

# וּמְדַבֵּר בְּעֵצְמוֹ נְאוֹה

(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 נאוה אפלבאום הי"ד**  
**ישיבת "אֵילַת הַשָּׁחַר", אילת**

ח'

קיץ ה'תשס"ט

בהוצאת המכון לכתובה תורנית – ישיבת "אֵילַת הַשָּׁחַר"

© כל הזכויות שמורות לישיבת "אילת השחר"  
ת"ד 939 אילת 88107  
טלפון: 08 - 6331198 פקס: 08 - 6319054  
דו-אל: email : [manager@ayelethashachar.org](mailto:manager@ayelethashachar.org)  
אתר אינטרנט: web site : [www.yahr.org](http://www.yahr.org)

חברי מערכת: הרב דניאל מילר, אוריה הורוביץ ואריאל טובול



# תוכן העניינים

5 הקדמה

---

## שער הגמרא (בבא מציעא)

- 9 הילך כפוטר משבועת מודה במקצת [בבא מציעא, ד']  
אפי כפרי
- 32 "ראה סלע שנפלה" [בבא מציעא, כ"ו]  
עמיחי זני"ד
- 48 השבת אבידה [בבא מציעא, פרק שני]  
טוביה עדן
- 75 זמן חיוב שומרים בנזקי הפיקדון ומהות חיובם [בבא מציעא, ל"ו וצ"ז]  
אוריה הורוביץ
- 101 מצות השבת ריבית – חיוב ממוני או מצותי? [בבא מציעא, פרק חמישי]  
ירון חכמון

## שער ההלכה

- 127 נ"ט בר נ"ט  
הרב עמיאל נאומבורג
- 144 עיון בדין 'איסור בריה'  
יוסף מזרחי
- 163 עשיית זכר לחורבן  
יהושע אנסבכר

## שער האמונה

- 175 פרק שירה  
אריאל טובול

לזכרה ולעילוי נשמתה של  
הכלה הצנועה והחסודה  
נאווה בת הרב ד"ר דוד יעקב אפלבאום 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

באה אסופה זו ופותחת שער לבית מדרשנו, בו רכשנו קומה נוספת בבניין התורה והיראה מתוך עיסוק במסכת בבא מציעא, השער האמצעי של "ישועות" – זה סדר נזיקין" (שבת דף ל"א). רוב הבירורים המוגשים ומוצעים בזאת מבטאים במקצת את פירות העמל וההתמדה בלימוד מסכת זו בישיבתנו הקדושה, יחד עם עניינים נוספים, שסיכומם מוגש בזאת לשולחן מלכים, "מאן מלכי – רבנן" (ע"פ גיטין דף ס"ב).

אמנם פירות אלו הם פירות הלימוד של השנה הקודמת, אשר כבר נאספו מן השדה בזמנם, אך הרי כבר שנינו במסכת ביכורים, כי את פירות הביכורים ניתן להביא אף "עד חנוכה" (ביכורים א', ו'). אף שנפסקה הלכה כי לאחר החג "מביא ואינו קורא", כדעת תנא קמא, אך היות וטעמו הוא (עיין רמב"ם הל' ביכורים פרק ד' הלכה י"ג, וכן בפירושו למשנה) משום "אין קריאה אלא בשעת שמחה", שכבר אינה לאחר החג, אך "פקודי ה' ישרים – משמחי לב" (תהלים י"ט, ט"ו) ושמתן לא פגה, ודאי לא לפני חנוכה.

ערב חנוכה עתה, זמן המתאים עדיין להבאת פירות ביכורי השנה הקודמת לכולי עלמא. הסמיכות לחנוכה, לימי ההלל וההודאה, באה גם לעוררנו להודות ולשבח על הוצאת אסופה שמינית זו, בחינת "ימי שמונה קבעו שיר ורננים" (פיוט מעוז צור), "למנצח על השמינית מזמור" (תהלים י"ב, א').

כהרגלנו, נודה לכל העוסקים במלאכת קודש זו, לדוחפים ולמעוררים, לכותבים ולעוזרים בכתבה, ואחרונים חביבים – לכל ציבור הלומדים שמכוחם ומכח כוחם אזרו הכותבים כח להוציא הדברים אל הפועל.

כאן המקום לבקש ולומר, כי הכותבים והמערכת ישמחו לקבל הערות והארות על הכתוב במאמרים השונים, בחינת "דברי תורה פרין ורבין" (חגיגה דף ג' :).

והיה זה שכרנו.









# הילך כפוטור משבועת מודה במקצת

בבא מציעא דף ד'

אפי כפרי

## פתיחה: שבועת מודה במקצת

בפרשת משפטים<sup>1</sup> אנו לומדים דין שומר חינם הטוען שנגנב לו פיקדונו ורוצה להיפטר מאחריותו (שכן שומר חינם פטור מאחריות גניבה ואבידה וחייב על פשיעתו בלבד), ועל מנת כן חייב הוא להישבע שבועת השומרים ולהיפטר: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור ונגב מבית האיש, אם ימצא הגנב ישלם שנים. אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים, אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם".

ולומדת הגמרא<sup>2</sup>: "ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: הטוען טענת גנב בפקדון אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת. מאי טעמא, דאמר קרא 'כי הוא זה'. ופליגא דר' חייא בר יוסף, דאמר ר' חייא בר יוסף: עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב 'כי הוא זה' – אמלוה הוא דכתיב. ומאי שנא מלוה, כדרבה, דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי בכולי בעי דנכפריה והאי דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו, ובכולי בעי דלודי ליה והאי דכפר ליה במקצת סבר אי מודינא ליה בכוליה תבע לי בכוליה אישתמיט לי מיהא השתא אדהו לי זוזי ופרענא, הלכך רמא רחמנא שבועה עילויה כי היכי דלודי ליה בכוליה".

כלומר, על פסוקים אלו שזכרנו, העוסקים בשומר שטוען כי נגנב פיקדונו, נחלקו האמוראים:

**רבי חייא בר אבא סובר**, שכיון שפרשה זו עוסקת בחיוב שומר הטוען טענת גנב – הדברים נלמדים כפשוטם, ולמדנו מלשון "כי הוא זה" שדווקא כאשר מודה

<sup>1</sup> שמות כ"ב, ו'ח'.

<sup>2</sup> בבא קמא דפים ק"ו-ק"ז.

במקצת וכופר במקצת ועל חלק נוסף טוען טענת 'גנב' חייב שבועת השומרים, אך אם טוען על הפיקדון כולו שנגנב – פטור משבועה זו.

אך **רבי חייא בר יוסף** חולק וסובר ש"עירוב פרשיות כתוב כאן", כלומר "פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו, דהאי כי הוא זה באם כסף תלוה הוה ליה למכתביה דהתם קאי, דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב"<sup>3</sup>. לדעת רבי חייא בר יוסף למדנו א"כ שני דינים שונים מפרשה זו: חיוב שבועה לשומר הטוען טענת 'גנב' אף ללא שהודה במקצת, וכן **דין 'מודה במקצת'** – במקום שטוען המלווה שהלווה ללווה מנה, והלווה מודה שלוה רק חמישים וכופר בחמישים הנוספים – חייב אף הוא שבועה דאורייתא. לעומת הכופר בכל שאינו חייב שבועה, חייבה התורה את המודה במקצת בשבועה.

**התוס'**<sup>4</sup> מבאר, שכאשר למדנו חיוב שבועת מודה במקצת מ"כי הוא זה", למדנו שגזיה"כ היא שדווקא המודה במקצת חייב שבועה אך הכופר בכל פטור. **מונח בדברים**, שקיים הבדל יסודי בין מודה במקצת לבין כופר בכל, ומחמתו מלמדנו תוס' שגזיה"כ ממנה למדנו חיוב שבועת מודה במקצת – היא גופא מלמדת אותנו את פטור הכופר בכל<sup>5</sup>.

בפשיטות נראה כי המייחד את המודה במקצת הוא שיש 'רגליים לדבר' שטענת התובע צודקת יותר, וזה הדבר המחייבו שבועה.

**הקהילות יעקב**<sup>6</sup> מבאר שתי סברות של 'רגליים לדבר' הנובעות מהודאת המקצת:

**ניתן לומר**, שטענת התובע התקיימה מקצתה ע"י הודאת חברו, וכיון שהתקיימה מקצתה הרי זו ראייה לחוזקה של הטענה כולה. א"כ כאשר מודה במקצת – מקיים בהודאתו חלק מטענת התובע ומחזק את "המעמד הראייתי" שלו ולכן חייב שבועה.

<sup>3</sup> רש"י שם דף ק"ז. ד"ה "עירוב פרשיות".

<sup>4</sup> בבא מציעא דף ג'. ד"ה "מפני מה אמרה תורה".

<sup>5</sup> ועי' ברמב"ן (דף ג'. ד"ה "מפני מה אמרה תורה וכו'") שהאריך בטעמי הפטור של הכופר בכל משבועה, וכן ברש"י (בבא קמא דף ק"ז. מד"ה "דאמר רבה" עד סוף העמוד) שלמד שחיוב שבועת מודה במקצת נובע מכך שהוא משתמט ולא מעיז, אך כופר בכל – שמעיז – פטור מן השבועה. זאת אע"פ שהתוס' (הנ"ל) דחה ביאור זה מכח ראיות שונות.

<sup>6</sup> בבא מציעא סי' ו', אותיות ג'ד'.

אך ניתן לומר, שהרגליים לדבר הן מצד הנטען שהודה למקצת הטענה – שזו טענה מגומגמת המחשידה שמא למעשה הוא חייב הכל אך רוצה להתחמק מתשלום, וכיון שאין מעיז פניו הריהו כופר רק בחצי. נמצא א"כ שכאשר הודה במקצת – הוקלשה טענתו, ולכן התחייב שבועה.

מבארת הגמרא את דין חיוב שבועת מודה במקצת ע"פ דברי רבה<sup>7</sup> "מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע", וביאר רש"י<sup>8</sup>: "ולא חשבו כמשיב אבידה לפטרו שלא כפר בכולו", כלומר – כיון שהלווה יכול לכפור בכל טענת המלווה, ולטעון "לא לויתי מעולם" או "לויתי ופרעתי", הרי בטענתו שהודה במקצת יש לו מיגו<sup>9</sup> ולכן אין לנו לחייבו שבועה על טענתו אלא להאמינו, ומדוע חייב שבועה?!

מתרץ רבה<sup>10</sup>: "חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח, והאי בכוליה בעי דנכפריה, והא דלא כפריה – משום דאין אדם מעיז פניו, והאי בכוליה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי – אשתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה, סבר עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה".

את דברי רבה יש לחלק לשני חלקים: ראשית מתרץ רבה שאין כאן משיב אבידה, כיון שלא היה הלווה מעיז לכפור בכל ולטעון שאינו חייב כלום, משום "חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח". לכן הודה במקצת הטענה – כיון שרצה לכפור בכל אך לא היה בכוחו להעיז פניו כל כך, ולכן כפר רק במקצת.

<sup>7</sup> בבא מציעא דף ג'. וביארו שם הראשונים (בדפים ג'-ד'). את דברי רבה הללו באריכות, ונביא דבריהם משם.

<sup>8</sup> שם דף ג'. ד"ה "מפני מה אמרה תורה".

<sup>9</sup> ועי' פני יהושע דף ג'. ד"ה "בד"ה מפני מה אמרה", שביאר מחלוקת רש"י ותוס' אם יש כאן משיב אבידה (שהוא בפשיטות מיגו אלים טפי) או מיגו בעלמא – כבירור האם מיגו פוטר משבועה, ומסיק שמשיב אבידה הוא מטעם מיגו ועניין אחד הוא, וא"כ לא נחלקו כלל. בפעולת ה'מיגו' ביארו האחרונים ביאורים שונים; ניתן לומר שכוחו הוא ככח טענה – טענתו אלימה יותר משום שיכול לטעון טענה יותר טובה וכח הטענה הטובה יותר מחזק אף את טענתו זו, אך ניתן לומר שזו נאמנות לגברא – שהוא נאמן יותר כיון שיכול לבחור ב'מסלול' קל יותר ולהיפטר. והדברים יתבררו בע"ה באריכות בלימוד מסכת בבא בתרא.

<sup>10</sup> בבא מציעא דף ג'-ג'.

**בשלב שני** – מבאר רש"י<sup>11</sup>: "וכ"ת מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא ולא נרמי עליה שבועתא – לא חשיד אממונא, לפי שברצונו היה מודה בכלולו אלא שאין בידו לפרוע וסבר עד דהוי לי [זוזי] ופרענא ליה".

כלומר, כיון שביארנו שהוא למעשה ככופר בכל, שהרי היה רוצה לכפור בכל אלא שאין מעיז – א"כ נאמר "חשיד אממונא חשיד אשבועתא", וכשם שמנסה להחזיק במקצת הממון שכפר בו שלא כדין בטענתו – ה"ה שישבע לשקר על מנת להחזיק במקצת הממון ולכן אין להשביעו<sup>12</sup>. לכן מתרצת הגמרא שאינו כופר אלא משתמט עד שיהיו לו זוזים לפרוע, אך אין רצונו להפקיע ממון מבעליו, ולכן "רמי שבועה עליה כי היכי דלודי"<sup>13</sup> – שהרי אינו חשוד על הממון וממילא ע"י השבועה יודה שחייב הכל.

בפשיטות, **לחיוב שבועת מודה במקצת צריך ארבעה דברים**, ובמקום שיחסר חד מנייהו לא נבוא לשבועת מודה במקצת:

**ספק לבי"ד** – טענות של התובע והנתבע ללא הכרעה גמורה ע"י עדים או הודאת בע"ד;

**'רגליים לדבר'** – הסיבה שמחייבת את המודה במקצת שבועה היא שיש בפנינו חיזוק לטענת חברו שנוצרת ע"י הודאתו;

**העדר סיבת פטור מן השבועה** – כאשר ביארנו בדברי רבה שאין מיגו שיפטור מן השבועה וכדו';

<sup>11</sup> שם דף ג': ד"ה "והאי בכליה".

<sup>12</sup> נחלקו הראשונים האם לדינא "חשיד אממונא חשיד אשבועתא", שכן בדף ו'. מסיקה הגמרא בדברי רבי יוחנן שלא אמרין מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, ומוכיח תוס' (דף ג': ד"ה "בכוליה בעי דלודי ליה") שלמסקנה לא אמרין מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, אך נראה שרש"י (דף ג': ד"ה "והאי בכליה בעי" ודף ו'. ד"ה "אביי אמר") פסק שאמרין לדינא מיגו דחשיד וכו', וביאר שמסקנת הגמרא שם היא דווקא לרבי יוחנן אך אביי שנחלק על רבי יוחנן שם חולק אף על מסקנה זו וסובר שאמרין מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא. ונראה שכן פסקו הר"ף, הרא"ש והשו"ע, ואכמ"ל.

<sup>13</sup> בבא מציעא דף ג':

**תועלת בשבועה** – שאין בעיות שונות, כגון שחשוד על הממון, ולמ"ד "מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא"<sup>14</sup> לא תועיל השבועה, כי לא יחשוש להישבע לשקר.

### הילך – מהלך הגמרא

בדף ד'. באנו לעסוק בדין 'הילך': "דאמר ר' חייא: מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא נ' זוז והילך – חייב. מאי טעמא, הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי, ותנא תונא, שנים אוחזין בטלית והא הכא כיון דתפיס [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא וקתני ישבע. **ורב ששת אמר:** הילך פטור. מ"ט, כיון דאמר ליה הילך הני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי באינך חמשים הא לא מודי הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה. ולרב ששת קשיא מתניתין! אמר לך רב ששת: מתניתין תקנת חכמים היא. ואידך – אין, תקנת חכמים היא, ומיהו אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא?!"

סוגיית 'הילך' עוסקת באדם התובע את חברו במנה והנתבע מודה לו רק בחמישים (ולכאורה באנו לדין מודה במקצת), אך מוסיף הנתבע הילך – כלומר, בפשיטות, שהודיע לבע"ח שהמעות מזומנות בידו בבי"ד והוא מוכן לפרוע את חובו מידיית בבי"ד, או שממש מוסר את החמישים תוך כדי דיבור.

יש לדון בדברי רב ששת שהילך פטור – מה מביאו למסקנתו שע"י הילך אינו כמודה במקצת? הרי לפום ריהטא נראה שבהילך אין כל נגיעה באחד מארבעת הדברים הנצרכים לחיוב השבועה שהזכרנו; הרי (א) הפירעון של המקצת לא עוקר את הספק לגבי השאר, וכן (ב) לא נראה שעקר את ה'רגליים לדבר', שכן אם ה'רגליים לדבר' הן חיזוק הטענה ע"י שמוציא ממון – הרי דווקא התחזקה טענתו טפי, ואם הבעיה היא הגמגום שבהודאה זו – וכי התשלום עוקר את הגמגום!; וכן (ג) הפירעון לא יוצר כל מיגו שיהיה סיבת פטור לשבועה, וכן (ד) אינו יוצר העדר תועלת בשבועה כ"מיגו דחשיד אממונא" – ועל כן לא מובן איך הילך יפקיע את חיוב שבועת מודה במקצת!

<sup>14</sup> בבא מציעא דף ה':

ונראה לומר, שזו דעת רבי חייא הסובר שהילך חייב – כלומר, לא נפגעה כאן כלל סברת המודה במקצת, ולכן הוא חייב שבועה ככל מודה במקצת דעלמא.

אך עדיין יש להבין את דעת רב ששת הסובר שהילך פטור.

### הילך כעוקר את סברת ההשתמטות

**המאירי**<sup>15</sup> ביאר: "ויש מפרשים הטעם שמכיון שהוא מזמן עכשו ליתן לו המקצת – אינו מתירא שלא יאריכנו מן השאר ואין כאן טעם אשתמוטי הוא דמשתמיט".

כלומר, סיבת הפטור בהילך היא שכיון שפורע אין כאן אשתמוטי קא מישתמטי שיש במודה במקצת רגיל, שכן הוא כבר פורע חובו, ואם אמנם היה חייב את הכל לא היה חושש שלא יתן לו חברו תוספת זמן פירעון עד שיהיו לו מעות גם בשביל שאר החוב, שהרי הוא פורע חובותיו, ולכן היה לו להודות בכל אם אמנם חייב הכל, וכיון שהודה רק במקצת (ופרעו) מוכח שאין זה מחמת ההשתמטות, – וא"כ חזר לחזקת "אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח", וכיון שיש חזקה שאין מעיז פניו, והוא טוען טענת פטור – מוכח שכדבריו כן הוא, שאינו חייב אלא כפי הודאתו ופירעונו, ולכן פטור על השאר<sup>16</sup>. א"כ אע"פ שבהילך יש לנו מודה במקצת ככל מודה במקצת דעלמא – ע"י הפירעון הוא חוזר לחזקת "אין אדם מעיז פניו" וכך נוצרת לו סיבת פטור מהשבועה.

ונבוא לבאר בע"ה, שאף תוס' בסוגיין נקט כעין דרכו של המאירי – שפטור הילך הוא משום הפקעת סברת אשתמוטי:

הגמרא<sup>17</sup> מקשה על רבי חייא הסובר כי הילך חייב: "מיתבי, סלעים דינרין מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש – ר"ש בן אלעזר אומר: הואיל והודה מקצת

<sup>15</sup> דף ד'. ד"ה "מנה לי בידך", בדעת "ויש מפרשים".

<sup>16</sup> כדעת הרמב"ן דף ג': בבירור סברת "בכוליה בעי דלודי ליה" (בדעת "ויש נמי לפרש"), שסובר שחזקה זו גופא היא סיבת פטור מהשבועה אילולא סברת אשתמוטי, אך מתוס' דף ג': ד"ה "בכוליה בעי דלודי ליה" (בדבריו "לכן י"ל ובכוליה" וכו', ע"פ ביאור המהרש"א שם) – נראה שסברת הפטור היא מיגו – אם אינך מאמין לו שלוה רק מקצת, א"כ הוא מעיז פניו ולכן יש לו מיגו, שהיה יכול לכפור בכולה, שזה מיגו ממעיז למעיז.

<sup>17</sup> דף ד'-ד':

הטענה ישבע. ר"ע אומר: אינו אלא כמשיב אבידה ופטור. קתני מיהת רשב"א אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע – טעמא דאמר שלש הא שתיים פטור, והאי שטר דקמודי ביה הילך הוא וש"מ הילך פטור! לא, לעולם אימא לך שתיים חייב, והאי דקתני שלש לאפוקי מדר' עקיבא, דאמר משיב אבידה הוי ופטור, קמ"ל דמודה מקצת הטענה הוי וחייב. אי הכי רשב"א אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע אף זה ישבע מבעי ליה! אלא לעולם שתיים פטור והילך חייב, ושאיני הכא דקא מסייע ליה שטרא. אי נמי, משום דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות".

דנה הגמרא באדם שלווה מחברו מלווה בשטר, ולא כתבו בשטר את סכום המלווה אלא איזה סוג מעות לוה בלבד (סלעים או דינרים). המלווה טוען שהלווה חמישה (סלעים או דינרים) בשטר זה, אך הלווה מודה לו בשלוש בלבד. ונחלקו התנאים בדינו – רבי שמעון בן אלעזר אומר, שהואיל והודה במקצת הטענה ישבע, ורבי עקיבא אומר, שאינו אלא כמשיב אבדה ויפטור.

לומדת הגמרא, שסובר רבי שמעון בן אלעזר שדווקא כיון שאמר שלוש חייב – הא אם היה מודה על שתיים היה פטור משבועה, אע"פ שהודה במקצת, כיון ששטר הוא הילך, וא"כ מוכח שהילך פטור!<sup>18</sup>

**תוס'**<sup>19</sup> מקשה על דעת רבי שמעון בן אלעזר, שסובר (בשלב זה) שהילך פטור, ולכן אם היה טוען שניים היה נפטר אך כיון שטען שלוש חייב: "וא"ת יהא נאמן בשלש דמיגו דבעי אמר שתיים?" ומתריך: "וי"ל כיון דהילך פטור אם יאמר שתיים ה"ל כופר הכל ואין אדם מעיז...". – כלומר, ע"י הילך כבר אין דינו כמודה במקצת אלא ככופר בכל, ואם היה טוען שתיים היתה זו העזה, וכיון שחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח לא היה טוען שתיים, וממילא אין לו מיגו.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> בפשיטות שטר במהותו הוא הילך כאשר נבאר בע"ה לקמן, וכאן השטר הוא רק על שניים שכן כתוב סלעים או דינרים ומיעוט רבים שניים ולכן השטר מוכיח רק על שניים ולא יותר. ואף אם יודו שניהם שהשטר הוא על חמישה – הוא אינו אלא על שניים משום שחוששים לקנוניא כנגד הלקוחות שרוצים להוציא ממון ע"י השטר מהלקוחות.

<sup>19</sup> דף ד'. ד"ה "וש"מ דהילך פטור".

<sup>20</sup> כדברינו לעיל בביאור דברי רבה "מפני מה אמרה תורה" וכו', שלא אמרינן מיגו לפוטרו משבועה משום חזקה זו שעוקרת את המיגו.

**הנחלת דוד**<sup>21</sup> מקשה על דברי תוס': "...ובעניי לא הבינותי כלל הך סברא, דמאי סברא היא זו דאם יודה במקצת ולא יהי' עדיין מזומן בידו אותו המקצת ליתנו מיד בב"ד אז לא הוי מעיז לכפור המותר משום דמשתמיט על המותר כיון שהודה מקצתו, ואם יודה במקצת ועוד נוסף ע"ז שיהי' המקצת שהודה מזומן בידו ליתנו תיכף ומיד בב"ד – שוב יהי' מעיז על המותר שכופר, ואנה השכל שיגזור כן?!" כלומר, אין מקום מסברא לומר שע"י הפירעון יוכל להעיז יותר מאשר לולא הפירעון!

ומוסיף ומקשה הנחל"ד: הרי אף תוס' מודה שתירוץ זה אינו עומד ב"מבחן הסוגיה", שכן בהמשך מסיקה הגמרא שמודה רבי שמעון בן אלעזר שהילך חייב, והסיבה שבשתיים פטור היא משום שמסייע ליה שטרא או משום שאין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות.

מקשה תוס'<sup>22</sup>: עכשיו יהיה נאמן בטענת "שלוש" מיגו דיכול לומר "שתיים" (משום שתי הסברות שזכרנו לעיל בשטר), וכיון שהילך חייב א"כ אין לומר שדינו ככופר בכל<sup>23</sup>, וממילא יהא נאמן במיגו!

ומתוך, שאין לו מיגו משום שאם היה טוען "שתיים" לא היתה זו טענה טובה, שכן נראה שטוען "שתיים" כיון שכך מורה השטר ולא משום שזו האמת. כיון שזו טענה גרועה – אין לו מיגו.

מקשה הנחל"ד: הרי בתירוץ זה של תוס', שטענת "שתיים" אינה טענה טובה, יכול תוס' לתרץ אף את קושייתו דלעיל, ולכן קשה כפליים מדוע תירץ את תירוצו הדחוק כאשר תירוץ כל כך טוב 'מונח בכיסו'.

