

נהגה

שערים בלמדנות
בדרכי הגרב"מ אזרחי זצ"ל

אברהם וינרוט

© כל הזכויות שמורות למחבר
תשפ"ה - 2024

אין לצלם, להעתיק או לעשות כל שימוש מסחרי
בלא לקבל אישור בכתב מראש מהמחבר

עיצוב כריכה ועימוד:
חותם • 077-3088172



לעילוי נשמת

מורנו ורבנו

הגאון הגדול, הרב ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל

ראש ישיבת "עטרת ישראל" ומחבר הספרים "ברכת מרדכי"

חבר מועצת גדולי התורה

מיסדה של תנועת "בני תורה" ורבם של אלפים

לפיד בוער ואש יוקדת וסוערת בלימוד התורה

עילוי בכושר ההסברה, ההגדרה והניסוח

אומן בהפיכת לומד ללמדן

חדשן מזהיר ושקדן נדיר

ביום השנה הראשון לפטירתו, י"א מר חשון תשפ"ה

ת.נ.צ.ב.ה

ולעילוי נשמות

אבי מורי

ה"ה משה אהרן ב"ר מרדכי אליעזר וינרוט ז"ל

אמי מורתי

ה"ה דרייזל ב"ר אריה (אפטרגוט) וינרוט ז"ל

ת.נ.צ.ב.ה

בכבוד ובמורא

את אחיי אנוכי מבכה

לעילוי נשמת

שני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול

גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת

איש אשכולות, ספרא וסיפא, מוח ולב

סנגור בכל הווייתו וגדול הסנגורים בדורנו

מי שלא שמע את יעקב טוען, לא שמע סנגור גדול מימיו

הרב עו"ד ד"ר **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע. ז' בחשוון תשע"ט

אחי היקר והאהוב

אציל הנפש, טוב ומיטיב, חכם הרזים ויקר היקרים

כולו יאה, כולו נאה, משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים

ה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע. ו' באדר תשע"ח

יהי ספר זה ותורה שתילמד מכוחו,

לעילוי נשמתם הטהורה

ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים

בלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים

(ישעיהו כ"ה, ח')

ספרי המחבר

- גניבה וגזלה - פרקי יסוד, הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- מאמרי אברהם - פרקים בנושאים למדניים, תשמ"ג.
- אב בדעת - מאמרים במגוון נושאים תורניים, שואב, תשע"ג.
- רז-יה - סוגיות מודרניות בהלכה, שואב, תשע"ז.
- פמיניזם ויהדות הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- ספיריטואליזם ויהדות סדרת אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הביטחון - תשנ"ו.
- שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- ביטחון והשתדלות, פלדהיים תשס"ז. זכה בפרס ירושלים לספרות והגות לשנת - תשס"ח.
- החיים בהלכה - עקרונות יסוד ומקרי גבול, פלדהיים, תש"ע. זכה בפרס ר"ג תשע"ד.
- עיוני תפילה פלדהיים, תשע"ד.
- עשות משפט פלדהיים, תשע"ז.
- עליו הראיה, פלדהיים, תשפ"ה.
- בדרכי הגרב"מ אזרחי, פלדהיים תשפ"ה
- Faith in G-d versus Human Effort פלדהיים, תשע"ג.
- Insights Into Tefilah - The Essence Of Prayer פלדהיים תשע"ט
- By The Light Of The Maharal, פלדהיים, תשפ"ג.
- By The Light Of The Sfat Emet, פלדהיים, תשפ"ה.

מן האור הגדול

- לאור המהר"ל, פלדהיים, מהדורה שניה מורחבת, תש"פ.
- לאור קדושת לוי, פלדהיים, תשע"ט. מהדורה שניה מורחבת, תש"פ.
- לאור רבי צדוק הכהן, פלדהיים, תשפ"א.
- לאור החיים, פלדהיים, תשפ"א.
- לאור שפת אמת, פלדהיים, תשפ"ב.
- לאור שם משמאל, פלדהיים, תשפ"ג.
- לאור תפארת שלמה, פלדהיים, תשפ"ג.
- לאור ימים נוראים, פלדהיים, תשפ"ג.
- לאור נעם אלימלך, פלדהיים, תשפ"ד.
- לאור בת עין, פלדהיים, תשפ"ה.

לצפייה ועיון בספרי המחבר: <http://aviweinrothbooks.com>

פודקאסט "לאורם" על גדולי החסידות וההגות:

<https://open.spotify.com/show/4fkxoN08sumiyBaAikr9ju>

לשמיעת שיעורים מחמתו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל:

<https://www2.kolhalashon.com/#/regularSite/ravs/914100?urlFilters=25:403409%7C&orderBy=9>

מדברי הגאון הגדול מרן ראש הישיבה הרב **ברוך מרדכי אזרחי** זצ"ל
על אחד מספרי המחבר

אזכרה בהמיה ימים מקדם, כשהרב רבי **אברהם וינרוט** שליט"א היה מצעירי ה"לומדים" בישיבתנו. קולו הצלול עדיין מצטלצל באוזני. תמיד רכון ושקוד על עמקות תלמודו. שרעפיו תמיד עימו בעמלה של תורה ויראת שמים. כך עמל ושקד שנה אחר שנה. ומה פלא, כשבכישרונותיו העילויים עלה ושגשג עד כי עטו המבורכת נוטפת נטפי מור ובשמים של תורה. אשרי לו ואשרי חלקו.

ועתה כשהננו עוקבים אחר הרב רבי **אברהם וינרוט**, הננו משתאים לעומת פירותיו המבורכים, דבר דבור על אופניו, מסודר ומאורגן, נתון במשכיות זהב של "לשון לימודים" בעומק ובהיקף, בחריפות ובקיאאות, בעריבות ובמתק שפתיים. וכש"כתר שם טוב עולה על גביו", ביראת שמיים, בצדקה וחסד, במידות תרומיות ובאישיות מלבבת, אין לך ערובה גדולה מאלו על טיבם של דברים, דיבורים ומעשים.

הספר שלפנינו כמו שאר ספריו, עדות המה על צמידות עצומה לתורה, לעמלה ולדבקות בבורא יתברך שמו, ברבותיו ובתלמידי חכמים.

אברכו בכל לב כי יזכה הרב רבי **אברהם וינרוט** שליט"א בן הרב רבי משה אהרון, יקר היקרים אבי המשפחה הרוממה, לפרוח ולשגשג בכל המובנים והמשמעויות, ברוחניות ובגשמיות מנפש ועד בשר.

ביקרא דאורייתא אוהבו נפש
ב.מ. אזרחי

תוכן העניינים

א..... דברים בשער - ליצור את הכלים

שער ראשון - "ובהם נהגה"

טו..... רוב כמברר ורוב כמבטל

כא..... רוב בדיני נפשות

כז..... אין הולכים בממון אחר הרוב

לה..... חזקה מה שתחת יד אדם שלו

מג..... שתי כתי עדים המכחישות זו את זו

נא..... פלגינן דיבורא

נז..... כאשר זמם ולא כאשר עשה

סה..... בדין תחילתו וסופו בכשרות עדים

עג..... מודה במקצת

פא..... מיגו בתרי ותרי

פט..... מיגו והפה שאסר

צז..... אי שתקת

קג..... מהותו של שטר

קיא..... מהותה של שליחות

קכא..... שליחות לדבר עבירה

קכז..... שליחות בקיום מצווה

קלג..... כל דאמר רחמנא לא תעביד

קמג..... מצוה הבאה בעבירה

אברהם וינרוט

מצווה הבאה בעבירה ב"כלי שני"..... קנא
מצוות צריכות כוונה..... קנז
העוסק במצוה פטור מן המצוה..... קסה
פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא..... קעא
אין אדם אוסר דבר שאינו שלו..... קפא
יאוש ושינוי רשות בגזילה..... קפט
תברא או שתיא..... קצה
חיוב אונסין של גנב ושליחות לדבר עבירה..... רג
שור המועד..... רט
שיטת הרי"ף לגבי צרורות..... ריז
בינונית וזיבורית בגביית חוב..... רכז
טרפה שהרג..... רלה
עובר לאו ירך אמו..... רמג
השמות הקדושים..... רמט
הדר והידור..... רנט
מה מחייב בברכה בסוכה, מזוזה, טלית ותפילין..... רסה

שער שני - "לבר מבי מדרשא"

יסוד החיוב במלאכת שבת לעומת יסוד החיוב בנוזקין..... רעג
מצווה מכח מעשה ומצווה במהותה..... רעט
מועד המעשה ומועד תוצאתו..... רפה
זמן כחלק מהגדרת הדין..... רפט
כוונה כחלק מהגדרת המצווה..... רצה
טהרת מקום התפילה..... שג
ברכה על קיום מצווה וברכה על הציווי..... שט
ברכת מעין שבע - כחזרת הש"ץ של ליל שבת..... שיז

נהגה | תוכן הענינים

מיהי הגפן שעליה מברכים ברכת בורא פרי הגפן	שכה
חציצה ומגע בשופר	שלא
הידור בקיום מצוות נר חנוכה	שלז
הידור במצוה או בחפצא שבאמצעותו מקיימים מצווה	שלז
על ימים ועל שבועות	שמג
לפישרה של תדירות	שנא
זמן כמועד לעשייה וזמן כמהות העשיה	שנז
"על מנת שלא ישמט חוב זה בשביעית"	שסג
מחוייבות מכח הלוואה ומחוייבות מכח אמירה	שסג
נפקות מרהיבה מגדר החיוב השונה בחלה לעומת פירות שביעית	שסט
הבנת הלכה אחת מהלכות ט' באב	שעג

שער שלישי - מאמרי התשובה

שילוב של תפילה ותשובה	שפז
עיקר התשובה - מהות ולא כמות	שצז
על משמעת ועל משמעות	תטו
נהגה!	תכג
סוף דבר וראשיתו	תכג

דברים בשער - ליצור את הכלים

והערב נא

אדם לומד תורה בהתקיים אחד משלושה תנאים:

- אם הוא רגיל ללמוד.

- אם יש לו תחושת חובה ללמוד.

- ובעיקר - אם הוא אוהב ללמוד.

תחושת העונג חזקה מתחושת החובה. היא חזקה אף מן ההרגל.

איך קונים אהבת תורה?

חשק ללמוד יש כאשר מרגישים טעם בלימוד!

אדם לומד טוב יותר אם הלימוד ערב. מהנה. מושך את הלב ומסעיר את החשיבה.

כאשר הלימוד ערב האדם לומד בלהט, עם "ברען". ברגש. בכל לב. בכל המוח.

הלימוד ערב ויש טעם בלימוד - כאשר הלומד הוא "למדן".

ללמוד תורה חייב כל אדם ורבים הם הלומדים, אך לא כל הלומד הוא 'למדן'.

למדן הוא מי שיודע ללמוד ויודע לחשוב.

שאלת השאלות היא אם כן - כיצד נהיים למדן?

כיצד נהיים למדן?

הגר"מ אזרחי זצ"ל הציב את התשובה לכך על שלושה עוגנים:

א. קניה של יסודות עיוניים ומחשבתיים;

ב. ניצול הזמן. אדם לא נהיה למדן אם הוא לומד היטב רק בזמן שמתקיימים

סדרי הישיבה, אלא אם הוא לומד - כל הזמן. כלומר, גם בבין הסדרים וגם

בבין הזמנים, כשיש לו זמן וכשאינו לו זמן. לא טובלים מכחול ב'קסת הזמן',

אלא מנצלים את כל הזמן. צריך להיות "מונח" בסוגיה ושקוע בלימוד (בידיש

"ליגן אין לערנען", שזה מילולית "לשכב בלימוד" ומהותית להיות שרוי

בלימוד בכל הווייתו). בכל תחום אי אפשר להיות גדול בלי שקיעות. אבל,

אברהם וינרוט

בתורה יש למי ששקוע גם סיעתא דשמיא מיוחדת. שאיפה עד כדי מסירות הנפש ומאמץ מתמשך, בוקעים שערים ומשיגים הישגים של הבנה ודעת. ג. מחויבות לאמת ויושר מחשבת.

המחויבות צריכה להיות מלאה ומוחלטת. מחויבות במובן של "המקסימום האפשרי הוא המינימום הנדרש". האמת צריכה להיות מלאה ומוחלטת. אמת לאמיתה במובן שמסיק כי "99% אמת הם 100% שקר". יושר אינו רק הגינות אלא דרך חשיבה. הסברה צריכה להיות ישרה!

מבין שלושת הגורמים הללו הגורם הראשון הוא היסודי ביותר, מכיוון שהוא עצמו מוביל גם לניצול הזמן וגם לקניית סברה ישרה. הגרב"מ אזרחי זצ"ל הקדיש על כן את חייו ללמד אנשים כיצד להיות למדנים. הוא עסק בהקניה של יסודות עיוניים ומחשבתיים לא רק לבני ישיבה, אלא גם למי שבאו אל שערי בית המדרש וטרם חדרו לליבת הלימוד העיוני. הוא עסק בשימור היסודות העיוניים גם אצל בוגרי הישיבה שבמשעולי חייהם לא היו מונחים בלימוד. היה חשוב לרב אזרחי להחדיר את אומנות הלימוד העיוני, ואת צורת החשיבה הלמדנית, שבהם ראה את יסוד החשיבה ואת הדרך לקנות טעם בלימוד. רב אומן היה בכך.

ליצור את הכלים

הרב ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל, היה רב אומן בהפיכת לומד ללמדן. ידוע ידע כיצד לתת טעם בלימוד, כיצד ליצוק שאיפות, כיצד ללמד לחשוב. להעמיק, להבין עד דק, ואף לחדש. כוח החידוש היה מהותי בעיניו והוא נהג לומר "כשאתה פוגש בחור ישיבה אל תשאל אותו 'מה חדש'. שאל אותו - 'מה אתה מחדש'". אכן, חדשן גדול היה. אבל, החידוש העיקרי היה ביכולתו ללמד אנשים להגיע בעצמם ליכולת לחדש. הגרב"מ אזרחי זצ"ל עמל על יציקת הכלים העיוניים, כך שהלומד יידע איך ללמוד. איך לגשת לסוגיה.

הגרב"מ אזרחי זצ"ל לא היה רק ראש ישיבה ומגדולי התורה שבדור. הגרב"מ אזרחי זצ"ל הקים, עוד בשנת תשכ"ד (!) את "תנועת בני תורה", שכוונה למי שעומד בשערי בית המדרש וטרם למד להיות למדן.

ב"דברים שבשעור" שכתב בשנת תשל"ט בפתח ספרו "ברכת מרדכי" (חלק אורח חיים, א') הסביר הגרב"מ אזרחי זצ"ל את פועלו זה באופן הבא:

נהגה | דברים בשער - ליצור את הכלים

- א. באבות דרבי נתן (ז', א') מצינו כי איוב טרח רבות לקבל אורחים וכאשר מנחים אדם כיצד לנהוג, אומרים חז"ל כי ראוי שיהיו העניים משיחים ביניהם ויאמרו כיצד אכלו בביתו, כפי שהיו העניים משיחים בשעתו של איוב על מה שאכלו בביתו.
- ב. על כן, היה איוב תמה מאוד על הפורענויות שחלו על ראשו. בתשובה אמר לו הקב"ה "עדיין לא הגעת לחצי שיעורו של אברהם".
- ג. ההבדל בין אברהם לאיוב לא היה כמותי אלא איכותי. חז"ל אומרים כי איוב ישב בביתו והמתין לאורחים והאכיל כל אחד מהם לפי הרגליו. אבל אברהם לא עשה כן, אלא יושב ומהדר בעולם למצוא אורחים, וכשמצא אורחים "את שאין דרכו לאכול בשר האכיל בשר ואת שאין דרכו לשתות יין השקה יין".
- ד. הגרב"מ אזרחי זצ"ל ביאר "המשימה היא אפוא לא רק נסיכת תוכן בכלים מוכנים אלא בריאתם ויצירתם של הכלים עצמם. איוב סיפק משאלותיו של כל אחד. אברהם יצר גם את המשאלה עצמה. איוב מקבל אורחים אברהם מכניס אורחים. איוב ממתין להם בביתו אברהם תר אחריהם הרחק על פרשת דרכים. איוב מספק לפי טעמו של כל אחד אברהם ממציא אף את הטעם עצמו".
- ה. מכאן הסיק הגרב"מ אזרחי זצ"ל כי "המשימה היא ליצור את הרצון ללמוד, לתת את ה"טעם", לטעת את האמונה וההבנה כי ישנו סולם המגיע השמימה וכי בכוחו של כל אחד להעפיל על שליבותיו. להשריש את עצם הכמיהה לשלמות אמיתית ובד בבד לדאוג לביצוע. אין להסתפק בנסיכת דעת אל תוך כלים מוכנים יש ליצור את הכלים עצמם".
- ו. הגרב"מ אזרחי זצ"ל ביאר כי "הדברים אמורים גם כלפי 'תנועת בני תורה', אשר זכיתי להשתייך אליה ולהימנות בין מייסדיה. אכן זוהי האידיאולוגיה הטמונה בעצם כינונה ומהותה של תנועה זאת, להיות מהדר בעולם, לבנות פלטרין על הדרכים, ואף מי שאינו רגיל בבשר ויין להאכילו בכל זאת בשר ויין. להשתדל ליצור את עצם השאיפה. לחקוק את עצם הרצון. את תחושת הטעם. את ההנאה והעונג, ועל הכל את ההכרה כי ככל שהדבר נוגע לרוחניות אין להסתפק בבינוניות. יש לחתור לשלמות של אמת וכי דרך אחרת מדרכה של הישיבה אין".

אברהם וינרוט

הכלי הראשון - שאיפה לעיון מעמיק

הגרב"מ אזרחי זצ"ל עמד בהרחבה על הצורך לפתח בבן הישיבה שאיפה לעיון מעמיק.

הוא הבהיר כי הנטייה הטבעית היא למהר. להספיק. וממילא, לרפרף. לחלוף ביעף. להסתפק בהכללות ולדלג על פרטים.

תכונה זו מוטבעת במי שמטבעו הוא שטחי, או שקשה עליו העיון. אך היא חמורה לא פחות אצל מי שמבין מהר, שהרי הוא סומך על כשרונו וסבור כי כבר הבין הכול מעיון על פני הדברים.

נטייה זו לשטחיות ביקש הגרב"מ אזרחי זצ"ל לשרש מן היסוד. חלף זאת ביקש להשריש את הרצון להגיע להבחנות עמוקות. לשם כך דרש מבני הישיבה לכתוב. לכתוב היטב. מדויק. קצר. קולע. משכנע. עמוק, "ואם יהיה מספיק עמוק תגיע גם לנקודת חידוש".

הגרב"מ אזרחי זצ"ל תמה, מדוע בפרשת "בחוקותי" יש ברכה כי אף "עץ השדה יתן פרי" כשהכוונה היא לעצי סרק? לכאורה הברכה צריכה להיות שעצי הפרי ניבאו פירות טובים, מתוקים ורבים. אך מה לנו ולברכתם של עצי הסרק? אין זאת אלא, שסרק לא יכול להתקיים בעולם של ברכה. ברכה וסרק הם תרתי דסתרי. ברכה מחייבת להניב פרי. ליצור. לחדש. הגרב"מ אזרחי זצ"ל בנה את הכלים לשם כך.

שאיפה

אחד מן המכשולים של אדם בדרכו אל השאיפה, נובע מן החשש כי אינו יכול. הוא חש שהרף גבוה מן היכולת. הכישרון האישי לא עולה על המצוי. המעיין אינו עילוי, ואילו האתגר מחייב הברקה. התעלות. הכיצד יתעלה לגבהים, בלי לקבל פחד גבהים? כדי להשיב על כך הראה הגרב"מ אזרחי זצ"ל לבחור, כי אם אך יתאמץ ויעמיק לחשוב, הוא מסוגל להגיע. באמצעות חוברות "זהגית" הייתה להוגה בה חוויה של חידוש. חוויה של למדנות. חוויה של הצלחה. מאמץ מחשבת - הניב פרי. מצד שני הבהיר הגרב"מ אזרחי זצ"ל כי חובה לשאוף. אם ישאף, יתאמץ, יעמיק ויתייגע תהיה לו סיעתא דשמיא והוא יצליח. לכן, המקסימום האפשרי הוא המינימום הנדרש. אין תירוץ לשטחיות והעדר העמקה. אין מחילה על העדר שאיפה.

נהגה | דברים בשער - ליצור את הכלים

בסופו של יום אדם לא נבחן ביחס לאחרים, אלא ביחס ליכולות שלו עצמו ואם לא מיצה אותן, הרי שהוא מוחמץ. עד כדי כך!
"יצחק אלחנן - שמאלה!" היה הסיפור שעליו חזר בשפתיים דולקות בכל "מחנה בני תורה" ובו סיפר כי אדם שנהג כל ימיו על פי יכולותיו, אך לא התאמץ במסירות נפש, נכשל במבחן השאיפה ולמעשה "הרג" את הלמדן הגדול שהיה טמון בו, אילו רק היה מוסיף עוד מאמץ אחד. "עוד חשיבה עמוקה אחת. היית נהיה יצחק אלחנן ספקטור, גדול הדור. כן אתה. אתה! אליך מתכוונים. אתה לא בינוני ולא בעל כשרון מצוי. אתה יכולת להיות מבריק וחדשן אם היית מתאמץ יותר. מנצל את הזמן. לומד עד כלות. נכון שזה קשה. אבל, יכולת. ואדם לא נמדד ביחס לאחרים אלא ביחס למה שהוא עצמו יכול היה להשיג אילו רק היה מתאמץ. אם לא התאמץ דיו חרץ את דינו - יצחק אלחנן שמאלה!"
הגרב"מ אזרחי זצ"ל הבהיר והדגיש כי ללמוד בלי להתאמץ, בלי להגיע להבנה נוקבת, בלי להיות למדן, זו החמצה של היעד. זה כמעט להגיע, כלומר - לא להגיע.

אחת שאלתי

הגרב"מ אזרחי זצ"ל ביאר את מזמור כ"ז בספר תהילים "לדוד ה' אורי וישעי" באופן מקורי.
במזמור זה דוד שם את מבטחו בה' כי יושיעו מכל אויביו ויגבר עליהם.
בין שני חלקי הפרק מופיע פסוק ד', שלכאורה אינו קשור לרעיון האמור.
בפסוק זה נאמרו מילות ההוד: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו".
מה הקשר של פסוק זה לפרק כ"ז ומה בא להביע? לכאורה הוא קוטע את הפרק בנושא שונה לגמרי.
התשובה שנתן לכך הגרב"מ אזרחי זצ"ל היא זו:
הפרק עוסק בביטחון בה'. "במה קונים בטחון? בכך שאדם שואף לשבת וללמוד. מתאוה להבין. רוצה לחזות בנועם ה'. אכן, "אם תחנה עלי מחנה לא יירא לבי" ו"אם תקום עלי מלחמה - בזאת אני בוטח!" מיהי "זאת"? במה אני בוטח? "זאת" - היא השאיפה! "בזאת" - קרי ב"אחת שאלתי!"

הפסוק "אחת שאלתי מאת ה'" מבטא: שאיפה!

מחמת עצם העובדה שאני שואף - כבר אני בטוח שה' יושיע אותי.
שאיפה היא כלי המחולל פלאים והיא מסייעת להגיע להישגים.
שאיפה איננה רק כלי עזר להשיג תוצאות. שאיפה היא עצמה מטרה ותכלית!
שאיפה מרתקת את האדם אל הדבר שאליו הוא שואף, לא פחות מהדבר בעצמו.
אדם הלומד - לא תמיד שקוע כולו ומסור בכל הווייתו ללימוד. אדם השואף -
מתמסר כל כולו לדבר שאליו הוא שואף, וככל שגדלה שאיפתו כן מתעצמת
ההתמסרות של מלוא הווייתו לשאיפה.

הכלי השני - למדנות

ברצון ובשאיפה כשלעצמם - לא די. את הרצון צריך לנתב לעיון מעמיק, לניתוח
הסוגיה בדרך למדנית ושיטתית. לצורך כך חיבר הגרב"מ אזרחי זצ"ל בצעירותו
שתי חוברות, שנקראו "והגית".
חוברות אלו עוסקות בסוגיות "שיבתיות", התוכן מרהיב ושובה מוח ולב.
הידיעות בסיסיות ונחוצות לכל מעיין. אך הגרב"מ אזרחי זצ"ל לא כתב בהן את
דברי התורה ואת חידושיו, אלא רק תווה קווים כלליים ואף השאיר קווים ריקים,
שהם בבחינת "תווים" שנועדו לכך שהמעיין הצעיר ילמד "לנגן" בעצמו. החוברות
היו בבחינת ראשי תיבות שצריך לפענח (אף את שמו רשם הגרב"מ אזרחי זצ"ל
על החוברות הללו בראשי תיבות ב.מ.א). מטרתן של חוברות "והגית" היא ליצור
כלים, כך שגם מי שמצוי בשערי בית המדרש ילמד ללמוד; ילמד לחשוב חשיבה
למדנית; ילמד לחדש וילמד לכתוב כתיבה למדנית.
בפני המעיין הובאו מקורות עיוניים, תוך מעבר משלב לשלב עם הנחיות כיצד
לפענח את הסוגיה. כך כתב הגרב"מ אזרחי זצ"ל בהנחיות המופיעות בפתח
החוברות:

"הקטעים מחולקים לסעיפים. קרא כל סעיף בעיון רב עד אשר
תבין היטב את המבוקש. לאחר שלמדת ועיינת היטב במקורות
אשר נתבקשת, חזור ובדוק שנית האם מלאת אחר האמור בסעיף
בו הינך עוסק. אל תעבור לסעיף אחר טרם השלמת את האמור
בסעיף הקודם לו. סדר הסעיפים מחושב ומדוקק כדי להרגילך

נהגה | דברים בשער - ליצור את הכלים

להלך מחשבה עיוני זה וכדי להקל עליך להגיע למטרה הכוללת של כל קטע. נתקלת בסעיף שאת האמור בו, או חלק ממנו, קיימת כבר אגב עיון בסעיף קודם, אינך פטור מלעשות זאת שנית. נתקלת בקשיים פנה לעזרה. נעזרת, שוב לעבודתך בכוחות עצמך. יכול אתה ללמוד את הגיליונות בצוותא ובחברותא אולם השתדל להגיע למסקנות בכוחות עצמך. סיימת קטע חזור על כולו. אמור אותו בפני מישהו. רצוי מכל כי תעלה את הדברים על הכתב בסדר הרצוי לך מבלי להיות משועבד לסדר הסעיפים. ה' יאיר עינינו בתורתו".

בסיום כל פרק כתב הגרב"מ אזרחי זצ"ל "בסיעתא דשמיא, הצלחת בעמלה של תורה, לכוון למערכת חידושי תורה, עמוקה ומהנה. חזור על הדברים עד שיהיו שגורים על פיך. העלה אותם גם בכתב ומסור לביקורת".

התהליך עבד!

בני הישיבה למדו בצוותא עם העומדים בשעריה. עברנו על הסעיפים כסדרם. יגענו והעמקנו. התווכחנו והגענו לסיעור המוחין. היה מאתגר להבין למה כיוון הגרב"מ אזרחי זצ"ל. לבסוף נהגנו להעלות את הדברים עלי כתב, ולמסור אותם לביקורת.

ביקורתו של הגרב"מ אזרחי!

הגרב"מ אזרחי עיין. מצא מיניה וביה, בעין נץ, נקודות תורפה בכתובה או בעומק העיון. בעקבות כך העיר, האיר ובעיקר הבעיר את החשק לחדד עד דק, להעמיק עוד יותר, ואף לחדש.

הגרב"מ אזרחי זצ"ל לימד איך לכתוב. הוא עמד על כך שנחלק לפסקאות. נכתוב משפטים קצרים וקולעים. ניתן כותרות וכותרות משנה. נוודא שדבר מוביל לדבר, ונוודא שכל דבר כתוב בהיר, מדויק, קולע ונכון. אמת יש לומר, כי הליך של ביקורת אצל הגרב"מ אזרחי זצ"ל היה הליך בונה אך נוקב. הוא לא חס על הכותב. הוא עמד על קדקודו והכה. שאיפתו היתה עזה, להראות את הדרך, אך גם להראות לבחור להיכן הוא יכול להגיע, אם אך ישאף. אם אך יתאמץ. אם יעמול!

אברהם וינרוט

כגודל גאונותו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל כן הייתה מהירות תפיסתו - אותנו. אם הכתיבה לא הגיעה לדיוק מירבי ולעמקו של דבר בבהירות מוחלטת, הוא ביקש לכתוב מחדש! הגרב"מ אזרחי זצ"ל ביקש כמובן שנראה לו את הדברים שוב לאחר שתיקנו אותם, כדי לקבל הפעם משוב חיובי שבחיובי, ביחד עם חיוך אוהב ומעריך. בדרך זו קיבל המעיין טעם בלימוד, וחשק עז ללמוד.

שער ראשון - ובהם נהגה

עם הסתלקותו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל נוצר חלל גדול. נוצרה בקעה. הצורב הצעיר העומד בפתחם של שערי העיון, נותר עם חוברת הנחיות נהדרת של "והגית" שב"ה קיימת ומופצת, כמו גם מחנות "בני תורה". המקורות קיימים מזמינים וההנחיות כתובות. אבל, אין לנו את הגאון הגדול הרב ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל עצמו, שיעשה את הביקורת ויראה שזה אכן כתוב טוב ושהמעייין הגיע ליעד הנכון. כיצד נקיים וב"מ נהגה?

כמה חסר הוא הענק הזה שיעמוד על קודקודו של כל בחור הניצב בתחילת דרכו, יבחן ויראה: האם למד היטב? האם כיוון לדעת גדולים? האם נכנס בשערי הלמדנות? האם למד כיצד לחדש? האם למד כיצד לכתוב, בבהירות ובדיוק ולכוון אל השערה?

הצבי ישראל, ועל במותיו שלו, הבמות שהוא יצר - נותר חלל. מתוך ניסיון למלא חלל זה, כתבתי את "הפתרונות" לנושאים המופיעים בחוברת של "והגית". הדברים מובאים בקצירת האומר לתועלת ציבור המעיינים, כדי שלכל הפחות תהיה בפניהם "מחברת השוואה", ושמה יתמלא חלל זה מחולייתו. מבקש אני להעמיד לרשות הצורב הצעיר ולכל מי שנמצא בשערי העיון והלמדנות, פתרונות לחידו"ת של "והגית", שהם פרקי עיון ולמדנות בסיסיים, כדי שהמעייין יוכל לקנות מושגי יסוד עיוניים, וכדי שיקבל "טעם" בלימוד.

שער שני - לבר מבי מדרשא

הגרב"מ אזרחי זצ"ל לא שכח ולא זנח איש מבוגריו, גם לא את אלו שלא נשאו שקועים בלימוד. הוא טרח, אף במרומי שנותיו וחרף כל עיסוקיו, ובא מידי חודש בחודשו אל ביתו של תלמידו המסור ה"ה אפרים שקדי הי"ו לתת להם שיעור.

נהגה | דברים בשער - ליצור את הכלים

הגרב"מ אזרחי זצ"ל פרש בפני קהל בוגרים פרקים ממשנתו הלמדנית. שוב חידש והטעים, העריב והפעים. הדברים הנפלאים והעמוקים הוגשו באופן נגיש, קל ופשוט, כך שכל אחד יוכל להבין ולרדת לעומק הדברים. שיעורים אלו יצרו צימאון עצום ללימוד עיוני מעמיק.

רשמתי את הדברים. ה"ה שקדי הפיץ אותם. הגרב"מ אזרחי זצ"ל היה מעוניין בהפצת הדברים בכתובים בין הבוגרים וביקש בכל פעם לוודא שאני רושם. על כן, אביא בפני ציבור המעיינים גם פרקים אלה שיש בהם יסודות של עיון ולמדנות, חשיבה מרהיבה, ובעיקר עונג מלימוד.

למדנות גם במוסר והגות

הגרב"מ אזרחי זצ"ל יצר כלי חשיבה עיוניים ולמדניים לא רק בסוגיות הש"ס, אלא גם בדברי השקפה והגות. הוא גרס כי צריך להיות למדן גם כשלומדים מוסר. הדבר נבע מהשקפתו הכוללת, שאותה ביסס על דבריו של רבי אברהם בורנשטיין בעל ה"אבני נזר" במבוא לספרו "אגלי טל", כי עונג מביא לדבקות. כאמור, אדם מתמיד בלימודו, מפנים ומטמיע את אשר למד לתוך הווייתו, רק כשיש לו טעם בלימוד, וטעם בלימוד נובע מעומק העיון ומלמדנות. יש להפיק טעם בכל דבר שחשוב להפנים אותו.

מכיוון שמוסר, הגות, אמונה והשקפה נכונה, חשובים הם מאוד מאוד, הרי שברור כי צריך טעם גם כאשר לומדים נושאים אלה. ממילא ברור שצריך ללמוד אותם בעיון, בעמקות, בבהירות. בלמדנות! גם בכך יצר הגרב"מ אזרחי זצ"ל את הכלים, ולאחר מכן יצק בהם תוכן.

שער שלישי - מאמרי התשובה

כלים בלימוד דברי השקפה ומוסר יצר הגרב"מ אזרחי זצ"ל למשל ב"מאמרי התשובה" שהשמיע בישיבה. הייתה זו הכנה ליום הכיפורים. אבל, לא רק ע"י יציקת תוכן, אלא גם ע"י הכנת הכלים העיוניים. ראינו עין בעין כיצד יש לעיין בדברי השקפה ומוסר בלמדנות שמאפיינת "שיעור כללי". מאות אנשים באו והצטופפו כדי לשמוע. היה זה מחזה מרהיב. נפעמתי מאוד כמו כולם. אבל, אולי יותר מהם, כי לאחר השמיעה וההתפעמות כתבתי את הדברים. לאחר מכן, ב"בין

אברהם וינרוט

הזמנים" של "תשרי" עשיתי ל"מאמרי התשובה" את אשר עשיתי ב"בין הזמנים" של "אב" לפרקים מחוברת "והגית". הגרב"מ אזרחי זצ"ל הבהיר שצריך להיות למדן בשני הדברים כאחד! על כן, פניתי אליו וביקשתי שיעיין במה שכתבתי. קיבלתי הערות והארות גם על "מאמרי התשובה" שכתבתי, נתתי שוב לביקורת ולאישור ואת סופו של התהליך אבקש להביא בפני כל מי שרוצה לבנות כלים ולהיכנס בשערי למדנות.

בשער השלישי בחרתי לכלול שניים מ"מאמרי התשובה" ששמעתי בישיבה מהגרב"מ אזרחי זצ"ל. למותר לציין כי מאמרי התשובה מרהיבים ביופיים, נפלאים ומחודשים. יהלום שאני שמח שלא אבד חלילה ויעמוד בפני המעיינים.

שלמי תודה

הכרת הטוב חב אני לרב הגאון רבי בן ציון אזרחי שליט"א אשר שמע ממני על היוזמה להעלות את הדברים דלעיל עלי כתב, והיה כאהרן ששמח בליבו ואף עודד אותי לעשות כן.

הישיבה ותנועת בני תורה ממשיכים בכל עוז בהנהגתו, ודברי התורה של הגרב"מ אזרחי זצ"ל ממשיכים להדהד, לחדד מוחות ולבקוע לבבות. מי יתן ותעמוד לו זכותו הגדולה של הגרב"מ אזרחי זצ"ל להאחיב תורה ולקיים את הציווי של "ודיברת ב"מ".

רק תפילה אשא

הגרב"מ אזרחי זצ"ל קרא לחבורות ההדרכה בלימוד בשם "והגית". היתה זו בקשה ותחינה מעמקי ליבו כי נהגה. בעיניי זהו צו.

את צוואתו זו של הגרב"מ אזרחי חובה קדושה לקיים, ויש להיענות לקריאה בהתחייבות - "נהגה!"

בכתיבת הדברים דלהלן מבקש אני לצעוד צעד ראשון בדרך לקיום התחייבות זו. בדברים אלו יש גם צעד ראשון של הנצחה.

ב"המנון" בני תורה שחיבר הגרב"מ אזרחי כתב "בני תורה אנחנו, בני כלל דבר. תורה את הורתנו ולנו את משמר. נפש וגוף את חובקת. דופק חיינו רק את. אל תוך תוכנו חודרת לטעת חיים לעד. תורה אנו בני לך ברית בינינו כרותה. כל עוד אנו חוסים בך - אין אנו בני תמותה".

נהגה | דברים בשער - ליצור את הכלים

בנעוריי תמהתי: הכיצד יכול אדם, בשר ודם, לחדול להיות בן תמותה? תלמיד עומד על תורת רבו בחלוף 40 שנה ונראה כי הכוונה היא, שאם דברי תורה שאדם הוגה בהם, נהפכים לנחלת הכלל ותלמידיו ממשיכים להגות בתורתו, הרי שהוא מתאחד עם הנצח!

כעת, לאחר שהרהבתי עוז לכבודה של תורה, ניצב אני על העין ונושא תפילה לה', כאליעזר שהיה דולה ומשקה את תורת רבו והתפלל "היה נא מצליח דרכי". אשא אפוא כפיי בתפילה משולשת:

א. כי הדברים יצאו מדויקים, בהירים, נכונים ועומדים גם ברף הביקורת של הגרב"מ אזרחי זצ"ל בעצמו.

ב. כי הדברים יסייעו ליצירת הכלים וכי העומדים בשער ילמדו לא רק את התוכן אלא שיהא בכך כדי לסייע להם גם לראות את האבניים שעליהם נולדו הדברים, למען יסתייע בידם ללמוד להיות למדן.

ג. כי יהיה למעיינים טעם בלימוד זה וכי הדברים יהיו ערבים לחיקם - מעין עולם הטעם שהטעימנו הגרב"מ אזרחי זצ"ל.

אכן, חידושי של הגרב"מ אזרחי זצ"ל ניחנו בחן וביופי המאפיינים מה שנוצר עם ניצוץ של גאונות. אבל, הכתיבה היא שלי והכל תלוי בסייעתא דשמיא ובמיוחד נשיאת חן. אדם רק פועל ומשתדל. הקב"ה הוא הגורם לדברים להישמע, להתקבל, להצליח ולהיות ערב.

אנא ה', יהיו הדברים לרצון ויתקבלו במוחות ובלבבות, ויתקיים בהם "והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפינו ובפיות עמך בית ישראל".

אברהם וינרוט

י"א מר חשון תשפ"ה

שער ראשון
"ובהם נהגה"

פתרונות לחוברת "והגית"

רוב כמברר ורוב כמבטל

פסול באחד מחמישה קורבנות

במסכת פסחים דף פ"ח עמ' ב' דנה הגמרא במקרה שבו נשחטו חמישה קורבנות פסח, ולאחר שהופשטו העורות נמצא כי באחד מהם נמצאת יבלת וממילא הקורבן פסול. הדין הוא כי כל חמשת הקורבנות פסולים הם ו"יוצאים לבית השריפה".

עם זאת, מקריביהם פטורים מלעשות פסח שני, שכן כל אחד עשוי להיות מי שפסחו היה כשר בעת השחיטה וזריקת הדם, וממילא הפסח השני שהוא מביא אינו קרבן, ודבר שאינו קרבן, אסור להביא לעזרה בבית המקדש.

הכתוב אומר (דברים י"ב, כ"א) "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלוקיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר ציוויתך ואכלת בשערך בכל אוות נפשך".

במסכת קידושין (דף נ"ז עמ' ב') דרשו חז"ל "כי ירחק ממך המקום וזבחת - ברחוק מקום אתה זובח (חולין), ואי אתה זובח במקום קרוב, פרט לחולין - שלא יישחטו בעזרה".

אביי מסייג את הדברים ואומר כי הפטור מהבאת פסח שני נאמר רק אם הקורבנות התערבו לאחר זריקת הדם, שכן בעת הזריקה היה ארבעה מהקורבנות כשרים לאכילה.

אבל אם התערבו הקורבנות לפני זריקת הדם, הרי שאיש לא יצא ידי חובה בקורבן פסח, משום שיש תנאי שבשעת שחיטת זריקת הפסח יהיה הקורבן ראוי לאכילה, וכלשון רש"י (שם דיבור המתחיל "חייבין") "כולם חייבים - שאין כאן כשר, לפי שלא נזרק הדם לאכילת בשר". על כן, חייבים כולם לעשות פסח שני.

אברהם וינרוט

שאלת ה"חוות דעת"

על הדין לפיו אם התערבו חמשת הקורבנות לפני זריקת הדם אין פטור מפסח שני, כיון שבזמן הזריקה הם לא היו ראויים לאכילה, תמה רבי יעקב לורברבוים (בעל "נתיבות המשפט") בספרו "חוות דעת" (באורים סימן ק"א ס"ק ה), מדוע אין הם ראויים לאכילה? הרי בשר הקורבן הפסול יתבטל ברוב? מדוע שונה דין הקורבן ממקרה רגיל של חמש בהמות שנשחטו ונתערב בשרן שכל חתיכה מותרת באכילה. כך למשל נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן ק"י סעיף ג') "בשר הנמצא בשוק, או ביד עובד כוכבים, מותר (לאכלו), כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, דכל דפריש מרובא פריש?"

שני דיני רוב

דין רוב נלמד מן הכתוב (שמות כ"ג, ב') "לא תהיה אחרי רבים לרעות, ולא תענה על ריב לנטות, אחרי רבים להטות". מפסוק זה, אנו למדים שני דינים:

א. הרוב מכריע את הספק (בבית הדין) ומברר כיצד יש לנהוג.

במקרה של חתיכה הנלקחת ממקום של רוב היתר ומעט איסור, יש לומר על כל חתיכה כי היא מן רוב המותרות ואינה מן האסורות. (ראה למשל תשובות ר' ישעיה מטראני, מודפס בשערי טהרה על מסכת טהרות פ"א ה"ד ד"ה "ועוד" דף ח. בדפי הספר).

ב. המיעוט שבתערובת בטל לרוב ומוגדר על פי ההגדרה של הרוב. בתערובת -

המיעוט הופך להיתר!

רש"י במסכת חולין דף צ"ח ע"ב ב' ד"ה "דמדאורייתא" מבאר כי ביטול טעם של איסור בהיתר נלמד מביטול דעת המיעוט בבית דין.

סברת הדבר היא כי אלמלא היה המיעוט בטל לרוב לא היה בית הדין יכול לפסוק את ההלכה, שהרי בסנהדרין צריך להיות מספר קצוב של דיינים, שבעים ואחת (סנהדרין גדולה) עשרים ושלושה (סנהדרין קטנה) או שלושה (בית דין רגיל), וממילא אם המיעוט לא יצטרף לפסק ההלכה לא יהיה תוקף לפסק. ובהכרח עלינו להגדיר את דעת כל דייני "בית הדין" על פי שיטת הרוב, והמיעוט נחשב כמסכים לדעת הרוב.

מכאן ניתן ללמוד אפוא גם לשאר דיני התורה שבתערובת של מיעוט איסור ברוב היתר ניתן להגדיר גם את המיעוט של האיסור כמותר משום שהוא בטל להגדרת הרוב ונהפך להיתר.

נהגה | רוב כמברר ורוב כמבטל

דוגמאות לשני הדינים השונים הללו:

א. רוב כמברר:

במסכת בבא קמא דף מו עמ' א' ועמ' ב' מצינו: "המוכר שור לחברו ונמצא נגחן, רב אמר: הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר: יכול שיאמר לו לשחיטה מכרתיו לך. רב אמר: הרי זה מקח טעות, לך אחר הרוב, ורוב האנשים רוכשים שור לחרישה; ושמואל אמר: יכול שיאמר לו לשחיטה מכרתיו לך. הולכים אחר הרוב רק באיסורים אך לא בדיני ממונות, אלא המוציא מחברו עליו הראיה". הרוב כאן נועד לברר האם הרוכש הוא מקבוצת האנשים הקטנה הקונים שור לצרכי שחיטה ואכילת בשרו, או שהוא מקבוצת הרוב הקונה שוורים לצרכי חרישת ועיבוד הקרקע. כלומר, מדובר ברוב שמברר את הספק לשם מה קנה הקונה את השור ולפי זה קובע כיצד יש לנהוג.

ב. רוב כמבטל:

הרמב"ם פוסק בהלכות מאכלות אסורות פרק ט"ז הלכה א' "דבר אסור שנתערב בדבר מותר מין בשאינו מינו בנותן טעם, ומין במינו שאי אפשר לעמוד על טעמו - יבטל ברוב".

כאן הרוב לא מברר מהי החתיכה שאנחנו אוכלים, אלא מגדיר את הרוב והמיעוט כאחד ומחיל על המיעוט את דין הרוב וכאילו כל התערובת מותרת באכילה.

הגבלה בדין רוב - כמבטל

הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פרק ט"ז הלכה ז' פוסק כי בעלי חיים נחשבים לדבר חשוב שאינו בטל ברוב.

"וכן כל בעלי חיים - חשובים הם ואינם בטלים - לפיכך שור הנסקל שנתערב באלף שוורים ועגלה ערופה באלף עגלות, או ציפור מצורע השחוטה באלף צפרים או פטר חמור באלף חמורים כולם אסורים בהנאה, אבל שאר הדברים אף על פי שדרכן להימנות הרי אלו עולים בשיעורן".

ודוק, הכלל הזה מתייחס אך ורק לרוב כמבטל, ובעל חיים כמוהו כמאכל הנותן טעם - שאינו בטל ברוב. החשיבות גורמת לכך שלא להתבטל בפני הרוב.

אך הלכה זו אינה נוגעת לרוב כמברר. לכן, אם נמצא שור בעיר, ויש בעיר 999 שוורים כשרים ואחד שור הנסקל - בהחלט נאמר כי השור שבפנינו הוא מהרוב המותרים.

אברהם וינרוט

הגבלה בדין רוב - כמברר

במסכת כתובות דף טו עמ' א' מצינו את דברי רבי זירא: "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, בין לקולא בין לחומרא".

כלומר, אם יש בעיר עשר חנויות לממכר בשר; תשע מהן מוכרות בשר כשר והעשירית מוכרת בשר טרף. אם נמצא בשר ברחוב מחוץ לחנויות ולא ידוע מה מקורו - ההלכה היא שמותר לאכול את הבשר, משום שאנו מניחים שהבשר פרש מרוב החנויות הכשרות וכפי הכלל "כל דפריש מרובא פריש".

אך אם הבשר לא פרש מאחת החנויות, אלא האדם קנה את הבשר מאחת החנויות והוא לא זוכר מאיזו חנות קנה - הרוב לא מועיל, ואסור לאכול את הבשר. ההבדל בין שני המקרים הוא שכאשר הבשר נלקח מתוך החנות הוא נלקח ממקומו ה"קבוע", ואילו כאשר הוא נמצא מחוץ לחנויות הוא נלקח לאחר שהוא "פורש".

ודוק, מגבלה זו של "קבוע" מתייחסת לרוב כמברר, ולשאלה מהיכן הגיעה חתיכת הבשר שבפנינו. אין לכך דבר עם רוב כמבטל של המיעוט. לכן, אם למשל נופלת חתיכה אסורה לתוך סיר שיש בו עוד חתיכות בשר כשרות, אין זה משנה מהיכן נלקחה ויהיה מותר לאכול את הבשר.

תוספות במסכת בבא מציעא

במסכת בבא מציעא דף ו' עמ' ב' מצינו כי העוסק במעשר בהמה מעביר תחת שבטו את הבהמות אחת ואחת ומונה אותם, כאשר על העשירי הוא מכריז "עשירי קודש". והנה, אם כאשר המונה מנה את הטלאים, קפץ בחזרה אל תוך הדיר אחד מהטלאים שכבר יצא מהדיר ונמנה, הדין הוא שכל הטלאים שבדיר פטורים ממעשר בהמה, מפני שמעורב בכל הטלאים שלא נימנו אותו טלה שכבר נמנה ונפטור ממצות מעשר, ובתורה נאמר "כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהיה קודש לה", ודרשו חז"ל "אשר יעבור" - פרט לזה שכבר עבר. מעתה כל טלה שבדיר - הוא ספק אם כבר עבר ופטור. שואל תוספות ד"ה קפץ כולן פטורין - "תימה דלבטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר"?

נהגה | רוב כמברר ורוב כמבטל

כלומר, מן התורה חד בתרי בטל, אם כן, כשם שרוב מתיר איסורים כך לכאורה היה על הרוב להטיל חיובים, על כל טלה וטלה הנמצא בדיר לומר שהוא מן הרוב? ?

תוספות מנסה ליישב את קושייתו בכך שיש הגבלה על דין ביטול ברוב, לפיה "דבר שבמניין" לא בטל ברוב. לדוגמא בוטנים נמכרים במשקל ולא כבודדים. אבל, סיגרים למשל מוכרים כבודדים. לכן, על שום חשיבותם הם לא נחשבים כקבוצה אחידה והמיעוט לא בטל ברוב. אבל תוספות דוחה הסבר זה שכן הכלל שדבר שבמניין לא בטל ברוב - הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, וכאן אנו פוטרים את כל הדיר ממעשר בהמה מדאורייתא?

רוב כמברר

הגר"מ אזרחי זצ"ל מציין כי לפי ההבחנה שעמדנו עליה לעיל, ניתן ליישב את שאלת תוספות:

אכן, אם נרצה להשתמש ברוב כמברר, ונשאל מהי הבהמה שבפנינו, הרי שנחליט כי ניתן להתייחס אליה כאילו היא מן הרוב שאינו מנוי וחייבת במעשר. אבל, האם ניתן להגדיר את הספירה כוודאית וממילא את העשירי כ"עשירי ודאי"? לא! כאשר התורה מצווה לספור - החיוב הוא לספור ספירה מדוייקת, ומספר מדויק מחייב אותנו להיות במלא הוודאות ולא להסתמך על הרוב. שמא תאמר, מדוע לא נשתמש כאן ברוב כמבטל וכמגדיר של הטלה כחייב במעשר? התשובה היא כי ביטול יכול להסיר מהמיעוט את הגדרתו כפסול או אסור, אך אינו יכול לתת לו הגדרה חיובית. נבאר.

החידוש של ה"עונג יום טוב"

רבי יום טוב ליפמן הלפרין (רבה של ביאליסטוק) בשו"ת עונג יום טוב סימן ד' נשאל על דבר מקרה שבו התערבו חוטים שנטוו שלא לשם ציצית בחוטים שנטוו לשם מצות ציצית האם מותר להטילם בבגד שיש בו ארבע כנפות החייב בציצית? תשובתו היא כי מן התורה "חד בתרי בטל" רק במובן זה שאם התערב דבר שיש בו איסור או פסול בדבר כשר, הרי שהתורה אמרה כי **הסתלק פסולו מעליו**. אבל רוב לא מאפשר למיעוט לקבל את מעלת הרוב.

אברהם וינרוט

כך למשל: אם אדם שאינו כשיר להיות רופא יעמוד בין תשעה רופאים - הוא לא יקבל הגדרה של רופא עקב כך. לכן, מצה שלא נאפתה לשמה - לא תהפוך לאפויה לשמה מכוח הביטול ברוב, ופתילים שלא נטוו לשמם לא יהפכו לכשרים רק מכוח הביטול ברוב. ובלשונו: "אפילו נתערב במצות האפויות לשמן לא יועיל הביטול לומר שהוא ישיג את מעלת המבטל. די לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל. על כן, כל המצות שבתערובת אינן ראויות לצאת בהן ידי חובת מצה".

ישוב שאלת תוספות

בהתאם לחידושו של ה"עונג יום טוב" ברור כי אי אפשר להגדיר את הטלה שקפץ לעדר והוא "פטור" - כמי שחייב במעשרות. הביטול ברוב מסיר חסרון ופסול, אך אינו יכול לתת כושר ולהגדיר את הטלה המנוי הפטור - כחייב במצוות מעשר.

ישוב שאלת ה"חוות דעת"

בהתאם לחידושו של ה"עונג יום טוב" מיושבת באחת קושיית ה"חוות דעת", מדוע אין ביטול ברוב במקרה של ארבעה קורבנות פסח שהתערבו בקורבן פסול (עם יבלת)?

והתשובה היא שבקרבן פסח יש עבודות שהן מוגדרות כ'עבודה' רק אם הן נעשות במה שהוקדש ל'קרבן' ומוגדר כ'קרבן':

שחיטת הקרבן; קבלת דם הקורבן, זריקת דם הקורבן צריך שייעשו במה שחל עליו שם 'קרבן'.

בהמה הפסולה לקרבן, גם אם היא בטילה ברוב בהמות הכשרות לקרבן, אינה יכולה לקבל דין 'קרבן' ולהיות מוגדרת כ"קורבן", וממילא השחיטה שלה אינה "שחיטת קרבן"; הזריקה של דמה אינה "זריקת דם קרבן". לא די להתייחס אליה כאילו אין בה איסור הקרבה, אלא היא צריכה לקבל דין 'קרבן'.

זה לא רק ביטול הפסול השלילי אלא העדר הגדרה חיובית! ע"י ביטול ברוב אי אפשר לתת למיעוט הגדרה חיובית, כמו דין לשמה, דין חיוב במעשר, דין קרבן!

רוב בדיני נפשות

מניין שהולכים אחר הרוב ברובא דליתא קמן

הגמרא במסכת חולין דף יא עמוד א שואלת, מנין לנו שהולכים אחר הרוב? הגמרא מבהירה כי פשיטא שדין רוב נלמד מהכתוב (שמות כ"ג, ב') "אחרי רבים להטות". אולם, הכתוב מתייחס לרוב הדיינים בבית הדין הנמצא לפנינו, והוא הנקרא "רובא דאיתא קמן" (רוב שנמצא לנגד עינינו וניתן לספירה), כגון רוב דיינים בסנהדרין המצדדים בדעה מסוימת, או עיר שבה יש תשע חנויות שמוכרות בשר כשר וחנויות אחת שמוכרת בשר שאינו כשר. שאלת הגמרא מתייחסת ל"רובא דליתיה קמן" (רוב שאינו בפנינו), "כגון קטן וקטנה" שאנו מניחים על פי הרוב שגם כשיגדלו לא יהיו סריס או איילונית.

רש"י (ד"ה קטן וקטנה) מבאר כי הכוונה לשיטת רבנן במסכת יבמות (דף ס"א עמ' ב') כי "יבם קטן שבא על יבמה קטנה - יגדלו זה עם זה". יבם נושא את אשת אחיו כצווי התורה, למרות שללא המצוה הם אסורים זה בזו באיסור עריות. הדבר מותר רק אם יש קיום של מצוות יבום, והעשה של יבום דוחה את הלאו של איסור אשת אחיו. לכאורה, בקטן ובקטנה, לא ניתן לקיים מצות יבום משום שיש חשש שמא כשיגדלו תמצא היבמה אילונית או שימצא הקטן סריס, ובהעדר אפשרות ללדת ולהקים שם לאח המת אין קיום של מצוות יבום. יש אם כן חשש שהם עוברים על איסור "אשת אח" שלא במקום מצוה וכיצד מותר הדבר? אין זאת אלא כי מכיוון שרוב האנשים אינם סריסים ורוב הנשים אינן איילוניות, לא חוששים למיעוט. זו הסתמכות על "רובא דליתיה קמן".

רוב 'שנמצא בפנינו' עשוי להיות דחוק מאוד (12 דיינים מול 11, או 6 חנויות מול 5 חנויות) ואילו רוב שאינו בפנינו אינו נחשב רוב אלא כשהוא רוב מובהק יותר. משום כך, מבאר רבי אריה לייב הלר (בעל ספר "קצות החושן") בספרו

אברהם וינרוט

"שב שמעתתא" (שמעתתא ב' פרק ט"ו) כי רובא דליתא קמן יוצר ודאות, ואילו רובא דאיתא קמן "אינו רוב התלוי בסברא, ואדרבה מסברא יכול להיות שחתיכת הבשר פרשה מן המועט כמו מן המרובה, אלא שזו גזירת הכתוב והלכה למשה מסיני להניח שחתיכת הבשר באה מהרוב".

הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שעורים" (חלק ב סימן מ"ה אות י"א) מבאר את דברי ה"שב שמעתתא" "כונתו לומר דרובא דליתא קמן הוא בתורת בירור כמו אנן סהדי וזה נקרא ודאי. אבל כל דפריש מרובא אינו בתורת בירור אלא גזירת הכתוב לילך אחריו".

אולם, הרב יעקב ישראל קנייבסקי (הסטייפלר) בספרו "קהלות יעקב" על מסכת קדושין סימן ל"ו כתב "מעולם לא הבנתי חילוק זה היטב", מאי נפקא מינה אי הוא רובא דאיתא קמן או רובא דליתא קמן והרי כמו שגבי רובא דאיתא קמן אנו אומרים שמא פירש מהמועט אף על פי שרוב הפרישות ראוי להיות מהרוב הכי נמי גבי רובא דליתא קמן נימא דשמא הנידון שלפנינו הוא מהמיעוט".

נראה לכאורה כי ההבחנה מתבהרת לאחר העיון בדברי הריטב"א במסכת קדושין (דף נ' עמ' ב' ד"ה "אמר רב פפא באתרא דמקדשי") כי "רובא דליתא קמן" הוא טבע העולם שאינו תלוי ברצון בני אדם. לעומת זאת, רובא דאיתא קמן הוא רוב התלוי בהחלטת בני אדם "וכל אדם שרוצה יכול לנהוג כמנהג המיעוט". כלומר, דבר שתלוי בשיקול דעת של אנשים, קשה לקבוע כי מישהו תואם לרוב, כי כל אדם עשוי לבחור להיות מיעוט. לעומת זאת, טבע העולם הוא דבר נתון, שאפשר להניח מסברה כי התקיים גם במקרה שבפנינו שהרי אין בידי הקטנים להחליט אם יהיו איילונית או סריס.

רוב בדיני נפשות

הגמרא שם (דף יא עמ' ב') מביאה כמה מקורות לכך שברובא דליתא קמן הולכים אחר הרוב:
א. רב מרי אמר, שלומדים זאת מכך שנאמר (שמות כ"א, ט"ו) "ומכה אביו ואמו מות יומת".

נהגה | רוב בדיני נפשות

מניין לנו שזה אביו? אולי אמו ילדה אותו ממישהו אחר? אין זאת אלא משום ש"רוב בעילות אחר הבעל". מכאן שחל דין רוב ומחמתו מניחים שזהו האב. שואלת הגמרא, שמא נאמר דין ההריגה של מכה אביו רק ביחס למי שיש ודאות לגבי אבהותו של אביו, בלי רוב, כגון במקרה שבו היו אביו ואמו חבושים בבית האסורים, ואיש לא נכנס לתא שלהם בזמן העיבור. משיבה הגמרא כי גם ביחס למקרה זה צריך להגיע לדין רוב, שהרי "אין אפוטרופוס לעריות" ויש לעולם חשש רחוק שברחוקים שמא התעברה מאדם אחר.

ב. רב כהנא אמר כי לומדים זאת מכך שההורג את הנפש נידון במיתת בית דין, ואין חוששים כי הנרצח היה "טרפה" (מי שעתיד למות באותה שנה מחמת חולי פנימי בלתי ניכר סופני) וממילא אין מקום להרוג את הרוצח "דגברא קטילא קטיל", (שהרי הרג אדם בלי תוחלת חיים ממשית). אין זאת אלא, שחל הכלל שרוב בני האדם בריאים הם. שואלת הגמרא, שמא נאמר דין ההריגה של הרוצח רק ביחס למי שיש ודאות לגבי הנרצח בלי רוב, כגון במקרה שבו בדקו את המת? ואין לומר כי זהו ניוול המת, שהרי הבדיקה נעשית כדי לבדוק אם יש להרוג את הרוצח, ונאמר (במדבר ל"ה, כ"ד - כ"ה) "ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם ... והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם", ומכאן שיש מצווה להציל את הנדון להריגה? משיבה הגמרא שהבדיקה אינה מספקת כי יש לעולם חשש רחוק שמא היה באדם זה נקב, בדיוק במקום שבו חדר הסייף ולכן עדיין צריכים לסמוך על הרוב.

ג. רבינא אמר, שלומדים מעדים זוממים שעליהם נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". וממילא אם זממו להרוג מישהו - יהרגו אותו. מדוע אין חוששים כי האיש שזממו להורגו היה "טרפה"? אין זאת אלא שהולכים אחר הרוב. במקרה זה הדבר לא ניתן לבדיקה שהרי האיש שרצו להורגו חי, שכן דין עדים זוממים חל רק כשהעדים הוזמו לפני שהרגו אדם לפי עדותם, שנאמר "כאשר זמם" ודרשו חז"ל "ולא כאשר עשה".

מסוגיה זו עולה אפוא בבירור כי יש דין רוב, לגבי דיני נפשות. הורגים את מכה אביו, ואת הרוצח ואת העדים הזוממים - מכוח הסתמכות על דין רוב.

אברהם וינרוט

אין רוב לגבי אמצעי ההמתה - שאלת ריב"ם את רבנו תם

במשנה במסכת סנהדרין דף ע"ט עמ' ב' מצינו "כל חייבי מיתות שהתערבו זה בזה - נדונים בקלה".

כלומר, התערבו אנשים שנדונו לסקילה עם אנשים שנדונו לשריפה, ואין אנו ידועים כעת מי המחויב במיתה חמורה ומי המחויב במיתה קלה, הרי שהכלל הוא כי כולם יומתו במיתה קלה. ומבאר רש"י "אי אתה רשאי להחמיר עליו למושכו למיתה חמורה שלא נתחייב בה, אלא ידונו בקלה שישנה בכלל החמורה". לכאורה, מדוע לא נכריע את הספק על פי רוב? הרי הכלל הוא שגם בדיני נפשות הולכים אחר הרוב?

אם כן, כאשר התערבו מספר אנשים שדינם במיתה חמורה, ביחד עם מיעוט שדינו במיתה קלה, היה מן הדין להמית את כולם במיתה חמורה? שאלה זו שואל תוספות מסכת חולין דף יא עמ' ב' ד"ה "ליחוש דילמא": הקשה רבינו יצחק ברבי מרדכי (ריב"מ) דהכא ילפינן מרוצח ועדים זוממים דאזלינן בתר רובא אף בדיני נפשות וכן מוכח בריש פ' בן סורר ומורה (סנהדרין דף טו). ובאלו הן הנשרפין (שם דף עט): אמרינן נסקלין בנשרפין ידונו בסקילה הקלה אף על גב דרוב נשרפים נינהו?

תירוצו של רבנו תם במסכת חולין

"ותירץ רבנו תם דכיון דממה נפשך הוא נהרג, לענין איזו מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר רובא".

רבנו תם אינו מבאר מדוע לא הולכים אחר רוב גם לענין באיזו מיתה הוא נהרג? לכאורה הדברים קל וחומר, שאם הולכים אחר רוב לענין עצם חיובו בדיני נפשות כל שכן שנלך אחר הרוב לענין אמצעי ההמתה שבו ננקוט?

תירוצו של רבנו תם במסכת סנהדרין

בתוספות מסכת סנהדרין דף פ עמ' ב' ד"ה הנסקלין בנשרפים" מובאת שוב אותה שאלה ששאל הרב ר' יצחק בן הרב ר' מרדכי (הריב"מ) את רבינו תם וכאן מופיע תירוצו של רבנו תם בנוסח הבא:

"ותירץ, דלא אזלינן בתר רובא לחייב אותו שהוא זכאי מכל וכל שלא הרג כלל. ולא דמי לאותן שהרגו ודאי אלא דלא ידעינן אי טריפה הוה אי שלם הוה".

נהגה | רוב בדיני נפשות

כלומר, רוב לא יכול לחייב אדם זכאי. רוב יכול להועיל רק כאשר עסקינן במי שהרג, ויש שאלה האם יש נסיבות שפוטרות אותו (האם הוא טריפה) שאז הרוב מסלק את הספק.

ברם, התירוץ קשה להבנה, שכן אם הנרצח היה טריפה הרי שהרוצח לא חייב מיתה. נמצא שמחילים דין מיתה מכוח רוב, למרות שהוא לא היה חייב מיתה! לעומת זאת, במסכת סנהדרין עסקינן במקרה שבו התערבו נשרפים בנסקלים כלומר, הם חייבים מיתה והשאלה רק באיזה אמצעי נמיתם. אם כן, אדרבה, אם לא הולכים אחר רוב ביחס לאמצעי המיתה, קל וחומר שלא נלך אחר רוב ולא נמית אדם שאולי אינו חייב מיתה כלל?

יתירה מכך, המשנה שם במסכת סנהדרין דף ע"ט עמ' ב' פותחת בהבאת שיטת רבנן לגבי רוצח שקיבלו עדויות שהוא רצח ואף נשאו ונתנו בדבר אך לא היה גמר דין, והוא התערב ברוצחים אחרים שנגמר דינם למיתה בבית הדין. שיטת חכמים היא ש"כולם פטורים" כי "אין גומרים דינו של אדם אלא בפניו". לכאורה, לפי שיטת רבנן תם, למה שלא נלך אחר הרוב? הרי כאן לא מחילים מכוח רוב דין מיתה על אדם שלא הרג, אלא מדובר במקרה שבוודאי כולם רצחו.

הסברו של הגר"מ אזרחי זצ"ל

יש שני סוגי ספקות:

ספק עובדתי - ההיה או לא היה מעשה עבירה? האם התחולל רצח?
ספק דיני - מהו הדין שחל על מעשה שנעשה ללא ספק. האם הוא מחייב מיתה?
רבנן תם מחדש כי רוב מועיל בדיני נפשות רק כשהספק הוא "בדיני החיוב". ספק דיני.

אבל, כשיש ספק עובדתי האם המעשה נעשה או לא נעשה - לא מועיל רוב. ביחס לעובדות חל הכלל הגדול של "על פי שניים עדים יקום דבר".

דוגמא להבחנה זו

הרמב"ם הלכות סנהדרין (פרק ט"ז הלכה ו') פוסק:
"אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק."

אברהם וינרוט

כיצד? אמר עד אחד חלב כליות הוא זה, כלאי הכרם הם פירות אלו, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, הרי זה לוקה אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד".

כלומר, להוכיח שהמעשה נעשה - צריך שני עדים. להגדיר פרטי המקרה ולהחיל את הדין שחל על מעשה זה - מספיקה ידיעה קודמת גם על פי עד אחד. בדומה לכך ביחס לדין רוב.

- להוכיח שפלוגי היכה - צריך שני עדים. אבל, להוכיח שפלוגי היה אביו, וממילא על הכאה כזו חל דין מיתה - יספיק גם רוב.
- להוכיח שפלוגי הרג - צריך שני עדים. אבל, להוכיח שפלוגי לא היה טרפה, וממילא על הכאה כזו חל דין מיתה - יספיק גם רוב.

ההבחנה בין מסכת חולין למסכת סנהדרין

במסכת חולין המעשה ברור והוכח ע"י עדים. הוא בוודאי היכה אדם. השאלה רק מה הדין שיחול על כך ולעניין זה מועיל רוב. לעומת זאת, במסכת סנהדרין עסקינן בנסקלים שהתערבו עם נשרפים, וכעת בעת ביצוע העונש העובדות לא ברורות. בית הדין אינו יודע אם הנידון עשה מעשה שמחייב סקילה או מעשה שמחייב שריפה. זהו ספק עובדתי, ולכך לא מועיל רוב.

הסבר נוסף: כשיש רוב דליתא קמן - אין צורך בעדות

עדים נחוצים כדי לברר ספק. אבל, כשיש רוב דליתא קמן - אין ספק בכלל. ברוב דליתא קמן ראינו כי כיון שכך הוא טבע העולם הספק לא מתעורר, וכאילו "אנן סהדי" שזהו אביו והאדם שלפנינו חי, ולכן אנו יודעים מה הדין. לכן הרוב מועיל בלי צורך בעדות!

מכאן נפתרת הסתירה בין מסכת סנהדרין למסכת חולין: במסכת סנהדרין - יש תערובת של נסקלים בנשרפים, זה רובא דאיתא קמן. פה יש ספק גם אחרי שיש רוב, לכן צריך עדות ובלעדיה - אי אפשר להכריע. במסכת חולין לעומת זאת, הדין של "רוב בעילות אחר הבעל", או "רוב האנשים אינם טריפה", הוא רובא דליתא קמן. על כן, זהו רוב שמברר את הספק והופך אותו לוודאי. במקרה כזה - לא צריך עדים והולכים אחר הרוב.

אין הולכים בממון אחר הרוב

מחלוקת רב ושמואל אם הולכים בממון אחר הרוב

במסכת בבא קמא דף מ"ו עמ' א' מצינו "המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן. רב אמר: הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר: יכול שיאמר לו לשחיטה מכרתיו לך". שואלת הגמרא, מדוע יש ספק האם השור נמכר לשם שחיטה או לשם חרישה, הרי ניתן לבדוק האם הקונה הוא בעל קרקע הרוכש שוורים לשם חרישה (לרידיא), או בעל איטליז הרוכש שוורים לשם שחיטה? (לנכסתא)? משיבה הגמרא כי מדובר בקונה שרוכש גם לחרישה וגם לצרכי מאכל. שואלת הגמרא מדוע שלא נפשוט את הספק בהתאם למחיר ונראה האם שילם דמי שור לחרישה (שמחירו יקר יותר) או דמי שור לשחיטה (שמחירו זול יותר)? משיבה הגמרא כי אכן מחיר יכול לפשוט את הספק, אך מדובר במקרה שבו מחיר הבשר האמיר, וממילא מחיר השוורים לאכילה שווה למחיר השוורים לחרישה.

הגמרא מסיקה כי מחלוקת רב ושמואל ביחס למוכר שור לחברו ונמצא נגחן היא זו:

- א. המוכר מוחזק בממון והקונה רוצה לחזור בו ולהוציא מידו בטענה של מקח טעות כי הוא קנה לחרישה ולא לשחיטה.
 - ב. איננו יודעים אם טענת הקונה נכונה ואין כל נסיבות חיצוניות שמלמדות מה באמת היה שם.
 - ג. הכלל הוא שהמוציא מחברו עליו הראיה.
 - ד. רוב האנשים קונים שור לחרישה ולא לשחיטה ולכן שור נגחן מפריע להם.
- רב אמר - הולכים אחר הרוב, והרוב מסייע לטענת הקונה שזהו מקח טעות. שמואל אמר, כי המקרה נותר בספק וחל הכלל של המוציא מחברו עליו הראיה, שכן רק באיסורים הולכים אחר הרוב אך לא בדיני ממונות.

סוגיית כד וחבית שאין הולכים אחר הרוב

במשנה במסכת בבא קמא דף כז עמוד א מצינו "המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה - פטור, ואם הוזק בה - בעל החבית חייב בנזקו". שואלת הגמרא "פתח בכד וסיים בחבית". רב פפא משיב כי "היינו כד היינו חבית". כלומר, יש הקוראים לכד חבית ולחבית כד, ונפקא מינה למקח וממכר, כשאדם מכר חבית ונותן לקונה כד, יוכל לטעון כי לכך התכוונו הצדדים במכירה. הגמרא מבארת כי במקום שבו קוראים לכד כד ולחבית חבית, ניתן לפתור את הספק על פי מנהג המקום. אך מדובר במקום שבו הרוב קוראים לכד כד ולחבית חבית, אך יש מיעוט שקוראים לחבית כד ולכד חבית. החידוש של הגמרא הוא שאין הולכים בממון אחר הרוב.

רש"י ד"ה "אין הולכים בממון אחר הרוב" מבאר כי בכל מקום שבו יש ספק כגון במקרה של כד וחבית ובמקרה של המוכר שור לחברו ונמצא נגחן, לא אומרים כי הספק יזכרע בהתאם למנהגם של הרוב, אלא יכול המוכר לומר "המוציא מחברו עליו הראיה".

מסקנת הסוגיה היא אם כן כי כאשר יש ספק לא מוציאים מידי חזקת ממון באמצעות טענה הנסמכת על רוב. מה יעשה רב עם סוגיה זו?

ההבחנה של רבנו תם

תוספות שם ד"ה "המניח" מביא את שיטת ר"ת כי אפילו לשיטת רב בסוגיה של מוכר שור לחברו ונמצא נגחן (מסכת בבא קמא דף מ"ו עמ' א) שהולכים בממון אחר הרוב, יודה כאן (בכד וחבית) שיכול המוכר (המוחזק בכסף) לומר לקונה "אף על פי שהרוב מסייעך לא תוציא ממני ממון". מדוע? מכיוון שהוא יכול לומר לו "קיים לי בנפשאי שאני מן המיעוט".

כלומר, המוכר אומר לקונה, הרי אני יודע את הכוונה שלי, האם כשאמרתי חבית התכוונתי לכד או לחבית. ובכן כיון שאני יודע היטב למה התכוונתי והתכוונתי לכד לא התחייבתי לתת לך חבית. פירוש זה שלי הוא אפשרי ולא מופרך שהרי יש אנשים הקוראים לכד חבית. אכן מדובר במיעוט אבל אני מוסמך לפרש את דעתי שלי והדבר ודאי בעיני. לכן אין זה חשוב כלל למה מתכוונים רוב בני האדם.

נהגה | אין הולכים בממון אחר הרוב

הווי אומר דעתו של המוכר המוחזק היא המכריעה בפירוש הביטוי שבו השתמש המוכר עצמו ואי אפשר להוציא ממנו כנגד ידיעתו.

לעומת זאת, כשיש מכר של שור והשור נמצא נגחן, לא עסקינן בפרשנות של ביטוי שאמר המוכר שיש צורך לדעת למה התכוון המוכר כשאמר אותו. המוכר אמר שור ומכר שור ובדרך כלל אינו יודע לאיזו מטרה קונים ממנו. כאשר השאלה היא מהי **מטרת הקונה** שקנה את השור בסתם, במקרה זה לא יכול המוכר המוחזק לומר לקונה "יודע אני" ("קים לי בנפשך") שאתה מן המיעוט שקונה לשחיטה, שהרי אדרבה הקונה יאמר למוכר אתה הטעתני שהרי יודע אני היטב שאני מן הרוב שקונים שור לחרישה. כאן סובר רב שיכול הקונה להוציא ממנו בעזרת ה'רוב' של האנשים הקונים שוורים, שהם משתמשים בהם לחרישה וכאן מכריע מנהג הסוחרים הנקבע לפי מנהג רוב בני האדם.

הבחנה מהו נשוא הספק

הגר"מ אזרחי זצ"ל מוסיף כי כשנתעמק היטב נמצא כי יש הבחנה מהותית נוספת בין שתי הסוגיות:

- לגבי מוכר שור לחברו ונמצא נגחן - הספק הוא ב"דעת בני אדם הקונים" האם הם קונים למטרת חרישה או שחיטה, וספק זה נוגע רק לקונה, שכן המוכר מצידו מכר שור ואין לו שום נפקות לשם מה הקונה רוכש את השור. בכך סובר רב שהולכים אחר הרוב, וכופים על המוכר לקבל את דעתם..
- לגבי כד וחבית הספק הוא גם בכוונת המוכר וגם בכוונת הלוקח, ואנו נעזרים בפירוש המילה שנקטו בה, האם ה"מילה" כד משתייכת לפירוש הרוב או לפירוש המיעוט וההבדל נוגע בין למוכר ובין ללוקח, שכן השאלה היא מה היה הממכר שעליו הם עשו מקח. בכך סובר רב שאין הולכים אחר הרוב והמוכר יכול לומר "קים לי" כשהספק נוגע גם לכוונתו שלו. אכן, גם הקונה יכול לומר "קים לי בנפשי", אבל המוכר הוא המוחזק והמוציא מחברו עליו הראיה.

אברהם וינרוט

נראה כי פירוש זה עולה מדבריו של תוספות רבנו פרץ על מסכת בבא קמא דף כז עמ' ב':

"קא משמע לן אין הולכין בממון אחר הרוב. תימא תיקשי ליה מהכא לרב דאמר דהולכין אחר הרוב גבי מוכר שור לחבירו ונמצא נגחן משום דרובא לרידייא זבני... וי"ל דלא דמי, דהתם רובא ומיעוטא לא שייכי גבי לוקח ולא גבי מוכר, דלא איכפת ליה למוכר אי לרדייא אי לשחיטה, אבל הכא שהדבר תלוי בקריאת שם ושייכי רובא ומיעוטא גבי מוכר כמו לגבי לוקח הלכך אף רב מודה דלא אזלינן בתר רובא לפי שיכול המוכר לומר אני מן המיעוט דקרו לחביתא כדרב".

אין רוב בדיני ממונות ויש רוב בדיני נפשות?

תוספות במסכת בבא קמא דף כ"ז עמ' ב' ד"ה "קמ"ל" שואל על הכלל שאין הולכים בממון אחר הרוב, הרי במסכת סנהדרין דף ג' עמ' ב' מצינו שהולכים אחר הרוב אף בדיני נפשות, ואם כן מדוע לא לומדים שיועיל רוב להוציא ממוחזק מקל וחומר מדיני נפשות?

תוספות מביא את דברי רבי יאשיה במסכת מסכת סנהדרין דף ג' עמ' ב' בה נאמר כך:
- צריך שלושה דיינים בדיני ממונות, שכן נאמר (שמות כ"ב ז-ח) "אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה, עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו". כל פעם שנאמר "אלהים" בא הדבר ללמד על הצורך בדין נוסף. כתוב שלוש פעמים "אלהים" ומכאן שצריך שלושה דיינים.

- שואלת הגמרא, מדברי המשנה "שנים אומרים זכאי, ואחד אומר חייב - הרי הוא זכאי. שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי - הרי הוא חייב", והרי אין כאן שלושה דיינים שמחייבים או שמזכים?

- משיבה הגמרא כי די ברוב של בית הדין והדבר נלמד בקל וחומר מדיני נפשות. "ומה דיני נפשות שחמורים הם אמרה תורה שהולכים אחר הרוב, דיני ממונות - לא כל שכן?".

נהגה | אין הולכים בממון אחר הרוב

- נמצא כי דיני נפשות ודיני ממונות מוכרעים על פי רוב של דיינים.
- על כן שואל תוספות על דברי הגמרא שאין הולכים בממונות אחר רוב להוציא ממוחזק הרי אם בדיני נפשות החמורים הולכים אחר הרוב, קל וחומר שיש לעשות כן בדיני ממונות?

מיעוט של בית דין כמי שאינו

תוספות מתרצים את שאלתם "ויש לומר דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט ידידהו כמי שאינו וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה דהא בית דין מפקי מיניה אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא". כלומר, לגבי דיינים המיעוט נחשב כמי שאינו. אבל, כשיש ציבור שקורא לכד חבית ולהיפך הרי שנוצר ספק ודעת המיעוט אינה בטלה לרוב. בעקבות ספק זה אין להוציא מידי המוחזק מכוח רוב. מה פשר הדברים? מדוע רק לגבי דיינים נחשב המיעוט כמי שאינו? מה ההבדל בין ספק בדיינים, שהרוב עושה את המיעוט לבטל כמי שאינו ואילו בדיני ממונות המיעוט אינו בטל?

וודאות בשורש הספק

- הגר"מ אזרחי זצ"ל מבאר כי יש להבחין האם הרוב יוצר וודאות בשורש הספק.
- כאשר בית דין פוסקים הלכה נוצרת ודאות בשורש הספק ואין יותר ספק. אכן, יש דעת מיעוט שבתחילה חלקה על הרוב והייתה קיימת. אבל בשלב של פסק הדין אין לה כל תוקף, כי התורה אמרה "אחרי רבים להטות". מכיוון שצדדי הספק של הרוב והמיעוט היו הלכתיים, ודעה אחת נותרה במיעוט הרי שבמעמד הכרעת הדין היא נטולת כל תוקף הלכתי ובכך היא כמי שאינה.
 - לעומת זאת, כשיש מיעוט אנשים הקוראים לכד חבית, הרי שאי אפשר לומר כי הספק נעלם, מפני שלגבי השאלה למה התכוון מוכר פלוני אכן, יש רוב שמתכוונים לחבית, אבל יש גם מיעוט שאי אפשר לומר כי אינו קיים, שכן במקרה זה הספק הוא האם המוכר שייך לרוב או למיעוט, והמיעוט נותר קיים במציאות.

ברם, שהסבר זה נתקל בקושי חמור לאחר העיון בשיטת המהר"י בן לב.

טענת קים לי כדעת מיעוט פוסקים

הרב יהונתן אייבשיץ בספרו "אורים ותומים" (קיצור תקפו כהן לש"ך סימן קכג קכד) מביא בשם מהר"י בן לב כי מכיוון שאין הולכים בדיני ממונות אחר הרוב, הרי שנתבע יכול לטעון 'קים לי' כמיעוט פוסקים אף כשיש רבים החולקים עליהם. הוא כותב שם כי "אין לומר קים ליה כיחיד במקום שחכמי ישראל חולקים עליו" - משמע שאם שנים או שלשה פוסקים כשיטה אחת, הרי שאף שרוב הפוסקים חולקים על שיטה זו יכול הוא לומר קים לי.

לכאורה הדברים קשים מאוד, שהרי בארנו בדברי תוספות כי כשיש ספק הלכתי וניתן פס"ד על פי דעת הרוב, הרי שדעת המיעוט כמי שאינה. כיצד אם כן, ניתן לומר "קים לי" ולהתבסס על דעה הלכתית, שנותרה במיעוט?

"ישוב קושיית ה"תומים"

נראה שההבחנה טמונה שוב בשאלה האם נפשט שורש הספק:

- א. בדברי תוספות הסברנו כי במקום שהמיעוט קיים אף אחרי הכרעת הרוב, יכול המוחזק לומר קים לי בנפשאי שאני מן המיעוט, ולא הולכים אחר הרוב להוציא ממון. רק במקום שאחרי הכרעת הרוב המיעוט הוא כמי שאינו אין המוחזק יכול לומר קים לי כמיעוט, ואז הולכים אחר הרוב גם בדיני ממונות.
- ב. כשיש מחלוקת הפוסקים, הרי שאף שההלכה היא כרוב הפוסקים, לא הוכרע שורש הספק והמיעוט קיים, וממילא המוחזק יכול לומר קים לי.
- ג. מקום שבו יש בפנינו בית דין ויש רוב ומיעוט, הרי שנפשט שורש הספק, והמיעוט כמי שאינו. לכן שם לא ניתן להגיד קים לי כדעת המיעוט. מדוע אומרים אנו כי במקרה זה בטל המיעוט ונפסק שורש הספק? מכיוון שהרוב מוציא לפועל את פסק דינו בשם כלל בית הדין לרבות בשם המיעוט, שכן ל'רוב' אין שום ספק בדעתם.

"וכי נלך בתר שיקרא?"

כדי להבין מדוע דעת מיעוט בבית דין בטלה כמי שאינה ונפשט שורש הספק, ואילו דעות מיעוט בפסיקה במרוצת הדורות, אינם פושטים את שורש הספק, מוסיף ה"תומים" וכותב כי כשמדובר בבית דין "אחד מהם טועה, ויש כאן שקר

נהגה | אין הולכים בממון אחר הרוב

ואמת, ויותר מסתבר דיחיד טועה משנאמר שרבים טועים, ואם כן שהמזכה טועה בדין, איך נאמר בדיני ממונות לילך בתר מיעוט, וכי נלך בתר שקרא ח'ו'...".
מה פשר הדבר שדעת המיעוט טועה? אולי היא לא תקפה, אבל לומר שהיא שקר? ואם מדובר בבית דין שישב בו הרב אלישיב ונשאר בדעת מיעוט?

תוספת העמקה

נראה להציע הסבר לדברי ה"תומים" באופן הבא:

א. פסיקת הלכה ע"י בית דין ניתנת לאחר תהליך שבו כל דיין פורש בפני חבריו את מגוון שיקוליו והנמקותיו. פסק הדין נוצר בכור ההיתוך של החשיבה המשותפת והוויכוח בין הדיינים. במקרה שכזה כאשר קיימת דעת רוב ודעת מיעוט משמעות הדבר היא שהמיעוט העלה טענותיו והנמקותיו בפני דעת הרוב ולא השכיל לשכנע את הרוב וכן לא השכיל למצוא פרוכת לדעת הרוב. אכן, במקרה זה גם הרוב לא השכיל לעשות כן ביחס לדעת המיעוט, אולם דעת הרוב עברה כור היתוך והתיישבה על דעתם של יותר דיינים ואילו דעת המיעוט פחותה הימנה.

ב. בנסיבות אלו תועדף דעת הרוב מכיוון שעלה בידה להתיישב על דעת דיינים רבים יותר, במסגרת כור ההיתוך של הליבון הנעשה ע"י דייני ההרכב היוצר את פסק הדין. דעת המיעוט שלא עברה את המבחן הזה אינה יכולה לבא לידי ביטוי ושורש הספק נפשט. ממילא סובר תוספות כי "הריהי כמי שאינה".
ג. לעומת זאת, כאשר מדובר בדעות של פוסקים שונים שלא ישבו זה עם זה לדין, ייתכן שהרוב והמיעוט רואים שיקולים ונימוקים שונים זה מזה, וגם אין הליך של סיעור מוחין ושכנוע הדדי זה עם זה. במקרה זה אין בידינו לומר מי מהדעות היא המכרעת וממילא אין לומר שנפשט שורש הספק ושהמיעוט כמי שאינו. על כן, יכול הנתבע לטעון "קים לי" כדעת המיעוט.

חזקה מה שתחת יד אדם שלו

ידיעה על שותפות גוברת על מוחזקות

במשנה במסכת בבא בתרא דף ב עמ' א' מצינו: שותפים שיש להם חצר בשותפות ובתי שניהם פונים לתוכה, שרצו לעשות מחיצה בחצר - בונים את הכותל באמצע, כלומר זה נותן מחלקו חצי מקום עובי הכותל וכן זה. הכותל גם נבנה ע"י שניהם מחומרים השייכים לשניהם בשווה. "לפיכך, אם נפל הכותל - המקום והאבנים של שניהם".

רש"י מבאר "הואיל ובתחלת הבנין חייבום חכמים לבנות בין שניהם, הרי שאם נפל הכותל לאחר שנים רבות אין האחד יכול לומר 'כל הכותל נבנה בחלקי ומשלי היו האבנים' אף על פי שהחזק יותר מחברו וכגון שנפל הכותל בחלקו". כלומר, מכיוון שידוע לנו מקור האבנים, לא נאמר הכלל שהמוציא מחברו עליו הראיה.

אכן, בגמרא שם דף ד' עמ' א' מביאה הגמרא את דברי המשנה "לפיכך, אם נפל הכותל - המקום והאבנים של שניהם" ונשאלת השאלה: פשיטא! מבאר רש"י "פשיטא - שהאבנים של שניהם, שכן אף אלמלא הייתה הלכה פסוקה בפנינו כי מוטל על שני השותפים לבנות את הבנין וממילא ברור שמלכתחילה נבנה הכותל ע"י שניהם, "על כרחם היו חולקים בשווה את האבנים - שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר"?

מתרצת הגמרא כי מדובר באופן שהכותל נפל לרשות של אחד מהם או שאחד מהם פינה את האבנים לרשותו וממילא הוא שמוחזק באבנים. החידוש הוא אפוא שלא נאמר הכלל שהמוציא מחברו עליו הראיה, שכן הידיעה מהיכן באו האבנים מלכתחילה גוברת על המוחזקות.

שיטת תוספות במסכת בבא בתרא

בתוספות במסכת בבא בתרא דף ב עמוד א ד"ה לפיכך מובאת דעת ר"י שמוסיף ומבאר את דברי הגמרא הללו, כי הכותל נפל לרשות אחד מהם "ושהו ברשותו הרבה". מחמת שהייה מרובה זו ברשותו התעורר ספק שמא יש להאמין למחזיק שכל האבנים שנפלו הם שלו, במיגו שיכול היה לומר כי הוא רכש את האבנים הללו משותפו, וזו טענה שהיה נאמן עליה שכן האבנים שהו שם זמן רב. המשנה משמיעה לנו שאין הוא נאמן בטענה זו, שכיון שמעיקרא על שניהם היה לעשות את הכותל אין הוא מהימן לומר שהוא עשה הכל, שכן זהו מיגו במקום עדים, שהרי כולנו עדים (אנן סהדי) שלא עשה את הכותל לבדו כיון שהיה יכול לדחוק את חברו בדין לעשות את הכותל ביחד עמו. נמצא כי לשיטת תוספות גם אלמלא הידיעה על מקור האבנים לא היינו הולכים אחר המוחזקות ולא היה חל כאן הכלל של המוציא מחברו עליו הראיה. כדי להבין את ההווא אמינה של הגמרא כי יוציאו מידי המוחזק, היה צורך להוסיף לכך עובדה שהאבנים שהו בידו זמן רב, שמכוחה היינו מגיעים למסקנה שהמחזיק נאמן בטענתו, מכוח מיגו. נשאלת השאלה: מדוע לא הייתה הווא אמינה שמועילה המוחזקות כשלעצמה?

שאלת רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס על בבא בתרא דף ב עמ' א) שואל על שיטת ר"י, למה מועילה השהיה להוסיף נאמנות לטענת קניתי, יותר מאשר לטענת בניתי? כלומר, אם כבר משתמשים בעובדה שהאבנים שהו ברשותו הרבה זמן, אם כן מדוע צריך לומר שיש לו טענה שהיה יכול לטעון "קניתי ממך" ומחמת כך נוצר מיגו כשהוא טוען כי האבנים שברשותו הם גם שלו, הרי אם האבנים שהו ברשותו הוא יכול היה להיאמן מחמת כך גם בטענה שהוא טוען שמלכתחילה בנה לבדו את הכותל?

ובלשונו של רבי עקיבא איגר: "קשה לי למה לי מדין מגו ולא בפשוטו כי היכי דנאמן לקחתיה מכח דשהו הרבה מוכח שהוא שלו הכי נמי יהא נאמן מדשהו הרבה מוכח שהוא בנה משלו ומאי אולמיה טענת לקוח מטענת אני בניתי".

נהגה | חזקה מה שתחת יד אדם שלו

הבחנה בין מוחזק לחזקת ממון

יושם אל לב כי יש דין מוחזקות, שאין בה הוכחה לכך שהמחזיק בעלים, אלא שהכלל הוא שהמוציא מחברו עליו הראיה, ויש דין חזקה ראייתית הנובעת מן ההחזקה בחפץ, ולכך קוראים "חזקה מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו". הרמב"ם הלכות טוען ונטען פרק ח' הלכה א' כתב:

"כל המטלטלין בחזקת זה שהן תחת ידו, אף על פי שהביא התובע עדים שהמטלטלין הללו יודעין לו. כיצד בגד זה או כלי זה שבידך או שבתוך ביתך שלי הוא, או הפקדתיו אצלך, או השאלתיו לך, והרי העדים שהן יודעין אותו מקודם ברשותי, והנתבע אומר לא כי אלא אתה מכרתו לי או נתתו לי במתנה הרי זה הנתבע נשבע היסת ונפטר".

נבחין היטב בין חזקת ממון לבין מוחזקות:

חזקת ממון: היא סברא והוכחה שהממון שייך למחזיק. זו חזקה המכריעה את הספק.

שלוש סברות בדבר:

- א. על פי רוב אנשים לא גונבים נכסים, כדברי הגמרא בשבועות דף מ"ו עמ' ב' "אחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן". רבי יהונתן אייבשיץ בספרו "אורים ותומים" על שולחן ערוך חושן משפט סימן קל"ג, ס"ק ה': לא שכיח שאדם יגנוב שכן הוא מרתת (רועד) אולי יתפסוהו ואנא יוליך חרפתו וכל העולם בוז יבוזו לו". לכן ההנחה היא שנכס שאדם מחזיק בו הגיע לידו כדין. חזקת ממון היא "ראיה" בדומה לכלל הראייתי של "אין אדם פורע חוב בטרם שהגיע זמן הפירעון" שזו הנחה המבוססת על טבע האדם. על כן, כאשר אנו רואים כי אדם מחזיק בנכס הרי שאותו אדם נהנה מ"חזקת כשרות" ואין להניח כי הוא גנב את הנכס הזה, אלא אנו מניחים כי "כל מה שתחת יד אדם הריהו שלו".
- ב. הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ שיעורים" (בבא בתרא אות קנ"ג) סבור כי ההנחה ש"כל מה שתחת יד אדם הוא שלו" אינה אומדנה או בירור שכך הוא הדבר, אלא דין תורה הוא שאין צריכים לחוש שמא אינו שלו, שאם לא כן לא הותרת חיים לכל בריה, שכל אחד יחטוף מחברו ויאמר שלי הוא ומלאה כל הארץ חמס וכתוב 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'".

ג. הרב נפתלי טרופ בספרו "חידושי הגרנ"ט" בתחילת מסכת בבא בתרא מבאר כי החזקה בחפץ אינה מועילה כשלעצמה אלא היא מועילה רק כחיזוק לטענת המחזיק, בכך שהמציאות תומכת בטענתו. הגרנ"ט מביא ראיה לשיטתו מדברי תוספות בבא בתרא דף ל"ג עמ' ב' דיבור המתחיל "ואי טעין" מהם עולה כי הכלל של "חזקה מה שתחת יד אדם הריהו שלו" מועיל רק במקום שאותו אדם ממשיך לתפוס בחפץ, בשעת טענתו. אבל, אם הוא החזיק בחפץ, ואחר כך לפני הדיון הניחו ברשות אדם אחר, אין הוא נחשב עוד בשעת הדיון למוחזק. אילו היה טעמו של הכלל האמור נובע מכך שאין אנו חושדים באדם שגנב את המיטלטלין שבידו, הרי שגם אם כעת הוא כבר העביר את הנכס מרשותו לידי צד ג', הייתה אמורה החזקה והסברא שלא גנב לתמוך בטענתו. אולם, אם נובע הכלל מכך שהחזקה בחפץ רק נוסכת כח בטענת המוחזק, הרי שברורים דברי התוספות כי אם הנכס חדל להיות מוחזק על ידו בשעת הטענה, שוב אין הוא נהנה מן הכלל האמור.

מוחזק (או "תפוס"): יש מצבים שבהם לא תקפה ההנחה של חזקה מה שתחת יד אדם הריהו שלו, שכן יש ספק מובנה ביחס לבעלות בחפץ. הגמרא במסכת בבא מציעא דף ב' עמוד ב' מכנה מקרים אלו שיש בהם "דררא דמונא", ובתוספות ד"ה "היכא דאיכא דררא דמונא" מבואר המונח "דררא דמונא" - "פירוש שבלא טענותיהם יש ספק לבית הדין, שכן יש לאחד תביעה על חברו בלא טענותם". ניתן לכך שתי דוגמאות:

- במשנה במסכת בבא מציעא דף ק' עמ' א': "המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר: עד שלא מכרתי ילדה, וזה אומר: משלקחתי ילדה - יחלוקו". שואלת הגמרא: "אמאי יחלוקו?" מדוע שלא נבדוק ברשות מי נמצאת הבהמה ויהא משנהו המוציא מחברו עליו הראיה. לכאורה, גם אם הבהמה נמצאת ברפת של הבעלים הראשון, אין לנו כל ודאות כי הולד שלו, ולא חלה במקרה זה החזקה "מה שתחת יד אדם הריהו שלו", שכן יתכן כי הולד הגיח לאוויר העולם לאחר שעת החליפין, בזמן שבעל הרפת לא היה כבר בעלים של הפרה. במקרה זה המחזיק עצמו מודה כי אין לו כל מידע שהוא הבעלים ולא זולתו, ואי אפשר להסתמך על ה"חזקה" שהאיש אינו גנב, כי הספק קיים אף בהנחה שמדובר באדם ישר.

נהגה | חזקה מה שתחת יד אדם שלו

- על פי ההלכה יש לתת את בכור הבהמה לכהן. בסוגיה בבא מציעא דף ו' עמ' ב' נדון מקרה של בהמה שיש ספק אם היא בכור (הספק הוא שמא ילדה האם ולדות קודמים), ולכן ספק אם יש לכהן בעלות ממונית על הולד. ההלכה היא, כי הכהן אינו יכול ליטול את הבהמה שנולדה, לנוכח הכלל של "המוציא מחברו עליו הראיה". ולכאורה, מדוע יש להניח שהולד שייך לישראל המחזיק בה ולא לכהן? הרי גם הבעלים עצמו מודה שיש ספק בדבר שמא הולד הינו בכור השייך לכהן.

- במקרים אלו, עצם ההחזקה לא מהווה ראיה לטובת המחזיק ונותר ספק. עם זאת, גם ביחס למקרי ספק אלה הכלל הוא, שהמוציא מחברו עליו הראיה.

- מסוגיה זו גם עולה כי תפיסה של צד לאחר שנולד הספק נעדרת כל משמעות.

תוספות מסכת בבא בתרא דף ב עמוד א ד"ה "לפיכך" מבאר כי המקרה של שותפים שבנו גדר והיא נפלה, הוא בבחינת "דררא דממונא" - כלומר, הספק על בעלות האבנים קיים עוד לפני שנפל הכותל.

ובלשונו: "מעיקרא נולד הספק ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקין בשוה מספק... כיון דאין כאן הכא חזקה לזה יותר מאשר לזה. על כן, אף אם נפל הכותל לרשות אחד מהם לא יפסיד האחר כחו".

התפיסה באבנים לאחר שהכותל נפל, אינה יוצרת חזקה, שהרי הספק הממוני קיים כבר, וממילא אין חזקה שאדם לא נוטל מה שאינו שלו, וברור שהוא נטל למרות שאין דרך לדעת האם הכל שלו.

תירוץ הגרני"ט לשאלת רבי עקיבא איגר

בהתאם להבחנה בין מחזיק למוחזק, ולאחר שראינו כי במקרה דנא אין בפנינו חזקה כי מה שתחת יד אדם הריהו שלו, נראה כי לא קשה קושית הגאון רבי עקיבא איגר, שכן למרות שהאבנים שהו ברשותו הרבה זמן, אין בכך ראיה כי הוא בנה את הכותל, שהרי הספק היה קיים עוד קודם לכן, בעת שהכותל עמד על מכונו. תפיסה לאחר שנולד הספק אינה יוצרת ראיה כי הוא בנה את הכותל. אבל, כאשר הוא טוען כי הוא רכש את האבנים לאחר שהכותל נבנה, זה ספק שלא היה קיים קודם לכן. ביחס לטענה חדשה זו שהוא קנה את האבנים ממנו,

לא היה ספק קיים בזמן שהכותל היה קיים והספק נוצר לאחר שנפל הכותל, ונמצא שלגבי טענת הקנייה הוא תפס קודם שנולד הספק. ומכיוון שזה ספק חדש הרי שתפיסתו באבנים מועילה ליצור חזקה ראייתית כי מה שתחת יד אדם הריהו שלו. ממילא מובן כי ההשהיה של האבנים ברשותו מועילה לטענה כי אבני הכותל נקנו על ידו לאחר הנפילה ולא לטענה כי האבנים נבנו על ידו מלכתחילה. על כן, באר תוספות כי ההוא אמינה שתהא מהימנות לגבי בניית הכותל התבססה על טענת מיגו שהכותל נקנה על ידו.

תירוץ הגרב"מ אזרחי זצ"ל לשאלת רבי עקיבא איגר

הגרב"מ אזרחי זצ"ל מוסיף ומתרץ את שאלת רבי עקיבא איגר במהלך המרהיב הבא: א. בגמרא במסכת בבא קמא דף כ"ז עמ' ב' מצינו כי "אין הולכים בממון אחר הרוב". הטעם לכך הוא, שצריך להוציא מן המוחזק ע"י שני עדים שנאמר (דברים י"ט, ט"ו) "לא יקום עד אחד לכל עוון ולכל חטאת... על פי שני עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר".

ב. הכלל הוא שרוב עדיף על חזקה. כך מצינו במשנה (מסכת טהרות ג, ה) תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו: רבי מאיר מטהר וחכמים מטמאים מפני שדרכו של תינוק לטפח". - הגמרא במסכת קידושין (דף פ' עמ' א') מבארת כי רוב תינוקות מטפחין ומיעוט אין מטפחין ועיסה בחזקת טהרה עומדת וסמוך מיעוטא לחזקה איתרע ליה רובא. ורבנן סוברים מיעוטא כמאן דליתא דמי רובא וחזקה רובא עדיף".

ג. אם כן, אם רוב לא מועיל להכריע ספק ממוני, כיצד מועילה בדיני ממונות חזקה מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו?

ד. אין זאת אלא, כי כשיש ספק צריך הכרעה ע"י עדים ולא מספיק רוב. אבל, כשיש חזקה שמה שתחת יד אדם הריהו שלו - הרי שאין ספק מלכתחילה ולא צריך להביא ראיות כלל.

ה. ברם, סברה זו ניתן לומר רק כשיש הכרעה על פי החזקה לפני שנולד הספק. אבל, כשהספק היה קיים כבר קודם ליצירת החזקה, הרי שכשם שלא מועיל רוב בדיני ממונות וצריך עדים, כך לא תועיל חזקה בדיני ממונות ויצטרכו עדים. הספק נותר בעינו ואם לא יהיו עדים - יוכרע הדין מכוח הכלל של המוציא מחברו עליו הראיה.

נהגה | חזקה מה שתחת יד אדם שלו

- ו. ממילא, ביחס לספק מי בנה את הכותל לא תועיל החזקה של מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו, שהרי ספק זה קיים עוד בעת שהגדר עמדה על מכונה והחזקה נוצרה רק בנפילת האבנים לרשותו. לעומת זאת, ביחס לספק חדש, האם שותף אחד קנה את האבנים מחברו אחרי שהכותל נפל, ניתן לומר שהשהייה של האבנים ברשותו יוצרת "חזקה שמה שתחת יד אדם הריהו שלו" וממילא לא נוצר מלכתחילה ספק.
- ז. הרי לנו הסבר נוסף מדוע נקט תוספות בסברה שהשהיה של האבנים ברשותו לא מועילים לטענה כי הוא בנה את כל הכותל, שזה ספק שהיה קיים כבר קודם לנפילת הכותל. אולם, שהייה זו עצמה כן תועיל לטענה כי הוא קנה את האבנים מידי שותפו.
- ח. נמצא כי הירידה לשורשו של דין חזקה - מביאה אף היא לתירוץ שאלתו של רבי עקיבא איגר.

שתי כתי עדים המכחישות זו את זו

מחלוקת רב הונא ורב חיסדא
מסכת בבא בתרא דף ל"א עמ' ב':

"שתי כיתות עדים המכחישות זו את זו"
רשב"ם: "בעדות אחת - כגון שנים אומרים פלוני לווה מכלונ
מנה ושנים אחרים הכחישום ואמרו לא לווה ממנו כלום שהרי
באותו היום שאתם אומרים שלווה ממנו היה עמנו הלווה כל
אותו היום ולא לווה משום אדם כלום. ובעדות כזו לא האמינה
תורה לאחרונים יותר מאשר לראשונים. אלא בעדות הזמה כגון
שמעידים על העדים עצמם עמנו הייתם במקום פלוני ולא
ראיתם שלווה.
רב הונא - "זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה".
רשב"ם: "זו באה בפני עצמה ומעידה - כשאר עדויות שבעולם
דלא נחזיקנה בפסולה מספק; וזו באה כו' - בעדות אחרת. אבל
אחד מכת זו ואחד מכת זו אין מצטרפים לעדות אחת דהא אחד
מהם פסול בודאי ואין כאן אלא חצי עדות. וטעם דרב הונא
משום דאוקי גברא אחזקיה ולא תפסלינהו מספק.
רב חסדא - "בהדי סהדי שקרי למה לי".
רשב"ם "ולא יעידו בשום עדות בעולם דאוקי ממונא אחזקיה ולא
תוציאנו מספק שמא העדים פסולים".

כלומר, מחלוקת רב הונא ורב חיסדא היא זו:
לשיטת רב הונא - מכריעים את הספק האם העד שלפנינו שקרן, ע"כ שהולכים
אחרי חזקת הגברא וממילא מניחים שהעד כשר. לכן זו כת עדים שהיא כשרה
בוודאות, ואפשר להוציא ממון על פי עדות זאת.

אברהם וינרוט

לשיטת רב חיסדא - עדים שהוכחשו הם ספק כשרים והולכים אחר המוחזק בממון, ולא מוציאים ממון מן הספק, ופה יש ספק בכשרותו של העד ולא ניתן להכשירו בחזקת כשרות כי חזקת הכשרות של כת עדים זו סותרת לחזקת הכשרות של כת העדים השניה.

אין הולכים בממון אחר הרוב

במסכת בבא קמא דף כז עמ' א' ועמ' ב' מצינו כי יש הקוראים לכד חבית ולחבית כד ונפקא מינה למקח וממכר. מבארת הגמרא, כי הרוב קוראים לכד כד ולחבית חבית, ויש מיעוט שקוראים לחבית כד ולכד חבית. החידוש של הגמרא הוא שאין הולכים בממון אחר הרוב.

תוספות שם ד"ה "המניח" מבאר "אם התנה לתת לו כד והקנה לו בסודר ונתחייב הלוקח לתת דמים, יכול הלוקח לומר: לא אתן לך דמים אם לא תיתן לי חבית שכן יש הקוראים לחבית כד, "לפי שהוא מוחזק ולא אזלינן בתר רובא". מקרה נוסף הוא "אם היתנה המוכר לתת לו חבית ונתן הלוקח דמים, יכול המוכר לומר לו לא אתן לך אלא כד שכן יש הקוראים לכד חבית ולא אזלינן בתר רובא".

רש"י ד"ה "אין הולכים בממון אחר הרוב" מבאר: "היכא דמסתפקא לן מילתא כגון הכא, וכגון (בבא קמא דף מו) המוכר שור לחברו ונמצא נגחן, לא אמרינן בתר רובא זיל ולחרישה קנאו והוי טעות אלא אמר המוציא מחברו עליו הראיה ויכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך". כלומר, אם אדם מכר שור ונמצא שהשור נגחן ואינו ראוי לחרישה והקונה דורש כספו בחזרה, יכול המוכר לומר כי אינו מחזיר את הכסף, שכן הוא התכוון למכירת שור לשחיטה, והכלל הוא שהמוציא מחברו עליו הראיה.

כלומר, כאשר יש ספק לא מוציאים מידי חזקת ממון באמצעות טענה הנסמכת על רוב.

שאלה על שיטת רב הונא

הכלל הוא שרוב עדיף על חזקה כפי שמצינו במסכת קדושין דף פ' עמ' א' כי לשיטת חכמים כאשר תינוק נוגע בעיסה שהיא בחזקת טהרה, יש לטמא את העיסה, שכן ברוב המקרים התינוק נטמא (כי הוא נוהג לטפח באשפה שיש בה שרצים מתים) ורוב זה גובר על חזקת הטהרה של העיסה, שכן "רוב וחזקה רוב עדיף".

נהגה | שתי כתי עדים המכחישות זו את זו

הבה נאחד את הידיעות שבידינו ונראה כי יש קושי בשיטת רב הונא: במסכת בבא קמא דף כ"ז ראינו שרוב לא מועיל להוציא ממון. אם כן, היה צריך להיות שחזקה שהיא נחותה מרוב בודאי וודאי שלא תועיל להוציא ממוחזק.

כיצד יתכן אם כן כי לפי שיטת רב הונא במסכת בבא בתרא דף ל"א מוציאים ממון על בסיס חזקה שהעד כשר!?

הכרעה מוקדמת והכרעה בשעת מעשה

הרמב"ם מבחין בין עדות על המעשה, לבין עדות מוקדמת על החפצא ששימש לאיסור או על תנאי האיסור.

הכלל הוא שעד אחד נאמן באיסורים.

הכלל הוא שצריך שני עדים שאדם עבר על איסור כדי שהוא ילקה עליו. אבל, מספיק ששני עדים העידו על המעשה, ולא צריך שני עדים להחזיק את החפצא כאסורה ולכך די היה בידיעה מוקדמת על סמך עד אחד.

כלומר:

לקבוע שהחפצא אסורה - מספיק עד אחד, כי הכלל הוא ש"עד אחד נאמן באיסורים".

לקבוע שפלוני אכל את החפצא המוחזק כאיסור - צריך שני עדים. העובדה שהשלב הראשון הוכרע מכוח עד אחד, אינה גורעת מכך שבפנינו עדות של שני עדים שפלוני עבר על איסור, כי לאחר ששלב א' הוכרע הרי שזה כבר נתון שאין צורך להביא עליו ראיות.

כך פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק טז הלכה ו'):

"אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק, כיצד אמר עד אחד חלב כליות הוא זה, כלאי הכרם הם פירות אלו, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים לאחר שהתרה בו, הרי זה לוקה אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד. במה דברים אמורים שלא הכחיש העד בעת שקבע האיסור, אבל אם אמר אינו חלב זה, וזו אינה גרושה, ואכל או בעל אחר שהכחיש, אינו לוקה עד שיקבעו האיסור שני עדים".

אברהם וינרוט

ישוב שיטת רב הונא

בהתאם לעקרון זה נראה ליישב את שיטת רב הונא. נראה כי רב הונא אינו מורה שיש להוציא ממון מכוח חזקה, שהרי אפילו רוב לא מועיל לכך.

רב הונא מורה כי יש להוציא ממון מכוח עדות. אכן, העדים נאמנים מכוח חזקת כשרותם, שמתגברת על הספק שהתעורר לגבי נאמנותם. אבל, אחרי שהכרענו שהעד נאמן הרי שזה כבר נתון. מעתה אין הממון יוצא מהמוחזק מכוח חזקה אלא מכוח העדות!

רוב בבית דין

ברם, ההסבר האמור בדברי רב הונא נתקל בקושי חריף עם העיון בדברי תוספות במסכת בבא קמא דף כ"ז עמ' ב ד"ה קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב. תוספות שואל על הכלל שאין הולכים בממון אחר הרוב, הרי במסכת סנהדרין דף ג' עמ' ב' מצינו שהולכים אחר הרוב אף בדיני נפשות, ואם כן מדוע לא לומדים שיועיל רוב להוציא ממוחזק מקל וחומר מדיני נפשות? תוספות מביא את דברי רבי יאשיה במסכת מסכת סנהדרין דף ג' עמ' ב' כי צריך שלושה דיינים בדיני ממונות, שכן נאמר (שמות כ"ב ז-ח) "אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו". כל פעם שנאמר "אלהים" בא הדבר ללמד על הצורך בדיין נוסף. כתוב שלוש פעמים אלהים ומכאן שצריך שלושה דיינים. שואלת הגמרא, מדברי המשנה "שנים אומרים זכאי, ואחד אומר חייב - הרי הוא זכאי. שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי - הרי הוא חייב", והרי אין כאן שלושה דיינים שמחייבים או שמזכים? משיבה הגמרא כי די ברוב של בית הדין והדבר נלמד בקל וחומר מדיני נפשות. "ומה דיני נפשות שחמורים הם אמרה תורה שהולכים אחר הרוב, דיני ממונות - לא כל שכן?". נמצא כי דיני נפשות ודיני ממונות מוכרעים על פי רוב של דיינים, על כן שואל תוספות על דברי הגמרא שאין הולכים בממונות אחר רוב להוציא ממוחזק.

נהגה | שתי כתי עדים המכחישות זו את זו

לכאורה, שאלה זו תמוהה היא, שהרי ראינו עקרון לפיו גם חזקה מועילה בדיני ממונות להגדיר עדים ככשרים, ואז בשלב השני מוציאים ממוחזק - ע"י עדות! אם כן, גם פה יש לומר כי הרוב יוצר דעה של בית דין. בשלב השני מוציאים מידי המוחזק לא מכוח רוב, אלא מכוח פס"ד של בית דין!

אך הדמיון אינו נכון. הרמב"ם חילק בין הוחזק האיסור לפני עשייתו, לבין העדות על עשיית האיסור. גם לרמב"ם אם שני עדים מעידים שפלוני אכל חתיכת בשר, ורק אחד מהם יודע ומעיד שהיא אסורה, הרי שהוא לא מתחייב מלקות על פי עד אחד, רק אם הוחזקה החתיכה כאיסור על פי עד אחד לפני המעשה שנעשה, אז ילקה האוכל מפני שאכל חתיכה שהוחזקה באיסור כדין. לכן יפה הקשו התוספות שכאשר בית הדין פוסק את הדין בממונות על פי רוב, נמצא שהדין הוכרע רק על ידי שני דיינים, וזה אינו דומה לעדים שהוכחו בעדות אחת, ולאחר המעשה הם הוחזקו ככשרים בגלל חזקת כשרותם, ורק לאחר שהוחזקו ככשרים הם באים ומעידים לפנינו את העדות השניה.

בבית הדין דעת המיעוט כמי שאינה

תוספות במסכת בבא קמא מתרצים את שאלתם כך: לגבי דיינים המיעוט אינו גורע מתוקפה של החלטת בית הדין, מפני שאף שבדיון הוא הביע דיעה מנוגדת, הרי פסק הדין הסופי הוא הקובע ובפסק הדין המיעוט כמי שאינו, ופסק בית דין הסופי הוא שמוציא ממון מחזקתו. ואין לומר כי יש קושי להוציא מידי מוחזק כשיש דעה של מיעוט, שהרי בית דין מועיל להוציא מידי מוחזק. אבל, כשיש ציבור שקורא לכד חבית ולהיפך הרי שנוצר ספק, ודעת המיעוט אינה בטלה לרוב. בעקבות ספק זה אין להוציא מידי המוחזק מכוח רוב. לאחר העיון, נראה כי ההסבר האמור, הוא עומק הפשט בדברי התוספות. לאמור כי:

א. "ויש לומר דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה דהא בית דין מפקי מיניה אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא".

אברהם וינרוט

כשיש רוב ומיעוט בבית דין יש הליך דו שלבי:
בשלב הראשון הולכים אחר הרוב כדי לקבוע מהו פסק הדין. ודוק, ברור שאין לומר כי דעת המיעוט של הדיינים אינה נכונה. אבל, מהכתוב (שמות כג, ב') "אחרי רבים להטות" לומדים שתוקף של הכרעת בית דין יש רק לדעת הרוב!
בשלב השני, כשבאים להוציא מידי המוחזק, הרי שמה שפועל כנגדו הוא פסק דין ולא רוב.
לעומת זאת, כשיש ספק למה התכוונו הצדדים במקח וממכר שעשו, הרי שאין כאן הליך דו- שלבי, ואנו מבקשים להוציא מידי המוחזק ע"י דעת הרוב. זאת אי אפשר לעשות, כי בממונות לא הולכים אחר הרוב.

הסבר שיטת רב חיסדא

לאחר שהבנו את דברי רב הונא, כי בהליך דו שלבי אין זו חזקה שניצבת מול מוחזק אלא עדות, יש להבין מדוע רב חיסדא חולק על כך? הן לא ייתכן שהוא סובר כי חזקת הממון של הבעלים עדיפה על עדות, שהרי תמיד עדים מוציאים מידי מוחזק. ואכן, יושם אל לב כי רב חיסדא אינו מציין את חזקת הממון אלא את חולשת העדים. הוא אומר "בהדי סהדי שיקרי למה לי".

נראה, כי לדעת רב חיסדא אין כאן מצב דו שלבי שבו הוכחשו העדים ואחר כך הוכשרו בחזקת כשרות, אלא הספק עדיין קיים, שהרי גם כשיבואו להעיד אחר כך בפנינו שתי כיתות עדים הסותרות זו את זו. במקרה זה חזקת הכשרות של העדים לא יכולה להכריע, שהרי כשם שלעדים אלה יש חזקת כשרות, כך יש חזקת כשרות גם לעדים הסותרים אותם. נמצא כי זהו לא מקרה של ספק שחזקת הכשרות יכולה לפתור אותו אלא מקרה של ממה נפשך שפורך את חזקת הכשרות.

קושי מן הסוגיה במסכת פסחים

בסוגיה במסכת פסחים יש הכרעה לפי חזקה גם נגד ממה נפשך.
ברם, הסבר זה נתקל בקושי עת שאנו מעיינים בגמרא במסכת מסכת פסחים דף י עמ' א'. שם שנינו "שני שבילים, אחד טמא ואחד טהור".

