

התוכן

2	בפתח דבר.....	ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א:
3	מחלוקת שמואל ור' אבהו בענין שנים שדנו.....	הרב אהוד שפירא:
9	בסוגית מנה אין כאן משכון אין כאן (דף ח')	יצחק שטיינברג:
18	גדר מצות "תשביתו".....	ליאור טוקלין:
29	בדין מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.....	דן תורגימן:
33	אין עושין מצוות חבילות חבילות - שיטת תוס' ושיטת הרמב"ם.....	נתנאל ברקוביץ:
39	שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו.....	חיים ראובן זיידמאן:
46	נתינת מתנות לכהן חזקה בזמן הזה.....	חיים גרוס:
49	אבק ריבית ומחזי כריבית בשיטת רש"י והריטב"א.....	דוד פרידמן:
56	בסוגית אין עד נעשה דיין.....	ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א:
60	ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.....	הרב אריה שטרן:
70	גדולה תשובה ומעלת יוה"כ.....	דוד שנה:
74	אמרו לפני מלכויות.....	הרב אברהם ריבלין - המשגיח:
83	שתיקתו של יונה.....	

בפתח דבר

בעזרת השם יתברך זכינו להוציא לאור חוברת נוספת, הממשיכה את שרשרת החוברות של "בלכתך בדרך" שיצאו עד כה, המוליכה את האדם בדרך ה', בדרך הישר. החוברת עוסקת בפילפולי דאוריתא, בשער ההלכה, ובירידה לעומקם של יסודות עבודת האדם את בוראו בשער האגדה, ובשער התנ"ך.

לאחר שנות דור, ימי בינה, בהנהגת מורנו ורבנו מרן ראש-הישיבה, הגר"ח"י גולדוויכט שליט"א, בשעה טובה התמנה הרב מרדכי גרינברג שליט"א, ראש הכולל לדיינות, לעמוד בראשות הישיבה נקווה ונאחל שיצלח בתפקידו וקרן התורה בישיבה תעלה ותצמח.

בימים אלו עומד העולם למשפט כבני מרון כמאמרם ז"ל במסכת ר"ה יח.

"ח"א כבני אמרנא (וברש"י כבשים היוצאות בפתח קטן) ח"א כמעלות בית מורון (וברש"י שהדרך צרה ואין שנים יכולים לעבור בה) וח"א כחילות של בית דוד (וברש"י לשון מרות ואדנות) ולב כולן נסקר בסריקה אחת" ובמהרש"א שם ביאר דלא פליגי אלא דהוי ג' כתות שונות רשעים, בינונים וצדיקים וכל כת נידונית באופן שונה מחברתה, אך ראייתו של הקב"ה, שיכול לראות לתוך ליבם בסריקה אחת כצופה מהצד, שרואה את כולם עוברים לפניו בזמן אחד.

ימים אלו שבין כסה לעשור, בין יום המלכת ה' ליום צום העשירי, מוקדשים להתחזקות במעשי התשובה והתקרבות לקב"ה. התקרבותם של בני ישיבה לה' יתברך היא ע"י לימוד התורה. והנה העלנו על הכתב מתורתם של ראש הישיבה הרב גרינברג שליט"א והמשגיח הרב ריבלין שליט"א ושאר רבנים ותלמידים בעניינים שונים בש"ס ובאגדה, זו תשובתנו וזו התחזקותינו כנגד כוחות חיצוניים אשר שאיפתם למעט בתורת א"י ולמעט את כוחו של העם היושב בארצו.

תורתנו הניצחית היא המנצחת במערכות קשות אלו. נקווה ונתפלל לקל עליון שיקבל תפילתנו ויזכנו בדין יחד עם שאר עם ישראל בכל מקום שהם, ויצא לאור בצדק דיננו ונזכה לראות בשוב ה' ציון, בבנין ירושלים ובית תפארתנו במהרה בימנו אמן.

העורך:

נתנאל ברקוביץ

מחלוקת שמואל ור' אבהו בענין שנים שדנו

תנן בריש סנהדרין: דיני ממונות בגי' גזילות וחבלות בגי'. ואיתא עלה שם עמ' ב: אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו. אמר רבי אבהו מה הן קתני מהן דיני ממונות גזילות וחבלות אבל הודאות והלואות לא. ואמרינן בגמ'. דלעולם קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן (ברש"י מבואר, שבפי' שומרין כתוב גי' אלהים, ומינה ילפינן דבעינן גי' מומחין. ושם נאמרה גם פרשת מודה במקצת :- "כי הוא זה" - ומינה דגם בהודאות והלואות בעינן גי' מומחין. אך למ"ד אין ע"פ כתוב כאן, איירי הפרשה רק בדין כופר בפקדון דהוא גזילות וממילא א"צ בהודאות והלואות שלושה מומחין). ומדאוריתא בעינן גי' מומחין, ומשום נעילת דלת סגי בגי' הדיוטות. ואם דנו שנים אינו דין דר' אבהו לשיטתו שבי' שדנו אין דיניהם דין. משא"כ בגזילות וחבלות אוקמוה אדאוריתא ובעי גי' מומחין. ורבא פי' ג"כ ע"ד זה אלא שאמר "תרתני קתני": דיני ממונות - הודאות והלואות - בגי' הדיוטות, וגזילות וחבלות בגי' מומחין. ורב אחא אמר מדאוריתא בחד סגי שנאמר בצדק תשפט עמיתך. ומשום גזירה דיושבי קרנות בעי גי', אבל סגי בהדיוטות. ושאלה הגמ': מאי איכא בין רבא לרב אחא, דהרי לשניהם סגי בהודאות בגי' הדיוטות. ומשני: איכא בינייהו דאמר שמואל שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בי"ד חצוף. רבא לית ליה דשמואל - דלדידה בעי מדאוריתא גי' - ורב אחא אית ליה דשמואל - דלדידה סגי מדאוריתא בחד ורבנן הוא דאצרוך גי', ובדיעבד דיניהם דין.

להלכה, כתבו תוס' בד"ה לרבא, שהבה"ג פסק כשמואל שדיניהם דין, ואע"ג דרבא דהוא בתראה, ל"ל דשמואל, מ"מ רב נחמן לקמן קאי כוותיה, דבה' ע"א אמר רב נחמן כשמואל.

אבל הרי"ף פסק כרבי אבהו, וכי' הש"ך בסי' גי', משום שפסק כרבא, וכן כ' כאן הרא"ש. שמסתבר טעמיה הרי"ף. משום דרבא, ל"ל דשמואל. וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' סנהדרין ה"י, אלא ששיטת הרמב"ם תמוהה, שכתב שם שמדאוריתא סגי בחד, וא"כ פי' כרב אחא, ובגמ' איתא דרב אחא אית ליה דשמואל, ואיך פי' הרמב"ם כר' אבהו.

וצריך להבין את שיטת הרמב"ם, מהו מקורו, ואיך יפרש דברי הגמ' שרב אחא אית ליה דשמואל. ועי' בכס"מ ולח"מ שם, שהביאו דברי הרשב"א בתשובה ותורף דבריהם, ששי' הרמב"ם היא שהלכה כרב אחא שחד מהני מדאוריתא, ומ"מ אחרי שרבנן תיקנו

משום יושבי קרנות דבעינן ג', מעתה אפי' בדיעבד שנים שדנו אין דיניהם דין. וההכרח לפסוק כן הוא מדאשכחן בה' ע"א שיחיד מומחה דן, ולמד הרמב"ם כשי' רש"י, ולא כתוס', שהוא דין תורה. וכן בריש ראוהו ב"ד בר"ה, היה ס"ד שיחיד יכול לקדש החדש, מידי דהוי יחיד מומחה בדיני ממונות, וע"כ שם מהני יחיד מומחה מדאוריתא. ומאיך ראה הרמב"ם לפסוק כר' אבהו, משום דרבא שהוא בתראה לית דשמואל, וכן ר' יוחנן ור"ל בירושלמי (הובאו דבריהם בתוס' ד"ה דברי הכל) ס"ל דלא כשמואל, וכן בתד"ה לרבא, הביא כמה הוכחות לכאורה דלא כשמואל, וע"כ פסק הרמב"ם שמדאוריתא סגי בחד, ומדרבנן בעי ג' דוקא.

ומ"ש הגמ' שרב אחא אית ליה דשמואל, אין הכוונה שבודאי סובר כשמואל, אלא שרבא ודאי אינו יכול לסבור כשמואל, ואילו רב אחא - שמדאוריתא סגי בחד - יכול לסבור כשמואל, ומ"מ אינו מוכרח, ואפשר שסובר שמדרבנן שנים שדנו אין דיניהם דין, וכנ"ל. ועדין צ"ב, אמאי שינה הרמב"ם פשט דברי הגמ' שרב אחא אית ליה דשמואל. והנה בגמ' יש להקשות, כשאמרה "איכא בינייהו דשמואל". אמאי שבקה הגמ' דברי ר' אבהו שהזכירה לעיל, ששנים שדנו אין דיניהם דין. ומביאה דברי שמואל שלא הזכיר עד עתה. והרי יכלה הגמ' לומר "דר' אבהו איכא בינייהו, דרבא אית ליה דר' אבהו ורב אחא לית ליה. ועי' בר"ן שכי שמצא כן ברש"י ישן, ששאל כן, אלא שהר"ן אינו מסכים עם פירושו. וסיים הר"ן שבשאלות דר' אחאי גאון גרס: איכא בינייהו דרבי אבהו ודשמואל דרבא כר' אבהו ורב אחא כשמואל. ועי' בפ"י הנצי"ב "העמק שאלה" סי' נ"ח סק"ג וסק"ד, ובסי' כ"ג סק"י, ומצירוף דבריו במקומות אלו, עולה פירוש זה.

הרמב"ם הוקשה לו, אמאי הניחה הגמ' דברי ר' אבהו, ולא אמרה א"ב דר' אבהו, ולמד הרמב"ם, שאם היינו אומרים כך, היה נלמד מכאן שרבא אית ליה דר' אבהו ורב אחא לית ליה דר' אבהו, והגמ' רצתה להמנע מכך, דאין הכרח לזה דרב אחא ל"ל "דר' אבהו, שהרי יתכן שר"א סובר שאעפ"י שמדאוריתא סגי בחד, מ"מ מדרבנן בעי ג' דוקא, ושנים שדנו אין דיניהם דין, וכנ"ל, וא"כ רב אחא אית ליה דרבי אבהו וע"כ נקטה הגמ' "דשמואל א"ב, ורב אחא אית ליה דשמואל", והיינו - שיכול לסבור כשמואל, אך אין הכרח שאמנם סובר כשמואל, שאם יש לזה הכרח שסובר כשמואל ולא כר' אבהו הו"ל למימר דר' אבהו א"ב ורב אחא ל"ל דר אבהו.

שי' הר"ף לפסוק כר' אבהו וכנ"ל. וכי הש"ך בסי' ג', שהר"ף פ' כרבא דמדאוריתא בעי ג', ומשו"ה שנים שדנו אין דיניהם דין. אלא שלא משמע כן משי' הר"ף. דהנה ביבמות מ"ו: אמר ר' יוחנן גר צריך שלשה משפט כתוב ביה. ואילו במ"ה: אמרה הגמ' שאם גויה טבלה לנדותה, סגי בהכי לענין גיור. והקשו שם התוס'. אך סגי בטבילה לנדתה, והרי לר' יוחנן בעינן בגר שלשה. ומחלק תוס' בין קבלת מצוות דבעי ג', לטבילה שבה א"צ ב"ד. ונראה שהבינו תוס' שאין מחלוקת בזה, ואף ר' יוחנן מודה שסגי בטבילה לנדתה, וע"כ חילקו בין טבילה לקבלת מצוות.

אבל הר"ף כתב שם שמה שר' יוחנן מצריך ג' הוא לכתחילה, שאין להשיאה לישראל אא"כ התגיירה בפני ג', אבל בדיעבד בנישאת ונולד ולד, הרי הוא גר גמור. משמע מדברי

הרי"ף שרק מדרבנן בעי ג', אבל מדאוריתא סגי בחד, וע"כ הגירות חלה גם בטבלה לנדתה, ובעלה ידע מזה. וא"כ גם שי הרי"ף היא כהרמב"ם שאעפ"י ששנים שדנו אין דיניהם דין. מ"מ פסק כרב אחא שמדאוריתא סגי בחד.

והרי"ף והתוס' לשיטתייהו אזלו. שבסוגיא דידן הקשו תוס'. שר' יוחנן סובר כמ"ד אין עירוב פרשיות, ולפי"ז מדאוריתא סגי בחד, והרי ר"י אית ליה דר' אבהו ששנים שדנו אין דיניהם דין, וע"ש מה שתי שר' יוחנן פליג אסוגיא דידן.

ולפי"ז הוקשה לתוס', איך מהני טבילה לנדתה, והרי לר' יוחנן בעי ג' ושנים שדנו אין דיניהם דין. וע"כ חילק בין קבלת מצות לטבילה. אבל הרי"ף והרמב"ם ס"ל שר' יוחנן יכול לסבור באמת שמדאוריתא בחד סגי, ואעפ"י כן יסבור ששנים שדנו אין דיניהם דין, וא"כ שפיר יכול לסבור שלטבילה סגי בחד, דגם זה מקרי משפט, שהרי מדאוריתא חד סגי. ומיושבת קושית התוס' בסוגיא מר"י אר"י.

ומקור נוסף לשי הרי"ף הוא הגמ' בריש השולח דף לב ע"א. דתנן התם: בראשונה היה עושה ביי"ד ומבטלו (לגט ששלח ע"י שליח) התקין ר"ג הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם. ואיתא עלה בגמ' שם ע"ב בפני כמה מבטלו רב נחמן אמר בפני שנים לבי תרי נמי ביי"ד קרו ליה. ושם דף ל"ג ע"א אמרין שר' יוחנן סובר כרב נחמן, שמבטלו בפני ב'. ובל"ב ע"א מסיקה הגמ' שהלכתא כנחמן (דאמר לעיל ביטול בפני שנים-רש"י). ומכאן הסיק השאלות שהלכה כשמואל ששנים שדנו אין דיניהם דין, כיון שלתרי נמי קרו ביי"ד. ובתוס' בסוגיא הביאו כן בשם הבה"ג, וכתבו שפסק כשמואל משום דרב נחמן לקמן (דף ה') כוותיה. ולכאורה מה מהני שרב נחמן כוותיה, והרי רבא דהוא בתראה, פליג ולית דשמואל.

אמנם מהסוגיא בגיטין שפיר יש להוכיח כן, ששם הגמ' עצמה פסקה הלכתא כרב נחמן. ועדין יש להבין, דשמא הלכה כרב נחמן דוקא בגט, וצ"ל, שהרי התוס' הקשו שם. מאי נפמ"נ בהא דהלכה כרב נחמן שלתרי קרו ביי"ד, והלא אסור לבטל בפני ביי"ד, וכתבו תוס' דנפמ"נ היכא דבדיעבד ביטלו. ודוחק לומר שפסקה הגמ' למקרה שעבר איסור, וע"כ הבינו הראשונים, שהנפמ"נ נהלכה כרב נחמן הוא למקרים אחרים שצריך ביי"ד, דבתרי סגי, וזוהי הוכחתם של השאלות ובה"ג. וכן הוא להדיא בבה"ג הל' דיינים. וצ"ל שהמילים "לקמן ה"י שבתוס', הוא הוספת המדפיסים, ובאמת כוונת הבה"ג היא לרב נחמן בגיטין, שבהדיא פסקו שם כנחמן.

אבל הרי"ף בגיטין, שפסק כרב נחמן, הוסיף וכתב "דקאי ר' יוחנן כוותיה". ועי בתפארת שמואל על הרא"ש שם, שהקשה, מה הוסיף בזה הרי"ף, אחר שהגמ' פסקה להדיא כנחמן, מה לי שר' יוחנן קאי כוותיה. אלא שדבר עמוק יש בדברי הרי"ף, שהיה קשה לו, איך נפסק כרב נחמן שבי"ד הוא תרי, והרי אנו פוסקים כר' אבהו ששנים שדנו אין דיניהם דין. וגדולה מזו, ר' יוחנן גופו, שפסק כרב נחמן בגיטין שלתרי קרו ביי"ד. והוא עצמו סובר ששנים שדנו אין דיניהם דין. וע"כ צ"ל, דהא שאין דיניהם דין הוא מדרבנן, ומדאוריתא סגי בחד, וכיון שמדאוריתא סגי בחד, קרו לתרי ביי"ד, ובגיטין סגי לבטל בפני שנים.

והידוש זה מפורש גם ברשב"א, שהביאו הכס"מ לעיל, שאחר שאמר הרשב"א שלרמב"ם סגי מדאוריתא בחד, ורק מדרבנן אין דיניהם דין, כ' שמעתה יובן הא דביטול הגט הוא בתרי וכן בפרוזבול סגי בב', דכיון דמדאוריתא סגי בחד, אפשר לומר שגם לתרי קרו בי"ד.

ולפי"ז הא דאמר הרי"ף כרב נחמן משום דקאי ר' יוחנן כוותיה, אין כוונתו לעוד הוכחה שהלכה כרב נחמן, משום שר' יוחנן מסייע לו, אלא בא לסייג את ההלכה, שאמנם רב נחמן עצמו ס"ל שלבי תרי קרי בי"ד ולשיטתו ס"ל בסנהדרין ה' ע"ב, ששנים שדנו דיניהם דין, אבל אנו להלכה פוסקים כר' אבהו, שאין דיניהם דין, ומ"מ במקום שאין דין רק צריך שם בי"ד, בזה אזלינן בשי' רב נחמן, שלתרי נמי קרו בי"ד, שהרי גם ר' יוחנן קאי כוותיה, אעפ"י שהוא עצמו ס"ל ששנים שדנו אין דיניהם דין. ובמה שר' יוחנן ס"ל כרב נחמן הלכה כמותו.

ושי' השאילתות כנ"ל, כשמואל. ולכאורה היינו משום שפסק כר' אחא. שמדאוריתא סגי בחד. ולא הוא. שבשאלתא כ"ג דן, האם אפשר להפר נדרים ביחיד. ומבאר שם את ספיקו, האם הפרת נדרים הוא כדן, ואז בעינן דוקא ג', ואעפ"י שיחיד מומחה דן, ה"מ בהודאות והלואות משום נעילת דלת, אבל בנדר, אם הוא כדן, בעי דוקא ג' או דלמה אינו כדן וסגי ביחיד. ומסיק שם מדאמר רב נחמן בנדרים ע"ז, שמפירין נדרים ביחיד, מעומד, בלילה ובקרובין, ש"מ הפרה לאו כדן דמי.

ומוכח מדבריו שדין הוא דוקא בשלושה.

א. מדאמר שההלואות סגי ביחיד משום נעילת דלת, מוכח בתוס', שבעי ג' אלא

מתקנת חכמים סגי בחד.

ב. מדמבעי ליה אי הפרת נדרים הוי כדן או לאו, מוכח דבדין פשיטא ליה דבעי ג'.

ג. מדחידש רב נחמן שהפרת נדרים סגי ביחיד, מוכח שבדין בעי ג', דאי בדין סגי בא', מאי קמ"ל דבנדר סגי ביחיד. ומוכח מכל הני, לדעת השאילתות, שרב נחמן ס"ל כרבא דדין בגי' מדאורייתא, וכן ס"ל לשאילתות להלכה. ואעפ"י פסק השאילתות כשמואל ששנים שדנו דין וזה קשה טובא, ואף על רב נחמן גופא קשה, איך סובר רב נחמן מחד כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין, ומאי דך פוסק כרבא שדין מדאוריתא בשלושה.

וע"כ צ"ל ששי' השאילתות היא ההיפך משי' הרי"ף והרמב"ם. דלדידם הלכה כרב אחא ומדאוריתא סגי בחד, ומדרבנן החמירו והצריכו ג' דוקא, ואילו לשאילתות והבה"ג הלכה כרבא, דמדאוריתא בעי ג', ורבנן הם שהקלו ואמרו דסגי בדיעבד בשנים שדנו, ואין זה דוחק. דכמו שויתרו חז"ל על דין מומחים, הו"ה שויתרו על שלשה בדיעבד.

ולפי"ז פליגי הרי"ף והשאילתות בדעת רב נחמן ור' יוחנן, דלרי"ף הלכה כר' יוחנן ששנים שדנו אין דיניהם דין, והוקשה לו, איך הלכה כרב נחמן שלתרי קרו בי"ד, וע"כ צ"ל דמדאוריתא סגי בחד כרב אחא, ומשו"ה גם לתרי קרו בי"ד, ולשאילתות הוי איפכא. שהלכה כרב נחמן וכרבא דמדאורייתא בעי ג', וא"כ קשה, איך אמר רב נחמן דלתרי קרו בי"ד, וע"כ משום דמדרבנן סגי בדיעבד בשנים, ודינם דין, ומשו"ה קרו לתרי בי"ד.

ולפ"י? כשאמר השאלות שהלכה כשמואל משום דהלכה כרב נחמן, היינו כרב נחמן לגמרי, דלא רק הכא בגיטין קרו לתרי בי"ד, אלא הו"ה בשנים שדנו דיניהם דין. אבל לרי"ף שפוסק כר' יוחנן ודלא כשמואל, ע"כ הא דהלכה כרב נחמן הוא רק במקום שצריך שם בי"ד, אבל שנים שדנו אין דיניהם דין, ולפיכך כ' שהלכה כנחמן דקאי ר' יוחנן כוותיה.

ורש"י ותוס' שסוברים שדין שנים שדנו תלוי בכמה דינים מדאורייתא, וקשה על ר' יוחנן ששנים שדנו אין דיניהם דין, ואיך סובר ר' יוחנן כרב נחמן שלתרי קרו נמי בי"ד. וצ"ל כמו שכתב רש"י בגיטין ל"ב: ד"ה בפני שנים :

דבשלמא גבי דינא דממונא בעי שלשה, אבל הכא אודועי בעלמא הוא ובתרי סגי. אלא שקשה על השאלות דאמר הלכה כרבא דבעי מדאורייתא ג', ואעפ"כ מדרבנן סגי בשנים שדנו, והרי בסוגיא אמרינן דשמואל איכא בינייהו, ורבא לית ליה דשמואל ולהנ"ל רבא אית ליה דשמואל. אלא שכבר הזכרנו בראשית דברינן, שלשאלות גירסא אחרת בגמ', והיינו: דרבי אבהו ושמואל איכא בינייהו, דרבא כרבי אבהו ורב אחא כשמואל. ולפ"י? נפרש שרב אחא אינו יכול לפרש כרבי אבהו ורבא אית ליה דר' אבהו היינו, שיכול לפרש כר' אבהו, אבל אינו מוכרח, שיכול לפרש גם כשמואל.

ואמנם הגמ' הזכירה גם דשמואל איכא בינייהו, דמשמע לכאורה שרבא לית ליה דשמואל אלא כר' אבהו. אלא שבאמת רבא לית ליה דשמואל, שהרי בדף ה' ע"ב אמר רב נחמן ששנים שדנו דיניהם דין, ורבא הקשה לו, הרי להדיא דרבא כר' אבהו ולא כשמואל, משו"ה אפשר היה לגמ' לומר שרבא כר' אבהו ולא כשמואל, אבל לדין י"ל, שאמנם ש"י רבא אפשרות כר' אבהו, אך אינה מוכרחת, ומשו"ה פסק בעל השאלות כרבא דבעי ג' מהתורה, ומ"מ סבר כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין. ולכן לא אמרה הגמ' להציא שרבא דלא כשמואל, אלא רבא כר' אבהו ורב אחא כשמואל.

והרי"ף והרמב"ם גרסו כפי גירסת גמ' דידן, וכנ"ל, ולפ"י?, לשיטתם פסקו כרב אחא וכר' אבהו וכנ"ל.

לסיכום: ג' שיטות בסוגיא.

א. שיטת רש"י ותוס' שרבא סובר עירוב פרשיות, ומדאורייתא בעינן ג' מומחים, וס"ל כר' אבהו שנים שדנו אין דיניהם דין. ורב אחא סובר שמדאורייתא סגי בחד, ומשו"ה ס"ל כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין.

ב. שיטת הרי"ף והרמב"ם. לרבא מדאורייתא בעי ג', וס"ל כר' אבהו ששנים שדנו אין דיניהם דין. אך רב אחא שמדאורייתא סגי בחד, ומדרבנן בעי ג', יכול לסבור ששנים שדנו אין דיניהם דין, וכך פסקו להלכה.

ג. שיטת הבה"ג ובעל השאלות, שלרב אחא שמדאורייתא סגי בחד, ודאי ס"ל כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין. אבל רבא ס"ל שאף שמדאורייתא בעי ג', מ"מ מדרבנן משום נעילת דלת, שנים שדנו דיניהם דין, וכשי' רב נחמן לפי ביאורם.

ועפ"י? נוכל ליישב שאלה חמורה על ש"י הבה"ג.

בריש פ"ז דברכות תנן: שלשה שאכלו כאחת חייבים לזמן. ואמרינן בירושלמי שם, דפליגי אמוראי א"י ובבל אם שנים רשאים לזמן. ואמרו שם דפליגי בפלוגתא דשמואל

ור' יוחנן אי שנים שדנו דיניהם דין. דלשמואל הו"ה שנים יכולים לזמן, ולר"י כשם ששנים שדנו אין דיניהם דין, הו"ה שאינם יכולים לזמן ובעיני דוקא ג'. ודייק שם הרע"א בגליון, שכיון שלהלכה פוסקים שנים אינם מזמנין, הו"ה ששנים שדנו אין דיניהם דין, ומכאן ראייה לשי' הרמב"ם.

וביפה עינים כאן הקשה על שי' הבה"ג שפוסק כשמואל, ובהל' ברכות פסק שדוקא שלשה יכולים לזמן, ובירושלמי תלה זה בזה, והיה צריך לפסוק לשיטתו כר' יוחנן ששנים שדנו אין דיניהם דין.

וממפרשי הירושלמי משמע שהתלות במחלוקת היא, האם מה שכתוב במשנה דיני ממונות בשלשה, ושלשה שאכלו, הוא דוקא או לאו דוקא, ולשמואל שבדיני ממונות לאו דוקא שלשה, הו"ה במשנה בברכות שלשה לאו דוקא, ודוחק קצת.

ונראה שאעפ"י שהדבר עדין צ"ב, מדוע תלו חכמים ברכת המזון בדין משפט. מ"מ חזינן בגמ' דהכי הוא. שהגמ' בדף ח' ע"א הביאה ברייתא: זימון בשלשה וברכת הזימון בשלשה. ואמרינן שם הזימון היינו אזמוני לדינא. ונראה דהא דבעינן במשפט שלשה, הוא משום שיש צורך בדעת רבים, כדי למצות את האפשרויות השונות, ושמואל ס"ל שבדיעבד די בשנים. שאף לשנים יש כח זה של רבים מבחינת הדעות. וכ"ה בברכת הזימון שצריך דעת רבים. ופליגי אי שנים הוי דעת רבים. או שמא יש צורך בשלישי כמי שיוכל להכריע, ולשנים אין יכולת לבחון דעה שונה משלהם. ובדיעבד ס"ל לשמואל שאף שנים יש בהם כח זה. וראיה לזה שמצינו בברכות דף מ"ז ע"ב שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין לזימון. והיינן משום שאף שנים יכולים למצות את הדעות השונות, וא"ד דוקא בג'. ואמנם אין הלכה כן ומ"מ אפשר שזוהי הדעה שמזמנין בשנים.

ולפי"ז י"ל שהירושלמי הוא רש"י ותוס', שבמקום שצריך ג' מה"ת, אין מועיל שנים. ומשו"ה תלה דין זימון שצריך ג' במשפט. שאם צריך דעת רבים, לא מהני בפחות מג', אבל הבה"ג פוסק כרב נחמן, שמדאוריתא אמנם צריך ג', אך מדרבנן סגי בשניים בדיעבד, ומשום נעילת דלת. ולפי"ז שפיר פסק בזימון שצריך דווקא ג', דזהו רבים, כמו במשפט, אלא שבמשפט תקנו משום נעילת דלת דסגי בשנים בדיעבד. והיכא דלא תקון לא תקון, ומשו"ה בדין סגי בשנים ובזימון בעינן דוקא שלשה.

בסוגית מנה אין כאן משכון אין כאן (דף ה')

בגמ' קידושין ח' (.) : " אמר רבא אמר רב נחמן אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליו, אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן".
ויש להבין: במה הו"א שכן מוקדשת - במנה או במשכון, ולמה אינה מקודשת. לכאוי על הצד שנחשב שיש מנה ודאי מועיל אלא שבפועל לא קבלה את המנה, וע"כ יש לדון שמא בנתינת המשכון מקודשת, וזאת בגלל אחת האפשרויות הבאות:
או שבמשכון מקבלת את שיעבוד המנה ומועיל כקבלת המנה,
או שקבלה את השיעבוד עצמו לקידושין,
או שמא גוף המשכון עצמו יקנה לה לקידושין,
אלא שהמשכון עשוי להיות מוחזר, וכן יש להעיר שאמר שמקדשה במנה ולא במשכון. (ובהמשך הסוגיא מובא דין מקדשה במשכון דאחרים שמועיל כדרי"י... וגם שם יש להבין: איך חלים הקידושין, מה ההבדל בין המקרים, ולשם מה צריך את דינו של ר"י). כמו"כ יש לברר האם דין זה מיוחד לקידושין או גם בכל מכר או אפילו במתנה. (ומכך שהגמ' הביאה בהמשך בסמוך דין אמתא בפריטי שטעמו זהה נראה לכאוי שאף במכר).
שיטות אחדות הובאו בראשונים¹ בביאור סוגיה זו, ובמאמר זה נעסוק בשיטת הרמב"ן והרשב"א שכבר דשו בה רבים ואנחנו הבנתנו בתורת אלוקינו נזכיר, ובשיטת הרמב"ם שלא שפר חלקה בסוגיה זו אך בכ"ז אף דברו בעלי תריסים ונוסיף עליהם מה שנראה לחדש בשיטתו להגדיל תורה ולהאדירה.
נקודה יסודית אחת פשוטה משותפת לשיטות אלו:
החסרון הוא בקנין כסף שלא מועיל פה.

¹ הרא"ש והראב"ד מבארים שכיון שלא היתה הלואה, ולא קדם חוב-שעבוד הגוף, אין שיעבוד נכסים ('צמנה אין כאן משכון אין כאן' היינו כיון שלא התחייב במנה, לא נקנה המשכון כלל), (ולגבי שיטת הראב"ד עיין אבנ"מ ס' כ"ט ס"ק י"א, ולעומתו בחזו"א אהע"ז ס' קמ"ח ובגרש"ש סי' י"ז). אך כבר הרא"ש עצמו הביא דעת י"מ שדין הגמ' דוקא בקנין אשה ועבדים שהוא בכסף דוקא, וכן בקרקע שצריך כסף לקנין, ופה אינו בעין (ואף שהמשכון בעין, לא זכתה בגוף המשכון) (וכתבו לפי"ז שבמתנה שלא צריך כסף בעין, במשיכת המשכון כאילו זכה במתנה (וראיה מפועלים שחזרו ששוכרים מהכלים שהשאירו-ב"מ ע"ח (.) . שיטה זו ביסודה היא אף שיטת הרמב"ן והרשב"א.
לקמן נעסוק עוד בדעת ר"י מגא"ש.

שכן הרמב"ן כתב "דהוה ליה כהלואה הואיל ומנה אין כאן לפיכך אינה מקודשת" וכן בסיום דבריו כתב "...משמע באומר לאשה הריני חייב לך מנה בקנין והתקדשי לי בו, שאינה מקודשת, וכן במכר לא קנה".

וכן ברשב"א באר שאפילו התחייב בקנין: "שאיין כאן מנה אלא מלוה ולא קנה..." וסיים וכן כתב הרמב"ן.

ובדומה לכך ברמב"ם ה' אישות פ"ה הכ"ג באר בטעם שאינה מקודשת לו: "לפי שלא הגיע דינר לידה..." ולא מצד שלא היתה הלואה ושעבוד הגוף².

וא"כ לשיטה זו מתבאר שאין חסרון של שעבוד הגוף, מצד שהיה קנין או אף מבלעדיו, אלא שבאופן זה החסרון הוא בקנין כסף שלא מועיל.

והנה המ"מ הביא על הרמב"ם פ"ה הכ"ג את דברי הרשב"א הנ"ל ושכן כתב הרמב"ן, ולכאוי מוכח שלמד שהלכו בשיטה אחת. במהלך הדברים ננסה לבחון זאת ותחילה נבאר שיטת הרמב"ן והרשב"א.

שיטת הרמב"ן והרשב"א

כדי לעמוד על שיטתם נצטט מדבריהם בסוגיין ובסוגיות נוספות במסכת ומתוכן ננסה להגדיר את אדני היסוד לביאורם.

וכך כתב הרמב"ן: "שאיין כאן משכון - כלומר אינו קונה בה - דהוה ליה כהלואה דליתא בעין הואיל ומנה אין כאן לפיכך אינה מוקדשת". ובאר בטעם הדבר - "ששעבוד ברשות לווה הוא והיינו טעמא דמלווה". והוסיף אח"כ בהקשר למשכון דאחרים: "מ"מ דוקא במלוה דאחרים דהא נפיק שעבודא מיניה דמקדש לידה דמתקדשת, אבל שעבודא דידיה - כגון חייב אני לך מנה בשטר או בקנין אין אשה מתקדשת בכך דומיא דמלוה, דהכא לא מטא לידה כלום, והכא לא נפיק מיניה כלום, דשעבודא ברשות לווה הוא וכולו ממונה גביה, וכיון דאגיד ביה לאו קידושין נינהו כדפירשית, כנ"ל". והיינו שבדומה למקדש במלוה שאינה מוקדשת, כך גם פה לא מועיל, אלא ששם החסרון שלא הגיע לידה כלום, וכאן אף שקיבלה את שעבוד המנה, לא מתקדשת בו, כי עדיין כל הממון ברשותו ולא יצא מרשותו כלום, שאף שיש במשכון שנתן לה הבטחת השעבוד, לא יצא מרשותו.

וכן באר הרשב"א: "שלא נתן לה גופו של משכון לקידושין אלא לשיעבוד המנה... שאין כאן מנה אלא מלוה ולא קנה. וכתב בענין משכון דאחרים: "דכל שיש לו שעבוד על אחרים והוציאן מידו ונתנו לה הרי זו מקודשת כאילו הוציא ממון ממש מידו ונתנו לה... אבל במשכון דידיה... אינה מקודשת דהא לא נפיק מיניה כלום דהא שעבודא אכתי גבי דידיה הוא, הלכך אינה מקודשת וכ"כ הרמב"ן".

² והיינו כשיטתו ה' מכירה פי"א הט"ז שאדם יכול להתחייב באמירתו כמו שישתעבד הערב. ואף שבהגה"מ במקום אות י' הביא שכתב רבינו יהודה שאם הקנהו בקנין דמועיל, נראה שלא התכוון אלא שחולק בזה על הרמב"ם וכן כתב הר' גוסטמאן בקונטרס שיעורים.

וכן בדף מ"ז בד"ה לעולם שט"ח דאחרים, כתב: "כיון שהוא מוציא השיעבוד מרשותו ומכניסו לרשותה הוה ליה כנותן פרוטה מידו לידה..." (ובאר שבמלוה שעמה שונה כי לא מכניס לרשותה דבר מחודש ששעבודה בידה היה).

"... ולמקדשה במנה והניח לה משכון לא דמי, דהתם אע"ג שנכנס לרשותה דבר מחודש דהיינו שעבוד שנשתעבד לה... דמ"מ הוא לא הוציא עדיין מרשותו שום דבר להכניסו ברשותה, ואנן תרתי בעינן, שיוציא מרשותו ויכניס ברשותה".

והיה מדברים אלו שצוטטו, עולה לכאורה ברור שהחסרון הוא שהבעל - הקונה לא הוציא מרשותו, ולקנין כסף בקידושין (כבשאר קנין) צריך שיכנס ברשותה (דבר שחסר במקדש במלוה שבידה) ובדומה לכך שהוא יוציא, ופה בהניח משכון לשעבוד המנה - שממונו עדיין ברשותו - לא חסר כלום.

ולכן גם כתבו הרמב"ן ורשב"א שאף במקדש בשט"ח לא מועיל מאותה סיבה, כמו שכתב הרמב"ן בסוגיא כאן: " אבל שעבודא דידיה כגון חייב אני מנה לך בשטר... אין אשה מתקדשת בכך". וכן ברשב"א כאן כתב שאפילו כתב לה שטר לא מועיל. וכן בדף מ"ז הנ"ל כתב: "ואפילו נשתעבד לה בשטר", ומאותו טעם שבמשכון שצוטט לעיל: "דמ"מ הוא לא הוציא עדיין מרשותו שום דבר"³.

וכן מתבאר בכוונת הרמב"ן מהר"ן כאן שהביא דבריו: "דאפילו... קני משכון זה בשעבוד מנה והתקדשי לי בו אינה מקודשת... דמנה אין כאן, כלומר דעיקר שעבודא דמנה גבי לוה ולא גבי אשה ומש"ה משכון נמי... כאילו משכון אין כאן..." ובאר שאין לומר שאף שהשעבוד אצלו תתקדש באותו שעבוד, ששונה ממקדש בחוב דאחרים: "דבשלמא מקדש במלוה דאחרים לא שייכי כסף קידושין גבי מקדש כלל שכיון שקדש את האשה באותה מלוה אין כאן אצלו ממנה כלום, משא"כ במקדש במלוה דידיה דמנה אין כאן... אכתי אגיד גביה, וכסף קידושין דאגיד גביה בעל לא כסף קידושין הוא". והיינו כמובן לא שיש הלכה בקידושין של אגיד גביה כבגט, אלא שלכסף קידושין צריך שיצא הכסף ממנו ויבוא לידה, ובנתינת משכון לשעבוד עדיין ממונו אצלו ולא הוציא.

וזה נראה דלא כריטב"א שהביא "י"מ" שנראה ברור מדבריו שכוונתו לרמב"ן, וכתב: "אין כאן משכון דהא לא מטי השתה לידה שום הנאה לא מן המנה ולא מן המשכון... והויה ליה כהלואה דלא הויה בעינן... והיינו דקאמר דכיון שבא לקדשה ואינה מתקדשת בו דה"ל מלוה, אין המשכון כלום". שנראה שכל הדיון הוא לגבי המנה גרידא והוא דומה למלוה, ולכן אין המשכון כלום, ולפי דרכו הקשה דלהאי פירושא לא אתי שפיר לשנא דמשכון אין כאן, וכן טעמא לא מחוור שתהא דין זו כדין מלוה שהיא בידה קודם לכן. אך לני"ל הבאור שכל הדיון הוא ביחס לשעבוד המשכון שבו גופא מקבלת את המנה, וזה שהוא דומה למלוה היינו לא דמיון מלא אלא שבשניהם חסר פרט קנין כסף: במקדש במלוה בקבלתה, ופה בנתינה שלו כי לא יצא מידו כלום ולכן כשם שבמנה עצמו

³ וזה כשיטתו דף ה', דלא כרש"י שם שמועיל בשטר על דמים.

לא מקודשת כי לא הוציאו מידו, כך גם לגבי המשכון נחשב שלא הוציא כי לא חסר ממונא⁴.

ובאותה דרך באר הרמב"ן גם בענין קנין ההיא אמתא וז"ל: "וכן באמתא שאין ע"כ נקנה במלוה... וכן במכר לא קנה דשעבוד ברשות לווה היא והיינו טעמא דמלוה". ולמד א"כ שדין זה שווה בכל קנין כסף שכאשר הקונה לא הוציא מידו ולא חסר ממונא לא חל הקנין. והיינו כשיטתו כפי שבארנו במק"א.

שיטת הרמב"ם

כבר הוזכרו לעיל דברי הרב המגיד על הרמב"ם פ"ה הכ"ג מאישות, שהביא את דברי הרשב"א והרמב"ן ומשמע לכאן שלמד שהלכו בשיטה אחת. והנה הרמב"ם בבארו מהו הטעם שאין קידושין כתב: "אינה מקודשת לפי שלא הגיע הדינר לידה..." ונראה פשוט שאין להכניס בכונתו בשום אופן - שלא הוציא מידו. וא"כ אף שהרמב"ם בעקרון מסכים לרמב"ן ורשב"א שהחסרון אינו מצד שאין חוב, אלא רק שחסר בקנין, טעמו שונה מהרמב"ן והרשב"א לפי מה שבארנו בדבריהם.

