קודם לכן, אפילו הנביאים — האבות לא ראו את היתי אלא באספקלריא שאינה מאירה, כיון שגם המתבקש מהם לא היתה "ידיעה" אלא — אמונה — המחייבת פחות. והבדל זה קיים לדעת המשך חכמה גם בין השגת הגויים בז' מצוותיהם, השגה המגיעה רק דרך נביא ובין השגת ישראל בתרי"ג המצוות — שמועברת להם דרך התגלות אישית ודרך משה באספקלריא המאירה. (והשווה למאמרי "צו המצפון כמחייב הלכתי" שהתפרסם בקובץ ברקאי ב. בהוצ. המרכז העולמי של המזרחי בעריכת הרב ש. ישראלי.)

22. גם בהשגות, למצוות לא תעשה ה', הודה הרמב"ן לדעת הרמב"ם ויצא נגד דעת בה"ג. ובעיקר היסוד הנ"ל כעי"ז נמצא גם בקנאת סופרים למי"ע א' בסהמי"צ של הרמב"ם. וכן כתב בסגנון דומה בתירוץ שני ב"יד המלך" (נכד הנוב"י) על הל' יסה"ת, וב"עבודת המלך" שם. וע"ע ב"אבן האזל" שם. וע"ע בענין "אנכי" בסמ"ג מצוות עשה א'.
ובדרשות הר"ן: הדרוש התשיעי — ואתחנן (עמ' קנ"ז הוצ. מכון שלם י־ם תשל"ד). ושניהם הסבירו ש"אנכי" מחייב אמונה בענין צדדי, אבל האמונה בה' היא כנראה מושכל ראשון שאינו מעוגן במצוות עשה.

23. ראה כוזרי מאמר א' י"ט־כ"ז, ובמיוחד בכ"ה. ובאבן עזרא בפירושו לפסוק זה (שמות כ, ב) מהקטע "שאלני רבי יהודה הלוי ג"כ וכו'" וכן בטור בפירוש הרמב"ן לפסוק זה וברבנו בחיי כאן.

שפדאם. וכיוצא בזה כתב רש"י (שם): "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי".

ומעתה פתחון פה לאומות העולם שפטורים הם מחיוב אמונה. שהרי הכוזרי עצמו אומר שם (אות כ"ו) כתגובה לרעיון הנ"ל: "לפי זה אין תורתכם מחייבת כי אם אתכם בלבד!"[24] ואכן החוויה של יציאת מצרים, וכל המתלווה אליה, אינם אלא נחלת עם ישראל. אבל אומות העולם היו לכל היותר משקיפים מהצד. ולא עוד אלא שיציאת מצרים הפחידה אותם[25] וזיעזעה את עולמם ואמונותיהם[26]. בודאי ובודאי שניסים אלו לא יכלו לחזק את אמונתם[27], ולהפכם למחוייבים כלפי הי"ת[28]. ואם כן הגויים דומים לאותם אנשים במשל מלך הדו שלא ראו מעולם מקרוב את המלך ולא את מעשיו ויצירותיו. אלו לא חייבים, אפוא, להאמין בקיומו של המלך. אף הגויים אינם יכולים להצטוות באמונה בהי"ת. אם לא קיים הסיפא "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" כלפי אומות העולם, אז גם הרישא "אנכי ה' א־לוקיך" מאבד מתקפותו. כל חוויות הגויים בהכרת הא־לוקות

24. מהדורת י. אבן שמואל עמ' י"ב (הוצ. דביר תשל"ג.)

25. ראה בשירת הים (שמות טו, י"ד—ט"ז) ורש"י שם המתאר את הסיבות לפחד האומות.

26. ראה רש"י (שם, יח, ט) שמתאר את יתרו כנדהם וגם מיצר על מפלת מצרים ויכולת ישראל להימלט מתחת ידם. וראה גם רש"י (שם טז, כ"א) שמציין את עליית קרנם של עם ישראל בזכות המן שהיה ספיח לנסי יציאת מצרים. וע' גם בענין כילוי אלהי מצרים (שם יב, יב) וברש"י שם. הרס אליליהם היווה ערעור אמונתם, ובעקיפין הדבר הנחית מכה על אמונות כל הגויים.

27. שהרי אפילו המאמינים שבגויים, "היראו את דבר ה'" (שם ט, כ), סייעו לפרעה ונתנו לו את בהמותיהם (ראה רש"י שם יד, ז). ואפילו יתרו הצדיק, מייצג את התגובה הגויית (המאפיינת אפילו את גר הצדק) שלא מביאה את הרואה במפלת עמו הרשעים לידי תשובה והכרה בה', אלא אדרבה להעמקת הכפירה ולשנאת ישראל. אמנם יש פסוקים הרומזים להיפך: "וידעו מצרים כי אני ה'", החוזר על עצמו ג' פעמים! (שם ז,ה. יד,ד. יד, יח.) ועוד. אמנם גם לפי"ז פשוט שאין חיזוק האמונה של הגוי כתוצאה מהאסונות הניחתים עליו, כחיזוק האמונה של היהודי הנהנה מהשגחה פרטית בחינת "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון". (שם יד, יד). וראה רש"י (שם ז, ג) שה' מביא פורענות על האומות כדי שישמעו ישראל ויראו. אך הגויים עצמם כנראה אין מפיקים הלקח הברור הנוגע אליהם.

28. גישת חז"ל בהשוואה בין "הטוב שבאומות" (ביטוי החוזר ונשנה כנקודת מוצא לביקורת. השווה לנ' בהע' שלפני זו). לפשוטי ישראל מתאפיינת בהשוואה בין ארץ העמים לארץ ישראל. ר' במדבר יג, כב ורש"י שם ד"ה שבע שנים. גם בחסידות, בעיקר בשמו של סנגורם של ישראל ר' לוי יצחק מברדיטשוב, מרובים המאמרים המדגישים עליונות פשוטי ישראל על הטובים שבאומות. והשווה עוד לכתוב על תמנע (בסנהדרין צט, ב) שהעדיפה להיות שפחה לבית אברהם מאשר גבירה לאומה אחרת. כיו"ב אמור בהגר (בראשית טז, א ברש"י שם.).

מצטמצמות, אפוא, בהסתכלות מהצד כהמומים, נפחדים ומקנאים בנסים מנת חלקם של ישראל. הם אישית יודעים לכל היותר רק זאת, ואף זאת ממרחק ובחוסר בהירות, "אנכי ה' אשר בראתי שמים וארץ" (כנוסח החליפי המוצע בקושיית הקדמונים, לפסוק האמיתי שנאמר בתורה).
לכשנעיין ניווכח שקושיה זו בעצם מוכיחה ומגדירה את ההבדל בין היהודי לגוי; בין אמונת החסיד (אפילו) שבאומות העולם לעומת המצווה היסודית של ידיעת ה', המוטלת על כל יהודי, לרבות הפשוט[28] שבעם[29].
[חסיד אומות העולם, הוא הגוי ש"מקבל על עצמו שבע מצוות ונזהר לעשותן" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ח' הלי י"א). ואע"פ שהאמונה בה' אינה מצווה מפורשת מז' המצוות, (ראה רמב"ם שם פרק ט' הלי א' וב') ואין שם אלא איסור לעבוד עבודה זרה, מכל מקום כבר סיים הרמב"ם (בפ"ט, שם, שם) כתנאי להגדרת גר תושב[30] "והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני

29. קיימת גישה הנוקטת שמצוות האמונה אמורה ל"עמך", לפשוטים, ואילו מצוות ידיעתה מתייחסת לחובה לחקור ולהגיע לאמונה המבוססת על פילוסופיה. ובזה ישבו את הסתירה לכאורה שבין ספר המצוות לבין ספר המדע הנז' בריש דברינו. השווה לעבוה"מ ול"יד המלך" כאן. ור' עוד דעות דומות בחובת הלבבות שער היחוד פרק ג', וכן במורה נבוכים פרק ל"ג חלק א'. אולם אין הדברים מסתברים שמצוה מתרי"ג אמורה כלפי החכמים ובעלי המחקר דוקא, ר' ב"על התשובה" שצויין לעיל בהערה 18.

30. הזהות בין חסיד אומות העולם וגר תושב היא מעניינת, ועשויה להסביר הלכה תמוהה ברמב"ם (שם, שם סוף הלכה ט') שכתב: "עכו"ם שלא קבל מצוות שנצטוו בני נח, הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו". ומשמע שאפילו ששומר ז' מצוות אלו, אך כיון שלא "קיבל" אותם, זו סיבה להרגו. וכשדנתי בדבר לפני הגרי"ד סולובייציק מבוסטון (בשיחה שהיתה בינינו בתשל"ז), הסביר לי שבעצם יש הלכה שלא לחיות כל נשמה מהם בארץ ישראל. ורק מי שקיבל על עצמו ז' מצוות נהיה כגר תושב. אבל אם לא קיבל, כיון שאינו גר תושב (ר' סוף הפרק שם), שוב חייב מיתה מצד "לא תחיה כל נשמה". (וע' רמב"ם, שם, פרק ו' הלי ד'). ונמצא לפי"ז שרק הדבקות בז' המצוות בדרך של קבלת עול, מזכה אותם להשאר תחת ידינו בחיים.
ור' דברי הרמב"ם בהלי שאח"כ: "צוה משה רבנו מפי הגבורה לכוף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג. והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב". והכוונה שוב, שאם הם תחת ידינו, וידינו רמה, עליהם לקבל ז' מצוות, אך אם הם בורחים, ואינם מסתפחים אלינו (ור' רמב"ם לעיל פרק ו' הלי ה') יתכן שאינם חייבים מות בעצם, אם לא מקבלים ז' המצוות (כל עוד הם שומרים אותם.). ולפי"ז נמצא שהמושג "גר תושב" מגדיר עקרונית גוי שבא לחיות בקרבנו, (ר' רמב"ם איסורי ביאה פרק י"ד הלי ז'), כחלק מהחברה היהודית. גם חסיד אומות העולם מוגדר כן. זהו ביטוי המתאר אותו גוי ממש שיש לו חלק לעולם הבא יחד עם עם ישראל. עולם הבא הוא המקביל לארץ ישראל בעולם הזה, זה וזה — נחלתנו היא. לגוי יש זכות בתנאי שיקבל וישמור ז' מצוות להסתפח עלינו בנחלה זו, והדברים מבוארים ברמב"ם (פרק ג' מתשובה סוף הלי ה') "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב וכו' שנאמר:

שצוה בהם הקב״ה בתורה, והודיענו ע״י משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן״. הרי שההכרה בה׳ ובתורתו הכרחית לקבלת מצוות בני נח[31]. גם העובדה שגוי מוזהר על השיתוף לפי רוב השיטות[32], מוכיחה בעליל את חובת האמונה החלה עליו].

לאור הנאמר, בסגנון ״ממקום שבאתי״, מכח הקושיה מתקבלת ההגדרה הבאה: יחס הגוי להי״ת מתבטא באמונה ואילו יחס היהודי — בידיעה. לשון אחרת: הגוי, שאכן נעדר את חוויית ההתגלות וכן את חובת השייכות הנובעת מפדיון שבויים — אינו יכול להידרש אלא לאמונה סתמית. אבל היהודי, שחש את הנסים שביציאת מצרים על בשרו, ועליו להכיר טובה ולהבין שהוא עבד ה׳ שנהיה קנין ישיר של הקב״ה, כמו שנאמר ״כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים״[33], נתבע לדעת את ה׳!

ועמך וגוי׳ ירשו ארץ. ארץ זו וכו׳ העוה״ב. וכן חסידי אוה״ע יש להם חלק לעוה״ב״. ברור, אפוא, השימוש בביטויים של ״ארץ״ ״ירושה״ ו״חלק״. (לדברים אלו בחלקם העירני ידידי הגר״י אייכנשטיין שליט״א).

31. עצם המושג ״קבלה״ מורה שגם הגוי מקבל תורה, הגם שלא היה נוכח במעמד הר סיני. הוא מקבל לענין ז׳ מצוותיו. וע׳ במשך חכמה (הנ״ל בהערה 21) ובספר אהל יהושע — משאת המלך מהגרמ״ש דיסקין שליט״א לפרשת יתרו (עמ׳ ס״ז).

32. ראה פתחי תשובה, יורה דעה, קמ״ז סק״ב. ועיין עוד בזה בשו״ת שאילת יעב״ץ חלק א׳ סי׳ מ״א שכתב שלכל הדעות חייבים הגויים להודות בעובדה שהי״ת הוא סיבת הכל, אלא שטועים שיש לפניו משמשים במרום. (ולענ״ד זה נסתר מהרמב״ם ריש פרק א׳ בהל׳ עכו״ם שכתב שאנוש עשה ממש כנ״ל ואעפ״כ נחשב הדבר ל״עבודה זרה״. ואוי״ל, אדרבה איפכא: שהרי הרמב״ם לא כתב על אנוש אלא ש״טעה״, אך לא שהיה ממש עובד ע״ז, שב״נ מצווה עלי׳ כמבואר ברי״מ ריש פ״ט מהלי׳ מלכים, וא״כ יוצא שטעות יש כאן אך עבירה ממש אין כאן. ויל״ע בזה.) ובספר הזכרון, למור בעל ״פחד יצחק״, ״בענין אי ב״נ הוזהרו על השיתוף״ (סי׳ נ״ח, עמ׳ רס״ט מדפי הספר הוצ. מכון ירושלים תשד״מ) הוכיח שאין מי שנוקט שלא הוזהרו וכל הדיון לגבי שבועה בלבד. עשה״ט. (ושמעתי שכן נקט גם הגר״נ פרצוביץ זצ״ל.) אכן בספר ״קובץ על יד״ מהרב זסלנסקי (חלק א׳ עמ׳ י״ג, והוא פירוש על ר״מ הל׳ יסה״ת) הביא בשם הרב קוק: ״ב״נ אינם מצווים על השיתוף, לפי שאין הקב״ה בא בטרוניה על בריותיו. ובטבע של אוה״ע אינו מוטבע עומק הישג האחדות ומספיקה להם לפי שעה אמונת השיתוף״. והוסיף שם שלעת״ל גם הגויים יגיעו לאמונה שלמה עפ״י הפס׳: והי׳ ה׳ למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהי׳ ה׳ אחד ושמו אחד. (זכריה יד, ט) וברש״י (דברים ו, ד) באמת מבואר כע״ז: ״ה׳ שהוא א־לקינו עתה ולא אלוקי עכו״ם, הוא עתיד להיות ה׳ אחד״ [וע׳ מנה״ח ת״ז שכתב להדיא שגוי מחוייב באמונת היחוד, אך אי״ז מעוגן במצוה אצלו.]

33. ויקרא כה, נה. וע׳ רש״י שמות כא, ו על פי קידושין כב, ב בענין עבד נרצע. והשווה גם לנאמר

אברהם אבינו יסד עם ישראל בידיעתו את ה'

הרעיונות שעד כאן מפרנסים היטב את הגדרת המיוחד שבאברהם אבינו ופותרים את הבעיה שהצבנו במבוא.

אברהם שונה מנח, שם ועבר והמאמינים שלפניו[34] בבורא עולם בכך, שאלו היו בגדר "מאמינים" אך אברהם הגיע לדרגת "יודע" את ה'. בכך קבע אברהם יחס חדש בין אדם לאלוקיו ובהשגה זו הוא מחולל את המהפיכה שתוכנה יסוד "אומה שהיא יודעת את ה' " (לשון הרמב"ם סוף פרק א' מהל' עכו"ם – פרק שנמשיך לעסוק בו).

המיוחד שבאברהם מתבאר־מתבהר מתוך השגת הראב"ד (השניה) לדברי הרמב"ם (שם, שם, ג) שכתב על אברהם "והיה מהלך וקורא וכו' עד שהגיע לארץ כנען וכו'" "א"א. ותמה אני שהרי היו שם שם ועבר, איך לא היו מוחין? ואפשר כי מוחין היו ולא אירע להם שישברו את צלמיהם לפי שהיו מתחבאים מהם, עד שבא אברהם ושבר צלמי אביו". דומה שהראב"ד נגע כאן בשאלה היסודית: מה בין המאמינים בה' לפני אברהם, שלא נחשבו ליהודים על אף גדלותם, ובין אברהם שמתחיל את עם ישראל. (ר' מבוא). התשובה לכאורה עובדתית, לאמור: קודמיו של אברהם לא הצליחו למצוא צלמים לשבור, אבל אברהם שהיתה לו גישה נוחה לצלמי אביו[35] הצליח

בסוף פרשת ציצית: "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" וברש"י בשם הספרי: על מנת כן פדיתי אתכם, שתקבלו עליכם גזרותי. (במדבר טו, מא.) ור' הע' 64 לקמן.

34. אכן אדם הראשון, יציר כפיו של הי"ת, היה בדרגת אמונה וגדלות יותר משל בני נח (ובודאי לפני החטא), ר' חגיגה יב, א וכן סנהדרין לח, א־ב. גם ברמב"ם (ריש עכו"ם שם) משמע שהתדרדרות העולם מתחילה רק מאנוש ואילך, אבל עד זמנו ידיעת ה' היתה שלמה. ור' בראשית רבה (פרשה כד, ה) "ראוי הי' אדה"ר שתנתן תורה על ידו וכו' אמר הקב"ה יציר כפי ואיני נותנה לו?" אף ברמב"ן (בפירושו לפס' הראשון עה"ת) משמע שאדה"ר בישבו בגן עדן מהווה את התקדים העילאי של ישיבת מבחר הברואים במבחר המקומות. תקדים זה הוא יעוד עם ישראל שישוב לארץ ישראל. ויעויין עוד בכתבי הרמח"ל שהרחיב במעלת אדה"ר. בודאי ובודאי שהגדרת אברהם אבינו כמאמין הראשון בא־ל אחד, כמייסד המונוטאיזם, בטעות יסודה. האנושות היתה בפיסגת מדרגתה עם אדה"ר קודם החטא ואח"כ החלה ההתדרדרות (כמבואר ברמב"ם בריש הל' עכו"ם) שאברהם עוצרה ומשיב עטרה ליושנה. (וע' במאמרי הרב דסלר על אדה"ר מכתב מאליהו ח"ב עמ' 137 ואילך ור' משך חכמה בסוף פרשת ויחי ד"ה וזה הענין שאדם הראשון.

35. ר' בראשית רבה (פרשה לח, יג) על תאור הבן שעובד בחנות הפסלים של אביו תרח. "חד זמן נפיק לאתר, הושיב לאברהם מוכר תחתיו וכו'". וזו האגדה המפורסמת שעליה מבסס הרמב"ם (שם) סתמית את קביעתו "ושיבר הצלמים". [אגב הביטוי "איקונוקלסט" המתאר שובר מוסכמות, מקורו באגדה זו. איקון: היינו צלם. כמו זיו איקוני (ר' רש"י בראשית לז, ג) קלסט. שובר (ר' מלון עברי לועזי ר. אלקלעי הוצ. דביר).

ושבר. אכן קשה לכוון דברי הראב"ד כדן בנסיבות טכניות גרידא. מסתבר יותר שכוונת הראב"ד קרובה לדברי ה"כסף משנה" שם, שכתב: "ושם ועבר וכו' לא נתעוררו לקרוא ולהכריז כמו אברהם" (ואת האפשרות הנ"ל בראב"ד דחה). גם כוונת הראב"ד היא שאם הצליחו עובדי הפסילים להתחבא משם ועבר ולא מאברהם, הרי זה מוכיח בעליל שהענין האישי של אברהם בנושא היה בבחינת אש יוקדת בעצמותיו ואילו הקודמים לו נכנעו, בקלות יחסית, ללחץ הנסיבות. האחרונים[37] נקטו בכלל "אונס רחמנא פטרי" אבל אברהם הבין ש"אונס כמאן דעביד לא אמרינן". אם המטרה היא לצאת ידי חובת אלוקים ואדם, ניתן להסתמך על תירוצים והיתרים. אבל אם השאיפה היא לחולל מהפיכה, שום מאמץ לא נחסך כדי לקדם את הנושא[38].

[ניתן לבאר את הענין בדרך נוספת: כתב הרמב"ם (פרק ז' מהל' עכו"ם הל' א') "מצוות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה וכו' ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו. אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווים לרדוף אחריה וכו'". אברהם, בבחינת ארץ ישראל, אינו סובל עבודה זרה. בידעו על קיומה הוא מחפש אחריה עד שמצליח לאבדה. הקודמים לו, בני נח הם. בחינתם, בחינת חוץ לארץ[39]. אם רואים עבודה זרה הם משתדלים לעקרה.החיפוש — מהם והלאה[40]].

גם הרמב"ם כנראה יושב על מדוכה זו (של באור ההבדל בין אברהם היהודי ובין המאמינים שלפניו שנחשבים עדיין לגויים). מכאן ההדגשה; "אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם, כגון; חנוך ומתושלח, נח, שם ועבר. ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו" (שם, פרק א' סוף ה"ב). המאמינים הקודמים הם "יחידים", אינם משנים את מהלך ההיסטוריה, אברהם — הוא עמודו של עולם.[41] אינו דומה העולם שלפניו, לעולם

36. ב"ק כח, ב.

37. ירושלמי גיטין פרק ז' הל' ו' דעת ריו"ח.

38. תחושת אברהם היא קנאות, המתאימה ליחס יודע ה' לעבודה זרה. [שייכות "קנאים פוגעים בו" לעבודה זרה דוקא התבארה בארוכה במאמר כותב השורות "תוכן הקנאות החיובית", ברקאי ג. תשמ"ו הוצ. המזרחי. בעריכת הרב ש. ישראלי עמ' 223 ואילך.]

39. לבן נח אין תפיסה מלאה בארי"י (ר' העי' 30). ובכלל ארי"י מצטיינת במופקעות מע"ז וחו"ל בשייכות אליה. "לעולם ידור אדם בארי"י אפי' בעיר שרובה עכו"ם, ואל ידור בחו"ל ואפי' בעיר שרובה ישראל. שכל הדר בארי"י דומה כמי שיש לו א־לוה, וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו א־לוה". (כתובות קי, ב).

40. עיה"ט בהגר"א יור"ד קמ"ו סק"כ.

41. ביטוי זה הוא כנראה פירושו של רבנו לכתוב "אב המון גויים" (בראשית יז, ה). וראה הל'

שמתחיל מימיו ואילך; מעתה למלכות שמים יש שגרירות עלי אדמות. עם ישראל נולד.

הרמב"ם ממשיך ומגדיר את ייחודו של אברהם. "היה תמיה; היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהי' לו מנהיג ומי יסובב אותו, כי אי אפשר שיסובב את עצמו וכו' עד שהשיג וכו' וידע שיש שם א־לוה אחד והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא א־לוה חוץ ממנו". לא רק התוכן אלא אף הלשון של הקטע הזה דומה להפליא ליסוד האמונה הפותח את הלכות יסודי התורה. וראה במיוחד הלכה ה' (שם): "והוא המנהיג הגלגל וכו' שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב".

המסקנה ברורה. אברהם מייסד את העם היהודי, בכך שאמונתו היא בדרגה של "ידיעת ה'" ולא אמונה גרידא. ללא ספק אותם התכנים ממש המגדירים (בהל' יסודי התורה לעיל) ידיעה, הם אלו שאברהם עמד עליהם מעצמו. נמצא, אפוא, שאברהם הוא הראשון שהתחיל בקיום המצוה של "אנכי ה' אלוקיך" בדרגה של ידיעה, בלי שזכה אישית לחוש את החוויה המתחייבת מהסיפא "אשר הוצאתיך מארץ מצרים"[42]. בזה נעשה אברהם מחדש את ההבדל בין גוי מאמין ליהודי היודע. והרי בחינה נוספת לכך שכל העולם מעבר אחד והוא מהעבר השני[43], בחינה המציינת התבדלות ישראל מהעמים. עם אברהם מתחילה האומה "היודעת את ה'" (שם בסוף פרק א' מהל' עכו"ם), באשר הוא היה הראשון שהבין "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון" (ריש הל' יסודי התורה). וכלשון הגאון בעל מעשי רוקח (שם): "ולא כתב להאמין, לפי שעיקר המצוה היא על ידי הידיעה האמיתית כדרך שעשה אברהם אבינו ע"ה"[44].

בכורים (פרק ד' הל' ג') "הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גויים נתתיך, הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי השכינה". וכוונתו כנראה שאברהם יצר את האפשרות שכל העולם יהי' ראוי לקדושה ע"י גרות. ר' ברכות יג, א. ומקור הביטוי תנחומא שמות ט ושמות רבה סוף פ"ב: "א"ל הקב"ה (למשה) במקום עמודו של עולם אתה עומד. אברהם אומר הנני ואתה אומר הנני". מהמקור אנו מבינים גם משמעות הביטוי המורה על הנכונות והלהיטות לעשות רצון ה'.

42. קיים קשר ברור בין אברהם לירידה וליציאה ממצרים. הוא זה שנתבשר בברית בין הבתרים על כל הנושא. וע' רש"י שמות יא, ב. ומקובלני בשם המהר"ל (וכ"מ ברמב"ן על ספר בראשית שכל אב מסמל תקופה משלו.) שמעשה אבות סימן לבנים דאברהם הוא במיוחד כנגד התקופה של ירידה למצרים והיציאה משם. (ור' מאמרי ב"אל מחוץ לחומות" חוברת צ"ד "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" בהקבלות שבין אברהם, בעל התשובה ויציא"מ.).

43. השווה להע' 2 לעיל.

44. הזהות שבין אברהם למושג ידיעת ה' מסתייעת ממקור נוסף. "הלכות דעות" דנות בתורת הנפש והמדות. הביטוי "דעות" גזור מהשורש ידע, והקשר בין זה לנושא הנידון תמוה. אכן

מהות אברהם היודע את ה', כבסיס לאופי היהודי

כיון שידיעה פירושה התיחסות חווייתית, המשנה את האדם והתנהגותו — מובן מאד המשך תאור הרמב"ם (שם בהל' עכו"ם). "כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות וכו' ולערוך דין עמהם וכו' ושיבר הצלמים והתחיל להודיע וכו' והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם וכו' והיה מהלך וקורא ומקבץ העם וכו' היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו וכו' ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו".

אברהם אינו מסתפק בהכרה אינטלקטואלית, אף לא בחוויה אישית. האמת מפעמתו להתחלק בגילויו הפרטי עם זולתו (זו תחילת החסד שמאפיין את אברהם). הענין יוקד כאש בעצמותיו. אברהם אינו יכול להשאר אדיש נוכח טעות בני דורו. הוא מחולל מהפיכה, ובמו ידיו משנה את מהלך ההיסטוריה. הצד האחד של מטבע היהדות הוא ידיעת ה', הצד השני — תוצאה מהראשון — איכפתיות חברתית. [גם כשידיעת ה', למרבה הצער, לא היתה כבר נחלת רבים מישראל, הם המשיכו להצטיין בתודעה מהפכנית למען קידמה חברתית. חבל שבשל כך, חילם ואונם של יהודים רבים הניעו גלגלי מהפיכות זרות...].

קודמיו של אברהם לא יצאו מגידרם בעבודת ה'. נח — שהגויים נחשבים כבניו, מתהלך "את האלוקים — היה צריך סעד לתומכו". אברהם מתהלך לפני ה' — "מתחזק ומהלך בצדקו מאליו". (בראשית ו, ט ורש"י שם). הצדיקים שלפניו הם "יחידים" (כלשון הרמב"ם, שם סוף הל' ב'), יחידות המאפיינת אמונה פרטית, אברהם לעומתם הופך אמונתו לענין ציבורי ומטביע חותמו על רשות הרבים של האנושות. אברהם כל כולו התחדשות ופעלתנות, נח[45] "מקטני אמנה"; אינו בא לתיבה אלא "מפני המים", כנדחק ע"י גורלו (בראשית ז, ז ורש"י שם).

חסידי אומות העולם הם לכל היותר האנשים מן השורה. אברהם —

לפמשנ"ת כנר' כוונת רבנו שההכרה הנכונה המשפרת את המדות היא "ידיעה". לשון אחרת, רק בתיקון המדות ניכר האדם כמאמין ודבק בה', והיינו הגדרת ידיעה לעומת אמונה וככל החזיון שלעיל. הפועל "ידע" ענינו גם חיבור, על משקל "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א.). ואכן רבנו ביסס את החובה לתיקון המדות על הצווי והלכת בדרכיו. (דעות פרק א' הל' ה' וע"ש עוד בהמשך.) והיינו ידיעת ה' לפמשנ"ת. ובסיום הפרק (שם): "דרך ה', והוא שלמד אברהם אבינו לבניו". לא מקרה הוא, שכל אימת שעסוקים אנו בידיעת ה' או בתוצאותי' צצה ועולה דמותו של אברהם.

45. נח, כשמו כן הוא: שפי' נח לבריות. אף הפסוק "ונח מצא חן" (בראשית ו, ח) נדרש בזהר חדש "חן" אותיות "נח". מהותו של האיש נוחיות וחן. אף ענין נטיעת הכרם ושיכרותו נדרשים לגנאי כסימן לחומרניות ועצלות. ר' תורה שלמה אות קי"ט לפרשת נח ועוד. אברהם אינו נח לבריות הוא איש מלחמות ומריבות, ר' לי הרמב"ם בהל' עכו"ם שם. הוא איש רוחני למעלה מהטבע. ר'

מעליה; אהבת ה' היוקדת בו "מקלקלת את השורה"[46] (רש"י שם כ"ב, ג.)!

ידיעת ה' יוצרת יחסים מיוחדים בין אדם למקום

המעיין, בסמיכות העניינים והמצוות בהלכות יסודי התורה וספר המצוות יווכח שידיעת ה' מביאה את אהבת ה'[47]. אין זה מקרה, אפוא, שידיעת ה' של אברהם מרוממתו לדרגה כזו של אהבת ה' עד שזו הפכה אמת מדה לשיעור אהבת ה' במצוות העשה לדורות האמורה בענין. וכן כותב הרמב"ם (ספר המצוות מצוה ג'): "ולשון ספרי: ואהבת את ה'[48], אהבהו על הבריות כאברהם אביך. שנאמר: ואת הנפש אשר עשו בחרן[49]. ור"ל כמו שאברהם, מפני שהיה אוהב, כמו שהעיד הכתוב: אברהם אוהבי[50]; וזה בעוצם השגתו קרא בני האדם להאמין בשם מרוב אהבתו — כן אתה אהוב עד שתקרא אליו בני האדם"[51].

זאת ועוד: מדברי רבנו משמע שהאהבה מזרזת לפעילות נגד ע"ז וכפירה. קלקול השורה של אברהם אבינו, והצטיינותו באהבת ה' — הם אפוא שני צדדים של אותה מטבע.

רש"י בראשית ט"ו, ה. ועייה"ט בדרך חיים למהר"ל (פרק ה' דאבות משנה י"ט) שפירש דענין אברהם רוכב על החמור, היינו ענין היותו רוכב על החומר ומתעלה מעליו. וכן בגבורות ה' פרק כ"ט.

46. גם בבלעם השורה מתקלקלת, אבל בשלילה ע"י השנאה. ר' רש"י במדבר כ"ב, כ"א. ההשוואה בין השניים, האחד לחיוב והשני לשלילה, נמשכת גם במשנה באבות (שם, שם) ובדברי המהר"ל שם. וז"ל המהר"ל: "כשם שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית, כך הי' בלעם ראש לאומות" עשה"ט. ענין יציאה מהשורה מתקשר למושג חסד — מדת אברהם. חסיד — העושה לפנים משורת הדין. (ר' נתיבות עולם ריש נתיב גמילות חסדים).

47. ראה פ"ב מהלכות יסה"ת הל' ב', יתירה מזו: שם משמע שיש תהליך שרשרתי שאהבת ה' גם מגבירה את הידיעה וחוזר חלילה: "מיד הוא אוהב וכו' (כלומר מתוך התבוננות, המקבילה לידיעה, נובעת האהבה) ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול". העולה בהר ה' מדלג ממדרגת ידיעה לאהבה ומאהבה לידיעה ברמה גבוהה מהראשונה, ושוב לאהבה מוגברת וכו'. אף סמיכת ספר "אהבה" שענינו אהבת ה' (ר' הסבר רבנו בהקדמתו את שמות ספריו) לספר "מדע" שענינו עיקרי הדת, מתבארת כנראה על דרך זו.

48. דברים ו, ח.

49. בראשית י"ב, ח.

50. ישעיה מ"א, ח. וע' בכד הקמח לרבנו בחיי, בערך אהבה (עמ' ל' מהדו' מ. רב קוק) וז"ל: "ומצינו באברהם שהיה ראש היחס (י"ג: היחוד) והאמונה שנשתבח במדת האהבה".

51. כיוצא בזה כתב רבנו בהלכות תשובה (פרק י' הל' ב') "והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו, לפי שלא עבד אלא מאהבה. והיא המעלה שצוונו בה הקב"ה ע"י משה שנאמר: "ואהבת את ה' אלוקיך".

קודמיו לאמונה מסתבר שלא הגיעו למדרגה גבוהה כזו של אהבה. "עוצם השגותיהם" (כלשון רבנו) שלא היה בבחינת "ידיעה" הותירם שאננים ולכן הם לא קראו "בני האדם להאמין בשם" כאברהם. ואכן בן נח אינו מצווה על אהבת ה'[52]. אם לידיעה אינם מגיעים, אהבה מנין?[53]

ההבדל בין אברהם לקודמיו מצא אחיזה גם במערכת המיטיבה לבטא מכל את יחס האדם לבורא — היא מערכת המצוות. גם הדמיון המדוייק בין ניסוח הרמב"ם את התפנית שעם הופעת אברהם בתאור תולדות האמונה (בהל' עכו"ם שם) לבין תאור תולדות המצוות (הל' מלכים פרק ט' הלכה א') מוכיחה זאת. בהל' עכו"ם: "ועל דרך זה (של ע"ז י.ש.) היי העולם הולך ומתגלגל עד שנולד וכו' אברהם אבינו". ובהל' מלכים: "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון וכו'. הוסיף לנח אבר מן החי וכו' נמצא שבע מצוות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית. ויצחק וכו' עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה וכו'".

החידוש בתחום המצוות המתייחס לאברהם הוא ברור. הוא הראשון הנבדל ומתעלה משאר בני האדם בהיצטוותו במילה[54]. יתירה מזאת: מילה

52. כ"מ מהר"ן בחידושיו לסנהדרין ע"ד א', שהדגיש שייכות ישראל בקידוש ה' בגלל היות ישראל מצווים באהבתו. ועיה"ט בהע' 67 לקמן.

53. הרמב"ם בהלכות יסה"ת פ"ה ה"ב ואילך באר שאהבת ה' נובעת מהתבוננות בטבע. אכן בספר המצוות, שם, הביא דברי הספרי (דברים ו, ו) שמתוך כך (עפ"י התבוננות בתורה והמצוות) אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו. וכבר עמד על סתירה זו בקנאת סופרים (למצוה א', שם, בסוה"ד) ובספר "סדר למשנה". [ועיקר הבעי' שלא נז' עניין התבוננות בטבע בסהמ"צ, אבל על היד לק"מ, שהז' ענין זה וגם הז' ההתבוננות בתורה ובמצוות (בסוף הב' שם) בכותבו: "כמו שאמרו חכמים בענין האהבה, שמתוך כך וכו'". אכן ק"ק שסו"ס רבנו התבסס ביד בעיקר על ההתבוננות בטבע, וענין ההתבוננות בתורה ומצוות רק בדרך רמז ואגב.] והנה באברהם בודאי לא היתה שייכת אהבה מתוך התבוננות בתורה ומצוות, שטרם ניתנו, אלא בנפלאות הבורא (וכמו שבאמת פרט רבנו התבוננות זו בריש הל' עכו"ם שם). וכיון שבאברהם לא היתה שייכת התבוננות אחרת זה מסביר הוכחת הרמב"ם לדבר, וגם מבאר את גדלות אברהם בענין האהבה שלא הוצרך להוכחות מהתבוננות גם בתורה ומצוות. אכן אם אברהם משמש כדוגמא למצוות אהבת ה', שלפי הרמב"ם (בספר המצוות המצטט את הספרי) מתבססת על ההתפעלות מהתורה והמצוות — דוח"ל שהוא היה מופקע מהמימד הזה המביא לידי אהבת ה'. גם מצינו מדרשים המורים על היות אברהם מקיים כל התורה. ראה בראשית כ"ו ה', ורש"י שם, וגמ' יומא כ"ח ב'. ואפילו נח למד תורה ר' רש"י שם, ז' ב'. ועיה"ט בתפארת ישראל למהר"ל פרקים י"ט ור' בזה.

54. המיוחד במצוות מילה, שהתחילה בהבדלה שבין אברהם לבני נח, מבואר בתפארת ישראל פרק י"ט (עמ' ס', מהדו' צילום לונדון תשט"ו). וז"ל המהר"ל שם: "וכל הדורות עד אברהם וכו' היו

שונה מז' מצוות בני נח גם מהבחינה האיכותית. זו מצוות העשה הראשונה בין אדם למקום בתולדות אנוש[55]. בכך מקבלת מדרגת אוהב ה', המגדירה את אברהם, גושפנקא הילכתית. בני נח לא הגיעו למדרגת אהבה, לכן מצוותיהם — מצוות לא תעשה, הן בגדר "יראה" בלבד. אברהם וזרעו[56], זוכים למצוות עשה שמדרגתה "אהבה"[57].

אף הסיפא של דברי הרמב"ם (בהל' מלכים) המקשר בין מצוותו של אברהם לבין תפילתו, מוכיחה על חידוש שמתחיל מאותה שעה ביחסי האדם אל בוראו. התפילה היא עבודה שבלב[58]. שחרית מקבילה גם לקרבן התמיד של שחר[59]. אמונה בקרב הגויים היתה כבר לפני אברהם. עבודת ה', כדבר של קבע, נוהגת רק משעה שעם ישראל עולה על במותי ארץ[59א].

תחת הטבע וכו' עד שבא אברהם וכו' והוציא (אותו היית. י"ש) מן הטבע שלא היי כאן הבדל ואטימה וכו' ולכך הערלה שהיא האטימה שנולד באדם בטבע, ציוה היית להסיר אותו היום החי שהוא אחר ז' ימי הטבע". וברמב"ם בהקדמה ליד, החשיב מצות מילה כעקרונית בהסבר השם "ספר אהבה" עשה"ט.

55. וכ"כ המהר"ל להדיא שם, פרק ז' (ע"מ כ"ו שם): "ז' מצוות בני נח שהם לא תעשה וכו', אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו". וא"כ מובן שאפי' אלו שהם בקום ועשה — בחינתם כשב ואל תעשה, ואינם אלא גדרים לשמירת החברה וענינה. עייה"ט סנהדרין נ"ח, ב' נ"ט א' לגבי דינים ותוס' ד"ה והא נט, ב. (ומאיסור שביתה של ב"נ שלכאו' קשורה לבין אדם למקום, לק"מ; דאמנם קום ועשה הוא אם מקורה בלא תעשה ע"ש ודו"ק.)

