

ספר

מאמרי אברהם

אסופת מאמרים תורניים

מאת אברהם ב"ר משה אהרון וינרוט הי"ו

שנת תשי"נ לפ"ק



כל הזכויות שמורות

כתובת המחבר:
רח' בורוכוב 3
גבעתיים

סדר ועימוד "הסדר" בני ברק

תוכן

ה	מבוא
יא	זה נהנה וזה לא חסר
כג	בגדרי קנין ד' אמות ושליחות
לה	בגדרי מוקצה למצוותו
נב	ביטול גובה הסוכה
סו	בענין חליפין בקדושין
פד	פסולי יוחסין וגורמיהם
צד	בגדרי אפטרופוס ובגדרי אב
צט	המביא גט בארץ ישראל
קד	בדין תכלת בכלאיים
קיב	זריקת רשויות בשבת
קכז	גיור כהלכה
קפז	גדלות הרגע (מאמר בדברי אגדה)

מוקטור מוקדש לעילוי נשמות

ר' מרדכי אליעזר ב"ר יעקב וינרוט ז"ל
נ.ל.ב.ע. ביום כ"א טבת תשמ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.

ר' אריה ב"ר משה שלמה אפטרגוט ז"ל
נ.ל.ב.ע. ביום כ"ח תשרי תשמ"ח
ת.נ.צ.ב.ה.

מבוא

אחת השאלות הנוקבות ביותר שעתיד אדם להישאל בעולם האמת, היא השאלה: "עסקת בתורה?"

למען האמת, נכון יהיה לומר שאנו שואלים זאת את עצמנו מדי פעם. אלא שתשובות שונות ומגוונות משיבים אנו למצפון המציק. אם נבחן את התשובות שאנו משיבים לעצמנו, נמצא כי ניתן לסווגם לשלושה סוגים:

א. אנו עוסקים בתורה פחות ממה שצריך ומכפי שאנו יכולים, עקב טרדות של פרנסה, אחריות מעיקה ואמביציות אישיות בתחומים שונים.
 ב. אי עיסוק בתורה כדבעי – עקב קשיי החיים וצרות המתרגשות ובאות ח"ו.

ג. הזנחת הלימוד עקב פיתויים שהזמן והמקום גורמן.

יצויין מיד, תשובות אלו אין בכוחן להוות תשובה המניחה את הדעת לשאלה המהדהדת: "עסקת בתורה?" – לפחות לא במישור ההכרתי המתגלה ברגעי אמת. בתוך תוכנו חשים אנו כי משהו בסדרי העדיפויות טעון שיפור. אך עצם קיומו של אחד מהתרוצים דלעיל, מעניק במידת מה כח להתגבר על מוסר הכליות, ומאפשר לחזור לשיגרת חיי היום יום.

אף חז"ל בבואם לסכל השפעתם המרגיעה של התירוצים הנ"ל, אין הם פונים אל המישור השיכלי והרציונלי של הדברים. במישור זה יודעים אנו ממילא כי התרוץ אינו משכנע וכי יש מקום לשינויים. חז"ל מנפצים התרוצים ע"י אמצעי המחשה אשר מטבע הדברים – תחום השפעתם הוא במישור הרגש. חז"ל מציגים בפנינו דמויות הוד ידועות אשר יכולת ההתמודדות שלהן עם קשיים, מהווה אות דוגמא לנו להתגבר על מכשולים. עצם הידיעה כי יש אפשרות לעסוק בתורה למרות הבל, כפי שעשו דמויות מופלאות שכאלה מצייתה בנו שאיפה טבעית להידמות להם, ורצון ללכת בדרכם.

כנגד התרוץ הראשון לאי עיסוק בתורה בגין בעיות פרנסה, אחריות כבדה, ואמביציות אישיות שונות – ובלשון חז"ל: "עשיר הייתי", מציגים לנו חז"ל את אישיותו המופלאה של ר' אליעזר בן עזריה. התלמוד מפליג בתאור

עושרו הרב ובמידת ונפח עסקיו המסועפים. עם זאת הצליח ר' אליעזר בן עזריה לשלב תורה וגדולה במקום אחד.

באשר לתירוץ השני בדבר טרדות וצרות המתרגשות ובאות ח"ו על אדם, ובלשון חז"ל: "עני הייתי" – תרוץ מוצק יותר מקודמו, שהרי לא מדובר רק בשאיפות אלא בקשיים כפויים ודאגה כנה לשלום בני הבית אשר אנו מצווים לספק את צרכם;

תירוץ זה נסתר ע"י דמותו של הלל הזקן. הלל הרוויח 2 מטבעות, ואילו דמי הכניסה לבית המדרש הגיעו לכדי מחצית ממשכורתו. עם זאת לא חס הלל על כספו, ונתן לשמש בית המדרש מטבע אחד ובמטבע הנותר פירנס את בני ביתו. עד כמה רבה מסירות הנפש הגלומה בכך המחיש ר' חיים שמואלביץ זצ"ל ראש ישיבת מיר, – כדלהלן:

השמש היושב בפתח בית המדרש גבה מכל באי הבית מטבע לנפש. נמצא כי השתכר מספר מטבעות רב. ועם זאת לא היה מעשירי העיר אלא רק שמש. הלל השתכר אם כן משכורת זעומה בעשרות מונים אף משל השמש של בית המדרש, וממשכורת זעירה זו הסכין להפריש מחצית – ללימוד התורה. אכן, בהלל מתגלם שילוב של גדלות בתורה מחד, ושל התמודדות קשה עם טרדות וצרות מאידך, בבחינת התרסה והכרזה כלפי עולם ומצוקותיו כי תורה ניתן וצריך ללמוד בכל מצב, וזה אפשרי.

התרוץ השלישי לאי לימוד התורה מנוסח בחז"ל במילים: "יפה היתי וטרוד ביצירי". זו טירדה מסוג אחר. אדם נמנע מלעסוק בתורה עקב פיתויים המזדמנים לו ומעסיקים אותו תדיר, ועקב חוסר שלווה הנפש הנובעת ממרוצתו להשיגם. תרוץ דחוק זה, הוא אמת פסיכולוגית גדולה.

והנה, הדמות המגלמת באישיותה תשובה ניצחת לקשיים מסוג זה היא דמותו של – יוסף הצדיק.

יוסף בא למצרים והוא נער בגיל ההתבגרות. אין הוא עוזב את בית אבא אלא נבגד ע"י אחים בצורה טראומטית. יוסף מגיע למקום שטוף זימה, הוא מרוחק מכבלי מוסר ומשמעת – ונתון בתרבות שונה מזו ממנה בא. על יוסף להשתלב בסביבה חדשה זו, להתאים עצמו אליה, ובנתיים הוא בודד וגלמוד, ובנוסף לזאת – מוכשר הוא להפליא ויפה תואר. נסיבות אלו הן מתכון מובהק להתפתות ולניצול שעת כושר לחטא. עם כל זאת, יוסף אינו משתנה אף כמלא הנימה. בין בהיותו שרוי בין המעמדות הנכשלים והמופקרים של החברה, ובין בהימנותו על שועי ארץ, חשוף לפיתויים שמזמן השפע,

הפינוק, העוצמה השלטונית והזמן הפנוי. בכל המצבים יוסף נשאר כפי שהיה בבית יעקב. החינוך בבית אבא ניכר בו בכל אשר יפנה. יוסף הוא התגלמות היכולת להתמודד עם פיתויים, והיכולת לשמור על איכות תרבותית ומוסרית אף במקום ובחברה בעלי גישה ערכית ומושגית שונה לחלוטין, חברה מתירנית המציעה שפע של אפשרויות ומקדשת את ערך הנהגות.

שלושת האישים הללו – מגלמים לימוד תורה בכל מצב, במסירות נפש. מדמויות אלו למדים אנו כי עלינו להתמודד עם המציאות, ולא להסחף במערבולותיה. יכולת אישית גבוהה זו שהופגנה ע"י הדמויות דלעיל הוא בבחינת מורשת הזהב המונחלת לנו ע"י חז"ל. הם מעוררים בנו יצר חיקוי עז – לגלם אף בנו אותה מידה של התעקשות להתמודד עם קשיי החיים, מתוך רצון לעצב מציאות ולא להיבלע בה. דמותם היא לנו צו המורה חד משמעית לא לראות סתירה מוכרחת בעושר ובשאיפות אישיות שונות לחיוב הבלתי מתפשר לעסוק בתורה. חייב אדם אף במצבי עוני ושאר קשיים ללמוד תורה ולהיות בבחינת לא פוסק פומיה מגירסא, אדם ששינויי תרבות וחברה ניתוק מסגרות ופיתויים מזדמנים, לא יוכלו לשנותו.

אלא, שלאחר שנסתתמו טענותינו הריגשיות והתעוררה בנו כמיהה עזה ללמוד תורה בכל מצב, מתעורר הקושי שבדבר. קושי זה נוסח במלא עוצמתו, ע"י תלמיד חכם – מובהק, ומשפטן דגול, השופט מ. זילברג ז"ל במאמרו "אוריינטציה תרבותית".

"ל-ו' החיבור אין קיום משלו, ואי אפשר לחיות על גשר! המזיגה אינה עצם אלא תהליך, תהליך אשר ה"נפשות הפועלות" שבו הן דווקא שתי הקצוות".

זו אם כן דרך שוחקת מאין כמותה אשר יש בה התנגשות תמידית בין קצוות. נשאלת השאלה – לאלה שיש בהם נכונות עזה – האם יש תרופה מסויימת וסגולה לכל תכבה אש הרצון ומסירות הנפש? האם ניתן להדריך אדם בדרך קשה זו באופן שלא יכלו הכוחות במאבק המתמיד והמתיש עם אותם מיים זידונים המאיימים לסחוף במערבולת אדירה? מהי הדרך להישרד ולשלב חיים במציאות קשה ותובענית עם לימוד תורה – ולאורך זמן? אלא שמדמויות ההוד שהציגו בפנינו חז"ל ניתן לא רק לקבל את כח הרצון להתמודד, אלא אף את הדרך כיצד להתמודד. דומה כי דרך זו גלומה באמצעי שסייע ליוסף ברגע המשבר והנסיון. לפי דעה אחת במסכת סוטה דף ל"ז

יוסף כמעט נסחף במערבולת, כמעט ונכשל – אלא שברגע האמת נראתה לו: "דמות דיוקנו של אביו בחלון".

מהי אותה דמות דיוקן? מהו המראה שסייע בידי יוסף מלרדת לשאול מצולות החטא?

ליוסף נראתה הדמות אליה שאף להידמות. הדמות של אביו. עברו, ה"מאין באת" שלו. ואם תימצי לומר – התדמית שלו. כאשר יוסף הביט במראה לא נשקף לנגד עיניו האיש אשר על בית פוטיפר – האיש הנתון במציאות העכשווית, אלא האיש שמוצאו מבית יעקב, וכפי שאנו רואים עצמנו לעיתים בדמות אדם נושא משרה אשר אליה אנו שואפים, כן נשקפה ליוסף הדמות לה שאף להידמות, התדמית אותה יצר לעצמו – בנבכי הכרתו. מכאן למדים אנו כי יצירת תדמית מתאימה, שאינה מתחום האמביציות האישיות והמציאות העכורה, תדמית של בן תורה – אף אם יישומה רחוק מעט מהמציאות בה אנו שרויים, תדמית של מי שאין זה יאה לו להיסחף שכן פיתויי הזמן והמקום לא תואמים לאישיותו, – זהו האמצעי שימנע מאיתנו נסיונות קשים ויגרור ג"כ התיחסות שונה מצד החברה כלפינו. כך – אף במקום שמעשה מסויים מקובל בעיני החברה שבה אנו מצויים – נבוש אנו לעשותו. בושה כלפי תדמיתנו העצמית שנבנתה ברוח של ה"מאין באת" ובושה כלפי החברה המביטה עלינו בעין התואמת לתבנית שבנינו. זו הסגולה להתמודדות עם המציאות ולאורך זמן.

לאמור, מדמויות ההוד למדים אנו את מסירות הנפש והחובה להתמודד עם כל מצב ולעסוק בתורה. דמות הדיוקן שבנה לעצמו יוסף מלמדת על הדרך שיש בה כדי להציל בעת שמגיעים מים עד נפש. דמות הדיוקן היא המציתה את אש מסירות הנפש והיא הסגולה לכל תכבה. באמצעותה ניתן להתמודד עם מציאות לאורך ימים – שהרי אין נסחפים בה. ובאמצעותה יש סיכוי להגיע למצב שבו נוכל לענות בבוא היום באופן שאינו מביש על השאלה הנוקבת: "עסקת בתורה".

בבואי להוציא בס"ד לאור, ספר זה המכיל חידושי תורה בסוגיות שונות אשר נתחדשו ונכתבו בסגנון ובדרך הלימוד הישיבתית, עלי לציין שתי עובדות חשובות:

העובדה הראשונה:

הישיבה היא דמות הדיוקן המלווה אדם כל ימי חייו בכל אשר יפנה. הלימוד

הישיבתי הוא הערובה לטעם בלימוד, לגילוי צפונות מתוך התעמקות בדברים, ומתוך נסיון כנה לרדת לשורשם ומקורם. דרך לימוד מהנה וברת סיפוק זו, מביאה לחשק עז ללמוד, לרצון להמשיך ולחדש, והיא המפתחת מסירות נפש עד כדי צמא ללימוד בכל עת ובכל מצב ובכל הנסיבות. הישיבה היא ה"מאין באת", היא המעצבת את האישיות, היא המפתחת תדמית עצמית של בן תורה, והיא המציתה את אש התמיד.

חלק מן הדברים המתפרסמים כאן, נכתבו בימי חורפי ממש. חלקם מנוסחים בלשון שאינה שווה לכל נפש. לכאורה, היו עלי להסתייג או להשמיט חלק מן הדברים שכתבתי בשחר נעורי ושהיו טל בראשית בלימוד התורה בעיון ראוי. לכאורה, היה עלי לנסח מחדש באופן שונה חלק מן הדברים בעת הוצאתם לאור, ולו משום מידת ההתחשבות בזולת המחייבת להתאים דברים לנוחות הקורא ולהבנתו. אבל – ספר זה מיועד להציב דמות דיוקן, להוות תמרור שישאל: "מאין באת" – וישיב: מן הישיבה. כי "הנפשות הפועלות" הן שתי הקצוות, ולכך מן הראוי לשרטט קצה זו של ראשית הדרך במלא הכנות, ולהציגה בדיוק נמרץ כפי שהיא, בלי שינויים, כדי שתשפיע הראשית באופן ברור ובמלא העוצמה. הקורא עשוי למצוא בספר זה – דמות דיוקנו ואופן לימודו של בן ישיבה מן השורה – ולבד מחידושי התורה שבו זו תכלית הספר, התכלית הראשונה.

העובדה והתכלית השניה:

ספר זה הוא אות והנצחה לסבי מצד אבי ז"ל, ולסבי מצד אימי ז"ל וזו הסיבה שמצאנו לנכון להוציאו לאור.

זכות גדולה נפלה בחלקי להתחנך ולהיות במחיצתם הקרובה של שני סבותי ז"ל. שניהם היוו דוגמה חיה ליכולת להתמודד עם מציאות משתנה ולהישאר יהודי חם בעל מסירות נפש לתורה ולקיום מצוות. שניהם שמרו על יהדותם ולא השתנו בכהוא זה מכפי שהיו בבית אבא וזאת, על אף השואה הנוראה. שניהם שמרו במסירות נפש תוך דבקות עילאית – על קיום המצוות. הקפידו על אי אכילת מאכלים לא כשרים אף בערבות סיביר בעוני ברעב בצר ובמצוק בעת מלחמת העולם השניה. שניהם השתקמו והשתלבו במסגרת העולם החדש שקם לאחר המלחמה – ועם זאת שמרו על יהדותם גם לנוכח גלי הזרם השוטף של תרבות המערב על פיתוייה ואורחות חייה המודרניים. אדרבה, דווקא לנוכח שינוי זה – ממצב של צר ומצוק – לסכנות הגלומות בכל

טוב הארץ התעצם רצונם והפך לשאיפת חיים וליעוד, וכוונתי לרצון להנחיל לצאצאיהם ולהשריש בנכדיהם וניניהם את דרך התורה וקיום המצוות ללא סטיה כמלא הנימה. שניהם ראו ברצון זה יעוד חיים וסיבה שבה נעוץ סוד השארותם בחיים על אף מוראות השואה הנוראה מהם זכיתי ללמוד כי יש להתמודד עם המציאות ולא להיסחף בה.

סבי ר' מרדכי אליעזר בר' יעקב וינרוט ז"ל היה אישיות חמה וקורנת – ועם זאת מאוד מאוד בלתי מתפשרת. גם בכואו לארץ ישראל המתפתחת והנבנית לא שינה את לבושו החסידי ולא גזז את זקנו ופאותיו. תמיד נשאר אותו חסיד בעלז, בנו של ר' יעקב וינרוט ז"ל שהיה התלמיד חכם של עירו. מוקד חייו היה – חינוך הנכדים בדרך של תורה בדרך "יעקב סבא".

זוכר אני בהיותי ילד קט בא סבא לקחתי מבית הספר לעזור לי לשאת את הילקוט הכבד, והנה נעצר הוא לפתע באמצע הרחוב הסואן ואמר לי כהאי לישנא: "תסתכל, אנחנו פה עם כולם ובתוך כולם – אבל אנחנו שונים מכולם". דברים אלו נחרטו עמוק – והם נר לרגלי ואור לנתיבתי תמיד. דמותו היא עבורי דמות דיוקן המשתקפת לנגדי ברגעי אמת.

סבי ר' אריה ב"ר משה שלמה אפטרנוט ז"ל הוא עבורי סמל למסירות נפש לקביעת עיתים לתורה ולתפילה – בכל עת בחיים, בכל סביבה ונסיבה, בכל מצב ריגשי ובריאותי. אף בעת היותו עסוק בטרדות פרנסה ועול החיים הרי שבמרכז מעייניו ניצב חינוך ילדיו נכדיו וניניו לדרך התורה, ואכן הותיר דור ישרים ברך ה'. חמימותו היוקדת בעבודת ה' תמיד מתוך רינה והתרוממות רוח היוו עבורו מקור התעלות על פני קשיי החיים. על סבי ר' אריה ז"ל ניתן לומר כי הוא חי חיים של ניגון חסידי. גם שנינותו שמחמתה היה כה אהוב על הבריות נוצלה על ידו לביסוס דרכו המיוחדת להתמודד עם החיים ולא להסחף בהם. להשאר אותו אדם בכל מקום וזמן. תכונות אלו ומסירות נפש זו הם עבורי מקור השראה ומגדל-אור להנחותי הדרך. הם ה"מאין באת שלי" – תדמיתי העצמית הנשקפת בחלון נבכי הכרתי. ספר זה הוא דמות דיוקן – דמות סבותי היקרים ז"ל שהשפיעו רבות על חינוכי. ספר זה מוקדש לזכרם ולעילוי נשמתם של שני סבותי אשר עיצבו את אישיותי והמהווים גם כן דמות דיוקן הנשקפת אלי ומשקיפה עלי ממרום. לזכרם ולעילוי נשמתם מוקדש ספר זה, ולמעשה זו תכליתו.

יהי רצון וזכותם תגן עלינו. אמן.

וינרוט אברהם.

זה נהנה וזה לא חסר

"קורא דגר ולא ילד

עושה עושר ולא במשפט".

(ירמיהו פרק י"ז פסוק י"א)

מסכת ב"ק דף כ' ע"א: "הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, צריך להעלות לו שכר או אין צריך להעלות לו שכר? היכי דמי, אי לימא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, זה לא נהנה וזה לא חסר? אלא בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. זה נהנה וזה לא חסר הוא? לא צריכא. בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. מאי? מצי אמר ליה מאי חסרתוך או דלמא מצי אמר הא אתהנית?"

א. בסוגיה זו מוצאים אנו לראשונה בש"ס חיוב שאינו מדיני הנזיקין ושאינו קשור כלל לחסרונו הכספי של מאן דהו, וכמעט כל כולו של החיוב נובע מהנאתו של פלוני מנכסי חבירו.

תוד"ה זה אין נהנה וזה אין חסר הוא, מוסיף: "ואפילו בחצר דקיימא לאגרא (שבה יש חסרון לבעלים מחמת מגורי אותו פלוני) וגברא דלא עביד למיגר, הוה מצי למימר דפטור – כיון שלא נהנה! אע"פ שגרם הפסד לחברו, דאפילו גירשו חברו מביתו ונעל דלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא". נמצאנו למדים כי בסוגיין אפי' במקרה של חסרון ונזק אין חיוב מדיני הנזיקין שכן זהו גרמא בעלמא. החיוב נובע מן ההנאה של אותו פלוני שנכנס לדירה. נשאלת השאלה מהו הצד בגמ' לחייב אדם בתשלומין רק על שום שנהנה משל חברו? הן חברו לא רשאי לתובעו על הפסדו וא"כ היכן מצינו חיוב על הנאה?

ב. הפנ"י מקשה על תוס' הנ"ל: "דא"כ דחשבינן ליה גרמא א"כ אמאי פשוט ליה להש"ס בחצר דקאים לאגרא וגברא דעביד למיגר דחייב דזה נהנה וזה חסר, כיון דלא חשוב לחייבו ע"י שחסרו כיון דגרמא הוא? ואין לומר דפשיטא להש"ס לחייבו משום דנהנה, דהא בזה נהנה וזה אינו חסר קא מבעיא ליה – משמע דהחיוב כמה שנהנה לחוד אינו פשוט לו. ודוחק לומר דכיון שנהנה זה, מסייעו לחייבו בשביל כך על החסרון אף שהוא גרמא.

מצטרפין שני הסברות לחייבו אע"ג דבכל תדא לא מחייב. אבל הוא דוחק. ועוד דכל היכא דמפטר משום גרמא לא מצינו לחלק בין היכא דנהנה או לא וכו'. וכן בכמה דינים של גרמא המובאים בטור חו"מ סי' שפ"ו מצינו בפ"ו כמה דברים שנהנה המזיק ואפי' הכי פטור. ועוד דמצד הסברה אדרבה יותר יש לחייב בזה חסר וזה לא נהנה מבזה נהנה וזה לא חסר, דעיקר חיוב נזיקין בחסרון בלא הנאה, אבל הנאה בלא חסרון מחזי כמידת סדום". מדברי הפנ"י עולה כי ניתן היה לכאורה להבין מהלך לפיו חיוב הנזיקין בגרמא וחיוב מצד ההנאה הן שתי סיבות טובות לתשלום אלא שיש חסרון בכל אחת מהן ורק בהצטרפם יחד נפקע החסרון ויש מקום לחייב. שיטה זו טורח הפנ"י לדחות באריכות. וצ"ע מהו הפשט בתרוץ זה, הכיצד ניתן לצרף חיוב נזיקין לחייבו על שנהנה? ומדין מה ישלם: מדין מזיק אף שעסקינן בגרמא או מדין מה שנהנה? מהו הפשט בהווא אמינה זו המובאת בפנ"י?

ג. הפנ"י עצמו מתרץ: "ונראה דלא קשה מידי. דסברת תוס' היא דודאי משום מה שחסר אין לחייבו כיון דהוי גרמא בנזיקין אלא כיון שנהנה זה בגוף ממון חברו שדר בביתו – בזה לחוד סגי לחייבו" וכו'. "ועיינן בהרי"ף דפליג באמת על התוס' בזה". – והנה על אף כל שאר דברי הפנ"י בהמשך לבאר מה ההבדל בין זה נהנה וזה חסר לבין זה נהנה וזה לא חסר (יובא להלן) – חוזרת קושיתנו לדוכתין, הן תרוצו קאי על היסוד שחייב משום שנהנה וצ"ע משום מה חייב ב"זה נהנה" ומהו גדר החיוב?

ד. ונראה לומד בדעת תוס' כי בעלות אינה רק יכולת שימוש בחפץ אלא גם הזכות לומר מה יעשה בחפץ. מעתה נומר כי פגיעה בבעלות אינה רק מניעת תשימש בחפץ מן הבעלים אלא אף מניעת הבעלים מלהחליט מה יעשה בחפץ. והנה, כשם שיש פגיעה בבעלות ע"י לקיחת החפץ בגניבה או גזילה או ע"י נזק לחפץ. ניתן לפגוע בבעלות אף כאשר החפץ שלם ונמצא ברשות בעליו – וזאת ע"י השתמשות בחפץ שלא מדעת בעלים. ככהאי גוונא אין נזק ואף לא מניעת תשימיש מן הבעלים שהרי בין כך הסיחו את דעתם מן החפץ בזמן ההשתמשות אך מניעת הבלעדיות של הבעלים יש פה. בשימוש בלי רשות מחליט המשתמש מה יעשה בחפץ ומערער את הקביעה כי הבעלים הוא המחליט היחיד על כך.

מעתה נראה כי לדעת תוס' הנכנס לבית שלא ברשות ונהנה מכך הנאה השהו כסף, שכן חסך דמי שכירות, הרי זה משביח ומרבה נכסיו מכח נכס של אדם זר ומכח פגיעה בבעלותו. כאשר התחדשה בתורה פרשת שכירות

התחדש רק שניתן לגבות תשלום עבור ההשתמשות בחפץ שלו אלא אף עבור העברת זכותו לומר מה יעשה בחפץ – לשוכר לזמן השכירות. ואכן הגמרא מגדירה שכירות כבעלות דחד יומא. נמצא כי כשם שהשתמשות שווה כסף אף השליטה בחפץ שווה כסף ויש לשלם עבורה.

ה. לאור האמור עד כה מובנים היטב דברי הפנ"י בביאור הסוגיה, דבהנאה מהחפץ כשלעצמה סגי לחייב את הנהנה. הן ממונו של התופס בבית השביח מכח ממונו של השני ומכח פגיעה בבעלותו. הוא עשה הון מכך שהוא קבע מה יעשה בנכס זכות השייכת לבעל הבית, לכן אף שעל השימוש אינו חייב לשלם שכן השימוש אינו שווה כסף בבית דלא עביד למיגר, אבל הנאה מפגיעה בבעלות יש פה. בכהאי גוונא עליו להשיב מה שנהנה. הון זה נעשה מכח בעלות חברו וממונו ויושב לו בדין.

ו. נשאלת השאלה אם כן שקיים בבעלות לא רק זכות להשתמש אלא אף זכות לקבוע מה יעשה בחפץ אם כן מתי מצינו את הדין של כופין על מידת סדום? הן אף כאשר אין הפסד לבעלים זו זכותו לקבוע מי ישתמש בחפץ, ואף מגיע לו כסף בגין זכות זו ואם ניטלה ממנו והרוויחו מכך כסף הממון מגיע לו. אם כן באיזה מקרה של זה נהנה וזה לא חסר יכפו על מידת סדום? כן צ"ע עדין מהו הספק בגמ' בזה נהנה וזה לא חסר הא היה פשוט לגמ' לחייב בזה נהנה וזה חסר וההנאה היא שחייבה דהא החסרון היה גרמא לדעת תוס' וא"כ מדוע הגמ' מסתפקת בהיכ"ת של זה נהנה וזה לא חסר?

מבאר הפנ"י "והא דמסתפקא ליה לש"ס בה נהנה וזה לא חסר היינו משום דאיכא למימר בכה"ג כופין על מידת סדום כיון שהלה אינו מפסיד כלל, וגדולה מזו כתב המרדכי בשם הראב"ה דאפילו לכתחילה מצי הלה לכופו לדור בע"כ בחצר דלא קיימא לאגרא. ואע"ג דרוב הפוסקים חולקים עליו, מ"מ בדיעבד שדר כבר שלא מדעתו שפיר מספקא להש"ס. אבל בזה נהנה וזה חסר כגון בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר, כיון דלא שייך להזכיר כאן כלל מידת סדום כיון שמגיע לו היזק. שפיר פשיטא ליה להש"ס לחייבו משום הנאתו לחוד. וכן נראה מלשון הש"ס בסמוך דמשום שחרוריתא דאשייתא (השחור שבקירות) משלם כל דמי השכירות ולא אמרינן שלא ישלם אלא כפי שהפסידו. אלא ודאי שעיקר החיוב הוא בשביל שנהנה, והטעם דשחרוריתא אינו בא אלא להצילו מלומר שהיא מידת סדום. כך נ"ל לפרש דעת תוס'".

ז. מהאמור בפנ"י עולה כי ספק הגמ' בזה נהנה וזה לא חסר הוא בקביעה איזה מבין העקרונות יגבר:

מחד – "הא קא אתהנית" – פלוני פגע בבעלותו וצבר מחמת כך רווחים. רווחים אלו נעשו בממונו ומכח פגיעה בבעלותו ולכן יש לשלמם ולהשיבם לו.

מאידך – "מאי חסרתיד"? – זו אינה הפקעת בעלות שכן אף שמצד הדין זכותו לקבוע מי ישכון פה ומה יעה בממונו הרי שזו-מידת סדום. לבעלים אין חסרון והפסד מן הרווח של חברו ומדוע הוא תובע לעצמו נכסים אלו. עקרונות אלו של אי יושר הלוקח בלקיחתו ובעשיית עושרו, מול העקרונות של מידת סדום מצד התובע בתביעתו את הכסף שהרווח מכח ממונו, הם העומדים במרכז הספק בסוגיא.

ספק זה קיים אם כן רק כאשר יש אכן משום מידת סדום בטענותיו של תובע בבחינת "שלי שלי" אך כאשר יש נזק אין מקום לומר כן. ואין לנו נפק"מ אם זהו נזק של פרוטה בעוד ההנאה היא של מנה, או אם הנזק הוא גרמא ואין אפשרות לדרוש פיצוי עליו. טענת הנזק כאן רק תפקיד אחד לה, להפקיע את הטענה כי לקיחה זו אין בה הפסד וממילא מידת סדום היא לתבוע מחמתה. כל נזק מכל סוג מראה לנו כי לקיחה זו הפריעה והזיקה לבעלים ולכן זכותו לדרוש השבת רווחים שנצברו בגין פגיעה זו בבעלותו. לזה הביא הפנ"י ראיה מנזק מזערי של שחרוריתא שגרר פיצוי של דמי כל מה שנהנה.

ח. הנידון בסוגיין הוא כאמור מצד מידת סדום מאחד ופגיעה בבעלות מאידך כאשר בדיעבד נכנס אותו פלוני לדירתו. לכתחילה לדעת רוב הפוסקים זכותו למנוע חברו מלהכנס לדירתו אף שאינו חסר, ואין פה כפיה על מידת סדום. ואכן בנימוקי יוסף בסוגיין מצינו: "אבל להשתמש בשלו כלל לא אמרו, שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם שלא יכוף את חברו בעל כורחו. הדין של כופין על מידת סדום אף לכתחילה נאמר בזכויות שהעניקו לו חז"ל כגון זכות אורה. בזכויות אלו אף לכתחילה ניתן לכפותו ע"י הפקעת זכותו ממנו דהם אמרו והם אמרו. אך בבעלות ודאי כי ביכולתו למנוע לכתחילה פלישה לנכסיו. וכן מבואר בפתחי תשובה.

ט. לפי זה יובן שפיר תוד"ה הא אתהנית: "אפילו למ"ד בפ"ק דב"ב כופין אותו על מידת סדום ויהבינן ליה אחד מצרא, שאני הכא שהיה יכול למונעו מתחילה מלדור בביתו. ולמ"ד התם מעלינן ליה כנכסי דבר מריון משום דדמי למונע חברו מתחילה לדור בביתו אבל הכא כבר דר". הפשט הוא דאיה"נ

במקרה שלנו מדובר במקרה שכבר דר ואי אפשר לבקש שכר מראש ולהעלות כנסכי דבר מריון וישלם רק דמי מה שנהנה, אך מכיון שניתן היה מלכתחילה לבקש שכר הרי שיש פה כאמור פגיעה בבעלות וממון שהושבח מכח פגיעה זו בבעלות ינתן לבעלים. הא דניתן לבקש ממון נובע מן הבעלות שנפגעה, ופרושה של זו היה אפשרות למנוע מלכתחילה שמושו של אחר. כל זאת בבעלות רק בזכויות אין אפשרות זו משום מידת סדום ולכן שונה הדין גבי דינא דחד מצרא בב"ב.

י. הקצות החושן בסימן שצ"א ס"ק ב': "משלם כל מה שנהנה - ונראה דאע"ג דאבות נזיקין משלמין ממיטב, אבל בזה אינו משלם ממיטב. דהא בעל חוב דינו בזיבורית אע"ג דנהנה הלוח ממעותיו, וחכמים הוא. דתקנו לו בבינונית משום נעילת דלת. והכא שלא מדעת בעלים הוא דנהנה ואינו משלם אלא מזיבורית". הקצות מתחיל בדין מיטב ומסיים בהסבר מדוע אין בינונית, אך מה ההוא אמינה שישלמו מיטב ומדוע למסקנה אכן לא משלם ממיטב? אלא כוונתו לומר שפה החיוב אינו משום דיני הנזיקין בהן יש דין של מיטב, שכן בסוגיין אין חיוב על חסרונו של בעלים אלא על הנאתו של לוקח. הנאה זו היא השתמשות בשל הבעלים ודמיה להשתמשות בממונו של לוח". וכשם ששם נקראת יכולת ההשתמשות ממוני גבך, אף אצלנו קרויה ההשתמשות בשל השני - תוך הפקעת זכותו לומר מה יעשה בחפץ, בשם ממוני גבך. זהו חוב הקיים אף שהבעלות קיימת. ממילא מובן שאין דין מיטב והנידון הוא מעתה אם ישלם בינונית או זיבורית. על כל פנים השוואת הקצות בין חוב בהלואה לבין זה נהנה ולאפוקי דמיון לדיני הנזיקין מחזקת את דברינו לעיל.

יא. בספר "ברכת שמואל" על מס' ב"ק סי' י"ד מביא ר' ברוך בער ליבאוויץ שאלה ששאל למו"ר הגר"ח סולוביצ'יק זצ"ל: "דלכאורה הא תביעת מה שהנהנו הוא כתביעת חוב מלוה, דתובעו ממוני גבך הוא, דהביאור דין מה שהנהנו אינו דין מזיק שתובעו תשלומי החפץ, אלא שתובע תביעת החפץ עצמו שיש עליו". ע"י שהוא נהנה מהחפץ ונתרבה אצלו דמים ותובעו דממוני גבך הוא. וא"כ איך שייך שיפטור ע"י קלבד"מ פטור אף מדין מה שהנהנו? והשיב לי דתביעת מה שהנהנו הוי ג"כ מלוה הכתובה בתורה. והסברתי לעצמי דבריו הק': עפ"י דברי המל"מ (הובא בחי' רע"א לב"מ בפ' איזהו נשך). דכתב בנשתמש האחד בממון של חברו שלא מדעתו באופן שלא נעשה גזלן, כגון בשוגג צריך לשלם לו שכר שימוש ולא הוי ריבית. דצריך לשלם לו בכדי שלא יהיה שולח יד מדעתו, לא משום דנתאכל ברשותיה ידידיה

ומדין שכירות הוא דמשלם אלא אדרבה משום דנתאכל מרשותא דמרא, על כן
הוי כשולח יד בפקדון כל זמן שלא ישלם דמי השימוש והוי כמלוה הכתובה
בתורה. וזהו היתה כוונתו דמו"ר קדוש ישראל זיע"א, וע"כ שפיר כי
קלבד"מ פטור מתשלומי תשמיש החפץ". עכ"ל והדברים סתומים וחתומים
אין יוצא ואין בא.

יב. ונראה לבאר כוונת דבריו בפשיטות לפי מה דבארנו לעיל: בשאלתו
הבין הברכת שמואל כי ב"זה נהנה" החיוב הוא משום שממונו של בעלים
השביח והעלה רווחים, שבה המופקד אצל מחזיק הבית ולכן יש עליו דין
להשיבו כפי שבכל חוב כסף של בעלים מופקד אצל לווה. לאמור, הוא "תובע
תביעת החפץ עצמו שיש עליו" היינו הבעלות על השימושים נפגמה ע"י
שפלוגי השתמש ונמצא כי הכסף הרווח ע"י ביתו של בעלים והממונות
שייכים לבעלים. אם כן קשה באמת דבחוב לא שייך קלבד"מ. קלבד"מ פטור
חיובים של מעשה מחייב – כגון גזילה או נזק, אך פה המדובר בממון
שהושבח מכח נכסי בעלים ולכן שייך לו – וכסף זה מוחזק ע"י מחזיק. חוב זה
קיים כל רגע ורגע ואף אם יש קלבד"מ על שעת תפיסתו הן הוא עדיין ממון
בעלים ומה מפקיע את חיוב ההשבה אח"כ? משיב הגר"ח כי החיוב אינו על
שום שממונו של בעלים השביח. החיוב אינו כבשכירות שבה יש הנאה
מתשמיש בשל השני היוצרת חוב כספי. כאן השימוש בשל בעלים לא הפקיע
את יכולת השימוש של בעלים עצמו שלא כבשכירות, ואף האי דמכח ממונו
של בעלים הרוויח הנהנה עדיין אינה סיבה לתת לבעלים רווח זה, שהרי סוף
סוף המחזיק בפעולתו הוא שהרוויח כסף זה. הטעם לחייב הוא משום שנפגעה
הבעלות ע"י הפקעת שליטת הבעלים על הנכס. ודמי יותר לפקדון השייך
לבעלים והנפקד השתמש בו וע"י כך הראה שהחפץ אינו עוד בשליטת בעלים.
בכה"ג – בפקדון התחדש שזהו גזל. וכשם שבשכירות העברת השתמשויות
והבעלות כולה לזמן השכירות שוה כסף. כך שליחות יד אף שאינה גורעת
כלל מיכולת השימוש של מפקיד – הרי שעצם ערעור שליטתו על החפץ
מחייבת בתשלום. כך בזה נהנה החיוב על ההנאה נובע מכך שזו הנאה שכל
כולה צמחה מפגיעה בבעלותו של הבעלים ע"י השתמשות בממונו ולכן הנאה
זו שייכת לבעלים. מעתה מובן היטב כי זהו מעשה מחייב של הפקעת הבעלות
ושייך לומר על כך קלבד"מ. אם אין במעשה זה כדי לחייב הרי שהממון אח"כ
לא היה טעם להתחייב בו וממילא אין חוב מכח ההנאה מן הממון ואתי שפיר
הסוגיה בכתובות.

יג. הפלפולא חריפתא באות נ' מציין: "ודוקא בחצר ושאר קרקעות, דקרקע ברשותה דמריה קיימא. אבל במטלטלי אפילו עביד למיגר, כי גזל ואכל החסרון שחיסר לבעליהן שהיו יכולים להשתכר בהן פטור מתשלומין של החסרון, שאין משלם אלא כשעת הגזילה". נמצא כי בגזל יש דין להשיב את החפץ כשעת הלקיחה היינו את החפץ עצמו או את ערך שוויו אז. אבל בסוגיין שאינו גזל משלם מה שנהנה. ולכאורה הסברה היא לומר להפך, שכאשר גזל את החפץ ומנע מן הבעלים הן שליטה בחפץ והן יכולת להשתמש, עליו לשלם הן את החפץ והן מה שנהנה. ואילו בקרקע שאין גזילה של התשמישים ישלם רק מה שנהנה. א"כ מדוע אנו מקלים יותר בהכ"ת של גזל? אבל לאמור לעיל יובן בפשטות כי הטעם לחייב בזה נהנה עומד הוא בסתירה למושג גזל. "זה נהנה" פרושו חיוב מכח פגיעה בבעלות ע"י הפקעת השליטה מן הבעלים ועשית הון ע"י השתמשות זו בחפץ. מהותה של גזלה היא הפקעת הבעלות באופן חד פעמי עד שמיד אח"כ יש קנייני גזילה והחפץ ברשות גזלן. בגזילה אי אפשר לומר על החפץ הגזול כי בכח יכולת השליטה – של הבעלים – עושה המחזיק הון. הן מאז הגזילה אין עוד שייכות לבעלים ואין א"כ מה לחייב את המחזיק על שהוא מוסיף כל רגע ורגע לפגוע בבעלות הבעלים ולחייבו משום כך. בגזילה יש חיוב להשיב את החפץ עצמו שנלקח, אך אין חיוב לשלם מה שנהנה שכן הנאה זו לא נעשתה מכח שימוש שהוא פגיעה בבעלות.

יד. הרשב"א בסוגיין נוקט: "ואיפכא (היינו זה חסר וזה לא נהנה) לא מצי למימר, דפשיטה ליה הואיל ולא נהנה דפטור. ואי משום דחסריה לא מחייב. מידי דהווא אם גזלה ממנו דמשיב כעין שגזל ואינו משלם שכר". ההשוואה בין נזק לגזל באה לומר שאינו משלם שכר על מה דחסר הבעלים בזה נהנה וזה חסר, דהא החסרון הוי גרמא בעלמא. ודמי לגזל דמשלם רק על הפקעת הבעלות ולא על מה שנהנה אח"כ ואם כן אין אפשרות לצרף את מה דנהנה לכך שיש חסרון שכן כאמור החסרון דמי לגזל והוא הפקעת בעלות ואם כן אין אפשרות לצרפו להנאה שבה החיוב הוא על פגיעה בבעלות קיימת. ההשוואה לגזל באה ללמדנו כי אלו ב' חיובים שונים וסותרים במהותם ואי אפשר לצרפם. חוזרים אנו א"כ לתרוצו הראשון של הפני יהושע בהווא אמיאנא של דבריו כי יש צירוף בין הטעם של נזק בגרמא לבין מה שנהנה וביחד יש בשתי סיבות אלו כדי לחייבו. הא כיצד הרי בארנו כי אלו תשלומים הסותרים זה לזה?

טו. הרא"ש בסוגיין מבאר את דעת הר"ף וחולק על תוס'. הר"ף כתב: "אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר, ואע"ג דלא עביד למיגר דהא חסריה ממונא". מבאר הרא"ש: "וכדבריו מוכח בשמעתין, שלחיה בי רב אמי אמר – וכי מה עשה זה, מה חסרו ומה הזיקו. משמע הא חסרו והזיקו פשיטא דחייב. ומיהו כבר הוכחתי שעל החסרון אין חייב דלא הוי אלא גרמא בעלמא. ואי איכא לחיוביה מהאי טעמא איכא לחיוביה משום שאכל חסרונו של זה. ולא דמי לנועל ביתו של חברו ולא דר בו או המוביר שדה של חברו שלא בא לידו כלום מחסרון חברו. אבל זה אף על גב שלא נהנה שהיה מוצא דירה אחרת בחינם מ"מ השתא מיהא קאכל מה שחבירו נפסד". לכאורה הדברים פלא לכל מעיין. הן על הנזק אין מקום לחייב. כל החיוב נובע א"כ מן ההנאה משל חברו. אלא שהנאה אין פה – וא"כ מחמת מה חייב? אשר לראיה מן הגמ' בעמ' ב' הרי שאף לדעת תוס' בארנו כי במקום שיש נזק כלשהו ואפילו גרמא בעלמא, מהני מיהת לומר שהלקיחה והפגיעה בבעלותו הזיקוהו ואין זה משום מידת סדום בתביעת הבעלים את המחזיק. א"כ מה ראה מכאן לרא"ש דלא כתוס'?

טז. בספר "ברכת שמואל" עמ"ס ב"ק סימן י"ד בריש הסימן מבאר את הרא"ש "נראה ביאור הדבר וכן ראיתי בספר קדושת יו"ט. משום דיש לו הנאת הגוף! וביאור הדברים, דעי' דאכלית חסרוני ע"כ גם הנאה כזו בת תביעה היא, ואינו רק מזיק לחוד, אלא דחשיב נהנה משל חברו, דמה שנהנה הנאת הגוף מחסרונו של חברו היא ג"כ בת תביעה דממוני גבך ע"י דאכלית חסרוני". והדברים תימה לכל מעיין, מה הסבר והבנה הוסיף פה ה"ברכת שמואל"?

יז. ונראה לבאר את דברי הרא"ש לאור דברי ה"ברכת שמואל" כדלהלן: בנזק החיוב הוא לשלם על מה שהפסיד חברו שהרי הפקיע מבעלותו תשמישים שניזוקו. כן הדין בגזילה ובגניבה דמשלם על הפקעת בעלות. מאידך קיים תשלום אף שהבעלות קיימת וזאת מכח הפגיעה בזכות להחליט מי ישתמש, שאז השתמשותו חייבת בהשבת דמי מה שנהנה מחמתה. ונראה כי קיים סוג חיוב נוסף. קיים חיוב כאשר חסרונו של חברו אינו הולך לאיבוד אלא מהנה אותו הנאת הגוף. גם בכה"ג התשלום אינו על הפקעת הבעלות שבנזק תשמישי החפץ – שהרי מדובר בגרמא. התשלום הוא על הפקעת השליטה של הבעלים בחפץ לומר מה יעשה בו, אלא שאף שאין הנאה כספית חשיב לקיחה שאינה רק הוצאה מרשות אלא אף הכנסה, שהרי גופו נהנה.

ניתן א"כ לתובעו על הנזק מדין ממוני גבך. הבעלות הפגועה נוצלה על ידו להנאת גופו ולכן יש להשיב את דמי הנזק. ההנאה א"כ גורמת לומר כי החסרון של בעלים לא הלך לאיבוד אלא נמצא אצל מזיק. החיוב הוא של דמי היוק אשר נחשבים כאילו נמצאים אצל הנהנה הנאת הגוף מן ההיוק. זו שיטת הרא"ש, אך תוס' סובר כי ממוני גבך שייך לטעון רק כלפי ממון שהושבת ולא כלפי נזק שנוצל להנאת גוף שאינה שוה ממון. הרא"ש סובר שהנאת הגוף מכח הפקעת שליטה מן הבעלים כמוה כשכירות או כשליחות יד שהרי לא רק הוצאה מבעלים יש פה אלא אף הנאה שלו. המדייק עתה בדברי הברכת שמואל ימצא כי אכן הם הם דבריו.

יח. מעתה מובנת היטב הסברה בהווא אמינא של הפני יהושע לתרץ את תוס'. אכן נזק פירושו פגיעה והפקעה – של בעלות ע"י מניעת אפשרות להשתמש בכל או בחלק מתשמישי החפץ. תשלומי "זה נהנה" סותרים להם בהיותם הנאה מפגיעה בבעלות קיימת. אך כל זאת בדיני נזיקין מחמת פגיעה בתשמישי החפץ! אך בהיכי תימצי של גרמא נראה כי עדיין קיימת פגיעה בשליטה בחפץ, ע"י ההיוק נתמעטה השליטה והמזיק קבע מה יעשה בחפץ בעת שהזיק. אך פגיעה זו בדרך כלל אינה ברת פיצוי שהרי המזיק אינו נהנה מכך. לעומת זאת במקרה של נהנה אין הכי נמי מובן שניתן לצרף את הנזק לבעלות לשליטה, עם הנאת הגוף של המזיק. הפנ"י דוחה זאת משום שזה דחוק – היינו דאם אכן הפשט בזה חסר וזה נהנה הוא לחייב משום קא אכלת לחסרוני אם כן התשלום יהיה רק בשיעור דמי ההיוק שנאכל. אך אם דמי מה שנהנה רבים יותר לא יקבלם. ואילו המשמעות בגמ' ובפוסקים כי משלם דמי מה שנהנה ובלי קשר למה שחייב. מאידך בגרמא כשהנידון מצד מה שחסר, ובמיעוט תשמישי החפץ לא מצינו חילוק בהא דפלוני אכל לחסרון זה. לכן פרש הפנ"י בתוס' שהלקיחה מן השני היא רק היכי תימצי לומר כי מה שהשביח נעשה ע"י ממון בעלים ומכח פגיעה בבעלותו ולכן יש להשיבו. הנזק אינו משמעותי דהוי גרמא ואין קשר בינו לחיוב ההנאה כמבואר ברשב"א שכן מכח מניעת התשמישים, אלו חיובים סותרים, ומכח פגיעה בשליטה בחפץ משלם מה שנהנה ואין חיוב מחמת אכלת לחסרוני.

יט. לפי האמור תובן נמי ראתי (הרא"ש מרבי אמי. דאמר "מה עשה זה, מה חסרו ומה הזיקו" – הראיה מכאן אינה רק שבהיכי תימצי של נזק ניתן לתבוע, שהרי אף לתוס' נקטנו שיכול לתבוע – מה שנהנה. אלא הרא"ש מדייק מכאן שהחיוב הוא חיוב של חסרון ונזק, וממילא כשיש "קא אכלת

לחסרוניי" יהיה זה תשלום של מה שחיסר ולא תשלום דמי מה שנהנה. הראיה אינה מכך שקיים חיוב אלא ממהות החיוב, שאינו חיוב של הנאה ורווח משל בעלים אלא חיוב של חסרון הבעלים ונזקו המושב לו.

כ. את השאלה מה הדין בזה נהנה וזה לא חסר הקשו בביהמ"ד בעת שרמי בר חמא לא היה שם, ושאל רב חסדה את רמי בר חמה אח"כ מה הדין בכה"ג? "אמר ליה מתניתין היא! הי מתניתין? אמר ליה לכי תשמש לי. שקל סודריה כרך ליה. אמר ליה – "אם נהנת משלמת מה שנהנת". מדובר בבהמה שאכלה ברשות הרבים דפטור מלשלם מה שהזיקה וחייב דמי מה שנהנית א"כ מכאן ראה שאף כשאין חיוב מדיני נזיקין חייב מדין זה נהנה. "אמר רבא כמה לא חלי ולא מרגיש, גברא דמריה סייעיה דאע"ג דלא דמי למתניתין קיבלה מיניה – האי זה נהנה וזה חסר (בשן ברה"ר) והאי זה נהנה וזה לא חסר הוא. ורמי בר חמא סתם פירות ברשות הרבים אפקורי מפקר להו". מבאר תוס' ד"ה אפקורי מפקר להו: "לא לגמרי דאם כן אפילו מה שנהנית לא משלם. אלא מתיאש מהם שסבור שיתקלקלו מחמת שרבים דורסים עליהם, עד שלא יבואו אלא לדמי מה שנהנית". וצ"ע מהי מחלוקת רמי בר חמא ורבא ומהו הפשט בתוס'?

כא. לפי המבואר בתוס' (ובכך לא חולק הרא"ש) מוכן שפיר. בהפקר אין היכי תימצי להעמיד שכן בכהאי גוונא פטור אף מדמי מה שנהנית. מדובר בהכרח ביאוש מן הערך של הפירות. הפקר של הוצאה מרשות אין פה, אך יאוש מערך הפירות שבדאי "מאסו ברה"ר" יש פה. נמצא כי אף שהזק לערך ממונו אין כאן הרי שפגיעה בשליטה בחפץ יש כאן ולכן הוי ראה שמשלם מה שנהנית בזה נהנה וזה לא חסר. רבא סובר כי אכן נזק ממוני אין כאן, אבל נזק לשימושים בפירות יש. נזק בשימושים מוערך בכסף ואף שאין תשלום מדיני מזיק הרי שע"י פגיעה זו ברכוש בעלים נהנה ולכן ישלם מה שנהנה. אבל הדברים עדיין תימא – בדעת רבא, שכן בארנו כי יש סתירה בין חיוב מה שנהנה לבין חיוב מדיני הזק לתשמישים. בארנו הזק לבעלות אתי שפיר עם דין מה שנהנית רק בהזק לשליטה בחפץ ואכן אלו דברי רמי בר חמא. אך לרבא אם אכן זה חיוב משום הזק עדין צ"ע איך יתיישב הדבר אם תשלום דמי מה שנהנית פרתו. על כל פנים פשט ברמי בר חמא ובתוס' מצינו לאור האמור לעיל.

כב. חיזוק לדברינו בפשט הסוגיא מוצאים אנו ברא"ש בשיטמ"ק "דקדק ר"מ אמאי לא קאמר דמפקר להו לגמרי, דאע"פ שאינו חסר כלום ראוי לחייבו

למאן דאמר זה נהנה וזה לא חסר חייב? – מידי דהוה אחצר דלא קיימא לאגרא דאינו חסר כלום וחייב לדידיה" – ומתרץ הרא"ש: דהתם דין הוא דחייב שעשאו לאחר שדר בו כאילו היה בא לדור בו לכתחילה בע"כ של בעל הבית. וכי היכי דלכתחילה יכול למונעו מלדור בו הכא נמי דבדיעבד מעלה לו שכר. אבל הכא אי מפקר להו לגמרי אפילו לכתחילה כל המתזיק בהם זכה בהם" – נראה בפשטות כי הם דברינו כי החיוב הוא משום שזכותו למנוע ממנו מלהכנס לדירתו לכתחילה. הנדון בספק הגמ' כאמור הוא רק בהיכי תימצוי של בדיעבד משום מידת סדום אך החיוב נובע מהיכולת למנוע מלדור ולכן אם דר בעל כורחו עליו להעלות שכר על שימוש בזכויות הבעלים. חיוב זה אין כמובן בהפקר. וזהו הפשט בתוס' בסוגיין.

בג. לפי באור המחלוקת בין תוס' לרא"ש תובן אף מחלוקתם לקמן בדף ק"א ע"א: "איבעיא להו יש שבח סמנין (צבע) על הצמר או אין שבח סמנין על הצמר" – וכו'. "רבינא אמר הכא במאי עסקינן כגון דצמר דחד וסמנין דחד וקאתי קוף וצבעיה להווא צמר בהנך סמנין. יש שבח סמנין על גבי צמר דאמר ליה הב לי סמנאי דגבך נינהו או דלמא אין שבח סמנין על גבי צמר דאמר ליה לית לך גבאי כלום?" מקשה תוס' ד"ה או דלמא אין שבח סמנין על גבי צמר: "תימה, הרי נהנה שצמרו מעולה בדמים יותר, וישלם מה שנהנה?" וכו' "ויש לחלק, דהנאה דהכא אין באה ע"י מעשיו ולא ע"י מעשה בהמתו, ובתחב לו חברו לתוך בית הבליעה דחייב דמי מה שנהנה הא מכל מקום נהנה גופו. אי נמי – הנאה דהכא לא חשיבה הנאה שאין אלא נוי בעלמא". את תרוצו הראשון של תוס' ניתן להסביר לאור דברינו לעיל שאף בחיוב דזה נהנה יש צורך במעשה של פגיעה בבעלות כדי להתחייב וזה אין בהיכי תימצוי של קוף שצבע. (דברים אלו הובהרו לעיל גבי הסבר ה"ברכת שמואל" בקלבד"מ בזה נהנה).

תרוצו השני של תוס' הוא שאין לחייבו על הנאתו שכן לא נהנה. והנה, הרא"ש נוקט רק כתרופץ קמא והשו"ע פוסק (תושן משפט שס"ג סעיף י"א) דבכל מעשה לקיחה שאינו נעשה על ידו או לצורכו או ע"י ממונו פטור המקבל ממה שנהנה. על הנ"ל מקשה הש"ך בסי' שצ"א ס"ק ב' וכן מעיר ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס (ב"ק דף ק"א ע"א), מניין לרא"ש ולפוסקים לומר כן. הרי בגמ' ניתן ללמוד דחייב אף במה שהקוף צבע עבורו והא דפטרין הוא משום תרוץ בתרא דתוס' שכן צבע אינו חשוב הנאה. לא זו בלבד אלא הש"ך גם מוסיף דתרופץ בתרא נראה יותר בפשטות. לכן פוסק הש"ך כי

בהנאה שלו ע"י אחר שאינו לצורכו הוי ספק דינא אם חייב דמי מה שנהנה.
וא"כ צ"ע הרא"ש והשו"ע?

כד. אולם לפי דברינו לעיל יובן שפיר דלדעת הרא"ש הושמט תרוץ בתרא ולא בכדי אלא משום שהוא חולק על כך ביסוד הדברים. הנאה השוה ממון אכן אין בנוי ולכן לא ישלם דמי מה שנהנה, אך הא מיהת דנזק לחברו יש כאן ואף הנאת הגוף מנזק זה הוי בכהאי גוונא. א"כ חייב לשלם דמי מה שהוזק חברו משום הסברה של "קא אכלת חסרוני ומדוע פטורי?" אלא בהכרח שמעשה הקוף אינו מחיבו משום מזיק שכן לא נעשה על ידו או עבורו ולכן פטור. א"כ לרא"ש לא שייך לומר את תרוץ בתרא ויש הכרח לתרוץ קמא שלא כתום' שאין את הסברה של קאכלת לחסרוני בהנאת הגוף. לכן מובן דלתום' שיש חיוב רק בממון שהושבת אין חיוב בנוי משום שאינו בגדר הנאת ממון. ומאידך לרא"ש החולק הוי הנאת הגוף מחסרונו של חברו והיה עליו להתחייב בנזיקין ומדפטור מובן שפיר המקור לפסוק להלכה דהנהנה ע"י מעשיו של חברו שאינו נעשה עבורו פטור אף מדמי מה שנהנה.

תום' והרא"ש אזלי בדף ק"א לשיטתם בסוגיין ומיושבת כמין חומר קושית הש"ך, והערת רע"א בגליון הש"ס.

בגדרי קנין ד' אמות ושליחות

גמ' ב"מ דף י' ע"ב: "ואמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא, קטנה אין לה חצר ואין לה ארבע אמות. ר' יוחנן משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ד' אמות. במאי קמיפלגי? מר סבר (ר"י) חצר משום ידה אתרבאי כי היכי דאית לה יד חצר נמי אית לה. ומר סבר חצר משום שליחות אתרבאי וכי היכי דשליחות לית לה חצר נמי לית לה. (ר"ל). שואלת הגמ': "מי איכא מ"ד חצר משום שליחות אתרבאי, והתניא בידו" (גבי גניבה כתיב "אם המצא תמצא בידו - הגניבה") אין לי אלא בידו, גגו קרפיפו מניין? ת"ל "המצא תמצא - (בידו - הגניבה) מכל מקום. ואי ס"ד חצר משום שליחות אתרבאי אם כן מצינו שליח לדבר עבירה, וקיימא לן אין שליח לדבר עבירה? אמר רבינא - היכא אמרינן דאין שליחות לדבר עבירה, היכא דשליח בר חיובא הוא. אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא מחייב שולחו וכו'.

רב סמא אמר - היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה. היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד. אבל חצר דבע"כ מותיב בה מחייב שולחו. מאי ביניהו? - איכא ביניהו כהן דאמר ליה לישראל צא וקדש לי גרושה. אי נמי - איש דאמר לה לאישה אקפי לי קטן. להך לישנא דאמר כל היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד לא מחייב שולחו - הכא נמי אי בעי עביד ואי בעי לא עביד, לא מחייב שולחו. להך לישנא דאמרת כל היכא דשליח לאו בר חיובא מחייב שולחו, הכי נמי כיון דלאו בני חיובא נינו מחייב שולחו". (רבינא).

מסקנת הגמ' היא: "לעניין גט כולי עלמא לא פליגי דחצר משום ידה אתרבאי. כי פליגי לעניין מציאה. מר סבר ילפינן מציאה מגט ומר סבר לא ילפינן מציאה מגט".

א. שאלת הגמ' על ר"ל תמוהה לכל מעיין, שהרי במסכת קידושין דף מ"ב מצינו דהא דלא מהני שליחות לדבר עבירה הוא משום סברה ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין?" - וא"כ מה תימה דמצינו שליחות לדבר עבירה בחצר, הן כחצר לא שיכת הסברה של דברי הרב. ומדוע שלא תועיל שם שליחות לדבר עבירה? אלא יש לבאר את הדברים עפ"י תוס'

בסוגיין ד"ה אין שליח לדבר עבירה: "בפ' האיש מקדש (בקידושין דף מ"ג). איכא דיליף משחוטי חוץ דכתיב: "הוא" ולא שלוחו, ואיכא דיליף משום דהויה ליה מעילה וטביחה שני כתובים הבאים כאחד דיש שליח, ואין מלמדים". תוס' טורח לציין את המקורות הללו למיעוטי שליח לדבר עבירה ללמדנו שהסברה של דברי הרב שהובאה בדף מ"ב שם, אינה מקור הדין שאין שליח לדבר עבירה, מקור הדין נעוץ בכך שיש מיעוט לשליחות זו. מעתה מובנת היטב תמיהת הגמ' אצלנו בהווא אמינה דאין הכי נמי הסברה של דברי הרב אין בחצר. אבל הא מיהת מצינו מיעוט של פרשת שליחות כאשר מדובר בד"ע א"כ כיצד מהני חצר מטעם שליחות בד"ע?

אלא א"כ נשאלת השאלה לאיך גיסא, על הגמ' בקדושין דף מ"ב לשם מה נדרשת לנו הסברה של "דברי הרב", הן מקור הדין שאין שליח לד"ע אינו מסברה אלא ממיעוט דקרא? – אלא דזהו גופא הפשט בתרוציהם דרבינא ורב סמא. הסברה מבארת לנו היכן ממועטת פרשת שליחות ומה גדרי המיעוט. לדעת רבינא המיעוט הוא רק כשיש סברה של דברי הרב ובמי שאינו בר חיובא לא נאמר המיעוט אף שבעבירה עסקינן. ולדעת רב סמא המיעוט נאמר רק במי שמרצונו מקיים דברי התלמיד נגד דברי הרב, אך במי דעביד בע"כ (כגון שדה) שאין בו את הסברה של "דברי הרב" שם לא נאמר המיעוט ויש שליח לד"ע.

ב. דא עקא. מצינו תוס' ב"ק דף ע"ט ד"ה ונתנו: "ובין ללישנא דמפרש בפרק קמא דבב"מ טעמא דאין שליח לד"ע משום דשליח בר חיובא הוא, ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. ובין ללישנא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד" – מתוס' מוכח לכאורה דלרב סמא הסברה של דברי הרב אינה נזקקת כדי לומר שהמיעוט של ד"ע מפרשת שליחות לא נאמר בהיכ"ת דעביד בע"כ, ורק בדעת רבינא נזכרת סברה זו. וא"כ שבה קושיין לדוכתין, לשם מה נחוצה לדעת רב סמא, הסברה של "דברי הרב" הן המיעוט בד"ע הוא מקרא ואין אנו נצרכים לסברה זו? אלא שביותר קשים דברי התוס' בהבנה. בלי הסברה של דברי הרב נגדר הדין של אין שליח לד"ע מה המקור לומר שאין מיעוט בדעביד בע"כ, הן הפסוק לא חילק והמיעוט של פרשת שליחות בד"ע הוא בכל גוונא? כן צ"ע מה טעם יש לחלק בין עביד מרצונו לעביד בע"כ – הן אין אנו משתמשים בסברה של דברי הרב, וא"כ מה אכפת לן מחמת מה עביד למעשהו? – למאי נפק"מ אי עביד מרצונו או בע"כ?

ג תוד"ה ר' יוחנן מקשה: "תימה דלקמן מסיק משום דיליף מציאה מגט (לכן מהני) אלמא שייך קניין ד' אמות בגט, ובפרק הזורק קאמר ר' יוחנן קרוב לה אפילו מאה אמה ויכולה לשומרו הוי גט?

תוס' שואל בפשטות דבסוגיין מצינו שהקניין הוא ד' אמות ובגיטין נוקט ר' יוחנן שאפילו מאה אמות קונות? – ומתוך תוס': "וי"ל שבד' אמות שלה אפילו יכול לשמור כמו"ה מגורשת, וחץ לד' אמות צריך שתוכל היא לשומרו".

שואל הגרע"א בגליון הש"ס: "לא זכיתי להבין, דאנן ילפינן רק דחצר הוי כיד. אבל מה נקרא חצר לא שייך למילף, דמה שהקנו לו חכמים הוי חצרו. ובגט הקנו לה ק' אמה ובממון הקנו לה רק ד' אמות. וצע"ג".

לקמן נבאר בתרוץ קושיה זו כי הפשט בשאלת תוס' אכן אינו מחמת אי ההתאמה בשעורי האמות שהקנו לו חז"ל.

ד. תוד"ה דאמר לישראל קדש לי אשה גרושה שואל: "מאי נפק"מ בין רבינא לרב סמא בקדושי גרושה הרי אפילו לרבינא שיש בכהאי גוונא שליחות לא ילקה המשלח. דהא רבא אמר (קדושין ע"ח) קידש אינו לוקה, בעל לוקה? מתוך תוס': "וי"ל דכי בעל אח"כ, לוקה אף על הקדושין כדמוכח בריש תמורה. אי נמי י"ל דאף לרבא נפק"מ דאי יש שליחות חלין הקדושין, ואי אין שליחות אין חלים הקדושין" – מבואר בראשונים דלתרוץ קמא בתוס' חלים הקדושין אף שאין התייחסות העבירה למשלח ולתרוץ בתרא כשאין התייחסות העבירה למשלח אף הקדושין לא חלים. ותימה מה הפשט בתרוץ קמא, הכיצד יתכן שאין שליחות ובכ"ז מהני קדושין, והחלות מתייחסת למשלח. כיצד יתכן שהחלות תעבור למשלח והעבירה שבדבר לא תעבור? וכיצד מהני מעשה שליח במקום שמועט מפרשת שליחות? וצע"ג.

ה. בנודע ביהודה מהדורא קמא סי' ע"ה מבאר דכיון דבקדושין עצמן לא נעשית עבירה – לשיטת רבא, ורק אח"כ לכשיבעול תהיה עבירה לכן מהני הקדושין. לתרוץ קמא לוקה אף על הקדושין, למרות שאינם מעשה עבירה הם היכי תימצי לעבירה ולכן ילקה. אך מכיון דאינם דבר עבירה בעצמם מהני עצם הקדושין.

לתרוץ בתרא אף שהבעילה היא העבירה ולא הקדושין, הרי שזה גופא שכשבעל לוקה על הקדושין גם כן מראה לנו בהדיא שאף הקדושין בגדר דבר עבירה הם ולא תהני השליחות. דברי הנוכ"י עדיין משאירים את כל קושיותינו כפי שהן, על תרוץ קמא. ממה נפשך אם זה ד"ע כדי לומר

שהעבירה שבדבר אינה מתייחסת למשלח מדוע אינו מספיק ד"ע לומר שאף החלות לא תתייחס למשלח? אמנם נתבאר דאין דבר עבירה אלא היכי תימצי לעבירה אך מה החילוק לומר דחלות יש ועבירה אין? – ובמיוחד קשה דאם זה דבר עבירה הן התמעט העניין מפרשת שליחות ומהיכן מצינו לומר דחלות הקדושין מיהת תתייחס למשלח? וצ"ע.

ו. הנימוקי יוסף בסוגיין מחלק בין קניין ד' אמות דרבנן לבין קניין חצר דאורייתא. בקניין חצר שהוא קניין דאורייתא קני בחצר אף שדעתו לקנות בנפילה. דכיון דניחה ליה בקניית החפץ חצרו קונה לו שלא מדעתו. אך בקניין ד' אמות דרבנן ביכולתו לומר לא ניחה לי בתקנת חכמים ולכן יקנה רק בשעת הנפילה על החפץ. תמה ר' עקיבא איגר דמצינו אף בקניין דאורייתא שאינו קונה אם אינו מכוון לקנות בו. שו"ע סי' רע"ה בהגה, הרוצה לקנות נכסי הגר ע"י בניית קיר מאבנים ולא ע"י עצם הגבהת האבנים אינו קונה בהגבהה. נמצא דהחילוק אינו בין קניין דאורייתא וקניין דר' אלא בחצר יש דין נפרד שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו. א"כ מה הפשט בחילוקו של הנימוקי יוסף? מתרץ ר' עקיבא איגר דהבונה בנכסי הגר לא כיון לזכות בנכסיו בשעת ההגבהה, בזמן זה אין כוונת קניין כלל ולכן לא קנה. אבל בחצר שיש רצון לעצם הקניין ע"י נפילתו אם כן בשעת הנפילה קני ע"י חצר. ואכן בחצר קונה רק בשעת הנפילה ואין קניין ע"י החצר עד שיהיה ניחה ליה לקנות הינו עד שעת נפילה על החפץ.

ז. דברים אלו תימה הם מראשיתם עד סופם. בחצר קיים הכלל של חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו ומדוע מסיק ר' עקיבא איגר שאינו קונה בחצר עד שעת נפילה שאז יש רצון לקנות? כן, הני"י מחלק בין חצר הקונה שלא מדעתו לד' אמות שאף הן קונות שלא מדעתו ובהיכ"ת שאינו רוצה לקנות בקניין זה! אז יש חילוק בין קניין דרבנן ששיך לא ניחה לי בתקנת חכמים לבין קניין דאורייתא דקני. שלא מדעתו ואף בלא ניחה ליה. אבל בשאר קניינים שצריך רצון ודעת קניין בהא לא עסקינן. שם פשוט וברור ואף שהקניין הוא קניין דאורייתא צריך כוונת קניין ואי לאו לא מהני. אם כן מה ההשוואה של הרע"א בין קניין חצר מדאורייתא לבין קניין הגבהה? כן צ"ע מה חילוק יש בין קודם שעת נפילה לשעת נפילה. הן ברור שאף קודם שנפל על החפץ – לא התנגד לכך שיהיה שלו ואם כן ניחה ליה בקניין. ואם נומר שלא ניחה ליה לקנות קודם נפילה בקניין חצר משום שרצונו לקנות בקניין הנפילה. אם כן במה משתנה מצב זה בעת הנפילה. הן אף בשעת הנפילה אינו

חפץ לקנות בקניין חצר אלא בנפילתו על החפץ ומדוע בשעה זו קני בקניין חצר? והדברים טעונים באור רב.

ח. הסמ"ע מבאר את הסברה של דברי הרב לא רק כסיבה שאל לשליח לעשות את דברי התלמיד והוא עושה זאת על דעת עצמו. הסמ"ע מוסיף כי אף מצד משלח אין כאן מינוי לשליחות שכן המשלח טוען: "קסבור הייתי שלא ישמע לי - לעשות עבירה כנגד דברי הרב - ולכן לא מינית אותי לשליח".

מקשה רע"א, הן בשני שותפין ודאי למשלח שהשליח יעשה את העבירה שהרי הוא עושה יחד עימו. אם כן לדעת הסמ"ע שיש צורך בסברה של דברי הרב לא רק כלפי עשיית שליח אלא אף כלפי משלח מדוע לא תהני שליחות בעבירה בה השליח והמשלח שותפים לדבר עבירה? וא"כ מה הפשט בכל הסוגיא בדף ח' בשותפים שגנבו?