כמו"כ יש לעמוד על שינוי נוסף ברמב"ם בענין קנין אמה, שז"ל בה' מכירה פ"ז ה"ה: "הלוקח מחבירו קרקע או עבדים או שאר מטלטלין ופסקו הדמים והניח משכון על הדמים לא קנה, (וכל הרוצה לחזור משניהם חוזר ואינו מקבל מי שפרע)". וא"כ

⁴ דרך זו שונה ממה שכתב הסטיפלר שכוונת הרמב"ן שכיון שאגיד גביה לא סמכא דעתה שהיא מתכוונת להתקדש במנה עצמו שעדיין בידו, שמשמע לכאן שלו היה מקדשה בשעבוד עצמו במפורש, היה צריך להועיל, אך להסברנו זה, שחסר בקנין כסף: שהמקדש - הקונה לא הוציא הממון מידו, שהרי בנתינת השעבוד (במשכון וכן בשטר) לא נחסר, אף כשיקדשה במפורש בשעבוד (שבמשכון או בשטר) לא יועיל.

(ובסוגיה בדף ט"ז מלשון הרשב"א בקושיתו נ"ל שהקשה איך אפ"ל ששעבוד השטר עצמו הינו מועיל ככסף, ולא רק ביחס למנה, שהקשה 'מאי קאמר היינו כסף דא"כ המקדש בכסף וכתב לה שטר עליו תהא מקודשת, דשטרא דכתב עליה היינו כסף).

וכמו"כ ברשב"א בדף ה' (.). צ"ל לדברינו שמה שכתב: 'האומר לאשה הרי את מקודשת לי במנה ומחייב אני עצמי לך בשטר באותו מנה אינה מקודשת, ומנה אין כאן ושטר אין כאן, שהרי אינו מקדשה בשטר אלא במנה ומנה איננו כאן' שמשמע לכאן שכיון שקדשה במנה לא סמכא דעתא על השטר, אך לו קדשה בשעבוד השטר יועיל (וכמו שדייק הגרש"ז א שליט"א 'במנחת שלמה'), הכוונה שלא מקדשה בגוף השטר (בשו"פ שבו) אלא בשעבוד המנה, ואף הוא כאילו איננו כאן כי לא הוציא מידו, וכמו שמוכח מדף מ"ז (:). שבאר הרשב"א שאע"פ שנכנס לרשותה דבר מחודש דהיינו שעבוד שנשתעבד ואפילו נשתעבד בשטר, מ"מ הוא לא הוציא עדיין מרשותו שום דבר להכניסו ברשותה, ואנן תרתי בעינן שיוציא מרשותו ויכניס לרשותה.

ולכאן ניתן לדייק שאף במפרש שמקדשה בשעבוד לא מועיל לקידושין מלשון הר"ן שכתב בדברי הרמב"ן: 'קני משכון זה בשעבוד מנה והתקדשי לי בו אינה מקודשת'. אחרי כותבי ראיתי לגרש"ש בספרו ס' י"ז שבאר ברמב"ן ורשב"א כמו שבארנו בפנים ות"ל שכוונתו לדעתו.

הרמב"ם לא הזכיר הטעם של "מנה אין כאן משכון אין כאן", ואמנם בהגה"מ אות ד' כתב: "מנה אין כאן משכון אין כאן כדאמרינן פ"ק דקידושין (וכן ברי"ף מההיא דקידושין)". וכן במ"מ ציין לגמ' בקידושין כראיה, אך הרמב"ם עצמו השמיט טעם הגמ' אף שבקידושין העתיקו בתוספת ביאור: "שלא הגיע הדינר לידה, ולא המשכון נתן להיות שלה", הלא דבר הוא⁵.

ע"מ לבאר שיטת הרמב"ם נקדים ונזכיר תמצית שיטתו בקנין כסף בקידושין ומכר כפי שבארנו והוכחנו במקו"א:

בקידושין: א. לא צריך כלל נותן

ב. במלוה לא מקודשת - צריך כסף דאית ביה הנאה

במכר: א. צריך נותן ומקבל

ב. מועיל אף במלוה וכשאינו כסף בעין.

לכן אין לפרש לרמב"ם כפי שבארנו ברמב"ן שהחסרון מצד שהנותן לא הוציא - לא נתן, שהרי בקידושין אין צורך בנותן כלל, אלא ההסבר הוא שצריך כסף דאית ביה הנאה ופה ע"י השעבוד של המנה לא קיבלה את המנה ליהנות בו (ובמלוה כבר עברה הנאתו ופה עדיין לא קבלה את הנאתו), ואמנם השעבוד עצמו הוא שו"כ שאפשר להינות בו (וכמו שמוכח במקדש בחוב דאחרים⁶) אלא שצ"ל שאותו לא נתן ע"מ שתקדש בו עצמו. וכך היא שיטת בעל העיטור הובא בתשובות השייכות לספר משפטים ברמב"ם, ס' ס"ז, וכן הובא גם במאירי (בשם גדולי פרובינצא) וז"ל: "...ההיא אמתא... שלא התנו בשעת המכר ליתן נסכא במשכון אלא אחר שעה הוא שאמרו כן, אבל אם התנו כן בשעת המכר היה המכר מכר, וכן בקדושין, אם בשעת הקידושין אמר לה התקדשי לי במנהלה הזכיר לה משכון, (פה חסר - "אינה מקודשת", כמו שהגיה הרב סופר על המאירי) אבל אם אמר התקדשי לי במנה שאני מניח לך עליהן משכון זה מקודשת - ושמא תאמר א"כ כשהקשה מקדשה במשכון האידך לא השיבו שאמר לו כן - אפשר שפשוט היה ולא הוצרך ללמדה⁷. ונראה שזוהי שיטת הרמב"ם בקידושין ולכן טרח

⁵ וכבר עמד על הבדל זה ר' זלמן סורוצקין זצ"ל בספר הזכרון ובא בדרכו הוא.

⁶ במקדש בחוב דאחרים לולא חסרון סמכא דעתא שימחול - מועיל. ואין לדחות ששם זה רק לשיטת הסוגיא שהובא בה דין זה שהשוותה מכר לקידושין ולכן בהכרח שלא מטעמו של הרמב"ם, שכן סברה פשוטה היא שנחשב אית ביה הנאה מצד שאפשר למוכרו וכו' (כמו למשל במקדש בתפילין אף שאין לאשה שימוש בהם וכן אף למשתמש לאו ליהנות ניתן).

⁷ ברשב"א אין לפרש כך, אף שכתב בדף י"ט: "...ואח"כ הוא שמשעבד..."

אין ר' לא שלא הוציא מידו השעבוד ולא חסר בנתינתו, שבניגוד למשכן של חוב דאחרים שם כבר קניי המשכון לשעבוד המנה והוציא מידו את שהיה לו, פה לא היה כך, אלא מקדשה במנה שלא הוציאו ויוצר אח"כ שעבוד למנה שאותו לא מוציא במסירת המשכון אליה.

לרמב"ם במשכון דאחרים אף שמקדשה בגוף המשכון (בקנין הגוף לפירות (-השיעבוד) שיש לו בו - כפי שבאר ר"י מגאש) החידוש שנחשב שלו לענין זה מדר"י ומועיל לקדושין. וכמו"כ במילים קדשה במשכון משמע שמקדשה במשכון עצמו ולא במנה. (וזה אף לרשב"א כמו שכתב בדף י"ט).

הרמב"ם לפרט ולשנות מהלשון שנקטה הגמ': "התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה", וכתב: "התקדשי לי בדינר והרי זה המשכון בידך עד שאתן הדינר", וקמ"ל שלא בא לקדשה אלא בדינר, שבמשכון קבלה את שעבודו ומשאירו בידה למעין ערבות, אך לא מקדש בו עצמו, והדינר-הנאתו, לא הגיע ע"י המשכון-השעבוד שהניח בידה. ואולי זה גופא הדגש ברמב"ם ש"לא המשכון נתן להיות שלה" שהוא פירוש ל"משכון אין כאן" שבלשון הגמ' והכוונה⁸ את השיעבוד לא נתן להיות שלה (ולא שממעט את גוף המשכון ומצד שאינו שלה לכל דבר שלעולם, שהרי את זה אף במשכון דאחרים לא נתן ובכ"ז מועיל), ובאמת לו קדשה בשעבוד מנה שבמשכון היה מועיל, שכן מתקדשת בו עצמו שהוא שו"כ שאית ביה הנאה.

וא"כ הרמב"ם השמיענו בזה את דינו של בעל העיטור שכאשר נתן את המשכון להיות שלה - אפילו השעבוד בלבד ולא את גוף המשכון - מקודשת.

אך כל זה בקידושין בלבד, משא"כ במכר, שם בניגוד לקידושין לא הזכיר הרמב"ם טעם זה של מנה אין כאן משכון אין כאן, שהרי במכר אין חסרון בכסף דלית ביה הנאה וכמו"כ אין צורך בדינר בעין.

ואמנם גם במכר נכון דין הגמ' וכמו שפסק הרמב"ם להלכה, אך לא מאותו טעם, שהטעם לא כפי שבארנו בקידושין, אלא שלא נחשב שנתן⁹, ולכן אף אם יקנה בשעבוד עצמו לא יועיל כי לא הוציא כלום, ולכן שם לא פרט הרמב"ם שנתן המשכון עד שיתן הדינר, אלא בכל מקרה בהניח משכון לא מועיל¹⁰.

ביאור זה הוא בפסקי הרמב"ם, ואילו בגמ' שנקטה טעם "מנה אין כאן משכון אין כאן" לענין מכר צ"ל שלמד הרמב"ם שהיינו לא מדברי רבא בשם רב נחמן אלא הוא סיפר מעשה בר' אמי שפסק כן במכר והסביר מכוח הטעם שבקידושין, וצ"ל שהוא לטעמו שהלך בשיטת ר' יוחנן רבו (עיין חולין קי"א:) שסובר בירושלמי קידושין פ"ב ה"ה שאף במכר לא קנה במלוה, וכסוגיא בקידושין ד' מ"ז (.), וממילא הבין שדינו וטעמו של רבא הוא (כהסבר הרמב"ן והרשב"א שבארנו) מצד החסרון של נותן, שפה לא שייך להחיל דין ע"כ, כי צריך לכה"פ שאחר יתן כדי שיחשב כנתינתו משא"כ פה שאף אחד לא חסר. וכמו בקידושין כך גם במכר, שלמרות שלשיטה זו דין ע"כ הוא בין במכר בין בקידושין פה שאין נותן שחסר ממונא, לא מועיל לא לקידושין ולא למכר ובשניהם

⁸ ניתן לבאר ברמב"ם גם באופן אחר, והכוונה שגוף המשכון לא נתן להיות שלה וזה כטעם למה למרות שאת השיעבוד מקבלת לא מועיל והיינו מצד שהאשה מבינה שלו רצה לקדשה ע"י המשכון היה נותן לה את המשכון עצמו כקידושיה שהרי הוא שלו ויכול להקנות לה אותו הן קנין מלא, והן קנין הגוף של משכון לשעבוד (כמו שבאמת מועיל במשכון דאחרים שלענין זה נחשב שם שלו אלא ששם "קדש בו" כמו שכתב הרמב"ם ומעין החסרון של סמכא דעתא שכתב הסטיפלו בדעת הרמב"ן (הובא לעיל הערה 4), אך יותר נלע"ד כמוש"כ.

⁹ וכמו שבארנו לרשב"א ורמב"ן אלא שהם פרשו כן אף בקידושין, משא"כ לרמב"ם בקידושין אין חסרון זה כי לא צריך נותן כלל מדין ע"כ שהתחדש בקידושין.

¹⁰ אף שיש למקנה במשכון שקיבל קנין הגוף לפירות, הקונה לא הוציא מידו כלום - כי לא חסר ממונא שעדיין אגיד גביה.

מטעם אחד. יתכן שהמקור לרמב"ם להבנה זו הינו מכוח מה שפסקה הגמ' לקמן דף ט"ו.).

והלכתא כרבא אמר ר"נ, שכבר הקשו התוס' שאין חולק על דינו, ולנ"ל מתישב שפיר, שאפ"ל שבא לאפוקי מר' אמי שפסק כן ומאותו טעם אף במכר, ואולי לכן גם נקט בשמו¹¹, לאופקי מר' אמי, ולא בפירוט ההלכה: "מנה אין כאן משכון אין כאן" כשם שנקט שיראי לא צריכי שומא (ואף בנקודה זו כבר ציין תוס' הבדל זה).
ואם כנים אנו בדרכינו זו בחילוק שבין קידושין למכר בדין זה יתגלה לעינינו מה נפלא סידורו של הרמב"ם-מלאכת אומן, שבא לרמוז כוונתו בטעמי הדינים ע"י סדר עריכת הדינים, שכן בה' אישות הסמיך הלכה זו של קדשה במשכון, שבה' כ"ג, מיד אחר דין ע"כ שבה' כ"ב, ואילו בה' מכירה הביא דין זה של מכר בהניח משכון מיד אחר ה"ד-דין מכר במלוה שמועיל אף שאין מעות המלוה מצויות, ובא ללמדנו דעת שהחסרון בקידושין בהניח משכון בהכרח אינו מטעם שאין נותן שהרי בקידושין לא צריך נותן כלל כמו שעולה מדין ע"כ שהזכיר בסמוך לו (לפי מה שבארנו בהבנת הרמב"ם בדין זה) אלא מסיבה אחרת בלעדית לקידושין - שאינה נהנית, וכמו"כ במכר בהכרח אין החסרון מצד שלא קיבל הנאת המנה שכן גם במלוה לא מקבל מעות בעין ולא נהנה בהם ובכ"ז קונה אלא מסיבה השיכת במכר ולא בקדושין מצד שאין נותן שהרי במכר לא התחדש לרמב"ם דין ע"כ ולכן לא חל המכר.

¹¹ ואולי אפ"ל שנקט "כרבא אמר ר"נ" לאפוקי גם מרבא עצמו שהקשה על מה שאמר בשם רב נחמן מקדשה במשכון. ונראה עוד שרבא עצמו חזר בו וקיבל דעת רב נחמן בניגוד לתפיסתו הראשונית בה סבר שאין חסרון מיוחד בקידושין יותר מבשאר מכר ושדינים שווה. והיינו שבתחילה סבר רבא כדעת י"א במח' התנאים בדף מ"ז (.) שבין בקידושין ובין במכר מועיל במלוה, שמכיון שבמכר כולם מודים מסתבר שה"ה לקידושין שאינם חלוקים בדינם ממכר, ולכן גם תפס שקדשה במשכון הפשט כציוור של התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליו ובכ"ז מקודשת כי לא היה לדעתו חסרון של כסף דאית ביה הנאה בקידושין (חיסרון של נותן לרבא אף למסקנה אין פה כביאורנו ברמב"ם בדין ע"כ) והקשה על רב נחמן שקבע שאינה מקודשת, אך משבאר לו רב נחמן שקדשה במשכון היינו דווקא במשכון דאחרים, ואילו בהניח משכון על המנה יש חסרון מיוחד בקידושין של כסף דאית ביה הנאה שמסיבה זו גם בקדשה במלוה אינה מקודשת משא"כ במכר מועיל וכשיטת ר"ע שהוא מרא דשמעתא זו בב"מ, וממח' התנאים אין כלל הכרח אפילו לחד תנא כי הונא חברין מוקים לה במילי אחרים ואין מח' כלל במקדש במלוה שלא מועיל, חזר לסבור כמוהו, (וכמו שהביא באמת בסוגיאן בשמו).
ועפ"י זה ניתן לבאר אף את מהלך הגמ' התמוה בסוגיא דמתנה ע"מ להחזיר שבתחילה קבעה בשם רבא שמתנה ע"מ להחזיר אינה מתנה ולא מועיל בין בקידושין בין במכר (אלא רק בתרומה) ואילו לבסוף מביאה שרבא אמר מפורש ששמה מתנה ושנאמר בשמו שמועיל במכר, שלפי דברינו ניתן לומר שקיבל מרבנותיו שבקידושין מתנה ע"מ להחזיר לא מועיל והבין שה"ה למכר, שאין חילוק ביניהם, ולכן הבין שצ"ל שמתנה ע"מ להחזיר אינה מתנה (רק בתרומה שקיבל אחרת הבין שדין מיוחד בגדרי נתינת התרומה), וכך באמת אמר כמו שהביאו בשמו, ורק מששמע מרב נחמן שיש דין מיוחד בקידושין וששונה מדין מכר חזר לומר שבודאי בכלהו קנו כשם שבתמורה, ומתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה ובאתרוג יוצא י"ח, ורק באשה לא מועיל כי יש בה דין מיוחד שאין נקנית בחליפין וצריך כסף דאית ביה הנאה, וזה כמו שהביאו למסקנה שנאמר משמו של רבא. (וע' ב"מ י' (.) תד"ה איתיביה.)

שיטת המגיד משנה

בארנו בס"ד איך הרמב"ם מחד גיסא והרשב"א מאידך גיסא הלכו בביאור סוגיא זו לשיטתייהו כל אחד בדרכו שלו, ולכאוי מדברי המ"מ שהבאנו ריש דברינו שהזכיר על הלכה זו ברמב"ם את שיטת הרמב"ן והרשב"א ולא באר שחולקים בטעם ההלכה ובדיניה, וכמו"כ כתב בה' מכירה בדין הניח משכון במכר "וראה מפ"ק דקידושין" נראה ברור שלא הלך בדרכינו זו אלא אדרבא השווה שיטתם. ונראה שאף הוא הלך בזה לשיטתו ברמב"ם, שכן למרות שבפ"ז ה"ד במח' הרמב"ם וראב"ד במכר בחוב באר שהראב"ד כשיטת הרמב"ן ורשב"א שפסקו כסוגיא דף מ"ז בקידושין וכשיטת הירושלמי, משא"כ הרמב"ם שפסק כסוגיה בב"מ שבמלוה קונה, בפ"ה ה"ד שגם שם מופיע דין מכר במלוה, במחליף דמי מכר מטלטלין במטלטלין אחרים שמועיל, הקשה המ"מ במה יקנה והא הנך מעות ליתנהו בעולם, ובאר שבבא מחמת מכר הנ"ל כאילו לא נתחייב מעולם במעות, וכאילו החליפו פרה בשור משא"כ במעות הלואה שא"א לומר כן ומ"מ יש בהם מי שפרע, א"כ מבין שבעקרון צריך לרמב"ם מעות בעין בשביל קנין, או לכה"פ שי כנס לרשות המקנה דבר מחודש ורק במחליף דמי שור בפרה וכדוי מועיל כי אין צורך במעות כי נחשב כחליפין, ולפ"ז גם בקידושין¹² החיסרון לא מצד כסף דאית ביה הנאה אלא שהמעות לא בעין או שלא נכנס לרשותה דבר מחודש, משא"כ לדברינו אין חסרון בקנין של כסף בעין כלל ורק בקידושין לא מועיל מצד שעברה הנאת המלוה ואינו כסף דאית ביה הנאה, ובמכר בחוב הא דאינו קונה לגמרי אלא רק להתחייב במי שפרע הוא משום שלא היתה משיכה אבל מצד קבלת המעות אף שלא קיבל את המעות מועיל וכלשון הרמב"ם (פ"ז ה"ד): הרי זה כמי שנותן הדמים עתה... ואעפ"י שאין מעות המלוה מצויות בשעת המכר".

ולכאוי יש להעיר מדף י"ח (.). שם איתא על דברי הברייתא "ומפדין אותה בעל כורחו" שסבר רבא למימר בעל כורחיה דאדון, א"ל אביי, מאי ניהו דכתבנא ליה שטרא אדמיה, אמאי, נקיט מרגניתא בידיה יהבנא ליה חספא. ולכאוי לפי דברינו היה צ"ל שלא מועיל שטר אף לולא היה כחספא ביחס למרגניתא של גוף האמה המשועבד, שכן אינו מועיל ככסף לקנות בו, שהרי רבא הוא דאמר ע"ע גופו קנוי וא"כ פדיונה אינו סתם פרעון חות אלא קנין. (ואמנם הסטיפלר אכן הביא מכך ראייה שכל הסיבה שלא מועיל השעבוד עצמו שבמשכון ובשטר הוא מצד שלא סמכא דעתא, משא"כ באמה שסברנו שנפדית בע"כ דאדון אין חסרון של סמכא דעתיה ולכן מצד שם כסף מועיל לקנין והחיסרון רק בגלל שהשטר כחספא ביחס למרגניתא של אמה, והוסיף עוד שזה בניגוד לסוגיא בדף ט"ז (.). שם על דברי הגמ' "אילימא דכתב ליה שטרא אדמיה היינו כסף"

¹² ונראה שלכן טרח המ"מ לבאר בענין מקודשת מדין שניהם, למה הצריך הרמב"ם אמירתו של הבעל דלא כרשב"א שהקשה עליו, שכן לפי המ"מ אין לרמב"ם דין מיוחד בקידושין במהות הקנין, ויכול לסבור בעקרון כרשב"א ורמב"ן בכל להוציא הפרט של מחליף דמי פרה בחמור שהרמב"ם פסק כסוגיא דב"מ שמועיל בכל מקרה, ולרמב"ם ורשב"א לא מועיל אלא כשקונה בהנאת המחילה מכוח הסוגיא בקידושין ד' מ"ז, והירושלמי.

הקשה הרשב"א לשיטתו: מאי קאמר היינו כסף וכי המקדש בכסף וכתב לה שטר תהא מקודשת, ובאר שדברי הגמ' הם רק בהו"א שעדיין לא ידענו שע"ע גופו קנו וא"כ אינו אלא כחוב, אבל למסקנא דאמר רבא ע"ע גופו קנוי אי כתב ליה שטרא אדמיה לא נפיק, דכסף אין כאן שטר אין כאן. והסביר הסטיפלר שלשיטתו מובן היטב כי שם מדובר שהתרצה האדון ולכן לא מועיל אף שעבוד השטר שכן לא סמכא דעתיה דאדון אלא אמנה שאותו לא קיבל) אלא צ"ל לפי דברינו באחד משני אופנים אלו:

או א. עפ"י מה שחקרו האחרונים אם אמה עבריה גופה קנוי, שיש מקום לומר שדוקא ע"ע שהותר בשפחה נחשב גופו קנוי - משא"כ אמה העבריה - פדיונה כתשלום חוב ולכן אין חסרון בכך שלא הוציא הקונה. ואכן הרשב"א עצמו כתב עפ"י הרמב"ן בדף ט"ז (:): בביאור דברי רבא שע"ע גופו קנוי שמלבד קנין הממון למעשה ידיו יש בו קנין איסור, שהרי מתירו בשפחה כנענית ולכן צריך גט שחרור.

ואף הקשה שאפילו מוכר עצמו שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית היה צריך להספיק מחילת גרעונו בלי שטר שחרור וסיים וצ"ת דהא סתמא תניא ומ"מ באמה עבריה שלא מפורש אפ"ל שאין גופה קנוי משא"כ ההיא אמתא בסוגיין מדובר בשפחה כנענית כמו שכתב הרמב"ן "שאיין ע"כ נקנה במלוה". ואף שהר"ן (בשבועות ס"ו) כתב "אמה העבריה" כבר הגיה הגרמ"פ ז"ל בספרו "דברות משה" שזה ט"ס, (וכן צ"ל במרדכי שכתב "לקנות קנין גמור בדין עבד עברי"). או ב. מכיון שמדובר בפדיון בע"כ שונה מדיני קנין שאין קנין בע"כ וכמו שכתב הרשב"א עצמו ריש מכילתין דף ב' (.). שלא מצינו קנין בע"כ מלבד תליוהו וזבין ותליוהו וקדיש.

גדר מצות "תשבתו"

קיימת קושיא מפורסמת על הרמב"ם בפ"א מהל' חו"מ ה"ג, שכתב - "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא א"כ כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אע"פ שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה ומכין אותו מכת מרדות" עכ"ל.

דהני שבקנה חמץ או חימצו עשה מעשה, אך אכתי הוי לאו הניתק לעשה: דהרי ישנו עשה ד"תשבתו", וא"כ מדוע לוקה? ועוד יותר קשה, דבפסחים צה. הגמ' אומרת במפורש (לג"י רש"י ותוס' שם) שב"י וב"י הוי לאו הניתק לעשה (ולכן הוי דומיא ד"לא תותירו ממנו עד בקר" - דג"כ הוי לאו הניתק לעשה)?! (נאמרו כמה וכמה תירוצים על קושיא זו, ננסה, בעז"ה, לסכם חלק מהם תוך כדי חלוקתם לכמה קטגוריות עפ"י ההבנה במצות "תשבתו").

ראשית נשתדל להבין את גדר מצות "תשבתו" מתוך עיון במקורות הראשוניים: בפרשת בא (שמות י"ב, ט"ו) נאמר - שבעת ימים מצות תאכלו, אך ביום הראשון תשבתו שאור מבתיכם". ואומרת על זה הגמ' בפסחים (ד: - לרבות ארבעה עשר לביעור. ובהמשך (בדף ה'). מוסיפה הגמ' - ואימא מצפרא ת"ל 'אך' חלק (רש"י - אכין ורקין מיעוטיין אלמא מקצת היום מותר ומקצתו אסור). א"כ חזינן מהכא ש"תשבתו" שייך בארבעה עשר אחר חצות אך כדי להבין במדויק את הדבר, יש צורך לעיין בשיטות הראשונים בענין.

רש"י בדף ד': מפרש בד"ה בביטול בעלמא - דכתיב "תשבתו" ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה. עכ"ל. א"כ לדעת רש"י "תשבתו" היינו ביטול. ומקשה ר"י על רש"י (בתוד"ה מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, בשאלתו השניה) הרי תשבתו אמרינן לקמן מ"אך" חלק שהוא משש שעות ולמעלה.

ואחר איסורא לא מהני ביטול? לשאלה זו ישנם שני תיוצים עקריים בראשונים: הרמב"ן מסביר בדעת רש"י ש"תשבתו" פירושו שיהא מבוטל עד חצות. (ומוסיף הוא דלכאורה זה קשה על תוס' גופא דגם לפירושם ש"תשבתו" היינו ביעור חייבים להגיע לאותו פי', דהיינו שהתורה ציותה שיהא מבוטל קודם חצות, דאחרת איך ייתכן שהתורה ציותה לבאר לאחר זמן איסורו, הרי בינתיים עד שיבער - עובר עליו! ועוד נדון בזה לקמן, בעז"ה). אלא דאכתי לא ברור בדיוק מהי מצות "תשבתו" ומתי וכיצד מקיימים

אותה לרש"י אליבא דהרמב"ן - האם בביטול קודם שש קיים המצוה, או בזה שאין לו חמץ לאחר שש מקיים המצוה? ייתכן שהדברים יתלבנו לקמן בעז"ה.

הריטב"א מסביר בדעת רש"י, ש"תשביתו" אף ביטול במשמע, אך בודאי שמסכים רש"י שעיקר הקרא קאי על ביעור (ורק אם אנוס ולא ביער, סגי ליה בביטול). ומה שאמרה הגמ' "אך" חלק היינו רק על הצד שתשביתו היינו ביעור. יוצא שרש"י סובר בעצם כתוס', אלא שמוסיף גם ביטול במשמעות הפס'. ולקמן כאשר נבאר את שיטת התוס', ננסה להבין האם רש"י דומה להם בדיוק או לא.

בכדי להבין יותר את דעת רש"י, אליבא דשיטת הרמב"ן, יש צורך לענות על השאלה שהוצגה לעיל ביחס להסברו - מהו בדיוק קיום ה"תשביתו"? והנה ניתן להבין שהשבתה בארבעה עשר קודם חצות (ביטול בלב) היא קיום המצוה, וניתן להבין שקיום המצוה הוא במה שאין לו חמץ לאחר חצות היום. הר"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל בהגהותיו לרמב"ן הסביר שכוונת הרמב"ן בדעת רש"י, שמקיים המצוה בהשבתה שקודם חצות, וכך גם כתב החזו"א בהל' פסח סי' קכ"ד לדף כז' ע"ב-דאפשר שמקיים בזה מ"ע בפועל (וזה כוונת הכלבו שהביאו הפוסקים), ותהיה מ"ע זו רשות, שאם קיימה עשה מצוה ואם חיסר לא עבר על מצוה עכ"ד. אלא שיש להוסיף, שאם לא ביטל או ביער את החמץ בי"ד קודם חצות-עובר כל רגע¹ ורגע לאחר חצות על עשה דהשבתה כפי שמשמע מהחזו"א שם אכן נראה פשוט, דהא החמץ אינו מושבת.

ניתן אפילו שבהשבתת החמץ בפסח יקיים עשה בשב ואל תעשה, דהיינו בעובדה שאין לו חמץ (אך לא יקיים בקום ועשה, דהרי לרש"י אליבא דהרמב"ן "תשביתו" הוי ביטול בלב וזה שייך רק קודם זמן איסורו), ואז תשיבתו כולל שני דברים: לבטל קודם חצות בי"ד, ושלא יהיה חמץ אחר חצות עד סוף הפסח. יעוין בזה לקמן בדברי רבי חיים והמנחת חינוך, ואכתי לשם השלמת ההבנה הזאת ברש"י, שומא עלינו להביא את דברי רש"י בדף צ"ה. שבמפורש מבין שבי" וב"י הוי לאו הניתק לעשה, ולכאורה לפי הדברים לעיל אין זה מסתדר כ"כ, הרי הקום ועשה הוא רק בי"ד קודם חצות - אך לאחר מכן רק עוברים על עשה ד"תשביתו" ואולי מקיימים מ"ע בשב ואל תעשה, בזה שהחמץ מושבת, אל אין זה מנתק לאו?

אך המדייק שם ברש"י ימצא תשובתו בצידו, שכן בדף צ"ה. בד"ה ולא יראה, אומר רש"י - "ואם נראה תשביתוהו, לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד". עכ"ל. דמשמע מדבריו (כפי שגם הבין הריפ"פ על הרס"ג מ"ע נ' בשיטת התוס') שאין זה ניתק לעשה מצד עשה דתשביתו, אלא מצד שהלאו מנתק את עצמו, דבכדי שלא ימצא צריך להשבת. (ואפילו אם נאמר שאיכא עשה דתשביתו לפי רש"י כל הפסח בשב ואל תעשה - עדיין אין זה מספיק לנתק הלאו, כפי שנראה לקמן).

ברם לכאורה עדיין ישאר רש"י אחד קשה לפי כל ההבנה לעיל, וזהו הרש"י בדף ס"ג. על המשנה השוחט את הפסח וכו'. ששם יש חילוק דיני בין הפסח בי"ד לבין הפסח בתוך המועד, אלא שבשני המקרים איכא גווי שחייב, אך הבעיה היא שלגבי ארבע עשר

¹ ויש דפלגי בזה ויעויין בדברי יחזקאל סי' י' אות ג' (נב).

רש"י לא הסביר במה "חייב", ואילו לגבי בתוך המועד כתב רש"י (בד"ה חייב) - וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא ואיכא מלקות נמי דשחיטה, עכ"ל. וקשה מדוע התמהמה רש"י לתוך המועד, ולא פי' כן כבר ב"ד? ואמנם בשדי חמד חלק ז' מערכת חו"מ סי' ה' אות כב' הביא בשם אבד"ק פונביטז שתי שרש"י סובר שאין עשה דתשביתו בתוך הפסח, אלא רק ב"ד לאחר חצות עד הלילה, וממילא ב"ד הוא לאו הניתק לעשה ולא לוקין, לכן רש"י לא פי' כן במשנה אך בתוך המועד שאין עשה דתשביתו - לא הו' ניתק לעשה ולוקין. ברם לפי הדברים דלעיל, אין תי' זה מובן כלל, דממ"נ אי 'תשביתו' חל גם בפסח הרי שהוא צריך לחול באותה צורה כמו שנוהג בערב פסח לאחר חצות - דהיינו שעובר על עשה אם יש לו חמץ, ואם אין לו - מקיים העשה בשב ואל תעשה, ואם אין 'תשביתו' כל הפסח, אכתי ה'תשביתו' של ערב פסח לאחר חצות הוא לא בקום ועשה שהרי רש"י סובר ש'תשביתו' הוא ביטול בלב בלבד (אליבא דהרמב"ן) וא"כ כיצד זה מנתק הלאו?! וגם א"א להסביר שרש"י מתכוון פשוט, שאין לאוים דב"י וב"י בערב פסח אלא רק בפסח עצמו, שכן הוא עצמו כתב בדף ד' ד"ה בין לר"מ בין לר"י שאיכא לאוים דב"י וב"י גם בערב פסח. ואכן השדי חמד שם אות י', הביא שהרב מוהר"ן טריבטש נשאר בצ"ע על סתירה זו בין שני פירושי רש"י. ויעויין בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא או"ח סי' צ', שכתב יישוב לרש"י זה, ע"ש. (ואולי ניתן לומר, שהיות ועיקר הלאו דב"י וב"י הוא בפסח עצמו, לכן הזכיר זאת רש"י רק בתוך המועד. עד כאן שיטת רש"י אליבא דהרמב"ן, ודעתו של הריטב"א בשיטת רש"י תתבאר בהמשך. בתוס' רואים שיטה אחרת מזו של רש"י. שכן בדף ד': ד"ה מדאורייתא ביטול בעלמא סגי, אומר ר"י ש'תשביתו' היינו ביעור ולא ביטול. ומתוך שאלתו על רש"י, וכן מתוך דבריו בתוס' שם (ד"ה וכתב אך ביום הראשון) שכתב - "הא תשביתו הבערה היא, ולא צוה הכתוב לשורפו אלא לאחר איסורו", מוכח ש'תשביתו' הינו עשה המקויים בקום ועשה לאחר חצות, והרי זה מתאים בדיוק לדרישת הפס' "אך ביום הראשון תשביתו" - "אך חלק", ומחצות ואילך מקיים 'תשביתו'. ומה שהקשה הרמב"ן על התוס', דאיך יתכן שיבער לאחר זמן איסורו הרי בינתיים עובר על איסור?² מתורץ הדבר ע"פ דברי ר"י עצמו בתוס' בדף כ"ט: ד"ה רב אשי אמר, דשם דעתו הוא דהמשהה חמץ ע"מ לבערו היות והו' לאו הניתק לעשה - אינו עובר עליו באותה שהיה, ולכן שפיר י"ל שמצוות 'תשביתו' היא ביעור לאחר חצות, וכגון שמשהה ע"מ לבערו. ואין זה דומה לשיטת תוס' ר"פ בדף ד': שכתב קצת אחרת - דהמחזיר אחריו לבערו אינו עובר, דמשמע שצריך להיות ממש עסוק בענין הביעור ולא סתם שדעתו לבערו, וזה

² וצ"ל שהרמב"ן ידע שלתוס' ישנו איסור ב"י וב"י לאחר חצות דאחרת מה פי' "עובר עליו" - הרי אם אין עדיין ב"י וב"י - אין איסור שהיה (וא"א לומר שכונתו ל'תשביתו', דהרי זה מה שבא לקיים ע"י "הביעור"!) ואולי למד זאת מתוד"ה וכתב אך ביום הראשון שהקשו על רש"י - שהרי צווה הכתוב לשורפו לאחר זמן איסורו משמע שיש איסור לאחר חצות (וק"ק לומר שלשיטתו שיש ב"י וב"י הם מקשים דהרי הביעור הוא לשיטתם דווקא). ואף מתוס' ר"פ מוכך שסובר שיש ב"י וב"י לאחר חצות, וכפי שיבואר לקמן בעז"ה.

דומה יותר למשנה בכלאים פ"ה מ"ו שבהליכתו אין הכלאיים נאסרים, כי עוסק בעקירה. (ולאור זאת קצת קשה על החזו"א, שבהל' פסח סי' קי"ח סקי"ז פי' את ר"י בדף כ"ט: בדיוק כמו ר"פ בדף ד': שמחזר אחר עצים לבערו, ועוד מוסיף ושואל שלפי ר"י יוצא שמותר לאדם לקנות חמץ ע"מ לבערו מיד, וכן מותר להשהות החמץ לאחר שש ע"מ להתחיל בביעור מיד, ומקשה שלא משמע הכי מתוסי' בדף י"ב: ד"ה ניכול, שמשם משמע שצריך להיות מושבת קודם שש, ולכן מסביר שאין להשהות כיוון שהחמץ היה בידו מקודם. אך דבריו (שנאמרו על התוסי' בדף כ"ט:) אינם מתאימים לתוסי' בדף ד': כי לשיטתו תחזור קושיית הרמב"ן על התוסי' - כיצד מקיים "תשביתו" בביעור לאחר זמן איסורו, הרי בינתיים עובר (וקיים איסור להשהות אפילו אם מחזר אחריו לבערו) וצ"ל ש"תשביתו" היינו שיהא מושבת עד חצות וא"כ מה מקשים על רש"י?! ועוד - כיצד יפרנס את ר"י בתוסי' באותו עמוד בד"ה וכתוב אך ביום הראשון?! אלא לכאורה צ"ל שהתוסי' בדף ד': ד"ה מדאורייתא וכן בתוסי' באותו עמוד ד"ה וכתוב אך וכן התוסי' בדף כ"ט: ד"ה רב אשי אמר הם כולם בשיטה אחת (ובאמת הם כולם ר"י), ואילו התוסי' בדף י"ב: ד"ה ניכול הוא דומה לשיטת רש"י והרמב"ן).

אלא שכל זאת הוא לגבי ערב פסח לאחר חצות אך מהי שיטת תוסי' לגבי "תשביתו" בתוך הפסח? לכאורה מצינו התייחסות לזה בתוסי' בדף צ"ה. ד"ה בפרטיה קא ממעט, דשם אומרים תוסי' - כאן משמע כמו שפירש ר"י בכל שעה דלא יראה הוי ניתק לעשה, עכ"ל. דמשמע דאיכא עשה ד"תשביתו" גם בתוך הפסח לנתק הלאו דב"י ובי"א אך אין זו ראייה מוכרחת, דהנה הריפ"פ על הרס"ג במצות עשה נ' כתב, דמה שהתוסי' סוברים שב"י ובי"א הוי ניתק לעשה בתוך הפסח, היינו רק מכח הלאו עצמו - דכדי שלא יראה חמץ צריך לבערו, אך אין זה מכח העשה ד"תשביתו" (בדומה להסבר לעיל בשיטת רש"י). וא"כ יוצא דלדעת ר"י בתוסי' - איכא עשה ד"תשביתו" בקום ועשה בערב פסח לאחר חצות, אך זה עד הלילה - ומשם עד סוף הפסח ליכא עשה של ד"תשביתו" בקום ועשה, ובכל זאת ב"י ובי"א הוי לאו הניתק לעשה מצד - בעמוד והשבת קאי.

ויש עוד להוסיף, דמסברא נראה דגם לשיטת תוסי' יעבור על עשה ד"תשביתו" כל ימי הפסח, כיוון שיש לו חמץ שלא הושבת בערב פסח, אך לשיטתם ייתכן שאין אפילו קיום עשה בשב ואל תעשה בזה שהחמץ מושבת בתוך הפסח כיוון שהפסי' "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" מתפרש כולו על היום הראשון לאחר חצות - שישבות בקום ועשה, ולהמשך הפסח אין ריבוי לקיים העשה, אך אכתי מאוד נראה שיעבור על העשה כל הפסח, ואם יבערו יבטל מעליו איסור העשה (כמו שמבטל מעליו הלאום דבי"א ובי"א).

ועוד נותר לברר לאשורה את שיטת רש"י אליבא דהריטב"א, שכתב דרש"י מודה ש"תשביתו" פירושו תבערו, אלא שכולל גם ביטול בלב. ובזה בא לתרץ את קושיית התוסי' על רש"י מדרשת הגמ' "אך" חלק הרי אין ביטול לאחר זמן איסורו? אלא אומר הריטב"א - "ויאך" חלק אביעור לחוד קאי", דביעור בשרפה נעשה לאחר חצות. ולכאורה צ"ל דגם רש"י סבור כמו ר"י, שהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו, דאחרת לא מובן כיצד צוותה התורה לבער לאחר זמן איסורו - הרי בינתיים עובר על איסור? (ולרש"י פשוט שיש ב"י ובי"א לאחר חצות, שכן בדף ד'. ד"ה בין לר"מ בין לר"י כתב

רש"י - "חמץ אינו אסור מן התורה בבל יראה ובאכילה אלא משש שעות משעברו שש שעות", משמע שמאז מתחיל איסור בל יראה). אלא שזה קצת קשה לומר, שכן השאגת אריה בסי' פ' ד"ה ודע, הוכיח שלדעת רש"י אפילו המשהה חמץ ע"מ לבערו עובר עליו בנתיים עד שיבער (אע"פ שגם רש"י סובר כמו ר"י - שב"י ובי"י הוי לאו הניתק לעשה).