נהגה | שתי כתי עדים המכחישות זו את זו

מבאר רש"י: אחד טמא - קבר מוטל בו לרחבו וממלא את כולו, ואין עובר בו שלא יאהיל.

"והלך באחד מהן ונגע בטהרות, ובא חברו והלך בשני ונגע בטהרות. מבאר רש"י "והלך בשני" - יודעים הם שבשביל שהלך זה לא הלך זה, שעכשיו ודאי אחד מהן טמא".

רבי יהודה אומר: אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורים, שניהם בבת אחת - טמאים".

מבאר רש"י: אם נשאלו - כל אחד לחכם, הרי שספקו בפני עצמו - טהור, ואין בית דין יכול לטמאו, כדקיימא לן בספק טומאה ברשות הרבים ספקו טהור, ואם באו בבת אחת, הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאים או טהורים, אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם - שהרי האחד ודאי טמא".

רבי יוסי אומר: בין כך ובין כך טמאים.

אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן: בבת אחת - דברי הכל טמאין, בזה אחר זה - דברי הכל טהורין.

מבאר רש"י "בזה אחר זה דברי הכל טהורין - אף על פי שכל אחד אומר לפנינו כך היה המעשה שלי ושל חברי, אבל איני נשאל אלא על עצמי מה תהא עלי. לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חברו. רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת, ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה.

מבאר רש"י: עליו ועל חברו - מה תהא על שנינו, ר' יוסי מדמי להו לבת אחת, ואף על פי שאין שניהם לפניך - צריך אתה הוראה אחת לשניהם: או טמאין אתם, או טהורים אתם, והרי אין אתה יכול לומר טהורים אתם. ר' יהודה מדמי להו לזה אחר זה - הואיל ואין כאן שואל אלא אחד משיבים לו: טהור אתה, שהרי ספק ביאה הוא, ומעצמו יבין שאף חברו כמוהו. אבל כששניהם שואלין בתוך כדי דיבור - צריך אתה להשיב לשניהם כאחד".

ולכאורה, אף אם השאלה היא ביחס לכל אחד בנפרד, כיצד ניתן לומר שהוא בחזקת טהור, הרי זה לא סתם ספק אלא "ממה נפשך", שהרי ברור שבאחד משני השבילים יש טומאה ואם כן בהכרח שאחד מהם טמא? כיצד יישב רב חסדא סוגיה זו, שבה רואים אנו כי גם במקרה של ממה נפשך, כיוון שכל אחד משני הנדונים בא לפנינו בפני עצמו, ניתן להכריע בו על פי חזקתו?

אברהם וינרוט

תשובתו של הגר"מ אזרחי זצ"ל

נראה כי יש להבחין בין שני סוגי ממה נפשך:

במקרה של קבר שמצוי באחד משני שבילים - סיבות הטומאה נפרדות ואינן קשורות זו בזו, מפני שמדובר בשני שבילים ושני הולכים. לכן, כל אדם שספק האם האהיל על הקבר בשביל שלו נהנה מחזקת טהרה (ספק טומאה ברשות הרבים). נכון שצירוף שני הפסקים מביא לכך שהם לא מסתברים, אבל אינך צריך לצרפם ואין כאן מצב שהחזקה עצמה נסתרת.

במקרה של הכחשת שתי כיתות עדים - הפסול של כל כת עדים תלוי בכשרותם של העדים שכנגדם, שהרי אם יש חזקת כשרות של עדים אחרים שמכחישים אותם הרי מחמת חזקת כשרותם ברור שהעדים האלה שקרנים. כאן אי אפשר להעמיד את שתי כיתות העדים על חזקתם, כי בהעמדת כת כשרה כנגדם הרי הם כבר לא נפסלים מספק אלא ניצבת מולם עדות של עדים אחרים כשרים שגם הם נהנים מחזקת כשרות. נמצא שחזקת הכשרות עצמה נסתרת והם כבר לא עדים. ואכן, יושם אל לב ללשון הרשב"ם בביאורו לדברי רב חיסדא "בהדי סהדי שקרי למה לי - ולא יעידו בשום עדות בעולם דאוקי ממונא אחזקיה ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים". כלומר, העדים "יצאו מכלל פעולה" לכל עדות שהיא!

פלגינן דיבורא

עד פסול - פוסל את העדות כולה

מסכת מכות דף ה' עמ' ב': "שנים שנמצא אחד מהם קרוב או פסול - עדותן בטלה". שואלת הגמרא בדף ו' "אלא מעתה, הרוג יציל? שהרי הוא ראה את ההורג והוא בעל דין הפסול לעדות, וכן הוא פסול בהיותו שונא של הרוצח. משיבה הגמרא שמדובר כשהרגו מאחוריו והוא לא ראה מי הרגו. הוא הדין ביחס למי שרבע את חברו.

שואלת הגמרא "הורג ורובע יצילו"? שהרי הם עצמם ראו את המעשה שעשו? על כך משיב רבא כי נאמר בפסוק (דברים י"ט, ט"ז) "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" - במקיימי דבר הכתוב מדבר". מבאר רש"י כי הכתוב מתייחס לעדים ולא לעושי הדבר שאינם עדים מלכתחילה. נמצא אפוא כי מי שעושה את הדבר אינו נחשב לעד פסול, שכן עושה הדבר אינו מוגדר כעד.

פלגינן דיבורא

מסכת סנהדרין דף ט' עמ' ב': "פלוני רבעו לאונסו - הוא ואחר מצטרפין להרגו". כלומר, אדם הטוען שפלוני רבעו לאונסו הוא עצמו יכול להעיד על הרובע שכן הוא לא נפסל לעדות כי הדבר נעשה לאונסו וממילא הוא לא חטא והוא עד כשר. אולם, אם הוא מעיד כי פלוני רבעו והדבר נעשה מרצונו, "רשע הוא, והתורה אמרה (שמות כ"ג, א') "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". רשע הוא מי שעבר על איסור דאורייתא והוא פסול לעדות, כפי שמבאר תוספות (ד"ה לרצונו) "כיון שעובר להנאתו על דעת קונו כמו כן היה עושה בשביל הנאת ממון ומעיד שקר". מי שהנאותו קודמות לערכיו חשוד לשקר בעדות.

אברהם וינרוט

"רבא אמר: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע". כלומר, הוא יכול להעיד גם על כך שפלוגי רבעו לרצונו, שכן יש בדבריו שתי עדויות נפרדות, האחת שפלוגי רבעו אותו והוא חייב מיתה, והשניה שהוא הסכים לרביעה מרצונו. ביחס לקטע בעדות שעוסק ברביעתו מרצונו אין אנו מאמינים לדבריו. ממילא, אין מה שיפגום את הכשרות של העד.

דבר זה נקרא "פלגינן דיבוריה" - כלומר, אנו מקבלים את החלק בעדות לפיו פלוגי רבעו, אך איננו מקבלים את המקטע בעדות שבו הוא טוען כי הדבר נעשה לרצונו. נמצאנו למדים, שאדם יכול להעיד על מעשה שהוא עצמו נטל בו חלק והוא לא נאמן רק על המקטע בעדות שבו יש הפללה עצמית הפוסלת אותו מעדות.

מתי פסול העד ומתי יש פלגינן

שואל תוספות במסכת מכות ד"ה "נרבע יציל" כי לכאורה דברי רבא במסכת סנהדרין שהנרבע מעיד על עצמו, ופלגינן דיבורא, עומדים בסתירה לשאלת הגמרא במסכת מכות דף ו' שהנרבע פסול לעדות ועלול היה להביא לפסילת העדים. לכאורה, מה השאלה שם שיש לנו עד פסול הרי פלגינן דיבורא וממילא הוא עד כשר?

תוספות מתרץ שני תירוצים:

א. במסכת מכות יש עדים אחרים שהוא נרבע לרצונו. מעדותם עולה כי הוא נקרא רשע ופסול לעדות ואין אנו צריכים לעדותו כלל. כלומר פסלותו לא נובעת מכוח עצמו אלא מכוח העדים האחרים.

לעומת זאת, במסכת סנהדרין אין עדות של מישהו אחר שפלוגי רבעו לרצונו והעד היחיד על כך הוא הנרבע בעצמו ועוד אדם אחר ולכן "פלגינן לדיבוריה" ואין הוא נאמן להעיד על עצמו שהוא רשע. לכן, הוא עד מהימן.

ב. הרב יוסף בכור שור מבאר כי שאלת הגמרא במסכת מכות היא שנרבע שהוא קרוב לרובע יציל וכן הרוג שהוא קרוב להורג יציל. כלומר, הוא אכן אינו מאבד את מהימנותו על כך שהדבר נעשה לרצונו ומשום כך לא היה אמור לפסול את שאר העדים. שאלת הגמרא נבעה מכח פסול הנרבע והנרצח הנובע מכך שהוא קרוב משפחה של הרובע או הרוצח.

לאחר שנעיין היטב בסוגיה להלן, נראה כי יעלה בידינו תירוץ נוסף.

הרא"ש מבקש להחיל פלגינן נאמנות

בגמרא במסכת מכות דף ז' עמ' א' מצינו כי אילעא וטוביה היו קרובים של אדם שערב לחוב. רב פפא סבר כי יש להכשירם לעדות כיוון שאינם קרובים של הלווה והמלווה. אמר לו רב הונא בריה דרב יהושע, הרי אם אין כסף ללווה, פונים לגבות מן הערב. נמצא שהם קרובים של בעל דין פוטנציאלי ולכן הם פסולים לעדות. **מקשה הרא"ש** (שם פרק ראשון אות י"ג-י"ד) לכאורה, מדוע אין אומרים במקרה זה פלגינן, כך שהם לא יהיו נאמנים כלפי הערב, אך יהיו נאמנים כלפי החייב שאינו קרוב שלהם?

אכן, אין זה פלגינן דיבורא שכן אין אנו מחלקים את דיבורו, אבל זה "פלגינן נאמנות" שכן עדותם נאמנת לגבי אדם אחד (החייב) ולא תהא נאמנת לגבי אדם אחר (החייב) כשם שמצינו למשל בסוגיות הבאות:

- א. סנהדרין (דף ט' עמ' ב') - אדם נאמן לומר כי פלוני רבע ואינם נאמנים לומר שהם עצמם פסולים.
- ב. סנהדרין (דף כ"ה עמ' א') אדם נאמן לומר שפלוני הלווה בריבית ואינו נאמן לומר כי הוא עצמו לווה.
- ג. ביבמות (דף כ"ה עמ' ב') עד נאמן לומר כי פלוני מת ואשתו מותרת ואינו נאמן לומר כי הוא עצמו הרוצח.

פלגינן רק כשאין קשר סיבתי בין חלקי העדות

הרא"ש מביא הסבר של "יש מתרצינן" לפיו ביחס לכל אחד מהמקרים שבהם יש פלגינן אין קשר סיבתי בין שני חלקי העדות ולכן ניתן לפצל אותה. פלוני רובע - אף שלא דווקא העד הוא הנרבע. פלוני הלווה בריבית - אף שלא דווקא העד הוא זה שלווה. פלוני מת - אף שלא דווקא העד הוא מי שרצח. אבל, כשאדם בא להעיד על הלוואה בשטר שבו מופיע קרוב שלו כערב, הרי שברגע שיש חוב הוא ממילא קשור גם לערב, כי הקשר בין המלווה לבין הערבות אינו נובע מן העדות אלא מהשטר. "להאמינם לחייב הלווה ולא הערב אי אפשר כיון שיש שטר שהוא הערב".

לפי הסבר ה"יש מפרשים" ברא"ש מיושבת שיטת הרמב"ם לגבי יבום הרמב"ם הלכות אישות פרק ב' הלכה כ"ג פוסק כי "האב שאמר בני זה בן תשע שנים ויום אחד, בתי זו בת שלש שנים ויום אחד, נאמן לקרבן אבל לא למכות ולא לעונשים; בני זה בן שלש עשרה שנה ויום אחד בתי זו בת שתיים עשרה שנה ויום אחד נאמן לנדרים ולערכין ולחרמים ולהקדשות אבל לא למכות ולא לעונשים". הרי לנו שהרמב"ם פוסק כי יש פלגינן נאמנות. אדם נאמן בעדותו לצורך תחולת דין אחד ואינו נאמן לצורך תחולת דין אחר.

כמו כן מצינו ברמב"ם בהלכות נחלות פרק ז' הלכה א פסק: "אין היורשים נוחלים עד שיביאו ראיה ברורה שמת מורישם. אבל אם שמעו בו שמת או שבאו עכו"ם משיחים לפי תומם, אף על פי שמשיאים את אשתו על פיהם ונוטלת כתובתה אין היורשים נוחלים על פיהם". הרי לנו שוב פלגינן נאמנות. יש עדות גוי שהוא נאמן לעניין הוצאת האישה מעגינותה ואינו נאמן על ענייני נחלות.

אבל, הרמב"ם המשיך ופסק שם בהלכה ב: "האשה שבאה ואמרה מת בעלי אף על פי שהיא נאמנת ותנשא ותטול כתובתה אין היורשים נכנסים לנחלה על פיה. אמרה מת בעלי ונתייבמה הרי יבמה נכנס לנחלה על פיה שנאמר יקום על שם אחיו המת והרי קם".

במקרה זה שוב בפנינו פלגינן נאמנות והאישה נאמנת רק לעניין נישואיה ולא לעניין נחלה. אבל, מצד שני רואים אנו כי אם היא נישאת ליבם על פי דבורה, הוא גם נוטל את הנחלה. מדוע אין כאן פלגינן נאמנות כך שיאמינוה רק להתירה להתייבם ולא יאמינוה לעניין הנחלה?

אין זאת אלא, שדין פלגינן נאמר רק כשאפשר לפצל את הדינים. יכול להיות שאשה פלונית מותרת ואין אלמוני נוחל את ירושתו. אלו שני דינים שונים שייתכנו האחד בלי השני. אבל, אם האישה מתיבמת הרי שירושת הנחלה והנישואין שלובים זה בזה כי התורה קובעת שהיבם נכנס תחת אחיו הן לנישואי האישה והן לנחלה! דבר אחד הוא. במקרה כזה ברור שאי אפשר להגיד פלגינן ולכן היבם מקבל גם את הנחלה.

נהגה | פלגינן דיבורא

(ודוק, לא הקשינו דבר מכך שהאישה מקבלת כתובה, כי דבר זה הוא פועל יוצא מעצם העובדה שהאישה יוצאת מידי בעלה, שהרי כך נקבע בתנאי הכתובה).

שיטת הראב"ד - פלגינן יש רק כשהפסול לא נחשב בכלל עד

הרא"ש מביא תירוץ נוסף, של הראב"ד בתשובותיו, על שאלתו לגבי הגמרא במסכת מכות דף ז' עמ' א' לגבי אילעא וטוביה. הראב"ד נוקט כי יש להבחין מתי חל דין פלגינן ומתי חל דין "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה":

- 'פלגינן' אומרים לחלק את דבריו רק במה שנוגע לאדם שמעיד על עצמו, שאז בחלק זה הוא לא עד פסול אלא הוא בכלל לא נחשב לעד. כלומר, 'פלגינן' יש רק לגבי מה שאינו עדות כלל, אבל כשיש עדות שאי אפשר לקבל חלק ממנה אין פלגינן.

- כשיש עדות והיא נפסלה מקצתה, הרי שהיא תפסל כולה ואין פלגינן. על כן כשאדם קרוב של הערב אין פלגינן, שהרי קרוב הוא עד! אמנם עד פסול - אבל עד. ממילא חל לגבי עדותו הכלל של "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה". לעומת זאת, אדם המעיד על עצמו - כלל אינו עד.

בהתאם לכך נבין את הסוגיה במסכת סנהדרין (דף י' עמ' א'). מציינו כי מי שהעיד שפלוגי בא על אשתו, הוא נאמן (ביחד עם אחר) להורגו אבל לא להורגה. שם יש פלגינן כי אשתו כגופו וממילא עדותו לגבי אשתו זו כעדות על עצמו ולכן אין זו עדות כלל.

ובלשון הגמרא שם:

רבא אמר: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע. אמר רבא: פלוגי בא על אשתי - הוא ואחר מצטרפין להורגו, אבל לא להורגה. - מאי קא משמע לך - דמפלגינן בדיבורא, היינו הך? מהו דתימא: אדם קרוב אצל עצמו - אמרינן, אצל אשתו - לא אמרינן, קא משמע לך".

כלומר, האדם לגבי עצמו נחשב כבעל דין ולא כעד, ולכן אומרים שחלק העדות הוא רק מה שדיבר על אחרים ומה שדיבר על עצמו אינו חלק מהעדות, אילו לא היה האדם קרוב אצל אשתי כפי שהוא קרוב אל עצמו, הוא היה נחשב לעד

אברהם וינרוט

פסול כלפיה וחלק העדות שהעיד עליה נפסל ופוסל את כל העדות ולא היה שייך לומר על כך פלגיןן. רק מאחר שאנו אומרים שאדם קרוב אצל אשתו כפי שהוא קרוב לעצמו - יש פלגיןן, כי אז לגבי מה שדיבר עליה הוא בכלל לא נחשב לעד, והעדות היא רק מה שדיבר על האדם האחר.

הבחנה בין עושי דבר למקיימי דבר

הראב"ד למד את ההבחנה האמורה מן הסוגיה במסכת מכות דף ו' עמ' א' בה ראינו כי עדות שבטלה מקצתה מחמת פסול קורבה בטלה כולה ולא אומרים פלגיןן לפיו רק העדים הפסולים יפסלו ואילו העדים הכשרים יעידו. על אף זאת ראינו שם כי אין לפסול את העדים מחמת כך שקרבן העבירה עצמו ראה את הדברים, שכן הוא בכלל לא עד, והפסול נאמר רק על עדים, "ובמקיימי דבר הכתוב מדבר".

מקור התירוץ של הראב"ד הוא מסוגיית הגמרא בתירוץ של רבא במסכת מכות דף ו' עמ' א לפיו יש הבחנה בין "מקיימי דבר" לבין "עושי דבר". יש "מקיימי דבר" - שהם עדים ולגביהם אין את הכלל של פלגיןן, אלא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ויש "עושי דבר" - שהם כלל לא עדים, ולגביהם חל הכלל של פלגיןן, ולא חל הכלל של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

מהבחנה זו נובע תירוץ נוסף לשאלת תוספות

משכך בפנינו תירוץ נוסף לשאלת תוספות במסכת מכות ד"ה "נרבע יציל". תוספות שאל כזכור שדברי רבא במסכת סנהדרין שהנרבע מעיד על הרובע מבלי להתייחס למה שאמר שרביעתו הייתה לרצונו, ופלגיןן דיבורא, עומדים בסתירה לשאלת הגמרא במסכת מכות דף ו' שהנרבע שהעיד פסול לעדות ומביא לפסילת שאר העדים. תוספות שאל הרי פלגיןן דיבורא ומה שדבר על עצמו לא נחשב כעדות וממילא לגבי הרובע הוא עד כשר?

התשובה היא, שרק בתירוץ הגמרא במסכת מכות התחדש הכלל שיש הבדל בין עושי דבר למקיימי דבר, וש"עושי דבר" הם כלל לא עדים, ולגביהם חל הכלל של פלגיןן. בהווא אמינה לא ידענו זאת, ובהעדר הבחנה זו שאלה הגמרא היטב מדוע ביחס לנרבע לא חל הכלל של "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה".

כאשר זמם ולא כאשר עשה

"כאשר זמם" ולא "כאשר עשה"

עד שקר שזמם לגרום רעה לחברו ע"י עדותו, נענש באותו עונש שאותו זמם לגרום לחברו. כך נאמר (דברים י"ט, י"ח-י"ט): "ודרשו השופטים היטב, והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ובערת הרע מקרבך".

ברם, הגמרא במסכת מכות דף ה' עמ' ב' מבארת כי מכיוון שנאמר "כאשר זמם" ולא נאמר "כאשר עשה", הרי שהדין של "עדים זוממים" נאמר רק במקרה שבית הדין פסקו את הדין אך טרם ביצעו אותו. אך אם גזר הדין גם בוצע, אין הורגים את העדים הזוממים. ובלשון הגמרא "לא הרגו - נהרגים, הרגו - אין נהרגים". הגמרא תמהה על כך, מדוע אם בוצע הדין אין העדים הזוממים נהרגים, הרי הדברים קל וחומר, שהרי אם עושים לעדים השקרנים "כאשר זמם" ונפרעים מהם על מה שרק זממו רע ולא הסתייע בידם, הרי שבוודאי נכון להיפרע מן העדים אם זממם גם יצא אל הפועל? על כך משיבה הגמרא "שאינן עונשין מן הדין", כלומר, לגבי ענישה חל כלל לפיו קל וחומר אינו תקף וצריך מקור מפורש.

כאשר זמם בדיני ממונות

במסכת בבא קמא דף ד' עמ' ב' שנה רבי חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין ובכללם מנה "עדים זוממים". לכאורה, איך יכולים להתיחס לעד זומם כאל 'מזיק'? הרי הוא חייב בגין ההזמה רק כשלא הזיק, כלומר כאשר מה שזמם לא בוצע, ואם כן לא נגרם נזק? הוא רצה לגרום נזק אבל לא עשה כלום.

תוספות ד"ה ועדים זוממין מביא על כך שני תירוצים:

ריב"א מבאר כי גם אם הנתבע שילם על פי העדים זוממים הם חייבים, שכן הלימוד של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" נאמר על עדות נפשות או מלקות, אבל

אברהם וינרוט

לא נאמר כלל לגבי חיוב ממון, שכן תשלום ממון גם אם כבר התבצע הוא דבר הפיך, ולכן גם אחרי תשלום זה לא נקרא "כאשר עשה".
ר"י מפרש שבממונות חייבים גם ב"כאשר עשה" שהרי יש קל וחומר: אם כאשר זמם הוא חייב, קל וחומר שיהיה חייב כאשר עשה. אכן, במסכת מכות ראינו שאין אומרים את ה'קל וחומר' הזה, אבל זה רק לעניין ענישה כי "אין עונשין מן הדין". אבל לגבי ממון עונשין מן הדין.
נמצא כך:

לריב"א - דין כאשר זמם ולא כאשר עשה חל גם בדיני ממונות - אלא שבפועל תשלום אינו עשיה כי הוא ניתן לחזרה.
לר"י - דין 'כאשר זמם ולא כאשר עשה' מעיקרו לא חל בדיני ממונות.
ודוק, ר"י לא חולק על ריב"א שבממונות תשלום אינו עשיה, אלא שהוא מוסיף עליו וכותב "לא צריך להאי טעמא" - משמע שאינו חולק על עצם הדין.
אבל, ריב"א בודאי חולק על ר"י, ואומר שדין כאשר זמם ולא כשאר עשה חל גם בממונות, אלא שבממון התשלום אינו עשיה, כי זו פעולה הפיכה והממון ניתן להשבה.

כאשר זמם במקרקעין

המשנה במסכת בבא בתרא פרק ג' משנה א' אומרת כי "חזקת הבתים - שלש שנים מיום ליום". כלומר, אדם שהחזיק בקרקע של חברו כדרך בעלים שלוש שנים, והבעלים הקודם לא מחה נאמן לומר שהוא קנה אותה מהבעלים.
במשנה במסכת בבא בתרא דף נו עמ' א' מצינו "היו שנים מעידים אותו שאכלה שלש שנים, ונמצאו זוממים - משלמים לו את הכל". כלומר, אם באו עדים זוממים שהעידו כי אדם החזיק במקרקעין של אחר במשך שלוש שנים, הרי שבכך זממו להוציא את הקרקע מבעלותו לטובת המחזיק, ולכן עליהם לשלם את דמי הקרקע.

שאלת ה"נימוקי יוסף"

שואל ה"נימוקי יוסף" (מסכת בבא בתרא דף ל עמ' א' מדפי הרי"ף ד"ה "משלמין"): יש שני כללים שלמדנו במסכת מכות (דף ה' עמ' ב')
א. אין העדים משלמים אם הוזמו קודם גמר דין של בית הדין.

נהגה | כאשר זמם ולא כאשר עשה

ב. אם בית הדין כבר ביצע את פסק הדין חל הכלל של כאשר זמם ולא כאשר עשה.

כאשר אדם טוען שהוא מוחזק שלוש שנים בקרקע, נמצא כי הוא מחזיק בקרקע וטוען מול הבעלים הקודם שטוען כנגדו.

נמצא כי כאשר בית הדין גמר ופסק את הדין - הפסק בוצע מייד, והמחזיק זוכה בקרקע על אתר. לא צריך להעביר אליו את הקרקע ולבצע את פסק הדין, כי הוא כבר מחזיק בה.

אם כן, איך ייתכן כי העדים משלמים מכוח דין כאשר זמם, הרי במקרה זה חל הכלל של כאשר זמם ולא כאשר עשה?

תירוצי ה"נימוקי יוסף"

ה"נימוקי יוסף" מביא שני תירוצים:

א. "תירץ אחד מגדולי רבני צרפת שאין אומרים בממון כאשר זמם ולא עשה כיון שאפשר בחזרה". זוהי לכאורה דעת ריב"א.

ב. הריטב"א תירץ שמדובר במי שהחזיק שלוש שנים - אך בעת ההתדיינות אין הוא מחזיק בקרקע. לאחר שנגמר הדין הוזמו עדיו קודם שהחזירו אותו לקרקע. לכן, פיסית, פסה"ד לא בוצע והתקיים הדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה.

ודוק, ר"י לא זקוק לתירוצים אלו, שכן הדין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" לא חל מלכתחילה בדיני ממונות. התירוצים המובאים ב"נימוקי יוסף" חולקים בהכרח על שיטת ר"י.

נמצא כי:

לריב"א ולריטב"א - דין כאשר זמם ולא כאשר עשה חל גם בדיני ממונות - אלא שבפועל תשלום אינו עשייה.

לר"י - דין כאשר זמם ולא כאשר עשה לא חל בדיני ממונות.

כיצד חל כאשר זמם בשור הנסקל

הכתוב אומר (ויקרא פרק כ פסוק טו) "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרגו". המשנה במסכת סנהדרין דף נד עמ' א' תמהה מדוע הבהמה

אברהם וינרוט

בסקילה? אם אדם חטא, בהמה מה חטאה? אלא, לפי שבאה לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב תסקל. דבר אחר: שלא תהא בהמה עוברת בשוק, ויאמרו: זו היא שנסקל פלוני על ידה.

במסכת סנהדרין (דף י' עמ' א') מצינו את דברי רבא:

עדים שהעידו כי "פלוני רבע שור והוזמו - נהרגים ואין משלמים ממון".
אין חיוב ממון, שכן הם לא העידו שור של מי נרבע וממילא לא גרמו הפסד לשום אדם.

אבל אם העידו כי הוא "רבע את שורו של פלוני והוזמו - נהרגים ומשלמים ממון". כלומר, כאשר ההתייחסות בעדות היא לשור ספציפי, הרי שהזממה היתה עלולה לגרום נזק לבעל השור, שהרי הדין הוא כאמור שאם אדם רבע בהמה הורגים גם את הבהמה.

הגמרא מציינת כי לא חל במקרה זה הדין של "קים ליה בדרבה מיניה", שכן זה חיוב ממון לזה (ששורו נרבע) ונפשות לזה (חיוב על הרובע שחטא).

במסכת בבא קמא דף מ"א עמ' א': דנה הגמרא בפשר הכתוב (שמות כ"א, כ"ח) "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי". הגמרא שואלת לשם מה היה צריך לומר "ולא יאכל את בשרו"? הרי כבר נאמר "סקל יסקל השור" ושור שנסקל (ולא נשחט) הוא נבילה, ונבילה אסורה באכילה? משיבה הגמרא כי צריך את הפסוק למקרה שלאחר שנגמר דינו של השור, ועוד בטרם שהוא נסקל שחטו את השור. הכתוב חידש כי למרות שהוא לא נבילה הוא אסור באכילה. הגמרא ממשיכה ודורשת מן הכתוב "ובעל השור נקי" כי שור הנסקל שנגמר דינו גם אסור בהנאה "כאדם שאומר לחברו יצא איש פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום".

נמצא אפוא כי "שור הנסקל" - אסור באכילה ובהנאה ברגע שנגמר דינו אף לפני שהשור נסקל בפועל בהתאם לפסק הדין. פסק הדין עצמו כבר גורם נזק מוחלט וסופי והשור אסור באכילה ובהנאה.

מעתה הבה נשוב לדברי רבא במסכת סנהדרין (דף י' עמ' א') כי עדים זוממים שהעידו שהשור נרבע חייבים לשלם את דמי השור. הכיצד: הן במסכת מכות (דף

נהגה | כאשר זמם ולא כאשר עשה

ה'עמ' ב') נקבע שאין העדים משלמים אם הוזמו קודם גמר דין. ובמסכת בבא קמא (דף מ"א עמ' א') ראינו שברגע שנגמר הדין השור אסור באכילה ובהנאה אף לפני שהשור נסקל. אם כן, משנגמר הדין הנזק כבר נגרם והוא סופי, וממילא צריך לחול הפטור של כאשר זמם ולא כאשר עשה?

כאשר זמם בעדות על פגיעה בעבד

עבד הוא ממון בעליו ואם האדון מזיק לעבד אין הוא משלם לו דבר, אבל העבד יוצא בשן ועין.

אחרי שהאדון הוציא לעבד שן או פגע בעינו הוא בן חורין, ופגיעה נוספת של האדון בעבד - נחשבת כפגיעה בבן חורין ומחייבת את האדון לשלם לו ממון. הרמב"ם בהלכות עדות (פרק כ"א הלכה ד') פסק על כן ביחס לעדים זוממים: "העידו על פלוני שהפיל שן עבדו ואחר כך סימא את עינו והוזמו, משלמים לאדון דמי העבד ודמי עינו". כלומר, העדים הזוממים התכוונו לגרום שני נזקים לבעל העבד: א. הטענה כי האדון הוציא לעבד שן - זממה להוציא לחרות את העבד וגרמה פגיעה בגובה דמי העבד;

ב. הטענה כי אח"כ הוא פגע בעין יכלה להסב נזק נוסף - דמי העין.

שואל ה"משנה למלך" מדוע יש חיוב על העדים הזוממים לשלם את דמי העבד, הרי ברגע שהעידו שהשן נפלה - העבד כבר בחזקת בן חורין. אין צורך לבצע את פסק הדין, שהרי העבד מוחזק בעצמו וממילא פסק הדין מבוצע מאליו לאלתר עם גמר העדות. אם כן, מדוע לא חל כאן הכלל של "כאשר זמם ולא כאשר עשה"? ודוק, קושיה זו אינה מתעוררת לשיטת ר"י שאין בכלל דין "כאשר זמם ולא כאשר עשה" בדיני ממונות" כי החיוב בכאשר עשה נלמד בקל וחומר. אבל, ראינו לעיל את דברי הריטב"א כי שני עדים המעידים שאדם היה בקרקע שלוש שנים והוזמו, משלמים את הכל רק אם המחזיק היה מחוץ לקרקע כשהוזמו. ומה ישיב הריטב"א במקרה זה שבו ברגע שנגמר דינו של העבד הרי הוא תפוס בעצמו?

הסברו של הגר"מ אזרחי זצ"ל

ריב"א אומר שגם אם בעקבות העדות הזוממת נעשה דבר שהוא הפיך - זו לא עשייה.

אברהם וינרוט

הריטב"א חולק וסובר שגם עשיית דבר הפיך נחשבת לעשייה! זה שאפשר אח"כ להחזיר כסף, לא אומר שהוא לא שולם מלכתחילה. (גם אפשר לגרש אישה ועם זאת ברור שקידושין הם עשייה).

אבל, הריטב"א מודה לריב"א שאם הביטול של הפסק מבטל ממילא את זממת העדים - אין כאן "כאשר עשה". עתה הבה נשים לב להבדל בין המקרים הבאים: א. בכלל דיני הממונות - פסק דין לא עושה כשלעצמו דבר, וצריך לגבות את הכסף. אבל, אחרי שנגבה הכסף, הרי שביטול פסק הדין לא מחזיר; את המצב לקדמותו וצריך לחזור ולגבות את הכספים מידי התובע.

כמו כן, הריטב"א עסק במי שהחזיק במקרקעין לפני ביצוע גמר הדין ועתה עם ביטול פסק הדין הנכס עדיין אצלו. במקרה זה צריך יהיה לקום וליטול את הקרקע ממנו כדי לתקן את המצב ולא די בפסק הדין שמבטל את קודמו. במקרה זה חל הדין של כאשר עשה, כי הייתה עשייה שעכשיו צריך עשייה אחרת כדי לבטלה.

ב. לעומת זאת במקרה של שור הנסקל ובעבד שהחזיק בעצמו - מה שגרם את הנזק לנתבע הוא פסק הדין שקבע שהשור אסור בהנאה והעבד בן חורין. עם ביטול פסק הדין - לא צריך לעשות דבר במציאות כדי לתקן את אשר עיוותו העדים, כי התברר שהשור אינו אסור בהנאה והעבד אינו בן חורין, והתיקון הוא ממילא. אין פה פעולה של העברת הנכס מאחד לשני בעקבות גמר הדין אלא גמר הדין הוא שקבע שהמצב חזר לקדמותו. הנזק שגרם פסק הדין הוא שינוי ההגדרה הדינית. ממילא, כשמבטלים את גמר הדין, הדבר מתקן את הנזק מאליו ולא צריך פעולה פיסית כדי להשיב דבר לקדמותו. לכן, לפי הריטב"א במקרה זה אין כאשר זמם ולא כאשר עשה.

הזמה על עדות כי כהן הוא בן גרושה

במשנה במסכת מכות (דף ב עמ' א) נאמר "מעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים: יעשה זה (העד שהוזם) בן גרושה או בן חלוצה תחתיו, אלא לוקה את הארבעים".

הגמרא מבארת כי מקור הדין הזה בכתוב (דברים י"ט, י"ט) "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". דורשים חז"ל "ועשיתם לו - ולא לזרעו" ואם קובעים כי העד הזומם הוא עצמו בן גרושה הרי שהוא מוגדר כ"חלל" ונפסל גם זרעו.

נהגה | כאשר זמם ולא כאשר עשה

שואלת הגמרא שייפסל העד ולא יפסל זרעו? משיבה הגמרא כי הדין הוא "כאשר זמם לעשות לאחיו" ואילו היתה העדות מתקבלת היה גם זרעו של אחיו פסול לעדי עד.

לכאורה הדברים קשים:

לפני גמר דין - אין את הכלל של כאשר זמם ולא כאשר עשה;
אחרי גמר דין - הכהן פסול ממילא על אתר, ולא צריך לעשות שום דבר נוסף.
אם כן, לכאורה זה "כאשר זמם ולא כאשר עשה"?

יישוב לפי ההסבר של הגר"מ אזרחי זצ"ל

ברם, שקושי זה מתיישב בנקל לפי דברי הגר"מ אזרחי זצ"ל, שהרי הפסול חל ממילא ע"י פסק הדין ומתבטל ממילא עם ביטול פסק הדין בלא שיהיה צורך לנקוט בפעולה כלשהי. לכן, לכל הדעות והשיטות - גם לשיטת הריטב"א והרמב"ם - לא יחול במקרה זה הכלל של "כאשר זמם ולא כאשר עשה".
זה לא רק דבר הפיך, אלא דבר שהפיכותו נעשית מאליה.

הצורך לזכות מחדש בשור הנסקל

ההסבר של הגר"מ אזרחי זצ"ל נתקל לכאורה בקושי בעת שאנו מעיינים בסוגיה במסכת כריתות (דף כד ע"א) אמר רבי כרוספדאי אמר ר' יוחנן: שור הנסקל שהוזמו עדיו, כל המחזיק בו זכה בו. אמר רבא: מסתברא טעמא דרבי יוחנן, כגון דאמרי ליה נרבע שורו, אבל אמרו רבע שורו, הוא בעצמו מידע ידיע דלא רבע, ולא מפקר ליה, וטרח ומייתי עדים".

כלומר, שור הנסקל שהעידו כי הוא נרבע והבעלים לא יודע האם אכן רבעו אותו אם לאו, הבעלים סבור שמדובר בעדי אמת ומתיאש ממנו ומפקיר אותו, ולכן גם אחרי שבטלה עדות העדים הזוממים השור הפקר ו"כל הקודם זוכה בו".

הקושי:

תירוצו של הגר"מ אזרחי זצ"ל היה כי הכלל של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" לא חל אם אין צורך בפעולה כלשהי בעקבות ביטול עדותם של העדים הזוממים. והרי כאן רואים אנו כי לא די בביטול פסק הדין, שהרי השור נהיה הפקר וכדי לבטל את העשייה צריך פעולה אקטיבית של זכיה בשור - אחרת הוא ממשיך

אברהם וינרוט

להיות הפקר? אם כן, היה אמור לחול כאן הכלל של כאשר זמם ולא כאשר עשה, ובשור הנסקל ראינו שהנזק והביטול הוא מיידית בלא צורך בעשיה כלשהי?

ישוב הדברים:

ההפקר של השור אינו תוצאה ישירה של פסק הדין. פסק הדין קבע שהשור אסור בהנאה. אבל, אח"כ העובדה שהבעלים התיאש - זו כבר החלטה שלו! הוא גם לא חייב להגיע להכרעה זו, וראינו כי שכאשר פסק הדין אינו מתקבל על דעתו (כשהעידו ששורו רבע) הוא לא מתיאש ומחפש עדות לבטל את דברי הזוממים. משמע כי הפסק כשלעצמו לא גורם להפקרת השור. מכיוון שההפקר אינו פועל יוצא מהפסק, הרי שהצורך לחזור ולזכות בשור, אינו פעולה שבאה להפוך את תוצאת פסק הדין אלא פעולה שבאה בעקבות הפקר שלו עצמו. הפסק עצמו שהשור אסור בהנאה ותוצאותיו הישירים - הפיכים ממילא. כשמתברר שאינו אסור בהנאה. לכן, לא חל במקרה זה הכלל של "כאשר עשה". ההפקר והזכייה בשור הם תוצאת גרמא של העדות ופסק הדין.

בדין תחילתו וסופו בכשרות עדים

כשרות העד בשעת ראייה ובשעת הגדה

הכתוב אומר (ויקרא ה', א') "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד ונשא עונו". בגמרא במסכת ערכין (דף י"ז עמ' ב' ודף י"ח עמ' א') דרשו חז"ל "והוא עד או ראה אם לא יגיד" - בראייה והגדה תלה הכתוב, שצריך שיהיה לו שם עד בראייה ובהגדה ששניהם צריכים להיות בכשרות.

על כן, אם היה העד יודע עדות לאדם שלא היה קרוב שלו, ולאחר מכן נעשה חתנו וממילא הוא פסול לעדות בכך - הרי שהעד פסול מלהעיד, כי בזמן הגדת העדות הוא קרוב.

כמו כן, אם היה קרוב והתרחק, כלומר אדם היה עד וראה את המקרה שהיה עם חתנו, ולאחר מכן מתה בתו - פסול להעיד למי שהיה חתנו. פיקח ונתחרש וחזר ונתפקח, פיקח ונסתמא וחזר ונתפתח, שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה - כשר;

זה הכלל: כל שתחלתו או סופו בפסלות - פסול, תחלתו וסופו בכשרות - כשר²³. הכלל הזה, של צורך בעדות כשרה הן בשעת ראיית המעשה והן בשעת הגדת העדות, נאמר בגמרא במסכת בבא בתרא דף קכ"ח עמ' א' - גם ביחס לדיני ממונות. הרשב"ם שם (ד"ה בפסלות) מבאר כך:

"כל שתחלתו - ראיית המעשה. או סופו - שעת הגדת עדות. כלומר, כל שתחלתו בפסלות שעת ראיית העדות וכעת סופו בכשרות פסול כי מעיקרא לא היה ראוי לעדות זו וקרא כתיב (ויקרא ה) והוא עד או ראה דבשעת ראיית המעשה יהא ראוי לעדות זו".

ב. תוספות שם (ד"ה עד שלא נעשה חתנו) כותב כי אם ראה כשאינו חתן, נהיה חתן ואז מתה בתו, הוא כשר כאשר אין בנים לבתו. אבל אם היו לבתו בנים ממנו הרי זה קרוב. כלומר, הקרבה לחתן נפסקת רק אם הוא לא בעלה של ביתו וגם לא אבי נכדיו.

אברהם וינרוט

הסוגיה במסכת בבא בתרא

במסכת בבא בתרא דף מ"ג עמ' א' מצינו ברייתא "בני עיר שנגנב ספר תורה שלהם - אין דנים בדייני אותה העיר, ואין מביאים ראיה מאנשי אותה העיר". מבאר הרשב"ם: אין מביאים ראיה - עדים שראוהו שגנבו או שמעידים שזהו ס"ת של אותה העיר, שכן כולם שותפים ונוגעים בעדותם". כלומר, הפסול נובע משותפות ממונית שיש להם בספר תורה, ששייך לבני אותה העיר.

שואלת הגמרא "ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו?" מבאר הרשב"ם "יכתבו דין ודברים אין לי על ספר תורה זה ויקנו מידם". כלומר, הם ימכרו את חלקם בספר תורה הזה, וכך יחדלו מלהיות נוגעים בדבר.

הגמרא מתרצת כי דינו של ספר תורה שונה "דלשמיעה קאי". מבאר הרשב"ם כי הם אינם יכולים לסלק עצמם מלהיות נוגעים בדבר, שהרי הם נהנים מן הספר ויוצאים על ידו ידי חובת שמיעת קריאת התורה אלא אם כן ילכו לדור בעיר אחרת שלא יהנו בקריאתו".

כלומר כיון שאין לאנשים ברירה אלא ליהנות מהספר, כי הם מחוייבים בקריאת התורה והם בהכרח יזדקקו ליהנות מספר התורה המצוי בעירם, וההסתלקות תהיה אמיתית רק אם ילכו לעיר אחרת.

קושיית הראשונים

שואל תוספות שם ד"ה וליסלקו בי תרי: מה ההווא אמינה שהעדים יכולים להסתלק מחלקם בספר תורה ובכך לחזור להיות כשרים לעדות הרי הכלל הוא בעדות שצריך "תחילתו וסופו בכשרות". וכאן, בזמן ראיית העדות הם היו פסולים. אם כן, זה כמו מקרה של "קרוב ונתרחק" - שפסול לעדות, כי אין כשרות בעת תחילת העדות?

תירוץ של ר"י

תוספות מביא תירוץ של ר"י "לא שייך תחילתו בפסלות כאן כיון שאין פסלות תלוי בגוף אלא בממון".

נהגה | בדין תחילתו וסופו בכשרות עדים

כלומר, פסלות בזמן ראיית העדות שאינה מאפשרת לו להעיד גם אם חדלה, מתייחסת רק לפסול הגוף. כך למשל פסול של שוטה או סומא שהיה בזמן ראיית העדות - פוגם בעצם היכולת שלו להיות עד על מה שהיה שם, כי הוא לא קולט את המעשה כדבעי, וגם 'פסול קורבה' הוא פסול בגוף העדים שהתורה אמרה שאינו ראוי להיות עד.

אבל, נגיעה ממונית היא אינה פסול באדם, אלא חשש שלנו שהוא ישקר בשעת העדות, וברגע שהוא פסק להיות נוגע- האדם חוזר להיות אובייקטיבי בין רגע, ולכן הוא כשר להעיד.

תירוצו של הראב"ד

בחדושי הרשב"א על סוגיה זו מובא תירוצו של הראב"ד כי הכלל של תחילתו וסופו בכשרות נאמר רק ביחס לפסולים בעדים. כלומר, "בפסלות דגופא או בפסלות דקורבא". אבל כאן אין המדובר בפסול אלא רק בחשד לנגיעה בדבר, וכאשר מסתלק החשד מיד הם כשרים.

הגרב"מ אזרחי זצ"ל הסביר את הדברים כך:

יש פסול שנוגע לעדים.

יש פסול שנוגע לעדות.

פסול של קרובים או של מום גופני פוסל את העדים.

פסול של נוגע בדבר פוסל את העדות.

כל עדות מורכבת משני חלקים: קליטה ומסירה. יש ראיית העדות. ויש הגדת העדות.

פסול גופני או פסול של קרבה מתייחס לשני החלקים. הן לראיית העדות והן להגדת העדות.

ביחס לפסול בעדים נאמר חידוש התורה של "תחילתו וסופו בכשרות" כי העד שהוא פסול בגופו פסול גם לקליטת העדות.

אבל, פסול של נוגע בדבר הוא פסול בעדות ולא בעד. כלומר, זה פסול בהגדת העדות ולא בקליטת עדות. העד קלט את הדברים היטב ורק עלול היה לדווח על כך באופן לא נכון. לכן, אם הפסול הזה ירד - העד כבר לא פסול ויכול להעיד.

מהלכו של רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר מביא בפנינו שתי סיבות לכך שקטן פסול לעדות:
במסכת בבא בתרא דף קנה עמ' ב' מצינו כי אף על פי שבן יכול למכור את נכסי אביו רק בהגיעו לגיל עשרים, אבל, הוא כשר לעדות מגיל י"ג, כשמביא סימני גדלות. מר זוטרא מוסיף ואומר: לא אמרן שיכול להעיד מגיל שלש עשרה אלא למטלטלי אבל לא למקרקעי. על קרקעות הוא פסול לעדות עד שיגיע לגיל עשרים. מה ההבדל? מסבירה הגמרא כי הוא להעיד על מטלטלין משום שזביניה זביני - כלומר, משום שהוא יכול למכור אותם. אם הוא יכול למכור הרי שהוא גם כשר להעיד עליהם.

שואלת הגמרא אם העדות תלויה באפשרות המכירה הרי שנינו במשנה: הפעוטות, מקחן מקח, וממכרן ממכר. קטנים יכולים לקנות ולמכור מטלטלין מגיל שש או שבע. אם כן, האם ייתכן גם שתהא עדותן עדות?! האם נאמר שיוכלו להעיד גם כשהם קטנים? מתרצת הגמרא כי לפני י"ג שנה יש חסרון אחר, שכן הכתוב אומר (דברים י"ט, יז) "ועמדו שני האנשים" וקטן לא נחשב איש.

במסכת בבא קמא דף פ"ח עמ' א' מצינו כי אשה "ראויה לבא בקהל ופסולה לעדות". מבאר רש"י (ד"ה פסולה לעדות) כי הדבר נלמד מכך שנאמר "ועמדו שני האנשים - אנשים ולא נשים. רש"י מוסיף ואומר כי קטן ג"כ פסול לעדות שכן נאמר "אנשים" - ולא קטנים. אך רש"י מוסיף טעם נוסף לכך שקטן פסול לעדות, שכן זו "עדות שאי אתה יכול להזימה היא דלאו בר עונשין הוא".
שואל רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס שם, מדוע הגמרא במסכת בבא בתרא דף קנ"ה לא הביאה את הטעם של עדות שאי אתה יכול להזימה?

בשו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן קע"ו מובא תירוץ של בנו, רבי שלמה איגר, כי הטעם של "עדות שאי אתה יכול להזימה" אינו מספיק כדי לפסול עדות של קטן, שהרי אם הוא יכול להעיד בגדלו על מה שראה בקוטנו, הרי בהכרח שגם בקטנותו הוא נחשב ראוי להיות עד אף אם עכשיו לא מקבלים את עדותו, ולפי זה צריך לומר שהדין של 'עדות שאי אתה יכול להזימה' אינו פסול בעד אלא תנאי ופסול בעדות, שהרי האפשרות להזים נמדדת בכל עדות לפי תוכנה!

נהגה | בדין תחילתו וסופו בכשרות עדים

לכן, אם החיסרון הוא רק מכוח דין זה, הרי שאין הדבר נחשב "תחילתו בפסול". אולם, אם זה היה פסול בהגדרה של "ועמדו שני אנשים" - זה פסול בגופו של עד. ביחס לפסול זה חל הדין של תחילתו בפסול. בהקשר לכך עיין ברש"י סנהדרין יז: ד"ה ושני זוממין המפרש כי הצורך בכך שיהיה אפשר להזים את אותה עדות הוא משום שרק - על ידי אפשרות זו העדים יפחדו מלשקר.

תירוץ של הרשב"א

על השאלה מה עוזרת הסתלקות בני העיר מספר התורה, הרי אין זו עדות שכשרה מתחילתה, מביא הרשב"א תירוץ נוסף בשם "ולשון אחר פירש", שעושה הבחנה בין עד פסול לבין מי שבכלל אינו עד. יסוד הדברים בגמרא במסכת מכות דף ה' עמ' ב': "שנים שנמצא אחד מהם קרוב או פסול - עדותן בטלה". שואלת הגמרא בדף ו' עמ' א' "אלא מעתה, הרוג יציל"? שהרי הוא ראה יחד עם שאר העדים את ההורג והוא בעל דין הפסול לעדות, וכן הוא פסול בהיותו שונא של הרוצח, ואם כן הרי עדותו פוסלת את כל העדים מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. משיבה הגמרא שמדובר כשהרגו מאחוריו והוא לא ראה מי הרגו. שואלת הגמרא "הורג יציל"? שהרי הוא עצמו ראה את המעשה שעשה? על כך משיב רבא כי נאמר בפסוק (דברים י"ט, ט"ז) "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" - במקיימי דבר הכתוב מדבר". מבאר רש"י כי הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה מתייחס רק לעדים, כי הוא נלמד מהכתוב המתייחס לעדים ולא לעושי הדבר שאינם עדים מלכתחילה. נמצא אפוא כי מי שעושה את הדבר אינו נחשב לעד פסול, שכן עושה הדבר אינו מוגדר כעד.

הדין הזה שנאמר על רוצח, שהוא "עושה הדבר" ולא עד, מוחל ע"י הראשונים גם על נוגע בדבר. כלומר, לא רק בעלי הדין שעשו את הדבר נחשבים "עושי דבר", אלא גם על מי שראה את הדבר והדבר נוגע גם לו עצמו, הרי שהוא נחשב כעושי הדבר ולא נחשב עד כלל.

כך מצינו ברא"ש במסכת מכות פרק א סימן יג:

והראב"ד ז"ל כתב בתשובותיו שכל עדות שבטלה מקצתה מחמת פסול קורבה בטלה כולה ולא פלגינן דיבורא... והא דאמר אדם קרוב אצל עצמו ואין משים עצמו רשע היינו דוקא כשמעיד על

עצמו שאין זה עדות כלל אלא כמי שאינו דמי שאין אדם נקרא לעצמו עד פסול כדי שנאמר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ודמיא להא דאמר לעיל במקיימי דבר הכתוב מדבר דכי היכי דכשנמצא אחד מן העדים קרוב או פסול עדותן בטילה הכי נמי כשנמצא לאחד מהן קרוב או פסול שהרי מקצת עדותן בטילה מחמת קורבה, וכי היכי שאין ההורג פוסל את שאר העדים מפני שאין אני קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה הכי נמי כשהוא מעיד על עצמו ועל אחר בכלל אין אני קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה לפי שאין עליו שם עד כלל".

בהתאם לעקרון זה מבאר הרשב"א כדלהלן:

בפסול של גוף הוא 'עד', אבל הוא פסול.

נגיעת ממון - אינה פסול עדות. מי שנוגע בדבר אינו 'עד פסול' אלא בעל הדבר שהוא בכלל לא עד, כי אדם לא יכול להעיד על עצמו.

נמצא כי הוא מתחיל להיות עד - רק מהרגע שחדלה נגיעת הממון.

ממילא אין כאן תחילתו בפסלות וסופו בכשרות, כי מהרגע שהוא מתחיל להיות עד אין שום פסול, ותחילתו בכשרות וסופו בכשרות.

מחלוקת ראשונים

הסברו של הרשב"א מעורר לכאורה קושי חריף, שהרי הפסול של "תחילתו וסופו בכשרות" נלמד מדברי הכתוב "והוא עד או ראה אם לא יגיד" - בראייה והגדה תלה הכתוב, ששניהם צריכים להיות ראויים לעדות. הרשב"ם שהבאנו לעיל אף הסביר על מי שלא היה ראוי לעדות בתחילה "קרא כתיב (ויקרא ה) והוא עד או ראה דבשעת ראיית המעשה יהא ראוי לעדות זו".

ובכן, אם בזמן ראיית הדברים היה העד נוגע בדבר ולא היה ראוי לעדות, הרי שאין אפשרות עוד להגדירו כעד לאחר מכן, כי צריך להיות מוגדר כעד גם בשעת ראיית המעשה. ובאותה שעה הוא בכלל לא עד. אם כן, איך אפשר להפוך לעד אחרי שנעשה המעשה?

הגר"מ אזרחי זצ"ל מבאר על כן, כי נראה שבעניין זה יש מחלוקת ראשונים:

שיטת הרשב"ם היא שיש צורך שיהיה "ראוי לעדות" בשעת הראיה.

נהגה | בדין תחילתו וסופו בכשרות עדים

שיטת הרשב"א היא שאסור שיהיה עד פסול בשעת ראיית העדות, אך אין צורך שיהיה ראוי להגדת עדות בשעת הראיה.

שיטת רע"א תואמת לדברי הרשב"א

דברי רבי עקיבא איגר תואמים לחלוטין לדברי הרשב"א, שהרי רע"א מסביר כאמור, כי קטן אינו פסול בפסול הגוף שהרי הוא היה יכול להעיד בגדלו על מה שראה בקטנותו ולא אומרים על כך את הדין של "תחילתו בפסול". כלומר, גם לאחר הלימוד של "ועמדו שני האנשים" ממנו דרשו "אנשים ולא קטנים", הוא פסול טכני בעמידת העדים' בלבד ולא היה חסרון בכך שהקטן ראה את הדברים בעת שלא יכול היה למסור עדות, כי זה לא אומר שהוא עד פסול. זה רק אומר שהוא לא יכול היה להעיד, פסול במסירת עדות אינו פסול בעד אלא באמירת העדות, ומי שלא היה פסול בשעת ראיית המעשה - יכול אח"כ להעיד על כך.

הסברו של הרמב"ן

הרשב"א מביא את הסברו של הרמב"ן לשאלה מדוע היתה הווא אמינה שבני העיר יכולים להסתלק מחלקם בספר תורה ולהעיד, כדלהלן:
הדין של תחילתו בפסולות לא נאמר אלא במי שהיה קרוב ונתרחק או פסול הגוף אחר "שהרי זה מעיד למי שהיה קרובו בשעת ראייה". אבל, במקרה של ספר התורה שעכשיו נסתלק מממון זה אין זה מעיד לקרובו ולא למי שהיה קרובו בשעת ראייה שהרי ממון אחרים הוא ולא שלו ולאחרים הוא מעיד. "כללו של דבר אין אדם מעיד לאותו שהיה פסול לו בשעת ראייה אבל היה פסול לזה בשעת ראייה מעיד באותו עדות לאחרים שהרי תחלתו כשר הוא אצלם, וזה הטעם מספיק למי שהיה יודע עדות לקרובו ונסתלק אותו קרוב מאותו ממון שהוא כשר".

גם שיטה זו ניתן להבין באמצעות ההבחנה של הגר"מ אזרחי זצ"ל בין פסול בעדות לבין פסול בעד. נבאר:

פסול של קרבה - לדעתו אינו פסול בעד (כפי שסבר הראב"ד) אלא פסול בעדות. שהרי הקרוב אינו כמו קטן שאינו ראוי להעיד לשום עדות, אלא אדרבה החיסרון הוא בכך שהעד מועילה לקרובו. אך אותה עדות שהעיד כשרה לגבי אחרים. שהרי אם אדם רואה מעשה שגרם נזק לשני אנשים, אחד קרוב שלו והשני אינו

אברהם וינרוט

קרוב שלו, הוא יכול להעיד את אותה עדות לאדם הזר, והוא פסול להעיד אותה רק לקרוב. ולכן כיון שעדותו היא עדות ראויה אם הקרוב הסתלק מאותו ממון, הרי שהוא יכול להעיד על סמך אותה ראיה עצמה לטובתו. ממילא, אם העד כבר לא בעלים של הספר תורה, הרי שזו עדות לטובת אחרים ולא עדות על עצמו. עדות כזו הוא יכול להעיד.

על האחרים הוא רשאי היה להעיד מלכתחילה ולא היה פסול בעדותו לכך ולו לרגע אחד. מתחילת הראיה ועד להגדה הוא כשר לכך. הפסול הוא רק לעדות ולא בעד, ונוגע להגדת עדות לעצמו או לקרובו. אבל, כשזה לא עומד על הפרק נשארה רק עדות לאחרים, שכל הזמן היה כשר לה.

הנה כי כן, ההבחנה של הגרב"מ אזרחי זצ"ל בין פסול בעדות לבין פסול בעד, פתחה לנו צוהר להבין כל אחת ואחת משיטות הראשונים בסוגיה זו.

מודה במקצת

מודה במקצת

התורה מחייבת נתבע שהודה במקצת מהתביעה להישבע על נכונות טענתו, כדי שטענתו תתקבל. כך נפסק בשולחן ערוך (חושן משפט הלכות טוען ונטען סימן ע"ה סעיף ב') "מנה לי בידך. אין לך בידי אלא חמישים - חייב להישבע מן התורה שאינו חייב לו אלא חמישים, ונותן החמישים שהודה".

הגיונה של ההלכה

מדוע אין פוטרים את המודה במקצת משבועה מטעם "מיגו", שהרי הייתה לו טענה טובה יותר ויכול היה לכפור בחוב כולו ומהתורה כופר הכל פטור משבועה? הגמרא במסכת בבא מציעא דף ג עמ' ב' מבארת כי הנתבע היה מנוע מלכפור בחוב כולו, שכן יש חזקה ש"אין אדם מעז פניו בפני בעל חובו".

מדוע אם כן לא הודה הנתבע בחוב כולו?

יתכן שאין לו כסף ועל כן אמר הנתבע בליבו, כי יודה במקצת וישלם חלק מהסכום, וכשיהיה בידו גם את שאר הסכום ישלם גם אותו. משום כך, חייבה אותו התורה שבועה, לאמת את כפירתו במקצת או לחילופין שיימנע משבועה ויודה בכל החוב.

ג. בימינו אין נוהגים להשביע. הבאים להתדיין בפני בית דין רבני חותמים מראש על הסכם לפיו הם מסמיכים את בית הדין להציע פשרה ביניהם, וכאשר בית הדין מחליט שעל פי דין התורה היה כאן צורך בשבועת מודה במקצת - הוא מציע פשרה בין הצדדים שבה יינתן משקל לעובדה שנדרשה כאן שבועה. מקובל במקרה זה שהפשרה תהיה על מחצית התביעה. עם זאת, רבי מלכיאל טננבוים (רבה של העיר לומז'ה בפולין) בשו"ת דברי מלכיאל חלק ב' סימן קל"ג מבאר כי גובה הפשרה נקבע גם על פי התרשמות בית הדין מאמיתות הטענות, למרות שאין בידו ראיות מכריעות לכאן או לכאן.

אברהם וינרוט

בהתאם להגיגונה של ההלכה נמצא אפוא, כי חיוב השבועה נובע מכך שאנו חוששים שהנתבע הודה בחלק מהחוב לא מחמת יושרה פנימית שיש באדם, אלא מתכונת הנפש המונעת ממנו להעיז פניו בפני בעל חובו ולכן אין להאמינו על החלק שכופר בו.

מודה במקצת שלגביו יש ראיות

מה יהא הדין כאשר בפנינו הודיה בחלק מהחוב שאינה נובעת מן החשש והחזקה שאין אדם מעז פניו בפני בעל חובו, אלא מכיוון שיש הוכחות ברורות שהוא חייב סכום זה?

במקרה זה ההודיה נובעת מהטעם הפשוט, שאין לו ברירה אחרת, ובכל הנוגע לחלק התביעה שלגביו אין ראיות - הנתבע מכחיש את מלוא הסכום. נמצא לכאורה כי הוא כופר בכל מה שיכול ואין זו הודיית בעל דין. כך פסק הרמב"ם בהלכות טוען ונטען פרק ד' הלכה ד': "אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו. כיצד מי שטען חברו ואמר 'מאה דינרים יש לי אצלך: חמישים שבשטר זה וחמישים בלא שטר'. והנתבע אמר 'אין לך בידי אלא חמישים שבשטר' אין זה מודה במקצת. לפי שהשטר לא תועיל בו כפירתו והרי כל נכסיו משועבדים בו ואפילו כפר בו היה חייב לשלם".

כתובה

עם הנישואין חותם הבעל על שטר "כתובה" שבו מתחייב הבעל לאשתו כי במקרה של פטירה או גירושין היא תקבל את הסכום המפורט בכתובה⁷. הרמב"ם

ד. במסכת כתובות (דף י' עמ' א' ובדף נ"ו עמ' א') מבואר כי החיוב לחתום על שטר כתובה תוקן ע"י חז"ל במטרה להגן על הנשים, כדי שלא יהיה קל בעיני בעליהן לגרשן, שכן המגרש את אשתו יצטרך לשלם לה סכום כסף גדול. אולם, יש תנאים הסוברים שחיוב הכתובה לבתולה הוא מהתורה וחכמים רק תיקנו כתובה לשאר הנשים (כגון אלמנה) וכן תיקנו כי אסור לזוג להתייחד ללא כתובה. ואכן, בחלק מנוסחי הכתובה נכתב "ומאתים זוזי דחזי לכון מדאורייתא".

הרמ"א (על שולחן ערוך אבן העזר סימן סו סעיף ג) פוסק כי "בזמן הזה במדינות אלו, שאין מגרשים בעל כרחא של אשה משום חרם רבינו גרשום, היה אפשר להקל בכתבת הכתובה, אבל אין המנהג כן ואין לשנות".

נהגה | מודה במקצת

בהלכות אישות (פרק י' הלכה ז') פוסק כי הנושא אישה "צריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואחר כך יהיה מותר באשתו".
"וכמה הוא כותב לה? אם היתה בתולה אין כותבים לה פחות ממאתים דינרים^ה, ואם בעולה אין כותבים לה פחות ממאה דינרים, וזה הוא הנקרא עיקר כתובה".
מעבר ל"עיקר הכתובה" "אם רצה להוסיף לה אפילו ככר זהב מוסיף".
אכן, מקובל להוסיף 'תוספת כתובה' במטבע הנהוג בשעת החתונה, או לחלופין להשלים את הסכום החסר כדי להביא את סך הכתובה למספר מובן ומוסכם.

גביית הכתובה

כתובה היא שטר שחתומים עליו עדים, ואישה יכולה לגבות באמצעותו את הסכום הנקוב בה.
אולם, הרמב"ם בהלכות אישות (פרק ט"ז, הלכה כ"ב) פסק כי "במקום שאין דרכם לכתוב כתובה אלא סומכים על תנאי בית דין, הרי זו גובה עיקר כתובה אף על פי שאין בידה שטר כתובה, בין נתגרשה בין נתאלמנה בין שהייתה בבית בעלה בין שהייתה בבית אביה. אבל תוספת אין לה בכל מקום אלא בראיה ברורה".
כלומר, מכיוון שתשלום של "עיקר כתובה" (200 זוז לבתולה ו-100 זוז לאלמנה) נובע מתקנת חכמים, הרי שאדם מחויב לשלם סכום זה גם בלא שטר כתובה. רק את תוספת הכתובה, שאדם מתחייב בה לפי ראות עיניו, לא ניתן לגבות בלי שיהא בפנינו שטר הכתובה.
נמצא כי אם בפנינו ראיה כי פלוני נשוי לאלמונית, הרי שהוא חייב לשלם לה את סכום "עיקר הכתובה" ואין בידו אפשרות לכפור בחיוב זה.

ההכרעה כשיש מחלוקת לגבי עיקר הכתובה

מה יהא הדין כאשר יש מחלוקת לגבי עיקר הכתובה, האם יש לשלם 200 או מאה?

ה. שכרו היומי של פועל היה זוז (192 פרוטות) וממילא 200 זוזים היו שווי ערך לשכר עבודתו של פועל במשך שמונה חודשים לערך. אך לפי שווי הכסף בימינו סכום זה אינו עולה על כמה מאות או אלפי שקלים.

אברהם וינרוט

הרמב"ם בהלכות אישות (פרק ט"ז הלכה כ"ה) פסק כך:
"היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים, והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה. אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגים שנהגו אנשי אותה העיר לעשות לבתולה כגון מיני שמחה או כתרים או מלבוש ידוע או שאר דברים שאין עושים אותם אלא לבתולה, הרי זו נוטלת מאתים. ואם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה. ואם היה הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה, שהרי הודה במקצת הטענה".
כלומר, במקרה שאין שטר כתובה בפנינו ויש מחלוקת לגבי גובה החוב מכוח "עיקר הכתובה":

- אם יש עדים שנהגו בה מנהג הבתולות בנישואיה - גובה 200 כבתולה;
- אם אין עדים - גובה 100, שהרי זה המינימום שיש לשלם לאישה נשואה;
- אם הבעל קיים - הוא חייב להישבע כדין מודה במקצת, שהרי הודה שהוא חייב מנה והכחיש את הטענה שהוא חייב מאתיים.

שאלת ה"מגיד משנה"

לכאורה בפנינו סתירה חריפה בדברי הרמב"ם, שהרי:
א. בהלכות טוען ונטען (פרק ד' הלכה ד') פסק הרמב"ם כי "אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו". אם אדם מודה בסכום שיש לגביו שטר - זו לא הודיה.
ב. בהלכות אישות (פרק ט"ז הלכה כ"ה) פסק הרמב"ם כי כאשר בעל מודה שהוא חייב כתובה של 100 הדבר נחשב להודיה במקצת, על אף שסכום זה אין הבעל יכול להכחיש כלל, שהרי זהו הסכום המינימלי שמשלמים לכל אישה נשואה מכוח תקנת חכמים.

שאלה זו מעורר רבי וידל די טולושא מראשוני מפרשי הרמב"ם בספרו "מגיד משנה", וזו לשונו:

"קשה לן, שהרי דברי רבינו כאן (בהלכות אישות) הם במקום שאין כותבים כתובה, ובמקומות ההם אינו נאמן לומר פרעתי בעיקר כתובה אלא א"כ הביא ראיה וכמו שנתבאר וכיון שכן היאך נקרא

נהגה | מודה במקצת

זה מודה מקצת? והרי כבר נתבאר ברמב"ם (בהלכות טוען ונטען פרק ד' הלכה ד') שאין מודה מקצת חייב שבועת התורה אלא בדבר שאפשר לכפור בו".

בטרם שניישב את הקושי, נעמיק אותו עם העיון בדין נוסף בהלכות "מודה במקצת".

דינו של רבי חייא קמייתא

מה יהא הדין כאשר הנתבע כופר במלוא סכום התביעה, אך התובע מביא עדים המעידים כי הנתבע חייב את מחצית סכום התביעה? האם יש חיוב שבועה מדין "מודה במקצת"? כלומר השאלה היא האם חייבה התורה שבועה גם את מי שכפר בכל והוכח שהוא שיקר במקצת והעידו שהוא "חייב במקצת".

הסברה שמכוחה "מודה במקצת" חייב שבועה אינה חלה במקרה זה, שהרי הוא מעז פניו בבעל חובו וכופר הכול. אבל, במסכת בבא מציעא (דף ג' עמ' א') מצינו את חידושו של רבי חייא' כי יש חיוב של שבועה מדין "מודה במקצת", גם כאשר אין המדובר בהודאת בעל דין אלא - בעדות של שני עדים. הכיצד נחייב אדם להשבע שבועה שאינה כתובה בתורה? אם התורה חידשה שבועה רק במודה במקצת, איך נוסיף אנחנו חיוב שבועה גם בחייב במקצת?

הגמ' אומרת כי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר ולכן אפשר להסיק שהעדאת עדים תחייב שבועה "כדי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר". כלומר אם התורה מחייבת שבועה בחיוב שאדם מתחייב בהודאת פיו כל שכן שיתחייב כשעדים מחייבים אותו.

ואכן, כך פסק הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (פרק ד' הלכה י') "מנה לי בידך. אין לך בידי כלום. והעדים מעידים עליו שעדיין יש לו אצלו חמשים. פסקו כל הגאונים הלכה שישלם חמשים וישבע על השאר, שלא תהא הודיית פיו גדולה מהעדאת עדים".

ו. לחידוש קוראים "הראשון" - קמייתא - מכיוון שלאחר מכן, בדף ד', מופיע חידוש נוסף של רבי חייא.

אברהם וינרוט

קושייתו של רבי חיים סולובייצ'יק

מאחר שהרמב"ם (בהלכות טוען ונטען פרק ד' הלכה י') פוסק כדברי רבי חייא כי יש חיוב שבועה של מודה במקצת גם מכוח עדות של עדים על חיוב במקצת זה, מקשה רבי חיים הלוי סולובייצ'יק שאלה חריפה על הרמב"ם (בהלכות טוען ונטען פרק ד' הלכה ד') שפסק כי אין שבועת "מודה במקצת" כשהנתבע הודה בסך של מחצית מסכום התביעה שיש עליו שטר כי הוא מודה בממון שאין יכול לכפור בו. הן אמנם אין במקרה זה אין חיוב שבועה מכוח ההודאה שלו עצמו, אך שטר הוא מסמך שחתומים עליו עדים. אם כן, מדוע אין חיוב שבועה מכוח עדותם של העדים החתומים על השטר?

ההבחנה בין שתי תביעות לתביעה אחת

נראה כי כדי ליישב את הדברים חסרה לנו עוד לבנה אחת למבנה הכולל. הרמב"ם (הלכות טוען ונטען פרק ג' הלכה י"ב) פוסק כך:

"כור חטים יש לי בידך - אמר לו הן. וכור שעורים, אמר לו אין לך בידי שעורים, הרי זה פטור ואין זה מודה במקצת עד שיאמר לו בבת אחת כור חטים וכור שעורין יש לי בידך ואמר לו הנטען אין לך בידי אלא כור שעורים".

כלומר:

- א. אם שני דברים נתבעים בתביעה אחת, והנתבע מודה באחד מהם - זו הודאה במקצת.
- ב. אם שני דברים נתבעים בשתי תביעות נפרדות המתבררות בזו אחר זו, והנתבע הודה בתביעה אחת וכפר בחברתה - אין זו הודאה במקצת, שהרי הנתבע העז פניו בבעל חובו בתביעה אחת, וכפר במלוא הסכום שנתבע בתביעה השניה.

ניתוח המקרה שנדון ברמב"ם המוקשה

- הבה ננתח כעת את המקרה הנדון ברמב"ם המוקשה (הלכות טוען ונטען פרק ד' הלכה ד').
- באותו מקרה בפנינו שני מקורות לתביעה:
 - מלווה בשטר - שבו יש שני עדים המעידים על סכום אחד.
 - מלווה בעל פה - של סכום נוסף שלגביו אין עדים.

נהגה | מודה במקצת

התובע דרש את שני הדברים הללו כאחד, אבל אלו שתי תביעות עם עילות נפרדות.

תירוץ קושייתו של הרב סולובייצ'יק

הבחנה זו מתרצת את קושייתו של הרב סולובייצ'יק ואין מקום לחייב שבועה במקרה זה מכוח העדות של עדי השטר. נבאר:

- א. בהתבוננות על בעלי הדין - ניצבת תשובה אחת של הנתבע מול דרישה אחת של התובע. הוא כפר בחלק אחד של התביעה והסכים לחלק אחר שלה, ולכן היה מקום לחיוב מדין "מודה במקצת" ועל כן חידש הרמב"ם כי הוא בכל זאת פטור כי הודה בדבר שלגביו אין אפשרות לכפור בו.
- ב. בהתבוננות על עדות העדים - אלו תביעות נפרדות שאינן מתבררות כאחת. התביעה מכוח השטר נדחית מצד השטר והדיון בה מסתיים מיד. התביעה מכוח המלווה בעל פה היא תביעה נפרדת הבאה בעקבותיה.

בכך מיושבת קושיית הרב חיים סולובייצ'יק על הרמב"ם המוקשה (בהלכות טוען ונטען פרק ד' הלכה ד') שכן אם בוחנים את התביעות הללו מזווית הראיה של חיוב שבועה מכוח עדות העדים (חיובו של רבי חייא) אין מקום לחייב שבועה מכוח העדת העדים, שהרי אלו תביעות נפרדות.

תירוץו של הרב חיים סולובייצ'יק לשאלת ה"מגיד משנה"

ההבחנה בין שתי עילות תביעה מבהירה מדוע אין חיוב שבועה מכוח העדת העדים במקרה שנדון ברמב"ם בהלכות טוען ונטען (פרק ד' הלכה ד'), אולם הבחנה זו אינה חלה במקרה שנדון ברמב"ם בהלכות אישות (פרק ט"ז הלכה כ"ה). במקרה זה מדובר בתביעה אחת, עם עילה אחת. מצידה של האישה בגין עיקר הכתובה של בתולה. היא אומרת שכתובתה מאתיים והבעל אומר כי כתובתה מאה כבעולה, ובפנינו עדים כי היא הייתה נשואה וחייב לה לכל הפחות מאה, וממילא זו עדות שהוא חייב מחצית מממה שתבעה. אין כאן שתי עילות תביעה שונות והשאלה היא אחת: מה גובה החיוב מכוח נישואיה.

אברהם וינרוט

- הרב חיים סולובייצ'יק מבאר על כן כי בכך מתיישבת באחת קושיית ה"מגיד משנה", שכן:
- א. אכן במקרה זה אין חיוב שבועה מכוח הודאת בעל דין של הבעל, שהרי לא היה בידו לכפור בסכום זה;
- ב. אבל, יש מקום לחיוב שבועה מדין "מודה במקצת", לנוכח דינו של רבי חייא (ופסיקת הרמב"ם בהלכות טוען ונטען פרק ד', הלכה י') המחייב שבועה מכוח - עדות העדים המחייבת אותו במחצית מהסכום שנתבע.

מיגו בתרי ותרי

שיטת המרדכי שמיגו מכריע כשיש תרי ותרי

במרדכי בסוף מסכת קידושין (רמז תקס"ט-תק"ע) מובא המקרה הבא:

"מעשה היה בשני בני אדם שהיו שונאים זה לזה.

הלך אחד מהם והשחיד (נתן שוחד) לערטילאי אחד (ערום) שיוציא לעז על בתו של חברו שקידשה והשכיר עדים שהעידו שקדשה וכתבו שטר "בפנינו חתומי מטה קידש פלוני את בת פלוני".

והיה אותו שטר מקוים ע"י ג' דיינים שהיו מעידים על חתימת העדים וחתמו שטר על כך (שטר הנפק).

אחד מן הדיינים היה קרוב לנערה ובא הקרוב ואחד מן הדיינים והעידו בפני בית דין שהעדים בשטר הקדושין העידו על כתב ידם. הדיין השלישי לא בא לבית הדין להעיד על ככה.

העדים החתומים בשטר הקידושין מכחישים את עידי ההנפק ואמרו: מעולם לא חתמנו.

וגם בעל השטר דהיינו המקדש עצמו (הערטילאי) מודה ששטר הקידושין מזויף.

והשיבו הרבנים והתירוה בלא גט.

ביחס לשטר ההנפק - פשוט הדבר כי אין לו תוקף והמרדכי מביא את דבריו המרהיבים של הרב ר' אביגדור שהשיב וכתב כך:

"כמה דיו משתפך וקולמסים משתברים. לערוך מערכות. בדבר הלכות. להביא גוברין. ושטרי ברורין על אודות העלמה הגונה אשר בקשו לעגנה. בקהלם ובסודם ולא עלה בידם. כי הצור מגן בעדה להעמידה על כבודה. וזאת תהיה לה לעדה. לאחריית

ותקוה כי אין דבר שבערוה פחות משנים וכאן אין שנים אלא על פה ולא בכתב כי אותם שנים האומרים [בקיום] בשטר חתום בעדים ואותם ב' עדים החתומים העידו לפניהם ולפני שלישי על כתב ידן אותו שלישי לא בא לב"ד ואחד מאלו הב' שבאו לפני ב"ד שהם חתומים על ההנפק אחד מהם קרוב לנערה מחמת אשתו נמצא שאין כאן אלא אחד שאומר שהעדים העידו על כתב ידן ואף לפי דבריו לא נתקיים בג' שאפילו היו כל שלשתן לפנינו והיו אומרים שהעידו העדים על כתב ידן לפניהם אין זה קיום הואיל והאחד קרוב וכמאן דליתיה דמי דאין הנפק בפחות מג'".

המרדכי עצמו מוסיף על כך וכותב כי אף אילו היה ההנפק בתוקף, יש מקום להתיר את האישה.

"גם נראה להתירה מטעם אוקי תרי להדי תרי ואוקי אשה בחזקת היתר ואי משום דרב אסי שאני הכא שהבעל אומר לא קדשתי ונאמן במגו דאי בעי אמר קדשתי וגרשתי דבעל שאמר גרשתי אשתי נאמן".

כלומר:

- א. יש בפנינו את עדי השטר שטוענים כי לא חתמו עליו וכנגדם יש בפנינו את עדי שטר ההנפק הטוענים כי זה שטר תקף, ובמקרה כזה של שני עדים מול שני עדים נאמן הבעל שאמר לא גירשתי - מכוח טענת מיגו.
- ב. המרדכי מפנה לדברי רב אסי, ובחידושי אנשי שם מבואר כי כוונת המרדכי לגמרא במסכת קידושין דף סג עמ' ב בה מצינו משנה "קידשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתי, ובא אחד ואמר אני קידשתי - נאמן". בעקבות כך מצויה מחלוקת בגמרא שם: רב אמר שהבעל "נאמן ליתן גט ואין נאמן לכנוס: נאמן ליתן גט, אין אדם חוטא ולא לו (רש"י מבאר כי אין לו עניין להתיר אשת איש חינם). אבל, הוא אינו נאמן לכנוס, שמא יצרו תוקפו והוא מספר כי הוא זה שקידש אותה כדי שהוא יחיה עימה חיי אישות. רב אסי אמר: אף נאמן לכנוס, שכן אין אדם מעז לומר לאבי הבת שהוא זה שקידש, שמא האב יזכור שזה לא הוא. נמצא כי בעל נאמן לומר כי הוא קידש אישה, ואם כן כיצד מוציאים אותה בלא גט?

נהגה | מיגו בתרי ותרי

ג. על כך משיב המרדכי כי הבעל טוען כאן שלא היו קידושין והוא נאמן לומר שלא קידש מכוח מיגו שיכול היה לומר - קידשתי וגירשתי. נמצאנו למדים כי לפי שיטת המרדכי כאשר יש שני עדים מול שני עדים - ניתן להכריע מכוח טענת בעל דין - המגובה ע"י מיגו.

בספר "שער משפט" (סימן מו ס"ק יד) הביא את דברי רבי אליהו בן חיים (הראנ"ח - מראשוני האחרונים) שכתב כי כשיש שני עדים מול שני עדים (תרי ותרי) ויש לבעל דין עצמו מיגו, הרי שהוא מהימן. "רק העדים עצמם לא מהני מיגו לגבייהו". הראנ"ח מביא ראיה לדברים מדברי המרדכי האמורים בסוף מסכת קידושין. שער המשפט מביא את דברי המרדכי ואת דברי הראנ"ח ומסיק מכך, כי מכיוון שמועיל מיגו במקרה שיש שני עדים מול שני עדים (תרי ותרי), הרי שמועילה גם החזקה של "שטרך בידי מאי בעי". לכן "שנים אומרים בשטר שהוא פרוע ושנים מכחישים אותם - אמרינן סלק עדותן כמאן דליתא ומוקמינן השטר בחזקתו".

שיטת הריב"ש

במסכת קידושין דף ס"ד עמ' א' מצינו משנה לפיה אב נאמן להעיד כי קידש את בתו כשהיא קטנה. הגמרא מבארת שהאב מהימן שכן בתורה נאמר (דברים כ"ב, ט"ז) "את בתי נתתי לאיש הזה לאשה".

כך גם נפסק ברמב"ם הלכות אישות פרק ט' הלכה י': "נאמן האב לומר על בתו קודם שתבגור שהיא מקודשת ואוסרה על הכל". בהתאם לכך פסק הריב"ש (סימן תע"ט) "נשאלתי על אודות קדושי קטנה באשכנז. והעדים המעידים זה אומר בכה, וזה בכה... וראיתי עדות אבי הכלה האומר שהחתן נתן לו הטבעת ואמר לו הרי בתך מקודשת לי וכיון שהוא אומר כן אין ספק שהוא נאמן לאסרה כיון שהיא קטנה, דרחמנא הימניה".

כלומר, זהו מקרה נוסף שבו יש עדות של שתי כיתות עדים: שניים מול שניים, וההכרעה היא ע"י גורם שלישי, בעל הדין שיש לו מהימנות. ה"משנה למלך" מביא את הדברים וכותב "ואיכא לעיוני בהאי דינא". נראה כי שאלתו מכוונת לשאלה שעליה נעמוד להלן.

אברהם וינרוט

כשיש שני עדים מול שני עדים המקרה לא פתיר

בגמרא במסכת בבא קמא דף ע"ב עמ' ב' מצינו מחלוקת אב"י ורבא ביחס לעד זומם.

אב"י אמר: למפרע הוא נפסל. כלומר אם העיד בתשרי והזום בחודש ניסן, כל העדויות שהעיד מתשרי עד ניסן פסולות.

רבא אמר: מכאן ולהבא הוא נפסל.

והגמרא מבארת:

אב"י אמר למפרע הוא נפסל - שהרי משעה שהעיד הוא נחשב רשע, והתורה אמרה (שמות כ"ג, א')

"אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס".

רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל, עד זומם חידוש הוא, שהרי יש כאן עדות של שניים מול שניים, מניין לנו להעדיף את השניים האחרונים על פני השניים הראשונים? העדפת השניים האחרונים נלמדת מגזירת הכתוב, ומכיוון שזהו חידוש התורה "אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך".

שואל תוספות (ד"ה אין לך בו) למה נאמר כי זהו חידוש שמאמינים לעדים האחרונים יותר מאשר לראשונים, "והלא מן הדין יש להאמין לעדים האחרונים במיגו שאילו רצו היו פוסלים את הראשונים ע"י כך שהיו אומרים כי הם גזלנים?

תוספות משיבים על כך שני תירוצים:

א. ר"י מתרץ שמיגו יש רק באדם אחד אבל בשני בני אדם "לא שייך מיגו דאין דעת שניהם שוה ומה שירצה לטעון זה לא יטעון זה".

ב. זהו מיגו במקום עדים "שהרי יש עדים כנגד האי מיגו להכחישם ואף על פי שיש כמו כן עדים עם המיגו אין בכך כלום (ועוד) דלא עדיף מיגו מעדים שאם היו עדים מסייעים לאלו לא היה להם כח להכחיש את אלו דהא תרי כמאה וכ"ש מיגו".

נמצא כי לפי התירוץ השני כשיש שני עדים מול שני עדים, אי אפשר להוסיף על כך בירור של מיגו, כי כח המיגו לא יהיה יותר מאשר עוד שני עדים, והכלל הוא ששני עדים נוספים לא יועילו דבר להכרעת הספק. הדין של שני עדים מול שני עדים זהה לדין של שני עדים מול מאה עדים. שני עדים זה 100% בירור, ואין יותר ממאה אחוז! אם כן, תוספת המיגו לא תוסיף דבר.

נהגה | מיגו בתרי ותרי

בדומה לכך מצינו בתוספות במסכת בבא בתרא דף לא עמ' ב'. שם מובאת מחלוקת רב הונא ורב חיסדא ביחס לשתי כתות עדים המכחישות זו את זו. רב הונא סובר כי זו באה בפני עצמה ומעידה במקרים אחרים, וזו באה בפני עצמה ומעידה במקרים אחרים, ורב חסדא אמר כי הם עדי שקר ולכן פסולים בכל מקום. שואל תוספות (ד"ה וזו באה בפני עצמה ומעידה) מדוע שלא יאמינו לעדים השניים במיגו שיכלו לפסול את הראשונים ולהעיד כי הם גזלנים? מתרץ תוספות: א. ר"י אומר - לא שייך מיגו שכן אין דעת שניהם שוה ומה שירצה זה לטעון לא יטעון זה. ב. "מיגו במקום עדים לא אמרינן (ועוד) דמיגו לא יוכל לסייעם יותר משני עדים ואפיל היו עמהן מאה עדים אין נאמנים - דתרי כמאה".

קושיית הגרב"מ אזרחי זצ"ל

בהתאם לכך, יש להקשות על המרדכי (ועל הראנ"ח שבא בעקבותיו), מדוע סבר כי כשיש שני עדים מול שני עדים מועיל מיגו שיש לבעל הדין כדי להכריע? הרי אנו רואים בגמרא במסכת בבא קמא דף עב עמ' ב' כי כשיש שני עדים מול שני עדים - מיגו לא מוסיף כלום! העדים הם כבר 100% של בירור ואי אפשר להוסיף לכך דבר. המיגו לא יהיה יותר מאשר עוד 2 עדים נוספים לאחד הצדדים, וראינו שהם אינם מוציאים מכלל הספק. אם כן, כשיש שניים מול שניים זה מקרה שהוא 'אניגמה', בלתי פתיר! איך מכריעים בו מכוח טענה ומיגו של בעל דין, כשיש כבר 'תרי ותרי'?

אכן, יושם אל לב כי "שער המשפט" מציין "רק העדים עצמם לא מהני מיגו לגבייהו". כלומר, הוא רומז לכך שהגמרא במסכת בבא קמא מתייחסת למיגו שיש לעדים עצמם, ואז המיגו לא מוסיף להם מהימנות. לעומת זאת, המרדכי מתייחס למיגו שעומד לבעל הדין. אבל, לכאורה, מה ההבדל? אם שני עדים זה 100% בירור, ואין יותר ממאה אחוז, מה מועיל מיגו שעומד לרשות בעל הדין? הרי הספק נותר בעינו לאחר שיש שני עדים לכל צד?

הסברו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

יש להבין מהו "מיגו".

אברהם וינרוט

- בירור - מיגו מסייע לבירור האמת, שכן ההנחה היא שמי שיכול היה לטעון טענה יותר טובה ובחר לטעון טענה חלשה יותר - מן הסתם עושה כן כי הוא דובר אמת.
- מיגו הוא "כוח הטענה". כלומר, אין זו הוכחה. אלא, הוספת תוקף לטענה של צד שמכוחה עובר נטל הראיה על הצד השני. לכן, אם נשאר ספק - הצד השני מפסיד בדין. כך מבואר בספרו של הרב שמעון שקופ "שערי יושר" (שער ו' פרק ט') כי כשם שבאיסורים יש כח לאדם שבידו לתקן דבר איסור להעיד כי הוא כשר, וזאת כנגד חזקת האיסור של הדבר, כך גם בדיני ממונות כיון ש"בידו" לזכות בממון זה ע"י טענה מסוימת, הרי שניתן תוקף לטענה שטען. לפי הסבר זה הדין של מיגו מוסיף תוקף לטענה שנטענה בפועל, אך לא מחמת שזהו סוג של בירור שדבריו אמת, אלא שיש חיזוק ומשנה תוקף לטענת הנתבע מכח הטענה שהיה יכול להעלות ולא העלה.

הרב שמעון שקופ (בספר חידושי הגאון רבי שמעון שקופ על מסכת בבא בתרא סימן י"ט) מוסיף ומבאר כי אין לומר שמיגו מוסיף מהימנות גרידא, שהרי גם קרוב שאינו חשוד לשקר (כגון משה ואהרן) אינו מהימן בעדותו, אין זאת אלא שכאשר נאמר "המוציא מחברו עליו הראיה" צריך להביא כראיה עדים שיש תוקף לדבריהם, ולעדויותו של קרוב אין תוקף של עדות ו"כח שיפסקו בית הדין על פיה". ממילא, גם לא תועיל תוספת מהימנות לדברי הנתבע, שהרי הדין אינו מוכרע על פי המהימנות של הראיות אלא לפי תוקפן, וממילא לא מועיל מיגו כבירור שאינו חשוד לשקר, אלא שהמיגו מוסיף תוקף לטענת בעל הדין.

הרב יעקב ישראל קנייבסקי בספרו "קהלות יעקב" על בבא מציעא סימן ג' כתב כי יש בדין "מיגו" שני דברים: האחד הוא המהימנות שמיגו נותן למי שמעלה את הטענה, שעה שיכול היה לטעון טענה טובה יותר. השני, שבעל טענת המיגו הופך ל"מוחזק", שהרי יכול היה להעביר את הנכס לחזקתו ע"י הטענה הטובה שבידו וממילא נחשב הוא כבר כעת כמי שטען אותה והעביר את הנכס לידי. זהו שוב הסבר מדוע "נטל הראיה" עבר לצד השני וממילא כשיש ספק בלתי מוכרע - זוכה מי שעומד לזכותו מיגו.

בהתאם לכך מבאר הגרב"מ אזרחי זצ"ל כדלהלן:

- בתוספות במסכת בבא קמא מדובר על מיגו לעדים. מיגו כזה לא משנה ניטלי ראייה בין בעלי הדין, אלא מבקש להוסיף בירור ונאמנות לכת אחת על פני חברתה.
- בכך, אין בידי המיגו להוסיף מאומה, שהרי שני עדים הם כבר 100% של בירור! אין בירור למעלה מזה. אדרבה, עד שמהימנותו אינה באה מכוח עדותו אלא מכוח מיגו, הוא עד יותר חלש.
- המרדכי לא מדבר על מיגו שבא לסייע למי מהעדים אלא על מיגו של בעל דין.
- בעל דין שיש לו מיגו הטענה שלו בת תוקף יותר. אם נותר ספק בלתי מוכרע - נטל הראייה עובר לשכנגדו וטענתו מתקבלת.
- בדומה לכך נקט הריב"ש כי אב המעיד כי קידש את בתו, טענתו מתקבלת גם כשיש שתי כיתי עדים, כי זה לא בירור ראייתי אלא כח נאמנות שנתנה לו תורה! התורה האומרת "את בתי נתתי לאיש הזה לאשה" - מסמיכה את האב להכריע את מצב בתו הקטנה. לא לטעון אלא לקבוע! לתת תוקף!
- בעקבות כך "שער המשפט" חידש כי גם הדין של "שטרך בידי מאי בעי" מועיל כשיש ספק בלתי מוכרע, שכן כבר בארנו (בשיעור שעסק במהותו של שטר), כי נטל הראייה הוא שעובר על מי שטוען כנגד שטר. החזקה של "שטרך בידי מאי מעי" אינה מוסיפה לבירור העובדות לגופן ואינה מצטרפת לאחת מכתי העדים להוסיף לה מהימנות, אלא זוהי בגדר של העברת נטלי הראייה ודרך של הכרעה בהעדר בירור.

מיגו והפה שאסר

אדם לא יכול לטעון טענות עובדתיות חלופיות. כך למשל אין הוא יכול לומר א. לא לקחתי ממך קדירה. ב. היא היתה שבורה. ג. החזרתי לך.

אבל, האם יכול בעל דין לחזור בו מטענה אחת ולעבור לטענה אחרת? בעניין זה נחלקו אמוראים במסכת בבא בתרא דף לא עמ' א' "עולא אמר טוען וחוזר וטוען, ונהרדעי אמרי אינו טוען וחוזר וטוען".

טענות סותרות

בטור חושן משפט סימן פ' נפסק "מי שטוען בפני בית דין טענה אחת ונתחייב בה אינו יכול לטעון טענה אחרת שסותרת הראשונה".
ה"שולחן ערוך" בסימן פ' מוסיף כי לאחר שהתחייב בטענתו הראשונה שוב אינו יכול לטעון את הטענה השניה "אפילו אם יש עדים על טענה שניה". הטעם הוא, שיש לראות בטענה הראשונה משום הודאת בעל דין, הסותרת את הטענה השניה, והודאת בעל דין גוברת ומחייבת את המודה אפילו כנגד מאה עדים.

טענה ראשונה מחוץ לבית דין

כל הדין של "אין טוען וחוזר וטוען" נאמר רק אם טענתו הראשונה הושמעה בבית הדין. "אבל כל מה שטוען חוץ לבית דין יכול לחזור ולטעון אפילו לסתור טענתו הראשונה לפי שאין אדם מגלה טענותיו אלא בבית דין, כדי שלא יידע בעל דינו מה שירצה לטעון ויחשוב להשיב שקרים על טענותיו".

תיקון טענות

אדם גם יכול לתקן את טענתו שטען בבית הדין. הטור ממשיך ופוסק שם "אבל אם בא לתקן הטענה הראשונה ואומר לכך כיונתי, ויש במשמעותה לשון שסובל

אברהם וינרוט

זה התיקון שמתקנה - שומעים לו". כי אינו סותר את הטענה הראשונה אלא מפרש אותה. יש תנאי לכך. "במה דברים אמורים שלא יצא מבית דין, אבל אם יצא מבית הדין אין שומעים לו אפילו לתקן אותה דשמה לימדוהו לטעון שקר".

טענות סותרות כשאפשר לזכות גם בטענה הראשונה
אי אפשר להעלות טענות סותרות רק אם העלה טענה וזו נדחתה, ואז ביקש להעלות טענה סותרת. אבל, מה הדין כשאדם טוען טענה שיש בידו לזכות בדין מכוחה, ועתה הוא רוצה לעבור לטענה אחרת שגם מכוחה הוא עשוי לזכות בדין? ביחס לכך כתב הטור שם "במה דברים אמורים, שאין טוען חוזר וטוען לסתור טענתו הראשונה - דוקא שנתחייב בדין בטענה ראשונה. אבל אם יכול לזכות בדין גם בטענה הראשונה ... יכול לחזור ולטעון ולזכות בטענה האחרת".

נמצא לסיכום:

- א. מטענה שהושמעה לפני שהצדדים באו לבית דין - אפשר לחזור.
- ב. אפשר לתקן טענה, אם הוא אומר "לכך כיונתי" והדבר מתקבל מבחינה לשונית.
- ג. מטענה שנשמעה בבית הדין ונמצא חייב - אי אפשר לחזור ולטעון טענה סותרת.
- ד. מטענה שנשמעה בבית הדין ואפשר לזכות מכוחה - אפשר לחזור ולטעון טענה סותרת.

מהימנות - מכוח מיגו

מה הסיבה שאדם יכול לעבור מטענה לטענה סותרת, אם יכול היה לזכות גם בטענה הראשונה?
מבאר הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק ו סימן רל"ח) כי אם אדם אמר בבית דין לא לויתי ולא חוייב בכך, ואח"כ טען לויתי ופרעתי נאמן, "מיגו דאי בעי עומד בטענתו שלא לווה ואין לך מיגו יותר חשוב ממנו".

נהגה | מיגו והפה שאסר

באו עדים לסתור את הטענה הראשונה

האם יכול אדם לעבור מטענה של פטור לטענה אחרת של פטור, אחרי שבאו עדים לסתור את הטענה הראשונה?
בנימוקי יוסף מסכת בבא בתרא דף טז עמוד א' מובאים דברי הר"י מגא"ש והרמב"ם שאדם אינו נאמן לעשות כן. והסברה פשוטה, שהרי לאחר שבאו עדים אין לו כבר מיגו.

ואכן, השולחן ערוך חושן משפט סימן פ סעיף א פסק "מאחר שיבואו עדים ויכחישו טענתו הראשונה שסמך עליה, אינו יכול להשיאו לטענה אחרת, אלא אם כן נתן אמתלא לטענה שסמך עליה ויש במשמעה כמו שהשיא בזאת הטענה האחרת, והוא שלא יצא מבית דין".

הטור מביא גם את דברי הרמ"ה "והוא דלא אתו סהדי בתר הכי, אבל אי אתו סהדי בתר הכי ואכחשוהו בטענה קמייתא לא משגיחין בטענה בתרייתא עד דמייתא ראייה".

משמע מכאן, כי אף שאינו יכול לחזור בו מטענה אחת ולעבור לטענה שניה אחרי שהובאו עדים לסתור את הטענה הראשונה, הוא עדיין יכול להביא ראייה לטענתו השניה, וטענתו הראשונה שנסתרה לא תיחשב כהודאת בעל דין כנגד העדים על הטענה השניה. הוא כמובן יצטרך להביא עדים להוכיח את טענתו זאת, אבל, בהחלט יכול להישמע בטענה שניה.

בדומה לכך כתב בשיטה מקובצת מסכת כתובות דף כג עמוד א' בשם ספר ההשלמה לגבי מה שנאמר בגמ' שאם אשה אמרה 'נשביתי וטהורה אני' נאמנת מכח הפה שאסר, ואם משהתירוה להינשא באו עדים שנשבית שוב לא תצא מהיתרה. וכתב שאפשר ללמוד מכך גם לגבי שדה, שאם אדם היה נאמן במיגו של 'הפה שאסר' לומר 'שדה זו של אביך הייתה ולקחתיה הימנו', ואחר כך באו עדים שאכן השדה הייתה של אביו וממילא אין אנחנו זקוקים להודאתו של הטוען שלקחה ואין לו כבר את הכח של 'הפה שאסר', עדיין יוכל להחזיק בטענתו שלקחה ממנו ללא ראייה שכן מהימנותו לא פגה גם אחרי שבאו העדים. "ונראין הדברים דלא מפקינן ליה מיניה דכיון דהימנוהו הימנוהו".

אברהם וינרוט

נשאלת השאלה, הרי לאחר שבאו עדים והעידו שהשדה הייתה של אביו ירד המיגו?

אכן, הוא היה נאמן בשעת העדות, כי אז עדיין לא היו עדים. אבל, משבאו העדים, הוא חדל להיות הפה שאסר ואם כן לאחר שאנו יודעים שהשדה הייתה של אבותיו של השני איך יזכה בשדה בטענת 'קניתי' ללא ראייה. בשאלה זו התקשה "קצות החושן".

"קצות החושן" סימן פ ס"ק ג שואל על פסקו של הטור כיצד נאמן אדם לחזור בו לאחר שבאו עדים הרי בכך הוסר המיגו. קצות החושן מביא לכך שני מקורות:
א. משנה במסכת כתובות דף כ"ב עמ' א' "אשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני - נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שהיא אשת איש אינה נאמנת.

אמרה נשביתי וטהורה אני - נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר; ואם יש עדים שנשבית, והיא אומרת טהורה אני - אינה נאמנת".

"קצות החושן" מדייק, כי משמע שגם אם בשעה שטענה עדיין לא היו עדים שהיא נשואה, אך באו עדים לבסוף, אין יותר מיגו. ודוק. דברים אלה מנוגדים לדברי ההשלמה המסיק את דבריו מדין 'שבוייה', ואמנם שם בשיטה מקובצת הביא את דברי הרב המעילי החלוק על בעל ההשלמה וסבור כי "כבוד רבינו במקומו מונח, דאיכא למימר דלא דמי דממונא מאיסורא לא ילפינן", ויתכן שכוונתו ש'בשבוייה הקילו' להאמינה מפני שאיסורה נובע רק מחשש שמא נטמאה, ולכן לגבי חזקת אשת איש הדין שונה.

ב. רמב"ם הלכות מלוה ולוה פרק יד הלכה ה' "הוציא עליו שטר חוב שאינו יכול לקיימו, (אין הוכחה שהעדים אכן חתמו על שטר זה וממילא אין תוקף לשטר), ואמר הלווה אמת שאני כתבתי שטר זה אבל פרעתי או אמןנה הוא, (השטר נכתב בלי שהייתה הלוואה מתוך אמון במבקש השטר שלא יציג אותו לפרעון), או כתבתי ללוות ועדיין לא לויתי וכל כיוצא בזה הואיל ואם רצה אמר לא היו דברים מעולם והרי מפיו נתקיים (השטר) הרי זה נאמן וישבע היסת ויפטר, ואם קיימו המלווה אח"כ בבית דין הרי הוא כשאר השטרות".
נמצא כי כאשר באו עדים לבסוף וקיימו את השטר, הרי שפסקה הנאמנות של הלווה לומר פרעתי ואין אנו אומרים כי הוא כבר זכה לאמון מכוח מיגו.

נהגה | מיגו והפה שאסר

- בהתאם לכך שואל "קצות החושן" כי במקרה של טוען וחוזר וטוען:
- א. הן הכלל הוא שאין אדם יכול לחזור בו מדבריו הראשונים, כי כשהוא חוזר בו - הדבר גורע ממהימנותו;
 - ב. אולם, ביקשנו להאמינו למרות זאת - מכוח מיגו שיכול היה להמשיך ולהחזיק בטענתו הראשונה
 - ג. אם כן, כאשר באו עדים להכחיש את טענתו הראשונה, או אפילו באו ולא הכחישוהו אלא שביטלו את הצורך להסתמך עליו כ'הפה שאסר' - הרי שאין כבר מיגו, וכיצד הוא נאמן בטענתו השנייה?

הסברו של "קצות החושן"

"קצות החושן" מבאר על כן, שלא כדברי הרשב"א שמדובר בטענת חזרה חלשה שמחזקים אותה ע"י מיגו. אין מיגו! אלא, שהטענה לא נחלשה מלכתחילה. "מה שנקטו הפוסקים לשון שאילו היה רוצה היה עומד בטענתו הראשונה - לאו בתורת מגו קאמרי דליהוי מה לי לשקר, אלא כיון שאילו היה רוצה היה יכול להמשיך בטענתו הראשונה ועדיין לא נתחייב בה לא שייך בה הודאת בעל דין כמאה עדים".

הווי אומר, כי כל החיסרון במי שחוזר וטוען הוא רק כאשר טענתו הראשונה נחשבת כהודאת בעל דין כלפי טענתו השניה, אך מי שחוזר מטענה אחת שמכוחה היה פטור, לטענה אחרת שגם מכוחה הוא פטור, הרי שטענתו הראשונה כיון שלא חייבה אותו לא מהווה 'הודאת בעל דין' וטענתו השניה היא "הוי טענה מחמת עצמה". כלומר, לא נגרע דבר ממהימנות הטענה השניה מחמת שלפני כן הועלתה טענה אחרת, כי כל עוד שאדם לא התחייב בדין, הוא יכול לטעון כרצונו. "כיון שעדיין לא נתחייב לא שייך הודאת בעל דין וכמי שלא נחקרה עדותו בבית דין דמי דיכול לחזור".

הקושי שמעוררת שיטת "קצות החושן"

ברם, שהסבר זה קשה משתי סיבות:

- א. לשון הראשונים - ברשב"א ראינו שכתב במפורש כי אפשר לעבור מטענה לטענה - מכוח מיגו. הרשב"א אף מציין "ואין לך מיגו יותר חשוב ממנו".

ב. סברה - מדוע אומרים אנו שאם בית הדין טרם פסק את דברו, אין הנתבע מאבד את אמינותו כשהוא חוזר בו מטענה אחת וטוען חלף זאת טענה סותרת? נכון שהוא לא מושתק מלחזור בו, שהרי אין נגדו פס"ד אבל, למשל, מי שטען לא לווייתו, כיצד יכול כעת להיאמן בטענה "לווייתי ופרעתי"? הרי בכך שהוא חזר בו מהטענה לא לווייתי הוא נמצא שקרן ביחס לטענתו הראשונה?

הסברו של "קובץ שעורים"

ה"קובץ שיעורים" (על בנא בתרא אות קי"ב) ביאר כי יש להבחין בין "מיגו" ("מה לי לשקר") לבין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

- מיגו - יוצר מהימנות.

הסברה היא שאדם שיכול לטעון טענה טובה ועובר לטענה יותר מורכבת, מן הסתם עושה כן מכיוון שזה נכון.

סברה זו נשאר בת תוקף גם לאחר שבאו עדים. העובדה שאח"כ באו עדים והפריכו את הטענה הראשונה - אינה גורעת ממהימנותו, שהרי בזמן הטענה עדיין לא היו עדים והיה יכול לטעון טענה אחרת.

(ואין להקשות, שמא הוא חוזר בו מכיוון שהוא צופה שיבואו עדים, שהרי עובדה היא שהוא כבר העלה טענה זו עצמה, ורק עכשיו בחר לחזור בו ממנה).

לכן, יכול בעל דין לעבור מטענה לטענה, ואין דבריו נפרכים גם אם לאחר שעבר לטענה השניה באו עדים שסתרו את הטענה הראשונה.

- "הפה שאסר" - מעניק כח ותוקף לדבריו,

הסברה היא שאנו חיים מפיו שדבר מסוים הוא אסור, כלומר הכח שלנו לאסור נובע מדבריו, והרי הוא עצמו מסייג את דבריו אלו ומבאר כי מותר הוא.

ביחס לדין "הפה שאסר" פשיטא כי אם אחר כך באים עדים, שוב אין אנו חיים מפיו, ואנו יכולים לאסור גם בלעדיו, ולמה ניתן לו נאמנות לסייג את דברי העדים. ואין נפקות שהעדים באו רק לאחר שהוא סיים לטעון את טענותיו, שהרי משהעדים הגיעו שוב אין אנו חיים מפיו.

נהגה | מיגו והפה שאסר

בהתאם לכך נעיין בשלושת הנושאים שבפנינו :

א. אשה שאומרת אשת איש הייתי וגרושה אני - זה דין שנובע מכוח הפה שאסר, שהרי האשה לא הייתה בחזקת אשת איש ולא ידוע לנו שהיא הייתה אשת איש אלא מפיה. ובפרט שהרי לא עסקינן בדיני ממונות אלא באיסורי עריות ובדבר שבערווה אין נאמנות מכוח מיגו.

ב. מודה בשטר שכתבו - זה דין "הפה שאסר", שכן הגמרא אומרת "מכדי האי שטרא חספא בעלמא הוא, מאן קא משוי ליה שטרא לוח הא קאמר דפריע הוא". כלומר אדם לא נאמן לומר פרעתי רק כשיש כנגדו שטר, אבל ה'נייר' שאינו מקויים שבפנינו לא נחשב כשטר רק לאחר שהלווה מודה בו.

ממילא, אם באים עדים המקיימים את השטר, הרי שאין יותר את הפה שאסר. **ג.** ה"טוען מפטור לפטור", אינו נזקק לדין של "הפה שאסר", אלא לחיזוק נאמנותו בסברה של "מה לי לשקר", וסברה זו אינה מתבטלת גם כשבאו עדים אח"כ.

שאלת הגרב"מ אזרחי זצ"ל

בהתאם להסבר זה מבארים אנו כי אכן, ככלל אין אדם יכול לחזור בו מדבריו הראשונים, כי כשהוא חוזר בו - הדבר גורע ממהימנותו. אולם, אם גם הטענה הראשונה הובילה לפטור אנו נאמין לו מכוח מיגו שיכול היה להמשיך ולהחזיק בטענתו הראשונה. נאמנות זו אינה פגה גם כאשר באו עדים להכחיש את טענתו הראשונה, שכן נאמנות שנרכשה לפני שבאו העדים אינה מוסרת. ברם, שהגרב"מ אזרחי זצ"ל שואל מדוע אין כאן הודאת בעל דין שמונעת ממנו לטעון את הטענה השנייה?

יסוד לשאלה זו עולה מעיון בדברי הרמ"א בספרו "דרכי משה" (הקצר) על חושן משפט סימן פ' "וכתב מהרי"ו (הרב יעקב וייל) סימן ע"ז דאין אדם יכול לטעון טענה שלא טען כבר דהואיל שלא טענה מתחלה כאלו הודה שאין זה טענה". נמצא לכאורה כי כשאדם לא טען פרעתי אלא התחיל בטענה של לא לויתתי, הרי שלא עסקינן רק באיזושהי רעותא לגרסתו ההפכפכה, אלא זו הודאת בעל דין המונעת את הטענה השנייה.

אברהם וינרוט

הסברו של הגרב"מ אזרחי

הגרב"מ אזרחי זצ"ל מבאר כי יש להבחין בין "הודאת בעל דין", לבין "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי".

- מי שאומר "אני חייב" לך - הרי שהודאתו מונעת המשך של דיון כשלהו, שהרי משנוצר חיוב על ידו שוב אין אנו צריכים לעדים ונגמר הדיון. על כך נאמר שהודאתו "כמאה עדים דמי".
- מי שלא העלה את טענתו השניה בתחילה, בית הדין נוטים שלא להאמין לו לאחר מכן כשיעלה את דבריו, שכן זו היתה "טענה כבושה" והוא טען טענה אחרת. אבל, זו "הודאת בעל דין", שאינה כמאה עדים", שכן אין כאן השתק המונע ממנו להביא טענה זו, ולא נוצר חיוב. יש רק ריעותא במהימנותו, ואותה ניתן לתקן מכוח מיגו.

אי שתקת

שני כללים בגביית חוב

במשנה במסכת גיטין דף מ"ח עמ' ב' נקבעו שני כללים:

- א. ניזק גובה מעידית. מלוה גובה מבינונית. כתובת אישה גובה מזיבורית.
- ב. "אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש נכסי בני חורין, ואפילו הן זיבורית" - כלומר, אם יש לחייב קרקע שלו וקרקע שהוא מכר, גובים מהקרקע שלו (בני חורין) ולא מהקרקע שמכר לחברו.

מסכת בבא קמא דף ח' עמ' א':

הגמרא דנה במקרה שבו היו לאדם אחד שלושה חיובים: נזק, חוב וכתובת אישה, וברשותו היו שלשה סוגי קרקע עידית בינונית וזיבורית. ברם, שהחייב מכר את קרקעותיו.

הגמרא מבחינה בין שני מקרים:

- א. מכר לאדם אחד או לשלשה בני אדם ביום אחד - דין הלקוחות כדין הבעלים:

הניזק ייפרע ממי שקנה עידית

בעל חוב ייפרע ממי שלקח בינונית

האישה תגבה כתובתה ממי שקנה זיבורית.

- ב. מכר לאדם אחד או לשלשה בני אדם בשלושה ימים - נמצא כי אחרי יומיים יש לו קרקע בת חורין (זיבורית) והיא היחידה המשועבדת לכל הנושים (ניזק, מלוה ואישה), והקונים של שתי הקרקעות הראשונות אומרים לנושים "אי אפשר לגבות מקונים כשיש לחייב קרקע משלו". לכן, כולם גובים ממי שקנה אחרון.

אם אין בקרקע אחרונה זו כדי לפרוע את החוב לשלוש הנושים, הרי שהם יגבו מהקרקע שנמכרה ביום השני, ואם גם בה אין כדי לפרוע את החוב הרי שיקחו גם מהקרקע שנמכרה ביום הראשון.

- **שואלת הגמרא על המקרה הראשון:** "מכרן לאחד היכי דמי?" אם מכר הכל בשטר אחד, הרי אף כשמכרו לשלושה אנשים נאמר כי כולם נכנסו תחת הבעלים, "מכרן לאחד מיבעיא?" אלא פשיטא שמדובר שמרו לו את שלוש הקרקעות בשלוש שטרות, בזה אחר זה. והחידוש הוא שכולם גובים כדינם ולא מהאחרון.
- **שואלת הגמרא:** אם במקרה שמכר ביום אחד, מכר את הקרקעות בזו אחר זו בשטרות מכר נפרדים, אם כן, גם כשמכר לאדם אחד בשלושה שטרי מכר בזה אחר זה, מדוע לא יכול הקונה לומר לנושים כי יגבו רק מהקרקע האחרונה (הזיבורית) שהרי "אי אפשר לגבות מקונים כשיש לחייב קרקע משלו".
- **מתרצת הגמרא** הכא במאי עסקינן - כגון שלקח עידית באחרונה. מכיוון שהעידית היא שנמכרה בסוף, הרי שנח לקונה שהאישה ובעל החוב יגבו מהקרקעות של זיבורית ובינונית שרכש בתחילה.
- **שואלת הגמרא,** ברור שהקונה מעדיף שלא יקחו מהעידית, אבל למה הנושים מתחשבים בכך? "ליתו כולהו וליגבו מעידית!" הרי יש לקונה עכשיו קרקע עידית שהיא היתה "בת חורין" בעת שרכש את שאר הקרקעות, וממילא זו הקרקע שהשתעבדה להם, וזכותם לגבות מקרקע זו.
- **מתרצת הגמרא "משום דאמר להו: אי שתקיתו ושקליתו כדינייכו - שקליתו, ואי לא - מהדרנא שטרא דזיבורית למריה ושקליתו כולכו מזיבורית".** כלומר, אם תשתקו ותוותרו על התביעה ותיטלו כל אחד כדינו - מוטב, אבל אם תתבעו לקחת את העידית הרי שאחזיר את שטר המכר של הזיבורית למוכר ועל ידי זה יהא למוכר קרקע בת חורין וכולכם תגבו מזיבורית זו, שהרי אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שישנם בני חורין.
- **מקשה הגמרא:** "אי הכי, בנזקין נמי נימא הכי!" כל ניזק יכריח את המזיק לגבות מבינונית ולא מעידית, ע"כ שיאמר לו "אי שתקת" ותסכים לגבות מבינונית מוטב, ואם לא - אחזיר למוכר את שטרו ותישאר לי קרקע זיבורית בת חורין ותגבה ממנה?
- **משיבה הגמרא** כי מדובר במקרה שהמוכר בעל החוב מת, והניח יתומים. הכלל הוא שיתומים לא חייבים בחובות אביהם. אבל אם היתה קרקע לאבא הרי שהיא משועבדת ועוברת ליתומים עם השיעבוד לחוב שלה. אבל, יתומים

נהגה | אי שתקת

שאביהם לא הניח להם קרקעות אלא מטלטלים, אין הם צריכים לפרוע דבר. מכיוון שאין להם חוב הרי שאם הם קונים קרקע כעת, אין הם חייבים לפרוע ממנה לבעלי החוב. על כן, גם אם הרוכש יחזיר את קרקע הזיבורית שקנה מאביהם, זה נחשב מכר חדש.

כך מבאר תוספות שם ד"ה בדיתמי דלאו בני פרעון נינהו - אף על גב שזה מחזיר להם קרקע הוו להו כיתומים שקנו קרקע לאחר מיתת אביהן דאין בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן".

כלומר, הם נחשבים כמי שקנו קרקע כעת, לאחר מיתת אביהם, וממילא הנושים לא יפרעו מקרקע זו. נמצא שהשיעבוד ממשיך לחול על מקרקעי הקונה ויגבו מעידית שבידו.

- **שואלת אם כן הגמרא:** אם כן, למה לא יגבו כולם מן העידית האחרונה שעליה חלו כל השיעבודים?

- **מתרצת הגמרא,** כי הטעם שאינם גובים מן העידית שקנה אחרונה אלא כדינם, משום שהכלל כי אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש נכסים בני חורין נעוץ בתקנת חכמים, שנעשתה לטובת הקונה. אם כן, רשאי הקונה לומר "תקנה זו שנעשתה לטובתי, אני מוותר על תחולתה". וממילא אין לתובעים זכות לגבות מהשדה האחרונה ונשארה זכותם לגבות רק כדינם.

שאלת תוספות

שואל תוספות ד"ה "מכרן לאחד בבת אחת מיבעיא" - הן בשלב הראשון בארנו שאם מכירת שלוש הקרקעות נכתבה בשטר אחד, ברור שכל אחד גובה כדינו, הניזק מעידית, בעל חוב מבינונית והאישה מזיבורית. מדוע? הרי יכול לכבוש את השטר וממילא אין מה שמעיד כי שלוש השדות נרכשו כאחד. בהעדר עדות שכזו יחזיר הרוכש את הזיבורית לבעלים כאלו לא קנה אותה מעולם, ויכריח את הנושים לגבות מהזיבורית?¹

ז. החזון איש הקשה על טענת "כבישנא" "ואינו מובן, שזה שקר ואינו משנה את הדין". ואולי לא מדובר בדין אלא באיום שאין בו ממש אך הוא יוצר הסכמה של הנושים.

שאלת המהר"ם שיף

משאלת תוספות עולה כי "מהדרנא שטרא", אין הכוונה שימכור את השדה בחזרה למוכר, אלא שיכבוש את השטר כאילו לא קנאו מעולם. שואל מהר"ם שיף, מדוע אם כן ביתומים אינו יכול לומר "אי שתקת"? הרי הקונה יכול לכבוש את השטר, ונמצא כאילו לא קנה את הקרקע מעולם. במקרה כזה נחשבת הקרקע של אביהם של היתומים, והם יורשים אותה עם השעבוד, וממילא אפשר יהיה לטעון כי על הניזק ובעל החוב לגבות מן הזיבורית גם במקרה של יתומים. המהר"ם שיף כותב "ויש ליישב ועיין". אך הוא לא גילה לנו כיצד ניתן ליישב.