ט. בכתובות דף י"א בסוגיא דגר קטן דמהני לו הגירות מדין זכין לאדם שלא בפניו מקשה תוס': "דהא זכיה מטעם שליחות, דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח וכו' א"כ היאך זכין לקטן והא אין שליחות לקטן?" - ר' עקיבא איגר שם מתרץ דבקטן אין אפשרות למנות שליח משום שחסרה לו דעת למנות אבל זכיה שהיא שליחות ללא מינוי תהני אף בקטן. על כל פנים בעכו"ם נתמעטה לגמרי פרשת שליחות ולכן אף דין זכיה אין. אלא שמקשה ר' עקיבא איגר שאלה שהיא מן המפורסמות שבקושיותיו - כיצד מהני זכיה מדין שליחות, הא מצינו סברה של מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה גבי גניבה (בב"מ דף ח'), והא אין שליחות לדבר עבירה? הגר"ש איגר שם בכתובות מבאר שאף בעכו"ם וקטן - אשר מועט לגמרי מפרשת שליחות לדעתו - יהני הדין של מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. מהאי טעמא יכולים הכהנים להקריב אף עבור עכו"ם שהביאו קרבנות למאן דאמר כהני שלוחי דידן נינהו, וזאת למרות שאין שליחות לעכו"ם. פירוש, דתוס' בקידושין דף כ"ג מבאר דלמאן דאמר כהני שלוחי דידן נינהו הם ג"כ שלוחי דרחמנא. השליחות דידן היא בתוספת לשליחות דרחמנא ולא במקומה. א"כ אתי שפיר דמיגו דמהני שליחותיהו כלפי רחמנא מהני שליחותיהו אף לעכו"ם. דעכו"ם לא הופקע מדין מיגו דזכי לנפשיה. וצ"ע למאן דאמר דזכיה מטעם שליחות כיצד מהני המיגו אף כשאין שליחות ובמה חולקים רע"א ובנו הגר"ש איגר? כן צ"ע מהי הסברה בדין של מיגו דזכי לנפשיה מהני מעשהו אף לחבריה?

י. בחידושי הגר"ח בסטנסל גבי דין זכיה מבאר: "אפילו אי נימא זוכיה לאו מטעם שליחות, אפילו הכי לא הוי כמו שסוברים אנו דהוא מדין יד דעדיף משליחות. דמניין לן לעשות עדיפותא עוד יותר משליחות? אלא אפילו אי נימא זוכיה לאו מטעם שליחות אפילו הכי דין שליחות נגעו בה. אלא דפלוגתייהו אי זכיה מטעם שליחות או לא תליא בהא: דאי נימא דמטעם שליחות היינו שהתורה ריבתה כמו דאשכחן שאדם יכול לעשות שליח כשחברו מינהו לשליח כמו כן בזכיה דכיון דזכות הוא לו אינו צריך למינוי אלא דנעשה שליח אף שלא מינהו. ונמצא דכל הפסולין ששייך בשליחות כמו קטן ושוטה וכדו' שייך גם בשליחות זוכיה, כיון דזה הוי ג"כ שליחות. אבל אינך סברי זוכיה לא מטעם שליחות. והכוונה דאינה שליחות דקרא "אתם גם אתם" אלא דין שליחות מחודש, שע"י זכיה ג"כ יכול להעשות שליח. אבל – אינו שליח דקרא, דמגלה דע"י זה ג"כ נעשה שליח, אלא חידוש שחדשה התורה דע"י שזכות הוא לאדם. יכול אדם לעשות פעולה עבור חברו מדין שליחות ובוה מהני אפילו קטן ג"כ כיון שאינה שליחות דקרא, ורק דין שליחות מחודש ובוה ליתא חסרון דקטן. עכ"ל. והדברים פלא לכל מעיין!

יא. בשו"ת "דברי חיים", לר' חיים הלברשטם אדמו"ר מצאנז, חלק א', אורח חיים סימן ל"ג, וכן בחלק ב' אבן העזר סימן פ"ו, על יסוד דברי הריב"ש סימן רכ"ח מבואר כי יש שני חידושים בפרשת שליחות. בפסוק התחדש דין במשלח – שמעשה שנעשה ע"י אדם אחר יכול להתייחס אליו. וכמו כן יש חידוש בשליח – שאף שאינו רוצה בחלות של מעשהו עבור עצמו, בכל זאת יש חלות מכה מעשיו הוא. לפי צורה זו של עיון בפרשת שליחות נראה לבאר את דברי הגר"ח דלעיל כדלקמן: למ"ד שזכיה אינה מטעם שליחות ניתן להבין כי אין צורך בחידוש שנאמר במשלח כי המעשה מתייחס אליו, ואף אין צורך בחידוש הנאמר בשליח שלמעשה כזה יש חלות. הטעם דמהני אף בלי ב' חידושים אלו של פרשת שליחות הוא משום דכאשר יש גזה"כ דתהני זכיה לחבירו נאמר בזה כי הזוכה לחברו נחשב כידו ממש. וכשם שהגוף פועל באמצעות היד, - כך הזוכה פועל באמצעות המזכה את מעשה הזכיה. הזוכה עצמו הוא הפועל את המעשה כיון שהמזכה לו הוא רק אמצעי שלו. וכשם שידו הינה אמצעי שלו שהוא פועל באמצעותו. בכהאי גוונא אין חידוש במשלח שמעשה של אחר יהני עבורו ואין חידוש בשליח שמעשהו מהני אף שהוא עבור אחר, שכן מדובר במעשה שלו עצמו ורק ע"י אמצעי וכלי עזר שהוא המזכה. אם כך הם פני הדברים הרי שפרשת זכיה מנותקת

לגמרי מפרשת שליחות ואין סיבה שלא תועיל בקטן ובעכו"ם, ואף בדבר עבירה יהני שהרי רק פרשת שליחות לא נאמרה בדבר עבירה ובקטן ובעכו"ם אך מיעוט זה אינו בפרשת זכיה שהיא פרשה נפרדת. לעומת זאת למאן דאמר שזכיה מטעם שליחות נבאר לפי מהלך זה שרק חידוש במשלח אין בפרשת זכיה. אין צורך בפרשת שליחות לומר שהמעשה יתייחס למשלח שכן פרשת זכיה ריבתה זאת ואף שלא מדעת זוכה. אך, עדיין יש צורך בפרשת שליחות לומר שמעשה הנעשה עבור השני מהני להחל חלויות. לפי פשט זה אין כאן מעשה של זוכה ע"י אמצעי שהוא המזכה. זהו המעשה המזכה עבור חברו, ולכן צריך חידוש דמהני. בכהאי גוונא הרי שכל מה שמועט בפרשת שליחות אף בפרשת זכיה לא יהני, דהא אין חידוש בשליח שמעשהו מחל חלות. אבל, מבאר הגר"ח סולוביצ'ק זצ"ל (בספרו שנדפס בסנטנסל) שלא זו המחלוקת אלא אדרבה למאן דאמר דזכיה אינה מטעם שליחות התחדש רק דין נפרד של זכיה במשלח אך עדיין אנו נזקקים לפרשת שליחות בנוגע לשליח. (וכמו המ"ד דהויא מטעם שליחות בפשט דלעיל) ואילו למ"ד דזכיה מהני מטעם שליחות יש את שני החידושים של שליחות, הן בשליח והן במשלח והתחדש בפסוק רק דמהני אף שאין מינוי לשליח. לפי פשט זה הנפק"מ בין המאן דאמר דהוי מטעם שליחות למ"ד דלא הוי מטעם שליחות היא רק בקטן, דכיון שאין צורך בחידוש של שליחות כלפי משלח הרי שלא רק דמהני שליחות בלי מינוי בפועל דאנן סהדי שהיה ממנה אותו אלא דאין צורך בפרשת שליחות כדי למנות. אם כן קטן יהני דהא לא הופקע מפרשת שליחות אלא ממינוי שליח. דלכך אף אנן סהדי לא יהני לקטן אבל כשאין כלל צורך במינוי תהני השליחות ולכן למ"ד זה מהני זכיה לקטן אף שאין שליחות לקטן. אבל כו"ע מודו דדין שליחות נגעו בה, היינו דלכו"ע עדיין נזקקים אנו לחידוש של פרשת שליחות כשליח, שמעשהו מהני אף שאינו עושה עבור עצמו. לכן בעכו"ם ובדבר עבירה שמועטו מפרשת שליחות לא תהני אף זכיה לכו"ע. ודלא כפרושנו הראשון דזכיה הוי מטעם יד – היינו מעשה המזכה עצמו למ"ד דלא הוי מדין שליחות. המעיין עתה בגר"ח יראה דבפשטות זו כוונת דבריו.

ב מעתה תובן היטב מחלוקת רע"א ובנו הגר"ש איגר זצ"ל. רע"א נוקט במחלוקת אם זכיה הויא מטעם שליחות, כפי שבארנו בגר"ח, דהמחלוקת רק בנוגע לחידוש פרשת שליחות במשלח. אבל בשליח כו"ע מודו דמכח פרשת שליחות הוא דמהני. אם כן אף בזכי לנפשי הקשה שפיר כיצד יהני לחבריה

ובמיוחד למאן דאמר דהווי מטעם שליחות שאז נזקקים לחידוש אף בשליח, ובו שיכת הסברה של דברי הרב. אבל הגר"ש איגר נקט כפי הפשט הראשון בגר"ח היינו דלמ"ד דזכיה אינה מטעם שליחות, לא נגעו בה כלל בפרשת שליחות ואף חידוש דשליחות בשליח אין לנו. א"כ מוכן דמהני אף בדבר עבירה ובקטן ובעכו"ם שהופקעו מפרשת שליחות.

מאיך הגר"ש איגר נוקט כי אף למ"ד דזכיה הוא מטעם שליחות, כל זה רק בנוגע לחידוש בשליח. והחידוש הוא דיש חלות למעשה אף שאינו עושה עבור עצמו. חידוש זה נזקק לנו אס"כן רק כאשר באמת אינו עושה עבור עצמו. אך בעושה עבור עצמו ועבור חברו, הן פשוט דיש חלות מכח מעשה זה, והנידון רק לייחס את החלות למשלח ג"כ. בהא לא נזקקנו לפרשת שליחות לכולי עלמא, ומעתה מוכן דאף בעכו"ם שאין פרשת שליחות וממילא אין פרשת זכיה (שכן אין את החידוש בשליח), הרי שכאשר הוא עושה את המעשה אף עבור עצמו, יש מיגו דזכי לנפשיה ומהני אף לחברו. נמצאת מחלוקת רע"א ובנו זהה לשני הביאורים המובאים בגר"ח ומוכנים דברי הגר"ש איגר בנידון.

יג. לפי האמור נראה לבאר אף את דברי הסמ"ע. הסברה של דברי הרב מבארת לנו שהשליח פעל מכח עצמו ולא מחמת דברי המשלח שכן מולם עמדו לנגד עיניו דברי הרב. מכיון שעשה את המעשה מכח עצמו תיחוס העבירה אליו. כל זאת מפקיע את החידוש במשלח לייחס מעשה של שליח אליו. אך עדיין קיים החידוש בשליח היינו שמעשה הנעשה עבור חברו יוצר חלות. ולכן בקדושין למשל היא תתקדש לחברו אף שהעבירה תיחוס אליו. אבל א"כ נמצא שמעשה המשלח רצה בו אכן נתקיים עבורו. אם כן למאי נפק"מ לן שהשליח לא פעל מכוחו, הן המעשה נעשה עבורו ויש לו חלות וממילא שליחות המשלח הועילה – והעלתה עבירה, ומדוע לא ילקה? – לזה מבאר הסמ"ע שהמשלח כלל לא מינה מצידו את השליח ולכן אין שליחות כלל שתועיל לייחס את החלות אל משלח, והמינוי לא גרם מבחינתו לשום חלות של עבירה שכן אין שליחות. והטעם – מוסיף הסמ"ע – דהמשלח טוען קסבור הייתי שלא ישמע לי. אם לכך נחוצה לסמ"ע סברה זו מתורצת שפיר קושיית רע"א מן ההיכי תימצי של שותפין. אכן שם לא שייך לומר קסבור הייתי שלא ישמע לי אך במקרה של שותפין אין צורך לכך. שם השליח עושה את המעשה לא מחמת מינוי משלח אלא עבור עצמו. ואף שעשה גם עבור משלח הרי המעשה לא נעשה מכח מינוי משלח כאשר המבצע מעדיף את דברי

התלמיד, אלא מכח רצונו הוא לבצע את העבירה אף עבור עצמו. אם כן כל החידוש בשליח דהקשינו שסוף סוף שליח יצר חלות כתוצאה ממינויו לשליח אינה קשה. החלות נוצרה אך לא כתוצאה ממינויו לשליח אלא מכח רצונו העצמי של הגנב. בכהאי גוונא אין צורך בתוספת הסברה של הסמ"ע ומובן שפיר כיצד שייכת הסברה של דברי הרב אף בכהאי גוונא. גם שאלת ר' עקיבא איגר על המאן דאמר דזכיה מטעם שליחות מכח הדין של שותפין דמהני מכח מיגו דזכי לנפשיה באה על ישובה על פי האמור בדעת הגר"ש איגר, דאף למאן דאמר דהוי מטעם שליחות פה אין צורך בחידוש בשליח כדי שתהיה חלות ולכן מיושבת הסוגיה שפיר דמהני אף בדבר עבירה.

י"ד. ברמב"ם מצינו כי אף שחצר שאינה משתמרת קונה לו שלא מדעתו, עליו לעמוד בצד שדהו ולומר "תקנה לי חצרי" – ואין לומר שעמידתו שם הופכת את השדה למשתמרת דהא השדה במהותה אינה משתמרת. אלא עמידתו שם ואמירתו נזקקים משום שהם חלק ממעשה הקניין. העמידה והאמירה הופכים את החפץ המונח שם למונח בחצרו – עבורו! נמצא שעמידתו ואמירתו הם פעולת קניין שלו, והשדה הוא האמצעי עימו הוא פועל את הקניין בחפץ. השדה היא ההיכי תימצי כדי שיוכל לומר תקנה לי ולקבוע כי החפץ מונח שם עבורו. לפי זה ד' אמות, וחצר שאינה משתמרת, מהני כאמצעי לפעולתו הוא, וכפי שמהני ידו לקנות עבורו. הנימוקי יוסף דן בהבדל שבין חצר לבין ד' אמות, ולפי האמור החילוק דן בחצר שאינה משתמרת שאף היא מהני מדין יד כד' אמות ובכה"ג חילק בין קניין דאורייתא לקניין דרבנן. אם אכן כך, מקשה שפיר ר' עקיבא איגר דאם בקניין דאורייתא של חצר שאינה משתמרת שצריך כוונה לקנות, ופעולת קניין שלו שעושה את החפץ למשתמר – עבורו, בכל זאת מהני עשייתו אף שהתכוון לקנות באופן אחר. אם כן שתועיל אף עשייתו בחפץ ע"י הגבהה אף שהתכוון לקנות באופן אחר. הן בשני המקרים הוא העושה פעולת קניין וצריך רצון לעצם הקניין. על כך תירץ רע"א היטב, דצריך רצון לקנות ואז מהני עשייתו בחפץ אף כשאינו מתכוון לקנות במעשה זה גופא. שהרי עשייתו עושה סוף סוף את החפץ למונח שם עבורו. ולכן מהני קניין החצר אף כשמתכוון לקנות בנפילה שכן כשמונח עבורו קני אף שלא מדעתו. והעיקר הוא פעולת קניין העושה את החפץ מונח עבורו, ורצון לעצם הקניין. אך קודם שנפל לא התכוון שהחפץ יהיה מונח שם עבורו. כוונה זו באה לו רק כאשר נפל ושכב על החפץ – אז רצה שיהיה חפץ המונח פה עבורו, אך קודם לכן במעשהו – לא התכוון

לכך ולא מהני. בהגבהה כנ"ל אין כוונה לקנות ע"י המעשה שעשה בחפץ ולכן לא מהני. נמצא כי הגדרת קניין חצר שאינה משתמרת בקניין יד בדומה לקניין ד' אמות ושלכן בכך עסקינן פותחת צוהר להבין פשט בנימוקי יוסף. ואין המדובר באי רצון לקנות אלא בחוסר כוונה למעשה הנעשה בחפץ בעת הקניין.

טו. נמצאנו למדים עד כה כי יש הבדל מהותי בין קניין יד לבין שליחות. בעוד בשליחות פועל השליח עם כוחו הוא, עבור משלח. הרי שבקניין יד המשלח פועל באמצעות היד. חצר פועלת עבור משלח ולכן היא דומיא דשליחות אך חצר שאינה משתמרת היא דומיא דיד. הרמב"ם נוקט שיש פה פעולה של משלח באמצעות חצר זו וכך מיושבים דבריו. הפעולה היא – עשיית החפץ למונח שם עבורו.

טז. מעתה נראה לבאר באופן שונה לחלוטין את שאלת תוס' ד"ה ר' יוחנן. תוס' אינו שואל דפה השיעור הוא ד' אמות ובהזורק מאה מאות. תוס' מקשה דבהזורק גבי שיעור מאה אמות נקט ר' יוחנן דקני רק משום שיכולה לשומרו שם. נמצא כי אין זה קניין של החצר עבודה (ומדין שליחות) אלא היא הפועלת באמצעות החצר (ומטעם יד). גדר זה שונה לחלוטין מאשר קניין ד' אמות הקונה עבודה אף אם אינו משתמר. תוס' בניגוד לנימוקי יוסף מבין בסוגיין דקניין ד' אמות אינו כעין יד שבו היא פועלת קניין באמצעות ד' אמותיה אלא חז"ל תיקנו שד' אמות הן כחצר ומהני עבודה מדין "שליחות" אף כשאינו משתמר. נמצא ספק הגמרא משום מה אתרבאי מטעם יד או שליחות הוא ספק שבמקור אך לא ספק במהות העניין. (לדעת הנימוקי יוסף המחלוקת היא במהות קניין ד' אמות). אם מן מקשה תוס' דזהו דין השונה מדברי ר' יוחנן בפרק הזורק? ומתרץ תוס' דאין הכי נמי במאה אמה אף במשתמר מעצמו מהני ומדין שליחות דמהני עבודה. אלא דבק' אמה כאשר הבעל נמצא שם ואף הוא שומר ושולט בגט שם חשיב הגט אגידה גביה לחיסרון בדין של "ונתן בידה". לכן שם רק כאשר בפועל היא מסוגלת לשמור על גיטה מהני לאפוקי חסרון זה של בעל. אך בד' אמות חשיב שהגיע אליה באופן מוחלט וניתק ממנו אף כאשר הוא נמצא שם ואינו משתמר על ידה יותר מאשר על ידו. נמצא כי מקור השוני בין המקרים הוא דין בהלכות גיטין ולא בהלכות קניין חצר ואם כן לקושטא דמילתא נקט רבי עקיבא איגר דבכל מקום תיקנו חכמים שיעור משלו. ההשוואה בין הדינים היא לגדר הקניין

ובזה מתבאר בתוס' שהקניין הוא של המקום עבורו, ואתי שפיר הפשט בתוס'. לפי הנימוקי יוסף מחדשים אנו הבנה אף במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש האם מהני ד' אמות מדין חצר או מטעם יד. ההבדל אינו רק במקור הדין אלא אף במהות הקניין.

יז. לאור האמור נראה לבאר את מחלוקת רבינא ורב סמא כדלהלן: לדעת רבינא בארנו דכאשר לשליח אין עבירה ואין דברי הרב לא נאמר המיעוט. המיעוט דשליחות נאמר רק בעבירה לשליח ולא בעבירה למשלח. גדר זה אנו למדים מן הסברה של דברי הרב. רב סמא סובר דאם מצד דברי הרב, אם כן אף שלשליח עצמו אין עבירה הרי מחמת מינוי משלחו ופעולתו הוא תעשה עבירה. חלות זו היא ג"כ מנוגדת לדברי הרב, ואף שאין פה עבירה לשליח עצמו יש ע"י מעשה השליח עבירה ואף בזה שייכת הסברה של דברי הרב. אלא שדווקא מחמת סברה זו של דברי הרב נוקט מאידך רב סמא שהמיעוט נאמר על מקרים בהם שליח פועל מכח עצמו. סברה זו לדעת רב סמא מפקיעה את החידוש בעשיה מכח משלח ועבורו דמהני, וכאשר השליח עושה בעל כורחו אין את המיעוט במשלח. אשר לשליח סובר רב סמא – דהמיעוט דקרא קאי רק על שליח שבכל זאת עושה מחמת עצמו עבור משלחו. אבל כאשר חודשה שליחות דמהני אף בעל כורחו דשליח התחדש שאין כלל צורך בחידוש של שליחות מכל שליח. רב סמא מבין דהחידוש שמעשה שליח מחל חלויות נובע מכך שהשליח אינו רוצה בחלות – עבור עצמו. אך במקום שהשליחות מהני בעל כורחו של השליח מוכח שזה דין מיוחד שאין בו צורך לחדש שתהני החלות, דהא במעשה כולו אינו רוצה ובכל זאת מהני. מעתה מובן שפיר דאכן בנוגע לחידוש במשלח נזקקים אנו לסברה של דברי הרב, ואף ביתר שאת מאשר רבינא. אך בחידוש בשליח אין זה מכח הסברה של דברי הרב, אלא בפשטות דשליחות דמהני בעל כורחו אין בה צורך כלל בחידוש שהתחדש בשליח וממילא מובן דמהני אף בדבר עבירה. מחלוקת רבינא ורב סמא היא האם כאשר אין לשליח דברי הרב שייכת שליחות או שאף בכהאי גוונא יש שליחות בעל כורחו שלא שייך בה המושג הרצוני של דברי הרב – דברי מי שומעין? אין בה את הסברה של דברי הרב. אך בעבירה לחבירו על ידו הוי כנגד דברי הרב ולא יהני. נמצאנו מבארים שפיר את המחלוקת ואת דעת רב סמא אף לדעת תוס' בב"ק ע"ט. דעיקר טעמו של רב סמא – בשליח אינו מכח דברי הרב אלא כיון שאין כלל צורך בחידוש שנאמר בשליח.

יח. לסיום נבאר את תוד"ה דאמר לישראל קדש לי אשה גרושה ולאור דברי הנודע ביהודה דלעיל. כאשר שליח יוצר קדושין שהם היכי תימצי לעבירה אין זה דבר עבירה-בעצמו. פירוש, לרבינא יש כאן שליחות כיון דהשליח אינו עובר עבירה ואם כן המעשה מתייחס לחלוטין למשלח על העבירה שבו. לרב סמא כיון דעביד מדעתו אין כאן שליחות ויש את הסברה של דברי הרב להפקיע את השליחות מן המשלח. אך עדין אין מיעוטא דקרא בשליח שכן פה זהו מעשה עבירה הנוצר ע"י משלח. הביאה היא העושה את הקידושין לחלק מן העבירה. מעתה מוכן דהחלות תתייחס למשלח שכן שליח עשה עבורו ומחמת ציוויו וכאשר עשה זאת לא היה כאן מעשה עבירה. ובכל זאת חידוש במשלח לומר שהמעשה כולו יתייחס אליו לא נאמר כאן, כיון דהסברה של דברי הרב קיימת אף בהיכי תימצי לעבירה של הזולת. אם־כן חידוש בשליח נאמר כיון שסוף סוף עשה מכח דברי התלמיד ואנו מאמינים שאכן מכוחו עשה כיון שעדין אינו דבר עבירה. אך חידוש במשלח לא נאמר כיון שהוא זה שהחליט לפעול נגד רצון הרב ולעזור לגרום פה עבירה. לכן עבירה מחמת הקדושין אין למשלח אך חידוש בשליח נאמר והחלות מהני עבור משלח. אף לדעת רב סמא אנו נוקטים כי הסברה של דברי הרב מגדירה את חלות המיעוט דקרא, אבל בניגוד לרבינא סובר רב סמא שאף עזרה לעבירה של חבירו אף היא נגד דברי הרב. אם־כן בעבירה ממש זה מפקיע את השליחות דחל על זה המיעוט וכאשר זה רק היכי תימצי לעבירה שעדין תלויה במשלח יש לחלות מקום לחול אך זהו סיכון (בהמרותם את דברי הרב) של שליח ולכן העבירה לא תתייחס למשלח. נמצא מכח הסברה כי המיעוט מתחלק באותה שליחות ובעוד הוא ממעט את השליחות דמשלח אין הוא ממעט את השליחות דשליח. על חידוש זה חולק תרוץ בתרא בתוס' ואתי שפיר.

בגדרי מוקצה למצוותו

מסכת סוכה דף ט' ע"א: "אמר רב ששת משום ר"ע, מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, תלמוד לומר "חג סוכות שבעה ימים לה", ותניא ר' יהודה בן בתירא אומר, כשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר "חג סוכות שבעת ימים לה" – מה חג לה, אף סוכה לה".

א. ר' עקיבא נוקט שהסוכה אסורה שבעה ימים, ור' יהודה בן בתירא מוסיף על כך, ונוקט שיש חלות שם שמים על הסוכה. ותימה, היתכן להשוות סוכה לחגיגה לא רק לעניין אם כן השימוש, אלא אף לענין חלות שם שמים בחפצא של הסוכה? הרי בתום שבעת ימי החג אין קדושה בסוכה! ובתוד"ה "מנין" בסוגיין מצינו, דאף כשנפלה הסוכה בתוך שבעת הימים, אינה מוקצה עוד למצוותה אלא מדרבנן. היתכן אם-כן שפקעה קדושה בכדי? ואם לא אזי קשה מהי ההשואה לחגיגה? ואף שבחגיגה מצינו היתר לאוכלה אחר קיום מצוותה, הא מיהת ברור שקדושה לא פקעה ממנה, ודין זכיה מגבוה הוא המתיר לאכול משל גבוה, אך אין בכך כדי להוציא את הקרבן לחולין. הכיצד אם-כן פוקע שם שמים מהסוכה לאחר קיום מצוותה? מהו הגדר בחלות הקדושה שבסוכה אשר ר"י בן בתירה מחדש כי היא קימת בסוכה, ובכך מוסיף על איסור השימוש שמחדש ר' עקיבא? – ויבורר.

ב. רש"י: "כשם שחל שם שמים על החגיגה – שלמי חגיגה לשם שמים, חל עליהם שם שמים לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכי בהו בתר הכי משולחן גבוה, כעבד הנוטל פרס".

ברש"י משמע, שכל חלות שם שמים הנדונה בסוגיה, היא רק לענין איסור שימוש. אך צ"ע, דאיסור שימוש למד ר"ע מעצם הפסוק, ור"י בן בתירה בא להוסיף דבר נוסף, ולכן נזקק להשואה לחגיגה, ונשאלת השאלה מה בא ר"י בן בתירה להוסיף? כמו כן, רש"י מפרש כי בחגיגה חל שם שמים – לאוסרן עד הקטרת אימורין. והרי מן המפורסמות היא, כי הזכיה משולחן גבוה מתחילה רק לאחר זריקת הדם? (בשם הגרי"ד סלולוביצ'יק שליט"א). כן תמוה, וכי בעת הזכיה משולחן גבוה פוקע שם שמים? הן רק האיסור פוקע – ואם כן בסוכה שאין דין של זכיה משולחן גבוה, והאיסור נובע מעצם שם

השמים שחל על הסוכה, הרי ששם שמים החל ואינו פוקע לעולם, צריך לאסור את השימוש אף אחר שבעת ימי החג? וצ"ע.

ג. שולחן ערוך, אורח חיים סימן תרל"ח ס"ק א': "עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג". הגה: "כל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחת, אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה, לא נאסרה, דהזמנה לאו מילתא היא" (בשם הגהות אושרי, פ' המביא). הט"ז בס"ק ג' גבי הא דהזמנה לאו מילתא היא, מקשה: "הא מקשינן סוכה לחג, ואם כן נימא כאן בסוכה גם כן דהזמנה מילתא היא, כמו בקרבן חגיגה, דקיימא לן בקרבן, אם אמר הרי זה קרבן, דהוה קדושת הגוף, הכי נמי נימא בסוכה? ומנא לן לחלק ביניהן, דהא קיימא לן אין הקש למחצה? כל שכן כאן דרחמנא אקשינהו בפרוש?"

מתרץ הט"ז: "ונראה, דדעתו בזה, דודאי אין לך לומר שכל הדינים שישנם בחגיגה יהיו בסוכה, דאם כן נימא שיש גם בסוכה קדושת הגוף? אלא על כורחך דהכי אמר קרא, "חג הסוכות תעשה לך ז' ימים", דדוקא בזה יהיו שוין לעניין ז' ימים, שתהא קדושת סוכה לזמן זה כמו חג, ולא תיטול ממנו להנאתך שום דבר לבטל ממנה קדושה שלה, בזה דווקא שוים ולא לדבר אחר... וע"כ נראה פשוט שמה שכתב אין נאותים מהם לדבר אחר, היינו רק ליטול ממנה, משום שבזה תבטל קדושתה. אבל בעוד שהסוכה קיימת אין איסור הנאה ממנה, כדי לסמוך עליה או להניח עליה שום דבר, כיוון שעדיין קדושתה עליה, וכ"כ בסי' תקי"ח בשו"ע.

אלא דכאן כתב בשם הר"ן שתי דעות אם מותר להריח בהדס, ואי נימא דמריחא אקציה כמו בהדס שבלולב, או דילמא, דשאני הדס שבלולב, שהוא צריך למצוותו, ואי אפשר בו אלא לריחיה שהוא עומד, אקציה, אבל הדס שבסוכה, כיון דאפשר ליה בעצים בעלמא, מעשה עץ בלבד משמש, ומהבערה בלב אקציה שלא יפחת, אבל מריחיה לא אקציה. וממה שכתבנו, מוכח להיתר בזה."

ד. בדברי הט"ז מוצאים אנו גדר לדין מוקצה למצוותו, ולכאורה אף פתח להבנת הסוגיה. הט"ז מבאר שההיקש הוא רק לענין אחד, והוא: איסור הפקעת שם חפץ דמצווה מן הסוכה. כשם שהרעיון העומד מאחורי איסור מעילה, הוא האיסור להשתמש בשל קודש ולהוציאו לחולין, כך בסוכה יש איסור לקחת חפץ מהסוכה, ולהפכו לשימושי חולין. אין זו השוואה בין הקדושות החלות על הסוכה והחגיגה, אלא רק לימוד שאין להפקיע שם חפץ דמצווה. לפי זה, מחדש הט"ז שני חידושים: א. תשיש שאינו הפקעת שם

חפץ דמצווה, כגון הנשען על סוכה ואינו ניאות ונוטל ממנה, בזה אין איסור הנאה, ומותר. רק לקיחת עצים מהסוכה ושריפתם, הם שימוש המפקיע שם חפץ דמצווה, ולכן אסור. חלות קדושה אין, ולזה אין הקש לחגיגה. ומהאי טעמא, לאחר שבעת ימים, אין איסור הנאה, שכן באין מצווה, אין הפקעת שם חפץ דמצווה. לכן הזמנה לא מחילה שם חפץ דמצווה, ולא כבהקדש, שכן החלויות שונות, וההיקש הוא רק לגדרי האיסור. ב. חידוש נוסף מחדש הט"ז בהבנת המחלוקת בין שתי הדעות המובאות בר"ן, והכרעתו כדיעה המתירה. הדס בסוכה, מחד, הוא חפץ דמצווה, וכיון שיש בו ריח, הרי שהנאת חולין מהריח הריהי שימוש חולין בחפץ של קודש. מאידך, אין שימוש המצווה בהדס זה לריח, אלא לסכך, ואם כן הקצאתו למצווה אינה הקצאת הדם מריח, אלא רק עץ בעלמא, ולכן הרחתו מותרת. הט"ז נוקט, שבוודאי אין מקום להסתפק, ויש להתיר הרחה, שכן לשיטתו, רק שימוש המפקיע את תשמישי הקדושה מן ההדס אסור, אבל הרחה היא שימוש שאחריו עדיין נשאר החפץ עומד למצוותו, ומותרת היא מהאי טעמא.

ה. על דברי הט"ז יש להקשות טובא: א. אם אכן ההשוואה בין חגיגה לסוכה אינה לענין החלות, אלא לענין איסור הפקעת שם מלחול, מה מוסיף ר"י בן בתירה באומרו שחל שם שמים כבחגיגה, על דברי ר"ע, שיש איסור הנאה מעצם היות החפץ מיוחד לה' לשבעת ימים? ב. מן הט"ז עולה (שלא כמוכן בר"ן), שיש נפקא מינה למה ייחד את החפץ, להדס כחפצא הנותן ריח, או לעצים בעלמא. כל הנאה שאינה מפקיעה שם מצווה מן החפץ אינה אסורה. אין בחפץ איסור הנאה, ולכן הרחה, אף בהדס המיוחד למצוות ד' מינים. בכל זאת מותרת, שכן אין ההרחה מפקיעה את ההדס משם המצווה שבו כסכך.

והנה, בגמ' בדף ל"ז ע"ב מצינו להדיא: "ואמר רבא, הדס של מצווה אסור להריח בו, אתרוג של מצווה מותר להריח בו, מאי טעמא? הדס דלריחא קאי, כי אקציה - מריחיה אקציה. אתרוג דלאכילה קאי, כי אקציה, מאכילה אקציה".

משמע, שליעוד החפץ יש השפעה על מהות האיסור, והדס אסור בהרחה, אף שאין זו הפקעה של שם חפץ דמצווה, וצע"ג דברי הט"ז.

ז. הסוגיא בדף ל"ז ע"ב לקמן, תמוהה ביותר. הן לר"י בן בתירא חל שם שמים על הסוכה, היתכן לומר כי שם שמים זה, החל בכל מצווה ומצווה, תלוי בדעת המקצה? האם מה שלא העלה על דעתו אינו נאסר? הרי הקדושה חלה,

ואם כן למאי נפקא מינה למה ייעד את החפץ? – הן זהו איסור הנאה, ובחגיגה, לאחר שהוקדשה, אסורים כל סוגי תשמישי החולין, ואם כן אף מה שחל עליו שם שמים צריכים כל תשמישיו להאסר? ואף לדברי הט"ז, שלא החלויות הוקשו להדדי, אלא גוף האיסור, צ"ע. כיצד יתכן איסור התלוי בדעתו של מקדיש, ולא בעצם היות חפץ מיועד למצוותו, כשהוא ממילא אסור בכל שימוש הסותר זאת? ואין להעמיד את הסוגיא הנ"ל אליבא דר"ע, שהרי לפיו כל תשמיש אסור בהנאה, ומעצם היות החפץ מיוחד לה' לשבעת ימים, ולמאי נפקא מינה ממה היקצה דעתו, מהרחה או מאכילה? וצ"ע"ג.

ז. מסכת ביצה דף ל' ע"ב מתניתין: "אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה". גמ': "תניא ר' חייא בר יוסף קמיה דר' יוחנן – אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה, ור' שמעון מתיר. ושווין בסוכת החג בחג שהיא אסורה, ואם היתנה עליה הכל לפי תנאו". מקשה הגמ': "ומי מהני בה תנאי? והאמר רב ששת משום ר' עקיבא, מניין לעצי סוכה שאסורים כל שבעה, שנאמר "חג סוכות שבעת ימים לה". אמר רב מנשיא אמר שמואל, סיפא אתאן לסוכה דעלמא, אבל סוכה דמצווה לא מהני בה תנאי". במסקנת הגמרא פליגי הרי"ף והר"ן. הר"ן נוקט גירסה זו אף למסקנה, ומפרש "סוכה עצמה (לאפוקי נויי סוכה שאינם בטלים לה) על כורחה היא קדושה, מגזירת הכתוב דמה חג לה".

הרי"ף, למסקנה, גורס, דיש אופן של תנאי שאפשר להתנות, כגון שאמר בבין השמשות טרם כניסת החג "איני בודל מהם כל בין השמשות". ומבאר הר"ן שיטה זו, "כלומר, אין הכי נמי דתנאי לא מפסיק קדושה בתר דחיילא, מיהו תנאה מהני, בין בסוכה עצמה, בין בעיטוריה, כשאמר איני בודל מהם כל בין השמשות, דלא חייל עלייהו קדושה, והויא ליה גביה כסוכה דלא מצווה". נמצא, כי לדעת הר"ן אי אפשר להתנות, שכן "על כורחו היא קדושה", ומאידך, לדעת הרי"ף האיסור תלוי בו, וניתן להתנות. לפי הרי"ף יוצא, כי אף אם ישתמש בסוכה למצווה, היא לא תחשב לגביו לסוכה של מצווה, ולא יהיה בה איסור הנאה בגלל תנאי. איסור הנאה אינו תוצאת קיום המצווה, אלא תוצאת חלות התלויה בגברא, (לכן חלה קדושה מעצם הישיבה בסוכה, ואינה תלויה ברצון הגברא, ולכן אי אפשר להתנות), וצ"ע דעת הרי"ף, הכיצד יתכן שחלות שם חפץ דמצווה אינה תלויה בקיום המצווה בחפץ זה, אלא בדעת המשתמש? כן צ"ב, במה תלויה מחלוקת הרי"ף והר"ן – ויבואר.

ח. הרשב"א גורס כהר"ף, נמצא דתנאי שאיני בודל כל בין השמשות מהני. סתם תנאי, להשתמש בסוכה לאחר זמן שימוש דחולין למרות שחלה קדושה, לא מהני. מקשה הרשב"א: "היאך אמר אב"י מדלא מהני בה תנאה, ומי עדיפה משור כל שלושים יום עולה, ולאחר שלושים שלמים?" ומתריך הרשב"א: "ומתוך הדחק יש לומר, דהקשה הכתוב לחגיגה ממש. מה תגיגה אי אפשר לה, לאחר שחלה קדושה, שתפקע קדושה, אף עצי סוכה כן". ב"קובץ שיעורים" לגר"א וסרמן זצ"ל על אתר בביצה, כותב, וז"ל: מה שהקשה הרשב"א ד"ה באומר וכו' לאב"י דסבירה ליה קדושת הגוף פקעה בכדי, למה לא יועיל תנאי לעצי סוכה שיהיו ניתרים באמצע החג, דהיינו, כיון דצריך הזמנת בעלים שיהיו עצי סוכה, למה לא יוכל להזמין רק ליום אחד? וצ"ע שאלתו. דלכאורה נראה, דאין צריך רק הזמנה מצד הבעלים, אבל הקדושה רחמנא רמי עליה, ואין הקדושה מכח האדם כמו בהקדש, וכיון שנעשו עצי סוכה שעה אחת, קדושים הם ממילא, ולא כל כמיניה להטיל תנאי או זמן לקדושתן. ואינו דומה להקדש, דהקדושה עצמה היא מכח האדם. ודבר פשוט הוא דלא מהני שאלה בעצי סוכה, (להישאל אצל תלמיד חכם על הנדר), וכן המתפיס בהן אינו כמתפיס בדבר הנדור. ואפשר, דכוונת הרשב"א להקשות דיועיל זמן להזמנה. ובהפקעת הזמנתו תבטל הקדושה מאליה, דהקדושה תלויה בכל שעה בהזמנתו, דליכא קדושה רק כל זמן שההזמנה קיימת". עכ"ד.

נמצא לדברי הגר"א וסרמן, כי ההקש הוא רק למהוא החלות, אך אופן החלות וגדרי האיסור שונים (הפוך מהט"ז), וחלה קדושת הגוף ממש, בסוכה כבחגיגה, אלא שבקרבן קדושת הגוף תלויה במקדיש, ולכן ניתן להישאל ולהפקיעה, וכן להתנות עליה, למאן דאמר קדושת הגוף פקעה בכדי. לעומת זאת, בסוכה אין הקדושה תלויה במקדיש, אלא הוא נותן שם חפץ המיוחד למצווה, וכתוצאה מכך, ממילא החילה התורה קדושה הנובעת משם חפץ דמצווה שיש לחפץ. לכן פירש הגר"א וסרמן את קושיית הרשב"א כמתייחסת להזמנה למצווה, דבזה ניתן להתנות.

מסקנת הרשב"א – שכשם שחל שם שמים על החגיגה ואי אפשר להפקיעו, כך בסוכה אי אפשר להפקיע שם חפץ דמצווה לאחר שחל.

ט. על דברי הקובץ שיעורים קשה הן מסברה, והן מדברי הרשב"א – באותו קטע גופו!

מסברה: אם הנידון אינו תנאי על עצם החלות, כי אם על ההזמנה, שהיא

תנאי מוקדם להיות החפץ כלי המקבל קדושה, אם־כן אף למאן דאמר שקדושה לא פקעה בכדי, מדוע אי אפשר להתנות על ההזמנה לקדושה? הן לא קדושת החפץ פוקעת – אלא ההזמנה היא שפוקעת, וממילא באין הזמנה, החפץ דמצווה הוא שנעלם, והופך לחפץ רגיל, ומדוע מקשה הרשב"א רק לפי דעת המאן דאמר שקדושה פקעה בכדי?

אך במיוחד קשה על "הקובץ שיעורים" מדברי הרשב"א עצמו מיד אח"כ, בקושייתו: "ועוד קשיא לי, הא דקיימא לן דסוכת גנב"ך דכשירה, למה חלה עליה קדושה כל שבעה? וכי מפני שנכנס זה לשם, ואכל שם פעם אחת, או ישן שם, תחול עליה קדושה כל שבעה, והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה?" – מבואר להדיא, כי הייחוד למצווה אינו מספיק, והחלות עצמה תלויה בגברא. נמצא, שהקש מתגיגה אינו רק לגבי מהות החלות, אלא אף לגבי אופן החלות, ולהדיא דלא כפירוש הקובץ שיעורים? על כל פנים, אם אכן כקובץ שיעורים – וכן משמע לכאורה ברשב"א – שיש הקש אף למהות החלות, נמצא, שבסוכה יש איסור הנאה ושם הקדש ממש. צ"ע כיצד פוקעת הקדושה אחר שבעה, למאן דאמר שאין קדושה פוקעת בכדי?

י. בשו"ת עונג יום טוב, אורח חיים סימן מ"ט – מקשה: "ברמ"א (אורה חיים סימן תרל"ט) כתב, דכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, נקרא הדיוט, ואינו מקבל שכר, עיי"ש. וקשה, כיוון דקיימא לן דעצי סוכה, וכל שכן סכך גופא, אסור בהנאה כל שבעה, כדדריש ר' עקיבא, אם כן איך מותר לישב בה בשעה שפטור מסוכה? הא איסורא נמי איכא, דמתהני מסוכה בעידן דליכא מצווה, שפטור מחמת הגשמים?"

ומסיק העונג יו"ט: "לשיטת הרי"ף והרמב"ן דמהני תנאי גם בעצי סוכה, אפשר לומר דדמי להיתנה בפרוש שלא תחול עליה קדושה לאסור בהנאה בעת ירידת גשמים, ודמי לאומר איני בודל ממנה כל בין השמשות. אבל לשיטת הבעל המאור בביצה דף ל"ב, והרשב"א בחידושו שם, והרא"ש בתשובה (כלל כ"ד), דבעצי סוכה לא מהני תנאי כלל, ובעל כרחיה חל עליה קדושה כשישב בה, כמו שבארנו לעיל בתשובה, ודאי אסור לישב בה בעת גשמים, דלא הוי מצווה, ונהנה בשיבתה". עכ"ד. והנה, לפי באור הט"ז לעיל, ראינו שהנאה שאינה סותרת את היות הסוכה חפץ דמצווה, מותר להנות בה, לא יקשה דבר לפי הבעל המאור ואף לשיטת הרי"ן והרא"ש בתשובה, שכן הקדושה אכן חלה מאליה ע"י עצם הישיבה בסוכה, ולא תלויה בתנאי, אבל אין בה הנאה שנאסרה, שכן הישיבה בסוכה בעת גשם, לא

מפקיעה את קדושת הסוכה. רק לשיטת הרשב"א, ממנה השתמע לכאורה, שזהו איסור הנאה ממש, קשה כדברי העונג יום טוב. אבל העונג יו"ט נוקט במפורש, שאף לבעל המאור והרא"ש זהו איסור הנאה ממש.

כן ממשיך העונג יו"ט ומסיק: "בקושטא דמילתא, אסור כל הנאות, אפילו היכא דליכא ביטול מצווה, כמו הרצאת מעות נגד נר חנוכה, וכו'. לגבי הדס של מצוה נמי אמרינן בסוכה דף ל"ז דאסור להריח בו, אע"ג דליכא ביטול מצווה רק הנאה בעלמא. ומדאורייתא נראה, דאסור כל הנאות, כל זמן שהסוכה קיימת, כיון דמקשינן לחגיגה, וחגיגה אסורה בכל הנאות כדין בהמת קודשים וכו' "עכ"ד. מוכח אס"כן לבעל העונג יו"ט, דההקש בין חגיגה לסוכה הוא במהות החלות, והוי איסור הנאה ממש.

יא. דעת העונג יו"ט שיש איסור הנאה מוחלט מוקשה, ודווקא מדף ל"ז (ממנו מביא העונג יו"ט ראייה). אכן בדף ל"ז מצינו, שאף הנאה שאינה מבטלת שם חפץ דמצווה, כהרחח בהדס, אסורה. אך מצינו שם, שאותה הרחה באתרוג היא מותרת, ואיסור ההנאה תלוי באדם המקדיש וברצונו להקצות. מוכח אם כן, שאין זה איסור הנאה מוחלט החל על הסוכה, ובלי שום תנאי, ובלי הקצאה מדברים מסוימים בלבד. וצ"ע העונג יו"ט – הן אין זו השוואה מוחלטת להקדש, שבו אין אבחנה זו, שהרי כך עולה להדיא מדף ל"ז גופא? העונג יו"ט מתרץ את הרמ"א, הפוסק שמותר להשאר בסוכה בעת גשמים, ע"י הכלל שלא ניתנה תורה למלאכי שרת, ואי אפשר לצאת מיד כשמתחיל הגשם. דא עקא שלפי תירוץ זה נמצא, כי בזמן סביר יש אכן דין לצאת מהסוכה בעת גשם. וכמו כן מלכתחילה אסור להיכנס לסוכה ולהיסתר מפני הגשם. אולם, בדברי הרמ"א אין זה משמע כלל, ומעבר לכך: בתוספתא בפ"ב מצינו: "היה יושב בסוכה וירדו גשמים והלך לו" וכו'. "הלך לו" משמע – לרצונו, אך אין חיוב והכרח לצאת ומייד.

בקהילות יעקב סימן ז' ביאר, דהנאה של דיור לא הוקצתה, אף שיש איסור הנאה מוחלט, שכן קיום המצווה נעשה ע"י דיור, ולכן הוקשו כל שאר תשמישין שאינן של דיור, ואילו תשמיש זה לא הוקש, ולכן אף כשאינו דיור של מצוה, הותר. אך לפי העולה מן העונג יו"ט, כי יש הקש לעניין מהות החלות להקדש, ואין הדבר תלוי כלל בגברא מחל החלות, אם כן כיצד הותר הדיור שלא למצווה? (שאלה זו קשה אף לרשב"א כאמור). בהכרח, גדר האיסור הנאה אינו ממש כבהקדש, וצ"ע מהו?

יב. שו"ת חתם סופר אורח חיים סימן קפ"ד: "מעשה באחד שהיא לו אתרוג מיותר, ותלאו בסוכה לנוי ביו"ט. בא אחד מן הכפר שלא מצא אתרוג לקנות, וכו'". החת"ס פוסק, שמותר ליטול אתרוג התלוי בסוכה לנוי, ולצאת בו, "דמצוות לאו להנות ניתנו, ועוד, דהא דאסור להנות משום ביזוי מצווה, וכאן ליכא ביזוי, דמעיקרא הוי רק לנוי מצווה, והשתא מצווה גופא, ומברכים עליו".

מדבריו נראה, דרק תשיש שהוא ביזוי מצווה אסור, ושאר תשישים מותר. איסור ההנאה חל רק על הנאות שהן ביזוי המצווה. וצ"ע, מהו הביזוי באכילת אתרוג, או הרחת הדס דמצווה, ומדוע נאסרו? לתירוץ הראשון בחתם סופר, דמצוות לאו להנות ניתנו, משמע, דהוי איסור הנאה מוחלט כרשב"א, ורק באין הנאה בשימוש מותר. וצ"ע לאידך גיסא, דבדף ל"ז מצינו שהרחת אתרוג מותרת? ממה נפשך, אם האיסור מוחלט, מדוע מותר להיח אתרוג, ואם האיסור הנאה לא מוחלט, מדוע אסור לנגוס באתרוג, או להריח הדס? מהו גדר ההקש לחגיגה, ומה משמעות שם השמים החל על מה שהוקצה למצוות? נבוכים אנו.

יג. תחילת הבנה לדברים מצינו בביאור ה"חזון יחזקאל" על התוספתא סוכה פרק ב' אות ה' בסוף דבריו: "ההקש הזה אינו מלמדנו איסור הנאה בסוכה כשם שאסור להנות מחגיגה. עיקר ההקש שכשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה, לשם מה שהיא, היינו שחל עליה שם תשיש מצווה. דאי לאו היקשא, הוה אמינא דווקא קדושה שהיא מן המצווה, כגון קרבן או תפילין, היא חלה על החפץ. משום שכל בהמה שלא נתקדשה בקדושת קרבן אינה קרבה וכו', אבל חלות שם תשיש מצווה על הסוכה, דאינה מן המצווה כלל, אימא שלא חלה עליה שם סוכת מצווה, וממילא, ברצותו מקימה, וברצותו סותרה, כמו כל סוכה דעלמא. קא משמע לן האי היקשא - כשם שחל שם שמים על החגיגה וכו'. וכיון שאין בהיקש זה לפותא מחגיגה על איסור הנאה, אלא על חלות שם שמים, ושם סוכת מצווה עליה, - ואז אינו רשאי להשתמש בה מטעם אקצה למצוותה, אם כן אינו אסור אלא ממה דאקצה".

יד. לאמור, אם לאחר העיון בט"ז דומה היה, כי שני אופנים הם לימוד מחגיגה, נראה עתה, לאחר עיון נוסף, ולאור דברי החזון יחזקאל, כי יש אף אופן שלישי ללימוד מחגיגה, והוא הוא אכן גדר ההיקש. ובוזה יתיישבו קושיותינו דלעיל.

עד כה הבנו, כי ניתן להקיש סוכה לחגיגה לעניין החלות עצמה, לומר, כי אף בסוכה יש קדושת הגוף, ואיסור הנאה מוחלט כבחגיגה. ואופן אחר להבנת ההקש, והוא לעניין גדרי האיסור, כלומר, שסוכה הושוותה לחגיגה, לומר, כי רק הפקעת שם חפץ דמצווה או ביוזי מצוה נאסר. אך לאור דברי החזון יחזקאל נראה לחדש, כי הקש סוכה לחגיגה הוא רק לעניין אחד: לומר שיש חלות כלשהי, דהיינו, לא מהות החלות, ואף לא גדריה – נלמדים מהקש. אנו למדים מחגיגה, כי כשם שבקרבת ההקצאה יוצרת חלות בגוף החפץ (לעניין מה שהוקצה לו), כן בסוכה יחודה למצוותה יוצר חלויות בגוף הסוכה. אך גם מהות החלות וגם גדריה חלוקים בתכלית בסוכה לעומת חגיגה. לפי פשוט זה נראה לישב הן את דעת הט"ז, הן את הרשב"א, אשר לכאורה כה חולק עליו, והן את דעת הרי"ף, והר"ן, בכיצה דף ל' ע"ב. ויבואר.

טו. הט"ז כותב: "ולא תיטול ממנו להנאתך שום דבר לבטל ממנה קדושה שלה", וכן מצינו בכת"ס את הביטוי "ביוזי מצוה". נראה, כי בכך לא בא לידי ביטוי הלימוד מחגיגה – אלא שזו התוצאה מקיומה של חלות בסוכה – למה שהיא – ואשר על עצם קיומה למדנו מן ההקש. בחגיגה יעדו את החפץ לקרבן, ומכך נבע חלות שם קרבן על החפץ. חלות שם זו גוררת את כל הדינים שנאמרו בהקדש. אך מה שיוחד להקדש נאסר בשימושי חולין, לא מחמת ההקצאה והייחוד להקדש, אלא מכח חלות שם הקדש שנבעה מן ההקצאה והייחוד הנ"ל, כאשר האיסור הנאה הנו מוחלט, והקדושה – קדושת הגוף. מאידך, בסוכה, הייחוד לסוכה אף הוא מחיל שם. הסוכה הופכת לסוכת מצוה. את הדינים הנובעים משם זה עלינו להסיק מעצם מהותו. אין ללמוד מהקדש, ואף לא לעניין גדרי האיסור ודיניו, שכן המהות החלה בהקדש שונה, ואין הקש והשוואה בינה לבין החלות בסוכה. מהיכן נדע אם כן מהם הדינים הנובעים מהיות הסוכה מעתה – סוכה דמצווה?

בזאת חלוקים הר"ג והרשב"א, והט"ז הולך בדרך משלו. הט"ז נוקט, שכדי לדעת מה משמעות החלות של היות החפץ מיועד למצווה, עלינו לבדוק את משמעות הייחוד של החפץ למצוותו, (ובזה כולי עלמא לא פליגי). לדעת הט"ז לא דעתו של מחיל החלות היא הקובעת את משמעות ייחוד החפץ למצוותו, אלא צרכי המצווה העתידיים להעשות בחפץ המיוחד לה. למשל: אתרוג מצוותו בנטילתו. הדבר הסותר זאת, הוא פגימה בשלמותו. נמצא, כי כל הייחוד הנובע מהפיכת פרי האתרוג לחפצא המיוחדת

למצוה, מתבטא בכך, שפרי זה לא יאכל. יחוד זה נחוץ רק לזמן המצווה, כלומר רק לשבעת ימים. אולם אין היחוד למצוה ולצרכי קיומה בזמנה בלבד סותרים שימוש בחפץ אף לאכילה לאחר זמן קיום המצווה. ומכיון שהחלות בגוף החפץ היא רק זו הנובעת מיחוד הנחוץ לקיום המצווה, ולהיות הדבר חפצא דמצוה, הרי שיש באתרוג רק איסור לאוכלו, אך אין החלות טומנת בחובה איסור לשאת הנאות מאתרוג זה, כגון להריחו. כמורכב אין האיסור חל אלא על שבעת ימי החג. לעומתו, הדם, קיום מצוותו הוא בהרחה, וממילא הקצאתו ויחודו למצוה בד' מינים, משמעותם הקצאה מהשימוש של הרחה. שימוש זה יוחד למצוה, ולכן בהדס נאסרה הרחה. גדרי האיסור נובעים מצרכי המצווה אשר החפץ הוקצה לה.

בסוכה – השימוש הרגיל בעצים הוא הסקה ובנין דחולין, והיחוד לסוכה משמעותו כי צרכים אלו הסותרים את צרכי המצווה הם שלא ייעשו. לכן, ליטול עצים אסור, אך להישען על דופני הסוכה מותר. עיון בכך מלמד, כי זהו אופן חדש להבנת הט"ז. הסקת עצי סוכה אסורה לא משום שזו סתירה לקדושתם, וגם הנאות שאינן ביזוי מצוה יתכן ויאסרו. המבחן אינו האם בהנאה זו בטלה קדושת החפצא, אלא האם בהנאה זו בטל ייחודו. עכ"פ מיושבת שיטת הט"ז עם הסוגיא לקמן בסוכה דף ל"ז.

טז. לפי הגדר המחודש בהבנת ההקש, יובן שפיר הרמ"א שהקצאה למצווה נעשית רק ע"י ישיבה בסוכה, ולא די בהזמנה, אף שבקרבן – חלה קדושה ע"י הזמנה. שכן בקרבן היחוד למצוותו מחל דין הקדש. בהקדש קיים הכלל ש"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט". ייחוד באמירה, ואפילו במחשבה, מספיק בהקדש, כדי להחל את דיניו המסויימים. מאידך, בסוכה חלים דינים אחרים, שאין כל היקש והשוואה ביניהם לדיני הקדש. ההקש חידש, שיחוד למצוה מחל דינים אף בסוכה. אך, כיון שהדין החל בסוכה שונה מזה שבהקדש, ואין בו החידוש ד"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", הרי שלחלות הקדושה נודקק לישיבה ממש בסוכה. ההיקש מלמד, שיחוד למצוה יכול ליצור חלויות, כפי שיחוד להקדש יוצר חלויות – אך כשם שמובן כי החלויות עצמן שונות הן, כך יובן כי אף אופני יצירת החלות שונים הם, שכן אף אם התחדש בהקש שיחוד יוצר חלות, הרי שמידת היחוד ואופן ההקצאה הם כבר פועל יוצא של מהות החלות החלה – וזו לא הוקשה.

יז. בט"ז הבנו, כי צרכי המצווה הם הקובעים את מידת היחוד למצווה, וממילא הם האיסור והחלות שנוצרו. לפי זה, הדס בסכך (לא בד' מינים), יהיה

מותר בהרחה. לא משום שהרחה אינה הפקעת קדושת החפץ, שהרי בהדס של ד' מינים יש איסור להריח, אלא שמצוות סכך מקוימת בעצים, ומהות המצוה היא שעצים אלו לא ישמשו להסקה או לבניין, אלא לסכך של סוכה בלבד. שאר הנאות – שאינן השימוש הרגיל של סכך, לא נאסרו, שכן אין זה מצרכי המצוה כי החפץ. ייחוד לה אף משימושים אלה, בכדי שייהפך למיוחד למצווה. לכן – הישענות על דופני סוכה, והרחת הדס בסכך דסוכה – מותרים. הר"ן, לעומת זאת, סבר, כי לא מהות המצווה וצרכיה קובעים את גדר היחוד למצווה, אלא, – הגברא המייחד את החפץ למצוותו הוא הקובע את גדרי היחוד. אכן, הוא לא יקצה מעבר למה שנחוץ לקיום המצוה, ולא יאסור הנאות מעבר למה שנחוץ כדי לא לסתור את היות החפץ מיוחד למצוותו. אך תיתכן מחלוקת בהיכי תימצי של הדס בסכך. מחד, ההדס במקרה זה משמש כעץ בעלמא, הוא לא יוחד על שם היותו הדס, אלא מכח היותו ענף ונד עץ, וממילא כל יחודו הוא רק לאפוקי שימושים רגילים, שהם ההפך מהנחוץ ליחוד סכך. כלומר, רק הסקה נאסרה, אך שאר הנאות, כולל הרחה, מותרים. מאידך, כיוון שהגברא הוא מקור החלות, ובו תלויה היקפה (לא כט"ז), החלות תלויה במידת היחוד שיחד את החפץ למצוותו, והרי הגברא מסכך בהדס בידועו שזה בד עץ ריחני (ולעיתים דווקא משום כך), נמצא, כי הוא מקצה את ההדס משימושו הרגיל לריח ועושהו סכך בעלמא – עץ. נמצא, כי כשיחדו למצוה דסכך, הוא הפקיעו משימושו הרגילים כהדס, ולכן אף הרחה נאסרה. שתי דעות אלו הם המחלוקת המובאת בר"ן. מעתה מובן, כי לכו"ע הדס המוקצה לעניין ד' מינים – אסור בהרחה, שהרי השימוש הרגיל הוא הרחה, ומכך בדיוק הוא הוקצה, ליחודו למצווה. המחלוקת תיתכן רק במצוה שאינה נזקקת ליחוד משימוש רגיל דהדס – שכן אין הוא משמש שם כהדס אלא כעץ בעלמא, ומאידך, הגברא המיעדו למצווה, מודע להיותו הדס, ומקצהו משימושו הרגיל, להשתמש בו למצווה. הט"ז מביא מחלוקת זו ומסיים: "וממה שכתבנו מוכח להיתר בזה", ההבנה בסיפה זו היא משום שהחלות אינה תלויה כלל בגברא, אלא בצרכי המצוה, אם־כן אין נפקא מינה כלל מהעובדה שהגברא מודע לתכונות ההדס, ומקצהו ומיחדו לשימוש אשר בהן תכונות אלו לא באות לידי ביטוי. רק לר"ן, שהדבר תלוי אף בגברא, ניתן לחלוק ביחס למשמעות הקצאתו.

יח. בכדי להמחיש עד כמה מדוייקים הדברים בהסבר הדעות בר"ן, נעיין בריטב"א וברא"ה בדף ל"ז בסוכה, (אשר הם המקור לדעות החלוקות

בנידון), ונמצא, כי אכן המחלוקת היא כמידת האיסור שהחל הגברא ע"י יחוד החפץ. ריטב"א לקמן דף ל"ז: "הדס של מצוה אסור להריח בו... יש שהיו סבורים (רא"ה), שהוא הדין בהדס וחבצלת שניתנים בסוכה. ורבנו אומר דהא ליתא, שלא אמרו אלא בהדס של מצווה, כיון שהוא צריך לו למצוותו, שאינו יוצא אלא בו, אקציה למצוותו מריחיה. אבל הדס של סוכה, שאפשר ליה בעצים בעלמא, מעשה עץ בעלמא משמש, ומהבערה לחוד אקציה שלא יפחת בסוכה, אבל מריחיה לא אקציה – וכן עיקר". מוכח להדיא, כי המחלוקת היא ביחס לכוונת הגברא המיוחד למצוה, וכי בכך תלויה מידת האיסור להנות מן החפץ.

י"ט. אם אכן זהו הפשט בדברי הט"ז, נראה לבאר כמין חומר את חידושו של ר"י בן בתירה בסוגיין, ולהעמיד את חידושו באחת. ר"ע נקט שיש איסור הנאה מעצם ייחוד החפץ לה' לשבעה. איסור זה נובע ישירות מיחוד חפץ למצוותו, ובלי שתחול חלות בגוף החפץ, אלא כתוצאה מפעולת הגברא בחפץ ליחודו למצוה בלבד. בא ר"י בן בתירה ומחדש, כי היחוד לה' כשלעצמו עדיין אינו מקור לאיסור הנאה. איסור ההנאה נובע מחלות בגוף החפץ כתוצאה מהיחוד למצוה, אך יש שלב ביניים, שהרי מניין לנו שיש חלות כזו? – הקש מתגיגה. מעתה, גדרי איסור ההנאה והיקפו תלויים במהות החלות בגוף החפץ. דא עקא, גם לר"י בן בתירה היקף החלות תלוי ביחוד הגברא (לר"י), ואם כן, במה שונה הדבר מדינו של ר' עקיבא, שהאיסור נובע מיחוד לה'? הן אף לר' עקיבא ניתן לומר, שמעבר לצרכי המצווה לא יחוד לה' והרחח תהיה מותרת, ומה הנפק"מ הנובעת מהיות האיסור תוצאה של חלות בגוף החפץ? הנפק"מ תהיה בסוכה נפולה. לר"ע יחוד לה' היה כאן, ולכן חל האיסור הנאה לכל זמן היחוד, כלומר לשבעה. לר"י בן בתירה, שהיחוד נובע מחלות בגוף החפץ, ניתן לומר, כי חלות זו, שמשמעותה שם חפץ דמצוה, אינה מתקיימת בסוכה נפולה. ממילא, בסוכה נפולה, שלא ניתן לומר עליה שהיא חפץ דמצווה – נפקע האיסור הנאה. נפק"מ נוספת: כאשר יש תחילת שלד של סוכה, אך לא סיימו את בנייתה:

מחד, יש פה הקצאת המבנה הנ"ל לה'. כבר בעת הבניה עשו זאת לשם סוכה וחל כבר האיסור הנאה. מאידך, אם איסור ההנאה נובע מחלות שם חפץ דמצווה, הרי שחלות זו לא קיימת כל עוד אין פה חפץ גמור העומד למצוותו, ואף בהיגמרו כיון שהאיסור נובע מכך שיש חלות שם בגוף החפץ, הרי שהזמנה בעלמא אינה מספיקה, וצריך ישיבה שם בפועל. כדי לתת שם בגוף

החפץ, נדרשים תנאים רבים יותר מאשר סתם החלת איסור הנאה. נמצא, שבהיכי תימצוי זו, ר"י בן בתירה מקל יותר מר' עקיבא – ולא כפי שנדמה בעיון ראשוני בסוגיא. ואין להקשות, לר"י בן בתירה כיצד פוקעת החלות לאחר שבעה ימי החג למאן דאמר שקדושה לא פקעה בכדי, שהרי החלות פרושה – שם חפץ דמצוה. בתום המצווה אין זה כבר חפץ המיוחד לקיום מצוה. אם כן, כשם ששימוש שאינו סותר את קיום המצווה לא נאסר מעולם, כך החלות אינה בת משמעות של איסור כלשהו, באין שימוש שיסותר מצוה מסוימת שעוד תקויים בסוכה. מכיון שההקש לחגיגה לא נאמר ביחס למהות החלות, הרי שאף למאן דאמר אין קדושה פוקעת בכדי, אין להקשות, שכן בסוכה לא חלה קדושה דחגיגה, וייחודה למצוותה פעל דינים "לפי מה שהיא". זהו, אם-כן, הגדר בשם השמים החל על הסוכה לר"י בן בתירה. כ. למבואר כי אין הקש לעצם מהות החלות, אלא רק לכך שיש חלות, וכי איסור הנאה נובע ממנה, יובן רש"י ד"ה על החגיגה "שם שמים חל עליהם – לאוסרין".

כל מהות החלות היא ייחוד למצוה, שהוא האוסר שימושים מסוימים, ומכיון שאין ההקש דין בעצם המהות, הרי, אף שבסוכה אין זכיה משולחן גבוה וכדו', מובן כיצד פוקע האיסור"נ אחר שבעה, שכן לכך לא יוחדה (לר"ע), ושם חפץ דמצוה פוקע בהסתיים המצוה (לר"י בן בתירה). מעתה, תתורץ אף קושיית הגר"ד סלובייצ'ק על לשון רש"י: "חל עליהם שם שמיים לאוסרין עד לאחר הקטרת אימורין", אף שהאיסור נמשך גם אחר הקטרת אימורין עד זריקת הדם. נראה לומר, כי רש"י אינו בא לפרט את גדרי האיסור בהקדש, שהרי החלות בהקדש לא הושוותה לחלות בסוכה. רש"י בא להצביע על אופן תחולת האיסור שבהקדש שממנו מקישים. בהקדש יש אכילת הדיוט – אך זו נדחית עד לאחר אכילת גבוה, (המתבטאת בהקטרת אימורין). ואם-כן אף שזמן וסדר ההתר תלויים בדיני הקדש, הרי שאת עצם העובדה שיש חלות, למדים מהקדש, ובכך כלול כי שימושי חול נדחים עד לאחר סיום שימושי קודש, ואינם משמשים בערבוביה. יש פה הקצאה משימושי חול, ומה דהותרו אח"כ, אינו מכח זה שלא הוקצו, אלא מכח זכיה מגבוה, ואם כן הוא הדין בסוכה, כיון שיש הקצאה למצוותה, יש הפקעה משימושי חול, ואלה יותרו רק לאחר סיום המצווה לאמור, סדר החלויות הוא כבהקדש, שבו חול נדחה עד לאחר קיום המצווה בקודש. ויצוין כי לרש"י היה קשה – שהרי בחגיגה אין הקצאה משימושי חול, והם מותרים באכילה,

אם כן כיצד נלמד משם, כי קיימת חלות, שמשמעותה איסור שימוש במה שלא יוחד לזו (השאלה לא כ"כ חמורה, שכן ההקשה היא לומר שיש חלות – והתוצאות מכך כבר לא תלויות בהקש. אך לכאורה, אף לא מצינו באופן עקרוני שיש חלות בגוף החפץ שתשפיע על שימושי חולין – אם למדים זאת מחגיגה.) לכן באר רש"י, שאף בחגיגה יש הקצאה גמורה, ועד שלא תסתיים "אכילת גבוה" נאסרו שימושי חולין. ורק אח"כ, כשאין עוד צורך ביחוד למצוה, מותר שימוש דאכילה ע"י זכיה משולחן גבוה. וחלות מסוג זה בדיוק (עם דינים משלה) חלה אף בסוכה.

כא. לאחר הבנת גדר ההקש, נחזור למחלוקת הר"ן והרי"ף בביצה דף ל' ע"ב. הרי"ף נוקט, שניתן להתנות על חלות זו שלא תחול, שכן הדבר תלוי בו. הר"ן סובר, שעצם הישיבה בסוכה מחילה את שם המצווה, ולכן זה נאסר בכל גוונא, ואי אפשר להתנות. הרי"ף סובר, כי הגברא הוא הקובע את הקף החלות (כפי שראינו בשיטת הרא"ה לעיל). הוא המייחד את הסוכה למצוותה, ולכן בכוחו להתנות. דהא ודאי פשוט שתיטכן מצוה בלי חלות בחפצא. "החזון יחזקאל" באר, כי נזקקנו להקש, משום שרק בתפילין וקרבן, בהם בלי קדושה בחפצה אין קיום המצוה, יש חלות בחפץ, אך בשאר מצוות מהיכי תיתי? ולכן בא ההקש. נמצא, כי בלי יחוד המחל חלויות בחפצא ג"כ תיתכן מצוה. הנידון הוא, האם קיום מצוה בפועל, והכרזה של הגברא שאינו רוצה ביחוד החפץ, בכל זאת מחל חלות בעל כורחו. הרי"ף סבור, שכיון שהיחוד למצוותו תלוי בגברא, (והתחדש רק שאכן בכוחו ליצור חלות – אם ייחד למצוותו – שזהו המקרה הרגיל), הרי כשהגברא מוכיח ע"י תנאי שאינו מיחד – אין חלות שם חלה על הסוכה. וליתר דיוק, אף אם נאמר שחל שם חפץ דמצוה על החפץ מחמת עצם קיום המצוה בו, הרי שחלות זו אוסרת רק מה שבדעת הגברא לאסור, וכיון שהוא אינו מקצה את החפץ כלל, הרי שחלות זו משוללת תוכן, ולא נובע ממנה שום איסור הנאה.

הר"ן לומד, כי עצם קיום המצוה בחפץ הופכו לחפץ דמצוה, ושאכן יש חלות שם כזו למדנו מחגיגה. ביחס לדינים הנובעים מחלות זו, נוקט הר"ן (שלא כרי"ף), כי אין הדבר תלוי ברצונו של הגברא, אלא כט"ז – שצרכי המצוה הם המכתיבים את מידת היחוד למצוה, והקצאתה למצוה בלבד. נמצאנו למדים, כי מחלוקת הר"ן והרי"ף היא, אם היקף החלויות תלוי בגברא, או בצרכי המצווה, וכמחלוקת הט"ז ושתי הדעות בר"ן דלעיל. (ואין להקשות, שפה הר"ן סובר כט"ז, ואילו הט"ז הביא ר"ן ששתי הדעות בו חולקות עליו. שכן

הדעות שהט"ז מביא בשם הר"ן, הן, לאמיתו של דבר, הרא"ה וריטב"א בדף ל"ז. הר"ן עצמו אכן מוסבר כמבואר ע"י שיטת הט"ז עצמו. אם היקף החלות תלוי בגברא - ניתן להתנות, ואם הקף החלות נובע מצרכי המצוה, אין משמעות לדבריו.

כב. ברשב"א במסכת ביצה מצינו, כי תנאי דאיני בודל מהני וכדעת הרי"ף. תנאי סתם לא מהני; "מה חגיגה אי אפשר לה, לאחר שחלה עליה קדושה, שתפקע קדושתה, אף עצי סוכה כך". נמצא, כי יש הקש אף בחלות עצמה, להשוות חגיגה לסוכה לגמרי. ה"גרא וסרמן סובר, שבאופן החלות אין הקש. ותמהנו. שכן הרשב"א ממשיך "וכי מפני שנכנס זה שם ואכל שם פעם אחת וכו', תחול עליה קדושה כל שבעה, והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה?" מוכח, כי אף לעניין אופן החלות יש הקש, והכל תלוי בגברא המחל. ורק אם עשאה לשם קדושת סוכה, הוי הקצאה מדעתו, והחלות אוסרת גם זאת. אך סתם ישיבה בסוכה אינה כלום, שכן שם חפץ דמצווה אינו אוסר אלא את אשר הגברא רצה לאסור וייחדו ממנו, (גוי שבנה סוכה לא ייחדה מכלום). ומהאי טעמא ניתן ג"כ להתנות בבין השמשות שלא תחול קדושה. אך פרוש זה מובן לרי"ף ומכח זה שהחלות לא הוקשה לחגיגה, והקיפה תלוי בגברא המייחד לשם סוכה. אך לפי הגר"א וסרמן הבנו, שהחלות הוקשה להקדש גם מבחינת תוכנה, וא"כ לא ייתכן שיהיה הקפה תלוי בגברא המחל, ושיוכל להתנות אף למ"ד קדושה לא פקעה בכדי.