הוכחתו הראשונה היא מרש"י בדף ו' ע"א - הגמ' שם אומרת: אר"י א"ר הבודק צריך שיבטל, ופריך מ"ט אי נימא משום פירורים - הא לא חשיב, א"ר גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויא, וכי משכחת לה לבטלה? ומשני דילמא משכח לה לבתר איסוריה ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטלה. ופרש"י - ודעתו עלויה: חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשרפה ומשהה אפ"י רגע אחד ונמצא עובר על ב"י ובי"י.

אבל משביטלה אינו עובר, דלא כתיב אלא תשביתו, עכ"ל. מדייק מכך השאג"א - מדכתב וחס עליה לשרפה ומשהה אפ"י רגע אחד, משמע אע"פ שמבערה בטר הכי מ"מ עובר עליה בשהה רגע א'. (ואמנם לכאורה יש להעיר על הוכחתו זו, דהרי במפורש מדובר כאן באדם שמשעה שלא ע"מ לשרפו, אלא משום שחס עליה, והרי בזאת גם התוס' מודים שעובר עליה בבי"י ובי"י? אך בהמשך מסביר השאג"א, שלדעתו הפ"י הנכון שברש"י כאו הוא - שבוודאי כוונתו לבערו, דהרי לאו ברשיעי עסקינן, אלא ה"ק מתוך שחס עליה לשרפה משעת מציאה ועד שעת שריפה עובר עליה בבי"י ובי"י). והוכחה שניה - מדף ו'. שפרש"י על דברי הגמ' - המוצא חמץ ביו"ט כופה עליו את הכלי - שעל ב"י לא עבר דהא בטלו בלבו מאתמול. מדייק השאג"א - משמע דכל היכא שלא בטלו עובר בבי"י, אע"פ שדעתו לבערו במוצאי יו"ט. משתי ראיות אלו מוכח, שישנה מח' ברורה בין רש"י לתוס' (ר"י). לפי רש"י לאו הניתק לעשה מנתק רק את עונש המלקות, לא את הלאו עצמו, ולעולם נשאר שעבר על הלאו (כמו לאו שאין בו מעשה - שנחשב שעבר על הלאו, רק שאינו לוקה עליו), ואילו לתוס' (ר"י) העשה מנתק גם את הלאו עצמו למפרע, ויוצא שלא עבר על איסור כלל (שלא כמו לאו שאין בו מעשה וכנ"ל).

[ואין להקשות על שיטת רש"י כאן, מדבריו עצמו בריש פ' איזהו נשך, שבב"מ דף ס"ב. ד"ה פוטרין את המלוה, כתב רש"י - מן הלא תעשה ומן המלקות והתם מיירי בלאו הניתק לעשה, ומשמע שלרש"י גם הלאו עצמו מתבטל? שכן הפנ"י שם הסביר, שאין הכרח מכאן לשיטת רש"י בכלל, דייתכן שדוקא כאן בותב זאת רש"י, כי המדובר בלאו של ריבית, והתם האיסור נובע מחמת "וחי אחיך עימך", ולכן ברגע שמחזיר - אין כאן לאו מעיקרו]. וא"כ, לאור כל הנ"ל, כיצד נתרץ את שיטת רש"י, אליבא דהריטב"א? ואולי נצטרך לומר, שרש"י יסבור כמו תוס' ר"פ - שהמחזר אחריו לבערו - אינו עובר, דהיינו שממש עוסק בשריפה (בחיפוש עצים, או בהכנת השריפה עצמה וכדו'), ולא שסתם דעתו לבערו. והשתא אין ההיתר נובע מכך שבלאו הניתק לעשה - העשה מנתק גם את הלאו עצמו, אלא זהו היתר אחר - שהעוסק במצוה נחשב כתחילת עשיית המצוה עצמה, והוי כמבוער.

ומעתה ננסה בעז"ה, לברר מהי הגדרת מצוות "תשביתו" לפי הרמב"ם. והנה ישנם שלושה מקומות עקריים שבהם התייחס הרמב"ם למצווה זו:

סה"מ מ"ע קנ"ו. (ב) פרטי המצוות בהקדמה להל' חו"מ ביד החזקה.

פ"ב מהל' חו"מ ה"א וה"ב . ונפרטם אחת לאחת.

בסה"מ מ"ע קמ"ו כותב הרמב"ם - היא שצונו לבער חמץ מבתינו ביום ארבעה עשר מניסן וזו היא מצות השבתת שאור. והוא אמרו יתברך "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". עכ"ל. ובגרסתו של הרב קאפח (ברמב"ם לעם - הוצאת מוסד הרב קוק) כתב קצת אחרת - הצווי שנצטוו להסיר את החמץ מרשותינו ביום י"ד בניסן - וזוהי השבתת שאור. והוא אמרו יתעלה "ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", וחכמים קוראים לה ג"כ "ביעור", כלומר: ביעור חמץ, וכו'. עכ"ל. [ובהערות באות פ"ד צו"י, שהרמב"ם כאן לא הזכיר ש"תשביתו" זהו ביטול, כשיטתו במשנה תורה. וצ"ל שבספר המצוות דבר הרמב"ם על חמץ ידוע, שאז צריך ביעור ממש, וכמו שישנה גירסא בדפוס רומי - "שיסיר החמץ הידוע לו, מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בליבו". אלא שאכתי יש להבין מדוע השמיט הרמב"ם ביטול בלב בטה"מ]. בכל אופן משתי הגירסאות משמע ש"תשביתו" הוי ביום י"ד, ואין רמז לתשביתו בכל הפסח. והנה בפרטי המצוות לרמב"ם בהקדמה להל' חו"מ מ ביד החזקה כותב הרמב"ם המצווה ב' - "להשבית שאור ביום ארבעה עשר". וברמב"ם בהוצאת "פרנקל" הגירסא היא - "להשבית שאור מארבעה עשר". וזהו כבר הבדל משמעותי, דלפי הגירסא בכל שאר דפוסי הרמב"ם - שוב מקבילים הדברים לטה"מ, דהמצוה היא מערב פסח, אך לפי גירסת רמב"ם-פרנקל לכאורה ישנה מצוה החל מערב פסח, וכלה בסוף פסח! אלא שבשינויי נוסחאות על אתר כתבו, שזוהי הג"י בכת"י תימניים וברוב דפו"י וכ"ה בכת"י שהרמב"ם חתום עליו הסדר המצוות שבראש החיבור. ואילו במ"מ פ"ג ה"ח ובקצת כת"י בקצת דפו"י ובדפו"י ו"ו הג"י היא "ביום ארבעה עשר". ולכאורה, לאור השוואה לשאר המקומות ברמב"ם נראה שזוהי הג"י הנכונה.

ולבסוף במשנה תורה בעצמו כותב הרמב"ם בפ"ב מהל' חו"מ ה"א - מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר "ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר. ובה"ב כתב - ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישום בליבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר, וכדבר שאין בו צורך כלל. עכ"ד. ושוב גם מכאן משמע שמצוות "תשביתו" היא בארבעה עשר, וקיומה הוא ע"י ביטול בלב. ועוד יותר ניתן ללמוד מהרמב"ם במשנה תורה, שהמצוה מתקיימת ע"י הביטול עצמו קודם שש שעות, שכן כך כותב הרמב"ם - "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו...", ולכאורה הוי כמו ההסבר של הגרא"ז מלצר ושל החזו"א בשיטת רש"י אליבא דהרמב"ן, שהמצוה היא בביטול קודם זמן איסורו, ו"אך" חלק פירושו שצריך לדאוג להשבית קודם חצות כי מחצות ואילך מתחיל הזמן האסור [ודרך אגב, זה מדויק ברש"י בדף ה'. ד"ה "אך" חלק, שכתב - אלמא מקצת היום מותר ומקצתו אסור", ולא כתוב שהמצווה מתקיימת במקצת היום]. ואכן מתאים הדבר, לאור העובדה שרש"י והרמב"ם מסכימים ביניהם ש"תשביתו" זהו ביטול בלב (דלא כתוס').

אך מחוייבים אנו להוסיף גם בדעת הרמב"ם את ההערה שהוספה לעיל בשיטות רש"י ותוס', שעוברים על "תשביתו" גם לאחר שש שעות, ואפילו כל הפסח. ונסביר זאת: השאגת אריה בסי' פ' מקשה קושיא עצומה על שיטת הרמב"ם שסובר שכאשר עשה מעשה בפסח (כגון בקניה או בחימוץ) - לוקה על ב"י וב"י. דהנה איתא בגמ' ביצה דף ז' מח' ב"ש וב"ה לגבי השיעורים: "ב"ש סוברים שחמץ בככותבת ושאר בכזית, ואילו ב"ה סוברים שזה וזה בכזית. ואמרינן בגמ' - מ"ט דב"ש? א"כ לכתוב רחמנא חמץ ולא בעי שאור, ואנא אמינא מה חמץ שאין חימוצו קשה בכזית, שאור שחימוצו קשה לכ"ש? שאור דכתב רחמנא ל"ל? לומר לך שיעורו של זה לא כשיעורו של זה, וב"ה צריכא וכו'. ופריך - וב"ש לית ליה הא דאמר ר' זירא פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ לומר לך זהו שאור זהו חמץ? ומשני - לענין אכילה כ"ע לא פליגי, כי פליגי לענין ביעור - ב"ש סברי לא ילפינן ביעור מאכילה, וב"ה סברי ילפינן ביעור מאכילה. ע"כ דברי הגמ'. מקשה השאג"א - אם נכון הוא כדעת הרמב"ם, שיש היכי תימצי שלוקים על ב"י וב"י, א"כ מאי קאמר "ליכתוב רחמנא חמץ" וכו' הא קי"ל במס' מכות (דף ה'):

דאין מזהירין מן הדין לכו"ע?! ונלע"ד להוסיף, דהקושיא איננה רק מדברי ב"ש, אלא אותה קושיא יכולה להשאל אף מדברי ב"ה בסוגיא זו, דהרי הם אינם מתרצים כנגד ב"ש - "אין מזהירין מן הדין" אלא מתרצים "צריכא..." - משמע שגם לדעתם אין כאן ענין למלקות?! מתרץ השאג"א, שהרמב"ם לשיטתו, שכתב בפ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"א - מכלל שנאמר "וכל בהמה מפרסת פרסה" וכו' שומע אני שכל שאינה מעלה גרה ומפרסת פרסה אסורה, ולא הבא מכלל עשה - עשה הוא והגמל ובחזיר... נאמר "את זה לא תאכלו" וכו' הרי למדת שהן בלא תעשה, ואע"פ שיש בהן סימן אחד, וכ"ש שאר בהמה טמאה וחיה טמאה שאין בה סימן כלל, שאיסור אכילתם בלא תעשה יתר על עשה הבא מכלל "אותה תאכלו". ובה"ב - לפיכך כל האוכל מבשר בהמה וחיה טמאה כזית לוקה מן התורה. עכ"ל.

וגם כאן נשאלת אותה שאלה - כיצד קבע הרמב"ם שלוקים על בהמה שאין בה שני סימנים מתוך הכ"ש - הרי אין מזהירין מן הדין? וכבר עמד על כך המ"מ, ותי' - היות ואלו כבר נאסרו בלאו הבא מכלל עשה מן התורה בביאור, אזי אפשר ללאו שלהם לבוא מק"ו. [ובמשנה למלך שם העיר, שדבר זה מפורש ברמב"ם עצמו בסה"מ מל"ת קע"ב. וכוונתו ללשון הרמב"ם שם - "נמצאת מצות עשה שהן מן הכתוב, ומצות לא תעשה מקל וחומר, אבל הק"ו זה אמנם הוא לגלוי מילתא בעלמא..." והוסיף עוד המשנה למלך שהרמב"ן בהשגותיו לשרש השני של הרמב"ם סתר זה העיקר מראיה מפורשת בספרי (פ' קדושים) גבי אחותו מאביו ומאמו].

וא"כ, מסביר השאג"א, אין כלל תמיהה על הרמב"ם, שהרי גם לגבי ב"י וב"י איכא עשה ד"תשביתו" כל ימי הפסח, וממילא ניתן להזהיר מן הדין. ומוסיף עוד השאג"א, שנראה לו שהתוס' חולקים על עקרון זה של הרמב"ם (וכבר קדמו המשנה למלך שם, שהביא בדיוק אותה ראייה מתוס'), שכן בפסחים דף מ"א. איתא - תניא התם "במים" אין לי אלא מים, שאר משקים מניין? אמרת ק"ו מה מים שאין מפיגים טעמם אסור, שאר משקים שמפיגין טעמן לא כ"ש! רבי אומר - "במים".

אין לי אלא מים שאר משקין מניין? ת"ל "ובשל מבושל" מ"מ. ואמרינן - מאי בינייהו. איכא בינייהו צלי קדר וכתבו שם התוס' בד"ה איכא בינייהו - וא"ת והיכי ילפינן שאר משקין מק"ו הא אין מזהירין מן הדין? וי"ל דהאי ק"ו אינו אלא מגלה דבישול דקרא איירי אפילו בשאר משקין. והרי בתחילת אותו תוס' עצמו, כתבו התוס' - "אבל לכו"ע פסול הוי, ועשה נמי אית ביה דצלי מחמת דבר אחר הוא ואיכא עשה ד"כי אם צלי אש" ע"כ. ואם היו התוס' סוברים כמו הרמב"ם, שכאשר איכא עשה - מזהירין מן הדין, לא היה צורך לתרץ כפי שתירצו בסוף התוס'. מכאן שחולקים על עיקרון זה. [ונלע"ד להוסיף ראיה נוספת שזוהי אכן דעת התוס', דהנה בפסחים דף ק"כ. בד"ה "כל בן נכר" הקשה התוס' על צריכותא מסויית בגמ' - והא אין מזהירין מן הדין? אע"פ שאיכא עשה התם לגבי ערל]. אך אין זה מהווה קושיא על תוס' מהגמ' בביצה דף ז' שהרי התוס' סוברים שב"י וב"י הוי לאו הניתק לעשה, וא"כ ממילא לא לוקים עליהם בשום גווי (למעט מקרה שהשאג"א מביא שם בהמשך, ונשאר בגללו בצ"ע על תוס'), ואין בעיה של אזהרה מן הדין.

ברם, השאג"א הוסיף בענין זה משפט השיך לעניינינו - כדי לתרץ את הרמב"ם, אמר - שאיכא עשה ד"תשביתו" כל ימי הפסח. ואמנם, השאג"א בוודאי יכול לכתוב זאת לשיטתו בסי' פ"ב, כפי שיבואר לקמן בעז"ה. אך לאור מה שהתברר לעיל, לכאורה אין מקום לכל התי' הזה. דאם נאמר שלפי הרמב"ם אין "תשביתו" כל ימי הפסח, א"כ הדרא קושיא לדוכתא - כיצד מזהירין מן הדין?

וכאן אנו מגיעים לתוספת מסויימת בגידרה של מצות "תשביתו", דהנה, מלבד העובדה שניתן לקיים מצות "תשביתו" בדרכים שפורטו לעיל, ישנו ג"כ ענין של לעבור על מצות "תשביתו", דהיינו שכל שלא משבית את חמצו-עובר העשה זה (וכפי שנרמז לעיל בדעת רש"י ותוס'). ולכאורה ניתן להוכיח שהרמב"ם אכן סובר, שכל ימי הפסח עוברים על עשה ד"תשביתו", אע"פ שאין יכולת לקיימו (שכן הקיום שלו נעשה בערב פסח, כדלעיל) וניתן לסלק זאת ע"י השבתת החמץ, בדיוק כמו שמסלקים בכך את הלאוים של ב"י וב"י ואמנם, לא מצינו עשה כזה - שרק עוברים עליו, וא"א לקיימו (מלבד לאו הבא מכלל עשה, שהוי עשה, ואפשר רק לעבור עליו - לא לקיימו, אך התם מובן הדבר, כי הוא בא בצורת לאו), אך אין זה מדוייק כאן, כי הרי ניתן לקיימו בערב פסח, ומה שעוברים עליו כל הפסח, היינו משום שלא השביתוהו בערב פסח.

והראיה לזאת בדברי הרמב"ם עצמו, היא מהגירסא שיש לנו בסה"מ לרמב"ם בתרגומו של הרב קאפח שליט"א, שבסוף מ"ע קכ"ו כתוב - ובגמרא סנהדרין מגמ' דבני מערבא (ירושלמי סנהדרין פ"ה ה"ג) אמרו: חמץ חייבין עליו עשה ולא תעשה, עשה על ביערו - דכתיב "תשביתו שאור מבתים", לא תעשה - דכתיב "שאור לא ימצא בבתים". עכ"ל. והנה צריך לברר מתי חייבים גם בעשה וגם בל"ת, הרי "תשביתו" איכא דוקא בערב פסח, וב"י איכא דוקא בשבעת ימי הפסח (לפי חלק ממפרשי הרמב"ם בפ"ג מהל' חו"ם ה"ח, וגם לחולקים וסוברים שאיכא ב"י וב"י לפי הרמב"ם משש שעות ולמעלה, ק"ק לומר שהרמב"ם בסה"מ דיבר דוקא על שש שעות ולמעלה עד שתחשך), וקשה לומר ש"חבין עליו" - היינו שאיכא זמן שעוברים העשה, ואיכא זמן שעוברים בל"ת שכן

בירושלמי שם משמע שמדובר בגווני שעוברים על שניהם יחד לכן, י"ל שאע"פ שאין קיום עשה ד"תשביתו". כל ימי הפסח לפי הרמב"ם, אך בכ"ז עוברים על העשה כל ימי הפסח, עם אפשרות לסלקו. והדברים מדוייקים מאוד בלשון הרמב"ם בסה"מ שם, דבתחילת המצוה כתב "הצווי שנצטוינו להסיר את החמץ... וזוהי השבתת שאור" (קיום המצוה), ובסוף כתב חמץ חייבין עליו עשה ול"ת... " (עבירת המצוה).

ומעתה חוזרים אנו לתירוצו של השאג"א, שאכן היות ועוברים על עשה ד"תשביתו" כל ימי הפסח, אזי אפשר גם להזהיר מן הדין (כמו הדוגמא ממאכלות אסורות שעוברים על הלאו הבא מכלל עשה). [אע"פ שהשאג"א בעצמו התכוון קצת אחרת, לשיטתו כדלקמן].

וא"כ בחזרה לשאלה שבה פתחנו דיון זה - כיצד כותב הרמב"ם לוקים על ב"י וב"י היכא שעשה מעשה, הרי זהו לא הניתק לעשה? והנה לאור הנ"ל, השאלה כלל לא מתחילה והרי התברר, שאין עשה ד"תשביתו", לפי הרמב"ם (ואולי ה"ה לכל הראשונים) כל ימי הפסח, אלא רק בערב פסח, לגבי קיומו בפועל, ואיכא רק ענין של לעבור על העשה הזה. וממילא אין לדבר על ניתוק הלאו (והרמב"ם לא סובר כרש"י, שהלאו מנתק את עצמו). ומה שאיתא בגמ' פסחים צ"ה, בהדיא שהוי לאו הניתק לעשה זהו רק לגירסת רש"י ותוס' בגמ' התם, אך יעויין ברבינו חננאל במקום (ריש צ"ה): שגורס - "דהא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, וזה לאו שאין בו מעשה". ומאוד ייתכן שהרמב"ם ג"כ גרס הכי הגמ' ולכן גם חילק, בפ"א ה"ג מהל' חו"מ, בין היכא שעשה מעשה לבין היכא שלא עשה מעשה ודו"ק.

ומעתה נותר רק להעיר, שהדברים הנ"ל (בהסבר דעת הרמב"ם, לפחות) אינם מתישבים עם רוב גדולי האחרונים שדנו בנושא, ולכן צריך עוד להתיישב בדבר. שכן, כפי שכבר כתבנו השאלה הנ"ל על הרמב"ם נשאלה ע"י הרבה מגדולי העולם, ומה קטגוריות של תשובות ניתנו לה. וניסקור אותם בקצרה:

ישנם אחרונים שמשמע מהם שאיכא עשה ד"תשביתו" (לפי הרמב"ם) כל ימי הפסח, ממש כמו כל עשה אחר בתורה, וממילא קשה מאוד מדוע לוקים הרי הוי ניתק לעשה. ותירצו זאת בכמה אנפי. הנודע ביהודה כתב חריף מאוד לצד שאלה זו, וזאת במהדורא תניינא חאו"ח סימנים סי', ס"א (וגם צידד בה במהדורא קמא חוא"ח סי' כ'), וז"ל: הנה מעולם לא נסתפק אדם בזה דעשה זו שייכא כל ימי הפסח, ומה דהוכיח זה מדפסק הרמב"ם שלוקה על בל יראה, ואם איתא שיש בו עשה א"כ הוא לאו הניתק לעשה, בשביל קושיא זו לא נחליט דבר המנגד לכל הראשונים, וכבר נתלבט שלטי הגבורים על קושיא זו. ומה לי לפלפל אם עשה זו שייך בכל החג אשר זה פשוט ואין צריך ראייה, ואעפ"כ להפיק רצונו אביא ראייה מדברי הרמב"ם עצמו... עכ"ד. א"כ, משום מה, היה פשוט לנו ב"י מאוד, שאכא עשה ד"תשביתו" כל ימי הפסח, ואפילו לא טרח לתרץ הרמב"ם הקשה, בטענה שכבר עמדו על כך רבים. וגם הראיה שמביא הנוב"י בהמשך נראית מעט קלושה, לאור הראיות שהובאו לעיל בדיון זה. שכן ראייתו היא מכך שהרמב"ם פוסק שהמוצא חמץ בפסח צריך לברך קודם שמבערו, ואם לא היתה מצוה בפסח, כיצד שייך לברך? ולכאורה, ניתן לומר בדיוק כמו שמשיב לו השואל (הר"ר וואלף

באסקעוויץ), שמדרבנן איכא מצוה לבער חמץ (וכפי שכותב הרמב"ם בעצמו, בפ"ג מהל' חו"מ הי"א, לאחר שכל הפרק מדבר על בדיקה דרבנן - "כיצד ביעור חמץ? שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים"...). ועל זה שפיר ניתן לברך.

אך גם את זאת דחה הנוב"י בסי' ס"א, וצ"ע על דחייתו. ולכאורה, השאלה הגדולה ביותר על שיטתו של הנוב"י בדעת הרמב"ם, היא מהיכא ילפינן שאיכא "תשביתו" כל הפסח, הרי בפס' כתוב במפורש - "ביום הראשון"? אלא שאת זאת כבר בי' הנוב"י במהדורא קמא האו"ח סי' כ' באמרו, שכשם שהגמ' עשתה גז"ש "שאור, שאור" בין בל יראה לבל ימצא (בדף ה'), ומחדש הנוב"י שישנו מקום שלישי שנאמרה מילה זו "ביום הראשון תשביתו שאור מבתים", וגם את זאת ניתן להכניס לגז"ש, וממילא - כמו שעוברים על ב"י ובי" כל ימי הפסח, כך גם איכא עשה ד"תשביתו" כל ימי הפסח (ובזה גם מסביר הנוב"י את דעתו אליבא דהרמב"ם - דאיכא ב"י ובי" משש שעות ולמעלה בערב פסח, משום שמכח גז"ש זו ילפינן שב"י ובי" שייך היכא ש"תשביתו" שייך). אך לענ"ד דהוי דוחק (עד שהוא עצמו כותב - "ולא ראיתי מי שהרגיש בדבר זה"), וצ"ע. ודברים דומים מאוד נכתבו גם בשאג"א, דהנה בשלהי סי' ע"ח כתב השאג"א שניתן להכניס "שאור" האמור ב"תשביתו" לתוך הגז"ש "שאור, שאור" שעשתה הגמ'. ובסי' פ' כתב השאג"א בתה"ד שאיכא עשה ד"תשביתו" כל ימי הפסח (כפי שהובא לעיל). ובסי' פב' דן השאג"א בהרחבה בענין אי הוי ב"י ובי" ניתק לעשה או לא, וכדי לתרץ את הרמב"ם מנסה בהתחלה לומר ש"תשביתו" לא כולל נשים כי הוי מ"ע שהזמן גרמא, ואילו ב"י ובי" כולל נשים, וממילא לא חשוב ניתק לעשה, כי הלאו כולל יותר מאשר העשה. אך דוחה זאת בטענה, שהיות והם שייכות בלאוים אזי אלים העשה הזה ששייכות גם בו, ומביא ראיה לכך מגמ' בקידושין (ל"ד). ובסוף הסי' מסיק שהסיבה שלא הוי ניתק לעשה היא משום שאפשר לקיים העשה קודם לאו, ומאריך שם בראיות, ע"ש.

ואף רעק"א בחידושיו למס' פסחים מערכה ה' דן באריכות בקושיא זו על הרמב"ם, ומתוך תירוצו משמעשהוא ג"כ סבר שאיכא "תשביתו", לפי הרמב"ם, כל ימי הפסח. ותירוצו לרמב"ם באות כח' הוא שה"תשביתו" לפי חכמים (שמפרר וזורה לרוח) אינו בא לתקן את לשעבר, אלא רק מתקן מכאן מכאן ולהבא שלא ימשך לעבור על ב"י ובי", ומדמה זאת לבא במקדש טמא, ע"ש.

ולעומתם ישנם אחרונים המחשיבים את "תשביתו" כמו עשה שמקיימים אותו בפסח בשב ואל תעשה, דהיינו בזה שאין לו חמץ בפסח. הגדרה זו נמצאת במנחת חינוך מ' ט' (- השבתת חמץ), דלדעתו אם יש לאדם חמץ בביתו בפסח עובר בל"ת ועשה, ואם אין לו חמץ מקיים ג"כ המצווה ד"תשביתו" אף דהיא שב ואל תעשה. (ובזה מסביר המנ"י את מח' רש"י ותוס' בדף ד': לגבי ביטול, שרש"י הסביר שקיום המצוה הוא במה שאין לו חמץ לאחר חצות, ואילו בתוס' סוברים שת"שביתו" הוי קום ועשה, ולכן לשיטתם הוי ביעור לא ביטול). ובזה מתרץ המ"מ את הרמב"ם הנ"ל, דגם הוא סובר ד"תשביתו" הוי בשב ואל תעשה, ממילא אין זה מנתק הלאו, דרך עשה בקום ועשה מנתק את הלאו ולא לוקין.

ולכאורה, לעיל כבר ראינו גישה די דומה בדברי הרמב"ן אליבא דרש"י. אך הוסבר שם שיתר נראה מלשונו (וכן מלשונו של הרמב"ם בריש פ"ב מהל' חו"מ) שהקיום הוא בביטול קודם חצות, אלא שאסור שישאר חמץ לאחר חצות כדי שלא יעבור על "תשביתו". (וכן ביארוהו הגרא"ז מלצר בהגהותיו שם, והחזו"א באור"ח סי' קכ"ד). וגם מדבריו של ר' חיים על הרמב"ם בפ"א מהל' חו"מ ה"ג משמע כמו המנחת חינוך, דבהגדרת "תשביתו" לפי רבנן (שהשבתתו בכל דבר) כותב ר' חיים - "דמצות תשביתו בשאר השבתות הוי עיקר המצוה שלא יהא להבעלים חמץ", ובהמשך חוזר ואומר - "באם השבתתו בכל דבר רק הבעלים קיימו מצוה שאין להם חמץ..." ובהמשך דבריו כאשר בא לבאר את שיטת הרמב"ם לגבי ניתק לעשה.

משמע מדבריו בדיוק כפי שהוספנו לעיל לגבי "תשביתו" כל הפסח - שעוברים על עשה זה בלי קיומו, דכותב - "בס"ל בהך "תשביתו" עיקרו הוא איסור עשה שלא יהא לו חמץ, הוי כמו כל דברים האסורים בעשה ולא תעשה...". ולכן נראה, שבסה"כ דברינו לעיל יכולים להתאים לדברי ר' חיים, מלבד הנקודה שלכאורה, אין הכרח לומר שישנו קיום עשה בתוך הפסח בזה שאין לו חמץ (כי הקיום נעשה בהשבתה שקודם הפסח), אך יתכן שישנה עשה כזה, וצ"ב.

גם בעל הקהילות יעקב בחידושו למס' פסחים סי' ג' (ב"ה ונראה דהרמב"ם ז"ל) הסכים להגדרתו של המנחת חינוך, וכתב שלדעת הרמב"ם מקימים מצות "תשביתו" בשב ואל תעשה כל ימי הפסח, בכך שאין לו חמץ בביתו [וכך גם הבין את דיברי הרמב"ן בדעת רש"י שהובאו לעיל].

ולבסוף יש להביא את הקבוצה האחרונה שכוללת אחרונים הסבורים שאין עשה ד"תשביתו" כלל כל ימי הפסח: השואל דנודע ביהודה מהד"ת סי' ס', ס"א (הר"ר וואלף באסקעוויץ) שמתעקש על דעת זו. וכן הגריפ"פ על הרס"ג מ"ע נ' (לא רק בדעת הרמב"ם, אלא אף בדעת רש"י ותוס', כדהוזכר לעיל). וכן העונג יו"ט חאו"ח סי' ל'. אלא, שמדבריהם של אחרונים אלו משמע שאין שום השלכה כלל מ"תשביתו" כל הפסח. ולכאורה כמעט הוכרח עליל בדעת הרמב"ם שעוברים על "תשביתו" כל הפסח, אע"פ שלא מקיימים אותו.

בדין מפרר וזורה לרוח או מטיל לים

משנה בפסחים דף כ"א: "וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח ומטיל לים" ובגמ' בדף כ"ח "איבעיא להו היכי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים או דלמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה ותנן נמי גבי עבודה זרה כי האי גוונא ר' יוסי אומר שוחק וזורה לרוח או מטיל לים ואיבעיא להו היכי קאמר שוחק וזורה לרוח ושוחק ומטיל לים או דלמא שוחק וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה. אמר רבה מסתברא ע"ז דלים המלח קא אזלא לא בעי שחיקה חמץ דלשאר נהרות קא אזיל בעי פירור. א"ל ר' יוסף אדרבה איפכא מסתברא ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור.

"תנא כוותיה דרבה וכו' תניא כוותיה דר' יוסף וכו' לרבה לא קשיא הא לים המלח הא לשאר נהרות לר' יוסף לא קשיא הא בחיטי הא בנהמא". מבואר ברש"י דמחלוקתם של רבה ור' יוסף היא לגבי חשש תקלה שמא ימצא אדם את החמץ שלא פורר ויאכלנו אבל מ"מ "תשביתו" קיים וב"ב יראה" לא יעבור. בהסבר שיטות רבה ור' יוסף קיימות שלוש שיטות עיקריות.

שיטת הריטב"א ותוס' בד"ה ע"ז היא שרבה ור' יוסף לא נחלקו אלא בחמץ שרבה מצריך פירור בשאר נהרות ור' יוסף אינו מצריך כלל אלא בחיטים אבל בע"ז מודים שניהם שצריך שחיקה בשאר נהרות ולא בים המלח.

שיטת רבינו חננאל שרבה סובר שחמץ לעולם צריך פירור אבל ע"ז בשאר נהרות בעי פירור ובים המלח אינו צריך פירור. ור' יוסף סובר שחמץ אינו צריך פירור כלל אלא בחיטים אבל ע"ז בעי שחיקה בשאר נהרות בין בים המלח.

שיטת הר"ן היא שרבה סובר שבין ע"ז ובין חמץ אינם צריכים פירור אלא בשאר נהרות אבל לא בים המלח (כתוס' וכריטב"א) ור' יוסף סובר שחמץ לא בעי פירור אפי בשאר נהרות אבל ע"ז לעולם בעי שחיקה, (כר"ח).

שיטת הר"ן					שיטת הר"ח					שיטת תוס' וריטב"א					
רב יוסף			רבא		רב יוסף			רבא		רב יוסף			רבא		
חי	חמ	ע"ז	חמ	ע"ז	חי	חמ	ע"ז	חמ	ע"ז	חי	חמ	ע"ז	חמ	ע	
טי	ץ		ץ		טי	ץ		ץ		טי	ץ		ץ	"	
ס					ס					ס				ז	
+	-	+	+	+	+	-	+	+	+	+	-	+	+	+	שאר נהרות
+	-	+	-	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	ים המלח

ע"פ הסברו של רש"י שהחשש בסוגיא הוא משום תקלה יש להסביר בפשטות את שיטות הראשונים כך: מפירושו של ר"ח משמע שהוא מבין את הביטויים של רבה "ע"ז דלים המלח אזלא" ו"חמץ דלשאר נהרות קאזיל" כעניין של רגילות דהיינו שהרגילות היא שע"ז הולכת לים המלח וחמץ לשאר נהרות. (והסברא בזה אפשר לומר היא, שחמץ שיש בו איסור שהייה ועובר בבל יראה כל דקה לפי אותם אחרונים דס"ל הכי מבער מיד ואינו משהה אותו עד שיגיע לים המלח אבל ע"ז שאין איסור שהייה לוקחים אותה לים המלח שעדיף) לפ"ז אומר ר"ח שמכיון שחמץ בד"כ הולך לשאר נהרות לא פלוג רבנן בין ים המלח לשאר נהרות וגם שם מצריכים לפורר.

הר"ן ותוס' לעומת זאת מבינים את הביטויים הנ"ל של רבה לא כרגילות במציאות אלא שהמשניות לגבי ע"ז מזכירות בהרבה מקומות את ים המלח ולכן מסתמא גם אצלנו מדובר על ים המלח אבל בחמץ לא מצינו שמזכיר ים המלח (מבואר בתוס' ד"ה חמץ ובחידושי הר"ן) לפי זה אין רגילות במציאות למקום מסויים ולכן פוסקים בין לשאר נהרות ובין לים המלח בין חמץ ובין בע"ז.

בדעת ר' יוסף יש לומר שהר"ן ור"ח מבינים שר' יוסף בא לחלוק על רבה ולומר שהמדד לפסיקת הדין לא צריך להיות המקום שאליו נזרק החפץ המתבער אלא סוג החפץ ולכן חפץ שנמס לא צריך פירור וחפץ שאינו נמס צריך פירור. ולכן ע"ז בים המלח אע"פ שאין בה חשש תקלה שכן בים המלח אין ספינות ואף אדם לא יגיע אליה, בכל זאת צריך פירור כיון שהקריטריון לפסיקה הוא סוג החומר ולא פלוג בין מקומות הזריקה.

לפי"ז מובנת הלשון של ר' יוסף איפכא מסתברא כלומר לא כמו רבה שהמודד אצלו הוא מקום הזריקה ר' יוסף סובר שהמודד הוא סוג החומר המתבער.

בדעת הריטב"א ותוס' יש לומר שר' יוסף אינו חולק על רבה שהמקום הוא מודד לפסיקה אלא שמוסיף ואומר שגם סוג החומר צריך להיות מודד ולכן כל חפץ שנזרק

ליס המלח אינו צריך פירור אך גם חומר שנזרק לשאר נהרות אם הוא חומר נמס אינו צריך פירור.

יש לשאול כמה שאלות:

על אף מה שהסברנו בשיטת הר"ן ור"ח בר' יוסף עדיין קשה למה ע"ז בים המלח צריכה שחיקה והרי סוף סוף אין חשש כלל.

רש"י קיצר מאד ויש לברר איך רש"י הבין את מחלוקתם של רבה ור' יוסף. רש"י כאמור מסביר שהחשש בסוגיא הוא חשש תקלה שמא ימצא אדם את החמץ ויאכלנו ולכאורה למה צריך רש"י להגיע לחשש אכילה מספיק שיזכה בחמץ ויעבור בבל יראה.

עד עכשיו הסברנו את הסוגיא לפי רש"י שהחשש הוא משום תקלה באכילה אך יש שיטה אחרת של 'המקור חיים' סימן תל"א אות ב' שמסביר שמחלוקתם של רבה ור' יוסף היא בגדר מצוות תשביתו. רבה סובר שהשבתה מן העולם מיקרי כשאי אפשר לבוא לידי אדם וסובר גם שצריך שתהיה השבתה מיידית בשעת מעשה ולא מועיל שיימס לאחר זמן. ור' יוסף סובר שצריך שיהיה מבוער מן העולם. ומחלוקת זו היא בגדר של אבד תאבדון.

הסבר זה אפשר להסביר ע"פ שיטת הר"ן וע"פ שיטת הר"ח וזה מסביר למה צריך שחיקה בע"ז אפי' בים המלח כיון שמצות אבד תאבדון היא בכלי מן העולם וים המלח אינו מועיל כלל.

אך לשיטת הריטב"א ותוס' הסבר זה אינו אפשרי שכן אין שום הבנה למה ע"ז בים המלח אינה צריכה שחיקה וצ"ל שהריטב"א סובר כרש"י שהחשש הוא משום תקלה ורש"י סובר כריטב"א וכתוס' ולכן ע"ז כים המלח אינה צריכה שחיקה. אך עדיין קשה למה רש"י היה צריך להגיע לחשש אכילה מספיק שיזכה, כבר עובר בבל יראה אפי' לא אכל.

והנה יש משנה במס' סוכה דף לד': אתרוג של ערלה פסול. ונחלקו האמוראים בגמ' בטעם האיסור. חד סבר לפי שאין בה היתר אכילה וחד סבר לפי שאין בה דין ממון. רש"י במקום מסביר שאין בה דין ממון - "שאינו שווה פרוטה באיסורי הנאה הוא הלכך לאו שלכם הוא" יוצא מרש"י שמכיון שזה איסורי הנאה אין בזה דין בעלים כלומר אין זכייה באיסורי הנאה. (הריטב"א חולק ומסביר את הגמ' בצורה שונה שהחסרון הוא מכתת כתותי שיעוריה).

ה"נתיבות" כותב בסימן ער"ה ס"ק א' שבאיסורי הנאה אסור לבעלים למחות באף אדם שרוצה לקחתם ומכיון שכך הרי זה כמי שהניח חפצו ברה"ר והוי הפקר. אם נשוב לגמרא דידן הרי יוצא שהאדם שמצא את החמץ שלא פורר אינו יכול לזכות בו שהרי אין זכייה באיסורי הנאה אליבא דרש"י וא"כ התקלה היא רק כשיאכל את החמץ.

אך קשה שכן מבואר בר"ן במס' ע"ז פרק כל הצלמים בדף יח': בדפי הרי"ף שאע"פ שע"ז אסורה בהנאה ואין בה דין ממון אפשר לישראל לזכות בע"ז של גוי כיון שהגוי יכול לבטלה ונחשב ממון.

ומסיק הר"ן שהוא הדין לחמץ של גוי בפסח שאפשר לזכות בו כיון שכל עוד החמץ נמצא אצל הגוי מותר אחר הפסח. יתר ביאור מבואר באור שמח פ"א מהלכות חמץ ומצה ה"א שאע"פ שברגע שיזכה ישראל יהיה החמץ אסור בהנאה מ"מ מכיון שהאיסור תלוי בזכייה והזכייה קודמת הזכייה קיימת. [משא"כ בדבר שכבר לפני כן הוי איסור הנאה. נ.ב.]

יוצא מכאן שני דברים :

1. אפי' למאן דאמר אין זכייה באיסורי הנאה יש זכייה בחמץ של גוי.
 2. כל מקום שהזכייה קודמת לאיסור הנאה הזכייה קיימת.
- ולדין מכיון שהחמץ שנמצא הוא הפקר א"כ אפשר לזכות בו שכן הפקר מותר אחר הפסח וא"כ חזרה קושיא למקומה למה רש"י אומר שהחשש הוא דוקא באכילה.
- אבל לפי המשך דברי הנתיבות לא קשיא מידי שכן הנתיבות מסביר שהפקר זה של איסורי הנאה אינו כמו כל הפקר שהרי בכל הפקר צריך לומר בפה ה"ז הפקר וכאן לא אמר אלא מדובר כאן בייאוש ומוסיף הנתיבות ומסביר שההבדל בין יאוש להפקר הוא שבהפקר יוצא מרשותו מיד וביאוש אינו יוצא מרשות הבעלים הראשונים עד שמגיע לרשות הזוכה.
- ולפי"ז א"א לזכות בחמץ שלא פורר שכן יש לו דין יאוש ועדיין ברשות בעלים ראשונים ולכן התקלה היא דוקא באכילה.
- יש להעיר שהבעלים הראשונים אינם עוברים בבל יראה מכיון שהם עשו את המוטל עליהם וקיימו מצות תשבתו.

