

ומדברך נאווה

(שיר השירים ד', ג')

"ומדברך בעצמו נאה, כי תדבר בתורה ובנבואה
וברוח הקודש, כמו"ש 'רוח ה' בי ומילתו על לשוני"
(מלבי"ם)

אסופת מאמרים – ע"ש נאווה אפלבאום הי"ד
ישיבת "אֵילַת הַשָּׁחַר", אילת

ז'

חורף ה'תשס"ח

בהוצאת המכון לכתיבה תורנית – ישיבת "אֵילַת הַשָּׁחַר"

© כל הזכויות שמורות ישיבת "אילת השחר"
ת"ד 939 אילת 88107
טלפון: 08 - 6331198 פקס: 08 - 6319054
דו-אל: email : manager@ayelethashachar.org
אתר אינטרנט: web site : www.yahr.org

חברי מערכת: הרב דניאל מילר, יוסף מזרחי ואריאל טובול



תוכן העניינים

5	הקדמה
---	-------

שער הגמרא (בבא קמא)

9	אשו משום חציו או ממונו [בבא קמא, כ"ב]
	רה"י הרב יוסי רודריגז
31	"כל שחבתי בשמירתו – הכשרתי את נזקו" [בבא קמא, ט']
	הרב דניאל מילר
47	בתר מעיקרא או בתר תבר מנא [בבא קמא, י"ז-י"ח, כ"ו-כ"ז]
	הרב עמיאל נאומבורג
57	"זה נהנה וזה לא חסר" [בבא קמא, י"ט-כ"א]
	אהרן אקרמן
75	"עביד איניש דינא לנפשיה" [בבא קמא, כ"ז-כ"ח]
	אפי כפרי

שער ההלכה

91	בגדרי גזל שינה
	הרב יעקב לנזר
102	בדין מילת עבדים
	יוסף מזרחי

שער התנ"ך

119	"אהל שכן באדם" – לפתיחת ספר שמואל
	אריאל גוטמן

לזכרה ולעילוי נשמתה של
הכלה הצנועה והחסודה
נאווה בת הרב ד"ר דוד יעקב אפלבוים הי"ד
שנרצחה יחד עם אביה בידי בני עוולה
ביום י"ג באלול ה'תשס"ג
יום כלולותיה

נאווה הקדישה זמנה במסירות בשמחה בעזרה לזולת
והעניקה מהחן שבה לכל מכריה

"ערכם של אנשים הינו גדול לאין שיעור. מרגע
שאנו אוהבים, אנו אוהבים לתמיד. האנשים מן
העבר שלנו הם חלק מחיינו חלק מאיתנו ודי לנו
אם נדע כי גם אם אין אנו שוהים זמן רב יחד,
זיכרונות מסוימים משותפים הם לכולנו..."
(דברי נאווה לחניכים שלה)

הקדמה

"קמה באחרית הימים תנועה חרישית
מלאה אונים וחפצים,
מלאה נגודים וסתירות,
מלאה אורות ומחשכים,
וחושבת לחתור אל החוף לישועת ישראל.
אורו של משיח הכהה בה.
רבים ממחזיקיה של אבוקת אודים קטנה זו
בגדו לכאורה באותה האורה הגדולה,
האחויזה בקו הארוך אשר לאור עולם,
נמוטו הפעמים ממעמד הנבואה הצופיה צפית עולמים.
אבל ישועתם של ישראל תמיד היא ישועת ד',
"אני והו הושיעה נא",
וכאשר "פדית ממצרים גוי ואלהיו" כן היא כל ישועה,
גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות...
אם תדמה לנו הדרך דרך רחוקה,
אל נבהל.
רק היא קרובה היא.

רק האחויזה באותו הקו הארוך מגבירה את הכל ומכשרת את הכל".

(אורות, ישראל ותחיתו כ')

בימים אלו, בהם מלאו ששים שנה ליום בו זכינו מן שמיא לשוב ולקיים את מצות יישוב הארץ בשליטתנו על חלקים נרחבים בארצנו ובהחלת ריבונותנו בה (עי' בהרחבה בדברי רבינו הגרצ"ה, לנתיבות ישראל א', עמ' קפ"ב והלאה) – עומדים אנו להגיש מנחה זו ללידינו.

"בן ששים לזקנה" (אבות ה', כ"א), וזקן – מי שקנה חכמה, ו"מספר ששים הוא מספר שלם כללי... כי תמצא מספר זה בכל מקום כאשר ירצה להזכיר מספר כללי" (מהר"ל, באר הגולה עמ' פ"ט, ועוד). מתוך "אחויזה באותו הקו הארוך" ובהכרת הערך אשר דוחף את מצעדינו בדרך המתאימה לכוחנו, מתמלאים אנו שבח והודיה על כל אשר גמלנו והביאנו עד כאן, וממשיכים בה דרך כל המאבקים מבית ומחוץ.

יחד עם הבאת והבעת התודה, בשיר והלל, בתוך הבית פנימה ובקהל עם יחדיו, מצרפים אנו גם מנחה זו הבאה לסכם במעט ובתמצית את אשר התהווה בבית מדרשנו בזמן חורף של שנת ששים זו.

"אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו" (בבא בתרא י'): ובידינו סיכום של המעט מהמעט מהתלמוד שבורר בישיבתנו, בעיקרו במסכת בבא קמא, הפתיחה לסדר "ישועות" (שבת ל"א.), ומתוך המשך העיסוק בעמל ובשקידה וביראת שמים "תתגלה הישועה הכללית... כי מלאה הארץ דעה את ד'" (מתוך דברי הרב זצ"ל, כפי שסוכם ע"י הרמ"צ נריה זצ"ל, בהקדמתו ללימוד מסכת בבא קמא. תחומין ז', עמ' 274).

נסיים, כדרכנו, בהודאה לכותבים שהשקיעו מזמנם להביא דבר מוגמר, להנהלת הישיבה, לרבניה, ואחרונים חביבים – לתלמידים היקרים אשר לימודם מעניק את כח הכתיבה והסידור לכותבי ועורכי המאמרים.

המערכת



שער הגסר

אשו משום חציו או ממונו

בהגדרת אש (בבא קמא דף כ"ב.)

רה"י הרב יוסי רוזריגו

א. אלה דברי הגמרא¹:

"אתמר, ר' יוחנן אמר: אשו משום חציו, וריש לקיש אמר: אשו משום ממונו. וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן? אמר לך חציו מכחו קאזלי האי לא מכחו קאזיל. ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש? אמר לך ממונא אית ביה ממשא הא לית ביה ממשא", ע"כ. נחלקו האם אש משום חציו או משום ממונו.

מדוע צריך להגדיר אש?

ב. בפשטות – אש כאחד משימושיו של האדם עשויה גם להזיק. יסוד ההתבוננות בהגדרתה מעבר למה שכתוב בתורה: באופייה היא כזו שכח אחר מעורב בה², כגון רוח או גובה³, ושיא הגובה בזריקת אבן כלפי מעלה⁴, וכוחות טבעיים מצויים המעורבים בתנועה ובהעצמת הכח המזיק, שגם הם בכלל האש יחשבו⁵.

ג. וכ"כ תוס' רבנו פרץ⁶: "למה הוצרך לומר טעם [באש] יותר משאר נזקין, וי"ל לפי דלפעמים שאין האש מזיק כי אם על ידי הרוח שמוליכתו... לכך הוצרך ליתן טעם לרבי יוחנן משום חציו, דכיון שהדליקו במקום שרוח מצויה יכול להוליקו, נמצא שפשע בהדלקתו כמו בחציו שאדם זורק למרחוק", עכ"ל. עניינים נוספים מצריכים אותנו להתבונן במזיק זה: הצורך להגדיר את התפשטותה של האש –

¹ דף כ"ב.

² דף ג'.

³ "אבנו סכיננו ומשאו שהניחין בראש גגו" – דף ו'.

⁴ סנהדרין דף ע"ז. תוס' סוף ד"ה "סוף חמה לבא", כאשר הנפילה בחזרה היא באופן ישר.

⁵ גלי ים שהשיטו סירה ופגעה במשהו וכדו'.

⁶ דף כ"ב. ד"ה "אשו משום חציו".

שדרכה לילך ולהזיק גם ללא כח אחר מעורב בו (=רוח), את **יצירתה** ביחס להמשך תנועתה, האם **אש** היא **דבר אחד** או שבכל רגע ורגע נוצרת **אש חדשה**, ומה משמעות הגדרות אלה מבחינת הקשר לחיובי המזיק.

הגדרת האש כחץ – 'הילוך מכלה'

ד. כשאדם מזיק או רוצח או אפילו פועל דברים אחרים בכחו (כגון ע"י חץ) – הוא נקרא עושה בידיו ממש, ואין חילוק בין כחו לגופו.⁷ אופייה של האש שהיא מתפשטת על ידי כילוי, **והשלהבת** היא מזיק שהולך ומכלה.⁸ הקשר בין התוצאה הנזקית ובין תנועת הכילוי מוגדר על ידי רבי יוחנן **כחץ**, היינו כחו של האדם. יש לתנועה זו אופי כשל חץ; כשם שבחץ הפגיעה בסוף היא תוצאה של התנועה למקום הנזק, כך גם באש – התנועה היא בעצמה כל רגע מכלה, וכשמגיעה לניזק היא מזיקתו כהמשך אחד עד כבייתה. על כן קרויה האש 'הילוך מכלה', ונחשבת כחו וכאילו הזיק בידיו. זהו סוג חדש של אדם המזיק שחידשה התורה,⁹ שפטור ברוח שאינה מצויה¹⁰. וזה חידוש גדול הנובע מסיבה זו של התפשטות¹¹, שהיא חומרה שיש באש.

⁷ והווי כחו כגופו – עי' מכות דף ז': (לימוד מגזה"כ "ונשל הברזל"), סנהדרין דף ע"ז:, חולין דף ט"ז:, בבא קמא דף ג':, דף י': ודף י"ז:

⁸ בשלב זה לא התייחסנו בהגדרה זו לחומרה שבאש, שהתנועה ע"י כילוי דווקא – כפרט חמור יותר אף מחץ – אלא רק לתנועה המכלה בסוף, כשמגיע לניזק. עי' לקמן אות ה'.

⁹ "כי תצא אש" – תצא מעצמה, "ישלם המבעיר את הבערה" – ש"מ אשו משום חציו" (דף כ"ב:). אמנם תוס' ד"ה "רבי יוחנן מ"ט" (דף כ"ב.) מעיר שלולא הסברא של לית ביה ממש, היה לומד זאת ללימוד אחר.

¹⁰ דלא ריבתה התורה "אונס כרצון" (דף כ"ו:): אלא באדם ממש, ועצם הגדרת אש כחציו אין בו אלא חידושו. כך משמע בנימו"י (דף י'). מדפי הר"ף, ד"ה "אשו משום חציו"), וכ"כ המהר"ץ חיות (דף כ"ב.) ד"ה "אשן משום חציו" תוך ביאור הנימו"י (עי' לקמן אות ח'), דכתב להוכיח שהכל נעשה בתחילה "דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאונס הוא שאין בידו להחזירה", ולכאורה אדם חייב באונס, אלא כדכתבנו.

¹¹ בפשטות אף על ידי הרוח.

הילוך מכלה בסופו או לאורך כל הדרך

ה. לכאורה נחלקו בזה בהשוואה לאבנו סכיננו ומשאו (להלן: אסו"מ) בראש הגג, האם חייב מדין אש משום חציו או משום ממונו:

הנימוק¹² כתב בלשון זו: "אבל אי אזיק בהדי דקא אזלי מקמי דכלו גירי מחייב מדין אש", ומהמשך דבריו משמע דאפילו בהפקירם, וא"כ לכאורה ס"ל דחייב מדין חץ ויתחייב בארבעה דברים. אמנם הרא"ה¹³ כתב, דאסו"מ לא מיקרי חציו אלא כאש דממונו¹⁴. לפי הרא"ה, תנועת הכילוי היא חומרה עקרונית באש שמגדירה אותה כחץ, אך כיון שההתפשטות באסו"מ אינה מכלה אלא רק בסופה – הוי משום ממונו¹⁵.

האש כתהליך הנעשה כל רגע בידי המדליק ממש (הו"א דנימו"י)

ו. גם אם נאמר שאש מתחדשת בכל רגע וכבר אינה האש הקודמת, מ"מ היא תולדתה ומיוחסת אליה, ועל כן רבי יוחנן קורא לה חץ. אמנם, היה מקום לומר שהאש המתחדשת כל רגע ורגע בהתפשטותה היא מעין הדלקה מחודשת בידיו של היוצר, בעליה, ובכל רגע הוא מדליק מחדש בכחו (וכאילו בידיו ממש) את ההתפשטות החדשה המכלה. כך היה מקום לבאר¹⁶ את ההו"א של הנימוק¹⁷, ז"ל: "היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת... ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת"! נפק"מ ראשונה לשבת, אך יש נפק"מ גם לירידות בערך הניזק (יוקרא וזולא), שהרי בנזיקין אזלינן בתר השתא (שעת

¹² דף א': מדפי הרי"ף, ד"ה "אבנו סכיננו וכו'". ונראה שכן דעת התוס' סנהדרין דף ע"ז. ד"ה "סוף חמה לבא".

¹³ בשיטה מקובצת דף נ"ו. ד"ה "אילימא דמטיא ליה".

¹⁴ וכך הכריע האור שמח בדעת הרמב"ם, פרק י"ד מהל' נזקי ממון הלכה ד'. ועי' גידולי שמואל, דף כ"ב.

¹⁵ נפק"מ בעשן, שאע"פ שיזיק (ואף יהרוג) אדם בחנק ע"י התפשטותו – לפי הנימוק יתחייב משום חץ, ואילו לרא"ה יתחייב משום ממונו המזיק.

¹⁶ שלא כברכת שמואל (סי' י"ז), שהסביר ה"א זו לעניין חילוק במלאכות הנעשות מאליהן בשבת. ועי' גם בקהילות יעקב סי' כ"א.

¹⁷ דף י'. מדפי הרי"ף, ד"ה "אשו משום חציו".

ההיזק, ולא תחילת הפשיעה¹⁸. ועוד נפק"מ שלישית – שלא נאמר באש "בתר מעיקרא"¹⁹, כיון שכל רגע מתחדש תהליך ההדלקה, ולא נאמר שהכל נעשה בתחילה אע"פ שבכחו כן אומרים כך²⁰. ונפק"מ רביעית – אם מת מכאן ולהבא לא ייגבו מנכסיו.

ז. עוד אפשר לומר בדבריו, דהו"א שאפילו אם לא נאמר שכל רגע מדליק מחדש, מ"מ ההדלקה היא תהליך של כילוי, ולפחות לעניין שבת; כמו באפייה ובבישול – שנקרמו פניה של הפת או הגיע התבשיל לכדי מאכל בן דרוסאי – חייבים על התהליך של האפייה או הבישול, וי"א²¹ שאפילו קרמו פניה במוצ"ש – חייב, וכן בזריעה בשבת, אע"פ שישירש רק לאחר מספר ימים – מ"מ התהליך נעשה בשבת וכאילו זרע בכל רגע, ואפילו חלק מהתהליך הינו מעשה האסור ונעשה על ידו ממש, וע"כ חייבים עליו. כך הווה מצי למימר בהבערה של נר שבת, ובזה אף יותר פשוט כיון שהתוצאה היא מידית, ועל כן שואל הנימו"י – כיצד מצוה להדליק נר שבת (שאע"פ שהדליק בחול, הרי מחלל שבת, כיון שכל רגע שדולק הנר בתוך השבת חשיב כמדליק בידים)?!

הדמיית האש כחץ: כנעשה הכל בתחילה

ח. מתרץ הנימו"י¹⁷: "לא קשיא לן שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה²² הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה²³, וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידיה".

¹⁸ עי' שו"ע חו"מ סי' שפ"ז סע' א'. וכ"כ הנתיבות בסי' רצ"א ס"ק י"ג לעניין תחילתו בפשיעה וסופו באונס בשומרים, דאזלינן בתר שוויי בשעת האונס, וממילא ק"ו בנזיקין.

¹⁹ לתלמיד הרשב"א והרא"ש (דף י"ז: ד"ה "בעי רבא דרסה") וכן הקצות (סי' ש"צ ס"ק א') בשיטת הרא"ש (פרק שני, סי' ב') שבצורות ובחץ אמרינן בתר מעיקרא לפטור שני שבא ושבר. אמנם תוס' (דף י"ז: ד"ה "זרק כלי מראש הגג") סובר דאזלינן בתר זמן שבירה.

²⁰ בצורות כשבא אחר ושבר פטור (דף י"ז:) ובזריקת תינוק (דף כ"ו:) אומרים כך, לשיטות הנ"ל בהערה 19.

²¹ האגלי טל במלאכת הזורע, סע' ב' הערות ד' וח'.

²² א.ה. כמדליק בידים כל רגע.

ט. אם כן, הגדרת האש כחץ מגדירה את תהליך ההיזק כאילו כבר נעשה הכל בתחילה, ונפק"מ לעניין שבת ולעניין מיתה אחרי הפשיעה, שבהן נחשב שהדליק בהתחלה ולא בכל רגע ורגע. אמנם לגבי הגדרת "בתר מעיקרא"²⁴ כחץ ממש, וכגון לפטור במקרה ששרף אדם חפץ שנזרק ע"י אחר ועמד להישבר, האם אומרים בתר מעיקרא וכבר היה כשבור לפטור השני (ששרף) – אין הכרח לומר דחשבינן שהכל נעשה בתחילה, דסוף סוף האש מתפשטת בעצמה²⁵. וכן ה"ה לגבי ירידת מחירים²⁶; גם באש כבכל הנזיקין אזלינן בתר השתא – רגע השבירה.

האם מעשה יצירת האש מחייב או אפילו פשיעה בשמירתה?

י. לכאורה, כהמשך לדברי הנימו"י שהכל נעשה בתחילה, נראה לומר לרבי יוחנן, שמי שיצר את האש במעשה ההדלקה הוא ששיגר את החץ, בין אם הוא הדליק ע"י גפרור, או לחילופין הוסיף חומר בערה שבלעדי האש לא היתה מתפשטת אל הנזק²⁷. **ההתעסקות המעשית באש עצמה היא המעשה המכונן אותה ומשגרה אל היזקה.** לעומת זאת, מי שלא התעסק בהדלקתה אלא רק שמר עליה ופשע בשמירה – אי אפשר לחייבו מדין חץ (אלא רק משום ממונו); כך סובר הגרי"ד הלוי²⁸, ותולה

²³ א.ה. והתחלת מעשהו היה ביום חול ולא בשבת, לכן כיון שאינו יכול להחזירה חשיב אנוס על השאר, כך נראה לי. ועי' קהילות יעקב סי' כ"א, ומהרי"ץ חיות (דף כ"ב. ד"ה "אשן משום חציו").

²⁴ נפק"מ דלעיל הערות 19-20 לגבי צורות ותינוק.

²⁵ ובאש יודה תלמיד הרשב"א והרא"ש לתוס' בדף י"ז: (ד"ה "זרק כלי מראש הגג"). אמנם בקצות (סי' ש"צ ס"ק א') בשיטת הרא"ש והנימו"י רוצה לצדד דגם באש למ"ד משום חציו אזלינן בתר מעיקרא, ולמ"ד משום ממונו אזלינן בתר תברא (שריפה). ועי' אריכות בבית אהרן, דף כ"ב. ד"ה "בגמרא ר' יוחנן" וד"ה "והנה בקצוה"ח", ואכמ"ל.

²⁶ נפק"מ דלעיל הערה 18.

²⁷ וכן האחרון הוא המדליק – משנה בדף נ"ט: "אחד הביא את האור ואחד הביא את העצים" או בסדר הפוך.

²⁸ בדבריו על תוס' ד"ה "אשו משום חציו" (דף כ"ב). ומביא ראיה שפשיעה בלבד אינה מחייבת משום חץ, מדף כ"ג. מ"היה לו לגודרה ולא גדרה דהתם שורו הוא ולא טפח באפיה" (פירוש מילולי: היה צריך למנוע את התפשטות האש ולכן הוא כשור שלא שמרו), ששם החיוב משום שפשע ומוגדרת האש כממונו גם לרבי יוחנן. אומר הגרי"ד: זו הסיבה להגדיר כממונו ולא כחציו, משא"כ לפני נפילת הגדר שחייב כחץ כיון שהוא הדליקה. אמנם אפשר לדחות ולהסביר, שהאש במקורה יכולה לולא האונס להתפשט עד כאן, וממילא מכאן ולהבא זו אש חדשה שהקשר אליה

שיטתו בדברי הנימו"י. ובאמת כך נראה בדעת רבנו פרץ⁶, שלא הביא דברי התוס', ומדויק בדבריו "כיון שהדליקו במקום שרוח מצויה"²⁹ – שצריך מעשה יצירת אש ולא רק פשיעה.

פשיעה בשמירה על אש כהדלקה היא

יא. אמנם התוס'³⁰ כתבו: "לא שיבעיר בעצמו האש אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו נינהו", עכ"ל. מדבריהם יוצא, שלא מיבעי שהגורם היוצר את התנועה (=הכח) יתחייב, אלא אפילו המאפשר את התפרצות הכח – כמו בבידקא דמיא³¹ – מיחייב משום כחו. וה"ה כאן באש, כשלא משתלטים עליה בפשיעה, כיון שהכח הזה כבר קיים, ובפשיעה יוצא לדרכו הנזקית – 'הילוך מכלה' – על כן אף ללא מעשה חיובי חייב משום חציו של אדם, והופך להיות מוגדר כמזיק בידיים, שכחו כגופו. לשון הרשב"א³²: "כאילו הוא בעצמו המכה, וחייב באישו בכל מה שהוא חייב כמזיק בגופו"³³.

יב. ואין צורך והכרח לומר כדברי הגרי"ד שהנימו"י חולק על שיטתם, שמבאר בשיטת הנימו"י שההדלקה היא הגורם המחייב והכל קורה ברגע ההדלקה, אלא אפשר לומר (בין לשיטתם ובין לשיטת הנימו"י) שבפשיעה הכל קורה, אע"פ שלא הדליק אלא רק פשע בשמירה. וכסיכום הנימו"י את דבריו¹⁷: "כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה", וכוונתו, שאע"פ שבאמת מתחייבים על

הוא עקיף, והמחייב הוא הפשיעה החדשה שהיא פחותה בגלל שתחילתו באונס של נפילת הגדר וסופו בפשיעה.

²⁹ עי' לעיל אות ג' ציטוט דבריו בהרחבה. וכן בפשטות, כשלא מביא את דברי תוס' – סביר שחולק עליהם.

³⁰ דף כ"ב. ד"ה "אשו משום חציו".

³¹ סנהדרין דף ע"ז: וחולין דף ט"ז.

³² דף כ"ב. ד"ה "וריש לקיש אמר אשו משום ממונו".

³³ כך כתב שם בתיאור חץ. ובד"ה הקודם "ר' יוחנן אמר משום חציו" כתב: "ואפילו לא הדליקו הוא בעצמו אלא כל מקום שפשע הוא באש שלא שימר גחלתו כראוי".

התהליך לפי קצבו³⁴, מ"מ הפשיעה בתחילה היא המחייבת. למרות שהמעשה של האדם באש הוא רק פשיעה המשחררת את האש, מוגדרת האש כנעשית בתחילה.

יג. בסיבת הגדרה זו של התוס' והרשב"א נראה לומר, שאפילו אם נאמר שכל האש המתפשטת היא אש אחת (לפחות עד מקום שכלו חציו³⁵), מ"מ האש האחת הזו מתחדשת בכל רגע, ומספיקה הפשיעה בשמירתה כדי להתייחס לאש ה"חדשה" – המתפשטת מהפשיעה ואילך – כחץ של הפושע.

השוני בין אש לחץ והגבלת משמעות החץ בשלוש אפשרויות

יד. אמנם שלושה הבדלים מהותיים יש בין אש לבין חץ, והם ספונים בגמרא בדברי ריש לקיש "האי (=אש) לא מכחו קאזיל"¹:

- א. אופן יצירת האש לעומת חץ, וכדלעיל מחלוקת התוס' והגרי"ד³⁶.
- ב. מעורבות הרוח, שהיא דומיננטית באש יותר מבחץ (בעניין הבדל זה נעסוק בחילוקי המהרש"א והחזו"א בדברי התוס' בסנהדרין³⁷).
- ג. עניין הכרחיות ההגעה אל הניזק ויכולת המניעה גם כשכבר יצאו לכיוונו שונה באש מבחץ; האש היא רבת אפשרויות ותנאים להתפשטותה ואינה מוכרחת להתפשט וממילא ישנה יכולת לכבותה, משא"כ חץ, שלאחר יציאתו קשה מאוד עד בלתי אפשרי לעצרו (ובזה נעסוק בדברי רבנו יונה ובדברי הגר"א³⁸).

³⁴ כדלעיל אות ט', ונפק"מ לעניין שבת ומת, או כקצות הנ"ל בהערה 25, שהכל קרה בתחילה לעניינים אלו.

³⁵ כדלקמן בסוף הסוגיה (דף כ"ג.), שצ"ל דבמקום שכלו חציו נקראת אש חדשה וע"כ מחייבת בפשיעה רק משום ממונו, משא"כ בתחילה. ועי' לעיל סוף הערה 28 ("אמנם" וכו').

³⁶ לעיל אותיות י"א.

³⁷ לקמן אותיות ט"ו, י"ח, כ"ב-כ"ג.

³⁸ לקמן אותיות כ"ה-כ"ו, ל'.

מעורבות הרוח כסיבה להקל גם לרבי יוחנן

טו. המהרש"א בסנהדרין³⁹ מפרש בדבריו, דדברי רבי יוחנן הם **דווקא כשנעשה ללא רוח מצויה**, שאז הוי חציו, אך כאשר נעשה עם רוח מצויה – לא הוי חציו (אלא יתחייב משום ממונו). בפשטות אומר דבריו לא רק לעניין רציחה אלא אף בנזיקין, ולפי"ז ייפטר מארבעה דברים ובטמון כשהוזק אדם.

טז. אמנם פשוט שהגדרת אש היא שכח אחר מעורב בה, וזהו חלק עקרוני בהגדרתה (דהווה ליה לאסוקי אדעתיה). אם כן, פעולת האש ע"י הרוח המצויה שודאי תבוא מיוחסת לאחראי על האש, ועל כן גם ברוח מצויה יתחייב משום חציו. ודברי המהרש"א תמוהים⁴⁰. אבל בדברי ריש לקיש בהחלט יתכן שזו סיבה לאפוקי מהגדרת חץ.

יז. ואולי צריך לומר להיפך; שפעולת התפשטות האש ללא רוח היא נקראת בידיים ואף יותר מאשר בחץ⁴¹ אפילו לריש לקיש, שהרי תירץ⁴² "במסכסכת", ופירש רש"י⁴² שעיי"כ הפכה כל הבירה (=המבנה כולו, המגדל) "למקום גחלת" – הכיצד? היכן שנגע הגמל – מובן, אך הרי האש התפשטה לכל הבירה?! אלא כדאמרין, שהתפשטות גם לריש לקיש כמקום גחלת והוי כבידיים ממש.

רוח מצויה שלא היתה כלולה במעשה ההדלקה או הפשיעה

יח. החזו"א⁴³ כתב בדברי התוס' הנ"ל, דודאי ס"ל דכח כחו באדם חייב, אך מ"מ אם זרק אדם אש ואח"כ הביאתה רוח מצויה אל הניזק – מיקרי כח שני, וחייב משום ממונו ולא משום חציו, כיון שכשיצאה מידו עדיין לא התחיל כח הרוח עד שהגיע למקומו, ואין מצטרפין שני כוחות זה עם זה להיקרא אש משום חציו, אלא

³⁹ דף ע"ז. על תוס' ד"ה "סוף חמה לבא".

⁴⁰ מדוע הגמרא בדף כ"ג. לא חילקה כן, ונאלצה להביא מקרה רחוק של נפילת גדר באונס ואח"כ פשע בשמירתה?! את כל זה להעמיד ללא רוח נראה אבסורד.

⁴¹ נפק"מ בבעלי חיים, כמו במקום גחלת בגמל ובכלב.

⁴² שם ד"ה "בשעמדה".

⁴³ בבא קמא, סי' ב'.

הוי אש משום ממונו⁴⁴. ואינו דומה לכח כחו דצורות, דבצורות אותו כח נמשך מהכח הראשון, אבל אש לא מכחו אזיל.

יט. ומחדש לפי' בדין אש, שרוח מצויה שבאה אחרי מעשה האדם ומתייחסת אחריו וחשיב חציו – ה"מ דווקא כשמתחילה הרוח בסילוק ידיו, אבל כשכחו מוסר לכח אחר – הרי מודה רבי יוחנן דאשו משום ממונו במקום שכלו חציו, והכא נמי כלו חציו, ולכן מסיק דכלב דאדיי אדוי⁴⁵ פטור על כל הגדיש וחייב רק על מקום גחלת, ולא מקרי כח כחו לרבי יוחנן, אפילו אם קי"ל כח כחו חייב גם בצורות (כדעת הרא"ש⁴⁵), דבאדם הוי אש משום ממונו במקרה כזה ולא משום חציו, ועל כן בבעל חיים פטור⁴⁶.

כ. לתוספת ביאור מוסיף הר"י בלויא בפתחי חושן⁴⁷: "שעיקר חיוב אשו משום חציו הוא שבשעה ובמקום שהתחיל מעשה האש, עומדים כבר גם שאר הכחות המסייעים לאש מוכנים לפעולה" – אפילו יהיו כוחות רבים, או כוחות הצומחים מהכח הראשוני – "והיינו כשהדליק אש במקומו ובאה רוח מצויה שכבר מצויה עתה והוליכתה, אמרינן שגם הרוח הוא חציו של האש... משא"כ אם בתחלת מעשיו דאש עדיין לא היה הכח האחר יכול לפעול, אע"פ שמכחו הגיע למצב שיכול לפעול, שוב אין זה חציו" אלא ממונו⁴⁸.

כא. וממשיך הר"י בלויא: "ולפי' באבנו סכינו ומשאו גם כן אם היתה רוח מצויה קיימת בשעה שהניחם (=על ראש הגג) – חייב משום חציו, ומ"מ בכל אופן חייב מדין אש דממונו"⁴⁹.

כב. לסיכום לדברי החזו"א: אף אם בבהמה כח כחו דצורות חייב, מ"מ באש כאשר הרוח המצויה לא היתה בזמן ההדלקה או הפשיעה **ורק אח"כ הגיעה** –

⁴⁴ א.ה. דהיינו גם לא רוח שאינה מצויה או גרמא.

⁴⁵ פרק שני, סי' ב'.

⁴⁶ ובפשטות צריך לומר לדבריו שהתפשטות האש בגדיש יכולה להיעשות רק ע"י רוח מצויה שהיא הכח השני אחרי זריקת הכלב.

⁴⁷ הל' נזיקין פרק ג' הלכה א', בהערה א' (עמ' ס').

⁴⁸ א.ה. וכגון זרם נהר, שהאדם זרק אליו ומכחו של הנהר אח"כ הוזק – הוי אשו משום ממונו, ולא כח כחו, שהוא המשך אותו כח המוליד בעצמותו כח שני ולא רק מצטרף.

⁴⁹ לפי דעת הנימו"י דלעיל באות ה', ולא כשיטת הרא"ה הנ"ל שם, לפיה תמיד אסור"מ הם משום ממונו.

יתחייב באש משום ממונו ולא משום חציו, וממילא בכלב שזרק הגחלת ייפטר על הגדיש אף לרבי יוחנן, וה"ה באסו"מ בראש הגג – אם לא היתה רוח מצויה כשהניחם – יתחייב משום ממונו ולא משום חציו.

שכיחות מציאות הרוח המצויה

כג. מכח קושיית הגמרא ממשנת "השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן"⁵⁰ על ריש לקיש ולא על רבי יוחנן, עולה חילוק בהו"א של הגמרא⁵¹ (שלשיטת תוס'⁵² אף נשאר למסקנה): שאם האש מוגדרת כחץ, אז הרוח המצויה צריכה להיות **שכיחה**⁵³ ומצויה בגדר של 'קרוב לודאי' (כלשון התוס'⁵²) על מנת לחייב בחץ, וזה לא קיים בחש"ו, משא"כ אם נגדיר אש כממונו⁵⁴, שכיון שהולכת מאליה מספיקה שתהיה הרוח בסבירות נמוכה יותר – 'אינה קרוב לודאי'.

כד. חילוק זה בסבירות התערבות הרוח למסקנה יוצר נפק"מ שונות: חיוב ארבעה דברים, פטור בטמון, "קיים ליה בדרבה מיניה" וחיוב צרורות או אש בבעלי חיים בשכיחותם להיות רוח מצויה⁵⁵. ולפ"ז ייווצר חילוק הלכתי לשיטת התוס'⁵⁶, והרא"ש⁵⁷ בדליל; שאם קשרו אדם לתרנגול – חייב משום אש משום חציו, ואם נקשר מאליו – חייב משום אש משום ממונו.

⁵⁰ דף כ"ט:

⁵¹ ותוס' (דף כ"ב: ד"ה "חציו דחרש הן") שואל מהו החילוק; אם חש"ו הם כרוח מצויה – אז גם לריש לקיש וגם לרבי יוחנן כך, ואם רוח שאינה מצויה – אז לשניהם מוכרח שם החילוק, שפטור בהגדרת חץ וחייב אם מגדירים משום ממונו.

⁵² דף כ"ב: ד"ה "חציו דחרש הן".

⁵³ הגדרה זו מופיעה בפירוש בדברי הרשב"א (דף כ"ב: ד"ה "ולר' יוחנן דאמר שלהבת") שנקט כתוס'. ואע"פ שלשונו "חצי החרש" עשויה לבלבל בסיבת הפטור, נקט שהסיבה היא **חוסר שכיחות**.

⁵⁴ שלשיטת התוס', כדלקמן אות ל"א, היא חיוב ממונו – יצירתה של האש, ולא הבעלות עליה.

⁵⁵ חילוק זה תלה הפנ"י (דף כ"ג. ד"ה "בפרש"י ד"ה ה"ג וליחייב") בשיטת רש"י בדף כ"ג. ד"ה "ה"ג וליחייב נמי בעל הגחלת" שתלה קושיה זו לרבי יוחנן דווקא לאחר שהסיקו שמודה משום ממונו, וביאר הפנ"י את חילוק התוס' בו. ויחלק בין גמל ברה"ר דהוי חץ לגבי נר החנווני, לבין כלב לגבי הגחלת דהוי רק משום ממונו.

⁵⁶ דף י"ט: ד"ה "וכי אתמר דרב הונא".

⁵⁷ פרק שני, סוף סי' ב'.

רציפות האש, הכרחיותה ויכולת כיבויה בעת התפשטותה בהשוואה לחץ

כה. סיבה נוספת להבדיל בין אש לחץ – שתנועת החץ לאחר יציאתו מוכרחת ורציפה, ובאש היא רק אפשרית, ורציפותה לפעמים נמנעת הן מצד הטבע והן מפני האפשרות לכבותה. ריש לקיש בדבריו "לא מכחו קאזיל" ⁵⁸ מציין אותה כגורם עצמאי, שאינו בגדר חציו. והווה מצי למימר שגם לרבי יוחנן האש היא כחץ רק במקום שהיא מוכרחת ובלתי נמנעת לאחר פשיעת הדלקתה, אך כשהיא נמנעת (כגון שבעל האש נמצא שם ויכול לכבותה) – מודה רבי יוחנן שחייבים עליה משום ממונו. נמצא לפי שרק כשאנו יכול למנוע חציו או במקום שנטש ולא מנע וכבר אינו יכול למנוע – הוי חציו, אך כשנמצא ויכול למנוע – הוי ממונו, כיון שבעצם מכח עצמה האש הולכת (אע"פ שהוא אינו מונעה). ומ"מ אי אפשר להגדיר אש זו כחץ, כיון שאינה מוכרחת. ולפי"ז, כשנמצא שם ייפטר מטמון ומארבעה דברים ⁵⁸.

כו. מעין סברא זו ס"ל לרבנו יונה ⁵⁹, וז"ל: "מיירי כגון דבעל דליקה עומד שם בשעת הנזק ובידו לתקן והוא מוזהר ומצווה כל שעה לגדור ולתקן, הלכך בכל כי האי גונא חיוביה משום ממונו דשורו הוא דלא טפח באפיה, ובענין זה פטר הכתוב את הטמון, אבל כשאנו שם בשעת הנזק ואינו ראוי לתקן עשאו הכתוב כאלו זרק חץ מתחלה בשעת הדליקה וקראו המבעיר את הבערה וחייב על הטמון", עכ"ל. אי"כ למסקנת הסוגיה: במקום שנמצא המבעיר ויכול לכבות את האש – יש פטור מטמון, כיון שדומה לשורו שלא שמר, משא"כ כשפשע והלך מהמקום ועתה ⁶⁰ אינו יכול לשמור ולמנוע התפשטות האש – דהוי חציו וחייב בטמון.

כז. אמנם שיטה זו מוזרה מסברא, לומר שכשנמצא ויכול לשמור אינו חץ כלל ונחייבו פחות, וכשאנו יכול לשמור וכגון שהלך לו הוי חץ – הרי סוף סוף כשנמצא נראה כמזיק בידים! מ"מ רבנו יונה לומד זאת מגזזה"כ.

⁵⁸ אמנם רבנו יונה (מובא באות הבאה) לא כתב בפירוש גם לענין ארבעה דברים, וכך אכן מצמצם שיטתו תלמיד הרשב"א והרא"ש ואומר שרק לטמון כתב זאת, אך ברבנו יונה עצמו אפשר להרחיב כדלעיל.

⁵⁹ מובא בתלמיד הרשב"א והרא"ש דף כ"ג. ד"ה "והרב ז"ל כתב".

⁶⁰ אע"פ שהגדרה זו אינה אובייקטיבית בפעולת האש אלא מעשיו ופשעתו גרמו לה להיות בלתי נמנעת, מ"מ החמירה התורה לדמותה לחץ כאילו היתה הכרחית כשנמצא ואין לו יכולת אובייקטיבית למנועה.

כת. ומעין חילוק זה כתב הגר"א⁶¹ בדעת הרמב"ם והסמ"ג, שהשמיטו את הצורך המובא בגמרא⁶² בנפילת הגדר ("כלו ליה חציו") על מנת לפטור מטמון; שסוברים שהפטור קיים אע"ג דהו חציו, ועל כן יתחייב בארבעה דברים, ומ"מ במקום שיכול היה למנוע – פטור מטמון. וזהו גוף החילוק דרב כהנא בין הדליק בשלו לבין הדליק בשל חברו⁶³ – שבשלו יכול למנוע ולכן פטור, ובשל חברו כיון שאינו יכול למנוע והו חציו חייב בטמון, דהא אם אינו יכול למנוע – מה לי בשלו ומה לי בשל חברו לענין פטור בטמון!;

כט. מ"מ בשניהם, גם ברבנו יונה אליבא דתלמיד הרשב"א והרא"ש⁶⁴ וגם בהגר"א, רואים את הסברא שיכולת מניעה פוטרת מטמון, שאע"פ שנקרא חץ מפני ששיגר 'הילוך מכלה' ויתחייב בארבעה דברים – מ"מ יש חילוק בין שני סוגי החצים, בין חץ שאפשר למנוע נזקו ופשע בו שפטור מטמון לבין חץ שאי אפשר למנוע נזקו המחייב מדין חץ גמור ואינו פטור מטמון⁶⁵.

דעת ריש לקיש – אשו משום ממונו

ל. את דעת ריש לקיש, בשלילתו דימוי האש לחץ, יותר פשוט להבין⁶⁶, ועל כן לשונו בגמרא¹ "חציו מכחו קאזלי, האי (=האש) לא מכחו קאזיל". אמנם את הגדרתו אש משום ממונו מסברא – קשה להבין איזו ממוניות יש בשלהבת, וכדמוכח מהמשנה בביצה⁶⁷ שאין מועלין בשלהבת, ומודר הנאה נהנה בשלהבת חברו; אם כן, לכאורה קשה לחייב מדין הבעלות על השלהבת, כיון שאין בה ממש.

⁶¹ סי' תי"ח ס"ק ל"ג.

⁶² דף כ"ג.

⁶³ דף ס"א:

⁶⁴ עי' הערה 58.

⁶⁵ אלא שרצינו להרחיב בדעת רבנו יונה לקרוא לזה ממש משום ממונו.

⁶⁶ כ"כ תוס' ד"ה "רבי יוחנן מ"ט לא אמר כר"ל" (דף כ"ב).

⁶⁷ דף ל"ט:

ממונו – יצירתו

לא. על כן סוברים תוס'⁶⁸ והרשב"א⁶⁹ ועוד, שלא הבעלות יוצרת את החיוב אלא **היצירה** – "חיוב ממונו"⁷⁰, וכשם שבור ממונו של כורחו ושמירתו עליו⁷¹ אע"ג שאינו שלו (שכן רק כורחו ברה"ר) וחייב, כך באש⁷². ההגדרה ממון – לאו דווקא, אלא חיוב ממונו, דהיינו **אחריות הנובעת מעצם יצירת המזיק**.

לב. יצירת אש איננה דווקא יצירת מזיק באופן חיובי, אלא מספיקה אי מניעת התפשטותה מתוך רשלנות בשמירתה על מנת לחייב⁷³, אע"פ שאין תחילת עשייתה לנזק⁷⁴. הקשר לאש איננו היותה ממון – קשר בעלותי – אלא האחריות, שכשם שבבור עשתהו התורה "כאילו ברשותו" להתחייב עליו⁷⁵, כך באש; מעשה ההתעסקות⁷⁶ באש מחייב את האחריות לשמירת התפשטותה, והרשלנות בזה – אפילו לא הבעיר אותה – מחייבת כשהזיקה, לריש לקיש כמו שור דלא שמרו ("לא טפח באפיה"⁶²) ואילו לרבי יוחנן גילתה התורה "המבעיר"⁷⁷, שכאילו עשה בידיים וחייב כחץ.

לג. "לית בה ממשא"¹ – מדוע רבי יוחנן צריך לנמק את שיטתו, לחייב מדין חץ, בכך שממונו יש בו ממש משא"כ באש שאין בה ממש? מתוכן הדברים משמע שהיצירה והרשלנות אינן סיבות מספיקות לחייב מדין חץ גם אחרי גזה"כ⁷⁸. הרי

⁶⁸ דף כ"ב. ד"ה "אשו משום ממונו".

⁶⁹ דף כ"ב. ד"ה "וריש לקיש אמר אשו משום ממונו".

⁷⁰ לשון התוס' והרשב"א שם.

⁷¹ דף ג':

⁷² תוס' דף ג': ד"ה "וממונך".

⁷³ וכדלעיל באות י"א בשיטת תוס' ד"ה "אשו משום חציו".

⁷⁴ עי' דף ו'.

⁷⁵ פסחים דף ו':

⁷⁶ וכגון שבישל קפה אצל חברו ולא נגע כלל באש אלא רק התרשל בשמירה – יתחייב, והנאתו היא הגורם המייחס את האש אליו במצב זה. ומ"מ מסתבר לי שצריך הנאה שיש בה ממש כגון בישל וכו' – הנאה שמועלים בה ואסורה בשריפת חמץ בפסח וקדשים וכדו'.

⁷⁷ שמות כ"ב, ה', ודרשת רבא בדף כ"ב:

⁷⁸ קושיית תוס' דף כ"ב. ד"ה "רבי יוחנן מ"ט".

לשיטת תוס' גם למ"ד משום חץ וגם למ"ד משום ממון הפשיעה היצירתית היא המחייבת, וא"כ גם למ"ד משום ממון אין בה ממש!

לד. יותר פשוט להסביר, שרבי יוחנן שולל את הזיקה הבעלותית על האש, וזו היא הסיבה שמחייב משום חץ. ועל כן הרשב"א⁷⁹ מעיר, שהסוגיה בביאור דברי ריש לקיש מתפרשת "על דרך זה (=של הר"ח ורש"י) יותר על נכון". אגב כך לומד השרידי אש⁸⁰, שלרבי יוחנן בכל אבות הנזיקין הגורם המחייב הוא משום ממונו המזיק, והשמירה היא תנאי לפטור, ופשיעה אינה גורם מחייב⁸¹, ועל כן זה שאין בשלהבת ממוניות מכריח את רבי יוחנן להגדיר את האש כחץ, לפחות כך בהו"א; אמנם למסקנה ס"ל דגם באש יש ממוניות, א"נ דומיא דבור – יצירה מחייבת כמו בכל חיובי ממון⁸².

לה. אמנם תוס' נדחקו לבאר את דברי הגמרא לשיטתם, שיש חיסרון ביצירת האש, כיון ש"לית בה ממשא". את דבריהם יש לבאר בשתי דרכים:

א. מה שאין בה ממש – זו **סיבה לפטור**, ואין סיבה "טובה" לחייב, ועל כן **אי אפשר ללמוד מהפסוק "המבעיר" אלא באופן שייוחס לאדם כחץ**;

ב. מה שאין בה ממש – זו **סיבה להחמיר** ולייחס את היצירה לאדם עצמו ממש, כמו כל כחו. כשיש במזיק ממש – יש כאן מזיק עצמי, אך כשאין בו ממש – המזיק הוא האדם.

אומרים תוס', שאין לדמות ליצירת בור כיון שזקוק סביל ואין דרכו לילך ולהזיק, וא"כ מעשהו הישיר של האדם ביצירה גרם לנזק והוי מעין ממונו, משא"כ אש, שהיא בעצמה הולכת ומזיקה אלא אם נקרא לה חץ, אך בחץ עצמו יש ממשות של האבן או החץ משא"כ באש שהשלהבת אין בה ממש, ולכן יש לדמותה לנשיבת רוח מפיו – שזה כחו הגמור⁸³.

⁷⁹ דף כ"ב. ד"ה "וריש לקיש אמר".

⁸⁰ בבא קמא, סי' כ"ו.

⁸¹ עי' חידושי הגרש"ק בריש מכילתין (סי' א'), ברכת שמואל סוף סי' י"ז, תורת הלוי (לרב מרדכי יהודה הלוי פרום) סי' א', ועוד.

⁸² וע"כ מסיק גרש"ש"ק בריש מכילתין (סי' א') – שבממון הוא המחייב ולא פשיעת השמירה, ואכ"מ.

⁸³ לדרך הראשונה – ע"י כך לבאר גזה"כ, ולדרך השניה – שזו סיבה לחומרה.