כג. לכן נראה, שהרשב"א נוקט כרי"ף. ההקש הוא רק לכך שהיחוד עושה חלות, אך מהות החלות וגדריה אינם דומים כלל ועיקר. ההקף של האיסור נובע מדעת הגברא המקצה את החפץ למצוותו - ומשום כך היקשה הרשב"א, ששייבה בסוכה בלי הקצאה משאר השימושים, - אין משמעותה כלום. וכיון שהקף האיסור תלוי בגברא המקצה למצוה, מובן, כי ניתן להתנות לפני כן שלא יחול שום איסור הנאה, וכמבואר ברי"ף, שהחלות שם חפץ דמצווה אינו מלווה בהקצאה משאר הנאות, ולכן אינו אוסרן. אם-כן, בניגוד גמור לגר"א וסרמן, אופן החלות הוא הנלמד מחגיגה, ולא מהות החלות וגדריה. והפשט בדברי הרשב"א ביחס לתנאי סתם הוא כדלהלן: לאחר שכבר חל על החפץ שם חפץ דמצוה, ויש הקצאה מהנאות - וממילא נובעת מהחלות שהנאות אלו אסורות משום פגיעה בקדושת החפץ דמצווה, (שהרי מהות קדושתו הוא הקצאתו מהנאות אלו), האם ניתן להתנות שלאחר זמן חלות זו תיפקע? לפני תחילת החלות ניתן להתנות, במובן זה שהחלות לא תגביל שום הנאה, וממילא אין לקדושה שחלה שום ביטוי, שכן הגברא לא

היקצה את החפץ מכלום. אך לאחר שקדושה חלה עם גדרים מפורשים, האם ניתן להפקיע זאת – דלמאן דאמר קדושה פקעה בכדי, אפילו בקדושת הגוף ממש ניתן להתנות? מתרץ הרשב"א: עד כה חשבנו שרק אופן החלות הושוותה לחגיגה, קמ"ל, (בדוחק), שאף באופן פקיעת החלות יש השוואה. ההקש ביחס לחלות – אינו רק ביחס לעצם קיומה, אלא גם על אופן החלטה, וממילא אף על אופן הפקעתה. כשעברו שבעה, אין עוד שם חפץ דמצווה. אך בתוך שבעה – כיון שיש מצוה, ויש שם חפץ דמצוה, אין השם פוקע, כפי שבחגיגה אין קדושת הגוף פוקעת. הדוחק שבדבר הוא בכך, שמוכן כי יש הקש ביחס לעצם העובדה שיש חלות ע"י הקצאה, אך כיון שמהות החלויות שונה בתכלית, ולא הוקשה, הרי שאף על אופן פקיעת החלות התלויה במהותה של חלות זו, קשה לומר כי הוקשו להדדי, (כפי שבסוכה לא מהני הזמנה בעלמא, בגלל החלות השונה). אך גם אם למאן דאמר זה נאלץ הרשב"א לתרץ לפי הדוחק הנ"ל, הא מיהת ברור, כי אף למאן דאמר זה לא מהות החלות הוקשה להדדי, אלא אופן החלטה ופקיעתה. נמצא, כי הרשב"א סובר לחלוטין כר"ף. לפי זה, אין להקשות מדף ל"ז, שכן אין הקש גמור – החלות אינה זהה לחגיגה, ומה שלא הוקצה לא נאסר. הגברא המקצה קובע את היקף האיסור, ורק מה שנחוץ לקיום המצוה נאסר – כגון אכילת האתרוג. אך מעבר לכך אין איסור הנאה, והרחח מותרת. הוכחות הגר"א וסרמן, שבסוכה אי אפשר להישאל או להתפיס נדר, נדחות, והיא גופא, משום שהחלות אינה קדושת הגוף כבחגיגה, אלא דין אחר השונה במהותו, ובו לא התחדש דין שאילה ודין קדושה שאינה פוקעת בכדי. רק באופן ההחלה הוקשו סוכה לחגיגה, לומר, שיחוד למצוה פועל חלות בגוף החפצא, ותו לא מידי. כד. לפי הנ"ל נמצא שאכן שלר"י בן בתירה מותר להיכנס לסוכה בעת גשמים, והחלות אינה אוסרת כל הנאה של חולין, אלא משמעותה יחוד החפץ למצוותו במידה שהדבר בא ולאפוקי רק אותן הנאות הסותרות הייחוד למצווה. כשם שלהישען על הסוכה מותר, גם למאן דאמר שהדבר תלוי בדעת הגברא המקצה (ר"ף ורשב"א, ריטב"א ורא"ה). כך אין הוא מקצה אותה מכניסה לסוכה בעת גשמים, ואף זאת מותר. אך גם אם הקף החלות תלוי בצרכי המצווה, הרי שהסוכה מספיק מיוחדת למצוותה, מכח האיסור ליטול מעציה להסקה וכו', ואין לכלול בהקצאה זו אף איסור לדור בה שלא בעת קיום מצווה ולצרכי חולין, ואם כן אף לגישה זו יהיה הדבר מותר, ומתורץ עניין זה שפיר אף לדעת הט"ז.

כה. אתרוג ששמו אותו לנוי, אם הקף ההקצאה תלוי בגברא המקצה, הרי שביודעו כי הפרי הנ"ל הוא חפץ הראוי לקיום מצוות ד' מינים, וזהו יעודו העיקרי, והלך והקצהו לנוי סוכה, ראייה מכאן לכאורה על כוונתו ליחד את החפץ לנוי בלבד, ולאפוקי שימוש של מצות ד' מינים. אם־כן לרא"ה לעיל, ואף לריטב"א שם, האם אומנם הקצאת אתרוג שיעודו מצוות ד' מינים, לנוי בדווקא, משמעה הקצאתו משימוש ויעוד זה של מצוות ד' מינים, וזו תאסר בתכלית באתרוג זה? – שאלה זו היא שאלתו של החתם־סופר וזהו גדר הספק – (ולא משום דהוי איסור הנאה מוחלט). על כך תירץ החת"ס בתרתי:

(א) מצוות לאו ליהנות ניתנו. משמעות הדבר היא, כי קיום מצווה בחפץ אינה תשימש רגיל בחפץ, ואין יחוד חפץ לשימוש אחד בלבד בחפץ, (שימוש דמצווה), מפקיע מקיום מצוה אחרת בחפץ. הוא מיחד את החפץ משאר שימושים, משאר הנאות ויעודים, אך לא ממצוה אחרת שהשם "שימוש" אינו תופס בה.

(ב) לא רק שאין היחוד בא לאפוקי מצווה, שכן מצווה אחרת אינה "שימוש", אלא שכל ההגיון וההבנה ביחוד חפץ משמעו, כי החפץ קדוש הוא, ואין חול וקודש משמשים בערבוביה. החפץ המיועד למטרה נשגבה אינו "סובל" יעוד נוסף של חולין. אך שימוש למצוה נוספת אינו פחיתות ליעוד הנשגב של המצוה הראשונה. אין הוא יוצר מצב של חול וקודש משמשים זה בצד זה אלא של קודש בלבד שאליו מיוחד החפץ. מכאן, כי אף אם היתה הקצאה לקיום מצווה אחת בלבד בחפץ, (וכך נפרש את יחוד האתרוג לנוי סוכה בלבד), הרי שהחלות הנובעת מיחוד והקצאה אלו, אינה אוסרת קיום מצווה נוספת בחפץ – שהרי מהותה של החלות היא לאפוקי שמוש בחולין, ולא שמוש דמצווה (אף אם "שימוש" הוא).

מכח שני טעמים אלה פוסק החת"ס, שמותר להנות מאתרוג שיוחד לנוי סוכה. ואגב ההיתר לצאת בו ידי חובת מצוות ד' מינים, אף מותר לדרוש תשלום על כך, כמבואר בהמשך דבריו שם. עכ"פ, גם מן החתם סופר מוכת, כי אין המושג של "מוקצה למצוותו" יוצר איסור הנאה מוחלט, וכי ההקש בין חגיגה לסוכה הוא רק בעצם העובדה שבשניהם חל על החפץ שם חפץ דמצווה, כתוצאה מיחודו למצוותו או הקדשתו לקרבן, כאשר גדרי החלות ומהותה שונים בתכלית בחגיגה ובחפץ דמצווה, ומחלוקת הראשונים בענין היא, האם הגברא המייחד למצוה או צרכי המצווה הם הקובעים את גדרי החלות.

ביטול גובה הסוכה

משנה מסכת סוכה דף ב' ע"א: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ור' יהודה מכשיר".

מס' סוכה דף ג' ע"ב: "היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט, ואע"ג דבטלינהו לכולהו – משום דבטלה דעתו אצל כל אדם. תבן וביטלו הוי' מיעוט וכל שכן עפר וביטלו. תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם מחלוקת ר' יוסי ורבנן.

דתנן: בית שמילאהו תבן או צרורות וביטלו מבוטל. ביטלו אין – לא ביטלו – לא. ותני עלה: ר' יוסי אומר, תבן ואין עתיד לפנותו הריהו כעפר סתם ובטל, עפר ועתיד לפנותו הריהו כסתם תבן ולא בטיל".

רש"י: "תבן ואין עתיד לפנותו – ולא יצטרך לפנותו כל ימי החג ומיהו לא ביטלו ממש בפיו". "או עפר – נתן בו סתם, ואין ידוע אם עתיד לפנותו אם לאו".

רש"י שם גם מבאר מדוע בכרים וכסתות בטלה דעתו: "שאיין סופו להניח שם כל שבה (ימי החג) – מפני הפסד ממונו". מרש"י הנ"ל משמע שני דברים: א. הביטול שאנו דנים בו בסוגיין אינו ביטול לעולם, אלא רק לשבעת ימי החג. כך גם עולה מרש"י בד"ה "ואע"ג דבטלינהו – לכל שבעה".

ב. מרש"י מוכח שהטעם שבני אדם לא משאירים בסוכה כרים וכסתות כל שבעת הימים הוא החשש שמא יופסדו. והנה, בראשונים אחרים מצינו סיבות אחרות ויש להבין מהו המקור למחלוקת זו בהסבר דעת בני אדם. הר"ח נוקט שאף אם בני אדם נוהגים להשאיר שבעה ימים כרים וכסתות בסוכה לא יועיל הדבר להחשב ביטול הכרים לקרקעית בכדי למעט מגובה הסוכה, שכן כרים וכסתות במהותם לא מתבטלים לקרקע ונשארים תמיד כלי תשמיש, אף בשבעת ימים אלו. ובלשונו: "שאיין אדם נותן כרים וכסתות במקום עפר ואבנים".

מאיך בר"ן מצינו סברה: "ומשום הכי בכרים בטלה דעתו אצל כל אדם, שאין אדם עשוי לבטלן שבעה. אלא משתמש בהן תדיר". הר"ן מבאר כרש"י שאדם לא ישאיר את הכרים בסוכה, אבל מטעם שונה: שכן הם כלי תשמיש שאדם משתמש בהן תדיר. והנה, הריטב"א חולק על רש"י ונוקט שבסוגיין

הביטול הוא ביטול לעולם וראייתו לדבר היא מכרים וכסות כדלהלן: "והיינו דאמרינן דכרים וכסות אע"ג דבטלינהו ביטול עולמית, לא הוי' מיעוט, דאין דרך שום אדם לבטל כלי תשמישו לעולם – דאילו לז' ימי החג אפשר דמבטל ליה". מוכח מדבריו שביטול לשבעה ימים סביר ושייך אף בכרים וכסות. ואם כן צ"ע האם יש פה מחלוקת מציאותית בינו לבין רש"י והר"ן הנוקטים שאדם לא מבטל כרים אף לז' ימים?

כן, במה חולקים רש"י והר"ן, וכי לרש"י הטעם של שימוש תדיר אינו מספיק שנוקק להוסיף שיש חשש הפסד ממון? כן, יש להבין במה תלויה המחלוקת אם ביטול הוא לעולם או לזמן. שכן לא מסתבר שמחלוקת זו תלויה במחלוקת המציאותית לכאורה, מדוע בני אדם לא מבטלים כרים וכסות? בניגוד לרש"י, שהבאנו לעיל, המפרש כי החסרון בתבן ואין עתיד לפנותו הוא בכך שלא ביטלו ממש בפיו, מבאר הריטב"א שהחסרון בכך הוא שזהו ביטול לזמן, שכן הוא אינו עתיד לפנותו רק בשבעת ימי החג. וכיון שלריטב"א הביטול בסוגיין הוא ביטול לעולם, מובן שלרבנן באופן של ביטול לזמן לא מהני. אלא שצריך עיון דאם כן מדוע מכשיר ר' יוסי? האם לפיו ביטול לזמן מועיל, וזו מחלוקת תנאים?

כן, צ"ע מדוע נוקק הריטב"א להגיע לכך, וכי לפיו לא קיים החסרון המובא ברש"י והוא שאין פה ביטול מספיק? ואף אם לריטב"א, יובא להלן, אין צורך בזה בשעת הביטול, הרי שעכ"פ "באין עתיד לפנותו" אף החלטת ביטול שלמה, אין כאן, ומדוע לרבנן החסרון הוא רק משום זמן, ולא משום שכלל אינו ביטול?

הן ברש"י והן בתוד"ה בית מצינו: "והא דקאמר עפר סתם מחלוקת ר' יוסי ורבנן, הוי מצי למימר דבעפר ואין עתיד לפנותו נמי פליגי – דלרבנן לא בטיל אלא אם-כן ביטלו. דאין עתיד לפנותו – לאו היינו ביטלו, כדמוכח הכא, אלא, משום ר' יוסי נקט עפר סתם קבטיל, ולא חש להאריך לומר בתבן ועפר שאין עתיד לפנות ועפר סתם מחלוקת". ההכרח לפשט זה מבואר במהרש"א: "יראה דהוכרחו לפרש זה לפי גירסתם, דלא גרסי תבן בהך מתניתין. אבל, לגירסה דגרסינן תבן בהך מתניתין (וכפי הגירסה בגמ' שלנו – "בית שמילאהו תבן או צרורות וכו') מצינן למימר שפיר דבעפר וצרורות שאין עתיד לפנות מודו רבנן דבטיל. ולא נקט בטלו אלא משום תבן דאין בטיל באין עתיד לפנותו". ואכן, בריטב"א מוצאים אנו שנקט, דהמחלוקת היא רק כעפר סתם אבל, בעפר ואין עתיד לפנותו מודו רבנן דמהני. אלא, שהדבר צ"ע

וכמובאר בתוס', שכן בסוגייתנו מצינו שאין עתיד לפנותו - אינו נחשב לביטול כשמדובר בתבן, ואם־כן תמוה מדוע יחשב ככהאי גוונא לביטול כשמדובר בעפר? כן, מובן שאף שלגירסת הריטב"א אין אמנם הכרח לומר שמודו רבנן ככהאי גוונא ולגירסת תוס' יש הכרח לזה, עדיין יש להבין ממה נובעת מחלוקתם בהסבר המחלוקת. דאף שלריטב"א ניתן להסביר שמודו רבנן בעפר ואין עתיד לפנותו, הרי שניתן אף לומר שחולקים גם בזה, ואם כן מדוע נוקט הריטב"א שלא כתוס'?

הר"ן בסוגיין מוכיח שלא ייתכן שמדובר אצלנו בביטול לעולם: "מדאמרינן הכא בכרים וכסתות בטלה דעתו אצל כל אדם, ואילו במתניתין דאהלות (פרק ט"ז משנה ז) חזינן לגבי טומאה, דלכרי של תבואה מהני ביטול. ואי ביטול לעולם בעינן, נימא בטלה דעתו אצל כל אדם?

אלא ודאי בביטול לז' סגי, ולענין טומאה כל זמן שהטומאה שם. ומשום הכי בכרים וכסתות בטלה דעתו אצל כל אדם, שאין אדם עשוי לבטלן שבעה וכו' מה שאין בכרי שעתיד לעמוד זמן, שאין אדם מזיזו כלל".

באותה משנה באוהלות לגבי כרי של תבואה, מסביר הריטב"א פשט אחר: "וכי קתני "וכן" לא למימרא דכרי של תבואה מהני ליה ביטול, דהא (אין הכי נמי) - בטלה דעתו אצל כל אדם, כדאמרינן גבי כרים וכסתות. דליכא טעמא לאיפלוגי בינייהו! (שכן זה ביטול לעולם) - אלא הכי פרושו, כשם שבית שמלאוהו תבן או צרורות צריך ביטול, ואין מלואו ביטול (סתם), כך כשמלאוהו כרי של תבואה, צריכה ביטול וכיון שאין לה ביטול, שבטלה דעתו אצל כל אדם, הרי הטומאה בוקעת ועולה כנגדה בלבד". וכו' ממשמעות לשון הר"ן משמע שממשנה זו באוהלות נובע הדין שביטול לזמן מהני. מאידך, לריטב"א יש הכרחים אחרים שמהם הסיק שביטול מהני רק לעולם. ולכן הוא מבין מלכתחילה שאין אפשרות לומר שה"וכן" מלמד שאכן ניתן לבטל כרי של תבואה. שכן עד כמה שנוגע לביטול לעולם כרי זהה לכרים וכסתות. הריטב"א נדחק אם־כן לומר ש"וכן" רק מלמד על הצורך בביטול, ואי ההסתפקות בעצם מלוי' הבית בעוד שבפועל הביטול לא אפשרי. ויש להבין מהו ההכרח של הריטב"א לדחוק כך בלשון הגמ' לשון שהוא כה משתמע בפשטות להפך, עד שהר"ן למד מכאן את הדין שביטול לזמן מהני. כן, צע"ג לפי הריטב"א, שכרי של תבואה אי אפשר לבטל לעולם שכן בטלה דעתו. מדוע ניתן לבטל תבן לעולם? וכי תבן אנשים מבטלים - לעולם? וכי ביחס לביטול לעולם, יש הבדל בין תבן לתבואה?

ברא"ש מצינו: "תבן וביטלו הוי מיעוט וכל שכן בעפר וביטלו". משמע שבעפר ולא ביטלו ואף באינו עומד לפנותו פליגי רבנן ופסלי. אח"כ ממשיך הרא"ש: "תבן ואין עתיד לפנותו או עפר סתם - מחלוקת". משמע שבעפר ואין עתיד לפנותו אין מחלוקת ורק בעפר סתם פסלי רבנן, אבל עפר ואין עתיד לפנותו אף לרבנן בטיל. ואכן, סתירה זו מדוייקת אף ע"י הקרבן נתנאל באות ל', והוא מיישבה דהרא"ש ספוקי מספקא ליה. והנה, עד כה מצינו שהסוברים שביטול לזמן מהני סברו שהמחלוקת היא אף בעפר ואין עתיד לפנותו שהחסרון בו הוא אי ביטול בפה. חסרון ששייך אף בעפר. הראשונים הסוברים שביטול לזמן לא מהני והחסרון הוא מצד ביטול לזמן, סברו שבעפר ואין עתיד לפנותו. אין חסרון זה. ובפשטות נראה שהדברים תלויים זה בזה. אבל אם כן צ"ע במה מסתפק הרא"ש אם פליגי רבנן בעפר ואין עתיד לפנותו, שהרי הרא"ש פוסק כרש"י שביטול לזמן מהני? וצ"ע. הרא"ש מביא את פרש"י: "כל ביטול דשמעתין פרש"י לשבעה ימים" ואח"כ מביא: "ור"ח ורבינו אבי העזרי פירשו עד עולם. ונראה כפירוש רש"י. דביטול דהכא כל זמן מצוות סוכה, דומיא דכותל וחרוץ שבין חצירות דפרק חלון (עירובין דף עז' ע"ב) דלא בעי ביטול אלא באותה שבת. דקאמר התם דדבר שאינו ניטל בשבת ממעט (מן הגובה) אבל דבר הניטל אינו ממעט". - מוכח משם לכאורה במפורש שביטול לזמן, כגון ע"י איסור טילטול בשבת, מהני להחשב ביטול. וצ"ע מה יעשו עם ראייה זו החולקים על הרש"י הסוברים שביטול לזמן לא מהני?

הקרבן נתנאל באות מ' נוקט: "פירשו עד עולם - יש לומר משום דהך דארנקי דוחקו". וכוונתו לסוגיא דעירובין דף ע"ט ע"א: "מתניתין - חריץ שבין ב' חצירות עמוק י' ורחב ד' מערבין שניים". (מערבין שתי ערובי חצירות, שכן אלו ב' חצירות נפרדות שרה"י מפריד ביניהם) "אפילו מלאו קש או תבן". (לא בטיל וצריך ב' עירובין) "מלא עפר או צורות מערבין אחד ואין מערבין שניים". (שכן העפר ביטל את גובה החריץ לפחות מ"י טפחים והשתא אינו רה"י).

"גמרא - מלא עפר: ואפילו בסתמא? והתנן: בית שמילאהו עפר או צורות וביטלו בטיל, ביטלו אין, לא ביטלו - לא! אמר רב הונא: מאן תנא אוהלות ר' יוסי היא". (הדין של ביטול בבית הוא משנה במסכת אוהלות גבי בקיעת טומאת מת. ושם שנה זאת ר' יוסי. אצלנו המשנה היא אליבא דרבנן דפליגי, ולכן אין להקשות).

מקשה הגמ': אי ר' יוסי היא איפכא שמעינן ליה? דתניא: ר' יוסי אומר תבן

ואין עתיד לפנותו הריהו כעפר סתם ובטיל, עפר ועתיד לפנותו הריהו כעפר סתם ולא בטיל? (נמצא אמ־כן שבעפר נוקט ר' יוסי שבטיל, וכיצד יתכן שהמשנה באוהלות שלא בטיל היא ר' יוסי?)

אלא – אמר ר' יוסי – "מאן תנא ערובין – ר' יוסי היא". (המשנה בערובין שלגבי שבת מהני ביטול כעפר סתם היא ר' יוסי, ואילו המשנה באוהלות שלא מהני ביטול כעפר סתם היא רבנן).

"רב הונא בריה דרב יהושוע אמר: "טומאה אשבת קרמית? הנח לאיסור שבת דאפילו ארנקי נמי מבטיל איניש". וכו'. (פי' – אף שעפר סתם לא בטיל לרבנן במשנה דאהלות כלפי טומאה, הרי שבשבת יתבטל מכח איסור "מוקצה" להזיזו. וכפי שמצינו שאפילו ארנקי שמטלטל תדיר – אף יותר מכרים וכסותות – שייך שיתבטל בשבת מכח איסור "מוקצה" להזיזו בשבת.

לאמור, כוונתו של ה"קרבן נתנאל" היא דאם מצינו דרב הונא בריה דרב יהושוע תירץ באופן שממנו מוכח שמהני ביטול לזמן. (שבת). הרי שרב יוסי ורב אשי החולקים עליו ומתרצים תרוצים אחרים, סוברים שביטול לזמן לא מהני. ראיית הרא"ש היא אמ־כן הפסק כרב הונא בריה דרב יהושוע, והגמ' בדף ע"ז שממנה מוכח כנ"ל. החולקים פוסקים כרב אסי ורב אשי ולכן זהו הדוחקם לומר שביטול לזמן לא מהני. נמצא שמחלוקת הראשונים בענין הינה מחלוקת כמי מהאמוראים בגמ' לפסוק, ואכן כך מוסבר בספר "פני יהושוע" שזהו מקור ויסוד המחלוקת.

אבל, בספר "עמק ברכה" לרב פומרנצ'יק, משתמש בסברה המובאת בריטב"א לומר שאף מרב הונא בריה דרב יהושוע ומראיית הרא"ש בדף ע"ז לא יקשה על הסוברים שביטול לזמן לא מהני, ונמצא שלא בזה תלויה המחלוקת. וסברתו: דאף לדעת המצריכים ביטול לעולם מהני גם כן ביטול לזמן – לזמן הביטול. אלא שבדרך כלל לא קיים מושג של ביטול לזמן שכן אף בזמן הביטול אינו מסיח דעתו מהחפץ, שהרי עתיד להשתמש בו לאחר זמן הביטול. בכהאי גוונא שאין הסח הדעת יש חשש שאף בזמן הביטול יתחרט וישתמש בחפץ – אם יתעורר צורך שכזה לפתע. לכן, כל עוד אין הסח דעת לעולם מהחפץ לא מהני להחשב מבוטל. אבל, בשבת שיש איסור "מוקצה" והשימוש אינו תלוי בו. אמ־כן לפחות באותו זמן יש הסח דעת ואין חשש שיחזור בו לפתע וישתמש בחפץ – שהרי זה אסור בשבת. אמ־כן בכהאי גוונא מהני הביטול לזמן להחשב לביטול ובאותו זמן עצמו קיים הביטול

לכולי עלמא. נמצא שמתורצת הגמ' בע"ז בעירובין ודעת רב הונא בריה דרב יהושוע אף לסוברים שבדרך כלל ביטל לזמן לא מהני.

סברה דומה מצינו בריטב"א עצמו ליישוב הסוגיא במס' ב"ב דף כ' ע"א: שם מובא שבן שמונה ימים המונח בחלל חלון בשבת, ממעט מחלל הפתח שכן הוא אסור בטילטול בשבת. (מדובר לענין בקיעת הטומאה).

ואומר הריטב"א דאע"ג ששם זה רק ביטול ליומו, אינו קשה: "דטעמא דבעינן ביטול לעולם כדי שלא ימלך ליטלו, אבל בבן שמונה שאסור לטלטלו ואי אפשר לימלך וליטלו – אפילו ביטול יומו הוא ביטול. מפי רבינו נר"ו". תרוץ דומה, כשינוי לשון נקט אף במס' בבא בתרא: "ואע"ג דלא מבטיל ליה אלא לשבת, כיון דמבטיל ליה לגמרי מתמת איסור, מיעוט הוא לאותו היום מיהת". יש לדייק בלשון, דמשמע שכאשר יש חשש שמא יחזור ויטלנו כגון בביטול לזמן – אינו בגדר אי מיעוט בכלל, אלא רק חוסר ביטול גמור. ויש להבין מדוע ככהאי גוונא חשיב מיהת קצת ביטול? – ומהי המשמעות של ביטול – שאינו ביטול גמור?

בס' "ערוך לנר" מצינו קושיה על תרוץ זה של הריטב"א, "הערוך לנר" הבין – שאם אמנם נוכל לומר ברב הונא בריה דרב יהושוע שסתם ביטול לזמן לא מהני ורק מכת איסור שבת מהני. הרי שרב אסי ורב אשי החולקים עליו – סוברים שביטול לזמן אף ע"י איסור שבת לא מהני. דאם לא כן מדוע הם חולקים ונוקטים תרוץ אחר? – ואם כן קשה עדין לשיטתם הגמ' במסכת בבא בתרא ששם מוכח שמהני ביטול לשבת? (ונראה להוסיף: דאם כן יקשה נמי מראיית הרא"ש מדף ע"ז בערובין?) מתרץ הערוך לנר את הסוגיא בבא בתרא, דתוס' שם בד"ה "איתא" נקט: "ואירי בגוסס שימות". ותמהו שם מדוע הוצרך תוס' לנקוט שהתינוק גוסס? אבל, השתא מבואר שפיר: לתוס' היה קשה מה יעשו הסוברים שאיסור שבת לא יוצר ביטול, עם הסוגיא הנ"ל? ולכן נקטו שמדובר בגוסס שאין שום סכוי' שיזיזוהו' משם אי פעם שכן שם תהא קבורתו. בנתיים, כל עוד שהוא חי – הוא עצמו אינו מטמא והוא אף ממעט מחלל בקיעת הטומאה שכן בשבת אסור להזיזו – ואח"כ יקבר שם נמצא שביטולו הוא ביטול לעולם. אלא, שהערוך לנר אמנם מתרץ את הסוגיא בב"ב אבל הסוגיא בערובין דף ע"ז נשארה קשה. כן, לפי המבואר בסברת רב הונא בריה דרב יהושוע תמוה מאוד מדוע יחלקו רב אסי ורב אשי לומר שאפי' בשבת לא יהי ביטול לזמן?

לפי תרוצו של "העמק ברכה" את דברי רב הונא בריה דרב יהושוע אף

לסוברים שמהני ביטול לעולם בלבד, נמצא שמחלוקת הראשונים אם ביטול לזמן מהני או לא – אינה תלויה במחלוקת האמוראים בערובין ע"ט ואס"כ יש להבין ממה נובעת מחלוקת הרשונים? כן, מצינו במפורש בריטב"א שמה שדוחקו לומר שביטול לזמן לא מהני אינו כדברי הקרבן נתנאל על הר"ח והאבי"עזרי שדחוקם הוא הסוגיא דחלון בערובין, הריטב"א נוקט דחוקים אחרים – ובודאי לפי דבריו צ"ב במה תלויה המחלוקת.

בריטב"א נאמר, שאין ללמוד שביטול בסוגיין הוא ביטול לזמן: "דהא ביטול סתמא לגמרי משמע – לעולם, ועוד, דלגבי טומאה בעינן מיעוט לעולם" (כוונתו למשנה באהלות ביחס למיעוט בית לגבי בקיעת טומאה המובאת בסוגיין). – "כדכ" בפרק "לא יחפור" גבי ריקק אינו ממעט בחלון וכו' – וה"ה לעניין טומאה רצוצה. וכיון שכן הוא הדין למיעוט סוכה דהא מדמינן אהדדי בשמעתינן". נמצאו הראיות של הריטב"א. א. מדוחק הלשון. ב. מהדמיון לטומאה. וצ"ע טובא – דאם אלו כל דחוקיו, מה עדיפות יש לו בדוחק ובמשמעות הלשון "ביטול – סתם משמע", על פני הלשון "וכן" במשנה באהלות משם מוכח שמהני בטומאה רצוצה ביטול לזמן? כן, מדוע דוחק בלשון המשנה באהלות ומשוה' טומאה רצוצה לדין בכא בתרא גבי חלון לומר שבשניהם צריך ביטול לעולם, והרי אם נאמר שהלשון "וכן" באהלות היא כפשוטה ומהני ביטול לזמן, הרי שתהיה לנו משנה מפורשת המחלקת בין טומאה רצוצה לסוגיא דחלון, ולא תהיה שום ראייה שבסוגין מיירי בביטול לעולם? – והדברים פלא.

הריטב"א מקשה על רש"י שנוקט: "תבן וביטלו – בפיו לשבעה": ותו, דכיון שלא בטלינהו' אלא לשבעת ימי החג, מה לי אם אמר כן בפיו' או לא אמר כן? דבהא ליכא למימר דברים שבלב אינם דברים, שאין אומרים כן אלא בנדרים, הקדשות ותנאים וכיו"ב. (רק כאשר המחשבה סותרת למעשה – אומרים שדברים שבלב אינם דברים). אבל, לעניין שום ביטול גילוי' דעת הוי' כאמירה בפה". והנה, הריטב"א לא מקשה רק מדוע צריך פה בעוד לב ג"כ מספיק, אלא מוסיף "דכיון דלא בטלינהו' אלא לשבעת ימי החג מה לי אם אמר כן בפיו' וכו'". וצ"ע מה הקשר בין כך שהביטול הוא רק ביטול לזמן לבין אופן הביטול – בפה או בלב? ובמיוחד קשה שכן יובא לקמן שהוא נוקט שמהני ביטול בלב אף שביטול הוא ביטול לעולם. ואם כן מדוע הבין בשאלתו שרק בביטול לזמן קשה מדוע צריך דווקא פה? כן, תמוהה אמנם שיטת רש"י – מדוע נקט שצריך ביטול בפה? ואכן בספר "פני יהושע" נקט שאין כוונת

רש"י בדווקא לפה וכו' – אבל הלשון ברש"י תמוהה שהרי נקט כמה פעמים שצריך ביטול בפה דווקא. וצ"ע.

הריטב"א עצמו מסיק: "והנכון דבטליה היינו שביטלו שם לעולם, בין בפיו בין בליבו וכו' " – ויש להבין כאמור מהו מקור המחלוקת האם ביטול לזמן מהני או לא? ומהו הסבר המחלוקת בדף ע"ט בערובין לאחר שהוסבר שלכולי עלמא שייך שיועיל שם ביטול לזמן בצירוף עם איסור שבת? – לכן נראה פרוש המחלוקת כמובא בהגהות על הריטב"א ע"י הרב א. לכתנשטיין שפי' – דיש חילוק בין ביטול לזמן בצירוף איסור מלאכה זהו הנידון עליו מדבר הריטב"א בגמ' בבבא בתרא לגבי תינוק בחלון, לבין שבת בפני עצמה, שאיסור השימוש כשלעצמו הוא היוצר את הביטול. כסוגיא דעירובין, הן בארנק והן בעפר מדובר באופן שאין ביטול – אלא הנחה סתם, ומה שצריך לפעול את הביטול – הוא עצם איסור ההשתמשות בשבת. בזה יש מחלוקת. רב אטי ורב אשי סוברים ששבת כשלעצמה אינה גורמת ביטול – אבל לכולי עלמא כאשר יש ביטול לזמן כגון בפרק חלון – ובתוספת לכך יש איסור הזזה בשבת, שם ודאי שמהני הביטול. את הגמ' בערובין ע"ז ניתן להעמיד כרב הונא בריה דרב יהושוע, או לומר שהכלל של: "דבר המיטלטל בשבת אינו בטל ושאינו מיטלטל בטיל" – מדובר באופן שיש ביטול מפורש. על כל פנים לפי זה מובן שפיר במה חולקים רב אטי ורב אשי וכיצד זה מתיישב עם הסבר הריטב"א בפרק לא יחפור בבבא בתרא.

אלא, שגדר זה בדברים טעון הסבר. דלכאורה מאי נפקא מינה לן אם יש ביטול מפורש או שאין, בשעה שאין חשש שהחפץ יוזז? ויותר מזה, הרי ביטול לזמן לא מהני וכל מה דמהני הוא רק משום איסור מלאכה בשבת אם כן מאי נפק"מ אם יש ביטול או אין ביטול – כל עוד יש את איסור שבת שהוא הוא גורם ההתבטלות? אלא שהמעין בס' "עמק ברכה" ימצא שבביטול לזמן יש לא רק חשש שהחפץ יוזז אלא שחסר שם הסח הדעת כיון שהכלי מיועד להשתמשות בעתיד. כן, מצינו בריטב"א שבביטול לזמן יש יותר מחשש שהחפץ יוזז, זה נחשב ביטול לא גמור.

לכן נראה לומר: כי, האפשרות שאכן תהיה בפועל השתמשות בחפץ אינה חסרון. אפשרות של התחרטות קיימת גם במסיח דעת מהחפץ לעולם, וזאת במקרה שאחר-כך יתעורר לפתע צורך דחוף בחפץ. אלא שהקובע את מצב החפץ כעת הוא הסח הדעת כשלעצמו. מצב של הסח הדעת אינו רק מצב של

סבירות נמוכה שישתמש, אלא מצב שבו אדם מבטל את החפץ מרשימת הכלים בהם הוא מתעתד להשתמש. הוא לא משתמש לא רק מכיון שאינו זקוק לחפץ אלא מכיון שכלל אינו חושב עליו כעל כלי בר שימוש. החפץ אינו נחשב כלל בעיניו ככלי שבזמנים מסוימים משתמשים בו. הסח'דעת זה הוא הגורם ביטול אף שיתכן ויתחרט. נמצא שבביטול לזמן החסרון הוא בכך שאין הסח דעת מהחפץ והוא נמצא בין רשימת חפציו. הביטוי המוחשי ביותר של העובדה שחפץ נמצא בין רשימת חפציו והינו זמין לשימוש בתודעתו הינו בכך שצפוי כי בכל עת יבא להשתמש בו. אבל לא הסבירות הגבוהה להשתמש היא החסרון אלא הסח הדעת הוא שחסר. זו המשמעות של ביטול שאינו גמור – אף שבביטול לזמן ודאי שבזמן המסויים הזה לא ישתמש, הרי שאין גמירות דעת של ביטול הנובעת מהסח הדעת. לפי זה – כאשר יש ביטול לזמן יש הסח דעת כפראי לזמן הביטול. לזמן זה החפץ לא רק לא נצרך אלא גם לא בר-שימוש, כגון, שיש איסור שבת להשתמש בו. בכהאי גוונא ודאי שמהני הביטול לאותה שבת. אבל, כל זה כשאכן יש הסח דעת מהחפץ – והשבת קובעת שזהו הסח דעת משמעותי שאינו תלוי בצרכים מעשיים בחפץ. אבל במקום שאין הסח דעת מהחפץ והוצאתו לזמן מסויים מרשימת כליו, הרי שסתם איסור השימוש אינו יותר מסתם אי צורך להשתמש וזה כאמור אינו יוצר ביטול. לפי הנ"ל מובן שפיר לשונו של הריטב"א בבבא בתרא וכן הגדר שהבאנו לעיל.

לסוברים שביטול לזמן מהני – נראה להסביר בב' אופנים. א. גם הסח דעת לזמן הוא הסח דעת והוא נובע מהחלטת הלב שלא להשתמש. ורק סתם חוסר צורך מבלי החלטה להסיח דעת – לזמן, אינו נחשב ביטול. ב. אין צורך בהסח דעת והכל תלוי בסבירות המעשית אם ישתמש בחפץ או לא. כאשר יש החלטה לא להשתמש הסבירות אכן גבוהה מאוד שלא ישתמש וחשיב ביטול. מה שאין כן בלי החלטה שאז יש סבירות גבוהה שיוולד צורך פתאומי בחפץ שלא חזה אותו מראש, ויבא להשתמש בחפץ. גם לפי ב' אופנים אלו ניתן להבין סברה מדוע שבת כשלעצמה ללא ביטול לא תועיל. לדעת הסוברים שצריך הסח דעת לזמן מובן ששבת אינה מספקת כשלעצמה וכדבארנו לעיל. וגם לפי הפשט שהדבר תלוי בסבירות מובן שזה רק כשהחליט, אבל שבת כשלעצמה אינה חוסר סבירות מספיק ואינה הרבה יותר מסתם חוסר צורך שכן סוף סוף ניתן להשתמש בחפץ אף בשבת (בפיקו"נ וכדו') ולכן לא חשיב ביטול עד שיחליט על כך במפורש.

ונראה שיש נפק"מ בין ההבנות השונות בביטול לזמן. אף ששבת כשלעצמה אינה גורמת ביטול לכולי עלמא הרי שיש נפקא מינה בהיכי תימצי הפוכה. כאשר יש ביטול לזמן וביום פקיעת הזמן יש איסור מלאכה. אם נאמר שצריך הסח דעת לזמן, משמעות הדבר היא שבעצם ברור כבר עכשיו שלאחר הזמן המסויים יתכן שימוש ולכן בזמן שהוא יחזור הדבר לרשימת חפציו. נמצא שלאחר הזמן נפקע הסח הדעת העולמי הזה ע"י אפשרות ההשתמשות וחזרת הדבר לרשימת כליו. אך כאשר ביום פקיעת הזמן יש איסור מלאכה, הרי שאין מה שיפקיע את הסח הדעת מהחפץ שכן אינו מחזירו לרשימת כליו. נמצא שאף שסתם שבת לא מהני בלי הסח דעת, זה משום שהשבת אינה גורמת הסח דעת, שהרי החפץ בכלל נכסיו שישתמש בהם בצאת השבת, אבל אם השבת חלה בכלות זמן הסח הדעת ובכך גורמת להמשכה הרי שמהני השבת לגרום לביטול. אבל לפי הפירוש שהביטול תלוי בהשתמשויות בפועל ורק כשיש החלטה פנימית לא להשתמש מהני לביטול, אם-כן כשהזמן פוקע החלטה זו לא קיימת. ואיסור המלאכה ביום זה אינו עדיף מסתם איסור שאינו גורם ביטול שכן הסבירות שלא ישתמש לא נמוכה דיה. ואין הבדל בין שבת ביום הראשון לזמן או באמצעו, לבין שבת ביום שלאחר הזמן, בשני המקרים כשאין ביטול מפורש החפץ לא יתבטל. ונראה, דלפי נפק"מ זו תובן היטב מחלוקת הטור ורש"י בסוגיין, וכדלקמן.

הטור בסימן תרל"ג נוקט כרש"י שביטול לזמן מהני. אלא שרש"י נוקט בסוגיין שמדובר בביטול לז' ואילו הטור נוקט שמדובר בביטול לח' ימים. ומבאר הב"ח את המחלוקת בב' אופנים: א. הטור מתייחס אף ליום נוסף של חיוב סוכה בחו"ל מצד ספיק יומא. ואז צריך ביטול ליום נוסף. ב. יש איסור מלאכה ביום השמיני בהיותו יו"ט ולכן אף לטור יש ביטול לשבעה, והיום השמיני הוא הגורם שיחשב ביטול לח'. אבל צ"ע מדוע רש"י נקט רק ביטול לשבעה? כן, מדוע אומר הב"ח שיש ביטול לז' בפועל, שיספיק ביטול לשישה. והיום הראשון יחשב ביטול מחמת איסור מלאכה ביו"ט? – דמאי נפק"מ בין ראשון לשמיני? – אבל לאמור מבואר שפיר. רש"י נוקט שביטול לזמן מהני כיון שהדבר לא תלוי בהסח דעת אלא בפועל אם ישתמש או לא. לפי זה בין היום הראשון ובין היום השמיני כשאין בהם החלטה לא להשתמש לא חשיב ביטול, ולכן נקט שיש ביטול בפה לשבעה ימים. ואילו הטור נקט שביטול לזמן מהני משום שאף בכהאי גוונא חשיב הסח דעת. לכן אף שאיסור מלאכה כשלעצמו לא מהני ביום הראשון הרי שביום השמיני להמשיך הסח

דעת קיים מהני. מעתה מובן שביום הראשון צריך ביטול אבל אחרי שבפועל ביטל לשבעה מהני הביטול לכך שהחפץ יתבטל שמונה ימים. ואתי שפיר. לאור המבואר נראה שיש פה מחלוקת בהבנת גידרי ביטול. למאן דאמר דהוי' ביטול לעולם יש צורך בהסח דעת גמור. ולמאן דאמר שאף ביטול לזמן מהני מספיק גם הסח דעת לזמן, או שניתן לומר כי הביטול תלוי לגמרי רק במציאות. לכן נראה, שההבנה במהות המושג ביטול – היא מקור מחלוקת הראשונים, ואילו כל הראיות מן הסוגיות ומן הלשונות המובאות בראשונים אינם בבחינת הכרח לגרוס כשיטות אלו אלא הינם בבחינת ראיות גרידא לחיזוק סברתם. לכן מובן שאין באמת עדיפות לריטב"א לדחוק את הלשון במס' אהלות על פני משמעות הלשון ביטול – סתם בסוגיין. וגם ההכרח מטומאה באמת יכל להתבטל לולא הדחק בלשון "וכן" וכמבואר. אבל, ראיות אלו אינן מקור שיטתו. מקור שיטתו הוא הבנתו במושג ביטול. ואם-כן הדוחק במס' אהלות נובע מהבנה זו. והראיות מסוגיין מחזקות אותה, אף שאין עדיפות לדחוק שם או פה. ומיושב שפיר הפלא בראיות הריטב"א. וגם ראיות הר"ן ולשונו "אלא ודאי" וכו' אינם אלא ראיות, בעוד עיקר הדין נובע מסברה. (אף שלר"ן לא היה קשה ואין הכרח לומר כן).

לפי הסבר הדברים ברש"י מובן שפיר מדוע יש תוספת הבנה לשאלת הריטב"א "מה לי אם אמר כן בפיו או לא" מכך שלרש"י הביטול הוא רק לשבעת ימי החג. שכן למבואר, הרי שהטעם בר"י שמהני ביטול לזמן הוא משום שאין צורך בהסח דעת אלא בסבירות מעשית שאכן לא ישתמש בחפץ וזה תלוי בהחלטה שלו. אם – כן תמה הריטב"א וכי יש הבדל בסבירות אם ההחלטה בוטאה בפה או שנשמרה בלב? – ולפי זה המשך שאלתו מדברים שבלב היא שרק שם שצריך לפעול חלות שיך הבדל בין פה ללב, אבל בביטול שתלוי רק בהחלטתו – עד כמה תשפיע במציאות, כזה אין הבדל בין פה ללב. (ולא כפי שבארנו ששאלתו היא מכח זה שכשהדבר לא סותר מעשה מספיקה מחשבה). אבל, הריטב"א לשיטתו שביטול נובע מהסח הדעת – ודאי שאינו מחלק אף הוא בין פה – ללב שכלל לא קשורים להסח הדעת. על כל פנים לפי הפשט ברש"י שהדבר נועד להשפיע במציאות נקט שפיר ותמה מדוע צריך ביטול בפה.

ונראה ליישב מדוע נקט רש"י שצריך דיבור בפה של ביטול, דניתן להבין בשני אופנים את השפעת החלטתו על מעשיו. ניתן להבין שכאשר יש החלטה הרי שסביר שלא ישתמש בחפץ בניגוד למה שגמר בדעתו כפי שבאה לידי

ביטוי בדבריו. סברה זו קשה בקצת, שכן החלטתו מבוססת בעיקרה על חוסר צורך ואס"כן מה מאיתו ימנע מלשנות דעתו כשיוולד צורך שכזה. מאידך ניתן לומר שלהחלטה יש תוקף מחייב מעין קבלה על עצמו שבחפץ זה לא ישתמש, ואף אם החלטה נובעת מחוסר צורך כרגע בחפץ, מסתבר יותר שיעמוד בהחלטתו גם כשיוולד צורך בחפץ, שכן בהחלטה עקרונית קא עסקינן. ומובן דלפי רש"י צריך תוקף שיחייבו וילמד על עקרוניות החלטתו, בבחינת עביד איניש לאחזוקי בדיבורי ולשם כך נקט שצריך אמירה בפה. ונראה שיש גם נפק"מ מעשית בין ב' ההסברים וההבנות דלעיל. דאם נאמר שזו סתם החלטה ובכל זאת היא תופסת בעת צורך רגיל, הרי שכל זה בכלי שתשמישו לא שכית. אבל בכרים וכסתות למשל, אצל רוב בני אדם החלטה סתם שלא להשתמש בהן לא תעמוד במבחן המציאות לנוכח ההשתמשות התדירה בהם. לעומת זאת כשיש החלטה המפורשת בפה, הרי שאף מכרים וכסתות ימנע השמוש ורק חשש שמא ינזקו ויופסד ממונו תביא לשינוי ביעודם זה. יתכן כי בכך תלויה מחלוקת רש"י והר"ן בביאור הדין של "בטלה דעתו בדעת בני אדם" ביחס לכרים וכסתות. לרש"י שצריך ביטול בפה ההחלטה מחייבת וצריך סברה של הפסד ממון. לר"ן שאין צורך בביטול בפה, החלטה זו כיוון שברור כי לא תחזיק מעמד אצל רוב הבריות לאורך זמן מכח הסברה הפשוטה שאלו כלי תשמיש לא חשיב מהאי טעמא ביטול. והנה, לפי האמור מובנת שפיר אף מחלוקת הר"ן והריטב"א בנידון שאינה מחלוקת מציאותית כלל ועיקר. לפי הריטב"א שעיקר הביטול הוא הסח"דעת מהכלי ולא משנה לי הסבירות בפועל שלא ישתמש. הרי שכרים וכסתות ניתן להסיח דעת מהם לשבעה – אף שבפועל יתחרט, ולכן נקט שמדובר לעולם שרק אז אין הסח דעת מכרים. אבל לר"ן שמעניין השימוש בפועל הרי שאף שבוע לא מסתבר שיוכל לעמוד בהחלטתו ויתחיל להשתמש ולכן אצל רוב בני-אדם לא חשיב ביטול, אף שמהני ביטול לזמן. נמצא כי המחלוקת נובעת מהשאלה האם מהני ביטול לזמן או לא, שהיא תלויה במחלוקת בגדרי הביטול. והנה, ר"ח נוקט – כמובא ברא"ש – שביטול לזמן לא מהני ואם כן לפי גדרי הביטול זהו הסח"דעת מהחפץ. ונראה שזהו ביאור דבריו מדוע לא בטלים כרים וכסתות. "שאינ אדם נותן כרים וכסתות במקום עפר ואבנים" – אדם לא מסיח דעת מכרים וכסתות להניחם במקום עפר ואבנים, ואף אם לא ישתמש בהם בפועל כעפר הרי שהסח הדעת – לעשותם במחשבתו לעפר, זה חסר כאן ולא מהני הביטול. נמצאו מבוארים שפיר ההסברים השונים

"בבטלה דעתו" בכרים וכסתות. מחלוקת הנובעת מהכנות שונות בהגדרת הביטול, והיורדת לשורשי ההבנה בסוגיא.

לריטב"א שהנידון אינו השימוש בפועל אלא הסח הדעת מוכן שפיר החילוק בין תבן לתבואה. בכלי תשמיש – או מאכל, אדם אינו מסיח דעתו ולא מסתבר שיחליט שלא להשתמש. משום כך תבואה וכרים וכסתות לא בטלים. אבל תבן – אף שבודאי יתחרט, ולא מסתבר שלא ישתמש לעולם, ניתן להבין החלטה – שלא ישתמש לעולם. ואם־כן כיון שאינו כלי תשמיש או אוכל מוכן שפיר שהסח דעת שייך בזה ומהני ביטול. מאידך הר"ן שתולה את חלות הביטול במידת השימוש בפועל לא מחלק בין תבן לתבואה שכן ודאי שאין להניח שיוכל שלא להשתמש בהם לעולם. לכן נקט שמדובר בביטול לזמן. נמצאת אף מחלוקת זו מובנת שפיר ולשיטתם.

ונראה שממחלוקת רש"י והריטב"א לגבי ביטול לזמן – נובעת אף המחלוקת ביחס להבנת הפשט בגמ'. לפי רש"י הקובע הוא החלטה מפורשת בפה שהיא הנותנת סבירות שלא ישתמש בחפץ. לכן "באין עתיד לבטלו" – אף שיש החלטה שלא להשתמש הרי שזו החלטה בלב שאינה מחייבת, ואכן רש"י נוקט "ומיהו לא ביטלו ממש בפיר". ידיעה בלב שהחפץ לא יוזז, אף שטמונה בדבר מעין החלטה שהחפץ לא יוזז לא מהני שכן זה לא מחייבו לשעה שיוולד צורך להשתמש. מאידך לריטב"א שהקובע הוא הסח הדעת, הרי שכאשר ידוע שבחפץ מסויים לא ישתמשו כלל הרי שיש כאן הסח דעת ומובן שפיר שאליבא דהריטב"א אין את החסרון של רש"י – והוי ביטול גמור. (ומתורצת קושיתנו בנידון). החסרון היחיד שיש לפי הריטב"א הוא שזהו ביטול לזמן. אלא שר' יוסי סובר כי במקרה דידן אין זה רק הסח הדעת לזמן – אלא שגם בפועל לא ישתמש כיון שאינו זקוק לכך ואם־כן יש פה דמיון לאיסור מלאכה. זהו הסח הדעת לזמן שברור שיתקיים במציאות כיון שאין צורך בחפץ דמי לחפץ שאינו בר־שימוש, ולר' יוסי דבר זה מספיק אף שסתם ביטול לזמן לא מהני. ואם־כן מוכן שפיר במה המחלוקת בין ר' יוסי לרבנן ומדוע לכולי־עלמא אין חסרון בגוף הביטול כמבואר ברש"י.

נפק"מ מעשית בין רש"י לריטב"א ניתן למצוא כדלקמן: לפי הריטב"א שהכל תלוי בהסת הדעת הרי שעפר ואין עתיד לפנותו – שקשה ג"כ להזיז ולא שייך שיוזז, יש מקום לומר דדמי לחפץ בשבת – מכח המציאות שכופה אי שימוש בחפץ (מעין הסברה שאמנו בר' יוסי). עפר שקשה להזיז דומה שפיר לשבת מחמת חוסר האפשרות (במידה מסוימת) להזיז וממילא להשתמש בחפץ. לכן

לא דמי סוגיין לתבן ויש מקום לומר שבעפר ואין עתיד לפנותו אף לרבנן יחשב ביטול. מאידך, לרש"י שצריך ביטול בפה והחלטת הלב. מובן שפיר שאף עפר אינו נחשב מבוטל כשאין החלטה בפה. ואף שניתן ללמוד גם ברש"י שכיון שסוף סוף יש סבירות נמוכה בפועל שהעפר יוזז חשיב ביטול, הרי שלזה מצינו במהרש"א שההכרח להכריע וללמוד כך פשט הוא הגירסה של "עפר ואין עתיד לפנותו". לריטב"א שהגירסה היא "עפר ותבן ואין עתיד לפנותו" – מובן שניתן לומר שאין עתיד קאי אתבן מובן שפיר ההכרח לומר שעפר חשיב מבוטל.

והנה, אם נאמר כר"ן שבאמת צריך ביטול בפועל – אבל אין צריך החלטה בפה – הרי ששוב בעפר שהסבירות שיוזז קלושה ואין חסרון של אי – אמירה בפה, נהיה נאלצים לומר כריטב"א שיש פה ביטול בהיכי תימצי של עפר ואין עתיד לפנותו. נמצא שאף לר"ן יהיה הכרח כי יגרוס כריטב"א וכי יפסוק בעניין זה כמותו. ונראה שכאשר הרא"ש מסתפק כיצד לפסוק בעפר ואין עתיד לפנותו הרי שאלו הן ספיקותיו. הוא אמנם פוסק שמהני ביטול לשבעה, אבל את השאלה האם צריך ביטול בפה לא פשט וכן את השאלה האם יש לגרוס כרש"י או כר"ן גם כן לא פשט, וכיון שבזה תלוי הדין של עפר ואין עתיד לפנותו. מובן שפיר שבכך נותר הספק. דיתכן שהגירסה כרש"י ואז גם יאלץ לומר כמותו כי החסרון נובע מן הצורך בביטול בפה. ויתכן שהפשט כר"ן והגירסה כריטב"א ואז הדין שעפר ואין עתיד לפנותו מהווה ביטול. סמך זה שיד כאמור גם אם מהני ביטול לזמן ואתי שפיר ספק הרא"ש.

מאידך גיסא – אף לריטב"א שביטול תלוי בהסח הדעת ובחוסר אפשרות להשתמש. הרי שיש מקום לחלק בין שבת לבין עפר. ואף שבשניהם ניתן באפשרויות מסוימת להשתמש ולא ניתן לעשות זאת בקלות, הרי שבשבת האיסור אינו תלוי בו. ואילו בעפר האפשרויות תלויות בו. אם כן בשבת מובן שפיר שחשיב מבוטל והחפץ מוצא לגמרי מרשימת חפציו ליום זה, אבל בעפר ניתן להבין לא כך. (סברה זו של תלוי בו או לא – ניתן לדייק בלשון הספר "עמק ברכה" גם כן ועיון לעיל בדבריו) – לפי זה יובן שפיר המאירי בסוגיין. מחד הוא נוקט שלא מהני ביטול לזמן – והחסרון באין עתיד לפנותו – הוא כריטב"א שזה ביטול לזמן. ומאידך הוא פוסק שעפר ואין עתיד לפנותו לרבנן לא בטיל. ולנוכח האמור מבואר כי זו אינה סתירה וניתן לישוב את החסרון בהסח הדעת בהיכי תימצי של ביטול לזמן כעפר ואתי שפיר שיטתו – מדוע לא בטיל לרבנן.

בענין חליפין בקידושין

מסכת קידושין דף ג ע"א: "האשה נקנית בג' דרכים – מנינא דרשא למעוטי מאי, וכו'. למעוטי חליפין. סלקא דעתך אמינא הואיל וגמר קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל, ואימא הכי נמי? – חליפין בפחות משווה פרוטה, ואשה בפחות משווה פרוטה לא מיקניא נפשיה".

רש"י נוקט שחליפין שדנים עליהם בגמרא הם "קנין סודר". ובפשטות, בא רש"י לאפוקי מחליפין של שוה בשווה כגון המחליף פרה בחמור. וצ"ע מה החילוק בין שני הסוגים הללו של חליפין, ומה דין חליפין של שוה בשוה בקידושין?

את תירוצ הגמרא מבאר רש"י: "לא מיקניא נפשה – דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין, ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין, עד דיהיב לה בלשון קנין או קיחה או קידושין".

מרש"י משמע שלא תורת קנין חליפין בטלה בקידושין אלא לשון חליפין בטיל בקידושין, ואם יתן לה כלי שווה פרוטה בתורת קנין חליפין אלא שינקוט לשון קיחה, או קניין, או קידושין תהיה מקודשת. וצ"ע דמשמע בגמרא שמנינא דרישא בא למעוטי קנין חליפין, ולא רק לשון חליפין שהרי את זה היתה הוא אמינא לרבות בגזירה שוה משדה עפרון, וקניין זה מועט בכך שרק כסף שטר וביאה, מהני וחליפין לא. משמע מכאן כי חליפין לא יועילו בכל אופן שהוא ולא רק לשון חליפין הוא שמועט? כן צ"ע עצם הדברים דמאי נפקא מינה הלשון בגוף הקנין? ובאמת, הרש"ש מהאי טעמא נוקט שלשונו של רש"י אינו מכוון, ואולם נראה לומר שיש בכל זאת הבנה וחדוש בלשונו של רש"י ומכוונים הם הדברים.

הרמב"ן מקשה על פירש"י: – כיון שלפירושו הפסול אינו בגוף הקנין אלא משום שהאשה אינה מסכימה להתקדש בפחות משווה פרוטה כיון דגנאי הוא לה. אם כן במקום שאינו גנאי לה ויש שווה פרוטה שתתקדש ומדוע נקט רש"י "בטיל לה תורת חליפין בקידושין"? – כן לפי פרוש זה חליפין לא

מועטו מקידושין והם מועילים כקנין כסף דשווה פרוטה כאשר האשה מתרצה לקידושין וצ"ע מנינא דרישא למעוטי מאי?

תוד"ה "ואשה" שואל על ביאור רש"י דבפחות משווה פרוטה לא מיקניא נפשה בגלל קפידתה של האשה, מדוע שלא תתקדש אף בפחות משוה' פרוטה כאשר היא מתרצה לכך, שהרי הדבר תלוי רק בדעתה? וכבר במשנה נאמר שקנין כסף לא מהני בפחות משוה' פרוטה ומוכח שהדין אינו תלוי בה וברצונה. כן תמה התוס' דאם קנין בפחות משוה' פרוטה לא מהני בגלל רצונה מדוע לא הקשתה הגמרא לפי בית הלל כפי שהקשתה לבית שמאי מבנתיה דרב ינאי. שהרי לבית שמאי אינה מתקדשת בפחות ממנה משום שפחיתות כבוד הוא לה ושואלת הגמרא אם-כן בנתיה דרב ינאי שחשובות הן לא יתקדשו אף בפחות מתרקבא דדינרי שזהו הערך הראוי לכבודן? – ואם-כן נתת דברך לשיעורין? והנה, לפי האמור יש להקשות כך גם לבית הלל? כן תמה תוס' דאם לומדים בגזירה שוה' קידושי אשה משדה מדוע לא למדים מכאן כי גם קנין שטר וקנין חזקה מועילים באשה כפי שמצינו שמהנו בשדה? – והנה כל השאלות הללו קשות לדברי רש"י וצ"ע כיצד יתישבו לשיטתו.

תוס' מבאר, שלגמרא אין הוא אמינה לדמות אשה לשדה בכל הקנינים שהרי הקנין באישות שונה במהותו מהקנין בשדה וכל מה שלומדים בגזירה שוה' משדה עפרון הוא רק קנין כסף שבו נקנה שדה עפרון, אבל שטר וחזקה שלא היו שם, אף שהם מועילים בשדה אין ללמוד כי יועילו גם באשה. ההוא אמינה לרבות חליפין אף ששדה עפרון נקנה בכסף ולא בחליפין הוא משום דסלקא דעתין שחליפין של שווה פרוטה כלולים בקנין כסף, וככאלה ניתן ללמוד אותם משדה עפרון וקמשמע לן דכיון שחליפין מהני אף בפחות משוה' פרוטה וכסף בפחות משוה פרוטה לא מהני, מוכח שחליפין אינם בכלל כסף, ומכיון שחליפין אינם נלמדים מגזירה שוה' משדה עפרון אין מקור שחליפין יועילו בקידושין ובאמת לא מהני דזהו המיעוט במשנה. כן נוקט תוס', דמה שכסף לא מועיל בפחות משוה פרוטה, אינו משום קפידתה של האשה אלא משום דבפחות משוה' פרוטה אינו מוגדר ככסף. ולפי זה מובן שאף מקום בו האישה מסכימה להתקדש בפחות משוה פרוטה לא תהיה מקודשת, ושיעור כסף שמהני אינו תלוי ברצונה בלבד אלא בהגדרת הקנין. כן מבואר שחליפין שמהני בפחות משווה פרוטה הם בהכרח קנין מסוג אחר עם גדרים שונים משל כסף ולכן אינם כלולים בו.

לפי ביאור זה גורס תוס' בגמ': "ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא" ואינו גורס "לא מקניא נפשה" דכאמור דפחות משה פרוטה אינה מקודשת לא משום שאין ברצונה להתקדש אלא משום שפחות משה פרוטה אינו כסף. שאלת תוס' שאשה תתקדש אף בפחות משה פרוטה אם הדבר תלוי רק בקפידא אינה מובנת לכאורה כלל. ידוע הכלל של בטלה דעתה אצל כל אדם, ומכיון שרוב הנשים לא מסכימות להתקדש אף בפחות משה פרוטה הרי שאף שאשה זו מסכימה בטלה דעתה וחשיב גנאי לקדש באופן כזה. ובאמת המאירי מתרץ כך את הגורסים "לא מקניא נפשה" התולים זאת בדידה. וצ"ע שאלת התוס', וכי מדוע הבין כי במקרה דידן אין את הדין של בטלה דעתה כבכל הש"ס – ביותר תמוהים הדברים שכן על דברי בית שמאי שאינה מתקדשת בפחות ממנה שכן זה רצונה, ושאלת הגמ' רק שבבנתיה דרב ינאי אף מנה לא יספיק, אבל הגמרא לא מקשה שתתקדש אף בפחות משה פרוטה אם תרצה, ומוכח שאף לסוברים שהשיעור תלוי ברצונה הרי שיש דין של בטלה דעתה ובפחות מהמינימום המקובל לא שייך להתקדש. כן צ"ע הפשט של תוס' בהסבר מהלך הגמ': לדבריו יש הוא אמינה שחליפין בכלל כסף וסברה זו נדחתה משום שמצינו חליפין אף בפחות משה פרוטה וכו', וצ"ע מה ההוא אמינה שחליפין בכלל כסף, וכי לא ידענו גם בהוא אמינה שחליפין מועילים אף בפחות משה פרוטה? מה השתנה בין ההוא אמינה למסקנא? – כן תמה הרשב"א על ביאור זה דלפי דברי התוס' חליפין שונים בעצם מהותם מכסף ומה דלא מהני חליפין לא מהני משום ש"אשה בפחות משה פרוטה לא מקניא". נמצא שהגמ' נוקטת טעם אחר מהמובא בתוס' וצ"ע.

מכח שאלה זו מבאר הרשב"א את הסוגיא באופן אחר: "ונראה לי שמעיקרא כי אמרינן כיון דגמרינן משדה עפרון, מה שדה עפרון מקני בחליפין וכו' ואמרינן נמי ואימא הכי נמי, לאו למימרא דסבירא לן דאשה לשדה מקשינן. אלא הכי קאמר כיון דאשה מכסף דשדה גמרינן אלמא קניית אשה כקניית שדה וכיון דאשכחן להו דהושוו מקצת קניותיהן, אף אנו נאמר לכל שאר הקניות שבשדה שיהיו נוהגות כן באשה. קמ"ל מתניתין דלא. ואימא הכי נמי דהא טעמא קאמרינן מדהוקשו בהדיא קניותיהן והאי מהאי גמרינן. ופריק כיון דחליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה דגנאי הוא לה. הא על כרחין לא הוקשו אלא לקניית כסף בלבד דאיתא בהדיא, דמחליפין אתה דן לכל שאר קניות שבשדה שאינן באשה כגון חזקה. ואם תאמר, מכל מקום מאי קושיא, לפי שחליפין

איתנהו בפחות משהו פרוטה, נימא דחליפין איתנהו אף באשה בחליפי שוה פרוטה ולעולם עיקר הקניות שבשדה איתנהו באשה? – זו אינה קושיא. דכיון שעיקר חליפין אפילו בפחות משהו פרוטה איתנהו כי עביד להו בכל שהוא מנה לא יפה כוחו מכח כלי שאינו שוה פרוטה ששם חליפין חד הוא. דבשלמא אי חליפין לא ניתנו לחזרה הוה אמרינן כי יהיב לה פחות משהו פרוטה לא מיקניא נפשה, אבל כי יהיב לה שוה פרוטה מיקניא נפשה. ואי נמי אי עיקר חליפין ליתנהו כלל בפחות משהו פרוטה הוינן אמרינן כיון דקנין חשובה היא מקניא נפשא. אבל השתא דקיימא לן דחליפין קני על מנת להקנות הוא ולא דידה נניהו, אפילו כי יהיב לה חליפין שוה מנה מאי הוי הא מכל מקום לאו בגופן היא נקנית אלא בדינן, ודינן אפילו בפחות משהו פרוטה איתה. וכיון שדין חליפין איתה בפחות משהו פרוטה לא חשיבה לה וגנאי הוא להקנות עצמה בקניה הפחותה הזאת שעיקרה פחות משהו פרוטה, ולא דמי לשטר, דשטר לאו בגופו היא מתקדשת אלא במאי דכתוב בו, ומה שכתוב בו אינו בתורת דמים, כנ"ל.

דברי הרשב"א קשים בכמה ענינים: בריש דבריו מבאר הרשב"א את סלקא דעתין של הגמרא ואומר: "לאו למימרא דסבירא לן דאשה לשדה מקשינן", משמע שגם בהוא אמינה אין צד לומר שכל קניני שדה כגון חזקה ושטר, יועילו גם באשה. קנין אשה חלוק מקנין שדה במהותו, ורק קנין כסף וכדומה לו נתרבה בגזירה שוה והתחדש כי יועיל בקידושין כפי שהועיל בשדה עפרון, והנה, בהמשך הדברים מבאר הרשב"א את ההוא אמינה: "דכיון דאשכחן להו דהוקשו קצת קניותיהן אף אנו נאמר לכל שאר הקניות שבשדה שיהיו נוהגות כן באשה קמ"ל שלא", ומשמע שההקש הוא לכל הקניות ממש. וביתר שאת מפורשים הדברים בהמשך כאשר הרשב"א מבאר את המסקנא: דעל כרחין לא הוקשו אלא לקניית כסף בלבד דאיתה בהדיא, דמחליפין אתה דן לכל קניות שבשדה שאינן באשה כגון חזקה". מוכח שבהוא אמינה סלקא דעתין שכשם שחליפין מהני אף חזקה מהני, נמצאו לכאורה דברי הרשב"א סותרים זה לזה? כן, באורו למסקנת הגמרא שחליפין אף בשוה פרוטה לא יועילו שכן "לאו בגופן היא נקנית אלא בדינן", צ"ב דמה הפשט שהדין קונה ולא הערך? והיכן התחדש בתורה שחליפין כדין ולא כנתינת ערך יכולים לקנות, וכיצד ניתן לומר שבכהאי גוונא כלול קנין כסף? כן תמוהים דבריו: "אי נמי אי עיקר חליפין לתניהו כלל בפחות משהו פרוטה הוינן אמרינן כיון דקנין חשובה היא מיקניא נפשה" – והרי לפני כן ביאר שאינה נקנית בגוף

החפץ שכן יש דין להשיב אותו ואם כן מה משנה אי חליפין מהני כשנתן מנה כיון שבין כך האישה חייבת להשיב ובמה תקנה? – כן, יש להבין במה חולק הרשב"א על תוס', מדוע נזקק הרשב"א לומר שחליפין אינם קנין חשוב שכן צריך להשיב את החפץ ולכן אף בשוה' פרוטה לא מקניה. תיפוק ליה' דאף אם היה קנין חשוב משוה פרוטה לא מהני אם כן אינו בכלל כסף ואינו נלמד בגזרה שווה משדה עפרון? – כן, מדוע נוקטת הגמרא שאשה בפות משווה פרוטה לא מקניא וחליפין מהני בפחות משווה פרוטה תיפוק ליה שכן צריך להחזירם וממילא אין גמירות דעת להתקדש בחפץ אף בשוה פרוטה? וצ"ע. הרמב"ן מבאר: "ונראה דהכי קאמרינן מעיקרא חליפין בכלל קיחה הם ומדין כסף הוא שריבה אותן הכתוב. מה כסף שמחליף הקרקע בו וקונה אף בחליפין. הלכך אף בכלל קיחה דבאשה הן. ומפרקינן כיון דאשכחן חליפין פחות משווה פרוטה לאו בתורת כסף הם קונים אפילו כשיש בהם שוה פרוטה, אלא חדוש הוא שחדשה בהם התורה, כלומר דין אחר הוא שאינו בכלל כסף ולא שוה לו ואשה לא אמרה בה תורה קניין אלא בכסף, הלכך אין חליפין קונים בה. וזהו הטעם שלא הוצרכו למעט חזקה שאינה קונה באשה, שלא עלה על דעת לרבות אף חליפין אלא מדין כסף. ולפי פירוש זה הכי גריס. ואשה בפחות משווה פרוטה לא מיקניא. אבל מקצת הנוסחאות שכתוב בהן מיקניא נפשה נוטות לפירש"י ז"ל והיא גירסת ההלכות. ויש לישב בה, דכל חליפין דגבי אשה בפחות משווה פרוטה ניהו דמתנה על מנת להחזיר לא קניא באשה דבתר הנאה דבסוף אזלא, ולא מיקניא נפשה בהנאה דשעה כדבעינן למימר לקמן".

בפירוש גירסת רש"י נקט הרמב"ם שחליפין הם תמיד פחות משווה פרוטה ואינו אומר כרשב"א דנקנית בדין חליפין ולא בערך וכו', וצ"ע במה הם חולקים, דאם קיימת פשיטות הרמב"ן מדוע לא נקט כך הרשב"א – לומר שחייב ההחזרה עושה שתמיד יחשב פחות משווה פרוטה? כן צ"ע הרמב"ן דאף אם אין שוה פרוטה בעצם הדבר, מדוע שלא תתקדש בהנאת החזקת הפרוטה כאשר הנאה זו שווה פרוטה? ואין לתרץ שלא מהני לקידושין שכן מתכוין לקדשה בגוף החפץ ולא בהנאה. דמצינו שהמקדש בשטר ונמצא מחוסר עדים, שמין את השטר כלומר את הנייר ובאם הוא שוה פרוטה מקודשת בשווי הנייר, אף שלא היה בדעתו לקדשה בשווי. דכיון שדעתו לקדש וכן דעתה להתקדש, ונעשה מעשה קידושין טוב, מהני. אם כן הוא הדין לכאורה גם בחליפין שהקניין טוב ויש שוה פרוטה בהנאה, אף שאין אותו בעיקר החפץ

מדוע שלא יועילו קידושין מכח כל האמור – בהנאה? כן, נראה לדייק בדברי הרמב"ן, בריש דבריו הוא נוקט לכאורה בפשטות כתוס' שלחליפין אין מקור בקידושין שכן אינם בכלל כסף, מדמצינו שמהני אף בפחות משה פרוטה אלא שיש לדקדק ולהבין מהי אריכות הלשון: "אלא חידוש הוא שחידשה בהם תורה – כלומר, דין אחר הוא שאינו בכלל כסף ואינו שווה לו", מה הוסיף הרמב"ן ב"כלומר" זה שלא היה מובן קודם לכן? – ויבואר בס"ד.

