

ישא מברתיך

מפעל לעידוד כתיבה

תורנית-למדנית

ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

שנה ו' | התשפ"ב

גבעת שמואל

פרסום וריכוז: אביעד הר-טוב
עימוד: שלמה ניימרק
כריכה: פדות ליברמן
גבעת שמואל, אייר תשפ"ב

משפחת יונגסטר 03-5323383
yudiy18@gmail.com

מפעל יש"א מדברותיך

ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

אנו שמחים להגיש בפני הקוראים אוהבי התורה את פירות השנה השישית של המפעל.

מפעל "ישא מדברותיך" לכתיבה תורנית-למדנית הוקם בשנת תשע"ז לע"נ בנוו האהוב שמשון אברהם ז"ל במטרה לעודד לומדים העומדים בתחילת דרכם (בגיל 18-24) לעסוק בלימוד גמרא בעיון ולכתוב חידושי תורה ברמה גבוהה, ובכך לממש את חלומו זה של שמשון, שלמרבה הכאב, הוא לא זכה להגשימו.

אנו שמחים על כך שהמפעל הולך וקונה לו שביתה בעולם הישיבות, ותפוצתו הולכת ומתרחבת, ובע"ה עוד תוסיף להתרחב בשנים הבאות. השנה, בצד המשך הצעידיה בעקבות ספר "משנה תורה" לרמב"ם, והפעם בנושאי ספר "הפלאה", נקבעה גם השנה השביעית, שמיטת קרקע ושמיתת כספים, כנושא מרכזי. כבשנים קודמות, שמחנו לקבל גם מאמרים העוסקים במסכת הנלמדת בבתי המדרש השונים.

כבכל שנה, בדיקת העבודות התבצעה בשני שלבים. בשלב הראשון נבדקו השנה כל המאמרים בדיקה מדוקדקת בהדרכת הרב יהודה יונגסטר, אביו של שמשון, כמובן - בעילום שם הכותבים. בבדיקה זו נבחרו עשרה מאמרים מצטיינים, המוגשים בקובץ זה שלפניכם.

בשלב השני הועברו מאמרים מצטיינים אלה, ושוב - בעילום שם הכותבים, לבדיקת ועדת הבדיקה העליונה של התחרות: הרב משה ליכטנשטיין

שליט"א, ראש ישיבת "הר עציון"; הרב בן-ציון אלגזי שליט"א, ראש מכון "צורבא מרבנן" וראש ישיבת ההסדר רמת-גן; הרב רפאל שטרן שליט"א, ר"מ המכון הגבוה לתורה בר-אילן, ולועדה זו הצטרף השנה הרב דוד סתיו שליט"א, רב העיר שוהם. ועדה זו בוחרת את המאמר הזוכה בפרס "ישא מדברותיך".

בשני השלבים התייחסה הבדיקה הן לאיכות הכתיבה והן לרמת החידוש, והמאמרים שנבחרו אכן הצטיינו בשני מאפיינים אלה. אנו שמחים לציין, כי גם השנה, הרמה הגבוהה הקשתה עלינו לבחור מבין כל המאמרים את עשרת הזוכים, ובמיוחד את הזוכה הראשי. יודגש, כי מאמרים מעולים רבים לא זכו להיות בין המאמרים הזוכים, ורק הצורך לבחור עשרה מאמרים אילץ אותנו להותירם מחוץ לחוברת זו.

אנו אסירי תודה לחברי הועדה אשר מלווים אותנו זו השנה השישית. גדולי תורה אלה מקדישים זמן רב לבחינה מעמיקה של המאמרים, וכל זאת מתוך שמחה והנאה גדולה מדור הלמדנים הצעיר, המצטרף לשרשרת הדורות הלמדנית של עם ישראל. יברך ה' חילם ופועל ידיהם ירצה.

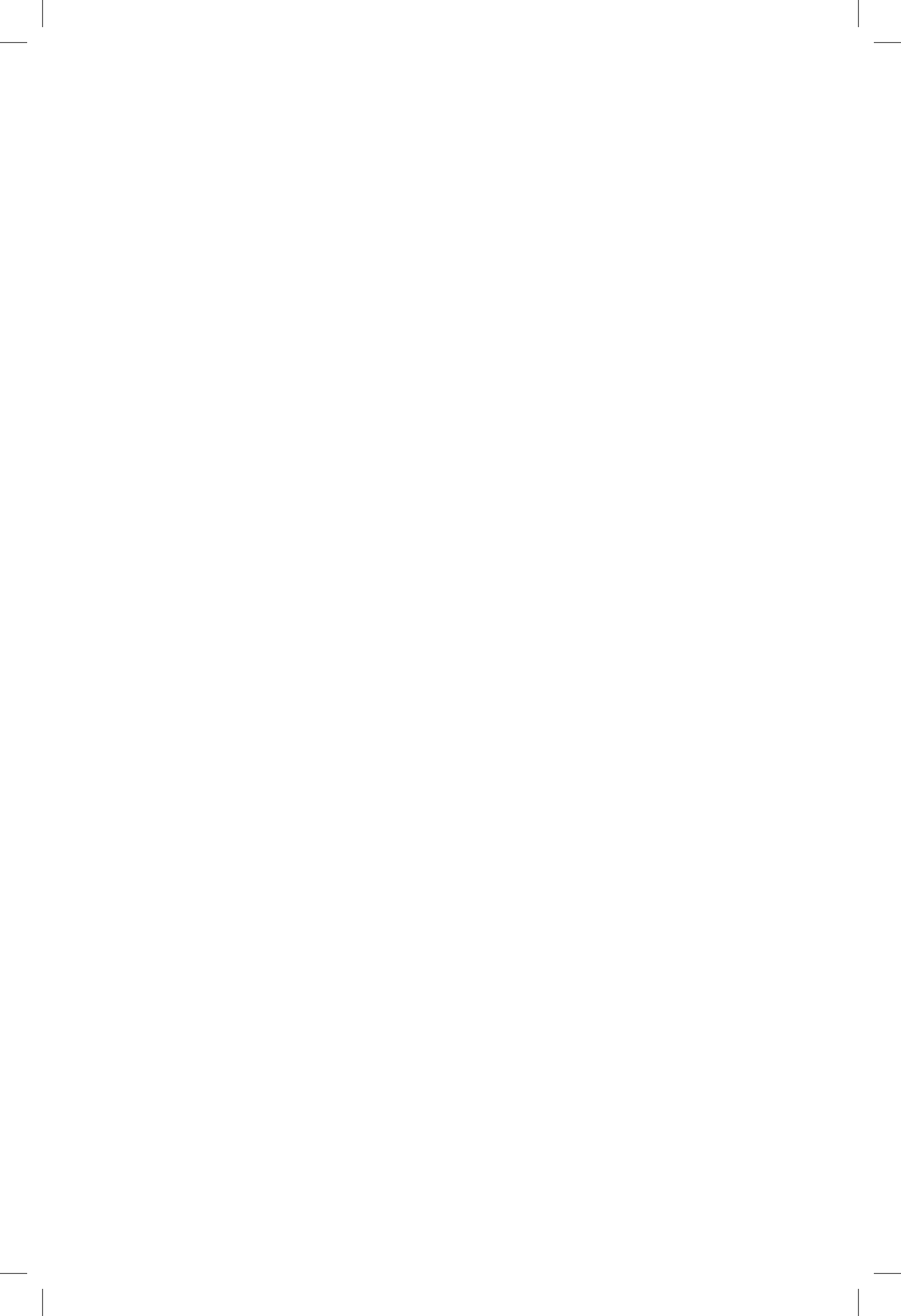
נבקש להביע תודה מיוחדת לאביעד הר-טוב היקר, שהוא כבן משפחה לנו, אשר כבשנים קודמות נרתם בשמחה והתלהבות לקידום מפעל זה. יהי רצון שיזכה אותנו הקב"ה להתמיד במפעל זה לאורך שנים, והמפעל יתרום תרומתו להוסיף חילים לאורייתא, ועל ידו יהיו שפתותיו של בננו שמשון אברהם ז"ל דובבות, ועמל התורה שירבה בע"ה יהיה נר לנשמתו הטהורה.

המשפחה

תוכן המאמרים*

	עז בן חור
7.....	"מסרן הכתוב לחכמים" - מקומו של האדם בשביתת הארץ
	גלעד בן יעקב
25	נטילת אתרוג בשביעית
	נתנאל מרצבך
39	הכֶּרֶךָ בשביעית: הגדרות יסוד
	ישראל קלרק
53	רוח חכמים נוחה ממנו
	חנוך כץ
67	תגלחת בין שתי תקופות נזירות
	ישעיה קליין
77	בין איש לאשתו, בין אב לבתו
	יאיר טבק
95	ברירה
	עמנואל ליפשיץ
109	בישול אחר בישול בשבת
	נעם פרנקל
123	בירור בחזקת מרא קמא
	נדב שניזיס
135	יֵאוּשׁ באבידה
148	רשימת הכותבים

* המאמרים מופיעים לפי סדר נושאי התחרות ולפי סדר א"ב של שמות הכותבים



"מסרן הכתוב לחכמים" - מקומו של האדם בשביתת הארץ

א. המלאכות האסורות בשביעית ע"פ הרמב"ם

הרמב"ם בתחילת הלכות שמיטה ויובל (א א) מגדיר את איסור המלאכה בשביעית:

מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה שביעית, שנאמר: "ושבתה הארץ שבת לה", ונאמר: "בחריש ובקציר תשבות". וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו - ביטל מצות עשה, ועבר על לא תעשה, שנאמר: "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור".

ע"פ פשט דברי הרמב"ם אדם שעושה מלאכה כלשהי בשנת השמיטה עובר על מצוות עשה של שביטה, ועל מצוות לא תעשה הנלמדת מהפסוק "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" - שמתייחס למלאכות ספציפיות, ובכל זאת הרמב"ם מבקש לגזור ממנו איסור כללי.

בהמשך דבריו (שם ב-ד) הרמב"ם מחלק בין המלאכות, כאשר העושה אחת מארבע המלאכות שמפורשות בפסוקים - זריעה, זמירה, קצירה ובצירה (להלן: זוק"ב) - לוקה מן התורה, בניגוד לשאר המלאכות (להלן: שאר-מלאכות) שמדרבנן. ניתן אולי היה לומר שההבדל הוא רק בענישה, ואילו האיסור הוא מדאורייתא בכל מלאכה, לולא הרמב"ם היה כותב במפורש בהמשך שלא כך הדבר:

ומפני מה התירו כל אלה, שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה, והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם לא גזרו על אלו שאין אסור מן התורה אלא אותן שני אבות [זריעה וקצירה] ושתי תולדות שלהם [זמירה ובצירה] כמו שביארנו. (שם י)

הרמב"ם מתייחס להיתרים שונים שהתירו חכמים בשאר-מלאכות (פרט לזוק"ב), כגון השקיה בשביעית בשדה הזקוק לכך, ומנמק אותם בכך שהאיסור בשאר-מלאכות הוא מדרבנן, בניגוד לזוק"ב שהן המלאכות היחידות האסורות בשביעית מן התורה. הרמב"ם מסתמך על הגמרא במועד קטן (ב:ג.), המחלקת בין אבות מלאכות שאיסורם מדאורייתא, לתולדות שמדרבנן - "אבות אסור רחמנא תולדות לא אסור רחמנא" - ומשום כך ניתן להקל בהן (פרט לזמירה ובצירה, שהן תולדות שהוזכרו בפירוש בפסוק. למעשה, מכך שהן מוזכרות בפירוש לומדים חז"ל שהשאר מותרות). גם אם לא נראה את הלכות א ו-י כסותרות זו את זו חזיתית, עדיין יש לתמוה מדוע במקום להגדיר מראש מהן המלאכות האסורות מן התורה ומה מותרות, הרמב"ם ניסח את דבריו בתחילת הפרק בצורה

מעורפלת וכללית, בצורה ממנה יכול היה להשתמע שגם שאר-מלאכות אסורות מן התורה.

ב. המהר"ל - "מסרן הכתוב לחכמים"

מתח דומה מאוד אנו יכולים למצוא בדברי רש"י על התורה ובקושיית הרמב"ן עליו. את הפסוק בפרשת משפטים (שמות כג יא) "וְהִשְׁבִּיעַת תְּשֻׁמְטָנָה וְנִטְשָׁתָה" דורש רש"י בפירושו השני: "תשטמנה - מעבודה גמורה, כגון חרישה וזריעה; ונטשתה - מלזבל ומלקשקש". נראה שפסוקי התורה מכילים גם את שאר-מלאכות, גם את אלו שאינן "עבודה גמורה". (נשים לב שבררשה זו החרישה, שאינה מוזכרת בפסוקים בפירוש וישנו דיון האם אסורה מהתורה, נחשבת בתוך ה"עבודה הגמורה", ולא ברור היכן נכנסת זמירה קצירה ובצירה. הטשטוש בין דאורייתא ודרבנן בולט). הרמב"ן על התורה (שם) מקשה על רש"י מהגמרא במועד-קטן, ממנה כאמור עולה שאיסורי שאר-מלאכות מקורו בדברי חז"ל, ולא בפסוקי התורה. הגמרא שם אף מביאה מדרש הלכה שמנסה לקשר בין הפסוקים לאיסור שאר-מלאכות וקובעת שהקשר ביניהם הוא "אסמכתא בעלמא". לקושייה זו נדרש המהר"ל ב'גור אריה' (שם):

הרמב"ן הקשה על זה דהא... שאר מלאכות, כגון מקשקש ומזבל, אפילו ניכוש ועידור, לא הוי דאורייתא אלא מדרבנן. ואין ספק כי רש"י ראה הגמרא... אלא רוצה לומר דהוי מדרבנן, מפני שהתורה מסרן לחכמים איזה מלאכה אסורה ואיזה מלאכה מותרת, ומפני זה כולם דרבנן. ומכל מקום כתב בתורה "ונטשתה" משאר מלאכות, אלא שמסרן לחכמים איזה מלאכה אסורה ואיזה מותרת, וכהאי גוונא הוי מדרבנן.

המהר"ל מסביר שרש"י ביקש להדגיש שהאיסור מדרבנן בשאר-מלאכות קשור במהותו לפסוקי התורה, וניתן לראות את השתקפותו בהם, אלא שהתורה מסרה לחכמים את ההגדרה המדויקת בהן - אילו מלאכות אסורות ואילו מותרות, ומשום כך הן מקבלות תוקף דרבנן.

הביטוי "מסרן הכתוב לחכמים" מצוי בשני מקומות בש"ס: בגמרא בחגיגה (יח ע"א) לגבי הגדרת המלאכות האסורות בחול המועד וההקלות ב"דבר האבד" וכו', ובגמרא בבכורות (כו ע"ב) לגבי משך זמן הטיפול בבכור בהמה הנדרש מהאדם עד מסירתו לכהן. בשני המקרים הדין עצמו נלמד מן הפסוקים בפירוש, אמנם אין דרך ללמוד מהם את הגדר המדויק של הדין - מה כלול בו, במשך כמה זמן הוא חל וכו'. לכך נדרשים חכמים, שהכרעה בדבר נמסרה להם ע"י הכתוב.

בפוסקים התעוררה מחלוקת האם איסורי המלאכה בחול המועד הם מדאורייתא או מדרבנן, אמנם נראה שגם למ"ד דרבנן הסיבה לכך איננה סברה עקרונית, לפיה דינים ש"מסרן הכתוב לחכמים" יקבלו תמיד גדר דרבנן, אלא פרשנות מקומית על פיה הפסוק ממנו נלמד איסור מלאכה בחוה"מ הוא בגדר אסמכתא - וממילא גם אותה "מסירה" לחכמים אינה מקורו של הדין, אלא אסמכתא.

ע"פ רוב המפרשים נראה בבירור שלדיני "מסרן הכתוב לחכמים" יש תוקף דאורייתא כאשר הם מגדירים דין מן התורה. אמנם המהר"ל, המגדיר את שאר-מלאכות בשביעית ככאלה "שהתורה מסרן לחכמים", נוקט שהן אסורות מדרבנן! הפתרון לבעיה זו טמון בהמשך דברי המהר"ל (שם), המשווה בין שאר-מלאכות לאיסורי המלאכה בחוה"מ, שגם אותם הוא רואה כאיסור דרבנן: "וכך הוא בחול המועד שמסרן התורה לחכמים, והוי מדרבנן". ניתן לומר שבדיוק כפי שלמ"ד שמלאכת חוה"מ אסורה מדרבנן, ה"מסרן" הוא בגדר אסמכתא, כך גם כאן - המהר"ל אינו עושה שימוש בגדר המדויק של "מסרן" כפי שהוא מופיע בגמרא, אלא ברעיון שעומד מאחוריו: העובדה שאיסור שאר-מלאכות מדרבנן אינו בגדר תקנה מחודשת של חכמים, אלא הוא מסתעף באופן ישיר מהרעיון הכללי של השמיטה, ויש לו אסמכתא במילות הפסוק.

עדיין יש לשאול, מדוע בעצם לא יהיו שאר-מלאכות אסורות גם מדאורייתא? מדוע מגדירה הגמרא את התולדות כאיסור דרבנן, ולא כדאורייתא ש"מסרן הכתוב לחכמים"? נראה ש"מסרן הכתוב לחכמים", באופן כזה שהדין יהיה עדיין בתוקף דאורייתא, שייך רק אם מתקיימים תנאים מסוימים: א. כאשר ישנם שני פסוקים הנראים כסותרים זה את זה וחכמים נדרשים להסביר מתי חל כל אחד מהם; ב. כאשר ישנו פסוק עם הוראה כללית בלא פירוט כיצד לקיימה. אמנם, בשביעית התורה הגדירה בעצמה, בנוסף לציווי הכללי של השביתה, מהן המלאכות האסורות. משכך, כאשר חכמים באים ומחדשים דינים נוספים, על אף שהם שואבים מאותו ציווי כללי (בניגוד לתקנות דרבנן שיכולות להיות מחודשות לחלוטין) - תוקפם יהיה דרבנן. בכל זאת ביקש המהר"ל להדגיש את הזיקה בין הפסוק לאותם דינים (קשר אותו הוא לומד מפירושו של רש"י), ולכן השתמש בכיטוי של "מסרן הכתוב לחכמים".

ג. הרמב"ם ע"פ הרב קוק

ניתן להסביר את דברי הרמב"ם בהם התקשינו באופן דומה לדעת רש"י ע"פ המהר"ל. בהלכה א הרמב"ם מתייחס לרעיון הכללי של השמיטה - רעיון שכולל בתוכו באופן טבעי גם את שאר-מלאכות, ונלמד מהאמירות "וְשִׁבְתָּהּ הָאָרֶץ", "שִׁבְתָּ שִׁבְתוֹן יְהִי לְאָרֶץ" (ויקרא כה ב, ד). בהלכה י הרמב"ם מתאר שבפועל המלאכות האסורות מן התורה הן זוק"ב, ושאר המלאכות הן דרבנן בלבד - אך דרבנן זה איננו כשאר תקנות חכמים: כאן יש זיקה עמוקה בין איסורי דרבנן לעשה (ואולי אף הלא-תעשה) הכללי, שממנו הם מסתעפים.

אמנם, בניגוד לרש"י על התורה, קשה לומר שהרמב"ם נקט ניסוח לא מדויק על מנת להראות עיקרון רעיוני בלבד, אם ניסוח זה יוצר חוסר-דיוק הלכתי. הפתרון לכך מצוי בדברי הרב קוק, המחפש דין מיוחד לגבי שאר-מלאכות. מהסברו לדין זה נראה בבירור שהוא הבין את הרמב"ם כדברינו, ושישנה נפקא-מינה מעשית לכך שלאיסור שאר-מלאכות יש זיקה למצוות העשה הכללית של השביתה:

שאע"פ שאין לנו מן התורה בשביעית כי אם אותם האבות השניים ותולדותיהן...
לבד שאר עבודות שמפורש שהן מדרבנן, מכל מקום כללות השביתה היא מן

התורה בכולן, והעובר עליה בכלל שנת השביעית בקביעות - עבר אדאורייתא.¹

הרב קוק מחדש שכאשר הן נעשות בצורה קבועה, גם מלאכות שאינן זק"ב יהיו אסורות מהתורה, מכוח מצוות עשה של שביתה בשביעית. כעת ברור מדוע בהלכה א הרמב"ם נוקט לשון כללית - שהרי באופן מהותי יש בעיה בכל עבודה שהיא בשביעית. בפועל נוסף איסור על כמה מלאכות מדאורייתא בכל צורה שהיא, אך שאר המלאכות עדיין נאסרות מהתורה כשהן מהוות מעבר על הציווי הכללי של שביתה הארץ (כאשר הן נעשות בקביעות, או באופנים נוספים שמפרים את השביתה, למשל בהיקף נרחב או באופן שאין בו שינוי כלל מהעבודה בשאר השנים). מדרבנן נוסף איסור על שאר המלאכות גם באופן שנאסרו זק"ב מדאורייתא - בכל שהוא. הברל זה מתבטא בהלכה י. ואכן כך כותב הרב קוק:

ויש לומר לפי הנ"ל, שבתחלה, כשדבר על כללות התולדות, ונכללה בהן גם קביעות עבודתן בכל השנה, בלא שינוי מדרך עבודתו בכל השנים, לא רצה לאמר בזה שמכת מרדות זו היא מדבריהם, שיש לומר אמת שהיא מן התורה... שהרי יש בזה איסור עשה של שביתה כמו שכתבתי, אבל כשפירש הדבר בפרטיות, דקאי על מעשים יחידים שמפרשם - החופר או החורש - על זה שפיר מסיים שמכת מרדות זו היא מדבריהם, וגם חרישה בכלל.²

הרב קוק מסביר בהתאם לכך את ההלכה למשה מסיני שאין לחרוש בחודש שלפני השביעית, בהתחשב בכך שלמעשה אין איסור חרישה מהתורה בשביעית. לדבריו, האיסור הוא בחרישה (ומלאכות נוספות) מהסוג הקבוע, שמטרתה היא לאפשר חקלאות בשביעית, ומהווה מעבר על "שבת שבתון יהיה לארץ" - מהתורה.³

רעיון "מסרן הכתוב לחכמים" מקבל כאן משנה תוקף, העמקה ואף היבט מעשי: קביעת חכמים ששאר-מלאכות אסורות איננה הוספה על דברי התורה שהדמיון בינה לבינם הוא חיצוני בלבד, אלא הסתעפות הלכתית מעשית-ספציפית של הכלל אותו מנחילה התורה, שנובעת באופן ברור ממרחב הדאורייתא - אל מרחב הדרבנן. האסמכתא מהפסוק איננה מקרית, אלא מבטאת את הזיקה העמוקה בין איסורי הדרבנן לציווי דאורייתא הכללי. זיקה זו מתבטאת בעצם העובדה שבצורה מסוימת איסורי דרבנן אסורים גם מדאורייתא, כלומר ה"בכוח" שלהם קיים גם מדאורייתא - רק שבפועל הם נאסרים בפני עצמם כדרבנן (כל עוד הם אינם באופן קבוע).

1. שבת הארץ, עמ' קה, עיינו שם בכל סימן ז; ראו גם שם עמ' ב, ושם עמ' צז-קא. עיינו גם עין איה שבת, פרק ב סימן רלא, עמ' 190.

2. שבת הארץ עמ' ק-קא. נשים לב שהרב קוק מבין גם את הלכה ג, שבה לא נאמר שהמלקות בשאר-מלאכות הן מדרבנן, כמתייחסת לכללות התולדות, ואת האיסור על עשייה פרטית מדרבנן בלבד על הוא לומד כבר מהלכה ד, שמדייקת שדווקא בשאר-מלאכות המלקות הן מדרבנן - "דאם היה כאן איסור תורה... היה די במה שיאמר סתם מכת מרדות ולמה לו לומר שהוא מדבריהם" (שם עמ' צז).

3. שם, עמ' צז-צט.

באופן מעמיק יותר ניתן לומר שהאסמכתא חושפת שישנו קשר מסוים בין דין הדרבנן לפסוקים, כאשר הראשון מהווה חשיפה של כוונת הכתובים, והרחבה שלהם גם למרחב הדרבנן. באופן הזה, נוצר "צביון שביעית-דרבנן", שיונק מצביון שביעית דאורייתא, מרחיב אותו ומקביל אליו: כפי שבשביעית דאורייתא נאסרת כל מלאכה מזוק"ב בפני עצמה, בשביעית דרבנן נאסרת כל מלאכה משאר-מלאכות בפני עצמה, ולא דווקא בקביעות, משום שהיא מפירה את צביון השביעית. רגישות זו של השביעית עד לרמה שכל-מלאכה מזיקה לה, קשורה מהותית בשביעית אותה מציגה התורה, אבל יכולה להתגלות רק ברובד הדרבנן.

הרב קוק שולח אותנו לאפשרות שישנם דיני דרבנן נוספים שיש להבינם באופן דומה, משום שהם נסמכים על דיני דאורייתא:

ובאמת יש לומר בכלל זה בכהאי גוונא על כמה איסורים מן התורה שיש בהם איסורים דרבנן מאסמכתא, שהם מדרבנן רק בעושה דרך אקראי שהוא כעין דאורייתא אפילו בפעם אחת, אבל אם הוא עובר ע"ז בקביעות הוי מן התורה.⁴

ד. הסתעפויות דרבנן בציוויי "שבתון" נוספים

נביא שלוש דוגמאות נוספות למקרים בהם חכמים פועלים ומתקנים ע"פ יסוד דאורייתא. בשלושת המקרים, כמו במלאכות השמיטה, אותו יסוד דאורייתא הוא הגדרה של זמן מסוים כ"שבתון", וההוספות של חכמים הם באיסורים שונים באותו היום. בכל אחד מהמקרים הללו אכן היה לפחות פרשן אחד שעמד על כך שלא מדובר בתקנות חיצוניות, אלא הסתעפויות התואמות את מהות דין הדאורייתא עצמו, ומיישמות אותו גם ברובד הדרבנן, או ברובד דאורייתא המופקד בידי חכמים.

ראשית נביא את דברי הרמב"ן על התורה לגבי איסורי "שבות" שהוסיפו חכמים ביו"ט (שקיימים גם בשבת), שהם למעשה המקור ממנו לומד הרב קוק את הרעיון כולו. הרמב"ן מצטט מדרש הלכה שמנסה לברר מהו מקורן של איסורי השבות מהפסוקים: "דברים שהן משום שבות מניין?", ועומד על המתח הפנימי שיש בתוך השאלה - שמודעת לכך שהאיסור הוא משום שבות (=דרבנן), ובכל זאת מבקשת להם מקור מן התורה. הרמב"ן מבאר שציווי הדאורייתא הוא כללי יותר ממה שחשבנו, ולא עוסק רק במלאכות כאלה או אחרות:

והנה ידרשו "שבתון" לשבות בו לגמרי... שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה - לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתכות ולמלא החביות יין ולפנות הכלים... ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר... ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן... לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שבתה ומנוחה לא יום טורח.⁵

4. שם, עמ' קה.

5. רמב"ן ויקרא כג כד. דברים דומים כותב הרמב"ן על הציווי "קדושים תהיו" (שם יט א, ד"ה "קדושים").

ע"פ הרמב"ן, אמנם אין ללמוד מהפסוק ציווי ספציפי על איסור משום "שבות" כזה או אחר, אבל כן מצוי בו ציווי כללי כאשר לצביון הרצוי של שבת ויו"ט. נראה שאת איסורי השבות רואה הרמב"ן כתוספת של חכמים לאסור בכל שהוא את מה שהיה אסור כשהוא בהקשר של קביעות - המפירה את קדושת השבת; ישנה מגמה כללית של התורה ליצור צביון של מנוחה ביום טוב, והפרה של הצביון הזה, גם אם לא בדרך שהתורה אוסרת במפורש (כלומר אחת מל"ט מלאכות), מהווה מעבר על הציווי הבסיסי של השביתה (ייתכן לומר דבר דומה גם על איסורי דרבנן משום "עובדין דחול"). מכך גזר הרב קוק גם לגבי ההבדל בין דאורייתא ודרבנן בשביעית, וכפי שביארנו. למעשה, גם הרמב"ן עצמו מזכיר בדבריו את השביעית ומתייחס לצביון הרצוי בה: "וכן 'שבת שבתון' יהיה לארץ, שבת של מנוחה, שלא יחרוש ולא יעבוד אותה כלל". נראה מדברי הרמב"ן שגם באיסורי השבות, התוספת שמוסיפים חז"ל על ציווי העשה מדאורייתא איננה מקרית, אלא יונקת ממנו באופן ישיר.⁶ מי שהבין כך את הדברים וכתב אותם בכיורר היה הריטב"א:

דכל מאי דאמרינן בכל דוכתא שבות דרבנן, לאו למימרא שאין לנו שבות מן התורה כלל, דאם כן נמצאת שבת כחול מן התורה... ואינו בדין שאסרה תורה הוצאה כגרוגרת והתירה העמל הגדול הזה, שאם כן אין זה יום מנוחה! אלא כך עיקרן של דברים, כי בכלל מצות עשה 'שבות' של תורה לשבות ממלאכות יש לשבות מכל שבות דרך כלל, שלא לעשות שבת כחול; אבל בכל פרט ופרט כי עביד ליה וזהיר באיך, דלא הוי שבת כחול - הוי שבות דרבנן. נמצא שיש לשבות עיקר מן התורה, ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה.⁷

ע"פ הריטב"א קיימת נפ"מ ברורה לכך שלאיסורי שבות ישנו "עיקר מן התורה": במקומות מסוימים הם ירחו מצוות עשה מן התורה (כגון תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת - הדוגמא בה עוסק הריטב"א).

הדוגמא השנייה היא איסורי המלאכה בחוה"מ, שכבר דנו בהם לעיל, שנאסרו מכוח אותה "מסירת הכתוב לחכמים", שמאפשרת להם להגדיר מה אסור - אך לא באופן אקראי, אלא על פי הבנתם של חז"ל מהו הצביון הרצוי לפי התורה במועד - לאור העשה הכללי של השבתון. כך גם לדעת הסוברים שתוקף האיסור הוא מדאורייתא⁸ וגם לסוברים שמדרבנן, כפי שהראינו מה'גור אריה' לעיל.⁹

שלישית, נזכיר את הדיון בנושא העינויים ביום הכיפורים. ישנה מחלוקת בראשונים

6. שם. עיינו גם בדברי הרמב"ם, שבת כא א, לגבי השבות, ובכיאור המגיד משנה שם, המקשר את הדברים מפורשות לדברי הרמב"ן. והלחם משנה שם כותב שהאיסור מהתורה נמסר לחכמים, ע"ש.

7. חידושי הריטב"א ר"ה, לב ע"ב.

8. ראו למשל שו"ת הרמ"ע מפאנו, סימן קח.

9. עיינו גם בדברי הרמב"ם, יום טוב ז א.

האם מהתורה נאסרו רק האכילה והשתייה או גם שאר ארבעת העינויים. הר"ן מקשה על הסוברים שכל העינויים אסורים מדאורייתא - שכן אנו מוצאים בהם הקלות במקומות שאין בהם פיקוח נפש. כדי לתרץ הר"ן משתמש בעיקרון של "מסרן הכתוב לחכמים":

לפיכך היה נראה לי דכולהו מדאורייתא נינהו, אלא דכיון דלאו בכלל ענויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא נינהו, אלא מרביא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא - קילי טפי, ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו, והתירו כל שאינו נעשה לתענוג.¹⁰

אנו מוצאים כאן מבנה מאוד דומה למלאכות חול המועד (לשיטת הסוברים שאיסורם הוא מדאורייתא ממש); הר"ן עומד על כך שלחכמים היה שיקול דעת בהגדרת היקף האיסורים - "כפי מה שראו", בגלל שהם אינם מפורשים בכתוב, ומשום כך ניתן להקל בהם (ממש כמו האיסור על מלאכת חוה"מ), אולם ברור שהמקור ממנו חכמים ינקו הוא אותו "ריבויא דשבתון", והמוטיבציה שלהם בפסיקה מה יהיה אסור ומה יהיה מותר נובעת מהרצון לכוון לצביון ה"שבתון" שביקשה התורה להעניק ליום כיפור, וכדברי הגמרא ביומא (עד ע"א): "מניין ליוה"כ שאסור ברחיצה בסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה? ת"ל (ויקרא טז, לא) 'שבתון' - שבות".¹¹

ראינו אם כן את הרעיון שלפיו חכמים מרחיבים עיקרון דאורייתא ומוסיפים על פיו הלכות. הלכות אלו הן לפעמים בגדר דאורייתא - כאשר ישנה "מסירת הכתוב" של ההגדרה בפועל, כגון איסורי המלאכה בחוה"מ וארבעת העינויים הנוספים לחלק מהרעות - אך עדיין ניתן להקל בהן כפי מה שנראה לחכמים, שכן הם המגדירים את היקף האיסור;¹² ולפעמים בגדר דרבנן - כגון שאר-מלאכות בשביעית, איסורי שבות בשבת ויו"ט, ואיסורי חוה"מ וד' עינויים לחלק מהרעות - אך כאשר עוברים עליהן בצורה שמפירה באופן ברור את העיקרון דאורייתא האיסור לגביהם הוא מדאורייתא ממש, כפי שחידש הרמב"ן.¹³

10. ר"ן על הרי"ף, יומא פרק שמיני, א א.

11. כמה אחרונים ניסו להסביר שגם שאר הראשונים סוברים ששאר-עינויים הם מהתורה, וזה שנשמע מדבריהם אחרת הוא בדיוק בגלל ש"מסרן הכתוב לחכמים". ראו מנחת חינוך שיג א, המסביר כך את דעת רש"י.

12. נפקא-מינות אפשריות נוספות לדינים שתוקפם דאורייתא אך הם מסורים לחכמים (כמוכן שהדברים אינם גורפים): נראה שיהיה ביד חכמים ברורות הבאים לשנותם או לבטלם, ע"פ הבנתם, או ע"פ השינויים המתרחשים בעולם (ראו מגיד משנה שכנים יד, וכן שירי קרבן סוכה ד א); ייתכן שיהיה ניתן להקל בהם בספק (כך מציע הרב קוק, דעת כהן סימן נח); ייתכן שהעובר עליהם עובר גם על "לא תסור" - האיסור לעבור על דברי חכמים; לא יימנו בתרי"ג מצוות (כמו גם כל דיני דאורייתא הנלמדים ע"י חכמים בדרשה, עיינו שו"ת תשב"ץ א קנא).

13. נפקא-מינות אפשריות נוספות לדינים שתוקפם דרבנן אך הם אינם בגדר תקנה, אלא הרחבה של חז"ל לדין דאורייתא: במקרים מסוימים ידחו ציווי דאורייתא (כפי שראינו לעיל בריטב"א);

בסוף המאמר נרחיב מעט את הדיון לגבי משמעותם של מקרים כאלה, בהם ישנם מרכיבי דאורייתא ומרכיבי דרבנן, בהקשר של מסירת התורה שבע"פ ועוד.

ה. שביעית בזמן הזה: הרמב"ם והסברו של הרב שג"ר

ראינו את הכפילות בדברי הרמב"ם לגבי הגדרת המלאכות האסורות בשביעית, כאשר בתחילת דבריו משמע שכל המלאכות אסורות מהתורה, אך בהמשך הוא אומר שמלאכות שאינן זק"ב אסורות מדרבנן בלבד. הסברנו ע"פ הרב קוק שהרמב"ם בא להראות לנו שאיסור הדרבנן איננו תקנה נוספת, אלא ממש הרחבה של חכמים 'לעשה' דאורייתא - ברובד הדרבנן.

מבנה דומה מאוד בדברי הרמב"ם ניתן לראות בסוגיה נוספת בהלכות שביעית - שאלת שביעית בזמן הזה. בפרק ד מהלכות שביעית (הלכה כה) הרמב"ם מגדיר שהשביעית לא תלויה בבית המקדש:

אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד... ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית.

באופן פשוט משמע מכאן שאין שום תנאי לקיומה של השביעית (פרט לארץ-ישראל), והיא נוהגת גם בזמן הזה, מדאורייתא. כך פירש אף הכסף משנה על הלכה זו במפורש. חיזוק אפשרי לכך הוא מפרק ט (הלכה ב), שם מתייחס הרמב"ם לשמיטת כספים - אותה הוא מתנה בקיום היובל:

אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג, שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף. ודבר זה קבלה הוא; אמרו חכמים: בזמן שאתה משמיט קרקע - אתה משמיט כספים בכל מקום, בין בארץ בין בחוצה לארץ; ובזמן שאין שם שמיטת קרקע - אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ.

הדרשה שמביא הרמב"ם כנימוק לדבריו מובאת בגמרא בכמה מקומות בשם רבי,¹⁴ אך הפשט הוא שהיא מתייחסת גם לשמיטת קרקעות - השבתת הקרקע ואיסורי המלאכה - ומחדשת שגם היא איננה מהתורה בזמן הזה, אלא רק מדרבנן. אמנם, נראה שהרמב"ם מפרש כאן את המושג "שמיטת קרקע" כמתייחס ליובל, ושמיטת הקרקעות בשביעית לא מוזכרת בהלכה; עד כאן נראה שלדעת הרמב"ם היא אכן לא תלויה ביובל או בכל

אין להם ברכה מיוחדת (זאת בניגוד לתקנות כמו נטילת ידים); ייתכן שלא תמיד יקלו בהם בספק; ייתכן שכדי לחוקק, לשנות, לבטל אותם, או להקל בהם אין צורך בסמכות כמו שצריך עבור תקנה ממש, שכן הדין עצמו נשען על דין דאורייתא (ראו שבת הארץ, מבוא, עמ' ו, ח); מצד שני - יהיה בהם פחות מרחב תמרון, דבר שמתבטא בהוראה לא ללמוד בהם מדבר לדבר (ראו חינוך מצווה שכה). כמה נפק"מ אפשריות נוספות מובאות ב'קונטרס מסרן הכתוב לחכמים' של הרב דוד קאהן, מתלמידיו של הגר"מ פיינשטיין, בספרו "הרחבת גבול יעבץ", עמ' סח, עיינו שם.
14. גיטין לו ע"א, קידושין לח ע"ב, ומועד קטן ב ע"ב - בה נדון בפירוט בהמשך.

דבר אחר. אולם, בפרק י (הלכה ט) נראה שהרמב"ם מודה שגם שמיטת הקרקעות תלויה ביוכל, ובזמן הזה היא מדרבנן בלבד:

ובזמן שהיובל נוהג - נוהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים, ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב, ונוהגת שביעית בארץ, והשמטת כספים בכל מקום, מן התורה. ובזמן שאין היובל נוהג - אינו נוהג אחד מכל אלו, חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם, כמו שביארנו.

אם כן, גם כאן אנו מוצאים ניסוח כללי ולכאורה מעורפל בהתחלה, ממנו יכול להשתמע גדר דאורייתא בתחום כלשהו (שאר-מלאכות/שביעית בזה"ז), ולבסוף אמירה מוחלטת שלפיה התוקף הוא דרבנן בלבד.¹⁵

ישנו מקרה נוסף של איסור דרבנן בזמן הזה, שמתחילת דברי הרמב"ם לגביו עולה הרושם שהוא מדאורייתא. בתחילת הלכות תרומות (א ה) כותב הרמב"ם כי "התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית" - ניסוח מקביל לפרק ד מהלכות שמיטה, ממנו יכול לעלות שהתרומה נוהגת גם בזה"ז מהתורה, ואילו בסוף אותו פרק (שם כו) מבאר הרמב"ם במפורש שלא כך הדבר: "התרומה בזמן הזה... אינה מן התורה אלא מדבריהן שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם".

הרב שג"ר טוען שהרמב"ם מנסה לייצר אנלוגיה בין ההלכות, ומסביר את הסיבה לכך שבשני התחומים הרמב"ם נותן בתחילה את הרושם שנוהגים מן התורה, ורק אחר כך מבאר שלאמתו של דבר רק מדרבנן. דבריו נראים כתרגום מדהים של דברי הרב קוק מהמרחב של היקף האיסורים למרחב הזמן, ונראה שהם אף לוקחים אותם צעד אחד קדימה:

מבחינת מהותן, תרומה ושמיטת קרקעות צריכות לנהוג מן התורה גם בזמן הזה, כיוון שהן תלויות בקדושת הארץ, שכפי שכבר אמרנו לא בטלה לפי הרמב"ם. התלות שלהן ביוכל אינה מהותית כמו זו של שמיטת כספים; זוהי רק תלות חיצונית, הנובעת מכך שהלכות אלו משולכות במניין השנים המוליך אל היובל... כאשר בטל מניין היובלות, גם מצוות אלו כבר אינן נוהגות מן התורה; אבל בשונה משמיטת כספים, הקיום שלהן מדרבנן אינו רק בתור זכר - שכן מבחינת ההיגיון הפנימי שלהן הן עדיין חלות - ולכן התוקף שלהן הוא בעל אופי שונה. זהו מעין דין דרבנן הקרוב לדאורייתא, דין שלא נוצר מתוקף סמכותם של חכמים - כי הוא נסמך על קדושת הארץ שעדיין קיימת. לפי הרמב"ם שמיטת קרקעות בזמן הזה היא דין דרבנן כעין דאורייתא, ולא

15. הכסף משנה (שם) נדחק לבאר ש"מדבריהם" מוסב רק על שמיטת כספים, ואילו "שביעית בארץ" נוהגת בזמן הזה גם מדאורייתא, אמנם הדבר דחוק מההקשר בו הגמרא משתמשת בדרשת רבי, מכך שהרמב"ם הכניס את שמיטת הקרקעות להלכה, מהגרסא המקורית הסותרת הבנה זו, ומדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ו טז).

רק זכר כמו שמיטת כספים.¹⁶

יש כאן חלוקה בין דינים דרבנן שהם "זכר" לדין דאורייתא, כמו שמיטת כספים בזמן הזה, שמטרתה ע"פ הרמב"ם (שמיטה ויובל ט ג) היא "כדי שלא תשתכח תורת שמיטת הכספים מישראל"; ובין דינים שהם "כעין דאורייתא", שנוצרים מאותה סיבה של דיני הדאורייתא עצמם - כמו שמיטת הקרקעות בזמן הזה, שנדרשת מכוה קדושת הארץ שעדיין קיימת. ע"פ זה (ולאור דברי הריטב"א לגבי שבות) ייתכן לומר שגם שביעית בזמן הזה תדחה מצוות מדאורייתא.

ע"פ הרב שג"ר, כאשר הם קבעו ששביעית תחול גם כיום חכמים ביקשו להרחיב את ביטוייה של קדושת הארץ גם לזמן הזה, והדבר אכן מזכיר את הרעיון של הרב קוק לגבי הגדרת המלאכות האסורות, שכעת ניתן להגדירו בצורה מחודדת אף יותר: חכמים ביקשו להרחיב את צביון השביעית גם לפעולות נוספות, מכיוון שהם חשו שמבחינת ההיגיון הפנימי יש טעם לאסור גם את שאר-מלאכות, כדי לבטא במלואו את צביון השבתון המבוקש ע"י התורה.

יש לשים לב להבדל המשמעותי: התמונה שעולה מדברי הרב שג"ר היא של תקנה כמעט מתבקשת, שכן הסיבה בגללה השביעית לא חלה מדאורייתא בזמן הזה היא כמעט טכנית, לעומת האיסור בשאר-מלאכות שכן דורש סמכות מסוימת ויש בו ממד של חידוש. ובכל זאת, המכנה המשותף של דין דרבנן הנשען על עיקרון דאורייתא ומבקש להרחיב אותו, קיים בשני המקרים, שבשניהם כאמור המכנה של דברי הרמב"ם מאוד דומה.¹⁷

נראה שישנו גם קשר עקרוני-מהותי בין המציאות של הזמן הזה ליכולת של חכמים להרחיב הלכות דאורייתא לרובד הדרבנן. מציאות שאיננה מושלמת (ואין בה בית מקדש, סנהדרין, יובל, רוב יושביה וכו') מזמינה את היצירה של חכמי התורה שבע"פ להתבטא בצורה גלויה ועצמאית יותר, ומאפשרת לה ליצור גדרים ולקבל בצורה אמיתית את המסירה של הכתוב.¹⁸

16. הרב שג"ר, שיעורים בגמרא - שמיטה, עמ' 67.

17. כיוון חדש להבנת הרעיון עולה מדברי הרב קוק במבוא לשבת הארץ, עמ' ו, שכותב שבניגוד לתקנה רגילה של חכמים - שבה "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", (כך שגם בזה"ו תיאסר השקיה, בדיוק כפי שנאסרת בזמן התורה, ושאר-מלאכות לא יותרו משום טרחה/הפסד בדיוק כפי שזוק"ב לא מותרות כן) - כאן כבר בתורה רמוז ההיתר, בדרשת רבי 'בשתי שמיטות הכתוב מדבר' וכו' (ובמלאכות: 'אבות אסר רחמנא'), וממילא מתאפשרות ההקלות בדרבנן. מתברר כי דווקא בכך שהתורה עצמה רומזת שאין עליו תוקף דאורייתא - היא מאפשרת לדין הדרבנן להתהוות, כדרבנן, ולא "כעין דאורייתא". אבל גם מבחינה זו זהו דין דרבנן שמקורו בתורה.

18. ראו גם בדבריו של הרב דוד קאהן, (בקונטרס "מסרן הכתוב לחכמים", שם, עמ' ע), המקשר בין "מסרן הכתוב לחכמים" שבחול המועד לזמן הזה דווקא.

התוס' ביבמות (פב ע"ב, ד"ה 'ירושה') מדגימים כיצד גם גדר דאורייתא ממש נתלה בחכמים, כאשר ישנה מציאות של הסתר. התוס' מבארים, ע"פ אחת השיטות בירושלמי, שבבית שני,

ו. הגמרא במועד קטן - מדאורייתא לדרבנן

מתוך העיון לאורך המאמר בדברי הרמב"ם ואחרים, התבררה מציאות של דברי חז"ל לגבי שמיטה, המקיימים עיקרון דאורייתא ומרחיבים אותו אל המרחב של דבריהם הם. ראינו את התמונה הזו לגבי איסורי המלאכות ע"פ הסברו של הרב קוק - הנסמך על דברי הרמב"ן לגבי מלאכות חוה"מ, ולגבי השביעית בזמן הזה ע"פ הסברו של הרב שג"ר.

באופן מיוחד מאוד, הגמרא במועד קטן (ב ע"ב - ג ע"א) מכילה בתוכה את כל אותם הנושאים הנ"ל. נבקש לעיין בה ולנסות להבין מה היחס בין מרכיביה השונים, ומה המסר הכללי שהיא מעבירה לנו לגבי השמיטה:

תנן: משקיין בית השלחין במועד ובשביעית.

בשלמא מועד משום טירחא הוא, ובמקום פסידא שרו רבנן. אלא שביעית, בין למאן דאמר משום זורע, ובין למאן דאמר משום חורש - זריעה וחרישה בשביעית מי שרי?

אמר אביי: בשביעית בזמן הזה, ורבי היא.

דתניא, רבי אומר: וזה דבר השמטה שמוט - בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים. בזמן שאתה משמט קרקע - אתה משמט כספים, ובזמן שאי אתה משמט קרקע - אי אתה משמט כספים.

רבא אמר: אפילו תימא רבנן, אבות אסר רחמנא, תולדות לא אסר רחמנא,

דכתיב ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור וגו'. מכדי, זמירה בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה, למאי הלכתא כתבינהו רחמנא? למימרא: דאהני תולדות - מיחייב, אאחרנייתא - לא מיחייב.

ולא?! והתניא: "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר".... כל מלאכה שבשדך לא, וכל מלאכה שבכרמך לא.... "שדך לא תזרע" - זריעה בכלל היתה, ולמה יצתה? להקיש אליה, לומר לך: מה זריעה מיוחדת, עבודה שבשדה ושכרם - אף כל שהיא עבודה שבשדה ושכרם.

מדרבנן, וקרא - אסמכתא בעלמא.

הגמרא עוסקת בדין מהמשנה, לפיו גם בחול המועד וגם בשנת השמיטה מותר

שנבנה לאחר עליית עזרא שלא הייתה משמעותית ביותר, קדושת ארץ ישראל חלה מכוח קבלת העם עליהם אותה, "וכיון שקדשו - קדשה מן התורה". ע"פ דעה זו (שלא כמו דעת הרמב"ם לגבי שביעית בזמן הזה) מדובר בקדושה דאורייתא ממש, אך מקורה באדם, שהינו בעל בחירה האם לקבל אותה או לא.

להשקות שדה שמתבסס על השקיה וזקוק לה. הגמרא מקבלת את הקביעה לגבי חול המועד, שהרי ניתן להקל בו - "במקום פסידא שרו רבנן". כפי שראינו לעיל, בחול המועד ההלכות מסורות בידי חכמים, ולכן גם אם נאמר שתקפן דאורייתא - ידוע לנו שחכמים המגדירים אותן התירו מלכתחילה במקום טרחה/הפסד, ולכן ההיתר ברור. לגבי שביעית לעומת זאת, מקשה הגמרא, אנו מכירים איסור מלאכה! הגמרא מזכירה כאן איסורים ספציפיים, זריעה וחרישה, אמנם ניתן להבין שהיא מתכוונת לעצם הע'שה' של שבתון, וקושייתה מתייחסת לרובד הכללי של השמיטה - האיסור לעשות מלאכה כלשהי. התירוץ אם כן צריך להיות כזה שמעמיד את השמיטה בהקשר בו בפועל ניתן להקל, ואין בו איסור דאורייתא.

האמוראים מציעים שני תירוצים, שהמכנה המשותף ביניהם הוא ששניהם מחלקים בין שני מרחבים בהלכות השביעית, ועומדים על כך שהמשנה עוסקת במרחב השני - בו התוקף הוא דרבנן, וממילא גם בו יהיה ניתן להקל. אנחנו כבר יודעים, לאחר העיון בדברי הרמב"ם, שעל פי שני התירוצים - שאר-מלאכות (תולדות) ושביעית בזמן הזה - מדובר אמנם באיסור דרבנן בלבד (ולכן יש הקלות), אבל כזה שנשמך באופן מהותי על שביעית דאורייתא, והוא למעשה "כעין דאורייתא". לאור העובדה שגם איסורי חול המועד הם בעלי אופי כזה, אפשר להבין שהשאיפה של אביי ורבא כאחד, כל אחד ע"פ תירוצו הוא, היא להעמיד את השביעית בהקשר מסוים שבו היא שווה מבחינת המעמד להלכות חול המועד - ההקשר בו ההלכה מסורה לחכמים.

אביי מכוון למרחב הזמן - ונדרש לדעה על פיה השביעית בזמן הזה היא מדרבנן, מכוח השביעית הנוהגת מדאורייתא בזמן שהיובל נוהג, ולא רק כזכר לה, אלא ממש כהרחבה שלה אל מרחב הדרבנן, בו ניתן להקל. רבא לעומתו מחלק בין האבות לתולדות (זוהי החלוקה המהותית, כאמור החלוקה המדויקת יותר היא בין זוק"ב לשאר מלאכות, כאשר יש לרזן מה מקומה של החרישה). הוא בוחר במרחב של היקף הפעולות, ונדרש לאמירה שאיסור שאר-מלאכות הוא מדרבנן בלבד, והלימוד שלו מהפסוקים - המובא במדרש-ההלכה שמביאה הגמרא כדי להקשות על טענתו - הינו אסמכתא בעלמא. לאור דברינו מתברר שזו איננה אסמכתא חיצונית, אלא כזו שחושפת שיש בדין הדרבנן התגלות של כוונת הפסוקים, והרחבה שלהם גם לממד המצומצם של דרבנן, בו כל מלאכה הנעשית בפני עצמה, ולא דווקא בקביעות, מפירה את צביון השביעית. כאמור, גם לדעת הטוענים שמלאכת חוה"מ אסורה מדרבנן, ושהפסוקים לכך הם אסמכתא בעלמא, כאשר עושים מלאכות רבות או אפילו מעטות אך בדרך קביעות - עוברים על עשה של דאורייתא. מכך עולה שהאסמכתא מעידה על קשר הגיוני-פנימי בין הדאורייתא לדרבנן, ששניהם מכוונים לצביון אחד; ניתן כמובן להקיש בהקשר הזה בין האסמכתא של השביעית לאסמכתא של חול המועד. וכך, שוב אנו מגיעים למצב שבו מעמדן של השביעית וחוה"מ שווה.

יש לשים לב לכך שגם אחרי התירוצים, יש הבדל מסוים בין שביעית וחוה"מ: הלכות חול המועד הן "מסרן הכתוב" של ממש (ואכן כך מפורש בגמרא), עד כדי שלחלק מהדעות תוקפן מדרבנן; לעומת זאת, דיני שביעית, גם בווריאציות של תולדות/ בזמן הזה, הם - כפי שהראינו - "כעין דאורייתא", קשורים לשביעית דאורייתא

באופן מהותי. זה למעשה הפער שנחשף בקושיית הגמרא. חידושו של התירוץ, ע"פ התבוננות זו, הוא שגם תוקף של דרבנן שהינו "כעין דאורייתא" ממש מספיק כדי לאפשר לחכמים מרחב אפשרויות להקל כפי ראות עיניהם - ע"פ הבנתם את הצביון הנדרש. על פי זה, אולי מחלוקתם של אביי ורבא היא באיזה מהמקרים - שביעית בזמן הזה או שאר-המלאכות - "כעין דאורייתא" מאפשר עיצוב של חכמים, ובאיזה מהם לא בטוח שיתאפשר, שכן יש בו אף יותר מן האיסור המקורי מדאורייתא;¹⁹ מחלוקת שיסודה יכול להיות קשור בהבנת יסודות הזמן והפעולות, ובשאלה האם כאשר מרחיבים אותם נוצרת גם מציאות חדשה עם גדרים שונים, או שיש להתייחס להרחבה (כמעט) כמו אל המקור עצמו.

במאמר מוסגר נציין שבהמשך (שם ג ע"ב - ד ע"א) הגמרא עוברת לעסוק ביתר הרחבה במעמדה של התורה שבעל פה, מתוך הדיון בשאלה האם וכיצד בית דין יכול לבטל דין של בית דין אחר, הלכה למשה מסיני או אפילו דין דאורייתא ממש - בהקשר של תוספת שביעית שביטלה רבן גמליאל ובית דינו. התירוץ הסופי של הגמרא הוא שמדובר בהלכה למשה מסיני שתוקפה בזמן בית המקדש בלבד, עובדה שנחשפה כביטול של ר"ג. למעשה, גם כאן צף אופיו של "הזמן הזה" כמאפשר שינוי של חכמים, וגם כאן מי שמגלים את התמונה הזו הם חכמים בעצמם.²⁰

ז. תורת הכתוב נמסרת לתורת החכמים

ננסה לעמוד על המשמעות הרחבה של רעיון "מסרן הכתוב לחכמים". השל"ה מגדיר סוג מיוחד של "דרבנן", מזכיר לגבי את הרעיון של מסירת הכתוב לחכמים ואף נותן את הדוגמא של מלאכות חוה"מ:

ארבעה עניינים הם מישך שייכי בדרבנן. א) היא דרבנן והיא מדאורייתא, שהתורה נתנה ביד החכמים, כמו שכתבו מקצת הפוסקים בעניין מלאכת חול המועד שהוא מדאורייתא, אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם, ויתירו מה שנראה להם... נמצא שהוא מדרבנן והוא מדאורייתא.²¹

השל"ה מחדש שהדינים ש"מסרן הכתוב" הם דרבנן שהוא גם דאורייתא. משמעותו של גדר זה טעונה בירור, שכן לפי המוכר לנו ישנם דינים שהם דאורייתא וישנם דינים שהם דרבנן - לכל אחד מהם מקור שונה וגם כללים שונים; מה המשמעות של

19. כך מציע הרב קוק בשבת הארץ, מבוא, עמ' ו-ז.

20. בירושלמי (שביעית א א) לעומת זאת, התירוץ למסקנה הוא: "בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו", והוא מזכיר מעט את התירוץ שנדחה בכבלי על פיו חכמים השתמשו בגזירה שווה לטענתם. נראה שבירושלמי מודגש יותר הקשר בין הביטול לכוונת התורה המקורית. ניתן לומר שהתלמוד הירושלמי מתאפיין בראייה שונה של תורה שבעל פה ביחס לתורה שבכתב, ומנסה לחפש את הקשר ביניהן, ועל פי תפיסתו באופן זה הדבר מותר מדאורייתא.

21. של"ה, כללי התלמוד, טז - כלל רבנן.

דין דרבנן-דאורייתא? מהקשר דבריו של השל"ה, העוסק בארבע רמות של "דרבנן" - מדרבנן-דאורייתא, דרך האסמכתא ועד לגזירה ותקנה - נראה שדיני הדרבנן-דאורייתא מבטאים את המעבר בין רובד הדאורייתא לרובד הדרבנן, את אזור החפיפה. ניתן לומר שמכוח מציאותו של אזור חפיפה שכזה, מתברר כי יש קשר בין רובד הדאורייתא לרובד הדרבנן, והם אינם מנותקים זה מזה. הדבר מתבטא היטב בכך שכל מהותו של גדר זה היא דינים שתחילתם בתורה וסופם בהגדרת חכמים, ושלפעמים יהיה להם אף תוקף דרבנן. למעשה, העובדה שישנם דינים כאלה שתוקפם דאורייתא וישנם דרבנן, ויותר מכך - העובדה שישנם דינים שיש לגביהם מחלוקת מה תוקפם - מעידה על רמת היותו של הגדר שלהם "אזור מעבר", עד כדי חוסר אחידות.²²

הדינים בהם עסקנו מהווים את החולייה המקשרת בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, ומאפשרים את השתלשלותה של הראשונה אל התורה שבע"פ על חכמיה. זו גם התפרטות מהכלל אל הפרט - ואכן כפי שראינו החכמים מגדירים - ברובד הפרטים - את הגדרותיהם, ע"פ הרעיון הכללי אותו הם מבינים מהתורה. רובד הפרטים הוא פועל יוצא של הכלל, אבל התגלותו - ברמה שבה כל מלאכה קטנה משפיעה ורלוונטית - יכולה להתרחש רק אצל החכמים, במרחב של האדם, שיש בו צד מצומצם יותר וממילא שייכות אל הפרטים הקטנים והמשתנים.