דווקא מחמת הקושיות החריפות של הנחל"ד מוכח שתוס' לא תירץ שע"י הילך הוא כופר בכל והופך להיות מעיז רק על מנת לתרץ את קושייתו על רבי שמעון בן אלעזר שאם הילך פטור יש מיגו, ונכנס ללא צורך לדוחק, **אלא שסובר תוס'** שמהות פטור הילך הוא מחמת ההעזה, ולכן הזכיר יסוד זה – על מנת לברר את דעת רב ששת דווקא, ואע"פ שבביאור רבי שמעון בן אלעזר לקמן יזדקק להסבר אחר.

<sup>21</sup> דף ד'. ד"ה "תוס' ד"ה וש"מ דהילך פטור".

<sup>22</sup> דף ד': ד"ה "לעולם שתיים פטור והילך חייב".

<sup>23</sup> כפי שביארנו לעיל בדברי רבה, שבמקום שיכול לכפור בכל לא הוי מיגו משום שזו העזה, ו"חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו".



ונראה שמה שאמר<sup>19</sup> "ה"ל כופר הכל" – כוונתו ככופר בכל שמעיו פניו, כלומר, לעולם בהילך אינו הופך להיות כופר הכל, אלא כיון שפורע הרי כבר אינו מעיז ואין לו יותר דין מודה במקצת.

וניתן לבאר, שדווקא התשלום הוא דרך העזה, שכן לבוא אל בעל חובו וכביכול "לנתק ממנו מגע" ע"י פירעון חלקי זה – זו דרך המעיזים, ולכן נוצרה לו סיבת הפטור משבועה, כיון שמעיו פניו מחמת המיגו.

וכן ניתן לומר את סברת המאירי, שע"י הפירעון כבר אינו משתמט וחוזר לחזקת "אין אדם מעיז פניו", וזה שמעיו יש לו מיגו.

### הילך כעוקר את ה'רגליים לדבר' של ההודאה במקצת

רש"י<sup>24</sup> פירש: "הילך – לא הוצאתים והן שלך בכ"מ [=בכל מקום] שהן".

ונראית כוונתו, שכשם שדינו של כל פיקדון הוא שבכל מקום שהוא הריהו ברשות בעליו ולא יצא מידי ויכול הבעלים להקדישו ולמוכרו אף כאשר הוא ביד השומר – הוא הדין בהילך, כיון שחברו תובע ממנו את כל הטענה והוא מודה לו במקצת הטענה ואומר לו "הילך" – כלומר: אין לך כלל יסוד לתביעה זו של המקצת, הרי הוא ברשותך ומעולם לא יצא מידיך והוא שמור אצלי – וא"כ אינו אלא ככופר בכל, שהרי את תביעת המקצת עקר ע"י ההילך ובשאר הרי כפר בכולו. משום כך הוא פטור – מחמת עקירת ה'רגליים לדבר', והוא כופר בכל שאינו חייב שבועה.

למדנו א"כ ביאור אחר במהות הילך. ע"פ ביאור זה הילך איננו פירעון בפועל, ואף לא צריך לזמנו לבי"ד, אלא הוא מציאות של פיקדון שעצם היותו בעין עוקר את התביעה למפרע<sup>25</sup>.

הר"ן<sup>26</sup> מוכיח שהילך בפיקדון הוא כביאור רש"י, שלא צריך לזמן את הפיקדון לבי"ד ועצם מציאותו בעין היא כהילך, מהמשך הסוגיה<sup>27</sup>: "ת"ש, דתני רמי בר חמא: ארבעה שומרין צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת – שומר חנם

<sup>24</sup> דף ד'. ד"ה "והילך".

<sup>25</sup> וצ"ע איך מכח הנתבע אנו חיים, שאומר לנו שהיא שמורה בביתו? ושמה אין זה כך?!

<sup>26</sup> דף ד': ד"ה "והילך פירש"י ז"ל".

<sup>27</sup> דף ה'.

והשואל נושא שכר והשוכר. היכי דמי לאו דא"ל הילך?!" ומתרצת הגמרא, שלא בהילך עסקינן, כיון שמתו הפרות.

ואם צריך להביא את הפיקדון לבי"ד על מנת שיהיה זה הילך – מדוע מניחה הגמרא שרמי בר חמא דיבר על מקרה כזה? ומדוע תירצה הגמרא שמתו הפרות? היה ביכולתה לתרץ, שפשוט לא הביאם לבי"ד ולכן אין כאן הילך! א"כ מכאן מוכח שפיקדון בעין הוא הילך.

הר"ן<sup>26</sup> ביאר בדעת רש"י: "א"כ הילך לא משכחת לי' אלא בפקדון לפי שהפקדון ברשות בעליו הוא בכל מקום שהוא ואותן מעות בעצמם של מפקיד הן אבל במלוה לא משכחת לה שאפילו ישנן לאותם מעות שהלוה לו בעין לא מצי למימר לו הרי שלך לפניך בכל מקום שהן דהא מסקי' בפ"ב דקדושין גבי הא דמקדש במלוה אינה מקודשת דמלוה אעפ"י שהוא בעינא ברשות לוח הוא, לא ברשות מלוה כלל לא לחזרה ולא לאונסי', וכיון שכן היאך יאמר לו שהן שלו בכל מקום שהן אלא וודאי לדברי רש"י ז"ל הילך לא משכחת לה אלא בפקדון אבל לא במלוה".

**הגר"א**<sup>28</sup> נקט כדרכו של הר"ן בביאור דברי רש"י, שהילך יימצא רק בפיקדון. וביאר שלא גרס רש"י בדברי הגמרא כאן "מלוה", שכן לדבריו רק בפיקדון שייכת סוגיית הילך, "וגי' [=וגירסה] שלנו בגמ' שם כמאן דנקיט להו מלוה דמי, וענ"י [=ועיין נימוקי יוסף] שם ורש"י ל"ג [=לא גרס] מלוה...".

**הב"ח**<sup>29</sup> מקשה על פירוש רש"י כפי שעולה מביאור הר"ן – הרי בבבא קמא<sup>30</sup> ביאר רש"י, שבפיקדון אף הכופר בכל חייב שבועה ולא רק המודה במקצת, וא"כ קשה מה הועיל ההילך בכך שהפכו לכופר בכל? הרי עדיין חייב שבועה כדן כופר בכל בפיקדון! ואם נאמר, שדין הילך לדעת רש"י הוא דווקא במקום פיקדון ובמקום מלוה לא שייך דין הילך – נעקר דין הילך לגמרי, שכן אע"פ שהפך לכופר בכל עדיין חייב שבועה!

ונראה לתרץ כדברי **הפני יהושע**<sup>31</sup>, שכוונת רש"י בבבא קמא – שאמר שהכופר בכל בפיקדון חייב שבועה – איננה על כפירת "לא היו דברים מעולם",

<sup>28</sup> שר"ע חו"מ סי' פ"ז ס"ק י"ז.

<sup>29</sup> בהגהתו על הגהות אשרי על הרא"ש, פרק ראשון סי' ה', אות ה'.

<sup>30</sup> דף ק"ז. ד"ה "עירוב פרשיות".

<sup>31</sup> בבא קמא דף ק"ז. ד"ה "בפרש"י בד"ה מעיז ומעיז".

שאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, כי כל אדם יתבע את חברו ויחייבו שבועה דאורייתא, ושמא לא ירצה חברו להישבע וישלם, – אלא דווקא בכופר בכל של נאנסו וכדו' חייב רש"י שבועה, ואילו כאן בכופר בכל של להד"מ עסקינן.

אך פשט רש"י והסוגיה מורים שאף במלווה יש דין הילך.

ולפום ריהטא נראה לומר, שסובר רש"י שאף במלווה כל עוד לא הוציאו הרי דינו כפיקדון וממילא שייך לדין הילך.

אך קשה טובא; מה יעשה רש"י עם ראיות הראשונים ש"מלווה להוצאה ניתנה"<sup>32</sup> ואף אם לא הוציא כאילו הוציא?

ושמא יש לומר, שהעמיד רש"י את הסוגיה למ"ד "מלווה לאו להוצאה ניתנה"<sup>32</sup>, וא"כ דברי רש"י בביאור הסוגיה אינם להלכה שכן קיימא לן שמלווה להוצאה ניתנה. ודוחק.

**בהגהות דרישה ופרישה**<sup>33</sup> ביאר, שמודה רש"י ש"מלווה להוצאה ניתנה", ואפילו הכי מצינו דין הילך במעות מלווה שלא הוציאם, **אך דווקא כאשר מביא לבי"ד** ואומר לו "הרי לך מעותיך כמו שהלווית לי", כיון שאז עוקר את שם ההלוואה, שהרי אותן מעות עצמן בידו, ואומר הלוקח: כיון שעוד לא השתמשתי בהן והרי הן בעין כפי שנתתם לי – הרי הן בכוחך בכל מקום שהן, כלומר, אע"פ שבאו לידי – כאילו לא הוצאתים עדיין מידך, וא"כ בהשבתן עצמן אין זה פירעון בעלמא שמשיר את דין המודה במקצת, אלא כיון שאלו מעות המלווה עצמן שקיבל ואותן משיב – הרי זה עקירת המלווה למפרע, ודין מעות אלו הוא כפיקדון, ונעקר המלווה למפרע ואין לנו אלא כופר בכל על השאר.

**הר"ן**<sup>26</sup> בביאור דין הילך מביא את שיטת **הגאונים**, ומבאר שאמנם בפיקדון יש לומר שדין הילך הוא כביאור רש"י, שכיון שהפיקדון בעין בכל מקום שהוא – דין הילך לו, אע"פ שלא הביאו כלל לבי"ד, – אך אף במלווה יש הילך ובו יש לזמן את המעות לבי"ד כפירעון בפועל.

משמע שלשיטת הגאונים ישנם שני מיני הילך שונים: **הילך בפיקדון**, שהוא מחמת עקירת התביעה, עקירת ה'רגליים לדבר' כרש"י, **והילך במלווה**, שהוא מחמת

<sup>32</sup> קידושין דף מ"ז.

<sup>33</sup> על הטור סי' פ"ז ס"ק ב'.

פירעון בפועל (ועד כה הבנו שדין זה הוא מחמת העזה, כתוס') – ויהיה זה מיוחד שיהיו בהילך שתי סיבות פטור שונות.

לכן יותר נראה לומר, שפטור הילך לדעת הגאונים לעולם הוא מחמת עקירת ה'רגליים לדברי' (כרש"י), ולא מיבעיא בפיקדון כאשר ביארנו אלא אף במלווה – שצריך לפרוע בפועל – נראה שעצם הפירעון המידי עוקר את התביעה, שכן הוא כמי שפרעו בביתו רגע לפני התביעה, ולכן אין כאן כלל תביעת המקצת, שהרי ע"י פירעונו נגוזה התביעה, וכיון שכן הרי הוא כופר בכל. ואע"פ שגם כאן עקירת ה'רגליים לדברי' היא בשתי צורות שונות – בפיקדון הרי הוא אומר שמעולם לא יצא מידו, ובמלווה הפירעון עוקר ע"י מידיותו והוא כפרעו לפני התביעה – אין כאן שתי סברות הילך שונות אלא סברת הילך אחת בשתי פנים.

עוד ניתן לומר, שהפירעון המידי מפקיע את הצורך של הבי"ד להתערב במקרה זה, ולכן אע"פ שפרעו בפני בי"ד – המקצת שפרעו כלל לא בא לפני בי"ד אלא הכפירה בלבד היא שבאה לבי"ד והרי הוא כופר בכל ואין כאן ר'גליים לדברי'.

**הב"ח**<sup>29</sup>, מחמת קושיית הראשונים על רש"י ש"מלוה להוצאה ניתנה", מסביר שרש"י כלל לא ביאר את דעת רב ששת הסובר שהילך פטור אלא את דעת רבי חייא הסובר שהילך חייב, ואמר שאפילו במעות פיקדון – שהיה מקום לומר שבכל מקום שהם הינם ברשות בעליהם ובהם הילך יהיה פטור למרות שבמלווה חייב – אף בהם אין דין הילך. ולעולם במלווה הוי הילך ע"י הפירעון. **א"כ לדבריו שיטת רש"י היא כדעת הגאונים.**

**הרמב"ם**<sup>34</sup> כתב בדין הילך: "הטוען מטלטלין על חבירו וכפר בכל ואמר לא היו דברים מעולם, או שהודה במקצת ונתנו מיד ואמר אין לך בידי אלא זה והילך, או שאמר אמת שהיה לך אצלי אבל מחלת לי או נתת לי או מכרת לי או החזרת לי לך, או שטענו חטים והודה לו בשעורים – בכל אלו פטור משבועת התורה".

ובהמשך דבריו כתב<sup>35</sup>: "מנה וכלי יש לי בידך, אין לך בידי אלא הכלי והא לך – הרי זה פטור, ונשבע הסת שאין לו אצלו אלא זה".

מדויק מלשון הרמב"ם, שאף בפיקדון צריך פירעון בפועל על מנת שיהיה לו דין הילך, שכן כתב "ונתנו מיד" – שהרי בפרק אי מבאר דין "הטוען מטלטלין על

<sup>34</sup> הל' טוען ונטען פרק א' הלכה ג'.

<sup>35</sup> שם פרק ג' הלכה ט"ו.

חבירו", שהם פיקדון ולא מלווה, ואף בפיקדון לא אמרינו שבכל מקום שהוא הרי הוא הילך.<sup>36</sup>

ולכאורה מכך נראה, שסובר הרמב"ם שסברת הילך היא שיש סיבת פטור ע"י עצם הפירעון – עקירת יסוד ההשתמטות (כשם שביארנו בתוס' ובמאירי), ולכן רק פירעון בפועל הוא שיביא את סיבת פטור זו.

קשה לכאורה על פסיקת הרמב"ם מראיית הר"ן מדברי רמי בר חמא,<sup>27</sup> ממנה מוכח שעצם היות הפיקדון בעין – זהו הילך אף ללא פירעון בפועל. ואע"פ שניתן לומר שבכך העמידה הגמרא, שאמר הילך וזימנו לבי"ד – כבר דחה הר"ן ביאור זה ואמר שדחוק הוא.

**אבן האזל**<sup>37</sup> תירץ, שדין הילך בפיקדון תלוי בדין 'חיוב השבה בשומרים',<sup>38</sup>:

**אם** חייב השומר השבה ליד הבעלים, ומשעת קבלת השמירה נשתעבדו לכך נכסיו – נראה שלא יהני הילך אלא כאשר ישיב השומר בפועל את הפיקדון, שהרי עד שמשיבו בפועל עדיין חייב על אונסיו, וא"כ אין כאן השבה גמורה שתוכל לעקור את חיוב המודה במקצת. **אך אם נאמר** שאין חיוב השבה לשומרים, ורק בשעת האונס מתחדש חיובם – א"כ אין להם דין חיוב ממון, ולכן בהודאה 'הרי הוא ברשותך בכל מקום שהוא' נפטר מחיוב שמירתו ולכך נעקרה תביעתו, ופקע חיוב שבועת מודה במקצת, ולא בעיני ששיב בפועל על מנת שיהיה לו דין הילך.

ומבאר אבן האזל, שאמנם מוכח מרמי בר חמא כדברי הר"ן, שבפיקדון אם הוא בעין יש דין הילך אף אם לא הביאו לבי"ד – אך זאת כיון שסובר רמי בר חמא שאין חיוב השבה בשומרים. שהרי סובר רמי בר חמא שאין עירוב פרשיות במודה במקצת, וממילא חיוב שבועת השומרים הוא רק כאשר מודה השומר במקצת וכופר במקצת, הא אם טען בעלמא שנאנס פיקדונו נאמן השומר ללא שבועה. ואם היינו אומרים שנשתעבד השומר להשבה משעת קבלת פיקדונו – איך נאמן לטעון שנאנס הפיקדון? הרי כאשר טוען השומר שנאנס פיקדונו הוא בא לפטור עצמו מחיובו שהיה חייב משעת קבלת שמירתו בטענתו זו, ומסתבר שעליו חובת הראיה שנאנסה ולא ייפטר ע"י טענה במקום שהוא כבר מחויב ממון. מכך שלדעת רמי בר חמא נאמן

<sup>36</sup> וכן למדו בדברי הרמב"ם הרב המגיד בפרק ג' הלכה ט"ו, וכן הכסף משנה אך שם דוחה ואומר שדווקא מפרק א' הלכה ג' יש להוכיח זאת, מלשון הרמב"ם "נתנו מיד".

<sup>37</sup> על הרמב"ם שם פרק ג' הלכה ט"ו.

<sup>38</sup> ונידון דין זה בקצות החושן סי' ש"מ ס"ק ד' באריכות.

השומר לומר שנאנסה ללא שבועה – מוכח שסובר שאין לשומר חובת השבה על הפיקדון, וממילא רק אם פשע חייב, ובטענת "נאנסו" אינו פוטר עצמו מחיוב, אלא שמלמדנו שלא התחדש לו חיוב ממון חדש וע"י טענה נאמן. וכיון שלמדנו שסובר רמי בר חמא שאין חיוב השבה לשומרים – ממילא כל עוד הפיקדון בעין הוי הילך.

אך הרמב"ם פסק, שבכל מקום שטוען השומר שנאנס הפיקדון נתחייב בשבועת השומרים ואינו נאמן בזה ללא שבועה. לכן נראה שסובר שחייב השומר בהשבה משעה ראשונה, ולכן לא הוי הילך אא"כ משיב הפיקדון בפועל.

משום כך אין מקום להקשות מרמי בר חמא על פסק הרמב"ם, שכן דין זה תלוי במחלוקת אמוראים<sup>39</sup> בדין חיוב השבה בשומרים, ופסק הרמב"ם כרבא.

ע"פ ביאור אבן האזל אין הכרח לדברינו לעיל, שסובר הרמב"ם כשיטת המאירי והתוס' שדין הילך הוא משום שנעקרת סברת האישתמוטי, שהרי הוכחנו דברינו מכך שפסק הרמב"ם שאף בהילך בפיקדון על הנתבע להביא את פיקדונו לבי"ד על מנת שיבוא לכלל הילך, ולא יהיה הילך עי"כ שהפיקדון בעין כדעת רש"י והגאונים, ולמדנו ממילא שדין הילך הוא כפירעון שעוקר את סברת ההשתמטות – אך ביאר אבן האזל, שהסיבה שמצריך הרמב"ם שיביא הנתבע את פיקדונו לבי"ד כלל אינה משום דיני הילך אלא משום דיני השבה בשומרים, וממילא ניתן לומר שמשום דיני הילך היה מודה הרמב"ם לרש"י ולגאונים שאף שלא הביא את הפיקדון לבי"ד דין הילך לו, וממילא מודה לביאורם בדין הילך, אלא שחולק עליהם בדיני השבה ולכן מחייב להביא את הפיקדון לבי"ד, אך אין הכרח בהכי.

ראיה לכאורה לשיטת הרמב"ם מצינו במסכת שבועות<sup>40</sup>, שם אומרת המשנה במפקיד ונפקד שנחלקו בכמות הפירות שהיו בפיקדון – זה אומר עד הזיז וזה אומר עד החלון – הרי הוא מודה במקצת וחייב שבועה דאורייתא; ואם פיקדון הריהו הילך בכל מקום שהוא – מדוע חייב שבועה?

אך ראיה זו דחו הראשונים<sup>41</sup>, ותירצו שהרקיבו מקצתן של הפירות ולכן אין כאן הילך, שהרי רק כאשר הפיקדון כולו בעין ולא נחסר כלל הריהו מעולם לא יצא מיד בעליו ודין הילך לו.

<sup>39</sup> כתובות דף ל"ד:

<sup>40</sup> דף מ"ב:

<sup>41</sup> רא"ש פרק ראשון סי' ה' ועוד.

**"ותנא תונא" – ראיית רבי חייא מהמשנה**

כאמור, רבי חייא רצה להוכיח את שיטתו שהילך חייב מהמשנה – "דאמר ר' חייא: מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא נ' זוז והילך – חייב. מאי טעמא, הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי. ותנא תונא: שנים אוחזין בטלית והא הכא כיון דתפיס [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא וקתני ישבע".

בגמרא לעיל<sup>42</sup> לימד רבי חייא דין נוסף, שאף אותו רצה להוכיח מהמשנה: "תני רבי חייא: מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז – נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו. ותנא תונא: שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וכו' – והא הכא כיון דתפיס אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא וקתני ישבע".

רבי חייא מלמד, שכשם שהמודה במקצת חייב שבועה דאורייתא – אף במקום שהנתבע כופר בכל אלא שיש לתובע עדים שחייב במקצת תביעתו מתחייב הוא שבועת מודה במקצת. ורוצה רבי חייא להוכיח זאת מדברי המשנה<sup>43</sup> – "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי – זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו".

מבאר רש"י את ראיית רבי חייא מהמשנה<sup>44</sup>: "שהרי מוחזק הוא בפנינו והרי הוא תובע את כולה וחבירו כופר את כולה שאומר כולה שלי ואף מה שאתה תפוס בידך, ואנו מעידין אותו שיש לו בה מקצת ומחייבים את חבירו שבועה על השאר – דהיינו חצי שעיקב לעצמו". כלומר, כל אחד מהמוחזקים תובע את כולה, ובכך הוא כופר בטענת חברו שכולה שלו, ומציאות המוחזקות היא "אנן סהדי" שלכל תובע יש בה מקצת – וא"כ יש כאן עדים במקצת. ומלמדת המשנה שחייב שבועה, ומסביר רבי חייא שזוהי שבועה דאורייתא של 'עדים במקצת'.

<sup>42</sup> דף ג'.

<sup>43</sup> בדף ב'.

<sup>44</sup> דף ג'. ד"ה "דידיה הוא".

אך הגמרא<sup>45</sup> דוחה את ראיית רבי חייא מהמשנה: "אלא דקאמר ותנא תונא מי דמי?! התם למלוה אית ליה סהדי ללוה לית ליה סהדי דלא מסיק ליה ולא מידי – דאי הוו ליה סהדי ללוה דלא מסיק ליה ולא מידי לא בעי רבי חייא לאשתבועי, הכא כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי ואפילו הכי משתבעי. אלא כי איתמר ותנא תונא אאיך דרבי חייא איתמר...". דחיית הגמרא היא, שכיון ששניהם מוחזקים בממון – הרי כביכול יש לכל אחד ראייה לטובתו וראייה כנגדו, ולכן אינו חייב שבועה עי"כ. לכן מסיקה הגמרא, שראיית רבי חייא מהמשנה כלל לא היתה על דין 'עדים במקצת' אלא על דין 'הילך'.

רש"י<sup>46</sup> מבאר את ראיית רבי חייא מהמשנה בדין 'הילך': "קס"ד דלר' חייא טעמא דמתני' משום דאנן סהדי דמאי דתפיס דיליה הוא והוי כמנה לי בידך והלה אמר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים וכי איך דרבי חייא (עדים במקצת) דמחייב ליה שבועה דאורייתא". וממשיך ומבאר רש"י<sup>47</sup>, שכיון שיש בפנינו עדים במקצת משום ה"אנן סהדי" – מציאיות זו היא כהילך, "שהרי בפנינו הוא"<sup>47</sup>, וכיון שמוחזקים שניהם בפנינו הרי זה כהילך, שכן הממון מזומן בפני ב"ד, ומוכח ממשנתנו שהילך פטור.

א"כ אע"פ שדחינו את ראיית רבי חייא ממשנתנו לדין 'עדים במקצת', משום "כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי"<sup>45</sup> – כאן בהו"א חזרנו להבנת רבי חייא קמייתא לפני דחייתה ו"כאילו תאמר כי לא היינו בבית המדרש כשנדחת ההיא דלעיל"<sup>48</sup>.

אך בהמשך מקשה הגמרא על רב ששת: "ולרב ששת קשיא מתניתין! אמר לך רב ששת: מתניתין תקנת חכמים היא. ואיך – אין, תקנת חכמים היא, ומיהו אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא, אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא?!".

מתרץ רב ששת, שבמשנתנו אין כלל חיוב שבועה דאורייתא, כיון שאין עדים במקצת – כפי שהכריעה הגמרא בסוגיית רבי חייא קמייתא – ולכן מבאר רב

<sup>45</sup> דף ד'.

<sup>46</sup> דף ד'. ד"ה "ותנא תונא".

<sup>47</sup> שם ד"ה "והא הכא".

<sup>48</sup> ריטב"א ד'. ד"ה "ותנא תונא שנים אוחזין".



ששת ששבועת משנתנו תקנת חכמים היא, ואין כאן הילך כלל, אך במקום שיש הילך – פטור משבועה.

ומסיקה הגמרא, שאף לרבי חייה שבועת משנתנו היא שבועה דרבנן, וכלל לא שבועה דאורייתא מחמת עדים במקצת כפי שהוכח ברבי חייה קמייתא, והילך כאן הוא מחמת "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון"<sup>49</sup>.

למסקנה א"כ ראיית רבי חייה בדין הילך כלל אינה כנגד שבועה דאורייתא כהילך רגיל, אלא כנגד שבועה דרבנן ומשום שחכמים "כעין דאורייתא תקון".

**בעל המאור**<sup>50</sup> בבארו את ראיית רבי חייה ממשנתנו אומר, שהמחלוקת בדין הילך היא האם כיון שהכסף מזומן בבי"ד ועומד לגבות הוא "כמאן דנקיט להו דמי"<sup>50</sup>: **לרב ששת** הילך פטור, שכן כל העומד לגבות כגבוי דמי, וכיון שנפרע החוב כבר אין 'אשתמוטי' ואין חיוב שבועת מודה במקצת, ולכן הילך יהיה פטור; **אך רבי חייה** חולק וסובר שהעומד לגבות לאו כגבוי דמי, וכיון שבפועל איננו גבוי – הרי הוא מודה במקצת רגיל וחיוב שבועה.