הר"ן בסוגיין מבאר: "לא מיקניא נפשה – דגנאי הוא לה, הלכך בטיל הוא מתורת חליפין בקידושין. ואע"פ שקידשה בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בתורת חליפין לא מקניא עד דיהיב לה לשום כסף". על הר"ן יש להקשות את קושיות התוס' כמובא לעיל, דאם לא מהני חליפין רק משום קפידי דידיה אמ"כ בשוה פרוטה מדוע אינו מועיל, ומדוע בטלה תורת חליפין כולה בקידושין? כן צע"ג דמצינו בר"ן בנדרים דף מט. ד"ה "ולענין הלכה" שאמר: "דאיהו גופיה אמר בפרק קמא דקידושין דף ו' ע"ב: גבי האומר לאשה הרי את מקודשת לי במנה זה על מנת שתחזירנה לי, דבכולהו קני לבר מאשה גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין, ואין לך קנין גדול מזה? אלא ודאי רב אשי גופיה סבירא ליה דסודרא אי תפיס ליה מקנה לא מתפיס וכו'. מבואר להדיא כי אילו היה הדין שמאן דתפיס מתפיס, היו תופסים קידושין מדין חליפין ואמ"כ מוכח שלא בטלה תורת חליפין. וצ"ע הסתירה בר"ן? וביותר קשה דאם מהני חליפין בקידושין בשוה פרוטה מה הביאור בגמרא בסוגיין, "מנינא דרישא למעוטי מאי? – למעוטי חליפין" והרי חליפין קונים לפי הר"ן? – וצע"ג.

התוס' רי"ד בסוגיין מקשה: "אם נתן האדם סודר לאשה, שיש בו שוה פרוטה אף על פי שנתנו לה בתורת חליפין אמאי אינה מקודשת והרי יש כאן שוה פרוטה וכיון דנקטיא ביה ג' על ג' והיא רשאית לעושקו – אמ"כ שתתקדש בזה? ואף שהיא מחזירתו לו, מדעתה היא מחזירתו ואם היא רוצה הוא שלה. וגם אם קידשה במנה ואחר כך היא מחזירתו מרצונה, כלום יש לומר דאינה מקודשת?"

ומתרג' התוס' רי"ד: "ונראה לי לומר, שאם בזה הסודר לבד נתרצה לו לקדשה אף על פי שהזכיר לה שם חליפין מקודשת היא. והכא במאי עסקינן כגון, שהתנה עמה לקדשה במנה ולא היה נותנו לה עכשיו אלא התפיסה את הסודר שתתקדש לו ולא יוכל לחזור בה, והוא יתחייב לתת לה המנה לאחר

זמן, בכהאי גוונא ודאי אינה מקודשת, כיון שלא נתרצית להתקדש לו במנה, ומנה אין כאן."

פירוש, דאין הכי נמי כשמקדשה במנה והסודר הוא תשלום ראשון ממנו, מהני מדין קידושי כסף, וכפי שמצינו קידושין במנה שמועילה פרוטה כתשלום ראשון להשלמת המנה. אבל אם הסודר הוא רק התחיבות לתת מנה, בנפרד מהסודר. והסודר אינו תחילת פרעון אז אינו קידושי כסף ולא מהני. אבל, כבר תמהו האחרונים כיון דמהני תפיסה אמ־כּן גם בכהאי גוונא שיחשב תחילת פרעון, דמה החילוק בין המקרים? – והרי בשני האופנים התכוון לקדשה במנה, והסודר הוא תחילת הפרעון כיון שיכולה לתופסו לעצמה ומדוע אין קידושין?

האבני מילואים בסימן כ"ט באות ב', מבאר את התוס' רי"ד לפי דברי הסמ"ע על חושן משפט – סימן ק"צ ביחס למהות קניין כסף. הסמ"ע נוקט שמהות קניין כסף היא נתינת שווי החפץ הנקנה כפי שהיה בשדה עפרון. לכן, רק בתמורה מוחלטת שייך קנין כסף. והקונה שדה השווה במנה־בפרוטה, לא קנה, (אלא אמ־כּן הפרוטה היא תשלום ראשון ולבסוף ישלם מנה).

לעומת זאת הט"ז שם נוקט שכסף הוא רק מעשה קניין בעלמא דהתחדש בתורה דמהני להעברת בעלות. לכן אף שדה שוה מנה ניתן לקנות ע"י פרוטה. והראיה דשדה עפרון הוקש לקידושין לחדש שאותו קנין כסף מהני גם באשה. ובודאי שאשה המתקדשת בפרוטה אין שווי האישות פרוטה בלבד, מוכח שכסף הוא מעשה קנין בעלמא. הסמ"ע סובר שגם בקידושין כיון שאינו קונה את גוף האשה אלא אישות שזהו דבר מופשט שאין לו במציאות שווי כלל, אמ־כּן כאשר התחדש שבכל זאת יש בזה קנין כסף ניתן והיה שייך לומר שכל ערך אשר ניתן לקוראו כסף מהני – דבקדושין אין מושג של שווי, והכל שווה באותה מידה ולכן מהני.

לפי זה מבאר האבני מילואים, שאף חליפין שייך כי יועילו בקידושין ומדין קניין כסף – כשיש על כל פנים שווי של פרוטה, ויותר מזה. פירוש: כיוון שלאישות אין שווי עצמי הרי שערכה נמדד לפי הערכת האשה והסכמתה להתקדש. לכן כשהאשה רוצה להתקדש במנה שייך שהסודר יועיל מדין כסף רק אם הוא תשלום ראשון מתוך המנה שיתן לה. אבל, אם הסודר הוא קניין בכדי שלא יוכל לחזור בו מדבריו לתת מנה בקידושיה, הרי שעצם הקנין במהותו אינו נתינת שווי אלא רק אימות הדברים. לכן אף שתתפוס את הסודר

לא יחשב שנעשה כאן קניין כסף שבו התחילו לפרוע את ערך הדבר הנקנה שכן לא זה מה שנעשה בסודר וזאת אף אם לא תשיב אותו. ומובן התוס' ר"ד מדוע לא מהני בקנין כסף.

והנה שמעתי יסוד מוסד במושגי חליפין בשם הגאון ר' נחום פרצוביץ זצ"ל משיבת מיר הק'. יש ב' אופנים להבין את המושג חליפין. יש חליפין שהם נתינת תמורה שווה בשווה, או אפילו בפחות מזה אבל בגדרי נתינת תמורה. ויש חליפין שהם קניין סודר בעלמא ללא נתינת תמורה אלא המעשה הוא שקונה. – אבל, וכאן החידוש, גם בנתינת תמורה אין זה בהכרח נתינת השווי של החפץ אלא נתינה מול נתינה. וההסבר, תמורת זה שאתה נותן (לא חשוב מה) אני נותן לך משהו חזרה (ולא חשוב מה), זו תמורה, – אבל לא בערך עצמו אלא בנתינות.

לפי יסודות מחודשים אלו נראה לסדר את כל הסוגיא כדלהלן:
יש ב' אופנים ללמוד שחליפין יועילו בקידושין. ניתן לומר שחליפין יועילו שכן משדה עפרון נלמד שכשם שנתנת תמורה בשדה קונה כך גם באשה. וממילא כשם שנתנת תמורה יכולה להעשות ע"י כסף, היא יכולה להעשות גם ע"י חליפין, נמצא "שכי יקח" מרבה חליפין ישירות, באותה מידה שהוא מרבה כסף ממש. פשוט זה ניתן לומר לפי הסמ"ע שהכסף הוא הקונה וזו אף מהותו של חליפין. אבל הט"ז שסובר שכסף הוא מעשה בעלמא שקונה ולא נתינת תמורה. אם-כן מה שלומדים משדה עפרון הוא רק – שמעשה קנין שמועיל להעביר בעלות על שדה מועיל אף ליחד אשה לבעלה. לפי הט"ז צריך לומר שההוא אמינה ללמוד חליפין משדה עפרון אינה משום שחליפין היא תמורה ככסף אלא משום שמצינו באשה שמעשה נתינת כסף מהני וחליפין הם בכלל כסף ולכן גם נתינתם תועיל. לפי פירוש זה חליפין כלולים "בכי יקח" רק משום שבשניהם נמצאת ההגדרה של קניין כסף – וזאת משום שבשניהם יש מעשה נתינה למקנה שבה נקנה החפץ. ונראה שתוס' סוברים כפשט הנובע מדברי הט"ז.

תוס' נוקטים שחליפין יועילו מתורת כסף וממילא יכללו "בכי יקח" (ע"ן בלשוננו, ודוק) לפי זה נראה להסביר את ההוא אמינה בגמ':

הגמרא באמת הבינה וידעה שחליפין מועילים בפחות משהו פרוטה ובכל זאת מכיון שמהות הקניין היא יצירת חוב של המקנה שתמורתו נקנה החפץ הרי מכיון שזו גם מהות קניין כסף, נמצא שחליפין הם בכלל מעשה נתינת

כסף שמהני בקידושין. ומה שכסף לא מועיל בפחות משהו פרוטה זה משום שחסר בהגדרת הכסף אבל חליפין שאין להם חסרון זה, שיועילו אף בפחות משהו פרוטה. עובדה זו אינה גורעת מכך שבמהות זהו קנין אחד, וכשהתרבה שכסף מועיל בקדושין, חליפין בכלל זה.

מתרצת הגמרא שחליפין אהני אף בפחות משהו פרוטה ואם נרבה אף חליפין בקידושין ימצא שאשה תתקדש אף בפחות משהו פרוטה. שכן אם לומדים כט"ז שמעשה הקנין פועל חלות ולא משנה השווי אם-כן כאשר הגדרת הקנין מתאימה תקנה האשה בזה המעשה. אבל, אשה בפחות משהו פרוטה לא מיקניא דכיון שסוף סוף בשדה עפרון הקנין איננו חליפין אלא כסף וזה אינו מועיל בפחות משהו פרוטה אם כן כל המקור שמועיל מעשה בקידושין הוא רק בשוה פרוטה. ואם נכלל באותה הגדרת קניין גם חליפין הדבר סותר את הלימוד. דאז ימצא שמצד הקנין צריך להועיל אף בפחות משהו פרוטה והלימוד הוא רק על השווה פרוטה, וזה עצמו מכריח לומר שחליפין אינם מטעם כסף ואף מהות הקנין שונה, וממילא אף חליפין ביותר משהו פרוטה לא יועיל דאין לזה מקור.

לפי זה מובנת ההוא אמינה של הגמרא, דבאמת ידעו שחליפין בפחות משהו פרוטה מהני, ובכל זאת חשבו שזה כלול בהגדרת כסף. וכנמובן מדוע למסקנה אינו נכלל בתורת כסף. ומתורצת קושית הרשב"א על התוס' מדוע למסקנת הגמרא צריך לומר שאשה לא מיקניא בפחות משהו פרוטה תיפוק ליה דאינו כסף ולא התרבה בשדה עפרון? ולאמור מובן שפיר שכן זה גופא שאשה לא מקניא בפחות משהו פרוטה מלמד לנו שמשדה עפרון לומדים כסף דווקא וחליפין אינם בכלל.

ונראה להוסיף עוד עומק: אם כסף היה כסף שווי הרי שתמורת האשה היתה לפי מה שמשלמים בשוק ככהאי גוונא, כפי שבכל תמורה השומא היא על פי המקובל בשוק ובהתאם לרצון הקונה והמקנה. לפי סברא זו שייך לומר בטלה דעתה בדעת כל בני אדם כאשר היא מתרצה בפחות משהו פרוטה כיון שדעת כולם קובעת שאין התרצות לזה, אבל לט"ז שכסף הוא מעשה קנין ולא ערך. אם-כן הערך הוא דבר צדדי ולא חשוב לקנין. והערך נקבע רק על פי רצונה ובלי קשר לשווי, הערך הזה אינו שווי אלא כמה שרצונה לקבל כדי לרצות להתקדש. ככהאי גוונא יכולה האישה להתרצות אף בפחות משהו פרוטה ולא שייך בזה בטלה דעתה אצל דעת כל בני האדם דמה שייך בטלה דעתה אם אינה רוצה להתנות את הסכמתה להתקדש בקבלת סכום מסוים.

מאמרי אברהם

עה

מעשה מובן תוס' שאומר כי בפחות משה' פרוטה חסר בהגדרת כסף ולכן אינה מקודשת. דכיון שסובר כט"ז כמדויק בלשונו שהרי, אין את הסברא של בטלה דעתה לשיטתו, ואם תרצה פחות משה פרוטה יועיל כשלא חסר בהגדרת הקנין. לכן מוכרחים לומר שאינו תלוי רק ברצונה אלא שבפחות משה פרוטה חסר בהגדרת כסף וזה מוביל לומר שחליפין אינם בכלל וכמבואר.

שאר הראשונים שאינם מקשים שאשה תתקדש אף בפחות משה פרוטה אם הדבר תלוי בה. אינם סוברים כט"ז אלא כסמ"ע וממילא בנתינת שווי של פחות משה פרוטה בטלה דעתה אצל כל בני האדם ולא תתקדש. ואכן כך מתרץ המאירי את שאלת התוס' לשיטתו שסובר כהסמ"ע. הרשב"א רק שואל מדוע שלא תתקדש בחליפין בשווה פרוטה, כיון שאינו גנאי לה. הוא אינו שואל על פחות משה פרוטה בכסף.

ובאמת מדויק ברשב"א שהוא סובר כסמ"ע שכן ברשב"א כתוב: "ומעיקרא סבר דחליפין בכלל קיחה הם ומדין כסף הוא שריבה אותן הכתוב. דכל כסף חליפין הם". והביאור: דאף כסף הוא נתינת תמורה כמו בחליפין לכן אין צורך לומר כתום' שכסף כולל גם בהגדרתו חליפין אלא כמבואר לפי הסמ"ע. כשם שכסף שהוא תמורה כלול בכלל קיחה כך גם חליפין שהם נתינת תמורה כלולים בה ויועילו באשה. זהו ביאור ההוא אמינה לפי הרשב"א. לפי זה נקט שהגמרא מתרצת דכיון שמצינו בחליפין שמועילים אף בפחות משה פרוטה אם כי אינם מדין שווי ואף שבהוא אמינה הבנו שיכלל בכלל קיחה – כנתינת תמורה. וזאת על אף שידענו שחליפין מהני בפחות משה פרוטה. כך משום שחשבנו שאף בפחות משה פרוטה חשיב נתינת שווי. כסף לעומת זאת בפחות משה פרוטה אינו מועיל לא משום שאינו כסף ולא משום שאינו תמורה וכמדויק בלשונו "שאינו כסף קונה בפחות משה פרוטה". (ואם בפחות משה פרוטה אינו כסף תיפוק ליה' שאינו כסף כלל ולא שאינו קונה). מוכח שבפחות משה פרוטה חסר בשיווי שבזה ולא במהות. לכן חליפין שמהני אף בפחות משה פרוטה הם בודאי אופן אחר של נתינת שווי – וזו מסקנת הגמרא. בהוא אמינה הבנו שחליפין אף דמהני בפחות משה פרוטה זהו קניין ע"י נתינת שווי כמו כסף ונתרבה ישר מ"כי יקח", אבל למסקנא כיון שמצינו שפחות משה פרוטה איננו שווי הרי שמבינים שהגדר בחליפין הוא אמנם נתינת שיווי אבל לא ע"י תמורת החפץ הנקנה אלא – מעשה הקנאה מול מעשה הקנאה. ואכן, ר' נחום זצ"ל התבסס בדבריו

גם על הרשב"א הזה). המקנה לא מקבל בתמורה את גוף הסודר, אלא את עצם העובדה שהקנו לו אותו. לכן, חליפין מהני אף בפחות משהו פרוטה. זו אמנם תמורה אבל לא תמורה ממונית אלא תמורה מכת עצם העובדה שהקנו חזרה משהו, וזה שייך אף בפחות משהו פרוטה. זהו הביאור בדברי הרשב"א התמוהים "שלא בגופן היא נקנית אלא בדינן". וצריך לומר ש"בכי יקח" מתרבה רק נתינת תמורה בגוף הדבר ולא באופן של הקנאה מול הקנאה – שהיא דין ולא תמורה ממשית. והסברא שסוג כזה לא התרבה שכן חליפין מהנו אף בפחות משהו פרוטה ואשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא נפשה. ההכרח נובע אם-כן מכך, שהדבר הלמד משדה עפרון דמהני הוא רק תמורה ממש בגוף הדבר שבו מיקניא נפשה.

ויש להבהיר פה את עומק הענין: הרשב"א נזקק להגיע לכל זה, שכן אף אם אמרנו שכסף שונה מחליפין עצמן לא מבואר מדוע לא כלולים שניהן בנפרד ב"כי יקח", בהיות שניהם נתינת תמורה. לכן מובנת שאלת הרשב"א, אולי יש ב' אופני קניין חליפין. בפחות משהו פרוטה זה קנין מול קניין ולא מהני אבל בשוה פרוטה שזה נתינת תמורה בגוף הדבר שתתקדש בזה. ולכן נזקק הרשב"א לומר שלא שייך לומר שחליפין הם נתינת תמורה בגוף הדבר, שהרי את גוף הדבר יש להחזיר ובהכרח שמהותם רק הקנאה מול הקנאה. וממשיך הרשב"א אם היה כן בחליפין שבפחות משהו פרוטה לא מיקניא אם-כן אף כשצריך להחזיר וזה הקנאה מול הקנאה – היינו שאומרים שנתן לה הקנאה חשובה שמועיל רק בשוה פרוטה והיה צד לומר שתתקדש בזה. אבל השתא שאינו נותן תמורה ממש, והקנאה מהני אף בפחות משהו פרוטה נמצא שהוא נותן לה דבר שאינו שוה פרוטה ובזה אין דעתה להתקדש. ואכן לכשיעויין עתה בדברים ימצאו מובנים לאשורם.

לפי הנ"ל נראה לבאר אף את ריש דבריו של הרשב"א וכדלקמן: באמת אין הוא אמינה שיש הקש גמור מאשה לשדה לרבות את כל הקנינים שכן אין הוא אמינה שאשה תהיה כשדה. אבל, בסלקא דעתך חשבו שמ"וכי יקח" התרבו קניני נתינת תמורה שהם כסף וחליפין ולכן אשה תוכל להתקדש אף בחליפין. זהו הביאור בדבריו "בכל שאר קניות שבשדה" כלומר לא בחזקה ושטר, אבל כל שאר נתינות התמורה שהן ככסף שיועילו. ומסקנת הגמרא שאשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא נפשה וקניין חליפין ממועט, מבאר הרשב"א שבהכרח לא לומדים משדה עפרון אלא נתינת תמורה של כסף דזה הקנין היחיד ששיך שיועיל באשה. דאם תאמר שיכלול אף חליפין למרות שאינו

מתאים לקידושין בפחות משהו פרוטה, אם־כן נלמד משדה שכל מה שמועיל בשדה שיועיל גם בקידושין אף שאינו מתאים לסוג קניין זה. והרי אין אפילו הוא אמינה ללמוד שקניין חזקה יועיל בקידושין. מוכח שמשדה עפרון נלמד רק נתינת תמורה באופן של כסף בלבד שמהני תמיד באשה. נמצאת לשון הרשב"א מדויקת היטב.

חיזוק נוסף לדברינו נמצא אם נדייק בלשון הראשונים. ביארנו שהרשב"א סובר כסמ"ע ולכן יכול לגרוס "אשה לא מקניה נפשה", שכן השווי נקבע לפי דרישתה ואי אפשר להקשות מפחות משהו פרוטה שכן לפי פשט זה שייך לומר בטלה דעתה אצל כל בני אדם, והנה בתוס' ריד מצינו בסוף דבריו בביאור הגמרא, כי הוא גם כן גורס "מיקניה נפשה" ומבאר שאין גזירה שווה לחצאין ולכן חליפין אף בשהו פרוטה לא איתרבו משדה עפרון. לפי דברינו יוצא שהוא יהיה מוכרח ללמוד כסמ"ע כדי שלא יקשה מפחות משהו פרוטה כמבואר. לכן – האבני מילואים מבאר את התוס' ריד לפי שיטת הסמ"ע – ומכאן חיזוק לדברינו שזו אכן שיטה אחת.

אבל, מן האמור נובעת קושיה חדשה. לפי דברינו נמצא תירוצו של התוס' ריד כי חליפין מועילים מדין כסף כשהם תשלום ראשון ולא כסתם קניין סודר שכן אינם שווי. ביאור זה שייך רק לפי הסמ"ע כמבואר וכמובא באבני מילואים. אבל לתוס' שהסברנו כי הוא סובר כדעת הט"ז – אין חילוק בין מעשה של סודר כתשלום ראשון לבין סודר כסתם קניין, כיון שיש בידי האישה אפשרות לתפוס הסודר כתשלום ראשון, מדוע לא מועיל מעשה זה כדין כל נתינת כסף? וכפי שמצינו בשטר ששמינת את הניר כשאר עדים בשטר ואם כן הדרא קשיא לדוכתין שנאמר זאת גם לגבי חליפין שיועילו מדין כסף, ומה הועלנו במיעוט של המשנה? הרי בכל מקרה יועיל, ולא מצינו מקרה שבו יש נפק"מ כדברי התוס' רי"ד וצע"ג.

לכן נראה לומר בשיטת תוס' שחליפין לא יועילו מתורת כסף על פי המבואר בחלקת יואב, חלק חו"מ סימן יח.

שם מבואר שכל הדין של שמינ את הניר שייך רק בב' סוגי קנינים השוים במהותם, כסף ושטר הם ב' סוגי קנינים הנעשים ע"י המקנה ולכן שייך לומר שבאחד כלול גם השני ומהני. אבל קנינים השונים מעצם מהותם, כגון משיכה ומסירה; במשיכה כונתו לקנות בכך שהבהמה מהלכת מכחו. ומסירה היא דווקא אחיזתה של הבהמה. בכהאי גוונא לא כלול קניין אחד בשני ולא יועיל מדין השני. עד כאן תורף דבריו. אם־כן לפי תוס' שכסף אינו שווי אלא רק

מעשה נתינה מופשט שקונה, מובן אמנם שכסף דומה למעשה נתינה של שטר, אבל מהאי טעמא גופא. שאני כסף מחליפין שהם נתינת שווי ולא סתם מעשה נתינה. לכן, מובן שכשהתכוין לקנות במעשה הנתינה היבש אין קניין מתבצע ע"י השווי והערך של הדבר הניתן. (ויש גם סברא שבנתינה מופשטת לא משנה לו כמה קונה, אף בפחות משהו פרוטה מצידו – ועל כל פנים אינו שם לב שיקנה גוף הדבר הניתן.) במיוחד יש חילוק בין כסף לחליפין לפי דברי החלקת יואב שם. דנקט שחליפין הם כחילול שנעשה על גוף החפצים מזה על זה ואילו בכסף פועל המקנה לאחר נתינת הקונה. ונמצא שעושים ב' בני אדם את הקניין (המקנה והקונה כאחד עושים הקניין, זה אחר זה) ולא שייך שבקנין האחד יכלל מישנהו שכן זה מעשה של מישהו אחר, – על כל פנים רק לפי הרשב"א שכסף הוא שווי כסמ"ע היה מקום לדמות כסף לחליפין ולהקשות את קושית התוס' ריד. ולשיטה זו גם שייך התירוץ כמבואר באבני מילואים. לפי תוס' שסובר כט"ז מתבאר שאין בכלל שאלה שכן אין דין שמין את הנייר בחליפין ובכסף מכח היותם קניינים השונים במהותם או אף בגברי הפועלים אותם. נמצאת נפקא מינה בין תוס' לרשב"א בהיכי תימצי שנתן סודר כתשלום ראשון שאז לרשב"א מהני ולתוס' לא מהני. ויש עוד לדון בעניין ולא כאן המקום להאריך בזה.

הרמב"ן גם כן אינו מקשה כי אם הכל תלוי בקפידה דידה שתתקדש אף בפחות משהו פרוטה ולמבואר שאינו סובר כט"ז אלא כסמ"ע ממילא נוקט הרשב"א שבפחות משהו פרוטה בטלה דעתו אצל כל בני אדם. הרמב"ן שואל שיועילו חליפין בשווה פרוטה שאינו גנאי לאשה? ולפי זה ההוה אמינא בגמרא מוסברת כמבואר ברשב"א דכיון שכסף הוא תמורה "שמחליף הקרקע וקונה" אם כן כשם שכסף נלמד מ"וכי יקח" כך חליפין נלמדים משם. ובחליפין אין חסרון של פחות משהו פרוטה בכסף אבל שניהם מהווים נתינת תמורה ואף שהם שונים הוי' בבחינת ב' האופנים נלמדים מ"וכי יקח"?

מסקנת הגמרא: הרשב"א נקט שכיון שפחות משהו פרוטה מהני בחליפין מוכח שזה גדר אחר של מתן שווי. הרמב"ן מחמת עובדה זו הסיק גדר חדש. הרמב"ן נוקט לא כרשב"א ולשיטתו אף כסף בפחות משהו פרוטה הוא מתן שווי וחשיב כסף. ומה דלא מהני פחות משהו פרוטה בקדושי כסף אינו משום שחסר בתמורה אלא שכן הקונה בכסף אינו התמורה כשלעצמה אלא מעשה נתינת התמורה. והמעשה שמצינו בתורה שקנה בשדה עפרון בכסף היה ביותר משהו פרוטה. למרות שגם פחות משהו פרוטה הוא מעשה נתינת שווי

הרי שמכיון שאין זה שווי שבדרך כלל בני אדם רגילים להקפיד עליו ולא מצינו בתורה שיעשה בו קניין נתינה בצורה כזו לא תועיל. לכן חליפין שמהני בפחות משווה פרוטה הם בהכרח מעשה נתינה אחר שלא נלמד מ"כי יקח". זהו ה"כלומר" שמוסיף הרמב"ן. לאמור כי חליפין מועילים אף בפחות משה פרוטה בכל קניינים וזאת מכח חידוש שחדשה בהם תורה. "כלומר דין אחר הוא שאינו בכלל כסף או שווה לו". אף ששניהם מהווים מעשה נתינה של שווי, חליפין הם מעשה נתינה אחר שמועיל אף בשווי שאינו נלמד בתורה משדה עפרון. לפי זה תירוץ הגמרא הוא שאף שכסף וחליפין דומים במהותם, אנו לומדים רק מעשים שהם עצמם היו במקח שבשדה עפרון, ומעשה זה שונה הוא. נמצא שבעצם ביארנו את הרמב"ן כתוס' שזה תלוי במעשים וכט"ז, שהנלמד אינו מהות הקנין אלא מעשים גרידא, והסברה לרבות שייכת רק כלפי מה שנכלל באותו מעשה קנין. בעיקרון סובר הרמב"ן כסמ"ע שקניין כסף אינו מעשה סתם אלא מעשה נתינת שווי ופרוטה לא תקנה מנה. זהו אם-כן גדר ביניים, ושייך לומר בטלה דעתה אצל כל האדם כיון שזו נתינת שווי, ולכך שייך המהלך כט"ז וכמבואר. שיטה זו שונה משיטת תר"ס שגוף השוני במהות שבין חליפין לכסף נובע מכך ששווי בפחות משה פרוטה אינו מעשה נתינה בכסף וכן מעשה נתינה בחליפין, ולכן הדבר אינו תלוי ברצון האשה ולא ברור הוא שלא מקניא נפשה. אם את גירסת ולא מיקניא ניתן לתרץ ולומר שכשם שאשה לא נקנית בפחות משה פרוטה שכן כך נלמד מ"וכי יקח", אם כן בודאי שהדין כך בכסף, (וזהו מקור החילוק בין כסף לחליפין). נמצא כי אין שום הסבר ללשון שגורסת "לא מקניא נפשה" ואכן כך מקשה הרמב"ן.

לגירסה של "לא מקניא נפשה" שתמיד חליפין הם רק פחות משה פרוטה שכן חייבת להחזיר ועל כן אינו מעשה נתינת שווי – שכן זה לא שווי שהאשה מוכנה להתקדש בו. בנקודה זו מודה הרמב"ן לרשב"א וסובר שפחות משה פרוטה אינו שווי – אבל זה רק בקידושין שאשה לא מתקדשת בפחות משה פרוטה דאינו חשוב עבורה שווי. רק במקרה זה אינו בבחינת מתן שווי ולכן אין כל מקור שיועיל בקידושין. הרמב"ן לא נזקק לפרט של החזרת החפץ אלא לומד שתמיד זה פחות משה פרוטה ולכן תמיד בקידושין מהות הקניין אינה שווי אלא מעשה נתינה שלא מועיל. הרמב"ן לא חידש כרשב"א כי קיימת תמורה של נתינה מול נתינה שזו מהות חליפין. (שכן הבין שאף פחות משה פרוטה זה שווי ואם כן אין הכרח לשנות מהגדר הקודם). ולכן לא נזקק

לכל תירוצי הרשב"א מדוע לא מהני חליפין וכו' אף אחר שהתבאר כי מתן שווי של ממש אין שכן חייבים להחזיר. נמצא שהרמב"ן מובן שפיר ומובנת מחלוקת הרשב"א והרמב"ן לאשורה.

עתה נבא לבאר את שיטת רש"י בסוגיין: רש"י נוקט שאשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא לא משום שאינו נחשב לכסף אלא משום שלא מקניא נפשה. ומדאינו חושש לקידושין בפחות משוה פרוטה כשמתרצה בזה – כשאלת התוס', מוכח שסובר כסמ"ע שכסף הוא קנין שווי ובה שייך לומר בטלה דעתה בדעת כל אדם. ונראה, דלרש"י אין הקידושין נעשים בגוף התמורה כדברי הרשב"א, אלא כדברי הרמב"ן, שמעשה נתינת התמורה היא שקונה, וזהו גדר ביניים בין הט"ז לסמ"ע. למסקנת הגמרא כיון שמהני חליפין בפחות משוה פרוטה הרי שזה עצמו מוכיח שחליפין הם סוג מעשה אחר מכסף שהתרבה ב"כי יקח" והם אינם כלולים בפסוק זה. וממילא אין מקור שיועילו בקידושין. זהו הביאור בלשון רש"י: "חליפין – קנין סודר". מעשה נתינת שווי שמועיל אף בפחות משוה פרוטה. יש אחרונים שפירשו שרש"י בא לאפוקי מחליפין של שוה בשוה שבהם מהני מדין כסף. ולענ"ד נראה ששוה בשוה אינו מועיל כלל באשה לשיטת רש"י. שכן אישות הוא דבר מופשט ולא שייכת בו תמורה מציאותית כלל באופן של שווה בשווה. אם-כן לא מדין חליפין ולא מדין כסף לא שייכת שומה ממש ותמורה מדוייקת באישות. יש רק מעשה נתינה שקונה. המעשה נחשב למעשה נתינת שווי שכן זה מה שנשים רוצות עבור קידושיהן וכך נמדד השווי, אבל אינו גדר של שוה בשוה. לכן רש"י בא לאפוקי דבר אחר ולא שוה בשוה. רש"י בא לאפוקי חליפין עצמם ומשום כך באר דמכיון שמהני אף בפחות משוה פרוטה – ככל קנין סודר, הרי שזו מהות אחרת מכסף. הרשב"א הבין שבהוא אמינה הועילו כל חליפין בקידושין ושייך שווי ממש בקידושין דאחר שהתחדש דמהני קנין כסף שמהותו נתינת תמורה, טמון בכך החידוש שיש להחשיב את הקידושין לדבר בר תמורה. רש"י הבין שאמנם התחדש קנין כסף אבל כיון שמעשה הנתינה הוא שפועל את הקנין ולא עצם התמורה הרי שאין תמורה ממשית לקידושין. ורק נתינת מה שהאשה דורשת נחשב למעשה נתינת תמורה. ברמב"ן ראינו שהקשה על לשון "לא מקניא נפשה" וביאר באופן שונה את הסוגיא. קושיה זו קשה לרש"י. שכן לא העובדה שאין האשה נקנית בפחות משוה פרוטה מונעת חליפין להכלל בכלל "כי יקח" אלא מהות החליפין שמהני בכל קנין בפחות משוה פרוטה מונעת מהם להכלל ב"כי יקח" ואם כן

מה זה תלוי ברצון האשה? לכן נוקט רש"י שאכן חליפין שונים במהותם מכסף ולא התרבו מ"כי יקח" ולכן "בטיל לה לתורת חליפין", ואין להם מקור. אבל לרש"י קשה קושיית התוס' ריד מדין שמין את הנייר? – על זה מתרץ רש"י שלשון חליפין הוא לשון שגנאי לה להתקדש בו שכן הוא לשון המתיחס לקנין שמועיל אף בפחות משה פרוטה ולכן אף שמצד מעשה הנתינה היתה צריכה להתקדש דזהו מעשה נתינת תמורה בשני אופנים. ככל זאת כיון שאמר לשון קנין שגנאי לה להתקדש בו, אין האישה מסכימה כלל לקדושין ולכן אף מתורת כסף לא מהני. זו כוונת רש"י בדבריו "דאשה לא מקניא נפשיה" – דגנאי הוא לה וכו' ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי היב לה בלשון חליפין, עד דיהיב לה בלשון קנין או קיחה או קדושין". נמצאת לשון הגמרא של "לא מקניא נפשיה" מדויקת שפיר דרק בגלל זה לא מהני חליפין מדין כסף וניתן לומר שבטלה תורת חליפין בקדושין ולא מהני בשום מקרה ולכן מיעוט חליפין במשנה.

יעויין בשלטי גיבורים בסוגיין על הר"ן – אות ג' שהביא את דברי המז"ה – שסובר כתוס' ריד. לאמור, שכאשר מתכוונת האישה להתקדש בסודר כתחילת פרעון למנה שלם מהני וזה בגדר כסף שווי וכו'. אומר שם השלטי גיבורים שאינו נראה, דכיון שהזכיר לשון חליפין גנאי הוא לה ולא תתקדש. ממשע מדבריו שהלשון שאמר היא הגורם לכך שלא יחולו הקידושין אף שמצד הנתינה יש במה להתקדש. ומשמע שאת זה בא רש"י לחדש. נמצאו דברי רש"י מדוקדקים היטב ומהלך הסוגיא מבואר.

בר"ן נראה לומר שסובר שאין הכי נמי בהיכי תימצי שיש שוה פרוטה מהני מדין כסף וזו כוונת דבריו במסכת נדרים שאין חשש שיקדשו בחליפין – שכן גם בחליפין בהיכי תימצי של שוה פרוטה מקודשת. וכונתו בקידושין כסף, אף שקורא לזה "תורת חליפין". דלפי המבואר בסמ"ע גם כסף ממש הוא נתינת תמורה כתחליף – שזהו חליפין. וזהו תורה אחת של נתינת תמורה שמהני בשוה פרוטה, וכלשון הרשב"א: "דכל כסף חליפין הם". אם כן מצינו שיש ראשונים שבלשונם כסף כולל גם כינוי לחליפין ואתי שפיר. נמצא שרק בפחות משה פרוטה יש משמעות לשם הקניין – כסף או חליפין – ואכן שם יש מיעוט במשנה לחליפין. לדברינו מיעוט חליפין הוא רק היכן שחליפיו יש בהם יחוד מכסף וזה בפחות משה פרוטה, ומוסבר שפיר היכן יש נפק"מ למיעוט חליפין ולמה היה צריך מיעוט. דלכאורה כשיש את גדרי הקניין היה מקום לומר שיועיל? – וקמ"ל שלא. מתורץ אם-כן הר"ן בנדרים ומסתדר

שפיר עם הר"ן פה, ועם סוגיתינו. לפי זה "פחות משהו פרוטה לא מהני דגנאי הוא לה", גנאי הנסמך על בטלה דעתה, והוא הגורם שכבר אין מקור לחליפין – והיינו בפחות משהו פרוטה, בקידושין. בה בשעה שתורת חליפין – שזה כסף מהני.

במאירי כתובה כאמור סברה של בטלה דעתה וביארנו שסובר בהכרח כסמ"ע. אלא שהמאירי שואל מניין שיש סברא של גנאי בפחות משהו פרוטה אולי אחר שמצינו שטר בפחות משהו פרוטה – מוכח כט"ז שזה מעשה קנין וכשמתרצה בפחות משהו פרוטה אין בטלה דעתה ומהני – ואם־כן שיועילו אף חליפין? ותירץ שבשטר אין ברירה ומוכרחים לומר וללמוד שמהני בפחות משהו פרוטה, אבל בשדה מסתבר ללמוד כסמ"ע ולכן פחות משהו פרוטה שזה גנאי לרוב הנשים לא מהני בקידושין. לכן נלמד כסף לבד ולא חליפין. אלא שאם קיימת סברת הסמ"ע איך למעשה מהני שטר? – ואף ששם מסתבר לומר כט"ז בשטרות הרי סוף סוף אנו סוברים אחרת ואם־כן שלא יועיל שטר? – לכן צריך לומר ששם זה גדר אחר של מעשה קנין שמועיל ע"י מה שכתוב ולא ע"י השווי ואינו דומה לכסף תמורה ששם מסתבר כסמ"ע. נמצאנו מבינים אף את השקלא וטריה במאירי לפי הסמ"ע ולפי הט"ז.

ונראה להוסיף ביאור. הראב"ד נוקט שאם היינו לומדים שטר מעפרון היינו מצריכים בו שווה פרוטה וגם בשטר תתקדש בשווי דזה הפשטות כל זמן שאין הכרח ללמוד אחרת. והנה, לתוס' סובר כט"ז לא שייך כלל להקשות כמאירי שנלמד משטר שקידושין יועילו בפחות משהו פרוטה שכן כסף צריך שיהיה פרוטה מחמת עצם הגדרת שם כסף מה שאין כן בשטר, ואם־כן אף בלי הסברא שבשטר נקנית בכתב ולא בשווי לא היה מקום להשוותם – דאין להשוות בין ב' מעשים בקנין. בכסף אף בלי סברת מקניא נפשה אין חליפין שמהותם אחרת ומק"ו שטר, ולכסף ולשטר יש ריבויים נפרדים. נמצא המאירי מתבאר רק אם למד תחילה כסמ"ע ולתוס' אין להקשות כלל את קושיותיו.

לאחר שביארנו את כל שיטות הראשונים בסוגיין לפי הסמ"ע, הט"ז, דברי ר' נחום פרצוביץ וצ"ל בדין חליפין – נסכם בקצרה את השיטות השונות: תוס' סובר כט"ז ואין כלל דין של "שמין את הנייר". כסף מעצם מהותו שייך רק בשווה פרוטה. הרשב"א סובר כסמ"ע וכן התוס' ריד. חליפין זה שווי ממש, ויש גדר של הקנאה מול הקנאה. לרמב"ן ולרש"י אין גדר זה, כסף הוא מעשה נתינת שווי, ותלוי בדעת האשה. שווה בשווה לא יועיל.

לרמב"ן תמיד אינו שוה פרוטה שכן מחזירה. בשוה פרוטה - לו יצוייר - היה מועיל. לרש"י אף שוה פרוטה לא מהני שכן זה לשון חליפין. הר"ן סובר כרשב"א, אלא שאף בפחות משוה פרוטה חשיב שווי כרמב"ן ולא מטעמיה. בחליפין קונה עצם השווי - אף בפחות משוה פרוטה בשדה ובכלים ולא מעשה הנתינה הוא שקונה כרמב"ן ולכן חליפין הם ככסף ממש והתרכו באופן של שוה פרוטה ומהני.

פסולי יוחסין וגורמיהם:

א. מסכת קדושין דף ס"ו ע"ב מתניתין: "וכל מי שאין לה עליו קדושין אבל יש לה על אחרים קדושין הולד ממזר. ואיזה זה? זה הבא על אחת מכל עריות שבתורה.

וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין – הולד כמותה. ואיזה זה? זה ולד שפחה ונוכרית".

מן המשנה עולה, כי אי תפיסת קדושין כשלעצמה אינה גורמת ממזרות שהרי אף בשפחה ונוכרית לא תפסי קדושין והולד אינו ממזר. תפיסת הקידושין באחר היא סימן לחומרת הסיבה שמחמתה לא נתפסים הקדושין באיש זה בדווקא, וסיבה זו היא הגורמת לממזרות. נמצא כי המשנה נקטה כלל, שהוא בבחינת סימן ולא סיבה. והמעין תמה הכיצד נוקטת המשנה בכלל שאין בו משום הבנה בסיבת הממזרות.

ב. מסכת קדושין דף ס"ח ע"א: "נכרית מגלן? (דלא תפסי בה קדושין – רש"י) אמר קרא "לא תתחתן בס" – אשכחן דלא תפסי בה קדושין. ולדה כמותה מגלן? אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחי דאמר קרא "כי יסיר את בנך מאחרי" – בנך מישראלית קרוי' בנך, ואין בנך מן העובדת כוכבים קרוי' בנך אלא בנה".

בדברי ר' יוחנן כלולים שני דברים: א. בנך מן הישראלית (שהאב גוי) קרוי בנך. ב. אין בנך מן העובדת כוכבים קרוי בנך. כלומר: בן של יהודיה הוא יהודי, ובן של גויה הוא גוי. שני הדברים נלמדים מפסוק זה.

אך אם כן תמוה ביותר המשך דברי הגמ': "אמר רבינא, שמע מינה בן בתך הבא מן העכו"ם קרוי "בנך". לכאורה הם הם דברי ר' יוחנן? ואכן כך מקשה תוס' ד"ה "בנך": "ואם תאמר רבינא היינו דברי ר' יוחנן ומה בא לחדש רבינא שמע מינה?" תוס' מקל על השאלה בכך שאופן הלימוד מן הפסוק שונה, ובעוד רבינא עוסק בנכד הנוולד לביתו הישראלית, עוסק ר' יוחנן בבן עצמו והפסוק "כי יסיר" מתייחס לחותן שיסיר את הבן הנישא לגויה. אך באור זה אינו מיישב את התמיה ביסודה, שהרי עדיין אין חידוש דין בדברי רבינא מעבר לדברי ר' יוחנן ואם-כן מה בא רבינא לחדש ב"שמע מינה" שלו?

ג. "אמר רבינא שמע מינה בן בתך הבא מן העכו"ם קרוי בנך" – מבאר רש"י: "שמע מינה מדקרי ליה לכן בת ישראל הבא מן העכו"ם "בנך". איזו תוספת פירוש מוסיף כאן רש"י? הרי פשיטא שהלימוד הוא מפסוק זה. רש"י היה צריך לבאר את אופן הדרשה, או לציין את חלק הפסוק ממנו נובעת הדרשה, אך הא דממכלול הפסוק לומד רבינא, הוא דבר פשוט. ונראה שרש"י מוסיף לנו הבנה במהות דברי רבינא – ויבואר.

הגמ' מדייקת בדברי רבינא: "לימא קסבר רבינא עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר" בדברי ר' יוחנן אין הגמ' מדייקת כן. וצ"ע מה ראתה הגמ' לחלק ולדייק כך רק מדברי רבינא ולא מדברי ר' יוחנן והרי בלשון אחד דיברו? כן צ"ע הכיצד משתמע בדברי רבינא דין ממזרות בולד, הרי לכאורה מחדש רבינא דין כשרות ויהדות בולד, הייתכן שדווקא יהדותו של הולד היא סיבה לממזרות? – אלא שאם נדע את גורמי הממזרות נבין פשט אף במהותו של דיוק זה. אך כיצד ניתן להסיק דין ממזרות בולד עבד (הבא על בת ישראל) והרי רבינא לא עסק כלל בעבד אלא בעכו"ם בלבד? ואין לדחוק ולומר שהגמ' הסיקה מדברי רבינא שהוא סובר כמאן דאמר שעכו"ם ועבד שוים הם וולדותיהם ממזרים, דהא לשון הגמ' אינו "לימא קסבר רבינא – כמאן דאמר – עכו"ם ועבד וכו'. המילים כמאן דאמר לא מופיעות. הדיוק הוא בדברי רבינא עצמו, וצ"ע כיצד משתמע מדבריו אף דין המתייחס לעבד?

ה. רש"י ד"ה "לימא קסבר רבינא הולד ממזר גרסינן: דאתא לאשמועינן דלא שדינן ליה בתר עכו"ם דנימא עובד כוכבים הוא ואם נתגייר יהא מותר לבא בקהל אלא בתר ישראלית שדינן ליה, ומכיון שנולד בעבירה הוה ליה ישראל פסול כשאר נולדים ממי שאין לו עליו קדושין, דתנן במתניתין לעיל (ס"ו ע"ב) שהם ממזרים". במתניתין לעיל סיבת הממזרות לא הוזכרה כמבואר, עכ"פ הסימן לממזרות היה קידושי ההורים, ודינים הנוגעים להם היו כנראה סיבת הממזרות. ואילו כאן רוצים לתלות את הממזרות בולד הנולד בעבירה. רבינא כלל לא דיבר על ההורים אלא על מעמד הולד, הכיצד ניתן להפוך סיבה למסובב ולומר כי דבריו על הולד מלמדים על ממזרות כדמצינן בדף ס"ו העוסק בהורים? כן צ"ע במהות הדברים, הייתכן כי כשהולד גוי לא נחשיבו ל'נולד בעבירה' ואם הולד יהודי יחשב לכזה? הייתכן כי דווקא יהדותו של הולד היא סיבה לפסלותו בבחינת כל הקדוש מחברו חרב ממנו?

ו. לכשיעויין במהות הדברים נתמה עוד יותר על ההשוואה ברש"י, של דברי רבינא לגמ' בדף ס"ו, אכן בין בעכו"ם ובין בעריות יכולה בת הזוג

להינשא לאחר ורק בו לא תופסים קידושין. אבל בעוד בעריות אף בן הזוג יכול להינשא לאחרת הרי שבעכו"ם: לא תפסי לו קידושין בשום בת ישראל. אי תפיסת הקדושין בדף ס"ו היתה סימן לדין ולחומרה מיוחדת בקידושין אלו, שהרי באחרים תפסי ופה לא. אך בעכו"ם מדלא תפסי לו קידושין כלל ייתכן שאין שום דין מיוחד (או עבירה) בקידושין אלו לבת ישראל. הוא פשוט לא בר הכי, ואינו בר תפיסת קדושין. אדרבה הוא דומה לשפחה ועובדת כוכבים הנישאים לישראל ולא לדיני עריות, ואם-כן אף מבחינת עצם הכלל שבדף ס"ו לכשיעויין בו, צ"ע ההשוואה בין דברי רבינא – למשנה בדף ס"ו. ז. גירסת הגמ' אליבא דרש"י היא: "לימא קסבר רבינא הולד כשר". נמצא שיהדות הולד לא רק שאינה סיבה לממזרות אלא היא סיבה לכשרות יתירה (ומבואר שם שהכוונה לכהונה). והנה, כשם שצ"ע בקידושין כיצד משמע בדברי רבינא פסול, צ"ע כיצד משמע מיהדות הולד דין נוסף של כשרות לכהונה? כן צ"ע הייתכן מחלוקת כה קיצונית ואותה סיבה הנחשבת בקידושין לגורם ממזרות תביא ביבמות להכשר לכהונה?

ח. הריטב"א בסוגיין גורס כביבמות: "לימא קסבא רבינא דהולד כשר". הדיוק אינו מסברה אלא מלשונו של רבינא "מדקרי ליה' בנך ולא אמר דהולד כמוהו". על דברי רש"י מקשה הריטב"א: "ולא נהירא, דמהיכא משמע ממימרא דרבינא דסבירא ליה' דלהוי הולד ממזר מהאי טעמא דנידוק הכי? אדרבה, משמע ממימרא דהוי' כישראל גמור?" בפשטות קשה כאן לא רק בהרגשת הדברים הכיצד גורמת יהדות לפסול, אלא אף במהותם דמהיכן נשמע כדברי רבינא העוסק במהות הולד דין ממזרות התלוי' בעבירה ובקידושין של הוריו? מהיכי תיתי לחדש ממזרות הנובעת ממעמדו של הולד ולא ממצב ההורים? אלא שפרושו של הריטב"א תמוה אף הוא דמה דיוק הוא בלשונו של רבינא בנקטו לשון "בנך" הן זהו לשון הפסוק? ומדוע היה לרבינא לשנות מלשון הפסוק ולומר "הולד כמוהו?" אך יותר מאופן הדיוק תמוה עצם הצורך לדייק. הן הריטב"א נוקט: "אדרבה, משמע ממימרא דהוי כישראל גמור" כלומר, מעצם הסברה משמע דאם הולד אינו מיוחס כלל לגוי הריהו כשר לחלוטין, ואם-כן דיוקי לשון למה לנו?

ט. מסקנת הגמ' היא: "נהי' דכשר לא הוי, ממזר לא הוי, פסול מקרי. (כלומר לכהונה). על כל שלב במסקנה זו יש להקשות. לשון נהי' דכשר לא הוי תמוה לדברי הריטב"א שהנידון רק אי הוי כשר אף לכהונה או לא, ובהוא אמינה הוי כשר לכהונה אם-כן לשון נהי' – תמוה, וכן קשה שהרי עצם הדין

כבר מוזכר בלשון "פסול מקרי" שהכוונה פסול לכהונה ומדוע לומר שוב כשר לא הוי? הריטב"א הרגיש בכך ונוקט "לישנא קלילה הוא" והדברים דחוקים. לפי הריטב"א שכל הנידון הוא כהונה צ"ע מדוע נקטה כאן הגמ' "ממזר לא הוי"? מה לזה ולנידון בסוגיין שהוא כשרות לכהונה. מה השתנה מן ההוא אמינה שהשתמע דין ממזרות? כן, עתה במסקנה אם ברור מיהת שאין יחס אל הגוי, והולד אינו ממזר, אם-כן מהיכי תיתי לא להמשיך ולומר שרבינא סובר כר' נתן ור' יהודה הנשיא ביבמות (מובא בריטב"א) שהולד אף כשר לכהונה? והרי כך צריך להיות מסברה, שאם אין שום יחס לגוי לא צריך להיות שום פסול. וצ"ע.

י. ליישוב סוגיה חמורה זו נראה לומר כדלהלן: רבינא לא חזר על דברי ר' יוחנן. ר' יוחנן אכן עסק ביהדות הולד. רבינא בא לחדש פסול בולד! מעתה מובן מדוע רק לרבינא מדייקת הגמ' כי הולד ממזר, ואם אינו ממזר בהכרח שהפסול שחידש רבינא הוא על כל פנים לעניין כהונה. עצם הימצאות פסול מוכרחת אם-כן מעצם חידושו של רבינא. אך הכיצד רואים אנו בדברי רבינא שהולד קרוי בנך - דין פסול? יבואר.

יא. יש לחקור, כאשר ולד מביאת עריות הוי ממזר האם הממזרות היא תוצאה מהעבירה כשלעצמה, או דלימא כיון שעוברי העבירה לא יכולים לבא בקהל ע"י ביאה זו, אף הולד מקבל מהם את אי היכולת לבא בקהל ולצמיתות. כלומר, כאשר התחדש בעריות כי לא רק עבירה יש בדבר אלא הקידושין לא תופסים התחדש גם כי בולד תדבק חוסר יכולת זו מכח חייס להורים במצבם זה של אי יכולת לבא בקהל ע"י ביאתם זו. משמעות דין ממזר היא חייס להורים במצבם בעת העבירה, ולא פועל יוצא של חומר העבירה כשלעצמו. הדבר מקל את ההבנה הכיצד סובל הבן מכח חטאי הוריו שכן אין זה דין הנובע מן העבירה אלא חייס למי שאין בו ביאה בקהל (ע"י בעילה זו שבה דנים). לפי זה מובן גם לר' עקיבא שאין קדושין תופסין בחייבי לאוין (ע"י כתובות כ"ט ע"ב) מדוע נוקטת הגמ' "רב סימאי אומר, מן הכל עושה ר' עקיבא ממזרין חוץ מאלמנה לכהן גדול וכו'". דין אי תפיסת קדושין מביא אחריו ממזרות אף כשחומר העבירה הוא רק לאו. לא רק משום שהלאו חמור כדי להפקיע קדושין וממילא חמור הוא אף כדי לגרום ממזרות. אלא דהממזרות נובעת מחיס למי שלא תפסי לו קדושין במצבו זה, וחייס זה שייך אף באי תפיסת קדושין בחייבי לאוין וממילא הולד הוי ממזר לר' עקיבא.

נפק"מ תיתכן בהיכי תימצוי שבה יצויר התר על פי דין לאשת איש להבעל

לאיש זר. במקרה זה שאין עבירה הרי שלצד שזהו גורם הממזרות, הולד כשר לבא בקהל. מאידך אם ממזרות נובעת מאי תפיסת קדושין, הרי שבהיות אישה זו אשת איש אין קידושי אחר תופסים בה, והולד המיוחס לה במצבה זה הוי ממזר.

יב. והנה, נפק"מ זו תיתכן. כאשר באים שני עדים כשרים ומעידים על אשת איש כי בעלה מת במדינת הים. בכהאי גוונא, ולאחר היתר של בית דין, מותר לה להינשא כדת וכדין ואין לה שום עבירה בביאת בועל, (בעלה החדש). ובכל זאת – אם לאחר מכן בא הרוג ברגליו, ומפיע בעלה הראשון הרי שילדיה מן השני ממזרים – כך בשו"ע וברמב"ם. מכאן חיוזק לומר כי לא העבירה גורמת לממזרות אלא יחוס הולד אחרי הוריו בשעה שלא תפסי להם קדושין ע"י חתנות זו. [אלא שגם אם העבירה היא גורם הממזרות ניתן לומר כי אף שהאישה פעלה על-פי דין שהרי היו עדים והיתר ב"ד, הרי שהחפצא של הביאה, היתה ביאת עבירה של עריות היוצרת ממזרות. כלומר זו עבירה במהות המעשה ובמנותק מהדין החל על העושה].

יג. לאור שני צדדים אלו תובן שפיר הסוגיה ביבמות דף מ' ולפי פירוש הרשב"א שם. בגמ' ביבמות מצינו מחלוקת אם עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר או כשר. נוקטת הגמ': "מאן דפסיל סבר, מה אשת אב דלא תפסי בה קדושין הולד ממזר אף כל דלא תפסי בה קדושין הולד ממזר. ומאן דמכשר סבר מה אשת אב דלדידיה לא תפסי בהו קדושין כלל". הרשב"א מביא קושיית הגאונים: "מה טעם הוא להכשיר מפני שבעכו"ם לא תפסי בהו קדושין כלל, הא אדרבה כל שכן הואי?" מתרץ הרשב"א: "מאן דמכשיר הכי קאמר: ליכא למתלי בתפיסת קדושין אלא במי שיש לו בעלמא, דכיון דאית להו קדושין באחריני והכא לית ליה, אלמא משום חומרה דערוה הוא והוי כאשת אב לגבי. אבל עכו"ם ועבד הא לא תפסי להו קדושין בבת ישראל, אלמא לאו משום חומר דערוה הוא אלא משום דאינהו לאו בני קידושין אפילו בבת מינן".

נמצא כי המאן דאמר הסובר דולד עכו"ם ועבד אינו ממזר, גם הממזרות נובעת מחומר העבירה, ואי תפיסת קידושין הם רק סימן לחומר העבירה. לכן כאשר לא תפסי קדושין אף בעלמא אין ראייה לחומר העבירה, אלא דין הוא בגברא העכו"ם שאין בו תפיסת קידושין, ולא דמי לאשת אב דהוי אי תפיסת קידושין מחמת חומר העבירה, ומשום כך הולד בעכו"ם אינו ממזר. יצוין כי

אשת אב היא המקור לגורם הממזרות שכן נסמכה לדין ממזרות. לפי זה יובנו גם דברי המאן דאמר שחולק. למאן דאמר זה, גורם הממזרות אינו העבירה אלא החיים למי שאין לו תפיסת קדושין בביאה זו. זו התייחסות לגברא שלא תפסי לו קדושין ואם כן עכו"ם שבכל העולם לא לא תפסי לו קדושין מכל שכן שהולד המיוחס אליו הוא ממזר, וניתן להשוות עכו"ם לאשת אב והדבר אף מק"ו כדמצינו בקושיית הגאונים. נמצא כי יסוד המחלוקת ביבמות אם ולד עכו"ם דומה לאשת אב והוא ממזר, תלויה בשאלה האם גורם הממזרות הוא העבירה או ההתייחסות לגברא עובר העבירה שאין לו תפיסת קדושין בביאה זו, והוא חייס לגברא שלא תפסי לו קדושין. עכו"ם שבכולי עלמא לא תפסי לו קדושין הולד המיוחס אליו הוא ממזר, וניתן להשוות עכו"ם לאשת אב ואף הוא כל שכן כדמצינו בקושיית הגאונים. מעתה תובן המשנה בדף ס"ו הסוברת כי ולד עכו"ם אינו ממזר שכן המשנה סוברת כי גורם הממזרות הוא חומר העבירה ולא ההתייחסות למי שאין בו תפיסת קדושין.

יד. רב האי גאון ביבמות דף מ"ה מיישב את קושיית הגאונים (המובאת ברשב"א) באופן שונה. הוא גורס בגמ': "מאן דמכשר סבר כאשת אב. מה אשת אב שזרעו מיוחס אחריו הולד ממזר". המחלוקת אינה תלויה בתפיסת הקדושין אלא בחייס לעכו"ם. כאשת אב יש חייס לאב – הבועל, וכיון דלא תפסי הקדושין אף הולד לא יכול לבא בקהל, אבל בעכו"ם אין חייס לאב וממילא אין הולד נוחל ממנו את פסול הממזרות. נמצא לפי זה כי לכולי עלמא לא חומר העבירה גורם לממזרות אלא אי תפיסת הקדושין של הורי הולד. אלא למאן דאמר כשר, אף שעכו"ם דומה לאשת אב מקל וחומר באי תפיסת הקידושין, הרי חוסר החייס מביא להכשר הולד וכמבואר. מאידך המאן דאמר שמשווה זאת סובר כי מכיוון שמן האם נובע החייס כולו הרי שפסול ביאה בקהל שלה בביאה זו עובר לולד. אם"כ כשם שבאשת אב מקור החייס (האב) מעביר פסול ממזרות לבן, כך בעכו"ם הבא על בת ישראל, מקור החייס (האם) מעביר פסול ממזרות לבן. המאן דאמר שהולד כשר משווה לאשת אב, לא את מקור החייס אלא את הבועל ובעוד באשת אב הבועל מעביר פסול ממזרות, הרי שבעכו"ם אין לו חייס כלל. הסברה לדבר היא שבעוד באשת אב אי תפיסת הקידושין לבועל נובעת מן הדין החל עליו הרי שבבת ישראל הנבעלת לעכו"ם אי תפיסת הקדושין אינו לא דין ה (שניתן לייחסו לולד) אלא דין בבועל שלא שייכי לו תפיסת קידושין. לכן ההקש צריך להיות לא למקור החייס ומצבו אלא לבועל, ואותו משוים בהיכי תימצי של אשת אב, וכן

במקרה של עכו"ם. על כל פנים נמצא לפי זה, כי לכולי עלמא חיים למי שאין בו תפיסת קידושין הוא גורם הממזרות.

טו. לפי דברינו בביאור הסוגיה ביבמות על פי הרשב"א שם, יובן אף תוס' בנידון ביבמות ט"ז ע"ב בד"ה: "קסבר עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר". תוס' מקשה: "ואם תאמר בשלמא מעבד הוי ממזר, דעבד איכא לאו, אלא מעכו"ם אמאי הוי ממזר? מדאורייתא ביאת התר היא, ובית דין של שם גזרו".

תוס' מקשה מזוע יש ממזרות בביאת עכו"ם והרי אין עבירה מדאורייתא? מתרץ תוס': אף על גב דביאת התר היא מדאורייתא בצינעה, במכל מקום כיון דלא תפסי בהו קדושין הוי ממזר כמו בעבד".

לפי דברינו לעיל זרוע אור חדש בהבנת הדברים. למאן דאמר שבעכו"ם ועבד הולד ממזר ויש השואה לאשת אב, בארנו שאין הממזרות נובעת מחומר העבירה אלא מחיים להורים שאין להם תפיסת קדושין בביאה זו. תוס' מקשה שאין עבירה מדאורייתא ואם כן מהו גורם הממזרות מדאורייתא וכיצד משוים זאת לאשת אב שיש עבירה מדאורייתא. מתרץ התוספות שכל ההשואה אינה לעבירה, וזו לא גורמת הממזרות, אלא ההשואה היא מכח אי תפיסת קדושין ובה ניתן להשוות הן עבד והן עכו"ם לאשת אב מקל וחומר ומובן מדוע הוי הולד ממזר.

טז. התוס' ראש ביבמות שם נוקט: "דאם נימא דשינן ליה רק בתר האם ולא שדינן גם בתר העכו"ם אז הוי ממזר". היחוס לאם בדווקא ובניתוק מהאב הגוי הוא גורם הממזרות והביאור לפי פירוש רב האי גאון לעיל הוא, דלמאן דאמר דהולד הוי ממזר ההשואה לאשת אב היא מכח היות האם מקור החיים. היות האם מקור החיים וכן באשת אב – היות הבעל מקור החיים מאפשרים השוואתם ולימוד ממזרות אף בעכו"ם. נמצא כי דווקא הא דלא שדינן גם בתר העכו"ם מאפשר להשוות אשת עכו"ם לבעל באשת אב. הם הם דברי התוס' ראש.

יז. לאחר שביססנו את הרעיון כי תיתכן ממזרות לא רק מכח עבירה, אלא אף מכח יוחסין להורים דלא תפסי בהו' קדושין בביאה זו נבא לבאר אף את דברי רבינא בסוגיין בקדושין דף ס"ח.

ר' יוחנן דרש את הפסוק "בנך" בהקשר של כי יסיר. רק ישראל ניתן להסיר מדרך ה'. אך רבינא פירש ודרש את "בנך" כפשוטו ולא מכח ההקשר בפסוק. המילה בן מציינת חיים. (באופן מילולי) מעתה רואים אנו עד כמה

מדוייקת לשון רש"י: "שמע מינה מדקרי ליה' לבן בת ישראל הבא מן העכו"ם בנך" רש"י מחדש שהלימוד הוא מן המשמעות המילולית והפשוטה הטמונה בפסוק ולא מן ההקשר של הפסוק הקודם של "כי יסיר" המלמד על יהדות הולד. החידוש הוא מדקרי ליה' בנך – ש"מ שיש חיים. דינו של רבינא הוא דין יוחסין ולא מתייחס ליהדותו של הולד. והנה, לפי דברי רב האי גאון מובן היטב דדוקא משום שיש חיים לאם הוי ממזר. הן הסברנו כי למאן דאמר שהולד ממזר הדבר נובע מכך שהאם היא מקור החיים ולכן לא תפסי בה קדושין והוי כאשת אב דלא תפסי קדושין במקור החיים, בביאה זו. והנה, החיים הוא, לדברי רבינא, מן האם, והחידוש אינו שהולד יהודי אלא שאת דיני האם יורש בנה. דין יוחסין זה בא לומר כי למרות שאי תפיסת הקדושין באם אינו נובע מכח דין בה, הרי החיים הוא לאם במצבה זה של אי תפיסת הקדושין וממצב זה נובעהדין בכך, ולא אכפת לן שגורם אי תפיסת הקידושין הוא האב. נמצא שהחידוש במילה "בנך" הוא ליחס את הבן למצבה של האם ולא רק לדיניה הנובעים מחמתה.

יח. דא עקא. רש"י נוקט: "ומכיון שנולד בעבירה הוה ליה ישראל פסול כשאר נולדים ממי שאין לו עליו קדושין" וצ"ע דהא לפי המאן דאמר שהולד ממזר ויש השוואה לאשת אב, לכולי עלמא, בין לרשב"א בין לרב האי גאון, אין הדבר תלוי בעבירה אלא ביוחסין להורים שלא תפסי להו קדושין? אלא היה קשה לרש"י לומר כדברינו לעיל, דהא אף אם מקור היוחסין הוא האם הרי בה עצמה יש רק מצב של אי תפיסת קדושין אך לא מחמתה אלא מחמת בועלה העכו"ם שהוא מקור וסיבת הדין, וא"כ מדוע ירש בנה דין ממזרות ממנה? לכן נוקט רש"י שאין הכי נמי שם של ולד פסול יש בעצם היותו מיוחס לעוברת עבירה. מעתה לאחר דהוי פסול כל שנותר לנו לדעת הוא רק היקף הפסול, בזה ניתן לומר דהוי כשאר נולדים ממי שאין לה בו תפיסת קדושין דכשם ששם יש במקור החיים אי תפיסת קדושין כך גם כאן. בהיכי תימצוי שיש פסול עצמי (מכח העבירה) ניתן לומר כי היקפו של הפסול הוא בכל מי שבהוריו אין קדושין בביאה זו ומעתה ניתן להשוותו לאשת אב. לפי רב האי גאון חידושו של רבינא הוא בעצם היות האם מקור החיים, לרשב"א החידוש דדיני הבן נשאבים מהאם אף שבה אינו מחמת האם אלא מחמת אי תפיסת קדושין מכח הבעל ולרש"י החידוש הוא כמובא ברב האי גאון, אלא דיש להוסיף דהוי חיים לעוברי עבירה וממילא יש פסול עצמי ורק היקפו נלמד ממצב האם, שכן לחדש פסול מכך שבאם אין קדושין לא שייך כל עוד אין

הפסול מחמתה. רק לאחר שיש פסול מכח העבירה שלה, ניתן גם לומר שמצבה נותן לולד דינים. [עדיין לא העבירה כשלעצמה היא גורם הממזרות אלא הא דאין קדושין באם. העבירה רק מחדשת לנו שיש פסול כלשהו – ואילו על היקפו, שזה ממזרות. למדים אנו מהחיים לאם.] כמובן שלדברי הרשב"א שאין כל צורך בעבירה חידושו של רבינא הוא, הא גופא שניתן ללמוד מאם אף שבה זה מצב ולא דין, הדברים מיושבים ביתר הרחבה.

יז. לאחר באור ההוא אמינה בדברי רבינא נבא לבאר את מסקנת הגמ': הא מיהת ברור לגמ' שרבינא בא לחדש דין ביוחסין של הולד. והנה, שולד עכו"ם ועבד לא מתייחס אחר אביו ידענו, וגם שהולד יהודי כבר חידש ר' יוחנן, בהכרח בא רבינא להדגיש. כי מקור החיים הוא האם, או כי לומדים ממנה דין לולד. אך אם אין הכרח שזה דין ממזרות יש על כל פנים הכרח שזה דין פסול דהא ברור שהחיים לאם הוא חיים לעוברת עבירה (שלא כחיים לגוי) ולכן מסקנת הגמ' דכשר נמי לא הוי – ופסול הוא רק לכהונה.

כ. לעיל שאלנו מהיכן הסיקה הגמ' בדברי רבינא פסול בעבד והרי רבינא עסק רק בעכו"ם? אלא שהדבר הובהר בתוס' ביבמות בדף ט"ז שלמאן דאמר דולד עכו"ם הוי ממזר בהכרח לא העבירה היא גורם לממזרות אלא החיים למי שאין בו תפיסת קדושין, ובוה אין חילוק בין עכו"ם לעבד. בשניהם אין חיים לאב ולכן האם היא מקור החיים. אלא שההשואה לאשת אב אינה סוף פסוק בדין ממזרות הרי היינו צריכים לחידושו של רבינא או כדברי רש"י שיש על כל פנים פסול מכח העבירה, והיקפו בלבד נלמד מאשת אב, או כרשב"א שהחידוש בדברי רבינא דאף שמקור אי חלות הקדושין אינו האם אלא העכו"ם, שפסול זה בבנה המיוחס אליה. דברים אלו לא התחדשו בעבד ואם כן מהיכי תיתי לומר שיהיה ממזר? וצ"ע.

עכ"פ לאור הדוחק הרב לפרש דין פסול בממזרות כאשר היוחסין הם לאם שאין בה אי תפיסת קדושין מחמת עצמה מובן שפיר מדוע ביבמות הגירסא היא דהולד כשר. לאחר שר' יוחנן חידש את יהדותו בא רבינא להדגיש שיש ניתוק מוחלט מן האב הגוי, והחיים הוא כולו לאם ומכאן בהכרח שהולד כשר ביותר, ואף לכהונה יוכשר מכח ניתוק זה מן העכו"ם. למסקנה שאינו דין כשרות בהכרח אין הדגש על הניתוק מן האב אלא על היחוס לאם ולעבירה ואם כן "כשר ודאי דלא הוי, אך אף ממזרות אין פה שכן החיים הוא רק לאם ולזו אין דין עצמי של אי תפיסת קדושין לפי זה. החיים לאם ולעבירה בא לומר פסול כהונה.

לכשיעויין לאור זה בפרושו של הריטב"א בסוגיין נבין שפיר שאף בסוגיין הוי כמבואר ביבמות דף כ"ג. נמצא טעם המחלוקת הקיצונית בין כשרות אף לכהונה ועד לממזרות מובן, שכן החיים לאם יכול לגרום לפסול לכהונה מכח העבירה, או אף לממזרות שנובעת למאן דאמר זה מן החיים להורים שאין להם תפיסת קידושין, ומאידך חיים לאם פרושו ניתוק מהאב ואם כן יש צד שחיים זה גופו יביא לכשרות אף לכהונה.

כא. לפי רב האי גאון בארנו דלכולי עלמא גורם הממזרות הוא החיים למי שאין לו תפיסת קדושין. לפי זה מובנת שפיר המשנה בדף ס"ו. מי שתופסין לו קדושין בעלמא ולא פה, הרי שדין אי תפיסת הקדושין הוא דין בו ולא בבן זוגו ולכן הולד היונק את החיים ממנו הוי ממזר, אבל בשפחה ועבד כיון שהחיים הוא לאם ואילו אי תפיסת הקדושין תלויה בגוי שהרי בכולי עלמא אין לו תפיסת קדושין, אם־כן הולד כשר. נמצא כי לפי הפשט שבאי תפיסת הקדושין הממזרות תלויה, הרי שהמשנה לא עוסקת בסימנא בעלמא אלא בגורמי הממזרות, ואתי שפיר טפי.

נמצאנו למדים שגורם הממזרות אינו חומר העבירה אלא החיים למי שלא תפסו לו קידושין בביאה זו ולא יכל על ידה לבא בקהל.

(מאמר זה נכתב בימי חורפי).