לו. למסקנה: כל כח של ממון ממשי – כנפי תרנגולים וכדו' – מיוחס לממון, וצורות ניהול, וע"כ אינו חייב בארבעה דברים ולא הוי כחו אלא כח ממונו. בור להבלו – אע"פ שבהבל אין ממש, מ"מ הוא תוצאה של ממשות חומרית או של שינוי המציאות החומרית שנגרם ע"י פעילותו היצירתית של האדם. מוסיף רבנו פרץ⁸⁴ ביאור, שבהיזק שותפות הדפנות שיוצרות את ההבל, ואותן יצר האדם במעשיו, משא"כ באש, שבה ההילוך הולך ומזיק ולית ממש ביצירתו.

שיטת רש"י – בעלות ממש על האש

לז. מרש"י ומר"ח משמע, שלריש לקיש חיוב האש הוא תולדה של בעלותו עליה. כותב רש"י⁸⁵: "שהדליק בגחלת שאינו שלו דלרבי יוחנן חייב דחציו הן ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא".

הבנה א': לולא הבנת תוס' בדברי רש"י, היה אפשר לומר שיש כאן תרתי: [א] כשיוצר אש ומדליקה חייב על יצירתו, כדברי תוס' עצמו, [ב] אך כשלא הדליק ורק פשע בשמירתה – סוף סוף הגחלת⁸⁷ שלו, ומדין ממונו חייב עליה; ושתי הסיבות כאחת נמצאות בדין אש⁸⁸. אמנם גם ביצירה חייב מדין ממונו ולא מדין חציו⁸⁹. וכך נראה להסביר ע"פ תירוץ הנחלת דוד⁹⁰, דמה שכתב רש"י, שכשהדליק גחלת שאינה שלו פטור – אין כוונתו שפטור במקרה זה, דסוף סוף הדליק ויצר אש וחייב, אלא שנקט כך לומר שבהיכי תמצא אחרת של כלב בחררה או גמל – ייפטר, דסוף סוף אין האש ממונו ולא יצירתו⁹¹.

לת. אמנם פשט דברי רש"י הוא דאין מחייבים מצד יצירת האש כלל אלא רק מצד הבעלות עליה. כך הבינו בדבריו כל הראשונים, והקשו מ"הכופף קמתו של

⁸⁴ דף כ"ב. ד"ה "ממונו אית ביה ממשא".

⁸⁵ דף כ"ב. ד"ה "משום ממונו".

⁸⁶ דף כ"ב. ד"ה "אשו משום ממונו".

⁸⁷ מקור האש או החומר הבוהר או השלהבת עצמה.

⁸⁸ וכמו שבבור יש סוברים כך, בדף כ"ט. תוס' ד"ה "הוחלק אחד במים".

⁸⁹ שלא כשיטת השיטה מקובצת, המובאת לקמן אות ל"ט.

⁹⁰ דף כ"ב. ד"ה "אלא דיש להבין".

⁹¹ ולדברי הנחלת דוד עצמו – רק כשפועל בניזק, כמו שיבואר לקמן אות מ'.

חבריו⁹² וממשנת "המדליק את הגדיש"⁹³, שם כשאדם מדליק אפילו בשל אחר חייב, וא"כ כיצד כתב שהמדליק בגחלת של חברו פטור לריש לקיש?

לט. הבנה ב': השיטה מקובצת מתרץ לשיטת רש"י, "דיש לחלק בין כשהדליקה באה מעצמה מחמת שלא שמר, דאז בעינן שיהא ממונו, אבל כשבעצמו עושה הדליקה אין חילוק בין שהאש ממונו או לאו ממונו", דברי תלמידי רבנו יונה, ושם בגליון: כאשר "הוא עושה ההיזק... אין חילוק בין שיהיה שלו ובין שיהיה של אחר, אבל גחלת שהוא ממונו שעושה ההיזק דיש לו לשמור ממונו שלא יזיק צריך שיהיה שלו", עכ"ד הגליון. ונראה דמבארים דריש לקיש מודה לרבי יוחנן שכשהאדם יצר את האש במעשיו – בין אם הדליק ובין אם הוסיף על הבעירה – הוא חציו, וממונו דווקא כשפשע בשמירתו⁹⁴.

מ. ואפשר להבין את דברי השיטה מקובצת, דכוונתו דהוי אדם המזיק כשפועל בעצמו בניזק (כגון כשכופף קמתו או מדליק שדהו של חברו), דאז הוי חציו כיון שפעל בידים ו"הוי כהשליך טליתו (=של חברו) לתוך האש", כלשון הנחלת דוד⁹⁵ – ואז הוי חציו, ובפשטות כשנמצא בשדה חברו ופועל בה את ההיזק. ונראה לענ"ד⁹⁶ שאפשר להרחיב הבנה זו בכל מקרה שמשמעות פעולתו הבאת האש לשדה חברו, כגון שהרבה בחבילה עד שחייב להגיע לשדה חברו, או אפילו כל אש שמכח מעשה ההדלקה מגיעה אל הניזק ולא רק מחוסר שמירה⁹⁷, כמדויק בדברי השיטה מקובצת⁹⁸ – בכה"ג הוי אש משום חציו, והוי אדם המזיק גם לריש לקיש⁹⁹.

⁹² דף כ"ו.

⁹³ דף ס"א: ועי' פנ"י דף כ"ב. ד"ה "בא"ד וגבי גץ היוצא".

⁹⁴ וכחילוק הגר"ד לעיל אות י', בהיפוך: שם בדעת רבי יוחנן וכאן בדעת ריש לקיש.

⁹⁵ דף כ"ב. ד"ה "שם תוס' ד"ה אשו משום ממונו".

⁹⁶ לא כדברי הנחלת דוד עצמו, אלא הרחבת הסבר השיטה מקובצת.

⁹⁷ ולפי ה'אפילו' האחרון זו ממש השיטה מקובצת הנ"ל באות ל"ט, אלא שקרויה בדבריו פעולה בניזק. וזו אמנם הפלגה, אך ניתנת להיאמר.

⁹⁸ לעיל אות ל"ט.

⁹⁹ ומקשה הגרש"ק בחידושיו (ריש סי' כ"א) על השיטה מקובצת, דלכאורה קשה מגמל וכלב דהוי כחו דומיא דאדם, שאם הפעולה בניזק היא כחו – הוא הדין דהו גמל וכלב המזיקים דומיא דאדם המזיק, ובהמשך מבואר דלריש לקיש לא הוי חציו? ו"ל דדווקא באדם שייך לומר ד"השליך טליתו לתוך האש" (לשון הנחלת דוד, כנ"ל) כאשר פועל בניזק אפילו בשוגג ולא רק במתכוון להזיק, משא"כ בכלב וגמל שהיזקן על ידי האש בניזק הוא ממילאי ואין לייחס אליהם את הנזק. ואכמ"ל.

מא. שיטה שלישית¹⁰⁰ ביישוב דברי רש"י הובאה בפנ"י¹⁰¹ – דריש לקיש ורבי יוחנן נחלקו באש שהדליק **ברשות** לבשל תבשילו, כגון שהדליק בחצרו או בחצר חברו ברשות גמורה, אך כשהדליק באיסור הטילה עליו התורה אחריות כאילו הזיק בידיים¹⁰². וכך כתב השיטה מקובצת¹⁰³ בשם ה"ר יהונתן ז"ל. בפשטות הדלקת איסור היא כשהדליק אצל חברו, אך נראה דהדלקת איסור כוללת גם כשהדליק ברשות הרבים בלי רשות לכך, ולא דווקא בחצר הניזק.

מב. על כל שלוש השיטות קשה ממדליק בגדיש¹⁰⁴, שבמקרה שהעבד כפות פטור על הגדי בגלל "קים ליה בדרבה מיניה", ומקשה הגמרא על ריש לקיש, דאם אש משום ממונו – מדוע פטור? הרי אילו קטל שורו את העבד, לא היה מתחייב מיתה ונפטר מדמי השור, מדן קלב"מ; מדוע לא יתחייב גם כאן? ואם כשמדליק בידיים במעשה או בפעולה על הניזק או כשמדליק שלא ברשות – בכל אלו מודה ריש לקיש לרבי יוחנן, א"כ מדוע קשה על ריש לקיש? הרי בפשטות הדליק הגדיש של חברו, וגם ריש לקיש מודה שחייב משום חציו!¹⁰⁵

מג. אמנם לפנ"י ורבי יהונתן אפשר לומר, דאע"פ שהחמירה התורה בנזיקין לחייבו כחציו, מ"מ ברציחה לא החמירה והוי רק כעין קנס. וכן מדויק בדברי רבי יהונתן¹⁰³ – "די לקנסו... משום אדם המזיק בידים חשבינן ליה".

מד. אמנם על מנת לתרץ השיטה ותלמידי רבנו יונה נראה לומר כהבנתנו בהבנה א' באות ל"ז, דאכן שני סוגי חיוב יש: [א] ביצירה של האש משום "חיוב ממונו"¹⁰⁶ (וגם בזה ריש לקיש אינו מודה לרבי יוחנן); [ב] משום ממונו, קשר הבעלות, שצריך לומר שישנו גם בשלהבת, ועצ"ע.

¹⁰⁰ דלא כמו השיטה מקובצת באות ל"ט, וגם לא כמו הנחלת דוד באות מ'.

¹⁰¹ דף כ"ב. ד"ה "בא"ד וגבי גץ היוצא".

¹⁰² בפנ"י (שם) כתב "במי שנתכוון להדליק בשל חבירו", והנחלת דוד הבין בו כשיטתו דלעיל, אך פשט דבריו כנ"ל.

¹⁰³ דף ס"א: ד"ה "ומודים חכמים".

¹⁰⁴ דף כ"ב:

¹⁰⁵ אמנם הפנ"י (דף כ"ב: ד"ה "בגמרא ת"ש המדליק") תירץ אחרת, ולא תקשי לפיו.

¹⁰⁶ לשון תוס' דף כ"ב. ד"ה "אשו משום ממונו".

שיטת הר"ח ע"פ הנחלת דוד: בעלות – ייחוס האש למזיק

מה. בתירוצה של הגמרא¹, שלריש לקיש כלב שאכל חררה ושרף גדיש ונתחייב חצי נזק מיירי באדיי אדויי (שבפשוטו זרק), מסביר הר"ח שמדובר במקרה שהכלב הביא את החררה **"בדרך ידידי"** וגרירה; **"לא הגביה את החררה... ולא יצתה הגחלת מחזקת בעליה"**, ולכן חייב מדין 'משונה' על מקום גחלת. ובהסברו לכך שלא חייב על התפשטות הגדיש כתב: **"על שאר הגדיש פטור שאינו ממון בעל הכלב שהרי לא עקר והניח... ור' יוחנן אמר אפי' אנחה אנוחי כגון שעקר והניח"**.

מו. והדברים מפליאים. וכי עוסקים אנו בדיני הוצאה בשבת שצריך עקירה והנחה או שמא בדיני קניינים?! קניין אינו שייך בכלב – לא מצד שליחותו לבעליו, וגם לא מצד חצרו של בעליו, וק"ו לא שייך שיקנה בעצמו!

מז. ומתרץ הנחלת דוד¹⁰⁷: **"צ"ל דס"ל להר"ח דאף דלא מקרי ממונו של בעל הכלב כיון דלא קני לה בהגבהת הכלב מ"מ הוי כממונו של הכלב בעצמו"**. ובהמשך דבריו: **"דבאש בהמתו נמי קמחייב כמו באשו"**¹⁰⁸, ולכך כמו דבאש כיון דהגביה (האדם) קנאה **לענין זה דנעשה כאשו ומקרי תו ממונו**¹⁰⁹... ה"נ נמי באש של כלבו **כיון דהגביה הכלב את הגחלת נעשה כאשו של הכלב**, ובאש של כלבו הא אמרינן דלשיטת רש"י קמחייב עליה כמו באשו (פירוש: מדין אש) כיון דלא אשכחן שום קרא שממעט לה כמו גבי בור", עכ"ל. עוד כתב בתחילת דבריו לתרץ את רש"י, **שאדם שהדליק ע"י גרירה באופן שלא הגביהה כלל פטור לריש לקיש**, שזו כוונת דבריו **"הדליק בגחלת שאינו שלו"**⁸⁵ – שלא קנאה¹¹⁰.

¹⁰⁷ דף כ"ב. ד"ה **"שוב ראיתי שדברי ר"ח"**.

¹⁰⁸ ולא כשיטת תוס' ושאר ראשונים, לפיה כמו שבבור למדנו שדווקא בור של איש ולא של בע"ח – כך גם באש; אלא לר"ח יש אש של בהמתו, שחייב עליה מדין **אשו שלו** לריש לקיש, ומדין **צורות** לרבי יוחנן, כמו שיתבאר לקמן אות נ"ב ובעיקר אות נ"ג.

¹⁰⁹ ומעיר שם הנחלת דוד: **"כמו שכ' רש"י גבי דליל עיי"ש"** – פירוש בדליל של הפקר (דף י"ט: ד"ה **"קשרו אדם חייב"**): **"קשרו אדם חייב"** – הקושר דקנייה בהגבהה". זאת הערת הנחלת דוד שהשמטנו. והיא תמוהה, כיון שרש"י שם פוטר באדיי אדויי, וא"כ מה ראייה לאש. וצ"ע טובא.

¹¹⁰ וכך כתב בהמשך (ד"ה **"קצרון של דברים"**), **ז"ל: "קצרון של דברים... ואם דרך ידידי וגרירה שלא עקר ולא הניח פטור עלי' אף אם עשה כן בעצמו משום דלא הוי ממונו לר"ל ומכ"ש דפטור אם הכלב עשה כן"**.

מעשה קנייני – מעשה ייחוס

מח. נראה להסביר בדבריו שאין כאן קניין ממוני, לא של הכלב ולא של האדם, וגם לא קניין רק לעניין נזיקין¹¹¹. כדי לחייב את האדם באש הוא לא צריך לקנותה, כיון שאין בעלות על השלהבת¹¹², אך צריך לייחס אותה לפועל בה, ועל כן כותב הר"ח שעד שהכלב לא מגביהה – לא יצאה מחזקת בעליה, וכוונתו שעדיין נשארה באחריות בעליה הקודמים¹¹³ (ובאש הפקר פטורים כולם), אך כאשר מגביה – מאותו רגע פעולת האש מיוחסת אליו. הצורך בהגדרה זו אולי נובע מכך שמחד האש היא כל הזמן מתחדשת, ומאידך היא אש אחת מרגע ההדלקה ע"י היוצר-המדליק, ולכן לא הצרכנו קניין ממש אלא ייחוס של מעשה האש אל המתעסק בה, להיות אשו, כיון שמזיקה מעצמה. וייחוס זה, ע"י מעין "הוראת הבעלות" – הפעולה שבמעשי קניינים – מורה על שייכות; לכן נעשה דווקא ע"י עקירה והנחה, לאפוקי גרירה, שהוא מעשה אקראי ביחס לפעולת האש. ע"מ שהאחריות תצא מהבעלים ותיכנס לאחריות של המדליק מכאן ולהבא – צריך מעשה ייחוס עקרוני ולא רק פעולה של העברה, כעין רוח מצויה, שגרר ודחף¹¹⁴ את מקור האש, שבזה אי אפשר לומר שהאש היא שלו – בגינו או בגין ממונו – ועל כן היא עדיין לא באחריותו.

אש דבהמה – מדין אש

מט. לגבי בעל חיים – סברא זו היא מחודשת מאוד, להגדיר האש כאשו של בעל הכלב, ולחייב מדין אש, ולא כאשו של הכלב ולפטור¹¹⁵, אך מ"מ אפשר להבין שיש לבעלים אחריות למעשיו של הכלב – כך בשינו, ברגלו ובפעולותיו המשוונות, וכך

¹¹¹ הסברנו עד כה שני הסברים: לרש"י – בעלות ממונית, ולתוס' – יצירת מזיק. כאן זהו הסבר שלישי.

¹¹² וכמו שכתבנו לעיל באות ל'.

¹¹³ לפ"ז תבואר היטב קושיית הגמרא (דף כ"ג.) "ולייחייב נמי בעל גחלת"; הקושיה גם לריש לקיש על כל התפשטות האש בגדיש כיון שלא הגביה הכלב!

¹¹⁴ באדם – במקרה, ובבע"ח – אפילו בפעולה נורמלית של אכילה.

¹¹⁵ או מקסימום לחייב מדין רגל על מקום גחלת או צרורות על ההתפשטות כשיטות שאר הראשונים ופשטות הגמרא.

גם באשו¹¹⁶. ומחדש הנחלת דוד, שגם נקראת אשו של בעל הכלב ממש מכך שלא מיעטנו כמו בבור "כי יפתח איש בור"¹¹⁷ – ולא שור בור"¹¹⁸; בפשטות, לולא מיעוט זה היה בור השור מחייב את בעלי השור בנזק שלם, ולכן כך באש תחייב אש של כלב את בעליו מדין אש נזק שלם.

אדם בגרירת אש – פטור

נ. אמנם, ללמוד זאת גם לגבי האדם, שצריך ש"יקנה" ובגרירה לא נקראת האש שלו – קשה מאוד לדעתי. ראשית, אדם אחראי למעשיו – אפילו השוגגים ואפילו הלא מכוונים – משא"כ כלב, שביחס אליו ניתן להבין חילוק בין הגבהה לגרירה. בנוסף, קשה מאוד: וכי גרירת אדם דבר אינה כחו או גופו?! ואין לתרץ שכאן מדובר על התפשטות האש, שהרי הנחלת דוד עצמו כתב¹¹⁹ שכשמדליק בשדה חברו הוא מזיק בידים, ומשמע בדבריו שריש לקיש מודה בזה גם על ההתפשטות; ואם נתרץ אצלנו שמדובר על התפשטות האש – מדוע שם חייב על ההתפשטות מדין אדם המזיק¹²⁰, ואפילו לא הגביה אלא הצית בגרירה?!

¹¹⁶ לפ"ז לא רחוק להבין שאשו של כלב היא 'משונה', כפי שכותב הר"ח, דהיינו חייבים על התפשטותה חצי נזק ולא מדין קרן אלא מדין אש של כלב שהיא חלק מהמשונות של מעשיו, כנ"ל בשיטת הר"ח (אות מ"ה). אמנם הנחלת דוד חולק בתרתי: א. שגם באדם זה כך; ב. שנקראת האש אשו של הבעלים וחייב מדין אש. אך אם נאמר כך, שזהו אכן דין 'משונה' ולא אש, יתבאר החילוק של הגרירה – מדוע אפילו במקום גחלת משלם חצי נזק, ואם היה מגביה ומשליך חייב על הכל חצי נזק לריש לקיש, אף אם סובר שאין כח כחו בבעלי חיים – כיון שזה דין 'משונה' ולא צרורות. גם לרבי יוחנן קיים חילוק זה, שבמקום גחלת נזק שלם ועל שאר הגדיש חצי נזק – בהר"א (דף כ"ב). מדין חציו – שהוא צרורות דכלב, ובמסקנה (דף כ"ג). לכר"ע מדין אש של כלב, שהיא 'משונה' גם לרבי יוחנן, ובמקום גחלת לכר"ע מדין רגלו. אמנם זאת בניגוד לגמרא בדף י"ח. י"ח; ששם אש – צרורות של שינוי ולכן הוצרכו להעמיד שם אליבא דסומכוס את רבנן ורבי אלעזר על מנת לחייב חצי נזק. אך הנחלת דוד כבר כתב (בדף כ"ב). ד"ה "ובעיקר סתירת הנך תרת") דמחלוקת סוגיות היא, וגם אנו נאמר כך. ובאמת לפ"ז אין צורך להעמיד הברייתא בדף י"ח: כסומכוס, כיון דלא צרורות הם אלא 'משונה'.

¹¹⁷ שמות כ"א, ל"ג.

¹¹⁸ דף י"ט:

¹¹⁹ דף כ"ב. ד"ה "שם תוס' ד"ה אשו משום ממונו", על הגמרא בדף ס"א:

¹²⁰ ואולי לשיטתו נאמר גם שם דמיירי כשהגביה, אע"פ שזה לא תורף דבריו שם.

נא. מ"מ גם לשיטת הנחלת דוד, המצריך גם באדם הגורר הגבהה – לעקור (מאחריות בעלי הגחלת) ולהניח (מעשה הדלקה המיוחס לאדם), על מנת לחייבו מדין אש משום ממונו – מ"מ מסתבר הדבר שאם גרר ודחף האדם את האש **בכוונה ולא באקראי** – ודאי שהאש מיוחסת אליו ויתחייב, דלא גרע ממשיכה (שהיא מעשה קנייני). ואפשר שאפילו **בכוונה הדף ממנו והלאה** את האש, אך כמעשה הרחקה ממנו ולא כמעשה יזום, והיינו באקראי – לא קנה, ואינה הגבהה ייחוסית. אך בפעולה יזומה של גרירה יתחייב, משא"כ בכלב, שבו לא שייכים חילוקים אלו, ותלוי כדלעיל אם הגביה או לא.

אפילו אש משום חציו צריך קניין – ייחוס של האש אליו

נב. למסקנה – גם רבי יוחנן ס"ל אשו משום ממונו, וסובר הנחלת דוד כגירסת הרש"ל ברש"י¹²¹, שמודה רבי יוחנן לריש לקיש. לכן הוא מקבל את הנפק"מ והתירוצים דלעיל¹²², ומסביר שהר"ח נקט כבר כאן שרבי יוחנן מודה לזה, והיינו שרק לאש משום ממונו יש דין של אש משום חציו, ופירושו שאם אין ייחוס אל האדם (וכגון שגרר) אז גם לרבי יוחנן לא יתחייב משום חציו. ועל כן כתב הר"ח, שגם לרבי יוחנן "אנחה אנוחי"¹²³ הכוונה שיעקר והניח¹²³.

לפי"ז מבאר הנחלת דוד¹²⁴ את דברי הרמב"ם¹²⁵ התמוהים, שכלב שגרר על פני כל הגדיש פטור לגמרי¹²⁶. ומסביר בר"ח, שכיון שגרר לא עשה קניין – ייחוס של ההדלקה אליו – וממילא נשארה הגחלת באחריות בעליה¹²⁷.

¹²¹ דף כ"ג. ד"ה "אית ליה נמי משום ממונו".

¹²² דצריך לומר "במסכסכת" בגמל, ו"אנחה אנוחי" (הגבהה) בכלב, "בגופו של עבד" על מנת להיפטור מגדי (דגם שם מיירי בגרירה). ובחש"ו מיירי שהגביהו, ועל כן רק ב"גוזא סילתא ושרגא".

¹²³ עי' לעיל אות מ"ה.

¹²⁴ שם ד"ה "ומתוך מה שכתבנו".

¹²⁵ הל' נזקי ממון פרק ב' הלכה י"ז.

¹²⁶ והיו שפירשו הרמב"ם דס"ל שצדורות פטור בכח כחו – ב"י (חז"מ סי' שצ"ב) והגר"א (הגהותיו לבבא קמא דף כ"ב. אות ב').

¹²⁷ אלא שתימה שלא חידש זאת הרמב"ם באדם. ואולי מכאן שברמב"ם יחלק כנטייתנו לעיל אות נ', שחידוש זה דווקא בבע"ח ולא באדם. ואפשר שאין דרכו לחרוג מדברי הגמרא ושם התחדש דין זה.

נג. אמנם, לפי דברים אלו יוצא שרבי יוחנן – אע"פ שקורא לאש חציו – מקל בבעלי חיים יותר מריש לקיש, שסובר שזו אש ולא צרורות, וזה נראה תמוה מאוד. ומאריך הנחלת דוד לתנ"ך, דאה"נ – לולא היתה הלכה למשה מסיני בצרורות לא היינו מקילים לחייב רק חצי נזק, וזו גזירה ללא טעם. לכן בבעל חיים ריש לקיש יחייב נזק שלם ורבי יוחנן חצי נזק. אך צריך להעיר, שסוף סוף כל הדמיון בין אש משום חציו לצרורות הוא מוקשה¹²⁸, ולכן להעמיס קולא זו על דין צרורות נראה מוזר יותר. מובן היה לקרוא לאש דכלבו משונה כדברי הר"ח עצמו¹²⁹, ולחלק בין מקום גחלת שזה נזק בידיים של בעל החיים לבין ההמשך שזה דין אש (שהיא משונה) וחייבים בין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש חצי נזק מדין משונה, וחזר בו רבי יוחנן בדין בעלי חיים מההשוואה לצרורות ולא הוי צרורות כלל, ולכן איכא בין ריש לקיש ורבי יוחנן רק ארבעה דברים, דהיינו באדם המזיק, אך לגבי בעל חיים לא פליגי – אש דשור הוי משונה. כך אפשר להבין את המשנה בדף ל"ד:, וכך גם יובנו דברי רש"י שם¹³⁰ – חצי נזק דמשונה הוא, שלא הזכיר כלל את מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן, ואין צורך בחילוקים נוספים.

¹²⁸ והגמרא (דף י"ט.) נקטה שהשוואה זו משונה ולא צרורות, והאריך הנחלת דוד בעצמו (דף כ"ב).

ד"ה "שם בגמ' ור"י אמר" וד"ה "ובעיקר סתירת הנך" ליישב את הסוגיות.

¹²⁹ עי' לעיל הערה 116.

¹³⁰ ד"ה "שורו שהדליק את הגדיש".

יכל שחבתי בשמירתו – הכשרתי את נוקי

נוקי אש לעומת נוקי שור ובור

הרב דניאל מילר

א. מבוא

הכלל המצוטט למעלה בכותרת, המופיע במשנה בדף ט', מבואר בגמרא שם באופן זה:

”ת”ר: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נוקו, כיצד? שור ובור שמסרו לחרש שוטה וקטן והזיקו – חייב לשלם, מה שאין כן באש”.

נתבונן בעזה”י במשמעות הכלל המוזכר ובדרך ביאורו בברייתא הנ”ל המצוטטת בגמרא. כמו כן, מתוך בירור הדין המיוחד הקיים במקרה בו אדם מוסר שור או בור או אש לידי חירש שוטה וקטן (להלן: חש”ו), נבחן מה מאפיין את נוקי אש לעומת נוקי שור ובור. שכן, יש מקום לומר, שהאבחנה בין אש לבין שור ובור הינה מקרית בלבד, ונובעת מההתנהגות השונה של חש”ו כאשר בידיו שור ובור לעומת מקרה בו נמסרת לו אש. אך ניתן לומר, שאבחנה זו אינה מקרית כי אם מהותית, הכרוכה בשוני המהותי הקיים בין סיבות החיוב של נזיקין אלו, וכפי שיפורט במהלך הבירור.

והנה בברייתא המופיעה לאחר סוגיה זו ומסכמת את החומרות הקיימות באבות, מוזכרת גם האבחנה הזו כביטוי לחומרת האבות. לשון הברייתא¹: ”ת”ר: חומר בשור מבבור, חומר בבור מבשור... חומר בשור מבאש, חומר באש מבשור. חומר בשור מבאש – שהשור משלם כופר, וחייב בשלשים של עבד, נגמר דינו אסור בהנאה, מסרו לחרש שוטה וקטן חייב, מה שאין כן באש. חומר באש מבשור – שהאש מועדת מתחילתה, מה שאין כן בשור. חומר באש מבבור, וחומר בבור מבאש. חומר בבור מבאש – שתחילת עשייתו לנזק, מסרו לחרש שוטה וקטן חייב, משא”כ באש”. מכאן, הלכה זו של מסרו לחש”ו והשוני הקיים בין מסר אש לבין מסר בור

¹ דפים ט’-י’.

ושור היא מהותית, ומהווה אחד הביטויים המגדירים את תכונת האב וסיבות חיוביו כמשתמע באופן ברור מהיות הלכה זו מוזכרת בחומרות האבות.

ב. דין המשנה וחידושו

זה ברור, המשנה הקובעת כי "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו" באה להוסיף לנו הלכה שלא ידענוה מן המשנה הראשונה של הפרק, שאם לא כך – מה לי תוספת זו. והנה, פשט לשון המשנה הוא, כי חייב אדם בנזקי מה שהיה תחת אחריותו והיה עליו לשמרו. כך בפשוטו תבואר המשנה – כל מה שחייב אדם לשמרו, חייב בתשלומי נזקו.

ויש אפוא לתמוה: וכי אין דבר זה כלול כבר בחובת הנזיקין ותשלומיהם המבואר במשנה הקודמת², המסיימת את סיכום אבות הנזיקין וקובעת כי הצד השווה שבאבות³ הוא כי "שמירתן עליך". ברור, מסברא, כי קיים יחס ישר בין חובת השמירה לבין חובת התשלומים. הבעלים חייב, כי חובתו היא חלק מאחריותו על נכסיו כמתבטא גם בחובת שמירתו עליהם⁴, וממילא, הטלת חובת שמירה על אחר כוללת בתוכה גם אחריות נזקית כחלק בלתי נפרד, כמבואר במספר סוגיות.

ממילא, כאמור, מה מחדשת משנה זו?

מסתבר לומר, כי ישנה מציאות מיוחדת שאינה כלולה בדין המשנה הראשונה.

האבחנה הבסיסית היא בין שני מצבים: מצב בו מוסר לשומר ראוי, ואחריותו עוברת לשומר, ומצב בו מוסר למי שאינו ראוי למלא כלל את תפקידו כשומר, כתינוק בעריסה וכיו"ב, שאז אחריות הראשון במקומה עומדת שהרי כלל לא מסר לשומר. א"כ, המשנה הזו מבארת מצב שלישי, בו הוא מסר לשומר, אך למרות זאת – אחריותו לא סרה, כיון שהיה אחראי קודם המסירה וממשיך בה גם

² דף ב'.

³ עניין זה של הצורך בצד שווה והנלמד ממנו, טעון בירור בפנ"ע. בחלקו יבואר מושג זה ומשמעותו לקמן בע"ה, ואכמ"ל טפי.

⁴ הדברים המוזכרים בזאת הינם סיכום קצר המתמצת את מקור חובת האדם בתשלומי נזק, כביטוי לאחריותו על נכסיו. בעלותו כוללת אחריות המורכבת מחובת שמירה מחד ומתשלומי נזק מאידך. יש מקום לברר עניין זה כשלעצמו, אך אל"מ.

בעת היותו אצל השומר. כך תבואר המשנה; כיון שנתחייב בשמירתו, הוא עדיין מזומן לשלם בהמשך על אף שלכאורה כבר מסר לאחר. כך משמעות לשון רש"י⁵ (אך מביא שני הסברים להבנת המושג "הכשרתי"), וכך לשון הנימוק⁶: "כל שפשעתי בשמירתו הראויה לו... כגון שמסר לחרש שוטה וקטן... הריני כאילו הכשרתי את נזקו וזמנתי להזיק ואני חייב לשלם".

דנה עתה הגמרא מהי מציאות זו בה נתחדשה ההלכה, וממילא, ההתבוננות בדין הברייתא – כפי שיבואר – היא המבררת את הכלול במשנה.

המקרה הנידון, הוא של מסירת המזיק לחש"ו. מעמדו של חש"ו כשומר הוא מעמד מיוחד, שהרי התנהגותו אינה צפויה ואינה שגרתית. לכן, בשלב הראשון בו דנה הגמרא על הבנת הברייתא, ומעמידה באופן בו – במקביל – השור הנמסר הוא קשור, הבור מכוסה, והאש היא בצורת גחלים, מקשה על כך הגמרא⁷: "מאי שנא הכא, ומאי שנא הכא". ודוק, שאלת הגמרא אינה מדוע חייב בבור ושור או מדוע פטור באש; שאלת הגמרא היא על השוני ההלכתי. כלומר, אפשרי כך ואפשרי כך, אך השוני בין המקרים הוא התמוה. שתי האפשרויות האלו נובעות מהעובדה שמעמדו של חש"ו כשומר אינו מוחלט. מחד, הוא מתפקד כשומר וא"א לומר שמסירה לו כשומר אינה מסירה, ומאידך, התנהגותו בלתי צפויה וסברא יש שהמוסר עדיין אחראי, למרות שהמזיק תחת החש"ו ובאחריותו.

בשלב זה אנו רואים אפוא את יסוד המשנה – אחריות המתמשכת גם כשהועבר ונמסר לשומר. עניין זה מתקיים במסירת שור ובור לחש"ו, אך באש – הלכת המשנה אינה קיימת⁸.

ג. בירור דעת ריש לקיש

כאמור, היות ולריש לקיש פטור במוסר גחלת, הרי שבשור קשור ובור מכוסה – חייב (בשמוסר לחש"ו), ודנה הגמרא בטעמו של דבר. מדייקים תוס'

⁵ ד"ה "הכשרתי את נזקו".

⁶ דף ד'. מדפי הרי"ף, ד"ה "מתני' כל שחבתי" וד"ה "הכשרתי את נזקו".

⁷ דף ט':

⁸ אמנם ממילא יש להעיר, מאחר והאוקימתא של המשנה היא רק בשור ובור – מה טעם מוזכר כי באש אינו כך? למה לי להזכיר מתי אין דין המשנה נכון? ובעז"ה יבורר בהמשך.

ורשב"א (ועוד), כי למרות שהניסוח בשאלת הגמרא הוא "מאי שנא" וכפי שבואר לעיל, הרי שמלשון תירוץ הגמרא נשמע כי עיקר הקושי הוא, ש"בשניהם היה להם ליפטור"⁹. כך עולה מלשון התירוץ, אף שסברה יש – כפי שדוקדק בלשון "מאי שנא" שבקושיה – שלא לבאר כך בהכרח. זו נקודת המוצא בשאלת הגמרא, וטעמה – כי החירש שומר כראוי. כלומר, ודאי שהחש"ו אינו ככל האדם, אך די היה לי בכך שבאופן כללי הוא לא ישנה מצב קיים אלא ישאירו כפי שהוא, לא יתיר קשר השור ולא יסיר כיסוי הבור. לכן אחריות המוסר תסור כשמוסרו לחש"ו.

מתרצת הגמרא, כי "שור דרכיה לנתוקי, בור דרכיה לנתורי, גחלת כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא". האם הגמרא חוזרת מהבנתה בקושייתה? זה לשון רש"י¹⁰: "והוה ליה לאסוקי אדעתיה שאפילו אין החרש מתירו סופו להתיר את עצמו, הלכך שמירה רעועה היא ואפילו התירו חרש חייב בעל השור". מדבריו נשמע כי שור ישתחרר מעצמו בשלב מסוים, וכן יוסר כיסוי הבור בשלב מסוים, ולכן חייב כשמוסר. כלומר – הגמרא לא חוזרת בה מהנחת היסוד בקושייתה, לפיה החש"ו לא יתיר את הקשר של השור, רק מחדשת כי יש כאן שיקול נוסף: הקשר יותר מעצמו.

תוס' חולק על רש"י, ומבאר כי הגמרא חוזרת בה בתירוצה מההבנה הראשונה וסוברת שהחש"ו כן יתיר את השור. מקשה תוס'¹¹ על רש"י: "פרש"י אפי' בלא חרש דרכו לנתוקי מאליו וכן בור דרכו לנתורי מאליו, וקשה דע"כ בקשרו ובכסהו כראוי מיירי כדפירש ולקמן (דף נ"ב). תנן כסהו כראוי פטור". נוסף ונבאר בקושייתו: אם הקשר יותר מעצמו – יש פשיעה בעצם מסירת השור, שהרי מסר שור שקשרו אינו יציב ועלול להשתחרר. כיון שכך, מה לי אם מסר לחש"ו או מסר למי שאינו חש"ו, סוף סוף – הקשר אינו קשר וכאלו מסר שור הנראה שמור אך אינו שמור כלל!! ועוד, מה לזה ולדין המשנה?

להבנת שיטת רש"י, נתבונן בדעת הרמב"ן.

הנה, המאור בפרק ה'¹², טוען כי גדר מיוחד יש לבור ולפיו אין לדון בו לפי הכלל של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס'¹³. הרמב"ן¹⁴ חלוק עליו, ומפנה לסוגיין

⁹ לשון תוס' ד"ה "בשור קשור".

¹⁰ בד"ה "שור דרכיה לנתוקי".

¹¹ ד"ה "שור עביד לנתוקי".

¹² דף כ"ב: מדפי הר"ף.

להוכיח שכן דנה הגמרא בבור לפי הכלל של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס'. תורף דבריו: אכן, הקשר יותר בפני עצמו, ומכסה הבור יוסר לבדו, אך בפועל לא זה מה שהתרחש כי החש"ו התירו והסירו. ומדוע חייב? כי תחילתו בפשיעה (=מסירת קשר שיותר) וסופו באונס (=התרתו ע"י החירש). טוען אפוא רמב"ן, הנה לנו בבור דנים לפי הכלל האמור, ומסיים שזו גם דעת רבנו שלמה (=רש"י).

ויש להעיר בדבריו: האם המשנה באה רק לחדש כי 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס' חייב? ואם כן, מה לזה ולמסירה לחש"ו בדווקא, שהרי הלכה זו נכונה גם אם הניחו ברה"ר באופן הנ"ל, ובא חש"ו והתירו. ועוד צריך עיון על עצם השימוש כאן בכלל של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס'. תוס' לקמן¹⁵ מלמדנו (וכן בעוד ראשונים), כי השימוש בכלל הנ"ל נכון רק כשהאונס נגרר ונגרם מהפשיעה. וסברת דבריו ברורה, שהרי מה טעם חייב במקרה זה, סוף סוף – אונס רחמנא פטריה. אלא ע"כ חיובו אינו על האונס אלא על הפשיעה שקדמה לה, והיא גורם החיוב אף שלבסוף נעשה הדבר בפועל באונס. וממילא, זה נכון רק כשהפשיעה היא גורם האונס. האם נכון לומר כך במקרה דנן? וכי הגורם להתרת הקשר ע"י החש"ו הוא הפשיעה שהיתה במסירת השור הקשור בקשר העלול להינתק?

ועוד צ"ע: הרי זה ברור שהשימוש בכלל זה נכון רק כשהאונס הוא אכן אונס ולא כהמשך הפשיעה. כדוגמא, אם הניח אדם את שורו במקום לא שמור, המוקף בגדר שהפרוץ מרובה בו על העומד, ובא השור ופרץ את העומד והזיק – וכי נאמר שיש לדון כאן לפי כלל זה של 'תחילתו בפשיעה'? סוף סוף זו פשיעה ארוכה, שהרי השור מעולם לא היה שמור. מפורשת סברא זו לקמן¹⁶ בעניין חתרה הבהמה וכו', וכן בעניין מכסה בור¹⁷, וקובעת הגמרא כי "כולה פשיעה היא"¹⁸. ממילא הכא, היות והשור נמסר כשהוא קשור בקשר שאין בו ממש, א"כ הוא נמסר לא שמור, ודי לחייב על כך. מה לי שבסוף החש"ו מתירו? גם בלא השימוש בכלל הנידון, יש לחייב.

¹³ בדף ב': טוען הרשב"א (ד"ה "אבל במחוברת") שיתכן כי הכלל של 'אין עונשים מן הדין' המוזכר בחז"ל בנזקי בור, מיוחד הוא לבור בגלל גדרו המיוחד (כמפורט ברשב"א) ולא לשאר הנזיקין. ויש לבחון מה המאפיין את בור וממילא קובע בו הלכות שונות מבשאר אבות הנזיקין.

¹⁴ בדפי הרי"ף שם במלחמת ה'.

¹⁵ דף נ"ב: בד"ה "ושכיחי גמלים".

¹⁶ דף נ"ו.

¹⁷ דף נ"ב.

¹⁸ ומכאן לבירור סוגיית צריפא דאורבני בבבא מציעא דף מ"ב. ואכ"מ.

צריך אפוא לבאר את רמב"ן באופן שונה (דוק בלשון רש"י¹⁰ כי אכן משמע כך, כפי שיפורט), ומקור הרעיון מונח בדברי החזו"א¹⁹. כוונת רש"י היא כי הקשר יותר לא מחמת חולשתו כי אם מחמת התנהגות השור שתגרום אט אט לרפיון הקשר עד להתרתו, אך בפועל – החש"ו התירו. והנה, אם השור היה נותר ברשות בעליו, היה דואג הוא לעיתים לבדוק אם יש צורך לחזק קשר זה, אך עתה עם מסירתו לחש"ו כבר מנוע מלעשות כן. ממילא, הפשיעה אינה בעצם המסירה – שהרי מסר שור הקשור – כי אם בכך שמפסיק כבר לבדוק הקשר. לפנינו אפוא מציאות שתחילתה בפשיעה וסופה באונס; תחילתה בפשיעה בכך שמסר באופן שכבר לא בודק, וסופה באונס בכך שהחש"ו התירו. והנה, מכיון שהפשיעה אינה בעצם המסירה, שהרי השור היה קשור כשנמסר, הרי שאין כאן פשיעה ארוכה. ומאידך, נגרר האונס מהפשיעה, שהרי אם היה ממשיך לבדוק – החש"ו לא היה מצליח להתירו בלא שהעניין יתגלה לבעליו.

וזהו הכלול בדין המשנה. שהרי אם היה מניחו ברה"ר באופן כזה, ובא חש"ו והתירו – אין לחייבו על כך, כי סוף סוף אונס הוא. אך עתה שמסרו לחש"ו – אחריותו היא להמשיך ולבדוק, ולכן האונס מחייבו, כי מה שהתחייב בשמירתו ממשיך את אחריותו גם לאחר המסירה לחש"ו.

ומה בין שור ובור לאש? כי אש, אין בכח התנהגות החש"ו להשפיע על התפשטותו.

תוס' מבאר – כאמור לעיל – באופן שונה. שלא כדעת רש"י הסבור שבדעת ריש לקיש החש"ו לא גורע את המצב הקיים בעת השמירה אך הבעלים חייב כפי שפורט לעיל – תוס' לא מבאר כך.

ז"ל התוס'¹¹: "ונראה לפרש דדרכו לנתוקי ע"י חרש קאמר דגרע משום דמסר לחרש אבל גחלת לא גרע כ"כ דאין דרכו ללבות גחלת כמו שדרכו לנתוקי שור ולנתורי בור דכמה דשביק לה חרש מעמיא עמיא ואזיל". כלומר, חזרה בה הגמרא ממה שסברה בקושייתה וסוברת כי החש"ו בהתנהגותו הלא מצויה עלול לגרוע ולהתיר הקשר ולהסיר הכיסוי (אך לא ללבות הגחלת).

כך פירוש המשנה: החידוש כאן הוא באחריות הקיימת מכח המסירה, שהרי שור קשור מוגדר כשמור וככזה הוא מסרו לחש"ו השומרו. והנה, אם היה

¹⁹ בבא קמא סי' י"ב ס"ק ה'. החזו"א דן בדעת רמב"ם ואנו נדון בכך ברמב"ן.

מניחנו קשור ברה"ר, הרי שהניחו כשמור ברה"ר, ואין לחייבו אם יגיע חש"ו ויתירו (ומה שהחש"ו התירו, זהו מעשה של החש"ו ולא של הבעלים, ואין הבעלים כתובת לתשלומים אף שהחש"ו עצמו פטור). אבל עתה כשמסרו, היות ויתכן והחש"ו יגרע – הבעלים מוגדר עדיין כאחראי, אף שמעשה ההתרה הוא של החש"ו.

זהו פירוש המשנה: אחריותו הקודמת מתמשכת גם לאחר מסירתו לחש"ו, למרות שהחש"ו משמש כשומר. החשש שיגרע, לא מסירה האחריות המקורית.

מה שאין כן באש. כיון שאין אפשרות שהחש"ו יגרע את מצב הגחלת, ממילא אחריות הבעלים מוסרת עם המסירה.

שתי הערות יש להעיר עם סיכום בירור דעת ריש לקיש, הן לרש"י לדרכו והן לתוס' לדרכו.

הראשונה – השוני בין שור ובור לבין אש, הוא אינו מהותי ואינו נגזר מהמאפיין את נזקים אלו, כי אם נובע מצורת התפשטותם ומהתייחסות החש"ו אליהם. לכן יש לתמוה מדוע בדף י' מובא דין זה כביטוי לחומר בשור מבאש (עניין שכבר הוזכר לעיל).

השניה – בגחלת, לו יצויר שהחש"ו כן השתמש בו, הבעלים פטור. וסיבת הדבר בפשטות, כי התנהגותו היא כרוח שאינה מצויה, ולכן פטורים הבעלים. נבחן בהמשך אם אכן זו הנקודה.

ד. בירור דעת רבי יוחנן

רבי יוחנן פוטר אף בשלהבת. כך לשונו: "ולר' יוחנן דאמר: אפילו מסר לו שלהבת נמי פטור"⁷, מסיקה הגמרא "דכוותה הכא בשור מותר ובור מגולה". הנה ברור כי הדיון אינו רק סביב הבנת דעת רבי יוחנן, כי אם בהסברת העמדת המשנה לפי דרכו של רבי יוחנן. וזאת אף שרבי יוחנן כלל לא אמר דבריו בהסברת משנה זו.

מקשה תוס'²⁰: יתכן ומה שרבי יוחנן פוטר גם בשלהבת הרי זה מחמת שהוא משווה גחלת לשלהבת, וממילא המקבילה בשור ובור היא – שור קשור ובור מכוסה, וסובר כמו דעת ריש לקיש והמבואר בו וכדלעיל.

²⁰ ד"ה "ולרבי יוחנן".

מתרץ תוס'²⁰ (וכעין זה ברשב"א²¹): "וי"ל דמשמע ליה דטעמא דרבי יוחנן דפטר משום שהקטן שומרו ואין הקטן עושה היזק אלא אדרבה עושה שמירה, והשתא נחא דלא תיקשי לרבי יוחנן דמוקי לה בשור מותר ובור מגולה אמאי נקט שמסרו לחש"ו והא בלא מסרו נמי חייב דנקט מסרו לרבנותא אע"פ שעשה שמירה קצת ובהאי סברא פליג אריש לקיש". בזאת (לביאור זה בראשונים), חלוק רבי יוחנן על ריש לקיש: לרבי יוחנן החש"ו עשה שמירה, אי אפשר לכן לחייב את המוסר כשמסר לחש"ו שור קשור, כי מסר לשומר מתאים. לכן ע"כ (בהנחה שמשתנו היא משנת רבי יוחנן גם כן) הבריייתא המבארת את משנתנו ומחייבת בה במוסר לחש"ו שור ובור, אפשרית להעמדה רק בשור מותר ובור מגולה. אם כך יש לעיין, סוף סוף הרי במוסר שור מותר חייב גם אם הניחו ברה"ר, שהרי לא שמרו (לשון רשב"א²²): "וכי נקט שמסרן לחרש שוטה וקטן, כ"ש אם לא מסרן להם, כיון שהשור מותר והבור מגולה", מדוע חייב כשמסרו לחש"ו? צריך לומר ברור, שחש"ו – גם אם "עשה שמירה" כלשון תוס' – אינו שומר שגרתי; מעמדו כשומר שונה וסגנון התנהגותו אינו כזה המאפשר למוסר לו לסלק אחריותו עם מסירתו ונתינתו לו. זהו דין המשנה המבואר בבריייתא; אחריותו אינה סרה בעת נתינתו לחש"ו, כיון שחב בשמירתו – מכשיר את נזקו. מה שאין כן בשלהבת, ובוזה דיו בהעברתה ליד חש"ו כדי להיפטר מאחריות נזיקין.