אם נמשיך את ההתבוננות הזו, עולה שבחידושו של הרמב"ן, לפיו איסורי "שבות" רבים ובקביעות מהווים מעבר על העשה הכללי של שבתון, מופיעה תנועה משלימה: לאחר שהכלל התפרט אצל חז"ל להוראות מפורטות, מתברר שריבוי - או איחוד - של הפרטים, מוביל להתגלות הכלל. (כמובן שכך ההקשר הוא שלילי, אבל ניתן להציג את הדברים גם מהצד השני: אדם שמקפיד על כל איסורי ה"שבות" של חכמים מקיים בנוסף גם את העשה הכללי של השבתון, בכך שהוא מכוון לצביון יום המנוחה של התורה).

ראיית היחס בין דאורייתא ודרבנן באור הזה - ע"פ הקשר העמוק שביניהם - מובילה אותנו להבנה שאין בדיני החכמים מעלה פחותה או תוצאה של מציאות דיעבדית חלילה, אלא התגלות לכתחילאית לחלוטין של התורה שבכתב מתוך התורה שבעל פה - תוך מתן סמכות וחופש תנועה מלאים לזו האחרונה, שאם לא כן תהיה התורה שבע"פ חסרת משמעות ומיותרת ליד התורה שבכתב. נתינת התורה מאלוקים לאדם עוברת בהכרח דרך החכמים, שהם אדם. זוהי כוונתה המקורית של התורה - למסור את עצמה לחכמים.

ח. שביתת הארץ נמסרת לשמיטת האדם

רעיון "מסרן הכתוב לחכמים", המשקף בעזרת אותו גדר ביניים את מסירת התורה מהכתוב אל החכמים ומרובד הדאורייתא לרובד הדרבנן, משמעותי ותקף כמובן לכל התורה כולה. אמנם, ננסה לטעון שמצוות השמיטה בייחוד מתאימה לרעיון זה וקשורה אליו בקשר פנימי, כך שהעובדה שהוא משתקף בה בתוקף, הן "לרוחב" - בהיקף

22. שו"ת דעת כהן, סימן נח, עמ' קמט-קנ.

האיסורים, והן "לאורך" - על ציר הזמן, איננה מקרית אלא מתבקשת וטבעית. בתורה מתוארת השביעית כשנה שבה הארץ שובתת: 'וּשְׁבַתָּה הָאָרֶץ שְׁבַת לָהּ', 'יְבִשְׁנָה הַשְּׁבִיעִית שְׁבַת שְׁבַתוֹן יְהִיָּה לָאָרֶץ', 'שְׁנַת שְׁבַתוֹן יְהִיָּה לָאָרֶץ' (ויקרא כה ב, ד, ה). במבט פשוט נראה שזוהו תיאור טבעי של מצב המתרחש מעצמו, מכוחה של הארץ, השובתת. כאשר מגיעה השנה השביעית. גם כאשר קוראים את איסורי המלאכות, שמעריכים את האדם כסיטואציה, נראה שהם פשוט מכוונים אותו לא להפריע לשביתה זו להתרחש. באופן עקרוני, הארץ לא נזקקת לאדם על מנת לשבות, ונראה שאין לו כלל שייכות למרחב של השביעית, השייך לארץ.

חז"ל לא קראו כך את הפסוקים. ע"פ ההסתכלות שלהם, ישנו גם 'עשה' על האדם שתשבות הארץ, ואיסורי המלאכה קשורים אליו - נלמדים ממנו ומלמדים עליו. אדם העושה מלאכה בשדהו בשביעית, עובר על הלאו הספציפי (למשל 'לא תזרע') אבל גם על העשה הכללי. באופן זה, חז"ל לומדים אפילו את איסורי המלאכות שהם הוסיפו בעצמם - באסמכתא מפסוקי הלאוים של התורה, ומתוך העשה הכללי של השבתו. הדברים מתבטאים באופן מדהים בדברי רבי אלעזר בירושלמי (כלאים ה א):

"ושבתה הארץ שבת לה" - כלל. "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" - פרט. הזרע והזמר בכלל היו, ולמה יצאו? להקיש אליהן ולומר לך, מה זרע וזמר מיוחד שהן עבודה בארץ ובאילן, אף כל דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן.

הכלל נכנס אל הפרטים, והם בתורם מלמדים על אופיו והיקפו. הפרטים הללו הם כאמור הייצוג של מקומו של האדם בשנת השבע "שנת השבתו", לעומת הכלל שמייצג את המציאות העליונה המוחלטת. מתברר שהאדם משמעותי ונחוץ לשנת השבע. שבת הארץ איננה עניין של האדמה בלבד, אלא היא חודרת אף אל האדם היושב בארץ, והוא מאפשר אותה ומממש אותה במרחב שלו.

התנועה הזו מתאימה לא רק לתוכן הדינים, המרחיבים את האיסורים לאדם ורואים אותם גם כמצוות עשה כללית, אלא גם לעצם ההתערבות של החכמים לנסות לפרש לכאור ולהרחיב את כוונת התורה - בתוך הגדרים שלהם, כפי שראינו אצל הרמב"ם.²³

23. בכל זאת ניתן לומר שהשביעית שייכת לרובד מעט שונה מהמסירה שבכל התורה כולה. ראו למשל אורות הקודש א, עמ' קפ-קפא, שם נראה כי בשמיטה הכלל נמסר בצורה יותר ישירה, ויש פחות צורך בעיבוד והתפרטות. הדבר מתאים עם גישתו של הרב קוק ביחס לשביעית בזמן הזה, הקרובה יותר להבנה ששביעית הדרבנן היא "זכר" בלבד לשביעית דאורייתא (ראו למשל: אוצרות הרא"ה ב, עמ' 524; אגרות הרא"ה ב, עמ' קפד-קפה אגרת תקנה). אמנם אין לומר שהרב קוק יחלוק על כל הנאמר כאן, אלא שיש לחדד יותר את הגדרים והמשמעויות - של דרבנן הנובע מדאורייתא בצורה פרטית אל מול צורה כללית, ושל דרבנן שהוא "זכר" לדאורייתא. בנוסף, עוד לפני כן ניתן לחלק בפשטות בין הזמן הזה לבין המצב האידיאלי השלם, גם בהקשר של המסירה. ויש הרבה להאריך ולדקדק (ראו גם לעיל הערה 17).

כיוון נוסף להבנה יהיה קשור לעובדה שהרב קוק הדגיש את צד ה"זכר" של השמיטה כדי לאפשר היתר מכירה; ניתן להבין שהמוטיבציה העיקרית בהיתר הייתה דווקא הרצון להחיות את יישוב

נסיים בדברי החזון איש, העוסק בחובה להשתדל להגיע לשמיטה במצב כלכלי טוב, למרות שהתורה מבטיחה ברכה כלכלית למי ששומר עליה, ומחדש שברכה זו – כמוכח עם הדרישה להשתדלות – נוהגת גם בזמן הזה²⁴:

ומסתבר דהיתה הברכה גם בבית שני וגם אחר החורבן, דבית דין של מעלה עושין מה שגוזרין בבית דין של מטה. והברכה נאמרה אחר שעשו את ההשתדלות, או במקום שנפטרו מהשתדלות. ועד כמה להשתדל מסור לחכמים, על פי עיון התורה ברוח קדשם.²⁵

נשים לב: החזון איש עוסק כאן במתח בין ההשתדלות – הצד של האדם, לברכה – הצד של הקב"ה, של המציאות, בהקשר של המרחב של האדם – אחרי החורבן, הזמן הזה; טענתו היא שיש קשר בין המרחבים – שכן ב"ד של מעלה עושים מה שגוזרים בב"ד של מטה, ולכן גם כשהאדם דומיננטי יותר הברכה שורה ויש מקום למרחב האלוקי-מציאותי, ושהשאלה כמה להשתדל בכל זאת (המרחב האנושי-בחירתי) – נמסרת ע"י הכתוב (הקב"ה) – אל החכמים (האדם), שנדרשים להכריע בה ע"פ הבנתם את הכתוב, בשילוב עם רוח הקודש. היחס בין האדם למקום, בין התורה שבכתב לזו שבע"פ, ובין המציאות לפעילות – נוכח פה בצורה מאוד חזקה, גם במבנה – "מסרן הכתוב", גם בתוכן – השתדלות מול ברכה, וגם בהקשר – שביתת הארץ ושמיטת האדם. נשים לב גם לאיזון בין "עיון התורה" ו"רוח קדשם" של חז"ל: שניהם מקשרים בין המרחבים, אבל נראה שהם מבטאים כיוונים הפוכים-משלימים: עיון התורה הוא הניסיון של חכמים להבין ממקומם הם את כוונת התורה, בתנועה מלמטה-למעלה, לעומת רוח הקודש השורר מלמעלה על החכמים ומכווניה אותם להגדרה הנכונה ע"פ רוח התורה.

סיכום

הכרנו את שני צדדיה של השביעית: ציווי כללי על שביתה, שמקורו בעצם המציאות של שבת הארץ, ואיסורים ממוקדים יותר על מלאכות – שרובן נאסרות מדרבנן בלבד. ניסינו להבין מה היחס בין דיני הדרבנן לדיני הדאורייתא בשביעית, והגענו למסקנה שע"פ הרמב"ם חכמים גזרו את דיניהם לפי ההבנה שלהם את מהות השבתון בשביעית. תמונה דומה גילינו גם בסוגיית שביעית בזמן הזה – שנוהגת מדרבנן בלבד, אך מכוח

ארץ ישראל – באופן פיזי, מה שמתאפשר ע"י ההיתר – כך שבסופו של דבר החזרה למצב השלם של שמיטה הקשורה לדאורייתא, ושמיטה מדאורייתא ממש, מתאפשרת דווקא דרך ההכרה הזמנית בשמיטה כרגע כ"זכר". ע"פ הסבר זה ניתן לומר שאין כאן "זכר" כלל, אלא להיפך, קיום כוונתה המקורית של התורה – התאפשרותן של המצוות התלויות בארץ, במובן הרחב והעמוק ביותר.

24. על קביעה זו הסכים לפניו גם החידושי הרי"ם (גיטין לו ע"ב). אמנם חלקו עליה הסמ"ע (סו א), הגהות יעב"ץ (גיטין לו ע"א), חתם סופר (שם), הרב קוק (אגרות ראייה ב, עמ' קפד אגרת תקנה) ועוד.

25. חזו"א שביעית יח ד.

ההיגיון הפנימי הממשיך את הציווי דאורייתא, ולא כתקנה של ”זכר” בלבד. בסיום המאמר ביקשנו להציג את דיני הדרבנן כהצטרפות של החכמים - דווקא ממקומם האנושי - אל התורה שבכתב, ואת דיני הדרבנן שבשביעית בפרט - כהצטרפות של האדם אל הארץ השוכנת.

לאורך כל המאמר עמד מאחורי הדברים המתח שבשילוב בין המרחבים, עד כדי שכל אימת שנראה שצד אחד דומיננטי מדי על חשבון הצד השני - הורגש כיצד עולה השני כנגדו, בניסיון להשגת איזון. מאחורי המתח הזה עומדת גם שאלה גדולה - כיצד יכול להיות שדין מסוים נלמד מהתורה ובכל זאת חכמים אלו המגדירים אותו, עד כדי כך שמקילים בו כדין דרבנן? ובעומק - כיצד יכול להיות שתורת השמיים תתחבר עם האדמה? כיצד ייתכן שהאדם יוכל להשתתף בשבתה של הארץ? זהו הפלא הגדול ביותר של קיומנו כאן.

כמובן שאין במאמר התייחסות מקיפה לכל צדדי השביעית בהקשר הזה, ויש עוד מקום רב להעמיק, להוכיח ולחדד את הרעיון - על צדדיו העיוניים, ההלכתיים והמחשבתיים. אני מקווה שהדברים לפחות פתחו פתח כלשהו כך שיהיה ניתן לבוא ולהרחיב עוד בהמשך.



נטילת אתרוג בשביעית

וְהִיְתָה שֶׁבֶת הָאָרֶץ לָכֶם לְאֹכְלָהּ לֶךָ וּלְעֶבְדְּךָ וּלְאִמְתְּךָ וּלְשִׁכְרְךָ וּלְתוֹשֶׁבְךָ הַגֵּרִים
עִמָּךְ: (ויקרא כה, ו)

פירות השנה השביעית נתייחדו בייעודם ובדרך השימוש המותרת בהם משאר הפירות, ואף מפירות תרומה ומעשר שני, על אף הדמיון ביניהם. במאמר ננסה לעמוד על ייחודם של פירות השביעית, דרך סוגיית נטילת אתרוג של שביעית.

אתרוג של שביעית למול אתרוג של תרומה ושל מעשר שני

המשנה במסכת סוכה (ג,יא) אומרת:

הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה לפי שאין רשאי ללוקחו בשביעית:

המשנה עוסקת באיסור לקיחה בכסף של אתרוג בשביעית, מתוך איסור סחורה בפירות שביעית. המשנה מציעה פתרון - הבלעת מחיר האתרוג בתוך מחיר הלולב, ונתינת האתרוג עצמו במתנה. אגב המשנה, אנחנו לומדים שלמעט איסור הלקיחה בכסף, אין איסור בנטילת האתרוג עצמה, ואפשר לצאת לכתחילה ידי חובת ארבעת המינים באתרוג של שביעית.

לכאורה הדין אינו מפתיע, וכי מדוע שיהיה איסור ליטול אתרוג של שביעית? אלא, שממשנה קודמת באותו פרק ומדברי הגמרא בעקבותיה, ניתן להעלות קושי על הדין במשנתנו:

אתרוג הגזול והיבש פסול של אשרה ושל עיר הנדחת פסול של ערלה פסול של תרומה טמאה פסול של תרומה טהורה לא יטול ואם נטל כשר של דמאי בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין של מעשר שני בירושלם לא יטול ואם נטל כשר: (סוכה ג,ה)

מדוע אין ליטול אתרוג של תרומה טהורה? מנמקת הגמרא (סוכה ה:):

ושל תרומה טהורה לא יטול. פליגי בה רבי אמי ורבי אסי; חד אמר: מפני שמכשירה, וחד אמר מפני שמפסידה.

מאי בינייהו? כגון שקרא עליה שם חוץ מקליפתה חיצונה. למאן דאמר מפני שמכשירה - איכא, למאן דאמר מפני שמפסידה - ליכא.

ישנה מחלוקת בין האמוראים, מדוע לא ליטול אתרוג של תרומה לכתחילה: דעה אחת

היא מפני שבכך מכשיר את האתרוג לקבל טומאה, והדעה השנייה היא מפני שע"י המשוש של הקליפה היא נפסדת¹.

באותו האופן מבארת הגמרא לגבי אתרוג של מעשר שני:

של מעשר שני שבירושלים. למאן דאמר מפני שמכשירה - הרי מכשירה. למאן דאמר מפני שמפסידה - הרי מפסידה.

לדעה הסוברת שהנטילה אסורה מפני שמפסיד בזה את האתרוג, עולה השאלה, מדוע לא יהיה אותו הדין לגבי אתרוג של שביעית? הלא גם פירות שביעית אסורים בהפסד. הקושי מתחזק, שכן המשנה בשביעית (ח, ב) משווה את השימושים המותרים בפירות שביעית לשימושים המותרים בתרומה ובמעשר שני:

שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה לאכול דבר שדרכו לאכול ולסוך דבר שדרכו לסוך לא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא את השמן וכן בתרומה ובמעשר שני. קל מהם שביעית שנתנה להדלקת הנר:

עולה אם כן השאלה: אם ישנו הפסד לאתרוג בנטילתו, מדוע נטילת אתרוג של שביעית תהיה מותרת? ואם אין הפסד כזה, מדוע נטילת אתרוג של תרומה נאסרת? הפער המתגלה בין הדינים הקרובים זה לזה, פותח לנו פתח דרכו נוכל ללמוד ולדייק את ההבדלים שבין פירות שביעית לפירות תרומה ופירות מעשר שני, לעניין השימושים המותרים בהם.

הטעמים לאיסור הפסד

הטעם לאיסור הפסד תרומה ומעשר שני

כדי להבין את הפער שבין הדינים, ננסה ראשית לעמוד על הטעמים לאיסור הפסד בשביעית, ובתרומה ובמעשר שני.

רש"י על הגמרא שהבאנו לעיל כותב לגבי האיסור לטמא ולהפסיד תרומה:

שמכשירה - לקבל טומאה, דאמרינן במתניתין (סוכה מב, א): מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזרת למים בשבת, שהיו שורין האגודה בשבת כדי שלא ייבשו, וכשנוגעים באתרוג הוכשר לטומאה, דכתיב (ויקרא יא) וכי יתן מים על זרע. ואסור לגרום טומאה לתרומה, דכתיב (במדבר יח) משמרת תרומתי אמר רחמנא: עשה לה שימור.

שמפסידה - קליפתה החיצונה נמאסת במשוש הידים, ואסור להפסיד תרומה, כדפרישית.

נראה מדברי רש"י שהאיסור להפסיד פירות תרומה, כמו גם האיסור לטמאם, הוא

1. ע"פ רש"י שם

מהלימוד "משמרת תרומותי - עשה לה שימור". כלומר, יש צורך לשמור על התרומה שלא תטמא או תופסד.

מהרמב"ם² נראה שהטעם שונה:

אסור לטמא את התרומה של ארץ ישראל כשאר הקדשים ולא יביאנה לידי טומאה ולא יפסידנה

כלומר, האיסור להפסיד ולטמא פירות תרומה היא מפני שהם כקדשים, וכשם שאסור לטמא ולהפסיד קדשים כך אסור בתרומה.

למרות ההבדל, נראה לומר שבשני הנימוקים השורש הרעיוני הוא דומה. גם בדברי רש"י, הסיבה שיש צורך לעשות שימור לתרומה היא מפני שהיא "תרומתי". העובדה שהתרומה היא של הקב"ה, או שהיא קודש ממש, היא הגוזרת את האיסור לטמא או להפסיד אותה.

הקישור בין שני הטעמים מתחדד עוד יותר בנימוק של רש"י לאיסור לטמא פירות מעשר שני:

הרי מכשירה - ומעשר שני בעי שימור, דקודש איקרי, דכתיב (ויקרא כז) וכל מעשר הארץ (מזרע הארץ מפרי העץ לה' קודש לה') וגו'.

השימור, השמירה הנדרשת על פירות מעשר שני, נובעת מכך שהם קרואים קודש. הצורך בשמירה, והקדושה שבפירות, הולכים יחד זה עם זה.

הטעם לאיסור הפסד שביעית

הטעם לאיסור הפסד פירות שביעית הוא מהדרשה "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה - לאכלה ולא להפסד"³. כמו הדרשה הזו מופיעות בגמרא ובמדרשים דרשות נוספות הלומדות מהמילה לאכלה. "לאכלה ולא לסחורה", "לאכלה ולא למלוגמא", "לאכלה ולא לשריפה"⁴.

מהדרשות הרבות, שכולן מלמדות מהמילה 'לאכלה' שימושים אסורים בפירות השביעית, נראה שהשורש שבאיסור הפסד פירות שביעית אינו בהפסד עצמו, אלא במניעת השימוש להם יועדו הפירות - לאכילה⁵.

הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, בשכחת העשין, מונה מצווה שהרמב"ם לא מונה בדיני שביעית:

2. הלכות תרומות יב, א

3. פסחים נב:

4. סוכה מ-מ: , ב"ק קב. , ע"ז סב. , מנחות פד.

5. יש שביארו את הטעם לאיסור הפסד פירות שביעית מפני שהם קרואים קודש. אבל נראה שגם הם סוברים שפירות השביעית אינם ממש כקדשים, שכן מותר לטמא אותם, ואם כן לא זו הסיבה שאסור להפסידם.

מצוה שלישית שאמרה תורה בפירות שביעית (ר"פ בהר) והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ודרשו לאכלה ולא לסחורה... ונכפלה זאת המצוה באמרו ית' (משפטי' כג) ואכלו אביוני עמך. שלא אמר לאביוני עמך תעזוב אותם כמו שאמר (ר"פ קדושים) לעני ולגר תעזוב אותם בלקט ושכחה אבל לשון אכילה מזכיר בהם הכתוב בכל מקום (שם ופ' בהר ב"פ). והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה:

הרמב"ן מבין שישנה מצוות עשה באכילת פירות שביעית. ממילא, מי שמתמש בפירות שביעית לצורך שאינו אכילה, מבטל בכך את מצוות העשה שבאכילת הפירות. אין כאן רק בעיה של ביטול היעוד של פירות השביעית, אלא ביטול מצוות עשה. הרמב"ם אינו מונה את המצווה לאכול פירות שביעית. אם כך, מה לשיטתו יהיה הטעם לאיסור ההפסד בפירות שביעית?

המשנה במסכת שביעית⁶ עוסקת באיסור של קציצת אילן בשביעית, והרמב"ם בפירוש המשנה מסביר את טעם הדין:

אסור לקצוץ האילנות בשנה שביעית אם התחילו להוציא פירותיהן מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם.

התוספות יו"ט (על המשנה) מסביר שכך מבין הרמב"ם את הדרשה "לאכלה ולא להפסד":

לכך נראה בעיני שהרמב"ם בפירושו לא נתכוין אלא לתת טעם על דרשה דלאכלה ולא להפסד ואמר שהוא מפני גזל הרבים

כלומר, הרמב"ם מבין את האיסור להפסיד פירות שביעית כאיסור פגיעה באחרים. פירות השביעית נועדו לכולם, וכשאני מפסיד אותם אני גוזל אותם מאחרים. עם זאת, ברור ששימוש עצמאי שאינו הפסד יהיה מותר, ולא נגיד שגוזל אחרים בשימוש הזה. הבעיה אם כן, גם לדעת הרמב"ם, היא בשימוש שאינו השימוש הייעודי לפירות השביעית. כשאני משתמש בפירות לאכילה, אני לא פוגע באחרים, אבל כשאני מפסיד את הפירות, אני מונע אחרים מלאכול אותם. באותו אופן נוכל להסביר על פי הרמב"ם את שאר הדרשות – "לאכלה ולא לסחורה", "לאכלה ולא לכבסה"... גם לפי הרמב"ם, הדגש הוא על ביטול השימוש הייעודי לפירות, אלא שהוא מבין שזה לא עניין בגוף הפירות (שיש מצווה לאכלם), אלא עניין חברתי.

המגילת אסתר, על הרמב"ן שהבאנו, מסביר גם הוא את הרמב"ם באופן דומה:

מצוה ג. נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמה שדרשו חכמים "לאכלה ולא לסחורה" אין פירושו שיהא מצוה באכילתם, רק לאכלה הותר לכם ולא לעשות בהם סחורה. וראיה שאין באכילתם מצוה ממה ששינונו בפרק ח' משביעית (משנה ב') שביעית ניתנה לאכילה ושתייה וסיכה כו', ולא קאמר שביעית מצוה באכילה ושתייה וכו'.

6. שביעית ד, י

ה'מגילת אסתר' מזכיר את המשנה שהזכרנו כבר שמרמה בין פירות שביעית לפירות תרומה ומעשר שני. הוא מסמן את המקור לשימושים המותרים המוזכרים במשנה בדרשה של "לאכלה ולא לסחורה". התורה במילה לאכלה קבעה את השימושים המותרים והאסורים בפירות שביעית⁷.

אנחנו רואים שיש הבדל מהותי בין הטעם לאיסור ההפסד בפירות תרומה ופירות מעשר שני, ובין הטעם לאיסור הפסד פירות שביעית. בפירות תרומה ופירות מעשר שני האיסור הוא להפסיד אותם מפני חשיבותם - אם זה מפני שנאמרה שמירה בפירוש בפירות התרומה, או אם זה מפני שהם כקודשים (או קודש ממש). לעומתם, האיסור להפסיד פירות שביעית אינו משום מעמדם אלא משום ייעודם - פירות השביעית מיועדים לאכילה, והפסד שלהם פוגע במטרה אליה נועדו.

כעת, ננסה להעמיד על פי ההבדל הזה בטעמי איסור ההפסד, בין פירות תרומה ופירות מעשר שני לבין פירות שביעית, את ההבדל בדין נטילת אתרוג, בין אתרוגי תרומה ומעשר שני לבין אתרוגי שביעית.

שמירה יתרה בפירות תרומה ומעשר שני

ראינו שרש"י סובר שהאיסור להפסיד תרומה ומעשר שני הוא מהלימוד שפירות תרומה ומעשר שני טעונים שמירה - תרומה משום שנאמר בה 'משמרת תרומתי', ומעשר שני משום שנקרא קודש. כמה מהאחרונים ניסו להסביר את האיסור ליטול אתרוג של תרומה ומעשר שני, לעומת ההיתר ליטול אתרוג של שביעית, כנלמד מחומרה זו שבפירות תרומה ופירות מעשר שני, שהם טעונים שימור⁸.

שיטת בית הרידב"ז - תרומה אסורה בהפסד בגרמא

המהרי"ט⁹ כותב שהפסד פירות שביעית אסור רק כשההפסד הוא בידיים, אבל בגרמא מותר:

אין בזה משום לאכלה ולא להפסד הואיל וגרמא הוא ואינם מפסידין ביד.

בית הרידב"ז¹⁰ מביא את דברי המהרי"ט האלו, וטוען שזו הסיבה להבדל בדין בין שביעית לתרומה:

7. יש לציין שהרמב"ן מונה גם את מצוות אכילת מעשר שני ואת מצוות אכילת תרומה. עם זאת, ישנו הבדל ביניהם - מסתבר שגם לדעת הרמב"ן האיסור להפסיד פירות תרומה ומעשר שני אינו רק בביטול מצוות העשה שבכך, אלא איסור עצמאי, בעוד לגבי פירות שביעית, הבעיה היחידה היא בפגיעה במצוות האכילה.

8. בגלל הדמיון בדין ובטעם בין פירות תרומה ופירות מעשר שני, וכדי שלא לסרב את הכתיבה, מכאן ולהבא בכל מקום שכתוב בו 'פירות תרומה', הוא הדין לפירות מעשר שני. במקומות בהם פירות מעשר שני צריכים ביאור בפני עצמם, ההתייחסות אליהם תופיע בהערה.

9. שו"ת מהרי"ט א, פ"ג.

10. פאת השולחן (ה, א), בית הרידב"ז שם.

ולפ"ז מה שאוחז את האתרוג כדרכו לנטילת לולב שפיר דמי ובלבד, שלא ישפף אותו בידים אלא נוטל כדרכו. וע"כ בשביעית מותר גרמא, אבל בתרומה אסור בנטילה כדרכו משום דאפילו גרמא אסור, משום דמשמרת תרומתי כתיב'.

ישנו הבדל בין פירות שביעית לפירות תרומה. פירות תרומה טעונים שמירה כי התורה חייבה את שמירתם, ולכן אפילו בגרמא יהיה אסור להפסיד אותם. פירות שביעית, שלא התחייבו בשמירה מיוחדת, אינם חמורים כל כך והפסד שלהם בגרמא יהיה מותר.

הריב"ז ממשיך ומוכיח את האיסור להפסיד תרומה אף בגרמא, מרש"י שהבאנו לעיל:

וע"ז מסיק רש"י ז"ל בסוכה שם ואסור להפסיד תרומה כדפרישית. וצריך ביאור מאי בעי רש"י ז"ל במה דמסיק כדפרישית, וכי לא ידענן דאסור להפסיד תרומה? אבל זה פשוט מאד דפירש רש"י ז"ל בד"ה הקודם ואסור לגרום טומאה לתרומה דמשמרת תרומתי כתיב הרי דאפילו גרם טומאה אסור משום משמרת תרומתי.

ע"כ בשביל זה כן למ"ד שמפסידה הוא ג"כ משום גרם הפסד כמו דפירש"י ז"ל למ"ד מפני שמכשירה הוא בשביל גרם טומאה כן נמי למ"ד מפני שמפסידה הוא ג"כ גרם הפסד וע"כ בשביעית מותר.

השמירה של פירות התרומה אינה רק כנגד הפסד, אלא גם כנגד טומאה. כשם שאסור לגרום טומאה לפירות תרומה, כך אסור גם לגרום להם הפסד. המעמד המיוחד של פירות תרומה דורש עמו זהירות מיוחדת שלא לגרום להם שום טומאה או הפסד.

הפער הזה משליך על דין נטילת אתרוג. בנטילת האתרוג כדרכו אין הפסד בידים, אלא רק הפסד בגרמא, לכן בפירות תרומה לכתחילה לא יטול, כדי שלא לגרום לפירות התרומה הפסד. בפירות שביעית שהפסדם בגרמא מותר, יהיה מותר ליטול אתרוג של שביעית לכתחילה.

שיטת הרב דיסקין - תרומה טעונה שמירה מפני ספק הפסד

האהל משה (סי' כ"ג) מביא את דברי הרב יהושע ליב דיסקין, שנשאל לאותה השאלה וענה עליה גם הוא מטעם שמירה יתירה שבפירות תרומה:

ושמעתי ששאלו זאת להגאון הגדול רשכבה"ג ר' יהושע ליב דיסקין זצ"ל, והשיב דמפני שמפסידה זהו לא דבר ברור וכן מפני שמכשירה, רק ספק הוא וחשש יש בזה שיפסיד או שיכשיר. א"כ שייך זה רק לענין תרומה דכתיב בו משמרת תרומתי וכן גם במעשר שני שצריך שימור כמו תרומה משום דכתוב בו קודש לה' כמו שפירש רש"י שם ... אבל בשביעית דלא כתיב ביה 'משמרת' רק 'לאכלה ולא להפסד', א"כ זהו דיקא בודאי הפסד אבל לא בחשש הפסד זה מותר בשביעית זהו דבר נכון.

גם הרב דיסקין מסביר שהשמירה מפני שמכשירה ומפני שמפסידה קשורות זו לזו. כשם שאין ודאות שיכשיר את האתרוג לקבל טומאה, אלא זה רק ספק, כך גם ההפסד המדובר עליו הוא איננו הפסד ודאי אלא רק ספק הפסד.

החשש מפני ספק הפסד נמצא בתרומה, שהתורה חייבה אותה בשמירה מיוחדת, אבל בפירות שביעית שלא כתוב בהם משמרת¹¹, לא חוששים לספק הפסד. לכן, נטילת אתרוג של תרומה תיאסר לכתחילה, ואילו נטילת אתרוג של שביעית תותר.

שיטת התורה תמימה - גזרה על הפסד הקליפה משום הפסד ממש

התורה תמימה (ויקרא כה, ו) מציע שמהמילים 'משמרת תרומתי' לומדים על הקפדה מדוקדקת יותר בהפסד בתרומה, מאשר בהפסד בשביעית שלא נאמר בה 'משמרת':

וי"ל לחומר הענין דשאני תרומה דאיסור הפסדה ילפינן מדכתיב בה משמרת תרומתי וכפירש"י שם, ובעלמא פי' הלשון משמרת הוא כעין סייג וגדר, ולכן אסור בה גם הפסד כזה מן הקליפה החיצונית של האתרוג, דאולי יבא עי"ז להפסד ממש, משא"כ בשביעית דילפינן מן לאכלה ולא להפסד, לכן גם אם קליפה החיצונית נמאסת בכ"ז ראויה הפרי לאכלה, ואין זה בכלל איסור ולא להפסד, ודו"ק:

התורה תמימה מציע פרשנות מעט שונה למילה משמרת. המילה משמרת משמעותה הצבת סייגים וגדרות. האיסור ליטול אתרוג תרומה, שבכך מופסדת קליפתו, הוא סייג כדי שלא יבואו לידי הפסד ממש. אין הפסד ממש בנטילת האתרוג, אבל כדי שלא להגיע להפסד ממש אנחנו נזהרים גם בהפסד של הקליפה החיצונית¹². בשביעית, שלא טעונה שמירה, אין סייג כזה, ולכן אין בעיה להפסיד את הקליפה החיצונית כל עוד הפרי ראוי לאכילה.

11. וגם אינם קודש כמעשר שני

12. מהו הסייג? בהבנה ראשונה ניתן להבין שאין להפסיד את הקליפה כי ע"ז זה יופסד גם האתרוג עצמו, אלא שזה אינו הטעם, שכן מבואר מהמשך הגמרא שאם הקליפה אינה תרומה מותר ליטול את האתרוג למ"ד מפני שמפסידה, ואם יש סייג שלא להפסיד את הקליפה כדי שלא יפסיד את הפרי עצמו, מדוע יהיה הברל אם הקליפה תרומה בעצמה או לא. אלא שאולי אפשר להסביר שיש חשש שמתוך שיזלזל בהפסד הקליפה יזלזל גם בהפסד האתרוג עצמו. ואפשר לומר שהסייג הוא שלא להפסיד דברים שאינם ראויים לאכילה (כמו הקליפה) כדי שלא יבואו להפסיד דברים שראויים לאכילה (כמו האתרוג עצמו).

אלא שנראה מסוגיות שונות שגם הקליפה עצמה ראויה לאכילה ולכן קשה שהתורה תמימה לא קורא להפסד הקליפה הפסד ממש.

ואפשר שהוא סובר שאין זה דין בקליפה החיצונית, אלא דין באופן ההפסד הבא ע"י משמוש הידיים שאינו חמור כל כך, וכל האיסור לשיטתו הוא רק גזרה, שלא שייך לגזור בפירות שביעית אלא רק בתרומה שנאמר בה משמרת תרומתי. או שמה שנאמר שהקליפה ראויה לאכילה אינו בקליפה החיצונית ממש ובמשמוש הידיים לא נפגע כלל החלק הראוי לאכילה.

הצגנו בתחילת המאמר חקירה: אם בנטילת האתרוג יש הפסד, קשה מדוע מותר ליטול אתרוג של שביעית; ואם אין הפסד, קשה מדוע אסור ליטול אתרוג של תרומה. המשותף לשלוש הדעות שהצגנו, שכולן תופסות את הצד השני של החקירה, שההפסד שבנטילת האתרוג אינו הפסד ממש בידים, אלא רק הפסד חלקי - הפסד בגרמא, או ספק הפסד, או רק סייג מהפסד ממש, ורק באתרוג של תרומה שטעון שמירה הקפדנו על הפסד כגון זה¹³.

שימוש מותר בפירות שביעית שנתנו 'לכם לאכלה'

בניגוד לדעות הקודמות שהצגנו, שהסבירו את הפער בדגש על החומרה המיוחדת שבהפסד פירות תרומה, שאפילו הפסד חלקי יהיה אסור בהם, ישנן דעות אחרות באחרונים שמסבירות את הפער לא מהצד החמור שבתרומה, אלא דווקא מהצד הקל שבשביעית. דעות אלו תפסו את הצד הראשון שבחקירה - יש הפסד לאתרוג בנטילתו, אלא שהפסד כזה מותר, כי אינו נחשב להפסד אלא לשימוש מותר בפירות השביעית. נביט שוב במשנה שהזכרנו שמשווה בין תרומה ומעשר שני לשביעית:

שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה לאכול דבר שדרכו לאכול ולסוך דבר שדרכו לסוך לא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא את השמן וכן בתרומה ובמעשר שני. קל מהם שביעית שנתנה להדלקת הנר: (שביעית ה, ב)

אנחנו רואים שלמרות הדמיון, ישנו הבדל בין שביעית לבין תרומה ומעשר שני, שבשביעית מותרת בהדלקת הנר. מהו הטעם להבדל זה?

הגמרא בסוכה (מ-מ:): מציגה מחלוקת תנאים לגבי המותר והאסור בפירות שביעית:

דתניא: אין מוסרין פירות שביעית לא למשרה ולא לכבוסה, רבי יוסי אומר: מוסרין.

מאי טעמא דתנא קמא - דאמר קרא לאכלה - ולא למשרה, ולא לכבוסה.

מאי טעמא דרבי יוסי - אמר קרא לכם - לכם לכל צרכיכם, ואפילו למשרה ולכבוסה.

ותנא קמא, הא כתיב לכם! - ההוא לכם דומיא דלאכלה - מי שהנאתו וביעורו שוה, יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן.

13. הצגתי את סברותיהם כמתבססות על הלימוד שהציע רש"י. ונראה לי שאף הרמב"ם שאינו סובר שהטעם שהפסד אסור בתרומה הוא משום שהם טעונים משמרת אלא משום שאסור להפסיד קדשים, גם הוא יסכים לחלוקה זו בין שביעית לתרומה, שבפירות תרומה שנקראו קודש יש להקפיד גם על הפסד כזה משום חשיבות הקדשים, מה שאין כן בשביעית. ובוודאי שבפירות מעשר שני ששניהם מסכימים שהשמירה היא מפני שהם קודש יסכימו רש"י והרמב"ם.

ורבי יוסי, הא כתיב לאכלה! - ההוא מיבעי ליה לאכלה - ולא למלוגמא.

אנחנו רואים מדברי תנא קמא, שכל דבר שהנאתו וביעורו שווה, כמו הדלקת הנר, יהיה מותר בפירות שביעית. אם כך, ניתן להסביר שההבדל בין פירות שביעית ובין פירות תרומה נעוץ בזה - בשביעית שנאמר בה 'לכם', מותרים הפירות בשימושים נוספים מעבר לאכילה, כל עוד הם דומיא דלאכלה, ואילו בתרומה מותרת אכילה בלבד.

הצענו שהטעם לאיסור ההפסד בפירות שביעית הוא משום ייעודם, ולכן, כל מה שיכול להיכלל בתוך ייעודם בכלל לא יקרא הפסד כלפיהם. למרות שהפירות נתנו 'לאכלה', התורה מרחיבה את הייעוד באמירה 'לכם'. זאת לעומת פירות תרומה ומעשר שני, שאיסור ההפסד שבהם נובע מהמעמד והחשיבו שלהם, ולכן השימושים המותרים בהם יהיו מצומצמים יותר¹⁴.

שיטת המרומי שדה - הנאת המצווה היא דבר שהנאתו וביעורו שווה

כך מנמק הנצי"ב במרומי שדה¹⁵ את ההבדל בין פירות תרומה לפירות שביעית בנטילת אתרוג:

הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה כו'.

למדנו מכאן דאתרוג של שביעית מותר ליטול לכתחילה, ולא דמי לתרומה ומעשר שני דאע"ג שנקראת קדש, מכ"מ לא שייך הטעם מפני שמכשירה...

איברא לטעם מפני שמפסידה לכאורה קשה, שהרי כמו כן אסור להפסיד שביעית, כדתנן במס' שביעית פ"ז, דשביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה כמו תרומה ומע"ש.

אבל גם זה לא קשה, שהרי תנן התם קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר, והטעם הוא מבואר בסוגיין, דכל הנאה שהנאתו וביעורו שווה רשאי לעשות מפירות שביעית, משום דכתיב לכם לכל צרכיכם, וה"ה הדלקת הנר.

וא"כ ה"נ הנאת מצוה של אתרוג מיקרי הנאתו וביעורו שווה משו"ה שרי.

הנצי"ב מסביר, שהפער בין נטילת אתרוג של שביעית לנטילת אתרוג של תרומה נובע מאותו ההבדל שהזכרנו. נטילת האתרוג היא דבר שהנאתו וביעורו שווים, שכן הנאת המצווה באה יחד עם הפסד האתרוג, ולכן תהיה מותרת באתרוג של שביעית. בתרומה, השימושים המותרים מצומצמים יותר, והיא מותרת רק באכילה וסיכה, ולא

14. אפשר לדייק זאת גם מלשון התורה בשביעית אל מול תרומה. בעוד בשביעית הפירות נועדו 'לכם', בתרומה נאמר 'משמרת תרומת'. התרומה בבסיסה היא של הקב"ה, בעוד השביעית היא שלנו.

15. מרומי שדה, סוכה לט עמ' א

בכל דבר שהנאתו וביעורו שווה, ולכן יהיה אסור להפסיד את אתרוג התרומה, גם בהנאה של נטילת מצווה.

אלא, שהנצי"ב עצמו מסייג את דבריו:

אבל כ"ז לא מתיישב אלא אי נימא דמצות ליהנות ניתנו, א"כ הוי נטילת האתרוג הנאה והנאתו וביעורו שוה. אבל למ"ד מצות לאו ליהנות ניתנו, א"כ קשה האיך שרי להפסיד האתרוג בלי הנאה.

וצ"ל דמאן דס"ל מצות לאו ליהנות ניתנו, ס"ל הטעם מפני שמכשירה, ומשו"ה פסק הרמב"ם כטעם הזה:

האמירה שנטילת אתרוג היא דבר שהנאתו וביעורו שווה, היא רק אם נאמר שקיום המצווה נחשב הנאה. אבל אם מצוות לאו להנות נתנו, אין הנאה בקיום המצווה ולכן זה אינו דבר שהנאתו וביעורו שווה ויהיה אסור¹⁶.

הנצי"ב מבין את המושג 'הנאתו וביעורו שווים' כפשוטו. ההנאה צריכה להיות הנאה ממש, דומיא דאכילה. ללא דברי הנצי"ב האחרונים, היינו יכולים להבין את מושג ההנאה אחרת, באופן שיכלול בתוכו גם מצוות, אפילו אם נאמר שהן לא להנות נתנו. ניתן להבדיל בין שימוש למצווה, לבין שימוש למשרה וכביסה - גם אם נאמר שהשימוש אינו הנאה, במצוות עיקר השימוש, עיקר הצורך הוא בזמן המצווה, בעוד במשרה וכבוסה העיקר מגיע לאחר זמן. הנצי"ב מבין שלא כך, וההנאה היא הנאה דווקא.

שיטת האהל משה - מצוות נכללות בכלל 'לכל צרכיכם'

האהל משה שהבאנו לעיל, לאחר שדוחה את תירוצו של הרב דיסקין, מציע תירוץ משל עצמו. גם הוא מוכיח את דעתו ממחלוקת התנאים בגמרא בסוכה, אלא שהוא מדייק משם לכיוון שונה:

בשביעית גילתה לנו התורה לכם לכל צרכיכם דמותר להשתמש גם בצביעה וכביסה אף שמפסידו ע"י התשמיש וכן גם נטילת אתרוג נכלל ג"כ בכל צרכיכם אף דמצות לאו להנות נתנו אבל צרכיכם נקראו... וזה לדעתי דבר ישר ונכון ליישב הקושיא שלא הזכיר במשנה בשום מקום דאסור ליטול בשביעית אתרוג למ"ד מפני שמפסידה, דגם במפסידה מותר בשביעית דהוה בכלל לכל צרכיכם.

האהל משה לומד מהריבוי 'לכם - לכל צרכיכם', שאף מצוות נקראו צרכיכם ולכן מותר ליטול אתרוג של שביעית למרות שמפסידו בכך. להבנה הזאת, ברור מדוע יהיה הבדל בין פירות שביעית לפירות תרומה - תרומה בוודאי שלא הותרה לכל צרכיכם, אלא רק לאכילה.

16. למעשה הנצי"ב טוען שהלכה נפסקה כדעה שאומרת 'מפני שמכשירה', ולכן השאלה בכלל לא מתחילה, כי אין הפסד בנטילת האתרוג אפילו בתרומה.

בירור בשיטת האהל משה

אבל דבריו של האהל משה מפתיעים, שכן נראה שהוא פוסק כר' יוסי ולא כתנא קמא: ראשית, הוא אינו מזכיר כלל את הטעם דלאכלה, ובתוך כך את הלימוד לדבר שהנאתו וביעורו שווה, אלא רק את הלימוד של 'לכם - לכל צרכיכם'. ועוד, שהוא פוסק שמותר לכבס בפירות שביעית, כר' יוסי ולא כתנא קמא¹⁷.

נראה לתרץ ולומר, שבאמירתו שמותר לכבס הוא מתייחס להלכה שפוסק הרמב"ם¹⁸, שישנם צמחים הקדושים בקדושת שביעית ובכל זאת מותר לכבס בהם:

מיני כבוסים כגון בורית ואהל קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהן שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לכל צרכיכם,

אבל אין מכבסין בפירות שביעית ואין עושין מהם מלוגמא שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ולא למלוגמא ולא לזילוף ולא להקיא ולא למשרה ולא לכביסה.

לכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם, בתוך אותה ההלכה. בתחילת ההלכה פוסק הרמב"ם שמותר לכבס בפירות שביעית שקדושת שביעית חלה עליהם, ולבסוף הוא פוסק שאין מכבסים בפירות שביעית.

הכסף משנה מסביר את הרמב"ם כך: הרמב"ם מחלק בין פירות שייעודם לכביסה (בורית ואהל), שמותר לכבס בהם, ובין פירות שייעודם לאכילה, שאסור לכבס בהם. הרמב"ם מנמק את השימוש בפירות לכביסה בלימוד 'לכם - לכל צרכיכם'. למרות שיש כאן הפסד ל'מיני הכיבוסים', ללא הנאה בזמן הביעור, מותר לכבס בהם, כיוון שלא שייך בהם 'לאכלה'. ועם זאת, יש בהם קדושת שביעית, מהריבוי 'לכם'.

ההלכה הזו מפתיעה. אם אנחנו פוסקים כתנא קמא, שהשביעית חלה על דבר שהנאתו וביעורו שווה, מדוע שתחול קדושת שביעית על מיני כבוסים? תשובתו של הרמב"ם היא מהלימוד 'לכם - לכל צרכיכם'. הרמב"ם תופס את רובד ה'לכם', גם כנפרד מרובד ה'לאכלה'. באמת יהיה אסור לכבס בפירות שביעית הראויים לאכילה, משום שנאמר בהם לאכלה. אבל על מיני כבוסים, שאינם ראויים לאכילה, לא נשליך את האמירה לאכלה, ולכן נתיר לכבס בהם, אבל כן נשליך את האמירה לכם, ולכן אף הם יהיו קדושים בקדושת שביעית.

כך מבין גם הגרי"ד את הרמב"ם¹⁹:

ונראה שלדעת הרמב"ם שונים מאכלי אדם ביסוד דינם משאר גדולי שביעית...

17. ובאמת הדרך הקלה ביותר להסביר את דבריו היא שהוא באמת פוסק כר' יוסי ולא כתנא קמא, אלא שזה תמוה שכן נראה מכלל הפוסקים שפוסקים כתנא קמא ולא כר' יוסי, ולכן ננסה להעמיד את האהל משה כתנא קמא, בניגוד למה שנדמה מפשטות דבריו.

18. הלכות שמיטה ויובל ה, י

19. רשימות שיעורים, סוכה מ.

וביסוד חלוק זה פסק הרמב"ם מיושב, שקיימים שני דינים בפירות שביעית, דין של לאכלה ודין שני של לכם לכל צרכיכם

ישנם שני רבדים של פירות שביעית. רובד של 'לכם', שמקיף את כל גידולי השביעית שיש לאדם צורך בהם, ורובד של 'לאכלה', שמקיף רק את מה שהוא מאכל אדם. אנחנו לומדים שהשביעית מקיפה את כל צרכי האדם, הן בהיקף הקדושה, והן בדרכי השימוש המותרות בפירות הקדושים, ובוודאי שגם המצוות נכללות בכלל הצרכים של האדם.

זאת הקריאה שקורא האהל משה: "אף דמצות לאו להנות נתנו אבל צרכיכם נקראו". לא ייתכן שהשביעית תקיף רק את ההנאות של האדם. היא בוודאי מקיפה את כל צרכיו, ובתוכם גם את המצוות. ברור שאפילו במקום הפסד יהיה מותר לקיים את המצווה שהיא בכלל לכל צרכיכם.

אבל גם הרמב"ם סובר שבפירות שנועדו לאכילה אסור לעשות שום שימוש שאין הנאתו וביעורו שווה, ולכן עדיין יהיה קשה לאהל משה - הרי אתרוג הוא פרי המיועד לאכילה, ולכן ודאי שייך בו לאכלה, ומדוע יהיה מותר להפסידו שלא בזמן הנאתו? אפשר לומר שבאמת גם באתרוג עיקר השימוש הוא לא לצורך האכילה אלא לצורך המצווה, ולכן באמת לא יהיה שייך בו דין לאכלה, ובאופן דומה כתב בשו"ת 'הר צבי'²⁰:

הנה מבואר דכל שנטעו מתחלה שלא לאכילה מותר לו לאבדו ולא קרינן ביה לאכלה ולא להפסד, א"כ באתרוג זה שנטעו למצוה הרי נטעו מתחלה אדעתא דהכי שהקליפה תהא נפסדת ולא תאכל, ומה לי אם חושב לאבד כל הפרי או מקצתו, כל שלא חישוב לאוכלו אין אני קורא בו לאכלה ולא להפסד וסתם אתרוג למצותו הוא נטוע.

ה'הר צבי' טוען שבמציאות, האתרוגים נטועים לצורך מצווה, ולכן אין בהם, או לפחות אין בקליפתם, דין לאכלה. וייתכן שגם האהל משה סבר כמותו לגבי אתרוג ולכן לדעתו אין שייך בו דין לאכלה אלא רק דין לכם - לכל צרכיכם.

וכן, אפשר לתרץ שמה שאמר האהל משה שמותר להפסיד את האתרוג, כמו שמותר לצבוע ולכבס, הוא רק על קליפת האתרוג, שהיא אינה ראויה לאכילה לאדם, ולכן יהיה מותר להשתמש בה בשימוש שהנאתו וביעורו לא שווה²¹.

אלא שנראה מדבריו שאין חלוקה האם האתרוג לאכילה או לא, ובכל אופן אין לחשוש להפסד מפני שזה נכלל ב'כל צרכיכם'. לכן, אנסה להציע הסבר אחר.

נראה מדברי הרמב"ם שפוסק כתנא קמא, שגם תנא קמא מקבל את דרשתו של ר'

20. אורח חיים ב, קיא

21. באופן מעט דומה לסברה שהציג התורה תמימה. אבל קצת קשה, שכבר הזכרנו שנראה מכמה מקומות שאף קליפת האתרוג ראויה לאכילה.

יוסי, 'לכם - לכל צרכיכם', ועל גבה הוא דורש שלא רק אכילה תהיה מותרת אלא כל הצרכים, ובלכד שיהיו דומים לאכילה: 'לכם דומיא דלאכלה - מי שהנאתו וביעורו שוה'.

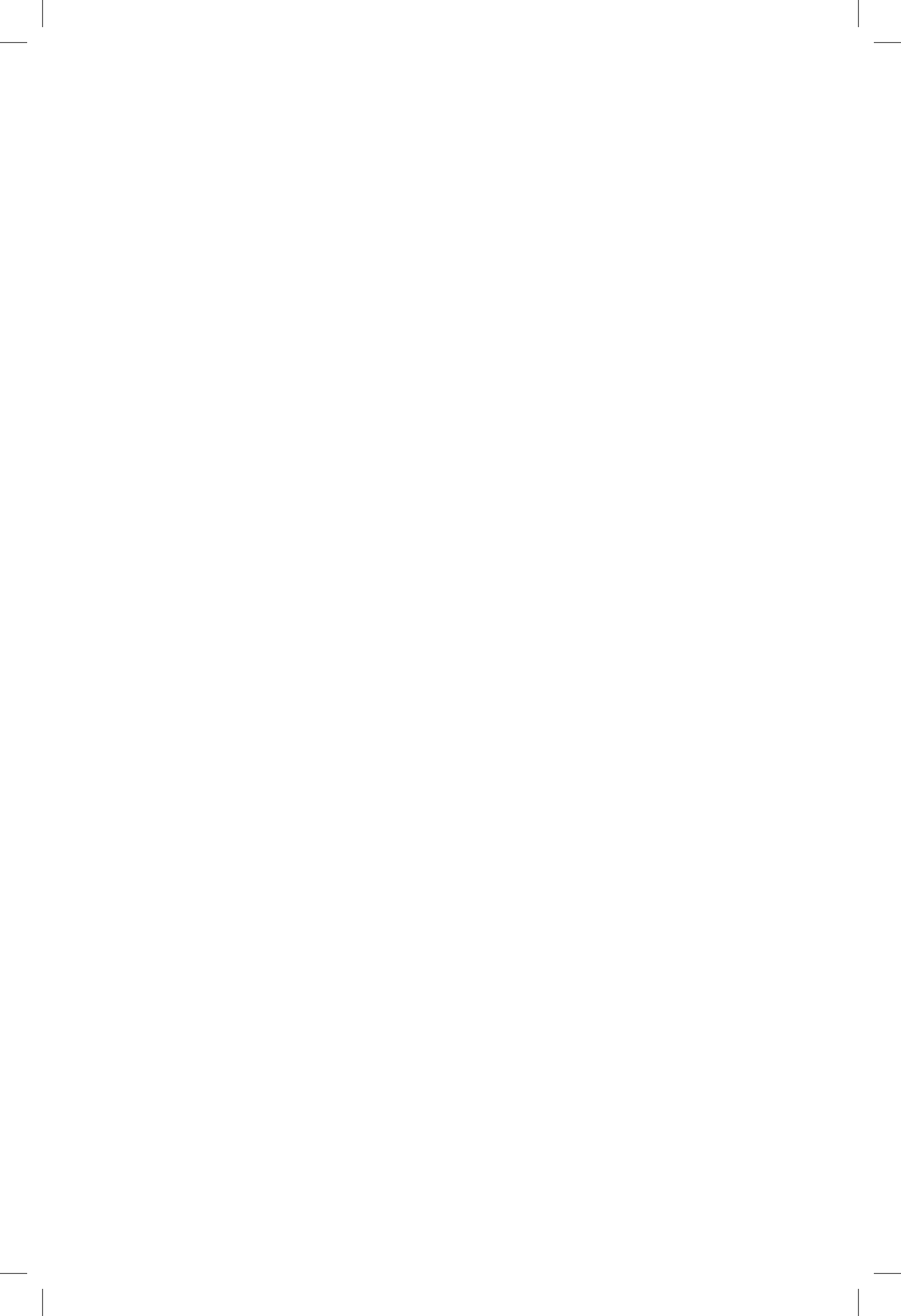
השביעית, שלא כמו תרומה או מעשר שני, מתייחסת לכל צרכיו של האדם ולא רק לאכילתו. מהעובדה שניתן לכבס במיני כיבוסים, אף על פי שהם מופסדים בכך, ניתן ללמוד שהשימוש בשביעית אינו נמדר בהנאה של האדם אלא בצורך שלו. אם כך, דרשתו של תנא קמא, לגבי דבר שהנאתו וביעורו שווה, כוונתה אינה לדרוש הנאה דווקא (כמו שטען הנצי"ב שהזכרנו), אלא כל שימוש לצורך שביעורו ושימוש שווה. הדמיון לאכילה אינו בהנאה, אלא בצורת השימוש. כך ברור שנטילת האתרוג תהיה מותרת, שכן הפסדה הוא בשעת קיום המצווה, ואף על פי שמצוות לא להנות נתנו, בוודאי הן נכללות בכלל 'לכל צרכיכם'.

סיכום

שאלנו מדוע נטילת אתרוג של שביעית מותרת לכתחילה בעוד נטילת אתרוג של תרומה ושל מעשר שני נאסרת משום הפסד, על אף הדמיון שבשימוש המותר בתרומה ובשביעית. שכן אם יש הפסד, גם נטילת אתרוג שביעית תיאסר, ואם אין הפסד גם נטילת אתרוג תרומה ומעשר שני תותר.

הצגנו דעות שמסבירות שההבדל הוא בחשיבותם או בקדושתם המיוחדת של פירות תרומה ומעשר שני. פירות התרומה, שדומים לקודשים ונקראים 'משמרת תרומותיי', וכן פירות מעשר שני שנקראים 'קודש', טוענים שמירה ולכן נטילה של אתרוג של תרומה יהיה אסור, למרות שאין בזה הפסד גמור.

מצד שני, ראינו דעות הסוברות שבאמת אף במציאות של הפסד גמור, תהיה מותרת הנטילה של אתרוג שביעית, בעקבות הייעוד המורחב שלה. שלא כמו התרומה, ייעודה של השביעית אינו רק לאכילה אלא גם לשימושים נרחבים יותר. הרחבת קדושת השביעית ל'כל צרכיכם', משקפת את היותה של השביעית מקיפה את כל תחומי החיים של האדם.



הַבְּרָכָה בִּשְׁבִיעֵית: הגדרות יסוד

פתיחה

במאמר עיוני-הלכתי זה, אנסה לברר את ההגדרה היסודית של מלאכת הַבְּרָכָה בשביעית. אין במאמר זה ניסיון לפסוק הלכה מפני שקטונתי בין גדולים ועצומים ממני, אלא לעורר את הדיון ולהציג את הדעות והאפשרויות השונות בסוגיה, יחד עם דעתי האישית.¹

הגדרה בוטנית

הַבְּרָכָה היא פעולה חקלאית שמטרתה התרבות של עצים. אופן הביצוע שלה הוא לקיחת ענף מעץ קיים והשרשתו בקרקע, ועל ידי כך יוצרים ייחור חדש שממנו יתפתח עץ. ההברכה מנצלת את כוחו של העץ הוותיק לצורך הצמחת העץ הצעיר. הברכה מתרחשת בדרך כלל בשני שלבים:

א. בשלב הראשון לוקחים ענף מתוך עץ (פעמים רבות מדברים על גפן, אולם למעשה אפשר לעשות זאת עם כל עץ) ומכניסים אותו בתוך האדמה כאשר הקצה שלו בולט החוצה. הענף נשאר מחובר לעץ המקורי. לפעמים חותכים את הקליפה בחלק התחתון של הענף כדי לעודד השרשה מהירה.

ב. בשלב השני, לאחר שהענף גדל והצמיח שורשים משלו, חותכים את החיבור בין הענף לבין העץ המקורי, וכך נוצרה נטיעה חדשה, כאשר החלק שהיה באדמה הוא השורשים, והקצה שנשאר בחוץ הוא הענפים שמהם מתפתח העץ.²

1. ברצוני להודות לרב יוסף צבי רימון שליט"א שבתשובה המפורטת ששלח אליי בנושא, עזר לי רבות במציאת המקורות וחידוד הסברות. יש להעיר שמסקנת הרב רימון בסוגיה זו הינה שונה מהמסקנה שאני מציע, ואציג את הדברים בהמשך.

2. בראשונים מתייחסים לאפשרות נוספת, שהזמורה מפסיקה באופן עצמי את יניקתה מן האילן המקורי. לענייננו, נתייחס למקרה זה בדיוק כמו פעולה אקטיבית של חיתוך הזמורה על ידי אדם.