בגדרי אפוטרופוס ובגדרי אב

א. מסכת כתובות דף י"א ע"א: "אמר ר' הונא, גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמשמע לן דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו. מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, דהא קיימא לן עבר בהפקירא ניחא ליה קמ"ל דהני מילי גדול דטעם טעמא דאיסורא אבל קטן זכות הוא לו. לימא מסייע ליה הגיורת והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד, מאי לאו דאטבלינהו על דעת בית דין. לא, הכא במאי עסקינן בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו דניחא להו במאי דעבוד אבוהון. אמר רב יוסף הגדילי. יכולין למחות".

ב. רש"י מבאר את הדין של רב הונא בדבר גירות על דעת בית דין במקרה שלקטן "אין אב, ואמו מביאתו להתגייר". והדבר תמוה, מה ההבדל בין הבאתו לבית הדין ע"י אב או ע"י אם, ומדוע כאשר האב בא עם בנו אין מטבילין את הקטן על דעת ב"ד? וצ"ע.

ג. תוד"ה "מטבילין" שואל: "ותימה דהא זכיה הוי' מטעם שליחות, דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעבדי ליה שליח וכו' ואם-כן היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן" וכו'.

ושואל הגאון ר' עקיבא איגר דכל מה שאין שליחות לקטן זה רק משום ששליח צריך למנות דלקטן אין דעת למנות, אבל זכיה היא שליחות בלי מנוי השליח, והראיה שבזכיה המשלח אפילו לא יודע מהשליחות, ואם-כן מדוע שואל תוס' שיש חסרון בקטן הרי במקום שאין צריך דעת אין לקטן שום חסרון ויש שליחות לקטן וצ"ע.

ד. והנה את שיטת תוס' שאין זכיה לקטן ניתן להסביר בשלושה דרכים: א. קטן הופקע מפרשת שליחות לגמרי, ולכן גם בזכיה שאין חסרון דעת אין שליחות לקטן. (אלא שזה דחוק, דכיון דמצינו מיעוט כזה, מה שאלת ר' עקיבא איגר).

ב. גם בזכיה יש צורך במינוי, רק אנן סהדי שלו היה יודע היה ממנה, אבל בקטן שאין בכוחו למנות אין בזה אנן סהדי שהרי גם לו היה יודע לא היה יכול למנות ולכן אין זכיה לקטן.

ג. אף אם זה אינו אופן נוסף בשיטת תוס', ניתן לומר שהסוברים שאין זכיה לקטן סוברים כי אף שאין כלל דין מינוי בזכיה, בכל זאת מעשה המזכה לא יתייחס לקטן, שכן יש כלל בשליחות שרק מה שהמשלח יכול לעשות בכח עצמו (מבחינה דינית) יועיל ג"כ ע"י שליח. שלוחו של אדם כמותו אבל לא עדיף ממנו, וקטן שאינו יכול להתגייר בכח עצמו, שכן חסרה לו הדעת לכך, לא יוכל לזכות בגירות ע"י שליח. (אלא שלפי זה צ"ע למה בכלל צריך פסוק למעט קטן משליחות? ולפי התוס' בקדושין דף כ"ב ע"ב מתורץ שכן לדעתו בזכיה לא שייך הכלל שכל שבידו לעשות בעצמו מהני ע"י שליח, ואם כן לשיטת תוס' אין אפשרות לומר שזו הסיבה שאין זכיה לקטן, אבל מצינו מי שאומרים את הכלל הנ"ל גם בזכיה ואף שלפיהם קשה למה צריך את הפסוק למעט קטן משליחות יש סברא לומר שלקטן אין זכיה מהטעם האמור), לפי ג' אופנים אלו קיימת שאלת תוס' על דברי ר' הונא – דהרי אין זכיה לקטן.

ה. בשיטה מקובצת מובא שלשיטת רש"י בסוגיא לא קשה שאלת תוס'. רש"י נוקט שהבית דין שמטבילין את הקטן "נעשים לו כאב". ומשמע מכאן שיש גדר של אב שאינו גדר של שליחות והוא מועיל גם בקטן ששליחות לא מועילה בו. אך זה אינו שכן רש"י ד"ה "מהו" כותב במפורש: "ואין אדם נעשה שליח לאדם לחובתו" מוכח שרש"י מעמיד את הסוגיא בשליחות ומה שרש"י נקט קודם שהבי"ד נעשים לו כאב זה ג"כ בגדרי שליחות ואם כך צ"ע השיטה מקובצת שהרי אין שליחות בקטן, וכיצד לפי רש"י מתורצת שאלת תוס' וצ"ע.

ו. בשולחן ערוך חושן משפט סימן ק"ה נפסק: "הלוה שחייב לשנים או יותר ואין לו כדי לפרוע לכולם וקרא אדם אחד ותפס מהמטלטלים של לזה כדי לזכות לאחד מבעלי חובות לא זכה שכל התופס לבעל חוב במקום שיש עליו חוב לאחרים לא קנה ואפילו עשאו שליח וכתב לו הרשאה. אבל אפטרופוס קנה – דיד בעלים הוא". מוכח להדיא שיש מושג של אפטרופוס, שמועיל גם במקום שזכיה ושליחות אינם מועילים שכן הוא נחשב "ליד בעלים". ויש להבין מושג זה וכיצד הוא מועיל.

ז. ידועה מחלוקת הרמב"ם והטור במשלח גט לאשתו ע"י שליח ונשטתה לאחר מינוי השליח וקודם שהגט נמסר לאשתו, לפי הרמב"ם שליח עושה מעשה עבור משלחו ולכן כאן שהמשלח נשטתה הגט חל ואילו לפי הטור ששליח הוא בבחינת ידא אריכתא של משלחו הגט לא חל. וביאור המחלוקת הוא: לפי הרמב"ם כאשר אדם ממנה שליח טמון במינוי נתינת כח החלות מלבד עצם ביצוע המעשה. מאידך לפי הטור מינוי הוא רק הפקדת ביצוע

המעשה בידי שליח אבל כח החלות נשאר בידי המשלח. לכן אם המשלח השטתה קודם חלות הגט, הגט בטל, שכן בעל כח החלות שוטה ואינו יכול לגרש אבל לרמב"ם שבעל כח החלות הוא השליח והשליח פיקח הרי שהגט חל אף שהמשלח שוטה. והנה הטור חולק על הרמב"ם רק במקום שיש מינוי ואז במינוי לא מונח נתינת כח חלות אבל שליח בלי מינוי של המשלח כגון אפוטרופוס. (שהוא ממונה ע"י האב או ע"י בית דין) הוא שליח של היתומים ויש לו כח חלות לכולי עלמא, והראיה שאפוטרופוס יכול לקנות ולמכור והקניין חל. זהו חידוש התורה "נשיא, נשיא" בעת שהנשיאים זכו מנהלות לפני שבטם, ושם התחדש שיש שליח בלי מינוי ובכהאי גוונא יש לו כח חלות גם כן. לפי זה מובן השולחן ערוך שכן במקום שאדם חב לאחרים יכול רק בעל דבר בעצמו לגבות ושליח בלי כח חלות וכן הזוכה לחברו אינם בעלי דברים ולכן אינם זוכים עבור בעל חוב אחר. השולחן ערוך סובר כנראה כמו הטור ששלוחו של אדם כמותו לענין מעשה אבל לא לענין חלות ולכן פה אין שליח ואפי' אם הרשאה אינו יכול לזכות אבל, אפוטרופוס שהוא לכולי עלמא שליח עם כח חלות נחשב לבעל דבר ולכן הוא – יכול לזכות.

ח. לפי האמור מבוארת גם-כן שיטת רש"י בסוגיין, וכיצד לפיו מתורצת שאלת התוס', שכן לרש"י בית דין הם כאב, דהיינו שהם אפוטרופוס, ואף יותר מזה, שכן אב גוי רשאי למכור את בניו לעבדים וכמובא ברמב"ם בהלכות עבדים פרק ט' הלכה ב'. מוכח שכשמדובר בגוי, האב הוא הבעלים על בנו, ואם כן כאשר בית דין הם כאב לגוי' הרי שהם לפחות שליח עם כח חלות ואולי אף בגדר בעלים. לכן לפי ההסבר ששאלת תוס' היתה שאף שאין צורך במינוי בפועל של השליח הרי שיש דין למנותו דבר שאינו שייך בקטן, יובן שכן כל הנ"ל אמור במי שעדיין צריך בכלל למנותו, ושהמינוי נעשה ע"י המשלח אבל אפוטרופוס הוא תמיד שליח של קטנים שממונה ע"י בית דין וזה מועיל לקטן אם כן גם בסוגיין שבית הדין הם אפוטרופוס לקטן מהני.

כמו כן, אם נאמר שהשאלה היתה שהזוכה לא תתייחס לקטן שכן כל מה שהמשלח לא יכול לעשות בעצמו גם השליח לא יכול לעשות עבורו, לפי הטור זה משום שבכדי שהשליח יקבל שליחות על המעשה צריך שבעל כח החלות שממנה אותו יהיה בעל אפשרות (דינית) לעשות את המעשה בעצמו. ואילו לרמב"ם צריך שהממנה שמעביר את כח החלות ואת המעשה יוכל לעשות זאת בעצמו. (מבחינה דינית) אבל בקטן הממנה אינו הקטן אלא בית

דין או האב ולכן לכולי עלמא כאן האפוטרופוס מקבל כח חלות למעשה הגם שלקטן אין כח זה שכן את הכח הזה מקבלים מן הממנה, והממנה שזה בית דין או אב יש להם הכח הנ"ל. חידוש התורה הוא כאמור שקיים דין אפוטרופוס שפועל ללא מינוי הקטן אלא על פי מינוי בית דין, ושזה מועיל. (לפי הטור, כל מה שצריך הוא שבעל כח החלות יוכל גם לעשות את המעשה בשעה שהוא נעשה ולכן אפילו לא היה דין שהקטן ימנה את האפוטרופוס זה היה מועיל, שכן אפוטרופוס הוא שליח שבידו יש את כח החלות. לכן נמצא שלבעל כח החלות במקרה הנדון יש גם את האפשרות לעשות את המעשה, ואצל אפוטרופוס זה לא המשלת אלא האפוטרופוס בעצמו. – אלא שכל הדין שאפוטרופוס הוא שליח עם כח חלות נובע מזה שהוא מתמנה ע"י בית דין ולא ע"י הקטן בעצמו.) ולפי זה מובן ר' הונא שבית דין מגיירים את הקטן, ואין חסרון של אין שליחות לקטן.

ט. לפי האמור מובן גם כן מדוע אומר רש"י כי ר' הונא מדבר בהיכי תימצי שלקטן אין אב ואמו מביאתו, שכן כאשר לקטן יש אב לא שייך שבית דין "יעשו לו כאב". והוי דין של גוי גדול הבא בעצמו לטבול שאז יש דין לטבול בפני בית דין אבל לא ע"י הבית דין מטעם אפוטרופוס, וכדי שבית הדין יעשו לקטן כאב בהכרח יש להתיחס למקרה שאין לו אב (שמצינו ברמב"ם כי בגוי דינו כדין בעלים.) ואמו מביאתו להתגייר. לאם עצמה אין דיני שליחות כאפוטרופוס, ואף שגם אם יכולה להיות אפוטרופוס אבל זה דווקא אם בית הדין מינו אותה, אך כאן מדובר כשאם באה עם בנה לבית הדין ורק אז בית הדין מכירים את האם הגויה ובנה הגוי ודנים אם לגיירם, ולכן מדובר באם שאינה אפוטרופוס ולכן בית הדין נהיים לאפוטרופוס.

[זה שמועילה מחאה כאשר הקטנים הגדילו – אף שגירותם נעשתה ע"י אפוטרופוס הוא משום שעל ידי כך הם מגלים למפרע שמעשה האפוטרופוס אינו זכות עבורם ובית דין הרי מופקדים רק לזכות ולא לחובה שכן על חובה לא היתה גזרת הכתוב, כן, ניתן להסביר את יכולתם למחות כמבואר בתוס' בסנהדרין דף ס"ח ע"ב: שהמחאה היא על קבלת עול מצוות (וכמבואר בכרכה שמואל בנידון)].

י. אף שאת הפירוש ברש"י בסוגיין בארנו על פי דעת הטור, נבאר להלן גם את דעת הרמב"ם התמוה לכאורה מכח מה שמצינו בכמה מקומות ברש"י שכהנים מוכרחים להיות שלוחי רחמנא דאם הם רק שלוחי דידן לא יתכן שיוכלו להקריב שהרי אנו המשלחים איננו יכולים להקריב, ולדעת הרמב"ם

אף שהמשלח שוטה ואינו יכול לגרש יכול השליח לגרש. נראה לומר כי לאחר שהשליח קיבל כח חלות לא משנה כבר שהמשלח השטתה אבל זה ודאי שצריך שבשעת קבלת כח החלות מן הממנה יוכל הממנה בעצמו לעשות את המעשה ומיושבת שיטת הרמב"ם ולא קשה מהסוגיות הנ"ל.

(מאמר זה נכתב בימי חורפי)

המביא גט בארץ ישראל

א. מסכת גיטין דף ב' ע"א משנה: "המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו". מבארת הגמ' בדף ט' ע"א: "ערער כמה, אילמא ערער חד והאמר רב יוחנן דברי הכל אין ערעור פחות משניים, ואלא ערער תרי, תרי ותרי נינהו ומאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני (שהרי יש חזקת אשת איש – תוס') אלא ערער דבעל".

ב. רש"י מדגיש: "ואם יש עליו עוררין – לפוסלו" וכן אח"כ: "ערער דבעל – הבעל ערער עליו לפוסלו". ויש להבין, דתמיד כשבעל בא לערער זה בכדי לפסול את הגט ומה בא רש"י לומר?

ג. תוס' דיבור המתחיל "אלא ערער דבעל" מבאר: "והוא הדין ערער דלקוחות שבאה אשה לטרופ מהן כדאמרינן בירושלמי". תוס' מוסיף אם כן שגם בעלי דין שהם לקוחות יכולין לטעון מזוייף. ואומר המהר"מ שיף: "אפשר שבא לתרץ לשון עוררין" (ברבים) "ולעיל מספקי אי טענינן מזוייף גבי לקוחות, וי"ל דהתם אי בי"ד טוענין, והכא שהלקוחות מערערין וטוענין שמא מזוייף הוא. וק"ל" וצ"ע דמה שייך ערעור בטענת שמא?

ד. לדברי המהר"ם שיף כתב תוס' שמועיל ערעור לקוחות, מכיון שבמשנה כתוב לשון עוררין – ברבים. אך אם כן מדוע הגמ' מעמידה בערעור של הבעל שהינו יחיד ולא בערעור לקוחות? משאלה זו מסיק בעל התפארת יעקב דמכיון שמדובר בטענת שמא, מועילה טענת הלקוחות רק לגבי ממונות ואילו בסוגיין מדובר באיסורים. (הנדון: האם מותר לה להנשא לאחר) ולעניין זה יכול רק ערעור הבעל לפסול את הגט ובאמצעות טענת כרי ולכן נקטו בסוגיין ולכן נקטו אצלנו "ערעור בעל" אף שזה יחיד ובמשנה נאמר לשון רבים. אך בכך אין עוד כדי לישוב כיצד מועיל בכלל ערעור לקוחות בטענה שמא וצ"ע.

ה. הרא"ש על אתר מבאר שמועיל ערעור לקוחות רק כדי שלא יגבו מהם, אבל הערעור לא מועיל לפסול את הגט לגמרי ולאסור על האשה להנשא בפשטות הטעם לכך הוא דבטענת שמא אינם יכולים לפסול את הגט לגמרי ולאסור על האשה להנשא, ולכן הם רק יכולים למנוע מלגבות את הכתובה

מהם. וביתר ביאור, כל הנאמנות של לקוחות לערער על הגט הוא מדין בעל דבר, (אין פה עדות שהרי הם נוגעים בדבר) ודין זה יש להם רק לגבי ממונות כשרוצים לגבות מהם ושם הם יוצרים ספק ע"י טענתם, אבל לגבי איסורים אין ערעורם ערעור. וצ"ע דהרי אם הלקוחות מערערים על הגט נוצר חשש מזויף ומה שייך לומר שיש חשש שהגט מזויף לגבי ממונות ואין חשש לגבי איסורים? אם החשש התעורר הרי שבפועל אין ודאות לכלום ע"י הגט, הן לממונות והן לאיסורים וצ"ע.

כמו כן מצינו לעיל בדף ב' ע"א תוד"ה "ואם" כי לענין אסורים אין טענין מזויף עבור הבעל, דמשום עגונא הקלו בה רבנן. ומבואר דאף כשיש טענין בממונו ויש חשש מזויף על הגט זה רק בנוגע לממונות אבל במה שנוגע לאיסורים הקלו משום עגונא והכשירו את הגט, ויש להבין מה שייך להקל ולהחמיר בחששות שכבר התעוררו. וצ"ע.

ו. התוס' בדף ב' ע"א ד"ה "ואם" אומר שטענין מזויף (לגבי אסורים יש קולא משום עגונא) דאם לא כן לא שבקת חיים לכל בריה, שכן כל אחד יזיף שטר כשרעהו לא ימצא כאן ויגבה בו. שואל המהר"ם שיף אם זו הסיבה שיש טענין מדוע תוס' צריך לומר שלגבי איסורים הקילו משום עגונא, פשוט באיסורים אין חשש של לא שבקת חיים לכל בריה, ואף אישה לא תתגרש בכהאי גוונא שכן יש חזקה שאין אישה מקלקלת עצמה. אלא שכל מה שכתוב סברה של לא שבקת חיים זה רק ראייה ולא סיבת הדבר ואם כן צ"ע מה הסיבה שיש טענין ללקוחות בגט לא מקויים בארץ ישראל שאין שום חשש? ומדוע יש טענין בשטרות בכלל?

ז. "הרמזים" (קצור פסקי דרא"ש - מיוחס לטור) פוסק שאם היה ערעור בעל בארץ ישראל, צריך לקיים את הגט ובלי קיום לא תנשא, אבל אם נשאת - לא תצא. ושואל עליו הקרבן נתנאל באות כ': "ודברי תימה הם מהא דכתב רבינו לעיל דערער הבעל (בחול"ל) הוי' הולד ממזר, ואין טעם לחלק ביניהם וצ"ע". "ועוד קשה לי, הא כתב רבינו להדיא בכתובות פרק נערה שנתפתתה סי' ג' דכיון דקדושין תופסין בה וגם אם נשאה אין כופין אותו להוציא קרינן ביה לכשתנשאי לאחר וכו' אם כן אי כדברי הרמזים אמאי כתב רבינו דנחתין לנכסיו כשאין הבעל מערער, הוי' ליה למכתב רבותא יותר, אפילו כשהבעל מערער גובה כתובתה, דכיון אם נשאת לא תצא קרינן לכשתנשאי לאחר וכו'. ומזה נראה לי מה שכתוב ברמזים איזה תלמיד טועה אמרו ולא יצא מפי: הקדוש ר' יעקב, וכן בטור פסק דבערעור הבעל תצא". ע"כ. וצ"ע,

דאף לו יהי כי הדברים נכתבו ע"י תלמיד שטעה בכך יש להבין במה טעה ואיך באמת הבין אותו תלמיד את דברי הרא"ש?

ח. ונראה לחקור בדין גט לא מקויים בארץ ישראל דמהני, האם יש לגט דין נחקה עדותם בבית דין, ורק הבעל מוריד זאת ע"י ערעור. (מדין בעל דין או מדין בעל השטר וכמבואר בגרי"ז הלוי) או שזה כמבואר בדף ג', דמדאורייתא יש נחקה עדותם בבית דין, ומדרבנן הפקיעו את הדין נחקה של השטר כל זמן שאינו מקויים, ואלא שהם קבעו כך רק לגבי העונות ולגבי אסורים הקלו משום עגון, ומכיון שאין חששות של מזוייף, או לשמה או שאין עדי קיום יכולה להנשא בגט זה, ורק לגבי ממונות אין פה כלל גט מדרבנן, שכן עדות שלא נחקה אינה עדות וזהו הדין שרבנן נותנים לשטר זה אם כן במקום שהבעל מערער (דאין קולא משום עגון) הגט מדרבנן אינו גט ואינה יכולה להנשא, (וזה אף בלי חשש מזוייף). והנה, לפי הצד הזה בחקירה יובן שפיר תוס' וכל הסוגיא בדף ב' שכן לאחר קביעת רבנן דחשיב שטר בלי נחקה לא שייך לגבות בגט זה מלקוחות ומובן שיש טענינן אף שבארץ ישראל אין חשש מזוייף וכדו'. (ובאמת גם על נכסי בעל היה צריך להיות טענינן לולא מדרש כתובה). אולם, אף שבאמת שטר עם נחקה אי אפשר לערער בטענת שמא, הרי ששטר שאינו מקויים, ולמעשה אינו שטר, ניתן לערער ע"י טענת שמא גם כן, שכן הם טוענים כך בכדי שלא תהיה הודעת בעל דין מעצם העובדה שאינו טוען, ולזה מספיקה גם טענת שמא. כלומר, אדם הטוען טענת שמא לא ניתן לומר שיש פה הודעת בעל דין. לכן, אי אפשר לגבות מלקוחות כשהבעל או הם עצמן מערערין בטענת שמא, דבשטר לא מקויים אי אפשר לגבות. לפי הנ"ל מובן איך שייך ערעור בטענת שמא וכן מובן שאין פה חלוקה של החשש מזוייף מממונות לאיסורים, אלא שרבנן קבעו שאין נחקה לגבי ממונות ולא לגבי איסורים.

ט. לפי האמור בזה תלויה גם כן מחלוקת הקרבן נתנאל והרמזים בהכנת הרא"ש. הקרבן נתנאל הבין ברא"ש כמו התוס' שמדובר בגט שרבנן עשאוהו לבלתי מקויים ולכן הלקוחות נאמנים בטענת שמא. הרמזים לעומת זאת הבין ברא"ש שמדובר בטענת ברי על לקוחות שמוריד מהשטר את הדין נחקה שלו. לפי זה יוצא כי בעל שהוא בעל דין על כל השטר מערער את כולו וגם אינה מתגרשת. אבל לקוחות שמערערים בפועל רק לגבי ממונות אינם נאמנים לגבי אסורים שכן לשטר יש דין נחקה.

לנוכח האמור מתורצת שאלת הקרבן נתנאל על הרמזים. גט בארץ ישראל

הוא במציאות גט שכן אין חשש לשמה וחשש שאינו מקויים, ומכיון שיש נחקרה הרי שכל מה שערעור בעל גורם הינו לאמר שלכתחילה לא תנשא, אבל לבטל את הגט ולומר שאם נשאת לא תצא אינו יכול. אבל גט בחו"ל מכיון שיש חשש מזוייף ויש חשש שאינו לשמה או אינו מקויים ולכן רבנן קבעו שאף בלי ערעור אין נחקרה ואם כן כשיש ערעור אין במציאות שטר מדרבנן. כמו כן מובן מדוע כשנשאת בלי גט, היינו עם גט מעורער בחו"ל תצא ואין להשוות כלל בין גט מעורער בחו"ל לגט מעורער בארץ ישראל.

י. אבל עדיין קיימת השאלה השניה, של הקרבן נתנאל על הרמזים מדין מדרש כתובה. הרא"ש בסוגיין אומר: "בלא ערעור בעל מותרת להנשא ולא חיישינן לזיופא לפי שהבעל אינו חשוד לקלקלה". "אבל להוציא ממון מן היתומים ולקוחות חיישינן לזיופא... אבל לענין פרעון הכתובה נחתינן ליה לנכסיו דשריא להנשא, גביא נמי כתובתה מבני חרי דמספר כתובה נלמד לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי" מבואר אם כן שמכיון שאין חשש זיוף בנוגע לאיסורים ומותרת להנשא לאחר יש גם כן מדרש כתובה והיא גובה מנכסי בעל. אבל מכסי לקוחות אינה גובה אף בלי שיערערו שכן טענינן להו מזויף, ומשמע שאין מדרש כתובה לגבי הלקוחות וצ"ע מה הסברה לומר שיש מדרש כתובה לבעל ולא ללקוחות?

יא. הר"ן חולק על כך ואומר: "אם נשאת בגט כשר שהעיד שליח שבפניו נכתב ובפניו נחתם נפרעת כתובתה מן הלקוחות, דכיון דהמנוהו כברי שרי להתירה להנשא אף היא נפרעת כתובתה דמספר כתובה נלמד, שכך כתב לה: "לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי". ויש להבין במה חלוקים הרא"ש והר"ן ביחס דין מדרש כתובה לגבי לקוחות?

יב. ונראה מכאן שיש מחלוקת עקרונית במהות מדרש כתובה, לר"ן מדרש כתובה זו תקנת חז"ל לכתוב בגט לשון התחייבות לשלם כתובה כשתנשא לאחר. אם כן, כאשר האשה מביאה ראיה שהיא מותרת להנשא לאחר מגיע זמן פרעון כתובתה כפי שנכתב בגט, ואז ביכולתה לגבות מבעל או מלקוחות. אבל הרא"ש סובר שאף שמדרש - כתובה הוא תקנת חכמים לכתוב לשם זו, הרי שזמן הפרעון הוא מצד הדין רק כשהראיה להתר נשואיה מוכחת. אבל פה טמונה התחייבות נוספת שלו להאמין לאשה שזמן פרעון כתובתה הגיע אף שמהגט זה לא מוכח. (ואכן כך משמע בקרבן נתנאל באות נ') התחייבות זו להאמין שהגיע זמן הפרעון אמנם מחייבת את הבעל, שהרי הוא התחייב בכך, אבל היא אינה מחייבת את הלקוחות. (כפי שוויתור על

שבועה אינו מחייב לקוחות) ומובן מדוע יש מדרש כתובה וגובה מנכסי בעל ואינה גובה מלקוחות עד שיהיה בידה גט מקויים. ואף שנשאת בגט זה, זו קולא משום עגון אבל הלקוחות לא מחוייבים להאמין לה ויש טענינן מזוייף. יג. לפי המבואר ברא"ש לגבי מדרש כתובה מתורצת גם כן השאלה השנייה של הקרבן נתנאל על ה"רמזים", דלפי דבריו שיכולה להנשא בדיעבד אחר ערעור בעל חשיב מדרש כתובה, דבכתובות חשיב ליכולת להנשא בדיעבד מדרש כתובה, ואם-כן שהרא"ש יאמר שגם בכהאי גוונא יש כתובה. אך לפי האמור מבואר היטב, דכיון שדין מדרש כתובה כולל התחייבות מחודשת של הבעל להאמין לה שהגיע זמן פרעון כתובתה, אם כן ודאי שלא כלול בהתחייבות זו מדוע שלא להאמין לה אף בשעה שהוא מערער על הגט. דאף שאין לו נאמנות למנוע ממנה להנשא בדיעבד אבל בכהאי גוונא לא התחייב להאמין, ולא חשיב זמן פרעון ומובן שלא תגבה מנכסיו.

יד. לפי האמור ניתן להסביר את לשון רש"י בשני אופנים:

א. רש"י נקט לשון פוסלים לחדש שיש כאן פסול מוחלט ואם תנשא לאחר

תצא. ולאפוקי משיטת הרמזים.

ב. רש"י רוצה לאפוקי כפשט המהר"מ שיף בתוס' שהעובדה שמועיל ערעור לקוחות מיישב את לשון עוררין ברבים, במשנה "ולכן אומר רש"י לפוסלו" לאפוקי לקוחות שאינם פוסלים את הגט אלא מונעים מלגבות מהם, ורק על ערעור בעל שגורם פסול דנים בסוגיין.

וכן אין גם לומר שבין כך אי אפשר להעמיד בסוגיין בערעור לקוחות כמובא בר"ן שלקוחות אינן צריכים לערער מכיון שיש טענינן, דלפי המבואר ברא"ש ובתוס' זה לא שייך שכן כל הטענינן חשוב טענה כשהבעל איננו או כשהוא טוען שמא, אבל כשיש הודאת בעל דין לא שייך כלל טענינן ללקוחות וזו טענה שלהם עצמם, ומצד זה יכלה הגמ' להעמיד אוקימתא בטענת שמא של לקוחות ומובן ממה בא רש"י לאפוקי ולומר פוסלים.

(מאמר זה נכתב בימי חורפי)

בדין תכלת בכלאים

מסכת יבמות דף ד' ע"ב: "ותנא דבי ר' ישמעאל טעמא דכתב רחמנא צמר ופשתים, הא לאו הכי כלאים בציצית הוה אמינא דאסר רחמנא, והא כתיב "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם" ותנא רבי רבי ישמעאל כל בגדים צמר ופשתים הם, ואמר רחמנא עביד ליה תכלת, ותכלת עמרא הוא, וממאי דתכלת עמרא הוא מדשש כיהתא תכלת עמרא הוא?, איצטריך, סלקא דעתך אמינא כדרבא, דרבא רמי כתיב הכנף מן כנף וכתוב צמר ופשתים, הא כיצד צמר ופשתים פוטרין בין במינן בין שלא במינן שאר מינין במינן פוטרין שלא במינן אין פוטרין. והא תנא דבי רבי ישמעאל לית ליה דרבא? איצטריך, סלקא דעתך אמינא כי דיוקא דרבא הכנף מן כנף והכי קאמר רחמנא עביד ליה צמר לצמר ופשתים לפשתים, וכי עבידת צמר לצמר צבעיה אבל צמר לפשתים ופשתים לצמר לא, כתב רחמנא צמר ופשתים, דאפילו צמר לפשתים ופשתים לצמר".

ממסקנת הגמ' הינה בפשטות שאכן לומדים שעשה דוחה לא תעשה מהדין של תכלת, והפסוק צמר ופשתים רק מלמד שהדין נאמר בין בצמר ובין בפשתים ולאפוקי מהפסוק של "הכנף".

תוס' ד"ה "דאפילו צמר לפשתן ופשתן לצמר" וכו' נוקט: "נראה דאפילו שני חוטי לבן של צמר שרי בפשתים כדאמר במנחות אף על גב דאפשר במינו, כדאתמר התם מיגו דתכלת פטרה, לבן נמי פוטר, ולבן של פשתים נמי פוטר הצמר ע"י מיגו, ומיגו דלבן של צמר פוטר בפשתים, לבן של פשתים נמי פוטר בצמר. ודוקא במקום תכלת אבל במקום שאין תכלת אסור, כיון דאפשר במינו, דהא במנחות דף מ' ע"א אסר סדין בציצית משום קלא אילן ופריך ולא יהא אלא לבן ומשני משום דאפשר במינו כדריש לקיש".

צ"ע מה כונתו של תוס', מהו המיגו וכיצד הוא מועיל במקום שאפשר לקיים שניהם ואין דין עשה דוחה לא תעשה? כן, יש להבין מדוע צריך להגיע למיגו והרי לכאורה יהיו פה כלאים בממה נפשך, דאם ישים לבן של פשתים יהיו כאן כלאים עם הבגד ומה עדיף כלאים בחוטים על פני כלאים בבגד עד כדי כך שצריך מיגו מיוחד להתיר זאת, ובמיוחד צ"ע המיגו השני בתוס' שפוטר אף לבן פשתים בבגד צמר, בשעה שהתכלת עצמו לא גרם כלאים. וצ"ע.

בתוס' הרא"ש מובאת שאלת תוס' והוא גם מתרץ כמו התוס', וסובר שההתר לא קיים במקום שאין תכלת בבגד כלל, ולשונו: "אבל אם כל ד' חוטים הן של לבן אסור כדאמרינן התם כיון דאפשר במינו דלא שרי ע"י מיגו אלא כשיש תכלת עמו, דמקיימא מצוות תכלת". וצ"ע מהי המצוות תכלת שמזכיר התוס' רא"ש דבפשטות יש מצות ציצית בגדילים, והמצוה זהה בשל תכלת ובשל לבן, ואם כן מדוע כשאין תכלת אין מיגו, והרי מצוה קיימת גם עכשיו?.

הערוך לנר מביא את הסבר התוס' רא"ש במסקנת הגמ' שיש ההוא אמינה להגיד כרבא משום שכתוב "הכנף" והפסוק "צמר ופשתים" בא לאפוקי מזה ושואל על כך התוס' רא"ש: "אם כן לא לכתוב הכנף ולא בעינן צמר ופשתים" ותירץ: "דאם" ולא היה מותר רק תכלת לפשתים אבל השתא דכתוב צמר ופשתים מזה שמענו שהותר צמר לפשתים ופשתים לצמר". ואומר הערוך לנר: "עייין שם בלא סברת התוס' מתורץ מה שהעירו כאן דמוכח מקרא דפשתן לצמר מותר, ואם כן לכאורה יקשה על הרא"ש דאחר שכתב כנ"ל כתב גם כן כדברי התוס' דהותר פשתן בשל צמר מכח מיגו ולמה הוצרך לכך? ויש לומר דאף דגלי קרא, מכל מקום יקשה היאך ילפינן מזה שהרי אפי' באפשר לקיים שניהם התיר הכתוב ואם כן על כל פנים נילף מזה דאפילו היכא דאפשר לקיים שניהם עשה דוחה לא תעשה, ולכן הוצרך לפרש שאחר שהתיר הכתוב צמר ופשתים מכח עשה דוחה לא תעשה שהרי תכלת אי אפשר בענין אחר לכן הותר גם פשתן בצמר מכח מיגו, אכן לפי זה יקשה איפכא דקושיית הרא"ש במקומה עומדת דקרא למה לי כיון דידענו מכח מיגו דאפילו פשתן לצמר מותר, וצריך לומר כמו שכתבתי לעיל על פי התוס' דשבועות, דלפעמים אין הסברה פשוטה כל כך וצריך קרא להשמיענו הסברה. בערוך לנר כתוב שמהפסוק של "צמר ופשתים" יש סיוע לסברה שמיגו שהותר תכלת הותר נמי לבן, ומיגו דהותר לבן צמר בשל פשתים הותר נמי לבן פשתים בשל צמר, ויש להבין, דאם הפסוק בעצמו לא מלמדנו כיצד הוא מסייע לסברה, ומהי הסברה, ומה אינו פשוט בה וצ"ע?.

הרמב"ם בהלכות ציצית, פרק ג' הלכה ו' פוסק: "ומהו לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר, אע"פ שהוא לבן לבדו בלא תכלת בדין הוא שיהיה מותר שהשעטנו מותר לענין ציצית, שהרי התכלת צמר הוא ומטילין אותה לפשתן, ומפני מה אין עושים כן, מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה וכל מקום שאתה מוצה עשה ולא תעשה אם יכול

אחד לקיים את שתיהן הרי מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה וכאן אפשר לקיים את שתיהן"

מסביר הכסף משנה פשוט: "רצה לומר מדאורייתא קאמר שאע"פ שהתירה כלאים בציצית, לא התירה אלא היכא דאי אפשר בענין אחר דהיינו תכלת בפשתים, דאי אפשר לקיים בו מצוות תכלת אלא ע"י שידחה לאו דכלאים, אבל לבן שבו כיון דאפשר להטיל בו ממינו לא דחי לא תעשה דכלאים, ואע"פ שכבר יש כלאים בטלית זו שהרי הטיל בה תכלת אין אומרים כבר נדחה כלאים בטלית זו ויהיה מותר להטיל כלאים ע"י יצירת כלאים עם הבגד הרי גם כשם שפשתן יש כלאים עם התכלת ובמה מרובה איסור כלאים אלו מבלאו?

אם האסור כלאיים הוא בחוטים מובן שכאשר אמנם יש כבר כלאים מחמת התכלת - הוספת עוד חוט צמר גורמת לעוד איסור, אבל אם האסור כלאים הוא בשם הבגד, שבגד שיש בו כלאים אסור בלבישה, מה משנה כמה חוטים גרמו לאיסור, הרי האיסור הוא סוף סוף אחד, ומה שייך לרבות באיסור ע"י הוספת חוט צמר בנוסף לזה הקיים וצ"ע.

הכסף משנה דוחה את הפשט שלו ברמב"ם מכח דיוק בהלכה אחרת ברמב"ם ומסיק שהרמב"ם מדבר במטיל לבן לבדו (בלי תכלת) ובכהאי גוונא כתב דלהטיל חטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר במקום שאין תכלת אסור משום כלאים שלא במקום מצוה כיון שיכול לקיים את שניהם כשיטיל בו ממינו, אבל טלית של פשתן שהטיל בה תכלת מותר לעשות לבן שלה של צמר כיון דבלא חוטי לבן נמי אין אנו מקיימים שניהם שהרי יש בה תכלת שהיא צמר, היינו - שבאמת אין איסור מוסיף, ויש היתר של מיגו במקום שיש תכלת ואין אותו במקום שאין תכלת, וצ"ע דבתירוץ הקודם הבין הכסף משנה שיש איסור מוסיף ומיד אח"כ בפשט השני ברמב"ם ביאר דאין איסור מוסיף ואף אם חזר בו מהפשט ברמב"ם צ"ע כיצד ומשום מה חזר בו בסברה של איסור מוסיף. כן, מכאן משמע בפשטות שמשמעות המיגו היא דמכיון שבין - כך נוצר כלאים ע"י התכלת לא אכפת לן אם יוסיף עוד חוט צמר לבגד פשתן שהרי אין איסור מוסיף. אלא כלפי זה צ"ע שכן הרמב"ם מתיר גם לבן פשתים בבגד צמר, ששם התכלת לא גורם לכלאים ואם כן מדוע מותר עכשיו לחדש איסור בבגד, ובעיקר דחשיב אפשר באופן אחר ואין עשה דוחה לא תעשה. וצ"ע.

בחדושי הרשב"א ריש פרק קמא כתב דאינו מותר להטיל חוטי צמר לבן

בבגד פשתים אלא דווקא אם יש תכלת עמהן אבל ד' חוטי לבן בשל צמר אסור, דהשניים עולין משום מצוות לבן והשניים האחרים אסורים דאינן עולים לו משום תכלת ולא משום לבן, דהאיכא ב' חוטינן אחרים ואם־כן נמצאו ב' האחרים כלאיים, מבאר הגאון ר' יצחק אלחנן וסרמן ז"ל בספרו קובץ הערות סימן ז': "ונראה דעתו, כמו שצדדו בתוס' ריש פרק התכלת דהיכא דליכא תכלת אין צריך רק שני חוטי לבן, ומשום הכי שני חוטי לבן מותר בשל פשתן אבל שני חוטינן האחרים אין בה מצוה, והוי כלאיים שלא במקום מצוה. ושואל הרב וסרמן ז"ל בקובץ הערות דהא גם ע"י שני חוטינן הראשונים נעשה הבגד כולו כלאיים ואיזה הוספת איסור יש בזה אם מוסיף עוד שני חוטינן (דלכאורה זה כמו בהמה שראתה מנוקבת והיא טריפה דאין הבדל בין נקב אחד לשניים) ועוד כיון דכל שני חוטינן בפני עצמן מותרין משום מצוה אם־כן כשמטיל ארבע חוטינן אין זה אלא ריבוי בשיעורה דמותר מדאוריתא לדעת הרשב"א בפרא קמא דחולין גבי השוחט לחולה בשבת ויום טוב, ומסביר הרב וסרמן שם מהו איסור מוסיף: "דכשמטיל חוט אחד בבגד מאינו מינו נעשה הבגד כולו כלאיים. ואם יטיל עוד חוט אחד נעשה עוד הפעם כלאיים וכו' וכשיש בהבגד חוט אחד של מצוה וחוט אחר שאינו של מצוה, הכלאים שחל על הבגד ע"י החוט של מצוה שרי רחמנא אבל הכלאים שנעשה מהבגד ע"י החוט האחר לא שרי, וכמו באשת אחיו של ראובן ושל שמעון, אם אשת אח מחמת שמעון יש לה היתר, אכתי אסורה מפני אשת אח מחמת ראובן". וביאור דבריו שאמנם יש איסור אחד בלבישת הבגד אבל נוסף עוד גורם לאיסור, וכשניתר התכלת שהוא גורם אחד עדין לא הותר גם הגורם השני.

מדבריו יוצא שכאשר התורה התירה פתילי תכלת בציצית של פשתן לא היה כאן היתר של "כלאים בציצית" – דאז אין היתר של גורם אחד אלא של כל הבגד. היתר התורה היה של תכלת כפשתים, דהיינו שגורם אחד והוא החוט של מצוה הותר ונאמר שהוא דוחה לאו, אבל פתילי הלבן לא הותרו. וכשאפשר בלעדיהם ואין עשה דוחה לא תעשה הם תוספת גורם איסור וזה מרבה באיסורים. ואם כן מובן הרשב"א דיש איסור להוסיף כלאים וכן הביאור הראשון בכסף משנה שכתב שיש איסור כזה.

והנה, הגרי"ב סלובייציק ז"ל בספרו בית הלוי כסימן א' שואל מדוע צריך לימוד שתכלת מותרת בציצית של פשתן שהרי מצוות לאו ליהנות נתנו ואם כן אינו עובר על כלאיים, שהאיסור בהם הוא הנאה ע"י לבישה. (וקשה לפי

הראשונים שגם הנאות גוף של מצוה לאו שמייה הנאה). ועונה הבית הלוי שההנאה היא מהבגד ואילו את המצוה מקיימים בגדילים ולכן צריך חידוש שעשה דוחה לא תעשה להתיר גם את הבגד בלבישה. וראיה לכך שהמצוה היא רק בגדילים מכך שאין מצוה ללבוש ציצית, אלא שבגד של ד' כנפות יש לשים בו גדילים, מכאן מוכח שהבגד הוא רק הכשר לקיום המצוה שזה הגדילים ועיי"ש.

ונראה לפי הנ"ל שמבואר היטב מדוע יש עדיפות ליצור כלאים עם התכלת ולא עם הבגד שכן בבגד אין מצוה וכל מה שהותר זה התכלת שבו מתקיימת המצוה ובו יש דין דחיה שניתן לצרפו לפשתים אבל לבגד אין דין דחיה ולכן עדיף לצרף חוטי לבן של פשתים שיצרו כלאים עם התכלת מאשר לצרף חוטי לבן של צמר וליצור כלאים עם הבגד וכדי להתיר זאת צריך להגיע למגו של התוס'. מעתה מובנים התוס' הרשב"א והכסף משנה שיש להם עדיפות בכלאים עם תכלת.

ונראה שגם הבית הלוי שסובר שקיום המצוה הוא בציציות מודה שהתכלת נהפך לחלק מן הבגד (למשל לענין הוצאה מרשות לרשות בשבת למשל) ואף אם נאמר שיש לו דין להחשב מחוץ לבגד אבל הוא נחשב חלק מן הבגד, ויתכן שבאמת הדין מהציציות אינן נחשבות חוץ לבגד ויש בהם עצמן חיוב בציצית כפי שיש בכל חוט מהבגד, אלא שהם גם הקיום דין של המצוה. לפי זה מובנים דברי החזון איש בסימן קל"א בהסבר המיגואים של תוס'. במיגו הרשון תוס' אומר שאמנם עד עתה הבנו שיש איסור מוסיף (וכפי שבואר בקובץ הערות) ושהמצוה היא רק בפתיל תכלת שהותר בבגד אבל, מיגו שהותר הפתיל הזה של התכלת והרי התכלת הוא חלק מן הבגד התחדש שהבגד הזה כולו מותר בצמר, ולכן שוב אין תוספת איסור בפתיל לבן מצמר, שכן לא רק התכלת הותר בו אלא גם כל הבגד שהוא מקשה אחת עמו, ואמנם תוס' הבין כקובץ הערות שהוא אמינה שיש איסור מוסיף שהמצוה היא בציציות וחשיב הוספה אולם מכיון שיש היתר לתכלת והוא חלק מהבגד אין בכך הוספה ובלשונו של החזו"א: "וע"י חוט אחד צמר נעשה כל הבגד שעטנו ואין אנו מוסיפים באיסור אי נתן עוד חוט צמר". והשתא דאתינן להכי אומר תוס' כי זכות לשים ציציות פשתים ויכלת לשים ציציות צמר לא חשיב אפשר לקיים שניהם כפי שמבואר בתוס' בכתובות מ' ע"א לגבי עצם הבגד, ופה מכיון שגם הלבן הוא חלק מן הבגד – להחשב מחייב, יש לו אותם דינים שיש לבגד, ואם כן מכיון שמצוות ציצית יש גם בלבן של פשתים והם כאמור נחשבים חלק מן

מאמרי אברהם

קט

הבגד לגבי חיוב המצוה ולא רק לגבי קיומה, אם כן ניתן להתחיל את ה"חשבון" מהם ולומר דמכיון שהם מותרים בתכלת (צמר) דלגבי הלבן אין אפשרות שלא ייוצרו כלאים עם התכלת, ואין לומר שהתכלת מיוחס לבגד, והלבן מיוחס לבגד, אלא החוטי תכלת מותרים בלבן שכן בלבן יש גם כן מחייב (ולא רק קיום) מצוה. והשתא, אם נאמר שאסור כלאיים הוא בחוטים הרי שעכשיו כבר מותר כל הבגד דהרי לא נתווסף פה שום איסור. חוטים אלו הותרו, שהרי התכלת הוא חלק מן הבגד וכפי שהותר בהם התכלת הותר כל הגד, ואם נאמר שאיסור כלאים הוא בשם בגד אמ"כ עוד יותר פשוט דמכיון שהבגד הוא מקשה אחת עם התכלת הרי ששניהם הותרו בפשתים. וזוהי כונת דברי החזון איש: "ואפשר דהיינו טעמא דחוטי פשתן הניתנין בבגד צמר חשבינן להו כגוף הבגד, וכיון דהותר תכלת בבגד פשתן אין איסור במה שנעשין חוטי ציצית של פשתן כלאיים עם התכלת, ושוב אמרינן דאין קפידא במה שהם כלאים עם הבגד דבלאו הכי הן כלאים עם התכלת וכן הבגד והתכלת כחד חשיבי וכיון שהפשתן מותר בתכלת מותר כל הבגד".

אלא, דזה גופא מנין לנו שאכן ניתן להתחיל את ה"חשבון" מהפשתים ולומר שגם בכהאי גוונא נאמרה מצוות ציצית, אולי במצוה רק התחדש לשים צמר לצמר, ופשתים לפשתים וכשיש צמר לצמר – שיהיה גם תכלת, אבל בהיכי תימצי שהתכלת יוצר כלאים עם בגד פשתים – או ציציות לבן של פשתים (כשה"חשבון" מתחיל מהם) אין לשים תכלת כלל? לכן בא הפסוק "צמר ופשתים" דאפילו צמר לפשתים ופשתים לצמר, להשוות אותם ולומר שכשם שניתן לשים צמר בצמר ואז לשים תכלת ניתן גם לשים פשתים ואז לשים תכלת. זהו גם הביאור בערוך לנר, דמהסמיכות (הפסוק) אי אפשר ללמוד שכן אז נלמד לכל התורה כולה שעשה דוחה לא תעשה גם במקום שאפשר לקיים שניהם ולכן כל מה שלומדים מפה זה רק כשיש מיגו, ובכל התורה כשאין מיגו כזה, עשה דוחה לא תעשה רק שאי אפשר לקיים שניהם כפי שנלמד ממצוות תכלת, שבה נזקקים למיגו להיכא דאפשר לקיים שניהם, ומובן שפיר.

לפי המבואר מובן שפיר לשונו של התוס' רא"ש, דבאמת יש כאן שני מיגואים שהאחד מיוסד על רעהו ורק לאחר שהתחדש מתכלת הוא חלק מן הבגד ויש מיגו ראשון וכן פסוק שמאפשר לומר את המיגו השני ולהתחיל את סיבת ההתר מהפשתים, רק אז מותר לבן פשתים בבגד צמר. כן, מובן מהי "מצוות תכלת" שהתוס' רא"ש מזכיר, דזוהי המצוה שבה הותר הכלאים ורק

מחמתה ע"י שני מיגואים הותר לבן פשתים בכגד צמר, אבל התכלת היא מקור ההיתר.

כן, מובן הכסף משנה, דבאמת גם לפשט השני שלו ברמב"ם הוא מבין שיש איסור מוסיף וכפי שהבין לפירוש הראשון, רק שבמסקנתו הוא סובר את המיגו של תוס' שלפיו אין שום תוספת איסור ולכן פוסק הרמב"ם שבכהאי גוונא מותר.

ברשב"א כל הפשט האמור לא שייך כלל, שכן הרשב"א חולק על התוס' ועל התוס' רא"ש וסובר שגם שני חוטי לבן לבד מותרים בכגד פשתים, ואם כן לא יתכן לומר את המיגו של תוס', שבגד עם תכלת חשיב מקשה אחת המותרת בפשתים, שהרי לפיו מדובר בלי תכלת כלל. לכן נראה שהרשב"א הבין שההיתר בתורה אינו על תכלת אלא שבתורה התירו כלאים בציצית גם כן ע"י לבן. וישנם ב' ציוויים של ציצית, ע"י תכלת וע"י לבן, ואת שניהם מותר לקיים באופן שנוצר שעטנז, (אין לומר שחודש דין שבציצית אין כלאים כלל גם היכא דאפשר לקיים שניהם דאם כן קשה שהרי מפה לומדים לכל התורה שעשה דוחה לא תעשה. אלא שבין ציווי של תכלת ובין ציווי של לבן יש הטר בכלאים והשוואתם נלמדת מהסמיכות "צמר ופשתים". ולכל התורה לומדים מתכלת שחשיב אי אפשר) אלא דגם זה דחוק דמה מכריח ללמוד מהתכלת שעשה דוחה לא תעשה רק כשאי אפשר לקיים שניהם שנלמד מהלבן לכל התורה שגם כשאפשר לקיים שניהם עשה דוחה לא תעשה וצ"ע פשט ברשב"א.

הרמב"ן אצלינו בדף ד' ע"ב אומר: "הא דקאמרינן כתב רחמנא צמר ופשתים דאפילו צמר ופשתים ופשתים לצמר, פירוש ולית לן דריש לקיש דאמר לקמן (דף ב') כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה, דהא פשתים לצמר יכול לקיים את שניהם הוא ואפי' הכי דחי והכי נמי אמרינן עלה במנחות דף ל"ט. ויש שסובר (ידוע כשיטת ר"ת) דריש לקיש בעלמא אתמר אבל כלאיים בציצית לגמרי הותר מסמוכין. וההיא דמנחות דחיה בעלמא הוא. ולא נהירא לי בשמעתין דהא מהכא גמרינן לכל התורה דאתי עשה ודחי לא תעשה ואם כן נימא שאפילו בדאפשר לקיים את שניהם לדחי דומיא דציצית אלא שמע מינה בציצית נמי אתמר", ולכאורה גם שיטתו תמוהה שכן לפי הסברו גם כן הגמ' חולקת על ריש לקיש ויוצא שאנו נתיר בכל התורה גם בדאפשר לקיים שניהם. וצ"ע.

מאמרי אברהם

קיא

הרמב"ן במס' שבת דף קל"ב ע"ב אומר: "וכן אני אומר שסדין בציצית לא מתורת עשה ולא תעשה הוא דמדחי שאם־כן כל מקום שאפשר לקיים את שתיהן מוטב וכו' ובמס' מנחות פרק התכלת אמרינן דאפילו לטלית של צמר עבדינן לכן של פשתים. אלא מדין הקישא אית לן סדין בציצית דכתיב "לא תלבש שעטנן צמר ופשתים יחדיו, גדילים תעשה לך" כדאמרינן פרק קמא דיבמות.

הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל הבין ברמב"ן שמציצית חודש בסמיכות, דין הותרה. ולכן אין הבדל בין אפשר ללא אפשר לקיים שניהם, ובהגהותיו על הרמב"ן שאל: "סותר דבריו שכתב ביבמות דף ד', דאי אפשר לומר כן דהא מציצית גמרינן לכל התורה דעשה דוחה לא תעשה ואם כן נגמור אפי' אפשר לקיים שניהם. וכתב שם דהא דמנחות פליגי שם דהא דמנחות פליגי על ריש לקיש וע"ש".

והנה לפי האמור נראה לומר דהרמב"ן כתב לאפוקי מריש לקיש רק לפי הפשט הכללי של "צמר ופשתים" ללא המיגו, וכפי שאמר הערוך לנר, כי בלי הסברה של המיגו נלמד מכאן לכל התורה שאין הבדל בין אפשר ללא אפשר לקיים שניהם. ולכן אומר הרמב"ן שהוא אמינה זו סותרת לריש לקיש, אבל באמת מכיון שיש מיגו אי אפשר ללמוד לכל התורה שגם באפשר לקיים שניהם יש עשה דוחה לא תעשה. אח"כ מביא הרמב"ן את שיטת ר"ת שבציצית יש הותרה מכח הסמיכות וכדמוכח מהלשון, ולכן הוא מקשה עליו דמהיתר אי אפשר ללמוד לעשה דוחה לא תעשה של כל התורה. אבל במסכת שבת אומר הרמב"ן שסדין בציצית דהיינו פשתים בצמר וכן במנחות צמר בפשתים שאין אפשרות ללמוד מעשה דוחה לא תעשה הרגיל שכן פה זה אפשר לקיים שניהם, ומה שבכל זאת לומדים זה משום שיש לימוד "מדין הקישא" דהיינו שהמיגו שהסתמך על סמיכות הפסוקים, והשוואתם של תכלת ולבן המאפשרת את המיגו השני. וזה באמת כדריש לקיש אלא שיש מיגו ולא שיש היתר. ואם־כן שייך ללמוד לכל התורה. מאידך במקום שאין מיגו עשה דוחה לא תעשה רק כשאי אפשר לקיים שניהם, וכשאפשר אין עשה דוחה לא תעשה, ומוכן שפיר הן הסתירה לכאורה בין דברי הרמב"ן ביבמות לרמב"ן בשבת וכן מדוע לפי הפשט על הרמב"ן שייך ללמוד בציצית שעשה דוחה לא תעשה בכל התורה רק במקום שאי אפשר לקיים שניהם.

(מאמרי זה נכתב בימי חורפי).

זריקת רשויות בשבת:

א. מסכת שבת דף ח' ע"א: "אמר אביי, זרק כוורת לרשות הרבים אינה רחבה ו' טפחים חייב, רחבה ו' טפחים פטור". כלומר, הזורק בשבת כלי עגול (כוורת) מרשות היחיד לרשות הרבים אם יש בתחתית הכלי קוטר של שישה טפחים הרי שיש שם רוחב ד' על ד' טפחים של מרובע ומכיון שמדובר בכוורת גבוהה י' טפחים הרי שיש כאן שיעור של רשות היחיד וכאשר זורקים רשות שלמה לרשות הרבים פטורים. החיוב רק כאשר אין לכלי שיעור מספיק כדי לעשותו רשות ואז הזורקו לרשות הרבים חייב.

ב. בסיבת הפטור של זריקת רשות שלמה מרשות היחיד לרשות הרבים חלוקים רש"י ותוס'. רש"י אומר: "דהוי רשות לעצמה, ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקין רשויות" כל איסורי שבת והגדרת המלאכות האסורות בשבת נלמדים מהמלאכות שנעשו לבניית המשכן ומכיון ששם זרקו כלים אבל לא זרקו רשויות הרי שאין מקור לאיסור של זריקה כשמדובר ברשויות ולכן פטור. הראיה לכך שלא מצינו זריקת רשויות במשכן היא הגמ' בדף צ"ו עמ' ב' ששם הגמ' מחפשת מקור לאיסור העברת ד' אמות ברשות הרבים ורוצה ללמוד זאת מזריקת מחטין מרשות לרשות במשכן, ומכאן מוכח שכל מה שמצינו שהועבר במשכן מרשות לרשות ע"י זריקה היה רק כלים אבל רשויות ודאי שלא זרקו שם שהרי הגמ' שם מחפשת דוגמאות להיכי תימצי שבה נזרק משהו מרשות לרשות ומוצאת רק מחטין. משום כך הזורק כלי שהינו רשות בשבת פטור. תוס' מבאר שפטור מכיון ש:"הכוורת עצמה נעשית רשות היחיד כשתנוח והוי כוורת מרשות היחיד. לרשות היחיד דרך רשות הרבים שפטור". היינו על אף שבאוויר אין הכוורת נחשבת לרשות אלא לכלי משום שרשות היחיד ניתן להגדיר רק מחיצות למקום קבוע אך כלי שהינו נע באוויר וממילא אינו קובע מקום אין אפשרות להגדיר כרשות היחיד וממילא זהו כלי העובר ברשות הרבים. עם זאת מכיון שברגע שהכוורת נחה היא נהיית רשות היחיד המונחת בעצמה וקובעת מקום לעצמה ניתן לומר שהיא לא נחה כלל ברשות הרבים אלא נחה ישירות ברשות היחיד - כלומר בעצמה, שהרי מקום הנחתה הוא רשות היחיד.

ג. תוספות הרא"ש מבאר גם כן את סיבת הפטור של זריקת רשות כפי שמבואר בתום' והוא דוחה את פירוש רש"י מחמת כמה שאלות: א. מסקנת הגמ' בדף צ"ו היא שיתכן שגם מחטין לא זרקו במשכן ודין העברת ד' אמות ברשות הרבים, וכן דין זריקה מרשות לרשות נלמדים מהלכה למשה מסיני ולא ממשכן לכן אף שלא מצינו זריקת רשויות במשכן צריך להתחייב שכן המקור לזריקה מרשות לרשות אינה ממשכן אלא הלכה למעשה מסיני וצ"ע רש"י. ב. כן צ"ע רש"י שכן לפי פרושו יוצא שחיבים רק כאשר המלאכה היא במדויק כפי שהיה במשכן ואם זרקו שם כלים הרי שהזורק רשויות פטור. ואם-כן מדוע שלא יפטרו גם על זריקת אוכלין ומשקין שהרי למסקנת הגמ' גם באלו אין ראייה שזרקו במשכן. ואכן רע"א בגליון הש"ס שואל לפי רש"י מהיכן נלמדים גדרי זריקה בכלל למסקנת הגמ' בדף צ"ו שכלל לא זרקו במשכן וצ"ע?.

ד. בענין לימוד ממשכן מצינו כעין זה בגמ' בדף צ"ד ע"א שאין איסור דאורייתא בנשיאת חי בשבת שכן "חי נושא את עצמו". ושואל תוס' מהו הפטור בכך שחי נושא את עצמו הרי אין היתר לשאת דברים קלים? כן, אין לומר שזה בגדר עשיית מלאכה ע"י שניים שפטור מכח דין "שנים שעשאוהו" שהרי דין זה של פטור בנשיאת חי בשבת נאמר גם ביחס לנשיאת קטן שאינו יכול לשאת את עצמו, ומאידך הגדול יכול לשאת את הקטן אף בלא עזרתו כגון אם היה הקטן מת, ואם-כן הוי בגדר זה יכול וזה אינו יכול שהיכול חייב, ומדוע פטור הגדול הנושא את הקטן? מתרץ שם תוס' שהפטור הוא משום שלא מצינו זאת במשכן. וצריך ביאור מהם הגדרים בלימוד ממשכן שהרי כאמור גם אוכלין ומשקין לא הוציאו במשכן מרשות לרשות ולא יעלה על הדעת לפטור הוצאת אוכלים מרשות לרשות? כן, אם הטעם הוא שלא מצינו זאת במשכן מדוע נאמר שזה מצד "חי נושא את עצמו"? וצ"ע.

ה. אלא מכאן נלמד היסוד המוסד בהלכות שבת לפיו ממשכן לומדים את גדרי המלאכה, ואין נפקות מהו מושא המלאכה - כלומר מהו החפץ שבו נעשתה המלאכה. גדרי המלאכה (ואופן עשייתה) נלמדים ממשכן וכשנעשה דבר הכלול בהגדרת המלאכה, כפי שנעשתה במשכן, חייבים אף שהמלאכה נעשתה בחפץ אחר מזה שבו נעשתה המלאכה במשכן. הפטור בחי הנושא את עצמו נובע מכך שאופן המלאכה שונה, ולא רק מושאה. ממשכן למדנו איסור להוציא דברים שאינם מוציאים את עצמם ואילו חיי מקל ונושא את עצמו ומשום כך זהו סוג אחר של הוצאה. (ואף שיש סברה לאסור גם בכהאי גוונא.

מלאכת הוצאה הינה "מלאכה גרועה" כמבואר בריש המסכת משום שאינה מלאכת יצירה, לכן כיון שסוג הוצאה כזה לא מצינו במשכן, פטור). מעתה מובן שעיקר סיבת הפטור היא באמת היות החי נושא את עצמו כמבואר במשנה. אך לא משום שניים שעשאוה אלא משום שעובדה זו משפיעה על גדרי עשיית המלאכה.

לפי המבואר מובן גם רש"י בפירושו שבזריקת כוורת פטורים משום שלא מצינו זאת במשכן. כאשר נאסר להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים גדר המלאכה הוא בפשטות שאסור להניח ברשות הרבים באופן שהחפץ יתייחס לרשות הרבים שתחתיו. הגדרה זו שייכת רק בכלים, משום שכלי מונח ברשות ומתייחס אליה. אבל רשות אף פעם אינה יכולה להתייחס למקום אחר, משום שרשות הינה מקום בפני עצמו, כלומר מקום שיחדו לו דינים בהלכות שבת. לכך כשהכוורת מקבלת שם רשות הרי שהיא קובעת מקום לעצמה. אי־אפשר לומר שהכוורת מונחת במקום כל שהוא שכן היא נחשבת בעצמה למקום והינה מונחת בתוך עצמה. נמצא כי אין פה הנחה ברשות הרבים באופן הלמד ממשכן כי אין זו הנחה שתוצאתה היות החפץ מונח ברשות הרבים. זהו אם כן גדר אחר של הנחה ברשות הרבים וצריך לראות אם במשכן היו חייבים על כהאי גוונא, ומשום שלא מצינו זאת במשכן פטור. ו. והנה, גם דברים שעשו במשכן אינם תמיד בגדר מלאכות אלא אם כן יש סברה לומר שזו מלאכה שהרי במשכן עשו גם דברים שאינם מלאכות. רק כשיש סברה לאסור שיש להוכיח שנעשתה מלאכה במשכן... לפי הנ"ל יוצא כי שרש"י חולק על התוס' שסובר שיש כאן הנחה ויצירת רשות היחיד בבת אחת, עד כדי כך שזה נחשב הנחה ברשות היחיד. רש"י סובר כפי שתוס' מבין בשאלתו על שיטתו. כלומר לדעת רש"י מכיוון שבאוויר הכוורת היא כלי ולא רשות הרי שהנחתו היא ברשות הרבים כפי שכל כלי חשוב מונח ברשות, ורק אחר כך לאחר ההנחה, קובעת הכוורת מקום לעצמה והכלי נעשה לרשות היחיד וחשוב למונח בתוך עצמו. מכיון שסוף סוף היתה כאן זריקת כלי לרשות היחיד ומשום כך יש סברה לאסור שהרי זו הנחה ברשות הרבים ובכל זאת מכיון שמייד אח"כ יחשב הכלי למונח בעצמו זהו גדר אחר של הוצאה שצריך למצוא אותו במשכן ורק מכיון שלא מצינו כהאי גוונא במשכן פטור. לפי הנ"ל מובן כי שאלת התוס' ראש היתה שאין חילוק בגדרי המלאכה ומניין לרש"י לפטור מכיון שלא היתה מלאכה זו במשכן, והרי רק מושא המלאכה שונה ובכך אין כדי ליצור פטור. כפי שזורק אוכלין לא היה

במשכן אך מכיון שגדרי המלאכה זהים לא יעלה על הדעת שפטור. שיטת רש"י לבאר זאת הינה כי זורק אוכלין חייב, שכן גדרי המלאכה מתקיימים בזריקה זו ואין הם שונים מגדרי המלאכה שהיתה במשכן. מאידך זריקת רשות היא גדר אחר שהרי זו זריקה של כלי שיש בו משום הנחה ברה"ר, אך מיד לכשינוח יהא מונח בעצמו (ברשות היחיד), ולא ברשות הרבים, וזאת לא מצינו במשכן ומשום כך הינו פטור. אלא שצ"ע מדוע לשיטת תוס' אין גדרי המלאכה שונים? בהכרח צריך לומר שהדבר תלוי בהבנת מסקנת הגמ' בדף צ"ו ע"ב ויבואר.

ז. רש"י מבין את מסקנת הגמ' שאת עצם האיסור בזריקה ובהעברת ד' אמות ברשות הרבים, לומדים מהלכה למשה מסיני אבל זהו רק המקור לומר שזה בכלל אסור. אין כאן חידוש של גדרי איסור חדשים, ולאחר ההלכה למשה מסיני זה בגדרי איסור הוצאה שגדריהם נלמדים ממשכן. ההלכה למשה מסיני רק הרחיבה את איסור הוצאה גם על זריקה והעברה ד' אמות ברשות הרבים. ואכן מצינו את ביאור הבעל המאור בריש פרק הזורק כי מהות איסור העברת ד' אמות ברשות הרבים נובעת מן האיסור לעקור חפץ מן המקום שקבע לעצמו כאשר מקום החפץ הינו כדלקמן: במקום שיש בו מחיצות הוא כל הרשות ושם ניתן להוציאו ממקומו רק ע"י הוצאתו מהרשות, וברשות הרבים שאין מחיצות, מקום החפץ הוא רק ד' אמותיו. משום כך ברשות הרבים תחשב עקירת החפץ ממקומו הן הוצאה מן הרשות והן העברתו של החפץ חוץ ל"ד אמות שהן המקום שהחפץ קבע לעצמו. מוכח מכאן שזהו גדר אחד של הוצאה הנעשה באופנים שונים.

ח. כן מצינו שהריטב"א בדף צ"ו מבאר: "ולדידי לא צריכה להכי. דהמעביר או הזורק ד' אמות ברשות הרבים כמוציא מרשות לרשות הוא, לפי שארבע אמות של אדם כרשותו דמין כשמוציא תוצה להן דמי למוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. הלכך אע"ג דהוי' כמשכן אינה אב בפני עצמה, דהויא לה לגבי הוצאה כשובט ומדקדק דאמרינן דהוּו בכלל מיסך ואורג." לריטב"א קשה מדוע העברת ד' אמות וזריקה אינם אבות מלאכות, הן אלו מלאכות שמצינו אותם במשכן ויש סברה לאוסרם? והתירוץ שהן כלולות בכלל הוצאה והוי גדר אחד של הוצאת החפץ חוץ למקומו. כן ממשיך הריטב"א שם ומפרש "אלא כל המעביר ד' אמות ברשות הרבים גמרא גמירי לה, פירוש הכי גמירי שיהא בכלל מוציא, דאי לא חימא הכי הא קיימא לן דאין עונשין מהלכה למשה מסיני והיכי לימא שמואל שאת גדרי הוצאה

לפינן ממשכן? והוא הדין בזריקה, וזריקה באופן שאינו במשכן. כלומר, זריקה שאינה בגדרי המלאכה צריך למצוא במשכן וזאת למרות מסקנת הגמ' שזריקה אינה נלמדת ממשכן אלא מהלכה למשה מסיני. ואין להקשות שזריקה היא דין נפרד מהוצאה ואינה נלמדת ממשכן שכן הגדרים בשני הדברים שוים ונלמדים ממשכן.

ט. ואלא אם כן מנין יודעים גדרי זריקה בכלל שהרי לא זרקו מחטין במשכן? וצריך לומר שעצם הדין שזריקה אסורה וחייבים עליה נלמד מהלכה למשה מסיני ואז זה בגדרים של הוצאה וכל מה שנכלל בגדרים אלו הוא בכלל הנאמר למשה מסיני שחייב. רק כאשר יש לנו יוצא מן הכלל מבחינת גדרי המלאכה צריך לחפש אם גם זה היה במשכן. ממילא מכיון שמסוגית הגמרא מוכח שגם כשמצאנו זריקה בהוא אמינה היתה זו זריקת מחטין. הרי שעצם גדרי הזריקה אף שלא זרקו במשכן זהים לגדרי הוצאה שהיתה במשכן.

י. תוספ' הרא"ש לעומת זאת הבין בגמ' בדף צ"ו כי למסקנת הגמ' שזריקה והעברת ד' אמות נלמדים מהלכה למשה מסיני הרי שזהו מקור האיסור ולא הלימוד ממשכן ואין לגידרי זריקה כל קשר לגדרי הוצאה הנלמדים ממשכן. ההכרח להבנתם זו היתה השאלה דסוף סוף אי אפשר ללמוד ממשכן שהרי יתכן שגם מחטין לא זרקו שם מכאן בהכרח שיש לזריקה והעברה דינים משלהם הנובעים רק מהלכה למשה מסיני. ואם כן יש לאסור גם זריקת רשויות לרשות הרבים כשיש סברה לעשות זאת. לכן מבאר התוס' ראש בסוגיין כתוס' כי זריקת כוורת הינה למעשה זריקה לרשות היחיד ולכן פטור. מבואר אם כן שסיבת המחלוקת היא גמ' בדף צ"ו ולפי הבנת רש"י מיושבות השאלות שנשאלו עליו.

יא. לפי המבואר ברש"י יובן ג"כ לשונו של הר"ן (בחדושים). הר"ן נוקט בתחילת דבריו כשיטת רש"י ואח"כ לכאורה כתוס'. מחד, הוא מבאר את הפטור של הזורק כוורת עם שיעור של רשות היחיד: "משום דהוי רשות היחיד דלא חייבה אלא בזורק כלי אבל לא בזורק רשות (משמע כרש"י) דלא חשיבה הנחה ברשות הרבים וכו'". בתחילה היה משמע כרש"י משום שנקט שהפטור נובע מכח השוני בגדרי המלאכה של הוצאה במשכן ששם זרקו כלים ולא רשויות ואח"כ נוקט הר"ן שהפטור הוא משום שהכוורת לא נחה ברשות הרבים שזה פי' תוס', ותמוה שכן אם אין פה הנחה ברשות הרבים אין צורך לומר שאלו גדרי מלאכה אחרים ממה שנעשה במשכן – שהרי תיפוק ליה

מאמרי אברהם

ק"ז

שפטור משום שלא נעשתה שום מלאכה כלל ולשם מה יש צורך לומר כי נעשתה מלאכה אלא שגדרי המלאכה שונים וצ"ע?

י"ב. אבל לפי המבואר יוכן, שכן גם שיטת רש"י היא שהפטור בזריקת רשויות נובע מכך שלאחר שהרשות נחה היא נקרית מונחת בעצמה ולא ברשות הרבים ויש פה אמנם הנחה ברשות הרבים אבל זה סוג אחר של הנחה, הנחה שמייד אחרי שהחפץ הונח אין הוא מונח ברשות הרבים אלא בעצמו. ולכן צריך לחפש גדרי מלאכה זאת במשכן, אבל עיקר הפטור נובע מהחסרון שיש בהנחה ברשות הרבים שכן זהו המקור לסברה לומר שיש שוני וחילוק בגדרי המלאכה, כפי שהכלל של חי נושא את עצמו הינו מקור לשוני בגדרי הוצאה, ואינו סברה בפני עצמה לפטור. לפי פרוש זה מובן כמין חומר לשון הר"ן הסובר לפי הסבר זה כרש"י שיש כאן הנחה ברשות הרבים אלא שיש בה סברה להתיר המחייבת למצוא מלאכה זאת במשכן (ואף שיש כאן הנחה ברשות הרבים ויש סברה לאסור כבר אמרנו שבהוצאה לא מספיק סברה וצריך למצוא זאת במשכן) ואם-כן מכיון שלא מצינו במשכן זריקת רשויות – פטור – "דלא חשיב הנחה ברשות הרבים". נמצאת מיושבת היטב לשון הר"ן ושיטתו.