56. עייה"ט ברמב"ם פרק י' מלכים הל' ז' (ובמשל"מ שם) שמבואר שהמילה ניתנה למשפחת אברהם הנקראים זרעו. ובדבר התוספת שיש בדברי רבנו המגדיר שזרעו של אברהם הוא "המחזיק בדתו ובדרכו הישנה" (דבר שאינו מופיע בדרשת הגמ' בסנהדרין, שם) ר' חי' מרן ר"ז הלוי עה"ת בס"פ תולדות מש"כ בשם אביו. ור' עוד פחד יצחק סוכות מאמר ד' בזה.

57. ר' רמב"ן עה"ת (שמות כ, ח): "מצוות עשה גדולה ממצוות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשיית הרע בעיניו. ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה". ור' עוד מהר"ל, שם, פרק ד'. וע' גם מהרש"א שבת כ"ג, ב' ד"ה דדחיל, וז"ל: "מעלת מדת האהבה בכ"מ ודאי דהיא יותר גדולה מן היראה".

58. ר' רמב"ם פרק א' מהל' תפילה הלכה א'. ור' "בעל התשובה" מהגרי"ד סולוביצ'יק (צויין בהע' 18) עמ' 41 ואילך.

59. בענין הקשר בין תפילה לקרבנות ר' הל' תפילה שם, הל' ה'. וכן בסהמ"צ מצוה ה' בסופו.

59א. למעשה מצינו קרבנות גם בגויים ראה תמורה ב', ב'. וכן משנה אבות א', ב' ובפירוש עבודה ברע"ב ובתוי"ט שם. וע"ע רמב"ם הלכות בית הבחירה (פרק ב' הל' ב') שעסק בקרבנות בני נח, לפני עם ישראל. ור' תפילת שלמה (מלכים א', ח', מ"א.) ור' רמב"ן עה"ת שמות כ', ב': "מבית עבדים וכו' אמר להם שהם חייבים שיהי' ה' וכו' לאלוקים שיעבדוהו". הרי שעיקר חובת עבודה ביהודי שיצא ממצרים.

וזהו סיום דברי רבינו (בהלי כו"ם שם): "ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם וכו' הכתירן במצוות והודיעם דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודת כוכבים". אמנם דרך העבודה לא נודעה בפרטיה עד מתן תורה, אך כבר משעה שנוצר הכירסום הממשי הראשון בעבודת כוכבים התחילה התמסדות עבודת ה'[60].

פועל יוצא נוסף מכל האמור, וכפי שנראה משולב בו, היא ההלכה שאין גוי מצווה בקידוש השם אלא ישראל בלבד. וכהדגשת רבנו (ריש פ"ה מהלי יסודי התורה) "כל בית ישראל[61] מצווים בקידוש השם הגדול הזה"[62]. רוצה לומר מי שיודע את השם הזה (שענינו, הכרתו ואהבתו נדונו בארבעה פרקים הראשונים שבהלכות יסודי התורה), הוא הנתבע לקדשו. גוי שאינו בפרשה הקודמת[63], מופקע גם מהצווי, לקדש את ה'. הלא כבר התבאר לעיל שאין

60. רבנו, שם, דבר בעיקר על תפקיד הלויים כממונים ללמד "וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד". ושם בהמשך מודגש שאלו שהיו מופקעים מע"ז הם הלויים. הרי שהממונים על העבודה, הם אנשי הרוח; הם המתנגדים לע"ז. (והשווה ללשון רבנו בסהמ"צ מצוה ה' בסופו בשם הספרי: עבדוהו בתורתו ועבדוהו במקדשו. וזה מתקיים בלוי.) ראוי לציין שבסוף הלי שמיטה ויובל (פרק י"ג הלי י"ג) כותב רבנו על מעלת שבט לוי והענין להשתוות אליהם: "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו וכו' להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו וכו'". ומשמע שזה שייך גם בגוי, ואולי כוונתו לאפשרות להתגייר, וצ"ע.

61. למעט גוי. ספר קובץ. אכן בענין שפיכות דם, הבנוי על סברת "מאי חזית" גם גוי שייך. משל"מ פרק י' מלכים הלי ב'. ור' להלן (ובאור גדול פי' א' כתב למעט אשה.)

62. "הזה" הכוונה לחשיבות השם שנתבארה בפרקים הקודמים. והיינו הכרת ה' והדבקות בו בדרגה של "ידיעה", שכאמור, אינה קיימת בגוי. [ולא מצינו גם איסור השחתת השם — נידון פר ו' — בב"נ. והיינו משום שפרק ו' הוא פועל יוצא של פרק ה', ומי שמצווה בקדוה"ש ובאיסור לחללו הוא המצווה גם באיסור השחתה. אמנם בגוי יש איסור מגדף, ואפי' חמור מישראל ר' פרק ט' מהלי מלכים הלי ג'. וצ"ע. אכן חזינן שענין מברך השם לא נזכר יחד עם ענין מאבד השם כאן בהלי יסה"ת (אלא בפ"ב מהלי עכו"ם). ועל כרחך שענין אחר הוא. אלא שג"ז צ"ע ואכמ"ל.]

63. כפי שנתבאר לכל אורך המאמר. [ופרופי ישעיה ליבוביץ שח לי הבל, שלא נזכר ישראל עד פרק ה', ללמדנו שעד כאן הענין הוא אוניברסלי. והראיתי לו שהכל מעוגן לפי הרמב"ם במצוות עשה, גם האמור בד' הפרקים הראשונים. ואין מצוות אלו נזכרות בבן נח וכמשנ"ת.] וזה שלא הודגש "ישראל" עד כאן, נלענ"ד משום שהגם שגוי אינו מצווה בכל הנזכר לעיל, מ"מ שייך הוא בזה אם הגיע מכך מדעתו. ואברהם אבינו עצמו יוכיח שטרם נצטווה (למעט בז' דב"נ ובמילה) ונחשב לב"נ (ר' הע' א/1 בתחילה), ומ"מ הוא המתחיל מדעתו בידיעת ה' ובאהבתו וכמשנ"ת. אבל קדוש השם, המחייב לפעמים שאדם ימסור את נפשו, נחשב לאיסור אם אינו מחוייב בדבר, כיון שגם גוי מצווה על שמירת נפשו. (ר' בראשית ט', ה' ורש"י שם וגמרא ב"ק צ"א, ב'. והדברים מכלל ז' מצוות ב"נ.).

לבן נח השגה כליהודי בידיעת ה', ואינו מחויב בעבודתו כמונו[64] מפני ש"אשר הוצאתיך מארץ מצרים" לא אמור כלפיו. מטעם דומה ממש מבאר רבנו (בספר המצוות עשה ט') מופקעות נכרי מחובת קידוש השם: "ולשון ספרא[65]: על מנת כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים, על מנת שתקדשו שמי ברבים. ובגמרא סנהדרין[66] וכו' נתבאר לך שהיא מכלל מיני המצוות המחויבות לישראל וכו'". (ור' גם פרק י' מלכים הלכה ב'). חובת קדוש ה' מתבססת על אהבתו והאמונה בו לפי רבנו (שם, קודם לכן): "מצוות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר התרת עצמנו למות ביד האנס בעבור אהבתו[67], יתעלה וההאמנה באחדותו"[68].

64. ר' רמב"ן על התורה שמות כ', ב': "מבית עבדים וכו' אמר להם שהם חייבים שיהי' ה' וכו' לאלוקים שיעבדוהו" ור' העי' 33 לעיל. הרי שביציא"מ התחייבנו לעבדו.

65. ר' מהדורת הגר"ח הלר לסהמ"צ הערה 16. והוא בתו"כ בהר ריש פרשתא ו'.

66. ע"ד, ב' ושם יש ספק בגמרא. והרמב"ם פשטה. וע"ש ע"ה, א' בתוד"ה ואם בסה"ד.

67. לענ"ד מוכח מהרמב"ם שכל נושא קדוה"ש מבוסס על ענין אהבת ה'. וכפי שציינו בהע' 52 בשם חי' הר"ן. והוא ממה שפרק ה' מתחיל בענין "וחי בהם". ולכאורה אי"ז קשור לקדוה"ש. והי' לו להתחיל בהל' ב' ששם הנידון הוא יהרג ואל יעבור, שזהו ענין קדוה"ש? כיו"ב קשה נידון הלכה ו' שמתרפאים באיסורים, ורק אח"כ כ' שאין מתרפאים בע"ז וכיו"ב. והוי"ל למיכתב רק החלק השני, שהרי לחלק הראשון אין שייכות לקדוה"ש. (גם קשה שהרמ"א הדגיש בתחילת הל' קדוה"ש בשו"ע יור"ה קנ"ז, א' חובת בזבוז ממונו למען קיום התורה. וג"ז לכאורה ל"ש לקדוה"ש.) אמנם אם נאמר שהכל הוא המשך (כפי שמוכח מסידור הפרקים) לידיעת ה' ולאהבתו ויראתו, אתי שפיר: אין יהרג ואל יעבור אלא פרט בהל' קדוה"ש. עיקר הענין הוא לקדשו בכך שאנו אוהבים מצוותיו וחיים על פיהם לפי מיצוי יכולתנו. ולכן כתב הרמב"ם שבכל המצוות החובה לחיות על פיהם, ולא יותר. אין למות בקיומם. וזהו שעור קיומם ותו לא הוא אוהב את ה' ומקדשו, בכך שחי בם. (ושמעתי שהגר"ש רוזובסקי זצ"ל הוכיח שוחי בהם הוא שעור בקיום מצוות, מתוס' ד"ה בן נח סנהדרין ע"ד, ב' דמתירוצם מבואר של"צ "וחי בהם" וידעינן לה מסברה. והסברה שזה מהלכות שיעורים. ור' שיעורי הרמי"ם — ישיבת פוניבז' על מסכת פסחים מהגרש"ר בענין יהרג ואל יעבור.) ואח"כ כתב הרמב"ם שאהבת ה' מחייבת אפי' למסור נפשו למענן, ואלו הביא בהמשך. וכן מוכח מלשון הקרית ספר על אתר: "כמו שהוא מצווה לשמור המצות כשאין סכנה וכו' שנאמר וחי בהם וכו' כך הוא מצווה שלא לשמור כשהוא מסתכן וכו'". ומיושב גם הרמ"א הנ"ל שקישר בין החובה לבזבז ממונו לבין מסירת נפשו, כי הכל נובע מאהבת ה'.

68. ההדגשה של אמונה באחדות דוקא (שהוא היסוד השני מי"ג עיקרי אמונה, בהקדמה לחלק בפיהמ"ש של רבנו) כמאפיינת את עם ישראל ואת תמצית האמונה, במקום הדגשת היסוד הראשון: שהית' הוא המצוי הראשון "שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו" כלשון רבנו (פרק א' מיסה"ת סוף הל' ו') היא בעייתית. אמנם מקובלנו שקבלת עול מלכות שמיים היא בקריאת שמע שענינה "שמע ישראל וגו' ה' אחד" (ר' הל' קריא"ש פרק א' הל' ד'.) ובאמת צע"ג דהי' עדיף

בעצם לכשנתבונן ניווכח שעבודת ה' וקידוש ה' הם תוצאה ישירה של ידיעת ה' ואהבתו. למעשה הם מהווים את התקיימות החוויה המוחשית המשנה את חיי המאמין ללא היכר. כפי שנתבאר לעיל ענין ידיעת ה', עם ישראל נבחר והתקדש מכל האומות בפרטים אלו במיוחד, שהם כוללים הכל, מאברהם אבינו ואילך[69]. התקדשות זו יצרה את היחס המיוחד של היתי אלינו שתחילתו במצוות המילה וסופו "בהשלמת כל התורה כולה"[70], בתרי"ג מצוות שניתנו לנו מסיני וקבעו את תכני עבודת הבורא בכל פינות החיים[71].

סיום ולקחים

בתקופה האחרונה, שהבערות לדאבון הלב פושטת בקרב העם ואנשי אמונה מתמעטים, חשוב שנזכור את המהות היהודית. אותו זקן ויושב בישיבה[73], שפרץ כרוח סערה והעיר ממזרח שמש[74], קבע את יסודות בנינו הרוחני עד

לקבל עומ"ש באמירת "אנוכי ה' אלוקיך וגו'" הכולל כאמור גם את האחדות. ובשלמא אלמלא הרמב"ם, הי' אפשר לפרש ש"שמע" מתייחס גם לעיקר ושהי"ת הוא מצוי ראשון (כמשתמע מדברי מדרשים, ירושלי' ועוד ור' רש"י ורמב"ן דברים ו', ד'.), אבל מסידור דבריו בהלי יסה"ת מבואר ש"שמע" מתייחס לאחדות בלבד. וכן מוכח מלשונו כאן בסהמ"צ, שזהו הענין העיקרי של הצטיינותינו באמונה, ועכצ"ל שהאחדות היא קבלת עומ"ש יותר מהאמונה במנהיגות ובקדמות גרידא. כיון שהאחדות היא היא ענין המלכות, דלית אתר פנוי מיניי' וע' ר"ה ל"ב, ב' בענין מושג מלכות ובמהרש"א שם שאחדות היא מלכות. ואכמ"ל יותר, ודו"ק היטיב.

69. יל"ע אם י"ג העיקרים, לפחות אלו שכבר היו שייכים בשעתו, התנסחו כבר באברהם. ובסברה נראה שכן, אלא שלא מצאתי ראיי ברורה לדבר. וע' בעשו שנקרא (בקידושין י"ח, א') ישראל מומר. ודין מומר לפי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג הל' ט') אינו ענין לכופר בעיקרים אלו דוקא.

70. עפ"י ל' הרמב"ם פ"ט מלכים סוף הל' א'. המושג של השלמה והתפתחות שכאן אינו ברור. במיוחד שגם ז' מצוות בני נח מהווים התחלתה של השלמה זו, ולכאו' אין שום שייכות בין ז' דב"נ לכל התורה. ר' סנהדרין נ"ט א"ב' שמשמע שאין ציווי "משותף" (לדורות לכל הפחות) לבן נח ולישראל.

71. בענין ריבוי המצוות ומשמעותן לגבי עם ישראל ראה היטיב בפרקים הראשונים של המהר"ל בתפארת ישראל.

72. ר' סוטה מ"ח, א' במשנה.

73. על פי יומא כ"ח, ב'.

74. ר' ישעיה מ"א, ב' ורש"י ורד"ק שם המפרשים את הפסוק על אברהם על פי חז"ל בשבת קנ"ו, ב'. ור' במיוחד הדגשת הרד"ק: "היש פלא כזה, איש אחד בין כל בני הארץ שהיו כולם עכו"ם ומוכיחם על אמונתם ולא פחד וכו'. מי העיר לבבו לעשות זה הלא אנכי ה'". לפי רוח הפסוק, ופירוש זה, הנביא מדגיש את היות אברהם אוטודידקט. "שלא הי' לו מלמד" (בהלי עכו"ם שם ריש הלי ג'). והענין מקביל למתואר בבראשית רבה ל"ט, א' (ריש לך לך). "העיר" שבפסוק,

עצם היום הזה. התשובה לשאלה: "מיהו יהודי"? פשוטה לדידנו, תינוקות של בית רבן יודעים אותה. אולם "מהו יהודי"? היא שאלה הרבה יותר מסובכת. התשובה עליה דורשת התבוננות רבה של הפרט והכלל בכל דור מחדש, בחינת בכל דור ודור חייב לראות עצמו, כל אחד, כאילו יצא ממצרים[75]. מאמר זה לא נכתב אלא כדי לעורר אי אילו כיוונים וראשי פרקים בסוגיה זו שהיא בית חיינו, ואידך זיל גמור.

המתייחס למעשה ה', מקביל ל"הציץ עליו בעל הבירה" שבמדרש. עצם הראשוניות של אברהם, שקודמיו ואבותיו (כגון עבר, שאברהם אף נקרא על שמו, ר' הע' 2 לעיל, יהיה ראש ישיבה ר' הע' 4 לעיל) לא לימדוהו דבר באמונה. צ"ע. ראשוניות אברהם נידונה גם בחגיגה (ג', א') "אברהם שהי' תחילה לגרים". יתכן שגם העובדה שאברהם מתפלל שחרית (רמב"ם פ"ט מלכים הל' א') שהיא בזריחה (לכתחילה וכוותיקין ר' שו"ע אורח חיים פ"ט סעיף א'.) נרמזת בפסוק זה ומתקשרת לענינו. ואכמ"ל.

75. פסחים קט"ז, ב'.

תנו לי אחוזת קבר

(שיחה שנאמרה בישיבה)

אברהם אבינו מבקש מבני חת ד' אמות של קרקע, כדי לקבור את שרה אשתו. קשה: למה חיכה אברהם עד מות שרה כדי להכין לה אחוזת קבר (וכן לעצמו)? מדוע לא קנה חלקת אדמה קודם לכן (ואפילו את מערת המכפלה עצמה)?

ולחזק הקושיא נביא מדברי הנצי"ב: גר ותושב אנוכי עמכם. באשר כבר עקר דירתו מחברון, הרי הוא שם כגר, ובאשר היה דר שם כבר כ"ה שנים, ורוצה לקבוע שם מקום קבורה גם לעצמו ה"ז כתושב. והקדים לומר שהוא גר, להתנצל על מה שלא הכין לו אחוזת קבר מכבר, כמו שהיה מנהגם שכל אדם חשוב עושה אחוזת קבר לו ולזרעו בפ"ע, לבד בית הקברות הכולל לעניים ולאורחים. אבל עתה מבקש זכות לזה, שהרי הוא תושב. ועי' מש"כ ויקרא כ"ה כ"ג.

(בויקרא בפרשת השמיטה: "והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי". כתב הנצי"ב: גרים ותושבים; לענין פרנסת הארץ אתם תושבים, אבל לענין מכירה לעובד כוכבים אתם גרים, שאין הארץ שלכם למכור בזמן שאין רצוני לעבודתה. ועי' בראשית כ"ג ד'. ופי' דבריו: לענין עבודה שוטפת אתם בעלים גמורים, אבל לענין מכירה אתם גרים, לא בעלים, ואינכם רשאים למכור לגוי לצורך התר עבודה בשביעית, וע"כ כתוב "והארץ לא תימכר לצמיתות").

הרי שהביטוי "גר ותושב" מתפרש, הן בענייננו והן בפר' השמיטה, כאדם בעל "אזרחות כפולה" — חציו גר וחציו תושב. ובניגוד לרש"י בפרשתנו בשני פרושיו. "גר מארץ אחרת ונתיישבתי עמכם" — וממילא הריני עכשיו תושב גמור ובעל זכויות.

וע"ז שתיים יקשה:

א. כרגע יושב בבאר שבע (ואולי כוונתו תושב א"י).

ב. מדוע צריך להזכיר גרותו.

ומדרש אגדה: אם תרצו הריני גר. ואם לאו — אהיה תושב, ואטלנה מן הדין, עפ"י ההבטחה [והקושי הלשוני בפי' זה: היה צריך לכתוב גר או תושב].

ומתוך הדברים דלעיל מתחזקת קושיתנו: מדוע לא הכין אברהם למשפחתו אחוזת קבר, במשך עשרים וחמש השנים שישב בחברון, או אח"כ בבאר שבע, והרי כך היה מנהג המקום.

ושאלה שניה — והנושא מפורסם — כיצד זה שאברהם צריך לקנות ד' אמות באי"י, ומצד שני הקב"ה הבטיח לו שכל הארץ שייכת לו?
דומה שבשאלה השניה אפשר לתרץ את השאלה הראשונה. אברהם לא הכין אחוזת קבר, כשם שלא נזכר שקנה בית, מפני שאי"י כולה שייכת לו, כולל מערת המכפלה. ואברהם המאמין והבוטח אינו עושה שום מעשה הסותר את אמונתו בהבטחת הי"ת. ומדוע יקנה חלקת אדמה היום — אם מחר יקבלנה ממילא? לכן אינו קונה אפי' ד' אמות לאחוזת קבר.
אבל כשמגיעה שעת הצורך — יודע אברהם המאמין שהבטחה עדיין לא נתקיימה, ועתידה להתקיים אצל זרעו לעתיד לבא. "לך אתננה ולזרעך". ובינתיים הוא צריך לקנות בכסף מלא חלקת קבר באי"י.
אברהם אינו דוחק את החקץ. אמנם האמונה בהבטחה היא שלמה, ואברהם יושב ומצפה לה בכל יום, עד כדי כך שאינו מכין שום דבר לימים יבואו — כי הוא בטוח בהבטחה. אבל כשמגיעה השעה יודע אבינו שהעתיד עתיד עדיין, ואין העתיד הווה אלא יהיה.
גם לנו יש ללמוד מכאן את כח האמונה בהבטחת הגאולה, ולקחת זאת כדבר מעשי יום יומי — לקחת בחשבון שמשיח צריך היום להגיע. ולהתכונן בעוד רגע לנהוג ע"פ הראוי לזמן משיח.
כדי להיות מוכן לכך צריך להיות קודם כל מודע לאמונה התיאורטית, הכללית, אבל גם לפרטה לפרטים. וכפי שמופיע בשו"ע בתחילת או"ח: אמירת תיקון חצות, אמירת הקרבנות. סי' א' סעיף ג': ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש. ובמ"ב שם בשם השל"ה: אמירת על נהרות בבל ושיר המעלות לפני בהמ"ז. וזוהי הפתיחה לאורח חיים. לאורח חיים הספר, ולאורח החיים של האדם מישראל. אחרי הנחיית "שויתי" שבסעיף א' — באה עוד הנחיה כללית.
אבל צריך לדעת היטב את הגבול, לדעת להבחין בין חזון העתיד לבין מציאות ההווה שבינתיים. לדעת ולהכיר שגאולתם של ישראל קמעה קמעה. לא לדחוק את הקץ במקום שאין זה ע"פ הדין. אברהם ידע שהחזון עדיין לא נתגשם, ולכן ביקש מאת בני חת לקנות חלקת קרקע לאחוזת קבר. למרות שכל הארץ שלו היא, וכפי שמופיע במדרש: ...אם לא תרצו — הריני תושב מן הדין, אבל למעשה (— ע"ד הפשט) נהג בדרך ההווה ולא בדרך העתיד.
והדברים נכונים ללמדנו גם הנהגתנו — לשמוח באותו פרק של הגאולה שכבר זכינו לו, אבל לדעת לאיזה פרק עדיין לא זכינו, ולא לנהוג בנושא של חזון כאילו הוא מציאות.
הסברנו, אפוא, מדוע לא הכין אברהם אחוזת קבר, ומדוע נאלץ לקנות קרקע, אע"פ שארצו המובטחת היא.
ועדיין יש כאן נקודה לעיון ולתשומת לב: סיבב הקב"ה את ההסטוריה כך

שאברהם אבינו נאלץ לקנות חלקת קרקע, והדבר היה כאשר חיפש אחוזת קבר. הקנין הראשון באי"י — אחוזת קבר.
והרי הדבר מוקשה ומוזר! לכאורה היה מן הדין שקודם יבנה עיר, או בית לפחות, מקום של קבע, אות של התנחלות של ממש. ומדוע קבר, סימן החידלון?
אולי ניתן לומר: כאשר אדם חי קונה נחלה — לעולם אין לדעת אם קנייתו קניית קבע היא. שמא מחר יעבור למקום אחר, טוב מן הראשון — או גרוע ממנו, מרצונו — או מחמת המציק. וכאותו אדם שסיקל אבני שדהו לרה"ר.
אבל ד' אמות שאדם קונה במותו — קנין של קבע הם. ומקובל בכל העולם (ואפי' העולם הגויי, שבתוכו חי אברהם) לכבד את ד' אמותיו של הנפטר. ובהלכה מן המפורסמות: אין להעביר המת מקבר לקבר אלא בהגבלות ובתנאים מיוחדים.
וא"כ הקנין הראשון שנקנה ע"י אבי האומה — נעשה לצורך קנין־קבע שאינו בטל עולמית. וזה אות וסימן לכל הקנינים לדורות עולם — קנינו של עם ישראל בארץ ישראל אינו ענין ארעי וחולף, אלא ענין קבוע.
ואכן רואים עד היום, שקנין זה בחברון מהווה נקודת מוקד במלחמת האומות בישראל. (וכן הוא בשכם, שגם הוא מקום שנקנה ע"י יעקב, וכן ההסטוריה בעבר ובהווה בגורן ארוונה היבוסי. ועל שלשת המקומות הללו אמרו: בשלושה מקומות אין האומות יכולים להשיב את ישראל... [מ"ר בראשית , ע"ט , ז]).
אבל אפשר לראות בקנין הזה צד נוסף: הקנין הראשון של א"י, ע"י אבי האומה. הוא קנין של ערכי הנצח. ערכי החיים שלאחר החיים — שבשבילם נקנית א"י, ולא בשביל החיים החולפים. וכן בפי' אור החיים. (ד"ה "גר ותושב"), מסביר את הביטוי גר ותושב — שרצה לומר תושב מן המנין, שווה זכויות כמותכם, אבל לא רצה לומר על עצמו תושב בעוה"ז, ולכן הקדים לומר "גר ותושב..." ועוד פי' אוה"ח על "ותמת שרה" ... היא חברון, פי' שהגם שמתה היא משפעת בהם בחינת החיבור, כי הצדיקים הגם שימותו הגוף אינו מושלל מן החיים, כי הצדיקים במיתתם קרויים חיים...", ועי' בכלי יקר שם.
ואכן בהתבוננות תאורטית הדברים פשוטים. ארץ אשר עיני ה' אלוקיך בה, מקום שיש בו השגחה תמידית מיוחדת — וודאי שאין קניינה ע"מ לקיים בה את החיים החולפים, אלא נועד לקיים את ערכי הנצח.
ולכאן ראוי להוסיף מדברי הרב הדרי המופיעים במקורות קדומים, שתי פרשיות בבראשית עוסקות באריכות בקבורה, ושתיהן מכונות בלשון חיים: חיי־שרה, ויחי. לומר לך: צדיקים במיתתם קרויים חיים.
וכן הוסיף הרב נבנצל לענין זה הגמ' במועד קטן ט'... יחרב ביתך וליתוב

אושפיזך (יהיה ביתך — הקבוע — חרב, ויתקיים מקום אכסנייתך — לשון ארוח, זמני). והסביר לו רשב״י כוונתם: ביתך זה ד״א של קבורה, כי זוהי הקביעות. אושפיזך — ביתך בעוה״ז, שזהו ארעי.

וממילא מובן מה שאמרנו: קנין א״י המתואר בפר׳ חיי שרה מלמדנו, ע״פ דברינו, שלשה יסודות: יש לדעת לחיות את ההווה יחד עם הציפיה לעתיד, קניינה של א״י הוא קנין של קבע ולא ארעי, וייעודו של הקנין הוא חיי הנצח — ולא ערכי החיים החולפים.

אלא שיש לדעת לתרגם תאוריה זו הלכה למעשה. דהיינו לבנות חיים אשר השיא שלהם והאידיאל הניצב מולם הוא ערכי הנצח, וכל השאר אינו אלא כלים לקיום החיים הללו.

ואם בכך תצליח — אשריך וטוב לך. אשריך בעוה״ז, וטוב לך בעולם הבא.

קדושת הברית והזכות על הארץ

נאמר בפרשת אחרי־מות ויקרא י"ח ג' — "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקתיהם לא תלכו". התורה אינה מפרטת מה היו המעשים של מצרים ושל כנען. בפשטות משמע שמתיחסים לאותו מעשה אצל שניהם, דהיינו מעשה העריות עליו מדבר הפרק, אולם בהמשך הפרק בפס' כ"ד נאמר "כי בכל אלה נטמאו הגויים אשר אני משלח מפניכם"... משמע שחטא העריות נתיחד דוקא לאנשי ארץ כנען, מכאן הפתח למחלוקת ראשונים בענין. לדעת האברבנאל המצרים נתייחדו בעיקר בחטא ע"ז וזה ענין האיצטגנינים וכן הבהמות שהיו עושים אותם אלוהות, ואלו אנשי ארץ כנען נתיחדו בחטא העריות.

הרמב"ן חולק וסובר שגם המצריים היו שטופי זימה והמוזכר בפס' כ"ד שחטא העריות התייחס דוקא לאנשי כנען אין זה כי אם ללמד על המעלה המיוחדת של ארץ ישראל שאיננה מסוגלת לקלוט אומה הפרוצה בעריות. הרמב"ן כאן לשיטתו בענין מעלת ארץ ישראל על סמך הזוהר פר' וירא ק"ח , ב שענין הקדושה המיוחדת של א"י נובע מכך שהיא מונהגת בצורה ישירה ע"י הקב"ה לעומת שאר הארצות המונהגות באמצעות שרים. הרמב"ן מחדש על סמך דבריו אלו שרחל מתה קודם בואה לארץ משום שארץ ישראל לא יכלה לקלוט את יעקוב כשהוא נשוי לשתי אחיות.

את ענין היחס בין קדושת הגוף לבין הזכות על הארץ אפשר ללמוד מפר' לך לך בראשית י"ז, ח', נאמר שם "ונתתי לך ולזרעך אחריך את הארץ מגוריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם" ומיד בסמיכות בפס' ט' "ויאמר אלקים אל אברהם ואתה את בריתי תשמור..." ומובא במדרש רבה פ' מ"ו ז' "אם מקיימין בניך את המילה הן נכנסים לארץ ואם לאו אין נכנסים, ר' ברכיה ור' חלבו בשם ר' אבון בר' יוסי כתיב "וזה הדבר אשר מל יהושע" (יהושע ח' ד') דבר אמר להם יהושע ומלן, אמר להם מה אתם סבורים שאתם נכנסים לארץ ערלים, כך אמר הקב"ה לא"א ונתתי לך ולזרעך אחריך וגו' על מנת ואתה את בריתי תשמור" (בכך מתרץ המדרש קושי לשוני בפסוק ביהושע "וזה הדבר אשר מל יהושע").

רואים במפורש ששמירת הברית היא בעצם המפתח לכניסה לארץ ישראל. השאלה המתבקשת כאן, האם קיים יחס פנימי בין ענין העריות וקדושת הברית לבין הזכות על ארץ ישראל?

השפ"א בפרשת אחרי מות תרנ"ז אומר "ע"י יציאת מצרים זכינו לברית הלשון וקבלת התורה וע"י ברית המעור ירשנו את הארץ" ונראה להסביר

דבריו ע״י דברי האברבנאל לעיל. יציאת מצרים מבטאת את השחרור הרוחני של בני ישראל, שחרור מאמונות זרות כדוגמת הקיים במצרים בצורת איצטגנינים וכיו״ב וזהו ענין קרבן הפסח שהוא שחיטת אלוהי מצרים (צווי דם המילה ״וכל ערל לא יאכל בו״ ענינו הוא לצורך אכילת הפסח ולא עומד עדיין כענין בעל ערך בפ״ע) דבר זה הכשיר את בני ישראל לקראת קבלת התורה בהר סיני, ענין התורה מבטא קדושה מופשטת התלויה בשלמות השכל והאמונה של האדם. אולם עדיין חסר המימד של הארציות והקדושה הטבעית של העם, התורה ניתנה במדבר מקום המבטא תלישות מהחיים הטבעיים, לקראת הכניסה לא״י הקדושה מקבלת מימד טבעי וממשי והתנאי הקודם לכך הוא גם שמירה על הקדושה הטבעית של האדם היא קדושת הגוף, כך מסביר השפ״א בפרשת לך לך את ענין ברית המילה ״התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי ביני ובינך״ משמעות הברית שמקשר ומחבר הגוף בהארת נשמתו החופפת על הגוף (שפ״א תרל״ו) וזה הענין של ״והיה תמים״ שלמות של הגוף ככלי לנשמה.

על יוסף הצדיק נאמר ״צדיק יסוד עולם״ יוסף הצטיין בשמירת הברית כח זה מבטא את התשתית הרוחנית, הוא מעניק לאדם את כח העמידה האיתנה בעבודת ה׳. ידוע על חסידים שהיו מקפידים יותר על טבילה במקוה כשהיו מגיעים לא״י.

נאמר בפר׳ לך לך פי ״ז פס׳ ג׳ ״ויפל אברם על פניו (לאחר צוויו של הקב״ה על המלה) מביא רש״י בשם ברייתא דר״א ״שעד שלא מל לא היה בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו וזהו שנאמר בבלעם נפל וגלוי עיניים״. המילה היא זו שהקנתה לאברהם את כח העמידה בפני הקב״ה. ומובא בזוהר בתחי׳ פר׳ וירא ״א״ר חייא כיון דמטא ההוא זימנא דברית אשתכח בי באברהם ואתגזר (ונמול) כדין אתקיים עלמא (אז נתקיים העולם) ומלה דקב״ה הווה באתגליא ביה (ודבר הקב״ה היה בו בנגלה) ההד׳ ״וירא אליו ה׳ והוא יושב פתח האהל כחום היום״ מילתו של אברהם מקיימת את העולם והיא מחזקת את כוחו בנבואה וכפי שמסמיך מדרש רבה מח ב׳ את הפסוק מאיוב י״ט ״ואחר עורי נקרא זאת ומבשרי אחזה אלוה״.

הזוהר והמדרש מתרצים בכך בעיה שנתחבטו בה הראשונים. בתחילת הפרשה נאמר ״וירא אליו ה׳...״ ואין המשך לאותה התגלות ומיד בפס׳ הבא ״וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים...״ וכביכול התגלות הקב״ה נקטעת. נחלקו הרשב״ם והרמב״ן בפרוש הענין. לדעת הרשב״ם ״וירא אליו ה׳ מהוה כותרת להמשך הפרשה ״וירא והנה שלשה אנשים״... בבחינת כלל ופרט ואותם שלשה אנשים שבאו הם הפרוש של ״וירא אליו ה״״. אולם הרמב״ן ושאר מפרשים חולקים וסוברים שאין קשר בין ״וירא אליו ה״״ לבין ״וירא והנה שלשה אנשים״ ואז חוזרת השאלה כיצד נקטעת התגלות הקב״ה באמצעה? הרמב״ן מתרץ שאכן מטרת ההתגלות היתה ״למעלה

ולכבוד״ כגמול על המילה. על פי דרכינו בעקבות הזוהר והמדרש הנ״ל ההתגלות הזאת לא באה רק למעלה ולכבוד כרמב״ן אלא היא מבטאת ציון דרך בדרכו הנבואית של אברהם, הקב״ה מתגלה אלא כחום היום, בנגלה והפסוק אכן עומד בפ״ע ולא קשור להמשכה של הפרשה.

כוחו של אברהם לאחר המילה בא לידי בטוי בדבר נוסף, המדרש בפר׳ נ, ג עומד על כך שאצל אברהם נקראו שליחי הקב״ה אנשים ואצל לוט מלאכים (י״ט א׳) מסביר המדרש, אברהם שהיה כוחו יפה נדמו לו בדמות אנשים אבל לוט ע״י שהיה כוחו רע נדמו לו בדמות מלאכים״.

עפ״י הדברים הנ״ל יובנו דבריו של הרב זצ״ל במוסר אביך שהעביר את הרעיון הנ״ל למשור מוסרי. בפרק על ה״ברית״ אומר הרב שרש ברית וכריתות ברית במובן המוסרי הוא שהענין החיובי ואידיאלי, הנובע מתמצית המוסר היותר נעלה ונשגב יהיה מוטבע עמוק וחזק בכל טבע הלב והנפש, עד שלא יצטרך לא זרוז ולא חזוק ולא סייג לשמירתו, כי אם יהיה מוחש וקבוע כמו שטבועה למשל בלב אדם ישר מניעת רציחה וכדו׳. הרב מחלק בין שני מצבים אצל האדם, מבחינה מוסרית. מצב אחד שבו התכונות המוסריות אינן טבעיות לו אלא הוא נאלץ להשתמש בחזוקים וסייגים לשמירתם לעומת מצב שבו התכונות המוסריות טבעיות לאדם כאסור מניעת רציחה וכיו״ב ואינו נזקק לחזוק. מצב זה מבוטא ע״י כח הברית ושמירתו. וממשיך שם הרב ״בהיות האדם במצב כזה בכל עילויו הוא שש ושמח בשם ה׳ ובוטח תמיד בחסדו״ . הרב רומז כאן לנאמר בגמ׳ שבת דף קל. ״תניא רשב״ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב ״שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב״ עדיין עושין אותה בשמחה״. והשאלה היא מהו ענין השמחה המיוחדת שבמצות המילה? הדבר יוסבר ע״פ דברי ר׳ בחיי בספר חובת הלבבות שער הבטחון המדבר על כך שהשמחה היא תולדה של בטחון בה׳. כך לדוגמא מסביר השפ״א על סוכות שנת תרמ״ה את ענין השמחה המיוחדת בחג הסוכות וז״ל — ״מצות הסוכה היא מדת הבטחון בהשי״ת כמ״ש רז״ל צא מדירת קבע שלא לבטוח בעושר ובנכסים רק לבטוח בה׳ ולכן הוא זמן שמחתינו כי אין שמחה כשמחת הבוטח בה״״. וכן בענינינו המילה היא המצוה המקנה לאדם את הקדושה הטבעית היא מהוה את התשתית הרוחנית שלו ״ומעמידה אותו על רגליו״ כדלעיל, מעלה זו מביאה אותו לבטחון ומכאן היסוד של השמחה המיוחדת במצוה זו. אדם חסר בטחון אינו יכול להיות שמח שמחה אמיתית, וגם אם הוא נראה כביכול שמח אין זה כי אם שמחה ארעית שמיד מפנה את מקומה לדאגות.

יחס זה שבין קדושת הברית לבין הזכות על א״י עומד ביסודה של פרשת קנאותו של פנחס על מעשה זמרי. רש״י במקום מביא את הגמ׳ בסנהדרין פב., ״אמר רב, ראה מעשה ונזכר הלכה אמר לו, אחי אבי אבא לא כך

למדתני ברדתך מהר סיני, הבועל את הכותית קנאים פוגעים בו? אמר לו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא" וכן מובא ברש"י כ"ה ו' "והמה בוכים" נתעלמה ממנו הלכה, געו כולם בבכיה, בעגל עמד משה כנגד ששים ריבוא שנא' ויטחן עד אשר דק וגו' וכאן רפו ידיו, אלא כדי שיבא פנחס ויטול את הראוי לו". וקשה — מהי משמעות הענין שמשה לא ידע ובא פנחס ונטל את הכבוד הראוי לו?