הדרך לדעת האם הזמורה הפסיקה את יניקתה מופיעה בירושלמי ערלה א, ג: "ואם היו העלים הפוכין כלפי הזקנה דבר בריא שהוא חי מכח הילדה. אמר רבי יודן בר חנין סימנא דאכיל מן חבריה בהית מסתכל ביה." דהיינו, כל עוד העלים של הזמורה הם בכיוון הפוך מהאילן המקורי, זה אומר שהיא עדיין יונקת ממנו והיא "מתביישת להסתכל עליו" ועל כן היא מסבה פניה. כאשר העלים פונים לכיוון האילן, זה אומר שהזמורה הפסיקה את יניקתה.

דברים אלו מהווים את המקור לביטוי "נהמא דכיסופא" המהווה רעיון מרכזי בתורת הקבלה.

במהלך המאמר נשתמש במושגים שמופיעים במשנה: העץ המקורי נקרא זקינה והזמורה החדשה נקראת ילדה.

נסה לבחון באופן יסודי את מלאכת הברכה, להגדיר באופן מדויק מהי ההגדרה ההלכתית של מלאכת זו ולמה אנו מתכוונים כשאנו אומרים 'הברכה'. כמו כן, נדון בהשלכות ההלכתיות לימינו.

הברכה בערלה

הפסוק בויקרא יט, כג עוסק במצוות ערלה:

וְכִי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶּם כָּל עֵץ מֵאֲכַל וְעֵרְלֶתֶם עֵרְלֹתוֹ אֶת פְּרִיו שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לְכֶם עֵרְלִים לֹא יֵאָכֵל:

ודורש הספרי³:

ונטעתם פרט למרכיב ולמבריק, מיכן אמרו סיפוק גפנים, סיפוק על סיפוק אף על פי שהבריכה בארץ מותר, רבי מאיר אומר מקום שכחה יפה מותר, מקום שכחה רע אסור

לכאורה אנו רואים מהספרי שאין דין ערלה בהברכה כלל. ואולם, במשנה במסכת ערלה (א, ד) אנו רואים אחרת:

אילן שנעקר ובו בריכה והוא חיה ממנה חזרה הזקינה להיות כבריכה הבריכה שנה אחר שנה ונפסקה מונה משעה שנפסקה סיפוק הגפנים וסיפוק על גבי סיפוק אף על פי שהבריכה בארץ מותר רבי מאיר אומר מקום שכחה יפה מותר ומקום שכחה רע אסור וכן בריכה שנפסקה והיא מלאה פירות אם הוסיף במאתים אסור:

המשנה דנה בדין ערלה בהברכה - מאימתי סופרים שנות ערלה לזמורה החדשה? אנו לומדים מהמשנה שכל עוד הילדה עדיין מחוברת לזקינה, היא לא נחשבת אילן חדש ולא מונים לה שנות ערלה. מהרגע שהילדה נחתכה מהזקינה - היא נחשבת אילן חדש מבחינה הלכתית לעניין ערלה וסופרים לה שנות ערלה.

מהדיון של המשנה ניתן להבין שקיים דין ערלה בהברכה. כדי ליישב את הפער בין הספרא לבין המשנה הסבירו הראשונים שהספרא דיבר על השלב הראשון (כשהילדה עדיין מחוברת זקינה) שם אין דין ערלה; והמשנה, כפי שראינו, אומרת שחל חיוב ערלה רק מהשלב השני. נראה לדוגמה את הר"ן⁴:

ומי נהגו ערלה בהברכה והרכבה והא תניא בספרא ונטעתם כל עץ מאכל פרט למבריק ומרכיב. י"ל דהברכה אהברכה ל"ק דהיא דספרא בשלא נפסקה מן האב והיא יונקת

3. ספרא קדושים פרשה ג סוף פרק ה אות ב

4. חרושי הר"ן מסכת ראש השנה דף ט עמוד ב.

ממנו והא דהכא שנפסקה א"נ לא נפסקה אלא שאינה יונקת ממנה וכל כי האי גוונא נוהגת בה ערלה ומונין לה משעה שיונקת מעצמה ולא מן האב

אם כן אנו לומדים שהברכה בשלב הראשון לא נחשבת נטיעה כלל והיא לא כלולה באמירת התורה "ונטעתם". חיתוך הילדה מן הזקינה הוא זה שנחשב כנטיעה ואז חל דין ערלה. כך אכן פוסק הרמב"ם בהל' מעשר שני (י, טו):

גדל זה הילד שהבריך ועשה פירות, ואח"כ פסק עיקרו שהוא מעורה באילן הזקן, מונה משעה שנפסק ...

ואולם, הגר"א⁵ חולק על הדרך בה הראשונים הבינו את המשנה. הוא מסביר שיש טעות סופר במשנה וצריך לקרוא אותה כך:

מונה משעה שנברכה כצ"ל. פי' משעת בריכה הראשונה וכולן בטלים אצלה:

הגר"א סובר שלא גורסים "מונה משעה שנפסקה" אלא "מונה משעה שנברכה" ובעצם מניין שנות מתחיל מהשלב הראשון - שלב ההברכה עצמה - ולא מהשלב השני - שלב החיתוך.

מהי סברתו של הגר"א? ניתן לומר שמכיוון שכל מטרת ההברכה היא יצירת נטיעה חדשה, ובמיוחד שזה נעשה באדמה, ברור שצריך לראות את ההברכה מתחילתה כבר כנטיעה חדשה, והחיבור לזקינה נועד רק כדי לעזור לנטיעה החדשה בראשית ימי גידולה, ולכן ברור שיש לספור את שנות ערלה כבר מהשלב הראשון.

החזון אי"ש⁶ והגרש"ז במנחת שלמה⁷ הקשו קושיות רבות על הגר"א ודחו את דבריו להלכה מפני ש: (א) כל גדולי הפוסקים חולקים עליו; (ב) השו"ע (י"ד רצד, טז) פוסק: "ומתחילים למנות להם משעה שהפסיק" ושם הגר"א לא העיר דבר, ומשמע שהוא עצמו קיבל להלכה את השיטה שמניין הערלה הוא רק מהשלב השני ולא מהשלב הראשון.

אם כן אנו רואים שלהלכה נפסק שמונים את שנות הערלה מהשלב השני - חיתוך הילדה מן הזקינה. אולם יש להתלבט בסברת הדין הזה, האם זה אומר שהילדה נחשבת נטיעה רק בשלב השני? או שהיא נחשבת נטועה כבר מהשלב הראשון אלא שהשנים נספרות לה מהשלב השני?

החזון אי"ש⁸ אומר שהסברה היא שכל עוד הילדה יונקת מהשורשים של הזקינה, אף שיש לה שורשים משל עצמה הם בטלים, ולכן זה לא נחשב כנטיעה חדשה. כשהשורשים עומדים בפני עצמם אנחנו רואים אותם כדבר חדש וזה כאילו היא נטיעה

5. שנות אליהו הארוך מסכת ערלה פרק א משנה ה.

6. חזון אי"ש הלכות ערלה סימן ב אות ה.

7. מנחת שלמה סימן סט ענף ב אות ג

8. חזון אי"ש שם.

עכשיו ואז מתחילים לספור. דברים דומים כותב שו"ת אבני נזר⁹:
 דווקא להברכה כיון דכל זמן שלא הפסיק לא חשיב נטיעה. דגם תחילה הי' יונק. על
 כן הפסקה חשובה נטיעה לגבי'.

אמנם, הרב יעקב אריאל בשו"ת באהלה של תורה¹⁰ הביא סברה אחרת:

ההברכה אמנם נחשבת לנטיעה אולם היא בלבד אינה קובעת כל עוד הענף
 מחובר לאמו, ודין נטיעה מתלי תלי וקאי עד שתיהפך ההברכה לאילן חדש
 העומד ברשות עצמו, ורק אז מתחיל מניין שנות הערלה.

לפי הרב יעקב אריאל, אנו לא אומרים שהנטיעה היא משעת החיתוך אלא שהנטיעה
 הייתה כבר בהברכה עצמה. אבל לעניין ערלה לא מספיק שתהיה כאן פעולה של
 נטיעה אלא שצריך שיהיה כאן גם אילן חדש, וזה לא מתממש עד לשלב השני - שלב
 החיתוך.

בהמשך נראה שהסברות האלה משמעותיות מאד.

לסיכום, למדנו שלעניין ערלה השלב הראשון של ההברכה אינו נחשב כלל ועדיין
 לא מונים לו את מניין שנות הערלה. רק מהשלב השני מתחילים למנות את שנות
 הערלה. התלבטנו האם זה מכיוון שרק השלב השני נחשב כנטיעה, או שזה מכיוון
 שכדי להתחייב בערלה לא מספיק שתהיה כאן נטיעה אלא שיהיה גם אילן חדש.

הברכה בשביעית - מקור וגדר

מלאכת הברכה בשביעית מופיעה לראשונה במשנה שביעית (ב, ו):

אין נוטעין ואין מברכיין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני
 ר"ה ואם נטע או הבריך או הרכיב יעקור.

הברכה מובאת יחד עם מלאכות נוספות, נטיעה והרכבה. לכאורה ידוע לנו שהמלאכות
 האסורות מן התורה הן זורע, זומר, חורש וקוצר. יש לשאול האם נטיעה, הברכה
 והרכבה הן גם מן התורה או שמעמדן אחר.

הגמ' **שבט (עג, ב)** מדברת על היחס בין זורע למלאכות האחרות:

תנא: הזורע והזומר והנוטע והמבריך והמרכיב כולן מלאכה אחת הן. מאי קא
 משמע לך? [הא קא משמע לך]: העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת - אינו
 חייב אלא אחת. אמר רבי אחא אמר רבי חייא בר אשי אמר רבי אמי: זומר חייב
 משום נוטע, והנוטע והמבריך והמרכיב חייב משום זורע. משום זורע אין, משום
 נוטע לא? אימא: אף משום זורע.

9. שו"ת אבני נזר אור חיים סימן תפד אות ג.

10. באהלה של תורה חלק ג סימן י אות ב.

המברך בשבת חייב משום זורע ואף משום נוטע. נחלקו הראשונים האם מברך הוא אב או תולדה. רש"י כתב שמברך בשבת, כמו נוטע ומרכיב, הוא אב:

חייב משום זורע - כלומר: אינהו נמי זורע הן, זה אב בזרעים וזה אב באילנות.

אולם ראשונים אחרים כגון המאירי חלקו עליו ואמרו שזו תולדה של זורע, והיו אף שאמרו (למשל הר"ח) שזו תולדה של תולדה - תולדת נוטע שהוא תולדה של זורע.

בכל מקרה, ברור לכולם שמברך בשבת הוא מלאכה דאורייתא. אולם יש להתלבט האם הדין של מברך בשביעית אמור להיות דומה לשבת ואז הוא יהיה מדאורייתא - משום זורע, או שיש לחלק בין שבת לשביעית.

בשביעית נחלקו הראשונים במלאכת נוטע אם היא מן התורה או מדרבנן. לסוברים שנוטע הוא מדרבנן, בוודאי שגם מברך הוא מדרבנן. אולם יש להתלבט בשיטת הסוברים שנוטע דאורייתא.

רוב האחרונים מסבירים שהברכה והרכבה הן קלות יותר מנוטע (שהוא ממש זהה לזורע), וגם למאן דאמר שנוטע הוא מדאורייתא, הברכה והרכבה הן מדרבנן. למשל רב חיים קנייבסקי בדרך אמונה כותב¹¹:

בשבת הם בכלל נוטע אבל כאן [בשביעית] אפילו אם נוטע דאורייתא אלו אינן אלא מדרבנן.

ואולם האגלי טל¹² חלק על ההנחה הזו ואמר שהראשונים שסברו שנוטע מהתורה סברו שגם הברכה והרכבה הן מן התורה ודינם זהה.

ערלה ושביעית - דיון ראשוני

אם כן, מלאכת הברכה בשביעית יסודה במלאכה היסודית של זורע שנאסרה מן התורה (בין אם החיוב הוא מדאורייתא ומן אם מדרבנן) ולעניין זה הדין בשבת ובשביעית הוא זהה: בניגוד לערלה שם הדין של הברכה נלמד מגזירת הכתוב של "ונטעתם", בשבת ובשביעית זה אסור מדין "זורע".

אנו רואים שיש הבדל במקור הדין בין ערלה לשבת ושביעית; אך האם גדר היסוד של הברכה בערלה יכולים להיות זהים לגדרי היסוד של הברכה בשבת ובשביעית? כפי שראינו לעיל, יש שתי אפשרויות להבין למה השלב הקובע לערלה הוא שלב חיתוך הילדה מן הזקניה: או כי רק אז זה נחשב "נטיעה" (אגלי טל וחזו"א), או כי צריך הצטרפות של פעולת נטיעה ואילן חדש, והגדר של אילן חדש מתקיים רק בשלב החיתוך (הרב יעקב אריאל).

האם אחת מהסברות רלוונטית גם לעניין שביעית?

11. דרך אמונה א, ד סקכ"ז.

12. אגלי טל ביאורים מלאכת זורע אות ג.

באופן פשוט נראה שלא. **האמונת יהושע**¹³ מסביר למה יש לחלק בין הגדר של הברכה בערלה לגדר של הברכה בשבת (ומתוך כך גם בשביעית): בערלה למדנו מגזירת הכתוב של "ונטעתם" שצריך דווקא "נטיעה חדשה", וחיתוך הילדה יוצר נטיעה חדשה, ובשבת לעומת זאת אנו דורשים שתהיה כאן מלאכה של נטיעה, ובשלב החיתוך לא עושים פעולה חדשה של נטיעה שהרי הזמורה עצמה נטועה ועומדת, ולכן לא חייבים עליה. מצד שני, בשלב הראשון של הכנסת הזמורה אמנם זו לא זריעה של דבר חדש לחלוטין אבל סוף סוף הוא עושה פעולה שתכליתה היא להצמיח דבר חדש וזה אסור בשבת מפני ש"שאני לגבי חיובי שבת, דכל המוסיף בתכלית המלאכה חייב עליה בשבת". בערלה, הדורשת כפי שאמרנו שתהיה כאן נטיעה חדשה, בוודאי שזה לא רלוונטי. לכן צריך לומר שאמנם הברכה בערלה מוגדרת מהשלב השני, אבל הברכה בשבת ובשביעית מוגדרת מהשלב הראשון שלה.

הרב יעקב אריאל בשו"ת **באהלה של תורה**¹⁴ מוסיף הסבר לחילוק בין ערלה לשביעית המוסב על שיטתו בגדר היסוד של הברכה בערלה: בשלב הראשון של הברכה יש פעולה של נטיעה אבל אין אילן חדש ולכן הגיוני שהברכה בשלב הראשון תיחשב לעניין שביעית ושבת אך לא לעניין ערלה.

אם כן, אנו רואים מדיון בסברות הפשוטות של מלאכת הברכה שיש לחלק בין ערלה לשביעית, והברכה בשביעית כבר בשלב הראשון שלה כלולה באיסור של מברין בשביעית.

למען האמת, בדברי האמונת יהושע עלתה לנו אמירה מחודדת יותר: בשביעית, אין איסור בכלל בשלב השני של הברכה אלא רק בשלב הראשון, זאת לעומת ערלה שבה האיסור הוא רק בשלב השני ואין איסור בשלב הראשון כלל, וכך גם כתב לי הרב יוסף צבי רימון.

לכאורה יכולנו לעצור את דברינו כאן ולסכם את המאמר. אך כפי שנראה עכשיו, הדברים אינם כה פשוטים.

הקשר בין ערלה ושביעית

הגמ' בר"ה (ט, ב) מביאה ברייתא האומרת:

תנו רבנן: אחד הנוטע, אחד המברין, ואחד המרכיב, ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה - עלתה לו שנה, ומותר לקיימן בשביעית. פחות משלשים יום לפני ראש השנה - לא עלתה לו שנה, ואסור לקיימן בשביעית. ופירות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט, אם לערלה - ערלה, ואם לרבעי - רבעי.

הברייתא מדברת על הנוטע, מברין ומרכיב בתקופה שלפני ראש השנה, ולכאורה היא מדברת על הדין שלו גם לעניין ערלה וגם לעניין שביעית:

13. אמונת יהושע חלק ה סימן רלח.

14. באהלה של תורה חלק ג סימן י אות א.

א. יותר משלושים יום לפני ר"ה - נספר כשנה לעניין ערלה, ויכול לקיים את הנטיעה בשביעית.

ב. פחות משלושים יום לפני ר"ה - לא נספר כשנה לעניין ערלה, אסור לקיים את הנטיעה בשביעית

החלק האחרון של הברייתא מדבר על סוף שנות הערלה, ואומר שגם כשאמרנו שהתקופה עד ר"ה נספרת לעניין ערלה, זה רק לעניין הנטיעה עצמה, אבל לעניין הפירות יש לחכות עד ט"ו בשבט שלאחר מכן כדי שהפירות יהיו מותרים - בין אם לעניין ערלה ובין אם לעניין רבעי.

אנו רואים שיש כאן קשר הדוק בין נטיעה הברכה והרכבה בערלה ובשביעית. אותו המושג שדיברנו עליו בערלה, הוא המושג שאנו מדברים עליו בשביעית. על איזו הברכה אנו מדברים כאן? לכאורה, מכיוון שאנו מדברים על הברכה שסופרים לה שנות ערלה, חייבים לומר שמדובר שמדובר כאן בשלב השני של חיתוך הילדה מן הזקינה. כך אכן מסבירים ראשונים רבים את דין הברכה בערלה בברייתא שלנו. למשל:

תוד"ה מרכיב:

וי"ל דהתם כשלא נפסקה מאביה ובאילן זקן והכא כשנפסקה מאביה

נראה גם את דברי הר"ן¹⁵:

והא דהכא בשנפסקה א"נ לא נפסקה אלא שאינה יונקת ממנו וכל כה"ג נוהגת בה ערלה ומונין לה משעה שיונקת מעצמה

הראשונים אומרים שהברייתא שלנו עוסקת בשלב השני של ההברכה או לפחות בשלב של הפסקת היניקה באופן טבעי, אך כל עוד הילדה עדיין יונקת מן הזקינה - אין כאן חיוב ערלה.

התייחסויות לשאלת היחס בין ערלה ושביעית

לכאורה, אם זו ההברכה שאנו מדברים עליה בברייתא, והברייתא קושרת בין ערלה ושביעית, נצטרך לומר שגם בשביעית ההברכה שאנו מדברים עליה היא רק בשלב השני ולא בשלב הראשון.

האם אפשר לומר דבר כזה? האם יש מי שאומר אותו? באופן כללי נשמע שכמעט ואין התייחסות בראשונים ובאחרונים לשאלה זו, וכמעט כל פעם שיש התייחסות למלאכת הברכה בהקשר של שביעית, מגדירים אותה על פי השלב הראשון ולא על פי השלב השני כפי שלכאורה עולה מכאן. ננסה לברר את השאלה על ידי עיון בדברים של אלה שכן התייחסו לשאלה זו, ועל ידי זיקוק דברי הראשונים והאחרונים.

ראשית, ניתן לומר שלגר"א בשנות אליהו (שראינו לעיל) אין כאן קושי כלל, כי לשיטתו גם הברכה בערלה היא מהשלב הראשון אז בוודאי שגם הברכה בשביעית היא מהשלב

15. הר"ן על הרי"ף דף ב. מדפ"ר ד"ה ואיכא למידק.

הראשון. אולם כפי שראינו, שיטת הגר"א נדחתה לעומת שיטת כל שאר הפוסקים ולכן יש מקום לברר את הנקודה הזו על פי שיטת כל הפוסקים שמסכימים שהברכה בערלה היא מהשלב השני.

שנית, יש לדון האם אכן יש כאן שאלה אמיתית. האם העובדה שהברכה בערלה מוגדרת בצורה מסוימת, מחייבת אותנו להשליך את ההגדרה הזו גם על הברכה? לכאורה, לא בהכרח. אפשר לומר שהברכה בשביעית והברכה בערלה הם שני דברים שונים, ושניהם הובאו במשנה יחד בגלל שיתוף השם בלבד. אך נראה שהאמירה הזו הייתה אפשרית לו המשנה הייתה מביאה את שני הדינים אחד אחרי השני. אולם לא כך, המשנה משלבת בין ערלה ושביעית. היא לא עוסקת בחלקה הראשון בערלה ובחלקה השני בשביעית, אלא מחלקת בין הזמן שבו האדם עשה את הפעולה, ואומרת ביחד - באותו משפט ממש - את הדין בערלה ואת הדין בשביעית בכל אחד מהמקרים. לכן האמירה שיש כאן שני דינים שונים שהוצמדו יחד במשנה בגלל שיתוף השם בלבד נראית קשה מאד.

אולם נראה שלמרות דברים אלו, היו שהתייחסו להברכה בשביעית כשונה מהברכה בערלה. הגרש"ז **איערבאך במנחת שלמה**¹⁶ מנסה להבין את טעם איסור הברכה בתוספת שביעית, ומתלבט בין שתי אפשרויות, האם זה מהטעם ש"מתאחין" (סברה שהובאה בירושלמי **ערלה א, ב**) - דהיינו שההברכה ממשיכה להשריש בתוך השביעית וזה פוגע בשביעית הארץ ולכן זה אסור; או ש"מונין" (סברה שהובאה בירושלמי **תרומות ב, א**) - דהיינו שאנשים מחשבים את שנת נטיעתו של האילן לפי השנה בה מתחילים לאכול את פירותיו לאחר שנות הערלה, ואם הנטיעה תהיה פחות מחודש¹⁷ לפני השביעית, אף שהיא מותרת, כשיבואו לחשב את השנים יגלו שהיא כביכול נטעה בשביעית ויבואו לחשוב שמותר לנטוע בשביעית¹⁸. הגרש"ז כותב שהיינו יכולים לומר את הטעם של "מונין" רק אם מדובר פה בהברכה בשלב השני שלה - שלב חיתוך הילדה מהזקנה, שאז באמת מתחילים לחשב שנות ערלה. אולם הגרש"ז לא מוכן לקבל את האפשרות הזו:

דהא אין מונין לה שנות ערלה אא"כ פוסק את יניקתו ... והרי לא נזכר כאן כלל דבהכי מיירי וסתמא דמילתא בכל גווי אסור.

על אף ההצמדה בברייתא בין ערלה לשביעית, הגרש"ז כותב שעד שלא ייאמר לנו בפירוש שמלאכת הברכה בשביעית היא מהשלב השני - נצטרך להבין שמדובר בשלב

16. מנחת שלמה שביעית פרק ב משנה ו ד"ה ואין מברכין.

17. בתוספת ימי הקליטה (להלכה נפסק שהם ארבעה עשר ימים).

18. יש להעיר שיש הבדל בהגדרה של "מונין" בין רש"י לרמב"ם. הטעם שהבאנו בגוף המאמר הוא של רש"י בגיטין נג, ב (שהחשש הוא שאנשים יבואו לעשות איסור, וחשש זה רלוונטי רק כעבור שלוש שנים). הרמב"ם, שנראה להלן, הבין את הטעם אחרת וככל הנראה הוא סבר שזה מפני החשד - שאנשים יחשבו שהוא נוטע בשביעית (ואז ייתכן שהחשש רלוונטי עוד בשביעית עצמה). ועיינו עוד להלן בהערה 19.

הראשון, של הכנסת הילדה בקרקע, והסבר זה אפשרי רק לפי ההבנה שטעם האיסור בתוספת שביעית הוא משום "מתאחין" ולא משום "מונין".

אולם דברי הגרש"ז אינם מחוורים כל עיקר, ולכאורה דבריו דווקא מוכיחים את האמירה ההפוכה, שהברכה היא משלב החיתוך! ראשית, הראשונים כתבו שטעם איסור נטיעה (ואיתה גם הרכבה והברכה) בתוספת שביעית הוא משום "מונין", כפי שכתבו הרמב"ן (ר"ה ט:; והריטב"א (שם), וכ"כ גם הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל (ג, יא):

אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מבריכין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשהה אחר הקליטה ל' יום קודם ר"ה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו.

והסביר רב חיים קנייבסקי בדרך אמונה בדברי הרמב"ם שזוה מפני שהטעם הוא משום "מונין"¹⁹.

אם אכן טעם האיסור בתוספת שביעית הוא משום "מונין" ולא משום "מתאחין", אז כפי שאמר הגרש"ז בעצמו - חובה עלינו לומר שמדובר בהברכה בשלב השני שלה, כי אחרת אין מניין שנות ערלה להברכה זו.

יוצא לנו שהשילוב בין שביעית לערלה אינו רק בדברי המשנה, אלא גם בדינים עצמם: המהות של דין "תוספת שביעית" היא בעצם דין בדיני "ערלה", דבר שמחייב אותנו להבין את ההברכה בשביעית כזוה להברכה בערלה.

יותר מכך, נראה שגם האמירה של הגרש"ז שהטעם של "מתאחין" יכול להסביר לנו שההברכה האסורה היא מהשלב הראשון שלה, היא אמירה שנתונה בסימן שאלה גדול. כפי שראינו לעיל בדברי החזון אי"ש, ההבנה הפשוטה בהברכה היא שכל עוד הילדה מחוברת לזקינה, אין משמעות לשורשים שיצאו ממנה מפני שהיא עדיין יונקת מן הזקינה ורק מרגע החיתוך יש משמעות לשורשים והם נחשבים כעומדים בפני עצמם. אם נקבל סברה זו, דברי הגרש"ז לא מובנים, כי גם הברכה בשלב הראשון שלה לפי"ז לא כלולה בדין של "מתאחין" שהרי השורשים שלה בטלים לזקינה, ואז לכאורה לא אמור להיות בזה איסור בשביעית.

אמנם, הרמב"ן (ר"ה י.) מתייחס לדין "מרכיב" שמופיע אף הוא בברייתא שלנו, ואם נשליך את דבריו גם לדיון על מברך, נוכל אולי למצוא חיזוקים לדברי הגרש"ז:

ואי קשיא לך הא תינח לענין ערלה אלא מרכיב ערב שביעית אמאי יעקור תבטל בזקנה, [איכא למימר] מרכיב ילדה בילדה שנטעה לסייג ולקורות כל שערלה נוהגת בהן ואינה בטלה לערלה ולרבעי הוי ליה כנוטע בשביעית ואסור כפי הענין שפירשנו למעלה.

19. אמנם בהערות שם הוא מעלה את האפשרות שהרמב"ם התכוון לטעם של "משום חשד", טעם שהובא אף הוא בירושלמי תרומות ב, א אבל למסקנה הוא אומר שמדובר בשילוב שני הטעמים. בכל מקרה, ברור שלא נפסק שהטעם הוא משום מתאחין.

ראשית, מציע הרמב"ן להעמיד את הברייתא במקרה של מרכיב ילדה בילדה (דהיינו שגם ה"זקינה", האילן המקורי, הוא לא באמת זקינה אלא ילדה שעדיין מונים לה שנות ערלה). על כן, אנחנו לא יכולים לומר שההרכבה בטלה בפני האילן המקורי שהרי הוא אילן שאינו חזק בעצמו. על פי דברים אלו ניתן להבין גם את דין ההברכה: אם הברייתא מדברת על מברך ילדה בילדה, אז גם בשלב הראשון יש מקום להבין למה ההברכה תיאסר אף שהיא יונקת מהאילן המקורי, שהרי הוא בעצמו עדיין צעיר ולא נותן לה את הכוח הדרוש לצמיחה שלה, ואפשר יותר להסתכל על ההברכה בתור נטיעה עצמאית כבר משעת ההברכה עצמה והשורשים לא בטלים, וכבר משלב זה ההברכה האסורה. אך כפי שאמרנו, לפי הסברה שטעם האיסור בתוספת שביעית היא משום "מונין" הסברה הזו כלל לא רלוונטית.

בהמשך דבריו מביא הרמב"ן הסבר נוסף לדין של "מרכיב":

א"נ שביעית בכל הרכבה אוסרת אפי' ילדה בזקנה דטפי מאברויי אילנא הוא.

לפי האפשרות הזו, הרמב"ן למעשה מודה שמבחינת ההגדרה של המלאכה - כמו שבערלה ההרכבה הצעירה "מתבטלת" בתוך ההרכבה הזקינה ולא נספרת לשנות ערלה, כך גם בשביעית ההרכבה הצעירה "מתבטלת" ואין כאן נטיעה חדשה. אולם הוא אומר שסוף סוף יש כאן פעולה חקלאית שממש יוצרת דבר חדש: מטרת ההרכבה היא ליצור סוג של אילן חדש. בשביעית ראינו שגם באילן קיים, מלאכה של "אברויי", דהיינו השבחת האילן, היא אסורה. אז ק"ו שמלאכה כזו, שבה עושים מעשה חקלאי כדי ליצור אילן חדש, היא מלאכה שתיאסר. לפי הרמב"ן יש הבדל משמעותי בין ערלה לשביעית: בערלה אנו בודקים האם זו נטיעה חדשה, ובשביעית אנו בודקים האם יש כאן פעולה מְקַדְמֶת בשדה. את אותם הדברים ניתן לומר כמוכּוּן גם על הברכה: גם אם מדובר במברך ילדה בזקינה, ושורשי הילדה בטלים לעומת הזקינה, ובאמת לא מונים שנות ערלה כי זה לא נחשב נטיעה חדשה, עדיין לעניין שביעית יש לאסור את ההברכה הזו כבר בשלב הראשון שלה, שהרי סוף סוף יש כאן ניסיון ליצור אילן חדש וזה הרבה יותר מ"אברויי" שנאסר.

אם כן נראה משני הסבריו של הרמב"ן חיזוקים סברתיים לשיטתם של הגרש"ז ואחרונים אחרים, שבשביעית יש לאסור הברכה כבר מהשלב הראשון.

סברת הדין - האם יש הגיון שהברכה בשביעית אינה אסורה ללא חיתוך?

לכאורה הסברה האחרונה שהעלינו מהרמב"ן היא אכן סברה טובה מאד: בערלה מה שנאסר זה אילן חדש ואילו בשביעית כל הצמחה, כל פעולה חקלאית מקדמת נאסרה, וברור שיש לאסור הברכה כבר מהשלב הראשון שלה! האם יש בכלל אפשרות סברתית לומר שהברכה לא אסורה כל עוד הילדה מחוברת לזקינה?

נראה שכן. אנו יודעים שמה שנאסר בשביעית אלה דברים שהם מלאכות בשדה. על הברכה בשלב הראשון שלה אפשר להסתכל בתור פעולה שהיא כלל לא מלאכה - היא

רק הכנה למלאכה. זו פעולה שעושים כדי להצמיח שורשים ולחזק ענף צעיר, שבבו היום יהיה אפשר לנטוע אותו כעץ עצמאי. אולם בשלב זה - אין כאן נטיעה כלל. אפשר לראות זאת כמו השרשה של ייחורים במים, שגם אם יש בה איסור כלשהו, היא בוודאי קלה הרבה יותר מהברכה. השימוש בקרקע בהקשר הזה הוא פרגמטי בלבד: נעזרים בקרקע בשביל להצמיח שורשים, אבל בוודאי אין כאן נטיעה חדשה. חיזוק לסברה זו ניתן לראות בשיטת הברכה פופולרית בימינו הנקראת הברכת אוויר (air layering). בהברכה זו לא מכופפים ענף חדש אל תוך האדמה אלא חושפים חלק מהקליפה בתוך ענף קיים ועוטפים אותו בגוש קטן של אדמה, הגוש מתמלא בשורשים ואז אפשר לחתוך את הענף ולשתול אותו. שיטה זו מראה לנו שאכן בשלב הראשון של ההברכה אין צורך אמיתי להשתמש בקרקע (והשימוש הוא רק בחומר שנמצא בקרקע - האדמה). אפשר לראות את השלב הראשון של ההברכה בתור פעולה הכנתית לקראת המלאכה עצמה שנאסרה, והיא פעולה של חיתוך ענף מושרש מתוך אילן ותיק (=השלב השני של ההברכה).

שיטות המגדירות הברכה על פי השלב השני

כפי שאמרנו, ננסה למצוא האם יש מי שהגדיר את מלאכת הברכה בשביעית על פי השלב השני שלה ולא על פי השלב הראשון שלה. הראינו כבר שרוב הראשונים הגדירו את ההברכה בתור אמירה כללית שמדובר בכפיפת זמורה לתוך קרקע לצורך השרשתה ומכך נשמע שהם התייחסו בפשטות לשלב הראשון ולא לשלב השני. שונים הם דברי התוס' (ר"ה ט: ד"ה מבריק) שהגדירו הברכה כך:

מבריק - כופף היחור בארץ ומכסהו בעפר וקוצץ באמצע כפיפתו ואותו היחור יוצא לצד אחר כפוף מעט מעיקר האילן.

התוספות מתייחסים לברייתא שדנו בה לעיל ומגדירים מבריק על פי השלב השני שלה. לכאורה היינו יכולים לומר שהם אומרים זאת רק כדי להסביר את החלק בברייתא שעוסק בערלה ולא את החלק שעוסק בשביעית, כפי שראינו שיש מי שרוצה להפריד בין הדינים של הברייתא. אולם זה קשה משני טעמים:

א. תוס' אומרים זאת על המילה "מבריק" שעליה מוסכים גם הדין של שביעית וגם הדין של ערלה. אם הם היו אומרים זאת רק על הדין של ערלה היה מקום לציין זאת בפירוש.

ב. אם ההגדרה הזו של הברכה באה ליישב בעייתיות מסוימת בדיני ערלה בלבד ואין כאן אמירה כללית על הגדרת המלאכה, לא היה צורך בדברים אלו של התוס', שהרי בדיבור המתחיל הבא (ר"ה מרכיב) הם דנים פעם נוספת בדין מבריק בערלה וכותבים שם בפירוש שההברכה שאנו מדברים עליה כאן היא הברכה בשלב השני שלה. אם כן, למה הם אומרים עוד קודם לכן אותו דבר? כנראה כי הם מבינים שהאמירה הזו היא לא ספציפית בדיני ערלה אלא אמירה כללית בהגדרה של הברכה, גם בדיני שביעית: הפעולה האסורה היא רק מהשלב השני ולא מהשלב הראשון.

אם נכונים דברינו, הרי שיש מן הראשונים מי שאומר את מה שאנחנו ניסינו לומר: ההברכה האסורה בשביעית היא הברכה לאחר קציצתה ולא כאשר הילדה מחוברת לזקינה.

גם **המנחת ביכורים**²⁰ על התוספתא בראש השנה אומר דברים דומים, ואם ההסבר שלנו בתוס' נכון נראה שאפשר לצרף את דבריו לשיטה זו.

מי שאמר דברים אלו בפירושו הוא הרב רייכנברג בספר **משפטי ארץ**²¹. הוא כותב שבזמן הזה אין דין של תוספת שביעית ואולם יש מלאכות שיש עליהן הגבלה. כאשר הוא מתייחס למלאכת הברכה הוא אומר שהברכה בשלב הראשון שלה אין עליה כל איסור ומותר לעשות זאת עד ראש השנה של השביעית, אולם הברכה בשלב השני אסור לעשות החל משבועיים לפני ראש השנה, כדי שלא ייקלט בשביעית. מכאן אנו למדים שאף שהברכה גם בשלב הראשון שלה היא אסורה ברמה מסוימת (אולי כפי שכתב הרמב"ן - דלא גרע מאברויי אילנא), לא זו הברכה עליה דיברה הגמרא. למעשה אין בעיה שהילדה תוציא שורשים בשביעית כל עוד היא מחוברת לזקינה (כפי שאמר החזו"א לגבי הברכה בערלה - השורשים בטלים כל עוד הם מחוברים לזקינה). השלב השני של ההברכה הוא זה שאסור כי אז השורשים מקבלים משמעות ואסור שהם ייקלטו בשביעית ולכן צריך להרחיק את הפעולה הזו יותר משבועיים לפני השביעית.

כדברים אלו כתבו לי גם בתשובה מבית המדרש להלכה בהתיישבות על פי דבריו של הרב רייכנברג²².

מסקנות

הנפק"מ להלכה

בפרק הקודם הצענו אפשרות שמלאכת הברכה בשביעית אינה אסורה עד לשלב חיתוך הילדה מן הזקינה. נפקא מינה למשל ראינו בדברי המשפטי ארץ שמותר להכריך בתוספת שביעית אם אין חיתוך, ואולם הברכה עם חיתוך אסורה. אולם, האם אפשר לומר שמכיוון שהשלב הראשון עדיין אינו אסור מדין הברכה, זה אומר שאין בו איסור בשביעית כלל?

נראה שזו אמירה מרחיקת לכת שאין מי שיוכל לומר אותה. נראה שגם אם הפעולה הזו אינה אסורה משום מברך, היא אסורה משום מלאכות אחרות בשביעית, מלאכות דרבנן שדינן קל יותר²³. סוף סוף יש כאן פעולה שלא הכרחית לעשות אותה בשביעית,

20. מנחת ביכורים על תוספתא ראש השנה פרק א הלכה ז

21. משפטי ארץ שביעית פרק א הלכה יב.

22. אך כתבו לי שם שמכל מקום, לולי דבריו של הרב רייכנברג, מסברה היה הגיוני לומר אחרת.

23. אמנם הראנו לעיל שנראה שמלאכת הברכה עצמה היא מדרבנן, אך לכל עלמא יש הבדל מבחינת חומרת הדין בין נטיעה, הרכבה והברכה שיסודן במלאכת זורע לבין מלאכות דרבנן "רגילות" בשביעית.

וגם אם זו לא פעולה חשובה שיוצרת אילן חדש, עדיין אין סיבה שתהיה מותרת לחלוטין, ונשתמש כאן שוב בלשונו של הרמב"ן: "דלא גרע מאברויי אילנא".

סיכום

במאמר זה דנו בהגדרה היסודית של מלאכת הברכה בשביעית. ההגדרה הרווחת בקרב הפוסקים, כפי שראינו, היא שהאיסור הוא בפעולה של הכנסת הזמורה לקרקע ולא בפעולה של חיתוך הילדה מן הזקינה.

אנו הצענו שמלאכת הברכה האסורה בשביעית, היא דווקא הפעולה המאוחרת של חיתוך הילדה מן הזקינה ולא הפעולה הראשונית של הכנסת הזמורה לקרקע. יסוד דברינו היה בכרייתא בר"ה ט: הקושרת בין הדברים. הצגנו את הקושי הסברתי בתפיסה זו ואף את הפוסקים הכותבים אחרת. אך עם זאת, הצגנו את ההיגיון הסברתי למסקנה שהעלינו מהברייתא, והצגנו שרשרת פסיקתית החל מהראשונים (תוס') ועד לימינו (משפטי ארץ) אשר נותנים מקום לאמירה זו. למסקנה העלינו כי נראה למעשה שגם השלב הראשון אסור בשביעית, אך מכל מקום דינו קל יותר מהשלב השני, שמבטא את מלאכת ההברכה עצמה.



רוח חכמים נוחה ממנו

פתיחה

המשנה החותמת את מסכת שביעית מונה שלושה מקרים שבהם "רוח חכמים נוחה ממנו":

המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו. הלוא מן הגר שנתגירו בניו עמו לא יחזיר לבניו, ואם החזיר רוח חכמים נוחה ממנו. כל המטלטלין נקנין במשיכה וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו.

(שביעית י', ט)

בכל ששת סדרי המשנה, ביטוי זה מופיע עוד פעם אחת בלבד:

הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו מה שעשה עשוי אבל אין רוח חכמים נוחה הימנו.

(כבא בתרא ח', ה)

בתלמוד הבבלי הביטוי מופיע עוד מספר פעמים ספורות, שעליהן נדון בהמשך. בספרות הראשונים והאחרונים, הביטוי "רוח חכמים נוחה ממנו" (להלן: רחנ"מ) הפך לביטוי נרדף לכך שזהו רצונו של אותו חכם. אך במשנה, נראה שיש לביטוי משמעות מסויימת, שבגללה הוא מיושם רק בארבעת המקרים דלעיל.

אם כן, נשאלת השאלה - מה מאחד את ארבעת המופעים של הביטוי? מה מיוחד בארבעת המקרים האלו, שרק בהם רוח חכמים היא שמניעה או מונעת את מעשה האדם? יש מפרשים שמביאים טעמים מוסריים או שיקולים חברתיים בכל מקרה לגופו. לדבריהם, אין קשר בין המקרים. אמנם אנו נרצה לטעון שיש עקרון שעומד ביסוד של כל ההופעות של רחנ"מ.

בירור המושג

ראשית, צריך לעמוד על פירוש הביטוי "אין רוח חכמים נוחה הימנו". רש"י (ב"מ מח ע"א ד"ה אין) מפרש לגבי מי שלא עומד כדיבורו ש"אין נחת רוח לחכמי ישראל במעשיו של זה, אין דעתם נוחה עליהם". וכן מפרש הרשב"ם (ב"ב קלג ע"ב ד"ה אין) לגבי המעביר נחלה מבניו: "אין לחכמים נחת רוח ממעשיו אלא חרון אף גורם להן שכועסין עליו". ממילא, המשמעות של "רוח חכמים נוחה הימנו" אמורה להיות הפוכה - שיש נחת רוח לחכמי ישראל ממעשיו. וכך פירש הרמב"ם בפייהמ"ש (שביעית י', ט): "שהחכמים מרוצין ממנו וכשר בעיניהם מה שעשה".

יש דעות שמנמקות את רחנ"מ על ידי איסורים או מצוות קיימים. לדוגמא, יש מצוה על האדם לעמוד בדיבורו, שנלמד מ"היין צדק", ולכן המקיים את דברו - רחנ"מ. אמנם לפי דעות אלו, לא ברור מה התוסף ברחנ"מ. הרי "אין דברי תורה צריכין חיזוק" (ר"ה יח ע"ב), אז למה צריך את רוח חכמים כדי לעודד את האדם לקיים את ההלכה? ועוד, הרי לא נאמר על כל הלכה בש"ס שהמקיימו - רחנ"מ, והמבטלו - אין רחנ"מ. לכאורה, המקרים בהם חז"ל נזקקו לרחנ"מ כדי לתמוך במעשה מסוים, הם מקרים בהם לא קיימת תמיכה אחרת. אין חובה שתניע את האדם להחזיר חוב בשביעית או לקיים את דברו, מלבד רחנ"מ. אמנם ברור שהיתה לחז"ל סיבה לומר רחנ"מ במקרים מסויימים ולא באחרים. אם כן, מצד אחד רחנ"מ באה בהעדר חובה הלכתית ברורה, ומצד שני רחנ"מ מסתמכת על שיקול שהיה משמעותי עבור חז"ל.

הטענה שנרצה לבסס היא שיש קשר בין המקרים השונים של רחנ"מ. בכל אחד מהמקרים, יש ממון שנמצא אצל אדם אחד, אך אמור להיות אצל אדם שני. יש נכסים שהשני לא יכול לגבות ולהוציא בב"ד, אבל בכל זאת יש סיבה ממונית - ולא איסורית - שהם יגיעו אליו. יש לשני זיקה לנכסים, שאינה מחייבת את הראשון לתת לו אותם. ניתן לכנות את המצב הזה "שעבוד נכסים חלש". יש כאן מציאות ממונית חצויה - הנכסים בבעלות של אחד, אך משועבדים לאחר, בלי שהאחר יוכל לגבות אותם. המציאות הממונית החצויה הזאת נוצרת על ידי סתירה בין עקרונות הלכתיים, כפי שנדגים להלן.

על פי טענה זו, ברור למה במקרים של רחנ"מ אין חובה או מצוה על מי שהנכסים אצלו לתת אותם לשני, ואין איסור אם לא נותן אותם, שכן הם בבעלות גמורה של המחזיק בהם. אלא שחכמים רוצים שהנכסים יגיעו אל השני, אל האדם שיש לו "שעבוד נכסים חלש". לכן חכמים הגדירו שרוח חכמים נוחה ממי שדואג לכך שהנכסים יגיעו אל מקומם הראוי, ואין רוח חכמים נוחה ממי שנמנע מכך.

כדי לבסס טענה זו, נעבור על ארבעת המקרים של רחנ"מ ונצביע על מקורות מהם עולה שיש "שעבוד נכסים חלש" - נכסים שיש לאדם זיקה אליהם, אבל הוא לא יכול לתבוע אותם. נעבור גם על שאר ההופעות של רחנ"מ בגמרא, ונסביר איך הן משתלבות בטענותינו. לבסוף, נדון קצת במשמעות של המושג רחנ"מ.

מחזיר חוב בשביעית

התורה (דברים ט"ו, א-ג) מצוה על המלוה לשמט את חובותיו בסוף שנת השביעית, ואוסרת עליו ליגוש את רעהו לאחר שנת השביעית. וכך נפסק ברמב"ם (שמיטה ויובל ט), א, שיש מצות עשה לשמט חובות בשביעית, ואיסור לתבוע חוב שעבר עליו השביעית. בפשטות, מטרת המצוה היא לעזור לעניים על ידי כך שפוטרים אותם מהחובות שלהם (וכך נראה מהרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק לט).

המשנה מתארת את התהליך של ההשמטה:

המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני. אמר לו אף על פי כן יקבל ממנו שנאמר (דברים טו) וזה דבר השמטה.

(שביעית י', ח)

מפשט המשנה עולה שהמלוה משמט את החוב של הלוה, ואין על הלוה עוד חיוב לשלם. אך אם הלוה יחליט שהוא רוצה בכל זאת לשלם – מותר למלוה לקבל את הכסף, והוא לא עובר על הלאו של "לא יגוש". לא ברור מהמשנה למה שהלוה ירצה להחזיר חוב שהושמט, אם אין עליו עוד חיוב ממוני. אבל כפי שראינו לעיל, המשנה הבאה מעודדת את הלוה להחזיר את החוב המושמט, וקובעת שרוח חכמים נוחה ממנו.

המשנה ראשונה (שם ט) שואל מה הערך של החזרת חוב שכבר לא קיים, ולמה רחנ"מ. הוא עונה שהחזרת החוב תגרום לכך שבעתיד אנשים לא ימנעו מלהלוות ולשמט, כי הם ידעו שלווים מחזירים גם חובות מושמטים. כפי שהערנו בפרק הקודם, תלית רחנ"מ בשיקול חברתי נקודתי מנתק אותו משאר ההופעות שלו בש"ס. בנוסף, קשה לומר שהתורה רצתה שהלוה יהנה משחרור מחובות, ובאו חכמים וקבעו שהם רוצים שהוא יחזיר את הכסף בכל זאת.

אמנם, ניתן להציע הסבר אחר – מטרת מצות שמיטת כספים אינה להפוך את ההלוואה למתנה, אלא למנוע מצב שבו הלוה הוא תחת איום של נגישה מהמלוה. אולם החוב עדיין קיים, ולכן יש משמעות לכך שהלוה יחזיר אותו. כך מסביר הרש"ר הירש את טעם מצות שמיטת כספים:

המשמט חוב בשביעית מניח לחוב להיות "נשמט מתוך ידו", אולם אותה שמיטה איננה אלא פעולה חד-צדדית. המלוה, שהוא "בעל" זכות התביעה ועל ידי כך נעשה אדון ללוה, מותר לתמיד על הפעלת הזכות הזאת. אולם הלוה נשאר חייב לו לתמיד מבחינה מוסרית [...] אין זו מגמת התורה לפטור לוה בעל רכוש מן החובה המוסרית של פריעת חובו [...] הואיל וכולנו רעים, חובה על כל אחד לתת דעתו לפריחת האושר של רעהו ולפיכך עלינו להתיר את כבלי החוב שדרכם להחניק לצמיחות את ההתפתחות החופשית של כוחות הפרנסה [...].

(רש"ר הירש דברים ט"ו, ב)

לפי גישה זו, יש כאן מציאות ממונית מורכבת. מצד אחד, החוב של הלוה למלוה לא נמחק. מצד שני, המלוה כבר לא יכול לגבות את החוב. יש כאן "שעבוד נכסים חלש", כפי שכינינו תופעה זו לעיל. ניתן למצוא ביטוי הלכתי למצב זה בדברי הראשונים, סביב הגמרא בגיטין, שדנה בדברי המשנה על החזרת חוב שביעית:

אמר רבה: ותלי ליה עד דאמר הכי. איתיביה אביי: כשהוא נותן לו, אל יאמר לו בחובי אני נותן לך, אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נותן לך. אמר ליה: תלי ליה נמי עד דאמר הכי.

(גיטין לז ע"ב)

רבה קובע שהמלוה יכול לתלות את הלוה עד שהלוה יאמר שהוא רוצה להחזיר את החוב. אביי מקשה עליו, הרי הנתינה צריכה להיות בתורת מתנה. רבה עונה שהמלוה כופה את הלוה לומר שהוא נותן בתורת מתנה. רש"י (שם ד"ה ותלי) מפרש שהמלוה תולה את הלוה על עץ, עד שיאמר שרוצה ליתן בתורת מתנה. הרא"ש (שם ד', יט) מקשה

על פירוש רש"י, שהוא מבטל תורת שמיטה. לכן הרא"ש מפרש שהמלוה לא תולה את הלוה פיזית, אלא רק תולה בו עיניו, ויושב ומצפה מתי יחזיר את החוב המושמט. איך רש"י יתמודד עם קושית הרא"ש - "בטלת תורת שמיטה"?

כנראה שרש"י מבין שמטרת מצות השמיטה אינה שהלוה ישמור על הכסף, אלא שהמלוה כבר לא יוכל לתבוע את הלוה. לכן, המלוה עדיין יכול לגרום ללוה להחזיר את הכסף, כי הכסף באמת שייך לו. אלא שכבר אין למלוה תביעה הלכתית על הלוה, ולכן הוא צריך לגרום ללוה לתת לו את זה בתורת מתנה.

ברמה הלמדנית, יש כמה ניסוחים באחרונים לכך שההלוואה לא נמחקה לגמרי, אלא שמרכיב אחד נעלם, ומרכיב אחד נשאר:

התומים (ס"ז, כה) טוען שבכל חוב יש שעבוד הגוף ושעבוד נכסים למלוה. בדרך כלל, שעבוד הגוף הוא השעבוד המרכזי, ונכסיו של אדם משועבדים כי הם ערבים לגופו (ב"ב קעד ע"א). אמנם לאחר השמיטה, התורה אוסרת על המלוה לתבוע את הלוה, ומפקיעה את שעבוד הגוף. אבל שעבוד הנכסים קיים גם לאחר שאין שעבוד הגוף.

- המשנה ראשונה (שביעית י', ט) מחלק בין זכות הגביה של המלוה, למצות הפריעה של הלוה. למלוה אסור ליגוש, אך ללוה יש חובה לפרוע את ההלוואה, מדין פריעת בעל חוב מצוה (ב"ב קעד ע"א).

- הרב אשר וייס (מנחת אשר שביעית ט"ו, ג ד"ה ונראה) מציע לחלק בין זכות הגביה של המלוה, שמתבטלת, לבין עצם החוב על הלוה, שלא מתבטל. כך הוא גם מסביר את שיטת רש"י שראינו לעיל - אפשר לתלות את הלוה כדי שהוא יחזיר את החוב, שעדיין קיים. אך הלוה חייב לומר שהוא נותן את זה בתורת מתנה, כי אין למלוה זכות גביה.

בעל המשנה ראשונה מסביר שיש מצוה לפרוע את החוב. אמנם הסברנו לעיל למה לא מסתבר לומר שיש מצוה כאשר המשנה אומרת שרחנ"מ. לעומתו, ההסברים של התומים והמנחת אשר מתיישבים היטב עם הרעיון של "שעבוד נכסים חלש". עדיין יש חוב על הלוה, והנכסים שלו עדיין משועבדים למלוה. אבל המלוה כבר לא יכול לגבות אותם, ואין שעבוד הגוף שיאפשר לו לקחת את הנכסים המשועבדים. לכן חז"ל קבעו שמי שמחזיר חוב לאחר השביעית, וגורם לנכסים להגיע למי שהם אמורים להגיע - רחנ"מ.

אם כן, הראינו שרחנ"מ בא לפתור מצב של "שעבוד נכסים חלש", שנוצר מסתירה בין שני עקרונות הלכתיים. מצד אחד, התורה מצוה על האדם לא ליגוש לאחר השמיטה. מצד שני, החוב עדיין עומד בעינו, והכסף אמור להגיע לידי המלוה. לכן חכמים לא יכולים לחייב את הלוה להחזיר את החוב, אלא רק לעודד אותו לעשות כן, על ידי הקביעה שרחנ"מ.

המקיים את דברו

עיקר הדיון על קיום דברים נמצא בפרק רביעי של בבא מציעא. המשנה (מד ע"ב) קובעת שמטלטלין נקנים במשיכה, ולא על ידי מתן מעות. ובכל זאת, החוזר בו לאחר מתן מעות – מקבל קללת "מי שפרע". הגמרא דנה במשמעות של מתן מעות ללא משיכה, ובהקשר זה דנה גם ב"דברים" – מי שמבטיח למכור דבר לחבירו, לפני מתן מעות או משיכה. הגמרא מביאה את הברייתא הבאה:

והתניא [...] והנושא ונותן בדברים – לא קנה, והחוזר בו – אין רוח חכמים נוחה הימנו. ואמר רבא: אנו אין לנו אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו.

(ב"מ מז ע"ב – מח ע"א)

רש"י (שם ד"ה אנו) מסביר שבחזרה מדברים, אין קללת "מי שפרע", אלא רק "אין רוח חכמים נוחה הימנו". זה משלים את מה שראינו במשנה בשביעית, שמי שמקיים את דברו – רחנ"מ. הברייתא המובאת כאן מציגה את הצד השני, שמי שחוזר בו מדברים – אין רחנ"מ.

כדי להבין למה אין רוח חכמים נוחה ממי שלא עומד בדיבורו, צריך להבין מה המשמעות של חזרה מדברים. בהמשך הגמ' (מט ע"א), מובאת מחלוקת לגבי החוזר בו מדברים: ר' יוחנן אומר שהוא מחוסר אמונה, ורב אומר שהוא אינו מחוסר אמונה. הגמ' לא מבארת מהו מחוסר אמונה, אך הראשונים הניחו שזה קשור לעבירה על איסור, ונחלקו מהו האיסור: ההגהות מרכזי (כ"מ רמז תנא) אומר שיש איסור דאורייתא שנלמד מ"הין צדק" (ויקרא י"ט, לו) – שיהיה הן שלך צדק ולא של צדק. לעומתו, הרמב"ם (מכירה ז', ח) לא מזכיר מקור לאיסור, אלא כותב ש"ראוי לעמוד לו בדבורו", ואם הוא חוזר בו – "הרי זה ממחוסרי אמונה ואין רוח חכמים נוחה הימנו". משמע מדבריו שזהו איסור ללא מקור במקרא. כפי שהערנו לעיל, פחות מסתבר שיש איסור דאורייתא, אם חכמים הרגישו צורך לחזק את הדין עם רחנ"מ.

מה בדיוק הבעייתיות בחזרה מדברים? כלומר, מה נוצר בעקבות הדיבור, שבגללו יש איסור לחזור? ראשית, צריך לעמוד על ההיקף של "דברים": בגמ' (שם) מבואר שדעת ר' יוחנן מוגבלת למבטיח לתת מתנה מועטת, משום שבמקרה זה סמכא דעתיה של המקבל. הרשב"א (שם ד"ה הא דפריק) מבהיר שדברי ר' יוחנן נאמרו גם לגבי מי שמבטיח למכור משהו, משום שגם שם סמכא דעתיה של הלוקח. אם כן, ההבנה הפשוטה היא שהחוזר מדברים פוגע במקבל ההבטחה, שסומך על הדברים ומצפה שההבטחה תקויים. יש כאן שיקול מוסרי, שאדם צריך להימנע מלפגוע בחבירו, גם אם מדובר רק בחזרה מדברים. לפי הבנה זו, אין קשר בין רחנ"מ בקיום דברים לבין שאר המקרים של רחנ"מ. אך יש כיוון אחר שעולה באחרונים, בעקבות חילוק שנאמר בכמה ראשונים: בעל המאור (שם כט ע"ב) טוען בדעת ר' יוחנן, שאין איסור לחזור מדברים כאשר נשתנה השער (כלומר, המחיר של הדבר המובטח השתנה משעת ההבטחה).¹ הרשב"א (שם מט ע"א ד"ה

1. הריטב"א (כ"מ מט ע"א ד"ה ואידך) מציג חילוק דומה בדברי רב: החוזר בו אינו מחוסר אמונה רק

וכתב הר"ז) דוחה את ראיותיו של בעל המאור, ואומר שאין חילוק בין מקרה שבו נשתנה המחיר למקרה בו לא נשתנה המחיר, ובכל מקרה החוזר בו הוא מחוסר אמנה. בהסבר המחלוקת, הרב משה פיינשטיין (אג"מ חו"מ א', נח) הציע שאם הבעיה בחזרה היא דין באדם החוזר בו מדבריו, אז זה רק כאשר השער לא השתנה. אך כאשר נשתנה השער – הדברים שהאדם אמר כבר לא רלוונטיים, שכן המציאות השתנתה, ולכן אין עליו איסור לחזור בו. כדי להסביר את הדעה שיש איסור אף בנשתנה השער, הרב פיינשטיין העלה שנוצר קנין בחפץ, לענין להיות מחוסר אמנה. ממילא, אפילו אם נשתנה המחיר – אסור לחזור מהדברים, כי החפץ כבר שייך למקבל ברמה מסויימת, וזה לא מושפע משינוי המחיר.² אם כן, נראה שניתן להגדיר את היחס בין הדבר המובטח לבין המקבל כ"שעבוד נכסים חלש". הממון אמנם נמצא אצל המבטיח, אבל הוא אמור להיות אצל המקבל, אלא שאין למקבל דרך להוציא את הממון בב"ד.

יסוד זה, שדברים מייצרים "שעבוד נכסים חלש", יכול להסביר חידוש של הרא"ש. הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ק"ב סימן י) אומר שיש דין של מחוסרי אמנה רק במקום שבו יכול להיות קנין גמור – בדבר שישנו בעולם, ובדבר שיש בו ממש. אך המבטיח לתת או למכור דבר שלא בא לעולם, או דבר שאין בו ממש – אין דין של מחוסרי אמנה בחוזר בו. אם הבעיה בדברים היא חזרה מהדיבור ופגיעה בזולת, קשה להסביר למה זה מוגבל למקרים בהם יכול להיות קנין גמור. אך אם נאמר שדברים מייצרים מעין קניין בחפץ עצמו, לענין מחוסר אמנה – סביר שזה יהיה מוגבל למקרים בהם יכול להיות קניין ממש.