מלווה על פה שקדמה למלווה בכתב

הגר"מ אזרחי זצ"ל מצא תשובה גאונית לשאלה זו בספרו של הרב שמואל פלקנפלד "בית שמואל אחרון" בחלק חושן משפט סימן ע"א כדלהלן:

א. ככלל, מלווה בשטר גובה גם מלקוחות (נכסים משועבדים). מלווה בעל פה גובה רק מנכסים שאצל החייב שאותם לא מכר (בני חורין).

ב. החייב נטל הלואה בעל פה בפני עדים ביום א' לחודש. החייב לקח הלואה שניה בשטר ביום ב' לחודש.

ג. בידי החייב יש קרקע אחת, שהיא בת חורין ולא נמכרה לאיש.

ד. הטור (סעיף י"ג) פוסק כדעת הרי"ף שמלווה בשטר קודמת בגביה מן הקרקע, על אף שהיא מאוחרת בזמן, כיוון ששעבוד ע"י שטר כמוהו כמכר "וכשם שמלווה על פה אינו גובה מלקוחות מאוחרים מפני שאין לה קול, כך אינו גובה מבני חורין שהשתעבדו לאחר כן מפני שאין לה קול".

ה. אבל, השו"ע חושן משפט סימן ק"ד סעיף י"ג פסק "מלווה בשטר ומלווה על פה מוקדמת - מלווה על פה קודמת לגבות מבני חורין כיון שעדים מעידים שקדמה".

ו. מבאר הסמ"ע שם כי מלווה על פה קודמת "כיוון ששעבוד דאורייתא, אין חילוק בבני חורין בין מלווה בשטר חוב למלווה על פה" וקדם שיעבוד המלווה על פה לשיעבוד המלווה בשטר.

תשובת "בית שמואל אחרון"

בהתאם לכך, העמיד ה"בית שמואל" את דברי הגמרא שאם יאמר "כבישנא" ביחס ליתומים, כי עסקינן באוקימתא שיש למוכר גם מלווה על פה הקודמת ושטר

נהגה | אי שתקת

מכירה של קרקעותיו. במקרה זה לא ניתן לומר "כבישנא", שכן אם יכבוש את השטר ויטען כי לא רכש את הזיבורית מעולם, הקרקע אכן חוזרת ליתומים אבל - הנושים השונים לא יוכלו לגבות ממנה כלום, כי המלווה בעל פה תקדם להם! זו אמנם מלווה בעל פה, אבל היא קודמת בזמן ולכן יש לה דין קדימה. ממילא, נמצא כי הם שוב יחזרו אל הרוכש ויגבו את העידית שבידו. על כן, לא ניתן באמצעות טענת "כבישנא" זו להתגבר על הנושים - וממילא מיושבת שאלתו של המהר"מ שיף.

הבהרת הגרב"מ אזרחי

שמה תשאל, מדוע אם כן טרחה הגמרא לתרץ שמדובר ביתומים, הרי יכלו פשוט לומר כי יש מלווה בעל פה שקודמת לשטרי המכר, וזו מנטרלת כל טענה של "מהדרנא" כי אם יחזיר את הזיבורית למוכר, יקדמו בעלי המלווה בע"פ ויגבו ממנו. התשובה לכך היא, שבמקרה כזה הוא יכול למכור את הנכס בחזרה למוכר ולגרום לכך שהנושים יגבו את הזיבורית, כי הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך חושן משפט סימן קד סעיף ו' כי אם אדם קנה קרקע אחר שלוה מבעלי חוב - כולם שוים וכל הקודם וגבה זכה, אפילו הוא אחרון.

רק ביתומים שאין לגבות מהם את הנכס אם הוא נמכר עתה, נותרה טענת "כבישנא", שמשמעה כי הנכס כאילו לא נמכר מעולם. ברם, כנגד טענה זו יש לומר כי היא לא מועילה במקרה של "מלווה בעל פה" שקדמה למכר.

מהותו של שטר

מלווה בשטר, מלווה בעל פה ומלווה בכתב יד

במשנה במסכת בבא בתרא דף קע"ה עמ' א' מצינו הבחנה בין שלושה סוגי הלוואות:

- "המלווה את חברו בשטר - גובה מנכסים משועבדים". רש"י מבאר "משועבדים - מכורים". כלומר, על שטר חותמים עדים ולהלוואה יש פרסום. על כן ניתן להניח כי הרוכשים את הנכסים ידעו על השעבוד והחוב שיש למוכר כלפי המלווה, או לכל הפחות יכלו לדעת אילו היו מבררים, וממילא השעבוד תקף גם כלפיהם והמלווה יוכל לגבות גם מהנכס שנמכר להם.
- מלווה לחברו בעדים אך בלא שטר ("מלווה בעל פה) - גובה רק מנכסי החייב עצמו (נכסים בני חורין) ולא מנכסים שהחייב מכר לאחר שנטל את ההלוואה.
- המלווה לחברו בשטר שלא חתמו עליו עדים אך הוא אישר את החוב בכתב ידו - גובה רק מנכסי החייב עצמו (נכסים בני חורין) ואינו גובה מנכסים שנמכרו ע"י החייב. בפשטות, הדבר נובע מכך שבהעדר עדים אין להלוואה פרסום, ואין להניח שהרוכשים ידעו על ההלוואה ונטלו את הסיכון.

טענת פרעתי במלווה בכתב יד

בתוספות במסכת כתובות (דף כ"א ע"א ד"ה "הוציא עליו כתב ידו") מצינו מחלוקת ראשונים, האם נאמן החייב לטעון "פרעתי" ביחס לשטר שנכתב בכתב ידו של החייב.

דעת הרי"ף - החייב נאמן לומר פרעתי ביחס למלווה בכתב ידו, ואין הנושה יכול לומר לו אם כן מה עושה בידי המסמך בכתב ידך ("שטרך בידי מאי בעי") מכיוון שכתב זה לא גובה ממשועבדים.

אברהם וינרוט

שיטת ר"י - גם אם מלווה בכתב ידו לא גובה ממשועבדים, הרי הנושה יכול לפנות אל החייב עצמו ולבקש לגבות שוב. על כן, מסתבר שהחייב לא היה פורע את החוב בלי לקבל בחזרה את כתב ידו. יש אם כן סברה של "שטרך בידי מאי בעי" גם לגבי מסמך בכתב ידו ולכן לא נאמן החייב לומר פרעתי. על שיטת הר"ף מתעוררת שאלה חריפה: מדוע אין כנגד החייב טענת "שטרך בידי מאי בעי" בהלוואה בכתב ידו? אין זאת אלא שלפי שיטת הר"ף יש מושג שנקרא "שטר" - שגובה מנכסים משועבדים ולגביו אי אפשר לטעון פרעתי. לעומת זאת, מסמך אחר, שאינו גובה ממשועבדים, אינו נקרא "שטר" ולגביו אפשר לטעון פרעתי. למה?

שטר העולה בערכאות

במשנה במסכת גיטין דף י ע"ב מצינו כי "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אף על פי שחותמיהם עובדי כוכבים - כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים".

הגמרא מבארת כי דייני הערכאות לא היו מוציאים מתחת ידם שטר שאינו נכון, ואילו לא היו רואים את העברת התמורה הכספית מהמוכר לקונה הם לא היו עורכים את השטר ("אי לא יהיב זוזי קמייהו, לא הוו מרעי נפשיהו וכתבין ליה שטרא"). על כן, שטר בערכאות של עכו"ם מועיל להיות ראיה. עם זאת, הגמרא מבהירה כי שטר זה מועיל רק לראיה אך לא מועיל כדי ליצור מקח ולהעביר בעלות. על כן:

שטר שחרור עבד - יוצר מקח ולכן פסול בערכאות.

שטר מכר - הוא בדרך כלל שטר ראיה, כי לרוב המכר התבצע על ידי קניין כסף. שטר המכר רק מעיד שעברו מעות והוא משמש כראיה - ולכן גם שטר שנוצר בערכאות מועיל.

שטר מתנה - יוצר מקח (כי אין מעות שבאמצעותם ייקנה הנכס) ולכן שטר זה פסול בערכאות^ח.

ח. אלא אם כן חל הכלל של "דינא דמלכותא דינא".

שטר חוב בערכאות

מה יהא הדין בשטר חוב שיצא בערכאות?

הרמב"ם בהלכות מלווה ולווה (פרק כ"ז הלכה א') מביא בעניין זה את דעתו ואת דעת רבותיו.

הרמב"ם פוסק כי שטרי חוב שנעשו בערכאות - והעדים שראו את מסירת המעות מהנושה לחייב כשרים. השטר תקף וכמוהו כשטרי מכר שנעשים לראיה בלבד.

רבותיו של הרמב"ם סבורים, כי שטר חוב שיצא בערכאות - פסול.

"לא הכשירו אלא שטרי מקח וממכר שנתנו המעות בפניהם".

נשאלת השאלה, הרי בשטרי חוב אין יצירת מקח והעברת בעלות. צריך רק ראייה שהועברו מעות. מדוע אם כן לא כשר שטר חוב בערכאות?

הסברו של המגיד משנה

ה"מגיד משנה" מבאר כי בערכאות לא יכולים ליצור "דין" אלא רק להעיד על עובדות.

יצירת "שטר" שמועיל לגבייה ממשועבדים היא כמו יצירת מקח. אי אפשר לעשות זאת ע"י ערכאות. לכן שטרי הלוואה בערכאות הם כמו מלווה בכתב יד. יש ראייה שכסף עבר ממלווה ללווה אבל "שטר" זה לא נקרא.

בהתאם לכך מבוארת המחלוקת כך:

הרמב"ם - סובר כשיטת ר"י ביחס לשטר בכתב יד ובלי עדים. על כן, גם אם שטר העולה בערכאות אינו מוגדר כשטר, עדיין הימצאותו ביד המלווה משמשת כראיה שלא נפרע ויש את הסברה של "שטרך בידי מאי בעי" ואינו נאמן לומר פרעתו.

רבותיו של הרמב"ם - סוברים כשיטת הרי"ף, כי "שטר" שאינו גובה מנכסים משועבדים לא נחשב כ'שטר' ולא חלה בו טענת "שטרך בידי מאי בעי" ולכן הלווה נאמן לומר "פרעתי". הלווה מתייחס לשטר כזה כ"פסול" ואינו חושש להשאירו ביד המלווה, שכן הלווה אמנם לא נאמן לומר "לא לויתי" אבל בהחלט נאמן לטעון "פרעתי", וממילא אין אפשרות לגבות ממנו דבר.

אך שוב חוזרת השאלה מדוע אין את הסברה של "שטרך בידי מאי בעי" ביחס לשטר חוב היוצא בערכאות. אכן הוא לא נקרא "שטר" ואינו גובה ממשועבדים,

אברהם וינרוט

אך הנושה עלול לחזור אל החייב עצמו ואם כן מדוע אין הוא חושש להותיר את השטר בידי הנושה?

ברמב"ם הלכות מלווה ולווה (פרק י"א הלכה א') מצינו שלושה דינים ונפקויות הנובעות מהם:

א. מלווה על פה (בעדים) אין צריך לפרוע בעדים. לכן, החייב נאמן לטעון פרעתי.

ב. מלווה בשטר - חייבים לפרוע בעדים. לכן: החייב לא נאמן בטענת פרעתי ללא עדים.

ג. מלווה על פה אסור לעדים לכתוב ולהפוך אותה למלווה בשטר, כדי שלא יפגעו ביכולתו של הלווה לטעון פרעתי.

הגר"ח מבריסק מנתח את הדברים כך:

מן הכלל ש"המלוה את חברו בעדים אין צריך לפרעו בעדים" נמצא כי קיומה של עדות בדבר הלואה אינה מהווה ראיה שקיים חוב, שכן יתכן כי ההלואה נפרעה שלא בנוכחות עדים.

לא כן הדין לגבי שטר. לווה אינו יכול לטעון כי ההלוואה נפרעה, שכן קיומו של שטר ביד המלווה מוכיח שהחוב קיים. אילו היה החוב נפרע לא היה השטר נותר ביד המלווה. טענת המלווה "שטרך בידי מאי בעי", מסכלת את טענת הלווה כי החוב נפרע.

ברם לכאורה הדבר אינו ברור דיו.

כלל הוא בידנו, כי "המוציא מחברו עליו הראיה". המונח "ראיה" פירושו "עדות". "שטרך ביד מאי בעי" היא טענה נכבדה. אולם, "טענה" אינה מהווה עדות. נמצא כי כאשר הנושה בא להוציא כספים מיד הלווה, הרי שעליו להוכיח את קיומו של החוב באמצעות עדות. מהי העדות שיש לנו כי החוב לא נפרע? מדוע מספיקה טענה של "שטרך בידי מאי בעי"? אין זאת אלא שהסברה של "שטרך בידי מאי בעי" היא טענה שאף אדם לא פורע ומשאיר את השטר ביד המלווה ולכן היא בת תוקף של עדות כי היא כמו "אנן סהדי" - כולנו עדים - לאמיתות הדברים. נמצא כי כשיש שטר ביד המלווה, בידו עדות שהשטר בתוקף ולא נפרע.

נהגה | מהותו של שטר

למה אם כן צריך לומר שהמחזיק בשטר נאמן מכיוון ש"המלווה את חברו בשטר צריך לפרוע בעדים"? די בכך שיש לו שטר כדי לשלול את טענת הפירעון. וכאן יש לשים לב היטב: הרמב"ם פסק כך:

"המלווה את חברו בשטר צריך לפרעו בעדים - לפיכך אם טען ואמר פרעתי שטר זה אינו נאמן".

משמע כי הדין שאינו נאמן נובע מ"דין קודם" שצריך הלווה לפרוע בעדים. כלומר, "סדר הדינים" אינו מציב את הראייה הנובעת מעצם קיומו של השטר בידי הנושה ("שטרך בידי מאי בעי") כסיבה לכך שאין הלווה נאמן לפרוע בלא עדים.

להיפך, בגלל שהדין קובע שהלווה בשטר אינו יכול לפרוע בלי עדים - לכן מועילה ראיית השטר נגד טענת הפירעון. מהרמב"ם מוכח אפוא שהסברא של "שטרך בידי מאי בעי" בפני עצמה אינה מהווה עדות שלא היה פירעון. חוזרת אפוא השאלה מהו תוקפו הראייתי של השטר שהחוב לא נפרע עדיין?

קושי הניצב ביסוד הדברים

הגר"ח מוסיף ומעלה גם קושי ביחס לסברה הניצבת בבסיס הדברים: הסברה של "שטרך בידי מאי בעי" אינה יכולה להיות ראייה לכך שהלווה לא פרע, שהרי אדרבה אם נקבע שהלווה יהא נאמן בטענת פרעתי הוא לא יחשוש להשאיר את השטר בידי המלווה ואם המלווה יציג את השטר שוב לגביה, יהיה הלווה נאמן בטענת פרעתי.

נמצא כי אם הלווה נאמן לומר פרעתי ממילא אין "שטרך בידי מאי בעי"! אין זאת אלא שבשטר יש כוח מעבר לראיה הנובעת מן הסברה של שטרך בידי מאי בעי.

מהו כוח השטר?

מהותו של שטר

הגר"ח פותח בפנינו צוהר לראיה מחודשת של כל מושג ה"שטר" באמצעות עיון בגמרא במסכת שבועות דף מ"א ע"ב ב' בה מצינו מחלוקת היא האם המלווה את חברו בעדים צריך לפרעו בעדים, אך הגמרא מדגישה כי לכל הדעות אם התנה

אברהם וינרוט

- עימו שיפרע לו בעדים צריך לפרעו בעדים. חיוב זה נובע מהסכמת הצדדים. בהתאם לכך מבאר הגר"ח מבריסק כי מהותו של שטר היא כך:
- א. במסירת השטר מהלווה למלווה טמונה הסכמה מראש שלא תישמע ע"י הלווה טענת "פרעתי" נגד השטר שביד המלוה, בלא שיובאו עדים על פירעון זה.
- ב. משל ודוגמא יפה לדברים נבקש להביא מ"ערבות בנקאית" אוטונומית בימינו, שלגביה הכלל הוא "שלם תחילה וטען טענותיך לאחר מכן" (pay now argue later)^ט
- מהותו של כתב ערבות בנקאית אוטונומית היא, שיהא פרעון בלי ויכוח, ולאחר מכן ייהפך המשלם ל"מוציא מחברו שעליו הראיה".
- כך גם במקרה של שטר בעולמה של הלכה, "כח השטר" הוא שנטל הראיה מוטל על שכם הלווה והלווה חייב בתשלום בלא שתוכל להישמע מפיו טענת "פרעתי".
- ג. הדבר דומה למי שמתנה עם חברו "אל תפרעני אלא לפני פלוני ופלוני". במקרה זה אין הוא נאמן לטעון פרעתי שלא בפניהם. אכן, במישור המהותי ברור כי אם יפרע את החוב ייחשב הדבר לפירעון. אבל, במישור הראייתי הכלל הוא כי כל זמן שהלווה לא הביא כעדים את פלוני ופלוני להוכיח כי פרע בפניהם - אין הוא נאמן לטעון פרעתי.
- במקרה זה המלווה יהא נאמן לומר שהחייב לא פרע, משום שיש סיכום הנוגע לנטלי הראיה. להסכם ראייתי זה יש תוקף כשלעצמו, ודינו ככל הסכם בדיני ממונות בנוגע לתוכן החיוב המקנה "זכויות ממוניות".

ט. אברהם וינרוט "ערבות בנקאית" (2010) בעמ' 237: "חלוקת הסיכונים הכלכליים בעקבות הנפקת ערבות בנקאית מחייבת לפעול על-פי הכלל 'קודם שלם, ואחר כך תתווכח', דהיינו קודם תמומש הערבות הבנקאית לטובת המוטב, ורק אחר כך יוכל החייב בעסקת היסוד לתבוע החזר מן המוטב, ובלשונו של Bertrams:

The quintessence of the reallocation of risks from the creditor (beneficiary) to the principal debtor (account party) by virtue of an agreement in respect of a first demand guarantee is fittingly conveyed in the universally adopted expression 'pay first, argue later'.

נהגה | מהותו של שטר

- ד. הוא הדין, ב"מלווה בשטר" שלגביה סובר הרמב"ם כי ישנה הסכמה בין הצדדים בעניין נטלי הראיה שכמוה כהסכמה בדבר זכויות מהותיות בדיני הממונות. מדינים וזכויות אלה נובע שהלווה בשטר צריך לפרוע בעדים ואינו נאמן לומר פרעתי כשאינו מביא עדים על הפירעון.
- ה. משום כך כתב הרמב"ם "לפיכך אינו נאמן". כלומר, הדין שהחייב אינו נאמן לטעון פרעתי נובע מהסדר ראייתי קודם שלפיו לא יוכל לטעון כנגד השטר טענת פרעתי.
- ו. החזקה של "שטרך בידי מאי בעי" אינה "ראיה" אלא "זכות ממון", הנובעת מהסכמת הצדדים בדבר נטלי הראיה הכלולה מכללא בעצם העובדה שזו "מלווה בשטר".
- ז. זהו אפוא "כוחו של שטר" הנובע מהסכמה שתוקפה במישור הראייתי.

"שטרך בידי מאי בעי"

לפי האמור נמצא כי הדין של "שטרך בידי מאי בעי" הוא חלק מדיני השטר. אין זו ראיה. אלא הסכם ראייתי, לפיו אדם לא יטען טענות מול שטר. בהתאם להסברו של הגר"ח נראה כי ניתן להבין גם את מחלוקת הרמב"ם ורבותיו לגבי שטר הלוואה היוצא בערכאות:

הרמב"ם סובר כי שטר בערכאות כמוהו ככל שטר במובן הזה שחלה לגביו הסכמת הצדדים שלא יטענו טענת "פרעתי" נגד השטר. לעומת זאת, רבותיו של הרמב"ם סוברים כשיטת הרי"ף כי אין לראות בשטר הזה הסכמה שלא יוכלו לטעון כנגדו טענת פרעתי. בהעדר הסכמה כזו אפשר לטעון "פרעתי" ואין לכך תוקף של שטר!

הלוואה בכתב יד

מעתה תתבאר היטב גם מחלוקת ר"י ורי"ף ביחס להלוואה בכתב יד. ר"י סובר כי כתב יד כמוהו כשטר, לעניין זה שמתבטא בו הסכם ראייתי שלא יטענו כנגדו טענת פרעתי. אכן, בהעדר עדים החתומים על השטר לא יוצא "קול" ובהעדר פרסום אי אפשר לגבות ממשועבדים ע"י מסמך זה. אבל גם למסמך זה יש תוקף של הסכם ראייתי ביחסים שבין החייב והמלווה ולכן אי אפשר להעלות טענת פרעתי.

אברהם וינרוט

הרי"ף לעומת זאת סובר, כי מכיוון שאי אפשר לגבות ממשועבדים ע"י מסמך זה, המשמעות היא שאין הוא מוגדר כ"שטר". על כן, אין ליחס למסמך זה יצירת הסכמה לפיה לא ניתן יהיה לטעון "פרעתי". בהעדר הסכמה זו נמצא כי אדרבה, ניתן לטעון פרעתי והדבר מבטל את הסברה של "שטרך בידי מאי בעי" שהרי הלווה לא חושש להשאיר את השטר בידי המלווה. אם המלווה יבקש לטעון מכוח שטר זה יוכל הלווה לטעון פרעתי.

מהותה של שליחות

מחלוקת הרמב"ם והטור

מה הדין כאשר אדם ממנה שליח בעודו כשיר לכך, אך לאחר המינוי איבד השולח את כושרו ונהיה שוטה. בענין זה נחלקו הרמב"ם והטור.

הרמב"ם בהלכות גירושין (פרק ב', הלכה ט"ו) פסק: "אמר כשהוא בריא כתבו גט ותנו לאשתי ואחר כך נבעת (מלשון בעתה), ממתנינים עד שיבריא וכותבים ונותנים לה, ואין צריך לחזור ולהימלך בו אחר שהבריא. ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא - הרי זה פסול".

ודוק, הגט פסול אך לא בטל. הרמב"ם (שם בהלכה ז') מבאר "מה בין פסול לבטל? שכל מקום שנאמר בחיבור זה בגט שהוא בטל - הוא בטל מן התורה. וכל מקום שנאמר פסול - הוא פסול מדברי סופרים".

נמצא כי לשיטת הרמב"ם הגט במקרה זה כשר מדאוריתא, ורק מדרבנן פסלו את הגט, כדי שלא יאמרו כי גם שוטה הוא בר גירושין.

לעומת זאת, בטור (אבן העזר סימן קכ"א) נפסק "היה בריא בשעה שציווה לכותבו (את הגט) ואח"כ אחזו החולי אין כותבים אותו בעודו בחוליו ואם כתבו ונתנוהו בחוליו - אינו כלום".

כלומר, לשיטת הטור יהא הגט במקרה זה בטל מדאוריתא.

נפקות מעשית

"קצות החושן" (בסימן קפ"ח ס"ק ב') מבאר כי בעוד שלגבי גט נמצא כי אין לו תוקף לכולי עלמא (לרמב"ם מדרבנן ולטור מדאוריתא) הרי שיש נפקות מעשית בין שיטת הרמב"ם לשיטת הטור במקרה שבו נעשתה שליחות לביצוע של מקח וממכר. לשיטת הרמב"ם המקח יהיה תקף, שהרי דיני ממונות אין מקום לגזירה דרבנן שמא יאמרו שגם שוטה יכול לגרש אישה. לעומת זאת, לשיטת הטור המקח יהיה בטל.

הסברו של ה"אור שמח"

ממה נובעת מחלוקת הרמב"ם והטור? רבי מאיר שמחה מדווינסק בספרו "אור שמח" (על הרמב"ם האמור בהלכות גירושין פרק ב' הלכה ט"ו) מבאר כך:

"אם נאמר דרך הפעולה של השליח הוי כאילו פעל המשלח, אז שפיר צריך המשלח [להיות] בר קנין ובר דעת באותה שעה שעושה השליח, ונעשה כאילו פעל המשלח. אבל אם נאמר שהמשלח הוא עושה השליח כגופו, וידו של השליח חשוב כידו של המשלח. תו איכא למימר, דכיון דכבר נעשה השליח, לא איכפת לן במשלח אם בר דעת ובר קנין הוא".

כלומר, השאלה היא מהי דרך פעולתה של השליחות:
"זיהוי" - מינוי השליח יוצר זיהוי של השליח עם השולח כך שפעולת השליח כמוה כפעולת השולח. על כן, אם השולח לא כשיר לבצע פעולה, נמצא כי בפנינו פעולה שנעשתה (ע"י ידו הארוכה) של השולח ומיוחסת לו. ממילא אם השולח השתטה נמצא כי השליח מבצע פעולה עבור אדם שאינו כשיר וכאילו ידו של השוטה ביצעה את הפעולה, ולפעולה כזו אין כל תוקף. זו שיטת הטור.
"כח הפעולה" - השולח מאציל ומעביר לשליח את כוחו. כלומר, רצון השליח בפעולה אינו רצונו של השולח, אלא הוא בא במקום רצון המשלח. לפי הסבר זה, השליח והשולח אינם מזוהים זה עם זה, ומי שפועל הוא רצונו של השליח בלבד, כשהשולח "יוצא מהתמונה". בהתאם לכך, גם פעולת השליח אינה מיוחסת לשולח, אלא נעשית מכוחו ומדעתו של השליח בלבד, שכן רצון השולח היה להעביר את "כוח הפעולה" ממנו לשליח. מינוי השליח אינו מייחס את הפעולה שנעשתה למשלח אלא רק את התוצאה הדינית ("חלות דין") של מעשה השליח לשולח, אך אינו מיחס את המעשה לשולח. נמצא כי בפנינו שני רצונות נפרדים: רצונו של השולח למנות שליח, ולאחר מכן רצונו של השליח לנקוט בפעולה. ממילא ברור כי אם בעת המינוי היה השולח כשיר לעשות כן, ורק לאחר מכן הוא יצא מדעתו, הרי שיש תוקף למעשה שעשה השליח. לשיטה זו את הכשירות צריך השולח רק בעת מינוי השליח, שכן אז היה בר דעת. לאחר מכן, השולח "יוצא מהתמונה" ומי שעושה את הפעולה הוא רק השליח מכוחו שלו ומדעתו

נהגה | מהותה של שליחות

שלו. ממילא, מכיוון שהשליח כשיר לעשות כן - יש תוקף למעשה שעשה. בשיטה זו נקט הרמב"ם.

קושית "קצות החושן"

"קצות החושן" (בסימן קפ"ח, ס"ק ב') מקשה על שיטת הרמב"ם מדברי המשנה במסכת גיטין דף י"ג עמ' א' "האומר תנו גט זה לאשתי, שטר שחרור זה לעבדי, ומת - לא יתנו לאחר מיתה".

לכאורה, לשיטת הרמב"ם, מה ההבדל אם השולח שוטה או שהשולח מת? הרי גם במקרה של מות השולח היה מקום שהגט יחול, שהרי המעשה נעשה ע"י השליח ואילו השולח "יצא מן התמונה" והשליח חי וקיים בזמן מסירת הגט. בלשונו של "קצות החושן": "צריך להתבונן לפי דעת הרמב"ם דלא מיבטל שליחותיה אפילו נשתטה בשעת גמר השליחות ומשום שכבר עמד השליח במקום המשלח בשעה שעשאו, אם כן הא דתנן בגיטין (דף י"ג עמ' א') 'האומר תנו גט זה לאשתי שטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה', ואמאי נימא כבר עמד השליח במקום המשלח, דהא גוסס או נשתטה נמי אין במעשיהם כלום ואמרינן כבר נעשה כמותו".

הבחנה בין שולח שנעשה שוטה לבין שולח שמת

"קצות החושן" משיב על כך כי אכן לאחר שעבר כוח השליחות אל השליח, הרי שהשליחות יכולה להתבצע ע"י השליח ומשום כך השליחות אינה פוקעת גם כשהשולח מת, כפי שאינה פוקעת כשהשליח השתטה. השליחות לא פוקעת אבל - האישות פוקעת! שליחות יש כאן אבל מעשה השליחות לא יכול לפעול כי אישות כבר אין וממילא אין לשליח מה לגרש, וכן אין למעשה השליחות למי להתייחס כיון ש'אין המתים מגרשים'. כלומר, השליח לא יכול לגרש כי אין אישות. בדומה לכך, כאשר בפנינו עבד שהבעלים מסר שטר שחרור שלו לידי השליח ומת בטרם שהשליח מסר את השטר לידי העבד, נמצא כי אכן כשעבר "כוח הפעולה" משולח לשליח, הרי שהשליחות קיימת אבל רשות האדון על העבד כבר פקעה והוא עבר לבעלות היורשים וממילא - אין לשליח את מי לשחרר".

י. ובלשון "קצות החושן" שם: "ונראה לי בזה דנהי דשלוחו כמותו אפילו אחר מותו, כיון

אברהם וינרוט

בהקשר זה יש לזכור כי גם האדון עצמו אינו יכול לשחרר עבד לאחר שרשותו פקעה, כגון כשהוא מכר אותו לאדם אחר. ממילא, גם שלוחו שהוא כמותו, אינו יכול לשחרר מי שכבר אינו עבדו של השולח.

"קצות החושן" מבאר כי הדברים מדויקים עת שמעיינים בביאורו של רש"י לסוגיה האמורה במסכת גיטין דף י"ג עמ' א'. רש"י שם (בדיבור המתחיל "לא יתנו") מבאר כי הגט לא תקף, שכן הגט לא חל עד למועד שבו הוא ניתן לידי האישה ובאותה עת הבעל כבר מת "ופקעה ליה רשותיה".

בדומה לכך מצינו במסכת גיטין דף ט' עמ' ב'. הגמרא מביאה שם את דברי המשנה הללו ורש"י (בדיבור המתחיל "לא יתנו") מבאר לגבי שחרור עבד, כי מכיון שהאדון אינו חי בשעת מסירת שטר השחרור לעבד, הרי שפקעה רשותו של האדון "וחייל עליה רשות יורשים".

הנה כי כן, מינוי השליחות קיים אבל מעשה השליחות בלתי אפשרי כי אישות וקניין בעבד - אין.

הרב יעקב ישראל קנייבסקי בספרו "קהילות יעקב" על מסכת גיטין סימן י"ט הביא את דברי "קצות החושן" האמורים, כי לשיטת הרמב"ם השליח נעשה "בעל המעשה" (כלומר, בעל "כוח הפעולה") אך השליח אינו יכול לתת גט לאחר מיתת הבעל משום שכבר אין מה לגרש לאחר שפקעה האישות במיתת הבעל. ה"קהילות יעקב" מוסיף ומבאר כי "על אף שהשליח הוא עצמו בעלים להקנות ממון זה, או לגרש אישה זו, מכל מקום אינו אלא בעלים להקנות או לגרש ממון ואשתו של השולח וכשמת משלח אין מה לגרש או להקנות".

דאיהו גופיה אילו בעי לשחרר את עבדו אחר שמכרו אותו לאחרים אפילו כבר עשה שליח לשחרר עבדו וקודם שנתן השליח שחרורו חזר ומכרו לאחר תו לא מצי שליח לשחררו כיון דאיהו גופיה אין לו רשות בו וכאחר הוא, וכן באשה כיון דמיתת הבעל מתיר ותו לא אגידא ביה כלל, ומשום הכי לא אמרינן ביה שלוחו כמותו כיון דאיהו גופיה אחר שמת לית ליה רשות כלל לא בעבד ולא באשה וכמו שנתבאר, אבל בנשתטה או בגוסס כיון דאכתי זה עבדו וזו אשתו אלא שמחוסר דעת ויד לגרש, ולכן השליח שכבר נעשה במקומו והשליח בר דעת ושלוחו כמותו".

נהגה | מהותה של שליחות

קושי נוסף בדעת הרמב"ם

עם זאת, נראה לכאורה כי דברי "קצות החושן" אינם מיישבים את הקושי על שיטת הרמב"ם מדברי הגמרא במסכת גיטין דף כ"ט עמ' ב'. בגמרא שם מבואר כי בארץ ישראל, שבה אין השליח צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", יכול השליח לעשות כמה שלוחים. כלומר, השליח הראשון יכול למנות שליח שני והשני יכול למנות שליח שלישי. על כך אמר רב אשי "אם מת ראשון - בטלו כולם". כלומר מכיוון שהשליח השני והשלישי באים מכוח השליח הראשון, הרי שאם מת השליח הראשון בטלה השליחות של השליח השני והשלישי. ברם, לשיטת הרמב"ם ששליחות מעבירה את כוח הפעולה אל השליח והממנה "יוצא מהתמונה" יש לתמוה, מדוע בטלה השליחות של השליח השני והשלישי? הרי לפני מותו של השליח הראשון הוא כבר העביר את כוח הפעולה לשליח אחר והוא חי וקיים ומסוגל לפעול. ודוק, במקרה זה גם אין לומר כי השליחות קיימת אך האישות בטלה, שהרי הבעל חי וקיים וממילא נמצא כי גם האישות קיימת.

זאת ועוד, הגמרא שם ממשיכה ומביאה את דבריו של מר בר רב אשי הסובר כי דברי אביו נאמרו בקטנותו, שכן יש להקשות עליהם ולפרוך אותם. הפירכה היא, שגם אם מת השליח הראשון תהא שרירה וקיימת שליחותם של השליח השני והשלישי, שכן הם לא באים מכוח השליח הראשון אלא מכוח הבעל. ממילא אם הבעל חי יש שליחות לכל השליחים, גם אם השליח הראשון מת. ברם, הגמרא שם ממשיכה ואומרת כי אם הבעל מת הרי שבטלה שליחות כולם, ("ליתיה לבעל ליתנהו לכולהו"). דברים אלה לא הולמים את הסברו של "קצות החושן" לפיהם גם לאחר מיתת הבעל השליחות קיימת, ורק אישות אין. אם כן, כיצד ניתן ליישב את דברי הגמרא שהשליחות בטלה מחמת מיתת הבעל עם שיטת הרמב"ם לפיה עם מינוי השליח עבר כוח הפעולה מהבעל לשליח?

מן ההכרח אפוא למצוא הסבר אחר לשיטת הרמב"ם - שהינו שונה מדברי "קצות החושן". נתור אפוא בדברי האחרונים העוסקים בדיני שליחות ונמצא מהלך שכזה, בדברי רבי עקיבא איגר בסוגיית "זכיה".

זכיה לקטן

במסכת כתובות דף י"א עמ' א' נאמר כי "גר קטן מטבילים אותו על דעת בית דין". כלומר, הליך הגיור כולל מילה וטבילה לשם גירות. לקטן אין דעת לעשות פעולה לשם גירות. אולם בית הדין שנוכחים בשעת הטבילה נותנים תוקף למעשה. הגמרא מבארת שם כי הדבר נובע מן הכלל ש"זכין לאדם שלא בפניו". תוספות (שם בדיבור המתחיל "מטבילים") שואלים על כך שאלה חריפה כדלהלן: פעולה שאדם עושה עבור אדם אחר שיש בה זכות עבורו היא - שליחות. מקום שבו עסקינן בזכות לאדם, הרי שהשליח יכול לפעול ולזכות עבור השולח אף שלא בפניו של השולח ובלא ידיעתו, שכן מובן מאליו וכולנו יכולים להעיד ("אנן סהדי") כי אילו היה השולח יודע על הזכייה, היה בוודאי ממנה לשם כך את השליח. נמצא כי זכיה לאדם היא שליחות בלא מינוי. ברם, שהכלל הוא שאין שליחות לקטן, אף לא מדרבנן. אם כן, מכיוון שזכייה היא מדין שליחות ומכיוון שאין שליחות לקטן - כיצד יכולה להועיל זכיה לקטן?

תרוצו של רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר משיב, כי הסיבה לכך שאין שליחות לקטן אינה נובעת מכך שלקטן אין כשירות לפעול, אלא מכך שקטן לא יכול למנות שליח. על כן, בזכיה שבה יש שליחות בלי מינוי - הפעילות של השליח מועילה לשולח^א.

ברם שיש להבין, כיצד ניתן לומר כי לקטן יש אפשרות לפעול, הרי לאו בר דעת הוא?

נראה לכאורה, כי ההסבר הוא ששליחות יוצרת זהות בין השליח לשולח, וממילא כשיש שליח שהוא בר דעת הרי שהדעת שלו מזוהה עם השולח. כלומר, כשהשליח הוא "ידו הארוכה" ("ידא אריכתא") של השולח, הרי שלא רק היד של

יא. בלשונו של רבי עקיבא איגר: "מה דקיימא לן שאין שליחות לקטן, לא משום דקליש כחו דקטן, אלא משום דמעשה קטן אינו כלום והעשייה שעשה שליח לית ביה מששא. מיהו זה דוקא במקום שצריך דעתו ועשייתו כגון בתרומה... דצריך לעשותו שליח אמרינן דקטן אין לו מעשה. אבל היכא דאין צריך דעתו שיעשה לשליח, גם לקטן יש שליחות".

נהגה | מהותה של שליחות

השליח מזוהה עם השולח, אלא גם הדעת של השליח מזוהה עם השולח. השולח מאפשר לשליח להיכנס בנעליו ולפעול בשמו, ובמקביל מקבל מן השליח את יכולת הפעולה הפיסית ואת דעת השליח המזוהים מעתה עם השולח. על כן, כאשר עסקינן בקטן או בשוטה הקושי הוא לעולם רק במינוי השליח. אך לאחר שהשליחות חלה, הרי שהשליח נותן תוקף למעשה, אף אם השולח אינו בר כושר עצמי לפעול.

הבחנה נוספת בין שוטה למת

ודוק, בהתאם להסברו של רבי עקיבא איגר ניתן לומר כי גם שוטה שחסר כשירות לבצע פעולה דינית כמוהו כקטן והקושי לבצע פעולה זו ע"י שליח נעוץ רק בהעדר יכולת למנות שליח, אך אין חסרון בפעולה עצמה. מכיוון שהשליח שהוא בר דעת מזוהה עם השולח ודעתו של השליח נחשבת כדעת השולח יש תוקף לפעולת השליח גם אם השולח כבר אינו בר דעת.

נמצא כי בפנינו הסבר נוסף לשיטת הרמב"ם לפיה אם מינוי השליח נעשה כשהשולח עוד לא היה שוטה, הרי שניתן להשלים את הפעולה לאחר מכן גם כשהשולח נהיה שוטה.

לפי הסברו של רבי עקיבא איגר נמצא כי הן לשיטת הטור והן לשיטת הרמב"ם יש לבאר את מהותה של שליחות כזיהוי של השולח עם השליח. אלא, שלפי שיטת הטור אי אפשר ליחס לשולח גם את דעתו של השליח אלא רק את כוחו הפיסי. לכן, אם השולח נהיה שוטה מיוחסת פעולה פיסית לאדם שאינו כשיר לפעול מבחינה דינית וממילא אין תוקף למעשיו. לעומת זאת, לפי שיטת הרמב"ם הזיהוי בין השולח לשליח הוא גם במישור הדעת, ולכן אם השליח בר דעת וכשר לפעול, הרי שהוא יכול לייחס דעת זו וכשרות זו לשולח ולכן גם אם לשולח אין דעת, הרי שדעת השליח פועלת במקום השולח ועבורו.

הבחנה בין שני ההסברים

ההסבר של רבי עקיבא איגר שונה אפוא מאוד מהסברו של "קצות החושן" בנקודה מהותית:

אברהם וינרוט

- לפי "קצות החושן" הסברנו את הרמב"ם בהתאם להגדרת שליחות כמסירת כוח הפעולה, באופן שאחרי המינוי נמצא הכוח כולו בידי השליח ואילו השולח "יוצא מהתמונה". על כן, בארנו כי גם אם השולח שוטה או מת - השליחות לא פוקעת.

לעומת זאת, לפי רבי עקיבא איגר הסברנו את שיטת הרמב"ם שהשולח לא יצא מהתמונה כלל ועיקר ואדרבה שליחות היא איחוד של השליח והשולח והאיחוד מצרף את כוחם לאחד. אדם שהוא שוטה וקטן לא יכול למנות שליח, אבל במקום שאין צורך במינוי (עקב זכייה או כשהמינוי היה בעת שהשולח היה עדיין בר דעת) הרי שלאור הזיהוי בין השליח לשולח נמצא, כי כשהשליח בר דעת נחשב הדבר שגם השולח כמוהו. לכן דעת השליח מיוחסת לשולח.

- לפי הסברו של רבי עקיבא איגר כי הכוח לפעול ולהחיל דינים לא עבר מהשולח לשליח ואין לומר כי "השולח יצא מהתמונה" ואדרבה, השליח והשולח חד הם ומזוהים זה עם זה, מובן היטב כי אם השולח מת הרי שפקעה השליחות.

ודוק, לא רק האישות פקעה אלא גם השליחות פקעה, שהרי אי אפשר לאחד את המת עם החי לדמות אחת וממילא לא ניתן ליחס פעולה של שליח חי לשולח שכבר מת.

בכך מיושבת היטב הגמרא במסכת גיטין דף כ"ט, בה מצינו כי לשיטת רב אשי אם מת השליח הראשון בטלה השליחות של השליח השני והשלישי הבאים מכוחו, שהרי שליחות אינה העברת "כוח הפעולה" אלא הפעולה של השליח מזוהה עם השולח וממילא אם השולח מת בטלה השליחות. כמו כן, אין לתמוה על שיטת מר בר רב אשי שם, לפיה אם הבעל מת בטלה השליחות של כל השליחים. אכן, במקרה זה לא רק האישות בטלה אלא גם השליחות בטלה³, שהרי מהותה של שליחות היא זיהוי של השולח עם השליח.

יב. הסבר זה אינו מיישב את דברי רש"י שם כי "ופקעה ליה רשותיה", ממנה משמע כי האישות פקעה ולא השליחות.

נהגה | מהותה של שליחות

נמצא כי לשיטת רבי עקיבא איגר בפנינו הסבר לשיטת הרמב"ם המבאר כיצד חלה השליחות כשהשולח השתטה לאחר המינוי ובטרם ביצוע הפעולה. כמו כן, לפי הסברו של רבי עקיבא איגר (להבדיל מהסברו של "קצות החושן") מיושבת גם הגמרא במסכת גיטין בדף כ"ט לפיה עם מות השולח בטלה השליחות.

שליחות לדבר עבירה

אין שליח לדבר עבירה מלבד שלושה יוצאים מן הכלל בגמרא במסכת קידושין דף מ"ב עמ' ב' מצינו כי אם הפקיד אדם אש בידי שליח, השליח חייב בגין הנזק. הגמרא מבהירה שאין השולח חייב מדין שלוחו של אדם כמותו, שכן 'אין שליח לדבר עבירה'. רש"י: אין הוא חשוב שליח שיתחייב שולחו "אלא הרי הוא כעושה מאיליו".

הגמרא מבהירה כי טעם הדבר שאין שליח לדבר עבירה, מכיוון ש"דברי הרב ודברי התמיד דברי מי שומעים". כלומר, השליח אינו עושה את הדברים מכוח השולח אלא מכוח החלטה שלו עצמו. זאת החלטה ערכית שלו עצמו לחטוא ולעשות את דברי שולחו העומדים בניגוד לרצון ה'. במקום כזה לא התחדש הדין של שליחות.

הגמרא מביאה שלושה דברים שבהם לא נאמר הכלל שאין שליח לדבר עבירה. א. מעילה בקדשים; ב. שליחות יד בפיקדון; ג. טביחה או מכירה של גניבה. הגמרא מבהירה כי בכל המקרים הללו יש לימוד מפורש מהכתובים כי יש שליח לדבר עבירה, והכלל הוא ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. לכן לא לומדים מיוצאי דופן אלו לכל התורה. כך למשל ביחס לטביחה ומכירה הלימוד הוא מכך שנאמר (שמות כ"א, לז) "כי יגנב איש שור או שה וטבח או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה". דורשת הגמרא "וטבח או מכרו, מה מכירה ע"י אחר, אף טביחה על ידי אחר. דבי ר' ישמעאל תנא: או - לרבות את השליח".

פסיקת הרמב"ם

הרמב"ם פסק להלכה כי בשלושת המקרים המובאים כיוצאי דופן במסכת קידושין, יש שליח לדבר עבירה:

א. מעילה - רמב"ם הלכות מעילה פרק ז' הלכה א':

"מי ששגג ולקח הקדש או מעות הקדש ונתנו לשליח להוציאו בתורת חולין, אם עשה השליח שליחותו המשלח הוא שמעל".

ב. שליחות יד בפיקדון - רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק ג הלכה יא:
"השולח יד בפיקדון בין ששלח יד בעצמו או על יד בנו ועבדו ושלוcho הרי זה גזלן ונתחייב באונסיו ונעשית הגזלה ברשותו כדין כל הגזלנים".

ג. טביחה או מכירה של גניבה - רמב"ם הלכות גניבה פרק ב הלכה י':
"גנב ונתן לאחר במתנה או שנתן לאחר לטבוח וטבח או שנתן לאחר למכור לו ומכר האחר ... משלם תשלומי ארבעה וחמשה".

שליחות למעילה ולעבירה נוספת

הרמב"ם בהלכות מעילה פרק ז הלכה ב פסק "אם היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל אלא האוכל בלבד". כלומר, מי ששלח שליח לאכול בשר של קרבן עולה, השליח מעל ולא השולח. לכאורה, מדוע השליח חייב ולא השולח, הרי במעילה לא נאמר הכלל של "אין שליח לדבר עבירה" וממילא שלוcho של אדם כמותו? הרמב"ם משיב על כך ואומר: "שהרי הוא (האוכל בשר של קרבן עולה) חייב באיסור אחר (לאו של "כליל תהיה לא תאכל" - ויקרא ו', ט"ז) יתר על המעילה. ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר". הראב"ד מבאר: "אמר אברהם תוספתא היא במעילה ויפה פירש". אכן, בתוספתא מסכת מעילה פרק ב הלכה ב שנינו: "הקדיש בשר לאורחים ואמר לו תן להן חתיכה חתיכה והוא אומר טלו שתים שתים והן נטלו שלש שלש כולן מעלו (כי הם חרגו מהשליחות) - ובעולה לא מעלו אלא האוכלין בלבד".

סתירה בדעת הרמב"ם

מצד שני, הרמב"ם פסק בהלכות גניבה פרק ג הלכה ו':

"עשה שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת הרי הגנב חייב בתשלומי ארבעה וחמשה, שהרי זה הגנב (השולח) לא עשה עון מיתת בית דין וכבר ביארנו שהשוחט על ידי שליח חייב בתשלומין".

נהגה | שליחות לדבר עבירה

כלומר, יש שליחות לדבר עבירה ביחס לטביחה ומכירה והמעשה מיוחס לשולח, על אף שיש כאן איסור נוסף על איסור הטביחה, שהרי הבהמה נשחטה בשבת. לכאורה, מה ההבדל בין שליחות למעילה בקודשים שמתווספת לה עבירה של "כליל תהיה לא תאכל", לבין שליחות לטביחה ומכירה שמתווספת לה עבירה של שבת?

הסברו של ה"משנה למלך"

רבי יהודה ב"ר שמואל רוזנס (קושטא המאה ה-17) בספרו "משנה למלך" (על הרמב"ם הלכות גניבה פרק ג הלכה ו) מבאר כי הרמב"ם פסק שהשולח חייב בטביחה, שנעשתה בשבת, שכן הוא שלח את השליח לטבוח אך לא אמר לו מתי לעשות כן, והשולח מעצמו בחר לעשות זאת בשבת. במקרה זה אין האיסור הנוסף שעשה השליח חלק משליחותו, ולכן אינו גורע מן הדין של "שלוחו של אדם כמותו".

הביאור לכך הוא זה:

- א. ככלל אין שליח לדבר עבירה. החיוב של הגנב (השולח) בשחיטת השליח הוא חידוש שחידשה התורה.
- ב. כיון שזהו חידוש, הרי שאין לך בו אלא חידושו. על כן, אם השולח ביקש מהשליח שישחוט בשבת, יש כאן שליחות לעשות שני איסורים: איסור הטביחה של שור גנוב ואיסור שבת. מכיוון שלגבי איסור שבת הכלל הוא שאין שליח לדבר עבירה, הרי שעל שליחות זו לא נאמר החידוש שיש שליחות, ולכן גם לעניין הטביחה הוא לא שליח וזו עבירה של השליח ולא של השולח.
- ג. על כן, כתב הרמב"ם לגבי מעילה כי אם נעשתה שליחות לאכול ולמעול בבשר של קרבן עולה, מעל האוכל בלבד ולא השולח, שהרי מלבד איסור המעילה (שלגביו יש חידוש ששליחות חלה גם בדבר עבירה) יש גם איסור של "כליל תהיה לא תאכל" שעליו לא נאמר החידוש שחלה השליחות גם בדבר עבירה. במקרה זה מכיוון שהשולח עשאו שליח גם על האיסור האחר, אין שליח לדבר עבירה.
- ד. אבל האומר לשלוחו שישחוט והלך השליח מעצמו ושחט בשבת חייב השולח שהרי בשליחות לא היה אלא איסור אחד (הטביחה) ועליו חל החידוש שיש שליח גם כשזה דבר עבירה.

אברהם וינרוט

ה. "אם השליח עשה איסור אחר [מעצמו] דהיינו ששחט בשבת אין זה מעלה ומוריד כלל שהרי בעיקר השליחות לא נצטרף עמו איסור אחר וזה פשוט בעיני".

הסברו של ה"משנה למלך" אינו מתיישב עם דברי הטור

ברם, שהסברו הנפלא של ה"משנה למלך" אינו עולה בקנה אחד עם דברי הטור (חושן משפט הלכות גניבה סימן ש"ג סעיף י"ח) שכתב: "עשה שליח לשחוט לו בשבת והשליח שחט בשבת כתב הרמב"ם שהוא חייב שהרי אין בו חיוב מיתה [לגנב] ולדעת א"א הרא"ש ז"ל פטור משום שחיטה שאינה ראויה כר"י הסנדלר" כאן רואים אנו שיש שליחות לדבר עבירה אף כשהשולח אמר במפורש לשליח לשחוט בשבת! נמצא כי הטור אינו סובר כ"משנה למלך" ולדידו אף כשהשליחות היא על שתי העבירות (טביחה + שבת) יש שליחות לדבר עבירה.

אם כן, כיצד תיושב הסתירה מדברי הרמב"ם בהלכות מעילה, כי אם השליח שחט קורבן עולה, השליח מועל כי נוסף על איסור המעילה יש לאו של "כליל תהיה לא תאכל". מה ההבדל בין מעילה בעולה, שבה אין שליחות לבין טביחה בשבת שבה יש שליחות?

הסבר הגר"מ אזרחי זצ"ל:

הגמרא במסכת קידושין חידשה שיש שלושה מקרים שבהם חידשה תורה שלא חל הכלל שאין שליח לדבר עבירה. אולם, יש להבין מהי ההגדרה שהתחדשה לגבי כל אחד מהיוצאים מן הכלל: השליחות - היא הפועלת על אף שזו עבירה העבירה - לא מפריעה לתחולת השליחות. הנפקות היא זו: אם היוצא מן הכלל התחדש לגבי השליחות בעבירה זו, הרי שאם יש שליחות לעבירה נוספת, הרי שהשליחות כולה תפקע (כפי שבאר ה"משנה למלך").

נהגה | שליחות לדבר עבירה

אולם, אם היוצא מן הכלל נקבע לגבי העבירה, להרחבת גדרי העבירה, הרי שאם יש שליחות לעבירה נוספת, הדבר לא גורע מכך, שלגבי העבירה הראשונה חלה השליחות.

מהרמב"ם עולה שביחס למעילה בקדשים - חידוש התורה הוא בשליחות, שהרי המשלח לא עשה כל פעולה שתיחשב לעבירה מלבד שליחת שליח, ובהכרח התחדש שפעולת המעילה שנעשתה על ידי השליח מתייחסת למשלח, ולכן אם יש במעשה עבירה נוספת, המעשה לא יכול להתייחס למשלח כי אין שליחות.

לעומת זאת, בשליחות יד בפיקדון, אם אדם אחראי לפיקדון לשמור עליו, 'שליחות היד' היא הפרת השמירה, וחידוש התורה הוא שהשומר מפר את שמירתו גם כשהוא אומר למישהו אחר שיפגע בפיקדון. נמצא שהחידוש הוא בהרחבת גדרי העבירה, שהשומר שגרם לשליחות היד אין בידו להסיר מעצמו אחריות למעשה בטענה כי מישהו אחר ביצע את הפעולה. החידוש הוא אם כן בשליחות יד היא עבירה גם כשהיא נעשית ביוזמת השומר על ידי אחר. נמצא שהחידוש הוא בהרחבת גדרי העבירה שנעשית גם באמירה לצד ג' ולכן גם אם האחר ביצע עבירה נוספת העבירה של שליחות יד נעשתה..

כמו כן, ביחס לטביחה או מכירה של גניבה, חידוש התורה הוא בעבירה ולא בשליחות. כי הגמרא מבהירה כך, "טביחה ומכירה מאי היא, אמר קרא (שמות כ"א, ל"ז) וטבחו או מכרו מה מכירה ע"י אחר אף טביחה על ידי אחר". כלומר, כמו שמכירת הגניבה בהכרח נעשית על ידי אחר ובכל זאת הגנב חייב עליה, כך גם טביחה הנעשית על ידי אחר הגנב חייב עליה. כלומר גם כאן התחדש בעבירה שהיא מוגדרת כעבירה גם כשהיא נעשית ע"י צד ג'. ולכן אם נעשתה הטביחה ביוזמת הגנב היא מיוחסת אליו גם אם הטובח ביצע עבירה נוספת. זה חידוש בהגדרת העבירה ולא בשליחות.

הווי אומר כי מדובר בעבירה שמוגדרת כעבירה גם בעשייה ע"י צד ג' ומחדשים לנו שעבירה זאת מיוחסת לגנב.

אברהם וינרוט

מעתה מיושבת הסתירה ברמב"ם אף לדברי הטור, ומובן כי:
ביחס למעילה, שהחידוש הוא בשליחות פסק הרמב"ם שעבירה נוספת מפקיעה את השליחות.

לעומת זאת, ביחס לטביחה ומכירה, שהחידוש הוא בעבירה שהיא מיוחסת לגנב גם אם היא נעשית בצוויו על ידי אחר, הרי שגם אם הצד ג' עושה עוד איסור (כגון איסור שבת) עדיין נעשתה עבירה על ידי צד ג' לא תפקע השליחות.

שליחות בקיום מצווה

"על" קיום מצווה ולקיים מצווה

במסכת פסחים דף ז עמ' א' דנה הגמרא מהו הנוסח של הברכה הנאמרת לפני בדיקת חמץ.

"אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך. מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא: לבער חמץ. רב פפא אמר משמיה דרבא: על ביעור חמץ."

הגמרא מבארת כי "לעשות" משמע בעתיד, ועל כן לכל הדעות ("כולי עלמא לא פליגי") הנוסח של "לבער" משמעו מצווה שתתבצע בעתיד ("להבא משמע"). המחלוקת היא ביחס לנוסח של "על" ביעור. רב פפי סבר: "מעיקרא משמע" מבאר רש"י "על ביעור שביערת". על כן סבר רב פפי כי יש לומר "לבער" בלשון עתיד ואין אפשרות לומר "על", שכן הברכה נאמרת קודם הבדיקה והוא עדיין לא בדק; רב פפא סבר כי "על" - "להבא משמע" ולכן אפשר לומר "על ביעור חמץ". שואלת הגמרא הרי אומרים "אשר קדשנו במצותיו וציוונו על המילה, והברכה נאמרת לפני שמלו את הילד? משיבה הגמרא כי אין אפשרות אחרת ואי אפשר לומר "למול" שכן ה"ל" מבטאת חיוב שלו עצמו והמצווה לא מוטלת על המוהל. שואלת הגמרא מדוע לא מברכים "למול" כאשר אבי הבן הוא המוהל שאז זו מצווה המוטלת עליו? עונה הגמרא כי אכן במקרה זה מברכים "למול" ולא אומרים "על המילה".

אברהם וינרוט

הכלל שקבע הר"ן

הר"ן (בדפי הרי"ף מסכת פסחים דף ג' עמ' ב') מסיק מסוגיה זו כי "שימוש ה"ל" מורה שהמצווה מוטלת עליו. על כן קבע כלל לפיו:

- מצוות שמוטל על האדם לקיים בעצמו מברכים "ל", כגון "להניח תפילין"; "להתעטף בציצית" ו"לישב בסוכה", כפי שהסיקה הגמרא כי אבי הבן מברך "למול".

- לעומת זאת, מצוות שאפשר לקיים ע"י אחר מברכים "על" - לכן אומרים "על המילה" ו"על השחיטה". אכן, המצווה מוטלת עליו אבל אפשר להפטר ממנה ע"י אחר שעושה את ביעור החמץ, את המילה ואת פדיון הבן. לכן, "מצות הללו כשהן נעשות ע"י אחר הכל מודים שאותו אחר מברך עליהן "על".

הסבר ההבחנה של הר"ן

הגר"מ אזרחי זצ"ל מבאר את ההבחנה האמורה (כפי שנראה להלן בשיעור שכותרתו "ברכה על קיום מצווה וברכה על הציווי) באופן הבא:

"על" - משמעו הודיה וברכה על כך שה' הנחיל מצווה זו לעמו ישראל. זו ברכה על החפצא של הציווי.

"ל" - משמעו ברכה של אדם על עשייתו את המצווה.

זו ברכה והודיה של הגברא על כך שהקב"ה סייע בידו והוא עצמו מקיים את הציווי הזה של המצווה שניתנה לעם ישראל.

הבחנת הר"ן בין מילה להפרשת תרומה

הר"ן (שם דף ד' עמ' א') מקשה מדברי התוספתא במסכת ברכות "היה מהלך להפריש תרומה ומעשרות מברך אקב"ו להפריש תרומות ומעשרות? והרי זו מצווה שאפשר לקיים ע"י שליח ובכל זאת לא מברכים "על"? הר"ן מתרץ כי הדין הוא שהתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה שכן נאמר (במדבר יח, כח) "כן תרימו גם אתם תרומת ה' מכל מעשרותיכם אשר תקחו מאת בני ישראל ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן". במסכת בבא מציעא דף כב' עמ' א' חז"ל דרשו "אתם גם אתם" לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם". על כן, מכיוון שהשליח אינו נכנס לתרום אלא מדעת בעלים נמצא כי זו פעולה נחשבת שאדם

נהגה | שליחות בקיום מצווה

עושה בעצמו ואין הדבר דומה לביעור חמץ ומילה "שאחר יכול לפטרו מהם שלא מדעתו".

קושי בהבנת ההבחנה

ההבחנה האמורה של הר"ן בין מילה לבין הפרשת תרומה מעוררת קושי, שכן לכאורה בשני המקרים זו פעולה שחלה על אדם אחד והוא מקיים אותה ע"י אדם אחר שמשמש כשליח שלו. המוהל מל את הילד כשלוחו של האב, ואדם מפריש תרומה עבור הבעלים - כשליח של הבעלים וממילא בשני המקרים חל הכלל של "שלוחו של אדם כמותו". אם כן מדוע אם כן, במילה אפשר לברך "על" ואילו בתרומה אינו יכול לברך "על"?

"שלוחו של אדם כמותו" - כמותו לעניין מה?

הגר"מ אזרחי זצ"ל מבאר את הדברים באופן הבא:

- יש פעולות שבהן ההגדרה של המעשה לא תלויה בקיומה של שליחות. אם אדם מל ילד בלי להיות שליח של האב, הילד מהול כדת וכדין ומילה נעשתה.
 - לעומת זאת, יש פעולות שבהן גם ההגדרה של המעשה תלויה בקיומה של שליחות. בתרומה צריך את השליחות כדי להגדיר את המעשה כהפרשת תרומה כי בלי דעת הבעלים, אין זו פעולה תקפה של הפרשת תרומה. הבחנה זו יוצרת נפקות ביחס למונח "שלוחו של אדם כמותו".
- "כמותו" לעניין מה?
- במצוות מילה שהשליחות לא נחוצה במישור התוקף של המעשה, ה"כמותו" מתייחס רק למעשה המצווה. ה"כמותו" לא ביטל את קיום השולח. השליח עשה - והשולח קיים מצווה.
 - השליח פועל עבור השולח.
 - בהפרשת תרומה לעומת זאת, השליחות נחוצה גם במישור התוקף של המעשה, וממילא משמעות ה"כמותו" היא שכאשר השליח מכוון להפריש תרומה זה נחשב "דעת בעלים". נמצא שלבעלים אין "יד" משל עצמו וגם לא "מוח" משל עצמו. השליח נכנס בנעלי הבעלים לכל דבר ועניין ונחשב

אברהם וינרוט

"בעלים" אף במישור הדעת. הבעלים לא קיים, והשליח שנחשב ל"כמותו" - החליף אותו לגמרי. השליח פועל במקום השולח.

ביאור ההבחנה של הר"ן

- בהתאם לכך נמצא כי ניתן להבין את דברי הר"ן בבהירות רבה:
- מילה, זו מצווה שנעשית ע"י אחרים, כי הבעלים קיים והשליח עושה מעשה מצווה עבורו. לכן מברכים "על" כפי שמברכים בכל מצווה שבה הבעלים יכול לבצע את הפעולה ע"י אחר.
 - בהפרשת תרומה השליח נחשב כבעלים שהפריש בעצמו באופן מוחלט, ואין מישהו אחר שנמצא כאן מלבד השליח, שהוא גם ידו הארוכה של הבעלים וגם מוחו. לכן מברכים "ל" כמו במצווה שעשייתה מוטלת על הבעלים עצמו, שהרי השליח עושה מעשה מצווה במקומו.

הסוגיה במסכת קידושין

- בהתאם לכך נראה כי מקבלת משנה הבנה סוגיית הגמרא במסכת קידושין דף מא עמ' ב'.
- הגמרא שם דנה בשאלה מנין ששלוחו של אדם כמותו?
- רבי יהושע בן קרחה למד את דין שליחות מכך שנאמר לגבי קרבן פסח (שמות י"ב, ו) "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים". הגמרא אומרת "וכי כל הקהל כולם שוחטים? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו".
 - שואלת הגמרא, מהיכן ילמד דין שליחות בקודשים לשיטתו של רבי יונתן הלמד מכתוב זה "מנין שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד? שנאמר "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולם שוחטים? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, שכל ישראל יוצאים בפסח אחד" מבאר רש"י "אע"פ שאין בו כזית לכל אחד, דקסבר אכילת פסחים לא מעכבא אלא זריקת דם לחודא".
 - הגמרא מתרצת - כי הדבר נלמד מכך שבפועל יש אדם אחד ששוחט עבור כולם.

נהגה | שליחות בקיום מצווה

- דוחה הגמרא - כי אין ללמוד מכאן שכן "שאני התם דאית ליה שותפות בגווייהו" - כלומר שהשוחט עצמו שותף בקרבן שהוא שוחט עבור רעהו, לכן הוא יכול להועיל אף לשולח. אבל, בדבר שאין הוא שותף בעצמו לא יוכל להואיל לשולח".
- הגמרא מסיקה על כן, כי רבי יונתן למד דין שליחות מן הכתוב (שמות י"ב, ג') "ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית". אכן, גם שם יש שותפות, אבל זהו פסוק מיותר שבא ללמד דין שליחות אף במקום שבו אין שותפות.

הקושי המתעורר בסוגיה

לכאורה, מהי דחיית הגמרא כי השוחט הוא שותף בקרבן? מה מסייעת לנו השותפות של השוחט כדי ליחס להם את המעשה? איך מיחסים לשאר הבעלים של הקורבן את מעשה ההקרבה בלא דין שליחות?

הסבר הסוגיה לפי ההבחנה של הגר"מ אזרחי זצ"ל

לפי האמור לעיל נראה שהדברים מובנים היטב:

- בסוגיה זו עוסקים אנו בקרבן, והכלל הוא בקדשים שלא די בייחוס המעשה לשולח אלא צריך גם את דעת הבעלים כדי שיהיה לפעולה תוקף.
- נמצא כי אנו תרים אחר מקור לשליחות שאינה עוסקת רק בייחוס של מעשה מצווה לשולח ופעולה עבורו אלא בשליחות מהסוג השני, שבו השליח מחליף את הבעלים ומייתר אותו לגמרי. זהו מקרה של שלוחו של אדם "כמותו" הן במישור הפעולה ("ידו" של השולח) והן במישור הדעת ("מוחו" של השולח) כשהשליח פועל במקום השולח.
- שליחות מסוג זה אי אפשר ללמוד ממקרה שבו השליח הוא שותף בקרבן, שהרי במקרה זה השליח הוא גם ללא השליחות בעלים של הקורבן ודי בדעתו כבעלים כדי להכשיר את הקורבן, אף בלא דין שליחות.
- ממילא, יתכן שבקורבן שבו השליח אינו בעלים בעצמו, אין לנו מקור לכך שהוא יוכל להיות גם ה"מח" והדעת של השולח. אין לנו מקור שממנו נלמד כי שליח יוכל לפעול במקום שולח ולא רק עבורו. בהעדר מקור לשליחות מסוג זה ייתכן כי שליח יכול רק ליחס מעשה מצווה לשולח אבל לא את

אברהם וינרוט

הדעת הנחוצה כדי להגדיר את המעשה כהבאת קורבן וממילא יש צורך במקור לשליחות בקדשים, שבהם השליח אינו שותף.

- נמצא כי לפי ביאורו של הגר"מ אזרחי זצ"ל לדברי הר"ן, הבנו היטב אף את דברי הגמרא בסוגיה.

כל דאמר רחמנא לא תעביד

עולם כמנהגו נוהג

הקב"ה נתן לאדם בחירה לעשות טוב, אך גם רע, ואינו מתערב בבחירה זו. כך מצינו בגמרא במסכת עבודה זרה (דף נ"ד עמ' ב') "שאלו פילוסופים את הזקנים ברומי, הרי שגזל (אדם) סאה של חיטים והלך וזרעה בקרקע, דין הוא שלא תצמח, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין. דבר אחר: הרי שבא על אשת חבירו, דין הוא שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין". כך ביחס לפעולות פיסיות.

כל דאמר רחמנא לא תעביד - אי עביד מהני?

מהו הדין ביחס למי שעשה מעשה עבירה התלוי בתחולתו של דין? בשאלה זו נחלקו אב"י ורבא במסכת תמורה דף ד' עמ' ב' בסוגיה הידועה "כל דאמר רחמנא לא תעביד" (כל דבר שהקב"ה אמר לא לעשותו) - מהני או לא מהני - האם אדם שעשה מעשה האמור ליצור חלות של עבירה, כגון כהן הנותן כסף לקדש אשה גרושה האסורה עליו, האם המעשה מועיל ליצירת חלות זה או לא.

אב"י סבור - כי יש תחולה למעשה, שהרי אילו המעשה לא היה צולח לא היה לוקה על עשייתו.

מכך שאדם לוקה נמצאנו למדים כי המעשה בר תוקף, ובלשון הגמרא "מהני" - מועיל.

רש"י מבאר "מהני" - מה שעשה עשוי הואיל ולקי".

רבא סבור - כי אין תוקף למעשה ("לא מהני" - המעשה שעשה לא מועיל), שהרי לא ייתכן שהתורה תאסור ובכל זאת יהיה לכך תוקף. כך למשל מבואר במסכת

אברהם וינרוט

תמורה (דף ה' עמ' א') כי אין תורמים תרומה ממין על שאינו מינו, ומשנה היא כי "אם תרם - אין תרומתו תרומה".

שמה תשאל, אם כן, מדוע הוא לוקה על עשיית מעשה שלא צלח? התשובה היא כי הוא לוקה מחמת הניסיון שלו לעבור על דבר ה' ("משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא דלקי").

כלומר, האדם אינו לוקה על התוצאה אלא הפרת צווי ה' בעשיית המעשה, והמלקות אינן מכיוון שהמעשה בר תוקף אלא מחמת עצם העובדה שהמעשה נעשה.

תוקף גירושי אישה אנוסה

הגמרא במסכת תמורה (דף ה' עמ' א') מקשה קושיה חריפה על שיטת רבא, לפיה אם אדם עבר עבירה אין תוקף למעשהו. הדין הוא שאדם שאנס אישה חייב לשאת אותה ולאחר מכן אינו רשאי לשלחה כל ימיו.

כך נאמר (דברים כ"ב, כ"ח - כ"ט) "כי ימצא איש נער בתולה אשר לא אורשה ותפשה ושכב עמה ונמצאו. ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנער חמישים כסף ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה לא יוכל שלחה כל ימיו".

מה הדין אם לאחר שהאונס נשא את האישה, הוא בכל זאת גירש אותה? על כך נאמר בברייתא "אונס שגירש, אם ישראל הוא - מחזיר ואינו לוקה". ברם, לשיטת רבא שהמלקות אינן נובעות מן התוצאה אלא מן המעשה, מדוע אינו לוקה לאחר שהחזיר את גרושתו ושב ונשא אותה? אכן, במבחן התוצאה הוא לא הפיק את זממו והאישה ממשיכה להיות נשואה לו. אבל, לשיטת רבא מבחן המעשה הוא שקובע, ואדם זה עשה מעשה של גירושין בניגוד לאיסור תורה. מדוע אם כן אינו לוקה? תיובתא דרבא! מתרצת הגמרא כי האיסור של גירושי אישה אנוסה חל רק ביחס למעשה שיחול "כל ימיו".

נהגה | כל דאמר רחמנא לא תעביד

הכתוב הטיל עליו חיוב שחל "כל ימיו" ומחייבו "כל ימיו, עמוד והחזר". אם לא עבר על איסור שתחולתו כל ימיו, שכן הוא החזיר את האישה, הרי שהוא לא עבר על האיסור גם במבחן המעשה. הדבר דומה לגניבה המוגדרת כשליטת הבעלות של הבעלים המקורי - לעולם. אם אדם גונב לזמן מה, נמצא כי הייתה זו נטילה ארעית, שאינה עולה מלכתחילה כדי מעשה גניבה גמור.²

נמצא כי לפי שיטת רבא אין תחולה דינית למעשה שכרוך בחטא ("אי עביד לא מהני") והמלקות שהחוטא מקבל נובעות מכך שאדם נבחן במבחן המעשה ולא במבחן התוצאה. אבל, יש חטאים שבהם המעשה תלוי בתחולה, וזו מגדירה את מהות המעשה.

הרמב"ם פסק כשיטת רבא

נמחיש את הדברים תוך עיון בדברי הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פרק י"א הלכה א') הנוקט כשיטת רבא. הרמב"ם פוסק שם כי "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות שנאמר (ויקרא כ"ה, כ"ג) "והארץ לא תימכר לצמיתות". ואם מכר לצמיתות שניהם (המוכר והקונה) עוברים בלא תעשה, ואין מעשיהם מועילים אלא תחזור השדה לבעליה ביובל". אכן, הרדב"ז שם מבאר כי המכירה לצמיתות אינה תקפה שכן "קיימא לן כרבא דאמר כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני".

נמצא כי אדם לוקה מכיוון שניסה למכור את הארץ לצמיתות, על אף שבפועל המקח מוגבל בזמן ואינו תקף לצמיתות.

יג. אמנם י"א כי גם השואל חפץ לזמן שלא מדעת גזלן הוא, אך אינו גזל גמור. הגמרא שם מקשה גם על שיטת אב"י, מדוע צריך פסוק שאומר "כל ימיו", הרי יש תוקף לגט והאיסור חל מיד? והתשובה היא כי הייתי חושב כי מאחר שהאיסור כבר נעשה אין כל נפקות אם ישוב ויישא את האישה לאחר מכן ומעתה הבחירה בידו להשיב או שלא להשיב את האישה. על כן בא הכתוב וחידש את חובת ההשבה של האישה כתיקון למעשה שנעשה.

הקושי על שיטת רבא מדיני שחיטה

על שיטת רבא, שנפסקה להלכה ברמב"ם, כי אין תוקף דיני למעשה אסור, יש להקשות משלוש הלכות שנפסקו לגבי שחיטה אסורה:

א. שחיטה באיסור של "אותו ואת בנו" - הרמב"ם פסק בהלכות שחיטה (פרק י"ב הלכה א') "השוחט אותו ואת בנו ביום אחד הבשר מותר באכילה, והשוחט לוקה שנאמר (ויקרא כ"ב, כ"ח) 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד'". ודוק, האיסור של 'אותו ואת בנו' חל רק לגבי שחיטה כשרה, שהרי הרמב"ם פסק שם (בהלכה ג') כי "אין איסור אותו ואת בנו נוהג אלא בשחיטה בלבד שנאמר לא תשחטו... אבל אם נחר הראשון (כלומר, הריגת הבהמה בדרך שאינה שחיטה כשרה, כגון ע"י דחיפת חפץ חד לנחיר האף) או התנבל בידו מותר לשחוט, וכן אם שחט הראשון ונחר השני או התנבל בידו פטור".

נשאלת השאלה, הן ראינו כי הרמב"ם פסק כרבא ש"א עביד לא מהני" ועל כן מי שמכר קרקע לצמיתות בארץ ישראל, המכר לא חל מחמת האיסור. אם כן, מדוע בשחיטת "אותו ואת בנו" נחשב הדבר לשחיטה כשרה?

א. שחיטה בשבת - המשנה במסכת חולין (דף י"ד עמ' א') אומרת כי "השוחט בשבת וביום הכיפורים, אף על פי שמתחייב בנפשו - שחיטתו כשרה". מדוע השחיטה כשרה? הרי זה דבר שהתורה אסרה לעשותו? ודוק, אין זו רק תוצאה מעשית אלא תוצאה דינית, שמגדירה את השחיטה ככשרה למרות שבפנינו מעשה אסור.

ב. שחיטת קורבן פסח על החמץ - התורה מצווה (שמות כ"ג, י"ח) "לא תזבח על חמץ דם זבחי". מבאר רש"י "לא תשחט את הפסח ביום י"ד בניסן עד שתבער את החמץ". בתלמוד הירושלמי מצינו כי אם אדם עבר על האיסור ושחט את הפסח כשהחמץ שבביתו עדיין לא בוער, הרי שהקורבן כשר. שואל תוספות (במסכת תמורה דף ד' עמ' ב' ד"ה "רבא אמר לא מהני מידי") בהתאם לשיטת רבא מדוע יש תוקף של קרבן כשר למעשה שחיטה אסור זה?

שלושה הם התירוצים המקובלים והידועים לקושי זה.

נהגה | כל דאמר רחמנא לא תעביד

הסבר א' - ההבחנה בין איסור במהותו לבין איסור שחל רק בנסיבות מסוימות
רבא אמר "אי עביד לא מהני" רק אם איסור התורה נאמר על מעשה שהוא במהותו אסור ואיסור זה חל תמיד, כמו בכהן המקדש גרושה, או גירושי אישה אנוסה, שמעשה זה אסור בכל תנאי, והוא מוגדר כמעשה של איסור במהותו שחל בכל הנסיבות.

אבל, שחיטה היא דבר מותר. אין איסור על שחיטה, והיא אף עולה כדי מצווה, כפי שנאמר (דברים י"ב, כ"א) "וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשערך בכל אוות נפשך".

שחיטה אסורה במקרים מיוחדים רק בגלל נסיבות נוספות שבחר בהם האדם, כגון כשעסקינן בשבת, באיסור אותו ואת בנו, החמץ טרם בוער וכיו"ב. אלו איסורים המוטלים על הגברא ואוסרים עליו לשחוט אך הם לא הופכים את השחיטה לחפצא של מעשה אסור. על כן, לא נאמר על כך הכלל של "אי עביד לא מהני".

הנשבע שלא לגרש

תירוצ' זה עולה לכאורה מעיון בדברי תוספות במסכת תמורה (דף ו' ע"א ד"ה "השתא"). בגמרא שם מצינו כי הנפקות בין שיטת אביי לשיטת רבא מתבטאת בעיקר במקרה של הלואה בריבית קצוצה. רבי אליעזר סבור כי "ריבית קצוצה - יוצאה בדיינים" - כלומר ההתחייבות לתת יותר מתבטלת גם אם קויימה מרצון, ולא מועילה הסכמת הצדדים לאור איסור התורה החל על הלואה בריבית. ברם, תוספות שם שואל מדוע לא נאמר הדין "אי עביד לא מהני" במקרה שאדם נשבע שלא לגרש את אשתו ועבר וגירשה?

תוספות מתרץ שבמקרה זה הדין של אי עביד לא מהני לא חל "כיון שאין האיסור כמו לא יוכל לשלחה אלא שהוא בדה את האיסור". כלומר איסור הנובע משבועה נחשב לאיסור שהאדם בדה מליבו.

ברם, מה פשר הדבר, הרי אחרי שהאדם נשבע שלא לגרש יש איסור תורה לעבור על השבועה? אין זאת אלא שבמקרה זה אין איסור במעשה של הגירושין, אלא זהו איסור על הגברא של המגרש, הנובע מהשבועה שלו. על כן, לא חל במקרה זה הדין של אי עביד לא מהני.

אברהם וינרוט

הכותב גט בשבת

נראה כי בהתאם להסבר זה גם יובן מדוע נפסק ברמב"ם בהלכות גירושין (פרק ג' הלכה י"ט) כי "הכותב גט בשבת או ביום הכפורים בשגגה ונתנו לה הרי זו מגורשת". לכאורה, כיצד היא מגורשת כאשר המעשה נעשה באיסור, והכלל הוא ש"אי עביד לא מהני"? התשובה היא שאין במתן הגט כשלעצמו כל איסור בחפצא של המעשה. האסור נובע רק מכך שעסקינן בשבת. זה איסור על הגברא שאינו פוסל את תחולת המעשה.

לעומת זאת, כאשר נעשה מקח המוכר קרקע בארץ ישראל לצמיתות, הרי שיש איסור בחפצא של המכירה הזאת עצמה שהתורה ביקשה לאסור, ולכן אין למכירה זו תוקף.

הסבר ב' - הבחנה בין איסור על פעולה לאיסור על תוצאה דינית

הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ הערות" (סימן ע"ד, סעיף ב - ג) מציע הסבר נוסף לקושי האמור על שיטת רבא, לנוכח העובדה ששחיטה נחשבת לכשרה גם כשהיא נעשית באיסור שבת, או איסור אותו ואת בנו, או איסור שחיטת קרבן פסח כשעדיין לא בוער החמץ. ההבחנה היא בין:

- איסור שחל על התוצאה הדינית ("תחולה" או "חלות" של דין) כמו תמורה של ש"ה שהוקדש לקרבן, שאז הכלל הוא ש"אי עביד לא מהני".
- כך למשל, מי שאנס אישה וגירש אותה, אין הקפידא של התורה על מעשה הגירושין, אלא על התוצאה הדינית, שהיא לא תשולח ממנו, שהרי נאמר "לו תהיה לאשה". לעומת זאת, אילו ניתן היה לשלח אישה בלא גט, גם אז היה חל כהווייתו האיסור של "לא יוכל לשלח כל ימיו". כמו כן, בקדושי אלמנה לכהן גדול או מי שמפריש תרומה מן הרעה על היפה, בכולן האיסור וקפידת התורה אינו על המעשה של נתינת הכסף או הפרדת הפירות, אלא שלא יחול הדין של הקידושין או התרומה - ולכן "אי עביד לא מהני".
- איסור שחל על פעולה פיסית - כמו שבת שנאמר עליה (שמות כ', י) "לא תעשה כל מלאכה", שלגביו לא חל הדין של אי עביד לא מהני, שהרי פעולה פיסית לא ניתן לבטל.

על כן, בשחיטות האסורות, כמו "אותו ואת בנו", חולין שנשחטו בעזרה וקדשים שנשחטו מחוץ לעזרה, אין לומר שלא תועיל השחיטה לטהר

נהגה | כל דאמר רחמנא לא תעביד

את הנוגע בבהמה מטומאת נבילה. בשחיטות אלו האיסור הוא על מעשה השחיטה ולא על היתר השחיטה, ואילו היה ניתן להביא להיתר של "שחוטת" בלא מעשה שחיטה, לא היה בכך כל איסור, שהרי הכתוב אומר "לא תשחטו" ואינו אוסר על התוצאה אלא על המעשה.

הסבר ג' - הבחנה בין תוצאה שהאדם יוצר לתוצאה שנובעת מהמעשה - מאליה
הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ הערות" (סימן ע"ו סעיף ד') מציע הבחנה נוספת כדי ליישב את הקושי האמור על שיטת רבא. ההבחנה היא זו:
- אם הדין נפעל ע"י כוח ודעת האדם - חל הכלל שאי עביד לא מהני.
- אם הדין חל ממילא מחמת עצם הפעולה, אף אם יש צורך ב'כח גברא' אך אין צריך את דעתו, לא חל הכלל של אי עביד לא מהני.

הרב ברוך מרדכי אזרחי מבאר כי השאלה היא האם הדין נובע מן האדם העושה את הפעולה או שבעקבות הפעולה שהאדם עשה - הדין חל ממילא. כלומר, הכלל של "אי עביד לא מהני" חל רק כאשר "הדין נפעל ע"י דעת האדם, כגון גט שנתן האונס שגירש, או קידושין שנעשו ע"י מי שעובר באיסור לאו בגין עריכתם, או מי שתורם מפירות רעים על היפים, שבכל אלה אם יאמר שאינו רוצה בהם ועושה אותם בעל כורחו, לא יחול החלות. אבל בשחיטה, אף שצריך כח גברא מכל מקום ההכשר נעשה מאליו על ידי המעשה גם אם השוחט אומר שאינו רוצה לשחוט, ולכן לא שייך לומר כי אי עביד לא מהני.
על כן, השוחט בשבת שחיטתו כשרה, שהרי מעשה השחיטה נעשה כהלכתו ואילו הבהמה ניתרת ממילא.

רבי אלחנן וסרמן מביא דוגמא הממחישה את ההבחנה באחת:
הכלל הוא כי אי אפשר ליצור חלות דין ב"דבר שבערוה" בלא שני עדים לקיום הדבר.

ממילא, מבואר בגמרא במסכת קידושין (דף ס"ה ע"ב) כי מי שמקדש בלא עדים לא חלו הקידושין כלל. אין אלו עדים ראייתיים אלא "עדי קיום" שבלעדיהם אין מעשה הקידושין קיים ואין תחולה לקידושין.

אברהם וינרוט

אבל, אם אשת איש זינתה היא נאסרת על בעלה אף - בלא עדי קיום. אף שזהו "דבר שבערווה", בכל זאת הדין חל אף בלא שני עדים מפני שלא הדעת אוסרת אותה אלא מעשה הזנות בעצמו. משום כך גם אין בזנות גם את הכלל של "אי עביד לא מהני", שכן האיסור חל **ממילא** (כמבואר בתוספות במסכת קידושין דף ס"ו ע"א, דיבור המתחיל "אמר") ואין צורך בהחלה של הדין ע"י האדם.

ברם, הרב ווסרמן מציין כי הבחנה זו נתקלת בקושי בהתאם לדעת הסוברים שייבום צריך עדים לקיום הדבר. לכאורה, ייבום חל גם בלא דעת המייבם ובלא דעת האשה כגון בנפל על יבמתו מהגג, ומכאן שייבום הוא דין החל ממילא ומאליו, מחמת עצם מעשה הייבום, ולא היה אמור לחול לגביו הכלל שצריך עדי קיום שמחמתו אין תוקף למעשה בלי עדים?

קושי המסתער על שלוש ההסברים

תוספות במסכת תמורה (דף ד' עמ' ב ד"ה רבא) מקשה למה לשיטת רבא קרבן פסח הנשחט על החמץ כשר על אף הכלל שאי עביד לא מהני? תוספות מתרץ קושי זה ע"י הבאת דברי התלמוד הירושלמי שיש כתוב מפורש שממנו לומדים שיש להכשיר את הקורבן.

לכאורה, דברים אלו אינם הולמים אף אחד משלוש ההסברים דלעיל:

א. ההסבר הראשון נקט כי יש להבחין בין איסור בעצם האסור כשלעצמו לבין איסור בגברא האסור מחמת קיומן של נסיבות חיצוניות. לכאורה, במקרה של שחיטת קרבן פסח שעה שהחמץ טרם בוער אין איסור במעשה השחיטה כשלעצמו אלא איסור שחל מכוח הנסיבות (החמץ טרם בוער). אם כן, לא היה אמור לחול הכלל של אי עביד לא מהני, ולא ברור למה צריך פסוק כדי להכשיר את שהחיטה.

ב. ההסבר השני הבחין בין איסור על פעולה לאיסור על תוצאה דינית. במקרה של שחיטה עסקינן בפעולה פיסית של שחיטה ולא באיסור שחל על תוצאה דינית, וממילא לפי הכלל האמור היה צריך להיות הדין ש"אי עביד מהני" ולא צריך פסוק מיוחד לחדש זאת.

ג. ההסבר השלישי הבחין בין תוצאה שהאדם יוצר לתוצאה שנובעת מהמעשה - מאליה.

נהגה | כל דאמר רחמנא לא תעביד

ובכן, גם בשחיטת קרבן הפסח כשהחמץ טרם בוער, בפנינו פעולה של שחיטה שיוצרת ממילא ומאליו עבירה של "לא תשחט על חמץ דם זבחי". רבי אלחנן מבהיר (בקובץ הערות סימן עד אות ב) כי האיסור אינו על מעשה השחיטה שהוא מעשה גרידא ולא שייך עליו דין אי עביד לא מהני, אלא קושית התוספות הייתה על 'הכשר הקורבן' בשעה שיש חמץ בביתו, שהרי גם זורק ומקטיר על החמץ נכללים בכלל האיסור ולא רק השחיטה, נמצא שהאיסור הוא להקריב קרבן פסח עם חמץ, ולכן שאלו התוספות שהיה צריך להיות שבמקרה זה יחול הדין של "אי עביד לא מהני", ומובן מדוע צריך פסוק כדי להכשיר את הקרבן.

הסבר של רבי עקיבא איגר

נפנה על כן להסבר שונה העולה מתוך דברי רבי עקיבא איגר (שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורא קמא, קכט ד"ה "גם אם"). כדי להבין את הדברים הקדים הגרב"מ אזרחי לבחון מהו הטעם לדברי רבא כי אין תוקף הלכתי למעשה איסור. מהי הסיבה לכלל ש"אי עביד לא מהני"?

א. הסבר אחד הוא בפשטות (כפי שמבאר הרב אלחנן ווסרמן בספרו "קובץ שיעורים" (בבא קמא ק) כי לא ניתן לתת תוקף הלכתי לפעולה שאדם עושה נגד דברי התורה, שכן כאשר הכתוב אוסר פעולה - כוונת הפסוק אינה רק שאסור לעשות את המעשה, אלא גם שהמעשה לא יועיל. ברם, שקשה להלום את הדברים לכאורה עם הגמרא במסכת עבודה זרה שבה פתחנו לפיה "עולם כמנהגו נוהג" והקב"ה אינו מונע אדם מלחטוא.

ב. הסבר שני הוא שלא מסתבר שיינתן בידי אדם כוח הלכתי - לחולל איסור. לפי הסבר זה נמצא כי הדין ש"לא מהני" חל רק כאשר ע"י נטילת התוקף ההלכתי ממעשי האדם - יתוקן האיסור ולא יתחולל. כך למשל, מי שמבקש להמיר טוב ברע בקדשים, נמצא כי אם נאמר שהתמורה לא חלה, הרי שבטלות זו הביאה למניעת האיסור. לעומת זאת, מי שנדר שלא לתת גט לאשתו ונתן לה גט, אין כל תועלת בכך שמבטלים את תוקף הגט, שהרי בכך לא תוקן המעשה, לאחר שהוא נדר שלא לתת גט והמעשה כבר נעשה.

אברהם וינרוט

מתי אי עביד לא מהני

רבי עקיבא איגר מסביר כי על כן, הדין של "אי עביד לא מהני" לא נאמר על איסור שאין לו תקנה ע"י שלילת התוקף מן המעשה, ובהתאם לכך יש להבחין גם בשחיטה בין איסור לאיסור.

- השוחט בשבת, גם אם נאמר ששחיטתו פסולה הרי הוא כבר עבר על נטילת נשמה וממילא אין מקום לומר את הכלל של "אי עביד לא מהני".
 - לעומת זאת, קרבן פסח שנשחט בלא שבוער החמץ - הקורבן פסול, שהרי האיסור אינו על השחיטה אלא על הגדרת השה הנשחט כקרבן פסח. וממילא כשפוקע שם קרבן פסח מן השה פוקע עימו גם האיסור, ובדיוק לשם כך נקבע הכלל של "אי עביד לא מהני".
- בהתאם להסבר זה, של רבי עקיבא איגר, מתיישבים אפוא היטב דברי התוספות במסכת תמורה בדף ד' כי יש צורך בפסוק כדי לחדש שקרבן כזה כשר הוא.

מצוה הבאה בעבירה

פסול בחפצא של המצווה או פסול במעשה המצווה

בגמרא במסכת ברכות דף מ"ז עמ' ב' מצינו "מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. הגמרא תמהה כיצד עשה כן רבי אליעזר שהרי אמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר (ויקרא כ"ה, מ"ו) "לעולם בהם תעבודו"? הגמרא מתרצת "לדבר מצוה שאני". שואלת הגמרא, אדרבה "מצוה הבאה בעבירה היא"? מתרצת הגמרא "מצוה דרבים שאני". נמצאנו למדים כי מצווה הנעשית באמצעות עבירה אינה עולה כדי מצווה.

בדומה לכך מצינו במשנה במסכת סוכה (דף כ"ט עמ' ב') "לולב הגזול והיבש פסול". הגמרא שם (בדף ל' עמ' א') מבארת כי לולב הגזול פסול משום שזו מצווה הבאה בעבירה.

הגמרא מביאה שני מקורות לכך:

א. נאמר (מלאכי א', י"ג) "והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה והבאתם את המנחה הארצה אותה מידיכם אמר ה'?" הגמרא מסיקה כי מדובר בגזילה שבעליה התיאשו ממנה ועל אף זאת אי אפשר להביאה לקרבן משום "מצווה הבאה בעבירה".

ב. נאמר (ישעיהו ס"א, ח') "כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה". משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו: תנו מכס למוכסים. אמרו לו: והלא כל המכס כולו שלך הוא! אמר להם: ממני ילמדו כל עוברי דרכים, ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקב"ה אמר: אני ה' שונא גזל בעולה, ממני ילמדו בני ובריחו עצמן מן הגזל".

אברהם וינרוט

בירושלמי במסכת שבת פרק י"ג הלכה ג' מצינו טעם נוסף לפסול של מצווה הבאה בעבירה.

הגמרא שם דנה במצה גזולה, "רבי יונה אמר אין עבירה מצוה. רבי יוסה אמר אין מצוה עבירה". אמר רב אילא כי הדבר נלמד מן הפסוק (ויקרא כ"ז, ל"ד) "אלה המצות אשר ציוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני" ודרשו חז"ל "אלה המצות - אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות".

מצד שני מצינו במסכת סוכה (דף ל"א עמ' א') כי "סוכה גזולה - רבי אליעזר פוסל, וחכמים מכשירים". הגמרא מבארת כי מדובר במי שתוקף את חברו והוציאו מסוכתו. רבי אליעזר סובר כי אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו ואילו רבנן סוברים שאדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו ומכיוון שקרקע אינה נגזלת הרי שסוכה זו כמוה כסוכה שאולה ויוצאים בה ידי חובה.

הריטב"א מקשה: מדוע אין סוכה גזולה פסולה גם לשיטת חכמים משום מצוה הבאה בעבירה, כמו שלולב הגזול פסול? מה ההבדל בין לולב גזול, לבין סוכה פסולה?

תרוצו של תוספות

הריטב"א מביא את תירוץ התוספות לפיו הדין של מצווה הבאה בעבירה נאמר רק על דבר שבא לרצות את הקב"ה, כגון קרבן, שופר ולולב. בקרבן - הכתוב אומר (ויקרא א, ט) "והקטיר הכהן את הכל המזבחה עולה אֶשֶׁה ריח ניחוח לה".

שופר - הגמרא אומרת במסכת ראש השנה דף ט"ז עמ' א' "אימרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות. מלכויות כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיעלה זכרוכם לפני לטובה ובמה בשופר".

לולב - הגמרא אומרת במסכת סוכה (דף ל"ז עמ' ב') "מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות. מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים". הר"ן במסכת פסחים (דף ל"ה עמ' ב') הוסיף וכתב כי: "לולב מקלסים ומשבחים בו למקום. וכן בהדס. וכיון שהן באים לרצות יש בהם דין מצוה הבאה בעבירה כדין קרבן". לעומת זאת "בסוכה שאין בה ריצוי אין משום מצוה הבאה בעבירה".

נהגה | מצוה הבאה בעבירה

קושית הריטב"א

הריטב"א שואל על כך:

הן בירושלמי במסכת שבת פרק י"ג הלכה ג' ראינו כי חכמים חששו למצה של טבל ולמצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה, ומצה אינה באה לריצוי?^{יד} כמו כן קשה להבין את סברת ההבחנה של תוספות, לפי הסברה של הירושלמי ש"עבירה אינה מצווה" שנאמר "אלה המצות - אם עשיתן כמצוותן הם מצות ואם לאו אינן מצוות", למה במה שאין "ריצוי" אין דין של מצווה הבאה בעבירה?

הסברו של הריטב"א

הריטב"א משיב על כן, כי הכלל של מצווה הבאה בעברה לא נאמר על מצווה, שבעבר בהיסטוריה וברקע שלה נעשתה עבירה. כלל זה נאמר רק על מעשה מצווה שהוא עצמו גם מהווה את העבירה, כמו אכילת מצה שהיא עצמה עבירה של אכילת טבל או מעשה נטילת לולב שגם גונב אותו מבעליו ע"י נטילה זו, או מעשה של אכילת מצה שבכך גוזל אותה מבעליה.

אבל, כשאדם יושב בסוכה ומקיים מצווה, אין הדבר גורם לעבירה כלשהי, שכן קרקע אינה נגזלת. מבחינה קניינית הוא לא עשה כלום ע"י מצווה זו והקרקע נשארת בבעלותו. הוא אכן תפס את הבעלים קודם לכן וזרק אותו מסוכתו, אך זה מעשה שקדם למצווה ואילו המצווה עצמה לא מחוללת שום איסור. לכן, אין זה נחשב ל"מצווה הבאה בעבירה"^{טו}.

הקושי המתעורר

ברם, הסבר זה קשה: האם ניתן לעבוד את ה' ולקיים מצוות סוכה ע"י זריקת הבעלים מן הסוכה והתיישבות בסוכה במקומו? כאשר נאמר "אלה המצות - אם עשיתן כמצוותן הם מצות ואם לאו אינן מצוות", עולה מכאן לכאורה כי הכלל של מצווה הבאה בעבירה יחול גם על מצווה שברקע שלה נעשתה עבירה?

יד. בלשון הריטב"א: "ולא נראה דהא בירושלמי חששו למצה של טבל ולמצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה וכדכתיבנא התם".

טו. "אבל הנכון דהכא כיוון דלא קני לה כלל וברשותיה דמאריה איתא ואין המצוה מוציאה מרשות בעליה לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, והרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך".

אברהם וינרוט

נבקש על כן לבאר את פירושו של תוספות המבחיין בין מצווה שבאה לרצות את הקב"ה, כגון קרבן, שופר ולולב שבהם נאמר הדין של מצווה הבאה בעבירה לבין מצווה שאין בה ריצוי, כמו סוכה, שבה לא נאמר הדין של מצווה הבאה בעבירה.

הסברו של הגר"מ אזרחי זצ"ל

הסברו של הגר"מ אזרחי זצ"ל לשיטת תוספות הוא כדלהלן:

יש לבחון מהו הפסול במצווה הבאה בעבירה עליו אנו מדברים:

- דרך אחת היא לומר כי מצווה הבאה בעבירה יוצרת פסול **בחפצא** המשמש לעשיית המצווה. כלומר, אם מטרת המצווה היא לרצות את פני ה', הרי שלא ניתן להביא לו קרבן מאוס או חפץ שנעשתה בו עבירה. גם אם העבירה נעשתה לפני כן, הרי שהעבירה שנעשתה בחפץ מכשילה את מהות המצווה;
- דרך שניה היא לומר כי מצווה הבאה בעבירה יוצרת פסול **במעשה המצווה**, במובן זה שנאמר כי מעשה עבירה אינו יכול להיות מוגדר כעשיית רצון ה' וכמעשה מצווה.

נבאר.

פסול בחפצא של המצווה

את הדרך הראשונה ניתן להבין אחר העיון בירושלמי סוכה פרק ג' הלכה א' דף י"ב:

"אמר רבי לוי זה שהוא נוטל לולב גזול דומה לאדם נתפס מכבד את השלטון בארוחה שנלקחה מכספי השלטון (אחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא משלו) - אמרו אוי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו".

כלומר, אדם לא יכול ללמד סניגוריה באמצעות חפץ של עבירה שמקטרג עליו. אין הוא יכול להיזכר לטובה ע"י מעשה באופן שמעלה את זכרונו לרעה! בעת הריצוי עלול אפילו לבוש לא מתאים של האדם להזכיר אותו לרעה, כך למדנו במסכת ראש השנה בדף כו ע"א כי קרן של פרה פסולה לשופר, ומבאר עולא את הסיבה לכך: "כדרב חסדא, דאמר רב חסדא מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור". פרש"י: "אין קטיגור, זהב העגל, ושופר של פרה נמי קטיגור, דעגל הוא". על כן, קל וחומר במצווה שבאה

נהגה | מצוה הבאה בעבירה

לסנגר (כמו: קרבן, לולב ושופר) שאי אפשר לקיים ע"י דבר שבעשייתו יזכיר דווקא עבירות שעבר האדם.

מצווה הבאה בעבירה יוצרת אפוא פסול **בחפצא** של המצווה ובהגדרתה כמעשה של ריצוי.

המקור לדין זה נלמד במסכת סוכה דף ל' עמ' א' מהפסוקים שנאמרו לגבי קרבן שעניינו ריצוי ("והבאת גזול את הפיסח ואת החולה" וכן "אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה").

פסול במעשה המצווה

את ההסבר השני אבקש להמחיש באמצעות אמרה של אחי, **יעקב וינרוט ז"ל**. במדרש (בראשית רבה פ"ה, ב') מבואר כי אשת פוטיפר ביקשה להיות עם יוסף משום שראתה בכוכבים שהיא עתידה להעמיד מיוסף בנים ולא הייתה יודעת אם ממנה אם מבתה. וכך אכן היה, שיצאו ממנה מנשה ואפרים, אלא שיצאו מבתה אסנת, אשת יוסף, ולא ממנה.

רש"י (על בראשית ל"ט, א') אומר על כן כי נסמך "מעשה אשתו של פוטיפר למעשה תמר, לומר לך: מה זו לשם שמים, אף זו לשם שמים".

מדוע סירב יוסף לעשיית מעשה לשם שמים? תשובתו של יוסף לדברים אלו היתה (בראשית ל"ט, ט) "איננו גדול בבית הזה ממני ולא חֶשֶׁךְ ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים".

כלומר, מעשה שיש בו הפרת אמון שכזו בבין אדם לחברו, לא יכול להיות מעשה מצווה! על כן, גם אם מכוונים לשם שמיים, אין מעשה זה יכול לשקף את רצון ה'. מעשה שכזה הוא בהכרח גם בבחינת "וחטאתי לאלוקים". מצווה הבאה בעבירה יוצרת אפוא פסול **במעשה המצווה**, במובן זה שנאמר כי מעשה עבירה אינו יכול להיות מוגדר כמעשה מצווה.

לפי הסבר זה מקורו של דין מצווה הבאה בעבירה מצוי בדברי הסוגיה המובאת בתלמוד ירושלמי במסכת שבת (פרק יג, ג) "רבי יונה אמר אין עבירה מצווה... אמר רבי אילא (ויקרא כז לד) "אלה המצות" אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו - אינן מצות".

אברהם וינרוט

דין זה לא נאמר רק על ריצוי, אלא על כל מעשה מצווה שמכוח העבירה אין אפשרות לראות בו עשיית רצון ה'.

הנפקות בין שני ההסברים

בפסול הנלמד מקרבן, נראה כי יש להבחין בין מעשה שתכליתו ריצוי וסינגור, למצוות שאינן דומות לקרבן ואינן באות לסנגר. במצוות שבאות לרצות ולסנגר בדומה לקרבן (כמו: שופר ולולב) אין קטגור נעשה סנגור ומעשה עבירה מכשיל את מהות המעשה כמעשה ריצוי. אולם, במצוות שאינן באות לריצוי (כמו מצה) לא נאמרה סברה זו וממילא לא יחול לגביהן הכלל של מצווה הבאה בעבירה. אולם, בפסול הנלמד מ"אלה המצוות", פשיטא כי אין מקום להבחנה האמורה, וכל מצווה הבאה בעבירה אינה יכולה להיחשב למעשה מצווה ולשקף את רצון ה', גם אם אין תכליתה לריצוי ולסנגוריה. נמצא כי הירושלמי שלמש את מקור הדין מ'אלה המצוות' מרחיב יותר את גדרה של מצוה הבאה בעבירה.

באור התוספות לגמרא במסכת סוכה דף ל"א

תוספות ביאר את הסוגיה במסכת סוכה דף לא ע"א העוסקת בפסול הנלמד מקרבן, ומלמד כי עבירה אינה חפצא של מצווה במעשה של ריצוי וסנגוריה. ממילא ברור כי הדברים חלים על לולב שתכליתו ריצוי ואינם חלים על סוכה. אין להקשות על תירוצו של תוספות, מדברי התלמוד הירושלמי במסכת שבת (י"ג, ג'), שהרי הירושלמי מקורו בלימוד שונה לחלוטין לדין מצווה הבאה בעבירה הגורר הגדרה שונה. הירושלמי נוקט כי מקור האיסור הוא מ"אלה המצוות", שזהו לימוד שנאמר ביחס לכל מצווה ולא רק למה שבא לריצוי. מקור זה מלמד כי מעשה עבירה אינו מעשה מצווה, ולכן יש מקום לקבוע שאין מצווה גם במצה הנאכלת בעבירה וגם במצה גזולה.

נפקות נוספת הנובעת מן ההגדרות השונות

שמה תשאל, אם כן, מדוע שלא תהא סוכה גזולה פסולה מדין מצווה הבאה בעבירה, מכיוון שאינה מעשה מצווה, וכדברי הירושלמי?
התשובה לכך היא, שההגדרה השונה של הדין - גוררת נפקות נוספת:

נהגה | מצוה הבאה בעבירה

אם הפסול הוא בחפצא של המצווה מובן כי גם מה שהושג בעבירה קודם למעשה המצווה אינו יכול להיות מעשה המסנגר על האדם, שהרי הוא במהותו "מזכרת עוון". הכהן הגדול לא יכול היה להיכנס לפני ולפנים ביום הכיפורים עם בגדי זהב, שהזכירו את חטא העגל, כי גם במה שאירע בעבר הרחוק אין קטגור נעשה סנגור.

אבל, אם הפסול הוא במעשה המצווה, הרי שדין זה חל רק כשמעשה זה עצמו כרוך בעשיית עבירה.

מעשה שבא אחרי שהעבירה הושלמה - אינו נחשב למעשה עבירה. על כן, חפץ גזול שהבעלים התיימש ממנו והגנב כבר קנה את הנכס אינו גורם פסול במעשה כמעשה מצווה. אכן, עשוי להיות פסול בחפצא של המעשה, אבל במצווה שאינה באה לרצות, לא חל פסול חפצא של מצווה הבאה בעבירה.

מסקנת הדברים

בהתאם לאמור מובנים היטב לפי דברי התוספות כל הדינים שהבאנו באופן הבא:
א. לולב הגזול - פסול מכיוון שזו מצווה שבאה לרצות. הגזילה אכן הסתיימה לפני עשיית המצווה אבל זהו פסול חפצא הנלמד מקרבן לגבי מצווה שיש בה ריצוי ואשר בה חל הכלל שאין קטגור נעשה סנגור.

ב. מצה גזולה פסולה כי הגזלה מתחזקת ע"י מעשה האכילה ונמצא כי אין זה מעשה מצווה.

מדובר במקרה שע"י האכילה נעשית הגניבה, כי כשאדם נוגס במצה של רעהו הרי שבכך הוא מבצע אכילת מצה - וגם מעשה גניבה, או שאם גנבה לפני כן הרי הוא עושה עתה 'שינוי' הקונה את הגניבה לגנב.

ג. סוכה גזולה אינה פסולה, שהרי מדובר בזכור באדם שגירש את הבעלים מהסוכה שלו ואחר כך התיישב בסוכה לקיים מצוות ישיבה בסוכה.

זו מצווה שבאה אחרי עבירה ולא מצווה הבאה בעבירה לכן:

- פסול במעשה המצווה אין כאן, כי הגזלה הסתיימה לפני עשיית המצווה;
- פסול חפצא אין במצווה זו, שכן היא לא באה לריצוי ואינה דומה לקרבן.

מצווה הבאה בעבירה ב"כלי שני"

מהיכן נובע הפסול

- בשיעור הקודם ראינו כי יש שתי דרכים להבין מהו הפסול במצווה הבאה בעבירה:
- דרך אחת היא לומר כי מצווה הבאה בעבירה יוצרת פסול **בחפצא** של המצווה. כלומר, אם מטרת המצווה היא לרצות, הרי שימוש בחפץ שנעשתה בו עבירה מכשיל את מהות המצווה;
 - דרך שניה היא לומר כי מצווה הבאה בעבירה יוצרת פסול **במעשה המצווה**, במובן זה שנאמר כי מעשה עבירה אינו יכול להיות מוגדר כעשיית רצון ה' וכמעשה מצווה.

פסול בחפצא של המצווה

את הדרך הראשונה הבנו בכך שאין סניגור נעשה קטיגור. אדם לא יכול ללמד סנגוריה באמצעות מעשה עבירה שמקטרג עליו. אין הוא יכול להיזכר לטובה ע"י מעשה שמעלה את זכרונו לרעה! מצווה הבאה בעבירה יוצרת אפוא פסול **בחפצא** של המצווה ומונע אתהגדרתה כמעשה של ריצוי.

פסול במעשה המצווה

את ההסבר השני המחשתי בפרק הקודם באמצעות אמרה של אחי, יעקב וינרוט ז"ל. יוסף אמר לאשת פוטיפר (בראשית ל"ט, ט) "איננו גדול בבית הזה ממני ולא חֶשֶׁךְ ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים". מעשה שיש בו הפרת אמון באדם אחר וכפיות טובה כלפיו, לא יכול להיות מעשה מצווה, גם אם היו לאשת פוטיפר חשבונות רבים להסביר למה יש לעשות זאת! על כן, גם אם מכוונים לשם שמיים, אין מעשה זה יכול

לשקף את רצון ה'. מטרה לא מקדשת את האמצעים ומעשה שכזה הוא בהכרח בבחינת "וחטאתי לאלוקים". כלומר, מצווה הבאה בעבירה יוצרת אפוא פסול במעשה המצווה, במובן זה שנאמר כי מעשה עבירה אינו יכול להיות מוגדר כמעשה מצווה.

מקורות שונים מובילים להגדרות שונות

הבחנה זו נובעת מעיון בשני מקורות לדין של מצווה הבאה בעבירה:

- מקור אחד לפסול מצווה הבאה בעבירה מצוי במשנה במסכת סוכה (דף כ"ט ע"ב) בה מצינו כי "לולב הגזול והיבש פסול". הגמרא שם (בדף ל' ע"א) מבארת כי לולב הגזול פסול משום שזו מצווה הבאה בעבירה. הגמרא מביאה לכך מקור מן הכתוב (מלאכי א', י"ג) "והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה והבאתם את המנחה הארצה אותה מידכם אמר ה'?" הגמרא דורשת "גזול דומיא דפיסח". מה פיסח אין לו תקנה אף גזול אין לו תקנה. הגמרא מסיקה כי מדובר גם בקרבן המובא לאחר יאוש הבעלים וממילא הגזלן כבר קנה אותו. הסיבה שאינו יוצא ידי חובה נעוצה בכך שזו מצווה הבאה בעבירה. ההשוואה של עשיית מצוה בלולב גזול למום בקורבן מלמדת כי בפנינו פסול בחפצא! כשם שאי אפשר לרצות את ה' ע"י קרבן פיסח, כך אי אפשר לרצות את ה' ע"י קרבן גזול.

- מקור שני לפסול מצווה הבאה בעבירה מצוי בירושלמי במסכת שבת פרק י"ג הלכה ג'. הגמרא שם דנה במצה גזולה "רבי יונה אמר אין עבירה מצוה. רבי יוסה אמר אין מצוה עבירה". אמר רב אילא כי הדבר נלמד מן הפסוק (ויקרא כ"ז, ל"ד) "אלה המצות אשר ציווה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני" ודרשו חז"ל "אלה המצות - אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות". מלימוד זה עולה כי מדובר בפסול במעשה המצווה, שאינה נעשית כמצוותה אם היא נעשתה בעבירה. זה לא שהמצוה פסולה, אלא שהאדם לא יכול לצאת ידי חובה כשהדרך שלו לעשות מעשה מצווה זה כרוך בעבירה.

בפרק זה נבקש לעמוד על נפקות מרהיבה הנובעת מהבחנה זו.

נהגה | מצווה הבאה בעבירה ב"כלי שני"

מדוע אין פסול מצוה הבאה בעבירה בסוכה

במסכת סוכה דף ט' עמ' א' מצינו כי סוכה גזולה פסולה מחמת הכתוב (דברים ט"ז, י"ג) "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך". דרשו חז"ל "תעשה לך" למעט סוכה גזולה שאינה שלך". שואל תוספות שם (ד"ה "ההוא") מדוע צריך מיעוט מהפסוק שיחדש שסוכה גזולה פסולה, הרי הוא לא יוצא בה ידי חובה מכוח הדין של מצוה הבאה בעבירה. במה שונה סוכה גזולה מלולב גזול ומצה גזולה?

תירוץ תוספות

תשובת תוספות היא כי הדין של מצוה הבאה בעבירה אינו פסול דאורייתא, ודרשת הגמרא במסכת סוכה דף כ"ט אינה מפסוק בתורה אלא מדברי נביאים (פסוק בספר מלאכי). כיון שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, לכן כדי לחדש פסול דאורייתא ביחס לסוכה היה צורך בפסוק מהתורה "תעשה לך" למעט סוכה גזולה שאינה שלך".

נמצא כי בדין מצוה הבאה בעבירה אין הבדל בין סוכה לבין לולב, אלא שפסול זה אינו מדאורייתא.

ברם, שיש קושי חריף על הסבר זה שהרי בתלמוד הירושלמי מצינו כי דין מצווה הבאה בעבירה נלמד מן הפסוק הכתוב בתורה (ויקרא כ"ז, ל"ד) "אלה המצות אשר ציוה ה' את משה" - אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות".

תירוץ של המאירי

במאירי (על סוכה דף כ"ט עמ' ב') מצינו הסבר שונה לצורך בפסוק של "תעשה לך" למעט סוכה גזולה שאינה שלך". המאירי מסביר כי בסוכה אין פסול של "מצוה הבאה בעבירה" שכן בסוכה "אינו יוצא בגופה. ובקרקע עולם הוא יושב אלא שהסוכה מקיפתו, וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה אבל לולב בגופו הוא יוצא וראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה".

כלומר, בלולב - החפצא של המצווה, שבו נעשית המצווה הוא הלולב ונטילתו היא מעשה המצווה. נשוא ההתייחסות של המצוה הוא לולב. ממילא, אם הלולב גזול הרי שהחפצא של המצווה פסול ואי אפשר לצאת בו ידי חובה.

אברהם וינרוט

בסוכה - המצווה לא נעשית בגוף הסוכה אלא האדם היושב כשהוא מוקף בדפנות סוכה יוצא ידי חובה. לכן, אין כאן חפצא של מצווה שחל בו פסול. ברם, מה פשר הדברים? מדוע אין לומר כי דפנות הסוכה שסביב האדם הם חפצא של מצווה?

הבחנה בין שופר לבין לולב

בהמשך דברי המאירי שם מבואר כי ההבחנה בין לולב לסוכה דומה להבחנה בין לולב לשופר. "כעין מה שאמרו בתלמוד המערב מה בין לולב לשופר. לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל". מקור דברי המאירי מצוי בירושלמי במסכת סוכה פרק ג' הלכה א' שם נאמר "מה בין שופר ומה בין לולב? אמר רבי יוסה. בלולב כתוב "ולקחתם לכם" - משלכם ולא משל איסורי הנאה. ברם הכא "יום תרועה יהיה לכם - מכל-מקום. אמר רבי אלעזר. בלולב בגופו הוא יוצא, בשופר בקולו הוא יוצא". כלומר, בשופר אין חפצא שבה מתקיימת המצווה. האדם צריך לשמוע קול שנבע משופר והוא שמע.

"כלי ראשון" ו"כלי שני":

נראה כי ניתן להבין את דברי המאירי כך: לולב הוא חפצא של מצווה. בשופר יוצאים ידי חובה בתוצר של השופר ולא בשופר. בסוכה, יוצאים ידי חובה בתוצר של הסוכה, כלומר בחלל של הסוכה ולא בדפנות היוצרות אותו. אם הפסול משתייך לחפצא של המצווה, הרי שיש הבדל בין "כלי ראשון" לבין "כלי שני", ויש הבחנה בין חפצא שבה נעשתה עבירה (לולב), לבין מקרה שבו העבירה אינה בחפץ אלא בתוצר של החפץ. העבירה דבקה ומשנה את ההגדרה של החפץ עצמו. אבל, היא לא ממשיכה לדבוק גם בתוצר הנובע מן החפץ ולכן העבירה אינה פוסלת את חלל האויר שנובע בין דפנות שנגנבו, ואינה פוסלת את הקול שנשמע בעולם לאחר שבקע משופר גזול.

נפקות בין שתי הגדרות הפסול

אם מניחים כי מצווה הבאה בעבירה אינה נחשבת כמצוה מפני שדבר שנעשה בעבירה אינו עולה כדי מעשה מצווה, הרי שאין לכאורה מקום לתשובתו של

נהגה | מצווה הבאה בעבירה ב"כלי שני"

המאירי ואין נפקות אם מעשה המצווה נעשה ע"י לולב גזול או שופר וסוכה גזולים. מעשה שכזה אינו מעשה מצווה גם כשהאדם לא יוצא ידי חובה בשופר הגזול אלא מקול שהפיק משופר שאותו גזל. אבל, אם אנו מניחים כי הפסול של מצוה הבאה בעבירה נובע מכך שהחפצא של המצווה פגום והוא הגורם לפסול את המצווה, הרי שיש להבחין בין האדוות והגלים השונים של הבירה, וניתן להבחין בין חפצא של עבירה (לולב) לבין תוצר של עבירה (קול של שופר וחלל של סוכה).

מצוות צריכות כוונה

גמרא במסכת ראש השנה

הגמרא במסכת ראש השנה דף כ"ח עמ' א' דנה בשאלה האם מצוות צריכות כוונה.

"שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה - יצא".

שואלת הגמרא: "כפאו מאן? אלימא כפאו שד?"

(כלומר, מצב נפשי כפייתי. רש"י בהמשך מבאר "וביסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה ראיתי: התוקע לשד - להבריח רוח רעה מעליו")

"והתניא: עתים חלים (שפוי) ועתים שוטה, כשהוא חלים - הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה - הרי הוא כשוטה לכל דבריו".

אם כן, אף אם מצוות לא צריכות כוונה אינו יכול לצאת ידי חובה מכיוון שאינו בריא בנפשו.

"אמר רב אשי: שכפאוהו פרסיים".

(רש"י מבאר שכפאוהו פרסיים - ואף על גב שלא נתכוון לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון של פסח - יצא").

"אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר - יצא".

(מבאר רש"י "התוקע לשיר - לשורר ולזמר, כך שמעתי מפי מורי הזקן").