יש אמנם להעיר כאן, מנין ברור כ"כ לגמרא – כפי שמדייק תוס' – שרבי יוחנן סובר שהחש"ו עושה שמירה ובוזה חלוק על ריש לקיש, הרי רבי יוחנן אמר דבריו רק בשלהבת. ושמא חלוק על ריש לקיש רק בדין שלהבת, אך כלל לא חלוק עליו בהתייחסות לצורת שמירת החש"ו וביחס לדין שור קשור ובור מכוסה. האם ישנה נקודה בדברי רבי יוחנן בשלהבת המחייבת להסיק כי חלוק על ריש לקיש ביחס לשמירת חש"ו? לפי המבואר עד כה לא מצינו לכך זכר, לכאורה. ויבואר אי"ה בהמשך.

עוד יש להוסיף ולדון בדברי רבי יוחנן. גם לדרכו, נראה כי ההבדל בין שלהבת לשור ובור הוא טכני בלבד, הנובע מצורת התנהגות שונה שמפתח החש"ו לשור ובור לעומת התנהגותו בשלהבת. האם, כפי שכבר הערנו מקודם בדעת ריש לקיש, כל זה כלול בחומר בשור מאש? ועוד צ"ע בביאור דברי רבי יוחנן. הנה, מה

²¹ ד"ה "אילימא בשור קשור".

²² דף ט': ד"ה "אילימא בשור קשור".

טעם פטור בשלהבת במקרה והחש"ו השתמש בה והזיק? נבאר כפי שביארנו בריש לקיש, כי כיון שאין זו התנהגות צפויה מצד החש"ו, יהא זה – כלפי המוסר – כרוח שאינה מצויה, ופטור המוסר כי הוא אנוס. והנה, לשון המשנה לקמן²³ לא נראה כך. שהרי מפורש שם כי כשמסר לחש"ו, "פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים", ואם אנוס הוא, על מה ולמה חייב בדיני שמים? וכן דוק, כשהגמרא מנמקת שם מדוע רבי יוחנן מחייב בשמסר לו "גוּוּזָא" (=קוצים), מוסבר כי "ההוא ודאי מעשה ידיה גרמו"²⁴. וכי זהו הנימוק? הרי לדרכנו, הנימוק הוא כי כיון שלא ה"צבתא" דחש"ו גורם לנזק, הרי שזו רוח מצויה וחייב המוסר על עצם מסירת הגוּוּזָא.

נראה שגם הרשב"א בסוגיין הבין ברבי יוחנן כפי שהראינו מהסוגיה לקמן. כך לשון הרשב"א²² בדעת רבי יוחנן: "ולר' יוחנן דפטור אפילו בשמסר לו שלהבת משום דצוותא דחרש קא גרים... משום דמעשיהן של אלו גרמו". וכי זהו הנימוק? הרי לאור מה שבואר עד כה, הנימוק הוא כי מסירת שלהבת לחש"ו היא כהנחת אש ברוח שאינה מצויה. משמע ברשב"א, כפי שדייקנו מהגמרא לקמן, כי סיבת הפטור היא – מחמת שזהו מעשה של החש"ו. וצ"ב בדבר.

והנה, רואים ברשב"א אף טפי. הרשב"א מוסיף בדבריו דלעיל, כי "ה"ה בשור קשור ובור מכוסה דפטור משום דמעשיהן של אלו גרמו". לפי מה שבורר עד כה, מה שרבי יוחנן פוטר בשור קשור, ה"ז משום שהחש"ו עשה שמירה באופן שמספיק לשמור על שור קשור, לא יתירו לשור, ולא יתיר השור את קישורו. לכן צ"ע בכוונת הרשב"א, שהמוסר פטור כי מעשי החירש גרמו להזיק, כי לכאורה, למבואר, סיבת הפטור היא כי אין זה באחריות המוסר.

ה. מה בין שור ובור לבין אש

היות והגמרא מגדירה את דין המשנה כדבר המאפיין את השוני בין שור לאש ("חומר"), נתבונן אפוא מה בין שור ובור לבין אש. נקדים, כי ודאי שנושא זה ראוי להתבוננות מקיפה יותר תוך עיון במספר סוגיות דרכן ניתן ללמוד את היסודות, אך נבחן כאן הערה אחת מתוך לימוד סוגיה מדף ו'.

²³ דף נ"ט:

²⁴ דף ס'.

דנה הגמרא בדין אבנו, סכיננו ומשאו (להלן: אסו"מ), שהניחם בראש גג ונפלו ברוח מצויה והזיקו בהילוכן באויר או בעת הינוחם על הקרקע, אם חייב ומטעם מה. מפרטת הגמרא את האפשרויות השונות, וקובעת כי במקרה והזיקו בהילוכן – הרי שזו תולדת אש. כך לשון הגמרא²⁵: "אי בהדי דקא אזלי קא מזקי, היינו אש (רש"י²⁶: "דתולדה דאש היא") מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך". לאחר מכן, דנה הגמרא בדין בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה, תולדה דמאי הוא. והנה, בפשט הגירסה בגמרא אין דיון על נזק הנעשה בשעת הגלגול עצמו (כדרך שדנה הגמרא בכעין זה באסו"מ, כפי שצוטט לעיל).

מעיר על כך בתוס', וכותב בזה"ל²⁷: "בכל הספרים כתוב אי בהדי דקא אזלי קמזקי כחו הוא, ופירש הקונטרס דלא גרס ליה וטעמא משום דאמרינן לקמן בהמניח (דף כ"ז:): אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים ובעל התקלה נמי אין לחייבו מטעם אדם המזיק אלא משום דחשיב כרוח מצויה והוי אשו". סוף דבריו צריכים בירור, שהרי אם הוי אשו – מדוע אין לגרוס 'אי בהדי דקא אזלי קמזקי, אשו הוא' (של בעל התקלה)²⁸. מבאר המהר"ם²⁹, כי כוונת תוס' היא שאליבא דרש"י אין לגרוס כך, לפי שזו אש שלא חייב עליה "דלא חשיב ליה כרוח מצויה", וסברא כזו יש גם בתוס' רבנו פרץ³⁰ בסוף דבריו בשם הר"י.

ויש לעיין, מה טעם אין חייב על אש זו. האם בגלל שאדם שעושה זאת מדעתו אינו חשיב כרוח מצויה? קשה לבאר כך, שהרי מדובר כאן גם באופן שהמזיק בהליכתו תוך כדי גלגול אינו עושה זאת בידעתו, שהרי אין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים, כפי שתוס'²⁷ מעיד בתחילת דבריו. משמע, משום שהאדם אינו יכול באופן מהותי – בין מדעתו ובין שלא מדעתו – להיחשב כרוח מצויה.

²⁵ דף ו'.

²⁶ שם ד"ה "היינו אש".

²⁷ שם ד"ה "לאיתויי בור המתגלגל".

²⁸ ע"ש במהר"ם, מהרש"א במהדו"ב, מהר"ם שי"ף ועוד.

²⁹ על התוס' שם.

³⁰ שם ד"ה "לאיתויי בור המתגלגל".

והנה, בהמשך דברי התוס' משמע שבעל חיים כן מוגדר כרוח מצויה לעניין אש. תוס' מסיק מסוגיית חררה³¹, כי הכלב הלוקח את החררה מחייב את בעל התקלה משום אש כי ”כלב לאו בר דעה הוא אבל הכא המגלגל בר דעה הוא”.

לכן נסיק: אדם אינו רוח מצויה כדי לחייב את מניח התקלה אותה גלגל אדם, כחיוב של אש. אך בעל חיים – כרוח הוא, כחלק מהמציאות הטבעית שהיה על המניח לקחתו בחשבון והוי רוח מצויה. לכן, זהו עניין עקרוני באדם, בידיעתו או שלא בידיעתו, מחמת שהוא ”בר דעה” אינו רוח מצויה.

והנה בהמשך, לעניין בור, מצינו אבחנה שונה: בעניין אדם הדוחף את חברו לבור, מחלק תוס' בין מקרה בו דוחף בכוונה, שפוטר בכך את בעל הבור, לבין מקרה שדוחפו שלא בכוונה. בבור, אפוא, חיובו של בעליו במקרה ואדם אחר משתמש בבור זה לשם נזק, תלוי בכוונת האדם הדוחף לבור ומשתמש בו כמזיק. בבור האבחנה אינה בין אדם לבין בעל חיים, כי אם באדם עצמו בין מתכוון לאינו מתכוון.

ניתן בדרך זו לעמוד על שוני בסיסי הקיים בין נזקי שור ואש לבין נזקי בור. הנה בסוגיה לעיל דף ו'. בבירור הדברים הנלמדים מהצד השווה³² וכוללים בין היתר את נזקי אסור³³ ואת נזקי בור המתגלגל, במצבים שונים אותם בוחנת הגמרא, עולה, כי גדרם הוא גדר של נזקי בור שאינם שגריים, היות ויש בהם נתון נוסף שמברר שאינם בור לכל דבר. כן לשון הראש³³ בסוגיה שם: ”...ולי נראה דכל דין בור יש להם. תדע... הלכך נראה דעיקר תלמודא הוא מבור לחודיה... וכן מוכח מתוך התוספות... אלא ודאי כדפרישית דעיקר חיובינהו מבור”. יסוד דבריו: ’הצד השווה’ אינו כולל דברים הנוספים על האבות המנויים במשנה, שהן סיבות חיוב נזקין שונות. אין לבאר את הצד השווה כסיבת חיוב כוללת, שהיא סיבה המחייבת כל אב לעצמו, וממילא כוללת גם נזיקין נוספים הנלמדים מסיבה זו ואינם כלולים במשנה. האבחנה המהותית בין אבות הנזיקין קיימת גם בשלב זה כדבר בסיסי הנובע מעצם היותם אבות נזיקין שונים עם דינים מאפיינים הנובעים מהסיבות השונות המהוות את בסיס ההגדרה והחיוב של כל אב. אבל כיון שיש גורם חיוב משותף לכל האבות, מזה נסיק כי ניתן להרחיב את גדרי האבות בנוסף לכלול במקרים המסוימים של

³¹ דף כ”ג.

³² בעקבות לשון המשנה בדף ב’. ”הצד השווה שבהן – שדרכן להזיק ושמירתן עליך”.

³³ פרק ראשון, סי’ א’.

האבות, שהרי אם יש צד שווה, הרי אומר שמתוך השוואה בין האבות ניתן להרחיב ולמקד יותר את הגדרות האבות ואת סיבות החיוב שלהם.

ממילא, המשותף לאסו"מ המונח, לבור המתגלגל המזיק בשעת הינוחו וליתר המקרים, הוא בהיותם מתפקדים כמזיקים ומצד היותם תקלה. בא הצד השווה ומלמדנו אם יש מגבלות להגדרת המושג תקלה ומה הן.

כגון: בור, במהותו הוא תקלה. הימצאות בור במקום בו מהלכים וכיו"ב, מהווה תקלה ומפריע לשימושים הרגילים. אמנם, חייב על התקלה כאשר יש תוצאות היזק, אך יש שם מזיק לבור בעצם מציאותו. לכן בור מתגלגל, כיון שהונח כבור – זו תקלה, ותחילת עשייתו לנזק. וכן אסו"מ המונח בראש גג במקום בו יש רוח מצויה – מוגדר כתקלה, כי תחילת עשייתו, בהיותו בראש גג, היא לנזק. אמנם עדיין צ"ע, האם התוצאות מיוחסות אליו? האם מעשיו של עושה התקלה גרמו לה להזיק כפי שהזיקה? זו כבר שאלה נוספת, והיתה הו"א שכאשר ישנה תקלה ומעשיו לא גרמו לתוצאותיה לא יתחייב כבעל התקלה. דוגמא לדבר, בור המתגלגל המזיק כבור לאחר הינוחו, סוף סוף לא מעשיו גרמו בפועל לתפקודה של התקלה. לכן, "שור יוכיח". משור אנו למדים, בזכות הצד השווה המאפשר לימוד זה, כי תנאי זה של 'מעשיו גרמו לו' אינו תנאי בחיוב נזק, וממילא אינו תנאי בתשלומי תקלה, בחיובי בור.

והנה, בעניין אסו"מ שהונחו בראש גגו והזיקו לאחר שהרוח המצויה הניחתם על הקרקע, הגמרא מתלבטת גם כן בכיוון זהה. מחד, הנה לפנינו תקלה, שהרי בעת הנחתן בראש הגג, כבר מוגדרים הם כתקלה (לשון רש"י³⁴: "דהא נמי תחילת עשייתן לנזק, דהוה ליה לאסוקי אדעתיה דסופו ליפול ברוח מצויה"). מאידך, "מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו" – מציאותה בפועל כתקלה היא ע"י כח אחר, ע"י הרוח. שמא, אפוא, אין לחייבו על תקלה כזו, כי בפועל היא מתפקדת כתקלה שלא מחמתו אף שהוא עשאה כתקלה בעת הנחתה בראש הגג. אומרת הגמרא על כך: "אש תוכיח". באש אנו למדים, שאף שבפועל התקלה לא נעשתה על ידו – הוא חייב. מכאן, אין הכרח בנזק שהוא יעשה ישירות ע"י בעליו, ולכן ניתן להגדיר אסו"מ כתקלה, כבור.

³⁴ ד"ה "היינו בור".

ולכאורה צ”ע. באש, האש שייכת לבעליה, למדליק את האש, והכח האחר אינו שותף בנזק ואינו מעורב בנזק כי אם בהולכתו בלבד. ממילא, מה אש תוכיח לנו?

ניתן לומר, שזו טענת התוס’ בדף ה’³⁵ וז”ל: ”והא דקאמר בסמוך אש תוכיח שכן כח אחר מעורב בו וחייב ה”פ אע”ג דכח אחר מעורב בו וחשיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל וחייב משום חיצו ה”נ אע”ג דכח אחר מעורב בו חשובים כאילו בעצמו עושה את הבור הזה בלא כח אחר”.

ופירושו: כח אחר לא מגדיר את דרך עשיית הנזק כי אם את המזיק. אש, זהו מזיק שמזיק ע”י כח רחק, זהו מזיק המתפשט, וזה המיוחד שבו בהליכתו למרחקים, כמו חץ. ומדוע בכ”ז חייב בעליו? כי אש מלמדתנו כי גם הכח האחר הוא בבעלות המזיק, זהו חצו. לכן, כנגד הטענה שבגמרא שאסו”מ הזיק רק ע”י כח אחר בעת הינוחו ואולי לא נייחסה לבעל הבור, באה אש ומלמדתנו כי אין בכך חיסרון, שהרי אש במהותה זהו מזיק ע”י כח אחר ובכ”ז חייב וזה תחת אחריותו (כי האש – עם כחה האחר – שייכת למזיק). ממילא, ה”ה לאסו”מ שהונחו ע”י כח אחר.

יסוד זה, שהכח האחר לא מתייחס לצורת הנזק כי אם להגדרת המזיק ולאחריות בעליו על דבר הפועל במרחקים ובהתפשטות, בא לידי ביטוי בסוגיות נוספות, ואכ”מ³⁶.

ממילא, נחזור לאבחנה שבתוס’²⁷ בין אש לבור לעניין מעורבות אדם בהכנתם ובשימושם. טוען תוס’, כשהכח האחר זהו אדם (המגלגל בור, אף שלא מדעתו) – אין להגדירו כאש של בעל התקלה, כי הוא אינו בעלים על האדם המניע את התקלה ומתפקד ככח אחר. אך כשבא אחר והשתמש בבור ע”י שדחף ניזק לבור – זהו כבר תלוי אם נעשה מדעתו או לא.

³⁵ בד”ה ”כי שדית בור”.

³⁶ לא בכדי דקדקה הגמרא בלשונה, ובאסו”מ הוכיחה מאש, ובבור המתגלגל משור, אף שהיה מקום לבחון באופן שונה ונגד הטענה שבור המתגלגל אין מעשיו גרמו לו להוכיח מאש שאף שם אין מעשיו גרמו לו. ולדאמון, פירכא זו אינה נכונה, ויש להאריך בדבר. כמו כן, בהמשך הסוגיה מתברר דין כותל ואילן שנפלו והזיקו, ואף שם – הדיון איזה מזיק הוא, מברר טפי את שבור.

וביאור החילוק: בבור, וכן בשור, המזיק שלו וחייב לכן בנזקיו. ממילא, כדי להיפטר – צריך סיבת פטור. על כן, אם האדם הדוחפו עשה זאת מדעתו – הרי לנו סיבת פטור.

אך באש, כדי להתחייב – עליו להיות בעלים גם על הכח האחר. צריך סיבה לחייבו, סיבה להגדירו כבעלי הכח האחר. ובאדם, לא שייך שיוגדר כנמצא תחת בעל האש, בין מדעתו ובין שלא מדעתו.

ו. "חומר בבור מבאש, שתחילת עשייתו לנזק, מסרו לחרש שוטה וקטן – חייב"³⁷

מעתה, ניתן להתבונן בצורה שונה בפשט הדין המוזכר בגמרא כביאור למשנה.

נתבונן קודם בדעת רבי יוחנן. במקרה של שלהבת, טוען הרשב"א²² (ומקורו – כמוזכר לעיל – בגמרא לקמן³⁸) כי המוסרה לחש"ו פטור, כיון שזהו מעשה של חש"ו. לא די לומר שהמוסר אנוס כי זו רוח לא מצויה, אלא – כי החש"ו עושה האש.

זו כוונתו: השוני בין בור לאש הוא מהותי, כפי שהוסבר לעיל. כשמסר לחש"ו שור מותר או בור מגולה – מסר לו מזיק. אך כשמסר לו שלהבת, השלהבת אינה מוגדרת כמזיק אלא ע"י כח החש"ו, ע"י מעשהו, וממילא אינו תחת אחריות המוסר, כי אין זהו כח אחר שתחת אחריותו. לכן, מה שהחש"ו עושה האש, זהו סימן שהמוסר לא מסר מזיק, כי הוא מוגדר כמזיק ע"י החש"ו.

ההבדל בין שלהבת לבין שור מותר ובור מגולה אינו מיקרי, כי אם מבטא את השוני המהותי ביניהם. ונכון הוא כי דין זה בכלל "חומר בבור מבאש" ומבטא את גדריהם השונים. ומכיון שהמוסר עשה את האש הראשונית, אף שלא עשה את ההמשך, הרי שחייב בידי שמים, כמפורש במשנה דלקמן.

והנה כבר ראינו, כי הרשב"א מוסיף עוד. מבאר הרשב"א, כי רבי יוחנן הפוטר בבור מכוסה ושור קשור, הרי זה משום שמעשה החש"ו הם. ותימה, הרי לרבי יוחנן – חש"ו עושה שמירה, וזו סיבת הפטור של המוסרם, כי מסר לשומר

³⁷ דף י'.

³⁸ דף נ"ט:

כדין. אלא, מלמדנו הרשב"א יסוד נוסף: שור שכזה (ובור זה) אינו מוגדר כלל כמזיק. כלומר, ראינו כי המוסר שור – מסר מזיק, לעומת שלהבת שהחש"ו הוא העושה אותה למזיק, כי הוא הכח האחר הממשיכה. אך שור קשור אינו מוגדר עדיין כמזיק, וכן בור מכוסה – אין לו שם תקלה ואינו מזיק. על כן, טענת רבי יוחנן היא שהמוסר בור מכוסה ושור קשור הרי הוא כמוסר שלהבת, כי לא מסר מזיק. כשם שהחש"ו הופך את השלהבת למזיק, כך החש"ו עושה את הבור המכוסה והשור הקשור למזיק.

בדעת רבי יוחנן, אפוא, השוני בדין בין מוסר אש למוסר שור ובור, הוא מהותי ומבטא את השוני המהותי, את ה"חומר".

ובדעת ריש לקיש?

נראה לומר, כי גם דבריו מבוססים על עיקרון זה שבואר ופורט בדעת רבי יוחנן.

לריש לקיש (לפחות בדעת תוס') החש"ו גורע. הסברנו לעיל, כי בשל כך – אחריות המוסר מוטלת עדיין על כתפו. שמא יותר: מה שהחש"ו גורע, אינו סיבה אלא סימן. טוען ריש לקיש, היות וחש"ו גורע, אזי יש לבור המכוסה ולשור הקשור שנמסר לו – שם של מזיק. למסור לחש"ו שור ובור במצב כזה, הרי זה מוגדר כמסירת מזיק, כי החש"ו גורע. אמנם, גם את שמירת הגחלת יגרע החש"ו, אך בזאת נקודת ההבדל המהותית. הגחלת, אינה מוגדרת כמזיק אלא ע"י התנהגות החש"ו, ואשר על כן – לפי מה שבואר לעיל בגדרי אש – אין זהו מזיק של המוסר, כי הכח האחר הגורם להתפשטות והתרחבות האש (= "כח אחר מעורב בו") זהו כח של החש"ו ולא של המוסר.

אף לריש לקיש, אפוא, דין זה הוא בכלל חומר בבור מבאש, הנובע מכך שלמסור בור מכוסה זהו למסור מזיק כי זו הגדרתו, אך למסור גחלת אינו כמסירת מזיק, כי הגדרתה כמזיק היא ע"י כח אחר, וזהו כח אחר של החש"ו.

ז. ביאור חידוש המשנה

נחלקו אפוא ריש לקיש ורבי יוחנן אם מסירת בור מכוסה ושור קשור זו מסירת מזיק, כנובע מהתנהגות החש"ו. לרבי יוחנן, רק מסירת שור מותר ובור מגולה מוגדרת כמסירת מזיק. בגחלת, לכו"ע מעורבות החש"ו הופכת למזיק, ואינו

מזיק של בעליו הראשונים. ובשלהבת, נחלקו בהגדרת מסירתה: לריש לקיש, מעורבות החש"ו (האופיינית לו) הופכת את מסירת השלהבת למסירת מזיק, כי הכח האחר הצפוי כלול כבר במסירה ואינו כח אחר היוצר את התפשטות האש רק לאחר המסירה. ואילו לרבי יוחנן, כיון שהחש"ו שומרו, הרי שהכח האחר ההופכו לאש של ממש המזיקה בהתפשטותה אינו קיים אלא כשהוא בידי החש"ו ומיוחס לו ולא לבעלים המוסר.

ושמא בזאת תבואר טפי נקודה שהתקשינו בה לעיל. קושיית הגמרא על ביאור הברייתא לרבי יוחנן, מבוססת על כך (כפי שראינו בתוס') שהחש"ו "עשה שמירה", וממילא ברור לגמרא שהדיון בבור ובשור הוא בבור מגולה ובשור מותר. היכן רואים זאת ברבי יוחנן? שהרי, לכאורה, רבי יוחנן רק לימדנו שהמוסר לחש"ו שלהבת פטור. מנין שהוא עשה שמירה?

למבואר, זו הסברא בשלהבת לרבי יוחנן. שהרי אם רבי יוחנן פוטר בשלהבת כי אינה מוגדרת עדיין כמזיק אלא ע"י החש"ו, הרי שעל כרחך – החש"ו עשה שמירה. אם לא כך, שלהבת תהא כגוּזָא³⁹, שמסירתה לחש"ו היא כבר כמסירת מזיק, כי התנהגות החש"ו העתידית כבר מגדירה זאת ככח אחר השייך למוסר ובאחריותו. לכן, ברור לגמרא שכך סובר רבי יוחנן כלפי החש"ו, וממילא מסקנתה היא – וזהו תורף דברי תוס' – שהמקבילה לשלהבת היא שור מותר ובור מגולה.

מעתה, שלא כפי שבואר בראשית הדברים בהבנת המשנה, יש להבינה כך: המשנה באה לברר מתי הוא מוגדר כמוסר מזיק. ויסודה, דבר שכבר מוגדר כמזיק ומסרו – עדיין הוא תחת אחריותו גם אחר שמסרו ולמרות שמסרו. כיצד? כשמסרו לחש"ו בגלל מעמדו המיוחד. וזה יתכן רק בבור ושור המוגדרים כמזיקים, לעומת אש שאינה מוגדרת עדיין כמזיק ומקבלת את הגדרתה רק אצל החש"ו. ולכן גם מדגישה הברייתא "משא"כ באש", כחלק מביור יסוד המשנה.

³⁹ לקמן דפים נ"ט-ס'.

בתר מעיקרא או בתר תבר מנא

דפים י"ז:-י"ח, כ"ו:-כ"ז.

הרב עמיאל גאומבורג

א.

סוגייתנו דנה האם בתר מעיקרא אזלינן או בתר תבר מנא אזלינן כאשר בהמה התיזה כלי. הנפק"מ מזה לדין צרורות – האם הזיקה הבהמה בגופה או שמא אלו צרורות. נפק"מ נוספת משאלה זו היא דינו של רבה, שהזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו – פטור השני¹. בשני המקרים עליהם דנה הגמרא השאלה היא בכלי המתעופף ומותו, האם רואים אותו כנשבר באותה שעה (לשון הרא"ש²) או שמא אין הוא שבור אלא בסוף. ונראה שיש להגביל את דיונה של הסוגיה מפנים ומאחור, וכמו שיבואר.

הגמרא לקמן³ פוטרת את ההורג תינוק בזריקה מראש הגג אם אחר קיבלו בסייף, ואע"פ שלדעת רוב הראשונים סוברת שם הסוגיה שבתר מעיקרא אזלינן, ומבואר שאין התינוק כמת אע"פ שנזרק מראש הגג, ואין זו רציחה. ואף לדעת הרמב"ן⁴, שלמ"ד בתר מעיקרא הזורק תינוק מראש הגג ובא אחר וקיבלו בסייף הזורק חייב – לא מצאנו כך אלא בנזיקין וברציחה מסיבות שידונו לקמן, אך מסתבר שאין כלי שנזרק מראש הגג נחשב כשבור לגבי דיני טומאה, וממשיך הוא לקבל טומאה ולשאתה ואינו נטהר בזריקה בלבד עד שיתנפץ בפועל. וכן מסתבר שאם נזרק תינוק מראש הגג ומת אביו תוך כדי נפילתו – אמו פטורה מן הייבום, שהרי התינוק עדיין חי ונושם ואינו כמת. ואם נרצה להכליל, נאמר שלכל המשמעויות הדיניות של החפץ הרי הוא שלם, וכחפצא לא קרה לו מאומה כל עוד לא נשבר בפועל, ותעופתו אל שבירתו לא עושה אותו לשבור אלא הרי הוא שלם וחי לכל דבר ועניין.

¹ דף י"ז:

² סי' א'.

³ דף כ"ו:

⁴ במלחמות, דף י"א: מדפי הר"ף.

ונראה שיש להגביל את השאלה גם לאידך גיסא. כתב הנימו"י⁵: "ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת... ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת... כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לך שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לך למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה, וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידיה... ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה". ובקצה"ח⁶ הבין בדבריו, שסובר שאומרים שהכלי כשבור ושרוף מתחילת הפעולה אף בזורק חץ ואש על הכלי, ולא רק בזורק הכלי עצמו, ושלא כתוס'⁷. אך לפי דבריו קשות כמה קושיות:

- א. הנימו"י⁸ הביא בשם הרא"ש את חילוק התוס' ולא חלק עליו;
 - ב. קושיית הנימו"י לדעת הקצה"ח נשארה קשה על מ"ד בתר תבר מנא;
 - ג. אין רמז בדברי הנימו"י לתלות את קושייתו ותירוצו בשאלת בתר מעיקרא;
 - ד. לפי דבריו אומרים בתר מעיקרא גם ברציחה, ובסוגיה מבואר שלא כן, כמו שהוכיח במישור הרמב"ן במלחמותיו בסוף הפרק⁹.
- ויותר נראה, שכוונת הנימו"י אינה שהכלי כבר שבור ושרוף מרגע מעשה האדם הראשוני, אלא כוונתו שהגברא נחשב מרגע זה כמזיק ורוצח ומבעיר (כאשר לבסוף מעשיו הזיקו ורצחו ושרפו), ומצד האדם הכל נגמר ברגע הראשון, וזהו הרגע שמהווה את סיבת החיוב וממילא זהו זמן חיוב האדם ושעבוד נכסיו. וכן הבינו בדבריו מספר אחרונים (נחלת דוד¹⁰, הגר"ש שקופ¹¹, קהילות יעקב¹² ועוד). נמצא

⁵ י'. מדפי הר"ף, ד"ה "אשו משום חציר".

⁶ סי' ש"צ ס"ק א'.

⁷ דף י"ז: ד"ה "זרק כלי מראש הגג".

⁸ דף ז'. מדפי הר"ף, ד"ה "אלמא בתר מעיקרא".

⁹ דף י"א: מדפי הר"ף. וע"ע בקהילות יעקב ב"ק סי' כ"א.

¹⁰ דף י"ז: ד"ה "אך בעיקר דבריהם".

¹¹ בחידושו סי' י"ח.

¹² סי' כ"א.

שאין נדון סוגייתנו לא בפעולת המזיק, שהיא ודאי מעיקרא, ולא במהות החפץ, שהיא בודאי משתנה בזמן תבר מנא, וא"כ צריך להגדיר היטב במה דנה סוגייתנו.

ב.

ונראה שמבואר כי סוגייתנו עוסקת במהות הפעולה הנזקית; לא במעשה המזיק, הגברא, שהוא סיים פעולתו כשהחפץ או אפילו החץ עזב את ידיו, ולא בדיני החפץ הנזק, החפצא, שלא נשבר ומת אלא בסוף. אלא כל דיונה של הסוגיה הוא כאשר נוצר בתחילה פוטנציאל נזקי, נזק בכח, שהשתחרר ויצא לפועל בסוף, מהי השעה המחייבת – יצירת הפוטנציאל או הוצאתו לפועל. וגם כאן נראה לפרט מעט.

ודאי שאם זרק אדם חפץ מראש הגג ויצר כזה נזק בכח, אלא שלבסוף לא הוזק החפץ (שאדם אחר תפסו וכדו') – אין על מה לחייב, אין נזק. אולם אם בסוף נשבר החפץ, אנו אומרים שהפעולה המזקת היתה הכנסת פוטנציאל השבירה כבר בראש הגג, והיות והתחדשה בחפץ, אם כן, פעולה נזקית – הרי הוא כשבור למ"ד בתר מעיקרא אזלינן. אין משמעות נזקית להוצאה לפועל, שהרי הכל היה מונח מראש ועל כן הנזק הוא נזקי גופו ולא כחו, והשני יהיה פטור. כן פירש רש"י את הסוגיה, ונראה שהסכימו עמו רוב הראשונים.

אולם, אם בתר תבר מנא אזלינן – אין הכנסת הפוטנציאל, יצירת ה'בכח', משמעותית, ואין היא חידוש נזק, וא"כ שבירת הכלי בפועל היא חידוש הנזק ויצירתו, והיא ורק היא הפעולה המחייבת. על כן הראשון יהיה פטור, והשני – השובר בפועל – חייב, והנזק יהיה נזקי כחו, שהרי רק יציאת הכח אל הפועל שברה את הכלי.

ונראה שעל פי דברינו אפשר להסביר את דברי התוס'⁷. שאע"פ שגם בזרק חץ מדובר שהחץ ישבור בודאות את הכלי, וא"כ האיש המזיק גמר כבר את פעולתו וכשהחץ ישבור את הכלי נכסי היורה יהיו משועבדים משעת הירייה – עם זאת, היות ואין הפוטנציאל הנזקי נמצא בכלי אלא הוא מחוצה לו – אין הכלי כשבור. אפשר אולי לומר שהמעשה הנזקי פועל כבר, אך לא בכלי, ואת הכלי אין לראות כניזוק כבר מההתחלה. ולכן הנזק הוא ודאי נזק כח ודינו כצוררות, ואם יבוא אחר וישבור – השני יהיה חייב, אף למ"ד בתר מעיקרא אזלינן. [נראה להוסיף, שגם אם בתר מעיקרא אזלינן, צריך שה'בכח' יהיה משמעותי לנזק; וכך, למשל, הזורק חפץ לא שביר מראש הגג לכיוון אש הנמצאת בחצר – יהיה פטור אם אחר שבר את הכלי,

שהרי חוס האש אינו נמצא בכלי אף לא בכח כאשר הכלי מתחיל את נפילתו, ודומה הכלי בזאת לכלי שנזרק עליו חץ].

כתב הרא"ש¹³: "ומסקינן דהתיזיה ברה"ר והזיקה ברשות היחיד חייב, ואע"ג דגבי דרסה על הכלי ונתגלגל למקום אחר ונשבר אסיקנא לעיל כרבא (נדצ"ל כרבה, וצ"ע) דבתר מעיקרא אזלינן, הכא לא אזלינן בתר מעיקרא אלא אחר המקום שנעשה בו הנזק דגלי קרא ברגל ובער בשדה אחר והביעור היה בחצר הניזק". הרא"ש הקשה מדוע לגבי דין הכלי המותז אנו אומרים בתר מעיקרא, והרי הוא כשבור מההתחלה, ולגבי מעיף צרור על כלי אנו אומרים שמקום הכלי קובע ולא הולכים אחר מקום הפעולה של הבהמה ברה"ר. היש"ש¹⁴ והקצה"ח¹⁵ הבינו בדבריו שחולק הוא על תוס'⁷, שהרי לדעת תוס' יש לחלק בין זורק כלי לזורק צרור, ואילו הרא"ש בשאלתו השווה ביניהם¹⁵. וא"כ לדבריהם שאלת הרא"ש היא מדוע כשזרק חץ על כלי הכלי נחשב כבר כשבור ונעשה בו כבר מעשה השבירה, וא"כ מעשה זה נעשה במקום שהבהמה נמצאת, ולגבי מקום הנזק אנו אומרים שהתרחש ברה"י? וענה הרא"ש, שאכן מקום הפעולה הוא רה"ר, אולם מקום הנזק הוא מקום הכלי. כלומר, כשהתיזיה הבהמה אבן ברה"ר – הרי רגע ההתזה הוא זמן ראית הכלי כשבור, אך הוא כשבור במקום בו הוא נמצא, כלומר ברה"י. וא"כ כשהתיזיה כלי עצמו מרה"ר לרה"י – הרי הכלי הוא כשבור ברה"ר ויהיה בעל הבהמה פטור. אך היש"ש לא כתב כן, וצ"ע בדבריו.

אך הנימוק⁸ הביא בשם הרא"ש את חילוק התוס' בין זורק חץ לזורק כלי, ולפ"ז אין לומר שהרא"ש חולק על תוס', ומה עוד שתוס' כתבו שהיא סברה פשוטה, ואם חלק עליהם הרא"ש היה לו לכתוב¹⁶ [אמנם בש"ך¹⁷ גרס בנימוקיי כתב הר"א ולא הרא"ש].

ויותר נראה לבאר בדעת הרא"ש שלא חלק על תוס' גם בקושייתו, אלא דעתו היא (וכן יש להסביר גם בתוס') ששורש השאלה האם בתר מעיקרא או בתר תבר מנא

¹³ פרק שני, סי' ב'.

¹⁴ פרק ב', סי' ד'.

¹⁵ בזה הסכימו הקצות והיש"ש, אך בפסיקת ההלכה נראה שנחלקו – היש"ש פסק כתוס' והקצות כרא"ש.

¹⁶ וגם תלמיד הרשב"א והרא"ש (דף י"ז: ד"ה "בעי רבא") שחלק על תוס' לא הביא הדברים בשם הרא"ש, והתקשה בעצמו בשאלת הרא"ש ולא תירץ את תירוצו.

¹⁷ חר"מ סי' שפ"ו ס"ק כ"ח.

אזלינן היא האם המעשה הנזקי הוא יצירת הפוטנציאל או יציאתו לפועל, אך אם הפוטנציאל הוא מחוץ לכלי ודאי אין הכלי נזק עדיין ואיננו רואים אותו כשבור, אע"פ שלמ"ד בתר מעיקרא נאמר שהתהליך הנזקי החל. ולכן שאל הרא"ש, שאם המעשה הנזקי כבר נעשה, והבהמה עשתהו ברה"ר – שייפטר בעל הבהמה. ועל כך ענה, שאכן התהליך אמנם החל, אך הכלי עדיין אינו שבור, והפוטנציאל עוד לא הזיק ואף לא התחיל להזיק את הכלי, וממילא הביעור של הכלי לא היה אלא ברשות הניזק ובעל הבהמה חייב חצי נזק מדין צרורות, וא"כ כשהתיזה הבהמה כלי מרה"ר לרשות הניזק, שאז הפוטנציאל כבר נמצא בכלי ברה"ר – ייפטר בעל הבהמה מתשלומי רגל, שהרי הנזק קרה ברה"ר¹⁸.

ג.

הרמב"ן במלחמותיו¹⁹ מקשה על פירושו של רש"י, שאם בתר מעיקרא אזלינן הזורק חייב ואם בתר תבר מנא השובר חייב, מספר קושיות:

א. אין להסיק מדברי רבה שהשני פטור, על חיובו של הראשון, שהרי אף אם נלך בתר תבר מנא – כלי שאין לו דמים שבר השני, שבזמן ששברו לא היה שווה הכלי מאומה וא"כ כלי ללא שיווי הזיק השני.

ב. מבואר בסוגיה, בדברי רבה שהזורק תינוק מראש הגג והכהו אחר למטה, שדינו של השני תלוי במחלוקת רבי יהודה בן בתירא וחכמים האם חייבים גם על כל-דהו נפש, ופשוט בגמרא שהראשון פטור בכל מקרה. ואם כדברי רש"י, שרבה סובר בתר מעיקרא אזלינן – הרי הראשון צריך להיות חייב והאחרון פטור (גם לרבי יהודה בן בתירא), שהרי את פוטנציאל המיתה בנהרג הניח הזורק והלה חשוב בזאת כמת, כשם שאם זרק כלי מראש הגג הכלי הוא כשבור.

ג. מבואר בסוף הסוגיה, שגם למי שמחייב על כל-דהו נפש ואדם שהרג את הנופל יתחייב מיתה, אם שור יקבל את הנופל בקרניו ויהרגהו – לא ישלמו בעליו

¹⁸ והעיר יוחאי קפלן שתהיה נפק"מ בין הבנת הקצה"ח להבנה זו (המובאת בנחלת דוד ובעוד אחרונים), כאשר הכלי הניזק נמצא בתנועה מרשות הניזק לרה"ר, ובזמן התזת הצרור עדיין הוא ברשות הניזק אך הצרור פוגע בו ברה"ר – שלדעת הקצה"ח חייבים חצי נזק, שהרי הכלי בזמן התזת הצרור ברשות הניזק ואז הוא כשבור, ולהבנת הנחלת דוד פטורים מכלום, שהרי אין הכלי כשבור אלא כאשר פגש את הצרור וזה קרה ברה"ר, ודו"ק.

¹⁹ בסוף הפרק, דף י"א: מדפי הר"ף.

כופר למי שסובר שכופר דמי נזיק, כי אין לנזיק דמים. ומוכח שגם לאומרים בתר תבר מנא, ומחייבים את ההורג את הנופל ברציחה – אין לנופל ערך ממוני, ואע"פ שהשובר הזיקו – הרי הזיק כלי ואדם שאין להם דמים, ומוכח שגם אם בתר תבר מנא אזלינן – פטור השני, כי אין לחפץ דמים.

ונראה שדעת רש"י וסיעתו היא שיש חילוק בין נזיקין לבין רציחה²⁰, והוא שכל מה שרצינו לומר – שיצירת פוטנציאל שיזיק את הכלי כשיצא לפועל, כבר היא הפעולה המזקת, ומשנעשתה רואים כבר את הכלי כשבור בגלל שיש בו פוטנציאל נזקי – דין זה הוא דווקא בנזיקין, ששם חפץ שיש בקרבו פוטנציאל שמשמידו – זהו נזק, וזהו חפץ "טריפה", שכבר אין לו "חיים" כחפץ ממוני. אך לגבי רציחה – כל עוד נשמת רוח חיים בקרב הנופל הרי חי הוא לכל דבר, ואע"פ שעומד הוא למות ע"י פגישתו את הקרקע – כרגע חי הוא, ואין הבאתו למצב זה "רציחה" אף כשבסוף מת; הרציחה היא הפגשתו עם הקרקע – שהיא זו שהוציאה את נשמתו מגופו – ולגבי רציחה ודאי בתר תבר מנא אזלינן. וכאמור לעיל, נראה שאף לדעת הרמב"ן, שלמ"ד בתר מעיקרא חשוב הזורק רוצח והתינוק כמת, אין זה אלא לגבי רציחה שכמו בנזיקין עניינה יצירת תוצאה, וכאשר היא נוצרה בכח אפשר להתבונן כאילו קרתה כבר, אך היכן שצריך תוצאה ממש – ולא רק יצירה – ייחשב התינוק כמת רק כאשר מת בפועל.

לגבי השאלה הראשונה של הרמב"ן, שאף למ"ד בתר תבר מנא הרי אין דמים לחפץ, נראה לומר שחפץ שאינו נמכר בשוק מסיבות חיצוניות שאינן במהותו – יש לו דמים, וישומו אותו באמצעים אחרים. לדוגמא: תעודת זהות – אין לה שוק ואין מי שירצה לקנותה, אולם המזיקה נראה שיהיה חייב (אולי את עלותה למחדש, ואולי נפחית ממחיר זה בגלל היותה משומשת). וכן על דרך זה משקפיים המותאמות לאדם ספציפי שאין אפשרות למכרם וכדו'. ונראה שגם הרמב"ן יודה לסברא זו בזורק חץ על כלי, שאע"פ שכרגע אין לכלי מחיר – שכולם יודעים שסופו להישבר לכשיפגשוהו החץ – הרי כרגע הוא שלם ולא נעשה בו מאומה, ומה שאין לו מחיר הוא מסיבות צדדיות ולא עצמיות, ויש לו דמים. אך נחלקו הרמב"ן ורש"י לגבי כלי שנוזק, האם להתבונן עליו ככזה שבעצמותו אין לו דמים ותהליך תעופתו הוא עצמי לו וממילא אין לו דמים, או שתהליך התעופה אינו במהות הכלי ומה שאין לו מחיר אין זה אומר שאין לו דמים²¹.

²⁰ ונרמז חילוק זה כבר בסוף דברי הרמב"ן.

²¹ וכעין זה בברכת שמואל סי' י"א בשם משכנות יעקב.

ומה שהקשה הרמב"ן, שלמ"ד כופר דמי ניזק מצאנו בגמרא שאין לו דמים²², ולרש"י הרי יש דמים לכלי הנזרק מראש הגג למ"ד בתר תבר מנא אזלינן – יש לומר שאין לדמות אדם לכלי. כלי הוא חפץ בעל ערך ממוני מצד עצמו, הוא עצמו ממון, והשומה בשוק היא רק אמצעי להעריך את שווי, וכשמחירו בשוק לא משקף בגלל שסיבת אי מכירתו היא חיצונית, כפי שהוסבר לעיל, נערכו בדרך אחרת. אולם אדם אינו ממון, ואין לו ערך ממוני עצמי (עיי' לאור ההלכה להגרש"י זווין במאמר על משפט שיילוק²³), וכל ערכו הדמיוני הוא ערכו בשוק וכשאיין כזה אין על מה לשלם.

עסקנו עד כה בשתי שיטות:

א. שיטת הרמב"ן – שלמ"ד בתר מעיקרא אזלינן הרי יוצר הפוטנציאל הוא המזיק, והזיק הוא כלי ואדם בעלי ערך וחייב, והשובר שהוציא את ה'בכח' אל הפועל לא הזיק כלום, ולמ"ד בתר תבר מנא אזלינן הראשון שיצר פוטנציאל לא עשה מעשה נזקי ולכן פטור הוא, והשני שהזיק והרג הוא המזיק והרוצח, אלא שהזיק חפץ שאין לו ערך ועל כן בנזיקין הוא פטור.

ב. דעת רש"י ורוב הראשונים – שאם בתר מעיקרא אזלינן עשה הראשון את המעשה והשני לא עשה ולא כלום, ולמ"ד בתר תבר מנא הראשון לא עשה מאומה והשני עשה הכל וחייב הוא על כך.

ומצאנו שיטה שלישית בראב"ד בחידושו²⁴: "הא דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל – פטור. אומר אני כל שכן הראשון שהוא פטור²⁵ אומר שמא לא היה נשבר, מי לא אשכחן אמדוהו למיתה וחיה פטור, הכא נמי פטור, ושני נמי פטור כיון דאמדוהו לשבירה מימר אמר מנא תבירא תבריי". ונמצא לפי דבריו, שאף למ"ד בתר מעיקרא אזלינן פטור הראשון. ונראה שהסבר דבריו הוא שיצירת הפוטנציאל וה'בכח' לבד אינה נזק אם לא יצא הכח אל הפועל, ומה שכאן יצא לפועל אין זה הכח שהטמין הראשון, שהרי הראשון הטמין כח שישבור בסוף, ואילו השני שברו במהלך תעופתו, ונמצא שלא יצא לפועל מה שיצר הראשון בכח ולכן הוא פטור²⁶.

²² כן פירש רש"י בדף כ"ז. (ד"ה "פלוגתא דר' ישמעאל ורבנן"), אך עי' פירוש ר"ח שם.

²³ עמ' ת"ג-תכ"ח במהדו' ירושלים ה'תשס"ד.

²⁴ דף כ"ו: ד"ה "הא דאמר רבה".

²⁵ אצ"ל: פטור שהוא.

²⁶ ומה שכתב שם המהדיר בהערה ל"ט – לא נראים דבריו.

ד.

הרי"ף²⁷ פסק כרבה, שהזורק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל – פטור, ולדעת רוב הראשונים כוונתו לפסוק דבתר מעיקרא אזלינן²⁸. בעל המאור הקשה עליו, שאם כך, שבתר מעיקרא אזלינן – מדוע הביא הרי"ף²⁹ את תירוץ רב ביבי בר אבבי "דקאזיל מיניה מיניה"³⁰, שתפקידו להסביר איך להעמיד את ברייתת תרנגול המחטט בחבל למ"ד בתר תבר מנא אזלינן, ולדעת הרי"ף שבתר מעיקרא אזלינן גם כאשר לא נגע התרנגול נגיעה נוספת בכלי ישלם בעליו נזק שלם כדין רגל ולא חצי נזק כדין צרורות.