אם כן, הראינו שיתכן שדברים מייצרים זיקה בין המקבל לחפץ, אבל לא ברמה מספקת שהמקבל יוכל לגבות את החפץ מהנותן. במקרה זה, הנותן אמנם יכול לחזור בו מדבריו, אבל בכך הוא ימנע מהנכסים מלהגיע אל מי שהם משועבדים אליו. לכן, רוח חכמים נוחה ממי שעומד בדיבורו, ואינה נוחה ממי שחוזר בו מדיבורו.

המציאות הממונית החצויה הזאת נוצרה מסתירה בין החשיבות של הדיבור, לבין הצורך להתמודד עם המציאות. מצד אחד, התורה רואה חשיבות רבה בעמידה בדיבור – "מה תלמוד לומר הין צדק? [...] שיהא הן שלך צדק, ולא שלך צדק" (ב"מ מט ע"א).³ מצד שני, המערכת הקניינית של חז"ל מתבססת על מעשי קניין, כנראה משיקולים פרקטיים – אנשים בפועל לא עמדו בדיבור שלהם, וחז"ל רצו למנוע מצב שבו חפץ שייך לאחד אבל נמצא ברשותו של אחר. ניתן לראות תופעה דומה בדברי ר' יוחנן (ב"מ מז ע"ב), שאומר שמדאורייתא מעות קונות מטלטלין, אך חכמים תיקנו שרק משיכה תקנה, כדי שלא יוצר מצב שבו המוכר אומר לקונה "נשרפו חיטיך בעליה". המציאות שבה ממון נמצא אצל אחד ושייך לשני היא בעייתית, ולכן חכמים ביטלו קניין מעות, ואף קניין דברים. אמנם דברים עדיין מייצרים זיקה ממונית, ולכן רוח חכמים נוחה ממי שעומד בדיבורו.

2. כאשר נשתנה השער. אך אם לא נשתנה השער – רב מודה שהחוזר בו מדברים מחוסר אמנה.
3. הרב ז'ולטי (שו"ת משנת יעב"ח חו"מ לג) הקצין את הרעיון שדיבור משפיע על החפץ, וטען שנוצר קניין על החפץ בגלל הדיבור, אלא שנותן המתנה יכול לחזור בו.
גם אם לא נקבל את דעת המרדכי, שלמד מכאן איסור ממש, בודאי שיש כאן ערך של התורה.

כותב נכסיו לאחרים

התורה (במדבר כ"ז, ח-יא) קובעת שכאשר אדם מת, בניו או קרוביו יורשים אותו. על כך המשנה (ב"ב ח', ה) אומרת שאדם יכול לתת בתורת מתנה את כל נכסיו לאחרים, אך אין רוח חכמים נוחה הימנו. ההבנה הפשוטה בירושה היא שאין לבני המת שום קניין בגוף הנכסים. לכן, הבעיה בכתיבת כל הנכסים לאחרים לא נובעת מפגיעה ממונית ביורשים. כך נראה מהטור (חו"מ רפב), שאומר שזה יגרום לבנים לבא לידי קנאה, ובשם אביו הרא"ש הוא מביא שהבעיה היא שהאב הולך בחוקות הגוים.

אמנם, ניתן להציע שהבעיה בכתיבת נכסיו לאחרים היא בעלת אופי ממוני. ר' ישמעאל בן חכמון⁴ (ב"ב קלג ע"ב ד"ה מתניתין) אומר שהאב מעביר נחלה מבעליה. בדומה, המאירי (שם ד"ה לא סוף) אומר שהבנים כעין מוחזקים בנכסי אביהם. ואולי זוהי כוונת הרשב"ם (שם ד"ה אין), כאשר הוא אומר שאין רוח חכמים נוחה משום שהאדם עוקר נחלה דאורייתא – לא רק שהאב מונע קיום דין תורה, הוא בצורה אקטיבית עוקר את הפוטנציאל לקיום הדין. לפי טענתנו, לבנים יש זיקה אל הנכסים, יש "שעבוד נכסים חלש", אלא שאין להם דרך למנוע מאביהם לתת את הנכסים במתנה בעודו בחיים.

ניתן למצוא כמה ביטויים ל"שעבוד נכסים חלש" של הבנים, בדברי הראשונים. הגמ' בכתובות (פג ע"א) דנה ביכולת של בעל "להסתלק" מנכסי אשתו – כלומר, למנוע מעצמו לקבל זכויות על נכסיה – על ידי כתיבת "דין ודברים אין לי בנכסיך" בעודה ארוסה. הרמב"ן (שם ד"ה ופי') מבאר שדין בעל בנכסי אשתו שונה מדין בן בנכסי אביו – בן לא יכול להסתלק מנכסי אביו, אע"פ שהוא עוד לא ירש אותם. הרמב"ן מסביר שכיון שהבן ראוי לרשת את אביו, אז זה כאילו הוא זוכה בנכסיו, וממילא הוא לא יכול להסתלק מהם. לכן אם הוא לא רוצה לקבל אותם, הוא צריך ממש להקנות אותם בלשון מתנה (דבר שהוא לא יכול לעשות כל עוד הוא לא יורש אותם). הר"ן (שם ד"ה אמרי) מביא הסבר דומה, אלא שהוא אומר שזה "כאילו" הבן זוכה בנכסי אביו, ולכן לא יכול להסתלק. השערי יושר (שער ה' פרק י"א סימן רמג-רמד) מסביר שכח הזכות לרשת קיים מרגע לידת היורש, ולא מרגע מיתת המוריש. הדין של ירושה כבר קיים, ולכן לא ניתן להסתלק ממנו. כלומר יש ליורש זיקה לחפץ כבר מחיים, וכך יש מצב של "שעבוד נכסים חלש".

דין נוסף שמתבאר לפי הבנה זו היא שיטת ר"ת (תוס' כתובות צא: ד"ה דזבנה) במכירת נכסי ירושה. הגמ' בב"מ (טז ע"א) אומרת שאדם לא יכול למכור נכסים שהוא עתיד לרשת. ר"ת סובר שדין זה הוא רק בסתם. אבל במפרש "שדה זו", השדה קנוי, אפילו למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ניתן לומר שהחידוש של ר"ת הוא בדיני דבר שלא בא לעולם, שאם הדבר אמור להגיע אל האדם – זה נחשב דבר שבא לעולם. וכך מסביר הרא"ש (כתובות י', ו), שהדין של ר"ת מבוסס על כך שהירושה תבוא מאליה. כאמור, הסבר זה נוטה לרעיון שזהו חידוש בדיני דבשלב"ל.⁵ אמנם נראה שיש כאן

4. חכם מצרי מתקופת הראשונים, בתחילת האלף השישי.

5. וכך כתב הסמע (חו"מ ריא, ב).

גם חידוש מסוים בהלכות ירושה, שתהליך הירושה לא מתחיל רק לאחר המות, אלא כבר לפני המות יש ליורש זכות בנכסים. זה מה שמאפשר ליורש למכור את הנכסים עוד לפני שהוא יורש אותם.

הרב אהרן ליכטנשטיין הביא ראיה נוספת לרעיון זה מדברי התוס' בב"ק (קט ע"א ד"ה ב"ח). המשנה בב"ק (קח ע"ב) אומרת שאם אדם נודר שבנו לא יהנה מנכסיו בחייו ובמותו – הבן לא יורש את אביו. אך אם אין לבן נכסים – הבן יכול ללוות, ובעלי חוב יפרעו מנכסי הירושה (על פי העקרון שפריעת חוב אינה הנאה). תוס' מחדשים שהבן יכול ללוות אף בחייו של אביו. חידוש זה מניח שיש לבן רמה כלשהי של קניין בנכסים שהוא עומד לרשת, אף בחיי אביו. בדומה, רעק"א (כתובות פג ע"א ד"ה דא"ר כהנא) אומר בשיטת הרמב"ן שבן יכול למחול על חוב שחייבים לאביו, והמחילה תחול לאחר שהוא יירש את הנכסים, כי כבר מחיים הבן הוא כמוחזק בנכסים.

אם כן, הראינו שיש לבנים זיקה לנכסי אביהם בעודו בחיים, אך אביהם עדיין יכול לחלק את נכסיו לכל אדם שירצה. המציאות הממונית החצויה הזאת נובעת ממתח מובנה במצות ירושה. מצד אחד, החינוך מסביר שמצות ירושה לא נועדה להגביל את האדם:

הא-ל ברוך הוא לא רצה להוציא נכסי האדם מרשותו שלא לעשות מהם כל חפצו בשביל יורשו כל עוד נשמתו בו כמו שיחשבו חכמי האומות, אבל הודיענו שזכות היורש קשור בנכסי מוריש [...]

(חינוך מצוה ת)

ומצד שני, הרמב"ם עומד על החשיבות של השארת נכסים ליורשים:

והיא מידה נעלה, כלומר שלא ימנע האדם טוב מן הזכאי לו, וכיון שהוא הולך למות אל תהי עינו צרה ביורשו ואל יפזר ממונו, אלא יניחהו ליותר זכאי מבני אדם בו, והוא הקרוב קרוב יותר [...] ומידה זו מאמצת אותה ומקפדת עליה תורת האמת הזו מאד, כלומר העדפת הקרובים וההתאגדות עמהם.

(מורה נבוכים חלק ג' פרק מב)

מתוך המתח הזה נולד מצב של "שעבוד נכסים חלש". ממילא, חז"ל קבעו שהכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו – אין רחנ"מ.

גר שנתגיירו בניו עמו

הסוגיה על ירושת גר מופיעה בגמ' בקידושין (יז ע"ב): רבא קובע שגוי יורש את אביו הגוי מדאורייתא, גר יורש את אביו הגוי מדרבנן, וגר גוי אינם יורשים את אביהם הגר כלל. הגמ' מוכיחה שגוי וגר לא יורשים את אביהם הגר מבריייתא, ומקשה שזה סותר את המשנה בשביעית:

עובד כוכבים את הגר וגר את הגר – אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים,

דתניא: לוח מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו - לא יחזיר לבניו, ואם החזיר - אין רוח חכמים נוחה הימנו. והתנן: רוח חכמים נוחה הימנו! לא קשיא: כאן שהורתו ולידתו שלא בקדושה, וכאן שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה.

(קידושין יז ע"ב)

הגמ' מתרצת שיש לחלק בין מקרה שהורתו ולידתו שלא בקדושה (כלומר, אמו נתעברה וילדה בעודה גויה), ובין מקרה שבו הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה (כלומר, אמו נתעברה בגויותה אבל הולידה לאחר שהתגיירה). אך לא ברור מלשון הגמרא האם רחנ"מ במקרה שלידתו שלא בקדושה, או במקרה שלידתו בקדושה. ממילא, נחלקו הראשונים בפירוש הגמרא.

אולם, הטעמים המובאים בראשונים לכך שרחנ"מ או אין רחנ"מ כאשר מחזיר את החוב לגר - הם חששות דרבנן. לדוגמא, הרמב"ן (שם ד"ה ואחרים) אומר שכאשר לידתו שלא בקדושה, רחנ"מ, כי חוששים שמא הגר יחזור לסורו אם לא יקבל את ההלוואה בחזרה. וכאשר לידתו בקדושה, אין רחנ"מ, כי מחזיר החוב גורם לאנשים לחשוב שהגר הוא יהודי גמור (שנולד יהודי). הר"ן (ז ע"ב ברפי הרי"ף ד"ה כאן שהורתו) מפרש הפוך, שכאשר לידתו בקדושה, רחנ"מ, כי הוא באמת מתחלף בישראל גמור. אבל כאשר לידתו שלא בקדושה, אין רחנ"מ, כי הוא משווה את הגר לישראל גמור.⁶ בניגוד להסברים אלו, ברצוננו לטעון שרחנ"מ נובעת מזיקה ממונית, ולשם כך נעמיק בדיני ירושה של גוי וגר.

ישראל יורש את אביו ישראל, וגוי יורש את אביו הגוי.⁷ לכן, צריך להניח שמשהו בתהליך הגירות מונע מגר לרשת את אביו הגוי מדאורייתא. נראה שהדבר נתון במחלוקת ראשונים:

המשנה בכבודות (מו ע"א) אומרת שאם אשה נתגיירה מעוברת - העובר לא נחשב בכור לנחלה. רש"י שם (ד"ה נתגיירה) מסביר שמדובר במקרה שגם האב התגייר, אך מכיון שהורתו של הבן היתה שלא בקדושה, הוא אינו בר נחלה, כי אפקריה רחמנא לזרעיה של גוים. תוס' שם (ד"ה נתגיירה)⁸ טוענים שטעם זה אינו רלוונטי לעניין נחלה. לכן הם מסבירים שהבן אינו יורש משום שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולכן הוא מאבד את היחוס שלו לאביו. אם כן, יש כאן שתי מחלוקות בין רש"י לתוס' - האם אפקריה

6. יש מקום לעיין מה בדיוק החילוק בין המקרים, ומה עומד ביסוד המחלוקת בין הראשונים, אך אין זה מעניינינו.

7. האחרונים חקרו בגדר ירושה האם הוא משום ברא כרעא דאבוה, או משום קירבה (עיין, לדוגמא, בצפנת פענח קונטרס השלמה, השלמה א' ד"ה וכוז מדוייק). יש אחרונים שטענו שאצל גויים שייך רק הצד הראשון (הרב אשר וייס, "ירושת הבן והבת", באתר "מנחת אשר"), או רק הצד השני (צפנת פענח מתנות עניים ג', טז). אך בכל מקרה, יש לגויים ירושה, גם אם היא לא זהה לירושה של ישראל (עיין רמב"ם נחלות ו', ט). אנו נניח לצורך הפשטות שירושה מתבססת על כך שהבן הוא בנו של אביו במציאות.

8. על פי ההגהות של הצאן קדושים.

רחמנא לזרעיה מונע ירושה, והאם בן שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה נחשב כגר שנתגייר. נבאר את כל אחת מהמחלוקות.

הגמ' ביבמות (צח ע"א) קובעת שאין לגרים איסורי עריות מצד האב (כגון שני אחים גוים שהתגיירו, אין בהם איסור אשת אח), כי התורה הפקירה את זרעם, והיא לומדת זאת מהפסוק "בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם" (יחזקאל כ"ג, כ). אמנם, ראינו בגמ' בקידושין שגוי יורש את אביו הגוי מדאורייתא. בנוסף, הגמ' ביבמות (סב ע"א) לומדת שגוי מתייחס אחר אביו הגוי. איך זה מסתדר עם כך שרחמנא אפקריה לזרעיה? הרמב"ן (שם ד"ה ודכולי עלמא) מסביר שיש גזירת הכתוב מיוחדת לעניין יחוס וירושה של גויים, אע"פ שרחמנא אפקריה לזרעיה. נראה שהתוס' סוברים כמו הרמב"ן, ולכן אפקריה רחמנא לזרעיה לא משפיע על ירושה של גר. אמנם ראינו שרש"י סובר שאפקריה רחמנא לזרעיה מונע ירושה של גר. לשיטתו, נראה שהתורה לא הפקירה את זרעו של גוי כאשר הזרע הוא גוי, אלא רק לאחר שהתגייר. כלומר, התורה מתנגדת לכך שיהיה ליהודי אבא שהוא גוי, והפקירה את הזרע היהודי של הגוי. ממילא, אין לגר דין עריות מצד אביו הגוי, וגם אין ירושה. אבל בעודו גוי, הוא מתייחס אחר אביו ויורש אותו.⁹

כאמור, תוס' מניחים שכאשר אשה מעוברת מתגיירת, חל על העובר דין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. רש"י ביבמות (צח ע"א ד"ה הא דאמור) חולק על הנחה זו – הוא מביא בן שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה כדוגמא למקרה שבו אין דין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. בהסבר הדברים, האחרונים¹⁰ העלו שעובר לא עובר תהליך של גירות, אלא הופך ליהודי אגב אמו, וממילא אין בו דין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. אם כן, מובן למה רש"י אומר שבגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אין דין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. אמנם העובדה שהעובר הופך ליהודי אגב אמו לא משפיע על הדין של אפקריה רחמנא לזרעיה, ולכן לדעת רש"י זוהי הסיבה שהגר לא יורש את אביו הגוי.

כעת, במקרה שאשה מעוברת מתגיירת, מה קורה כאשר גם האב מתגייר? לשיטת רש"י, לכאורה כבר אין סיבה שהגר לא יירש את אביו הגר. הרי אין בעיה של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, שכן הבן התגייר בעודו עובר במעי אמו.¹¹ ומצד אפקריה

9. וכך הסביר ר' שמואל רוזובסקי את שיטת רש"י (חידושי ר' שמואל יבמות י"ב, ד ד"ה ובפשוטו).

10. חידושי ר' שמואל כתובות י"א, ג בשם הגרי"ז בשם הגר"ח; חידושי ר' שמעון שקופ כתובות סימן כא; חזו"א אבן העזר ד', ט.

11. היה מקום לומר שיש בעיה של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי מצד האבא שהתגייר. אבל מפורש ברש"י (בכורות מו ע"א ד"ה נתגיירה) שגם כאשר האב מתגייר, הדבר היחיד שמונע ירושה הוא אפקריה רחמנא לזרעיה. כנראה שבגלל שהאב התגייר לפני שהעובר נולד, עדיין אין יחוס בין האב לעובר, ולכן תהליך הגיור לא משפיע עליו. לכן, כאשר הבן נולד – הוא מתייחס אחר אביו הגר. (הרב דוד לבנון (במאמר "מעוברת שהתגיירה", אורחות 45, תשנ"ז) הביא בשם הר"ן את דעת רבינו דוד, שלעובר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה יהיה דין אחוה מן האב כלפי אחיו שהתגייר לפני שנולד. ההסבר לכך דומה לדברינו, שכאשר העובר נולד, אחיו כבר היה יהודי, ולכן יכול להיווצר יחס ואיסור ערוה

רחמנא לזרעיה, הרי לעיל הסברנו בדעת רש"י שטעם הדין הוא שהתורה מתנגדת לכך שיהודי יירש גוי. אך כאשר גם האב מתגייר, טעם זה אינו רלוונטי. אם כן, גר בן גר הוא בנו של אביו במציאות, ובהעדר סיבה שהתורה תתנגד לירושה, הבן אמור לרשת את אביו.¹² ובכל זאת, מפורש בגמרא שגם במקרה זה הבן לא יורש את אביו, משום שאפקריה רחמנא לזרעיה (לפי רש"י). ניתן להציע שבגלל שהיה רגע שבו הבן היה יהודי, אך האב היה עדיין גוי, אז חל הדין של אפקריה רחמנא לזרעיה. ולכן גם לאחר שהאב התגייר, וטעם הדין כבר לא רלוונטי - הבן כבר איבד את הזכות שלו לרשת את אביו.

על פי הניתוח דלעיל בשיטת רש"י, ניתן להסביר את החילוק של הגמ' בקידושין בין גר שלידתו בקדושה לבין גר שלידתו שלא בקדושה: במקרה שלידתו בקדושה, אין דין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ההלכה היחידה שיכולה למנוע את ירושת הגר היא אפקריה רחמנא לזרעיה. אמנם, הסברנו שהלכה זו מבוססת על הרעיון שגוי לא אמור להיות אביו של יהודי. במקרה שבו גם האב התגייר, לכאורה הטעם כבר אינו רלוונטי. אלא שדין ירושה כבר פקע בשלב שבו האם והעובר נתגיירו, והאב עוד לא התגייר, משום שאפקריה רחמנא לזרעיה. אם כן, יש לבן זיקה לנכסי אביו, שכן במציאות הוא בנו ואמור לרשת אותו.¹³ אבל בפועל הוא לא יורש, ואין לבן דרך לגבות את ההלוואות של אביו. לכן יש כאן מצב של "שעבוד נכסים חלש", וחכמים קבעו שרוחם נוחה ממי שמחזיר הלוואה לגר שנתגיירו בניו עמו.¹⁴

אמנם, בגר שלידתו אינה בקדושה, רש"י בקידושין (יז ע"ב ד"ה כי לא) אומר שיש דין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ממילא, הוא לא מתיחס אחר אביו, ולא אמור לרשת אותו. אם כן, מובן למה אין דרישה מצד חכמים להחזיר את חובות האב לבן. אבל למה

בניהם. אמנם לא מצאתי דעה זו בדברי רבינו דוד המוכאים בר"ן).

12. כך עולה מדברי הצפנת פענח (תניינא יסודי התורה ו', ב): "ובשיטת הרי"ף ז"ל ב"ב דקמ"ט דאין מתנת שכ"מ מועלת לגר שיש לו בן שהורתו שלא בקדושה מחמת דכיון דבאמת הוא בן רק שהתורה מיעטה אותו מירושה". וכן הציע הרב אביעד קורצטג ("הנולד מאם פונקדאית - יחוסו וקירבתו", עטרת שלמה ד', עמ' קפב): "אע"פ דכל גוי שנתגייר הוא או אביו פקע קירבתו לאביו, וממילא אינו יורשו. מ"מ אמינא דזה שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה דיירשנו. דאם נדון שיפקע הדין יורש משום דגר שנתגייר כקטן שנולד בין נתגייר הוא בין נתגייר אביו י"ל דעובר שאני דהגם שנתגיירו עדין הוא זרע שלו ושפיר יש לדון בו מצד ירושת עובר. ואם נדון רחמנא אפקריה לזרעיה ואינו חשיב אביו י"ל דאע"פ שאין לו קירבת אב ורחמנא אפקריה לזרעיה אפשר וכ"ז גבי קירבת עריות. אבל גבי ירושה הואיל ובמציאות הוא זרע שלו מדין זה נדון בו פר' ירושת אב".

13. לרעיון שיש קשר בין גר לאביו הגר יש מקבילה בסוגית של פרו ורבו - הרמב"ם (אישות ט"ו, ו) סובר שגוי מקיים מצות פרו ורבו דווקא כאשר נתגיירו בניו עמו. סביר להניח שקיום המצוה נובע מהקשר בין האב לבניו (ועיין במעשה רוקח שם).

14. הצפנת פענח (בהערה הקודמת) הביא נפק"מ לזיקה הממונית הזאת, אבל בגלל המורכבות של הדין לא הבאנו אותו.

הגמרא אומרת שאין רוח חכמים נוחה ממי שמחזיר לבן? לפי טענתנו, רק כאשר אדם מונע נתינה של "שעבוד נכסים חלש" - אין רחנ"מ. אך לכאורה, במקרה הזה האדם שמחזיר הלוואה לגר שנתגיירו בניו עמו לא עושה דבר רע. ובלשון הר"ן (שם ז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה כאן שהורטו), "ולמה קשה להם אם הוא רוצה ליוזק בנכסיו אף על פי שאינו חייב". המאירי (שם ד"ה מעתה) מתרץ שהמחזיר את החוב - מונע ירושה מהבנים שלו. בכך שהוא נותן כסף למי שלא מגיע לו כסף, הוא גורם לכך שילדיו לא יירשו את הכסף הזה. כלומר, יש כאן מקרה של מניח את בניו, וכבר הסברנו לעיל למה אין רחנ"מ. תירוץ אחר מתבסס על רש"י (שם ד"ה אין), שמסביר שהמושג "אין רוח חכמים נוחה ממנו" במקרה זה לא מתפרש כהתנגדות של חכמים, אלא כהעדר דרישה של חכמים. כלומר, חכמים לא הצריכו את האדם להחזיר חוב במקרה זה, ולכן האדם לא זוכה לרחנ"מ כאשר הוא עושה כן.

אם כן, הראינו כי במקרה של גר שנתגיירו בניו עמו, אם הורתו של הבן שלא בקדושה ולידתו בקדושה, אז הוא מתיחס אחר אביו ואמור לרשת אותו. אך הבן לא יורש בפועל, כי אפקריה רחמנא לזרעיה. אמנם עדיין נשאר זיקה אל נכסי האב, ולכן מכיון שלאחר גיור האב הדין של אפקריה רחמנא לזרעיה כבר לא אמור להיות רלוונטי - רוח חכמים מעודדת את הבעל חוב להחזיר את החוב לבן. לעומת זאת, כאשר לידתו של הבן שלא בקדושה, הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי מנתק בין האב לבן. לכן הבן לא אמור לרשת, ורוח חכמים לא מעודדת את הבעל חוב להחזיר את החוב, ואולי אפילו מתנגדת לכך.

עוד הופעות של רוח חכמים

סקרנו את ארבעת המופעים של רחנ"מ במשניות, וניסינו להסביר בכל מקרה איך יש "שעבוד נכסים חלש", שבגללו חכמים רוצים שהאדם יתן את הנכסים למי שהם משועבדים לו.

המושג רחנ"מ מובא בגמרא בב"ק (צד ע"ב) בהקשר נוסף: "הגזלנין ומלווי ברבית שהחזירו - אין מקבלין מהן, והמקבל מהן - אין רוח חכמים נוחה הימנו". רש"י שם מפרש (ד"ה אין רוח) ש"אין רוח חכמה וחסידות בקרבן". לעומתו, הרמב"ן (קידושין יז ע"ב ד"ה ותמהני) מפרש את הביטוי שם כהתנגדות של חכמים למעשיו. לפי פירוש רש"י, אין לביטוי רחנ"מ בסוגיה שם קשר לביטוי בו אנו עוסקים, וממילא אין לנו הכרח להסביר למה קיים במקרה זה מצב של "שעבוד נכסים חלש".¹⁵ לפיו, הבעיה

15. ניתן להציע שאף דין זה מתישב בתוך המהלך שלנו, אם נניח שמדובר רק בגזילה שהגזלן קנה ע"י שינוי, ורק בנגזל שרוצה לעשות תשובה. לכן, הממון באמת נמצא כבעלות של הגזלן, אלא שכדי לקיים מצות השבה, הוא צריך להצהיר שהוא רוצה להשיב את הגזילה. הנגזל לא אמור לקבל את הגזילה, משום שהיא כבר לא שלו (הסבר דומה מופיע בשטמ"ק בב"ק שם בשם הרמ"ה). כך נוצר מצב שהגזלן מוציא את הגזילה מתחת ידו, ומציע אותה לנגזל, אבל עקרונית היא לא אמורה לצאת מרשותו. מעין "שעבוד נכסים חלש". לכן, אין רוח חכמים נוחה ממי שמקבל גזילה במקרה זה. ניתן להציע מהלך דומה לגבי מחזירי ריבית.

במקבל הוא שהוא מונע מהגזלן והמלוה בריבית לעשות תשובה, וההימנעות מקבלה הוא בגדר מידת חסידות. יתכן שלעיני רש"י עמד הגרסה שמצויה בכתב יד מינכן - "אין רוח חכמה נוחה הימנו".¹⁶ ממילא, אין לביטוי זה קשר לדיון שלנו, והפירוש של רש"י מדוייק. וכן התוס' יו"ט (אבות ג', י) מעיר שיתכן שפירוש זה מתאים לגרסה של "חכמה" ולא "חכמים".

יש עוד הופעה של "רוח חכמים", שלא קשורה לנושא שלנו. בגמרא בשבת (קכא ע"ב) נאמר שאין רוח חכמים נוחה מהחסידים. הגמ' שם לא עוסקת במעשה מסוים, אלא על קבוצת אנשים, ולכן אין לה קשר לעניינינו.

המשמעות של רוח חכמים

על אף שטרחנו להסביר את הלכידות של המושג רחנ"מ, לא מוכרח שיהיו נפקא מינות משותפות בין המקרים. כפי שהראינו, בכל מקרה העקרונות והמתחים מאוד שונים. לכן, אם דין מסוים מתקיים במקרה אחד של רחנ"מ, אין בכך ראייה שדין זה מתקיים במקרה אחר של רחנ"מ. לדוגמא, לגבי המחזיר חוב לאחזר השביעית, ראינו שהמלוה יכול לתלות את הלוה עד שיתן לו בתורת מתנה. אך ברור שכן לא יכול לתלות את אביו עד שהאב ימנע מלכתוב את נכסיו לאחרים.

נראה שרחנ"מ דומה למושגים כמו "לפנים משורת הדין", או "ועשית הישר והטוב", שגם מופיעים בכמה הקשרים שונים בש"ס. מושגים אלו כוללים כמה מקרים שיש ביניהם מכנה משותף, שבגללו חכמים יצרו חיוב מוסרי מסוים. אך אין זה אומר שפרטי הדין זהים בכל מצב. אם כן, גם לגבי רחנ"מ - הצבענו על היסוד שמאגד את ארבעת המקרים, אבל הנפקא מינה שלה הוא מוסרי, ולא הלכתי.¹⁷

ובכל זאת, נראה שהיסוד של "שעבוד נכסים חלש" כן מייצר נפקא מינה: יש סימטריה בין רחנ"מ לאין רחנ"מ. כלומר, בכל מקרה שבו רחנ"מ, זה נובע מכך שהאדם דואג לנתינת ממון שנמצא במצב של "שעבוד נכסים חלש". ממילא, מי שנמנע מנתינת ממון זה - אין רחנ"מ. וכן להפך, אם במקרה מסוים אין רחנ"מ - הרי שזה נובע מחוסר נתינה של נכסים עם "שעבוד נכסים חלש". ולכן מי שכן יתן אותם - רחנ"מ. סימטריה זו מפורשת בגמרא לגבי המקיים את דברו, שרחנ"מ, אך החוזר בו, אין רחנ"מ. ואכן, הרמב"ן (קידושין יז ע"ב ד"ה לא קשיא) טוען שסימטריה זו מתקיימת בכל המקרים של רחנ"מ. אולם, לפי הדעות שרחנ"מ נובע משיקולים מוסריים או חברתיים,

16. כך הציע הרב יהודה שביב, במאמר "לארבע רוחות לכי הרוח - למשמעות ביטוי רוח חכמים נוחה", באתר "תורת הר עציון".

17. הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ, בספרו "ההלכה כוחה ותפקידה" (עמ' 100-88), דן ביחס שבין "ועשית הישר והטוב", לפנים משורת הדין, רחנ"מ ומידת חסידות. הוא קובע שהמושגים האלו מתייחסים למקרים בהם דין התורה, הגם שהוא צודק, לוקה באיכותו המוסרית. בניתוח של כל מושג, הוא מניח שיש יסוד מוסרי משותף לכל המקרים הכלולים במושג, ולא יסוד למדני. כך גם אנו הנחנו (אמנם ההסבר שלו לרחנ"מ שונה מההסבר שלנו).

יתכן שבמקרה מסוים יש שיקול מוסרי לתת ממון, אך הנמנע מכך לא עושה שום דבר רע, ולא נאמר עליו שאין רחנ"מ. וכך טוען הר"ש (שביעית י', ט): אמנם הכותב נכסיו לאחריים ומניח את בניו – אין רחנ"מ, אבל המניח את נכסיו לבניו – לא זוכה לרחנ"מ.¹⁸ לא ברור למה נבחר הביטוי "רוח חכמים נוחה ממנו" כדי לומר שיש צו מוסרי במקרה של "שעבוד נכסים חלש". יתכן שהתפקיד של חכמים הוא להתאים את הלכות התורה למציאות המשתנה, ולפתור סתירות בין עקרונות הלכתיים. במקרים של רחנ"מ, לא היה בידם להכריע את הדין לטובת מי שהנכסים משועבדים אליו. אך מי שבכל זאת נותן את הנכסים למי שהם אמורים להגיע אליו, מקיים בזה את הרצון ואת השאיפה של חכמים.

סיכום

המשנה משתמשת בביטוי רחנ"מ בארבעה הקשרים. טענו שהיסוד המשותף לכולם הוא מציאות ממונית חצויה, שכינינו "שעבוד נכסים חלש", בו יש לאדם זיקה לנכסים, אך אין לו יכולת לתבוע אותם. הדגמנו את הטענה בכל מקרה:

- במחזיר חוב לאחר השביעית, יש חוב על הלואה, ונכסיו משועבדים למלוה, אבל אין למלוה יכולת לגבות את החוב.
- במקיים את דברו, נוצר קניין ברמה נמוכה על הממון המובטח, אך עדיין יש לנותן אפשרות לחזור בו.
- במניח את בניו, לבנים יש כעין חזקה בנכסי אביהם, ובכל זאת האב יכול לתת אותם במתנה למי שירצה.
- לבסוף, בגר שנתגיירו בניו עמו, הבנים הם במציאות זרעו של האב, אך התורה הפקיעה את הירושה, אע"פ שהסיבה להפקעה כבר לא קיימת.

לסיום, הרחבנו קצת לגבי המשמעות של רחנ"מ, ולגבי ההשלכות של ההסבר המוצע למושג.

18. הראנ"ח (ש"ת ראנ"ח קיה) מוכיח שיש סימטריה בין רחנ"מ לאין רחנ"מ, וטוען שבכל מקרה שאין רחנ"מ, יש איסור לעשות כן. (לגבי ירושה, השדי חמד (מערכת ל כלל ג) מתווכח עם בעל האגודת אוזב האם יש איסור או לא). יתכן שכוונתו שרחנ"מ נאמר על מקרים בהם יש כבר איסור קיים. אבל יותר מסתבר שהאיסור שהוא מדבר עליו נגזר מאין רחנ"מ. כלומר, יש איסור לגרום לכך שיהיה לחכמים חרון אף עליך. אם כן, יש כאן עוד נפק"מ למושג של רחנ"מ.

תגלחת בין שתי תקופות נזירות

מבוא¹

בנזירות ישנו מצב בו אדם נודר על עצמו מספר נזירויות. מהבנה פשוטה של המקורות בעניין זה, נוצרת בעיה הנוגעת למצוות הגילוח המוטלת על נזיר בסוף ימי נזירותו, כשמגיעים למצב בו איננו מוצאים אף חלון זמן בו הוא יוכל לגלח בין שתי תקופות הנזירות. ננסה לדון בבעיה זו.

בתחילה, נסקור את מצוות הנזיר הנוגעות לסוגייה. לאחר מכן נפרט את הבעיה הנ"ל, שמוכאת על ידי המנחת חינוך. נציג שתי אפשרויות פתרון לבעיה, של המנחת חינוך עצמו ושל ר' יצחק הוטנר, ואת הדחקים בכל אחת מהן. בסופו של דבר נציג הכנה נוספת של דברי הגמרא ודברי הרמב"ם, שתפתור את הבעיות מעיקרן.

א. מצוות הנזיר

פרק ו' בספר במדבר עוסק בדיני אדם המקבל על עצמו נדר נזירות, ומוטלות עליו מספר מצוות - עשים ולאווים, שחלקן חלות תוך כדי תקופת הנזירות, וחלקן בסופה. נתמקד במצוות הרלוונטיות לדיוננו:

א. שלא יגלח הנזיר שערו. מצווה זו נלמדת מהפסוק: "כל ימי נדר נזרו תערו לא יעבור על ראשו" (במדבר ו, ה), ובה מצווה הנזיר לא להסתפר כלל.

ב. גידול שער נזיר. מצווה זו נלמדת מהפסוק: "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו" (שם), ובה מצווה הנזיר לגדל את שערו כל ימי נזרו, והיא המקבילה בעשה למצוות הלא-תעשה הקודמת.

ג. מצוות גילוח הנזיר והבאת קורבנותיו. מצווה זו נלמדת מהפסוק: "וזאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו [...] וגלח הנזיר פתח אוהל מועד [...]". (במדבר ו, יג-כ), ובה מצווה הנזיר להביא קורבנות (חטאת, עולה ושלמים) ולהתגלח בסיום ימי נזרו.

על פי הבנת הרמב"ם את המשנה (מה, א), העוסקת בסדר תגלחת הטהרה של נזיר בסוף ימי נזירותו, הוא פוסק את סדר הקורבנות כך (ה, ב): קודם החטאת, לאחריה העולה, ולבסוף יקריב את השלמים. הוא מוסיף שהגילוח יהיה לאחר הקרבת קורבן השלמים².

1. במאמר זה, הפניות סתמיות לגמרא מפנות למסכת נזיר, הפניות סתמיות לרמב"ם מפנות להלכות נזירות.

2. נחלקו הלחם משנה והכסף משנה איך הרמב"ם למד במשנה, וכמי מהתנאים פסק, אך אין זה מענייננו במאמר.

בהמשך הפרק (שם, ה) כותב הרמב"ם שלאחר זריקת הדמים, הנזיר מותר בתגלחת, שתיית יין והיטמאות למתים, כשמצוות התגלחת אמנם מצווה אך אינה מעכבת להיתיר את שאר האיסורים.

ב. תקופות נזירות מרובות

אחד הנושאים בהם מסכת נזיר עוסקת (בעיקר בפרקים ראשון ושלישי), הוא מקרה בו אדם מקבל על עצמו מספר נזירויות, ובמקרה כזה לאחר שהאדם מסיים תקופת נזירות אחת, הוא מתחיל אחת אחרת. הרמב"ם עוסק בעניינים אלו בעיקר בפרק ג' בהלכות נזירות, כשבסוף הלכה יח, שעוסקת באדם שנדר נזירויות 'כשער ראשו' או 'כחול הים' (מספר אסטרונומי של נזירויות), הוא כותב: "ובכל תגלחת ותגלחת אינו שותה ביין ולא מיטמא למתים, ואם שתה או נטמא אפילו ביום התגלחת הרי זה לוקה".

הכסף משנה מפרש שם: "פשוט הוא שהרי אין שום דבר שיכדיל בין נזירות לנזירות לשיהיה מותר ביין או להיטמא למתים". כלומר לדעתו פשוט שלא יהיה מותר לנזיר כלל לשתות יין או להיטמא, מכיוון שאין גבול ברור בין שתי תקופות הנזירות.

ג. קריאת המנחת חינוך ברמב"ם, והבעיה היוצאת מקריאתו

הרמב"ם, בסוף הלכה יח, שדנה בענייני הנודר נזירות 'כשער ראשו' כותב כך: "יגלח כל שלשים יום ויתחיל למנות נזירות שניה שלשים יום ויגלח". המנחת חינוך מבין בדברי הכסף משנה (שם), שהרמב"ם מדבר על כל מקרה בו אדם נדר יותר מנזירות אחת, ודברים אלו מובאים כעין סיכום לכלל מקרי הפרק, שעוסק בנזירויות מרובות. קריאה זו ברמב"ם גורמת לו לתמוה:

והנה אם כי זה פשוט לדעת רבינו הכסף משנה אני בעניות דעתי איני מבין דבר זה. דהנה אנן קי"ל ומבואר ברמב"ם פ"ח ויתבאר בעזה"י לקמן דנזיר המביא קרבנותיו כיון שנזרק עליו אחד מן הדמים הותר לשתות יין.

(מנחת חינוך, מצווה שסח אות ז)

המנחת חינוך מבין בכירור מלשון הרמב"ם, שזריקת הדמים היא הרגע בו מסתיימת הנזירות:

הרי זה מקריב קרבנותיו וישתה וייטמא ואם הביא קרבנותיו ולא גילח ראשו אין התגלחת מעכבת אלא שותה ומיטמא לערב שמשיזרק עליו אחד מן הדמים הותר.

(ח, ה)

והרי את השער ניתן לגלח לאחר זמן, והגילוח אינו מעכב את שאר האיסורים, כמו שראינו. ומכאן הוא ממשיך ותוהה:

ונחזי אנן אם נזיר הביא קרבנותיו ולא גילח היום דמצוה עליו לגלח למחר ובכל

יום שקיבל עליו עוד נזירות בוודאי אסור לקיים מצות גילוח בימי נזרו כי תגלחת אסור לנזיר ועובר אם גילח בעשה ולא תעשה כמבואר בר"מ ואין העשה דגילוח ויכול לדחות עשה ולא תעשה דקיימא לן אין עשה דוחה עשה ולא תעשה.

(מנחת חינוך שם)

כלומר, נראה שבמצב בו אדם נמצא בין נזירות, אין שום זמן בו יוכל לקיים את המצווה לגלח בסוף ימי נזרו. זאת מכיוון שלכאורה מיד לאחר זריקת הדמים, וסיום תקופת הנזירות הראשונה, מתחילה לחול הנזירות השנייה, בה מוטלות על הנזיר שתי מצוות עליהן יעבור אם יגלח: מצוות העשה לגדל השער (להלן - מצוות "קדוש יהיה"), והלאו האוסר לגלח אותו (להלן - איסור "תער לא יעבור"). במצב זה ישנה מצוות עשה לגלח את שערו כדין כל סוף נזירות, העומדת נגד עשה ולא תעשה לגלח את שערו מדין הנזירות השנייה. ממילא העשה הבודד אינו יכול לדחות את שני הציוויים האחרים, ועל כן הנזיר אינו יכול לגלח על הנזירות הראשונה.

המנחת חינוך מציע פתרון, לפיו המצוות האוסרות את הגילוח יכולות להידחות בשאלת חכם, ככל נדר אחר, ולכן הן יידחו בפני מצוות הגילוח (דיון שמובא ביבמות ה, א; נראה ממנו שכמו שמצוות עשה דוחה מצוות לא תעשה שמתנגשת איתה, כך היא דוחה מצוות שניתן להיפטר מהן בשאלת חכם, כגון ענייני נדרים וכדומה). אמנם, הוא דוחה זאת, שכן גם מצוות הגילוח לאחר הנזירות הינה חלק מנדר הנזירות, ונדרחית גם היא בשאלה, ושני הצדדים שווים.

אם כן, אנחנו עוד צריכים להבין את דברי הרמב"ם, כסיכומו של המנחת חינוך:

אם כן כאן לדברי הר"מ דתיכף חל עליו נזירות שניה היינו בנזרק עליו אחד מן הדמים והותר מנזירות ראשונה תיכף באותו רגע חל עליו נזירות שניה דאין רגע מפסיק אם כן היאך מבואר דבכל ל' יום מביא קרבנותיו ומגלח כיון דתיכף אחר קרבן הראשון דאז הותר מנזירות הראשונה חל עליו תיכף השניה אם כן היאך יכול לגלח והרי הוא עובר בעשה ולא תעשה ואין העשה דגילוח דוחה כמ"ש.

(שם)

ד. הצעת המנחת חינוך ודחייתה

לאחר העלאת התהייה, מעלה המנחת חינוך הצעה נוספת. הרמב"ם (ה, ב) כותב כך: "ושוחט החטאת תחילה ואחר כך העולה ואחר כך השלמים ואחר כך יגלח", נראה מדברי הרמב"ם, שהתגלחת מותרת דווקא לאחר שחיטת השלמים, הקורבן האחרון מבין השלושה. ואם כך, מחדש המנחת חינוך, שיכול הנזיר לגלח לאחר שחיטת הקורבן, ולפני זריקת הדמים של הקרבנות, אשר תחל את הנזירות החדשה.

אבל המנחת חינוך מסייג את הצעתו, שכן לא סביר שלא יזרקו דם מאף אחד מהקורבנות

עד שיסיימו לשחוט את כל הקרבנות ויותר הגילות, שהרי אף אחד מהמקורות לא מדבר על כך. וזהו הרי חידוש, שכן בדרך כלל בהקרבת קרבן, זריקת הדם היא מיד לאחד השחיטה. אם באמת היה צריך לחכות עם הזריקות, ושלאחר שחיטת כל הקרבנות הנזיר יגלח, ורק אז הדמים יזרקו. ולכן, גם אם נאמר שבשאר נזירים רגילים אין שום בעיה לגלח לפני זריקת הדמים, הגמרא והרמב"ם היו צריכים לפרט את מהלך הגילוח במקרה זה, כבר במקום שעיינו במקרה של אדם שנזר שתי נזירויות, שהרי זהו חידוש, ולא דבר פשוט.

לסיום, מעלה המנחת חינוך הצעה אחרת, לפיה הנזירות השנייה מתחילה רק אחר התגלחת, ולא דווקא אחר זריקת הדמים. אמנם, הוא דוחה אותה, שכן ניתן לעכב את התגלחת לזמן בלתי מוגבל, ואם מופסקת הנזירות הראשונה, מה שניתן לראות בהתרת האיסורים לשנות יין ולהיטמא, מיד תתחיל הנזירות השנייה. ולכן נראית לו יותר הצעתו לפיה הנזיר מגלח בין השחיטה לזריקה.

בסוף דבריו, חוזר בו המנחת חינוך ממה שהציע, לאור גמרא מפורשת (ס, ב), בה נאמר שתגלחת הנזיר היא דווקא לאחר זריקת הדמים, ומשאיר את העניין בצריך עיון.

ה. הצעת ר' יצחק הוטנר

בספרו 'תורת הנזיר' על הלכות נזירות לרמב"ם (ג, ו), ר' יצחק הוטנר מעלה גם הוא הצעה לפתרון שאלתו של המנחת חינוך. הוא מסביר את העניין כך: ישנה מחלוקת בגמרא (ג, ב), בין רבי שמעון לחכמים, על מקרה שאדם נדר נזירות על עצמו רק באחד מאיסורי הנזיר (לדוגמה מן החרצנים או מטומאת מת). לשיטת רבי שמעון אינו נזיר כלל, ולשיטת חכמים הוא נזיר שלם. נלמד מכאן כלל, 'אין נזירות לחצאין'. כלומר לא יכולה להתקיים נזירות ללא כל המצוות התלויות בה. אמנם, כלל זה תקף רק לעניין הלאוים, ולא במצוות העשה. ניתן לראות כך בפירוש ממקרה של נזיר שנצטרע (ו), שם כותב הרמב"ם בפירוש שבטלה ממנו מצוות "קדוש יהיה" של גידול השער, ולכן מותר לו לגלח את תגלחת המצורע. בעצם צרעתו מתבטלת הקדושה שבשער הנזיר, ולכן בטלה ממנו מצוות העשה. כמו כן, כמו שניתן לראות בהלכה ב' בפרק י', שער הנזיר שהצטרע מותר בהנאה, ודבר זה פשוט, שהרי איסור ההנאה מגיע מקדושת שער הנזיר, ובכיתול הקדושה (ומצוות "קדוש יהיה"), מתבטל גם איסור ההנאה מהשער.

כמו כן, נוכל להסיק מכך שגם מי שמכר שער ראשו³, יוכל לנדוד נזירות, על אף ששערו אינו ברשותו, והוא לא יכול לאסור אותו בהנאה כשער נזיר. אפשר לראות שבמקרה כזה אכן יוכל לנדוד, כיוון שדומה הוא למצורע שנדר נזירות, שיכול אף הוא לנדוד ונזירותו קיימת, על אף שאינו אוסר את שערו בהנאה. וכמו שבמקרה שלא קיימת מצוות "קדוש יהיה" (כמו בנזיר שנצטרע) השער יהיה מותר בהנאה, כך גם במקרה שמלכתחילה השער בהכרח מותר בהנאה, ולא יוכל להיאסר, תחול הנזירות, ללא מצוות "קדוש יהיה" של גידול השער (כמו במצורע שנדר נזירות). הדבר מוכרח, שהרי

3. או, לדוגמה, התחייב לתת אותו בכתובת אשתו, כמקרה שמוכר במסכת נדרים (סו, ב).

מצוות גידול השער ואיסור ההנאה ממנו תלויים זה בזה.

נוכל להקיש עיקרון זה גם למצב של נזירויות הבאות אחת אחר השנייה, שבזמן שבין זריקת הדמים לבין הגילוח, חלה עליו הנזירות השנייה. נזירות זו מתחילה ללא מצוות העשה של "קדוש יהיה", וזה כיוון ששער הנזיר עדיין מיוחד לנזירותו הראשונה, ואסור לו בהנאה מכוחה. הוא אינו יכול לאסור את השער בהנאה מכוח הנזירות השנייה, מכיוון שהוא היה אסור עליו בהנאה בזמן קבלת אותה הנזירות, והוא כמי שנודר נזירות כששערו לא נתון ברשותו. ואז, בגילוח השער שבין הנזירויות, הוא עובר רק על מצוות לא תעשה של "תער לא יעבור", ולא על מצוות העשה "קדוש יהיה".

מכוח זה מתבטלת קושייתו של המנחת חינוך, שהרי באותו זמן שבין הנזירויות, חלות על הנזיר רק שתי מצוות בנוגע לגילוח, עשה המחייב את הגילוח ולא האוסר אותו. ובמקרה כזה מתקיים הכלל: "כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה: אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו: יבוא עשה, וירחה את לא תעשה" (נזיר מא, א ועוד), ויוכל הנזיר לגלח את שערו.

אמנם, בפתרון זה ישנן מספר בעיות: ראשית, לא הכרחי שהקדשת השער לנזירות הראשונה, שלכאורה מבטלת את מצוות "קדוש יהיה" לנזירות השנייה, דומה למקרה של נזיר שנצטרע. הרי נזיר שנצטרע מקבל זאת בעל כרחו, ולעומתו, אדם הנודר נזירויות רבות עושה זאת מעצמו. אפשר להגיד שדווקא מנזיר שנצטרע מתבטלת מצוות קדושת השער, מכוחה של הצרעת שבאה לו שלא מרצונו, אבל האדם עצמו לא יכול לבטל אותה בקבלתו נזירות באופן התנדבותי⁴. לכן פתרון זה של ה'פחד יצחק' דחוק במידת מה, וצריך עיון. כמו כן, ניתן לדייק בלשון הרמב"ם חילוק בין ההלכות בפרק, שהמנחת חינוך הבין שקשורות כולן יחד⁵, ואת החילוק הזה נראה להלן.

ו. קריאה נוספת ברמב"ם

החזון איש (אבן העזר נזיר קלח, ח) מתייחס לאותה הלכה, ופשוט לו שבדעת הנזיר, שנזירותו השנייה תתחיל רק לאחר שיסיים לקיים את כל מצוות הנזירות הראשונה, כלומר גם לאחר הגילוח. ואפילו אם הנודר אמר בפירוש שהוא רוצה שתתחיל הנזירות השנייה מיד בזריקת הדמים, היא תתחיל רק לאחר הגילוח, בגלל הכלל שלפיו אין נזירות חלה על נזירות (נדרים יז, א). מכך רואים שבין זריקת הדמים, שמתירה את איסורי הנזירות הראשונה, לגילוח שמתחיל את השנייה, אכן מותר לנזיר לשנות יין ולהיטמא למתים.

כמו כן, הוא כותב במקום אחר (קלז, ד) על ההבדל בין הנודר נזירות עולם לבין הנודר 'כשער ראשו'. הנודר 'כשער ראשו' מגלח כל שלושים יום. נזיר עולם, כלומר, אדם שנודר נזירות לכל ימי חייו, יכול לגלח את שערו אחת ל"ב חודשים, אם מכביד עליו, ויחויב אז בגדרי תגלחת הטהרה (סדר הקורבנות וכו'), ולשיטת רבי נהוראי (ה), א הוא מגלח כל שלושים יום. הוא מסביר שבנזירות עולם, היתרו של הנזיר לאחר שלושים יום הוא רק בגילוח, ולא בשאר האיסורים, אך בנזירויות 'כשער ראשו', תקופת הנזירות לא מסתיימת בזריקת הדמים, אלא רק לאחר הגילוח, וניתן לשנות יין ולהיטמא בין הזריקה לגילוח. גם מכאן נוכל לראות את שיטתו, בה נזירות שבאה

לאחר נזירות אחרת, מתחילה רק לאחר הגילוח של הנזירות הראשונה. הוא נצרך לומר כן בגלל דבריו של המנחת חינוך, שהרי אם הנזירות השנייה תחול מיד בזריקת דמי קורבנות הראשונה, לא יוכל הנזיר לגלח את שעריו, כאמור לעיל. ונראה שקשה פה על הרמב"ם בכל מקרה. אם אסור לאותו נזיר (במספר נזירויות מחולקות או בנזירות 'כשער ראשו') להיטמא ולשתות יין (כמו שנאמר בפרק ג' הלכה י"ח), איך יגלח? ואם מותר לו לגלח, מדוע שיאסרו עליו שתיית יין והיטמאות למתים?

קשיים אלו מובילים אותנו לקריאה אחרת בדברי הרמב"ם, שמשנה את פני הדברים. ראשית, נעמוד על חלוקת ההלכות ברמב"ם. נראה שיש הפרש מסוים בין מקרה של נודר מספר רב של נזירויות, הנזכר בהלכה ו', לבין הנודר נזירויות 'כשער ראשו', הנזכר בהלכה י"ח. כאמור, לפי דברי המנחת חינוך, נראה שדיניהם שווים. אם כך, מדוע לא סמך הרמב"ם את הנודר מאה אלף נזירויות, שבמקרה שלו: "אי אפשר שיחיה בזמן הזה הרי זה מונה אחת אחר אחת עד שימות", לבין הנודר נזירויות 'כשער ראשו', שבעניינו כותב הרמב"ם: "יגלח כל שלשים יום ויתחיל למנות נזירות שניה שלשים יום ויגלח וכן עד שימות, ובכל תגלחת ותגלחת...". בנוסף, ניתן לראות חילוק מסוים בלשונו, שבנזיר הנודר מאה אלף נזירויות כותב שמונה "אחת אחר אחת", ואילו בנזיר 'כשער ראשו' נאמר רק שיתחיל למנות נזירות שנייה ויגלח. כמו כן, ניתן עוד לדקדק בהלכה י"ח, ולתהות מדוע הוסיף הרמב"ם על המשפט: "יגלח כל שלושים יום", שזהה לדבריו בהלכה ו' ולדברי המשנה הרלוונטית (ח, א), את המילים "ויתחיל למנות נזירות שניה ויגלח". לסיכום, אכן נראה שיש חילוק מסוים בין נזיר הנודר מאה אלף נזירויות לנזיר 'כשער ראשו', וננסה לעמוד על הבדל זה.

נעייץ במשנה שדנה בנזיר 'כשער ראשו':

הריני נזיר כשער ראשי וכעפר הארץ וכחול הים - הרי זה נזיר עולם ומגלח אחת לשלשים יום. רבי אומר אין זה מגלח אחת לשלשים יום, ואיזהו מגלח אחת לשלשים? האומר הרי עלי נזירות כשער ראשי וכעפר הארץ וכחול הים.

(משנה נזיר א, ד)

מלשון המשנה נראה שתנא קמא ורבי מסכימים, שהאומר 'הריני נזיר כשער ראשי' הוא כעין נזיר עולם, והם חולקים בעניין דקדוק דברי הנודר, שלדעת תנא קמא הוא נודר נזירויות כמספר שערות ראשו, ולרבי הוא אומר הריני נזיר 'כשער ראשי ממש', והוא נזיר לכל ימי חייו, וכדי לגלח אחת לשלושים יום יצטרך לומר 'הרי עליי נזירות כשער ראשי', ובפירושו הוא מתכוון נזירויות כמספר שערות ראשו. בפירושו למשנה (א, ד) כותב הרמב"ם שאכן נזיר זה הוא נזיר עולם, כי נדר נזירויות רבות מאשר יוכל להשלים בחייו, אך הוא מגלח אחת לשלושים יום, כי שער ראשו או חול הים הרי הם נפרדים, ונדר נזירויות כמספר זה. כלומר, מצד אחד הוא נזיר עולם, ומצד שני נזירויותיו מחולקות, וחלה עליו מעין 'נזירות עולם מחולקת', ויגלח כל שלושים יום. בהלכה י"ב בפרק ג', מסביר הרמב"ם את ההבדל בין נזיר עולם, שנדר לכל ימי חייו, לבין נזיר לזמן קצוב ומסוים, שנדר נזירות כאורך כל ימי חייו, לדוגמה לאלף שנה:

ומה בין נזיר עולם לנזיר זמן קצוב שהנזיר לזמן קצוב אסור לגלח עד סוף ימי נזרו שנאמר כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו עד מלאת הימים ונזיר עולם אם הכביד שערו מיקל בתער משנים עשר חודש לשנים עשר חודש ומביא קרבנות שלש בהמות כשיגלח שנאמר והיה מקץ ימים לימים אשר יגלח כי כבוד עליו וגלחו ואבשלום נזיר עולם היה ודבר זה הלכה היא מפי הקבלה ונזיר עולם שנטמא הרי זה מביא קרבן טומאה ומגלח תגלחת טומאה כמו נזיר לזמן קצוב.

(רמב"ם, הלכות נזירות פרק ג הלכה יב)

בנוסף, הוא כותב בפירושו למשנה (א, ב), בנוגע לגילוח נזיר עולם: "ולא תחשוב זה הפך מה שאמר תער לא יעבור על ראשו לפי שהפסוק הזה אינו בנזיר עולם ואמנם בא במי שנדר לזמן קבוע כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו עד מלאת הימים".

כלומר, ישנו הבדל מהותי בין נזיר עולם לבין נזיר לזמן קצוב. לנזירות עולם אין קצבה, ואינה מוגדרת לאורך זמן מסוים. ניתן ללמוד מהפסוק "כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו עד מלאת הימים אשר יזיר לה'..."⁷, שאיסור הגילוח חל רק על נזיר שיש לו 'מלאת ימים', כלומר יש קצבה לנזירותו, ונזיר עולם שאין לו 'מלאת ימים', אינו בכלל אזהרת "תער לא יעבור". אמנם, עדיין אסור הוא בגילוח כמו שאסור ביין ובטומאת מתים, ממצוות 'קדוש יהיה' שחלה "כל ימי נדר נזרו"⁸. אבל הקלו עליו לגלח אחת ל"ב חודש אם הכביד שערו, וגם אז הוא מחויב, כאמור, בכל גדרי תגלחת הטהרה.

חילוק זה ניתן להקיש גם להבדל בין נזיר 'כשער ראשו', לבין נזיר מאה אלף נזירות. נזיר למאה אלף נזירות, על אף שלא יוכל להשלים את כולן בימי חייו, הן קצובות במספרן. מנגד, הנודר נזירות 'כשער ראשו' או 'כחול הים', על אף שיש מניין סופי לדברים אלו, אין להם קצבה. מכך נובע שאין קצבה למספר נזירותיו, ולכן נזירות זו היא כעין נזירות עולם. אמנם, כמו שראינו קודם, זו נזירות עולם מחולקת, ולכן הוא מגלח כל שלושים יום. ומכאן נענית שאלתו של המנחת חינוך, שהרי אין לנזיר 'כשער ראשו' שום איסור לגלח כל שלושים יום, כמו שנזיר עולם רגיל מגלח אחת ל"ב חודש, כי הרי הוא ממש כנזיר עולם שאין לו 'מלאת ימי נזירות', ואין הוא בכלל האיסור "תער לא יעבור על ראשו". וברור שמהיתר הגילוח לא הותרו לו שאר איסורי הנזירות, שהיתר הגילוח לא בא לו מכוח סיום נזירות מסוימת, שהרי אין קצבה לנזירותו והיא לא תמה מעולם ולעולם לא תסתיים, אלא רק כקולא בנזירות עולם, שבמקרה זה חלה כל שלושים יום.