א"כ – אם הילך פטור משום שהעומד לגבות כגבוי כבר דמי – משמעות הדבר היא שזו גישה כללית שכל העומד להיעשות כעשוי כבר דמי, **וא"כ אף במשנתנו** – ששניים או חזין בטלית והדין יהיה יחלוקו – לפי עיקרון זה היה עלינו לפוטרו מן השבועה, שהרי כשם שפשוט הוא שאם היו חולקים לפני בואם לבי"ד היו פטורים מן השבועה – הוא הדין כאשר שניהם מוחזקים בטלית כהדדי, ועתידים לחלוק מכח מוחזקותם המשותפת, שנראה אותם כמי שחלקו כבר וייפטרו משבועה. מכך שהם חייבים שבועה מוכיח רבי חייה שאין אנו סוברים עיקרון זה, שהעתיד להיעשות כעשוי כבר, והילך חייב<sup>51</sup>.

נמצאנו למדים, שלדעת בעל המאור דין הילך הוא כאילו פרעו הלווה קודם שתבעו זה, וסברת הילך היא א"כ משום שעוקר את ה'רגליים לדברי' והופך להיות כופר בכל, כדעת רש"י והגאונים<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> פסחים דף ל':

<sup>50</sup> דף ד'. ד"ה "הילך נמי כמודה" (במהדו' עוז והדר).

<sup>51</sup> אך רב ששת יתרץ שבמשנתנו יש דין חיוב שבועה מיוחד ע"מ שלא ילך כל אחד ויתפוס בטליתו של חברו ויאמר שלי היא.

<sup>52</sup> כך ביאר בדבריו הקצות סי' ת' ס"ק ב'.

הרמב"ן<sup>53</sup> ביאר, שדעת רש"י במסקנת ה"תנא תונא" היא כדעת בעל המאור, שכן כתב רש"י<sup>54</sup> "כלומר גבי שבועה דאורייתא כגון בהודאה במקצת" – ומדייק הרמב"ן שבמשנתנו אין הודאה במקצת כלל, שהרי נדחתה ראיית רבי חייא קמייתא על דין 'עדים במקצת', ולכן נקט רש"י במסקנה לשון "כגון", כלומר לא דווקא. אלא שלמסקנה ביאר רש"י, שהראיה היא משום "כיון שמזומנין לתת כמאן דנקיט להו דמי"<sup>50</sup>, וסיים הרמב"ן "והוא פירוש נכון".

אך מוסיף הרמב"ן ומבאר את ראיית רבי חייא מהמשנה דלא כרש"י – שמעיקרא לא משום רבי חייא קמייתא באנו לבארה: "ולי נראה דכי אמרינן אאיך דר' חייא איתמר – הדרי' ממאי דס"ד דכיון דתפיס אנן סהדי [ד]דהאי הוא. אלא משום הכי חייב שבועה (שכנגדה בא ההילך) – משום דהאי תבע ליה כולה טלית ואמר כולה שלי ואע"פ שחבירו כופר בכל אנו רואין מחצה ביד זה ואין כפירתו של חבירו כלום בחציה, אבל בחצי האחר כפירתו כפירה ואנו מחייבין אותו שבועת מודה מקצת מפני חציה שביד חבירו שלא כפר בה דכהודאה דמיא והילך הוא".

מבאר א"כ הרמב"ן, שחיוב שבועת מודה במקצת שבמשנה לא מחמת ה"אנן סהדי" כעדים במקצת הוא, אלא כמודה במקצת ממש. כיון שהוא מוחזק בטלית, וכוחו הממוני הוא בחציה – שהרי דינם הוא "יחלוקו" – הרי חברו כמודה לו על החצי שבידו אע"פ שטוען "כולה שלי", שכן לאו כל כמיניה לכפור בממון שביד חברו ממש, וממילא כאשר טוען "כולה שלי" – אינו כופר למעשה אלא בחציה, והרי הוא מודה במקצת שכביכול ביד חברו וכופר במקצת שכביכול בידו, וחייב שבועה. ומכאן ראה לדברי רבי חייא שהילך חייב, שהרי הם מוחזקים בפנינו וזה כהילך ואפ"ה חייב שבועה.

ממשיך הרמב"ן: "ומהדר ר' ששת ואמר מתני' תקנת חכמים היא דהא אם אין כפירתו של זה בחציה כפירה – אף של זה בזה נמי, נמצא שאין כאן לא טענה ולא כפירה לחייב עליה שבועה. ור' חייא אמר לך – אה"נ אלא רבנן כעין דאורייתא תקון וחשבי כל חד וחד כאילו הוא טוען הכל [ו]הלה מודה ואומר הילך במקצת וכן זה".

כלומר, סובר רבי חייא שמדרבנן מחייבים אותו שבועה כעין דאורייתא של מודה במקצת, ורואים כל אחד בנפרד כאילו הוא טוען הכל וחברו מודה לו בחצי.

<sup>53</sup> דף ד'. ד"ה "והא הכא כיון דתפיס".

<sup>54</sup> דף ד'. ד"ה "אי אמרת בשלמא".

קשה א"כ מדוע לא תירצנו כך אף ברבי חייא קמייתא, שנראה כל אחד כאילו הוא טוען "כולה" ויש לו עדים על חציה, ונוכיח אף שם מהמשנה שעדים במקצת מחייבים שבועה!

מתרץ הרמב"ן: "אבל ללישנא קמא אי אנן סהדי דהאי וסהדי דהאי לא הוה להו לתקוני שבועה כלל ואדרבא היא הנותנת שיפטר".

כלומר, כיון שברבי חייא קמייתא ראינו את מוחזקותם כעדים – הרי יש לכל אחד עדים לטובתו ועדים כנגדו שמכחישים זה את זה, ואי אפשר לחייבם כך שבועה כעין דאורייתא כי זו סיבת פטור מן השבועה.

### שטר כהילך

הגמרא<sup>55</sup> מביאה את מחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ורבי עקיבא בשטר שהיה כתוב בו "סלעים דינרין"<sup>56</sup>, ואומרת הגמרא "האי שטר... הילך הוא", משמע ששטר במהותו הוא הילך, ויש לעיין – מדוע שטר הוא הילך?

**רש"י**<sup>57</sup> מבאר: "וכל משמעות השטר הילך הוא שהרי הקרקעות משועבדים על כך".

ומבואר לשיטתו, שדין הילך נובע מעקירת התביעה מעיקרא, ואף כאן – כיון שיש שעבוד קרקעות מרגע ההלוואה ובדין שעבוד קרקעות ישנה ממש בעלות מסוימת למלווה בקרקעות הלווה – א"כ הרי כביכול מרגע ההלוואה הקרקעות היו בידי המלווה, ולא יצאו מעולם, ולכן אין כאן מודה במקצת, שהרי המעט שבשטר מעולם ברשות המלווה קאי ע"י שעבוד הקרקעות.

אך לשיטת **המאירי ותוס'**, שביארנו שסוברים שההילך הוא פירעון גמור המחזיר את סברת ההעזה – איך ניתן לומר ששטר הופך אותו למעז כהילך? הרי איפכא מסתברא, שכיון שיש כאן שטר שמחייבו – שוב אינו מעז פניו לכפור!

**הרמ"א**<sup>58</sup> מלמד: "ול"א דמשכון חשיב הילך דהא אפילו שטר חשוב הילך".

<sup>55</sup> דף ד':

<sup>56</sup> ולעיל הבאנו באריכות את דברי הגמרא.

<sup>57</sup> שם ד"ה "טעמא דאמר שלט".

<sup>58</sup> שו"ע חו"מ סי' פ"ז סע' א'.

ובא ללמד ונמצא למד, שכן במשכון אי אפשר לומר שהילך הוא כעקירת התביעה למפרע, ושמעולם לא יצא המשכון מידו של המלווה, כשיטת רש"י בדין 'הילך' – שהרי רק עכשיו מוסר הלווה את המשכון, ואפ"ה דין 'הילך' לו.

וקשה לומר שזהו פירעון שמפקיע את ה'אשתמוטי', שהרי אין כאן פירעון גמור ועדיין הוא חייב לפורעו, וכל כוחו של המשכון הוא כאמצעי לחץ על הלווה שיפרע חובו.

אלא נראה שיש דין הילך אף מחמת **ודאות הגבייה** שיוצר המשכון, וכיון שנותן לו המשכון יכולת גבייה מוגברת של החוב – הרי זה כאילו נפרע החוב והרי זה כהילך של פירעון.

והוא הדין בשטר, שיוצר ודאות גבייה, ולכן דינו כהילך.

ונראה שניתן לומר, שנתנית הלווה את המשכון מחזירה אותו לדרך המעזיזים, שכן אין דרך המשתמטים לתת לבע"ח דבר שיוכל להכריחם לשלם, וא"כ מסירת המשכון הוכיחה שאינו מהמשתמטים.

אך קצת קשה, שכן ניתן להבין שבמסירת משכון על החוב כבר אינו כדרך המשתמטים, כיון שעתה מוסרו לו, אך במודה במקצת על השטר קשה לבאר כך – שהרי טענתו היא שהמלווה מעיקרא היה בשטר ולא עכשיו הוא נוצר, ואין כאן מסירה הווית של "כלי לחץ" שיסייע לפירעון שעל ידו נאמר שכבר אינו מן המשתמטים.

ונראה שהילך לביאור זה אינו חייב להיות פעולה הווית אלא מציאות, – עצם ודאות הגבייה הטמונה בשטר דינה כהילך שפוטרו משבועה. ונבאר את הדברים בע"ה.

בכתובות<sup>59</sup> אומרת המשנה: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני (וכתובתי מאתיים) והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך (שכתובתה מנה) – אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים...".

**הרא"ש** בביאורו<sup>60</sup> אומר, שאע"פ שהיא תובעת כתובתה מאתיים והוא מודה לה בכתובה מנה – אין כאן מודה במקצת שחייב שבועה דאורייתא, כי דין

<sup>59</sup> דף ט"ו:

<sup>60</sup> שם פרק שני סימן א'.

כתובה הוא בקרקעות ואין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות. ואע"פ שמתקנת הגאונים<sup>61</sup> גובים כתובה אף ממטלטלין – וא"כ אין זו כפירת שיעבוד קרקעות – אין כאן מודה במקצת, שכן כתובה היא מעשה ב"ד ו"הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום", שהרי אינו יכול לומר פרעתי, "הלכך האי מנה דמודה ביה הוה ליה הילך כיון דאין לו טענה ליפטור הימנו ואאיך מנה הוה ליה כופר הכל ופטור משבועה".

למדנו מדברי הרא"ש, שכאשר מודה בדבר שאיננו יכול לכפור בו – אין זה מודה במקצת כלל אלא הילך, כיון שעוקר את ה'רגליים לדבר' שיוצרת הודאתו במקצת, שהרי לא יכול לכפור ולכן הודה במקצת. ונראה א"כ ביאורו כשיטת הגאונים, שדין הילך הוא משום עקירת ה'רגליים לדבר'.

**הרמב"ם**<sup>62</sup> כותב: "אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו, כיצד, מי שטען על חברו ואמר מאה דינרין יש לי אצלך חמשים שבשטר זה וחמשים בלא שטר, אין לך בידי אלא חמשים שבשטר – אין זה מודה במקצת הטענה, שהרי השטר לא תועיל כפירתו בו והרי כל נכסיו משועבדין בו...".

אם נבאר ברמב"ם שסובר כרא"ש, שכאשר איננו יכול לכפור הוי הילך ולכן פטור משבועה, וזו הסיבה ששטר הוי הילך – א"כ לא צריך הרמב"ם להגביל דבריו דווקא לשטר שעבוד קרקעות, אלא אף כתב ידו בנאמנות – שגם בו אין יכול לכפור אף שאין בו שעבוד קרקעות – פטור משבועה.

ויש לומר לדרך זו, שהרמב"ם שכתב<sup>62</sup> "שהרי השטר לא תועיל כפירתו בו והרי כל נכסיו משועבדין בו ואפילו כפר בו היה חייב לשלם" – לא בא לומר שהסיבה לכך שהשטר הוא הילך היא שעבוד הקרקעות, אלא שבסתם שטר יש שעבוד קרקעות ובעלמא לא יוכל לכפור בשטר כי נכסיו משועבדין לו, ולכן אף אם יכפור יוציאו ב"ד מנכסיו בעל כורחו, – אך הוא הדין בשטר שאין בו שעבוד נכסים, אם לא יוכל לכפור בו וחייב לשלם – אין בו חיוב שבועת מודה במקצת. וכך נראה שהבין **המגיד משנה**<sup>63</sup> בדבריו.

אך קשה ביאור זה, שכן ביארנו שסובר הרמב"ם שדין הילך הוא משום העזה, ואם כאן נבאר שבדבר שאינו יכול לכפור בו ישנו דין הילך אע"פ שלא פרע

<sup>61</sup> ברא"ש מובאת התקנה בסתם, וברמב"ם (הל' אישות פרק ט"ז הלכה ז') כתב שזוהי תקנת הגאונים.

<sup>62</sup> הל' טוען ונטען פרק ד' הלכה ד'.

<sup>63</sup> שם.

בפועל – משמע שסובר שדין הילך הוא מחמת עקירת ה'רגליים לדברי', וא"כ מדוע פסק הרמב"ם שעליו להשיב את הפיקדון בפועל? והרי אם הפיקדון בעין הריהו ברשות בעליו ונעקרו ה'רגליים לדברי' כדעת הגאונים<sup>64</sup>!

**הבית יוסף**<sup>65</sup> הקשה קושיה זו, וביאר שבדבר שאינו יכול לכפור בו פטור משבועה אך לא מחמת הילך, אלא דין נוסף הוא בשבועת מודה במקצת: "ויש לגמגם בזה (שבדבר שאינו יכול לכפור בו פטור משבועה משום הילך) לפי מה שפסקתי כדברי האומרים דלא מיקרי הילך אלא כשנותנו לו מיד [ב]בית דין אבל אם אומר לו הרי הוא בביתי ואתננו לך אין זה הילך – מכל שכן דבנדון זה לא הוי הילך. אבל מטעם אחר יש לקיים דין זה דלא מקרי מודה מקצת אלא כשמודה בדבר שהיה יכול לכפור בו אבל בדבר שלא היה יכול לכפור בו לא מקרי מודה וכמו שכתב הרי"ף בפרק קמא דמציעא<sup>66</sup> והרמב"ם פרק ד' מטוען<sup>67</sup>."

וא"כ ע"פ ביאור ה**ב"י** למד הרמב"ם דין נוסף בסוגייתנו, שנוסף לפטור הילך ישנו פטור נוסף משבועה דאורייתא – דבר שאי אפשר לכפור בו.

ונראה שלמד הרמב"ם פטור זה ממסקנת הגמרא על הברייתא<sup>55</sup> "סלעים דינרין", ממנה רצתה הגמרא להוכיח שהילך פטור ולהקשות על רבי חייה, והסיקה הגמרא שאע"פ שהילך חייב – שם פטור: "שאני הכא דקא מסייע ליה שטרא".

ונראה כי **לעומת רש"י**<sup>68</sup>, שביאר שבשטר בו כתוב "סלעים" או "דינרים" למעשה כתוב 'שני סלעים' או 'שני דינרים', כיון שעל כך סמך – ששטר זה לא יוכל להוציא יותר משניים – וא"כ השטר מהווה ראיה לטענת הנתבע כנגד התובע שאינו חייב לו חמש ולכן פטור משבועה, – **לעומת זאת הבין הרמב"ם**, שכוונת הגמרא היא שאני הכא שיש ראיה ע"י השטר לתובע על שניים, וכיון שלא יכול הנתבע לכפור כנגד הראיה – איננו מודה במקצת.

למדנו א"כ, שכל מקום שאין יכול לכפור פטור משבועת מודה במקצת.

<sup>64</sup> וע"פ ביאור אבן האזל לא קשה מידי, שכן ביארנו שניתן לומר שמודה הרמב"ם לשיטת הגאונים והסיבה שבעיני פירעון בפועל היא מדיני חיוב השבה בשומרים. אך אמרנו שאף לביאור אבן האזל ניתן לומר שסובר הרמב"ם שדין הילך הוא משום ההעזה, ולדרך זו קשה.

<sup>65</sup> חר"מ סי' פ"ז סע' ה' בבדק הבית.

<sup>66</sup> דף ד':

<sup>67</sup> הלכה ד'.

<sup>68</sup> שם ד"ה "ושאני הכא".

פטור זה, של דבר שאינו יכול לכפור בו, ניתן להבין בשתי פנים:

**ניתן לומר**, שאין כאן כלל מודה במקצת כי יש כאן ממש שתי תביעות שונות – החמישים שבשטר והחמישים שבע"פ, ובתביעת השטר הוא מודה בכל ובתביעה שבע"פ הוא כופר בכל.

**עוד ניתן לומר**, שהמודה בדבר שהשטר מורה עליו נפטר מחמת העזה ככופר בכל, שכן כפר בכל מה שיכול לכפור – כל מה שלא כתוב בשטר, וא"כ הרי הוא ככופר בכל שפטור משום שמעיוז פניו ולא משתמט.

**הרמב"ן**<sup>69</sup> סבר ששטר הוא הילך ממש, ולכן דווקא שטר שיש בו שעבוד קרקעות נפטר משבועה משום הילך, שהרי הוא ברשות בעליו, אך שטר של כתב ידו בנאמנות – אע"פ שאין יכול לכפור בו – כיון שאין בו שעבוד קרקעות אין בו הילך, ומודה בו במקצת חייב שבועה דאורייתא.

### ביאור דעת רבי חייא – הילך חייב

בפשיטות נראה, שרבי חייא חולק על רב ששת מחלוקת קוטבית, וסובר שאין בכח ההילך לעקור את דין 'מודה במקצת' שנוצר ע"י הודאתו – בין אם פועל בפועל ובין אם מודה לו שהפיקדון בביתו ומעולם לא יצא משם, הרי הודה במקצת הטענה והוכחה טענת התובע במקצת, וזו סיבה מחייבת שבועה. וכך משמע בביאור **הקצות**<sup>70</sup>.

אך ע"פ ביאור בעל המאור, שנחלקו רב ששת ורבי חייא בדין "כיון שמזומנין לתת כמאן דנקיט להו דמי"<sup>50</sup> – משמע שאם היה פירעון בפועל היה מודה רבי חייא שאין כאן כבר דין 'מודה במקצת', שהרי רק תביעה אחת נשארה בפניו בי"ד – תביעת המקצת, אך כיון שלא פרע בפועל אלא הרי הוא כעומד לגבות – על כך חולק רבי חייא, ופוסק שהילך חייב. וכך נראה בביאור **הפני יהושע**<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> שם ד"ה "ה"ג בכולהו נוסחי".

<sup>70</sup> סי' פ"ז ס"ק ה'.

<sup>71</sup> דף ד'. ד"ה "בד"ה והילך לא הוצאתים", בדעת רש"י.

# "ראה סלע שנפלה"

בבא מציעא דף כ"ו:

עמיחי ז"ד

## פתיחה

הגמרא<sup>1</sup> אומרת: "אמר רבא: ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה, עובר בכולן – משום 'לא תגזול'<sup>2</sup>, ומשום 'השב תשיבם'<sup>3</sup>, ומשום 'לא תוכל להתעלם'<sup>4</sup>. ואע"ג דחזרה לאחר יאוש, מתנה הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד עבד. נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה ולאחר יאוש נתכוין לגוזלה – עובר משום 'השב תשיבם'. המתין לה עד שנתיאשו הבעלים ונטלה – אינו עובר אלא משום 'לא תוכל להתעלם' בלבד", עכ"ל.

הגמרא דנה במקרה בו אדם נוטל חפץ אבוד בכוונה לגזולו, ומשום כך חלים עליו איסורי גזילה ואיסורי אבידה גם יחד.

במאמר זה נעסוק בשני נושאים: א. האם ניתן ללמוד מכאן גדרי חיוב מצות השבה בדבר שאין בו סימן? ב. מדוע אף אם החזיר את החפץ לאחר יאוש עובר על האיסורים הנ"ל?

## מצות השבה בדבר שאין בו סימן

הנידון בגמרא, בפשטות, הוא דבר שאין בו סימן – סלע, ואעפ"כ אומר רבא שחלים על נוטל האבידה חיובי מצות השבת אבידה – עשה ד"השב תשיבם" ולא ד"לא תוכל להתעלם".

---

<sup>1</sup> דף כ"ו:

<sup>2</sup> ויקרא י"ט, י"ג.

<sup>3</sup> דברים כ"ב, א'.

<sup>4</sup> שם ג'.



והנה, מצינו בדברי הגאון רע"א בכמה מקומות יסוד הנראה לכאורה הפוך ממה שאמרנו כעת, והוא – שבדבר שאין בו סימן אין חיוב השבה, ואין בו דין 'באיסורא הוא דאתא לידיה'<sup>5</sup>. ונביא דבריו בשניים מן המקומות, בתוספת ביאור העניין:

א. בגמרא<sup>6</sup> איתא: "כל ספק הינוח לכתחילה לא יטול, ואם נטל לא יחזיר". דעת הרמב"ם<sup>7</sup> בביאור הגמרא, שכל חפץ שספק אם הבעלים הניחוהו שם או שמא הגיע לשם בדרך נפילה – לא יטול, ואם נטל בדבר שיש בו סימן – צריך להכריז עליו, ובדבר שאין בו סימן – זכה בו המוצא. וכן פסק השו"ע<sup>8</sup>. והראב"ד השיג על זה, וז"ל: "א"א דבר זה אינו מחזור אצלי שיזכה בו לעצמו לעולם אלא יעמוד בידו עד שיבא אליהו", עכ"ל. וכתב הסמ"ע<sup>9</sup>, וז"ל: "ועד"ר [=ועיין דרישה] שם כתבתי דרבים תמהו על הרמב"ם במ"ש דזכה לנפשו בדבר שאין בו סימן, הלא באיסורא בא לידו דה"ל יאוש שלא מדעת... וכתבתי הנלע"ד, דס"ל כיון דבשעה שנוטלו אדעתא להחזירו לבעליו, אלא שטעה בזה שלא ידע שלא יהיה בידו להחזירו כיון דאין בו סימן, ס"ל דבזה כ"ע מודים דיחזקנו המוצאו לעצמו", עכ"ל. וכתב על דבריו בחידושי רע"א<sup>10</sup>: "נלענ"ד להמתיק טעם לשבח, כיון דנוטלו ע"ד [=על דעת] להשיב ונתייאשו הבעלים אח"כ ולאחר יאוש נתכוון לגזולה, אינו עובר רק משום השב תשיבם... ועיין בתוס' משום דע"י יאוש יצא קצת מרשות בעלים ואין עליו רק עשה דהשב, בזה מספק הינוח אינו מחוייב בספק בעשה. ואפשר דאף בודאי הינוח – כיון דאין בו סי' וא"א לברר הבעלים אין עליו העשה... ולפי"ז יהא הדין דאסור להשתמש בו ולהחזיקו לעצמו עד דמשערי' דנודע לבעלים ונתייאשו", עכ"ל<sup>11</sup>. והנה, ביסוד הדברים צ"ל דייאוש בדבר שאין

<sup>5</sup> דין 'באיסורא הוא דאתא לידיה' מובא בדף כ"א: ונדון ביתר הרחבה לקמן. לענייננו נאמר בקצרה תוכן הדברים – שחפץ אבוד שהמוצא נוטלו קודם שהיה יאוש בעלים, אין היאוש מוציאו מרשות הבעלים.

<sup>6</sup> דף כ"ה:

<sup>7</sup> הל' גזלה ואבדה פרק ט"ו הלכה א'.

<sup>8</sup> חר"מ סי' ר"ס סע' ט'.

<sup>9</sup> שם ס"ק מ"ב.

<sup>10</sup> על השו"ע שם.

<sup>11</sup> יש להעיר, דע"פ מה שנתבאר כעת, נראה בדעת השו"ע כסברא שהובאה בדברי רע"א. וקשה, שהרי בס' ר"ס סע' ג' פסק השו"ע להדיא דבדבר שאין בו סימן שייך נמי דין 'באיסורא אתא

בו סימן מהני להוציא באיזה אופן מרשות הבעלים אף לאחר שהגיע לידי המוצא, ולא אמרין "באיסורא הוא דאתא לידיה" בדבר שאין בו סימן.