הראב"ד³¹ בתירוצו הראשון אומר, שדברי רב ביבי בר אבבי באו לענות גם על השאלה "והא חבל משונה הוא"³², כלומר שבלי נגיעה נוספת של התרנגול בכלי, הרי חטיטת החבל כשלעצמה משונה היא וישלם בעל התרנגול חצי נזק מדין קרן (ומגוף התרנגול) גם למ"ד בתר מעיקרא אזלינן, שאין כאן דין צרורות, ועל כן העמיד רב ביבי בר אבבי שהתרנגול נגע בגופו בדלי ועל כך חייב נזק שלם. נמצא לפי תירוץ זה, שהברייטא באה לומר לנו שנגיעת התרנגול בכלי היא המחייבתו, וצ"ב מדוע סיפרה לנו על חטיטת החבל! וצריך לומר, שכפי שמצאנו בסוגיית "כלבא דאכל אימרי"³³ שיש פוסקים³⁴ שכלב שהרג כבש ואח"כ אכל את בשרו, בגלל ההריגה שמשונה היא יתחייב חצי נזק בלבד, גם על האכילה שמצד עצמה אינה משונה, בגלל שאנו רואים את ההתנפלות כולה כתהליך רציף שהמוטיבציה אליו אינה אכילה כדרך הכלב אלא פראיות, ועל כן חייב על התהליך הכולל חצי נזק בלבד. כמו כן היה אפשר לומר כאן,

²⁷ דף י"א: מדפיו.

²⁸ אך עיי' בדברי הרמב"ן שם, שלפי פירושו אפשר לומר שבתר תבר מנא אזלינן, וכן עיי' רא"ה – מובא בנימ"ר (דף ז': מדפי הרי"ף, ד"ה "מיניה מיניה") בשם הריטב"א בשם רבו – שפסקו של הרי"ף הוא מספק.

²⁹ דף ז'. מדפיו.

³⁰ דף י"ח.

³¹ בחידושו (דף י"ח. ד"ה "והא דקא מוקים לה"), בהשגותיו על בעל המאור "כתוב שם" (דף י"א: מדפי הרי"ף), והובאו דבריו ברא"ש (סוף סי' א').

³² דף י"ח.

³³ דף ט"ו:

³⁴ עיי' יש"ש (פרק ב', סי' ט') ורא"ש (פרק שני, סי' ג').

שחטיטת החבל היא התחלה של תהליך שסופו שתיית המים, והיות וכולו משונה מתחילתו – יתחייב גם על סופו חצי נזק. קמ"ל הברייתא (אליבא דרב ביבי בר אבבי לפירוש זה של הראב"ד) שלא כך³⁵, וחייב על הכלי, אם נגע בו, נזק שלם. וכמובן, על החבל יישאר חייב חצי נזק בלבד.

בתירוץ שני תירץ הראב"ד, שללא נגיעת התרנגול בגוף הכלי תישאר חטיטת החבל משונה, ויהיה חייב על החבל ועל הדלי כאחד – חצי נזק של קרן, אולם היות ונגע בכלי וגילה שכל מטרתו היתה השתייה שבסוף – הרי חייב הוא גם על הכלי וגם על החבל נזק שלם, וכשם שדרכו לשתות, דרכו גם לחטוט חבלים לשם כך, כפי שמצאנו שדרך החמור ללעוס הסל עם הלחם³⁶.

הרשב"א³⁷ תירץ את דברי הר"ף, שאם לא נעמיד כרב ביבי בר אבבי שהתרנגול נגע בגוף הדלי אלא הכלי נפל ונשבר כתוצאה מהחטיטה לבדה – יתחייב בעל התרנגול חצי נזק, אך לא כראב"ד מדין קרן אלא יהיו אלו צרורות גם למ"ד בתר מעיקרא אזלינן. וז"ל הרשב"א: "ומשום דכל שאינו נוגע בדלי אלא שמחטט בחבל שמאוס בלישה ומתוך כך נפסק החבל ונשבר הדלי אי אפשר לשלם נזק שלם על הדלי, דכל שאינו פועל בגופו אינו אלא כצרורות". ונראה בביאור דבריו, שבא לומר שהיות והדלי והחבל אינם חפץ אחד, הרי זה שנגע בחבל בגופו אין זה אומר שזוהי נגיעה גם בדלי, וכל שהזיק את הדלי בלי לגעת בו הוי צרורות. אלא שעל הבנה זו בדברי הרשב"א יש לשאול, מדוע בהמה המזיקה בשליף שעליה או במשאוי שעליה, או עגלה המושכת בקרון (כגירסת רש"י³⁸) שאינה נוגעת בגופה בחפץ הניזק – אנו אומרים שזוהי הניזק גוף ולא צרורות, וכשנוגעת בגופה בדבר המחובר ומקושר לדבר הניזק – ייחשב הדבר כצרורות? ואולי יש לחלק בין חיבור למזיק (בייחוד שהוא בעל חיים) לחיבור לניזק (שהוא דומם), וצ"ב חילוק זה. ואולי יש לומר, שהשליף והמשאוי והקרון בטלים לתנועת הבהמה, וממילא נחשבים כגופה אך אין להטפיל את החבל לדלי, ועדיין צ"ב.

³⁵ וכמובן, אין להשליך מכאן לסוגיית "כלבא דאכל אימרי", שהרי יש לחלק.

³⁶ דף י"ט:

³⁷ דף י"ח. ד"ה "אמר רב ביבי".

³⁸ והיא גירסת גמרתנו.

עוד יש להקשות על הבנה זו ממה שמצינו ברשב"א לעיל³⁹, שסבר כתוס'⁷, ששאלת הגמרא בתר מעיקרא או בתר תבר מנא היתה רק על פעולה בכלי ולא כשנזרקה אבן או חץ על הכלי, והביאו הרשב"א והתוס' ראייה מכך שקיים דין צרורות, ואם נאמר שגם בזורק אבן על כלי בתר מעיקרא אזלינן והכלי שבור עם יציאת האבן מרגלי הבהמה הרי עשתה את הנזק בגופה, ולא בכחה. ולכאורה היה ניתן לומר שאין ראייה, שהרי אף אם הכלי שבור מיד הרי לא נגעה בו הבהמה, וא"כ ההיזק היה בלי נגיעה ודינו ככחה ויתחייב חצי נזק בלבד. וכן תירץ תלמיד הרשב"א והרא"ש שם⁴⁰ וקצה"ח⁶, ומוכח מהרשב"א והתוס' שאין הנגיעה מגדירה את הפעולה ככחו או כגופו, אלא אף ללא נגיעת המזיק בניזק – אם הנזק בניזק הוא ישיר מהמזיק, הרי זה גופו. ויותר נראה שיש להבין את דברי הרשב"א דלעיל שבא לחלק בין פעולה ישירה לפעולה אגבית; התרנגול שפועל ישירות בחבל אין זו פעולה ישירה בדלי, והנגיעה היא סימן לכך בלבד, ואם תרמוס בהמה כלי שיש בו כלים אחרים הכל ייחשב כגופה אע"פ שלא נגעה בכלים הפנימיים, ואפילו גרירת חבל שמחובר לדלי שתגרום לשבירת הדלי יש מקום לדונה כנזקי גופו, שהרי הבהמה עצמה נתנה מכחה בשבירה, ומה שבתרנגול זוהי פעולה אגבית נובע גם מכך שרק שחרר התרנגול את הכלי להפילו ולא פעל עליו בצורה חיובית. וע"פ דברינו יש מקום ופתח להבין את דברי הירושלמי⁴¹ המובאים ברשב"א⁴² לגבי טבליות, שכאשר דרך על העליונה משלם חצי נזק על התחתונה ולהיפך – וזה כי צריך להסביר שפעולתו בטבלה שלא דרך עליה אינה ישירה אלא אגבית וממילאית, ודו"ק.

³⁹ דף י"ז: ד"ה "ובא אחר ושביר".

⁴⁰ דף י"ז: ד"ה "בעי רבא".

⁴¹ פרק ב' הלכה א'.

⁴² שם ד"ה "ירושלמי".

"זה נהנה וזה לא חסר"

בבא קמא דפיס י"ט: כ"א.

אהרן אקרמן

הקדמה

בכל הסוגיות בהן דנו עד כה במסכת על חיובים ממוניים – האם יש חיוב ממוני בסוג נזק כזה או אחר – עסקנו בחיובים הנובעים מהגדרת מעשה האדם או ממונו; האם המעשה מוגדר כמעשה נזקי, והאם מעשה נזקי זה גורר חיובים ממוניים, או שמא במעשה הספציפי הזה – במקום ובזמן המסוימים האלו – חידשה לנו התורה או שחידשו לנו חכמים פטור מלשלם חצי מהנזק, ולפעמים אף מלשלם את כולו.

סוגיית 'נהנה', בה נעסוק במאמר זה, עוסקת בחיוב שקיים רק במקום שאין חיוב נזקי כלל.

המשנה מפגישה אותנו עם דין תשלומי הנאה דווקא בתשלומי שן, הוי אומר, שבמקום שאין לשלם תשלומי נזק – יתכן שלפחות ישלם הנאה. בקרן לא קיים מצב שבו **נוסף למזיק משהו**, והתביעה לתשלומי הנאה היא על משהו שנוסף לאדם (ולא על נחת רוח שנגרמת לו, כפי שמוכח מתוס' ¹), וכיון שכך היא הגדרת הדברים – התביעה של הניזק היא, שקבלה זו של המזיק יצרה חוב, ולכן ברור לקצות ² שהתשלומים הם כבעל חוב וישלם מזיבורית.

הסוגיה מוזכרת כחלק ממשנה ³ העוסקת בחיובים של שן (אכילת בהמה). המשנה אומרת, שכל חיובי השן הם רק ברשות היחיד, "אבל ברשות הרבים פטור" – התורה הגדירה לנו שחיוב שן הוא רק כש"בַּעַר בְּשָׂדֶה אַחֵר" ⁴, ורשות הרבים איננה רשות ששייכת ל"אחר". אך מחדשת לנו המשנה, שהפטור אינו גמור; אמנם אין

¹ דף ק"א. ד"ה "או דלמא אין שבח".

² סי' שצ"א ס"ק ב'.

³ דף י"ט:

⁴ שמות כ"ב, ד'.

חיוב על המעשה הנזקי – אבל "אם נהנית משלמת מה שנהנית", יש חיוב לשלם על הנאת הפרה מהפירות.

דין זה במשנה מוביל אותנו לסוגיה שלמה, העוסקת בחיוב של האדם לשלם על הנאות שהוא מקבל או לוקח⁵ מרכושו של חברו, כאשר לחברו לא נגרם כל חיסרון כתוצאה מאותה הנאה.

במשנתנו רואים במפורש, שהנאה של בהמתו מממון (=פירות) חברו – מחייבת ממון, ולמרות הפטור מהנזק הממשי (=שן ברה"ר) – "משלמת מה שנהנית", יש חיוב תשלומים על ההנאה.

הגמרא⁶ מביאה מקרה: "הדר בחצר חבירו שלא מדעתו" – אם אדם נכנס לגור בבית חברו בלא קבלת רשות – מה דינו? האם חייב לשלם על ההנאה שקיבל במשך תקופה זו?

אפשר להעמיד מקרה זה בארבעה אופנים:

א. כשהאדם "עביד למיגר" והחצר "קיימא לאגרא" – מקרה של 'זה נהנה וזה חסר' – שפשוט לגמרא שחייב;

ב. כשהאדם "לא עביד למיגר" והחצר "לא קיימא לאגרא" – מקרה של 'זה לא נהנה וזה לא חסר' – שפשוט לגמרא שפטור;

ג. כשהאדם "עביד למיגר" והחצר "לא קיימא לאגרא" – 'זה נהנה וזה לא חסר' – הגמרא מסתפקת מה הדין;

ד. כשהאדם "לא עביד למיגר" אבל השדה "קיימא לאגרא" – 'זה לא נהנה וזה חסר' – הגמרא לא דנה במקרה זה והוא מופיע רק בראשונים.

חשוב לציין, שלפי כל הראשונים (חוץ מהראב"ה⁷) כל הדיון שלנו הוא דיון "דיעבדי", לאחר שהאדם נכנס לדירה והוצא ע"י בעל הבית (להלן: בעה"ב) – האם חייב לשלם על זמן שהותו שם או לא, אך פשוט הדבר שבעה"ב יכול למנוע מכל אדם להיכנס לדירתו או להוציא דייר בלתי רצוי מדירתו, **גם אם אין בכוונת בעה"ב לגור שם כלל** – זהו הנכס שלו, ואלו זכויותיו כבעלים.

⁵ יבואר בהמשך.

⁶ דף כ'.

⁷ המובא במרדכי בפרקנו, סי' ט"ז.

"קיימא לאגרא"

האופן הראשון שבו הגמרא מעמידה – מקרה שפשוט לה שחייב לשלם – הוא של אדם ש"עביד למיגר" ובית ש"קיימא לאגרא".

יש לציין, שהגדרת החיסרון – "קיימא לאגרא" – הוא לא על מנת ליצור חיוב, אלא בכדי **לאפשר תביעה ממונית על ההנאה**; החיוב הוא על ההנאה ולא על החיסרון.

הראשונים מבינים באופנים שונים מתי בית מוגדר כ"קיימא לאגרא", וממילא מתי ההנאה בו הופכת לעילה לתביעה:

רש"י⁸ ו**תוס'**⁹ סוברים, שמספיק שהבית יהיה בית שבאופן **עקרוני** עומד להשכרה, בשביל לצקת ערך ממוני במגורים שהנהנה לוקח. איננו עוסקים כלל בגרימת נזק ממשי מידי לבעה"ב.

הנימו"¹⁰ סובר, שבית שהיה **משכירו לאחרים** לולא זה שדר בתוכו נחשב כ"קיימא לאגרא". לא מספיק שבאופן עקרוני הבית עומד להשכרה, אלא צריך מצב שבעה"ב ממש היה משכיר אותו עכשיו אלמלא האורח הבלתי-רצוי.

גם **הרא"ש**¹¹ סובר כך, שמדובר במקרה שבעה"ב טוען "כל זמן שראו אותך דר בביתי היו אומרים מושכר הוא ולא היו באין לשוכרו", ולכן פשוט שבמקרה זה חייב להעלות לו שכר.

הרמ"ה¹² מצריך שבעה"ב ישתדל ממש עכשיו להשכיר את הבית, ולא מספיק אף אם הוא מושכר רוב הזמן (אבל לא צריך שהוא יהיה מושכר בפועל).

הרמ"א¹³ סובר להלכה, **שסתם בתים** בזמן הזה מוגדרים כ"קיימא לאגרא", גם אם לא הושכרו מעולם. זו השיטה המחמירה ביותר על הנהנה – כניסה לכל בית בתור "עביד למיגר" יוצרת חיוב.

⁸ דף כ'. ד"ה "וזה חסר".

⁹ דף כ'. ד"ה "זה נהנה וזה חסר הוא".

¹⁰ דף ח': מדפי הר"ף ד"ה "בחצר דלא קיימא לאגרא".

¹¹ מובא בנימו", שם ד"ה "וכתב הרא"ש ז"ל".

¹² מובא בנימו", שם ד"ה "אמר רב כהנא".

אמנם מצאתי בספרו של **הרב צבי שפיץ**¹⁴ הבנה נוספת בדברי **רש"י ותוס'**, לפיה סוברים הם ש"קיימא לאגרא" זה דווקא כשהגיע אדם שרצה עכשיו לשכור את הדירה ונמנע מכך בגלל מגוריו של הנהנה בה (כעין דברי הרא"ש הנ"ל). רק כשגורם נזק עכשווי – בעה"ב מוגדר כ"חסר"¹⁵.

'זה לא נהנה וזה חסר'

ראשית, עוד בטרם נכנס למחלוקת הראשונים באדם הנהנה, נעסוק באדם שלא נהנה אך מחסיר את חברו.

מצאנו מחלוקת ראשונים במקרה זה (**האופן הרביעי** שהעמדנו לעיל) – 'זה לא נהנה וזה חסר':

תוס'¹⁶ ו**הרשב"א**¹⁷ סוברים, שפטור במקרה זה. אין כאן גזל – מושג זה אינו קיים בתשמישין – וכיון שאין כאן הנאה – אין כלל סיבת חיוב!¹⁸
הרשב"א מביא שלוש הוכחות לשיטתו:

1. הרי פשוט הדבר, שאם היה נועל לחברו את הבית בלבד ולא היה נהנה שם – היה פטור מלשלם על ה"חיסרון" שגרם, וא"כ כך גם פה – כיון שלא נהנה אין סיבת חיוב.

2. גזלנים "משלמין כשעת הגזלה"¹⁹, ולא מתחייבים על נזק "אגבי" שהם גורמים בזמן שהגזילה נמצאת ברשותם (הבעלים לא יכולים להפיק בזמן זה רווח

¹³ ח"מ סי' שס"ג סע' ו'.

¹⁴ משפטי התורה ח"ב, סי' ל"ג.

¹⁵ וכך אמנם יותר מדויק בלשון רש"י – "והוה מוגר לאחריו", ותוס' – "שרואין את זה עומד בביתו", אך פחות מסתדר עם הבנת שיטתם בסוגיה, שהנזק שנגרם לבעה"ב הוא לא הגורם המחייב אלא ההנאה שהנהנה "מקבל" מהמגורים.

¹⁶ דף כ'. ד"ה "זה אין נהנה וזה אין חסר הוא".

¹⁷ דף כ'. ד"ה "אלא בחצר דלא קיימא לאגרא".

¹⁸ תוס' מוסיף שאין כאן חיוב על הנזק מכיון שזהו "גרמא בעלמא", וגרמא בנזיקין פטור.

¹⁹ דף צ"ג:

ממוני מהחפץ הגזול), ואם יש חיוב במקרה של 'זה לא נהנה וזה חסר' – יש לחייב את הגזול!²⁰

הנחלת דוד²¹ דוחה ראייה זו, באומרו שבקרקעות אין אומרים "כל הגזלנים משלמין כשעת הגזלה"¹⁹ אלא רק במטלטלין, כפי שכותב הרמב"ם במפורש בהלכות גזלה ואבדה²²: "הגזול שדה ומכרה ואכל הלוקח פירותיה **מחשבין עליו כל הפירות שאכל ומשלם לבעל השדה**".

3. המשנה בבבא מציעא²³ מביאה בסופה את שיטת רבי יהודה במקרה של בית ועלייה של שניים שנפלו, שאם בעה"ב לא רוצה להשתתף בהוצאות הבנייה המשותפת, ייבנה בעל העלייה גם את הבית וגם את העלייה ויגור בבית, עד שבעה"ב ייתן לו את הוצאותיו ויחזור לעלייתו. כיון שלבעל העלייה יש את העלייה שיכול לגור בה, הוא **לא מוגדר כ"נהנה"** מהמגורים בבית, ויהיה פטור מלשלם לבעה"ב על תקופת המגורים שם. ואם במקרה של 'זה לא נהנה וזה חסר' יש חיוב (שהרי ודאי גורם בעל העלייה "שחרוריתא דאשייתא" (=השחרת הכתלים)²⁴ לבית החדש שהוא אך זה בנה, ובעה"ב חסר) – אז רבי יהודה לא הועיל שום דבר בפתרונו, ומכאן מוכיח הרשב"א שכאשר 'זה לא נהנה וזה חסר' – פטור.

הנחלת דוד²⁵ דוחה גם הוכחה זו של הרשב"א. "שחרוריתא דאשייתא" זהו נזק קלוש ביותר, וודאי לא נזק שמגדיר את בעה"ב כחסר. רק כאשר האדם **נהנה** מהבית, "שחרוריתא" חזי לאצטרופי. לכן, במקרה של הבית והעלייה, כיון שבעל העלייה אינו מוגדר כ"נהנה" – שכן בנה את עלייתו ויכול לגור בה – הרי זה מקרה של 'זה לא נהנה וזה לא חסר', וודאי שפטור.

מול **התוס' והרשב"א** עומדים ניצבים **הרא"ש**²⁶, **הרי"ף**²⁷, **הרא"ה**²⁸, **הרמב"ם**²⁹ ו**הרמ"א בשו"ע**¹³, שסוברים שיש חיוב במקרה זה – "דהא חסריה

²⁰ וכמו שהגזלן מחזיר את החפץ הגזול ופטור מלשלם על החיסרון שגרם בזמן היותו אצלו, כך גם הדייר מחזיר את הבית במצבו הקודם ופטור מלשלם על החיסרון שגרם.

²¹ דף כ'. ד"ה "שם אלא בחצר דלא קיימא לאגרא".

²² פרק ט' הלכה ח'.

²³ דף ק"ז.

²⁴ דף כ':

²⁵ שם ד"ה "והרשב"א והנ"י הקשו".

²⁶ פרק שני, סי' ו'.

ממונא³⁰, "קאכל מה שחבירו נפסד"³¹. איזה ממון הוא החסיר? מה בעצם הוא אכל?

נסביר, שסוברים הרי"ף הרא"ש וסיעתם, שאנו עוסקים כאן ב"גזילת תשמישין".

אחת מהגדרות בעלותו של אדם על משהו היא יכולתו לתת לאדם אחר להשתמש בו – זהו ממש חלק מהגדרת הבעלות (ולא רק משהו שנובע מהבעלות). לכן, אע"פ שהרא"ש יסכים עם התוס' שהנזק בענייננו הוא "גרמא" – הוא יחייב, כיון שבהיכנס האדם לבית חברו הוא מונע ממנו לתת לאדם אחר, ובכך גוזל ממנו את בעלותו. כיון שאנו עוסקים כאן בבית ש"קיימא לאגרא" – גזילת בעלות זו שווה כסף וניתן לגזול אותה³².

לכאורה, כיון שאנו עוסקים בדיני גזל, יחלוק הרי"ף על הרמ"ה (המובא בהמשך) במקרה שרק מנע רווח מחברו בלי שלקח ממנו משהו; גזל זה רק כשאוכל שימוש שחסר אצל בעליו. לפי סברא זו פשוט גם למה ביזה נהנה וזה חסר' חייב, שהרי נתקיימו תנאי הגזילה – הנהנה אכל תשמישין שהחסירו את הבעלים.

הרמ"ה²⁸ סובר גם הוא שחייב במקרה זה, אך לא מטעם גזילת תשמישין אלא מדין אדם המזיק, שכמו כל שאר המזיקים שמחסירים בלי ליהנות חייב על הנזק שהוא גורם.

מוסיף הרמ"ה חידוש, שאפילו מניעת רווח יוצרת חיוב – מדין "שבת". חיוב שבת הוא לא רק בנזקי אדם באדם אלא גם בנזקי אדם בממון, ואפילו אם לא נכנס לבית כלל אלא רק נעל את דלתות הבית ומנע שימוש מחברו – כבר חייב.

²⁷ דף ט'. מדפיו.

²⁸ מובא בנימוק, דף ח': מדפי הרי"ף ד"ה "וחצר דקיימא לאגרא".

²⁹ הל' גזלה ואבדה פרק ג' הלכה ט'.

³⁰ לשון הרי"ף (שם). וכן ברמב"ם (שם): "שהרי חסרו ממון".

³¹ לשון הרא"ש (שם).

³² הנחלת דוד (דף כ'. ד"ה "שם אלא בחצר דלא קיימא לאגרא") מסביר את המחלוקת בין התוס' והרשב"א לבין הרי"ף כמחלוקת סברתית בלבד, האם מסתכלים על שימושים אלו כפירות שאפשר לגזולם או לא.

'זה נהנה וזה לא חסר'

לפי שיטת תוס' בסוגיה, יסוד החיוב שעליו אנו דנים הוא ההנאה שהאדם מקבל מנכס חברו. עלינו להבין את החיוב המיוחד הזה, ולפי' להבין גם את התלבטות הגמרא במקרה של 'זה נהנה וזה לא חסר': אדם ש"עבד למיגר" ובית ש"לא קיימא לאגרא", מצד אחד "מאי חסרתך" – הרי לא גרמתי לך שום חיסרון ואני פטור, ומצד שני "הא איתהנית" – הרי נהנית מנכסי ואתה חייב לי על הנאה זו.

העמדה ראשונה בתוס': קבלת הנאה יוצרת חיוב³³

בכל אינטראקציה ממונית שיש בין שני אנשים ישנן שתי אפשרויות שבכוונן לגרום לחיוב: עצם גמירות הדעת של האחד להתחייב כלפי חברו, או עצם קבלת ההנאה שהאחד מעביר לשני.

כאן מתברר לפי התוס', שעצם קבלת ההנאה שאדם מקבל מחברו יוצרת חיוב – "ממוני גבך". נכון שאין אפשרות לקחת תשמישין, אך עצם קבלת הנאה מחבר יוצרת לאדם חיוב ממוני כלפי חברו.

למה א"כ צריך שהאדם הנהנה יהיה "עבד למיגר" על מנת להתחייב? הרי בכל מקרה הוא קיבל הנאה?!

אולי נחדד את ההגדרה: **כל הנאה בעלת ערך ממוני שאדם מקבל מחברו יוצרת אצלו סיבת חיוב.**

הגדרה זו מאוד מדגישה את צד החיוב של "הא איתהנית", קיבלת הנאה ולכן תשלם. מהו לפי' הספק של הגמרא, מה עניין "מאי חסרתך"?

מסבירים **הריצב"א**³⁴ ו**הפנ"י**³⁵, שכאשר האדם ממנו נתקבלה ההנאה אינו נחסר כתוצאה מהנאת הנהנה – חידשו חכמים סיבת פטור: **"כופין על מדת סדום"**³⁶ – גביית הממון מהנהנה הופכת למעשה סדומי.

³³ ע"פ שו"ת הרשב"א ח"ד סי' י"ג.

³⁴ בתוס', בבא בתרא דף י"ב: ד"ה "כגון זה כופין".

³⁵ דף כ'. ד"ה "ונראה דלא קשיא".

³⁶ בבא בתרא דף י"ב:

מובן שאין להשתמש בדין זה של "כופין" בכל ויכוח ממוני בין שני אנשים, שבו אחד מהם "סתם" לא רוצה לוותר לחברו, אלא רק כאשר יש סיבה לתבוע. בדין 'בר מצרא'³⁶ לא מגיע לאחד מהאחים חלק מסוים מן השדה, אלא שלאחד האחים יש סיבה לתבוע את החלק הסמוך לשדהו – ולכן שייך שם דין "כופין על מדת סדום".

בסוגיין, על אף שנכנס אדם לבית חברו בלא רשותו וחסך לעצמו כסף (שתכנן להוציא בשכירת דירה אחרת) – אין חברו רשאי לגבות ממנו כסף על הנאה זו, כיון שביתו לא עומד להשכרה ולא הפסיד בכך כסף (יש לנהנה סיבה לתבוע את הפטור שלו). ובוזה הגמרא מסתפקת – האם צד קבלת ההנאה שודאי יצרה כאן חיוב (ותמיד יוצרת חיוב) גורמת למיצוי הדין עם הנהנה, או שמא העובדה שמיצוי הדין במקרה זה הוא מעשה סדומי תגרום לנו לפטור את הנהנה.

אפשר אולי להגדיר, שתביעות בהן מעורב דין "כופין" הן תביעות שבעצם ב"ד לא דן בהן כלל; התביעה היא סדומית, ולכן ב"ד לא מתעסקים בה.

תוס'³⁷ מחדש, שסיבת פטור זו של "כופין על מדת סדום" היא לא טוטאלית, וגם במצב של 'זה נהנה וזה לא חסר' היא יכולה להתבטל.

הגמרא²⁴ מביאה דין, שכשאדם מקיף את חברו משלוש רוחותיו – חברו פטור מלהשתתף עמו בהוצאות בניית הגדר; כיון שאין זו הגנה הרמטית (שהרי דופן אחת פרוצה), אין עילה לתביעה מהמוקף. מוסיפה הגמרא, ש"אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל" – ה"ניקף" חייב להשתתף בהוצאות של כל ארבע הגדרות.

מסביר תוס'³⁷, שכשהאדם מראה בפועל "דניחא ליה בהוצאה", שהוא מוכן להוציא (או שכבר הוציא) כסף על הנאה שהוא מקבל מחברו, אז גם כשחברו לא חסר – בטלה הסדומיות, וחייב. לעומת זאת, כשאדם דר בחצר חברו שלא ברשותו – לא הראה בכך שהוא מוכן להוציא כסף על הנאה זו, ולכן יהיה זה מעשה סדומי להוציא ממנו ממון אם לא החסיר את חברו.

העמדה זו בתוס' – שגילוי דעתו הוא תנאי שיכול לבטל את הסדומיות – קשה על המקרה של "השוכר בית מראובן מעלה שכר לשמעון"³⁸. אדם שכר בית

³⁷ דף כ': ד"ה "טעמא דניקף".

³⁸ דף כ"א.

מראובן, והתגלה למפרע שהבית שייך לשמעון – הדין הוא שחייב לשלם לשמעון את דמי השכירות. מקשה הגמרא: "תרתיי!!" הרי זה סותר את דין "הדר בחצר חברו שלא מדעתו", ששם פטור מלהעלות שכר. ומיישבת הגמרא, שמדובר בבית "דקיימא לאגרא", וסיבת החיוב היא שגרם חיסרון לחברו. מדויק מכאן, שאם לא היה "קיימא לאגרא" היה פטור; אך הרי אדם זה "עביד למיגר" ו"גלי אדעתיה דניחא ליה בהוצאה" שהרי התכוון לשלם לראובן, ואין צורך בסיבת חיוב אחרת!

אלא שניתן להסביר (ע"פ הרמ"ה³⁹), שבאמת סיבת הפטור כאן היא שונה. מצד גילוי דעתו ש"ניחא ליה בהוצאה" באמת היה מתחייב, אך כמו שלראובן אין שום מחויבות כלפי השוכר במקרה זה, שהרי הבית לא שייך לו – כך גם לשוכר; הוא חשב ששכירות הדירה לא תהיה רק לעניין השימושים, אלא שבזמן השכירות היא תהיה ממש שלו עם כל האחריות הכלולה בדבר, וכיון שאין באפשרותו של ה"משכיר" לתת לו זכויות אלו – לא על זה גילה דעתו "דניחא ליה בהוצאה", וממילא לא השתעבד לאף אחד מן המשכירים.

קשה על הסברם של הריצב"א והפנ"י, שסיבת הפטור היא "כופין", מדברי רבי אבהו בהמשך הסוגיה. יש משנה⁴⁰ לגבי הקדש, האומרת שאדם שלקח קורה של הקדש ודר תחתיה שווה פרוטה חייב מדין מעילה, והרי ההקדש לא "יודע" שאדם זה נהנה. רוצה רבי אבהו להוכיח מדין זה לענייננו, ש"הדר בחצר חברו שלא מדעתו" – חייב. הגמרא אמנם דוחה הוכחה זו ואומרת "הקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת דמיי" – אי אפשר לייחס לשכינה חוסר ידיעה – אבל מעצם ההשוואה של רבי אבהו משמע שהוא חשב לשכלל בחיובים של הקדש את דין "כופין על מדת סדום", ולכאורה לא נראה לייחס להקדש סדומיות בחיובים **שהתורה קבעה** על המועל בחפציה!?

ולכן אולי אפשר להסביר, שכש"זה לא חסר" לא התחדשה סיבת פטור, כפי שרצה להסביר הפנ"י, ולא צריך לעסוק בכפייה על מידת סדום כלל, אלא נגדיר שיש חיסרון בסיבת החיוב – **אין כתובת לתשלום החיוב**.

כפי שאמרנו, ברגע שאדם **מקבל הנאה** מחברו נוצרת לו סיבת חיוב כלפיו, אלא שכאשר אין רושם חיסרון אצלו כתוצאה מהנאה זו (כגון בהנאה הפחותה משווה פרוטה) – כעין 'הקב"ה זיכה לו' – ממילא הוא פטור. לפי העמדה זו, הרבה

³⁹ מובא בנימור"י, דף ט'. מדפי הר"ף ד"ה "וכתב הרמ"ה דמדקא משנינן".

⁴⁰ מעילה דפים י"ט-כ'.

יותר מובנת ההשוואה להקדש, שגם לגבי הקדש נאמר שאם לא נגרם להקדש חיסרון כתוצאה מההנאה – ההקדש הוא לא הכתובת לתשלום הנזק.

לפי הסבר זה מתבהרות לנו שתי נקודות:

1. תוס' ⁴¹ מביא את הגמרא בבבא בתרא ⁴² לגבי 'בר מצרא'. מדובר במקרה שאח אחד הוא בר מצרא לשדה שנפל בירושה לפני כמה אחים, והוא רוצה לקבל את חלקו בירושה בצמוד לחלק שבבעלותו. פוסק רבה שם, שחייבים לתת לו את החלק שהוא מבקש מדין "כופין על מדת סדום", ואילו רב יוסף פוסק שיכולים שאר האחים לדרוש מה'בר מצרא' לקנות מהם את החלק שהוא רוצה בהרבה כסף, "כי נכסי דבי בר מריון" – שהיו עשירים והיו מוכרים את קרקעותיהם בכסף רב ⁴³ – ואין זו מידת סדום, ואם לא רוצה לשלם פטורים מלתת לו חלק זה.

מסביר תוס', שבסוגייתנו לא הכרחי להשתמש בכלל של "כופין על מדת סדום".

במקרה שלנו גם רבה יודה שלא שייך סדומיות, כיון שיכול מדינא למנוע ממנו להיכנס לחצר ⁴⁴ זה מוציא את העוקץ הסדומי מגביית כסף על שימוש זה. וגם לרב יוסף שאמר שאין סדומיות בטענת האחים, יגיד שאצלנו בסוגיה זה בכלל לא נושא לדיון – שכל הדיון על סדומיות זה רק בהכרעה שלפני החלוקה, אבל אחרי שכבר "דר" בבית לא מוכרחים לדון בסדומיות כלל.

אמנם תוס' בבבא בתרא ⁴⁵ כותב בפירוש "ועוד הא דכופין על מדת סדום בזה נהנה וזה לא חסר היינו בשכבר דר בחצר חבירו" – משמע שתוס' שם לומד את הפטור בסוגיין דווקא כן מתורת "כופין".

2. רוב הראשונים (ביניהם הרא"ש והריטב"א) סוברים, שלמרות ש'זה נהנה וזה לא חסר' פטור, אם גרם לו אפילו חיסרון קטן – "שחרוריתא דאשייתא" – מגלגלין על הנהנה את כל החיוב. לפי ההסבר של "מדת סדום" זה לא כ"כ מובן; למה שנזק קטן שעשה הנהנה בבית יבטל את הסדומיות שבגביית מחיר מלא ממנו?!

⁴¹ דף כ': ד"ה "הא איתהנית".

⁴² דף י"ב:

⁴³ תוס' שם, ד"ה "מעליגן ליה".

⁴⁴ וכן דעת רוב הראשונים, חוץ מהראב"ה במרדכי (סי' ט"ז).

⁴⁵ דף י"ב: ד"ה "כגון זה כופין".

אך לפי ההסבר שסיבת הפטור היא שאין כתובת לתשלום הנזק – הדברים מובנים, שכן אפילו כשהנזק קטן – כתובת יש, ומגלגלין עליו את הכל.

קצת קשה על ההעמדה שהפטור נובע מהעובדה שאין כתובת לחיוב, מהנימוק⁴⁶, שדוחה את ”שחרוריתא דאשייתא” מלהיות סיבת חיוב במקרה של זה נהנה וזה לא חסר, ע”י מעין קיזוז שמקזזים בין ”שחרוריתא דאשייתא” (סיבת חיוב) לבין ”ביתא מיתבא יתיב” (סיבת פטור שנובעת מהעובדה שבית שגרים בו אנשים נשמר יותר, מפני שהגרים בו דואגים לתקן את הדורש תיקון). קיזוז זה מחזיר את המצב הראשוני של זה נהנה וזה לא חסר. אך לכאורה, אם כל מה שאנחנו מחפשים הוא כתובת כדי לגלגל אליה חיוב – מה עוזר הקיזוז? הרי ברגע שיש ”שחרוריתא” יש כתובת לחיוב?!

ואכן, הנימוק⁴⁷ כותב בדבריו: ”[והכין] קי”ל דאין צריך להעלות לו שכר דזה נהנה וזה אינו חסר (כופין אותו כו)” – ולא שאין כתובת לתשלום.

אמנם, ניתן להבין ש”מגלגלין עליו את הכל” גם לפי הסברא של ”כופין על מדת סדום”. אפשר להסביר, שהנחת היסוד היא שאדם חייב לשלם על הנאותיו, אך כל עוד ההנאה אינה על חשבון אדם אחר – גביית הכסף עליה הופכת למעשה סדומי. ה”שחרוריתא דאשייתא” היא יותר מסתם השחרת הכתלים – זו הוכחה על שימוש בבית על חשבון בעליו, וכשהשימוש הוא על חשבון בעה”ב – כבר אין מקום לסדומיות.

גם לפי ההבנה שהבאנו לעיל, האומרת שהמשמעות של ”כופין” היא שהתביעה היא סדומית ובי”ד לא דנים בתביעות סדומיות, ניתן אולי להסביר שכאשר יש ”שחרוריתא דאשייתא” – יש כבר עילה מוצדקת לתביעה בבי”ד, עצם הדיון הוא כבר לא סדומי, וכיון שהתביעה בכללותה הגיעה לבי”ד – מובן מדוע ”מגלגלין עליו את הכל”.

העמדה שניה בתוס’: גזילת הנאה יוצרת חיוב

העמדת סיבת החיוב של תוס’ בתור ’קבלת הנאה’ קשה מאוד מהגמרא בכתובות⁴⁸.

⁴⁶ דף ט’. מדפי הר”ף ד”ה ”בחצר חביר”.

⁴⁷ שם ד”ה ”אמר רב כהנא”.

אדם תוחב לפה חברו חֶלֶב שנגנב וחברו בולע אותו, יש דיון האם חייב לשלם גם על החלב שבלע או שפטור מתשלום מדין "קים ליה בדבריה מיניה", הוי אומר – שאדם נענש בעונש החמור מבין שני עונשים שחלו עליו כתוצאה ממעשה אחד, וכיון שבאכילת החלב מתחייב מיתה בידי שמים, ייפטר מלשלם עליו.

המשנה⁴⁹ אומרת: "גנב ומכר בשבת... משלם תשלומי ארבעה וחמשה". מסביר **המאירי**⁵⁰, שכל הסיבה שמשלם במקרה זה היא העובדה שלא היה כאן עונש מוות (אין חיוב מיתה על מכירה בשבת), אבל אילו היה חיוב מיתה (כגון שהיה גונב ושוחרט בשבת) – היה פטור מלשלם מדין "קים ליה בדבריה מיניה". אמנם, לפי **חכמי הצרפתים**⁵¹ אין דין "קים ליה" בין שני עונשים המורכבים מחיוב ממוני ואיסור (שהרי אין שום קשר ביניהם; החיוב הממוני נולד במציאות בלי שום קשר לאיסור) – אלא רק בין שני איסורים.⁵²

לפי שיטה זו – איך ניתן להעמיד את סיבת החיוב על ההנאה מהחלב בתור חיוב ממוני ולדון בפטור של "קים ליה"? הרי אין כאן שני איסורים!!

אלא שמוכרחים להסביר את החיוב אחרת: כשאנו דנים על החיוב של הנהנה – אנו עוסקים ב**חיוב הנובע מכך שהאדם עבר על איסור – איסור גזילת הנאות**.

אמנם לתוס' אין גזל בתשמישין (כפי שראינו לעיל במחלוקת התוס' על הרי"ף), אבל כשאדם לוקח הנאה מחברו בלי הסכמתו – הוא נכנס לעולם הגזל, **גזל הנהנה**, גזל שיוצר חיוב ממוני מידי. אם החבר 'לא חסר' מהגזל הזה – או שנפטור את הנהנה מדין "כופין על מדת סדום", או שיהיה פטור מפני שפשוט אין כתובת לתשלום.

ע"פ העמדה זו מתיישבת הגמרא בכתובות, שכן יש כאן שני איסורים: איסור גזילת הנהנה ואיסור אכילת חלב, וממילא שייך לדון בפטור מדין "קים ליה".

⁴⁸ דף ל':

⁴⁹ דף ע'.

⁵⁰ דף ע': ד"ה "כבר ביארנו במשנה".

⁵¹ המובאים במאירי שם.

⁵² **חכמי הצרפתים** משנים את הגירסאות בגמרא שמהן עולה לכאורה שדין "קים ליה" שייך אף ביחס לממון הסכמי, ונאמנים להבנה שדין "קים ליה" שייך אך ורק ביחס לממון גבוה.

אלא שהעמדה זו קשה על המקרה של אדם שהקיף את חברו **מארבע** רוחותיו, ובכך בודאי מהנה את חברו, ע"י שמונע לגמרי אפשרות של פריצה לחצרו, ובכל אופן סובר רבי יוסי שפטור. הגמרא דוחה שם את האפשרות לדייק מכך ש"זה נהנה וזה לא חסר" פטור, כי יכול הניקף לטעון "לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא" – כלומר: אני אמנם נהנה מהגדר שבנית מסביבי, אך על מנת להשקיט את דאגותי מספיקה גדר הרבה יותר זולה. לפי ההעמדה שהעמדנו, שהחיוב בנהנה הוא על לקיחת ההנאה, לכאורה לא מובן מה הצורך בדחייה זו; הרי החיוב כאן אינו מתחיל – הניקף לא לקח כלום!

נתרץ ונאמר, שבמקרה של מקיף וניקף אנו עוסקים בסוגיה אחרת לגמרי – סוגיית "היורד לתוך שדה חבירו" – סוגיה המובאת בסוף מסכת בבא מציעא⁵³, שעוסקת באדם שדוחף הנאה לחברו ומשבית חצרו או שדהו, ובין לרב בין לשמואל חייב לשלם לו, אלא שנחלקו כמה חייב. לפי זה מובנת הטענה "לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא" – האדם מנסה לצמצם את חובת התשלום שלו. אבל מכל מקום, אין ללמוד מכאן על חיוב נהנה כלל.

קצת קשה על העמדה זו מדברי הרמב"ן במלחמות⁵⁴, שבהעמדתו לסוגיית "המקיף חבירו" כותב שאנו עוסקים בכותל הנמצא בין המקיף ובין רה"ר, והסיבה שהניקף פטור במקרה שגדר רק משלושה כיוונים היא "מפני שהוא דומה ליורד לתוך שדה של חבירו העשויה ליטע ונטעה שלא ברשות, שאומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנטעה, שכיון **שזה נהנה והוא חסר** הוה ליה כאדם אחר". רואים במפורש שגם את דין "היורד לשדה חבירו" הרמב"ן מסביר מדין 'נהנה', וצ"ל.

עוד קשה על תירוץ זה מהרמב"ן במלחמות⁵⁴, שכן כותב במפורש שהעמדה זו מסתדרת היטב עם **שני התירוצים** בתוס' בדף ק"א⁵⁵. הגמרא שם שואלת: "יש שבח סמנין על הצמר או אין שבח סמנין על הצמר". בבירור המקרה עליו שואלת הגמרא שאלה זו (בירור שיעזור לנו בהבנת השאלה עצמה), מביא רבינא מקרה בו קוף לקח צמר של אחד והכניסו לתוך סיר צבע של חברו, והשאלה היא האם חייב בעל הצמר לשלם לבעל הצבע על הצבע שעכשיו נמצא בצמרו או לא. מקשה התוס':

⁵³ דף ק"א.

⁵⁴ בבא בתרא דף ב': מדפי הר"ף.

⁵⁵ ד"ה "או דלמא אין שבח".

הרי בעל הצמר נהנה, כי צמר צבוע שווה יותר, ולמה שלא ישלם לבעל הצבע על ההנאה שיש לו?!

ומתרץ התוס' שני תירוצים, **שהשני** מביניהם אומר כי "הנאה דהכא לא חשיבא הנאה", נוי בעלמא אינו נחשב כהנאה. תירוצ זה מסתדר היטב עם שתי ההעמדות שהבאנו, שהרי אם ההנאה של השבחת הצמר לא נחשבת הנאה, כי זהו נוי בלבד, אז **בלקחה** של הנאה כזו אין איסור גזל ומובן שפטור. וגם על **קבלה** של הנאה כזאת, שלא נחשבת הנאה – אין חיוב לשלם.

אבל תוס' מביא תירוצ נוסף ליישוב הקושיה לגבי הקוף, והוא מסתדר עם ההעמדה השניה בלבד. "הנאה דהכא אין באה ע"י מעשיו"⁵⁶. הסיבה לכך שבעל הצמר פטור למרות ההנאה שיש לו מהתייקרות צמרו היא שההנאה לא באה לו ע"י מעשה שעשה או ע"י מעשה שבהמתו עשתה⁵⁷.

אין חיוב על התקבלות הנאה אלא על **לקיחת הנאה**, וגם כשאדם נחסר כתוצאה מהנאה שהגיעה לחברו, אם לא החבר או בהמתו לקחו את ההנאה – לא נוצר חיוב. במקרה של הקוף, כיון שהוא לא של הנהנה, לא הנהנה לקח את ההנאה ולכן אין פה חיוב. אבל לפי ההבנה הראשונה, שהחיוב הוא על **התקבלות הנאה** – תשובתו זו של תוס' לא מובנת; אז מה אם לא בעל הצמר לקח את ההנאה, הרי הוא **קיבל!**⁵⁸

האור שמח⁵⁹ עוסק בכיוון זה, ומסביר משנה אחרת⁶⁰:

"הכניס פירותיו לחצר בעה"ב שלא ברשות ואכלתן בהמתו של בעל הבית – פטור". מדוע בעה"ב לא משלם מה שנהנית בהמתו, והרי היא **לקחה את ההנאה**?

מסביר האור שמח, שכאשר אדם לוקח את פירותיו שלו ומניחם בחצר חברו לפני בהמתו של בעה"ב, אנו מתייחסים למקרה זה כאילו גוף שלישי (מעין חרש

⁵⁶ הרא"ש (פרק תשיעי, סוף סי' ז') מביא תירוצ זה בלבד, וכן נוקט להלכה.

⁵⁷ הנאת גופו נחשבת מעשה שלו – לעניין חיוב החלב.