לעומתו, בנודר מאה אלף נזירות, חלות הנזירות זו אחר זו, והנזירות השנייה תתחיל רק לאחר סיום הנזירות הראשונה בגילוח. על כך כתב הרמב"ם את דינו שראינו לעיל:

7. ראה ספרי על פרשת נשא, פסקה כ"ז: "כל ימי נזרו קדוש הוא לה' למה נאמר? לפי שהוא אומר עד מלאות הימים אשר יזיר לה' אין לי אלא מי שיש לו פסק לנזירותו נזיר עולם מנין ת"ל כל ימי נזרו להביא נזיר עולם".

"ובכל תגלחת ותגלחת אינו שותה ביין ולא מיטמא למתים" דווקא במקרה של נזיר 'כשער ראשו' שהוא כנזיר עולם, אבל נזיר מאה אלף נזירות אכן יוכל באופן עקרוני לשתות יין ולהיטמא למתים בין זריקת הדמים לתגלחתו, שמסיימת את מעשי הנזירות הראשונה, ואז תתחיל הנזירות הבאה, בניגוד לדברי המנחת חינוך. אלא שמכיוון שלא יוכל לסיים את נזירותו בימי חייו, הוא יצטרך לנסות לקיים מספר מקסימלי של תקופות נזירות תוך כדי חייו, ויגלח מיד לאחר הזריקה. ובמקרה של מספר נמוך של נזירות, אין הכרח שתתחיל הנזירות השנייה מיד בתום הראשונה⁸, ושם יוכל לשתות יין ולהיטמא למתים בין הזריקה לתגלחת.

לסיכום, לכאורה נראה לקשר בין נזיר מאה אלף נזירות לנזיר 'כשער ראשו', שבשניהם נזיר מספר נזירות, רב מכדי שיוכל להספיק להשלימן בחייו. אמנם בשני סוגי הנזירות יש קצבה לכל נזירות ונזירות בפני עצמה, אך מספרן של הנזירות בנזיר מאה אלף נזירות הוא קצוב, בניגוד לנזיר 'כשער ראשו', שם אין לו קצבה. לכן בנזיר 'כשער ראשו' נזירותו תהא כנזירות עולם, אך גילוחיו יהיו אחת לשלושים יום, שהרי שער הראש וחול הים הינם דברים נפרדים ומחולקים, כלשון הרמב"ם בפירושו לפרק א' משנה ב': "כאלו נדר בכך וכך אלפי נזירות שלא יוכל להשלימן בימי חייו, מכל מקום הרי הן מחולקות, ולפיכך הוא חייב לגלח כל שלשים יום ויביא קרבנותיו". ומשום שדווקא נזירות זו היא נזירות עולם, בניגוד לנזיר מאה אלף נזירות⁹, דווקא בענייני כתב הרמב"ם שבכל תגלחת ותגלחת לא ישתה יין ויטמא למתים, ככל נזיר עולם שרק תגלחת מותרת לו כדי להקל בשערו.

עדיין יש לעיין בשאלת החזון איש, על ההבדל בין נזיר עולם לשיטת ר' נהוראי, שכאמור מגלח כל שלושים, לבין הנזיר 'כשער ראשו', שכמו שראינו גם הוא נוהג כך. נראה שההבדל הוא שבנזירות עולם היתר הגילוח בא רק כדי להקל מעליו את שערו, ואינו מחויב בגילוח, אך בנזירות עולם מחולקת, חייב הנזיר 'כשער ראשו' לגלח כל שלושים ושלושים כדי שתחול עליו הנזירות הבאה, וזה נראה גם מלשון הרמב"ם שהוסיף בעניין זה¹⁰: "ויתחיל למנות נזירות שניה שלשים יום ויגלח וכן עד שימות". עולה מדבריו שחייב לגלח כדי שתתחיל הנזירות השנייה, והגילוח הוא חלק מהותי מהנזירות, ופעולת הגילוח היא זאת שמפרידה בין שתי תקופות הנזירות, אך עדיין אסור ביין ובטומאה, שהרי אין כאן "ימי מלאה", כאמור.

ז. סיכום

בעקבות הבנתו את דברי הרמב"ם, תמה המנחת חינוך בנוגע למקרה של נזירות רבות. הוא תהא באיזה חלון זמן יוכל הנזיר לגלח, שהרי, לכאורה, לפי הבנתו ברמב"ם,

8. אולם על הנזיר לגלח כשהוא מביא את הקורבנות, שכל מעשי יום תגלחתו הם בעצם תגלחת הנזיר, ובכך שאינו מגלח את שערו הוא עובר על איסור "בל תאחר" ככל נדר אחר.
9. כמו כן אם נדר מספר מסוים אחר של נזירות, או נזירות של מספר ימים מסוים.
10. סוף פרק ג' הלכה י"ח, לאחר שכתב שעליו לגלח כל שלושים.

בכל סוג של נזירויות מרובות, הנזירות השנייה מתחילה ברגע שמסתיימים איסורי הראשונה, כלומר בזריקת הדמים. ממילא אין שום פרק זמן בו גם איסורי הנזירות הראשונה לא חלים, בעוד הנזירות השנייה עוד לא התחילה, בו יוכל לגלח, כיוון שחלות עליו עשה ולא תעשה האוסרים לגלח, בעוד רק עשה אחד שמתיר. ה'פחד יצחק' תירץ את קושייה זו באופן נקודתי, ומצא סיבה להתיר את הגילוח למרות האיסור מהנזירות השנייה.

בסופו של דבר, מצאנו אפשרות הבנה נוספת בדברי הרמב"ם והגמרא, לפיה סיום הנזירות הוא אכן בתגלחת. כמו כן, יש חילוק בין מספר סוגים של נזירויות מרובות. בנודר נזירויות 'כשער ראשו', הוא ייחשב כנזיר עולם, עליו חלים האיסורים כל ימיו, חוץ מזה שצריך לגלח כל שלושים יום, משום שנדר בלשון של נזירויות מחולקות (כניגוד לנזיר עולם רגיל, שההיתר לגלח הוא רק בשביל להקל על שערו). הוא מגלח כל שלושים יום ולא כל שנים עשר חודש ככל נזיר עולם, מכיוון שהלשון בה נדר מרמות על נזירויות מחולקות, ולא על נזירות אחת ארוכה. אמנם, משום שנדר בלשון של דבר לא קצוב, כגון שער ראשו או חול הים, ייחשב כנזיר עולם, ולכן אכן יוכל לגלח מדי שלושים יום.

לעומתו, אדם שנודר מספר גדול של נזירויות, לדוגמה, מאה אלף נזירויות, לא ייחשב כנזיר עולם, שהרי נדר מספר קצוב של נזירויות. במקרה כזה, כל נזירות תסתיים בדיוק כמו שמסתיימת כל נזירות רגילה, וזה דווקא בעת הגילוח, על אף שאיסורי הנזירות מפסיקים כבר בזריקת הדם שקודמת לגילוח. זה בגלל שהרי נזירות היא לא רק עניין של האיסורים, אלא גם של שם נזירות שאדם מקבל על עצמו, שמסתיים רק לאחר הגילוח, המצווה האחרונה אותה מקיים בנוגע לנזירותו. על כן הוא אכן יכול לגלח את שערו לאחר זריקת הדמים, בעוד הנזירות השנייה עדיין לא חלה, אך מכיוון שקיבל על עצמו נזירויות יותר ממה שיוכל לקיים בימי חייו, יצטרך לגלח ולהתחיל את הנזירות השנייה מיד כשיסיים את הראשונה. כמו כן, גם נזיר למספר נזירויות לא גבוה (לדוגמה שתי נזירויות), יוכל לגלח אחר הזריקה, משום שהנזירות השנייה לא מתחילה עד אחרי הגילוח. הוא אכן יוכל להיטמא למתים ולשתות יין בין הזריקה לגילוח, רק שאז יעבור על איסור "בל תאחר" בנדרים. לפיכך, מצאנו אפשרות לנזיר במספר נזירויות לגלח כדי לסיים את נזירותו.



בין איש לאשתו, בין אב לבתו

מבוא

כדרכה במקומות רבים, עיקר עיסוקה של התורה שבכתב בדיני נדרים (במדבר ל ב-יז) איננו בעיקר הנדר עצמו או בפרטיו, אלא במספר דינים פרטיים שהתורה מחדשת בתוך עולם הנדרים. דינים אלו הם דיני הפרת האב את נדרי בתו, הבעל את נדרי אשתו, והפרתם המשותפת של האב והבעל את נדרי הארוסה. כך, התורה שבכתב מתייחסת לנדר כמונח המוכן מאליו, ומחדשת במסגרתו מספר מקרים החריגים בדינים מהדין הרגיל הנהוג לגבי נדרים.

את החלל בדמות הגדרת מונח הנדר ודיניו עומלת למלא התורה שבעל פה. עמל זה כולל את העמידה על אופן חלות הנדר, שאלת ייחוס הנדר להקשרו, הגדרת נוסח הנדר היעיל, ושייכות נדר בין אנשים - "הדרה". בנוסף להגדרת הנדר עליו מתבססת התורה, ספרות התורה שבע"פ עוסקת בכלל המנחה את קביעת משמעות הנדרים על פי הלשון הרווחת - "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם". לכלל זה השלכות רבות המבוססות על המציאות המשתנה, ועל כן אך מתבקש שהעיסוק בו יתקיים במסגרת התורה שבעל פה. כמו כן, עוסקת התורה שבע"פ בדיני התרת הנדרים, שהמשנה בחגיגה (א,ח) מגדירה כ"פורחים באויר ואין להם על מה שיסמכו" - אין להם (כמעט) מקור לסמוך עליו בתורה שבכתב, אלא יסודם במסורת התורה שבעל פה.

הגדרה זו של ייעוד עיסוק התורה שבעל פה בדיני נדרים ביחס לדברי התורה שבכתב אודותיהם, באה לידי ביטוי במבנה המסכת שהוקדשה לעיסוק בהם - מסכת נדרים: פרקים א-ג עוסקים בהגדרת עצמו של נדר - אופן חלותו מבחינה הגדרתית ולשונית, והכוונה הדרושה בו לצורך החלתו.

פרקים ד-ח עוסקים באופן השימוש בנדר - אפשרות השימוש בנדר כלפי בני אדם, ופירוט הלשון המועילה להחלת נדרים כלפי חפצים מסוגים שונים, ביחס ללשון בני האדם הנהוגה.

פרק ט עוסק באפשרות ביטול הנדר - דין התרת נדרים על ידי חכם, המבוסס על מסורת התורה שבעל פה.

לאחר שמושג הנדר הוגדר במלואו, נידונו דוגמאות רבות לאופן השימוש בו על פי הלשון הנהוגה, וחודשה אפשרות ביטול הנדר מעיקרו, ניתן לשוב ולהבין כיאות את פשר דברי התורה, וזאת מכיוון שעמדנו על המושג העומד בבסיסם.

כך, פרקים י-יא עוסקים בדיני פרשיית הנדרים בתורה שבכתב - הפרת הבעל לאשתו, האב לבתו, והפרתם המשותפת לארוסה. כפי שנראה לקמן, גם בפרקים אלה

חז"ל מחדשים חידושים רבים.

בצורה יחסית דומה, חילק הרמב"ם את הלכות נדרים שכתב:

פרקים א-ג עוסקים באופן חלות הנדר, פרק ד עוסק בהתרת נדרים, פרקים ה-ז עוסקים בהפעלת נדר כלפי אדם, פרקים ח-י עוסקים בהקשר הנדר ובכוונה הדרושה בו. רק לאחר מכן, פרקים יא-יג עוסקים בדיני הפרת נדרים על ידי האב והבעל.

דומה, שמאחורי חלוקה זו בין דברי התורה העוסקים בדין הצדדי של הפרת האב והבעל, לעיסוק בגוף הנדר עצמו שנעשה בהרחבה בתורה שבע"פ, עומדת שאלת האמירה הערכית בדבר הנדרים.

התורה שבכתב, כוללת דינים רבים המתייחסים למעשים, חפצים, ומעמדים, ללא התייחסות ערכית או הלכתית לחפץ, המעשה, או המעמד עצמו. הוא הדין בדבר הנדרים. מתוך ששה עשר הפסוקים העוסקים בנדרים בתורה שבכתב, פסוק אחד בלבד עוסק בדין הנדרים עצמו:

(ג) אִישׁ כִּי־יָדַר נָדַר לֵה' אֹי־הַשָּׁבַע שְׁבַעָה לְאָסֹר אָסֹר עַל־נַפְשׁוֹ לֹא יַחַל דְּבָרוֹ כְּכָל־הַיָּצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה:

מלבד הדגשת חיוב קיום הנדר בדרך השלילה - "לא יחל דברו" והחיוב - "ככל היוצא מפיו יעשה", קשה ללמוד מהפסוק רבות על דיני הנדר, וכמעט ובלתי אפשרי למצוא בו ולו רמז לאמירה ערכית כלשהי אודותיהם.

בדברי התורה שבעל פה, ישנה אמירה ערכית מרכזית בדבר הנדרים השזורה במסכת העוסקת בהם:

אמר רבי נתן: כל הנודר - כאילו בנה במה, והמקיימו - כאילו מקריב עליו קרבן. (גמרא' כב. נט. ס:)

לרוב, דברי רבי נתן מובאים בכדי להאיר את הנדרים באור שלילי, אך יתכן כי כוונתו קרובה יותר לדברינו. זאת משום שגם לכמות יש שעת היתר, ועל כן, ככמה, הנדר הינו תלוי הקשר. לעיתים הוא נושא בכנפיו ברכה והזדמנות רוחנית גדולה, ולעיתים סכנה.

כל זאת, בדבר הנדרים ככלל. לדיני נדרי הבת והאשה והפרתן, מקדישה התורה חמישה עשר פסוקים - רובה המוחלט של פרשת הנדרים. דומה שבכך, באה התורה להעביר מסר ערכי ברור ומשמעותי המגולם בדיני הפרשייה ואשר לשמו היא נאמרה, ועליו קורא לנו הקב"ה לעמוד.

אך לצורך הבנתה, קבעו חז"ל, עלינו להבין ראשית כל את מושג הנדר עצמו. לצורך כך הם הקדישו לא פחות מתשעה פרקי "מבוא", ורק לאחר מכן החלו בעיסוק בגוף דברי התורה - דיני הפרת נדרי הבת והאשה. את המסכת שנוצרה, הם החליטו להציב

1. הפנייה סתמית למשנה, גמרא, וראשונים במאמר היא למסכת נדרים. הפנייה סתמית לפרק כוונתה לפרק האחרון של המסכת, פרק "אלו נדרים".

בסדר נשים מכיוון שלסדר זה שייכת מטרתה השורשית, וגם אם רובה לא עוסק בו, הרי זה רק למראית עין.

גם הרמב"ם, שבחר לייחד בחיבורו ספר נפרד לצורך דיני הנדרים ודומיהם - ספר הפלאה, שמר על מבנה מסכת המשנה והציב את דיני הפרת הנדרים בסוף הלכות נדרים. זאת למרות שמבחינה תוכנית לכאורה היה מסתבר יותר להציבם לאחר פרק ד' העוסק בהתרת נדרים. דומה, שגם הרמב"ם שאף להדגיש כי אמירתה המרכזית של התורה אודות הנדרים טמונה בדיני הפרת הנדרים, ועל כן הציבם בפסגת הלכותיו לאחר תום פרקי ה"הקדמה".

בחינה שטחית של העיסוק ההלכתי, הלמדני, והמחשבתי בדיני הנדרים מעלה כי רובו מוקדש דווקא לפרקי ה"הקדמה", וזאת עקב חשיבותם המעשית והעיונית. דומה כי דווקא בדיני הפרת הנדרים, שכדברינו מהווים את עיקר דבריה של תורה, נותר עוד מקום להתגדר.

היקף הפרת האב

כאמור, שני הפרקים האחרונים במסכת נדרים - פרקים עשירי ואחד עשר, עוסקים בדיני הפרת האב והבעל. בעוד הפרק העשירי מוקדש (בעיקר) לדיני הפרת נדרי הנערה הארוסה, הפרק האחד העשר - פרק "אלו נדרים" עוסק בהיקף הפרת הנדרים. כלומר, אלו נדרים ניתן להפר כחלק מהפרת הנדרים.

מקור צמצום יכולת ההפרה לנדרים מסוג מסוים, בכתוב:

(יד) כָּל־נֶדֶר וְכָל־שְׁבֻעַת אָסֵר לְעֵנַת נַפְשׁ אִישָׁה יְקִימוּנָהּ וְאִישָׁה יִפְרְנוּ:

(במדבר ל, יד)

מפסוק זה לומדים חז"ל:

אלו נדרים שהוא מפר - דברים שיש בהם ענוי נפש. (משנה יא, א)

לימוד לסוג נוסף של נדרים שניתן להפר מופיע בפתח עיסוק הגמרא במשנה זו:

בין איש לאשתו בין אב לבתו - מלמד, שהבעל מפר נדרים שבינו לכינה.

(גמרא עט:)

משני לימודים אלה עולים שני סוגי הנדרים אליהם מצומצמת יכולת הפרת הנדרים, ואשר בהם דנה הגמרא בפרק "אלו נדרים" - "נדרים שיש בהם עינוי נפש" ו"נדרים שבינו לכינה". בהמשך דברינו נעסוק בגדרי נדרים אלה ובהבדלים ביניהם, אך לעת עתה ברצוננו להציג דיון אחר, אשר הוא העומד במרכז עיסוקינו:

מי הוא אותו "הוא" עליו המשנה מדברת? כלומר, כלפי מי אמורה הגבלת יכולת הפרת הנדרים לנדרי "ענוי נפש" ו"בינו לכינה" בלבד?

שלוש האפשרויות הראשוניות העומדות בפנינו הן הבעל המפר את נדרי אשתו, האב המפר את נדרי בתו, או שניהם.

רובם המוחלט של הראשונים פסקו כי ההגבלות אמורות באב ובבעל כאחד. שיטתם מבוססת על דברי הספרי² המפורשים:

"אלה החקים אשר צוה ה' את משה בין איש לאשתו בין אב לבתו" - על כורחיך אתה מקיש את האב לבעל: מה הבעל אין מפר אלא נדרים שבינו לבינה ונדרים שיש בהם ענוי נפש, אף האב אין מפר אלא נדרים שבינו לבינה ונדרים שיש בהן ענוי נפש.

שיטת הרמב"ם

כשונה ממרבית הראשונים, פסק הרמב"ם:

כל הנדרים והשבועות האב מפר ביום שמעו, שנאמר כל נדריה ואסריה, אבל הבעל אינו יכול להפר אלא כל נדרים ושבועות שיש בהן עינוי נפש או שהן בדברים שבינו לבינה כגון שנשבעה או נדרה שלא תכחול או שלא תתקשט שנאמר בין איש לאשתו.

(הלכות נדרים יב,א)

פסיקתו של הרמב"ם והתעלמותו מדברי הספרי המפורשים עוררו פליאה בראשונים מפרשי הגמרא, בפוסקים, ובנושאי כליו. עוד בימיו, חכמי לוניל הפנו אליו שאלה בבקשה שיבאר את דבריו³:

בספר הפלאה בהלכות נדרים כל הנדרים והשבועות האב מיפר ביום שמעו כל נדרי בתו הקטנה וכו'. האירה עינינו במאור תורתך שהרי בספרי מקיש אב לבעל... יפרש לנו רבינו פירוש מרווח.

ממסגרת תשובתו של הרמב"ם עולה שגם הוא היה מודע לחידוש שבפסיקתו:

תשובה: זאת השאלה ודאי ראוי לשאול אותה כל חכם וכמה ימים נתישבתי בדבר זה. והדבר ידוע, שלדברי אותו ההקש המפורש בספרי אין האב מיפר אלא נדרים שהבעל מיפר כמו שמפרש שם. אבל קשה לי דבר זה ימים רבים, ואמרתי... זהו שנראה לי והאל יצילנו מכל שגגה. (שם)

מפאת קוצר היריעה, לא נביא את דברי הרמב"ם בלשונם בשלב זה. אלו הן טענותיו המרכזיות:

1. מהלך הסוגיות. במהלך הדיונים הממושכים בפרק על גדרי ההפרה, הגמרא עוסקת בהם תוך התייחסות תמידית לבעל אך בלי להזכיר את האב ולו ברמז. א"א לטעון שהאב משמש כ"נוכה-נפקד" בדיונים אלה, מכיוון שחלק מהגדרים שנאמרים

2. מטות פסקה קנה

3. שו"ת הרמב"ם סימן שכו

במשנה ובגמרא להפריה, כלל לא שייכים לגביו.

2. **הספרי כדעת יחיד.** דברי הספרי הם דעת יחיד – דעתו של רבי שמעון, על פי הכלל "סתם ספרי רבי שמעון" (סנהדרין פו.). אם היקש הספרי היה מקובל להלכה, טוען הרמב"ם, הוא ודאי היה מופיע בתוספתא, בגמרא, או בירושלמי, אך מכך שהוא לא מופיע באלו, מוכח שהוא נאמר כדעת יחיד.

תשובתו של הרמב"ם וטיעונו לא הניחו את דעתם של רבים שהוסיפו להקשות על דבריו בה. בין השאר, הם טענו כי דברי הספרי מופיעים בחלקם בתחילת פרק הירושלמי, גדרי הבעל שייכים גם באב, ובעיקר, אי הימצאותה של הדרשה בתלמודים איננה מצדיקה שלא לפסוק אותה.

בדברי האחרונים מצינו נסיונות רבים לתרץ את דברי הרמב"ם, כאשר המשותף להם הוא גישתם הנקודתית. אין בכוחנו לפרוץ את הדברים, אך דומה כי מאחורי פסיקה כה מחודשת של הרמב"ם צריכה לעמוד ודומה כי אכן עומדת, עמדה רוחבית מחודשת מאחורי מוקדי טיעונו.

על טיבה של עמדה זו ננסה לעמוד.

מהלך הסוגיות - פרק "אלו נדרים"⁴

עיון רוחבי בפרק "אלו נדרים" מעלה מתח ברור ומתמשך בין דברי המשניות לסוגיות הגמרא.

מושג המפתח בדברי המשניות, נמצא במשפט הפותח את הפרק:

ואלו נדרים שהוא מפר: דברים שיש בהן ענוי נפש. (משנה יא, א)

סוגיית תיחום יכולת הפרת הנדרים נידונה במשניות הפרק סביב מושג נדרי "עינוי נפש". עיקר העיסוק נמצא במשניות א-ד ו יא-יב, אך גם כאשר המשנה דנה בנושאים אחרים בהפרת האב או הבעל במהלך הפרק, היא עושה זאת ברוח נדרי "עינוי נפש". כפי שנראה בהמשך דברינו נחלקו בכך חכמים ורבי יוסי, אך בפשטות, נדרי "עינוי נפש" הינם נדרים הגורמים צער לאשה או לבת. לדוגמא – "קונם פירות העולם עליי". בדברי הגמרא, לעומת זאת, מופיע פעמים רבות ונידון בהרחבה סוג אחר של נדרים, אשר בדומה להופעת נדרי "עינוי נפש" במשנה, מופיע גם הוא בפתח דברי הגמרא בפרק:

בין איש לאשתו בין אב לבתו - מלמד, שהבעל מפר נדרים שבינו לכינה.

(גמרא עט:)

4. במהלך חלק זה של המאמר, לצורך ניתוח הפרק יובאו ציטוטים רבים מהגמרא והמשנה. ריבוי הציטוטים נובע מאמונתנו כי על אמירה עיונית לנבוע ראשית כל מגוף דברי חז"ל, ורק לאחר מכן מסברא. למען ההקלה על הקורא, הציטוטים יובאו בקיצור האפשרי, ויובאו רק בהקשרם לתורף לדברינו, לעיתים תוך דילוג בתוך סוגיה.

בהמשך הפרק מביאה הגמרא דוגמאות לנדרי "בינו לבניה":

שלא אכחול שלא אפקוס ושלא אשמש מטתי - יפר משום דברים שבינו לבניה

(גמרא פא:)

כלומר, נראה שמדובר בנדריים הפוגעים בהתחייבותיה של האשה כלפי בעלה בדווקא, לכאורה ללא שייכות להפרת האב, וגם אם הם לא בהכרח כוללים צער מצד האשה.

מלבד הבדל ברור זה, מצד היקף ההפרה, ישנו הבדל מהותי בין שני סוגי הנדריים ביסוד טעם יכולת הפרתם ע"י הבעל. את ההבדל סיכם בתמציתיות המירבית המלבי"ם⁵:

באר שהבעל מפר רק נדרי ענוי נפש שכזה הוא נוגע בדבר שכצרתה לו צר.

ניסוחו המדויק של המלבי"ם אינו מוכרח, אך דומה שככלל מוסכם שטעם יכולת הפרת הבעל את נדרי "עינוי נפש" שייך למישור מערכת היחסים הבין-אישית.

חייהם המשותפים של האיש והאשה, הן מצד מאפייניה הבסיסיים של השגרה היומיומית, והן מצד החיבור הנפשי שנובע מברית הנישואין והאהבה, לא מאפשרים לאשה לנדור נדר מבלי שזה ישפיע גם על בעלה. ברמה המעשית, האיש והאשה אוכלים מקדרה אחת, וכלשון הרמב"ם במורה הנבוכים⁶ - "היה בזה צער גדול בבית ומחלוקת והפסד סדר, בהיות זה המין מן המזון מותר לאיש ואסור לאשה".

ברמה הנפשית, הנדר לרוב בא בעקבות רצון להתרחק ממין מזיק או ממכר לצורך שמירה על בריאות או התרחקות מחומרניות מזיקה, ונובע פעמים רבות מתחושת סלידה - בני אדם מתוך הקפידה הם נודרין (ירושלמי א,א). אך כפי שהמשיכו חז"ל שם - מכיון שנודרין מתוך הקפדה סופו לתהות: הנדר לא מסייע להפחית את תחושות המועקה והלחץ אלא כלפי לייא - מעצים אותם, ועל כן לרוב סוף הנודר לעבור עליו. החיבור הרגשי העמוק בין האיש והאשה עושה את התחושה הזו למשותפת לשניהם.

כך למעשה, האיסור אשר האשה אסרה איננו "על נפשה" בלבד, כי אם גם על נפש בעלה - נדרה של האישה הינו באופן מובנה נדר משותף של בני הזוג. אך מסתבר, שבכדי להחיל נדר משותף יש לקבל את הסכמת כל המשתתפים הכלולים בו. על כן, עקב הנזק האפשרי שעלול הנדר לגרום לחייהם המשותפים של האיש והאשה, נתנה התורה לבעל את האפשרות לשקול במשך יום האם הנדר המדובר אכן טומן בחובו סיכון לפגיעה במהלך חייהם המשותפים. אם יכריע שכן, יוכל הבעל שלא לתת את הסכמתו לנדר, ולהפרו.

ע"פ דרך זו יש להדגיש, שהסיבה שהתורה קבעה שהאיש מפר את נדרי אשתו אך לא להפך, הינה צדדית בלבד. הרמב"ם במורה הנבוכים (שם) מסביר שהתורה, כדרכה, דברה כנגד הרוב, וע"פ רוב בנשים ישנה נטייה טבעית לנדור יותר מאשר בגברים.

5. במדבר ל, יד.

6. גמח, בתרגום אבן תיבון.

וכן מפר נדרים שבינו לבינה שהיא משועבדת לו.

(מלבי"ם שם)

כפי שבא לידי ביטוי בסוגיות רבות, יכולת הפרת נדרי "בינו לבינה" שייכת למישור התחייבויות האישה לבעלה.

מערכת היחסים ההלכתית בין האיש והאשה, כוללת מערכת מורכבת ומסועפת של התחייבויות כלכליות ושעבודים שונים. המישור הבסיסי שבה יסודו בדברי התורה (שמות כא, י) - "שִׁאֲרָה כְּסוּתָהּ וְעַנְתָּהּ לֹא יִגְרַע" - ההתחייבויות הבסיסיות ביותר של האיש לאשתו לסיפוק מזונות וקיום יחסי אישות. ב"תמורה", האיש "קונה" את אשתו - מעשה חלותי שמקדש אותה לו (ורק לו), ומחייב אותה להזדקק לו ע"פ רצונו ורצונה. חכמים הרחיבו והעמיקו בבניית עולם השעבודים והחיובים ההדדיים שבמערכת הזוגית, מתוך שאיפה כללית להפוך את הזוגיות למציאות כוללת - אישית וכלכלית, המיטיבה לשני הצדדים. כך נקבעו דיני הכתובה על מרכיביה, חלוקת ותחזוק נכסי האשה שהביאה מביתה, מעשה ידיה של האשה, והתאמת גורמים אלה לתרחיש שונים ומגוונים. במסגרת מערכת זו, עקב מספר סיבות וכסך של גורמים שונים, האשה מוגדרת במקומות רבים כמשועבדת לאיש לעניינים מסויימים.

כידוע, אין אדם אוסר או מקדיש דבר שאינו שלו, ועל כן כמובן שנדר של האשה על בעלה או על עצמה אודות דבר ששייך בו שעבוד החל עליה, מהווה הפרה של מערכת השעבודים ההדדית, ועל כן יש בכח הבעל להפרו.

דרך סיכום ניתן לחלק ולומר, כי נדרי "עינוי נפש" שייכים לעולמה של מסכת נדרים, ונדרי "בינו לבינה" שייכים למרחבי מסכת כתובות.

פער מהותי זה בין סוגי הנדרים יוצר מתח רבתי בין המשניות העוסקות בנדרי "עינוי נפש" בלבד, לבין סוגיות הגמרא בהן קיימים במקביל גם נדרי "בינו לבינה". האמוראים ניגשים לדברי המשניות ותמהים על היעדרותו של עולם נדרים נוסף שעל פי מערכת התחייבויות הזוגית יש בכח הבעל להפר. במקביל למאמצי הגישור בין תפיסתם למשניות הפרק, בונים האמוראים את גדרי נדרי "בינו לבינה" - לעיתים בגיבוי מקורות תנאיים בהם הם מופיעים, ולעיתים באופן עצמאי.

האמוראים נדרשו לעיסוק בשאלות כבודות משקל: מדוע נדרי "בינו לבינה" כלל לא מופיעים במשנה? האם מסכת נדרים כלל לא מכירה בהפרת נדרים הפוגעים במערכת השעבודים הזוגית? אם כן, מה היחס בין נדרי "בינו לבינה" לבין הנדרים הפוגעים בשעבודים אשר כן מופיעים במשניות הפרק? האם יש הבדל ביני הפרת הנדרים השונים?

עם השאלות הללו התמודדו האמוראים בפרק "אלו נדרים".

סוגיה א' (עט:) - העימות הראשוני⁷

בתור מעין "הצהרת כוונות", כבר בפתח דבריה מעלה הגמרא את המתח שהיא מזהה בין תפיסתה לבין דברי המשניות:

נדרי ענוי נפש הוא דמפר, שאין בהן ענוי נפש אינו מפר? והא תניא: בין איש לאשתו בין אב לבתו - מלמד, שהבעל מפר נדרים שבינו לבינה!

הגמרא מעמתת את דברי המשנה המוחלטים עם סוג נוסף של נדרים אותם היא סוברת שיש בכח הבעל להפר - נדרים שבינו לבינה. יש לציין שהגמרא אינה מגמקת את קושייתה בסברא לפיה אין בכח האשה לנדור בדבר בו היא משועבדת, אלא ממקור תנאי המכיר בהפרת נדרים אלה כחלק מהלימוד השורשי מדברי התורה על הפרת הבעל.

אמרי, הלין והלין מפר.

אכן, מצינו שני סוגי נדרים שיש בכח הבעל להפר, ושניהם פועלים באותו מישור - יכולת הפרת הנדרים שהתורה העניקה לבעל.

מיהו ענוי נפש מפר לעולם, אבל אין בהן ענוי נפש - כדאיתה תחותיה הויה הפרה, מכי מגרש לה חייל עלה נדרה... נדרי ענוי נפש מפר בין לעצמו ובין לאחרים, אין בהן ענוי נפש - לעצמו מפר, לאחרים אינו מפר.

בגלל שייכותם המוחלטת של נדרי בינו לבינה לבעל, הפרתם ע"י הבעל נעשית רק ביחס אליו - הנדר מופר רק במהלך הנישואין או רק ביחס לבעל.

על כן, מסכמת הגמרא, ניתן לומר שהתנא לא שנה את נדרי "בינו לבינה" בדבריו רק בגלל הברל מעשי ביניהם לבין נדרי "עינוי נפש":

סוגיה ב' (פא. - פב.) - עיצוב שיטת רבי יוסי

בהמשך דברי המשנה הפותחת, נחלקו תנא קמא ורבי יוסי בגדר נדרי "עינוי נפש":

אלו נדרים שהוה מפר, דברים שיש בהן ענוי נפש: אם ארחץ ואם לא ארחץ, אם אתקשט ואם לא אתקשט. אמר רבי יוסי: אין אלו נדרי ענוי נפש, ואלו הן נדרי ענוי נפש: אמרה קונם פירות העולם עלי - הרי זה יכול להפר. (משנה יא א-ב)

לפי ת"ק, גם לחלק מנדרי עינוי נפש יש יחס מסוים לבעל, ולעומתו רבי יוסי סובר שמדובר דווקא בנדרי המסבים צער לאשה ללא קשר לבעל. בהמשך דברינו נעמוד על תורף מחלוקתם, אך לעת עתה, נתמקד בעיסוק הגמרא בשיטת רבי יוסי.

7. מפאת קוצר היריעה הובאו הסוגיות המרכזיות למהלכנו בלבד. נדגיש כי אין בקיצור אמתלה להימנעות מהתמודדות עם סוגיות אשר נדמות כקשות על דברינו, אשר נכתבו ונבחנו תוך עיון בכל סוגיות הפרק. נציין במיוחד לדברי הגמרא בריש דף פב: המתבאר כדברינו ע"פ פירושו האחרון של המאירי ופירוש התוספות ע"פ הרש"ש במקום.

איבעיא להו: לר' יוסי, מהו שיפר משום דברים שבינו לבינה? (גמרא פא.)

מבררת הגמרא: האם רבי יוסי החולק על הגדרת נדרי עינוי נפש כנדרים בעלי שייכות לבעל, סובר שעל כן אין ביכולתו להפר נדרים אלו (- שלא ארחץ ושלא אתקשט) כלל, או שמא הוא מסכים על התכנות הפרתם, וחולק רק על שיוכם לקטגוריית "עינוי נפש", ולדבריו יש לשייכם לנדרי "בינו לבינה" עקב שייכותם לבעל.

מאי? רב אדא בר אהבה אומר: מפר; רב הונא אומר: אין מפר,

ראב"א טוען כי רבי יוסי סובר שיש בכח הבעל להפר נדרים אלו מדין נדרי "בינו לבינה". רב הונא חולק וסובר שעל פי רבי יוסי הבעל לא יכול להפר נדרים אלו גם מדין נדרי "בינו לבינה", ועל כן לא יוכל להפרם כלל. רב הונא מנמק את הבנתו בשיטת רבי יוסי בלשון חדה:

שלא מצינו שועל שמת בעפר פיר.

לדברי רבי יוסי, מסביר רב הונא, יכולת הפרת הבעל במקרה של פגיעה בו או בזכויותיו - נדרי "בינו לבינה", מצומצמת ביותר. יכולת זו מוגבלת למקרים של פגיעה קיצונית בנושאים המהותיים ביותר במערכת ההתחייבויות הזוגית. ביחס לדוגמא הנידונה, רחיצת וקישוט האשה אמנם מסבים צער לבעל, אך לא מונעים ממנו לחלוטין לקיים יחסי אישות - השועל אינו מת בעפר פירו (=מחילתו). על כן, אין בכוחו להפרם.

את הבנתו בשיטת רבי יוסי משליך רב הונא לנושא עקרוני בהבנת מהלך הפרק.

בעא מיניה רבא מרב נחמן: תשמיש המטה לרבנן, עינוי נפש הוא או דברים שבינו לבינה?

(גמרא פא.)

לאחר שהגמרא הוכיחה בפתח הפרק כי אכן יש בכח הבעל להפר שני סוגי נדרים, מברר רבא: לאיזה מהם שייך נדר הנוגע ליחסי אישות? יסודו של הספק בכך שלכאורה נדר זה מכיל מרכיבים מובהקים משני סוגי הנדרים.

אמר ליה, תניתוה: ונטולה אני מן היהודים - יפר חלקו ומשמשתו, ותהא נטולה מן היהודים; ואי אמרת נדר ענוי נפש הוי, אמאי תהא נטולה מן היהודים? ש"מ: דברים שבינו לבינה הויין!

מהמשנה החותמת של הפרק עולה כי הפרת הבעל נדר שנוגע ליחסי אישות הינה חלקית בלבד, כדין נדרי "בינו לבינה", ומכך ראייה שלסוג נדרים זה הוא שייך. הגמרא דוחה את הראייה בתוקף:

לרבנן תבעי לך משום ד"נטולה אני מן היהודים"? ר' יוסי קתני לה! דאמר רב הונא: כוליה פירקין רבי יוסי היא. ממאי? כיון דקתני... שמע מינה, מכאן ואילך רבי יוסי היא.

לא ניתן להביא ראיה ליחס בין נדרי "עינוי נפש" לנדרי "בינו לבינה" מדברי משניות הפרק, עקב קביעתו של רב הונא שהתנא ששנה אותם הוא רבי יוסי. וכפי שהוא הסביר, רבי יוסי מחזיק בשיטה שונה בתכלית בהבנת נדרים אלו.

דומה כי הקשר בין שתי אמירותיו של רב הונא איננו מקרי בלבד. בהחלט מסתבר, כי ניתן לחבר את שתי אמירותיו של רב הונא ולטעון כי לדבריו רבי יוסי מצמצם את יכולת הפרת הבעל בנדרים הפוגעים בזכויותיו עד כדי כך, שהוא למעשה כלל לא מקבל את מושג נדרי "בינו לבינה" כקטגוריה. אם כנים דברינו, אמירתו של רב הונא לפיה משניות הפרק נאמרו בשיטת רבי יוסי באה למעשה לפתור את הבעיה האדירה שהטרידה את האמוראים - מדוע נדרי "בינו לבינה" כלל לא מופיעים במשניות הפרק. לר' יוסי קטגוריה זו אכן אינה קיימת.

לאחר שהמתח בין עמדת הגמרא לדברי המשניות הוסר, מביאה הגמרא את פסק ההלכה על פי הבנתה, שכעת הוגדרה כשיטת חכמים החולקים על רבי יוסי, והלכה כמותם:

אמר שמואל משמיה דלוי: כל נדרים בעל מפר לאשתו, חוץ מן הנאתי על פלוני שאינו מפר, אבל הנאת פלוני עלי - מפר.

ההפיכה הושלמה. את פתיחת הפרק "אלו נדרים שהוא מפר", ניסחה מחדש הגמרא על פי הבנתה, ויצרה את הכלל לפיו "כל נדרים בעל מפר לאשתו חוץ מן...".

ההשוואה בין האמירות מעלה כי מכיוון שהגמרא הוסיפה לדין המשנה את הנדרים הפוגעים בזכויות הבעל - נדרי "בינו לבינה", כעת, בנוסף לנדרי צער האישה צריך למעט את הנדרים שהבעל לא יכול להפר. כמובן שנדרים אלו נוגעים רק לדין הפרת הבעל, ועל כן החליפה דמותו המוחלטת של הבעל את אותו "הוא" מסתורי המופיע במשנה.

סוגיה ג' (פה. - פו:) - שיטת רבי יוסי בנדרים הפוגעים בבעל

על פי הבנתנו בדברי רב הונא, רבי יוסי ביושבו כתנא של משניות הפרק איננו מקבל את נדרי "בינו לבינה" כקטגוריה של נדרים שיש בכח הבעל להפר. הבנה זו ממשיכה ועולה ממשניות הפרק, ויש בכוחה להסביר את עמדתו ביחס לנדרי האישה הפוגעים בבעל בצורה ישירה ומהותית.

קונם שאיני עושה... על פיך - אינו צריך להפר; רבי עקיבא אומר: יפר, שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי לו; ר' יוחנן בן נורי אומר: יפר, שמא יגרשנה ותהי אסורה עליו.

אין צריך להפר - דלא אמרה כלום דלאו כל כמינה לאפקועי לבעל מה דזכי ליה רחמנא. (מיוחס לרש"י)

דברי ה"מיוחס" מעוררים תמיהה: לא מצינו בשום מקום שהבעל זכה מדאורייתא

במעשה ידיה של אשתו. לכאורה, משנה ערוכה היא בכתובות (ו,א) שרק מתקנת חכמים מעשה ידיה של האשה נקנו לבעל כנגד מזונותיה. דומה, כי בדבריו לא בא ה"מפרש" לפסוק הלכה בדיני כתובות, אלא לבאר את שיטת רבי יוסי בהפרת נדרי הבעל.

רבי יוסי מודה שנדר של האשה הפוגע באחד מהיסודות הבסיסיים ביותר של מערכת היחסים בין האישה והאשה (אך רק בהם, ולא בזכויות פעוטות יותר!) לא יחול, אך לא מכיוון שיש בכח הבעל להפרו, אלא כי אין לו כח לחול כלל. אין בכח האשה להחיל נדר שפוגע בצורה כה מהותית במערכת הנישואין, פגיעה במישור היסודי ביותר שלה - אשר ניתן ליחס לדברי התורה. על כן, הבעל כלל "אינו צריך להפר".

נבהיר את דברינו: חכמים ואמוראי הגמרא ההולכים בעקבותיהם, סוברים כי "הלין והלין מפר" - אי-חלותם של נדרי "עינוי נפש" ושל נדרי "בינו לבינה" נובעת מכח יכולת ההפרה שנתנה התורה לבעל. לפי רבי יוסי, אי-חלותם של נדרים אלה נובעת ממישורים שונים: את נדרי "עינוי נפש" האיש מפר מכח דין הפרת הנדרים שנתנה לו תורה (-מישור נדרים), והנדרים שפוגעים בזכויותיו הבסיסיות של הבעל אינם יכולים לחול כלל עקב היותם משועבדים (- מישור כתובות).

לצורך תוספת הבהרה נביא את דברי רש"י על התורה⁸:

(יד) כל נדר וכל שבועת אסר וגו' - לפי שאמר שהבעל מפר, יכול כל נדרים במשמע, תלמוד לומר לענות נפש, אינו מפר אלא נדרי ענוי נפשה בלבד:

ומבאר את דבריו המהר"ל במקום⁹:

ומהשתא יתורץ קושיית הרמב"ן, למה לא נקט גם כן דברים שבינו לבינה - דאין זה נקרא הפרה.

רש"י מבין כר' יוסי, שבמסגרת דין הפרת הנדרים של התורה כלולים רק נדרי "עינוי נפש", ולעומתם נדרי "בינו לבינה" אינם חלים מסיבה אחרת - פגיעתם בשעבודים הבסיסיים של האשה לאיש.

סביב שיטות התנאים החולקים על רבי יוסי, דנים האמוראים (פה. - פו:) בעומק ובאריכות: מדוע יש צורך בהפרה גם לנדרים הפוגעים בשעבודי האשה לבעל? כיצד מתבצעת המרת דיני מסכת כתובות לדיני מסכת נדרים? לשיטת רבי יוסי, דיונים אלה לא נצרכים כלל - אלו שני מישורים נפרדים.

נמצא שבין חכמים לרבי יוסי עומדות שתי מחלוקות מרכזיות:

א. היקף. רבי יוסי סובר שאין בכח האשה לנדור נדרים הפוגעים במערכת ההתחייבויות ההדדית בצורה קשה ומהותית בלבד - "איני עושה על פיך". חכמים סוברים שגם פגיעת מצומצמת יותר - "שלא אכחול ושלא אפקוס", בלתי אפשרית.

8. במדבר ל,ד.

9. גור אריה שם.

ב. סיבת אי התחולה. לפי רבי יוסי נדרים אלו לא חלים כל עיקר עקב השעבודים בהם הם פוגעים. לפי חכמים הבעל מפר נדרים אלה כחלק מיכולת הפרת הנדרים שנתנה לו תורה.

סוגיה ד' - המהפך והמסקנה (צ):

המשנה החותמת את הפרק ואת המסכת, חושפת מה עלה בגורלה של שיטת רבי יוסי. בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונטולות כתובה: האומרת... ונטולה אני מן היהודים.

רבי יוסי לשיטתו: נדרה של אשה הפוגע ישירות באחד ממוקדי מערכת היחסים והשעבודים - עצם קיום יחסי אישות, איננו יכול לחול. אך מסיבות שאינן שייכות לנושא עיסוקנו, המשנה קובעת כי במקרה זה אנו מאמינים כי הנדר נובע מקרע עמוק בזוגיות, ועל כן על הבעל לגרש את אשתו בעל כרחו.

חזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת... ונטולה אני מן היהודים - יפר לחלקו ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן היהודים.

עקב קלוקלי הדורות, התרכו הנשים והאנשים שלא חששו מלפגוע ביסודות הבסיסיים ביותר של המערכת הזוגית. על כן, נדרש גם רבי יוסי להודות שיש מקום להרחבת דין הפרת נדרים גם לנדרים הנוגעים למערכת השעבודים הזוגית. אך נדרים אלה יופרו רק ביחס לבעל, ומסיבה ברורה - אלו נדרים שבינו לבינה.

לאחר שלמסקנה גם רבי יוסי מודה בהם, מובן מדוע קיומם של נדרי "בינו ובינה" היה כה ברור ופשוט לאמוראים מנקודת ההתחלה.

הסכמה זו השפיעה על נושא מהותי לענייננו - השלכת דברי המשניות על הבעל ולא על האב. לאחר שהתברר שגם רבי יוסי מקבל את נדרי "בינו לבינה", ניתן לומר שמלבד דברי הגמרא בהם מהרגע הראשון (ממש) הבעל היה נושא העיסוק, גם כל דבריו במשניות הפרק עוסקים בבעל מכיוון שבו הם שייכים. על כן, אותו "הוא" המופיע במשנה ובדיני הפרק הינו הבעל.

הבנה חדשה זו בדברי רבי יוסי באה לידי ביטוי באופן ציטוטה של המשנה הפותחת במקום אחר:

אלו דברים שהבעל מיפר, דברים שיש בהן עינוי נפש:

(כתובות עא:)

והכא נקטינן מתניתא משום דמפרשא טפי והוי פירושא דמתניתין

(ריטב"א שם)

בין אם מדובר בכרייתא שנשנתה לאחר ש"חזרו לומר", או כפירוש לשיטת רבי יוסי המחודשת, ניכר מציטוט הגמרא שההבנה לפיה גם רבי יוסי דובר רק ביחס לבעל התבססה.

קבלת השינוי באה לידי ביטוי גם בשמו של הפרק. בעוד בכ"י קאופמן ובתלמוד הירושלמי פותחת המשנה בלשון "אלו נדרים", הגרסא שנתקבלה במספר כ"י של הגמרא ולבסוף הודפסה דפוס וילנא היא "ואלו נדרים".

ואלו נדרים שמפר. איירי דסליק מפרקין דלעיל דמיירי בהפרת הבעל, נקט לפרושי הנדרים שהבעל מפר.

(רי"ף בשטמ"ק עט.)

לסיכום, ראינו כיצד האמוראים דנו בפער בין יכולת הפרת הבעל את נדרי אשתו המופיעים בדברי המשניות לבין היכולת להפר נדרים הפוגעים במערכת היחסים הזוגית. בכדי לישוב את הפער הם העמידו את דברי המשניות כדעת יחיד - רבי יוסי הכופר בהפרת נדרים אלה, ועל כן לא הזכירם בדברי המשניות. לאחר שדבריו נדחו (או שלמסקנה הוא חזר בו), הרחיבו האמוראים בעיסוק והגדרת יכולת הפרת הבעל, והעצימו אותה עד מאוד. מכיוון שדיני הנדרים בהם דנו בנוסף לדברי המשנה נובעים משעבוד האשה לבעל, מובן שהם שייכים רק בהפרת הבעל את נדרי אשתו ולא בהפרת האב את נדרי בתו.

דומה שזהו תורף דברי הרמב"ם בתשובתו:

וכולהו הלכות נדרים ושבועות (צ"ל ושמועות) שתמצא שאם נדרה כך וכך יפר ואם נדרה כך וכך לא יפר לא תמצא חלוקה זו אמורה לעולם אלא באשה ובעלה אבל בנערה ואביה לא נשמע דבר זה לעולם.

דברי הספרי

הראשונים החולקים על הרמב"ם היו מודעים לכך ששיטתו יותר מסתברת ממהלך הסוגיות בפרק.

ואע"ג דהא מילתא לא מיפרשא בגמריין, דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר - כולן צריכין זה לזה, זה נועל וזה פותח.

(רמב"ן על הרי"ף כה.)

ואכן, כאמור, שיטתם לא מבוססת על גמרתנו אלא על דברי הספרי המפורשים המקישים את הפרת האב להפרת הבעל.

הרמב"ם טען לעומתם, שמכך ששיטת רבי שמעון כלל לא הובאה בגמרא מסתבר שהיא נדחתה. יתרה מזאת, הוא מוסיף בדבריו בתשובה, מוכח שהגמרא הכירה את דברי הספרי, מכיוון שמראשיתם היא מביאה ראיה לטענתה המרכזית בפרק - הפרת הבעל את נדרי "בינו לבינה". החלטתה המודעת של הגמרא לעשות שימוש קריטי בדברי הספרי, אך להתעלם באופן מוחלט מההיקש המופיע בהמשכם מורה על דחייתו על ידם.

ועדיין, מקשים הראשונים: כיצד מתעלם הרמב"ם מדברי הספרי המפורשים כאשר לא

מצאנו להם חולק מפורש?

שיטת רבי שמעון

טענתנו היא, שהרמב"ם (והגמרא בפרקנו) דוחים את דברי רבי שמעון בצרוה אקטיבית מכיוון שהם נובעים משיטה רוחבית בה מחזיק רבי שמעון כדעת יחיד.

במהלך דברינו הסברנו כי הגבלת התורה את הפרת הבעל לנדרי "עינוי נפש" נובעת מכך שדווקא הם משליכים על מערכת היחסים הבין-אישית בין האיש והאשה. ממקורות רבים עולה, כי רבי שמעון סובר שמערכת יחסים עמוקה במידה לא פחותה קיימת בין האב לבתו. כמובן שלמערכת יחסים זו אופי שונה בתכלית - היא נושאת אופי חינוכי יותר, ואף העומק הרגשי שבה נובע ממקומות אחרים בנפש האדם, אך לדעת רבי שמעון היא עמוקה לא פחות.

במערכת יחסים זו מובן מדוע האב מפר את נדרי בתו ולא הפוך, אך לכאורה יתכן שהסיבה שהוא מפר דווקא את נדרי בתו ולא את נדרי בנו הינה הסיבה הצדדית שהביא הרמב"ם - רגילות הנשים בנדרים.

או ששמא, כפי שדומה כי ניתן להציע, רבי שמעון אכן רואה גוון מיוחד במערכת היחסים בין האב לבתו.

הסוגיות

מערכת יחסים זו בין האב לבתו עומדת ביסוד שיטות שונות של רבי שמעון בתחומים הלכתיים מגוונים, והיא הנותנת להם פשר משותף.

1. במשנה במסכת עירובין (ה,ה) נחלקו התנאים האם ישראל או נכרי שאינו שובת בביתו אוסר על בני החצר או המבוי לטלטל בשבת, או שמא רשותו מתבטלת מכיוון שדירה ללא בעלים איננה דירה, והוא אינו עתיד לחזור לביתו בשבת. לאחר דעותיהם של רבי מאיר, רבי יהודה, ורבי יוסי, מובאת דעתו של רבי שמעון:

רבי שמעון אומר: אפילו הניח ביתו והלך לשבות אצל בתו באותה העיר - אינו אוסר, שכבר הסיע מלבו.

רבי שמעון סובר שאפילו אם האיש שובת בעירו הוא אינו אוסר לבני המבוי לטלטל, ואנו לא חוששים שישוּב לביתו במהלך השבת, מכיוון שהוא שובת בבית בתו. בסוגיית הגמרא (עירובין פו.) רב פוסק כרבי שמעון ועומד על כך ש"ודוקא בתו, אבל בנו - לא" אך נימוקו לכך נובע דווקא מההבדל בין יחסי האב והחם החיוביים ליחסיו הבעייתיים עם החמות.

לדברינו, אין צורך בכך - מערכת היחסים המיוחדת בין האב ובתו גורמת לכך שבשעת מפגש ביניהם הוא "מסיע מלבו" את שאר עולמו. מובן שאין חשש שישוּב לביתו במהלך השבת.

2. המשנה במסכת סנהדרין (ה,א) קובעת כי דין בן סורר ומורה חל רק על הבן ולא על

הבת. מקור הדין בגזרת הכתוב - "כי יהיה לאיש בן" - בן ולא בת. בסוגיית הגמרא (סנהדרין טז:ע). מובאת ברייתא ובה הערתו הייחודית של רבי שמעון על דין זה:

תניא, אמר רבי שמעון: בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה, שהכל מצויין אצלה בעבירה, אלא גזירת הכתוב היא: בן ולא בת.

יסודו של דין סורר ומורה, הוא נטילת האחריות ע"י ההורים על מעשי בנם לאחר שכל מאמץ חינוכי שנקטו להשיבו למוטב כשל. מדגיש רבי שמעון: אחריות חינוכית עמוקה זו קיימת גם ביחסי האב והאם עם בתם, ובמידה מסויימת, עקב התהומות הרוחניים אליהם היא עלולה להדרדר, במידה רבה אף יותר. אין ספק שגם לאם חלק חשוב במאמץ החינוכי, אך פן מיוחד שלו שייך לאב בייחוד.

3. המשנה במסכת יבמות (טו,ו) מלמדת שבת כהן שנשאת לישראל ונתאלמנה ללא בנים (או שמת בנה), חוזרת לאכול ממתנות הכהונה מכח אביה, כי עליה הכתוב אומר - "וְיֹשֶׁבֶת אֶל־בֵּית אָבִיהָ כַּנְּעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹאכַל". בסוגיית הירושלמי סביב המשנה (ט,ח) נחלקו האמוראים בהיקף אכילתה המחודשת. רב סובר שהיא אוכלת בתרומה אך לא בחזה ושוק, ורבי יוחנן סובר שאוכלת אף בהם. הסוגיה מביאה ראיה לשיטת רבי יוחנן מברייתא הנושאת את דברי רבי שמעון:

תני ר' שמעון בן יוחי מסייע לרבי יוחנן מלחם אביה תאכל לרבות חלות תודה ורקיקי נזיר:

שיבתה של בת כהן האלמנה לאכילה במתנות הכהונה נובעת מחידוש הקשר בינה לבין אביה. לשיטת רבי שמעון, מערכת יחסים עמוקה זו איננה מסוייגת לרבדים מסוימים ועל כן אינה מוגבלת למתנות כהונה מסויימות.

4. הגמרא במסכת קידושין (מא.) מביאה בשם רב כי אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה. באבות דרבי נתן (פרק מח) מובאת בשם רבי שמעון גרסה מורחבת לאמירה זו:

רבי שמעון אומר כל המשיא את בתו קטנה הרי זה ממעט פריה ורביה ומאבד את ממונו ובא לידי שפיכות דמים

אליבא דרבי שמעון, לאב אחריות חינוכית ראשונה במעלה כלפי בתו, אחריות שמהווה חלק משמעותי ממערכת היחסים ביניהם. מי שמקדש את בתו בקטנותה, טוען רבי שמעון, מועל באחריות זו בצורה בוטה ועל כן נחשב כחוטא בעברות החמורות ביותר. במקורות האגדה עמדתו של רבי שמעון מפורשת עוד יותר¹⁰:

במדרש בראשית רבה (מה,א) מלמד רבי שמעון כי מתוך המחוייבות החינוכית והאהבה העמוקה שחש לבתו, העדיף פרעה מלך מצרים כי בתו - הגר, תהיה

10. בנקודה זו בוקעים ועולים לפנינו דברי הרב הנזיר בספרו קול הנבואה (עמ' 154): רבי שמעון המיוחד בהלכה שדורש טעמא דקרא הוא בעל כתר שם טוב שהשם הוא טובו, טיבו, מהותו של הדבר, גופו של דבר... נמצאנו למדים, לר' שמעון, המחשבה הנסתר, מאוחדת במעשה הנגלה. הנסתר והנגלה כאחד. והשומע ישמע.

שפחה המרוחקת ממנו במקום הטוב לה, ולא מטרונה בסמוך אליו. בדרכו, מוסיף רבי שמעון על דברי התורה, הלך גם אבימלך מלך גרר. ואם ברחוקיו כך, בקרוביו על אחת כמה וכמה - בתוספתא קידושין (ה,יז) מלמד רבי שמעון, כי כאשר רצה ה' לברך את אברהם "בכל", הוא נתן לו בת.

כחלק מתפיסה זו את מערכת היחסים בין אב לבתו, קובע רבי שמעון כי בדומה לבעל גם הפרת נדריו של האב נובעת ממערכת היחסים ביניהם, ועל כן מוגבלת לנדרים המשפיעים עליה בלבד¹¹.

את ארבעת דיניו של רבי שמעון המובאים לעיל הרמב"ם לא פסק. כעת מובן מדוע הוא לא פסק גם את הדין החמישי.

אליבא דהרמב"ם, צריך לומר שמערכת היחסים בין האב לבתו נושאת אופי שונה.

יתכן, שהרמב"ם נוקט בדעה לפיה מערכת היחסים בין האב לבתו אמנם נושאת עומק משמעותי, אך ברובה, היא חד צדדית בלבד. היא איננה מבוססת על בחירת הבת, ובמסגרתה בכוחו של האב לבצע מעשים הנוגדים את רצונה של הבת כאשר הוא חש שהתרחקה מדרך הישר או עברה על רצונו. וכאשר מערכת היחסים איננה דו צדדית, יש מקום להסתפק האם היא כלל ראויה להחשב ככזו. על כן, סובר הרמב"ם שאין מקום לחלק בהפרתו של האב בין סוגי נדרים שונים, חלוקה השייכת רק כאשר נדרים אלו משפיעים על שני צידי מערכת היחסים.