ב. איתא במשנה<sup>1</sup>: "מצא בחנות הרי אלו שלו, בין התיבה ולחנוני של חנוני. לפני שולחני הרי אלו שלו, בין הכסא ולשולחני הרי אלו של שולחני", עכ"ל המשנה. והקשו הראשונים, אמאי לא זכתה לו חצרו לחנוני ולשולחני? ותירץ הנימוי<sup>12</sup>, דכיון שהגיע לחצרו קודם שהיה יאוש בעלים – על כן לא זכתה לו חצרו. והיינו דאותו יסוד ד'באיסורא אתא לידיה' קיים גם בחצרו<sup>13</sup>. והתוס'<sup>14</sup> תירצו באופן אחר, וז"ל: "...וכן מוכח לקמן (דבדבר שאינו עשוי להימצא אין חצרו קונה לו) דתנן מצא בחנות ובשולחנות הרי אלו שלו, ואין חצרו קונה לחנוני או לשולחני לפי שהמעות הם דבר קטן ואין סופו הוה לימצא", עכ"ל. ולמד מכאן המהרש"ל<sup>15</sup>, דתוס' אינו סובר כנימוי – דדין 'באיסורא אתא לידיה' שייך נמי בחצרו. אך רע"א<sup>16</sup> כתב, דבזה אין חולקים התוס' על הנימוי, דמסברא י"ל דכיון שמצוה עליו להשיב את האבידה על כורחו מוכרח הוא שתזכה לו חצרו לחייבו בהשבה, והיינו באיסורא אתא לידיה ע"י חצרו. אלא דחולקים התוס' על הנימוי בדבר אחר, והוא – דכיון שמדובר כאן במעות והינם דבר שאין בו סימן, על כן כלל אינו מצווה ב"השב תשיבם" וב"לא תוכל להתעלם", כיון דבלאו הכי אינו יכול להשיב. וא"כ אין חצרו זוכה לו להתחייב בהשבה ואינה מביאה אותו לדין 'באיסורא אתא לידיה', ועל כן תירץ התוס' באופן אחר מהנימוי. והעולה מדבריו לענייננו, דבדבר שאין בו סימן סובר רע"א בדעת התוס' דאין בו מצות השבה ולא ד"לא תוכל להתעלם".

נשוב על קושייתנו בקצרה, דהנה מצינו בדברי רע"א בכמה דוכתי דסבר דבדבר שאין בו סימן לא שייך דין 'באיסורא אתא לידיה', וכן אינו מצווה על "השב תשיבם" ובלאו ד"לא תוכל להתעלם". ואילו בפשטות מסוגייתנו נראה לא כן, שהרי

---

לידיה'. וי"ל בדעת השו"ע כמו שפסק להדיא, וליישב כאן ע"פ הדרך הראשונה ברע"א, ששם כתב דדווקא במקום שנטל על מנת לקיים מצות השבה אינו מתחייב להשיב ודווקא בספק הינוח.

<sup>12</sup> דף י"ד: מדפי הר"ף ד"ה "מתני' מצא בחנות".

<sup>13</sup> ויבואר יותר לקמן.

<sup>14</sup> דף כ"ו: ד"ה "דשתין".

<sup>15</sup> חכמת שלמה שם על התוס' הנ"ל.

<sup>16</sup> דרוש וחדוש, השמטות ממסכת בבא מציעא על התוס' הנ"ל, ד"ה "ולזה עלה בדעתי דרך חדש".

מדובר בדבר שאין בו סימן, ואעפ”כ עובר משום ”השב תשיבם“ ומשום ”לא תוכל להתעלם“. וכן נראה לקמן, דשייך כאן דין ’באיסורא אתא לידיה‘.

### יישוב הקושיה על דברי רע”א

והנה, לתרץ את דעת רע”א נקדים מה שהקשו הראשונים בסוגייתנו. אביי ורבא נחלקו גבי יאוש שלא מדעת<sup>17</sup>, וביארה הגמרא דפליגי בדבר שאין בו סימן, דאביי סבר דגם בזה צריך שהבעלים יתייאשו בפועל ורק אז יוצא החפץ מרשותם, ורבא סבר דבדבר שאין בו סימן אין צריך שיתייאשו בפועל, אלא<sup>18</sup> כיון שעתיד להתייאש – שהרי אין לו סימן – החפץ יוצא מרשותו כבר משעת האבידה, ואע”פ שעדיין לא נתייאש בפועל. וא”כ בסוגייתנו היה צריך רבא לסבור דאם ראה סלע שנפלה – יכול לזכות בה, כיון שכבר יצאה מרשות בעליה, ואמאי אמר הכא<sup>1</sup> ”עובר בכולן – משום ’לא תגזול‘“ וכו’. תירץ הרשב”א<sup>19</sup>, שיש לגרוס כאן רבה ולא רבא, ובאמת רבא היה סובר בזה דיכול לזכות בסלע כיון שיצאה מרשות הבעלים. והרמב”ן<sup>20</sup> תירץ בתירוץ הראשון כרשב”א, ובתירוץ השני רצה לקיים גירסת הספרים, ולכן פירש שמדובר בסלע שנפלה בכיס, ועל כן יש בה סימן, ואין אנו נכנסים כלל לסוגיית ’יאוש שלא מדעת‘. וכן כתבו הריטב”א<sup>21</sup> ותלמיד רבנו פרץ<sup>22</sup>. והנה ע”פ התירוץ השני המובא ברמב”ן ובריטב”א – לא קשיא מידי על רע”א, דכיון שמדובר בסוגייתנו בדבר שיש בו סימן, פשיטא שמחויב בהשבה.

והיה נלענ”ד להציע תירוץ נוסף ליישב שתי הסוגיות אליבא דרבא – לדייק יותר מה המציאות בסוגייתנו. כתב רש”י<sup>23</sup>: ”שלא שהה כדי למשמש זה בכיסו“, עכ”ל. והקשה תלמיד רבנו פרץ<sup>22</sup> בשם רבו, דמטבע, משעה שנפלה אמרינן דודאי מייאש, דהא ”אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה“<sup>17</sup>. והנראה ליישב בדעת רש”י,

<sup>17</sup> דף כ”א:

<sup>18</sup> נקטנו כאן הסברה מסוימת בהבנת דין ’יאוש שלא מדעת‘, אולם חשוב לציין שיש עוד כמה אופנים להסברת הדין הנ”ל.

<sup>19</sup> ד”ה ”הכי גרסינן אמר רבה“.

<sup>20</sup> סוף ד”ה ”גמ’ עובר בכולן“.

<sup>21</sup> דף כ”ו: ד”ה ”ג”ה [=גירסת הספרים] כלם ואמר רבא“.

<sup>22</sup> הובא בשיטה מקובצת ד”ה ”וכן כתב תלמיד הר”פ“.

<sup>23</sup> דף כ”ו: ד”ה ”נטלה לפני יאוש“.

דבאמת כל היכא שמוצא מעות אמרינן "אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה", וודאי מייאש, אבל פשוט שאם ראה את המטבע בשעה שנפלה לבעלים, וראה שהבעלים לא משמש בכיסו, ולא התייאש – לא אמרינן "אדם עשוי למשמש" וכי, וודאי דלא התייאש.

היוצא מדברינו בפירוש רש"י בפשט הגמרא, ד"ראה סלע שנפלה" היינו שראה את הסלע בשעה שנפלה מן הבעלים, ועל כן "לא שהה כדי למשמש זה בכיסו".

מתוך כך, יש להתבונן בסוגייתנו; שאם מדובר כאן שהמוצא ראה וידע מי הבעלים של האבידה, שמא י"ל דבזה גם רבא יודה דלא אמרינן "יאוש שלא מדעת... הוי יאוש", שהרי סוף סוף החפץ אינו כ"כ אבוד מהבעלים, שהרי המוצא יודע למי להשיב.<sup>24</sup>

וא"כ יש ליישב באותה הדרך מה שהיה קשה מסוגייתנו על דברי רע"א, דכל מה שאמר בדבר שאין בו סימן – שאין חיוב השבה וכן אין דין 'באיסורא אתא לידיה' – זה כיון דמ"מ אינו יכול להשיב, משא"כ הכא דראה ממי נפל וודאי דיכול להשיב, בזה פשיטא דישיב עליו חיוב מצות השבה<sup>25</sup> ודין 'באיסורא אתא לידיה'.

### אמאי "מתנה הוא דיהיב ליה ואיסורא דעבד עבד"?

עד כאן עסקנו בנושא הראשון – גדר חיוב השבה ודין 'באיסורא אתא לידיה' בדבר שאין בו סימן. מעתה נעסוק בע"ה בנושא השני – מדוע אם החזיר לאחר יאוש עובר על האיסורים הנ"ל? ונחזור תחילה על לשון הגמרא: "נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה, עובר בכולן – משום 'לא תגזול', ומשום 'השב תשיבם', ומשום 'לא תוכל להתעלם'. ואע"ג דחזרה לאחר יאוש, מתנה הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד עבד", עכ"ל הגמרא.

<sup>24</sup> עי' ריטב"א ישנים ד"ה "שם אמר רבא ראה סלע" שתירץ כן, ובספר דרכי דוד (בבא מציעא עמ' ל' ד"ה "גמרא אע"ג דחז"ל") כתב דסברתו היא שכאשר המוצא רואה ממי אבד, אין על החפץ שם אבידה כלל. ולענ"ד לא נראה כן בלשון הריטב"א, שכתב "אבל הכא... חייב לאהדורה משום השבת אבדה", וע"כ נלע"ד כמש"כ, דבזה לכו"ע יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש.

<sup>25</sup> עי' מאירי ד"ה "מי שראה חברו", וז"ל: "הרי שנטלה קודם יאוש ועל דעת שיגזול, הרי זה עובר על כל תגזול שהרי זה גולה היא הואיל וידע את בעליה והכיר שלא נתיאש", עכ"ל. ומשמע ג"כ שבא לתרץ כמש"כ.

מלשון הגמרא “ואע”ג דחזרה לאחר יאוש, מתנה הוא דיהיב ליה”, מבואר דאם החזיר קודם שנתיימשו הבעלים אינו עובר על האיסורים הנ”ל, אע”פ שנטלה על מנת לגזלה. ואילו משמעות הלשון “מתנה הוא דיהיב ליה” מורה שהמוצא זכה בחפץ ע”י הייאוש שהיה, אע”פ שהבעלים נתיימשו לאחר שהחפץ הגיע לידי המוצא. והקשו הראשונים<sup>26</sup>, מדוע זוכה המוצא בחפץ ע”י הייאוש במצב הנ”ל? ויש לבאר את קושייתם.

בריש פרקין<sup>17</sup> נחלקו אביי ורבא האם יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא, והגמרא מתחמת את מחלוקתם דווקא לדבר שאין בו סימן. וז”ל הגמרא: “בדבר שיש בו סימן כולי עלמא לא פליגי דלא הוי יאוש, ואף על גב דשמעיניה דמיאש לבסוף לא הוי יאוש, דכי אתא לידיה באיסורא הוא דאתא לידיה”, עכ”ל הגמרא. ונמצא מפורש בגמרא, דאין הייאוש מוציא את החפץ מרשות בעליו היכא דהמוצא נטל את החפץ קודם שהיה יאוש. והקשו הראשונים<sup>26</sup>, דא”כ אמאי בסוגייתנו “מתנה הוא דיהיב ליה”? שכן הלשון הנ”ל מורה על כך שהמוצא זכה בחפץ, וקשה שהרי מפורש להדיא בגמרא שהמוצא נטל את החפץ קודם שהיה יאוש, ובמקרה כזה אין הייאוש מוציא את החפץ מרשות הבעלים. וז”ל הרמב”ן<sup>27</sup>: “...וכן נמי השב תשיבם איתיה לעולם וחיוביה נמי מיחייב ביה דהא כי אתא לידיה באיסורא אתא לידיה ומיחייב לאהדוריה וכדאיתא בריש פרקין<sup>17</sup>”, עכ”ל. ולשון הרשב”א<sup>28</sup>: “ואינו מתחוויר בעיני כל הצורך, דאבדתו ודאי היא, דכיון דאתא לידיה באיסורא אינו אלא כפקדון ביד המוצא”, עכ”ל. וכ”כ הר”ן<sup>29</sup> באותו הסגנון.

עד כאן עסקנו בקושיה מצד זכייה בחפץ מכח יאוש דאבידה, אולם בסוגייתנו – בנוסף לזה שהחפץ הינו אבידה, יש לדון בו אף מצד יאוש בגזל, דהא “נטלה לפני יאוש על מנת לגזלה, עובר בכולן – משום ‘לא תגזול’”.<sup>1</sup> והנה, גבי יאוש בגזל איתא בגמרא<sup>30</sup>: “אמר רבה: ...יאוש – אמרי רבנן דניקני, מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן... ורב יוסף אמר: יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן”, עכ”ל הגמרא,

<sup>26</sup> רמב”ן בחידושים ד”ה “גמ’ עובר בכולן” ובמלחמות דף י”ד: מדפי הר”ף, רשב”א ד”ה “כתוב בנוסחאות”, ר”ן ד”ה “ואע”ג דאהדרי’ לבתר יאוש”, בעה”מ דף י”ד: מדפי הר”ף.

<sup>27</sup> דף כ”ו: ד”ה “גמ’ עובר בכולן”.

<sup>28</sup> שם ד”ה “כתוב בנוסחאות”.

<sup>29</sup> בחידושו ד”ה “ואע”ג דאהדרי’ לבתר יאוש”.

<sup>30</sup> בבא קמא דף ס”ו.

וקיי"ל<sup>31</sup> הלכה כרב יוסף, דיאוש בגזל אינו קונה. ואי"כ גם אי אפשר לומר שהמוצא קונה את האבידה מצד יאוש דגזל, דהא בגזל יאוש אינו קונה. וז"ל התוס' שאנץ<sup>32</sup>: "מיהו לא יתכן טעם זה למאי דסבירא ליה לרבא בפרק מרובה דיאוש אינו קונה בגזלה", עכ"ל.

עד כאן עסקנו בקושיית הראשונים על לשון "מתנה הוא דיהיב ליה", המורה על כך שהמוצא זכה בחפץ, וכתבנו דבין מצד יאוש דאבידה ובין מצד יאוש דגזילה אין לומר מפשטות הסוגיות שהמוצא זוכה בחפץ. אלא דיתרה מזאת הקשו הראשונים<sup>33</sup>, דאף אם נאמר שזוכה המוצא בחפץ, עדיין קשה לשון "ואיסורא דעבד עבד", דמשמע שחוזרת על שלושת האיסורים שהוזכרו לעיל. ונבאר קושייתם. דהנה בחולין<sup>34</sup> איתא במתניתין: "זה הכלל: כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה – אין לוקין עליה". ושם בגמרא: "תא שמע, גנב וגזלן ישנן בכלל מלקות, דברי רבי יהודה. והא הכא דלאו שניתק לעשה הוא דרחמנא אמר 'לא תגזול' 'והשיב את הגזלה'<sup>35</sup> שמע מינה טעמא דר' יהודה משום דקסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו (וחולק על הכלל המובא במשנה)", עכ"ל הגמרא. הנה מבואר שם, דלהלכה (לא כר"י) היכא דמקיים "והשיב את הגזלה" מתקן לאו ד"לא תגזול", ומשום הכי אינו לוקה עליו. ואי"כ קשה בסוגייתנו, דאף אם נאמר שזוכה המוצא בחפץ, מ"מ – כיון דהשיב את הגזילה תיקן לאו ד"לא תגזול". וז"ל הרמב"ן<sup>27</sup>: "ותמיהא לי מילתא טובא היכי עבר על כל תגזול הא לאו שניתק לעשה הוא דכתיב והשיב את הגזלה", עכ"ל. וז"ל הרשב"א<sup>28</sup>: "כתוב בנוסחאות וכן בפר"ח ז"ל ואע"ג דאהדרה לאחר יאוש מתנה בעלמא הוא דקא יהיב ליה ואיסורא דעבד עבד. והראב"ד ז"ל העביר עליה קולמוס, משום דלאו דגזלה ניתק הוא לעשה דוהשיב את הגזלה אשר גזל", עכ"ל.

נסכם בקצרה את קושיות הראשונים: משמע מלשון הגמרא שהמוצא זוכה בחפץ, וקשה שהרי מדובר שהחפץ הגיע לידו קודם שנתייאשו הבעלים, ובמקרה כזה הדין הוא דאין הייאוש מוציא את החפץ מרשות הבעלים. וכן משמע שגם כאשר

<sup>31</sup> בעה"מ דף י"ד: מדפי הרי"ף, שו"ע חו"מ סי' ס"א סע' א'.

<sup>32</sup> מובא בשיטה מקובצת דף כ"ו: ד"ה "ומיהו יש ליתן טעם".

<sup>33</sup> כמובא לקמן.

<sup>34</sup> דף קמ"א.

<sup>35</sup> ויקרא ה', כ"ג.

המוצא משיב את החפץ למאבד, אינו מתקן לאו ד”לא תגזל”, וקשה שהרי משמע בגמרא בחולין שבהשבת הגזילה מתקן את הלאו.

### תירוצי הראשונים על הקושיות הנ”ל

כתב בעל המאור<sup>36</sup>: ”ואי קשיא לך היכי הוה מתנה, והא אמרינן אע”ג דשמעיניה דאייאש לבסוף, כיון דכי אתא לידיה באיסורא אתא לידיה מחייב לאהדוריה. יש להשיב, התם באיסור אבידה אתא לידיה, ולפיכך מחייב לאהדוריה, אבל הכא שאני דגזלן הוא, שהרי נתכוין לגזלה, דגזלן קונה לעולם ביאוש משום תקנת השבים. ורבא לטעמיה, דאמר בפרק מרובה<sup>30</sup> יאוש כדי קני בגזלן משום תקנת השבים, ולית הלכתא כותיה. ולא רבא הוא אלא רבה בר נחמני דהוא בר פלוגתיה דרב יוסף. ואיכא דקשיא ליה, כיון דאהדריה היכי עבר משום בל תגזול, והא מיתקן לאויה, שהרי קיים עשה שבה והשיב את הגזלה, וגזלן מצוה הוא בהשבה לעולם ואפילו לאחר יאוש. ואע”פ שקונה ביאוש, נפקא מינה שקנויה היא אצלו הגזלה עצמה, אבל דמים משלם לעולם. ואם כן הא מיתקן לאויה וקאי. ונ”ל מאי עובר משום בל תגזול דקאמרינן – שכבר עבר קודם השבה”, עכ”ל.

הנה בתוך דבריו התייחס בעה”מ לשתי הקושיות שהבאנו לעיל, ונבאר תירוצו על כל אחת מהן. גבי הלשון ”מתנה הוא דיהיב ליה” תירץ בעה”מ, דקונה ע”י יאוש מתורת יאוש דגזילה, ואע”ג דקיי”ל כרב יוסף – דיאוש כדי לא קני בגזל – תירץ בעה”מ דאין לגרוס כאן ”אמר רבא” אלא ”אמר רבה” דפליג על אביי, וסבר דיאוש בגזל קונה. ויצא א”כ לבעה”מ, דלהלכה – אין המוצא זוכה בחפץ, דקיי”ל כרב יוסף<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> דף י”ד: מדפי הרי”ף.

<sup>37</sup> ויש לשאול על תירוצו ממה שהקדמנו – שמצב החפץ בסוגייתנו הוא אבידה גזולה, וא”כ, אע”פ שמצד גזל יכול המוצא לזכות בחפץ ע”י הייאוש, מ”מ כיון שהחפץ אבוד ונתחייב בהשבה משעה שהגביה, יש מקום לומר דאינו יכול לקנות אף מצד יאוש דגזילה. אלא דמונח ביסוד הקושיה דדין ’באיסורא אתא לידיה’ דאבידה מונע מייאוש דגזל להוציא את החפץ מרשות הבעלים.

ונראה דדבר זה גופא תלוי במחלוקת הרמב”ן ותוס’ גבי סברת ’באיסורא אתא לידיה’. דלתוס’ (בבא קמא דף ס”ו. ד”ה ”הכא נמי כיון דמייאש”) הטעם דאינו קונה בייאוש הבא לאחר שנטל את החפץ, כיון שכבר נתחייב במצות השבה משעה שנטלו, ואת החיוב המצותי אין בכח הייאוש להפקיע (ויש להאריך עוד בביאור דברי התוס’, ואכ”מ). וא”כ הכא נמי שמא י”ל דכיון שהתחייב

עד כאן ביארנו ע"פ בעה"מ מדוע "מתנה הוא דיהיב ליה", וצריך לבאר עוד אמאי "ואיסורא דעבד עבד" שהרי "לא תגזל" מיקרי לאו הניתק לעשה ד"והשיב את הגזלה", וא"כ הכא דהשיב לכאורה תיקן לאו ד"לא תגזל". ותיירץ בעה"מ, וז"ל: "ונ"ל מאי עובר משום בל תגזול דקאמרינן – שכבר עבר קודם השבה", עכ"ל. בפשטות נראה בכוונתו דאין להבין את הכלל לאו הניתק לעשה כמו שהנחנו – דבקיום העשה מתקן את הלאו למפרע<sup>38</sup>, אלא דקיום העשה פוטר עצמו ממלקות ואינו מתקן אלא מכאן ולהבא, ומשום הכי כתב: "ונ"ל מאי עובר משום בל תגזול דקאמרינן – שכבר עבר קודם השבה" – ובקיום העשה נפטר מכאן ולהבא, אך מה שעשה עשוי, ואינו מתקן למפרע. ועל כן – "שכבר עבר".

אלא דיש לדייק עוד מלשון הגמרא<sup>1</sup>: "נטלה לפני יאוש על מנת לגזולה, עובר בכלן... ואע"ג דחזרה לאחר יאוש, מתנה הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד עבד", ולעיל דייקנו מלשון הגמרא דדווקא אם החזיר לאחר יאוש – בזה אמרינן "ואיסורא דעבד עבד", אך אם החזיר קודם שהיה יאוש, משמע דאינו עובר, וצ"ע א"כ על מה שכתבנו בדעת בעה"מ, שהרי משעה שנטלה על מנת לגזולה כבר עבר על "לא תגזל", ואעפ"כ אם החזיר קודם שהיה יאוש – משמע מפשט גמרא דאינו עובר על לאו ד"לא תגזל", ואמאי, הרי בקיום העשה אינו מתקן את הלאו למפרע אלא מכאן ולהבא.

ושמא יש לחלק בין לאו ד"לא תגזל" לשאר לאוין, דב"לא תגזל" – הגזלן עוסק באיסור משעה שגזל עד שעה שיקנה את החפץ<sup>39</sup>, וכיון שכן – אם מקיים עשה ד"והשיב" קודם שסיים את לאו ד"לא תגזל", שפיר מתקן את הלאו למפרע, כיון

---

במצות השבה, אין בכח הייאוש להפקיע את החיוב – ואף לא מצד יאוש דגזילה. אבל לרמב"ן, הטעם דאינו קונה – כיון דמשעה שנוטל את החפץ הרי הוא שומר אבידה, וידו כיד הבעלים. וממילא הכא דנתכוון לגזולה, ואינו משמר לבעלים – אין כאן כלל דין 'באיסורא אתא לידיה' (ויבואר ביתר הרחבה בתירוץ הרמב"ן).

ע"ל דכיון שנטלה על מנת לגזולה אין בחפץ כלל דיני אבידה, והחפץ נידון רק בדיני גזילה. ע"ל דבתוך דבריו כתב בעה"מ דקונה בייאוש מדרבנן משום תקנת השבים (היינו, דמדין תורה יאוש אינו קונה וחכמים תיקנו שיקנה את החפץ עצמו ויתחייב דמים, דאל"ה הגזלן ימנע מלשוב בתשובה). וא"כ י"ל דכמו שבגזל עצמו מדאורייתא אין יאוש קונה, ומשום תקנת השבים תיקנו חכמים שיקנה, ה"ה באבידה עם גזל, ומכוח חכמים בזה יאוש יקנה.

<sup>38</sup> עי' תוס' פסחים דף כ"ט: ד"ה "רב אשי אמר": "...ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה... אלא ודאי לא עבר, וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף".

<sup>39</sup> ויבואר יותר לקמן, בסוף ביאור דעת תוס'.



שקיים העשה קודם שנעשה הלאו בשלימותו. אך אם החזיר לאחר יאוש – כיון שכבר קנה את החפץ בייאוש, וסיים את מעשה הגזילה בשלימותו – בזה אינו מתקן ע”י קיום העשה אלא מכאן ולהבא.

### תירוץ התוס’ – אינו עובר אלא משום “לא תוכל להתעלם”

ז”ל התוס’<sup>40</sup>: “וא”ת והלא לאו דלא תגזול מקרי ניתק לעשה בפ’ שילוח הקן<sup>41</sup>, א”כ כיון דלענין גזילה לא מקרי מתנה גם השב תשיבם למה לא תיקן? ו”ל דלא קאי אלא על לאו דלא תוכל להתעלם שעבר, שלא החזיר קודם יאוש, עכ”ל. דברי תוס’ אלו צריכים ביאור, דמפשטות השאלה משמע דאין הייאוש פועל את פעולתו<sup>42</sup>, ומשום הכי סובר לדינא דאינו עובר משום “לא תגזל” ומשום “השב תשיבם”. ואילו בתירוץ מבואר דהייאוש פועל את פעולתו, ומשום הכי עובר משום “לא תוכל להתעלם שעבר, שלא החזיר קודם יאוש” – ואם אין הייאוש פועל את פעולתו, מה לי קודם יאוש מה לי אחר יאוש.

עוד הקשו האחרונים<sup>43</sup>, מדוע הקשה תוס’ על תיקון “השב תשיבם” מכח לאו הניתק לעשה דגזילה, ולא הקשה בפשטות יותר דכיון דבאיסורא אתא לידיה, אינו קונה את האבידה, וממילא מתקן “השב תשיבם” בחזרתה.

ותירץ בשיעורי רבי שמואל<sup>44</sup> שני תירוצים:

**א.** התוס’ סובר דאין כאן דין ‘באיסורא אתא לידיה’ דאבידה, דדין ‘באיסורא אתא לידיה’ דאבידה הוא דווקא כשהמוצא מתכוון להשיב את החפץ לבעלים<sup>45</sup>, משא”כ הכא דנתכוון לגזולה, ועל כן לא הקשו התוס’ מכח ‘באיסורא אתא לידיה’ דאבידה. אלא דמ”מ מתחייב המוצא לשלם דמים כדין גזלן, ובזה מתקן

<sup>40</sup> ד”ה “מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה”.