⁵⁸ גם כאן נסביר שלא קשה ממקיף וניקף – ששם צד החיוב הוא מדין "יורד לתוך שדה חבירו" ולא נהנה, ולגבי התוחב חלב – שיש ה"א לחייב את הבולע – נסביר שהנאת גופו גורמת למעשה להיחשב כמעשה שלו.

⁵⁹ הל' נזקי ממון פרק ג' הלכה ב'.

⁶⁰ בדף מ"ז.

שוטה וקטן) לקח את הפירות ודחפם לפי הפרה. לכן אין כאן לא השבחה של מכניס הפירות (דבר שיגרום לנו לחייב מדין 'יורד') – שהרי לא הוא הכניס את הפירות לפי הפרה, וכמו כן אין כאן **לקיחה** של הבהמה, ומובן מדוע אין בזה חיוב מדין 'נהנה'⁶¹.

מלבד ראייה זו שמביא האור שמח לסברא שסיבת החיוב היא 'לקיחת הנאה', הוא מביא סיבת חיוב נוספת: **”אשתרשי”**.

”אשתרשי” – רווח מחייב ממון אף בלא לקיחה

מקשה **האור שמח**⁵⁹ מבבא מציעא⁶² על מ”ד שסיבת החיוב היא **לקיחת הנאה**: בעה”ב שאמר לשמךשו להביא שמרים ולהכין שיכר, ולקח השמךשו את שמרי חברו המופקדים שם במקום לקחת את שמריו של אדונו. מקשה הגמרא: **”מאי פסידא איכא, והא קא משתרשי ליה?!”**. מדחיית הגמרא נראה, שרצו לחייב את בעה”ב על ששמרי חברו החליפו את שמריו ביצירת השיכר, ויש צד שיתחייב מתורת **”אשתרשי”** (=הרוויח). והגמרא דוחה ואומרת, שכיון שהיו קוצים בשמרים של החבר – לא נהנה בעה”ב ולכן אין **”אשתרשי”**.

ולכאורה קשה: אם דין **”אשתרשי”** תלוי בדיני 'נהנה' – הרי בעה”ב בכל מקרה לא **לקח הנאה** מחברו, וא”כ מתורת מה חפצה הגמרא לחייבו?

הגמרא בחולין⁶³ מביאה דין לגבי אדם שהזיק מתנות כהונה או אכלן, שפטור מלשלם לכהנים על נזקו, ומביאה שני טעמים לפטור⁶⁴. בהמשך מקשה הגמרא⁶⁵ ממשנה האומרת שאדם שהיה אמור לפרוע חובו למלך, ונזדמן שנפרע החוב מכספי (גורן) תרומות ומעשרות (השייכים לכהן וללוי), באופן שדמי החוב המיועדים נשארו אצלו – חייב לשלם את אותם כספים לתרומות ומעשרות; מדוע לא קיימים הפטורים שהבאנו לעיל?

⁶¹ לכאורה – לפי ההעמדה הראשונה, שסיבת החיוב היא התקבלות הנאה, היה ראוי שיהיה כאן חיוב מדין 'נהנה'.

⁶² דף מ”ב:

⁶³ דף ק”ל:

⁶⁴ לימוד מפסוק **”זה”** (דברים י”ח, ג’; חולין דף ק”ל), או כיון שזהו **”ממון שאין לו תובעים”**.

⁶⁵ שם דף קל”א.

מתרצת הגמרא: "שאני התם דקא משתרשי ליה" – הוא היה אמור לשלם את הכסף הזה בכל מקרה, ולכן החיוב לכהנים עבר לכסף או לתבואה שנשארו אצלו.

מקשה תוס'⁶⁶: "ואם תאמר מתנות כהונה כשאכלם משתרשי ליה, שבמקום זה לא אכל דבר אחר, ואמאי פטור?" ומתרץ: "אפשר דלא משתרשי ליה, שהיה מתענה" – במקרה של פירעון החוב למלך אין לו בחירה, הוא חייב לפרוע את החוב, אבל באוכל מתנות כהונה – כיון שיש לו את הבחירה אם לאכול בביתו או לא – אפשר לתלות ביכולתו להתענות, ולכן אין דין "אשתרשי".

רואים בתוס', שלמרות שפשוט לגמרא שלא מחייבים את האוכל מדין 'נהנה' ("ממון שאין לו תובעים"), היתה הו"א לחייבו מדין "אשתרשי", אלא שכיון שיכול להתענות – פטרנו אותו מחיוב. מוכח שאין תלות בין דין "אשתרשי" לדין 'נהנה', וגם במקום שנפטור מתשלום על ההנאה יתכן שנחייב מדין "אשתרשי".

ברור הדבר, שכשאנו באים לחייב מדין 'נהנה', אנו עוסקים במקרה שבו ההנאה היא מעשה נזקי. תוס'⁶⁷ מגדיר, שחיוב 'נהנה' הוא רק כאשר ההנאה "באה ע"י מעשיו", ולכן אם "דחפו" לאדם פלוני הנאה או שרק קיבל הנאה, כיון שאין מעשה נזקי – אין חיוב.

האוכל מתנות כהונה הוא אדם שהנאתו "באה ע"י מעשיו" – יש כאן מעשה נזקי, ולכאורה ראוי שיהיה חיוב של 'נהנה' – אלא שהגמרא מסבירה, שכיון שמתנות כהונה הן "ממון שאין לו תובעים" (אף כהן מסוים לא יכול לתבוע את המתנות), ודורשת הגמרא⁶⁸: "'וזה יהיה משפט הכהנים'⁶⁹ – זה אין מידי אחרינא לא" (החיוב הוא רק מגוף המתנות) – אז יש פטור גם על נזקים שגורמים להם, וממילא גם על הנאות שמקבלים מהם.

ע"ג הבנה זו בפטור של 'נהנה', מקשה תוס': מדוע אין כאן דין "אשתרשי"? יש מעשה נזקי, ואף שאין חיוב מדין 'נהנה' (מהטעמים שהזכרנו) – עדיין צריך לחייב

⁶⁶ שם ד"ה "שאני התם".

⁶⁷ בבא קמא דף ק"א. ד"ה "או דלמא אין שבח".

⁶⁸ חולין דף ק"ל.

⁶⁹ דברים י"ח, ג'.

מדין "אשתרשי", שהרי האדם לא הוציא מכספו על ארוחת צהריים! ומתרץ תוס', שכיון שיכול להתענות, ואז ייצא שלא חסך את הכסף הזה – אין דין "אשתרשי".

חילוק זה בין חיוב 'נהנה' לחיוב "אשתרשי" אנו מוצאים במפורש באחרונים:

הקצות⁷⁰ כותב, שסיבת הפטור באוכל מתנות כהונה היא שכמו שפטור מלשלם על הנזק, שהרי זהו "ממון שאין לו תובעים" – מאותה סיבה פטור מלשלם על ההנאה באכילה. אבל במקרה ש"אשתרשי", שהמלך גובה בכח את חובו, וברור הדבר שאם לא היה לוקח את הפירות הקדושים היה לוקח ממנו פירות אחרים – עליו לשלם על **הרווח שהרוויח** מהפירות שנשארו ברשותו.

הנתיבות⁷¹ מביא דברי הקצות, וכותב: "דברי הקצה"ח נכונים מאוד".

וכך גם **האור שמח**, בהבנת סיבת החיוב של "אשתרשי" מסביר, שהואיל וסוף סוף אמור היה להפסיד ממון ולא הפסיד, כך **שממונו נשאר ברשותו** – הרי כאילו הרוויח, וכיון שרווח זה היה על חשבון מישהו שהפסיד **במקומו** – נוצרה כאן סיבת חיוב המכונה "אשתרשי", שמחייבת העברת הממון שנשאר ברשותו – לחברו.

מתי מחילים את דין "אשתרשי"?

מתוך שתי הגמרות בהן פגשנו את דין "אשתרשי" (הגמרא בחולין⁷² – "אנסו בית המלד גרנו", והגמרא בבבא מציעא⁶² – במקרה שהשָׁמֵשׁ החליף את השמרים) – נראה לומר שדין "אשתרשי" הוא דין שחל רק כאשר אנו עוסקים **בהחלפה בין חפצא לחפצא**. בשתי הגמרות שהבאנו יש שני דברים שאירעה טעות ביניהם – היה אמור להילקח של פלוני (גורנו או שמריו) ונתחלף ונלקח של חברו. אנו דנים כאילו היתה זו החלפה ממש, מכל הבחינות הממוניות; עצם ההחלפה בין שני הדברים השרישה והבליעה אצל האחד את ממון חברו. אבל אם אין שני דברים לפנינו, והטעות לא נעשתה ממש בין חפצא לחפצא – אין את דין "אשתרשי".

אבל מדברי **הקצות**, **הנתיבות** ו**האור שמח** (שהבאנו לעיל) נראה, שאין צורך שתהיה החלפה בין שני דברים על מנת להחיל דין "אשתרשי". משמע מדבריהם,

⁷⁰ סי' רמ"ו ס"ק ב'.

⁷¹ שם משפט האורים ס"ק ה'.

⁷² דף קל"א.

שבכל מקרה שיש רווח ברור וודאי של האדם, אפילו מאיזושהו חוב ש"נמחק" לו בטעות – נוצר עליו חיוב לפרוע את החוב ולהחזיר את הרווח.

ר' שמעון שקאפ⁷³ מרחיב עוד יותר את הדין.

תוס'³⁷ כותב, שהסיבה שמגלגלין על הניקף את הכל אם "עמד... וגדר את הרביעית" היא "דגלי אדעתיה דניחא ליה בהוצאה ולא דמי לדר בחצר חבירו דלא גלי אדעתיה אלא בחנם". מקשה ר' שמעון: מה עוזרת העובדה שגילה דעתו? הרי חברו לא נחסר!?

מתרץ ר' שמעון, שמשמעות דברי תוס' היא שהחיוב הוא מדין "אשתרשי", וכשיש דין "אשתרשי" – יש חיוב גם אם חברו לא נחסר.

כיון שהניקף גילה דעתו בבניית החלק הרביעי של הגדר שנוח לו להוציא כסף על הגדר – ברור לנו שגם קודם, בזמן בניית שלושת החלקים האחרים, הוא רצה בהוצאה זו, שהרי בניית הגדר היא "הוצאה" אחת שלימה, ואנו מסתכלים על כך כאילו הבעלים פשוט חסכו לו את ההוצאה והשתרש מממונם אצל הניקף.

לאוכל מתנות כהונה (שתוס' פטר מ"אשתרשי" כיון שיכול להתענות) ולאדם ש"לא עביד למיגר" – יש טענה אמיתית. למרות שבדרך כלל הם מוציאים כסף על ההנאות שקיבלו, הם יכולים לטעון שהפעם לא תכננו להוציא כסף זה, וממילא לא ודאי לנו שהשתרש מממון חברם אצלם.

אך בכל מקום שיש 'גילוי דעת' ודאי של הבעלים שנוח להם בהוצאה ושחברם חסך להם כסף – נחיל את דין "אשתרשי".

לפי כל שלוש ההגדרות שהבאנו ביחס למצב בו מחילים דין "אשתרשי", מתיישבת לנו ההו"א של הגמרא בבבא מציעא לחייב מדין זה, שהרי במקרה של החלפת השמרים יש שני כדי שמרים שהשקם החליף ביניהם (ע"פ ההסבר הראשון), וודאי שיש רווח של בעה"ב כתוצאה מההחלפה (ע"פ הקצות והאור שמח), וגם ברור שיש 'גילוי דעת' של בעה"ב "דניחא ליה בהוצאה", שהרי שלח את שקמו להביא את השמרים (ע"פ ר' שמעון שקאפ).

⁷³ בחידושויו לבבא קמא, סי' טו.

"עבד איניש דינא לנפשיה"

בבא קמא דפ"ח כ"ו:–כ"ח.

אפי כפרי

פתיחה

בתחילת פרק שלישי¹ מלמדת הגמרא את דין 'עבד איניש דינא לנפשיה'.

במצבים מסוימים יכול האדם "לעשות דין לעצמו", ולא מצריכה אותו התורה לעבור את סדרי ב"ד הרגילים של תביעה, הבאת עדים וגביית הממון ע"י ב"ד; הוא בעצמו יכול להתמודד עם האירוע, ואף להכות את חברו ולקחת את חפצו שמנסה חברו לגזול ממנו, או להתגונן ולהכות חברו שמכהו על מנת שיפסיק להכותו, ולא דרשה התורה "שיתבונן מהצד" על האירוע ללא כל יכולת תגובה.

יש לציין, שהמושג "עושה דין לעצמו" נתפס בימינו כהתמודדות האדם עם אירוע שנתקל בו כפי שרואה לנכון בדעתו הפשוטה בניגוד לסדרי החוק והמשפט, אך בסוגייתנו הכוונה היא אחרת לגמרי. אנו למדים בסוגייתנו, שיש מצבים בהם התורה נתנה לאדם את הכח לפעול בביצוע הדין, אך זאת ע"פ הדרכתה של תורה, חוקיה וסדריה, ולא כפי העולה על רוחו.

הגמרא מלמדת את דין 'עבד איניש דינא לנפשיה' אגב אירוע שדן רב חסדא. אדם הכה את חברו, ושלח רב חסדא שאלה לרב נחמן: ע"פ גדרי הקנסות שאנו מכירים, שאדם המכה חברו בצורות שונות חייב לשלם בכל מקרה סכום אחר² – על מכת ארכובה שלושה סלעים, על בעיטה חמישה סלעים וכו'³ – כמה ישלם אדם

¹ דף כ"ז:

² לרש"י (דף כ"ז: ד"ה "הרי אמר") – הסכום הכתוב הוא על הבושת בלבד, ולר"ף (דף י"ב: בדפיו, ועי' ברא"ש על דבריו בסי' ב' בפרקנו) – זהו סכום של בושת וצער כאחד, שאלו הדברים השנויים סתמא, שכן מצויים ברוב ההיזקים של אדם שהכה אדם אחר.

³ כתב תוס' (דף כ"ז: ד"ה "הרי אמר"), שכיון שדין הבושת הוא ע"פ המבייש והמתבייש, צריך לומר שהסכומים שנקטה הגמרא אינם שווים לכולם אלא מתייחסים דווקא לעני שבישראל אך לגדול יותר ישלם יותר, ובביאור שני נקט תוס' שסכום זה הוא דווקא לגדול שבישראל אך לקטן ישלם פחות.

המכה את חברו בפנדא דמרא ובקופינא דמרא (כלומר: במוט המעדר או בברזל המעדר עצמו)?

שלח לו רב נחמן: הרי כלל אין דנים דיני קנסות בבבל, אלא רק בארץ ישראל ובדיינים סמוכים; איך עולה על דעתך לגבות בושת על מכת המעדר?⁴

ביאר רב חסדא לרב נחמן את המקרה עליו תבע האדם את דמי בושתו: היו שני שותפים בבאר מים, שבכל יום היה אחד מהם שואב מים לפי תורו. יום אחד בא אחד מהם ושואב מים ביומו של חברו. התרה בו חברו ואמר לו שלא ישאב כיון שאין זה יומו, ולא השגיח בו השואב – לקח ה"נגזל" את המעדר והכה בו.

אמר לו רב נחמן לרב חסדא: מאה מכות היה לו להכותו, שכן אף לרב יהודה, שסובר שבעלמא לא אמרינן 'עביד איניש דינא לנפשיה' – במקום פסידא מודה דעביד איניש דינא לנפשיה, ואף לכתחילה היה לו להכותו, וכל שכן שאם כבר הכהו שפטור מלשלם.⁵

בביאור הגדר של 'מקום פסידא' ביאר רש"י⁶, שהפסידא תיגרם מהליכתו לב"ד, כגון כאן – שאם ילך עכשיו לב"ד ימשיך חברו לשאוב ולא ידע זה כמה שאב חברו וכמה הפסיד, או שמא ימשיך לשאוב עד שיגמרו המים בבור ולשואב לא יהיה פירעון לכך.

א"כ – במקום שיש פסידא כולי עלמא מודים שעביד איניש דינא לנפשיה, וסברא פשוטה היא, שלא רצתה התורה לגרום לאדם נזק ע"י סדרי המשפט, ואם הליכתו לב"ד גורמת לו הפסד – לא דרשה ממנו התורה ללכת לב"ד במקרה זה.

במקום שאין פסידא – נחלקו רב יהודה ורב נחמן אם אמרינן 'עביד איניש דינא לנפשיה':

רב יהודה אמר – לא עביד איניש דינא לנפשיה, שכיון שאין לו פסידא יכול לתבוע את שלו בב"ד;

⁴ מבאר תוס' (דף כ"ז: ד"ה "קנסא קמגבית"), שאע"פ שבושת אינה קנס – מבואר בפרק החובל (דף פ"ד:): שכל תשלום שאין בו חסרון כיס אין גובים אותו בבבל, והתכוון רב נחמן לדין קנס שלא גובים בבבל.

⁵ פירוש ר"ח, דף כ"ז:

⁶ דף כ"ז: ד"ה "במקום דאיכא פסידא".

רב נחמן אמר – אף שלא במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה, שכיון שבדין מוציא את שלו – לא נטריחו ללכת לב"ד.

ביאור ההיתר לעשות דין לעצמו אף שלא במקום פסידא

במהלך הסוגיה מביאה הגמרא⁷ ברייתא – "וקצתה את כפה"⁸ – ממון". הברייתא עוסקת במקרה שהכו שני בני אדם זה את זה, ובאה אשת האחד להציל את בעלה ושלחה את ידה למבושיו של השני. על פעולתה זו חייבת ממון מדין הבושת שגרמה.

מסיקה הגמרא, שרק כאשר יכלה האישה להציל באיבר אחר ולא עשתה זאת – אז חייבת על הבושת, אך במקום שלא יכלה להציל בעלה אלא ע"י תפיסת מבושיו של חברו – פטורה, משום 'עביד איניש דינא לנפשיה'.

ומלמדת הגמרא, שבמקום שאינה יכולה להציל בעלה ע"י דבר אחר ומותר לה לשלוח יד למבושיו של מכהו – פטורה מתורת 'עביד איניש דינא לנפשיה', ו"נעשה ידה כשליח ב"ד ופטורה".

מפשט הלשון של "נעשה ידה כשליח ב"ד" נראה, שדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' הוא מכח ב"ד – נעשה האדם כשליח ב"ד וממנו קיבל את כחו לפעול, לקחת את שלו ולהכות חברו.

וכך נראה שלמד הנימוי⁹ – שכן הוכיח שלשליח ב"ד אסור להכות אלא לפי ההכרח, כפי שלמדה הגמרא מהברייתא על דין 'עביד איניש דינא לנפשיה'; ואם אין כחו של האדם בדין 'עביד איניש דינא' משום היעשותו שליח ב"ד – איך מביא הנימוי ראייה על מין משאינו מינו?! אלא מוכח כדאמרן.

אך הרא"ש¹⁰, נראה שלא רצה לומר שכחו הוא כשליח ב"ד, שכן ביאר שאף על תפיסת קנסות מסוימים אמרינן 'עביד איניש דינא לנפשיה', אך אין ב"ד שבבבל דנים דיני קנסות כאשר אין כלל ב"ד סמוכים בארץ ישראל, ולא יתכן שיהיה לאדם

⁷ דף כ"ח.

⁸ דברים כ"ה, י"ב.

⁹ דף י"ב: מדפי הר"ף, ד"ה "מאה פנדי".

¹⁰ פרק ראשון, סי' כ' (כפי שנזכר בהמשך דברינו).

כשליח ב"ד יותר כח מלב"ד עצמו. אלא נראה שכחו של האדם לעשות דין לעצמו הוא כפסק דין¹¹, ולכן בכחו גם לחייב קנס ע"י 'עביד איניש דינא לנפשיה', וא"כ אינו רק מציל את שלו אלא אף מחיל גדר של דין על מעשיו וכך מחייב קנס.

הרמב"ם מביא את ההלכה שאדם עושה דין לעצמו בהלכות סנהדרין¹². בשתי ההלכות הקודמות להלכה זו מלמד הרמב"ם את הלכות הדיינים – אין ב"ד פחות משלושה דיינים, אך יחיד מומחה יכול לדון יחידי כשנוטל רשות מב"ד, אע"פ שאין לו שם ב"ד. ומוסיף הרמב"ם, ש"יש לאדם לעשות דין לעצמו אם יש בידו כוח, הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה..."

נראה ללמוד מדברי הרמב"ם – שלימד את דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' סמוך להלכת דין מומחה – שיש לאדם כח לפסוק דין לעצמו כפסק דין של דין מומחה, שאע"פ שאינו כב"ד בכחו לפסוק דין.

על מנת להבין את דברינו, שלאדם כח לפסוק את הדין לעצמו כפסק דין, יש להקדים הקדמה קצרה.

אנו מורגלים לסדרי התורה, שבהם ישנה חלוקה בין דיני איסור והיתר לבין דיני ממונות. בדיני איסור והיתר אנו מבררים את ההלכה על מנת לדעת מה לעשות, אך אין צורך בב"ד ובסדרי ב"ד בכדי לפסוק דין ולבצעו, אלא האדם עצמו אחראי על יישום ההלכה. לעומת זאת, בדיני ממונות – לימדה אותנו התורה שיש צורך בב"ד ובסדרי ב"ד על מנת לקבוע הלכה למעשה באירוע ממוני, ואין דין כלל אם ב"ד לא פסק, ואע"פ שבעל הדין הוא תלמיד חכם הבקיא בהלכות – הוא נוגע בדבר ולא יכול לדון ולפסוק.

לו יצויר שלא היתה מחדשת התורה את דיני ב"ד בממונות – היינו מתנהגים בהם כבדיני איסור והיתר, והיה עלינו לברר את ההלכה ע"פ דעת התורה, וממילא היינו עושים דין לעצמנו והופכים את ההלכה לדין מעשי בעניינו, ממש כפי שאנו נוהגים באיסור והיתר.

ממילא ניתן להבין ע"פ זה, שבאירועים ממוניים מסוימים לא חידשה התורה את הצורך בב"ד אלא השאירה את המציאות הפשוטה כהלכה ממונית, שהאדם הוא האחראי על קיומה ולכן בכחו לעשות דין לעצמו.

¹¹ כפי שיבואר לקמן.

¹² פרק ב' הלכה י"ב.

עוד ניתן לומר, שלא שיירה התורה מקום שלא חל עליו החידוש של הצורך בב”ד, אך עם זאת באה ואמרה שבאירועים ממוניים מסוימים היא פוטרת את האדם מן הצורך בב”ד ומתירה לו לנהוג ע”פ גדרי ההלכה כבכל הלכה אחרת.

עביד איניש דינא לנפשיה רק במקום הצלת ממונו מאונסו

המאירי פוסק¹³, שאף לרב נחמן – שפסק שעביד איניש דינא לנפשיה אף שלא במקום פסידא – היתר זה הוא רק ”בזמן אמת”, רק כאשר גוזלים אותו בפועל עכשיו. ואע”פ שיכול ללכת ולתבוע את אונסיו בב”ד ולקבל את ממונו כולו ולכן אין זה נחשב פסידא – כיון שעכשיו הגזלן לוקח את שלו בפניו, יכול לעשות דין לעצמו ולחטוף את שלו ולהכות את הגזלן עד שישב את הגזילה. אך בכל מקום שאינו נגזל עכשיו, אלא שרוצה לקחת את המגיע לו – בין אם זה חוב ממוני ובין אם זה חפצו ממש – לא אמרינן ’עביד איניש דינא לנפשיה’.

מוסיף שם המאירי, שבמקום שגזל כבר חברו את חפצו שלו והוא חושש שיתחזק בו חברו – יכול להכותו עכשיו, אע”פ שאינו גוזלו עכשיו בפועל, ולקחת את שלו מדין ’עביד איניש דינא לנפשיה’; כיון שחושש שיתחזק בו חברו – הופך המקרה להיות עכשיו ’זמן אמת’, כאילו עכשיו הוא גוזלו בכל רגע, ולכן יכול לקחת את שלו.

בשו”ת המהרי”ק¹⁴ ג”כ מסייג את דין ’עביד איניש דינא לנפשיה’, ואומר שדווקא במקום שנאנס ונגזל ממנו כלי או חפץ ממשי, וכעת נמצא אותו כלי עצמו ביד הגזלן – עשה דין לעצמו וייטול את שלו אף אם יאלץ להכות חברו לשם כך. במקום שאין זה ממון מבורר (=חפץ ממשי) אלא חוב, כגון שמכר הגזלן את גזילתו, וכל שכן בחובות כמלווה ושכירות – לכולי עלמא לא עביד איניש דינא לנפשיה ואסור לו לתפוס ממון חברו, לא בתורת פירעון חובו ממש ולא בתורת משכון, אלא ילך לב”ד ויתבע את שלו.

שמא תהיה נפק”מ בין המאירי למוהרי”ק, במקום שכבר גזלו חברו ולא חושש הנגזל שיתחזק הגזלן בשלו – שלמאירי שוב לא יוכל לעשות דין לעצמו, אך למוהרי”ק, כיון שלוקח את ממונו מיד עושק – יוכל לעשות דין לעצמו אע”פ שאין זה

¹³ דף כ”ז: ד”ה ”כל שאונס דבר לחבירו”.

¹⁴ שורש קס”א.

"זמן אמת". אך שמא כלל אין ציור שלא חושש הנגזל שמא יתחזק הגזול בגזילתו, שכן בכל רגע שהממון אצלו הוא מתחזק בו, כיון שיכול למוכרו או להזיק לו. וצ"ע.

בין כך ובין כך נראה בפשיטות מדבריהם, וכן מדברי הרא"ש¹⁵, שלעולם רק בחפץ הגזול עצמו אמרינן 'עביד איניש דינא לנפשיה', אך כאשר רוצה לגבות חוב מממון חברו – לכולי עלמא לא עביד איניש דינא לנפשיה, ואין לו אלא ללכת לב"ד, ולא חידשה התורה שעביד דינא לנפשיה אלא במקרה אונס שאנסוהו ובידו להציל את שלו לבד, אך לא נתנה לו התורה כח לפעול פעולה ממונית ולקחת ממון מחברו ולזכות בו לעצמו.

הרא"ש ושאר הראשונים מוכיחים שאין אומרים 'עביד איניש דינא לנפשיה' במקום חוב של מלווה מהמשנה בבבא מציעא¹⁶, שם נאמר "המלוה את חברו לא ימשכנו אלא בב"ד" – כלומר, אין לו כח לעשות דין לעצמו ולמשכנו, וכל שכן שלא יוכל לקחת כפירעון את ממון חברו, שכן מניין כחו לזכות בממון שבבעלות חברו כאשר אין חברו מזכה לו אותו?! צריך ב"ד על מנת שישום לו ויזכה לו את ממון חברו באופן שיוכל לזכות בו.

הרא"ש¹⁷ מחדש, שאף במקום שאדם גנב מחברו שור או שה ובכך היה עליו להתחייב כפל וד' וה', אע"פ שאין דנים דיני קנסות בבבל ולא יוכל לתבוע את קנסותיו בב"ד – יכול לתפוס את הכפל וד' וה' מתורת 'עביד איניש דינא לנפשיה'.

וכך מבאר שם הרא"ש את הנאמר בסוגיית "פלגא נזקא – קנסא"¹⁸, שם לימדה הגמרא שכיון שקרן היא קנס לא גובים אותה בבבל, ובכל זאת אי תפס לא מפקינן מיניה – מלמד הרא"ש שכן הדין בכל שאר דיני קנסות, שיכול לעשות דין לעצמו ולחייב את הקנסות ולגבותם כאחד, ע"פ דברינו שכו' לעשות דין לעצמו הוא כפסק ב"ד, ולכן למרות שיש חיסרון מהותי בקנס שכל עוד לא היה עליו חיוב ב"ד הוא לא נוצר – הרי בכחו של האדם מתורת 'עביד איניש דינא לנפשיה' להיות כב"ד וליצור את החוב¹⁹.

¹⁵ פרק שלישי, סי' ג'.

¹⁶ דף קי"ג.

¹⁷ פרק ראשון, סי' כ'.

¹⁸ דף ט"ו.

¹⁹ ובכך חולק הרא"ש על דברי הרמ"ה המובאים בדבריו שם, שסובר שיש תקנה מיוחדת על הקנס של חצי נזק של קרן, שאע"פ שהיא קנס אי תפס לא מפקינן מיניה על מנת שלא יפסיד הניזק, שכן

נראה שסובר הרא”ש כדברינו לעיל, שבעלמא בחובות ממוניים לא אמרינן ‘עביד איניש דינא לנפשיה’²⁰, שכן זהו גדר מיוחד של הצלת האנוס מאונסו, ולכן רק בהצלה שהיא “בזמן אמת” עביד איניש דינא לנפשיה. אלא שדווקא בדיני קנסות בבבל, כיון שלא יכול לגבותם בב”ד – שאין גובים קנסות אלא בב”ד סמוכים שבארץ ישראל – א”כ זהו כ”זמן אמת” לגביו, שכן אם לא יקח את שלו בעצמו יפסיד הכל והוא כמציל אונסו מיד אונס – לכן אמרינן בכך ‘עביד איניש דינא לנפשיה’. אך לעתיד לבוא, כאשר תהיה מציאות של ב”ד בישראל – לא יוכל אדם לגבות חובות קנסותיו משום ‘עביד איניש דינא לנפשיה’, אלא ילך לב”ד על מנת לקבל את שלו.

אולם נראה, שגם במקום שלימד הרא”ש שתופס קנס משום ‘עביד איניש דינא לנפשיה’ – אין בכחו לתפוס קנסות בתורת פירעון, שכן אין יכולת לתפוס ממונו של אדם ללא קניין אלא לב”ד, שהם שמים ומקנים לבעל חוב את ממון חברו משום ‘הפקר ב”ד הפקר’²¹. לאדם פרטי אין כח ממוני זה, ויאמר לו חברו – כאשר בא לזכות בשלו – “מאן שם לך”. לכן נראה שתופס בתורת משכון, ובשונה ממלווה – לגביו הוכיח הרא”ש²² ממשנת “המלוה את חברו לא ימשכנו אלא בב”ד”²³ שאי אפשר לתפוס בתורת משכון – כאן לא קיים איסור זה, ויכול לתפוס את של חברו לשם משכון, שכן יש לחלק בין חוב הנובע מהסכמיות, שעליו נאמר האיסור למשכון, לבין חוב הנובע מנזיקין או מקנס, שהם מלווה הכתובה בתורה – שיכול למשכנו. וצ”ע.

עביד איניש דינא לנפשיה אף לגבות חובותיו

תלמיד הרשב”א והרא”ש²⁴ מרחיב את היריעה, ורוצה ללמוד שאף בחובות ממוניים כמלווה אמרינן ‘עביד איניש דינא לנפשיה’ ויכול לקחת את המגיע לו, שהרי יכול אדם לתפוס חוב לחברו במקום שלא חב לאחרים, וממילא כל שכן שיכול לתפוס לעצמו מקל וחומר, ולכן יכול לעשות דין לעצמו ולתפוס.

זה קנס מיוחד שבא במקום פסידא, אך בשאר קנסות כלל לא נוצר החוב אם לא שפסק עליהם ב”ד ולכן לא שייך בהם דין תפיסה של הניזק.

²⁰ כפי שאומר גם בבאורו על הסוגיה בדף כ”ז:

²¹ עי’ יבמות דף פ”ט:

²² פרק ראשון, סי’ כ’.

²³ בבא מציעא דף ק”ג.

²⁴ דף כ”ז: ד”ה “ואיכא מרבואתא”.

יוצא לדבריו גדר אחר מדברינו עד כה בדין 'עביד איניש דינא לנפשיה': **בכל מקום** שעושה כשורת הדין יכול לקחת את שלו בעצמו ולא חייב לטרוח ללכת לב"ד (כפשט לשונו של רב נחמן); ואין זה רק במקום אונס, כשאר הראשונים.

תלמיד הרשב"א והרא"ש דוחה את ראיית הראשונים המוכיחים שאין אומרים 'עביד איניש דינא לנפשיה' במקום מלווה ממשנת "המלוה את חברו לא ימשכנו אלא בב"ד", ואומר שאי אפשר לומר כן, שהרי יש קל וחומר מתופס לבעל חוב.

נראה שמחלק תלמיד הרשב"א והרא"ש בין תפיסה לשם פירעון לבין תפיסה לשם משכון, ואומר שהמשנה בבבא מציעא אוסרת תפיסה לשם משכון, אך אם תופס לשם פירעון אינו עובר על איסור זה ולכן מותר לתפוס אף במקום מלווה לפירעון משום שעביד איניש דינא לנפשיה.

כעין דברי תלמיד הרשב"א והרא"ש רואים בנימוי²⁵, שמקשה על משנה זו של "לא ימשכנו אלא בב"ד" מסוגייתנו – הרי קיימא לן 'עביד איניש דינא לנפשיה'! ומתרץ תירוצ ראשון בשם רבנו תם כדברי רוב הראשונים, שהחידוש של 'עביד איניש דינא' הוא רק בכלי של עצמו, ולא בממון אחר.

תירוצ נוסף מתרץ שם, שדווקא בתורת משכון אסור לתפוס, אך בתורת פירעון אין איסור – כדברינו בתלמיד הרשב"א והרא"ש.

הקצות²⁶ מביא את דברי הנימוי, אך מקשה עליהם, שלא יתכן שיכול המלווה לתפוס את ממון חברו בתורת פירעון, שכן יאמר לו חברו "מאן שם לך" – כלומר, מנין הכח לתפוס ממון ששייך לחברו ולזכות בו לעצמו. אמנם לב"ד יש כח זה, שכן 'הפקר ב"ד הפקר'²¹, אך לא יתכן לומר שאף לאדם פרטי יש כח ליצור לעצמו בעלות בממון חברו ללא שזה הקנה לו אותו.

עוד קשה, הרי יכול הלווה להחליט מאיזה מטלטלין ייפרע חובו, ואיך יבוא המלווה ויתפוס חפץ מסוים בתורת פירעון, הרי יכול הלווה לומר לו שברצונו לפרוע בחפץ אחר.

²⁵ בבא מציעא דף ס"ט. מדפי הר"ף, ד"ה "הרי בעה"ב אמור".

²⁶ סי' צ"ז ס"ק ב'.

במקום אחר²⁷ מבאר הקצות את דברי ר"ת (המובאים בנימו"י) ע"פ הריב"ש²⁸, שאומר כי לא אמר ר"ת שתופס את החפץ בתורת פירעון להיות שלו עתה ללא צורך בב"ד, שהרי אין בכחו לזכות בו ללא שומת ב"ד, אלא שנוטלו עתה לשם פירעון על מנת שלאחר מכן יבוא לב"ד והם יזכו לו את החפץ. וחידושו של ר"ת הוא, שמקום שתופס ממון על מנת שיוכל להשתלם ממנו לאחר זמן אין בו שם משכון, ולכן אין איסור בתפיסתו, ולא אסרה התורה אלא במקום שנוטל חפץ ללא כוונה להשתלם ממנו אלא על מנת לכפות חברו לשלם לו אחר כך.

אך גם בתירוץ זה לא ניחא לקצות, כיון שמוכיח שאף במקום שתופס על מנת להיפרע ממנו אחר כך יש שם משכון, וגם את זאת אסר הכתוב.

ושמא נאמר, שביארו הנימו"י ותלמיד הרשב"א והרא"ש שאדם דעביד דינא לנפשיה כחו כשליח ב"ד (כפי שביארנו בדעת הנימו"י), ולכן יש לו אף את כחו הממוני של ב"ד כשלוחו, ויכול להקנות לעצמו את ממון חברו אף כאשר לא הקנהו לו, – אך קשה לומר שחידשנו לו כח ממוני כ"כ חזק כב"ד ממש. וצ"ע.

האם עבד איניש דינא לנפשיה רק כאשר יש בידו ראיות

עוד מוסיפים הראשונים (רא"ש¹⁵, נימו"י²⁹, מהרי"ק¹⁴, מאירי¹³ ועוד), שרק כאשר יש לנגזל ראיות בידו, שעל ידן היה יכול להוציא ממון זה בב"ד – רק אז עבד איניש דינא לנפשיה. אך אם אין לו ראיות, אע"פ שהוא יודע בוודאות שהממון שלו – לא יוכל לעשות דין לנפשו.

אך מחלק המהרי"ק בדבריו שם, ואומר שרק על מנת לעשות פעולות שהן כדין ממש – כגון שמכה חברו או שרוצה לגרום לו פסידא כדי לקבל את שלו – רק לשם כך צריך ראיות גמורות מעיקרא על מנת שתתיר לו התורה לפעול, אך אם הוא פשוט חוטף את שלו – אין זה כלל מתורת 'עבד איניש דינא לנפשיה', כי אין כאן פעולה כעין פעולת ב"ד, אלא זהו דין התפיסה המוזכר בכל הש"ס בענייני ספקות, שהוא גדר עצמאי שהתורה חידשה, ואין הוא מתורת 'עבד איניש דינא לנפשיה', ולשם כך כלל לא צריך ראיות מעיקרא.

²⁷ סי' שנ"ט ס"ק ב'.

²⁸ בשו"ת סי' שצ"ו.

²⁹ דף י"ב: מדפי הר"ף, ד"ה "והא דעביד דינא".

הים של שלמה³⁰ דוחה את דברי המהרי"ק, ואומר שהתפיסה המוזכרת בש"ס היא דווקא במקום ספיקא דדינא וכדו', ואמנם היא מותרת אף כאשר אין לו ראיות, וזו התפיסה שהיא גדר לעצמה, אך במקום שבא לתפוס את חפצו שלו שלא במקום ספיקא דדינא אלא על מנת להשיב את ממונו הגזול – הרי זה בכלל 'עביד איניש דינא לנפשיה', אף כאשר חוטף ללא אלימות וללא גרימת פסידא לחברו. עצם החטיפה היא בגדר 'עביד איניש דינא לנפשיה', ולכן אסור לו לתפוס אלא כאשר יש לו ראיות לבעלותו.

ומוסיף היש"ש, שאף אם תופס שלא בפני עדים ובכך יוצר לעצמו ראיית 'מיגו דאי בעי אמר להד"מ', ויוכל להחזיק את הממון שחטף מכאן ולהבא ע"י ראיית ה'מיגו' שיצר – בכל זאת לכתחילה אסור לו לתפוס אם לא שיש לו ראיות בידו.

ניתן ללמוד מדברי היש"ש גדר ממוני: במקום שהממוניות של האדם לא ניתנת לבירור בב"ד, אע"פ שששלעצמו ברור לו שהחפץ שלו – נפגעה תפיסתו בממון, ולכן אין לו כח של בעלים ולא יוכל לחטוף את הממון כל עוד אין בידו ראיות. א"כ – האיסור לחטוף כאשר אין לו ראיות אינו רק מצד הלכות 'עביד איניש דינא לנפשיה', אלא החוטף דינו כגזול, שהרי נפגעה בעלותו.

אך בניגוד לרוב הראשונים, ברמב"ם³¹ משמע שלא צריך ראיות על מנת שיוכל לעשות דין לעצמו, ואף במקום שאין לו ראיות יוכל להכות חברו, שכן את שלו הוא לוקח. אכן, אומר הרמב"ם, יצטרך את הראיות על מנת להחזיק את שלו כאשר יבוא חברו לב"ד ויאמר שנגזל, אך אין זה תנאי לעצם הדין.

יש מקום לומר, שמחלוקת הראשונים – האם צריך ראיות על מנת שיוכל לעשות דין לעצמו – תלויה בהגדרות השונות של כחו זה. לדעת הנימו"י, שביארנו בדעתו שהכח לעשות דין לעצמו הוא כשליח ב"ד – מסתבר שלא יוכל לממש כחו זה ללא ראיות, שכן לא הוא עומד מולנו אלא ב"ד וב"ד אינו יכול לפעול ללא ראיות. אך לדעת הרמב"ם, שהכח לעשות דין לעצמו הוא כפסק דין – כיון שיודע בוודאות שהצדק עימו אין צריך לכך ראיות ויכול לעשות דין לעצמו אף אם אין בידו ראיות כלל (אלא שחברו יוכל להוציא ממנו אח"כ בב"ד את שלקח, ולכן על מנת לתפוס ולהחזיק בפועל – יצטרך ראיות).

³⁰ פרק ג', סי' ה'.

³¹ הל' סנהדרין פרק ב' הלכה י"ב.

אך, כאמור, הרא"ש מצריך ראיות על מנת שיוכל אדם לעשות דין לעצמו, למרות שסובר שכחו הוא כפסק דין.

ושמא מצריך הרא"ש ראיות מסברא שאם לא כן – לא שבקת חיי לכל בריה, ויבוא כל אדם ויחטוף את של חברו ויאמר שמציל את שלו. לכן היה נכון להגביל את הדין רק למקום שיש לו ראיות שעומדות בב"ד.

עוד אפשר לומר, שלא התירה התורה להכות חברו על מנת לקחת את שלו אלא במקום שיוכל אח"כ להחזיק בחפץ בראיות, אך במקום שודאי אח"כ לא יוכל להחזיק מחוסר ראיות – לא התירה לו התורה כלל.

ההיתר להכות חברו הוא רק ע"פ ההכרח

הגמרא⁷ מלמדת, ש"שור שעלה ע"ג חבירו להורגו ובא בעל התחתון ושמט את שלו ונפל עליון ומת פטור" – שכן עבד איניש דינא לנפשיה, וזה הציל את שלו; אך "דחפו לעליון ומת חייב" – שכן היה לו לשומטו בנחת.

למדנו א"כ, שההיתר להכות חברו במקום שעבד דינא לנפשיה הוא רק כפי מידת ההכרח, אך אסור לו להכותו בחוזקה יתירה מכפי שחייב על מנת להציל עצמו, ואם הכהו יותר – חייב על מכתו.

עבד איניש דינא – לנפשיה בלבד או אף לחבריה

מפשיטות הסוגיה למדנו, שיוכל אדם לעשות דין לעצמו במצבים מסוימים, כאשר ביארנו.

בברייתת "וקצתה את כפה"⁷ התברר, שאשתו של אדם יכולה לעשות לו דין, שהרי "אשתו כגופו"³², וממילא נבין שאף הוא יכול לעשות לאשתו. וכן בסנהדרין³³ ישנו דין 'פלגינן דיבורא', בו רואים שכאשר מעיד על אשתו כאילו העיד על עצמו.

הרא"ש³⁴ כותב, שאם אדם רואה שאחר מכה את בנו או אחיו – יכול להפרישו מכך, ומשמע שביחס לקרוביו דבר זה הוא מדין 'עבד איניש דינא לנפשיה'.

³² ברכות דף כ"ד.

³³ דף י'.

לעומת זאת, בהפרשת המכה את חברו – משמע ברא"ש שלא יכול להפרישו מתורת 'עביד דינא לנפשיה' אלא מתורת 'אפרושי מאיסורא'.

משמע א"כ בדבריו, שדווקא ביחס לקרוביו הורחב דין 'עביד דינא נפשיה', אך לא ביחס לכל אדם מישראל.

בסמ"ע³⁵ משמע שהבין בדברי הרא"ש, שאף ביחס לקרוביו הסיבה שיכול להכות את המכה על מנת שיפסיק להכותם אינה מתורת 'עביד דינא נפשיה' אלא ג"כ מתורת 'אפרושי מאיסורא' כמו לכל אדם, אלא שחילק הרא"ש, שביחס לכל אדם – אם אינו אדם שמפורסם כי דרכו להפריש מאיסור או חושדים בו שכיון ששונא את המכה הכהו ולא על מנת להפרישו מאיסור, ולכן אסור לו להכותו; אך ביחס לקרוביו – אף אם אינו מפורסם כאדם המפריש מאיסורים, ברי לנו שהכה את המכה על מנת להפרישו מאיסור ולא כיון ששונאו, ולכן מותר לו להכותו.

וא"כ לפי ביאור הסמ"ע – אין לנו מקור לפיו ניתן להרחיב את דין 'עביד דינא נפשיה' יותר מאשר באדם כלפי אשתו.

בשו"ע³⁶ מובא הדין שהוזכר בסוגייתנו על השומט שורו מתחת שור חברו שבא להורגו – שאם שמט בנחת פטור ואם בחוזקה חייב.

מזכיר שם הש"ך³⁷ את שלמד מכך המרדכי³⁸, שאדם המפריד בין שני נצים ודחף אחד מהם – חייב, שכן היה לו לשומטו בנחת. משמע שאם היה שומטו בנחת – היה פטור מדין 'עביד דינא נפשיה'; א"כ מצינו שאף ביחס לכל אדם עביד דינא נפשיה.

אך ניתן לדחות הבנה זו, שבמקום ששומטו בנחת פטור כיון שאין כאן כלל מעשה, שהרי אינו מכהו אלא רק מרחיק ('מפריד') אחד מחברו, ולכך לא צריך כלל את החידוש של 'עביד דינא נפשיה'.

³⁴ פרק שלישי, סי' י"ג.

³⁵ סי' תכ"א ס"ק כ"ח.

³⁶ סי' שפ"ג סעי' ב'.

³⁷ ס"ק ב'.

³⁸ בבא קמא, סי' ל"ח.

פסיקת הראשונים בדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' שלא במקום פסידא

הרי"ף³⁹, הר"ח⁵, הרא"ש¹⁵, הרמב"ם³¹ והשו"ע⁴⁰ – כולם פסקו לדינא שעביד איניש דינא לנפשיה אף שלא במקום פסידא, שכן "הלכתא כרב נחמן בדיני"⁴¹.

אך רבנו אפרים⁴² אמר לעומתם, שאין זה כלל בגדר "דיני" אלא זו מחלוקת באיסור והיתר – האם מותר לאדם לעשות דין לעצמו – להכות חברו או לחטוף את ממונו (ליש"ש, הסובר שאף החטיפה היא דין, כפי שביארנו). כיון שדין זה שייך לדיני איסור והיתר – הלכה כרב יהודה.

אמנם ההגהות מימוניות⁴³ אומר, שחזר בו רבנו אפרים והודה לפסקו של הרי"ף שעביד איניש דינא לנפשיה אף שלא במקום פסידא.

³⁹ דף י"ב: מדפיו.

⁴⁰ ח"מ סי' ד' סע' א'.

⁴¹ כתובות דף י"ג.

⁴² מובא בשיטה מקובצת דף כ"ח. בדברי הר"מ ז"ל מסרקסטה.

⁴³ הל' סנהדרין פרק ב', ס"ק ה'.