השפעה המתאפשרת רק במערכת יחסים בין שני אנשים הנהיים לאיש אחד - בין איש לאשתו.

סיכום

בפתח דברינו הצגנו את החשיבות שבעיסוק בדיני הפרת הנדרים על ידי האב והבעל. במרכז עיסוקנו עמד פסקו של הרמב"ם (נדרים יא,א) לפיו האב יכול להפר את כל נדרי בתו לעומת הבעל המפר נדרים מסוימים בלבד - נדרי "עינוי נפש" ו"בינו לכינה". החידוש שבפסק נובע מכך שהוא סותר את דברי הספרי המפורשים לפיהם גם הפרת הנדרים ע"י האב מוגבלת לנדרים אלו.

ע"פ דבריו בתשובה, הסברנו שפסקו מתבסס על כך שדיני הפרת הבעל בפרק הנלמדים "ואלו נדרים" נובעים ממהלך רחב שמטרתו ליישב את דברי המשניות העוסקים

11. רעיון זה עולה גם מדרך לימוד הספרי את הדין. לצורך השוואת גרי הפרת הבעל להפרת האב משתמש הספרי בארבעה דינים שונים (פסקות קנג, קנג, קנה, קנו) בביטויי החריג ביותר "על כורחך אתה מקיש". השוואת הפרת הבעל והאב אכן איננה מתבקשת עקב השוני במערכות היחסים המדוברות (או שמא עצם חידוש מערכת היחסים בין האב לבתו), ועל כן בלתי אפשרי ללומדה בקל וחומר (האב מנין? הרי אתה דן... או חלופ... לא זכיתי לדין). ורבי שמעון נדרש ללימוד כה "קיצוני" ונדיר.

בדיני נדרי "עינוי נפש" עם נדרי "בינו לבינה" שלכאורה כלל לא מופיעים בהם. כפי שהראנו, מהלך זה כלל לא נוגע להפרת הבעל, ועל כן סובר הרמב"ם שעמדת הגמרא היא שדינים אלו לא שייכים לגביו.

את דברי הרמב"ם לפיהם דברי הספרי נדחו בצורה אקטיבית, נימקנו בכך שהראנו שהם נובעים מעמדה רוחבית של רבי שמעון אודות מערכת היחסים בין האב לבתו, עמדה בה הוא מחזיק בדעת יחיד, ועל כן אין לפסוק את דבריו גם בהקשר הפרת האב.

אחרית דבר

רבות ידוע לנו על בנו המפורסם של רבי שמעון, רבי אלעזר, ועל מערכת היחסים המיוחדת שהם חלקו. אך נוסף אליו, כאשר רצה ה' לברך את רבי שמעון בכל לאחר צאתו מן המערה, הוא נתן לו בת. לבת זו קם בן, יהודה, אשר מפיו מובאת בכל רחבי ספרות חז"ל אמירה אחת:

תני ר' יודן בר ברתיה דר' שמעון בן יוחי תני ר' שמעון בן יוחי גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקדוש ברוך הוא יותר מכבודו

(ירושלמי קידושין א ז)

מאהבתו הגדולה של רבי שמעון לבתו עלתה על הכתב הנגלה רק אמירה אחת – גדול הוא כיבוד אב. אהבת האב לבתו אינה שבה ריקם, וסופה, באהבת הבת לאב, אשר העדיפה הקב"ה מאהבתו.

ואכן, במקום אחר, אמר רבי שמעון¹²:

ר' שמעון בן יוחאי שאל את רבי ישמעאל ברבי יוסי אפשר ששמעת מאביך מהו "בעטרה שעטרה לו אמו". אמר לו כך אמר אבא משל למלך שהיתה לו בת יחידה והיה אוהבה ביותר, לא זו מחבבה עד שקרא אותה אחותי שנאמר אחותי רעיתי, לא זו מחבבה עד שקרא אותה אמי שנאמר שמעו אלי עמי ולאומי, ולאמי כתיב, לא זו מחבבה עד שקרא אותה בתי שנאמר שמעי בת וראי, עמד רבי שמעון בן יוחאי על רגליו ונשקו על ראשו ואמר אלמלי לא באתי לעולם אלא לשמוע דבר זה דיי:

האהבה הנעלה ביותר, אליה נמשלה אהבתו של האב לבתו (וכמשל הכולל אהבת הדוד לרעייתו) בעומק כיסופיו אליה, היא אהבת האב לבתו. ואלמלי בא לעולם אלא לשמוע זכרה של אהבה זו אשר כוליה בה, אומר רבי שמעון, דיו.

הרמב"ם, הנוקט בשיטה החולקת, סבור שמערכת היחסים בין ישראל לאביהם שבשמיים אכן התחילה כמערכת יחסים בין אב לבתו, אך מפאת הכפייה הטבועה

12. ילקוט שמעוני שיר השירים תתקפו

שבה, היא איננה אידיאלית כלל ועיקר. לשיטה זו, מערכת היחסים הכוללת והמקיפה, אשר אל האהבה שתבוא בעקבותיה אנו שואפים, דומה יותר למערכת היחסים בין איש לאשתו.

וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאור עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשכתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה.

(תשובה י ג)

ברירה

הקדמה

המחלוקת האם יש ברירה או אין ברירה חורזת סוגיות רבות בש"ס. אחת הדוגמאות המפורסמות למחלוקת זו, מופיעה בפרק השלישי במסכת גיטין דף כה ע"ב וז"ל:

"הלוקח יין מבין כותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה עשרה מעשר ראשון תשעה מעשר שני ומיחל ושותה מיד דברי ר"מ רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין"

הגמרא מבארת שלדעת ר"מ 'יש ברירה' ולכן מותר לאדם לשתות מהיין למרות שעדיין לא הפריש מעשר, מכיוון שלאחר שישתה הוא מפריש למפרע על היין ששתה, ואילו החולקים עליו נוקטים ש'אין ברירה' ולכן פעולות מעין אלו לא מתאפשרות עבורו.

אופיו של דין ברירה

דין אפריורי

מנגנון זה של ברירה הוא מיוחד במינו, וניתן להציע מגוון אפשרויות לאופן פעולתו:

דרך א' - החלת חלות למפרע

ניתן לומר שהאדם איננו פועל 'חלות' בשעת ההכרזה בהווה, אלא שבשעת הבירור בעתיד חלה חלות למפרע¹. לפי דרך זו דין ברירה פירושו השפעה של העתיד על העבר.

דרך ב' - החלת חלות בצורה מדורגת

לחילופין אפשר להבין שכבר ברגע ההכרזה בהווה נוצרת חלות מסוימת אשר איננה מתמקדת בחפץ מסוים ולאחר שמתבררת המציאות החלות 'מתלבשת' על החפץ שזוהה.

מה מתרחש בשלב הביניים? ניתן לומר שחלה חלות מסופקת על כלל החפצים ובשעת הבירור האדם משלים את המעשה וממקד את החלות בחפץ ספציפי. לחילופין ניתן

1. וזאת שלא כשיטתו הידועה של ר"ש שקאפ שכל דיני 'למפרע' חלים רק מכאן ולהבא למפרע ואכמ"ל.

לומר שהחלות איננה מתמקדת בשום חפץ והיא 'מרחפת באוויר' ובשעת הבירור היא מתלבשת על החפץ².

המשותף לשתי האופציות הללו הוא שתהליך החלת החלות נעשה באופן מדורג ורק לבסוף החלות חלה באופן שלם על חפץ מסוים. אף שאין בכך מן ההכרח, יש מקום לומר שמאחר שהחלות חלה באופן שלם רק לבסוף יהיו הברלים בין הדינים הנהוגים בשלב הביניים לבין הדינים הנהוגים לאחר גמר הבירור ולהלן נביא לכך כמה נפק"מ.

דרך ג' - החלת חלות בהווה

יש מקום לומר שכבר בשלב הראשוני נוצרת חלות ספציפית על חפץ מסוים מכוח היותו עומד לכך בעתיד, וכאשר המציאות מתבררת אנו בסה"כ מגלים על מה חלה החלות כבר ברגע הראשון. לפי דרך זו ע"י 'דין ברירה' אנו מגדירים דבר בהווה באמצעות מה שיארע עימו בעתיד.

לכאורה גישה זו תמוהה ביותר, שהרי כיצד ניתן להגדיר דבר מסוים על סמך אירוע שעוד לא התקיים?

כידוע, ערך האמת של משפט אינו תלוי בזמן. אם התרחש קרב ימי ביום ג, הטענה "ביום ג יתרחש קרב ימי" היתה נכונה תמיד. נכון הוא שלפני יום ג אנחנו עדיין איננו יודעים אותה, אך הטענה ודאי נכונה (שכן ישנה התאמה בין תוכנה לבין המציאות). התרחשות הקרב הימי מחר, הופכת את הטענה לאמיתית מאז ומעולם³. לאור זאת ניתן להבין מדוע ניתן להגדיר דברים על סמך העתיד, וזאת משום שהטענה קיימת כבר בהווה מבחינות מסוימות.

כיוון אפשרי נוסף בו ניתן ללכת הוא אימוץ הגישה הדטרמיניסטית לפיה מה שקרה בעתיד היה מוכרח לקרות וידוע מראש, ולכן העתיד טמון כבר בהווה וניתן להגדיר על פיו.

אמנם גם אם אין אנו מקבלים את הגישה הדטרמיניסטית, אין זה מן ההכרח לומר שהעתיד איננו טמון בהווה. ניתן לומר שבכל נקודת זמן ישנן סיבות המושכות לעתיד מסוים, אלא שיש בכוחנו לבחור להתנגד לכך וליצור עתיד שונה. אם כן, כאשר התרחש אירוע מסוים תמיד מתעורר ספק האם הוא העתיד אשר היה טמון בעבר או שמא הוא זה אשר יצרנו במו ידינו ע"י פעולה של בחירה. החידוש בדין ברירה הוא שאנו בוחרים להתייחס לעתיד אשר התרחש בפועל כעתיד אשר היה טמון בהווה, וזאת

2. במידה וחלות היא ישות הלכתית מטפיזית, כעין אידאה אפלטונית, שרובצת על יישים ממשים בעולמנו, וה'דינים' הם רק ה'צורה' בה היא באה לידי ביטוי בעולם הממשי, אזי יש מקום לומר שישנו שלב בו החלות איננה מתמקדת בחפץ מסוים, אלא כביכול מרחפת באוויר. ברם, אם החלות היא הדינים ההלכתיים שלה ותו לא, אזי אין מקום לומר שהחלות 'מרחפת באוויר', וזאת משום שאין שום משמעות לדינים אשר אינם באים לידי ביטוי במציאות הממשית והמילה 'אסור' לא אומרת לנו דבר, במידה ואין תוכן ספציפי אותו היא אוסרת ועייין בצהר גיליון ב'.
3. בפרק השישי של הספר 'מדעי החופש' מסביר המחבר מדוע אין בכך סיוע לגישה הדטרמיניסטית.

משום שאין לנו לחדש שינויים מדעתנו ואל לנו להניח שזה העתיד אשר נוצר ע"י **בחירה** [במידה מסוימת גישה זו מזכירה את דין 'חזקה דהשתא' ואכמ"ל].

אופציה אלטרנטיבית העומדת בפנינו היא לאמץ תפיסה שונה על מימד הזמן. הזמן איננו אוסף של אירועים שונים, אלא כביכול 'ישות' אחדותית אשר איננה ניתנת לחלוקה. החלוקה בין העבר, ההווה והעתיד היא רק מצידנו, אך בפועל כולם גילויים של אותה ישות אחדותית.

על מנת להקל על הבנת הדברים ניתן לדמות במידה מסוימת את הזמן למים זורמים שבנהר, שכל המים שבנהר הם גוף אחד, והאדם שעומד על שפת הנהר רואה רק את המים שלפניו ומים אלו מייצגים את ההווה, והמים שכבר עברו מלפניו מייצגים את העבר, והמים שעתידיים לבוא לפניו מייצגים את העתיד, אך באמת כל המים הם גוף אחד בנהר.

לפי תפיסה זו, העתיד קיים בדיוק כמו העבר והווה, וכפי שאנו יכולים להגדיר חפץ על סמך עברו, כך אנו יכולים להגדיר חפץ על סמך עתידו.

ההבדל בין הסבר זה לבין הסברים הקודמים אותם הצענו הוא שבעוד שלפי הגישות הקודמות היכולת שלנו להגדיר דברים על סמך העתיד מתבססת על כך שהעתיד נעוץ כבר בהווה ומהווה חלק ממנו, הגישה הנוכחית נוקטת שאין צורך שהעתיד יהיה חלק מן ההווה על מנת שנוכל להגדיר דברים על פיו, וזאת משום שהעתיד הוא דבר קיים ולכן כבר ניתן להתייחס אליו.

סיכום

א"כ העלנו שלוש גישות עקרוניות להבנת מהותו של דין ברירה:

1. דין ברירה עוסק ביכולת של העתיד להשפיע על העבר.
2. דין ברירה עוסק ביכולת לפצל בין יצירת החלות לבין תחולתה הסופית על החפץ [הסתפקנו האם בשלב הביניים החלות חלה על כלל החפצים או שמא היא איננה חלה על שום חפץ].
3. דין ברירה פירושו נעיצת העתיד כקיים ונוכח כבר בעבר (העלנו כמה נימוקים לכך), דבר המאפשר לנו להגדיר דברים בהווה על סמך העתיד.

המעניין הוא שבעוד שלפי שתי הדרכים הראשונות חידושו של 'דין ברירה' שייך ביסודו להלכות החלת חלויות, לפי הדרך השלישית אותה הצענו דין זה איננו קשור במהותו לתחום החלויות, ובעיקרו עוסק ביכולת להגדיר מושאים על סמך עתידם.

עיון בסוגיות הש"ס ובדברי הראשונים

הקדמה

במסגרת מאמר זה לא נוכל למצות את הנושא או לעמוד על שלל דברי הראשונים והאחרונים בנושא, ולכן לא נוכל לתת מקום לכל העמדות שהובאו במהלך הדיון

האפירורי, מה גם שלא לכולן מצאתי הוכחות בדברי הראשונים והן נותרו בגדר הצעות בעלמא. על כן נסתפק בהבאת דוגמאות בודדות לכיוונים המרכזיים אותם העלנו:

1. 'יש ברירה'

א. החלת חלות למפרע

ניתן להביא כמה ראיות לכך שהמכניזם של ברירה פועל כך שבשעת הבירור העתידי נוצרת חלות אשר חלה למפרע:

1. שו"ת הרשב"א

הרשב"א בתשובותיו⁴ כותב וז"ל:

"אין דין יש ברירה ואין ברירה אלא במה שאנו צריכין לומר הוברר הדבר שמה שהוא עכשיו כבר היה או חל מעיקרא, שאילו לא נאמר הוברר הדבר אין לו קיום, לפי שאנו צריכין לקיומו של דבר ואי אין ברירה נמצא זה שותה טבליים למפרע.... אבל במוכר או נותן לחבירו אחד מקרקעותיו סתם דקיי"ל שיתן לו איזה שירצה למה אנו צריכין לברירה, כל אחד שנותן לו אחד משדותיו מחמת מכר או מחמת מתנה ה"ז קנוי לו..."

הרשב"א טוען שרק כשיש צורך בבירור למפרע מתעוררת בעיית ברירה, ולכאורה ניתן להסיק מדבריו שהמכניזם של ברירה פועל בצורה כזו שהבירור העתידי מחיל חלות למפרע, אך כאשר החלות חלה מכאן ולהבא אין לכך קשר לדין ברירה. הוא איננו רואי קושי בכך שאנו מחילים חלות על דבר שכרגע איננו מבורר, אלא בכך שאנו מחילים זאת למפרע⁵.

2. רמב"ן

רבים מהראשונים עומדים על החילוק בין ברירה לתנאי. במידה ונראה שהחילוק אשר הם יציעו, לא יהיה חילוק מהותי בין השניים, אזי נוכל להסיק מכך שבאופן עקרוני תנאי וברירה הם למעשה מאותה 'משפחה' והמכניזם שלהם פועל בצורה דומה.

לפני שנפנה לדברי הראשונים נקדים שהאחרונים⁶ חקרו האם קיום התנאי יוצר את החלות או שמא החלות קיימת, אלא שיש בכוחו של ביטול התנאי לבטל את החלות. אם כל החידוש של תנאי הוא שבכוחו לבטל את החלות, אזי אין שום צד לדמותו לברירה. ברם, אם התנאי שותף ביצירת החלות יש מקום להשוותו למכניזם של ברירה

4. תשובות הרשב"א ח"ב סי' פב.

5. אמנם עיין שו"ת אמרי בינה סי' יב ובית ישי' סי' סג שביארו את דברי הרשב"א בדרך שונה ואכמ"ל.

6. עיין קובץ שיעורים כתובות ב.

ולומר שכפי שתנאי של 'מעכשיו' יוצר חלות למפרע, כך פועל המכניזם של ברירה⁷.

הרמב"ן בחידושיו לגיטין כה ע"ב כותב וז"ל:

"וזה הכלל שאני אומר בכרירה: כל דבר שתנאו במעשה, כשתלה תנאי בדבר אחד ומעשה אחד, אף על פי שתנאו במעשה אחרים, הרי זה קיים. כגון גטו של שכיב מרע לדברי האומר מגורשת למפרע... אבל אין אדם מתנה על שני דברים, כגון האומר 'לאיזו שתצא בפתח תחלה' וכגון 'שני לוגין שאני עתיד להפריש', שהרי אפשר שיתחלף המעשה ואין דעתו נבררת משעה ראשונה לדבר זה שאירע, וכן הדין במתנה 'אם בא חכם למזרח - עירובי למזרח, למערב - עירובי למערב', אלו כולן אין המעשה מתקיים בהם אלא לדברי האומר יש ברירה"

מהתבוננות בדבריו נראה שהם דורשים העמקה רבה:

בתחילת דבריו הוא כתב 'אפשר שיתחלף המעשה ואין דעתו נבררת משעה ראשונה לדבר זה שאירע' ולכאורה כוונתו איננה ברורה שהרי האדם כלל לא התכוון לחפץ מסוים וא"כ כיצד יכול להתחלף המעשה? על כורחינו עלינו לומר שאכן האדם התכוון להחיל חלות על החפץ שעמד לכך מבחינה פוטנציאלית, אלא שאנו חוששים שמא אירע שינוי ומה שקרה בפועל איננו מה שעמד לכך בכוח. לאור זאת עלינו להסיק שהרמב"ן נוקט שלדעת האומר 'אין ברירה' חלה חלות, אלא שאין אנו יודעים על מה היא חלה (כדעת רש"י והמהר"י בה נדון לקמן), אך בהמשך דבריו הרמב"ן כותב 'אין המעשה מתקיים בהם אלא לדברי האומר יש ברירה' ומשמע מדבריו שלמ"ד אין ברירה לא חלה חלות כלל.

על כן נראה שכוונתו של הרמב"ן היא שכאשר האדם תולה את תנאו בין שני מושאים יש חסרון ברמת גמירות דעתו ואין אנו בטוחים ש'דעתו נבררת משעה ראשונה לדבר זה שאירע'. הרמב"ן מניח שבסתר ליבו האדם מייחל לאפשרות מסוימת, ולכן לא מתכוון במלוא הרצינות לכך שהחלות תחול על מה שיקרה, וממילא תנאו בטל. ממילא יוצא שהרמב"ן נוקט שמבחינה מהותית אין הבדל בין ברירה לבין תנאי, והחילוק ביניהם הוא ברמת גמירות הדעת. כעת ניתן להבין את המשך דברי הרמב"ן, שם הוא מבאר שכאשר הוא תולה זאת ברצונו של אדם אחר, זה תמיד שייך לברירה, אף אם מדובר בתנאי על מושא אחד, וזאת משום ששם בוודאי יש חסרון בגמירות דעתו של האדם, מאחר שלא נוח לו שאחר יחליט עבורו.

7. מקורו של דין ברירה לא נתפרש בצורה מפורשת בש"ס ועל כן היה מתבקש לומר שהוא נלמד מן הסברה. ברם, מאחר שזהו דין מחודש ביותר, קשה לומר שזוהי סברה פשוטה ועדיף לתור לתור אחר מקור עבורו. במידה וישנו דימיון בין דין ברירה לדיני תנאים, ניתן לומר שהמקור לדין ברירה הוא פרשיית תנאי בני גר ובני ראובן. להלן נראה שר"ת בספר הישר צועד בכיוון שונה.

רעק"א⁸ התקשה מדוע הנחת שני עירובין, למזרח ולמערב, נחשבת למקרה של ברירה וז"ל:

"כיון דבאמת אין עירוב המזרח פועל כלל למערב וכן בהיפוך, וכל אחד הוא מילתא באנפי נפשיה... למה יגרע מה שמערב בכ' המקומות ובכל חד מתנה תנאי בחד מילתא?"

לאור דברינו ניתן לבאר שלמרות שמבחינה אובייקטיבית הצדק עם רעק"א ומדובר בשני תנאים נפרדים, מבחינה סובייקטיבית האדם מדמה זאת לברירה ואין כאן גמירות דעת מליאה.

ב. החלת חלות בצורה מדורגת

1. מאירי

בסוגיית הלוקח יין מבין הכותיים, המאירי בגיטין כה ע"ב מתחבט כיצד מועילה הפרשת התרומה ע"י ברירה וז"ל:

ולענין ביאור השמועה מיהא לדעת המתיר בסמך ברירה יש שואלים והרי מכיון שקרא שם לתרומה שבה הוה ליה מדמע ... ויש לתרין שזו מאחר שקרא לה שם מעכשו הוא מפרישה ומתוך כך מדמעת אבל זה לא הפרישה אלא שאמר שאני עתיד להפריש ואף על פי שלהוציאה מידי טבל מועיל לדעתו על סמך ברירה מכל מקום אינה מדמעת"

יש לחקור לגבי תערובת של תרומה וחולין שאסורה משום 'מדומע' האם החולין עצמם מותרים, ורק אסור לאוכלם מחשש שיפגע בתרומה, או שהחולין עצמם נעשים כתרומה.

בנידון דידן אין חשש שהאדם יפגע בתרומה, וא"כ מוכח שהמאירי נוקט שהחולין עצמם נעשים כתרומה ואסורים מצד עצמם.

המאירי טוען שמחד גיסא דין ברירה מועיל להוציא את התערובת מידי איסור טבל, אך אין בו כדי לדמע את התערובת, ולכאורה עולה מדבריו שהחלות חלה בצורה מדורגת ורק בשלב ההפרשה בפועל יש כאן חלות גמורה של תרומה, המסוגלת לדמע את התערובת. א"כ כיצד ניתן כבר בשלב הביניים לשתות מן היין?

מאחר שמאמרנו אינו עוסק בדיני תרומות ומעשרות, נשתדל להציג את הדברים בצורה מקוצרת.

האתון דאורייתא⁹ חוקר האם טבל ותרומה הם איסורים נפרדים, או שמא בשעת ההפרשה פקע איסור הטבל רק משאר החולין ונשאר על התרומה לגבי זרים.

8. דרוש וחיידוש עירובין לו ע"ב.

9. אתון דאורייתא כלל ב' סימן א'.

לענ"ד יש מקום ללכת בדרך ביניים, לפיה טבל ותרומה אכן שייכים לאותה המשפחה, אלא שאיסור תרומה חמור יותר מאיסור טבל, וזאת משום שבשעת ההפרשה איסור הטבל איננו פוקע מהחולין אלא מתנקז מהחולין אל חלק המופרש לתרומה ובכך מעצים את חומרתו של האיסור השוכן בחלק זה.

אם כן, תהליך הפרשת תרומה כולל בתוכו שני מרכיבים – הפקעת איסור הטבל מן החולין והעברתו אל החלק המופרש.

ייתכן שכוונת המאירי היא שבנידון דידן תהליך זה מתרחש בשלבים, כאשר בשלב הראשון איסור הטבל מסתלק מן החולין, אך עדיין איננו עובר אל החלק המופרש, ולכן אין בו כדי לדמע את התערובת, וזאת משום שרק תרומה גמורה מדמעת. בשלב הביניים האיסור 'מרחף' עד שמגיעה שעת ההפרשה בה מושלם התהליך והאיסור חל על החלק המופרש.

המאירי נוקט שתהליך זה אפשרי רק למ"ד שיש ברירה, וא"כ עולה מדבריו שדין ברירה פירושו היכולת לפצל בין יצירת החלות לבין תחולתה על החפץ.

2. ר"ן

הר"ן בנדרים מה ע"ב כותב וז"ל:

"דהיינו טעמא דאמרינן בעלמא דאין ברירה לפי שאין ראוי שיחול דבר על הספק"

לדבריו מ"ד שאין ברירה מניח ב' הנחות יסוד:

1. חלות לא חלה על ספק.
 2. מדובר כאן במצב מסופק.
- לאור דברינו ניתן לומר שהסובר שיש ברירה יכול לנקוט שחלות חלה גם על הספק, וזה נעשה בצורה מדורגת, כאשר בתחילה נוצרת החלות ורק לבסוף היא חלה על החפץ המיועד.

ג. החלת חלות בהווה

1. ספר הישר

ר"ת בספר הישר¹⁰ מבאר את מחלוקת האמוראים באופן הבא:

"וטעם יש ברירה ואין ברירה שכך הוא הדין תורה כעין האופה בשבת אם מניח שתאפה חייב ואם יחתה קודם שתאפה פטור. וכן הרבה דברים מוכיח סופן על תחילתן והרי הן כמיגמר ואזלי וגמרי"

10. ספר הישר חלק החידושים סימן שסא.

ראשית נעיר שמעיון בלשונו של ר"ת 'שכך הוא הדין תורה' עולה שדין ברירה יסודו בסברה פרשנית על צורת ההסתכלות של התורה על המציאות הנובעת מהתבוננות בדינים נוספים שהתורה כתבה.

בתחילה עלה על דעתי לומר שכוונת ר"ת היא שמעשה הברירה הוא מעשה אחד ארוך, בו החלות חלה בצורה מדורגת, אך מדקדוק בלשונו נראה שלא זוהי כוונתו ונבאר את דברינו:

בתחילת דבריו הוא כתב 'הרבה דברים מוכיח סופן על תחילתן' ומשמע מלשונו שהעבר משמש כגילוי מילתא וכהוכחה למה שכבר היה בעבר ואילו מהמשך דבריו 'והרי הן כמיגמר ואזלי וגמרי' משמע שהסוף משפיע על המציאות ומהווה חלק מעיצובה ולא רק מבררה, ומסתבר שמדובר בשני צדדים של אותו המטבע - העתיד מוציא מהכוח אל הפועל את אשר היה טמון בעבר והוא פועל מכוח העבר ולכן מצד אחד הוא מעצב את המציאות ומצד שני הוא רק מברר לנו מה היה טמון בתחילה ב'כוח'. לאור זאת ניתן להסיק שהוא נוקט שדין ברירה פירושו נעיצת העתיד כקיים ונוכח כבר בעבר, דבר המאפשר לנו להגדיר דברים בהווה על סמך העתיד, וזאת משום שהדברים עומדים לכך בהווה מבחינה פוטנציאלית.

כעת מובנת השוואתו את המושג ברירה למלאכת אופה בשבת - כשם שאנו מתייחסים לאפייה כפעולה מתמשכת אשר תחילתה בהנחה וסופה באפייה, כך גם בברירה אנו מתייחסים לרצף האירועים כמעשה 'ארוך' אשר ניצניו היו שתולים כבר בתחילתו, דבר המאפשר לנו להגדיר דברים על סמך תחילתם.

2. ר"ן

הר"ן בנדרים מה ע"ב כותב וז"ל:

"דהיינו טעמא דאמרינן בעלמא דאין ברירה לפי שאין ראוי שיחול דבר על הספק"

לדבריו מ"ד שאין ברירה מניח ב' הנחות יסוד:

1. חלות לא חלה על ספק.

2. מדובר כאן במצב מסופק.

לאור דברינו ניתן לומר שהסובר שיש ברירה נוקט שכלל לא מדובר כאן במצב מסופק, וזאת משום שניתן להגדיר מושאים בהווה על סמך עתידם וא"כ המצב מוגדר כמבורר כבר בהווה.

2. אין ברירה

הקדמה

מה סובר מ"ד שאין ברירה? ייתכן שהוא איננו מכיר (באופן מלא או באופן חלקי) במכניזם של ברירה. אמנם ייתכן שגם הוא איננו רואה פגם מהותי במכניזם של ברירה, אלא שהוא נוקט שבמצבים מסופקים ישנו חיסרון בגמירות דעתו של האדם. כמובן שאל לנו לשכוח שעומדת בפנינו אפשרות מורכבת יותר לפיה פעמים שיש חיסרון בגמירות דעתו של האדם ופעמים יש קושי עם המכניזם של ברירה.

חיסרון בגמירות דעת

ניתן להביא לכך כמה ראיות:

א. הגמרא בפסחים פח ע"ב כותבת וז"ל:

מעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו מן המלכה אמרה להם לכו ושאלו את ר"ג באו ושאלו את ר"ג אמר להם המלכה ומלך דדעתן קלה עליהן יאכלו מן הראשון

רש"י מבאר את הגמרא וז"ל:

במלך ומלכה - שתלויין על עבדיהן ואין מקפידין על סעודתן אם גדיים אם טלאים הלכך אין כאן דין ברירה דתרווייהו ניהא ליה

עולה מסוגיא זו שבמקום בו אין קפידה לכו"ע יש ברירה, ומוכח מכאן שעיקר החיסרון בברירה הוא בגמירות דעתו של האדם.

ב. הגמרא בגיטין כה ע"א אביי מחלק בין תולה בדעת עצמו לבין תולה בדעת אחרים לעניין ברירה, ובמבט ראשוני דבריו נראים תמוהים שהרי בין כך ובין כך הוא מוסר את הדברים לידי העתיד ומה החילוק בין השניים? לכן נראה שהחילוק איננו מצד עצם המכניזם של ברירה, אלא מצד דעתו של האדם - בתולה בדעת אחרים, הוא עצמו החליט סופית וסיים את פעולתו. הוא קבע על מה תחול החלטה, וכעת נותר לו לחכות לראות מה יקרה. לעומת זאת, בתולה בדעת עצמו הוא משאיר את הדברים פתוחים גם מבחינת רצונו שלו ויש חיסרון בגמירות דעתו וכן משמע מהתוספות רא"ש על אתר.

ג. ר"ת בספר הישר¹¹ מביא את דעת רבנו שמואל וז"ל:

"ומחלוקת יש ברירה ואין ברירה דוגמת מחלוקת ר' מאיר וחכמים דפליגי באדם המקנה דבר שלא בא לעולם ודוגמת מחלוקת ר' יוסי ורבנן דפליגי בבא בתרא בהמזכה לעובר דהיינו לדבר שלא בא לעולם"

11. ספר הישר חלק החידושים סימן שסא.

אם ננקוט שמחלוקת ר"מ וחכמים סובבת סביב מידת גמירות דעתו של האדם, אזי מוכח מדברי רבנו שמואל שגם המחלוקת האם יש ברירה או אין ברירה תלויה בשאלה זו.

ד. לעיל ביארנו כך את דעת הרמב"ן בחילוקו בין ברירה לתנאי.

האם חלה חלות מסופקת או שלא חלה חלות כלל

מעניין לציין שנחלקו הראשונים האם במידה וכלל לא חלה חלות או שמא חלה חלות מסופקת.

דעת רש"י בכמה מקומות שחלה חלות מסופקת. לדוגמה רש"י בחולין (יד). אומר שמ"ד אין ברירה סובר שבלוקח יין מבין כותים ומפריש מהם תרומה התרומה חלה, אך לא ידוע על מה היא חלה וז"ל: "אלמא לר"י לית ליה ברירה, וחייש שמא תרומה שתה" כשיטתו נוקט גם המהר"י, אשר הובא בתוס' בעירובין לו וז"ל:

דאי טעמא דר"ש משום דאין ברירה אתי שפיר דודאי היתה אחת מהן תרומה ומותר הכהן לאכלן ואע"ג דאין ברירה דחד מינייהו ודאי תרומה"

אמנם התוס' בכמה מקומות (עיין לדוג' סמכת גיטין דף עג ע"ב בתוס' ד"ה תנא ועוד) סוברים שלא חלה חלות כלל.

כמובן שאם מ"ד אין ברירה סובר שיש חיסרון בגמירות דעתו של האדם אזי לא חלה חלות כלל. ברם, אם המחלוקת נעוצה בעצם המכניזם של ברירה יש מקום לדון בדבר. אם דין ברירה פירושו שהבירור העתידי מחיל חלות למפרע, אזי אין מקום לומר שישנו חוסר התאמה בין הבירור העתידי לבין החפץ עליו חלה החלות.

אם דין ברירה פירושו פיצול בין יצירת החלות לבין תחולתה על החפץ, אזי במידה ובשלב הביניים חלה חלות מסופקת על כל החפצים, ובשלב הבירור אנו ממקדים את החלות בחפץ מסוים, ייתכן שהסובר שאין ברירה נוקט שאין ביכולתנו למקד את החלות בשעת הבירור ונשארה חלות מסופקת על כלל החפצים.

אמנם יש להעיר שמלשונו של המהר"י משמע שלא מדובר בחלות מסופקת על כלל התערובת, אלא על חוסר ידיעה שלנו על איזה חלק חלה החלות הודאית.

על כן נראה שהם נקטו שדין ברירה פירושו היכולת להגדיר דברים על סמך העתיד וקודם לכן נתנו לכך כמה הסברים. אחת מההצעות אותן העלנו ע"מ לבאר כיצד זה אפשרי הייתה שבכל נקודת זמן ישנן סיבות המושכות לכיוון מסוים, אלא שיש בכוחנו לבחור להתנגד לכך וליצור עתיד שונה, וכאשר התרחש אירוע מסוים ישנו ספק האם הוא העתיד אשר היה טמון בעבר או שמא הוא זה אשר יצרנו במו ידינו ע"י פעולה של בחירה. לאור זאת ניתן לומר שהנוקט שאין ברירה חולק עליו סבור שאין לנו יכולת לדעת האם מה שהתרחש עמד לכך מבחינה פוטנציאלית ולכן נשאר ספק.

3. מה עומד לבירור

ברצוני לגעת בנקודה, אשר לא מצאתי לה התייחסות מפורשת בדברי הראשונים והאחרונים – מה נכנס לגדר של 'עומד לבירור'.

ארצה לגשת לכך מתוך עיון בדברי רש"י במסכת גיטין כה ע"ב:

הסוגיא שם מנסה להוכיח שרבי יהודה סובר שיש ברירה וז"ל:

"דתנן מה היא באותן הימים ר' יהודה אומר הרי היא כאשת איש לכל דבריה ולכי מיית הוי גיטא"

רוב ככל הראשונים מבארים שמדובר באדם שנותן גט לאשתו ע"מ שיחול שעה לפני מותו, ומאחר שאין אנו יודעים באיזה שעה האדם ימות, יש צורך בדין ברירה. רש"י ממאן בהסברם ונוקט שמדובר באדם שאמר לאשתו הרי זה גיטך מעכשיו אם ימות מחוליו הנוכחי, ומאחר שכרגע אין אנו יודעים אם הוא יחיה או ימות זה שייך לברירה. מדוע רש"י ממאן בפירושם של שאר הראשונים? האם הוא סובר שבמקרה אותו הם תיארו אין צורך בדין ברירה? כיוון זה נסתר לחלוטין מדברי רש"י עצמו בגיטין עג ע"ב וז"ל:

"אמר רבה מתניתין לאו באומר מהיום אם מתי דהיא ודאי לכי מיית איגלאי מילתא דהוי גט משעת נתינה והבא עליה פטור אלא באומר מעת שאני בעולם להוי גט הלכך רבי יהודה סמוך למיתה חייל גיטא ומעיקרא אשת איש היא ורבי יוסי סבר משעת נתינה מספקא לן דלמא זו היא שעה הסמוכה למיתה והוי גט ספק ואע"ג דחיי טפי אין ברירה"

בתחילה עלה על דעתי שרש"י סמך על שיטת רבנו קרשקש על אתר וז"ל:

"ומיהו אומר רבנו דאפילו בכי האי לא שייך ברירה... הרי שעה מסוימת היא (שעת מותו) אלא שאין אנו יודעים אותה, אלא ה"ט דשייך ברירה הכא משום דלאו דווקא שעה אחת לפני מותו קא אמרינן דחייל גיטא, דפעמים שחל שעה אחת ולפעמים שנים ושלושה או יום או יומיים, כגון שנטרפה דעתו דאנן שעה אחת קודם שנטרפה דעתו קא אמרינן, וכיוון דאפשר דתיטרף עליו דעתו בכי האי גוונא שייך טפי ברירה"

בשו"ת מקור מים חיים (ה"ב סי' י) נקט שפסול של חוסר שפיות הוא מדרבנן, וא"כ הצורך בדין ברירה כאן הוא מדרבנן, וייתכן שרש"י העדיף להביא מקרה בו יש צורך בדין ברירה מדאורייתא ולכן נטה מפירושם של שאר הראשונים.

אמנם לכשנדקדק היטב בלשון הזהב של רש"י, נראה שניתן ללכת בכיוון שונה לחלוטין. כאשר הוא מסביר את דעת רבי יהודה הוא נמנע מלהשתמש במילים 'יש ברירה', ורק בדעת רבי יוסי מסביר רש"י שהוא סובר ש'אין ברירה'. ייתכן שרש"י הבין שרבי יהודה כלל לא מסתמך על 'דין ברירה' ע"מ להכשיר את הגט 'שעה לפני

מותו, אלא שהוא נוקט שבמקרה זה כלל אין צורך בבירורה, מה שאילץ את רש"י להביא מקרה אחר להוכיח ממנו שרבי יהודה אכן סוכר שיש ברירה וראיתי שכן כתב בשו"ת עונג יו"ט¹².

לאור דברינו נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי האם יש צורך בדין ברירה בגט החל שעה אחת לפני מותו של האדם. מה עומד ביסוד מחלוקתם?

ייתכן שרבי יהודה סבר שכאשר הבירור הוא בין זמנים שונים אין מה לברר, וזאת משום שהזמן הוא ישות אחרותית שאיננה ניתנת לחלוקה (החלוקה היא רק מצידנו), וכתוצאה מכך לא ניתן לחלק או לברר בין זמנים שונים. מאחר שיש בדברינו מן החידוש אציין שהסכים עמי בעל שו"ת אורחותיך למדני.

עולה מדברינו שרבי יהודה מניח ב' הנחות יסוד:

א. מבחינה אובייקטיבית אין מה לברר בזמן משום שהוא לא ניתן לחלוקה.

ב. יש צורך בדין ברירה רק כאשר הדברים עוד לא התבררו מבחינה אובייקטיבית, אך כאשר הצורך בבירור הוא רק מצידנו אין זה שייך לברירה.

רבי יוסי יכול לחלוק על כל אחת מהנחות היסוד הללו.

הציץ אליעזר¹³ מביא שו"ת פני משה הדין במקרה של ספק ממזר שרצו להשיאו לשפחה שתשחרר על תנאי שתינשא לאדם הכשר כלפי שמיא ואז אם הוא ממזר אז היא תישאר שפחה ואם הוא כשר היא תצא לחירות ובין כך ובין כך היא תהיה מותרת לו. הוא מביא שרכני עירו הכשירו זאת, ואילו הוא צידד להחמיר משום דקיי"ל דאין ברירה בדאורייתא, ומאחר שאין זה ידוע לבני אדם זה שייך לברירה.

יש לשים לב שישנו חילוק מהותי בין נידוננו לבין המקרה אותו מביא הפנ"מ - בעוד ששם לדעת הכול המציאות מבוררת, והחיסרון הוא רק מצד ידיעת בני האדם בלבד, בנידון דידן התפיסה של בני האדם כלל לא מכירה בכך שהמציאות התבררה. על כן ייתכן שגם החולקים על הפנ"מ לא יקבלו את דברינו.

לפני שנמשיך בדיון נציין שראינו ג' שיטות מה עומד לבירור:

1. כל מציאות שאיננה גלויה לבני אדם, אף אם הם מכירים בכך שהיא כבר מבוררת.

2. כל מציאות שלא התבררה באופן שההכרה של בני האדם מסוגלת לתפוס.

3. רק מציאות שעוד לא התבררה מבחינה אובייקטיבית.

לכאורה מחלוקת זו תהיה תלויה בהכנת דברי הגמרא בעירובין לו ע"ב הכותבת שאם החכם כבר בא אלא שהאדם לא יודע להיכן הוא בא לכו"ע העירוב שלו חל לצד שהחכם בא משום שזה גילוי מילתא בעלמא.

הפנ"מ הבין שהגמרא מדברת רק במקרה בו בני אדם יכולים בפועל לראות לאן הלך

12. שו"ת עונג יו"ט סי' קס בהערה שוליים.

13. הציץ אליעזר ח"ז סי' ד'.

החכם, ואילו החולקים עליו למדו מכאן שניתן להסתפק בדיעה שהמציאות כבר מבוררת, אף אם אין דרך לדעת בפועל מה התרחש.

בפשטות, מחלוקת זו משקפת היטב את הדילמה עד כמה תפיסת ההלכה את המציאות חופפת לתפיסת האדם את המציאות ואין כאן המקום להרחיב בכך¹⁴. [במידה והגורם לכך שאין ברירה הוא חיסרון בגמירות דעתו של האדם, אזי מסתבר שהקריטריון לפיו אנו מחשיבים את המציאות כמבוררת או כלא מבוררת הוא ההכרה של בני האדם, ולא האמת האובייקטיבית (אפשרויות 1-2)]. ברם, אם המחלוקת נעוצה בפגמים שיש במכניזם של ברירה כשלעצמו, אזי יש פנים לכאן ולכאן וצ"ע].

אמנם לענ"ד נראה לכבד את דברי הפנ"מ באופן מחודש, ולשם כך עלינו לעמוד על כמה רבדים הקיימים בתפיסת המציאות שלנו:

1. יש את המציאות הפיזית כשלעצמה.
 2. יש את המציאות הפיזית כפי שהיא משתקפת בהכרתנו דרך חושינו. למשל, בעולם אין צבע צהוב או ירוק, אלא תופעה פסיקלית שפולטת או מחזירה גל אלקטרומגנטי באורך גל מסוים. כשהגל הזה פוגע ברשתית שלנו נוצרת אצלנו בתודעתנו פנימה תמונה של אור צהוב או ירוק.
 3. יש את הפרשנות שלנו למציאות הפיזית. למשל, המושג 'אשת איש', 'אבא', 'אמא' וכו' הם מעין פרשנות שלנו לאירועים אשר מתרחשים במימד הפיזי. מושגים אלו אינם חלק מהרובד הגלוי של המציאות הפיזית, אלא הם דרך של הכרתנו להמשיג ולבאר את התהליכים והאירועים אשר היא רואה לנגדה.
 4. יש רבדים שהם מופשטים לחלוטין וכלל לא מהווים חלק מהמציאות הפיזית, והדרך היחידה לקלוט אותה היא באמצעות שכלנו. למשל, טיעונים, אמירות, דעות וכו'.
 5. יש רבדים שכלל לא נתפסים אצלנו - למשל המושג אינסוף וכו'.
- בקטגוריה השלישית המפגש של המציאות הממשית עם הכרתנו יוצר מעין נדבך חדש במציאות זו ומעניק לה פרשנות¹⁵. ייתכן שהפנ"מ סבור שמשום כך המציאות לא יצאה

14. אמנם רבים מהפוסקים (כגון הרב אשר וייס בשו"ת מנחת אשר ח"א סי' מא) הכריעו שיש חפיפה בין השתיים וחלקם אף הסמיכו זאת על דברי חז"ל ש'לא ניתנה התורה למלאכי השרת', אך ייתכן שיש מקום לחלק בין הנושאים בהם הם דנו (למשל ענייני בדיקת תולעים במקרוסקופ או בדיקת אתרוגים בזכוכת מגדלת) שם זה תלוי במראה עיניו של האדם ובחושיו, לבין דיני החלויות שם מדובר בנושאים מופשטים יותר.

15. אני מסתפק האם ניתן להוסיף לכך גם את הקטגוריה השנייה, שהרי מדובר במצב ביניים בו מצד אחד אין אנו מוסיפים רבדים נוספים למציאות, אך מצד שני אנו כן מתרגמים אותה אותה ומעבדים אותה לצורה שונה וצ"ע. בכל אופן מסתבר שבמצב בו האדם תולה את הבירור במושג שאיננו קיים במציאות הפיזית, אלא בתודעתנו בלבד כגון צבעים, קולות וכו', יש צורך שהדבר יהיה נגיש לתודעה של בני אדם, מאחר שלולא כן הוא לא קיים וייתכן שבכחאי גוונא אף החולקים על הפנ"מ יודו בכך וצ"ע.

סופית אל הפועל עד אשר היא תפגש בפועל עם תודעה כלשהי. הנפק"מ תהיה במצבים בהם המפגש של המציאות עם התודעה לא מוסיף דבר ואז ייתכן שגם הפנ"מ יודה שאין זה שייך לברירה.

סיכום

במאמר זה עסקנו בדין ברירה וניסינו לעמוד על שורשיו. בתחילה העלנו שלוש אפשרויות לאופן פעולתו של מכניזם זה (החלת חלות למפרע, החלת חלות בצורה מדורגת והחלת חלות בהווה) ואף הראנו שלכל אחת מן הדרכים הללו יש מקום בדברי הראשונים ז"ל. לאחר מכן דנו מה עומד מאחורי דברי התנאים ואמוראים הנוקטים שאין ברירה - האם הם כלל לא מכירים בתוקפו של מכניזם זה או שמא לדעתם יש חיסרון ברמת גמירות דעתו של האדם. לבסוף התחבטנו מה בכלל נכנס לגדר של 'כירור' והיכן בכלל יש צורך בכרירה, ומתוך כך נכנסנו לדון בשאלה האם ההלכה הולכת אחר המציאות הסובייקטיבית או האובייקטיבית, וגם בדרך בה תודעתו של האדם נפגשת עם המציאות.

בישול אחר בישול בשבת

מאכל מבושל בישלת

הגמרא במסכת סנהדרין (צו, ב) מתארת את תחושת הגאווה של נבוזאדן של הטבחים, לאחר ששרף את בית המקדש. אחר שנתגאה על הצלחתו, מתארת הגמרא את התגובה האלוקית: "נפקא בת קלא ואמרה ליה: עמא קטילא קטלת, היכלא קליא קלית, קימחא טחינא טחינת" - עם הרוג הרגת, היכל שרוף שרפת, קמח טחון טחנת'. פעולות ההשמדה והכיליון של נבוזאדן כלל לא היו משמעותיות, שהרי הוא שרף בית שרוף וטחן קמח טחון.

מתאימה מאוד גמרא זו לפתוח את עיוננו בסוגיית 'בישול אחר בישול בשבת'. המסר בדברי חז"ל הנ"ל, הוא שנבוזאדן התגאה על פעולות שאין בהן משמעות, שריפת דבר שרוף אינה כלום. בדומה לכך, יש לעיין במלאכות שבת בכלל, ובמלאכת בישול בפרט - האם מאכל שכבר בושל בשבת, יש איסור לבשלו פעם נוספת, בבחינת: 'היכל שרוף שרפת, קמח טחון טחנת'², ולענייננו - מאכל מבושל בישלת?

עוד קודם העיסוק בעיקר הסוגייה, נדרשים אנו להגדיר את המושגים הרלוונטיים לעיון, ואלו הם שיעורי בישול - מה מוגדר דבר מבושל על פי תפיסת חז"ל. (הגדרות אלו אינן עוסקות דווקא בשבת, ויש להן השלכות מעשיות הנוגעות להלכות נוספות.)

מה מוגדר מבושל?

שיעור בישול ביבש

נפתח בהגדרת בישול במזון יבש. המשנה במסכת שבת (יט, ב) קובעת: "אין צולין בשר, בצל, וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום". המשנה עוסקת בדיני ערב שבת - אסור לשים מזון לצלייה קודם שבת למטרת אכילתו צלוי בשבת, אלא אם כן עד כניסת השבת הוא ייצלה. הגמרא (כ, א) דנה בשיעור המשנה: "וכמה?", מה הוא שיעור הבישול הנדרש, כדי שאדם יוכל להתחיל את צליית הבשר ערב שבת? "אמר רבי אלעזר אמר רב: כדי שיצולו מבעוד יום כמאכל בן דרוסאי". רש"י במקום (ד"ה בן דרוסאי) מבאר כי בן דרוסאי "לסטים היה", לכן היה אוכל את מזונו בחיפזון ולא היה ממתין עד שיתבשל כל צורכו. כלומר, שיעור הבישול אותו דורשים חכמים, הוא אינו

1. ברצוני להודות לרבנים מהישיבה אשר ליווני בהבנת הסוגייה, וחלק מהרעיונות שיובאו במאמר הוצעו על ידם.

2. לעניין טחון פסק הרמ"א (או"ח שכא, יב): "מותר לפרר לחם לפני התרנגולים, דהואיל וכבר נטחן אין לחוש, דאין טוחן אחר טוחן".

צלייה גמורה אלא צלייה חלקית, ברמת מאכל בן דרוסאי.

הגמרא מביאה גם כן ראייה מבישולי עכו"ם: "אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: כל שהוא כמאכל בן דרוסאי - אין בו משום בישולי נכרי". חכמים גזרו לא לאכול אוכל שבישל גוי, אך אם המאכל כבר בושל עד לרמת בן דרוסאי אין איסור לאוכלו אף אם הגוי המשיך את הבישול. מכל זאת עולה, כי על מנת להיקרא מבושל, על המאכל להיות **מבושל במעלת בן דרוסאי**.

מה הוא שיעור מאכל בן דרוסאי? נחלקו הראשונים. רש"י (שם) ביאר: "ומבשל בישולו שלישי". מנגד, הרמב"ם (שבת פ"ט ה"ה) פוסק: "נתבשל כולו חצי בישול" - וזה הוא גדר מאכל בן דרוסאי לשיטתו. השו"ע (או"ח רנב, ס' ב) פסק כשיטת הרמב"ם: "מאכל בן דרוסאי שהוא חצי בישול", כלומר, מאכל שלא בושל מחצית מבישולו קודם שבת, אסור לשים אותו להמשך בישול בערב שבת.³ ומוסיף המשנה ברורה (שם רנג, ס"ק לח) כי למרות פסיקת השו"ע לחומרה: "במקום הדחק אפשר דיש להקל". ואף אם המאכל לא בושל קודם שבת חצי בישול אלא שלישי, מותר בעת צורך גדול להמשיך את בישולו.

מדידת שיעור הבישול

כיצד ניתן למדוד שיעור בישול? כיצד יכול אדם לדעת האם מזונו מבושל אחוז בישול מסויים? ביאר החזון איש (שבת לז, ו): "והנה בישול הוא צורה בהאוכל ולא שייך בה חצאים במדה, וצריך לשער בזמן הבישול... ונראין הרברים דעד שהמים מגיעים ליד סולדת אינו מן החשבון, והתחלת הבישול הוא שהיד סולדת". המדד הוא זמן הבישול - ביחס לזמן הבישול המלא (לא כולל הזמן אשר לוקח למים לבוא לכדי יד סולדת ועל שיעור זה נעמוד בהמשך)⁴ יש לחשב חצי או שלישי מזמן זה. לדוגמה, אם סך כל הבישול של מאכל מסויים לוקח שעתיים (120 דקות) מעת חימום המים, לשיטת רש"י שיעור בן דרוסאי הוא לאחר 40 דקות בישול, ולשיטת הרמב"ם לאחר שעת בישול.

אולם מצינו במשנה ברורה הוצאת דרשו,⁵ גדר שיעור שונה בשם הרב קנייסקי: "שהשיעור הוא באיכות הבישול, ולא בזמן".⁶ רוצה לומר, אין המדידה נעשית בעזרת

3. לעניין בישולי עכו"ם פסק מרן השו"ע (יו"ד קיג, ס' ח) לקולא, שמאכל בן דרוסאי הוא שלישי בישול. חילוק זה הגיוני, שהרי ספק דאורייתא לחומרה, ולכן בעניין הלכות שבת החמיר מרן, ואילו לעניין הלכות בישולי עכו"ם הקל.

4. בדברי החזון איש המים משמשים כפלטפורמה לבישול המוצר היבש, ואין ההתמקדות בבישול המים עצמם. הגדרת בישול נוזל תבואר בהמשך המאמר.

5. או"ח ס' רנג, הערה 46.

6. צ"ע על הרברים הנ"ל. המקור עליו סמכו רבני דרשו את דבריהם, הוא ספר 'שונה הלכות' בסימן רנג, ג. לאחר עיון בדברי הרב קנייבסקי שם, לא נראה שום אזכור לחילוק שהם מציעים. אדרבה, בדבריו שם הוא מביא את דברי החזון איש ולא נראה כי הוא מסתייג מהם. אומנם בסברה, ההצעה כי שיעור המזון נמדד באיכות ולא בזמן הגיונית מאוד, על כן בחרנו להביאה

פקטור הזמן, אלא בעזרת מדד האיכות - כמה המזון מבושל יחסית לבישולו כל צורכו. אומנם מדד איכות המזון מעט מורכב יותר לחישוב, אך נראה כי הוא יותר תואם את ההגדרה שאנו מעוניינים להגיע אליה. שהרי סוף סוף לא אכפת לאדם משך זמן הבישול, אלא אם התבשיל ראוי לאכילה מבחינת איכותו. עד כאן שיעור בישול בדבר יבש.

גדר בלח

קעת נעבור להגדרת מבושל בנוזל - לח. הגמרא (מ, ב) דנה בחימום נוזלים בסמוך למדורה בשבת: "מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו, אלא בשביל שתפיג צינתן". חלוקים הראשונים מה הוא המקרה בו עוסקת הגמרא. רש"י סובר כי הגמרא מבררת מה היא מידת החום האסורה לנוזל. הסיבה לבירור היא, שאדם אשר מחמם נוזל ידע להרחיקו ממקור החום קודם שיבוא לחום זה. וכפי שכותב (ר"ה לא שיחמו): "לא שיניחם שם עד שיחמו" ויתחייב האדם. הר"ן (יט, א מדפי הרי"ף) חולק על ביאור רש"י, וסובר: "שלא התירו להפשיר אלא במקום שאינו ראוי לבשל". וכעת מבררת הגמרא מה הוא גדר בישול בנוזל, שנדע לא לשים נוזל בסמוך למקור חום, אשר ביכולתו להביא את הנוזל לכדי רמת חום אסורה.

מה היא נקודת המחלוקת בין הראשונים? הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה שבת ד, עמה שער-שעה) ביאר את המחלוקת בצורה נפלאה. בגלל שכוונת האדם היא חימום האוכל ולא בישולו, רש"י סובר כי אף אם האדם בסופו של דבר ישכח את הנוזל על האש, הרי זה דבר שאינו מתכוון ללא פסיק רישא, משום שאין וודאות לשכחת הנוזל. ולכן מתיר זאת רש"י. אולם הר"ן סובר ששימת הנוזל בסמוך למקום האש מהווה פסיק רישא, שהרי אם נשאר את הנוזל במקומו הוא ייתבשל. אלא רק ניתן למנוע את הבישול, אבל במציאות זו פעולה וודאית. ולכן אוסר.

נשוב אל מסקנת הגמרא (מ, ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל: אחד שמן ואחד מים, יד סולדת בו - אסור, אין יד סולדת בו - מותר". ראשית, אין חילוק בין שמן לבין מים לעניין בישולם בשבת. שנית, גדר בישול בנוזל הוא יד סולדת - בפשטות מתי אדם סולד מהחום ומסלק את ידו ממנו. שיעור זה בעייתי, כפי שכותב הריטב"א (שם, ד"ה כל שכרסו): "ומה שלא שיערו ביד עצמה, מפני שיש אדם שידו קשה ויכול לסבול הרבה, ויש אדם שידו רכה ואינו יכול לסבול אפי' חמימות מועט".⁸ שיעור יד סולדת הוא סובייקטיבי שהרי לכל אדם ישנה יכולת עמידה שונה לחום - יש מי שחום מועט גורם לו לסלידה ויש מי שחום רב גורם לו.

ואכן, לאחר שהוקשה על הגמרא גדר יד סולדת היא מציעה גדר נוסף: "והיכי דמי יד סולדת בו? אמר רחבא: כל שכרסו של תינוק נכזית". אין כוונת הגמרא להתיז מים

בכל זאת.

7. הגדרת דבר לח הינה סוגייה בפני עצמה, ואכמ"ל.

8. וביאר זאת בקיצור נמרץ רש"י (ד"ה והיכי): "יש שסולד מרתיחה מועטת, ויש שאינו סולד".

רותחים על בטן התינוק. אלא זו מידת חום מצויה מאוד, כל הורה שמקלח את בנו יודע בכירור, מה היא מידת חום המים באמבטיה, שמחד אינה קרה לתינוק ומאידך אינה חמה לו יתר על המידה.

שיעור מידת החום

נחלקו האחרונים בגדר שיעור זה. **הבן איש חי** (בא, שנה שניה) כתב: "כל היכא שזה החמין ראוי לשתיה או לאכילה, שאין האדם נמנע מכח רבוי חמימותו הרי זה לא חשיב יד סולדת בו, ואם ימנע מלשתותו או לאכלו מרוב חומו, הרי זה נחשב בכלל יד סולדת בו". החיסרון בביאור הוא כפי שהוקשה לעיל – שיעור שתיית משקה חם הוא סובייקטיבי, יש מי ששותה את הקפה רותח ויש מי ששותה אותו פושר. וממילא שבה למקומה שאלת הגמרא: "והיכי דמי יד סולדת בו?" "והיכי דמי ראוי לשתיה?"

ר' משה פינשטיין קבע טווח גדול מאוד של 71-42 מעלות צלסיוס.⁹

הגרש"ז מביא מספר שיטות.¹⁰ בתחילה הוא מביא את דברי הפתחי תשובה (יו"ד ס' צד), אשר הוא עצמו מתבסס על תשובה החוות יאיר (ס' קד): דכל שהוא חם יותר מפורשין שהוא יותר מחמימות הרוק יש להחמיר מספק, שמא הוי בכלל יד סולדת בו". לאחר מכן הביא בשם בה"ג: "שאפי' באיסור דאורייתא אין להחמיר יותר משיעור חום של חלב בשעת חליבה. והנה ידוע דמדת החום של חלב פרה ועז בשעת חליבה אינו עולה בשום פעם על יותר מארבעים מעלות 'צלזיוס', ולכן חושבני דמטעם זה נוהגים בזמננו להקל עד ארבעים מעלות צלזיוס". ומוסיף ששיעור רוק של אדם חולה הוא 40 מעלות, ואין הדברים סותרים אלו את אלו.