ראשית יש להעמיק במושג הקנאות. חז"ל אמרו שאלו היה פנחס נמלך בבי"ד לא היו מורין לו לעשות כן. וגם כל מהותה של ההלכה היא הלכה יוצאת דפן קנאים פוגעים בו.

קנאות נובעת ממקור לא רציונאלי אצל האדם. הוא עושה זאת מתוך הרגשה טבעית ספונטאנית העומדת מעל השכל. וכך באר בנועם אלימלך לר' אלימלך מליז'נסק עמ' תנ"א וז"ל: "והנה האדם העובד ה' מעצמו ולפי שכלו אינו יכול להגיע לעלות כי אם עד מקום ששכלו מגיע וכפי שרשו וכח הבנתו, אבל כשאדם רואה מחברו דבר טוב והוא מקנא עצמו בו עשות גם כן כך הקנאה מביאה שיעשה אפי' שלא כדרך הטבע ויכול לעלות למעלה ע"ז... וזהו פנחס בן אלעזר השיב... ע"י בקנאו את קנאתי בתוכם, פירוש שהכניס בלב ישראל הקנאה ביראת ה', ולא כיליתי פירוש הדבר הזה הוא דבר שאין בו כליון...".

וכן בשפ"א תרנ"ט "קנאים פוגעים" זה פסיעה למעלה מסדר התורה, ולכן מש"ר לא חייבו אלא פנחס".

מש"ר פעל מכח סדרי תורה הרגילים, ואלו כאן היתה דרושה מעלה של קנאות שנובעת ממקור טבעי "למעלה מסדרי תורה" כלשון השפ"א.

ע"פ זה מובן מדוע קנאותו היתה על ענין פגם הברית, מעשה זמרי אמור היה לפגוע בקדושה הטבעית בעם ועל כך באה קנאותו של פנחס הנובעת גם היא מהשרש הטבעי של החיים — כתקון למעשה זמרי. ומובא בשפ"א פנחס תרנ"ו שבלעם ידע כי כניסת בני ישראל לארץ ישראל היא בכח קדושת הברית ולכן רצה לקלקל אותם בענין זה בשיטים ערב הכניסה לארץ, ובא פנחס וזיכה אותם לכנוס לארץ ישראל.

בהקשר זה יש לראות גם את מנין בני ישראל בפר' פנחס. הנצי"ב בהקדמתו לבמדבר מסביר שספר זה נקרא גם בשם "חומש הפקודים" כנגד שני המנינים הראשון בפר' במדבר, מנין דור באי המדבר ומנין שני בפרשתינו כנגד דור באי הארץ.

אחד ההבדלים שבין שני המנינים הוא הוספת האות ה' בראש השם והאות י' בסופו ומובא ברש"י כ"ו ה' ד"ה "משפחת החנכי" — "לפי שהיו האומות מבזים אותם ואומרים מה אלו מתיחסין על שבטיהם, סבורים הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים ק"ו בנשותיהם, לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם האי' מצב זה ויו"ד מצד זה לומר מעיד אני עליהם

שהם בני אבותיהם וזהו שמפורש (תהלים קכ״ב) שבטי י־ה עדות לישראל, השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם לפיכך בכולם כתיב החנכי הפלאי...״ ענין השמירה על קדושת המשפחה הוא מהותי לדור באי הארץ במיוחד ערב הכניסה לא״י, משום שזהו כאמור התנאי הבסיסי לזכות על הארץ.
חז״ל זיהו את פנחס עם אליהו (״פנחס זה אליהו״) גם אצל אליהו מוצאים קנאות והקנאות היא על ״כי עזבו בריתך״ ולפי מסורות מסוימות בחז״ל סיבת הקנאות היתה התרשלות בקיום מצות המילה, ולכן אליהו מופיע כמלאך הברית וכפי שמובא בפרקי דר״א בתשובה של הקב״ה לאליהו ״חייך שאין ישראל עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך״.
הרב זצ״ל באורות עמ׳ מ״ד ס׳ כ״ט אומר ״משה מאיר את אור התורה ואליהו את אור הטבע הישראלי הנקי, קדושת הברית המקנא לברית, מלאך הברית. באבות מתגבר אור התורה, בבנים אור הטבע הישראלי הקדוש וזה יוצץ באחרית הימים בחבורם ״והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם״. מסביר הרב אבינר בספרו ״טל חרמון״ בפרשת פנחס: אליהו מביא שלום בין דור האבות לדור הבנים, מתוך הכרת האמת של הערך המיוחד שיש לכל דור. דור האבות הקשור לתורה ולקדושה, ודור הבנים, שזנח אמנם את הקודש, אבל משובח הוא במדות האחרות. בהתקשרות לאומית לבנין הארץ ובאידיאלים של מדע ושל צדק. ואליהו חושף את האמת והקדושה שיש בכל דור מאחד ביניהם ועושה שלום אמיתי. הצפיה היא שהבנים ישובו ״על אבותם״ ויחזרו לתורה ולקדושה אבל על האבות מוטל לשוב ״על בנים״ דהיינו להכיר באידיאליות הגנוזה בבנים גם כאשר התרחקו מן הקדש, ולפי הפסוק חזרת האבות על הבנים, אף קודמת לחזרת הבנים על אבותם.

וכך מובא בעולת ראיה ח״ב עמ׳ ר״י״א ״אליהו יושב בכל מוצאי ש״ק תחת עץ החיים וכותב זכויותיהם של ישראל. על כן ראוי לכל מי שיש לו שייכות של תשוקה לרזי תורה, שהיא מדת גלוי אליהו, באיזה דרגא, אפילו אם היא רק בדרך דמיון או הרגשה או השגת השכל האנושי, וק״ו אם עלה בחסד עליון למדרגות יותר גבוהות, שבכל מוצאי ש״ק יעשה גם הוא כמעשיו של אליהו, ויעסוק בזכויותיהם של ישראל. ויכיר בהכרה שכלית ובהשגה בהירה וברורה את קדושת ישראל ויקרת מעלתו וידבק עצמו בכללות עם קדוש עם ה׳ וסגולת נחלתו, שאין קץ ותכלית להופעת אור קדשו של כל יחיד ויחיד שבהם, ששגם הריקים שבישראל כל העולם משותת עליהם״.

לסיכום: היחס בין קדושת הברית לזכות על הארץ, כפי שבא לידי ביטוי בפשטם של פסוקים אינו רק יחס של שכר ועונש. קיים ביניהם גם יחס פנימי. ע״מ לזכות בארץ ישראל המבטאת את הקדושה הטבעית והארצית,

יש לשמור על הקדושה הטבעית שבאה לידי ביטוי בשמירת העריות והמילה.
בכך מוסברת פרי העריות באחרי־מות הקושרת את הזכות על הארץ לשמירת העריות. בכך גם מוסברים אותם שנויים בקבלת הנבואה אצל אברהם אבינו בעקבות המילה, אברהם מקבל את הנבואה כשהוא ניצב על רגליו בבטחה.
הרב במוסר אביך הסביר כיצד מעלת קדושת הברית באה לידי ביטוי במישור המוסרי.
בכך מוסבר גם מעשהו של פנחס שקינא לקדושת העריות ערב הכניסה לארץ ישראל.
הכוח של פנחס להתמודד נגד הקלקול של קדושת העריות הוא כוח הקנאות הנובע ממקור ספונטאני טבעי — מידה כנגד מידה.
"פנחס זה אליהו". גם אליהו מקנא לברית ואכן אליהו הוא זה ש"מאיר את אור הטבע הישראלי הנקי" כדברי הרב זצ"ל, והוא שיושב בכל מוצאי שבת ומונה את זכויותיהם של הריקים שבישראל שעזבו את קדושת התורה, אבל קיימת בהם זכות הקדושה הארץ ישראלית הטבעית.

"חקיו ומשפטיו לישראל"

א. חוק לישראל הוא

תני ר' אושעיה:

גזרו בית דין למטה ואמרו: היום ראש השנה. הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת: העמידו בימה, וגם העמידו סניגורין, ויעבירו סקפטורין — שגזרו בית דין למטה ואמרו: היום ראש השנה.

נשתהו העדים מלבוא, או שנמלכו בית דין לעברה למחר, הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת: העבירו בימה, והעבירו סניגורין, ויעבירו סקפטורין, שגזרו בית דין למטה ואמרו: למחר ראש השנה.

ומאי טעמא? "כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב". (תהלים פ"א; פסיקתא דרב כהנא. פרשת החדש)[1].

יותר מכל דבר אחר המסור בידי בית דין,ממחיש ענין קידוש החדש את מסירת התורה לידי ישראל. שמים וארץ מתנגשים כאן בגלוי. מחד גיסא, מה שקובע את החודש הוא מולד הלבנה, תופעה אסטרונומית, טבעית, מעשי השי"ת. ניתן לחשבה מראש על פי הלוח, ואין לכאורה כל מקום לבני אדם להתערב בה. ומאידך גיסא, כל כולה מסורה בידי בית דין. אפילו טועין, שוגגין ואפילו מזידין, החודש נקבע כמותם. גם אם ברור לפי החישוב, שהמולד יהיה ביום ל', אם נשתהו העדים מלבוא, יתעבר החודש. ואם כן, ההכרעה נופלת בניגוד ל"שמים". והקב"ה ומלאכיו נאלצים, כביכול, לשנות סדרי שמים, לפי החלטת בית דין מישראל[2].

1. עי' בפי' רמא"ש עמ' נג־נד לפירושי הלשון ומקבילותיה של הפסיקתא. מקבילה עיקרית היא הירושלמי ר"ה, פ"א ה"ג. ושם עומד היפה־מראה על משמעויות אגדתא זו, במנותו חמשה תחומים עיקריים שמסר הקב"ה לישראל: א. עבור וקביעת השנים. ב. מזלות. ג. גזרות ה', שבכח הצדיק לבטלן. ד. משפטי התורה. ה. שינויים בטבע — הצדיק בגזרתו מחולל נסים.
2. בניגוד לכוון שבאגדתא כאן, המעמיד את מסירת התורה לישראל כגורם מכריע בהבנת תורה שבעל פה. קיים כוון מנוגד, המעמיד יסודותיה של תורה שבעל פה על שלשלת מסירה רצופה מהר סיני. גאוני בבל, שנאבקו בכפירת הקראים, אימצו כנשקם העיקרי את הכלל שפרטותיה וכללותיה של כל התורה כולה נאמרו מסיני ונמסרו בשלשלת רצופה ממשה רבנו ועד רב אשי ורבינא חותמי התלמוד. כפי שפרט אותה הרמב"ם בהקדמותיו למשנה ולמשנה תורה. אגרת ר' שרירא גאון, מעמידה במקום מרכזי מאד את הוכחת הקדמות של כל המשנה והתלמוד. לתפיסה זו, מעורר כמובן ענין קידוש החדש בעיה, שהרי זו הדוגמה הקיצונית ביותר לכך שיש סמכות הכרעה עצמאית לחכמים, שיכולה להיות אפילו מנוגדת ל"אמת השמיימית". ואמנם, רס"ג חידש כאן חידוש מופלא: שמקדמת דנא היתה קביעות החדשים בישראל עפ"י החישוב

ור׳ פנחס ור׳ חלקיה בשם ר׳ סימון אמר: מיד מתכנסין כל מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא ואומרים: רבונו של עולם, אימתי ראש השנה? והוא אומר להם: ולי אתם שואלים?! אני ואתם נשאל לבית דין של מטה! הדא הוא דכתיב: ״כה׳ אלקינו בכל קראנו אליו״, ואין ״קראנו״ אלא מועדים, שנאמר: ״אלה מועדי ה׳ מקראי קדש״ (ויקרא כ״ג). (פסיקתא שם, וש״נ).
לא זו בלבד, שאין מלאכי השרת יכולים לדעת אימתי ראש השנה, אלא שכביכול הקב״ה בכבודו ובעצמו נזקק לדעת החכמים. מאז שמסר התורה לישראל וכתוב בה ״לא בשמים היא״, תלויה קביעת החודשים, וממילא המועדים, בישראל בלבד. והיא שייכת למימד הבחירה האנושי, ולא למישור של הצו האלקי.
ורב כרוספדאי בשם רבי יוחנן: לשעבר, ״אלה מועדי ה׳ מקראי קדש״, מכאן ואילך: ״אשר תקראו אותם״ — אם אתם קריתם אותם, הם מועדי ה׳, ואם לאו, אינם מועדי ה׳! (שם).
התלות של פרשת המועדות בעם ישראל גדולה הרבה מעבר לענין עיבור החדש. למעשה, אם לא יקדשו ישראל את החדשים, בטלה לגמרי תורת מועדים מישראל. לא חרות הפסח, לא דין ראש השנה ולא כפרת יום הכפורים. כל ״סדר מועד״ — מלבד שבת שהיא קביעא וקיימא, מתבטל. וענף שלם של תורה נכרת. אין הכוונה שישראל אינם מקיימים וכולם עבריינים, אלא — בטלה לגמרי פרשת מועדות מן התורה. אין אף יום בחדשי הסתיו שחובה להתענות בו, ואין אף שבוע בחדשי האביב שאסור לאכול בו חמץ[3].

דבר אחר, ״החדש הזה לכם״

הרואה את הלבנה היאך צריך לברך, בזמן שהיו ישראל מקדשין את החדש? יש מן רבנן אמרין: ברוך מחדש חדשים. ויש מהם אומרים: ברוך מקדש

והלוח, והעדאת עדים וקידוש בית דין היו משניים בחשיבותם לחשבון האסטרונומי. דעה תמוהה זו, מוסברת ע״י ר׳ האי גאון, ״קנה הוא שדחה בו את אפיקרוס״ (אוצה״ג, יום טוב, חלק התשובות עמ׳ 3 ואילך). עם זאת, היא מצביעה על הדרך שבה מהלכים מאז בכל הדורות, בויכוח עם המערערים על קדושת תושבע״פ.

3. ידועים דברי הרמב״ם בסה״מ מצוה קנ״ג, שאין תוקף לחשבון אם לא יסתמך על קביעת בית הדין. על דברי הרמב״ם ״והבן זה מאד, ואני אוסיף לך באור אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל חלילה לאל מעשות זאת... ולא יהיה שם בי״ד ולא יהיה בחו״ל בי״ד שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים״, שאל הרלב״ח בקונטרס הסמיכה: ״יש לדייק ולידע מהו הסוד שיש בדברי הרב הראשונים שכתב עליהם והבן זה מאד... כי לפי הנראה דבריו פשוטים ומובנים ונער קטן נוהג בם, ולא די בזה אלא שהוסיף עליהם ביאור ולא ידענו מה הוצרך לכך״. דומה שהסוד אליו רמז הרמב״ם, זו המסקנה

חדשים. ויש מהם אומרים: מקדש ישראל. שאם אין ישראל מקדשים אותו, אין אותו קידוש כלום!
ואל תתמה על זה,שהקדוש ברוך הוא קדש את ישראל, שנאמר: והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה'. ולפי שהם מקודשים לשמים, לכך מה שהם מקדשים הוא מקודש[4].
רצונך לידע? צא ולמוד מכלי השרת: משה קדש את המשכן ואת כל כליו, [מכאן ואילך] מי היה מקדשם? יכול היה משה לבא ולקדשו?! אלא, מה היו עושין? היה הכהן מקבל בו דבר של קדש והכלי מתקדשת. כשם שקדש משה בדם המזבח, או יין נסך או מנחה — מערה בכלי חול, וכלי חול מתקדש. ואם כלי חול כשהוא מתמלא מן הקדש מתקדשת, על אחת כמה וכמה ישראל שהם קדושים ומקדשים את החדש (שמות רבה. פרשה ט"ו, כ"ד). אם תופסים את מושג הקדושה כערך מוחלט, שמימי, אי אפשר להבין את המצב המוזר הזה שקדושת המועדים תלויה בבית דין, או בלשון אחרת — בקדושת ישראל. אך לא כן הדבר אם תופסים את הקדושה כערך מותנה. פירוש. ככלל, הקדושה בעולם נגזרת מקדושת השם. ואין קדוש בלתי אלקינו. באופן אחד, הקב"ה עצמו יוצר קדושה בעולם — קדושה בזמן, כקדושת השבת, שנתקדשה מימי בראשית ששבת בהם הבורא ממלאכתו, וקדושה במקום — כקדושת הסנה, מקום התגלות אלקית. אולם, יש אופן אחר של יצירת קדושה בעולם, שאיננה נובעת ישירות מה'. היא נובעת מבאי כוחו של הקב"ה בזה העולם, עם ישראל, שהם מרכבת השכינה. עם ישראל קדושים, ויש בכוחם להעביר מקדושתם לתוך העולם. כך הם יוצרים קדושת הזמן — חדשים ומועדים, וכך ביכלתם ליצור קדושה במקום: אם על ידי הרחבת מקום המקדש, הר הבית והעזרות, ואם על ידי קידוש כלי שרת חדשים. מי שהוא קדוש, יש בכוחו לצקת קדושה גם בתוך החולין. וזוהי הפעולה היוצרת של ישראל בקדושת המועדים[5].

דבר אחר, "החדש הזה לכם"

הדא הוא דכתיב: "מגיד דבריו ליעקב" (תהלים קמז) — זו התורה, "חוקיו ומשפטיו לישראל" — אלו קדושי החדשים, שיש בהם חוקים ומשפטים. חוקים — אלו המועדים שתלוים בהם המשפטים.

המבהילה הנובעת מדבריו וממשלו, האפשרות ההיפוטטית לביטול כלל מערכת המועדים.

4. בפסחים קי"ז ע"ב מבואר שזו סיבת ההבדל בין חתימת ברכת השבת: מקדש השבת. לבין חתימת ברכת שאר המועדים: מקדש ישראל והזמנים. כל הזמנים מלבד שבת בראשית, תלויה קדושתם בישראל.

5. תפיסת הקדושה בעולם כנגזרת מקדושת ישראל, היא נושא רחב באגדה ובמחשבה הפנימית והחסידית. ואכמ"ל.

ואין "חוקיו" אלא חגים, שנאמר: "כי חק לישראל הוא" (תהלים פא) כיצד המשפטים תלויים בהן?
אדם מוכר שדה, או בית, או עבד, או שהוא לוה ומלוה לחבירו. אם רצה אדם לגזול לחבירו, הוא מוציא לו שטר, והדיינין רואין היאך כתב לו, ומאימתי כתב לו הגרמסיון (הסכום), מאיזה חדש, בכמה בחדש היה, וכך בודקין הדיינין ואמרין לגוזל: אי אפשר לך לגזלו. הוי: "חקיו ומשפטיו לישראל" הדיינין בודקין חדשים, שמן חשבון חדשים הדיינים דנין (שם כ"ה).
אמנם ראש חודש הוא המקרה הבולט ביותר שבו נמסרת קביעת גורם בעל חשיבות עצומה בהלכה בידי בית הדין מישראל. אולם לא רק ראש חודש. כבר ראינו, שכל המועדים תלויים בו, הוי אומר, גם מכלול שלם של עשין ולאוין, חייבי מיתות וכריתות. שכולם קשורים בהלכות המועדים. בדרש האחרון מתחדש, שיש לכך השלכות גם לדיני ממונות ועניני נזיקין. בדרשו את הפסוק "חקיו ומשפטיו לישראל" — מטעים הדרשן, שבעצם, הדברים ניכרים לעין בהלכות ראשי חדשים, אולם הם מופיעים בכל פינה שתפנה בחדרי תורה[6] ההלכה כולה, תורה שבעל פה כולה, מסורה לעם ישראל. הם אינם מכוונים לרצון שמים, אלא רצון שמים הוא שיתקיימו דבריהם. לא בשמים היא, כמשמעו ממש בראש חודש, שאין מולד הלבנה קובע, אלא העדאת עדים וקבלתם בבית דין. וכפשוטו בדברי ר' יהושע במחלוקתו עם בת הקול של ר' אליעזר. משניתנה תורה מסיני, מסורה היא בידי חכמי ישראל והם הנותנים לה את צורתה המסוימת בכל דור ובכל שעה[7].

ב. דברי אלקים חיים

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: רבונו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש, שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו. שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ, תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע,

6. ראש חדש הוא סמל לכלל תושבע"פ, שבת כנגדו קביעא וקיימא, ומסמלת תורה שבכתב. עי' "שבת ומועד בשביעית" עמ' 172. וביתר הרחבה, "ר"ח במשנת ר' צדוק" — הר"י הדרי, סיני, תשרי תשכ"ה.
7. דעת הרמב"ם בהקדמת משנה תורה, שתקפות התלמוד הבבלי כספר הוראה מחייב נובעת מכך שהתקבל בכל ישראל. ובלשונו של הראי"ה: "היסוד הקיים עדי עד הוא רק קבלת האומה לדורותיה בדרכי חייה".
8. "היינו שראה שאלמלא הוא היה המתחיל והמקבל תורה מסיני ומוסר לישראל, לא היה ר' עקיבא יודע כלום... והכל כלול בתורה. רק שבתורה שבכתב הוא בהעלם ובתושבע"פ הוא בהתגלות". (מחשבות חרוץ, פ"ד).

הראהו לי. אמר לו: חזור לאחוריך. הלך וישב בסוף שמונה [עשרה] שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו. כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתיישבה דעתו[8]. (מנחות כ"ט ב').

כיון שנמסרה תורה לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ואפילו מלאכים וקב"ה נזקקים להחלטת ישראל, לא יפלא איפוא, שגם משה רבנו, אדון הנביאים, שהוריד תורה מן שמים לארץ, אינו בקי בחידושי תורתו של ר' עקיבא בן יוסף. ר' עקיבא הוא עמוד תורה שבעל פה. משה רבנו מסר לישראל תורה שבכתב, ומפתחות תורה שבעל פה. והרי כל תורתו של ר' עקיבא, יסודה על התורה הכתובה, ועל המסורה עימה. אולם, אף שכללותיה ופרטותיה נאמרו מסיני, אין הכוונה שכל קוץ וקוץ נמסר ונודע לכל חכמי הדורות. האפשרויות נפתחו, והן מסורות מעתה לחכמי כל דור ודור. תורה שבכתב, קביעא וקיימא. תורה שבעל פה, צומחת ופורחת, ומשה רבנו מכיר רק את הגזע, אך לא את כל הציצים והפרחים. הקוצין והתגין, נכתבו בשביל ר' עקיבא, ולא בשביל משה[9].

ותזנה עליו פילגשו (שופטים י"ט). רבי אביתר אמר: זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר: נימא מצא לה.

ואשכחיה ר' אביתר לאליהו. אמר ליה: מאי קא עביד הקב"ה? אמר ליה: עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה: ח"ו, ומי איכא ספיקא קמי שמיא? אמר ליה: אלו ואלו דברי אלקים חיים הן, זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד...

כיון שנמסרה תורה בידי ישראל, אך טבעי הוא שיפלו בדעות בני אדם חילוקים. שכשם שפרצופיהם אינם שווים, כך דעותיהם אינן שוות[10]. אם תאמר, שמטרת החכמים לכוון לאמת האחת שמשמיים, קשה: כיצד תתכנה שתי מסורות מן שמים? אולם אם כאמור לעיל, התורה שייכת

9. "משה רבנו לא היה ראוי להשגת התגין, מפני שהם פרטים היוצאים מן התורה, ומרע"ה השגתו היה בכללות התורה כי משה היה אדם כללי ולא פרטי" ע"ש בכל הפרק, ובחדו"א למנחות כ"ט.

10. "ולפיכך רובה של תורה בע"פ, כמו שאיתא גיטין ס ע"ב. כי מה שבכתב הוא כולל כל ישראל וכל הנפשות שוות בה, וזהו הכללים. אבל בפרטים מתחלקים כמו פרטי הנפשות, וכמו שיש ברפואות הגוף חילוקים בין טבעי גופים ובין השתנות הדורות, שלא מה שיועיל לגוף זה ודור זה יועיל לאחר, כן ברפואת הנפש. ומזה נצמחו כל המחלוקת בתושבע"פ שכל אחד אמר כפי הדרגת נפשו מה שראו לתיקונה ולרפואתה ולפיכך אלו ואלו דא"ח, ששניהם נתנו מרועה אחד, כפי חלוק הנפשות". (שיחת מלאכי השרת, ה' ע"א) ענין ההתחדשות בתורה שבעל פה, כפי הדורות והנפשות, חוזר הרבה בדברי ר' צדוק, באופנים שונים. עי' לדוגמה: לקוטי מאמרים עמ' 80 ואילך, דובר צדק, עמ' ע"ו ואילך. צדקת הצדיק אות צ.

לחכמים, ומן השמים מסכימים עמהם. אפשר ואפשר, ששתי דעות תהיינה תורת אמת[11]. ובאמת, כביכול איכא ספיקא קמי שמיא. כמו שנזקקין מן שמיא לשמוע מתי יקדשו בית דין את החודש, כך נזקקים מן שמיא לברר כיצד פירשו החכמים את הפסוק בספר שופטים.

א״ר אחא בר חנינא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שאין בדורו של רבי מאיר כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים.

...תנא: תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים. אמר רבינא: אני אדון ואטהרנו, ומה נחש שממית ומרבה טומאה טהור, שרץ שאין ממית ומרבה טומאה לא כל שכן! ולא היא, מעשה קוץ בעלמא קעביד. א״ר אבא אמר שמואל שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים הלכה כמותנו והללו ואומרים הלכה כמותנו יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הן. והלכה כבית הלל. (עירובין י״ג ב).

שני הצדדים במחלוקת יש בהם אמת. יש סברא לומר שזבוב מצא, ויש סברא לומר שנימא מצא. גם בשרץ קיימים היבטים של טהרה. ומי שתופס את ההיבטים האלו, אומר אמת. דברי אלקים חיים ממש. לא כדעתו של רבינא. רבינא סבור היה שטהרת השרץ היא פלפול בעלמא, אך את פלפולו דחו. התלמיד ביבנה לא היה סתם פלפלן, המגלגל בלשונו ובחריפות שכלו, ומעלה שיקולים לטהר כמעשי להטים — אלו הם מעשי קוץ בעלמא. בדברי התלמיד ביבנה היתה נקודת אמת.

ר׳ מאיר, על אף שהיה מראה פנים לכאן ולכאן, היה מנהיר עיני חכמים בהלכה, ולא מבלבל דעותם. כשבאו לפסוק, לא יכלו לסמוך על ר׳ מאיר, מפני שהיה מסביר יפה יפה את שני הצדדים ומציגם שקולים. ובעולם ההלכה, אף על פי שיש צדדים של טהרה בשרץ, יש לקבוע הלכה מוחלטת,

11. הדעה המוצגת לעיל, בהערה 2, מתקשה גם בישוב ענין המחלוקת. אחת הראיות הקראיות החזקות בכל ויכוח היתה שאם הכל מסורת נאמנה — כיצד יתכן שנפלו בה כל כך הרבה מחלוקות. ר׳ שרירא באגרת אכן מודה, שהמחלוקות הן נקודת תורפה בשלשלת המסירה, עפ״י דברי ר׳ יוסי: משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם, רבתה מחלוקת בישראל. (תוספתא סנהדרין רפ״ד, ושי״נ) רמב״ם ניסה לצמצם יותר את היקף המחלוקות כדי להרחיק בעיה זו. כמבואר בהקדמתו למשנה. בדרך המתוארת במאמרנו זה, אין המחלוקת מהווה בעיה בקדושת תורה שבעל פה, מפני שמניחים מראש את העובדה שאין היא נפגעת מאומה אם יוכח שהיא מעשה ידי אדם.

אם לטהרו או לטמאו. בעת הלימוד, שני הצדדים הם דברי אלקים חיים. רק כשבאים להכרעת הלכה, יש הכרח לקיים דעה אחת בלבד[12].

קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא, אם בהרת קודמת לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור. ספק: הקב"ה אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא. ואמרי מאן נוכח? נוכח רבה בר נחמני, דאמר רבה בר נחמני: אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות... (ב"מ פ"ו א').

אם חלקו התנאים בספק בהרת קודמת, ממילא חלקו גם במתיבתא דשמיא. שהלא מתיבתא דשמיא תלויה במתיבתא דארעא. וההלכה, לא ממתיבתא דשמיא יוצאת, שהרי לא בשמים היא. ונזקקים גם שם להלכה הנפסקת בארעא. כשקידשו את החודש, חיכו בשמים להחלטת בית הדין. בימי רבה, מחכים להוראתו של מי שהוא יחיד בדורו בנגעים ואהלות. אם זו היא דרך הפסיקה המקובלת באותו הדור בארעא, היא קובעת גם את האמת בשמיא.

אמר ר' תנחום ברי חנילאי: אילו ניתנה תורה חתוכה, לא היתה עמידת רגל למורה שיורה. שאם טמא, יש מטמאין כיוצא בו, ואם טיהר יש מטהרין כיוצא בו. אמר ר' ינאי תורה שנתן הקב"ה למשה ניתנה לו ארבעים ותשע פנים טהור וארבעים ותשע פנים טמא מניין ודגל"ו עלי אהבה. (שה"ש ב', ד') אמר לו האיך עבידת? אמר לו רבו המטמאין טמא רבו המטהרין טהור. (פסק"ר כ"א, עמ' ק"א במהד' רמא"ש. וש"נ)

ובנוסח הירושלמי:

א"ר ינאי: אילו ניתנה התורה חתוכה, לא היתה לרגל עמידה... אמר [משה] לפניו, רבש"ע: הודיעני היאך היא ההלכה. אמר לו: אחרי רבים להטות. רבו המזכין זכו, רבו המחייבין חייבו. כדי שתהא התורה מ"ט פנים טמא, ומ"ט פנים טהור. מניין ודגל"ו... (ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב)[13].

דברי ר' עקיבא תלויים, בסופו של דבר, בהלכה למשה מסיני, למרות שמשה עצמו אינו מוצא מקומו בבית המדרש של ר' עקיבא. כך גם המחלוקות, גם אלו שנוצרו בבית מדרשם של תלמידי שמאי והלל, ואף מאוחר להם, תלויות בשרשיה של תורה, הנתונה כבר בסיני. הפתח להווצרות המחלוקת מצוי כבר בתורה הנתונה. משה כבר יכול היה לראות, שבמה שהוא מוריד לעם, נשארו פתחים, שבמשך הדורות יווצרו בהם מ"ט פנים של טומאה ומ"ט פנים של טהרה. תורה שבעל פה אינה קבועה ומוחלטת, היא פתוחה

12. הראי"ה קוק נדרש פעמים רבות לענין "שלום הדעות": סתירות וניגודים קיימים רק במישור נמוך, אבל במישור גבוה יותר, מבינים שאין אלו אלא התגלויות שונות של אמת אחדותית אחת. עי' לדוגמה, אוה"ק עמ' י"א—י"ח, ובהקדמת אדר היקר. עמ' יג—יד.

13. וע"ע במקבילה שבשוח"ט תהלים, י"ב, ו.

לכוונים וגוונים שונים[14]. יש רק אמצעי אחד המבטיח שתהיה "תורה חתוכה" — מסוימת, מקוימת ונעשית בקהל ישראל לדורות. והוא: "אחרי רבים להטות" — רבו המטמאים טמא, רבו המטהרים, טהור.

14. החשש שרעיון כזה יתן כוח בידיהם של אפיקורסים, נובע מכך שאין הבחנה ברורה בין שני ענינים: האחד, עצם העובדה שקיימת סמכות ביד החכמים לחדש וליצור בתורה שבעל פה, כפי צורך כל דור ודור. והשני: בירור השאלה המעשית, מיהם המוסמכים בכל דור לעשות זאת. לא נחלק אדם מעולם שיש בתורה שבעל פה מימד של צמיחה, חידוש והתפתחות. אלא שלא כל חדשה המתלבשת באיצטלא של תורה ויהדות, הופכת מיידית להיות "תורה שבעל פה", ומצווים לברך עליה ברכת התורה. המליצה המיוחסת לחת"ם סופר "חדש אסור מן התורה" אף היא קנה לדחות בו את אפיקורוס. אטו סבירא ליה לחת"ס שננעלו שערי חדושי תורה והלכה? תלוי כמובן מיהו המחדש ומה טיב חידושיו.

הלכה ממעשה

במקרים רבים הגמרא מביאה "מעשה". כלומר, מקרה מציאותי, מייד לאחר הדיון — השקלא וטריא ההלכתיים. מטרת ה"סיפור" הזה כפי שמסתבר, לתמוך בעמדה שהוצגה לעיל. כמו שמסביר רש"י את הביטוי "מעשה רב" [שבת כ"א. ד"ה "מעשה רב"]. "הואיל ומעיד שכך היו של בית אביו עושין, הלכה כן". וכן ב"דרכי התלמוד" [ר' שמואל הנגיד, מסכת ברכות] "מעשה הוא הבא על ההלכה, והמעשה יעשה על ההלכה ותתקיים" וזוהי אכן המציאות בש"ס בדרך כלל. אך ישנם מקרים בהם לכאורה אין כלל הגיוני זה, של ראיה מציאותית להלכה , מתקיים. אנו נשתדל לעסוק במעט "ממעשים" אלו, ובעיקר במעשים שחלקם נכנסו לפולקלור היהודי שמסופרות כ"גירסתא דינקותא" ומובאות כראיות להוכחת ענינים מסויימים, אך לכאורה הם תמוהים.

מקרה א' — ברכות ל"ב: "מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין עד שסיים תפילתו... א"ל ריקא! והלא כתוב בתורתכם "ונשמרתם מאד לנפשותיכם". אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? א"ל המתן עד שאפייסך בדברים. א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם וכו' כך אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה... על אחת כמה וכמה, מיד נתפייס השר".

מעשה זה מסופר רבות כדוגמא למסירות נפש לעבודת ה', שיש ללמוד ממנו דין קידוש ה' וכו'. אך לכאורה החסיד במעשה, נוהג ישירות נגד ההלכה כפי שנפסק בשו"ע [או"ח ק"ד סעיף א'] [וכן במפורש ברמב"ם בראי"ש ובטור] כיצד יכול החסיד להכניס את עצמו למצב פיקוח נפש. נגד ההלכה. הרי ההגמון היה עלול להורגו כפי שהוא שואל "אם הייתי חותך ראשך בסיף מי היה תובע את דמך מידי?" א"כ לכאורה החסיד פועל כנגד ההלכה.

המהרש"א מעורר את השאלה "והחסיד הזה גם שלא ידע אם יתפייס ההגמון מ"מ לא פסק להשיב לו שלום, שלא היה חושש לסכנה כמו במלך עכו"ם ואנס שאמרו להפסיק. וכ"ש בשרי להפסיק מפני הסכנה" אך הוא לא מתרץ שהרי הוא מדגיש "שלא ידע אם יתפייס ההגמון" בכל אופן הוא מדגיש "שלא היה חושש לסכנה" מניין הבטחון שאין כאן סכנה.

בעל "עיניים למשפט [פירוש על ברכות] מביא שני תירוצים. א. לפי דעת הטור והתוס' [סנהדרין דף כ"ז. ד"ה יכול] מותר להחמיר על עצמו, גם במקום שאמרו ייהרג ובל יעבור, ולמסור את נפשו. וזו היתה כוונת החסיד.

אך זה קשה לשיטת רמב"ם [יסודי התורה פ"ה ה"ד] האוסר למסור נפשו כי הוא כמתאבד. ב. יתכן שיש פה דין של חלול ה' ואז לכו"ע אסור היה להשיב לחסיד. נראה שניתן לתרץ בהסתמך על פיסקה תמוהה לכאורה של ה"מגן אברהם" [ק"ג סק"א] "שאותו חסיד בטוח היה שההגמון יקבל תשובתו". מנין הבטחון של אותו חסיד?

אם ננסה לראות מי הוא אותו חסיד מכאן יתבהרו הדברים. הגמרא [ב"ב ק"ג:] "כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד או ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בן עילאי" אם אותו חסיד הוא ר' יהודה בר עילאי, שמתבלט בש"ס באישיותו המציאותית והמעשית, ניתן להבחין בשיטה. ר' יהודה היה בעל יחס חיובי ותכליתי לשלטון הרומי. כפי שמתבטא בויכוח הידוע בין התנאים על מהות הרומאים [שבת ל"ג:] "פתח ר' יהודה ואמר. כמה נאים מעשיהם של אומה זו, תקנו שווקים וכו'" כלומר. בגלל השקפתו על השלטון הרומאי הנאור, לא חשש שאותו הגמון יהרגנו מיד, ללא כל התראה. (כאילו היה אנס — מרש"א). ומכיון שר' יהודה הוא איש המעשה המציאותי, ידע שמיד יוכל להעביר להגמון את פשר אי השבת השלום. ללא סיכון עצמי כלשהו. כך מסתדר הביטוי "מעשה" שהוא באמת ראיה פשוטה להלכה הנידונה שם בגמרא, שאין להשיב שלום באמצע התפילה, שלא במקרה פיקוח נפש.

מקרה ב' — שבת ק"ל. "אמר ר' אליעזר: כורתין עצים לעשות פחמים לעשות כלי ברזל".

ר"א חולק על חכמים לגבי עשיית מכשירי מילה בשבת" ת"ר "א"ר יצחק עיר אחת היתה בא"י שהיו עושים כר' אליעזר והיו מתים בזמנם. ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל על המילה ועל אותה עיר לא גזרו".

שוב לפנינו מקרה מוזר, שעיר נוהגת כדעת יחיד, ר' אליעזר ולא לפי ההלכה כפי שנפסק [רמב"ם הלכות מילה פ"ב ה"ו] "אין עושין סכין בשבת" ופה נוסף מימד תמוה נוסף שהם זוכים לשכר מהקב"ה. למרות שלכאורה הם מחללים שבת.

המהרש"א אומר "הוא מידה כנגד מידה, על שהיו מדקדקין לעשות כלי מילה אפילו בשבת כדי לקיים מילה בזמנה, גם הם מתו בזמנן" כלומר יש פה סגולה מיוחדת במצוות מילה שהמהדרין בה זוכין לשכר מיוחד, שמנותק מההלכה הרגילה, כמו שמביא המהרש"א הזכר לדבר שיצחק שנימול בזמנו השלים שנותיו ואברהם שנימול שלא בזמנו מת ה' שנים קודם זמנו". כמו כן קיים תירוץ נוסף: ש"מתו בזמנם" הוא בעצם עונש! ולא שכר. שנהגו עימם כדין ולא לפי משורת הדין. אך שני התירוצים

מתעלמים מכך שיש עוד שכר המופיע בגמרא "שעל אותה עיר לא גזרו את גזירת המלכות" משמע א"כ שני דברים:

א. ברור שזהו שכר ולא עונש.

ב. וכן תירוץ המהרש"א אינו שלם כי ניתן שכר שאינו דוקא בגלל הסגולה המיוחדת של מצות מילה.