י"ג. על שיטת רש"י שואל התוספות ישנים כי מצינו במשכן הוצאת רשויות כשהיו מוצאים את הארון והמזבחות שהם גבוהים י' ורחבים ד' וחשובים כרשות היחיד ואם-כן מצינו הוצאת רשויות ומדוע שלא נאסור גם בכהאי גוונא? ואולם מכיון שרש"י אומר במפורש שלא מצינו זריקת רשויות במשכן נראה לומר שיש הבדל בין הוצאה של רשות לבין זריקה של רשות ואף שמצינו הוצאת רשויות במשכן אין לכך השפעה על זריקת רשויות שאותה לא מצינו במשכן. אך יש קושי בביאור זה מכיון שביארנו את דעת רש"י לפיה נקט בגמ' בדף צ"ו ע"ב שזריקה נשאת בגדרי הוצאה אף לאחר ההלכה למשה מסיני וההלכה למשה מסיני רק הרחיבה את גדר הוצאה של המשכן כך שתכלול גם זריקה, ואם-כן צ"ע מה ההבדל בין זריקה להוצאה וכיצד אומרים אנו כי זריקה מותרת אף כשמוכח כי הוצאת רשויות אסורה שכן מצינו הוצאת רשויות במשכן בהוצאת ארון ומזבחות? ונראה לומר שאין הכי נמי זורק הוא כמוציא ושניהם בעלי גדרים שוים הנלמדים ממשכן אבל יש הבדל בין זריקה להוצאה הבדל הנובע מהשוני שבעצם הפעולה הנעשית וכדלקמן:

י"ד. בזריקה נעשה מעשה ההנחה שעליו מחייבים את הזורק הרבה לפני שהחפץ נח. החפץ נחשב למונח ע"י הזורק משום שמעשהו גרם להנחה שהיתה בסוף הדרך, זהו מעין הדין של "אישו משום חיצו" כלומר בעת הזריקה כבר חשוב הדבר כמגיע לסוף דרכו ונחשב מונח. בזריקה אין את החלוקה ושלבים וההתייחסות לדרך החפץ באויר כפי שאנו מוצאים בהוצאה, והטעם לכך נעוץ במהות המעשה כפי שנראה לקמן. משום כך בהוצאה של רשויות ניתן להבין שיש לכך את כל גדרי הוצאה הרגילים ואין שום חידוש בזה שמצינו הוצאת רשויות במשכן שכן, בסתם הוצאה והנחה יש כאן הוצאת כלי (ולשיטת רש"י בארנו כי באויר זה כלי כאמור) ולבסוף יש כאן הנחת כלי ברשות הרבים מכח התייחסותו של הכלי לרשות שתחתיו וממילא יש כאן מעשה איסור שנעשה בשלמותו, ורק אחרי שנשלם האיסור ולאחר העברת החפץ והנחתו בפועל נעשה החפץ לרשות המונחת בעצמה. הדבר דומה לחפץ שידוע שמיד אחר הנחתו תבא רוח מצויה ותעיף אותו ממקומו, שאז אומרים אנו כי החפץ נחשב מונח – והעובדה שמיד אחר כך ישתנה מקומו אינה מעלה ומורידה לעניין זה. הוא הדין בהנחה של כלי שלאחר שיונח ברשות הרבים יקבע מקום ויהא מונח ברשות היחיד. החלוקה של המעשה לשלבים מאפשרת לראות בהנחה מעשה הוצאה לרשות הרבים שרק לאחר מכן תהפוך להנחה ברשות היחיד מעין העפת הכלי ממקומו ע"י הרוח מיד לאחר שיונח. לעומת זאת בזריקה של רשות שהמעשה מתייחס לעושה אף בטרם שהושלם המעשה ובטרם שהרשות שנזרקה נחה במקומה כבר אנו מתייחסים לזורק כמי שהניחה משום הדין של גירי דיליה, שכן גורם ההנחה מצוי כבר בעת הזריקה. ברור כי סופו של תהליך הוא המתייחס לעושה ובטלו השלבים בפעולה. אין כאן עקירה הולכה והנחה וממילא אי אפשר לומר שמחמת הזריקה שלו נח כלי ברשות הרבים ורק לאחר מכן הפך לרשות היחיד שכן מחמת הזריקה שלו רואים אנו כבר עתה את סוף התהליך, ובסופה של הדרך הרי הרשות נחה בתוך עצמה – ולא ברשות הרבים, וממילא אין כאן הוצאה לרשות הרבים בשבת ואין מקום לאיסור. זריקת רשות היא אם כן מעשה הגורם לחפץ להיות מונח בעצמו, ולמעשה כזה אי אפשר לקרוא זריקה לרשות הרבים, אלא רק זריקה לתוך עצמה של הרשות כלומר לרשות היחיד. מובן אם כן כי דוקה בזורק רשויות צריך למצוא מקור לכאך במשכן כדי לחייבו, שאם לא כן אין כאן סברה לחייבו אבל בהוצאה והנחה ביד של רשות אין שום הבדל אם זה כלי או רשות (שהיא כלי ההופך למונח בעצמו רק לאחר ההנחה, אם זה לא בכת אחת, כפי

מאמרי אברהם

קיט

שמבין תוספות) שכן זו פעולה רגילה פעולה של הוצאה והנחה ברשות הרבים. לכן מובן כי העובדה שמצינו הוצאת רשויות במשכן אינה בגדר הרחבה של דין הוצאה גם לגבי זריקת רשויות ובזריקה של רשות יהיה פטור ומיושבת תמיהת התוספות ישנים על רש"י.

טו. לפי האמור נראה לבאר את מחלוקתם של רבינו יונתן והר"ן (בחדושים) בסוגיין.

בר"ן בסוגיין מובא כדלקמן: "ואני תמהה על רבינו יונתן ז"ל שכתב דדוקא שזרקה (לכוורת) בקומתה, שהיא נחשבת רשות, אבל אם זרקה שלא בקומתה אלא כמין ערובה מחייב אף על גב שרחבה היא שישה וגבוהה עשרה דהא נחה כולה ברשות הרבים" עכ"ל ולא הבנתי דמה לי ארובה מה לי בקומתה כיון דרשות היחיד, ולא חייבה תורה אלא כלים וכיוצא בהם". כלומר, רבינו יונתן סובר כי יחוס התוצאה הסופית של הזריקה אל הזורק וממילא החשבת המעשה להנחת רשות בתוך עצמה מלכתחילה ולא להנחת כלי ברשות הרבים ורק לאחר מכן קביעת המקום לעצמו כרשות כל זה שידך לומר כאשר החפץ מסוגל לקבוע מקום גם בשהותו באויר ואינו נחשב באותה עת לכלי אלא שהחסרון היחיד המונע ממנו שם רשות הוא היותו באויר. רק במקרה כזה ניתן לומר שזה לא מעשה הוצאה שכן במהותו הדבר הנזרק הינו מלכתחילה בבחינת רשות ואין לומר כי נזרק למקום מסויים שהרי הוא נזרק בהכרח אל תוך עצמו.

אבל אם זרק את הכוורת על צידה באופן שגובהה ד' ורוחבה י' שאז אין לה גובה מספיק בכדי להיות רשות היחיד, אזי אי אפשר לומר שזו זריקת רשות ושכבר בזריקתו נעשתה פעולת זריקה של דבר המונח בעצמו, שהרי בעת הזריקה נזרק כלי שאינו בר הכי לקבוע מקום לעצמו – בצורתו זו, גם לכשינחה. העובדה שידוע לנו שהכוורת תנוח לאורכה ותחשב רשות אינה מעלה ומורידה שכן סוף סוף זו זריקה של כלי שבהיותו באויר אינו רשות לא רק מחמת עצם שהותו באויר והעדר האפשרות לקבוע מקום עקב כך אלא יש חסרון נוסף בשם רשות שלו הנוגעת למידותיו. משום כך אין לומר כי זוהי זריקה של רשות אלא זו זריקה של כלי. (זה לא חפצה של רשות) והמעשה נחשב למעשה הוצאה של כלי, שמיד אחרי שתגמר הוצאתו לרשות הרבים יהפך הכלי לרשות המונחת בעצמה משל הרוח נטלתו מיידית לרשות היחיד. טז. הר"ן גם סובר כי הזורק רשות פטור שכן מיחסים לזורק את סוף המעשה, ובסופה של דרך החפץ אינו מונח ברשות הרבים אלא בתוך עצמו.

כמו כן סובר הר"ן כי בכלי שאינו רשות בעת שהותו באויר אלא שיהפך לרשות רק בעת ההנחה לא נאמרה הסברה דלעיל. אולם לדעתו של הר"ן כלי שידוע שינוח לאורכו נחשב רשות כבר באויר למרות שעדיין הוא על צידו. הר"ן סובר כי מכיון שהגדרתה של רשות היא מקום, הרי שכלי עם מידות של רשות נחשב למקום גם אם הוא עתה באויר מרחף על צידו, אם ידוע שכשינוח יחשב למקום, שהרי מעצם הגדרת רשות כמקום נובע כי המבחן להגדרת חפץ כמקום אינו נמדד בעת היות הכלי באויר, שאז בין כך לא קבוע לו מקום, אלא המודד הוא זמן מנוחתו, ואז הרי יחשב הכלי לרשות היחיד. על כל פנים לנוכח הסברה דלעיל ניתן להבין כי קיימים שני צדדים לסברות לכאן ולכאן וניתן להסביר את מחלוקת הראשונים האמורה בדרך זו.

יז. המאירי בסוגיין מבאר: "זה שחייבה תורה בהוצאה מרשות לרשות או בזורק מתחילת ד' לסוף ד' ברשות הרבים, דווקא בכלים וכיוצא בהן מדברים שאינם רשות בפני עצמן כעין הוצאת כלי במשכן אבל אם הוציא דבר או זרק דבר שהוא רשות ואין כאן עקירה מרשות הרבים ולא הנחה ברשות הרבים שבכל מקום שהיא תופסת מקומה היחיד ואם הוציאו מרשות היחיד, לרשות היחיד הוציא, ואין כאן דרך רהשות הרבים שכל שהוא עובר שם רשות היחיד הוא, ואם זרקו מרשות הרבים אין כאן עקירה מרשות הרבים ולא הנחה ברשות הרבים שבכל מקום שהיא תופסת מקומה, ומכל מקום אסור לעשות כן לכתחלה שלא להקל בהוצאה". ובהמשך דבריו מביא המאירי בשם גאוני ספרד: "ראיתי שהגיהו בספריהם שלא פטרו בזה אלא בזריקה אבל בהושטה או בהעברה חייב".

יח. לאמור, בתחילת דבריו מבאר המאירי שהזורק רשות פטור שכן לא מצינו זאת במשכן וכמובא ברש"י. אך צ"ע מדוע נוקט המאירי שהפטור הוא גם בהוצאה ולא רק בזריקה, והרי מצאנו הוצאת רשויות במשכן בארון ובמזבחות וביארנו שבהוצאה אין שום חריגה מגדרי המלאכה אף כאשר זה רשויות, ואם-כן מדוע נקט המאירי דפטור? כן קשה ההמשך בדברי המאירי שבו מבוררת הסיבה דחשיב הנחה ברשות היחיד (כמובא בתוס'). אם לדעת המאירי זו הנחה ברשות היחיד מה צריך בכלל למוד ממשכן הרי אף אם היינו מוצאים זריקת רשויות במשכן היה פטור שכן זו הנחה ברשות היחיד וכשאין סברה לחייב לא מחיבים אף כשזה נמצא במשכן שהרי במשכן עשו גם דברים שאינם מלאכת שבת.

יט. אבל לפי הסברה דלעיל נראה לומר שכל מה שרש"י חולק על תוס' זה משום שבאוויר החפץ אינו נקרא רשות אלא כלי ומשום כך לשיטת רש"י חשיב בשלב הראשון להנחה של כלי ברשות הרבים ורק אחר כך משהונח הכלי וקבע מקום לעצמו הוא הופך להיות רשות, ואילו לשיטת תוס' ההנחה וקביעת הרשות באים כאחת ויש פה מלכתחילה הנחה של רשות בתוך עצמה אף שבאוויר היה החפץ מוגדר ככלי וחשיב כאן מעבר ברשות הרבים. המאירי לעומת זאת סובר שגם כשהכוורת באוויר היא נחשבת לרשות היחיד, ולכן מובן שכאשר הכוורת נחה היא נחה ברשות היחיד והינה המונחת בתוך עצמה וזאת אף בלי הדין של "בבת אחת" המבואר בתוס'. לפי שיטת המאירי כלי שמימדיו הם של רשות היחיד נחשב לרשות גם באוויר וממילא כשהיא מונחת היא מונחת ברשות היחיד כלומר בתוך עצמה. הרשות נחשבת לרשות היחיד גם באוויר והינה קובעת מקום לעצמה מפאת חשיבותה העצמית הקיימת בכל מקום שהיא נמצאת בו. וכלשון המאירי: "ואין כאן דרך רשות הרבים שכל שהוא עובר שם רשות היחיד הוא". מעתה מובנים דבריו שיש ב' סיבות לפטור בזריקת רשויות. א. בזריקה יש פטור שכן לא מצינו זריקת רשויות במשכן וכמבואר ברש"י. ב. מכיון שלשיטתו גם באוויר החפץ נקרא רשות היחיד הרי שלכולי עלמא (גם לשיטת רש"י) קיימת הסברה המובאת בתוס' שזו הנחה ברשות היחיד ולא ברשות הרבים אף בלי להזקק לסברה של "בבת אחת" כאמור וממילא על הנחה שכזו בודאי שפטור. סיבה זו לפטור שיכת לא רק בוורק אלא גם במוציא ומובן מעתה מדוע הזכיר המאירי את שתי הסיבות ומדוע יש פטור גם בהוצאה.

כ. מאידך גאוני ספרד החולקים על המאירי סוברים כנראה כי חפץ אינו חשוב רשות היחיד כשהוא באוויר, שכן אף חפץ הקובע מקום לעצמו אינו נחשב למקום בהיותו באוויר וכפי שבארנו לעיל ולכן כל הפטור הוא כשיטת רש"י מצד זה שלא מצאנו זריקת רשויות במשכן. סברה זו שייכת רק בזריקה ולא בהוצאה כפי שהארכנו לעיל לבאר בשיטת רש"י, וגם לשיטתם אין את הפטור של הנחה ברשות היחיד כפי שנוקט התוספות שכן אין לדעתם את הדין של בבת אחת. פרוש גאוני ספרד זהה אם כן לפרוש רש"י ואילו המאירי חולק לא משום שהוא מסכים עם שיטת התוס' אלא שכאמור לשיטתו חפץ קובע מקום מכח מימדיו המחשיבים אותו, אף כשהוא נייד ומצוי באוויר. כא. מעתה גם מובן מדוע חידש אב"י את דינו ביחס לזריקת רשויות ולא ביחס להוצאת כלי שממדיו כשל רשות היחיד אף שזריקת רשויות היא מקרה

פחות שכיח מהוצאת רשויות, שכן לפי המבואר ביחס לשיטת רש"י הרי שבהוצאת רשות חייבים ורק בזריקת רשויות ניתן לפטור כפי שמחדש אב"י. גם למאירי שקימות שתי סיבות לפטור ואחת מהן קיימת הן בהוצאה והן בזריקה ואחת קיימת רק בזריקה מובן מדוע אב"י נקט זריקת רשות שהרי שם קיימת גם הסיבה לפטור שאינה שייכת בהוצאה.

אבל לפי פרוש התוספות צריך עיון מדוע נקט אב"י בגמרא לשון זורק ולא מוציא והרי גם בהוצאה שהינה מקרה יותר שכיח קיים אותו פטור שכן בעת ההנחה נעשה החפץ מייד בו זמנית לרשות היחיד וחשיב הנחה ברשות היחיד שפטור?

כב. בקונטרס "תוצאות חיים" לגאון ר' מנחם זמבה (סימן ט"ו) מובא תירוץ לשאלה זו. תוס' יובן לנוכח שיטתו במסכת ערובין דף ל"ג עמוד א' לפיה יש איסור בהעברה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים אם הכלי עבר באמצעות הוצאה ורק בזורק אין איסור זה.

איסור הוצאה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים נלמד מעגלות במשכן ששם הוציאו ארון המהווה רשות היחיד, נשאוהו באויר דרך רשות הרבים [לשיטת תוספות באויר אין החפץ קובע מקום לעצמו אף כשממידו גדולים הם] והניחוהו, הפך שוב הארון לרשות היחיד. מכאן למדים כי המעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים חייב. לעומת זאת הזורק באותו אופן פטור שכן לא מצינו זאת במשכן. לפי שיטה זו מובן מדוע נקט אב"י את דינו שפטור דווקא בזריקת רשויות שהרי בהוצאה יש איסור באופנים מסויימים מדין מעביר דרך רשות הרבים ואילו בזריקה פטור בכל אופן שהוא.

כג. יצויין כי גם רש"י בערובין שם נוקט כי יש איסור בהעברה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים מכה הדין של העברת ארון ומזבחות במשכן. נמצא כי אין נפקא מינה בין רש"י לתוס' ולפי שניהם המוציא רשות חייב, הזורק פטור, ויש איסור העברה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים. לרש"י המוציא רשות חייב שכן זו הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים ולתוס' חייב שכן זו העברה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים. כמו כן הזורק רשות פטור לכולי עלמא אלא שלרש"י טעם הדבר הוא משום שלא מצינו זאת במשכן ולתוספות טעם הדבר שכן זו זריקה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים ומצינו לכך מקור לאיסור רק בהוצאה אך לזריקה בכהאי גוונא אין מקור לחיוב, וכדי לחדש תולדה של

מאמרי אברהם

קכג

הוצאה צריך שיהיה במשכן. (לו תצויר היכי תימצי של זריקת רשויות מרשות היחיד לרשות הרבים, גם כן לא תהיה נפקא מינה בין רש"י לתוספות. לתוס' יתחייב שכן בזריקה לרשות הרבים חייב בכל מקרה וגם לרש"י שתמיד הזורק רשויות פטור משום שלא מצינו זאת במשכן, הרי מבואר כי דין זה שייך רק כשגדר המלאכה משתנה ממה שהיה במשכן מחמת זה שהחפץ חשוב מונח בתוך עצמו מיד אחר ההנחה, אבל בלו יצויר שישאר מונח ברשות הרבים גם אחרי שינוח שם הרי שיתקיימו גדרי מלאכת הוצאה כפי שהיו במשכן שהרי זו הוצאה רגילה וממילא יהיה הזורק חייב).

נפקא מינה בין רש"י לתוספות יכולה להיות רק אם יוציא את הכוורת ויניח אותה מיד ברשות הרבים באופן שלא תעבור כלל ברשות הרבים ותכף לכניסתה לרשות, תנוח בה. במקרה זה לפי התוס' יהיה פטור שכן זו הנחה ברשות היחיד (בתוך עצמה) וגם מעבר דרך רשות הרבים אין פה. מאידך לפי שיטת רש"י יהיה חייב שכן זו הוצאה רגילה מרשות היחיד לרשות הרבים (הכלולה בגדרי מלאכת הוצאה שהיתה במשכן). כיוון שרק לאחר מכן תעשה הכוורת לרשות המונחת בתוך עצמה, וממילא זו הוצאה של חפץ וחייב (עם זאת יתכן כי גם לפי התוס' יחשב למעבר ברשות הרבים שכן באויר רשות הרבים כל עוד לא הונח על הארץ חשיב מעבר ברשות הרבים).

כד. והנה, לפי הנ"ל אין הכרח לומר שגאוני ספרד המובאים במאירי וסוברים שהזורק רשויות פטור אבל המוציא חייב, סוברים כרש"י. שהרי גם לתוס' יש היכי תימצי של חילוק בין זורק שפטור לבין מוציא שחייב. נמצא כי יתכן לבאר כי הכוונה בדעת גאוני ספרד היא שהמוציא חייב לא מדין מוציא לרשות היחיד אלא מדין מעביר דרך רשות הרבים שחייב, וזאת באופן האמור לעיל של הנחה מיד עם הכניסה לרשות הרבים כך שהחפץ לא עבר ברשות הרבים אלא מיד נח בה שאז בארנו כי גם לשיטת התוס' יהיה פטור. לעומת זאת לשיטת המאירי יהיה גם בכהאי גוונא פטור שכן אין פה העברה דרך רשות הרבים משום שגם באויר החפץ נקרא רשות היחיד וממילא אף לשיטתו המובאת במסכת סוכה לפיה' המעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים חייב, יהיה הזורק רשות פטור שהרי חפץ שמידותיו כשל רשות היחיד קובע מקומו אף באויר וחשיב כל הדרך מונח בעצמו - ברשות היחיד וממילא לא עבר כלל ברשות הרבים.

כה. הרמב"ם בהלכות שבת פרק י"ז הלכה י"ט פוסק:
"זרק כלי מרשות היחיד לרשות הרבים וכו' ויש בו ד' על ד' בגובה י' פטור

מפני שכלי זה רשות היחיד גמורה ונמצא כמוציא מרשות היחיד לרשות היחיד". הגאון ר' מנחם זמבה מדייק בלשון הרמב"ם: "התחיל בזורק וסיים בלשון הוצאה"... ונמצא כמוציא מרשות היחיד לרשות היחיד". שנוי הלשון בא לשיטתו כדי להדגיש שפטור זורק הוא כפטור המוציא והכוונה בזה דאין הפטור בזריקת רשויות נובע מכך שלא היה במשכן שאז יש חילוק בין זורק לבין מוציא (שהרי מצינו הוצאת רשויות במשכן ולא מצינו זריקת רשויות במשכן). אלא הפטור הוא משום שאין כאן הנחה ברשות היחיד ולכן הושוותה זריקה להוצאה ובשניהם בין בהוצאה של רשות ובין בזריקה של רשות פטור.

כז. הסבר זה של הרב מנחם זמבה זצ"ל תמוה לכאורה שהרי ביארנו שגם לתוס' שיש בהנחת רשות משום הנחה ברשות היחיד וההנחה וקביעת המקום באין כאחד, בהוצאה של רשות חייב משום שזה מעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים. נמצא כי בהוצאה בכהאי גוונא חייב בעוד שהזריקה פטור ואם כן הכיצד הוצאה זהה לזריקה שבה פטור? לפי הבאור שהובא לשיטת התוס' צ"ע ההסבר ללשון "כמוצא" ברמב"ם?

כז. אלא נראה שהרמב"ם סובר כמו המאירי ולא כרש"י ותוס' ומפרש שגם באויר חפץ במימדים של רשות נחשב לרשות היחיד ובכך הרי רש"י מודה לתוספות שפטור שכן אין פה הוצאה כלל ואין זו הנחה ברשות הרבים אלא הנחת רשות בתוך עצמה. אם הרמב"ם סובר כמאירי מובן שבהוצאה יש פטור כפי שמצינו ביחס לזריקה מרשות היחיד לרשות היחיד שכן גם באויר חשיב רשות היחיד שבהוצאה וממילא אין כאן חפץ שעובר ברשות הרבים ואף באויר נחשב החפץ למונח ברשות היחיד. הנפקא מינה בין דברינו אלה לבין דברי הגאון ר' מנחם זמבה היא במקרה שיש הוצאה של רשות ומעבר דרך רשות הרבים שאז לפי הגאון ר' מנחם זמבא שיטת הרמב"ם תהיה שחייב ולפי הבאור שהצענו ברמב"ם נמצא כי זו אינה העברה ברשות הרבים שהרי גם באויר החפץ מונח בעצמו כלומר ברשות היחיד ולכן לשיטת הרמב"ם אף בכהאי גוונא יהיה פטור.

המורס מן הדברים:

א. המוציא מרשות היחיד כלי שממדיו כשל רשות היחיד (ד' על ד' בגובה י') ומניחו ברשות הרבים, מיד בכניסתו לרשות הרבים באופן שאין מעבר של החפץ דרך רשות הרבים לשיטת תוס' פטור שכן אין פה מעבר דרך

מאמרי אברהם

קכה

רשות הרבים, וגם הנחה ברשות הרבים אין כאן כי הנחת הכלי וקביעת שם רשות היחיד באין כאחד, ונמצא הכלי מונח בעצמו – כלומר ברשות היחיד. מאידך לפי שיטת רש"י זו הנחה ברשות הרבים ורק לאחר מכן קובע הכלי שם רשות היחיד ומשום כך חייב.

ב. המוציא כלי שהינו רשות מרשות היחיד ומניחו ברשות הרבים לפי שיטת רש"י ותוס' חייב (או מדין הוצאה או מדין מעביר מרשות היחיד לרשות הרבים). לשיטת המאירי פטור שכן זו הנחה ברשות היחיד משום שהתפץ חשוב רשות היחיד גם בזמן שהותו באויר. (כמו כן הצענו הסבר לפיו יתכן כי זו גם שיטת הרמב"ם ולא כדברי הגאון ר' מנחם זמבה בביאורו לרמב"ם הנ"ל).

גיור כהלכה:

מבוא

המונח גיור כהלכה טומן בחובו כפל משמעויות: המשמעות המקובלת היא – גיור כדת וכדין על פי ההלכה. אבל, המונח גיור כהלכה סובל אף פרוש אחר. ניתן לפרש גיור כהלכה במובן של גיור כיאות, כפי שצריך. כאשר על השאלה כיצד צריך לגייר ומהם הקריטריונים לגיור כיאות, ניתן לענות תשובות רבות ומגוונות בהתאם להשקפת עולמו של המשיב.

אך דומה כי גם לפי הפרשנות הגורסת כי השקפת העולם הסובייקטיבית היא שתקבע מהו גיור כהלכה, קיימת הנחה בסיסית מוסכמת כי יש צורך בכנות ובתום לב מצד המתגייר, כדי להעניק לאקט הסימלי של גיור, תוכן פנימי בר משמעות.

הצורך בכנות המתגייר לקבל על עצמו ובתמים את הדת היהודית היא מן המוסכמות שאינן צריכות להנמקה, עד כדי כך שאנו מוצאים בענין זה תימוכין המלמדים על קונצנזוס נדיר בענייני השקפה וכוונתנו לבג"ץ 467/75 האטשינס נגד שר הפנים בו קבע השופט ברנזון כדלקמן: –

”כיון שהגר בא מדת אחרת, אין לראותו כגר צדק אמיתי אלא אם באמת ובתמים זנח את עיקרי אמונתו הקודמת, ובלב שלם רתם את עצמו בעולה של תורה. עולה של תורה פירושו: דיני התורה כולה כפי שפורשו והונחו במרוצת הדורות.”

(בפסק דין זה, לא הכיר בית המשפט בגיור של גוי שהפך ל"יהודי משיחי", כלומר שהמשיך להאמין ולדבוק בשיירים מדתו הקודמת אף לאחר שהתגייר).

הגיור נועד להצביע על השתלבות של אמת בעם היהודי, מבחינה אמונתית ותרבותית. משום כך תכליתו של הליך הגיור הוא לבדוק את כנות כוונותיו של המתגייר ולהכינו לקראת השתלבות בדת היהודית. הגיור אינו אקט פורמלי, טקס צרמונילי גרידא, אלא תהליך רצוף בעל תוכן פנימי עמוק ורב, המיועד בו זמנית, לבדוק את כנות כוונותיו של המתגייר, ואת שלמות

אמונתו, וכן ליצור השתלכות פיסית והכנה נפשית לקראת היות הגר בן עמנו לכל דבר וענין.

משום כך, שומה על הגיור להיות תהליך אינדיבידואלי. גיור המוני של אנשים אינו מאפשר בדיקה מדוקדקת של כנות המתגייר, ואינו מאפשר הכנה בסיסית לקראת ההשתלכות בעם ישראל. גיור המוני בו יתקבלו לחיק היהדות אף מי שמניעים היחיד לעבור טקס גיור, הוא טובת הנאה כלשהי או נשואין לבן זוג יהודי, הינו גיור מלאכותי.

גיור מסוג זה לא רק שאינו "גיור כהלכה" במובנו הראשון של המושג, אלא שהוא אף חורג מהצורך ב"גיור כהלכה" לפי מובנו השני והטריוויאלי של המושג, המציב כתנאי בסיסי להענקת סטטוס, את בדיקת כנותו של המתגייר.

הביטוי החד ביותר לגישה האמורה מצוי בהלכה הידועה כפי שנפסקה ברמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק י"ד הלכה א':

"כיצד מקבלין גרי צדק? כשיבא אחד להתגייר מן העכו"ם, ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה, דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפין ויסורין באין עליהם?".

לאמור, ההתייחסות אל הגר אינה מסיונרית. הדת היהודית אינה זקוקה למאסות של "מתגיירים" כדי להוכיח את אמיתותה. אדרבה הגישה אל הגר – והשיקול העומד בראש מעייניו של בית הדין המעניק סטטוס של גר, הינם לבדוק את כנות כוונותיו ונחישות רצונו של הגר להשתלב באמת ובתמים בעמנו, שכן הליך הגיור הוא הליך של השתלכות בעם היהודי, זו תכליתו מהותו ומגמתו.

להלן נסקור בפרוטרוט את הדינים השונים של "גיור כהלכה" במובנו הראשון של המונח, תוך התמקדות בתוכנם הפנימי של פעולות הגיור אחת לאחת והדרך בה הן מובילות את הגר לקראת השתלכותו המלאה בדת היהודית, בד בבד עם בדיקת כנותו ושלמות אמונתו. עיון מדוקדק בכל אחד משלוש האלמנטים עליהם מבוסס "גיור כהלכה" במובנו הראשון (מילה, טבילה וקבלת מצוות) יצביע ויבהיר עד כמה נחוצה ההקפדה על פרטי הדינים הנוגעים לגיור למען לא יהפוך הגיור לטקס פורמלי סימלי, ריק מתוכן והמוני וישמור על מהותו כהליך בעל משמעות ותוכן פנימי אשר בסופו אכן משתלב הגר באמת ובתמים בעם ישראל.

מרכיבי הגיור

א. בשולחן ערוך יורה דעה סימן רס"ח סעיף ג' נפסק: "כל ענייני הגר, בין להודיעו המצוות לקבלן, בין המילה, בין הטבילה, צריך שיהיו כפני ג' הכשרים לדון".

נמצאנו למדים כי מרכיבי הגיור שלושה הם: מילה, טבילה וקבלת מצוות. כל אלו דין הוא כי ייעשו בפני שלושה הכשרים לדון. על משמעות כל אחד ואחד מן המרכיבים הללו, על מהותו ותוכנו הפנימי, על הלכותיו המפורטות ועל משקלו בהליך הגיור נעמוד להלן.

פרק א'

המילה – מהותה והדינים הנובעים מכך

ב. הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק י"ג, פותח את הלכות גירות כדלקמן:

הלכה א': "בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה, טבילה וקרבן".
הלכה ב': מילה היתה במצריים שנאמר "וכל ערל לא יאכל בו"¹ מל אותם משה רבינו. שכולם ביטלו את המילה במצריים, חוץ משבט לוי וכו'.
הלכה ד': "וכן לדורות, כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך: – מילה וטבילה וכו'.
הלכה ו': "גר שמל ולא טבל, או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול".
נמצאנו למדים כי דיני הגיור בימינו שואבים מהליך התגבשותו של עם ישראל לעם בצאתו ממצריים – ומכאן כי מהותו ותכליתו של כל אחד ממרכיבי הגיור, היא להביא את הגר לידי השתלבות בעם ישראל, תוך שיחזור התהליך שהביא לגיבוש העם ושחזור חוויה זו באופן אישי ע"י הגר.
ג. מהו תוכנה הפנימי של מילה? מדוע מהווה המילה הליך של התשלבות בעם ישראל?

את מהות המילה היטיב לבטא הרב י.ד. סולובייצ'יק, מארה"ב².
"מילה שניתנה לאברהם העברי אב הגורל היהודי, ושנתקיימה במצריים עובר לעשיית הפסח ואכילתו, סמל גאולת מצריים, מסמנת את השוני הגורלי של האומה. את התבדלותה וגם יהדותה ההכרחיות. מילה היא האות החרותה בעצם הוויתו הפיסית של היהודי. היא אות מתמידה בין אלוקי העברים ועמו, שלא ניתנה להימתות".

לאמור, המילה אינה ניתוח גרידא אלא היא הכניסה לברית הדמים החקוקה בקיומנו הפיסי – והיא ביטוי להצטרפות לעם ישראל. המילה היא אות לברית שבין יהודי לרעהו, ובין יהודי לאלוקיו³, אין זו פעולה בעלת תוכן פיסי של

1. ביחס לקרבן פסח נאמר, בשמות, פרק י"ב פסוק מ"ח.

2. הרב י.ד. סולובייצ'יק, בסוד היחיד והיחד. בעריכת פ. פלאי. עמ' 384.

3. ראה גם, הרב א.א. כי טוב, "איש וביתו", הוצאת יד אליהו כי טוב, ירושלים תשל"ח, עמ' שצ"ג – מדוע מסמלת המילה דווקא את הברית אותה כורתים אנו עם האלוקים, ואת ברית הדמים שהברית יוצרת בין יהודי לרעהו.

הסרת עורלה ותו לאו, אלא מעשה של חקיקה בהוויה הפיסית את המהות הפנימית של עם ישראל, וזהו מעשה בעל תוכן פנימי רב.

ד. המילה היא אות לרצון להיכנס לחיובי החוק היהודי. לאור זאת מקבלות משנה הבנה הסוגיות בנדרים דף ל"א ע"ב, ויבמות דף ע"א עמוד א'. מהן עולה כי ערבי שנימול שלא לשם גירות הוא ערל גמור. שכן כדי לבצע ע"י המילה – מעשה המועיל לגיור, יש צורך לעשות זאת לשם גירות. ברית שאינה הצטרפות לעם ישראל, אינה אות החרוטה בהויה הפיסית – במובנה הרוחני, אלא אקט פיסי גרידא, אות מתה. ואכן כך גם נפסק להלכה בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן רס"ח סעיף א' כי אם הגר נימול שלא לשם מילה צריך להטיף ממנו דם במקום הברית. מעשה הסרת העורלה אינו נחשב לברית – להצטרפות לעם ישראל שכן לברית הדמים החקוקה בקיומנו הפיסי ניתן להצטרף רק במעשה שיעודו אכן – הצטרפות לעם ישראל⁴.

ה. הרב קוק זצ"ל⁵ מחלק בין שני סוגים של גיור: "הגיור שבזמן האבות הרי הוא לא של התחברות אל הגוף הציבורי של האומה הישראלית ושל התחייבות לקיום תורתה ומצוותיה האלוקיות אשר ממעמד סיני. הגיור של האבות הוא של ביטול האלילות ושחיתויותיה⁶, הוא זה של מצוות האנושות הכללית של מצוות "בני נח" וכו'. "מה שאין כן הגיור שלנו שלאחר מתן תורה שהוא הנהו התחברות אל אומה זו, ואל ייחוד שכינתה – עם התחייבות במשמרת התורה והמצווה"⁷. מכאן נובע כי הצטרפות לעם ישראל אינה רק קבלת אמונתו של העם אלא גם קבלת אורחותיו התורניות, וממילא על המילה להעשות לשם כוונה ספציפית זו אם רוצים לראות בה מעשה של השתלבות בעם ישראל ולא אקט פיסי נטול תוכן.

4. במסכת שבת דף קל"ה קיימת בעניין זה מחלוקת בין הבה"ג לבין הר"ח, ולכן נפסק לחומרה בשולחן ערוך כי יש למול, אך לעניין ברכה – ספק ברכות להקל ואינו מברך. עם זאת בגירות לשם יהדות, אך בלי קבלת מצוות דן ר' משה פיינשטיין באגרות משה, יורה דעה חלק ג', סימן ק"ה ופוסק, שאף שמלכתחילה צריך הטפת דם ברית, בשעת הדחק יש לסמוך שלא להצריך הטפת דם ברית כיון שנימול לשם יהדות. מאידך באגרות משה, אבן העזר, ח"ד, סימן ד' צרף ספק שמא צריך הטפת דם ברית, לספק שמא לא קיבל הגר עול מצוות בכנות, ופסל הגירות כדי להחיר אשת איש.

5. הרב צבי יהודה הכהן קוק, "ההד", ירחון תורני, שנה כ"ו תש"א חוברת ר' עמ' כ"ב כ"ד.

6. הדברים לא סותרים לדברי הגרי"ד סולוביצ'יק לעיל. הגרי"ד סולוביצ'יק עסק במהות הציווי ואילו הרמב"ם מתייחס למקורה האובליגטורי של המצווה.

7. מקור האבחנה מבוסס על הרמב"ם בפירוש המשניות, חולין דף ק' ע"ב (פרק שביעי) על המשנה: "נוהג בטוהרה ואינו נוהג בטמאה וכו'".

ו. להלן נבאר מהי מידת הידיעות הנדרשת מן הגר על היהדות אליה הוא מצטרף, בעת שמבוצעת בו מילה, ונראה כי גם גר המעלה על הדעת כי היהדות רפורמית היא היהדות וכי קיום המצוות האורטודוקסי הוא חומרה והידור – יכול בנסיבות מסוימות להחשב גר לדעת הרב פינשטיין זצ"ל⁸, אך גיור הנעשה מתוך ידיעת המצוות ואי נכונות לקבלן, פגום לא רק בשלב של "קבלת המצוות" הנדרשת בהליך של גיור כפי שנראה להלן אלא זהו פגם כבר במעשה המילה כאקט של הצטרפות לעם ישראל במוכן שקיבלה ברית זו לאחר מתן תורה. בלעדי הנכונות להצטרף לעם ישראל אף ע"י קבלת מצוותיו המילה אינה ברית ומסתבר כי במקרה כזה, משיחליט הגר להתגייר באמת ובתמים ולקבל עול מצוות יצטרך הטפת דם ברית שכן מילתו הקודמת אינה שונה ממילת ערבי.

ז. עם זאת יש לזכור כי למרות שהמילה היא ביטוי להצטרפות לברית במוכן של קבלת מצוות, הרי ברור שגם כאשר יש קבלת מצווה שלמה, עדיין נחוצה הברית החקוקה בהויה הפיסית כדי לתת תוקף ממשי להילכי הנפש שבליבו של הגר. מהותה של הברית היא אכן בכוונה המתלוית לה, אך אין הכוונה תחליף לאות החקוקה בהויה הפיסית ולביטוי המוחשי שנותן הגר לרחשי ליבו. לכן אף במקום בו היתה קבלת מצוות כנה, פוסק ר' משה פינשטיין ביחס לגיור מסויים כי יש ספק ביחס לתוקפו מחמת העדר הטפת דם ברית כאשר זו היתה נחוצה⁹.

ח. מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל המדמה בין גיור שטרם מתן תורה כאמצעי כניסה לברית, לגיור שלאחר מתן תורה, עולה לכאורה כי המעשים והכוונה בעת הברית – בשני הגיורים – זהה. לא זו בלבד אלא שהברית קודם מתן תורה היא המקור לברית הנדרשת בגיור לדורות, שהרי הרמב"ם פוסק בעקבות הגמרא בכריתות דף ט' ע"א "ככם כגר יהיה... כאבותיכם" – "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם אף הם" וכו', אלא מעתה האינדא דליכא קרבן לא נקבל גרים? אמר ר' אחא בר יעקב... לדורותיכם כתיב". מדברים אלו עולה לכאורה כי ההבדל היחיד בין גיור לפני מתן תורה, לגיור אחריה הוא רק בעובדה שאין אפשרות להקריב קורבן – אך תוכנו הרוחני של הגיור זהה בשני המקרים והדברים לכאורה סותרים את

8. ואולי לכן כינה ר' משה פינשטיין באגרות משה, יורה דעה, ח"ג סימן ק"ה את הברית בגיור הרפורמי – כברית שנעשתה לשם יהדות.

9. שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ג', סימן ד'.

דברי הרב קוק דלעיל¹⁰, על פיהם הברית של אחר מתן תורה יש לה משמעות שונה וזו ברית של הצטרפות לעם ישראל של תורה ומצוות, ועל כן בהעדר כוונה זו מעשי והליכי הגיור לא יסכנו?

ט. דומני כי יש לבאר את דברי הרמב"ם בהתאם לשיטתו כי הברית אינה חלק מתהליך הגיור אלא תנאי מקדמי לה. (דעה שאינה מוסכמת בין הפוסקים). הלכה זו למדים אנו מכך שהרמב"ם שם, בהלכה ו' פוסק "וצריך לטבול בפני שלושה, והואיל והדבר צריך בית דין – אין מטבילין אותו בשבת ולא ביו"ט ולא בלילה, ואם הטבילוהו הרי זה גר".

לאמור, לדעת הרמב"ם, דווקא בטבילה יש חיוב של נוכחות בית הדין, אך לא במילה. [לעומת זאת בשולחן ערוך ראינו לעיל¹¹ כי "כל ענייני הגר, בין להודיעו המצוות לקבלן, בין המילה וכו' צריך שיהיו בפני ג' כשרים לדון"]. מכאן לכאורה כי לפי שיטת הרמב"ם אין המילה מהווה חלק מהליך הגיור, אשר בו נאמר דין של "בפני שלושה" אלא היא תנאי מקדמי לו (ובכך עוד נדון לקמן). [בעוד שלפי שיטת השולחן ערוך מעשה המילה הוא פעולה המהווה חלק מהליך הגיור, ומשום כך יש צורך בנוכחות ביי"ד בעת ביצועה¹²].

י. מכאן עולה כי לפי שיטת הרמב"ם המילה היא לכאורה רק תנאי מקדמי לגיור הסרת עיכוב והפקעת שם ערל מן הנוכרי הבא להתגייר. במילה אין כדי לשנות את הסטטוס, או להיות ראשיתו של תהליך הגיור, והיא רק תנאי מקדמי כדי שבית הדין יוכל להתחיל בביצוע ההליך¹³. לאור זאת מובן כי אין הבדל בין הכוונה הנחוצה במילה טרם מתן תורה, לכוונה הנחוצה במילה אחרי מתן תורה. כוונות אלו דרושות רק בהליך הגיור עצמו, ושם אכן יהיה הבדל בין גיור של אגדה – של קודם מתן תורה, לבין גיור של הלכה

10. הרב עובדיה יוסף, בכנס תושבע"פ י"ג, הוצאת מוסד הרב קוק, תשל"א עמ' כ"ז, מדמה אף את הכוונה הנדרשת מן המתגייר בגירות לדורות, לכוונת אבותינו במתן תורה לפי המובא בחז"ל, וזאת לאור גמרא זו במסכת כריתות. אך שם הנידון הוא האלמנט של קבלת מצוות, ולא הכוונה הנדרשת בעת מילה. כשהנידון הוא קבלת מצוות הרי השואה היא אכן בין עם ישראל בהיכנסו לברית במשמעות של תורה ומצוות, – בסניי – לברית כיום. מה שאין כן בהשואה שבין כניסה לברית קודם מתן תורה, לכניסה לברית אחריה.

11. שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רס"ח סעיף ג'.

12. ועיין בשו"ת אגרות משה, לר' משה פיינשטיין זצ"ל, יורה דעה, חלק ב', סימן קנ"ח, האם קטן שמל שלא בפני ביי"ד צריך שוב להטיף דם ברית בפני ביי"ד.

13. וראה, הרב י.ד. סולוביצ'יק, לעיל הערה 2, בעמ' 387, הערה 21 (המתחילה בעמ' 385).

מאמרי אברהם

קלה

והצטרפות לעם ישראל של אחר מתן תורה. אולם בעת הסרת פגמים מקדמיים, אין צורך בכוונה שהדבר יעשה לשם קבלת מצוות. י"א. אלא שאין בכך כדי לתרץ.

מבואר בסוגיה בנדרים דף ל"א ע"ב כי ערבי שמל הוא בגדר ערל. נמצא שאף בשלב המיקדמי של הסרת העיכובים בטרם יוחל בהליך הגיור, יש צורך בכוונה שהדבר יעשה לשם יהדות.

ואף מעבר לכך קשה מן העובדה שהרמב"ם מדמה גם טבילה שנעשתה לפני מתן תורה לטבילה הנחוצה לדורות (ראה שם)¹⁴. וטבילה היא בודאי חלק אינטגרלי מהליך הגיור הדורש כוונה של הצטרפות ליהדות. הכיצד ניתן אם-כן לומר כי יש הבדל בין מהות ההצטרפות לעם ישראל לפני מתן תורה ואחריה – והרי הרמב"ם מדמה את מרכיבי הגיור טרם מתן תורה, למרכיבי הגיור בכל הדורות?¹⁵

י"ב. לכן נראה כי יש אכן זהות בין אופן ההצטרפות לעם ישראל, לפני מתן תורה ואופן ההצטרפות אחריה. אך זאת רק ביחס לאמצעים הטכניים בהם מתבצעת הצטרפות זו, ואכן השוני בגירות אחר מתן תורה אינו באמצעי ההצטרפות לעם ישראל אלא במהות הצטרפות זו. המילה והטבילה הם האמצעי לפני מתן תורה והם האמצעים גם אחריה. אך הכוונה שנדרשה בעת הגיור טרם מתן תורה, והכוונה הנדרשת מאז מתן תורה שונים בתכלית. אף קודם מתן תורה ציינה הברית את השוני הגורלי של האומה החרות ומקבל ביטוי ממשי ומוחשי בעצם ההויה הפיסית. אך לאחר מתן תורה, כדי שאכן תחשב המילה לברית, (בין כחלק מהליך גיור ובין כתנאי מקדמי להליך שכזה), נדרשת כוונה להצטרף ליהדות של קיום תרי"ג מצוות – שבהן מתבטאת אותה יהדות.

י"ג. העולה מן הדברים הוא:

- א. כדי שהמילה תחשב לברית עליה להעשות לשם יהדות.
- ב. מי שנימול ללא כוונת הצטרפות לעם היהודי ולדתו צריך הטפת דם ברית, שתעשה מתוך כוונה לקבל עול מצוות כדי לתת ביטוי פיסית לכוונה הכנה להצטרף לעם ישראל¹⁶.

14. רמב"ם, פרק י"ג מאיסורי ביאה, הלכה ג', והלכה ד'.

15. ואולי מתייחסים דברי הרב קוק רק לאלמנט של קבלת מצוות, אך אם כן מה החידוש בכך שיש הבדל בין גיור קודם מתן תורה, לאחריה.

16. וזאת, כיון שמחמת מחלוקת הפוסקים בנידון, נפסק לחומרה, וראה הערה 4.

ג. מסתבר כי מילה בהליך גיור שבו חפץ הגוי להתגייר ולהצטרף לעם ישראל אך לא קיבל באמת ובתמים עול מצוות, תחשב כמילת ערבי או כניתוח פיסי גרידא שכן הצטרפות לעם ישראל שלאחר מתן תורה מבטאת הצטרפות לדתו ואורחות מצוותיו של העם ולא רק הצטרפות לכללי אמונתו ועל כן משירצה הגר לקבל גם עול תורה ומצוות יצטרכו להטיף ממנו שוב דם ברית מתוך כוונה להצטרף ליהדות של תורה ומצוות.

פרק ב'

הטבילה – מהותה, דיניה ודקדוקיה

י"ד. בטרם נדון במקומה של הטבילה בהליך הגיור, נעמוד על מהותה. מהו הרעיון הטמון באותה טבילה ראשו ורובו בארבעים סאה מיים שאינם שאובים? מדוע יש במעשה זה כדי להוות אקט של השתלבות בעם ישראל וכיצד?

טו. הרב א.א. כי טוב בספרו "חסידים ואנשי מעשה"¹⁷ מביא תפילה שהיו חסידים הראשונים אומרים בעת הטבילה. דומה כי בתפילה זו גנוז רעיון המבטא את מהות הטבילה. וזו לשון אותה תפילה: "רבונו של עולם אל תבא חשבון אתי על אשר עבר כבר, תן בי כח להתחיל בעבודתך כתינוק שנולד בעולם מחודש, שאין עליו חטא מקודם. הרי אני לפניך עתה כאילו שבתי לעפרי. והעפר אף הוא שב למה שהיה מתחילתו קודם החטא. וכל העולם כולו מיים במיים. ואין לפניך לא חוטאים ולא חטאים". ומייד לאחר הטבילה אמרו: "הריני לפניך עכשיו כיצור שנוצר זה עתה. עפר מן האדמה עתה נבראתי. והאדמה זה עתה נקו המיים מעליה ונראתה היבשה. יצור חדש הנני לפניך בבריאה חדשה".

טז. לאמור מהותה של טבילה הוא מעשה המסמל את החזרת הישות הקודמת למצב הטרומ בראשיתי, שלפני בריאת העולם, ויצירת אדם חדש, המנותק מהויתו הקודמת כמוכניה השליליים. כלומר כאקט הטבילה מגולמים שתי רעיונות. האחת ניתוק מן הישות הקודמת, והסרת המהות המכונה: טומאת העמים. והשניה – יצירת אדם חדש, "גר שנתגייר כקטן שנולד". נמצא כי תוכן הפנימי של הפעולות המהוות את הליך הגיור הוא כדלהלן:

המילה מתמקדת בתחום ההווה הפיסית,
הטבילה מתמקדת בתחום האישיות בבחינת העלמותה של ההווה הקודמת וחזרה לנקודת הבראשית,
וקבלת המצוות היא ההצטרפות המעשית לעם ישראל.

17. הרב א.א. כי טוב וצ"ל, חסידים ואנשי מעשה, הוצאת יד אליהו כי טוב, ירושלים, תשל"ח, – במעונות אריות, עמ' מ"ו.

אך אף בטבילה הכרח הוא כי תעשה לשם יצירת אדם הנתון תחת עול תורה ומצוות¹⁸. שאם לא כן לא טבילה היא זו, במובן המתואר לעיל¹⁹.

דיני הטבילה פרטיהן ודקדוקיהן:

יז. שולחן ערוך, יורה דעה סימן רס"ח, סעיף ב:
"מטבילין אותו טבילה הוגנת בלא חציצה".

ומבואר בשפתי כהן (ש"ך) שם, כי כוונת השולחן ערוך במילים: "טבילה הוגנת" מתיחסת לדברי התלמוד במסכת יבמות דף מ"ז לפיה כל החוצץ בנידה חוצץ בגרות. כלומר, על הטבילה להיות "בעיון הגוף" ללא חציצה. כמו כן מובאת בשולחן ערוך שם דעת הרא"ש והרי"ף והטור לפיהם יש צורך גם בגילוח שערות ונטילת צפרני ידיים ורגליים קודם הטבילה.

יח. בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג', בסימן קי"א ביחס לאשה שטבלה בקומה זקופה ובהתיחס לדעת המחבר בשולחן ערוך, יורה דעה סימן קצ"ה, סעיף ל"ה. פסק: "ויש טעם גדול לומר דאף לשיטת המחבר דעלתה לה טבילה, יודה דלטבילת גירות לא תעלה הטבילה כיון דהוא להיכנס בזה לקדושת ישראל, יש לזה חומר טבילה דטהרות (ולא רק דין טבילת אישה לבעלה) דלכולי עלמא לא עלתה טבילה, דהא ודאי, צריך לומר דלא רק בשמא בעלמא נקראו ישראל עם קדוש, אלא שישראל יש להם קדושה ממש" וכו'. אבל בתוס' נדה דף ס"ז ע"א ד"ה פתחה, מפורש דליכא לטבילת גר ועבד משותרר חומרא דטבילה לטהרות; אלא טבילה דאיסור והיתר, דהוא כטבילה דנדה לבעלה וכו'. וכיון שיש דעות ראשונים החלוקות בעניין מסיק הרב פיינשטיין זצ"ל "ויש לנו להחמיר מספק"²⁰.

לאמור, בטבילת גרות יש להחמיר אף מעבר להקפדות שיש בטבילת נידה ודיניה מקבילים לדיני טבילה הנדרשת כדי ליגוע בטהרות.

18. לעניין זה ראה הגר"ד סולוביצ'יק, בהערה 13, בעמ' 386-388.

19. ואין להקשות מדין אישה שטבלה לנידתה שמבואר ביבמות דף מ"ה ע"ב כי הדבר מועיל לגרות. ראה בדברינו להלן באות קיג, שכן זהו קיום המצוות הגדול ביותר שיכול להתבטא, כבר בעת הטבילה.

20. במקרה המסוים הנדון התיר ר' משנה פיינשטיין: "מכיוון שהיא חולה גדולה שלא שייך שתנשא וכו'".

עדות כשרה בעת הטבילה:

יט. בשולחן ערוך, יורה דעה סימן רס"ח סעיף ג': "בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' (או קרובים – מרדכי) ובלילה. אפילו לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו ואישה שטבלה לנידתה הוי גר ומותר בישראלית. וכו'²¹. ולהרי"ף ולהרמב"ם אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שניים או בלילה מעכב ואסור בישראלית".

בשפתי כהן (ש"ך), שם, ס"ק י', ביחס למי שידוע לנו כי היה עובד כוכבים, מסיק כי "לכולי עלמא: צריכין שיהיו ב' עדים לפחות. (ולדעת הרי"ף והרמב"ם שלוש) שידעו שנתגייר כראוי, ואף באישה (שטבלה לנידתה דמהני) נראה בשעה שטבלה נפשה היו צריכין לאנשים רואים אותה שטבלה להיות עדים בדבר".

כ. מן הסמ"ג בלא תעשה קט"ז עולה כי טבילה בפני שניים (ולא רק הדין של בפני שלושה) מעכבת ואינו גר כלל. וכן משמע מן השלטי גבורים ביבמות דף מ"ה בשם הסמ"ק. עם זאת מבאר ר' משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ג', סימן קי"ב כי הצורך של "בפני שלושה ביחס לטבילה אינו כדין עדים. אלא שהם המורים לגר לטבול", עם זאת מסקנתו היא שכאשר יש אומדנא דמוכח שטבלה הדבר מספיק הן לעדות והן להחשב בפני שלושה²².

כמו כן ביחס לעדות פסק, כי אף במקום שידוע שהוא – גוי (ויש אתחזיק איסורא) כאשר אין לו אינטרס לרמות, מספיק גם עד אחד שראה את סיום הטבילה. [יצויין כי נוכחות העדים בטבילה הינה בשלב שבו האישה כבר כולה במיים והדיינים רק מוודאים את טבילת הראש גם כן, כך שאין שום פגיעה חלילה בצנעת הפרט של האישה].

כא. כאשר אין עדים כשרים נפסלת הגירות. ב"אגרות משה", אבן העזר, חלק ג', סימן ג' התיר ר' משה פיינשטיין אשת איש לעלמא, על סמך חסרון בכשרות העדים שנכחו בעת הטבילה. העדים במקרה הנדון היו רפורמים ובקשר זה פסק ר' משה פיינשטיין: "הרפורמים כולם פסולים לעדות שהרי

21. פתחי תשובה שם, ס"ק ג'. "עיין בדגמ"ר דהיינו דווקא בגר גדול שאצלו קבלת מצוות עיקר הגירות, והמילה והטבילה אינו אלא נמר הרבר, סגי בלא שלושה ואפילו בלילה. אבל גר קטן שלא שייך בו קבלת מצוות והטבילה עיקר וכו' לכולי עלמא צריך להיות ביום בפני שלושה". מכאן כי עיקר הגירות בגדול הוא – קבלת המצוות. ובכך עוד נדון לקמן.

22. הנדון שם במקום צר שעמדו הדיינים בשורה, ורק הראשון ראה הרכנת ראשה במיים. על משמעות החיוב לטבול בפני שלושה, נדון לקמן.

הם כופרין בתורה מן השמיים, שלכן אף שאין עדים בעברם על מצוות התורה, הרי השם רפורמה מעיד שהן כופרים, ומפורש ברמב"ם פרק י"א מעדות הלכה י' שאף שלא מנו אותם חכמים בכלל פסולי עדות פשיטא שהם פסולין, שלא הוצרכו למנות אלא רשעי ישראל. אבל, אלו המורדים הכופרים פחותין הן מן העכו"ם וכו' וכו'".

"נמצא שאף אם נעשתה מילה וטבילה בפני הרפורמים אינו כלום".
כב. יצויין כי מתשובה זו נראה, שאין הנידון בקולא מיוחדת, ביחס למקרה של עגונה שתיקונה ע"י פסילת גירותה, שכן ר' משה פיינשטיין מסיים תשובה זו: "ולדעתי פשוט שאסור להחמיר ליתן גט, שהרי זה יהיה כעדות מהרב שסידר הגט שהוא גר, ויצא מזה תקלה שישא אישה אחרת יהודית. ולכן אין גם להחמיר ויש – להתירה בלא גט וכו'". משמע כי אף במציאות שבה ניתן לאתר את בעלה ולהשיג ממנו גט, ר' משה פיינשטיין פוסק שהגירות אינה כלום ומתיר על סמך זאת אשת איש בלא גט, בהיות הבעל גוי גמור.

כג. בגיור שלא תחת פיקוח של ב"ד מוסמך או רבנות מוכרת, מתעוררות שאלות חמורות ביחס ל: כשרות המקוה, הקפדה על עיון הגוף, כשרות העדים, טבילה על פי הוראת בית דין של שלושה. ויצויין כי ביחס לחלק מן הפעולות (כגון עיון הגוף) כמעט ולא תיתכן ביקורת על מעשי הגר. כל שניתן להבטיח הוא: א. שהיתה הסברה מוקדמת והבהירו לגר את פרטי הדינים הנוגעים לטבילה. ב. התרשמות אישית מן הגר בדבר נכונותו לבצע את הנדרש, עד כדי רמה של אומדנה לומר כי אין לו אינטרס לרמות. נמצא כי מידת כנותו של הגר, ומידת בקיאותו של הגורם המגייר הם שיקול חשוב.
כד. בהקשר זה יצויין כי ביחס לקבלת מצוות פוסל ר' משה פיינשטיין גיור קונסרבטיבי גם משום ש"הרבנים הקוסרווטיביים לא בקיאים בהלכות אלו של גירות, ואף הבקיאים לא מקפידים בזה"²³. ובאותה תשובה ביחס לגירות לשום אישות – בגיור לא כנה ואמיתי, פסק "בנתגייר שלא לשמה, אלא לשם אישות וכדומה"²⁴, שהוא רק מן ההכרח, שיש ודאי לתלות שאם אך תוכל לרמות ולא תעשה כקבלתה תרמה. שהרי אין לה רצון להתגייר".

23. הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ב, סימן ק"ס. ביחס לצורך בהעדר אינטרס לרמות, ראה גם בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, קי"ב.

24. כלומר, גויה המתגיירת כדי שיתאפשר לה לשאת בן זוג יהודי. במקרה זה אין אומדנה דמוכת, וחזקה שתעשה כפי שהבטיחה לעשות.

"ולכן צריך עדים כשרים לכולי עלמא ואף בדיעבד צריך שיהיו שניים כשרים לכל הפחות, וכיון שלא היו שם אלא הנשים היא בחזקת גיורתה". ר' משה פינשטיין פוסק אם כן כי האלמנטים של בקיאות בית הדין וכנות המתגייר לא מתקמים בגיור קוסרוויטיבי, ובגיור הנובע מאינטרס זר.

כה. העולה מן המקובץ:

א. מסתבר כי טבילה הנעשית לשם גירות, חייבת להיות לשם קבלת עול מצוות.

ב. על הטבילה להיות במקוה כשרה, בלי חציצה, ולאחר עיון הגוף.

ג. בטבילת גירות יש מקום להחמיר אף מעבר לטבילת נידה.

ד. כאשר ברור שהגר היה עכו"ם הכרח הוא שתעשה הטבילה בפני עדים כשרים. עניין זה מעכב בגירות.

ה. לדעת הרי"ף, הרמב"ם והסמ"ג, על הטבילה להיות בפני שלושה. העדר בית דין בעת הטבילה מונע את חלות הגירות.

ו. יש נסיבות שאף אומדנא דמוכח מועילה להוכיח שטבלה, ומשלימה חסרונות בראיית העדים או ב"ד.

ז. מקום בו יש לגר אינטרס לרמות ביחס להליכי הגיור שעבר, או שלא נעשתה הסברה מקיפה ביחס לדינים דלעיל ע"י הגורם המגייר, מעלה הדבר ספקות רציניים מאוד ביחס לתוקף הגיור.

פרק ג'

קבלת מצוות – מידת חיוניותה בהליך הגיר, פרטיה ודקדוקיה

קבלת מצוות:

כז. בנקודה זו יש לדון בשני מישורים:
המישור האחד הוא, הצורך העקרוני בקבלת מצוות ומקומה של קבלת
המצוות במערכת הגיר.

והמישור השני הוא, היקף קבלת המצוות ומידת הידיעה והכנות הנדרשים
מן המקבל עול מצוות.

כז. שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רס"ח סעיף ג': "כל ענייני הגר, בין
להודיעו המצוות לקבלן, בין המילה ובין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים
לדון וביום". ובהמשך: "חוץ מקבלת המצוות שמעכבת (לכולי עלמא) אם
אינה ביום ובשלושה". והנה, באותו סימן בסעיף י"ב פוסק השולחן ערוך:
"ואם לא בדקו אחריו (שמא התגייר לשם אישות) או שלא הודיעוהו שכר
המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות, הרי זה גר".

לכאורה, יש סתירה מפורשת בדברי השולחן ערוך. שכן בסעיף ג' נפסק כי
לא תיתכן גירות ללא קבלת מצוות. ובסעיף י"ב נפסק כי קבלת גירות אינה
מעכבת?

כח. סתירה זו מיושבת בשו"ת חמדת שלמה²⁵ שהינו מדייק בדברי
השולחן ערוך. בסעיף ג' נאמר כי "להודיעו המצוות לקבלן" הוא דבר המעכב
בגיר. ואילו בסעיף י"ב מתייחס השולחן ערוך להודעת שכר המצוות
ועונשן, ואלו שני גורמים שונים בתכלית. קבלה עקרונית של המצוות היא
עיקר הגירות ונשמת אפה ובלעדיה אין גירות כלל. ומאידך, הודעת "שכר
המצוות ועונשן" ואף ידיעה מפורטת של דיני המצוות, אינם מעכבים בגירות.
שהרי לא יעלה על הדעת שאדם אינו גר עד שידע את כל השולחן ערוך
ונושאי כליו לפרטיהם, על בוריין. לכן גירות תיתכן בלי ידיעה על פרטי

25. הרב שלמה ז. ליפשיץ (אב"ד בוורשה), שו"ת חמדת שלמה, יורה דעה, סימנים כ"ט, ל'.

המצוות ובלי "הודעת שכר המצוות ועונשן", אך לא תיתכן בלי קבלת עקרונית של עול מצוות.

כט. בעייתית יותר היא שיטת הרמב"ם ביחס לצורך העקרוני בקבלת מצוות. בפרק י"ב מאיסורי ביאה הלכה י"ז פסוק הרמב"ם: "כל העכו"ם כולם כשיתגירו, ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה, והעבדים כשישתחררו, הרי הן כישראל לכל דבר" וכו'. משמע כי יש גירות ויש הליך נוסף ונפרד של קבלת מצוות. אלו שני גורמים שונים אשר רק שילוב ביניהם הופך עכו"ם לישראל לכל דבר.

ל. גם הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק י"ג הלכה ג' פוסק: "וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה. וכו'. מכאן כי קבלת מצוות אינה נמנית כאחד הגורמים בגיור, אלא כתנאי לגיור, הבא לפניו²⁶.

לא. מן הראוי לשים לב כי לשון הרמב"ם אינה: כשירצה העכו"ם להכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול מצוות. נאמר "ולהסתופף תחת כנפי השכינה – ויקבל עליו עול מצוות". כלומר, בטרם הטבילה, נעשתה כבר קבלת המצוות. אין זה דבר עתידי הנמצא בתודעת הגר, אין זו כוונה בלבד או מטרה, אלא דבר שנעשה כבר. מכאן מתחזקת ההבנה ברמב"ם כי אף שתהליך הגיור אינו כולל את קבלת המצוות כאלמנט מן האלמנטים, אין זאת משום שאין כלל צורך בקבלת המצוות, אלא משום שקבלת המצוות היא תנאי מקדמי.

לב. והנה, הב"ח (בית חדש) בסוף סימן רס"ח ביורה דעה מפרש: "אע"פ שכתב הרמב"ם דכשר אף שלא היה לשם קבלת מצוות, כבר חלקו עליו". ואין לפרש את דברי הב"ח כי כוונתו לטבילה, לומר שבה אין צורך בכוונה לשם קבלת מצוות, אף שבשלב מאוחר יותר נדרשת קבלת מצוות לשם גירות. שהרי דייקנו מלשון הרמב"ם כי קבלת המצוות דין הוא שתעשה אף קודם לטבילה. מלשון הב"ח כי טבילה תיתכן בלי קבלת מצוות עולה לכאורה כי דברי הרמב"ם "ויקבל עליו עול מצוות" הן בגדר מטרה כללית שלשמה יש המתגיירים, אך אין היא תנאי מקדמי לגיור.

26. בפתחי תשובה, הערה 21 לעיל, ג"כ מצינו כי ייחס לקבלת המצוות משקל אחר מאשר לשאר גורמי הגיור. לדעת השולחן ערוך, קבלת מצוות היא חלק מן ההליך – חלק מרכזי בו. ברמב"ם מקבל עניין קבלת המצוות משנה חשיבות, עד שהוא אף קודם לגיור ותנאי לעיסוק של ביה"ד בגירות האיש שבפנינו.

- לג. לכאורה עולה מן הב"ח פשט ברמב"ם שיתכן גיור בלי קבלת מצוות. קבלת דברים אלו כפשוטם מעלה שרשרת תמיהות:
- א. ברמב"ם בפרק י"ב מאיסורי ביאה הלכה י"ז מצריך הרמב"ם אף קבלת מצוות כדי שהעכו"ם יהפך לישראל לכל דבר. משם אכן משמע כי אלו שני תהליכים נפרדים וקבלת המצוות אינה חלק מן הגיור, אך משמע לא פחות, כי יש צורך אף רבקבלת מצוות כדי להעניק סטטוס של ישראל.
- ב. הרמב"ם בפרק י"ז מאיסורי ביאה הלכה ח' פוסק: "אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד, אין מקבלין אותו". מוכח אם כן כי כשיש ולו החסרון הקטן ביותר בקבלת מצוות זהו – גר תושב! כלומר, אין סטטוס של יהדות, אלא רק "מותר להושיבו בארץ ישראל" כלשון הרמב"ם. הערה זו על שיטת הב"ח היא הוכחה שנוקט בה הרב א.י. הכהן קוק זצ"ל לפשט שלו עצמו בדברי הרמב"ם כפי שיובא לקמן²⁷.
- ג. דומה כי התמיהה החזקה ביותר על הב"ח אינה במישור ההלכתי הצרוף אלא דווקא במישור ההבנה הכללית במהותו של גיור. לפי שיטת הב"ח שתיתכן גירות ללא קבלת מצוות, נמצא כי באישה אשר אין בה מילה כמובן, הטבילה בלבד תביא לגיורה יש הרבה מעבר לאינטואיציה בכך שלא תיתכן גירות ע"י התזת או טבילת מיים ותו לא. גירות המשוללת הצטרפות תרבותית של המתגייר לעם ישראל, היא טקס נטול תוכן. מה עוד שכל מהות הטבילה אינה אלא יצירת ישות מיוחדת, כפי שראינו לעיל, האם זה מתקיים אף בגירות שאין עימה קבלת מצוות? אף הזרמים החברתיים בארה"ב המצדדים בגיור ע"י הצהרה של

27. הרב א.י. הכהן קוק זצ"ל (הרב הראשי הראשון לישראל), שו"ת דעת כהן, יורה דעה, סימן קנ"ד, ר' יצחק שמלקיש (רבה של לבוב), בספרו בית יצחק, יורה דעה סימן ק' – דן האם מה שנפסק ברמב"ם "אין מקבלין אותו" הוא רק דין של לכתחילה או אף דין בדיעבד. "ומוכיח כי זה אף לעיכובא מהגמרא במסכת עבודה זרה דף ס"ד ע"ב: "איהו גר תושב... שקיבל עליו לקיים כל מצוות האמורות בתורה, חוץ מאיסור נבלות". – וזו לשונו: "ואי סלקא דעתך שהמקבל עול תורה חוץ מדבר אחד הוא גר בדיעבד, אמאי הוי גר תושב בלבד, הא הוי גר גמור? אלא דאי דאף בדיעבד אינו גר". ראה זו מהגמ' בעבודה זרה, דוחה ר' חיים עוזר גרודונסקי בשו"ת אחיעזר, ח"ג, סימן כ"ו, אות ה', בכך ששם מדובר במי שכלל לא טבל לשם יהדות. כשגר תושב קיבל על עצמו קבלת מצוות לא נכללה בכך טבילה שהרי זו לא מצוה. דיון מפורט בעניין נמצא אף במאמרו המקיף של הרב י. גרשוני, שבילין, גליון כ"ה כ"ו, אלול תש"ל, עמ' נ"א, בעמ' נ"ה. בהמשך הדברים מביא הרב י. גרשוני ראיות לכך שגיור אשר יש בו פגם כלשהו בקבלת המצוות פסול אף בדיעבד. עכ"פ דומה כי דחיית ראיתו של הרב יצחק שמלקיש בבית יצחק, גורת בהכרח אף ישוב לקושינו על הב"ח מהרמב"ם בפרק י"ד הנ"ל.

מאמרי אברהם

קמה

"שותפות גורל" (דבר שהוא תוצאה, ולא חלק מן ההליך. בגיור עפ"י ההלכה) מלמדים כי יש קונסנזוס בהבנה שיש צורך במידה מסויימת של מכנה משותף עם העם היהודי מעבר לטקס. הבנת דברי הב"ח כפשטותם לומר שאין כלל צורך בקבלת מצוות, מביאה את שיטת הרמב"ם עד כדי אבסורד.

לד. לכן נביא להלן שורת פירושים בשיטת הרמב"ם, אשר חלקם אף מתיישבים עם לשון הב"ח, והמבארים את מקומה של קבלת המצוות לשיטת הרמב"ם.

לה. הרב י. רוזנטל²⁸ מוכיח באריכות מן הסוגיות ומשיטות ראשונים כי בגירות יש פעולות בשני מישורים, השונים זה מזה מצד הגוף הפועל בהם. בחלק מהליכי הגיור הפועל הוא בית הדין. הטבילה לדעת הרמב"ם מבוצעת ע"י בית דין. אין זה הליך המתבצע בנוכחות בית הדין, אלא זו יצירה של בית הדין עצמו. בית הדין הוא המורה לטבול – כלומר מטביל, ובכך הוא מגייר. כלומר זהו פסק דין קונסטיטוטיובי ולא דקלרטיבי²⁹. בחלק אחד מהליכי הגיור פועל המתגייר עצמו, במישור הסובייקט האינדיוידואלי שלו – זו קבלת המצוות. התחום השני הזה הוא גם כן חלק בלתי נפרד מן הגירות ובלעדיו לא תסכון גירות, אך הוא לא נעשה ע"י בית דין.