אולם הוא עצמו סובר כי גדר יד סולדת הוא 45 מעלות, אך פחות מכך אין כל חשש בישול. למספר זה הגיע ר' שלמה זלמן בעקבות גמרא בחולין (ח, ב), שבה מוסכם לכולי עלמא כי בית הפריעה מוגדר כצונן. לאור כך מדד ר' שלמה זלמן את טמפרטורת בית השחיטה של ברווז,¹¹ ומצא כי היא 45 מעלות. ובהכרח טמפרטורה זו נחשבת צוננת.

בישול אחר בישול בשבת

בישול אחר בישול ביבש

אחר שבררנו מה מוגדר מבושל על פי ההלכה, ניתן לשוב אל עיקר עיוננו – בישול אחר בישול בשבת.

(יש להקדים כי כלל הדינים שאנו עתידים לכתוב עליהם, אינם רלוונטים כאשר הבישול השני נעשה

9. אגרות משה, או"ח, חלק ד, עד.

10. מנחת שלמה, ח"א צא, ח.

11. ומעיר שם: "כיון דלא נזכר כלל בפוסקים שום חילוק בין סכין ששחט בה בהמה לסכין ששחט בה עוף, פשוט וברור דשקולין נינהו ואין שום מקום לחלק ביניהם". על כן ניתן לבצע את הבדיקה בברווז.

על גבי אש גלויה. במקרה זה אסור לחמם אוכל – אף מבושל כל צורכו – לכולי עלמא משום 'מחזי כמבשל' או משום חשש 'שמא יחטא בגחלים', כלומר חוששים חכמים שמא האדם יגביר את האש במהלך השבת, ויעבור על איסור תורה. וכל הדיון הוא בנוגע לאש מכוסה).

במשנה (קמה, ב) מובא: "כל שבא בחמין מערב שבת – שורין אותו בחמין בשבת. וכל שלא בא בחמין מערב שבת – מדיחין אותו בחמין בשבת". שואלת הגמרא: "כגון מאי? – אמר רב ספרא: כגון תרנגולתא דרבי אבא".

שיטת רש"י

רש"י מבאר את כוונת המשנה: "כל שבא בחמין – כלומר שנתבשל". וכן ביארו תוס' (לט, א): "כל שבא בחמין מלפני השבת – פירוש שנתבשל לגמרי".¹² כלומר, רק דבר שכבר נתבשל מותר לשרות אותו בחמין בשבת. ממילא דבר שלא נתבשל כל צורכו, יהיה אסור לשרותו בחום בשבת.¹³ פועל יוצא מדבריהם הוא, כי יש בישול נוסף אחר בישול חלקי. ממילא דבר שבושל בדרגת בן דרוסאי, אינו עונה לכלל 'דבר שנתבשל לגמרי', ויהיה אסור להמשיך לחממו בשבת.

יש להעיר כי רש"י במקום אחר (לט, א) מבאר את דברי המשנה הנ"ל בדרך אחרת: "כל שבא בחמין – כל מלוח שבא בחמין מערב שבת, חוזרין ושורין אותו בחמין בשבת, ואין בו משום תיקון – שהרי נתקן כבר". רש"י אינו חלוק בו מעצם הדין – הן בפירושו על המשנה, הן בפירוש הנ"ל מבאר כי כוונת חז"ל לומר, שמותר לשרות בחמין רק דבר שבושל ונתקן כל צורכו. במשנה מבאר רש"י בסתמא, ואילו כאן מבאר זאת על מליח שבושל קודם שבת ובישולו קל. ואין בהמשך בישולו תיקון נוסף.

מדוע שינה רש"י? הפירוש 'מליח' יותר מסתבר מלשון המשנה, שהרי מליח אכן בה בחמין קודם שבת, וזה הוא בישולו. ומדוע נצרך רש"י בפירושו למשנה לפרש באופן

12. רש"י ותוס' חלוקים בביאור שאלת הגמרא: "כגון מאי?" לדעת רש"י (ד"ה כגון) הגמרא מבררת איזה מאכל בושל כל צורכו, ובכל זאת יש צורך לשרותו במים פעם נוספת. ועל כך משיבה הגמרא: "תרנגולתא דרבי אבא", וכפי שביאר רש"י שם (ד"ה תרנגולא): "מבשלה ושורה אותה ימים רבים בחמין למחות מאליה". אולם תוס' (שם) מבארים ששאלת הגמרא הינה: מה מבושל כל צורכו לגמרי? ומשיבה: "תרנגולתא דרבי אבא" – דוגמה לדבר שנתבשל כל צורכו לגמרי. אך בגדר הבישול נראה כי שניהם מסכימים.

13. אנו בחרנו לחבר את שיטת רש"י יחד עם שיטת תוס', על אף שלשון רש"י: "כלומר שנתבשל" אינה בהכרח מכוונת לדברי תוס': "פירוש שנתבשל לגמרי". אולי מכוון רש"י דווקא לבישול מועט, כדוגמת בישול בן דרוסאי? אך החיבור בין שיטות הראשונים מושכל. ראשית, כפי שנביא בגוף הטקסט רש"י במקום אחר מבאר את המשנה בצורה שונה, וכותב בכירור כי הנדון הוא מזון שבושל ואינו צריך תיקון נוסף, קרי, מבושל כל צורכו. על כן עדיף למעט במחלוקות ולחבר בין דברי רש"י על המשנה לפירושו במקומות אחרים.

שנית, סתמא לשון נתבשל קרובה יותר למבושל לגמרי מאשר מבושל ברמה פחותה. לדעתנו החידוש הוא דווקא לומר, כי רש"י מתכוון לבישול מועט. כל עוד רש"י לא כתב אחרת, נוטים אנו לבאר את דבריו כפשוטם – 'מבושל' כפשוטו, מבושל בצורה טובה ותיקנה.

אחר? אפשר להציע כי הסיבה לפירוש על המשנה, היא בעקבות עיסוק הגמרא במאכל 'תרנגולא דרבי אבא'. מזון זה אינו מליח ולכן אינו רצה לבאר רש"י את המשנה בהקשר ספציפי של מליח אלא בהקשר כללי, בדומה למהלך הגמרא. אפשר להציע גם כן, כי רש"י מעוניין למקסם את כוונת המשנה כמה שניתן, שהרי דרכן של משניות לטמון בתוכן דינים רבים ככל שאפשר. לכן בפירושו על המשנה הוא כותב כי כוונתה כל בישול, אך שלא בהקשר המשנה נצמד רש"י לדרך הפשט.

שיטת הרשב"א

מנגד, הרשב"א (לט, א) מבאר: "כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת. פירוש שבא בחמין מלפני השבת ונתבשל כמאכל בן דרוסאי, דשוב אין בו משום בישולי גוים, והלכך שורין אותו אפילו בחמין בכלי ראשון". כלומר, אפילו אם המזון אינו בושל כל צורכו, אלא הגיע לרמת מאכל בן דרוסאי יהיה מותר להמשיך ולבשלו אף בשבת. לשון הרשב"א מדוקדקת מלשון המשנה: "כל שבא בחמין" - ולא דווקא נתבשל לגמרי.¹⁴ הרשב"א הביא ראיה לשיטתו מבישולי גויים. חכמים גזרו לא לאכול מזון אשר בישלו גוי, אך אם המאכל בושל עד לרמת בן דרוסאי אין איסור לאוכלו אף אם הגוי המשיך את הבישול. אם כן רואים, כי דבר שבושל עד למדרגת בן דרוסאי נחשב מבושל.

כיצד יתמודדו סיעת האוסרים עם ראיית הרשב"א? נראה שיחלקו בין הדינים - בישול שבת הוא גדר בתיקון והבאת התוצר לכדי תכליתו הראויה. מאכל בן דרוסאי אינו בא לתכליתו המלאה, שהרי יש עוד המשך עד לבישולו כל צורכו. אדרבה, כל מהותו של מאכל בן דרוסאי הוא להיות 'לא מוכן' בצורה מלאה לאכילה. לכן התורה אסרה אף המשך בישול כאשר המזון מצוי במדרגת בן דרוסאי. אולם בישולי עכו"ם אסורים משום גזרת חכמים, מתוך מניעת קירבה יתירה בין הגויים לישראל. ובגזרה דרבנן יש להקל, ונקבע השיעור הנמוך לבישול - מאכל בן דרוסאי.

לאור דברים אלו, נראה כי חלוקים הראשונים הנ"ל בהגדרת מלאכת בישול. אם הגדרת מלאכת בישול הינה: 'תיקון המזון לאכילה',¹⁵ הרי שפעולה זו נעשתה ברגע שהמאכל בה לכדי בן דרוסאי. ולכן המבשל מכאן והלאה אינו חייב (וכן סובר הרשב"א). אולם אם נגדיר כי מלאכת בישול היא: 'הבאת הדבר לתכליתו' בעזרת שימוש בחום, הרי אף מרמת בן דרוסאי ניתן להתקדם ולהמשיך את תהליך הביאה אל התכלית (וכן סוברים רש"י וסיעתו).

14. לשון המשנה הובילה את רש"י להשתמש בלשון: 'כלומר' בעת ביאורו את המשנה. כי ביאור הרשב"א הוא האפשרות שמתיישבת בצורה טובה יותר בלשון חז"ל.

15. מזון לאו דווקא, אלא כל דבר ששייך בו בישול המביא אותו לכדי אפשרות לשימוש.

שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם מורכבת יותר. במקום אחד פוסק (שבת פ"ט ה"ג): "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו... פטור", ונראה מדבריו כי מאכל אשר לא היה מבושל כל צרכו, יהיה המבשל חייב בהמשך בישולו. אולם במקום אחר פוסק (שם פכ"ב ה"ח): "דבר שנתבשל קודם השבת, או נשרה בחמין מלפני השבת - אף על פי שהוא עכשיו צונן, מותר לשרותו בחמין בשבת". הלשון: "או נשרה בחמין" מעידה כי מותר לשרות בחמין אף דבר שלא נתבשל כל צרכו. ולכאורה ישנה סתירה בין ההלכות.¹⁶

הב"י (או"ה שיח) מתייחס לקושייה זו (מבלי לשאולה אותה בצורה ישירה). לדעתו הרמב"ם סובר כי מאכל אשר הגיע למעלת בן דרוסאי אינו חייב שוב משום בישול. "כיון שנשרה במים רותחים, חשיב מבושל לענין שלא יחשב כמבשל בשבת כששורה אותו בשבת בחמין". אם כן, מדוע פסק הרמב"ם: "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו" ולא חילק? נראה לבאר לשיטתו, שלשון 'כל צרכו' מכוונת לבישול כל הצורך המינימלי לאכילה. אך הסבר זה קשה מאוד (וראה הערה 16).

אבן האזל (שם, פכ"ב) דן באריכות בקושייה זו. בראשית דבריו הביא את תירוץ בשם הראש יוסף כי לדעת הרמב"ם אכן אסור לבשל דבר שלא נתבשל כל צרכו. ובפרק כב, בלשונו: "דבר שנתבשל קודם השבת, או נשרה בחמין מלפני השבת", מכון הוא למליח שבישולו קל.¹⁷ ביאור זה נדחה, שהרי הרמב"ם לא חילק בצורה זו.¹⁸

לאחר מכן מביא האבן האזל את יישובו לסתירה:

נראה דאיסורו הוא משום דשריית הבשר בחמין הוה תיקון קצת, דעל ידי זה ראוי כבר לאוכלו, ואיסורו משום תיקון האוכלין, וגדר האיסור הוא... מדרבנן, משום דהוי כמו מבשל, שעל ידו נתקן הדבר לאכילה... ולפי מה שכתבנו מיושבים דברי רבינו - כיון דכל איסור שריה בחמין בשבת אינו אלא משום תיקון אוכלין, אם כן כיון שנשרה מערב שבת וכבר נתקן, שוב אין בו משום תיקון דשרייה, ולכן שורין אותו בשבת, והוה כמו בישול דאחרי שנתבשל כל צרכו תו לא שייך בישול.

אכן דבר שנתבשל אף לכדי מדרגת בן דרוסאי, אין איסור מהתורה להמשיך ולבשלו שהרי כבר בושל ותוקן. אולם חכמים אסרו את המשך בישולו: "דהוי כמו מבשל, שעל ידו נתקן הדבר לאכילה". רוצה לומר, יש רמות בתיקון: תיקון האוכל הראשוני הוא האסור מהתורה, ואילו כל תיקון נוסף אסור מדרבנן. אולם אם המזון כבר נשרה קודם השבת, ובשבת ממשיך האדם את שרייתו, על זאת לא גזרו חכמים שהרי בשרייתו אין

16. הרמ"א (רכי משה או"ה שיח, ג) הקשה זאת על הבנת הב"י את שיטת הרמב"ם.

17. בדומה לדרך בה פירש רש"י את לשון הגמרא. ראה לעיל בגוף הטקסט בישול אחר בישול, שיטת רש"י.

18. תירוץ נוסף בשם הראש יוסף, הוא כי הבישול שאוסר הרמב"ם בפרק ט הוא משום איסור חצי שיעור. האבן האזל דוחה תירוץ זה מכל וכל, ע"ש בדבריו.

כל תיקון נוסף.

נראה להציע הצעה נוספת בביאור שיטת הרמב"ם,¹⁹ תוך כדי שימוש בעיקרון שמציג אבן האזל. הקושי בביאור אבן האזל, הוא הדוחק לחלק ולומר כי הרמב"ם מדבר פעם אחת בדיני דאורייתא ופעם אחת בדיני דרבנן, שהרי הרמב"ם עצמו לא הביא כל זכר לחלוקה זו.

הבה ניגש לבאר את שיטת הרמב"ם. אכן ישנן רמות בבישול: א. מדרגת בן דרוסאי - בישול ראשוני. ב. מבושל כל צורכו - בישול משמעותי. אדם שמבשל עד למדרגת בן דרוסאי חייב משום מבשל, וכן אדם הממשיך את תהליך הבישול מעבר לרמה זו, יהיה חייב גם כן.²⁰ מהיכן הרמב"ם למד זאת? מלשון המשנה: "כל שבא בחמין מערב שבת - שורין אותו בחמין בשבת". מדוע לא נכתב: 'כל שבושל בחמין? מסביר הרמב"ם כי המשנה אכן לא עוסקת בדבר שבושל לגמרי, אלא במזון שעבר בישול ראשוני, שלא הביאו לכדי לתכליתו האחרונה. מזון שבושל בצורה זו, אסור להמשיך את בישולו, וכפי שפוסק הרמב"ם: "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו... פטור", אך אם לא היה מבושל כל צורכו והיה מבשלו, בוודאי היה חייב.

פסיקת הרמב"ם: "נשרה בחמין מלפני השבת... מותר לשרותו בחמין בשבת", כלל אינה עוסקת בבישול, אלא בשרייה. דבר שבושל על למדרגת בן דרוסאי, מותר לשרותו בחמין בשבת, רוצה לומר, להשרותו במים חמימים שאינם מקרמים את תהליך הבישול. חלוקה זו מדוקדקת, שהרי אם הרמב"ם היה מדבר על בישול, היה כותב: 'מותר לבשלו בשבת', ולא 'מותר לשרותו בחמין בשבת'.

על פי הסברינו, נראה כי רש"י הרמב"ם אינם חלוקים לדינא, ושניהם נמצאים תחת אותה סיעת ראשונים, הסוברת כי יש בישול הן בהבאת מזון שאינו מבושל אל מעלת בן דרוסאי, הן אם ממשיך לבשלו בשנית.

בישול אחר בישול בלח

כעת נעבור לדון בדיני בישול אחר בישול בנוזל. (מדוע מלכתחילה לחלק בין מזון נוזלי לבין מזון יבש? על זאת נעמוד בהמשך פרקנו.) המקור לחילוק בין יבש ללח הוא בדברי רש"י על גמרא (לר, א) העוסקת בדיני הטמנה. בגמרא מובאת מימרא של רבא: "מפני מה אמרו: אין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה - גזרה שמא ירתיח". מדוע אסור לטמון את המזון (אשר כבר בושל) ביום שישי בדבר שאינו מוסיף הבל - מוסיף חום עצמי? משיבה הגמרא: "גזרה שמא ירתיח".

19. רעיון זה שמענו בשיעור כללי מפי אחד מרבותינו בישיבה.

20. ביאור זה מעט קשה, שהרי כל אדם שבישל דבר כל צורכו עבר בדרך שני איסורים: בישול עד למדרגת בן דרוסאי, ובישול החל ממדרגת בן דרוסאי. ומדוע שלא יהיה חייב שתי חטאות? נראה לומר כי החיוב מושפע מפעולת האדם, ובגלל שהאדם בפועל הניח את האוכל ליד מקור החום פעם אחת בלבד, מתחייב הוא רק על הנחה זו. כי בפועל הוא עשה פעולה אקטיבית של בישול פעם אחת.

מה כוונת הגמרא? מבאר רש"י שם (ר"ה הבל): "גזירה שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה, וירתיהנה תחילה, ונמצא מבשל בשבת".²¹ מדייק הרא"ש (שבת פ"ג ס' יא) מלשון רש"י: "מדבריו למדנו, שאף בתבשיל שנתבשל ונצטנן שייך ביה בישול, כיון שיש בו משקה. והא דאמרינן כל שבא בחמין לפני השבת שורין אותו בחמין בשבת היינו דבר יבש". ישנו הבדל בין מזון לח למזון יבש. בדבר יבש אין שייך בישול אחר בישול, אך דבר לח, אם מתקרר אסור לחממו פעם נוספת. ואם עושה זאת: "נמצא מבשל בשבת".

מנגד, הר"ן חולק על הבנה זו: "הרי כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, אף על פי שהוא צונן גמור, ולא ידעתי הפרש בין מים מבושלין למבושיל אחר".²² אם כן מדוע אסרת הגמרא לטמון בדבר שאין מוסיף הבל קודם שבת? ניתן להציע כי חכמים חוששים שאדם יגלה כי תבשילו קר, יבוא לחמו על גבי אש גלויה, ונמצא עובר על איסור דרבנן. אולם הצעה זו אינה מסתברת לאור הכלל ההלכתי: 'אין עושים גזירה לגזירה'.²³ ואם נבאר כפי שהצענו, עולה כי אנו חוששים לטמינה ערב שבת (גזרה דרבנן) מחשש שמא יבוא האדם לבשל דבר מבושיל ערב שבת (גזרה דרבנן). ונמצאו חכמים עושים גזרה לגזרה. לכן נראה לבאר, כי חוששים חכמים שמא אדם יגלה כי תבשילו קר, ויבוא לחטא בגחלי האש לזרוז את חימומו. ונמצא עובר על איסור דאורייתא.

חימום נוזל - סברה

לכאורה צודק הר"ן בדבריו, מדוע לחלק בין בישול בלח לבישול ביבש? החזון איש (שבת לו, יג) הציע סברה בעניין: "דיש חילוק בין דבר יבש לדבר לח, דדבר יבש כיון שנתבשל אין בו עוד בישול. אבל דבר לח דאינו מתרכך בבישולו, אלא חמימותו זהו תיקונו, וכל שנצטנן חוזר לקדמותו, ויש בו בישול אחר בישול". מה שהופך את הנוזל למבושיל הוא החימום שלו, וכאשר שב לקרירותו ממילא אבד בישולו. אך מזון יבש נעשה מבושיל במציאות, ואף אם הוא מתקרר אין זה משנה את מצבו.

מדברי השמירת שבת כהלכתה נראית סברה אחרת לחילוק. פוסק השמירת שבת כהלכתה בעניין שימת רוטב עגבניות (קטשופ) על מזון חם בשבת: "מותר ליתן רסק עגבניות מבושיל (קטשופ) על נתח בשר חם".²⁴ ומבאר בהערה את המקור להיתר:²⁵ "שמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל, דמכל מקום יש להקל, מכיון שבאוכל כזה שאין בו נפק"מ בין חם לקר, יש לומר דאין בו משום איסור בישול אחר בישול". לדבריו

21. לרי"ף היה נוסח שונה בגמרא, ולפיו אין כל דיון בשאלה המוזכרת.

22. ר"ן על הרי"ף, כב בדפיו ד"ה והרב.

23. כלל זה מופיע במספר מקומות מש"ס, כדוגמת שבת כא, א: "היא גופה גזירה, ואנן ניקום וניגזור גזירה לגזירה?", ביצה ג, א, ועוד.

24. שמירת שבת כהלכתה פ"א אות סד, והערה ר שם.

25. זאת מלבד הדיון הכללי האם קטשופ נחשב לח או יבש. הדברים נאמרו אף למאן דאמר כי קטשופ הוא מזון לח.

יוצא, כי החלוקה בין לח ליבש אינה קשור לתיקון המזון במציאות, אלא לתיקון המזון לאכילה, והפיכתו ראוי לאכילה. בדרך כלל נוזל נאכל חם, לדוגמה אדם לא אוכל מרק קר או שותה תה קר. על כן כאשר הנוזל קר הוא אינו נחשב מבושל, כי הבישול רלוונטי לתיקון האכילה, ואם הנוזל יצא מכדי אכילה ממילא יצא מכדי מבושל. לעומת מזון יבש, אשר ראוי לאכילה אף כאשר הוא קר, אך פחות נעים לאוכלו.

שתי סברות אלו מתכתבות עם אשר הובא לעיל בנוגע למחלוקת רש"י והרשב"א.²⁶ אנו הגדרנו בשיטת רש"י, כי הגדרת הבישול הינה 'הבאת הרבר לתכליתו'. זאת מתאים לדברי החזון איש: "חמימותו זהו תיקונו, וכל שנצטנן חוזר לקדמותו". קירור המים ביטל את ההגעה אל תכליתם, וממילא תיקונם בטל גם כן. מנגד, הרשב"א מגדיר את מלאכת בישול: 'תיקון המזון לאכילה'. הגדרה זו תואמת את סברת השמירת שבת כהלכתה - כאשר נוזל אינו ראוי לאכילה, פקע ממנו גדר הבישול.

בישול אחר בישול בלח - דעת הרמ"א

השו"ע (או"ח שיח, ד) פוסק: "תבשיל שנתבשל כל צרכו, יש בו משום בישול אם נצטנן... והני מילי שיש בו בישול אחר בישול, בתבשיל שיש בו מרק, אבל דבר שנתבשל כבר, והוא יבש, מותר לשרותו בחמין בשבת".²⁷ מרן השו"ע פסק כדעת רש"י - יש בישול אחר בישול בלח. הרמ"א (שם, טו) מודה לפסיקת השו"ע, אך מרחיב את היריעה לקולא: "אבל אם הוא רותח, אפילו בדבר שיש בו מרק, מותר. ויש מקילין לומר דכל שאין נותנו על גב האש או הכירה ממש רק סמוך לו, אפילו נצטנן, מותר. ונהגו להקל בזה אם לא נצטנן לגמרי".

פסיקת הרמ"א דורשת עיון, מחד אין הוא מתיר לחמם נוזל ישירות על מקור חום (שאינו אש גלויה), ומאידך מתיר לחממו אם אינו נצטנן לגמרי. מה הסברא לחלוקה הנ"ל? מצינו שתי סיעות באחרונים:

האגלי טל סובר, שהרמ"א פוסק באופן עקרוני כמרן, שיש בישול אחר בישול בלח. אם כן, מדוע אם לא נצטנן לגמרי מותר לחממו? מבאר האגלי טל: "כשלא נצטנן לגמרי וראוי עדיין לקצת בני אדם לאכול מחמת חמימותו, כבר יצאנו מחשש איסור דאורייתא... דשוב אין בו משום בישול מדאורייתא".²⁸ כאשר הנוזל עוד עומד בחמימותו, הוא אינו יצא מגדר מבושל ולכן חימומו שוב מותר, שהרי אין זה שונה מלבשל דבר מבושל.

אולם החזון איש (שבת לו, יג) חולק על גישה זו, וסובר כי לדעת הרמ"א: "נוהגים

26. ראה בגוף הטקסט, בישול אחר בישול ביבש, שיטת הרשב"א, בסוף הפרק.

27. בפשטות נראה כי השו"ע פוסק כנגד הרמב"ם שסתם וכתב: "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו... פטור", ולא מצינו שחילק בין נוזל ללח. מסתבר שפסק לחומרא כי ישנן סיעות ראשונים לכן ולכן, ובגלל שמדובר בדיני דאורייתא פסק כנגד הרמב"ם (שלא כדרכו) להחמיר.

28. אגלי טל, אופה ביאורים אות יד.

להקל... דאפילו בדבר לח אין בישול אחר בישול אף שנצטנן". אם כן מדוע מסייג הרמ"א ומתיר לחמם רק נוזל שלא נצטנן לגמרי? משיב החזון איש: "אלא מפני שלא יבואו להקל בחיים" - כלומר מים שלא עברו בישול אף פעם, "לא נהגו להקל בצונן שאין חמימותו ניכרת". בגלל שבנקל אפשר לבוא לכרי בישול מים חיים, החמיר הרמ"א והתיר לחמם רק מים שחמימותם ניכרת מעט. אך מעיקר הדין אין בישול אחר בישול אף בנוזל.

גדר אם לא נצטנן לגמרי

יש צורך לבאר את גדר הרמ"א: "אם לא נצטנן לגמרי". וחלוקים בכך האחרונים. החזון איש (לעיל) קבע כי גדר הרמ"א הוא: "לא נהגו להקל בצונן שאין חמימותו ניכרת". כלומר, דבר כמעט ולא קר. אך אם יש בנוזל עוד מעט חמימות, הרי הוא 'לא נצטנן לגמרי' ומותר לחממו שוב. אולם בשולחן ערוך הרב (או"ח שיה, ט) מצינו גדר שונה: "ונהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי, אלא ראוי עדיין לאכול מחמת חמימותו". בעל התניא מחמיר בפסיקתו, שהרי יכול להיות תבשיל חמים במקצת, שאינו ראוי לאכילה. ולדעתו יהיה אסור לחממו פעם נוספת בשבת.

במה חלוקים החזון איש והאדמו"ר הזקן? אפשר להציע כי חלוקים במחלוקת האגלי טל והחזון איש דלעיל - האם סובר הרמ"א כי מעיקר הדין בישול בלח מותר או אסור. לדעת החזון איש,, הסובר כי לדעת הרמ"א בישול אחר בישול מעיקר הדין מותר, וגזרינן שמא יבוא לבשל מים חיים, הרי ניתן להקל בשיעור. וכל עוד לא המים אינם נתקררו לגמרי לא אסרנו את חימומם. אולם לדעת בעל התניא, הרמ"א סובר מעיקר הדין לחומרא בבישול אחר בישול בלח, ולכן הוא נוקט בשיעור חמור יותר. לדעתנו הסבר זה אינו מסתבר, כי אין הוא תלוי בסברותיהם של האחרונים בקביעת השיעור. אלא כל אחד מהם הבין בצורה שונה את קו הפסיקה של הרמ"א, ובאופן שרירותי המקל קבע שיעור מקל והמחמיר קבע שיעור מחמיר.

על כן, רוצים אנו לבאר את מחלוקתם לאור דברי החזון איש והשמירת שבת כהלכתה אשר הובאו לעיל. ישנן שתי הגדרות שונות מדוע לחלק בין בישול דבר יבש לבישול דבר לח. לדעת החזון איש: "דבר לח דאינו מתרכך בבישולו, אלא חמימותו זהו תיקונו, וכל שנצטנן חוזר לקדמותו". נראה כי החזון איש עקבי בפסיקתו ההלכתית. כאשר הצונן מתקרר לגמרי, וחמימותו אינה ניכרת כלל, הרי הוא יצא מגדר מתוקן. וממילא חימומו מכאן והלאה נחשב כבישול.²⁹

אך על פי דברי השמירת שבת כהלכתה נראה כי ההגדרה שונה - בישול דבר לח מתקן אותו לאכילה, וכאשר הוא מתקרר אבד התיקון, שהרי אינו ראוי שוב לאכילה. מסתבר

29. יש להעיר על דברינו. הרי החז"א עצמו סובר בדעת הרמ"א כי אין מעיקר הדין אין בישול אחר בישול בלח, וכל הסיבה שהצרכנו בישול בצונן הוא משום גזרה. והחלוקה הנ"ל מתאימה דווקא לאלו הסוברים כי שייך בישול בנוזל, והשאלה מתי פוקע חיוב זה. לכן יש לומר שאנו מבארים את הדברים בשיטתנו, בבחינת: "וליה לא סבירא ליה".

כי כך סובר גם כן בעל שולחן ערוך הרב. כאשר הנוזל ראוי לאכילה הוא עוד נותר בתיקונו, אף אם הוא אינו חם לגמרי. אך אם הוא קר עד לטמפרטורה בה לא יאכל עוד, ממילא יצא מכלל מבושל.

בסייעתא דשמיא מצאנו חיזוק לדברים אלו על פי הנאמר בשיעור של הרב ברוך גיגי: "אפשר לתלות הדבר בגדרי דין בישול לח - אם הוא מצד החימום יותר סביר לומר כשיטת החזון איש, אך אם הוא מצד תיקון האוכל ושיפור טעמו נראית יותר דעת 'שו"ע הרב"³⁰. אומנם הרב ברוך לא נכנס אל עובי מחלוקת השמירת שבת כהלכתה והחזון איש, אבל נראה שהקו הכללי של הצעתו תואם לדברינו.

סיכום

מאמר זה התמקד בסוגיית בישול אחר בישול בשבת. בראש הדברים הובאה פסיקת הגמרא, מה מוגדר מבושל במזון יבש - מאכל המבושל במדרגת בן דרוסאי. נחלקו הראשונים השונים בנוגע לשיעור זה: לדעת רש"י השיעור הנ"ל הוא שלישי מבישול המזון, ואילו לדעת הרמב"ם השיעור הוא חצי מהבישול, וכך נפסק בשו"ע. נחלקו האחרונים כיצד מבררים את שיעור הבישול. לדעת החזון איש, יש למדוד את זמן הבישול הכולל, ובאופן יחסי אליו יש לחשב שלישי או חצי בישול. כמו כן הובאה דעה נוספת בשם הרב קנייבסקי, כי המדרד הוא לפי איכות התוצר ולא לפי משך זמן הבישול.

לאחר מכן הובא גדר הגמרא לעניין בישול נוזלים: חום שהיד סולדת בו. אך בגלל ששיעור זה שונה אצל כל אדם, הביאה הגמרא גדר נוסף: "כל שכריסו של תינוק נכוית". גם כאן נחלקו האחרונים - הבן איש חי הגדיר כי כל משקה שלא ניתן לשתותו מרוב חומו מוגדר כיד סולדת בו. ר' משה פיינשטיין וכן ר' שלמה זלמן אוירבך הביאו גדרים המשתרעים החל מ40 מעלות עד ל71 מעלות צלסיוס.

לאחר שהגדרנו זאת, התמקדנו בסוגיית בישול אחר בישול בשבת. ישנן שתי שיטות בראשונים לגבי בישול אחר בישול: לדעת רש"י, תוס' וכן התברר לנו שסובר הרמב"ם, בישול אחר בישול שייך כל עוד המזון לא התבשל לגמרי. מנגד, סובר הרשב"א כי לאחר שהמאכל התבשל עד למדרגת בן דרוסאי, לא שייך בו משום בישול, והמבשלו יותר אינו חייב. מתוך מחלוקת הלכתית זו יוצאת גם כן מחלוקת בהגדרת מלאכת בישול: האם חייב המבשל משום תיקון לאכילה, וכך סובר הרשב"א. או שמא הגדרת המלאכה היא הבאת התוצר לתכליתו, וזאת סוברים סיעת הראשונים הנגדית.

חלוקים רבותינו הראשונים האם יש בישול אחר בישול בנוזל. לדעת רש"י אף אם נוזל בושל, לאחר שנתקרה שייך בו בישול נוסף. מנגד, סובר הר"ן כי אין לחלק בין נוזל למאכל יבש, ובין כך ובין כך אין בישול אחר בישול. לדעת רש"י, מדוע לחלק בין נוזל ליבש? מצינו שתי סברות בדבר. לדעת החזון איש, חימום המים הוא בישולם, על כן כאשר מתקררים פקע מהם בישולם המקורי. כמו כן, סברה נוספת הועלתה על פי דברי השמירת שבת כהלכתה, כי נוזל שאינו חם לא ראוי לאכילה. על כן כאשר

30. אתר תורת הר עציון, הלכות שבת שיעור 6.

נתקרה לא ניתן לאוכלו שוב, ממילא גם אסור לחממו.

השו"ע פסק לחומרה כי יש בישול אחר בישול בנוזל. הרמ"א הסתייג וקבע כי אם התבשיל לא נצטנן כל צורכו מותר לחממו שוב בשבת. נחלקו האחרונים בנוגע לגדר 'לא נצטנן כל צורכו'. החזון איש קבע כי כל עוד ניכרת חמימות המים, מותר להחזירם לחימום נוסף. אולם בשולחן ערוך הרב פסק, כי נוזל אשר: "ראוי עדיין לאכול מחמת חמימותו", ניתן לחממו שוב.

כמה נחלקו האחרונים? נראה שחלוקים הם בעצם גדר מלאכת בישול בנוזל. לדעת החזון איש הבישול אסור משום תיקון התוצר. לכן כל עוד ניכרת החמימות עומדים המים בתיקונם. אולם לדעת שולחן ערוך הרב, הגדרת בישול בנוזל הוא תיקונו לאכילה, ממילא כאשר הנוזל אינו נאכל הוא כבר אינו מוגדר כמבושיל.



בירור בחזקת מרא קמא

בעקבות שיטת הרמב"ם במחלוקת סומכוס וחכמים

מבוא

חזקת מרא קמא במטלטלין היא חזקה המתבססת על הימצאות בעלים אחרון המוכר לציבור. כאשר חפץ לא נמצא ברשות אף אחד ואין ראיות למי הוא שייך, חזקה זו קובעת שיש לתת לבעלים האחרון הידוע של החפץ את הזכות עליו. במאמר זה נעסוק בשיטת הרמב"ם בסוגיית "המחליף פרה בחמור", בעזרתה נציע אפשרות להבנת אופן פעולת ומהות חזקת מרא קמא.

המחליף פרה בחמור

במסכת בבא מציעא (ק, א) מובא במשנה מקרה בו שני אנשים ביצעו עסקה. האחד מכר לחבירו פרה ובתמורה הלוקח נתן לו חמור, והם ביצעו החלפה. המשנה אומרת שידוע לנו שהפרה ילדה, אך אנו לא בטוחים האם הדבר קרה לפני ההחלפה או לאחריה. ממילא התלבטות זאת יוצרת שאלה למי שייך הולד, למוכר הפרה, או ללוקח. הדין במשנה הוא שבמקרה זה המוכר והקונה יחלקו ביניהם את שווי הולד. הגמרא בהמשך מעמידה את המשנה במקרה שהפרה עומדת באגם ואינה ברשות אף אחד. על כך שואלת הגמרא מדוע אין אנו משתמשים במקרה זה בחזקת מרא קמא – חזקה שקיימת למוכר מכיוון שהוא הבעלים האחרון הוודאי הידוע לציבור. הגמרא מציעה שנשתמש בחזקה זו, נאמר "המוציא מחברו עליו הראיה" ונשאיר את החפץ אצל המוכר. בעקבות קושי זה הגמרא מעמידה את הדין במשנה כדעת התנא סומכוס שסובר שחולקים בספקות ממון, ולא כדעת חכמים שפוסקים המוציא מחברו עליו הראיה.

הראשונים נחלקו לגבי ההכרעה בספק ממון במקרה הנ"ל.

התפיסה הרווחת בראשונים היא שפוסקים כחכמים ולא כסומכוס. ניתן לראות תפיסה זו בדברי הרא"ש. הוא מביא את דעת סומכוס, ומציין שאין הלכה כמותו אלא כחכמים שאומרים תמיד "המוציא מחברו עליו הראיה".

"ואוקמא כסומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין... ולית הלכתא כסומכוס
אלא כרבנן דאמרי המע"ה"

(רא"ש בבא מציעא ה, י"ח)

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לעומתם, סובר שלא תמיד נאמר "המוציא מחברו עליו הראיה". כאשר שני הצדדים טוענים ברי, או כאשר אחד טוען ברי ואחד שמא, נאמר "המוציא מחברו עליו הראיה" והפרה תישאר אצל המוכר. אך כאשר שתי הטענות הן שמא נפסוק יחלוקו.

"המחליף פרה בחמור וילדה וכן המוכר שפחתו וילדה. זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה. אפלו אמר המוכר איני יודע. על הלוקח להביא ראיה. אף על פי שהפרה עומדת באגם והשפחה עומדת בסמטא הרי הן בחזקת המוכר עד שיקביא הלוקח ראיה לא הביא ראיה ישבע המוכר בנקיטת חפץ על וילד הפרה..."

זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע ואינה ברשות אחד מהן יחלוקו."

(רמב"ם מכירה כ, י-א)

פסיקת הרמב"ם הנ"ל עוררה תמיהה רבה. על הבעייתיות בשיטתו עומד הטור. הטור מביא את דברי הרמב"ם ואומר שהם לא נראים, שהרי אין הלכה כסומכוס, אלא כחכמים.

"כתב הרמב"ם ז"ל... ולא נהירא דאין הלכה כסומכוס דאמר ממון המוטל כספק חולקין אלא אפילו ששניהם טוענין שמא או אפילו התובע טוען ברי והנתבע טוען שמא אוקימנא ממונא בחזקת מריה קמא והמוציא מחברו עליו הראיה"

(טור חו"מ, רכ"ג)

דברי הטור קשים מאוד על הרמב"ם, שכן נראה שהרמב"ם בעצמו סובר שהלכה כחכמים ולא כסומכוס¹.

כמו כן, מעבר לבעייתיות בפסיקה כסומכוס, עולה מדברי הטור שגם בסברת הרמב"ם יש בעייתיות. הטור כותב שיש להעמיד את החפץ בחזקת מרא קמא אפילו בשמא ושמא. ונראה מדבריו שיש מדרג מסוים, ושם יש מקרה בו היה צריך לפסוק יחלוקו, הוא דווקא המקרה בו הלוקח טוען ברי והמוכר שמא. לעומתו הרמב"ם אומר שבמקרה הנ"ל פשוט שאומרים "המוציא מחברו עליו הראיה", ובשמא ושמא חולקים.

המגיד משנה² מתייחס לעניין זה. הרמב"ם כותב שאפילו במקרה שהמוכר טוען טענת שמא והלוקח טוען ברי על הלוקח להביא ראיה. המגיד משנה אומר שלפי פסיקת הרמב"ם שבשמא ושמא כאשר לא עומדת ברשות אחד מהם חולקים, לא מובן מדוע נאמר שכאשר הלוקח טוען ברי והמוכר שמא המוכר יקבל הכל. הרי הלוקח שיפר את טענתו, וכיצד יצא מופסד?

המגיד משנה רוצה לתרץ שגם כאשר המוכר טוען שמא והלוקח ברי יחלוקו. ומה

1. כך עולה מהלכות מכירה כ, י. וכן מפרק ט' מהלכות נזקי ממון

2. מגיד משנה מכירה כ, י

שכתב הרמב"ם שבמקרה זה צריך הלוקח להביא ראיה, זה על מנת לזכות בהכל. אך תירוץ זה כלל אינו מתיישב בלשון הרמב"ם, ומעיר זאת גם הכסף משנה³. מלשון הרמב"ם מובן הפוך לגמרי, כהבנה הפשוטה שאומרים "המוציא מחברו עליו הראיה". ראינו אם כן ששיטת הרמב"ם לכאורה מכילה בתוכה את שיטת סומכוס שחולקים בשמא ושמא. ובנוסף קשה בסברא כפי שראינו דרך דברי המגיד משנה.

תירוצי האחרונים

נביא שני כיוונים לתירוץ שהציעו ערוך השולחן והמשנה למלך, וננסה להציע בעקבות דבריהם כיוון חדש.

ההנחה הבסיסית שעומדת מאחורי התירוצים היא שהרמב"ם כלל אינו פוסק כשיטת סומכוס, אלא כחכמים. בעקבות כך, נצטרך להסביר כיצד מתיישבת הבעייתיות בסברתו שהצגנו. ערוך השולחן מסביר שיש לערוך השוואה בין טענת הברי של הלוקח לבין טענת השמא שלו. כאשר טוען הלוקח ברי אך אין לו ראיה הדבר הופך את טענתו לגרועה ומחוסרת, וחזקת מרא קמא פוגעת בה. אם הלוקח כל כך בטוח בטענתו, היינו מצפים שגם יוכיח אותה. לעומת זאת, כאשר טוען שמא אינו מצפים ממנו להוכיח את טענתו. במקרה זה מכיוון שגם המוכר טוען שמא, חזקת מרא קמא אינה חזקה מספיק כדי להפסיד ממנו את החלוקה:

"דכשהלוקח טוען שמא עדיף מכשטוען ברי דכשטוען ברי אומרים לו הבא ראיה כיון שידוע לך בבירור כן משא"כ כשטוען שמא שאין ביכולתו להביא ראיה וכיון שגם המוכר טוען שמא ושניהם אינם מוחזקים ממש לא חשיבא חזקת מרא קמא להפסיד את הלוקח בוראי"

(ערוה"ש חו"מ, רכ"ג, ב)

המשנה למלך לעומתו, סובר שמדובר כנראה במקרה בו אין כלל חזקת מרא קמא. אך הוא אינו מציין כיצד הדבר הזה מתרחש. לפי שיטה זו גם כאשר המוכר טוען שמא והלוקח טוען ברי נאמר "המוציא מחברו עליו הראיה".

"והיינו מ"ש רבינו זה אומר איני יודע כו' ואינם ברשות אחד מהם כלומר דליכא לא חזקת מרא קמא וגם אינה ברשות אחד מהם חולקים. אבל היכא דאיכא לאוקומי אמריה קמא כתב תחלה דאפילו המוכר טוען שמא והלה ברי ברשות המוכר קיימא"

(משנה למלך מכירה כ, י"א)

נראה שדבריו של המשנה למלך מסתברים יותר. במקרה שיש חזקת מרא קמא, כמו שטוען ערוה"ש נראה קשה לומר שעצם טענת הברי של הלוקח מחלישה את טענתו,

3. כסף משנה שם

אך טענת השמא משאירה אותה בעינה ובעקבות כך השפעתה של חזקת מרא קמא תשתנה. שכן יוצא מדבריו שחזקת מרא קמא אינה חזקה מספיק כדי לגבור על טענה כלשהי, אלא רק במקרה שהטענה נגרעת. וגם עצם עניין היחלשות טענת הכרי קשה. ובכל זאת, לא ברור כיצד דברי המשנה למלך מתקיימים במציאות.

על מנת להציע תרחיש אפשרי כזה נצטרך לעמוד על מהות חזקת מרא קמא וכן לעמוד על הפער בין המקרים המופיעים ברמב"ם. בין הרישא של דבריו בו "עומדת באגם" בטענות כרי וברי או שמא וברי. לבין הסיפא "ואינה ברשות אחד מהם" בטענות שמא ושמא.

בעלות בשני מישורים

לפני שנעסוק בחזקת מרא קמא עצמה, ננסה להבין כיצד בעלות פועלת ובעקבות כך כיצד חזקת ממון פועלת באופן כללי.

כאשר אדם הוא בעלים של חפץ ניתן להצביע על שני מישורים שהחפץ בבעלותו:

- מישור פורמלי - ייחוס
- מישור פיזי - שליטה

ניתן לומר שהפער בין שני המישורים הוא בשאלה כלפי מי כל מישור פועל:

- המשמעות העיקרית של המישור הפורמלי - ייחוס, כשמו, היא ייחוס פורמלי כלפי חוץ. מבחינה משפטית החפץ המדובר אינו שייך לשום אדם אחר, מלבד למחזיק בבעלות הפורמלית. אם לראובן יש בעלות פורמלית על קרקע, אזי ביחס לשמעון הקרקע שייכת לראובן, ושמעון לא יכול להשתמש בה.

- לעומת זאת במישור הפיזי, נדבר על בעלות ושיוך כלפי פנים. בין הבעלים לחפץ. אם במישור הפורמלי במקרה שראובן הוא בעלים של מכונית, נאמר שביחס לשמעון המכונית היא של ראובן. במישור הפיזי נדבר על כך שמציאותית ראובן הוא השולט במכונית. ברמה המעשית, ראובן משתמש במכונית כבעליה.

ניתן לראות את שני המישורים הללו במצוות השבת אבידה. כאשר אדם מאבד חפץ הוא מאבד את השליטה בו, את הבעלות במישור הפיזי. לעומת זאת במישור הפורמלי החפץ הזה עדיין בבעלותו, ולכן לאדם אחר אסור לקחת את המציאה לעצמו, אלא עליו להחזיר אותו לרשות הבעלים. ממילא, ניתן לראות בייאושו של האדם ויתור על הבעלות הפורמלית, וכך הוא מתיר לעולם לזכות במציאה.

כמו כן ניתן לראות את שני המישורים בסוגיה במסכת בבא מציעא לגבי הקדש, שם מדובר על אדם שגזל חפץ. הגמרא אומרת שלא הגזולן ולא הבעלים יכולים להקדיש את החפץ:

"והאמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדישו זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו"

(בבא מציעא ז, א)

נראה מכאן שבשביל להקדיש חפץ, צריך המקדיש להחזיק בשני מישורי הבעלות על אותו החפץ, הפיזי והפורמלי. במקרה הנ"ל הגולן מנסה להקדיש חפץ שאינו שלו, וזאת בעיה במישור הפורמלי. ואילו לגבי הבעלים אנו אומרים שהחפץ אינו ברשותו, וזאת בעיה במישור הפיזי.

כאשר אנו מדברים על שני המישורים שהצגנו, ברור לנו שהם קשורים ויונקים האחד מהשני. ניתן לראות זאת כבר במעשה הקניין במטלטלין, שבר"כ מתמקד במישור הפיזי. אנו רואים שבעקבותיו ודרכו מגיע המישור הפורמלי.

המשותף לשתי הדוגמאות שהבאנו הוא שבשתייהן הבעלות הפיזית אמנם נפגעה, אבל אמיתיותה והרלוונטיות שלה ברורה. ז"א שגם באבידה וגם בגזל אין ספק שהבעלים הפורמלי היה עד לפני רגע הבעלים הפיזי. אך כנגד רצונו נלקחה ממנו הבעלות הפיזית. ברור שהבעלות הפורמלית, יונקת ממקור אמיתי של בעלות פיזית. נשאלת השאלה האם יכול להיות מצב, בו למרות שיש לערער על טיב הבעלות הפיזית, ניתן להתייחס לבעלות פורמלית.

ר' שמעון שקופ בספרו "שערי ישר"⁴, מציע שמאחורי שאלות בספק ממון עומדות שאלות בספק גזל, שכן אם הצד המחזיק בחפץ אינו בעל החפץ האמיתי ובית הדין ישאירו אצלו את החפץ, יוצא שבית הדין גורמים לו לעבור על איסור גזל. אם נכון הדבר, ומאחורי כל ספק ממון, עומד ספק גזל שהוא איסור דאורייתא, איננו מכריעים ככלל המפורסם "ספק דאורייתא לחומרא" ומשאירים את החפץ אצל בית הדין?

הוא עונה שכאשר התורה מצווה על איסורי ממון כמו גזל, ממילא האיסור הוא על מה ששייך על פי הדין לאדם אחר. התורה צוותה את כל האיסורים הללו במסגרת "תורת המשפטים" האנושית. לכן כאשר דנים בספק ממון איננו דנים במצווה מסוימת או איסור מסוים, אלא למי שייך החפץ בפועל ואילו איסור גזל הוא רק השלכה של הכרעת בית הדין⁵.

לאור דבריו, שבעלות, ובעקבותיה איסור גזל הם דברים שתלויים ב"תורת המשפטים". נבדוק האם אפשרי שחכמים ייצרו איזושהי הפרדה חדה בין מישורי הבעלות. כך נוכל להבין יותר טוב את ההבדל והפער בין שני המישורים, וכך בהמשך גם את אופן פעולת חזקת מרא קמא.

הפרדה מן הסוג הזה נוכל אולי למצוא בסוגיה במסכת גיטין. המשנה שם מדברת על מציאת חרש, שוטה וקטן, ועל דין גזל בה. לדעת חכמים יש איסור גזל כלפי מציאה של חרש, שוטה וקטן מפני דרכי שלום, ולדעת ר' יוסי זהו גזל גמור.

4. שער ה', א'

5. הוא מציין בין השאר שזוהי הסיבה שניתן להתייחס בכלל לחזקות ובפרט למרא קמא.

"מציאת חרש שוטה וקטן יש בהן משום גזל מפני דרכי שלום ר' יוסי אומר
גזל גמור"

(גיטין נט, ב)

לכאורה המחלוקת בין שתי השיטות היא האם הגזל הוא מדרבנן או מדאורייתא. אך
בהמשך הגמרא מופיע שגם לדעת ר' יוסי זהו גזל מדרבנן.

"מציאת חרש שוטה וכו' ר' יוסי אומר גזל גמור: אמר רב חסדא גזל גמור
מדבריהם למאי נפקא מינה להוציאו בדיינין"

(גיטין סא, א)

הגמרא אומרת שהנפקא מינה בין שיטת ר' יוסי לחכמים היא האם במקרה שהמציאה
נגזלה בית דין יכול להוציא את המציאה מהגזלן ולהחזיר אותה אל החרש, השוטה או
הקטן. ניתן לומר שהמחלוקת בין חכמים לר' יוסי היא לגבי שורש איסור הגזל שאנו
מדברים עליו⁶.

- לר' יוסי איסור הגזל נובע מתוך כך שהחרש, השוטה או הקטן קנו ממש את
המציאה (מדרבנן) והם הבעלים בפועל של החפץ. לכן איסור הגזל פה הוא
באותו גדר של כל איסור גזל אחר וניתן להוציא בדיינים.
- לחכמים איסור הגזל הוא תקנה כלפי חוץ, איסור גזל בגברא על שאר
העולם. אסור לגזול את מציאת החרש, שוטה וקטן לא מכיוון שהם הבעלים
בפועל של החפץ אלא מתוך איזשהו תקנה במישור הפורמלי כלפי שאר
העולם שנועד לשמור על דרכי השלום. וממילא מכיוון שבעלות זו לא
מתבססת כלל על המישור הפיזי, אלא רק על המישור הפורמלי, היא
בעלות חלשה יותר⁷ מבעלות בשני המישורים. מכיוון שהבעלות היא כזו
לא ניתן להוציא את הגזילה בדיינים.

ניתן לראות שבדעת חכמים, תיקנו בעלות שקיימת רק במישור אחד - הפורמלי.
איסור הגזל המדובר קיים רק כלפי הגברא הגזלן, מכיוון שהמישור הפורמלי פועל
אך ורק כלפי חוץ.

נוכל לומר שבבעלות רגילה, בה יש את שני המישורים, יש שני דינים בגזל. האחד
כלפי הגברא הגזלן בלקיחת חפץ שאינו שלו - נובע מהמישור הפורמלי, והשני כלפי
החפצא של הגזילה ששייכת לפלוני - נובע מהמישור הפיזי.

אם כן בנוסף לכך שראינו התייחסות לבעלות פורמלית ללא בעלות פיזית בו זמנית,
אנו רואים שישנה אפשרות לבעלות פורמלית, למרות שהמישור הפיזי מעולם לא היה
קיים. הבעלות הפורמלית לא נובעת במקרה זה מבעלות פיזית. מכאן נאמר שייתכן

6. דבר זה שמעתי מפי החצר"מ ספי אליאש הי"ו

7. בניגוד לאבדה בה הבעלות הפורמלית קיימת מכוח הבעלות הפיזית שהייתה בעבר.

ותהיה בעלות פורמלית אף אם יש מקום להטיל בספק את טיבו של המישור הפיזי שממנו נבעה.

חזקת ממון

לאור החילוק שהצגנו בבעלות, ניתן להציע את החילוק הנ"ל גם באופן פעולת חזקת הממון.

חזקת ממון קיימת במקרה שאדם מחזיק בחפץ ברשותו. כאשר שני בעלי דין מגיעים לבית דין במקרה של ספק ממון ואחד מהם אחוז בחפץ, בית הדין פונה לבעל הדין השני ואומר לו שאינו יכול לקחת את החפץ לעצמו מבלי להביא ראיה. לאחר מכן פונה בחזרה למוחזק ואומר לו שיכול להשאיר את החפץ אצלו.

שני השלבים הללו נובעים משני המישורים שהצגנו בבעלות.

- איסור לקיחת הממון ע"י הצד השני - "המוציא מחברו עליו הראיה" - המישור הפורמלי.

- השארת החפץ אצל בעל החזקה - המישור הפיזי.

הדבר נכון לשני כיווני החקירה בצורת פעולת חזקת ממון. בין אם החזקה היא דרך לביורר המציאות או דרך הכרעת פסיקה בלבד, קיימים שני השלבים שהצגנו. שכן אם זוהי דרך לביורר המציאות, אז כרגע שאנו מבררים מי הבעלים ע"י החזקת אחד הצדדים בחפץ ממילא חשפנו את שני מישורי בעלותו. וכן אם זו דרך הכרעה בלבד על פי מי שמחזיק בחפץ כרגע, אנחנו מחילים על המחזיק את שני מישורי הבעלות.

חזקת מרא קמא

מהות החזקה

בניגוד לחזקת ממון הרגילה, לגבי חזקת מרא קמא נראה שיותר קשה להסביר כיצד ומדוע היא פועלת. שכן חזקה זו היא מכוח שהאדם היה פעם הבעלים בוודאות, אך כרגע האדם כלל לא מחזיק בחפץ. יתרה מכך, בפרק הזמן שבין היותו וודאי בעלים לבין הספק בהווה נוצר שינוי שערער את הרלוונטיות של הבעלות⁸. קונטרס הספיקות⁹ מביא בדבריו שתי אפשרויות להבנת מהות חזקת מרא קמא.

- מקור חזקת מרא קמא הוא מחזקה קמייתא¹⁰ באיסורים - כרגע שיש ספק מעמידים את החפץ במצב האחרון הוודאי שהיה בו.

- חזקת מרא קמא פועלת כחזקת ממון רגילה - לא ניתן ללמוד ממון מאיסורים. מכיוון שהסיבה שהספק לא מוכרע היא שכרגע החפץ אינו

8. בסוגייתנו, ההחלפה של הפרה בחמור.

9. קונטרס הספיקות, כלל א', ה'

10. לדוג' אם יש ספק אם מקווה מסוים פסול או לא, והמצב האחרון הוודאי שהיה בו זה שהיה כשר, אנחנו מעמידים את המקווה בכשרות. וההפך.

ברשות אף אחד, אך הוא הבעלים הוודאי האחרון של החפץ. אזי במקרה זה כמו בחזקת ממון רגילה הסברא אומרת שאין לתת לצד השני את החפץ ללא ראייה.

בדרך השנייה שמציע קונטרס הספיקות חזקת מרא קמא פועלת באותה צורה שפועלת חזקת ממון. אך מכל מקום קיים הקושי שהצגנו בהתחלה. סוף סוף המרא קמא אינו מחזיק בחפץ כלל. ברמה הפיזית הוא מוחזק באותה הצורה בה הצד השני מוחזק. קשה להבין לגמרי את פשר היתרון שמקבל.

אולי ניתן לומר, שחזקת מרא קמא אכן פועלת באותה צורה שפועלת חזקת ממון, אך לא באותם המישורים. החילוק שהצגנו בבעלות בין המישור הפורמלי למישור הפיזי שבא לידי יישום בחזקת ממון, יכול לשמש כאן כלי להבנת פעולת חזקת מרא קמא. ראינו מסוגיית מציאת חרש, שוטה וקטן, שיכולה להיות אפשרות שלמרות שטיב הבעלות הפיזי לא ברור בהווה, ואף כאשר לא הייתה קיימת בעלות כזו מעולם, עדיין תהיה התייחסות לבעלות פורמלית.

אפשר שאכן כאשר מתייחסים להמצאות בעלים ראשון, מתייחסים לכך שסוף סוף כן הייתה מציאות של בעלות פורמלית על חפץ זה, שנבעה מכך שהחזיק את החפץ. מכאן שבנקודה האחרונה הוודאית לבית דין, חל איסור על האדם שאינו המרא קמא לקחת את החפץ (גזל בגברא), שכן חפץ זה נאסר בשימוש לשאר העולם. מהצד השני, כפי שאמרנו, רלוונטיות בעלותו הקודמת במישור הפיזי מעורערת - החפץ לא משויך אליו כרגע. נאמר אם כן שבניגוד לחזקת ממון רגילה, ובדומה לבעלות המוצגת במציאת חרש, שוטה וקטן, חזקת מרא קמא מציגה מין מציאות של בעלות חלשה.

אם כן, נראה שמכך שחזקת מרא קמא פועלת רק במישור הייחוס היא איננה נותנת יתרון באופן ישיר לאדם שהוא המרא קמא, אלא מציגה חיסרון וגורעת מכוחו של הצד השני. שכן כלפיו היה קיים בבירור איסור שימוש בחפץ, ואם רוצה לזכות בחפץ עליו להוכיח שהאיסור כבר לא חל.

מציאות החזקה

כאשר הצגנו את מהות החזקה העלנו את הנקודה שחזקת מרא קמא היא לא דבר שקיים במציאות. כאשר שני בעלי דין מגיעים לבית הדין ומישהו מוחזק בחפץ, הדיינים אינם יכולים להתעלם מכך שאחד מוחזק, מבחינה מציאותית הוא מפגין את השליטה בחפץ. לעומת זאת בחזקת מרא קמא אין שום דבר שנראה וקיים במישור הפיזי המציאותי, והביסוס שלה הוא על בעלות פיזית מעורערת. מסתבר לומר שמכיוון שחזקת מרא קמא אינה חזקה מכוח המציאות, על מנת שנתייחס אליה צריכים להיווצר תנאים מסוימים שיגרמו לדיינים להפעיל אותה.