שואלת הגמרא "פשיטא, היינו הך?". מה ההבדל בין אכילת מצה ללא כוונה לתקיעת שופר ללא כוונה?

מתרצת הגמרא: "מהו דתימא: התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל. אבל הכא "זיכרון תרועה" כתיב (ויקרא כ"ג, כ"ד), והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן".

אברהם וינרוט

רש"י מבאר:

"מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל - ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט, ב): המתעסק בחלבים ובעריות - חייב, שכן נהנה".

כלומר, כאשר הגוף נהנה ממעשה לא ניתן לומר כי הדברים נעשו בלא משים וממילא התודעה מעורבת בעשיה. על כן, היה מקום לחלק בין אכילת מצה, שבה יש תחושה של החך, לבין שמיעת קול שופר, שבה השמיעה עשויה לעבור "על יד האוזן" בלא לעורר את התודעה כלל. מה עוד שביחס לשופר יש לכאורה מצווה לכוון למהות השופר כ"זכרון תרועה". על כן, משמיע לנו רבא חידוש כי אף בשופר נאמר הכלל שמצוות לא צריכות כוונה.

פירוש הר"ח

ודוק, ביחס להעדר כוונה יש שלוש אפשרויות:

- כוונה סתמית. אדם בוהה ולא חושב על כלום.
- כוונה חיובית למשהו אחר. למשל במקום תקיעת שופר, תקיעה לשם מזמורי ההלל.
- כוונה שלילית - אדם מתכוון שלא לצאת ידי חובה.
- לאור זאת קשה בדברי הגמ' מדוע נקטה כדוגמא למי שאינו מתכוון את 'התוקע לשיר' שירי הלל, שיש לו כוונה אחרת בתקיעה, ולא נקטה התוקע ולא כיוון לצאת, יצא?

הר"ח כותב: "אף על פי שהוא לשיר כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר שתוקעים להלל וכיו"ב אם תקע כסדרן אע"פ שהוא לשיר - השומע יצא, כי מצוות אין צריכות כוונה".

ביאורו של הר"ח מעורר קושי נוסף:

למה כתב הר"ח כי "השומע יצא" - הרי השומע יכול להיות שכיוון לצאת? למה לא כתב הר"ח בפשטות שהחידוש הוא ביחס לתוקע שאף על פי שכיוון לשיר ולא לצאת ידי חובת שופר, יצא למרות שכיוון לדבר אחר? לכאורה זו גם משמעות לשון הגמרא "התוקע לשיר יצא".

נהגה | מצוות צריכות כוונה

כוונה שלילית שלא לצאת ידי חובה

תוספות במסכת סוכה דף ל"ט עמ' א' (ד"ה עובר לעשייתן) שואל: איך אפשר לברך על ארבעת המינים עובר לעשייתן, הרי עוד לפני הברכה, ברגע שאדם מרים את ארבעת המינים הוא כבר יצא ידי חובה? (מחמת קושי זה אנו נוטלים את האתרוג הפוך מדרך גידולו, והופכים בחזרה לאחר הברכה).

תוספות מתרץ, שאפשר להרים את ארבעת המינים מתוך כוונה שלילית שלא לצאת ידי חובה, ולאחר הברכה לברך ולכוון לצאת. תוספות מבאר, כי אף שמצוות אינן צריכות כוונה "מכל מקום, בעל כורחו לא נפיק". כלומר, אם מכוון אדם שלא לצאת ידי חובה, אי אפשר לומר כי הוא קיים את מצוות ה' ועשה את רצון קונו - בעל כורחו ונגד רצונו.

שיטת רבינו שמואל

בר"ן (על הרי"ף מסכת ראש השנה דף ז' עמ' ב') מצינו את שיטת רבנו שמואל, כי על אף שמצוות אינן צריכות כוונה, אם יש כוונה שלילית, כלומר אדם מתכוון שלא לצאת, הרי שאינו יוצא ידי חובה.

הר"ן מביא ראיה לכך מהגמרא במסכת ברכות (דף י"ב עמ' א') שבה נדון מקרה של אדם שהחזיק כוס שיכר שברכתו "שהכל" וסבר שזו כוס יין, על כן הוא פתח את הברכה על דעת שיאמר "בורא פרי הגפן" וסיים ב"שהכל". הגמרא דנה האם הולכים אחרי פתיחת הברכה או אחר סוף הברכה. לכאורה מה הספק, הן אף אם הולכים אחרי פתיחת הברכה צריך להיות שייצא ידי חובה כי מצוות אינן צריכות כוונה? אין זאת אלא שאם כיוון ליין, הרי שבכך כיוון שלא לצאת בשכר, ולכן אין הוא יוצא ידי חובה אף אם מצוות אינן צריכות כוונה, שהרי אין זו מצווה שנעשית סתמית אלא מתוך כוונה הופכית לצאת ידי חובה ביין. על כן, אינו יוצא ידי חובה.

הבדלה

הר"ן מציין כי על בסיס חידושו זה של רבנו שמואל, נהגו להבדיל בבית אף על פי שכל בני הבית שמעו הבדלה בבית הכנסת, "לפי שנתכוונו שלא לצאת שם".

אברהם וינרוט

אולם, הר"ן מבאר כי אין ראייה מדין השומע הבדלה של אדם אחר, כי שם אף אם נניח שכוונה שלילית אינה גורמת לאדם שלא לצאת ידי חובה, הרי שהמבדיל בבית הכנסת אינו שליח של מי שלא רוצה לצאת בברכתו, שהרי אין שליחות לאדם בעל כורחו. נמצא כי שומע ההבדלה אינו יוצא ידי חובה, לא בגלל שהתכוון שלא לצאת, אלא בהעדר שליחות במעשיו של המברך, שיהא בו כדי לייחס לו את הברכה.

קושיית ה"טורי אבן"

המשנה אומרת במסכת עירובין דף צ"ה עמ' א' כי אם אדם מוצא תפילין ברשות הרבים וחושש כי ינזקו שם, "מכניסן לרשות היחיד" זוג זוג. רבן גמליאל אומר: **שנים שנים**.

רש"י מבאר "זוג זוג" - אחד בראש ואחד בזרוע, והיינו זוג כדרך שלובשן בחול וחוזר תמיד ומכניסן זוג אחר זוג עד שיכלו.

הגמרא בסוף דף צ"ה עמ' ב' מבארת כי "לכל הדעות (לכולי עלמא) שבת זמן תפילין הוא, והכא במצוות צריכות כוונה פליגי".

רש"י מבאר בפירושו השני והעיקרי שכך יש לגרוס: "תנא קמא סבר מצות אין צריכות כוונה ולכולי עלמא תכשיט הן, הלכך כיון דלענין מיפק ידי חובתיה נפיק בלא כונה לענין בל תוסיף נמי אף על גב דלא מכוין להו למצוה איכא בל תוסיף כיון דזמן תפילין הוא, ור"ג סבר צריכות כוונה לצאת ידי חובתו הלכך בבל תוסיף נמי לא עבר עד דמיכוין למצוה:".

כלומר: מי שלובש תפילין הרי זה נחשב כאילו לובש תכשיט ולכן הליכה עם תפילין אינה נחשבת טלטול בשבת. אך לדעת תנא קמא מצות אין צריכות כוונה בין לצאת ידי חובת תפילין ובין לעבור על איסור של בל תוסיף על כן, אם יהיה לו יותר מזוג אחד, הוא יעבור על איסור 'בל תוסיף' למרות שאינו מכוון בלבישתו למצוה. לעומת זאת, לדעת רבן גמליאל מצוות צריכות כוונה ולכן יכול ללבוש שני זוגות כתכשיט וכיון שלא יכוון למצוה אין כאן איסור בל תוסיף.

רבי אריה לייב גינזברג (בעל ה"שאגת אריה") בספרו "טורי אבן", מבקש להוכיח שגם אם מכוון שלא לצאת יוצאים ידי חובה וחייבים בבל תוסיף, שהרי אם נאמר שבמכוון שלא לצאת אינו יוצא ידי המצווה, מדוע לת"ק אינו יכול לקחת שני

נהגה | מצוות צריכות כוונה

זוגות תפילין ולכוון כוונה שלילית שלא לצאת בזוג השני, ואז לא יוצא בו ידי חובה ואין בל תוסיף.
ובכן, מה ישיבו על כך תוספות ורבנו שמואל הסוברים שאדם שיש לו כוונה שלא לצאת ידי חובה אינו יוצא ידי המצווה בעל כורחו ונגד רצונו?

מה נעדר בהעדר כוונה למצווה

הגר"מ אזרחי זצ"ל הביא חקירה מרהיבה שהעלה רבי שלמה היימן בספרו, כדלהלן:

כאשר נאמר כי מצוות צריכות כוונה:

- האם זה דין בגברא, שצריך לכוון כדי לצאת ידי חובה
- או שזה דין בחפצא של מעשה המצווה, שבלי כוונה זה בכלל לא מעשה מצווה. כלומר, בלי כוונה ראויה זה לא נחשב תקיעת מצוה אלא למעין תקיעת הלל.

נפקא מינה:

אדם תקע בשופר לשם שיר ולא לשם שופר של ראש השנה, ושמע אותו אדם אחר שכיוון לצאת ידי מצוות שופר. האם השומע יצא ידי חובה?
אם בהעדר הכוונה פסולה החפצא של המצווה קרי 'התקיעה', הרי שגם השומע לא יצא ידי חובה, שהרי הוא לא שמע "תקיעת שופר" אלא "תקיעת הלל".
אבל, אם זה רק חסרון בגברא, הרי שגם אם התוקע התכוון למשהו אחר (שיר של הלל) השומע יוצא, שהרי כיוון, ושמע קול שופר.

למאן דאמר שמצוות אין צריכות כוונה - החיסרון בגברא

מדברי הר"ח שהעמיד את הנפק"מ לגבי השומע נמצאנו למדים כי:
למאן דאמר שמצוות צריכות כוונה, העדר כוונה הוא חסרון בחפצא של המצווה ולכן גם השומע לא יוצא ידי חובה לשיטתו.
למאן דאמר שמצוות לא צריכות כוונה - אין חסרון בחפצא של המצווה גם בהעדר כוונה.

אבל, אם כן, מתעורר קושי:

למה סוברים תוספות ורבנו שמואל שאם יש כוונה שלילית לא יוצאים ידי חובה, הרי אין צורך בכוונה לשם הגדרת החפצא של המצווה?

אברהם וינרוט

אין זאת אלא שלשיטתם, גם למאן דאמר שמצוות אין צריכות כוונה, והחפצא של המצווה לא נגרעה, אם יש כוונה שלילית הרי שהגברא שלא רוצה לצאת אינו יוצא ידי חובה, כי אין אדם נחשב כמקיים את רצון ה' כשאינו רוצה לעשותו. נמצא כי למאן דאמר שמצוות לא צריכות כוונה, הרי שכשיש כוונה שלילית אין חסרון בחפצא של המצווה אלא רק חסרון בגברא, שאינו עושה מעשה מצווה.

דין בל תוסיף - בהכרח בחפצא

כעת הבה נדון ביחס לגדריו של איסור בל תוסיף.

אין איסור לקיים פעמיים את המצוה, לכן בהכרח ההגדרה של מי שמוסיף על המצוה הוא שהאיסור מצווה עלינו שלא לשנות את החפצא של המצווה מעבר למה שה' ציווה.

איסור לשים טלית עם חמש כנפות, וכך גם איסור להניח שני זוגות תפילין על הראש.

בהנחת שני זוגות תפילים האיסור אינו מכיוון שהגברא מקיים שתי מצוות, אלא בגלל במעשה מצוה אחד הוסיף על החפצא של המצווה.

ישוב קושיית ה"טורי אבן"

בהתאם לאמור לעיל מיושבת היטב קושייתו של ה"טורי אבן"

- הגמרא במסכת עירובין דף צ"ה אומרת שלת"ק שסובר שמצוות לא צריכות כוונה, יש בל תוסיף בזוג השני. שאל ה"טורי אבן" הרי הוא יכול לכוון שלא לצאת בו?

- התשובה היא שלפי מי שאומר שמצוות אין צריכות כוונה, גם אם יכוון שלא לצאת, חפצא נוסף של מצווה יש כאן! הכוונה שלא לצאת לא פוגמת בחפצא אלא רק גורמת לגברא שלא יוצא. ולעניין בל תוסיף, אם יש חפצא נוסף של תפילין על ראשו הוא עובר על האיסור! בהעדר כוונה הגברא הוא שלא יוצא ידי חובה אבל חפצא נוסף של מצווה יש כאן, וממילא חל איסור של בל תוסיף שנובע מעצם העובדה שהוא עשה חפצא כפול של מצווה והניח שני זוגות במקום אחד. ודוק, כי באיסור 'בל תוסיף' יש איסור להוסיף גם אם בהוספה לא יוצאים ידי חובת המצוה, כמו מי שהוסיף כנף חמישית בציצית,

נהגה | מצוות צריכות כוונה

שאף שבוודאי אין הכנף החמישית מצוה, מכל מקום התורה אסרה להוסיפה, וכך כשהתורה שאמרה שאדם ילבש רק תפילין אחד, הרי מי שמוסיף עוד תפילין גם אם לא יוצא בהם ידי חובתו הרי הוסיף על החפצא של המצוה.

הסבר דברי הר"ח

הר"ח מבאר בתקיעת שופר כי התוקע התכוון לשיר של הלל. כוונה זאת, היא כמו כוונה שלא לצאת לשיטת תוס' ורבנו שמואל, שהרי כוונה לשיר של הלל ולא לתקיעת שופר של ראש השנה דומה למי שמכוון לכוס של יין ולא לכוס של שכר. לכן נוקט הר"ח כי גם למי שסובר שמצוות אין צריכות כוונה התוקע שכיוון כוונה הופכית לא יצא.

אבל, מכיוון שהחפצא של המצווה לא נפגע, לפי מי שסובר שמצוות אין צריכות כוונה, נמצא כי השומע יצא, שהרי הוא לא כיוון כל כוונה הופכית ושמע "תקיעת שופר", שהרי לפי מאן דאמר שמצוות לא צריכות - אין חסרון בחפצא של המצווה. על כן, ביאר הר"ח את דברי רבא במסכת ראש השנה דף כ"ח עמ' א', כי **"השומע יצא"**.

נמצאים הדברים מבוארים ומחושבים, הדק היטב!

העוסק במצוה פטור מן המצוה

מקור הפטור לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה
במשנה במסכת סוכה דף כה עמ' א' מצינו: " שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה".
מבאר רש"י:

"שלוחי מצוה - הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה ולהקביל
פני רבו ולפדות שבויים".

מבאר הגמרא כי מקורו של פטור זה בכך שנאמר לגבי קריאת
שמע "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, ודורשים חז"ל "בשבתך -
פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך - פרט לחתן. אמר רב הונא:
כדרך, מה דרך רשות - אף כל רשות, לאפוקי האי דבמצוה עסוק".
שואלת הגמרא: מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה, וקא אמר
רחמנא ליקרי! מבאר רש"י "וכי אינך יכול לכלול במקרא דרך
מצוה עם הרשות, והא דרך סתמא כתיב, ומשמע נמי דרך מצוה
וקאמר רחמנא ליחייב לקרות.

משיבה הגמרא: אם כן לימא קרא בשבת ובלכת, מאי בשבתך
ובלכתך - בלכת דידך הוא דמיחייבת, הא בלכת דמצוה - פטירת".

הגמרא ממשיכה שם בדף כ"ו עמ' א': תנו רבנן:

הולכי דרכים ביום - פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה.
הולכי דרכים בלילה - פטורין מן הסוכה בלילה, וחייבין ביום.
הולכי דרכים ביום ובלילה - פטורין מן הסוכה בין ביום ובין
בלילה.

הולכין לדבר מצוה - פטורין בין ביום ובין בלילה.
רש"י "אף על פי שאין הולכין אלא ביום, ומשום דטרודים ודואגים
במחשבת המצוה ובתיקוניה - פטורין מן המצוה".

פסקו של הרמב"ם

הדברים נפסקו ברמב"ם הלכות סוכה פרק ו' הלכה ד': "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום בין בלילה. הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבין בלילה. הולכי דרכים בלילה פטורים מן הסוכה בלילה וחייבים ביום".

מבאר ה"מגיד משנה" שם:

"הולכי דרכים ביום וכו'. ברייתא כלשונה שם (דף כ"ו) וסוף הברייתא הולכי לדבר מצוה פטורין בין ביום ובין בלילה. ויש מי שכתב והוא שיהיה בעניין שאם ישבו בסוכה יתבטל קצת מאותה מצוה, ואין נראה כן מדברי הגאונים ולא מדברי רבינו שסתם וכתב למעלה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה אלמא בכל גונא פטורין כל זמן שעוסקין במצוה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה".
כלומר, גם מי שלא יתבטל מן המצווה ויכול לעשות את שני הדברים - פטור כל זמן שעוסק במצוה "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה".

פטור כהנים מתפילין בזמן הבאת קרבן

כהנים פטורים מתפילין של יד בזמן הבאת קרבן, שכן הכלל הוא כי כהן חייב ללבוש בגדי כהונה בזמן שהוא מקריב קרבן, שנאמר לגבי כהונה (ויקרא ו, ג) "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו" שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין בשרו. על כן, מי שחייב ללבוש בגדי כהונה אסור לו לשים תפילין של יד בין הזרוע לבין הכתונת, מכיוון שזו חציצה.

כך מצינו במסכת ערכין דף ג' עמ' ב' "הכל חייבין בתפילין כהנים ולוים וישראלים". שואלת הגמרא פשיטא? מה ההוא אמינה שכהן יהא פטור מתפילין?
משיבה הגמרא כי כתוב לגבי תפילין "וקשרתם על ידך", והכהנים פטורים מתפילין של יד שכן זו חציצה בין הבשר לבין הבגד, ממילא הייתה סברה לומר כי הכהנים יהיו פטורים גם מתפילין של ראש כי תפילין של יד ושל ראש הם בגדר מצווה אחת. לכן מחדשת הגמרא שכהנים חייבים בתפילין - כלומר, שתפילין של יד לא מעכבות מלקיים את מצוות תפילין של ראש ואלו שתי מצוות נפרדות.

נהגה | העוסק במצוה פטור מן המצוה

העוסק בספק מצווה אינו פטור מן המצוה

ה"שאגת אריה" סימן ל"ז נוקט כי הכוהנים לא עוברים על איסור כשהם מניחים תפילין של ראש תוך כדי הבאת קרבן כי זו לא חציצה. אבל יש להם פטור מכוח דין עוסק במצווה. מה אם כן פשר דברי הגמרא כי הכוהנים חייבים בתפילין? התשובה היא, שהדבר חל במקום שהכוהן מקריב ספק קורבן. תפילין של יד - יש איסור להניח בעת הקרבת קרבן ודאי, כי זו חציצה. לכן, כשיש ספק קרבן - זה ספק איסורא דאורייתא ולכן לחומרא ואין להניח. תפילין של ראש - מותר להניח אך יש פטור להניח מדין עוסק במצווה. אבל, כשיש ספק קרבן הרי שיתכן שאין כאן עוסק במצווה שפוטר מן המצוה. לכן מכיוון שיתכן שאין את הפטור של העוסק במצווה, הרי שבפנינו חובה להניח תפילין של ראש שהרי חיוב להניח תפילין הוא דאורייתא, וכשיש ספק בפטור, הרי שספיקא דאורייתא לחומרא מחייב להניח. נמצא כי בפנינו חידוש לפיו במקרה של מצווה שמקיימים אותה מחמת הספק - לא נאמר הכלל של העוסק במצווה פטור מן המצווה.

פטור מאיסור קצירת תבואה חדשה כשהקציר לצרכי מצוה

הכתוב אומר (ויקרא כ"ג, י) "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן". מכאן שאסור לקצור מחמשת מיני דגן בטרם שהובא העומר. כך פסק הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פרק ז' הלכה י"ג: "אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר שנאמר ראשית קצירכם - שיהיה תחלה לכל הנקצרים".

לאיסור זה יש שני פטורים:

א. אם מדובר בתבואה שלא ראויה להביא ממנה עומר, כגון שלא הביאה שליש או תבואת העמקים. כך כתב הרמב"ם שם "במה דברים אמורים בקציר שראוי להביא ממנו עומר, אבל בית השלחין שבעמקים הואיל ואינו ראוי להביא ממנו - קוצרין אותו מלפני העומר".

ב. המשנה במסכת מנחות דף ע"א עמ' א' אומרת: "קוצרים מפני הנטיעות ומפני בית האבל ומפני בית המדרש". מבואר בגמרא שם בדף ע"ב עמ' א' "מאי

אברהם וינרוט

טעמא? קצירכם אמר רחמנא, ולא קציר מצוה". ואכן, כך נפסק ברמב"ם שם הלכה ט"ו "קוצרים לפנות מקום לבית האבל או לבית המדרש, שנאמר קצירכם ולא קציר מצוה.

ודוק היטב: בין הדוגמאות שמביאה המשנה נכללת קצירה לשם מצווה של "מקום לבית האבל". ברם, האבילות היא מצווה מדרבנן. (כל דיני אבלות הם מדרבנן). איך ממעטים זאת מהכתוב של "ראשית קצירכם" שתהא הקצירה הראשונה למצווה? הרי מדאורייתא זו לא קצירה של מצווה? אין זאת אלא ש"קצירכם" חל רק על קצירת רשות. לכן, אף אם זו לא קצירת מצווה מהתורה כיון שבפועל מדרבנן זו לא קצירת רשות - פטורים מן האיסור.

קושית הרב אלחנן וסרמן על ה"שאגת אריה"

ובכן, הבה נחזור ונעיין בדברי ה"שאגת אריה":
השאגת אריה חידש כי יש חיוב להניח תפילין של ראש כשעוסקים בספק קרבן ולא חל הכלל של העוסק במצוה פטור מן המצוה.
ברם, שבמקרה של ספק קרבן יתכן שזה לא קרבן ולא קוימה מצווה דאורייתא, אבל הרי חייבים לעשות את המעשה וזה לא דבר רשות.
החובה להקריב קרבן במקרה של ספק נובעת מדין ספיקא דאורייתא לחומרא.
לפי חלק מהראשונים ספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא מדאורייתא!^ט
נמצא כי יש חיוב להקריב את הקרבן ואולי אף חיוב דאורייתא.
אם כן, מדוע אין פטור של עוסק במצוה ביחס לתפילין של ראש? במה שונה הדבר מפטור שחל באיסור קצירת תבואה חדשה שחל אף לגבי מצוה דרבנן? הרי בשני המקרים זה לא דבר הרשות: בקציר - אמרנו שקציר מצווה דרבנן - לא נקרא "קצירכם"; בכל דין עוסק במצווה למדנו את הפטור מן המצווה מכך שכתוב "בשבתך" - בשבת דידך הוא דמחייבת, הא בשבת דמצוה - פטירת". ובכן, גם בכהן שחייב להקריב ספק קרבן - זה לא דבר הרשות שלו?

טז. כי גדר החיוב במצווה דאורייתא הוא לעשות את המצווה כל עוד שאין פטור ודאי ממנה.

נהגה | העוסק במצוה פטור מן המצוה

תירוצו של הרב אלחנן וסרמן

הרב וסרמן מיישב כי יש הבחנה בין הלימוד שנאמר לגבי פטור מאיסור קצירה לפני שהוקרב העומר, לבין הפטור של עוסק במצוה פטור במצוה.

במקרה של עוסק במצוה - למדים מדין "בשבתך", שצריך מצווה חיובית אחרת. במקרה של איסור קצירה - למדים מ"קצירכם" שצריך שלא תהא עשיית דבר רשות.

האיסור הוא שלא תקדם קצירת רשות לקצירת המצווה, וכל מה שאינו מצווה אחרת אך גם אינו רשות לא נכלל באיסור.

הרב וסרמן מביא כדוגמא לכך את הסוגיה במסכת מנחות דף ס"ט ע"ב' בה שאל ר' זירא, מה הדין ביחס "חיטים שירדו בעבים" כלומר - סופה שאבה באוקינוס ספינה המלאה חיטים והנחיתה אותה בארץ ישראל. האם מותר להביא מחיטים אלה את קרבן שתי הלחם בחג השבועות שעליו נאמר (ויקרא כג יז) "ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתיים". הגמרא מבהירה את גדר הספק בדומה לחקירה שלנו לעיל:

האם כאשר נאמר ממושבתיכם - הכוונה שלא יהיה מחו"ל (ומה שבא מן העננים כשר);

או שמא כאשר נאמר ממושבתיכם - הכוונה שזה יהיה באופן חיובי מארץ ישראל (ומה שבא מהעננים אינו כשר).

ביאור הנפקות בין קצירה לעוסק במצווה

הסבר זה מבאר את הנפקות בין חידושו של ה"שאגת אריה" לבין הדין של איסור קצירה:

באיסור קצירה - הלימוד מ"קצירכם" הוא שלא חל איסור כשהקצירה אינה לדבר רשות. לכן אף אם אין מצוה אחרת מדאוריתא - אין איסור;

בדין עוסק במצווה (כגון כהן שמקריב קרבן) הלימוד מ"בשבתך" הוא שיש פטור לעוסק במצווה רק כשיש מצווה חיובית אחרת. לכן אם יש ספק מצווה, אף שזה לא דבר רשות, מכיוון שאין מצוה ודאית אחרת מחדש השאגת אריה, שאין פטור!

אברהם וינרוט

ברם, שואל הגרב"מ אזרחי זצ"ל, מניין לנו שאכן ביחס לאיסור קצירה הלימוד מ"ובקוצרכם" הוא שלא יהיה דבר רשות ואילו לגבי "בשבתך" הלימוד הוא שיהיה מצווה חיובית אחרת?
על כן מוסיף הגרב"מ אזרחי זצ"ל סברה המטעימה היטב את הדברים.

ההטעמה של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

יש לחקור בסברה, כאשר נאמר כי העוסק במצוה פטור מן המצווה:
האם הדבר נובע מכך שהוא טרוד בדבר שחובה עליו לעשותו ולא עוסק בדבר הרשות,
או שמדובר בפטור הנובע מכך שהוא עושה מצוה אחרת.
הנפקות תהיה כאשר הוא עושה דבר שחובה לעשותו משום ספיקא דאוריתא לחומרא, אך ייתכן שאינו עולה כדי מצוה אחרת.

נראה כי יש הבדל מהו גדר הפטור:

- כאשר עסקינן בפטור מאיסור לקצור את 'קצירך' - הסברה נותנת שכל עוד שזו לא קצירת רשות לצורך עצמי הרי שלא חל האיסור. אף כשאינן בוודאות מצווה אחרת אין להחיל איסור על מי שעושה מעשה שאינו לדבר רשות - אלא כי הספק מחייב אותו לעשות אותו.
- כאשר עסקינן בפטור ממצווה - צריך שיקיים מצווה אחרת. אדם מצווה רק במצווה אחת בזמן אחד - אבל צריך שתהיה בוודאות מצווה אחרת. זאת במיוחד לאחר שראינו בדברי המגיד משנה לעיל שאף כשאפשר לקיים את שתי המצוות יש פטור. למה יש פטור גם כשאפשר לקיים שניהם? לא בגלל שהמעשה השני אינו דבר רשות אלא מכיוון שהדבר השני הוא מעשה מצווה!

פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא

איסור מלאכה ביום טוב - איסור "עשה"

הכתוב אומר (ויקרא כ"ג, ז') "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו", ובהמשך (שם, כ"ד) "בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש".

הגמרא במסכת שבת דף כ"ה ע"א דורשת מהמילה "שבתון" שיש מצוות עשה לשבות ממלאכה ביום טוב. ממילא כאשר נאמר "מקרא קודש" יש להסיק איסור מלאכה.

הכתוב אומר (שמות י"ב, ט"ז) "וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו ייעשה לכם". מכאן שיש מצווה לשבות מלאכה ביום טוב של פסח.

כך מפורשים הדברים בספר החינוך פרשת אמור מצווה רצ"ז:

"לשבות ביום ראשון של פסח, שנאמר בו (ויקרא כ"ג, ז') ביום הראשון מקרא קודש, ובכל מה שנאמר בתורה מקרא קודש, פירשו חז"ל קדשהו - ועניין קדושתו הוא שלא נעשה בו מלאכה אלא מה שהוא מיוחד באכילה, כמו שביאר הכתוב (שמות י"ב, ט"ז) אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם.

אמרו חז"ל (שבת דף כ"ה ע"א) האי שבתון עשה הוא, ולמדנו מעתה שבכל מקום שנאמר בתורה שבתון גבי יום טוב הוא עשה. וכבר בא הרבה בתלמוד גם כן, יום טוב עשה ולא תעשה.

משורשי המצווה, כדי שנחשוב בעניין המועד בנס שנעשה לנו בו, ונהלל ונפאר במחשבותינו מה שציוונו הקב"ה עליו ועשה לנו נסים בזמן ההוא, ואם יהיה האדם טרוד במלאכתו לא יהיה

לו פנאי לחשוב בשום דבר. ועוד נאריך בשרשה ובדיניה בלאו
דאיסור מלאכה ביום טוב שבסדר זה, בעזרת השם.
ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות".

אימתי חייבת אישה במצוות עשה שהזמן גרמא

דברי החינוך כי השביתה ביו"ט היא מצוות עשה ודבריו כי מצווה זו נוהגת גם
בנשים מעוררת קושי, שהרי משנה מפורשת היא במסכת קידושין דף כ"ט עמ' א'
"כל מצוות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים ונשים פטורות".
אם כן כיצד נוקט החינוך כי נשים חייבות במצוות השביתה ממלאכה ביום טוב,
הרי הוא ביאר כי עסקינן במצוות עשה, ופשיטא שזו מצוות עשה שהזמן גרמא.

שאלה זו שואל ה'מנחת חינוך' על אתר (באות ב) ומשיב כי אכן זו מצוות עשה
שהזמן גרמא, אבל ביחד עם העשה יש גם לאו שהרי הכתוב (ויקרא כ"ג, ז) אומר
"ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו".
"חידש הרב המחבר שאשה חייבת אף שבכל מקום פטורה מכל מקום, כיון שהיא
מוזהרת על הלאו, וכיון שיש גם לאו בזה - מוזהרת גם על העשה אף דהוי זמן
גרמא". דרשה זו אף שלא נדרשה בגמ' לגבי יום טוב, מכל מקום החינוך הבין כן
על פי מה שנדרש בגמ' לגבי שבת במסכת שבועות דף כ ע"ב: "דאמר רב אדא בר
אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, דאמר קרא זכור ושמור, כל שישנו
בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתניהו נמי בזכירה".
נמצאנו למדים כי אישה חייבת בכל מצוות עשה שהזמן גרמא, שיש עימה גם לאו.

שאלת תוספות במסכת קידושין

הגמרא במסכת קידושין (דף לג עמ' ב' ודף ל"ד עמ' א') אומרת "איזוהי מצות עשה
שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, ציצית ותפילין; ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן
גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן".
כלומר, הגמרא מונה חמש מצוות עשה שנשים פטורות כי הן מצוות עשה שהזמן
גרמן (סוכה, לולב, שופר, ציצית ותפילין) וארבע מצוות עשה שנשים חייבות, כי
לא הזמן גורמן (מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן).

נהגה | פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא

תוספות שם ד"ה "מעקה" שואל: הרי בשלוש מהמצוות היו נשים חייבות אף אילו זו היתה מצוות עשה שהזמן גרמא, שכן יש בהם גם לאו:
א. במעקה - כתיב (דברים כב, ח) "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו". ודרשו בסיפרי "ועשית זו מצות עשה לא תשים דמים זו מצות לא תעשה";
ב. באבידה - נאמר (דברים כב, ג) "וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם";
ג. בשלוח הקן - נאמר (שם, ו) "כי יקרא קן צפור לפניך בדרך בכל עץ או על הארץ אפרחים או ביצים והאם רבצת על האפרחים או על הביצים לא תקח האם על הבנים".
"אם כן, איך יהיו נשים פטורות אפילו הם זמן גרמא והרי השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה?"

תירוץ של ר"י

בשלוש המצוות הללו (מעקה אבידה ושילוח הקן) יש אכן גם איסור לאו, אבל בכולן יש מקרים שבהם יש עשה בלבד בלי איסור לאו, ובמקרים אלו נשים היו פטורות אילו היתה זו מצוות עשה שהזמן גרמא.
א. מעקה - אם בנה את הבית והיה בדעתו לעשות מעקה ולאחר שבנה נמלך בדעתו ולא עשה מעקה, או שעשה מעקה והוא נפל - יש רק מצות עשה;
ב. אבידה - אם הרים אותה על דעת להחזירה ואח"כ החליט לקחת אותה לעצמו, או שהרים את האבידה לאחר שהבעלים התיאש ממנה - יש רק עשה ואין לאו;
ג. שלוח הקן - אם לקח את הגוזלים על מנת לשלח את האם ואח"כ נמלך ולא שלח את האם - יש רק מצוות עשה.

תירוץ של "יש מפרשים"

יש נפקות להגדרת המצווה כמצוות עשה שהזמן גרמא במקום שבו יש מצוות עשה (אחרת) ומבקשים לעבור על הלאו של "מעקה", "אבידה", או "שילוח הקן".
נבאר:

אברהם וינרוט

- א. ככלל, עשה דוחה לא תעשה. אבל, עשה לא דוחה "לא תעשה ועשה". על כן, מצוות עשה אחרת אינה דוחה קיומן של שלוש מצוות אלו.
- ב. ברם, שאילו העשה בשלוש מצוות אלו היה בגדר "מצוות עשה שהזמן גרמא" הרי שנשים היו פטורות מן העשה והתוצאה הייתה שיש כאן רק לאו, בלי עשה. ולכן, מצוות עשה אחרת הייתה דוחה את הלאו הזה.
- ג. לכן, יש נפקא מינה בכך שבשלוש מצוות אלו זו מצוות עשה שלא הזמן גרמא שאישה חייבת בה, וממילא מצוות עשה אחרת לא תדחה אותה.

קושיית רבי יוסף מארץ ישראל

תוספות מצייין כי רבי יוסף מארץ ישראל מקשה על תירוצם של ה"ש מפרשים" כדלהלן:

בגמרא במסכת שבת (דף כה ע"א) מצינו כי אין מדליקים נרות של יום טוב בשמן שריפה (שמן של תרומה טמאה שיש מצווה לשורפו) ואין אומרים שמצוות עשה של שריפת השמן תדחה את הלאו של איסור עשיית מלאכה ביום טוב (הדלקת הנר אינה "אוכל נפש" ואינה מותרת ביום טוב) "משום שיום טוב הוא מצוות עשה ולא תעשה ושריפת תרומה טמאה אינה אלא עשה".

כאמור, אישה אינה חייבת בעשה של יום טוב כי זו מצוות עשה שהזמן גרמא. אם כן נמצא שלגבי אשה יש כאן רק עשה של שריפת השמן, מול לאו של עשיית מלאכה ביו"ט בלי עשה נוסף.

האם ייתכן אם כן כי אישה תוכל להדליק בשמן שריפה ביום טוב? הרי אין תנא שאומר כדבר הזה!

מן ההכרח אפוא לומר כי לאו שבא יחד עם עשה - אף הלאו חזק הוא (אליהם) ואינו נדחה מפני עשה. לכן אף אם האישה פטורה מן העשה, מכיוון שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, הלאו הזה חזק ואינו נדחה מפני מצוות עשה שמצווה לשרוף את שמן התרומה הטמא.

נמצא כי אין לומר כשיטת "יש מפרשים" שאילו היו מעקה, אבדה ושילוח הקן מצוות עשה שהזמן גרמא שאישה פטורה מהם היה יכול לבוא עשה של מצווה אחרת לדחות את הלאו שהתווסף לעשה שנאמר ביחס לשלוש המצוות הללו. הסבר כזה לא יסכון, שכן גם במקרה זה הלאו חזק (כי נלווה לו עשה) ואינו נדחה מפני העשה של מצווה אחרת.

נהגה | פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא

ה"מנחת חינוך" לא מתיישב עם שיטת רבי יוסף

הבה נבא חשבון:

בדברי ה"מנחת חינוך" ראינו כי מצוות עשה שהזמן גרמא שנלווה לה לאו - אישה חייבת.

לפי זה בשמן שריפה שמבקשים להדליק בו נר ביום טוב, בפנינו מצוות עשה שאישה חייבת בה.

אם כן, אי אפשר להקשות שבמקרה זה העשה של שריפת תרומה טמאה ידחה את הלאו של איסור מלאכה ביום טוב אצל אישה שאין לה את העשה, שהרי גם אצל אישה חל העשה של איסור מלאכה ביום טוב! זהו עשה שאישה מצווה בו. נמצא כי לפי הסברו של המנחת חינוך אי אפשר להקשות את שאלת רבי יוסף והכרח שהוא חולק על מהלכו של המנחת חינוך."

ה"מנחת חינוך" לא מתיישב גם עם שיטת יש מפרשים

נראה כי דברי המנחת חינוך לא מתיישבים גם עם הסברם של ה"יש מפרשים", שהרי הם אומרים כי אילו העשה בשלוש המצוות של מעקה אבדה ושילוח הקן היה בגדר "שהזמן גרמא", הרי שנשים היו פטורות, והתוצאה הייתה שיש כאן רק לאו בלי עשה ומצוות עשה אחרת הייתה דוחה את הלאו הזה.

ברם, שלפי ה"מנחת חינוך" כשיש לאו נשים חייבות גם כשהזמן גרמא! כלומר לפי החינוך בין אם זו מצוות עשה שהזמן גרמא ובין אם זו מצוות עשה שאין הזמן גרמא - אישה חייבת בה! אם כן, בשני המקרים העשה שבא כנגד מצווה זו - לא יידחה. נפלה אם כן הנפק"מ שמביא התוספות.

ה"מנחת חינוך" לא מתיישב אף עם הבריתא!

לכאורה, דברי ה"מנחת חינוך" גם לא מתיישבים עם דברי הבריתא במסכת קידושין דף לד עמוד א' שבה נאמר "ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה,

זו. אכן, כך כותב ה"מנחת חינוך" שם: "התוס' בקידושין דף ל"ד ד"ה מעקה מבואר בדבריהם להיפך, שהרי איש ירושלים מקשה למה לא תדליק אישה בשמן שרפה ביום טוב ידחה העשה הלא תעשה של יום טוב ובנשים לא שייך העשה של יו"ט כי הוי מצוות עשה שהזמן גרמא ותירצו שהלאו אלים (חזק) והדברים עתיקין. אבל על כל פנים מפורש דהנשים אין מצווים אף שהן מצוות על הלאו."

אברהם וינרוט

מעקה, אבידה ושילוח הקן". כאן מבואר כי המצוות של מעקה, אבידה ושילוח הקן מוגדרות כמצוות עשה שאין הזמן גורמן, ולכן נשים חייבות. והרי לפי המנחת חינוך גם אם תגדיר מצוות אלו כמצוות עשה שהזמן גרמא נשים חייבות כי לעשה מתווסף לאו.

ה"מנחת חינוך" לא מתיישב עם הגמרא במסכת חגיגה

הכתוב אומר (דברים טז, טז) "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם". הגמרא במסכת חגיגה (דף ד' עמ' א') אומרת "זכור - להוציא את הנשים". שואלת הגמרא, לשם מה צריך לימוד מפסוק זה שהאישה פטורה ממצוות ראייה, הרי זו מצוות עשה שהזמן גרמא, וכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות? מיישבת הגמרא כי צריך פסוק, שכן בלעדיו היינו אומרים שנשים חייבות מחמת כך שיש היקש בין מצוות ראייה למצוות הקהל שגם היא מצוות עשה שהזמן גרמא (היא חלה רק בסוכות שאחרי שנת השמיטה) ועם זאת נשים חייבות. אלמלא הכתוב של "זכור" שנכתב במצוות ראייה, היינו אומרים "מה להלן (במצוות הקהל) נשים חייבות - אף כאן (במצוות ראייה) נשים חייבות, קמשמע לן". לכאורה, לשיטת ה"מנחת חינוך", מה הייתה ההווה אמינה שנשים תהיינה פטורות ממצוות ראייה, הרי במצווה זו יש גם לאו של "ולא יראה את פני ה' ריקם", וכשיש לאו, אין אישה פטורה ממצוות העשה אף אם הזמן גרמא?

הבחנה יסודית של הגרב"מ אזרחי

יש שני סוגי איסורי לאו - הנלווים לעשה:

- לאו הזהה לעשה - לאו זה אינו מוסיף דבר על העשה, מלבד העובדה שבנוסף לעשה יש גם איסור לאו.

- לאו שמוסיף על העשה - לאו זה מוסיף חיובים נוספים על האמור במצוות העשה.

חידושו של ה"מנחת חינוך" מתייחס רק ללאו שהוא זהה לעשה, כמו למשל איסור עשיית מלאכה ביום טוב שהוא זהה למצוות העשה של "שבתון". חידושו של ה"מנחת חינוך" לא נאמר ביחס ללאו שאינו זהה לעשה.

נהגה | פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא

תירוץ הסוגיה במסכת חגיגה

בהתאם להבחנה זו ניתן ליישב את הקושי שהעלינו על דברי ה"מנחת חינוך" ממצוות חגיגה, שכן במצוות ראייה, יש מצוות עשה לעלות לרגל ולהיראות לפני ה' בכל אחד משלוש הרגלים, ויש לא תעשה שאומר כי כאשר עולים לרגל "ולא יראה את פני ה' ריקם". אולם הלאו אינו זהה לעשה, שכן הלאו מוסיף על העשה את החיוב להביא קרבן של "עולת ראייה". אם למשל האיש לא עלה לירושלים כלל, הוא לא קיים את העשה אבל הוא לא עבר על הלאו, שחל רק על מי שהגיע לירושלים בידיים ריקות. ממילא, במקרה זה, מצוות עשה שהזמן גרמא לא חלה על נשים, גם אם יש לאו.

תירוץ הסוגיה במסכת קידושין

מעתה הבה נשוב ונבחן גם את איסורי הלאו שמתלווים למצוות של מעקה אבידה ושילוח הקן, שנדונו במסכת קידושין. בתירוץ הראשון של תוספות, באר ר"י כי בכל אחת ממצוות אלו יש מצבים שבהם יש עשה ואין לאו. מכאן שאין אלו מצוות שהלאו זהה לעשה. אם כן ברור כי לא חל ביחס למצוות אלו החידוש של המנחת חינוך, כך שאין לומר שאין התאמה בין הבריתא ובין שיטת ה"ש מפרשים" לשיטת המנחת חינוך.

תירוץ הסוגיה במסכת שבת

רבי יוסף איש ארץ ישראל מביא ראייה לדבריו מן הגמרא במסכת שבת (דף כה עמ' א') שבה מצינו כי מצוות עשה של שריפת שמן תרומה טמאה אינו דוחה את הלאו ועשה של איסור עשיית מלאכה ביום טוב, ועל כן תמה האם אישה תוכל להדליק בשמן שריפה ביום טוב, מכיוון שאצלה אין עשה של שביתת יו"ט, שהרי זו מצווה שהזמן גרמא.

ביחס לכך אין לכאורה מקום להסברו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל, שהרי הלאו של איסור מלאכה ביום טוב זהה לעשה של "שבתון". נמצא אם כן כי אי אפשר לכאורה ליישב את הרעיון של המנחת חינוך עם שיטת רבי יוסף.

ברם, נראה כי גם במצווה של שבתון, ניתן לומר שיש הבחנה בין העשה לבין הלאו, ובהקשר זה מצינו מחלוקת ראשונים:

אברהם וינרוט

א. הרמב"ן על התורה - מבאר את המונח "שבתון" (ויקרא כג, כד) - "שיהיה יום שביתה לנוח בו. ... ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה ב"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ב"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשולחנים על שולחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימים למלאכתם ומשכירים עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח. וזהו פירוש טוב ויפה".

כלומר, איסור העשה של "שבתון" חל גם על "דברים שאינם מלאכה" אך יש בהם טרחה. לעומת זה הלאו שאוסר מלאכה ביום טוב, מתייחס רק למלאכות ולא לטרחה. נמצא כי העשה לא חופף את הלאו, וממילא הוא לא יגרום לכך שאישה תהא חייבת בעשה זה שהזמן גורם אותו.

ב. הרשב"א (בחידושו על מסכת יבמות דף ו' עמ' א') כתב כי העשה של "תשבות" מתייחס רק לאבות מלאכות. בלשונו: "ומורי הרב ז"ל תירץ דבמחמר ליכא עשה דמסתמא 'תשבות' אינו עשה אלא על אבות מלאכות". מכאן עולה כי העשה חופף לחלוטין ללאו.

לפי הסברו של הגר"מ אזרחי זצ"ל יצא כך:

- לדברי הרמב"ן - העשה של "שבתון" לא זהה ללאו של עשיית מלאכה כי הוא חל גם על מעשים שיש בהם טרחה ולא מלאכה. ממילא ימצא כי לשיטת ה"מנחת חינוך" - זהו עשה שאישה פטורה ממנו. נראה כי רבי יוסף מארץ ישראל סובר כשיטת הרמב"ן, וממילא הביא ראיה מכך שעשה אחר הניצב כנגד מצווה של "תשבותו" עומד כנגד לאו בלבד בלי עשה - וממילא היה אמור לדחות אותו.

נהגה | פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא

- לדברי הרשב"א - העשה של "שבתון" זהה ללאו של עשיית מלאכה. ממילא ימצא כי לשיטת ה"מנחת חינוך" - זהו עשה שאישה לא פטורה ממנו. לפי שיטה זו אין להקשות מדוע לא נדחה עשה הניצב מול הלאו שלא לעשות מלאכה, שהרי הוא סותר לעשה וללא תעשה. ניתן אפוא להבין את דברי הגמרא במסכת שבת (דף כה עמ' א') לפי שיטת ה"מנחת חינוך" התואמים להסברו של הרשב"א.

אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

הכלל שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו

התורה אוסרת כלאי הכרם, ונאמר (דברים כ"ב, ט') "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם". כלאי הכרם הופכים לדבר אסור ולכן נאמר "פן תקדש המלאה" כפי שמבאר רש"י כי 'כל דבר שאדם מחליט להיבדל ממנו, בין לשבח (כגון הקדש), בין לגנאי (כגון איסור), נופל בו לשון קדש'. 'המלאה - זה מילוי ותוספת שהזרע מוסיף'. כלומר, אם אדם מדלה גפן מעל גבי תבואה, הרי שמה שגדל הופך לכלאיים ואסור בהנאה.

מה הדין כאשר מי שמדלה את הגפן על התבואה אינו בעל התבואה?
בכך דנה המשנה במסכת כלאים פרק ז' משנה ד' ו-ה':

"המסכך את גפנו על גבי תבואתו של חברו הרי זה קידש וחייב באחריותו.

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו.
אמר רבי יוסי מעשה באחד שזרע את כרמו בשביעית ובא מעשה לפני ר' עקיבא ואמר אין אדם מקדש דבר שאינו שלו".

לפי שיטת רבי יוסי ורבי שמעון נמצא אם כן, שאין אדם מקדיש את שאינו שלו. בגמרא במסכת יבמות דף פ"ג עמוד א' מובאת משנה זו ונאמר בה "רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". מכאן, שהכלל הזה חל לא רק בכלאיים, אלא בכל מה שיוצר איסור.

קושי מדין בשר וחלב

על המשנה בפנינו פרושו של הר"ש (הלא הוא רבי שמשון ב"ר אברהם מהעיר שנץ שבצרפת, מראשוני בעלי התוספות. הר"ש הוא אחיו של הריצב"א והיה תלמידם של רבנו תם, רבי חיים הכהן ור"י הזקן. רוב התוספות שלנו הגיעו אלינו

אברהם וינרוט

מבית מדרשו של הר"ש). הר"ש מקשה על הכלל ששנינו כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הרי "בשאר איסורין כגון בשר בחלב אוסר שאינו שלו"? בדומה לכך הקשה תוספות במסכת יבמות דף פג עמוד ב ד"ה אין אדם "מאי שנא מנותן נבלה או חלב בתבשיל של חברו שנאסר?"

ההבחנה האם יש נתינת טעם

הר"ש משיב על כך כי "אין לדמות איסורים התלויין בנתינת טעם לזה". לכאורה, מה ההבדל אם יש כאן איסור מחמת נתינת טעם או מחמת כלאיים? הרי בשני המקרים אדם בא לאסור דבר שאינו שלו והוא לא "מוסמך" לעשות כן.

נראה כי ההסבר הוא זה:

איסור של בשר וחלב ותערובת של טריפה, איסורים גם אם אינם של האדם. האיסור לא תלוי בבעלות.

אסור לאכול בשר בחלב גם כשהם של חברו. האיסור לא תלוי בהסמכה כלשהי אלא במציאות.

לכן, גם אם אדם אחר לא מוסמך להגדיר את המאכל כאיסור, הרי שכאן האיסור לא תלוי בהגדרה אלא במציאות.

חידושו של אתון דאורייתא

כדי להמחיש את חידושו של אתון דאורייתא, נביא את דברי רבי יוסף ענגל בספרו "אתון דאורייתא סימן כ"ד:

יש מקרים שבהם "המתעסק" ועושה מעשה בלי משים פטור, מכיוון שכל מה שהאדם עושה בלי כוונה אינו מתייחס אליו ונחשב כאילו נעשה מאיליו. אבל, הכלל הוא שהמתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה. ההסבר הפשוט הוא, שההנאה מעוררת את התודעה ובכך נחשב המעשה מדעת. אבל האתון דאורייתא" לומד שם שבאכילה ובעריות לא הקפידה התורה על המעשה אלא על הרגשת ההנאה שלא יהנה האדם מאכילת חלב ומביאת העריות. ההנאה האסורה עצמה גורמת לכך שחל האיסור, אף אם המעשה אינו מתייחס אליו. לעומת זאת בכלאי בהמה האיסור אינו על התוצאה ועל ההנאה ממנה, אלא על עשיית המעשה האוסר. ואולי נדרש הדבר מדגש הפסוק "שדך לא תזרע כלאיים בהמתך לא תרביע כלאיים", אינך מצווה אלא על שדך שלך ובהמתך שלך שבהם אתה אוסר.

נהגה | אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

הר"ש מקשה על כל "מיהו קשה מכלאי בגדים".

כלומר, בכלאי בגדים הכלל הוא שאם אדם הטיל חוטי פשתים בבגד צמר של חברו, הלוּבש חייב.

האיסור אינו תלוי ב"נותן טעם" ובכל זאת אדם אוסר דבר שאינו שלו.

- ברם, לכאורה קושי זה תמוה, שהרי הבחנתו של הר"ש בתירוצו אינה תלויה ב'נתינת טעם' דווקא אלא שנתנית הטעם היא סיבה לכך שגם אם המעשה אינו מיוחס לו יש איסור, שכן האיסור הוא על התוצאה, מה שאין כן בכלאי בהמה האיסור הוא על עשיית המעשה שהיא הזריעה או ההרבעה, ולא על התוצאה. ואילו בבגד כלאים האיסור הוא ב'לבישת הכלאים', כדברי הפסוק "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך". בלבישת הכלאיים האיסור נאמר על לבישת בגד הכלאים ולא על הטלת הכלאים, לכן ברור שבכלאי בגדים גם אם חברו הטיל את החוט האוסר, מכל מקום כשחברו בעל הצמר לובשם הרי עשיית מעשה האיסור היא בכך שהוא לבוש גם בפשתן, ועובר על האיסור. מהי אפוא פירכתו של הר"ש על הבחנתו?

- נחدد את הקושי, עת שנציין את דברי הרב יוסף דב סולוביצ'יק בספרו "בית הלוי" חלק א' סימן א' אות ה' שהוכיח כי ההנאה מלבישת הכלאיים היא חלק מהגדרת האיסור.

זאת מכיוון שבמשנה, מסכת כלאיים פרק ט משנה ה' מצינו כי מוכרי כסות מותר להם ללבוש בגד כלאיים להדגמה או לפירסום כדי למכור אותו, ובלבד שלא יכוונו בצינה מפני הצינה מפני שלגבי ההנאה מגוף הבגד גם אם ישנה הוא אינו מתכוון אליה. לכאורה, אם האיסור הוא רק הלבישה וההנאה היא רק תנאי, הרי כן אדם מכוון ללבוש ומה מועיל מה שאינו מתכוון ליהנות? על כרחך שגם ההנאה היא חלק מהאיסור ובלעדיה אין איסור וכלפי ההנאה הוא נחשב לאינו מתכוון. אם ההנאה היא חלק מן האיסור, הרי פשיטא שיש איסור גם אם מישהו אחר יצר את הכלאיים שלא מדעתו של הבעלים?

האם המציאות אוסרת או שהאוסר הוא "חלות שם איסור"

הגר"מ אזרחי זצ"ל מבקש ללמוד משאלתו של הר"ש כי יש להבחין בין איסור שיש בו "מציאות" של איסור, לבין איסור שתלוי בהגדרה ו"חלות שם" של איסור.

אברהם וינרוט

בכלאי בגדים צריך שיחול עליהם "שם כלאים". האיסור לא תלוי רק במציאות אלא בהגדרה של הבגד ככלאים.

כלומר, בתערובת של איסורי מאכלות אין הדבר תלוי בנתינת 'חלות' בשל חבירו, וכל מי שאוכל תערובת זאת אינו חייב על התערובת אלא על שהוא אוכל בפועל את הבשר ואת החלב באכילה אחת. לכן, אין הדבר נוגע לכלל של אין אדם אוסר את שאינו שלו, שכן אין המערב מחיל שם 'תערובת' על האוכל ואוסר את "של חברו", אלא פועל פעולה טכנית של ערבוב בשר וחלב, שזו מציאות של איסור.

לא כן בתערובת של כלאי בגדים. שם תלוי האיסור בנתינת חלות שם, שכן הפסוק אוסר ללבוש "בגד כלאים שעטנז" כלומר רק בגד המכונה תערובת שעטנז, ובהכרח במעשה העירוב של חוט הצמר גם החלק של חבירו מקבל עליו חלות שם של כלאיים. אילו לא היה חל חלות שם כלאים גם על החלק של חבירו, לא היה זה איסור. על כן, שואל הר"ש מדוע לא חל כאן הכלל של אין אדם אוסר את שאינו שלו.

שיטת תוספות

תוספות מסכת יבמות דף פג עמוד ב ד"ה אין אדם" מיישב את הקושי האמור כי "הכלל של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו חל רק ביחס לדבר התלוי במחשבה. תוספות נותן לכך דוגמאות:

- במסכת חולין (דף מ' עמ' א') מצינו "המשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה".
- משנה במסכת כלאים (פ"ה מ"ו) "הרואה ירק ואמר כשאגיע אלקטנו אפילו הוסיף מאתים מותר, אבל אם אמר לכשאחזור אלקטנו אסור". מבאר רבי עובדיה מברטנורא שם: אם אומר כשאגיע לו אלקטנו - אף על פי שהוסיף מאתים עד שלא הגיע לו מותר, מאחר שאינו 'מתעצל' בכלאים. אבל אם אומר כשאחזור אלקטנו והוסיף מאתיים בגידולו חל איסור כלאיים, משום שהתעצל והתייאש
- מחיצת הכרם שנפרצה (מפרש ר"ת במסכת בבא קמא דף ק' עמ' ב ד"ה דנקט בהגוזל) כי אם הבעלים התייאש ולא גדר את הכרם - הרי שאם צמחו חיטים כדי שיעור

נהגה | אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

כלאיים, הרי שקדש הכרם, אבל אם לא 'התייאש' הבעלים מלגודרו, והוא התעסק כל שעה לגדור ולא הספיק עד שהוסיף מאתים לא קדש". הרי לנו שהאיסור תלוי במחשבתו של הבעלים לרצות את העירוב ולא במציאות.

הגרב"מ אזרחי זצ"ל מבאר את שיטת תוספות כך:

כלל זה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מיוסד על סברה. הסברה היא שאין זה בכוחו של אדם לאסור דבר. אבל, סברה זו ניתנת להיאמר רק במקרים של חלות איסור הנגרם על ידי הבעלים. במקרה זה צריך את מחשבת הבעלים ולא מועילה מחשבתו של האוסר, שהרי מי שם אותו להחיל דברים לגבי מה שאינו שלו. לא כן במקרים שהאיסור נובע ממציאות ולא מ"חלות שם" שנגרמה על ידי מחשבת הבעלים והגדרתו. במקרים אלו המציאות היא שקובעת ואין להתחשב מיהו שיצר מציאות זאת.

זהו אפוא ההבדל בין כלאים, לבין בשר וחלב ותערובת מאכלות אסורות. בכלאים האיסור נובע מחלות שם כלאיים, שתלויה במחשבת הבעלים. אם הוא עוסק בגדירת הגדר ואינו מתרשל במלאכת הגידור, לא חל שם כלאיים, אף שנוצרה מציאות של תבואה שגדלה תחת הכרם. לכן, אין אדם יכול לאסור את שאינו שלו. לעומת זאת, בבשר וחלב ובתערובת של מאכלות אסורות, האיסור תלוי במציאות ולכן יכול אדם לאסור את שאינו שלו. נמצא אפוא כי השאלה האם אדם אוסר את שאינו שלו תלויה בשאלה מיהו האוסר: המציאות או האדם שמחשבתו מגדירה את הדבר כאסור.

קושיית הר"ש על שיטת תוספות

הר"ש מביא את דברי תוספות הללו "ויש מחלקין בין איסור התלוי במחשבה לשאר איסורים", והוא דוחה הסבר זה מכל וכל ואומר עליו "ולא יתכן". מדוע?
- לנוכח הגמרא במסכת גיטין דף נ"ג עמ' א'. הכלל הוא שמי חטאת שנבללו עם אפר שריפת פרה אדומה נפסל אם נעשתה בו מלאכה, שנאמר "למשמרת למי נדה" (כלומר שיהיו משומרים לכך ולא לדבר אחר). כמו כן הפרה עצמה

נפסלת אם נעשתה בה מלאכה שנאמר (במדבר יט) "אשר לא עלה עליה עול". ואומרת הגמרא "העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". הוא פטור מדיני אדם כי זה היזק שאינו ניכר, אבל המים פסולים הם, למרות שהדבר תלוי במחשבה והבעלים לא חשב דבר.

- בגמרא במסכת בבא מציעא (דף ל' עמ' א') ביחס לעגלה ערופה כי אם הכניס אותה לתוך "רבקה" - כלומר, לתוך צמד בהמות שקשורות ביחד בצווארן ודשות - כשירה אם לא התכוון שתדוש, אך אם הכניסה בשביל שתינק מאמא שלה שהיתה דשה, והתכוון שתינק ותדוש - פסולה". זהו שוב מקרה שבו הכל תלוי בכוונה, ובכל זאת אדם יכול לאסור בהמה של חברו?

הסברו של תוספות לנוכח הדין של מי חטאת ועגלה ערופה

לנוכח קושייתו החריפה של הר"ש ביאר הגרב"מ אזרחי זצ"ל את שיטת תוספות באופן הבא:

- במסכת גפנו על גבי תבואתו של חברו, למה לי לכלל מיוחד של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הלא בלאו הכי חסר תנאי מחשבתי מסויים שכן אין איסור כלאים חל אם לא היה ניחא לו בכלאיים, שהרי ראינו כי אם עוסק בגדירת הגדר לא חל האיסור. תנאי זה לא התקיים כאשר הבעלים אינו זה שמדלה את הגפן.
- אין זאת אלא שאף אם בעל התבואה לא ניחא לו בכלאיים, שכן מי יחפוץ שתבואתו תאסר הרי שהתנאי לאסור כלאים התקיים, שכן בעל הגפן ניחא לו. אולם, אם כן, הרי שבאמת התקיים התנאי המחשבתי ומדוע בכל זאת נאמר כאן הכלל של אין אדם אוסר את שאינו שלו?
- ראינו כי אם האיסור תלוי במחשבה חל הכלל של אין אדם אוסר את שאינו שלו, שכן הכלל תלוי בשאלה האם האיסור נגרם ע"י מציאות או ע"י אדם. אם המציאות גורמת את האיסור, הרי שכל אחד יכול לחולל איסור זה. אבל, אם האדם גורם את האיסור, הרי שרק בעלים יכול לחולל את האיסור, כי מי שם אדם אחר להגדיר דבר כאיסור בלי שיהא בעלים.
- מדלה גפן על תבואה - מצד התנאי של "ניחא ליה" די במחשבתו של המסכת. אבל, הוא לא בעלים. די בכך שצריך מחשבה כדי להגדיר את המעשה כתלוי

נהגה | אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

- באדם ולא במציאות, וכדי שיחול שם של איסור צריך שהבעלים יהיה זה שחושב את מחשבת האיסור וזאת אין.
- עתה הבה נעיין בדברי תוספות במסכת בבא מציעא דף ל' עמ' א' ד"ה "אף עובד". תוספות שואל למה העושה מלאכה בפרת חטאת חייב בדיני שמים והפרה פסולה, הרי ודאי לא ניחא לבעלים במעשה כי הם מאבדים פרה אדומה שהיא מאוד יקרה? תוספות משיב שני תירוצים: 1. זה שעשה את המלאכה היה שותף; 2. לא צריך ניחותא של הבעלים אלא ניחותא של עושה המלאכה.
 - כלומר, לפי התירוץ הראשון דרושה דעת בעלים, ולפי התירוץ השני מספיקה דעת העובד. נמצא שיש כאן מחשבה, אבל לא מחשבת בעלים אלא מחשבתו של האדם העושה. לעניין הגדרת כוונה די בכך, אבל כדי להחיל איסור לא די בכך, כי יש כאן מחשבה - אבל לא מחשבת בעלים!
 - אילו היה ה"ניחא ליה" בפרת חטאת נדרש מצד הבעלים, היתה קושיתו של הר"ש קושיה חזקה שכן גם פרת חטאת היא דבר התלוי במחשבת בעלים. אבל, לפי תירוצם השני של תוספות בבבא מציעא שה"ניחא ליה" בפרת חטאת נדרש מצד העושה, שוב אין זה דבר התלוי במחשבת בעלים, אלא במחשבתו של העובד, ובכי האי גוונא תופס הכלל של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.
 - נמצא אם כן, כי בדין פרה ומי חטאת ובדין עגלה ערופה, המחשבה בה עסקין היא של "ניחא ליה" של העושה ולא של הבעלים וממילא אדם יכול לאסור את שאינו שלו. אבל, בכלאים צריך מחשבה כדי לתת חלות שם של כלאים, וזה תלוי דווקא בבעלים.

תירוצו של הר"ש

הר"ש מבאר על כן באופן פרטני היכן לא חל הכלל שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, תוך הסבר כל מקרה ומקרה:

עבודה זרה - חל הכלל של אין אדם אוסר את שאינו שלו, כי "לאו שמיה תקרובת עבודה זרה כיון שאינו שלו". כלומר, הטעם לכך שאי אפשר לאסור אינו נעוץ בכך שזה תלוי במחשבה, אלא מכיוון שאין לזה שם 'תקרובת עבודה זרה' כשאינו שלו.

אברהם וינרוט

המעשה היה אסור אבל כדי לאסור את התוצאה צריך "חלות שם" של תקרובת עבודה זרה, ומי שאינו בעלים אינו יכול להחיל חלות זו. פרה אדומה - לא חל הכלל של אין אדם אוסר את שאינו שלו, כי הכתוב תלה את הפסול בניחותא של עושה המלאכה, שעבודתו בה פוסלתה, ולא צריך להחיל פה שם מיוחד של פרה שעבדו בה. כלאים - חל הכלל של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כי לומדים מפסוקים שהדבר תלוי בניחותא של הבעלים (לעומת פרת חטאת שלומדים מהפסוקים שזה תלוי בניחותא של עושה המלאכה) כך לומדים בירושלמי (כלאים פרק ז' הלכה ג') שנאמר (דברים כב) "לא תזרע כרמך".

הגר"מ אזרחי זצ"ל מבאר את הדברים באופן הבא:

- א. יש "ניחא ליה", ויש "חלות שם".
- ב. בתקרובת עבודה זרה - יש חלות שם שדבק בחפצא והופך אותה לעבודה זרה. לשם כך צריך בעלים, וממילא אין אדם אוסר את שאינו שלו.
- ג. בכלאים לומדים מהפסוק של "כרמך" שצריך להיות בעל הכרם. עומק הדברים הוא שהפסוק מחדש שצריך בעלים כי האיסור נעוץ בחלות שם של כלאים על החפצא של הכלאים. לשם כך צריך בעלים, וממילא אין אדם אוסר את שאינו שלו.
- ד. בפרת חטאת צריך ניחא ליה כדי שזה ייחשב למעשה עבודה, אבל אין בפרת חטאת חלות של ניחא ליה. זה דין במעשה העבודה ולא בחפצא של הדבר ולכן אדם יכול לאסור ולפסול פרה של מישהו אחר.

ודוק, בהתאם להסבר זה לא קשה שאלת הר"ש על תוספות, כיצד ציין שבאיסור שתלוי במחשבה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו והרי בפרת חטאת ראינו כי אדם אוסר דבר שאינו שלו? משום שלפי ההסבר שבפרת חטאת אין חלות שם בחפצא של הדבר וזה רק דין במעשה העבודה הפוסל, הרי שבפנינו יישוב נוסף לשאלה זו, שכן הכלל של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו יחול רק במקום שבו מחילים שם בחפצא של הדבר, ולשם כך נחוצה בעלות באותו דבר.

יאוש ושינוי רשות בגזילה

מסכת בבא קמא דף סו עמוד א

אמר רבה: שינוי של החפץ הגזול גורם לכך שהחפץ ייקנה לגזולן ויבטל את חיוב ההשבה של גוף החפץ לבעליו וחוב ההשבה יהיה רק על תמורת החפץ, והדבר נובע מן הכתוב ומדברי משנה:

- בכתוב נאמר (ויקרא ה', כ"ג) "והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק או את הפקדון אשר הפקד אותו או את האבדה אשר מצא". לשם מה נאמר "אשר גזל"? די היה לומר "והשיב את הגזילה". מילים אלו באו ללמד כי אם הגזילה היא כעין שגזל אותה והיא לא השתנתה, אז יחזיר אותה. ואם לאו, כלומר, אם חל שינוי בחפץ והגזלה אינה כעין שגזל אותה, אינו מחזיר את החפץ הגזול עצמו אלא את דמיו.
- משנה במסכת בבא קמא דף צ"ג עמ' ב' "הגזול עצים ועשאן כלים, צמר ועשאן בגדים - משלם כשעת הגזלה (ואינו מחזיר את החפץ שגזל)".
- משנה מסכת חולין פרק יא משנה ב לגבי ראשית הגז "לא הספיק ליתנו לו (לכהן את הצמר הגזוז) עד שצבעו, פטור. מכל אלו מוכח ששינוי קונה.

רבה מוסיף ואומר:

"יאוש, אמרו חכמים שהוא קונה, אך איננו יודעים אם מדאורייתא או מדרבנן."

הגמרא מפרשת את צדדי הספק:

המוצא אבידה ונתיאשו הבעלים הימנה, ואחר כך הרימה המוצא, הרי היא שלו. במסכת בבא מציעא דף כ"ב עמ' ב' נאמר על כך "מנין לאבידה ששטפה נהר, הואיל ונתיאשו הבעלים שהיא מותרת, תלמוד לומר (דברים כ"ב): "וכן תעשה לכל

אברהם וינרוט

אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה", מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאה זו שאבודה הימנו ואינה מצויה אצל כל אדם"; מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידיה קני ליה, האי נמי כיון דמייאש מרה קני ליה, אלמא קני; או דלמא לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידיה - בהתירא אתיא לידיה, אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידיה - מדרבנן הוא, דאמור רבנן ניקני מפני תקנת השבים.

רב יוסף אמר:

יאוש אינו קונה, ואפילו מדרבנן.

איתיביה רב יוסף לרבה: גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך; והאי כיון דמטא עידן איסורא ודאי מייאש, ואי סלקא דעתך יאוש קנה, אמאי אומר לו הרי שלך לפניך? דמי מעליא בעי שלומי ליה!

אמר ליה: כי קאמינא אנא - זה מתייאש וזה רוצה לקנות, האי - זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות".

נמצא כי יאוש קונה רק אם המחזיק רוצה את החפץ. יאוש אינו קונה אם המחזיק לא רוצה לקנות.

מסכת גיטין דף נ"ג עמ' ב'

במשנה במסכת גיטין דף נב עמוד ב מצינו "המטמא, והמדמע, והמנסך, בשוגג - פטור, במזיד - חייב".

ונחלקו האמוראים בפירוש משנה זו במסכת גיטין דף נג עמ' א':

אמר חזקיה: דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד - חייב; מאי טעמא? היזק שאינו ניכר שמיה היזק, ומה טעם אמרו בשוגג פטור? כדי שיודעו. אי הכי, אפילו במזיד נמי! השתא לאוזוקי קא מכוין, אודועי לא מודע ליה?

ר' יוחנן אמר: דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד - פטור; מאי טעמא? היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, ומה טעם אמרו במזיד חייב? שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא טהרותיו של חברו, ואומר פטור אני.

נהגה | יאוש ושינוי רשות בגזילה

מקשה רב פפא על דברי חזקיה שהיזק שאינו ניכר שמיא הזק, מן המשנה:

"גזל מטבע ונפסל, תרומה - ונטמאת, חמץ - ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך; ואי אמרת היזק שאינו ניכר שמיא היזק, האי גזלן הוא, ממונא מעליא בעי שלומי! תיובתא".
כלומר כאשר יש שינוי ואפילו שאינו ניכר כבר קנאו הגזלן וחייב רק את דמיו, ואיך יאמר על החמץ הרי שלך לפניך?

לכאורה, מדוע נשארה הגמרא בתיובתא, הרי בגמרא בבא קמא ראינו כי אף אם יאוש קונה, הרי שבחמץ שעבר עליו הפסח לא פקע חיוב ההשבה מכיוון שהמחזיק לא רוצה לקנות. אם כן, יכלו לכאורה להשיב כי אין הגזלן חייב לשלם כשעבר הפסח, שכן הוא לא רצה לקנות, ואם כן החפץ נשאר של הבעלים המקורי?
אין זאת אלא, שלעניין קניה על ידי יאוש הגזלן לא קונה כשאינו רוצה לקנות, אבל כשחל 'שינוי' הנחשב כשינוי, הגזלן קונה את החפץ אף אם לא היה מעוניין ברכישה, ורק לעניין יאוש הגזלן לא קונה אם לא התכוון לרכוש.

ההבחנה נובעת ממקור הדין:

יסוד פעולתו של שינוי הוא על סמך זה שלאחר השינוי שוב אין זה החפץ שנגזל ולכן אינו חייב בהשבתו, כפי שדרשנו "והשיב את הגזילה אשר גזל" אם כעין שגזל יחזיר ואם אינו כעין שגזל לא יחזיר. לכן אין מקום לסברא המובאת בבא קמא לענין יאוש שהדבר תלוי ברצונו לקנות. אם זה לא אותו חפץ - אתה פשוט לא יכול להחזיר אותו.

לא כן ביאוש שיסוד פעולתו הוא מדין שהיאוש מקנה את החפץ למחזיק בו כמו בהשבת אבדה, ושם אם אדם לא רוצה לקנות את האבידה או הגזילה הוא לא קנה אותה.

איך יש קניין בלי רצון?

ברם, מניין לנו ששינוי קונה גם בעל כרחו של הגזלן? מהפסוק למדנו שאינו חייב להחזיר לאחר שנשתנה, וגם אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, אבל מניין למדנו שהחפץ נקנה לגזלן ע"י שינוי?

אברהם וינרוט

כיצד ייתכן כי כשחל שינוי ובטל חיוב ההשבה הגזולן קונה את הנכס בעל כורחו, הרי בדיני קניינים הכלל הוא שבלי רצון לקנות לא חל קניין?

קנייני גזילה

נראה כי גזולן לא קונה את החפץ בזמן השינוי אלא הוא קונה את הנכס כבר בשעת הגזילה ובאותה שעה הרי רצה לקנות.

הדברים מפורשים בתוספות ונובעים מעיון בדברי הגמרא בסנהדרין:

- בתוספות מסכת בבא קמא דף ע"ט עמ' א' ד"ה "או שהוציא" מצינו כי "אין לחלק כלל בין קניית גנב שאין אלא להתחייב באונסין לשאר קניות". תוספות מוכיח זאת מכך שבמסכת בבא קמא (דף ס"ה עמ' א') מביאה הגמרא מקור ללמוד ממנו כי גנב יכול לקנות לא רק ע"י יד אלא גם ע"י קניין חצר. משמע מהגמרא כי הגנב אינו מחוייב אלא במקום שראוי לקנות על פי דיני הקניין.
 - בגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ב עמ' א' מצינו "אמר רב: הבא במחותרת ונטל כלים ויצא - פטור. מאי טעמא - בדמים קננהו". כלומר, מכיוון שהוא בא במחותרת והתחייב בנפשו, הרי שהוא קונה את החפץ הגנוב. לכאורה, איזה קנין יש ב'קים ליה בדרבה מיניה'?
- אין זאת אלא שמחמת הדין של 'קים ליה בדרבה מיניה' הוא פטור מחיוב השבה, וממילא הגזילה נשארת קנויה לגזולן - כי הוא קנה אותה בשעת הגזילה".
- הרב אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים סימן י"ד מביא ראיה זו ומסיים "אכן, דבר תימה הוא לומר שגזילה תועיל לקנות דבר שאינו שלו. אבל כך מוכח מדברי הגמרא".

קניין גמור והפקת הקניין ע"י חיוב ההשבה

הרב וסרמן ב"קובץ שיעורים" (שם) מבאר כי יש "קנייני גזילה" כבר משעת הגזילה והתהליך שמתחרש בכל גניבה הוא כזה:

יח. אכן, לא קיימא לן כרב, אך זאת מכיוון ש'קים ליה בדרבה מיניה' חל רק כאשר אדם צריך לשלם משלו, ולא בהשבת חפץ שאינו שלו. אבל, ביחס לעקרון לפיו בהעדר חיוב השבה נקנית הגזילה לגזולן - אין חולק.

נהגה | יאוש ושינוי רשות בגזילה

- בשעת הגזילה יש קניין גמור לגזלן בחפץ שהרי הוציאו לקנותו לעצמו.
- אך בכל רגע ורגע ניצב כנגד הקניין של הגזלן חיוב של השבה ו'מפקיע' את הקניין בכך שמחייבו להשיב.

הרב וסרמן מקשה מדוע אם כן כשמתבטל חיוב ההשבה קונה הגזלן את החפץ ואין הדבר סותר לכלל, שאדם לא יכול לעשות קניין שתחולתו תהיה עתידית (משיכה כעת שתועיל רק בעוד חודש), כי "כלתה קניינו" - מעשה הקניין התאדה ואינו בפנינו במועד התחולה.

תשובת הרב וסרמן היא כי בגזלה חלות הקנין היא לאלתר. חיוב השבה מפקיע את הקניין בכל רגע ורגע ומצווה על הגזלן - השב, אבל זה קניין מידי. על כן, ברגע שפקע חיוב השבה ע"י שינוי, נמצא כי החפץ נשאר שלו משעת הגזלה.

שיטת הרא"ש

מדברי הגמרא במסכת בבא קמא דף צ"ה עמ' א' משמע כי אם אדם גנב בהמה מעוברת וילדה, עליו לשלם כפי שווי הפרה ברגע שלפני הלידה, כלומר הלידה נחשבת כשינוי בחפץ הנגזל ושומת החפץ נעשית דקה לפני השינוי. אולם, הרא"ש מסכת בבא קמא פרק ט' סימן ג' מחדש כי הגזלן משלם רק לפי שווי החפץ הגזול בשעת הגזילה ולא בעת השינוי, "דכל היכא דקנה גוף הגזילה בשינוי ואינו מחייב לשלם אלא דמים חזרה השומא לשעת הגזילה, והכי כ"ל בסיפא' זה הכלל כל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה' דקאי אכולהו בבי דמתניתין. דכולהו שוין לענין זה שתהא שומא כשעת הגזילה".

הסבר הדברים הוא, כי בשעת הגזילה יש קנייני גזילה. אלא שכנגדם ניצב החיוב של "והשיב". מהרגע שחיוב זה הוסר - הרי שהקניין שנעשה בשעת הגזילה הוא התקף, וממילא חיוב התשלום הוא לפי שווי החפץ בשעת הגזילה.

ההבחנה בין שינוי לבין יאוש

מעלת מובן לחלוטין ההבדל בין שינוי לבין יאוש.
שינוי בנכס הגזול - מפקיע מהחפץ את חיוב ההשבה, שהרי זה לא הנכס שגזל, וכתוב "כעין שגזל" - אם אינו כעין שגזל לא יחזיר. ברגע שירד חיוב ההשבה הרי שהנכס של הגזלן, מכוח מעשה הגזילה.

אברהם וינרוט

יאוש בנכס הגזול - אינו מפקיע מהחפץ את חיוב ההשבה, שהרי החפץ בעין לפנינו וחיוב ההשבה רובץ על הגזלן. אכן, הבעלות אחרי יאוש של הבעלים קלושה ומי שרוצה לקנות את החפץ יכול לקנות אותו - בהעדר התנגדות של בעלים. אבל, היאוש לא מפקיע כשלעצמו את הבעלות וצריך שמישהו ירצה לקנות. ממילא חיוב ההשבה ממשיך לרבוץ על הנכס, ואם הגזלן לא רוצה לקנות את החפץ ולהפקיע מעצמו את החיוב הזה - אין מה שיפקיע אותו וממשיך לחול חיוב ההשבה.

תברא או שתיא

הסוגיה במסכת בבא קמא

הגמרא במסכת בבא קמא דף סה עמוד א מביאה את דברי רב, כי אדם שגנב משלם "קרן - כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה - כשעת העמדה בדין".

כלומר, רב דורש את הכתוב (שמות כ"ב, ג') "אם המצא תמצא בידו הגניבה משור עד חמור עד שה חיים שניים ישלם". לשם מה נאמרה ביחס לגניבה המילה חיים? "אחייה לקרן כעין שגנב".

"אחייה" זו לשון השלמת החסר, כפי שמבאר תוספות "כל דבר שמשלים החסרון שגנב או גזל נקרא "אחייה". לכן, על הגנב לשלם את הקרן שחיסר מהבעלים כפי שנחסרה בשעת הגניבה, אבל את תשלומי ארבעה וחמישה שאדם משלם אם טבח או מכר את הגניבה - יש לשלם לפי שעת העמדה בדין.

שואלת הגמרא, הרי יש ברייתא לפיה אם היתה הבהמה הגנובה כחושה והשמינה - משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כעין שגנב ולא כשעת העמדה בדין?

משיבה הגמרא כי כשחל שינוי פיסה בגניבה של השמנה או רזון הדין שונה, כי אם הגנב פיסם את הבהמה הוא לא משלם על ההשבחה שהוא עצמו עשה, שהרי הוא אומר: אני פיסמתי ואתה תהנה מכך? (אנא פטימנא ואת שקלת?). כמו כן, אם הוא גנב בהמה שמינה והיא כחשה משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כעין שגנב, כי אומרים לו שמעשה הגניבה גרם להרזיית הבהמה ואם בסוף נטבחה אומרים שהכחשת הבהמה שהתחילה בגניבה היא תחילת קטילתה כי "מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא". לכן בהכרח שדברי רב מתיחסים אפוא רק למקרה שבו הבהמה היתה שווה בזמן הגניבה וזו ובשעת העמדה לדין

אברהם וינרוט

התייקרה ונהייתה שוה ארבעה זוזים ואז הוא משלם קרן - כעין שגנב כלומר זוז אחד.

ממשיכה הגמרא ואומרת כי דברי רב חלוקים על דברי רבה, שאמר כי מי שגזל מחברו חבית של יין (האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה), כשבעת הגניבה הייתה החבית שווה זוז ולאחר מכן היא התייקרה ושווה ארבעה זוזים, אם הגנב שבר את החבית או שתה את היין (תברה או שתיא) לאחר שהתייקרה משלם ארבעה זוזים כי השבירה נחשבת מעשה חדש. אך אם החבית נשברה מאליה משלם זוז, כשעת הגניבה.

מדברי רבה עולה אפוא כי אם הוא שובר חבית לאחר שגנב אותה, דבר המקביל לשחיטת פרה גנובה, עליו לשלם כשעת השבירה ולא כשעת הגניבה. הגמרא מסיקה שדברי רב נאמרו רק ביחס למקרה הפוך שהפרה הוזלה לאחר הגניבה, מעיקרא הייתה שווה ד' זוזים ולבסוף היא שווה זוז אחד, שאז הוא משלם קרן - כעין שגנב כלומר ארבעה זוזים, ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה - כשעת העמדה בדין שזה זוז. ממילא אין דברי רב חלוקים על דברי רבה, שכן רבה אמר שיש לחייבו לחומרא כמו השווי בשעת השבירה וההפסד, אך אם הגנבה הייתה שווה יותר בשעת גזילה, מודה רבה שיש לחייבו לחומרא כשעת הגזילה, מכיוון שהן הגנבה והן השבירה וההפסד, הן סיבות לחייבו.

הסוגיה במסכת בבא מציעא

במסכת בבא מציעא דף מג עמוד א מצינו את הטעם לדברי רבה האמורים: מי שגזל מחברו חבית של יין (האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה), בעת הגניבה הייתה החבית שווה זוז ולאחר מכן היא התייקרה ושווה ארבעה זוזים, אם הגנב שבר את החבית או שתה את היין (תברה או שתיא) משלם ארבעה זוזים. אך אם החבית נשברה מאליה משלם זוז, כשעת הגניבה. הגמרא מסבירה את טעמו של רבה כך: אילו היה החפץ קיים בעינו, כפי שנגנב, היה חל על הגנב חיוב השבה של החפץ עצמו וחפץ זה היה שווה בשעת שבירתו ארבעה זוזים. ממילא "ההיא שעתא דקא שתי ליה או דקא תבר לה קא גזל

נהגה | תברא או שתיא

מיניה" - הגניבה מתבצעת שוב בשעה ששבר את החבית, וממילא לפי הכלל שכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה עליו לשלם ארבעה זוזים. לעומת זאת, אם הנכס נשבר ממילא הוא משלם רק זוז, שהרי בשעת השבירה הוא לא עשה דבר. החיוב הוא רק בגין הגניבה המקורית ואז היה הנכס שווה רק זוז.

שיטת "קצות החושן"

הכלל הוא (שו"ע הו"מ סימן ס"א סעיף ה') כי אם בא אדם אחר ואכל את החפץ הגנוב, יכול הבעלים לגבות את שווי החפץ או מהגנב או ממי שאכל את החפץ. רבי אריה לייב הלר, בספרו "קצות החושן" (סימן לד ס"ק ג') מבאר כי הטעם לתביעה של הבעלים כלפי האוכל אף על פי שאכל חפץ שכבר נגנב מהבעלים נעוץ בכך, שבאכילתו הוא הזיק לחפץ שלו, שהרי הנכס שייך עדיין לבעלים המקורי.

אבל אין לחייבו מדין גזלן, "דלאו שמיה גזלן" כיון שהנכס אינו ברשות הבעלים. כלומר, גניבה היא שלילת החפץ מידי בעלים ולא מידי גנב. לכן, אדם שלא לקח את הנכס מרשות הבעלים אינו גנב. לכן, מחדש "קצות החושן" כי אם אדם ייקח את החפץ מהגנב, ולא יהרוס אותו אלא החפץ סתם יאבד לו - אין השני חייב בתשלומין!

בהתאם לכך מבאר "קצות החושן" כי הכופר בפקדון נחשב לגזלן כי החפץ נחשב ברשות בעליו גם כשהוא בבית הנפקד השומר עליו עבור הבעלים. אבל, הגונב מן הגנב אינו משלם תשלומי כפל, שהרי נאמר (שמות כ"ב, ו') וגונב מבית האיש, וכשהנכס לא בביתו אלא ברשות הגנב, נמצא כי הנכס לא נגנב מבית האיש. על כן, אין הגנב השני נחשב לגנב, ואינו עובר משום לא תגנוב או משום לא תגזול.

ראיית "קצות החושן" לשיטתו

"קצות החושן" מביא ראייה לכך מדין "תברא ושתיא" שבו ראינו כי הגנב הראשון אינו חייב לשלם אלא כשעת גזילה, ואם מעיקרא שוה הגזילה זוז ולבסוף היא שוה ארבעה, תברא או שתייה משלם ארבעה, אך אם נשברה מאליה - משלם זוז. זאת על אף שהוא הגביה שוב את החבית סמוך לשעת ההיזק, וכמו כן החבית

אברהם וינרוט

נמצאת בחצירו וכל רגע ורגע הוא ממשיך לגזול אותה. מדוע אין הוא משלם ארבעה, על מעשה הגזילה הממשיך ומתרחש גם בשעה שהחפץ שווה ארבעה זוזים? אין זאת אלא שלאחר גזילה אין החפץ נמצא עוד ברשות הבעלים המקורי, וממילא מי שמחזיק בחפץ עכשיו - כבר אינו גונב מהבעלים המקורי. ממילא, אין לחייבו אלא מדין מזיק.

נתיבות המשפט (באורים סימן לד"ק ה)

רבי יעקב לוברבוים, בעל "נתיבות המשפט", סובר כי אם בא אדם ולא אכל את החפץ הגנוב, אלא עשה בו שינוי וע"כ קנה אותו - הוא חייב מטעם גזלן ולא מטעם מזיק. הטעם לכך הוא שע"י הגזילה הראשונה עדיין נשאר החפץ בבעלות הנגזל וחל חיוב "והשיב", וממילא מי שעושה שינוי ומפקיע את חיוב ההשבה עובר על לא תגזול. זו הסיבה שתברא ושתיא חייב כשעת השבירה, שהרי בשעה זו הוא מפקיע את הבעלות בחפץ ואת חיוב ההשבה. מצד שני, מציין נתיבות המשפט כי אם אדם עשה שינוי בחפץ ואח"כ הנכס התייקר והוא אכל את החפץ - הרי שהוא יהיה חייב לשלם כשעת השינוי ולא לפי השווי בשעת האכילה, שהרי הוא כבר קנה את החפץ בשעת השינוי.

ראיה לכך שהנכס נחשב עדיין בבעלות הבעלים המקורי, גם אחרי שהנכס נגנב, מביא נתיבות המשפט מכך שהדין הוא כי אם "גזל ולא נתיאשו שניהם אינם יכולים להקדישו, זה (הגנב) לפי שאינו שלו וזה (הבעלים המקורי) לפי שאינו ברשותו. אח"כ כשעשה השני שינוי בחפץ, הרי שבכך עשה גזילה חדשה והוציא את החפץ מידי הבעלים. שהרי עד לאותו רגע היה עדיין החפץ של הבעלים המקורי. ע"י הגניבה יצא הנכס מרשותו, אבל הוא נקרא שלו. וכשעשה הגנב השני שינוי מעשה - הרי שמכאן ואילך החפץ כבר לא של הבעלים המקורי "ואין לך גזלן יותר מזה".

"נתיבות המשפט" מביא ראיה נוספת מן הגמרא במסכת בתמורה דף ד' ששאלה כיצד שינוי קונה הרי "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביר לא מהני". והיכן נאסר לעשות שינוי בחפץ גנוב? מוכח מכאן כי שינוי הוא מעשה הגניבה

נהגה | תברא או שתיא

שאמר רחמנא לא תעביד. השינוי עצמו הוא גניבה, ובשעת השינוי עוברים על לא תגנוב. והטעם הוא כי ע"י השינוי הוא מפקיע את הבעלות.

מחלוקת "קצות החושן" ו"נתיבות המשפט"

נמצאנו למדים כי קיימת מחלוקת בין "קצות החושן" לבין "נתיבות המשפט" האם תברא ושתיא חייב מדין מזיק או מדין גזלן. לפי "קצות החושן" אין גניבה אחרי גניבה והוא חייב מדין מזיק. לפי נתיבות המשפט הבעלות נותרת של הבעלים המקורי כל עוד יש חיוב של "והשיב" וממילא מי ששובר ומשנה את החפץ גונב אותו שוב, באותו הרגע, ומונע את החיוב להשיבו. בכך הוא גורם לגניבה נוספת שמתחוללת בשעת השינוי.

ראיה "נתיבות המשפט" משיטת הרמב"ם

יש ראיה לשיטת "נתיבות המשפט" מן הרמב"ם (בהלכות גניבה פרק א הלכה יד) הפוסק כך:

- א. גנב בהמה או כלי ובשעת הגניבה היה שווה ארבעה זוזים ובשעת עמידה בדין שווה החפץ שני זהובים בלבד - משלם הגנב קרן כשעת הגניבה (כלומר ארבעה זוזים) ותשלומי כפל או ארבעה וחמשה ישלם כשעת העמדה בדין.
- ב. אם היה החפץ הגנוב שווה בשעת הגניבה שנים, ואילו בשעת עמידה לדין שווה החפץ ארבעה, הרי שאם הגנב שחט או מכר או שבר את הכלי או איבדו - משלם תשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין.
- ג. אם מתה הבהמה מאליה או אבד הכלי מאליו משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה.

לפי "נתיבות המשפט" פסקו של הרמב"ם מובן כי אם אדם עשה נזק לכלי גנוב ואיבדו בידיו, עליו לשלם לבעלים לפי שווי החפץ בשעת שבירתו, שהרי יש בכך גניבה נוספת שעה שמורידים מהחפץ את החיוב של "והשיב" ומפקיעים בכך את הבעלות של הבעלים המקורי.

לפי "קצות החושן", מדוע הוא משלם כפל כשעת העמדה בדין? הרי כפל משלמים על גניבה ואין גניבה נוספת לחפץ גנוב?

קושי על שיטת "נתיבות המשפט"

ברם, קשה על "נתיבות המשפט" מדברי הגמרא במסכת בבא קמא דף ס"ב עמ' ב' "אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל, ולא הטובח ולא המוכר אחר הגנב משלם תשלומי ארבעה וחמשה".

כך גם פסק ברמב"ם הלכות גניבה פרק א הלכה י"ז "הגונב אחר הגנב אף על פי שנתיאשו הבעלים אינו משלם תשלומי כפל ואם טבח ומכר אינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה. לגנב הראשון אינו משלם שהרי דין הבהמה הזאת לחזור בעיניה לבעלים ולא קנייה הגנב, ולבעלים אינו חייב לשלם הכפל או ארבעה וחמשה מפני שלא גנב מרשותן".

לפי שיטת "נתיבות המשפט" שאדם יכול לגנוב גם אם החפץ לא נמצא ביד הבעלים, לא ברור מדוע אין הגנב השני חייב מדין גניבה? הרי הוא גרם לכך שלא ניתן להשיב חפץ זה ובכך הוציאו מבעלות הבעלים המקורי?

לכאורה, מה הנפקא מינה בין אם שבר לאחר גניבת עצמו, לבין אם שבר לאחר גניבה של מישהו אחר? מדוע לא נאמר שכשם שכאשר הוא שבר את החפץ לאחר שהוא עצמו גנב הריהו נחשב גנב פעם נוספת מכוח השבירה ועליו לשלם כפי שווי החפץ בשעת השינוי, הוא הדין אם הוא שבר את החפץ אחרי שמישהו אחר גנב, שיהיה חייב מאותה סיבה, של הפקעת חיוב ההשבה לבעלים. אם כן, מדוע פסק הרמב"ם שהוא פטור?

הסברו של "קובץ שעורים"

רבי אלחנן וסרמן בספרו "קובץ שיעורים" על מסכת בבא קמא אות ז' מבאר כי אם בא אדם אחר וגנב מן הגנב הראשון הרי שהוא לא נקרא גנב, שכן זה לא מקרה של "וגונב מבית האיש", ולמעשה הוא לא הוסיף דבר, שהרי גם בלא גניבתו אין החפץ נמצא ברשות הבעלים, לנוכח מעשי הגנב הראשון.

אבל אם הגנב הראשון בעצמו פוגע בחפץ, הרי שיש בכך כדי לחייב אותו מכיוון שבידו בכל שעה להחזיר את החפץ לבעלים, וממילא לא שייך לפוטרו בשעת שבירה משום גונב אחר הגנב.

נהגה | תברא או שתיא

הגרב"מ אזרחי זצ"ל מטעים את הדברים כך:

הבה נעיין מהי סברתו של "נתיבות המשפט": האמנם שבירה של החפץ נחשבת לגניבה חדשה לחלוטין או שמא השבירה לבדה אינה גניבה, אך היא יכולה להשלים גניבה שקדמה לה?

נראה כי כדי להיחשב גנב, צריך מעשה שעושה הגנב כלפי הבעלים המקורי. אם אדם עשה בעצמו מעשה של הוצאת החפץ מידי הבעלים, ועתה המשיך וגם שבר את החפץ ו"הוריד" את חיוב ההשבה, הרי שבכך הוא העמיק את הגניבה שעשה, והוסיף עוד נדבך לפגיעה שלו בבעלים. בתחילה הוא הוציא את החפץ מרשות הבעלים ועתה עם השינוי גם הפקיע את הבעלות כולה, וממילא זהו שלב נוסף בגניבה, שחייבים גם עליו בפני עצמו.

אבל, אם אדם אחר הוא שהוציא את החפץ מרשות הבעלים, הרי שבשבירה כשלעצמה אין כדי להוות גניבה, כי זה לא מקרה של "וגונב מבית האיש". על הדין של "וגונב מבית האיש" אפשר להתגבר רק כשהוא זה שגנב ממנו, ועתה מעמיק את המעשה ומוסיף עוד צעד במעשה כולל שעשה לבעלים בשלילת החפץ ממנו.

יישוב הראיה שהביא "קצות החושן" לשיטתו

בהתאם לעיקרון זה לפיו אדם נחשב לגנב רק אם עשה מעשה גניבה מידי הבעלים המקורי, נראה כי יש להשיב גם על הראיה שמביא "קצות החושן" לדבריו. ראינו כי "קצות החושן" הביא ראיה לשיטתו כי בעת השינוי של החפץ יש חיוב מדין מזיק ולא מדין גנב, שהרי ראינו בסוגיית "תברא ושתיא" כי אם הגזילה שווה מעיקרה זוז, ולבסוף היא שווה ארבעה, והחבית נשברה מאליה - הוא משלם זוז. "קצות החושן" שאל, מדוע משלם רק זוז? ומה אם הוא הגביה שוב את החבית בשעת ההיזק, או אם החבית נמצאת בחצירו וכל רגע ורגע הוא ממשיך לגזול אותה. מדוע אין הוא משלם ארבעה על מעשה הגנבה הממשיך ומתרחש גם בשעה שהחפץ שווה ארבעה זוזים? מה ישיב על כך "נתיבות המשפט"?

אברהם וינרוט

- הגר"מ אזרחי זצ"ל משיב על כך בהתאם להלך המחשבה האמור:
- האם על ידי קנינים בלבד נקרא אדם גנב, אף בלא שעשה מעשה גניבה? לו יצויר קנין ללא מעשה גניבה היקרא גנב? ברור שלא!
 - אדם שעשה שינוי או נזק בחפץ של הבעלים שלל את הבעלות ועם זאת אינו נקרא גנב, מכיוון שהוא לא עשה מעשה של גניבה מבית הבעלים. ומכאן שלא די בשלילת הקניין כדי לעלות כדי גניבה, ונחוץ מעשה גניבה של שלילת החפץ מרשות הבעלים, שקדם לשלילת הבעלות!
 - על כן, הגבהה מצד הקניין שבה לא תגרום לכך שיקרא גנב, כי אין גנב ללא מעשה של גניבה. על כן, לו יהי שהוא הגביה את החפץ ויש בכך מעשה קניין, אבל גנב אין הוא נחשב, משום שכאשר החפץ כבר ברשותו אין בהגבהה זאת משום מעשה גניבה.
 - הנה כי כן, הסברה לפיה לפיו אדם נחשב לגנב רק אם עשה מעשה גניבה מידי הבעלים המקורי, מסייעת בידינו להשיב לפי שיטת "נתיבות המשפט" גם על הראיה שהביא "קצות החושן" לדבריו.

חיוב אונסין של גנב ושליחות לדבר עבירה

חיובי גניבה

מי שגנב חפץ מחברו חייב בארבעה דברים:

- א. עליו להשיב את החפץ הגנוב שנאמר (ויקרא ה', כ"ג) "והשיב את הגזלה אשר גזל";
- ב. הוא חייב בתשלומי כפל, כפי שנאמר (שמות כ"ב, ג') "אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם";
- ג. אם החפץ הגנוב היה 'שה' והגנב מכר או שחט אותו, צריך הגנב לשלם לבעלים תשלומי פי ארבע משווי, ואם החפץ הגנוב היה שור והגנב מכר או שחט אותו, צריך הגנב לשלם לבעלים תשלומי פי חמישה משווי;
- ד. גנב חייב באונסין. כלומר, אם אדם גנב פרה והיא מתה. הגנב חייב לשלם לבעלים למרות שהיא לא מתה באשמתו, כפי ששואל שחייב לשלם אף באונסין. כך מצינו במשנה במסכת בבא קמא דף ע"ט עמ' א' כי אם הגנב "הגביהו או הוציאו מרשות בעלים ומת - חייב".

אם נסווג את החיובים הללו, נראה לכאורה כי החיוב לשלם כפל וארבע וחמישה הוא עונשי. אבל החיוב לשלם את הקרן וכן החיוב לשלם במקרה של אונסין הוא ממוני.

אכן, רש"י במסכת סנהדרין דף ע"ב עמ' א' ד"ה "אבל לענין" מבאר שגנב חייב באונסין מכיוון שהוא משתמש בחפץ, וממילא הוא כמו שואל, שחייב באונסין. ובלשון רש"י שם:

"ולא מצי אמר ליה נאנסו ומיפטר - משום דלא גרע גזלן משואל, דמשום דכל הנאה שלו אוקמינהו רחמנא ברשותו לשלומי אם נאנס, דכל כמה דקיימא הדרא בעינא, הא נמי כל הנאה שלו ומיחייב לשלומי".

שיטת "נתיבות המשפט"

רבי יעקב לורבבוים מליסא בספרו "נתיבות המשפט" סימן קפ"ב באורים ס"ק א' דן בדין אין שליח לדבר עבירה, דיש לומר שגם בדבר עבירה כגניבה, המעשה שעשה השליח קיים וגם נחשב שהמשלח גנב לעניין ששינוי קונה, והחידוש ב'אין שליח לדבר עבירה הוא רק שהמשלח לא מתחייב עונש על מעשה שלוחו, אבל המעשה יכול להתייחס למשלח, ולפי זה מקשה:

"אך הא קשה, דא"כ בעשה שליח לגנוב יהיה המשלח חייב באונסין, כיון דהמעשה קיים אף בשליח לדבר עבירה א"כ קנהו המשלח להגניבה לענין אונסין. אלא על כרחך דאף חיוב האונסין מכלל חיוב עונש הוא, ואין על המשלח חיוב עונש".

נמצא ש"נתיבות המשפט" נוקט כי חיוב הגנב לשלם כשהגניבה מתה באונס הוא חיוב עונשי.

כלומר:

- א. החיוב באונסין לא חל על מי ששולח אדם לגנוב. מדוע?
- ב. אכן, הכלל הוא שאין שליח לדבר עבירה. אבל, רק העבירה ועונשה אינם מתייחסים למשלח ואילו המעשה עצמו מיוחס לשולח. וממילא אילו חיוב האונסין היה כחיוב ממוני רגיל של שואל הנובע מקנייני הגניבה בחפץ, היה חיוב זה אמור לחול על השולח.
- ג. אין זאת אלא, שעסקינן בחיוב עונשי. אכן הגניבה נעשתה וקנייני גניבה יש כאן. החפץ נמצא בידי השולח והוא זה שמשתמש בחפץ. אבל, החיוב לשלם בגין אונס הוא סוג של עונש. משיתים עונש רק על מי שעבר עבירה, והשולח לא עבר עבירה והעבירה לא מיוחסת לו. הרעיון של "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", מחייב להשית את העונש על מי שלא שמע לדברי הרב ועשה את מעשה העבירה וזה השליח ולא השולח.

שני החידושים של "נתיבות המשפט"

בדברי "נתיבות המשפט" יש שני חידושים:

- א. יש אומרים שהמעשה מיוחס לשולח ויש לו תוקף - ורק את העונש שנובע מחמתו אין להחיל על השולח.
- ב. חיוב אונסין הוא חיוב עונשי ולא נובע מקנייני הגניבה.

נהגה | חיוב אונסין של גנב ושליחות לדבר עבירה

יש שליחות למעשה עבירה - אך לא לעונש

החידוש הראשון, לפיו מעשה עבירה יכול להיות משויך לשולח אבל העונש לא משויך אליו, נובע לכאורה מדברי תוספות במסכת בבא מציעא (דף י' ע"מ ב'). הגמרא שם דנה במקרה של כהן שאמר לישראל צא וקדש לי גרושה. רבינא סובר כי מאחר שהשליח אינו בר חיובא, שהרי לישראל מותר לשאת גרושה, הרי שיש שליח לדבר עבירה. רב סמא סבר כי מכיוון שביד השליח לבחור שלא לבצע את השליחות - אין שליח לדבר עבירה.

תוספות שם (ד"ה דאמר) מקשים, הן לשיטת רבא במסכת קידושין (דף ע"ח ע"א) כהן שמקדש גרושה אינו לוקה על הקידושין אלא על הבעילה. אם כן, אף לשיטת רבינא, שיש במקרה זה שליח לדבר עבירה, השולח לא צריך ללקות, שהרי על הקידושין לא לוקים. אם כן, מה הנפקא מינה בין רבינא לרב סמא? תוספות משיב על כך שתי תשובות:

יש עבירה גם על הקידושין ואם יש שליח לדבר עבירה הרי כאשר הכהן יבעל את הגרושה ילקה אף על הקידושין, כפי שמוכח מן הסוגיה במסכת תמורה (דף ה, ע"א);

א. אם יש שליח לדבר עבירה - חלים הקידושין, ואם אין שליחות - הקידושין לא חלים.

ב. לכן, אם נסבור כדעת רב סמא, שאין שליח לדבר עבירה אין הקידושין תקפים.

בהתאם להבנת בעל "נתיבות המשפט" (סימן קפ"ב, ס"ק א) נחלקו שני התירוצים האלו בשאלה האם משמעות הכלל ש"אין שליח לדבר עבירה" שהשולח פטור מעונש והעבירה היא שאינה מיוחסת אליו, או שמא משמעות הכלל של "אין שליח לדבר עבירה" היא שאין שליחות כלל וממילא חלות המעשה בטלה.

על פי התירוץ השני בתוספות תוצאת הכלל היא שהקידושין כלל אינם חלים. אבל, על פי התירוץ הראשון בתוספות נמצא, כי אף על פי שאין שליח לדבר עבירה חלים הקידושין. הכלל של אין שליח לדבר עבירה רק פוטר את הכהן השולח מעונש אבל תוצאות המעשה מיוחסים אליו והקידושין תקפים.

אברהם וינרוט

החידוש הראשון בדברי "נתיבות המשפט" מובן ומצאנו לו סימוכין בדעת תוספות. ברם, נראה כי אין הכרח לומר כי החיוב בתשלומי אונסין מוגדר כענישה, כפי שנקט "נתיבות המשפט" בחידושו השני. נפרט.

מעשה קניין בגניבה

תוספות מסכת בבא קמא (דף עט עמ' א' ד"ה או שהוציאו) נוקט כי גניבה חלה רק לאחר שנעשה בחפץ מעשה קניין. ו"אין לחלק בין קניית גנב שאין אלא להתחייב באונסין ולשאר קניות".

ודוק, בכל מעשה קניין צריך גמירות דעת וכוונה לקנות הן מצד הקונה והן מצד הבעלים.

אם כן, איך יש תוקף למעשה הקניין בגניבה בהעדר כוונת הבעלים להקנות את החפץ הגנוב?

אין זאת אלא, שהתורה חידשה "קנייני גניבה", שמקנים תוקף קנייני למעשה הגנבה, לעניין זה שאם הוא משך את החפץ מחצר הבעלים, יש לכך תוקף קנייני כדי לחייב אותו בגניבה. אבל קניין כולל בחובו אחריות אונסין ולא רק זכויות, והתורה חידשה כי האחריות חלה גם על גנב שעשה מעשה קניין.

הבחנה של הגר"מ אזרחי

מעתה מובן כי יש הבחנה ברורה בין גניבה לבין קידושין.

- בקידושין - העבירה אינה יוצרת את החלות. מעשה הקידושין תקף בין כשהאישה גרושה ובין כשהיא רווקה, כי יש מקדש ויש מקודשת ויש עדים ויש מעשה קידושין. העבירה אינה חלק מהגדרת המעשה ואינה נחוצה כדי לתת לו תוקף. אדרבה, כשזה כהן וגרושה יש עבירה רק בגלל החלות של הקידושין.

- בגניבה העבירה היא היוצרת תוקף קנייני, שהרי בלי גמירות דעת של הבעלים להקנות אין תוקף למעשה, ורק מחמת שהדבר נחשב לגניבה, ניתן תוקף קנייני למעשה.

אלמלא העבירה לא היה חלות למעשה הקניין. הווי אומר אפוא כי:

בקידושין - יש עבירה רק בגלל החלות של הקידושין;

בגניבה - רק בגלל העבירה יש חלות למעשה קניין.

נהגה | חיוב אונסין של גנב ושליחות לדבר עבירה

הנפקות מן ההבחנה ותירוץ שאלתו של "נתיבות המשפט"

מן ההבחנה האמורה נובעת נפקות ברורה ביחס לכלל של "אין שליח לדבר עבירה", שמחמתו לא מיחסים את העבירה לשולח. מעשה שבו העבירה אינה חלק מן ההגדרה ואינה נחוצה כדי לתת לו תוקף, אפשר ליחס לשולח. אבל, במקרה של מעשה שבו העבירה נחוצה כדי לתת למעשה תוקף ותחולה, הרי שאם אין שליח לדבר עבירה ואי אפשר ליחס לשולח את העבירה, נמצא כי למעשה שנעשה אין תוקף.

מעתה ברור כי תוספות במסכת בבא מציעא (דף י"ע"מ ב') חידשו שאפשר להעביר לשולח חלות של מעשה קידושין אבל לא את העבירה והעונש שבדבר, מכיוון שחלות מעשה הקידושין אינם תלויים בקיומה של עבירה. אבל, בגניבה שבה הגדרת המעשה כעבירה של גניבה נחוצה כדי ליצור קניין, הרי שאם אין יחוס של העבירה לשולח גם לא ניתן ליחס לו מעשה קניין, שהרי אין תחולה לקניין בלי העבירה. ממילא, בהעדר מעשה קניין אין מקום לחייב את השולח בחיובי אונסים. נכון, שבפועל החפץ נלקח ומשמש בידי השולח. אבל, "קנייני גניבה" אי אפשר ליחס אליו, בלי דין שליחות. ממילא מובן כי אף אם החיוב באונסין אינו עונש, הוא לא יחול על השולח, בהעדר קנייני גניבה, שהם הבסיס לחיוב.

שור המועד

מועד לאב הוא מועד לתולדה

הרמב"ם בהלכות נזקי ממון פרק א הלכה ד' פוסק:

"העושה מעשה שדרכו לעשותו תמיד כמנהג ברייתו - הוא הנקרא מועד, והמְשַׁנֵּה ועושה מעשה שאין דרך כל מינו לעשות כן תמיד, כגון שור שנגח או נשך הוא הנקרא תם, וזה המשנה אם הורגל בשינויו פעמים רבות נעשה מועד לאותו דבר שהורגל בו שנאמר (שמות כ"א ל"ו) 'או נודע כי שור נגח הוא'".

הרמב"ם ממשיך ופוסק שם בהלכה ה':

"חמשה מעשים תמים יש בבהמה ואם הועדה לאחד מהן נעשית מועדת לאותו מעשה, ואלו הן: הבהמה אינה מועדת מתחילתה לא ליגח (עם הקרניים) ולא ליגוף (לדחוף עם הגוף) ולא לישוך ולא לרבוץ על כלים גדולים ולא לבעוט, ואם הועדה לאחד מהן הרי זו מועדת לו".

רמב"ם שם בהלכה י' מבאר כי קרן היא אב ואילו נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה הם תולדות של קרן.

הרמב"ם שם בפרק ב הלכה א' פוסק:

"אחד אבות נזקים ואחד התולדות אם היה האב מועד תולדתו מועדת ואם היה תם תולדתו כמוהו".

כלומר, אם השור מועד לנגוח - הוא גם מועד לנגיפה נשיכה רביצה ובעיטה, שהם תולדות הנגיחה.

מועד לקרן ימין לא מועד לקרן שמאל

ברם, הלכה זו ברמב"ם תמוהה ביותר, שהרי אפילו ביחס לנגיחה עצמה מצינו במסכת בבא קמא דף מ"ה עמ' ב' "אמר רב: מועד לקרן ימין אינו מועד לקרן שמאל".

רש"י שם מבאר "ודאי לענין תשלומים לא אצטריך ליה לרב לאשמועינן דלימין נזק שלם ולשמאל שלא הועד לה משלם חצי נזק דהא כי האי גוונא טובא תנן דאפילו מועד לאדם אינו מועד לבהמה וכל שכן מועד לקרן ימין שהוא צד חזקה שבו אינו מועד לשמאל אלא ודאי רב לענין שמירה אשמועינן".

ואכן, ברמב"ם הלכות נזקי ממון פרק ז' הלכה ב' מצינו כי יש מונח של "מועד לקרן ימין ואינו מועד לקרן שמאל". הרמב"ם פסק כי "היה מועד לקרן ימין ואינו מועד לקרן שמאל ויצא אחר ששמרו כראוי ונגח בין בקרן ימין בין בקרן שמאל משלם חצי נזק". כלומר, אם יש שמירה כראוי יש פטור מתשלום נזק שלם, אך אילו לא היה שומר כדבעי, היה נמצא כי על נגיחה בקרן ימין היה משלם נזק שלם ועל נגיחה בקרן שמאל משלם חצי נזק. מכאן עולה, כי צריך להעיד את השור במדויק על המעשה שנעשה. קרן ימין לא נחשבת להעדאה לקרן שמאל.

השגת הראב"ד

הראב"ד שואל כיצד פסק הרמב"ם כי שור שהועד לאב נחשב מועד גם לתולדה, הרי זו לא העדאה לאותו מעשה עצמו? "אפילו מקרן לקרן אמרו (בבא קמא דף מ"ה) מועד לקרן ימין אינו מועד לקרן שמאל כל שכן לביעוט רגל או לנשיכת שן? והרי גם הרמב"ם עצמו פסק בהלכה ד' "נעשה מועד לאותו דבר שהורגל בו" ובהלכה ה' פסק "חמשה מעשים תמים יש בבהמה ואם הועדה לאחד מהן נעשית מועדת לאותו מעשה, ואלו הן: הבהמה אינה מועדת מתחילתה לא ליגח ולא ליגוף ולא לישוך ולא לרבוץ על כלים גדולים ולא לבעוט, ואם הועדה לאחד מהן הרי זו מועדת לו?"

הראב"ד משיב "ואולי כך רצה לומר תולדותיהן כיוצא בהן כמו שהיא מועדת מתחילתה לאכילת פירות כך היא מועדת להתחכך בכותל להנאתה וכן כולן".

נהגה | שור המועד

כלומר הדין הזה שמועד לאב הוא מועד גם לתולדה נאמר רק על תולדות של שן ולא על תולדות של קרן.

ברם, שפירוש זה דחוק מאוד, שהרי הרמב"ם לא כתב הלכה זאת רק על שן אלא כתב "אחד אבות נזקים ואחד התולדות אם היה האב מועד תולדתו מועדת". משמע כי הדברים מתייחסים גם לקרן. כיצד ניישב אם כן את הסתירה בדברי הרמב"ם?

דין שור מועד כיישום של דין חזקה

בגמרא במסכת יבמות דף ס"ד עמ' ב' מובאת מחלוקת תנאים אחרי כמה פעמים חל דין חזקה:

רבי אומר כי אישה שנישאה לבעל אחד ומת, לבעל שני ומת - לא תנשא לבעל השלישי, כי היא נקראת "קטלנית". רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשלישי תנשא, לרביעי לא תנשא, שכן רק אחרי שלוש פעמים חל דין חזקה ולא אחרי פעמיים. הגמרא מסיקה כי הלכה כרבי, שחזקה חלה אחרי שתי פעמים לעניין נישואין ולעניין עונשין (מי שלקה ושנה בית הדין כונסים אותו לכיפה, ומאכילים אותו שעורים עד שתהא כריסו נבקעת).

והלכה כרבן שמעון בן גמליאל שחזקה חלה אחרי שלוש פעמים לעניין קביעת וסת של אישה ולעניין שור המועד, שהרי שנינו "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו שלשה פעמים".

מכאן עולה כי הקביעה ששור הוא מועד אחרי שלוש נגיחות - נובע מדין חזקה, בדומה לשאר החזקות שאנו מכירים בש"ס. מה שקורה שלוש פעמים יוצר קביעות והנחה שיקרה שוב.

דין שור המועד תלוי בהלכות ספציפיות

באופן שונה לגמרי נתפס דין שור המועד בגמרא במסכת בבא קמא דף מ"א עמ' א'. במשנה מצינו כי שור תם ושור מועד שנגחו אדם חייבים מיתה. שואלת הגמרא מאחר ששור תם נסקל כשהרג אדם, אם כן כיצד מצינו שור מועד? הרי כבר מנגיחותיו הראשונות היה לו ליסקל!?

הגמרא מביאה על כך שמונה תירוצים:

- א. השור רץ אחרי שלשה בני אדם בשלשה ימים, והם ברחו מפניו, והעידו על כך בפני בית הדין והבעלים אחר כל רדיפה, ואמדו בית הדין, שאילו לא היו האנשים הללו בורחים מפניו, היה הורגם. בכך הפך השור למועד.
 - ב. רב אשי חולק על תירוץ זה ואמר: אומדנא לאו כלום הוא, ואין הוא נעשה מועד אלא בהריגה בפועל של שלשה בני אדם. על כן פירש רב אשי, כי השור נגח בפועל שלשה בני אדם בשלשה ימים, והעידוהו על כך, אך לא הרגוהו היות ועדיין לא מת איש, ומשנגח את הנגיחה הרביעית מתו השלשה.
 - ג. השור הרג שלש בהמות, שעליהם אינו נסקל, ומכל מקום מועד הוא להריגה. שואלת הגמרא וכי מועד להריגת בהמה, הוא מועד להריגת אדם?!
 - ד. השור הרג שלשה גויים, ואין השור נהרג על הריגת גוי. שואלת הגמרא וכי מועד להריגת גויים, הוא מועד להריגת ישראל?
 - ה. הרג שלשה בני אדם שהם בגדר של טריפה (כלומר, אדם שעומד למות), ואין השור נהרג על הריגת טריפה, היות והוא הרג "איש מת" ("גברא קטילא"). שואלת הגמרא וכי מועד להריגת טריפה, נחשב מועד להריגת אדם בריא?!
 - ו. השור הרג אדם וברח לאגם ולכן לא הרגוהו ואז חזר והרג שוב.
 - ז. כגון שהוזמו זוממי זוממין - כלומר, העידו עליו עדים ביום הראשון, והוזמו העדים ופטרו בית הדין את השור מסקילה; ושוב העידו עליו עדים אחרים ביום השני, והוזמו; ושוב העידו עליו עדים ביום השלישי, ובאותו יום גם באו עדים שהזימו את זוממי הכתות הראשונות, ונתקיימה עדות הראשונים, והרי הוא מועד;
 - ח. העדים שהעידו על נגיחותיו של השור כדי לייעדו, מכירים את בעל השור, ויכולים הם להעיד בפניו ששורו נגח, ואולם אין הם מכירים את השור, כך שאין בית דין יכולים להורגו, ואחר שנגח נגיחה רביעית נודע שהוא השור שנגח בשלשת הפעמים הקודמות, והרי בעליו חייב כופר.
- מסוגייה זו עולה כי אף כאשר יש אומדנה ברורה שהשור הזה ייגח בני אדם, אין אנו מחילים עליו דין שור המועד עד שיתקיימו ההלכות הנובעות מגזירת הכתוב בעניין שלוש נגיחות כסדר הכתוב בתורה ובאופן הכתוב בתורה. נמצא כי אין זה דין הנובע מחזקה היוצרת קביעות והנחה כיצד ינהג השור בעתיד, וצריך גם נגיחות שייעשו באופן ובסדר שקבע הפסוק.
- כיצד מתיישבת סוגיה זו עם הסוגיה במסכת יבמות?