<sup>41</sup> חולין דף קמ”א.

<sup>42</sup> וכן נלע”ד לדקדק, דאם כוונת התוס’ היא דאע”פ שהועיל הייאוש לקנותו מ”מ יתקן ע”י השבת דמים את האיסורים, היה צריך להיות הד”ה “ואיסורא דעבד עבד”, ומהא דקושיית התוס’ דווקא על ד”ה “מתנה הוא דיהיב ליה” – משמע דאין הייאוש מועיל לקנות את החפץ.

<sup>43</sup> שיעורי רבי שמואל סי’ ל”ט אות א’, ליקוטי שיעורים סי’ י”ב אות א’.

<sup>44</sup> שם אותיות ג’-ד’.

<sup>45</sup> עי’ בהערה 37, ובהרחבה בביאור תירוץ הרמב”ן.

לאו ד"לא תגזל", ועל כורחך מהא דמתקן ע"י השבת דמים לאו ד"לא תגזל" נתברר דהשבת דמים מועילה כמו השבה ממש, וכמו שבהשבת דמים מקיים עשה ד"והשיב את הגזלה", ה"ה דמקיים עשה ד"השב תשיבם", "א"כ כיון דלענין גזילה לא מקרי מתנה גם השב תשיבם למה לא תיקן<sup>46</sup>. ותירצו דאה"נ, אלא דעובר משום "לא תוכל להתעלם". וצ"ע עדיין כיצד גורם הייאוש לכך שעובר משום "לא תוכל להתעלם".

**ב.** לתירוץ השני יש להקדים לשון הגמרא בבבא קמא<sup>47</sup>: "אמר רבה: ...יאוש (בגזל) אמרי רבנן דניקני, מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן. אי דאורייתא מידי דהוה אמוצא אבידה – מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתייתי לידיה קני ליה, האי נמי כיון דמייאש מרה קני ליה, אלמא קני", עכ"ל הגמרא. פירוש הדברים – הגמרא רצתה ללמוד דין יאוש בגזילה מייאוש באבידה, אע"פ שחילוק יש ביניהם, דבגזילה הייאוש נולד רק לאחר שהחפץ בא לידי הגזלן, ואילו באבידה אין הייאוש מועיל לאחר שבא לידי המוצא, וקשה א"כ איך אפשר ללמוד יאוש בגזל מייאוש באבידה. ותירץ תוס'<sup>48</sup>, דאבידה נמי אע"פ שמתייאש לאחר שבא לידי המוצא – אין המוצא קונה, היינו דאינו קונה לגמרי, אבל קונה גוף החפץ ויכול להיפטר בדמים. אך כל זה רק למאן דאמר יאוש בגזל קונה מדאורייתא.

ונחזור עתה לביאור תוס' בסוגייתנו. אפשר לומר דהתוס' סובר דהכא הגמרא היא למאן דאמר יאוש בגזל קני מדאורייתא, וא"כ מדין אבידה – אע"ג דבאיסורא אתא לידיה, מ"מ את גוף החפץ קונה המוצא ע"י יאוש ויכול להיפטר בדמים. אלא שאף שהיה מקום לומר, שכאשר משיב דמים אין מקיים בזה עשה ד"השב תשיבם" שהרי אינו משיב את גוף החפץ – הביאו התוס' ראייה לסתור זאת מלאו הניתק לעשה דגזילה, דבהשבת דמים מקיים עשה ד"והשיב את הגזלה" וה"ה הכא דבהשבת הדמים מקיים עשה ד"השב תשיבם". ותירצו תוס', דאה"נ אלא דכיון שהשיב לאחר יאוש עובר משום "לא תוכל להתעלם", כיון דהייאוש גרם לכך שיתחייב דמים בלבד ולא את גוף החפץ.

והנה ע"פ התירוץ השני יתיישב מה ששאלנו בתחילת דברינו – דמקושיית תוס' משמע דאין הייאוש מועיל ובתירוץ משמע דמועיל, ולתירוץ השני מבואר דבין

<sup>46</sup> לשון התוס' שם.

<sup>47</sup> דף ס"ו.

<sup>48</sup> ד"ה "הכא נמי כיון דמייאש".

בקושיה ובין בתירוץ פשוט שהייאוש פועל את פעולתו – לזכות בגוף החפץ ולהתחייב דמים תמורתו.

והנה, ע”פ מש”כ בביאור דעת בעה”מ אפשר לבאר באופן אחר את כל מהלך התוס’. ונחזור בקצרה על מה שכתבנו בביאור דעת בעה”מ: שם הצענו לבאר אמאי אם החזיר קודם יאוש תיקן ע”י העשה את הלאו, ואילו אם החזיר לאחר הייאוש אינו מתקן לאו ד”לא תגזל” ע”י העשה אלא מכאן ולהבא אך לא למפרע. וכתבנו לבאר, דקודם יאוש המוצא עדיין עסוק בלאו ד”לא תגזל” שאינו נעשה בשלימותו ועל כן בקיום העשה מתקן את הלאו למפרע, ואילו לאחר יאוש כבר נעשה הלאו בשלימותו כיון שקנה את החפץ ע”י יאוש והוציא מרשות הבעלים לחלוטין, ועל כן כבר אינו יכול לתקן למפרע אלא מכאן ולהבא.

ונשוב לבאר קושיית התוס’, דאפשר לומר דמודה תוס’ ביסוד הנ”ל לבעה”מ, רק שסובר דלאו הניתק לעשה מתקן לעולם למפרע. ועל כן, כיון דלאו ד”לא תגזל” מקרי ניתק לעשה – על כורחך אינו קונה את החפץ ע”י יאוש, שאם היה קונה לא היה יכול לתקן למפרע. “א”כ כיון דלענין גזילה לא מקרי מתנה גם השב תשיבם למה לא תיקן” – מהא דבקיום העשה מתקן לאו ד”לא תגזל” למפרע, אנו למדים שאינו קונה את החפץ ע”י יאוש, ועל כן ודאי שכאשר משיב את החפץ לבעליו מקיים בזה מצות השבה, ולכן מקשה תוס’ על קיום עשה ד”השב תשיבם” מכוח לאו הניתק לעשה בגזילה.

אלא דיש עוד לבאר את תירוץ תוס’, דבאמת “לא תגזל” ו”השב תשיבם” תיקן, ועובר רק משום “לא תוכל להתעלם”. והקשינו לעיל, דמקושיית תוס’ משמע דאין הייאוש מועיל להוציא את החפץ מרשות בעליו, ומדוע א”כ גבי לאו ד”לא תוכל להתעלם” מועיל הייאוש – “שעבר, שלא החזיר קודם יאוש”?<sup>49</sup>

ויש לתרץ ע”פ דברי תוס’ בבבא קמא<sup>50</sup>, וז”ל: “והא דאמר רבא בפרק אלו מציאות גבי מציאה, נטלה לפני יאוש על מנת לגזלה עובר בכולן, ואע”ג דאהדריה בתר יאוש מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה אע”ג דיאוש לא קני מ”מ כיון דהועיל יאוש

<sup>49</sup> לקושיית תוס’ הבאנו שלושה פירושים. והנה לפירוש השני בשיעורי רבי שמואל לק”מ, שכבר בקושיית התוס’ ההבנה היא שהיאוש מועיל להוציא את גוף החפץ מהבעלים, והיא גופה העלמה – שלא החזיר כשעוד מחויב להשיב את גוף החפץ, אך לפירוש הראשון בשיעורי רבי שמואל ולהבנה השלישית צריך עוד לבאר.

<sup>50</sup> דף ס”ז: סוף ד”ה “רבא אמר מהכא”.

למוכרה או להקדישה חשיב גזלן", עכ"ל. ונבאר דבריו. בגמרא שם<sup>51</sup> איתא: "גופא, אמר רבי יוחנן: גזל ולא נתיאשו הבעלים – שניהם אינן יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו", עכ"ל הגמרא. ישנן מדרגות שונות בשייכות הממונית של האדם לחפציו, שהמדרגה האלימה ביותר היא 'שלו' – מבחינה בעלותית, 'וברשותו' – מבחינה מציאותית, ובמצב כזה יכול אדם להקדיש ולמכור את חפציו. בחפץ גזול ישנה התרחקות ממונית מסוימת של החפץ מבעליו, ואע"פ שהגדרת הבעלות היא 'שלו', מצד המציאות הוא 'אינו ברשותו' – חסר לו השלטון על החפץ. ולאידך, הגזלן – אע"פ שמצד הבעלות החפץ אינו 'שלו', מצד המציאות הוא 'ברשותו'. ועל כן, כיון שבין גזולן ובין לנגזל חסר מרכיב בסיסי בשייכות הממונית אל החפץ – "שניהם אינן יכולים להקדיש". אלא דכל זה קודם שנתיאשו הבעלים, אך לאחר יאוש הבעלים חלה התרחקות נוספת בשייכות הממונית של הבעלים אל החפץ, כיון שנותן ממשות לעובדה שאין לו שלטון בחפץ. וכיון שנחלשת השייכות הממונית של הבעלים – מתגברת השייכות הממונית של הגזולן, ובמצב זה יש לו מספיק אחיזה ממונית בחפץ בשביל שאם ימכור או יקדיש את החפץ פעולתו תתקיים.

ולאור הדברים הנ"ל יש להבין את תירוץ התוס' – "וי"ל דלא קאי אלא על לאו דלא תוכל להתעלם שעבר, שלא החזיר קודם יאוש" – דאע"פ שבאמת אין המוצא זוכה בחפץ לאחר יאוש, כמו שמוכח מקושיית התוס', מ"מ עובר ב"לא תוכל להתעלם", בזה שהיאוש גרם להתרחקות ממונית נוספת של הבעלים מהחפץ, וזה שלא החזיר קודם יאוש וגרם להתרחקות הממונית הנ"ל – היא גופא העלמה.

### תירוץ הרמב"ן – קונה מדין יאוש באבידה

וז"ל הרמב"ן<sup>52</sup>: "והכי הוא סברא דגאון ז"ל דגזילה ואבידה היא זו, ואבידה נקנית ביאוש היכא שלא נטלה, וגזלה אינה נקנית ביאוש מדאורייתא לעולם, ואם תמצא לומר נקנית – דמים מיהא משלם. וזו כיון שנטלה לגזולה ולא להשיבה, הרי היא כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש מטעם אבידה, דבשלמא היכא שנטלה בתורת אבדה ולא ע"מ לגזולה קודם יאוש, א"א לקנותה ביאוש מפני שידו כיד הבעלים ושומר שכר שלהם הוא. הלכך לעולם אינה נקנית ביאוש, הואיל וישנה ברשות

<sup>51</sup> דף ס"ט.

<sup>52</sup> מלחמת ה' דף י"ד: מדפי הר"ף.

הבעלים. אבל בזו שעל מנת לגוזלה נטלה, הרי היא לבעלים כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש לגמרי, כדין מוצא מציאה לאחר יאוש. ואינו חייב לשלם דמים כלל כדי לקיים והשיב את הגזילה, שהרי נקנית לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה. הלכך אע”פ שהחזירה עובר בכולן. וזה הפירוש ברור ונכון, עכ”ל. הנה הרמב”ן, שלא כתוס’, מפרש את הגמרא כפשוטה, וסובר דממש ”מתנה הוא דיהיב ליה“, וכן סובר דאם החזיר לאחר יאוש – עובר משום ”לא תגזל“ ומשום ”השב תשיבם“ ומשום ”לא תוכל להתעלם“. ואת קושיית הראשונים שהזכרנו – איך זוכה המוצא בחפץ – תירץ הרמב”ן, שטעם הדין דאינו קונה בייאוש שהתייאש לאחר שהגיע לידי המוצא – דכיון שהמוצא הגביה את החפץ ונתחייב בהשבה, חלים עליו כל דיני משיב אבידה, ונעשה שומר, וידו כיד הבעלים, וא”כ כביכול החפץ נמצא ברשותם, וממילא כאשר בעל החפץ התייאש הוא התייאש מחפץ הנמצא ברשותו, ובזה אין הייאוש מועיל להפקיע את בעלותו על החפץ.

ונראית הסברה בדין הנ”ל – דאין הייאוש מועיל להפקיע בעלות בחפץ הנמצא ברשותו – דיאוש בפני עצמו אינו כלום, ורק חפץ שהתרחק מהבעלים ונמצא במצב אבידה – רק בו הייאוש מועיל להרחיקו צעד נוסף מן הבעלים, אך חפץ שנמצא ברשותו ולא התרחק למצב אבידה – אין הייאוש מועיל כלל להפקיע את הבעלות על החפץ.

והקשה בקצות החושן<sup>53</sup> מסוגיות שונות, דמשמע שייאוש מועיל להפקיע בעלות אף כשהחפץ נמצא ברשות הבעלים, ולכן פירש את דברי הרמב”ן באופן אחר – דמוצא אבידה הרי הוא עומד תחת יד הבעלים, ומשום כך אין הייאוש מועיל – כיון שהמוצא העומד תחת יד הבעלים אינו מתייאש. אך בנתיבות המשפט<sup>54</sup> דחה את קושיותיו, ונשאר כפירוש הפשוט ברמב”ן.

אלא דיש לשאול על פירוש, דבפשטות – אע”פ שנתכוון לגוזלה, אין זה מוציאו מדין שומר, שהרי התורה היא שעשתה את משיב האבידה שומר, ואין זה תלוי ברצון המוצא, ויותר נראה לומר דבעל כורחו ידו כיד הבעלים.

אלא שאפשר לומר, דאע”פ שבאמת לדינא חל על המוצא דין שומר, מ”מ כיון שנתכוון לגוזלה אי אפשר לומר שהחפץ ברשות הבעלים, וודאי שמצד המציאות

<sup>53</sup> סי’ רנ”ט ס”ק א’.

<sup>54</sup> סי’ רנ”ט ס”ק א’.

החפץ אבוד מן הבעלים – ואף יותר מאבידה רגילה – ומשום הכי יועיל הייאוש להפקיע את הבעלות על החפץ מן הבעלים.

והנה, לפי מה שכתבנו עד עתה בביאור דעת הרמב"ן, נראה בפשטות דגם הקושיה השנייה המובאת בראשונים מתורצת. דמשמעות הדברים שכתבנו הם: דאע"פ שנתכוון המוצא לגזולה, אין הדבר יוצר הגדרה ממונית בחפץ כחפץ גזול, ואע"פ דמדיני איסורים "עובר... משום 'לא תגזול'"<sup>55</sup>, מ"מ מצד ההגדרה הממונית – דין החפץ כחפץ אבוד בלבד, ולכן אין הייאוש מועיל להוציא את החפץ מבעליו.<sup>55</sup>

והנה בסוף דבריו כתב הרמב"ן: "ואינו חייב לשלם דמים כלל כדי לקיים והשיב את הגזילה, שהרי נקנית לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה". וצע"ק, דמשמע שסובר כי באמת היה צריך להתחייב בדמים מטעם גזילה, אלא דנפטר משום שקנה לחלוטין מטעם יאוש דאבידה. ולפי מה שכתבנו לעיל אין צריך לזה, שהרי כלל אין על החפץ דין ממוני של חפץ גזול, ועל כורחך יש להבין ברמב"ן דבאמת חלים על החפץ דיני חפץ גזול אף מצד ההגדרה הממונית<sup>56</sup>. ויש לשאול א"כ תרתי: חדא, מדוע אינו חייב לשלם דמים כלל? דהיה נראה לומר, דאע"פ שקונה בייאוש מתורת אבידה – מ"מ מתחייב בהשבת דמים כדין שאר חפצים גזולים שהגזלן קונה באיזה אופן. ועוד, מדוע בכלל קונה המוצא את החפץ, שהיה מקום לומר, דאע"פ שמדין יאוש דאבידה יכול לקנות, מ"מ כיון דייאוש בגזל אינו קונה – אמאי קונה כאן?

גבי הקושיה הראשונה תירץ ר' שמעון שקופ<sup>57</sup>, דדין חיוב השבה בגזילה הוא שכאשר הגזלן מחויב ב"והשיב" אלא דאינו יכול לקיים זאת בגוף החפץ – מחויב הוא להשיב דמים תמורתו, והכא – כיון שזכה בחפץ בייאוש מתורת אבידה – אין כאן כלל חיוב "והשיב", וממילא אינו מחויב בהשבת דמים תמורתו.

<sup>55</sup> עי' בחידושי הר"ן ד"ה "ואע"ג דאהדרי' לבתר יאוש", שהביא תירוץ הרמב"ן, ז"ל: "אע"ג דלאו דגזלה ניתק לעשה הוא ה"מ גזילה גרידא שלעולם אינה ניקנית כ"כ שלא יהי' מחויב בהשבת דמיה הילכך כי מחזיר דמים או גזלה מקיים לי' לעשה ומנתק לאו, אבל הכא דין אבידה פתוך בי' דאבידה היא ואבידה לאחר יאוש ניקנית לגמרי".

<sup>56</sup> ולשיטת הר"ן בדעת הרמב"ן, דלא משמע הכי – יש לבאר בכוונת הרמב"ן דזה גופא תירוצו, דדין החפץ כדין חפץ אבוד ולא גזול.

<sup>57</sup> חדושי ר"ש שקופ, בבא מציעא, סי' כ"א אות ה'.

וגבי הקושיה השניה, נאמרו באחרונים<sup>58</sup> שתי סברות: **א.** דהא דייאוש בגזל אינו קונה הוא דווקא היכא דהגזלן גזל מרשות הבעלים, אבל הכא – שגזל את החפץ ממצב אבוד – בזה אין הגזילה מונעת מן החפץ להקנות; **ב.** הא דאמרינן דייאוש בגזל אינו קונה, הוא דווקא כשהגזלן הוא סיבת הייאוש, אבל הכא – שסיבת הייאוש היא האבידה – אין הגזילה מונעת מן החפץ להקנות.

---

<sup>58</sup> קהילות יעקב בבא מציעא סי' כ"ח אות א', חידושי רבנו מאיר שמחה בבא מציעא דף כ"ו: ד"ה "ולדעתי יש להוסיף" (עמ' פ"ט).

# השבת אבידה

## בבא מציעא פרק שני

### טוביה עזן

#### הקדמה

מטרת המאמר היא לכנס את מה שהיקפנו בזמן למידת פרק "אלו מציאות" בחורף ה'תשס"ט בישיבה. לאחר העיון והירידה לפרטים, יש תועלת ולמידה מהתכנסות ויצירת רושם כללי של הסוגיה. כינוס מגמת הסוגיות מרחיב ומעמיק את ההבנה במספר כיוונים: האחד, תשומת לב לצורת הלימוד שהורונו רבי יהודה הנשיא ורב אשי, באופן סידור הסוגיות. השני, השלכות על הפרטים שמתוך הראייה הגדולה – אפשר לדייק בכוונת דברי הגמרא ועיי"כ להתקרב יותר לאמת בפשיטת בעיית הסוגיה. והשלישי, הניסיון לאגוד את הדברים למערכה שלימה יוצר יכולת יותר טובה לזכור אותם.

כמובן, הבעייתיות בניסיון כזה היא שקטונתי כגמד על גבי ענקי ענקים, ואין לי יכולת להקיף את מצות השבת אבידה על כל רוחבה, וממילא לא אוכל להגדיר את המגמה הברורה. אך באנו לכך בבחינת "אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות"<sup>1</sup>, מה גם שבכל למידה נוצר רושם כללי שראוי לעיין בו. ובעזרת ה' נזכה להתקרב לדרך האמת ויאר ה' פניו אלינו.

#### א. מצבים שבהם חפץ שיימצא לא ייכלל בתורת אבידה

בפשטות הגדרת מציאה היא חפץ המונח ללא השגחה, שלא ניכר ממנו מי הם בעליו. והנה אנו רואים בריש בבא מציעא<sup>2</sup> "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה... כולה שלי"<sup>3</sup>, וכן בשאר המשניות בריש הפרק, וכלל לא מועלית האפשרות

---

<sup>1</sup> סנהדרין דף ו':

<sup>2</sup> דף ב'.

<sup>3</sup> ואכן על קושיה זו מתרץ שם הראש סי' א': "ובמקום שהיא של מוצאה כגון עיר שרובה כותים".



שהחפץ שייך לבעליו שאיבדו. לכך קודם שנדבר בגדרי מצות השבת אבידה – יש לעיין איזה חפץ שיימצא לא ייכלל בתורת אבידה.

1. **הפקר**: חפץ שבודאי בעליו הוציאוהו מרשותם ושמוהו במקום שאינו משתמר (מגניבה או כיליון), או שניכר מהחפץ שהבעלים לא מעוניין בו – אין מצוה להשיבו להם.

2. **הינוח**: חפץ ללא השגחה, שבודאות הונח ע"י הבעלים, ומונח במקום המשתמר, כגון טלית וקרדוס בצד גדר<sup>4</sup>, שהפועלים מניחים אותם בעת העבודה ויודעים איפה הם וישובו לקחתם – בכה"ג אין לגעת.

## ב. שתי מגמות במצות השבת אבידה המורות על מגמה כללית

### פסוקי התורה המלמדים על השבת אבידה

שמות כ"ג, ד': "כי תפגע שור אִיֶבֶךָ או חמרו תֵּעָה, השב תשיבנו לו".

דברים כ"ב, א'–ג': "לא תראה את שור אחיך או את שׂוֹן נְדָחִים והתעלמת מהם, השב תשיבם לאחיק. ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו, ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דָרֶשׁ אחיך אתו והשבתו לו. וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, לא תוכל להתעלם".

מפסוקי התורה ניכרים שני אופנים לקיום המצוה:

1. אם החפץ ניזוק או נמצא במקום בו עתיד להינזק – יש מצוה **להציל**

**מהפסד**.

2. אם החפץ אינו ניזוק אלא אבוד, שאינו ברשות בעליו, ויש כלים להשיבו – כגון סימנים – מצוה **לפעול להשיב לרשות הבעלים** ע"י הכרזה, דרישה וכו' ("נדחים", "אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה").

בגמרא ניתן לראות את המצוה לשני הכיוונים:

<sup>4</sup> דף ל"א.

להציל מהפסד:

1. אבידת קרקע: "ראה מים ששוטפין ובאין הרי זה גודר בפניהם"<sup>4</sup> – אדם שרואה מים שפורצים והולכים להזיק את שדה חברו (כגון סכר שנפרץ וכדו'), ויש באפשרותו להקדים ולמנוע את ההזיק ע"י שיחסום אותם, אומרת הגמרא שמצוה להציל מהפסד משום השבת אבידה. המיוחד במקרה זה – שההזיק הולך ומתקרב לאבידה ולא האבידה הולכת ומתקרבת להפסד כבאבידה רגילה.

2. פיקדון שמתכלה: "המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן. רשב"ג אומר: מוכרן בפני ב"ד מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים"<sup>5</sup> – ומסבירה הגמרא, שחכמים מסכימים עם רשב"ג שיש בזה צד של השב"א, אלא שיש טעם נוסף מדוע לא למכור.

3. "ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה – עובר בכולן"<sup>6</sup>: אע"פ שמסתמא אין במטבע סימן<sup>7</sup>, ובדבר שאין בו סימן אין מצוה להשיב<sup>8</sup>, וברור שהבעלים יתייאש כשיגלה שאבד ממנו<sup>9</sup> – היה אולי מקום לומר שהאבידה התנתקה מבעליה ופחות שייכת אליהם, עכ"פ כיון שהמוצא עומד ורואה ממי נפלה קודם שהתייאש – מצוה עליו להקדים ולהשיב לו<sup>10</sup>.

להשיב לרשות הבעלים:

זהו פשט המצוה. הגמרא<sup>11</sup> מעיינת מה נראה כמצויאות של אבידה מהבעלים – פרה רועה בדרך, רצה בין הכרמים, נראית שלושה ימים ברציפות, נראית בבוקר

<sup>5</sup> דף ל"ח.

<sup>6</sup> דף כ"ו:

<sup>7</sup> רש"י דף כ"א. ד"ה "מענות מפוזרות": "הואיל ואין להם סימן ניכר איאוש מיאש והווי להו הפקר".

<sup>8</sup> ד"ף כ"ז. – "כל דבר שיש בו סימנין ויש לו תובעים חייב להכריז".

<sup>9</sup> רש"י דף כ"ו: ד"ה "נטלה לפני יאוש": "שלא שהה כדי למשמש זה בכיסו", – פשט הסוגיה הוא שכשיגלה שאבד ממנו יתייאש.

<sup>10</sup> וכן מוכח מתוס' דף כ"ה: ד"ה "ואם נטל לא יחזיר".

<sup>11</sup> דפים ל':-ל"א.

קודם ליציאת העדרים וכו'. מעיון בסוגיה זו נבין שלכאורה אין שום היזק ניכר לאבידה, ובכ"ז כיון שכנראה אינה תחת אחריות הבעלים – יש מצוה להשיבה.

### עיקרון כללי – לסייע:

לכך צריך לומר, שיש למצות השבת אבידה עיקרון כללי – לסייע ו"לתת כתף" לחבר כשנוזק לעזרה.