אין עושיין מצוות חבילות חבילות - שיטת תוס' ושיטת הרמב"ם

א. השקאת שתי סוטות כאחת

איתא בגמ' בסוטה דף ח. ת"ר אין משקין שתי סוטות כאחת כדי שלא יהא לבה גס בחברתה (רש"י): שמא האחת עומדת על בורייה ואינה מודה לומר טמאה אני וחברתה שהיא טמאה רואה את זו שאינה מודה וסובלת את בושתה ולבה מתגבר עליה לעשות כמו זו ואינה מודה) רבי יהודה אומר לא מן השם הוא זה (לא זהו הטעם שאמרת) אלא אמר קרא "אותה" - לבדה.

ות"ק הכתיב "אותה", ת"ק ר"ש היא דדריש טעם דקרא (ר"ש יהיב טעמי לקראי בב"מ (דף ק"א). דקאמר לא תחבל בגד אלמנה בעניה נאמר ולא בעשירה דטעם המקרא שאם אתה ממשכנה ואתה חייב להחזיר לה ואתה נכנס שחרית ליטלו וערבית להחזירו משיאה שם רע בשכנותיה) ומה טעם קאמר, מה טעם אותה לבדה כדי שלא יהא לבה גס בחברתה. מאי בנייהו, איכא בנייהו רותתת (אשה שאנו רואים בה שהיא רותתת מאימת המים ואינה מודה למ"ד שלא יהא לבה גס בה זו אנו רואים שאין לבה גס בה ולמאן דלא דריש טעמא דקרא אלא גזירת הכתוב אין משקין עמה אחרת). ורותתת מי משקין והא' אין עושיין מצוות חבילות חבילות דתנן אין משקין שתי סוטות ואין מטהרין שני מצורעין כאחת ואין רוצעין שני עבדים כאחת ואין עורפין שתי עגלות כאחת לפי שאין עושיין מצוות חבילות חבילות. אמר אביי ואיתימא רב כהנא לא קשיא² כאן בכהן אחד כאן בשני כהנים, עכ"ל הגמ'.

¹ רש"י כאן בד"ה חבילות חבילות פירש דהטעם משום שנראה כמי שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו. ותוס' במו"ק ח': ד"ה לפי כתבו דהטעם כדי שיהא לבו פנוי למצווה אחת.

2. כתב רש"י בכהן אחד - הוי חבילות וכן לגבי עבדים בבי"ד אחד ובאדון אחד. הקשו תוס' בד"ה כאן בשני כהנים - ותימה והא טהרת ב' מצורעין דמי לשני עבדים של שני בני אדם.

והסביר הרש"ש את קושיית התוס' דכוונתם היא: מזה שרש"י אמר דעבדים בבי"ד אחד ובאדון אחד זה חבילות משמע מדבריו דב' אדונים יכולים להביא את עבדיהם לבי"ד אחד וזה תימה דהרי זה כב' מצורעין שבאים לפני כהן אחד. והמהרש"א תמה על קושיית התוס' וכתב דאינה מבוררת וכן כתב לחלק המשנה למלך בהל' עבדים פ"ג ה"ט דשאני טהרת ב' מצורעין דהכהן עושה מעשה וא"כ אף שהם גופים מחולקים הרי הכהן עושה מצוות חבילות חבילות אבל גבי עבדים אין הבי"ד עושה שום מעשה אלא עיקר חובת הרציעה היא על האדון כמו שכותב הרמב"ם בהל' עבדים דהאדון עצמו חייב

ב. מקור הדרשה שבבריתא

פרש"י ד"ה אותה - "והשביע אותה הכהן" וכתב בעל התורה תמימה דנראה לו דזאת טעות סופר וצ"ל "והקריב אותה הכהן" כי חוץ מזה שהוא מוקדם בסדר הפסוקים עוד מפורש כן בתוספתא פ"א דסוטה ופ"א דנגעים "ר' יהודה אומר והקריב אותה הכהן אחת הוא מקריב ואין מקריב שתים "וכ"כ בסיפרי" והקריב אותה הכהן מכאן אמרו אין משקין שתי סוטות כאחת". בנדרים ע"ג. הובאה ברייתא באותה לשון כמו בגמ' שלנו שכתוב בה הפס' "והשקה אותה", והקשו כל הראשונים הרי אין פס' כזה, לכן פירש שם הר"ן שכיוון שכתוב והשקה (פס' כ"ז) במפיק ה"א הוי כאילו כתוב אותה, ממילא לפי שיטתו "אותה" ברייתא אצלינו בדף ח'. הכוונה ל"והשקה". ברמב"ם פ"ד מהל' סוטה הלכה ב' כתב שנאמר "והעמיד אותה הכהן" והרי אין פס' כזה אלא על כרחך מדכתיב "והעמידה" במפיק ה"א הוי כאילו כתוב והעמיד אותה.

בהערות שע"ג הרמב"ם הגיהו [וצ"ל והקריב וכן הוא בתוספתא] א"כ נפקא להרמב"ם דמה שאומרת הברייתא אצלינו בדף ח'. "אותה" הכוונה ל"והקריב אותה" או ל"והעמידה". לסיכום יוצא דכוונת "הברייתא אצלינו "אותה" : רש"י - "והשביע אותה הכהן", ר"ן - "והשקה" והשקה אותה, רמב"ם - "והעמידה" - והעמיד אותה / "והקריב אותה".

ג. שיטת תוס'

תוס' בד"ה אין משקין שתי סוטות כאחת כתבו : נראה לפרש שיעמיד שתיהן בעזרה בבת אחת להשקותן אע"פ שאין שותות כאחת וכן רציעה ובתוספתא דפרה (פ"ג) תנא נמי אין שתי פרות נעשות כאחת משנעשית אפר מביא אחרת ושורפה על גבה. יוצא מדברי התוס' דהעיקר דאיסור חבילות תליא בהעמדתן כאחד ולא בעשיית המצווה כאחת. ולכן בשני כהנים מותר אע"פ שעושים המצווה בו זמנית ובכהן אחד אסור. ובספר דבר שאול סי' י"ד אות ח' הסביר דעיקר ענין אין עושין מצוות חבילות חבילות הוא שלא יתחיל במצוה השניה קודם שגמר את הראשונה דכל שעדיין עוסק בראשונה ועושה מעשה גם בשניה, חשוב כעוסק בשתי מצוות כאחת והיינו חבילות חבילות. וגבי סוטה ומצורע יש לפרש דמשהתחיל לעשות אחד מהמעשים שבסדר המצווה יש לו לסיים הכל, ואח"כ להתחיל בסוטה השניה או במצורע השני. וכן בעריפת עגלה משהורידו אחת לנחל איתן שהירידה היא חלק ממעשה המצווה, לא יתעסקו עוד הזקנים בעגלה אחרת.

לרצועו ולא בנו ולא שלוחו א"כ שני עבדים של שני אדונים זה כשני מצורעים בשני כהנים. וכתב המשנה למלך וכן הרש"ש דצריך לגרוס בדברי רש"י "או באדון אחד"
כלומר רש"י מדבר על שני מקרים:
1. ב' עבדים שלשני בני אדם בבי"ד אחד.
2. ב' עבדים של אדון אחד בשני בי"ד נפרדים.

וכן ברציעה משהביא האדון את עבדו לבי"ד, ודבר דבריו לפניו, לא יביא את השני לבי"ד זה לפני שירצע את הראשון, ובכ"א מהם יש לדון בפרטי הדבר מתי חשוב שהתחיל בעסק המצווה. ודעת תוס' דגבי סוטה ומצורע משהעמידם בשער ניקנור חשיב כהתחיל במצווה, ולכן כל שהאחד עומד לא יעסוק עם השני עד שיגמור עם הראשון ואף לא יעמיד את השני בשער נקנור שהרי אז מתחיל בשני קודם שגמר את הראשון. ולכן לפי תוס' בכהן אחד אסור למרות שעושה בזה אחר זה הואיל והעמדתם ביחד היא כהתעסקות, אך בבת אחת בשני כהנים מותר דכל כהן מתעסק במצווה אחת נפרדת.

ד. תמיהת המג"א על הרמב"ם

ורעק"א על אתר (סוטה ח'). מעיר על המילים "כאן בכהן אחד" עיין מג"א סי' קמ"ז ס"ק י"א. המג"א תמה על הרמב"ם שכתב בהל' סוטה פ"ד ה"ב "ואין משקין שתי סוטות כאחת שנאמר והעמיד אותה הכהן" ולא חילק בין כהן אחד ובין ב' כהנים דהרי לרש"י אין חבילות אלא בכהן אחד. וכתב במחצית השקל דתמהו העולם על קושית המג"א, דהרי התירוץ שמחלק בין כהן אחד לב' כהנים זה רק ברותתת אליביה דר"ש דדריש טעמא דקרא ולכן ברותתת מותר, והבעיה היחידה היא משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ולכך בשני כהנים מותר דליכא חבילות. אבל לר"י דס"ל ד"אותה" גזירת הכתוב ואפילו רותתת אין משקין בשתיים, לדידיה אין חילוק, ואפילו בשני כהנים דליכא משום חבילות מ"מ אין משקים מגזירת הכתוב "אותה". וכיון¹ דק"ל כר"י כדן עביד דלא חילק.

ה. הסבר מחצית השקל בדברי המג"א

מסביר המחצית השקל דלענ"ד נ"ל דקושיית המג"א על הרמב"ם לא היתה מסוטה (גופא). אלא מדאמרינן בש"ס גבי סוטה דבשני כהנים לא שייך חבילות לענין סוטה, א"כ הוא הדין בשני מצורעין ושתי עבדים ושני עגלות דליכא איסורא אחריני כי אם משום חבילות. א"כ בשני כהנים משום חבילות כדמוכח מסוטה שרי אפילו לר"י. ולפי"ז קשיא למג"א על הרמב"ם דה"ל לחלק במצורעים ועבדים ובעגלה ערופה דבשני כהנים שרי. והא דנקט המג"א בקושייתו לשון השקאה היינו משום דדברי הש"ס אמורים גבי השקאה לתרץ אליביה דר"ש, אלא דס"ל למג"א דמינייה ילפינן לענין מצורעים ועבדים

3. כמו שאומרת הגמ' בעירובין מ"ו: אמר ר' יוחנן ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה. וכן כתב רש"י במנחות נ"ב. ד"ה הי מינייהו. וכן כתב הרא"ש בב"מ פ"ט סי' מ"ג וכן מוכח מהרמב"ם מסתימת דבריו דלא העתיק לדינא מה שהעלו בסוגייה לר"ש שברותתת משקים שני כהנים שתי סוטות כאחת. [ויעוין עוד בר"מ פ"ג מלוה ולוה ה"א שפסק שם גבי, משכון אלמנה כר"י ולא כר"ש ולפי"ז א"ש דמשמע דפוסק דלא דריש טעמא דקרא אך עי"ש בלח"מ על אתר שהקש' סתירה ותירץ (ג.ב.).]

ועגלה ערופה, לכן נקט השקאה. אבל לעולם כוונת המג"א להקשות על הרמב"ם דלא חילק במצורעים ועבדים ועגלה ערופה.

ו. שיטת הרמב"ם

תירץ המג"א קושייתו על הרמב"ם דהרמב"ם מפרש איפכא דכהן אחד על כרחך משקה זה אחרי זה לכן אע"פ משעמידין בב"א בעזרה שפיר דמי אבל בב' כהנים שמשקין בבת אחת זה אחת וזה אחת אסור. והסביר במחצית השקל את תירוץ: דהרמב"ם חולק על התוס' שסוברים דהעיקר תלוי בהעמדתן כאחד ולא בעשיית המצווה כאחת כמו שכתבו בתוד"ה אין משקין. והרמב"ם סובר איפכא דזה לא תלוי בעמידתן כאחת כי אם בעשייתן כאחת כי אם בעשייתן כאחת, זה נקרא חבילות. ואם כן בכהן אחד דעל כרחך מט הר מצורע בזה אחר זה שרי דליכא משום חבילות אף דמעמידן כאחד לית לן בה אבל בשני כהנים דאפשר דתרווייהו מטהרים מצורע כאחד אסור. ולכן מתורץ הרמב"ם דכתב כסתמא "אין רוצעים ב' עבדים כאחד" או "ואין מטהרין שני מצורעין כאחת שאין עושין מצוות חבילות" דממילא משמע כיון דלא אסר אלא כשנעשה המצווה בבת אחת כמו דאמר "כאחד" על כרחך מיירי בב' כהנים ושני עבדים או בשני כהנים ושני מצורעים דבחד לא משכחת שיהיה כאחד ולכן שרי. אבל בסוטה גם באחד אסור בגלל גזירת הכתוב כר"י, ומה דנקט הרמב"ם לשון "כאחת" בסוטה דמשמע דווקא שנעשה באופן שזה "כאחת" אסור דהיינו בב' כהנים אבל באחד מותר זה משום לשון הש"ס אבל לדידיה גם באחד אסור בסוטה דק"ל כר' יהודה. יוצא למסקנה דלתוס' אין עושין מצוות חבילות העיקר תלוי בהעמדה כאחד ולא בעשיית המצווה כאחת ולכן אסור להעמיד שתי סוטות בבת אחת אע"פ שאינן שוות.

תירוץ הגמ' הוא: דכהן אחד אסור משום שמעמידם בבת אחת ובשני כהנים מותר דכל אחת מתייחסת לכהן אחר וזה נחשב מצווה נפרדת. לרמב"ם אין עושין מצוות חבילות חבילות העיקר תלוי בעשייתן כאחת ולכן מותר להעמיד ב' סוטות כאחת אלא דהעשייה לא תהיה כאחת. תירוץ הגמ' הוא: דכהן אחד מותר הואיל ועושה בזה אחר זה ובשני כהנים אסור כיון דעושים בו זמנית. נפקא מינה לדינא בימינו כותב המג"א דלהרמב"ם מותר להביא שני תינוקות בבת אחת ולמול זה ואח"כ זה אבל לעולם בבת אחת בשני מוהלים אסור. לתוספות אסור להביאם בבת אחת למולם זה אחר זה אבל למולם בבת אחת בשני מוהלים שרי. [וכן יש להוסיף גבי הבעיה של ב' זוגות בחתונה אחת דנחלקו בזה הפוסקים. (נ.ב)].

ז. קושיית ה"קהילת יעקב" על שיטת הרמב"ם

בשבעת ימי חג הסוכות בנוסף לניסוך היין היו מנסכים גם מים. ניסוך היין הוא מחובת התמיד ולכן מנסכים את היין בשעת הקרבת התמיד, נסוך המים זו מחלוקת

ראשונים. תוס' במנחות דף ט' ע"ב ד"ה אפשר לשנותן סובר דגם נסוך המים הוא מחובת התמיד והוא נסך הבא עם הזבח.

תוס' בתענית דף ב' ע"ב ד"ה איביעיא להו וכן הריטב"א בסוף פרק לולב וערבה בשם הרמב"ן סוברים דניסוך המים אינם נסכים הבאים אם הזבח (היינו התמיד) אלא הם נסכים בפני עצמן, דניסוך המים חובת היום הוא ולא חובת הזבח. כתב הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"י ה"ו "כל שבעת ימי החג מנסכין את המים על גבי המזבח, ודבר זה הלכה למשה מסיני, ועם ניסוך היין של תמיד של שחר היה מנסך המים לבדו" יוצא מהרמב"ם דהיו מנסכים את המים והיין באותו זמן. כותב הלחם משנה שזה מוכרח מהמשנה בסוכה פ"ד מ"ט: שני ספלים של כסף היו שם וכו' ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין אחד מעובה ואחד דק כדי שיהו שניהן כלין בבת אחת מערבו של מים מזרחו של יין וכו', ומזה שכתוב "כדי שיהו שניהן כלין בבת אחת" משמע שהיה מנסכם בבת אחת.

מקשה בעל "קהלות יעקב" בשלמא לדעת התוס' במנחות שגם המים הוא מנסכי התמיד אין להקשות מהא דקיי"ל אין עושין מצוות חבילות חבילות שהרי הכל מצווה אחת היא של נסכי התמיד. אבל לדעת התוס' בתענית וכן הרמב"ן שסוברים שנסוך המים הוא חובת היום ולא חובת הזבח, ושני דברים נפרדים הם שהיין הוא מחובת התמיד והמים הוא מחובת היום.

א"כ איך מנסכין אותם בבת אחת והא אין עושין שתי מצוות בבת אחת כמו בסוטה שאין משקין שתי סוטות כאחת. אומר ה"קהלות יעקב" דאפשר לתרץ שכמו שההלכה של הנסכים היתה בשני כהנים כך גם מעשה הניסוכים כל אחד מנסך בנפרד אחד יין ואחד מים, וממילא אין כאן חבילות דהרי הגמ' בסוטה אומרת שבשני כהנים אין חבילות.

ממשיך ה"קהלות יעקב, ואומר כל זה אי"ש אליביה דתוס', אבל לדעת הרמב"ם כפי שביאר שיטתו המג"א, שגם בשני כהנים יש חבילות כל זמן שעושין בבת אחת ובמקום אחד. את"ל דנסכי היין והמים מצוות נפרדות הן שהמים אינו חובת התמיד כלל אלא חובת היום איך מנסכים הם בבת אחת ובמקום אחד דהיינו במזבח ונשאר בצ"ע. אך בסוף דבריו כתב בלשון דוחק דאולי משום דבגמ' משמע דשניהם היינו המים והיין מרצים על המים (שיהיו גשמים בעיתם), וכדאמרינן בתענית דף כ"ה ע"ב אמר ר' אלעזר כשמנסכין את המים בחג תהום אומר לחבירו אבע מימד קול שני רעים אני שומע שנאמר "תהום אל תהום קורא לקול צינוריק" ופרש"י ז"ל קול שני רעים - ניסוך המים וניסוך היין, צינוריק-אותן שני ספלים. אפשר שמהטעם הזה ששניהם מרצים על המים כחד ענינא חשובין ואינו בגדר מצוות חבילות חבילות.

ה. הוצאת ב' ספרי תורה

ביום שיש בו ספרי תורה לפי הרמב"ם מוציאים ב' הספרין כאחת ולפי תוס' אסור אלא לאחר שמסימין בראשון יוציאו השני. וכן לענין ברכת-המזון של נישואין לפי הרמב"ם מביאים את שתי הכוסות של ברהמ"ז וגם של השבע ברכות ביחד מההתחלה

ולפי תוס' לא יביאו שתי הכוסות לפניו בבת אחת, אלא לאחר ברהמ"ז יקח כוס אחר ויברך עליו שבע ברכות. מקשה בעל "מחצית השקל" דבאו"ח הלי קריאת ס"ת ס"י קמ"ז סעיף ח' כתב הרמ"א בהגה דביום שמוציאין ב' ספרי תורה מוציאין ב' הספרים כאחת משמע דס"ל כהרמב"ם. ואלו באהע"ז בה"ל קידושין סימן ס"ב סעיף ט' כתב המחבר: "א שאין לומר ז' ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביא כוס אחר ואומר עליו ז' ברכות וחוזר ולוקח כוס של ברהמ"ז ואומר עליו בורפה"ג וי"א וכו' וכתב הרמ"א בהגה דבמדינות אלו נוהגין כסברא ראשונה. ומדכתב "אלא מביא כוס אחר" משמע שבזמן ברכה"מז לא היה לפניו כוס השני אלא אחר ברכה"מז מביאו והיינו כדעת תוס'.

א"כ הדברים סותרים זה את זה דבשני ס"ת משמע דס"ל כהרמב"ם ובכוס נישואין משמע דס"ל כהתוס' ונשאר בצ"ע. ואגב עיון בנושאי הכלים על סימן ס"ב סעיף ט' מצאתי את דברי ה"עזר מקודש" דהוצאת ב' ספרי תורה כאחד זה לא רק לרמב"ם אלא גם כהתוספות.

כי הקורא, גם אם הוא אחד לכל העולים עם כל זאת הוא טפל לעולים והרי זה כב' כהנים כיון שאין קורין לעולים לס"ת הראשון בס"ת השני וכל שהוא עפ"י שני אנשים נראה דלא שייך בזה כעין משאוי בין שהם עושים בבת אחת בין שהם עושים בזה אחר זה וסתמא אמרו חז"ל בב' כהנים דמשמע גם בזה אחר זה. א"כ עפ"י דברי ה"עזר מקודש" מתורצת היטב קושיית "מחצית השקל", דאין סתירה בין ההלכות. דמה שמביאים את הכוס השניה לאחר ברכה"מז זה כתוס' וגם מה שמוציאים ב' ס"ת כאחד זה כתוס'.

שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו

איתא בפסחים דף ו' ע"ב "דלבתר איסורא ולא ברשותו קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה" עכ"ל וכ"ה בב"ק כ"ט: .

התורה הכניסה לרשותו של אדם משמעות הדברים שהחמץ אינו ברשותו של אדם וצריך ע"מ שיעבור באיסור וכדומה שיהא ברשותו ומ"ט דלא הוי ברשותו ומהו החיסרון בכך? בפשטות זה אינו ברשותו משום שזה איסור הנאה (גבי חמץ) ויתבאר לקמן.

החסרון בכך שאינו ברשותו הוא משום שע"מ שיעבור איסור חמץ בפסח צריך שיהיה "לך" "לא יראה, ולא ימצא לך" כלומר החמץ אינו בגדר של "לך" ולכן ע"מ שיהיה ואז יעבור על האיסור צריך להכניס לרשותו, אך יש שפליגי וס"ל דהחיסרון אינו משום "לך" אלא משום שכאשר החמץ אינו שלו אינו יכול לקיים מצוות תשביתו, כרבנו דוד שכתב "דהכתוב עשאן ברשותו לצורך תשביתו" וכ"ה במאירי ולקמן יתב'.

ושמא מחלוקתם היא מאמתי מתחיל החיוב של ב"י וב"י מחצות או מבערב בלבד דלמאן דס"ל שהוי מטעם תשביתו שמא ס"ל דבשעה שישית ולמעלה אין דין ב"י וב"י. ונחלקו בכך בפ"י הראשונים (כר"מ בפ"ג חו"מ ה"ח וכ"נ מרש"י בדף כ"ט: אך יש דפליגי) ויע"י בזה בנוכי השו"ע סי' תמ"ג סעיף א' ובמקור"ח שם.

גבי איסור הנאה בחמץ גופא פליגי בה לקמן כ"א: חזקיה ור' אבהו "אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר "לא יאכל חמץ" (שמות י"ג) לא יהא בו היתר אכילה טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הו"א איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע" [ושם ברש"י - "לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה וסתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל" - ודברי רש"י תמוהים וסתומים דמנ"ל דסתם הנאות לידי אכילה הם באות דהיה לו לאסור רק אכילה וממילא הכל ואכהמ"ל] ושם בהמשך הדברים אמרינן "ופליגא דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב וכי"ן זהו מקור דין איסה"נ בחמץ.

א"כ אמרינן בפירוש וכן הוא דמשמע דחזקיה ור' אבהו פליגי גבי מקור האיסור ושמא איכא להכי עוד נ"מ.

והנה הר"מ בהלי חו"מ פ"א ה"ב פסק וז"ל "החמץ בפסח אסור בהנייה שנא' לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה" עכ"ל ובזה פסק כחזקיה ומאידך בהלי מאכלות אסורות פ"ח ה"ט"ו פסק וז"ל "כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו

לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך וכו' עכ"ל. א"כ חזינן דבמק"א פסק כחזקיה ובמק"א פסק כר' אבהו וכדאמרין לעיל דפליגי אהדדי א"כ קשיא על דיברי הר"מ דסתרי אהדדי? וכבר עמד ע"ז בלח"מ ומתרץ דר"א רק בא להוסיף ולא לחלוק אך נראה דוחק למשי"כ לעיל וצ"ע (ויעו' באור שמח על אתר הל' חו"מ).

השתא דאתית להכי יש לחקור גבי איסה"נ גופא אי הוי איסור בחפצא או אפשר לומר דהוי איסור גברא דהאדם אסור בחפץ. ולכאוי מצנין בכ"מ דגם איסור הנאה שלא כדרך הנאתו שרי (יעו' האבה"ז סי' כ"ח בב"ש ס"ק נ"ד) א"כ ק"ק לומר דהחפץ אסור דא"כ איך מותר במצבים שונים, אך אפשר גם לומר דכאשר הוי שלא כדרך הנאתו אז החפץ לא נאסר אך בכדרך הנאתו החפץ גם אסור וצ"ב ושמא תליא אי הוי איסה"נ מדרבנן או מדאוי יעו' לקמן.

לעיל אמרין דיש מ"ד דס"ל דהחסרון הוא ב"לך" כאשר הוי איסה"נ ומהו החסרון. ונראה דיש ב' אופנים א. דאינו ברשותו (תח"י) ב. דאינו בבעלותו (וי"א דהוי חד), אך א"נ כצד הא' צ"ב הסתפקות הגמ' ומצריכין לפסוקים גבי חיוב בחמץ שאינו תח"י והכא הוי בפשי' אי עובר או לא.

א"ו נראה לומר דאינו ברשותו דהכא הפי' הוי דאינו בבעלותו והנ"מ היא השתמשות בחפץ לכל דבר שצריך בעלות כמו יצ"ח באתרוג שצריך גדר של לכם או אי יכול לקדש אשה בחפץ דמזקינן דיהא שלו או אי הוי חמץ דאינו יכול לבטלו משום שאינו בעלים. כל דין שמצריך ע"מ לקיימו בעלות אפי' מסויימת כאשר הוי איסה"נ אינו יכול לקיימו כי אינו בבעלותו. וקשיא בזה טובה מאי טעמא כאשר החפץ הופך לאיסה"נ הופך גם להיות אינו שלו ואינו ברשות בעליו יותר, כלו' איך ברגע שהוי איסה"נ פקעי כל גידרי הקניין והמוחזקות של האדם על החפץ?
ובזה נראה דאפ"ל כמה אופנים:

שברגע שנאסר להינות בו משום האיסור אז אין לאדם שום ביטוי בחפץ שהוא הבעלים עליו ומשו"ה א"א שיהא אפי' קרוי בעלים על החפץ.

ברגע שיש חפץ ברשותו ובבעלותו של אדם זה כבר הנאה בשבילו דכל אדם רוצה להיות בעל חפצים א"כ לגביו זוהי הנאה ואי אסור בהנאה ממילא סתרי אהדדי ובעלותו מופקעת (שמעתי בשם ר' חיים טלזר). וכן כתב בעונג יו"ט סי' קל"ה.

החפץ נשאר בבעלות האדם חוץ מע"מ לעבור בו על איסורים כלומר בעלות ממונית יש, אך אין בעלות מספקת ע"מ שיחשב שלו ויעבור איסורים ע"י איסה"נ הזה. וצריך בזה סברא לחלק בתוך הבעלות (וכן מצינו בקוב"ש שאומר הפוך). ומצינו ראייה לכאוי להכי לקמן ל"א: רש"י ד"ה ומדמי עצים דכת' בסו"ד "וחמץ בפסח לאו בר דמים דאסור בהנאה ואף להיסק הוי חזי ליה ולא מידי אפסדיה" עכ"ל ולא כת' דהוציאו מבעלותו ואי עסקינן דהפסידו או לא, א"כ מיירי דיש בעלות ממונית (אך צ"ב). וכן נראה להביא ראייה ממש"כ "הקצות" סי' ת"ו סע' ג' (בסוגריים) דאיסה"נ אע"ג דלאו ברשותו קאי אבל בעלים אית ליה עיי"ש וצ"ב.

גבי חמץ גופא אפשר להוסיף גם את דעת הרמב"ן.

כתי הרמב"ן על אתר "משל אבידה כיון שנתיאש ממנו בליבו יצא מרשותו אף חמץ בזמנו ממון אבוד הוא מבעלים ויצא מרשותו ביאוש" עכ"ל. א"כ הרמב"ן תופס במה שהחמץ מפסיק להיות בבעלותו זה משום שכבר נתיאש ממנו (וזאת משום שהוי איסה"נ) והיאוש הוא זה שמוציא זאת מרשותו.

והנה אבידה שנתיאשו בעליה (שלה מדמה הרמב"ן די"ז) הוי הפקר ובזה חקרו האחרונים. "הקצות" סי' רע"ג סעי' א' ועוד. אי הוי הסתלקות מוחלטת של הבעלים או דיש עדיין שייכות לבעלים עד שאחר יבא ויזכה ולכל אחד הזכות לבוא ולזכות. ולפי מש"כ לעיל דיש לו בעלות חצויה צריך להבין מדוע לשי' הרמב"ן צריך לחזור וליקח וכן לפי הצד שיש לו עדיין שייכות אז כ"ז דלא זכה בזה מישהו מאי טעמא דיזכה בזה שוב. ושמא צ"ל דדוקא בחמץ שאף אחד לא יכול לבוא ולזכות בזה משום שגם בשבילו הוי איסה"נ (ושמא לפי"ז ברירא מש"כ הטור בסי' תמ"ג "כיון שאסרוהו בהנאה לכל ישראל") ממילא ברגע שהסתלק הוא ממנו הוי הפקר. כלומר בכ"מ ע"מ שיהא הפקר צריך שמישהו יבוא ויזכה בזה אך בחמץ עצם זה שהוי איסה"נ לכו"ע אי"צ את השלב הזה שמישהו אחר יזכה משום שממילא אף אחד לא יזכה אז מה איכפת לן שכבר עכשיו יהא הפקר, אך אפשר לומר גם להיפך דמכיון שאף אחד מישראל לא יזכה משום שהוי איסה"נ ואין זכיה באיסה"נ כדביא' לעיל ורק גוי יכול לזכות אז אם כבר יש אפשרות שמשוהו יזכה אפי' גוי אז כבר צריך קניין חדש ולפי"ז אי"ש.

בראשונים על אתר מצינו כמה וכמה שי' בדבר ונבארם.

שי' רש"י: רש"י בפסחים: הסביר את החיסרון של אינם ברשותו אינו שלו והנה רש"י דף כ"ט: גבי חמץ כתי' וז"ל "אין חמץ ברשותו דכל היכא דאיתיה אסור בהנאה ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו ובב"י ובב"י עכ"ל. ולכאוי' צריך להבין מהו הדגש רש"י כתי' ע"ז שבכל היכא דאיתיה מאי משנה, אי תליא מילתא בבעלות כדמפרש אצלנו, וקשיא טפי לפמש"כ אצלנו גבי בור דתליא מילתא שברשות הרבים אינו יכול לקנותו א"כ תליא מילתא בבעלות ולא במקום וקשיא? וצ"ב.

שי' ר"ח: רבנו חננאל אינו מצריך שיהא הדבר ברשותו כלומר בבעלותו המוחלטת אלא מספיק שיהא בגדר של קרוי שלו. וז"ל "כי אין אדם מבטל אלא דבר שלו וחמץ בזמן איסורו יוצא מרשותו ואינו קרוי חמצו אלא להתחייב בו בראיתו ובהיותו מצוי ברשותו" וכו' עכ"ל א"כ הו' ג' דברים: א. רשותו ב. שלו ג. קרוי חמצו.

כלומר כדי שיתחייב מספיק אפי' שיהיה קרוי חמצו וזה באיסה"נ משום שאינו שלו אפי' לא קרוי שלו והתורה הכניסה לרשותו להיות קרוי שלו ואז מתחייב.

שי' הרמב"ן: הרמב"ן מקשי' על די"ז דהכניסה התורה לרשותו את האיסה"נ ועכשיו יש לו בעלות מסוימת על החפץ דהרי אין זכיה (החלת שם בעלות) על איסה"נ כמו שמצינו בשור הנסקל וכן הקשה בריטב"א (ויעו' בזה גם בתשובות הרשב"א ח"א סי' קע"ח) ושמא יש לתרץ:

הפה שאסר הוא הפה שהתיר, דמי שאמר שהוי איסה"נ כלו' התורה היא גם יכולה למימר שזה איסה"נ מסוג כזה שיש בו זכיה כלומר היא יכולה לצמצם ולומר באיזה תנאים הוי איסה"נ שא"א לזכות בו ובאיזה תנאים אפשר לזכות בחפץ.

ש' הריטב"א: כדהז' לעיל מקשה מה שהקשי' גם הרמב"ן ומתרחץ: דגבי איסורין יש זכיה גם באיסור הנאה כלוי' ע"מ לעבור איסורין יש זכיה ומ"ט? שמא צ"ל משום שלא הוי הנאה ובעלות כזו יכולה שתהיה גם באיסור הנאה (ויעוי בקצות דהבאנו לעיל, ובריטב"א על אתר הוצאת מוסד הרב קוק הערה ל"ז).

בנוב"י מה"ק או"ח סי' י"ט כתי' ומשמע מדבריו דהפשט שהכניסה התורה לרשותו הוי שהתורה אומרת שאין כאן איסה"נ ולכן זה שוב שלו (ושמא זה צד נוסף בהסבר הפה שאסר שהסברנו לעיל בדיברי הרמב"ן) אך לפי"ז צריך לומר שהאיסה"נ לא מפקיע בעלותו דא"כ צריך זכיה חדשה אלא רק מצמצמה ויעוי לעיל דלא כו"ע ס"ל הכי.

ש' המאירי: בסו"ד בסוגיין כתי' וז"ל "וכן חמץ מוי' שעות ולמעלה שהוא אסור לו בהנאה והרי הוא כחמץ של אחרים ולא היה ראוי לחייבו אלא שהכתוב הטיל חיוב ביעורו עליו ומאחר שמ"מ אינו ברשותו אין בידו עוד לבטלו" עכ"ל. ודבריו תמוהים ביותר וצריכים ביאור דמה הכריחו לומר שהוי כחמץ של אחרים הרי גם אי היה כותב שאינו שלו כרש"י הוי א"ש? [ושמא דווקא אי הוי כבר של אחרים אין בידו לבטלו אך אי הוי רק אינו שלו ועדיין יש לו בזה שייכות שמא עדיין יכול לבטלו וזה למ"ד שהפקר עדיין יש לו בזה שייכות אך גם למ"ד שהפקר אינו שלו לגמרי שמא עדיין יכול לבטל דמה אכפת לך דהוי הפקר כ"ז שאחר לא זכה בהכי. אך אינו משום שאינו שלו לא הוי בדווקא הפקר, אלא, שלו אין שום צד ממוני בחפץ ואיך יבטל חפץ שאין לו בו שום צד ממוני ועוד הרי כ"ז שלאחר יש זכות לזכות בו אז כביכול לכל אחד יש זכות ובעלות בחפץ במידה מסויימת כבר אינו יכול לבטלו ולהפקירו]. וטפי קשיא לפמ"ש"כ הוא גבי בור וז"ל "וקראתו תורה בעל הבור כדי לחייבו על נזקיו" ובחמץ כתב "שהכתוב הטיל חיוב ביעורו עליו"

ומאי שנא דהכא כתב חיוב ביעורו עליו והתם קראו בעל הבור ולא כתב ג"כ בחמץ שקראו בעל החמץ וכדו' וקשיא? (ושמא ס"ל כרבנו דוד שהכניסה תורה לרשותו ע"מ שיקיים תשבתו ושמא עוד יש לומר דאולי השאיל ביטוי זה של ולא של אחרים מהגמ' "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים" אך נראה לדחות זאת משום דהתם איירי גבי גדר "שלך" אך הכא ידיעינן מהו הגדר אך דינינן האם עובר או לא) מצינו באחרונים דחקרו גבי הדין של הכניסה התורה לרשותו, מתי חל די' ב' צדדים:

א. התורה הכניסה לרשותו רק דבר שהאיסור הנאה היחיד שיש בו זה עכשיו חמץ מדאורי' אך כל חפץ שהיה אסור באיסור הנאה כל שהוא אפי' חמץ מדרבנן אז התורה לא הוציאה והכניסה לרשותו אלא עובר ממילא. או, ב. שהכניסה התורה לרשותו כל חמץ ע"מ שיעבור בו עכשיו אפי' היה אסור בהנאה או איסור הנאה מדרבנן על החמץ בגין איסור כלאים וכדו'.

הנ"מ פשוטה דאי לא הכניסה לרשותו אזי ב"י וב"י יעבור משום דהוי חמץ כמו כל איסור חמץ דאין סברא לומר דמכיון שהוי איסוה"נ מחמת סברא אחרת לא יהא חייב על ב"י וב"י אך לפמ"ש"כ המאירי גם לא יהא חייב לבערו שהרי לא הכניסתו תורה לרשותו אך לא לדעת המאירי לכאוי' צ"ל שלבער יהא חייב.

(אך לכאוף קשיי דאי הוי ב"י וב"י ודאי צריך להיות גם תשביתו משום לאו הניתק לעשה? ושמא צ"ל שתשביתו מטעם שריפה לא יהא בו, ומה שחייב כדי לכלות החמץ הוי בכל דבר אך לפי"ז צריך להוכיח דר"א ור"י לא פליגי ולא מצינו דפליגי).

ונסתפקו בזה בקוב"ש ובאחיעזר ולפי זה נתקשו דא"נ דהתורה הכניסה לרשותו רק מה שאיסורו חמץ גרידא מדאורייתא א"כ לעולם לא יהא חייב דהא בשעה שישית החמץ איסורו מדרבנן וכבר יוצא מרשותו משום דהוי איסה"נ מדרבנן?

ותירץ ר' אלחנן בקוב"ש עמ"ס פסחים סי' כ"ו דכאשר הוי איסה"נ מדרבנן אז רבנן הוציאו מרשותו רק לצורך זה שאינו בעלים בצד הממוני, להפקיר או לבטל או לקדש אשה וכדו' אך ע"מ לעבור על ב"י וב"י עובר ועדיין שלו, והתורה כאשר מוציאה מרשותו משום איסה"נ ממילא גם לא עובר על ב"י וב"י וצריכה התורה להכניס לרשותו ע"מ שיעבור על ב"י וב"י.

חילוק זה של בעלות צריך בירור דמנ"ל דלחלק יהא בעלים ולחלק לא ?

ושמא צ"ל (ושמעתי חילוק זה ממו"ר בענין אחר) דכל מה שרבנן אסרו באיסה"נ בשעה שישית הוי לאסור רק על הגברא ולא על החפצא [וטעמה משום דמדאורייתא החפץ עדיין מותר מצד השעות ובחפץ א"א לומר דלחלק יהיה איסה"נ ולחלק לא אך בעלות אפשר לחלק וזה חילוק בגברא] משא"כ מהתורה דהוי איסה"נ הוי איסה"נ בחפצא ממילא ברירא טעמא דבעלות שתלויה בחפץ אית ליה ומשו"ה עובר בב"י וב"י אבל בעלות שתלויה בו לית ליה ולכן לא יכול לבטל או לקדש בו אשה וכדו' וע"י בזה במש"כ הח"מ אבהע"ז סי' ל"ב ס"ק ו'.

אך בזה קשיא טובא דהרי בגמ' לקמן ז'. אמרינן כיוון דאיסורא דרבנן עילוייה כדאורייתא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל וכו' ושם ברש"י ד"ה באיסורא דרבנן "דמשעברו חמש אסור בחמץ לדברי הכל כדאורייתא דמי ואינו שלו ולא מצי מבטל ליה בליבו" וכו' א"כ חזינן במפורש דרבנן תיקנו כעין דאורייתא, א"כ לא שאני ואיך חילק? ואפ"ל דתיקנו כעין דאורייתא דהוי איסה"נ בכלל. ונראה גם לדייק מדברי רש"י גופא דמה שהוי כדאורייתא הוא דאינו יכול לבטלו אך גבי איסור בחמץ גופא אינו כדאורייתא, מדכ' רש"י "דמשעברו חמש אסור בחמץ" משמע דהוא אסור ולא החמץ מדקאמר אסור חמץ ולא החמץ אסור א"כ שפיר חזינן דהאיסור בגברא ולא בחפצא בשעות דרבנן ולכן אינו יכול כבר לבטלו ומה שכת' "כיון דחס עליה ומשהי פורתא עבר עליה" היינו מזמן שצריך להתחיל לשורפה ואז אסור מדאורייתא להשהותה וצ"ב.

ובאחיעזר ח"ג סי' ב' תירץ בענין אחר וכתב: שאיסור דרבנן פוקע רגע לפני שמתחיל איסור דאורייתא ממילא כאשר האיסור דאורייתא מתחיל אז אין שום איסור הנאה קודם וממילא התורה יכולה להוציא ולהכניס לרשותו ולק"מ.

הא דכתבנו לעיל דלרבנן האיסור הוי בגברא הנה כת' בספר חידושי מרן הרי"ז הלוי על הרי"מ הל' חו"מ פ"א הל"ט בסו"ד וז"ל "משא"כ בשעה שישית דכבר הוא אסור מדרבנן באיסור חפצא כדין חמץ של דיבריהם וכו'. ושם כת' דאיסור חמץ דאורייתא ודרבנן חד הוא ושניהם בחפצא ושאינו דברבנן לוקה מכת מרדות ומדאורייתא לוקה ע"ש. א"כ

חזינן בפי' דהגרי"ז ור' אלחנן לפמשי"כ פליגי. דחד ס"ל דבשעה שישית דהוי חמץ דרבנן
הוי איסור בחפצא וחד ס"ל דהוי איסור בגברא כדחזינן לעיל.