המהרש"ל מתרץ "ואע"פ שאין הלכה כר' אליעזר היינו משום שרבים פליגי עליה, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים" כלומר ר' אליעזר בעצם צודק, ודבריו דברי אלוקים חיים ולכן הקב"ה נותן שכר, כי בדיני שמיא הוא צודק. אך בכללי הפסיקה ההלכתיים, בגלל שרבים חולקים עליו, אין הלכה כמותו. כן מצאנו גם במקרה הידוע יותר של מחלוקת ר' אליעזר וחכמים "תנורו של עכנאי [ב"מ נ"ט:] "אם הלכה כמותי, כותלי בית המדרש יוכיחו וכו' ..." שבשמיים הלכה כר' אליעזר, אך אנו פוסקים כחכמים, למרות כל ההוכחות מהקב"ה. לכן השכר במילה כר' אליעזר הוא ניסי, מהקב"ה, למרות שאין הלכה כר"א. כפי שמסכם רבנו חננאל "ולאחר כל השבח מכל מקום, אין הלכה כר' אליעזר".

מקרה ג' יומא מ"ז. "שבעה בנים היו לה לקמחית וכולם שמשו בכהונה גדולה, אמרו לה חכמים. מה עשית שזכית לכך? אמרה להם מימי לא ראו קירות ביתי קלעי שערי. אמרו לה הרבה עשו כן ולא הועילו".

מעשה זה המצוטט רבות כדוגמא להקפדה בדיני צניעות, מעורר בעיות הן במישור העקרוני והן בפשט.

תחילה העקרון: לפי שיטות רוב הפוסקים (לבד מ"החתם־סופר") אין כל חיוב לכיסוי שער הראש של אשה בבית. [ראה סיכום השיטות ב"אגרות משה" אבן העזר סימן נ"ח]. א"כ מקרה זה הלא הוכחה שיש להחמיר מעבר לדרישות ההלכה, שהרי האשה קבלה שכר מהקב"ה! אלא שחכמינו מביעים הסתייגות מרומזת ממעשיה של קמחית בהערתם "אמרו לה הרבה עשו כן, ולא הועילו" כלומר החמרה זו אינה במקומה!

הפיתרון נעוץ בשינוי הגירסא בגמרא המקבילה בירושלמי בשלהי פרק א' ביומא "שבעה בנים וכו' שלחו חכמים ואמרו לה מה מעשים טובים בידיך? אמרה להן "יבא עלי אם ראו קירות ביתי שערות ראשי ואמרת חלוקי מימי... וקראו עליה כל כבודה של בת מלך פנימה". זהו אכן מקור היכול לשמש כראיה לחיוב החמרה מעבר להלכה בדיני צניעות, שהרי דעת חכמים בירושלמי נוחה ממנה ומשבחים אותה. והקב"ה גומל לקמחית בכך שזכתה להיות אם לשבעה כוהנים גדולים. כאן מתעורר הקושי בפשט שמעלה ר' ראובן מרגליות ["ניצוצי אור" על הש"ס] הרי לכאורה יוצא שקמחית זו קברה ששה בנים בחייה. כדי שיצא לה חשבון של שבעה בנים כוהנים גדולים, ואם לא מתו לפחות נפסלו מלשמש ככוהנים גדולים. האם זה

שכר!? ומתרץ שישמעאל הבכור היה כהן גדול ובמקרה שלא יכול היה לשמש מינו את אחד מאחיו לשמש לו כמחליף. וכדי שלא יקבל הכהן ממלא המקום קביעות בתפקידו, כפי שהיה הדין בימי בית שני שכהן המשרת בבגדי זהב זמן מינימלי נשאר על מכונו? (עיין "ניצוצי אור" שם) כל פעם מונה אח אחר של ישמעאל כהן גדול כממלא מקום. כך שמשו שבעת בניה של קמחית בכהונה גדולה.

מקרה ד' — שבת קכ"א. "ת"ר מעשה ונפלה דליקה בחצרו של יוסף בן סימאי, בשיחין באו אנשי גיסטרא של ציפורי לכבות, מפני שאפוטרופוס היה, ולא הניחן מפני כבוד שבת. נעשה לו נס וירדו גשמים וכיבו... וכששמעו חכמים בדבר אמרו: לא היה צריך לכך שהרי שנינו — נכרי שבא לכבות אין אומרים לו "כבה, ואל תכבה".

לכאורה שוב: מקרה של החמרה עצמאית של יוסף בן סימאי. שאינו מרשה לגויים לכבות את הדליקה. ירידת הגשמים המהוה שכר ניסי מהקב"ה ומעשהו של יוסף. לבסוף הסתייגות של חכמים מהמעשה. נשאלת השאלה מדוע חכמים מסתייגים מאדם המחמיר על עצמו בדיני שבת? הרב י"ד זנצהיים ["יד דוד" על הש"ס] מנסה לתרץ שלמעשה יוסף בן סימאי לא החמיר על עצמו. אלא טעה בדבר הלכה וחשב שאסור שהגויים יכבו. ולכן אמרו חכמים, להעמיד דברים על דיוקם, שלהלכתא מותר להשתמש בגויים. אך תירוץ זה קשה בלשון הגמרא "אלא הניחן מפני כבוד שבת" כלומר דוקא "כבוד השבת" ולא דיני השבת. וכבוד שבת הוא החמרה, ולא טעות כמו שרוצה "יד דוד" להסביר.

ה"שפת אמת" [על הש"ס] מסביר מדוע חז"ל תוהים על ההחמרה של יוסף בן סימאי. הרי אין אף שיטה הסוברת כמוהו זוהי המצאה בלעדית חסרת מקור שלו!? אך אם־כן לא מובן מתן השכר? אלא מוסיף ה"שפת אמת" שכל המקור להיתר שגויים רשאים לכבות לישראל, הוא משום פסידא, וליוסף בן סימאי בגלל כבוד שבת אין זה נחשב כלל להפסד, לכן היתר זה של פסידא לא קיים בשבילו, אי לכך החמיר על עצמו, ועל כן זכה לשכר מהקב"ה.

לסיכום — **א'** — המעשה אכן תומך בהלכה, או בקו המחשבה שהועלה, ללא סתירה עם ההלכה הפסוקה בידינו. **ב'** — קבלת שכר ניסי מהקב"ה באה בדרך כלל על חריגות מההלכה כפשוטה. לרוב החמרה. קו זה מופיע במעשים אחרים רבים בש"ס. **ג'** — העמדה החז"לית לגבי קביעת ההלכה אינה מושפעת בהכרח, ממתן שכר ניסי ע"י הקבה, למרות — שזו לכאורה ראיה המעידה על צדקת הדעה האחרת. **ד'** — עמדת חז"ל נקבעת על פי כלי פסיקה הלכתיים בבחינה "לא בשמיים היא".

נדבכי מקרא

על החתום והגלוי באסור לא יבוא עמוני ומואבי

א. על דבר העצה

"לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם, על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך" (דברים כג, ג־ד).

מבואר כאן שלאיסור בואם של עמון ומואב בקרב ישראל יש שתי סיבות:
א. אי קידום ישראל בלחם ובמים ב. שכירת בלעם לקלל את ישראל.
ברם מדברי חז"ל בסיפרי[1] מבצבצת סיבה נוספת וז"ל הסיפרי:
"על דבר" — כשהוא אומר על דבר[2] אף על העצה[3] וכן הוא אומר עמי זכור נא מה יעץ בלק מלך מואב (מיכה ו).
"בדרך" — בשעת טירופכם, "בצאתכם ממצרים" — בשעת גאולתכם".
ורש"י כתב בעקבות הסיפרי וז"ל:
"על דבר" — על העצה שיעצו אתכם להחטיאכם. "בדרך" — כשהייתם בטירוף".

המחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו

מה היא העצה האמורה כאן? **המלבי"ם** כתב שהעצה היא לא לקדם את ישראל בלחם ובמים[4], והדגיש הכתוב שהדבר נעשה בעצה אחת של כולם כדי שאיש מהם לא ימלט עצמו ויאמר שהדבר לא היה בידו — כי דרך האומה לקדם ואין דרך היחיד לקדם.
והנצי"ב כתב[5] שהכונה לעצתו של בלק שיעץ לבלעם לקלל את ישראל מראש פעור מקום מיוחד לפורענות.

1. סיפרי דברים כ"ג על אתר.
2. גירסת הגר"א: "שאין תלמוד לומר על דבר אלא אף על העצה וכו'.
3. כי המילה דבר מיותרת שהיה לכתוב "על אשר", כן כתבו הרא"ם (דברים כ"ג), המהר"ל בגור אריה (שם), השפתי חכמים (שם) והנצי"ב ב"עמק הנצי"ב" והמלבי"ם בהסבר הסיפרי. ויעויין במשך חכמה הסבר קצת שונה. ולכאורה יש ראיה פשוטה שהמילה "דבר" משמעותה עצה על פי הפסוק "עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום".
4. ומעין זה כתב גם המשך חכמה.
5. עמק הנצי"ב על הסיפרי כאן.

אולם מדברי רש"י שהובאו לעיל מסתבר שהעצה היא להחטיא את ישראל ע"י בנות מואב[6].

ובהתאם לכך הסביר רש"י בהמשך (בהסתמך על דברי ר"ש בסיפרי) מדוע נאסרו עמון ומואב לעולם ואילו אדום שאיים לצאת בחרב נגדנו ומצרים שזרק בכורי ישראל לים נאסרו רק לג' דורות וכדברי רש"י שם[7]:

"הא למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה והמחטיאו – מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא. לפיכך אדום שקדמם בחרב לא נתעב, וכן מצרים שטבעום. ואלו שהחטיאום נתעבו".

האם אף על העצה או בגלל העצה?

ויש לברר האם העצה האמורה היתה סיבה נוספת על שתי הסיבות המפורשות בתורה, או שהיא הסיבה העיקרית והמפורשות טפלות לה? מלשון הסיפרי שכתב: "אף על העצה" נראה שהיא סיבה נוספת. וכן פירשו הרא"ם והמהר"ל והשפתי חכמים את דברי רש"י.

אבל רש"י השמיט המילה "אף" ונראה לומר, שלפי דעתו, העצה הרמוזה במילה "דבר" היא הגורם העיקרי לדחייתם של עמון ומואב, ובלעדיה לא היו נדחים לעולם, כשם שהמצרים והאדומים לא נדחו לעולם אלא לג' דורות בלבד. ואם כן הדבר, על מה סמך רש"י ומדוע דחה את דברי הסיפרי? ונראה שיש מקורות חז"ל נוספים שבהם לא הוזכרה המילה "אף" ואכן כך נמצא במדרש תנאים לספר דברים[8] שם מובאים דברי הסיפרי בלי המילה "אף".

וז"ל המדרש תנאים:

"על דבר" – על העצה, והי"א (מיכה ו, ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וכו"[9].

ולכאורה הדברים קשים ותמוהים, מדוע העיקר חסר מן הספר? והרי דרכו של מקרא לפרש ולא לסתם? ואם המפורש אינו עיקר למה נכתב?

ודומני שהתשובות לשאלות הללו הם מנפלאות תמים דעים ומעידים על עומק משפטי ה' שהם תהום רבה. ובינתיים[10] נצטט כאן את דברי הכלי יקר וז"ל:

6. ומה שהקשה הנצי"ב על פירוש זה אין בו בכדי להזיז את דברי רש"י ממקומם.
7. דברים כ"ג, ט.
8. מדרש תנאים לספר דברים עם הערותיו של הרד"צ הופמן. וכן במדרש הגדול.
9. וכנראה שדברי מיכה הנביא הכריעו הכף אצל רש"י להשמיט המילה "אף" שכן במיכה לא הוזכר ענין אי קידום ישראל בלחם ובמים ואף שבספר נחמיה כן נזכר הדבר ואילו העצה לא מוזכרת שם, זאת משום שדברי נחמיה הם ציטוט מדויק מספר משה שנקרא ביום ההוא באזני העם.
10. כתבנו בנתיים, כי נראה בהמשך שאין דברי הכלי יקר עולים בקנה אחד עם שיטתו של רש"י, כי

"פי' רש"י על דבר העצה שיעצו להחטיאכם ודבר זה אינו מפורש במקרא ועיקר חסר מן הספר, גם אין הדעת נותנת להרחיק שתי האומות בעבור שלא קדמום בלחם. אלא ודאי העיקר הוא בעבור שהחטיאום ודבר זה מבואר במקרא שלכך לא קדמום בלחם ומים כדי שיהיו רעבים וצמאים מיגיעת הדרך, ועל ידי זה בהכרח יאכלו מזבחי אלהיהן וישתו מצרצור יין שלהם המרגילם לערוה. כדמסיק במסכת סנהדרין פרק חלק, כי כל עייף ויגע לא יבקר בין אסור למותר ויאכל וישתה מכל מה שנותנין לו.
והקב"ה ידע כוונתם על זה האופן. על כן נתרחקו ולכך נאמר על דבר אשר לא קדמו — רצה לומר על אותו דבר נסתר אשר אליו כיונו במה שלא קדמום... וזה פי' יקר יותר ממה שדברו בזה כל המפרשים[11] והותרו כל הספיקות שהקשו".

ב. על הסתירה שבין ספר דברים פרק כ"ג לדברים פרק ב'

מה שברור ופשוט ידוע ומקובל לכל בר בירב — שעמון ומואב לא קידמו את ישראל בלחם ומים, עומד לכאורה בסתירה לכתוב בתחילת ספר דברים: "וישלח מלאכים ממדבר קדמות אל סיחון... אעברה בארצך בדרך בדרך אלך, לא אסור ימין ושמאל, אכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי רק אעברה ברגלי, כאשר עשו לי בני עשו הישבים בשעיר והמואבים הישבים בער עד אשר אעבר את הירדן אל הארץ אשר ה' אלקינו נתן לנו. ולא אבה סיחן מלך חשבון העברנו בו..." (דברים ב כו—ל).
ופסוקים אלו סותרים שתי הנחות מקובלות. א. שאדום לא נתן לישראל לעבור בגבולו וכאן משמע שהוא אכן נתן ואף סיפק להם לחם ומים. ב. שמואב לא קידם את ישראל בלחם ומים וכאן משמע שהוא כן נתן לישראל לחם ומים.

השיטות השונות לישוב הסתירות

המפרשים ישבו סתירות אלו זה בכה וזה בכה ונציע כאן בקצור את השיטות השונות:

1. **רש"י:** "כאשר עשו לי בני עשו" — לא לענין לעבור את ארצם אלא לענין מכר אוכל ומים". כלומר אדום ומואב קידמו את ישראל בלחם

אליבא דרש"י המואבים כן קידמו את ישראל בלחם ובמים תמורת שכר. ואפשר שזו סיבה נוספת מדוע מאן רש"י לראות באי קדום לחם ומים בחינם עילה מספיקה להרחקת המואבים והעמונים וכאשר כתב הרמב"ן "וזה הבל".

11. ואף אם פירוש יקר הוא, ספק אם אמיתי הוא, שהרי אליבא דרש"י המואבים סיפקו להם לחם ומים תמורת כסף. ובספר משכיל לדוד לרבי דוד פארדו הסביר בצורה שונה והיא קרובה יותר לאמת לענ"ד.

ומים אבל לא נתנו להם לעבור בארצם. ובזה ישב רש"י את הסתירה הראשונה ומה בדבר הסתירה השניה?
וכתב הרא"ם שיש לחלק בין "קדמו" ל"השבירו", המואבים אמנם השבירו אוכל בכסף[12] אבל לא קדמו בחנם[13].

2. **האבן עזרא**[14]: "ולפי דעתי שפירושו על טעם בדרך בדרך, כאר עשו לי בני עשו שסבבו הר שעיר בדרך בדרך, וכן כתוב אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו היושבים בשעיר, רק המלך שהוא מלך אדום לא עזבם שיעברו דרך מדינתו..."[15] ופירושו הוא כמעט הפוך מפירוש רש"י, שכן לדעתו אדום ומואב איפשרו לישראל לעבור ליד ארצם אבל לא סיפקו להם מזון[16].
3. **רשב"ם:** "והמואבים היושבים בער" — אבל בשאר מואבים כתוב בהן אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים וכן היושבים בשעיר כמו שפירשתי למעלה, אבל בני עשו הקרואים אדום יצאו לקראתכם בחרב ויט ישראל מעליו ויסובו את הר שעיר ימים רבים"[17].
4. **רמב"ן:** חטאם של המואבים היה בזה ששכרו את בלעם לקלל את ישראל, אבל כן קידמו את ישראל בלחם ובמים[18] וחטאם של העמונים היה שלא קדמו את ישראל בלחם ובמים והפסוק כתוב לצדדים[19].
5. **אברבנאל:** הוא דוחה את השיטות השונות הסוברות שאדום ומואב נתנו לישראל לעבור בארצם או סיפקו להם מזון כי פירושים אלו מיוסדים על קו תהו ואבני בהו והפירוש הנכון, לדעתי, הוא שישראל פנו אל סיחון בבקשה לעבור בארצו והזהירו אותו שהם יעברו מכל מקום גם אם ימאן כפי שהיה עם בני עשו ומואב שמיאנו לאפשר מעבר בארצם וישראל עברו על אפם וחמתם.

12. והרמב"ן הקשה על פירוש זה וכתב: וזה הבל כי די למחנה שימכרו להם כאשר ירצו לקנות...".
13. וכן פירש הספורנו (דברים כג, ה) והמהר"ל בגור אריה, השפתי חכמים, הנצי"ב ב"העמק דבר" שם והרד"צ הופמן בדברים כ"ג.
14. דברים ב, כט.
15. וכן פירש רבנו בחיי שם.
16. והרמב"ן הקשה על פירושו: וגם זה הבל כי הם אמרו אל מלך אדום אעברה בארצך וימאן אדום נתן את ישראל עבור בגבולו, הנה לא נכנסו כלל בגבול אדום, וכן הוכיח הרמב"ן מדברי יפתח בספר שופטים.
17. וכן פירש המאירי ליבמות ע"ז ע"א. והריב"א על התורה בשם הר"מ מקוצי. וכן פירש בערוך לנר ליבמות שם.
18. והאברבנאל הקשה על דבריו הרי כתוב "על דבר אשר לא קדמו" בלשון רבים לכלול עמון ומואב, "ואשר שכר" בלשון יחיד לפי שבזה נתיחד למואב בלבד, וכן כתוב בספר נחמיה. ובהמשך נברר את שיטת הרמב"ן שהיא לכאורה נוגדת את דברי הגמרא ביבמות ובסנהדרין.

6. **עקידת יצחק:** אדום ומואב קדמו את ישראל בלחם ומים בשנתם האחרונה במדבר כאשר לא נזקקו להם שהרי היה להם מן ומים מן הבאר. אולם כאשר יצאו ממצרים, בטרם ירד להם המן, בזמן שהיתה שעת צרך — אז קפצו ידיהם ועמדו מנגד.
7. **במדבר רבה יט, טו:** "וימאן אדום נתון את ישראל עבור בגבולו" ואח"כ שלחו אל מלך מואב ולא אבה, אעפ"י שאינו מפורש כאן הרי מפורש בשופטים מלמד שהכל ברוח הקדש, שלא היה בכולם קל מיפתח והוא פירש שנא': גם אל מלך מואב שלח ולא אבה ואף משה רמז: כאשר עשו לי בני עשו הישבים בשעיר והמואבים הישבים בער".

ומסתבר שחז"ל הבינו שהפסוק "כאשר עשו לי בני עשו" לא היה כלול בדברי המלאכים אל מלך סיחון אלא הם מסקנתו של משה רבינו שאמר: כשם שבני עשו והמואבים סירבו לאפשר לנו מעבר בארצם ומנעו מאתנו מזון כך עשה גם סיחון מלך מואב[19] ואם כן אין סתירה בין הכתוב כאן למה שידוע לנו על מעשי אדום ומואב ממקומות אחרים וכלהו לחד אתר סליקין.

ג. בירור שיטת הרמב"ן

הרמב"ן הבחין בין חטא המואבים וחטא העמונים. העמונים חטאו בכך שלא קידמו את ישראל בלחם ומים[20] והמואבים בכך ששכרו את בלעם לקלל והפסוק לצדדים הוא כתוב. ולכאורה דבריו הם נגד גמרא ערוכה (יבמות ע"ו ע"ב) שם משמע שהמואבים חטאו בכך שלא קידמו את ישראל בלחם ומים ונציע בזאת את לשון הגמרא:

"...א"ל דואג האדומי: עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו, מ"ט דקאתי מרות המואביה? א"ל אבנר: תנינא: עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית.

אלא מעתה ממזר ולא ממזרת? — כתיב מום זר. מצרי ולא מצרית? — שאני הכא דמפרש טעמא דקרא: על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם. היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים ונשים לקראת נשים?... אמר רבא מלמד שחגר חרבו כישמעאל (יתרא הישראלי) ואמר: כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית... מכל מקום קשיא? הכא תרגמו כל כבודה בת מלך פנימה" עכ"ל.

ומגמרא זו רואים מפורשות שחטאם של המואבים בכך שלא קידמו את

19. וכן הזכירו פירוש זה הרא"ם והשפתי חכמים. וכן פירשו הריטב"א והמאירי בחידושיהם ליבמות ע"ו ע"ב. וכן כתב הסמ"ג לאוין מצוה קי"ג. וכן מובא בשלטי גבורים ליבמות שם. וכן פירשו הרלב"ג והחזקוני.
20. ולדעתו חטאם גדול יותר וע"כ הקדימם הכתוב.

ישראל בלחם ובמים כי כל הדיון נסב על דויד, שבא מרות המואביה, אם ראוי הוא לבוא בקהל.
וכבר הקשה כן הרשב״א בחידושיו ליבמות וז״ל[21]:
״קשיא לי והלא דוד ממואב קאתי ומואב לא נכתבה חטא שלהן אלא משום אשר שכר עליך את בלעם? וי״ל דחד מינייהו נקט והכי קאמר איש דרכו לקדם ואיש דרכו לשכור[22]״.
ומקור דבריו בתלמוד הירושלמי[23] והרמב״ן הביא הירושלמי הנ״ל בפירושו לתורה וז״ל:
״ורבותינו דרשו עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית מפני שהאיש דרכו לקדם ואין האשה דרכה לקדם שתוציא מזון חוץ לגבול הארץ וכן הזכירו בירושלמי ובמגלת רות רבתי מפני שדרך איש לשכור ואין דרך האשה לשכור״.
והנה המהרש״א[24] הוסיף להקשות על פירוש הרמב״ן מגמרא ערוכה בסנהדרין:
״...גדולה לגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל שנא׳ ע״ד אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים וכו״״.
הרי ברור מכאן — ששתי המשפחות גם יחד, הורחקו מאותה סיבה של מניעת מזון לעם ישראל ולא כפי שכתבו הרמב״ן והרשב״א!
והנראה לענ״ד להשיב על קושייתו של המהרש״א עפ״י המשך דברי הרשב״א שצוטטו לעיל ואלו דבריו:
״אלא דאכתי קשיא לי מאי קא מקשה היה להם לקדם נשים לקראת נשים, דהא במואב ליכא למימר כי האי טעמא כלל דהא אין אשה דרכה לשכור כלל?
וי״ל דכיון דעמון ומואב כי הדדי נינהו ופסול דידהו בחדא איכתוב וטעמא דאמרן גבי עמון ליתיה. ואם איתא דעמונים נקבותיהן אסורות אף המואבים כן כנ״ל״. עכ״ל.
ובדומה לכך תירץ המאירי שם:
״יש מפרשים שמכל מקום הואיל ונכתבו בפסוק אחד הוקשו זה לזה לכל ענין״.
הרי למדנו מדבריהם שפסול אחד לשני העמים וטעמים משותפים לסיבת הפסול. ואף שבפועל לא היה הדבר כן כי העמונים חטאו במניעת מים ולחם

21. וכן הקשה הרא״ם על הרמב״ן.
22. וכן תירץ הריטב״א בחידושין ליבמות והוסיף שאף הרמב״ן כתב כן בפירושו לתורה. וכן תירץ המאירי ליבמות שם.
23. יבמות פ״ח ה״ג וכן מובא ברות רבה פ״ד, ח.
24. חידושי אגדות לסנהדרין ק״ג ע״ב וכן הקשה בעל הכתב והקבלה על התורה דברים כ״ג.

והמואבים בשכירת בלעם אעפי"כ הקישם הכתוב זה לזה לכל ענין לומר לך שמה שעשו מואב בפועל עשו העמונים בכח ומה שעשו העמונים בפועל עשו המואבים בכח. הצד השוה שבהם שהיו כפויי טובה כלפי מי שהיטיבו עמהם.

ד. כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי

בעל הסברה שדרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם הוא רבי שמעון כמובא בגמרא ביבמות:

"כתנאי, עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם".

לעומת זאת רבי שמעון הוא זה שקבע [הובאו דבריו בספרי לעיל] שהסיבה העיקרית לדחיית עמון ומואב היה משום שהחטיאו את בני ישראל והסיתו אותם לזנות באמצעות בנותיהם ואם כן ראוי היה לאסור את המואביות בראשונה שאף הן היו באותו החטא והן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם? וכבר תמה על כך ר' בון בזהר חדש (דף ל"ה סימן קמ"ו):

"ר' בון אומר: אילו הוינא תמן כד אתקיימא הלכה מואבי ולא מואבית פליגנא עליו ואמינא מואבית ולא מואבי! דכתיב בהו (במדבר כה, א): ויחל העם לזנות אל בנות מואב ותקראנה לעם לזבחי אלוהיהן. וכתיב (שם לא, טז): הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם ותהי המגפה בעדת ה'. אינון גרמין כולי האי וגוברין אסירין ואינון שריין?

ומיד אמר: הדרי בי. ומה משה ואהרן קבלון דכתיב: אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם, מאי טעמא? דבהכרח עמדו בנות מואב באותו מעשה, דא"ר חלקיה אמר רבי אסיא בן גוריון: האנשים באים ומביאין אותן בעל כרחן. וההיא שלא קבלה — הורגים אותה, עד שנמצאו מואביות כולן שם בהכרח. ועל כן ודאי האנשים אסורים והנשים מותרות ועוד כתיב באורייתא תרי טעמי — על דבר אשר לא קדמו וכו' ואשר שכר עליך בלעם בן בעור וכו' עיקרא דמילתא גוברין הוי", עכ"ל.

נמצאנו אומרים שבכונת מכוון הסתירה התורה את הסיבה האמיתית והמרכזית לדחייתם של עמון ומואב מעל פני עם ישראל, ואך רמזה עליה במילים "על דבר". כי אם התורה היתה מפרשת את חטאם והיתה תולה את רחוקם בזנות בנותם, לא היתה שום אפשרות להבדיל בין הגברים והנשים ואדרבה היינו סוברים כרי בון בזוהר ואוסרים המואביות ומתירים המואבים.

ואם נתמה ונשאל הני נשי במאי קא זכיין? מדוע אין משפט אחד לכולם? התשובה היא — כך עלתה במחשבה לפניו! אורו של משיח בוקע ועולה

משדות עמון מואב, אורות מאפל, שתי פרידות טובות יש לו להעמיד מתוכם ובזכותן ובזכותו זכו כל הנשים.

וכל זאת למדנו מדבריו הנפלאים של הנצי"ב בעמק הנצי"ב:

"...אלא הטעם שהרחיקן הקב"ה מפני שנטלו עצה... והא דכתיב על דבר שלא קדמו, כדי להכשיר את הנשים, ולדרוש אנשים דרכן לקדם וכו', דאי כתיב הטעם הזה שהחטיאו, הלא הן הנה הנקיבות היו בדבר בלעם להחטיא?! לכן העלים הכתוב הטעם הזה, והא דלא נענשו הנשים באמת מחמת שהחטיאו? זהו מחשבות תמים דעים ית"ש, שהיה רוצה להוציא מהם שתי פרידות טובות רות המואביה ונעמה העמונית, עיין יבמות דף ע"ז א', דרש רבה וכו'. וא"כ ר"ש שדרש לעיל אנשים דרכן לקדם וכו' לשיטתו הכא דעיקר העונש מפני שהחטיאו. וע"כ בא הכתוב לדרשה ...".

עוצו "עצה" ותופר דברו "דבר" ולא יקום

דואג האדומי מין הוא ואינו יוצא בשלום מן העולם[25] איש דמים ומרמה הוא ולא יחצו ימיו[26].

למין אין תקנה אלא חרב. כנגד זה אשר כלי אומנותו הוא חרב[27] אין ברירה אלא לחגר חרב כישמעאלי ולהכריע הדין על חודה של חרב. אם לדין יש תשובה — כל כבודה בת מלך פנימה. ויש להניח שכאשר דואג שמע תשובה זאת הוא ודאי הזדעק ותמה: האם בנות מואב אשר כל כולה של ערוה שלהן הוא[28] יקראו בנות מלכים? האם לאלו אשר גילו קלונן וערותן ברבים יש כבוד?[29] ומה בדבר ה"עצה" להחטיא את ישראל בזנות אשר כמעט והביאה כליה על ישראל? ומה בדבר הרמז שרמזה התורה במילה "דבר"?

עוצו "עצה" ותופר דברו "דבר" ולא יקום!

דואג האדומי, אביר הרועים אשר לשאול! ממקום שבאת ורצית לפסול את דוד מלבוא בקהל משם פינה ויתד למלכות דוד. שהרי התורה העלימה והסתירה את חטאי מואב הכבדים וכתבה טעם טפל וחסר ערך אך ורק כדי לפנות דרך לאמה של מלכות ולהכשיר הקרקע לאביר הרועים אשר לישי. והוא שדרש רבא בגמרא ביבמות (ע"ז ע"א):

25. רות רבה פ"ד ה"ח, ופירשו המפרשים שם: "ואינו מאמין בדברי חז"ל הדורשים מן הקבלה עמוני ולא עמונית".

26. סנהדרין ק"ו ע"ב.

27. דואג הכה את נב עיר הכהנים לפי חרב. דואג הוא בעל לשון הרע ועליהם אומר דוד: "בני אדם שִׁנֵּיהם חנית וחצים ולשונם חרב חדה.

28. ספרי ברכה שמ"ג.

29. יעויין בחכמת שלמה ליבמות ע"ז ע"א שהסביר "שכל כבודה בת מלך פנימה" מתיחס לבנות ישראל ולא לבנות מואב.

"מאי דכתיב: "רבות עשית אתה ה' אלקי, נפלאותיך ומחשבותיך אלינו", אלי לא נאמר, אלא אלינו, מלמד שהיה רחבעם יושב בחיקו של דוד אמר לו: עלי ועליך נאמרו שתי מקראות הללו".

הט אזנך, דואג, ושמע דברי חכמים. אותם עמים שנדחו מעל ישראל לעולם ושנאסר עלינו לדרוש שלומם וטובתם לעולם — זכו לירושה בארץ אבות[30] ואסור לנו ליקח מארצם עד מדרך כף רגל. וכל כך למה? האם כך כבושה הארץ לפני ה'?[31].

כי לא מחשבותיו מחשבותינו ולא דעתו דעתינו כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות, וכך דורשת הגמרא בבבא קמא (ל"ח ע"א):

"ויאמר ה' אל משה אל תצר את מואב" — וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות? אלא נשא ק"ו בעצמו ואמר: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב אמרה תורה: "צרור את המדינים והכיתם אותם", מואבים עצמן לא כל שכן? א"ל הקב"ה: לא כשעלתה על דעתך עלה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן: רות המואביה ונעמה העמונית".

אכן רבות עשה ה' נפלאותיו ומחשבותיו אלינו[32].

ומפליא לעשות! גם זכו לירושה בארצנו, גם יש להם חלק בדוד ונחלה בבן ישי, וגם נקרא שמם על בית מקדשנו:

"אריאל מואב" — זה בית המקדש שנאי הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד "מואב" — על שם שבנאו דוד דאתי מרות המואביה". (ברכות י"ח ע"א, שם ברש"י).

דואג האדומי! פלפוליך פלפולי הבל. זר ונכרי אתה לנו, מגדליך פורחים באויר[33], תורתך מן השפה ולחוץ[34], אין הלכה כמותך בשום מקום[35], ימיך

30. רש"י דברים ב, ה: "עשר עמים נתתי לו (לאברהם), שבעה לכם, וקיני וקנזי וקדמוני — הן עמון ומואב ושעיר, אחת מהם לעשו ושתים לבני לוט...".

31. תוספתא ע"ז ה.ה. "ונכבשה הארץ לפני ה'" — וכי תעלה על דעתך שישראל מכבשין את הארץ לפני המקום? אלא כל זמן שהן עליה היא מכובשת, הא אינם עליה אינה מכובשת".

32. לפי המהרש"א ליבמות ח"א ע"ז א. אחד משני המקראות שדרש רבא מתיחסים לגמרא זו במסכת בב"ק.

33. סנהדרין ק"ו ע"ב.

34. שם.

35. שם.

חסרים ואינך יוצא בשלום מן העולם[36]. ואילו העלם שנוא נפשך אחינו הוא, מקורו זך וטהור, במגילת ספר כתוב עליו[37], מלך ישראל חי וקים[38], ימיו מלאים[39], מגדלו בנוי לתלפיות[40], תורתו אמת, הלכה כמותו בכל מקום[41] אבי עד שר שלום.

36. רות רבה ד, ט.
37. יבמות ע״ז ע״א.
38. ר״ה כ״ה ע״א.
39. שקלים ב, ה״ה.
40. שיר השירים ד, ד.
41. סנהדרין ק״ג ע״ב.

ר' זאב ח. ארליך

הקהל של ירבעם*

שנת השמיטה אינה מסתיימת בסוף אלול — פולשת היא, שנת השבע, אל תוך השנה השמינית באופנים שונים:

- תבואת השנה השישית עתידה להספיק עד לשמינית, ועד התשיעית שאחריה — "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית... וציויתי את ברכתי לכם בשנה השישית ועשת את התבואה לשלש השנים" (ויקרא כ"ה, כ-כ"א).
- השנה השמינית — בהיותה שנת היובל — אינה פותחת בראש-השנה השמינית, כי אם ביום הכיפורים שבה — בעשור לחודש "... בראש השנה בעשור לחודש..." (יחזקאל מ, א)[1] "איזו היא שנה שראש השנה בעשור לחודש? הוי אומר — זה יובל" (ערכין י"ב ע"א).
- סיומה המרשים של שנת השמיטה, סיומן של שבע השנים, הוא בחג הסוכות שבתחילת השמינית — "...ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את-כל דברי התורה הזאת..." (דברים ל"א י — י"ב).

בעיוננו זה לא נעסוק בשני ההבטים הראשונים — התבואה, ויום הכיפורים של יובל, כי אם במצוות "הקהל". ונדייק יותר — נעסוק כאן בהקהל-של-שלמה, בהקהל-של-רחבעם בנו ובהקהל-של-ירבעם.

המלך בהקהל

במשנה סוטה (פ"ז מ"ח) מצינו — "פרשת המלך — כיצד? מוצאי יום טוב ראשון של חג בשמיני במוצאי-שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה, שנאי מקץ שבע שנים במועד וגו'. חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש-הכנסת וראש-הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן-הגדול, וכהן גדול נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקיבל וקרא עומד... וקורא מתחילת אלה הדברים עד שמע, ושמע והיה אם שמע, עשר תעשר, כי תכלה לעשר (ופרשת המלך), וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה...".

---

* תודתי להרב אביגדר נבנצאל שעבר על הכתוב כאן, והעיר-האיר הארותיו.

1. ראה רד"ק (בשם אביו) ליחזקאל א, א.

התוספתא (סוטה פ״ז 17, מהד׳ ליברמן) נוקטת לשון שונה במקצת — ״קורא מתחילת אלה הדברים עד שמע... ופרשת המלך עד שגומר את כולה ופרשות הנדרשות בה וגומר עד סוף״.

כלומר, עפ״י התוספתא[2], מוסיף המלך, מלבד הפרשות, שקורא מתוך הספר גם ״פרשות הנדרשות בה״[3] — פרשיות ודרשות משל עצמו על הדברים שקרא וכיו״ב. האם השתמרו לנו דברים אלו — ״פרשיות הנדרשות בה״ שאמרו מלכי ישראל[4] במעמד ״הקהל״ במשך השנים?

2. ואולי זו גם כונת המשנה אלא ש״תנא ושייר״.

3. ראה דיון בנוסח ובמשמעותו ב״תוספתא כפשוטה״ שם בביאור הארוך.

4. רמז למעמדי ״הקהל״ אצל מלכי ישראל (ליתר דיוק — מלכי יהודה) מצינו אצל יואש — ״...והמלך עומד על העמוד כמשפט... והחצוצרות... וכל עם הארץ...״ (מל״ב יא, יג — יד. דבה״ב כ״ג, יב — יג).

אצל יאשיה ״...ויעל המלך בית ה׳ וכל העם... ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית... ויעמוד המלך על העמוד...״ (מל״ב כ״ג, א־ג) (דבהי״ב ל״ד, כט־לא) ועוד אצל יאשיהו בקינות לתשעה באב ״ויקונן ירמיהו על יאשיהו, איכה אלי קוננו מאליו״ שם נאמר: (מהד׳ גולדשמידט עמ׳ נ״ד, שו׳ 23) — ״תם במקרה אחד כוס מגידו לשתות במועד שנת השמיטה נגע הקהל לאתות״ (אם מותו של יאשיהו בשנתו ה־31 הוא בשמיטה או במוצאי השמיטה אזי לא יכול מעמד השנה ה־18 שהובא לעיל להיות בשמיטה או במוצאה) ועיין לכך בקונטרס ״זכר למקדש״ לאדר״ת (בקובץ ״הקהל״, ירושלים, תשל״ג עמ׳ כ״ז) ״משמע קצת שנהרג בעת שהגיע לקרוא פרשת ה״הקהל״, ואין בידי כעת לידע מקורו בישבי במקום שאין לי שום ספר בדברי רבותינו ז״ל״, וראה עוד הערתו בקובץ ה״הקהל״ הנ״ל עמ׳ מח׳ הע׳ ז׳ — ״אולי היה מגולל מקריאות ההקהל שלפניה״... ״וגם אם נאמר ששנתו ה־18, שנת מציאת הספר, יובל היתה (כרד״ק (בשם אביו) ביחזקאל א, א) עדיין יקשה ענין הפיוט הנ״ל.

וכפי שנראה להלן, יש להוסיף גם את שלמה ואת רחבעם ואת ירבעם בן־נבט.

אצל עזרא, אף שלא היה מלך, אלא כהן, מצינו אמנם, ״ביום אחד לחדש השביעי״ — ״ויאספו כל העם ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל... ויעמד עזרא הספר על מגדל עץ אשר עשו לדבר... ויקרא בספר תורת האלוקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא״ (נחמיה ח׳, א־ח). מפסוקי עזרא ומפסוקי יואש לומדת התוספתא על עשיה ״בימה של עץ״ למעמד הקהל. ספר יראים (רפ״ט) משתמש בפסוקי יאשיהו.