עוד ראייה לכיוון זה מסמיכות הפרשיות של השבת אבידה ופריקה וטעינה מחמור – בתורה, במשנה, בגמרא ובראשונים. התורה בשני המקומות<sup>12</sup> לימדה את מצות השבת אבידה בסמיכות למצות טעינה ופריקה מחמור. המשנה<sup>13</sup> מערבת את דיניהן במשנה אחת. הגמרא<sup>14</sup> לומדת מהמילה "והתעלמת"<sup>15</sup> המופיעה הן במצות פריקה והן במצות השבת אבידה – "לזקן ואינה לפי כבודו". מכלל הקירוב בין המצוות נוכל לומר שיש בהן מגמה אחת של "נתינת כתף" לחבר בעת שנוזק לעזרה. הרא"ש והר"ן חולקים בהסבר מגמת הפסוקים בפריקה וטעינה: הרא"ש<sup>16</sup> מסביר שהפסוק "עזב תעזב"<sup>17</sup> מלמדנו שפריקה היא כהשבת אבידה, שאין לקחת עליה שכר אלא אם מפסיד, ו"הקם תקים"<sup>18</sup> הוא פסוק מיוחד המלמדנו שמותר לקחת שכר על טעינה. הר"ן<sup>19</sup> מסביר ש"הקם תקים" מלמד שטעינה והשא"ב [=השבת אבידה] דין אחד להם לסייע, ואין בטל מן הסלע רשאי לגבות כל שכרו, אך "עזב תעזב" מלמד שפריקה בחינם, כיון שבנוסף יש בדבר צד של צער בעלי חיים. מכלל מחלוקתם ניכר שאה"נ, אלמלא היה משהו נוסף ללמוד בפריקה וטעינה – דינים אלו היו נלמדים מהשא"ב.

<sup>12</sup> שמות כ"ג, ה' ודברים כ"ב, ד'.

<sup>13</sup> דף ל"ב.

<sup>14</sup> דף ל'.

<sup>15</sup> דברים כ"ב, א' ו-ד'.

<sup>16</sup> פרק שני סי' כ"ח.

<sup>17</sup> שמות כ"ג, ה'.

<sup>18</sup> דברים כ"ב, ד'.

<sup>19</sup> דף ל"ב: ד"ה "הכי קאמר".

ג. אבידות שהן על גבול השבת אבידה

1. חפץ שבוודאות בעליו התייאשו ממנו

יאוש מצריך דעת, כפי שנראה משאלת רב אחא בריה דרבא לרב אשי על "תמרי דזיקא"<sup>20</sup> [=תמרים שנשרו ע"י הרוח] והיה נהוג שהם הפקר וכל המוצאם יכול לאוכלם; מקשה רב אחא – והרי יתכן שהם של יתומים קטנים, שאין להם דעת לא להתייאש ולא להפקיר? עונה לו רב אשי שהם בטלים ברוב, אך באמת במקום שמוחזק ועומד שהתמרים נשרו מדקלים השייכים ליתומים – אסור לאוכלם. כמו כן, יאוש מצריך ידיעה, כפי שנראה ממחלוקת אביי ורבא לגבי יאוש שלא מדעת, שוודאי צריך שלכל הפחות המאבד ידע כעבור זמן ויתיאש – "דלכי ידע דנפל מיניה מיאש"<sup>21</sup>.

כמו כן, צריך גורמים מייאשים:

א. גוף האבידה ללא סימן. הסיבה: יקשה מאוד על המאבד לקבל אבידתו בחזרה, שהרי לא יוכל להוכיח בסימנים. נקודה נוספת שמקשה על איתור אבידה בלי סימן היא שאין לו שפה משותפת עם בני אדם – הם לא יודעים לאיזה חפץ בדיוק הוא מתכוון, כיון שאין לו במה לתארו<sup>22</sup>, וכדברי רבא<sup>21</sup>: "דלכי ידע דנפל מיניה מיאש, מימר אמר סימנא לית לי בגויה".

ב. מקום האבידה – "רוב כנענים"<sup>23</sup>. ע"פ דברי תוסי<sup>24</sup>, יש בכך שתי סיבות לייאוש: אם כנעני ימצא האבידה – בוודאי לא ישיב אותה, ואם יהודי ימצא – יחשוב ששייכת לכנעני ולא יכריז. וכן מקום שרבים מצויין, שבוודאי מישוהו כבר מצא את האבידה. להלכה פסק הראב"ד<sup>25</sup>, שאפילו במקום שיש רוב ישראל והרבים מצויין יש יאוש, אך אין הלכה כמותו.

<sup>20</sup> דף כ"ב:

<sup>21</sup> דף כ"א:

<sup>22</sup> ר"ת בתוס' בבא קמא דף ס"ו. ד"ה "מוצא אבידה".

<sup>23</sup> דף כ"ד.

<sup>24</sup> דף כ"ד. ד"ה "כי קאמר ר"ש".

<sup>25</sup> הובא ברא"ש פרק שני סוף סי' ז'.

ג. כשהחפץ אבוד ממנו ומכל אדם, או שהמאבד בטוח שיתכלה – כגון המציל מן הארי<sup>23</sup>, או כשחושב שלעולם לא ימצא את אבידתו, כגון סלע הנופל בין החולות<sup>26</sup>.

ישנה מחלוקת בהסברת פעולת היאוש. רש"י<sup>27</sup> אומר, בהסבר מדוע מותר לזכות בפירות מפוזרין: "נתייאשו הבעלים מהן... והפקר הן". תוס'<sup>28</sup> מוכיח מגזל לסוגיית יאוש – גזלן חייב להשיב את הגזילה אע"פ שנתייאשו הבעלים, אך אם הבעלים מפקיר הגזילה, הגזלן לא יכול להשיב. א"כ יוצא שייאוש אינו הפקר.

נחלקו האחרונים כיצד להסביר את פעולת הייאוש על האבידה:

• כיוון אחד – הבעלים מסיר בעלותו מהחפץ ע"י הייאוש

הב"ח<sup>29</sup>, מסביר את דברי הרמב"ם<sup>30</sup>, שאמר שפק הינוח בדבר שאין בו סימן לא יטול ואם נטל זכה המוצא בחפץ [ומוסיף שם המ"מ, שמדובר במציאות שהמוצא לקח את האבידה והלך, ומסתבר שבאו הבעלים והתייאשו]. משיג הראב"ד שם, ואומר שהדין צריך להיות 'יהא מונח'. מיישב הב"ח בדין 'יהא מונח', שדין זה נאמר רק במקום בו יש שני תובעים, ולא ברור מי מהם הבעלים, כגון "אמר לשנים גזלתי לאחד מכם"<sup>31</sup>, אך במקרה דידן לא שייך 'יהא מונח' כי אין תובעים כלל. ומוסיף שמאחר והבעלים התייאשו – יכול לזכות לעצמו. מתוך דבריו משמע שייאוש הוא כהפקר, היינו הבעלים לא מעכב ומתיר לאחרים לזכות באבידתו.

ר' שמעון שקופ<sup>32</sup> הסביר, שרש"י בוודאי מודה לתוס' שייאוש אינו הפקר ממש, אך מחמת שמתיאש מתיר לכל אדם לזכות בזה וממילא הרי זה כהפקר – "דבדבר שהבעלים חושבים שאבוד ממנו לעולם ולא יוחזר אליו, מתרצים המה על כל המקרים שיתהוו עוד ואינם חסים עוד עליו, מחמת שכבר הוא אבוד מהם אין

<sup>26</sup> דף כ"ו:

<sup>27</sup> דף כ"א. ד"ה "מצא פירות מפוזרין".

<sup>28</sup> בבא קמא דף ס"ו. ד"ה "כיון דבאיסורא אתי לידיה".

<sup>29</sup> על הטור חו"מ סוף סי' ר"ס ד"ה "ומ"ש רבינו בסוף דבריו".

<sup>30</sup> הל' גזלה ואבדה פרק ט"ו הלכה א'.

<sup>31</sup> דף ל"ז.

<sup>32</sup> שערי יושר שער ה' פרק י"ב ד"ה "ונלענ"ד לבאר".

להם שום קפידא מעתה אם יטלנו זה או אחר, שאין שום תועלת בו עוד, וכל חפץ שאין הבעלים מקפידים על חסרונו יכול כל אדם לזכות בו".

**הנתיבות**<sup>33</sup> הסביר, שאמנם האבידה אינה הפקר אף אם הבעלים התייאשו, אך כל אחד שיגביהה יזכה בה ולכן זה כהפקר, אך עכ"פ היא שייכת לבעליה.

היוצא משלושת ההסברים הללו, שייאוש הוא **התרחקות של הבעלים מממונו**, או כמחילה על זכותו בתביעת ממונו בחזרה, או כהתרצות להקנות למי שימצא.

• כיוון שני – כשהחפץ אינו ברשות בעליו, אם מתייאש התורה מפקיעה בעלותו

**תרומת הכרי**<sup>34</sup> הסביר, שהתורה הפקירה ממון שהתייאשו ממנו, שכן נראה בגמרא<sup>21</sup> – "זוטו של ים [=גאות הסוחפת איתה חפצים שהיו מונחים על החוף]... רחמנא שרייה"; שם מדובר במציאות שהחפץ אבוד ממנו ומכל אדם, ואפילו יצווח שאינו מתייאש לא יועיל לו. משם נבין, שהתורה לא ציוותה את המוצא להשיב חפץ שבעליו בוודאי התייאשו ממנו, ויותר מזה – היא התירה למוצא לתפוס בו, וכיון שתופס המוצא נקנה לו החפץ ויוצא מרשות הבעלים. דין דומה למדנו בסוגיית פריקה וטעינה: "הלך (הבעלים) וישב לו ואמר הואיל ועליך מצוה אם רצונך לפרוק פרוק – פטור, שנאמר: 'עמו'<sup>13</sup>; כשהבעלים לא טורח – ובאבידה אם מתייאש חדל לטרוח בחיפושה – גם על האחר (=הפורק וטוען או המוצא) אין מוטלת מצוה.

## 2. אבידה מדעת

אדם המאבד ממונו לדעת, היינו שמכניס את ממונו למצב שעלול לגרום להפסד, אע"פ שהדבר נחשב אבידה – אין בזה מצות השא"ב בוודאי. הרמב"ם והטור נחלקו האם זהו הפקר: **הרמב"ם**<sup>35</sup> אומר, שמשליך כיסו לרשות הרבים – אין בזה מצות השא"ב, אך אין לקחת, ואילו **הטור**<sup>36</sup> מביא את דברי הרמב"ם, אך חולק עליהם ואומר שמציאות זו היא כהפקר ומותר לקחת.

<sup>33</sup> סי' רס"ב ס"ק ג'.

<sup>34</sup> סי' רס"ב סע' ה'.

<sup>35</sup> הל' גזלה ואבדה פרק י"א הלכה י"א.

<sup>36</sup> חו"מ סי' רס"א.

לגבי ספק אבידה מדעת – הראי"ש<sup>37</sup> אומר, בדין תמרי ורימוני שנמצאו במכנשתא דבי דרי<sup>38</sup>: "וכיון דלא איפשיטא [הגמרא] ספיקא דאורייתא לחומרא וחייב להכריז".

### 3. ספק הינוח

המשנה<sup>39</sup> אומרת: "מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרים... הרי זה לא יגע בהן". בפשטות היינו מסבירים את המשנה כדין הינוח, כמו שלמדנו "מצא כלי באשפה מכוסה לא יגע בו"<sup>23</sup>, וכן "טלית בצד גדר קרדום בצד גדר... אין זו אבידה"<sup>4</sup> – מסתמא מישהו החביאם במקום זה ויש להשאירם, וזהו דין המשנה. אך ברור מהגמרא שם, שאם היה סימן – היה נוטל ומכריז. ועל כך קשה: מדוע יגע בהם המוצא, והרי אינם בכלל אבידה? ועוד, אם הבעלים הניח חפציו שם מסתמא יחזור ויטלם, ואם ייקחם המוצא וילך להכריז – הוא יקשה על המאבד לחפשו ולהביא ראיות שהמציאה שלו? לכך מעמידים הר"ן<sup>40</sup> והתוס'<sup>41</sup> שמדובר במקום המשתמר קצת (שיש בו חשש לנזק לאבידה), ולכן אומרת הגמרא שאם היה סימן היה נוטל ומכריז, אך כיון שאין סימן לא יגע. אך הגמרא מביאה בסוף הסוגיה דין נוסף: "אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר". יש לעיין בדבר, מה פירוש "לא יחזיר"? הרי לכאורה שייך בזה דין "באיסורא הוא דאתא לידיה" שלמדנו בריש הפרק<sup>21</sup>, היינו שכיון שהאבידה הגיעה לידיו באיסור – שוב לא יכול לזכות בה ומחויב לשומרה אצלו עד שיביא מישהו עדים שהיא שלו או עד שיבוא אליהו.

**השאלה** הגדולה בסוגיה זו היא איך מתייחסים לחפץ במציאות כזו? ברור לנו שהאבידה מונחת במקום המשתמר קצת. על הצד שהגוזלות פרחו לכאן מעלמא – הרי הם הפקר, שאין בהם סימן והבעלים מסתמא התיימש מהם. השאלה היא על הצד שהגוזלות הונחו או ספק הונחו כאן – האם יש מצוה, ומה היא בכה"ג?

<sup>37</sup> פרק שני סי' א'.

<sup>38</sup> בדף כ"א: הגמרא מסתפקת בדין קב רימונים ותמרים – האם הבעלים יחזור, שהרי תמרים ערכם גדול מפירות רגילים, ורימונים איסופם קל, ונשארת בתיקו.

<sup>39</sup> דף כ"ה:

<sup>40</sup> בחידושו דף כ"ה: ד"ה "וליהו קשר סימן".

<sup>41</sup> דף כ"ה: ד"ה "אחר הגפה".

התוס' <sup>42</sup> מסביר, שוודאי שהתחייב במצות "השב תשיבם", והדיון בסוגיה הוא איך פועלים את המצוה בכה"ג – כלומר אפילו אם זה הינוח ודאי וכ"ש בספק הינוח – יש מצוה להציל מהפסד, כהבנתו בדברי הגמרא שם, שאם יש בחפץ סימן ילך ויכריז, אבל במקום שאין סימן – ההשבה הטובה ביותר היא להשאירו במקומו. אי"כ מדוע "אם נטל לא יחזיר" <sup>39</sup>? אפשר לומר, שרב אבא דיבר על מציאות שהמוצא לקח האבידה והלך, ויתכן שבאו הבעלים ולא מצאו אבידתם והתייאשו, ועתה לא יועיל מה שישוב ויניח. אפשרות שניה היא, שמעיקרא היה מחויב בהשבתה, אלא שעתה התחייב בשמירתה, ולרמת שמירה כזו אסור לו לחזור ולהניח שמא החפץ ייפסד.

הר"ן <sup>40</sup> מסביר בסוגיה, שהמוצא מתחייב במצות השא"ב רק כשיש לו יכולת לשפר את סיכוי האבידה לשוב למאבד. כלומר, מאחר ולא ברור שהגבהת המוצא והכרזתו על האבידה תסייע לבעלים, שהרי "אפשר שלא ישמעו הבעלים ואפילו אם ישמעו שמא לא יהי' בקיאים ליתן סימן", לכך אנו מעיינים, ורק אם נראה שלקחת האבידה וההכרזה עליה ישפרו את סיכוייה לשוב לבעליה – יש מצוה.

הרמב"ם <sup>43</sup> פוסק, שכל חפץ שהונח – לא שייכת בו מצות השא"ב, אף אם המקום אינו משתמר. ואף בספק הינוח אין מצוה. הטעם לכך שבספק הינוח אין מצוה הוא די"ל שהרמב"ם מודה לר"ן בעניין זה, שכאשר המוצא לא משפר את סיכויי המאבד לשוב לאבידתו – אין מצוה. אפשרות נוספת, שמצות השא"ב חלה רק כשברור שמדובר באבידה, והכא ספק הוא, ולכך לא חל דין השא"ב. אפשרות שלישית, לומר שספק הינוח הוא ספק מצות השא"ב, אך כיון שהצד השני הוא ספק גזל – שהרי יתכן שהחפץ הונח על ידי הבעלים ולא נייחא ליה שייגעו בו כלל – יש להכריע לחומרא ולא לגעת.

לכאורה דין הרמב"ם סותר את פשט הגמרא האומרת "ליהוי קשר סימנא" <sup>39</sup>, דמשמע ממגמת דבריה שאילו היה סימן היה צריך ליטול ולהכריז? המ"מ מתרץ, שנראה כי הרמב"ם הבין שכאשר הגמרא אמרה "אינש אצנעניה" <sup>39</sup> היתה כוונתה לחזור בה מההבנה הראשונית לפיה אם יש סימן צריך ליטול. הכס"מ

<sup>42</sup> דף כ"ה: ד"ה "ואם נטל לא יחזיר".

<sup>43</sup> הל' גזלה ואבדה פרק ט"ו הלכה א', וז"ל: "כל המוצא אבידה... אם מצאה דרך הנחה אסור ליגע בה... עד שימצא אותה דרך נפילה. אפילו נסתפק לו הדבר ולא ידע אם דבר זה אבוד או מונח הרי זה לא יגע בו. ואם עבר ונטלו... ואם היה דבר שאין בו סימן זכה בו ואינו חייב להחזירו".



מסביר באופן אחר את כוונת הרמב"ם, שאומר: קודם כל נראה מדברי רבי אבא בסוף הסוגיה<sup>39</sup> שספק הינוח לכתחילה לעולם לא ייגע בין אם יש סימן ובין אם אין. א"כ כיצד הדבר מתיישב עם מהלך הגמרא? כל שאלות הגמרא "ליהוי קשר סימנא" ו"ליהוי מקום סימן" וכו' נועדו לכוון לכך שאה"נ בספק הינוח לעולם לא ייטול.

#### ד. זמני חיוב מצוות השבת אבידה

##### א. "השב תשיבם"

מתי חלות מצות "השב תשיבם" – משעת הראייה או משעת ההגבהה?

**מחד** – הגמרא אומרת<sup>6</sup> "ראה סלע שנפלה... המתין לה עד שנתיאשו הבעלים ונטלה – אינו עובר אלא משום 'לא תוכל להתעלם' בלבד", ומובן מפשט גמרא שכיון שהגביה לאחר שהתייאשו הבעלים לא חלה מצות "השב תשיבם", אף שראה אותה קודם יאוש.

**מאידך** – בדין "כהן והיא [=האבידה] בבית הקברות" אומרת הגמרא<sup>14</sup> "האי [=מצות השא"ב] עשה והאי [=איסור לכהן להיטמא] לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה". ומובן מפשט דבריה, שמצות השא"ב חלה מראייה, שהרי נפסק לכהן שלא ייכנס לבית הקברות ליטלה ולהשיבה.

**דעת רש"י ורמב"ן**: רש"י אומר<sup>44</sup> "השב תשיבם איכא משנטל עד שישיבנה", היינו מצות "השב תשיבם" היא רק משעת ההגבהה. והרמב"ן יישב הגמרא בעניין "כהן והיא בבית קברות", שהכהן הגביה המציאה ולא השיבה ואז נפלה לבית הקברות, דאסור לו להיטמא על מנת להשיבה.

**דעת ר"ן ורמב"ם**: הנימוק<sup>45</sup> מביא, ש"תירץ הרנב"ר ז"ל דכל הרואה אבדה והולך לו עובר בעשה ולא תעשה" – משמע שהשא"ב חלה משעת ראייה. וכן הסביר הרמב"ם<sup>46</sup>: "הרואה אבידת ישראל ונתעלם ממנה והניחה עובר... ובטל מצות עשה". הר"ן<sup>47</sup> יישב הגמרא בעניין "ראה סלע שנפלה", שכיון שהמתין ליד האבידה עד

<sup>44</sup> דף כ"ו: ד"ה "עובר משום השב תשיבם".

<sup>45</sup> דף ט"ז. מדפי הר"ן ד"ה "עשה".

<sup>46</sup> הל' גזלה ואבדה פרק י"א הלכה א'.

<sup>47</sup> המובא בנימוקי שם.

שהתייאשו הבעלים לא נחשב שעבר על העשה, שהרי יכול להתחרט, אך "כשבטלו והלך לו" – כשמתעלם וממשיך בלי להתייחס לאבידה – עובר על העשה של "השב תשיבם" ועל לא תעשה של "לא תוכל להתעלם". **המגדל עוז**<sup>48</sup> חיזק הסבר זה מתוך עיון בפשט הפסוק המלמד על "השב תשיבם": "לא תראה את שור אחיך"<sup>49</sup>.

**התוס'**<sup>50</sup> בסוגיית 'ספק הינוח', על דברי הגמרא<sup>39</sup> "ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר", דן מדוע מצד אחד "לא יטול" ומנגד "אם נטל לא יחזיר". ברור שהסיכוי הגדול ביותר שהחפץ ישוב לבעלים הוא להשאירו במקומו עד שהבעלים ישוב לחפשו, שהרי אין בו סימן ולא יוכל להוכיח שהחפץ שלו. לכן – מדוע לא יחזיר? הרי זהו אופן ההשבה הטוב ביותר שישנו במצב כזה?

בתיורצו השני, התוס' מסביר שאה"נ – גם קודם להגבהה התחייב במצות השא"ב<sup>51</sup> (אך אולי נחשב אנוס, שלא היה בידו להוציא לפועל את המצוה), אלא שלאחר ההגבהה הוא גם מחויב בשמירתה מדין שומר אבידה ולכך אינו יכול להניחה. מדבריו אלו נראה, לכאורה, שדעתו כדעת הר"ן והרמב"ם.

לגבי **סוף זמן חיוב** "השב תשיבם" – מחד, לכאורה מדברי המשנה<sup>52</sup> "החזירה וברחה החזירה וברחה... חייב להחזירה, שנאמר: 'השב תשיבם' אפטר לדייק, שאם התחייב בהשבה על אבידה מסוימת – אפילו השיבה לרשות בעלים – אם חזרה וברחה מחויב **משום החיוב הראשון**. ומאידך, נוכל לומר בוודאי שכאשר הבעלים יודע שבהמתו נמצאת במקום שאינו משתמר ולא שומר עליה – זוהי אבידה מדעת, שאין מצווים על השבתה.

<sup>48</sup> על הרמב"ם שם.

<sup>49</sup> דברים כ"ב, א'.

<sup>50</sup> דף כ"ה: ד"ה "ואם נטל לא יחזיר".

<sup>51</sup> וזה לשונו: "וכיון שאם היה יודע שהיא אבידה היה מחויב בהשבתה בלא שום הגבהה אם הוא יודע של מי הוא", ולענ"ד אין לדחות ראייה זו ולומר שמחויב מדין 'לא תוכל להתעלם', כי אז יכול ליישב בפשטות שכשלא הגביה היה אנוס ונאלץ לעבור על מצות לא תעשה בשב ואל תעשה, אך עתה כשהגביה לא יכול לחזור ולהניח כי אז עובר בקום ועשה.

<sup>52</sup> דף ל':

הרא"ש<sup>53</sup> פוסק שבהשא"ב לא בעינן דעת בעלים, כלומר – ידיעת הבעלים שהחפץ שב לרשותם אינה תנאי להשלמת ההשבה. ומסביר שהטעם לכך הוא "שהתורה ריבתה בהם [=בהשא"ב] השבות הרבה"<sup>54</sup>, ומסביר בדבריו המהר"ח אור זרוע<sup>55</sup> שאין כוונתו שבהשא"ב לא שייכת כלל דעת בעלים, שכן אם יידע את הבעלים לכאורה ברור שנפטר, אלא שכשמישיבה למקום שאינו משתמר, כשע"פ האומדן הבעלים גם לא יגלה שהושבה לו כך שיוכל לשמור – בעינן דעת בעלים, וכשמישיבה למקום המשתמר – לא בעינן.

### ב. "לא תוכל להתעלם"

מצות "לא תוכל להתעלם" חלה מרגע שאדם מבחין בחפץ אבוד או במקום העלול להתחסר.

בסוגיית 'ספק הינוח' נראה, שכיון שהגוזלות במקום העלול להתחסר חלה מצות "לא תוכל להתעלם". אך מה יכול לעשות? הרי הדין הוא "לכתחילה לא יטול"<sup>39</sup>! לכן נאמר כי בכהאי גוונא יוצא ידי חובת המצוה בכך **שעוצר ומעיין מה דינה**.

אולי ניתן להביא ראיה לדבר מן הגמרא<sup>14</sup>, האומרת שביחס לדין מצות השא"ב במקרה של "כהן והיא בבית הקברות" אומרים שלא יבוא עשה [=השא"ב] וידחה ל"ת" [לנפש לא יטמא]<sup>56</sup> ועשה [קדשים יהי]<sup>57</sup>. ומה עם "לא תוכל להתעלם"? אלא כיון שעצר ועיין – דיו.

– מתי נגמר החיוב במצות "לא תוכל להתעלם"?

"ראה סלע שנפלה... נטלה לפני יאוש ע"מ להחזירה ולאחר יאוש נתכוון לגזולה עובר משום השב תשיבם"<sup>6</sup>.

ע"פ **בעל המאור**<sup>58</sup> – כוונת הגמרא היא שעובר גם על "לא תוכל להתעלם", ומה שאמרה רק "השב תשיבם" כוונתה שאינו עובר על "לא תגזל"<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> פרק שני סי' כ"ג.

<sup>54</sup> בפסוק "השב תשיבם".

<sup>55</sup> הגהות אשרי על הרא"ש שם.

<sup>56</sup> ויקרא כ"א, א'.

<sup>57</sup> שם ו'.

<sup>58</sup> דף י"ד: מדפי הר"ף.