דין שור המועד תלוי בנגיחה שיש בה תשלומים

הקושי מתחדד עוד יותר עת שמעיינים בתוספות במסכת בבא קמא דף כ"ד עמ' ב' ד"ה במכירין את בעל השור שכתב "אומר ר"י שמא אין העדאה מועילה אלא בבני חיוב ולכך לא מצי למימר שאין מכירים השור שננגח דאי אין מכירים, שמא הווי דכנעני או דהפקר". כלומר, גם אם יש שור שננגח שלוש פעמים, והעדים מזהים אותו היטב, שזהו אותו שור, לא חל עליו דין "שור מועד", שכן אם הם לא מכירים את הבעלים ייתכן שזה שור של גוי או של הפקר, וממילא אין זו עדות שהוא נגח נגיחות המחייבות בתשלומים. נכון, שכעת ברור לנו שזה שור ששייך לישראל, וגם ברור לנו שזה שור שיש לו קביעות לנגוח, והנחת המוצא שלנו צריכה להיות שהוא נגחן ומסוכן. חזקה שהוא יעשה זאת שוב! אבל, זו לא העדאה כי אין כאן נגיחה שחויבה בתשלום.

לכאורה מה עניין חיוב תשלומים לחלות שם מועד? נניח שהשור היה של הפקר ואין מי שיחויב בגינו לשלם, האם ההנחה שזה שור מסוכן פוחתת? אין זאת אלא שלא מספיק חזקה שהוא מסוכן אלא צריך גם נגיחה שיש בה חיוב בתשלומים.

שני תנאים מצטברים

מסוגיה זו עולה כי כדי ששור ייחשב למועד נחוצים שני תנאים מצטברים: א. חזקה עובדתית כי השור מועד לנגוח. זו חזקה כמו חזקות של וסת ודיני אישה קטלנית.

ב. יש שלוש נגיחות שנעשו באופן ובסדר שקבע הכתוב. אם אין אלו נגיחות מהסוג שכתוב בתורה, כלומר: נגיחה שאינה בת חיוב אין להפוך את השור למועד, גם אם יש הנחה וחזקה שהוא ייגח. לא די באחד מהתנאים וצריך את שניהם.

לאור הצורך בשני תנאים מצטברים מובנת שיטת רבי

הצורך בשני תנאים מצטברים עולה מעיון בדברי תוספות מסכת בבא קמא דף כ"ג עמ' ב' ד"ה איזהו מועד בו מצינו כי על אף שבמסכת יבמות דף ס"ד עמ' ב' סָתָם התנא וכתב ששור נעשה מועד אחרי שלוש נגיחות, אין מכאן הוכחה לכך

אברהם וינרוט

שהלכה כרבי שמעון בן גמליאל שחזקה נקבעת רק אחרי שלוש פעמים, שכן ביחס לשור מועד - רבי אינו חולק על רשב"ג. כלומר, גם רבי הסובר שחזקה חלה אחרי שתי פעמים יודה ששור נעשה מועד רק אחרי שלוש פעמים, שכן "מקראי דרשינן". הווי אומר כי גם אם דין חזקה כבר היה מביא לכך שהשור יהא מועד, לא די בכך, שכן יש תנאי מצטבר נוסף שצריך להתקיים, והוא שלוש נגיחות שנעשו באופן ובסדר שקבע הכתוב. נמצאת למד כי שור שנגח פעמיים אינו מועד, אף כשיש חזקה - כי לא מתקיים התנאי השני!^ט

הסברו של ה"טורי אבן"

לכאורה יש שתי הלכות עוקבות ברמב"ם הסותרות זו לזו:

א. הלכה שצריך נגיחה של אותו המין - הרמב"ם בהלכות נזקי ממון פרק ו הלכה ח' פסק:

"שור שהוא מועד למינו הרי זה אינו מועד לשאינו מינו, הועד לאדם אינו מועד לבהמה, הועד לקטנים אינו מועד לגדולים, לפיכך אם הזיק את מין שהוא מועד לו משלם נזק שלם ואם הזיק לשאר המינים משלם חצי נזק".
ב. מצד שני הרמב"ם שם בהלכה ט' פסק כי "נגח שור היום וחמור למחר וגמל ביום שלישי נעשה מועד לכל".

נשאלת השאלה, איך הוא מועד כשאלו נגיחות של מינים שונים, הרי צריך שלוש נגיחות של אותו המין?

מתרץ ה"שאגת אריה" בספרו "טורי אבן" (על מסכת חגיגה דף ד' עמ' א') כי לשם קיום התנאי השני של העדאה באופן ובסדר שנקבע בכתובים (התנאי השני) - אין נפקות אם זה שור, או חמור או גמל, כי בכל מקרה כזה בפנינו נגיחה בת חיוב. לעומת זאת לעניין התנאי הראשון של יצירת חזקה, הרי שהחזקה הנוצרת מתייחסת רק למה שהוחזק.

ט. בדומה לכך מצינו בתוספות במסכת יבמות דף ס"ה עמ' א' ד"ה ושור המועד "רבי לא פליג אקרא..."

נהגה | שור המועד

נמצא שיש הבדל ברור בין שתי ההלכות הללו:

- במקרה המובא בהלכה ח', השור נגח שלושה שוורים ונעשה מועד להם ואחר כך נגח חמור, בפנינו חסרון הנובע מהעדר בירור שאכן מדובר בשור נגחן למין זה (התנאי הראשון בדבר צורך בחזקה) שכן כאשר שור שנוגח שלוש פעמים שוורים אין לנו חזקה התנהגותית שהוא ייגח גם חמור או גמל.
- לעומת זאת, במקרה המובא בהלכה ט' נוצר בירור חזקתי ומסתבר כי זהו שור שנוגח כל מה שהוא רואה (שור, חמור וגמל) ויש לנו חזקה התנהגותית שהוא נגחן כלפי כל המינים.

נפקא מינה מרהיבה

- ה"טורי אבן" מוסיף נפקא מינה מרהיבה העולה מן ההסבר כי יש צורך בשני תנאים מצטברים שונים כדי להפוך שור למועד:
- מה יהא הדין כאשר השור נגח שני שוורים וגמל. האם יהיה בכך כדי להפכו לשור מועד לכל המינים?
- מבחינת התנאי השני - זהו שור מועד כי בפנינו העדאה בדבר שלוש נגיחות בנות חיוב, באופן ובסדר שנקבע בכתובים.
- מבחינת התנאי הראשון של בירור (חזקה) בדבר דרך ההתנהגות של השור:
- לפי שיטת רשב"ג שצריך שלוש נגיחות כדי ליצור חזקה - התנאי הראשון לא התקיים, והשור יהיה תם;
 - לפי שיטת רבי שמספיק בשתי נגיחות כדי ליצור חזקה - התנאי הראשון התקיים, והשור יהיה מועד!
- הדברים מתוקים!

תירוץ הרב שלמה היימן לדברי הרמב"ם

לאחר שהבנו את האמור לעיל, הוכשרנו להבין את תירוצו הגאוני של הרב שלמה היימן. הגרב"מ אזרחי זצ"ל הביא את דבריו של הרב היימן ליישוב השאלה שבה

כ. נולד בעיר פאריץ. מגדולי תלמידיו של הרב ברוך בר לייבוביץ. כיהן בישיבתו של הרב אלחנן וסרמן בברנוביץ, ואח"כ בוילנא בישיבתו של הרב חיים עוזר גרודז'נסקי, וכראש ישיבת "תורה ודעת" בניו יורק.

אברהם וינרוט

פתחנו, בדבר הסתירה בדברי הרמב"ם, אשר מצד אחד פסק כי השור נעשה מועד לאותו דבר שהורגל בו, ולכן אם הועד לנגיחה בקרן ימין אין הוא מועד לנגיחה בקרן שמאל, ומצד שני פסק הרמב"ם כי שור שהועד לאב מועד גם לתולדה כלומר אם הוא מועד ליגוח הוא מועד גם לבעוט. ההבחנה היא זו:

- הרמב"ם שקובע כי העדאה לאב היא העדאה לתולדה מתייחס לתנאי השני, של צורך בשלוש נגיחות בנות חיוב באופן ובסדר שנקבע בכתובים. מכיוון שהדין הוא שכל חמשת המעשים שנכללים בהגדרת "קרן" נחשבים לאותו סוג של היזק, הרי שאין צורך בהעדאה המורכבת רק מאחד מהם, די בהעדאה של "נגיחה" ותולדות כדי שהדבר יחשב להעדאה, כי שני המעשים נקראים "קרן".
- הרמב"ם שקובע כי העדאה לקרן ימין אינה עולה כדי העדאה לקרן שמאל, עוסק בתנאי הראשון, המתייחס לצורך בבירור (חזקה) שנוצר דפוס שיכול לצפות את התנהגות השור בעתיד. מבחינת התנאי הזה, כל שוני עובדתי יוצר חסרון בחזקה, כי לגבי שור שנגח שלוש פעמים עם קרן ימין, אין שום ודאות או צפי כי הוא ייגח גם עם קרן שמאל.

נפקה מינה הלכתית

מה יהא הדין בשור שהזיק בנגיחה, נגיפה, ובעיטה. האם הוא שור מועד? התנאי השני - התקיים, שהרי הרמב"ם פסק כי "תולדותיהן כיוצא בהן" ואלו שורת מעשים החוסה תחת הגדרה של מעשה אחד;

התנאי הראשון אודות חזקה עובדתית הצופה פני עתיד, גם הוא התקיים, שהרי מקרה זה כמוהו כשור שנגח ביום הראשון שור, ביום השני חמור וביום השלישי גמל. שם ביארנו כי מבחינת בירור התנהגותי, אין לשור הזה התמדה המיוחסת למין אחד, אלא הוא נוגח בלי הבחנה את כל המינים. אם כן, גם שור שעושה מעשים משונים של "נגיחה, נגיפה ובעיטה" אינו עקבי בהיזק מסוג אחד בלבד, ואינו בוחל

בהיזק מכל המינים של "קרן". אם כן, נמצא כי במקרה זה בפנינו שור מועד! לעומת זאת, הראב"ד השיג על הרמב"ם והניח כי נדרשת העדאה לכל מעשה ומעשה שלוש פעמים, ולא די בכך שזהו היזק הנכלל בדין "קרן", שכן יש צורך גם לעניין התנאי השני, של צורך בשלוש נגיחות בנות חיוב באופן ובסדר שנקבע בכתובים - כי אלו יהיו מעשים זהים.

שיטת הרי"ף לגבי צרורות

הרי"ף (רבי יצחק אלפסי) חיבר כידוע ספר ההלכות שנכתב במתכונת הגמרא כשהוא מתמצת, מעתיק ומרכז רק את הסוגיות שנפסקו גם להלכה. על כן מן ההכרח כי דברי הרי"ף יהיו תואמים לדברי הגמרא. והנה, בסוגיה דנא נראה לכאורה כי דברי הרי"ף אינם תואמים לדברי הגמרא.

הרי"ף נוקט בטעם שאינו תואם לסוגיית הגמרא

במשנה במסכת בבא קמא דף ב' עמ' א' מצינו כי "ארבעה אבות נזיקין: השור, והבור, והמבעה, וההבער". הרי"ף במסכת בבא קמא דף א' עמוד ב' מסכם את דיני ארבעת ראשי הנזק הללו וכותב כי בכולם "בין אבות בין תולדות מועדים מתחילתן להזיק מלבד קרן, שבה תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם. כמו כן, שונה דינם של שן ורגל מדינם של קרן ובור, בכך ששן ורגל ברשות הרבים פטורים. עד כאן הדברים תואמים לגמרא.

אבל, הרי"ף מוסיף שלוש מילים ומבאר כי שן ורגל ברשות הרבים פטורים "משום דאורחיהו הוא". כלומר, הבהמות רגילות ללכת ברחוב ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד ולכן הם פטורים מנזק זה.

ברם, נימוק זה של הרי"ף אינו תואם לסוגיית הגמרא, שהרי במסכת בבא קמא (דף כ"ה עמ' ב') שואלת הגמרא "ותהא שן ורגל חייב ברשות הרבים מקל וחומר: ומה קרן שברשות הניזק אינו משלם אלא חצי נזק וברשות הרבים חייבת, שן ורגל שברשות הניזק משלם נזק שלם - אינו דין שברשות הרבים חייב? משיבה הגמרא כי הדבר נלמד מגזירת הכתוב, שכן הכתוב אומר (שמות כ"ב, ד) "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו וביער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם". דרשו חז"ל "וביער בשדה אחר - ולא ברשות הרבים".

מדוע נימק אם כן הרי"ף שהפטור נובע מסברה של "משום דאורחיהו הוא", ולא נקט בטעם שמופיע בגמרא שזו גזירת הכתוב הנלמד מהפסוק "וביער בשדה אחר"?

אברהם וינרוט

אכן, הרא"ש (מסכת בבא קמא פרק א סימן א) מביא את טעמו של הרי"ף לפטור שן ורגל ברשות הרבים ומקשה שאלה זו. ובלשונו: "תמיה לי מה הוצרך לפרש טעמא דפטירי משום דאורחיהו הוא הא קרא כתיב 'ובער בשדה אחר' ודרשינן ולא ברשות הרבים?

תירוצו של הרא"ש

הרא"ש מציע הסבר לשיטת הרי"ף לפיה "אפשר שבא לפרש טעם הפסוק למה פטרתו תורה ברשות הרבים". הטעם לפטור הוא שדרכם של הבהמות ללכת ברשות הרבים ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהם תמיד. אבל קרן חייבת ברשות הרבים אף על פי שדרכה של הבהמה להלך שם כי מכיוון שהשור אינו שור רגיל אלא הפך למועד והבעלים יודע שהוא נגחן היה לו לשמור עליו וממילא קנסו אותו חכמים וחייבו אותו לשלם את דמי הנזק כדי שישמור על שורו מלהזיק.

מדוע צריך לתת טעם לדין הנלמד מגזירת הכתוב?

אומר הרא"ש כי יש נפקא מינה במקרה הבא: עץ ארוך היה מונח בחלקו ברשות הרבים ובחלקו ברשות היחיד ודרסה עליו בהמה בהיותה ברשות הרבים והעץ שבר כלי שהיה ברשות היחיד.

אם לומדים את גזירת הכתוב כפשוטה, המזיק יהיה חייב שהרי הנזק אירע לחפץ שהוא ברשות היחיד.

אם משתמשים בסברה של הרי"ף, הרי שהמזיק יהיה פטור, שהרי הוא גרם נזק כאשר הבהמה התהלכה כדרכה ברשות הרבים, והבעלים אינו יכול לפקח על בהמות שמתהלכות כדרכן.

הרי"ף ביקש אם כן לתת טעם לכתוב, מכיוון שיש נפקויות הנובעות מן הטעם הזה.

סוגיה סותרת

הסברו זה של הרא"ש לא תואם לכאורה לסוגיה ערוכה במסכת בבא קמא (דף יט עמוד א').

הגמרא שם דנה בדין "צרורות" - כלומר, נזק הנעשה על ידי צרורות של אבנים, גושי עפר וכדומה, שנתזו מתחת רגליו של בעל חיים בשעת הילוכו ושברו חפצים.

נהגה | שיטת הרי"ף לגבי צרורות

למרות שעל נזקי "רגל" חייבים נזק שלם, הרי שעל "צרורות" שהעיפה הבהמה והם שפגעו והזיקו אין בעל הבהמה משלם אלא מחצית משיעור הנזק שנגרם לחפצים. דין מיוחד זה הוא "הלכה למשה מסיני". שאל רבי ירמיה את רבי זירא שתי שאלות:

א. היתה בהמה מהלכת ברשות הרבים, והתיזה צרורות, והזיקה בהתזתם, מהו? האם מדמים את דין הצרורות לקרן, שהרי בצרורות חייבים חצי נזק כקרן, וממילא יש לחייב על נזקי צרורות שנעשו ברשות הרבים כפי שמחייבים בקרן, או שמא צרורות הם תולדה של רגל ולכן יש פטור ברשות הרבים כרגל? על כך השיב רבי זירא כי מסתבר שצרורות הם תולדה של רגל, והם פטורים ברשות הרבים.

ב. היתה הבהמה מהלכת ברשות הרבים והתיזה צרורות שהזיקו ברשות היחיד? האם דינם כצרורות ברשות הניזק שחייב או כצרורות ברשות הרבים ופטור? אמר רב זירא כי יש לפטור שכן מעשה הנזק של זריקת הצרורות נעשה ברשות הרבים וממילא אין נפקות לכך שהנזק אירע ברשות היחיד ("עקירה של חיוב אין כאן, וכי הנחה יש כאן?").

על הדין הראשון שצרורות דומות לרגל ופטור ברשות הרבים, שאל רבי ירמיה את רבי זירא, הרי יש משנה "היתה מהלכת בדרך והתיזה צרורות בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים, הרי זה חייב". משמע כי הוא חייב על אף שהזיקה ברשות הרבים? משיב רבי זירא כי כאשר נאמר "התיזה ברשות הרבים", אין הכוונה שהזיקה ברשות הרבים, ובזה יהיה פטור, אלא הכוונה היא שהתיזה ברשות הרבים והזיקה ברשות היחיד, ובכך הוא חייב, כיון שהנזק אירע ברשות הניזק. שואלת הגמרא, והרי רבי זירא אמר שאין הולכים אחר מקום אירוע הנזק אלא אחר מקום מעשה הנזק ("עקירה אין כאן הנחה יש כאן?")? על כל השיב רבי זירא כי הוא חזר בו מסברה זו, ולמסקנה הוא סבור ביחס לשאלה השניה כי מכיוון שהחפץ נח והזיק ברשות הניזק הוא חייב, אף שהעקירה היתה ברשות הרבים.

מסוגיית הגמרא עולה אפוא באופן ברור כי לדעת רבי זירא אם מעשה הנזק אירע ברשות הרבים ע"י צרורות שהם תולדה של רגל, והנזק עצמו אירע ברשות היחיד

אברהם וינרוט

הוא יהיה חייב! נמצא שבגמ' כתוב שחייב הנזק נקבע על פי מקום פגיעתו ולא לפי מקום הבהמה.

דין זה סותר להסברו של הרא"ש כי הרי"ף הוסיף טעם לדין רגל ברשות הרבים פטור הוא, כדי ללמדנו כי אם הנזק אירע ברשות היחיד אבל מעשה הנזק אירע ברשות הרבים הוא פטור. נמצא כי הסברו של הרא"ש סותר לסוגיה ערוכה בגמרא שבה הסיק רבי זירא כי במקרה שכזה יהא חייב.

הרי"ף לא פוסק כסוגיית הגמרא

עיון בדברי הרי"ף מראה כי אכן, הוא לא פסק להלכה את דברי רבי זירא ביחס לשאלה השניה שהובאה במסכת בבא קמא דף י"ט עמ' א'. ברי"ף (דף ח עמוד א מדפי הרי"ף) מובאת רק השאלה הראשונה שנשאל רבי זירא "היתה מהלכת ברשות הרבים והתיזה והזיקה מהו? לקרן מדמינן לה וחייבת או דלמא תולדה דרגל היא ופטורה? אמר ליה מסתברא תולדה דרגל היא".

אבל, הרי"ף השמיט את השאלה השניה שנשאל רבי זירא ושעליה השיב לבסוף כי אם עשתה מעשה היזק ברשות הרבים והנזק עצמו אירע ברשות היחיד חייב. נמצא כי הרי"ף סובר אכן כפי שהציע הרא"ש, שבמקרה זה יהיה המזיק פטור, בהתאם לסברה כי הבעלים לא צריך ללכת אחרי הבהמה ברשות הרבים, כי דרכה ללכת שם.

אכן, כך כתב ה"שלטי הגבורים" (ר' יהושע ב"ר שמעון למשפחת בועז, נולד בספרד סמוך לפני הגירוש) בדבריו על מסכת בבא קמא דף א' עמ' ב':

"תמה הרא"ש על דברי הרב (הרי"ף) למה הוצרך לפרש דפטורי משום דאורחיהו הוא, הא קרא כתיב 'ובער בשדה אחר' ודרשינן ולא ברשות הרבים? ודקדק מדבריו דהכי קאמר רבינו, שאם היה עץ ארוך מקצתו ברשות הרבים ומקצתו ברשות היחיד ודרסה עליו ברשות הרבים ושבר ברשות היחיד כלים, כיוון שדרכה לילך ולדרוס עליו פטור. ובודאי דהכי הוא דעת רבינו שהרי בפרק כיצד הרגל השמיט בעיא דר' ירמיה לר' זירא דבעא מיניה התיזה

נהגה | שיטת הרי"ף לגבי צרורות

ברשות הרבים והזיקה ברשות היחיד מהו? ואסיקנא התם דחייב. ורבינו השמיטה. משמע דסבירא ליה דלאו הלכתא הוא אלא התיזה ברשות הרבים והזיקה ברשות היחיד פטור דאורחיה הוא."

כיצד חלק הרי"ף על סוגיה ערוכה בש"ס

כיצד ייתכן שהרי"ף יחלוק על מסקנת הגמרא וישמיט את דעת רבי זירא? הקושי חריף במיוחד, שהרי יוצא כי הרי"ף בחר לסטות מדברי הגמרא על בסיס סברה שהוא עצמו הוסיף? לפי הטעם המובא בגמרא לכך שרגל פטורה ברשות הרבים מכוח הכתוב של "וביער בשדה אחר", נמצא כי אם הנזק אירע ברשות היחיד יש מקום לחייב, כי "הביעור" נעשה בפועל בשדה אחר כלומר ברשות היחיד. רק מכיוון שהרי"ף הוסיף סברה משלו לטעם הפטור ברשות הרבים - נוצר מקום לפטור. נמצא כי הרי"ף סטה פעמיים מסוגיות הש"ס: פעם אחת הוסיף טעם לפטור של רגל ברשות הרבים, שאינו נמצא בש"ס, ופעם שניה השמיט את הדין שנקבע בש"ס הנובע מן הטעם שמופיע בגמרא. אכן, הרב יום טוב ליפמן הדר, בעל ה'תוספות יום טוב' בהערותיו על הרא"ש ("פלפולא חריפתא" על מסכת בבא קמא סימן א', אות ט') כתב על כך: "אני מתמיה מאוד על כל זה דמנין לו להרי"ף לפרש טעמא דקרא מליבו ולהוציא דין מכח אותו הטעם שהוא דלא כמסקנא דגמרא?".

מחלוקת רב פפא ורבא ביחס לצרורות

נראה כי ניתן יהא ליישב את דברי הרי"ף לאחר שנעיין היטב בסוגיה בתחילת מסכת בבא קמא:

- א.** במשנה במסכת בבא קמא דף ב' עמ' א' נאמר כי "ארבעה אבות נזיקין הם". שואלת הגמרא מכך שכתוב "אבות" משמע שיש תולדות. האם תולדותיהם של אבות הנזיקין כיוצא בהם (כפי שתולדות של מלאכות שבת כיוצא בהן) או לאו כיוצא בהם (כפי שלגבי טומאה יש הבדל בין אב לתולדה)?
- ב.** אמר רב פפא "יש מהן כיוצא בהן, ויש מהן לאו כיוצא בהן". הגמרא דנה באריכות ביחס לכל אב נזק האם תולדותיו כמותו. בדף ג' עמ' ב' מבארת הגמרא כי דברי רב פפא נאמרו ביחס לתולדות של רגל שהם לא כמו אב הנזיקין של רגל. שואלת על כך הגמרא, הרי תולדה של רגל היא כרגל?

אברהם וינרוט

- משיבה הגמרא כי דברי רב פפא מתייחסים לצרורות שהם תולדה של רגל ואין דינם כדין רגל, שהרי הלכה למשה מסיני היא כי על נזקי צרורות חייבים רק חצי נזק.
- ג. שואלת הגמרא אם כן, מדוע נחשבים צרורות לתולדה של רגל? משיבה הגמרא כי דינם של "צרורות" שווה לדיני "רגל" רק לעניין זה שאם הזיקה הבהמה וחצי הנזק גבוה יותר משוויה של הבהמה, משלם הבעלים את הנזק מביתו, כדין רגל. לכן נקראים הצרורות תולדה של רגל ולא תולדה של קרן, כי הקרן משלם רק "מגופה", כלומר, מגוף הבהמה המזיקה, ואם שוייה של הבהמה המזיקה הוא פחות מחצי הנזק, מפסיד הניזק.
- ד. מקשה הגמרא על תירוץ זה הרי רבא הסתפק האם חצי נזק שמשלמים בצרורות, הוא רק מגופו של המזיק כמו בקרן, או מן העלייה? משיבה הגמרא: אמנם לרבא יש ספק בדבר, אבל לרב פפא ברור שמשלם מן העלייה, ולכן צרורות הם תולדה של רגל.
- ה. מקשה הגמרא: לרבא, המסתפק אם משלם מן העלייה, מדוע קוראים לצרורות תולדה של רגל, ולא תולדה של קרן?
- ו. הגמרא מתרצת, כי כשהזיקה בצרורות ברשות הרבים, הרי היא פטורה, כשם שהרגל פטורה ברשות הרבים. אבל קרן חייבת ברשות הרבים. וכיון שבצרורות הדין בזה הוא כרגל, לכן נקראים צרורות תולדה של רגל ולא של קרן.
- ז. נמצא כי יש מחלוקת בין רב פפא לרבא במה יהיו צרורות כמו רגל: לפי רב פפא צרורות הן כמו רגל - לעניין החיוב לשלם מן העלייה; לפי רבא צרורות הן כמו רגל - לעניין פטור מרשות הרבים.

שאלת תוספות על שיטת רבא

תוספות שם (ד"ה לפוטרו ברשות הרבים) שואל מדוע פשיטא לרבא שצרורות דומות לרגל לענין פטור ברשות הרבים, יותר מאשר לענין תשלום מן העלייה (שאותו השאיר בספק)?

מתרץ תוספות כי מכיוון שמן הדין היה על צרורות לשלם נזק שלם כדין רגל, והלכה למשה מסיני בדרך כלל באה להקל ולכן סביר שבאה לומר שחייבים בגין צרורות רק חצי נזק, ממילא ברור שהלכה למשה מסיני באה להקל ולא להחמיר.

נהגה | שיטת הרי"ף לגבי צרורות

זו הסיבה שרבא הסיק שאין להחמיר בצרורות יותר מאשר ברגל ולחייבו ברשות הרבים.

ברם, שהגר"מ אזרחי זצ"ל תמה אם ההלכה למשה מסיני באה להקל, הרי שהיה מן הדין שנקל גם לענין העדר חיוב לשלם מן העליה, כך שאם שווי הבהמה המזיקה פחות מחצי הנזק פטור המזיק מן ההפרש?

הסברו של הגר"מ אזרחי זצ"ל בשיטת תוספות

בצרורות ההלכה למשה מסיני באה להקל ולא להחמיר מהדין שהיה ללא ההלכה, שכן אילולי ההלכה למשה מסיני היה בדין לשלם נזק שלם בהיזק של צרורות בדומה לרגל. אבל, אין לומר כי מכיוון שיש הלכה למשה מסיני להקל בדבר אחד אנו נקל בכל דבר. מה שלא כלול בהלכה למשה מסיני לא כלול בה!

הסברה של תוספות היא שאי אפשר להסיק חיוב לחומרא, שכל מקורו ינבע מהלכה למשה מסיני שתכליתה להקל:

- רגל ברשות הרבים פטורה מנזק. אם רוצים לחייב ברשות הרבים בנזקי צרורות נמצאנו מחמירים באופן שאינו קיים בנזק רגיל של רגל. ואי אפשר להחמיר בכך בגלל ההלכה למשה מסיני שקבעה שצרורות שונים מרגל, כי השוני הזה נאמר רק כדי להקל ולא כדי ליצור חומרה. לכן, אי אפשר לומר שיש חיוב ברשות הרבים שמקורו נובע מהלכה למשה מסיני שתכליתה להקל.
- חיוב לשלם מן העליה הוא הדין הרגיל בדיני נזיקין. רק בקרן התחדשה בתורה קולא מיוחדת שמחמתה משלמים רק מגוף הבהמה. אם ההלכה למשה מסיני מגבילה את הקולא שחידשה התורה, לא נחשב שההלכה באה להחמיר כשלא מחילים קולא של "קרן" על צרורות, אין החיוב לשלם מהעליה נובע מן ההלכה למשה מסיני, אלא מכך מהחלה רגילה של דיני הנזיקין. ממילא, אין מקום להסיק שיש פטור כזה מעצם העובדה שלעניין חיוב נזק שלם למדנו מהלכה למשה מסיני שיש להקל.

לפי הסבר זה נמצא כי רבא מקל בצרורות לפטור אותן ברשות הרבים, ומסתפק להחמיר ביחס לחיוב מן העליה, מכיוון שרק חומרא הנובעת מן ההלכה למשה מסיני עצמה אין לומר. אבל חומרה אחרת ייתכן שתחול. זהו חידוש, כי ניתן היה

אברהם וינרוט

להבין כי אף אם החומרה לא נובעת מן ההלכה למשה מסיני עצמה, אין לחומרה כלשהי מקום, מאחר שראינו בהלכה למשה מסיני כי המגמה הכללית היא להקל ביחס לצרורות.

הסברו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל בשיטת הרי"ף

נראה כי ניתן להבין את דברי רבא גם ללא חידוש זה, אם מביאים בחשבון את הטעם של הרי"ף לפטור את החיוב ברשות הרבים. נבאר:

א. הסיבה שרגל פטורה ברשות הרבים לפי הרי"ף נובעת מכך שדרכה של הבהמה להלך ברשות הרבים, ואין מקום לחייב את הבעלים ללכת אחרי בהמתו כל העת.

ב. סיבה זו עצמה מחייבת לפטור ברשות הרבים גם נזק שנגרם מצרורות, שהרי גם הם עפו כתוצאה מהילוכה הרגיל של הבהמה ברשות הרבים ואי אפשר לשומרה מדרך הילוכה.

ג. כלומר, סיבת הפטור אינה נובעת מכך שיש להקל במקום שבו הקילה תורה בדרך של הלכה למשה מסיני, אלא שאותו מקור עצמו שמביא לפטור של רגל ברשות הרבים נכון גם ביחס לצרורות.

ד. לכן, שאלת תוספות לא קשה מעיקרא, וביחס לרשות הרבים מחייבת הסברה לפטור, ואילו ביחס לחיוב מן העליה - אין לנו מקור להקל.

ה. נמצא כי מחלוקת רבא ורב פפא היא זו:

רב פפא - סובר כי הפטור מנזק שלם ברשות הרבים נובע מן הכתוב "וביער בשדה אחר" ולעניין זה אם עפו הצרורות לשדה אחר, יש מקום לחייב. נמצא כי שיטת רב פפא היא כשיטת רבי זירא במסכת בבא קמא דף י"ט עמ' א' לעיל.

רבא - סובר כי הפטור מנזק שלם ברשות הרבים נובע מן הסברה, שהיא הטעמא דקרא, לפיה אין חיוב כשהבהמה הולכת לה כדרכה. ממילא, אם בדרך הילוכה ברשות הרבים העיפה צרורות היא תהיה פטורה.

תירוץ קושיית ה"פלפולא חריפתא" על שיטת הרי"ף

מעתה נראה כי מיושב הקושי על שיטת הרי"ף.

לרי"ף הייתה קשה שאלת תוספות מדוע סבר רבא כי צרורות ברשות הרבים פטור ואילו לגבי החיוב מגופו ולא מן העליה הוא הסתפק.

נהגה | שיטת הרי"ף לגבי צרורות

תירוצו של תוספות כי יש מן ההלכה למשה מסיני למדים להקל רק ביחס לחומרה שמבקשים להסיק מכוח אותה הלכה למשה מסיני עצמה, ואין למדים מכוחה מגמה של קולא בכל דבר, לא נראתה לרי"ף כלל ועיקר, ולכן סבר הרי"ף כי אילו היינו למדים מהלכה למשה מסיני גם על דינים שלא נכללו בה מלכתחילה, הרי שהדבר היה אמור להביא לקולא גם ביחס לחיוב לשלם מן העליה.

על כן, הסיק הרי"ף כי מה שניצב בבסיס שיטתו של רבא היא הגישה כי הפטור מנזקי רגל ברשות הרבים נובע מסברה, שהיא הטעמא דקרא. סברה זו חלה גם על צרורות. מעתה יובן גם כי אם בהמה מזיקה לחפץ הנמצא ברשות היחיד, מכוח הליכתה ברשות הרבים היא תהיה פטורה מאותה סברה שאי אפשר לשומרה מזה.

לשיטת הרי"ף עולה כי יש מחלוקת בין רבא לבין רב פפא ורב זירא.
במחלוקת זו הכריע הרי"ף כשיטת רבא!

נמצא כי אין לומר שהרי"ף חלק על סוגיית הגמרא מחמת סברתו שלו, אלא יש לומר כי הוא לא פסק כרב זירא, מכיוון שהבין כי רבא חולק על המסקנה שלו. הרי"ף לא סטה אפוא מדברי הגמרא, אלא פסק כדעת רבא בסוגיה דנא.

בינונית וזיבורית בגביית חוב

שומה לפי ערך ראלי בשעת היוקר

המשנה במסכת פאה (פרק ח משנה ח') אומרת: "מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני". הסיבה היא, שהעני מוגדר כמי שיש לו פחות ממאתיים זוז. זה היה קו העוני.

- המשנה ממשיכה ואומרת כי "היו לו מאתים חסר דינר (כלומר, הוא מתחת לקו העוני ואפילו בדינר אחד בלבד) אפילו אלף נותנין לו כאחת - הרי זה יטול". כלומר, הנתנה אינה אמורה להביא אותו אל מעל קו העוני ותו לא. אלא, אם הוא נכנס להגדרת עני אף כשחסר לו רק דינר אחד כדי לעבור את קו העוני - אפשר לתת לו גם אלף זוז.

- בעקבות כך, מביאה הגמרא במסכת בבא קמא דף ז' עמ' א' ברייתא העוסקת באדם שיש לו רכוש אבל אין לו נזילות כרגע, כלומר יש לו רכוש שעכשיו אין לו קונים. "היו לו בתים שדות וכרמים, ואינו מוצא למוכרם - מאכילים אותו מעשר עני עד מחצה".

מבאר רש"י שם (ד"ה "מי שהיו") כי מאכילים אותו מעשר עני עד מחצה כלומר עד שווי של מאה זוז וקרקעותיו ימכור במאה זוז, "דטפי מפלגא לא זיילי לעולם והרי יש לו מאתים זוז". כלומר, גם כשיש משבר בשוק הנדל"ן, נכסים אינם יורדים לעולם כדי פחות ממחצית משוויים.

- נמצא כי כשיש לו קרקעות בשווי 200 זוז, הוא תמיד יוכל למכור אותם ב-100, ולכן משלימים לו רק 100 זוז, כדי שייצא מהגדרת עני.

- שואלת הגמרא, אם הוזלו הקרקעות של כולם, ונמצא כי הקרקע שלו באמת שווה פחות מ-200 זוז, כי ערכי השוק ירדו, הרי שבפנינו אדם שנכנס להגדרת עני, וממילא לפי המשנה במסכת פאה (פרק ח', משנה ח') ניתן לתת לו גם אלף זוז. מדוע אם כן, נותנים לו רק 100 זוז להוציאו מקו העוני?

אברהם וינרוט

- שמא תאמר כי מדובר בקרקע ששווה מעל 200 זוז, והסיבה שמציעים לו עליה רק 100 זוז נובעת מכך שרואים עליו כי הוא לחוץ למכור, אם כן הוא לא עני ואין לתת לו מאומה, שהרי יש לו נכסים ששוים הריאלי ניצב מעל קו העוני של 200 זוז.
- מתרצת הגמרא כי מדובר בשוק תנודתי. אנשים קונים קרקעות בתקופת ניסן, חורשים בימי הקיץ ומכינים את הקרקע לזריעה בחודש תשרי וחשוון, כדי שעם ירידת הגשמים תצמח התבואה.
- לעומת זאת, בחודש תשרי ערך הקרקעות יורד, מכיוון שאין אפשרות להכין את הקרקע לזריעה באותה שנה וממילא אנשים אינם קונים קרקעות בזמן הזה.
- בהתאם לכך, מדובר בקרקע שבחודש ניסן שווה 200 זוז, ובחודש תשרי שווה רק חצי.
- אדם שאינו נתון ללחץ של תזרים מזומנים - ממתין עד חודש ניסן ומקבל את ערכה הריאלי של הקרקע באותו זמן - 200 זוז.
- אבל, אדם שנתון ללחץ של תזרים מזומנים - מוכר כבר בתשרי ומקבל את ערכה הריאלי של הקרקע באותו זמן - 100 זוז.
- על כן, האיש אינו עני בהתאם לערך הקרקע בניסן, והוא כן עני לפי ערך הקרקע בתשרי.
- משום כך, נותנים לו 100 זוז כדי להשלים לו את הסכום שנחוץ כדי להוציאו מקו העוני, בפער שבין ניסן לתשרי.
- נמצא כי בקביעת רכושו של אדם, שווי הקרקע אינו נמדד לפי ערכה הריאלי בערכי מימוש מהיר בזמן השפל, אלא לפי ערכה הריאלי בזמן הגאות, שבו מוכר מי שרוצה להשיג את הערך המלא והנכון של הקרקע.

בגביית בעל חוב משתנה מועד השווי לפי טיב הקרקע

- הגמרא שם (דף ז' עמ' ב') מביאה את דברי רב אחא בר יעקב, המדמה לדין זה את הדין של בעל חוב:
- א. המשנה במסכת גיטין דף מ"ח עמ' ב' אומרת: "הניזקין שמין להן בעידית, ובעל חוב - בביונית, וכתובת אשה - בזיבורית".

נהגה | בינונית וזיבורית בגביית חוב

- ב. בעל החוב אומר לחייב "הב לי זיבורית טפי פורתא", כלומר, תן לי קרקע קצת יותר גדולה שהיא קרקע "זיבורית", ששוויה זהה לקרקע בשטח יותר קטן שהיא בינונית באיכותה.
- ג. עונה החייב לנושה "אי שקלת כדינך שקול כדהשתא, ואי לא - שקיל כי יוקרא דלקמיה" - כלומר, אם אתה נוטל כדינך, בבינונית, שקול לפי ערכה של הקרקע כעת. אבל אם אתה מבקש ליטול מזיבורית **שלא כדינך**, אינני מוכן לתת לך לפי מחיר הקרקע עכשיו, אלא לפי ערכה היקר יותר, כפי שיהיה בחודש ניסן. כלומר, אם באים לסטות מדיני הפירעון, אין מקום לבצע שומה של המקרקעין לפי שווים בזמן שהקרקע זולה, שהרי זה לא שוויה האמיתי. יש לשום את הקרקע לפי ערך הקרקע הריאלי, בעת שכולם מוכרים כפי שמצינו בסוגיה של מעשר עני.
- ד. ברם, שואלת הגמרא (מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא) "אם כן, נעלת דלת בפני לווים". כלומר, אנשים יימנעו מלהלוות לחבריהם שכן המלווה יאמר בליבו, אילו היו לי המזומנים שאותם הלוויתי, הייתי רוכש בכסף הזה את הקרקעות בימים שבהם השוק זול (בחודש תשרי) ורק בגלל ההלוואה מצויים הכספים בידי הלווה ואין לי כסף לרכוש קרקע בשוויה הנמוך. לא הגיוני שהלווה יחייב אותי לקבל קרקע לפי ערכה בעת שתתייקר.

נקודת המוצא של בעל חוב היא גביה מזיבורית

נמצא כי לדברי רבי אחא בר יעקב, אם יגבה מבינונית הוא נוטל לפי ערכה הנוכחי (הזול) וכשהוא גובה מזיבורית הוא גובה לפי ערכה העתידי (היקר) ובכך מורע מצבו, כי הוא גובה פחות קרקע.

תוספות שם (ד"ה לבעל חוב מדמינן ליה) שואל על כך:

זכותו של נושה מלכתחילה היא לגבות מבינונית בזמן הפירעון. בכך נכללת הזכות לגבות לפי שווי הקרקע הנוכחי. כיצד ייתכן להרע כוח שהוקנה כבר לנושה בדין תורה?

מתרץ תוספות כך:

במסכת בבא קמא דף ח' עמ' א' נאמר כי בעל חוב דיניה מדאורייתא זיבורית, כפי שנאמר (דברים כ"ד, יא) "בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את

אברהם וינרוט

העבוט החוצה". הגמרא למדה מכך, מה דרכו של איש להוציא? פחות שבכלים, ומה טעם אמרו בעל חוב בבינונית? כדי שלא תנעול דלת בפני לווים". ממילא, אין בכתוב כוח שנשלל מן הנושה, שכן מדין תורה לא הוקנה לנושה מלכתחילה כוח לגבות מבינונית. אדרבה, מדאורייתא דינו לגבות בזיבורית.

זכות לוותר על תקנת חכמים

במסכת כתובות דף נ"ח עמ' ב' מצינו "אמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה". כלומר, איני מבקשת ממך לשלם את מזונותי ומצד שני אל תיקח ממני את מה שאני מרוויחה. רב הונא סובר כי מלכתחילה תקנת חכמים נתקנה לטובת האשה שבעלה חייב לשלם לאשתו מזונותיה, שכן היא עלולה להימצא במצב שאינה מרוויחה מספיק כדי לזון את עצמה. הסיבה שבעל נוטל את מעשי ידי אשתו היא תוצאה של תקנה זו, שכן חכמים חששו שאם היא תקבל את מזונותיה מהבעל וגם תקח לעצמה את רווחיה (בבחינת "שלי שלי ושליך שלי") תיווצר בין בני הזוג איבה. על כן, כשהאשה אומרת "איני ניזונת ואיני עושה - הרשות בידה" כי זכותה של האשה לוותר על תקנה שניתקנה לטובתה.

במסכת בבא קמא דף ח' עמ' ב' מצינו כי כל אדם יכול לוותר על זכויות שניתנו לו מכוח תקנת חכמים שתוקנה לטובתו ולכן גם יכול מי שקנה קרקע לוותר על התקנה שלא יגבו מנכסי חייב שנמכרו לאחרים, כשיש לחייב נכסים משלו ("אין גוברים מנכסים משועבדים כשיש נכסים בני חורין").

שאלת הראשונים

בהתאם לעיקרון זה, מצינו ב"שיטה מקובצת" (על מסכת בבא קמא דף ז עמ' ב') את דברי הרא"ש (בשם הריב"א):

- א. ראינו כי מדאורייתא בעל חוב רשאי לגבות מזיבורית. הסיבה שהוא גובה מבינונית נעוצה בתקנת חכמים ("שלא תגבה דלת בפני לווים").
- ב. אדם רשאי לוותר על תחולה של תקנת חכמים שנועדה לטובתו.
- ג. נמצא כי המלווה יכול לומר ללווה אני גובה מזיבורית כדין תורה, כי אני מוותר על התקנה שמקנה לי זכות לגבות מבינונית.

נהגה | בינונית וזיבורית בגביית חוב

ד. אם כן, כיצד יכול הלווה לומר למלווה "אם אתה מבקש ליטול מזיבורית שלא כדין, אינני מוכן לתת לך לפי מחיר הקרקע עכשיו" - הרי הוא גובה מזיבורית כדין! על שאלה זו מצינו שלושה תירוצים בדברי הראשונים, וננסה לתרץ תירוץ רביעי.

תירוץ של הרא"ש

אדם רשאי לוותר על זכות שהוקנתה לו מכוח תקנת חכמים, רק כשמחמת ויתור זה הוא ממשיך להחזיק מה שבידו. כגון, אישה שמחזיקה במעשי ידיה או רוכש קרקע שמתגונן מפני נושים של המוכר כדי להגן על קרקע שברשותו. אבל, במקרה דנא, רוצה הנושה על ידי הויתור להוציא מידי החייב קרקע זיבורית, שאינה משועבדת לו, ואי אפשר להוציא ממנו מכוח ויתור על תקנת חכמים שמשעבדת לו את הבינונית. לא ניתן ליצור שיעבוד שלא היה קיים בעת ההלוואה וליטול קרקע מידי מי שמוחזק בה ע"י "וויתור" על תחולת תקנה. "אין אומרים אי איפשי בתקנת חכמים אלא להחזיק את מה שבידו כגון גבי אישה לקמן גבי לוקח אבל להוציא מיד אחר כגון הכא לא".

תירוץ של הר"מ

הר"מ מתרץ תירוץ מרהיב: אדם יכול לוותר על תקנה - שנועדה לטובתו. אבל, כאשר משעבדים למלווה קרקע בינונית, העדיפה על זיבורית, לא עשו כן לטובת המלווה. תקנה זאת עשו לטובת הלווה! כדי שהלוואה תהיה אטרקטיבית ואנשים ייטו להלוות לו כסף. ואכן, הנוסח הוא "שלא תנעל דלת בפני לוויים". התקנה מיטיבה עם מלווה אך תכליתה לדאוג ללווה. ממילא, אין המלווה יכול לוותר על תקנה שלא נועדה להבטיח את טובתו!

תירוץ של תלמיד רבנו פרץ

תלמיד רבנו פרץ תרץ כי דבר זה גופו נכלל בשאלתו של רב אחא בריה דרב איקא "אם כן, נעלת דלת בפני לוויים".

אברהם וינרוט

נזכיר:

רב אחא בר איקא שאל על רב אחא בר יעקב כי אם החייב זכאי לומר לנושה כי יגבה מזיבורית רק לפי ערך עתידי הרי שאנשים ימנעו מלהלוות לחבריהם וממילא "ונעלת דלת בפני לווים".

ובכן, שאלת הראשונים על רב אחא בר יעקב היא, שנושה יוכל לטעון כי התקנה שייגבה מבינונית לא טובה לו והוא רוצה לגבות מזיבורית. כלומר, אם טענתו זו לא תשמע, הרי שאנו ממרמרים את המלווה עוד יותר "וכל שכן שנעלת דלת בפני לווים". אין הבדל איפוא בין קושיית רב אחא בר איקא לבין קושיית הראשונים.

תירוץ ה"לבוש מרדכי"

ברם, הגרב"מ אזרחי זצ"ל הביא מדברי הרב משה מרדכי אפשטיין (ראש ישיבת "כנסת ישראל חברון" שבה למד הגרב"מ אזרחי זצ"ל) בספרו "לבוש מרדכי" שתירץ תירוץ מרהיב כדלהלן:

א. אין בתורה קביעה כי בעל חוב גובה מזיבורית וממילא אין בעל חוב יכול לומר כי הוא מוותר על התקנה ודבק בדין תורה.

ב. הן ראינו במסכת בבא קמא דף ח' עמ' א' כי הדין שבעל חוב גובה מזיבורית נלמד מכך שנאמר (דברים כ"ד, יא) "בחוף תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה". מה דרכו של איש להוציא? פחות שבכלים. זו דרכו. אבל, לא חובתו. אם ירצה החייב לפרוע בבינונית, או בטוב שבכליו - זו כמובן זכותו.

ג. אכן, מכוח תקנת חכמים "שלא תנעול דלת" נחסמה זכותו של הלווה לבחור בזיבורית אם המלווה רוצה בינונית. אבל, אין הנושה זכאי לומר לחייב "ויתרתי על תקנת חכמים" ואני דורש לפרוע מזיבורית. אדרבה, זו זכותו של החייב לבחור מה הוא רוצה לתת. אם הוא לא רוצה לתת זיבורית אלא בינונית, אין מה שמחייב אותו לעשות כן.

ד. ממילא מיושבים דברי רב אחא בר יעקב, ואין לשאול עליו כי הנושה יוכל לוותר על תקנת חכמים ולדרוש לגבות מזיבורית, כי זכות כזאת מעולם לא היתה לנושה ובלי התקנה - הזכות היא של החייב להחליט אם הוא פורע מזיבורית או מבינונית.

נהגה | בינונית וזיבורית בגביית חוב

ודוק, הראשונים בחנו את מקור התקנה לגבות מבינונית וניסחו שלושה תירוצים הנובעים מכך. אך הרב אפשטיין ניתח ובחן את עיקר הדין (שקדם לתקנה) לפיו בעל חוב גבה מזיבורית. עיון מעמיק זה במקור הדין של גביה מזיבורית מביא לכך שהשאלה מעיקרא ליתא.

טריפה שהרג

סנהדרין דף ע"ח עמוד א'

אדם שעומד למות מכיוון שחלה במחלה אנושה או שנפצע פצעי מוות מוגדר כטריפה.

שיטת רבא:

- ההורג את הטריפה - פטור, שכן "גברא קטילא קטל".
- טריפה שהרג:
- אם בפני בית דין הרג ולא הוצרכו לעדים, הרי זה חייב, שנאמר "ובערת הרע מקרבך".
- אם שלא בפני בית דין הרג, אלא שהעידו עליו עדים שהרג, הרי זה פטור.
- טעם הפטור:
- בתורה נאמר (דברים י"ט, ט"ז): "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ובערת הרע מקרבך".
- למדו חכמים: עדות שאתה יכול להזימה ולקיים בהם "כאשר זמם" היא עדות. אבל עדות שאי אתה יכול להזימה - אינה עדות.
- במקרה של טרפה שהרג זו עדות שאי אתה יכול להזימה, שהרי אם יוזמו העדים הם לא יתחייבו מיתה, כיון שהם באו להרוג את הטריפה שהוא "גברא קטילא", וכל עדות שאי אתה יכול להזימה - לא שמה עדות.
- עדים שהעידו בטריפה שהרג והוזמו - אין נהרגין, שהרי עדותם לא היתה עדות.
- עדים שהם עצמם טריפה שהוזמו - נהרגים, שנאמר "וביערת הרע מקרבך".

אברהם וינרוט

שיטת רב אשי:

שאינם נהרגים - לפי שאינן בזוממי זוממין. כלומר, העדות שהזימה אותם, היא עדות שאי אתה יכול להזימה, כי אם יוזמו המזימים לא יתחייבו מיתה, כיון שזממו להרוג עדים שהם טריפה ולא עדים שלמים. רבא חולק על כך וסובר שנהרגים כי דין עדים זוממים הוא חידוש שהרי יש לנו שני עדים (מזימים) כנגד שני עדים (שהעידו לגוף הדברים) ומדוע מעדיפים את המזימים על פני המוזמים? אין זאת אלא שזהו חידוש התורה להאמין למזימים. ביחס לחידוש זה של התורה, לא נאמר הכלל של "כל עדות שאי אפשר להזימה אינה עדות".

רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק ב' הלכה ט')

הרמב"ם פוסק כרב אשי כי "אדם טריפה שהרג את הנפש נהרג שנאמר "ובערת הרע מקרבך", והוא שיהרוג בפני בית דין אבל בפני עדים פטור שמא יוזמו העדים ואם הוזמו אינן נהרגין שהרי לא זממו להרוג אלא טריפה וכל עדות שאינה ראויה להזמה אינה עדות בדיני נפשות".

המשך הסוגיה במסכת סנהדרין (דף ע"ח עמ' א')

- שור של אדם טריפה שהרג - פטור. שנאמר "השור יסקל וגם בעליו יומת" ודרשו חז"ל כי בכל מקום שחל הדין של 'וגם בעליו יומת' חל הדין של 'השור יסקל' ובכל מקום שלא חל לגביו הדין של 'וגם בעליו יומת' - לא חל הכלל של 'השור יסקל'. במקרה זה לא חל על הבעלים דין סקילה כי טריפה שהורג על פי עדים - פטור.
 - שור טריפה שהרג - חייב השור. רב אשי אמר - פטור השור, כי אילו היה הבעלים הורג היה פטור ממילא גם השור פטור.
- מדוע לפי רבא לא חל הפטור של עדות שאי אתה יכול להזימה כפי שנקט רב אשי?

נהגה | טריפה שהרג

תוס' ד"ה שור טריפה - טעם הפטור באדם לפי רבא הוא, שזו עדות שאי אפשר להזימה, וטעם זה לא שייך בשור, שהרי אם יוזמו העדים ישלמו את דמי שור הטריפה לבעלים.
מהי אם כן מחלוקת רבא ורב אשי?

מהות המחלוקת

נראה כי המחלוקת של רבא ורב אשי היא מה נלמד מן ההיקש של "כמיתת בעלים כך מיתת השור".

רבא סובר שגדר הדין הוא שבמיתת השור יש דיני נפשות כמו אצל אדם. באדם טריפה שהרג אין פטור מהותי אלא הפטור נובע מכך שאין עדים, שכן זו עדות שאי אפשר להזימה. אם כן ביחס לשור טרפה שהרג שלא חל טעם זה של עדות שאי אפשר להזימה, שהרי שם ניתן להעיד ובמקרה של הזמה לשלם כסף כפי שמבאר תוס', על כן, שור שהרג יהיה חייב.

רב אשי סובר שמן ההיקש נלמד כי יש להשוות את הדין של מיתת שור למיתת בעלים ולא את טעם הדין. ההיקש לא אומר שיש לשור "תורת נפשות" כמו אדם אלא זו גזירת הכתוב בעלמא ("טכנית") שבכל מקום שבו אדם פטור - יהיה מאיזה טעם שיהיה - גם השור פטור.

רמב"ם הלכות נזקי ממון (פרק י' הלכה ז')

הרמב"ם פוסק כרב אשי:

"שור שהוא טרפה שהרג את הנפש או שהיה השור של אדם טרפה אינו נסקל שנאמר וגם בעליו יומת כמיתת הבעלים כך מיתת השור וכיון שבעליו כמת הם חשובים ואין צריכים מיתה הרי זה פטור".

הראב"ד מקשה: "ואם בפני בית דין הרג נהרג משום ובערת הרע", בתמיהה! כלומר, מקום שבו באדם חייב, כגון כשהרג בפני בית דין, מדוע פוטרים את השור? תשובת ה"מגייד משנה": "ויש לחלק דהאי קרא 'ובערת הרע מקרבך' לא כתיב אלא באדם"

הקושי המתעורר:

מה לי אם חל על השור דין "ובערת הרע" אם לאו, הרי ההיקש לפי רב אשי, שכמותו פוסק הרמב"ם, אינו נוגע לטעם החיוב אלא לעצם החיוב? הרי בשור לא קיים הדין של עדות שאי אתה יכול להזימה. הטעם שבשור פטור נובע מכך שההיקש לאדם נלמד באופן טכני, ומה שפטור באדם, מאיזה טעם שיהיה, פטור בשור, גם אם הטעם לא שייך בשור. "אם כן, במקום שבו המית בפני בית דין, שהאדם בכהאי גוונא היה נהרג, יהא מאיזה טעם שיהיה, שוב אין טעם לפטור את השור?"

שאלות שמעורר הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" (חלק ב', סימן ל"ט)

א. ה"מגיד משנה" ביאר כאמור כי הדין של "ובערת הרע" לא נאמר לגבי שור אלא רק לגבי אדם, ולכן שור שהרג בפני בית דין יהיה פטור.

רבי אלחנן שואל על כך מכוח סוגיה ערוכה במסכת חולין דף קל"ח עמ' ב'. שם מצינו כן: מצוות שילוח הקן חלה רק על ציפור של חולין ולא של הקדש, שנאמר "שלח תשלח את האם" - במי שאתה מצווה לשלחו, יצא זה - שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לידי גזבר. אמר רבינא: הלכך, עוף טהור שהרג את הנפש - פטור משלוח הקן. הטעם הוא מפני שלא חל לגבי ציפור זו הדין של "שלח תשלח את האם" כי "יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לבית דין". הגמרא מבארת "היכי דמי? אם נגמר דינו בבית הדין שהוא הרג את הנפש "בר קטלא הוא". "אלא דלא גמר דיניה ובעי לאתוייה לבי דינא, וקיומי ביה ובערת הרע מקרבך".

הרי לנו להדיא כי יש דין "ובערת הרע" לגבי בעל חיים!

ב. הרמב"ם מבאר כי שור של טריפה שהרג פטור מכיוון "שכמת הן חשובין ואין צריכים מיתה". ברם, בגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ח ראינו שהטעם לפטור נובע מכך שזו עדות שאי אתה יכול להזימה, ובפני בית דין חייב, שנאמר ובערת הרע. "ולא נזכר כלל בגמ' טעמו של הרמב"ם".

יתירה מכך, הרי הרמב"ם עצמו בהלכות רוצח הביא את טעם הגמרא בדבר עדות שאי אתה יכול להזימה. מדוע אם כן ראה לשנות את הטעם לגבי שור של טריפה שהרג?

נהגה | טריפה שהרג

ג. דברי הגמרא צריכים ביאור, אם כל הטעם לכך שטריפה שהרג פטור נובע מכך שאי אפשר להעיד עליו עדים כי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, אם כן ממילא כשהטריפה הרג בפני ב"ד, שלא חל טעם זה, היה מן הדין לחייב אותו כדין כל הרוצחים. מדוע הוצרכו אם כן בגמ' לתת טעם של "משום ובערת הרע"?
"אדרבא שלא בפני ב"ד צריך טעם לפוטרו, אבל בב"ד לחייבו אין צורך כלל לטעם מיוחד, דמאי שנא מכל רוצח".

הסבר של הגר"מ אזרחי זצ"ל לנימוקו של הרמב"ם

יש שני טעמים לפטור טריפה שהרג את הנפש:

א. מכיוון שטרפה אינו נפש. כלומר - אין חייב.

ב. מכיוון שאי אפשר להוכיח כי הוא הרג, שכן זו עדות שאי אפשר להזימה. כלומר, זה חסרון בייחוס המעשה לעושה.

במסכת בבא קמא דף פ"ד עמ' א' דרש רבי שמעון בר יוחאי את הכתוב "עין תחת עין" לחיוב ממון. מבארת הגמרא "אתה אומר ממון או אינו אלא ממש? הרי שהיה סומא וסימא היאך אני מקיים בו עין תחת עין, והתורה אמרה משפט אחד השווה לכולכם".

דוחה זאת הגמרא "ומאי קושיא, דילמא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר ופטרינן ליה". הגמרא מביאה ראייה לדחיה זו "טריפה שהרג את השלם מאי עבדינן ליה?" מבאר רש"י כי כתוב "ונתת נפש תחת נפש, וטריפה אין לו נפש". מסוגיא זו נובע פסקו של הרמב"ם בהלכות נזקי ממון כי שור של טריפה שהרג פטור, מכיוון שטריפה אין לו נפש, וממילא אי אפשר לקיים בו את הכתוב שנאמר לגבי רוצח "ונתת נפש תחת נפש".

אין זה דין בדיני ראיות אלא פטור במישור המהותי, ויש לכך מקור בגמרא במסכת בבא קמא.

הסבר הגמרא במסכת סנהדרין לגבי טריפה

אם טרפה שהרג פטור מכיוון שאינו נפש, לכאורה היה מן הדין שגם טריפה שהרג בפני בית דין יפטור?

אברהם וינרוט

נראה כי אכן זה פשר שאלת הגמרא בסוגייתנו במסכת סנהדרין דף ע"ח "בפני בי"ד נהרג מאי טעמא"^כ? תירוץ הגמרא הוא "משום דכתיב ובערת הרע". כלומר, על אף שאין כאן חיוב מיתה מכוח דיני נפשות, כי לא מתקיים "נפש תחת נפש" מכל מקום הוא חייב מיתה כי מצוה לבער את הרע אף כשאין דיני נפשות. שמא תשאל, אם כן מדוע בטרפה שהרג בפני עדים פטור, הרי יש את החיוב של "וביערת הרע מקרבך"? התשובה היא, ששם איננו יודעים שהוא רע, כי אין עדות, שהרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה. זהו הטעם לדין השני של רבא.

"ובערת הרע" אצל בעלי חיים

ודוק היטב, "ובערת הרע" חל באדם טרפה ומחייב להמיתו כשאין דיני נפשות. נמצא כי בחיובי מיתה של אדם מהווה הדין של "ובערת הרע" מקור חיוב "מקביל" לדיני נפשות.

דין זה מיוחד לאדם ולא לבעלי חיים.

אכן, גם ביחס לבעלי חיים יש "ובערת הרע" (כפי שמוכיח הרב וסרמן מהגמרא במסכת חולין) אבל שם זה כנימוק לדאוג להבאתו לדין כדינו, ולא חיוב מקביל וחלופי לדיני הנפשות. על כן, אם בעל חיים ההורג הוא טרפה שאין בו דיני נפשות, הרי שלא נאמר שיהיה חיוב מיתה מכוח דין "ובערת הרע".

מעתה נראה לבאר את פסקו של הרמב"ם כמין חומר:

- הרמב"ם סובר כי ההיקש של אדם לשור נאמר רק על דיני נפשות ולא על דין ובערת הרע. בטרופה שהרג שאין דיני נפשות, אין היקש שור לבעלים ואין ובערת הרע.
- הראב"ד סובר שגם ביחס לדין ובערת הרע יש היקש אדם לשור ויש חיוב מכוח "ובערת הרע". מכאן ברור כי אם השור שהרג שייך לאדם שהוא טריפה, ואין דיני נפשות, הרי שלפי הראב"ד יכול להיות קושי של עדות שאי אתה יכול להזימה, אבל חיוב מהותי יש מכוח "וביערת הרע מקרבך" שחל גם על שור. לכן אם הרג בפני בית דין - חייב.

כא. ויש לגרוס שתי מילים אלו.

נהגה | טריפה שהרג

- ה"מגיד משנה" מבאר בדעת הרמב"ם כי הוא פטור, שהרי בטריפה אין דיני נפשות, ובמקרה זה דין ובערת הרע לא חל על השור, שהרי זה דין "ובערת הרע" המקביל לדיני נפשות, ודין זה לא חל על בעלי חיים.

הסבר מחלוקת רבא ורב אשי ביחס לשור טריפה:

נראה כי כעת נוסף נופך של הבנה במחלוקת רבא ורב אשי. לפי רבא - דיני נפשות נאמרו גם על טריפה שהרג. באדם, כתוב נפש תחת נפש, ולטריפה אין נפש. אבל בשור לא כתוב נפש, אלא והשור יסקל, וגם בטריפה, מקוים "והשור יסקל". לפי רב אשי - פטור כי חל ההיקש ומה שפטור בדיני נפשות אצל אדם פטור גם בשור.

הבה נעבור כעת לשאלות שנשאלו ונראה כי כולן נענו:

א. שאלנו מדוע מביא הרמב"ם בהלכות נזקי ממון נימוק של העדר נפש, ולא נימוק של העדר עדות? והתשובה היא כי בגמרא במסכת בבא קמא ראינו כי זהו הנימוק שמחמתו פוטרים טריפה שהרג, ואין לומר ביחס לדיני נזקין שפטור מדין "ובערת הרע" שהרי דין זה לא נאמר לגבי שור.

ומדוע נקט הרמב"ם בהלכות רוצח את הטעם של העדר עדות? מכיוון שמבואר בגמרא כי אם רצח בפני בי"ד חייב, שכן חל עליו הכלל של ובערת הרע. רק לגבי מקרה של רוצח בפני עדים הוא פטור כי לא ניתן ליחס את המעשה אליו ולומר שהוא "רע", בהעדר עדים, כי זו עדות שאי אתה יכול להזימה.

ב. שאלנו על דברי המגיד משנה שביאר כי הדין של ובערת הרע לא נאמר לגבי שור, לנוכח הסוגיה במסכת חולין דף קל"ח עמ' ב' בה נאמר הכלל של ובערת הרע מקרבך לגבי בעל חיים? התשובה היא שאכן יש "ובערת הרע" בבעלי חיים, אבל זהו חיוב המורה שיש עלינו לדאוג לקיים בו את דינו, ואין מסיקים מכוחו שיש חיוב להורגו גם במקרה של טרפה שבה אין חיוב דיני נפשות. הדין לפיו יש הריגה מכוח "ובערת הרע" אף כשאין דיני נפשות, נאמר רק באדם.

אברהם וינרוט

- ג. שאלנו מדוע הגמרא במסכת סנהדרין לא הביאה את הטעם שהטריפה אינו נפש? והתשובה היא כי הגמרא אכן שאלה זאת והשיבה כי יש חיוב מכוח הכלל של "ובערת הרע מקרבך".
- ד. שאלנו מדוע היה צריך להזכיר בגמרא במקרה של הריגה בפני עדים שיש חיוב מכוח הכלל של "ובערת הרע"? והתשובה היא, שהיה מקום לפוטרו מכיוון שטריפה אינו נפש. רק מכוח הכלל של "ובערת הרע" נוצר חיוב גם כשלא חלים דיני נפשות.

הנה כי כן, ההבחנה שעליה עמדנו מבארת את הסוגיה כולה.

עובר לאו ירך אמו

הסוגיה במסכת כתובות

במסכת כתובות דף י"א עמ' א דנה הגמרא בגיור של קטן, שאין לו דעת עצמית להתגייר וגם אין לו אב שיכול לגיירו אלא אמו מביאתו להתגייר. "אמר רב הונא: גר קטן (רש"י: אם אין לו אב ואמו הביאתו להתגייר) מטבילין אותו על דעת בית דין". רש"י מבאר כי הטבילה נחוצה כי גיור כולל מילה וכן טבילה בפני בית דין של שלושה והשלושה הללו "נעשין לו אב והרי הוא גר על ידיהן ומגעו ביין כשר".

הגמרא שואלת מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו! מתרצת הגמרא: מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן - זכות הוא לו".

שאלת תוספות

תוספות מסכת כתובות דף יא עמוד א ד"ה מטבילין אותו שואל: מה עוזר לנו הדין של זכין לו לאדם שלא בפניו, הרי זכייה מועילה מטעם שליחות, וההנחה היא כי מכיון שזכות הוא לו הרי שכולנו עדים (אנן סהדי) שהוא ממנה את המזכה כשליח. אם כן, היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן? ושאלה שניה, הרי לפני הגיור - הילד הזה הוא גוי ואין שליחות לגוי? תיריה מכך, במסכת בבא מציעא דף ע"א עמ' א' ועמ' ב' מצינו "נהי דשליחות לנכרי לית ליה, זכיה מדרבנן אית ליה, מידי דהוי אקטן, קטן לאו אף על גב דלית ליה שליחות אית ליה זכיה מדרבנן, הכא נמי לא שנא. - ולא היא, ישראל אתי לכלל שליחות, נכרי לא אתי לכלל שליחות".

אברהם וינרוט

כלומר, גם מי שאומר שיש שליחות לקטן מדרבנן, מכיוון שהוא עתיד לבא לכלל שליחות כשיגדל, הרי שלגוי קטן אין שליחות כלל, אף לא מדרבנן, מכיוון שגם בבגרותו הוא לא יבא לכלל שליחות.

תירוצו של ר"י

ר"י משיב כי למרות שהוא קטן יש לו שליחות והוא גר מדרבנן כפי שעולה מסוגיית הגמרא במסכת בבא מציעא הנ"ל. ואף שהוא עכשיו נכרי יש לו דין זכיה מדרבנן, מכיוון שבסוף התהליך הוא יהיה יהודי ותחול הגרות, הרי שיש לומר שתקנו לו רבנן זכיה כי הוא יבא לכלל שליחות בגדלותו.

הסבר נוסף אומר ר"י כי מכיוון שע"י הזכיה הוא נעשה ישראל, "הוה ליה כישראל גמור לעניין זכיה" כלומר, יהדותו וזכייתו באין כאחד.

שואל תוספות - כיצד הוא נחשב לגר 'מדרבנן', איך רבנן מתירים לו לשאת בת ישראל וקידושיו קידושין שעה שמן התורה הוא עובד כוכבים?
מתרץ תוספות בהתאם לשיטת הגמרא במסכת יבמות (דף פ"ט עמ' ב') ש"ש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה'. שואל תוספות, אם כן, כיצד שאלה הגמרא בסוגייתנו מה החידוש בדברי רב הונא? הרי יש חידוש גדול בכך שחכמים החליטו כאן לעקור דבר מן התורה? משיב תוספות כי אכן, גם זה חידוש המצוי בדברי רב הונא.

שאלת תוספות מן הגמרא בסנהדרין

בתורה נאמר (במדבר ה', ו-ח') כי אם אדם קיבל פקדון ולאחר מכן כפר בכך שקיבל את הפקדון ונשבע לשקר, עליו להביא קרבן חטאת ולהחזיר למפקיד קרן וחומש. אולם, אם הנגנב מת ואין לן קרוב יש להשיב את הפקדון אל הכהן. לשון הכתוב היא "אם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו, האשם המושב לה' לכהן, מלבד איל הכפרים אשר יכפר בו עליו".

שואלת הגמרא במסכת סנהדרין (דף ס"ח עמ' ב' ודף ס"ט עמ' א') "וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל?" משיבה הגמרא כי מדובר בגזל הגר, שאין לו יורשים כי "גר שהתגייר כקטן שנולד".

נהגה | עובר לאו ירך אמו

הגמרא ממשיכה ואומרת "אם אין לאיש גואל" - איש אתה צריך לחזור עליו אם יש לו גואלים ואם לאו. קטן - אי אתה צריך לחזור עליו כי בידוע שאין לו גואלין, שכן קטן אינו מוליד". מסוגיה זו עולה אם כן, כי יש גר קטן מדאורייתא, שהרי הפסוק מתייחס אליו.

תירוץ תוספות המבחין בין קטן לעובר

מתרץ תוספות כי יש גר קטן מדאורייתא במקרה של מעוברת שנתגיירה, כפי שמצינו במסכת יבמות (דף ע"ח עמ' א') "נכרית מעוברת שנתגיירה - בנה אין צריך טבילה" מכיוון שטבילתה של אימו עולה לו כדי טבילה שלו עצמו. הגמרא שם שואלת מדוע אין האמא נחשבת לחציצה מפני העובר, הרי הכלל הוא כי כאשר יש חציצה לכל גופו של הטובל - זו חציצה אף שאינו מקפיד? וגם אין לומר כי "עובר ירך אמו" וטבילת אמו עלתה לולד, שהרי לשיטת רבא עובר לאו ירך אמו. משיבה הגמרא כי אין אמו חוצצת בטבילת העובר, ואף שזו חציצה בכולו, כך היא דרך גידולו (היינו רביתיה) ואין לזה שם חציצה עליו כלל. מסוגיה זו עולה כי יש גר מן התורה שהוא ישראל גמור ויש לו ממון מן התורה, כך שהכתוב מתייחס אליו בנוגע לכופר בפקדון.

נמצאנו למדים אם כן מדברי תוספות כי יש שני דינים: קטן שמתגייר - הגירות שלו היא מדרבנן, כי מה שיש זכיה לקטן זה מדרבנן. עובר שמתגייר - יש לו גירות מדאורייתא.

שאלת רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר בחידושיו למסכת כתובות דף י"א עמ' א' מקשה כיצד נאמר כי עובר שאימו טבלה הופך לגר קטן מדאורייתא, אכן, עלתה לו טבילה והגמרא מבארת כי בשר האם אינו מהווה חציצה, כי זו דרך גידולו (דהיינו רביתיה), אבל גירות אין כאן שהרי חסר את דעת המתגייר שהרי קיימא לן שעובר לאו ירך אמו הוא וממילא אין לומר כי כשהאם מתגיירת דעתה מחילה את הגיור שלה גם על העובר שבתוכה.

אברהם וינרוט

מן ההכרח הוא שהגיור יחול עבור העובר מדין זכיה, ולקטן אין זכיה מן התורה וכל שכן לעובר!
אם כן, מה הופך אותו לגר?
רבי עקיבא איגר מסיים באמירה "וה' יפקח עיני העיוורות". "כך!"

כלומר, למאן דאמר שעובר ירך אימו מובן שבעובר חלה הגירות, מכיוון שדעתה של אמו מועילה גם לגרותו שלו, שהרי חד הם. אבל, לפי המאן דאמר שעובר לאו ירך אימו, נמצא כי יש לו ישות נפרדת מהאם, וצריך דעת משלו כדי לגייר אותו. אנו נזקקים אפוא לדין זכיה ("זכין לאדם שלא בפניו"), ביחס לעובר, ומכיוון שאין שליחות לקטן ולעובר, יוצא שלא יכולה להיות זכיה מדאורייתא לעובר. כיצד אם כן מתייחס הכתוב לגר קטן לעניין כפירה בפקדון??

תירוץ הגר"ש איגר

רבי עקיבא איגר מביא את תירוצו של בנו, הגר"ש איגר, כי גירות האם מועילה לעובר מדין "מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה" ואין צורך בזכיה מטעם שליחות, כי מכיוון שהאמא זוכה בגרות בשביל עצמה היא יכולה לזכות בגרות גם עבור בנה. כפי שמצינו כי גם אם אין שליחות לדבר עבירה הרי ששותפין שגנבו, כאשר אחד גנב המעשה מועיל גם עבור שותפו, רואים שמיגו דזכי לנפשיה מועיל גם במקום שלא מועילה שליחות.

אולם, הרב שמעון שקופ (בחידושו למסכת כתובות סימן י"ג) תמה, שכן הכלל של "מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה" נאמר רק כשזה מעשה אחד שנעשה עבור שני אנשים. אבל, בגירות ברור שככל שהאם והעובר גופים נפרדים הם, וממילא צריך זכיה נפרדת לאם וזכיה נפרדת לעובר, ולא שייך לומר "מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה".

תירוצו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

השאלה האם עובר הוא ירך אימו נדונה במסכת חולין דף נ"ח עמ' א', האם עובר הנמצא בבהמת טרפה כשר לקרבן לאחר שנולד והוא בריא לגמרי. רבי אליעזר סבר כי אין להקריבו, משום שיש לו דיני טריפה כי הוא ירך אימו, ואילו רבי יהושע סבר כי יש לו ישות עצמית ואין לומר עליו שהוא טרפה.

נהגה | עובר לאו ירך אמו

כמו כן מצינו דיון בדיני קדשים, האם עובר של בהמת קדשים, מתקדש גם הוא אגב אימו, ואין המקדיש יכול להשאיר את הוולד לאחר שנולד כחולין. וכן מצינו בדיני פרה אדומה, כי פרה אדומה מעוברת, למרות שהיא נושאת את עוברתה, אינה נפסלת מחמת מלאכת הסחיבה, שכן העובר נחשב כחלק מגופה של אימו. כמו כן מצינו דיון בדיני שחיטה, האם בהמה שנשחטה והיה עובר בבטנה, העובר שנולד חי נחשב גם הוא כשחוט ויהיה כשר לאכילה ללא שחיטה נוספת. סברת המחלוקת היא, כי מי שאומר שהעובר ירך אימו נוקט שמכיוון שכל חיות העובר נובעת מן האם, הרי שהוא נחשב כחלק ממנה, ואין לו ישות משלו. ויש מי שאומר כי החיות אכן נובעת מהאם, אבל גם העובר נחשב כגוף חי בעצמו.

הבה נחשוב:

נניח שעובר אינו ירך אימו והריהו ישות בפני עצמו. האם פירוש הדבר שכל מה שנעשה עמו בבטן אימו נדון כמעשה כפוי שהוא אנוס לעשותו, שהרי אין לו רצון ולא דעת? כך למשל כאשר העובר ניזון במעי אימו, האם נחשב העובר כמי שניזון בעל כורחו, שהרי אין לו כל דעת משלו לעשות כן? הגרב"מ אזרחי זצ"ל משיב כי גם אם עובר לאו ירך אמו הוא אין הפירוש שאין לו לעובר "רצון" או "דעת" אלא שרצונו וכוונתו ודעתו של העובר נמצאים במוחה או בליבה של אמו. על כן, אין העובר בגדר אנוס לכל פעולה שאימו עושה, שכן הרצון של אמו הוא גם רצונו של העובר. האם והעובר נפרדים - אבל יש להם רצון אחד. רצונה של האם!

ממילא נמצא כי כאשר יש לאם רצון להתגייר והיא טובלת לשם גירות, זו פעולה רצונית גם של העובר, כי רצון האם מבטא גם את רצונו.

ראיה להסברו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

הגרב"מ אזרחי זצ"ל מביא ראיה מרהיבה לדבריו, כדלהלן:

א. במסכת תמורה דף ל' עמ' ב' מצינו את דברי רבא כי ולד הנרבעת - אסור להקרבה, כי היא וולדה נרבעו, וכן פרה שנגחה ישראל כשהיא מעוברת, והרגתו, ונולד הולד, אסור הולד בהקרבה כי היא וולדה נגחו.

ב. תוספות במסכת בבא קמא (דף מ"ז עמ' א' ד"ה "מאי טעמא") מציין כי מסוגיה זו במסכת תמורה אין להוכיח שעובר ירך אמו הוא "דהתם היינו טעמא שהולד

אברהם וינרוט

- עצמו נהנה מרביעה והיא וולדה נגחו ונרבעו". כלומר הולד עצמו נחשב כמי שנגח כאשר אמו נגחה.
- ג. במשנה במסכת בבא קמא דף ל"ט עמ' א' מצינו כי "שור האצטדין (רש"י - שמיוחד לנגיחות ומלמדין אותו לכך) אינו חייב מיתה, שנאמר (שמות כ"א, כ"ח) וכי יגח שור את־איש" - ודרשו חז"ל "כי יגח, ולא שיגיחוהו".
- ד. בגמרא שם (דף מ' עמ' ב') מצינו מחלוקת, האם השור הזה כשר להקרבה? ("איבעיא להו: מהו לגבי מזבח?"). רב אמר: כשר, ושמואל אמר: פסול. רב אמר כשר, אנוס הוא; ושמואל אמר פסול, הרי נעבדה בו עבירה".
- ה. הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פרק ד' הלכה ג' פוסק "בהמה ששחקו בה והגיחוה עד שהמיתה את האדם הרי זה כשירה למזבח מפני שהיא כאנוסה".
- ו. אם כן, מדוע אומרים אנו כי כאשר בהמה מעוברת נגחה כי העובר פסול להקרבה, מכיוון שגם העובר נגח. הרי גם אם העובר נחשב כמי שנגח הוא אנוס לעשות כן, כי אין לו כל רצון משלו?
- ז. אין זה אלא, שאין לומר שלעובר אין דעת וכי מה שהוא עושה נעשה באונס. לא! אלא שרצון האם ודעתה - נחשב לרצונו. וממילא, אין הוא נחשב כאנוס לגבי מה שעשה אימו מרצונה! ממילא ניתן לומר שדעתה נחשבת כדעתו גם לעניין הגירות.

השמות הקדושים

נפתח במושגי יסוד. יש שלושה איסורים:

א. להישבע בשם ה' לשווא.

ב. להזכיר שם ה' לשווא.

ג. לאבד את שם ה'.

נפרט:

האיסור להישבע בשם ה' לשווא

בעשרת הדברות נאמר (שמות כ', ז) לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא.

הרמב"ם בהלכות שבועות פרק י"ב הלכות א' ו-ב' נוקט כי:

"אף על פי שלוקה הנשבע לשוא או לשקר וכן הנשבע שבועת העדות או שבועת הפקדון מביא קרבן, אין מתכפר להן עוון השבועה כולו שנאמר לא ינקה ה' אין לזה נקיון מדין שמים עד שיתפרע ממנו על השם הגדול שחלל, שנאמר וחללת את שם ה' אלהיך אני ה', לפיכך צריך אדם להיזהר מעון זה יותר מכל העבירות. עון זה מן החמורות הוא כמו שבארנו בהלכות תשובה, אף על פי שאין בו לא כרת ולא מיתת בית דין יש בו חלול השם המקודש שהוא גדול מכל העונות".

כלומר, הזכרת שם ה' לשווא היא לאו דאוריתא ויש בה משום חילול ה'.

האיסור להזכיר שם ה' לשווא

בפרשת כי תבוא בסוף התוכחה נאמר (דברים כ"ח, נח-נ"ט) "אם לא תשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא

אברהם וינרוט

הזה את ה' אלהיך. והפלא ה' את מכותך ואת מכות זרעך מכות גדולות ונאמנות וחלים רעים ונאמנים".

בכלל יראת ה' נכלל האיסור להזכיר שם שמיים לבטלה.
כך פסק הרמב"ם הלכות שבועות פרק יב הלכה יא:

"לא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור ואף על פי שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה.
לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד וכיצא בזה כדי שלא יהא לבטלה.

האיסור לאבד את שם ה'

הכתוב אומר (דברים פרק י"ב פסוק ב'ד') אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם יורשים אותם את אלהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן. ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון ואיבדתם את שמם מן המקום ההוא. לא תעשון כן ליי' אלהיכם".

נמצא כי יש איסור לאבד את שם ה':

כך פסק הרמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ו הלכה א'.

"כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואיבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם".

שמות ה' וכינויי ה'

יושם אל לב להבחנה הקיימת בין שלוש הדינים הללו:

באיסור הראשון, להישבע בשם ה' הנלמד מ"לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", הכלל הוא שאיסור שבועה חל הן כשמזכירים את שם ה' והן כשמזכירים כינויי שלו. כך פסק הרמב"ם הלכות שבועות פרק ב הלכה ב':

נהגה | השמות הקדושים

"אחד הנשבע, או שהשביעו אחר בשם המיוחד, או באחד מן הכינויים כגון שנשבע במי ששמו חנון, ובמי ששמו רחום, ובמי ששמו ארך אפים, וכיוצא בהן בכל לשון הרי זו שבועה גמורה".

באיסור השני, להזכיר שם שמיים, כותב הרמב"ם כאמור, כי האיסור מתייחס ל"שם מן השמות המיוחדים". משמע כי ביחס לכינויים אין האיסור הזה חל.

באיסור השלישי של איבוד שם ה' יש הבחנה ברורה בין שמות ה' לבין כינויי ה'. בשמות ה' אסור למחוק אפילו אות אחת, ואילו בכינויי ה' אין איסור כזה.

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ו הלכה ב' כותב:

"ושבעה שמות הם:

- א. השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני,
- ב. אל;
- ג. אלוה;
- ד. אלהים;
- ה. אלהי;
- ו. שדי;
- ז. צבאות.

כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה".

אולם, ביחס לכינויים פוסק הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ו' הלכה ה' "שאר הכינויים שמשבחים בהן את הקב"ה כגון: חנון ורחום, הגדול, הגיבור והנורא, הנאמן, קנא וחזק וכיוצא בהן, הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקם". מכאן עולה בבירור כי דין כינויי ה' אינו כדין שמות ה'.

מה ההבדל בין שבועה לבין הזכרה או איבוד שם ה'?

ההבחנה האמורה מעוררת תמיהה. בשלמא ביחס לאיסור של איבוד שם ה' מובן מדוע הרמב"ם פוסק כי הוא חל על "שם מן השמות המיוחדים", שהרי הכתוב אומר את המילים את "השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלהיך". אבל, ההבחנה

אברהם וינרוט

בין האיסור של שבועה לבטלה, לבין האיסור של איבוד שם ה', לא ברורה כלל. האיסור של שבועה נלמד מהכתוב "לא תשא את שם ה' אלוֹקֶיךָ לְשׁוּא" והאיסור של איבוד שם שמיים, נלמד מ"לא תעשון כן לה' אלהיכם". המילים בפסוק מקבילות. מדוע אם כן שונה הדין של שבועה התתייחס גם לשימוש בכינוי ה' לבין איסור איבוד שם שמיים, שאינו מתייחס לכינוי ה'?

הסוגיה במסכת שבועות

- נוכל להגיע לתשובה לשאלה זו, לאחר העיון במסכת שבועות דף לה עמ' א':
- המשנה שם אומרת "משביעני עליכם, מצוה אני עליכם, אוסרכם אני - הרי אלו חייבין;
בשמים ובארץ - הרי אלו פטורים;
באלף דלת, ביוד הי, בשדי, בצבאות, בחנון ורחום, בארך אפים, ברב חסד, ובכל הכנויים - הרי אלו חייבים".
 - שואלת הגמרא שם, האם יש להסיק שגם הכינויים חנון ורחום מהווים שמות של הקב"ה?
הרי שנינו כי "יש שמות שנמחקים, ויש שמות שאין נמחקים;
שמות שאין נמחקים - אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות;
שמות שנמחקים - הגדול, הגבור, הנורא, האדיר, החזק, האמיץ, העוז, חנון ורחום, ארך אפים, ורב חסד".
מכאן שכינויים אינם שמות ומותר למחקם. שואלת הגמרא, אם כן, כיצד ניתן להחיל שבועה באמצעות כינויים?
 - מתרצת הגמרא, כי באמירה "חנון" הכוונה היא "במי שהוא חנון", ובאמירת "רחום" הכוונה היא "במי שהוא רחום". מכוח אמירה זו משמע כי הוא נשבע בה' בעצמו.
 - שואלת הגמרא מדוע אם כן שנינו במשנה "בשמים ובארץ - הרי אלו פטורים? הרי ניתן לומר כי הכוונה היא למי שהשמים והארץ שלו? אומרת הגמרא כי הנוקט בשבועתו בביטוי "שמיים" יש סבירות שלא מתייחס בהכרח לקב"ה,

נהגה | השמות הקדושים

שהרי יש שמיים וארץ פיסיים שמכונים בשם זה, וראה ברש"י בתחילת פרשת האזינו השמים שמשה העיד בישראל שמים וארץ מפני שהם קיימים לעולם. אולם, הנוקט בביטוי 'רחום' או 'חנון' יש סבירות גבוהה מאוד שאינו מתייחס לשום דבר אחר מלבד לקב"ה.

כינוי שהוא שבח וכינוי שהוא התייחסות עקיפה

בהתאם לסוגיה זו נראה כי מבוארת שיטת הרמב"ם:
הרמב"ם בהלכות שבועות פרק ב הלכה ב' כותב ביחס לכינויים "במי ששמו חנון, ובמי ששמו רחום, ובמי ששמו ארך אפים".

ה"לחם משנה" שואל מדוע לא די היה לרמב"ם לציין את המילה "חנון" והוא כתב "במי ששמו חנון"? הרי די בכך שהוא אומר "חנון" ואנחנו מבינים מכך שהכוונה היא אל הקב"ה?

ובלשונו: "יש לתמוה על רבינו (הרמב"ם) שאמר במי ששמו חנון דמשמע דבחנון ורחום לחודיה לא סגי נראה מדבריו שמה שתירצו בגמ' במי שהוא חנון ר"ל שאמר בפירוש במי שהוא חנון במי שהוא רחום והוא דבר תימה".

ברם, הגרב"מ אזרחי זצ"ל מבאר כי הרמב"ם מכוון להבחנה הבאה העולה מן הסוגיה במסכת שבועות:

- יש כינוי שהוא פירוט של שבחי ה'.
 - יש כינוי שהוא התייחסות עקיפה לקב"ה בעצמו.
- האמירה "חנון" היא שבח. היא מלמדת שהוא התכוון לקב"ה. אבל, זה לא שם מהשמות המיוחדים של הקב"ה, ולכן אם מישהו מחק את המילה "חנון" הוא לא מחק את שם ה'.

המילה חנון הינה מילת שבח ואינה שם ה'. אבל, יש דרך של אמירה של כינוי זה באופן שתהא בו התייחסות עקיפה לקב"ה בעצמו, ואז זה יהיה כמו אמירת שם ה' - ויכול להחיל שבועה. האמירה "במי שהוא רחום" מדגישה שהיא לא סתם שבח, אלא שהיא התייחסות לקב"ה בעצמו. בכך, היא נכנסת כביכול לגדר של שם.

אברהם וינרוט

אמירה ולא כוונה

יושם אל לב היטב:

בגמרא מצוין כי השבועה חלה כאשר אדם נשבע "במי שהוא חנון". לעומת זאת, הרמב"ם כותב כי השבועה חלה במי שנשבע "במי ששמו חנון". התייחסות עקיפה לקב"ה חייבת לכלול שם של הקב"ה. אם אדם יגיד "ההוא שם למעלה", לא תחול שבועה ע"י כך. כלומר, גם כאשר ברור שהאדם התכוון לקב"ה, אם הוא לא יציין זאת באמצעות כינוי של הקב"ה, לא יהא בכך כדי להחיל שבועה. לא די בפרשנות "תכליתית" וצריך דווקנות מילולית. משמעות הביטוי 'כינוי' הינה שהכינוי הזה משמש אצל אנשים בתפילתם או דיבורם ככינוי יחודי של ה'.

כדי לעבור על איסור שבועה יש שני תנאים מצטברים:

א. לא די בשבח. צריך שהביטוי יפנה אל הקב"ה בעצמו כדי שכינוי יהפוך לשם ה'.

ב. לא כל הפניה אל הקב"ה יכולה ליצור שבועה. צריך הפניה באמצעות שם או כינוי שבח שנהפך לשם.

ההבחנה בין איסור מחיקת שם לבין שבועה בשם

נמצאנו למדים, כי כינוי אינו שם. ואין איסור למחוק את המילה "חנון". אמירתה סתם מבטאת שבח של הקב"ה אבל לא את שמו. אבל, המילה הזאת יכולה להפך לשם אם נעשה בה שימוש כדרך התייחסות לקב"ה וקבלת השבועה "במי ששמו חנון".

להלן נראה כי יש עוד דרך להפוך כינוי לשם.

שיטת הש"ך

לאחר שראינו כי לא די באמירה שמבארת את כוונת האומר, וצריך לבטא שם של הקב"ה (או שם משבעת השמות הקדושים או שבח שאמירתו בהתייחסות מפורשת אל ה' הופכת אותו לשם), יובן היטב פסקו של הש"ך (יורה דעה סימן קעט ס"ק יא)

"השם בלשון הקודש הוא שם. אבל בלשון חול אינו שם כלל.

והגע עצמך דהא מותר למחות שם שנכתב בלשון חול כגון גאט

בלשון אשכנז או "בוג בלשון פולין ורוסיה וכיוצא בזה".

נהגה | השמות הקדושים

כלומר, תרגום שם ה' לשפה זרה מבאר היטב את כוונתו של הדובר. הכוונה ברורה. אבל, אמירה של שם ה' אין כאן, שהרי לעניין זה אין הבדל בין כינוי לבין תרגום.

סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם

משהבנו כי תרגום אינו הזכרת שם ה', ואין בו כדי לעבור על איסור הזכרת שם ה' לשווא, נמצא לכאורה סתירה בדברי הרמב"ם:

- א. הרמב"ם בהלכות ברכות פרק א הלכה טו פוסק כי "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא".
- ב. בדומה לכך פסק הרמב"ם בהלכות שבועות פרק יב הלכה ט': "השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא כמו שבארנו בהלכות ברכות".
- ג. מצד שני פוסק הרמב"ם כי ברכה לא חייבת היאמר בלשון הקודש ואפשר גם לומר את מטבע הלשון של הברכה - בתרגום לשפה אחרת.
- הרמב"ם הלכות ברכות פרק א הלכה ו' פסק "כל הברכות כולן נאמרות בכל לשון והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים, ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא".
- ד. בעוד שהרשב"א בסימן תתמ"ב אומר שפרשת סוטה נאמרת בכל לשון - חוץ מהשם שצריך לומר בלשון הקודש, הרי שהרמב"ם כאן אומר שניתן לברך כאשר גם אזכרת שם ה' נאמרת בשפה זרה.
- ה. ובכן, לשיטת הש"ך איך הוא יוצא ידי חובת ברכה כשאומר ברכה בשפת תרגום, הרי צריך שיזכיר שם ומלכות ואם אומרים שם ה' בלע"ז זה לא שם ה'?
- ו. הדברים סותרים לכאורה לפסקו של הרמב"ם עצמו, שכן ראינו לעיל כי הרמב"ם בהלכות שבועות פרק יב הלכה יא כתב כי "לא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור ואף על פי שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא".
- ז. כלומר, האיסור חל רק על שמות מיוחדים ולא על כינויים, ותרגום אינו עדיף לכאורה על כינוי.
- ח. מדוע אם כן פסק הרמב"ם שיצא ידי חובת ברכה? האם יתכן לחלק בין יציאה ידי חובה בברכה בתרגום לבין נשיאת שם לשווא בתרגום?

השאלה שנשאל רבי עקיבא איגר

בפני רבי עקיבא איגר (בשו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן כה) הובא ניסיון לחדש חידוש מפליג ביחס לאדם המסתפק אם בריך וחושש לחזור ולברך, שמא זו ברכה שאינה צריכה ויימצא מזכיר שם ה' לשווא. לכאורה, יוכל המברך לחזור על הברכה בלשון לע"ז, שהרי שהרי ניתן לומר כל ברכה, ואף ברכת המזון בכל לשון, והש"ך פסק כי שם בלשון חול אינו שם ומותר למוחקו. אם כן, כשיגיד את הברכה בלעז אם הוא חייב בברכה הוא ייצא ידי חובת ברכה, ומאידך אם אינו חייב אין סיכון של נשיאת שם השם לשווא ועבירה על איסור של "לא תישא שם ה' לשווא".

תשובתו של רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר דוחה חידוש זה ומסיק כי לשיטת הרמב"ם כינוי הופך לשם כאשר נעשה בו שימוש לשם ברכה. ברכה שנוסחה שגור בפי כולם באופן תדיר, בהכרח הופכת את מובנו של הכינוי גם בכל לשון למכוון לשמו של ה', ולכן אין הבדל בין קבלת השבועה "במי ששמו חנון", לבין ברכה שבה אומרים את שם ה' בשפה זרה. הווי אומר כי ניתן להפוך כינוי לשם, הן ע"י שימוש לצורך שבועה והזכרת לשון של "מי ששמו רחום", והן ע"י שימוש לצורך ברכה, והזכרת שם ה' באמצעות תרגום מלשון הקודש לשפה זרה. לכן בנוסח של ברכה, גם אם היא אינה צריכה, גם בלשון לעז ברור למי הכוונה והדבר אסור. בשני המקרים נטלנו כינוי והתייחסנו באמצעות בפניה אל ה', ובדרך זו הפכנו אותו לשם. לשיטת הרמב"ם במקרה זה יהיה איסור של הזכרת שם ה' לשווא.

מסקנת הדברים

בהתאם לכך נמצא כי לשיטת הרמב"ם יש להבחין בין ארבעה מקרים של שימוש בכינוי:

- א. לעניין שבועה - כל לשון של כינוי שיש בה התייחסת לקב"ה ואמירה של "מי ששמו רחום" מגדירה את הכינוי האמור כשם קודש ומחילה את האיסור.
- ב. לעניין הזכרת שם ה' לבטלה - ברכה בנוסחה הרגיל מייחסת את הכינוי לשם ה' גם כשאינה צריכה, ולכן גם כשהיא נאמרת בלע"ז היא בכלל כינוי שמתייחס לקב"ה ויחול האיסור.

נהגה | השמות הקדושים

- ג. מחיקת שמות הקדושים - מותר למחוק שם בלשון לעז, כפי שכתב הש"ך, כפי שמותר למחוק כינוי של "חנון ורחום".
- ד. הזכרת שם ה' לשווא - דומה למחיקה ומה שאינו שם מפורש מותר לומר. לכן יכול אדם לומר "השם", חנון" הקב"ה, וכיו"ב.

הדר והידור

'ואנוהו' ו'הדר' כגורמי פסול

במסכת סוכה דף כט עמ' ב' אומרת המשנה "לולב הגזול והיבש - פסול. של אשירה ושל עיר הנדחת - פסול. נקטם ראשו, נפרצו עליו - פסול. נפרדו עליו - כשר, רבי יהודה אומר: יאגדנו מלמעלה. ציני הר הברזל כשירות. לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו - כשר".

רש"י מבאר:

- לולב היבש פסול מכיוון שצריך מצוה מהודרת, שנאמר (שמות ט"ו, ב) "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארממנהו".
חז"ל דרשו במסכת שבת דף קל"ג עמ' ב' "זה אלי, ואנוהו - מלשון נאה. "התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין". דין זה אינו מיוחד לארבעת המינים אלא לכל המצוות שצריך לנהוג בהן בהידור מצוה.

נמצא כי לולב היבש שאינו מהודר אינו עומד בתנאי של "ואנוהו" - פסול משום כך.

- את הפסול של "נקטם ראשו - פסול" מבאר רש"י "דלא הוי הדר".
- כמו כן, את הדין של נפרצו עליו "משדרה, ואינם מחוברין אלא על ידי אגודה מבאר רש"י "לאו הדר הוא". נמצא כי לולב שאינו עומד בתנאים של "הדר" - פסול.

לגבי אתרוג כתוב (ויקרא כ"ג, מ') "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל", ודורשת הגמרא שם בדף ל"א עמ' א' שיש הקש בין לולב לאתרוג "מה אתרוג בעי הדר - אף לולב בעי הדר".

אברהם וינרוט

פסול מחמת הדר

הגמרא מסיקה כי דין המשנה נאמר בין ביחס ליום טוב ראשון ובין ביחס לשאר ימי החג, ולכן שאלה "בשלמא יבש - הדר בעינן, וליכא. אלא גזול, בשלמא יום טוב ראשון - דכתיב לכם - משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא?". מבאר רש"י "בשלמא יבש פסול בדרבנן נמי, כיון דמצוה הוא משום זכר למקדש, בעינן הידור מצוה". כלומר, הפסול ביום הראשון נובע מכך שאין הלולב מקיים את המצווה לקחת הדר, וביום שני משום הידור מצוה.

ארבע שאלות

על הסברו של רש"י מסתערות ארבע קושיות:

- א. לגבי "נקטם ונפרצו עליו" מבאר רש"י כי הפסול נובע מחמת כל שאינו "הדר". מדוע אם כן כתב רש"י כי לולב יבש פסול מכוח דין "ואנוהו"?
- ב. מדוע נקט רש"י במשנה כי הפסול של לולב היבש הוא מדין "ואנוהו" ולא מכוח דין "הדר" כפי שמופיע בגמרא. שמא תאמר כי הדר משמעו נוי. יש רמה בסיסית ויש "מהודר". נמצא כי "ואנוהו" והדר מכוונים לאותה משמעות. אך אם כן, מדוע הוזקקו ללמוד בגמרא את הפסול של הדר מהקש לאתרוג? הלא גם בשאר דיני התורה נאמר שיש להדר במצווה שאם לא כן לא מקיימים מצוות "ואנוהו". אין זאת אלא שהמונח של "הדר" נלמד מהיקש כדי לחדש שזה דין של "לעיכובא". אם כן, מתחדדת שבעתיים השאלה על רש"י מדוע נקט במשנה שיש פסול בדיעבד מחמת דין של "ואנוהו"?
- ג. מדוע נוקט רש"י כי דין ואנוהו גורם פסול? הרי "ואנוהו" הוא דין המחייב להתנאות במצווה אך אינו גורם פסול? אכן, תוספות שם ד"ה לולב יבש שואל כיצד אומר רש"י כי הפסול הוא מדין "ואנוהו", בניגוד לכתוב בגמרא, ומדוע נקט כי "ואנוהו" גורם פסול, הרי זה רק דין של לכתחילה. תוספות מוכיח את דבריו מדברי הגמרא במסכת סוכה דף י"א עמ' ב' בה מצינו כי לשיטת רבנן יש מצוה לאגוד את הלולב משום שנא' "זה אלי ואנוהו" - התנאה לפניו במצות. אם זאת סברו כי "לא אגדו כשר". מכאן, שדין "ואנוהו" אינו גורם לפסול בדיעבד.
- ד. שאלה לוגית - לכאורה לא יתכן שדין "ואנוהו" יעכב, שהרי המשמעות של "ואנוהו" היא להתנאות במצוות. החיוב להתנאות משמעו שהמצווה קיימת

נהגה | הדר והידור

ורק הנוי חסר. זו תוספת של יופי והידור ולא תנאי בסיסי במצווה. המשמעות של דין עיכוב והידור ונוי במצווה סותרים הם זה את זה, שכן אם זה לעיכוב, זה לא דין של הידור ונוי, זה דין בבסיס החיוב של המצווה. ודוק, שאלה זו מעוררת צורך בחשיבה, מדוע הוזקקו התוספות להוכחה מדברי הגמרא בדף י"א שנוי מצווה אינו מעכב? הרי הדבר נובע מעצם ההגדרה של הדין כנוי וכהידור בעלמא?

הסברו של המאירי

בספר "בית הבחירה" למאירי שם מבואר כי יש שני שיעורים שונים של העדר הדר: "לא כל המדות שוות בפסול שאינו הדר, שהיבש כלה כל ליחלוחו וניטלה הדראתו כאדם שניטל חיותו וכמו שפסלוהו בתלמוד המערב על שם לא המתים יהללו יה, אבל לא אגדו לא ניטל הדרו לגמרי ובדיעבד כשר".

א. יש לולב שלא נאגד ולא ניטל כל הדרו לגמרי ובדיעבד כשר.
ב. יש דבר שהוא יבש לגמרי, חרב וצחיח - "כלתה כל לחלוחיות וניטל הדרו, כאדם שניטלה חיותו וכמו שמצינו בתלמוד הירושלמי סוכה (פרק ג' הלכה א') כי לולב היבש פסול שנאמר (תהילים קט"ו, י"ז) "לא המתים יהללו יה". לולב שהלבין כמת בודאי אין בו "הדר", שהרי מת איבד את כל זיוו והדרו".
ברם, שהסבר זה מיישב את הקושיה השלישית בלבד, ומבאר מדוע ייתכן פסול של "ואנוהו" אף בדיעבד. אך אין בדברי המאירי כדי ליישב את שתי השאלות הראשונות: מדוע נזקק רש"י לדין "ואנוהו" ולא לפסול של "הדר" כפי שהופיע בגמרא? ומדוע שינה רש"י את ההנמקה ביחס ללולב היבש לעומת לולב שנפרצו עליו?

ההבחנה בין "הדר" לבין "ואנוהו"

הגר"מ אזרחי זצ"ל מחדש כי באתרוג כאשר נאמר "פרי עץ הדר" המשמעות של ההדר היא שזהו חלק מהגדרת החפצא של המצווה באתרוג. אם הפרי אינו "הדר" הוא לא אתרוג הכשר למצווה. ההיקש של ארבעת המינים זה לזה, מחייב את ההדר כחלק מהגדרת החפצא של המצווה בכל ארבעת המינים.
יש אפוא להבין את מושגי היסוד של הידור כדלהלן:

- א. הידור ונוי שנאמר בכל המצוות - נלמד מן הדין של "ואנוהו", והוא מהווה השבחה של חפץ המצווה כמו סוכה נאה וספר תורה נאה אבל אינו לעיכובא, כפי שמוכיח תוספות מהדין של איגוד ארבעת המינים שאינו לעיכובא ;
- ב. הידור ונוי של ארבעת המינים - נלמד מהתואר "הדר" שנאמר לגבי אתרוג, הוא הופך את ההידור לחלק מהגדרת שמו של חפץ המצווה עד כדי כך שאם איננו הדר הריהו כפרי אחר שאינו כשר לארבעת המינים.
- ג. מניין לנו שהחייב של "הדר" מחייב לבחור פרי יפה? אולי הידור מצווה נוגע להקפדה על חומרות שונות בדיניה ולא נוגע ליופיו של הפרי?
- ד. מאחר שיופי הוא תכונה הנדרשת בכל מצווה, לנוכח הדין של "ואנוהו", הרי שכאשר נאמר "הדר" הדבר בא להוסיף ולומר כי בארבעת המינים הופך היופי מ"הידור" לחיוב גמור, שנוגע לעצם הגדרת הפרי.
- ה. כלומר, הדין של "הדר" נטל את המצווה של "ואנוהו", והעצים אותה למדרגה גבוהה יותר של חיוב הנכלל בהגדרת המצווה ואשר בלעדיו אין זה חפצא של ארבעת המינים.
- ו. מעתה מובן כי רש"י מבאר שאם הלולב יבש הוא לא עומד בדרישות של "ואנוהו", שכן זהו הטעם לפסול אותו מכוח דין של "הדר". אכן, בגמרא מבואר שהפסול נובע מדין "הדר", אבל בבסיס הפסול ניצב הדין של "ואנוהו" שהוא המלמד כי מה שאינו יפה אינו "הדר". רק לאחר שיש מצווה של "ואנוהו" המלמדת כי אתרוג גם צריך להיות יפה, בא דין "הדר" וקבע כי היופי הזה הוא דרישת יסוד הנכללת בהגדרה של המצווה.

הדר במעשה המצווה והדר בקיום המצווה

נראה כי לא כל העדר הידור נכלל בגדר החיסרון של "הדר". בקיום מצות 'ואנוהו' נכלל גם השבחת החפץ של הסוכה והספר תורה, אך גם הידור בקיום המצווה כמו כתיבת הספר לשמו ובלבלר אומן. כך גם במצות לולב, ישנו ההידור בגוף ארבעת המינים שמעכב, אך הידור בקיום המצווה אינו מעכב. אם הלולב אינו אגוד אי אפשר לומר שהדבר פוגם בהגדרה של הלולב. אבל, אם הלולב יבש - אין פה לולב. במקרה של יובש ה"ואנוהו" אינו חיצוני לחפצא של המצווה, אלא יורד לשורש ההגדרה שלו, ולכן במקרה זה נלמד מדין הדר כי לולב שכזה פסול גם בדיעבד. נראה להגדיר אפוא כי בארבעת המינים יש שני דינים:

נהגה | הדר והידור

- א. חסרון במעשה המצווה - אין הדין של "ואנוהו" פוסל, כי ה"הדר" לא הפך את הדין למחייב בדיעבד;
- ב. חסרון בחפצא של המצווה - החסרון של "ואנוהו" פוסל כי ה"הדר" הפך אותו לפסול בהגדרת המצווה;

הסבר דברי המאירי

מעתה מובן הסברו של המאירי כי שכשהתרוג לא קשור כראוי אין זה נופל לגדר של "הדר" שאמור לפסול את החפצא של המצווה, שכן זה רק חסרון במעשה המצווה. לעומת זאת, אם חסרה לחלוחית והלולב יבש כמת, הרי שחסר בחפצא של המצווה. במקרה זה הדין של ואנוהו הפך לחסרון בדין הדר של הלולב עצמו והלולב נפסל.

יישוב קושיית תוספות

בהתאם לאמור נראה שבידינו תשובה לשאלה החמורה שמעלה תוספות בד"ה "בעיני הדר וליכא". תוספות שואל כך: בפסוק כתוב "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר". אם כן, כשם שמובן לנו כי הדין של "הדר" חל בכל הימים, כך צריך להיות גם הדין של "לכם", שהרי שני הדברים נלמדים מאותו פסוק. מדוע חל הדין של "לכם"-משלכם רק ביום הראשון ואילו דין הדר חל בכל הימים? אולם, לדידנו הדברים פשוטים שכן אם דין הדר הוא חסרון בחפצא של המצווה ולא רק במעשה המצווה, הרי שברור כי פסול שחל ביום הראשון יחול גם בשאר הימים. רבנן לא יחדשו מצווה חדשה, וחפצא שאינה עולה כדי ארבעת המינים לא ניתן לקחת גם בשאר הימים. לעומת זאת, הדין של "לכם" הוא דין בתנאי מעשה המצווה ולא בקיומה, וממילא ניתן לומר כי הוא חל רק ביום הראשון, כשהחוב דאורייתא ולא חל בשאר הימים שבהם החיוב רק מדרבנן. תוספות מצידם לא תירצו כך, שהרי תוספות הקשו מכוח הגמרא בדף י"א וסברו כי אין הבדל בין דין "ואנוהו" לגבי מעשה המצווה (איגוד הלולב) לבין דין ואנוהו של החפצא של הלולב (הדר). בהעדר הבחנה זו, לא ניתן ליישב כדברינו ולכן הועלתה שאלת תוספות. לפי שיטת הרש"י והמאירי, שאלה זו מעיקרא ליתא.

מה מחייב בברכה בסוכה, מזוזה, טלית ותפילין

מסכת סוכה דף מו עמוד א

בגמרא במסכת סוכה דף מו עמוד א יש מחלוקת לגבי תפילין, מתי מברכים עליהם:

שיטת רבי - תפילין, כל זמן שמניחן מברך עליהן. שיטת חכמים - אינו מברך אלא שחרית בלבד.
רבא אמר שהלכה כחכמים אבל אמר רב מרי ברה דבת שמואל כי רואים בפועל שרבא נוהג כרבי, שהרי כשהוא חלץ את התפילין בדרכו לבית הכסא ושב לאחר מכן להניחם - הוא היה מברך.
אמר מר זוטרא: חזינא ליה לרב פפי, דכל אימת דמנח תפילין מברך. רבנן דבי רב אשי, כל אימת דמשמשי בהו מברכי.

שולחן ערוך אורח חיים סימן כה סעיף יב פוסק:

"אם מניח תפילין כמה פעמים ביום, צריך לברך עליהם בכל פעם. נשמטו ממקומם וממשמש בהם להחזירם למקומן, צריך לברך. הזיזם ממקומם אדעתא להחזירם מיד, צריך לברך."
הרמ"א חולק. "הגה: ויש אומרים שלא לברך (טור סימן ח) והכי נהוג".

הגמ' במסכת קידושין דף לה עמוד א מבארת כי נאמר (שמות י"ג, ט') "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך". הכתוב מתחיל בתפילין ומסיים בתורת ה' כולה, ומכאן מסיקים חז"ל כי הוקשה כל התורה כולה לתפילין.

טור אורח חיים הלכות ציצית סימן ח כותב:

אם פשט טליתו ולא היה דעתו ללובשו מיד כשחוזר ולובשו צריך לברך אבל אם היה דעתו ללובשו מיד כגון שפשט אותו כדי ליכנס

לבית הכסא - בזה אני מסתפק אם צריך לברך שיש פנים לכאן ולכאן, דאיכא למימר כיון דילפינן כל התורה מתפילין ותפילין כל אימת דממשמש בהו מברך פירוש אם זזו ממקומן וממשמש בהן להחזירן למקומן א"כ כל שכן הכא שיש לו לברך. מיהו יש לומר דשאני התם שזזו ממקומן ולא ידע שלא היו במקומן אבל אם הזיזן ממקומן אדעתא להחזירן מיד - התם נמי לא היה צריך לברך ולזה דעתי נוטה.

מחלוקת שו"ע ורמ"א

הרמ"א בדרכי משה הקצר (שם) סבור כי גם אלמלא ההבחנה שעושה הטור בין הזזת תפילין בלי לחשוב על כך, לבין הסרתם לצורך השבתם מיד, אין מלכתחילה מקום להשוואה בין תפילין לבין טלית. מדוע? מכיוון ש"לגבי תפילין הוא הוצרך לחלצן שהרי אסור ליכנס בהן לבית הכסא ולא בדעתו תלוי הדבר ולכן צריך לחזור ולברך, כי זהו הפסק. אבל כשמסיר את התפילין במקום שלא היה צריך להסירם ודעתו ללבשן מיד אין צריך לחזור ולברך גם בתפילין! לכן, הוא הדין לגבי ציצית שמותר להיכנס איתה לבית הכיסא, אף כשמסירם משום שרוצה להיכנס לבית הכסא, מאחר שאינו מחויב להסירה אין זה הפסק ואין צריך לחזור ולברך. הרמ"א מסיק על כן כי "אין צריך לחזור ולברך כדעת הטור".

ה"שולחן ערוך" אורח חיים סימן ח סעיף יד משווה טלית לתפילין לגמרי, וכפי שפסק בתפילין כי אם הסירם והתכוון להחזירם מיד חוזר ומברך, כן פסק לגבי טלית "אם פשט טליתו, אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו".

הרמ"א חולק לגבי טלית כפי שהוא חולק לגבי תפילין ופסק "ויש אומרים שאין מברכין אם היה דעתו לחזור ולהתעטף בו. ויש אומרים דווקא כשנשאר עליו טלית קטן, והכי נוהגין".

כב. כי כשיש טלית קטן אין הפסק.

נהגה | מה מחייב בברכה בסוכה, מזוזה, טלית ותפילין

שאלתו החריפה של ה"מגן אברהם" סימן ח ס"ק יז - כ

ה"מגן אברהם" מקשה על פסקו של השו"ע לגבי טלית, הרי השו"ע עצמו פסק בהלכות סוכה שאם יצא מהסוכה על דעת לחזור מיד - אין צריך לברך. כך כתב בהלכות סוכה סימן תרל"ט סעיף ח "נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה (מוסיף הרמ"א "והכי נהוג").

וב"משנה ברורה" שם ס"ק מ"ו כתב "אם יצא לעשות צרכיו או להביא דבר לסוכה אין צריך לברך שהרי לא הסיח דעתו מכל מקום מנהג כל העולם כדעת הפוסקים שאינם מברכים אלא בשעת אכילה".

על כן שואל ה"מגן אברהם" "מאי שנא הכא (בטלית) שצריך לברך כשהסירה על דעת שיתעטף בה מיד אח"כ שוב. דהא בגמ' יליף סוכה מתפילין לענין זה? ובאמת דעת האחרונים כרמ"א".

נמצא כי לשיטת ה"שולחן ערוך":

בתפילין - אם הסיר על מנת להניח שוב מיד, מברך.

בסוכה - אם יצא על מנת לחזור מיד - לא מברך.

בטלית - אם הסיר על מנת להתעטף שוב מיד, מברך.

מדוע סוכה שונה מטלית?

שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן ט

לרבי עקיבא איגר יש שני חידושים מפליגים לעניין מזוזה.

א. אדם רכש בית שיש בו מזוזות מחויב הוא לברך על המזוזה "מכיוון שזו מצוה חדשה לו בבית זה, ואף שהוא פשוט, כמדומה אין נזהרים בזה ומצוה לשכוח".

ב. אדם ההולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה ופעמים נוסע מעירו לכמה ימים "לכאורה הדין שכשחוזר לביתו יברך על המצווה, שהרי בינתיים שלא היה בדירת ביתו לא היה עליו חובת מזוזה, ומתחיל עתה חיוב חדש, ויהיה כמו יוצא מסוכה לעסקיו וחוזר לסוכתו שמברך, וכמו פשט טליתו על דעת שלא להתעטף בו מיד, שחוזר ומברך כששובו "וצ"ע לדינא".

רבי עקיבא איגר משווה אפוא את הדין של מזוזה לדין של סוכה וטלית.

אברהם וינרוט

שיטת החיד"א

לעומת שיטת רבי עקיבא איגר מצינו כי החיד"א בספרו "ברכי יוסף" (אורה חיים סימן יט ס"ק ב) כותב "בית שיש בו מזוזה ויצא השוכר הראשון והניחה שם, ובארעהו השוכר השני וכבר יש שם מזוזה אף שבא לגור בבית שיש בו מזוזה, אין לשוכר שני מקום לברך, דהוא לא נתעסק בה כלל, וכבר בירך השוכר שלפניו, שנתעסק בה וקבעה, אף שהשני שפיר מקיים המצוה שגר בבית שיש בו מזוזה אבל - איהו לא עביד מידי. לכן קבעו הברכה בעת קביעותה דהוא גמר עשיית המצוה".

החיד"א ממשיך וכותב:

וכל זה מבואר בלשון הזהב של הרמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכה ח' שכתב "כל מצוה שעשייתה גמר חיובה - מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה וכו' או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה וכו' מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר. ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה וכו' או כשיתעטף בטלית וכו' ובשעת קביעת מזוזה".

החיד"א ממשיך וכותב "וכונתו שעושה הציווי האחרון בגוף המצוה כמו שכתבנו". כלומר, מכיוון שהדייר השני לא עשה כלום, אין הוא מברך.

אבל, לכאורה קשה עליו מאוד הסברה שמביא רבי עקיבא איגר, שהרי אם המצווה היא לשבת בבית עם מזוזה, הרי שזה כמו ישיבה בסוכה, שלגביה נקבע כי אם הוא יוצא מסוכה לעסקיו וחוזר לסוכתו - שמברך. במה שונה מזוזה מסוכה?