לו. מעתה יובנו דברי הרמב"ם במשנה עומק והבנה. הרמב"ם בפרק י"ג הלכה ג', אינו מקדים הקדמה מעין ספרותית באומרו: "כשירצה העכו"ם להכנס תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול מצוות". כל אלו הם התהליכים הנפשיים הנדרשים בעת שהגר פועל בתחום הסובייקט האינדיוידואלי. לשיאה מגיעה כוונה זו כאשר היא אף מתבטאת במעשה של קבלת מצוות. כל אלו הם גם כן חלק מהגירות, אך הם נעשים בתחום הפרט. ואילו הרמב"ם באומרו "צריכים: טבילה וכו'" עוסק בחיובי בית הדין. כאשר סיים הפרט את ההליך המבוצע בתחמומו הוא ועל ידו, ניגש בית הדין ליצור גירות באופן קונסטיטוטיובי וזאת ע"י מילת הגר וטבילתו. (מילה היא כאמור לעיל תנאי מקדמי לדעת הרמב"ם, ולכן בשלב זה של מעשה בית הדין נדרשת רק הטבילה). זו גם ההבנה ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק י"ב הלכה י"ז לפיה יש בגירות 2 אלמנטים. גירות וקבלת מצוות. כלומר פעולה ע"י בית

28. הרב י. רוזנטל, אב"ד וראש ישיבת הגר"א בחיפה. "מוריה", שנה שניה גליון ג'ד, עמ' כ"ו.
29. ועיין בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן קי"ב, בקטע המתחיל "אבל אף אם גם לא שמעו" בעיקר דבריו לפי שיטת הרמב"ן.

הדין, ופעולה ע"י הפרט עצמו, אשר ביחד מצטרפים הם לשינוי הסטטוס לעשותו לישראל לכל דבר.

לז. לפי פרוש זה ניתן להבין גם בדעת הב"ח שאין הוא מייתר לחלוטין את הצורך בקבלת מצוות לפי הרמב"ם. הב"ח מבאר אך זאת, שהטבילה אינה לשם קבלת מצוות. אלא אלמנט נפרד בגירות, הנעשה ע"י גורם אחד ובנפרד. אך אף לשיטת הרמב"ם שקבלת המצוות נעשית בתחום הסובייקט ולא ע"י

בית הדין, היא מהווה חלק מתהליך כולל המביא לגיור, ואין בלתי! לח. פרוש מעין זה מצוי בקובץ תורה שבעל פה י"ג, במאמרו של הרב בצלאל זילטי זצ"ל³⁰ (רבה של ירושלים). לפי פרושו קבלת המצוות אינה חלק מהליך הגיור אלא היא תנאי מקדמי לגיור. כדי שבית הדין יוכל להתחיל בהליך הגיור עליו להבטיח לפני כן כי היתה קבלת מצוות. זו אכן הסף אשר בלי לעובר לא ניתן להכנס לעם היהודי. (אין זה הליך נפרד – וסובייקטיבי, אלא תנאי מוקדם). בית הדין חותם את התהליך אשר ראשיתו הברית, שהיא אות חרותה בהווה הפיסית. המשכו בקבלת מצוות שהיא ההצטרפות הרוחנית לעם ישראל. ולאחר שהפרט הכשיר את אישיותו על כל היבטיה יכול בית הדין לבצע אקט קונסטיטוטיובי של גיור, ע"י הטבילה, שהיא ה"מכה בפטיש" ופסק הדין הסופי המעניק סטטוס של יהדות.

למ. גם לפי פרוש זה מיושב הרמב"ם באותה דרך. יש הבדל בין הטבילה שהיא – ההליך עצמו, לבין קבלת המצוות שהיא תנאי מקדמי. נמצא כי אכן קבלת המצוות אינה חלק מהגיור אף שאין בלתי.

מז. מעין זה אף מפרש הרב א.י. הכהן קול זצ"ל בדעת הרמב"ם³¹, ומבסס את הסברו על לשון הספרא. אך עוד טרם מבאר הרב קוק את דעת הרמב"ם הינו קובע נחרצות: "מכל מקום משנה לא זוה ממקומה" וכוונתו לסוגיא בבכורות דף ל' ע"ב: "נכרי שבא לקבל דברי תורה, חוץ מדברי אחד – אין מקבלין אותו". קבלת המצוות היא תנאי הכרחי בטרם יחל בית הדין להתעסק בגירותו של אדם.

מזא. לאור סקירת לשונות במדרשי חז"ל שונים מוכיח הראי"ה קוק זצ"ל כי המקבל עליו עול מצוות מייד הוא מכונה גר. "גר שבא להתגיר". – אם

30. ראה הערה 10, עמ' ל"ג. גם בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן קי"ב מוצאים אנו "אלא נראה דקבלת המצוות אינו ממעשה הגירות, אבל מי שלא קיבל המצוות לא הוכשר להעשות גר". ונדון בכך לקמן.

31. ראה הערה 27 לעיל.

הוא כבר גר, מה הצורך לבא ולהתגייר? – אלא שע"י קבלת המצוות עבר הגוי את השלב המקדמי של ניתוק מהווייתו הקודמת ומעבר אבן הסף לעברה של יהדות. וזאת בתחום היותר חשוב של הזהות ההשקפתית והדתית. אך מי שאינו מקבל עול מצוות הוא: "נוכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד"³². הוא נשאר בגויותו. מכאן מוכיח הרב קוק אף בדעת הרמב"ם כי קבלת מצוות אינה חלק מן ההליך אלא תנאי מקדמי לגירות. תנאי הכלול במונח "גר" במובנו התלמודי.

מב. כך מישב הרא"ה קוק את העובדה שהסוגיא בבכורות נפסקה ברמב"ם – בהלכות גר תושב, ולא בהלכות גרות גופן. ובשולחן ערוך לא מוזכר דינה של קבלת מצוות חוץ מדבר אחד. ההסבר הוא, שבאין חלק מקבלת המצוות אין לו שם של גר. זו לא גירות אלא דין של גר תושב. וכיון שדין גר תושב אינו נהג בזמן שאין היובל נזהג, לא הוזכר הדבר בשולחן ערוך ובטור הדנים בהלכות הנוהגות עתה ולמעשה.

מג. לפי החמדת שלמה, ניתן אף ליישב את שיטת הרמב"ם. אכן אין צורך בהודעת פירטי המצוות כדי שהגירות תחול. אך יש צורך בקבלה עקרונית של עול מצוות. אלא שאם בדברי השולחן ערוך מדוייקים הדברים הרי שברמב"ם קשה להלמם. זאת כיון שהרמב"ם מציין את קבלת המצוות כהליך נפרד ולא כחלק מהגירות הן בפרק י"ב מאיסורי ביאה הלכה י"ז, והן בפרק י"ג מאיסורי ביאה הלכה ג'.

מד. הפירוש שניתן להולמו באופן הטוב ביותר אף עם שיטת הב"ח הוא פרושו של הרב משה סולוביצ'יק זצ"ל. לפיו "הרמב"ם לא נתכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות – הרי הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל עניין הגירות וקדושת ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצוותיו של הקב"ה. שיטת הרמב"ם היא, כי אין קבלת המצוות מהווה פעולה מיוחדת בגירות הזקוקה לבית דין, כמו טבילה, וכי אינה אלא קו אופייני במעשה גירות שהתקיים לשם קיום המצוות. לכן, אם יודעים אנו שהגר מוכן לקבל בטבילתו עול תורה ומצוות, אף על פי שלא היה שם מעשה מיוחד של השמעת המצוות והסכם הגר, הטבילה מועילה, כיון שהגר מתכוון לחיות חיים קדושים של ישראל כשר". לאור זאת ניתן לומר שזו כוונת הב"ח באומרו בדעת הרמב"ם שאין הטבילה חייבת להיות לשם קבלת מצוות. כלומר, אין צורך בפעולה פורמלית של קבלת מצוות אשר תבא לאחר

32. בכורות דף ל' ע"ב.

הטבילה, ושהטבילה היא ההכשרה אליה. אך יש צורך בקבלת מצוות במישור העקרוני כההליך המתקיים בנפשו של הגר.³³

מזח. במסכת כתובות דף י"א מצינו כי גר קטן (שלא הגיע ל"ג שנים) – מטבילין על דעת בית דין. הריטב"א שם מקשה: "והא גר בעלמא צריך שיודיעוהו קצת מצוות קלות וחמורות?" ותירץ: "דההיא למצוה ואינו מעכב, והכא דלאו בר הודעה הוא, אינו מעכב". מכאן עולה לכאורה כי אין הכרח בגיור כי תתקיים בו אף קבלת מצוות? – ואם בריטב"א ניתן לומר כי כוונתו להודעת פרטי המצוות ולא לקבלה עקרונית של עול המצוות.³⁴ הרי שפירוש זה לא ניתן לאומרו בדברי השיטה ישנה³⁵ המבאר ו"אף על גב דגר בעי קבלת מצוות, הני מילי היכא דאפשר, אבל בקטן לא אפשר". האמנם עולה מכאן לכאורה מפורשות כי תיתכן גירות בלי קבלה עקרונית של עול מצוות?

מזו. כמו כן מצינו בשו"ת טעם טוב ודעת, מהדורא תליתאה, חלק ב' סימן קי"א כי ר' שלמה קלוגר מציין: "כל דין קבלת מצוות אינו אלא מדרבנן. ואם מל וטבל ולא קיבל מצוות, הוי גר מן התורה בודאי". לאור העובדה כי בין לרמב"ם ובין לשולחן ערוך לא תיסכון גירות ללא קבלת מצוות באופן עקרוני – תמוהים דברי ר' שלמה קלוגר עד מאוד.

מזי. לכן נראה לומר, כי אף לגר"ש קלוגר לא יעלה על הדעת כי גירות ללא קבלת מצוות תועיל. לא זו בלבד אלא שאף המילה והטבילה ברי משמעות הם רק כאשר הם נעשים בכדי להצטרף ליהדות של תורה ומצוות. לכן נראה לומר ברוח דברי ר' משה סלוביצ'יק כי מדאוריתא אין קבלת המצוות מהווה פעולה מיוחדת – פורמלית, והיא מתבטאת בהיותה קו אופייני במעשה הגירות שתתקיים לשם קיום המצוות. "ולכן אם יודעים אנו שהגר מוכן לקבל במילתו וטבילתו עול תורה ומצוות, אף שלא היה שם מעשה מיוחד של השמעת המצוות – והסכמת הגר, – הגירות מועילה". רק מדרבנן התגבש אותו קו אופייני – לאקט פורמלי הנעשה בפני בית דין (לדעת השולחן ערוך). ומדאוריתא אכן יתכן בלעדיו. אך אין להסיק מכאן כי תיתכן גירות בלא קבלת עול מצוות באופן עקרוני.

מזח. כך גם בגר קטן – קבלת מצוות עקרונית יש. הוא מסכים לקבל כל מה שיוטל עליו. אך אקט פורמלי של השמעת מצוות והסכמתו אין, ולו

33. מובא בספרו של הגר"ד סלוביצ'יק, בשם אביו. ראה הערה 2, בעמ' 389, הערה 22.

34. כך נוקט החמדת שלמה, יורה דעה סימן כ"ט, אותיות כ"ב, כ"ג.

35. מובא בשיטה מקובצת, כתובות דף י"א ע"א.

מהטעם הפשוט שעדיין אינו בגיל המצוות. נמצא כי אף שם למעשה יש קבלת מצוות כהנחה באשר לעתיד לבא ורק אקט פורמלי אין.

מט. דומה כי דברים אלו תואמים להפליא לדברי ר' משה פינשטיין בשתי התשובות דלהלן: בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג', סימן קי"ב: "שלאורה קבלת המצוות אינו מעצם מעשה הגירות, דלא הוזכר בגמ' לימוד על זה³⁶. ואף שאפשר גם זה למילף מאבותינו – שאמרו נעשה ונשמע – מכל מקום הא לא מצינו בגמ' ביבמות דף מ"ו ע"א בהבדלה שיליף למילה וטבילה מהאבות ואמהות, שיליף שם נמי לקבלת המצוות. אלא נראה – דקבלת המצוות אינו ממעשה הגרות. אבל מי שלא קבל המצוות לא הוכשר להעשות גר". נמצא כי אף מדאורייתא נחוצה קבלת מצוות. אם כי, לא כאקט פורמלי בהליך הגיור.

נ. כמו כן מצינו בשו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ג', סימן ק"ו: "ואף שודאי מקבלין גרים אף שלא ידעו רוב דיני התורה שהרי מודיעים אותם רק מקצת מצוות. ופשוט שאף רוב דיני שבת אין מודיעין אותן, וגם מצינו עוד יותר שאף שלא ידע הגר שום מצוה הוא גר, דהא מפורש בשבת דף ס"ח ע"ב: "גר שנתגייר בין הנכרים חייב חטאת אחת – על כל מלאכות של כל השבתות, ועל הדם אחת, ועל החלב אחת, ועל עבודה זרה אחת. הרי נמצא שלא הודיעוהו שום מצוה אף לא עיקרי האמונה ומכל מקום הוא גר".

נא. ר' משה פינשטיין מסביר זאת: "משום דאיירי שקבל עליו לעשות כל מה שיהודים צריכין לעשות – וזה סגי לגרות. ואין חוששין לומר שמא גם אם היה יודע ממצוה זו לא היה מקבל עליו. אף אם יאמר כן (שכן חשב בזמן הגיור) הוא רק דברים שבלב, – וההודעה היא רק לכתחילה".

נב. נמצאנו למדים כי קבלת מצוות מתבטאת בנכונות הנכה לקבל כל מה שיהודים צריכים לעשות. ההודעה של חלק מפרטי המצוות אינה מעכבת והיא דין דרבנן. קבלת מצוות שכזו יש אף בקטן, ובלעדיה – אין גירות ואף מילה וטבילה אין כאן. אך מבואר כי הכוונה הנדרשת אף בטבילה ומילה אינה לשם קיום תורה ומצוות, אשר עליהן יש ידיעה מפורטת. אלא כוונה להצטרף ליהדות באופן של קבלה לעשות ולשמור: "כל מה שיהודים צריכים לעשות".

נג. לא זו בלבד, אלא שר' משה פינשטיין נוקט זאת אף בדעת השולחן ערוך שקבלת מצוות היא חלק מהליך הגיור וחייבת להעשות בפני שלושה.

36. כוונתו לגמ' בכריתות דף ט' ע"א: "ככם כגר יהיה... כאבותיכם". – "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והוצאת דם – אף הם". וכו' – וכן ראה יבמות דף מ"ו ע"א.

לאמור: צריך בפני שלושה לקבל באופן עקרוני עול מצוות – כפי שיוודעו לו בעתיד, בפרוטרוט. אך אין צורך בפני שלושה, ואין זה מעכב כלל, אם לא נעשה טקס של הודעת חלק מפרטי המצוות, שזהו רק דין לכתחילה.

נד. ר' משה פינשטיין, שם, ממשיך ומבאר "ומוכרחין לומר בלשון השולחן ערוך בסעיף ג' שכתב, "כל ענייני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם צריך שיהיה ביג' הכשרים לדון". לאו דוקא. דעיקר הכוונה הוא – שקבלת המצוות צריך בפני ג', אבל ההודעה אינה מעכבת. אך נקט לשון להודיעו משום שכך הרי עושים הבית דין שמודיעים מקצת המצוות בשעת קבלה. וכן הלשון דבסעיף י"ב שכתב "או שלא הודיעוהו. שכר המצוות ועונשן הרי זה גר", הוא לאו דווקא. אלא אפילו לא הודיעוהו כלל איזה מצוות. אך אם קיבל עליו שמקבל המצוות כולן כפי שחייבים ישראל – הוא גר. ומשום שאין דרך לשכוח להודיעו איזה מצוות נקט השולחן ערוך ששכחו להודיעו שכר המצוות ועונשן שזה אפשר לשכוח לפעמים".

נה. בנקודה זו מן הראוי לחלק בין מקרה שבו אין קבלת מצוות כלל, או שאין היא בפני ג' הכשרים לדון. לבין מקרה שבו יש קבלת עול מצוות חוץ מדבר אחד. (וביחס לדין של תחולת הגיור בדיעבד), שבה נדון לקמן.

נו. כאשר אין מלכתחילה קבלת מצוות בפני ג' הכשרים לדון – ובאופן של קבלה עקרונית של מה שמחוייבים בו ישראל, לא תיסכון גירות! והרי מספר הדים לכך:

א. בשו"ת הראנ"ח סימן צ"ב³⁷ התיר לאשת איש להנשא על סמך החסרונות הבאים: העדרם של עדים כשרים בטבילה, העדר קבלת מצוות, העדר קבלת מצוות בפני ג'". לאור חסרונות אלו פסק כי "אין כאן שמץ גירות".

ב. ר' חיים סולוביצ'יק זצ"ל, אב"ד דבריסק³⁸, העיר שיש לאסור לשאת אנשים מן העדה הקראית, בהיותם ספק עכו"ם. הספק הוא שמא בן העדה הקראית אותו עומדים לשאת הוא (או היא) בן של גירות: "והם אינם גרים כלל, הואיל ולא קיבלו עליהם כל תרי"ג מצוות המצוות עלינו בתורה שבעל פה, כיון שאין הם מודים בה. והרי קיימא לן בבכורות דף ל' ע"ב

37. רבי אליהו בן חיים, טורקיה המאה ה-16, שו"ת הראנ"ח, סימן צ"ב.
 38. מובא בספר "עמק ברכה" – לרב פומרנצ'יק זצ"ל, בעמ' ק"ד. וראה גם הרב ע. יוסף, הערה 10 לעיל, "מה שאין כן קבלת מצוות שהוא דבר מעכב בעצם הגירות".

מאמרי אברהם

קנא

שהבא להתגייר וקיבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד אינו גר³⁹. ואם כן כל אחד יש ספק שמא הוא בן גיורת כנ"ל, וממילא אינו גר⁴⁰. ר' משה פינשטיין ב"אגרות משה", יורה דעה, חלק ב', סימן קנ"ט, מבאר את ההבדל שבין גר שנתגייר בין האומות – שמבואר במס' שבת דף ס"ח שהוא גר אף שלא ידע הדינים – וזאת כיון שקיבל באופן עקרוני מה שחייבין בני ישראל. אך גיור לשם אישות ובאופן שיש אנן סהדי – כלומר סבירות גבוהה מאוד – שבעצם אינו מקבל המצוות. "אף כשאומרים בפיהו שמקבלין". במקרה שכזה: כשלא קיבל – אין מקבלים (את הגר) דזהו עיקר הגירות". ובשורה של תשובות מוכח כי כשנעדרת קבלת מצוות לחלוטין – הגרות לא חלה⁴¹.

במיוחד באים הדברים לידי ביטוי בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב', סימן קנ"ד "במה שנסתפק כבוד תורתו אם גר שלא קיבל עליו מצוות, אם נחשב גר. פשוט וברור שאינו גר כלל אף בדיעבד, וכן הורה אבא מארי הגאון זצלה"ה הלכה ולמעשה בסטראבין, בעובדה שכזו, שאין גר כלל בין לקולא בין לחומרא, שקבלת המצוות בגר מעכב, כדאיתא ביורה דעה סימן רס"ח סעיף ג'".

נז. יצויין כי אף שמבואר בכל המקורות הנ"ל שלגירות שאינה בליווי קבלת עול מצוות אין שום תוקף, ובארנו שבטבילה ומילה גם כן יש דין כי יעשו מתוך כוונה להצטרף לעם שומרי מצוות. עם זאת יש נפקא מינות מסוימות מתחילת הליך גירות.

39. לשון הגמ' הוא "אין מקבלין אותו", ומוכח שהגר"ח סולוביצ'יק ניקט שהוא אף דין בדיעבד. 40. סברה זו ניתן לכאורה לומר גם בגיור רפורמי, גם כאשר יש קבלת מצוות אך: המצוות כהגדרתן ב"דין" הרפורמי, הסוטה מהשולחן ערוך. ואכן לקמן נמצא בדברי האחייעזר שאומר כך. ראה טקסט באות ק"ב. ובהקשר זה מן הראוי לציין את ההבדל בין התקדמות ההלכה באופן האורתודוקסי, לבין התקדמותה באופן הליברלי, רפורמי וקונסרוטיבי, כפי שהיטיב לבטא זאת פרופ' י. ליכוביץ, יהדות עם יהודי, ומדינת ישראל, הוצאת שוקן, תשל"ה, עמ' 14. "הכוונה היא היא המבדילה בין עיצובה של ההלכה בידי מורי הוראה בתושבע"פ ובין שינויה ע"י אנשי הרפורמה. הראשונים פוסקים מתוך שיקולים הנראים להם כמתחייבים מחוק ההלכה או מתוך צרכים הכרחיים לעצם קיומה של ההלכה, ואילו האחרונים – מתוך שיקולים ודחפים שמקורם אינו בהבנת ההלכה עצמה". אכן, מנקודה זו מסתעפות הדרכים. ביחס לגיור רפורמי נקט ר' משה פינשטיין: "ובודאי קבלת מצוה לא היה, דלא יאמרו להנכרי הרוצה להתגייר שצריך לקבל מצוות, שהם עצמם אין שומרים". כך באגרות משה, אבן העזר ח"ג, סימן ג'.

41. הרב מ. פינשטיין, שו"ת אגרות משה, אבן העזר, ח"ג, סימן ד', פסל גירות קונסרוטיבית והתיר אשת איש לעלמא מתמת חסרון בקבלת המצוות (ובצרוף ספק אחר) וכן שם בסימן ג' משמע כך ביחס לגיור רפורמי. ומפורש בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב', סימן ק"ם: "פשוט שהגרות אינה כלום דהא קבלת מצוות מעכב כגירות".

נח. בשו"ת שרידי אש, לרב יחיאל יעקב וינברג זצ"ל, בסימן ק' מוצאים אנו: "והגירות ע"י ליברלים היא באמת רק משחק חסר טעם והוא מעורר גיחוך גם אצל טובי הנוצרים, ומי שנשא אישה גורת ממין זה, יודע בנפשו שבמעשהו הוא זורק אבק בעיני הבריות".

עם זאת, נראה כי יש נפקא מינה מעצם תחילתו של הליך גיור, וטבילה. הן בארנו שבטבילה יש ניתוק מן הישות הקודמת, וכן קבלת ישות חדשה. קבלת ישות חדשה אין כאשר הטבילה אינה מלווה בקבלת מצוות עקרונית, ולעניין זה היא "משחק חסר טעם" אך לעניין הסרת הישות הקודמת יש בה תועלת. ויבואר.

נל. בשולחן ערוך, יורה דעה סימן רס"ח סעיף ג', לאחר שפסק כרי"ף והרמב"ם שעל הטבילה להערך בפני שלושה, ובלעדי זאת לא חלה הגירות אף בדיעבד. מוסיף ואומר ביחס לגר שלא היתה טבילה בפני ג': "אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינו ליה". מבאר זאת ה"באר היטב" תוך דיוק בדברי השולחן ערוך, כי רק במקרה המצויין שבו הטובל שלא כדין הוא זכר, ואשתו ישראלית, רק אז הולד יהודי. שהרי יהדות נקבעת כידוע על פי זהות האם. אך אילו היה מדובר באישה שטבילתה אינה כדין, הרי שכיון שאין לגירות שום תוקף – אף בנה גוי. מהו אם כן הדין בולד, שאביו גר שלא נשלמה גירותו? החידוש הוא – שהולד כשר לכהונה, כלומר לפדיון הבן ולאשת כהן. וזאת שלא כולד שאביו גוי גמור אשר אף אם אימו יהודיה מתלווה לולד פסול לכהונה. נמצא כי הליך גיור אף שאין לו תוקף לשנות סטטוס עקב פגמים בביצועו, מועיל הוא להפקיע את הישות הקודמת, ובכך יורדים פסולים וטומאות.

ס. הרמב"ם בפרק י"ג מאיסורי ביאה הלכה י"ד פוסק: "גר שלא בדקו אתריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר".

במקרה זה יש קבלת מצוות באופן עקרוני ורק הודעת המצוות אין – זאת לפי המבואר בשו"ת חמדת שלמה ביחס לביטוי "הודיעוהו המצוות ועונשן", ובדברי הרב קוק ביחס למשמעות המונח "גר", ומשום שבהעדר קבלת מצוות מפורש כרמב"ם בפרק י"ב מאיסורי ביאה הלכה י"ג, שאינו כישראל ממש⁴².

42. גם בעניין זה מעניין להזכיר את פרושו של פרופ' י. ליכוביץ בספר "אמונתו של הרמב"ם", הוצאת משרד הבטחון, עמ' 17, לגמרא במסכת מגילה דף י"ג: "כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי". וזו לשונו: "אמנם לא די בכפירה זו כדי להפוך אדם ליהודי, וזאת אומרת למי שכפוף

נמצא כי הרמב"ם בהלכה זו עוסק במי שקיבל עול מצוות. והנה, בהמשך ההלכה פוסק הרמב"ם: "אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל, יצא מכלל עכו"ם וחוששין לו עד שתתבאר צדקותו". הרמב"ם דן במקרה שיש ספק בכנות אותה קבלת מצוות. ספק אשר מחמתו חוששין לו עד שתתבאר צדקותו. זה סטטוס של ספק יהודי כפי שיבואר. אך דבר אחד קרה בודאות "יצא מכלל עכו"ם"⁴³.

סא. הרמב"ם בהלכה זו מתיחס לגרות לשם אישות. כלומר גרות שמניעה אינם הרצון להצטרף לעם ישראל אלא טובת הנאה הנובעת עקב כך. (כגון – אפשרות להנשא לבן זוג יהודי). ההלכה היא כי גירות שכזו תופסת שכן "אגב אונסיה גמר וקיבל"⁴⁴. כלומר, אף שמלכתחילה המניע אינו רצונו החופשי להיות בן ישראל, הרי שמחמת כורח הנסיבות הוא מחליט להתגייר בכנות. עם זאת נוקט הרמב"ם כי הוא עדיין בסטטוס של ספק, ו"חוששין לו עד שתתבאר צדקותו". אכן רוב בני אדם המתגיירים מחמת כורח הנסיבות, עושים זאת בכנות, אך הדבר הוא רק רוב, ואין ודאות מוחלטת ואומדנא דמוכח בנידון. משום כך מוצאים אנו גם בירושלמי קדושין פרק ד' הלכה א' ביחס לגר לשם אישות "מקבלים אותו, וצריכין קרוב פנים, שמא גיירו לשם". כלומר, הדבר נשאר ספק.

סב. למרות היות הגר בסטטוס של ספק, קובע הרמב"ם כי "יצא מכלל עכו"ם". מבאר הרב ז'ולטי⁴⁵ כי הנפקא מינה היא לעניין כהונה. והוא מוכיח מן הגמ' ביומא דף נ"ו ע"א, ומן הריטב"א ביבמות דף כ"ד ע"ב כי גר כזה הוא בבחינת "בן ברית" לעניין הפרשת תרומה. טומאת גוי יורדת בודאות מחמת תחילתו של הליך הגירות, אף שההליך לא הביא בודאות לסטטוס של יהדות.

סג. נפקא מינה נוספת, מעצם הסטטוס של ספק גר, מבוארת ברמב"ם עצמו בהלכה זו, בקובעו "מצווה להחזיר אבידתו. – מאחר שטבל נעשה

לתורה ומצוות ומקבל אותן עליו. אבל עכ"פ הגיע אדם לדרגה שבה יש שיתוף בינו ובין היהודי, והוא עצם הכפירה בעבודה זרה". דומה כי זהו אף הרעיון הגלום בביטויים כ"לא פסלינן ליה", וכ"יצא מכלל עכו"ם" אשר אינם מצינים סטטוס, אלא התקרבות ומכנה משותף, הגוררים הסרת "טומאת העמים".

43. ברמב"ם שם נאמר: "כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה הרי הן ל"ישראל לכל דבר". מוכיח מכאן ר' משה פינשטיין באגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן ק"ח: "הרי משמע במפורש, דאם לא קבלו עליהן כל המצוות, אף רק אחת, אינו גר".

44. ראה, יבמות דף כ"ד, ע"ב. ובריטב"א ובנימוקי יוסף שם.

45. קובץ תושבע"פ י"ג, מעמ' מ"ג ואילך.

כישראל". הייתכן כי הנפקא מינא היחידה מלהיות ישראל היא להחזיר אבידתו? ובלשון הב"ח (בית חדש) בסימן רס"ח ביורה דעה: "מאי איריא להחזיר אבידתו, הלא דיעבד אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר - גר גמור הוא?" מתרץ הרב ז'ולטי⁴⁶ כי עכו"ם שנתגייר לשם אישות הוא בסטטוס של ספק. רק לעניין אחד משתנה גר ספק זה ליהודי גמור, וזהו עניין השבת אבידה. רק במקום שאין מוחזקות הרי הוא כישראל ולכן תשוב אליו אבידתו. אבל בשאר דיני ממונות פועל הספק לרעתו⁴⁷. נמצא כי אדם זה מנותק מישותו הקודמת ולכן יורדת ממנו טומאת העמים. זאת באופן ודאי. משום כך אין בו - פסלות לעניין כהונה. ואילו לעניין דברים שאין בהם דין מוחזקות נחשיבו כיהודי. אך מחמת הספק שמא קבלת המצוות אינה כנה, אין לו סטטוס של ודאי יהודי, והספק פועל לרעתו. גם מכאן ניתן לעמוד על מידת הצורך בקבלת מצוות, עד אשר ספק לגביה יש בו כדי למנוע סטטוס ודאי של יהדות.

סד. המצוות שנוהגים בדרך כלל להודיע לגר:

בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ב, סימן קנ"ח מוצאים אנו:

"ובדבר גרות האם. צריכה לקבל מצות בפני שלושה (באופן עקרוני - ו.

א.) ולהזכיר לה: שבת ונידה ואיסור מאכלות אסורות". - (הזכרת דברים אלו היא שאינה מעכבת, ומדרבנן. קבלת המצוות באופן עקרוני - היא מהות הגיור, כמבואר, ובלעדיה לא תסכון גירות). בהמשך דבריו פוסק ר' משה פינשטיין כי יש דברים שאין לומר לגר מראש, כגון מצות של יהרג ואל יעבור. יצויין כי יש להודיע לגר בפרוטרוט את "עיקרי הדת - שהוא ייחוד ה' ואיסור עכו"ם - ומאריכין בדבר זה", - רמב"ם פרק י"ד מאיסורי ביאה, הלכה ב'. ובמגיד משנה שם.

46. קובץ חושבע"פ י"ג, מעמ' מ"ג ואילך.

47. העובדה שרוב המתגיירים לשם אישות מתגיירים בכנות, אינו מסייע בדיני ממונות, מחמת הכלל ש"אין הולכין בממונות אחר הרוב".

פרק ד'

גיור בהעדר קבלת מצוות

סה. מתי ניתן לומר שחסרה קבלת מצוות?

- א. כאשר לא אמרו לגר – בפני שלושה – כי באופן עקרוני עליו לקבל מצוות. אולם בואר לעיל כי הודעת תוכן המצוות אינה מעכבת. יש להודיעו רק כי עליו לקבל מצוות באופן עקרוני, (ועל דבר זה להעשות בפני שלושה – לדעת השולחן ערוך), ודבר זה מעכב, כלומר בלעדיו לא יסכון הליך הגירות ולא יחול⁴⁸.
 - ב. כאשר העכרם יודע שצריך לקבל מצוות ומצהיר מפורשות כי אינו מקבל עליו עול זה. (במקרה זה ברור שאין הגיור תופס כפי שראינו לעיל).
 - ג. כאשר יש קבלת מצוות, אך מלכתחילה ברור כי הצהרה זו היא בבחינת פיטומי מילים בעלמא, והגירות אינה כנה. (הבעייתיות מתעוררת בעיקר בתחום זה, של חוסר הכנות והוכחתו).
 - ד. קבלת עול מצוות באופן עקרוני – מלבד מצוה אחת מסוימת. בעניין זה, יש אופנים שבהם הגירות אינה חלה, והדבר נחשב לגירות ללא קבלת מצוות ויש אופנים שבהם הגירות חלה והדבר נחשב לקבלת מצוות שלמה – באופן עקרוני.
- בשני המקרים האחרונים נדון להלן:

אי כנות בקבלת המצוות והוכחתה:

סו. הרב עובדיה יוסף⁴⁹ פוסק: "ונראה שאם הבאים להתגייר אמנם אומרים בפיהם שברצונם לקבל עליהם עול תורה ומצוות, אך בית הדין סבור ע"י אומדנא דמוכח שכל דבריהם מן השפה ולחוץ ולכם בל עמם, ומייד לאחר מעשה הגיור יפנו עורף לתורה ולמצוות וישליכום אחרי גוים – ודאי שאין לקבלם, ולא שייך לומר בזה דברים שבלב אינם דברים, כמבואר בתום"

48. וצ"ע – הרי בגר שנתגייר בין האומות, (שבת דף ס"ח ע"ב) לא היה בפשטות בפני שלושה, וקיבל מצוות בינו לעצמו, ואם-כן כיצד חלה גירות זו לדעת השולחן ערוך? ודוחק לומר כי נודמנו לו שלושה הדיוטות ושקיבל מצוות באופן עקרוני בפניהם, ורק לא היתה קהילה יהודית שממנה ילמד מהו טיב המצוות שעליו לקבל.

49. ראה לעיל הערה 10, בעמ' כ"ט, ל'. וכן פוסק שם הרב אונטרמן בעמ' כ"ה.

וברא"ש (נדרים דף כ"ח ע"א). דאף על גב דקיימא לן דברים שבלב אינם דברים, כל דאיכא אומדנא דמוכח, ואנן סהדי שדעתו כך, הוי ליה כאילו פירש בהדיא, ולא חשוב דברים שבלב. וכן כתב מהריק"ש בס' ערך לחם, יורה דעה סימן רל"ב, סעיף י"ד וכו' וכו'.

סז. הרב עובדיה יוסף מסיק לנוכח האמור: "וממילא כשהגר או הגיורת ברצונם לגור בקיבוץ חופשי לאחר גיורם, ויש אומדנא דמוכח שימשיכו לאכול מאכלות אסורות או לחלל שבת וכדו' אין לקבלם. והכל לפי ראות עיני הדיין וכו'".

סח. אולם על אף האמור מגיע הרב עובדיה יוסף להבחנה שהיא העיקרית בעניין:

"מיהו, לעניין דיעבד שכבר קבלו גרים כאלה, יש מקום לדון לפי חזוק האומדנא. שאם באמת היה הדבר גלוי וידוע מראש שאינם מקבלים עליהם עול תורה ומצוות, רק על דרך האמור "בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני" – ואנן סהדי שלא נתכוונו מעולם לקיים המצוות בפועל, אז גם בדיעבד יש לומר שאינם גרים. אבל, אם לא היה כאן אומדנא דמוכח בשעת הגיור, אף על גב דלבסוף אתגלי בהתיהו (כלומר – אף שלבסוף רואים אנו אין הם מקיימים תורה ומצוות) דינם כישראל מומר, שאע"פ שחטא ישראל הוא⁵⁰, כמה שנאמר ביבמות דף מ"ז ע"ב, וברמב"ם פרק י"ג מאיסורי ביאה הלכה י"ז.

וכן כתב בשו"ת דעת כהן (לרב א.י. הכהן קוק זצ"ל) יורה דעה סוף סימן קנ"ג. שבסתם⁵¹ אין לחשבו כעכו"ם להקל בקידושין – כל שמל וטבל וקיבל המצוות בפיו. ואין אנו אחראים לדברים שבלב, שהרי גם באבותינו כתיב: "ויפתוהו ובלשונם יכזבו לו" ואמרו במדרש (ילקוט תהילים, רמז תת"כ) שהיה ליבם פונה לעבודה זרה, ופסל מיכה גם היה עמהם. ומיירי – שלא היתה שם אומדנא דמוכח היפך ממה שדיבר בפיו ובשפתיו. דאף דקמי שמיא גליא, לא היתה שם אומדנא היפך מה שאמרו "נעשה ונשמע"⁵². לאמור, בדיעבד

50. ביחס למעמדו של מי שקיבל מצוות בכנות, ואח"כ השתנה, והפסיק מכך, ראה גם ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רס"ח אות ח' וכן מאמרו של הרב י. גרשוני לעיל הערה 27. (ביחס להמשך דברי הרב עובדיה יוסף, שם, בהקשר זה, להביא ראיה מן הר"י שלמה קלוגר, לומר כי קבלת המצוות היא רק מדרבנן, כבר בארנו כי דבריו מתייחסים לטקס הפורמלי של הודעת מקצת המצוות, ואילו אנו עוסקים בקבלת עול מצוות באופן עקרוני).

51. כאשר אין אומדנא דמוכח, שאין קבלת מצוות כנה.

52. בקיבוץ תושבע"פ י"ג בעמ' כ"ז, מישב הרב עובדיה יוסף את חוסר הכנות של בני ישראל בעת קבלת המצוות העקרונית באמירתם "נעשה ונשמע" באופן אחר – לפי הרש"י במס' שבת דף

התוקף של הגיור תלוי במידת האומדנה שהגיר בפועל לא יקיים מצוות, ושהצהרתו בנידון אינה כנה.

טז. בשו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ג סימן ק"ח מביא ר' משה פינשטיין בשם אביו: "על אלו המתגיירים כדי שיתרצו הורי הבן או הבת להנישואין. שהנושא או הנישאת לא היו מקפידין על זה, שאינם שומרי תורה, ורק בשביל רצון ההורים הוא הגרות שהוא כאנן סהדי שהוא לרמות את המורים ואינה קבלה". עם זאת בשו"ת אגרות משה, יורה דעה ח"ב, סימן ק"ס מפקפק באנן סהדי זה קצת, שכן יש יחידים שמקבלים מצוות בלב שלם. **ע.** באגרות משה, אבן העזר, חלק ד', סימן ד' פוסק ר' משה פינשטיין "הא ודאי לא קבל המצוות כלל וכו' דהא ראינו שלא נזהר מאיסורי התורה והמצוות אפילו יום אחד, שלכן אף שאמר בפיו שמקבל מצוות - ברור שלא היה בלבו כן". אבל אח"כ דן ר' משה פינשטיין ומסתפק האם אכן זו אומדנה דמוכח המעידה כבר על שעת קבלת עול מצוות שלא היתה בכנות או "אולי יש לנו לחוש, שמא בשעת קבלת המצוות בפיו לפני הבית דין קבל כן גם בליבו, ואחר זה חזר בו - שלא נבטל גרותו, והוא כדן ישראל מומר"? בעיקר מעורר ר' משה פינשטיין ספק זה שכן הנידון בתשובתו הנ"ל הוא היתר אשת איש לעלמא, ועל כן הוא מציין: "אולי קיבל ממש גם בליבו בשעה שאמר ואח"כ חזר בו אף באותו יום - ולהחמיר בשביל זה באיסור אשת איש".

עא. ר' משה פינשטיין מסיק: "בגר זה שאין לו חזקת כשרות, שהרי לא הוחזק בהנהגה דקבלת מצוות, ומצד דבריו שמקבל עליו ודאי לא הוי מוחזק שקבל, דהא אומדנא הוא להיפוך (אף שאינו אומדנא דמוכח - ו.א.) שרק בפיו

ל"א ע"א ביחס לגר שגייר הלל אף שלא האמין בתורה שבע"פ שכתב: "דכופר לא הוי אלא שגייר הלל אף שלא האמין בתורה שבעל-פה שכתב: "דכופר לא הוי אלא אחר החקירה בכל חלקי הסותר אבל זה לא חקר ולא נוכח אלא לא היה מאמין וכו'". לאור זאת מבאר הרב עובדיה יוסף: "שבקבלת התורה לא חקרו בכל חלקי הסותר להחשב כופרים, אלא פשוט לא השכילו ולא טעמו נופת צוף טעמה, של התורה מקוצר המשיג ועומק המושג, ובכה"א גוונא אינו מעכב". אך לכשיעויין, הרב עובדיה יוסף אינו עוסק שם בחוסר כנות המתבטא למשל ברצון לעבוד עבודה זרה וכדו' אלא ביחס למדרש כי לא קיבלו התורה שבעל פה בלב שלם. ומכאן הסיק: "סתם גר שבא להתגייר ואינו מתיימר לומר שחקר במצוות התורה - והוא כופר באחת מהן, אף שידוע לנו שבסתר ליבו אינו מקיים את כל המצוות כראוי אינו נחשב כמומר "חוי' מדבר אחד" שאין מקבלין אותו".

כלומר, הנידון בקטע זה אינו בחוסר כנות ואי נכונות לקיים מצוות, אלא רק ביחס נפשי של ספקנות וחוסר הערכה. כזה חוסר הידיעה מהווה אמצעי לומר שאין זו כפירה ביסודות האמונה. אך כאשר יש כוונה לא לקבל איסור תורה מפורש, לא רק כהלך רוח אלא באופן מעשי, או אז הנידון הוא כנות ההצהרה, ורק כאשר אין אומדנא דמוכח שלכך כוונתו, הגירות תקפה.

אמר זה ובלבו מעולם לא קבל המצוות. לכן אם נימא שיש להסתפק קצת, יש למיזל בתר חזקה דהשתא – שראינו כל העת שאינו מקיים המצוות כמתחילה. שכן היה דעתו גם בשעה שאמר שמקבל – שהיו זה רק פטומי מילי לרמות את הבית דין, ומכיון שלא קבל מצוות אינו גר לכולי עלמא ואין קדושין כלום". נמצא כי אף במקום שאין אומדנא דמוכח, אם הגר מייד אחרי קבלת המצוות אינו מקיים את שקיבל עליו אין מוחזקות שקיבל מצוות, ואז המצב הנוכחי של אי קיום מצוות מוכיח שלא היתה קבלת מצוות והגירות נפסלת⁵³. אומדנא דמוכח צריך אם כן רק כשנוצרה מוחזקות והיתה תקופה – אף אם מזערית – של קיום מצוות, לאחר עת קבלתן. אולם, אם לא היה קיום מצוות אף לשעה אחת, אין צורך באומדנא דמוכח, ויספיק הספק ביחס לכנות קבלת המצוות בצרוף המצב של אי קיום מצוות עתה, (חזקה דשתא) כדי לפסול את הגיור. עב. גורם הזמן – שבו הוחל באי קיום המצוות – הוא מרכיב חשוב אף ביחס לנקודה נוספת. בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן ק"ח מוצאים אנו את היישוב דלהלן לסתירה לכאורה בשיטת הרמב"ם: "ברמב"ם פרק י"ג מאיסורי ביאה הלכה ט"ז כתב על נשים ששלמה ושמשון גיירו ונשאום שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות עכו"ם שלהן, ובנו להן במות". ומכל מקום כתב בהלכה י"ז "גר שלא בדקו אחריו ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות, הרי הוא כישראל מומר, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן". – לכאורה הדברים סותרים. שכן ממה שכתב "הוכיח סופן על תחילתן" משמע שנבטל גרותן, ואיך כתב אחר כך "ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן אף שנגלה סודן, הרי שלא נתבטל גירותן? וצריך לומר דעבר זמן גדול עד שהתחילו לעבוד עכו"ם ולכן אין זה הוכחה ממש לבטל גרותם".

עג. בהמשך מבאר ר' משה פינשטיין יותר: "אף שלפי האומדנא הוא הוכחה אף שעבר זמן גדול, גם על תחילתן שלא קיבלו המצוות עליהן אלא אמרו בפיהם לרמות בעליהן ואת הבי"ד. דלכטל הגרות כעינן אומדנא ברורה כאנן סהדי – שזה ליכא כעבר זמן גדול, אלא עניין השערות".

53. אף שאח"כ ממשיך ר' משה פינשטיין לדון "ואף אם נתעקש לומר שעדיין איכא קצת ספק ואו שנימא כהשב שמעתתא בשיטת ר"י דחזקה דהשתא אינו כלום" וכו' נראה בברור כי זה דיון לרווחא דמילתא, להתיר איסור אשת איש, אך דעת ר' משה פינשטיין נוטה למסקנה האמורה, שבאופן מחלט אינו גיור.

ביחס למוחזקות, עולה כי יש צורך שיראהו מקיימת מצוות לאחר עת קבלת המצוות כדי ליצור מוחזקות זו. גורם בדיקה זה גם בא לידי ביטוי בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן ק"ח.

עד. נמצא כי כשעבר זמן גדול בין עת קבלת עול מצוות, לבין עת אי קיומן הדבר מקהה את מידת האומדנה שקבלת המצוות לא היתה בכנות, ומאומדנא דמוכח הדבר הופך לאומדנא סתם, שאינה מספיקה כדי להפקיע לחלוטין את הגיור. נמצא כי קיום המצוות במשך זמן מסויים, שתי תוצאות לו. האחת יצירת מוחזקות של קיום מצוות – ומעתה כדי להפקיע את הגיור ולומר כי היה חוסר כנות נזקקים לאומדנא דמוכח. ותוצאה נוספת, קיום המצוות זמן רב גורם לכך שמעתה קיומן יוצר אומדנא בלבד ולא אומדנא דמוכח, שמלכתחילה קבלת המצוות לא היתה כנה.

עה. כאשר הגירות מלכתחילה היתה לשם אישות, ראינו לעיל כי הגירות היא בספק "וחוששין לו עד שתתבאר צדקותו". במצב זה דומה כי אין צורך באומדנא דמוכח. אומדנה זו נדרשת רק כדי להפקיע הצהרה שמלכתחילה אין ספיקות ביחס לכנותה. אך הצהרה שבאה מתוך מניע זר, ואשר יש ספקות ביחס לכנותה, אף אומדנה גרידא תועיל כדי להוכיח את חוסר התוקף שבה. מאידך, ניתן לומר כי אף במצב של ספק תדרש אולי אומדנא דמוכח כדי להכריעו, שהרי נשותיהם של שמשון ושלמה התגיירו לשם אישות, ועם זאת מבאר ר' משה פינשטיין שצריך אומדנה דמוכח דווקא.

עו. בעניין זה מוצאים אנו מחלוקת. מול דעתו של ר' משה פינשטיין שצריך אומדנה דמוכח מוצאים אנו לכאורה, דעה אחרת, בשו"ת "דעת כהן" לרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, חלק יורה דעה סימן קנ"ד. שם נפסק כי הצהרת קבלת המצוות אינה כנה: "משום דאיכא תרתי הגירות שלא לשם שמיים וקיום המצוות בשלמות גם אין" נמצא כי אף שאין אומדנא דמוכח⁵⁴ כי לא היתה מלכתחילה קבלת מצוות, יש צירוף בין המניע הזר מלכתחילה לאי קיום המצוות אח"כ בכדי לפסול את הגירות. שני אלו מספיקים להוכיח כי קבלת המצוות לא היתה בכנות.

עז. לעומת זאת הרב אונטרמן זצ"ל⁵⁵ ביחס להלכה ברמב"ם כי מי שנתגייר לשם אישות: "חוששין לו עד שתתגלה צדקותו". מצייין: "אולם לפי זה יוצא כי אם נתברר אח"כ שאין הגרים הללו שומרים המצוות שקבלו, הרי אגלאי מילתא שלא קיבלו עליהם את היהדות אלא לפנים ואין בגרותם ממש. ומזה יתחייב כי הגירות לשום אישות אם אינה מתנהגת כדת יהודית צריכים

54. אילו היתה אומדנא דמוכח, אין צורך בצרוף העובדה שהגירות אינה לשם שמיים, ומספיק אי קיום המצוות כדי להוכיח שקבלת המצוות אינה כנה. אם כי יתכן שהוסיף זאת לרבותא בעלמא, ואינו חולק על ר' משה פינשטיין.

55. כנס תושבע"פ י"ג, בעמ' י"ד.

לאוסרה על בעלה, משום שסופה מוכיח על תחילתה שלא נתגיירה בלב שלם, אפילו למאן דאמר כולם גרים הם, וכל שכן שיכולים לחשוב כי ילדיהם אינם נחשבים לגרים, וזה דבר שלא שמענוהו מעולם⁵⁶. אך לענ"ד נראה שאין לומר כן, כי אין להוציאו מחזקתן ואפשר מאוד כי בשעה שקבלו עליהן להידבק בדת יהודית, היתה כוונתן רצויה וקבלו עליהן באמת לשמור כל מה שנכלל בדת זו... ומה שלפעמים אינן שומרות המצוות עכשיו – הוא מפני שלא עמדו בנסיון ונתקלקלו אח"כ בהשפעות לא טובות, אבל חזקה כי עצם הקבלה היה בלב שלם".

ע"ח. החזקה שהרב אונטרמן מתבסס עליה, תיתכן אם אכן היה זמן לאחרי הגיור שבו קוימו המצוות, וכפי שנתבאר באגרות משה לעיל. מכל מקום מתמיהתו של הרב אונטרמן על התוצאה הנובעת מאי קיום המצוות והשלכותיה על חיי הנישואין של הגיורת (תאסר לבעלה וכו') ועל אי כשרות ילדיה⁵⁷, מוכח כי בשום מקרה אין להסיק מאורח חיי הגיורת אח"כ על אי תקפות גיורה, אף אם אח"כ לא קיימה מצוות, ואף כשיש אומדנא דמוכח, והדברים תמוהים.

ע"ט. ניתן ליישב מעט את דברי הרב א.י. אונטרמן וצ"ל ע"י התמקדות בעובדות המקרה שאליו מתיחסים דבריו וזאת לנוכח המילים המובלעות בהנמקתו כי אי קיום המצוות נבע מכך ש"לא עמדו בנסיון וכו'". כלומר, אי קיום המצוות אינו תוצאה מאי קבלת המצוות, אלא כתוצאה מפיתויים שהזמן והמקום גורמן ובעובדה זו יש כדי לשנות כפי שנראה להלן. בעניין זה מן הראוי להתעכב על הפסק המפורסם של האחיעזר⁵⁸. ודומה שזו עיקר ההנמקה שעליה מבסס הרב אונטרמן וצ"ל את פסקו הנ"ל.

אי קיום מצוות מחמת קשיים ופיתויים:

פ. האחיעזר מביא בשם הר"י פויזן שיש לחוש לגיור בזמן הזה, שכן הגר עלול לא לשמור את דיני ישראל כהלכה. סברה זו דוחה האחיעזר כדלהלן: "יש לומר שאין לחוש לזה, שכיון שמקבל עליו כל המצוות אף שחושב

56. לאור כל המובא לעיל, יש לתמוה על ביטוי זה.

57. באגרות משה, יורה דעה ח"ג סימן ק"ח מפורש כי אכן יש השלכות לאי קיום המצוות על חיי הנישואין ועל יהדות ילדיה, אלא שבמקום שאין עדות כי לא קיימה המצוות, אינה נאמנת על כך דווקא מחמת השלכות אלו בלשוננו: "אינה נאמנת לאסור עצמה על בעלה וגם על הבנים אינה נאמנת דאין לאישה דין "יכיר" וכו'.

58. ר' חיים עוזר גרודזנסקי, אב"ד וילנא, שו"ת אחיעזר, ח"ג, סימן כ"א.

לעבור אח"כ על איזו מצווה לתיאבון, מכל מקום אין זה מניעה לקבלת המצוות, ודווקא היכא דמתני להדיא (רק כשיש תנאי מפורש) שלא לקבל עליו, זהו חסרון בגוף קבלת המצוות שמעכב. מה שאין כן בסתם. ומיהו אם ברור הדבר שבדאי יעבור אח"כ על המצוות, כחילול שבת ואכילת נבלות וטרפות, ואנו יודעים בבירור כוונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצוות לאו כלום הוא וזהו חסרון בגוף קבלת המצוות שמעכב וכו'".

פא. על דברים אלו תמה הרב אברהם סנדר שפירא בספרו דבר אברהם⁵⁹: "ואני חוכך בזה, שכיון שחושב בעת קבלת המצוות לעבור, אפילו לתיאבון אין זו קבלה. דוהי תרתי דסתרי. רק שיש לומר שגם באומר שמקבל כל התורה כולה חוץ מדבר אחד (שאין מקבלין אותו כמבואר בבכורות דף ל' ע"ב) רק לכתחילה אין מקבלין אותו, אבל בדיעבד אינו מעכב⁶⁰ ואני נכון בזה למעשה".

ואכן הדברים תמוהים, הכיצד יכולה להחשב לקבלת עול מצוות, קבלה על דעת שלא לקיים מה שקיבל על עצמו? הן זהו שטר ושוברו בצידו נכון, אין אי הקיום נובע מאי קבלת עול מצוות אלא מחמת פיתוי ("לתיאבון") אך איזה עול מצוות הוא זה, אם אין כוונה לקיים המצוות אף כשזה לא נח?

פב. הרב עובדיה יוסף מציין ביחס לכך⁶¹: "נראה דלא שבקינן פשיטותיה של האחיעזר משום ספקו של הדבר אברהם – והעיקר כדברי האחיעזר, והרב הגאון ר' משה כהן אב"ד דטבריא זצ"ל, בשו"ת והשיב משה, חלק יורה דעה סימן נ"א הביא דברי הדבר אברהם ודחהו לפי מה שחידש שקבלת עול המצוות אין הכוונה שיתחייב דווקא לשמור ולקיים בפועל כל המצוות לעולם. אלא שקיבל עליו עול מצוות ושם יעבור על איזה מהם יקבל עונש המגיע לו. ולכן אם קיבל עליו המצוות אפילו אם בשעת קבלתו בדעתו לעבור על איזה מהם, כיון שאדעתא דהכי קיבל שאם יעבור עונש יענש הוי גר מעליא".

פג. כלומר, קבלת עול מצוות פרושה קבלת חיוב הגורר סנקציות. אם אח"כ הוא בוחר להפר את החיוב ולשאת בסנקציה אין זה אומר כי מלכתחילה אין חיוב, והראיה שהוא נכון לשאת בסנקציה.

59. אברהם סנדר שפירא, מגדולי פוסקי ליטא, שו"ת דבר אברהם ח"ג, סימן כ"ח אות ג'.

60. ובכך עוד נדון לקמן בהרחבה.

61. ראה לעיל הערה 10, בעמ' ל"ב.

פד. אך דומה כי זהו חילוק דחוק. הן משום שקבלת עול מצוות מכוונת בפשטות לחיוב לקיים, ולא לסנקציה שבאה כתוצאה מאי קיום. אך עיקר הדוחק הוא בכך שאם כן – אף כשברור שהגר מתכוון לחלל שבת באופן שיטתי וקבוע, מניין לנו אומדנא דמוכח כי קבלת המצוות אינה כנה. אולי הוא מוכן לשאת בסנקציות הכרוכות בכך? ואם כן מדוע בסיפא של דברי האחיזור נפסק כי באופן שכזה אין גירות?⁶²

פה. בפשטות נראה מהאחיזור, כי כל כוונתו לומר, שאין אדם יכול לקבל על עצמו שלא יחטא מעתה ועד עולם. לכן אף אם יודע בעצמו כי הוא מועד לחטוא כחטא מסוים בנסיבות מסוימות והדבר אינו מן הנמנע בבחינת "עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם" אין הדבר מפקיע את קבלת עול המצוות. רק כאשר אי קיום המצוות אינו חד פעמי – או לא שכח, אלא נעשה באופן שיטתי וקבוע אזי ניכר כי הגר לא קיבל על עצמו מעולם רסן של איפוק ועול מצוות, וקבלת המצוות לא נעשתה בכנות.

פו. ביחס לאי קיום מצוות, לא מחמת פיתוי אלא מחמת קושי פיננסי וכדומה, נוקט ר' משה פינשטיין כי הדבר אינו סותר את קבלת עול המצוות. בשו"ת אגרות משה, יורה דעה ח"ג סימן ק"ח ביחס לגיורת אשר כבר בעת הטבילה היה בדעתה לחלל יום טוב, וזאת מחמת חשש שאם לא תעשה כן יפטרנה מעבודתה, נפסק שהגיורת תופסת: "שנחשב קבלת מצוות מאחר שקבלה חיוב המצוות לקיימם כשיהיה לה באפשר, שהיא שלא תהיה אנוסה, ומה שתעבור (על האיסור) הוא מפני שאין בכחה לעמוד בניסון – אף שברצונה לקיים המצוות ולא לעבור". ר' משה פינשטיין מוכיח זאת הן ביחס למצוות שדין הוא בהם לההרג ולא לעבור, והן ביחס לאונס ממון.

פז. סברת הדברים היא בפשטות, שאין אי קיום המצוות מלמד על חוסר כנות בקבלת המצוות, אלא על חוסר בחוסן נפשי בנתיים להתמודד עם קשיים מסוג זה. רק אי קיום המצוות מתוך חוסר אכפתיות, ללא קושי מיוחד שמציב נסיון כלשהו, מלמד על חוסר כנותה של קבלת המצוות⁶³. ביחס לאי עמידה בנסיון כשקיום המצווה כרוך בקושי רב, מבאר ר' משה פינשטיין כי אין

62. רבנו גרשום בפרושו לבכורות דף ל' ע"ב מבאר מדוע אי קבלת מצוה אחת מונעת את תחילת הגירות – "דאמרינן, הואיל ואינו יכול לעמוד בדבר אחד, ודאי לא יעמוד גם באחרים". מוכח כי אף אי קיום מחמת פיתוי וחוסר כח רצון, גורר את אי היות קבלת עול המצוות רצינית, אף אם יקבל על עצמו סנקציות למקרה של אי קיום.

63. קנה המידה אינו מסיביות וכמות העברות, אלא הגישה הנפשית. כלומר: אי עמידה בהתחייבות מתוך חוסר אכפתיות, אף כשאין קושי מיוחד לקיים זאת.

לצפות מהגר שמייד יתגלה בו כח רצון כה רב לשמור על עקרונות, שאינו רגיל בהם, אף בעת קשיים סביבתיים, ומשום כך יש להכיר בקבלת המצוות אף שאינו מסוגל לעמוד בנתיים בקושי שכזה⁶⁴: "וכשיתגייר וידע הדין, אם ירגיש בעצמו שלא יוכל לעמוד בנסיון, יזהר שלא יבא לידי כך. וגם במשך הזמן יתחזק יותר בתורה ובמעשים ויוכל גם לעמוד בנסיון".

פ.ח. לאור דברים אלו נוקט הרב א.י. אונטרמן וצ"ל⁶⁵: "ואין מקום ליגע את הגר בשאלות (כמו ששמענו פעם) לאמור: "ומה תעשה כשיבא הממונה וידרוש ממך שתסע אליו בשבת, ואם לא תבא יפטרוך?" כי לדברי ה"אחיעזר" אפילו אם יאמר בעניין גדול שפרנסתו תלויה בו, שבמקרה כזה יהיה מוכרח לחלל שבת – אין זו נחשבת מניעה בקבלת המצוות, אלא שחושב שלא יוכל לעמוד בנסיון לאכד פרנסתו" וכו'. "ולדעת ה"אחיעזר" אף שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה פוגע בקבלת המצוות".

פ.ט. יצויין כי בדוגמא שננקטה "כשבא הממונה לדרוש וכו'" אין זו רק עבירה לתיאבון, אלא אף אונס ממון, ויחול פסקו של ר' משה פינשטיין כי אין להודיע לגר שעליו במצוות מסוימות לההרג ולא יעבור. ומסתבר שאף אין לשואלו שאלה ביחס לקיום המצוות במצבי קושי אחרים וכמבואר בתשובה הנ"ל. רק בעתיד כשישתרש בקיום המצוות יוכל הגר לעמוד אף בקושי שכזה, ואזי נדרוש זאת ממנו כתנאי לכנות קבלת המצוות אך בנתיים – אף שאינו מנסה להתמודד עם הקושי – כיוון שהדבר הינו מעל לכוחותיו הנפשיים אין הדבר מצביע על חוסר כנות בקבלת המצוות.

צ. העולה מן המקובץ:

- א. לא תסכון גירות בלי קבלת מצוות עקרונית.
- ב. המעשה הפורמלי של הודעת פרטי המצוות הוא מדרבנן ואינו מעכב.
- ג. הדין של "בפני שלושה", שלדעת השולחן ערוך מעכב, נאמר ביחס לקבלת מצוות באופן עקרוני, ולא ביחס להודעת פרטי המצוות או מקצתן.
- ד. חוסר ידיעת פרטי המצוות אינה מעכבת, כל עוד יש קבלה עקרונית לקיים "מה שהיהודים מחויבים לקיים" וללמוד בעתיד מה הם חייבים לקיים.

64. אין זה סותר לדברי רבנו גרשום שהובאו לעיל בהערה 62, שכן אי קיום מצוה אחת בלי פיתוי. או אי קיומה תמיד, אף לאחר שכבר הוא זמן רב גר, מלמד על נטיה כללית שלא לקיים המצוות.

מה שאין כן באי קיום מחמת קושי מיוחד, שסביר שיעלם עם השתרשות הגר ביהדותו.
65. קובץ תושבע"פ י"ג, בעמ' ט"ז.

- ה. חוסר כנות בקבלת עול מצוות – מעכב. כשיש ספק ביחס לכנות קבלת המצוות של הגר כגון כשיש מניע זר לגיור, אזי הגר נמצא בסטטוס של ספק. ורק מציאה שאין בה מוחזקות תוחזר לו כלישראל.
- ו. אף כשיש פגם בקבלת עול המצוות, הואילה הטבילה לנתקו מישותו הקודמת. טומאת העמים הוסרה ויש נפקויות לגבי כשרות לכהונה.
- ז. כשיש אומדנא דמוכח כי הגר לא קיבל בכנות את עול המצוות הגירות לא חלה ויש לפוסלה מלמפרע.
- ח. כשקוימו מצוות בתקופה הסמוכה לגירות, ועבר זמן רב עד לפריקת עול המצוות, אין כתוצאה מאי קיום המצוות אומדנא דמוכח, שקבלת המצוות מלכתחילה לא היתה בכנות, אלא אומדנא סתם, והסטטוס של יהודי שהוענק לגר אינו נפקע בודאות.
- ט. כשלא קוימו מצוות מיד לאחר הגיור, כיון שאין מוחזקות של קבלת מצוות אף אומדנא בלבד שקבלת המצוות אינה כנה תספיק כדי לבטל שם גר ממנו. אי קיום המצוות מהווה חזקה דהשתא, והגרות נפסלת מחמת הנחה שהיה חוסר כנות בעת קבלת המצוות.
- י. גרות לשם נישואין – לדעת ר' משה פינשטיין עדיין צריך אומדנא דמוכח בדווקא כדי להפקיע את הגירות ולהוכיח חוסר כנות. לדעת הרב קוק יש צירוף בין המניע הזר לבין אי הקיום בדיעבד, וממילא אף אומדנא בלבד שקבלת המצוות לא היתה כנה, יש מקום לומר כי תספיק לבטל שם גר ממנו.
- יא. לאור פסקו של האחיעזר אי קיום מצווה מחמת פיתוי חד פעמי, או באופן שאינו שכיח – אינו סותר את קבלת עול המצוות – אף אם ידוע מראש בעת הגיור שבפיתוי זה הגר לא יעמוד.
- יב. אי קיום מצווה מחמת אונס ממון – (כלומר קשיים כספיים המונעים קיום מצווה) אינו סותר את כנות קבלת עול המצוות – אף כשידוע מראש בעת הגיור שהגר לא יעמוד בפיתויי ממון אלו משום כך פוסק הרב אונטרמן שלא להציב שאלות מסוג זה לגר.
- צא. בשולי הדברים מן הראוי להוסיף כי קיימת אפשרות נוספת שבה אין אי קיום מצווה מסוימת גורר הוכחה על אי קבלה כנה של עול מצוות או אי קבלת מצווה מסוימת זו. אפשרות זו עוסקת באי קיום מצווה מחמת אי הערכה מספקת של החיוב לקיים מצווה מסוימת זו. פסק זה מצאנו בשורת תשובות של הרב משה פינשטיין זצ"ל.

צב. בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ב סימן ק"ס מוצאים אנו: "ועוד יש מקום לומר טעם גדול דמה שבעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין, עושה שהיא סבורה שאין חיוב כל כך לשמור המצוות, ואם-כן הוי כגר שנתגייר בין העכו"ם וכו'". ולכן אף שהבי"ד אמרו לה שצריך לשמור שבת – חושבת שהוא רק הידור בעלמא. אבל גם מי שאינו שומר שבת וכדומה טועה לומר שהוא יהודי כשר. נמצא – שלטענתה קבלה כל המצוות שיהודי מחוייב, שהוא גירות. אף שמחמת זה לא תקיים על כל פנים המצוות. וזהו טעם שיש בו ממש להחשיבה לגירות. והוא לימוד זכות קצת על הרבנים המקבלים (גרים כאלה) שלא יחשבו עוד גריעי מהדיוטות".

צג. נמצא כי בורות ביחס למידת החיוב לקיים מצוה מסוימת אינה עומדת בסתירה לכנות קבלת המצוות – שחייבין בהן ישראל, רק כשיש ידיעה וחוסר רצון לקבל עול מצוות המתבטא באי קיום המצוה או בהכרזה על אי נכונות לקבלה מתערערת קבלת המצוות. הכיצד אם כן נוקט ר' משה פינשטיין ביחס לזוגות העומדים להנשא ואשר רק מחמת דרישות הוריהם באים להתגייר, כי אנון סהדי שאין רצון לקבל המצוות (הובא לעיל באות עא לדברינו)? אולי הדבר נובע ממחשבה שאין זה הכרחי לקיים מצוות כדי להיות יהודי כשר, – שזו דעה רווחת בחלק מן הציבור?

צד. אלא שבמציאות שבה יודע הגר כי מחוייבים במצוה שכזו ואינו מקימה, נוצרת אומדנא שקבלת המצוות אינה כנה. רק כאשר יש סברה לומר מדוע אינו מקיים המצווה – כגון נישואין לבעל שאינו מקיים מצוות והנחה שכך צריך להיות או גירות בין האומות, הדבר מביא אותנו להסתפק ביחס לאומדנא דמוכת. לאמור: כדי לערער אומדנה צריך ספק סביר. השקפות עולם ביחס ליכולת להיות יהודי כשר בלי לקבל מצוות עשויות להשפיע, על סבירות הספק ולפעול לטובת ההנחה בדבר כנות קבלת המצוות של המתגייר אם אכן יש מקום לומר שמחמת השקפה מוטעית זו הונע הגר לחשוב שקיום המצוות אינו ענין עקרונני. אך רק לכשיתעורר הסבר ונימוק שישכנע כי הגר סבר כך תתערער האומדנא דמוכת הנובעת מעצם העובדה שמיד לאחר הגיור כבר פעל הגר בניגוד למצוות התורה.⁶⁶

66. האם ייתכן לומר לאור זה, כי גירות שחשבה כי קיום מצוות באופן הרפורמי מספיק, ומעבר לכך זו חומרא בעלמא, (ויש צד לומר שחשבה כך – שכן התגיירה בסכביה שבה מתגוררים הרבה רפורמים). יועיל כדי להכשיר גיור רפורמי? מחד זה זהה לגר שנתגייר בין האומות, ומאידך נקט ר' משה פינשטיין כי אין שם כלל קבלת מצוות, שכן הרפורמים לא ידרשו מגר מה שהם עצמם לא מקימים, לעיל הערה 40. ולכאורה – אף שלא דרשו זאת ממנו, הן הוא קיבל עול מצוות

צה. כמו כן מצינו בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג סימן ק"ו ביחס לגיורת שמוכנה לקבל כל המצוות חוץ מהחיוב ללבוש בגדי נשים צנועות. ר' משה פינשטיין נוקט "ויש לדון מצד אחר, דמאחר שנפרץ תלבושת הפריצות בעוונותינו הרבים גם בבנות ישראל ואף באלו שהן שומרות תורה שלכן הרי הנוכריה שבאה להתגייר הרי חושבת שהוא רק חומרא בעלמא שרוצים הרבנים להטיל עליה יותר מהדין. מאחר שיודעת מנשים שמחזיקין אותן לשומרי דת המתלבשות בתלבושת פריצות, ואף שאומרים לה הרבנים שהוא דבר איסור, אינה מאמינה להם ואם-כן יש לידון אותה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני התורה שהוא גר כדאיתא בשבת - דף ס"ח ע"ב".

צו. נמצאנו למדים כי כשיש מקום סביר לתלות את אי קיום המצוות ע"י הגר במחשבה מוטעית שלו כי אין חיוב ממשי לקיים מצות אלו ושזו חומרא בעלמא, אזי אין אי הקיום מלמד על חוסר כנות בקבלת המצוות - והדבר לא יביא להפקעת הגירות.

באופן עקרוני - "לקיים כפי שיהודים נוהגים". ומניין לו לדעת כי קיום המצוות הרפומי אינו כל אשר נדרש, ומה שמעבר לכך הוא חומרה? אך אין צורך לכך - שכן ר' משה פינשטיין באותה תשובה פוסל גיור זה, מחמת העדר עדים כשרים בטבילה, והעדר בית דין הכשרים לדון - בעת הטבילה או קבלת מצוות. וכמו כן, בגיור רפורמי אין הנידון קבלת עול מצוות באופן עקרוני - שיש לסתרה לאור אי קיום המצוות בפועל, והשאלה רק מהו המניע לאי הקיום בפועל, חוסר כנות או חוסר ידיעה. בגיור רפורמי נעדר מלכתחילה הגורם של קבלת עול מצוות באופן עקרוני. הנידון שם הוא שזה גיור ללא המרכיב המהווה את נשמת אפו של כל התהליך. ומשום כך אין להסיק מדברינו כי יש צד להכשיר גיור זה.

פרק ה'

קבלת מצוות חוץ מדבר אחד

צז. במסכת בכורות דף ל' עמ' ב' מצינו: "נוכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. ר' יוסי בר' יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים. וכן נפסק ברמב"ם, בפרק י"ד מאיסורי ביאה, הלכה ח' שכתב: "בזמן הזה, אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו".

צח. האחיעזר, שם, מבאר גמרא זו: "היינו במתנה שלא לקבל – ושיהיה מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלין אותו, דאין שיוור ותנאי בגירות ואין גירות לחצאין. אבל במי שמקבל עליו כל המצוות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון, אין זה חסרון בדיון קבלת מצוות". סברת האחיעזר היא אם-כן, שבגמרא בבכורות התחדש שעל הגירות להיות מוחלטת וללא פשרות. אך כמובן, "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" ואדם היודע כי הוא מועד להכשל בפיתוי מסויים אין הדבר מפחית מקבלת המצוות על ידו באופן מוחלט כשם שהדבר לא מפחית מכנות הגיור, כן אין הדבר מפחית מהיות הגיור שלם, וכולל את המצוות כולן, כיהודי לכל דבר, החייב בכל המצוות והמועד חלילה לחטוא.

צט. וסברה נוספת בדבר. גם יהדות ממש – שמשמעותה חיוב בכל המצוות, אינה נפקעת מחמת אי קיומן. אם-כן הוא הדין באי קיום מצוות ע"י הגר, אם אינו מלמד על חוסר כנות כבר בעת קבלת המצוות⁶⁷, אין בו כדי להפקיע את יהדותו. [בזה טמונה תשובה לטענה מדוע יהודי שאינו מקיים מצוות אין יהדותו נפקעת, ואילו גר שאינו מקיים מצוות אינו יהודי? אלא שעל יהודי חיוב לקיים מצוות ואף כשאינו מקיימן הוא מחוייב לקיימן. מאידך, גר המקבל על עצמו באופן התנדבותי את עול המצוות, אם אין הוא מקיימן אותה הוא שקבלת המצוות שלו אינה כנה, וממילא

67. לעניין זה אף אי קיום מצוה אחת – באופן מסיבי, תוכיח את אי הכנות בקבלתה, ותפקיע את הגיור. אך, אם קיבל עליו את המצווה באופן עקרוני והוא נכשל בה לעתים, אין הדבר מפקיע את הגירות.