אך דבריו תמוהים ביותר דלכאוי אפשר לדייק מלשון הר"מ פ"א חו"מ ה"ב ד"החמץ
בפסח אסור בהנייה וכו' משמע דווקא בפסח החמץ גופו אסור בהנאה א"כ בזמנים
אחרים שאסור לא הוי החמץ אלא איסור בגברא אך בדיברי הר"מ אפשר גם להוכיח
ולדייק אחרת מהא דפסק בפ"ג חו"מ ה"ז וה"ח דמשעה שישית גם אינו יכול לבטל וגם
עובר בב"י וב"י משמע דהוי גם איסור בחפצא. אך עדיין קשיא טובא דהא בספר
מאורות נתן (להגאון ר' נתן גשטטנער שליט"א) שע"ג ספר מאור חיים בע"מ ז' עמודה
שמאלית דכת' וז"ל "והאחרונים ז"ל לביארוהו דכל איסורי דרבנן אינן אלא איסורי גברא
ואין איסור בעצם החפץ אלא שאסרו על הגברא לעשותו וכו'.

ובהמשך דבריו ביאר טעמא דהוי משום דכיון דכל כחם של חכמים לאסור ולגזור
הרי הוא מקרא דלא תסור כמבואר בשבת כג. עיי"ש ע"כ כח ביד חכמים אלא לצוות על
הגברא לעשות או לא לעשות, כוון דלא תסור הוי רק ציווי על הגברא לשמוע בקולם של
חכמים אבל להטיל איסור או פסול על עצם החפצא אין כוח בידם וכו' עיי"ש. א"כ קשיא
עמשי"כ הגרי"ז וצ"ל וצ"ב (וכבר האריך בזה בקוב"ש ריש קונטרס דיברי סופרים).

ודי"ז שאסר בהנאה והתורה הוציאה והכניסה לרשותו נפסק להלכה בר"מ טוש"ע
ושאר פוסקים.

בר"מ פ"ג חו"מ ה"ז פסק וז"ל "אבל אם בדק מתחלת שעה שישית ולמעלה אינו
יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנייה" ושם בה"ח "לפיכך אם לא ביטל
קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ וכו' הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא וכו'
ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו
לחייבו משום לא יראה ולא ימצא וכו'" ושם השיג הראב"ד דב"י וב"י הוי בז' ימים ולא
משש שעות ולמעלה והז' לעיל דיש בזה מח' בראשונים.

בפ"א חו"מ ה"ט פס' "ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחלת שעה שישית כדי שלא יגע
באיסור תורה ומתחלת שעה שישית יהיה החמץ אסור באכילה ובהניה כל שעה שישית
מד"ס" וכו' ושם בה"י "והאוכל בשעה שישית מכין אותו מכת מרדות וכו'" עכ"ל.
ושם בלח"מ הקשי' דמ"ט נקט אוכל בשעה שישית ה"ה נהנה? ותירץ דאה"נ ה"ה
נהנה אלא נקט אוכל אידי דנקט הכי בשעה שביעית דהתם אוכל דווקא ונלע"ד לומר
לפמשי"כ רש"י דהז' לעיל דכל הניות זה לצורך אכילה אי"ש עיי"ש.

ואי כת' הר"מ דהוי משום הרחקה נראה יותר בסברא דהוי אגברא ולא אחפצא
מד"ס. דהחפץ קשי' טפי להרחיק מאשר את האדם אך י"ל גם בהיפך ואכמ"ל.

בטור או"ח סי' תמ"ג פסק וז"ל "ומתחלת שעה שישית ולמעלה אסרוהו גם בהנאה
ואם קידש בו האשה אינה מקודשת כיון שאסרוהו בהנאה לכל ישראל" וכו' עכ"ל. ושמא
הוא תופס דב"י וב"י מתחלת שעה שישית, אך צ"ב מה הוסיף מדבריו כיון שאסרוהו
בהנאה לכל ישראל, ומנ"מ אי אסרוהו לכל ישראל או לא ויעו' בזה במשכ' בהסבר דיברי
הרמב"ן לעיל ושמא אי"ש לפי"ז.

בשוי"ע סי' תמ"ג סעי' א' "חמץ מו' שעות ולמעלה ביום י"ד אסור בהנאה וכו'
ומתחילת שעה שישית ולמעלה אסרוהו (רבנן) גם בהנאה" עכ"ל. ויעי"ש למשכ' דנחלקו
מאמתי חל איסור ב"י וב"י מהערב או מחצות בנו"כ השוי"ע ואכהמ"ל.

נתינת מתנות לכהן חזקה בזמן הזה

"ר' יוסי אומר גדולה חזקה שנא' "ומבני הכהנים בני חביה-ה הקוץ בני ברזילי וכו' בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצאו ויגואלו מן הכהונה ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים" (עזרא ב') אמר להם הרי אתם בחזקתכם במה היתם אוכלים בגולה בקדשי הגבול אף כאן בקדשי הגבול" (כתובות דף כד' ע"ב, קידושין עט' ע"ב). הגמ' מפרשת שם בתירוץ השני שהכהנים המוחזקים היו אוכלים בתרומה דרבנן על פי חזקתם ולא בתרומה ד"א. ואכן, כך פסק ברמב"ם בהלכות תרומות (פרק ו' הלכה ב'): "תרומה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחד, אבל כהני חזקה אוכלין בתרומה של דבריהם בלבד". נפקא לו לדעת הרמב"ם דכהן המוחזק בכהונה בזמן הזה יוכל לקבל תרומה אם אכן נאמר שתרומה בזמן הזה היא מדרבנן ולא מד"א, ואכן אנו נוקטים להלכה בדעת הרמב"ם שתרומה בזמן הזה היא דרבנן אעפ"י שיש סתירות בדבריו בדבר זה. (עיון בפרק א' מהלכות תרומות הלכה ב' ובהלכה כו'. וכבר עמד על כך בראב"ד וב"כסף משנה" במקום) דעה זו של הרמב"ם הובאה בטור (יו"ד סימן של"א) וז"ל: "אבל האידנא שהכל טמאים ואי אפשר לה ליאכל מפריש כל שהוא אפילו חיטה אחת ונותנה לכהן אפילו עם הארץ ואינו מיוחד רק שיהיה מוחזק בכהן והוא שורפה וכו'". ואכן כך מצטט הרמ"א במקום (סימן של"א סעיף יט') וז"ל: "ונותנה לכל כהן שירצה בין חבר בין עם הארץ ואפילו אינו מיוחד רק שמוחזק בכהן והוא שורפה ויכול להניחה ולשורפה עד שיכול להנות ממנה בשעת שריפה".

הגר"א במקום מעיר שפסק זה של הרמ"א יסתדר לפי מה שפסק המחבר לעיל בסעיף ב' שתרומות ומעשרות נוהגות בזמן הזה מדרבנן בלבד ולא מדאורייתא, אומנם לדעה שמזכיר שם הרמ"א שגם בזמן הזה תרומה מד"א נאלץ להסביר שהסיבה שניתנת התרומה בזמן הזה לכהן היא משום שהתרומה בזה"ז לא נאכלת, וההנאה לזר אינה אסורה אלא מדרבנן, (ורבנן הרי סמכו על כהני חזקה כפי שראינו לעיל שכהני חזקה אוכלים בתרומת דרבנן).

דין זה אתי שפיר לפי דעת הר"ש (מס' תרומות פרק י"א משנה ט') אך לפי דעת תוס' הוב"ד בר"ש, שהאיסור לזר ליהנות מתרומה הוא מדאורייתא יתכן באמת שיהיה אסור ליתן לכהן חזקה תרומה, ודלא כהרמ"א. (התוס' שם לומד דין זה מהפסוק שנא' "את משמרת תרומתי" (במדבר י"א) בשתי תרומות הכתוב מדבר בתרומה טהורה ובתרומה טמאה, מה תרומה טהורה אין לך אלא משעת הרמה ואילך, אף תרומה טמאה כן (שבת דף כו' ע"א) ובאותו אופן כשם שתרומה טהורה אסורה לישראל הנאה של כילוי, היינו

אכילה שהיא ההנאה היחידה המותרת לכהן בתרומה טהורה, כך תרומה טמאה אסורה לישראל הנאה של כילוי).

הוא הדין בחלה, שחלה בזמן הזה בארץ ישראל נשרפת, משום שאסור לאוכלה מפני הטומאה. בחו"ל, מפרישים שתי חלות אחת נשרפת והשנייה ניתנת לכהן ומותר לו לאוכלה אפי' אם הוא טמא. אומנם, אם יש שם כהן שאינו טמא מחמת טומאה שיוצאת עליו מגופו, כגון שיש שם כהן קטן או כהנת קטנה, או שיש שם אפילו כהן גדול אלא שטבל לקירוי, מפרישים חלה אחת ונותנים לו ומותר לו לאוכלה.

הרמ"א מציין (יו"ד סימן שכ"ב סעיף ה') שאעפ"י שכן נפסק בשו"ע להלכה, אנו נוהגים בכל זאת לשרוף את החלה אפי' בחו"ל, וז"ל: וי"א כיוון שאין החלה נאכלת בזמן הזה אפי' בארץ ישראל, גם בשאר מקומות אין צריכין להפריש רק חלה אחת ולשורפה". האחרונים במקום (בש"ך ובט"ז) מצטטים את דברי המהרש"ל שלא נותנים חלק לכהן בזמן הזה משום שאין לנו כהן מיוחס. וק"ק לפי"ז מדוע הרמ"א, באמת לא הביא דעה זו שאין נותנים מתנות לכהנים בזמן הזה גם בהלכות תרומות ומעשרות, וניתן בפשטות להסביר שאכן דעת הרמ"א שנותנים מתנות לכהנים מוחזקים בזמן הזה, ומעיקר הדין היינו צריכים ליתן גם חלה לכהן בזמן הזה שהרי החלה היא מדרבנן (ומתנות דרבנן נותנים לכהן מוחזק כמבואר לעיל), אלא הטעם שלא נותנים לכהן מוחזק בזמן הזה חלה בגלל הטעם שהביא הרמ"א שגם בארץ ישראל החלה נשרפת, או בגלל הטעמים האחרים שהביאו האחרונים. (בש"ך מובא שחיישינן שמא החלה תהיה תקלה לזר, או שמא יבשלו את החלה בקדירה, ויהיה אסור לישראל לאכול מקדירה זו לעולם שהרי טעם החלה בלוע בדפנותיה). [וטעמים אלו לכאוי צ"ב השתא מבזמן הבית (נ.ב.).

הרמ"א מציין דין זה גם בהלכות פסח (או"ח סימן תנ"ז סעיף ב'), כאשר לשו עיסה החייבת בחלה ביו"ט, תהיה לנו בעיה להפריש את החלה ביו"ט, שהרי החלה טמאה (משום שכולנו טמאי מתים) ואסורה באכילה, וא"כ אם יפריש חלה ביו"ט לא יוכל לאפותה שהרי אין זה צורך אוכל נפש מפני שהיא אסורה באכילה, ולהשהותה עד מוצאי יו"א ואז לאפותה אי אפשר מפני שהחלה תחמיץ עד אז, ולשורפה ביו"ט אי אפשר שהרי אין שריפת קדשים ביו"ט", [כמבואר בשבת דף כד ע"ב נ.ב.] וא"כ כותב המחבר שיפריש חלה רק לאחר שאפה את כל החלות, ואם קרא שם חלה לפני האפיה יטיל את החלה למים צוננים כדי שלא תחמיץ. החלה היא צורך אוכל נפש, כאשר יש לנו כהן קטן או קטנה שיכולים לאכול חלת חו"ל, אולם הוא מוסיף "י"א שאין מאכילין חלה בזה"ז לשום כהן" ומהמשנה ברורה במקום משמע שכך אנו נוהגים למעשה.

בדרכו של ה"משנה ברורה" הלך החזון איש חלק זרעים (הלכות שמיטה, סימן ה' סעיף יב') שאין נותנים בזמן הזה לא תרומה ולא חלת חו"ל לשום כהן והוא מביא מספר נימוקים לכך:

הכוהנים היום נחשבים כעולים לכהונה עפ"י עצמם ואינם נאמנים, וכדי להכשיר כהן יש צורך בעדים ובבי"ד. (ואין זה כשאר איסורים שמספיק עדים ללא בי"ד, שהרי צריך דקדוק גדול, כפי שכותב רש"י בכתובות (דף כח' ע"א "נשיאת כפים בבלי") לפי שיש ישיבה ובי"ד קבוע בודקין אחר נושאי כפים", והיום אין בי"ד בודק לא אחר נושאי

כפים ולא אחר העולים לתורה בתור כהנים, ולכן אין לסמוך על חזקת הכהונה). החזו"א מנסה לדחות את דבריו ולאמר, שכל המעלה הזו שעשו חכמים בכהונה אינה אלא בזמן שהיו כוהנים מיוחסים, החמירו חז"ל שלא נקבל כוהנים שאינם מיוחסים אלא עפ"י בי"ד ועדים, אבל כיום שכל הכוהנים הם כוהני חזקה, אולי נאמר שנקבל כוהנים שלא עפ"י בי"ד ועדים, ועל כך הוא טוען, שאם נפעל לפי"ז יתרבו העולים לכהונה בשקר "ומכיוון שאין בי"ד מדקדקים בכך בטלה אצלנו לוייה".

ה"ים של שלמה" מביא את הטענה הידועה שכיום רוב או מחצה מהכהנים נתבלבלו ולכן אין סומכין על הכוהנים היום, אך אין הוא מקבל טענה זו מכיוון שא"כ לא יוכלו הכוהנים לברך על נשיאת כפיים ועל פדיון הבן, אלא וודאי שהטעם הוא כדכתבנו לעיל. יש לנו החשש שמא כהן נשא גרושה ובי"ד לא יכלו להפרישו, וא"כ בניו אחריו כולם חללים והם מחזיקים את עצמם לכוהנים בטעות. החזו"א עצמו לא מקבל טענה זו, שאי אפשר לאמר לפי טענתו שכל הכוהנים יפסלו מחמת זה. אולם ה"מגן אברהם" בהלכות פסח שהבאנו לעיל, מביא טעם זה בשם המהרי"ל, וכן מציין "המשנה ברורה במקום. אין לכהן מה לעשות עם התרומה שהרי אסור לו לאוכלה, ותרומה טמאה אסורה בהנאה לזר (כפי שביארנו לעיל), ותרומה טהורה ג"כ אסור לו לאכול מפני הטומאה ולשרוף אסור לו, שהרי אסור לשרוף תרומה טהורה (והוא דן במקום האם יהיה מותר לכהן ליתן את התרומה לבהמתו או לא).

לסיכום, ראינו את דעת הרמב"ם שמחלק בין תרומה דרבנן לתרומה דאורייתא, שתרומה דרבנן ניתנת אפי' לכהן מוחזק שאינו מיוחד. לדעת המחבר שפוסק שתרומה בזה"ז דרבנן לכאורה יהיה ניתן לכהן לקבל תרומה בזמן הזה ויוכל ליהנות ממנה בשעת שריפה (אם היא תרומה טמאה). דעת הרמ"א בחלה שהיא אינה ניתנת לכהן אפי' חלת חו"ל, ודעתו בתרומות ובמעשרות לא ברורה לנו.

אנו נוהגים כיום כפסקו של ה"חזון איש" שפסק שלא מחזיקים את הכוהנים בזמן הזה לעניין ליתן להם תרומות ומעשרות, ולכן אין אנו נותנים היום מתנות לכוהנים. ויה"ר שנזכה לביאת גואל ולגאולה שלמה, וכפי שמובא ברמב"ם (הלכות מלכים פרק יא' הלכה ג') "בימי המלך המשיח וכו' ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי".

אבק ריבית ומחזי כריבית כשיטת רש"י והריטב"א

בתחילת פרק איזהו נשך דף ס : מסיקה הגמ' מכך שהמשנה השתמשה בלשון "נשך" לריבית דאורייתא, ובלשון "תרבית" לריבית דרבנן, שבדאורייתא, "נשך ותרבית חד הוא". ומקשה ע"ז הגמ' - "ותסברא דאיכא נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך" וכו'. ואכן מסיקה הגמ' שאין מקרה של נשך בלא תרבית וכך הפוך.

הקושיה מדף סד ע"ב:

במשנה בדף סד : תנן : "המלוה את חברו לא ידור בחצירו חנם ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא ריבית". ואמרין התם בגמ' "אמר ר' יוסף בר' מניומי אמר ר' נחמן - ע"פ שאמרו הדר בחצר חברו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר, הלוהו ודר בחצירו צריך להעלות לו שכר". ומבארת הגמ' את חידושו - "אי ממתניתין הו"א הנ"מ בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר, אבל חצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר אימא לא? קמ"ל". חידושו של ר"נ אינו רק בזה לא נהנה וזה לא חסר (חצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר), אלא כ"ש שבזה נהנה וזה לא חסר, או בזה לא נהנה וזה חסר - שיהיה ריבית. וכמו שכתוב במהרש"א על רש"י ד"ה "אינו צריך", שרש"י אומר, שדברי הגמ' בב"ק דף קא. (עליהם מבוססים דברי ר' נחמן) הם בזה נהנה וזה לא חסר. ומקשה המהרש"א, שא"כ, מנין לגמ' שחידושו של ר' נחמן הוא אפי' בזה לא נהנה וזה לא חסר? (תירוצו יובא בעי"ת בהמשך).

מדברי המהרש"א רואים שחידושו של ר' נחמן הוא אפי' בזה לא נהנה וזה לא חסר, וכ"ש בזה נהנה ולזה לא חסר. ועפיכ"ז קשה מאד על דברי הגמ' בריש הפרק שאין מקרה של ריבית כאשר אין גם נשך וגם תרבית, היינו - כל עוד אין מצב של זה נהנה וזה חסר, אין ריבית - והנה בדף סד : יש שתי מקרים : גברא דעביד למיגר וחצר דלא קיימא לאגרא, וגברא דלא עביד למיגר וחצר דקיימא לאגרא?
ע"מ לתרץ, נצטרך לבאר את הגדרים של ריבית דאורייתא וריבית דרבנן.

הבאור בריבית קצוצה:

בהגדרה של ריבית קצוצה, דהיינו ריבית דאורייתא, יש מחלוקת ראשונים, ונשתדל לבאר את שיטתם של הרש"י והריטב"א.

הגמ' בדף סב. מביאה את דברי ר' ספרא "כל שאילו בדיניהם מוציאים מלווה למלוה בדינינו מחזירים ממלוה ללווה. כל שאילו בדיניהם אין מוציאים מלווה למלוה בדינינו

אין מחזירין ממלוה וללוה" ומקשה הגמרא בסוף העמוד - "א"ל רבינא לרב אשי והרי משכנתא בלא נכייטא דבדיניהם מוציאים מלווה למלווה ובדינינו אין מחזירין ממלוה ללוה? אמר ל"י אינהו בתורת זביני אתו לידיהו". ומבאר רש"י: "ובדינינו אין מחזירין - דאבק ריבית הוא כיוון דזימנין שאין עושים פירות שהכרמים לוקים אין זו ריבית קצוצה". מרש"י יש להסיק שתנאי בריבית קצוצה הוא שיהא ברור מראש שיהיה תוספת אכילה.

ובדף סז. מביאה הגמרא את המקר של "את ונוולא אחי" - אישה שרצתה לקנות קרקע ושלחה שליח לקרובה לקנות ממנו. אמר הקרוב לשליח: בתנאי שלכשיהיו בידי מעות תסכים לחזור ולמוכרו לי. אמר לו השליח: "את ונוולא אלי" ובאר רש"י - וממילא תסתדרו ביניכם. ועל זה אמרה הגמרא "כל את ונוולא אחי סמכא דעתה ולא כמר ומקני" - היינו אלא על פי התנאי (ראה הגהות הגר"א). ממשיכה הגמרא "ארעא הדרה" - ע"פ התנאי, "פירי מאי - ריבית קצוצה הו ויוצאין בדיינים א"ד כי אבק ריבית הו ואין יוצאין. אמר רבה בר הונא מסתברא כי אבק ריבית הו ואין יוצאין בדיינים" (את ספק הגמרא נבאר בעה"י בהמשך).

בהמשך אומרת הגמרא "אמר ליה אביי לרבא משכנתא באי" וכו' (ההמשך יובאר בעה"י). אומר רש"י "משכנתא מאי - משכן לו שדה ולא קץ עמו לאכל פירות לשם ריבית אלא סתם והוא ירד ועשה ואכל" - מרש"י זה נראה שרוצה לומר שהטעם שלא הוי ריבית קצוצה הוא כי לא קץ לאכל שם ריבית אך אילו קץ - הוי ריבית קצוצה. ובריטב"א כותב: "פרש"י ז"ל לא קץ לו בפירוש שיאכל הפירות בשכר מעותיו אלא שמישכן לו סתם. ואינו נכון דכיון שמישכן לו סתם והוא אוכל פירות והקרן קיים הרי זה כקוצץ בפירוש וסתמו כפירושו והנכון לפרש דמכר טעמא מאי משום דלא יהיב ליה דבר קצוב דאפשר דלא הו"ל רווחא ושיהא ההוצאה יתירה על השבח והכא נמי גבי משכנתא דשדה וכרם אין שבחו קצוב דאפשר דלא עבדא כלל או דלא עבדא טפי מן ההוצאה". אם כן מהריטב"א נראה שהתנאי היחידי הוא אותו התנאי שהביא רש"י סב: שיהא ודאי שיהיה תוספת.

והפנ"י בדף סז. ברש"י הקשה על דבריו שמהרש"י סב: משמע שאפילו קצץ במפורש לא יהיה עדיין ר"ק במשכנתא כיון שלא ברור שיהיה תוספת? ובאר שרש"י כאן בא לחדש, היינו - שהרי בדף סד: הזכיר רש"י (ונרחיב בעה"י בהמשך) "קא משמע לן - ויש ללמוד מכאן שאסור להלוות על בית ולדור בו אפילו בנכייטא דתנן לא ישכור ממנו בפחות ולא דמי למשכונא של כרם דהתם זימנין דלא שקיל ביה מידי ואפילו הכי מנכי ליה והוי ליה קונה את הפירות בנכייטא זו על הספק אבל כאן זה נהנה תמיד ואין כאן ספק נמצא שוכרה בפחות" - הנה רש"י מחלק בין בית לכרם שבכרם ספק יהיו פירות ספק לא יהיו - ואילו בבית ודאי יהיו ולכן במשכנתא בנכייטא מותר בשדה. ולפי זה - הטעם שכתב רש"י - בדף סב: לא יחול על בית שהרי אז זה לא נכון ש"פעמים שאין עושה פירות" - ולכן, מבאר הפנ"י, שרש"י כאן בא לומר שאפילו בבית מסתפק אביי - כיון שגם בבית יש טעם לומר שלא הוי ר"ק.

דבר נוסף שצריך להוסיף - יש מחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים, מה קורה אם לא קצץ ריבית מראש, רק אחר ההלוואה. (כשהלוה סתם מנה במנה, ולאחר זמן אמר לו להוסיף ריבית בשכר ההלוואה). הרמב"ם בפ"ו מהלכות מלוה ולווה ה"ג סובר שאין זו ריבית קצוצה, וז"ל: " הורו רבותי שהמלוה חבירו ולאחר זמן תבע חובו ואמר לו הלווה דור בחצרי עד שאחזיר לך חובך הרי זה אבק ריבית לפי שלא קצץ בשעת ההלוואה. שנאמר לא תיתן לא בנשך".

הראב"ד במקום חולק, וכן הריטב"א בדף סד: ד"ה "אכא דאמרו" וז"ל: "וכן אם דר בה מדעתו אם התנה בפירוש שידור בה חניס הא ודאי שכר מעותיו עומד ונוטל וריבית קצוצה היא ואעפ"י שלא קצץ בשעת ההלוואה. ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל שכתב דכל שלא קצץ בשעת ההלוואה אינה ריבית קצוצה. וזה אינו, דמה לי בשעת הלווה ומה לי אח"כ כיוון דשכר מעותיו נוטל משום אגר נטר לי". ונראה שכן הוא שיטת הרש"י, שכותב גם הוא בדף סד: "אבל הלווה לא - ומתניתין בדקצץ לה או בשעת מתן מעות או לאחר מכ"י, ולכן הוי ריבית קצוצה. (ההבדל בין ריבית זו לריבית מאוחרת המוזכרת במשנה ע"ה: ראה רש"י סב: ד"ה "ריבית מוקדמת" - "שהרי לא פסק עמו" - ועפ"י התנאי של רש"י סז.).

לסיכום, שיטת רש"י בריבית קצוצה - צריך שיקצוץ בפירוש שיהיה תוספת לשם ריבית, ושהתוספת תהיה וודאית. אין הבדל בין זמן ההלוואה לאחר מכ"י.

באור הגדרים של ריבית דרבנן:

השתא דאתית להכי צ"ב מהו בדיוק ריבית דרבנן.

המקרה הראשון המובא בפרק הוא במשנה הראשונה - "המרבה בפירות כיצד, לקח הימנו חיטין בדינר זהב הכור וכן השער. עמדו חיטין בלי דינרין - אמר לו תן לי חטיי שאני רוצה למוכרן וליקח בהן יין. אמר לו - הרי חיטין עשויות עלי בשלושים והרי לך אצלי בהן יין, ויין אין לו - אסור". הגמ' בסב: מביאה כמה אפשרויות להסביר את המשנה, ולמסקנא מסבירה עפ"י משנת ר' אושיעא, שמדובר שהלווה לחברו מנה והלך לגורנו של חברו ואמר לו - תן לי מעותי שאני רוצה ליקח בהן חיטין. אמר לו - אני מתחייב לך חיטין כשער של עכשיו תמורת המנה שאני חייב לך, ואעלם לך במשך שנה. אח"כ אמר לו המלווה - תן לי את החיטין שאוכל ליקח בהן יין. אמר הלווה - אני מתחייב לך יין כשער של עכשיו כנגד שווי החיטין שאני חייב לך עפ"י השווי העכשווי של החיטין. (שהרי מזמן שנתחייב לו חיטין ועד עתה עלה שוויין של החיטין, וכעת יש לו יותר ממנה חיטין). ע"ז מפרשת המשנה - כיון שאין לו יין - אינו דומה למקרה שנותן לו מנה ואומר לו להעלות לו כשער של עכשיו במשך השנה, כי לא נתן לו מעות עכשיו ביד. ובשלמא אם היה ללווה יין בבית, הוי כאילו יין זה, נקנה למלווה בחוב, וכשעלה המחיר כבר היה היין שלו, ואין זה ריבית. אך אם אין לו יין - הוי ריבית דרבנן. ריבית זו קרויה "אבק ריבית" - ראה גמרא סוף סא:, וכן ברש"י סב: ד"ה "אינהו נמי כי אפקי ליה". המשנה סה: אומרת "הלווה על שדיהו ואמר לו - אם אי אתה נותן לי מכאן ועד שלוש שנים הרי היא שלי - הרי היא שלו". וע"ז אומרת הגמ' שזה אסמכתא ולא קניא

אומרת הגמ' בהמשך, סו: "אמר ר' נחמן - השתא דאמור רבנן אסמכתא לא קני, הדרא ארעא והדרא פירי". ומקשה הגמ' שהרי סובר ר' נחמן בעלמא שמחילה בטעות הוי מחילה ומדוע חוזר? ומתוצת - "התם זביני הכא הלואה". ומפרש רש"י - "הכא הלואה היא ומחזי כריבית שמתחילה בהלוואה בא לו וכריבית קצוצה דמי ואין אבק ריבית בדבר הלואה אלא בדבר מכר כגון המרבה בפירות דמתניתין". לכאורה הגדרים פשוטים ואין מקום להאריך, שכל ריבית דרך מכר הוי 'אבק ריבית', וכל ריבית, לא קצוצה, דרך הלואה - הוי 'מחזי כריבית', והנ"מ ביניהם - שמחזי כריבית יוצאה בדיינים. אך התוס' במקום הקשו על רש"י שלפי דבריו חולק ר' נחמן על רבינא בדף סב: (שהזכרנוהו לעיל) שהוי ריבית לא קצוצה בהלוואה, ובכל זאת הוי אבק ריבית (דברי רש"י שם) ולא יוצאה בדיינים? אכן, רש"י עצמו כותב כן בדף הבא. וכאן נרחיב בגמ' שנזכרנו לעיל, בדף סז: ב"את ונוולא אחי". אחר שהגמ' אמרה שהוי אבק ריבית, הסתפקה מה הדין במשכנתא (בלי שקצץ - עיין רש"י) וזה לשון הגמ' "התם טעמא מאי משום דלא קץ ליה - הכא נמי לא קץ ליה. א"ד התם זביני הכא הלוואה? א"ל - התם טעמא מאי משום דלא קץ ליה, הכי"נ לא קץ ליה". לפי צד א' בגמ', ברגע שדבר לא קצוץ הוא אבק ריבית, ולהיות ריבית קצוצה צריך ממש לקצוץ. אך לצד ב', הצד לומר שדבר הוא אבק ריבית הוא דוקא במכר, אך בהלוואה א"א להיות "אבק ריבית" אלא רק ריבית קצוצה. וספק הגמ' ב"את ונוולא אחי" עפ"י ב' צדדים אילו, (אם המקרא הוא ר"ק או א"ר) - לצד הראשון, ההתייחסות למקרה הוא כאל הלוואה, כיון שמראש היה מכר ע"מ להחזיר והספק הוא אי הוי ריבית קצוצה, שמכיון שקבל את השדה בתורת מכר - הוי כאילו אמרו בפרוש לאכול פירות, ואז חשוב כ"קצוץ בפרוש לאכול פירות לשם ריבית". או שממש צריך שיבוא ויקצוץ במפורש לשם ריבית. ולפי הצד השני, הספק יסודי יותר, והוא - האם להגדיר את המקרה כהלוואה כיון שזה ע"מ להחזיר, או כמכר, כיון שסו"ס הוי מכר. ועל צד שהוי הלואה - פשוט לגמ' דחשוב קצוץ. וברש"י ד"ה "הכא נמי לא קץ ליה" כותב - "ופליג אדר' נחמן דאמר לעיל הדרא ארעא והדרא פירי", שהרי לשיטתו של ר' נחמן, החילוק בין ריבית קצוצה ומחזי כריבית לבין אבק ריבית הוא שאבק ריבית הוא דווקא במכר, וכפי צד ב' בגמ' כאן, שאומר "הכא הלואה והכא מכר", וכיון שהגמ' פושטת כצד הראשון שכל מקום שלא קץ הוי א"ר ולא יוצאה בדיינים, ואפ"י בהלוואה - חולקת הגמ' כאן על ר' נחמן. (וכעת שבארנו שהצד השני של הגמ' זה שיטת ר' נחמן אפשר לומר שהצד בספק לומר שזה ריבית קצוצה הוא לאו דווקא קצוצה כ"א אפי' מחזי כריבית, שהרי לפי ר' נחמן שתיהן יוצאות בדיינים. ואז לא צריך לדחוק בפרש"י לומר שיש ריבית קצוצה כאשר לא קצוץ מפורש. משא"כ לסתמא דגמרא, לא שייך לומר שהכוונה ל"מחזי", כיוון שהסתם, מחזי"י אינה יוצאה בדיינים, וכפי שיבואר בעיה"ת בהמשך). השתא צריך לברר אם יש גדר של 'מחזי כריבית' לפי השיטה החולקת על ר' נחמן, ומהו הגדר, אם ישנו?

בדף סב: אחד מנסיונות הגמ' להעמיד את המקרה של המרבה בפירות במשנה הוא בריבית דבי ר' חייא: "יש דברים שהם מותרים ואסורים מפני הערמת ריבית. כיצד אמר לו הלויני מנה, א"ל מנה אין לי, חיטין במנה יש לי שאני נותן לך. נתן לו חיטין במנה

וחזר ולקחן ממנו בעשרים וארבע סלע - מותר, ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית. הכי נמי כגון דאמר הלויני שלושים דינרים א"ל שלושים דינרין אין לי, חיטין בשלושים דינרין יש לי שאני נותן לך. נתן לו חיטין בשלושים דינרין וחזר ולקחן הימנו בדינר זהב. אי אית ליה חמרא ללוה דיהב ליה בשלושים דינר, פירא הוא דקא שקיל מיניה ולית לן בה. ואי לאו כיוון דלית ליה חמרא, ודאי משקל זוזי מיניה מחזי כריבית".

מקרים אלו, אין בהם ריבית ממש כלל, שהרי אין סיבה להתייחס למה שקנה המלוה את הפירות חזרה (בזול) מהמלווה, כדבר הקשור להלוואה. וא"כ, למעשה הייתה הלוואה של שלושים, והחזרה של שלושים. רק שהמצב נראה כאילו הלווה רק עשרים וחמש, ולכן אם יחזיר לו בזוזי, נראה כאילו יש ריבית, ולכן יחזיר רק ביין. ומה שכתוב שצריך שיהיה לו יין, אין הכוונה שבשעת הפסיקה צריך שיהיה לו יין (כמו המקרה של ר' אושיעא) שהרי בכלל לא מדובר כאן בפוסק על הפירות, אלא הכוונה שמותר לקנות ממנו דווקא אם כשיחזיר - יחזיר בפירות ולא במעות (עיין בריטב"א). היוצא מכאן, שבפשוטות מחזי כריבית הוי כאשר אין 'אגר נטר', היינו כאשר אין באמת שכר שמירת מעותיו, ורק נראה כאילו יש, ורק יש איסור דרבנן כי נראה כריבית. ויש להוכיח כן מהגמ' בדף סד: שהזכרנו לעיל. הגמ' הביאה את דברי ר' נחמן שחידש שאפי' בגברא דלא עביד למיגר ובחצר דלא עבידא בכ"ז אסור. וברש"י כתב "קמ"ל - דמחזיא כריבית". ובמהרש"א על אתר, שהזכרנו לעיל, מקשה - מנין לגמ' לחדש בזה לא נהנה וזה לא חסר, אם ר' נחמן ציטט את הגמ' בב"ק שדברה בזה נהנה וזה לא חסר? ותירץ שם, וז"ל "וי"ל דמשמע ליה לתלמודא כיון דאסר לא קיימא לאגרא ועביד למיגר אע"ג דלא הוי נשך ואמרינן בריש פירקין דליכא תרביית בלא נשך וע"כ משום דמחזי כריבית דהרואה יאמר דקיימא לאגרא מהאי טעמא נמי יש לאסור נמי אפי' בלא קיימא לאגרא ולא עביד נמי למיגר". הנה מפורש בדברי המהרש"א "שמחזי כריבית" זה גזירה משום "דהרואה יאמר", ובזמן שאין ריבית - שהרי כדבריו לפי דברי הגמ' בריש הפרק אין ריבית בכזה מקרה - ובכ"ז אסור.

ולכן יש להביא את לשון הרמב"ן במקום - "הלווה ודר בחצרו פי' והוא דר בחצרו אבל אם כבר דר בה אינו צריך להעלות לו שכר דמאי שקל מינה ומה חיסרה, ואפי' בא לצאת ידי שמים פטור כנ"ל. והרי משמע מדאמרינן מחזי כריבית אלמא לאו אבק ריבית היא אלא מחזי בעלמא דאי אבק ריבית הוא כיון דבסתם אכיל בבא לצאת יד"ש חייב". א"כ גם הרמב"ן מבין שיש חילוק בין מחזי כריבית לאבק ריבית וההסבר הוא - "דמאי שקל מינה ומאי חסרה", שכלל לא היה "אגר נטר".

[אמנם יש להעיר שגם אבק ריבית צריך תמיד ליראות כריבית ולא ליראות כמכר כמש"כ הריטב"א בדף סג. ד"ה - "ושמואל" וז"ל: "וי"ל פוסק על הפירות אין בו צד ריבית כלל דלא חשיב צד ריבית אלא במידי שאין דרך הלוקחין בכך דמחזי כהלוואה, כגון הא דעושה שדהו מכר שאין דרך לוקח קרקע בכך וכן בפוסק על הפירות ומקבל מעות או דמים אחרים אבל פוסק על הפירות ונוטלו דרך מו"מ הוא". והמעין שם יראה שהריטב"א איירי באבק ריבית וע"ז אמר שצריך שיראה כהלוואה - ועפ"ז יובנו כמה דברים בפרק ואין כאן המקום לבאר].

ולפי דברים אלו חזינן שיש הבדל ברור בין דברי הגמ' בדף ס' ע"ב שאין מצב של נשך בלא תרבות והפוך לבין הגמ' בדף ס"ד ע"ב, שהרי המקרה בדף ע"ב אינו ריבית כלל כי אין בזה "אגר נטר" כלל רק הוי גזירה דרבנן משום דמחזי כריבית. והגמ' בתחילת הפרק אמרה שאין מקרה של ריבית שאין בו גם נשך וגם תרבות. (אמנם ראה מש"כ הבא ר על המהר"ם שי"ף וכיון שכאן זה מחזי כריבית ולא אבק ריבית יש מקום רב לדון בדבריו).

הקושיא מהריטב"א ס"ג ע"ב:

אמנם צ"ע מדברי הריטב"א בדף ס"ג ע"ב ואקשינן וז"ל: "ושמעין מהכא דכל שהמלוה מרויח בסיבתו של הלוה במעותיו אע"פ שאינו מחסרו כלום כיוון שעל ידו הוא בא לו - אסור דהכא אין המוכר מחסר כלום אלא שהלוקח מרויח אותו, הלכך האומר לחבירו הריני מלוה לך מנה ודבר עלי לשילטון והמלוה הזה משתכר בדיבור הזה, אסור דריבית קצוצה היא אם הוא דבר שנוטלין עליו שכר". הנה ברור שהריטב"א לא הבין כרש"י שמקרה שזה נהנה וזה לא חסר זה מחזי, אלא סובר שזה ריבית קצוצה (אם קצץ מראש). ולפי הריטב"א חוזרת קושייתנו מריש פירקין - הנה ריבית קצוצה שיש תרבות בלא נשך?

וגם בגמ' ס"ד ע"ב יבאר הריטב"א שזה ר"ק משום שאין חילוק - ואז יש גם מקרה הפוך - זה לא נהנה וזה חסר - נשך בלא תרבות? כמובן רש"י שחולק (בדף ס"ד ע"ב) ואומר שהוי מחזי, יצטרך לומר כן גם במקרה שהריטב"א מביא כאן, וכן כת' שם המהדיר בהערות לריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק) שרש"י בקדושין חולק ואומר שע"מ שתהיה ר"ק צריך לקחת ממנו. ונראה לבאר מחלוקתם - האם הצורך "באגר נטר" בריבית דאורייתא הוא שיהיה אגר נטר משני צדדים, גם המלוה וגם הלוה, ואז ברגע שחסר צד אחד וזה אפי' לא אבק ריבית, רק מחזי (רש"י). או שכ"ז שיש או נתינת מעות לשם אגר נטר - או קבלת רוח מצד אגר נטר הוי אגר נטר ור"ק, ורק כאשר אין בכלל אגר נטר כמו בזה לא נהנה ובזה לא חסר אז הוא דהוי מחזי כריבית (ריטב"א). ע"מ לתרץ את הריטב"א נחזור לבאר היטב את דברי הגמ' בריש פירקין.

לשון רש"י היא "מי איכא נשך שנושך את חבירו ואין ממונו מתרבה ומי איכא תרבות שיהא מלוה נשכר ולא יהא לוח נשוד". הנה לרש"י הפי' של "נשך" הוא הוצאת כסף מהלוה ו"תרבות" הרווח הבא למלוה.

מהריטב"א בתחילת הפרק משמע שהבין קצת אחרת וז"ל: "פי' לדבריד נראה שאתה קורא נשך דאורייתא בלא תרבות כל שהוא נושך בתחילתו ואין בו רווח בסופו כגון דמעיקרא שוה דנקא ק' ולבסוף שוה ק"כ. ותרבות בלא נשך היכא דמעיקרא ליכא רווחא דאזויף ק' בק' ולבסוף איכא רווחא דאיכא ממון לזה דהני ק' שוו טפי. מיהו אין זה כלום דסו"ס לעולם איכא נשך ואיכא תרבות כדמפרש ואזיל דלעולם אית לן למיזל בתרוויהו או בתר מעיקרא או בתר בסוף... ועכ"ז לא פירש לן תלמודא היכי הוי הילכתא אי אזלינן בתר העיקרא או בתר דסוף משום דפשיטא לן דכיוון דכתיב לא תשימון עליו נשך דבתר מעיקרא אזלינן".