הסברו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

בגמרא במסכת מנחות דף לו עמוד א מצינו "תפילין מאימתי מברך עליהן? משעת הנחתן. כיצד? היה משכים לצאת לדרך (ויוצא לפני עלות השחר) ומתיירא שמא יאבדו - מניחן, וכשיגיע זמנו, ממשמש בהן ומברך עליהן". מבאר רש"י ד"ה ממשמש בהן "דהוי כאילו מניחן".

נהגה | מה מחייב בברכה בסוכה, מזווה, טלית ותפילין

תוספות שם ד"ה וכשיגיע זמנן מוסיף ומחדש כי אף בציצית אם אדם משכים קודם היום ומתעטף בציצית הרי שכשיאור היום אין צריך להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולהתעטף ולברך "דכיון שממשמש בציצית יכול לברך". המשמוש בא במקום התעטפות.

מסוגיה זו נמצאנו למדים כי כדי שאדם יתחייב בברכה צריכים לחול שני תנאים מצטברים:

- א. זמן המצווה הגיע. עלה השחר.
- ב. מעשה מצווה (משמוש בתפילין ובציצית) - לא די בכך שהגיע הזמן, ולא די בכך שהתפילין או הטלית עליו, וצריך גם לעשות מעשה!

הסבר שיטת ה"ברכי יוסף"

מעשה יש ליישב את שיטת ה"ברכי יוסף" מתמיהתו של רבי עקיבא איגר. נכון שזמן המצווה מגיע כאשר הדייר השני נכנס לביתו, אבל מעשה מצווה אין שם. זה כמו מי שניח תפילין בלילה ובהגיע הבוקר - לא ימשמש בהם, וממילא אינו חייב לברך על המצווה. ודוק, שאלנו מה שונה מזווה מסוכה? והתשובה עולה כמו מאליה מעין בהגדרת המצווה:

בסוכה - יש מצוות "תשבו כעין תדורו". המצווה היא לשבת ולגור בסוכה. לאכול בה. מעשה זה של דיור בסוכה הוא מעשה המצווה. על מעשה זה מברכים. במזווה - אין מצווה של מגורים בבית שיש בו מזווה. יש חיוב שתהיה מזווה בבית שגרים בו, אבל המגורים אינם מעשה מצווה. ממילא, בלא מעשה אין מקום לברך.

תירוץ שאלת ה"מגן אברהם"

ה"מגן אברהם" שאל הן את כל דיני התורה למדים מתפילין, ושם אם הסיר את התפילין על מנת להניח שוב מיד, מברך, וזהו גם הדין בטלית. מדוע אם כן בסוכה - אם יצא על מנת לחזור מיד אינו מברך? הן בשני המקרים אחרי ההפסקה יש חיוב מחודש ויש מעשה נוסף. להבדיל ממזווה שאין בה מעשה נוסף. התשובה לשאלת ה"מגן אברהם" נובעת שוב מגדר המצווה. בתפילין וציצית מברכים על מעשה הנחתן או על המשמוש שהוא כהנחתם.

אברהם וינרוט

גם במזוזה הסברנו כי הגדרת המצווה היא קביעת המזוזה, מפני שהמצווה אינה כוללת ישיבה בבית. החיוב הוא שבבית שאני יושב בו תהיה מזוזה. לעומתם בסוכה הגדרת המצווה היא המגורים בסוכה. אף שהתורה אמרה "בסוכות תשב"ו" אין הכוונה לישיבה רציפה שהרי מדובר על 'ישיבה' שבעה ימים כמו שה' הושיבם במדבר, ולכן דרשו חז"ל כי המצווה אינה כוללת לשבת שם שבעה ימים, אלא 'לגור' שם שבעה ימים. החיוב הוא "תשבו - כעין תדורו". אדם הגר בביתו באופן רצוף יוצא מביתו מידי פעם "לעשות צרכיו או להביא דבר", וזה לא נקרא שחדל מהישיבה בבית. אדרבה, כך דרכה של ישיבה בבית. ממילא ביציאתו מהסוכה, העשיה שעליה ברח היושב בסוכה לא נפסקה ע"י כך שיצא לעשות צרכים אלו.

הסבר שיטת רבי עקיבא איגר

לאחר שהגדרנו היטב את דעתו של ה"ברכי יוסף" כנובעת מהגדרת מצוות מזוזה שעיקרה לקבוע מזוזה בביתו, נראה כי ניתן להבין את שיטתו החולקת של רבי עקיבא איגר, שהוא סובר כי ההגדרה איננה לשים מזוזה בבית שגרים בו, אלא המצווה היא לגור בבית שיש בו מזוזה. מגורים בבית עם מזוזה - מצווה הם, וממילא זהה הוא דינה של מזוזה לדינה של סוכה. תשבו כעין תדורו - כשאדם גר בבית זה קיום מצווה של מזוזה, בדיוק כמו שישביה בסוכה היא מצווה. לכן סובר רבי עקיבא איגר כי מי שנכנס לבית שיש בו מזוזה (ויתכן שגם מי שנעדר מביתו וקבע את מגוריו לזמן מה במקום אחר, כגון שנסע לתקופה משמעותית לצורך עסקים) וחזר לגור בביתו, התחייב מחדש במצוות מזוזה - וחייב לברך כשהוא גר בבית. המעשה שלו - הוא המגורים בבית.

קיבלנו אפוא ממד של עומק לנקודת המחלוקת בין ה"ברכי יוסף" לבין רבי עקיבא איגר.

שער שני
"לבר מבי מדרשא"

משיעורי הגרב"מ אזרחי זצ"ל
לבוגרי בית מדרשו

יסוד החיוב במלאכת שבת לעומת יסוד החיוב בנזיקין

הלכה פסוקה היא ברמ"א (על שו"ע אורח חיים הלכות יום טוב סימן תקי"ד סעיף ג'):

"ומותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט, כדי שיכבה; אבל אסור להעמידו שם, אם כבר הרוח מנשב (מהרי"ל)".

ומבאר ה"משנה ברורה" שם בס"ק כ"ה:

"במקום שהרוח שולט - רוצה לומר שיכול לשלוט כשיבא (הרוח), וטעם ההיתר משום דאינו אלא גרם כיבוי בעלמא".

מהלכה זו נובע כי גרם כיבוי - מותר הוא, שכן אין זו פעולה שלו אלא של הרוח לכשתנשב.

בשו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן שפ"ח²¹ הביא קושיה בעניין זה על פסקו האמור של הרמ"א, שהרי בדיני נזיקין הכלל הוא כי מי שהניח אבן סכין או משא על ראש הגג ונפלו מרוח מצויה והזיקו בדרך הליכתם חייב - מחמת הכלל של "אשו משום חיצו". התורה חייבה בהיזק של אש, שהיא לעולם ביחד עם רוח המוליכה את האש, והמעשה מיוחס למבעיר.

יתירה מכך, בתוספות סנהדרין (עו ע"א, ד"ה סוף חמה לבא) מצינו כי מי ששם אבן וסכין על ראש גגו - ורוח מצויה הפילתן והרגו את הנפש - חייב משום רוצח²².

כג. ובלשוננו: "הוקשה לו דברי רמ"א סימן תקי"ד סעי' ג', שמוותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט כדי שיכבה. משום דגרם כיבוי מותר ביום טוב. הלא הא דומה לאשו משום חיצו כמו אבנו וכו' ונפלו ברוח מצויה והזיקו. ולדעת תוספות סנהדרין (עו ע"א) דחייב ברוצח כהאי גוונא מיתה הוא הדין דחייב בשבת. ואפילו להר"ן שם דחולק. מכל מקום בשבת יתחייב קל וחומר מזורה ורוח מסייעתו דבנזקין פטור ומכל מקום בשבת חייב משום מלאכת מחשבת אסרה תורה וניחא לי'. כל שכן אשו דחייב בנזקין דחייב בשבת משום דניחא לי'".

כד. ובלשון תוס' שם: "לענין מיתה נמי מחייבין באשו משום חיצו כדמוכח בכיצד הרגל

אברהם וינרוט

הכיצד יתכן אפוא כי לעניין הלכות שבת ויו"ט אין הפעולה מיוחסת אליו? איך יתכן כי הדבר יחשב "גרם כיבוי בעלמא" והמעשה לא ייוחס אליו רק מכיוון שייעשה ע"י הרוח, הן הוא זה שהניח את הנר במקום שתבוא הרוח?

...

בירושלמי שבת (פרק ז' הלכה ב') מצינו: "רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה". והדברים נפסקו להלכה ברמ"א (על שו"ע אורח חיים הלכות שבת סימן שי"ט סעיף י"ז): "הרוקק ברוח בשבת והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה".

ודוק, זורה מנענע את התבואה כך שהרוח תפריד בין הבר לבין המוץ. ברם, שם יש מוץ ויש בר והפעולה, בעזרת הרוח, מפרידה בין השניים הללו. לעומת זאת, בזורה רוק לרוח - אין שני דברים להפריד ביניהם, ויש רק רוק ורוק. הכיצד דומה הדבר למלאכת זורה^כ?

כתוצאה מקושי זה הביא ה"ביאור הלכה" את ביאורו של ספר "אלפי מנשה" כי אכן האיסור אינו משום מלאכת זורה, אלא משום העברת ד' אמות ברה"ר. המלאכה של זורה הובאה רק כדי להראות כי לעניין מלאכת שבת מיוחס המעשה אליו - על אף שמעורבת בו פעולתה של הרוח^כ. ברם, שהרמ"א חולק על ה"אלפי מנשה" וסובר כי האיסור אכן משום מלאכת זורה ואם כן בפנינו שתי קושיות על פסקיו של הרמ"א:

(שם דף כ"ב. ושם) ואין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש כדמוכח בריש הכונס (דף נו.).

כה. בביאור הלכה שם מובאת תשו' ר' עקיבא איגר ס' כ' שנסתפק בשופך מים מועטים מצלוחית דרך חלון והרוח מפזר הטיפות, א' פונה לכאן וא' פונה לכאן, אי חייב משום זורה. והעלה לצדד להקל, שכן מלאכת זורה היא כעין בורר, שמברר פסולת מתוך אוכל, אבל בכולו פסולת אינו חייב משום זורה. ואם כן, לכאורה הוא הדין ברוק?
כו. ובלשון ה"ביאור הלכה" שם: "פירש דכוונת הירושלמי שהוא במעביר ארבע אמות ברשות הרבים ע"י הרוח והוא ע"ד דוגמא פי' דכמו בזורה אף דהרוח הוא מסייעתו אפילו הכי חייב כן ברוקק דהעברתו ע"י הרוח ג"כ חייב והוא נכון".

נהגה | יסוד החיוב במלאכת שבת לעומת יסוד החיוב בניזקין

- א. מדוע פוסק הרמ"א כי הזורה רוק לרוח חייב משום זורה, בשעה שאין כאן הפרדה בין שני דברים שונים?
- ב. ממלאכת זורה רואים אנו כי במלאכת שבת אין הרוח גורעת מיחוס הפעולה לעושה, ואם כן מתעצמת קושית ה"אבני נזר" על פסקו של הרמ"א מדוע מותר להניח נר במקום שבו תבא הרוח ותכבה אותו?

...

ונראה שיש הבחנה יסודית בין מעשה לעניין נזיקין לבין מעשה לעניין מלאכת שבת:

מלאכה לעניין נזיקין - נובעת מן התוצאה.

האדם המזיק ישירות במעשהו כגון השורף ממון חברו בידי, חייב על תוצאת הנזק, בין אם שרף דבר זול או יקר למרות ששני המעשים שווים, כך גם כשהמזיק יצר ע"י עשייתו "מזיק", הרי משיצר "מזיק" - הריהו מחויב בגין התוצאה של יצירת המזיק - הלא הוא הנזק.³⁷

אין חיוב בגין עצם יצירת המזיק אלא בגין התוצאה הנובעת מיצירת המזיק.

כך למשל, אם אדם יוצר "מזיק" אבל לא נגרם נזק - אין מקום לחיוב³⁸.

ההגדרה היא אפוא: חיוב בגין מעשה המביא לתוצאת נזק.

37. הוא הדין ברציחה, המעשה מיחס את ההריגה לרוצח אבל החיוב הוא על שניטלה נשמה בישראל.

38. לעיתים גם אם שרף חפץ של חברו, אם לא נגרם בכך נזק לא ישלם. בסוף המאה ה-19 הדפיסו באנגליה בול דואר בערך של פני אחד, אלא שבטעות במקום לכתוב "post paid" כתבו "post office". מיד כשהתגלתה הטעות הושמדו רוב הבולים ואילו המעט שנשארו הלך ערכם והאמיר. שם הבול המיוחד היה "בול הפני השחור". התעוררה שאלה במקרה של אדם שהיו לו שני בולים, כל אחד בערך של 50,000 דולר. בא מזיק והשחית בול אחד. אלא שכתוצאה מכך נמצא כי הבול שנותר לפליטה נהיה שווה 150,000 דולר. המזיק טען כי לא גרם כל נזק, שכן קודם לכן היו שני הבולים ביחד שווים 100,000 דולר ועתה הבול שבידי חברו שווה 150,000 דולר. הגר"ח מבריסק נקט כי הדבר דומה ל"כחש גופנא" ואין המזיק צריך לשלם את ערך הבול שקרע, שכן יכול הוא לומר לניזק "מאי אפסדתיך" (הדברים מובאים בספר הזכרון "אוהל ישעיהו" עמ' תע"ח). ור' סוגיה ערוכה בב"ק ג' ע"א, ביחס לאב הנזיקין של "שן" שם מצוי הכלל של נזק במקום שבו "מכליא קרנא". כלומר,

אברהם וינרוט

מלאכה לעניין שבת - תלויה בעשיית המעשה.

אם אדם עושה מלאכה בערב שבת ונוצרה יצירה בשבת - אין איסור על התוצאה. האיסור בשבת הוא על עשיית מעשה מלאכה בשבת. אכן, החיוב הוא על מעשה שמוגדר כ'מלאכת מחשבת', (מלאכת אומנות - כתרנום יונתן) והתוצאה מגדירה את המעשה כמלאכת יצירה, אך החיוב הוא בגין מעשה המיוחס לעושה. כך לדוגמה, המניח סיר על האש ועם הזמן התבשיל מתבשל. לכאורה, זה כבר תהליך שנעשה מאליה אח"כ. אבל, החיוב הוא על מעשה הבישול, ומעשה בישול הוא בדיוק כך - ע"י הנחת סיר על אש כדי שהתבשיל בו יתבשל לאחר זמן. ואכן, בשבת ק"כ ע"ב מצינו "לא תעשה כל מלאכה - מעשה הוא דאסר - הא גרמא שרי".

נפק"מ - כשיש רוח הגורמת את התוצאה:

בשבת - אין לנו ענין ב'מלאכה' אלא ב'מעשה מלאכה' - האיסור נובע מן העשייה בשבת.

כשיש רוח - העשייה אינה לגמרי של העושה אלא בפנינו "כח אחר מעורב בו". אכן, האדם מנצל את כוחה של הרוח המצויה, שברור היה לו כי תבוא, ומבחינת "קשר סיבתי" - מיוחסת התוצאה אליו. אבל, האם יכול הוא להתגאות ולומר ברצינות כי "זו יצירה שאני עשיתי"? כשצריך עשייה - האם זה מעשה שלו? נראה שלא!

יש משל בדבר זבוב הניצב על ראש הפר בעת החריש ו"אומר": חרשנו ביחד". בדומה לכך, לא יכול אדם לומר כי הוא ו"איתני הטבע" יצרו יצירה "ביחד". האדם

בהמה אוכלת שחת. האכילה הזו מועילה לשדה, שכן כתוצאה ממנה גדלה תבואה מרובה וטובה יותר. כך למשל, הבהמה אוכלת שחת השווה 1,000, אך כתוצאה מכך משתבח השדה וחלף תבואה בשיעור של 1,500 גדלה תבואה בשווי של 2,000. האם משלם בעל השור 1,000 כדמי נזק או שהוא רשאי להוריד מכך 500 שהשדה השביחה? על כך משיב הרשב"א שם: "נראה לי כדברי הרב ז"ל דשחת לא מכליא קרנא כל שזרעא לתבואה, ותדע שאף בעלי התבואות משלחין שן בהמותיהן בשדותיהן כדי לאכול השחת ואחר כך תצמח התבואה ותצלח יותר. מכל מקום אם בא בעל השחת להשתלם, משתלם לפי נזקו, ולא כל מה שהבהמה מגרעת מן הפירות קריא מכליא קרנא".

נהגה | יסוד החיוב במלאכת שבת לעומת יסוד החיוב בנזיקין

אכן השכיל לרתום את הרוח ליצירתו והתוצאה היא "שלו" אבל, קצת ענווה - העשייה - איננה עשייה שלויט.

בנזיקין - לעומת זאת, האיסור הוא על התוצאה הנובעת מכך שהאדם יצר מזיק, ואדם שהניח סכין או אבן על גג החשוף לרוח מצויה - יצר מזיק? יש קשר סיבתי ברור בין התוצאה לבין המעשה. לכן, על אף שאין זה מעשה שלו עצמו לבדו והרוח סייעתו, התוצאה מיוחסת אליו ובנזיקין החיוב הוא בגין התוצאה. ואכן, לכאורה זו כוונת דבריו של ה"אבני נזר" שם בישבו את הרמ"א לגבי כיבוי נר:

"אשו משום חציו ילפינן מדכתיב המבעיר את הבערה ובממון גרמי חייב. והיינו משום דההיזק נעשה. על כן חייב אף שאינו מזיק בידים ממש. וכן ברוצח הרציחה נעשה... אבל שבת המלאכה הנעשית מאל"י אין שום סרך איסור. והרי מותר לעשות מבעוד יום שהמלאכה תיעשה בשבת. ואין חיוב רק על מעשה האדם בלבד. על כן בעינן בידים ממש ופטור על אשו משום חציו".

ודוק, סברה זו נידונה לכאורה בגמרא בבא בתרא שהזכרנו, וכן בבא קמא דף ס' עמ' א' בה מצינו: "ליבה ולבתה הרוח, אם יש בליבוי כדי ללבותה - חייב. ואם

כט. אכן, לגבי מלאכת זורה רואים אנו לעניין שבת כי אין הרוח גורעת מייחוס הפעולה לעושה. אבל, שונה הוא החיוב של הזרייה מכיוון שמלאכה זו עיקר הגדרת עשייתה היא שימוש האדם ברוח לצורכו. לכן, מועילה יציאת מחשבתו לפועל בצורה זו כדי לחייבו אף על פי שהזרייה אינה נעשית על ידו לבד. כלומר, גם בזרייה, כבכל מלאכת שבת החיוב על המעשה, אבל גדר המעשה הוא 'מלאכת מחשבת' שצורתה באמצעות הרוח. לענין זה ר' בבא קמא דף ס, עמ' א, תוספות, ראש ונימוקי יוסף, אור זרוע רע"ד, ובעיקר אגלי טל מלאכת זורה ד, ה.

ל. מהאי טעמא המניח את אבנו וסכיננו על ראש הגג אינו נחשב גרמא בנזיקין - כי לשים אבן סכין ומשא בראש הגג כשעומד לעוף ברוח מצויה - זו יצירת מזיק. ר' שיטה מקובצת ב"ק ס' ע"א המקשה מה ההבדל בין הגמ' בבא בתרא דף כו ע"א לגבי 'רקתא' שהם שיירים שעפים מנפיצת הכותנה ברוח, והגמ' דנה אם זה דומה לזורה ורח מסייעתו, לבין מי שמניח אבנו סכיננו ומשאו על ראש הגג ובאה רוח מצויה והפילתם? ותירץ בשם המאירי (ד"ה וז"ל הרב המאירי) כי בעצם הנחת הסכין על ראש הגג יש משום יצירה של מזיק. ובלשונו: "ורבותי תירצו שבזו שבכאן הרוח מסייעתו לעשיית גוף המזיק. אבל בענין הרקתא כבר נגמר גוף המזיק ואין הרוח מסייע אלא בהולכה... ומכל מקום ההיזק יעשה בלא הרוח ומתוך כך חייב".

אברהם וינרוט

לאו פטור. אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו? רב אשי אמר: כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו - הני מילי לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזיקין פטור". בגמרא זו רואים אנו לכאורה כי לגבי נזיקין - צריך מעשה היזק ו"גרמא בנזיקין פטור", כי זה לא נחשב מעשה שלו, ולכן כשיש רוח - המעשה לא מיוחס לעושה ונחשב לגרמא. לעומת זאת, לגבי שבת - חייב למרות שהמעשה נעשה ע"י הרוח, שכן "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ומבאר רש"י "נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו". המעשה מיוחס אפוא אליו - כי התוצאה התקיימה והאיסור הוא על התוצאה.

ברם, שהגרמ"מ אזרחי זצ"ל מבהיר כי כאשר חייבה התורה משום "מלאכת מחשבת" הרי שאין החיוב מוטל על התוצאה של מלאכת מחשבת אלא על העשייה של אותה מלאכת מחשבת. היחוס של המעשה אליו נובע מכך שנעשתה מחשבתו ושזו תוצאה שאליה יחל, אבל זה נוגע רק לקשר הסיבתי בין העושה לבין המעשה. ברם, שהאיסור אינו נובע מן התוצאה אלא מן המעשה! ואכן, הדברים מוכרחים הם, כפי שציין ה"אבני נזר" שהרי מותר לעשות מבעוד יום המלאכה שתיעשה בשבת, מכאן שהחיוב אינו על התוצאה, של יצירה בשבת, אלא על מעשה של מלאכת יצירה ע"י האדם בשבת.

...

בהתאם ליסוד זה נראה לבאר את פסיקתו של הרמ"א ביחס ליורק ופזרתו הרוח. אילו האיסור היה על התוצאה של המלאכה, הרי שבמלאכת זורה יש תוצאה של הבדלה בין שני דברים שונים (בר ומוץ) ותוצאה זו אינה קיימת כשירק והרוח פזרתו, שבו אין הבדלה בין שני דברים שונים. לכן, גורס ה"אלפי מנשה" שאין חיוב משום זורה.

אבל, אם מבינים שהאיסור במלאכת שבת הוא על המעשה, הרי שאין כל נפקות בין מי שזורה תבואה לבין מי שזורה רוק, שהרי המעשה הוא אותו מעשה של הפרדת שלם לחלקיו באמצעות הרוח.

העובדה שיש הבחנה בתוצאה של מעשה זה - אינה גורעת מהגדרתו כמעשה של מלאכת שבת שנאסרה.

ממילא מובן פסקו של הרמ"א כי גם זורה רוק ברוח חייב משום זורה.

מצווה מכח מעשה ומצווה במהותה

בגמרא ראש השנה דף כ"ח עמ' א' מצינו "שופר של עיר הנידחת - לא יתקע, ואם תקע - לא יצא. מאי טעמא? עיר הנידחת - כתותי מיכתת שיעוריה". ומבאר רש"י: "כתותי מיכתת שיעוריה - דהא לשריפה קאי, וכשרוף דמי, ושופר בעי שיעור, כדאמרין (ראש השנה דף כ"ז עמ' ב'): כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן".

במשנה פסחים דף י"ד עמ' א' מצינו "שורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח". בתוספות רבי עקיבא איגר הביא קושיא בשם **שער המלך** הל' גירושין פרק ד' הלכה ב' הן כדי לטמא טומאת אוכלים נדרש שיעור כביצה ומכיוון שהתרומה הטמאה עומדת להישרף הרי שכתותי מכתת שיעורה ואין שיעור כביצה. אם כן מה החידוש של המשנה שמותר לשרוף אותה עם הטהורה, הרי היא לא יכולה ממילא לטמא את הטהורה בהעדר שיעור? והתירוץ הידוע לכך הוא לפי דברי ה"תורת גיטין" (סימן קכ"ד) ביאורים ס"ק א' שהדין של כתותי מכתת שיעוריה אינו אומר שהדבר כלל לא קיים, אלא שאנו אומרים כי הדבר מפורר וכל פירור נפרד ועומד בפני עצמו וממילא אין בו שיעור. ממילא מובן כי בדבר שצריך שיהיה השיעור מחובר בשלמות, כגון שופר ולולב, בא הדין של כתותי מכתת שיעוריה וגורם לכך שאין בפנינו שיעור. אבל, בטומאת אוכלים, די בכך שהפירורים נוגעים זה בזה כדי שיצטרפו לשיעור טומאה.

ראיה מרהיבה ליסוד זה מצינו בגמרא חולין דף פ"ט עמ' א':

אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה: מכסים את הדם בעפר של עיר הנידחת.
שואלת הגמרא הרי בשופר של עבודה זרה אם תקע - לא יצא כי כתותי מכתת שיעוריה?

אברהם וינרוט

אמר רב אשי: הכי השתא! התם (בתקיעת שופר) שיעור בעינן ועבודת כוכבים כתותי מכתת שיעורא, הכא - כל מה דמכתת מעלי לכסוי".

ודוק, אילו היינו אומרים כי דבר שכתותי מכתת שיעוריה כמי שאינו, הרי שלא היה אפשר לכסות דם בעפר עיר הנידחת. אבל, לפי הסברה שכתותי מכתת שיעוריה פירושו כי הדבר קיים אלא שהוא מפורר וכל פירור נפרד ועומד בפני עצמו ואינו מתלכד עם משנהו, מובן בהחלט שלצורך כיסוי הדם ניתן להשתמש בכיסוי באמצעות פירורי עפר אלו. לצורך כיסוי אין צורך בחפץ בעל שיעור. אדרבה, בפעולה זו של כיסוי והעלמת הדם, ככל שיש הרבה פירורים לא מלוכדים העושים מלאכה זו של כיסוי, הדם מתכסה באופן מוחלט יותר.

...

ברם, הגרב"מ אזרחי זצ"ל מקשה על סברה זו קושיה חריפה כדלהלן:
המשנה אומרת כי לולב הגזול פסול ומבארת הגמרא במסכת סוכה דף ל' עמ' א'
"משום דהוה ליה מצווה הבאה בעבירה".

מקור הדין שמצווה הבאה בעבירה פוסלת מופיע בגמרא שם כדבר הנלמד מן הפסוק (מלאכי א', י"ג) "והבאתם גזול ואת הפיסח ואת החולה". דורשת הגמרא "גזול דומיא דפיסח, מה פיסח לית ליה תקנתא - אף גזול לית ליה תקנתא... משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה".

מקור נוסף לדין לפיו אין אדם יוצא ידי חובתו במצווה הבאה בעבירה מצוי בירושלמי (שבת י"ג ה"ג). שם נאמר כי אין אדם יוצא ידי חובה במצה גזולה "דאמר ר' אילא נאמר (ויקרא כ"ז ל"ד) "אלה המצוות", אם עשייתן כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות". כלומר, מעשה מצווה הוא מעשה שעליו ציווה ה'. מעשה שנכללה בו עבירה הוא בבירור לא מעשה שעליו ציווה ה' וממילא לא ניתן להגדיר עשייה זו כמעשה מצווה.

נהגה | מצווה מכח מעשה ומצווה במהותה

- הנפקות בין המקורות הללו ברורה על פניה:
אם הדין נלמד מהפסוק של "גזול דומיא דפיסח" - הרי שזה פסול בחפצא של המצווה, וכמו שקרבן בעל מום אינו חפצא של קרבן כלל, כך מצווה הבאה בעבירה אינה חפצא של מצווה כלל.
- לעומת זאת, אם מקור הדין נעוץ בכך ש"עשייתן כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות" - המשמעות היא שאין חסרון בחפצא אלא **שהמעשה** שנעשה אינו מעשה מצווה.

מעתה הבה נדון בעפר עיר הנידחת שמבקשים להשתמש בו לכיסוי הדם. הגמרא אומרת כי אין חסרון של כתותי מכתת שיעוריה שכן "כל מה דמכתת מעלי לכסוי". בארנו כי לצורך כיסוי הדם לא צריך חפצא בת שיעור, אלא מעשה שמביא לכיסוי ואין של הדם, וככל שהכיסוי מפורד ומפודד ומאויין יותר, כן בטל הדם יותר. ומה עם הדין של מצווה הבאה בעבירה? אם החיסרון היה שזה לא חפצא של מצווה (כצו קרבן בעל מום) הרי שכיסוי הדם אינו זקוק לחפצא של מצווה. אבל, אם מסבירים כי המצווה היא **במעשה** של הכיסוי, וכשיש עבירה אין מעשה של כיסוי, כיצד ניתן להתיר שימוש בפירורי 'איסור הנאה' כדי לכסות את הדם בעפר עיר הנידחת? וכי ניתן לומר שזה מעשה מצווה שעליו ציווה ה', שעה שכלולה בו עבירה?

הסוגיה של כיסוי הדם היא אמנם ראייה יפה לכך שהדבר אינו כמי שאינו כלל, ולכן ניתן לכסות על אף שכתותי מכתת שיעוריה. אבל בה בשעה יוצר **דבר זה עצמו קושי** לבאר כיצד ניתן לצאת ידי חובה למרות הדין של מצווה הבאה בעבירה?

...

ניישב את הדברים לאחר שנדון בהגדרתו של מעשה מצווה. הדין הוא כי הטועה בדבר מצווה פטור. כלומר, אדם שהתכוון לקיים מצווה וטעה ועבר עבירה - פטור^{לא}. מקור הדין במשנה במסכת שבת דף קל"ז עמ' א'

^{לא}. באחיעזר חלק ג' פג עמ' א' מבואר כי אין זו גזירת הכתוב אלא שזו סברא שפטור מחטאת, שכן זה לא שוגג אלא קרוב לאונס.

"מי שהיו לו שני תינוקות, אחד למול בערב שבת, ואחד למול בשבת, ושכח ומל את של ערב שבת בשבת, רבי אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר". מבאר הגמרא "שניהם לא למדוה אלא מעבודת כוכבים" (מבאר רש"י שהוקשו כל חטאות שבתורה לחטאת עבודה זרה, דכתיב "תורה אחת יהיה לכם" לגבי קרבן עבודה זרה). רבי אליעזר סבר: מה עבודת כוכבים אמר רחמנא לא תעביד וכי עביד - מיחייב, הכא נמי - לא שנא. ורבי יהושע; התם - דלאו מצוה, הכא - מצוה". מבאר רש"י עובד עבודת כוכבים לא עשה מצוה. אבל, כאן כשיש טעות במעשה מצווה, אין מקום לחיוב.

שואל רבי עקיבא איגר, כיצד אומרים אנו כי זה מעשה מצווה? הרי לגבי מצווה הבאה בעבירה הכלל הוא כי הוא אינו יוצא ידי חובה, שכן נאמר "אלה המצוות", אם עשייתן כמצוותן הרי הן מצות, ואם לאו אינן מצוות". אם כן, מכיוון שעשה מעשה של עבירה של מילה שלא בזמנה בשבת, אין בפנינו מעשה מצווה? הרי זו מצווה הבאה בעבירה ובוודאי שאין זה מעשה שה' ציווה עליו. אם כן, כיצד הוא מוגדר כמעשה מצווה?^{לב}

הגר"מ אזרחי מחדש כדלהלן:

יש מצוות שבהן נחוץ מעשה המצווה כדי להגדיר זאת כמצווה. כך למשל, אכילת מצה. בלי מצווה של ה' לאכול מצה, זו סתם אכילה. מה נשתנה אכילת מצה

לב. רבי עקיבא איגר (שו"ת סי' קע"ד) דן במל את של ערב שבת בשבת שיחשב שלא עשה מצוה כיון שזו מצוה הבאה בעבירה שאינה נחשבת למצוה ויצטרך אף להטיף דם ברית? וכתב שכאשר עשיית מעשה המצוה בעצמה אינה עבירה ורק עשייתה בשבת היא העבירה, אין מתבטל מעשה המצוה. ודימה דין זה לדין קורע בשבת על מתו שמבואר בגמרא שבת דף ק"ה שיצא ידי קריעה ומבואר בירושלמי פ"ג ה"ג (הובא בטור יו"ד סי' שמ סכ"ח) שאין מצות קריעה מתבטלת כיון שמעשה הקריעה עצמו אינו עבירה אלא הקריעה בשבת היא העבירה והוא הדין כאן. ברם, לפי ההסבר של הירושלמי שזה לא מעשה מצווה, כי זו לא פעולה שעליה ציווה ה', הדברים עדיין צ"ע, שהרי גם האיסור נובע מחמת שחל בשבת, עדיין אין זה מעשה שה' ציווה לעשותו וממילא כיצד רואים בו מעשה מצווה??

נהגה | מצווה מכח מעשה ומצווה במהותה

מאכילת סנדוויץ? ומה נשתנה קול שופר מקול חצוצרה? רק מכיוון שזה מעשה מצווה. מעשה המצווה הוא שמגדיר זאת כאכילת מצוה, ומעשה המצווה הוא שמגדיר זאת כתקיעת שופר.

יש מצוות שבהן המצווה היא חפצית. יש לה שם מצווה גם אם האדם לא עשה זאת כמעשה מצווה. כך למשל מילה. יש לה ערך סגולי אף אם האדם לא עשה מעשה מצווה בעת שמל. הסרת הערלה היא מצווה במהותה גם אם המעשה לא עלה למוהל כדי מצווה.

ראינו בירושלמי כי במצווה הבאה בעבירה אין יוצאים ידי חובה מכיוון שאין זה מעשה מצווה. אבל, דבר זה מותנה בכך שמדובר במצווה שצריך מעשה מצווה כדי להגדיר אותה כמצווה. לעומת זאת, מצווה שהיא במהותה מצווה, כמו מילה, הרי שגם אם אין מעשה מצווה בעשייתה (מכיוון שזה מעשה עבירה), עדיין שם מצווה יש בה.

ממילא מיושבת כמין חומר קושיית רבי עקיבא איגר, שהרי הגמרא הדנה בטעה בדבר מצווה עוסקת במצוות מילה. במצווה זו יש חפצא של מצווה אף אם אין מעשה מצווה. ממילא יש להגדיר זאת כטועה בדבר מצווה ואין לדמות זאת לעבודה זרה, אף אם עסקינן במעשה הבא בעבירה.

...

מעתה מתיישב כמאליו הקושי שהעלינו ביחס למצוות כיסוי הדם. שאלנו, מדוע אין בו פסול של מצווה הבאה בעבירה הפוסל את השם של מעשה המצווה? התשובה היא כי כיסוי הדם אינו מסוג המצוות שבהן צריך שיהיה "מעשה מצווה" כדי להגדיר את המעשה כמצווה. זו מצווה חפצית ויש לה שם מצווה גם אם האדם לא עשה זאת כמעשה מצווה, שהרי נוצרה מציאות שבה הדם מכוסה. מצוות כיסוי הדם היא מצווה במהותה גם אם המעשה לא עלה למכסה כדי מצווה. לכן, החיסרון היחיד שיכל להתעורר הוא שאין חפצא של "עפר כיסוי" בהיותו כתותי מכתת, ועל כך השיבה הגמרא שכל כמה יותר מפורר ומפורד יש בו יותר ערך סגולי לכיסוי הדם. מבחינה חפצית יש לו שם עפר, והפירוד של כל גרגיר לעצמו, הוא אך מעליותא.

מועד המעשה ומועד תוצאתו

בגמרא שבת דף כ"ב עמ' ב' דנו בנר חנוכה האם "הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה". אם הנחה עושה מצווה נמצא כי אם כבה הנר בתוך הזמן שבו הוא אמור להיות מונח - לא קיים את המצווה. אך אם הדלקה עושה מצווה די לו כי הדליק את הנר כדי שייצא ידי חובתו. והגמרא מוכיחה בין השאר מלשון הברכה "אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה" - כי הדלקה עושה מצוה.

אכן, הלכה פסוקה היא בשו"ע אורח חיים סימן תרע"ג, סעיף א':

"הדלקה עושה מצוה. לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה".¹ ואפילו כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת שעדיין הוא מבעוד יום, אינו זקוק לה. וכן אם לאחר שהדליקה בא לתקנה וכיבה אותה בשוגג, אינו זקוק לה. הגה: ואם רוצה להחמיר על עצמו ולחזור ולהדליקה, אין לברך עליה (רשב"א סימן תקל"ט. ור"ן)."

לכאורה, מה פשר פסקו של הרמ"א?

ממה נפשך: אם קיים את המצווה בהדלקה, למה שידליק שוב? מה התועלת בכך?

שמה תאמר כי ההדלקה הראשונה לא הועילה, אם כן מדוע שלא יברך על ההדלקה השנייה?

...

לג. כך למשל בשולחן ערוך או"ח סימן תרע"ט סעיף א' נפסק ברמ"א כי בערב שבת מדליקים נר חנוכה בעוד היום גדול (תרומת הדשן סי' ק"ב). ואם כבתה - אין זקוק לה.

אברהם וינרוט

בנימוקי יוסף מסכת בבא קמא דף י' עמ' א' הקשה, למאן דאמר כי אשו משום חיצו המחשיב את האש הדולקת מחמתו כחיצו

"אם כן, היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות, והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת ... ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת? ... והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת ועם כל זה תנן (שבת דף י"ט עמ' ב') משלשלים את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחיזים את האור במדורת בית המוקד ומעשים בכל יום?"

ומתרץ הנימוקי יוסף:

"כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה... וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידים בהווא עידנא דלית ביה איסור חשיב".

כלומר, לשיטת הנימוקי יוסף, כל המלאכה נחשבת כמי שנעשתה בעת הדלקת הנר, דהיינו בטרם כניסת השבת. וקשה, הן הלכה פסוקה היא ברמ"א על שולחן ערוך אורח חיים סימן תרע"ט סעיף א' כי בערב שבת מדליקים נר חנוכה בעוד היום גדול, ולדברי הנימוקי יוסף שהדבר נחשב כאילו הודלק כולו ביום, כיצד יוצא ידי מצות נר חנוכה הן מצוותה שתדלק בלילה?

אין זאת אלא שאין לומר בדברי הנימוקי יוסף כי יש לראות את כל הדליקה כמי שבוצעה והושלמה בשעת ההדלקה, אלא שמבחינת ייחוס המעשה לאדם - יש לראות ברגע הראשון כמחולל של המעשה כולו, זהו מועד ביצוע המעשה על ידי האדם, אך אין זה מועד השלמת התבצעותו. אין לומר כי כל המעשה נעשה בפועל ברגע הראשון, אלא זמן עשיית האדם הוא ברגע זריקת החץ, אך השלמת פעולת החץ נעשית בעת פגיעתו, וכך גם בהדלקת האש על ידי האדם זמן עשייתו הוא הזמן שבו הדליק האדם, אך זמן הדליקה הוא הזמן שזה נעשה

נהגה | מועד המעשה ומועד תוצאתו

בפועל. כלומר, האדם סיים את חלקו בעשייה ברגע הראשון, אך השריפה עצמה היא תהליך שמקומו ושעתו - בשעה שנשרף בפועל. הכלל של איש משום חיצו קובע אם כן את גדר האחריות לפיו חיובו של האדם על מעשהו בשעת זריקת החץ או הדלקת האש, אבל מבחינת המעשה עצמו ברי כי אין ביכולתנו להקדים את מה שנעשה בזמן מאוחר ולראותו כמי שנעשה קודם לכן.

ראיה לכך מציין הרב צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי אורח חיים ב' סימן קי"ז, מכך שרבי יוחנן עצמו, הסובר כי אשו משום חציו, סובר במנחות (דף כ"ו עמ' ב') כי הקומץ מן הקטורת שמתיר שירים לאכילה - אינו מתיר עד שתצית האור ברובו. ואם נפרש דברי הנמוקי יוסף כפשוטם שכל מה שנדלק אחר כך נחשב כאילו דלק ברגע הראשון, למה לא יהא מותר תיכף מרגע הראשון שהדליק את הקטורת, הן הדבר נחשב כאילו כבר דלק לגמרי ולמה צריך לחכות עד שתצית האור ברובו? אין זאת אלא שדברי הנמוקי יוסף אינם אלא לגבי האדם המבעיר, אבל לגבי הדבר הנשרף אין לך אלא מקומו ושעתו שהולך ונשרף בפועל, והיתר שירים באכילה תלויה בעצם שריפת הקומץ.

...

לפי יסוד זה מיושב הקושי על שיטת ה"נימוקי יוסף" ביחס להלכה לגבי הדלקת נרות חנוכה בערב שבת, שכן:
הלכות חנוכה מחייבים כי מועד התבצעות המעשה - כך שהחפצא של הנר ידלק בלילה - וברי כי הנר אכן, דולק בשעות החשיכה, אף אם הוצת בעוד היום גדול. הלכות שבת אוסרים על הגברא לעשות מלאכה בשבת ולעניין זה קובע מועד ביצוע המעשה ע"י הגברא, וברי כי מכיוון שמעשה הדלקת הנר נעשה מבעוד יום - אין בכך חילול שבת.

בדומה לכך נראה כי יש להבין את פסקו של הרמ"א על שו"ע אורח חיים תרע"ג, סעיף א', כי המחמיר על עצמו יחזור וידליק את הנר שכבה, אך אין לברך עליה, כדלהלן:

אברהם וינרוט

יסוד ההחמרה להדליק שוב אם כבה הנר נעוץ בכך שאף שהדלקה עושה מצווה - מבחינת ייחוס המעשה לגברא המדליק, הרי שמבחינת התבצעות המעשה - בחפצא של הנרות הדולקים - אין לך אלא שעתם שהם הולכים ודולקים בפועל בלילה^ל. קיום המצוה אינו מסתיים אפוא בשעת הדלקת הנר (שבלייל שבת נעשה מבעוד יום) אלא בכך שהנרות דולקים לאחר חשיכה^ל ולכן יש מקום להחמיר ולהדליקם שוב משכבו הנרות.

מבחינת ברכה - ההתייחסות אינה לחפצא של הנרות אלא - לביצוע המעשה ע"י הגברא העושה. מבחינה זו ראינו ב"נימוקי יוסף", כי נגמרה מלאכתו ברגע הראשון שהדליק, וממילא גם כשהוא מביא לכך שהחפצא של הנרות ידלק בכל הזמן הראוי בלילה ע"י מעשה של הדלקתם שנית, אין מקום כי יברך בשנית, שהרי ברך על מעשהו הראשון, ודי היה בו כדי לייחס לו את כל דליקת הנרות בלילה.

לד. יתירה מכך, לכאורה יש להסתפק לגבי המעשה של הגברא עצמו, האם כשהדין הוא כי "כתבה אין זקוק לה" הכוונה היא שהמצווה נגמרה עם הדלקתו, או שגם מצד המדליק נחשב קיום המצווה כפעולה נמשכת, כך שכל זמן שהנר דולק מכוחו, נחשב הדבר לאשו משום חיצוי והוא נחשב למקיים את המצוה כל הזמן? לכאורה נראה שנכון יותר לומר כי זו פעולה נמשכת, שהרי הדין הוא שאסור לכבות את הנר, וגם אסור להשתמש בנר עד אחר זמן מצוות ההדלקה, ומכאן שקיום המצווה נמשך בכל אותה עת. לפי זה מובן שאם חוזר ומדליק הריהו עושה מצוה, שכן אין המצוה נגמרת כל זמן שהנר דולק.

לה. אכן כך מבואר בתרומת הדשן (סימן קב הוזכר ברמ"א סימן תרעט ובמג"א שם) שכתב לענין נרות חנוכה של שבת וז"ל: וא"כ עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום אלא בשהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה.

זמן כחלק מהגדרת הדין

במסכת ראש השנה (דף ט' ע"א) מצינו מחלוקת מהיכן נלמד הדין של הוספה מהחול על הקודש לגבי 'תוספת שביעית'.

שיטת רבי עקיבא היא, כי הדבר נלמד מן הכתוב לגבי שבת (שמות ל"ד) "וביום השביעי תשבות, בחריש ובקציר תשבת" - תוספת זו מיותרת לגבי היום השביעי שהרי כבר אמר שיש לשבות בו מכל מלאכה, ולכן אולי נדרוש אות לגבי שביעית, אך "אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר (ויקרא כ"ה) "שדך לא תזרע...". אלא: חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית".

שיטת רבי ישמעאל היא, כי הדבר נלמד מן הפסוק (ויקרא כ"ג) לגבי יום הכיפורים "ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה? תלמוד לומר בערב - אי בערב יכול משתחשף? תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מלמד שמוסיפין מחול על קדש. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין? תלמוד לומר (ויקרא כ"ג) "מערב עד ערב". אין לי אלא יום הכפורים, שבתות מנין? תלמוד לומר תשבתו. ימים טובים מנין? - תלמוד לומר שבתכם. הא כיצד? כל מקום שיש בו שבות - מוסיפין מחול על קדש".

רבי עקיבא איגר מקשה על שיטת רבי עקיבא כדלהלן:
אם הדרשה המחייבת תוספת מהחול על הקודש היא מ"בחריש ובקציר תשבות", הרי שהיא מתייחסת לאיסור מלאכות, ואם כן ניתן אמנם להבין כיצד לומדים דיני תוספת חול על הקודש משביעית לשאר הימי הקודש לאיסור מלאכה, אך מהיכן נלמד את הדין של תוספת לענין עינוי ביוה"כ?"

לו. ובלשונו: "לענין עינוי ביוה"כ מנא לן, דהא אין ללמוד עינוי ממלאכה במה מצינו דמה למלאכה דנוהג בשבתות וי"ט וצ"ע"ג".

אברהם וינרוט

ועוד קשה. בתוספת שביעית לא אסורות מדאוריתא כל מלאכות הארץ האסורות בשביעית. כך מצינו בתוס' שם (ד"ה "ומותר לקיימן") הנוקט כי מלאכת נטיעה האסורה בשביעית אינה אסורה בתוספת שביעית, שהרי מקור האיסור בפסוק "בחריש ובקציר" ולכן חל האיסור רק על שתי מלאכות אלו ולא על נטיעה. ואם כן, ביוה"כ ובשבת מניין לנו שכל המלאכות האחרות אסורות בתוספת שבת ובתוספת יוה"כ?

תוספות שם (ד"ה "ומותר לקיימן") מבאר כי נטיעה אינה אסורה בתוספת שביעית משני טעמים. הטעם הראשון הוא כאמור שכן נאסר רק "חריש וקציר"; וטעם נוסף הוא, משום שכל האיסור לחרוש בערב שביעית נובע מכך שזו חרישה המסייעת ומועילה לעבודת הארץ בשביעית, ממילא מובן שבנטיעה אין לאיסור לטעת בערב שביעית מחמת שהאילן גדל בשביעית שהרי כל האילנות (לרבות אלו שנטעו לפני שנים) ממשיכים לגדול בשביעית וא"כ לא יטע לעולם? וצ"ע מה הפשט בתירוץ נוסף זה, וכי כיצד ניתן לומר שהאיסור בתוספת שביעית נובע מכך שיש בחרישה סיוע לעבודת הארץ בשביעית? הרי המלאכה לא נעשתה בשביעית אלא בשישית ואם כן מדוע שדבר כזה יהיה אסור? הרי איסור עבודת הארץ הוא רק על מלאכה שנעשתה בשביעית! בשישית מלאכה שכזאת אינה אסורה! וכי מישהו שעושה מלאכה ביום שישי שיש ממנה תועלת בשבת מהדבר נאסר?

...

מחדש הגרב"מ אזרחי זצ"ל:

יש איסור לעשות מלאכות בשבת ואיסור לעשות מלאכות בשביעית, ואלו אותן מלאכות אך יש הבחנה יסודית ביניהם:
בשבת - האיסור הוא על האדם לעשות מלאכה. זמן האיסור הוא שבת. אבל הזמן אינו חלק מהגדרת האיסור. ממילא אם האדם מוסיף לעצמו תוספת זמן מהחול על הקודש אסור לו לעשות מלאכה בתוספת זמן זו.
בשביעית - הצווי הוא על "ושבתה הארץ שבת לה", לכן הזמן הוא חלק מהגדרת האיסור, שכן הצווי הוא לשמור על 'שבת הארץ' לכן "הקרקע צריכה לשבות בשנה

נהגה | זמן כחלק מהגדרת הדין

השביעית. אך גם אם האדם רוצה להוסיף לעצמו זמן בשישית, זמן זה אינו 'שבת הארץ' ואם כן קרקע של שישית אינה צריכה שביתה ומותרת.

מעתה מובן מה בא תוספות ומבאר, כי לכאורה חרישה בתוספת שביעית אינה אמורה להיות אסורה, שהרי אינה חרישה 'בשבת הארץ' בקרקע של שביעית? אלא שתירצו שכיוון שהחרישה של שישית מועילה לקרקע של שביעית - הרי שהדבר נחשב כבר כעת כמלאכה ב"קרקע של שביעית".

אבל ביחס לנטיעה אי אפשר לומר זאת, שכן נטיעה אינה פעולה בקרקע של שביעית. אני נוטע משום שאני מעוניין בעץ לתמיד ולא לשביעית בלבד. אי אפשר לדמות זאת לחרישה בסמוך לשביעית שבאה לטייב את הקרקע של שביעית. ביחס לכך מבאר תוספות, שמא תשאל, הרי הנטיעה תמשיך לגדול גם בשביעית? על כך אומר תוספות כי אם כן, הרי שגם נטיעה של שנה ראשונה ממשיכה לגדול בשביעית. אין זאת אלא שמה שניטע לתמיד, אינו נחשב כפעולה "בקרקע של שביעית".

הנה כי כן, בפנינו הבחנה בין זמן שהוא תנאי חיצוני לתחולת הדין, לבין זמן שהוא נהפך להיות חלק מהגדרת הדין. עיקרון זה יישב גם את שאלתו של הגר"א וסרמן כפי שנראה להלן.

...

ר' אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" אות רי"ב (על פסחים צ"ט עמ' ב') מקשה כדלהלן:

במשנה שם שנינו: "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". ומבאר הגמרא

כי בעוד שבערב שבת אוכל והולך עד שתחשך, הרי שבערב הפסח, משום החיוב לאכול מצה לתיאבון אין להתיר אכילה עד שתחשך.

ומבאר תוספות שם (ד"ה "עד שתחשך") כי לגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, משום שנאמר (שמות י"ב) "ואכלו את הבשר בלילה

הזה" ומצה ומרור הוקשו לפסח. אבל סעודת שבת וימים טובים ניתן לאכול מבעוד יום".

נמצא כי שונה היא מצה מסעודת שבת, מכיוון שנאמר "בלילה". אך אלמלא פסוק זה, היה חל גם לגבי מצה הדין שניתן לאכול אותה גם מבעוד יום בתוספת יו"ט כיוון שזהו זמן הקדוש לעניין איסור מלאכה, הרי שהוא קדוש גם לעניין מצה וקיום מצוות היום.

והנה, במסכת כתובות דף מ"ז עמ' א' מציין תוספות (ד"ה "דמסר לה") את הכלל שאין נושאים נשים בחולו של מועד משום שאין מערבים שמחה בשמחה, שנאמר "ושמחת בחגך" ולא באשתך". ברם, שאיסור זה אינו נוהג בתוספת יו"ט שאז מותר לשאת אישה, שכן בתוספת יו"ט אין קיום של מצוות "ושמחת בחגך". בתוספת יו"ט אסורה עשיית מלאכה מדאורייתא, ובכל זאת מצוות "ושמחת" אין בה. ולכאורה, מה ההבדל בין מצוות מצה שאלמלא הפסוק של "בלילה" היתה מתקיימת באכילה בתוספת יו"ט, ממצוות "ושמחת בחגך" שאינה מתקיימת בתוספת יו"ט? מה שונה מצה מ"ושמחת בחגך"?

ברם, שלפי העקרון דלעיל, המבחין בין זמן שהוא תנאי חיצוני לתחולת הדין, לבין זמן שהוא חלק מהגדרת הדין, מיישב הגרב"מ את שאלת ר' אלחנן וסרמן כמין חומר:

יש שני סוגי מצוות שיש לעשותן בזמן מסויים:

- יש מצוות שבהן המועד אינו חלק מהגדרת המצווה, אלא הוא תנאי לעשייתה.
 - ויש מצוות שבהן המועד הוא חלק מהגדרת המצווה.
- מצוות מצה - היא מצווה מהסוג הראשון - המועד אינו חלק מהגדרת המצווה, אלא הוא תנאי לעשייתה.
- מצוות "ושמחת בחגך" - היא מצווה מהסוג השני, שבו המועד הוא חלק מהגדרת המצווה. החג הוא חלק מן ההגדרה של מעשה המצווה.

לז. כפי שמצינו בברכות דף כז עמ' ב': "מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום".

נהגה | זמן כחלק מהגדרת הדין

תוספת יו"ט אינו הופך לחפצא של יו"ט. אכן, מחילים עליו את הדינים של יו"ט אבל - ליו"ט אין הוא נחשב.

ממילא, לגבי מצווה שבה הזמן הוא לא חלק מהגדרת המצווה, ניתן לקיים את המצווה גם בתוספת יו"ט, שהרי זה זמן שחלים בו דיני החג. לכן, ניתן לקיים את מצוות מצה - גם בתוספת יו"ט (אלמלא הפסוק של "בלילה"). לעומת זאת, "ושמחת בחגך" אי אפשר לקיים בתוספת יו"ט - שהרי יו"ט לא נקרא.

...

לפי עקרון זה נראה ליישב גם את קושיית רבי עקיבא איגר: השאלה הראשונה היתה אם לומדים דין תוספת שביעית מ"בחריש ובקציר תשבות" מהיכן נלמד את הדין של תוספת לענין עינוי ביוה"כ? ושוב נראה כי יש להבחין בסברה:

- **יום כיפור:** איסור התענית אינו נובע מהחפצא של יו"כ. זו לא המהות של יו"כ להתענות. אכן, ביום כיפור מצווה להתענות, אבל הזמן הוא לא חלק מהגדרת האיסור.

- **שביעית:** האיסור במהותו נוגע ל"שבת הארץ". הזמן - השבת הוא חלק מהגדרת האיסור.

לכן, לגבי יו"כ - פשוט הוא שגם בתוספת יו"כ חל איסור זה, שהרי גם אם תוספת יו"כ איננה יו"כ, זה עדיין זמן שמוסיפים בו דיני יוה"כ. לשם כך, אין צורך בפסוק מיוחד, והדבר נובע מסברה.

לעומת זאת, לגבי תוספת שביעית צריך פסוק של "בחריש תשבות" כדי ללמדנו שעשיית מלאכת חרישה בתוספת שביעית כמוה כעשיית מלאכה ב"קרקע של שביעית". אלמלא פסוק זה לא היינו למדים שמלאכה שנעשית בשישית - נחשבת כעשויה בקרקע של שביעית. אכן, היינו למדים שבתוספת יו"ט חלים הדינים של יו"ט. אבל, קרקע של שביעית זה לא נחשב! ולכן, כשהזמן הוא חלק מן ההגדרה - חייבים ללמוד זאת מפסוק מפורש.

שאלתו השניה של רע"א היתה שבתוספת שביעית לא נאסרה מלאכת נטיעה. ואם כן, ביוה"כ ובשבת מניין לנו שכל המלאכות האחרות אסורות בתוספת שבת

אברהם וינרוט

ובתוספת יוה"כ? והתשובה היא שתוספת יו"ט הרי היא כיו"ט לכל דבר ועניין ומה שנאסר ביו"ט - הוחל גם בתוספת. אבל, בתוספת שביעית לא די בהחלת האיסורים עוד קודם לכן, שהרי אין המדובר ב"קרקע שביעית" והזמן הוא חלק מהגדרת הדין. לכן, יש שם הבחנה בין חרישה שנצרכת לקרקע שביעית קודם לכן, כי הפעולה נעשית לשם טיוב הקרקע בשביעית, לבין נטיעה שבה הפעולה אינה בקרקע שביעית ואינה נצרכת עבודה, וממילא בהעדר "קרקע של שביעית" לא ניתן להחיל את האיסור.

כוונה כחלק מהגדרת המצווה

כוונה שבאה להגדיר את המעשה כמצווה
הרמב"ם בהלכות שופר פרק ב' הלכה ד' פוסק:

"המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכן
השומע מן המתעסק לא יצא. נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא
נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון
השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוין שומע ומשמיע".

מהרמב"ם עולה לכאורה שמצוות צריכות כוונה, ולכן צריכים כוונה של השומע
ושל המשמיע^{לח}.

מקשה ה"מגיד משנה", אם כן לכאורה בפנינו סתירה חריפה בפסקו של הרמב"ם,
שהרי בהלכות חמץ ומצה פרק ו' הלכה ג' פסק הרמב"ם "אכל מצה בלא כונה
כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו" - ומכאן שפסק הרמב"ם כי
מצוות אין צריכות כוונה^{לט}?

על יישוב סתירה זו נשתברו קולמוסים הרבה. יש כמה הסברים מפורסמים:

לח. ה"מגיד משנה" מבאר כי הרמב"ם פסק כרבי זירא במסכת ראש השנה דף כ"ח שמצוות
צריכות כוונה וכן פסק בה"ג, ויש מן הגאונים שלא פסקו כרמב"ם אלא כשיטת רבא (בגמרא
שם) ש"התוקע לשיר" יצא שכן מצות אינן צריכות כונה וכל שנתכוון לתקיעה ראוי אע"פ
שלא נתכוון לצאת יצא, וכן דעת הרשב"א והרא"ה".

לט. בלשון ה"מגיד משנה": "ואני תמה בדברי רבינו שהוא פוסק בהל' חמץ ומצה שאם
אכל מצה בלא כונה, כגון שאנסוהו עכו"ם שיצא ידי חובתו וזה נראה בגמ' שהוא כדעת
מי שאומר מצות אין צריכות כונה ... ואם כן היאך פסק כאן רבינו שמצות צריכות כונה,
והצריך כאן כוונת שומע לצאת וכוונת משמיע להוציא".

הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק

הגר"ח סולובייצ'יק נקט ששיטת הרמב"ם היא שמצות אין צריכות כוונה ולכן מי שאכל מצה בלא כוונה יצא, ומה שפסק הרמב"ם בהל' שופר שצריך כוונת שומע ומשמיע זה דין מיוחד הנחוץ כדי להוציא אדם אחר ידי חובה. כלומר, המקיים את המצוה בעצמו יוצא גם ללא כוונה, כי המצווה אינה צריכה כוונה, אבל בכדי להוציא אדם אחר ולצאת ידי חובה מאדם אחר צריך כוונה כדי שמעשה התקיעה יצטרף וייתחם לשומע.

הגר"ד סולובייצ'יק (שיעורים לברכות דף י"ג עמ' א') כתב ששיטת הרמב"ם היא שמצות צריכות כוונה ולכן התוקע והשומע צריכים כוונה כדי לצאת. אולם, כשאנסוהו עכו"ם לאכול מצה יצא, שכן "אכילה שאני שכן נהנה". כלומר, מצינו (סנהדרין ס"ב עמ' ב') ש"המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה". אכילת חלב בלא משים אסורה, שכן ההנאה נחשבת כמודעות וכוונה למעשה^מ. ממילא, גם באכילת מצה בלא כוונה יצא, שהרי הנאת האכילה נחשבת ככוונה^{מא}.

תרוץ המגיד משנה

ה"מגיד משנה" עצמו מיישב את דברי הרמב"ם כך:

"ולא מצאתי בזה תירוץ נאות לדעתי אם נוסח ספריו אמת ...
ואולי שהוא סובר, שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר

מ. הסבר זה אינו מקובל על כולם. למשל, ה"אתוון דאוריתא" בסימן כ"ד מבאר שמעשה שאיברי האדם עושים בלי מודעות שלו "אינו מתייחס אליו כלל, כמובן לכל בעל שכל צח". לכן, "כשלא כיוון נחשב כלא עשה ולא עבר על דברי התורה. אבל, באכילת חלבים ועריות לא הקפידה התורה על המעשה אלא על הרגשת ההנאה, שלא יינה מאכילת חלב ומביאת עריות". לכן למשל מבואר בשבועות י"ז ע"ב שהפורש מנידה באבר חי חייב כרת "משום שיציאתו הנאה לו כביאתו". אף שאין היציאה מעשה ביאה ואדרבה היא פרישה, אבל האיסור אינו המעשה אלא ההנאה. לפי הסבר זה נמצא שבאכילת מצה, שהמצווה אינה ההנאה אלא מעשה האכילה, לא ברור מדוע יצא ידי חובתו משלא כיוון לצאת?
מא. הסבר זה טעון הסבר, שהרי לא עסקינן במי שאכל מצה במתעסק "בלא משים", שאז ההנאה מביאה את הדבר לתודעתו, אלא במי שגויים אנסו אותו לאכול מצה, והכלל הוא שמעשה שאדם עושה בעל כורחו כלל אינו מיוחס אליו (אלא לאונס) ואם כן כיצד יצא ידי חובה?

נהגה | כוונה כחלק מהגדרת המצווה

אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו השמיעה לפיכך צריך כונה
מה שאין כן באכילת מצה".

כלומר, כאשר המצווה היא עניין הנעשה ממילא, כמו שמיעת קול שופר שהמצווה אינה במעשה התקיעה ודי בשמיעה כדי לצאת ידי חובה, פסק הרמב"ם שצריך כוונה. אבל, כשזו מצווה שיש בה מעשה, כמו אכילת מצה, אין צורך בכוונה, שכן המעשה כמוהו ככוונה.

ברם, שדברי ה"מגיד משנה" תמוהים ומחייבים הסבר מה תורמת העשיה לכוונה. כיצד ניתן לומר שמעשה שנעשה בלי משים ("מתעסק"), או אף באונס, עולה כדי כוונה?

בנוסף, בלא ביאורו של ה"מגיד משנה", יש להבין את הסתירה ברמב"ם, האם מצוות צריכות כוונה אם לאו? האם גם לנו יש תירוץ לזה?

נראה כי ניתן להבין סוגיה זו לאור יסוד של הרב שלמה היימן. נפרט:

א. מצוות אין צריכות כוונה אבל "בל תוסיף" צריך כוונה

במשנה במסכת עירובין דף צ"ה עמ' א' מצינו:

המוצא תפילין ("בשדה, במקום שנאבדין - רש"י) מכניסן ("לעיר ולבית") זוג זוג ("אחד בראש ואחד בזרוע, והיינו זוג, כדרך שלובשן בחול, וחוזר תמיד ומכניסן זוג אחר זוג, עד שיכלו" - רש"י). רבן גמליאל אומר: שנים שנים ("זוג בראש וזוג בזרוע" - רש"י).

הגמרא שם ע"ב מבארת את מחלוקת תנא קמא ורבן גמליאל כתלויה בשאלה האם מצות צריכות כוונה: רש"י מבאר [בפירושו השני והעיקרי] שכך יש לגרוס: "תנא קמא סבר מצות אין צריכות כוונה ולכולי עלמא תכשיט הן, הלכך כיון דלענין מפק ידי חובתיה נפיק בלא כונה לענין בל תוסיף נמי אף על גב דלא מכוין להו למצוה איכא בל תוסיף כיון דזמן תפילין הוא", כלומר לבישת התפילין בשבת נחשבת כנשיאת תכשיט המותרת בשבת, אבל לת"ק גם כשלא מתכוון למצוה אלא להצניע את התפילין הוא יעבור בזוג השני על בל תוסיף, ולדעת רבן

אברהם וינרוט

גמליאל מצוות צריכות כוונה ולכן יכול ללבוש שני זוגות כתכשיט כדי להצניעם וכיון שלא יכוון למצוה אין כאן איסור בל תוסיף.

ב. גם אם מצוות לא צריכות כוונה - כשיש כוונה הופכית אין מצווה הר"ן על הרי"ף מסכת ראש השנה דף ז' עמ' ב' מציין כי לדעת הרבה מן הגאונים מצוות אין צריכות כוונה ומכל מקום

"כתב רבינו שמואל ז"ל דאע"ג דאמרינן מצוות אין צריכות כונה הני מילי בסתם, אבל במתכוון שלא לצאת אינו יוצא".

כלומר, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, גם הוא מודה שמעשה בלא כוונה כגוף בלי נשמה, אלא שהוא סובר שכאשר אדם עושה מעשה מצוה גם אם באופן סתמי, זה מתפרש ממילא שנעשה לשם מצוה. לכל הדעות צריך כוונה, אלא שגם במעשה סתמי של מצוה יש כוונה, שכן אנו מסיקים מכללל שהתכוון למצווה. לכן, גם אם עשה דברים בשטף הרגלו ולא חשב על דבר, עצם העובדה שעשה מעשה מצווה - מלמדת מכללל על כוונה לעשותה. הוא אמנם לא חושב כעת על שום דבר או עסוק בענייניו ופועל מכנית, אך אם תעצור אותו לרגע בשטף מרוצו ותשאל: מה אתה עושה עכשיו ולמה? הוא ישיב כי הוא עושה מצווה. אבל, אם עושה המצווה התכוון במפורש שלא לצאת ידי חובה אין אפשרות להסיק מכללל שהתכוון, שהרי אדרבה הוא מכוון שלא לצאת. ממילא, מכיוון שכוונה נחוצה לכל הדעות וכאן ברור שאין כוונה, הרי שהוא לא יוצא ידי חובה לכולי עלמא.

"לפי זה כתב רבנו שמואל, שזה הוא שנהגו להבדיל בבית אף על פי ששמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת - לפי שהתכוונו שלא לצאת שם".

ג. קושיית ה"טורי אבן"

בעל ה"שאגת אריה", בספרו "טורי אבן" על מסכת ראש השנה דף כ"ח עמ' ב', נוקט כי לשיטת רבנו שמואל שכוונה הופכית (כלומר כוונה מפורשת שלא לצאת ידי חובה ע"י המעשה שנעשה) גורמת לכך שלכל הדעות לא מקיימים מצווה, הרי שבוודאי (ומקל וחומר) שגם לא עוברים על "בל תוסיף" כשיש כוונה הופכית.

נהגה | כוונה כחלק מהגדרת המצווה

אם כוונה הופכית משמעה הפקעת המצווה הרי שהיא מפקיעה גם "בל תוסיף". אם כן, מדוע לתנא קמא במשנה במסכת עירובין דף צ"ה אינו יכול להכניס שני זוגות משום בל תוסיף? הרי הוא יכול לכוון במפורש שלא לצאת ידי חובת מצווה וממילא לא יהיה לו בל תוסיף?

ד. היסוד של הרב שלמה היימן

כאשר נאמר שמצוות צריכות כוונה - המשמעות היא שהמצווה עצמה צריכה את הכוונה.

בלי כוונה אין זה מעשה מצווה. כך למשל, תקיעה בשופר שאינה לשם מצוות שופר היא צפצוף ולא "תקיעת שופר". בלי הכוונה אין להגדיר את המעשה כמצווה. זה חסרון בחפצא של מעשה המצווה ולא רק בגברא של האדם שלא כיוון. לעומת זאת, מי שסבור שאין צריך כוונה, נוקט שאין צורך בכוונה כדי שהמעשה יוגדר במהותו כמעשה מצווה. שופר הוא שופר שופר, ואין זה צפצוף אלא תקיעת שופר - גם אם לא כיוון לכך.

לפי זה מיושבת קושיית ה"טורי אבן" ויש לומר כך:

א. "בל תוסיף" אינו תלוי בשאלה האם הגברא יוצא ידי חובה. כדי שיעבור על בל תוסיף די לנו בכך שהוסיפו על מעשה המצווה, שבחפצא שלו הוא מעשה מצווה.

ב. לפי המאן דאמר שמצוות לא צריכות כוונה, הרי שכאשר כיוון כוונה הופכית חסר בכוונה של הגברא והוא לא יוצא ידי חובה. אבל לומר שחסר ב"חפצא" של מעשה המצווה הנוסף שנעשה, ושהוא לא יוגדר כמעשה מצווה, שהרי לשיטתו כוונה אינה נחוצה לעולם כדי להגדיר את המעשה כמעשה מצווה.

ג. ממילא, גם אם ברור שכאשר יש כוונה הופכית אין הגברא יוצא ידי חובת מצווה, בל תוסיף הוא יעבור שהרי מעשה מצווה יש כאן.

מחדש הגרב"מ זצ"ל:

הרב היימן חידש כי לדעת מי שסובר שמצוות צריכות כוונה, הרי שבהעדר כוונה אין המעשה מוגדר כחפצא של מצווה. למה? בהכרח יש לומר כי חלק ממעשה המצווה הוא היותו מכון. מעשה המצווה כולל אפוא בתוכו שני מרכיבים: עשייה. כוונה. בלי אחד מהם אין זה מעשה מצווה.

אברהם וינרוט

נמצא כי מי שלא כיוון, עשה רק חצי ממעשה המצווה - את החלק של עשייה בלי החלק של כוונה. נמצאנו למדים כי בהעדר כוונה, לא רק החפצא של מעשה המצווה חסרה, אלא שגם הגברא לא עשה את הפעולה שעליו לעשות, שהרי עשה רק מחצה. הוא רק עשה מעשה אך לא כיוון. נמצא כי כאשר מצוות צריכות כוונה, יש בכך דין הן בגברא והן בחפצא:

- יש דין בגברא שעליו לעשות שתי פעולות: עשייה וכוונה. בלי הכוונה לא ביצע את המוטל עליו.

- יש דין בחפצא - בלי כוונה אין הפעולה מוגדרת כמעשה מצווה. מכאן ניתן להסביר שמי שסובר שמצוות לא צריכות כוונה, חולק רק על החלק הראשון וסובר שניתן ללמוד מכללא מכך שהאיש עשה מעשה זה בעיתוי הזה כי הוא כיוון למצווה. אבל, ייתכן כי לא יחלוק על החלק השני לפיו בלי כוונה יחסר בהגדרה של המצווה אלא שהוא סובר שגם מעשה מצוה סתמי הוא מעשה מכוון. אכן, כשיש עשייה סתמית היא פועלת הן גם במישור השני, של החפצא, וניתן לומר שהיא עצמה מגדירה את המעשה כ'מעשה מצווה', אבל כאשר האדם לא עושה אפילו מעשה סתמי (כמו בשמיעה), וגם כוונה אין לו - מה יגדיר את קול השופר שעבר ליד אוזנו כמעשה מצווה? לכן חייבים לכוון בשמיעת קול שופר וכך מתפרשים דברי ה"מגיד משנה".

לשיטת הרמב"ם מצוות אין צריכות כוונה (כפי שראינו לעיל כי נקט הגר"ח) ומסיקים את הכוונה מכללא. מבחינת הגדרת הפעולה כמעשה מצווה מכוון די בכך האדם עשה מעשה שהוא מצווה. לכן, כשאוכל מצה - די בעשיית הפעולה באופן סתמי כדי להגדיר זאת כ"אכילת מצה" ופוסק הרמב"ם שיצא ידי חובה, שהרי בחפצא של המעשה לא חסר דבר. אבל! בשמיעת שופר, אין פעולה כלשהי של השומע. בלי כוונה לצאת ידי מצווה מה יגדיר זאת כ"שמיעת תקיעת שופר"? מה יצור את ההגדרה של הדבר כחפצא של מצווה? לכן פוסק הרמב"ם שבשופר לא יצא ידי חובה.

יישוב הסתירה בדברי הרמב"ם

בכך מיושבת גם הסתירה לכאורה לשיטת הרמב"ם ממה שפסק בהלכות קריאת שמע פרק ב' הלכה א' כי "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון, שהוא

נהגה | כוונה כחלק מהגדרת המצווה

שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. והשאר אם לא כיון לבו יצא, אפ"י היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לבו בפסוק ראשון".

הפסוק הראשון מחייב כוונה משום שזה חסרון בקבלת עול מלכות שמים. אבל, בכל שאר פסוקי קריאת שמע שיש חובה לומר את כולם הוא יוצא אף שלא כיוון. הכיצד? האם סבר הרמב"ם שמצוות אין צריכות כוונה? אם כן מדוע בשופר בלא כוונה לא יצא?

התשובה היא כי אכן, לשיטת הרמב"ם מצוות אין צריכות כוונה ויש להסיק את כוונתו מכללל. מה שצריך כוונה זה רק כדי להגדיר את המעשה כמעשה מצווה. אבל, אם בחפצא של המעשה זהו מעשה מצווה לא צריך עוד כוונה של הגברא לשיטת הרמב"ם. ובכן, בקריאת שמע יש בפנינו מעשה מצווה ברגע שכיוון בפרשה הראשונה של קריאת שמע לקבל עול מלכות שמיים, שהרי מעשה המצווה של קריאת שמע - אחד הוא. ממילא, משכיוון בראשית קריאת שמע לקבל עול מלכות שמיים, הוא הגדיר בכך את כל קריאתו כמעשה של קבלת עול. נמצא כי המצווה מוגדרת כ"מעשה מצווה", וממילא יוצא ידי חובה אף אם בשאר הפסוקים לא כיוון.

מסקנת הדברים

הנה כי כן, נמצאנו אומרים כך:

לפי ההסבר של הרב שלמה היימן מבינים אנו כי "מצוות צריכות כוונה" במובן זה שהמצוות עצמן - בחפצא שלהן - צריכות כוונה כדי להגדיר אותן כמעשה מצווה. בנוסף, מוטל על הגברא לכוון - שאם לא כן, לא ביצע חלק ממעשה המצווה. לסוברים שמצוות אין צריכות כוונה המשמעות היא שאת הכוונה של הגברא ניתן להסיק ממילא כפועל יוצא ממעשהו, כי כשיש עשייה הרי שהיא עצמה יכולה גם להגדיר את המעשה כמעשה מצווה. אבל, כשאין עשייה - אין מה שיגדיר זאת כמעשה מצווה, ואת החלק הזה (של כוונה לשם הגדרת המעשה כמעשה מצווה) צריך גם לפי מי שסובר שמצוות אין צריכות כוונה.

ממילא, משהוגדר המעשה כמעשה מצווה, כגון כשיש עשייה (באכילת מצה) או כשיש כוונה בתחילת המעשה המגדירה את כולו (קריאת שמע) - די בכך. לכן,

אברהם וינרוט

במצה שאכל בלי כוונה ואף בקריאת שמע משכיוון בפסוק הראשון - יצא אף אם בשאר המעשה אין כוונה.
אבל, כשאין מעשה בכלל, כגון מצוות שופר שהיא בשמיעה ולא בתקיעה, צריך כוונה אף לשיטת הרמב"ם שמצוות אין צריכות כוונה, כי בהעדר מעשה ובהעדר כוונה - מה יגדיר את הדבר כמעשה מצווה?

טהרת מקום התפילה

הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק ד' הלכה א') פוסק:

"חמשה דברים מעכבין את התפלה אף על פי שהגיע זמנה: טהרת ידים, וכיסוי הערוה, וטהרת מקום תפלה, ודברים החופזים אותו, וכוונת הלב".

יש אפוא צורך במקום טהור, מיוחד לתפילה, נקי מכל מיאוס גשמי או רוחני. ברמב"ם נאמר "חמישה דברים מעכבים" ומכאן עולה לכאורה כי מקום טמא מעכב ותפילה שנעשתה במקום שאינו טהור אינה תפילה, כשם שתפילה בלי כוונה אינה תפילה.

אבל, לא כך כתב הרמב"ם!

הרמב"ם שם (הלכה ט') פוסק:

"המתפלל ומצא צואה במקומו הואיל וחטא מפני שלא בדק עד שלא התפלל חוזר ומתפלל במקום טהור".

לכאורה, מה נוגעת העובדה שלא בדק לכך שלא יצא ידי חובה? בפשטות עיכוב התפילה נובע מכך שהתפילה נאמרה במקום מטונף. ועוד, מה אם לא בדק והמקום היה נקי?

לדוגמא, פרי יש לבדוק שאין בו תולעים. אבל מי שאכל פרי מתולע עבר על איסור אכילת תולעת והאיסור לא נובע מכך שלא בדק, אלא להיפך בגלל שיש איסור לאכול תולעים צריך לבדוק.

והנה, כאן פוסק הרמב"ם כי אי הבדיקה היא טעם העיכוב. משמע כי מקום שאינו טהור אינו פסול בחפצא של התפילה, אלא זהו חסרון בגברא שעמד להתפלל במקום שאותו לא בדק. בהתאם לכך אם התפלל אדם במקום שבפועל אינו נקי,

אברהם וינרוט

אך הוא כגברא לא היה צריך להעלות על דעתו שהמקום לא נקי ולא היה עליו לבדוק אותו, הרי שתפילתו תהיה תפילה והמקום לא יעכב את תפילתו^{מב}.

טהרת מקום בתפילה ובקריאת שמע

יושם אל לב היטב. הרמב"ם שם (הלכה ה') מפרט דוגמאות שבהן המקום אינו טהור וכותב:

"טהרת מקום התפלה כיצד? לא יתפלל במקום הטינופת ולא במרחץ ולא בבית הכסא ולא באשפה ולא במקום שאינו בחזקת טהרה עד שיבדקנו, כללו של דבר כל מקום שאין קורין בו קריאת שמע אין מתפללין בו, וכשם שמרחיקין מצואה וממי רגלים וריח רע ומן המת ומראיית הערוה לקריאת שמע כך מרחיקין לתפלה."

מעבר לפרטים יש אפוא כלל שמשווה פרטי מקום לא נקי לעניין תפילה לפרטי מקום לא נקי לעניין קריאת שמע. אבל, למרות השוואה זו, מעניין הדבר, שבהלכות קריאת שמע יש הלכה שהרמב"ם לא פוסק כדוגמתה בהלכות תפילה. בהלכות קריאת שמע (פרק ג', הלכה ב') פוסק הרמב"ם:

"אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אף על פי שאין בו צואה ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו ואם הרחיק ארבע אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות, וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא".

מב. אכן דברי הרמב"ם שורשם בגמ' שבה מבואר כי הצואה עצמה אינה פוסלת את התפילה לפי דעת רב, ולפי דעת רבא היא פסולה בגלל שהוא רשע שלא בדק, ותוס' מדייקים שאם לא היה צריך להעלות בדעתו את המצאות הצואה אינו רשע ולא נפסלת תפילתו. בגמרא במסכת ברכות דף כ"ב ע"ב מצינו "היה מתפלל ומצא צואה במקומו, אמר רבה: אף על פי שחטא - תפלתו תפלה. מתקיף ליה רבא: והא זבח רשעים תועבה! אלא אמר רבא: הואיל וחטא, אף על פי שהתפלל - תפלתו תועבה. וכתב בהגהות מיימוניות כי הרמב"ם פסק "כרבא דפסיק כן ודלא כרב דאמר תפלתו תפלה וטעמא משום זבח רשעים תועבה, ופר"י דהיינו דוקא במקום שהיה לו להעלות על דעתו שיש שם צואה אבל במקום שלא היה לו להעלות על דעתו ולהסתפק בכך לא מתקרי זבח רשעים ותפלתו תפלה ואין צריך לחזור".

נהגה | טהרת מקום התפילה

בהלכות תפילה אמר הרמב"ם: **הואיל וחטא מפני שלא בדק עד שלא התפלל חוזר ומתפלל במקום טהור**,
ואילו בקריאת שמע הדגיש: **"וכל מי שהתפלל במקום שאין מתפללין בו חוזר ומתפלל"**? משמע שאינו תלוי בבדיקה, והרי ק"ש ותפילה הושוו זו לזו, אם כן מדוע בהלכות ק"ש יש הלכה שאין לה מקבילה בהלכות תפילה?

אין זאת אלא, שיש השוואה מבחינת הגדרת מקום כלא נקי, אבל אין השוואה מבחינת התוצאה ולעניין הדין הנובע מתפילה במקום לא נקי. בקריאת שמע - הקריאה במקום לא נקי אינה קריאה כלל וצריך לחזור ולקרוא. לעומת זאת, בתפילה אין זה חסרון בחפצא של התפילה. התפילה במקום לא נקי היא תפילה, אלא שהגברא היה צריך לבדוק את המקום לפני שנעמד לעמוד בו לפני ה'. לכן, אם זו מציאות שבה לא היה עליו לבדוק, הרי שהתפילה מתקבלת, גם אם בפועל המקום לא נקי. זהו דין שונה לחלוטין מהלכות קריאת שמע. למה? מה יסוד ההבדל בין ק"ש לתפילה בעניין זה?

...

הראב"ד משיג על הרמב"ם האמור בהלכות ק"ש שפסק כי **"וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא"**. זו לשונו:

"אם אמר (הרמב"ם) על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא - לא אמר כלום".

כלומר, לשיטת הראב"ד יש חילוק אחר. כאשר נפסק כי: אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכיסא ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו", הרי שיש להבדיל ולהבחין בין בית מרחץ ובית כיסא לבין ק"ש לצד המת.
בעוד שק"ש בבית מרחץ ובית כיסא פוסלת את הקריאה גם לשיטת הראב"ד, הרי שקריאה לצד המת אינה פוסלת. מה ההבדל?

נראה כי ההבחנה נובעת מיסודו של הדין.

אברהם וינרוט

הפסול בקריאת שמע לצד המת נובע מכך שזהו לעג לרש, שכן הקורא ק"ש ליד המת (כמו מי שמקיים מצווה אחרת ליד המת) ממחיש כי המת פטור מן המצוות ואינו שייך עוד לקיומן, והוא, החי, שונה ממנו ונעלה עליו. נמצא כי זהו חסרון בגברא שזלזל במת בעת שקרא את שמע. זהו מעשה חמור. אבל אין בו כדי לפסול את הקריאה. לכן הקריאה קריאה היא ואין צורך לחזור ולקרוא. לא זה הדין ביחס לקריאה בבית המרחץ ששם זהו דין בחפצא של הקריאה שפוסל אותה מיסודה. אך אם כן, מדוע ובמה חולק הרמב"ם על הראב"ד? נראה כי הרמב"ם סובר שגם כאשר נאמר דין שאסור להתפלל ליד מת כי הוא לועג לרש הרי שהדבר מגדיר את המקום כבלתי ראוי, וממילא זה הופך להיות פסול בחפצא^{מג}.

אלא שעתה מתחדד עוד יותר הקושי מה ההבדל בין קריאת שמע לתפילה. בתפילה פסק הרמב"ם שהמקום שאינו נקי הוא פסול בגברא שלא בדק ואינו פסול בחפצא של התפילה, ואילו בק"ש פסק הרמב"ם כי פסול הנובע מדין שנאמר לגברא (שלא לבזות את המת) פוסל את החפצא של הקריאה כי המקום פסול. מדוע שלא נאמר גם בתפילה כי משנאמר לגברא לבדוק את המקום, הרי שהדבר גורם לכך שהמקום פסול והחפצא של התפילה נפסל?

...

הגרב"מ אזרחי מבאר את העניין כמין חומר, תוך עיון במקור הדין.

בגמרא במסכת ברכות דף כ"ד עמ' ב' מצינו:

"תניא כותיה דרב חסדא: היה מהלך במבואות המטונפות - לא

יקרא קריאת שמע; ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא - פוסק.

לא פסק מאי? - אמר רבי מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי:

מג. בפשטות זה הביאור בדברי ה"לחם משנה" שם שכתב: "הראב"ד בהשגות אינו סובר כן וטעמא מפני שאמר בברייתא ריש פרק מי שמתו (ברכות דף י"ח ע"א) לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו ואם עושה כן עובר משום לועג לרש ואם כן כיון דאין בה האיסור מחמת המקום שהמקום ראוי הוא לקרות בו אלא מפני שלועג מן המת אם כן משום הכי לא מיחייב למיהדר. אבל רבינו (הרמב"ם) סובר דאפילו הכי כיון דאין קורין באותו מקום לא יצא באותה קריאה".

נהגה | טהרת מקום התפילה

עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו (בהם). רב אסי אמר: הוי מושכי העון בחבלי השוא. רב אדא בר אהבה אמר מהכא: כי דבר ה' בזה".

בהתאם לכך מבאר הגרב"מ כך:

מי שקורא את שמע - מקבל עול מלכות שמיים. זו מהות קריאת שמע. קבלת עול מלכות באופן שלא מכבד את המלך אינה נחשבת קבלת עול. לדוגמא אדם הרוצה לשלוח למלך 'מתנה' ליום ההולדת ויביא לו ארגז מלוכלך מלא חול, הרי זה לא נחשב כלל כמתנה, גם אם היה אנוס כי מישהו החליף לו את הארגז. אם בפעולתו זאת הוא גם מוגדר כמי ש"דבר ה' בזה", הרי שזו סתירה מיניה וביה לקבלת עול מלכות שמיים. ממילא ברור כי בק"ש במקומות המטונפים שאין בהם צורה של קבלת עול - היא חיסרון בחפצא של הקריאה ובכל מהותה כקבלת עול מלכות שמיים.

בהתאם לכך פוסק הרמב"ם כי גם מי שקורא את שמע בסמוך למת ומבזה אותו - הוא לא מבזה רק את המת, אלא גם את דבר ה' האוסר לעשות כן. פעולתו היא במישור הגבירא אבל יש כאן גם בחינה של "דבר ה' בזה". לכן, זו שוב סתירה לק"ש כקבלת עול מלכות שמיים ולכן זהו פסול גם בחפצא של הקריאה ועליו לשוב ולקרוא. עול מלכות שמיים הוא לא קיבל בקריאה זו.

לעומת זאת, בתפילה האדם מבקש את בקשותיו מהקב"ה ובכך עובד את ה' בהכירו כי הוא לבד אינו יכול להשיג בעולמו דבר^מ. במקרה שהוא מתפלל

מד. המקור לחיוב האדם להתפלל הינו הפסוק (דברים י"א, י"ג): "לאהבה את ה' אלוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". ביחס לכך מציינת הגמרא במסכת תענית (דף ב' ע"א): "איזו היא עבודה שהיא בלב? הווי אומר זו תפילה". אדם מבקש מה' להגשים את משאלותיו האישיות: פרנסה, שלום בית, הצלחה, זיווג, ילדים, חיים ארוכים, רפואה שלמה, וכל נושא הנמצא במתחם הצרכים והמאוויים האנושיים, הוא מתמקד **בעצמו** ובצרכיו - וזוהי **עבודת ה'?**

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב העבודה פרק ג) מבאר, כי כאשר מתייצב האדם בפני אלוקיו ושופך לפניו שיחו, יש בכך הכרה עמוקה של האדם, כי הוא כשלעצמו אינו יכול

אברהם וינרוט

במקום לא נקי, אין בכך סתירה למהותה של תפילה ולכן הוא יוצא ידי חובה אם בדק ולא מצא או שלא העלה בדעתו לבדוק. תפילה היא הגשת בקשה למלך. אכן בוודאי מי שמגיש בקשה למלך על גבי נייר מלוכלך, סיכויי קבלת הבקשה קטנים יותר מפני שהמלך ימצא שלא כיבד אותו מספיק, אך זהו פגם בהכנה לבקשה, ולא סתירה לבקשה. לדוגמא, מי שלא יכל להשיג נייר מכובד, כמו עני מרוד, או 'שבוי' המגניב פתק למלך ממקום שבוי, הרי שטיב הנייר לא סותר לבקשתו. אכן, אם מגיש הבקשה יכול היה למצוא נייר יפה, ובהקבלה לבדוק את המקום שבו מוגשת הבקשה, והוא לא בדק, הרי שיש סבירות שהמלך ימאס בבקשתו ולכן כדאי שיתפלל ויבקש שנית, ומשום כך אמרו שיחזור ויתפלל. משום כך מוגדרת טהרת המקום כאחד מחמישה דברים המעכבים בתפילה. אבל, אם זה מקום שבו לא היה עליו להעלות על הדעת כי אינו נקי ולא היה מוטל עליו לבדוק, הרי שאין בחוסר הנקיות כשלעצמה משום פגם בבקשתו ואין בה סתירה להתייצבותו לפני ה' כנזקק המודה כי בלי הקב"ה אינו יכול להשיג דבר - וממילא גם אם המקום לא נקי עלתה לו תפילה.

להצליח במעשיו, או להושיע את עצמו ממצוקותיו. בשעת התפילה ניצב האדם בפני אלוקיו וכל ישותו והווייתו שמוטים מעליו. הוא מכיר בחדלון כוחו ובאפסותו המוחלטת מול האלוקים, ומכיר האדם בכך שחיים ורפואה, הצלחה, כבוד, שלוה ונחת - וחלילה מוות, חולי, מחסור ומכאוב - נתונים כולם בידי הקב"ה - והאדם הוא בסה"כ גרגר, אשר הרוח האלוקית נושבת בו וחורצת את גורלו, לשבט או לחסד. אכן, יש בידי האדם יכולת בחירה והוא נזר הבריאה ותכליתה. כוחות עצומים ניתנו לו לאדם. אבל, ההצלחה היא פרי סיעתה דשמיא ואם יעזבנו הקב"ה חלילה לרגע קט - יאבד סברו. מכאן מובן, כי על אף שהאדם שואל את צרכיו שלו, יש בכך משום עבודת ה' במובן העמוק ביותר האפשרי, וזהו מעשה מובהק של אמונה צרופה בבורא שאליו מתפלל האדם.

ברכה על קיום מצווה וברכה על הציווי

הרמב"ם, בפרק י"א מהלכות ברכות הלכה ט"ו, פוסק כי יש לברך "על ביעור חמץ" בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בליבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק".

כלומר, עצם העובדה שאדם ביטל את החמץ בליבו מהווה ביעור חמץ וממילא בדיקת החמץ הנעשית לאחר מכן היא בגדר של מעשה שנעשה לאחר קיום המצווה. מטעם זה יש לברך "על בעור חמץ" ולא לבער חמץ. מה פשרה של הלכה זו? למה מה שנעשה לאחר הקיום משנה את נוסח הברכה? נעיין בסדרת כללים שנקבעו ברמב"ם:

כלל א

ברמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכות י"א-י"ג נקבע כלל כי מצווה שאדם עושה לעצמו מברך בלשון "ל", ואילו מצווה שאדם עושה לאחרים מברך "על". למה? מה הקשר בין נשוא המצווה (לעצמו או לאחרים) לבין נוסח הברכה שמברך?

כלל ב

ברמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכה י"ד הוסיף כלל לפיו כאשר אדם עושה מצווה עבור עצמו וגם עבור אחרים, הרי שנוסח הברכה תלוי בשאלה האם מדובר בחובה או ברשות.

- מצווה שהיא בגדר של חובה יברך בלשון "ל",
 - מצווה שהיא בגדר של רשות יברך "על".
- מה הקשר בין החובה לעשות את המצווה לבין נוסח הברכה?

אברהם וינרוט

הן גם אם אין חיוב לעשות את המעשה - מדובר במעשה מצווה, וממילא יש להבין ביחס למעשה שהוא עושה גם עבור עצמו, מדוע לא חל הכלל הראשון ואינו מברך "ל" אלא "על"?

כלל ג

ברמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א הלכה ט"ו נקבע כלל שלישי לפיו נוסח הברכה תלוי האם מדובר במעשה שנעשה לאחר שכבר יצא ידי חובתו.

- אם טרם יצא ידי חובתו מברך: "ל",

- אם כבר יצא ידי חובתו מברך - "על".

לכן, בלולב שיצא ידי חובה ברגע ההגבהה, יברך "על". כך גם בישיבה בסוכה שמברך כשהוא כבר נמצא בסוכה. כך גם בבדיקת חמץ - מכיוון שיצא ידי חובת הביעור בעצם מחשבתו לבטל את החמץ מברך "על".

ודוק, הרמב"ם מציין שתי דוגמאות לברכה הנהגית עובר לעשיה: שחיטה ונטילת ידיים. אם כן היה מן הדין שגם על נטילת ידיים יברך "ל". והנה, הברכה היא "על נטילת ידיים"? אכן, בעת יישום הכלל האמור ביחס לנטילת ידיים וכיסוי הדם אין הרמב"ם מציין כי אלו פעולות הנעשות לפני שהעושה יצא ידי חובה, אלא מציין כי "נטילת ידיים ושחיטה הואיל וכדברי הרשות הן" - שזה הכלל השני ולא יישום של הכלל השלישי, אלא שעדיין לא התבאר טעם החילוק.

העיון בדברים מעורר שתי שאלות:

א. מה היחס המהותי בין מועד הברכה (עובר לעשיה או לאחר שיצא ידי חובה), לבין נוסח הברכה?

ב. הראב"ד משיג על הרמב"ם, הן מצה, מרור ומגילה הן מצוות שאדם עושה עבור עצמו, הם לא מעשי רשות אלא חובה ומברך עובר לעשייתם, ולמרות שלוש הכללים, הברכה היא "על"?

...

נהגה | ברכה על קיום מצווה וברכה על הציווי

ברמב"ם הלכות ברכות פרק י"א הלכות יא-י"ג ראינו את הכלל הראשון לפיו מצווה שאדם עושה לעצמו מברך בלשון "ל", ואילו מצווה שאדם עושה לאחרים מברך "על".

ואכן בהתאם לכך מצינו גם ברמב"ם בהלכות ביכורים פרק יא הלכה ה' שפסק: "הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן, וחוזר ומברך שהחיינו, ואח"כ נותן הפדיון לכהן, ואם פדה עצמו מברך לפדות הבכור ומברך שהחיינו"^{מה}.

לעומת זאת, ברמב"ם הלכות מילה פרק ג הלכה א' נפסק כי:

"המל מברך קודם שימול אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה - אם מל בן חבירו, ואם מל את בנו מברך וצונו למול את הבן"

וקשה, מה ההבדל בין מי שפודה את בנו לבין מי שמל את בנו? מדוע בברית של בנו מברך "ל" - כדין מי שהמצווה עליו, ואילו הפודה את בנו מברך "על" - כדין מי שמברך על של אחרים?

...

הריב"ש בסימן קל"א שואל שאלה זו ומתרץ כך:

- מילה היא מצווה המוטלת על האב למול את בנו. לכן מברך "ל".
- פדיון הבן לעומת זאת הוא מצווה המוטלת על הבן לפדות את עצמו אלא שבקטנותו אין הבן יכול לפדות את עצמו ולכן האב עושה זאת עבורו, ויש לכך שתי ראיות:
 - א. כשיגדל הבן אי אפשר לאביו לעשות מצוות פדיון הבן אלא הוא נפדה רק על ידי עצמו.
 - ב. במסכת קידושין דף כט מצינו כי כשאדם מחויב לפדות את עצמו ואת בנו ואין לו מספיק כסף לשני הדברים כאחד - הוא קודם לבנו, מכאן שעיקר המצווה היא על עצמו, ופדיון בנו נעשה עבור הבן.

מה. גם בסדורים נמצא הנוסח, לגבי הפודה את עצמו: "לפדות בכורי ישראל".

אברהם וינרוט

מכיוון שפדיון הבן זו מצווה הנעשית עבור אחר, הרי שלפי הכלל הראשון ברמב"ם - הוא מברך "על" כבכל מצווה שאדם עושה מצוה עבור זולתו.

שאלת הגר"ח סולובייצ'יק

לכאורה, כיצד מנסה הריב"ש ליישב את הרמב"ם באומרו כי מצוות פדיון הבן, בניגוד למילה, אינה מוטלת על האב, הרי ברמב"ם הלכות ברכות פרק י"א הלכה י' לגבי ברכת 'שהחיינו' על קיום המצוה הוא מגדיר את שתי המצוות כנעשות עבור עצמו. וכך הרמב"ם פוסק שם: "אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה לעצמו", ובהלכה ט' פסק:

"כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצווה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן".

הרי לך שהרמב"ם משווה בין פדיון הבן למילה, ולגבי שתי המצוות נוקט הרמב"ם כי זו מצווה שמוטלת עליו ועל כן מברך עליהן שהחיינו בעת שיצא בהן ידי חובה?

...

הסבר הגר"מ אזרחי זצ"ל

הגר"מ אזרחי זצ"ל מבאר כך:

"על" - משמעו הודיה וברכה על כך שה' הנחיל מצווה זו לעמו ישראל.

זו ברכה על החפצא של ציווי המצווה.

"ל" - משמעו ברכה של אדם על עשיית המצווה.

זו ברכה והודיה של הגברא על כך שהקב"ה סייע בידו לקיים את הציווי הזה של המצווה שניתנה לעם ישראל.

נהגה | ברכה על קיום מצווה וברכה על הציווי

לפי הסבר זה מבוארים באחת שלושה הכללים המופיעים ברמב"ם בהלכות ברכות, שכן:

הכלל הראשון

מצווה שאדם עושה לעצמו מברך בלשון "ל", ואילו מצווה שאדם עושה לאחרים מברך "על".

- כשהמצווה מוטלת על האדם לעשותה, הריהו מברך על קיום המצווה על ידו.

- כשהמצווה נעשית עבור אחרים, הרי שהברכה אינה על כך שזכה לקיים את מצוותו, אלא הוא מברך על החפצא של צווי המצווה, קרי על כך שה' זיכה את עמו ישראל במצווה זו.

הכלל השני

מצווה שהיא בגדר של חובה יברך בלשון "ל", ואילו מצווה שהיא בגדר של רשות יברך "על".

- אם זוהי חובה הרי שהגברא מברך על כך שהוא מקיים את חובתו
- אם זה רשות, הריהו מברך ומודה על עצם העובדה שה' הנחיל מצווה שכזאת לעם ישראל.

הכלל השלישי

אם טרם יצא ידי חובתו מברך: "ל", ואילו אם כבר יצא ידי חובתו מברך - "על",
- טרם קיום המצווה הגברא מברך על שה' זיכה אותו באפשרות לקיים את מצווה
- אם כבר יצא ידי חובתו זו ברכה והודיה על עצם העובדה שה' נתן מצווה זו לעמו ישראל.

לפי ביאורו של הגר"מ אזרחי מובן היטב הריב"ש

הריב"ש שאל מה ההבדל בין מי שפודה את בנו לבין מי שמל את בנו? מדוע בברית של בנו מברך "ל" - כדין מי שהמצווה עליו, ואילו הפודה את בנו מברך "על" - כדין מי שמברך על של אחרים?

אברהם וינרוט

אכן, גם במילה יש מצווה של הבן להיות מהול, כפי שמצינו בגמרא במסכת מנחות דף מ"ג כי דוד המלך אמר "למנצח על השמינית" ושמח בהיותו בבית המרחץ בכך שגם כשהוא ערום בגופו אין הוא ערום מן המצוות שכן הוא מהול. אבל, על מי הוטל מעשה המצווה של המילה? על האב יש חובה למול את בנו. לכן יוצא לפי זה כי אם למשל יהיה לאב מספיק כסף רק כדי לעשות ברית מילה אחת, הוא לא חייב למול את עצמו לפני שהוא מל את בנו, כי גם מילת הבן היא מעשה המוטל עליו. עיין בהקשר לזה בדברי הרמב"ן והרא"ש ו'אור החיים' על הפסוק בבראשית יז, כו, שאברהם אבינו הקדים מילת בני ביתו למילתו, שנראה שאין בזה חיוב להקדים מילת עצמו, ובדברי הגמ' ע"ז דף כז ע"א שדרשו את הפסוק 'הימול ימול' שרק 'מי שהוא מל ימול', שממעט רק עכו"ם ולא את אביו היהודי שעדיין לא מל, ובהסבר החתם סופר בתשובה חלק יו"ד סי' ש. ממילא מובן כי בברית שהאב מל

את בנו הוא מברך "ל" - ומודה על כך שההוא מקיים חובה שהוטלה עליו! לעומת זאת, בפדיון הבן - המצווה מוטלת מלכתחילה על הבן! הפודה את בנו, מקיים מעשה מצווה המוטל על הבן ואילו המל את בנו עושה מעשה מצווה המוטל מלכתחילה על האב. הבן לא יכול לקיים פדיון הבן בהיותו קטן ולכן האב עושה מצווה זאת עבור הבן. על כן, פדיון הבן כמוהו ככל מצווה שאדם עושה עבור הזולת והאב מברך "על" ומודה על החפצא של המצווה שניתנה לעם ישראל.

תירוץ קושייתו של הגר"ח סולובייצ'יק

הגר"ח שאל כיצד ניתן לומר כי מצוות פדיון הבן אינה חלה על האב אלא על הבן עצמו, שעה שהרמב"ם פוסק כי אב הפודה את בנו אומר ברכת שהחיינו הנאמרת רק על "מצווה שאדם עושה לעצמו".

התשובה היא זו:

אכן, ביחס להבחנה בין "על" לבין "ל" השאלה היא האם האדם מברך על כך שזכה לקיים את חובתו שלו.

מצווה שבה אדם מקיים חובה המוטלת עליו - הוא אומר ל' ומודה על כך שקיים את חובתו שלו.

מצווה שבקיומה הוא מקיים מצווה המוטלת על בנו, הוא יברך על החפצא של המצווה שניתנה לעם ישראל.

נהגה | ברכה על קיום מצווה וברכה על הציווי

אבל, בברכת "שהחיינו" השאלה היא על מי מוטלת העשייה, כי ברכת שהחיינו - מברכים על שמחת הלב של עושה המצווה. אדם שמח כשהוא עושה מעשה שמוטל עליו, גם אם העשייה שלו גורמת לקיום מצוותו של הבן. גם אם קיום המצווה מוטל על הבן ועל האב הוטל ביצוע המצווה עבור בנו, הרי שבסופו של דבר זוהי עשייה שמוטלת על האב וליבו מתרונן על כך שביצע עשייה זאת. על כך הוא אומר ברכת "שהחיינו".

ברכת מעין שבע - כחזרת הש"ץ של ליל שבת

הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך (אורח חיים סימן קי"ד סעיף ה') "בימות הגשמים - אם לא אמר מוריד הגשם, מחזירין אותו". כלומר, בלי אמירת "משיב הרוח" - התפילה אינה תפילה. דין זה קיים בשלושת התפילות, גם בתפילת ערבית. מחדש ר' עקיבא איגר כי הדין שונה בתפילת ערבית של ליל שבת, שבה גם אם לא הזכיר "משיב הרוח ומוריד הגשם" - יצא ידי תפילה^מ. יסוד הדברים בשילוב של הלכה והסקת מסקנה.

הלכה -

הלכה פסוקה היא כי אם שומעים ברכה מעין שבע מפי הש"ץ או - אף אם היחיד אומר בעצמו ברכה מעין שבע - יצא ידי חובת תפילה. הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך (אורח חיים הלכות שבת סימן רס"ח סעיף ח'): "אומר ש"צ ברכה אחת מעין שבע ^מ". ברכה זו סגולה מיוחדת יש בה, שכן נפסק שם (בסעיף י"ג) כי "אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת, או שלא התפלל כלל ושמע מש"צ ברכה מעין שבע מראש ועד סוף - יצא". ה"מגן אברהם" שם מוסיף כי הדברים אמורים לא רק לגבי אמירת ברכה מעין שבע ע"י ש"ץ אלא גם לגבי יחיד^מ.

מו. ר' עקיבא איגר על שולחן ערוך אורח חיים סימן קי"ד סעיף ה' בס"ק ה': "מחזירין אותו - נראה לענ"ד בליל שבת אם שכח לומר משיב הרוח דאין מחזירין, דהא אם התפלל רק מעין שבע יצא כדאיתא בסימן רס"ח במג"א ס"ק ט"ו, אף בברכת מעין שבע אינו מזכיר גשם. אם כן במה שהתפלל סדר התפילה כראוי רק שלא הזכיר גשם - הא לא גרע ממעין שבע. וצ"ע לדינא".

מז. טעם הדבר מבואר בגמ' שזו תקנה שנתקנה כדי להמתין לעם שבשדות לפי שבת כנסיות שבימיהם היו בשדות, וחששו שהמאחרים להתפלל יחזרו לבדם מביהכ"נ - מפני המזיקין.

מח. ובלשון המג"א שם: "ואם אמרה ביחיד יצא ואין צריך להתפלל שמונה עשרה של שבת (המורכבת משבע ברכות). ועיקר הטעם משום דתפלת ערבית רשות מקילינן בה".

אברהם וינרוט

מסקנה -

בברכת מעין שבע - אין אמירת "משיב הרוח". ועל אף זאת האומרה יוצא ידי חובתו.

אם כן, התפילה עצמה (שבע הברכות שמרכיבות את תפילת עמידה של שבת) לא גרועה היא מברכת "מעין שבע".

וכשם שבאמירת ברכת מעין שבע יוצא ידי חובתו אף שלא נזכרה בה תפילת גשמים, כך גם בתפילה עצמה של ליל שבת יצא ידי חובה אף שלא נזכרה תפילת הגשמים^{מט}.

ברם, אף שהדברים מוסקים ("בחשבון") מניתוח ההלכה, עדיין צריך להבין מהי **סברת הדברים** - שהרי לכאורה ראינו הלכה פסוקה (בסימן ק"ד) כי בלי אמירת "משיב הרוח" - התפילה אינה תפילה! במה שונה היא אפוא תפילת מעין שבע בליל שבת מכל תפילת ערבית אחרת?

...

ה"מגן אברהם" מחדש כאמור, כי בדיעבד "אם אמר יחיד ברכה מעין שבע יצא ואין צריך להתפלל שבע, וטעמו: "משום שתפלת ערבית רשות מקילינן בה". כלומר, מכיוון שתפילת ערבית היא רשות - ניתן לומר במקומה ברכת מעין שבע ביחיד ולצאת בכך ידי חובה.

והדברים צ"ע, שהרי ההלכה הפסוקה בשו"ע (סימן רס"ח סעיף ח') היא כאמור "אומר שליח ציבור ברכה אחת מעין שבע, ואין היחיד אומר אותה". ומקור הדברים בדברי הראב"ה (מובאים במרדכי מסכת שבת פרק במה מדליקין אות רפ"ד) "לא נתקנה ברכת מעין שבע אלא לשליח ציבור ובמקום שאין מניין אין לאומרה והאומרה - **היא ברכה לבטלה**".

מט. לפי חידושו של רע"א ייצא לנו חידוש נוסף: ביו"ט יש צורך לומר יעלה ויבא ואם שכח - צריך לחזור ולהתפלל. אבל אם חל יו"ט בשבת - ייצא שאינו צריך לחזור כי כשאמר ברכה מעין שבע נפטר מחובת התפילה ובברכה מעין שבע - אין יעלה ויבוא.
נ. הגאונים חלקו על שיטת הראב"ה הנ"ל, כמובא שם, ופסקו כי "בין יחיד בין צבור צריך לומר ויכולו **וברכת מגן** ואם שמע ברכת מגן מפי ש"צ יצא ידי חובתו אפ"ל לא התפלל ערבית - ור' גם ברוקח סי' כ'. והשו"ע פסק כדעת הראב"ה.

נהגה | ברכת מעין שבע - כחזרת הש"ץ של ליל שבת

אם כן, נהי שתפילת ערבית רשות וניתן להקל במה שמוציא אותו ידי חובה, אך כיצד נוכל לומר כי יותר לו לומר אף דבר שהוא בגדר ברכה לבטלה? כיצד אפוא פוסק ה"מגן אברהם" כי מכיוון שתפילת ערבית רשות ניתן לומר ברכת מעין שבע גם ביחיד, הרי אמירת ברכת מעין שבע ביחיד היא ברכה לבטלה וכיצד ניתן להקל כך בהלכות ברכה לבטלה??

בטור אורח חיים סימן רס"ח מובאת מחלוקת גאונים.

- רב משה גאון ורבי נטרונאי גאון סוברים כי יוצאים ידי חובת תפילה של שבת ע"י אמירת ברכה מעין שבע^א.

- רבי עמרם גאון סובר כי אם לא הזכיר של שבת היאך יוצא בברכה אחת מעין שבע?^ב

במה תלויה מחלוקת גאונים זו?

...

בספר "תורת רפאל"^ג בסימן ז' הבהיר כי מחלוקת הגאונים תלויה במחלוקתם האם ברכת מעין שבע נתקנה לכל יחיד ויחיד או שמא נתקנה לשליח ציבור בלבד^ד. נפרט:

הכלל הוא כי אדם יכול להוציא את חברו ידי חובה, מדין "שומע כעונה" רק אם הוא מתכוון להוציא (והשומע התכוון לצאת).

נא. וזו לשונו: "ורב משה גאון כתב: יחיד שטעה ולא הזכיר "אתה קדשת" בליל שבת - אם שמע מש"ץ "מגן אבות בדברו" שהיא ברכת מעין שבע מראש ועד סוף - יצא ידי חובתו. יתירה מכך, רב נטרונאי כתב כי אף אם לא התפלל כלל ז' ברכות של שבת ושמע מפי ש"ץ מגן אבות מראש ועד סוף יצא ידי חובתו.

נב. וכלשון תמיהת הטור שם: "ותימא הוא, כיון שמחזירין אותו אם לא הזכיר של שבת היאך יוצא בברכה אחת מעין שבע? ולא דמי למה שכתב בעל הלכות גדולות יחיד שלא הזכיר של ר"ח ושמע מש"ץ התפלה מראש ועד סוף שיצא. דשאני התם ששומע כל התפלה. אבל הכא היאך יוצא בברכת מעין שבע במקום שבע?"

נג. לרב רפאל שפירא, אב"ד וולוז'ין, חתנו של הנצי"ב מוולוז'ין וחותרו של הגר"ח סולובייצ'יק.

נד. ומכאן תובן שיטת הראב"ה כי היחיד אינו אומר ברכה זו אם אמרה הווי ברכה לבטלה - שהרי לא נתקנה ליחיד כלל.

אברהם וינרוט

ממילא - אם ברכת מעין שבע נתקנה לכל יחיד, הרי שהש"ץ מתכוון להוציא את היחידים.

- שיטת רב משה גאון ורבי נטרונאי גאון היא כי יוצאים ידי חובת התפילה ע"י אמירת ברכת מעין שבע של שליח ציבור כיוון שהוא בא להוציא כל יחיד ידי חובתו ומתכוון לכך.

- שיטת רבי עמרם גאון היא כי הברכה נתקנה לש"ץ ולא ליחיד. ממילא, אין יוצאים ידי חובת התפילה ע"י אמירת ברכת מעין שבע של שליח ציבור מכיוון שהש"ץ לא מתכוון להוציא את היחיד ידי חובתו - בהעדר חובה על היחיד לאומרה.

ברם, השו"ע פוסק בסימן רס"ח סעיף ח': "ואומר ש"צ ברכה אחת מעין שבע, ואין היחיד אומר אותה". מכאן שהוא סובר לכאורה כשיטה שהתקנה נקבעה רק לש"ץ ולא לכל יחיד ויחיד, ואין הש"ץ מתכוון להוציא את היחיד ידי חובה. עם זאת פסק השו"ע שם בסעיף י"ג "אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת, או שלא התפלל כלל ושמע מש"צ ברכה מעין שבע מראש ועד סוף - יצא". בנוסף, יש לשים לב כי הטור תמה על שיטת רבי משה גאון "כיון שמחזירין אותו אם לא הזכיר של שבת היאך יוצא בברכה אחת מעין שבע?". ולא תלה זאת בדין "שומע כעונה" שאם המברך לא התכוון להוציא או ידי חובה לא יצא?

הסבר הגרב"מ אזרחי זצ"ל

נראה על כן, כי לפי שיטת כל הגאונים התפילה לא נתקנה ליחיד אלא לש"ץ (וכפי שפסק להלכה השו"ע).

עם זאת יש לחקור כאשר נתקנה תפילה זו לש"ץ מה פשר התקנה: האם זו תפילה מיוחדת לש"ץ המהווה תוספת לתפילה שבלחש, או שזו "חזרת הש"ץ" כחזרת הש"ץ בשאר תפילות שנתקנה להוציא את מי שאינו בקי? (חזרת ש"ץ זו שנתקנה לתפילת ליל שבת מיוחדת בכך, שבה אין חוזרים על כל תפילת הלחש אלא נושאים נוסח מקוצר - "מעין שבע"). בחזרת ש"ץ - שליח הציבור מוציא את הציבור ידי חובת תפילתם!

נהגה | ברכת מעין שבע - כחזרת הש"ץ של ליל שבת

כשאומרים ש"ברכת מעין שבע" היא בגדר של "חזרת הש"ץ" - משמעות הדברים היא כי זה חפצא של תפילה הזוהה למה שכל אדם אמר בלחש, אלא שהש"ץ חוזר עליה בקיצור. ממילא, יחיד שלא התפלל עדיין, יכול לכוון לשמוע מהש"ץ המכוון להוציאו או לומר תפילה זו בעצמו כדי לצאת ידי חובה. אבל, אם נאמר ש"ברכת מעין שבע" היא תפילה נוספת שנתקנה רק לש"ץ, הרי שזו לא חפצא של תפילה הזוהה למה שאדם אמר בלחש, אלא חפצא אחרת, המתווספת לתפילה ושונה ממנה.

להלן כמה נפק"מ ברורות לשאלה זו:

א. אם אדם שמע חזרת הש"ץ ויצא באמצעותה ידי חובה, וכעת מבקש להתפלל שוב - הרי שזו תהיה ברכה לבטלה, וזו שיטת הראב"ה הפוסק כי ברכת מעין שבע היא בגדר של "חזרת הש"ץ". ברם, שאם אדם לא התפלל כלל (לא בלחש ולא ע"י חזרת הש"ץ) ומבקש כעת להתפלל - זה כמובן מותר. אמנם לכתחילה עדיף שיתפלל באריכות עם הציבור אך בדיעבד יוצא גם בתפילה המקוצרת כמו שבשעת הדחק מתפלל אדם תפילת 'הביננו' המקוצרת, ולזה כיוון ה"מגן אברהם".

ב. אם "ברכת מעין שבע" היא בגדר של חזרת הש"ץ, הרי שניתן באמצעותה לתקן פגם שנפל בתפילה שבלחש, כשם שמי שלא אמר יעלה ויבא יכול לצאת ידי חובה ע"י שמיעת חזרת הש"ץ מתחילה ועד סוף. לעומת זאת, אם "ברכת מעין שבע" היא תפילה מיוחדת לש"ץ - אין בכך כדי לבא חלף התפילה עצמה, שהרי זו תוספת לתפילה ולא משהו שיכול לבא במקומה.

שיטת רבי עמרם גאון היא כי "ברכת מעין שבע" היא בגדר של תפילה מיוחדת לש"ץ, ולכן סבר כי "ברכת מעין שבע" אינה יכולה לבא לשומע במקום השבע שיש להזכיר בתפילה עצמה, שהרי התוספת אינה יכולה לבא חלף חיוב היחיד, בהיותה חפצא של תפילה השונה ממנה.

לעומת זאת, רבי משה גאון ורבי נטרונאי גאון סוברים כי במונח תפילה שלא נתקנה ליחיד אין הכוונה כי זהו חפצא של תפילה אחרת מזו של היחיד, אלא שזו חזרת התפילה שהוטלה על הגברא של הש"ץ - עבור הציבור כדין חזרת הש"ץ.

אברהם וינרוט

זה דין של חזרת הש"ץ של ליל שבת. ממילא, מובן כי חזרת הש"ץ - יכולה לתקן פגם שנפל בתפילת היחיד. לכן, מובן פסקו של ה"מגן אברהם" כי ניתן באמצעות ברכת מעין שבע

ר' רפאל שפירא שאל היאך יכול הש"ץ להוציא את היחיד ידי חובה, הן לא התכוון להוציאו באשר זו תפילה שלא נתקנה ליחיד? והתשובה היא כי עסקינן בחזרת הש"ץ! וש"ץ מוציא את היחיד אף כשהוא יודע כי תפילתו לא נתקנה ליחיד, שהרי זו מהותה של חזרת הש"ץ!

...

בהתאם להסבר זה, הרואה ב"ברכת מעין שבע" - סוג של חזרת הש"ץ, נראה להבין את שאלת הטור ולעומתה גם את סברת דינו של הגרע"א: הטור תמה כדלהלן: נהי ש"ברכה מעין שבע" היא בגדר של חזרת הש"ץ - אבל בחזרת הש"ץ ניתן לתקן רק מה שנפגם בתפילה בלחש - והושלם בנוסחה של חזרת הש"ץ.

כך למשל, יחיד שלא הזכיר "יעלה ויבא" בר"ח ושמע אח"כ שוב את התפלה מש"ץ מראש ועד סוף יצא - כי בחזרת הש"ץ יש הזכרה של ר"ח - וזה התיקון למה שלא אמר בלחש.