שער ההלכה

בגדרי גזל שינה

הרב יעקב לנור

שאלה:

בהיותנו בישיבה מתעוררות לא אחת שאלות הקשורות לגזל שינה, הן בדירות – בחיים המשותפים של הבחורים בינם לבין עצמם – והן כלפי שכנים, שמתלוננים על הפרעות כשתלמידים חוזרים מאוחר. לכן רצינו לשאול מספר שאלות:

- א. מהו המקור לדין גזל שינה, ומה הם גדריו?
- ב. המעיר חבר לתפילה בניגוד לרצונו – האם יש בדבר גזל שינה?
- ג. האם זכותו של חבר או שכן להגביל עסקי חבריו לדירה או שכניו כשהולך לישון בשעה מוקדמת?
- ד. אדם שלומד תורה בקול ומעיר את השכנים – האם יש בכך גזל שינה? האם יש הבדל בין בית לבית מדרש?
- ה. האם מותר לקיים מסיבה או אסיפה כשהדבר מפריע לשכנים לישון?

תשובה:

האם יש מושג גזל בשינה?

בשו"ת של הרב מנשה הקטן שליט"א מארה"ב, הנקרא בשם "משנה הלכות", ישנן מספר תשובות בעניין¹. ננסה ללומדן, להרחיבן ולהסיק מתוכן הדרכות מעשיות.

יש לדון תחילה האם המושג 'גזל' שייך לעניין זה. לכאורה גזל הוא הוצאת חפץ מידו של השני, כפי שמגדיר רש"י בתחילת סנהדרין²: "החוטף מיד חברו הוי

¹ יצינו במקומן במהלך המאמר.

² דף ב'. ד"ה "גזילות".

גזלן, כגון ויגזול את החנית מיד המצרי". רש"י מביא עוד שני סוגי גזילות: "כופר בפקדון דמשלח בו יד הוי גזלן" – שגם זה נחשב גזילה בפועל, כפי שמגדיר רש"י, כיון שמשלשם בחפץ חברו וכופר בבעלותו עליו. לעומת זאת כותב רש"י: "לוה ולא שילם לא מיקרי גזלן דמלוה להוצאה ניתנה", ומסביר המהר"ם³, שבהלוואות – כיון ש"מלוה להוצאה ניתנה" – אינו נקרא גזלן, שהרי אין כאן מעשה גניבה בפועל. יוצא באופן ברור, שגזילה היא נזק ממשי שנגרם ע"י הפסד שנעשה בפועל.

אמנם יש להסביר בדברי רש"י, שעוסק בדין גזל שאפשר לתבוע בבי"ד, אך ודאי שיש גם גזל אחר שלא נתבע והגדרתו תהיה שונה. דוגמה לכך יש בגמרא בסנהדרין⁴: נאמר שם שכותי שגזל פחות משווה פרוטה מישראל נענש על כך, ושואלת הגמרא: והרי ישראל מוחל על פחות משווה פרוטה, ועונה שאכן הישראל מוחל, אך בשעת המעשה יש לו צער, ועל זה מגדירה אותו הגמרא 'גזלן'. ואע"פ שלא ניתן לתבוע זאת בבי"ד ולא עבר בפועל על "לא תגזל"⁵ – שהרי מיד מוחל זאת – וממילא אין "והשיב את הגזלה"⁶, אומרת הגמרא שכיון שיש לו צער בשעת מעשה – הרי זה נחשב כגזל. יוצא שגם צער שגרם אדם לחברו, למרות שאין בו תביעה ממונית, נחשב כגזל, וכך צ"ל גם לגבי הפסד שעות שינה שגורם צער כך ולכן יש צד לומר שנחשב כגזל.

גם בתוספתא בבבא קמא⁷ כתוב: "שבעה גנבין הן הראשון שבכולן גונב דעת הבריות (והדוגמה לכך): והמסרב בחבירו לאורחו ואין בלבו לקרותו והמרבה לו בתקרובות ויודע בו שאינו מקבלי" וכו'. יוצא שיש מושג של גניבה שאין בה הפסד בפועל, שהרי לא לוקח כלום ממה שגונב דעתו אלא רק מטעהו, ובכל זאת קוראים לזה 'גניבה'. אמנם ניתן להקשות מדוע גזל שינה לא מובא בברייתא, ועל כן אומר המשנה הלכות⁸, שאלה ז' 'אבות טיפוס' של גניבה, אך יתכן שיש עוד פרטים של גניבות.

³ שם ד"ה "ברש"י ד"ה גזלות".

⁴ דף נ"ז.

⁵ ויקרא י"ט, י"ג.

⁶ שם ה', כ"ג. ועי' רש"י סנהדרין שם ד"ה "צער בשעתא".

⁷ פרק ז' ריש הלכה ג'.

⁸ חלק י"ד סי' קצ"ט.

הערה לצורך דבר מצוה

אם יש צד של גזל בשינה, יש לדון לגבי הערת החבר לצורך מצוה שיעשה. ברור שאסור לגזול את החבר כדי לזכותו במצות צדקה, למשל; האם מותר להעירו לצורך מצוה?

יש מקור לדין זה מהגמרא במסכת ברכות⁹, האומרת שרב נחמן אמר לעבדו בעניין קריאת שמע בלילה: "בפסוקא קמא צערן, טפי לא תצערן", ומסביר רש"י¹⁰: "אם ראיתי מנמנם צערני עד שאנער יפה בפסוק ראשון". משמע שדבר זה נחשב כצער, ולכן רק בפסוק הראשון – כשהכוונה מעכבת – ביקש שיעירו אותו, אך לא בשאר פסוקי קריאת שמע. ניתן ללמוד מכך בקל וחומר, שסתם להעיר בלי מטרה חשובה כקריאת שמע – יש לראות זאת כצער, ואסור. יוצאת מכאן מסקנה להלכה, שאם נוח לחבר שיעירו אותו לתפילה וכדו' – אין בעיה של גזל שינה, אך אם לא ברור שיש מטרה חיובית בהערתו – אין להעירו. יש לשים לב בדברי הגמרא, שלכאורה היה נראה שמבחינה אובייקטיבית יותר טוב שיאמר רב נחמן את כל קריאת שמע לפי כל כלליה ודקדוקיה, ובכל אופן העדיף רב נחמן לישון ולמנוע את צער ההתעוררות; ניתן ללמוד מכך, שלגבי מצוה שעלול לבטלה יש להעיר את החבר כי מסתמא ניחא לו שיעירו אותו, אך לגבי דברים אחרים הדבר נחשב כצער, ואע"פ שזהו דבר חשוב – אין זה ביטול מוחלט של המצוה.

שואל המשנה הלכות⁸: הרי שינה של צדיקים "רע להן ורע לעולם"¹¹, וא"כ להיפך – במה שמעירים את הצדיק ישנה טובה גדולה! בשלמא להעיר רשע, שעליו נאמר¹¹: "יין ושינה לרשעים הנאה להן והנאה לעולם", ויש בזה צער כפול, גם לישן עצמו שטוב שיישן ולא יעשה רע וגם לעולם – פשוט שיש להיזהר מלהעירו שלא לצער את כל המציאות, אך להעיר צדיק – לכאורה זו טובה! ומתרץ המשנה הלכות, שעלול להיות מצב של חולי או לפחות של חולשה כאשר אינו ישן כשצריך, ולכן בסופו של דבר גם הצדיק וגם העולם ניזוקים מכך, שהרי זה משפיע על תורתו ותפילתו בהמשך היום.

⁹ דף י"ג:

¹⁰ שם ד"ה "בפסוקא קמא צערן".

¹¹ סנהדרין דף ע"א:

כתב בשו"ע¹²: "אם היה ישן מצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש, מכאן ואילך אין מצערים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש, שאף על פי שהוא קורא מתנמנם יצא". אמנם מדייק המשנה ברורה¹³, שאם ישן ממש – לא יוצא ידי חובה, ומשמע א"כ שאם יש ביטול מצוה – חובה להעירו. יוצא מכאן שיש לאדם בעלות על שנתו, ויכול למנוע שלא יעירו אותו גם אם יש בזה נזק למציאות במה שאינו מקיים מצוה בהידור. אך לעניין ביטול מצוה גמור – אין לאדם בעלות על שנתו ומותר להעירו. וכן כתב גם בבאר היטב באו"ח בסי' קנ"א¹⁴, שכיון שיש איסור שינה בבית הכנסת "חייב לגעור באותן הישנים בבה"כ מכ"ש אותן שישנים בשעת הדרשה שאז עבירה גוררת עבירה ומסיר אזנו משמוע תורה". יוצא שמצד ביזוי בית הכנסת ואיסור ביטול תורה, ופעמים שיש בזה גם פגיעה בכבוד תורה – מותר ואף חובה לצערו בכדי להעירו.

דין שכנים המפריעים מתוך ביתם

אמנם גם אם לא נגדיר את המכונה "גזל שינה" כגזל – ודאי שנוק רגיל זה יחשב. וכך מובא בשו"ע בהלכות נזקי שכנים¹⁵, בעניין חזקת שימוש השכנים: "חנות שבחצר יכולים השכנים למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסים והיוצאים... אבל אינם יכולים למחות בידו ולומר אין אנו יכולים לישן מקול הפטיש או מקול הריחים מאחר שכבר החזיק לעשות כן ולא מיחו בידו". הרמ"א מיקל בזה יותר, וכותב: "וי"א דכל מה שעושה בחנותו ובביתו אפילו לכתחילה אין יכולין למחות ודוקא בני אדם בריאים אבל אם הם חולים והקול מזיק להם יכולים למחות". מהלכה זו רואים שיש פעמים בהן שכנים יכולים למחות מכח הטענה שאינם יכולים לישון, ומשמע שקיים צער בביטול שינה. אמנם, יש פעמים שחזקת השימוש עומדת בעינה למרות זאת, וא"כ נשאלת השאלה מהם גדרי ההלכה הקובעים לעניין זה.

¹² אר"ח סי' ס"ג סע' ה'.

¹³ שם ס"ק ט"ז.

¹⁴ ס"ק ה'.

¹⁵ חו"מ סי' קנ"ו סע' ב'.

מצאנו בשו"ע¹⁶, שאם אדם כותש חיטים במכתשת שבחצרו ואח"כ בנה השני חצר לידו – אפילו שהיתה לו חזקה בכתישה, שכבר כתש במשך ג' שנים¹⁷ – יכול חברו למחות בו להרחיק נזקו. אמנם שם משמע, כפי שאומר הסמ"ע¹⁸, שמדובר בהיזק בפועל (לקירות וכדו') מכח הרעידות. ומוסיף שם הרמ"א, שאפילו שאין נזק לחצר אלא ש"יש חולי הראש לבעל החצר וקול ההכאה מזיק לו" – צריך להרחיק מהחצר. משמע, שאם סתם מפריע הרעש אך לא מזיק – מותר. ואף כאן אנו נדרשים לשאלה – מהם הגדרים בעניין?

הפתחי תשובה שם¹⁹ מביא את דבר החת"ס²⁰, שאם החנות פתוחה ביום אינו יכול לטעון "איני יכול לישון מקול הנכנסים והיוצאים"; כל הטענה קיימת דווקא כשמוכר בשעות הלילה, שמפריע לזמן המיועד לשינה, כי דרך החנויות היתה למכור גם בלילה, אך אם מוכר ביום בזמן שרגילים להיות ערים – מותר. יוצא א"כ שההפרעה היא דבר שתלוי גם בזמני השינה של הציבור, והטעם שלא יכולים השכנים לישון קיים אך ורק כשהדבר כבר קרוב להיזק – שאינם יכולים לישון בשעות הלילה. אמנם בהמשך דוחה הפת"ש את הדברים, וכותב שמסתבר שלא היו מוכרים בלילה, וא"כ הטענה היא ש**ביום** אין לו מנוח מפני הבלבול של הרעש, שלפעמים התינוקות ישנים ביום או שהפועלים משכימים ובאים מוקדם, ובכסף הקדשים שם²¹ מוסיף שיש שנחים בצהריים או שקונים באים לצורך דחוף בלילה וזה מטריד. יוצא א"כ, שבעיקרון אין זכות להטריד מנוחת אדם יותר מדי ואפילו ביום.

אמנם, מאידך כתוב בשו"ע¹⁵, ש"עושה מלאכתו בחנותו ומוכר לשוק אבל אינם יכולים למחות בידו ולומר אין אנו יכולים לישן מקול הפטיש או מקול הריחים מאחר שכבר החזיק לעשות כן ולא מיחו בידו". יוצא לפי המחבר, שאם יש חזקה – אין טענה, ומעיר שם הסמ"ע²² שאין צריך חזקת ג' שנים אלא מספיק שעשה רעש ושכניו שמעו ולא מיחו ויכול להמשיך ברעש. יש להסביר את הסברא ע"פ דברי

¹⁶ שם סי' קנ"ה סע' ט"ו.

¹⁷ שם סע' ל"ו.

¹⁸ שם סי' קנ"ו ס"ק ט'.

¹⁹ סי' קנ"ו ס"ק א'.

²⁰ בשו"ת חו"מ סי' צ"ב.

²¹ על סע' ב'.

²² ס"ק י"א.

הסמ"ע²³, שכותב כי ההבדל בין חנות לבין עבודה בבית הוא שאת עבודות הבית – גם המרעישות שבהן – אין לו איפה לעשות, שהרי שם הוא גר ומשתמש בביתו שימוש רגיל, אך בחנות הוא מכניס אנשים לחצר המשותפת, ולאותם אנשים אין זכות בחצר, ולכן ניתן למחות שהרי יכול לעשות זאת במקום אחר. הרמ"א חולק על כך, ולדעתו מה שעושה בביתו "אפילו לכתחילה אינן יכולין למחות", ולכן לא צריך חזקה. גם הרמ"א מודה שלמרות הזכות שיש לאדם לעשות בדירתו כרצונו כל עוד אינו מפריע יותר מדי – כמו שהזכרנו לעיל בעניין המכתשת – יש מגבלה נוספת, והיא שכל הדין קיים דווקא באדם בריא, אך בחולה – אם "הקול מזיק להם יכולים למחות", ואומר הנהיבות²⁴ שאפילו אם היה בריא ואח"כ נחלה לא מועילה החזקה. יוצא א"כ, שברור שאם יש ברעש הפרעה גדולה – אסור לעשותו; למרות שזכותו של האדם לעשות בביתו מלאכות – אין לו זכות לגרום הפרעה שעלולה להזיק לשני, כגון במקום חולי. נראה פשוט, שאם אדם רוצה להכות בפטיש בשעות הלילה שמקובל לישון בהן – זה דומה לחולי, שהרי הלילה הוא זמן לשינה, והרוצה יכול לעבוד ביום, ואין זה מבטל זכות שימושו בביתו, וכפי שהזכרנו לעיל בסמ"ע את החילוק בין חנות לבין שימוש בביתו.

דין הפרעת תינוקות של בית רבן

בהמשך הסי' כותב השו"ע²⁵: "וכן יש לו ללמד תינוקות ישראל תורה בתוך ביתו ואין השכנים יכולים למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול התינוקות של בית רבן והוא הדין לכל מילי דמצוה שאינם יכולים למחות בידו". ויש לשאול, האם כל רעש מותר לצורך מצוה או שרעש תינוקות נחשב בגבול הסביר? הסמ"ע מדויק²⁶ מדברי המחבר, שלא הביא הגבלת מספרית של התלמידים, שבכל כמות תלמידים אי אפשר למחות על גזל שינה. אמנם מביא את דעת הרמב"ן, שחולק ואומר שמספר התלמידים מוגבל לחמישים, שזהו גודל כיתה, אך יותר מכך – אפילו שזה לצורך קודש – אין השכנים חייבים לסבול. הנהיבות²⁷ פוסק, שאפילו הם יותר

²³ בס"ק י'.

²⁴ משה"כ ס"ק ז'.

²⁵ סע' ג'.

²⁶ בס"ק י"ג.

²⁷ משה"כ ס"ק ח'.

מחמישים. בפת"ש²⁸ מביא דברי הלבוש²⁹, שאם יש מקום שדרים בו בצפיפות – כגון בית חורף שהיו דחוקים במקום – אין דעת רוב העולם סובלת שילמד תינוקות ישראל, "ועל דעת זה לא נשתתף עמו בדירה זו אם לא שהתנה מתחלה". לפי זה, אם ישנו צד שברור לכו"ע שהוא לא סביר – יכולים למחות. מ"מ משמע מדברי השו"ע, שמניעת שינה אינה כגזילה, ולא הובא עניינה בהלכות גזילה אלא בהלכות נזקי שכנים, וא"כ יוצא שיש במניעת השינה נזק ולכן אסור.

בשו"ת משנה הלכות⁸ מעורר היבט נוסף ע"פ הגמרא במסכת שבת³⁰. המשנה מביאה: "המכבה את הנר... מפני החולה שיישן פטור", ואומרת הגמרא שהיה צריך להיות כתוב 'מותר' ורק אגב הסיפא כתוב "פטור", כלומר – אפשרות של שינה בחולה שיש בו סכנה מוגדרת ממש כפיקוח נפש. אמנם בחולה שאין בו סכנה אומרת הגמרא שפטור, למרות שמסתמא יש בזה עיכוב בהבראתו, כיון שאין זה פיקוח נפש. יש לדון א"כ מה יהיה במצב של חולה שיש בו פיקוח נפש השוכב במקום בו השכן הוא מלמד תינוקות. לא מצאתי פוסקים שדנים בעניין, אך נראה ברור שלא צריך לבטל את חזקתו בלימוד התינוקות. אין ספק שיש גם את הלילה (זמן שקל לשינה) וביום ודאי שיש חובה מוסרית על המלמד לעשות כל 'היכי תמצוי' כדי שלא יפריעו לשנת החולה. אמנם נראה שעצם זה שאין התייחסות לעניין מהווה מעין הוכחה שאין לשנות חזקות מפני הדבר יוצא הדופן שיש במקום זה של חולה שיש בו סכנה.

דין רעש העולה מלימוד בבתי מדרש בשעת הלילה

באחרונים מובא דיון לגבי בית המדרש – עד כמה יש ללומדים בו זכות להפריע, האם גם בלילה, ועד איזה זמן. הרב ואזנר שליט"א בספרו שבט הלוי³¹ כותב על כך, ובתחילת תשובתו מגדיר את "גזל השינה" לא כגזל אלא כביטול תועלת וטובת חברו, ויש בזה איסור, כפי שמשמע בשו"ע. ולגבי בית המדרש כותב הרב ואזנר, שאין כאן זכות גורפת להפריע, אלא שאם אלו קולות של לימוד תורה – מותר, וגם זה רק במקצת הלילה, ובשאר הלילה יש לאפשר לשכנים לישון, שהרי

²⁸ ס"ק ב'.

²⁹ לבוש עיר שושן סי' קנ"ו סע' ג'.

³⁰ דפים כ"ט:-ל'.

³¹ חלק ז' סי' רכ"ד.

לילה זמן של שינה הוא. הוא מוכיח זאת מדברי השו"ע ביו"ד³², שאומר שמלמד תינוקות "יושב ומלמד כל היום וקצת מהלילה כדי לחנכם ללמוד ביום ובלילה". יוצא שרוב הלילה מוקדש לשינה, ומן הסתם מה שהתירו ללמד תינוקות בחצר מבלי להתחשב בנזקי השכנים נובע מכך שרוב הלילה – שהוא הזמן העיקרי לשינה – ממילא לא יופרע. ומוסיף הרב ואזנר, שאם תלמיד חכם לומד בבית המדרש וקולו מפריע לשכנים – ודאי עליו ללמוד בשקט; כל הדיון סובב סביב תינוקות של בית רבן, שאצלם לא שייך שיהיה שקט, שכן ההמולה והגבהת הקול של המלמדים בהכרח יוצרים רעש, אך אנשים בוגרים ודאי יכולים לשים לב לשקט בשעות השינה. אמנם הרב ואזנר מסייג דבריו ואומר שפשוט שלא צריך להיגרם מזה ביטול תורה או ביטול תפילה, אך מאידך יש להשתדל להתחשב.

אם יש חולים בסביבה – כותב הרב ואזנר, שודאי שיש לחוש לבריאותם. הוא מוכיח זאת מדברי בעל ערוך השולחן, שכותב³³: "אם יש חולים או איסטנסיים שהקול מזיק לבריאותם (=קול הפטיש או קול הנכנסים והיוצאים בחנות) **וודאי דיכולים למחות וגם חזקה אינו מועיל**". יוצא שטענת חזקה נכונה אך ורק כשאין חולה או איסטנסי, אך כשיש – ודאי שאי אפשר להזיק לו ולצער. אמנם מוסיף שם בסי' הקודם³⁴, שהמוחה צריך להוכיח בבי"ד שהוא איסטנסי או חולה, במקרה שזה רעש שבדרך כלל שאר בני אדם מסוגלים לסבול. אמנם, אם זהו רעש שלרוב בני האדם לא ניתן לסבלו – פשוט שבזה אין מועילה חזקה ואין צורך בהוכחה בפני בי"ד.

אם בית המדרש נמצא בבית משותף – מוכיח הרב ואזנר מדברי הפת"ש שהזכרנו לעיל³⁵ לגבי בית חורף צפוף, שמובא שם שיכולין לטעון שאדעתא דהכי לא השתתפו, שכך בנידון דידן: השכנים באו לבית על דעת מגורים ולא על דעת שתהיה ישיבה בדלת שמולם, כך שאין להם הבדל בין יום ולילה מבחינת הרעש. משמע שאין לעשות בית מדרש בבית משותף בלי הסכמת השכנים הסמוכים.

³² סי' רמ"ה סע' י"א.

³³ סי' קנ"ו סע' ב'.

³⁴ סי' קנ"ה סע' ל"ג.

³⁵ סי' קנ"ו ס"ק ב'.

הרב מנשה הקטן שליט"א בעל שו"ת משנה הלכות חולק על הרב ואזנר וכותב³⁶: "לא מיבעיא ת"ח או אפילו הרבה ת"ח הלומדים בבית"מ דרך לימודם אפי' בקול שמעורר השכנים אין בזה איסור כל שהוא דרך לימוד ואפילו רועש כקול הר סיני". מובן שתלמידי חכמים אינם חשודים חלילה להרעיש בדווקא על מנת להפריע, שזה פשוט שאסור. טבעיות הלימוד מתוך להט בערה של תורה גורמת לימוד בקול, ואין להחליש את עוצמת הלימוד מכל סיבה שהיא. הוא מוכיח את שיטתו מהגמרא בעירובין³⁷, שאומרת כי "כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה שוב אינו נחרב". ומסביר רש"י שם³⁸: דווקא בלילה, כי "הקול נשמע מרחוק". יוצא שכיון שטבע התורה הוא להילמד בקול ולהישמע למרחוק בלילה, אף שזהו זמן שינה – אין חוששין לזה. ומביא המשנה הלכות עוד מקורות, שכולם באים להוכיח כי עיקר עניין הלימוד הוא דווקא בקול, וממילא כשמתירים ללמד תורה בחצר – היינו בקול, עם כל הרעש שבכך, ואין בזה טענת נזיקין. הוכחה לדבריו מביא מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות³⁹, שכותב שהסיבה לאי יכולת השכן למחות למרות רעש הנכנסים והיוצאים שמפריעו לישון היא כדי "**להרבות התורה בישראל**", ולכן מדגיש שאין הדין נוהג אלא במלמד תינוקות תורה, אך ה"מלמד חשבון או תשבורת יש לו רשות למנעו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הנכנסין ולא מקול היוצאין".

הרמב"ם מחדד את ההגדרה, ונראה מדבריו שברור שיש נזק לאדם מכך שאינו יכול לישון מקול הנכנסים והיוצאים, ולכן אסרו ללמד חשבון וכדו' למרות שיש תועלת לילדים מהלימוד. הם ודאי יוכלו ללמוד "מקצוע", ואף יש בזה צד של מצוה, שהרי אדם מצווה ללמד בנו אומנות⁴⁰, אך אינו יכול לעשות זאת על חשבון השינה של חברו. בלימוד תורה זהו דין אחר; כאן יש אחריות כלל ישראלית לריבוי תורה בישראל, ולכן מראש יש מחילה על העניין כדי להרבות תורה, להגדילה ולהאדירה. דין זה הוא מעין "מושבע ועומד מהר סיני", שהתורה מנעה מראש תביעת נזיקין על עניין זה. הדין נובע מתקנת רבי יהושע בן גמלא להושיב מלמדי תינוקות בכל מקום⁴¹, וממילא גם כשאין לו חזקה בזה אין השכן יכול למחות. אמנם

³⁶ חלק י"ד סי' ר'.

³⁷ דף י"ח:

³⁸ ד"ה "ולא אמר איה".

³⁹ בבא בתרא פרק ב' משנה ג'.

⁴⁰ קידושין דף כ"ט.

⁴¹ בבא בתרא דף כ"א.

לשון השו"ע⁴² היא שכך בכל דבר מצוה ולא דווקא בלימוד תורה, וא"כ יש לזה השלכה רחבה יותר, והדין יכלול כל מה שנגדיר בתור דבר מצוה. מ"מ מסיק המשנה הלכות, שתלמיד חכם הלומד בקול בביתו או בבית המדרש, "אע"פ שמעורר השכנים **מותר ומצוה קעביד** ואם ישמעו אחרים ויעמדו וילמדו גם הם תבא עליו ועליהם ברכה". מדבריו ניתן לומר, שגם בכל דבר מצוה – כדברי השו"ע – שהוא מצוה ישירה (שלא כמו בלימוד חשבון), אין השני יכול לטעון נזקי שכנים.

סיכום:

לפי מה שכתבנו לעיל נראה לענ"ד לענות על השאלות שהצבנו בפתיחה:

- א. בפשטות הגדרת 'גזל שינה' היא נזק או צער שיש למנוע אותו בכל נזקי שכנים. י"א שיש בזה צד של גזל, אך אין לכך נפק"מ למעשה.
- ב. להעיר חבר לתפילה – ודאי אפשר, שהרי זה צורך מצוה, ובודאי אם זמן תפילה עובר או שמפסיד תפילה במניין [אם כי בזה אפשר לומר שאם החבר לצורך הלימוד מעדיף לישון עוד (מסיבות שלו) לא יעירו אותו, שהרי אין בזה ביטול מצוה אלא ביטול הידור של מצוה, כפי שראינו בדברי רב נחמן].
- ג. בחור שמגיע בשעות שמקובל להגיע לחדר יכול לעשות את צרכיו, ואם חברו הקדים לישון אין הוא יכול למנוע ממנו לעשות בדירה דברים שמקובל לעשות. כמובן – "דרכיה דרכי נעם"⁴³, ותלמידי חכמים שבארץ ישראל נקראים "נועם" – "לפי שמנעימין זה לזה"⁴⁴... ובייחוד שידוע עד כמה נצרכת שינה לצורך לימוד טוב בסדרים, ועל כן ראוי להתחשב ולעסוק בצרכים העלולים להפריע בזמן שלא ישנים.
- ד. לגבי לימוד בבית מדרש הגורם לגזל שינה – קשה להניח את הראש בין שני הרים ולהכריע בין דברי הרב ואזנר שליט"א שמחמיר בדיני נזיקין לבין הרב הקטן שליט"א שמחמיר בביטול תורה, אך מ"מ נראה לענ"ד שיש להחמיר בענייני נזיקין, שהרי "האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין"⁴⁵. ברור מחד שאי אפשר לטעון בשעות היום על גזל שינה, אך יש זמן שמקובל שהוא של שינה, ומי

⁴² סי' קנ"ו סע' ג' (הובאו דבריו לעיל).

⁴³ משלי ג', י"ז.

⁴⁴ סנהדרין דף כ"ד.

⁴⁵ בבא קמא דף ל'.

שלא ישן ומפריע – אינו גורם רק צער אלא אף עלול לפגום בבריאות. ברור שבהקמת בית מדרש יש לשקול מינימום של הפרעות, וכך בכל אסיפה ציבורית, אך יש דברים שאי אפשר למנוע [בית המדרש הוא מקום שיש בו קצת רעש וא"א למחות על כך; אך לא יעשו בית מדרש בבית משותף, ואם זה קצת רחוק – יעשו השתדלות למנוע את הרעש היוצא מבית המדרש (לסגור חלונות ולהדליק מזגנים וכדו')]. אי אפשר למנוע מבחורים לבוא לדירתם בשעות הלילה המאוחרות, שכיון שעוסקים בלימוד תורה ברור שאין לשעבדם לרגישות השכנים. אך ברור שעליהם להשתדל להיות שקטים וזהירים בהליכתם במדרגות ובסגירת הדלתות ולא למנוע שינה מן השכנים. יש להדגיש, שבסך הכל – עם תשומת לב לעניין – ניתן למנוע הרבה חיכוכים, וכפי שאמרנו זו דרכו של תלמיד חכם וזה חלק מדרך ארץ שקדמה לתורה⁴⁶, ונזכה להרבות מתוך זה בלימוד של תלמידי חכמים המקדשים שם שמים, שהרואה אותם אומר אשרי שלמד תורה, כפי שב"ה רגילים אנו לעשות באילת.

ה. מסיבה שמעירה את השכנים – נלע"ד שיש בזה בעיה, שהרי אי אפשר לומר שאדעתא דהכי השתתפו, שהרי מקובל שלא עושים רעש אחרי השעה 23:00 גם במסיבות, ולכן אין על זה חזקה. לגבי סעודת מצוה – יש לראות האם זה ביטול המצוה או שיש אפשרות לעשות המצוה בלי להפריע לשכנים (לסיים בזמן סביר וכדו'). גם בסעודה עם ריבוי משתתפים יכולים השכנים לטעון כבחנות איני יכול לישון מקול הנכנסים והיוצאים, לפי המחבר, ולדעת הרמ"א – אפשר להקל כי זה שימוש מקובל בביתו. אמנם בזמנים שבהם מקובל לעשות רעש – אפשר לומר שאדעתא דהכי השתתפו, אא"כ במקום חולי, שאז המוחה צריך להוכיח העניין, כדברי בעל ערוך השולחן דלעיל.

⁴⁶ תנא דבי אליהו רבא, א'.

בדין מילת עבדים

יוסף מורח

הקדמה

"מ"ע (=מצות עשה) על הרב למול עבדיו"¹. ציווי זה נלמד מן הפסוקים בבראשית², בהם נצטווה אברהם אבינו במילת הזכרים בישראל ובמילת העבדים, שנאמר: "ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לד'תיכם, יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא". ובפסוק הסמוך לו: "המול ימול יליד ביתך ומקנת כסףך, והיתה בריתי בשרכם לברית עולם".

מתוך פסוקים אלו עולה כי ישנם שלושה מחויבי מילה:

א. "כל זכר" – ישראלי;

ב. "יליד בית" – עבד הנולד בבית ישראל;

ג. "מקנת כסף" – העבדים הזכרים הנקנים לישראל משנולדו.

בנוסף, למדו חכמים מן הציווי הכפול כי ישנו חילוק מסוים מצד חובת הזמן – היום השמיני – וכי הוא אינו בהכרח הזמן הבלעדי לקיום מצוה זו. מתוך הפסוקים הנזכרים נראה, כי ישנם כאלה שלכתחילה – מצד עיקר הדין – יימולו לאחד, דהיינו ביום שנולדו, וכמובן – ישנם שחובתם היא דווקא ביום השמיני ללידתם. **בפסוק הראשון**³ מופיע עניין היום השמיני, ושם ישנה סמיכות בין "כל זכר לד'תיכם", המדבר בישראלי הפשוט, ובין "יליד בית ומקנת כסף", אלה העבדים. ופירש רש"י בשבת⁴, שמסתבר כי מה שהתורה חייבה ביחס לעבדים להימול ביום השמיני הוא דווקא כאשר יש דמיון בין שייכות העבד לאדונו לבין בן ישראל פשוט, ומציאות זו היא במצב שיש לאדון חלק באם ושהעבד נולד לתוך בית ישראלי מסוים. אמנם, **מהפסוק השני**⁵ נלמד על מציאות של עבד, שלמרות ששייכותו לבית

¹ שו"ע יו"ד סי' רס"ז סע' א'.

² י"ז, י"ב-י"ג.

³ שם י"ב.

⁴ דף קל"ה: ד"ה "יש יליד בית שנימול לא".

⁵ שם י"ג.

אדוניו אינה דומה לבן ישראל רגיל – אעפ"כ מצוה למולו. עד כאן הקדמנו בענייני עבדים.

נתחדשה הלכה בהר סיני – "אשה כי תזריע וילדה זכר, וטמאה שבעת ימים"⁶, ונסמך לו הפסוק "וביום השמיני, ימול בשר ערלתו"⁷. מכאן למדו חכמים: דווקא אישה הטמאה טומאת לידה בנה יימול בשמיני שחל להיות בשבת, אך מי שאינה טמאה טומאת לידה – אינה בכלל סמיכות הפסוקים. ואין מקום ללמוד שמילת בנה בשמיני תדחה שבת, שהרי מפסוק זה – מריבוי המילה "וביום" – למדו כי מילה בשמיני דוחה שבת.

א"כ ראינו כי ישנם שני דינים הנוגעים זה בזה:

א. דין מילת עבדים, שאינם בחובת מילה ביום השמיני דווקא;

ב. מי שאין אמו טמאה לידה אין מילתו דוחה שבת, אך צריך לברר את דין היום השמיני לגביו.

שאר הנימולים – ואפילו עבדים – יימולו לשמונה ותידחה השבת.

עיון בשולחן ערוך

בהלכות מילה נפסק בשולחן ערוך⁸: "קטן שנולד כשהוא מהול... ויוצא דופן ויליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה, אע"פ שנימולים לח' אינם דוחים את השבת", ואילו בהלכות עבדים⁹ נפסק: "כשם שמילת הבנים דוחה את השבת כך מילת העבדים שהם נימולים לשמונה דוחה את השבת, חוץ מיליד בית ומקנת כסף שלא טבלה אמו עד שילדה, שאף על פי שהם נימולים לשמונה אינם דוחים את השבת".

יש לעיין מדוע בהלכה הנ"ל מהלכות מילה הזכיר השו"ע רק את יליד בית שנימול לשמונה ואינו דוחה את השבת, כשמשמע מדבריו שמקנת כסף ידחה את השבת (ולמרות שישנו מצב שאינו נימול לשמונה כלל!), ואילו בהלכה מהלכות עבדים כן הזכיר את מקנת כסף כמקביל ליליד בית?

⁶ ויקרא י"ב, ב'.

⁷ שם ג'.

⁸ יו"ד סי' רס"ו סע' י'.

⁹ שם סי' רס"ז סע' ב'.

וכן כאשר פוסק¹⁰ באלו המקרים המסופקים האם שייכים במצות מילה ביום השמיני, **אינו מזכיר שם כלל** את בן הנוכריה ואת יליד בית שנימולים לשמונה. אמנם כאן ניתן ליישב ולומר כי בסימן זה הזכיר מרן רק את אותם ספקות שאין בהם עצמם חילוק כלל, והספק בהם הינו האם שייכת בהם מצות מילה בשמיני או לא. לעומת זאת, בדין העבדים – ישנם כמה דינים פשוטים וכמה מסופקים. אך אם כך הדבר, תיכף נצטרך לחזור לשאלה הקודמת: מדוע בהלכות מילה⁸ נקט דווקא "יליד בית" והשמיט שאר בני הנוכריה, כגון מקנת כסף ובני הגרים, והרי גם הם לא נימולים בשבת?

עיון בגמרא

נאמר במסכת שבת¹¹: "אמר ר' אסי: כל שאמו טמאה לידה – נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה לידה – אין נימול לשמונה, שנאמר¹²: 'אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה' וגו' 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו'".

דוגמא לאלו הביא רש"י שם¹³ יוצא דופן וגיוורת שילדה ולא טבלה. ונרחיב בדין יוצא דופן:

במשנה במסכת נידה¹⁴ מצינו מחלוקת חכמים ורבי שמעון לגבי יוצא דופן, האם אמו טמאה לידה. לחכמים – אין אמו סופרת ימי טומאה וטהרה, שנאמר "אשה כי תזריע וילדה"¹⁵, ודרשו: עד שתלד ממקום שמזרעת. ואילו רבי שמעון סובר שהריהו כילוד רגיל, ודורש את הפסוק בעניין אחר. להלכה נפסק כחכמים, שיוצא דופן אינו מטמא את אמו¹⁶. ע"פ מסקנה זו, נחלקו בגמרא בשבת¹⁷ רב הונא

¹⁰ שם סי' רס"ב סע' ג'.

¹¹ דף קל"ה.

¹² ויקרא י"ב, ב'–ג'.

¹³ ד"ה "כל שאין אמו".

¹⁴ דף מ'.

¹⁵ ויקרא י"ב, ב'.

¹⁶ הל' איסורי ביאה פרק י' הלכה ה', שו"ע יו"ד סי' קצ"ד סע' י"ד.

¹⁷ דף קל"ה:

ורב חייא בר רב ביוצא דופן ומי שיש לו שתי ערלות¹⁸: "חד אמר: מחללין עליו את השבת, וחד אמר: אין מחללין". מבינה הגמרא כי מחלוקתם היא דווקא ביחס לחילול שבת, אך ודאי לשמונה נימול, למרות שאין אמו טמאה לידה. א"כ – קשה על רב אסי, שדרש סמוכים בפסוקים אלו ביחס ליום השמיני, ובאמת אין מקום לדרשה זו. משיבה הגמרא: "הא בהא תליא", כלומר – מי שסבר שדוחה שבת סובר שנימול לשמונה אע"פ שאין אמו טמאה, ואידך סבירא ליה כרב אסי.

א"כ יוצא שישנה מחלוקת האם יש לדרוש סמוכין בפסוקים אלו, או שמא הפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו"⁷ משמש כיחידה נפרדת המלמדת אותנו כי כל הנימול לשמונה דוחה שבת ללא קשר הכרחי לפסוק שלפניו "אשה כי תזריע"⁶.

בשלב זה מבינה הגמרא כי מאמר רבה¹⁹ בשם רב אסי מקורו במחלוקת תנאים.

"כתנאי:

[1] יש יליד בית שנימול לאחד ויש יליד בית שנימול לשמנה, יש מקנת כסף שנימול לאחד ויש מקנת כסף שנימול לשמנה... כיצד?
[2] לקח שפחה מעוברת ואח"כ ילדה – זהו מקנת כסף הנימול לשמונה,

[3] לקח שפחה וולדה עמה – זו היא מקנת כסף שנימול לאחד.

[4] ויש יליד בית שנימול לשמנה, כיצד?

[5] לקח שפחה ונתעברה אצלו וילדה – זהו יליד בית הנימול לשמנה.

[6] רב חמא אומר: ילדה ואח"כ הטבילה – זהו יליד בית שנימול לאחד, הטבילה ואחר כך ילדה – זהו יליד בית הנימול לשמנה". (עד כאן הברייטא).

¹⁸ פירוש אחד – שיש לו שני גידים; פירוש שני – שיש לו שתי עורות זו ע"ג זו.

¹⁹ בגמרא שלפנינו לא נדפס שמו של רבה, אך ברור הדבר שישנה כאן השמטה שהרי אביי לא היה בן שיחו של רב אסי. וכן מצאתי בדפוסים אחרים (וראה בהגהות הב"ח על הרי"ף בשבת, דף נ"ד. מדפיו, אות א').

[7] מבינה הגמרא מתוך כך: "ותנא קמא לא שני ליה בין הטבילה ואח"כ ילדה, בין ילדה ואח"כ הטבילה, דאע"ג דאין אמו טמאה לידה – נימול לשמנה!

[8] בשלמא לר' חמא – משכחת לה יליד בית נימול לא', יליד בית נימול לח'. מקנת כסף נימול לא', ומקנת כסף נימול לח'. ילדה ואח"כ הטבילה – זהו יליד בית שנימול לאחד, הטבילה ואח"כ ילדה – זהו יליד בית שנימול לח'. מקנת כסף נימול לשמנה – כגון שלקח שפחה מעוברת והטבילה ואח"כ ילדה,

[9] מקנת כסף נימול לאחד – כגון שלקח זה שפחה וזה עוברת.

[10] אלא לת"ק – בשלמא כולו משכחת להו, אלא יליד בית נימול לאחד היכי משכחת לה?

[11] א"ר ירמיה: בלוקח שפחה לעוברת... אמר רב משרשיא: בלוקח שפחה ע"מ שלא להטבילה".

שינויי גירסאות

הגירסה המובאת לעיל היא גירסת הגמרא שלפנינו – גירסת רש"י; אך בעל השאלות²⁰ גרס בכמה שינויים את הברייתא. השינויים המשמעותיים בגירסתו הם אלה:

במקום שכתוב בו "שנימול לאחד" (שורות 9-1) גרס "שנימול לאחר שמונה";

בדעת רב חמא – מקנת כסף נימול לאחד "כגון שלקח זה שפחה וזה עוברת" (שורה 9) – גרס "לקח שפחה ועוברת עמה נמול לאחר שמונה";

ובתשובת רבי ירמיה (שורה 11) גרס "אמר רבי ירמיה: כגון שלקח שפחה לעוברת דהא לא קנייא לי' לישראל".

²⁰ העמק שאלה, פרשת לך לך שאילתא ט', והובאו דבריו ברש"י (כאן בד"ה "כתנאי"). וכן היא גירסת הרמב"ם כפי שיתברר לקמן, וגם תוס' (כאן ד"ה "כגון שלקח זה שפחה") הסכים לה.

גירסת רש"י

כתב רש"י מה שגרס בשאלות, משום שהיה קשה לו הדוחק בעמדת הברייתא בשני לקוחות ושינוי הסיפא מן הרישא (שורות 3 ו-9). ננסה לבאר את עיקר שיטת רש"י ע"פ הסבר הנצי"ב בביאורו לשאלות²¹:

מציאות מקנת כסף הנימול לאחד לרב חמא היא "כגון שלקח זה שפחה וזה עוברה" (שורה 9), ובהכרח צריך רש"י לגרוס כן, שאם יגרוס כבעל השאלות – מה חידוש ישנו ב"לקח שפחה וולדה עמה" (שורה 3)? הרי לרב חמא בטבילה תלוי הדבר, ומצב ש"ולדה עמה" זהה למצב של קודם טבילה, אך זאת כבר למדנו מ"יליד בית" – שאם לא טבלה קודם הלידה וקיבלה עליה דיני המצוות ובתוכם תורת הטומאה הדין יהיה כרב אסי. וא"כ – לא יהיה צורך ולא יחודש דבר בפסוק מהמילים "מקנת כסף". אלא החידוש ב"מקנת כסף" לרב חמא הינו, שאם ישראל אחד קנה השפחה וישראל אחר קנה העובר למרות שטבלה ולרשות ישראלית היא שייכת אין זה נקרא "לכם"²² שאין לבעלים חלק באם הנולד²³.

ת"ק, לעומת זאת, אינו יכול ללמוד כן מאותו ייתור של "מקנת כסף", משום שמכאן הוא לומד את הדין של ילדה ואח"כ קנאה – ובעצם את הדין הפשוט של מצות מילת עבד הנקנה מן השוק. אך לאמתו של דבר, דין שני לקוחות עולה יפה גם לדעת ת"ק, אם כי לשיטתו הלימוד יהיה מן המילים "יליד בית", שהרי אין ת"ק מתעלם מהביטוי "לכם" בפסוק וגם הוא מצריך שייכות משותפת לאם ולילד לאותו בית אב על מנת שיימול בשמיני, ואפילו אם טבלה ושייכת לבית ישראלי אחר – אין זה מועיל²⁴. א"כ רואים כי גם רב חמא וגם ת"ק דורשים את המילה "לכם" כשייכות לבית אחד; אמנם לרב חמא – השייכות צריכה להיות לא רק רשמית "על הנייר", אלא גם מהותית – שייכות למצוות וחובות כטומאה וטהרה.

²¹ שם, אות ב'.

²² בראשית י"ז, ב.

²³ רש"י (ד"ה "משכחת לה") סובר כי באמת יכול רב חמא לחלק במקנת כסף בין טבלה לפני לידה ובין לאחר לידה, אמנם כמו שאמרנו החידוש היותר גדול הוא בשני לקוחות, שמראה שצריך דומיא לכם ממש.

²⁴ כמו שראינו שאין רש"י גורס בתשובת רבי ירמיה "דהא לא קנייא לי' לישראל".

שיטת בעל השאלות

מתוך גירסתו של רב אחאי גאון עולה כי לו התבוננות שונה במצות מילת העבדים, ואותה מבאר הנצי"ב שם כלהלן :

רב אחאי גאון לא סבר כלימודו של רש"י במילה "לכם" ולא מצריך דמיון טוטאלי בין העבדים לישראל על מנת לחייבם למול ביום השמיני, וא"כ לא יסבור כרש"י ב"לקח זה שפחה וזה עוברה" שנימול לאחד, כיון שלדעתו יהיה הוא כישראל גמור ויימול לשמונה, כי מה אכפת לנו מהאם, והרי אין צורך להידמות ממש לבן ישראל²⁵, אלא כמו שגרס ב"לקח שפחה וולדה עמה... שנימול לאחר שמונה" – וזהו החידוש של "מקנת כסף".

אך אי"כ נשאל מה ששאל רש"י – מה צורך ב"מקנת כסף"? הרי למדנו זאת מ"יליד בית", שדווקא יליד בית נימול לשמונה ולא מי שנולד קודם שקנאה (לדעת ת"ק) או כשעדיין לא הטבילה (לדעת רב חמא). אלא שאם נדקדק נראה, שבגירסתו לא גרס "לאחד" אלא "לאחר שמונה"; מכאן למדנו, כי רב אחאי סובר שהחידוש ב"מקנת כסף" הוא עצם חיוב עשיית מילה לאותו עבד הנקנה בצורה זו, ולא תאמר: כיון שלא הקפידה התורה למולו בשמיני – לא הקפידה כלל, אלא דע כי התורה כן רוצה שיימול גם הוא, ולא רק הנולד אצלך (שאת זה למדנו מ"יליד בית"). אמנם, בכל זאת אין חובה למולו דווקא ביום שנולד (אם כי אין זה מן הנמנע, ויכול אם רוצה למולו מיד, שהרי לא חלק על דברי הירושלמי "יש קטן נימול ליומו"²⁶), והעיקר שיהיה העבד נימול ולא יקיימו ערל, ולכן גרס "אחר שמונה". וכן לת"ק בתשובת רבי ירמיה גרס "דהא לא קניא לי' לישראל" שמשמע דווקא בלוקח מן הגוי – ולא סתם "לעוברה", כרש"י, שמשמע אפילו מישראל – להורות כי היתה לנו הו"א שייפטר הנולד ממילה לגמרי, שהרי אמו לא נלקחה כלל; לכן השמיע הפסוק "מקנת כסף".