יש לדקדק בלשונו שכת' "כל שהוא נושך בתחילתו ואין בו רווח בסופו" שלפי ביאורו של רש"י בנשך ותרבית הרי שניהם בסוף ההלוואה שמוציא מזה ונותן לזה ולא שייך שזה בתחילה וזה בסוף? וכן מש"כ תרבית בלא נשך - "דמעיקרא ליכא רווחא... ולבסוף איכא רווחא" היינו שמעיקרא אין נשך ולבסוף יש תרבית וקרא לשניהם "רווחא" אפי' שלרש"י נשך שזה בכלל לא רווח כי אם הפסד הלווה?

לכן נראה לפרש בדעת הריטב"א שנשך הכוונה שקצץ מתחילה שיהיה ריבית, ותרבית היינו שלמעשה בסוף יהיה אגר נטר. ופי' דבריו - "כל שנושך בתחילתו ואין בו רווח בסופו" - שקצץ בתחילה שיהיה ריבית ובסוף לא יצא לפועל ולא היתה ריבית, וכן הפוך ריבית בלא נשך שלא היה רווח בתחילה היינו שלא היה אמור להיות ריבית ובסוף היתה ריבית אע"ג שלא קצץ. ובאה הגמ' לומר ש"מיהו אין זה כלום דסו"ס לעולם איכא נשך ואיכא תרבית כדמפרשי ואזיל דלעולם אית לן למיזל בתרווייהו או בתר מעיקרא או בתר בסוף". והכוונה שאנו צריכים להחליט מהו הקובע אם זה ריבית או לא - מציאות הריבית או הקציצה. ופשט הריטב"א שהולכים בתר הקציצה ואם לא קצץ והיתה ריבית אין זו ריבית דאוריתא. אמנם אם קצץ ולבסוף לא היתה ריבית היה בכ"ז עובר על לאו דלא תשימון.

וע"פ האמור לא קשה מכך שהריטב"א אומר שבמקרים שזה נהנה וזה לא חסר וכן הפוך הוי ר"ק שהרי הגמ' בריש פירקין כלל לא דיברה על מקרה כזה רק על מקרה שקצץ ולא היתה ריבית או הפוך, אך לעולם (לדברי הריטב"א) אפי' במקרה שיש אגר נטר רק מכיוון אחד שפיר הוי דאוריתא.

בסוגית אין עד נעשה דיין

איתא בר"ה דכ"ה ע"ב במתני' - "ראוהו בי"ד וכל ישראל וכו' ראוהו בי"ד בלבד, יעמדו שניים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש. ראוהו שלשה והן בי"ד יעמדו השניים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש שאין היחיד נאמן ע"י עצמו". וקתני עלה בגמ' "למימרא דעד נעשה דיין" דהרי אע"פ שראוהו בי"ד, והרי הם ראויים להעיד, ובכ"ז הם דנים ומקדשים את החודש, וא"כ לימא מתני' דלא כר"ע, דהא נחלקו ר"ע ור"ט בסנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש, לר"ט - מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים, ור"ע - כולם נעשו עדים בפני בי"ד אחר, וא"כ חזינן בבירור דהמשנה כר"ט שעד נעשה דיין. ולא כר"ע דסבר שאין עד נעשה דיין. ומתרתה הגמ' - דיש לחלק, דדוקא בנפשות קאמר ר"ע דאין עד נעשה דיין. שהרי יש פסוק "והצילו העדה" והאי סנהדרין שראוהו לא מצי מלמד ליה זכותא. אבל בקידוש החודש מודה ר"ע דעד נעשה דיין.

ומבואר דמחלוקת ר"ע ור"ט היא בעד הראוי לעדות. היינו - שראה המעשה וראוי עפ"י דין תורה להעיד עליו, אבל בעד המעיד - שכבר העיד גם ר"ט מודה דאין עד נעשה דיין. וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מהל' עדות ה"ח - "כל עד שהעיד בד"נ אינו מורה בדין זה הנהרג, ולא ילמד עליו לא זכות ולא חובה... וכו'. אבל בד"מ יש לו ללמד עליו זכות או חובה, אבל לא ימנה עם הדיינים ולא יעשה דיין שאין עד נע"ד אפילו בד"מ". וכבר הסכימו הכס"מ והלח"מ דהרמב"ם פסק כר"ט דהא יש לדייק בדבריו דדווקא עד המעיד אינו נע"ד, אבל הראוי להעיד נע"ד.

והנה בטעם הדין דעד המעיד אינו נע"ד הובאו בתוס' בכתובות דכ"א ע"ב בד"ה "הנח לעדות החודש דאוריתא ב' טעמים: א. והוא טעמו של הרשב"ם בב"ב דק"ב ע"א דהא כתיב "ועמדו שני האנשים לפני ה'" ודרשינן - שני האנשים - אלו העדים, לפני ה' - אלו הדיינים. א"כ הרי הצריך הפסוק מצב שבו יעמדו שני עדים בפני שלושה דיינים ואי נימא דעד נעשה דיין הרי אין לנו מצב כזה. ב. דאי עד נע"ד הוי ליה עדות שא"א יכול להזימה, דהא לא יקבלו

הזמה על עצמם. (והעיר הקה"י דהוי עדות שא"א יכול להזימה אפילו אי יקבלו הזמה על עצמן. מפני שאינם יכולים לקבל הזמה דהם בע"ד בזה). ומקשה התוס' - לטעם השני צריך להיות שעדים הקרובים לדיינים פסולים, דהא הדיינים לא יקבלו הזמה עליהם (וכנ"ל הערת הקה"י). אלא כיוון דבני הזמה נינהו בבי"ד אחר, הרי הם כשרים להעיד. וא"כ מקשים התוס' - ה"ה הכא דעד יהיה דיין והוי עדות שאתה יכול להזימה

בבי"ד אחר? וכותב התוס' דעכ"פ תרי הטעמים דאין עד נע"ד הם דווקא העד המעיד. אבל בעד הראוי להעיד, אינם שייכים, וזה פשוט.

והנה הקצות-החושן בסי' ז' סע"ק ד' מביא את שני הטעמים של תוס' בכתובות ומקשה על הטעם הראשון. דאי באמת כל הטעם שאין עד נע"ד הוא שהפסוק הצריך מצב שבו יעמדו שני עדים בפני ג' דיינים, א"כ מדוע לאחר מסירת העדות, אין העדים יכולים להעשות דיינים בבי"ד אחר ולדון עפ"י עדותם? ובש"ס ופוסקים משמע דעד המעיד אינו נעשה דיין בשום גוונא. וכן בעדים החתומים על השטר אע"פ שנחקרה עדותם אינם רשאים להיות דיינים בשום אופן.

לכן כותב הקצוה"ח דלעולם נימא כהטעם שאין עד נע"ד משום דהוי עדות שא"א יכול להזימה, ומה שהקשה התוס' דהא אפשר להזימה בבי"ד אחר, ל"ק - דהא אפילו בבי"ד אחר א"א יכול להזימה. משום דקיי"ל דאין העדים זוממים נענשים עד שיגמר הדין. כדאי פ"ק דמכות וכן פסק הרמב"ם בפ"כ מהל' עדות ה"א. וכן נפסק דעד זומם למפרע הוא נפסל, וא"כ אי יוזמו העדים שדנו בדינם, בבי"ד אחר, הרי הם נפסלו למפרע משעת עדותם. וא"כ הגמ"ד נעשה בפני פסולים, דהרי נפסלו כבר, א"כ הרי כאילו לא היה גמ"ד מעולם. והרי זו עדות שא"א יכול להזימה ודו"ק!

אומנם, יעויין בקה"י בכתובות ס' י"ח שכ' להקשות על דברי הקצוה"ח. דהי הקצות בתשובתו לשאלת תוס' מתבסס על הא דקיי"ל אין העדים זוממים נענשים עד שיגמר הדין, וכיוון שעד זומם למפרע הוא נפסל, נגמר הדין בפני פסולים והרי"ז עשאא"ל. ומקשה הקה"י, דגבי הא דמצריכנן עדות שאתה יכול להזימה א"צ שיהא בזה גמ"ד בפני דיינים כשרים, שעפ"י הגמ"ד הזה נוכל להעניש את העדים הזוממים. אלא כל אשר אנו צריכים כדי שתהא העדות עדות שאתה יכול להזימה, הוא שבשעת הגדת העדות היתה אפשרות לעשות גמ"ד שאפשר על פיו ולהענישם. ואע"פ שאם אח"כ לא נעשה גמ"ד הראוי להענישם עפ"יז, בכ"ז עדיין הרי"ז בגדר "עדות שאתה יכול להזימה", דהרי בשעת הגדת העדות היתה אפשרות שיהיה גמ"ד טוב. וא"כ ה"ה הכא, אע"פ שבסופו של דבר לא היה גמ"ד סהא נפסלו למפרע, בכ"ז כיון שבשעת עדותן היה יכול להיות גמ"ד בפני בי"ד אחר, ועי"כ אפשרות להענישם, אע"פ שבסופו של דבר זה לא התקיים, בכ"ז הרי זו עדות שאתה יכול להזימה. ומוכיח הקה"י את דבריו, מהא דדנים עפ"י עדי השטר אע"פ שמתו. ואי נימא כקצות דבעינן גמ"ד כדי להעשות עדות שאתה יכול להזימה, הרי הכא כיוון שמתו, וא"א להענישם הוי ליה עשאא"ל וצריך להיות הדין שא"א לדון על פיהם. ומהא דדנין על פיהם חזינן בבירור דכדי שיהא עדות שאתה יכול להזימה סגי שבשעת העדות באופן תיאורטי היתה אפשרות להזימם אם היו בחיים בשעת הגמ"ד?

ומוסיף הקה"י להקשות אליבא דהטעם השני דאין עד נע"ד דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. ודין זה של אין עד נע"ד מבואר גם בקידוש החודש, וגבי קידוש החודש לא שייך כלל ענין כאשר זמם דמאי כאשר זמם ייעשה בעדים שהעידו שקר בעדות קידוש החודש? אומנם מבואר בריש מכות גבי עדות ב"ג וב"ח וגלות לוקים העדים, אע"פ דנתמעט מדין כאשר זמם, דאיכא פסוק "והצדיקו את הצדיק". והקשו התוס' דמאחר דא"א לקיים בזה דין כאשר זמם הוי עשאא"ל? ומתרצים ב' תירוצים - חדא - דכיוון

דרחמנא מעט מדין כאשר זמם, אין אנו צריכים עשאאי"ל. ועוד - דהמלקות הוי הקיור"ד של הכאשר זמם. והנה לפי התירוץ הראשון ודאי לא אתי שפיר, דהא לא שייך עניין עשאאי"ל. וא"כ למה אין עד נעשה דיין? אלא בע"כ סוברים הי"מ - כתירוץ השני בתוס'. דהמלקות הוא הקיור"ד של הכאשר זמם וא"כ הוי עשאאי"ל. אבל לפי"ז מקשה הקה"י על הרע"א שכי שבקידוש החודש לא לוקים דהא ליכא "לא תענה ברעך" וא"כ אין מאיפה ללמוד חיוב מלקות. א"כ שוב אין דין הזמה בעדות החודש והדק"ל למה אין עד נעשה דיין בקידוש החודש? ומה שכתב הרע"א דעדות החודש אין זה עדות ברעך אומר הקה"י שיש לומר שהם באים לחייב את הציבור לנהוג בזה גבי מוסף, או גבי גדולים וקטנים.

והנה גבי קושית הקה"י על הקצות - וראיתו משני עדים החתומים על השטר שמתו, שדנים על פיהם. א"כ חזינן דעדות שאתה יכול להזימה" צריך שיהיה בשעת העדות ולא בשעת הגמ"ד כדכתב הקצוה"ח. נראה דאפשר לדחותה מג' אופנים - חדא - בפ"ו מהל' עדות ה"ב כתב הרמב"ם - שאם מתו העדים החתומים על השטר, צריכים לבוא עדים ולהעיד על חתימת כתב ידהם. וא"כ ניתן לומר שהסיבה שדנים עפ"י השטר, ונחשב לעדות שאתה יכול להזימה הוא מפני שכל קיום השטר תלוי בעדים המעידים על חתימת ידי העדים המתים, ואותם אפשר להזים. א"כ העדות על השטר ניתנת להזמה. אמנם הוערתי דאין העדים השניים חשובים כעדות על השטר אע"פ שכל קיום השטר תלוי בהם ובלעדיהם השטר הרי הוא חספא בעלמא, בכ"ז אין זה נחשב שהעדות על השטר היא ניתנת להזמה. לכן נראה דאיכא עדיין ב' דרכים לדחות את דברי הקה"י. א' - דבאמת נאמר כהקצוה"ח דעדות שאתה יכול להזימה בענין גם בשעת הגמ"ד, ומה שהוכרח הקה"י משני עדים החתומים על השטר שמתו שדנים עפ"י בשטר. אי"ז קשה כלל, דהא מה שאנו צריכים שיהיה ראויים להזמה בשעת גמ"ד הוא שמבחינה משפטית (דינית) לא תהיה שום בעיה להזימם. ואם העדים החתומים על השטר היו חיים היינו יכולים מבחינה משפטית לעשות גמ"ד. והוי עדות שאתה יכול להזימם. רק שבמחינה טכנית הם מתים ואין אנו יכולים להענישם, אבל עדיין הם בגדר עדות שאתה יכול להזימה. משא"כ גבי סוגיתנו מבחינה משפטית א"א להזים את העדות וכמו שכתב הקצות. והעירנו הרב בלכמן שליט"א דזה לכאוי אינו נכון, דהרי מבחינה משפטית אפשר להזימה את יסכימו לקבל הזמה על עצמם. רק דהם אינם רוצים. אך חשבתי לתרץ שגם מבחינה משפטית א"א להזימם. דהא הדיינים הם בע"ד ומש"כ התוס' שהם לא יקבלו הזמה. זה מפני שאינם יכולים לקבל הזמה דהרי הם בע"ד. ודו"ק! ב' - יעוי' בבית הלוי ח"ג סי' ו' ס"ג שכתב דהא דענין עדות שאתה יכול להזימן סובל שני ענינים - האחד הוא שתהיה אפשרות לקיים בהם עמנו הייתם, והשני - שנוכל לקיים בהם כאשר זמם. וגבי ב"ג וב"ח דליכא לקיים בהו כאשר זמם (לתירוץ הראשון בתוס' במכות, וכדכתבנו לעיל), מ"מ צריך לקיים בהם לכה"פ האפשרות לקיום דין עמנו הייתם. וא"כ ג"כ גבי מש"כ הקה"י משני עדי השטר שמתו, הוא נחשב עדות שאתה יכול להזימה, מפני שכל שאפשר לקיים הוא רק הענין של עמנו הייתם, וזה היה אפשרי ועדיין אפשרי וכמש"כ הביה"ל מאי דאפשר לקיים מבים שני העניינים, קיים, ולכן הוי עדות שאתה יכול להזימה.

משא"כ גבי סוגיתנו, שאפשר לקיים שני העניינים באופן טכני. רק דקיום הכאשר זמם א"א לקיים וכדכתב הקצות. א"כ חשיב ליה עשאא"ל, וכעין זה תירץ גם אבי מורי שליט"א.

ובדרך זו עפ"י הביה"ל ניתן לתרץ ג"כ מה שהקשה הקה"י כל הרע"א, שהקשה הקה"י לפי מ"ד דאין עד נע"ד מטעם עשאא"ל, ההולך רק אליבא דהמ"ד בתוס' במכות שבב"ג וב"ח הקיום של הכאשר זמם הוא במלקות. א"כ בעדות החודש שלפי רע"א ליכא מלקות הוי עשאא"ל. ולפי דברי ביה"ל ל"ק מידי דאמננס ליכא לקיומי ביה החלק של קיום הכאשר זמם. וכל דאפשרי לקיומי הוא החלק של הזמת עמנו הייתם וזה בעדות החודש ניתן לעשות, וא"כ חשוב עדות שאתה יכול להזימה, ומתורצים דברי רע"א. והעירני עוד קו' נוספת שמקשים העולם - דהא קיי"ל כאשר זמם ולא כאשר עשה, ומאי שייך זה בעדות החודש, הרי מיד אומרים מקודש מקודש? ונראה דאפשר לתרץ זאת באופן הבא - יעויין בב"ק ד"ד ע"ב תוד"ה "ועדים זוממים" שכ' ריב"א - שבממון לא שייך כאשר זמם ולא כאשר עשה, מפני שאפשר בחזרה. והרי אמרנו שבקידוש החודש מאי דשייך ביה רעהו הוא נוגע לקבוע לגבי גדולים וקטנים, אם זמם היה ע"י עדותם להפסיד ממון של משהו ע"י זה, כגון ביורשים, שע"י עדותם גורמים לאחד מן האחרים להיות ראוי לירושה. ועי"ז מפסידים את האחים האחרים, א"כ שייך בהם דין עונש על זמם, ודו"ק!

לעי"נ ר' זאב ב"ר שמואל הכהן פרידמן ז"ל, נלב"ע י"ט אלול, תשנ"ג. וזוגתו שרה פרידמן ז"ל, נלב"ע כ"ז טבת, תש"ן.

עם סגירת הגליון הגיעתנו הידיעה המרה על פטירתו של תלמיד הישיבה, ידיד נעורים, אליעזר (לורי) שמעיה בן שרגא יוסף, שנלב"ע ביום ב' כ"ב אלול תשנ"ד, למד בישיבה בשנים תשכ"ב-כ"ג, ונטע אוהלו עם משפחתו באה"ק. יהיה מאמר זה לעילוי נשמתו.

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

א. מחלוקת התניא ונפש החיים

אמר רש"י בן פזי ויקרא יעקב אל בניו בקש לגלות קץ הימים לבניו ונסתלקה ממנו שכינה אמר אמר יש ח"ו פסול בזרעי כאברהם שיצא ממנו ישמאעל כיצחק אבי שיצא ממנו עשיו אמרו שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד מיד פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אמרו רבנן היכן נעבד נמריה לא אמריה משה, לא נמריה הא אמריה יעקב התקינו שיהיו אומרים בחשאי אמר ר' יצחק דבי ר' אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער (צער גופה מחמת התאוה - רש"י) התחילו עבדיה והביאו לה בחשאי¹.

מפשטות דברי הגמ' נראה שאמירת בשכמל"ו היא במדרגה נמוכה, וע"כ אומרים אותו בחשאי, במקביל לציקי קדירה שבמשל, שהוא גנאי לבת המלך. וכך ביאר ר' חיים מוולואזין בנפש החיים: ולכאורה יפלא משלם ז"ל, והלא שבח גדול הוא. ועל פי פשוט י"ל דלפי האמת אינו שבח כלל, כמו האם יחשב למלך בשר ודם לומר שהוא מולך על רבי רבבות נמלים ויתושים והמה מקבלים עליהם עול מלכותו ברצון, כ"ש וק"ו אין ערך כלל שהוא ית' אשר אין ערוך לקדושתו ועוצם אחדותו הפשוט וכל העולמות כלא חשובים קמיה, ודאי באמת אינו שבח כלל שנשבחהו ית', שהוא ברוך ומפואר בכבוד מלכותו על עולמות נבראים, שכלם שפלים ולא חשובים קמיה כלל, רק שהוא ית' במקום גדולתו תמצא ענותנותו, שגזרה רצונו לקבלו מאתנו לשבח, לזאת המשילוהו ז"ל לציקי קדירה, והתקינו שעכ"פ לא נאמרו אלא בחשאי².

אבל המהר"ל בנתיב העבודה פ"ז כתב להיפך, שאמירת בשכמל"ו "זה עוד יותר מן מה שאמרו השבטים שמע ישראל, וברכה זאת אינו ראוי רק לאשר אינו כשמי", ומפרש שם המהר"ל שרק יעקב שגופו קדוש ראוי לומר זאת, כמו מלאכי השרת, וכמו בבית המקדש. אבל כל אדם אינו ראוי משום המעלה המיוחדת שיש באמירה זו. ומשום כך

¹ פסחים נו.

² שער ג' פר' י"א.

תקנו לאמרה בחשאי. ורק ביוה"כ שאנו דומים למלאכים, רשאים לאמרה בקול רם. ודברים אלו הם בניגוד לדברי הנפה"ח, וצריכים תלמוד.

ב. אין עוד

בשער היחוד והאמונה שבספר התניא, פותח בתמיהה על הפסוק "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד"³. וצריך להבין וכי תעלה על דעתם שיש אלקים נשרה במים מתחת לארץ שצריך להזהיר כ"כ והשבות אל לבבך וכו'. והולך ומבאר שם ענין ה"אין עוד". ותוכן דבריו העמוקים, הם עפ"י דברי הבעש"ט, שציין לשני פסוקים בס' תהילים. כתוב אחד אומר "בדבר ה' שמים נעשו"⁴, וכתוב אחר אומר "לעולם ה' דברך נצב בשמים"⁵. ומבאר הבעש"ט שמעשי הקב"ה אינם כמעשה בשר ודם. אדם המרכיב חלקים שונים ומחברים, מתקיים החפץ מכאן ואילך בכוחות עצמו, במנותק מן היוצר. משא"כ בריאת שמים וארץ, שהם בריאה של יש מאין. אין היצירה האלקית דבר חד פעמי. אלא אותו דיבור שעל ידו נעשו השמים, הוא נצב לעולם בשמים. משום שהדיבור האלקי הוא הוא המקיים את המציאות, ומשום כך הוא נצחי "ודבריו חיים וקיימים לעד ולעולמי עולמים". ואילולי כן, היה חוזר הכל לתוהו ובוהו, שהרי "האין" הוא מצבו הטבעי של עולמנו, ושאירת היקום לחזור אל מצבו הטבעי שהוא החדלון והשלילה. "ואילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר יהי רקיע ממש, וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים, ואפי' הארץ הלזו הגשמית ובחיי דומם ממש, אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית"⁶. וע"ז נאמר ואתה מחיה את כולם, אל תקרי מחיה אלא מהוה"⁷ ואפשר היה לפרש פסוק זה, כהכנסת רוח חיים בתוך גוף חמרי, ולא היא. כל הוויית הדבר מתקיימת רק כל עוד אתה מחיה. ואין קיום לדבר בלא הדיבור האלוקי.

גם ר' חיים מוולאז'ין בשער ג' שבנפש החיים, מאריך בזה. דבריו סובבים שם על מאמר חז"ל בב"ר - עה"פ "ויפגע במקום" - מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו "מקום", מפני שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו⁸. וביאר שם⁹: כמו שהמקום הוא סובל ומחזיק איזה דבר וחפץ המונח עליו, כן בדמיון זה הבורא אדון כל ית', שהוא המקום האמיתי הסובל ומקיים העולמות והבריות כולם, שאם ח"ו יסלק

³ דברים ד'.

⁴ תהילים קיט.

⁵ שם פט.

⁶ שער היחוד פ"א.

⁷ שם פ"ב.

⁸ פס"ח.

⁹ פ"א.

כוחו מהם אף רגע אחד, אפס מקום וחיות כל העולמות. וכמ"ש בנחמיה, "ואתה מחיה את כולם" וכו'. ולכן קורא בזוהר לאדון כל ית"ש נשמתא דכל נשמתין. כמו שהנשמה מחיה ומקיימת את הגוף וכו' כן הוא ית"ש הוא לבדו חי העולמים כולם וכו', וכן רז"ל דימו קיום כל העולם ע"י כוחו ית', לקיום הגוף ע"י כוחות הנשמה. אמרו: מה הנשמה מלאה וזנה את כל הגוף אף הקב"ה מלא וזן וכו'¹⁰. וזהו פשטות ענין שהוא ית' נקרא "מקומו של עולם".

אמנם פנימיות ענין "מקומו של עולם", הוא ענין גדול מאד. כי מה שכינוהו ית"ש "מקומו של עולם", אין ערוך כלל לענין מקום הנושא כל חפץ העומד עליו. שהחפץ יש לו קיום בפני עצמו, והמקום נותן לו רק את המעמד. וכן הגוף יש לו קיום עצמי, והנשמה רק מחיה אותו. "אבל העולמות כולם, כל עיקר התהוות מציאותם כל רגע הוא רק מאתו ית"ש, ואילו היה מסלק רצונו ית' מלהוות אותם כל רגע, היו לאין ואפס ממש, ורק משום שאין כח בנבראים להשיג מהות ענין זה, איך כל העולמות וצבאם המה בעצם אין, ורק כל רגע המה מתאווים למציאות ממנו ית', לזאת בחרו להמשילהו ית' ולהסביר לאוזן שומעת בקרב חכמים בתיבת "מקום". ואין מילוי הקב"ה את העולם כענין מילוי הנשמה את הגוף, שעם כל זה גם הגוף ישנו לעצמו חוצץ בפניה, רק שמתפשטת בפנימיות כל פרטי חלקיו ומקיימו, שהרי גם בצאת הנשמה מהגוף, אין הגוף מתבטל עי"ז ממציאות. אבל אדון כל ית"ש הוא מלא כל העולמות והנבראים, ואינם חוצצים חלילה נגדו ית' כלל, ואין עוד מלבדו ית' ממש שום דבר כלל בכל העולמות, מהעליון שבעליונים ועד התהום התחתון מתהומות הארץ, עד שתוכל לומר שאין כאן שום נברא ועולם כלל, רק הכל מלא עצמות אחדותו הפשוט ית"ש¹¹. וכי ע"ז בנפח"ח שם "והוא פינת יסוד אמונת ישראל כמ"ש הרמב"ם בראש ספריו". וכוונתו לדברי הרמב"ם בתחילת היד החזקה¹². וז"ל: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי - אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים - הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לבטולם. שכל הנמצאים צריכים לו, והוא ב"ה אינו צריך להם ולא לאחד מהם, ולפיכך אין אמיתתו כאמתת אחד מהם. הוא שהנביא אמר "ה' אלקים אמת". הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו. והוא שהתורה אומרת "אין עוד מלבדו". כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו. וכוונת הרמב"ם "שהוא לבדו אמת", היינו מבחינת הקיום הנצחי והבלתי תלוי. שכל דבר אחר, אין מציאותו מוחלטת וקיימת בפני עצמו, ורק הוא נקרא "מחויב המציאות", ואין קיומו תלוי במה שחוצה לו. וע"כ אין אמת כאמתתו.

¹¹ נפח"ח שם פ"ב.

¹² ריש הל' יסודי התורה וע' בתחילת דרך ה' לרמח"ל.

ולפי כל הנ"ל, אין הפי' בפסוק "כי ה' הוא האלקים אין עוד", שאין עוד אלקים, אלא שאין עוד מציאות אחרת מבלעדיו, מפני "שאם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי - אין דבר אחר יכול להמצאות".

ג. הצמצום

אמנם יש גם מבט אחר ביחסים שבין רבש"ע לעולמו, שהרי במקרא מצויים כינויים כמו "אל עליון", "יושב בשמים", המורים על מציאות נפרדת ממנו. וכך מוצאים בספרות הפנימית המדרגות בעולמות, כמו אצילות, בריאה, יצירה ועשיה. וגדולה מזה, ישנם תופעות של טומאה לעומת הקדושה.

בהסבר שני מבטים אלו, טבע ר' חיים מוולאז'ין מטבע לשון: "מצידו ומצדנו". מצדו של רבש"ע אין כל חילוק בין המציאות שלפני הבריאה לזו שלאחריה. "אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם".

"אני ה' לא שינית". "אין עוד מלבדו". אך מצדנו קיימים עולמות ומדרגות שונות. ואנו חיים בעולם כזה ומחוייבים בעשה ולא תעשה, ונוהרים במקומות הטומאה, ומתייחסים ל"אל עליון" "וליושב בשמים".

ואלו הן שתי ההגדרות המוזכרות כמה פעמים בס' הזוהר: "ממלא כל עלמין" ו"סובב על עלמין". "והיינו שמצדו ית' נקרא בבחינת ממלא כל עלמין, ומצדנו כפי אשר נצטוינו בתוה"ק בענין הנהגתנו בתורה ומצוות, וכפי השגתנו בחוש, נקרא ית"ש בבחינת סובב כל עלמין, שבחינת ממלא כל עלמין הוא כבוד אלקים הסתר דבר מצדנו¹³, וזה הנזכר בשיר היחוד ליום שלישי: סובב את הכל ומלא את כל, ובהיות הכל אתה בכל וכי' ולפני הכל אתה היית ובהיות הכל כל מלאת וכי'".

וכך אמרו במדרש¹⁴: כשהוא רוצה "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא", ושהוא רוצה היה מדבר עם משה מבין שני בדי ארון. אמר רחב"א פעמים שאין העולם ומלואו מחזיקים כבוד אלוקותו, ופעמים שהוא מדבר עם האדם מבין שערות ראשו", והן הן שתי הבחינות הנ"ל.

וזוהי עומק הכוונה בכינוי "הקדוש ברוך הוא". שמצדו הוא קדוש ונבדל, אך מצדנו נקרא ברוך", כי אנו זקוקים לתוספת ברכה ושפע.

האפשרות לשני מבטים אלו מתאפשרת ע"י פעולת "הצמצום". ומבוארים הדברים בכתבי האר"י ז"ל, בתחילת ספר עץ החיים, וז"ל: "דע, כי טרם שנאלצו הנאצלים ונבראו הנבראים, היה אור עליון פשוט ממלא את המציאות, ולא היה שם מקום פנוי בחינת אויר ריקני וחלל, אלא הכל היה ממולא מן האור האין סוף פשוט ההוא, ולא היה לו בחינת ראש ולא בחינת סוף, וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים וכי' הנה אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו, באמצע אורו

¹³ נפה"ח שם פ"ד.

¹⁴ בר"ר פ"ד.

ממש, וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית, ואז נשאר מקום פנוי ואור וחלל ריקני מנקודה האמצעית ממש.

ונחלקו בזה המקובלים. יש שתפסו הדברים כפשוטם, כאילו יש מקום פנוי בלא שכניה, וחלל זה הוא שאפשר את מציאות העולם.

אבל בספר התניא ובנפה"ח, יצאו בתוקף נגד תפיסה זו. "והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' הטוב יכפר בעדם, ששגגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו מעוה"ז רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם וכו'¹⁵. וכתב שם שענין הצמצום אינו כפשוטו, אלא ענינו הסתר והעלמה. "שהסתיר והעלים הקב"ה את החיות של העולם כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו".

וכן כתב בנפה"ח: "כי באור מלת "צמצום" אינן לשון סילוק והעתק ממקום למקום, להתכנס ולהתחבר עצמו אל עצמו כביכול, להמציא מקום פנוי ממנו ח"ו, אלא כענין שאמרו בב"ר סוף פ' מ"ה. "וצמצמה פניה ולא ראתה המלך", ובאיכה רבתי דרוש א"ב דאני הגבר, "הלכה וצמצמה פניה אחר העמוד", שפירושו שם לשון הסתר וכיסוי, כן כאן מלת "צמצום" היינו הסתר וכיסוי. והכוונה שאחדותו ית"ש בבחינת עצמותו הממלא כל עלמין בהשוואה גמורה מכנים אנחנו בשם צמצום, מחמת שאחדותו ית' הממלא כל עלמין הוא מצומצם ומוסתר מהשגתינו, וכענין "אכן אתה אל מסתתר" וכו', והיינו שגזרה רצונו מטעם כמוס אתו ית' להסתיר או אחדות עצמותו ית' בזה המקום שעור עמידת העולמות והבריות כולם, הסתר עצום להמציא עי"ז ענין נפלא כזה, ויושג מציאות עולמות וכוחות אין מספר, דרך הדרגה והשתלשלות, ולהאיר בהם התגלות אורו ית' אור דק בשעור ודקודק עצום, ודרך מסכים אין קץ, ועד שיוכלו להמציא דרך השתלשלות ומסכים עצומים גם מקומות אשר אינם טהורים, וטומאה וכוחות הרע והקליפות בשפל המדרגות התחתונים, ונראה ומתדמה כאילו ח"ו הוא חלל פנוי מאור אחדות עצמותו ית' וכו'¹⁶.

ומכאן גם המושג "חילול ה' ". שהחוטא מראה כאילו המקום שעומד בו הוא חלל פנוי מכבודו ית', ומשום כך אינו חושש מלעבוד עבירה כעין שאמרו חז"ל כל העובר עבירה בסתר, כאילו דוחק רגלי השכינה".

ד. שם ההוי-ה ואלקים

ודבר זה בא לידי ביטוי גם בשמות. שם ההוי-ה מורה על מקור הכל והמהווה את הכל, והוא מצדו ית', הממלא כל עלמין, ואילו שם אלקים מורה על בעל הכוחות הפרטיים, המתגלים בעולמנו, וזוהי הבחינה שמצדנו. והכתוב אומר: "כי שמש ומגן ה'

¹⁵ שער היחוד והאמונה פ"ז.

¹⁶ נפה"ח שם פ"ז.

אלקים". וביאר בסי' התניא¹⁷, שכשם שא"א להתבונן באור השמש, אלא ע"י מגן ונרתיק, כך שם אלקים הוא מגן לשם ההוי-ה. וכבר בהופעה הגדולה שבהר סיני נאמר למשה: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן", שאין אפשרות לגילוי האור אלוקי אלא דרך הסתרתו בענן ובערפל¹⁸. "והנה שם אלקים הוא שם מדת הגבורה והצמצום, ולכן הוא ג"כ בגי' "הטבע". לפי שמסתיר האור שלמעלה המהוה ומחיה את העולם, ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע, ושם אלקים זה הוא מגן ונרתיק לשם ההוי-ה, להעלים האור והחיות הנמשך משם ההוי-ה, ומהוה מאין ליש שלא יתגלה לנבראים ויבטלו במציאות. והרי בחי' גבורה זו וצמצום זה הוא ג"כ בחי' חסד שהעולם יבנה בו וכו'".

וז"ש הכתוב "וידעת היום והשבות אל לבבל כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" ששם ההוי-ה ושם אלקים הם באמת אחד. ואם תבין ענין זה ממילא תדע שבשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, פי' שגם הארץ החמרית שנראית יש גמור לעין כל, היא אין ואפס ממש לגבי הקב"ה, כי שם אלקים אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים, ולא לגבי הקב"ה, מאחר שהוא ושמו אלקים אחד. ולכן גם הארץ ומתחת לארץ הן אין ואפס ממש לגבי הקב"ה, ואינן נקראות בשם כלל, אפי' בשם "עוד", שהיא לשון טפל, כמ"ש חז"ל "ויהודה ועוד לקרא" וכגוף שהוא טפל לנשמה וחיות שבתוכו וכו'".

וכ"כ בנפה"ח: וזהו שאמר הכתוב "כי ה' האלקים", ר"ל אם כי מצד השגתנו הוא נקרא בשם אלקים, ומצדו ית' נקרא בחי' שם ההוי-ה ב"ה, באמת הכל אחד¹⁹. וזו צריכה להיות כוונתנו גם בק"ש "ה' אלקינו ה' אחד" - "והיינו לכוין שהוא ית' אלקינו, בעל הכוחות, מקור שרש נשמתנו וחיותנו, ושל כל הברואים והעולמות. ואף שברא והמציא מציאות כוחות ועולמות ובריות, עם כל זה הוא בבחי' הוי-ה ואחד מצדו ית', שאין הברואים כולם חוצצים ח"ו כנגד אחדות ית', הממלא כל ונקרא גם עתה ה' ואחד". ואין משמעות האחד לשלול את הריבוי בלבד. אלא ייחודו ואחדותו, השוללת כל מציאות אחרת מבלעדיו.

ה. האבות ומשה

וזה גם החילוק שבין עבודת האבות למשה רבנו. שאצל האבות מצינו בדרך כלל שם אלקים "אלקי אבותי", "האלקים הרועה אותי", "האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו"²⁰. והיינו משום שאלקים הוא בעל הכוחות ומשדד מערכות הטבע ושליט בעולמנו, וזאת היתה מדרגת האבות. אבל מדרגת משה היתה גבוהה יותר, כמו שהעיד הכתוב "ולא קם

¹⁷ שם פ"ד.

¹⁸ ע' במאמרי הראיה ח"א עמ' 170.

¹⁹ פי"א.

²⁰ בראשית מח'.

נביא כמשה²¹ שאצלו בטלה המציאות לגמרי, ולא זו בלבד שהתגלה שלטון אלוקי בעולם, אלא "אין עוד". והוא שנאמר למשה בראשית דרכו "ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם"²², ומכאן ואילך מתגלה אליו הקב"ה בשם ההוי-ה. וע"כ נאמר בסוף ימיו ולא קם נביא כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים".

וכ"כ בתיקון²³: ולגבי אבהן לא אתחזיא אלא במנעלים וכו', אבל לגבי משה - בלא כיסויא כלל, ורזא דמלה "וארא אל אברהם וכו'"²³.

וכך אמרו חז"ל: גדול שנאמר במשה ואהרון יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב "ואנכי עפר ואפר", ואילו במשה כתוב "ונחנו מה"²⁴. כי עפר ואפר הוא עדין מציאות ממשית, ואילו "ונחנו מה", היא התבטלות מוחלטת.

וזוהי מדרגה נשגבה ביותר, והוא מהנסתרות לה' אלוקינו, שאין לנו רשות להרהר בה הרבה, ויש לדעתו רק בדיעת הלב, כמ"ש "והשבות אל לבבך", והיינו רק באובנתא דליבא. וע"כ לא אמרו חז"ל שיאמר אדם אלא "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב", ולא אמרו למעשי משה רבנו. ועם כל זה, "ראוי לכל ירא ה' אמיתי שעכ"פ בעת עומדו להתפלל, יבטל בטוהר לבבו כפי יכולתו והשגתו, כל הכוחות שבעולם וכל כוחותיו, כאילו אין שום מציאות בעולם כלל, ולהתדבק בלבו רק בו ית', אדון יחיד ב"ה"²⁵.

ויש לזה גם "ערך מעשי". "ובאמת הוא ענין גדול וסגולה נפלאה, להסיר ולבטל מעליו כל דינין ורצונות אחרים, שלא יוכלו לשלוט בו, ולא יעשו שום רושם כלל, כשאדם קובע בלבו לאמר: הלא ה' הוא האלקים האמיתי, ואין עוד מלבדו ית' שום כח בעולם, וכל העולמות כלל, והכל מלא רק אחדותו הפשוט ית', ומבטל בלבו ביטול גמור, ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לאדון יחיד ב"ה, כן יספיק הוא ית' בידו, שממילא יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות שבעולם, שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל"²⁶.

ו. שמע ישראל ובשכמל"ו

מעתה יתברך היחס שבין "שמע" ל"ברוך שם". אמירת האחדות שבשמע, היא האחדות שמצדו ית', שהכל נחשב לאין, ואין עוד מלבדו. ואילו אמירת בשכמל"ו, היא

²¹ דברים לד'.

²² שמות ו'.

²³ תיקון כו'.

²⁴ חולין פט'.

²⁵ נפה"ח שם פי"ד.

²⁶ שם פי"ד.

"על הבחינה שמצד השגתנו, שמתראה מציאות עולמות ובריות מחודשים ברצונו ית', הצריכים להתברך מאתו והוא מולך עליהם, וזהו ברוך שם כבוד מלכותו"²⁷.

"והוא ג"כ אחד מהטעמים, מה שיעקב אבינו אמר בשכמל"ו, ומשה רבנו לא אמרו. כי ענין שבח בשכמל"ו משמע שיש גם מציאות, כוחות ועולמות, וכמ"ש בפ"א, ולכן אמרו יעקב אבינו, שהוא כפי מדרגתו כנ"ל, אמנם מדרגת והשגת משה רבנו ע"ה, הוא ג"כ כפי שבארנו, והוא ג"כ עצם ענין היחוד דתיבת אחד דק"ש, כפי שנתבאר שם, ולכן הוא לא אמר בשכמל"ו"²⁸.

וזהו שקרא הזוהר לפסוק ראשון בק"ש יחודא עילאה²⁹, ואילו בשכמל"ו - יחודא תתאה. הראשון - מצדו, אין עוד. והשני - מצדנו, והיא מלכותו עלינו בעולמות התחתונים.