ע"פ רש"י<sup>44</sup> – האזהרה "לא תוכל להתעלם" אינה אלא לכובש את עיניו, הלכך הנוטל אבידה על מנת להחזירה ולאחר יאוש מתכוון לגזלה – אינו 'מתעלם'. משמע שברגע שהגביה במטרה להשיב – נפטר מאיסור "לא תוכל להתעלם", ולכן הגמרא לא הזכירה גם איסור זה.

### ה. ההגדרה הממונית של האבידה

רבנו הרב אילן מורבסקי שליט"א הראה דרך סדר במסכתות נזיקין: **בבא קמא** – עוסקת במלווה הכתובה בתורה, כגון דיני מזיק וכדו'. בדינים אלו היינו אומרים מסברתנו שהאדם לא התחייב שום ממון לחברו (אם הזיק אמנם ראוי שיקבל עונש הרתעתי, על מנת שיפסיק לפגוע בסביבתו, אך היות האדם מזיק אינו מורה על שום מגמה של התחייבות ממונית כלפי חברו), והתורה חידשה שחייב. **בבא בתרא** לעומת זאת עוסקת במלווה שאינה כתובה בתורה, היינו – דיני שותפים וכדו', שהתורה מעיינת בדבריהם ומכריעה לאור מה שקיבלו הם על עצמם. **בבא מציעא** היא מסכת אמצעית, שבה מחד ישנו עסק ממוני בין הצדדים, ומאידך הוסיפה עליו התורה חיובים נוספים. כגון זה מצאנו בדיני שומר, אונאה, ריבית וכדו'<sup>60</sup>.

מתוך ראייה זו נבוא לעיין בדין השא"ב – האם היה קשר ממוני בין המוצא למאבד קודם למצוה, ומה הוסיפה התורה. לכך יש לעיין בשייכות הממונית של המאבד לאבידתו, וכן בזו של המוצא למציאתו, לפני המצוה ולאחריה.

שתי אפשרויות יש להגדרת **השייכות הממונית של המאבד לאבידתו** קודם שחידשה התורה את מצות השא"ב:

1. האבידה היא לא רכוש המאבד, ומותר למוצא לזכות בה.

2. האבידה היא רכוש המאבד, ועל כן אין לגעת בה כשאר ממונו.

<sup>59</sup> ויקרא ט"ט, י"ג. הסבר זה מתיישב יפה עם מהלך הגמרא שנראה כדרוג: הגביה קודם יאוש לזכות – עובר בכלום. לאחר יאוש נתכוון לגזלה – עובר על "השב תשיבם" ועל "לא תוכל להתעלם". המתין לאחר יאוש – אומרת הגמרא: "אינו עובר אלא משום 'לא תוכל להתעלם' בלבד". וקודם לכן הגמרא לא הדגישה כך.

<sup>60</sup> בריש סנהדרין (דף ב'). מובאת נפק"מ בין מלווה הכתובה בתורה למלווה שאינה כתובה בתורה – "דיני ממונות בשלשה, גזילות וחבלות בשלשה" – ללמדנו שלדין בהלוואות די בשלושה הדיוטות אך לגזילות וחבלות צריך שלושה מומחין.

בדברי הראשונים מצאנו הגדרות שונות בדבר השייכות הממונית של האבידה לבעליה:

א. **הגדרת המאירי**: המציאה אינה רכוש המאבד. נלמד מדבריו בבבא קמא<sup>61</sup>, כאשר ביחס לשאלה מדוע מותר לזכות באבידת נוכרי הוא עונה שכל דין מצות השא"ב הוא "דרך חסידות", ובעמים ש"אינם גדורים בדרכי הדתות" לא שייכת "דרך חסידות". יוצא מדבריו, שקודם למצות התורה המוצא היה זוכה באבידה, אך התורה הפקיעה אותה מרשותו והורתה לו להשיבה.

ב. **הגדרת הרמב"ם**: המציאה שייכת למאבדה אך אינה ברשותו (נפק"מ לעניין הקדש, קניין וכו'). בדין המאבד ממונו לדעת (כגון המשליך כיסו לרה"ר) פסק הרמב"ם<sup>35</sup>, שוודאי שאין מצות השא"ב, אך אין לרואה דבר זה ליטול האבידה לעצמו. מדברי הרמב"ם אנו למדים, שאף בלא המצוה יש שייכות ממונית של בעלים לממונו כשהוא אבוד ממנו, ולכתחילה לא יכול המוצא לזכות לעצמו. במקום אחר<sup>62</sup> אומר הרמב"ם: "מי שהיה לו פקדון ביד אחר... כפר בו זה שהופקד אצלו – אינו יכול להקנותו, שזה כמי שאבד שאינו ברשותו". בפשטות, כופר בפקדון דומה יותר לגזלן, וא"כ יש מקום לשאול מדוע הרמב"ם נקט דווקא לשון "אבד", אך מ"מ למדנו שהרמב"ם מגדיר המציאות הממונית של אבידה כדין 'שלו ולא ברשותו'. **הנתיבות**<sup>63</sup> מסביר כך במפורש: "ולפע"ד דכמו דגזילה מיקרי אינו ברשותו כמו כן אבידה". הגדרת 'שלו ואינו ברשותו' למדנו בריש מסכתנו<sup>64</sup>: "והאמר ר' יוחנן: גזל ולא נתייאשו הבעלים – שניהם אינם יכולים להקדישו, זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו". נלמד א"כ שלשיטת הרמב"ם בעלי אבידה אינם יכולים להקדישה, ומסתבר שגם לא לקדש בה אישה<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> תחילת דף ק"ג: – הגמרא אומרת: "אמר ר"ש חסידא: גזל כנעני אסור אבידתו מותרת... דאמר רב חמא בר גורי' אמר רב: מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת, שנאמר: 'לכל אבדת אחיך' – לאחיך אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני". אומר המאירי שם: "נמצא שאף עובדי האלילים ושאינם גדורים בדרכי הדתות אסור לגזלם... ומכל מקום אין אדם חייב לחזור אחר אבדתו כדי להחזירה לו ולא עוד אלא אף מי שמצא אבדתו אינו חייב להחזירה שמציאה מקצת קנין הוא וחזרתו דרך חסידות ואין אנו כפופים לחסידות למי שאין לו דת".

<sup>62</sup> הל' מכירה פרק כ"ב הלכה ט'.

<sup>63</sup> חו"מ סי' רנ"ט ס"ק א'.

<sup>64</sup> דף ז'.

<sup>65</sup> שהרי מצינו בדף ו'. – "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט".

עוד יש לשים לב, שהרמב"ם בסדרו את 'הי"ד החזקה' קבע את דיני השא"ב בכלל דיני גזלן ומזיק וכו', שהם מלווה הכתובה בתורה כפי שאמרנו לעיל, ואולי ניתן ללמוד מכך שחיוב ההשבה הוא מצד מצות התורה בלבד.

ג. **הגדרת הריטב"א**: האבידה שייכת לגמרי לבעליה. בריש פרק 'המפקיד' אומרת המשנה<sup>66</sup>: "המפקיד אצל חבירו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו, שילם ולא רצה לישבע... נמצא הגנב משלם תשלומי כפל... למי משלם למי שהפקדון אצלו". כלומר, אם שומר חינם שנגנב החפץ מרשותו מעדיף לשלם ולא להישבע ולהיפטר, מקנה לו הבעלים את דמי הקנס שהגנב ישלם (במידה וייתפס). הבעייתיות בדין זה היא השאלה מתי הקנה הבעלים לשומר את הכפל? הרי כאשר מסר לשומר את פרתו – עוד לא נגנבה והכפל עדיין לא בא לעולם, והרי זה כמקנה דבר שלא בא לעולם, וכקניין דברים בעלמא, והבעלים יוכל לחזור בו! רבא עונה, שהפרה קנויה לשומר מרגע קבלת השמירה ולא רק הכפל. רבי זירא עונה, שהבעלים והשומר מתנים שאם השומר ישלם ולא ישבע – הפרה קנויה לו רגע לפני הגניבה. מעיר על כך הריטב"א<sup>67</sup>: "ודוקא בגנבה אמרינן הכי, אבל באבדה דכל היכא דאיתה מצי מקנה לה – בשעת תשלומין דוקא מקנה לה". כלומר, אין לבעלי האבידה בעיה להקנות אבידה (להבדיל מגזילה) אף אם כבר אבדה מהם, ומזה נבין שע"פ הריטב"א האבידה מוגדרת כשלו וברשותו. וכן נראה מדבריו בריש פרק 'אלו מציאות', כשמסביר דין 'באיסורא אתא לדיה'<sup>68</sup> – שהכוונה לשעת איסור, כלומר קודם לייאוש אסור לזכות באבידה כי היא "ברשות בעלים קיימא וכוונתל מידם דמי". וכן בסוגיית "ראה סלע שנפלה" מגדיר הריטב"א<sup>69</sup> "דכל שבשעת נטילה נתכוון לגזלה הרי הוא גזל, אע"פ שלא גזלה מיד חברו, דכיון דברשות מריה קיימא קודם יאוש, כמי שנטלה מחצרו דמי וקרינן ויגזול את החנית מיד המצרי". ואף שאפשר לטעון כי הריטב"א אמר דבריו מאחר וכבר חלה המצוה, וממילא חידשה את זיקת הבעלים לאבידה, מ"מ חריפים דבריו ביחס לקניין, וכן קשה גם לומר שהדבר ייחשב גזילה ממש.

<sup>66</sup> דף ל"ג:

<sup>67</sup> דף ל"ד. ד"ה "א"ד אמר רבא".

<sup>68</sup> דף כ"א: ד"ה "כי פליגי בדבר שאין בו סימן".

<sup>69</sup> דף כ"ו: ד"ה "עובר משום בל תגזול".

**עכ"פ** נראה מדברי הגמרא<sup>6</sup>, שלאחר שהתורה חידשה לנו את המצוה – ודאי שיש למאבד בעלות על החפץ: "ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה – עובר בכולן, משום 'לא תגזול' ומשום 'השב תשיבם' ומשום 'לא תוכל להתעלם'", ומסביר הרמב"ן<sup>70</sup>, שהמגביה על מנת לזכות לעצמו קודם יאוש הוא בתורת **גזלן** על החפץ שיש לו בעלים.

נענין מעט בעניין **שייכות המציאה למוצא**:

שתי אפשרויות ניתן לומר –

1. אלמלא מצות התורה על השא"ב – היתה האבידה של המוצא. המצוה למעשה הפקיעה את האבידה מן המוצא משום 'דרך חסידות'.

2. אלמלא מצות התורה – היה אסור למוצא לגעת באבידה לטוב ולרע, שהרי אין זה ממונו. התורה נתנה לו רשות לתפוס בחפץ, על מנת שע"י כך יגדלו סיכויי האבידה לשוב לבעליה, שכן המוצא ישמור עליה ויחפש את בעליה.

**כוונת קניין של המוצא** – ישנו דיוק של הגר"א<sup>71</sup>, שכל מציאה – יש עימה חן, כמו שכתוב "למצא חן"<sup>72</sup> וכ"ו, היינו, שעצם זה שאדם מוצא חפץ מגלה שהוא בעל חן בעיניו. ויתכן לומר כך גם כאן, שהמוצא מתייחס למציאה כיון שנראית בעיניו כבעלת ערך ומסתמא ישמח לקנותה, ומתוך כך מובן ששמח במצות התורה להיטיב עם חברו ולהשיב לו האבידה.

**האם מותר למוצא לקחת את המציאה לרשותו כאשר אינו מועיל ואינו מזיק לסיכויי המאבד לשוב לאבידתו?** לעיל<sup>73</sup> הובאה שיטת הר"ן בסוגיית 'ספק הינוח', שבה מחלק בין אבידה **שוודאי הונחה** במקום המשתמר קצת, לאבידה שהיא **ספק הינוח** – קודם כל מגדיר הר"ן, שגם בלקיחת האבידה ממקומה יש איזשהו סיכון והפסד למאבד, "שאע"פ שיכריז [המוצא] אפשר שלא ישמעו הבעלים ואפילו אם ישמעו שמא לא יהי' בקיאים ליתן סימן"<sup>40</sup>. לכן **בהינוח**, אפילו אם האבידה מונחת במקום המשתמר קצת ויש חשש שתינוק, **אסור למוצא לקחתה כיון שאינו משפר את סיכויי המאבד לשוב לאבידתו**. הר"ן מסביר את נושא הסוגיה ע"פ סופה,

<sup>70</sup> במלחמת ה' דף י"ד: מדפי הר"ן.

<sup>71</sup> שאיני מוצאו.

<sup>72</sup> בראשית ל"ג, ח'.

<sup>73</sup> פרק ג' סע' 3.

כלומר – מה שרבי אבא בר זבדא אמר בסוף הסוגיה, שמדובר בספק הינוח – היה ידוע למקשן ולתרצן בכל מהלך הדברים, וברור שאם זהו ודאי הינוח – גם במקום המשתמר קצת לא ייטול להכריז. עולה מדברי הר"ן, שקיים חשבון בסוגיה איזו דרך פעולה תועיל **למאבד**, ודרך שלא תשפר את סיכויו לקבל בחזרה את אבידתו – אפילו אם לא תגרע – אין מצוה ואסור ליטול.

**מותר למוצא למכור את האבידה** – כאמור במשנה: "דבר שאין עושה ואוכל ימכר"<sup>74</sup>; התורה נותנת למוצא זכות למכור את החפץ, ודבר זה מראה ביותר על בעלות.

**מותר למוצא להשתמש באבידה** לצורכו כשאינו מזיק לה. אומרת המשנה<sup>75</sup>: "מצא כסות מנערה אחד לשלשים יום ושוטחה לצרכה אבל לא לכבוד". שואלת הגמרא<sup>76</sup>: "לצורכו ולצרכה מאי" – ונשאת בצ"ע. רש"י<sup>76</sup> ביאר, שכל השימושים המוזכרים במשנה כמותרים לעשייה בחפצים הותרו מפני שזוהי שמירתם. וכן פשט הרמב"ם<sup>77</sup>, שאין להשתמש לצורכו ולצרכה. אך תוס'<sup>78</sup> כתב, שבספרים מותר גם לצורכו בלבד, כיון שיש להם זמן קצוב ואין חשש שיבוא להפסיד, וכלי כסף מותר להשתמש לצורכו בלי הגבלה באופן שלא יזיק האבידה, וכן נקט ההגהות מימוניות על דברי הרמב"ם המוזכרים לעיל<sup>79</sup>.

**יכול המוצא להתכוון לעשות טובה לעצמו בהשבת האבידה.** בסוגיית סימנים<sup>80</sup> מסביר רבא, שאף אם סימנים אינם מדאורייתא בכל זאת אפשר להחזיר אבידה בסימנים, כיון שהדבר נוח למוצא, שכפי שהוא מחזיר כך יחזירו לו כשיאבד דבר מה. מקשה על כך רב ספרא: "וכי אדם עושה טובה לעצמו בממון שאינו שלו?!" אך גם הרמב"ם<sup>81</sup> אומר כיוון דומה: "ואמנם השב אבידה הענין בו מבואר, שעם

<sup>74</sup> דף כ"ח:

<sup>75</sup> דף כ"ט:

<sup>76</sup> דף כ"ט: בפירושו על המשנה.

<sup>77</sup> הל' גזלה ואבדה פרק י"ג הלכה י"א.

<sup>78</sup> דף ל'. ד"ה "לצורכו ולצרכה מאי".

<sup>79</sup> שם אות ה'.

<sup>80</sup> דף כ"ז:

<sup>81</sup> מורה נבוכים ח"ג פרק מ'.



היותו מדה מעולה בתקון הענינים הוא ג"כ ממה שתועלתו חוזרת חלילה, שאם לא יחזיר אבדת זולתו לא יחזירו לו אבדתו".

### ו. דיני השבת אבידה הנדרשים בגמרא מפסוקי התורה

הגדרת מציאה:

"וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך" – "אף השמלה היתה בכלל כל אלו ולמה יצאת, להקיש אליה לומר לך... כל דבר שיש בו סימנין ויש לו תובעים חייב להכריז"<sup>82</sup>.

"אשר תאבד ממנו ומצאתה" – "פרט לאבידה שאין בה שוה פרוטה [שלא נקראת מציאה]"<sup>82</sup>.

"לכל אבדת אחיך" – "לאחיך אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני"<sup>83</sup>.

גילוי המציאה ע"י המוצא:

"לא תוכל להתעלם" – כדברי רש"י: "אינה אזהרה אלא לכובש את עיניך"<sup>44</sup>.

"השב תשיבם" – מחלוקת ראשונים האם משעת ההגבהה או משעת הראייה.

"והתעלמת" – "פעמים שאתה מתעלם... הא כיצד, היה כהן בבית הקברות או שהיה זקן ואינה לפי כבודו [חפץ שאדם לא היה מרים עבור עצמו אין מחויב להרים למישהו אחר]"<sup>14</sup>.

"אפס כי לא יהיה בך אביון" – "שלך קודם לשל כל אדם"<sup>84</sup>; אדם מציל תחילה את רכושו ורק אז הולך להציל אבידות אחרים, עם הסתייגות "כל המקיים בעצמו כן סוף בא לידי כך"<sup>84</sup> – שהנמנע מלהציל ממון חברו בכדי לדאוג לממונו, שלא יהיה אביון, סופו שיהיה אביון.

<sup>82</sup> דף כ"ז.

<sup>83</sup> בבא קמא דף קי"ג:

<sup>84</sup> דף ל"ג.

טיפול במציאה והשבתה:

**"השב תשיבם"** – המוצא חייב לפעול עד ההשבה<sup>85</sup>, וכן אם חוזרת האבידה ובורחת (כגון בהמה) אפילו ארבעה וחמישה פעמים<sup>52</sup>. מכח המצוה המוצא נעשה שומר אבידה ומתחייב בשמירתה.

**"אפס כי לא יהיה בך אביון"** – "היה בטל מסלע... נותן לו שכרו כפועל. אם יש שם בית דין מתנה בפני ב"ד"<sup>52</sup>. אדם שעבד ונתבטל ממלאכתו כדי להציל את האבידה – רשאי לדרוש שכר פועל בטל, ואם מתנה בפני ב"ד – מקבל כל מה שהפסיד עד כדי דמי האבידה.

**"והשבתו לו"** – "כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל, ודבר שאין עושה ואוכל ימכר"<sup>74</sup>. המוצא לא צריך לשלם על אחזקת המציאה מכיסו, אלא הוא מנכה מדמיה, ולכן יש לשים לב להחזיק את האבידה באופן שלא תאבד הקרן.

**"לא תראה את שור אחיך"** – "דאפילו לגיזת זנבו"<sup>82</sup>; אסור למוצא לעכב אצלו כלום מן האבידה מעבר לשכרו.

**"וכן תעשה לחמור"** – "דאפילו חמור בסימני האוכף"<sup>82</sup>, וברש"י<sup>86</sup>: "אם אין לו סימן בחמור ויש לו סימן באוכף שעליו".

**"עד דרש אחיך אתו"** – "עד שתדרוש את אחיך אם רמאי הוא אם אינו רמאי"<sup>74</sup>. יש לחקור ולוודא שלא מביאים את האבידה לאדם הטוען בשקר שהוא בעל האבידה, ובכך יפסיד המאבד את אבידתו.

**ז. לאחר חיוב המצוה**

**לפנים משורת הדין**

**"כי הא דאבוה דשמואל אשכח הנך חמרי במדברא ואהדרינהו למרייהו לבתר תריסר ירחי שתא"**<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> נלמד בדף כ"ו:

<sup>86</sup> שם ד"ה "בסימני אוכף".

<sup>87</sup> דף כ"ד:

"רב יהודה הוה שקיל ואזיל בתריה דמר שמואל בשוקא דבי דיסא. א"ל: מצא כאן ארנקי מהו? אמר ליה: הרי אלו שלו. בא ישראל ונתן בה סימן מהו? א"ל: חייב להחזיר. תרתי?! אמר ליה: לפנים משורת הדין"<sup>87</sup>.

"רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא. פגע ביה ההוא גברא הוה דרי פתכא דאופי אותבינהו וקא מיתפח. א"ל: דלי לי. אמר ליה: כמה שוין? א"ל: פלגא דזוזא. יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה" וכו',<sup>52</sup> [רבי ישמעאל ברבי יוסי פגש אדם שהוביל עצים למכירה והיה צריך שיעזרו לו להעמיס לכתף, וקנה ממנו את חבילת העצים].

נלמדים ממקורות אלו שלושת כיווני שורת הדין:

1. אבוה דשמואל, אף שכבר יכול היה לשום דמי החמורים, למוכרם ולהניח את הכסף – המשיך לטפל בהם מעבר לזמן שחייב.<sup>88</sup>
2. מעשה דרב יהודה מלמד להשיב חפץ על אף שהבעלים התייאשו ממנו.
3. לעשות כמו שנדרש מכולם אע"פ שפטור – רבי ישמעאל הוא זקן ואינה לפי כבודו, ואעפ"כ קנה מאותו אדם את חבילת העצים, על מנת שלא יעבור בכך שאינו עוזר לו כמצות התורה.<sup>89</sup>

### באיסורא אתא לידיה<sup>90</sup>

המוצא אבידה עם סימן לכאורה אינו יכול לזכות בה, אפילו אם לאחר שהגביהה שמע שהבעלים התייאשו, כיון ש"באיסורא הוא דאתא לידיה"<sup>21</sup>. רעק"א הוכיח בדבריו, שדין 'באיסורא אתא לידיה' שייך גם באבידה בלי סימן.

מהי הבעייתיות בדין 'באיסורא אתא לידיה'?

**תוס'**<sup>91</sup>: הגמרא<sup>92</sup> מתלבטת בדין גזלן האם קונה בייאוש מן התורה, ואומרת שלא משמע שמצות "והשיב את הגזלה"<sup>93</sup> תפקע כאשר הבעלים מתייאש,

<sup>88</sup> דף כ"ד: תוס' ד"ה "לבתר תריסר ירחי".

<sup>89</sup> וכן כתב תוס' דף כ"ד: ד"ה "לפנים משורת הדין".

<sup>90</sup> ועי' בהרחבה בנושא זה במאמרו של ר' עמיחי זנ"ד בחוברת זו (לעיל עמ' 47-32).

<sup>91</sup> בבא קמא דף ס"ו. ד"ה "הכא נמי".

כיון שבאיסורא אתא לידיה. אומר על כך תוסי', שכן הדבר גם ביחס למצות "השב תשיבם"; כיון שנכנסה האבידה לרשותו, גם אם הבעלים מתייאשים – **עדיין המצוה עליו** (כעין מצוה שבין אדם למקום) להשיב להם את האבידה.

**רמב"ן**<sup>70</sup>: מאחר שהגביה המוצא את האבידה, נעשה **שומר** של הבעלים וידו כיד הבעלים, וכיון שכך – **אין זה יאוש** אלא כאדם המאבד ממונו בחצרו.

**דרישה**<sup>94</sup>: התקשו בדברי הרמב"ם בסוגיית 'ספק הינוח', מדוע אף שלא ייגע לכתחילה – אם בכל זאת לקח דבר שאין בו סימן זכה בו. הרב המגיד מסביר, שמדובר במקרה שהמוצא לקח את האבידה ועבר זמן, ולכך מסתבר שבאו הבעלים וראו שנלקחה אבידתם והתייאשו, ולכן לא יועיל להשיבה לשם כיון שלא ישוּבו לחפשה עוד. אך עדיין – הרי החפץ אתא לידי המוצא באיסורא, שכשמצא עדיין לא התייאשו הבעלים, ואיך יכול לזכות לעצמו? מסביר הדרישה: "...דעד כאן לא ס"ל לאביי כשבא לידו קודם יאוש אסור להחזיקו אלא כשתחילת לקיחתו היתה אדעתא להחזיקו לעצמו אבל היכא שתחילת הלקיחה בידו היתה על דעת כן להכריזו ולהחזירו לבעליו אלא שטעה בדיו... להכי יחזיק לעצמו" – היינו, דין 'באיסורא אתא לידיה' תלוי בכוונת המוצא.

### מה עושים באבידה עם סימן שעבר זמן חיוב הטיפול בה?

לכאורה היינו אומרים – יהא מונח עד שיבוא אליהו', שהרי אין יאוש על אבידה עם סימן<sup>21</sup>. וכן שמענו מעשה רב, שבבית הרב עמיאל שטרנברג שליט"א יש 'קופת אליהו' עם חפצים שלא נמצאו בעליהם.

אך עם זאת, לא מצינו מישהו שקיבל בירושה מהוריו מחסני מציאות המונחות עד שיבוא אליהו, וא"כ משמע שקיים פיתרון אחר.

**האגרות משה**<sup>95</sup>: האג"מ פוסק, שלאחר שהמוצא הכריז כראוי על דבר מציאת האבידה ולא נמצא המאבד, רשאי הוא לרשום בפנקסו לזיכרון דברים את תיאור סימני האבידה ושוויה (אם החפץ אינו בעל שווי ברור צריך לשומו בפני

<sup>92</sup> בבא קמא דף ס"ו.

<sup>93</sup> ויקרא ה', כ"ג.

<sup>94</sup> על הטור סי' ר"ס סוף ס"ק י"א, וכן בסמ"ע שם ס"ק מ"ב.

<sup>95</sup> חו"מ ח"ב סי' מ"ה אות ד'.