²⁵ וכן היא דעת תוס' בד"ה "כגון שלקח זה שפחה". והקשה בב"ח (יו"ד סי' רס"ז, ס"ק ב'), שהרי למסקנה בלוקח שפחה לעוברה למרות שנקרא יליד בית נימול לאחד, שכן צריך ממש דומיא ד"לכם" אפילו בשפחת ישראל שכבר טבלה, וא"כ כל שכן בשני לקוחות שאין לו חלק כלל באמו. וכן משמע גם ברמב"ם (פרק א' דהל' מילה), שבלקחת האם תלוי הדבר, למרות שגורס כשאלות כפי שנראה לקמן.

²⁶ שבת פרק י"ט הלכה ה'.

שלב ההתלבטות ההלכתית

ישנן שלוש גישות בפסיקת ההלכה בסוגיה זו, והן:

א. שיטת רבנו יונה²⁷ והריטב"א²⁸ – הפוסקים כרב חמא. שיקול ההכרעה ההלכתי הוא כלהלן: בברייתא ישנם שני תנאים החולקים, וסתם ת"ק הוא דעת הרבים²⁹, והיה ראוי לפסוק כמותו מצד "יחיד ורבים הלכה כרבים"³⁰. אך כיון שבגמרא רבה³¹ ורב אסי ואחד מן האמוראים רב הונא או רב חייא בר רב סוברים כרב חמא – אזלינן בתר רוב אמוראי, שהם אחרונים, ועוד שראו הברייתא ולא קיבלוה והסתבר להם כרב חמא. והוסיף הרדב"ז בתשובה³², כי כלל זה קיים דווקא היכן שלא מפורש מי הם הרבים אלא בסתם, והוא מסתמא דעת הרבים; אך היכן שמפורשים – צריך עיון בדבר אפילו לשיטת רבנו יונה.

ב. מאידך גיסא, לדעה אחת ברמב"ן³³ ובעל ספר ההשלמה³⁴ – שפסקו כת"ק, משום שהוא כרבים. אילולא היו רב הונא ורב חייא בר רב חולקים – היינו פוסקים כרב אסי שבטומאה תלויה המילה כרב חמא, אך כיון שנחלקו בדברי התנאים – אזלינן בתר רבים דתנאים. ועוד, כיון ששאר אמוראים – רבא, רבי ירמיה ורב משרשיא – דנו בסוגיה ע"פ דברי ת"ק שהלכה כמותו.

²⁷ הובאה דעתו ברשב"א (דף קל"ה. ד"ה "גי' הגאונים ז"ל", בשם "מורי הרב ז"ל") ובר"ן (דף נ"ד: מדפי הרי"ף ד"ה "ולענין הלכה").

²⁸ דף קל"ה: ד"ה "בלוקח שפחה ע"מ שלא להטבילה".

²⁹ ולי צריך עיון מהיכן ברור לראשונים שסתם ת"ק הוא כחכמים.

³⁰ ברכות דף ט'.

³¹ ע"פ שדי חמד כרך ג' מערכת י' כלל ד', כי האומר שמועה בשם אומרה ולא חלק עליו מסתמא סבירא ליה הכי והווי תרי, ע"פ שער המלך פרק ג' מהל' יום טוב הלכה ה', בשם הרא"ש והראב"ה. עוד הוסיף שם, שמצא בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קס"ד), שמה שאמר הרא"ש הוא דווקא שידוע לנו כי האומר הוא גברא רבה ולא תלמיד שיתכן שלא הגיע להוראה.

³² ח"ה סי' אלף שפ"ב (ט').

³³ דף קל"ה. ד"ה "הא דאמר רבא א"ר אסי", ושם הביא שכן דעת הרי"ף, מתוך שלא פסק הלכה כמי ובסתם הלכה כת"ק.

³⁴ הובא במאירי דף קל"ה: בשם "גדולי הדורות שלפנינו" (ראה בהערה 177 מהמהדיר).

הטור³⁵ כתב שבעל השאלות פסק כת"ק. אמנם הוא עצמו מסתפק, ופוסק לחומרא.

ג. הרמב"ן³⁶, הרז"ה³⁷, בה"ג³⁸ והרי"ף³⁹ – המסתפקים הלכה כמי, ופוסקים לחומרא. כלומר, כל המוזכרים בברייתא נימולים לשמונה ולא דוחים את השבת. והרי"ף⁴⁰ כתב, שכן דעת הרמב"ם.

הרמב"ם ופסיקתו

הרמב"ם בפרק א' מהלכות מילה⁴¹ פותח את דיני מילת העבדים בהגדרה כללית, וקובע כי יליד בית נימול לשמונה ומקנת כסף נימול לאחד אף אם נולד ביום שלקחו. אמנם, כותב הר"מ, ישנם היוצאים מן הכלל: מקנת כסף שנימול לשמונה – כש"לקח שפחה ולקח עוברה עמה"⁴², וב"לקח שפחה לעובריה"⁴³ – שהנולד לא הגיע ל"מדרגה" של יליד בית – יימול לאחד, ואם טבלה אמו לאחר שילדה – נימול לשמונה⁴⁴. והראב"ד שם כתב: "לדעת ר' חמא מחלקין בין ילדה ואח"כ הטבילה להטבילה ואח"כ טבלה".

³⁵ יו"ד סי' רס"ז.

³⁶ שם.

³⁷ דף נ"ד: מדפי הרי"ף ד"ה "הכי גרסינן כיצד".

³⁸ כן כתב הרמב"ן שם. ועי' בהלכות גדולות, הל' מילה ד"ה "ובר ישראל דאית ליה שפחה" (עמ' קנ"א במהדו' מ"י), ושם בפירוש הרע"ז הילדסהיימר.

³⁹ הרי"ף (דף נ"ד מדפיו) הביא את הסוגיה כלשונה בגמרא ולא הכריע; מכך רצו שאר הראשונים לומר שהסתפק ופסק לחומרא.

⁴⁰ דף נ"ד: מדפי הרי"ף סוף ד"ה "ולענין הלכה".

⁴¹ הלכות ג'ה'.

⁴² הלכה ד'. הגר"א (יו"ד סי' רס"ז ס"ק ג') העיר כי הרמב"ם גרס כגירסת השאלות ולכן השמיט כאן דין שני לקוחות זה עובר זה שפחה. ואילו הרמ"א (שם סע' א') כן הביא דין זה ע"פ דברי הטור שהבין בדברי הרמב"ם כי סבר כמו רש"י בדין "לכם".

⁴³ הלכה ה'. לדעת הטור (יו"ד סי' רס"ז) הרמב"ם לא חילק בין לקח מגוי או מישראל שהרי לשיטתו טעם אחד הוא שצריך דמיון ל"לכם". אך הגר"א (שם ס"ק ג') כתב שהרמב"ם חולק על הטור ולא סבירא ליה דעת רש"י, ומפרש בלקח מגוי דווקא.

⁴⁴ הלכה ה'.

בהלכה י' שם פסק הר"מ, שמילת עבדים שחל שמיני שלהם בשבת דוחה את השבת, חוץ מיליד בית שלא טבלה אמו קודם שילדה, שאמנם נימול לשמונה אך לא דוחה את השבת.

מתוך פסקיו אלו משמע, שפסק כת"ק – שלא בטומאה תלוי הדבר אלא בלקיחה בעלמא, ואולי כפי שלמד רש"י את הפסוקים. אך א"כ יקשה עלינו ממה שתולה הרמב"ם בהלכה י' את אי דחיית השבת בטבילת השפחה. ועוד מקשה הראב"ד שם: אם נסתפק הר"מ אם הלכה כרב חמא ולעניין שבת הולכים לחומרא – אז גם במקנת כסף שנימול לשמונה, אע"פ שאמו לא טבלה, היה לו לרמב"ם להחמיר. ובאמת הר"ן⁴⁰ הבין שכך פסק ברמב"ם, משום שלא נפשטה הלכה כמי בגמרא מטילין אותה לחומרא – נימול לשמונה ולא דוחה שבת, בין מקנת כסף ובין לילד בית.

העמדת הכסף משנה בדברי הרמב"ם

הכסף משנה⁴⁵ מסכים עם טענת הראב"ד, שאם באמת הר"מ פוסק לחומרא משום שהסתפק הלכה כמי – יקשה עליו, ובספק עצום יושארו הלכותיו. אלא שבאמת נראה לבעל הכסף משנה⁴⁶, כי הרמב"ם פסק לחלוטין כת"ק, מהטעמים שהובאו לעיל.

וביאור הגמרא כך הוא: אכן, כפי שאמרנו, סתם "יליד בית" פירושו שלקח שפחה ונתעברה אצלו ונימול לשמונה. וגירסתו במקנת כסף שנימול לאחד היא "לקח שפחה וולדה עמה" כשאילנות, וגם זה פשוט.

אמנם היתה לנו הו"א לומר, שיימול לשמונה דווקא כשכל ההיריון היה בבית ישראל, אך אם קנה האדון את העובר בפני עצמו – למרות שקנה גם את האם – יימול באחד כמקנת כסף רגיל; קמ"ל מקנת כסף שנימול לשמונה. ולמד זאת מתוך שלא חילקה הגמרא, שהיתה אומרת: במה דברים אמורים? דווקא כשקנה האם והעובר בלי חילוק, אך אם קנה העובר ואח"כ האם – יימול לאחד, וכל שכן כשוולדה עמה. מכך שלא אמרה הברייתא כן, סוברת היא שתלוי הדבר בלידה בבית האדון.

⁴⁵ על הלכה ה'.

⁴⁶ וכן פירש גם בבית יוסף על הטור יו"ד תחילת סי' רס"ז.

לאחר מכן הביא הרמב"ם⁴⁷ את דעת רבי ירמיה, משום שפסק כת"ק, ולא משנה לנו האם טבלה או לא אלא דווקא מהי השייכות של האדון באם. ופסק זה תואם לדעת הרמב"ם במחלוקת האם קניין פירות כקניין הגוף דמי או לאו⁴⁸, שפסק כר"ל שלא כקניין הגוף דמי⁴⁹. ועל כן גם במקרה של שני לקוחות – "זה שפחה וזה עוברה" – יפסוק שנימול לאחד⁵⁰.

אח"כ המשיך לדעת רב משרשיא, וכיון שלקח האם שלא לשם עבדות ולא הטבילה – נימול הוולד ליום אחד, אך אם חזר בו והטבילה לשם עבדות מאוחר יותר, למרות שילדה כבר – מה אכפת לך, הרי סובר כת"ק שלא משנה לו מתי טבלה ולמפרע הוולד הרי הוא כיליד בית רגיל, שבסופו של עניין נולד בתוך ביתו ונימול לשמונה.

ועל מה שכתב בהלכה י' – שדווקא יליד בית שלא טבלה אמו, אע"פ שנימול לשמונה אינו דוחה את השבת – מחדש הכס"מ, כי ברור לו לרמב"ם שזה דווקא ביליד בית, אך עבד מקנת כסף הנימול לשמונה כן דוחה את השבת, שהרי זו מילה בזמנה, ומה שהבינה הגמרא – שלא משנה לת"ק בין הטבילה ואח"כ ילדה לבין ילדה ואח"כ הטבילה – זה דווקא על מקנת כסף, משום שהוא מוזכר בברייתא ומילה בזמנה דוחה שבת. ולא חשש לדעת רב חמא, אלא הסתפק האם החילוק הני"ל שייך גם ביליד בית או לא "כיון שאינו מוזכר בברייתא"⁵¹. לכן פסק לחומרא דווקא ביליד בית.

וכתב **דרך שניה** ליישוב הלכה י', והיא: משום שהביא קודם לכן⁴⁴ גם את דעת רבי ירמיה וגם את דעת רב משרשיא, נסתפק הרמב"ם האם באמת תועיל חזרתו של האדון במקרה שלקח שפחה על מנת שלא להטבילה לשם עבדות, שלדעת רב משרשיא לא תועיל חזרתו שהרי ילדה במחשבה לא לטבול כלל, ואילו רבי ירמיה

⁴⁷ שם הלכה ה'.

⁴⁸ יבמות דף ל"ו:

⁴⁹ הל' זכיה ומתנה פרק י"ב הלכה י"ג.

⁵⁰ למרות שגרס כבעל השאלות עדיין דורש את דרשת רש"י על המילה "לכם" בפסוק, ואין זה סותר.

⁵¹ כך היא לשון הכס"מ שם. אך קשה לכל רואה, שהרי כתוב מפורש בברייתא גם יליד בית הנימול לשמונה.

יסבור שתועיל החזרה ויימול לשמונה. לכן פסק לחומרא בעניין שבת, ויימול לשמונה כדרך הקבועה לנימולים. עד כאן דעת הכס"מ בביאור הרמב"ם.

הרדב"ז בתשובה⁵² רוצה לומר בפשיטות, כי אין כל צורך לדחוק את הרמב"ם לפסוק כת"ק, וכמו ששאר גאוני עולם פסקו לחומרא כרב חמא – כך גם הוא פסק. אלא שהסביר, שבברייתא משמע כי רב חמא חולק דווקא בליד בית ולא במקנת כסף, וא"כ מודה רב חמא לת"ק ואין זה משנה מתי טבלה. וטעם הדבר הוא בדרישת מילות הפסוק "לכם" ו"ליד בית ומקנת כסף"; כיון שיליד בית קרוב לישראל באופן מעשי, שהרי נולד בבית ישראל, ומה אצל ישראל כל שאין אמו טמאה לידה אינו נימול לשמונה ואינו דוחה את השבת, אף יליד בית – דווקא שטבלה אמו יימול לשמונה וידחה שבת. אך מקנת כסף, שאינו דומיא ד"לכם" – לא משנה אם אמו טמאה לידה או לא, הנימול לשמונה ידחה השבת⁵², ובדין זה מודה רב חמא לת"ק. וא"כ במקנת כסף פוסק ככולי-עלמא, וביליד בית מסתפק ואזיל לחומרא. וזהו החידוש היותר גדול בפסוק – לחלק בין יליד בית למקנת כסף⁵³.

דעת הרדב"ז בעצמו היא להחמיר, ולכן כל מי שאין אמו טמאה לידה לא יימול בשבת.

הגר"א⁵⁴ מסביר, כי אפילו אם פסקו הלכה כת"ק – שנימול לשמונה גם מי שאין אמו טמאה – בכל זאת מסופקים האמוראים האם דוחים את השבת בשבילם. ומה שרצו להעמיד את המחלוקת הזאת של מילה בשבת אליבא דתנאי – אין הבנה זו הכרחית אלא דווקא להעמדת רב אסי⁵⁵, אך אם קיימא לן שלא כרב אסי – נשארנו במחלוקת לגבי שבת, וא"כ לא דוחים אותה. וזוהי דעת הרי"ף והרמב"ם.

⁵² כלומר: למרות שבפרשת תזריע מדובר על אישה שבהכרח טמאה לידה [אשה כי תזריע... וביום השמיני ימול], ומשם למדנו שמילה בשמיני דוחה את השבת – עיקר הלימוד לדעת הרדב"ז הוא שמי שנימול לשמונה דוחה שבת, ולא דווקא אם אמו טמאה לידה. ומה שאמר רב אסי מוסב רק על יליד בית, שבו יש צורך בהשוואה "לכם".

⁵³ ועוד רצה להוכיח טענתו מכך שהרמב"ם גורס כשאליות "וולדה עמה" (אמנם בגירסה שלפנינו נקט "עוברת עמה"), וא"כ אין הטעם מצד טבילה וטומאה, שהרי מה הרבותא לומר שילדה כבר, הרי אם הטעם היה טומאה – היה מעמיד שלקחה קודם לידה וכ"ש לאחר שילדה. אלא מחויב כפי שאמר שהמחלוקת דווקא בליד בית. ולא נמצא מקנת כסף הנימול לאחד אלא כשאין שייכות באם, כגון בשני לקוחות.

⁵⁴ י"ד סי' רס"ז ס"ק ח'.

⁵⁵ עי' בתשובת הרדב"ז הנזכרת, שדחה הבנה זו.

דעת הב"ח ויישוב דברי השו"ע

הבית חדש⁵⁶ רוצה להוכיח כי הבנת הר"ן והראב"ד ברמב"ם נכונה. באמת סובר הרמב"ם כי יש לפסוק לחומרא, ולא נפסקה הלכה בבירור כאחד התנאים החלוקים, וחוששים לדעת רב חמא. אולם מה שהיה קשה לנו מדבריו – מדוע לא הזכיר מקנת כסף שנימול לשמונה ואינו דוחה את השבת – לא קשה כלל, שהרי הרמב"ם בריש הלכות מילה⁵⁷ קבע ככלל שיליד בית נימול לשמונה כדלעיל, וא"כ הבין הב"ח בלשון⁵⁸ הרמב"ם כי "יליד בית" זהו סימן לכך שנימול לשמונה. וא"כ כאשר הזכיר בהלכה יי רק יליד בית – לא בכוונת מכון השמיט את מקנת כסף, אלא לומר שמקנת כסף הנימול לשמונה דינו ממש כיליד בית רגיל, שאינו דוחה את השבת מצד הספק.

והקשה עוד לדעת הב"ח, מדוע לשיטתו פסק הרמב"ם⁵⁹ ביוצא דופן ואנדרוניוס⁶⁰ שנימול לשמונה אך מילתם לא דוחה שבת, והרי לת"ק לא תלוי הדבר בטומאה.

ובסוף דבריו כתב שכן הביא השו"ע כלשון הרמב"ם, אך אצלנו בסי' רס"ז⁶¹ מופיע בלשון שונה. ובזה גופא נראה לי מתורצת שאלתנו הראשונה, ובאמת זו היא דעת השו"ע בעצמו, שהרי כתב שם "יליד בית ומקנת כסף... אינם דוחים את השבת", ובסימן רס"ז⁶² – מה שכתב רק יליד בית – הוא כדברי הב"ח, שכן גם באו"ח⁶³ פסק לחומרא בדיון בן הנוכרית והרי הגיורת שלא טבלה היא דינו של

⁵⁶ וכן דעת הט"ז על השו"ע (שם ס"ק א').

⁵⁷ פרק א' הלכה ג'.

⁵⁸ נראה לי כי גירסתו שונה מעט מזו שלפנינו, אך דבריו בהירים וניתנים להוכחה בקלות גם מתוך גירסתנו.

⁵⁹ שם הלכה ז'.

⁶⁰ מי שיש לו סימני זכרות ונקבות יחדיו (ע"פ הרמב"ם שם).

⁶¹ סע' ב'.

⁶² סע' י'.

⁶³ סי' של"א סע' ה'.

רב אסי, ומתוך פסיקתו שמיעא לן שפסק לחומרא⁶⁴ וחשש לדעת הסוברים כרב אסי ורב חמא, ונימול לשמונה ולא דוחה את השבת.

סיכום

הגמרא בשבת תולה את דעת רב אסי במחלוקת תנאים – האם טומאת לידה מהווה סימן למילה ביום השמיני כדעת רב חמא, או שמא צורת השתייכות העבד לבית אדונו היא הגורם המכריע. מתוך כך ישנה גם נפק"מ למילה בשבת.

ראינו ראשונים הסוברים שהלכה כדעת רב אסי, למרות שדעתו כיחיד, כיון שרוב האמוראים כמותו. ויש שפסקו כת"ק מדין "יחיד ורבים הלכה כרבים".

אולם רוב הראשונים וגאונים רוצים לחשוש לסברות שניהם, משום שלא נפסק בגמרא הלכה כמי. לכן מי שלא טבלה אמו או שלא נטמאה טומאת לידה (כגון: יוצא דופן) – יימול לשמונה אך לא ידחה שבת.

ובדברי הרמב"ם נאמרו מספר פירושים:

1. דעת הכס"מ שהרמב"ם פסק כת"ק, אלא שבמקנת כסף לא התלבט ת"ק ונימול לשמונה אפילו בשבת, אך ביליד בית הסתפק. וכן דעת הגר"א, שפסק כת"ק.
2. דעת הרדב"ז שפסק כרב חמא לחומרא, אלא שרב חמא מודה לת"ק במקנת כסף שנימול לשמונה ודוחה שבת.
3. דעת הב"ח שפסק לחומרא משום שאין הכרעה בגמרא הלכה כמאן, ומה שאמר בהלכה י" הכוונה היא לכלל הנקרא "יליד בית", שבתוכו כלול מקנת כסף הנימול לשמונה. וכך נראה לי שדעת השו"ע בעצמו. ובזה מיושב מה ששאלנו ברישא.

⁶⁴ הדרכי משה (ס"ק א') והש"ך (ס"ק ו') הביאו את דברי רבינו ירוחם בספר תולדות אדם וחוה (סוף נתיב כ"ג), שהחמיר באופן קיצוני ופסק שאין מחללין כלל שבת במילת העבדים אפילו טבלה אמו קודם שנולד.



שער התני"ך

"אהל שכן באדם"

לפתיחת ספר שמואל

אריאל גוטמן

פתיחה

"ומדרש אגדה, רבי נחמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק אמר: בכל יום ויום בת קול יוצאת ומפוצצת בעולם ואומרת עתיד צדיק אחד לעמוד ושמו שמואל, וכל אשה שהיתה יולדת בן היתה קוראה שמו שמואל, כיון שהיו רואים את מעשיו היו אומרים אין זה שמואל. וכיון שנולד זה וראו מעשיו, אמרו דומה שזה הוא, וזהו שאמר: יקם ה' את דברו שיהא זה שמואל הצדיק"¹.

מצפה הקב"ה ומצפה העם מתי יעמוד אותו שמואל. דורות של 'שמואלים' ולא עלתה בידם, עד שבאו אלקנה וחנה והתפללו אל ה' צבאות. אז מקים ה' את דברו ונולד שמואל הצדיק.

במאמר זה ננסה להבין את התקופה שקדמה להולדת שמואל, את חטא ההנהגה, ואת חידושם הגדול של אלקנה וחנה. וננסה לומר, שלשם "צבאות" יש משמעות רבה, הן ביחס לתקופת טרום שמואל (השופטים ובני עלי), והן ביחס לתקופה הבאה אחריה – שאול ודוד.

"שמואל כתב ספרו ושופטים"²

ספר שופטים מסתיים בשתי פרשיות טראגיות המבטאות את הלך הרוח באומה בתקופה זו ואת התדרדרותה – פרשת פסל מיכה³ ופרשת פילגש בגבעה⁴.

¹ רש"י על שמואל א' א', כ"ג, וכן ברד"ק שם.

² בבא בתרא דף י"ד:

³ שופטים י"ז-י"ח.

⁴ שם י"ט-כ"א.

בפתיחת פרשת פסל מיכה אומר רש"י: "אף על פי שנכתבו שתי פרשיות הללו בסוף הספר, של מיכה ושל פלגש בגבעה, בתחלת השופטים היה, בימי עתניאל בן קנז"⁵.

שמואל בחר להעתיק שתי פרשיות אלו ממקומן הכרונולוגי אל סוף הספר, אולי כדי לחתום תקופה ולסכמה, לומר שתקופת השופטים מוצתה עד תום ושתוצאותיה ההרסניות הן פסל מיכה ופילגש בגבעה, והקול המבקש הנהגה חדשה (מנהיג⁶ ואולי גם סוג הנהגה⁷) נשמע ברמה(תיים צופים...).

וכך מסביר אברבנאל⁸ את הסמיכות: "והנה אמר בסוף הדברים בימים ההם אין מלך בישראל וגומ' לדעת המפרשים להקדמת ספר שמואל, שלא היה להם מלך ושופט והקים האל יתברך שופט ישר ונאמן שמואל הנביא".

וברד"ק⁹: "בימים ההם אין מלך בישראל – הטעם להזכיר זה, כי עדיין לא היה מלך בישראל ולא שופט ולא נוגש משיב אותם לטובה, עד שבא שמואל הנביא ז"ל שמספר תולדתו וענינו בספר הבא אחר זה הנקרא על שמו שמואל".

שילה

שלוש מאות ששים ותשע שנים עמד המשכן בשילה, – משכן, שעל אף היותו מקום עראי, מעמד מיוחד לו – "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה"¹⁰,

⁵ שופטים י"ז, א'. ולדעת הרד"ק ואברבנאל (על הפסוק) זהו באמת מקומן של הפרשיות הללו, לאחר ימי שמשון, וא"כ היו אירועים אלו בימי שיפוטו של עלי! וע"פ הרד"ק (שופטים י"ח, ל') זהו באמת חטאו של עלי ועל כן נענש – שלא מיחה באנשי דורו.

⁶ ובמיוחד באירועי פילגש בגבעה, שם בולט מאוד העדר המנהיג וההנהגה, אם נאמר כדברי רד"ק שהיה זה בזמן עלי (ראה הערה קודמת).

⁷ למרות שזהו דבר מתבקש לומר שהמלכות הבאה לאחר השופטים היא עליית מדרגה, לא כך מציג זאת שמואל לעם: "ואתם היום מאסתם את אלהיכם אשר הוא מושיע לכם מכל רעותיכם וצרתיכם ותאמרו לו כי מלך תשים עלינו" (שמואל א' י', י"ט), לומר לך – לא משנה מיהו המנהיג ומהי צורת שלטונו, סוף סוף הקריטריון אחד הוא.

⁸ סוף ספר שופטים.

⁹ שופטים כ"א, כ"ה.

¹⁰ דברים י"ב, ט'.

’מנוחה’ – זו שילה, ’נחלה’ – זו ירושלים¹¹. ובתהלים¹², על הפסוק ”ירושלם הבנויה כעיר שחפכה לה יחדיו”, מפרש רש”י: ”כשיבנה שלמה בני בית המקדש בתוכה תהא בנוי בשכינה ומקדש וארון ומזבח. כעיר שחברה לה – כשילה, שדימה הכתוב זו לזו, שנאמר אל המנוחה ואל הנחלה” וכו’.

מעמד מיוחד לה לשילה. כל זמן שהיה בה המשכן נאסרו הבמות, נחרבה שילה וגלה המשכן הותרו הבמות, עד בניין בית המקדש. ע”פ ציווי התורה, אף בזמן המשכן בשילה אמור עם ישראל לרכז את עבודת ה’ שלו במקום אחד בלבד. זהו מרכז רוחני, שרק ממנו ודרכו יכול האדם לשעבד את ליבו אל אביו שבשמים. הפסוק המלמד זאת נאמר בספר דברים¹³: ”כי אם אל המקום אשר יבחר ה’ אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם, לשכן תדרשו ובאת שמה. והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם, ונדריכם ונדבתיכם ובכרות בקרכם וצאנכם. ואכלתם שם לפני ה’ אלהיכם ושמתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם, אשר ברכך ה’ אלהיך. לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום, איש כל הישר בעיניו. כי לא באתם עד עתה, אל המנוחה ואל הנחלה אשר ה’ אלהיך נתן לך”.

אף הנדבה הפרטית – ההתרגשות האישית שהותרה לה הבמה – בזמן משכן שילה ובית המקדש נאסרה.

¹⁴ המשכן נשכח מלב העם. בסוף פרשת פילגש בגבעה, כאשר מציעים זקני העם לשבטי ישראל לחטוף להם נשים מבנות בנימין בחג אשר בשילה, הם נותנים סימן מפורט למקום הימצאה של שילה: ”ויאמרו הנה חג ה’ בשלו מימים ימימה אשר מצפונה לבית אל מזרחה השמש למסלה העלה מבית אל שכם, ומנגב ללבונה”¹⁵. העם אינו מכיר את המקום, אין עלייה לרגל, זבח ומנוחה, עולה ונדבה¹⁶.

¹¹ מגילה דף י’.

¹² קכ”ב, ג’.

¹³ י”ב, ה”ט’.

¹⁴ ע”פ הרב בכרך בספרו ’מן הרמתיים צופים’, פרק ראשון (עמ’ 10).

¹⁵ שופטים כ”א, ו”ט.

¹⁶ כך ע”פ רש”י שם. אמנם זו אינה דעת רד”ק, האומר שם כי לא יתכן שלא הכיר העם את מקום העיר, אלא הסימן הוא לכרמי העיר.

המשכן לא מהווה מקום מרכזי בזמן השופטים. תחת "לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום, איש כל הישר בעיניו"¹⁷ – "במים ההם אין מלך בשרא, איש הישר בעיניו יעשה"¹⁸.

את מצבו העגום של המשכן אין צורך לתאר מעבר לכתוב – "נשימו להם את פסל מיכה אשר עשה, כל ימי היות בית האלהים בשלה"¹⁹. לא רק תיאור זמן יש כאן, אלא גם אמירה – שלא זכה המשכן להיות מרכז, עד שהדרדר העם מ"איש הישר בעיניו" ל"וישימו להם פסל"²⁰.

אף הכהנים משרתי ה' לא זכו ללמד את העם דעת, עד ש"ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני, עד יום גלות הארץ"²¹. ופירשו רד"ק²² ורלב"ג²³: 'גלות הארץ' זהו חורבן שילה.

לסיכום: שתי נקודות העלינו בתיאור תקופת השופטים: א. העדר הנהגה; ב. ירידת ערך המשכן.

וקשורים הדברים זה בזה – תקופת השופטים מאופיינת בהעדר מרכז המאחד את העם. אין מקום רוחני שממנו יוצאת הוראה לכל ישראל, ועל כן "ניתהלכו משם בני ישראל בעת ההיא איש לשבטו ולמשפחתו, ויצאו משם איש לנחלתו. במים ההם אין מלך בשרא, איש הישר בעיניו יעשה"²⁴ (ואפשר לדייק כמה פירוודיות – שבטו, משפחתו, נחלתו).

על רקע תקופה זו קם אלקנה.

¹⁷ דברים י"ב, ח'.

¹⁸ שופטים כ"א, כ"ה.

¹⁹ שופטים י"ח, ל"א. יש בית אלוקים בשילה, וכנגדו "והאיש מיכה לו בית אלוהים" (שופטים י"ז, ה'), וחז"ל דרשו (אגדת בראשית פרק נ', אות א') ש"היה העשן של שילה עולה מן זבחים של הקב"ה, ועשן צלמו של מיכה עולה מהר אפרים מבית מיכה, ומתערבין כאחת".

²⁰ "ויהי איש מהר אפרים ושמו מיכיהו" (שופטים י"ז, א'). מלבי"ם: "בתחלה היה צדיק וקראו מיכיהו ואחר שעבד עבודה זרה קראו מיכה".

²¹ שופטים י"ח, ל'.

²² שם.

²³ שם כ"ט.

²⁴ שופטים כ"א, כ"ד-כ"ה.

"וכן שלמה אומר²⁵ 'כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם', שהצדיק מעמיד את העולם על יסודו, כיון שחטאו בימי מיכה היו מקטרין לצלמו של מיכה, והיה העשן של שילה עולה מן זבחים של הקב"ה, ועשן צלמו של מיכה עולה מהר אפרים מבית מיכה, ומתערבין כאחת, שנאמר²⁶ 'עלה עשן באפו ואש מפיו תאכל גחלים בערו ממנו'. כביכול חוזר ומבקש אפילו צדיק אחד, כדי שלא יהפוך את העולם, שנאמר²⁷ 'אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי', ואחר כך מצא לאלקנה אדם אחד, 'ויהי איש אחד'^{28,29}.

אלקנה

"וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרִמְתִּים צוֹפִים מֵהָר אֶפְרַיִם, וְשָׁמוֹ אֶלְקֵנָה בֶּן יִרְחֵם בֶּן אֶלְיָהוּא בֶּן תָּחוּ בֶּן צוֹף אֶפְרַתִּי"²⁸.

הספר פותח בתיאורו של אלקנה, ייחוסו ומעמדו. אלקנה בא מעיר של נביאים ("צופים"³⁰) והיה נביא בעצמו. כמו כן היה אדם חשוב ("אפרתי").

אלקנה היה משבט לוי, ועירו בהר אפרים – כאנטיזה ללוי אחר, שקבע מושבו בהר אפרים, בפרשת פסל מיכה. איש לוי בא למיכה, שמקום מושבו היה בהר אפרים, ושם היה לכהן לפסלו של מיכה. ואם האחד הפריד את העם מהמשכן – הרי שאלקנה כל פועלו היה לחבר את העם מחדש למשכן³¹. [ואף בפרשת פילגש בגבעה – "וַיְהִי אִישׁ לְוִי גֵר בְּיִרְכָתִי הָר אֶפְרַיִם"³², ודוק: שם בא מ"יִרְכָתִי הָר אֶפְרַיִם", ואילו

²⁵ משלי י', כ"ה.

²⁶ תהלים י"ח, ט'.

²⁷ קהלת ז', כ"ח.

²⁸ שמואל א' א', א'.

²⁹ אגדת בראשית פרק נ', אות א'.

³⁰ "צופים" ת"י "מתלמידי נביאִא", וכן בגמרא (מגילה דף ב' ב:) "מנצפ"ך צופים אמרום".

³¹ אגדת בראשית פרק נ', אות ה': "ד"א 'ויהי איש אחד'. זש"ה] 'זכר צדיק לברכה' (משלי י', ז'), זה אלקנה. 'ושם רשעים ירקב' (שם), זה מיכה, למה אלא זה נקרא מהר אפרים, דכתיב 'מהר אפרים' (שמואל א' א', א'). וזה נקרא מהר אפרים, דכתיב 'ויהי איש מהר אפרים ושמו מיכיהו' (שופטים י"ז, א'), אלא לא דומין זה לזה, זה מחייב את ישראל בצלמו, וזה מכפר על ישראל, שנאמר 'ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה' (שמואל א' א', ג'). ועי' בתנא דבי אליהו רבא (סוף פרק ח') בתיאור פעולתו ודרכו של אלקנה. ויפורט בהמשך המאמר.

³² שופטים י"ט, א'.

אצלנו "מן הַרְמְתִים צֹפִים". ועוד על עירו של אלקנה – אלקנה היה "מן-הַרְמְתִים", וברש"י: "שתי רמות היו", ואצל שמואל בנו "וַתִּשְׁבְּתוּ הַרְמְתָה כִּי-שָׁם בֵּיתוֹ"³³, ומה ענין ניות ברמה, אלא שהיו עוסקים בנויו של עולם בבניין בית המקדש³⁴, – וכי לא כך יפה וכך נאה שבמקום ממנו התחילה ההתעוררות אל המנוחה תתחיל גם ההתעוררות אל הנחלה?...³⁵.

"וַיְהִי אִישׁ אֶחָד". רש"י: "הכל לפי הסדר, משה מסר את התורה ליהושע, ויהושע לזקנים, ושופט מסר לשופט, עד שהגיע לעלי, וממנו"³⁶ לשמואל". איני יודע מה רש"י בא ללמדנו ולמה הסמיך סדר נתינת התורה לפסוק הראשון, אבל רש"י מודיע לנו, קודם קריאת הספר וקודם פרשת אלקנה, כי **עלי** הוא שמקבל התורה מהשופט שלפניו, והוא שמעביר אותה הלאה אל שמואל. הוא "כִּי שָׁפְתִי כֶהֱן וַיִּשְׁמְרוּ דַעַת וְתוֹרָה יִבְקְשׁוּ מִפִּיהוּ"³⁷, והוא "הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בֵּינָם הָהֵם"³⁸. ואולי כנגד זה נאמר "אִישׁ אֶחָד" – "שלא היה בדורו כיוצא בו"³⁹ (ובהמשך עוד נלמד על העימות בין שני גדולי הדור הללו). ושמה יש עוד לומר – שהיה אחד ותו לא, דהיינו שאלקנה היה שונה אף בנוף ההנהגה, ובטח שדרכו היתה מנוגדת לתפיסת העולם של משפחת עלי.

משפחת אלקנה

"וְלֹא שְׁתֵּי נָשִׁים שָׁם אַחַת חָנָה וְשֵׁם הַשְּׁנִיט פְּנֵנָה, וַיְהִי לְפָנֶיהָ יֻלְדִּים וְלַחְנָה אֶין יֻלְדִּים"⁴⁰.

³³ שמואל א' ז', י"ז.

³⁴ עי' זבחים דף ב"ד:

³⁵ באגרות הראיה (אגרת ל"ט) מבאר הרב את הקשר בין הצדיק למקומו: "שבדאי כל עיר ומקום שבאה"ק יש לו שורש ובחי' בקדושה בפני עצמה... מ"מ כל אחד שהשיג ע"פ פרטיות שורש נשמתו, שהוא שייך לקדושה המיוחדת הפרטית השייכת לאותה העיר, ה' קובע בה דירתו... ע"כ היו כמה נביאים משארי ערים".

³⁶ ההדגשה שלי.

³⁷ מלאכי ב', ז'.

³⁸ דברים י"ז, ט'.

³⁹ במדבר רבה פרשה י', אות ה'.

⁴⁰ שמואל א' א', ב'.

על פניו, פסוק זה היה צריך לבוא לאחר פסוק ג', כהקדמה לפסוק ד' – ”וַיָּהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֱלֹקָנָה, וַנֶּתֶן לַפִּנְנָה אֶשְׁתּוֹ וּלְכָל בְּנֵיהָ וּבָנוֹתֶיהָ מְנוֹת”, שהרי פסוק א' מתאר את אלקנה האיש ופסוק ג' את פועלו – ”וַיַּעַל הָאִישׁ הַהוּא מִעִירוֹ מִמָּיִם יְמִימָה”, וא”כ מה לי כאן בתווך תיאורו המשפחתי של אלקנה?

ואפשר לומר כי סדר הפסוקים בא לומר, שמי יודע כמה סבל יש בה בעלייה זו לאלקנה ולחנה ואעפ”כ לא נמנע מלעלות⁴¹.

”שֵׁם אַחַת חָנָה וְשֵׁם הַשְּׁנִיַּת פִּנְנָה” – אומר לנו הפסוק, שישנה אחת מיוחדת ונוספת לה השנית, ולא כסופר ומונה – הראשון, השני⁴².

אם כן, אנו עוסקים כאן במשפחה שלמה. לא האיש אלקנה לבדו יוצא למשימה ועימו כמה נספחים, אלא זוהי משפחה שלמה היוצאת לפעול את פעולתה בעם ישראל⁴³.

חנה, אחת משבע הנביאות שעמדו לעם ישראל⁴⁴, מוזכרת כבר כעת, משום שפעולתה היא המביאה לבסוף ל”משה מסר את התורה ליהושע, ויהושע לזקנים, ושופט מסר לשופט, עד שהגיע לעלי, וממנו לשמואל”. מעשה אלקנה איננו עומד כשלעצמו, אלא אף הוא כחנה מכין להולדת שמואל – ”בשכר מעשה אלקנה – שמואל”⁴⁵. אלקנה המושך ליבם של ישראל וחנה בתפילתה לבן (ולא ביקשה סתם בן, אלא ”זָרַע אֲנָשִׁים”⁴⁶ – ששקול כשני אנשים, משה ואהרן⁴⁷, ואף סופה מעיד על תחילתה, שהשאלתו לה⁴⁸) – שניהם לאותה מגמה נתכוונו: שמואל. כל אחד מהם

⁴¹ כך ע”פ הרב בכרך שם, פרק שני (עמ’ 22). ומוסיף לבאר שם (עמ’ 21-22) את חובת עליית הנשים לרגל. ועי’ בדברי אברבנאל (עמ’ ק”ע) בעניין. ובמדרש אגדת בראשית (פרק נ’, אות ד’) אמרו: ”למה נשתבח, שהיה לו שתי נשים שונאות זו לזו, ויכול לעמוד”.

⁴² מלב”ם על הפסוק. וכן המדרש (פסיקתא רבתי דרב כהנא, פרשה מ”ד – פיסקא כי פקד, ה’) מספר, שחנה – כשרה אמנו – לאחר שלא נתעברה עשר שנים אמרה לבעלה שיקח אישה אחרת (=פנינה) ואולי תיבנה היא ממנה.

⁴³ ”וכשעולים עמו בדרך היו לנין ברחובה של עיר והיו מתקבצין האנשים לבד והנשים לבד שכן האיש היה מדבר עם האיש והאשה עם האשה” (תנא דבי אליהו רבא, סוף פרק ח’).

⁴⁴ מגילה דף י”ד.

⁴⁵ תנא דבי אליהו רבא, סוף פרק ח’.

⁴⁶ שמואל א’ א’, י”א.

⁴⁷ עי’ ברכות דף ל”א:

⁴⁸ שמואל א’ א’, כ”ח.

הולך בדרכו המיוחדת לטוות את הקומה החדשה לה צמא עם ישראל לאחר ימי שפוט השופטים. ודייק, שחנה קוראת לה' – "צבאות"⁴⁶, ואף אלקנה עולה למשכן להתפלל ולזבוח "לה' צבאות"⁴⁹.

עליית אלקנה

"וְעָלָה הָאִשָּׁה הַהוּא מְעִירוֹ מִיָּמִים יְמִימָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ לַה' צְבָאוֹת בְּשִׁלָּה, וְשָׁם שָׁנִי בְּנִי עָלִי חֲפָנִי וּפְנִחָס כְּהֲנִים לַה'"⁴⁹.

הפרשנים מביאים את המדרש על דרכו של אלקנה בקודש ללמד את ישראל ולקשרם מחדש אל המשכן. וכך כותב הרד"ק שם: "ועלה – כן היה עושה בכל שנה שנה, שהיה עולה לשילה לזבוח. ומה שאמר מעירו, לומר שהיה מזרז בני עירו לעלות. ובדרש, לא בדרך שהיה עולה בשנה זו היה עולה בשנה אחרת, אלא בכל שנה היה עולה בדרך אחרת בשביל להשמיע את ישראל ולהעלות אותן לשילה".

אלקנה חסיד היה במצוה זו, ואף הוסיף בנדבה עלייה נוספת על מצות הרגל⁴⁵, ומתוך רגשות אלו גם לימד וחינך את עם ישראל.

על חשיבותה של מצות העלייה לרגל כותב בעל ספר החינוך⁵⁰: "משרשי המצוה, למען יראו כל ישראל ויתנו אל לבם בפעולת הקרבן המעורר הלבבות, כי כולם מקטנם ועד גדולם חלק השם ונחלתו, עם קדוש ונבחר, נוצרי עדותו, סגולת כל העמים אשר תחת כל השמים, לשמור חוקיו ולקיים דתו, על כן יבואו שלש פעמים בשנה בית השם, והוא באמרם על דרך משל הננו לאל לעבדים נכנסים ובאים בצל קורתו ובחזקתו סמוכים לעד לעולם באהבתו וביראתו וזר לא יבוא בתוכנו, כי אנחנו לבדנו בני ביתו. ועם המעשה הזה תתעורר דעתנו ונכניס בלבנו מוראו ונקבע ברעיונו אהבתו ונזכה לקבל חסדו וברכתו".

ע"פ בעל ספר החינוך, דווקא עבודת הקרבן – החיבור אל כהנים בעבודתם במקום בו שורה שכינה – הוא זה שיעורר את עם ישראל לאהבה את ה' ולהכיר בסגולתו המיוחדת: "וְשִׁכַּנְתִּי בְּתוֹכָם"⁵¹.

⁴⁹ שמואל א' א', ג'.

⁵⁰ מצוה תפ"ט.

⁵¹ שמות כ"ה, ח'.

בני עלי⁵²

ומנגד – ”וּבְנֵי עֲלִי בְנֵי בְלִיעֵל, לֹא יָדְעוּ אֶת ה'”⁵³. ומוסיף ומספר המקרא במה חטאו, שהיו לוקחים מבשר הזבח ”כֹּל אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַמִּזְבֵּחַ”⁵⁴ – הם קבעו להם חוק זה ולהם לא היה לנחלה כי אם חזה ושוק של שלמים (רש”י), ובנוסף היו אוכלים את השלמים קודם הקרבת האימורים המתירין לאכול את הזבח.

ומסביר הרלב”ג⁵⁵ את רעתם הגדולה: ”והנה בני עלי היו רשעים ובלתי יודעים הש”י, ולזאת הסבה היו רודפים אחרי הזוללות, והיו מפני זה לוקחים מישראל יותר מכדי חקם... וזה היה חמס ובזיון לקרבנות שהם היו לוקחים אותה על צד רדיפת התאוות, ולא נתנו להם המתנות שנתן להם הש”י אם לא לתכלית שיחזקו בתורת ה' מצד שלא יצטרך להם לטרוח במזונם, ועשו רעה גדולה יותר מזאת, שקודם שקרבו מתירי השלמים לכהנים ולישראל, והם החלבים עם מה שנמשך להם, היו חוטפים להם בחזקה מבשר הזבח... והנה שמו שלחנם קודם לשולחן גבוה כאילו היתה לשוא העבודה לה' והיה עקר הכוונה למלאת בטנם ובה האופן נאצו בני עלי את מנחת ה'”.

כמה ירד מעמד הקרבת הקרבן בימי בני עלי, ובמקום שיהפוך מעמד זה לקשר בין ישראל לה', כאשר המתווכים בו הם כהני ה' – הרי ”נאצו בני עלי את מנחת ה'”⁵⁶, ניצלו את מעמדם לרעה והפכו את קערת הקרבן על פיה⁵⁷. ומה כתוב בסוף המקרא? ”וַתְּהִי חֲטָאת הַנֶּעְרִים גְּדוֹלָה מְאֹד אֶת פְּגִי ה', כִּי נָאֲצוּ הָאֲנָשִׁים אֶת מִנְחַת

⁵² יודע הכותב את מאמר חז”ל (שבת דף נ”ה:): ”כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה”, ואף קרא את דברי הסבא מסלבודקא (הרב נתן צבי פינקל, אור הצפון ח”ב עמ’ קמ”ה): ”אין לנו כל מושג ותפיסה נכונה בטרמינולוגיה של התורה הכתובה. כל מונח שבתורה הנהו כל כך רחב ועמוק, הכולל בתוכו מושגים כה דקים, עדינים ואצילים, אשר אין לבן תמותה שום השגה לעמוד על החוט המקשר את המושג אל הניב, את הרעיון אל המילה הכתובה, בלי פירוש חז”ל, שגילו לנו רזי וסודי התורה”, אך בכל זאת הבאנו את הדברים כלשונם ע”פ המפרשים על אתר, על מנת להדגיש את מעשה אלקנה דווקא ואת חידושו לעומת ההנהגה הנוכחית.

⁵³ שמואל א' ב', י”ב.

⁵⁴ שם י”ד.

⁵⁵ ונראה לי לדייק בסוף פסוק י”ד: ”והכה בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בו, ככה יעשו לכל ישראל הבאים שם בשלה” – למה בא סוף הפסוק אם לא להדגיש את התנהגות בני עלי לעומת רצונו של העם העולה אל בית האלוקים בשילה.

הי"י⁵⁶, ומפרש שם המלבי"ם, שחטאם הגדול היה בכך "שבזו העם (=האנשים)" על ידי זה את הקדשים והיה כבודם קל בעיניהם".