ואכן, מנקודת המבט "שמצדו", יש באמירת בשכמל"ו ירידה גדולה, "והיינו שאחר שיחדנוהו בפסוק שמע, שהוא רק אחד, אחדותו פשוט, ואין עוד מלבדו כלל, וכל העולמות הם כאילו אינם במציאות כלל, איך נשבחהו אחר זה,

שהוא מבורך בכבוד מלכותו על עולמות, שגם העולמות ישנם במציאות והוא ית' מולך עליהם, ואינו נחשב לשבח כנגד עוצם יחוד פסוק שמע, אלא גזרה רצונו ית' שאעפ"כ נשבחהו בזה השבח, מחמת שכן הוא הענין מצד השגתנו והנהגתנו, עפ"י יסודות וחוקי תוה"ק, שנבנו כולם עפ"י זה הבחינה כמו שכתבנו לעיל, ולזאת נאמרו בחשאי"³⁰.

אך ישנו מבט נוסף לאמירת בשכמל"ו, והוא "מצדנו". ומכוון זה, מלמטה, ענין הכרת המלכות הוא נשגב מאוד, שהרי היום אין מלכותו ניכרת עדיין ואנו מברכים על הטובה - הטוב והמיטיב, ועל הרעה - דיין האמת. ורק לע"ל תוכר מלכותו באופן שיברכו על הרעה כשם שמברכים על הטובה. ואפי' על שפת הים אמרו ישראל "ה' ימלוך לעולם ועד" ולא אמרו "ה' מלך" - בהווה. ואמרו חז"ל שאילו היו אומרים "ה' מלך", לא היתה אומה ולשון שולטת בהם³¹. וישראל לא אמרו כן, משום שהכרת המלכות בהווה לא היתה שלימה אצלם. ורק התרגום, המגלה את הנסתר שבתורה, כתב שם "ה' מלכותיה קאם לעלם". ולפיכך, אנו אנשי חומר, בעולם שפל, איננו ראויים עדיין לבטא ענין נשגב זה, שמלכות ה' קיימת וניכרת גם בהווה, ואמירת ה' אחד מתפרשת אצלנו, בעולם המופשט, המנותק מהחמרי. אבל להכיר במלכותו גם בעולמנו השפל, הוא דבר עליון ביותר. ולכן, מה שאמר יעקב בשכמל"ו, "הוא עוד יותר ממה שאמרו השבטים שמע ישראל, וברכה זו אינו ראוי רק לאשר אינו גשמי וכו' וראוי יעקב שהיה קדוש

²⁷ שם פ"ו.

²⁸ שם פ"ד.

²⁹ ח"א יח א. ח"ב קלד א.

³⁰ נפה"ח פי"א.

³¹ מכילתא פ"י.

לומר בשכמל'יו וכו' והוא מלכות שמים בשלמות ולכן תקנו שיאמרו אותו בחשאי וכו' אבל יעקב היה אומר בשכמל'יו כי הוא קדוש בעצמו וכו' כי מצד הנשמה הקדושה הנבדלת שיש באדם, י"ל בשכמל'יו, כי מצד הנשמה דומה האדם למלאך, וכמו שהמלאכים אומרים בשכמל'יו מצד קדושתם, כך מצד הנשמה יש לאדם לומר ג"כ בשכמל'יו, רק הגוף הוא מעכב, אבל יעקב שהיה קדוש, בודאי היה יכול לומר וכו', וביום הכפורים שהוא יום קדוש לישראל, כולם קדושים, שאין בהם דברים גופניים ית' אז ודאי אף היחיד אומר בשכמל'יו³².

ושני מבטים אלו, מקורם בשני מדרשי חז"ל. המדרש שהובא בפתיחת דברינו, המדמה אמירת בשכמל'יו לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, נראה בפשטות שהוא גנאי וירידה במדרגה, אבל הטור הביא מדרש אחר המסביר את המנהג שביום הכפורים אומרים בשכמל'יו בקול רם, וז"ל: ונוהגין באשכנו לאמר בשכמל'יו בקול קם, וסמך לדבר במד"ר ואלה הדברים פי' ואתחנן: כשעלה משה לרקיע שמע למלאכי השרת שהיו מקלסים להקב"ה בשכמל'יו והורידו לישראל. למה הדבר דומה, לאדם שגנב הורמין, פי' חפץ נאה, מתוך פלטרין של מלך. נתנו לאשתו ואמר לה: אל תתקשטי בו אלא בצנעה בתוך ביתך. ולכן כל השנה אומרים אותו בלחש, וביוה"כ אומרים אותו בפרהסיא, לפי שאנו כמלאכים, עכ"ל³³. הרי שאמירת הלחש מציינת את העובדה שבשכמל'יו הוא למעלה מהשגתנו, ושייך לעולם המלאכים, ואינו מתאים לנו, כאותו תכשיט של מלך, שאיננו מתאים לאשה מן הישוב.

ולפי"ז שני המדרשים מתפרשים משני מבטים. ציקי הקדרה שהוא גנאי - מצדו, ואילו התכשיט מבית המלך שהוא שבח - מצדנו.

ושני המבטים מתלכדים באותה אמירה שבלחש, והיטיב לבטא זאת הרב הוטנר זצ"ל וז"ל: משל לחכמים והדיוטות שהיו משתתפים במסיבה אחת, ונכנס לשם אדם אחד, ואמר לפניהם דבר שהיה בו משמעות כפולה. משמעות אחת רוממה מאוד, ומשמעות שניה פשוטה מאוד. ונמצא אדם זה ממשיך עליו את התרעומות של החכמים ושל ההדיוטות גם יחד. כי החכמים תוספים בדיבורו רק את המשמעות הרוממה, וממילא הם מתרעמים על שאמר דבר מרומם זה בפניהם של הדיוטות, וההדיוטות התופסים בדיבורו רק את המשמעות הפשוטה, מתרעמים עליו על שאמר דבר פשוט כזה בפניהם של החכמים, וכשאדם זה אומר דיבורו בלחש, חושבים החכמים כי הלחש הוא פני הזהירות שלא לגלות דבר יקר כזה להדיוטות. וההדיוטות חושבים כי הלחש הוא מפני הבושה להשמיע דבר פשוט כזה באזני החכמים. ובדואי שאין כאן סתירה אך נאמר

³² מהר"ל נתיב העבודה פ"ז.

³³ ס' תרי"ט.

כי בכוונתו של האדם הלוחש נכללו שני ההפכים. מניעת הרמת הקול מפני הנשגביות
שבדבר ומפני הפחיתות שבדבר³⁴.

³⁴ פחד יצחק יוה"ב ס' ה'.

גדולה תשובה ומעלת יוה"כ

בגמ' יומא (פו :) "אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה, שנא' לאמור הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלא חנוף תחנוף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים ושוב אל נאם ה' " וצריך ביאור. הנה זה ברור שהתשובה היא מחסד ה' על ברואיו, כפי שפותח רבנו יונה את ספרו "שערי תשובה": "מן הטובות אשר היטיב השי"ת עם ברואיו כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם... לרוב טובו וישרו כי הוא ידע יצרם שנא' טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך".

אך עדיין יש לדון האם קבלת ה' את החוטא שחוזר בתשובה היא מן הדין או לפני משורת הדין, היינו האם התשובה הוטבעה בבריאתה כחלק מן החוקיות של העוה"ז, או שהתשובה היא למעלה מן החוקיות שבבריאה.

דרך משל, זריחת השמש מדי יום ביומו. אין ספק שזהו חסד ה' עלינו, אלא שחסד זה נחקק בבריאה, וחסד ה' הזה מתגלה לנו כחוק טבעי הקובע, שמדי יום זורחת השמש ומדי לילה היא שוקעת, במצבים נדירים יש צורך לפרוץ את חוקי הטבע כפי שקבעם הבורא, ואז מתרחש נס, כפי שקרה בימי יהושע שאמר "שמש בגבעון דום".

וכשם שהטבע מתנהל בחוקיות שקבע הקב"ה בבריאת העולם, כך יש גם חוקיות רוחנית לבריאה, והיא התורה והמצוות. וכמו שכותב המהר"ל (ני התורה פ"א) "זה שאמרו במדרש (בי"ר פ"א) שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, ר"ל שהתורה בעצמה היא סדר העולם". התורה היא המסגרת הרוחנית של העולם, והמסגרת הזו קובעת למשל שיהודי מצווה בשמירת שבת, ומאידיך גוי אסור בשמירת שבת. החוקיות הרוחנית הזו קובעת שאם שמוע תשמעו אל מצוותי - ונתתי גשמיכם בעיתם, ואם לא תשמעו - ועצר את השמים וכו'. וכן מבואר בהעמ"ד בחוקותי כו', ג'.

מסתבר, שגם התשובה כחלק מן התורה היא מסדר העולם, היינו שהקב"ה חקק בטבע הבריאה גם את חוקי התשובה, ועל כן השב בתשובה נמחלים חטאיו מן הדין ולא לפני משורת הדין. וזהו ביאור הגמ' במנחות (כ"ט :) "מפני מה נברא העוה"ז בה"א מפני שדומה לאכסדרה שכל הרוצה לצאת יצא, ומ"ט תליא כרעיה דאי הדר בתשובה מעיילי ליה". היינו שזהו מסדרי העולם וחוקיו, של הרוצה לצאת יצא אך גם הרוצה לשוב בתשובה יכול לחזור ולהכנס.

על כן יש גם לתשובה חוקים ומגבלות, כגון שבתשובה מיראה זדונות נעשות כשגגות, ובתשובה מאהבה זדונות נעשות כזכויות, וכיו"ב.

אך מה יעשה אדם שכל כך הרבה לחוטא ולפשוע, עד אשר נסגרו בעדו דלתי תשובה? מה יעשה אדם אשר כ"כ הרחיק לכת בחטאיו עד אשר ע"פ חוקי התשובה הרגילים אין לו עוד פתח וסיכוי להתקבל, האם אבדה תקותו ופסו סיכוייו? וכעין שכתב הרמב"ם הלי תשובה (פ"ד) "כ"ד דברים מעכבים את התשובה... ומהן חמשה דברים הנועלים דרכי תשובה..." (וע"ע שם פ"ו ה"ג).

כאן בא ר' יוחנן ומחדש: "גדולה תשובה שדוחה את ל"ת שבתורה". יש לתשובה כח ועצמה אשר איננו קיים בשאר מצוות התורה. בכחה של התשובה להעלות את האדם אל העולם אשר מעבר לעולם המוגבל והחוקי שלנו, ע"י תשובה יכול אדם לעלות אל העולם של הניסים, שבו נפרצים כל הגבולות ונמחקות כל המוגבליות - "לא תעשה שבתורה" זהו סדר הבריאה, חוקיה וגבולותיה, אם התשובה יכולה לרומם את האדם אל העולם שהוא בבחינת נחלה בלי מצרים, מקום בו נופלות כל המחיצות המגבילות, מפני רצונו של הבורא ית'.

במס' חגיגה (ט"ו). מסופר שר"מ אמר לאחר שיחזור בו, אמר לו אחר "כבר שמעת מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים חוץ מאחר". וכותב על כך ר' צדוק (תקנת השבין ס"ח) "ובזה טעה אחר כששמע אותו בת קול, ולא ידע שידו כביכול פשוטה לקבל השבים אף נגד שורת הדין... כי באמת אין לך דבר עומד בפני התשובה, ואעפ"י שעפ"י התורה אין לקבלה, זהו גדולתה של תשובה שפורצת גדר דין תורה".

וכותב השלי"ה הקי' שעל זה אמרו "כל מה שאמר לך בעה"ב עשה חוץ מצא", היינו, גם אם שמעת מאחורי הפרגוד שהקב"ה כביכול אומר צא ממחיצתי, אפילו הכי אל תשמע לו, כי בכחה של תשובה לפרוץ את כל המסגרות ולהשיב את האדם אל ה' שעפ"י גדר דין התורה א"א כבר היה לקבלו בתשובה (עי' פ"צ מקץ ב').

וזהו שאומרת הגמ' בסנהדרין (קג.) על מנשה המלך שעשה תשובה - א"ר יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב וישמע אליו ויעתר לו - מלמד שעשה לו הקב"ה כעין מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה מפני מידת הדין, ופירש רש"י "מידת הדין היתה מעכבת שלא להקביל פני מנשה בתשובה ועשה הקב"ה מחתרת ברקיע ופשט ידו וקבלו בלא ידיעת מידת הדין".

וכיו"ב אומרת הגמ' בפסחים (קיט.) "מאי דכתיב וידי אדם מתחת כנפיהם ידו כתיב, זה ידו של הקב"ה שפרושה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה, מיד מדת הדין, ופרש"י "מפני מדת הדין שמקטרגת ואומרת לא תקבלם והוא מקבלם בסתר", אם יש מצב שע"פ דין א"א לקבל בעלי תשובה, היינו ע"פ החוקיות של התשובה אותם אנשים אינם יכולים להתקבל, באותו מצב הקב"ה חותר חתירה ברקיע ומרומם את בעלי התשובה אל העולם העליון שבו אין מוגבלויות ומצרים, וכך תשובתם מתקבלת.

משום כך אומרת הגמ' "א"ר יוחנן כל האומר מנשה אין לו חלק לעוה"ב מרפה ידיהן של בעלי תשובה". וכיו"ב במדרש (במד"ר יד', א') "ולי מנשה - אם בא אדם לומר שאין האלוהים מקבל את השבים הרי מנשה בן חזקיה יבא ויעיד שלא הרשיע בריה בעולם לפניו כמוהו ובשעת תשובה קבלתיו שנא' "ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחינתו וישבהו ירושלים למלכותו". ופירוש הדברים הוא שאם יאמר אדם שיש חוטאים כאלה שכ"כ

הגדישו את הסאה עד שאין הקב"ה מקבלם, הרי מנשה יוכיח שחתר לו הקב"ה חתירה מיוחדת אשר פרצה את גבולות מידת הדין ונתקבלה תשובתו.

מכאן נבין שאדם אשר חוזר בתשובה זוכה לסייעתא דשמיא מיוחדת, מעל ומעבר למה שזוכה צדיק גמור אשר הולך כל הזמן בדרך הישר. וזהו שאמרו (יומא פ"ו.) "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד", ופי' בשפ"א (ויקרא תרמ"ט) "היינו שהשי"ת עוזר לבע"ת שלא בהדרגה". ועוד כתב (שמיני תרמ"ה) "כי עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט. לכל י"ל על מדרגת צדיק גמור ובע"ת שהוא בחילא סגי וזה משרתיו אש לוחט". ומשום כך א"ר אבהו (ברכות לד:) "במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". שכן לבע"ת ניתנת סייעתא דשמיא מיוחדת, ועל כן הם באים בחילא סגי, בבחינת נחלה בלי מיצרים. ודוגמא מופלאה לחילא סגי של בע"ת מביא השפ"א בפרי' שמיני (תרס"א): "בענין ימי המילואים וביום השמיני קרא משה אל אהרן, דכי שבעת ימים ימלא את ידכם, והוא כמו שבע שבתות תמימות שהם תיקון המידות להיות כלים לקבל התורה בשבועות, כדאיתא התקן עצמך ללמוד תורה. ובמשכן שבעת ימי המילואים, כי בע"ת בא בחילא סגי, ותקנו בז' ימים אלו כל מה שמתקנים בז' שבתות וב' אלו הדרכים תקנו משה ואהרן לדורות. מרע"ה הכין הדרך של צדיקים גמורים, ומתקיים בכל שנה - בניסן יצ"מ, ואח"כ שבע שבתות ועד קבלת התורה. ואהרן תיקן הדרך של בע"ת ומתקיים בתשרי, ז' ימים בסוכות ובשמיני עצרת שמחת תורה. וכעין זה נמצא במדרש כי ז' ימי סוכות ושמיני עצרת כעין ז' שבתות ושבועות... וכן בגמ' למדו שבעת ימים דסוכות תשבו מתשבו יומם ולילה בימי המילואים... שהם בחי' תשובה לכן בז' ימים מתקנים כמו בז' שבתות". מעתה נפתח לנו פתח להבין את גדולתו וייחודיותו של יום הכיפורים. כנאמר בתהילים (קל"ט ט"ז) "ימים יוצרו ולא אחד מהם". ודרשו חז"ל (ילק"ש שם) "ר' יהושע אומר שישה ימים הם וליחידו של עולם אחד מהם. ר' לוי אמר זה יוה"כ". ומשולבים זה בזה הקרי וגם הכתוב. "ימים יוצרו" זו יצירת העולם על החוקיות שבו והמוגבלויות שבו. "לא אחד מהם" - אחד מן הימים לא נוצר כשאר הימים. יום זה נשאר כנקודת זמן אשר מתפרצת מן העליונים, ואין היא מוגבלת בכל חוקיות או גבולות, משום שהיום הזה שייך לו, שייך להקב"ה, שהוא נצחי ובלתי גבולי. וכשם שיו"כ הוא נקי בזמן אשר לו כולו מעל הטבע ומעבר לו, כך קודש הקדשים הוא נקודה במקום שאיננו כפוף לחוקי הטבע, כמו שאומרת הגמ' במגילה (י:) "א"ר לוי דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקום ארון אינו מן המדה... בנס היה עומד". ופרש"י "אינו אוחז למעט מדת קרקע לכל צדדיו כלום".

לכן א"א להכנס אל קודש הקדשים בכל יום, שהרי כל הימים נמצאים תחת הטבע וגבולותיו, וא"א לזכות ולהכנס בהם אל המקום אשר אין בו הטבע וחוקיו שולטים בו. רק ביוה"כ שהוא יום שמעל לטבע ניתן להכנס אל קה"ק שהוא המקום שמעל הטבע. וכתב השפ"א (אחרי תרס"ד) "ואל יבוא בעל עת אל הקודש - מכאן אמרו חז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כי בכל השבתות וימים טובים א"י לכונו לפני ולפנים רק ביוה"כ שהוא בחי' בע"ת שנפתח להם שער מעולם העליון. וע"ז איתא במד' ה' אורי בר"ה וישעי ביו"ה, כי בר"ה נחתמין צדיקים

גמורים לחיים, אבל ביו"כ ישועה לכל העולם אפילו לחוטאים שהם צריכים ישועה, ויום זה הוא ישועה לכל השנה לבעלי תשובה... וכן דרשו חז"ל ימים יוצאו ולו אחד בהם - זה יוה"כ...".

בעולם, שנה ונפש נקודות שהם על גבולות, על טבעיות. בעולם - קדש הקדשים, בשנה - יוה"כ. בנפש - בעל תשובה. מכאן נובע המפגש נורא ההוד הזה ביוה"כ כשישראל בעלי תשובה, שלוחם הכה"ג נכנס לפני ולפנים לקדש הקדשים.

אמרו לפני מלכויות

"א"ר יהודה משום ר"ע: מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח, מפני שהפסח זמן תבואה הוא. אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה בשדות... ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג, מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא. אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. ואמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות. מלכויות - כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות - כדי שיעלה זכרונם לפני לטובה ובמה - בשופר"¹.

בפשט הדברים נראה כי ר' יהודה רוצה ללמדנו עצות טובות שנתן לנו הקב"ה, לדעת כיצד יכולים אנו להתברך ולזכות בכל שנה בשפע של גשמיות ע"י עשיית פעולות, מצוות מסוימות בחגים. כאשר נביא עומר בפסח - התבואה שבשדות מתברכת. וכאשר ננסך מים בסוכות - יתברכו גשמי השנה.

מבחינת הסימליות שבמעשים הללו ברור מדוע יברך הקב"ה אותנו כאשר נביא לפניו תבואה או ננסך במים, כי בכך אנו מראים, מוכיחים, שהכל בא מהקב"ה ומבקשים ממנו שישפיע עלינו שפע של טובה, ואנו מחזירים לו ומודים לו על הטובות שעשה עימנו כל השנה ע"כ שאנו מביאים לפניו עומר ומנסכים לפניו במים.

אך תמוהה עד מאוד עצתו של ר' יהודה לראש השנה. הרי ראש השנה הוא יום הדין, ומן המפורסמות הוא שאין אומרים וידוי בר"ה, וכל היום כולו אנו מתפללים ועוסקים אך ורק בהמלכת ה' בעולם. אם כן כיצד זה ננצל ביום הדין, ביום המשפט, ע"י התחנפות לשופט? נקרא לדיין "מלך" והוא יפטרנו בלא דין?

ביום ר"ה צריכים אנו להגיש דין וחשבון לפני הקב"ה, מאזן של זכויות וחובות, מעשים טובים כנגד מעשים רעים, ורק על פי המאזן הזה צריך הקב"ה לשופטנו אם לשבט אם לחסד, על פי קריטריונים ידועים לכל, ולא בגלל שנכנה את הקב"ה "מלך" או כל כינוי אחר.

יתרה מזו, אומר ר' יהודה "אמרו לפני מלכויות - כדי שתמליכוני עליכם" דהיינו אנו נאמר מלכויות ומה תועלת תצמח לנו מכך - אנו נמליך את הקב"ה עלינו (כדי שתמליכוני עליכם), אך מה יעשה לנו הקב"ה בתמורה לכך שאנו מקבלים עלינו את עול מלכותו?

¹ במסכת ר"ה ט"ז.

בפסח אנו מביאים עומר - והקב"ה מברך את התבואה, בסוכות אנו מנסכים במים - והקב"ה מברך את הגשמים, אך בר"ה אנו ממליכים את הקב"ה ובתמורה אנו שוב ממליכים את הקב"ה!!!

איזו מן עצה טובה היא זו?

יכולנו לתרץ שכאשר אנו נמליך את הקב"ה עלינו אז הוא יפן אלינו יזכור אותנו ויחוננו. אך לא ניתן לתרץ זאת מהסיבה הפשוטה, כיון שהקב"ה זוכר אותנו בגלל או כאשר אנו אומרים זכרונות ולא בגלל המלכויות, כהמשך דבריו של ר' יהודה: "זכרונות - כדי שיעלה זכרונם לפני".

אם כן צריכים אנו לברר מהי בדיוק עצתו של ר' יהודה, וכיצד ננצל ביום הדין בזכות אמירת מלכויות.

מלכות וממשלה

מובא בתוס'² שדעת ר' אליעזר היא שהעולם נברא בכ"ה באלול. כלומר היום הראשון, בריאת האור והחושך נעשתה בכ"ה באלול, ואם כן היום השישי ביום שבו נברא אדם הראשון היה בא' תשרי. זאת אומרת שאדה"ר נולד ביום ראש השנה.

ובפרקי דר' אליעזר³ כתוב שאת פרק צ"ג בתהילים את מזמור "ה' מלך גאות לבש" - אדה"ר חיבורו. אדה"ר כינס את כל החי אשר על פני האדמה ויחד הם אמרו את המזמור כולו: "ה' מלך גאות לבש" וכו'. וכל כך למה? מפני שהקב"ה אומנם היה אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא, אבל רק לאחר שנעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא - רק כאשר יש מי שיקבל את מלכותו הקב"ה נקרא מלך.

וכך מסביר הגר"א⁴ את הפסוק⁵ "כי לה' המלוכה ומושל בגויים".

"כי לה' המלוכה - על ישראל שמקבלים מלכותו של ה' ברצון ובאהבה הקב"ה מולך. "ומושל בגויים" - על הגויים שאינם מקבלים מלכותו של ה' ברצון הקב"ה שולט נגד רצונם ובעל כורחם".

כאשר יש על מי למלוך והעם מקבלים עליהם ברצון ובאהבה את מלכותו, אזי האדון נקרא מלך. אך אם העם אינם מוכנים לקבל את המלכות ואינם רוצים במלך - או אז האדון שולט עליהם בכח מושל עליהם ורוצה בהם ובכ"ע העם יקבלו את ממשלתו עליהם.

וכן מצינו אצל שאול, אשר בהמלכתו הראשונה לא כל העם קיבל מלכותו בשמחה, אך לאחר הנצחון על נחש מלך עמון אומר שמואל לישראל: ⁶ "לכו ונלכה הגילגל ונחדש

² ר"ה ח. תוס' ד"ה "לתקופות".

³ פרקי דר"א פי"א.

⁴ ביאור הגר"א על משלי סוף פס' כ"ז.

⁵ תהילים כ"ב, כ"ט.

⁶ שמואל א', י"א, י"ד.

שם המלוכה" ואז כל ישראל קיבלו את מלכותו של שאול כי הדבר נעשה בשמחה כדכתיב: "וימליכו שם את שאול פני ה'...⁷ וישמח שם שאול וכל אנשי ישראל עד מאוד". אמנם כל יום בקריאת שמע אנו מקבלים עלינו את עול מלכותו של הקב"ה, אבל רק ביום ר"ה אנו ממליכים את ה' יתברך. יוצרים את מלכותו ממש כמו אדה"ר אשר עם בריאתו נוצרה מלכותו של ה' וכאשר קיבל אדה"ר על עצמו את מלכותו של ה' רק אז הקב"ה נקרא מלך. ואכן, כל מה שאנו ממליכים את הקב"ה בכל שנה מחדש הוא זיכרון ליום הראשון, לאותו היום שבו המליך אדה"ר את הקב"ה, וכמו שכותב הרמח"ל⁸: "הנה ביום זה הקב"ה דן את כל העולם ומחדש את כל המציאות בבחינת הסיבוב החדש, דהיינו השנה החדשה". פירושה של דברים שבכל ר"ה העולם נברא מחדש, ובזמן שאנו מקבלים את מלכותו של ה', ה' דן אותנו, ואת כל העולם יחד איתנו, לגבי המשך קיומנו הגשמי ורוחני, ממש כפי שאדה"ר המליך את הקב"ה בר"ה ובאותו היום נשפט אדה"ר על מעשיו ונענש. (ססולק מגן עדן וקולל⁹ - "בזיעת אפך תאכל לחם").

יום המלוכה והדין

לאדם הראשון לא היתה הגבלה וכל האמצעים עמדו לרשותו. להמליך את הקב"ה כפי ראות עיניו. ואמנם המליך אדה"ר את הקב"ה על כל החי אשר על פני האדמה (כדברי הפרקי דר"א). אך ברגע שאדה"ר חטא הקב"ה הענישו והגביל את האמצעים שהעמיד לרשותו על-מנת שיוכל להשתמש בהם בכדי להמליך את הקב"ה בעולם. וכמו אדה"ר כך גם עם ישראל. תפקידו של עם ישראל הוא להמליך את הקב"ה בעולם כדברי הנביא ישעיה¹⁰ "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" ולשם כך מפקיד הקב"ה בידינו כלים ואמצעים, גשמיים ורוחניים, אשר בהם נוכל להשתמש על-מנת להמליכו בעולם. ועלינו להשתמש ולנצל את כל האמצעים הללו רק למטרה הזאת היחידה. במשך כל השנה נתן לנו הקב"ה פרנסה - כדי שנוכל לעבדו ולהמליכו מתוך עושר וכח, נתן לנו בריאות - כדי שנמליכו בגוף בריא, וכן כל פריט גשמי או רוחני שנתן לנו הקב"ה, הכל ניתן, אך ורק בכדי שנוכל למלא את שליחותנו בעולם על הצד הטוב ביותר. אולם, אם חלילה האדם לא מנצל כראוי את האפשרויות, האמצעים, שניתנו לו במשך השנה, ומבזבז אותם על צרכיו הפרטיים, נוטל הקב"ה בחזרה את האמצעים הללו את הכלים שנתן לאדם, ומעתה יצטרך האדם לעבוד ולהמליך את הקב"ה מתוך חוסר באמצעים.

⁷ שם ט"ו.

⁸ "דרך ה'".

⁹ בראשית ג', י"ט.

¹⁰ ישעיה מ"ג, כ"א.

כלומר: אם ניתן לאדם בשנה שחלפה פרנסה בריווח והוא לא השתמש בפרנסה שניתנה לו על-מנת לעבוד את ה' - מעתה יעבוד בשנה הזאת בפרנסה מצומצמת או בלי פרנסה כלל. ואם האדם לא המליך את הקב"ה יקח בחזרה את הפיקדון הכי חשוב שנתן לאדם - את הנשמה. אדה"ר חטא ונענש אך בכל זאת הוא היה חייב להמשיך ולהמליך את הקב"ה עם התנאים החדשים שנוצרו כעת באשמתו ולכן ר"ה הוא יום המלוכה ויום הדין. ביום זה עושה הקב"ה מאזן, כיצד השתמש האדם באמצעים שניתנו לו על-מנת להמליך את ה', ואם המאזן חיובי האדם יקבל תוספת אמצעים, אך אם חלילה המאזן שלילי, ילקחו מהאדם האמצעים שהוא כבר קיבל ולא השתמש בהם כראוי.

מלכותא דערעא כעין מלכותא דרקיע¹¹

בסוף פרשת "וישב" מסופר על מסיבת יום ההולדת של פרעה, ולפי חשבון פשוט פרעה נולד בר"ה. והוכחה לכך מקץ שנתיים ימים מאותו יום הולדת הנ"ל, באותו היום, יוסף השתחרר מבית האסורים ופרעה שם אותו מושל על ארץ מצרים¹². והגמרא אומרת שיוסף משתחרר מבית האסורים בראש השנה כמו שכתוב בתהילים¹³: "תיקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו כי חור לישראל הוא, משפט לאלוקי יעקב עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים" וגו'. אנו תוקעים בשופר ביום שיוסף יצא מבית הסוהר למשול על ארץ מצרים וזהו יום ראש השנה שזהו גם יום הולדתו של פרעה.

וביום הולדתו פרעה שמח ולכן עושה מעשים המביעים שמחה כמו חנינת שר המשקים והחזרתו על כנו ואל עבודתו. אך ביום שמח זה פרעה גם הורג את שר האופים, ומעשהו האחרון אינו ברור כלל. דווקא ביום ההולדת - להרוג? למה לקלקל את השמחה?

אך מעשהו של פרעה הוא די הגיוני. יום הולדתו של פרעה אינו יום הולדת פרטי אלא יום ההולדת של הממלכה "יום העצמאות" של מצרים, כי הרי טענת פרעה היא: ¹⁴ "לי יאורי ואני עשיתני". פרעה ברא את עצמו וגם את היאור ואת כל מצרים וממילא יום הולדתו הוא יום הולדת של הממלכה.

ובממלכה יש חוקים, והחוק קובע שמי שתורם לממלכה נותנים לו שימשיך ויתרום, ומי שלא תורם - לא נותנים לו להמשיך ולתרום, אלא מה עושים לו - פשוט הורגים אותו, ולכן פרעה משיב את שר המשקים על כנו כדי שימשיך לתרום לממלכה, ואילו את שר האופים פרעה תולה כי הוא פשע ואינו יכול להמשיך ולתרום לממלכה.

¹¹ ברכות נ"ח:

¹² ר"ה יא.

¹³ תהילים פ"א ד'-ו'.

¹⁴ יחזקאל כ"ט, ג'.

וכבר אמרו רבותינו ז"ל¹⁵ "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" (מלכות הארץ כעין מלכות השמים), ובכל ר"ה הקב"ה דן אותנו ובודק מי ראוי להמשיך לחיות ולתרום למלכותו של הקב"ה בעולמו. ומי שאינו ראוי לתרום (כי פשע) אז הקב"ה לא מאפשר לו להמשיך. ומה אנו עושים בכדי שהקב"ה יאפשר לנו להמשיך ולתרום (ולחיות) - ממליכים אותו בר"ה ומתחייבים בפניו שנמליכו בכל שנה. וכי על סמך התחייבות זו בלבד אנו מצפים מהקב"ה שיזכנו בדין ויסלח לנו על פשעי העבר ויאפשר לנו להמשיך לחיות כדי ש"נוכל לתרום"!!! היתכן הדבר!!!

צדיקים נכתבים לאלתר

א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן: שלושה ספרים נפתחין בר"ה. אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ. זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה".¹⁶

ר' כרוספדאי מגלה לנו שהצדיקים הגמורים נכתבים ונחתמים בר"ה לחיים. והרי עינינו הרואות צדיקים גמורים מתים? מסבירים התוס' במקום:¹⁷ "וכל זה דקרי גבי רשעים מית גבי צדיקים חיים - כלומר לחיי העוה"ב". כלומר כוונת ר' כרוספדאי היא שהצדיקים נכתבים לאלתר לחיי העוה"ב. תשובתו של התוס' קשה כפליים מן השאלה ואינה ברורה כלל ועיקר.

מדוע שהצדיקים יכתבו ויחתמו לאלתר, כעת, לחיי העוה"ב והרי עד אשר ימות האדם יכול הוא לכפור בעיקר ולהיות חוטא גדול, וכבר הזהירונו חכמים¹⁸ "אל תאמן בעצמך עד יום מותך" וידוע המעשה¹⁹ באלישע בן אבויה רבו של ר' מאיר שהפך לאפיקורס, וכן יוחנן כהן גדול ששימש פ' שנה בכהונה גדולה ולעת זיקנתו בעט בהכל וכפר בעיקר. אם כן מה פתאום שאדם יחתם כעת לחיי העוה"ב, בזמן שהוא יכול עוד לחטא להפוך לרשע ולהפסיד את העוה"ב שלו? וכמו כן מדוע הרשעים נכתבים ונחתמין לאלתר למיתה, דהיינו שאין להם חלק לעוה"ב, והרי הם עוד עשויים לעשות תשובה ויתכפרו להם חטאייהם. אם כך מדוע שיפסידו הרשעים את העוה"ב שלהם כעת?

כאשר אומרים התוס': "וכל זה דקרי גבי רשעים מיתה, גבי צדיקים חיים כלומר לחיי העוה"ב. כוונתם היא: במהות של האדם האדם במהותו הוא צדיק האם במהותו הוא בן העוה"ב.

¹⁵ ברכות נ"ח:

¹⁶ ר"ה ט"ז:

¹⁷ תוס' שם ד"ה ונחתמין.

¹⁸ פרק אבות פרק ב' משנה ד'.

¹⁹ חגיגה יד:

וכך דנים את האדם באופן כללי - מהי המהות שלו האם הוא בן העוה"ב. אעפ"י שיש לאדם חטאים ובפועל הוא עבר כמה עבירות, אך למרות כל זאת אם במהותו הוא צדיק, אם כן על פי זה יחליט הקב"ה אילו כלים ינתנו לאדם במשך כל השנה כדי שיוכל לעבוד את ה'. אם במהותו הוא בן העוה"ב הוא יקבל את הכלים, האמצעים, הראויים לו כדי שימשיך לעבוד את ה' כפי שעשה עד היום. והיפוכם של דברים - ברשעים. אם במהותם הם אינם בני העוה"ב אז ממילא אין להקב"ה כל צורך בהם, ונוטל מהם את הכלים שהעמיד לרשותם ואף את נשמתם. כך גם פוסק הגר"א²⁰.

ולפי פירוש זה ניתן להסביר גם את הגמרא בקידושין²¹: "אמר רבי אליעזר ברבי צדוק: למה צדיקים נמשלים בעולם הזה לאילן שכולו עומד במקום טהרה ונופו נוטה למקום טומאה נקצץ נופו כולו עומד במקום טהרה... ולמה רשעים דומים בעולם הזה לאילן שכולו עומד במקום טומאה ונופו נוטה למקום טהרה נקצץ נופו כולו עומד במקום טומאה... וכו'".

הצדיקים במהותם עומדים במקום טהרה אך לפעמים יש מעידות וחוטאים קצת, וכבר אמר שלמה המלך²²: "שבע יפול צדיק וקם", אבל זהו רק הנוף, דבר חיזוני, שעומד במקום הטומאה וסופו של החטא להקצץ, ולעומתם הרשעים במהותם עומדים במקום הטומאה ואף אם לפעמים עושים הם איזו שהיא מצווה, מצווה זו אינה נחשבת לכלום כי היא בסך הכל נוף שטפל לגוף, וסופה של מצווה זו להקצץ ולא תועיל ולא תציל אותם ביום הדין.

עשו תשובה

בעוד הגמרא אמרה על הבינוניים²³: "זכו נכתבין לחיים" הרמב"ם כשפוסק זאת להלכה שינה מלשון הגמרא וכתב: "והבינוני תולין לו עד יוה"כ אם עשה תשובה נחתם לחיים", ומסביר הגר"י הוטנר²⁵ שהסיבה ששינה הרמב"ם מלשון הגמרא היא, מכיוון שלא יתכן שאותה הזכות שבגללה לדעת הרב כרוספדאי בגמ' יכתב הבינוני לחיים, לא יתכן שזכות זו היא זכות של עשיית מצוות ספציפית כמותית שעל ידה יהפך הבינוני לאדם בעל רוב זכויות, מאחר ואין לדבר סוף ועל כל מצווה או עבירה שיעשה האדם ישתנה דינו. לכן מסביר הגר"י הוטנר: "רובו זכויות או רובו עבירות אינם סיכום של פרטים, אלא מידה בנפש, קו באופיו של האדם". ובמילים אחרות, אם במהות שלו

²⁰ גר"א או"ח סי' תקפ"ב ס"ט.

²¹ קידושין מ:

²² משלי כ"ד, ט"ז.

²³ ר"ה טז:

²⁴ הרמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ו.

²⁵ הרב יצחק הוטנר "פחד יצחק" מאמר י"ח.

האדם נמצא במקום, במצב, של רוב זכויות הוא נכתב לחיים, לכן נוקט הרמב"ם בלשון "אם עשה תשובה".

איך ינצל הבינוני בר"ה - יעשה תשובה וקיבל על עצמו להמליך את הקב"ה במהות שלו, אז ממילא הוא הופך למדרגה של "רובו זכויות" ונכתב לחיים. הרמח"ל "במאמר החכמה" כותב: ²⁶ "הנה האדם נידון תחילה על פי מעשיו לימנות בצדיקים או ברשעים וזה נקרא ממש "ספר החיים וספר המתים", דהיינו הנקבע בין הצדיקים - הוא הנכתב בספר החיים, והנדחה הנקבע בין הרשעים הוא הנכתב בספר מתים, והתלוי ועומד - הוא הבינוני שאין דינו נגמר עד יוה"כ. וע"ז אנו מתפללים "זכרנו לחיים", "כתבנו בספר חיים". כלומר, אומר הרמח"ל, מה שאנו מתפללים בתחילת התפילה ומבקשים "זכרנו לחיים" ו"כתבנו לחיים" זה בשביל שנזכה להכנס לספר החיים של הצדיקים שנחתמין לאלתר לחיים. וממשיך הרמח"ל: "ואמנם יש הגזירות על המקרים שבעוה"ז, כי אפשר לצדיק שיתייסק מפני היותו צדיק, ואפשר שמפני צידקו יצליח. ולרשע כמו כן אפשר שיצליח מפני היותו רשע, ואפשר שמפני רשעו יאבד או יתייסר. ונמצאו גזירות אלו נמשכות אחר הדין הראשון שזכרנו. ואולם על כל הגזירות האלה מתפללים ו"כתוב לחיים טובים" וכן בספר ברכה ושלוש... נזכר ונכתב... לחיים טובים ולשלוש". דהיינו אפילו אם האדם זוכה ונכתב עם הצדיקים לספר חיים, אין כל ערובה לא-לו, ולא לאף אדם אחר ואפילו לצדיק ביותר שיזכה לחיים טובים. אמנם הוא יחיה בשנה זו אבל אילו חיים הוא יקבל האם חיים של אושר או של צער, חיים של עושר או של עוני, חיים של בריאות או חולי, חיים טובים או לא כל זה טרם נקבע. ולכן מבקשים אנו בסוף התפילה, לאחר שביקשנו להכתב לחיים, רק אז אנו מבקשים חיים טובים: ²⁷ "וכתוב לחיים טובים כל בני בריתך", "ובספר חיים ברכה ושלוש ופרנסה טובה נזכר ונכתב אנחנו וכל עמך בית ישראל לחיים טובים ולשלוש".

תפילת חנה

חז"ל קבעו כי ההפטרה הראויה להקרא בר"ה היא המעשה בחנה ותפילתה. וצריך להבין מדוע בחרו חז"ל דווקא את הפרשה הזו לר"ה. התנ"ך מספר לנו שחנה עמד והתפללה לפני ה' ומאחר ²⁸ "ורק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" חשבה עלי לשיכורה. וקשה הדבר עד מאוד, כיצד זה עלי חושב את חנה לשיכורה. והרי יכולים אנו לתאר את תפילתה של אישה צדקת כמו חנה הנמצאת במצוקה - תפילה זכה, ממש עולה ברה, אז איך על דעתו של עלי שחנה שיכורה. ונניח ועלי צודק במחשבתו וחנה כן היתה שיכורה, והרי בגנות בהמה טמאה לא סיפר הכתוב כמו שנאמר

²⁶ הרמח"ל "מאמר החכמה" פרק עניין ספר החיים.

²⁷ תפילת שמונה עשרה.

²⁸ שמואל א', יג'.