מתק׳ מאוחרת יותר יש להוסיף את אגריפס (סוטה פ״ז מ״ח) ואת דברי ר׳ טרפון בתוספתא סוטה, שאולי מכוונים להקהל של אגריפס (האדר״ת, קובץ ״הקהל״, עמ׳ כ״ז)ונציין את יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ד׳, ח׳) האומר — ״יקריא הכהן־הגדול...״. (ה״מנחת חינוך״, כאן, אומר — ״אם כן עד שאול המלך ע״ה לא נתקיימה מצוה זו״, אך כנראה כוונתו דוקא למלך ואין לו מקור על שאול ב״הקהל״).

[הרב אביגדור נבנצאל מעיר: לכאורה הראשון שקרא הי׳ יהושע בן־נון כמו שנאמר לו מפי משה תקרא את התורא הזאת].

כנראה שנותר לנו רק קובץ אחד של דברי־דרשותיו של המלך ב״הקהלי״ — דבריו של שלמה המלך בספר ״קהלת״.

״קהלת״ בהקהל

שבע פעמים נאמר ״קהלת״ בספר עצמו (״קהלת/״הקהלת״) וקרוב לודאי שהכונה לשלמה בן דוד ״דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים״ (קהלת א, א).

״שלשה שמות נקראו לו — ידידיה, שלמה, קהלת״ (שיר השירים רבה א׳, קהלת רבה א׳, ב) נראה ששם זה — ״קהלת״, מלבד כינוי של שלמה, משמעות נוספת לו. גם על כך עמדו חז״ל:

״למה נקרא שמו קהלת? — שהיו דבריו נאמרין בהקהל, ע״ש שנאמר אז יקהל שלמה...״ (קה״ר א, ב) פשוטם של דברים הוא — שספר קהלת הוא דברי שלמה שנאמרו ב״אז יקהל שלמה״. פסוק זה נאמר עם חנוכת־המקדש ע״י שלמה[5], אך הכוונה הרחבה היא ״שנאמר בהקהלי״ — לא בזמן של התקהלות־העם, אלא דוקא בזמן של התקהלות לשם מצוות ״הקהלי״, כך הבינו כמה מחכמי ישראל:

1. ספר ״המנהיגי״ לר׳ אברהם אבן הירחי (הל׳ סוכה סי׳ נ״ז): ״אני מצאתי טעם יפה כי שלמה המלך ע״ה בחג אמרו (ל״קהלת״) בהקהל כמו שכתוב ״במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות״ והוא אמרו בחג ב״הקהלי״ להוכיח את ישראל ע״כ יתכן לאמרו בחג...״ (ב״מחזור־רבה״ לסוכות, עמ׳ ק״ב, הביא ענין זה בשם אבודרהם אך עפ״י סגנונו — מקורו ב״מנהיגי״ הנ״ל).
2. ״מנורת המאור״, לר׳ יצחק אבוהב (סי׳ קנ״ג, עמ׳ 320, מהד׳ מוסד הרב קוק ירושלים תשכ״א): ״... יש מקומות שנוהגים לקרות קהלת ביום שמיני־עצרת לפי שכתוב בו ״תן חלק לשבעה וגם לשמונה״ (קהלת י״א, לב) אלו שבעת ימי החג ושמיני עצרת. ועל כי שלמה עליו השלום, בחג אמרו ב״הקהלי״, שנא׳: ״בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות, וגו׳, הקהל את העם״ (דברים ל״א י־יב) וכתוב: ״ויקהלו אל המלך שלמה... בירח, וגו׳״ (מל״א ח, ב) ואז אמרו, ע״כ יתכן לאמרו בחג״.
3. האדר״ת (קובץ ״הקהלי״, ירושלים תשל״ג, עמ׳ מג): ״ולא רחוקה היא השערתי מאז שמגילת־קהלת חיברה שלמה המלך ע״ה לקרותה אז (ב״הקהלי״) וזהו שם ״קהלת״ והיינו בבאור התורה שקרא, ועשאו אח״כ ספר בפני עצמו, וכך מצאתי אחרי־זה, ראיתי בספר המנהיג, ובספר מנורת־המאור, אלא שדבריו מפליאים״.
4. הנצי״ב (בפתיחה לשיר־השירים): ״כבר מלתנו אמורה בביאורי הרחב־

5. ראה להלן ״הקהל־של־שלמה״.

דבר על ספר במדבר (כ״ט, יב), דשלמה המלך אמר ספר קהלת בחג הסכות...״.

נמצאנו למדים שמגילת קהלת היא, כפי הנראה, אוסף דברי חכמתו של שלמה במעמדי ״הקהל״ במשך ארבעים שנות מלכותו — גם התוספתא (ידים ב, ו) אומרת ״ר׳ שמעון בן מנסיא אומר שיר־השירים מטמאה את הידים מפני שנאמרה ברוח הקודש, קהלת אינה מטמאה את הידים שאינה אלא מחכמתו של שלמה ...״[6]. סעד לדיעה זו נמנים מדרשים רבים בדברי חז״ל הקושרים פסוקים בקהלת לחג הסוכות דוגמת ״תן חלק לשבעה וגם לשמונה״ שבקהלת, הנדרש — אלו שבעת ימי החג ושמיני עצרת, (עירובין מ ע״ב), ודרשות רבות נוספות.

על חבורו של קהלת נאמר במפורש כי לא שלמה המלך כתבו אלא — ״חזקיה וסיעתו כתבו ישעיהו, משלי, שיר השירים, וקהלת״ (בבא בתרא ט״ו ע״א). יש להבין את הדברים כך — מכיוון ש״קהלת״ אינו אלא לקט וקובץ של דברי שלמה במעמדי ״הקהל״ שונים, לא שלמה אישית הוא זה שקיבץ וחיבר את הדברים לכדי ספר אחד, אלא הדברים חוברו יחד בתקופה מאוחרת יותר. איסוף החומר נעשה ע״י חזקיה וסיעתו[7]. רמז לדבר אפשר למצוא באחד הפסוקים האחרונים בספר — ״דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד״ (קהלת י״ב, יא)[8]. דרשות ופרושים רבים נאמרו בפסוק זה, אך נראה, שכך הוא הצעת הדברים:

6. ראה ב״לבוש״, או״ח תרס״ג, ב׳ וכן ב״ארחות־חיים״ לר׳ אהרן הכהן מלוניל, הל׳ לולב, מ״ג.

7. הסבר זה, שחז״ל אמרוהו, מסביר את עובדת המצאותן של מטבעות לשון וביטויים מאוחרים ב״קהלת״ המיוחס לשלמה. וראה ״דעת־מקרא״ במבוא לקהלת, עמ׳ 18. על ״חזקיה וסיעתו״ אריך, אי״ה, במקום אחר.

8. על חשיבותו של פסוק זה, כמציין את ספר ״קהלת״ כולו יעידו דברי מסכת סופרים פט״ז, ה״י (עפ״י מהד׳ הימער. בדפוסים — פי״ז ה״א) — ״דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד, כולם נתנו מרועה אחד, רועה אחד אמרן, וכולן מצילין אותן מפני הדליקה; וספרי אגדתא אף־על־פי שלא נתנו ליכתב, מצילין אותן מפני הדליקה, מה טעם, עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״. כוונתו — דברי קהלת (שקדושתו כשאר כתבי־הקדש, ע״פ ידים פ״ג מ״ה) מצילין אותן מפני הדליקה, וספרי אגדתא... ג״כ מצילין אותן...״. ספר קהלת לא מצויין בשמו, אלא בפסוק אחד ממנו — לדעתנו — פסוק המפתח בעריכתו של ״קהלת״. פסוק זה ופסוקי ״הקהל״ נדרשים בתוספתא סוטה כבסיס וכפתיחה לענין הקהל (פ״ז 9־12, ליברמן) וראה דברי ליברמן בביאורו הארוך (עמ׳ 679) ״וכל הבריתות והדרשות באו כאן אגב משנתנו פ״ז מ״ח העוסקת בקריאת המלך בזמן הקהל״. ודבריו המפורשים שם (עמ׳ 684) — ״ומטעם זה הקדימו לעיל את המעשה ברי׳ יוחנן בן ברוקא ואמרו היכן היתה הגדה? הקהל את האנשים וכו׳ מה דרש בה וכו׳ והיא דוגמא לדרשה בפרשת הקהל״.

ומעניין שנדרשים שם (בשם ר' אלעזר בן עזריה, להלן), פסוקים אלו:

א. "הקהל את העם האנשים והנשים והטף..." (דב' ל"א, יב) — הצווי על מצוות הקהל ("פרשת־המלך"), (שהדעות חלוקות אם נקרא ב"הקהל" אם לאו).

ב. "את ה' האמרת היום..." (דב' כ"ו, י"ז־י"ח) — אחד הפסוקים שהמלך קורא בקטע "כי תכלה לעשר".

ג. "דברי חכמים כדרבנות... מרועה אחד" (קהלת י"ב, יא) — שלפי דברינו הן הן הדרשות שהמלך (שלמה) דרש ב"הקהל". לפי אחת הנוסחאות בתוספתא סוטה (ליברמן, שם) סיום הדרשה הוא — "תלמוד לומר דברים, הדברים, אלה הדברים", רומז לתחילת ספר־דברים ("אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל..." דב' א, א) שהוא, לדעת תנא־קמא במשנה ובתוספתא, תחילת קריאת־המלך ב"הקהל" — "קורא מתחילת אלה הדברים...". מכל הנ"ל עולה, שדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה ("דור עשירי לעזרא הספר" (ירו' ברכות פ"ד ה"א, ז' ע"ד) — "על בימת עץ אשר עשו לדבר"), משלבת בתוכה את הצווי, את הקריאה־בספר ואת הדרשה בעל־פה — ועושה אותם "חטיבה אחת בעולם".

וקרוב בעיני שכל מעשה פגישתם של ר' יוחנן בן ברוקה ור' אליעזר חסמא עם ר' יהושע רבם אירע באחד מימי חג הסוכות של מוצאי־שביעית. וזה שהענין היה סמוך, או ממש בתוך יום־טוב עולה מלשון "והקבילו פני ר' יהושע..." שענינו "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל" (ראש השנה ט"ז ע"ב), וכן כתב רש"י בחגיגה ג' ע"א, ד"ה "להקביל פניו" — "יום־טוב היה שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלות פנים..." (יצויין שבנוסח הסוגיא בחגיגה בא הקטע "אתה ה' האמרת... דכתיב שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד..." שאף הוא מקריאת־המלך ב"הקהל". עוד לענין הנוסח שם — בקטע האחרון, על הפסוק מקהלת — "ואף הוא פתח ואמר..." שהמהרש"א נתנו ענין לדברי ר' יהושע עצמו ולא, כפשט התוספתא לר' אלעזר בן עזריה, אך אין זה משנה כלל). וכעין זה פירש בעל "קרבן־העדה" בירושלמי סוטה פ"ג ה"ד, י"ח ע"ד, וחגיגה פ"א ה"א, ע"ה ע"א — "... ויום־טוב היה שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל" (לגבי הנוסח שם — בשני המקומות מובא רק חלקה הרקאשון של הדרשה — הנצרך לענין הסוגיא שם), וכעין זה גם בעל "עץ יוסף" בבמדבר רבה י"ד, ד (יא) (הנוסח שם כולל את כל הדרשה, כולל הפסוק "שמע ישראל, וכמו בבבלי חגיגה — "ואף הוא פתח ואמר..." בקטע השלישי).

(במכילתא בא פט"ז (מהד' ורביץ עמ' 58) הספור שונה ("כבר שבתו...") וכן באבות דר' נתן פי"ח (מהד' שכטר, עמ' לד, נו"א) מובא הספור בשנוי — הקטע הראשון ("הקהל") והאחרון ("דברי חכמים") ללא הקטע האמצעי ("האמרת"). אף תחילתו שונה - "לעת זקנותו של ר' יהושע נכנסו תלמידים לבקרו..." ללא ענין "הקבלת הפנים").

בניתוחה של דרשה זו עסקו כמה חכמים:

צונץ (הדרשת בישראל, עמ' 165, הע' 23־24), אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 7־426) ליברמן (תוספתא כפשוטה, סוטה, בביאור הארוך עמ' 679־684).

היינמן (דרשות בציבור בתקופת התלמוד, עמ' 31־33) "דרשה זו היא אחת הקדומות ביותר שבידנו שאפשר לזהותה בוודאות כדרשה כפי שנדרשה בפני הצבור... לא יכול להיות ספק כי זו דרשה ממש שנדרשה בע"פ (כדעת צונץ), אך הוא טוען שעיקרה של הדרשה הוא הקטע השלישי העוסק בפסוק זו מקהלת שענינה של הדרשה "דברי־תורה פרין ורבין". את דעתו ש"אף לא

"דברי" החכמה/דברים־"חכמים", אלו הדברים שנאמרו עד כאן.
"כדרבנות וכמשמרות נטועים" — כדרבן (מלמד הבקר) וכמסמר הנטוע בקצה הדרבן — מכוון את האדם (ספרי, עקב. ירו' סנהדרין פ"י ה"א, כ"ח ע"א).
"בעלי אסופות" הם אוסף של דברים מפוזרים, דברים שנאמרו בהזדמנויות שונות, במעמדי "הקהל" שונים ונאספו יחד. לשון "אסופות" עולה יפה הן למושג האסיפה של הדברים המפוזרים (דברי שלמה), והן למושג "חג האסיף" שמו הנוסף של חג הסוכות — מועד "ההקהל"[9].
"נתנו מרועה אחד" — שלמה, הוא האחד שאמרם, אע"פ שבזמנים נפרדים. (זוהי דעת רבנו תם)[10].
נמצאנו למדים כי "קהלת" הינו אסיף של דברי שלמה ב"פרשות הנדרשות" במעמדי "הקהל" השונים בחג האסיף שנאספו יחד ע"י חזקיהו וסיעתו.

"הקהל" של שלמה

הבאנו לעיל את דברי חז"ל — "למה נקרא שמו קהלת? שהיו דבריו נאמרין בהקהל ע"ש שנאמר אז יקהל שלמה..." (קה"ר א, ב). "אז יקהל שלמה" פסוק הוא עם סיום בנית המקדש וחנוכתו — "אז יקהל שלמה את זקני ישראל את כל ראשי המטות נשיאי האבות לבני ישראל אל המלך שלמה ירושלים להעלות את ארון ברית ה' מעיר־דוד היא ציון. ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח־האיתנים בחג הוא החודש השביעי... ויסב המלך את פניו ויברך את כל קהל ישראל וכל קהל ישראל עמד... ויעמוד שלמה לפני מזבח ה' נגד כל קהל ישראל ויפרש כפיו השמים... ויעמד ויברך את כל קהל ישראל קול גדול לאמר... ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול (מל"א ח' א־ס"ה).
אף כאן בחנוכת המקדש שבע פעמים לשון "קהל" כשבע פעמים "קהלת", ב"הקהלת". לכאורה היה ניתן לאמר כי חנוכת המקדש נערכה "בירח האיתנים בחג" — במוצאי שמיטה וכל מעמד זה — מעמד "הקהל" הוא.

"יתכן שכל שלש הדרשות הנזכרות בו נדרשו באותה ההזדמנות, שכן הן מתיחסות לפרשיות או לסדרים שונים" יש, כמובן, לדחות ולהעמיד — כמצויין לעיל — כדרשה אחת בענין הקהל שכל צלע וצלע בה מתיחס יפה לקודם לו ולבא אחריו.
דבר אחד נעלה מעל לכל ספק — גם אם אין שלש הדרשות שבתוספתא דרשתו המאוחדת של ר' אלעזר בן עזריה, הרי שכך הבין אותן עורך התוספתא, שנתנן יחדיו ובסדר זה דווקא. אם הוא הבין כך אין אצלנו מי שיכול לחלוק עליו.

9. עוד להסבר "אסופות", אך הסבר שונה לכלל הפסוק, ראה בקהלת עם פרוש "דעת־מקרא" כאן.
10. ראה דעת מקרא כאן, עמ' ע"ו הע' 12.

ברם, מסורת בידינו ב"סדר עולם רבה" (פ' ט"ו)[11] האומרת "בחצי היובל נבנה הבית בשנה הרביעית בשבוע וכן לשלמה שנא' ובשנה הרביעית יסד בית־ה' בירח זיו" (מל"א ו, לז). ע"פ זה יוצא שתחילת הבנין — יסד בית ה' היה בשנה הרביעית לשמיטה (שהיא גם שנה ד' לשלמה), ואם כן שנת סיום הבניה, לאחר שבע שנים "ובשנה האחת עשרה בירח בול הוא החדש השמיני כלה הבית לכל דבריו ולכל משפטו ויבנהו שבע שנים" (מל"א ו, לח), בשנתו ה־י"א של שלמה גם היא שנה רביעית לשמיטה, ואיננה שמינית וממילא אין בה "הקהל". גם אם נטען שיש הבדל בין שנת מלכותו של שלמה — שיש למנותה מניסן, שנא' "...בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל" (מל"א ו', א) ובין שנת השמיטה הנמנית מתשרי — עדין לא הגענו לחנוכת המקדש בשנתו הי"א של שלמה שתחול במוצאי שמיטה...

יש, ע"כ, להסביר ענין זה ב"מעין הקהל". בנין הבית ארך שבע שנים[12] ובסיומן חנוכתו. וערך שלמה את חנוכת המקדש כעין "הקהל" — לאחר שבע שנים, בירח האיתנים, בחג, כשהמלך עומד במקדש וקורא או דורש וכיו"ב. אם נקבל מסורת זו, ששנת 4 לשלמה היא גם שנת 4 לשמיטה, נוכל לערוך את שנות השמיטה ומעמדי הקהל בימי שלמה, כך:

שלמה עלה למלוכה בשנת השמיטה — לאחר ניסן (ע"פ המסורת ש"בעצרת מת דוד"), או שעלה למלוכה בשנה שלאחריה, עד שבט (שהרי אם עלה בתוך אדר, לא היתה "עולה לו שנה")[13]. שנת 1 לשלמה היא מניסן של שמיטה, עד ניסן שלאחריה כלומר באמצע השנה, בתשרי — שנת אחת לשמיטה, חל "הקהל" הראשון של שלמה.

(אם עלה למלוכה בין תשרי לשבט, הרי ש"הקהל" זה היה האחרון בימי דויד).

11. ועין ב"סדר זמנים" שם.

12. אם נדייק הרי שבנין הבית ארך שבע שנים ומחצה — מירח זיו של השנה הרביעית עד ירח בול של השנה האחת עשרה — מאייר שנת 4 עד חשוון שנת 11. עד חנוכתו של הבית המתין שלמה עוד י"א חדש — עד ירח האיתנים (תשרי) של שנתו ה־12, שוב מעין "הקהל", בתחילת השנה שלאחר מכן.

13. אם נאמר ששלמה עלה למלוכה לאחר תשרי של מוצאי־שמיטה (שנה 1 לשמיטה), הרי שבאותה השנה התקיים ה"הקהל" האחרון שבימי דוד. חשבון זה עולה יפה עם מספר רמיזות בפסוקים כפי שנראה להלן (דברים אלו מובאים בהערה ולא בגוף המאמר, כי לדעתנו עדיף נוסח וחשבון הירושלמי, ועמו "מנורת המאור" ש"במוצאי־שמיטה מלך ירבעם על ישראל" ולא נוסח ה"סדר עולם" ששנת הקמת בית המקדש היתה שנת 4 לשמיטה ולשלמה):

דבה"א כ"ג, א — "ודויד זקן ושבע־ימים וימלך את שלמה בנו על ישראל". ואחר פסוק זה בא סכום פעולתיו של דוד, בממלכה ובמקדש (פרקים כ"ג־כ"ז). המשכה של כותרת זו הוא בדבה"א כ"ח, א — "ויקהל דויד את כל שרי ישראל..." ועד סוף פרק כ"ט (פס' כ"ב) דוד מצווה

שמיטה			הקהל
מתשרי	שנת 0 לשלמה	בתשרי	1 לשלמה
מתשרי	7	בתשרי	8
מתשרי	14	בתשרי	15
מתשרי	21	בתשרי	22
מתשרי	28	בתשרי	29
מתשרי	35	בתשרי	36

ע"פ טבלה זו — בימי שלמה קוימו ששה מעמדי "הקהל" (אם עלה לשלטון בין תשרי לשבט, שנת אחת לשמיטה — רק חמישה מעמדים אלו).
אפשרות אחרת לחשבון זה — שנת 4 של שלמה, היא שנת 4 לשמיטה, אך שנת שלמה מתחילה בניסן שבתוך שנת־השמיטה־המקבילה, שלמה עולה למלוכה לאחר ניסן — שנת 1 לשמיטה — נקבל טבלה כזו:

את ישראל — שלמה בנו מלך תחתיו והוא יקים את המקדש עם כל האוצרות שהכינו דוד וקודמיו לשם כך. פרק כ"ח מרכב מדברי דוד אל העם ואל שלמה בנו — בנוכחות העם. פס' א־י והמשכם (!) בפסוקים כ־כא. בפסוקים יא־יט בא תוכן המגילה שדוד מוסר לשלמה ובה פירוט תבנית המקדש — כפי שפותח בפסוק י"א — "ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם..." וכפי שמסכם בפסוק י"ט — "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית".
בפסוק כ"א מוסר דוד לשלמה את כל מערך הכהנים והלויים והעם שפורטו בפרקים כ"ג־כ"ז.
פרק כ"ט, הוא המשך דברי דוד באותו מעמד וגם כאן פתיחתו בלשון "הקהל" כפתיחת פרק כ"ח (ועניינים פנימיים נוספים). כ"ט, טו — מוכיח שמדובר בסוף ימיו של דוד (וכל הענין הוא המשך לכ"ג, א) — "כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבותינו כצל ימינו על הארץ ואין מקוה".
לאחר דברי־דוד — "ויאכלו וישתו לפני ה' ביום ההוא בשמחה גדולה..." (כ"ט, כב), מקביל למצב בימי שלמה עם חנוכת־המקדש בהקהל — "יהודה וישראל רבים כחול אשר על שפת־הים לרוב אוכלים ושותים ושמחים" (מלא' ד, כ) ובדברי שלמה ב"הקהל" — "אין טוב לאדם תחת השמש כי אם לאכל ולשתות ולשמוח..." (קהלת ח, טו) וכן "לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב־טוב יינך..." (קהלת ט, ז).
בשני פרקים אלו, שהם מעמד אחד — מעמד־הסיום של דוד מצויין חמש פעמים לשון "הקהל" — כ"ח, א, ח. כ"ט, א, ופעמיים בפסוק כ.
אולם בכל זה אין כדי להעמיד את הארוע ב"הקהל" דווקא, אלא בהתקהלות ראשי־העם לשמיעת דבריו של דוד קודם מותו ולהמלכתו השניה של שלמה (כ"ט, כב).

	שמיטה		הקהל
מתשרי	שנת 6 לשלמה	בתשרי	7 לשלמה
מתשרי	13	בתשרי	14
מתשרי	20	בתשרי	21
מתשרי	27	בתשרי	28
מתשרי	34	בתשרי	35

עפ"י טבלה זו חמש שמיטות וחמישה מעמדי "הקהלי".

— ★★★ —

חשבון אחר לחלוטין עולה לנו עפ"י הירושלמי (עבודה זרה פ"ז ה"א) — "אמר ר' יוסי ברי' יעקב במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראלי".
אם נערך חשבון זה הרי שנתו ה־40 של שלמה תחילתה בניסן, ועולה לשלמה כשנה גם אם לא מלך עד סופה. יתכן ששנת ה־40 לשלמה, היתה שנת שמיטה (מתשרי שנת 39 עד תשרי 40), ובה בשנה שמת שלמה מלך ירבעם, והרי חציה השני של שנת ה־40 לשלמה — מתשרי 40 הוא "מוצאי שמיטה", אם כך יש לצייר את שמיטות ו"הקהלי"־ים של שלמה בטבלה כזו:

	שמיטה		הקהל
מתשרי	שנת 4 לשלמה	בתשרי	5 לשלמה
מתשרי	11	בתשרי	12
מתשרי	18	בתשרי	19
מתשרי	25	בתשרי	24
מתשרי	32	בתשרי	33
מתשרי	39	בתשרי	40

עפ"י חשבון זה — בימי שלמה שש שמיטות ולהן ששה מעמדי "קהלי". ברם, אם נאמר ששלמה מת קודם תשרי שנה 40, הרי שבימי מלכותו התקיימו רק חמישה מעמדי "הקהלי". אפשר, כמובן, להעמיד את החשבון ששלמה מת לאחר "הקהלי" של שנת ה־40 (בין תשרי לאדר שנת 40), אך כפי שנראה להלן, עדיף החשבון של מות־שלמה קודם ל"הקהלי" שנת ה־40.
חשבון דומה לשמיטין ו"הקהלי" של שלמה עולה מ"מנורת המאור" לר'

ישראל אלנקאווה[14] — "מצינו בירבעם שלא עבד עבודה זרה אלא מפני גסות הרוח, שאותה שנה שמלך שביעית היתה...". אם אכן נאמר ששנת הארבעים של שלמה תחילתה בניסן של שמיטה — ושלמה מת קודם לתשרי, ובה עולה ירבעם למלוכה יתקבל לנו חשבון זה:

	שמיטה		הקהל
מתשרי	שנת 4 לשלמה	בתשרי	5 לשלמה
מתשרי	11	בתשרי	12
מתשרי	18	בתשרי	19
מתשרי	25	בתשרי	26
מתשרי	32	בתשרי	33
מתשרי	39	בתשרי	40, לאחר מות שלמה

(עפ"י חשבון זה יוצא ששלמה עלה למלוכה בין אדר שנת 3 לשמיטה לבין שבט שנת 4 לשמיטה).

חשבון זה עפ"י "מנורת המאור" עולה גם עפ"י הירושלמי בעבודה זרה (לעיל) ולכן נראה לנו לאמר — שנה שמת בה שלמה, שנתו ה־40, שנת שמיטה היתה (מתשרי 39 עד תשרי 40). מניסן של שמיטה נמנית לשלמה שנתו ה־40. שלמה מת באלול של אותה השנה, ובאותו החודש עולה ירבעם למלוכה כך עפ"י הירושלמי — "במוצאי שמיטה מלך ירבעם" שהרי לא עלתה לו שנה[15] וכך עפ"י "מנורת המאור" — "שנה שמלך בה, שמיטה היתה" — בחדשה האחרון. עפ"י חשבון זה עולה כי בימי מלכותו של שלמה היו שש שמיטות (בשנות מלכותו ה־ 4, 11, 18, 32, 39) וחמישה מעמדי הקהל (תשרי 5, 12, 19, 26, 33).

מכאן גם עולה כי סיום בנין הבית, שהיה בחשון שנת אחת עשרה לשלמה, היה בתחילת שמיטה. שלמה המתין בחנוכתו עד תשרי שלאחריו בשנתו ה־ 12 ובמעמד "הקהל" של מוצאי שביעית גם חנך את המקדש. כך עולה יפה לשון "הקהל" השב וחוזר בתאור חנוכת המקדש[16].

14. מהד' ענעלאו, ניו־יורק, תרצ"ב, פרק הענוה, עמ' קצ"ה (והביאו ר' ראובן מרגליות ב"מרגליות הים" ח"ב, עמ' 172, י"ט) ואין זו "מנורת המאור" לר"י אבוהב שהובא לעיל.

15. ויש לומר שלמלכי ישראל מונים מתשרי ולא מניסן והדברים עולים יפה לפתרון הבדלי־השנים במנין, מלכי־ישראל ומלכי־יהודה. (וראה אנצ' מקראית ד', כרונולוגיה. ח', שנה). הרב אביגדר נבנצאל מעיר:

בגמרא אמרו שרק למלכי עכו"ם לתשרי מנינן. ואולי כשם שלכורש שמלך כשר הי' מנו מניסן כישראל, כך למלכי עשרת השבטים שרשעים היו מנו מתשרי כאמות העולם.

16. נציין מספר פסוקים ב"קהלת" הנקשרים לחנוכת־המקדש:

"אין טוב לאדם תחת השמש כי אם לאכל ולשתות ולשמח"... (קהלת ח, טו) — "יהודה וישראל

במשך חמישה מעמדי הקהל אלה, שאחד מהם היה גם חנוכת־המקדש, אמר שלמה "פרשות הנדרשות בה", מלבד מה שקרא בספר התורה. "פרשות־דרשות" אלו נאספו מאוחר יותר לכדי ספר אחד הוא "קהלת" — שדבריו נאמרים ב"הקהלי".

"הקהל" של רחבעם

עפ"י החשבון שערכנו לעיל עולה כי שנתו האחרונה של שלמה, שנת מלכותו הארבעים, תחילתה בניסן שבתוך השמיטה. שלמה מת, כפי שראינו, קודם לתשרי של מוצאי־שמיטה (אולי אף בתוך אלול) בתוך שנתו ה־40[17]. רחבעם בן שלמה עולה למלוכה קודם תשרי שנת ה־40 לשלמה וכמובן ששנה זו נחשבת שנה (ראשונה) גם לרחבעם (לפי שהיא למעלה מחודש ימים קודם לניסן), בנוסף להיותה שנת ה־40 לשלמה.

רחבעם נערך למעמד ה"הקהל" — חודש ימים לאחר המלכתו, מעמד האמור להערך בתשרי של שנתו הראשונה (שנת 40 לשלמה). מעמד זה אמור להערך — "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר (ירושלים) הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך..." מעמד זה הוא הראשון של רחבעם כמלך, לאחר 40 שנות שלטון של שלמה אביו, בהם התקימו חמישה מעמדים כאלו, מהם מהדהדים באזני העם דברי שלמה, ב"קהלת".

אולם מעמד זה לא נערך "בבוא כל ישראל" —

"וילך רחבעם שכם כי שכם בא כל ישראל להמליך אותו" (מל"א י"ב, א) — המעמד בשכם מביא לפלוג ממלכת־שלמה, "והמלך רחבעם התאמץ לעלות במרכבה לנוס ירושלים". תחת שלטונו של רחבעם בן שלמה נותרו רק בני יהודה ובני בנימין —

"וירא כל ישראל כי לא שמע המלך אליהם וישיבו העם את המלך דבר לאמר מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן־ישי לאהליך ישראל עתה ראה ביתך דוד וילך ישראל לאהליו. ובני־ישראל היושבים בערי יהודה וימלוך עליהם רחבעם... לא היה אחרי בית־דוד זולתי שבט יהודה לבדו... ויבא רחבעם ירושלים ויקהל את כל בית יהודה ואת שבט בנימין...אמר אל רחבעם בן שלמה מלך יהודה ואל כל בית יהודה ובנימין ויתר העם לאמור..." (מל"א י"ב, טז־כג).

רבים כחול אשר על שפת הים לרב אכלים ושותים ושמחים" (מל"א ד, כ).
"לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלקים את מעשיך" (קהלת ט, ז) שהוא בת הקול שנאמרה לישראל כשאכלו ביוה"כ בחנוכת המקדש.

17. ואולי אפשר לומר ששלמה הכין לעצמו דברים לקראת ההקהל שלא זכה לו ובהם רמיזות לגבי בנו ויורשו רחבעם, וכנגדו, ירבעם ה"מורד במלכות" — כך קהלת ד', יג־טו. י', טז־יז.

ב"הקהל" זה של רחבעם לא "בבוא כל ישראל... האנשים, הנשים והטף וגרך..." אלא רק בני יהודה, ובני בנימין ו"בני ישראל היושבים בערי יהודה".
אפילו אם ניסו בני ממלכת ישראל לעלות לרגל לירושלים הרי שירבעם מנע מהם — "שהניח פרודסאות על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל".
(אמנם אביה בנו איפשר לעלות לרגל "שביטל פרודסאות שהושיב ירבעם על הדרכים" (מועד קטן כ"ח ע"ב). על אביה מצאנו — "המשיח הזה (בן־יוסף) משבט אפרים הוא, ומזרע ירבעם בן נבט הוא, מבנו אביה שמת בצעירותו..." (זוהר חדש נ"ו ע"א). ונראה שאביה אפשר לעלות לרגל בסוכות־הקהל זה ומת אחר־כך).
עלוב למדי היה הקהל־של־רחבעם מול חמשת מעמדי ההקהל־של־שלמה אביו...

"הקהל" של ירבעם

מדוע לא עלה כל ישראל למעמד הקהל? האם רק בגלל סירובו של רחבעם להקל — "מעבודתח־אביך הקשה, ומעולו הכבד אשר נתן עלינו..." (מל"א י"ב, ד)?
תשובה לכך טמונה במנהיגו של המרד בשכם — ירבעם בן־נבט. יש להזכיר כי ירבעם לא היה "קוטל־קנים". כבר בימי שלמה היה פקיד רם־דרג בממלכת שלמה — "והאיש ירבעם גבור חיל וירא שלמה את הנער כי עושה מלאכה הוא ויפקד אותו לכל בית יוסף". ויש לזכור כי ירבעם, בן אפרים הוא, ושכם היא בירת אפרים ומנשה. כבר בימי שלמה מרד בו ירבעם[18] וברח למצרים כ"מורד במלכות". והנקודה החשובה — לירבעם ניתנה נבואת־האמת של אחיה השילוני — "ויאמר לירבעם קח לך עשרה קרעים כי כה אמר ה' אלהי ישראל הנני קורע את הממלכה מיד שלמה ונתתי לך את עשרה השבטים... ולבנו אתן שבט אחד... ואותך אקח ומלכת בכל אשר תאוה נפשך והיית מלך על ישראל... ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד ונתתי לך את ישראל" (מל"א יא, כט־לט) על־מנת לחזק את הממלכה בידיו, לאחר המעמד בשכם, נקט ירבעם במספר פעולות — הוא הקים עגלי־זהב בבית־אל ובדן, הקים בית־במות, מעמיד "כהנים אשר לא היו מבני לוי"[19]. אחת הפעולות החשובות בהם נקט ירבעם הוא החג בחדש השמיני — "ויעש ירבעם חג בחדש השמיני בחמשה עשר יום לחדש כחג אשר ביהודה" (מל"א י"ב, לב), כלומר ירבעם העביר את חג הסוכות — "כחג אשר

18. ויש מקום להאריך בסיבותיו של המרד — סיבות רעיוניות־דתיות וסיבות חברתיות־כלכליות.
19. ראה באריכות מאמרי "לבירור הבדלים בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה (בימי ירבעם בן נבט)" ספר יעקב לסלוי, ת"א, תשמ"ה, עמ' 215־235. ועדיין הדברים צריכים הרחבה...

ביהודה״, מן החודש השביעי (תשרי) אל החודש השמיני (חשון). וכמובן נשאלת שאלה חמורה — היאך העז ירבעם לבטל חג המפורש בתורה ולהמציא במקומו חג אחר, חדש אחד מאוחר יותר? היאך הלך העם, שהיה דבק בתורה (ואפילו איזבל צריכה היתה לביים משפט־אמת כדי לפייס את דעת העם) אחרי ירבעם??

על־כך עונה ר׳ ראובן מרגליות[20]:

״הפתרון לכך ניתן במילים — ״... בחדש אשר בדא מליבו״ (מל״א י״ב, לג) לפי ההבנה הרגילה — שהעביר החג מתשרי למרחשון, הן היה לכתוב לאמר — ״בחג אשר בדא מלבו״, מהו ״בחדש אשר בדא מליבו״? אולם באמת לא חג בדא ירבעם כי אם ״חודש״ ולכן עלה בידו להטעות את ישראל... לא נפלאת איפה, שירבעם בדא חודש מלבו, כלומר עבר אלול וע״י זה הועברו החגים שבחודש השביעי לחודש השמיני לפי קביעת חכמי־ישראל (וכותב ספר מלכים) שלא הודו לו שהם כינו את החודש ההוא ״שמיני״, בעוד שירבעם חשב אותו לשביעי וקבע החג בט״ו בו — ככתוב...״ כלומר ירבעם אינו ״ממציא חג חדש שאינו כתוב בתורה וקובע אותו בחדש השמיני, אלא ״חודש״ הוא ״בדא מליבו״, ירבעם מעבר את אלול שבשלהי השמיטה[21] ולחדש הנוסף הוא קורא ״אלול ב׳״ או ״חודש העבור״, ללא נקיבת מספרו, החדש שלאחריו — ״השמיני״, ע״פ חשבון ספר מלכים — הוא לדעת ירבעם ״החדש השביעי״, לפי ש״חדש העיבור״ אינו נספר. יש לזכור שירבעם — ״תורתו לא היה בה שום דופי״ ו״כל תלמיד־חכמים דומין לפניהם (לפני ירבעם ואחיה) כעשבי השדה״ (סנהדרין ק״ב ע״א ועוד). וגם טיעון הלכתי יש כאן — רש״י במקום (כנראה עפ״י מדרש קדום) ״בחדש השמיני — דרש להם הוא חדש האסיף ובו ראוי החג להיות״. כשם שאנו מעברים אדר ע״מ לשמר על ״חדש האביב״ עבר ירבעם אלול ע״מ לשמר על סוכות כ״חג האסיף״[22].

היוצא לנו מדברינו הוא, שירבעם העולה למלוכה בשמיטה/מוצאי שמיטה

20. בספרו ״המקרא והמסורה״, ירושלים, תשכ״ה, עמ׳ נד־נו (נדפס לפני כן בקובץ ״בית הכנסת״, ת״א, חשון תש״ח).

21. עבור השנה לפני החג ולפני רה״ש נוגד את ההלכה, תוספתא סנהדרין, פ״ב, ה״ג וסוגית הגמרא בסנהדרין י״ב ע״א.

22. כמובן שמדובר כאן קודם שנקבע הכלל ש״אין מעברין אלא אדר״ (סנהדרין י״ב ע״א).
הרב אביגדר נבנצל מעיר:
כלל זה מסתמא מימות מרע״ה. אין צורך בחידוש זה, אלא, שירבעם לא מודה במרכזיותה של ירושלים, וממילא אם לא בסמכותה של הסנהדרין שבירושלים נגד הסנהדרין שלו שרוב ישראל מכיר בה, וממילא אם עיברה הסנהדרין שלו את אדר, והסנהדרין שבירושלים לא עיברה נוצר פער של חודש. (כמדומני פירוש זה ראיתי בדעת סופרים.)

— באלול של שמיטה — מעבר מיד את השנה "בחדש אשר בדא מליבו", ומזיז את תשרי של מוצאי שמיטה חדש אחד קדימה — למרחשון. בעל ספר מלכים מכנהו "החדש השמיני" כנהוג ביהודה[23], אך עפ"י "תורתו של ירבעם שאין בה דופי" היה זה "החדש השביעי". בחדש זה קבוע מעצמו חג — "בחמישה עשר יום לחדש — כחג אשר ביהודה".