אף חיוב עקרוני בעול מצוות לא חל עליו ואין לכנותו כיהודי וכשותף לדת ולסטטוס היהודיים. אך אכן משהוכר כגֵר, וכאשר אי קיום מצוות אינו מלמד על חוסר כנות בקבלת עול מצוות, הרי שהוא נחשב כיהודי לכל דבר ועניין ואין חטאיו מפקיעים את יהדותו]. אם הגר מכריז כי במצוה מסוימת כלל אינו חייב – הרי ששונה הוא מיהודי החייב מכת עצם הגדרתו בכל תריג המצוות וממילא אין הגר מקבל סטטוס של יהודי. מכל הנ"ל עולה כי האחיעזר מבין גמרא זו במישור קבלת עול המצוות העקרוני – ופגם במישור זה, הוא פגם בהצטרפות לעם ישראל ופשוט שהדבר מעכב. ק. ראה כי אכן זו ההבנה באחיעזר, נראה מהמשך דבריו באות ו' שם. "ומה שחשש כבוד תורתו, שמא תבא לפני רפורמים להתגייר, אמת הדבר שזהו חשש גדול, שאצל הרפורמים לא תהא הגירות כדת, דהא מבואר בסימן רס"ח (כשולחו ערוך) סעיף ג', דקבלת מצוות מעכבת אם אינה ביום ובשלושה לכולי עלמא. והרי זהו ב"ד פסול ועידם פסולים⁶⁸, וגם דעצם קבלת המצוות אם מפרושם של הרפורמים – בדעותיהם הכוזבות, הרי אין זה קבלת מצוות ודמי לחוץ מדבר אחר".

מכאן רואים אנו – כי חוץ מדבר אחד, מעכב ומונע את תחולת הגיור. קא. הסבר נוסף לגמרא בבכורות דף ל', מצינו בפרוש רבנו גרשום מאור הגולה⁶⁹, המצוי בהגהותיו על המסכת, שם: "דאמרינן, הואיל ואינו יכול לעמוד בדבר אחד, ודאי לא יעמוד גם באחרים". לאמור, עול מצוות פרושו קיום המצוות גם כשזה קשה וגם כשהדבר לא נח. אי קיום מצוה אחת מחמת קושי היא הכרזה על אי נכונות להקריב למען עקרונות, ומשמעותו העדר עול מצוות כעיקרון וכערך עליון. נמצא כי אף לדעת רבנו גרשום הנידון בגמרא בבכורות הוא במישור קבלת המצוות באופן עקרוני, ואי קבלת מצוה אחת – מעכב את תחולת הגירות.

קב. עם זאת מוצאים אנו כי יש מי שנסתפקו בפירוש "אין מקבלין" זה, האם הוא דין בדעיבד או שמא רק דין לכתחילה. באחיעזר, שם, אות ה' מביא: "וראיתי כעת בספר בית יצחק, (לר' יצחק שמלקיש) חלק יורה דעה, ח"ב, סימן ק' שנסתפק; "לא מצאתי מבואר, בגר שמקבל עליו כל המצוות חוץ מדבר אחד, אם בדיעבד הוי גר, או לא. כי בגמרא אינו מבואר אלא שאין מקבלין אותו, אבל בדיעבד אולי הוי גר? וכן ברמב"ם פרק י"ד, מאיסורי ביאה הלכה

68. לעניין זה מצטרף ר' משה פינשטיין לדעתו כפי שראינו לעיל, בדברינו באות כ"ג.

69. הידוע מחרם דרבינו גרשום. ראה הגהותיו המודפסות בגוף המסכת, בדפוס וילנא.

מאמרי אברהם

קטט

ח' כתב "אין מקבלין אותו" – אולי בדיעבד הוי גר?⁷⁰ כיון שבקבלת עול מצוות עסקינן תמוה מה הספק בזה? ואכן האחיעזר מעיר: "מסברא נראה דכיון דקבלת למצוות מעכב, בודאי בעינן שיקבל עליו כל המצוות". ואם כן, במה הסתפק הבית יצחק?

קג. עניין זה מוסבר בשו"ת אגרות משה, יורה דעה ח"ג, סימן ק"ח: "וכל הנידון בזה הוא, דלכאורה היה לנו לומר, שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. וכיון שליכא אלא: בן נח שחייב רק בשבע מצוות... וישראלים שחייבין בכל התורה כולה, הרי שלא שייך כלל מי שיתחייב יותר מ' מצוות ופחות מכל המצוות להיות גר, אף שהתנה שלא לקבל איזה מצוה – הוא גר גמור, וחייב בכל המצוות בדיעבד הוא גר וחייב בכל המצוות... אף בזה שלא קיבל".

כלומר, הסברה לומר שבדיעבד חלה גירות הינה – שהתנאי של הגר שלא לקבל מצוה מסוימת אינו חל. זו התניה על מה שכתוב בתורה. וממילא הוא מחוייב בכל המצוות כישראל ומקבל סטטוס של ישראל.

קד. סברה זו של ר' משה פנישטיין תמוהה ביותר, שהרי נדרשת כנות בקבלת מצוות. אין זה מספיק שדין מסויים בהלכות תנאים גורם כי יחול על הגר גם החיוב לקיים את המצוה הזו – בעל כורחו. צריך שהגר יקבל עליו

70. כבר הזכרנו בהערה 27 את ראת הבית יצחק מן הגמ' בעבודה זרה דף ס"ד ע"ב "גר תושב הוא שקבל על המצוות בתורה חוץ מאיסור נבילה. ואי סלקא דעתך דקבל עליו כל המצוות חוץ מדבר אחד, בדיעבד הוי גר, אמאי הוי גר תושב?" ודחיית האחיעזר: "ואינה ראייה כלל – דאפילו אם נימא דקיים כל התורה ומל גם כן, אבל הא לא טבל, דאין הטבילה ממצוות התורה שישראל מחוייב בה, ממילא לא הוי גר. (מכאן ניתן לעמוד על חשיבות הטבילה להליך הגירות). והנה, הרב רוזנטל במאמרו, (ראה הערה 28 לעיל), בסוף דבריו מביא ראייה לאחיעזר כי רק "במתנה שלא לקבל ושיהיה מותר לו מן הדין" עוסקת הגמ' בבכורות דף ל'. הראיה היא מן הרמב"ם בפרק י"ד מאיסורי ביאה הלכה ז': "איזהו גר תושב – זה שקיבל עליו שלא יעבוד עבודה זרה עם שאר המצוות שנצטוו בני נח, ולא מל ולא טבל, הרי זה מקבלין אותו. וכו'. ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה – אפי' קיבל כל התורה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין". ומוכיח מכאן הרב רוזנטל כי דין קבלת המצוות חוץ מדבר אחד – הוא כדן גר תושב הנשאר גוי לשאר דברים – ואינו מחוייב בהם: "מבואר דהרמב"ם מפרש, הכוונה שזהו גם כן הדין של "חוג מדבר אחד" שלדבר אחד הוא רוצה להישאר בגויותו. אבל אם מקבל הכל ורוצה לעבור לחיאבון על דבר אחד אין זה בכלל דין זה". הרב רוזנטל אינו נוקט כביד יצחק, לומר כי תוצאת הדין של אי קבלת דבר אחד, היא הגדרת להיותו גר תושב. לא זו ראייתו. הוא גר תושב – כיון שלא טבל. אך עצם הדמיון של גר תושב, שבתחומים מסוימים לא רק שאינו מקיים מצוות – אלא שאינו חייב בהם, לדין של קבלת המצוות חוץ מדבר אחד, שזהו סטטוס שונה מיהדות שבה יש חיוב בכל המצוות. עצם ההשוואה מלמדת על הפשט בגמרא בבכורות, ולא שדין גר תושב – הוא תוצאה מהגמ' בבכורות כפי שנקט הבית יצחק. לכן ראת הרב רוזנטל לאחיעזר אינה נדחית מדברי האחיעזר עצמו שם, באות ה'.

בכנות את המצוה – וזה בפועל אין במקרה זה. אם כן, אף במקום שתנאו בטל שכן הוא תנה על מה שכתוב בתורה, הרי שהוא סוף סוף היתנה תנאי שכונה, ואינו מקבל עליו מצוה זו בכנות, ומדוע יש צד לומר שהגרות תחול? צ"ע. קה. ר' משה פינשטיין עצמו בתשובה זו מאריך להוכיח כי סוגיא זו במסכת בבכורות עוסקת אף בדין של בדיעבד: "ומפורש כן ברמב"ם פרק י"ב מאיסורי ביאה הלכה י"ג שכתב "כל העכו"ם כולם, כשיתגיירו ויקבלו כל המצוות שבתורה, הרי הן כישראל לכל דבר. הרי משמע במפורש, שאם לא קבלו עליהן כל המצוות – אף רק אחת מהן, אינו גר". והטעם נראה, דכשלא קבל אפילו רק דבר אחד, אין זה קבלה כלל, דעניין קבלת כל המצוות הוא עניין אחד, לשמוע ולעשות כציווי ה', אשר לכן ברור ופשוט שאף בדיעבד אינו גר כשלא קיבל את כל המצוות ממש, אף שאיתא בגמרא רק בלשון "אין מקבלין" שהוא לשון לכתחילה". וכו' אך מה שפשוט וברור לר' משה פינשטיין בשנת תשל"ט, בעת כתיבת תשובה זו, לא היה כן בשנת תשכ"ט. ר' משה פינשטיין, באותו מקום – אגרות משה, יורה דעה, חלק ג', בסימן ק"ו בתשובה משנת תשכ"ט מסתפק האם הגמ' בבכורות דף ל' קובעת דין בדיעבד או שמא זהו רק דין לכתחילה שכן הלשון "אין מקבלין משמעה לכתחילה. ומסיק כי זהו רק דין לכתחילה, ומישב ע"י כך גם את הגמ' בשבת דף ל"א ע"א. כשסברת הדברים היא אכן בכך שתנאו לא קיים שכן זה מתנה על מה שכתוב בתורה. "ולכן אולי הוא משום דסגי לגרות בקבלת מצוות אף במקצתן" – ואין צורך בקבלת מצוות מוחלטת. דומני כי בעניין זה קיימת סתירה מפורשת בדברי ר' משה פינשטיין בין תשובה אחת לבאה אחריה באותו ספר – ואולי ניתן לומר כי עם הזמן התגבשו לגאון ר' משה פינשטיין המסקנות בנדון. וצ"ע.

קו. בתשובה ק"ז הנ"ל מביא ר' משה פינשטיין ראייה כדלהלן: "ולכאורה מהו שאמר ר' יוסי בר' יהודה – אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים – שמסכתר, שכיוון שקיבל עליו כל איסורים ומצוות מדרבנן – הרי יש לו להיות גר מדאורייתא, שלא מסתבר שחכמים יעקרו הגרות דאורייתא שנוגע לקדושין ולכמה דברים ולהקל בהם, ולא היה מזכיר זה הגמרא בפרוש. ואם כן צריך לומר לר' יוסי בר' יהודה – אין מקבלין לכתחילה, ובדעיבד כשקבלוהו הוא גר. שלכן משמע שגם לדין הרישא בלא קיבל עליו דבר אחד מדיני התורה נמי הוא רק דין שלכתחילה אין מקבלין אבל בדיעבד כשקבלוהו הוא גר וכו'".

מאמרי אברהם

קעא

קז. ר' משה פינשטיין משה בתשובה זו את דין "אין מקבלין" ביחס לגר שאינו מקבל דקדוק אחד מדברי סופרים, שבודאי מסתבר כי זהו רק דין לכתחילה. לבין מי שאינו מקבל דבר אחד מדברי תורה. שאף בו ללשון "אין מקבלין" יש אותה משמעות. לעומת זאת בשו"ת אחיעזר שם באות ה', לאחר שביאר כי מסברה מסתבר שזהו אף דין בדיעבד, שהרי חסר בקבלת מצוות. מסתפק ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי: "אלא שיש להתספק, אם אינו מקבל דקדוק אחד מדברי סופרים דאפשר שמהתורה הוי גר, כיון שקיבל עליו כל המצוות שבתורה" מוכח שהאחיעזר מבדיל בין "אין מקבלין" ביחס לדין דרבנן, בו מסיק האחיעזר כי אף באינו מקבל מצוה מדברי סופרים יש לכך משקל של אינו מקבל דברי תורה (והגרות אף בדיעבד לא חלה) וזאת משום שיש דין דאורייתא לשמוע בדברי סופרים, "לא תסור מכל אשר יורוך". ולפי פרוש זה יש משמעות אחידה לביטוי "אין מקבלין" – ומכל מקום, דאורייתא ודרבנן – הדבר מתפרש לעיכובא.

קח. מן האחיעזר עולה כי אי קיום מצוה אחת – באופן שיטתי תעיד כי לא היתה קבלת אותה מצוה והדבר מסכל את חלות הגיור, והנה בשו"ת היכל יצחק⁷¹ ח"א, סימן י"ט אות ה"ו. נסתפק שמא דווקא בתנאי מפורש שאינו מקבל מצוה אחת אין גירות לחצאין. אבל באומדנה חזקה שלא תשמור איזו מצוה מפני שיצרה תוקפה לא חשוב שיור בעצם הגיור. וגם יש לומר דדוקא לכתחילה אין מקבלים אותו, אבל בדיעבד הגיור מועיל, ושמא יש לחלק בין איסור תורה לאיסור דרבנן⁷² וכו' וכו'. וכן בשו"ת "מלמד להועיל" (אבן העזר סימן ח') שהשיב בדבר גירות שאנו יודעים שעתידיה להמשיך ליות עם כהן (בלי חופה וקדושין) – שאין זה דומה לגוי בבכורות דף ל' "חוך מדבר אחד אין מקבלין אותו", וכאין אין מקבלת איסור גירות לכהן". שיש לומר דווקא באומר בפרוש שאינו מקבל, אסור לקבלו. מה שאין כן במקום שאינו אומר כן בפירוש, רק שאנו יודעים שיעבור על איזה איסור מפני שיצרו תוקפו מותר לקבלו".

קט. ההתייחסות בשו"ת מלמד להועיל למצב של נשואין של גירות לכהן – אינו כאל הפרה שיטתית וקבועה של איסור, אלא כאל כשלון ואי עמידה

71. המובאות בקטע זה מצוטטות במאמרו של הרב עובדיה יוסף, (ראה לעיל הערה 10), בענין ל', ותחילת עמ' ל"א. ועיין שם בעוד רשימת מקורות שהביא. ובדברי אברהם, ח"ג, סימן כ"ח אות ג' שכתב לחלוק על ה"היכל יצחק".

72. ב"איגרות משה" ראינו כי דווקא הסברה לחלק בין לשון "אין מקבלין" בדרבנן ובדאורייתא – היא המקור לומר שזהו רק דין לכתחילה.

בפיתוי באופן חד פעמי. אכן חיי האישות האסורים נמשכים – אך זהו פיתוי חד פעמי להמשיך במעין נשואין אלו, ואין הדבר מצביע על חוסר כנות בקבלת איסורי התורה. ניתן מאידך לראות חיי אישות אלו כהפרה שיטתית של מצוה – וכדבר שיעכב. אף בנקודה זו מוצאים אנו סתירה בפסקי ר' משה פיינשטיין. (אם כי לא בדווקא מחמת הנמקה זו, אלא שוב ביחס לעצם השאלה עם הגמרא בבכורות דף ל' היא דין לכתחילה או בדיעבד).

ק'. באגרות משה. יורה דעה ח"ג, סימן ק"ו (משנת תשכ"ט) פוסק ר' משה פיינשטיין כי קבלת מצוות חוץ מדבר אחד אינו דין בדיעבד. ולפיכך הגמ' ביבמות דף מ"ה ע"ב ביחד לעבד של ר"ח בר אמי שהטביל נכרית לגירות כדי לשאתה. ואף שכשתהיה יהודיה תאסר עליו, שהרי לגירות אסור להנשא לעבד. "ומאחר שכידוע נתגיירה בשביל להנשא לעבד – בהכרח לא היתה קבלה על לאו זה, מאחר שאם היתה יודעת היתה מפרשת שלא זו אינה מקבלת, וגם הוא ממש כמפרשת, אף בלא ידיעה, שאם יש איסור לינשא לעבד זה אינה מקבלת וכו'". ומסיק שאף באופן שכזה בדיעבד הגירות תופסת. ובאותו בספר, תשובה אחת אח"כ – סימן ק"ז (משנת תשל"ז) פוסק ר' משה פיינשטיין: "וכשלא תרצה לקבל מצוות איסורה (של גירות) להנשא לכהן אינה גירות כדאיתא בבכורות דף ל' דבלא קיבל אפילו דבר אחד אינו גר". אולי אף כאן עם הזמן התגבשו הדברים – וצ"ע בזה.

פרק ר'

"הליך הגיור בפני שלושה הכשרים לדון"

קיא. הזכרנו לעיל את פסק השולחן ערוך, יורה דעה סימן רס"ח סעיף

ג':

"כל ענייני הגר, בין להודיעו המצוות לקבלן, בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בפני ג' הכשרים לדון". בעניין זה של הצורך כי הליך הגיור יתקיים בפני שלושה הכשרים לדון, מהותו ומשקלו של דין זה בהליך הגיור, נעסוק עתה, ונתחיל מן המקורות.

ק"ב. גמרא מסכת יבמות דף מ"ו ע"ב: "אמר רבה, עובדא הוי ביה רבי חייא בר רבי... דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל. אמר ליה שהי' כאן עד למחר ונטבילך. שמע מינה תלת: שמע מינה, גר צריך שלושה... אמר רבי חייא בר אבא, אמר ר' יוחנן גר צריך שלושה: "משפט כתיב ביה". רש"י: משפט כתיב ביה – "משפט אחד יהיה לכם ולגר" (במדבר ט"ו) ואין משפט פחות משלושה". ק"ג. לעומת זאת מובא שם בדף מ"ה ע"ב, "עבדיה דרב חייא בר אמי אבליה להיא עובדת כוכבים לשם אינתתא, אמר רבי יוסף יכלינא לאכשורי בה ובברתא, כדרב אסי. דאמר רב אסי "מי לא טבלה לנדותה".

התוספות שם מקשה, הרי בטבילת נידה אין בית דין (שלושה) כנדרש? מתרץ תוספות: "ויש לומר, הא דבעינן שלושה היינו לקבלת המצוות, אבל לא לטבילה. ויש מפרשים, דכיון דידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם דמי". ק"ד. שני תרוצים אלו הם מקור למחלוקת הפוסקים האם צריך שלושה בשעת הטבילה או שצריך שלושה בשעת קבלת המצוות – אך לדעת הכל הגירות חייבת להעשות ע"י בית דין, כלומר ע"י שלושה. – המחלוקת באה לידי בטוי בהלכה הנ"ל בשולחן ערוך בסימן רס"ח סעיף ג'. לדעת השולחן ערוך טבילה בפני שלושה היא רק דין לכתחילה, ובדיעבד הוי גר גם בטבילה לשם נידה. (כתרוץ א' בתוספות). ורק קבלת מצוות "מעכבת אם אינה ביום ובשלושה". או מל⁷³, בפני שניים או בלילה מעכב ואסור בישראלית. בדעת

73. המילים "או מל" נכונים בדעת הר"ף. אך לרמב"ם אין צורך בשלושה בעת המילה, כפי שראינו לעיל בטקסט באות י"א. אך טבילה צריך בזווקא בפני שלושה.

הרמב"ם ראינו לעיל בהרחבה כי בקבלת מצוות אין צורך בשלושה, אין זה חלק מהליך הגיור, אלא מעשה הנעשה בתחום הסובייקטיבי – והאישי של הגר או תנאי מקדמי לחלות הגיור וכו'.

קט"ו. נמצא כי מחלוקת הרמב"ם עם שיטת התוספות (והרא"ש והטור הסוברים כמותו) היא כדלהלן. לרמב"ם הדין של בפני שלושה נאמר ביחס למילה וטבילה ואילו קבלת המצוות היא הליך הנעשה בתחום האישי – בין אדם לעצמו – עקב מהות המעשה התלוי בכנות נפשית ולא במעשה פורמלי, (או שזה תנאי מקדמי לגירות עקב מהותו).

הדין של "משפט" נאמר ביחס לטבילה שכן זה מעשה פורמלי ובו מסתיימת הגירות ע"י מעשה שיפוטי קונסטיטויטיבי של ב"ד היוצר חלויות. לעומת זאת השולחן ערוך, הטור ובעלי התוספות סוברים כי כשנאמר בתורה "משפט" ויש חיוב כי הגיור יעשה בפני שלושה, הדברים מתיחסים למעשה החשוב ביותר בהליך הגיור – לקבלת המצוות שהיא עיקר הגיור ומהותו. ולכן מילה וטבילה שהם הטפלים לקבלת מצוות, יכולים להתבצע שלא בפני ב"ד ותספיק עדות ביחד אליהן. לאור זאת נמצא כי לכולי עלמא בשלב מן השלבים יש צורך בשלושה – שהם ב"ד, בעת הגיור, ודין זה הוא לעיכובא.

קט"ז. ביחס לשלושה הנוכחים בעת הגיור, מוכיח הרב בצלאל זולטי⁷⁴ בהרחבה, מן הסוגיות מהפוסקים ומהראשונים כי כיון שהליך הגיור אינו נעשה "בפני ב"ד" אלא "על ידי בית דין". (כלומר, אין הגר טובל בפני ב"ד אלא בית דין מורה לו לטבול – מטבילו), הרי שיש הבדל גדול בין נוכחות פסיבית – סבילה או עדות, לבין תפקיד בית הדין בגיור, הפועל באופן אקטיבי ופעיל. לכן תנאי מוקדם הוא כי ההדיוטות יראו עצמם כבית דין הפוסק באופן קונסטיטויטיבי יוצר חלויות ולא דקלרטיבי המכריז על מהות קיימת. הרב זולטי מוכיח משו"ת חמדת שלמה, יורה דעה, סימן כ"ט אות כ"ד, ומן ה"ישועות יעקב", בספרו "חוקת משפט", סימן ג', ס"ק ב', כי כל עוד לא התכוונו ההדיוטות לשמש כבית דין לביצוע הגיור – אין זה גיור ע"י בית דין. ובמסקנת דבריו פסק: "הדיוטות שהוזמנו להיות עדים בשעת גירות, ולא חשבו את עצמם כדיינים, המתגייר בפניהם – אין זה כמתגייר בבית דין ואין כאן גירות כלל". שאלה עובדתית זו, של כוונת ג' ההדיוטות שנכחו בגיור, גם כן נחוצה אם כן כדי לדעת טיבו ותחולתו של גיור⁷⁵

74. קובץ תושבע"פ י"ג, בעמ' מ"ג ואילך.

75. ר' משה פינשטיין, בשו"ת אגרות משה, יורה דעה ח"ג, סימן קי"ב מבארק ג"ב כי בין לתוס'

מאמרי אברהם

קעה

ק"ז. בשולחן ערוך, שם, מפורש כי השלושה שבפניהם טובלים או מקבלים מצוות צריכים להיות "כשרים לדון". ר' משה פינשטיין פוסק על סמך זאת (ועל סמך עוד סיבות) כי גיור קונסרוטיבי פסול הוא. – בשו"ת אגרות משה, יורה דעה ח"ב סימן ק"ס: "וגם, הא ב"ד של הקונסרוטיבים, הם פסולים לדון. דהם כופרים בהרבה עיקרי הדת ועוברין על כמה לאווים... וגם הוא כאנן סהדי (מוסכמה שאינה צריכה לראיה – ו.א.). שכל מי ששם הבזוי קונסרוטיבי עליו, הוא בחזקת מופקר להרבה איסורין ולכפירה בהרבה עיקרים – וכבר בארתי בתשובה שאת שמוחזק ולכפירה פסול אף בלא קבלת עדות עליו, אף כשנוגע להקל... ולכן פשוט שאין הגירות שעשה הראיבי הקונסרוטיבי כלום".

ק"ח. האם צריכים ג' אנשים אלו, להיות תלמידי חכמים או שכל ג' יהודים כשרים מועילים לכך?

בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן ק"ט אות ג', נשאל ר' משה פינשטיין ביחס ל"נוכרית שנשאה בן ישראל ונתעברה ממנו, וכעת רוצה להתגייר ומוכנה לקבל כל המצוות. אבל מאחר שהיא מעוברת קשה לה לילך למקום שיש ב"ד קבוע ורוצה להתגייר לפני ג' יהודים כשרים, שאינם בני הוראה (מחמת ידיעותיהם המועטות בהלכה אך מדובר בשומרי מצוות באופן האורטודוכסי – ו.א.). וגם מתביישת לטבול בפני הבי"ד ורוצים לטובלה בפני נשים..."

ובין לרמב"ם נחוצה הוראה חיובית של בית דין לטבול או לקבל המצוות. אך מבאר את מחלוקתם באופן שונה במקצת מזה שבאר הרב זולטי. וזו לשונו: "וסברי תוס' דרק זה שייך לבית דין דנתחדש שהוראה זו דאיש זה ואישה זו כשרין להעשות גרים – צריך שלוש דמשפט כתיב ביה וכו', וגם זה גופא – למול ולטבול מורין לו – שהוא כשר להעשות גר. והולך אחרי זה ומל וטבול אף שלא בפני בית דין והוא גר כיון שעשה עפ"י הוראתם וכו'". נראה אם-כן שאף הרי"ף והרמב"ם והסמ"ג המצריכיני שמעשה המילה והטבילה יעשו בפני הבי"ד נמי הוא כדון הוראה השייך לבי"ד, אבל סוברין שתדוש התורה לא שירור שנכרי זה כשר להעשות גר ע"י מילה וטבילה אלא צריך שירורו שהוא גר, תיכף שיטבול. וכן בשעת המילה צריכין שירורו שמעשה צריך רק טבילה, שלכן בשביל זה צריכין להיות ממש בעת הטבילה והמילה" וכו'. באור המחלוקת לשיטתם, אינו מתייחס לאיזה חלק מן ההליך נאמר "משפט" להצריך ב"ד. המחלוקת תלויה במהות המעשה הקונסטיטוטיבי היוצר שצריך ב"ד לפעול. האם הוא נוגע רק להוראה ופס"ד שגר זה כשר הוא להתגייר אם ימול ויטבול, והוראה לגר כי יטבול, ואח"כ כשטבול זו ממילא כבר פעולה מכח ב"ד. או שהמעשה הקונסטיטוטיבי של ב"ד אף רחב מזה, ומייד כשטבול עליהם לפסוק ולהכריז כי בכך עלתה לו גירות – ולכן צריך נוכחותם במקום. (לענ"ד העניין של "צריכין שירורו שהוא גר תיכף כשיטבול" תמוה. הן אף אם צריך הוראה שהוא גר, מדוע זה צריך להעשות תיכף? לדברינו בבאור המחלוקת שצריך פעולה בפני בית-דין ועל ידם, הדבר מובן יותר).

ר' משה פינשטיין פוסק כי אף בנסיבות אלו: "אין לסדר גידות בלי ביי"ד מומחים". מכאן לכאורה כי ג' הדיוטות אינם מספקים. וצריך בדווקא דיינים מומחים. אך באותו סימן עצמו באות א' מוצאים אנו: "איכא מצוה גדולה להיזקק לה ולהטביל אותה עוד הפעם לפני שלושה אנשים כשרים ואחד מהם יהיה רב מומחה בדיני גירות". משמע שהשאר כשרים אף כהדיוטות. מהו אם כן הכלל בנידון?

ק"ט. לעניין זה מוצאים אנו דיון מפורט באגרות משה, יורה דעה, ח"ב, סימן קנ"ט, המבאר: "אף שכלשון הגמרא ביבמות דף מ"ז איתא תלמידי חכמים, אבל ברמב"ם פרק י"ד מאיסורי ביאה הלכה ו' כתב "ושלושה עומדין על גביו ולא הזכיר שיהיו תלמידי חכמים וכו'". ולכן גם בגרות, מה שאיתא בברייתא תלמידי חכמים הוא רק שידעו מה לומר לגר מקצת המצוות וכל מה שצריכין לדבר אותו. ולכן אם גם סתם אנשים ידעו זה מחמת שהתלמיד חכם, אחד מהם. יאמר להם תחילה, הדבר מספיק, ולכן לא הזכיר זאת הרמב"ם". נמצא כי מה שצריך הוא הדיוטות אבל שידעו מה לעשות, ולא דווקא "בני הוראה" - דיינים ממש.

קכ. הדינים שצריכין ההדיוטות לדעת מבוארים אף הם בסימן זה באגרות משה: "שהתלמיד חכם היחיד (מביניהם - ו.א.) יודיע להשניים שמצטרפים עמו, פרטי הדינים דמילה ונבלה (מאכלות אסורות - ו.א.) והודעת המצוות וקבלתן". לכן מסקנתו, שם, "משמע שאף לכתחילה יכולים כל שלושה מישראל לגייר רק שצריך לידע אם עשו כדיון". וכן בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן ק"י פוסק: "תראו לגיירה ביי"ד בקיאי בדיני גירות והם יראי ה' יתברך שודאי יעשו כדיון". נמצא כי כישוריהם של הדיינים בגירות אינם נכחנים בידע מקיף בכל מקצועות התורה אלא בידע של ההלכות הרלוונטיות בהלכות גירות, (שאותם הם למדים מן הרב המומחה היושב בהרכב) ובמהימנותם כיראי שמים שיקפידו על הידוע להם. ביי"ד שאינו כזה ואינו מורכב מאנשים בעלי תכונות אלו, מסתבר שלא ידע או שלא יקפיד לערוך הסברה נאותה לגר על דיני החציצה טרם טבילתו, וכן לא יקפיד כי הגר יקבל עול המצוות באופן עקרוני - והדבר ימנע את חלות הגיור. לעניין זה ראה גם שו"ת דעת כהן הערות לסימן ק"ן.

קכג. העולה מן המקובץ:

- א. לכולי עלמא יש צורך בנוכחותם של שלושה יהודים הכשרים לדון – או בטבילה או בעת הקבלה העקרונית של עול מצוות – והעדרם הוא לעיכובא.
- ב. על השלושה לפעול באופן קונסטיטוטיבי היוצר חלות שם גירות, ולכן פוסק הרב ז'ולטי כי שלושה שלא פעלו מתוך כוונה שכזו, אלא נוכחותם היתה סבילה בלבד, הדבר ימנע את תחולת הגיור.
- ג. יש צורך ב'ג' "הכשרים לדון", ואילו מי שהוחזק לכפירה או לעבור עבירות באופן מסיבי, יש בו פסול לדון – ולכן אין גירות בפני יהודים קונסרוטיבים מועילה, לדעת ר' משה פינשטיין.
- ד. על השלושה להיות יראי שמים כדי שיהיו נאמנים עלינו כי אכן הקפידו לבצע את כל דיני הגיור. כמו כן עליהם לדעת את הדינים הנוגעים לגיור, ולשם כך נחוץ שיהיה אחד מהם תלמיד חכם וילמדם מראש הלכות אלו.
- ה. אין צורך בידיעות נרחבות עד כדי כושר לדיינות, אלא צריך ידיעה בהלכות גירות, ובעיקר שצריך להודיע פרטי דינים דמילה, כשרות, נידה ועיקרי הלכות שבת, והודעה לגר שעליו לקבל מצוות באופן עקרוני לקיים מה שיהודים עושים וללמוד מה מחוייב יהודי לעשות. כמו כן שעליהם להסביר לגר את ענייני יחוד ה' ואיסור עבודה זרה. באשר שתי ההודעות האחרונות (כדבר קבלת המצוות וענייני יחוד ה') חורצות את גורל הגיור.

פרק ז'

שיקולים ומדיניות בקבלת גרים

קבר. גירות לשום אישות בזמן הזה:

הרב עובדיה יוסף⁷⁶ דן בהרחבה בדברי הרב יצחק איזיק הלוי הרצוג בשו"ת היכל יצחק חלק א' סמן כ"א אשר זה תוכנם: "אע"פ שהדין נפסק בגמרא – "הלכה כולם גירים הם" – אף אלו שנתגיירו לשום אישות", מכל מקום יש לי חשש רציני בזמן הזה. כי לפנים בישראל העובר על מצוות התורה היה נבזה וחדל אישים ונרדף כעמו. ולכן, כשקיבל הגוי להתגייר, אף שהסיבה הראשונה שהניעתו כלך היתה לשם אישות, הרי ידע מראש שאם לא יקיים מצוות התורה יהיה מצבו גרוע מאוד מצד החברה היהודית. וגם מהחברה הנוכרית, אשר מלפנים, כבר נתלש ונעקר ממנה, ונמצא קרח מכאן ומכאן, ואו חברותא. או מיתותא.

מה שאין כן בזמנינו, שישנם הרבה חופשים מהדת, שלא רק שאינם מתקשים כלל בפריקת עול מצוות, אלא הנם גם עומדים בראש קהילות ישראל ולכן יש לחוש שמא אינו מקבל ברצינות את עול המצוות⁷⁷ וכו'. קב"ה. מעין הערה זו, אף מציין הרב אברהם סנדר שפירא בשו"ת דבר אברהם, סימן כ"ח, כי סברת הריטב"א והנימוקי יוסף ביבמות דף כ"ד ע"ב. "אגב אונסיה גמר וקבל" "זה שייך בזמנים הראשונים. שאם לא יתנהג ביהדות לא תקלטהו הסביבה היהודית וגם האישה לא תאבה לדור עימו בלא גירות ולא יוכל הלשיג מאויי נפשו רק ע"י קבלת עול היהדות. "משום הכי אגב אונסיה גמר וקבל". מה שאין כן בזמן הזה שגם אישה זו וגם חלק

76. ראה הערה 10 לעיל, בעמ' ל"א.

77. והדברים תמוהים. הן אף לא בזמנינו, אלא בזמן הרמב"ם, ראינו לעיל שפוסק הרמב"ם "וחוששין להם עד שתתגלה צדקותם". מוכח שתמיד חששו שמא לא גמר וקיבל אלא נתנו סטטוס של ספק יהודי ומה נתחדש בדורנו? אלא שרוצה הרב הרצוג לחדש כי בזמן הזה כיון שהדבר נוטה לודאי שאינם מקבלים עול מצוות בכנות (ולא כתקופת הרמב"ם שהיה רוב שכן מקבלים מצוות ורק חוששין שמא גר זה הוא מהמיעוט) אף בדיעבד כשקבלוהו אינו יהודי כלל וכלל – והסטטוס שלו אינו של ספק יהודי, אלא של "קרוב לודאי גוי". וזה הסטטוס אף בדיעבד. אך גם בעבר מלכתחילה לא קיבלו גר לשם אישות ורק בדיעבד היה גר. וראה שו"ת אגרות משה, יורה דעה ח"ג, סימן ק"ו.

מאמרי אברהם

קטט

מהסביבה אינם נוהגים ביהדות. וכו'. "לא שייך לומר 'אגב אונסיה גמר וקיבל', כיון שבלא זה ישיג מבוקשו".

קכז. ביתס לדברים אלו מבאר הרב עובדיה יוסף כי אין אלו סברות מוכרחות כלל. "כי יש לומר שדווקא בזמנם שלא היתה כל אפשרות לגוי לבצע זממו לשאת אישה יהודיה בלי גירות כדת וכדין" וכו'. – "לכן זקוקים אנו לטעמו של הריטב"א 'דאגב אונסיה גמר וקיבל' אבל בזמן הזה שישנה אפשרות לחיות עימה חיי אישות גם בלי גירות כלל, קלקלתו תקנתו – שאין כאן שום אונס ממשי בקבלת המצוות ובמעשה הגיור – אלא סבר וקיבל, וגם בלי טעמו של הריטב"א הגיור כשר, וזה בהתאם לסברת האחרונים הנ"ל שבזמן הזה לא חשיב לשם אישות".

קכז. נמצא כי דווקא העדר הצורך להתגייר באופן של קבלת המצוות כדי לשאת אישה, גורר מצב שבו בגירות אמיתית על פי דין, עם קבלת מצוות, אין להסתפק ביחס לכנות קבלת המצוות. ואין לדון בה כגירות אשר מניעה הם "לשם אישות" שכן אין מניעה לגר לקיים יחסי אישות בלא גיור ובוודאי ללא גיור כהלכה. דווקא המצב הפרוץ והמתירני מלמד כי מי שאכן מקבל מצוות כדין, כלום ישא אישה יהודיה עושה זאת מתוך כנות ושכנוע עצמי ("סבר וקיבל").

קכח. סברה זו של הרב עובדיה יוסף יש לה השלכות אף מעבר לדין הלכתחילה, ושיקולי בית הדין אם לקבל גר שכזה או לא. אלא שתי נפקא מינות נוספות בדבר: א) לדעת הרב קוק שהובאה לעיל יתכן שאף אומדנה רגילה (שאינה אומדנה דמוכח) הנובעת מאי קיום המצוות לאחר תקופה מסויימת, תביא לביטול הגיור ולהנחה שקבלת המצוות לא היתה כנה זאת בהצטרף לעובדה שאף הגיור היה לשם אישות. נמצא כי בזמן הזה שקל לשאת יהודיה אף בלי להתגייר או לקיים יחסי אישות עם יהודיה אף בלי גיור כהלכה, נזדקק לאומדנה דמוכח בדווקא, כדי להוכיח חוסר כנות בעת קבלת המצוות. (אך כמובן – יש מקום לסברת הרב קוק במציאות אינדיבידואלית של רצון לשאת אישה מסויימת (ולא רק לקיים עימה יחסי אישות) ואישה זו מסרבת להנשא (או שהוריה מסרבים שתנשא) בלי שהגוי יעבור גיור כהלכה כלומר גיור המלווה בקבלת מצוות עקרונית.

ב) ברמב"ם לעיל מצינו כי "חוששין לו עד שתתבאר צדקותו" ולגר יש סטטוס של ספק, הפועל לרעתו בדיני ממונות. והנה, לפי דברי הרב עובדיה יוסף נמצא שבזמן הזה אין לייחס לגירות זו דינים של "גירות לשם אישות"

על הספקות הנלווים לה, ואין כאן מקום להסתפק האם אגב אונסיה גמר וקיבל. זו מציאות רגילה של "סבר וקיבל" כלומר גיור וולנטרי רצוני והתנדבותי שאין לגביו ספקות. הגר קיבל עליו בכנות עול מצוות אף שמניעיו שונים ומשונים הם. נמצא שאף בדיני ממונות לא יהיה לגר סטטוס של ספק הפועל לרעתו.

גירות של מי שבעלה אינו שומר מצוות:

קכט. הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל⁷⁸ דן ביחס לזוג מעורב, אשר בן הזוג הנוכרי הבא להתגייר רוצה באמת לשמור מצוות באופן שהדבר ניכר לבית הדין, אולם בן הזוג היהודי נמצא במצב שאינו שומר מצוות. בית הדין שדן בעניין זה לא היה מוכן לקבלה מסברה פשוטה "האיך תיזהר האישה ממלאכות ביום השבת כאשר הוא אינו נוהג?"

אמנם ק"ו זה לא נזכר בשום מקום אבל משתמשים בו כדבר פשוט. הרב אונטרמן מאידך מציין את דברי הרב חיים עוזר גרודזנסקי זצ"ל בספרו "אחיעזר" כי עבירה מחמת פיתוי אינה מפקיעה את קבלת המצוות⁷⁹ וכן הציע להקל ביחס למצב שהבעל שאינו מקיים מצוות הוא עולה מבריה"מ – "ששם קשה כקריעת ים סוף לקיים מצוות ולא הורגל בזה, ובעיקר: הן מציינו הרבה מקרים שהבעל מחלל שבת ואשתו שומרת הכל בקפדנות ואינה נגרתת אחריו. וכן אפשרי הדבר בגיורת. ולכן מציע הרב אונטרמן שלא לחשוש לדבר, ויש לקבל את הגיורת.

קל. בנסיבות שיש אכן כנות בקבלת המצוות ע"י האישה, והדבר ניכר לבית הדין מוצאים אנו גם בדברי ר' משה פינשטיין כי יש לקבל את האישה ולגיירה ואין לחשוש כי מחמת כך שהבעל אינו מקיים המצוות אף היא לא תעמוד בנסיון התמידי שהיא נמצאת בו⁸⁰. כך באגרות משה יורה דעה, חלק ג' סימן ק"י: "ויש לקבלה ולגיירה וידיעו לה בפירוש איסור נידה – שתהא צריכה לפרוש מבעלה בכל חודש לא פחות מ"ב יום עד שתטהר ותטבול, ופעמים יותר. וכן דיני שבת ביחוד: דמאחר שבעלה שהוא יהודי שאינו

78. קובץ תושבע"פ י"ג, בעמ' י"ז.

79. אך בארנו כי פסק זה לא נאמר במשטות באי קיום המצוה באופן מסיבי, ואף לא במציאות שאין בה פיתוי מיוחד.

80. ועיין בדברי הרב אונטרמן, שם, בעמ' ט"ו ביחס למצב של נסיון תמידי לגר, כגון כשמתעתד הגר לגור בקיבוץ חילוני.

שומר דת ויקשה לה לקיים ביחוד דברים אלו, כשצריכה לידע שלא תציית לבעלה לעבור על איסורין. וכשתקבל ותאמר שתקיים אף שהוא נגד רצון בעלה, תראו לגיירה".

קלא. אך אף במקום שאין ידיעה ברורה על כנותה לקבל מצוות, מוצאים אנו התייחסות של ר' משה פינשטיין למצב של בעל שאינו שומר מצוות, כמצב שאינו בהכרח מלמד על אי קבלת מצוות אף מצידה. כך באגרות משה, יורה דעה חלק ב' סימן קנ"ט: "וברוב גרות שבמדינה זו (ארה"ב - ו.א.) שבשביל איזו סיבה אין מקבלין המצוות אף כשאומרין בפיהם שמקבלין דהוא כנודע שמרמין, דהא לא תהא עדיפה מבעלה שהוא מופקר ועובר על כל דיני התורה. - אך מבל מקום, אולי גיורת זו תקבל המצוות, ולכן איני אומר בזה כלום לכבוד תורתו כי יש הרבה בניו יורק מקבלים גרים כאלו. וממילא אין לי לומר בזה איסורין, אבל אין דעתי נוחה וגם דעת אבא מארי הגאון זצ"ל לא היתה נוחה מזה" וכו'.

קלב. באגרות משה, יורה דעה ח"ב, סימן ק"ס אף מצינו סברה להקל מכח היות הבעל יהודי שאינו שומר מצוות: "ומה שבעלה שמתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין, עושה שהיא סבורה שאין כל חיוב לשמור המצוות ואס"כן הוא כגר שנתגייר בין העכו"ם" דהוי גר". וכו'. נמצא כי אף שנשואין שכאלו גוררים אי קיום מצוות, הדבר גורר גם אי ידיעה על מידת החיוב של מצוות רבות ואינו מפקיע את כנות קבלת המצוות, וממילא הגיור תקף.

קלג. סברה זו של אי ידיעה על מידת החיוב של מצוות ניתן להעלות אף ביחס לגר שעתידי לחיות בקיבוץ חילוני - וניתן משום כך להקל אף שם ושלא כדברי הרב אונטרמן והרב עובדיה יוסף לעיל בנידון. אך בניגוד לגיור של אישה אשר בעלה הוא בעיניה מודל למה שמחוייבת לקיים, אין הדבר כן בקיבוץ. שם הגיור הוא על דעת שלא לקיים המצוות שכן אדם זה מכניס עצמו למצב נפשי וחברתי שבו קיום מצוות הוא משימה קשה. ללא שהתכרה בה יגור תיתן לו אינדיקציה על מה שמחוייבין לקיים ומה לא. אלא הוא יודע מראש מהו החיוב, ושם חיוב זה אינו מתקיים, ולכן סברת הרב עובדיה יוסף והרב אונטרמן בנידון, במקומה עומדת. (אם כי יתכן מצב אינדיבידואלי שונה, כאשר הגר מתגייר בעת שהותו בקיבוץ - ובכך אולי יהיה לו דין של גר שנתגייר בין האומות, והדבר לא יפגום במידת קבלת המצוות ובכנות נכונותו לקיים מצוות כפי שישראל מקיימים ומחוייבים).

קלד. אולם כל השיקולים הללו, הם שיקולים של בדיעבד – (אף בפסקי ר' משה פינשטיין) אבל ביחס לדין לכתחילה ולא במציאות של מקרה אינדיוידואלי מוצאים אנו כי ר' משה פינשטיין מתווה מדיניות שונה בתכלית ביחס לכנות קבלת המצוות. בשו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ג סימן ק"ו: "הנה עניין הגרות רובן דרובן הם בשביל אישיות שבעצם אין ראויין לקבלם, ורק כשקבלום הם גרים. אף כשקבלו עליהם כל המצוות מאחר שלא באו להתגייר לשם שמים. ולכן פשוט שיש לחוש שאף שאומרים לפני הבית דין שהם מקבלים המצוות – אינו אמת וצריך לבדוק ביותר. וזהו כוונת השולחן ערוך, יורה דעה רס"ח סעיף י"ב בנודע שבשביל דבר הוא מתגייר "חוששים עד שתתבאר צדקותו" – והוא משום דכיון שבשביל דבר נתגייר יש לחוש שמא אף שקבל המצוות בפיו, לא קבלם בליבו. וכיון שיש טעם לסברה לחוש לזה הוא כאנון סהדי שיש ספק, שאין בזה שוב משום דברים שבלב וכו', שלכן חוששין לו להחזיקו רק כספק גר עד שתתבאר צדקתו ויעשה כדין גר ודאי. וכרוב הפעמים ואולי גם כל הפעמים הרי הבן ישראל שרוצה בנוכרית וכת ישראל הרוצה בנוכרי אינם שומרי תורה בעצמם – שלא מסתבר שהנוכרי והנוכרית שמתגיירין בשבילם ישמרו דיני התורה יותר מהם – שהוי כאנון סהדי שאין מקבלין המצוות כודאי, שלכן צריך ישוב הדעת גדול בקבלת גרים. ובעוונותינו הרבים נפרץ בהרבה מקומות שמקבלים אותם גם רבנים יראי ה', מפני לחץ ודחק בעלי הבתים עליהם, וכו' ובודאי בשביל זה עשו רבני הולנד תקנה שלא לקבל גר וגירות אלא בהסכמת כל הרבנים". וכו'.

קלה. ביחס למצב של גירות כשיש חששות ביחס למידת קבלת המצוות מצייין ר' משה פינשטיין באגרות משה, יורה דעה ח"ב בסימן קנ"ז: "ובכלל איני יודע טעם – הרבנים הטועים בזה – דאף לדידהו על כל פנים איזה תועלת הם מביאים בזה לכלל-ישראל שמקבלין גרים כאלו דודאי לא ניחא ליה להקב"ה ולעם ישראל שיתערבו גרים כאלו בישראל". זהו אם-כן השיקול המנחה בדין לכתחילה.

קלז. הרב אברהם יצחק הכהן קוק בשו"ת דעת כהן, סימן קנ"ד. מתייחס לגמרא ביבמות דף ק"ט ע"ב "רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים" ובתוס' שם ד"ה רעה "היינו דווקא כשמשיאין אותם להתגייר, או שמקבלים אותם מייד. אבל אם הם מתאמצים להתגייר מקבלין אותם": – "פשוט הוא דהיינו דוקא כשמכירים בהם שהם מתגיירים בלב שלם לשם שמים. ופוסק לאור זאת (שאז

מאמרי אברהם

קפג

מקבלין אותם). אבל המקבלים גרים שבשביל דברים של חומרות ותאוות ליבם הם מתגיירים – בודאי עליהם נאמר "רע ירוע" – "רעה אחר רעה תבא על מקבלי גרים", "כי גרים כאלה ודאי קשים לישראל כספחת והם מביאים קוצים בכרם ה'".

קל'ז. אך ביחס לגירות לשם אישות מוסיף הרב קוק שם, אף מעבר לזה: "ולא עוד אלא שהמקבלים אותם עוברים על איסור לאו של "לפני עור לא תתן מכשול" בממה נפשך. דאם נאמר שאין גירותם גירות גם בדיעבד, הרי הם מכשילים את הרבים במה שמחזיקים נכרים בחזקת ישראל – וכמה תקלות נובעות מכך, בדיני קדושין וגיטין ויכמין שנחזיק את בנו ממנו כבן וכו'. "ואם באמת הם גרים (אף שאינם מקיימים מצוות, ואינם עדיפים בהתנהגותם מבן זוגם – ו.א.) ובדיעבד מתחייבים בכל התורה כולה, הרי הם מכשילים אותם (את הגרים) בזה שמחייבין אותם בעונשין של איסורי תורה שעוברים עליהם (כדין כל יהודי) וקודם שנתגיירו הלא לא נתחייבו בהם". נמצאנו למדים כי במכלול השיקולים אם לקבל גר זה או אחר, יש מקום להתחשב לא רק בטובת כלל ישראל, אלא אף בטובת הגר עצמו. ומחמת דין "לפני עיור" – שהוא איסור דאוריתא, שהדיינים המקבלים גר שכזה, עוברים עליו.

פרק ח'

קבלת גירים בארץ ישראל

קל"ח. הרב א.י. אונטרמן זצ"ל בכנס תורה שבעל פה י"ג בעמ' א' מציין שני שיקולים להקל מבחינת "מדיניות קבלת גרים" בארץ ישראל יותר מבחור"ל. ומציין שבכל ימי רבנותו באנגליה עמד בתוקף שלא לקבל גרים לשם אישות. אך דבר זה נבע לא רק מחמת החשש שקבלת המצוות אינה כנה אלא:

א. "מפני ששם היה זורם נחשול של נישואי תערובת, העלול ח"ו להציף את המתנה וצריכים היו לעצרו בכח". "והיה שיקול שיבואו יהודים לשאת נוכריות בערכאות של נוכרים – מתוך ידיעה שלבסוף, יקבלו בית דין לגרים אף שהם כבר נשואים, וגרותם היא לשום אישות וכו'". שיקול שאינו קיים בארץ ישראל שאין בה התבוללות. שיקול זה תמציתו מניעת גיור מסיבי – כתופעה חברתית מתבקשת במקום שיש בו נישואי תערובת, ושמירה על האופי האינדיבידואלי של הגיור.

ב. מפני שהגרים נשארים באותה הסביבה וחיים באוירה הקודמת ואינם מרגישים עצמם מנותקים מן העבר שלהם ואין גר שכוה רואה עצמו מבחינה רוחנית כקטן שנולד כשאינו מכיר את השינוי שבא באורחות חייו. אבל כשנעקר ובא להתגייר אצלנו כשהוא רחוק מסביבתו יש להתבונן היטב" – כלומר בארץ יש מקום להקל.

קל"ט. בהקשר זה יצויין כי אף הראי"ה קוק בשו"ת דעת כהן סימן קנ"ד, סיים דבריו: "יפה עשו כבוד תורתו ורבנן קדישי וכו' שגדרו גדר במדינתם (ארגנטינא) ששם הפרוץ מרובה, ורבו גיוריות כאלה שאינם אלא לפנים (כלומר, המציאות היתה שיש הרבה גויים לא כנים) שלא לקבל גרים כלל. ומי שרוצה באמת להתדבק בקדושת ישראל שיבא לירושלים שיחקרו אחריו יפה בבית דין מוסמך – באופן שלא יהיה שום משוא פנים בדבר, לקבל כי אם אלה שנהיה בטוחים בהם שמתגיירים לשם שמים ושישמרו לעשות את כל דברי התורה אחר שהתחייבו בה וכו'".

קמ. מכאן כי המדיניות צריכה להיות אכן להמעט בהכרה בגיורי חו"ל ובכך להפנות גרים אלר להתגייר בארץ. כאן יש אפשרות יתר לעמוד על כנות

הגיוור, וכן יש סברות להקל באשר אין את החשש של שטפון נישואי תערובת ושל אי ניתוק הגר מהווי חייו הקודם, דברים אשר יש להם השפעה על מידת כנות הגיוור, ועמידתו במבחן לאורך זמן.

קמא. את הכנות הנדרשת בגיוור, יש להבין לא רק כתנאי לתקפותו אלא גם כשיקול המעמיד את כל תופעת הגיוור, באור של השתלבות אינדיבידואלית של יחידים בעם ישראל, ולא כתנועה המונית שתסכן את קיומו. שיקול זה ביטא היטב השופט קיסטר בבג"ץ 58/68 בנימין שליט בשמו ובשם ילדיו נגד שר הפנים כדלקמן:⁸¹ "ההצטרפות לעם מתבצעת ע"י גיוור, וכאן אין השאלה מהם פרטי הדינים של גיוור אלא מה מצפים מאדם הרוצה להתקשר עם העם היהודי, כדי להיות חלק בלתי נפרד מן העם, ומהו טיב הקשר והיקפו. בנקודה זו איטיב לעשות אם לא אחפש הגדרות אלא אביא את האמור במגילת רות פרק א' בדבר רצון ההצטרפות של רות המואביה למשפחתו ולעמו של בעלה. חמותה נעמי לא שידלה אותה שתצטרף, לא הבטיחה לה שום טובות הנאה אולם, זאת היתה תשוקתה של רות שבאה מעומק ליבה וכך נאמר שם: "אל אשר תלכי אלך, באשר תליני אליו. עמך עמי, ואלוקיך אלוקי, באשר תמותי אמות ושם אקבר. כה יעשה ה' לי וכה יוסיף כי המוות יפריד ביני ובינך" (פסוקים ט"ז-י). אם נסכם דברים אלו ונלביש אותם בהגדרות מודרניות, הרי שיש כאן הבעת רצון בצורה ברורה להצטרף לעם ישראל ולדת ישראל ולקבל אורח החיים של העם בחיים ובמוות (קבורה) להיות דבוקה בקשר אחוה ורעות לכל החיים, רואים כאן גם סימנים חיצוניים של כנות הרצון "ותרא כי מתאמצת היא ללכת איתה – ותחדל לדבר אליה" (פסוק יח) ניתן להגיד כי, דברים אלו הם העיקר, ואידך זיל גמור... הדעה נותנת כי קבלת גרים על בסיס זה איפשרה לעם ישראל להתקיים כעם תקופה כה ארוכה למרות היותם מפוזרים בעולם במשך אלפי שנים ללא מדינה ואף ללא טריטוריה משותפת ואף כאשר שפתם המדוברת לא היתה השפה העברית – הגרים שהצטרפו לעם ישראל לא היו מבחינה תרבותית גורם זר העלול לפזר את עם ישראל, כפי שקרה אצל עמים אחרים שהצטרפו אליהם בני עמים אחרים בעלי תרבות שונה, ושינו את פני העם בו התבוללו כביכול – עד

כדי שגרמו לתופעה הידועה שעמים נעלמו לגמרי"⁸².

81. בג"ץ 58/68, שליט נ. שר הפנים, פד"ר II 485, בעמ' 547, 548.

82. עוד על שיקולים כלליים ביחס לקבלת גירים, והיחס למאמרו של רב חלבו, "קשים גרים לישראל כספחת", ראה בירחון תורני "ההוד" שנה כ"ו, תשי"א חוברת כסלו, מאמר של ר' ב' – העורך, כי קיימים למעלה משלושת אלפים מאמרי חז"ל בשבח גירים וא"כ מאמרו של ר' חלבו

דוגמא לכך מוצא השופט קיסטר בעובדה ההיסטורית הבאה: "היה גם כן זמן (לפני סוף מלכות החשמונאים) שהשלטון היה מעוניין לגייר את האדומים בחשבו כי הדבר יעזור להתעצמותו או התפשטותו של עם ישראל ולחיזוק המדינה. אבל החשבונות המדיניים איכזבו והתברר כי לא היה הדבר לטובת העם או לשלום המדינה. מיותר כאן להיכנס לפרטי הגיור ולבירור התוצאות השליליות עקב הגיור, שלא היה גיור מרצון ולא בשלמות ובכנות".

לאמור, גיור מסיבי גורר תופעה של השתלכות גרים שהם נטע זר בעמנו, וזאת כתוצאה מחוסר הכנות של המתגיירים. תופעה זו מסכנת את העם עד כדי חשש מפני העלמותו. תופעה מסוכנת זו נמנעת בגיור כהלכה.

קמב. עיון במכלול הדינים שהובאו לעיל ביחס לגיור כהלכה ילמד כי בכל שלבי הגיור, החל במילה, עובר בטבילה, וכלה בקבלת המצוות, נדרשת כנות והשתלבות אמיתית בעם ישראל ועקרונותיו. אף ראיית הגיור כאקט קונסטיטוטיובי של בית דין, ילמדנו כי יש צורך בשיקול דעת שיפוטי ביחס לכנות המתגייר. אילו נדרשנו לתמצת את כל מכלול הכללים המרכיבים גיור כהלכה, ולהעמידם על אחת, היינו משתמשים במילים: קבלת מצוות בכנות! לאמור, רק כאשר יש באמת ובתמים זהות ביחס ל"אלוקיך אלוהיך" – ע"י קבלת עול מצוות באופן עקרוני והשתלבות תרבותית ואמונתית מוחלטת ביהדות של אחר מתן תורה, רק אז ניתן גם לומר "עמך עמי".

"מזור" ומאיך בחוכרת ו' עמ' כ"ג וכ"ד מאמרו של הרב צ.י. הכהן קוק זצ"ל המשיב לו בחריפות, ונוקט שמאמרו של ר' חלבו חייב להיות נר לרגלי ביה"ד המגיייר. וכמו כן, ראה בקובץ תושבע"פ י"ג, בראשית מאמרו של הרב עובדיה יוסף, עמ' כ"א, כ"ב, ובראשית מאמרו של הרב זילטי שם, עמ' ל"ב. בשו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ג סימן ק"ט א' מצינו ביחס לגירות מסוימת "איכא מצוה" גדולה להזדקק לזה ולהטביל אותה וכו'. בספר קול צופיך לרב י. גרשוני, ירושלים תש"מ, בעמ' תק"ג מובא מאמר האם קבלת גירים היא מצוה על בית הדין, והנמנעים מכך היכן שמוטל עליהם לקבל את הגר, עוברים על עשה. או שזהו רק הכשר מצוה. כשם שהרוצה לאכול בשר מצווה לשחוט, כן כשגר מתגייר יש מצווה לעשות זאת באופן מסויים. אך אין מצוה חיובית בדבר. הרב י. גרשוני מביא ראיה מתשב"ץ על אזהרות לר' שלמה אבן גבירול אות כ"ח לפיו משמע שזו מצווה עשה ממש, והרב גרשוני מביא לכך מקור מדין מצוות אהבת ה' הכוללת לפי הספרי מצווה לפרסם את שם ה' בעולמו. ודווחה זאת בכך שזה מתייחס לחיוב להחזיר מצוות בני נח בעכו"ם אך לא לגיירם לקבל תורה ומצוות. ויש להוסיף לדחיה, כי הספרי שמביא הרב גרשוני: "ואהבת את ה' אלוהיך אהבה על הבריות כאברהם אביך שנאמר את הנפש אשר עשו בחרן", מתייחס לגיור שהיה קודם מתן תורה. אך אין לדמות בין הגיור שהיה קודם מתן תורה ("גיור של אגדה", שהיה באברהם, גיור שהתייחס לכיעור האלילות ושחיתותה) לגיור של תורה ומצוות של אחר מתן תורה. וכפי שראינו בדברי הרב צבי יהודה קוק זצ"ל בריש המאמר. הסברה לכך שמאז שנהיינו לעם (בסיני) לא יתכן גיור המוני כמצוה כללית של הפצת שם שמיים בעולם, היא – שגיור, כנה יכול להיות רק גיור סלקטיבי לאחר דרישות וחקירות ולא גיור המוני של זרם שלם של אנשים, שיביא להעלמות העם בו התמזגו הגרים. השיקול הפרגמטי וההלכתי רואים בעין בעין בה.

גדלות הרגע:

"אז ישיר משה זבני ישראל"

מדרש, ילקוט שמעוני (רמ"א) "אמר ר' עקיבא, בשעה שאמרו ישראל אז ישיר, לבש הקב"ה חלוק של תפארת, שהיו חקוקים עליו כל אז שבתורה: "אז תשמח בתולה", "אז ידלג כאיל פסח", "אז תפקחנה עיני עיורים" וכו' וכו', וכיון שחטאו – חזר וקרעו שנאמר "בצע אימרתו" ועתיד הקב"ה להחזירו שנאמר "אז ימלא שחוק פיננו".

רבנן אמרי כל פרקמטיא של משה לא היתה אלא ב"אז": הצלת נפשו באז, "וירף ממנו אז אמרה חתן דמים וכו', קינטורו באז – "ומאז באתי אל פרעה" – שירתו באז "אז ישיר משה" אף הפרשת ערים באז: "אז יבדיל משה שלוש ערים".

מדברים אלו עולה כי המילה "אז" בשירת הים אינה רק תאור זמן אלא הינה חלק מן הקילוס. עד כדי כך שה' מתעטף כביכול בגלימת הוד המשובצת ב"אזים" השונים.

גלימה זו נקרעה בחטא העגל וה' יאחה את הקרעים וילבשנה שוב לעתיד לבא.

ואנו עומדים בוהים ולא מבינים. איזה שבת טמון במילים אז ישיר – כשלעצמן?

אך בעוד אנו משתוממים מן הרישא, רואים אנו אותם הדברים גם בדברי רבנו, בסיפא, משה חטא ב"אז" ותיקן חטאו ע"י שירה ב"אז", רואים בחוש כי המילה אז היא צורת ביטוי הרומזת לעומק נוסף במהות המאורע, וכנגד קינטור ב-אז, באה מעין תשובת המשקל של שירה המכוטאת באז.

מהי אם-כן, אותה מהות בגוף המאורעות, המוצאת את ביטוייה במילה אז? כאן מגיעים אנו להוראה חשובה בלימוד מדרשי חז"ל. כפי שאין מקרא יוצא מדי פשוטו, כך חז"ל לא דרשו מן הפסוקים, מעבר לביטויים המילולי או הרעיוני של המילים. אדרבה דקדוק במובן זה של המילים, ובאופן דווקני ומעמיק – יתן לנו את המפתח להבנת דברי המדרש. רק כך נבין מה בפסוק עורר את השאלה שהמדרש מיישבה, ורק כך נגיע להבנות שהן לאמיתם שלן

דברים. הגבלה זו – של הצטמצמות לפרושן של המילים תיתן לנו דרך סלולה להבנת הרעיונות שהמילים הם כלי בטויים.

מה משמעותה של המילה אז?

לכשנעיין בדבר נמצא כי "או" מבטא בשלות של מאורעות שהצטברו והנותנים את ביטויים ברגע אחד מסויים. מנקודה לשונית זו, נוכל לרדת לעומקם העיוני של דברים.

הבה נעיין בארוע של הקינטור ע"י משה, ארוע שהתבטא במילה אז, וננסה להבינו מבחינה עיונית.

"ומאז באתי אל פרעה, הרעות לעם הזה".

מהו חטאו של משה? לכשיעיין – קשה למצוא!

אכן יש פה מרירות – אבל בצדק. משה יוצא לשליחות לגאול את בני ישראל שזעקתם מגיעה עד ה' ובוקעת רקיעים. והנה, לא רק שאין השליחות מצליחה אלא המצב מורע. העבודה הופכת לקשה יותר, היחס של המצרים קשוח יותר, והעבודה אף אינה הגיונית ויצירתית (חיפוש תבן) כלומר יש בה אף הכבדה רוחנית.

ומוסיף רש"י לבאר: "ואם תאמר מה אכפת לך?" – הן ה' בורא עולם ומנהיגו, ומה לבן אנוש בכבשנא דרחמנא? על כך עונה לו משה "למה זה שלחתני?"

א. כשליח משה שותף לאחריות. ב. משה הקריב את אלמוניותו ופרטיותו למען שליחות זו. ג. משה לא מבין, הכיצד זעקת בני ישראל נשמעת ולצורך זה יש שליחות ובאותו זמן יש הרעה במצב? זו סתירה גלויה.

משה אומר דברים אשר בהסתכלות מנקודת מבטו, הם דברי אמת שניתן לאומרם אף בפני הקב"ה. אם כן במה חטא משה? מה זה שונה מהביקורת של אברהם: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט"?

מעתה נשאלת השאלה לאידך גיסא. מדוע באמת סובכו בשמיים כך שהעול עוד יכבד על בני ישראל, האם זה משרת את השליחות להוציאם במהרה לנוכח זעקתם העולה אל ה'?

אלא מובא בחז"ל כי רק בגלל קושי השיעבוד הפכו 400 שנה של ברית בין הבתרים ל-210. נמצא כי במבט לטווח רחוק, הרי שקושי זה שירת את הישועה ואת זרוחה.

מאמרי אברהם

קפט

נעיין עתה בצורה מדוקדקת בדברי משה: "ומאז באתי אל פרעה, הרעות לעם הזה, והצל לא היצלת". משה טען שזהו רע שאינו תורם להצלה. הרעה אובייקטיבית. פרט זה מוטעה הוא ונובע מקוצר רואי. נמצא כג' הגורם לחטא, לקינטור, הוא קוצר ראייה. זו משמעותו הרעיונית של המאורע.

לכשנחזור עתה לדברינו. לעיל בביאור המילה אז, נמצא כי הדברים מדויקים להפליא, ומתאימים הרעיון שאותו מבטאת המילה אז במקרה זה. החטא נבע מקוצר ראייה. המילה אז מבטאת בשלום מאורעות ברגע אחד מסויים. מוכן עתה לכל, כי המשמעות הרעיונית המתבטאת במילה אז היא התמקדות ברגע אחד מסויים. ראייה לטווח קצר - המסתימת ברגע הנוכחי ואינה צופה פני עתיד.

לאחר הבנה זו בסיפא, נבין כיצד שירת הים המבוטאת ב"אז" מהווה תשובת המשקל לקינטור ע"י המילה "אז", ויובנו אף דברי ר' עקיבא ברישא של הדברים.

הבה נעיין במחזה המרהיב של שירת הים, באופן עיוני ואף ננסה להמחיש את המופשט הזה.

כאשר בני ישראל יוצאים מהים - מה מעמדם, מה מצבם? הם בתחילת הדרך, בנקודת מוצא. ואין זו דרך בעלמא אלא נתיב של יסורים. לפנייהם - המדבר הנורא. על שיכמם - צידה שארוזו בחיפזון, מצות, שלא החמיצו. ייעדם - ארץ שבה שבעה עמים חזקים. מצבם - בלתי מגובשים וטרם קבלת התורה. העתיד הרחוק יותר: יסורים, גלויות ואין קץ של תלאות, עד אשר תגיע הגאולה השלמה בעת שה' ימלוך על כל הארץ.

והנה, מול המדבר האיום, מליד ים ששב לסעור ולפלוט כסף אך גם גוויות שאריות של האימפריה המשעבדת, ותזכורת לסיטוט לענת ולסיר. מול כל אלו: עם שלם שוכח את עצמו, והוא מוצא לנכון לעמוד ולשיר שירה ספונטנית הבוקעת בבת אחת ממאות אלפי גרונות!

עם שלם שרץ גלים סוערים, סוערים ועילאיים אלו של התרוממות רוח

על גלים של סערה, סערת הנפש בשעה זו נרקמת לה גלימת הוד לכה מרחפת לה הרוח אלוקים? היפלא כי בשעה זו נרקמת לה גלימת הוד לכה מתעטף הקב"ה?

למלאכי השרת אסור לשיר
 שירתם ניצחית, ואילו מאורע כטביעה בים – אינה סיבה לשיר.
 אבל בני תמותה – העומדים על בלימה
 בראותם מחזות אלוקים
 להם מותר לפתוח רגל ישרה לשתיים מרקדות
 למצות את הדבקות הרגעית, להתרומם, ולשיר
 והשירה הזו – בוקעת שחקים
 היא מסיטה – לרגע
 את שירתם התמידית של המלאכים
 היא נישאת כגל, ריגעי אבל גבוה מעל גבוה
 וממנה נרקמת גלימת הוד לקב"ה.
 גלימה שכל כולה משובצת ב"אזים", בהתרוממויות ריגעיות.
 לכשיעויין במהות כל המאורעות (שבמדרש) שבוטאו ב"אז"
 נגלה כי בכולם מדובר בקוצר ראיה
 בשיכחת עבר, הווה, עתיד,
 ועליה לגובהי מרומים.

וזאת לדעת, אדם במצב זה לא מאכד את עצמו, להפך, בשיכחתו הוא מוצא
 את עצמו!

הוא שוכח את מצבו הריגעי והחולף בעולם הזה ומבטו הוא ארוך טווח אל
 מעבר להבלי העולם ומצוקותיו הטרדניות והקטנוניות, אך לא מבט ארוך
 טווח הוא המניע לשירת הים אלא להפך דווקא הפרץ הריגעי של הרגשות
 הוא הגורם להתנהגות עילאה זו, התנהגות המרוממת מהבלי העולם ומלואו.
 משה חטא בקוצר ראיה, בפרץ רגשות ריגעי של מרירות – ותיקונו ע"י
 פרץ רגשות ריגעי של התעלות, בהתרוממות מעל המציאות היום יומית
 האפורה והמגושמת ומן המצב כפי שהוא לאשורו. כנגד חטא של קוצר ראות
 שהתבטא במילה אז, שר משה שירה ותיקן דווקא ע"י קוצר ראות והתעלות
 הנובעת מכך, ושהתבטאה אף היא, במילת אז.
 מריגעי הוד נעלים אלו, נרקמת גלימת הנצח.

אכן, בחטא העגל היתה נפילה ריגעית "כי בושש משה לבא" – נפילה של
 רגע והגלימה נקרעה. אך לעתיד לבא נשיר שירה חדשה שירה שאינה עוד
 רגעית אלא אדרבה התעלות הנובעת מראיית נצח, שירה שתאריך נצח.

מאמרי אברהם

קצא

מי יתן ונזכה להשתתף בשירה חדשה זו, כשהגלימה שלמה, וה' ימלוך על כל הארץ.

לסיכום: הבה נראה מספר הוראות דידקטיות היוצאות מהעיון דלעיל:

- א. גם בהבנת מדרש אין לחרוג ממשמעותם המילולית של הדברים.
- ב. יש לרדת לעומקם של מאורעות, ובמקרה שבפנינו לבחון אותם מצד החוטא ומצד המעניש, כפי שבכל ויכוח, הבנת מניעי הצדדים תורמת להבנת נקודת המחלוקת.
- ג. המחשת מצבים מופשטים אף היא תורמת להבנת עומק הפשט בדברי חז"ל. (המחשת השירה).
- ד. בצרוף של המשמעות המילולית והרעיונית של המילים ומעיון בגופם של ארועים, באים אנו להבנת דברי חז"ל, לעומק הפשט בדבריהם ולביאור העמוק הטמון בגוף הדברים ואשר הדיוק במילים בצרוף עם ירידה לעומק הבנת המאורעות הן האמצעי לגילויים באשר הם שהביאו את חז"ל לדרוש באופן זה את הפסוקים.
- ה. מכח שיטת לימוד זו, מצאנו פתח במקרה שבפנינו לגילוי הטמון מאחרי המילה "אז", ולהבנת המושג של שירה, של התעלות, ומיצוי של "גדלות הרגע".