²⁹ "ומן הבהמה אשר איננה טהורה", וכך עלי מתבטא כלפי חנה³⁰ "עד מתי תשתכרין הסרי יינך מעליך" - זו דרך לדבר אל אישה מישראל? ויתרה מזו, אם באמת חשב עלי שחנה שיכורה מדוע לא גירשה מבית ה' והרי³¹ "תפילת שיכור - תועבה" היה עליו לסלקה משם מיד. ובכלל מדוע סיפר לנו הנביא שעלי טעה, והרי התנ"ך מעיד על חנה שהיתה מתפללת ולא שיכורה.

אמנם השאלות הן רבות וקשות אך ניתן להסבירן בפשטות מופלאה. לכאורה בר"ה אין מקום לבקש מהקב"ה בקשות פרטיות מאחר שזהו יום הדין וביום זה צריכים אנו להמליך את הקב"ה על עצמינו ועל העולם כולו. וביום זה מעמיד הקב"ה כל יצורי עולם יחד עם העולם עצמו במשפט, וכיצד יהין אדם לבקש בקשות פרטיות, זוטות, תן לי בריאות ופרנסה. אבל עובדה היא שאנו כן מבקשים, "וכתוב לחיים טובים". "ובספר חיים... נזכר ונכתב... לחיים טובים ולשלום" רוצים אנו חיים טובים וגם מבקשים אותם בר"ה. הזוהר הקדוש מכנה תפילות אלו³²: "הב לי הב ככלב שנובח הב" איך בדיוק מסתדרים הדברים, הרי בר"ה אנו צריכים להמליך את הקב"ה, וגם הקב"ה דן אותנו, ומצד שני לנו אסור לבקש "חנינה", לבקש בקשות פרטיות מה' שיעזור לנו. כאשר הנביא מספר לנו - כי עלי חשב את חנה לשיכורה, כוונת הנביא היא - שיכורה במובן להוטה. חנה היתה להוטה ודבקה בתפילתה כמו שיכורה, אך על מה חנה התפללה - היא ביקשה בן בשבילה, בקשה פרטית, ומסביר השל"ה הקדוש³³ שתפילת חנה היתה בר"ה. רואה עלי שחנה מבקשת בקשה פרטית בראש השנה ומתעצבן: מה פתאום את מתפללת על דברים פרטיים ביום שבו צריך להמליך את הקב"ה. כל תפילתך היא כמו של שיכור שאין טעם בתפילתו ותפילתו אסורה, כך גם תפילתך אסורה בגלל שאת מבקשת בקשות פרטיות. אבל עלי הוא זה שטועה וחנה היא הצודקת. עלי טועה מכיוון שחנה מבקשת בן לא בשביל עצמה, אין זו בקשה פרטית גרידא, חנה מבקשת בן בשביל ה', בשביל: ³⁴ "ונתתיו לה כל ימי חייו". ולכן מספר לנו הנביא שעלי טעה, כי באמת מותר לבקש בקשות פרטיות בר"ה, מכיוון שמה שאנו מבקשים מהקב"ה חיים, ולא סתם חיים אלא אפילו חיים טובים זה לא בשביל עצמנו. אנו מבקשים חיים טובים בשביל: ³⁵ "למענך אלוקים חיים". בשבילך ה' אנו צריכים חיים בשבילך ה' אנו צריכים פרנסה מתחננים לקב"ה תן לנו כלים ואמצעים בשנה זו כדי שנוכל לעבוד אותך כראוי, למענך אלוקים חיים.

²⁹ בראשית ז', ח'.

³⁰ שמואל א א', יד'.

³¹ עירובין סרע"א וכך נפסק או"ח סימן צ"ט סעיף א'.

³² תיקוני הזוהר ת"ו (כד, א).

³³ של"ה מס' ר"ה שלו (ר"ד, א' בהגהה).

³⁴ שמואל א', יא'.

³⁵ תפילת שמונה עשרה.

ומכיוון שבקשתה של חנה היתה בעצם בשביל לעשות את רצון ה', לכן גם הקב"ה שומע את תפילתה³⁶ "ויזכרה ה' " וזוהי הסיבה שחז"ל קבעו את תפילת חנה כהפטרה של ר"ה, ללמדנו שמותר לבקש בקשות פרטיות בר"ה על מנת שנוכל להשתמש בהם, באמצעים שנקבל, כדי שנוכל לעבוד טוב יותר את הקב"ה.

סיכום

ביום ר"ה אנו ממליכים את הקב"ה עלינו ובכך אנו מוכיחים שבמהותנו אנו עבדיו שמקיימים רצונו, ואעפ"י שאנו חוטאים לפעמים, בכל זאת במהותנו אנו בני העוה"ב שרוצים במלכותו של הקב"ה ולכן יכתוב אותנו הקב"ה לחיים.

אך זה אינו מספיק, צריכים אנו גם חיים טובים. ובר"ה אכן אנו מבקשים בקשות פרטיות כדי שנקבל כלים, אמצעים, שאיתם נוכל לעבוד את הקב"ה טוב יותר ונמליכו כל השנה טוב יותר, כי הרי זהו כל מהותנו³⁷ "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו". ומאחר ואנו מבקשים כל כך הרבה בקשות מסתכל הקב"ה ובודק אם עמדנו בקריטריונים והשתמשנו במשך השנה שחלפה בכלים שקיבלנו כדי לעובדו כראוי - ואז מחליט הקב"ה על הכמות והאיכות של הכלים שהוא יעמיד ברשותנו.

ואמנם עצתו של ר' יהודה טובה היא עד מאוד, עצה הכוללת בתוכה את יסוד הכל: מבקש הקב"ה³⁸: "אמרו לפני מלכויות - כדי שתמליכוני עליכם". אם נאמר לפניו מלכויות, לא מהשפה ולחוץ אמירה גרידא, אלא באמירתנו נמליכו עלינו במהותנו בנפשנו, אז יהא מוכח לפני שאנו עבדיו ועושי רצונו וממילא הקב"ה ימלא משאלתינו לטובה ויכתבנו לחיים טובים ולשלום בשנה זו ובכל שנה ושנה, כדי שנוכל להמשיך להמליכו עלינו ועל כל העולם כולו עד סוף כל הדורות אכי"ר.

³⁶ משואל א א', יט'.

³⁷ ישעיה מ"ג, כ"א.

³⁸ ר"ה ט"ז.

שתיקתו של יונה

א. נבואה ודבור מול כבישת נבואה

כח הנבואה קשור מעצם מהותו בכח הדבור. מפורשים הדברים בתורה "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו"¹. התורה מדגישה ברצף של שלש מילים "דברי בפיו ודבר" את הזיקה בין הנבואה והדבור. שניים הדברים בנביא "בורא ניב שפתים"² להורות שגם המילה נביא באה מ"ניב" שפרושו היגד, דבור. ואכן, חכמי הלשון, ישנים גם חדשים מדגישים כולם קשר זה³. יתכן להוסיף שאם דרגתו של האדם, המבדילה אותו משאר הברואים, היא דרגת "מדבר", חייב להיות שגם לשיא דרגתו של האדם, לנבואה⁴, יהיה קשר עם כח הדבור. אך דבורו של הנביא אינו דבור רגיל, ויש לו תעודת זהות משלו. אופיו המיוחד של הדבור הנבואי הוא שאינו ניתן לעצירה וכבוש. כך מתאר הנביא ירמיהו "הלא כה דברי כאשר נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע"⁵ ועל כן אין הנביא מסוגל לבלום התפרצות אש זו גם אם ירצה: "ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו, והיה בליבי כאשר בוערת עצור בעצמותי ונלאיתי כלכל ולא אוכל"⁶ האש הזו התוססת בלבו של הנביא, יוצאת כלבה רותחת מלוע הר געש. תפקידה של האש הזו להתסיס את הקהל אליו נאמרים דברי הנבואה, ולעורר אותם מתרדמתו, עד שגם הוא יתפוס באותה לבת אש להפוך לבו לאביו שבשמים. "התפרצות" הנבואה באה אם כן משתי בחינות. ראשית מבחינתו האישית של הנביא שאינו יכול לכלוא אותה, ושנית מצד מקבלי דבר הנבואה האמורים להגיב במהפך אורח חיים כתוצאה מהמפגש עם לבת אש דברי הנבואה.

¹ דברים יח', יח'.

² ישעיהו נז', יט'.

³ בקונקורדנציה של מנדלקורן כתוב בערך נבואה "בערבית יורה השרש על קול רעש, באשורית על קריאה... ולפי"ז עיקר הוראתו קריאה ודבור".

⁴ עיין רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז ה"א.

⁵ ירמיהו כ', כט'.

⁶ ירמיהו כ', ט'.

מתוך זה נוכל להבין מדוע מגדירה הגמרא⁷ נביא שאינו מנבא כ"כובש את נבואתו" לא "אינו מדבר", "אינו נושא נבואה" "אינו מוכיח" אלא "כובש את נבואתו", בדווקא. אדם רגיל שאינו מדבר הוא ב"שב ואל תעשה" אבל נביא שאינו מדבר עושה זאת ב"קום ועשה". ולא סתם קום ועשה אלא פעולה קשה וכבדה של כבישת הנבואה. שכן אם הנבואה היא לבה הרוחתת בלב הר געש חייבים להפעיל מכבש כבד כדי לעצרה ולאצרה, ומכאן הבטוי המיוחד, המזכיר גם צורך בגבורה מיוחדת⁸ - "כובש את נבואתו".

ב. "הכובש את נבואתו כגון יונה בן אמיתי"⁹

כדוגמא לנביא שכבש את נבואתו מביאה הגמרא את יונה בן אמיתי. דומה שבכל התנ"ך כולו אין לנו דוגמא נוספת לכבישת נבואה. נכון שגם משה וירמיהו סרבו לקבל נבואה אבל הם שונים מיונה בשלשה עניינים: א. שניהם מנמקים את סרובם בסיבות אישיות התלויות בהם "כבד פה וכבד לשון אנכי"¹⁰, "וישלח נא ביד תשלח"¹¹ אצל משה, ו"הנה לא ידעתי דבר כי נער אנכי"¹² אצל ירמיהו. ויש לשים לב שהמכנה המשותף לסרוב הוא חוסר או קושי ביכולת הדבור. ב. אצל שניהם מופיע הסרוב עוד בטרם היו לנביאים בפועל, מיד כשמציע להם ה' את דבר השליחות. ג. הם קבלו בסופו של דבר את גזירת ה' והלכו בשליחות הנבואה ככל אשר צו. יונה לעומתם היה נביא משכבר¹³ וחוסר רצונו להנבא עכשיו הוא מרד ממשי. הגדרת יונה כ"כובש את נבואתו", אינה רק על סמך מרידה זו. כפי שנראה לקמן יונה תופס פלך של שתיקה לאורך כל מהלך הספר, ורק לאחר לחצים גדולים הוא פותח את פיו. נדמה ששתיקה זו היא תכונת האופי הבולטת ביותר באופיו של יונה וחורזת את הספר כולו מראשו עד סופו.

הספר פותח בצווי ה' אל יונה: "קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה..." מלבד לשון הקריאה שיהא ענין דבור הנבואה כאמור לעיל, בולטת בדברי ה' גם מילת הזרוז "קום"¹⁴ מדוע צריך ה' לזרז את יונה במילה חריפה זו? האם הקב"ה מרגיש כבר עכשיו ש"יהיו בעיות" עם יונה?¹⁵ פסוק ג' פותח בנימה אופטימית "ויקם יונה..." אבל כאן בא המפנה המפתיע. יונה קם לא בכדי למלא את צו ה', אלא קם כנגד הצווי "...לברוח

⁷ סנהדרין פט.

⁸ "איזהו גבור - הכובש את יצרו" אבות פ"ד מ"א.

⁹ סנהדרין פט.

¹⁰ שמות ד', יא'.

¹¹ שמות ד', יג' ועיין רש"י שם.

¹² ירמיהו א', ו'.

¹³ מלכים ג', יד'-כה'.

¹⁴ דעת מקרא יונה א', ב'.

¹⁵ הפעל "קום" בא בצווי ה' או לפני פועל של הליכה "קום לך..." "קום רד" "קום רדוף..." או באמת לפני זרוז מיוחד למשל שמואל א' טז', יב', "קום משחהו" ועיין מפרשים שם.

תרשישה מלפני ה'... נשים לב שיונה אינו פונה בדברים אל ה'. סיבת הבריחה אינה יודעה לנו כעת, ובשלב זה הדיון גם לא מעניינת אותנו. השאלה הנשאלת היא מדוע יונה אינו מדבר עם ה' על סרובו כמו משה וירמיהו שהבאנו לעיל. בתנ"ך מצאנו מקרים של אנשים שלא הססו ל"התווכח" עם הקב"ה כאשר חשבו שהקב"ה כביכול עומד לעשות מעשה בנגוד להבנתם¹⁶. אין בושה לשאול את הקב"ה לפשר מעשיו ולעיתים גם מובעת "בקורת" ואפילו בלשון קשה¹⁷. אך יונה לא מדבר, אין הוא שואל את הקב"ה על טיבה של השליחות, אין הוא מביע תרעומת על עצם השליחות. הוא גם לא מביע סיבה אישית המונעת ממנו באופן פרטי מלמלא את צו ה'. בשתיקה מוחלטת הוא פשוט קם ובורח... פסוק ג' ממשיך לתאר שרשרת פעולות בדרך מנוסתו של יונה. "וירד יפו וימצא אניה באה תרשיש ויתן שכרה¹⁸ וירד בה לבא עמהם תרשישה..." בכל שורת הפעילויות הללו, שחלקן מוזרות ונדירות, כמו למשל שכירת אוניה שלמה עבור נוסע בודד, אין התנ"ך מציין ולו דבור אחד של יונה. כביכול גזר הנביא על עצמו "תענית דבור"¹⁹. שתיקה זו בולטת עוד יותר בהמשך המסע המוזר בים. "ויהי סער גדול בים, והאניה חשב להשבר, ויראו המלכים ויזעקו איש אל אלהיו..." בתוך כל הסער הגדול הזה, הסער בים והסערה והזעקות של המלחים על האניה עצמה - קולו של יונה לא נשמע. לא זו בלבד שיונה אינו מדבר או צועק כיתר האנשים על הספינה, הוא עושה פעולות בדיוק בכוון ההפוך "ויונה ירד אל ירכתי הספינה וישכב וירדם". יש לשים לב למילה המנחה בחמשת הפסוקים הראשונים. "וירד יפו" "וירד בה" "ויונה ירד אל..." "וירד(ם)". האדם החי - מדבר תוסס וצועק בשעת צרה. ירידותיו של יונה הן בריחה מהדבור. תכלית הירידות היא התרדמה שיונה אוהז בה ככלי נשק אחרון, כמפלט מפני אש הנבואה הבוערת בקרבו.

אך לא לזמן רב נרדם יונה. הנה הוא מתעורר למשמע דבריו של רב החובל. "מה לך נרדם קום קרא אל אלוקיך..." מבלי דעת אוהז כאן רב החובל את לשונו של הקב"ה בפסוק א' בציווי על יונה: "קום לך אל נינונה... וקרא עליה" האם שמע יונה בדברי רב החובל²⁰ את הציווי המקורי של ה' "קום... קרא"? האם הבין כי ה' רודף אותו בבחינת "אנה מפניך אברח..."? אם אסק שמים שם אתה... אשכנה באחרית ים, גם שם ידך תנחני ותאחזני ימינך"²¹. אבל גם לשאלותיו הישירות של רב החובל אין מענה. לא רק

¹⁶ אברהם על הריסת סדום, בראשית יח', כה'. משה אחרי חטא העגל, שמות לב', יא'. ואחרי חטא המרגלים במדבר יב', יג'.

¹⁷ למשל: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט" בראשית יח', כה'.

¹⁸ ודרשו חז"ל ששילם שכר כל האניה, מדלא כתוב ויתן שכרו, ועיין מפרשים כאן.

¹⁹ כמובן שאין התנ"ך חייב להביא כל שיחת חולין של הנביא, ובכל זאת במסגרת הכללית של השתיקה לפני ואחרי, גם חוסר הדבור בכל פסוק ג' ראוי לציון מיוחד.

²⁰ הווה לתפילת ליל יום כפור: "כי הנה כהגה ביד המלח..."

²¹ תהילים קלט', ז'-ט'.

שיונה לא עונה בדברים לרב החובל, אלא שגם תגובתו ברגשות, בהבעת פנים וכיו"ב²² אינה רשומה בתנ"ך. כאילו רב החובל מדבר אל הקיר. לולא הכתוב "ויאמר לו..." היינו חושבים שיונה לא התעורר כלל מתרדמתו והוא ממשיך בשתיקתו הנצחית. רק הגורלות שנפלו שוב ושוב על יונה²³ והתקהלות כל המלחים עליו פתחו סוף סוף את פיו של יונה ובפסוק ט' הוא מצהיר את הצהרת זהותו. "עברי אנכי ואת ה' אלוקי השמים אני ירא אשר עשה את המים ואת היבשה". נשים לב שגם בדבריו של יונה, יש יותר שתיקה מדבור, שכן על רוב שאלותיהם של המלחים לא ענה יונה, ובודאי שלא הסביר להם את פשר הצרה שבאה עליהם למרות שהוא בודאי מודע לה. מבחינתם של המלחים בעל אופן, ממשיכה שתיקתו של יונה לרעום גם כאשר פתח סוף סוף את פיו והוציא מילים שלגביהם הם במדה מסוימת חסרי משמעות. ראייה לדבר הוא פסוק י' בו חוזרים המלחים ושואלים את יונה "מה זאת עשית"? כנראה שיונה לא הסביר את עצמו מספיק בפסוק ט' ולמרות הכתוב "כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא בורח כי הגיד להם". ההגדה הזו לא היתה מספיק ברורה. אך גם על שאלתם בפסוק י' יונה אינו עונה. הוא ממשיך לשתוק ושאלתם "מה זאת עשית"? נשארה ללא תשובה כלל.

המלחים שואלים שוב²⁴: "מה נעשה לך וישתק הים מעלינו כי הים הולך וסוער", נשים לב למתח המילים "שותק" ו"סוער". הים סוער במקום לשתוק, כי יונה שותק במקום לסוער. ושוב משמשים המלחים (כמו רב החובל לפני כן) בלי דעת נושאי תוכחת ה' ליונה. יונה מבין כנראה את דברי המלחים לעומק.

הוא יודע שאפשר להשתיק את הים במחיר "סערתו" שלו, במחיר הפסקת השתיקה והליכתו לנינוה. אבל כיון שהוא מסרב להפסיק את שתיקתו הוא מציע "שאוני והטילוני אל הים וישתוק הים מעליכם, כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם". את שתיקת הים מנסה יונה להשיג לא ע"י כניעתו לצו ה', ע"י שיתן לאש הנבואה לפורץ מתוכו, אלא ע"י הקצנה בשתיקה, ע"י המוות!²⁵ שתיקתו והשתקתו הסופית של יונה ישקיטו וישתיקו גם את סער הים. המלחים אינם מקבלים את הצעתו. הם מנסים בכל זאת להשיג את שתיקת הים ע"י פתיחת פיו של יונה "ויחתרו האנשים להשיב אל היבשה"²⁶, להשיב את מי? בפשטות הכוונה לשביה את האניה²⁷ אולם מדוע מושמט הנבוא מן הפסוק? ואולי "להשיב" הכוונה את יונה ליבשה, לארץ ישראל מקום הנבואה שממנה ברח?²⁸ גם כאן יונה שותר ואינו מגיב לנסיון להחזירו ארצה "ולפתוח את פיו".

²² למשל "וירא יונה" או "ויסב יונה מפני רב החובל" או "ויתפלל יונה אל ה'" הכתוב לא מזכיר כלל שליונה היתה תגובה כלשהיא.

²³ עיין מלבי"ם א', ז' "הפילו גורלות רבות ובכל פעם נפל הגורל על יונה לא על זולתו".

²⁴ פסוק יא'.

²⁵ שינה אחד בשישים ממתה ("נובלת מיתה - שינה" בר"ר יז', ז') לעיל ראינו את בריחת יונה מהדבור ע"י השינה "וירדם", וכאן בקיצוניות ע"י המוות.

²⁶ פסוק יג'.

²⁷ דעת מקרא כאן.

²⁸ עיין ל. פרנקל "פרקים במקרא" עמ 225 הערה 7.

הנסיון נכשל "הים הולך וסוער עליהם", בדלית ברירה מקבלים המלחים את הצעתו הקודמת של יונה, ואחרי תפילה לה' משיגים את שתיקת הים במחיר השתקתו של יונה "וישאו את יונה ויטילוהו אל הים ויעמוד הים מזעפו", ובכל המתח הזה של סוף הפרק שותק יונה כדג.

ג. שליחי ה' ליונה

כל מה שנכתב לעיל על יונה הכובש את נבואתו מקבל משנה חומרה, לאור נסיונותיו של הקב"ה לפורץ את חומת השתיקה של יונה. הקב"ה משתמש בשליחים שונים ב"וכוח" שלו עם יונה, והשליחים משדרים ליונה מסר ברור שכל אחד מבצע את שליחותו של מקום, ללא פקפוק וערעור. המכנה המשותף לכל השליחים הוא נתינת ביטוי חיצוני לסערה וגעש פנימיים. בדיוק הנגוד ליונה שכובש את נבואתו, נבחין אי"ה בשמונה שליחים שונים, כשגם ההדרגה ביניהם ברורה.

בפסוק ד' מוצאים אנו שלשה שליחים, כולם דוממים ובאים בסדר יורד.

א. "וה' הטיל רוח גדולה אל הים" השליח הראשון של הקב"ה הוא הרוח בחינת "עושה מלאכיו רוחות"²⁹ הרוח אינו כולא את עצמו וכובש את נשיבתו. משנשלח בתפקיד מסוים הוא נושב בחזקה בגלי הים ומתסיס אותם כדבעי.

ב. "ויהי סער גדול בים" - גם הים מראה ליונה שכאשר יש מתח פנימי יש לתת לו ביטוי חיצוני. משנשבה הרוח בגליו אין הים מקפיא אותם, הוא סוער וגועש ונותן ביטוי מוחשי ל"אש העצור בעצמותיו" בסערה אדירה. אכן "קול ה' על המים"³⁰. אבל יונה שומע את הקול הזה.

ג. "והאניה חשבה להשבר" גם שבירת האניה היא מסר ברור ליונה שיש להתפרק ולהשבר כשיש לחץ פנימי. פעולת השבירה היא פורקן למתח הפנימי ועומדת ביחס הפוך לכבישתו של יונה את נבואתו.

ההדרגה בשלשה השליחים ברורה. הרוח המוטלת מאת ה' מתחילה בעולם העליון ומגיעה למים, המים הם בעולם הגשמי אבל נמצאים ברחוק מסוים מיונה, האניה באה במגע גשמי עם יונה ועל כן מהוה את השליח הקרוב ביותר. אבל שלשה השליחים הללו הם דוממים, יונה אמור לשמוע את דבר ה' דרכם, אך משים עצמו כחרש, ולכן ממשיך ה' לשלוח אליו שליחים במדרגה גבוהה יותר - שליחים בשר ודם.

בפסוק ה' קוראים אנו: "ויראו המלחים ויזעקו איש אל אלהיו", כאשר המלחים נמצאים במצוקה הם אינם סותמים את הפה אלא זועקים בקול גדול איש לאלהיו, המסר ליונה כאן ברור יותר כי בני אדם הם שליחים יותר ממשיים מאשר הדוממים

²⁹ תהילים ק"ד, ד'.

³⁰ תהילים כט', ג'.

דלעיל. אבל קול הזעקה אינו מגיע לאזני יונה, ובודאי שלא לקירות ליבו, הוא ממשיך בירידותיו, יורד אל ירכתי הספינה ונרדם - בריחה מוחלטת אל עולם הדממה³¹. על חלקו של רב החובל - השליח החמישי דובר כבר לעיל³². קפיצת המדרגה ברמת השליחות בולטת כאן, שכן רב החובל מדבר אל יונה ישירות ולא בעקיפין, וגם מזכיר לו את שליחותו המקורית "קום קרא!"

המלחים חוזרים להזכיר ליונה את שליחותו, ויכולים להחשב בדרגה השישית של שליחי ה' ליונה. כפי שהוסבר לעיל³³ דבורם על "וישתוק הים - כי הים הולך וסוער" מזכיר ליונה את סערתו הפנימית שהוא כובש על ידי שתיקתו, וכי פריצת סערתו החוצה (ע"י תוכחה לאנשי נינוה) בודאי תשתיק את סערת הים. אבל יונה ממשיך לשתוק ואת הים משתיקים ע"י השלכתו של יונה למצולות - אל תוך עולם הדממה!

אבל כאן כשנדמה שהגיע הסוף לסיפור, שאין כבר צורך או תכלית בשליחים נוספים של הקב"ה פוגש יונה בשליח השביעי, הגדול מכולם - בדג! הביטוי "שותק כדג" רווח בלשונו להגדיר אדם שתופס תדיר פלך של שתיקה, אבל הדג שלנו היה צריך לפתוח פה, ולא סתם פתחון פה, אלא לפתוח פה גדול ועצום כדי לבלוע את יונה. שהדג הוא שליח כתוב בפסוק במפורש: "וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה"³⁴. ודרשו חז"ל "ממונה היה הדג לבלוע את יונה מששת ימי בראשית"³⁵. מסתמא רצה הקב"ה שיונה ישא קל וחומר בעצמו. ומה דג שטבעו לשתוק, פתח פיו לרווחה כדי לקיים מצוות בוראו, נביא במהותו ועצמותו לדבר, ולפתוח פיו - על אחת כמה וכמה? עלית ההדרגה בשליחות ברורה, שכן כאן משדד הקב"ה סדרי הטבע ועושה עם יונה ניסי ניסים כדי להצילו משחת ויונה מרגיש את המסר על בשרו ממש!... אבל פיו נשאר סתום "ויהי במעי הדג שלשה ימים ושלשה לילות"³⁶ - "ולא התפלל!"³⁷ כמה כח של כבישה צריך לכבוש נבוא הותפילה למרות כל השליחים.

אך הקב"ה אינו מוותר, הויכוח עם יונה נמשך ע"י השליח השמיני - הדגה. "ויתפלל יונה אל ה' אלוקיו ממעי הדגה". בפשטות "דגה" - שם קבוצי לדגים הרבה"³⁸. אבל חז"ל דרשו אחרת "אמר הקב"ה אני הרחבתי לו מקום במעי דג זכר כדי שלא יצטער והוא אינו מתפלל! אני מזמן דגה מעוברת שסה אלפיים ריבואות דגים קטנים כדי שיצטער

³¹ עיין לעיל עמ' 104.

³² עמ' 105..

³³ עמ' 105.

³⁴ פרק ג' פס' א'.

³⁵ מדרש תנחומא ויקרא ה'.

³⁶ פרק ב' פס' א'.

³⁷ ילקוט שמועני יונה רמז תק"ן.

³⁸ דעת מקרא לפרק ג' פס' ב'.

ויתפלל³⁹. רק כאן כאשר הקב"ה מראה ליונה שאין מפלט ממנו גם במצולות ים, ממש כאשר מקויים ביונה "תשב אנוש עד דכא"⁴⁰ רק כאן פותח יונה סוף סוף את פיו ומתפלל!

ד. תשובת יונה בקול - והשתיקה שאחריה

תפילת יונה ממעי הדגה היא נושא נכבד העומד בפני עצמו ואין הוא קשור לעניינינו אנו. אין הוא קשור כי הגם שיש בתפילת יונה הרבה נושאים נשגבים ונעלים אין אנו רואים בה הד לוכוח שלו עם הקב"ה. יונה אינו מסביר מדוע ברח ומדוע שתק⁴¹. לנושא הדיון שלנו חשובה העובדה היחידה שסוף סוף "נשבר" יונה ופתח את פיו. אמנם לאחר העיון נמצא באחד מפסוקי התפילה גם הד לנושא הדיון שלנו. "משמרים הבלי שוא חסדים יעזובו, ואני בקול תודה אזבחה לך אשר נדרתי אשלמה..." חלק מהפרשנים⁴² מסביר שיונה משהו בינו לבין העכו"ם, שהם נודרים בעת צרה אבל כאשר באה הישועה מפנים עורף למיטיבם ובוגדים בו. אבל יונה מבטיח שאת נדבתו וקרבתו דתו על הצלתו ממעי הדג, ומסכנות הים בודאי ימלא בקול תודה⁴³. יוצא מן הכלל הוא האברבנאל אשר פירש: "ואז עשה יונה תשובה מחטאו באומרו משמרים הבלי שוא... אבל אמיתת הענין שיונה נתחרט ממה שברח מלפני ה' וגמר בלבו לעשות מצוותיו בענין נינוה... ולכן אני בקול תודה אזבחה לך רוצה לומר שאלך אל נינוה ובקול תודה אעשה את הקריאה במצותך כי יהיה לך כזבח וכמנחה... ואל תחשוב שאחרי צאתי מכאן אברח פעם שנית כמו שירדתי לברוח תרשישה. באמת לא יהיה כן כי כאשר נדרתי אשלמה. והנדר הוא מה שאמר שבקול תודה ילך להקים מצות השי"ת בנינוה". לפי פירוש אברבנאל מתקן כאן יונה את שתיקתו ע"י ההבטחה שבקול גדול ילך לנינוה, הוא מבין שיש לחשוך בו שינסה לברוח שנית לעולם השתיקה, לכן הוא מדגיש בקול גדול⁴⁴ שאת נדרו זה - בודאי ישלם!

ה' שומע את תפילת יונה ומקבל את תשובתו. התוצאה: "ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה"⁴⁵ לאור דבריו הרמים של יונה והבטחותיו היינו מצפים שפרק ג' יפתח בפסוק מעין זה: ויהי אך התאוושש יונה ויקם וירץ אל נינוה וישא נבואתו ויאמר... עם פרוט רחב של מה שעבר עליו, תוכחת מוסר רבה לאנשי נינוה וכו'. למרבה התדהמה שום דבר מאלו לא קרה, יונה חוזר ליבשה... וחוזר לשתיקתו! הוא אינו קם ואינו הולך, אינו פוצה פיו ומדבר.

³⁹ המשך היל"ש ש.ס. ומובא במפרשים כאן.

⁴⁰ תהילים צ', ג'.

⁴¹ עיין הרב בכרך: "יונה בן אמיתי ואליהו" עמ' 28-30.

⁴² לרד"ק השואה למלחים, ולאברבנאל השואה לאנשי נינוה.

⁴³ עיין מלבי"ם שמדובר על קרבן תודה לחייבים להביא ארבעה וביניהם יורדי הים...

⁴⁴ ב"קול גדול" מתפרש איפוא בכפילות, גם הנדר עצמו נעשה בקול, וגם תוכן הנדר הוא שיונה ידבר

בקול אל אנשי נינוה.

⁴⁵ פרק ב' פס' יא'.

פרק ג' מתחיל: "ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא אליה את הקריאה אשר אנכי דובר אליך"⁴⁶. תוכחתו של הקב"ה ליונה על ש"הפר" את הבטחתו ונדרו מוסתרת בפסוקים אלו בשלשה עניינים. א. המילה "קום" שהיא כאן בודאי מילת זרוז וצווי בפקודה⁴⁷. ב. המילה "שנית" שעליה דרשו חז"ל "שנית דברה עמו שכינה, שלישית לא דברה עמו שכינה"⁴⁸. ג. גם מתוכן דברי ה' ומההשוואה לשליחות הראשונה בולטת הסתייגות ה' מיונה⁴⁹. שם משתף אותו ה' בסוד העניינים ומוסר לו את הנמוק "כי עלתה רעתם לפני", וכאן הציווי אינו מנומק, שם נותן לו ה' חופש ביטוי וסמוך עליו בכל הקשור לסגנון הנבואה, וכאן מכתוב לו ה' את הקריאה בעצמו. יונה מבין שאין הוא יכול לברוח יותר ובדלית ברירה "ויקם יונה וילך אל נינוה כדבר ה'..."⁵⁰ דומה שתוספת המילים כדבר ה' מביעות את הרגשת העול והנטל, את הרגשת החובה שבה ממלא יונה את שליחות ה'⁵¹.

אך גם כאן ממשיך יונה בדרכו, גם בתוך הדבור ישנה שתיקה מופלגת, הבאה לידי ביטוי הן מבחינת תוכן הדברים, הן מבחינת המקום והן מבחינת הזמן. מבחינת התוכן יש לשים לב שנבואת יונה מחזיקה חמש מילים בלבד "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת". היינו נצפים לתאור חטאי העיר, לתאור מצבה המוסרי הירוד לקריאה לחזרה בתשובה, לתאור יום הדין בהרחבה עם פרוט העונשים השונים וכו'. אבל יונה מסתפק בגרעין המרכזי של הנבואה בלא שום תוספת כלל. המפרשים מציינים שבלשון "נהפכת" יש הבנה כפולה שכוללת את כל הנבואה כי נהפכת משמע שתי לשונות רע וטוב. אם לא יעשו תשובה נחרבת. ואם יעשו תשובה אז "נהפכת" על אנשי נינוה קאי שנהפכו מרעה לטובה ועשו תשובה"⁵². ויש מהם שצינו שאכן זהו מקרא קצר⁵³ ויונה באמת אמר הרבה יותר, אם כי מדברי הגמרא לא משמע כך⁵⁴. בכל מקרה בתנ"ך רשומה הנבואה הזו כך - שהיא כולי הנבואה הקצרה ביותר שיש בתנ"ך, ראוי גם להשוות את נבואת חמשת המילים לתפילת חמשת המילים של משה על מרים "ק-ל נא רפא נא לה"⁵⁵ שעליה דרשה הגמרא: "ת"ר מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני ר"א והיה מקצר יותר מדאי, אמרו לו

⁴⁶ פרק ג' פס' א'-ב'.

⁴⁷ והשווה למה שנכתב לעיל עמ' 103 לגבי ה"קום" בצווי הראשון, "האם הקב"ה מרגיש כבר עכשיו שיהיו בעיות עם יונה"?

⁴⁸ יבמות צח.

⁴⁹ והשווה: הרב בכרך יונה בן אמיתי ואליהו עמ' 32.

⁵⁰ פרק ג' פס' ג'.

⁵¹ נשים לב שלא כתוב "בדבר ה'" שמשמעו הליכה לקיום דבר ה' ברצון אלא "כדבר ה'" ולביטוי זה משמעות מיוחדת של הכרח.

⁵² לשון רש"י, ועיין אברבאל ומלבי"ם כאן.

⁵³ דעת מקרא לפסוק ד' הערה 6.

⁵⁴ סנהדרין פט: "איהו לא ידע אי לטובה או לרעה".

⁵⁵ במדבר יב', יג'.

תלמידיו כמה קצרן הוא זה. אמר להו כלום הוא מקצר יותר ממש רבינו דכתיב "ק-ל נא רפא נא לה"⁵⁶.

גם מבחינת המקום והזמן יונה ממשיך בשתיקתו תוך כדי דבור. התנ"ך מציין במפורש "ונינוה היתה עיר גדולה לאלקים מהלך שלשת ימים"⁵⁷ ממש לפני ציון העובדה ש"ויחל יונה לבא בעיר מהלך יום אחד"⁵⁸. אם נינוה היתה גדולה מהלך שלושת ימים מדוע קורא יונה את קריאתו רק בחלק מהעיר? מדוע לא התחיל בכניסתו לעיר וסיים בצאתו ממנה. מדוע לא חרש את העיר שתי וערב. אם קריאתו כל כך קצרה מבחינת התוכן, מדוע הוא מקצר כל כך גם מבחינת הזמן והמקום?

הנה כי כן ראינו שתשובתו של יונה אינה שלמה. במקום לשוב מדרך השתיקה בשתובה שלמה, הוא שב לשתיקה, וגם אם נכנע לצו ה' הוא עושה זאת בכפיה ובמדה הפחותה ביותר שרק היה יכול להרשות לעצמו. המשכו של פרק ג' מספר בצורה אירונית, שגם דבור מינימלי זה של יונה היה מספיק כדי להתסיס עיר שלמה בתשובה מדהימה! בנגוד לרצונו מצליח יונה בשליחותו הנבואית בכלל בלי להתאמץ. (ומיותר להשוות זאת למה שלמדנו לעיל עד כמה היה הקב"ה צריך "להתאמץ" באמצעות שמונה שליחים לפתוח את פיו של יונה).

ה. שתיקותיו של יונה בפרק ד'

גם בפרק המסיים מזכיר לנו יונה את תכונת אופיו. בפרק ד' ישנם שלשה מוקדים של שתיקה. נכון שהמוקדים הללו עומדים כל אחד בפני עצמו ואינם קשורים זה לזה, אבל בכל זאת כולם נובעים מאותה תכונת נפש אותה ראינו לעיל אצל יונה.

א. הפרשנים האחרונים⁵⁹ הביאו את דברי יהושע אבן שועיב בדרשותיו: כי "באה נבואת יונה להורות כי השי"ת רחמיו על כל מעשיו אפילו על עובדי אלילים כל שכן על ישראל ולכן אנו מפטירים בזה בשעת מנחה שהיא שעה

רצויה" כל ספר יונה לפי נתוח זה, הוא וכוח בין הנביא לבין הקב"ה על הנהגת ה' את עולמו. "נביאי האמת וצדק" ש"דבריהם נאמרים באמת"⁶⁰ אינם מבינים כיצד מדת האמת דרה בכפיפה אחת עם מדת חסדו וטובו של הקב"ה. זוהי הסיבה לבריחתו של יונה ולסרובו ללכת לנינוה יונה אומר דבר זה מפורשות: "על כן קדמתי לברוח תרשישה כי ידעתי אתה ק-ל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונתם על הרעה"⁶¹. וכל המכיר את י"ג מידות האמורות בתורה⁶² מבחין מיד במילה החסירה "ואמת". חסרון האמת

⁵⁶ ברכות לד.

⁵⁷ פרק ג' פס' ג'.

⁵⁸ פרק ג' פס' ד'.

⁵⁹ יונה בן אמיתי ואליהו עמ' 75. פרקים במקרא עמ' 223; ודעת מקרא בהקדמה עמ' 7.

⁶⁰ מברכות ההפטרה.

⁶¹ פרק ד' פס' ב'.

⁶² שמות לד', א'.

כביכול בהנהגת ה' את העולם, והעובדה שהוא מנהיגו ברחמים מופרזים, הם הסיבה לבריחתו של יונה, ויונה מביע זאת באי אמירת ה"אמת" - בשתיקה. שתיקה זו מהמילה "אמת" היא לפי נתוח זה, לב לבו של הספר כולו. והמילה החשובה ביותר בספר היא המילה שלא נמצאת בו.

ב. פעמיים בפרקנו מבקש יונה מה' לקחת את נפשו "כי טוב מותי מחייה"⁶³ בקשת המות כאן היא שונה מהסכמתו למות המובעת בפרק א' בשעה שהציע למלחים להשליחו הימה. שם המציאות האויבקטיבית דרשה את מותו. הסערה המלחים הגורלות כולם מצביעים עליו כעל האדם שבגינו ימותו כל אנשי הספינה, אם לא יושלך לים. בקשתו למות כאן בפרקנו אינה מוכרחת על ידי גורם חיצוני. התעלפותו של יונה מחם השמש לא הביאה אותו לעברי פי פחת, ובודאי שלא גרמה לכך הצלת ה' את נינוה. ואם למרות זאת יונה מבקש למות אזי הערתנו דלעיל⁶⁴ שבקשת יונה למות היא בקשה להפרד מכח הדבור, ולצלול אל תהום השתיקה הנצחית, מקבלת משנה תוקף.

ג. בפעם האחרונה באה לידי ביטוי שתיקתו של יונה בסוף הספר, וליתר דיוק אחרי סוף הספר. הקב"ה מסיים את תוכחתו ליונה בשאלה: "אתה חסת על הקיקיון... ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם... ובהמה רבה"? ויונה שותק, לא קול, לא מבע, לא פעולה, פשוט אין תגובה⁶⁵. שאלתו של הקב"ה נותרה ללא מענה. כי יונה שכבש את נבואתו בפסוק הראשון של ספרנו, כובש את דבורו בפסוק האחרון, וכך חורזת השתיקה את ספר יונה מראש ועד סוף.

⁶³ פרק ד' פס' ג' ופס' ח'.

⁶⁴ עמ 108 הערה 25.

⁶⁵ אמנם במדרש יל"ש רמז תקנ"א מצאנו: "מיד נפל יונה על פניו ואמר: "רבש"ע יודע אני שחטאתי לפניך, מחל לעווני שברחתי לים... אבל נדמה שלא בכדי בחר הנביא לסיים דווקא בשתיקה וכנ"ל.