סוף סוף מצאנו שיש בחזקת מרא קמא שני יסודות עיקריים:

- היא פועלת במישור הפורמלי בלבד. היא מרעת את כוחו של הצד השני ולא מעלה את כוחו של המרא קמא.

- חזקה זו אינה מכוח המציאות, לכן ההתייחסות אליה תלויה בשיקול דעת הדיינים.

שמא ושמא

אחרי שעמדנו על מהות חזקת מרא קמא, נחזור לדברי הרמב"ם שהבאנו בתחילה לגבי "המחליף פרה בחמור וילדה". ראינו שיש פער בטענות בין המקרים. כאשר הרמב"ם פוסק "המוציא מחברו עליו הראיה" מדובר על טענות ברי וברי או ברי ושמא. וכאשר פוסק יחלוקו מדובר על טענות שמא ושמא.

אמרנו שחזקת מרא קמא יכולה להיות תלויה בשיקול דעת הדיינים, אם להתייחס במנותק למישור הפורמלי. אולי נוכל לומר שהתנאים להחלטה יכולים להימצא בטענות בעלי הדין.

במקרה שלנו – "המחליף פרה בחמור", ניתן להצביע על שתי נקודות מבט (שאינן סותרות האחת את השניה), בהן יכול להיערך הדיון.

- דיון על מה דין החפץ – לפני בית הדין עומד חפץ – ולד פרה, המוטל בספק. המציאות אינה ברורה לבית הדין, והם אינם יודעים אם הוא נולד לפני ההחלפה בחמור או אחריה. כמו כן החפץ לא נמצא ברשות אף אחד.
- דיון לגבי בעלי הדין – לפני בית הדין עומדים שני בעלי דין, המציאות אינה ברורה לבית הדין והם אינם יודעים מי משניהם הוא הבעלים הפורמליים של החפץ. הם יודעים שאחד מהצדדים היה בעלים בעבר של החפץ.

נראה לומר, שאם הדיון יתרחש רק מנקודת המבט הראשונה, חזקת מרא קמא לא תהיה רלוונטית. כפי שהסברנו, חזקת מרא קמא פועלת במישור הפורמלי, מה שאומר שהיא פועלת כנגד בעל הדין השני ולא כלפי החפץ. חזקה זו אינה משפיעה על המצב המציאותי של החפץ. על מצב זה משפיע רק המישור הפיזי, בו החפץ לא נמצא בבעלות אף אחד.

לעומת זאת, אם הדיון יתרחש מנקודת המבט השניה, חזקת מרא קמא כן תהיה רלוונטית. שכן אם אנו דנים בבעלות הפורמלית, יש אפשרות שעל אחד מהצדדים יש איסור בגברא על שימוש בחפץ. איסור זה ינבע מהתייחסות לחזקת מרא קמא, ויגרור דרישה מהצד השני להוכיח שהוא אכן הבעלים.

ננסה לראות כיצד הטענות משפיעות על הדיון:

כאשר אחד מהצדדים טוען ברי, הוא בעצם טוען שהוא רוצה לקחת את החפץ לעצמו. ברגע שיש טענה כזו האדם מכניס את עצמו אל תוך הדיון, ולכן הדיון מתרחב גם מעבר למה דינו של החפץ. עכשיו הדיון הוא גם האם אחד מהצדדים יכול לזכות בחפץ, זהו דיון גם על הגברא הזוכה. כאשר אנו באים להכריע בשאלה זו, ממילא נצטרך לבדוק האם יש בעייתיות לגבי הצד שרוצה לזכות, ואז נתייחס לחזקת מרא קמא.

לעומת זאת כאשר שני הצדדים טוענים שמא, הדיון שמגיע לפני בית דין הוא רק במישור של החפץ - הפיזי. אף אחד לא מנסה לקחת את החפץ לרשותו, והדיון הוא רק מה דין החפץ. בעלי הדין באים לפני הדיינים ואומרים להם, יש לנו חפץ שאנחנו לא יודעים מה לעשות איתו. הדיינים אם כן, דנים בחפץ עצמו, כלפיו לאף אחד אין שליטה. במקרה זה הדיינים רואים ששני הצדדים שווים במישור הפיזי, ויפסקו שיחלוקו.

אם כן נוכל לומר שזהו הפער בין שני המקרים ברמב"ם, במקרה בו יש טענות ברי נאמר שמדובר על דיון גם על בעלי הדין עצמם וגם על החפץ - דיון בשני המישורים, וממילא חזקת מרא קמא רלוונטית. ואילו בטענות שמא ושמא הדיון הוא רק על החפץ, וממילא רק במישור הפיזי ולכן חזקת מרא קמא לא תופעל.

זהו תירוץ לקושיית המגיד משנה שהבאנו לעיל. המגיד משנה ביקש להקשות מכך שאם בשמא ושמא חולקים, כל שכן שיחלוקו אם הלוקח טוען ברי והמוכר שמא. שכן ברי היא טענה יותר טובה. נוכל לתרץ עכשיו, שאמנם טענת ברי טובה יותר מטענת שמא, אך היא מרחיבה את מישורי הדיון. ובכך גוררת התייחסות לחזקת מרא קמא.

אפשר לשים לב שכאשר הרמב"ם מתאר את המקרה בו הטענות הן שמא ושמא הוא משתמש במילים שונות מבתיאורו של המקרה בטענות ברי וברי או ברי ושמא, בו פוסקים "המוציא מחברו עליו הראיה".

כאשר פוסק "המוציא מחברו עליו הראיה" הוא כותב:

"אף על פי שהפירה עומדת באגם"

(רמב"ם מכירה כ, י')

בעוד בטענות שמא ושמא הוא כותב:

"זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע ואינה ברשות אהך מהן יחלוקו."

(רמב"ם מכירה כ, י"א)

לשון הרמב"ם במקרה שפוסקים "המוציא מחברו עליו הראיה" היא כפי הלשון המופיעה בסוגיה בגמרא. נראה שתפקיד התיאור כאשר מדובר במקרה בו פוסקים "המוציא מחברו עליו הראיה", הוא לתאר בצורה כללית את המקרה. הוא בא לומר שאין אדם מוחזק בפועל, ולכן פונים לחזקת מרא קמא ולא לחזקת הממון הרגילה.

לעומת זאת התיאור במקרה בו חולקים מתייחס בצורה יותר חדה ומפורשת למצב החפץ, אולי בגלל מה שאמרנו, שבמקרה זה הדיון הוא רק במישור הפיזי. במקרה זה יש להדגיש ששני האנשים מוחזקים בחפץ באותה הצורה, ולכן חולקים.

נוכל לומר אם כן שהפער בין המקרים הוא כמו שהצגנו לעיל. כאשר יש רק טענות שמא הדיון הוא לגבי החפץ בלבד, במישור הפיזי - שליטה. במישור זה שניהם שווים ולכן יחלוקו. ולעומת זאת כאשר מעורבות טענות ברי, הדיון מתרחב גם לבעלי הדין עצמם ואל המישור הפורמלי - ייחוס. במקרה זה חזקת מרא קמא הפועלת במישור

זה רלוונטית. חזקת מרא קמא תרע את כוחו של הלוקח ולכן נפסוק "המוציא מחברו עליו הראיה".

שבועה

קושיה נוספת שהועלתה על דברי הרמב"ם בהלכות אלו היא לגבי עניין השבועה. הכסף משנה מקשה שאם אנו פוסקים "המוציא מחברו עליו הראיה", מדוע אנו משביעים את המוכר? הרי לא ניתן לומר שהשבועה גורמת לכך שהחפץ יישאר לעד אצל המוכר. שכן אם הלוקח יביא ראיה שהפרה ילדה לאחר ההחלפה, לדוגמא בעדים, כמובן שיקבל את החפץ. אם כן נשארנו בשאלה מה תפקיד השבועה.

"וע"ק דשבועה זו למה היה לנו להעמידה ביד המוכר בלא שבועה וכשיביא הלוקח ראיה יוציאווה מידו וצ"ע"

(כסף משנה מכירה כ, י)

אולי ניתן למצוא הסבר אפשרי בעקבות ההבנה של חזקת מרא שהצגנו. אמרנו שחזקת מרא קמא פועלת במישור הפורמלי בלבד. נשווה את הדבר לחזקת ממון רגילה בה החפץ כבר עומד ברשות המוחזק. ברגע שאנו אומרים לצד השני "המוציא מחברו עליו הראיה", הצד המוחזק באופן אוטומטי הוא הבעלים. הדבר נכון גם לגבי חזקת מרא קמא בקרקעות, שם המרא קמא הוא הבעלים בפועל. חזקת מרא קמא היא חזקת הממון הרגילה בקרקעות, מכיוון שזוהי דרך הבעלות בקרקע. המישור הפורמלי בקרקעות הוא המישור העיקרי, ואילו במטלטלין המישור הפיזי הוא העיקרי.

ניתן לראות זאת מדברי הרמב"ם בנוגע לדבר הקובע בחזקת ממון במטלטלין וקרקעות. במטלטלין:

"כָּל הַמְטַלְטְלִין בְּחֻזְקַת זֶה שֶׁהֵן תַּחַת יָדוֹ. אִף עַל פִּי שֶׁהִבִּיא הַתּוֹבֵעַ עֲדִים שֶׁהַמְטַלְטְלִין הִלְלוּ יְדוּעִין לוֹ."

(רמב"ם טוען ונטען, ח, א)

בקרקעות:

"כָּל הַקְּרָקְעוֹת הַיְדוּעוֹת לְבַעֲלֵיהֶן אִף עַל פִּי שֶׁהֵן עֲתָה תַּחַת יַד אַחֲרֵים הָרִי הֵן בְּחֻזְקַת בְּעֲלֵיהֶן."

(שם י"א, א)

כפי שאמרנו, במקרה של חזקת ממון רגילה, ברגע שאומרים לצד שאינו מוחזק שעליו להביא ראיה, הצד השני הוא הבעלים בצורה ישירה שכן הוא מחזיק בחפץ. לעומת זאת במקרה של "המחליף פרה בחמור", אנו מתייחסים לחזקת מרא קמא במטלטלין. חזקה זו אמנם מרעת את כוחו של הלוקח, ואינה מאפשרת לו לזכות בחפץ, אך סוף סוף החפץ עדיין לא ברשות אחד מהם. אם המרא קמא רוצה לזכות בו הוא יצטרך לתפוס בו מחדש.

במקרה כזה יוכלו בית הדין לעצור את המרא קמא לפני שהופך לבעלים¹¹ מחדש, ולדרוש ממנו להישבע שטענתו אמת. שבועה זו היא מדברי חכמים¹² אנו רוצים לוודא שאכן טענת המוכר היא אמת, ואפילו אם טוען שאינו יודע. איננו רוצים שאנשים יטענו טענות שקריות, כדי לזכות בחפצים. רק לאחר שישבע המוכר, בית הדין יתיר לו לתפוס בחפץ שוב.

סיכום

ראינו את פסיקת הרמב"ם אל מול פסיקות הראשונים בסוגית "המחליף פרה חמור". הצגנו את הבעייתיות לכאורה בפסיקתו של הרמב"ם, והצענו הסבר אפשרי לדבריו המתבסס על הבנה שונה במהות חזקת מרא קמא. במרכז הבנה זו עומדים שני עקרונות עיקריים:

- חזקת מרא קמא פועלת רק במישור הפורמלי - ייחוס. היא פועלת לרעת הצד השני, ולא באופן ישיר לטובת המרא קמא.
- חזקת מרא קמא היא לא מכוח המציאות, ולכן ייתכן שנתייחס אליה רק בתנאים מסוימים.

לבסוף הצגנו כיצד הבנה זו מתיישבת ומסבירה את דברי הרמב"ם. אמרנו שניתן לערוך את הדיון בבית דין משתי נקודות מבט שונות. האחת היא דיון על החפץ בלבד, מה דין החפץ. והשניה היא דיון לגבי בעלי הדין ומי בניהם יכול לזכות בחפץ. במקרה בו יש טענות ברי, בעלי הדין עצמם נכנסים לדיון ובית הדין דן גם בשאלת דין החפץ וגם בשאלה לגבי זכותם בגברא בחפץ. אך כאשר אנו מדברים על דיון בו יש רק טענות שמא, הדיון הוא על גוף החפץ בלבד - רק על המישור הפיזי. כך למרות שיש מצב בו הלוקח טוען טענה טובה יותר מכאשר טוען שמא, התוצאה שיקבל תהיה גרועה יותר, מכיוון שטענתו מרחיבה את הדיון. בעקבות הרחבת הדיון, בבדיקת בית הדין נמצא שבמישור הפורמלי קיימת חזקת מרא קמא, שמרעת את כוח הלוקח ותמנע ממנו לזכות בחפץ. ולכן נאמר לו "המוציא מחבירו עליו הראיה". במקרה שהדיון אינו מורחב אלא קיים רק במישור הפיזי, בדיקת בית הדין תמצא ששני הצדדים מוחזקים באותו אופן, ולכן נפסוק יחלוקו.

כמו כן הדבר מסביר את הצורך בשבועה שמציג הרמב"ם, שכן חזקת מרא קמא, לא מעניקה את החפץ למוכר אלא רק מונעת אותו מהלוקח. לכן בניגוד לחזקת ממון רגילה שם יש מוחזק, והחפץ כבר משויך אליו באופן אוטומטי, בחזקת מרא קמא ניתן לעצור את המוכר לפני שזוכה שוב בחפץ. כאן יתערבו בית הדין ויבקשו ממנו להישבע כדי למנוע מאנשים לזכות בחפצים שלא כדין.

11. מה שבלתי אפשרי בחזקת ממון רגילה.

12. בנקיטת חפץ מדברי חכמים, שכן מדאורייתא יש רק שלושה שבועות: מודה במקצת, שבועה נגד עד אחד ושבועות השומרים. ראיתי ב"רמב"ם מהדורת פרנקל" שיש גרסה ברמב"ם בה מופיע בפירוש שזה מדברי חכמים.

יִיאוּשׁ בַּאֲבִידָה

פתיחה - אלו מציאות שלו

כשאדם מוצא חפץ שהוא אינו יודע מי בעליו עומדות לפניו כמה אפשרויות פעולה. הוא יכול להתעלם מהחפץ ולא לפעול כלל, הוא יכול לנסות להחזיר אותו, והוא יכול לקחת אותו אליו ולהפכו לרכושו. כיום זו הלכה מפורסמת שיש מקרים בהם האדם יכול לנקוט באפשרות השלישית ולהפוך להיות בעליו של החפץ. כך פותח פרק המשנה העוסק בדיני אבידה: "אלו מציאות שלו", כלומר במפורש יש דין שאדם יכול לקחת מציאות ולהעבירן לרשותו. בדין זה יש דבר קצת מפתיע: יש פה חפץ שעובר בעלות לא בצורה קניינית רגילה. בד"כ חפץ עובר מרשות בעלים אחד לבעלים אחר בהסכמה (בין אם במכר ובין אם בנתינה), ואילו פה הבעלים הראשונים של החפץ כלל לא יודע שהבעלות על החפץ השתנתה, ומיהו הבעלים החדש. במאמר זה ברצוני לראות ולנתח את מקורותיו של דין זה, ולהבין מה הוביל לשינוי הבעלות בחפץ.

פסוקי התורה

מצוות השבת אבידה נזכרת בשני מקומות בתורה. בפעם הראשונה היא מוזכרת בספר שמות בפרשת משפטים, ובפעם השנייה בספר דברים בפרשת כי תצא. כדי להבין יותר את יסוד דין השבת אבידה נעיין בפסוקים.

הפסוקים בספר שמות (כ"ג, ד):

כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיבֶךָ או חֲמֹרוֹ תֵּעָה הֶשֶׁב תְּשִׁיבֵנּוּ לוֹ

הפסוקים בספר דברים (כ"ב, א-ג):

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אֲחִיךָ או אֶת שִׁי נִדְחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הֶשֶׁב תְּשִׁיבֶם לְאֲחִיךָ: וְאִם לֹא קָרֹב אֲחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעָתוּ וְאִסְפָּתוּ אֶל תוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרֹשׁ אֲחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֹּתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלֹתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֹתָת אֲחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאֱבָד מִמֶּנּוּ וּמִצֵּאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם:

ישנם כמה הבדלים בין הפרשיות. קל לראות שהפרשייה בספר דברים ארוכה ומפורטת יותר, וישנם עוד כמה הבדלים היוצרים הבנות שונות במצווה זו של השבת אבידה. אציג חלק מההבדלים שמחדדים הבנות וסברות בנוגע למצוות ההשבה:

א. בפרשייה בשמות האבידות המתוארות הן רק שור וחמור. בפרשייה בדברים מתווספים גם שה¹, השמלה² והריבוי "כל אבירת אחיך". דין השמלה הוא

1. עליו הגמרא בב"מ כז. אומרת שלא ידוע מה הוא בא לרכות.

2. במשנה (ב"מ ב,ה) נלמד מריבוי זה דין סימנים ותובעים, ובתוספתא (ב"מ ב,ט"ו) נלמד מריבוי זה

חידוש גדול, כיוון שזה מוסיף גם חפצים דוממים לעומת ספר שמות שם מוזכרים רק בעלי חיים. ישנן כמה סברות למה יש פער בין הסוגים. אפשר להבין שכאשר מאבדים חפץ דומם זה יותר אשמת הבעלים שהוא אבד, שהרי בעל החיים הלך לבד, ואילו השמלה נאבדה כנראה בגלל שהבעלים הפיל אותה או הניח ושכח. מנגד, בעל חיים הוא אבוד יותר, כיוון שלבעלים אין יכולת לחזור לקחתו, כיוון שהוא כבר זז, ואילו דומם נשאר במקומו (כל עוד אדם אחר לא לקח אותו). כמובן הריבוי של "כל אבדת אחיך" רחב יותר מתיאורי המקרים (בפסוקים שלפניו, וכן בפרשייה בשמות), ובעצם הופך את הדין לכזה הכולל את כל סוגי האבדות.

ב. בפרשייה בשמות מדובר על "אויב", ואילו בדברים מדובר על "אחיך".

ג. בפרשייה בשמות נראה שהמוצא יודע מי המאבד, שהרי הוא יודע שהוא אויב שלו, ואילו בדברים במפורש נאמר "ולא ידעתו", כלומר המוצא לא יודע מי הבעלים של החפץ הנמצא. זה משפיע גם על פרטי הדינים. בדברים מתווסף דין "ואספתו אל תוך ביתך עד דרוש אחיך אותו", כיוון שההשבה לא פשוטה, ואולי תיקח זמן, אולם בספר שמות לא מוזכר חיוב כזה.

אפשר להבין שמתוארים פה שני סיפורים שונים לגמרי, שכל אחד מהם מתאר סוג אחר של ציווי. בשמות האדם מכיר את המאבד, אלא שהוא אויב שלו. הרצון לא להחזיר נובע מתוך קושי אישי-נפשי. ציווי התורה פה על האדם הוא שלמרות האיבה שיש לו, והתנועה הנפשית להתעלם (או אף לקחת את האבידה אליו) הוא חייב להחזיר את האבידה. במקום כזה הציווי הוא להיות אקטיבי, ועל המוצא להחזיר למאבד את אבדתו.

בדברים לעומת זאת האדם לא מכיר את המאבד (או לפחות הציווי הוא גם במקרה כזה). הקושי להחזיר הוא טכני משום שהמוצא איננו יודע של מי זה, ויש טרחה גדולה במעשה החזרה. התורה דורשת מהאדם במצב כזה לא להתעלם, על אף הקושי להשיב את האבידה לבעליה. צריך לשים לב שהדרישה פה בפשטות היא פאסיבית יותר, והמאבד יצטרך לדרוש את זה מן המוצא.

אם כן, ראינו כמה הבדלים בין הפרשיות. אולם לגבי הנושא שלנו יש גם משותף בין הפרשיות. בשום אחת מהפרשיות לא מתואר שיש מצב שהאבידה הופכת להיות של המוצא! בשתי הפרשיות יש חיוב מלא להשיב ללא שום פטור.

משנה

המשנה הפותחת את פרק שני במסכת בבא מציעא, פותחת במשפט "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז". לאור מה שראינו מקודם יש בזה משהו מפתיע. הרי בתורה לא ראינו אף אחת מהאפשרויות שהמשנה מציעה. לא פגשנו בפסוקים צורך של המוצא להכריז על המציאה. אולם דבר זה הוא פחות קשה, משום שאפשר להבין שזה נכלל תחת מצוות "השב תשיבם". אך החלק הראשון של המשנה הוא היותר מפתיע. "אלו

מציאות שלו", והרי לא ראינו אפשרות כזו בתורה כלל! ואילו במשנה זו הופכת להיות אפשרות, ויתר על כן, זוהי דרך הפעולה המופיעה ראשונה במשנה. צריך לעיין איפה בכלל צמחה האפשרות הזו שאדם יכול ליטול לרשותו מציאה.

מה היו עושים עם מציאה ללא ציווי התורה?

אפשרות לענות על שאלה זו טמונה בהבנה מה חידשה התורה במצוות השבת אבידה. מה היה הדין אם התורה לא הייתה מצווה עלינו מצווה זו? בפשטות עולות שתי אפשרויות להבין:

א. לא הייתה חובה להחזיר את המציאה, אך גם אסור היה לגעת בה (כי יש לה בעלים).

ב. היה מותר לקחת את המציאה. לפי ההבנה הזו יש חידוש גדול יותר בציווי התורה: ממון שיכל להיות שלך – אתה צריך לטרוח כדי להחזיר אותו.

יש אחרונים³ שהבינו ששאלה זו תלויה במחלוקת ראשונים. בדין אבידה מדעת חלוקים הרמב"ם (גזילה ואבידה י"א, י"א) והטור (ח"מ רס"א). לשיטת הרמב"ם במציאות של איבוד ממון לדעת, אין חיוב להחזיר, אולם עדיין על האדם מוטל איסור לקחת את הממון לעצמו.

הטור חולק על שיטה זו במפורש וכך הוא אומר:

אבידה מדעת היא ואין חייב ליטפל בה וכתב הרמב"ם אף על פי שאין לרואה ליטלה לעצמו מ"מ אין חייב ליטפל בה וכ"כ הרמ"ה ואין נראה כן דאבידה מדעת הוי הפקר

כלומר לשיטת הטור, אבידה כזו יצאה מגדר דיני אבידה, ומותר למוצא ליטול אותה לגמרי. אפשר להבין ששורש המחלוקת בין הראשונים, הוא בשאלה מה הדין של אבידה כאשר אין את ציווי התורה להחזירה. פה האבידה היא לא חלק מדיני האבידה הרגילים אלא יצאה מהם (בלשון הרמב"ם "אשר תאבד – פרט למאבד לדעתו"). לפי הרמב"ם⁵ אין חובה להחזיר, אך בכל מקרה אסור לגעת, ואילו לפי הטור מותר לקחת לגמרי. הסברה בדברי הרמב"ם היא בדיני בעלות רגילה. אם ממון הוא של מישהו, אסור למישהו אחר לקחת אותו. אפשר להבין שהטור סובר שבעלות שאיננה ניתנת למימוש (כמו כאן, שהבעלים אינם יודעים איפה הממון, וודאי לא יכולים להשתמש בו) איננה נחשבת בעלות. בעלות היא שליטה על החפץ, ובמקום שהבעלים לא שולטים, ולי יש שליטה מלאה – אני הופך להיות הבעלים.

3. חידושי הגרנ"ט, ב"מ סימן קנב. אבן האזל הלכות גזילה ואבידה יא י.

4. מעתה והלאה, כל סתם הפנייה למשנה גמרא או ראשונים הכוונה במסכת ב"מ, וברמב"ם או נושא כליו הכוונה בהלכות גזילה ואבידה, אלא אם צוין אחרת.

5. אנחנו צועדים בדרכי האחרונים שהבינו כך את המחלוקת, אמנם יש גם אפשרויות אחרות להבין את מחלוקת זו. בכל מקרה, את סברות אלו אפשר לראות בכמה מקומות אחרים בדיני אבידה כמו שנראה בהמשך.

לשיטת הטור ישנם שני חיזוקים מרכזיים:

א. לשון המשנה: "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז". המשנה נשמעת לא סימטרית (לא נאמר בה "ואלו אינם שלו", או "ואלו אינו חייב להכריז"). המשנה כוללת בתוכה בעצם שני דינים (ולא דין והיפוכו). נשמע שאלו שתי האפשרויות היחידות, או שחפץ הוא שלך, או שאתה חייב למצוא מי הבעלים שלו. אין דבר כזה מצב ביניים שהוא לא שלך ואתה לא צריך להחזיר אותו.

ב. הרמב"ם יאמר על טיעון זה שהמשנה דנה רק במקרים בהם האדם צריך לפעול. במצב שכלל אסור לו לגעת אנו לא דנים. הדיון הוא בחפץ שנאבד שהגיע לידך (או שיש עליך חיוב שיגיע לידך). יוצא שלפי הטור הפרק שלנו עוסק בדיני "ממון הנמצא", שם יש רק שתי אפשרויות לפעול, ואילו לרמב"ם הפרק עוסק בדיני "אבידה", אך בסתם ממון ישנה אפשרות נוספת שלא מופיעה, והיא שלא יגע כלל.

ג. הגמרא בב"ק (ק"ג): לגבי אבידת גוי ממנה עולה במפורש שאבידת גוי מותרת, והכוונה היא שהיא מותרת לגמרי, ולא רק שפטורים מלהשיב אותה (גם כשהגיע לידו).

החיזוק לדברי הרמב"ם הוא בנקודה עליה דיברנו בתחילה. בתורה לא עלתה בכלל האפשרות שהמוצא יהפוך להיות הבעלים. מנגד, הטור יגיד שזוהי הדין המקורי, כלומר שפסוקי התורה דיברו רק במצוות השבת אבידה, אולם כאשר המצווה לא חלה, מותר לכל אדם לקחת את האבידה אליו. (ובהמשך נראה איך השתנה המעמד הפורמאלי-הלכתי של החפץ).

לסיכום, להבנת הטור ניתן להבין שיסוד דין "מציאות שלו" הוא במצב הרגיל של מציאת אבידה, כאשר אין את המצווה של השבת אבידה.

אפשרות נוספת למקור דין "מציאות שלו"

ברצוני להציע אפשרות הבנה נוספת. ניתן להבין שכדי להחזיר אבידה, המוצא חייב קודם כל לקנותה לעצמו, וכן נאמר בלשון המאירי (ב"ק ק"ג): "אבידה מקצת קניין". כאשר אני רוצה להשיב אבידה אני קודם כל מביאה אל תוך רשותי וזוכה בה – "ואספתו אל תוך ביתך" כלומר העברה מלאה לרשותך. השלב הבא הוא, "והיה עימך עד דרוש אחיך אותו". יש פה שני שלבים, שלב הקניין אליי ושלב החזרה⁶. אולם כאשר שלב החזרה לא רלוונטי או שאין לו יכולת להתממש (אולי כי אחיך לא ידרוש, או מסיבות אחרות), הדבר נשאר קנוי אצל מוצאו. זה טמון גם בלשון המשנה "אלו מציאות שלו (כי אין למי להחזיר ורק השלב הראשון מומש) ואלו חייב להכריז" (כי יכול להתקיים השלב השני).

6. וכך ניתן גם לתרץ בדין פטור "זקן ואינה לפי כבודו" מהשבת אבידה, ששם במקרה "והכיש"ה נתחייב בה. אפשר להבין שיש לזקן פטור מלקנות את החפץ, ולכן לא צריך להשיבו, אך אם עשה מעשה שהוביל לסוג של קניין בחפץ, הוא כבר מתחייב בהשבה.

יִיאוֹשׁ

כמו שראינו במשנה, ברור מאליו שיש מציאות שלאדם מותר ליטול אבידה. עד עתה ניסינו למצוא לדין זה מקור בפסוקים, אולם בגמרות קישרו את זה לדין אחר של "יִיאוֹשׁ בַּעֲלִים" והביאו לכך מקורות מפרשיות האבידה.⁷ יוצא שלהבנה זו, כל יסוד דין נטילת האבידה לידי המוצא, הוא מטעם דין יִיאוֹשׁ. בעצם מהגדרות האבידה בתורה, עולות ההבנות מה לא נכלל בדיני האבידה. וכן לדוג' פותח הירושלמי על המשנה הראשונה בפרק:

מניין לִיִיאוֹשׁ בַּעֲלִין מן התורה רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק כן תעשה לחמורו וגו' את שאבוד לו ומצוי לך את חייב להכריז ואת שאינו אבוד לו ומצוי לך אין את חייב להכריז יצא יִיאוֹשׁ בַּעֲלִים שאבוד ממנו ומכל אדם.

גמרא זו מלמדת אותנו שני דברים. אנחנו לומדים שההיתר לקחת את המציאה הוא מדין יִיאוֹשׁ בַּעֲלִים, ואנחנו למדים את המקור לדין זה מהמילים "אשר תאבד ממנו ומצאתה".

אלא שבבבלי (כ"ב:) מילים אלו נדרשות לאבידה שנמצאת במצב קיצוני, ולא לכל אבידה:

אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק: מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת - דכתיב וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם.

כלומר נראה שיש בבבלי ובירושלמי שתי דרשות שונות. אולם אפשר להבין שגם הירושלמי דיבר רק במקרים הקיצוניים עליהם דיבר הבבלי (וכן הבין בפני משה, אולם קשה על הבנה זו שהרי הירושלמי מוסב על משנה המדברת באבידות "דגילות"). רש"י (ב"ק ס"ו. ד"ה מוצא) לומד את דין יִיאוֹשׁ מהמקור אותו מביא הירושלמי.

תוס' (ב"ק ס"ו. ד"ה מוצא) מביא את שיטת ר"י הלומדת את דין יִיאוֹשׁ ממקום אחר ואומר שזה נלמד מריבוי המילה "שמלה" על בסיס המשנה העוסקת בשמלה (כז.):

מה שמלה מיוחדת - שיש בה סימנין ויש לה תובעין, אף כל דבר שיש בו סימנין ויש לו תובעים - חייב להכריז.

בעצם מבין תוס' שהסימנים יוצרים את זה שיכולה להיות תביעה, ואם תהיה תביעה אין כאן יִיאוֹשׁ (וכן הוא כותב שם ד"ה מה שמלה), יוצא שדין נטילת אבידה נלמד מהמילה "שמלה".

אם כן יש לנו מחלוקת בשאלת המקור לדין יִיאוֹשׁ המאפשר נטילה של החפץ הנמצא: א. ירושלמי, רש"י: הלימוד הוא מהמילים "אשר תאבד ממנו ומצאתה".

7. כמובן שזה מקור מהתורה לדין זה. אולם זה לא מפורש בפרשייה, אלא מביא יסוד חדש שלא נכתב במפורש.

ב. תוס': הלימוד הוא מהמילה "שמלה".

נראה לומר שיש פער בהבנת המושג ייאוש בין הסברות. לפי רש"י מה שמשנה הוא מצב האבירה, כלומר ממי היא אבודה וממי לא. הבעלים לא משמעותיים בשלב זה. לפי תוס' השאלה היא מה המצב של הבעלים, האם הוא עדיין מאמין שהוא יוכל לתבוע את האבירה ולכן לא מתייאש, או שהוא כבר לא חושב שיוכל לתבוע, ולכן הוא מתייאש. סברות אלו עוד יורחבו בהמשך.

סיכום למקור דין "מציאות שלו"

בפשטות, ממה שראינו עד עתה עולה שבתורה לא נאמרה כלל האפשרות שהמוצא יזכה באבירה, אולם מנגד, במשנה זו האפשרות הראשונה שמופיעה. עלתה אפשרות להבין את פער זה ע"י סברת האחרונים בטור במחלוקתו עם הרמב"ם, שללא ציווי התורה הדין הפשוט הוא שאדם לוקח את האבירה לעצמו, ועל יסוד זה התבססה המשנה, שכאשר אין את דין השבת אבירה של התורה, חוזרים לדין המקורי של נטילת החפץ (כמובן בסברה זו אינה מתיישבת עם דעת הרמב"ם). בנוסף הצעתי שבאבירה ישנם שני שלבים, שלב הנטילה לרשות המוצא ושלב ההחזרה לידי המאבד. כאשר השלב השני לא יכול להתממש, יוצא שהאבירה למעשה נשארת בידי המוצא, ובמקומות כאלו הדין הוא "אלו מציאות שלו". כלומר מתוך ציווי התורה "ואספתו" עולה שיש סוג של קניין של המוצא באבירה. שני התירושים הללו אינם מוסכמים על כל השיטות, ויש שהבינו את הדינים ואת היסודות בכיוונים אחרים.

הגמרות מבינות שדין הנטילה הוא על בסיס יסוד הלכתי של ייאוש בעלים, וכן הן מסבירות את שאלת המקור: באמת בתורה אין יסוד של אבירה שאדם לא מחזיר, אלא שיש דין נוסף של ייאוש, שכן מאפשר לקחת, ולו יש מקור, אולם יש מחלוקת מהו. לרש"י הלימוד הוא מהמילים "אשר תאבד ממנו ומצאתה" ולר"י בתוס' מריבוי המילה "שמלה".

עד עתה עסקנו בשאלת המקור, עתה נעבור לשאלה הבאה, והיא השאלה ההלכתית: איך חל השינוי הממוני בין הבעלים? מהו ההליך הפורמאלי שהעביר את החפץ בעלות? ולאחר שראינו את לימודי הגמרות השאלה מתחדדת יותר, מהו בדיוק הייאוש שמאפשר לקחת את האבירה?

שיטות הראשונים בייאוש

בדף כג. מובאת מימרא בשם רבא שמגדירה כלל מתי יודעים שיש ייאוש:

אמר רב זביד משמיה דרבא: כללא דאבידתא: כיון דאמר ווי לה לחסרון כיס - מיאש ליה מינה.

ייאוש מוגדר פה בתור הבנה של הבעלים שהם הפסידו ממון. אולם מימרא זו מסבירה מתי אני מבין שיש ייאוש, אך לא את יסוד הדין שלו ואת דרך הפעולה בה הוא חל.

רש"י בכמה מקומות⁸ מבין שיסוד דין יאוש הוא הפקר. בפשטות נראה לומר שרש"י מדמה את זה למערכת כללים אחרת, בה אנו יודעים שממון יוצא מידי בעלים, ומישהו אחר קונה את זה שלא על דעתו. א"כ הייאוש של האדם בעצם מפקיר את החפץ. אולם הראשונים והאחרונים הקשו על שיטה זו של רש"י קושיות רבות. שורש הקושיות דומה: להפקר יש תנאים ודרך בהם הוא חל, ואילו באבידה רגילה כללים אלו לא מתקיימים. כמה קושיות שעלו על שיטת רש"י בדמיון בין ייאוש באבידה להפקר:

- א. הפקר מצריך מעשה או דיבור, ואילו באבידה בפשטות אין מעשה הפקר⁹.
- ב. אדם לא יכול להפקיר דבר שלא ברשותו¹⁰, ואילו אבידה אינה ברשותו של האדם.
- ג. בהפקר צריך להעביר רשות גם אם זה הגיע לידי השני באיסור, אולם אנו רואים שבאבידה זה לא עובד כך.¹¹
- ד. הפקר שלא מדעת לא הוי הפקר, אז מה ההור"א שייאוש שלא מדעת הוי ייאוש? תוס' (ב"ק סו. ד"ה כיון) מקשה את הקושיה השלישית, ומתוך כך הוא חולק על רש"י ואומר:

מכאן משמע שיאוש אין כהפקר גמור

תוס' לא מגדיר לנו מה בדיוק זה ייאוש, אך הוא חולק על רש"י ואומר שאין דמיון מלא בין ייאוש להפקר.

אם כן, יש לנו שתי שיטות בראשונים מה זה ייאוש. לפי רש"י זה הפקר, ואילו לפי התוס' זה לא לגמרי הפקר. כמו שראינו ישנן כמה קושיות על רש"י. ברצוני לנסות להבין את שיטת רש"י על בסיס סברת הר"ן בפסחים (ו:). הסוגייה שם דנה על ביטול חמץ לפני הפסח וההבנה היא שמדובר בעצם בהפקר של החמץ. מקשה הר"ן, איך יכול להיות שאדם רק מבטל חמץ בליבו, הרי הפקר צריך מעשה, וכן צריך מישוהו אחר שיקנה את ההפקר כדי להוציא מרשות הראשון (זוהי שיטת הר"ן, ויש שחלקו עליו בדבר זה). הר"ן מתרץ, שכיוון שהחמץ לא ברשותו של אדם, אלא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, המעשה שצריך לעשות כדי להוציא אותו ממני הוא קל יותר. כלומר, יש מצבים, כאשר הקשר בין הבעלים לחפץ קל יותר, בהם הפקר חל בצורה פשוטה יותר, בלי כל הפרמטרים הרגילים.

8. כא. ד"ה מצא, מעות, כא: ד"ה חזותו, גיטין לח. ד"ה יאוש, לט: ד"ה נתיאשתי, וכן בעוד מקומות רבים.

9. רמב"ן פסחים ד: "הפקר בפה הוא". ר"ן פסחים ו: ובודאי דלענין הפקר ממונא הפקר בלב לא מהני ולא מידי דדברים שבלב אינם דברים". אמנם בדברי רבא מופיע דיבור "כיוון שאמר ווי לי וכו'" אולם קשה לומר שייאוש באבידה הוא רק כאשר אמר את זה בפה.

10. דין זה נתון במחלוקת. כך לדוג' עולה בר"ן פסחים ו: יסוד הדין בגמרא ב"ק סח: שם נלמד שאדם לא יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, וכן עולה שם שלא יכול להפקיר.

11. בסוגייה בב"ק סו. וע"ע תוס' ד"ה כיון

אולי ניתן לתרץ בצורה דומה גם באבירה. ככל שהחפץ יותר רחוק ואבוד ממני (וכן ראינו לעיל שזו שיטתו של רש"י בלימוד של יאוש מהפסוק "אשר תאבד ממנו ומצאתה", הרי כמה החפץ אבוד), יהיה קל יותר לנתק את הזיקה ממנו. ולכן הפקד זה של חפץ שהוא כבר אבוד ומנותק מהבעלים יצריך פחות כללים, והוא יוכל לקרות גם בלי מעשה, ואולי אפילו בלי דעת.

הפני יהושע (גיטין לח.) מציע הסבר אחר ברש"י ואומר שרש"י אמר שייאוש הוא כהפקד רק בעבדים אך לא במטלטלים וקרקעות, אולם קשה לי מאד בדבריו, שהרי במשנה בתחילת פרק אלו מציאות (כא.) רש"י אומר במפורש שייאוש הוא כהפקד במטלטלים, כמו פירות מעות ושאר הדוגמאות במשנה.

עיסוק האחרונים בסוגיה

אין הרבה התייחסות להבנת דין ייאוש בראשונים. ראינו את שיטות רש"י ותוס' המנסים לקטלג תחת איזו קטגוריה נכנס דין זה. באחרונים התעסקו בשאלה זו בצורה קצת אחרת, וניסו להבין איך חל הייאוש, מתי חל שינוי הבעלות ומה הטעם לשינוי זה. אנו יודעים ששינוי בעלות בד"כ חל ברצון הבעלים ובפעולה אקטיבית שלהם, או לפחות ע"י מתן היתר למישהו אחר לפעול בצורה אקטיבית (במכר במתנה או אף בהפקד) ואילו פה יש מציאות שלא ברור שהבעלים רצו בדבר זה, ולא ברור מה המעשה שהוציא את הממון מרשותם ובאיזה שלב הוא קרה. אם כן צריך להבין איך הוא חל.

שאלה משמעותית שהאחרונים דיברו עליה היא מתי חלה היציאה מרשות הבעלים הראשונים: האם כאשר הוא התייאש, או רק כאשר המוצא קנה את האבירה. הנפק"מ הפשוטה לדין זה היא השאלה מה קורה אם הבעלים רואים את החפץ שאבד להם או יודעים פתאום איפה הוא, האם הם צריכים לעשות בו מעשה קניין מחדש (כיוון שכבר יצא מרשותם אף אם אין מי שקנה אותו) או שכיוון שהם כבר לא מתייאשים, ואף אחד אחר לא קנה, הוא חוזר להיות שלהם גם ללא מעשה קניין. ננסה לראות כמה שיטות באחרונים לגבי ייאוש, ובכל אחת מהם להבין מדוע ואיך הוא חל.

שיטות האחרונים

ר' שמעון שקאפ בשערי יושר (שער ה, י"ב) מסביר שייאוש הוא עניין של התרצות הבעלים. ברגע שהבעלים חושבים שהחפץ לעולם לא יחזור אליהם, הם לא חסים עליו יותר, ומתמצים שמי שיכול לקחת אותו, יקח אותו וישתמש בו. במקום כזה שהבעלים אינם מקפידים על חיסרון החפץ, התורה חירשה שמי שייקח אותו יזכה בו. בעצם יש פה דין תורה באבירה, שכאשר הבעלים מתייאשים החפץ יכול להילקח ע"י מישהו אחר. בהו"א אומר השערי יושר שחזרה תועיל, כלומר שאם הבעלים ירצו לומר שהם כבר לא מתייאשים לפני שמישהו אחר קנה, החפץ יחזור להיות שלהם גם בלא קניין מחודש, אלא שלמסקנה הוא מסביר שחזרה לא תועיל, וטעמו הוא משום שמדובר בדין תורה, ולכן פקעה רשות הבעלים מהחפץ, וכדי שיחזרו להיות הבעלים הם צריכים לעשות בו קניין מחודש. עוד נפק"מ לשיטתו היא שגם אם המתיאש מת, לא צריך

שהיורשים יתייאלו מחדש, כיוון שכבר בשלב הייאוש שלו, חל ניתוק בינו לבין החפץ, ומי שרוצה לזכות בו יכול (להלכה לא נראה שיש מי שחולק על דין זה של יורשים).

חיזוק (שהוא אינו מביא) לדבריו לעניין זמן יציאת האבדה מרשותו אפשר לדייק מדברי הרמב"ן בריש פסחים¹² (ד:): שם במהלך דיונו על ביטול חמץ הוא מזכיר גם אבדה:

משל לממון אבדה כיון שנתיאש ממנו בלבו יצא מרשותו וכל הזוכה בו קנאו,

מניסוח זה נשמע שכבר ברגע הייאוש, יש יציאה מרשות הבעלים. אולם זו לא הוכחה חותכת, כיוון שאפשר להבין שכוונתו היא שהיציאה מרשותו משמעותה שמי שירצה לזכות יקנה, ולא לעניין דברים אחרים.

מי שחלוקים על שיטה זו של שערי יושר לעניין חזרה הם הקצות (רסבג), והנתיבות (תו). לגבי הפקר יש מחלוקת תנאים בנדרים (מג). האם ההפקר חל בשעת מעשה (או אמירת) ההפקר, או רק כאשר מישהו זכה בו. להלכה פסקו שהפקר חל מרגע המעשה, גם בלא קניין של מישהו אחר. הקצות והנתיבות אומרים שבזה דין ייאוש שונה מדין הפקר ובאבדה והקניין חל רק ברגע שהשני קנה. לכן חזרה תועיל, כל עוד מישהו אחר לא קנה את החפץ.

תרומת הכרי (רסבה) מסביר שדין ייאוש הוא לא דין רגיל של דיני ממונות, אלא שהתורה התירה סוג כזה של אבדה. כמו בדין "זוטו של ים" (כא): שזו אבדה במצב קיצוני (כמו אבדה שנסחפת בים) שם נאמר "רחמנא שרייה" כלומר התורה התירה למוצא לקחת אבדה כזו, אף אם הבעלים אומרים שהם לא נתייאלו, כך גם באבדה כזו מותר לקחת אותה. דין התורה של השבת אבדה הוא רק בדברים שהם כמו "שמלה" בהם אין ייאוש, כי יש סימן, אך בדבר שיש בו ייאוש התורה אומרת שמותר למוצא לקחת. מוסיף תרומת הכרי ששינוי הבעלות חל רק כאשר המוצא קנה את האבדה (הוא מפרש כך בעקבות קושיות מכמה גמרות), משום שהתורה לא הפקיעה לגמרי את הממון, אלא נתנה רשות לאחר לזכות בו. לפי זה, היינו צריכים לומר שחזרה תועיל כל עוד לא קנה מישהו אחר את החפץ, אולם תרומת הכרי מסביר שחזרה לא תועיל, כי התורה הפקיעה את הממון מידי הבעלים, והם לא יכולים לחזור לזכות בו.

יש הבדל גדול בין התפיסה של שערי יושר להבנת תרומת הכרי. לפי שערי יושר האדם הוא זה שמתיאש מהחפץ, ובמקום כזה התורה התירה. יש פה תנועה של האדם, שהתורה "מגיבה" אליה. לפי תרומת הכרי, התורה לא ציוותה כלל דין השבה באבדה כזו. מחשבת האדם כלל לא משנה ליישום הדין, אלא רק סוג החפץ ומצבו (העוכרה שהוא בלי סימן או שקיים בו ייאוש). אפשר להציע שתרומת הכרי הוא שיטת ביניים בהבנת האחרונים במחלוקת הטור והרמב"ם אותה ראינו בתחילת המאמר, החולקים מה היה הדין באבדה ללא ציווי התורה. הרמב"ם אומר שאסור לגעת, הטור אומר שזה כבר לא של הבעלים כלל, ואילו תרומת הכרי אומר שאמנם זה עוד של הבעלים, אך למוצא מותר לקחת את זה ולהעבירו לרשותו. (אולם בפשטות אפשר גם להבין שהתורה עצמה היא

12. וכן עולה גם בדברי הרמב"ן בכ"מ י. ד"ה ודקא מקשו

זו שהתירה, וזה לא מקום בו לא קיים דין התורה).

החזו"א¹³ מבין את המשמעות של ייאוש, על בסיס הבנה של המושג בעלים. וכן הוא אומר בהלכות כלים (ל"א, י"ב):

וכל ענין היאוש שלא החשיבה התורה בעלים על ממון אלא כששולט עליו, אבל כל שמרד החפץ על בעליו, פקע קנינו, וכל שיש לו עדיין תקוה לשוב ולשלוט עליו עדין קנינו קיים

כלומר, לפי החזו"א, בעלות על חפץ מוגדרת רק כאשר אדם שולט על אותו החפץ, או שלפחות יש לו תקווה לחזור ולשלוט בחפץ. אבל חפץ אבוד נחשב כאילו "מרד" בבעליו, והקניין שלו פוקע. לפי שיטה זו, יאוש מסמל את חוסר האמון של הבעלים שהוא יחזור ויזכה בחפץ, ולכן חפץ שהוא לא ברשות בעליו, וכן נתיאשו ממנו, פקעה בעלותו. לשיטה זו, כמובן שחזרה לא תועיל, כיוון שברגע הייאוש רשות הבעלים פקעה מהחפץ, וכבר אין לבעלים הראשונים שום זיקה אליו.

המהר"ל בבאר הגולה¹⁴ מסביר בצורה דומה וברורה את רעיון זה:

ומפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו, כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו, וגם דעתו אין עליו, שנתיאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממנו כלל, שאינו ברשותו, וגם אינו בדעתו, והוא הפקר גמור

בסוף דבריו מתבטא המהר"ל ואומר "והוא הפקר גמור". אם נדייק בדבריו, אפשר לראות בכך הסבר נוסף לשיטת רש"י, האומר שייאוש הוא לגמרי הפקר. לשיטתו, ההפקר מתבטא בכך שהממון הזה כבר לא קשור לבעלים כלל, ולכן אפשר לומר שיש פה דין הפקר מיוחד.

הרב גוסטמן בקונטרסי שיעורים (שיעור טז, ד) מסביר אחרת מכולם את המשמעות של ייאוש. ראינו לעיל את שיטת רש"י והירושלמי האומרים שדין ייאוש נלמד מהפסוק "אשר תאבד ממנו ומצאתה" - מי שאבדה ממנו ומכל אדם. לשיטת הרב גוסטמן הייאוש מראה שהחפץ הוא במצב כ"כ אבוד, עד כדי כך שלא צריך להחזיר אותו. בשפה הלמדנית, נאמר שייאוש הוא סימן ולא סיבה. הוא לא זה שיוצר את ההיתר לקחת את החפץ, אלא הוא זה המראה שהחפץ במצב כ"כ אבוד, עד כדי כך שלא נצטרך להחזיר אותו. כאשר הבעלים לא נתיאשו עדיין, החפץ לא נחשב במצב כ"כ אבוד, ולכן נצטרך להחזיר אותו. לפי שיטה זו, חזרה לא תועיל, כיוון שהחפץ התנתק מרשות הבעלים לגמרי, כאשר הוא היה כ"כ אבוד.

למעשה גם החזו"א, וגם קונטרסי שיעורים לא מסבירים מה התהליך שקרה שהוביל

13. ב"מ כא: ב"ק סימן י"ח, כלים סימן ל"א אות י"ב

14. באר השני פרק ו

לייאוש, אלא מתארים מה קורה לאחר הייאוש. לפי החזו"א התקווה לזכות שוב בחפץ הייתה הזיקה האחרונה בין הבעלים לחפץ, כאשר גם היא אבדה, הבעלים הראשונים כבר לא מוגדרים כבעלים. לפי הרב גוסטמן ההסתכלות היא אך ורק על האבירה, ואם היא כ"כ אבודה, מותר למוצאה לקחתה.

סיכום שיטות האחרונים

ראינו אם כן שש שיטות באחרונים בהבנת דין ייאוש. ניתן לחלק אותם לכמה קבוצות לפי קטגוריות שונות. ראשית אפשר לראות שיש כאן ג' גישות כלליות לגבי ייאוש, וננסה לראות בכל גישה, עם איזה שיטה בראשונים היא מסתדרת האם כרש"י (שאמר שייאוש הוא כהפקר), או כתוס' (שאמרו שייאוש אינו כהפקר גמור), בנוסף אפשר לראות בחלוקה בין השיטות את הפער בהבנת דין החזרה והטעם שהוביל לפסיקה בדין זה.

א. שערי יושר ותרומת הכרי: יש היתר של התורה במצבים מסוימים לקחת את האבירה. לפי תרומת הכרי, זה יסוד כל הדין, והתורה לא ציוותה באבירות שיש בהם ייאוש להחזיר, ואילו לפי שערי יושר, היתר התורה נובע מתוך ייאוש האדם, וההתרצות שלו שמישהו אחר ישתמש ברכושו האבוד. בהבנה הפשוטה היינו יכולים לומר בשניהם שחזרה תועיל, כיוון שמשמעותו ההלכתית של הייאוש הוא ההיתר למישהו אחר לקחת את החפץ, אולם למסקנה הם אומרים שכיוון שהתורה בעצם התירה את הממון הזה, הדין שלו משתנה והוא "מופקע" מבעליו הראשונים, ולכן חזרה לא תועיל בו. למעשה נראה ששתי שיטות אלו אולי מסבירות את שיטת התוס', אך נראה שהן לא מסתדרות כלל עם שיטת רש"י שאומר שייאוש הוא הפקר, משום שלשיטתם יש פה דין ייחודי של התורה, שלא נסמך על דיני הפקר הרגילים, והוא זה שמונע חזרה.

ב. קצות ונתיבות: שניהם לא מסבירים את התהליך שקורה בייאוש, אלא מדברים בדיני חזרה. לשיטתם אפשר לחזור. מתוך זה אפשר להבין שיייאוש לא מנתק בין הבעלים לחפץ אלא רק מאפשר לאדם אחר לקנות את החפץ, ואז "ימומש" הייאוש. וודאי שיטות אלו לא מסתדרות עם שיטת רש"י שייאוש הוא כהפקר, כיוון שבהפקר הדין הוא שונה וחזרה לא תועיל.

ג. חזו"א וקונטרסי שיעורים: שניהם לא מסבירים מה התהליך שהוביל לניתוק בין הבעלים לחפץ, אלא מתארים את המצב אחר הייאוש. אולם יש ביניהם הבדלים גדולים. לפי החזו"א אחר הייאוש האדם כלל לא הבעלים של החפץ, כיוון שבעלות היא רק כאשר האדם שולט בחפץ, או יש לו תקווה לעשות זאת. במצב כזה ברור שלמוצא יהיה מותר לקחת את החפץ, כיוון שזה חפץ ללא בעלים. (ויתר על כן, בסברה זו עצם יכולתו של המוצא להפוך לבעלים, מראה בצורה הכי ברורה שהוא הבעלים, כיוון שבעלות נמדדת ביכולת השליטה על החפץ). לפי קונטרסי שיעורים אחר הייאוש אני מבין שהחפץ הוא במצב כ"כ אבוד, כך שוודאי שמותר להשתמש בו, כי בחפץ אבוד בצורה כזו אין מצוות השבה. שיטות אלו יכולות בודאי להסתדר עם שיטת תוס', כיוון שזה אולי כוונתו "אינו כהפקר

גמור", שיש פה דין שדומה להפקר, אך הוא לא קרה בדרך הרגילה בה יוצרים הפקר (ע"י מעשה או אמירה), אולם בניגוד לשאר השיטות שראינו עד עכשיו, שיטות אלו מסתדרות בפשטות גם לפי רש"י. התוצאה של ההבנות הללו היא שהחפץ למעשה מופקר ללא בעלים, וללא צריך להשיב אותו, וכן חזרה לא תועיל בו, מתוך דיני בעלות ואבידה. (ולא כמו שראינו בשיטות תרומת הכרי ושערי יושר שזה משום שמדובר בהפקעת התורה).

ישנה אפשרות נוספת לחלק בין ההבנות השונות של האחרונים, וזה בשאלה איפה מתקיים דין היאוש. האם הוא תלוי באדם או בחפץ? כלומר השאלה היא מאיפה הדין הזה מושפע ומה הוא מתאר. האם הוא מתאר תהליך שקרה לבעלים, האם זה תהליך שקרה בחפץ, או אולי יש אפשרויות נוספות. בשפה הלמדנית השאלה היא האם ייאוש זה דין "בחפצא" או דין "בגברא".

א. שערי יושר: ייאוש הוא דין בגברא. האדם הוא זה שמתרצה שמישהו אחר ישתמש בחפץ שלו, ולכן התורה התירה למוצא לקחת אותו.

ב. חזו"א: ייאוש הוא ביחס בין הגברא לחפצא. בניסוח יותר מדויק, יאוש מראה על חוסר הקשר בין הגברא לחפצא. במקום שיש ייאוש כבר אין שליטה של האדם בחפץ שלו. התהליך קורה במרחב שביניהם, ובעצם הייאוש מנתק את הזיקה בין האדם לאותו ממון.

ג. קונטרסי שיעורים: יאוש הוא דין בחפצא. הייאוש הוא סימן שהחפץ במצב כ"כ אבוד, כך שלא צריך להחזיר אותו.

אם כן ראינו שתי אפשרויות לחלוקה בין שיטות האחרונים. החלוקה הראשונה הייתה לאור דין חזרה, והיחס לשיטות הראשונים בדין ייאוש, ואילו החלוקה השנייה הייתה לאור השאלה באיזה מרחב מתקיים הייאוש, האם הוא מתייחס לאדם לחפץ, או למרחב שביניהם.

סיכום

במאמר ניסינו להתחקות אחר הדין המופיע במשנה "אלו מציאות שלו". ראינו שכתורה נראה שכל אבידה צריך להחזיר, ואין יסוד כלל של אבידה שהמוצא נוטלה לעצמו. אולם בדברי המשנה זה הדין הראשון המופיע בפרק העוסק בדיני אבידה. עלו שתי הצעות להסביר איפה מופיע דין זה כבר בתורה. ישנה הבנה של האחרונים בדברי הטור, שללא ציווי התורה אדם היה נוטל מציאות לעצמו, לכן במקומות בהם לא חל דין התורה, חוזרים לדין זה. בנוסף הצעתי שאולי ביסוד דין השבת אבידה, האדם קודם קונה את החפץ לרשותו, ורק כך יכול להשיבו, ובמקום בהם ההשבה לא רלוונטית, החפץ נשאר ברשותו.

הגמרות (גם בבבלי וגם בירושלמי), קישרו את דין זה של נטילת האבידה לדין ייאוש, ובעצם הפכו את הייאוש לגורם המאפשר את נטילת האבידה. ראינו את מחלוקת רש"י ותוס' בשאלה מאיפה נלמד דין ייאוש בתורה, האם מהמילים "אשר תאבד ממנו

ומצאתה" או מהמילה "שמלה". לאחר מכן ראינו את מחלוקתם איך פועל דין ייאוש. לפי רש"י מדובר בהפקר גמור, ולפי תוס' זה לא כהפקר לגמרי. הבאנו מספר קושיות בדברי רש"י, המראות את הפער בין דין ייאוש לדין הפקר וניסינו לתרץ את דבריו לפי סברת הר"ן בחמץ, האומרת שאם החפץ לא ברשות הבעלים, יהיה קל יותר להפקיר אותו, והדינים ישתנו (וכן בסוף דברינו הבאנו את שיטות החזו"א וקונטרס שיעורים היכולות להסביר את דעת רש"י).

בסוף דברינו הבאנו שש שיטות של אחרונים בדיני ייאוש והראנו את השוני בהבנת הדין ואת המשמעות שלו, בעיקר דרך הנפק"מ של דין חזרה. פירוש דין זה הוא, שכאשר אף אדם עוד לא קנה את המציאה, השאלה האם הבעלים יכולים לחזור בהם מהייאוש או לא, כשאחת המשמעויות ההלכתיות של השאלה היא, האם הבעלים יצטרכו לעשות קניין מחדש בחפץ.

בסוף דברינו חילקנו את האחרונים לקבוצות שונות לפי שתי קטגוריות. החלוקה הראשונה הייתה ביחס לדין חזרה, ולשיטות רש"י ותוס' בהבנת דין ייאוש, ואילו החלוקה השנייה הייתה בשאלה איפה מתקיים דין ייאוש, האם הוא שינוי באדם, בחפץ, או במרחב ביניהם.

רשימת הכותבים

(לפי סדר הופעתם בחוברת):

עז בן חור - ישיבת ירוחם

גלעד בן יעקב - ישיבת ירוחם

נתנאל מרצבך - ישיבת ירוחם

ישראל קלרק - ישיבת "הר עציון"

חנוך כץ - ישיבת "ברכת משה"

ישעיה קליין - ישיבת "הר עציון"

יאיר טבק - ישיבת "מרכז הרב"

עמנואל ליפשיץ - ישיבת הגולן

נעם פרנקל - ישיבת "הר עציון"

נדב שניזיס - ישיבת ירוחם