אולם חג סוכות זה "בחמישה עשר יום לחדש" אינו סוכות של כל שנה. בתחילת הפרשה אומר הכתוב "ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב המלוכה לבית דוד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני שבו אל רחבעם מלך יהודה" (מל"א י"ב, כו־כז).

הגמרא, הן בירושלמי והן בבבלי[24] מסבירה פסוקים אלה כך:

"אמר ר' יוסי בר' יעקב במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל. ה"ד מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם — אמר (ירבעם) אנא מתבעי מיקרי — קאים אנא, ואינון אמרין מלכא דאתרא קדים, ואי מקרי תינייך — גנאי הוא לי, ואי לא נקרי — בזיון הוא לי, ואי מרפינון — אזלון סלקון אינון שבקון יתי ואזלון לון גבי רחבעם בן שלמה, ה"ד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם. מה עשה — עשה שני עגלי זהב..." (אמר ירבעם) אם נעלה לרגל ועומד אני לקרוא במשנה התורה, יאמרו — מלך המקום (יהודה) קודם, ואם אקרא שני לו — זהו גנאי לי, ואם לא אקרא כלל — בזיון הוא לי, ואם אני מניח את העם לעלות לבדם בודאי יעזבוני וילכו אצל רחבעם אדניהם) (תרגום ע"פ "פני משה" בירושלמי ע"ז פ"א ה"א).

וכעין זה בבבלי (סנהדרין ק"א ע"ב):

"אמר רב נחמן גסות הרוח שהיה בו בירבעם היא טרדתו מן העולם, שנאמר ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד אם יעלה העם הזה... והרגוני ושבו אל רחבעם מלך יהודה. אמר (ירבעם) גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד כיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב, ואנא קאימנא — סברי הא מלכא והא עבדא, ואי יתיבנא — מורד במלכות הווא וקטלין לי ואזלו בתריה, מיד "ויועץ המלך..." (אמר (ירבעם) למדנו שאין

23. הגמרא בבבא בתרא אומרת כי ירמיהו הוא זה שכתב את ספר מלכים. גם ע"פ המחקר המודרני היה זה "סופר יהודאי" שכתב את הספר.

24. אע"פ שהאדר"ת ב"קונטרס זכר למקדש" (קובץ "הקהל", ירושלים, תשל"ג, עמ' ל"ה) אומר: "הרי לנו שהבבלי והירושלמי חלוקים בזה" נראה לי שאין כאן מחלוקת, והן הירושלמי והן הבבלי מכוונים לאותו "הקהל".

ישיבה בעזרה שבמקדש אלא למלכי בית יהודה בלבד, אם יראו את רחבעם יושב ואותי עומד יחשבו זה מלך וזה עבד, ואם אשב אחשב מורד במלכות ויהרגוני וילכו אחריו, מיד...).
נראה, אם כן, שהסבר הגמרא עולה טוב רק אם נאמר שמדובר במעמד "הקהל", בחג־הסוכות, כשהמלך קורא בעזרה, שאז בא לידי ביטוי הדיון בנושא הישיבה והעמידה בעזרה, כפי שעולה מן המשנה "והמלך עומד ומקבל (את ספר התורה) וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחוהו חכמים" (סוטה פ"ז מ"ח)*.

נמצאנו למדים כי מול ה"הקהל" שביהודה, שנערך בחדש השביעי בחג סוכות, מציב ירבעם "הקהל" משל עצמו, לבני ממלכתו "בחדש השביעי" לפי שיטתו — לא בירושלים, אלא בבית־אל. אליבא דירבעם ה"הקהל" של יהודה התקיים שלא במועדו — "בחדש העבור" ולא "בחדש השביעי". יתר על כן — בעבור השנה חדש אחד לפני תשרי מרויח ירבעם בן נבט רווח גדול: לאחר חמישה מעמדי הקהל בהם עמד שלמה כמלך על כל ישראל "מתפסח ועד עזה" מוצג רחבעם בנו כמלך על שבטי יהודה ובנימין בלבד. לעומתו מוצג ירבעם כמלך על כל עשרת השבטים מבית־אל ועד דן, כנבואת האמת של אחיה השילוני. אם צדקנו בחשבוננו, שירבעם, וכמובן רחבעם, עלה לשלטון באלול של שלהי השמיטה, הרי שבחג הסוכות יש מפגש ראשון בין המלך החדש לבין העם: רחבעם מלך יהודה ובנימין בלבד, ואילו ירבעם בן נבט מלך על עשרת השבטים.
מה עגום הקהל־של־רחבעם מול הקהל־של־שלמה, ומה עגום הקהל־של־רחבעם מול הקהל־של־ירבעם. ומה עגומים שני מעמדי "הקהל" אלו גם יחד...[25].

* הרב אביגדר נבנצאל מעיר: לדעת הבבלי המלך מבית דוד יושב בעזרה בכל עת שיחפוץ.

25. חלקם של הדברים הנאמרים כאן, בעיקר בעניני "קהלת" ו"הקהל של שלמה" לובנו בשיחותיו של הרב ח"י הדרי בארבע הזדמנויות —
— שיחת יום ה' עש"ק כי תבוא, ט"ז באלול תש"מ. (שלהי שמיטה)
— שיחת יום ה' עש"ק ניצבים־וילך, כ"ג באלול תש"מ. (שלהי שמיטה)
— "פרקי היום בתנ"ך", מוצאי יו"ט־ראשון־של־חג, תשמ"א. (מוצאי־שמיטה).
— "פרקי היום בתנ"ך", מוצאי שבת חוהמ"ס, תשמ"א. (מוצאי־שמיטה).

רפי יעקובי

על מקומה של מגילת אסתר בכתבי הקודש

"כתב רב האי ז"ל... מאן דקרי לה למגילה פושט וקורא כאגרת" (טור סי' תר"צ).
"נוהגין לפשוט את המגילה כאגרת... מפני[1] שנקראת אגרת ("לבוש" שם).

מערכת כתבי הקודש שלפנינו כוללת כ"ד ספרים. אין עניינו כאן בתהליכים שקדמו לקביעת מסגרת זו, אך נציין, שמעת שנחתמו כתבי הקודש, לא נתאפשרה עוד הכנסת ספרים מאוחרים יותר לתוכה.
בעקבות חתימתה זו אנו שומעים מפי חז"ל את הדרישה: "מה כלה זו מקושטת בכ"ד מיני תכשיטין, כך תלמיד חכם צריך להיות זריז בכ"ד ספרים" (שמ"ר פמ"א, שהש"ר פ"ד), לעומת קביעת יחס אחר לשאר הספרים, הבא לידי ביטוי בין היתר במימרא: "שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בתוך ביתו" (ויק"ר י"ב י"ג)[1].

— ★★★ —

לצד קביעה זו, של מערכת סגורה הכוללת כ"ד ספרים, נוצרת גם חלוקתם לשלוש חטיבות: תורה, נביאים וכתובים. חלוקה זו, בשמות אלה, נזכרת

1. עובדה מעניינת היא, שגם בלשון העמים מכונה התנ"ך המקובל בשם "קאנון", שמשמעו בלשון העברית קנה או "קנה המידה" (יחזקאל מ' ג'), כלומר: השיעור והקצב ששמו בעלי המסורה במניין הספרים שנחשבו לקודש, מבלי להוסיף ולגרוע מהם. (אנצ' "אוצר ישראל" כרך ג' עמ' 303, אנצ' עברית כרך כ"ד עמ' 286); תופעה מקבילה של חתימה היא זו של התלמוד, עליה כותב הרמב"ם: "ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע" (הקדמה לפי' המשנה, מהד' רמב"ם לעם עמ' פ"ה והשווה לדברי ר"י בועז בהקדמתו ל"שלטי הגיבורים"). על ערכה ההלכתי של החתימה, המחייב את כל הדורות למה שמופיע בתלמוד ולא מאפשר לחלוק עליו עמד הרמב"ם בהקדמתו ל"משנה תורה" ובהל' ממרים פ"ב ה"ט, וראה כס"מ שם פ"ב ה"א: "ואפשר לומר, שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו, שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת התלמוד, שמיום שנחתם, לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה". וכן מפורש בדברי הראב"ד, "ספר הקבלה" הוצ' נויבואר עמ' 59. וראה עוד כתבי ר' ישראל סלנטר, ספריית "דורות" עמ' 246-247; "אור זרוע לצדיק" לר' צדוק הכהן עמ' 49-50; אנצ' עברית כרך ל"ב עמ' 872-873; אנצ' תלמודית כרך ט' עמ' של"ג-של"ה.

לראשונה בהקדמה לתרגום היווני של ספר בן סירא, ולאחר מכן חוזרת ונשנית פעמים הרבה בדברי חז"ל[2].

חלוקה זו אינה מקרית, והיא נובעת ישירות מדרגת הקדושה המיוחסת לכל קבוצת ספרים. ראייה לדבר, מכך שיש לה גם משמעויות הלכתיות. כך שנינו בתוספתא[3]: "מניחין ספר תורה על גבי תורה, ותורה על גבי חומשין, וחומשין על גבי נביאים וכתובים, אבל לא נביאים וכתובים על גבי חומשין".

מתוספתא זו עולה מעמד מיוחד לתורה, ביחס לנביאים ולכתובים כאחד. מעלה זו אכן מסתברת: התורה נתפסת כדברו הישיר של הקב"ה אלינו, וכך גם באופן כתיבתה לא הונח מקום כלשהו למעורבות אנושית פעילה. כך מפורש בגמ' מנחות (ל', א'): "הקב"ה אומר, ומשה אומר וכותב" — "הקב"ה אומר, ומשה אומר אחריו, כדי שלא יטעה בכתב וכותב... (רש"י שם). נשנה ברמב"ם[4]: "כמו סופר, קוראין לו והוא כותב", ונתפרש יותר בדברי הרמב"ן: "והנה משה, כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב". אבל זה האמת וברור הוא שכל התורה... הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה"[5], לעומת ספרי הנביאים והכתובים, שיש בהם מעורבות אנושית כלשהי[6]. לגבי יחס נביאים וכתובים זה לזה, הרי שמתוספתא זו עולה זהות ביניהם.

2. כגון: "כתוב בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים" — מגילה לא, א; ב"ק צב, ב; ע"ז יט, ב; ובסגנון אחר: "מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים" — מו"ק יח, ב: סנהד' צ, ב; מכות י, ב ועוד.
3. מגילה פ"ג, מהד' ליברמן עמ' 359. הובאה בבבלי מגילה כז, א ובירושלמי פ"ג ה"א.
4. הקדמה לפרק "חלק", היסוד השמיני.
5. הקדמת הרמב"ן לתורה, מהד' שעועל עמ' ב'-ג'. מקורות מרובים נוספים בכל הקשור לכתיבת התורה — א.י. השל, "תורה מן השמים באספקלריא של הדורות" ח"ב עמ' 344-347.
6. כך כתב ר' צדוק הכהן ב"מחשבות חרוץ" עמ' 77: "ספר יהושע שהוא... הספר שנתחבר ע"י בני אדם, אחר התורה שבכתב שמהשמים", ומכאן ודאי גם לשאר הספרים שאחרי יהושע. וראה גם ליקוטי מאמרים" להנ"ל בתוך "דברי סופרים" עמ' 88: "הספר הראשון אחר תורת משה שנראה כחוץ לתורה ועם כל זה אינו מספרים חיצוניים". אופי זה של כתיבת התורה בצורה אובייקטיבית לחלוטין, לעומת זה של הנביאים והכתובים המושפעים מישותו הסובייקטיבית של האדם, גורם גם להבדלים בסגנונות בהם מתוארים מאורעות שונים במערכות השונות של כתבי הקודש. דוגמא בולטת היא בתאורי מעשה בראשית (ראה "חזון המקרא" ח"א עמ' 41 ואילך) ובתיאורי מתן תורה (ראה שם עמ' 171 ולהלן, וע"ע הרב ח"י הדרי, "שירת האקדמות" ושם בהע' 24, 25 ו"קדושת השבת" עמ' 60.). באותה אמירה תמציתית של התורה — קול שאינו מוסיף, מונח גם הקול הגדול שאינו פוסק — אמירה קצרה המהדהדת מסוף העולם ועד סופו. (ראה מהר"ל גו"א דברים ה' י"ט ורמ"ע מפאנו "יונת אלם" פנ"ט).

כך, אכן, העלו התוספות[7]: "דלא אשכחן, שיהא אסור להניח, אלא נביאים וכתובים על גבי תורה, אבל נביאים על גבי כתובים או איפכא, לא" וכך ניסח הר"ן[8]: "ומשמע ממתני', דנביאים וכתובים כי הדדי נינהו... ולא מפלגינן בינייהו כלל. ולעניין הנחה נמי משמע לקמן, דמשויה שוו אהדדי". כך כתב גם הגר"א בבאורו: "מדלא חילק בגמ' הנ"ל ביניהם ומשוו אותם להדדי" ושם מוסיף תחומים נוספים בהם קיימת זהות בין הנביאים לכתובים: "וכן שם לעניין גלילת מטפחות, וכן בירושלמי לענין מכירה"[9].

— ★★★ —

אמנם, אף על פי כן, בנקודות הלכתיות אחרות מצינו העדפה לנביאים על פני הכתובים. אחת מהן: במשנה נאמר לגבי פסוקי מלכויות, זכרונות ושופרות: "מתחיל בתורה ומשלים בנביא"[10]. וכבר תמהו שם התוס' על הקדמת פסוקי הכתובים לנביאים[11]: "וא"ת, דבכל דוכתא משמע דנביאי עדיף מכתובים?!" ומתרצים על פי דרכם[12].

הר"נ שם כתב לגבי בעייה זו: "ואפשר, דטעמא משום מעלין בקודש ואין מורידין; והלכך, מתחיל בתורה, דהתחלה מעלייא הוא, ואח"כ כתובים, דליכא לעלויי אתורה, וקודמין כתובים לנביאים, שיהא אח"כ מעלין

7. ב"ב יג, ב ד"ה ר' יהודה.
8. מגילה שם.
9. בי הגר"א, שו"ע יו"ד סי' רפ"ב ס"ק ל"ז. לשיטה זו נוטים כמעט כל הראשונים אך ההסכמה אינה שלימה. רבינו בחיי בפי' לויקרא ח' ח', לאחר שקובע הפרש המעלה בין נביאים לכתובים, כותב: "ובפירוש אמרו: מניחין תורה על גבי נביאים, אבל לא כתובים על גבי נביאים". שם בציוני הרב שעוועאל כותב על כך: "לא מצאתי", אלא שהמאירי בסוג' במגילה שם כותב: "ויש שנוהגין להניח נביאים על גבי כתובים, אבל לא כתובים על גבי נביאים" ומציין מקור לדבריהם מהסוג' ב"ב יג, ב, אך קובע לגביו: "ואינה טענה", ודוחהו. ועיין להלן הערה 11.
10. ר"ה לב, א.
11. אמנם, ב"אוצר הגאונים" בסוג' שם (עמ' 51) מביא: "ורבינו האי אומר, דרבנן בתראי נהוג למימר נביאים קודם כתובים" ומציין שכן הוא ב"עיטור" ומפנה לראבי"ה ר"ה ח"ב עמ' 226 הע' 5 המציין מקורות לשיטה זו. וע"ע חידושי הרשב"א לר"ה שם, מהד' דימיטרובסקי עמ' 176 המוסיף בהערותיו מקורות נוספים, ו"נתיב בינה" ח"ה עמ' 135-136. מקורות אלה עשויים להצטרף לשיטתו היחידאית של רבינו בחיי, שהובאה לעיל.
12. תרוץ בכוון דומה מובא גם בראי"ש על אתר, ובאבודרהם השלם ירושלים תשכ"ג עמ' ער"ב. יישוב אחר ראה ב"קרבן נתנאל" על הרא"ש שם, וע"ע "פרי צדיק" דברים עמ' 169 ושם עמ' 187 שאף הוא הלך בדרך דומה.

בקודש״. כבר תמה כ״מגן אברהם״ על סתירה זו שבדברי הר״ן[13], אך נראה שבדברי הר״ן אלה מונח המפתח לפתרון הבעייה: לתורה, אכן, יש מעמד איכותי נפרד מהנביאים והכתובים, בכך שהיא כל כולה אלוקית, ועל כן, גם על פי הכלל של ״מעלין בקודש״ אין הוה אמינא שלא יפתחו בפסוקים הימנה; אך, לנביאים ולכתובים, שבשניהם שותף גם האדם ביצירה, יש מחד גיסא השוואה עקרונית ביניהם, כעולה למשל מדין הנחתם זה על גבי זה; ומאידך גיסא — הבדל ״כמותי״, הנובע ממידת המעורבות האנושית שיש בכתיבתן, המאפשר מצב של ״מעלין בקודש״ במעבר מכתובים לנביאים. כך כתב הרב קוק, מבלי התיחסות ישירה לסתירה שהעלה המגי״א: ״וזהו התוכן של יחש נביאים וכתובים זה לזה, שהנביאים עולים בכללם על הכתובים בקדושתם, ומכל מקום, ישנה מדרגה המשווה את הנביאים אל הכתובים, ומניחים כתובים על גבי נביאים, כשם שמניחים נביאים על גבי כתובים״[14].

— ★★★ —

ההבדל בין מעלת נביאים לכתובים נוסח ע״י הרמב״ם בפרקי הנבואה שב״מורה נבוכים״. כך קובע הרמב״ם אחת עשרה מעלות, עליהן הוא אומר[15]: ״ואלה אשר אראם מעלות הנבואה לא כל מי שהוא במעלה מהן הוא נביא, אלא המעלה הראשונה והשניה הם דרגות לנבואה, ואינו נמנה מי שהגיע לדרגה מהן נביא מכלל הנביאים... ואף על פי שנקרא אי פעם נביא, הרי זה על דרך ההכללה, מפני שהוא קרוב מאד לנביאים״. ובהמשך דבריו[16]: ״המעלה השניה היא שירגיש אדם כאילו דבר מה חל בו, וכח אחר עבר עליו, שמדובבו, ואז ידבר בדברי חכמה או תהילה, או בדברי תוכחת מועטים... וזהו שאומרים עליו שהוא מדבר ברוח־הקודש, וכיוצא בזה מרוה״ק חבר דוד תילים, וחבר שלמה משלי וקהלת ושה״ש, וכן דניאל ואיוב ודבה״י ושאר הכתובים״.

חלוקה זו שמעלה הרמב״ם בין רוח הקודש לנבואה, קדומה היא הרבה יותר, ומופיעה כבר אצל יונתן בן עוזיאל[17]. כך הוא מבחין בין ״נביאים״

13. אוי״ח סי׳ קנ״ג ס״ק ב׳.

14. אורות הקודש״ ח״א עמ׳ ר״ע. והשווה ״קדושת השבת״ עמ׳ 40 ע״פ ״פרקי היכלות״: ״וקדש קדשים והיכל ואולם הם נגד ג׳ חלקי התושב״כ שהם תורה, נביאים וכתובים. ונביאים וכתובים חד קדושה אבל תורה קדשי קדשים ואינו בערך עימם״. וע״ע נצי״ב, ״העמק שאלה״ שאילתא ח׳ אות י׳ ושם פ״ט אות ב׳, ו״פחד יצחק״ לגר״י הוטנר שבועות מאמר ב׳.

15. ח״ב פמ״ה. מהד׳ הרב קאפח עמ׳ רס״ב.

16. שם עמ׳ רס״ג־רס״ד.

17. ראה ״דעת מקרא״ שמואל א׳ עמ׳ ר׳ ושם הע׳ 54.

אותם הוא מתרגם "נביאיא", לבין בעלי רוה"ק, שלא הגיעו לדרגת נבואה, אותם הוא מתרגם "ספריא"; וכך, על פי הענין, יש שהוא מתרגם "מתנבאים" — "משבחן", במקביל לדרגת רוה"ק הגורמת לאמירת שירות ותשבחות עליה מדברים הרמב"ם וההולכים בשיטתו[18].

— ★★★ —

ההבדל בין דרגת הנבואה, המיוחסת לנביאים, לזו המיוחסת לכתובים, עשוי לסייענו גם בהבנת פרשיות מקראיות שונות, ובישוב סתירות, העולות מקריאה שעל פני השטח. מעניין, שבקו פרשני מעין זה, נקטו דמויות שונות מאד זו מזו בקשת המחשבה הישראלית:

בספר מלכים מתואר מנשה, כמלך החוטא לכל אורך דרכו. לעומת זאת, בדברי הימים ב' ל"ג מסופר על תשובה שעשה מנשה, ועל פי "סדר עולם", מתוך חמישים וחמש שנות מלכותו היו שלושים ושלש בתשובה[19]. כבר עמדו על התמיהה שיש בהתעלמות ספר מלכים מארוע משמעותי כל כך, ובין התשובות הבודדות שניתנו[20], בולטת תשובת אברבנאל[21]: "ואחשוב, שהנביא ירמיהו אשר כתב את ספר הזה לא ראה לכתוב כאן תשובת מנשה

18. בין ההולכים בעקבות הרמב"ם: רבינו בחיי בפרושו לויקרא חי' ח' ודברים ל"ג ח', החוזר על דברי הרמב"ם כמעט מילה במילה (וראה לעיל הע' 9); רד"ק בהקדמתו לתהילים; אבודרהם השלם ירושלים תשכ"ג עמ' רע"ב; המאירי בהקדמותיו לתהילים ולמשלי; ר"י דוראן ב"מעשה אפוד" שלו עמ' 11; אברבנאל — הקי לנביאים ראשונים עמ' ג'-ד'; רמח"ל, דרך ה', ח"ג פ"ג. (וע"ע מאמרו של הרב י. סנדר, "חלוקת התנ"ך"; "המעיין" תמוז תשל"ג עמ' 17 ואילך); הגר"א בבאורו למשלי ט"ז ד': "האחד — שהקב"ה מדבר עמו ונותן לו עצה, וזוהי נבואה, והשני — שהקב"ה נותן בליבו העצה וזהו רוח הקודש"; וראה ב"ב יב, א: "מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים" ושם בחי' הרמב"ן: "אעפ"י שניטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון; נבואת החכמים, שהוא בדרך החכמה, לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם"; הרב קוק, "הגיון הקודש" בעיקר פרקים צ"א-צ"ד; הרב חרל"פ, "ממעיני הישועה" עמ' כ"ו ע"פ הגמ' פסחים סו, א: "הנח להן לישראל, אם אין נביאים הן, בני נביאים הן" (וראה שם גירסת התוספתא פ"ד, מהד' ליברמן עמ' 165: "אמר להם, הניחו להם, רוח הקודש עליהם, אם אין נביאין הן, בני נביאין הן"); "מאמרי הראי"ה ח"ב עמ' 486; אורבך, חז"ל עמ' 513-516 ושם מקורות מרובים.

19. סדע"ר פכ"ד, וכן הוא גם בגמ' סנהד' קג, א.

20. ראה מלבי"ם מל"ב כ"א ט"ז; "דעת מקרא" דה"י א' מבוא עמ' 41-42. תשובה נוספת מובאת בקובץ "נבואה לדורות" מאת הרב י. קופרמן, שי"ל בהוצ' "השכל" שע"י המכללה, עמ' 64-66 בשם ר' יהושע העליר בפרושו למס' אבות.

21. נביאים ראשונים עמ' תרע"ג.

לזאת הסיבה, רוצה לומר, להיותה בלתי שלמה ושלא כראוי, וכתבה עזרא בדה"י לפי שלא היה נביא ולא עמד בסוד ה' כירמיהו שכתב ספר מלכים, שעזב זכרון תשובתו לפי שלא היתה תשובתו שלמה".

בכוון זה הלך גם ר' יונתן אייבשיץ ב"אהבת יהונתן" בדרשתו להפטרת שביעי של פסח (דף מב, א): "ודוד המלך, ע"ה, פעמים היה משתמש ברוה"ק, ולפעמים היה במדרגת נביא. והשירה דשמואל היה במדרגת נביא דכתיב וידבר דוד, ושירה שבתהילים שר ברוה"ק דכתיב לעבד ה' לדוד, ולא נאמרו בפרק אחד, לכך יש חילופי גירסאות ביניהם, והבן". בדרכו הלך גם בעל "בית יעקב", האיזביצאי, שאף ניסח כלל מקיף יותר בסוגיא זו: "ולכן השירה שנכתבת בשינויים, ממה שנכתבת בספר תהילים י"ח, ששם הוא בקדושת כתובים, וכן נמצאו שינויים בדברי דוד ושלמה, ממה שנכתבים בשמואל ובמלכים, ממה שנכתבים בדה"י, מפני ששם הם בקדושת כתובים, והרואה יבין"[22].

ואכן, נמצאו כאלה שראו והבינו, וציינו דוגמאות ספציפיות לתופעה זו, הן לגבי שירת דוד והן לגבי מקורות אחרים. כך כתב הרצ"י קוק להסבר ההבדל בין "מגדול ישועות מלכו" האמור בשמואל, ל"מגדיל" שבתהילים, ובכך הסתבר לו גם השינוי בברכת המזון בין ימות החול לשבתות ולימים טובים: "אותו הפסוק נאמר במעלת נביאים בשמואל, ואחר כך גם במעלת כתובים בתהילים ומתוך חילוקי המדרגות האלה, באו כל אותם שינויי הלשון שבין שני מקומותיו, ובזמן שיש יתרון של קדושה אומרים אותו פסוק ביתרון קדושתו כמו שהוא בנביאים, שלעומת ההופעה שבכתובים בתור פועל שמגדיל את הישועות, מופיע הוא שם במקורו, שהוא בעצמו מגדול הישועות וכמו שמברכים בעשי"ת המלך המשפט"[23].

רעיון מקביל, אם כי מתוך התייחסות לפסוק אחר כתב בעל "משך חכמה"[24]: "ולכך כתיב במלכים י"ט והבית הזה יהיה עליון... ובדהי"ב ז' כתיב: והבית הזה אשר היה עליון... העניין — דכתובים ברוה"ק, ורוה"ק דרגא תתאה מנבואה, כידוע, לכן בנביאים בדרגה עילאה כתיב והבית הזה יהיה עליון, שקדושתו קיימת אף בזמן שהוא חרב... לא כן בכתובים דהוא

22. "בית יעקב", הקדמה עמ' 6. וכך, אכן, העלה הרב קופרמן הנ"ל שם עמ' 66: "הרי לפנינו אותו מחבר, אותה תקופה — אין זאת אלא שהגירסא בשמואל — בבית מדרש של נבואה יסודה, ואילו הגירסא בתהילים משקפת את תפיסת רוח הקודש של ספרי הכתובים. לא הרי הראיה דרך המשקפיים של נבואה, כהרי ההסתכלות דרך המשקפיים של רוח הקודשי".

23. הערות ל"עולת ראיה" ח"ב עמ' תכ"א. וראה "כלבו" סי' י"א בשם הראב"ד. אבודרהם עמ' קי"א: "המלך שהוא עצם המשפט" וב"י סי' תקפ"ב בשם ר' מנוח: "שהוא המלך והוא המשפט, כמו האומר שהוא החכמה והוא המדע" ועי"ע "נתיב בינה" ח"ג עמ' 95-96.

24. בדבריו להפטרת פקודי; מהד' הרב קופרמן עמ' תקפ"א-תקפ"ב.

דרגא תתאה דהוא באיתגלייא, כתיב, והבית הזה אשר היה עליון, פירוש ואינו עליון בקדושתו בעת חורבנו״.
הכתובים רואים את הדברים כפי שהם על פני השטח. מבחינה זו הבית אינו בקדושתו כשהוא חרב, ומנשה אמנם עשה תשובה אך הנביאים הרואים לעומק בהיותם בסוד ה׳ יודעים שהבית מקודש אף בחורבנו ושתשובה שכל כולה מתוך יראת העונש כזו של מנשה — עליה נאמר ״וכהצר לו״ — אינה התשובה הרצויה.

— ★★★ —

ההבדל הקיים בין החטיבות השונות בתנ״ך מבאר גם תופעה נוספת לפיה משה רבינו כתב בנוסף לתורה, אותה כתב כסופר שלית ליה מגרמיה כלום גם מזמורים שונים בתהלים: ״תפילה למשה״ ועוד[25], וגם את ספר איוב[26] — מתוך נקודת מבט אישית ואנושית. כך הוא גם לגבי שמואל הכותב את ספר שופטים ושמואל ברוח הנבואה המוכתבת מגבוה במידה רב לעומת מגילת רות אותה הוא כותב מתוך נביעה שמתוכו, שהיא אותו ״כח אחר שעבר עליו״, כלשון הרמב״ם[27].

25. כך ניסחו חז״ל במפורש בשוח״ט לתה׳ צ׳: ״אחד עשר מזמורים שאמר משה בטכסיס של נבואה אמרן, ולמה לא נכתבו בתורה? אלו דברי תורה ואלו דבר נבואה ואין מפסיקין בין דברי תורה לדברי נבואה. וע״ע תו״ש כרך י״ט עמ׳ 365 ו״דעת מקרא״ תהלים ח״ב עמ׳ קס״ט ושם בהע׳ 37.

26. ב״ב טו, א ושם בח״א למהר״ל; תו״ש כרך י״ט עמ׳ 364-365; פי׳ איוב לר׳ זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל מברצלונה, נדפס בתוך ״תקות אנוש״ ע״י ר׳ ישראל שוורץ, ברלין 1868 עמ׳ 170: ״וספר איוב נכתב וחובר מדעת משה רבינו ומשפע חכמתו״; וע״ע ר. מרגליות — ״איוב כמו שהוא״ עמ׳ 71 — 90 ושם מקורות מרובים. יש שהוסיפו גם את ספר דברים לרשימה זו: במשנה מגילה (פ״ג מ״ו) מצינו שקללות שבדברים ״משה מפי עצמו אמרן״. בזוהר הורחבה היריעה ושם: ״משנה תורה — משה מפי עצמו אמרו״ (ואתחנן רסא, א וראה פר״צ שמות עמ׳ 40, דברים עמ׳ 21 ושם עמ׳ 1 ועמ׳ 3 ו״קדושת השבת״ עמ׳ 41). בעניינה של הברייתא (ב״ב יד, ב) המוסרת: ״משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב״ יש מי שהבין בדעת הגר״א (ע״פ באורו לתקו״ז תיקון ל״ב) שפרש ש״ספרו״ אינו אלא ספר דברים (השל הנ״ל בהע׳ 5, ח״ב עמ׳ 219). על גישות נוספות שפרשו כך ראה תו״ש כרך י״ט עמ׳ 363 ואילך. וראה גם ״נאות הדשא״ לבית סאכאטשאב ח״א עמ׳ ע״ח ו״שם משמואל״ דברים עמ׳ ו׳ ועמ׳ ט׳. שפ״א דברים עמ׳ 10 ושם עמ׳ 13. ״אוצר מכתבים ומאמרים מבעל שפת אמת״ עמ׳ קל״ב.

27. ראה אברבנאל הק׳ לנביאים ראשונים עמ׳ ט׳. לאפשרות שאדם אחד יכתוב דברים הן בדרגת נביאים והן בדרגת כתובים ראה גם בפירושו למו״נ ח״ב פמ״ה וב״מעייני הישועה״ להנ״ל מעיין ג׳ תמר א׳ לגבי ספר דניאל, אם כי, שם לא מדגיש את הפרספקטיבה האישית שיש בכתיבה בדרגת רוה״ק של הכתובים.

מכאן, שהיתרונות המתאפשרים מן המעמד המיוחד שמוענק לתורה שבעל פה אכן מופקים, ואילו החששות והסכנות אינם באים לכלל ביטוי, וכל אלה מכוחה ומכוח כוחה של מגילת אסתר — אגרת הפורים.
נקודה זו עצמה בולטת עוד יותר לגבי ירמיהו — הדמות הטראגית, הנשלח לבשר את החורבן, מתוך הכפייה הנבואית, כשבאופן זה הוא נשמע לפעמים חסר חמלה לחלוטין, אך מגלה את יחסו האישי לעניין, ואת פנימיות נפשו השסועה בקרבו, במגילת איכה שכתב בדרגת הכתובים — מעצמו[28].
בתרגום השבעים ודומיו סודרה מגילת רות בסמוך לספר שופטים, ואיכה — בסמוך לירמיהו[29], מבחינה כרונולוגית יבשה. מה נאה היא, איפוא, דרכה של המסורה במיקום הספרים, על פי מהותם ועל פי אופן כתיבתם.

— ★★★ —

למרות האמור לעיל, על כתיבת ספרים כגון רות, איכה ואיוב, שאפשרו למחבריהם לבטא רחשי נפשם ונקודת מבטם כלפי המתרחש, עלינו לזכור שכל זאת נעשה במסגרת "רוח הקודש", על פי הקריטריונים החמורים שקבע לה הרמב"ם, וחלילה, אינו מוציאם לכלל דברי אדם או יצירות אישיות־אנושיות, שכן, לא כל החפץ ליטול את השם — יטול[30].
אמות מידה אלה הן שקבעו שספרים שנמצאו כתובים מתוך נקודת מבט פחותה מרמה מסויימת של רוח הקודש, מצאו עצמם מחוץ למערכת כתבי הקודש. כך נוכל להבין את המעמד המיוחד במינו של ספר בן סירא שלא נכנס לכתבי הקודש[31]. וכך נוכל להבין פולמוסים שונים על ספרים כגון

28. ראה אברבנאל ירמיהו עמ' שנ"ב; סיני כרך פ"ט עמ' קל"ב ושם הע' 63. (וע"ע "חזון המקרא" ח"ב עמ' 337־342 ושם ח"א עמ' 324־330). דוגמא יפה להבדל בין דברי הנביא כאיש פרטי ובין דבריו כמבשר דבר ה' יש בשמ"ב ז' — נתן הסבור מדעתו שדוד הוא שיבנה המקדש, וכך אומר לדוד (פס' ג'), נמסר לו לאחר מכן דבר ה' בנבואה — שדוד לא יבנה את ביהמ"ק (פס' ד' ואילך) — ראה "חזון המקרא" ח"א עמ' 74־75 (והשוה לאברבנאל ומלבי"ם שם) ושם ציין לדוגמא מקבילה בירמיהו כ"ח ו' לעומת שם פס' ט"ו. וע"ע "בית מקרא" תשי"ז עמ' 64 ואילך, ו"תרביץ" תש"מ עמ' 17 ושם בהע' 9.
29. סגל, "מבוא המקרא" עמ' 19.
30. ראה ל"נתיבות ישראל" ח"ב עמ' קע"ד שיצא חוצץ כלפי מי שניסה ללכת בכיוון מוטעה כגון זה. באופן דומה גם עגנון, "אלו ואלו" עמ' שי"ד־שי"ז: "כדוד חשבו להם כלי שיר".
31. כלפי ספר בן סירא יש יחס דו ערכי — מחד גיסא, מצטטים ממנו פסוקים נומש כפי שמצטטים מן התנ"ך, בלשון "דכתיב" או "שנאמר", ומאידך גיסא מזהירים בחומרה רבה מפני אפשרות שייוחס לו מעמד זהה לזה של כ"ד הספרים. ראה על כך בהרחבה מרובה — "תרביץ" שנה כ"ה חוב' ג' עמ' 245 ואילך; אנצ' מקראית כרך ב', בעיקר עמ' 164 ואילך. אנצ' תלמודית כרך ט"ו עמ' ס"ה — ס"ז.

קוהלת ושיר השירים שמבחינה מסויימת לפחות, נראו דומים לספרי חכמה ומשלים אנושיים[32], עד שלבסוף הוחלט בכל זאת להכניסם לכלל כתבי הקודש[33].
מכאן פתח גם לפולמוס שהיה סביב הכנסתה של מגילת אסתר לכתבי הקודש.

— ★★★ —

בגמ' מגילה (ז, א) מצינו: "שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני בספר[34] לדורות, ושלחו לה: הלא כתבתי לך שלישים (משלי כ"ב, כ') — שלישים ולא רבעים, עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה וכו'".
המהרש"א שם ממקד את הדיון לכך, שהיתה בעייה, האם יש מקום להכנס מגילת אסתר לכתבי הקודש כאחד מן השלישים — תורה, נביאים וכתובים[35] — או לתת לה מעמד של מערכת רביעית בלבד, שלא בכלל אותן מערכות.
דברי המהרש"א אלה הובאו והורחבו מאד ב"מורה נבוכי הזמן"[36]: "החלוקה השלישית הנפלאה, היינו במה שיסדו וכללו שלוש מחלקות בספרים לעניין ולקדושה, כפי מה שהורם רוח קדשם כל עניין במחלקה השייכה לו, לפי עניינו ומדרגתו בקדושה... והיתה כוונת רוה"ק בזה שלא להוסיף יותר ספרים מסורים לעם, בחיוב הקבלה והקדושה... ואף לא להוסיף על המחלקות, עוד מדרגה רביעית לקדושה, ולקבלה בפרסום, וכמו

32. ראה אדר"נ א, ד ותוספתא ידיים פ"ב מהד' צוקרמאנדל עמ' 683; גרינץ, "מבואי מקרא" עמ' 46; א. הילביץ', "חקרי זמנים" ח"ב עמ' שנ"ט. וראה גם א. בנדויד "לשון מקרא ולשון חכמים" עמ' 74-80 על תופעות לשוניות האופייניות לספרים אלה.
33. בשל המעמד הגבולי שהיה לקהלת ושה"ש בשאלת הכנסתם לכתה"ק, נוכל להבין מדוע לאחר הכנסתם נאמרו דברים חמורים כלפי מי שייחס להם מעמד של ספרי חולין (בדיוק להפך מהאמור לעיל הע' 31 לגבי ספר בן סירא שם היה חשש שתיוחס לו קדושה כספר מכ"ד ספרים), לכך נוכל להבין את דברי ר' עקיבא במשנה ידיים פ"ג מ"ה, ואת דבריו בתוספתא סנהד' פי"ב (הובאו גם בגמ' שם קא, א): "המנענע קולו בשה"ש בבית המשתאות ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעוה"ב" בפרופורציה הנכונה. (ראה גם ש.ד. גויטין, "עיונים במקרא" עמ' 308).
34. כך היא גירסת "עין יעקב" וב"דקדוקי סופרים" ציין שכך היא ברוב הספרים. אמנם, בגמ' שלפנינו הגירסא: "כתבוני לדורות", וראה להלן הע' 45.
35. כך פרש רש"י במשלי: שלישים — תורה, נביאים וכתובים. וכך פרשו הוא והר"נ בגמ' שבת פ"ח — "אוריאן תליתאי" וראה שם במהרש"א. (וראה גם פסיקתא דר"כ בחודש השלישי בובר קה, א ותנחומא בובר יתרו ח' ופי' הגר"א לפסוק זה במשלי ולשה"ש א' י'.).
36. מהד' ראבידוביץ' עמ' ס"ד.