אבל מכיוון שבברכת מעין שבע אין הזכרת גשמים נמצא כי היחיד לא שמע בחזרת הש"ץ דבר שיש בו להשלים את תפילת הלחש שלו. נהי שבברכת "מעין שבע" לא נתקנה הזכרת גשמים, אך דבר זה אינו יכול לבא חלף תפילה בלחש שבה נתקנה אמירת "משיב הרוח". זאת מכיוון שכשיש חובה לומר הזכרת גשמים בברכת אבות ולא אמרה הווי כמי שלא הזכיר ברכת אבות. לא רק אזכרת גשמים אין לו, אלא כל הברכה אינה כתיקונה, שכן שינה ממטבע התפילה של חז"ל. דבר זה אי אפשר לתקן ע"י "ברכה מעין שבע" - שגם בה אין את הברכה החסרה הזו¹.

נה. למרות שבסברה ניתן היה לסבור כי מי שקלקל במטבע שטבעו חז"ל - יכול לתקן ע"י חזרת הש"ץ שעומדת בדרישות הניסוח שטבעו חז"ל, וממילא אין נפק"מ אם אין בחזרת הש"ץ אף "הזכרת הגשמים" שאותה לא אמר.

נהגה | ברכת מעין שבע - כחזרת הש"ץ של ליל שבת

לעומת זאת רע"א סבר כי אדרבה להפך - משאנו רואים כי נתקנה "חזרת הש"ץ" בלי הזכרת גשמים, אות הוא כי "הזכרת גשמים" אינה דבר היורד לשורש התפילה ואין צורך להזכירו ב"ברכת אבות" שנאמרה בתמצית. על כן נקט רע"א כי משאנו רואים כי חזרת הש"ץ של ברכת אבות של ליל שבת בקיצור ב"ברכה מעין שבע" אינה כוללת "הזכרת גשמים", יש להסיק כי בתפילת ליל שבת - ניתן לצאת ידי חובה בדיעבד גם בלי הזכרת גשמים.

...

לפי חידושו האמור של הגרב"מ אזרחי זצ"ל, כי יש לראות ב"ברכת מעין שבע" סוג של חזרת ש"ץ של ליל ש"ק. נראה להלן הסבר נוסף לשאלת הרב רפאל שפירא, כיצד יוצא היחיד ידי חובתו בברכת מעין שבע לאחר שברכה זו לא נתקנה ליחידים ולכאורה אין הש"ץ מתכוון להוציאם ידי חובתם: הרמב"ם בפרק ח' מה' תפילה ה"ט פוסק:

"ש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן. כיצד, בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין".

לכאורה, למה צריך הציבור לענות אמן, הרי ביחס לדין של שומע כעונה אף שלכתחילה יש לומר אמן כבשמיעת כל ברכה, אבל יוצאים ידי חובה אף בלי אמירת אמן? ועוד הערה, מדוע נקט הרמב"ם "הרי הן כמתפללין", ולא כתב בפשטות "הרי הם יוצאים ידי חובתן"?

אין זאת אלא שבתפילה ככלל, סבר הרמב"ם שאין דין של שומע כעונה. ואכן, ברי"ף במסכת ר"ה מובא הירושלמי (במסכת ברכות פרק ג' הלכה ג') כי בשלושה מקומות אדם אינו יכול לשמוע תפילה מזולתו ולצאת בה ידי חובת תפילה מדין "ערבות"¹: בקריאת שמע, בתפילה ובברכת המזון.

נו. הכלל הוא כי "כל ישראל ערבים זה לזה" (ר' סנהדרין דף מ"ג עמ' ב' על יסוד הפסוק בדברים כ"ט, כ"ח). ור' רש"ר הירש לדברים כ"ז א' וכ"ז ט'). כלל זה הוא הבסיס שאחד יכול להוציא את חברו גם לאחר שהוא עצמו יצא ידי חובה.

אברהם וינרוט

- קריאת שמע: היא שינון וקבלת עול מלכות שמים ואין אחד יכול לקבל עול מלכות שמים עבור חברו.
- ברכת המזון תלויה בהנאת המעיים. על כן, רק הנהנה בעצמו יכול לברך ואין חברו יכול להודות בעדו (כשם שאינו יכול לאכול עבורו).
- תפלה: היא בקשת רחמים ואין אחד יכול לבקש רחמים בעד חברו.

הכיצד מועילה היא אפוא חזרת הש"ץ בתפילה להוציא את מי שאינו בקי או לא התפלל מסיבה כלשהי? הרי אין אחד יכול לבקש רחמים עבור זולתו? אין זאת אלא שדין שומע עוונה מתקיים בשמיעה בלבד גם בלי עניית אמן, אבל מי שגם עונה אמן, הרי שבענייתו אמן הוא נחשב כמי שהתפלל בעצמו. אם הציבור שומע וגם עונה אמן - הוא נחשב כמי שהתפלל בעצמו. ואכן, הבחנה זו בין יציאה ידי חובה ע"י מעשה הזולת לבין עניית אמן המחשיבה זאת למעשה שלו עצמו - מפורשת היא ברמב"ם הלכות ברכות פרק א הלכה יא:

"השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואף על פי שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך - הרי זה כמברך".

לפי הסבר זה מיושבת כמין חומר שאלת הרב רפאל שפירא, כיצד יכול לצאת בברכה מעין שבע אם זו נתקנה לש"ץ ולא ליחיד, הרי אין הש"ץ מתכוון להוציא ידי חובתו? והתשובה - שהש"ץ אכן אינו מוציא ידי חובתו אלא - העונה מוציא את עצמו ידי חובתו, שכן כשהוא שומע את הש"ץ אומר ברכה מעין שבע ועונה אמן - הרי ש'הוא עצמו' נחשב כמי שמתפלל¹³.

13. לפי הסבר זה נמצא כי חזרת הש"ץ ועניית אמן היא מעשה של היחיד. לעומת זאת ר' הסברו של הרב י.ד. סולובייצ'יק (רשימות שיעורים סוכה ל"ח ע"א) כי דברי הירושלמי נוגעים לתפילת יחיד, ואילו חזרת הש"ץ היא תפילת ציבור כישות בפני עצמה. וראה שם הסברו של הרב משה סולובייצ'יק לרמב"ם בפרק א מתפילה ה' י' כי אין הציבור מתפללים תפלת נדבה לפי שאין ציבור מביאים קרבן נדבה. ולכאורה מדוע שלא יעלה להם כתפלת נדבה בתורת יחיד? אין זאת אלא שיש שתי מיני תפלות: יש חפצא של תפלת יחיד, ויש חפצא של תפלת ציבור. תפלת ציבור אינה תפלת יחיד יותר משובחת, אלא היא חפצא נפרדת

מיהי הגפן שעליה מברכים ברכת בורא פרי הגפן

הראשונים חלוקים בשאלה איזו ברכה מברכים על יין מבושל: האם ברכת "בורא פרי הגפן" ככל יין, או "שהכל נהיה בדברו", שכן הטעם לכך שברכתו של יין שונה משאר המשקים נובע מכך שהיין השתנה למעליותא (כפי שמצינו בברכות דף ל"ה עמ' א'), ועם הבישול היין השתנה לגריעותא - ואיבד מעלה זאת. ממילא חזרה ברכתו להיות כשל שאר המשקים "שהכל נהיה בדברו".

כך מצינו בתוספות, בבא בתרא דף צ"ז עמ' א' ד"ה "אילימא למעוטי יין מגתו", המביא ירושלמי בשקלים ובפרק ערבי פסחים לפיהם יין מבושל הוא יין גמור שיוצאים בו ידי חובה בארבע כוסות ועושים עליו קידוש, ומציין תוס' כי ברכתו בורא פרי הגפן "ודלא כפרש"י והר"ש שכתבו ד"ין מבושל מברכין עליו שהכל דאישתני לגריעותא".

הרי לנו כי:

- שיטת רש"י והר"ש: יין מבושל השתנה לגריעותא וברכתו "שהכל נהיה בדברו";
- שיטת תוספות: כי יין מבושל נשאר במעלתו ומברכים עליו בורא פרי הגפן.

שאינן בה שם תפלת יחיד כלל. ממילא, אם הציבור אינם יוצאים מדין תפלת ציבור בתפלת נדבה, מפני שאין הציבור מקריבים קרבן נדבה, נמצא שאין להם חפצא של תפלת יחיד שיוכלו היחידים לצאת בו.

לפי מהלך זה נצטרך לומר את ההסבר הראשון של הגר"מ לאזרחי לשאלת הר"ר שפירא, לפיו חזרת ש"ץ - כתפילה עבור ציבור, מוציאה את היחיד יד"ח גם אם הש"ץ יודע שתפילתו זו לא נתקנה ליחיד, שהרי זו מהותה של חזרת ש"ץ.

אברהם וינרוט

הרא"ש בבא בתרא פרק ו' סימן י' מביא את שיטת התוספות "ויין מבושל היה אומר רבנו תם שמברכין עליו בורא פרי הגפן וגם מקדשים עליו", ומבאר כי הואיל והיין השתנה לעילויא ביחס לשאר המשקים, אין הוא משתנה עוד מברכתו גם לאחר שבושל. הרא"ש מביא ראיה לשיטת ר"ת **ממשנה** במסכת תרומות (פרק י"א משנה א') בה נאמר "אין מבשלים יין של תרומה מפני שממעיטו ורבי יהודה מתיר **מפני שמשביחו**". מוכח אפוא כי לית מאן דפליג כי הבישול אינו גורע מן היין אלא דווקא משביחו (שכן הוא מתקיים יותר). אמנם, יש הסוברים כי אסור לבשל יין של תרומה מכיוון שהבישול ממעיט את כמות היין של תרומה, אבל אין חולק כי הוא משביח את טעם או איכות היין ולא גורע ממנו. ובכן, מכיוון שזו משנה מפורשת, נשאלת השאלה, כיצד תוסבר שיטת רש"י והר"ש כי ברכתו של יין מבושל שהכל נהיה בדברו?^נ

...

הרא"ש ברכות פרק ו' מביא את שאלת הרב אליעזר ממיץ, "היאך אנו מברכים על היין בורא פרי הגפן שעה שיין כלל אינו פרי! השאלה מבוססת על הגמרא בחולין דף ק"כ עמ' ב' בה מצינו כדלהלן:
בתורה נאמר (דברים כ"ו, ב') "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלהיך נתן לך ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלוקיך לשכן שמו שם".

ובברייתא דרשו חז"ל מהמילה "פרי" - פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה.

נח. ברם, בעיון בביאורו של ר' עובדיה מברטנורא עולה כי ישנו פירוש נוסף לפיו המונח "ממעטו בשיטת תנא קמא שם (שהלכה כמותו) - שמתחסר ומתמעט על ידי הבישול, ואית דמפרשי שממעטו משותיו, שאין בני אדם רגילין לשתות יין מבושל כמו חי". כלומר, יש באור לפיו המונח "מפני שממעטו" אינו מתייחס רק להמעטה בכמות, אלא גם באיכות! ואם כן, לא קשה דבר על רש"י מהמשנה. המונח משביחו בדעת רבי יהודה במשנה (שאינה נפסקת להלכה) מתייחס לכך שהיין מתקיים ואילו באיכות, היין אכן נגרע. יתירה מכך, המשנה תרומות פרק ב' משנה ד' מצינו "כל מקום שיש כהן תורם מן היפה וכל מקום שאין כהן תורם מן המתקיים רבי יהודה אומר לעולם הוא תורם מן היפה". ובמשנה ו' שם שנינו כי תורמים "יין שאינו מבושל על המבושל" ומכאן - שיין לא מבושל הוא היפה שממנו תורמים על הרע - יין מבושל, שהוא לגרעותא!

נהגה | מיהי הגפן שעליה מברכים ברכת בורא פרי הגפן

עם זאת, אם הביא ענבים ודרך אותן והפכן לייין - יכול להביא מהיין הזה ביכורים, שכן הדבר התרבה מן המילה "תביא" שהינה מיותרת. מוכח מכאן, כי אלמלא הדרשה מיתור זה, היינו ממעטים יין מהבאת ביכורים - מכיוון שאינו פרי.

יתירה מכך, הריבוי מהפסוק "תביא" מתייחס רק למי שהביא ענבים ודרכן. אבל אין אפשרות להביא לכתחילה יין שכן הוא לא נחשב פרי, ומה שאינו פרי אי אפשר להביאו כביכורים.

אם כן, מקשה הרב אליעזר ממיץ, כיצד מברכים על היין בורא פרי הגפן? הרי יין אינו פרי?

ה"חיי אדם" בהערותיו "נשמת אדם" על חיי אדם הלכות ברכות כלל נח הביא את דברי הכסף משנה: "כתב הכסף משנה, בפרק ז' מהלכות ברכות דלמאן דאמר אילן שאכל ממנו אדם הראשון חטה היה, אפשר שאם בירך על פת חיטים בורא פרי העץ - יצא". ותמה החיי אדם, למה הדבר הוא רק בגדר של "אפשר"? הן הקמח בא מחיטה, וחטיטה היא פרי העץ (ואם לאו הרי היא פרי האדמה) ומדוע שלא יוכל לברך "בורא פרי העץ" כפי שמברכים בדיעבד "בורא פרי העץ" על יין?

...

הסברו של הגר"מ אזרחי זצ"ל

כדי ליישב קושיות חמורות אלו, יש להבין מושג יסוד אחד. כאשר מברכים "בורא פרי הגפן" על יין, לכאורה הגפן המוזכרת בברכה הם הענבים, ופרי הגפן הוא היין. ולא היא! נעיין בגמרא בברכות דף ל"ה עמ' ב':

במשנה (ברכות ל"ה עמ' א') שנינו "כיצד מברכין על הפירות? על פירות האילן הוא אומר: בורא פרי העץ חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר: בורא פרי הגפן".

שואלת הגמרא "מאי שנא יין?" (מדוע השתנתה ברכתו משהכל לבורא פרי הגפן?) אם תאמר משום ש"יין אשתני לעלויא, אשתני

אברהם וינרוט

לברכה?" והרי שמן, שגם הוא השתנה לעלויא ולא השתנה לברכה, שהרי שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. מתרצת הגמרא כי בשמן מברכים בורא פרי העץ, שכן אי אפשר לנקוט בלשון "בורא פרי הזית" שכן "פירא גופיה זית אקרי" (הפרי עצמו נקרא זית).

לכאורה הדברים קשים, וכי הענבים אינם "גפן"? מהו אפוא ההבדל? אלא מבאר שם רש"י:

"פירא גופיה זית אקרי - והוה ליה בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית; ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו. אבל, גבי גפן, הגפן היא העץ, והענבים הם פרי הגפן".

הרי לנו בבירור כי כאשר אדם אומר "בורא פרי הגפן אין המילה גפן מתייחסת לענבים, אלא "הגפן היא העץ"¹³ והענבים הם פרי הגפן. ואכן, מבחינה לשונית הדבר פשוט, שענבים קרויים ענבים! ולא גפן. הגפן היא עץ! והענבים הם פרי הגפן.

מה שאח"כ נעשה מהענבים יין, זה כבר לא בריאת שמים אלא בריאת אדם ולא על זה מברכים.

עתה מיושבת שיטת ה"כסף משנה" מתמיהתו של ה"חיי אדם", שכן בגפן הברכה על הענבים (ולא על היין שהוא מעשה אדם) שבאו מעץ הגפן. אבל, בפת הברכה אינה על החיטה אלא אכן, על מעשה האדם - הפת שאפה מהקמח. וממילא, אי אפשר לברך על הפת בורא פרי העץ.

כמו כן, מיושבת כמין חומר שאלת הר"א ממיץ, איך מברכים על יין בורא פרי הגפן שעה שאינו פרי. והתשובה היא, שאכן לא מברכים על היין, שהוא מעשה ידי אדם, אלא מברכים על הענבים, שהם פרי עץ הגפן. והענב הוא כמובן פרי.

נט. לעומת זאת, בזית הפרי והעץ הם בני אותו שם "זית".

ס. לפי זה יוצא לכאורה שאם אדם יאמר על ענבים "בורא פרי הגפן" - יוצא ידי חובתו.

נהגה | מיהי הגפן שעליה מברכים ברכת בורא פרי הגפן

בהתאם לכך מיושבת גם קושיית הרא"ש על שיטת רש"י מהמשנה בתרומות. הכלל הוא שאין מפרישים מרע על היפה אבל מפרישים מן היפה על הרע וראינו במשנה כי אין מפרישים מיין מבושל על שאינו מבושל, שכן המבושל נחשב מעולה יותר. ההשוואה היא אפוא של יין לא מבושל לעומת יין מבושל, שהרי עסקינן בהפרשה של יין מיין, או בבישול של יין שהופרש. אבל, לעניין ברכה - לא עסקינן ביין אלא בענבים! הענבים השביחו והוחשבו כשנעשו יין והברכה היא על הענבים (פרי הגפן). אבל יין מבושל לעומת ענבים כן השתנה לגריעותא ולכן אין הברכה על הענבים אלא על היין^{סא}.

...

ראינו לעיל את דברי רש"י בברכות דף ל"ה כי עלינו להבחין בין מה שברא הקב"ה לבין מה שעשה האדם בבריאה. את הברכה עושים על הפרי ולא על תוצריו כי "אין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו". רעיון זה עצמו שימש את הגרב"מ גם בדבריו בפרשת "בלק" על הכוחות שנתן ה' לאדם.

סא. ודוק, ב"חשבון" קשה לכאורה להבין תשובה זו, שהרי מהמשנה רואים שבהשוואה של יין ליין יוצא שהמבושל מושבח, ואם כן יוצא לכאורה כי אם יין רגיל נחשב מעליותא לעומת ענבים, הרי שיין מבושל הוא עוד יותר מעליותא, ובוודאי לא גריעותא. ואם כן מדוע מברכים עליו שהכל? נראה לענ"ד כי כוונת הגרב"מ לתרץ, כי על יין לא מברכים כי זה מעשה אדם, והברכה היא על הענבים (פרי עץ הגפן). כל עוד שהיין הוא יין רגיל - הוא עדיין מיוחס לענבים ונכלל בפרי הגפן. אבל כשיש גם תהליך של בישול - הרי שהיין מתרחק מהענב, ונהפך יותר למלאכת האדם, וממילא ברכתו לא תהיה פרי הגפן, אלא שהכל. ואם זה הפשט ברש"י - הרי שאכן אין קושי כלפיו מהמשנה בתרומות.

מה עושה את האדם לגדול

| דברי אגדה |

רש"י בפרשת בלק (במדבר כ"ב, ה') מביא את דברי חז"ל: "ואם תאמר, מפני מה הישרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע? כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר: אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב, העמיד להם נביאים..". ולכאורה, איזו מין תשובה זו לאומות העולם שיש להם נביא כמשה - את בלעם. וכי ניתן להשוות את משה לבלעם? משה כליל מעלות אנוש הוא, צדיק ועניו ופרוש מעריות. ובלעם - אדם מושחת הוא, פרוץ בעריות, תאב בצע. בלעם הוא גם מי שאם הקב"ה לא היה אוסר עליו - היה מישתמש בכוחו כדי להרוג אומה שלמה (אנשים, נשים וטף), ומידותיו מובאים במשנה אבות כסמל להיפך הגמור ממידותיו של אברהם אבינו. איזו השוואה זו? האם נתנו לאומות מנהיג שהינו שווה ערך למשה? התשובה היא: כן! מבחינת בריאת שמיים, הכישורים והכשרונות, זו אותה בריאה.

משה השביח מידותיו ובלעם השחית מידותיו.

מה שעשה את משה לגדול כל כך, אינו בריאת שמיים - אלא
משה עצמו!

ומה שעשה את בלעם למושחת כל כך, אינו בידי שמיים - אלא
בידי בלעם.

האדם מחויב אפוא לעשות בכוחות שנטעו בו את מה שאינו תלוי
בידי שמיים - אלא בידיו.

הרב איסר זלמן מלצר זצ"ל שמע שאלתו של תלמיד שקבל כיצד יכול הוא להתמודד בלימוד, כשאין לו כשרונות עילויים כשל ר' שמחה זיסל ברוידא. והשיב לו "מה אתה חושב ההבדל בין עילוי לשאינו עילוי - עוד חצי שעה". לעילוי יש מהירות תפיסה ועומק חשיבה, אבל על הפער הזה יכולים לגשר - ע"י עוד חצי שעה של עמל התורה. אבל, יש בכל אדם כלים שאם יזניח אותן יהיה בלעם. אם יטפח אותם יהא משה, ועליו לומר לעצמו: "אין הדבר תלוי אלא בי".

"אומות העולם קיבלו אדם עם כלי נבואה, שכמוהו כמשה, מכאן
ואילך (רש"י ברכות ל"ה, עמ' ב): 'אין זו בריאת שמיים כי בידי אדם
היא בריאה זו'."

חציצה ומגע בשופר

דיני תקיעת שופר ודין כלי השופר

בגמרא מסכת ראש השנה דף כ"ז עמ' ב' מצינו:

"צפהו זהב, מבפנים - פסול, מבחוץ - אם נשתנה קולו מכמות שהיה - פסול, ואם לאו - כשר".

מבאר הריטב"א שם:

"צפהו זהב במקום הנחת הפה פסול - פירוש דהוי חציצה, דבעינן שלא יהא חוצץ כלום בין השופר והתוקע. ורמז לדבר "אל חכך שופר" (הושע ח'). ומכאן שאם נפח בו מבחוץ ולא נתן פיו בשופר לא יצא"^{סב}.

כלומר, ציפוי של זהב בפני השופר פוסל בהיותו חציצה. ומכאן מסיק הריטב"א כי אם הרחיק התוקע את פיו מן השופר ותקע - לא יצא. וצ"ע הכיצד עולים הדברים מן הסוגיה? הן הסוגיה עוסקת בשופר שצפהו זהב שאז יש כאן חציצה, אבל מי שהרחיק את השופר מפיו אין חציצה רק שאינו נוגע.

...

בשו"ת "אבני נזר" (אורח חיים, תל"ב) דן בשאלה, מדוע יש פסול בשופר שצפהו זהב במקום הנחת הפה, הרי הכלל הוא שדבר שבא לנוי אינו מוגדר כחציצה ("כל לנאותו אינו חוצץ")? ותירץ על בסיס דברי הרמב"ן הידועים במסכת בכורות בדף ט' עמ' ב' כדלהלן:
דין בכורה קיים רק כשיש "פטר רחם" - דהיינו שיש מגע בין הבכור לבין רחם אימו.

סב. ור' גם ברמב"ן בדרשה לר"ה ד"ה צפהו זהב.

אברהם וינרוט

כשיש שני בכורות היוצאים כאחד, נמצא כי האחד חוצץ מפני משנהו ממגע בכל רחם אמו. יש מי שסובר כי לא חל דין בכורה וחכמים חולקים וסוברים כי אין האח האחד נחשב לחציצה אצל משנהו מפני רחם אמו מכיוון ש"מין במינו אינו חוצץ". שואל הרמב"ן, הרי על הדין שמין במינו אינו חוצץ לית מאן דפליג. אם כן, מדוע מצינו מחלוקת בגמרא ויש הגורס כי לא חל דין בכורה? מתרץ הרמב"ן, כי גם אם אינו חוצץ - מגע אין כאן. ולגבי בכורה, לא די בכך שאין חציצה בין הבכור לבין הרחם, אלא צריך שיהיה מגע של הבכור ברחם אמו.

בהתאם ליסוד זה, מבהיר ה"אבני נזר" כי גם לגבי שופר, צריך שיתקיים "אל חכך שופר" - דהיינו, מגע של השפתיים בשופר. אין די בכך שאין חציצה בין התוקע לבין השופר אלא צריך מגע. וממילא, גם אם זהב מוגדר כנוי לשופר ואינו חוצץ, מגע אין כאן ועל כן התקיעה פסולה^{סג}. דברי הריטב"א כי אם הרחיק פיו מהשופר לא יצא, נובעים אפוא מכך, שגם אם אין חציצה - הפסול נובע מהעדר מגע בשופר.

סג. וראה ר"ח סוכה ל"ז ע"א: אמר רבא כל לנאותו אינו חוצץ מין במינו הוא. על כן ציפהו זהב פסול אף דלנאותו הוא - מכל מקום אין התוקע נוגע. וע"ע באבנ"ז יו"ד ח"ב ס' רס"ג ו' ורס"ו י"ט. הגרב"מ אזרחי זצ"ל הביא ראייה ליסוד זה מן הכלל בקדשים (זבחים פג עמ א') כי "כל הראוי למזבח - אם עלה לא ירד, שנאמר: היא העולה על מוקדה על המזבח, מה עולה שהיא ראויה למזבח - אם עלתה לא תרד, אף כל דבר שהוא ראוי למזבח - אם עלתה לא תרד". שיטת תוס' היא כי מה שנמצא באויר מזבח גם אם מונח על כלי לא ירד. אמנם יש חציצה והדבר לא נמצא ע"ג מזבח. אין זאת אלא כי חציצה לא רק מפרידה בין דברים אלא גם מפסיקה שייכות. כשיש חציצה זה לא נקרא מזבח. אבל, הדין של "עלה לא ירד" חל במקרה זה גם אם יש חציצה של כלי שאינה מפרידה את השייכות - כי הקרבן נמצא באויר מזבח!

סתירה בדברי הריטב"א

ברם, שהדברים קשים לאור המובא בהמשכה של אותה סוגיה עצמה במסכת ר"ה דף כ"ז ע"ב:

"נסדק לאורכו - פסול.

לרוחבו - אם נשתייר בו שיעור תקיעה - כשר, ואם לאו - פסול.
וכמה שיעור תקיעה? פירש רבן שמעון בן גמליאל: כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן".

בשולחן ערוך סימן תקפ"ו סעי' ט' נפסק כי אם נסדק לרוחבו - במיעוטו כשר וברובו פסול "אלא אם כן נשאר מהסדק לצד פיו שיעור תקיעה ... ויש מכשירין בנשתייר אפילו שלא לצד פיו (דעת בעל העיטור ורי"ץ גאות)".

דעה כזו, המכשירה את התקיעה גם כאשר החלק הכשר (שהינו בעל שיעור שופר) נמצא בצידו הרחב של השופר הרחוק מפיו של התוקע - מובאת בריטב"א.

לכאורה, זוהי סתירה מיניה וביה בריטב"א, שהרי לשיטתו לא די בהעדר חציצה ויש צורך במגע - ואם כן, במקרה דנא גם אם יש בחלק הרחוק מפיו שיעור שופר, כיצד ייצא בכך ידי חובתו, הרי גם אם החלק הסדוק אינו חוצץ (מכיוון שמין במינו אינו חוצץ) - הרי אין מגע בין פיו לבין השופר?

ודוק, כשהשופר נסדק ואין בכל חלק שיעור שופר אי אפשר לתקוע מכח צירוף של שני החלקים, והטעם מבאר רש"י כי כשנסדק "כמאן דאישתקיל דמי" - דהיינו, החלק הסדוק מהחריץ ואילך הוא כמי שניטל ואיננו, וממילא בפנינו שני שופרות שונים שבאף אחד מהם אין שיעור. והנה, במשנה ברורה סימן תקפ"ו בשער הציון ס"ק פ"ו לגבי "נסדק ברחבו במיעוטו כשר", כתב שאפשר שגם אם הסדק נעשה ע"י סכין כשר, ואף שיש חשש שמא ניטל חלק מן השופר בעת החיתוך בסכין ואין החלקים משיקים זה לזה ואם כן הרי זה גם נסדק וגם ניקב - אינו פסול מכיוון שלדעת השו"ע שופר שניקב כשר. וצ"ע הן אף אילו היה הדין שניקב פסול, מה ההוא אמינא ששופר שחתכו בסכין פסול - הרי הנקב הוא כבר מחוץ לשופר?^{סד}

סד. וכוונתו שהרי בתחילת הסעיף השו"ע מדבר על שופר שנסדק במיעוטו שפסול אא"כ נשתייר בו לצד פיו שיעור שופר, וממילא הנקב הוא בחלק החיצוני שאינו השופר?

הסברו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

הגרב"מ אזרחי זצ"ל מבאר כי יש להבחין בין שתי הלכות השונות בגדרן:

א. הלכות כלים - העוסקות בכלי ששמו שופר;

ב. הלכות תקיעת שופר.

כאשר שופר נסדק וכאילו נחלק לשני שופרות, האם זה אכן כשני כלים נפרדים או שרק לעניין תקיעת שופר הם נחשבים בפנינו שני שופרות? למשל, אם בפנינו 'חמת חלילים' שחיברה היוצר מתחילה לכלי אחד, ברור שנגיעה בכל חליל היא נגיעה בכל הכלי - החמת שכולו כלי אחד, אך הקול שנשמע יהיה של הרבה חלילים, ומה הדין בשופר שנסדק ונחשב לשני שופרות אך הם עדיין מחוברים? אם טמא יגע בחלקו האחד של השופר האם נחשב הדבר כי נגע גם בחלק השופר המצוי מעברו השני של הסדק, או שזה כמו טמא שנגע בכלי אחד הנוגע בכלי אחר ואינו מטמאו?

נראה בפשטות כי לעניין הגדרת החפץ - בפנינו כלי אחד (סדוק)! בהלכות כלים כל עוד מדובר בסדק דקיק - זה כלי אחד. ורק לעניין דיני תקיעת שופר בה אפשר לומר שהקול יוצא משני שופרות מחוברים שבפנינו.

סדק בשופר מחלק את הקרן לשני חלקים מחוברים, והוא פסול הנוגע להלכות תקיעת שופר - שכן תקיעה בשופר הסדוק היא מעין השמעת קול משני כלים מחוברים. אך אין זה שני כלים, מבחינה זו - בפנינו כלי אחד.

הדין של מגע בשופר - הוא דין מהלכות כלי השופר, שצריך שהפה יגע בכלי. ממילא, משבארנו כי לעניין הלכות כלים השופר הסדוק מוגדר ככלי אחד - הרי שכאשר הפה נוגע בחלק הצר בפנינו נגיעה בכל הכלי (גם אם מבחינת דיני שופר בפנינו מעין שמיעת קול משני כלים).

כלומר, כאשר נקבע דין של מגע שפתיים בשופר ("אל חכך שופר"), נראה כי אם שם בפיו שופר סדוק - הרי שהוא נחשב כמי שנגעו שפתיו בכל חלקי השופר, גם באלו שמעבר לסדק. מבחינת דיני כלי שופר זה כלי אחד ולעניין זה אין נפקות בין טמא שנגע בשופר לבין שפתי התוקע הנוגעות בשופר^{סה}.

סה. לעומת זאת, כאשר רש"י אומר שכלי שנסדק "כמאן דאישתקל דמי" זה רק לעניין

נהגה | חציצה ומגע בשופר

- יש להבחין הבחנה חדה בין הדין של "חציצה" לבין הצורך במגע. חציצה: גם אם היא בטלה לכלי ונחשבת כחלק ממנו הרי היא כידית הכלי, ומי שיתקע בידית השופר הרי אף שהיא נחשבת כחלק מהכלי היא לא נחשבת 'וחיך אל שופר' וזה פסול מדיני תקיעת שופר, כי הקול היוצא, אינו יוצא במישרין מנגיעת התוקע בשפתיו בשופר.
- מגע שפתיים: הוא דין בתקיעת השופר, כשנקבע דין לפיו על השפתיים לגעת בכלי של השופר.

ממילא, יש להבין את דברי הריטב"א כך: כאשר יש זהב על פי השופר, דין חציצה אין כאן שהרי הזהב בא לנאותו. לכן בהלכות שופר - אין כאן חסרון. אבל, צריך מגע שפתיים בכלי שנקרא שופר וגם זה אין כאן. בדומה לכך, כאשר אדם תוקע בשופר בלי מגע שפתיים - אין כאן שימוש בכלי הנקרא שופר, כי שימוש בכלי נקרא רק - כשיש מגע שפתיים.

לעומת זאת, כאשר בפנינו שופר שנסדק, ובחלק הרחוק מן השפתיים יש שיעור שופר, הרי ש: ככל שדנים בהלכות תקיעת שופר - בפנינו שופר שיש בו שיעור. גם אין חציצה בינו לבין התוקע שהרי מין במינו אינו חוצץ. וככל שדנים בצורך במגע שפתיים, הרי שזה בכלל דין מהלכות כלי השופר - ולעניין זה הרי בפנינו כלי אחד, שהרי ראינו לעיל כי השופר נחשב לחלוק לשניים רק לעניין תקיעת שופר אך לא לעניין הלכות כלי השופר. ממילא מגע שפתיים בחלקו האחד של השופר נחשב למגע גם בחלקו השני שהרי זהו כלי אחד.

תקיעת שופר ולא לעניין כלי השופר, וממילא - אין כאן חסרון של העדר תקיעה בשופר הנוגע בפיו של התוקע. ממילא - כאשר חתך את השופר בסכין וחסר חתיכה מן השופר, מן ההכרח לומר כי נקב כשר כדי להכשיר את השופר ואין מקום לומר כי החיתוך הוא מחוץ לשופר, שהרי הוא מחוץ לשופר רק במישור של "תקיעת שופר" שרואה בשופר הסדוק - מעין השמעת קול משני כלים, אבל לעניין הלכות כלי שופר - זהו כלי אחד.

הידור בקיום מצוות נר חנוכה

הידור במצוה או בחפצא שבאמצעותו מקיימים מצווה

בגמרא שבת דף כ"א ע"ב מצינו:

"תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו.

והמהדרין - נר לכל אחד ואחד.

והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים... ובית הלל אומרים:

יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך".

בעקבות כך פסק הרמב"ם הלכות חנוכה פרק ד הלכה א:

"כמה נרות הוא מדליק בחנוכה?

מצוותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית

מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד;

והמהדר את המצווה מדליק נרות כמניין אנשי הבית נר לכל אחד

ואחד בין אנשים בין נשים;

והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד

ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד".

תוספות שבת כ"א ע"ב ד"ה "והמהדרין מן המהדרין" סובר שהדין של בית שמאי ובית הלל ביחס למהדרין מן המהדרין יכול להתקיים רק ביחס למי שמדליק נר איש וביתו. "אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית". כלומר, אפשר להיות או מהדרין או מהדרין מן המהדרין, אבל אין לשלב את שני הדברים יחד, שכן אם אדם מדליק נרות כמניין אנשי הבית, אין היכר לכך שהוא מוסיף והולך בנרות כנגד ימי החנוכה. כך למשל אין לדעת כי הוא מדליק שלושה נרות כנגד שלושה ימי חנוכה, ויש מי שיסבור כי יש לו שלושה אנשים בבית.

אברהם וינרוט

ההלכה בשולחן ערוך אורח חיים סימן תרע"א סעיף ב' היא כשיטת תוספות. כך נפסק שם:

"כמה נרות מדליק? בלילה הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבלייל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר".

הרמ"א חולק ופוסק כי:

"כל אחד מבני הבית ידליק" (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט".

מבאר הט"ז שם בס"ק א', כי דברי הרמ"א תואמים לשיטת הרמב"ם, לפיה גם מי שמדליקים נר לכל אחד מבני הבית יעשו לכל אחד ב' נרות בלילה השני וכן עד ח' נרות לכל אחד.

"כאן יש חידוש במנהג, שכן הספרדים נוהגים כתוספות כמו שפסק בשולחן ערוך, והאשכנזים נוהגים כרמב"ם וזה לא מצינו בשאר מקומות".

ברם, קשה להבין כיצד כתוב ברמ"א כי מקור הדברים הוא ברמב"ם, שעה שבפנינו מחלוקת גלויה בין הרמב"ם לבין הרמ"א. הן הרמב"ם כתב שכאשר נאמר בגמרא שהמהדרין מדליקין נר לכל אחד, אין הכוונה שכל אחד מבני הבית מדליק, אלא שבעל הבית מדליק כמנין בני הבית, והרמ"א חולק וסובר שאכן כל אחד מבני הבית מדליק בעצמו¹⁰.

...

10. מקובל להסביר מחלוקת זו כך: הרמב"ם סובר שלא שייך הידור מצוה אחרי שהמצוה כבר נעשתה, לכן לא שייך שכל אחד יעשה הדלקה בפני עצמו, כיון שכל ענין זה הוא הידור מצוה, וכיוון שהמצוה כבר נעשתה בהדלקת בעל הבית, נמצא שהדלקת שאר בני הבית היא הידור בלבד, הנעשה לאחר שכבר יצאו ידי מצווה בהדלקת בעל הבית - וזה אי אפשר. לכן בהכרח יש לומר כי בעל הבית מדליק עבור כולם. לעומת זאת הרמ"א סובר ששייך הידור מצוה גם אחרי שקוימה המצווה, ולכן יכול כל אחד מהם להדליק לעצמו.

נהגה | הידור בקיום מצוות נר חנוכה

הרמב"ם ממשיך בהלכה ב' שם ומבאר:

"כיצד? הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

פשיטא שהרמב"ם לא בא ללמד את המתקשים בלוח הכפל.. מה מחדש כאן הרמב"ם?

הרמב"ם ממשיך ופוסק שם בהלכה ג':

"מנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד".

מנהג זה המובא ברמב"ם כ'מנהג פשוט בכל ערינו' הוא מתאים לכאורה רק לשיטת התוספות אבל לפי מה שהקדים הרמב"ם הוא תמוה ביותר, שהרי לשיטת הרמב"ם:

- מצווה רגילה - נר אחד.
- מהדרין - בעל הבית מדליק נרות כמניין אנשי הבית. נניח אם יש לו 10 בני בית מדליק 10 נרות.
- מהדרין מן המהדרין - בעל הבית מדליק כמספר אנשי הבית במכפלה של ימי החג. נניח אם יש 10 בני בית מדליק ביום השמיני 80 נרות. ולפי מנהג ערינו ספרד בעל הבית מדליק ביום השמיני רק 8 נרות. כלומר, לא מצווה רגילה, ולא כמהדרין ולא כמהדרין מן המהדרין. הכיצד?

...

הבה נעיין בלשונו של הרמב"ם:

"והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד".

אברהם וינרוט

מה פשר המונח "מצווה מן המובחר"?

הסברו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

הגרב"מ אזרחי זצ"ל מחדש כי יש שני אופנים בהידור מצווה:

- הידור בחפצא של המצווה, למשל מי שנוטל אתרוג נאה. המצווה היא ה'נטילה' של האתרוג והיא אותה מצווה באתרוג כשר שאינו נאה, ובאתרוג כשר שהוא גם נאה.
- הידור במצווה עצמה, שקיומה יהא מן המובחר.

הרמב"ם מבחין בין הידור מצווה לבין "מהדרין מן המהדרין".

- הידור מצווה - הוא הידור בחפצא של המצווה.

כמו ציצין שאינם מעכבים את המילה.

בהדלקת נר חנוכה מדליקים 'נר' והוא החפצא של המצווה. כאשר מרחיבים את פרסום הנס במספר המשתתפים וקובעים שכל בני הבית ידליקו 'נר', או הדלקה של כמה נרות כנגד מניין בני הבית, זהו הידור במספר החפצא של המצווה שמודלקים, כי מודלקים הרבה נרות יחידים, אך הדבר לא מוסיף מהות לקיום המצווה עצמה, שכן גם אם בעל הבית ידליק נר אחד עבור כל בני ביתו תקיים המצווה באותה מידה בהדלקת 'נר אחד'.

- מהדרין מן המהדרין - מוסיף הידור במהות קיום המצווה, וזו "מצווה מן המובחר".

היחיד שמדליק כנגד ימי החג (הנכנסים לב"ה והימים היוצאים לב"ש) מוסיף הידור בעצם מהות קיום המצווה, בכך שהמצווה משתנה מנר אחד עד לשמונה נרות כשהוא מוסיף והולך כנגד ימי החג.

חידושו של הרמב"ם הוא אפוא כי הדלקה כנגד הימים הנכנסים - הוא הידור בקיום המצווה עצמה, שכן יש בו התעצמות תוספת ושינוי במצווה עצמה כנגד הימים הנכנסים, כפי שנעשה בפך השמן עצמו כשהשמן שנמצא הלך ובער עוד ועוד כנגד ימי החג הנכנסים.

...

נהגה | הידור בקיום מצוות נר חנוכה

מעתה מיושבות כל התמיהות שהעלינו לעיל:

א. כאשר בעל הבית מדליק עבור בני ביתו - והוא מבקש גם להדר במהות קיום המצוה, יאמץ נא גם את ההידור שהוטל על כל אחד ואחד מהם, וכשם שהוא מדליק עבורם, כך עליו לעשות את הידורי המצווה עבורם, שהרי זה דין בקיום מצוות ההדלקה עצמה. זה לא הידור בחפצא של המצווה כמספר המשתתפים במצוה, כמו בנטילת אתרוג נאה כאשר בני הבית רוצים ליטול אתרוג, גם מהם מצופה ליטול אתרוג נאה, כך גם כאן עסקינן בהידור בקיום המצווה עצמה עבור כל המשתתפים, וממילא כשם שבני הבית היו רוצים לעשות מצווה היטב "מן המובחר" - כך מוטל גם על בעל הבית העושה את המצווה עבורם, להקפיד בהידוריהם;

ב. הרמב"ם מבהיר כי יש להדליק נרות כמניין בני הבית וכמניין ימי החג ונותן דוגמא מספרית, לא כדי ללמד את לוח הכפל, אלא כדי להבהיר שיש לכל אחד מגורמי המכפלה השפעה על ההידור. גם כדי לקיים את ההידור במצווה עצמה, יש להכפיל את שיעור הנרות בימי החג, וגם ההידור בחפצא של המצוות כנגד כל המשתתפים, כי אלו שני גורמים בהידור המצווה. מספר הימים הנכנסים הוא גורם במשוואה של "לצאת ידי חובה בהידור", כי זה הידור בגוף המצווה; מנהג ספרד הוא שלא בעל הבית מדלק כנגד כולם אלא "יהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה". גם אם אין בעל הבית מדליק עבורם אלא הם עצמם מדליקים איש איש לעצמו, אך לפי גדרי המהדרין מן המהדרין, יש להוסיף בקיום המצווה עצמה מיום ליום. לכן, כשכל אחד מדליק לעצמו מן הראוי שיוסיף את ההידור שיש בקיום מצוות ההדלקה עצמה ויתעצם בקדושה ע"י הוספת נרות כנגד ימי החג הנכנסים, כפי שנעשה בפח השמן עצמו כשהשמן שנמצא הלך ובער עוד ועוד כנגד ימי החג הנכנסים.

הרמ"א חולק על הרמב"ם בכך שהוא סובר כי "מצווה בו יותר מבשלוהו" ולכן אל לו לבעל הבית להדליק עבור בני ביתו ואדרבה, עדיף שידליקו הם בעצמם.

סז. קשה להניח כי הרמב"ם חולק על הרמ"א ביחס לעקרון של "מצווה בו יותר מבשלוהו, וכאמור ראה ה"ש 1 לעיל, בדבר הדרך המקובלת להסביר את מחלוקת הרמב"ם והרמ"א.

אבל, הרמ"א נטל מן הרמב"ם את העיקרון לפיו כאשר בני הבית מדליקים, עליהם להקפיד כל אחד להוסיף כנגד ימי החג המתווספים, שכן בכך מתעצם כל אחד מהם בקדושה, כפי שקרה בנס פך השמן והדבר מוסיף הידור לקיום המצווה עצמה.

מציאת פך השמן לא הייתה נס "רגיל" - המלחמה כן

| דברי אגדה |

בגמ' במסכת שבת דף כ"א מופיע נס פך השמן כמקור לקביעת שמונת ימי החנוכה ע"י חז"ל.

שואל העולם: אם כך מדוע אין נס פך השמן נזכר כלל בתפילת "על הניסים"?^{סח} מחדש הגרב"מ אזרחי, כי ברכת "על הניסים" נתקנה במסגרת ברכת "מודים אנחנו לך... על ניסך שבכל יום עמנו, ערב ובוקר וצהריים". מדובר בהודיה על ניסים "רגילים" ושכיחים, שמכוחם אנו חיים בהנהגה הניסית של עם ישראל, שאינה נראית כמעשה יוצא דופן והיא ההנהגה השמימית הקבועה עמנו. נס פך השמן - להדליק מנורה בדרך נס, אינו בגדר "דרך ההילוך הרגילה של עם ישראל", וחורג מכלל "ניסך שבכל יום". לכן לא נכלל נס פך השמן בברכת על הניסים הנאמרת במסגרת ברכת "מודים" אלא נקבעה לו ברכת 'שעשה ניסים לאבותינו' למעלה מדרך הטבע ב'הדלקת הנרות'. לעומת זאת, ניצחון של עם ישראל במלחמה, אף כשמדובר ברבים ביד מעטים וזדים ביד עוסקי תורתך - הוא נס "רגיל" שאינו יוצא דופן בהווייה של עם ישראל, שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו והקב"ה מצילנו מידם. לכן, נכלל נס זה בכלל ברכת "על הניסים" במסגרת ברכת "מודים" שבשמונה עשרה. אכן, חידוש מרהיב בפנינו, בהבנת מהותו של נס שבכל יום ומהותה של דרך ההשגחה השמימית הנוהגת ביחס לעם ישראל!

סח. שאלה נוספת היא: הכיצד נאמר בתפילת על הניסים כי בעקבות הניצחון במלחמה נקבעו שמונת ימי חנוכה להודות ולהלל, שעה שבגמ' מצינו שקבעו את שמונת ימי החג כנגד נס פך השמן שנמצא והספיק לשמונה ימים? אולם, נראה כי רק מספר הימים נקבע לפי נס פך השמן אבל החיוב להודות ולהלל הוא על ניסך שבכל יום עימנו.

על ימים ועל שבועות

ביאור שיטת הבה"ג בספירת העומר

מצות ספירת העומר נאמרה לראשונה בפרשת אמור (כג, טו-טז): "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום...". בגמ' מנחות דף סו אומר אביי כי צריך לספור כל יום את הימים, ובלשונו: "מצוה למימני יומי דכתיב 'תספרו חמשים יום'. האם הספירה היא ספירת 'חמשים יום' כמצוה אחת, או שבכל יום יש מצוה לספור את אותו היום בפני עצמו.

שיטת הבה"ג

רבים מן הפוסקים סבורים כי אין ספירת הימים מעכבים זה את זה וספירת כל יום ויום היא מצווה בפני עצמה. אולם, שיטת הבה"ג היא כי כל ימי הספירה הם בגדר של מצווה אחת, וכאשר נאמר בתורה (ויקרא כ"ג, ט"ו) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה" - משמעות הדברים היא כי נחוצה ספירה תמימה/שלמה, שאם לא כן אין זו ספירה. על כן, כי ימי הספירה מעכבים זה את זה, ואם לא ספר מי מהם - אין ספירתו ספירה ולא קיים את המצווה.

- בטור אורח חיים סימן תפ"ט נסקרות השיטות השונות ובהן שיטת הבה"ג, כך:
- "כתב בעל הלכות גדולות (בה"ג) שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו.
 - ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד.
 - ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו יברך בשאר לילות וכן כתב הר"י".

אברהם וינרוט

להלכה נפסק בשולחן ערוך אורח חיים סימן תפ"ט סעיף ח' כי יש לחשוש לשיטת הבה"ג ו- "אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה"^{סט}.

בעולת שבת שם ס"ק ח': מבואר הטעם, משום דבעינן "תמימות" וליכא. ומה שכתב בין משאר ימים וכו'. כלומר לא מיבעיא יום ראשון דפשיטא דלא מקרי תמימות אלא אפילו שאר ימים, ולאפוקי מדברי רבינו סעדיה גאון שהובאו דבריו בטור.

ודוקא כשדילג יום שלם, אבל אם שכח בלילה וספר ביום למחרתו יש לספור בימים הבאים בברכה, כי כדאי הוא התוס' (מנחות סו ע"א ד"ה זכר) וסיעתם לסמוך עליהם בכי האי גוונא, וכן כתב בלבוש.

שיטת הבה"ג מובאת בתוספות במסכת מנחות דף ס"ו עמ' א' ד"ה "זכר למשנה" המציין: "פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר, משום דבעיא "תמימות". ותימה גדולה הוא ולא יתכן".
ואכן, להלן נפרט שורה של תמיהות על שיטת הבה"ג.

שלוש תמיהות מפורסמות על שיטת הבה"ג

א. במשנה במנחות דף כ"ז עמוד א' מנויה שורה של דברים המעכבים זה את זה:

"הקומץ, מיעוטו מעכב את רובו. עשרון, מיעוטו מעכב את רובו. היין, מיעוטו מעכב את רובו. השמן, מיעוטו מעכב את רובו. הסולת והשמן מעכבין זה את זה. הקומץ והלבונה מעכבין זה את זה.

שני שעירי יום הכיפורים מעכבין זה את זה; שני כבשי עצרת מעכבין זה את זה; שתי חלות מעכבות זו את זו; שני סדרין

סט. ברם, השו"ע ממשיך ופוסק שם כי אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה. ואין זה ספק ברכות להקל אלא - מבואר בפרי חדש ומובא במשנה ברורה ס"ק לח - בפנינו ספק ספיקא: ספק שמא לא דילג כלל ואם תימצא לומר שדילג, ספק נוסף: שמא הלכה כשיטת הפוסקים הסבורים שכל יום הוא מצוה בפני עצמה.

נהגה | על ימים ועל שבועות

מעכבין זה את זה; שני בזיכין מעכבין זה את זה; הסדרין והבזיכין מעכבין זה את זה; ב' מינים שבנזיר, ג' שבפרה, וד' שבתודה, וד' שבלולב, וארבע שבמצורע - מעכבין זה את זה. שבעה הזאות שבפרה מעכבות זו את זו. ז' הזיות שעל בין הבדים, שעל הפרכת, שעל מזבח הזהב - מעכבות זו את זו."

לפי שיטת הבה"ג מדוע לא מנו בין הדברים המעכבים זה את זה גם את ימי ספירת העומר, שאם לא מנה באחד מהם, אין הספירה בשאר הימים נחשבת כלל?

ב. בגמרא מנחות דף ס"ו עמ' א' מצינו:

"יכול יקצור ויספור ויביא ביום? תלמוד לומר: "שבע שבתות תמימות תהינה". אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות? בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב."

כלומר, מהמילה "תמימות" דורשים שני דברים:
א. כי אין לחסר ולו יום אחד ממ"ט הימים;
ב. כי יש להתחיל לספור בערב.

הלכה פסוקה היא בשו"ע סימן תפ"ט סעיף ז':

"שכח ולא בירך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה".

וקשה, אם חוששים לשיטת הבה"ג שכשיש פגימה ב'תמימות' לא ממשיכים לספור בברכה, כיצד ניתן לסמוך על דברי התוספות שספירה ביום מועילה לדין 'תמימות', הן הדין של ספירה בערב נלמד מהפסוק תמימות בדיוק כמו החיוב לספור מ"ט ימים. מדוע אפוא מי שלא ספר בערב ממשיך לספור בשאר הימים לפי מי שחושש לשיטת הבה"ג? הרי לשיטת הבה"ג כאשר חסר בדין של "תמימות" לא ניתן לספור בשאר הימים?

ע. מבואר במגן אברהם ס"ק י"ג כי אינו מברך ביום "משום דכתיב תמימות תהינה".

ג. בגמרא כתובות דף עב עמ' א' מצינו:

"מנין לנדה שסופרת לעצמה? שנאמר: (ויקרא ט"ו, כ"ח) "וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר". ודרשו חז"ל "וספרה לה לעצמה". שואל תוספות שם ד"ה וספרה "אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר דהא כתיב וספרה? וי"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב"ד בכל שנה שלעולם יוכל למנות כסדר וכן עומר אבל זבה שאם תראה תסתור אין לה למנות".

כלומר, נידה לא סופרת, שמא תראה דם באמצע ימי הספירה ונמצאת הברכה לבטלה.

שואל האדר"ת: לשיטת הבה"ג, כיצד מברכים אנו בשם ומלכות על ספירת העומר, והרי שיכח הדבר שאדם ישכח לברך באחד הימים, ואזי ימצא כי כל ברכותיו היו לבטלה?

הבחנה בין פגם בספירה לבין פגם בימים נשוא הספירה - ישוב שיטת הבה"ג הגרב"מ אזרחי זצ"ל יישב את שיטת הבה"ג כדלהלן:

נראה כי שאלת תוספות בכתובות דף ע"ב עמ' א' מעיקרא ליתא, שכן אצל נידה כאשר היא סופרת ימי טהרה ובאמצע ספירתה רואה דם, הרי שספרה ימים שאינם ימי טהרה ואינם ראויים לספירה. אם האישה ברכה על ספירה שכזו הרי שזו ברכה לבטלה, כי נאמר "וספרה לה שבעת ימים". וספרה לה היא קיימה, אבל לא של שבעת ימי טהרה.

לעומת זאת, בספירת העומר ברי כי הימים שנספרו לא נעתקו ממקומם ובחפצא שלהם אלו ימי עומר. לכן, גם לשיטת הבה"ג לפיה כאשר מסתבר שהוא לא ספר יום אחד ספירתו אינה "תמימה", המשמעות היא שהמצווה לא הושלמה ע"י הגברא, אבל בימים שהוא כן ספר נספרו ימים שהם ימי ספירה, ולכן הברכה לא לבטלה.

אין להקשות מדוע לא מנו במשנה במנחות דף כ"ז עמוד א' את ספירת העומר בין הדברים המעכבים זה את זה, שכן שם מונים מצוות המורכבות מאלמנטים עצמאיים נפרדים, שלכל אחד מהם יש קיום עצמאי, ועם זאת בהעדר המרכיב

נהגה | על ימים ועל שבועות

השני - אין יוצא ידי חובה. שבעת ימי ספירת הזבה לא נמנו כמעכבין זה את זה כי אם ראתה דם באחד הימים, כל הימים שספרה אינם ימי טהרה. לעומת זאת בספירת העומר המצב הפוך. ימי הספירה קיימים גם אם האדם לא ספר אותם, אין לומר כי בחפצא של ימי הספירה נפל פגם כלשהו, אלא בספירתו של הגברא הסופר נפל פגם, שכן הוא לא ספר את כל הימים נשואי הספירה. ממילא, לא הימים מעכבים זה את זה אלא האדם לא השלים את ספירתו, אין אלמנט כלשהו שעומד בפני עצמו כשאלמנט אחר עיכב אותו ואין הדבר שייך כלל לדברי המשנה.

שני דינים הנלמדים מ"תמימות"

לפי הבחנה זו נראה כי יש הבדל ברור בין שני הדינים הנלמדים מן המילה "תמימות": הדין שספירת מ"ט יום היא מצווה אחת, משמעתה שעל האדם להשלים ספירת חמישים. אם האדם חיסר ספירה של יום הוא לא קיים מצווה - נמצא שהוא דין באופן הספירה של הגברא.

לעומת זאת, הדין השני כי יש לספור בערב כדי שיום שלם ייספר - הוא דין ביחס לנשוא הספירה, הימים - אם סופרים רק חלק מהיום זהו פגם בחפצא של הספירה.

אכן מקור שני הדינים הוא באותה מילה של "תמימות" אבל אלו שני דינים השונים זה מזה במהותם. לגבי ספירת אותו היום כמצווה בפני עצמה, אדם לא יכול לברך על ספירת חלק מהיום, אבל לגבי הספירה הכוללת אין חשיבות מתי ציינו את מספרו של היום, ולכן אם ספר את מספרו של היום ביום יכול להמשיך בימים הבאים בספירה הכוללת.

ממילא מובן כי בדין הראשון אם חיסר ספירת יום לגמרי, הרי שלא נספרו מ"ט יום תמימות, הגברא לא ספר 49 פעם רצוף וממילא אינו יוצא ידי חובה. לעומת זאת, בדין השני יש לבחון את הדברים מבחינת החפצא של היום הנספר, ואם הוא סופר ביום - בפנינו רק חצי יום שנספר ולא יכול לברך. אמנם כיון שבכל זאת ציין את מספרו של היום ביום, משלא חסר לנו דבר בחפצא של כלל הימים שנספרו, אין מקום לומר שאינו יוצא ידי חובה ויכול בשאר הימים לספור בברכה גם לשיטת הבה"ג.

אברהם וינרוט

ספירה ע"י אותיות - מסמלת מספר אך אינה ספירה

הלכה פסוקה היא בשו"ע סימן תפ"ט סעיף ד':

מי ששואל אותו חברו כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו:
אתמול היה כך, שאם יאמר לו: היום כך אינו יכול לחזור ולמנות
בברכה".

ביוון היה מנהג לומר סליחות בימי ספירת העומר. ביום השלושים ושלושה לפני
הספירה הש"ץ החל לומר סליחות, ואחד מהקהל גער בו, שהיום זה ל"ג בעומר
ולא נהוג לומר סליחות.
המהרש"ש נשאל האם הגוער יוכל לספור בברכה לאחר שכבר אמר "ל"ג בעומר",
והאם חלה ההלכה כי משציין את ימי הספירה לא יברך. האם דין ל"ג כדין 33?
ותשובתו: כי אמירת אותיות (ל"ג) לא נחשבת לספירה. ולכן הוא יכול לספור
בברכה.

ואין לדמות זאת לגט, שלגביו נפסק כי מי שכתב בגט "בי"ג
לחודש פלוני" הגט כשר. מכיוון שבגט אין דין של אמירת או
ספירת הזמן. הצורך בציון התאריך הוא רק כדי שלא יחפה על
אשתו אם תזנה תחתיו ויתן לה גט שבו ירשום תאריך מוקדם,
וכן כדי שלא ימכור נכס ואח"כ יתן גט שבו יכתוב תאריך מוקדם
כדי שתוכל לגבות את כתובתה מהלקוחות. מכיוון שאין צורך
באמירת התאריך, די בכך שיכתוב "י"ב לחודש", שהרי לצורך
יצירת ודאות באשר לזמן מתן הגט די במועד שהובע באותיות.
לעומת זאת בספירת העומר נזקקים אנו ל'ספירה', וספירה היא
במספרים ולא באותיות.
עם זאת פסק המהרש"ש כי מי שברך "על ספירת העומר" ונקב
במספר המובע באותיות יצא.

וקשה: אם אמירת אותיות (ל"ג) לא נחשבת לספירה כאשר הוא גוער בחזן, מדוע
נחשיב אותה לספירה אם הוא אומר זאת בברכה בכוונה לצאת ידי חובת ספירה?

נהגה | על ימים ועל שבועות

הסברו של הגר"מ אזרחי זצ"ל

נראה כי ניתן ליישב את פסקו של המהרש"ש על פי היסודות הבאים:
א. אפשר לספור בכל שפה. גם בשפת לע"ז זה מספר - כי כך סופרים.
ב. אבל, אמירת אותיות של מספר - אינם ספירה. אמנם מי שיספור א' ב' ג' וכו' ייחשב הדבר כספירה, אבל אדם שיאמר 'יד' אין כוונתו למספר ארבע עשרה אלא ל'יד'

ג. סתם אותיות אינם מספר אך הם יכולים להצביע על מספר.

ד. הכלל הוא כי דברים שבלב אינם דברים ומחשבה אינה מוציאה מידי מעשה. בהתאם לכך נמצא כדלהלן:

- אם אדם ספר, הוא עשה מעשה ספירה. גם אם ספר את מספר היום באותיות היום י"ד ימים לעומר, אין הוא יכול לומר כי לא התכוון לספור אלא רק לומר לחבר איזה יום לספור, שכן כוונתו היא דבר שבליבו - ואין לו תוקף כנגד מעשה הספירה.

- כשם שאמירת אותיות כמו 'טו בשבט' כציון זמן לא נחשבת למעשה ספירה של ימי חודש שבט, כך גם כינוי היום כ'ל"ג בעומר' גם היא אינה נחשבת כמעשה ספירה. לכן, אם אמר שלא התכוון לספור, אלא רק רצה לגעור בחזן שלא יאמר סליחות - כי ביום לג בעומר לא אומרים סליחות, אין זו ספירה ואין אלו דברים שבלב המתנגשים במעשה ספירה. יש תוקף לאמירתו כי לא התכוון לספור אלא לגעור, וממילא לא יצא ידי חובה ורשאי לספור שוב בברכה.

- אבל, אם ברך וכיוון לצאת ידי חובה ולספור הרי שניתן לצרף לכוונתו לספור, את דבריו שאינם מספר אך מצביעים על מספר, ולכן יצא ידי חובה.

לפישרה של תדירות

תדיר ושאינו תדיר בספירת העומר

ימי ספירת העומר 49 הם. בהכרח כי חלה באחד מהימים אלו מצוות קידוש לבנה. בערבו של יום שבו עומד הוא לקדש את הלבנה, מה קודם? ספירת העומר או קידוש לבנה?

יש מהאחרונים שביקשו לפשוט שאלה זו, לנוכח העובדה שספירת העומר דאוריתא, וקידוש לבנה מדרבנן, ואם כן יש להקדים את ספירת העומר. דעה זו נדחתה ע"י ה"שאגת אריה" הגורס כי "הא וודאי לאו מילתא היא, שאין דין קדימה לשל תורה על של סופרים. תדע שהרי ברכת היין שהוא מדברי סופרים קודם לברכת היום של תורה משום שהוא תדיר^{עא}."

רוב האחרונים פשוטו שאלה זו בהתאם לכלל שנקבע במשנה (זבחים י, א) של "תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם".

ברם, שנשאלת השאלה מה נחשב תדיר יותר? האם תדירה היא יותר ספירת העומר - שנוהגת במשך 49 יום בשנה, לעומת קידוש לבנה הנוהג רק במשך 12 יום בשנה, או שמא תדירה יותר מצוות קידוש לבנה הנוהגת 12 פעמים בשנה, לעומת ספירת העומר שהיא בגדר מצווה אחת הנוהגת רק פעם בשנה החל "ממחרת השבת" של פסח? דהיינו, האם התדירות נמדדת לפני זמני החיוב (ספירת העומר - מחויבת בזמן אחד) או לפי משך זמני הקיום (49 יום של קיום)?

עא. שו"ת שאגת אריה (ישנות) סימן כ"ב.

אברהם וינרוט

ראיית ה"ערוך לנר"

ה"ערוך לנר"^ב על סוכה נ"ו ע"א פושט ספק זה מהגמרא בשבועות ט' ע"א, בה מצינו כדלהלן:

שלושה המה שעירי חטאת: שעיר חטאת של יוה"כ, שעיר חטאת של ראש חודש, ושעירי חטאת של ג' רגלים. ככלל אין חטאת מכפרת על בעליה עד אשר "הודע אליו חטאתו". ברם, תנא דבי רבי ישמעאל כי שונה הוא הדין בחטאת של יוה"כ ושל ר"ח שיש בהם כפרה ע"י שעיר החטאת אף בלא שנודעה לו חטאתו. שואלת הגמרא מהו הדין בשעירי שלושת הרגלים? האם יש ללמוד אותם משעירי יום הכיפורים שיכפרו אף בלא שנודעה חטאתו? דוחה הגמרא כי משם אין ללמוד שכן "מרובה כפרתו". ושמה תלמוד משעירי ראש חודש? דוחה הגמרא "איכא למיפרך... שכן תדיר".

נמצא כי ראש חודש נחשב לתדיר יותר מאשר ג' רגלים. ודוק היטב, ימי הרגלים הם 16 במניין (7 של פסח, 7 של סוכות, 1 של שבועות ו-1 לשמיני עצרת) ואילו ראש חודש יש רק 12 ימים בשנה. נמצאת למד איפה כי תדירות אינה נקבעת לפי ימי הקיום של המצווה אלא לפי זמני החיוב שלה!

...

תדיר וקדוש מי קודם

ברם, נראה להלן כי לאחר העיון יש לפרוך ראייה גאונית זו. שני דיני קדימה הם במשנה:

א. במשנה בזבחים (י, א) מצינו כי "כל התדיר מחבירו קודם את חבירו. התמידים קודמין למוספין, מוספי שבת קודמין למוספי ראש חדש, מוספי ראש חדש קודמין למוספי ראש השנה שנאמר (במדבר כח) מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה".

עב. ובלשון ה"ערוך לנר": "אכן בשבועות (ט א) קרי ר"ח תדיר נגד רגלים אף שיש יותר ימי רגלים בשנה שמקריבים בהם שעירים ממה שיש ימי ר"ח. ומזה נראה דתדיר נקרא מה שבא בזמנים הרבה דוקא ולא מה שבא בזמן אחד הרבה יותר".

נהגה | לפישרה של תדירות

ב. במשנה בהוריות (ג,ו) מצינו: "כל התדיר מחבירו קודם את חבירו וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו, פר המשיח ופר העדה עומדים פר המשיח קודם לפר העדה בכל מעשיו".

מקור דיני קדימה אלו מבואר במסכת הוריות (י"ב ע"ב):

תדיר קודם לשאינו תדיר שנאמר: (במדבר כח) "מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד".

וכל המקודש מחבירו קודם לחבירו שנאמר לגבי כהן "וקדשתו" - לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון".

מהו הדין כאשר בפנינו שני קורבנות, שהאחד תדיר מחברו, והשני קדוש ממנו (כגון עולת מוסף ר"ח שהוא תדיר ופר העלם דבר שהוא מקודש שדמה נכנס לפנים)? מי יקדם התדיר יותר או שמא המקודש יותר?

בגמרא בזבחים דף צ' לא נפשטה שאלה זו, ומשום כך פסק ברמב"ם הלכות תמידין ומוספין (פרק ט הלכה ה') פסק:

"דם החטאת קודם לדם העולה מפני שדם החטאת מכפר, איברי עולה קודמין לאימורי חטאת מפני שהעולה כולה לאשים, דם חטאת ואיברי עולה אי זה שירצה יקדים, וכן דם עולה ואימורי חטאת או דם עולה ודם אשם אי זה שירצה יקדים".

והנה, בפירוש ר' עובדיה מברטנורא על המשנה בזבחים פרק י' משנה ה' מצינו:

"ותדיר ומקודש, כגון דם עולת תמיד ודם חטאת עומדים, זה תדיר וזה מקודש ממנו, דהא אמרן דם חטאת קודם לדם עולה מפני שהוא מרצה. הא מלתא מיבעיא בגמרא ולא אפשרטא. ונראה דתדיר קודם".

נלאו כל חכמי לב לדעת, הכיצד מכריע הרע"ב בדבר שבגמרא אין לו הכרע? "ונראה?" מכח מה? ומדוע לא נראה הדבר בגמרא שדנה בעניין? במה נחלקו הרמב"ם והרע"ב בעניין זה?

אברהם וינרוט

נראה כי כאשר הגמרא דנה בשאלה מי קודם, המקודש מחברו או התדיר הימנו, ניתן להבין זאת בשני אופנים:

א. שאלה מעשית גרידא - מה לעשות? יש לנו שני כללי קדימות והאחד סותר לרעהו, ולכן יש שאלה מבחינת סדר הדברים - מה עלינו לעשות כעת?

ב. השאלה היא מהותית - מהו כלל הקדימות המבטא חשיבות רבה יותר. הדין של "כל המקודש מחברו קודם את חברו" מבטא כלל העדפה מהותי שיסודו בחשיבות. הקדימות היא תוצאה של חשיבות ("וקדשתו"). לעומת זאת, בכלל של "תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם", יש להסתפק מדוע הוכרע שהתדיר קודם, האם התדירות מקנה לו חשיבות יותר מחברו, או שהקדמתו באה לבטא סדר עשייה בעלמא ולא קדימות שיסודה במהות וחשיבות. אם מדובר בכלל הנובע מסדר הדברים, הרי שכשיש מקודש ותדיר לכאורה הקדוש יקדם לתדיר. אך אם הכלל שתדיר קודם מבטא אף הוא חשיבות, שכן התורה ציוותה על תדירותו על שום חשיבותו.

במקרה זה בפנינו שני כללי קדימות שיסודם בחשיבות וממילא השאלה היא - מה חשוב יותר, ובהעדר מקור נמצא כי - אין דרך להכריע ביניהם.

נפק"מ בין שתי דרכי ההבנה הללו:

ה"שפת אמת" תמה על פסקו של הרמב"ם כי כשיש מקודש ותדיר יכול לבחור באיזה שירצה? הכיצד יכול הוא לבחור? הרי מה שלא יבחר סותר לדין קדימה אחר, שיש בגמרא ראיות לכך שהוא המכריע במקרה זה?

והנה, אם הספק בגמרא הוא: האם תדיר קודם באופן מהותי למקודש ומה חשוב יותר, נמצא כי כשאין הגמרא פושטת את הספק, נמצא כי באין הכרע שניהם חשובים באותה מידה - ואין אחד מהם חשוב יותר מחברו. ממילא, יכול אדם להקריב אחד מהם לפי מה שירצה. זו שיטת הרמב"ם. ומה שלא יבחר אינו סותר לדברי הגמרא, ומיושבת קושיית ה"שפת אמת", שהרי בהעדר הכרעה בעניין המהות לאור ראיות לכאן ולכאן - נמצא כי שקולים הם הקרבנות מבחינת חשיבותם, ואין מניעה כי יבחר במה שירצה.

לעומת זאת, הרע"ב נקט כי "תדיר ושאינו תדיר" מבטא גם חשיבות אך גם - הכרעה מעשית! על כן, בהעדר הכרעה בגמרא בדבר העדיפות של קדושה על

נהגה | לפישרה של תדירות

תדירות - נמצא כי באין הכרעה על חשיבותם ושני הדברים ברי חשיבות מהותית זהה - במקרה כזה יש להעדיף את ההכרעה המעשית המעדיפה את התדירות! שהרי משמעו של הכלל של "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם" היא שגם כשיש שני דברים בעלי חשיבות זהה מעדיפים את התדיר יותר. על כן, מבאר הרע"ב כי בהעדר הכרעה בגמ' "נראה דתדיר קודם".

סיכום הסוגיה ע"י הגרב"מ אזרחי זצ"ל

הסתפקנו האם התדירות נמדדת לפי זמני החיוב (ספירת העומר - מחויבת בזמן אחד) או לפי זמני הקיום (49 יום של קיום). למעשה, הספק הוא מה עדיף: 'מחייבים' רבים - המבטאים חשיבות, או קיום ממושך יותר המבטא עדיפות מעשית.

ובכן, סוגיה זו לא ניתן לפשוט מן הגמרא בשבועות ט' ע"א בה ראינו כי תדירות אינה נקבעת לפי ימי הקיום של המצווה (16 ימים לרגלים לעומת 12 ימים לראשי חודשים) אלא לפי זמני החיוב שלה (ג' פעמים בשנה לעומת י"ב פעם). זאת מכיוון שהסוגיה שם כלל אינה עוסקת בכלל של תדירות כמבטא את הסדר המעשי של הדברים, אלא בחשיבות הדברים בשל תדירותם המבטאת את מהותם! הגמרא שם מציינת כי כשם שאי אפשר ללמוד שעירי רגלים משעיר של יוה"כ שכן "מרובה כפרתו", שזו חשיבות מהותית, כך אין ללמוד משעירי ראש חודש "שכן תדיר". השוואת התדירות לריבוי הכפרה מעלה כי אין המדובר בכלל קדימות מעשית - אלא בחשיבות ובמהות.

ובכן, בסוגיה שבה נבחנים הדברים לפי חשיבותם המהותית - ההשוואה היא בין חשיבות ראשי החודשים מול הרגלים, לכן לגבי זה ברור לגמרי שהתדירות המוזכרת באה לבטא חשיבות, וריבוי זמני החיוב מבטאים חשיבות, ולא לפי ריבוי זמני הקיום באותו זמן המשקפים עדיפות במישור של סדר הדברים בלבד. כשבודקים מהות - ברור שנלך לפי זמני חיוב המבטאים מהות. סוגיה זו אינה יכולה אפוא לשמש כראיה לעצם השאלה האם להעדיף חשיבות (זמני חיוב) מול סדר (זמני קיום).

הופרכה אפוא ראייתו של ה"ערוך לנר" ונותרנו בספק האם להקדים קידוש לבנה שזמני חיובו תדירים, לספירת העומר שזמני קיומה רבים הם.

זמן כמועד לעשייה וזמן כמהות העשייה

בטור אורח חיים סימן תפ"ט מצינו את מחלוקתם הידועה של בעל הלכות גדולות (בה"ג) ורב סעדיה גאון (רס"ג) לגבי מי ששכח לברך יום אחד בספירת העומר:

"כתב בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו.

ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד".

ויש להבין את שיטת רס"ג: מה ההבדל בין מי ששכח לברך על ספירת העומר בלילה הראשון לבין שאר הימים? וכי יש מצווה בלילה הראשון שאינה קיימת בשאר הימים?

ביחס למי ששכח לספור בלילה והוא סופר בבוקר, מצינו בספר אור זרוע חלק א הלכות ערלה חדש ושביעית סימן שכ"ט (וכן במרדכי סוף פרק ב' ממגילה) מחלוקת בין שיטת רבי יעקב בן יקר לבין הראב"ה כדלהלן:

"שאלו לר' יעקב ב"ר יקר זצ"ל מי ששכח ולא ברך בלילה מהו שיברך ביום? ואמר, שכר ספירה יהבו ליה. שכר ספירה בזמנה לא יהבו ליה. ומורי רבינו אבי העזרי אמר, דודאי כי שכח ולא ברך בלילה לא יברך ביום משום ברכה לבטלה אבל מונה למחר בלא ברכה. ולולא שהוא קשה בעיניו לחלוק על הלכות גדולות היה נראה בעיניו לומר אפי' לברך - כההיא דפרק תפלת השחר טעה ולא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתיים".

ולכאורה, שתי השיטות אינן מובנות כלל:

שיטת רבי יעקב בן יקר לא מובנת, שכן - אם יוצא ידי חובה ויש לו "שכר ספירה" הכיצד ניתן לומר כי אין לו שכר של "ספירה בזמנה"? הרי אם זה לא בגדר של "בזמנה"

אברהם וינרוט

איך זה בכלל ספירה? ממה נפשך, או שזו ספירה בזמנה ויש לו שכר, או שזה לא בזמנה וזה כלום. מהו פשר הפשרה הזו של דבר העולה כדי ספירה אך לא "בזמנה"? הראב"ה סובר כי ניתן לברך על הספירה הנעשית ביום, שכן היא מושווית לתפילה, שבה מי ששכח להתפלל בלילה - מתפלל פעמיים ביום. ולכאורה, מה ההשוואה? תפילה היא כנגד קרבנות, ולקרבן יש "תשלומין". האם גם לספירה יש 'תשלומין'? האם אפשר גם לספור פעמיים ביום השני כתשלומין ליום הראשון?

חידושו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

הגרב"מ אזרחי זצ"ל מחדש, כי כאשר נקבע זמן לעשיית מצווה יש לכך שתי אפשרויות:

זמן **כְּעַת** לחיוב של מעשה המצווה.

זמן **כמגדיר** את מהות המצווה. למשל, כאשר אדם מברך "שהחיינו וקיימנו לזמן הזה". הזמן שבו מברכים את הברכה מבטא את מהות המצווה ולא רק מגדיר את הזמן המיועד לעשייתה. בדומה לכך, בספירת העומר - כאשר יש לספור את היום החדש, ברי כי הזמן מבטא את מהות המצווה.

ובכן, האם בספירת העומר - הזמן מבטא רק את מהות המצווה או שהוא גם מבטא את המועד שבו חל החיוב בעשיית מעשה המצווה?

רבי יעקב בן יקר סבור כי לזמן בספירת העומר יש את שני המימדים הללו. במשך 24 שעות יכול אדם לספור ספירת העומר ולצאת ידי חובת המימד של זמן כמבטא את מהות המצווה. בכל היממה מבטא הזמן את המימד של מהות המצווה כיום כך וכך לעומר, שיש למנותו ולספרו.

אבל, יש גם מימד של "זמן עשיית המצווה". מימד זה מתייחס לזמן כמועד שבו חל החיוב לעשות את הדברים, ובו נאמר הדין של "תמימות" שמחמתו יש להתחיל למנות מערביו של יום. לכן, מי שסופר ביום ולא בלילה יצא ידי חובת ספירה, שהרי הוא ספר את היום הנכון במועדו כי הזמן כמגדיר של מהות המצווה קיים גם ביום. אבל, מצווה של ספירה בזמנה כביטוי של המועד שנקבע לקיומה, כלומר מצווה שקיימה גם את מימד הזמן כעת שבה חל המועד לעשיית מעשה המצווה - אין בידו.

...

נהגה | זמן כמועד לעשייה וזמן כמהות העשייה

מעתה גם מובנת שיטת הראבי"ה, שכן גם לתפילה יש זמן ואי אפשר להתפלל ערבית בבוקר, ובכל זאת מצינו כי גם כשלא מקיים את מימד הזמן הראוי לתפילה, עדיין יוצא אדם ידי חובת מהותה של תפילה (ע"י תשלומין לקרבן שהקרבתו בזמנה הוחמצה) כשהוחמץ מימד הזמן כמועד לתחולת חיוב העשייה של המצווה, אם יתפלל אדם פעמיים שמונה עשרה בבוקר - משלים הוא את התפילה החסרה בתפילת תשלומין. בהקרבת קרבן מצינו כי "עבר זמנו בטל קרבנו", אך יכול להביא קרבן תשלומים שנחשב כקרבן תמורתו. ללמדך, כי המהות החסרה הושלמה, אף שהקרבן המקורי לא הוקרב. מימד הזמן כמועד לעשייה אף שלא התקיים אינו מעכב אפשרות להשלמה.

בתפילה נחלקו הפוסקים האם התפילה המושלמת היא תפילה חדשה הבאה כדי למלא את התפילה החסרה, או שהיא התפילה החסרה שבדיעבד ניתן להתפלל אותה מאוחר יותר. אבל בספירת העומר כיון שזהו עדיין היום הנכון לספירה אף שמן הראוי היה לספור כבר בערב במועד שנקבע לספירה מכל מקום מהות הספירה הושלמה. ואם כך, ברור ומובן כי ניתן לברך על ספירה הנעשית בבוקר, שהרי המימד המהותי מתקיים גם בספירה הנעשית ביום, וכל החיסרון הוא במימד של הזמן כמועד לתחולת חובת העשייה של המצווה, ומתפילה למדנו כי מימד זה של העשייה - אינו מעכב.

לכן, ברור שבספירה אין "תשלומין" ביום אחר כבתפילה שמי שכח מנחה יכול להתפלל פעמיים בערבית שהיא חלק מהיום הבא, ברור שביום אחר המימד המהותי לא מתקיים בספירה (כגון אם רוצה לספור ביום השני עבור היום הראשון) - ואי אפשר לצאת ידי חובה. אם חולפת היממה ולא התקיים מימד המהות של הזמן - אין לכך תשלומין. אבל, מתפילה למדנו כי אם המימד המהותי כן התקיים (כשסופר בבוקר) הרי שמימד הזמן לתחולת מועד קיום מעשה המצווה - כשלעצמו בלבד - אינו מעכב.

...

אברהם וינרוט

- להבחנה זאת יש נפקות גם במקרה של קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה. נבחר:
- בתוספות מנחות דף ס"ו ע"א ד"ה "זכר למקדש", הביאו את דברי בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר משום שצריך "שבע שבתות תמימות" ומשמע כי ספירת כל מ"ט הימים היא בגדר של מצוה אחת. לכן אם חיסר יום אחד שוב אין זה "תמימות".
 - בהתאם לכך דן ה"מנחת חינוך" בסימן ש"ו מה יהא דינו של קטן שהגדיל באמצע ימי ספירת האומר, האם יוכל לברך?
 - הרב יוסף ענגיל בספרו "ציונים לתורה" כלל י"ב, מביא את מנהג העולם, כי קטן שהגדיל בימי הספירה ימשיך ויספור בברכה, וכן סובר רבי יוסף ענגיל עצמו כי ימשיך לברך, שכן גם בקטנותו היה מוטל עליו חיוב לברך מדרבנן מדין "חינוך" ולכן הדבר עלה כדי ספירה.
 - הרב ענגיל מציין שם כי בעל חידושי הרי"מ פקפק בזה, בהתאם לשיטת הבה"ג, שהרי לכאורה קטן שברך בקטנותו דומה למה שמצינו בראש השנה דף י"ח עמ' א' כי מי שאכל מצה כשהיא שוטה אין האכילה פוטרנו מחיוב אכילה לכשישתפה, שכן אין עשיית המצוה בזמן הפטור עולה לו לזמן החיוב^ע.
 - ברם, רבי יוסף ענגיל מיישב קושי זה לאור העיון במסכת סוכה דף כ"ז עמ' ב', בה מצינו את שיטת רבי אליעזר שאין עושים סוכה בחולו של מועד, שכן נאמר בתורה "חג הסכת תעשה לך שבעת ימים" ודרשו חז"ל - עשה סוכה הראויה לשבעה. ועם זאת, מצינו בגמרא שם, כי גר שנתגייר וקטן שהגדיל

עג. בדומה לכך מצינו לגבי קטן שאכל כדי שביעה ובירך ברכת המזון בקטנותו, וכשהגדיל הוא עדיין שבע האם יברך שוב. כתב רע"א (גיליון השו"ע סימן קפו ס"ב) מסתפקא בנער שאכל פת ביום האחרון של שנת י"ג סמוך לשקיעת החמה, וכבר בירך ברכת המזון בקטנותו, ובתחלת הלילה כשנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון במעיו, האם יצטרך לברך שוב ברכת המזון מן התורה, שכיון דבעידן ברכה לא היה חייב מן התורה לברך אינו יכול לפטור חיובא דאורייתא, וצ"ע. ובאמרי בינה (או"ח סימן טו ד"ה וראיתי) כתב שאינו חייב לברך כשהגדיל, משום דבעינן ואכלת ושבעת וברכת כולם בזמן חיוב וליכא, כיון שאכילתו המביאתו לידי חיוב ברכת המזון היתה בקטנותו. וכן כתב החזו"א (או"ח סימן כח אות ה) גוי או קטן שאכלו, ונתגייר הגוי והגדיל הקטן קודם עיכול, אין לברך ברכת המזון מן התורה, כיון שאכילתם היתה בזמן שלא היו בני חיוב.

נהגה | זמן כמועד לעשייה וזמן כמהות העשייה

בחול המועד סוכות עושים סוכה בחולו של מועד. הכיצד? הרי לא היה להם חיוב בסוכה במשך כל שבעת ימי החג?

אין זאת אלא, שהלימוד מהפסוק איננו שצריך סוכה לכל שבעת ימי החג, אלא שצריך סוכה לכל הימים שהוא חייב בהם! ומכיוון שיש לו סוכה לכל הימים הללו הרי שהדבר נחשב לסוכה הראויה לכל ימי החיוב והיא כשרה.

- בדומה לכך מחדש רבי יוסף ענגיל כי גם הדין של "תמימות" לא נאמר על כל מ"ט הימים, אלא רק על כל הימים שהוא חייב בהם. וממילא, משבירך הקטן שהגדיל בכל הימים שבהם התחייב מדאורייתא (ובנפרד גם ברך על כל הימים שחייב בהם מדרבנן) - יש כאן קיום של ספירה וקיום של "תמימות".

- ברם, הגרב"מ אזרחי זצ"ל מקשה, כי לכאורה ההשוואה בין ספירת העומר לסוכה אינה ברורה כלל, שהרי:

בסוכה - הדין של "ראויה לשבעה" אינו דין הנוגע למהות הסוכה. החיוב של שבעה ימים אינו מבטא את מהות החיוב אלא רק את זמן החיוב. ולכן, אם מישהו ישב בסוכה זו בכל ימי החיוב שלו - יצא ידי חובת סוכה, וזו סוכה ששימשה לכל ימי החיוב.

אבל בספירה - החיוב של מ"ט ימים מבטא את מהות החיוב! מי שלא ספר מאחד עד חמישים אי אפשר לומר שספר חמישים יום, לכן, כאשר נאמר "תמימות" מן ההכרח לכאורה כי הדבר יתייחס לכל מ"ט הימים. וממילא, אם יש ימים שבהם לא היה חייב או לא יצא ידי חובת ספירה מדאורייתא, איך יש כאן ספירת "תמימות"?

...

חיודשו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

לפי האמור לעיל נראה כי יש שני מימדים לזמן בספירת העומר: האחד מבטא את מהות החיוב, והשני מבטא את זמן עשיית המצווה. בגמרא מנחות דף ס"ו עמ' א' דרשו שראוי לספור מבערב כדי שיהיו הימים שהוא סופר תמימים: "כול יקצור ויספור ויביא ביום? תלמוד לומר: "שבע שבתות תמימות תהינה". אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות? בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב". אך בהחלט יתכן לומר, כי הדין של "תמימות" מתייחס רק לזמן מעשה החיוב ולא לספירת

אברהם וינרוט

החמישים יום שהיא מתקיימת גם כשספר ביום ומקיימת את מהות החיוב. וממילא ההשוואה ברורה, וניתן לומר כי קטן שהגדיל סופר בכל הימים שבהם חל עליו חיוב לספור וכשיספור את אותם ימים מבערב בכך קיים את המונח של "תמימות" תהייה, בדומה לקטן שהגדיל וגר שהתגיר באמצע סוכות. מכאן שבים אנו להבהיר את דברי רס"ג, שעמים פתחנו, ונראה כי הוא סובר שהדין של "תמימות" חל דווקא על מהות החיוב, והמהות של ספירת העומר היא, לספור "מ"ט ימים". מהות זו מותנית בכך שיספור מאחד ועד חמישים ולכן הספירה מתחדשת ביום הראשון דווקא. וממילא, אם לא ספר ביום זה סיכל את מהות המצווה והפסידה.

לעומת זאת, זמן מעשה החיוב חל מידי יום ביומו (כקיום של המהות האמורה), כאשר כל יום ויום ניצב בפני עצמו כפעולה שתכליתה להוציא את המהות מן הכח אל הפועל^{עד}.

לכן, אם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו, שהרי אין יום אחד גורע ממעשה היום שאחריו. אבל, אם שכח ביום הראשון - הרי שהוא מחטיא לא רק את מעשה החיוב אלא גם את מהות החיוב, ולכן אינו יכול עוד לצאת ידי חובה.

^{עד}. ואכן, ספירת העומר מיוחדת היא בכך שיש בה מצווה של מ"ט ימים שנכללים בחיוב אחד, ועם זאת יש לנו בכל יום ויום מצווה וברכה בפני עצמה. ללמדך, כי המהות אחת היא אך מעשי המצווה המקיימים מהות זו - נפרדים הם. והזמן מבטא כל אחד ואחד ממרכיבים אלו בפני עצמו.

"על מנת שלא ישמט חוב זה בשביעית"

מחוייבות מכח הלוואה ומחוייבות מכח אמירה

הרא"ש מסכת גיטין פרק ד באות כ' מחדש כי בשמיטה יש שני דינים:
א. בסוף שנת השמיטה^ט, ביום האחרון של השנה, בערב ראש השנה של השנה השמינית - החוב מתבטל ופוקע.
ב. מראשית שנת השמיטה, מיומה הראשון של השנה - אסור לנגוש ולבצע מעשי גביה. ובלשון הרא"ש: "מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין בית דין בודקים לגבות שום חוב וגם המלווה בעצמו אין לו ליגוש הלוה, דכתיב "לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמטה לה" מיד שנכנסה השמיטה לא יגוש.

שו"ת הרא"ש כלל עז סימן ב מצינו כדלהלן:

"שמטתי ידי לכתוב בענין שמטה מיום בואי לארץ הזאת. כי דברים רבים היו לי עם גדולי העיר, מדוע אינם משמיטים כספים, ואמרו שכבר נהגו כל הארץ הזאת שלא להשמיט, ואי אפשר לבטל המנהג שנהגו בו ימים רבים, כי הרבה מלוות [ישנות] ישנו בארץ הזאת. והביאו לי ראיה ממנהגם, מיפוי לשון שטרותיהם, ולא נתיישבתי בטעמם. ומצאתי התנצלות לעצמי על שמטתי ידי, שאינני מתעורר לבטל מנהגם, ואומר אני [דאפשר] כיון שפשט המנהג שלא להשמיט, והכל יודעים זה, הוה ליה כאלו התנה המלוה: על מנת שלא תשמיטנו שביעית".

עה. ובלשון הרא"ש: "והא דאין כותבין פרוזבול בשביעית אף על פי שאינה משמטת אלא בסופה, נראה לפרש הטעם ע"פ המקראות מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו, מפשטיה דקרא ילפינן דאין שביעית משמטת אלא בסופה כדכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמיטה שאינו אלא בסוף השבע שמוט כל בעל משה ידו".

אברהם וינרוט

כלומר, הרא"ש הניח לאנשים לנהוג כמנהגם שלא לשמוט חובות בשביעית, כיוון שמנהג רווח זה יוצר תנאי מכללא בכל הלוואה, כאילו ניתנה ע"י המלווה בתנאי שלא תשמטנו שביעית. תנאי שהחוב לא ישמט בשמיטה עשוי לחול, שכן הכלל הוא כי "המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים". מקשה "קצות החושן" (סימן ס"ז, אות א') הרי הרא"ש עצמו במסכת גיטין נוקט כאמור כי יש איסור של לא תיגוש, גם במהלך שנת השמיטה שבה מבחינה ממונית אין החוב נשמט, ואם כן אין זה תנאי שבממון אלא עניין איסורי מובהק וטהור".

...

ודוק, הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ט' הלכה י') פוסק את הכלל לפיו ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון, ומחיל את הכלל האמור לגבי חוב בשביעית, אך מוסיף שורה נוספת לדבריו, שלכאורה אין בה צורך. וזו לשונו:

"המלווה את חבירו והתנה עמו שלא תשמטנו שביעית הרי זה נשמט שאינו יכול לבטל דין השביעית.
התנה עמו שלא ישמיט הוא חוב זה ואפילו בשביעית - תנאו קיים, שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב".

מה טעמה של תוספת דברים זו, מה תכליתה ומה פשרה?

...

עו. ובלשון קצוה"ח: "קשיא לי, בשנה השביעית גופה דאינו משמט אבל מיד כשהגיע תחלת השמיטה אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב וגם המלווה בעצמו אין לו ליגוש מהתחלת שבע אף על גב דאינו משמט אלא בסופה וכמ"ש הרא"ש פרק השולח (גיטין פ"ד ס"ב) ע"ש, ובזה לא שייך תנאי דזה אינו תנאי שבממון אלא מלתא דאיסורא".

נהגה | "על מנת שלא ישמט חוב זה בשביעית"

הסברו של הגר"מ אזרחי

הגר"מ אזרחי זצ"ל מבאר כדלהלן:

א. בגמרא בכתובות (דף ק"א ע"ב) מצינו: "חייב אני לך מנה בשטר, רבי יוחנן אמר: חייב". נמצא כי אדם יכול ליצור חיוב כלפי רעהו שאינו מכח מלווה כלשהי, אלא נוצר רק בדיבורו של המתחייב וללא קנין. החיוב אינו נעוץ בצורך להחזיר סכום שהתקבל אלא זהו חיוב מכח אמירה!

וכך אכן נפסק ברמב"ם הלכות מכירה (פרק יא הלכה טו)

"המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל, אף על פי שלא היה חייב לו כלום הרי זה חייב, שדבר זה מתנה היא ואינה אסמכתא. כיצד האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה, או שכתב לו בשטר הריני חייב לך מנה אף על פי שאין שם עדים, או שאמר לו בפני עדים הריני חייב לך מנה בשטר, אף על פי שלא אמר אתם עדי, הואיל ואמר בשטר הרי זה כמי שאמר הוו עלי עדים וחייב לשלם, אף על פי ששניהם מודים והעדים יודעים שלא היה לו אצלו כלום, שהרי חייב עצמו, כמו שישתעבד הערב, וכזה הורו רוב הגאונים".

ב. בשו"ת הרא"ש (כלל לה סימן ט) דן במי שקידש אישה בתנאי שפעולה מסוימת תתקיים בתוך מועד קבוע. התנאי לא התקיים בתוך המועד האמור, והבעל והאישה הסכימו לאחר מעשה להאריך את המועד לקיום התנאי. האם יחולו הקידושין?

תשובת הרא"ש היא, כי כל מעשה שנעשה בתנאי ונתרצו הצדדים לבטל את התנאי - המעשה קיים! המקדש על תנאי ובטל התנאי, הרי שהתנאי בטל והמעשה קיים. הכיצד? הרי לכאורה נעשה מעשה מסויג, ונאמר במפורש שאם לא יחול התנאי - המעשה לא יחול. איך אפשר להחיל את הקידושין הללו גם כשהתנאי לא התקיים?

על כך משיב הרא"ש כדלהלן: כל המונח של תנאי הוא בגדר של חידוש מופלג, שכן לכאורה איך אפשר לעשות מעשה, ולסייג אותו בדיבור, בתנאי? האם דיבור יכול לבטל מעשה? (כך ידועה ההמחשה לשאלה זו בדברי הגר"ש שקופ זצ"ל

אברהם וינרוט

האם אפשר לחפור בור בתנאי^(ט)? אין זאת אלא, שתנאי הוא חידוש שחידשה התורה לגבי מעשה היוצר 'חלות', שניתן להתנות ולהגביל את החלות באמירת 'תנאי' (ואין לך בו אלא חידושו ולכן צריך התנאי לעמוד בכל הסייגים של תנאי בני גד).

הנה כי כן, יש מעשה (כמו נתינת הטבעת מהמקדש למתקדשת, שהמעשה עצמו אינו מסויג או מותנה שהרי הטבעת כבר ניתנה ואמר לה הרי את מקודשת). לעומתו ניצב תנאי - המסוגל לקפד את חלותו של המעשה ואת תוקפו מכח חידוש התורה. תנאי זה ניצב בנפרד מן המעשה ("תנאי מילתא אחריתא") והוא בגדר של אמירה. על כן, ניתן לבטל את התנאי שהוא בגדר של אמירה - ע"י אמירה אחרת. ומשבטל התנאי אין עוד מה שיעמוד מול המעשה הבלתי מסויג שנעשה ויבטלו. ובלשון הרא"ש:

"וכיון שכן הוא, שהמעשה הוא בפני עצמו, וראוי להתקיים בלא קיום התנאי, אלא דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן, אם כן יכול הוא לבטל התנאי, שהוא מעשה בפני עצמו ואין קיום המעשה תלוי בו, דדיבור בעלמא הוא, ואתי דיבור דביטול התנאי ומבטל דיבור של התנאי ונשאר המעשה קיים".

הנה כי כן, ב"תנאי בני גד ובני ראובן" התחדש שכאשר נעשה מעשה היוצר חלות בתנאי, בפנינו מעשה כשכנגדו ניצב התנאי המגביל את החלות שהינו בגדר של דבר חיצוני למעשה - כאילו לא היה חלק אינטגרלי ממנו. כך למשל: יש מעשה קידושין. ויש תנאי חיצוני ונפרד הניצב מולו. משמעו של 'מעשה על תנאי' הוא שאנו מתלים את המעשה באמירת התנאי כחבילה אחת, הקיימת כל עוד שלא תתפרד החבילה. (כגון ע"י הסכמת הצדדים לביטול התנאי).

עז. הגר"ש שקופ בחידושים שנדפסו בספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ עמ' תר"ג ("סוגיא דמשפטי התנאים בנדר ותנאי קיום או ביטול"): "משום הכי סבירא ליה להתוספות דאין מעשה הקניין על תנאי, כמו שאין שייך חפירת בור ועשיית כלים על תנאי, וכן בכוונה ג"כ דהוה עבודת המח אין שייך על תנאי". ובמעשה שאינו יוצר חלות כמו חפירת בור, גם לאחר חידוש התורה שיש דבר הנקרא 'תנאי', התנאי לא יכול לבטלו.

נהגה | "על מנת שלא ישמט חוב זה בשביעית"

לפי חידוש זה של הרא"ש נמצא כי ניתן ליצור הלוואה שהיא מעשה היוצר חיוב החזרה, שיש בה תנאי לפיו גם אם מדין תורה ההלוואה לא תחייב לפרוע כסף, תחול מחויבות נפרדת ועצמאית שלא מכח ההלוואה אלא - מכח התנאי. התחייבות זו אינה חלק מן ההלוואה והיא לא נובעת מכך שעברו כספים ממלווה ללווה, אלא היא בגדר של חיוב מכח אמירה נוספת בעת ההלוואה, (כמו מה שמצינו ביחס למי שאומר "חייב אני לך מנה בשטר"). מעשה ההלוואה ותוספת התנאי אוגדים בחבילה אחת את המחויבות מכח ההלוואה ואת המחויבות החיצונית והנפרדת מכח האמירה, (כאשר זו התחייבות 'לחילופין', כי כמובן הלווה אינו מתחייב לשלם מכח שתי המחויבויות כאחד, מעבר לסכום ההלוואה המקורית, כדי שלא לעבור על איסור ריבית).

על מנת שלא ישמט חוב זה בשביעית

בהתאם להבחנה זו יש להבין כי כאשר באה שנת השמיטה ואדם עושה עם חברו תנאי "שלא ישמיט הוא חוב זה ואפילו בשביעית" משמעות התנאי היא, כי בצד המחויבות המקורית מצד ההלוואה (שהיא הנשמטת ובטלה בשמיטה) תעמוד התחייבות נוספת, חיצונית ונפרדת, שמקור חיובה בדברו של הלווה. זהו לכאורה הפשט בשורה העודפת ברמב"ם הנ"ל בפרק ט' מהלכות שמיטה ויובל:

"שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא
חייבתו תורה שהוא חייב"^{ע"ה}.

יישוב קושיית "קצות החושן"

ממילא מיושבת כמאליה קושיית ה"קצות החושן", שהרי הרא"ש פוסק בתשובתו (בכלל ע"ז ס"ב) שבמקום שנהוג לגבות בשביעית, משמעות המנהג היא כי יש תנאי מכללא שלא ישמוט הוא את החוב בשביעית. תנאי זה משמעו כי אף שהחוב

ע"ה. באופן זהה מצינו בסמ"ע על ההלכה הנ"ל בשו"ע סימן סז ס"ק יח: "כשמנה עמו שלא ישמט הוא, פירוש, הלווה לא ישמט נפשו מלשלם לו חוב זה אפילו בשביעית,.... והווי ליה כאילו אמר אעפ"י שהשביעית משמטת ואין אתה רשאי לתבעני, אני מקבל עלי לשלם לך, ואדם יכול לחייב נפשו בממון שלא חייבתו תורה".

אברהם וינרוט

נשוא ההלוואה נשמט ואיננו - יש מחויבות חדשה, שונה ונפרדת, לשלם את סכום ההלוואה מכח התנאי. מחויבות זו אינה נובעת מן ההלוואה אלא היא בגדר מחויבות מכח אמירתו (מכללא) של הלווה. ההתחייבות מכח תנאי זה קיימת גם בשביעית ואין לומר כי עסקינן בדבר שבאיסור ולא בדבר שבממון - כי כל האיסור לנגוש חוב בשביעית - מתייחס רק לחוב שמקורו בהלוואת המלווה ללווה, ואין איסור זה מתייחס לחיוב שאינו פרי הלוואה אלא פרי חיוב מכח אמירה.

נפקות מרהיבה מגדר החיוב השונה בחלה לעומת פירות שביעית

בגמרא בכורות דף י"ב ע"ב מצינו:

"אמר רב חסדא: בהמת שביעית - פטורה מן הבכורה וחיבת
במתנות. פטורה מן הבכורה - לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה".

כלומר, אם אדם נטל פירות שביעית וסחר בהם באיסור חלילה, הקדושה חלה על המעות שהתקבלו תמורת פירות השביעית. ואם לאחר מכן רכש בכסף זה פרה, הרי שהקדושה חלה על מה שנקנה והיא קדושה בקדושת שביעית ויש לאוכלה בקדושת שביעית ואסור לאבד אותה. אם פרה זו ילדה בכור, לא חלים עליו דיני בכורה, שכן יש התנגשות בין דיני שביעית לבין דיני בכורה. בשביעית הכלל הוא "לאכלה - ולא לשריפה". ואילו בכור הוא קרבן שיש בו הקטרת אמורים ושריפתם. מקשה הגמרא:

"מיתבי, האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה - חיב מיתה, ואמאי? כיון דאילו מטמיא בת שריפה היא, לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה!". כלומר, משנה היא כי יש מצוות חלה גם בשביעית. וקשה מודע חל חיוב חלה על פירות השביעית הרי לכאורה זו התנגשות, שהרי חלה אם תיטמא יש לשרפה, ואילו בשביעית הכלל הוא כאמור: "לאכלה ולא לשריפה". מתרצת הגמרא "שאני הכא דכתיב לדורותיכם". כלומר, זו גזירת הכתוב מיוחדת שלא יהא זמן שפטור מחלה, ומשום כך יש ריבוי לחיוב בחלה גם בשביעית.

אברהם וינרוט

מקשה תוספות שם בד"ה "כיון דאילו מיטמיא" - מדוע נקטה הגמרא כהנחה פשוטה כי גם בחלה (כבבכורה) יש התנגשות בין דין שמיטה שנאמר בו "לאכלה ולא לשריפה" לבין דיני חלה, שלפיו אם החלה נטמאה יש לשרפה

"הרי יכול להפריש מעיסה אחרת שאינה של שביעית על זאת ומקיף שתיהן"?

כלומר, ניתן להימנע מכל התנגשות עם דיני שביעית ע"י כך שיפריש חלה מעיסה אחרת על זאת? ושמא תאמר, כי במקרה כזה יחול דין שביעית על העיסה האחרת? הרי יכול לקחת עיסה שאינה של שביעית, ובכך יגרום שלא יחול הדין של "לאכלה ולא לשריפה"? ומתרץ תוספות: כי אף שניתן לצאת ידי חלה ע"י הפרשה מעיסה אחרת, מכיוון שאי אפשר להפריש מן העיסה הזאת עצמה, הרי שנחשב הדבר כעיסה שאינה בת חלה ולא ניתן להפריש מן החיוב על הפטור.

...

שואל העולם (מהרי"ט אלגזי) מהי שאלת תוספות: איך יתכן "להפריש חלה מעיסה אחרת שאינה של שביעית", הרי הכלל הוא שאין מפרישים חלה מפירות שנה זו על פירות חברתה? מהו אפוא פשרה של שאלת תוספות?

הסברו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל

הגר"מ אזרחי ביאר כי ניתן למצוא היכי תמצוי שבה לעניין חלה לא יחשב הדבר כהפרשה משנה על חברתה ובכל זאת לא תחול קדושת שביעית על העיסה. הכיצד?

בתרומות ומעשרות ושביעית - קיימות הלכות שונות לגבי המועד שבו נוצר החיוב: ירק - מתחייב משעת לקיטה; פרי - משעת חנטה, בכל אילן ואילן לפי מועדו; תבואה - מתחייבת משהביאה שלישי. כלומר, אם תבואה תביא שלישי רק בשמינית לא תחשב כתבואת שביעית אלא כתבואת שמינית.

בחלה - מועד החיוב הוא כמובן מעת גלגול העיסה. אבל, נשוא החיוב הוא התבואה, שהרי שנינו במסכת חלה פרק א משנה א': "חמשה דברים חייבים

נהגה | נפקות מרהיבה מגדר החיוב השונה בחלה לעומת פירות שביעית

בחלה: החטים והשעורים והכוסמין ושכולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה".
ובכן, האם צריך שתהא זו תבואה שהביאה שלישי, כמו לגבי תרו"מ?

...

בירושלמי חלה פרק ג הלכה ג מצינו: כי אם היו לאדם שתי שדות, באחת הביאה התבואה שלישי ובאחרת לא הביאה שלישי, יכול להפריש חלה אחת על העיסה, ואין נפקות בין תבואה שהביאה שלישי לתבואה שלא הביאה שלישי.
הווי אומר: גלגול חלה מתבואה מחייב בחלה גם אם לא הביאה שלישי. המחייב הוא גלגול העיסה, ולא מועד הבשלת החיטה.

נפק"מ בעיסה שגדלה השנה

מעתה, ניתן להעמיד את שאלת תוספות "הרי יכול להפריש מעיסה אחרת שאינה של שביעית על זאת" באופן פשוט: הוא יפריש חלה מעיסה שגדלה בשנה זו עצמה על התבואה דנא, אבל זו תהא תבואה שעוד לא הביאה שלישי. לעניין שביעית - לא חלה עליה קדושת שביעית, כי טרם הגיע מועד החיוב. ולעניין חלה, ניתן להפריש חלה עליה, שהרי שתיהן מתחייבות בחלה באותה שנה כי מועד החיוב תלוי בגלגול העיסה וחל אף אם התבואה טרם הביאה שלישי. במקרה זה פשיטא כי אין המדובר בהפרשה משנה אחת על חברתה, שהרי התבואה גדלה בשנה זו וחייבת בחלה ככל עיסה שנילושה מקמח מחיטים שגדלו בשנה זו, ורק לענין שביעית מועד החיוב יחול בשנה הבאה, כי הגדרת המועד המחייב שונה היא.

הבנת הלכה אחת מהלכות ט' באב

רמב"ם הלכות תעניות פרק ה' הלכה י"א:

"תלמידי חכמים אין נותנין זה לזה שלום בתשעה באב, אלא יושבים דוים ונאנחים כאבליים, ואם נתן להם עם הארץ שלום מחזירים לו בשפה רפה וכובד ראש^ט.
ואסור לקרות בתשעה באב בתורה או בנביאים או בכתובים ובמשנה ובהלכות ובתלמוד ובהגדות, ואינו קורא אלא באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיהו, ותינוקות של בית רבן בטלין בו. ומקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין בראש".

עט. מדוע אין נותנים שלום לעם הארץ בתשעה באב ומדוע מחזירים לו שלום? נראה שלתת שלום זה דין של הנהגת ריעות וזה אין כמוכן בתשעה באב שבו יש אבלות ולא ניתן להתרועע. אבל, להחזיר שלום זה דין של "גזל העני" - כפי שמצינו בברכות ו ע"ב: "כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום - יקדים לו שלום.. ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן, שנאמר: "ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם". הגזל בכך שהוא נותר בעל חוב! ודוק, כי ברמב"ם משמע שמחזירים שלום רק לעם הארץ ולא לתלמיד חכם (למשל אם טעה ואמר שלום). מדוע אין חוב כזה כלפי תלמיד חכם? ואולי יתכן לומר, שהחוב נובע מציפיתו של הנותן שלום שיכבדו אותו וישיבו לו שלום. ממילא, כשזה תשעה באב לעני יש עדיין ציפיה כזו, ולכן חייבים לענות לו שלום (אם כי בשפה רפה כי זה תשעה באב). לעומת זאת, תלמיד חכם לא ייפגע כשלא ייענה בשלום בתשעה באב, הוא לא מצפה שיענו לו ולא נפגע כשלא עונים לו, שהרי יבין כי אין זה משום אי כבוד אליו אלא מדין תשעה באב (אדרבה תלמיד חכם יעמוד על טעותו שלו לומר שלום בתשעה באב). ממילא, בהעדר ציפיה של התלמיד חכם שיחזירו לו שלום בתשעה באב אין חוב להחזיר שלום ואין "גזל העני" בכך שלא עונים לו.

הטעם להלכה זו ברמב"ם, מבואר בהגהות מיימוניות שם:

"וכן בספר המצות, שאסור^פ מפני שנקרא פאר, וכן מהר"ם כתב בהלכות שמחות שלו".

כלומר, בט' באב חל דין אבילות, וכשם שאביל פטור מן התפילין ביום הראשון לאבילותו, שכן התפילין נקראים "פאר", כך יש פטור מתפילין בבוקרו של ט' באב. ברם, שאם את עצם ההלכה ברמב"ם מבינים אנו, הרי שלא מובן, מדוע נאמרה הלכה זו רק לגבי תפילין של ראש? מה ההבדל בין תפילין של ראש לתפילין של יד? אכן, יתכן שרק לגבי תפילין של ראש נאמר "פאר" שהרי לגביהן מתקיים הפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נראה עליך ויראו ממך"^{פא}. ברם, שלגבי אביל ביום הראשון לאבילותו, שיש פטור מתפילין של ראש - חל הפטור גם על תפילין של יד. ובשאר ימי האבילות חייב הן בתפילין של ראש והן בתפילין של יד. בדיני האבילות הרגילים אין אפוא הבדל בין תפילין של ראש לתפילין של יד. הכיצד זה מצינו לפתע דין שונה לגבי אבילות בט"ב השונה מדיני אבילות הרגילים ופוטרת רק מתפילין של ראש ולא מתפילין של יד? היכן מצינו פטור למחצה שכזה?

לשם כך יש לעמוד על בסיס הפטור של אביל מתפילין.

פ. ההגהות מיימוניות נוקט בשיטת הרמב"ם - שאסור להניח תפילין בט' באב. לעומת זאת ר' במגיד משנה שם המוכיח כי מדובר בפטור ולא באיסור. ובלשונו: "ומקצת החכמים נוהגין וכו'. פירוש סברת רבינו הוא שרשאי אדם להניח תפילין בט' באב והרי הוא בזה כשאר הימים אלא שמקצת החכמים נהגו שלא להניחם שאם היה דעתו ז"ל שאסור להניחם לא היה כותב כן אלא דעתו הוא כמו שפירשנו וכן הוא עיקר. ואף על פי ששינוי בברייתא כל מצות שנוהגות באביל נוהגות בתשעה באב אסור ברחיצה וכו' לאו כלל גמור הוא אלא כלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט והן הדברים שנפרטו בברייתא רחיצה וסיכה ושאר הדברים. תדע דלאו כלל הוא, שהרי אין לנו כפיית המטה בתשעה באב וכן מפורש שם בגמ'. ויש מי שפ' שהוא כלל לכל מצות ל"ת הנוהגות באביל ואף על פי כן אין תפילין בכלל לפי שאפילו אביל אינו אסור בהן אלא ביום ראשון ולא אמרו אלא מה שנוהג באביל כל שבעה וכן העלה הרמב"ן ז"ל".

פא. וכך מצינו בטור אורח חיים הלכות תפילין סימן כה: "מברך עוטר ישראל בתפארה לפי שהתפילין נקראין פאר שנא' פארך חבוש עליך ונקראים תפילין לשון פלילה שהן אות ועדות לכל רואינו שהשכינה שורה עלינו דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ודרשינן אלו תפילין שבראש".

נהגה | הבנת הלכה אחת מהלכות ט' באב

שלושה מקורות הן לפטור של אַבֵּל מן התפילין:

א. מועד קטן ט"ו ע"א (ילפותא מפסוק - לאסור תפילין):

"אַבֵּל אסור להניח תפילין, מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל (יחזקאל כ"ד) "פארך חבוש עליך" - מכלל דכולי עלמא אסור". (רש"י שם: "פארך - זה תפילין").

כלומר, הלימוד הוא מילפותא מפסוק המלמד כי רק יחזקאל צוּוה להניח תפילין בהיותו אַבֵּל, וכל אדם אחר שהינו אַבֵּל - אסור בתפילין³⁵.

ב. כתובות ו ע"ב - סברה (אַבְלוֹת כמצב וכעילה לפטור מתפילין):

"אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אַבֵּל חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שנא' בהן פאר". ומבאר רש"י שם: "שנאמר בהן פאר - פארך חבוש עליך (יחזקאל כד) ואַבֵּל מעולל בעפר קרנו וראשו ואין זה פאר לתפילין".

כלומר, אין המדובר באיסור אלא בפטור מתפילין, שכן אַבֵּל חייב בכל שאר המצוות - ומן התפילין פטור הוא. יתירה מכך, אין זה לימוד מפסוק, אלא סברה, לפיה אַבְלוֹת היא מצב שלא תיכון בו התפארות באשר כל מהותו מרירות והשפלת קומה.

מדוע נדרשים אנו לסברה זו ולא לילפותא הנלמדת במסכת מועד קטן מפסוק ביחזקאל?

פב. אך ראה בסוכה כ"ה ע"ב: "אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אַבֵּל חייב בכל מצות האמורות בתורה, חוץ מתפילין, שהרי נאמר בהן פאר. מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו' - את הוא דמיחייבת, אַבֵּל כולי עלמא - פטירי". משמע כי מדובר בילפותא שעסקינן בפטור מתפילין ולא באיסור. מאידך רש"י שם בד"ה: "מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל": "דקאמר ליה רחמנא הנני לוקח ממך את מחמד עיניך ... פארך חבוש על ראשך - שלא כדרך שאר אַבְלוֹת, לפי שאני עושה אותך אות ומופת לישראל, שכן עתידין למות מתיהן ואין איש מתאַבֵּל עליהם, אלמא: אַבֵּל אסור בתפילין". נמצא כי מילפותא זו נלמד דין של איסור להניח תפילין.

מבאר תוס' שם, ד"ה "חוץ מן התפילין שנאמר בהן פאר":

"ואמרינן בפרק בתרא דמועד קטן (דף טו.) מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלעלמא אסור ובקונטרס דפי' שנאמר בהן פאר ואבל מעולל בעפר קרנו וראשו היינו ליתן טעם דלא נילף שאר מצות מתפילין".

כלומר, אילו הלימוד היה מן הילפותא היה מקום ללמוד שאבל יהא פטור מכל המצוות, שהרי מדוע יהא פטור דווקא מן התפילין וחייב בכל שאר המצוות? לשם כך מבאר רש"י, שיש סברה לפיה אכן אין המדובר בפטור דיני, אלא במצב שבו מופקע אדם מהנהגה של פאר. על כן, חל פטור זה רק בנוגע לתפילין שמהותם פאר שלא יסכון במצב של אבילות.

ברם שקשה: אם אין המדובר בפטור דיני הנלמד מפסוק לגבי אבילות, מדוע יש בכח הסברא לפטור אדם מן האיסור הדיני של אי הנחת תפילין?

ג. סוכה כ"ה ע"א (אבילות כדין האוסר על הנחת תפילין)

"אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אכל חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהן פאר". ומבאר רש"י: "שנאמר בהן פאר ואבל לאו בר פאר הוא, וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אכל".

כלומר, לא רק שאבל שרוי במצב של השפלת קומה שאינה מתיישבת עם פאר, אלא שאם יניח תפילין הרי שבכך הוא עושה מעשה שבאמצעותו - יחדל מאבילותו. נמצא שאבילות היא לא מצב נפשי נתון של שפלות קומה אלא ציווי דיני לנהוג בשפלות קומה.

כלומר, אין זה מצב רגשי נתון של השפלת קומה שאי אפשר לשנות אותו. אבל יכול מבחינה מעשית לשנות את הנהגתו משפלות קומה לפאר - אבל אז הוא מפר את אבילותו.

שמה תשאל, אם הלכי נפשו של אדם מסורים בידו ואין המדובר במצב נתון, מדוע גוברים דיני אבילות על החיוב להניח תפילין? מדוע שלא יוטל על האבל לנהוג בפאר בעת הנחת תפילין, לכבודה של מצוות תפילין, ותידחה האבילות מפני מצווה זו?

נהגה | הבנת הלכה אחת מהלכות ט' באב

אין זאת אלא שאסור לאבֵּל באיסור תורה, ביום הראשון לאבֵּלות, להפר את אבֵּלותו. והכלל הוא כי אין מצוות עשה שיש לעשותה תוך כדי עבירה על איסור, כשם שלא ניתן לגזול לולב כדי לקיים מצוות לולב. בהתאם לכך נמצא כי אבֵּל אסור להניח תפילין^{פג}.

...

מבאר הגרב"מ אזרחי זצ"ל בסוגיה זו שיש חילוק בין המקורות כדלהלן:

א. יש דין בהלכות תפילין

כאשר רש"י מבאר כי "אבֵּל מעולל בעפר קרנו וראשו ואין זה פאר לתפילין" - אין זו סברה בהלכות אבֵּלות, אלא בהלכות תפילין. מצות תפילין לא נדחית בכדי לקיים מצות אבילות, אלא היא לא קיימת במצב אבילות,

כמו שהסח הדעת הוא דין בהלכות תפילין, ומצב של אי נקיות הגוף הוא דין

מדיני תפילין - כך אבֵּלות היא מצב הסותר לדיני הנחת תפילין.

סברה בהלכות תפילין מחדשת מטיבעה פטור בתפילין.

אין כאן איסור הנובע מהפרת האבֵּלות, אלא - דין מדיני התפילין שאין להניחם על ראש אדם ש"מעולל בעפר קרנו וראשו".