"וְשֵׁם שְׁנֵי בְנֵי עָלִי"⁴⁹

יודע גם יודע אלקנה את הנעשה בשילה, שומע את העם המסרב לעלות – ובכל זאת לא נרתע, ורגל אחרי רגל, שנה אחר שנה, היה עולה אל המשכן, ואף הוסיף עלייה מגודל חסידותו וחיבובו את אותה מצוה.

מדגיש הפסוק את עלייתו⁵⁷ של אלקנה לזבוח לעומת זבחם של בני עלי. לכאורה סוף הפסוק מיותר, שהרי עדיין לא נאמר לנו על חטאתם של בני עלי⁵⁸, וכל התיאור מובא רק לאחר סיפורה של משפחת אלקנה, אלא שרוצה הכתוב להדגיש את מעשה אלקנה – "זה לעומת זה". וכן מסביר במלבי"ם שם: "ושם שני בני עלי – הוא טעם למה רק הוא לבדו עלה מעירו לרגל, משיב כי העם היו נמנעים אז מעלות לרגל מפני בני עלי שהיו לשמצה בעיני העם, ובזה ספר גם בשבחו שאף על פי כן לא נמנע הוא מעלות מימים ימימה ונטל שכר כנגד כולם"⁵⁹.

ואני בעניי רציתי להעיר ולהאיר, שלא בני עלי הם המנוגדים כאן לאלקנה, אלא עלי בעצמו.

⁵⁶ שמואל א' ב', י"ז.

⁵⁷ אף מעשהו של אלקנה מדויק בפסוק, הביטוי "מימים ימימה" נזכר גם בקרבן פסח: "ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה" (שמות י"ג, י'), כאדם המצפה – "ואביו שמר את הדבר" (בראשית ל"ז, י"א). ופירוש הביטוי "ימים" אינו אלא שנים, כגון "תשב הנערה אתנו ימים (=שנה) או עשור" (שם כ"ד, נ"ה), אלא שמגודל הציפייה הופכת השנה ל"ויהיו בעיניו כמים אחדים" (שם כ"ט, כ').

⁵⁸ רד"ק (שמואל א' א', ג'): "זכרם על הזבחים לפי מה שעתיד לזכור עליהם מה שהיו עושים בקרבנות".

⁵⁹ וכן כותב הרב בחיי ראי"ה עמ' רי"א, ועי' באריכות בספר לאמונת עתנו ח"א עמ' צ"ג-ק"ח, ובפרט בעמ' ק"ג.

”וְשֵׁם שְׁנֵי בְנֵי עֲלִי” – ועלי עצמו אינו שם. עלי הכהן, השופט, נפקד מן המשכן⁶⁰, מהשגחה על בניו⁶¹, מהמצופה ממנו בהנהגת עם ישראל, ועל כן נדרש אלקנה לפעול פעולתו. [ובסוף פרק ב' איש האלוקים המוכיח את עלי היה אלקנה⁶² – א”כ מתח זה היה קיים אף בנגלה].

הנשים הצבאות

”וַתֵּדֹר נָדָר וַתֹּאמֶר ה' צְבָאוֹת אִם רָאִה תִּרְאָה בְּעֵינֵי אִמְתֶּךָ וּזְכַרְתִּנִּי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אִמְתֶּךָ וְנִתְּנָה לְאִמְתֶּךָ זָרַע אֲנָשִׁים, וְנִתְּנָה ה' כָּל יְמֵי חַיָּו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ”⁴⁶.

מביא שם רש”י את דברי המדרש⁶³: ”למה נתייחד שם זה כאן, אמרה לפניו: רבונו של עולם, שני צבאות בראת בעולמך, העליונים לא פרים ולא רבים ולא מתים, והתחתונים פרים ורבים ומתים. אם אני מן התחתונים אהיה פרה ורבה ומתה, ואם אני מן העליונים לא אמות”.

שאיפתה של חנה היא להיות שותפה במפעל האלוקי של העמדת צבאות ה'. חנה רוצה להעמיד צבא, ובזה גם להיות בעצמה חלק מצבא – שאם לא מצבא התחתונים היא, הרי שייכת היא לצבא העליונים.

ביטוי זה – ”צבאות” – מופיע גם ביציאת מצרים: ”וַיְהִי בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה, הוֹצִיָּא ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל צְבָאוֹתָם”⁶⁴. ובהקמת המשכן מיוחס ביטוי זה לבנות ישראל שהעמידו אותם צבאות: ”וַיַּעַשׂ אֶת הַכִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְאֶת כָּנוֹ נְחֹשֶׁת, בְּמִרְאֵת הַצְּבָאוֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד”⁶⁵.

⁶⁰ ח”ו לומר שעלי לא נכח במשכן, שהרי הכתוב בעצמו אומר לא כך: ”ויהי ביום ההוא ועלי שכב במקומו” (שמואל א' ג', ב'), ומסבירים הפרשנים כי הכוונה היא למקום שבו הכהנים ישנים, אלא כוונתי לומר שעלי לא עושה את המשכן למרכז – וכביכול איננו שם.

⁶¹ באגדת בראשית (פרק מ”א, אות א'): ”הרי צדיק גמור שנקרא רשע בעד בניו... וכל ישראל היה שונאים אותו על בניו”. ועוד שם (אות ג'): ”שלשה כתרים (=של גדולה) היו בידו... ובעונות בניו ירד משלשתן”.

⁶² רש”י על שמואל א' ב', כ”ז.

⁶³ פסיקתא רבתי דרב כהנא, פרשה מ”ד – פסקא כי פקד, ג'.

⁶⁴ שמות י”ב, נ”א.

⁶⁵ שם ל”ח, ח'.

נדרשו הפרשנים לפירוש המילה "צבאות" ביחס למראות, ומהו "אשר צבאו"⁶⁶.

וראשון לדבר רש"י⁶⁵: "בנות ישראל היו בידן מראות שרואות בהן כשהן מתקשטות, ואף אותן לא עכבו מלהביא לנדבת המשכן, והיה מואס משה בהן מפני שעשויים ליצר הרע, אמר לו הקב"ה: קבל, כי אלו חביבין עלי מן הכל, שעל ידיהם העמידו הנשים צבאות רבות במצרים, כשהיו בעליהן יגעים בעבודת פרך היו הולכות ומוליכות להם מאכל ומשתה ומאכילות אותם, ונוטלות המראות, וכל אחת רואה עצמה עם בעלה במראה, ומשדלתו בדברים, לומר אני נאה ממך, ומתוך כך מביאות לבעליהן לידי תאוה ונוקקות להם, ומתעברות ויולדות שם, שנאמר: תחת התפוח עוררתיך, וזהו שנאמר במראות הצובאות".

הרד"ק⁶⁷ מפרש, שמשמעות המילה 'צבא' היא התאספות: "לפי שהבאים לעבודת האל לביתו באים צבא וחיל שנאספין מזה ומזה לבא שם". ולפירושו – "אשר צבאו" עניינו התאספו הנשים לתת נדבתן באוהל מועד⁶⁸.

האבן עזרא⁶⁹ מסביר ע"פ התרגום, שההתאספות היתה לשם תפילה: "או נשים באות תמיד להתפלל אל מקום האהל, ועזבו כל תאות העולם, על כן נתנו מראותן"⁷⁰.

ומוסיף החזקוני (וכן בספורנו)⁷¹ מימד נוסף: "אשר צבאו פתח אהל מועד – להתפלל ולשמוע תושבחותיו והוליו של הקב"ה מפי הכהנים והלויים".

המילה "צבאות" קשורה לריבוי, להתאספות של הרבה פרטים במקום אחד ("וַיִּכְלּוּ הַשָּׂמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צָבָאָם"⁷²), אך אין זו התאספות סתם אלא התאספות לשם תכלית מסוימת (תפילה, שמיעת תשבחותיו, הקרבת קרבן).

⁶⁶ עי' באריכות ברמב"ן שם, שמסכם את כל הפירושים.

⁶⁷ שמואל א' ב', כ"ב.

⁶⁸ כלומר: ע"פ הרד"ק המשכן הוא מקום לצבא, וכן מפרש הרמב"ן על שמות (שם).

⁶⁹ בפירושו הקצר על שמות ל"ח, ח'. ובתרגום "צבאות" כאן ובשמות: "דאתין לצלאה".

⁷⁰ ולפירושו – "אשר צבאו" הכוונה שבאו להתפלל במקום האוהל. ועי' ברמב"ן שם.

⁷¹ על שמות שם.

⁷² בראשית ב', א'.

הנשים הללו רצו להעמיד צבאות לה' מתוך קשר מתמיד למשכן דווקא, כפי שתרגם בתרגום יונתן⁶⁵: ”ובעידן דאתון לצלאה בְּתַרַע מִשְׁכַּן זְמַנָּא הִנָּאן קִיָּמִין עַל קֶרֶבן אֲדָמוֹתֵהוֹן וּמִשְׁבַּחַן וּמוֹדֶן וּתְיִיבִין לְגִוְּבֵיהֶוֹן וְיִלְדֶן בְּנִין צְדִיקִין בְּזִמְנֵן דְּמִדְּכֶן מִן סוֹאבוֹת דְּמָהוֹן”, שהיו באות ליטהר ולהביא קרבן אחר לידתו **ומתוך כך** העמידו בנים צדיקים.

כפי שראינו לעיל בספר החינוך⁵⁰, במיוחד פעולת הקרבן היא שמביאה לידי התעוררות הלב ”כי כולם מקטנם ועד גדולם חלק השם ונחלתו, עם קדוש ונבחר, נוצרי עדותו, סגולת כל העמים”, והוסיף החזקוני את תפקידם של הכהנים והלויים המהללים ומשבחים.

ובנות ישראל שמסרו נפשן במצרים על העמדת צבאות ה', נאספות עתה – צבא – אל היכל בית ה' להתפלל ולשמוע תשבחותיו והילוליו של הקב"ה מפי הכהנים, ואפשר לומר שבזעיר אנפין בכך כל אישה משאילה את בנה לקב"ה.

ומגד, אצל בני עלי, מה נאמר? – ”אֲשֶׁר יִשְׁכְּבֶן אֶת הַנְּשִׁים הַצְּבָאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד”⁷³.

ושמא כאן בדיוק חטאו בני עלי. הם לא קידשו עצמם (או שמא קידשו עצמם מעל ומעבר), ובמקום להיות כהנים המקשרים ומחנכים את צבאות ה' לאביהם שבשמים – התגדרו בתפקידם, חטפו, נטלו ומנעו בפועל העמדת צבאות (שהיו משהים קיניהן, וביטלו פו"ר)^{74,75}.

⁷³ שמואל א' ב', כ"ב.

⁷⁴ ”אלא מה אני מקיים 'אשר ישכבון את הנשים' (שמואל א' ב', כ"ב)? מתוך ששהו את קיניהן שלא הלכו אצל בעליהן מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום” (שבת דף נ"ה:). ובמהר"ם רוטנבורג עה"ת (שמות ל"ח, ח'): ”הצובאות ב', ואידך הצובאות פתח אהל מועד גבי בני עלי, לפי שמשה רבינו לא רצה לקבל המראות לנדבה לפי שמביא לידי זנות, אמר לו הקב"ה אדרבה יש לך לקבל שמביא לידי פריה ורביה, וקיבלו, וזהו שגילה לנו המסורת 'הצובאות' דהכא גבי פריה ורביה ו'הצובאות' דהתם גבי בני עלי שמיעטו פריה ורביה, מתוך ששיהו את קיניהן”.

⁷⁵ עי' בעין איה שבת ב', פרק חמישי סע' נ"ג, בהקשר לחטאם של בני עלי, שם קובע הרב עיקרון: ”ע"כ ראוי לדעת, שיסוד עבודת ד' וקדושת החיים המה הולכים יחד צמודים, מפני שא"א בשום אופן שיתרוממו החיים בכל רחבם ועמקם, בכל הקיפם וגבהם, אם לא ע"י השתאבם במקור החיים, צור העולמים ב"ה, ע"כ נקשרנו בקשר אמיץ בקדושה האלהית העליונה”. ובהמשך מסביר למה דווקא קרבן היולדת הוא המסמל את ”התאחדות העבודה הקדושה עם החיים והשלמתם”. וכך מסביר הרב את חטא השהיית הקן, שהרי ”הבאת הקן היא מכשרת את החיים לקדשם”, ואילו

"ה' צבאות"

לעומת אלקנה העושה את פעולתו בפומבי ובבוא יום אף מוכיח את עלי הכהן, הרי שחנה נראית כאנושית ביותר – כמיהתה של אם לבן, "לא ארוך ולא גוץ ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפשי"⁷⁶. וח"ו שאיננו מזלזלים בכמיהתה ובתפילתה – אך זכתה חנה ובנה מכונן את המלכות בישראל⁷⁷, ואם במעשהו של אלקנה וחידושו הגדול לאותה תקופה אומרים חז"ל⁴⁵ "בשכר מעשה אלקנה שמואל" – אזי איננו מבינים מהו מעשה חנה וחידושה הגדול שזכתה ויצא ממנה זרע ששקול כשני אנשים (משה ואהרן)⁷⁸.

חידושה הגדול של חנה אינו ברצונה לילד, אלא בקשירת רצונה זה לשמו של הקב"ה – "צבאות".

"ותד' נדר ותאמר ה' צבאות – אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להקב"ה צבאות, עד שבאתה חנה וקראתו צבאות"⁷⁶.

שמו של הקב"ה משמעותו ההנהגה⁷⁹, ויש שהשם מחכה לדורו ע"פ סדרי ההשגחה של הקב"ה. ואצלנו קריאת השם "צבאות" על ידי חנה, פירושה שיש מוכנות להנהגת "צבאות" בעולם. ושכרה – שבנה שמואל הוא הנביא הראשון שמנבא

ההשגחה גורמת להיפך. ע"פ זה מסביר הרב גם את חטאם בעניין הקרבנות, ש"הקשחת הלב מעניני העם, מצרכיו ורגשותיו... הרס את המשטר, הרחיק את המוסר הטהור המפעם בכל לב טהור מעל מושג עבודת הקודש".

⁷⁶ ברכות דף ל"א:

⁷⁷ "מאי 'זרע אנשים'... – זרע שמושח שני אנשים, ומאן אינון, שאול ודוד" (ברכות דף ל"א:).

⁷⁸ עי' ברכות דף ל"א:.. מובן שבכל תג, מילה ופסוק ניתן ללמוד הערות מוסריות רוחניות ותועלתיות, אך אצל חנה – נדרה כל כך הירואי עד שחובה עלינו להבין דברים אלו בשורשם.

⁷⁹ בספר שמות (ו', ג'): "ושמי ה' לא נודעתי להם", ומסביר רש"י: "לא נִפְרְתִי להם במדה אמתית שלי שעליה נקרא שמי ה', נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימת".

בשם ”צבאות”⁸⁰; בציווי על מלחמת עמלק אומר שמואל: ”כֹּה אָמַר ה' צָבָאוֹת פָּקְדָתִי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עִמָּלֶק לְיִשְׂרָאֵל”⁸¹.

שם זה, ההולך ומתרחק בעם מתפילתה של חנה עד הציווי למחיית עמלק, הוא **ביטוי להנהגה חדשה המופיעה בעולם**, הנהגה המתחדשת בשמואל – ”וונתתה לאמתך זרע אנשים”... – זרע שמושח שני אנשים⁸².

פנינה

אך צריכה חנה לעבור מסכת שלמה של ייסורים עד שתוציא שם זה מפי.

לאחר עקרות של עשר שנים, מכניסה חנה צרתה לתוך ביתה; נוהגת היא כאם העקרות – שרה אמנו⁸³. ומסבב הסיבות חפץ בתפילתה ועל כן דוחק בה – ”וַיְהִי לִפְנֵינָה יָלָדִים וּלְחֶנָּה אֵין יָלָדִים”⁴⁰, ואף פנינה לשם שמים מתכוונת⁸⁴ ומוסיפה בכעסה – ”וַיִּכְעַסְתָּהּ צָרְתָּהּ גַּם כַּעַס בַּעֲבוּר הָרַעְמָה, כִּי סָגַר ה' בְּעַד רַחֲמָה”⁸⁵, ולא פעם אחת אלא ”גם כעס” – פעמים רבות⁸⁶, ונהגה כך שנה בשנה מדי עלותן אל המשכן. ומתוך דבריה של חנה עצמה ניתן ללמוד כמה ציערתה פנינה, שכך אומרת חנה לעלי⁸⁷: ”אַל תִּתֵּן אֶת אֲמַתְךָ לִפְנֵי בַת בְּלִיעַל, כִּי מִרְב־שִׁיחִי וְכַעֲסִי דִּבַּרְתִּי עַד הֵנָּה”, ומפרש שם

⁸⁰ מדרש שמואל, פרשה ב': ”ה' צבאות” (שמואל א' א', ו"א) – רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: אמר לה הקב"ה: חנה, מתחלת ברייתו של עולם לא קלסני אדם בפסוק זה אלא את, חייך שבנך עומד ופותח בו, הה"ד (שם ט"ו, ב'): ”כֹּה אָמַר ה' צָבָאוֹת פָּקְדָתִי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עִמָּלֶק לְיִשְׂרָאֵל”.

⁸¹ שמואל א' ט"ו, ב'. ויש קשר הדוק בין הדברים. כפי שנראה בהמשך, השם ”צבאות” קשור להופעת מלכות ישראל, וממילא יהיה קשור למלחמת עמלק. ואכמל”ו.

⁸² ברכות דף ל"א: וראה בהמשך המאמר, כי ע"פ הזהור שם ”צבאות” מכוון כנגד מידת היסוד, שהיא המידה השישית, ולאחריה – מלכות.

⁸³ פסיקתא רבתי דרב כהנא, פרשה מ"ד – פיסקא כי פקד, ה'.

⁸⁴ ”אמר ר' לוי: שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו” – ילקוט שמעוני על שמואל א', רמז ע"ז. ועי"ש בהמשך המדרש.

⁸⁵ שמואל א' א', ו'. רש"י שם: ”צרתה – אשת בעלה, פנינה. גם כעס – כעס אחר כעס, תמיד, לכן נאמר 'גם כעס', היתה אומרת לה: כלום קנית היום מעפורת לבנך גדול, או חלוק לבנך קטן. בעבור הרעימה – שתתאונן, ורבותינו אמרו: בעבור הרעימה, שתתפלל, ולשם שמים נתכוונה. בעד רחמה – כנגד רחמה, וכן כל לשון 'בעד'”.

⁸⁶ רש"י ומצודת דוד שם.

⁸⁷ שמואל א' א', ט"ז.

רד"ק ע"פ ת"י: "נראה מדבריו כי בת בליעל אמרה על פנינה צרתה, ואמרה לו לא תכלימני בפניה כי היא תשמח לאידי והיא מכעיסה אותי". ואף בתפילתה לאחר הולדת שמואל משמיעה לנו חנה⁸⁸: "אַל תִּרְבּוּ וְתִדְבְּרוּ גְבוּהָהּ גְבוּהָהּ", ומסביר הרלב"ג – "אמרה בעבור דברי פנינה והכעסותה אותה".

"מְנַה אַחַת אֶפְיִים"⁸⁹

עשר שנים של עקרות ולא מגרש אלקנה את חנה כמותר, משום שמאמין אלקנה כי יש בכח נישואים אלו להביא פרי בטן. להבדיל מרוב המפרשים, שמסבירים את המנה שנתן אלקנה לחנה כנסיון לפיוס ("אֶפְיִים" = כפולה או נכבדת, בסבר פנים יפות, להשיב אפה). מביא הרד"ק⁸⁹ פירוש מדהים המלמד אותנו על אלקנה עצמו, וכמה היה הוא חפץ בחנה ובילד דווקא ממנה. הרד"ק מסביר שנתן לה מנה אחת בלבד, ולא רק אלא שנתנה בכעס ("אֶפְיִים"), וזאת משום שלא יכול להוסיף לה מנה, שהרי לא היו לה ילדים ו"היה לו כעס ועצב בזה לפי שהיה אוהב חנה והיה מתאוה להיות לו ממנה בנים".

האם באמירת "הָלוּא אֶנֶכִּי טוֹב לָךְ מִעֲשָׂרָה בָּנִים"⁹⁰ נטש אלקנה את אמונתו? או שמא חבר הוא לפנינה הדוחקת בכעסה את חנה להתפלל אל ה' ביותר? – בין כך ובין כך, מבין השיטין עולה תפילתה המופלאה של חנה.

הנצי"ב לפרשת ויצא⁹¹ מסביר אמירה זו של אלקנה "הָלוּא אֶנֶכִּי" כבירור נוסף לרצונה של חנה לילד, וז"ל: "דאשה המבקשת בנים פעמים הוא משום דמבקשת התענוג, דטבע האשה לגדל ולהשתעשע בבנים, ופעמים משום חוטרא לידה ומרא לקבורה, והתובעת בנים משום תענוג ראויה להתפייס במה שאישה מראה לה אהבה וחבה יתירה, וכמאמר אלקנה לחנה למה תבכי הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים... אבל אם טוענת משום חוטרא לידה כו', אין עצה בפיוס... והיינו שקפצה חנה ונדרה ונתתה לאמתך זרע אנשים ונתתיו לה' כל ימי חייו, שרגזה על החשד שחשדה

⁸⁸ שמואל א' ב', ג'.

⁸⁹ שם א', ה'.

⁹⁰ שם ח'.

⁹¹ בראשית ל', א'.

אלקנה שמרעשת עולם בשביל תענוג... על כן נדרה שתתנהו למשכן ולא תשתעשע עמו כלל”.

וכן נלמד זכות על פנינה, שכל מגמתה היתה לשם שמים (נדמיין לעצמנו מצב כזה בו כל עם ישראל מצפה למושיע, ומבינה משפחתו של אלקנה שמושיע זה מחנה ייצא – ואם כן הכל כשר)⁹².

חפץ הקב”ה בתפילתן של צדיקים, חפץ הוא בהתעלותם, בהשתלמותם, ועל כן מסבב הקב”ה הסיבות ע”י אלקנה ופנינה כדי שיצא שם ”צבאות” מפי צדיקה זו, כדי שיתרקם שם זה לכדי צלם ודמות וייוולד הילד הקורא בשם ה’, ”וְשִׁמוּאֵל בְּקֶרְאִי שְׁמוֹ”⁹⁴.

עד כה ביארנו, שזהו רצונו של הקב”ה שיופיע שמו – ”צבאות”, ועל כן סיבב וגרם לחנה להגות שם זה בפיה, וביארנו שיש קשר הדוק בין הופעת שם זה ובין הגייתו דווקא מפי עקרה המתפללת לבן⁹⁵.

אך לא זכתה כל עקרה לגלות קשר זה, עד שבאה חנה.

”כל צבאם” – כל צביונם

”אמרה חנה לפני הקב”ה: רבש”ע מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד? משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, בא עני אחד ועמד על הפתח אמר להם תנו לי פרוסה אחת, ולא השגיחו עליו, דחק ונכנס אצל המלך, א”ל אדוני המלך מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת? אם ראה תראה’ – א”ר אלעזר: אמרה חנה לפני הקב”ה: רבש”ע אם

⁹² באומרי ”הכל כשר” כוונתי לדברי המדרש שהובא לעיל (ראה הערה 84), האומר שאף פנינה לשם שמים נתכוונה. ועי’ לאמונת עתנו ח”א עמ’ ק”ז-ק”ח.

⁹³ דברים ברוח זו מובאים באחד מן הספרים החיצוניים על המקרא – קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון) מ”ט, ח’: ”ויאמר העם הנה ה’ עשרה בנים לאלקנה, ומי בהם ימשול וינבא? ויאמר אלהים איש מבני פנינה לא יוכל למשול בעם, כי נולד מן העקרה אשר נתתי לו לאשה הוא יהיה נביא לפני ואוהב אותו כאשר אהבתי את יצחק”. צריך לזכור, כי ספר זה לא נכתב ברוח הקודש, ואף יש ספק ביחס לידיים שנגעו בו. איננו באים לדייק במילים, אלא להדגיש את הרעיון המרכזי!

⁹⁴ תהלים צ”ט, ו’.

⁹⁵ כבר הסברנו לעיל את מקומו של השורש צ.ב.א דווקא אצל נשים הבאות ללדת, ואת מקומו של המשכן (ועי’ בדברי הרב שהבאנו בהערה 75).

ראה מוטב, ואם לאו תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנאמר: 'ונקתה ונזרעה זרע'^{76,96}.

אברבנאל⁹⁷ מסביר, שאצל חנה העקרות היתה שונה; מצד טבעה יכלה ללדת, אבל הקב"ה סגר את רחמה. כאן מתחילה הלגיטימציה ל"ויכוח" של חנה והתרת הדברים כלפי שמיא⁹⁸ – תביעתה לבן אמנם אנושית-טבעית לגמרי, אלא שיש בה חידוש, משום שחנה יכולה להרשות לעצמה לתלות בקב"ה את האחריות הבלעדית למצבה, ולתארו כפועל כביכול שלא ע"פ חוקו, עד כדי כך שהיא יכולה לפנות לקב"ה ו"להכריחו" לציית לחוק אחר (ע"י שתיית מי סוטה). חנה בתשע עשרה שנות עקרותה התעלתה⁹⁹ לכדי יכולת לגלות את הקשר המסובך בין בורא לנברא, במקום בו שאיפותיו הפרטיות של הפרט הינן חלק ממגמת הכלל. נאמר במילים אחרות: שאיפות הפרט ורצונותיו האישיים, כאשר הם יוצאים מהמעגל הפרטי-המוגבל והופכים להיות "כלי" בידי רצונו של הקב"ה – הם מגלים את רצונו של הקב"ה בתוך אותו רצון פרטי. ממילא בן זה איננו משקף רק את הצד האימהי של חנה, אלא זהו בן של הקב"ה – שאול לה'. חנה לא נעלמת בתוך שאיפותיה הפרטיים לילד, ולא חוטאת לשאיפה זו (הפרטית) בהשאיילה את הנער אליו התפללה¹⁰⁰ "לה' קל הַיָּמִים"¹⁰¹ (וכך מבאר הנצי"ב¹⁰² את המילה "צבאם" – "כל צביונם, דבאותה שעה היה כל המינים באופן היותר משובח שאפשר", היינו משום שקיבלו את צביונם-משמעותם).

ונביא ככתבם את דברי הרב בעולת ראייה¹⁰³, וברוח זו ניסינו לקרוא את פרקנו כולו:

⁹⁶ במדבר ה', כ"ח.

⁹⁷ שמואל א' א', ב' (עמ' ק"ע).

⁹⁸ "ואמר רבי אלעזר: חנה הטיחה דברים כלפי מעלה, שנאמר: 'ותתפלל על ה' – מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה' (ברכות דף ל"א:).

⁹⁹ איננו מחלקים ציונים ח"ו, אלא שמתאוה הקב"ה לתפילתם של צדיקים (ע"פ בראשית רבה מ"ה, ד') – שיתגלה שמו ע"י תפילתם, וקורא הדורות מראש מצפה שיופיע שמו "צבאות" בתחילת אתחלתא דגאולה דספר שמואל.

¹⁰⁰ ע"פ שמואל א' א', כ"ז.

¹⁰¹ שמואל א' א', כ"ח.

¹⁰² בראשית ב', א'.

¹⁰³ ח"א, עמ' רט"ז.

”ד’ צבאות, אשרי אדם בוטח בך. לעומת ההכרה הכהה, הבאה מתוך הסיקור החלוני על הכלל של ההויה כולה, שמצדה בא יאוש ורפיון לכל פרט, לחשוב שאובד וצולל הוא בתוך אבק דק בים הגדול של המציאות הכללית, והמון כחותיה האדירים, באה הכרת הקדש, המביטה על הגודל הכללי מתוך המרחב של דעת אלהי ישראל, אדון הצבאות. ודוקא מתוך גדולת המפעל, אשר אין קץ לרחבו, גדלו, עמקו ועזו, משתקפת היא התכונה המאשרת את כל פרט, בכח מציאותו באחדות הגדולה של כל הכלל כולו, החסין בכח ומאוחד באחדות מקור ההויה, הנושא כל בכח רחמיו ועז גדולתו. והאשר, כמו של כל היקום בהכללתו, ככה הוא מתפרט על הפרטים כולם, וכל אישיות מיוחדת מתמלאת זיו עליון, ומתאשרת בגודל נצח בקשר המקודש, אשר הוא מתאגד בשם ד’ צבאות, הנקרא על צבאי צבאות עולמו, שהכרתו החיה והמאוחדת חקוקה בשם ישראל, צבאות ד’ בעולמו. ד’ צבאות אשרי אדם בוטח בך”.

ובמקום נוסף מסביר הרב עיקרון זה¹⁰⁴: **”כיון דתקינן רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא”** (ברכות ד’). אף שצריך האדם שישים מעינו אל ישועת הכלל, מ”מ צריך הוא להיות עסוק בשלמותו הפרטית, אלא שצריך שתהיי כונתו שע”י שלמותו יאוחד אל הכלל, ובזה איננו נפרד מהכלל גם בהיותו עסוק בשלמותו הפרטית”.

לסיכום: לאחר תקופת השופטים וקודם תקופת המלכות, צריכה לבוא הנהגה מאת ה’ הקושרת את הפרט אל המרכז, הקושרת את שלמותו הפרטית אל ישועת הכלל, הנהגה שכל יסודה הוא ש”עבודת ד’ וקדושת החיים המה הולכים יחד צמודים, מפני שא”א בשום אופן שיתרוממו החיים בכל רחבם ועמקם, בכל הקיפם וגבהם, אם לא ע”י השתאבם במקור החיים, צור העולמים ב”ה, ע”כ נקשרנו בקשר אמיץ בקדושה האלהית העליונה”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ עולת ראייה ח”א, עמ’ תט”ו. ובעין איה שבת א’, פרק שני סע’ ס”ט: **”שם צבאות** מורה על ההתאחדות של הריבוי השונה והמפוזר, כערך צבא רב המתאחד מבעלי דיעות שונות, פרצופים וטפוסים שונים, מצבאי **צבאות”**.

¹⁰⁵ עין איה שבת ב’, פרק חמישי סע’ נ”ג.

מעיל קטן

תפילתה של חנה אינה מסתיימת בהולדת שמואל, אלא ממשיכה בהעלאתו למשכן¹⁰⁶, כדי לקיים נדרה, ובהמשך בדאגה לחינוכו בימי שהותו במשכן.

"וַיִּשְׁמָוּאֵל מִן־שָׁרֵת אֶת־פָּנָיָהּ, נָעַר חָגוֹר אֶפּוֹד בֶּד. וּמַעֲיֵל קֶטָן תַּעֲשֶׂה לוֹ אִמּוֹ וְהַעֲלֶתָהּ לוֹ מִיָּמִים יְמִימָה, בַּעֲלֹתָהּ אֶת־אִשָּׁה לְזִבְחָתָהּ אֶת־זֶבַח הַיָּמִים"¹⁰⁷.

אפוד פירושו מעיל¹⁰⁸, והיה כעין אפוד של כהן גדול, וכן המעיל היה כעין מעילו של כהן גדול¹⁰⁹, והיו אלו שני בגדים הנלבשים אחד על השני¹¹⁰.

לכאורה נראה פסוק זה תמוה מאוד, שהרי מה לכתוב להודיענו על פעולותיה האימהיות של חנה? וכי חשבנו שלא טיפלה בו כראוי, שלא האכילתו ודאגה לכל מחסורו של הרך הנולד? מה לדאגה אימהית ולנבואה שהוצרכה לדורות?

הפרשנים¹¹¹ מבארים, שהמעיל עצמו הינו סמל למעמד המבדיל את הכהנים מכל העם, ואף יותר, זהו הבגד המבדיל כל מי שעוסק בצרכי גבוה¹¹². ומוסיף הרד"ק, שמעילים כאלו לבשו רק הגדולים. אך חנה, מגודל אהבתה את בנה הקטן – עשתה מעיל כזה אף לו. א"כ – לא מעיל פשוט כאן, אלא המשך הדאגה לגידולו של הנער – השאלתו לה¹¹³.

¹⁰⁶ שמואל א' א', כ"א-כ"ח. השאלה שתישאל בהמשך, מה לדאגה אימהית ולנבואה שהוצרכה לדורות – תישאל אף כאן. הפסוקים מתארים דו שיח בין אלקנה לחנה המציע לה לעלות לשילה, וחנה עונה לו שהיא תמתין עד שייגמל הילד. ולכאורה כ"ל זו דאגה אימהית, טבעית והגיונית, אך מה מלמדת אותנו חנה בזה? וע"פ מה שנתבאר ושיתבאר, חנה היא האמא במלוא מובן המילה. וזה מודגש דווקא לנוכח הגדולות והנצורות שאנו עוסקים בהן כאן. אך לא מצאתי מקור לדברים.

¹⁰⁷ שמואל א' ב', י"ח-י"ט.

¹⁰⁸ רש"י שם.

¹⁰⁹ רד"ק ומצודת ציון שם.

¹¹⁰ רלב"ג שם.

¹¹¹ המלב"ם אומר זאת על המעיל (שם י"ט): "ובכל שנה הביאה לו אמו מעיל שהיה עוטה על בגדיו כדרך הנזירים ועובדי ה' בקדושה", אמנם שאר הפרשנים (מצודות, רד"ק ורלב"ג שם י"ח) מסבירים זאת דווקא על האפוד. אך ע"פ מה שהסברנו זהו מלבוס אחד.

¹¹² מצודות ורד"ק שם.

¹¹³ "וגם אנכי השאלתיהו לה" כל הימים אשר היה הוא שאול לה', וישתחו שם לה" (שמואל א' א', כ"ח).

”עד שהגיע לעלי, וממנו לשמואל”¹¹⁴. עלי לא מוסר את התורה לבניו, ואף שאין שמואל כהן, הרי עולה הוא על בני עלי בהבנת התבדלות והתערוות. בני עלי – האוסרים שחיטה בזר⁴⁷ וחוטפים להם מתנות כהונה – מבדילים לגמרי בינם לבין העם. אף את שמואל הכירו לפי מעילו (בבעלת האוב¹¹⁵) – שהרי עם מעיל זה סבב בין ערי ישראל – אך אין זה מעיל המפריד בין הכהן לבין העם, הלוקח לו בחוזה (ביראת שמים?¹¹⁶) את שלטונו ושליטתו, אלא מעיל המחובר לעם.

ואם קודם שמואל נאמר¹¹⁷ ”ושמא תאמר אותן שבעים אלף שנהרגו בגבעת בנימין מפני מה נהרגו? לפי שהיה להם לסנהדרי גדולה שהניח משה ויהושע ופנחס בן אלעזר עמם, היה להם לילך ולקשור חבלים של ברזל במתניהם, ולהגביה בגדיהם למעלה מארכובותיהן, ויחזרו בכל עיירות ישראל, יום אחד ללכיש, יום אחד לבית אל, יום אחד לחברון, יום אחד לירושלים, וכן בכל מקומות ישראל, וילמדו את ישראל דרך ארץ בשנה ובשנים ובשלש, עד שיתישבו ישראל בארצם, כדי שיתגדל ויתקדש שמו של הקב”ה בעולמות כולן שברא מסוף העולם ועד סופו. והם לא עשו כן, אלא כשנכנסו לארצם כל אחד ואחד מהם נכנס לכרמו וליינו ולשדהו, ואומרים שלום עליך נפשי, כדי שלא להרבות עליהן את הטורח” – הרי ששמואל למד מאביו אלקנה, ”והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה, ונשפט את ישראל את כל המקומות האלה”¹¹⁸.

צבאות ומלכות

ניסינו להסביר שם זה בשני אופנים (קשר ההולדה אל המשכן וקשר הרצון הפרטי אל רצונו של הקב”ה), והסברנו איך שני אופנים אלו קשורים דווקא למצב העם כפי שהיה קודם הולדת שמואל.

¹¹⁴ רש”י על שמואל א’ א’, א’.

¹¹⁵ ”ויאמר לה מה תארו ותאמר איש זקן עלה והוא עטה מעיל, וידע שאול כי שמואל הוא ויקד אפנים ארצה וישתחו” (שמואל א’ כ”ח, י”ד).

¹¹⁶ עי’ אורות מציון (הרב אליהו מאל), עמ’ 120-132, ופרשיות בספרי נביאים (הרב יצחק לוי, ירושלים ה’תשנ”ג), שמואל א’, עמ’ מ”ב-מ”ח.

¹¹⁷ תנא דבי אליהו רבא, פרק י”א.

¹¹⁸ שמואל א’ ז’, ט”ז. והערה נוסף, שבניו לא הלכו בדרכיו וקבעו מקום למשפטם בבאר שבע, וזו היתה הסיבה לכך שאמר העם לשמואל (שם ח’, ה’): ”ולא הלכו בניו בדרךך” (רד”ק ומלבי”ם שם).

אך אין זה די. יש בשם זה משהו יסודי יותר. שמואל הוא הנביא המושח שני מלכים – וזהו עניינו של הספר: ספר המלכות. השם "צבאות" הוא השם המכין למלכות.

ע"פ המקובלים, השם – "צבאות" מקביל למידת היסוד¹¹⁹, שהיא המידה השישית, שלאחריה באה המלכות – המידה השביעית והמסכמת.

כפי המבואר בדברי הרב שהובאו לעיל, מידת "צבאות" פירושה היכולת של הפרט לבטא את הרצון הכללי, שעל גביה יכולה לבוא הטוטאליות של המלכות. המלכות מבוססת על כך שאין שני מלכים שולטים בכיפה, ועל כן היוצא חוץ ממלכותו של המלך בהכרח מעיד על שניות. הצבאות הם ה"כל" – הביטוי שאין יוצא חוץ לצבאותיו של המלך.

על הקשר בין המידות ניתן ללמוד מדברי הרמב"ן לפרשת חיי שרה, שם הוא מבאר את המדרש "בת היתה לו לאברהם ובכל שמה"¹²⁰.

אומר הרמב"ן¹²¹: "ענין עמוק מאד ודרשו בזה סוד מסודות התורה, ואמרו כי בכל תרמוז על ענין גדול, והוא שיש להקב"ה מדה תקרא כל, מפני שהיא יסוד הכל, ובה נאמר אנכי ה' עושה כל... והיא המדה השמינית מי"ג מדות¹²². ומדה אחרת תקרא בת נאצלת ממנה, ובה הוא מנהיג את הכל... והיא שנקראת כלה בספר שיר השירים, בעבור שהיא כלולה מן הכל, והיא שחכמים מכנים שמה כנסת ישראל במקומות רבים בעבור שהיא כנוסת הכל", – וזהו המלכות – "לך ה' הממלכה"¹²³. מפרש הרב סולובייצ'ק¹²⁴: "בורא העולם קבע, שמידת המלכות, "לך ה' הממלכה", תסומל ותיוצג על ידי האומה הישראלית הקרויה כלה או כנסת ישראל, כלומר: כלול מן הכל או כנוסת הכל, מפני שנוהרות לתוכה ומתכנסות בה כל המידות מחדס

¹¹⁹ זוהר, האדרא זוטא כך ג', פרשת האזינו דף רצ"ו: "ובגין כך ה' צבאות אקרי יסוד".

¹²⁰ בבא בתרא דף ט"ז:

¹²¹ בראשית כ"ד, א'.

¹²² המילה "כל" נמצאת בפסוק "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ" (דברי הימים א' כ"ט, י"א) המביא את שבע הספירות, ושם מקומה הוא במידה השישית (דהיינו יסוד). הסבר הדברים ע"פ מאמרו של הרב סולובייצ'ק "השיתין שבכנסת ישראל", ימי זיכרון (עמ' 60-61), ע"ש.

¹²³ דברי הימים א' כ"ט, י"א.

¹²⁴ "השיתין שבכנסת ישראל", ימי זיכרון (עמ' 60).

ואילך. מידת יסוד היא הנהר שנוהרים אליו כל הכוחות והמידות של הספירות ולכן קרוי הוא כל. מן מידת יסוד, היינו כל, נוהרות כולן למלכות, היינו למידת בכל המיוצגת על ידי כנסת ישראל”.

”וְעֵלָה הָאִישׁ הַהוּא... לְהַשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ לַה' צְבָאוֹת בְּשֵׁלָה”⁴⁹

שם זה – “צבאות” – חסר מאוד בתקופת השופטים ובימי בני עלי; חסר הקשר אל המרכז, חסרה היכולת להביא את הקרבן, את הנדבה האישית, את ההולדה הטבעית אל בית ה', וזהו חידושה של משפחת אלקנה, דרך אלקנה וחנה ובנם שמואל.

מתעלה אלקנה¹²⁵, מלמד זכות על ישראל¹²⁶, ומקשרם מחדש באהבה אל המשכן – אל ה' צבאות.

מתעלה חנה וקושרת את פרטיותה, את רצונותיה הטבעיים-אנושיים¹²⁷, לכדי יכולת לגלות את הרצון האלוקי, עד שנודרת לה' צבאות להשאיל את בנה לו כל הימים.

בכך קובעים הם מחדש את המשכן בליבות עם ישראל, מתפללים אל ה' צבאות ומעירים את הכלה, עד שבא בנם שמואל ומחדש המלוכה – ”לך ה' הַמִּמְלָכָה”.

במקום סיכום

הכותרת למאמר לקוחה מתוך פרק ע"ח בספר תהלים¹²⁸. הפרק מתאר את קורות עם ישראל – ”בשיר הזה יספר קורות האבות כפשוטם”¹²⁹, בו מספר דוד את

¹²⁵ ”נתעלה בביתו, נתעלה בחצרו, נתעלה בעירו, נתעלה בכל ישראל, וכל עלויו לא היה אלא משל עצמו” (ילקוט שמעוני, שמואל א', רמז ע"ז).

¹²⁶ ”והיה אלקנה מכריע את כל ישראל לכף זכות” (תנא דבי אליהו רבא, סוף פרק ח').

¹²⁷ בספר עקידת יצחק על בראשית (שער תשיעי, עמ' צ"ב), על הפסוק ”ויקרא האדם שם אשתו חוה” (בראשית ג', כ') כתב: ”והנה בשני השמות האלה (= אישה וחיה) נתבאר שכבר יש לאשה שני תכליות... והשני ענין ההולדה והיות' כלי אליה ומוטבעת אל הלידה וגדול הבנים כאשר יורה עליה שם חוה כאשר היא הית' אם כל ח”.

כל קורות העם למן יציאת מצרים ועד "וַיִּכְעַסוּהוּ בְּבִמּוֹתָם וּבְפִסְלֵיהֶם יִקְנִיאוּהוּ"¹³⁰
עד כי "וַיִּטֹּשׁ מִשְׁכַּן שְׁלוֹ אֹהֶל שֶׁכֶן בְּאֶדָם"¹³¹, ומבאר שם הרד"ק: "ויטוש – הארון
שהיה בשילה, זהו אהל שכן באדם, כמ"ש ושכנתי בתוך בני ישראל"¹³².

ומצאתי לנכון להביא כאן את דברי המלבי"ם בספר דרשותיו ארצות
השלום¹³³, שיש בהם להקדים ולסכם את המאמר כולו. אמנם הדברים נראים כדרשה
יחסידית, אך המלבי"ם (בקטעים שלא צוטטו) מרחיב ומבאר את קשר הרוחני
והגשמי ואת השראת השכינה באדם וב ישראל.

"כי בשכון כבוד ה' בבית המקדש, אין הענין שהוא מתקומם במקום הגשמי
ובית ארזים, רק שיתקומם על נפשות בית ישראל אשר שם נקבצו באו בבית
המקדש, ועליהם יחול המלך חול מעלה והתקוממות השגחיי על הקומה השלימה
הנפשיית הנבנית מקובצת כל נפשות בית ישראל, אשר בבית הזה יתלכדו ולא
יתפרדו..."

נמצא שעיקר השראת השכינה לא הי' בבית המקדש, רק בתוך נפשות בני
ישראל העולים שם במעלות הסולם בחבל הכסף בהם ידבק לשכון בתוכם, וכמ"ש
יעשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', בתוך נשמותיהם, וקשר רוחניותם, השפוכה
בבית הזה, אשר שם יתאחדו האבנים הקטנים לאבן אחד, שזה הסימן הראו
לעקב בפגעו במקום הזה, שהוא מקום בית המקדש, שנעשו כל אבני המקום אבן
אחד, וידע שישכון ה' בתוך שבטי יה..."

וע"ז הוכיח ירמיה' לבני דורו, אשר חשבו בלבבם כי עיקר השראת שכינה הוא
בבית המקדש בעצמו, ולא הבינו זאת שבהכרח לזה הצירוף והקשר המיוחד מנשמת
בני ישראל, ובעבור זה עברו פי ה' ומצותיו בשחשבו שבכל זאת ישכון כבוד ה' על עצי
המקדש ואבניו...

¹²⁸ פסוק ט'.

¹²⁹ מלבי"ם שם א'.

¹³⁰ תהלים שם נ"ח.

¹³¹ שם ט'.

¹³² והמלבי"ם מפרש: "ואחר שבני אדם לא היו ראויים שישכון ביניהם, נטש את המשכן".

¹³³ דרוש ג', עמ' ט"ו-י"ח.

ואחר שהתכלית הנכבד אשר אליו תשקיף כל התורה מבין חלונות מצותיה, הוא שישכון ה' בתוך בני ישראל, ומבואר כי הגם שבקשה החכמה האלהית תחבולה מלאכתיית לזה, ע"י מעשה המשכן, מ"מ לא יתחמץ לבבנו, **כי גם בעת נחרב המקדש והוסר התמיד לא סרה שכינתו מתוכנו, כמ"ש 'ויטוש משכן שילה', ואז 'אהל שכן באדם', בקרב האדם, ותוך עמו, וכמו שהיה קודם חטא העגל, שעדיין לא נצטוו על המקדש, אמר 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'...** וכן 'והיה כי תרבו ופריתם בארץ בימים ההמה לא יאמרו עוד ארון ברית ה' ולא יעלה על לב' וכו', 'בעת ההוא יקראו לירושלים כסא ה'', ר"ל שתהי' השראת השכינה בתוך ישראל, ולא יצטרכו אל הקיבוץ שנעשה ע"י המקדש, וכמ"ש 'ונתתי משכני בתוכם' וכו' 'והתהלכתי בתוכם' וכו'; ואמרו מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, שנמצאו בתי ישראל כולנה, דהיינו גויותיהם החומריים, עומדים במקום הגוף הכללי הציוריי שהוא בית המקדש, עד שבית ישראל יהיו בעצמם הבית המקודש, ועליהם ישכון כבוד ה' ושכינתו".