שדרשו חכמינו המקרא: הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת — שלישים ולא רבעים".

— ★★★ —

דברים אלה מעוררים אותנו לדיון, מדוע הכנסת מגילת אסתר לכלל כתבי הקודש, תיצור מערכת רביעית, בנוסף לשלוש הקיימות. מדוע לא היה פשוט להם, לחכמים, להכניסה לאחת המערכות הקיימות?
נראה, שהעיון באופן כתיבת המגילה ישיב על בעיה זו. עיון כזה יוכל לסייענו בפתרון בעיות הסטוריות שונות, ואף כאלה שהן על גבול המחקר (ואולי אף לתחומיו באו), וכן להעניק ממד רוחני־פנימי מחודש למגילה ולענייניה.
בגמ' (מגילה יט, א) כתוב: "מגילה נקראת ספר, ונקראת אגרת". על סמך קביעה זו מסיקה הגמ' דינים שונים ביחס למגילה. נראה, שבקביעתה זו, מסתמכת הגמ' על פסוקי המגילה עצמה המספרים על אופן כתיבתה: "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים" (ט' כ'), ופרש"י: "ויכתב מרדכי — היא המגילה הזאת כמות שהיא". בהמשך: "על כן קראו לימים האלה פורים... על כל דברי האגרת הזאת" (שם כ"ו) תרגם התרגום: "בגין כן דיפרסמון יומי נסיא ופתגמי מגילתא הדא", ובפס' כ"ט: "ותכתב אסתר המלכה... לקיים את אגרת הפורים הזאת, השנית" חזר ותרגם: "ית כל מגילתא הדא". העולה מכאן הוא שמרדכי כתב בתחילה את כל המגילה כאגרת אל היהודים", ולאחר מכן כתבה אותה אסתר פעם שניה[37].
נושא זה, של אופן כתיבת המגילה, נדון בהרחבה אצל בעל "דורות הראשונים"[38]: "כבר פרש ראב"ע: "ויכתב — מרדכי לבדו", וכך הסיק כי מיד לאחר הנס כתב מרדכי את כל המגילה ושלחה אל כל היהודים. כך מרויחים לפיו את הממד האישי של המגילה: "ועד אשר נתפרסם דבר קבלת העם, לא השתתפה אסתר בכתיבת האגרות כי חכמי הדור לא רצו שיהיה זה מתוקף המלכות כי אם קבלת כלל היהודים מדעתם ורצונם החפשי ועל כן לא נזכרה אסתר בדבר האגרות, עד עכשיו"[39].
על פי מהלך זה נתבאר לו גם מדוע לא נזכר שם שמים במגילה: "כי הנה, בארנו, כי כל המגילה הזאת כמו שהיא היתה בתחילה אגרת מרדכי אל

37. בכיוון זה נתפרשו הפסוקים נ"ל גם ב"דעת מקרא". ור' גם "מנות הלוי" לר"ש אלקבץ דף ר"ח ע"ב ודף ר"י ע"א.
38. ר"א הלוי, כרך הפתיחה עמ' 263 ואילך.
39. שם 264.

היהודים[40]... והנה, ידוע, שהם נזהרו לבלי לכתוב שמות הקדושים, שאינם נמחקים, כי אם בספר ולא במקום אחר[41].

— ★★★ —

עובדת היות המגילה איגרת עשויה ליישב גם את בעיית סגנונה ולשונה, הנראים "חילוניים", את השימוש הרווח בלשונות פרסיים, ואת ההרחבה היתירה בכל הקשור לאווירה בחצר הממלכה ובמדינה הפרסית: חילוניות זו של המגילה שימשה טיעון בפי מבקרי מקרא שונים לגבי מהימנותה של המגילה, ולגבי האפשרות לייחס לה קדושה[42].

כבר מקובלנו מפי כתבו של הרב קוק: "כל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לאו דוקא לסתור אותה, כי אם לבנות את ארמון התורה ממעל לה"[43], ויש לציין, שבטיעוניהם כלפי ונגד מגילת אסתר התחבטו אף המבקרים עצמם אם אכן אי הזכרת שם השם ושאר סממניו של הסגנון החילוני הם אמנם מטרה נוחה לחיציהם, או שמא להפך מכך, וב"חספא" זו טמונות מרגליות העמוקות ונסתרות מהם[44].

האגרת — נשאבת מתוך מאורעות החיים, נכתבת בלשון המדוברת ברחובות קריה, וודאי שלא בסגנון מלוטש ורשמי, וכמוה גם מגילת אסתר שאף היא ראשיתה אגרת.

40. לכיוון תרוץ זה, השווה אנצ' מקראית כרך א' עמ' 491.

41. "דורות הראשונים" הנ"ל עמ' 267, ושם בהע' 2 הביא ראייה לכך מהגמ' ר"ה י"ח, המספרת על חשמונאים שתיקנו לכתוב שם שמים אפילו בשטרות, וכשהדבר בוטל ע"י חכמי הדור, עשו יום שמחה לדורות, לזכר אותו תיקון. וע"ע "אדר היקר" עמ' ט"ו.

42. סגל, "מבוא המקרא" 721-722; אנצ' מקראית כרך א' עמ' 491; אנצ' עברית כרך ה' עמ' 102 וראה "תרביץ" שנה מ"ט עמ' 223 ואילך.

43. "אגרות הראיה" ח"א עמ' קס"ד וראה שם עמ' קמ"ב; אוה"ק ח"ב עמ' תקמ"ז; "מאמרי הראיה" עמ' 40.

44. קויפמן, "תולדות האמונה הישראלית" כרך ח' עמ' 445-447 וסגל הנ"ל שיש כאן אמצעי ספרותי של העלמת ההשגחה הישירה. ראה "דעת מקרא" מבוא עמ' 17-18 וש.ד. גויטין "עיונים במקרא" עמ' 63. על פי דרכנו, במקור לא נזכר שם שמים בשל היותו אגרת וגם לאחר מכן שמרו על המבנה הספרותי של ספר בו ההשגחה עולה מבין השיטין ולא מצויינת במפורש. ואמנם, בניגוד לחז"ל שהותירו לקורא את חיפוש ההשגחה, בסיפור המגילה הרי בתרגום השבעים של האלכסנדרונים, לא נחה דעתם עד שהוסיפו לה (בחלומות, בתפילות ועוד) למעלה מארבעים שמות אלקים וכינוייו. ראה א. כהנא, "הספרים החיצוניים" מבוא לתוספות מגילת אסתר עמ' תקל"ט. (על הבדלי הסתכלות אלה ראה "מאמרי הראיה" עמ' 246 והק' הרב גולד ל"עמודי המחשבה הישראלית" ח"א עמ' 9).

— ★★★ —

לאחר שהמגילה כתובה כאגרת, יש בקשה להכניסה לכתבי הקודש. כך מובנת מאד הגירסא: "כתבוני בספר" — המגילה כבר כתובה, ונוספת רק בקשה להכניסה למערכת כתה"ק, שאמנם מכונים "ספר" או "ספרים"[45]. הפולמוס שמתעורר בעקבות הבקשה, אף הוא נראה מובן: כך, אמנם פרשו ב"מורה נבוכי הזמן": "ולפי שלסיבה נעלמת מאתנו[46], לא היה ברצון הסופרים, בעלי רוה"ק, להזכיר במגילה שום שם משמות הקודש, ולא לייחס בנגלה הנס אל השם כלל, וכמו שאנו רואים במגילה בעינינו — הנה היה המבוקש הנכסף שתכתב המגילה היינו בתיקון ושתחשב ספר, היינו שתקובל עכ"פ, הגם במדרגה פחותה לקדושה ממעלת יתר הכתובים. ונגד זה היה הקושי והמונע הגדול שכמו שלא היו רשאין כבר להוסיף ספר בקודש כקדושת הכתובים, כן אין להוסיף עוד מדרגה רביעית לקדושת ספרים, על שלוש המחלקות שעשו בזה עיקרי כנה"ג עפ"י רוח ה' שבקרבם, עד שלבסוף מצאו לה סמוך מן התורה ונתנו לה מקום בין הכתובים עוד"[47]. היות המגילה אגרת הוא הגורם לאי הזכרת שם שמים בה. ברם, נראה שנוספה לפולמוס שסביב הכנסתה לכתבי הקודש גם הבעייה הכללית — מצד היותה יצירה אנושית מעבר לקריטריונים המוסכמים. נושא זה מכניסנו לדיון על האגרות בכלל, ועל עניינן הספרותי המיוחד.

— ★★★ —

בהקדמת הרב צבי יהודה ל"אגרות הראיה" עמד על יחודן של האגרות: "האגרת, כמו תואר הפנים וקצב תנועות הגוף ואבריו, וכמו אופן הדיבור

45. ראה על כך סגל הנ"ל עמ' 1 — 2; גרינץ הנ"ל עמ' 13 — 14. אמנם, גם הגירסא "כתבוני לדורות" יכולה להיות מובנת: הבקשה "כתבוני" אינה מתייחסת לכתיבה ראשונית של המגילה אלא לכתיבתה בתוך כתבי הקודש. כך גם הביטוי: "נבואה שנצרכה לדורות נכתבה" (מגילה יד, א) אינו מתייחס לכתיבה בפעם הראשונה אלא לכתיבה לדורות. ראה גם "דעת מקרא" יונה, מבוא עמ' 9, שכך מתפרשת גם הגמ' ב"ב טו, א: "אנשי כנה"ג כתבו יחזקאל, שנים עשר וכו" — כעריכה וסידור, ושם בהע' 8 ציין ליעבץ, "תולדות ישראל" ח"ה עמ' 150 הע' 5: "וכתיבה האמורה באנכנה"ג, על כרחנו, אינה אלא אסיפה וסידור".

46. אמנם, על פי האמור לעיל בשם בעל "דורות הראשונים" ואף בשם אחרים, שוב אין היא נעלמת. בעל "מורה נבוכי הזמן" עצמו בעמ' קל"ו מסכים לכך שהמגילה נכתבה בתחילה ע"י מרדכי כאגרת ואח"כ נכתבה מחדש ע"י אסתר, אם כי, לא תלה בכך את אי הזכרת שם שמים, ולכן כתב שהסיבה נעלמת.

47. שם עמ' קל"ז.

וצורת הכתב וסגנונם, מביאה לידי התבטאות גם בנידוניה וגם בסגנונה את עצם מהותו של בעליה, ומשמשת ראייה ובירור לכיוונו ולאופיו"[48].

בעל האגרות עצמו כתב: "יש להרכיב בתוך חליפות המכתבים תועלת קדושה ועונג אהבה וידידות אחים יחד"[49], והרב הוטנר, שהיה ממקורביו ומתלמידיו של הרב קוק[50], אף נוסח כללים בכך: "קצת תמוה בעיני כי מכתבך היה בבחינת כולו להשם, כי לא הזכרת בו שום דבר על אודות עניני חול, והלא קיימא לן, דבעינן מחצה לכם"[51].

על הממד האישי שבאגרות הרב קוק, ערך הרב זוין מערכה גדולה בשם: "הרב באגרותיו". שם כתב על אגרותיו המשפחתיות של הרב: "אף במכתבים אינטימיים אלה אנו רואים גילויים ממעמקי נפשו של כותבם, ובמידה ידועה דוקא במכתבים אלה"[52].

הרב זוין, במערכתו הנזכרת עסק גם במעמדה של האגרת בכלל וכך כתב שם: "האגרות אינן נכתבות לשם קיום, הארעיות והמקריות מאפיינות אותן; שיחת רעים בכתב, מסירת רחשי הלב במצב רוח של שעה ידועה"[53]. ובנוסף לכל אלה, לאופן הקליל בו נכתבת האגרת יש גם משמעויות הלכתיות. כך כתב שם: "אגרות של רשות־שכתיבות אלו אין אדם נזהר בתיקונן מאד, ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות"[54].

— ★★★ —

48. אג"ר ח"א עמ' ו' וראה גם עמ' ח'.

49. אגרת ר"ח.

50. על כך — הרב מ. צ. נריה, "חיי הראיה" עמ' קס"ח, רל"ט, רנ"ח; "מועדי הראיה" מפתחות ע' "הוטנר, הרב יצחק"; ספר זכרון לגר"י הוטנר עמ' ט"ו, ע"ט.

51. "פחד יצחק", אגרות וכתבים אגרת ד'. שם באגי צ"ג כתב: "אמנם מצאתי בו במכתבך זה גם את ה'מחצה לכם' אשר עליה דברתי במכתבי הקודם", וכל הספר כולו רצוף הילה שסביב האגרות כחשיפה אישית.

52. "אישים ושיטות" עמ' 271. על אגרותיו של הרב ע"ע ראי"מ ליפשיץ, "כתבים" ח"ב עמ' רמ"ה־רנ"ג. על הפן האישי באגרותיו של הרב הוטנר כתב חתנו בפתח דבר" לאגרותיו. וראה "פתח דבר" לאגי הרמב"ם מהדי "רמב"ם לעם" על צדדים חדשים בדמות הרמב"ם העולים מאגרותיו; ו"חקר ועיון" לרב ק. כהנא לגבי אגרות ה"חזון איש".

53. "אישים ושיטות" עמ' 266 וחזר על כך ב"לתורה ולמועדים" עמ' 339. וראה אנצי עברית ע' פרוזה ושם כרך י' עמ' 489: "המכתב האינטימי, האישי, הקולח לו בנחת ורווי הומור והברקות לשוניות ורעיוניות". עוד בענינן של האגרות ראה א.מ. הברמן, "מסכת סופרים וספרות" עמ' 253 ואילך.

54. שם עמ' 226, וראה רמב"ם פ"ז מהלי יו"ט הי"ד; אנצי תלמודית כרך א' עמ' ס"ז, שמביא דיון בירושלמי האם יש לסמוך על אגרת לקיים ממנה שטר ע"י השוואת הכתב ופסק הלכה של הרמ"א ש"אין מקיימים מאגרת — לפי שאין אדם מדקדק בכתיבת האגרת".

מהאגרות האנושיות ניתן להקיש, ולו בזעיר אנפין, גם על אלה המקראיות: בישעיהו (ל״ח ט׳) שומעים על ״מכתב לחזקיהו בחליו״ ויש שפרשו שהכוונה לכך שפרסם את ישועתו האישית ברבים באמצעות אגרות[55]. כך, ודאי גם על אגרותיו של מרדכי מוטבע הפן האישי שבהסתכלותו על הישועה, ועל פיו הן נכתבות. לגבי פן זה בכתיבת המגילה הרחיק לכת בעל ״שפת אמת״ שקבע: ״מגילת אסתר היא התחלה לתורה שבעל פה... ונקראת ספר ונקראת אגרת, שכלול מן תושב״כ ותושבע״פ; ובמקום אחר: ״והוא מעין תושבע״פ... והיה עתה אחיזה לבני״י בתורה מצד עצמותם״[56].

— ★★★ —

כתבי הקודש הנמנעים עד כה מלכלול בתוכם יצירות אנושיות, או הקרובות לכך, קולטים לתוכם, עם הכנסת האגרת של המגילה, רובד נוסף שטרם ידעו כמותו. יתכן, שבכך ניתן להסביר את המעמד המיוחד שנתבצר לה למגילת אסתר בתוך מערכת כתבי הקודש.

יש מי שהסביר, שלכן, גם משנכנסה המגילה לכלל כתה״ק לא הזכירו בה שם שמים ״כדי לפרסם ההפרש בינה ובין שאר כתה״ק, כי רק בקישוי התירו, להוסיפה על התנ״ך... ולפי זה, המגילה הזאת היא האחרונה בכל כתה״ק״[57].

הגרי״ד סולובייצ׳יק שליט״א דן אף הוא בכך שלמגילה, גם לאחר הכנסתה לכלל כתה״ק יש חלות אגרת כחפצא בפני עצמו, היינו — מגילת אסתר כחטיבה מיוחדת, וגם כחלק אינטגרלי מכתה״ק. כך מוסברות לפיו הלכות שונות ביחס למגילה וביניהן: ״הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים — לא יצא״י (מגילה י״ט) מפני שבכך פוקע ממנה שם זה של אגרת בפני עצמה[58].

— ★★★ —

55. ״חזון המקרא״ ח״ב עמ׳ 425; רשות השידור, ״שיחות במקרא״ נביאים אחרונים עמ׳ 78.

56. שפ״א שמות עמ׳ 196 ושם עמ׳ 193. והשווה ״רסיסי לילה״ עמ׳ 84 ושם עמ׳ 159.

57. הובא באנצ׳ ״אוצר ישראל״ כרך א׳ עמ׳ 162 בשם הראבי״ה. ולא מצאתיו בראבי״ה שלפנינו. על מעמד דומה של ספר שנכנס לכתה״ק ואעפ״כ יש לו גם מעמד של מערכת רביעית בלבד ניתן אולי ללמוד מהמובא בשהש״ר א׳ י״א: ״יהודה ברי׳ אומר נאוו לחייך בתורים — זו התורה, צוארך בחרוזים — אלו הנביאים, תורי זהב — אלו הכתובים עם נקודות הכסף — זה שיר השירים״.

58. ״שיעורים לזכר אבא מרי ז״ל״ עמ׳ רמ״ו־רמ״ח, ושם דן גם לגבי אופן כתיבת המגילה. לפי קו זה של המעמד המיוחד בתוך כתה״ק ניתן להבין גם את הדיונים על מעמדה לעניין ״טומאת ידיים״ של מגילת אסתר (מגילה ז, א) ואת מעמדה ביחס למטפחות ספרים (סנהד׳ ק, א).

הפולמוס המתעורר סביב הכנסת אגרת — יצירה "אישית" — לכתה"ק, מובן ובעייתי, אך נראה שבסופו יוצא ההפסד שבפריצת המסגרות בשכר הנובע מכך.

מצינו: "חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה"[59], וכנראה הדבר נובע מכך שלעומת תורה שבכתב הסטאטית, המתקבלת כמות שהיא, הרי תורה שבעל פה הדינאמית, מבוססת כולה על היצירה האישית, ומתחדשת בכל עת ובכל שעה[60].

יחס דומה הממחיש את העניין קיים בין השבת שהיא קביעא וקיימא[61] ונתקדשה ע"י הקב"ה לבין יו"ט ש"ישראל מקדשו לזמנים"[62]: קדושת השבת גבוהה יותר, עד כדי כך שר' דוסא מציע לומר בהבדלה במוצאי שבת שלאחריה יו"ט: "המבדיל בין קודש חמור לקודש הקל"[63], אך לממד האישי הקיים ביצירת יום טוב, יש משמעותמיוחדת המשיקה אף לגדר הלכתי: בגמ' מצינו שבמוצאי יו"ט אין בשמים בהבדלה (פסחים קב, ב). תוס'[64] טוענים שאין ביו"ט נשמה יתירה ולפיכך אין צורך בבשמים הבאים במוצאי שבת כ"תחליף" לנשמה היתירה המסתלקת. הרמב"ן, לעומתם, טוען שאכן יש נשמה יתירה ביו"ט[65] אלא שנשמה יתירה שמשיגים אז, אינה מסתלקת במוצאי יו"ט, ועל כן אין צריכין לבשמים. בבאור דבריו אלה כתב בעל "שם משמואל" בשם אביו בעל "אבני נזר": "משום דכל דבר הניתן מן השמים בחסד ואין לאדם תפיסת יד בו אין לו קיום, וע"כ שבת דקבוע וקיימא, במוצ"ש מסתלקת הנשמה היתירה, אבל ביו"ט דבי דינא

59. שהש"ר א'; ירושלמי ברכות פ"א ה"ד; ע"ז פ"ב ה"ז. ע"ע ראב"ע בשם גאון בפי' לשמות ל"ד א' ותגובת הנצי"ב בפי' לאותו פסוק ובפי' לדב' ד' י"ד.

60. מכאן פתח להבנת הגמ' מנחות כ"ט המשווה את מעלת משה רבינו — מוסר תושב"כ, לר' עקיבא — המכונה אצל הארי"ל "שורש תושבע"פ" (הובא ב"פרי צדיק" שמות עמ' 14, 83 ושם דברים עמ' 127 ועוד) וראה גם סנהד' פו, א "וכולהו אליבא דר"ע" ושם ברש"י. ובשל"ה מהד' ירושלים תש"ל, מסכת פסחים דף כט, א. וב"תפארת ישראל" למהר"ל פס"ג, והשל, הנ"ל בהע' 5, ח"א עמ' 5 ואילך.

61. חולין ק"א, ב'.

62. ברכות מט, א וראה פסחים קיז, ב. לעצם ההשוואה: "קדושת שבת וקדושת יו"ט מכוונת לעומת קדושת תורה שבכתב וקדושת תושבע"פ" — "עולת ראיה" ח"ב עמ' מ"ג. וראה גם "פרי צדיק" דברים עמ' 270-271.

63. חולין כ"ו, ב' ולגבי חומרותיה הדיניות אין צורך לפרטן.

64. שם ד"ה "רב" וראה גם ביצה לג, ב ד"ה "כי הוינן".

65. "אמונה ובטחון" פכ"א. מהד' שעוועל עמ' תכ"ה. וכך עולה גם מהזוהר ח"ג קעג, א ושם רמב, ב.

מקדשין ליה יש לו לאדם תפיסת יד בו, ע"כ הרוח היתירה איננה מסתלקת"[66].

כלל זה, אם נכון הוא לגבי כל ימים טובים, הרי נכון הוא במיוחד לגבי ימי הפורים, שכל כולם נקבעו ביזמת ישראל. בכוון זה אמנם כתב בעל "שפת אמת": "לכן ימי הפורים לא יעברו, ע"י שהעניין היה בכוח התעוררות התחתונים"[67], ויתכן להבין בכך גם את דברי הרמב"ם לגבי מגילת אסתר[68]: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידים ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמישה חומשי תורה וכהלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם".

— ★★★ —

אותה כתיבה אישית־ספונטאנית של המגילה, תחת רישומו של הנס, עשויה להאיר לנו הלכה נוספת לגבי המגילה: טעמו של רב נחמן לאי אמירת הלל בפורים "קריאתה [של המגילה] זו היא הלילא" (מגילה יד, א) הוא הטעם שנתקבל ע"י רוב הפוסקים להלכה[69]. הרחיק לכת ביותר המאירי שהעלה מכך שמי שאין לו מגילה בפורים, חייב לקרוא את ההלל, ופסק כן להלכה[70]. קריאת המגילה בתורת הלל אינה דבר פשוט כלל, הן מבחינה הלכתית והן מצד הרגשת הנפש, שבנידון דידן תלויות שתיהן זו בזו:

מצינו שהלל מכונה שירה[71]. על מהותה של השירה שנינו: "הפועל של השירה הוא בלב, כי כאשר יגיע השמחה בלב הצדיקים עולה בליבם

66. שמות עמ' קפ"ה, ויקרא עמ' ק"ט־ק"י ושם עמ' קנ"ט, במדבר עמ' קכ"ז. דברים עמ' כ"ה־כ"ו, מ', צ"ב. וראה "נאות הדשא" ח"א עמ' קע"ב ושם ח"ב עמ' קכ"ה. בח"ב עמ' ק"י מסביר שמחמת אותה סיבה מרובים הקרבנות ביו"ט מאלה של שבת. על יו"ט שאינו מסתלק ראה גם "פחד יצחק" חנוכה עמ' ל"ז; פורים עמ' צ"ז. וראה "מכתב מאליהו" ח"ב עמ' 34: "וכיוון שכל זה שלו הוא... אין נוטלין אותו ממנו. אבל מה שבא מלעילא בלי הקדמת דלתתא אינו ניתן אלא בבחינת רצוא ושוב", וראה גם "נאות הדשא" ח"א עמ' נ"ג־נ"ד שהלך בכיוון דומה בהסבר היחס בין לוחות ראשונים ללוחות אחרונים.

67. שמות עמ' 183, וראה גם "פחד יצחק" פורים עמ' פ"ה־פ"ו על ימי הפורים שהם קניין עצמי של כנסת ישראל ולכן אינם בטלים.

68. פ"ב מהל' מגילה הי"ח בשם הירושלמי מגילה פ"א ה"ה.

69. רמב"ם פ"ג מהל' מגילה וחנוכה ה"ו, והשווה "שם משמואל" ויקרא עמ' ק"ט על אמירת שירת הים בשביעי של פסח במקום הלל על קריעת ים סוף.

70. ראה עוד ספר "המנהיג" מהד' רפאל ח"א עמ' רמ"ו ושם מקורות נוספים בהע' 10; אנצ' תלמודית ע' הלל עמ' שצ"ח ובמקורות; "המועדים בהלכה" עמ' ר"ב הע' 82.

71. מגילה י"ד וראה שם "ענף יוסף" בע"י; פסחים קיז, ב; ערכין י, ב.

השירה... לא שהיו מכריחים עצמם אל השירה ע"י שכלם, כאדם שהוא מכריח עצמו לדבר"[72].

כדי לצאת ידי חובת אמירת הלל ע"י קריאת המגילה מוכרחה להיות לה אותה סגולה מיוחדת המאפשרת לקוראיה לחוש ברגעי אמירתה את הנס והתרחשותו[73]: כך שנינו בגמ' (שבת קיח, ב): "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף", ופרש רש"י: "שנביאים הראשונים תקנו לומר בפרקים לשבח והודיה... וזה הקוראה תמיד, בלא עיתה, אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ". המאירי שם הביא בשם הרא"ה: "שמתוך שאומרו תמיד ושלא בטעם אינו מרגיש להתעורר עליו בימים שנקבע בו להודאה על הניסים שארעו בהם, ויבוא מזה להכחיש בהם". גדרו המיוחד של הלל, שיכול הוא להאמר רק מתוך הרגשת לב פנימית, מסתייע ממה שפסק ה"מגן אברהם" בעקבות מימרא זו מהגמ', שדוקא בדרך שירה אסור לומר הלל בכל יום אבל בדרך תחינה ובקשה מותר[74].

אף כלפי דרישה חמורה זו יתכן שמסייעת למגילה עובדת כתיבתה

72. מהר"ל, גו"א שמ' ט"ו א'. במקום אחר קבע שכיוון שהשירה נובעת מן הלב לא שייך לדרוש בה שתהיה לפי כל כללי הדדוק והלשון. ("נתיב העבודה" סוף פי"ב). ב"ספר חרדים" לר"א אזכרי מדבר על שירת הראשונים לפני ה' מאהבתם השלימה אותו ומונה זאת בין מ"ע מן התורה התלויות בלב. (סק"ו, והשווה לרמב"ם פ"ב מהל' יסוה"ת ה"ב). וראה "שיעורי דע"ת" ח"ב עמ' קפ"ב: "לא לזאת יקרא שירה, מה שחורזים חרוזים בסגנון של שירה אלא שירת נפש היוצאת מלב מלא רגשות נעלות המרוממות את נפש האדם וממלאות כל חלל הלב, לזאת יקרא שירה", וע"ע גבורות ה' פמ"ז, אג"ר ח"א עמ' ל"ז ושם עמ' צ"ד; "שם משמואל" במדבר עמ' רס"ז; עגנון, "אלו ואלו" עמ' ש"ה-ש"ו: "עם לבי". שפרבר, "מאמרות" עמ' 244.

73. השווה "בני יששכר" מאמר כסלו ד', ח'. וראה גם הרב זוין, ספורי חסידים מועדים עמ' 238.

74. או"ח סי' תקפ"ד סק"א. (השווה השגת הראב"ד פ"א מהל' תפילה ה"ט: "דר' יוחנן לא אמר הלואי שיתפלל אדם כל היום, ברכות כא, ע"א, אלא י"ח שהוא תפילת רחמים ובקשה ושוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו ויתכוין דעתו לבקש רחמים; אבל תפילת שבת ויו"ט שאינו אלא הודאות לא אמר ר' יוחנן, ואם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא".) בעקבות מקורות אלה כתב הרב קוק: "טובה היא ההתפעלות הנפשית כשהיא באה מזמן לזמן, אבל בהיותה מתמדת ותכופה תאבד פעולתה הראויה, ותמשיך פעולה נגדית מכבידה ומטשטשת, המחלשת את כוחה המוסרי" — "עולת ראיה" ח"ב עמ' ריי"ז ושם עמ' רצ"ד. וראה כוזרי מאמר ג', א'; אג"ר ח"ב עמ' כ'. והשווה למה שנמסר בשם ברגסון: "מן הנמנע לקרוא פעמיים אותו שיר עצמו, שכן אם ישתמרו ללא שינוי כל הנתונים הכרוכים בקליטת השיר ע"י תודעה מסויימת, ישנה זיכרה של הקריאה הראשונה עצמו את טיבה של הקריאה השניה" (ראה אנצ' עברית כרך טי עמ' 449). מכאן מתבארת יותר הקריאה החוזרת ונשנית בתהילים לשיר "שיר חדש" (לג, ג; צו, א ועוד) ודברי חז"ל שבירושלמי ברכות פ"ד ה"ד. וע"ע "דעת מקרא" תהילים ח"א עמ' קפ"א.

הראשונית כאגרת אישית ולא כסיפור מאורעות בעלמא, להביא להרגשה מחודשת בכל פעם בו היא נאמרת. בדרך זו נאמר "בלבוש": "שקריאת המגילה היא כמו שירה ועומדת במקום קריאת ההלל שאינו אלא שיר ושבח על הנס"[75].

— ★★★ —

כתיבת המגילה כיצירה "אישית" והכנסתה לכלל כתבי הקודש, על אף הבעיות הכרוכות בכך, יש לה אמנם יתרונות, כפי שניסינו להסביר, אך יש גם סכנות הטמונות בכך: כיוון שלא רק המגילה זוכה להכרה מיוחדת אלא גם שאר תורה שבעל פה מנצלת את המסלול שהוכשר בעבורה ע"י המגילה; קיים חשש שהאדם ייחס את החידושים שחידש בה לעצמו, וממילא תיהפך היא והתורה שבכתב, האחוזה בה, לחכמה כשאר החכמות האנושיות, וכחכמה היוונית למשל.
אלא שנמצא מי שמרגיענו מאותו חשש[76]: "ותושבע"פ... היא החכמה המתחדשת בלבבות דכנסת ישראל... ואצל ישראל גם זה נקרא תורה מאחר דמכירים שהכל מהש"י, וגם חכמתם היא חכמת השם יתברך".

75. סי' תרצ"ג ס' ג'. ראה "ערוך השולחן" סי' תרפ"ז ס' א' שדן מדוע בניגוד למצוות היום של מועדים אחרים הנוהגות רק ביום (שופר, לולב) או רק בלילה (מצה) הרי מצוות מגילה נוהגת ביום ובלילה, והשיב: "דקריאת המגילה הוא כעין ברכת הודאה שאנו מודים ומשבחים לו יתברך על הנס שעשה לנו וזה שייך ביום ובלילה ללא הפסק". מדבריו שומעים אנו אופן נוסף בו משחררים את המגילה־השירה ממסגרות כובלות, וקביעה שראויה היא שתיאמר באופן ספונטאני בכל עת. דוגמא נוספת לשחרורה של שירה ממסגרות נוקשות ומגבילות ראה בספרו של הרב ברויאר, "פרקי מועדות" עמ' 150־151. כך ניסח פלוטארכוס ב"דברי המשורר — כיצד נקראים" ש"קריאת שירים — חכמה ואינה מלאכה" ובעקבותיו הגיע אחד המשוררים בעת החדשה למסקנה שספר שירים אינו צריך להקדמה ורצוי שכל קורא יקרא בו כפי מה שהוא.

76. ר' צדוק הכהן, "רסיסי לילה" עמ' 127 וראה דבריו בקונטרס "קדושת השבת" הנ"ל עמ' 21. והשווה "אורות התורה" פרק א', א על תושבע"פ: "ודאי כלולה היא תורת האדם הזאת בתורת ה' — תורת ה' היא גם היא" וע' שם עמ' פ"ד במקורות שציין הרצ"י קוק.

הרב יאיר דרייפוס

לשאלת מעמדו של הרב בקהילתו

[הרצאה שניתנה ביום עיון במושב "בית יתיר"]

מאמר זה מוקדש לכבודם של אנשי מופת חלוצים,
חברי מושב "בית יתיר" בהר־חברון

א. מבוא

שיתוף הצבור בעולמו של הרב, הוא חלק מהותי בתפיסתי את עולם הרבנות, לא כפי שהיא בדרך כלל, אלא כפי שלענ"ד צריכה להיות.
פשוט שהמבנה הממסדי שלפיו יש ליצור ריחוק מסוים בין הרב מחד לבין בעלי הבתים מצד שני, היה נכון הרבה שנים בעם היהודי, אבל בדור שלנו — דור של אתחלתא, יש מקום לחשיבה מחודשת ולחשבון נפש מעמיק בכל הקשור להבנת מושג הרב — הן מצד הממסד — הרבנות בית הדין וכיו"ב, והן מצד הצבור — הבנת עצם המושג צבור, סמכותו וכיו"ב. שני הצדדים עומדים, להערכתי, על סף שנויים גדולים, ומובן שגם הזיקה שביניהם — בין אנשי הרוח, חכמי התורה וכו' לבין הצבור — כלל העם — זיקה זו עומדת ללבש צורה מחודשת. בדברים שיובאו לקמן, אנסה להעלות כמה ענינים עקרוניים — חלקם בהלכה, חלקם בהגות, כאשר המטרה היא לשתף את הצבור בענינים שנוגעים לקשר הפנימי שבין הרב לקהילתו.

ב. הזרימה הטבעית של החיים

המחשבה המרכזית שצריך לתת עליה את הדעת היא מה פרוש המושג רב בדור שלנו, בצבור, בקהילה. יש לחדד שאלה זו במיוחד בצבור הדתי לאומי שאצלו כל הענינים ששייכים למושג "רב" — עולמו הפנימי, מעמדו, זיקתו לצבור וכיו"ב — מעורפלים. כמו כן, זיקתו למסורת הטבעית של מנהיגות רוחנית לצבור — שונה מאד ממה שהיה מקובל בעבר. אפשר לנסח את הבעיה כך: מהו רב לקהילתו — האם זקוקים לו, האם הוא חלק אורגני של זרימת החיים, או שיש במנויו צד מאולץ שנובע ממניעים צדדיים, חלקם של מסורת וחלקם יסורי מצפון או סיבות אחרות. זו הבעיה שכל רב בצבור "שלנו" מתמודד אתה יום יום בבחינת "אם כן למה זה אנכי". יש רבנים שפרשו בגלל הסיבה הזו. אינני חושב שזו הדרך הנכונה, היות שלענ"ד עצם ההתמודדות עם הבעיה, הן מצד המימסד הרבני והן מצד הצבור — היא מהותית והכרחית.
בנקודה זו אומר דבר לאנשי ההתישבות הותיקה. אין זה מקרי שהרבה שנים לא מינו רב בקיבוצים ובמושבים. תופעה זו נובעת לענ"ד מישרות ולא מקלקול. חברה בריאה שמעונינת בבנית סדרי חיים שיש בה זרימה טבעית

של החיים — איננה משלבת במערכת הממסדית שלה, גורמים שאינם משתלבים באופן אורגני בסדרי החיים, ואיננה ממנה את העומדים בראשה מתוך שיקולים שאינם טובת גופו של ענין. יש בכל זאת מידה מסוימת של "קלקול" בעצם העדר המסורת שהיתה ברוב קהילות ישראל ולפיה אין קהילה בלא רב, זה פשוט לא שייך ולא בא בחשבון. ידוע שבארצות מערב אירופה, בגלל סיבות ידועות ותמורות שחלו בחשיבה החברתית והדתית, התקלקלה הטבעיות הזו. רבים ממחדשי הישוב בארץ באו משם והביאו אתם את המטען הרוחני שינקו שם. הנסיון הראה שבמקומות שבהם הופעלה כפיה — גלויה או סמויה למנות רב בניגוד לרצון הטבעי של הצבור — נוצרו בעיות. נולדה מציאות מוכרת שלפיה צריך "להסתדר" עם הרב.לעיתים נאלצו לפטר רב מכהונתו ונגרמו נזקים רוחניים ממשיים. עובדה היא, שמעולם לא עלתה על הפרק השאלה אם במושב צריך גזבר, מרכז משק או סדרן עבודה. אבל בכל הקשור למבנה החיים הרוחניים — לא נוצר ממד טבעי של ביקוש להעמיד בראש את חכם התורה, איש הרוח שילך לפני הצבור.

בתקופה האחרונה יש תמורות, ויותר קהילות מקבלות רב עליהם. זה נובע מכמה סיבות והעיקרית היא התופעה של שיבה למסורת. נוסף לכך, הצד המעשי של החיים ש"כבש" את כל זירת הנפש של המושבניקים הותיקים, חוזר לממדים נכונים, והצד הרוחני של החיים הולך ומתעורר, ובמגמות החיים יש נבטים ראשונים של החזרת עטרה ליושנה.

כדי לבאר את המושג "עטרה ליושנה" צריך להבין את ה"ישן" — המסורת שנהגה במקוריותה, ומתוך כך להבין את החזון העתידי שאליו זורמים מגמות החיים בעומקם ומתוך כך ננסה להבין את המציאות העכשוית, בכל הקשור למושג הרבנות.

ג. הרב — "שומר חומה" או "מצמיח ישועה"

את היעוד של חכמי התורה ניתן להגדיר ברוח דברים שכתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל על ארבעה שלבים בתיקון הדור: כבוד הדת — חיבת הדת — הכרת הדת וקיום הדת. גם את ענינם של חכמי התורה ויעודם לציבור ניתן להגדיר באופן הבא: חכמי התורה, כגוש אחד, חזוני, כפי שהיה בעבר בהיות מוסד בית הדין הגדול על מכונו וכפי שיהיה בע"ה בעתיד לבוא, הם יהיו כתרה של תורה כראש כלל העולם היהודי. חכמי התורה, אנשי הרוח יהיו אלה שיקרינו מלמעלה למטה דבר אלוקים חיים בעניני אמונה, והם אלה שירדו בעזרת שלוחים ושלוחי שלוחים — בתי דינים בכל עיר ופלך — לפרטים של הלכות מעשיות של החיים. זו העטרה שראשה הוא כבוד הדת ותכליתה בחיים המעשיים — קיום הדת.