ב. ויש דין נוסף - שנקבע בהלכות אבֵּלות

הגמרא במסכת מועד קטן עוסקת בהלכות אבֵּלות והילפותא מיחזקאל היא שאבֵּלות נסתרת ע"י הנחת תפילין המכונים פאר.

דין בהלכות אבֵּלות - עוסק מטבעו באיסור. יש איסור על אבֵּל להניח תפילין,

הנלמד מילפותא מפסוק ביחזקאל. איסור זה נובע מהלכות אבֵּלות ואוסר

על אבֵּל לפאר את עצמו ולהסיר מעליו את מצב האבֵּלות ע"י הנחת תפילין

שבהם הוא עוטה פאר.

וכפי שמבאר רש"י בסוכה, אף אם נאמר שאדם יוכל להתגבר על מצבו השפל

ולהביא עצמו למצב של חיוב בתפילין, הרי שאסור לו לעשות כן, כי בכך הוא

מפר את האבֵּלות.

פג. וכך אכן משמע גם ברש"י בעמ' ב'. ברם, בגמ' משמע כי עסקינן בפטור מן התפילין ולא באיסור.

אברהם וינרוט

נראה לכאורה כי יש להבחין בין שני דינים: דין בהלכות אבילות (של איסור) ודין בהלכות תפילין (של פטור) עולה בבירור מפסיקת הטור בשני מקומות. בהלכות אבילות בסימן שפ"ח ביור"ד פוסק הטור כי "אבל אסור להניח תפילין". ובהלכות תפילין או"ח סימן ל"ח פסק כי האבל פטור מן התפילין. והקשה הב"ח: א. למה פסק שפטור, הרי במועד קטן נפסק שאסור? ב. הרי הטור עצמו בהלכות אבילות פסק שאסור לאבל להניח תפילין? ובאמת, שהשאלה יסודית יותר: מדוע בכלל התיחס הטור להלכה זו פעמיים, הן בהלכות אבילות והן בהלכות תפילין. והתשובה היא שיש אכן שני דינים: דין בהלכות תפילין - של פטור, ודין בהלכות אבילות - של איסור.

...

נראה לענ"ד להוסיף כי לכאורה יסוד זה של הגרב"מ מפורש הוא עת שמעיינים בהלכה הפסוקה בטור בהלכות אבילות יורה דעה סימן שפ"ח. הטור מביא שם את דברי הרמב"ן⁷⁵ ממנו עולה בבירור כי אבל יכול להביא את עצמו למצב נפשי שבו הוא מסיר מעליו את האבילות והקדרות ומתרכז בתפילין כך שמבחינת דיני התפילין אין מניעה כי יוכל להניחם. ואף על פי כן פסק הטור כי ביום הראשון לאבילותו אסור לו להניח תפילין. משמע כי זה דין מדיני האבילות שהסרתה על ידי תפילין ביום הראשון אסורה היא⁷⁶.

פד. ובלשון הטור שם "אבל אסור להניח תפילין ודוקא ביום ראשון אבל בשני מותר, וכיון שהניח ביום ב' שוב אינו חולצן אפילו באין פנים חדשות, ויש אומרים שאינו מותר ביום השני מיד אלא אחר שיתפלל ויעמדו המנחמין מאצלו, אבל רב אלפס כתב שאינו אסור אלא ביום הראשון וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל שמותר מיד ביום שני אחר הנץ החמה, וכתב הרמב"ן ומיבעי ליה לאבל לאותובי דעתיה ולכווני לביה לתפילין שלא יסיח דעתו מהם הלכך מנח להו בישוב דעתו אבל בשעת הספד ובכי לא מנח להו". ודוק, הטור לא הביא את הרמב"ן כחולק, אלא אזהרתו היא שמצב אבילות מיום ראשון ואילך על האבל לדקדק יותר שלא להסיח דעתו מהתפילין.

פה. יצוין כי הגרב"מ אזרחי זצ"ל רצה להוכיח מהטור את עצם קיומם של שני דינים: דין בהלכות אבילות (של איסור) ודין בהלכות תפילין (של פטור) מפסיקת הטור, בשני מקומות. בהלכות אבילות בסימן שפ"ח ביור"ד פוסק הטור כי "אבל אסור להניח תפילין". ובהלכה הפסוקה בהלכות תפילין פסק האבל פטור מן התפילין. והקשה הב"ח: א. למה

נהגה | הבנת הלכה אחת מהלכות ט' באב

בהתאם ליסוד זה אין צורך בתירוץ התוספות בכתובות, והקושיה על רש"י אינה קשה מעיקרא: רש"י באר שיש סברה בדיני תפילין לפיה "אבל מעולל בעפר קרנו וראשו ואין זה פאר לתפילין" - ביחס לגמרא בכתובות שעסקה בפטור מן המצווה. רש"י לא הביא את הילפותא המובאת במסכת מועד קטן, שכן ילפותא זו עוסקת באיסור של אבל להניח תפילין הנובע מדיני אבלות.

אך בהתאם לסברה האמורה נראה להבין באופן מחודש גם את דברי התוס' בכתובות: תוספות הקשה, אם אין את הילפותא של מועד קטן נהי שפטור מתפילין, אך אם רוצה הוא להניח (כעניין שברשות ולא כחובה) הרי שהוא רשאי להניח תפילין. כדי שיהא אסור בהנחה ומנוע מלהניח גם כעניין שברשות - לא די בסברת הפטור שמציין רש"י ומן ההכרח להביא את הילפותא של הגמרא במועד קטן. ואם כן, מדוע הסתפק רש"י בהבאת סברת הפטור, שאינה "מכסה" מקרה שבו אדם מבקש להניח כעניין שברשות? מדוע לא הביא את הילפותא של מועד קטן שהיא מקיפה יותר? על כך משיב תוספות, כי סברת הפטור משתלבת בעצם הילפותא ונחוצה לשם הבנתה. זאת לפי ה"חשבון" הבא:

- הילפותא מורה שאבלות דוחה איסור של ביטול מצות עשה ב'אי הנחת תפילין'.
- הכיצד ומדוע שתדחה איסור אי הנחת תפילין? אין זאת אלא שהילפותא מורה על משקלה העודף של האבלות כמצב שבו אין אדם נתפס בצערו ולא באים אליו בדרישות אחרות.
- אולם, אם זה כוחה של אבלות, הרי שכל המצוות ידחו מפני אבלות. לכן בא רש"י ומבהיר כי אין זה כוח של אבלות יותר מתפילין, אלא שמול האבלות - אין מה שיתייצב כי - אין מצוות תפילין!
- הסברה של רש"י מלמדת שמדיני תפילין עצמם נלמד שיש פטור לאבל. וממילא נמצא שהאבלות לא מתייצבת מול חובת תפילין וגוברת עליה,

פסק שפטור, הרי במועד קטן נפסק שאסור. ב. הרי הטור עצמו בהלכות אבלות פסק שאסור לאבל להניח תפילין? ובאמת, שהשאלה יסודית יותר: מדוע בכלל התיחס הטור להלכה זו פעמיים, הן בהלכות אבלות והן בהלכות תפילין. והתשובה היא שיש אכן שני דינים: דין בהלכות תפילין - של פטור, ודין בהלכות אבלות - של איסור. ברם, שמעיון בטור לא מצאנו פסיקת הלכה כאמור בה' תפילין.

אברהם וינרוט

שהרי ביחס לאבל לא קיימת מצוות תפילין. ממילא, אין להוכיח מילפותא זו שהאבל יפטר גם בקיום שאר המצוות, ובמקום שמול האבלות תתייצב מצווה אחרת, שאין בדיניה שלה מקור לפטור במצב של אבלות, יגבר החיוב החל באותה מצווה ותידחה האבלות מפניה.

...

נפקא מינות בין דין פטור הנובע מהלכות מתפילין לבין איסור הנובע מדיני אבלות: במשנה ברכות י"ז ע"ב מצינו:

"מי שמתו מוטל לפניו - פטור מקריאת שמע, ומן התפלה ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה".

מקשה הרשב"א: מדוע נאמר הפטור מתפילין רק על אונן - שמתו מוטל לפניו. הרי גם לאחר הקבורה, בכל יום האבלות הראשון, פטור הוא מתפילין כפי שמצינו במסכת מועד קטן בדף ט"ו ע"א?

מתרץ הרשב"א: א. תפילין נמנו אגב קרית שמע ותפלה, (לפי תירוץ זה פטור הוא מתפילין בכל היום הראשון ולא כמשמעות הפשוטה שפטור רק כשהוא אונן). ב. "בירושלמי בעו לה ופריקו בה פרוקא אחרינא".

לכאורה, מדוע נזקק הרשב"א לתירוץ מוקשים אלו, הרי יכול היה להשיב שהשאלה לא חלה מעיקרא, שכן יש מציאות שבה אבל יהא חייב בתפילין, ורק אונן יהא פטור. כיצד?

- **אבל בימי הרגל:** אבלות אינה נוהגת בימי הרגל. בהעדר אבלות, אין מקום לאיסור של הנחת תפילין הנובע מדיני אבלות, שהרי - אלו לא חלים ברגל. (המנהג שלא להניח תפילין ברגל, אינו מן הדין, ומיוחד דיון לעצמו).
- **חתן:** פטור מדיני אבלות עד לאחר שבעת ימי המשתה. בהעדר אבלות, אין מקום לאיסור של הנחת תפילין הנובע מדיני אבלות, שהרי - אלו לא חלים על חתן.

נהגה | הבנת הלכה אחת מהלכות ט' באב

מדוע לא הוזכר שאדם חייב בתפילין במצבים אלה? אין זאת אלא שגם אם אין איסור להניח תפילין מכח דיני אבילות, עדיין יש פטור להניח תפילין במצבים אלו הנובע ממצבו הנפשי של האביל, כמי שמצוי ביום מר ובמצב של שפל רוח. מצב זה קיים גם אצל חתן וגם בימי הרגל, וממילא, קשה לרשב"א מדוע נאמר הדין במשנה רק על אונן שעה שהוא קיים גם באביל.

...

הנה כי כן, יש מצבים שבהם יש נפק"מ, שכן - הדין של איסור הנחת תפילין הנובע מדיני אבילות - לא חל כאשר האבילות לא נוהגת (במועד ובחתן), אך הפטור הנובע מדיני תפילין ביחס למי שמצוי במצב של "מעולל בעפר קרנו וראשו" חל גם אם אין דיני אבילות, שהרי בפועל מצבו והלך רוחו הוא של מרירות שאינה תואמת לענידת פאר¹⁹.

נפק"מ נוספת היא כדלהלן:

במגן אברהם סימן תקמ"ח מצינו כי אביל בחול המועד מניח תפילין גם ביום ראשון של האבילות שכן "בחול המועד אין נוהג אבילות".

פו. שאלתי את הגרב"מ אזרחי זצ"ל - לפי רש"י בסוכה כ"ה מדוע שלא יתגבר על מצבו זה ובכל זאת יניח תפילין? הרי איסור ההנחה לא חל כי זה מועד ואין אבילות, וממילא הסברה שע"י ההנחה הוא מתפאר ומראה בעצמו שאינו אביל אינה חלה? תשובתו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל היתה כי אכן התגברות כזו אפשרית (וראינוה אצל הסבא מסלובודקה כשנפטר בנו ל"ע), אך כלל העולם אינו בדרגה שבה הוא מסוגל להתעלם ממיתת קרובו ולשנות את מצבו הנפשי המר, וממילא עצם המרירות יוצרת פטור מתפילין, שמכוחה תמה הרשב"א מדוע נאמר הפטור במשנה רק על אונן ולא על אביל. ברם, יעויין ב"מגן אברהם" סימן תקמ"ח בו מצינו שיטה אחרת לפיה אביל בחול המועד מניח תפילין גם ביום ראשון של האבילות "דהרא"ש כ' הטעם דאביל אסור בתפילין משום שהוא לו יום מר ואביל מעולל בעפר קרנו וזה לא שייך בחול המועד דאין נוהג בו אבילות". נמצא כי לשיטת ה"מגן אברהם" לא חלים במועד הן האיסור להניח תפילין מדיני אבילות (שכן אין אבילות במועד), והן הפטור הנובע מדיני התפילין לא חל ברגל כי אין גם את המצב של אבילות כשאדם נוהג בשמחת הרגל, וממילא הנפק"מ הנ"ל אינה מתקיימת לשיטתו של המג"א ולשיטתו יש נפק"מ אחרת שעליה נעמוד מיד להלן.

אברהם וינרוט

במגן אברהם סימן תרצ"ו מצינו כי מי שהינו אבֵל ואונן בפורים "לא יניח תפילין דאקרי פאר". לכאורה, מדוע שלא יניח תפילין הרי אין האבֵלות נוהגת בפורים^{פז}? ונראה שיש הבדל בין פורים לחול המועד:

חזו"מ מפקיע את האבֵלות לחלוטין, עד כדי כך שאין המועד עולה למניין שבעת ימי האבֵלות (אם המת נפטר במועד, יש להתחיל את שבעת ימי האבֵלות אחרי תום המועד).

בפורים לעומת זאת, הדין הוא כי על אף שלא נוהגים בחלק ממנהגי האבֵלות, אך יום הפורים עולה למניין שבעה. ממילא, שם של אבֵל יש לו. ובהיותו אבֵל - אסור הוא בהנחת תפילין, הסותרת לאבֵלות.

ה"מגן אברהם" גורס אפוא כי סברת הפטור לא נוהגת במועד, שהרי הוא לא מעולל בעפר קרנו בימים אלו, ואיסור אבֵלות בוודאי שאין במועד - כי אין דין אבֵלות.

לעומת זאת, בפורים גם אם אין את סברת הפטור, שהרי הוא לא מעולל בעפר קרנו, אך את האיסור יהא לו, שהרי חל עליו שם של אבֵל.

...

בהתאם ליסוד האמור נראה כי ברור כמין חומר פסקו של הרמב"ם בהלכות ט' באב:

ט' באב כמוהו כדיני אבֵלות. אך לא כמו אבֵלות של היום הראשון ל"שבעה" אלא כמו אבֵל בשאר הימים^{פח}. ממילא, האיסור של דיני אבֵלות על הנחת תפילין, אינו חל בט' באב, שאינו כמי שאבֵל ביום הראשון.

פז. ברם, מעיון במג"א עולה לכאורה כי דבריו לא מתיחסים לאבֵל אלא לאונן, וזה חל כמובן גם בפורים.

פח. ר' "בית יוסף" על הטור או"ח סימן ל"ח ס"ק ו' ו"ר"מ כתב, שבתשעה באב אין להניח תפילין כמו ביום ראשון דאבל, דאין יום יותר מר ממנו, יום קביעת בכייה לדורות" שלכאורה אינו מדוקדק בהדגישו את יום ראשון. ברם, נראה כי הכוונה היא לסברת הפטור שמופיעה ברש"י בכתובות, החלה כהווייתה גם בט"ב, שהרי אדם שחוח וכאוב ואינו יכול לעטות פאר. אבל, הילפותא מיחזקאל נאמרה רק על יום ראשון של אבֵלות ולא חלה על ט"ב, ולכן לעניין האיסור ברור שט"ב אינו כיום ראשון של אבֵלות.

נהגה | הבנת הלכה אחת מהלכות ט' באב

לעומת זאת, הפטור הנובע מדיני תפילין נהוג גם בט' באב, שהרי זהו יום מר ונמהר, בו אדם מישראל מעולל בעפר קרנו וראשו על חורבן בית המקדש. ביום כזה אי אפשר לענווד פאר על ראשו.

ברם, הפטור של ענידת פאר - מתייחס רק לתפילין של ראש הנקראים פאר, וכפי שמצינו כאמור בטור אורח חיים הלכות תפילין סימן כה: שהתפילין נקראין פאר ... שהן אות ועדות לכל רואינו שהשכינה שורה עלינו דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ודרשינן אלו תפילין שבראש". נמצא כי סברת הפטור אינה חלה על תפילין של יד!

אבל ביום הראשון לא מניח גם של תפילין של יד - מחמת איסור הנובע מהלכות אבילות, הנלמד מילפותא מיחזקאל המתיחסת גם לתפילין של יד. ברם, שאיסור זה אינו חל בט' באב - כי דינו הוא כשל אבל בשאר הימים - ולגביהם לא נאמרה הילפותא האמורה.

לעומת זאת, הפטור המופיע ברש"י בכתובות הנובע מסברה בהלכות תפילין - מתייחס רק לתפילין של ראש ולא לתפילין של יד.

בט' באב חל אפוא רק דין הפטור מתפילין ולא דיני האיסור הנובעים מדיני אבילות ונוגעים רק ליום א' של אבילות ולא לט' באב^פ. אולם, סברת זו חלה רק על תפילין של ראש ולא על תפילין של יד.

לכן פוסק הרמב"ם כי בט' באב פטור רק מתפילין של ראש ומשמע כי חייב בתפילין של יד^ג.

פ. לכאורה הדברים אינם תואמים לשיטת "הגהות מימוניות" כי יש איסור להניח תפילין בט"ב ולא רק פטור, והדברים תואמים היטב לביאורו של ה"מגיד משנה" שם, הובא בה"ש 2 לעיל, שהוכיח בדעת הרמב"ם כי זהו פטור ולא איסור.

ג. לשאלתי אישר הגר"מ כי לפי מהלך זה יוצא לכאורה נפק"מ לפיה אבל שהיום הראשון לאבילותו חל בחוה"מ - יהא מחויב להניח תפילין של יד - בדומה לרמב"ם ביחס לט' באב. זאת, מכיוון שמחד גיסא אין את האיסור מדיני אבילות, כי עסקינן במועד, ומצד שני יש את סברת הפטור כפי שבאר הגר"מ לעיל, שכן אי אפשר לענווד ולעטות פאר על הראש ביום מר כשהוא מעולל בעפר קרנו וראשו. אלא שכאמור סברת פטור זו אינה מתייחסת לתפילין של יד, שאינם מוגדרים כ"פאר". ממילא ייצא שיחול על אבל בחוה"מ דין כמו בט' באב - ויהא פטור מתפילין של ראש אך חייב בתפילין של יד.

שער שלישי
מאמרי התשובה

שילוב של תפילה ותשובה

| מאמר התשובה - ז' תשרי תשמ"ג |

תשובה קדמה לעולם

בפרקי דרבי אליעזר (פרק ג') מצינו כי "עד שלא נברא העולם היה הקב"ה וישמו הגדול בלבד. עלה במחשבה לברוא את העולם, והיה מְחַרֵּט (חוקק וחורט) את העולם לפניו ולא היה עומד. משלו משל למה הדבר דומה, למלך שהוא רוצה לבנות פלטרין (ארמון) שלו, אם אינו מחריט בארץ יסודותיו ומובאיו ומוצאיו, אינו מתחיל לבנות. כך הקב"ה החריט לפניו את העולם ולא היה עומד, עד שברא את התשובה". מה היה חסר לעולם והושלם ע"י תשובה? למה תשובה גורמת שהעולם יחזיק מעמד?

חז"ל מוסיפים ואומרים (שם) כי "שבעה דברים נבראו עד שלא נברא העולם, ואלו הן: תורה, וגיהנם, וגן עדן, וכסא הכבוד, ובית המקדש, וישמו של משיח - ותשובה". הווי אומר כי תשובה אינה בכלל הבריאה של העולם, אלא הייתה חייבת להיברא לפני בריאת העולם. מדוע?
בנוסף קשה, אם תשובה אינה בריאה ככל העולם, ואם העולם אינו מתקיים בלי תשובה, הכיצד ייתכן שהעולם שהוא בריאה נפרדת, הורכב כשלעצמו באופן שאינו מתקיים?

מה סוד התשובה של דוד המלך

הנביא אומר (שמואל ב', כ"ג, א') "אלה דברי דוד האחרונים. נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על, משיח אלוקי יעקב ונעים זמירות ישראל". חז"ל מבארים במסכת עבודה זרה (דף ה' עמ' א') כי במונח "הגבר הוקם על" הכוונה היא ל"דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה". כלומר, לדוד יש כינוי חדש. "הוקם על". מדוע? וכי היה בעל התשובה היחיד או הראשון?

אברהם וינרוט

דוד אמנם אמר לקב"ה כי היה לו כח להתגבר על יצרו במעשה בת שבע אלא שביקש להורות תשובה לרבים. אבל, בדומה לכך נאמר על בני ישראל במעשה העגל. אם כן, מדוע נאמר כי דוקא דוד הקים עולה של תשובה? הגר"א מבאר כי אדם הראשון עשה תשובה אבל לא יכול היה עוד לחזור לגן עדן. כמו כן, כלל ישראל עשו תשובה אבל לוחות הראשונות נותרו שבורות. שאול עשה תשובה אך לא חזר לדרגתו ונפסקה מלכותו. אבל, דוד המלך נשאר נצח נצחים ותשובתו החזירה אותו למצב שבו היה קודם לחטא. "דוד מלך ישראל חי וקיים". חיותו של דוד המלך וקיימו לא נפגמו. דוד הוא נצח. וזהו שאמרו חז"ל שהוא הקים עולה של תשובה. היה בנין נופל ודוד הקים אותו. ובכן, מדוע זכה דוד לחזור כקדם, באופן שלא צלח אצל אחרים? מה היה סודו של דוד המלך?

קרוב רחוק

הכתוב אומר (דברים ל', י"ד) "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיוך ובלבבך לעשותו". מבאר הרמב"ן כי הדברים מתייחסים למצוות התשובה שנזכרת קודם לכן (פסוק א' שם) "והשבות אל לבבך" (ופסוק ב' שם) "ושבת עד ה' אלהיך". ובכן, מצד אחד נאמר "מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו" ומצד שני נאמר "כי קרוב אליך הדבר מאוד". היכן ניצב האדם המבקש לעשות תשובה, רחוק או קרוב?

סיפורו של תנור

נוכל להבין את הדברים ע"י עיון בסיפור חסידי ידוע. אחד מגדולי החסידות קרא לתלמידיו ערב יום הכיפורים וסיפר להם כי בקראקוב שבפולין היה יהודי ושמר אייזיק ובאחד הלילות הוא חלם שבשולי הגשר בעיר פראג, מתחת לעמוד, יש מטמון גדול. וייקץ אייזיק משנתו, ארז את חפציו, נטל את חפירה ונסע לפראג. אשתו התפלאה אך הוא הסביר את חשיבות הנסיעה. בהגיע אייזיק לגשר ניצב שם שוטר שמנע ממנו כל גישה. אמר לו אייזיק "פה בצד יש מטמון. אנא תן לי לחפור ואתן לך חצי מהמטמון". אמר לו השוטר "מניין לך שיש כאן מטמון"? ענה לו אייזיק כי כך חלם. אמר לו השוטר "שטויות והבלים. אני חלמתי שבקרוב אצל יהודי בשם אייזיק מתחת לתנור יש אוצר. האם אני נוסע לשם לחפור?".

נהגה | שילוב של תפילה ותשובה

מיד ארז אייזיק את חפציו ושב לביתו. שאלה אותו אשתו "היכן המטמון?" ענה לה אייזיק "כאן מתחת לתנור. המטמון אינו שם בפראג מתחת לגשר, אלא פה בקרקוב מתחת לתנור שלי. גוי אמר לי כך לפני שרצה לאסור אותי. בואי נשבור את התנור, נחפור פה ונמצא". אשתו סרבה ואמרה: בגלל חלום נסעת לפראג ועכשיו בגלל חלום אתה רוצה לנפץ את התנור, שהוא החפץ היחיד הראוי שיש לנו בבית?". לבסוף ניתץ אייזיק את התנור ומצא מטמון! (בקרקוב יש בית כנסת שנקרא 'רבי אייזיקס שול' שעל פי המסורת נבנה מאותו מטמון).

מה רצה האדמו"ר ללמד את חסידיו באמצעות סיפור זה בערב יום הכיפורים? נראה כי אילו היו אומרים לאייזיק מלכתחילה שיש אוצר אצלו בבית, הוא לא היה מאמין. הוא היה אומר "חלומות שווא ידברו". כדי שאייזיק יפתח את ליבו לשמוע, היה עליו לעבור כברת דרך. היה עליו לנסוע לפראג. לספוג מפח נפש. להתעמת עם שוטר ולשמוע חלום של אותו שוטר כדי להבין שמלמדים אותו כי אוצר נמצא בביתו שלו.

נראה כי עתה יובן היטב הפשט ברמב"ן כי באמת הדרך לתשובה כה קרובה "בפיך ובלבבך לעשותו". אבל, רק המרחק נותן הערכה לדברים קרובים שהם חשובים ויקרים כל כך.

"קרוב הדבר אליך מאוד".

תחת הקטגוריה של בפיך ובלבבך נמצאים כולנו. זה קרוב לכל אחד מאיתנו. המטמון נמצא בפינו. וידוי. תשובה. תורה! אכן, יש מפריעים לתשובה ההופכים את המעשים הללו לרחוקים. אי אפשר לגשת אל הדבר הקרוב לפני שינופץ האליל הפנימי של כל אחד מאיתנו. אבל מי שמנפץ את ה"תנור" ימצא מטמון - קרוב.

אין דבר העומד בפני התשובה

במסכת חגיגה (דף ט"ו עמ' א') מצינו כי רבי מאיר אמר לאלישע בן אבויה "חזור בך!" אמר לו: "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים - חוץ מאחר". הגמרא אומרת "מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת, והיה רבי מאיר מהלך אחריו

אברהם וינרוט

ללמוד תורה מפיו. אמר לו: מאיר, חזור לאחריך, שכבר שיערתי בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת. אמר ליה: אף אתה חזור בך. - אמר ליה: ולא כבר אמרתי לך: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים - חוץ מאחר". אלישע בן אבויה הורחק מתשובה כי "ידע כבודי ומרד בי". אבל! אין הפשט שאלישע בן אבויה אינו מתקבל עוד לתשובה. רבי אליהו די וידאש בספר "ראשית חכמה" שער הקדושה פרק י"ז מבאר כי דבר שנאמר עליו שאין לו תשובה, פירושו כי התשובה עליו קשה. אבל, אין דבר שאי אפשר לשוב עליו בתשובה. אין דבר העומד בפני התשובה. נאמר "חוץ מאחר" ובכל זאת למרות שהרחיק לכת בחטאיו השמיעו לו מה שנאמר מאחורי הפרגוד. קל וחומר כי אילו היה שב בתשובה שהיו מקבלים אותו. היה עליו להפציר כדי שהדלת תפתח. אין תנור של ניתן לנפץ אותו כדי למצוא את המטמון שתחתיו.

כל מה שאומר לך בעל הבית עשה חוץ מצא

במסכת פסחים (דף פ"ו עמ' ב') נאמר "כל מה שאומר לך בעל הבית עשה חוץ מצא". לכאורה, אם בעל הבית מצווה על האדם לצאת מביתו, כיצד יכול הוא לסרב לכך? הרי אין לך סתירה עזה יותר לבעלות האדם על ביתו מכך שאורח מתנחל בביתו ואינו יוצא למרות שבעל הבית מצווה עליו לצאת.

כלל זה גם סותר לכאורה להלכה הפסוקה. במסכת בבא קמא דף כ' עמ' א' מצינו כי אדם פטור מלשלם אם פלש לחצר חברו שלא מדעתו כאשר הקרקע אינה עומדת להשכרה, וממילא לא נגרם נזק, והוא אינו עומד לשכור קרקע ואין עשיית עושר על חשבון חברו. אבל, אם חברו אמר לו צא מהקרקע והוא נשאר בה, הרי שהלכה פסוקה היא בטור חושן משפט סימן שס"ג כי "ודאי חייב ליתן לו כל שכרו". מדוע יש חיוב כספי על אף שאין הפסד ממוני? מבאר הרב שמעון שקופ כי מי שאמר לו צא ולא יצא - ממרה את דעתו של הבעלים ובכך מתעלם מבעלותו ומכחיש אותה. זו פגיעה בעצם זכות הקניין. מה אם כן יסוד ההיתר שלא לשמוע לקול בעל הבית האומר לאורח "צא"?

בספר "ראשית חכמה" שער הקדושה פרק י"ז מבואר כי המונח "בעל הבית" במסכת פסחים מתייחס לאדון העולם, שהוא בעל הבית האמיתי בעולמנו והכול שלו. המונח "צא" משמעו כי הבורא אומר לאדם כי עבודת ה' שלו אינה רצויה

נהגה | שילוב של תפילה ותשובה

בעיניו והוא גוזר עליו "צא ממחיצתי, אינני מעוניין בך ובעבודת ה' שלך". על כך אומרת הגמרא כי האדם חייב לשמוע לכל ציווי של ה' חוץ מציווי של "צא". אל לו לאדם לשמוע לציווי זה. עליו להמשיך בעבודת ה' שלו, כשהוא נדחק בחזרה אל הקודש פנימה, כי אז בסופו של דבר עבודתו תתקבל. אדרבה, אמירת 'צא' היא חלק מן הניסיון של האדם לראות האם אהבתו אל ה' תתמיד, אף כשאומרים לו: "אינני אוהב אותך יותר, לך מכאן". אם אדם ממשיך לעבוד את ה' אף כשאינו מצווה ואף נתקל ב"כתף קרה", הרי שהוא עומד בניסיון ותשובתו אל ה' אלוקיו היא תשובה מאהבה, אהבת אמת, שבוודאי תתקבל.

אכן, ברור שלבעל הבית יש זכות מלאה לשלוט בקניינו. אבל, יש להבין כי כאשר אבא אומר לבנו "צא" - אין הוא רוצה לגרשו. הקב"ה, מלכנו, הוא גם אבינו, ואב גם אם הוא כועס אינו רוצה שבנו ייצא מלפניו אלא ישמח מאוד אם בנו יתקש להישאר.

הדברים המעכבים את התשובה לא מונעים אותה

לרעיון הגדול והנפלא הזה יש ראייה מדברי הרמב"ם!

הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ד' הלכה א' כותב כי "ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו". הרמב"ם מונה את המטה את חברו מדרך טובה לרעה כגון מסית ומדיח; הרואה את בנו יוצא לתרבות רעה ואינו ממחה בידו; האומר אחטא ואשוב ובכלל זה האומר אחטא ויום הכפורים מכפר; "המחטיא את הרבים ובכלל עון זה המעכב את הרבים מלעשות מצוה". משנה היא במסכת אבות (פרק ה משנה יח) "כל המחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה".

הגמרא במסכת סנהדרין (דף ק"ז ע"ב) אומרת כי אלישע הלך לדמשק כדי להחזיר את גחזי בתשובה, ולא חזר. "אמר לו: חזור בך. - אמר לו: כך מקובלני ממך: החוטא ומחטיא את הרבים - אין מספיקים בידו לעשות תשובה".

הגמרא מתארת את חטאו של גחזי "רבנן דחה מקמיה". מבאר רש"י כי גחזי דחה תלמידים משיבתו של אלישע. על כן "אין מספיקים בידו לעשות תשובה". יש מכשול! ודוק, גחזי נתקל במכשול שהוא עצמו יצר בכך שטען לאחרים שאין מקום לקבל את דברי אלישע. כאן אלישע סבור שהוא יכול לחזור בתשובה וטרח לבוא עד אליו ולהשיבו, אך אמירתו שלו שאין לקבל את דברי אלישע היא

אברהם וינרוט

שמנעתו מלשוב. אמירתו של האדם לאחרים לעשות את החטא, מונעת ממנו להודות בטעותו ולחזור בו. אבל! לאחר שהרמב"ם מונה את כל הדברים שעומדים בפני חזרה בתשובה, מסכם הרמב"ם (בהלכות תשובה פרק ד' הלכה ו') "כל אלו הדברים וכיוצא בהן אף על פי שמעכבין את התשובה אין מונעין אותה אלא אם עשה אדם תשובה מהן הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא".

הווי אומר כי יש מכשולים, אבל גם כשבעל הבית אומר "צא" - אם תכנס תתקבל! דברי ה"ראשית חכמה" כתובים אפוא ברמב"ם בהלכות תשובה פרק ד הלכה ו'. "כעניין זה שואלים הצדיקים והנביאים להורותם על האמת (בתפילתם) להודיען דרך האמת לכן 'ורוח נדיבה תסמכני' ותפילה זו אינה תפילת שווא, כי אין מעצור מפני תשובה.

כח ללמוד ולהבין בהעדר סיעתא דשמיא

אם התשובה היא אפשרית, מדוע אין מספיקין בידו לעשות תשובה? התשובה לכך, מצויה ברמב"ם (הלכות תשובה פרק ו' הלכה ה') "מהו זה שאמר דוד 'טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך ידרך ענוים', זה ששלח נביאים להם מודיעים דרכי ה' ומחזירים אותם בתשובה, ועוד שנתן בהם כח ללמוד ולהבין, שמידה זו בכל אדם, שכל זמן שהוא נמשך בדרכי החכמה והצדק מתאוה להן ורודף אותם, והוא מה שאמרו חז"ל בא לטהר מסייעין אותו כלומר ימצא עצמו נעזר על הדבר".

האם צריך כוח כדי ללמוד ולהבין? כן!

צריך כוחות הנפש מול יצר הרע שטוען "אין לי כח עכשיו". אין לי כח להבין". כדי להגיע לתשובה צריך להיות "נמשך בדרכי החכמה והצדק מתאוה להן ורודף אותם". צריך תאוה ורדיפה כדי להבין שאפשר וצריך לחזור בתשובה.

מדוע צריך כוח?

נראה שהפשט ברמב"ם הוא שמי שעשה מעשים המונעים את התשובה יכול לעשות תשובה, אבל אין לו סיעתא דשמיא. בעוד שלכל חר הבא לשוב בתשובה יש סיוע מן שמיא, כפי שנאמר "הבא לטהר מסייעים אותו", הרי שמי שעשה את אחד מן הדברים העומדים כמכשול בפני תשובה - אין מסייעים לו. הוא צריך לרדוף ולהיות בעל כוח.

נהגה | שילוב של תפילה ותשובה

אבל, גם אם אין מסייעים לו - אין מונעים ממנו תשובה. וודאי שאפשר לחזור בתשובה כי יש לאדם כוחות על אנושיים. בפני גיחזי ניצב מכשול בדמות גאוותו העצמית שמונעת ממנו לשוב בתשובה ואכן בלי סיעתא דשמיא זה כמעט לא אפשרי. נכון. אבל מחובתו לעשות גם את זה, כי קושי אינו פטור ואם עושים תשובה - הדלת נפתחת!

אכן, במצבים מסוימים קשה לעשות תשובה אבל מוכרחים וכשמוכרחים אין 'קשה'.

כשיש תפילה אין זה נס

אבל נשאל בכל זאת, אם אין סיעתא דשמיא איך מצליחים?
האם אדם יכול לעשות משהו בדרך הטבע בלי סיעתא דשמיא?
בגמרא במסכת קידושין (דף כ"ט ע"ב) מסופר כי רב יעקב בנו של רב אחא נשלח ע"י אביו ללמוד תורה מאביי. היה שם מזיק בבית המדרש שהיה פוגע בחכמים אף ביום. הורה אביי שלא להכניסו כאורח בשום בית כדי שיישן בבית המדרש "אפשר דמתרחיש ניסא". רבי יעקב ישן שם. נחזה לו המזיק כתנין בעל שבע ראשים. רבי יעקב התפלל ועם כל כריעה שכרע נפל אחד מראשיו של המזיק. למחרת אמר רבי יעקב "אלמלא התרחש לי נס הייתי מסתכן". שואל המהרש"א בחדושי אגדות היאך דחה אותו אביי למקום סכנה על הספק דשמיא יתרחש ניסא, וגם אם יתרחש נס הרי ינכו לו מזכויותיו? מתרץ המהרש"א "ודאי סמך אביי על חסידותו ושמיתוך תפלתו לא יהיה ניזוק ויהרוג את המזיק ואין זה מקרי נס". כלומר, מה שקורה מכוח תפילה אינו נס אלא טבע!
מכאן לומדים אנו מה כוחה של תפילה. מה שצריך נס כדי לחולל אותו כי הוא מנוגד לטבע, הופך להיות מעשי ופשוט - מכוח תפילה!

"הוקם על" - ע"י תשובה עם תפילה

מעתה מובן מה פשר המונח "הוקם על" ביחס לדוד המלך. דוד התפלל על התשובה ובכך זכה להיות פורץ דרך. אכן, מעשה התשובה נעשה גם לפניו, אך דוד חידש שגם כשיש בריח על הדלת וגם כשהדלת מולחמת אפשר לפרוץ אותה - ע"י תפילה. את זה דוד הראה ולימד כיצד ניתן להצליח עם תפילה לשוב גם

אברהם וינרוט

במצב שבו התשובה קשה ויש עיכוב, ואף אין סיעתא דשמיא מחמת מעשים שנעשו שמקשים על התשובה. דוד המלך הבין כי גם כשלא נותנים להיכנס אם אתה מתפרץ - אתה בפנים, ותפילה בוקעת שערים. את זה היה צריך לעשות אלישע בן אבויה ואם כך היה עושה היה מצליח לשוב. השילוב של תפילה עם תשובה מעביר את רוע הגזירה.

לחזור למצב הראשוני ע"י תשובה עם תפילה

יתירה מכך, דוד המלך חידש כי באמצעות התפילה יכול בעל התשובה לחזור למעמדו הקודם - כפי שהיה לפני חטא. אכן, אין זה טבעי שאדם שבגד ומעל יהיה אהוב כפי שהיה גם אם חזר בתשובה. אבל, אם בנוסף על התשובה התפלל לחזור למעמדו הקודם, תפילה מחוללת גם מה שלא טבעי. תפילה מעצימה את התשובה ומועילה לגרום לכך שתשובה תתקבל בכל מצב, וכן להחזיר את השב אל המקום שבו היה לפני בחטא.

יסוד התשובה הוא תפילה

רבנו יונה כותב ב"שערי תשובה" (שער א', העיקר החמש עשרה, אות מא - מג) כי יסוד בתשובה הוא - התפלה. "יתפלל אל ה' ויבקש רחמים לכפר את כל עונותיו, שנאמר (הושע יד, ג): קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו. "קחו עמכם דברים" - זה ענין הוידוי. "אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב" - זה ענין התפלה. ועוד יתפלל בעל התשובה אל ה' למחות כעב פשעיו וכענן חטאותיו, ושיחפוץ בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא, כענין שכתוב בדברי אליהוא על בעל התשובה אחרי היסורים (איוב לג, כו): יעתר אל אלוקיו וירצהו, כי יתכן להיות העוון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזרה, ואין לה' חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו.. ורצונו - החיים הקיימים והאמתיים והאור הגדול הכולל כל הנעימות... על כן תראה בתפלת דוד בעת התשובה, אחרי שאמר (תהלים נא, ד): הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני, התפלל עוד על הרצון, להיות רצון השם יתברך בו כקודם החטא". כלומר, שיהיה כאדם הראשון קודם החטא! "ואמר (שם פסוק יג): אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני. אחרי כן התפלל ואמר (שם פסוק יד): השיבה לי ששון ישעך, שיהיו נסי ה' וישעו מצויים

נהגה | שילוב של תפילה ותשובה

אתו ושתצלח עליו רוח אלקים כאשר בתחילה. אחרי כן אמר (שם): ורוח נדיבה תסמכני - פירוש: הנה קטונתי מפני פשעי ואינני ראוי לנסיך ולהגלות עלי זרוע קדשך; ואם נשאת עון חטאתי, אינני כדאי להיות נאהב ורצוי כירחי קדם, אבל ברוח נדיבה תסמכני, כי אין קץ לנדבתך וטובתך. ובא "ורוח" בחסרון ב"ת, כמו (בראשית כז, לז): ודגן ותירוש סמכתיו. וכענין הזה אמר הושע עליו השלום (הושע יד, ה): ארפא משובתם אוהבם נדבה. ענין "אוהבם נדבה" כענין מה שאמר דוד "ורוח נדיבה תסמכני". ועוד יתפלל בעל התשובה אל ה' תמיד שיעזרהו אל התשובה, כמו שנאמר (ירמיה לא, ז): השיבני ואשובה כי אתה ה' אלקי".

יש אם כן כוח בתפילה לפרוץ שערים שבדרך הטבע הם סגורים.

פריצת שערים של כל בעל תשובה

את פריצת השערים האמורה צריך לעשות כל אדם. הרב יצחק בלאזר (ר' איצלה פטרבורגר) בספרו "כוכבי אור" מבאר את פשר דברי הרמב"ן כי כאשר נאמר "בפיך ובלבבך לעשותו" הכוונה היא לתשובה. האם תשובה היא דבר קל? הרי זה כל כך קשה?

אלא שיש א. עזיבת החטא. ב. יגמור בליבו לעתיד. ג. יתנחם בליבו על העבר. ד. יתוודה בפה.

עזיבת החטא באה לפני התשובה כי היא אינה חלק מן התשובה. היא תנאי מוקדם לתשובה, והיא החלק הקשה! כי קשה לעזוב הרגל. כמה פעמים ביום אומרים אנו "אני נוהג כך. לדעתי צריך לעשות כך". אבל זה לא הלכות תשובה אלא הלכות חטא. אכן זה שלב קשה מאוד (אלא אם כן מדובר בעבירה חריגה לדרגתו של האדם שבה יש חרטה שמועילה לעזוב את העבר). מידות רעות קשה מאוד לשנות כי כאן עסקינן בשינוי טבעו של האדם. זה תנור שצריך לנפץ. אבל, אחרי שעושים כן, המטמון גלוי. התפילה היא בפיו של האדם. הקבלה לעתיד והודוי גם הם בפיו ל האדם והם כבר החלקים הקלים שעליהם נאמר בפיך ובלבבך לעשותו. זה קרוב אחרי שזה היה רחוק. אחרי שאדם עבר מרחק הוא מוכן לקבל על עצמו דברים, כמו שאירע בסיפור עם התנור. מי שנסע עד פראג והתאכזב, יסכים לנפץ תנור אצלו בבית.

יישוב לתמיהות שהועלו

מעתה ניתן ליישב את השאלות השונות על דברי הרמב"ם שבהן פתחנו:

- מדוע לא היה קיום לעולם בלא תשובה - האדם הוא נברא. כלומר, מי שנברא על ידי השלם הוא ההפך משלמות. כל הבריאה נבראה בשביל אדם שמטבעו חסר ואינו שלם. על כן, כאשר ברא הקב"ה את העולם והפקיד את האדם עליו - לא היה לו קיום. זה לא החזיק מעמד. ה' חיזק וזה נפל שוב. אבל אחרי שיש המצאה, שהיא למעלה מדרך הטבע, שהיא התשובה שקדמה לעולם, הרי שיש קיום לבריאה.
- לפני שאנו מגיעים להליך של התשובה, יש צורך לפרוץ שערם של טבע האדם.
- התשובה קדמה לבריאת העולם כי היא לא טבעית. היא לא יכולה להיות כפופה לסדרי בראשית, שבהם דבר שהתקלקל אינו חוזר להיות חדש. רק תשובה יכולה לקיים את העולם כדי שלא ייהרס בעקבות נפילות צפויות של האדם. רק תשובה עם תפילה יכולה להביא לכך שהאדם יתגבר על טבעו ויעזוב את הרגליו וטבעו, יתגבר על מניעות ומכשולים שלא כדרך הטבע ואף בלי סיעתא דשמיא, וישיבו למצב של "חדש ימינו כקדם". זה הסוד של תשובה עם תפילה!
- ביחס למה שכפוף לטבע הבריאה לא יתכן לחזור למצב של "כבתחילה". אבל, תשובה עם תפילה יכולה לעשות זאת. על כן, נוצרה התשובה לפני הבריאה ונגד כל מוסכמות הבריאה. תשובה זו מביאה אדם לשלמות ומקיימת את העולם!

הנה כי כן, אנו סמוכים ליום הדין ומבקשים לשבור את התנור ולמצוא את המטמון הפנימי שלנו. קשה לאדם לשבור הרגלים. זה נגד טבעו של האדם. אבל, תפילה ותשובה יכולים להציב אותנו במקום שבו העמיד אותנו דוד המלך "אשרי הגבר הוקם על", שהעמיד עולה של תשובה!
לא די לנו לשוב בתשובה שלמה, ומוטל עלינו גם להתפלל בכל לב - "לב טהור ברא לי אלוקים".

עיקר התשובה - מהות ולא כמות

| מאמר התשובה תשרי תשמ"ד |

כל המרבה להתודות ומאריך הרי זה משובח

הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א הלכה א פוסק: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה. כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח".

פשיטא כי המתודה צריך להתכוון לדבריו, אך אין זו כוונה כבכל המצוות, שיש מחלוקת האם כוונה מעכבת. בדיבורי חרטה ובושה הנאמרים מן השפה ולחוץ, בלי כוונה פנימית חסר עיקרו ומהותו של וידוי ולכולי עלמא לא נעשה דבר, ואדרבה באמירת הוידוי אנו מבקשים מחילה גם על 'וידוי פה'. בוידוי הכוונה לא רק מעכבת אלא שהיא מהות התשובה.

אם כן נשאלת השאלה, מה פשר הדין המשבח מי שמרבה להתודות ומאריך בענין זה, וכי שייך לומר מה שאינו מרגיש? הרי האמירה בפה אינה החשובה, ומהות הוידוי היא החרטה הכנה בלב, ואם כן ריבוי מלאכותי של מלל הוא חסר כל משמעות. כיצד הוא גורם שהתשובה תהא משובחת?

שמה תאמר כדברי החינוך כי "אחרי הפעולות ימשכו הלבבות" ואריכות הדברים תעורר את ההרגשה? אם כן, זה לא עניין של שבח אלא הכרח, שהרי הרמב"ם (שם פרק ב הלכה ב) כתב "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בליבו שלא יעשהו עוד, וכן יתנחם על שעבר, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. צריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות

אברהם וינרוט

אלו שגמר בלבד". התשובה שלמה אם כן רק כשהאדם מגיע לפסגת הרגשות של חרטה, צער ובושה על החטא "עד שיעיד עליו בורא תעלומות שלא ישוב עוד לזה החטא לעולם". ככל שיש עדיין צורך בעוד רגשות שיתעוררו כדי שיהיה בזה משום תשובה שלמה, ולזה נצרך וידוי ארוך, זה מעיקרי הוידוי ולא תוספת של שבח בלבד?

תשובה יפה ביותר

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב' הלכה ו') כותב "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהימצאו. במה דברים אמורים ביחיד אבל צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין שנאמר מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו". הרמב"ם אינו מסתפק באמירה כי בעשרת ימי תשובה יש סגולה מיוחדת בתשובת היחיד שהיא מתקבלת מיד, והוא מוסיף שתי מילים לא מובנות לכאורה, לפיהן תשובת היחיד גם "יפה ביותר". ובכן, מהי תשובה יפה ולאפוקי מה?

עיקרו של וידוי ביום הכיפורים

הרמב"ם שם (הלכה ז) מוסיף וכותב כי "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים, ומצוות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא ייחנק בסעודה קודם שיתוודה. ואף על פי שהתוודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכפורים ערבית וחוזר ומתוודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה. והיכן מתוודה? יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור באמצע תפלתו בברכה רביעית. ובהלכה ח' כתב "הווידי שנהגו בו כל ישראל "אבל אנחנו חטאנו". והוא עיקר הוידוי".

ברם, שבפרק א' הלכה א' כתב הרמב"ם כזכור "כיצד מתוודים אומר 'אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי". עיקר הוידוי כולל אפוא מלבד ההודאה שחטא גם בושה וחרטה ואמירה כי לא ישוב לחטא זה לעולם. בפנינו סתירה גלויה ברמב"ם בדבר עיקר הוידוי? שמא נאמר כי וידוי ביום הכיפורים הוא מקוצר ויש צורך בפחות גורמים בוידוי? מדוע?

נהגה | עיקר התשובה - מהות ולא כמות

היקף חובת העמידה בעת הוידוי

זאת ועוד, במסכת יומא (דף פז עמ' ב) מצינו כי מי שאמר "אבל אנחנו חטאנו" אינו צריך לומר תפילות נוספות, והראיה ששמואל היה יושב בחזרת הש"ץ אבל כאשר שליח הציבור אמר "אבל אנחנו חטאנו", קם שמואל ואמר את הוידוי בעמידה. הגמרא מסיקה מכך ששמואל קם באמירה זו, כי זהו עיקר הוידוי. בהתאם לכך נמצא כי לשיטת הרמב"ם בפרק א' הלכה א' שעיקר הוידוי כולל גם חרטה, בושה וקבלה לעתיד, היה צריך להיות דין לעמוד בשעת אמירתם. אולם, חובת העמידה לא נאמרה כלל על חרטה, בושה וקבלה לעתיד אלא על פרוט החטא בלבד. מדוע?

האם יש מצוות עשה לחזור בתשובה

הרמב"ם פסק בפרק א' הלכה א' "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות... וידוי זה מצוות עשה". משמע כי אין כל חובה לשוב בתשובה ורק אם הוא בחר לעשות תשובה עליו להתודות. לכאורה עולה מכאן כי התשובה היא עניין רצוני התלוי בבחירת האדם. דבר זה קשה מאוד מסברה, שהרי כיצד יתכן שאדם לא יהיה מחויב להתחרט על חטאיו ולחזור בו מהם? כיצד ניתן להבין מסברה כי רק הוידוי הוא מצוה ואילו התשובה עצמה איננה מצוות עשה? ואכן, הרמב"ם בהקדמה להלכות תשובה כותב "מצות עשה אחת, והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה". מכאן שאין התשובה רק מעשה התנדבותי אלא ציווי ה', הנחשב בעצמו למצוות עשה. בפנינו סתירה בין דברי הרמב"ם בהקדמה להלכות תשובה לבין דבריו מיד לאחר מכן בהלכה שפסק במשנה תורה (בפרק א', הלכה א'). צ"ע!

האם יש חובת וידוי בתשובה על מידות רעות

הרמב"ם פסק בהלכה האמורה בהלכות תשובה (בפרק א' הלכה א') כי תשובה חייבים על "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה". משמע כי תשובה יש רק על תרי"ג המצוות. בשאר הדברים או שאין וידוי או שאין מצוות תשובה. ברם, הרמב"ם כתב בהלכות תשובה (פרק ז' הלכה ג') "אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה כגון זנות וגזל וגניבה, אלא כשם שצריך אדם לשוב

אברהם וינרוט

מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההיתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן מן הכל צריך לחזור בתשובה".

מידות רעות אלו אינן מכלל תרי"ג מצוות ואין בהן עשה ולא תעשה אך הן נכללות במצוות התשובה. אם כן, מדוע חלה חובת הוידוי רק על מצוות עשה ולא תעשה?

"שיקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם"

הרמב"ם פסק בהלכות תשובה פרק ג' הלכה א' "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכיות ועונות. מי שזכויותיו יתירות על עונותיו צדיק. ומי שעונותיו יתירות על זכויותיו רשע. מחצה למחצה בינוני. כן המדינה אם היו זכיות כל יושביה מרובות על עונותיהן הרי זו צדקת, ואם היו עונותיהם מרובין הרי זו רשעה, וכן כל העולם כולו". הרמב"ם ממשיך וכותב שם בהלכה ב' "אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו. וכן מדינה שעונותיה מרובים מיד היא אובדת, וכן כל העולם כולו אם היו עונותיהם מרובים מזכויותיהם מיד הם נשחיתים. ושיקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם, יש זכות שהיא כנגד כמה עונות, ויש עוון שהוא כנגד כמה זכיות, ואין שוקלים אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכים הזכיות כנגד העונות".

ברם, שהלכות אלו טעונות הסבר:

- מובן לנו כי בבית דין של בני אדם עבירה נמדדת כשלעצמה, בלי קשר לכל שאר המצוות והעבירות של אדם זה, ויש מיתת ב"ד או מלקות למי שעבר עבירה מסוימת, בין לצדיק ובין לרשע. לעומת זאת, בבית דין של מעלה הקב"ה דן את כל האדם ובוחר האם הוא צדיק או רשע ובהתאם לכך הוא נדון לחיים או למוות. מכך נובע כי עלינו לחזור בתשובה לא רק מחטא אחד מסוים, אלא שומה עלינו לעשות חשבון נפש כללי.

- עוד מובן לנו כי בית הדין של מטה לא יכול לדון ב"סך הכל" האמור מכיוון שאינו יודע מהו משקלה של כל מצוות ושל כל עבירה. אבל, לשם מה יש לציין נימוק זה? הרי גם אילו היה בית דין של מטה יודע ערכה של כל מצווה, לא היה בכוחו להכריע את מעמדו של אדם כצדיק או כרשע, שהרי אין בידו את הנתונים כולם. כיצד נדע כמה מצוות יש לפלוני וכמה עבירות עבר?

נהגה | עיקר התשובה - מהות ולא כמות

- כלומר, בית דין לא יודע האם פלוני הוא צדיק, לא רק מכיוון שאינו יודע את הערך הסגולי של כל מעשה שעשה, אלא גם מכיוון שאינו יודע מהו סך כל המעשים הטובים של אדם זה מול סך עבירותיו. אף האדם עצמו לא מודע לסך של כל מעשיו. לכך מסוגלת רק ההשגחה העליונה.
- אם כן מדוע נצרך הרמב"ם לומר שהמשקל תלוי בגודל העוון ולכן אין שוקלים אלא בדעתו של קל דעות? מספיק היה לומר שזהו משקל של סך הכל ולא משקל לפעולה מסוימת וזאת אין בידי אדם לעשות.
- ודוק, זו אינה קושייה. אבל זו הארה. לאחר ההארה יראה הדיוק ברמב"ם כמדוקדק היטב.

מה צריך לעשות הבינוני כדי לזכות בדין

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג הלכה ד') כתב:

"אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזבו כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה.

לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה. עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר וצדיק יסוד עולם זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו.

ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושים עד שיאור היום".

שואל הרב יצחק בלזר (רבי איצלה מפרטבורג) בספרו "כוכבי אור", מרמב"ם זה עולה שאדם שחציו זכאי וחציו חייב, אם עשה מצוה או עבירה אחת הריהו מכריע את דינו. לפי זה היה צריך להיות כי מי שהוגדר כבינוני כלומר שעוונותיו וזכויותיו שקולים, צריך בסך הכל לעשות עוד מעשה מצווה אחת כדי להיות מוכרע לכף

אברהם וינרוט

זכות. מדוע אם כן פסק הרמב"ם שם בהלכה ג' "בכל שנה ושנה שוקלים עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולים אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה".

מדוע מוטל על הבינוני לעשות תשובה ולשוב ולהתחרט על כל חטאי העבר כדי להישאר בחיים? לכאורה, די לו כי יעשה מצוה אחת ויוסיפנה למספר זכויותיו ובכך יכריע את הכף לזכות!

מה אכפת לנו מכף העבירות ומדוע יש לשוב בתשובה עליהן, הרי די לנו בכך שיש כנגדן את כף המצוות, ומספיקה מצוה נוספת אחת כדי שכף הזכות תגבר ותיגרם לו ולעולם כולו תשועה והצלה?

תירוץ בדרך של "חשבון"

נראה כי ניתן לענות על שאלה בדרך של הברקה שטחית כדלהלן:

- א. הרמב"ם (שם בפרק ג הלכה ג) כתב כי "כשם ששוקלים זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולים אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה".
- ב. בפשטות הדין בשעת מיתה של אדם הוא על סה"כ מעשי האדם בכל ימי חייו. לעומת זאת הדין בראש השנה אינו על כלל מעשי אדם בימי חלדו אלא על זכויותיו בשנה זו שחלפה.
- ג. אם כן, כאשר אדם נותר תלוי ועומד בראש השנה משמעות הדבר היא שבשנה החולפת היה איזון בין המצוות לעבירות. מצב זה כשלעצמו מביא למוות, שהרי רוב זכויות מקנות זכות קיום וכשאינן רוב זכויות אין זכות קיום. נמצא כי הבינוני לא עבר את הסף הנחוץ כדי להיכלל בין הראויים לשנה נוספת.
- ד. המצוות שיעשה אותו בינוני בין ראש השנה ליום הכיפורים כבר נעשים בשנה אחרת ואין בהם כדי לשנות את הסך הכל שנעשה בתום השנה הקודמת. כל המצוות שיעשה מעתה מתווספות כמובן לסה"כ הכללי שלו בדין שיעשה לו בשעת המוות בנוגע לכלל מעשיו בימי חייו, אבל החשבון של השנה הקודמת כשלעצמו הסתיים ונסגר עם תום אותה שנה.

נהגה | עיקר התשובה - מהות ולא כמות

- ה. האופן היחיד לשנות את הסה"כ של השנה הקודמת ולזכות בשנה נוספת הוא ע"י תשובה שעוקרת את העבירות **מלמפרע**.
- ו. הרמח"ל ב"מסילת ישרים" מבאר כי החסד הגדול הטמון בתשובה הוא שעקירת הרצון כעקירת המעשה. אף שלכאורה, מעשה שנעשה אין להשיב, ומי שנרצח לא יקום לתחיה. אבל, ע"י התשובה נמצא כי האדם העושה ניתק את עצמו מן המעשה, שכן הוא הפך להיות אדם אחר ושונה מן האדם שעשה את המעשה וממילא אין המעשה שעשה מיוחד אליו. התשובה ושינוי האדם מועילים אפוא לתקן גם את מה שנעשה בעבר.
- ז. מכוח הכלל של "עקירת הרצון כעקירת המעשה" מובן כי תשובה מועילה לתקן את מאזן - השנה הקודמת. לכן, לא די בעשיית מעשה מצווה אחד נוסף ומן ההכרח לחזור בתשובה.
- דברים אלו הם הסבר יפה בדרך של "חשבון". אבל נראה שההסבר הראוי והנכון עולה מהבנת עומק הדברים ומהבחנה למדנית הנובעת מכך. יש פה עומק רב ובו טמון הפשט האמיתי של הדברים.

מהגדרת האדם נובע גזר דינו

הרמב"ם בפרק ג' הלכה א כתב ש"כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות, מי שזכויותיו יתירות על עונותיו צדיק, ומי שעונותיו יתירות על זכויותיו רשע, מחצה למחצה בינוני".

ובהלכה ב' כתב כי "אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו".

לכאורה, הלכה א' מיותרת ודי היה לומר את הלכה ב'.

מה נפקא מינה לנו השם שניתן לאותו אדם?

למה חשוב האם הוא מוגדר בדיני שמים כצדיק או כרשע?

אין זאת אלא כי כאשר נאמר שהגדרת האדם נקבעת בדיני שמים על פי רוב עוונות וזכויות, הרי שהתחדש בכך שרוב עוונות נותנות לאדם שם של רשע ומכוח הגדרה זו של האדם נגזר דינו למיתה.

אין החטא ממית אלא שכאשר אדם לא ממלא את ייעודו בעולמו ומוגדר כרשע, אין לו זכות קיום. אדם נולד לתכלית מסוימת, ומי שלא ממלא תכלית זו אין הצדקה לקיומו ובכך נגזר דינו.

אברהם וינרוט

דיוק בלשון הרמב"ם

נשים לב היטב ללשון הרמב"ם:

- הרמב"ם אינו מזכיר בלשונו "רוב מצוות" אלא "רוב זכויות".
'זכויות', במה ומדוע? זכות על שם זְכָאוֹת אך גם מלשון זְכוּת (זך) כי כשהגברא הוא זך יש לו שם והגדרה של צדיק, הרי שהוא הופך בכך לחפצא של טוב. הגדרה זו היא זְכוּת הקיום שלו כי פעולות הגורמות זְכוּת הגוף והנפש מקנות בכך זכות קיום.
נראה כי זה הפשט בדברי הגמרא במסכת נדה דף ל' עמ' ב' כי כשאדם נולד "משביעים אותו - תהי צדיק ואל תהי רשע". לכאורה מה מוסיפה השבועה על חיובי התורה?
אין זאת אלא ששעת הלידה היא הורדת נשמה זכה לגוף עכור לשם ייעוד אחד - שיהיה צדיק. אם הוא רשע הרי שלא זו בלבד שהוא מפר תורה ומצוות, אלא שהוא פוגם בעצם היעוד שלשמו נולד. לכן נוספת שבועה ואומרת לגופו של האדם, ראה גוף עכור שתשלוט בך נשמה זו ואל תקלקל את היעוד לשמו נפח בך ה' נשמה טהורה.
- הרמב"ם אינו נוקט לשון של "רוב חטאים" אלא "רוב עוונות". עוון מלשון עיוות. אדם שרובו רשע, עינות את הדרך וסטה מן היעוד שלשמו נוצר ובכך נשללה זכות הקיום שלו.

תורף דברי הרמב"ם כי הנדון אינו כמות המעשים אלא איכותם

לאחר שבארנו כי הדין אינו נובע מסיכום של מצוות מול עבירות באופן כמותי, והמשקל נערך רק כדרך למדידת אישיותו של האדם, מובן לחלוטין המשך דברי הרמב"ם שהנדון אינו כמות העבירות אלא איכותן ואינו כמות המצוות אלא איכותן. זכות אינה מעשה מצוה גרידא, שהרי הנדון אינו מעשי האדם אלא אישיותו. משקל שמים שונה ממשקל של בני אדם, הן בכך שנשקל הסה"כ של מעשיו ולא כל מעשה בפני עצמו, והן בכך שבדיני שמיים לא נמדד חטא או מצוה כמעשה בלבד, אלא נבחנת אישיותו של האדם, והאם הוא צדיק או רשע.
בדיני שמיים מתחשבים בדרכי המצוות ובדרכי העבירות: במניע, במידת הניסיון, במידת ההשקעה, בגורמים שהפריעו, בכוונה, בסיעתא דשמיא ובעוד אין ספור

נהגה | עיקר התשובה - מהות ולא כמות

גורמים שבוחנים את האדם העושה ולא רק את המעשה. אדם לא נמדד במעשיו אלא עד כמה הוא נמצא במעשיו. השאלה היא עד כמה מעשים שעשה האדם מבטאים את מהותו ואת אישיותו. הווי אומר כי אדם לא נמדד עפ"י מעשה מצוה שעשה אלא עפ"י מה שהמצווה עשתה לו. הוא הדין בעבירות, לא נשקלת רק העבירה שעשה האדם אלא גם מה שהעבירה עשתה לו. ייתכן כי נעשתה מצוה בלי שתהא באדם כוונה וריכוז בשעת העשיה, ועם זאת היא גרמה להתעוררות בנפש ושינתה את אישיותו של העושה. מצד שני תתכן מצוה שנעשתה עם כוונה וריכוז, אבל את אישיותו של העושה לא שינתה.

לא רק המח קובע אלא גם הלב. "רחמנא ליבא בעי". רחמנא, לאפוקי בית דין!

הרמב"ם חידש שאדם לא שוקל כי מלבד המצוות נמדדות הלבבות
לעניין זה של הגדרת האדם, מחדש הרמב"ם שהדין נקבע עפ"י מהות המעשה ולא לפי רוב כמותי של מעשים. ממילא, בית הדין לא יכול לדון לא רק משום שאינו יודע את הסך הכל, ואף אילו ידע את מספר המצוות והעבירות לא היה יכול לדון ולקבוע, כי זה בכלל לא דין על מעשים אלא על מהותו ואישיות האדם ועל הגדרתו כצדיק או רשע. משקל זה נתון רק לה' שרואה ללבב. המצוות הן רק היכי תמצוי ליצירת הזכות שנבעה מחמתן והזכות של האדם היא הנמדדת. על כן מובן בהחלט שבנקודה זו מדגיש הרמב"ם כי האדם לא יכול לשקול לא רק מכיוון שרק לה' יש משקל של חשיבות מצוות ועבירות. סיבות טכניות יש הרבה. ההדגש הוא שאדם לא שוקל מכיוון שמלבד המצוות נמדדות הלבבות.

מה שמשנה דינו של בינוני אינו מצווה אחת אלא מהותה
הרב יצחק בלזר תמה מדוע לא נקבע כי לבינוני די שיעשה מצוה אחת ובכך יטה את הכף לזכות?
ברם, שהשאלה מעיקרא ליתא כי הדין של בינוני אינו נובע ממספר שווה של מצוות ועבירות.

בינוני אינו אדם שעשה כך וכך מצוות ששוקלות כך וכך, וכך וכך עבירות ששוקלות אף הן כך וכך. בינוני שקול במובן הזה שבבחינת ליבו ואישיותו אין אפשרות להגדירו כצדיק. במבחן זה לא תשנה עבירה נוספת או מצוה נוספת בפני עצמה, כתוספת מספרית. מצוה תכריע את הכף רק אם כתוצאה ממנה

אברהם וינרוט

תשתנה הגדרת האדם ומהותו. ככל שהאדם 'חציו זכאי וחציו חייב' הרי שהוכרע כי במהותו הוא אדם המוכן לעשות טוב או רע במידה שווה, לכן רק שינוי מהותי כ'תשובה' יועיל להכריע את מהותו.

הדין משקף את המצב הרוחני של האדם כתוצאה ממעשיו, נמצא כי השינוי מתחולל ע"י כך שהאדם שב בתשובה ונעשה קרוב אל ה'. רק אם חזר להגדרה של מי שמהותו ממלאת את יעודו - הוא זוכה לחיים. ממילא מובן כי לא די במצווה אחת, אלא מן ההכרח בעשיית תשובה! אכן, שיבה אל ה' יכולה להיות גם ע"י מצווה בודדת אבל רק אם מצווה זו מבטאת תשובה ושינוי מהות האדם ואישיותו. במקרה זה לא מספר המצוות הוא שהשתנה אלא כל מהותו! והוא הפך מרשע לצדיק ושב אל ה'.

דוגמא למעשה אחד, קטן הכמות שמלמד על האישיות

הגמרא במסכת סנהדרין (דף קד ע"א) מלמדת כי אחז עשה מעשים רעים רבים, אך לא מנו את אותו בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא מפני שהיתה לו בושת פנים מישעיהו, שנאמר (ישעיהו ז' ג') "ויאמר ה' אל ישעיהו צא נא לקראת אחז אתה ושאר ישוב בנך, אל קצה תעלת הברכה העליונה, אל מסילת שדה כובס". הגמרא מבארת כי המילה כובס מבטאת "כובש". כלומר, אחז כבש וכיסה את פניו ("כבשינהו לאפיה") מפני שהיה מתבייש מישעיהו. ודוק היטב, מעשה זה היה אחד ויחיד ומבחינה מספרית בטל ומבוטל הוא. אך מבחינת מהות האישיות הוא מצביע כמאה עדים כי חרטה יש בו באחז. הוא התבייש מן הנביא כי ידע בתוך תוכו שהנביא צודק. בושה זו הצביעה על עדינות. על היותו אדם. על יראת שמים מסוימת. במשקלו של הקב"ה, הבוחן את מהותה של האישיות האדם, מובן כי מעשה יחיד זה הכריע את הכף, שכן הוא מסוג המעשים המאפיינים את האדם.

שאלתו של הגרי"ז על נח

ביחס לדור המבול נאמר (בראשית ו', ה - ח) "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת ליבו רק רע כל היום. וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל ליבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתים. ונח מצא חן בעיני ה'".

נהגה | עיקר התשובה - מהות ולא כמות

שאל הגר"ז סולובייצ'יק, כיצד נשאר נח בחיים? אכן, הוא צדיק אבל העולם רובו חייב ודינו להישחת, וכך הווי, ונח הוא מיעוט שונה אבל הוא חלק מעולם שנחרב. פסק הדין שניתן על כל העולם כלל גם אותו. אם כן, איזו זכות קיום יש לו? מדוע אינו נדון בתוכם?

תירוצו של הגרב"מ אזרחי

נראה שניתן לתרץ קושיה זאת בהתאם לנוסח התפילה בראש השנה: "וגם את נח באהבה זכרת ותפקדהו בפקודת ישועה ורחמים". אין זה ציון עובדה היסטורית גרידא. אלא שלעיתים ה' מעביר על דין שמים בפקודת ישועה מכח רחמים - ע"י תפילה.

במאמר התשובה בשנה הקודמת עמדנו על דברי הגמרא במסכת קידושין (דף כ"ט ע"ב) כי רב יעקב בנו של רב אחא התפלל ועם כל כריעה שכרע נפל אחד משבעת ראשיו של מזיק שהיה בבית המדרש. המהרש"א מבאר כי אין בדבר זה משום הסתמכות על כוחו של נס, שכן "מתוך תפלתו לא יהיה ניזוק ויהרוג את המזיק ואין זה מקרי נס". מה שקורה מכוח תפילה אינו נס אלא טבע! נמצא שאף שיש משפט בשמים הרי שהדין אינו היוצר הבלעדי של המציאות, כי יש גם מידת רחמים והיא מופעלת ע"י תפילה. נח ניצל בזכות כך שה' נענה לתפילתו ויפקדהו בפקודת ישועה ורחמים.

עומק הפשט בהסברו של הרב מבריסק

הגר"ז עצמו תירץ כי נח היה "איש צדיק תמים". צדיק הוא אדם שזכויותיו מרובות ומגדירות אותו כצדיק. צדיק תמים הוא אדם בלי נדנוד חטא כלל. צדיק תמים אינו נכלל בחשבון עם העולם שמיעוטו זכאי ורובו חייב. ומקרא מלא הוא ביחזקאל יד, יד, כי גם אם תמלא הארץ חטא ותיגזר עליה כליה, "והיו שלשת האנשים האלה בתוכה נח דנאל (דניאל) ואיוב, המה בצדקתם ינצלו נפשם". מדוע? הכיצד גורמת צדקות מופלגת ככל שתהא להוצאת אדם מכלל העולם, עד שאינו נידון עימו אף במשפט על עצם זכות קיומו? האם היה נח בריה שונה מן העולם כולו בזכות צדקתו?

אברהם וינרוט

לפי דברינו דלעיל הדברים מובנים היטב:

- א. מקום שבו הדין הוא מהותי, הרוב מגדיר את מהותו של המכלול, וממילא המיעוט שהוא חלק מהמכלול מוגדר אף הוא על פי ההגדרה שמכתיב הרוב. לכן, אם הרשע הוא הרוב בעולם הרי שהעולם כולו מוגדר כמרושע ואף המיעוט חוסה תחת הגדרה זו. הוא הדין ביחס לכל יחיד ויחיד הנדון על פי מהותו. מחמת הרוב נמצא כי אף המיעוט מוגדר כמו הרוב, לנוכח הגדרת של המכלול.
- ב. לכן, אם העולם כמכלול מוגדר כמי שאיבד את זכות הקיום נמצא כי גם המיעוט שחוסה תחת אותה הגדרה - מאבד את זכות קיומו יחד עם כל העולם.
- ג. אבל, יש מי שזכות הקיום שלו אינה נובעת מהשפעת הרוב על מיעוט אלא מהעדר מיעוט.
- ד. אדם כזה אינו מושפע מהרוב, שכן הוא יחידה בפני עצמה שיש לה זכות קיום עצמאית מכוח הגדרתה שלה.
- ה. זהו צדיק תמים, שאין בו רוב ומיעוט כלל וממילא הוא מסוג נפרד שיש לו זכות קיום עצמאית.
- ו. הווי אומר כי אילו הנדון היה דין של רובו ככולו הרי שאף הוא היה בכלל. אבל כשדנים על מהות הרי שהוא מהות בפני עצמה, השונה מהעולם כולו, כי אין בו בכלל מיעוט.

יישוב נפלא לשאלת הגר"א וסרמן

במסכת קידושין (דף מ' עמ' ב') מצינו: "אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה - איבד את הראשונות". הגמרא מבארת כי הדבר נכון, כשהוא מתחרט על כל המעשים הטובים שעשה. נמצא כי מי שמתחרט על מעשים טובים שעשה, יכול באמצעות חרטה זו לעקור מעשים שעשה, שכן עקירת הרצון כעקירת המעשה. דבר זה נאמר ביחס למידת הדין, ואיבוד מעשים טובים שעשה הצדיק כל חייו. על כן, שואל רבי אלחנן וסרמן בספרו "קובץ מאמרים" (מאמר על התשובה) מדוע אומר ה"מסילת ישרים" כי תשובה כדרך למחיקת מעשי העבר, היא חידוש גדול הנובע מחסד ה' וממידת הרחמים? הן גם ביחס למידת הדין מצינו את אותו עיקרון עצמו לפיו "עקירת הרצון כעקירת המעשה"?

נהגה | עיקר התשובה - מהות ולא כמות

אבל לפי דברנו מבואר שפיר:

- חטא יוצר שני דברים: א. ריחוק מה'; ב. ריקבון באישיותו של החוטא.
- תשובה מועילה לשני דברים: א. ה' חתר חתירה תחת כיסא כבודו לא לרחק את החוטא למרות חטאו; ב. ניתן למפרע לחסל רקב באישיות. כלומר, חידושה של תשובה הוא שלא רק שבמשקל שמיים נמחקה העבירה אלא אף באישיותו של האדם נמחקו תוצאות העבירה.
- לעומת זאת, המתחרט על מצווה שעשה מאבד רק דבר אחד. זכות אין לו. הוא איבד את קירבת ה'. אבל, המצווה שעשה גם בנתה את אישיותו וגם מי שתוהה על הראשונות - האישיות שלו נותרת בנויה כשהייתה. השפעת המעשה מבחינה נפשית אינה נעקרת ובנינו עומד איתן.
- זהו ההבדל בין תשובה לתוהה על המצוות וזהו החסד הגדול שבמצוות התשובה!

מדוע מעשה אחד עשוי לשנות הכל

הרב יצחק בלאזר (רבי איצלה מפטרבורג) בספרו "כוכבי אור" תמה עוד על הרמב"ם הכיצד יתכן כי אדם נחשב לרשע ע"י חטא אחד שמשנה את מאזן מעשיו, ואדם נחשב לצדיק ע"י מצוה אחת, וכי יתכן שכל ההבדל בין צדיק לרשע יתבטא במעשה אחד?

רבי איצלה הוסיף והקשה כיצד ניתן לאזן עבירה ע"י מצוה העומדת כנגדה? הרי עבירה היא מרידה בה' ואילו המצווה היא קיום רצון ה'. כיצד קיום רצון בדבר אחד מתקן מרידה בדבר אחר? תירוצו הוא זה:

אנו מבינים כי אם אדם מתרפה במילוי רצון ה' ולומד מעט שעות, אך ביום אחר לומד יותר שעות מהקבוע, הרי שההתמדה הגדולה והחשק הרב מתקנים את מעשי היום הקודם כי הם מצביעים על אהבת ה'. באותה מידה ניתן להבין כי חטא ומרד בה' מצביעים על חוסר נאמנות, ואילו ריבוי במצוות מראה על אהבה רבה. חסד ה' הוא שהאהבה הרבה מבטלת את חוסר הנאמנות. אבל אם ביום שלאחר הריפיון אדם חוזר לקיים מצוות כרגיל ולא יותר מזה, הרי שהריפיון שאפיין את המרידה של אתמול אינו נתקל בנאמנות יתר שתאזן אותו. במקרה זה המצוות

אברהם וינרוט

לא מביעות שום דבר מיוחד ואז יש לעבירה כח לתת לו שם של מורד. לכן, צריך מצווה עודפת!

ובכן, זהו תירוץ נאה ב"חשבון" של הדברים. אבל, בהתאם לדברינו נראה כי בידינו יישוב מרהיב שלפיו קושינו מעיקרא ליתא. כי ההבדל בין צדיק לרשע אינו בכמות המצוות, אלא במהות האדם. ההבדל בין צדיק לרשע אינו מספרי, אלא זהו הבדל תהומי של מהות. נמצא שמצווה אחת גורלית ומכרעת - לא מבחינה מספרית אלא בבחינה מהותית של טיב האדם. ביחס למבחן זה ברור שבכוח מצווה אחת לשנות את כל מהות אדם, תלוי כמובן עד כמה כיוון בעשייתה ועד כמה הושפע ממנה עד לתהומות אישיותו. לנו אין עיניים לראות ולהבחין בכך. אבל לידוע תעלומות המכיר בכך - ההבדל הוא מהותי וניכר.

תשובה על מידות, הקושי והתוצאה הדינית

ראינו לעיל את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ז' הלכה ג') כי יש לשוב בתשובה גם על מידות רעות "מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההיתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות". הרמב"ם מציין "ואלו העונות קשים מאותן שיש בהן מעשה שבזמן שאדם נשקע באלו קשה הוא לפרוש מהם". והרמב"ם מסיים הלכה זו "וכן הוא אומר (ישעיהו נ"ה, ז) 'יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח'".

הלכה זו מעוררת שלוש תמיהות:

- א. מדוע קשה לחזור ממידות רעות יותר מאשר לשנות רצון והרגל לחטוא?
- ב. מדוע צריך לרבות מפסוק שאף תיקון המידות בכלל תשובה?
- ג. שאלנו לעיל, מדוע לא ציין הרמב"ם בפרק א' הלכה א' כי יש מצווה לחזור בתשובה לא רק מעבירות אלא גם ממידות רעות?

בהתאם למבואר לעיל בדבר מהותה של תשובה הדברים מבוארים:

תשובה היא תיקון מהות האדם. אבל, יש הבדל עצום בין חטא לבין מידות רעות. חטא גורם שריטה בנפש אבל הוא לא מבטא בהכרח דרך. חטא עשוי לנבוע מנפילה. מעשה חטא משפיע על המהות אבל אינו מאפיין אותה. האוכל חזיר אינו "חזירניק". אבל מי שלוקה במידת הכעס הוא "כעסן". הכעסן כועס לא מכיוון שהייתה לו נפילה, אלא מכיוון שזו מהותו. מידות ודעות הן כל כולו של האדם. כל

נהגה | עיקר התשובה - מהות ולא כמות

ישותו. הוא נחשב לכזה אף שלא בשעת חטא. כעסן שלא הביע ביקורת הוא עדיין איש נרגן וחם מזג. אם הוא יתפרץ בכעסו אנו נראה את מהותו אבל זה לא החטא שהשפיע על המהות, זו המהות שנחזתה בזמן החטא. זה לא החטא שהגדיר אותו. זה החטא שחשף אותו. מי שאכל חזיר אמנם אינו 'חזירניק', אבל יתכן שהטא חושף בפנינו את המידה שהביאה אותו לחטא זה והיא היותו 'בעל תאוה', אבל זה אינו בהכרח כי ישנן גם סיבות אחרות שאדם יחטא באכילה אסורה. מעתה נשיב על שלוש השאלות כסדרן:

- מידות רעות משקפות את דרכו ומהותו של החוטא ולא רק את מעשיו של האדם. ממילא ברור שתשובה זו כוללת וקשה ביותר. כפי שטבע הגר"י סלנטר מייסד תנועת המוסר ורבו של הגר"י בלאזר: "קשה יותר לשנות מידה אחת מאשר ללמוד את כל הש"ס";
- ביחס למעשה של חטא, שאינו מבטא את מהות אישיותו של החוטא - הליך התשובה ברור, שכן על אף שהחטא גורם שריטה בנפש, די היא בחיזוק תשומת הלב, יראת השמים ויראת החטא, ובחישול הרצון והמשמעת העצמית, כדי למנוע הישנות של החטא בעתיד. ביחס לכך התחדש כי ה' עשה חסד וקבע בעולם שאפשר לרפא שריטה זו בנפש ולתקנה על ידי מעשה התשובה. אבל מניין ששייך לרפא גם דרך רשע ומסלול חיים שלם? לזה צריך הרמב"ם פסוק מפורש לחדש שרשע יכול לעזוב לא רק את מעשיו אלא גם את דרכו!
- אכן, התחדש בפסוק כי ה' עשה חסד וניתן לשנות גם מהות קודמת. לא רק לעקור רקב מסוים אלא להחליף אישיות. אבל, מצוות עשה לא חודשה בזה. חיוב העשה הוא רק על מעשה החטא, אבל לא הטילו על האדם מצוות עשה המחייבת אותו להחליף את עצמיותו, שהוא קשה עד אימה. לכן, מי שלא חזר בתשובה על מעשה רע, עובר בכך על מצוות עשה לשוב בתשובה. אבל, מי שלא מתקן מידה ממידותיו, ונשאר כעסן, קנאי, אוהב מהתלות, אוהב ממון או זללן, לא עבר על עשה.

תשובה נקודתית ותשובה כוללת

לנוכח האמור התחדש לנו כי יש שני סוגים של תשובה.

א. שיבה מחטא מסוים. זו תשובה נקודתית.

אברהם וינרוט

ב. תשובה כתהליך של שינוי מהות האדם ושינוי דרכו ומידותיו. זו תשובה כוללת. תשובה אישיותית!

כל חטא וחטא כשרוצים לחזור ממנו בתשובה נקודתית ולתקן מעשה מסוים (שיש לו כמובן השפעה גם על הסך הכל ועל הגדרת האדם), מוגדר כמעשה תשובה לפני ה', אך כל עוד הוא אינו כחלק מהתהליך הכולל של שינוי מידות האדם ודרכו, הוא אינו עולה כדי קיום המצווה של "ושבת עד ה'". מגיעים "עד ה'" רק מכוח תשובה כוללת, אישיותית, שבה האדם מגביר את הצד הרוחני שלו על מאוויים אישיים וחותר לקרבת אלוקים.

ממילא מובן מדוע כתב הרמב"ם בפרק א' הלכה א' כי הווידוי הוא מצוות עשה, שהרי זו מצווה שניתן לקיימה גם בעת תשובה נקודתית. אבל, מכיוון שתשובה כוללת לא התבצעה הרי שלא קוימה מצוות עשה של "ושבת עד ה'". לכן לא כתב הרמב"ם כי השיבה מן החטא המסוים עולה כדי קיום של מצוות תשובה.

שני סוגי וידויים

בהתאם לכך מובן שיש שני סוגי וידויים. בתשובה שבה האישיות כולה משתנה, צריך לכלול בוידוי גם את החרטה על העבר, את הבושה ואת הקבלה לעתיד שהרי הם בהכרח חלק משינוי המהות. בתשובה על חטא מסוים בלבד, הווידוי מתייחס לאותו מעשה בלבד. יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל, והמהות של האדם ביום הקדוש הזה מרוממת. ביום הזה מהותו נשגבה והיא מתעלה על אישיותו וחומריותו בכל השנה השואפת אל החטא. מה שמעכב אותו בשעה נשגבה זו הוא איפא, רק מעשה מסוים שעשה והשלכותיו העומדים לו לרועץ. התשובה הנדרשת ביום ובמצב זה היא אפוא זו הנקודתית המתייחסת למעשה זה. ביחס לתשובה זו כתב הרמב"ם (בפרק ב' הלכה ח') כי "הווידוי שנהגו בו כל ישראל "אבל אנחנו חטאנו". והוא עיקר הווידוי". אולם, בכל השנה, כאשר אדם מבקש לעשות תשובה הכוללת גם את שינוי המכלול ותיקון המהות, צריך לכלול בוידוי גם את החרטה על העבר והבושה וקבלה לעתיד, שהם המעשים שאמורים לשנות את מהותו הכללית של האדם. על כן, בפרק א' הלכה א' כתב הרמב"ם כי עיקר הווידוי כולל לא רק את פירוט מעשה החטא אלא גם את האמירה "ניחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה".

נהגה | עיקר התשובה - מהות ולא כמות

תשובה כוללת היא תשובה יפה

מעתה גם מובן מה פשר דברי הרמב"ם כי תשובה בעשרת ימי תשובה היא יפה ביותר. בימים אלו "המלך בשדה" ויש לכל אדם יכולת להתקרב אל ה'. 'אני לדודי ודודי לי' קרבת אמת זו של ה' אלינו גורמת גם לנו להרגיש קרובים אליו ולהזדככות האדם כולו.

תשובה מדרך החטא, חרטה וקבלה לעתיד בימים אלו נעשית בקלות יתר בגלל קרבת אלוקים הגורמת מאליה לשינוי המהות. תשובה בימים אלו לא רק מתקבלת מיד, אלא שכוחה יפה לרומם ולשנות את האישיות. האדם מצידו חוזר בתשובה על מעשה מסוים אך מכוח הזמן הקדוש הוא מגיע בנקל להתעלות רוח ונפש. על כן האדם מסוגל יותר להגיע לידי זכות המביאה לזכאות. מובן מאליה כי תשובה יפה היא זו.

מרבנים בוידוי כדי להגיע לתשובה הכוללת

מעתה מובן מדוע שייך להרבות בוידוי והרי זה משובח. יש שני שלבים בתשובה. האחת, היא תיקון המעשה הספציפי. וידוי בכל כוחו ונפשו יכול להביא לתשובה מלאה מחטא זה "עד שיעיד בורא תעלומות שלא ישוב עוד לזה החטא לעולם".

אבל, יש שלב שני בתשובה. בשלב הזה, האדם קרוב יותר אל ה' ומשנה את כל המהות שלו מיסודה. לא רק הרקב של מעשה מסוים מתנקה, אלא יראת השמיים עולה מדרגה, והוא מתרחק מכל חטא כי המהות הרוחנית מתגברת, והאדם נוסק וחותר לקרבת אלוקים. ניתן להגיע לפסגה נוספת זאת ע"כ שיעסוק ברצון להתקרב אל ה'. לצורך קירבה זו נחוץ - וידוי נוסף, וככל שירבה בו הרי זה משובח.

הנה כי כן נמצאנו למדים, כי במשקל שמיים בראש השנה דנים על מהות האדם ולא רק על מעשיו. המעשה יכול לפגום במהות ולכן נחוצה תשובה נקודתית שתתקן את השלכות הרוחב והעומק של המעשה על האדם. אבל, זוהי תשובה נקודתית. התכלית היא להגיע לתשובת המכלול, תשובת האישיית, שבה מתקנים את כל האדם ומביאים אותו לקרבת אלוקים ולתשובה שמגיעה ומביאה אותו עד ה'!

על משמעת ועל משמעות

| דברים לחודש אלול |

ההרגל מפוגג כל רגש, ובכלל זה גם את רגש החרדה. הנביא שואל איך יתכן (עמוס ג, ו) "היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו"¹. קול השופר מעורר חרדה, אך כשמתרגלים לשמעו עלול להיווצר מצב שבו נשמע קול שופר בעיר והעם - לא יחרדו.

הנהגנו מנהג בישיבה כי בחודש אלול נוקשים על הסטנדר ומכריזים בשאגה: אלול! הדבר מעורר חרדה. אך תמיד מכרסם החשש שמא גם לרעד הזה מתרגלים והשפעתו תפוג ותתפוגג. אבי ז"ל, הרב ישראל אזרחי (בירג) זצ"ל נהג לומר ביחס לפסוק בירמיהו (ל"א, ז') "שמוע שמעתי אפרים מתנוודד יסרתני ואָסר כעגל לא לָמַד. השיבני ואשובה כי אתה ה' אלוקי". האמירה היא כי היסורים היו כעגל "שלא לָמַד", שאינו מורגל בכך, משמע כי אף ליסורים מתרגלים ח"ו.

הדבר הגרוע ביותר הוא (דברים ד', כ"ה) "ונושנתם בארץ", שאחריו בא "והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל ועשיתם הרע בעיני ה' אלהיך להכעיסו". מדוע שאדם יעשה דברים להכעיס? בשלמא מי שחוטא מחמת תאוות אפשר להבין את המניע שלו ומדוע נפל בחטא. אבל מה גורם לאדם להגיע למצב של חטא "להכעיס"? התשובה נמצאת בתחילת פסוק: "ונושנתם" - נמאס. נמצא כי ההרגל הוא דבר

צא. ור' דבריו של ה"פני יהושע" במסכת ראש השנה דף ט"ז עמוד ב: "שם מסכת זו נקראת ראש השנה ועיקרה על קדושת יום הדין הקדוש דראש השנה, שמצות היום בשופר כאמור (עמוס ג, ו) היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו והיינו מאימת הדין. לכן כל איש ישתוקק לדעת קצת עניני הדין ביום הזה לא מיבעיא לכת הצדיקים והבינונים החרדים ועצבים מיום המיתה ... אלא אפילו הרשעים גמורים שאינן שמים על לב עניני עוה"ב אעפ"כ לזאת יחרד לבם ויתר ממקומם מדין המיתה ממש כמשמעו. לכן מצאתי עצמי מחוייב בדבר להרחיב הדיבור קצת לדקדק ולהבין מיהא הדברים כפשוטן בכל המאמרים הללו מכאן עד משנה על ששה חדשים השלוחין יוצאין שהן דרך חיים ותוכחת מוסר".

אברהם וינרוט

מסוכן העלול לפוגג כל רגש חיובי באדם, ואף להוביל אותו חלילה עד לשפלות של חטא "להכעיס".
נשאלת השאלה, איך יוצאים ממצב זה של "הרגל"? הרי אנו מבקשים לסגל לעצמנו התנהגות ראויה באופן קבוע ומתמיד. וכל תופעה שאדם חווה מספר פעמים הופכת להרגל. מהי אם כן התרופה ל"ונושנתם"?

על הפסוק (דברים ט"ז, י"ח) "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" מצינו במדרש (דברים רבה פרשת שופטים פרשה ה') כדלהלן:
"זה שאמר הכתוב (משלי ו', ו') "לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם" - אשר אין לה קצין שוטר ומושל, תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה.
מה ראה שלמה ללמד לעצל מן הנמלה?
רבנן אמרי, הנמלה הזו שלשה בתיים יש לה (שלוש קומות יש במאגר שבנתה במאורתה) ואינה כונסת בעליון מפני הדלף (שמא ישטפו הגשמים את הקומה העליונה) ולא בתחתון מפני הטינה (שמא ירקב מה שמונח בקומה התחתונה) אלא באמצעי.

אינה חיה אלא ששה חדשים, מכיוון שמי שאין לו גידים ועצמות אינו חי אלא ששה חדשים. כל מאכלה (במשך כל חייה) אינו אלא חיטה ומחצה. והיא הולכת ומכנסת בקיץ כל מה שמוצאת חטין ושעורין ועדשים. א"ר תנחומא ... למה היא עושה כן? היא אומרת: שמא יגזור עלי הקדוש ברוך הוא חיים ויהיה לי מוכן לאכול. ...
כל השבח הזה שיש בה היא לא למדה מבריה. ולא שופט ולא שוטר יש לה שנאמר (משלי ו', ז'): "אשר אין לה קצין שוטר ומושל". אתם שמיניתי לכם שופטים ושוטרים על אחת כמה וכמה שתשמעו להם. הוי אומר - שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך".

סיום מדרש זה מעורר תמיהה עצומה.

איזה מן קל וחומר זה מנמלה לאדם? הן לנמלה אין קצין - והיא אינה צריכה קצין מפני שכך נבראה! זה טבעה לאגור מזון כל חייה ולעמול בכל עת. לעומת זאת, האדם נולד עם נטייה להיות עצל ולשאוף לנוח ולכן הוא זקוק לקצין שידרבן אותו לעמול. מה הקל וחומר מנמלה לאדם?

נהגה | על משמעת ועל משמעות

על השאלה הזאת ניתן להשיב בהתאם לרעיון עמוק של רבי נתן צבי פינקל, "הסבא מסלובודקה" (ביידיש: דער אלטער) אשר לימד כי יש שתי דרכים להתמודד עם העצלות:

א. שיטה של מינוי "קציין" חיצוני שיעיר את האדם לפעולה. שיטה זו פעולתה היא זמנית וכאשר יחדל הקציין מפעולתו יחזור האדם לנהוג בהתאם לטבעו המקורי. הצבת אינסטרומנט (כלי הדומה לשעון מעורר) תועיל, אולי, לאותה שעה. ואם לא יהיה מי שיוסיף ויעיר אותו - הוא שוב יחזור לנחול ולא יקום³³.

ב. שיטה של מינוי "קציין" פנימי - שישנה את האדם מיסודו. כיצד? אדם מתעצל רק כשאין לו דבר יותר חשוב וערב מן המנוחה. אם הוא בוחר להמשיך לנחול ולא נוקט בפעולה זריזה - הדבר נובע מכך שהפעולה אינה מספיק חשובה או ערבה בעיניו. לעומת זאת, אדם שחש כי הפעולה חשובה לו כי בלעדיה לא יחיה, או כי בלעדיה לא ישיג דבר ערב וחשוב לו - יחלץ מיד לפעולה ולא יחוש בכל עייפות.

כך למשל מי שמגלה אוצר עוסק שעות בגריפת ההון ואינו מתעצל לעשות כן. ובכן, הנמלה אוגרת כורים של חיטה כי היא תאווה חיים ורואה במזון כלי חשוב להמשך החיים שהיא מייחלת להם. הנמלה סבורה כי איסוף הגרגרים נחוץ לה להמשך חייה והיא תאווה חיים. על כן היא מזהה את האגירה עם רצון החיים

צב. הרב מאיר חדש זצ"ל נהג להביא דוגמא לכך מיהודי שנלקח ע"י צבא הצר כילד לשרת בצבא ("קנטוניסט") וחזר לעירו אחרי עשרות שנות שירות. בכל השנים הללו היה נוהג לקום למסדר בשעות מוקדמות ביותר. היינו מצפים כי מנהג זה ישתרש בו וכי ימשיך לנהוג כך גם בעת שחרורו. והנה, התוצאה הייתה הפוכה. משהשתחרר משירותו הצבאי ושב לעירו הוא החל להיות מן המאחרים לקום, כשהוא מסביר זאת כריאקציה למה שהכריחו אותו לעשות כל השנים. ללמדך, כי מה שאינו נעשה ע"י האדם מתוך הכרה פנימית - אינו משנה אותו, ועם שינוי הנסיבות שב האדם לנטייתו הטבעית. הגרב"מ אזרחי זצ"ל המשיל זאת בהבחנה הידועה בין מסמר לבורג. מסמר נטוע במקום מסוים רק מחמת אילוף סביבתי. אך תתרפה האחיזה של הסביבה ומיד הוא נפלט משם. לעומת זאת הבורג מפנים ומחדיר את הדברים אל בין קפלי ורבדי הווייתו ועל כן גם כשמתרפה הלחץ הסביבתי הוא נותר נטוע במקומו.

אברהם וינרוט

המפכה בה³³. רצון החיים הנטוע בה הוא הקצין הפנימי המניע אותה לעמול. אין היא זקוקה לקצין חיצוני. אכן, זהו הטבע שניטע בה אך משמעו כי היא מזהה את העמל עם תאוות החיים הטבעית שניטעה בה. גם אדם המכיר בחיוניות של פעולה מסוימת לעצם חייו או לטעמם לא יתעצל, והקצין הפנימי שלו יעיר אותו לפעולה.

מעתה מובנים דברי המדרש כמין חומר והדברים הם אכן בגדר של קל וחומר. אדם שיש לו הכרה ובחירה ובידו לפעול לפי הוראה של קצין חיצוני, מקל וחומר כי יכול הוא לגרש את תופעת העצלות, אם אך יפעיל את כלי הכרתו לזהות את הפעולות הנדרשות ממנו. כל אדם בהיותו בר דיעה, חושב שחייו חשובים ובעלי ערך הרבה יותר מאשר חיי הנמלה, לפיכך בוודאי שהוא צריך להיות תאב חיים בהכירו את ערך החיים עצמם וטעמם. ההכרה כי אין חייו חיים בלי פעולה כלשהי חשובה לו להצלת או לניצול חייו, תביא לכך שתאוות החיים הנטועה בו תסלק ממנו את העצלות ותביא אותו "באופן טבעי" לעמול.

שלמה המלך מלמדנו כי האדם יכול להחדיר בעצמו את התחושה כי יש משהו חשוב יותר מאשר המנוחה שלו. הוא יכול להשתמש בכלי ההכרה המשוכללים שלו כדי לדעת כי בלי תורה ומצוות ומידות ראויות - אין חייו חיים. ומשיכיר בכך שהפעולות הללו הן תכלית חייו וטעמם, הרי שהתוצאה הטבעית תהיה, כי רצון החיים המפכה בכל אדם, יהא הקצין הפנימי שיביא אותו לעמול באופן טבעי, בדיוק כאותה נמלה שאינסטינקט החיים שלה מביא אותה לעמול ללא הרף ולהעדיף עמל על מנוחה. נמצא כי הכרה פנימית עמוקה של משמעות המעשים - היא הקצין הפנימי של האדם והיא מתגברת על כל נטיה טבעית אחרת.

הדרך להתגבר על נטיותיו הטבעיות של האדם לשקוע בהרגליו היא אפוא, להעביר את האדם הליך של שינוי פנימי עמוק, שיגרום לו להכיר כי אין הוא פועל מחמת

צג. שמה תשאל, ומה פשר רצונה להיות מעבר לשישה חודשים כאשר מטבעה של הנמלה נגזר כי לא תחיה מעבר לכך? התשובה היא כי חיים שנטעו בכל חי - הם נצח. הקב"ה "חותך חיים לכל חי", גודע את הנצח הזה ומגבילו. אך מטבע הדברים משניטעו חיים - ניטע נצח, וממילא מובנת היא שאיפתה הטבעית של הנמלה להמשיך ולחיות.

נהגה | על משמעת ועל משמעות

אילוציו של "קצין" חיצוני כלשהו, אלא מחמת הזיהוי של הפעולות הנדרשות עם תכלית חייו וטעמם. הכרה זו בכוחה להניע את האדם לפעולה ולהתגבר על כל קשייו, מחמת יצר החיים של האדם שהוא החזק שבכוחות המשפיעים על האדם. ההכרה הפנימית במשמעות של תורה ומצוות כהגשמה של "כי הם חיינו", מביאה אפוא לכך שהאדם יעמול כתוצאה טבעית של אינסטינקט החיים שלו. ההכרה בדבר משמעות החיים מביאה אותו להבין כי תורה ומצוות הם הקיום של הציווי של "ובחרת בחיים".

הסבא מסלובודקה הדגיש אפוא את הצורך בשינוי פנימי הנובע מהבנת משמעות החיים. הסבא בישיבתו לא העיר ולא "עמד על הראש"^{צד} של תלמידיו שכן סבר כי השפעה חיצונית היא זמנית ואינה תקפה ברגע שהסביבה משתנית, וגם אם הורגל האדם להתמיד בה, שהרי כל השפעה חיצונית משמתרגלים אליה פג תוקפה. חלף זאת הדגיש על כן הסבא את הצורך בהתבוננות תמידית וטיפוח מתמיד של ההכרה השכלית והנפשית. אבל, טעות תהיה להבין מכך שהבנת משמעות החיים באה חלף משמעת. בשל כוחות החומר הנלחמים בהכרת האדם, בלי משמעת אי אפשר להשיג שום דבר משמעותי בחיים. פישרה של שיטת הסבא היתה כי הבנת משמעות החיים תנביט באדם את ה"קצין הפנימי" המניע אותו לפעולה באופן טבעי ומתמיד מכח יצר הקיום הטובע בו. משמכיר האדם במשמעות החיים הרי הוא הופך ליצור עמל כאותה נמלה שאינה זקוקה לקצין חיצוני - והמשמעת שלה היא עצמית ונובעת מעצם היותה יצור תאב חיים.

משמעת היא סוד קיום העולם. המשנה באבות (פרק ה' משנה א') אומרת: "בעשרה מאמרות נברא העולם. ומה תלמוד לומר והלא במאמר אחד יכול להיברא? אלא להיפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות ולתת שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות". נמצאת למד כי לאדם ניתנה אפשרות להיות מהצדיקים המקיימים את העולם. ומה פשרם של

צד. בנובהרדוק פעלו בשיטות קיצוניות וחיצוניות לדיכוי המידות הרעות ולטיפוחן של המידות הטובות, ואילו בסלובודקה דגלו בטיפוח המידות האנושיות באמצעות העמקת ההכרה הפנימית האנושית.

אברהם וינרוט

המאמרות? מאמר פירושו - משמעת. ציווי של ה' המקיים. ה' אמר "יהי אור" ולכן יש אור. כי העולם נשמע לקולו של מאמר ה'. טבעו של עולם הוא אפוא קיום של מאמר ה' באשר הטבע נשמע למאמרו של ה'.

דוגמא יפה לכך מצויה בגמרא במסכת חולין (דף ז' עמוד א)

"רבי פנחס בן יאיר הוה קאזיל לפדיון שבויים. פגע ביה בגינאי נהרא (רבי פנחס בן יאיר פגע בדרכו ביובל של הנהר שחסם את הדרך). אמר ליה (רבי פנחס בן יאיר לנהר): גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך³⁷. אמר ליה: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני ודאי עושה.
אמר ליה: אם אין אתה חולק, גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם. חלק ליה."

מה פשר תשובתו של הנהר לרבי פנחס בן יאיר כי גם הוא, הנהר, הולך לעשות רצון קונו?
הרי הנהר זורם לכאורה באופן טבעי. נהר זורם כי זה טבעו לזרום. איזה רצון ה' מקיים נהר?
אין זאת אלא כי רצון ה' הוא המקיים את כל העולם. זרימה של מים היא קיום של רצון ה' - הטבוע במים.
טבעו של עולם משמעו קיום של רצון ה' והישמעות תמידית למאמרו. משמעת עצמית. פנימית.
כזהו גם עמלה של הנמלה הנובעת מתאוות החיים הנתונה בה, וכזו היא גם הדרישה מן האדם להיות ממושמע באופן תמידי לרצון ה', שהרי יש בו אינסטינקט טבעי לחפוץ בחיים.

צה. ור' מלבי"ם תורה אור במדבר פרשת חוקת פרק י"ט "ובזה יש כח לצדיקים למשול בכל מעשה בראשית, שלפי מה שתמשול נפשם האלוקית על גויתם כן ימשלו על החומרניים שבעולם הגדול כמו שאמר ר' פנחס בן יאיר לגינאי נהרא פלוג לי מימך דלדבר מצוה קא אזלינא".

נהגה | על משמעת ועל משמעות

בימים אלו שבהם אנו מתפללים שייגזרו עלינו חיים, מוטל אפוא עלינו לחולל שינוי פנימי זה של הבנת משמעות החיים וזיהויים עם תורה ומצוות. הכרה זו תנביט בנו באופן טבעי משמעת עצמית שפשרה הוא הישמעות תמידית למאמרו של ה' וקיומו.

חודש אלול הוא חודש של "אני לדודי ודודי לי". זוהי עת אהבת דודים. הדדית. יש משיכה טבעית של האדם אל אלוקיו. ועת רצון ביחסו של ה' אל האדם. זהו הזמן לשינוי פנימי ע"י הכרה במשמעות החיים, ליבון השאיפות ועיבוד המשמעת העצמית הנובעת מכך. זו משמעותו של אלול וזו עבודת האדם בחודש זה. מי ייתן ונגשים את הציווי ההדדי של "ובחרת בחיים" ונזכה לשנה טובה, כתיבה וחתימה טובה אמן.

נהגה!

סוף דבר וראשיתו

בני תורה אנחנו - ברית בינינו כרותה

תכליתה של ברית היא להתקיים לעולם, בכל זמן ולמרות שינוי נסיבות. המהר"ל מפנה את תשומת הלב כי אונקלוס מתרגם בכל מקום את המילה ברית כ"קיימא" - כלומר, קיום עולמי ונצחי.

אנו אומרים "לכרות ברית", על אף שהברית היא חיבור והכריתה היא פירוד, שכן אדם כורת ולוקח חלק מהותי מעצמו ונותן לזולתו, וכך נוצרת יחידה אחת, שאינה יכולה מבחינה מציאותית להיפרד לעולם. כך כותב הגר"א בביאורו לספר יצירה פרק א' משנה ח': "אומר לך מהו ענין ברית: אדם שיש לו אוהב כנפשו ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אינו יכול להיות אצלו תמיד - נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והם נקשרים על ידי הדבר ההוא. לשון ברית הוא הבטחה, שע"י הדבר ההוא וודאי לא יתפרד ממנו. זהו לשון 'כריתה', שכורת ממנו דבר הדבוק לו ונותן לו".

הרמב"ן (בראשית ו', י"ח) מוסיף ומבאר כי המילה "ברית" נגזרת מן המילה "בריאה", מכיוון שמי שכורת ברית יוצר תמהיל בין שני גופים שהברית ממוזגת אותם ובוראת משניהם גוף אחד, במזיגה שהיא בריאה בפני עצמה, שאינה יכולה להיפרד.

כיצד יכול אדם לכרות ברית עם התורה ולהתאחד עימה?

מכוח דבקות הנובעת מעונג ו"טעם" בלימוד!

"ושמחת בכל הטוב" - זו שמחת תורה

אדם בא לארץ ישראל ושדהו מניבה מכל טוב. הוא בא לבית המקדש, מביא מביכורי פרי אדמתו ומודה לה' שבירך אותו. לאחר שהניח מביכורי פרי אדמתו

אברהם וינרוט

לפני ה', הוא מצווה (דברים כ"ו, י"א): "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך, אתה והלוי והגר אשר בקרבך".

מהו הטוב שבו שמח האדם, כטוב ליבו בשפע האופף אותו? על פי הקשר הדברים נראה בפשטות, כי הפסוק מתייחס לפירות הארץ, שמביכוריהם הביא לבית המקדש, וזהו ה"טוב" שבו עליו לשמוח. לא כך רואה את הדברים "אור החיים".

לשאלה מהו ה"טוב" שאדם שמח בו, עונה "אור החיים" תשובה מפתיעה. לדבריו "ירמוז במאמר 'בכל הטוב' אל התורה, כפי שאמרו חז"ל (מסכת אבות, פרק ו', משנה ג'): 'אין טוב אלא תורה'".

מדוע מפרש "אור החיים" כי יש להוציא דברים מהקשרם, כך שהטוב שבו עסקינן אינו פירות אלא תורה? על כך משיב "אור החיים", כי בכל הכבוד למתיקותם של פירות ערבים לחיך, אין הם ברי השוואה כלל למתיקותה של תורה: "שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

עונג רוחני ופיסי בלימוד תורה

"אור החיים" מוסיף ואומר כי הטוב שבתורה אינו מוגבל להנאת הנשמה בלבד וגם החלקים הרגשיים והפיסיים של האדם מפיקים סיפוק ועונג עילאי מלימוד התורה, אם אך יעדן את דעתו ויתרגל ללמוד תורה. אכן, עונג הוא עניין של סיפוק ממה שהאדם מתרגל ליהנות ממנו.

הכתוב אומר: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך". מיהו "הבית" שנהנה מן התורה? "אור החיים" משיב על כך "לא לנשמה לבד יגיע הטוב אלא גם לבית הנשמה, שהיא רוח ונפש, שהם משכן הנשמה, כל אחד יתעדן כפי יכולתו". כלומר, גם בתחום הרגשי (הרוח שמשכנה בלב) ואף בתחום התחושת, הפיסי ("הנפש הבהמית" שמשכנה בכבד, ואשר בה האדם דומה לבהמה) נהנה האדם כשהוא לומד תורה. הלימוד ערב לאדם לא רק ברמה המופשטת, אלא אפילו ברמת התחושה הגשמית. אם אדם מעדן את שכלו ומתרגל ללמוד תורה, הרי שהוא מפיק סיפוק גשמי - בלימוד התורה.

נהגה | נהגה!

כך מצינו שכתב רבינו יונה (משלי ד, י): "התאוה תצמא לקרבת השם והיא ניכרת באיברים, כעניין שנאמר (תהלים ס"ג, ב'): 'צמאה לך נפשי, כמה לך בשרי'".
אכן, לימוד התורה יוצר סיפוק פיסי הממלא את האדם באופן שכבר לא יחוש צמא לכל שאר המאוויים הפיסיים. כך כתב הרמב"ם (בהלכות איסורי ביאה, פרק כ"ב, הלכה כ"א): "פנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה. ובחכמה (היחס לחכמה) הוא אומר (משלי ה, י"ט): "אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד".

תחושת טעם בלימוד התורה

לפני מעמד הר סיני נאמר (שמות י"ט, ה'): "אם שמוע תשמעו", ומבאר "אור החיים": "אם יתחיל (האדם) לשמוע התורה, משם ואילך הוא יתאוה לשמוע עוד, והוא אומר (זה פשר הכתוב) 'אם שמוע עתה', אני מבטיחכם כי 'תשמעו' מעצמכם כשתטעמו טעמה, כפי שנאמר (תהלים ל"ד, ט'): 'טעמו וראו כי טוב ה'".
הווי אומר כי אדם המרגיש טעם בלימוד, התחושה היא של מעין מאכל מתוק ונוצרת השתוקקות לעוד. אכן, לפני לימוד התורה אנו מברכים את ברכות התורה ואומרים "והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפינו". אין זה עונג רוחני ונשמת בלבד אלא עונג שאדם חש בפיו.
המונה "עָרַב" בא מלשון מעורב, שכן האדם הנהנה ממה שהו שמתחבר אליו ומשתוקק לעוד.

ההנאה מלימוד תורה היא עצמה מצווה

הרב אברהם בורנשטיין (האדמו"ר מסוכטשוב, מחבר הספר "אבני נזר") בהקדמה לספרו "אגלי טל" חולק מכול וכול על האנשים הסוברים כי מי שלמד תורה מכיוון שהוא מפיק עונג מלימוד זה, נחשב לאדם הלמד "שלא לשמה" סבורים הם כי הוא נופל בערכו ממי שלומד באופן יבשושי ובלי תחושת עונג, רק מכיוון שה' ציווה עליו ללמוד תורה. ביחס לכך כותב ה"אגלי טל" "ובאמת זו טעות מפורסמת".
מי שמפיק עונג מלימודו לומד לשמה. אין זה דין של לימוד שלא לשמה כמו מי שאוכל מצה שלא לשם מצווה אלא לשם תענוג אכילה. אדרבה "הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו, הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש, כי גם התענוג מצוה.

אברהם וינרוט

עיקר מצות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעים בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה - הוא נעשה דבוק לתורה".

הנאה פיסית יוצרת דבקות נפשית

הראיה שמביא האדמו"ר מסוכטשוב לדבריו מפתיעה. הגמרא (במסכת סנהדרין, דף נ"ח עמ' א') מביאה את דברי רבי עקיבא הלמד את כל איסורי עריות של בני נח מן הפסוק (בראשית ב', כ"ד): "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד". בתוך כך דורשים חז"ל "ודבק - ולא בזכר". מבאר רש"י כי ביחסים עם זכר יש קרבה אך אין דבקות. מדוע? מכיוון "שאין הנשכב נהנה - אינו נדבק עמו". הווי אומר, כי דבקות נפשית נוצרת מכוח הנאה פיסית. מכאן יש להסיק כי מן ההכרח ללמוד תורה מתוך הנאה פיסית, שכן רק כך נוצרת דבקות נפשית "ודברי התורה נבלעים בדמו" והופכים לחלק מישותו של האדם.

מתוך עונג ושמחה האדם יוצר ומחדש

העונג הפיסי מלימוד התורה יוצר באדם רגשות של סיפוק ושמחה. שמחה זו היא כוח מעצים. מתוך עונג ושמחה האדם מתעלה ואף יוצר ומחדש. בזוהר (חלק א', דף קל"ז עמ' א' - קל"ח, עמ' א') מצינו כי לעתיד לבוא כאשר הקב"ה יעקור את יצר הרע - לא יתבטל היצר לגמרי, אלא שכוח הבחירה שבאדם יביא אותו לתיקון היצר ולשימוש בו עצמו לצרכים רוחניים. שמא תאמר: בעולם שכולו מתוקן, למה צריך את היצר בכלל? למה צריך לתקן דבר רע, ולא עדיף פשוט לבטל אותו? על כך משיב הזוהר תשובה מסעירה: "אלמלא יצר הרע חדותא דשמעתא לא ליהווי" - בלי יצר הרע אין שמחה בלימוד תורה. כלומר, היצר הוא חומר הבעירה של האדם ומקור היצירה שלו. צריך יצרים, "רעב" ותשוקה, כדי להגיע להישגים ולכבוש פסגות. בהתאם לכך מובנים דברי הגמרא (במסכת קידושין, דף ל' עמ' ב'): "אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע) משכהו לבית המדרש". לכאורה, מי שנתקף ביצרים גשמיים צריך לברוח מהם, ולא לקחתם עמו לבית המדרש ולטמא את הקודש. אין זאת אלא, שבמונח "משכהו לבית המדרש" מכוונים חז"ל לכך, שמוטל על האדם לרתום את יצריו הקיומיים ללימוד התורה בבית המדרש. אדם ללא יצרים מאבד את היצירתיות ואת הרצון לכבוש את המרחב שמחוצה לו. לכן, אסור

נהגה | נהגה!

לאדם לדכא את היצרים שלו, אלא מוטל עליו להשתמש בהם עצמם ולנתב אותם כחומר בעירה שיוביל אותו לתכליות חיוביות. עליו להפיק עונג והנאה פיסית - מלימוד תורה. על כן, מסכם הרבי מסוכטשוב את דבריו בהקדמה לספר "אגלי טל" "כיון שיצר הטוב מתגדל מזה - בוודאי זה הוא עיקר המצוה".

יסודה של תחושת העונג בתורה העומדת בבסיס הקיום

הרב זאב וולף מז'יטומיר, בספרו "אור המאיר" על פרשת "אמור", מוסיף ממד של עומק נוסף בהבנה מדוע לימוד התורה הוא העונג העילאי ביותר שיכול אדם לחוות. הוא מבאר, כי עונג פיסית נגרם לאדם בעיסוק בפעילות המקיימת אותו (אכילה, שתייה, שינה, התרבות וכיו"ב). ובכן, תורה היא בסיס הקיום ועל לימודה נאמר "כי הם חיינו ואורך ימינו".

התורה היא בסיס הקיום, שכן העולם שנברא הוא השתקפות של תוכנית אלוהית שעמדה בבסיסו. כך מצינו (בזוהר חלק ב', דף קס"א עמ' א') כי הקב"ה הביט בתורה וברא את העולם ("הסתכל קודשא בריך הוא באורייתא וברא עלמא"). התורה היא התוכנית שעמדה ביסוד היצירה, והבריאה היא השתקפות פיסית של התורה וזירת הביצוע שלה. התורה היא אם כן תמצית הקיום ומקור חיותו. נמצא כי העונג שנוצר בעת מיצוי יצרי הקיום, מקורו בתורה שהיא "חיות כלל העולמות, וכל פרטי התענוגים שיש בעולם הכל נמשך מהתורה, שהיא תענוג כל התענוגים". העיסוק בתורה הוא אפוא עיסוק במקור העונג וממילא ברור מדוע אין כמותו להסב סיפוק עילאי.

עונג התורה - הוא סיבת הבריאה

יתירה מכך, נראה כי הסיבה לבריאה כולה נעוצה באותו העונג העילאי המופק מלימוד התורה.

הרב משה חיים לוצאטו בספרו "מסילת ישרים" פרק א' מבאר, כי האדם נברא כדי ליהנות ולהתענג על ה' וזו תכלית הבריאה כולה. הקב"ה הוא הטוב בהתגלמותו, ודרכו של הטוב היא להיטיב. על כן, רצה הקב"ה להיטיב לאדם, וברא אותו כדי שיתענג. העונג העילאי ביותר מופק מקרבת ה'. ובלשון הרמח"ל: "האדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכנתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון

אברהם וינרוט

הגדול מכל העידונים שיכולים להימצא". ובכן, האם יש קרבת ה' גדולה יותר מאשר בעת לימוד התורה? נמצא אפוא, כי לימוד התורה הוא העונג העילאי, שלשמו נברא האדם.

הנה כי כן, כאשר התורה מצווה על האדם להתענג בטוב שניתן לו, הדברים מכוונים לפסגת העונג שאדם יכול להפיק בעולם, שהוא - לימוד התורה. לימוד זה מחבר את הנשמה למקורה האלוקי ויוצר עונג כולל ושלם, הכובש ומספק אף את תחום הרגש ואף את מקור התחושה הפיסית. עונג מושלם זה יוצר דבקות בקב"ה ומביא לכך שהתורה נבלעת בדמו של הלומד והופכת לחלק מישותו. לימוד התורה מניב סיפוק ושמחה המעצימים את האדם ומביאים אותו ליצור ולחדש. זהו העונג העילאי שלשמו נברא האדם. אכן, כדי ליהנות מלימוד תורה מוטל על האדם לעדן את חושיו ולאמן את עצמו בלימוד, אך העמל משתלם, כלשונו האלמותית של "אור החיים":

"אם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".