העם היהודי העמיד תמיד, לארך כל הדורות ממתן תורה, את חכמי התורה

בראשו, כגוף שמנהל את כל עניניו הרוחניים. היום המבנה הזה קצת זר לנו, היות שבעידן הנוכחי, האנושות מחפשת את ממד "החפש הפנימי" — מלמטה למעלה, וכל רעיון של הצבת "ממסד" בראש המבנה החברתי — מעורר, במודע או שלא במודע, נוגדנים, אצל כולנו, היות שכולנו חלק בלתי נפרד של האנושות. כבר עשרות שנים העולם עובר תהליך של ניפוץ מסגרות ממסדיות לטובת שחרור פנימי, לניפוץ זה יש הרבה קליפות, קלקולים וזוהמה אבל הרצון ביסודו הוא נכון, אלוקי, ואין ספק שעצם ההתעוררות הגדולה של האדם לחפש את נקודת החפש הפנימי — היא עצם הנקודה הרוחנית של הדורות האחרונים.

בנקודה זו מתעוררת השאלה שנכנה אותה "הפילוסופיה של הדרך" להשגת היעדים הללו שבראשם — האדרת כבודה ותפארתה של התורה. האם על ידי שנבנה מערכת ממסדית תקיפה שיסודה הוא היראה או שעיקר התכלית היא עדוד צמיחה טבעית של הכוחות הרוחניים וטיפוח החפש הפנימי בכלל העם, על מנת להצמיח עם הוגה, יוצר, שיש בו אמנים, סופרים, אנשי רוח וה"סחף" הרוחני הזה יהיה לשד החיים של העם. מובן שאין סתירה בין העניינים ואי אפשר לזה בלא זה — מצד אחד ממסדיות שהולכת לפני העם כעמוד ענן, ומאידך עדוד צמיחה של הכוחות שפועלים מלמטה למעלה. את השאלה הזו ננסה להוריד מהמישור הכללי־חזוני למישור של הקהילות המקומיות. השאלה היא מה יעודו של רב בקהילתו — האם להגדיל כבודה ותפארתה של התורה ע"י בנית ממסד שהוא למעלה מן הצבור או שעיקר ענינו להשקיע את כוחותיו בשכלול הכוחות הרוחניים שנמצאים בעמק נשמתו של הקהל.

המסורת ההיסטורית בענין זה — ברורה. הרב נתפס בדרך כלל כ"שומר חומת הדת" — הוא זה שתפקידו להיות חייל שמונע נפילה מגדרות האסור והמותר. עיקר ענינו בבנית ממד היראה בבחינת "גברא דמיסתפינא מיניה". מה שבין הגדרות — באותו מרחב מחיה שקשור לעיצוב הצד הפנימי של הצבור — זה היה ענינם של אנשי חסד בתוך הצבור ולא ענינו של הרב.

כיום, בדורנו, אנו על סף מפנה. במקום שהרב יהיה אך ורק ה"עומד על המשמר" [ממד שברורה נחיצותו והכרחיותו] — צריך להעתיק את מרכז הכובד של השפעתו ושל האנרגיה שלו למה שנמצא במרווח שבין גדרי האסור והמותר — בצד הפנימי של החיים, ובמקום "נציג חומה" צריך להיות "מגדלור החירות הפנימית" או בנסוח אחר "מעורר הכח הפנימי של נקודת הקדש שבחיים".

ד. בית הדין הגדול — הסמכות העליונה לכלל ישראל

בדברים לקמן, ננסה לסקר איך נראים הדברים בפרספקטיבה הסטורית,

איך נראה המימסד הרבני, מה תפקידו וכיצד תרם להאדרת כבודה של התורה.

ברמב"ם הלכות ממרים פרק א' הלכה א־ב כתוב, "בית הדין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר "על פי התורה אשר יורוך" זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן.

כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"... אחד דברים שלמדו אותם מפי השמועה והם תורה שבעל־פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות, והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלושה דברים, מצות עשה לשמע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה..."

ראשית, נעיר שהרמב"ם משמיע את מושג בית הדין הגדול בהלכות ממרים, ולא, כמצופה, בהלכות יסודי התורה — שם לכאורה המקום הטבעי ללמדנו מי הם עיקר תורה שבע"פ. ללמדנו, שעיקר חיותו ומשמעותו של בית הדין תלויה ביכולת השררה והאכיפה שלו. בי"ד ללא כח זה — איננו בי"ד ואיננו סמכות, כך גם המבנה של מתן תורה בסיני. כשנתן הקב"ה תורה לישראל — כפה עליהם הר כגיגית, אין אפשרות לדבר על חפש פנימי אין־סופי שמשמעותו צמיחה ויצירתיות אינסופיים ובלתי מוגבלים, מלמטה למעלה אלא אם יש סמכות על עליונה, מקור סמכות שמיימי שיראים מפניו ומצווה עשה ולא תעשה. אמנם, יש סדר, קבלו מלכותי ואח"כ קבלו גזירותי, כלומר שצריך נכנעות פנימית כתנאי שקודם לקבלת מרות של המלך, אבל בלא מלך — אין אפשרות לקיים את דבר ה' בעולם. כשם שהקב"ה התגלה בקולות וברקים על ההר, כך לדורות יש ממסדיות עליונה אנשי הרוח המורמים מעם — בית הדין הגדול — הסנהדרין שישבו בלשכת הגזית — מנותקים במקצת מן העם — כמשה רבינו שנטה אהלו מחוץ למחנה, הם מקרינים עצמה של יראה, ומהם יוצאת הוראה לכל ישראל, לדורות.

בתאור של בי"ד הגדול — יש משהו שמלהיב את הדמיון, לנו קשה לתאר מימסד רוחני עליון לכלל העולם היהודי באופן שכולם מתגבשים סביבו ונכנעים לו, ועל פיהם ישק דבר. הרמב"ם כותב, שאכן, בזמן שנהג בי"ד הגדול — לא היתה מחלוקת בישראל. מין תאור שאם ננסה לצפות אותו בחזון העתידי נראה לעינינו את כל חכמי הדור נכנעים לסמכות העליונה שיונקת השראתה ממקור עליון, ומשם מאצילים את הסמכות לכל הדיינים והרבנים המקומיים.

גם לאחר בטול ביה״ד הגדול, נמשך מושג הסמכות לכלל ישראל אצל חכמי התלמוד הבבלי. וכך כתב הרמב״ם בהקדמה ל״יד החזקה״, ״כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזר גזירותם וללכת בתקנותם — הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא, הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא — הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום״.

נראה מדבריו, שלתלמוד הבבלי [מה שנקרא ״דינא דגמרא״], יש עצמה שמקבילה לביה״ד הגדול בירושלים. אין אפשרות לחלק על מה שנחתם בגמרא. באשר לדברי גאונים וראשונים — נחלקו הדעות אם אפשר לחלק על דבריהם. מכאן, שמבחינה הסטורית, עם חתימת התלמוד הבבלי, תם המושג ״סמכות לכלל ישראל״.

בנקודה זו יש לשאול מנין נובע מקור הסמכות של הרבנים בימינו. השאלה היא כפולה — מנין כוחו של הרב להורות לאחרים, ומה מקור החיוב של הצבור לשמע בקולו. זו שאלה בעייתית מאד בכלל, היות שברב השאלות העקרוניות יש דעות שונות בין גדולי החכמים ובמיוחד בצבור הדתי לאומי, שאין לו חינוך טבעי לשאול רב ולקבל את סמכותו. שאלה זו מאד עקרונית וחייבים לברר לעצמנו את המסגרת המחייבת שבלעדיה אין כלל משמעות למושג הרבנות. נדגים את הבעיה מחיי המשק: חבר יכול לבוא לסדרן עבודה ולשאול אותו — מי שמך — אינני רוצה לעבד, או יאמר שרוצה לעבד במקום אחר. ואז מבררים בתקנון הישוב את מקורות הסמכות ומתוך כך לומדים שהסכמת הצבור היא מקור הסמכות שמכוחו יכול צבור לחייב את הפרטים שבו. עכ״פ, חייבים לברר היטב את המושג הזה מבחינה השקפתית והלכתית, מעשית כדי להגיע לשכנוע פנימי מהותי בכל הקשור להבנת מקור הסמכות של מי שבא בשם הסמכות.

ה. מקורות הסמכות אחרי החורבן

על מנת להבין את מקורות הסמכות לאחר החורבן ולאחר חתימת התלמוד, נברר דברים אודות מהות הסמכות של בית הדין הגדול שישב בלשכת הגזית.

הרמב״ם והרמב״ן נחלקו בשאלה אם יש מושג של ביה״ד הגדול אחרי החורבן, לדעת הרמב״ם, (בספר המצוות) — נהג ביה״ד הגדול גם אחרי החורבן. הרמב״ן נחלק עליו וכתב שאחרי שגלו מלשכת הגזית — בטל מושג ביה״ד הגדול. אחרונים קשרו מחלוקת זו למחלוקתם בענין קדוש החדש. לדעת הרמב״ם, ביה״ד הגדול קדשו את החדש ולדעת הרמב״ן כל בי״ד רשאי לקדש. ידוע שארבעים שנה קודם החורבן גלו סנהדרין מלשכת

הגזית. וידוע שקדוש החדש נהג עד חתימת התלמוד הבבלי. נמצא, שהיו כמה מאות שנים שנהג מושג ביה״ד הגדול, לדעת הרמב״ם, אחרי שגלו מירושלים. לרמב״ם יש יסוד בדברי ר׳ זעירא בירושלמי (וכן מובא בספרי) שגם ביבנה היה תוקף של בי״ד הגדול. ההבדל בין הרמב״ם לרמב״ן הוא כך: לדעת הרמב״ן, בית דין הגדול היה מעין המשך ההתגלות בסיני. תפישה מיסטית שלפיה אין בי״ד הגדול רק ערכאה שיפוטית עליונה. העובדה שישבו בלשכת הגזית היא ענין עצמי למדרגתם הרוחנית. המקום גורם להשראה רוחנית עליונה שמכוחה יוצאת מהם הוראה לכלל ישראל, ומכוחה היכולת להאציל את הסמכות לבאים אחריהם. אחרי שגלו מלשכת הגזית, שוב אין להם אותו כח, ונשארו ערכאה שיפוטית עליונה ״בלבד״. לדעת הרמב״ם — בית הדין הגדול הוא סמכות שיפוט עליונה — מה לי הכא מה לי התם. האחרונים כתבו שלשיטתו, ניתן גם בימינו לחדש בית דין הגדול (אם יתמלאו תנאים מסוימים), גם ללא קשר לבנית בית המקדש וחדוש לשכת הגזית.

אכן, הרמב״ם, לשיטתו, מדבר על אפשרות של חידוש הסמיכה. ונברר את הדברים. אחרי ביה״ד הגדול, המשיכה הסמכות מכח ״האצלה״ וכך מבואר ברמב״ם הלכות סנהדרין פ״ד הלכה א׳: ״אחד בית הדין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלושה, צריך שיהיה אחד מהן [לגירסת תוי״ט: צריך שיהא כל אחד מהם] סמוך מפי הסמוך, ומשה רבינו סמך יהושע ביד, שנאמר ״ויסמך את ידיו עליו ויצוהו״ — וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם ושרתה עליהן שכינה. אותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו. ואחד הנסמך מפי הנשיא או מפי אחד מן הסמוכין, אפילו לא היה אותו סמוך בסנהדרין מעולם״.

כח האצלת הסמכות הוא כך: ביה״ד הגדול קיבל את הסמכות ממשה רבינו בסיני דרך יהושע — זקנים — נביאים וכו׳ הם העבירו את הסמכות לבאים אחריהם וכך עברה הסמיכה מדור לדור סמוך מסמוך עד שבטלה הסמיכה עם החורבן.

אחרי החורבן, נתחדשו מקורות סמכות אחרים. יש להדגיש שמעולם לא היה ״חלל פנוי״ ממקור סמכות, וכפי שיתבאר, בגלות — מקור הסמכות היה הריש גלותא. וכך מבואר ברמב״ם סנהדרין פ״ד הי״ג, ״ראשי גלויות שבבבל — במקום מלך הן עומדים. ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו שנאמר ״לא יסור שבט מיהודה״ אלו ראשי גלויות שבבבל״.

הריש גלותא, הוא כמלך ויכול למנות רב או חכם שיכוף את העם, ותוקף הסמכות כביה״ד הגדול — אלא שזה לכלל ישראל וזה רק למקומו.

באשר למקור הסמכות של הריש גלותא — נחלקו רש״י ותוספות (סנהדרין

דף ה.). לדעת רש"י מקור הסמכות אפילו מן המלך הגוי. לדעת תוס' כוחם נובע בהיותם מזרע בית דוד.
לשיטת רש"י, רואים שכח השררה הוא ענין שתלוי במציאות הפוליטית־חברתית בפעל ואיננה נובעת רק מגדלות בתורה או מיחוס. מכאן יסוד לדברי האחרונים שצריך שני תנאים שרק בהתקיימם יש תוקף לסמיכה — גדלות בתורה מחד וכח שררה מאידך, ואי אפשר לזה בלא זה. הרמב"ם כותב בספ"ד סנהדרין "מי שאינו ראוי לדון מפני שאינו יודע או מפני שאינו הגון, שעבר ראש גלות ונתן לו רשות או שטעו בית דין ונתנו לו רשות — אין הרשות מועלת לו כלום עד שיהא ראוי, שהמקדיש בעל מום למזבח — אין הקדושה חלה עליו". נמצא, שבלא שני התנאים — אין בית דין ואין סמכות. נזכיר גם שרש"י מבאר ששם "אלוקים" משמעו לשון שררה ורבנות ללמדנו שרבנות קשורה בטבורה ליכולת השררה והאכיפה (אשר על כן הרבנות מקברת את בעליה).
[יש מקום למחשבה, שלפיה שופט במערכת המשפט האזרחי שהוא תלמיד חכם ופוסק דין בדיני ממונות כדין תורה, "איכות" הכרעתו עדיפה על פני דיין בבית הדין הרבני שפוסק באותו ענין, לפי שהראשון בא מכח הכפיה והשררה של חק המדינה והשני בא מכח הסכמת הצדדים].

ו. כוחה של הסכמת הצבור — צמיחה מלמטה למעלה

לאחר תקופת הריש גלותא, מוצאים מקור סמכות אחר והוא **הסכמת העם.** אחרונים הביאו ראיה להכרחיות הסכמת העם ממעשה הסמכתו של ר' מאיר. בגמרא סנהדרין דף יד. מסופר שר' עקיבא הסמיך את ר' מאיר והעם לא קבל אותו עליהם לפי שהיה בחור (רש"י). אחרי שנים חזר ר' יהודה בן בבא והסמיך אותו ואז קיבלו אותו עליהם. ידוע שבאותם ימים היתה הסמיכה סכנת נפשות, וא"כ מדוע היה צריך לסמיכתו של ר' יהודה בן בבא — די שהעם יביע את הסכמתו. מכאן — שסמיכה שאיננה "באה כאחד" עם הסכמת העם — חסרת משמעות, ובטילה. הסמיכה איננה רק בטוי לגיטימי לשעור קומתו של הרב, בתורה — אלא היא הענקת סמכות ממשית שמכוחה יכול הרב לאכף את הוראותיו בכל תוקף.
בנקודה זו נבהיר את המתרחש בזמננו. ראשית, נזכיר את פרשת חידוש הסמיכה בצפת בתקופת מהרלב"ח. הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ד הי"א כתב. "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמך אותם, הרי אלו סמוכים, ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמך לאחרים. אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה — כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן, ואם היה שם סמוך מפי סמוך, אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל, שהרי נסמך מפי בית דין, והדבר צריך הכרע".

תכן הדברים הוא, שאם יתכנסו כל חכמי הדור בארץ ישראל אפשר יהיה לחדש את הסמיכה. ואכן, מהר"י בי רב רצה לעשות מעשה בצפת והמהרלב"ח נחלק עליו וכתב, בין יתר דבריו, שהיות שהוא היה במצרים — נמצא שלא היה כנוס של כל חכמי הדור, והדברים מפורסמים.

בנקודה זו אנו נקראים לשוב אל הדמיון החזוני. אנו צריכים לנסות ולשאול כיצד ניתן לחתר ולקדם דגם רוחני אידיאליסטי שיהיה בהסכמת כל חכמי הדור ומכוחו יפעלו כל הדיינים והרבנים בכל אתר ואתר. לדעת הרמב"ם — הדבר הזה אפשרי. ידוע בשם ר' חיים סולובייצ'יק שהיה אומר שאם יתאחדו כל הרבנים שבדור אפשר יהיה לקרב את הגאולה. אבל כדי שתהיה אחדות כזו — צריכה קודם לבוא גאולה. על כל פנים, איננו פטורים מלחלם ולשרטט בדמיון בנית אפיקי זרימת חיים שתכליתם — הצבת סמכות על שתהיה כתרה של תורה לכלל העם היהודי, בהסכמת כל חכמי הדור.

נחזר ונציב את השאלה, מה מקור הסמכות של רב בימינו ומנין נובעת חובת הצבור לשמע בקולו. לאור האמור מתבאר, שאם צבור מקבל רב על עצמו — עצם קבלתם והסכמתם מחייבת לשמע בקולו. הרשב"א כתב בתשובה שאם צבור קיבל על עצמו את פסקי הרמב"ם או הרי"ף — אסור להם לזוז ממה שקיבלו על עצמם. ומפורסמים דברי הסמ"ע — בשם הרשב"א שצבור במקומו כגאונים לכל ישראל.

מכאן, אולי אפשר להבין את הרתיעה הטבעית של הרבה צבורים לקבל על עצמם רב. יש בריאות אינסטינקטיבית בבחינת "מזליה חזי". יודעים בידיעה פנימית שלקבל רב זה ענין חמור ומחייב. אנו יודעים שמושג "הסכמת צבור" מאד בעייתי. וזאת מכמה סיבות. ראשית, מראש, לא מעניקים לרב "מנדט" בלתי מוגבל להכריע ולהורות הוראה בעניינים עקרוניים שיש בהם מחלוקת מפורסמת. כגון, רב שיפסק בצבור דתי לאומי שאין כל תוקף להתר המכירה בשביעית — ודאי שלא ישמעו לו ולא לכך קיבל הסכמת הצבור. גם אחרי מנוי הרב, ממשיך הצבור לשמר על זכויותיו באשר לרצונות חייו הבסיסיים, השתייכותו לגישות עקרוניות בהלכה כפי שבאים לידי בטוי אצל גדולי תורה מסוימים וכיו"ב. ענינו של הרב הוא לרכז את עניני החיים הרוחניים, לכוון אותם וכמובן לפסק ולהורות בעניני החיים הרגילים, אבל אין לו סמכות בלתי מוגבלת. מצד אחד, ברור שפסקיו של רב במקומו מחייבים וברי תוקף ובלאו הכי לאו שמיה רב — אבל צריך לראות בצורה רחבה וכוללת את הקף הסמכות הזו את עצמתה ואת גבולותיה.

מבחינות אלו, יש הבדל עקרוני בין המצב של רב בקהילה היום לבין מושג הרב בקהילות בדורות קודמים. בהרבה מקומות, היה הרב היחיד בצבור שהיה עמוד התורה ולגבי הצבור היה כעמוד ענן שהלך לפניהם. לא כמו היום שיש ספרים ותקשורת ורמת הצבור בדר"כ גבוהה ומתרבים תלמידי

חכמים, ב״ה, ואם כן מושג הסמכות לצבור — מקבל ממדים אחרים. מעבר לנאמר, צריך לברר את העמק הפנימי של הסכמת הצבור. או בנסוח אחר — האם הסכמה חד פעמית כבר יוצרת את הסמכות לשנים שיבואו, או אולי יש לחתר למושג יותר אידיאלי של ״הסכמת צבור״ שלפיו יש לשאוף למצב קבוע של שכנוע פנימי. שמתחדש בכל עת ומכוחו יינק הרב את כוחותיו וסמכותו המתחדשים. כאן עולה השאלה המעשית: כיצד ניתן לפתח ולטפח את הצד הפנימי של הצבור, באופן שיתעורר בו הרצון להעמיד בראשו כתרה של תורה. איך אפשר להפרות את השרשים הפנימיים, כדי לומר לאנשי הרוח שבתוכנו: לכו לפנינו, קצינים תהיו לנו. נראה שעברה התקופה של המסורת המובנת מאליה שלפיה סמכות הרב באה מלמעלה למטה. אחרי תהליך של מאות שנים של ניפוץ ממסדיות בכל האנושות, אנו צועדים בתהליך הפוך — ככל שתהיה יותר צמיחה מלמטה, אז יגיעו המנהיגים החדשים שנשא אותם על כפים בבחינת ״שאו שערים ראשיכם — ויבוא מלך הכבוד״. כפיה שוב לא תועיל. אם אין לצבור מידה של שכנוע פנימי, עדיף אולי להמתין עד שיתעוררו השרשים החבויים בנקודת הקדש של הצבור.

הבעיה איננה רק בצבור אלא גם ובעיקר ביעודים של רבנים, במיוחד צעירים, בזמננו. הרבנות נקראת להתחדש. כאשר עוסקים בענינים אלו נזכרים במרן הראי״ה קוק זצ״ל שמעבר לגאונותו בתורה היה גם רב גדול. חזון הרבנות הראשית שלו היה בטוי לתפיסת עולם שלפיה הגיעה השעה להעמיד סמכות על רוחנית לכלל העם היהודי. אין לנו עדיין פרספקטיבה הסטורית כדי לבחן את התממשות החזון. אבל על כל פנים הוא לנו עמוד ענן ומראה מקום והוריש לנו את היעוד הגדול שלפיו יש לקומם את נקודת הקדש שבתוך העם ומתוך כך תעלה המנהיגות הראויה שתוריד ותקרין מלמעלה למטה.

באמת נראה שמה שראה מרן הראי״ה זצ״ל בחזונו הוא ישיבה מרכזית עולמית שתצמיח מתוכה אנשי רוח, אמנים, סופרים הוגים שיגדילו תורה בכל כלי הכשרון הרוחני. כך ראוי לעם שעניני הרוח הם מרכז חייו. אכן, במישור האישי מעבר לקשרים הרחבים מאד שהיו לו עם כל חלקי עולם התורה, הוא היה קשור עם אז״ר, בן יהודה, אחד העם ושאר אנשי התרבות והרוח שפעלו בדורו, וזה נבע מראיה רחבה וכוללת של עם אידיאלי שהוא, תרבותו ורוחו — חד הם.

ז. הרב והצבור — ערבים זה בזה

תהליכים שענינם לבנות את הצדדים השמימיים בעם — מקורם בסייעתא דשמיא. ״השמים שמים להי״. אבל בני אדם אינם פטורים מעשיה כפי כוחנו. אין לצפות ש״ייצנחו״ מושיעים משמים. ר׳ צדוק הכהן כתב שבדור

של גאולה הפרטים מתמעטים והכלל עולה. כח הכלל, כח הצבור צריך להיות המוביל. כל מיני "אידיאליסטים מן השורה", "חיילים פשוטים" — מהם תצא הישועה מפני שהם יצמיחו מלמטה את נקודות הקדש הצבוריות ומתוך כך תעלה ותבוא ההנהגה הראויה. דור דור ודורשיו — דורשיו דייקא.

הדברים קשים מכמה בחינות, מן הצד הרבני, כאשר מדברים על תעוזת הדמיון, החפש הפנימי, העלאת נקודת הקדש מלמטה למעלה — אין רבים שרואים באלה את עיקר עולמו הרוחני והמעשי של הרב. יש, ב"ה, צמיחה גדילה והולכת של תלמידי חכמים מצויינים ויש מגמות מאד חיוביות בין רבנים צעירים, אבל כל זה עוד צריך הרבה שכלול ופתוח.

ובאשר לצבור, פעם יכול היה הצבור לחיות ב"לוקסוס" באמרו שיש לו רב ואם כן כולם פטורים מעמל התורה ומהתמודדות עם בעיות הרוח של הצבור ושל הכלל. הרב כבר יוציא את כולם ידי חובתם.

אין יותר מקום לחשיבה כזו. כל אחד בצבור יכול להיות תלמיד חכם בעצמו, בעל גישה רוחנית עצמית לאורחות חייו. כדי לחיות חיים רוחניים מקוריים — אין צורך לעסק בפועל בתורה כמי שתורתו אומנתו (גם במקורות אין חזון שלפיו כל ישראל יהיו רבנים ודיינים וכיו"ב). עבודת ה' באה לכלל בטוי ביחס לכל פרט מפרטי החיים — בעידון יצרים, בתפילה מעמק הלב, ביחס לעמל הפרנסה, בדיבורים, בדמיון וכו'. אנו נקראים לברור פנימי של מושגי החיים ולא להתרפק יותר מדי על תפיסה שלפיה "רוח עם" תצמח רק מהמסגרות המעשיות של העיסוק בתורה. בצבור שלנו שמורכב מאנשים חכמים, אינטליגנטים, בוגרי ישיבות — אין לרב באופן עקרוני, אחריות להעלאת הקודש בחיים הציבוריים. יותר מלכל אדם. אמת, הרב צריך להיות מרומם מכולם, עליו להיות קצת "למעלה מן הקרקע", שיראה ויבחן לאן הענינים הכלליים זורמים. אבל כל זאת לא במקום הצבור אלא כשליח צבור. ומתוך שפלות רוח וענוה, ובמסגרת שיש בה דבוק חברים. יעמד השליח בראש הצבור והקול הרוחני יצא מבין כולם.

— ★ —

אם, בע"ה, נצליח ולו במעט, אולי יעלה בידינו בכוחות משותפים ובעמל רב לרומם קצת את "נקודת הקדש" בצבור, ותהיה זו פסיעה קטנה לקראת גאולה פנימית ורוממותה של תורה בכלל העם.

ירושלים של מעלה

באי באש ובמים על קדוש שמך













עלי הלבנון וצעקי







עריכת נר לבן ישי משיחך

— היום הזה, באנו להביע שבח והודיה לבורא עולם, על יסוד וקיום הישיבה לפני עשרים שנה, על חורות ירושלים.
עטופים בטליתות מכובסות בדם ודמע, דמעות השכולים ודם הקדושים, של בחורי חמד אשר נשקו את הגמרות נשיקת פרידה, ועלו על רכבי אש להלחם באויבים אשר קמו עלינו להורגינו, אלה אשר נפקד מקומם מישיבה של מטה, ונתרבו הספסלים בישיבה של מעלה.
הננו עומדים לעומת מנורה של שבעה קנים, שבע נשמות הוגות בתורה באהבה בין יתר המנורות שבכל הדורות של קדושים ומאמינים. יושר פתילתם, מלבושי נשמתם וְאִשֵּׁם, נשמותיהם שלהבת־יה, מאירות וצורבות את נשמותינו, כל נשמה הומה ומזמרת בקַנַה לאלוקים.
אזנינו חרשות מלשמוע שיר נצח שכזה, ושפתותינו אלמות מלחבר אותיות למילים ודף אחד, או אפילו שורה אחת ממסכת האמונה שבהסתר פנים, שהיא עמוקה מני תהום, מפורשת ובהירה במקומה ועלומה מאתנו עד עת קץ, ועל זה אנו אומרים "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות".
ולעת עתה נערוך נרות הקדושים לבן ישי משיחנו. אבוקים באפר שריפתם ובעפרות קבריהם, חבוקים ביראה ובאהבה נקטיר ונגיש לפניך תפילתנו במנחה חריבה בדלי דלות כוחותינו שלא יהיה עוד כתמול שלשום, שלשום נשרפנו בגירוש ספרד ועוד ועוד.
אתמול נשרפנו במחנות השמד אושביץ עד בוכנוולד היחרה אפך לעד?
והננו היום מקובצים בארצינו מכמה גלויות, ועדיין החרב מתהפכת על צוארינו עמוד אתנו פה, ואל תתן עוד לגוז את שארית הצאן.

ותעורר עלינו עת רצון
להעביר כל אשמה וחרון
ותחזינה עינינו בשובך לציון, יתגדל ויתקדש שמיה רבה.

— ★ —

— ★ —

פירוש נוסף שאמרו: "מוריה" — ע"ש עבודת הקטורת הנעשית במקדש, שהמור הוא החשוב שבסממניה (בר"ר, שם; שהש"ר א, יג). חז"ל אומרים, שאחד האמוראים ביקר בשילה — כלומר, כאלף שנים לאחר חורבן משכן שילה — ועדיין הריח שם ריח של קטורת (יומי לט:). וכן במקדש; עולי בבל שעלו לאחר שבעים שנות הגלות, זיהו את מקום המזבח עפ"י ריח הקטורת (זבחי סב.). גם את הפסוק: "אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה" (שה"ש ד, ו) דרשו חז"ל על ירושלים; שכאשר "יפוח היום ונסו הצללים" — כלומר, כשיחטאו במשכן שילה — יעזוב ה' את שילה וילך לו "אל הר המור" — אל משכן עולמים שבירושלים (רש"י שם; בר"ר שם).

ונראה להוסיף ולומר בפסוק זה: במלחמת עמלק אומ' משה (שמו' יז, ט): "מחר אנוכי ניצב על ראש הגבעה" — לאיזו גבעה כוונתו? אם היא מוזכרת בה"א הידיעה, משמע שזוהי גבעה ידועה — אבל היכן הוזכרה גבעה קודם לכן? אפשר כמובן לומר שיהושע ואנשיו היו בשטח; וידעו לאיזו גבעה מתכוון משה; — אבל לענ"ד נראה לומר כאן דבר אחר לגמרי:

אותה גבעה שמשה עמד עליה, אכן היתה גבעה מסוימת מאד: "... אל הר המור ואל גבעת הלבונה" — משה עמד על הר המוריה (!).

הכיצד? — כידוע כתבו בספרים, שהר המוריה ליווה את ב"י ושימש להם כמקום־תפילה והשראת שכינה, ומשנבנה המשכן, הוא הוקם תמיד על הר המוריה. משה עומד על אותה גבעה, בעוד יהושע ואנשיו נלחמים למטה בעמלק.

ומי שיבדוק, ימצא שהגימטריא של: ("... ניצב על) ראש הגבעה", היא חמש מאות ושמונים ושש, בדיוק כמנין: ירושלם.

הסבר זה תואם את ההמשך שם: "כי יד על כס י־ה" (שמו' שם, טז), ואחז"ל שאין ה' שלם ואין הכסא שלם (שנכתב רק: "כס י־ה", במקום: כסא י־ה־ו־ה), עד שיוכרת זרעו של עמלק (תנחי תצא' יא). והיכן הוא "כסא ה'" זה, שעמלק אינו מניח להשלימו? — או' ירמיהו על אחרית הימים: "בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה' (ירמי' ג, יז). א"כ: "כסא י־ה־ו־ה" הוא שמה

קטע מתוך ספר השיחות של הרב אביגדר נבנצל שליט"א, שיראה בס"ד אור בימים אלה, בעריכת בוגר הישיבה. בספר, שיחות בענייני התשובה, תקיעות־בשופר והתפילה, וכן ביאור מקום לפסוקי קה"ת והתפילות הנאמרות בר"ה.

המלא של ירושלים, וכל עוד עמלק קיים בעולם היא נקראת רק: "כס י־ה". וכהשלמה, אומר מה ששמעתי (בערך) ממו"ר ר"נ פרסוביץ שליט"א (זצ"ל): ב"י הגיעו למדבר סין בט"ו באייר (שמו' טז, א), והמן החל לרדת ביום המחרת, שהיה יום א' בשבוע. ביום השישי של אותו שבוע לקטו לחם משנה (שם שם, כב), וביום א' שאחריו נסעו ממדבר סין "ויחנו ברפידים", כלומר בכ"ג באייר (שם יז, א סע"ר ה). בשבוע זה, שיום א' שלו היה כ"ג באייר, נלחמו בעמלק (שבת פז:) — אך באיזה יום באותו שבוע? — שמעתי מר' נחום שליט"א (זצ"ל), שהיה זה בע"ש; וכדברי הפייטן בפיוטו לפר' "זכור" ("אץ קוצץ"): "שמש הֻדְמִים וזלזלו/יגע ולא הונח לו/ולחרפות ניהלו/עד בא השמש הזחילו"; שמשה רבינו העמיד את השמש עד לסיום הלחימה, ונראה — שמלבד הסיבה שכ' רש"י (שמו' יז, יב) — שעשה זאת משה מאותה סיבה שהעמיד יהושע את השמש בגבעון, דהיינו, כדי שלא תיכנס השבת (יל"ש ב, כב).

ואם כך, הרי שנמצא הפלא ופלא: מלחמת ישראל בעמלק התנהלה בהר המוריה בכח' באייר!

וַיִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ —
וּכְאוֹר בּוֹקֶר לְהַגִּיד חַסְדּוֹ
יִרְאֵי שְׁמוֹ יֶאֱסְפוּן לְשַׁחֲרוֹ
וְיֵרָאוּ בְּהַר יְרָאֶה
וְהִנֵּה —
הֵאִיר מִמִּזְרָח צֶדֶק
וּבִכְנָפָיו — מַרְפֵּא
וְיֹאמְרוּ תָּמִיד יִגְדַּל
וְיִנּוֹן שְׁמוֹ
וְיֵרָאֶה לָהֶם עַל כַּנְפֵי רוּחַ —

וַיְמַן אֱלֹקִים רוּחַ
וַתָּבוֹא בִּי הָרוּחַ
וַתְּהִי לִי כּוּתוֹנֶת אוֹר
וַתִּתְעַטֵּף בִּי כַּשִּׁלְמָה
וַתִּתְפָּעֶם וַתֹּאמֶר:
הַלְלוּהוּ
מִמִּזְרָח וְעַד מְבוֹאוֹ
וְעַד בּוֹאוֹ — תְּשִׁיבֵנִי לוֹ —

וַיַּעֲמוֹד הַשֶּׁמֶשׁ —
בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם — בִּזְבוּלָה
וְרוּחַ נָסַע מֵאֵת ה׳
וַתִּשָּׂאֵנִי וָאֶשְׁמַע אַחֲרַי:
מִלְּפָנַי —
בְּךָ יַעֲטוֹף
קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ
וַיִּדֹּם — — —

וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ —
וְנָמַס
וְלֹא קָמָה בִּי עוֹד רוּחַ
וָאֶשְׁרוֹף אֶת מַרְכְּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ
וָאוֹקִיעַ אוֹתָם לה׳ נֶגְדָּהּ

וָאֵצֵא הַשָּׂדֶה מַר
בַּחֲמַת רוּחִי
וָאֶצְחַק —
תֵּצֵא רוּחוֹ
יָשׁוּב לְאַדְמָתוֹ

וַתֵּצֵא הַשֶּׁמֶשׁ —
וְאוֹהֲבוֹ בִּגְבוּרָתוֹ

וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ —
וַעֲלָטָה הָיָה
וַתִּצְעָק:
אָז תִּזְבַּח בָּעֶרֶב שָׁם
רוּחַ נִשְׁבָּרָה, לֵב נִשְׁבָּר.
וַאֲנִי תְּפִילָה —
בְּקוֹל יַעֲקֹב וּבִידֵי אֱמוּנָה
שׁוּבִי, אֶל אֲשֶׁר נְתָנָה
עַד יַעֲרֶה עָלֵינוּ רוּחַ מִמָּרוֹם
וַתְּחִי רוּחִי — — —

וָאֶתְמַהּ —
פָּשַׁטְתִּי אֶת כּוּתָּנְתִּי
אֵיכָכָה אֶלְבָּשֶׁנָּה?

וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ —
וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ —
וְטָהֵר — — —



הרב שמואל אורלן

נולד בכ"ה שבט תש"ח
נפל בי"א תשרי תשל"ד



ישעיהו הולץ

נולד בז' ניסן תשי"א
נפל בי"א תשרי תשל"ד



אליהו פייג (שגיא)

נולד בי"ג אב חשי"א
נפל בכ' חשרי תשל"ד



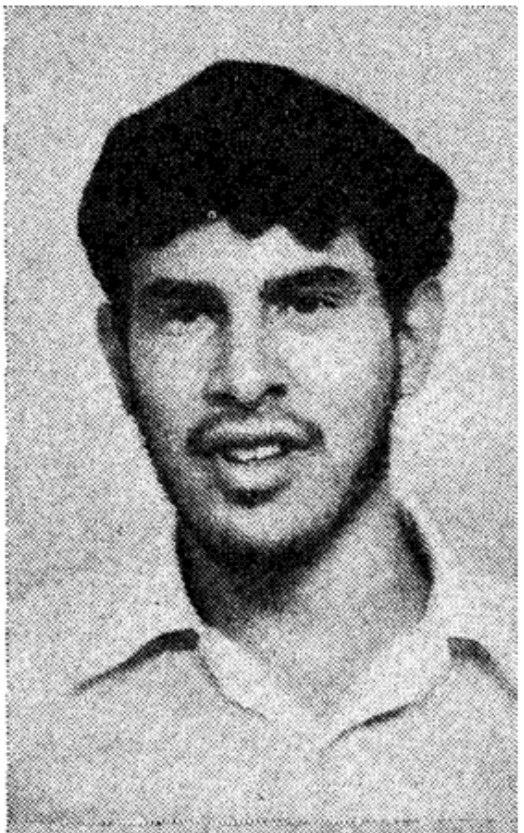
יעקב פרידמן

נולד בז' שבט תש"י
נפל בכ"ג חשרי תשל"ד



אליהו הכהן ליברמן

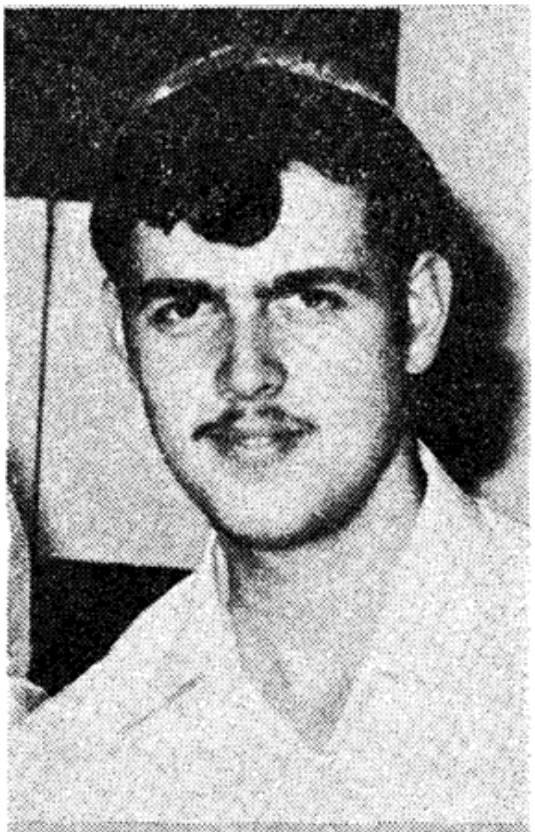
נולד בז' אדר תשי"ב
נפל בכ"ג חשרי תשל"ד



שמואל יאיר לנדאו

נולד: י"ז סיון תשי"ט

נפל: כ' סיון תשמ"ב



ר' אריה יהושע שטראוס

נולד: כ"ה אדר-א' תשי"ט

נפל: כ' סיון תשמ"ב