שלושה אנשים הבקיאים בשומא) ויכול להשתמש בה לצורכו. בפשטות נראה שלומד דין זה מהמשנה<sup>74</sup> האומרת "דבר שאין עושה ואוכל ימכר" – כיון שזוהי עלות ממונית ויש קושי לשמור על החפץ עד שיבוא אליהו, רשאי למוכרו.

עתה ייצא, שהמוצא מוחזק בוודאי בדמי האבידה, ואם המאבד מביא סימנים – הריהו מוציאה ממנו כדין 'המוציא מחברו עליו הראיה'.

### ח. תמצות המאמר

**א.** הגדרת 'מציאה' לכאורה היא חפץ בעל ערך העומד ללא השגחת הבעלים. אמנם ישנן שתי הסתייגויות מהגדרה זו; האחת היא במציאות שהחפץ בוודאי הופקר וללא זיקה לשום בעלים, והשניה היא מציאות של הינוח – שניכר שאף כי הבעלים אינו שם, בוודאי יודע הוא היכן ממונו ואינו נצרך לשום עזרה להשיבו לרשותו. מציאויות שאינן בכלל הסתייגויות אלה נכנסות בתורת אבידה.

**ב.** התורה מצווה שני ציוויים תחת שם 'השבת אבידה': האחד – הפשט, על חפץ השייך לישראל ושלא מצד עצמו אלא שבעליו אינו יודע היכן הוא, והמצוה היא להשיבו לרשותו. השני – להציל ממון החבר מהפסד, כגון אבידת קרקע. שני הציוויים מורים על כיוון אחד: לסייע לחבר. סימן לדבר – סמיכות הפרשיות של השא"ב ופריקה וטעינה בחמור.

**ג.** בפרקנו מובאים מספר מקרים העומדים על גבולות ההגדרה של השא"ב שהבאנו בסעי' א', ומתוכם אפשר ללמוד על המגמה בציווי התורה. בכיוון אחד נמצאות סוגיות 'יאוש' ו'אבידה מדעת'. לכאורה אלו מקרים שנוטים להפקר. אמנם יתכן שבעליהם לא כואב את חסרונם, אך במצב כזה בוודאי שאין מצוה, ויש דיון האם יש מצב אמצעי או שמאחר ואין מצוה בעצם הם לא ישובו לבעליהם וממילא אפשר לזכות בהם. כיוון נוסף הוא סוגיית 'ספק הינוח'. הר"ן משייך סוגיה זו להגדרת המצוה, התוס' משייך הסוגיה לפרטי המצוה (אופן קיומה), והרמב"ם מגדירה כדין הינוח שאינו בתורת אבידה.

**ד.** בהגדרת החלות של מצוות "השב תשיבם" ו"לא תוכל להתעלם" אפשר להראות שני כיוונים: כיוון אחד – שהן מצוות משלימות, היינו הרואה אבידת ישראל מצווה לא להתעלם ולעיין בדינה ולפעול להשבתה בדרך הטובה ביותר; במידה והדרך הטובה היא לקחת ולהכריז – כשמגביה מתחייב ב"השב תשיבם"

ונעשה שומר אבידה. כיוון שני – שהן מצוות חופפות, היינו בשתייהן מחויבים מרגע הראייה ועד רגע ההשבה. הראשונים שהזכרנו במאמר לא הכריעו באופן מוחלט כאחד הכיוונים, אלא חילקו ודנו בכל מצוה לגופה מהו זמן חליתה.

ה. בהגדרת רמת הבעלות של המאבד על האבידה. לכאורה נחלקו המאירי, הרמב"ם והריטב"א בהגדרת הבעלות קודם למצוה: דעת המאירי לכיוון אחד, שאין למאבד שום שייכות לחפץ כיון שאינו ברשותו. דעת הריטב"א לכיוון שני, שהמאבד יכול להקנות את החפץ לחברו אף אם אינו ברשותו. עצם זה שהחפץ אינו ברשותו לא גרע כלום מבעלותו. עכ"פ ברור, שמאחר וחידשה התורה מצות השא"ב, התחדשה רמת בעלות המאבד בחפץ.

בהגדרת רמת הבעלות של המוצא על המציאה. אפשר להגדיר שני כיוונים: האחד – המוצא מצווה לפעול באבידה פעולות שיועילו להשבת האבידה לבעלים. השני – מותר למוצא לקחת את האבידה לרשותו, והוא מצווה לפעול להשיבה. לכיוון הראשון ראינו את הציווי "לא תוכל להתעלם" (ללא קשר לרצון האישי של המוצא בחפץ), את דברי רב ספרא<sup>80</sup> "וכי אדם עושה טובה לעצמו בממון שאינו שלו", שוודאי שמגמת המצוה אינה טובת המוצא, וכן את פסק הר"ן (שלכאורה נראה כי אין חולק עליו עקרונית) בסוגיית 'ספק הינוח', שאין לגעת בחפץ כשאינך משפר את הסיכויים שישבו לבעליו. מאידך – ראינו שבפועל יכול המוצא למכור את האבידה בנסיבות מסוימות, מה שמבטא מאוד את רמת בעלותו, וכן לשיטת התוס' הוא יכול להשתמש באבידה לצורכו בלבד כשהשימוש לא גורע את החפץ, ולבסוף את דברי האג"מ, שמאחר ואמרנו שהמוצא יכול למכור את החפץ או להשתמש בו לעצמו ולרשום בפנקסו – נחזור ונאמר שהוא מוחזק באבידה, והמאבד נדרש להביא סימן כראיה שהחפץ שלו על מנת שישבו אליו. כלומר, המוצא הוא בעל האבידה לפחות לאחר ההכרזה, אם כי יש לו מצוה חיצונית להכריז ולפרסם דבר המציאה, והוא בעל חוב למאבד אלמוני שאם יביא ראייה יגבה את חובו.

ו. בפרטי המצוה. התורה לימדה מה בתורת אבידה, ומה אנו מצווים להשיב, והגדרת החיוב: לא להתעלם מן האבידה ולקחתה ולהשיבה, עם הסתייגויות – מחד, כאשר אינה לפי כבודו או שהדבר סותר מצוה אחרת, ומאידך, כשיהיה לו חסרון ממון בעצמו אם יפעל להשבת האבידה. וכן בפרטי הטיפול באבידה, שאדם רשאי לדרוש תשלום מבעל האבידה כפי מה שהפסיד, שמותר למוכרה על מנת לא לאבד את הקרן, שיש להכריז ולהתאמץ להשיב, עד כמה להקפיד בחקירת הטוען בעלות על

האבידה ומה כשיש לנו עליו מידע קודם, וכך שהמוצא לא יעכב ברשותו שום רווח מהאבידה.

ז. ממעשי התנאים והאמוראים בסוגיה נלמדות שלוש דרכים לפעול לפני משורת הדין בהשא"ב. תוך עיון בדין האם אפשר לזכות במציאה לאחר שלא נמצא בעליה מובא דין 'באיסורא אתא לידיה', בו מנינו שלושה כיוונים להגדרת החיוב: תוס' הגדיר שהמצוה לא פוקעת ומחמתה המוצא חייב להשיב האבידה. הרמב"ן אמר שאמנם המצוה פוקעת, אך נותר החיוב של שומר אבידה, שמחמתו ממון המאבד ברשות המוצא והוא מחויב לשמור עליו עד שישוב לרשות בעליו. והדרישה שהגדיר 'איסורא', היינו שאם המוצא הגביה האבידה מתוך כוונה להשיבה אף שטעה אין זה נחשב שהאבידה באה לידיו באיסורא כגזלן, ויכול לזכות בה.

בדין מה יהא על מציאה שלא נמצאו בעליה – לפני משורת הדין ואולי אף לכתחילה ראוי לשומרה עד שיבוא אליהו, בתנאי שאינה גורמת הפסד לשומר. והאג"מ מתיר למכור החפץ לאחר שהכריז או אף להשתמש בו, ובלבד שירשום בפנקסו דבר האבידה, שוויה וסימניה, ואם יבוא המאבד ויתבע את ממונו – ישיב לו דמיה.

## ט. לסיכום

ניסינו לעיין בשורש המצוה – מהי מגמת הציווי בהשבת אבידה. לכאורה זהו דין פשוט, אך יש בו מורכבות מצד הפנים הרבות שבאו לידי ביטוי בפרטי ההלכות שגילו על השייכות הממונית של המאבד והמוצא למציאה, כפי שראינו לעיל.

**נקדים** ונעיין בהלכה במקרה של המוצא אבידה קודם לחיוב השבת אבידה.

נזכיר שראינו לעיל<sup>96</sup> את דעות הראשונים השונות לגבי רמת בעלות המאבד על האבידה, והמשמעות שמעיקרא האבידה היא הפקר גמור, לפי כיוון אחד, או רכוש המאבד, לפי כיוון שני.

עוד יש לומר, שקודם המצוה, אילו היה המוצא משיב מדעתו את האבידה למאבד – בוודאי היה יכול לתבוע שכר טרחתו, כדין "היורד לתוך שדה חבירו..."

<sup>96</sup> עי' לעיל במאמרנו פרק ה' בבירור מעמדה הממוני של האבידה.

בשדה העשויה ליטע"י<sup>97</sup>, או מדין 'נהנה', שגרם לו הנאה, או מדין פועל ממש. באבידה היינו אומרים אף יותר מזה, שכיון שהנכס היה הולך לאבדון אלמלא הצילו המוצא – לא יכול המאבד לטעון שהיה "מסתדר" בלעדי המוצא<sup>98</sup>. וסברא זו נשמעת מדברי הרא"ש בסוגיית 'שומר אבידה'<sup>99</sup>, שאומר שאין מצות השא"ב לאדם שיפסיד ממונו אם ילך להשיב את האבידה, כפי שלמדנו "אפס כי לא יהיה בך אביון" – שלך קודם לשל כל אדם<sup>84</sup>. ואע"פ שבטלה המצוה – יש למוצא שייכות בחפץ, ואם יש שם ביי"ד יכול להתנות ולקבל כל מה שהפסיד. ואף אם טעה הבי"ד וקצץ לו יותר מן המגיע לו – ייטול כפי שקצצו לו (מה שבוודאי אין בדין 'יורד לשדה חברו' רגיל, שגובה מקרקע בינונית). ואף אם לא יתנה – יקבל שכר יותר מפועל בטל בעלמא, מכח תקנת חכמים<sup>100</sup>. ונסביר סברת הרא"ש, שכיון שהציל האבידה במקום שלא היה לבעלים אדם אחר שיציל ממונו באותו מקום ובאותו זמן – בוודאי התרצה הבעלים לשלם.

מתוך הערה על מצות השא"ב ניתן לראות נקודה נוספת במציאות הקודמת למצוה. הגמרא<sup>101</sup> מלמדת בדיני שומר החייב בגניבה ואבידה, שאבידה קרובה לפשיעה. נוכל לומר א"כ, שכל אבידה מבחינה מסוימת היא מדעת ונובעת מרשלנות של המאבד, ומדוע התורה מצווה להציל ממון של אדם שאינו שומר על נכסיו? הרמב"ם<sup>81</sup>, שהזכרנו דבריו לעיל<sup>102</sup>, מסביר שניחא לו למוצא להחזיר האבידה, שאם יאבדו לו חפצים – יחזירו לו. וכן בספר החינוך<sup>103</sup> מסביר, שכיון שהשכחה מצויה – נוח לאדם שבהמותיו וכליו יישמרו בכל מקום שהם.

**עוד נקדים,** כי בין חיובי הממון עליהם אנו מצווים בתורה ישנם שני סוגים: האחד – מצוה **לתת**, כגון צדקה וכדו'. בעיני ביי"ד, גם ממון שצריך להינתן לצדקה – כל זמן שלא ניתן – הוא ממון הנותן (למרות שלעתים כופים אותו לתת כשמסרב<sup>104</sup>).

<sup>97</sup> דף ק"א.

<sup>98</sup> שהרי מציאת אבידה אינה תלויה רק בטרחת החיפוש, כדברי הגמרא (סנהדרין דף צ"ז): "ג' באין בהיסח הדעת, אלו הן... מציאה".

<sup>99</sup> פרק שני סי' כ"ד.

<sup>100</sup> שם סי' כ"ח.

<sup>101</sup> עי' דף צ"ד:

<sup>102</sup> סוף פרק ה'.

<sup>103</sup> מצוה תקל"ח.

<sup>104</sup> תוס' בבא בתרא דף ח': ד"ה "אכפיה לרב נתן".



והשני – מצוה להחזיר ממון למי שהוא שייך לו, כגון "והשיב את הגזלה אשר גזל"<sup>93</sup> ופריעת בעל חוב מצוה.

עתה נבוא לעיין בדין אבידה – האם מצות התורה היא לתת את האבידה למאבד על אף שהפסידה, או שהמצוה היא להחזיר את האבידה כממון שאינו של המוצא אך ברשותו.

נראה כי אפשר לומר, שהמציאות של האבידה יצרה שותפות אינטרסים בין המוצא לבין המאבד בעת המציאה, שהרי המאבד, שהוא בעל האבידה, כיון שממונו עומד להתכלות – הוא נוח להתרצות להיכנס לשותפות על מנת להציל מה שאפשר<sup>105</sup>, וכן המוצא, הוא בעל היכולת להציל את האבידה מהפסד, וישמח להציל את האבידה, דבר שיידרוש עמל מועט ורווח נאה – ואולי יוכל לזכות בכולה, ובנוסף לכך (כדברי הרמב"ם) יודע הוא שגם הוא מאבד לעתים את חפציו, וגם הוא ישמח שיושב לו.

על מציאות זו ציוותה התורה את המוצא –

מחד – היכנס ל'שותפות', אל תתעלם מחסרון הממון של חברך, השב לו אותו ממידת חסידות<sup>106</sup>. מצד זה, המצוה היא כעין לתת, ומצד זה גם מצוה למחול על גביית שכר עבור עצם טרחת ההשבה.

מאידך – התורה מאפשרת למוצא "להחזיק" בחפץ, כפי שראינו שיש לו מידה מסוימת של קניין בחפץ וסיכויים מסוימים לזכות בו. מצד זה, המצוה היא כעין להחזיר, ולכן ודאי שזכותו לעכב דמי האבידה אצלו כנגד המלאכה שבטל ממנה.

ישנה תקנת חכמים כעין הלכה זו בקניין מעות: "...סבר לה כרבי יוחנן דאמר: דבר תורה מעות קונות, ומפני מה אמרו משיכה קונה, גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה"<sup>107</sup>. גוף התקנה הוא, שמחמת החשש שמא ראובן יקנה דבר אצל שמעון וישלם לו מעותיו וישאיר הסחורה בבית שמעון, וכשתבוא שריפה לא יחוש שמעון להציל סחורת ראובן – לכך הפקיעו הקניין של ראובן ואפשרו לשמעון

<sup>105</sup> ונהוג בעלמא שהמאבד מבטיח פרס למי ששייב אבידתו. וכן מובא בירושלמי בבא מציעא פרק ב' הלכה ה', שמלכת רומי איבדה תכשיטים והבטיחה פרס יקר למי ששייב לה.

<sup>106</sup> עי' לעיל במאמרנו פרק ה' בהגדרת המאירי את מעמדה הממוני של האבידה.

<sup>107</sup> דף מ"ו:

לחזור בו (אם מקבל על עצמו קללת "מי שפרע" וכי<sup>108</sup>), וע"י כך יצרו כעין אינטרס משותף של שניהם בחפץ.

סימן להסבר זה ניתן לראות בדין "זקן ואינה לפי כבודו"<sup>14</sup>, שהתורה פוטרנו ממצות השא"ב. לכאורה זהו פטור מיוחד<sup>109</sup>, שכן אפילו אם אינו עושה מעשה כזה בפני רבים להצלת ממונו<sup>110</sup> – עדיין תימה מדוע לא יתגבר ויעשה מעשה חסד? וכי יש פחיתות בעשיית המצוות?! לכך אפשר לכאורה לתרץ ע"פ דרכנו, שכיון שהציווי מבוסס על שותפות האינטרסים, אם הזקן לא היה עושה מעשה זה בשביל ממונו – מעיקרא אינו נכנס ל'שותפות' זו, וממילא מצות התורה לא חלה עליו.

ועוד סימן לדבר – כפי שמצינו בגמרא<sup>111</sup>, שרב ספרא פירק **שותפות** בעדים, ורבה בר רב הונא אמר שהיה חייב לחלוק בפני ביי"ד כמו שומר אבידה, – והדבר מראה שיש צד של שותפות למוצא ולמאבד.

**לסיכום**: נראה שבמצות השא"ב – נוסף לדרך החסידות בגמילות חסד עם המאבד – ישנו צד של תיקון חברתי, היינו התערבות במציאות באופן המיטיב לשני הצדדים, בדרך לתיקון עולם במלכות שדי.

<sup>108</sup> דף מ"ז:

<sup>109</sup> תוס' (דף כ"ה: ד"ה "ואם נטל לא יחזיר") פוסק שמצות השבת אבידה אינה חלה כלל על זקן, ולא כאונס משום שגדול כבוד הבריות. אמנם החולקים עליו יוכלו להסביר הדין משום "אבדתו קודמת" (דף ל"ג).

<sup>110</sup> דף ל': – "אמר רבא: כל שבשלו מחזיר בשל חברו נמי מחזיר".

<sup>111</sup> דף ל"א:

# זמן חיוב שומרים בנוקי הפיקדון ומהות חיובם

בבא מציעא דפים ל"ו: וצ"ו:

אוריה הרוכץ

## פתיחה: גזלן ומזיק – מהות חיוב שונה בנוקי

התוס'<sup>1</sup>, בסוגיה דאין שמין לגנב ולגזלן, מבארים את החילוק בין חיובו של גזלן בנוקי הגזילה לבין חיובו של אדם המזיק: "והיינו טעמא דגנב וגזלן קנו מיד כשהוציאו מרשות בעלים אבל מזיק לא נתחייב אלא כמו שהזיק, וה"ט דמ"ד אף לשואל כיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים והדמים הוא דנתחייב כמו גנב וגזלן".

התוס' מבארים את ההבדל המהותי בין חיובו של גזלן על נוקי הגזילה לבין חיובו של מזיק בנוקים שעשה. יסוד החילוק הוא שחיובו של גזלן הינו על מעשה הגזילה ובשעת הגזילה הוא מתחייב להשיב את החפץ או את דמיו, במידה והחפץ אינו כעין שגזל<sup>2</sup>, ומכח חיוב ראשוני זה שנוצר בשעת הגזילה ממילא חייב הגזלן בכל אונסין. דהיינו, אין הגזלן מתחייב על עצם הנזק שאירע לגזילה, אלא חיובו הוא להשיב את החפץ, וכיון שהחפץ נאנס אין הוא נפטר מחיובו אלא אכתי רובץ עליו החיוב הראשון. מטעם זה מתחייב הגזלן לשלם כשווי הגזילה בשעת הגזילה אף אם הוקר או הוזל עד שעה שיצא מן העולם<sup>3</sup>, וכדתנן<sup>4</sup> "כל הגזלנים משלמין כשעת הגזלה".

לעומת גזלן, אדם המזיק ודאי מתחייב על האירוע הנוקי, וממילא חיובו הוא כפי שווי הממון בשעת הנזק, שהרי זהו הממון שבגינו מתחייב.

---

<sup>1</sup> בבא קמא דף י"א. ד"ה "אין שמין".

<sup>2</sup> יש להעיר שלכאורה ישנו קושי מסוים בהבנת דין גזלן, שהרי אם חיובו הוא על שעת הגזילה ולכן חייב בכל אונסין אזי לכאורה משמעות הדבר היא שהגזילה נקנית לו ונתחייב להשיב דמיה, ומאידך אם הגזילה עדיין בעין הרי שחייב הוא להשיב דוקא את הגזילה ולא את דמיה. ואכמ"ל.

<sup>3</sup> רא"ש (בבא קמא פרק שביעי סי' ב'): "דבשעת שבירתה לאו מידי קעביד. ואפילו איתבר בפשיעה, דגזלן לא מקבל עליו שמירתה ואשעת גזילה קמחייבת ליה".

<sup>4</sup> בבא קמא דף צ"ג:

כשבאים אנו לפרשיית שומרים, צריכים אנו לעיין מהי מהות חיובם של השומרים בנוזקי הפיקדון.

נסה לברר את מהות החיוב דרך ההתבוננות בזמן החיוב של השומרים.

בכל שמירה שהסתיימה בהינזקות הפיקדון, אפשר לסמן שלוש נקודות משמעותיות: א. קבלת השמירה; ב. פשיעת השומר (במקרה שהיתה); ג. הינזקות הפיקדון.

יש לעיין מהו האירוע המחייב את השומר בתשלומי הנוזק: קבלת השמירה, פשיעת השומר או הינזקותו של החפץ.

כמובן, יתכן ונמצא כי יש הבדלים בין השומרים השונים ביחס לזמן חיובם, וממילא יתכן ונלמד מכך שמהות החיוב של כל שומר שונה משל חברו.

### עיון בסוגיית "הניח להם אביהם פרה שאולה"

הגמרא בבבא קמא<sup>5</sup> מביאה מימרא של רבא העוסקת בדיני שואל ודנה במשמעויותיה:

"אמר רבא: הניח להם אביהם פרה שאולה – משתמשין בה כל ימי שאלתה, מתה – אין חייבין באונסיה; כסבורים של אביהם היא וטבחוה ואכלוה – משלמין דמי בשר בזול; הניח להם אביהם אחריות נכסים – חייבין לשלם. איכא דמתני לה ארישא, ואיכא דמתני לה אסיפא. מאן דמתני לה ארישא – כל שכן אסיפא, ופליגא דרב פפא; מאן דמתני לה אסיפא – אבל ארישא לא, והיינו דרב פפא, דא"ר פפא: היתה פרה גנובה לו וטבחה בשבת – חייב, שכבר חייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת; היתה פרה שאולה לו וטבחה בשבת – פטור, שאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד".

### מהלך הסוגיה

רבא מדבר על מצב בו שאל אדם פרה לזמן מסוים ומת באמצע זמן השאלה. מדובר על שני מצבים של נכסי האב, שבתוך כל אחד מהם ישנם שני מקרים של הינזקות הפרה. נביא את המצב הנוגע לענייננו.

<sup>5</sup> דף ק"ב. וכן בכתובות דף ל"ד:

אנו עוסקים במצב בו יש לאב נכסים הראויים לשעבוד<sup>6</sup>, ובתוך מצב זה יתכנו שתי אפשרויות:

- א. הפרה מתה כדרכה – אונס ששואל מחויב בו.
  - ב. היורשים לא ידעו כי הפרה שאולה בידי האב ושחטו ואכלו אותה.
- רבא פוסק, שבמצב בו היו לאב נכסים הראויים לשעבוד, חייבים היורשים לשלם מתוך אותם נכסים שירשו מאביהם את מלוא הנזק.
- בגמרא הובאו שתי אפשרויות בהבנת דברי רבא:
- לישנא קמא:** בין אם מתה הפרה באונס ובין אם שחטו אותה היורשים – חייבים לשלם.

**לישנא בתרא:** אם שחטו אותה היורשים – חייבים לשלם, אך אם מתה באונס – פטורים מלשלם.

כלומר, נחלקו הלישנות ביחס למקרה בו מתה הפרה כדרכה: ללישנא קמא – חייבים היורשים, וללישנא בתרא – פטורים היורשים.

הגמרא מוסיפה לבאר, ששתי הלישנות בדברי רבא נחלקו ביחס לנקודה המונחת בדברי רב פפא.

רב פפא עוסק בדבריו בדיני קלב"מ [=קים ליה בדרכה מיניה], ומביא מקרה בו שאל אדם פרה לפני השבת ובשבת טבחה. באופן פשוט, במקרה שאדם טובח בהמה שאולה – הדין הוא שמשלם תשלומי ארבעה וחמישה כדין גנב ואח"כ טבח ומכר, משום שע"י הטביחה עשה את שני המעשים גם יחד – גניבה וטביחה<sup>7</sup>. אך במקרה המדובר פוטר רב פפא את טובח הפרה השאולה מכל תשלום, משום שאיסור הגניבה בא ביחד עם איסור שבת, ואמרינן קלב"מ.

מבואר היטב מדוע לא מתחייב הטובח בתשלומי כפל על הגניבה ובתשלומי ארבעה וחמישה על מה שטבח בעצמו, אך אכתי יש לשאול מדוע לא יתחייב

<sup>6</sup> מדינא דגמרא רק קרקעות ומתקנת הגאונים אף מטלטלין – יש"ש בבא קמא פרק י' סי' ג'. ועי' שיטה מקובצת כתובות דף ל"ד: ד"ה "הניח להם אביהם אחריות נכסים", שהביא מחלוקת בין הריטב"א למגיד משנה בעניין זה, ואין כאן מקומו.

<sup>7</sup> אמנם משמע שנחלקו הראשונים האם בשואל יש דין של גזילה ותשלומי כפל וארבעה וחמישה אך מ"מ נקטנו בדברינו דיש חיוב, ואכמ"ל.

בתשלומי קרן מצד דיני שואל, שחייב אף באונסין, וכ"ש שיש לו להתחייב כאן – בפשיעה חמורה.

מכח שאלה זו מבינה הגמרא, שרב פפא סובר דחיוב שואל באונסין הוא בשעת האונס, ובמקרה דנן – כיון שחיוב זה נוצר בד בבד עם חיוב עונש על חילול שבת – חיוב זה פוקע, ונפטר השואל אף מתשלומי הקרן.

### ביאור מחלוקת הלישנות

הגמרא מבארת, שלישנא קמא חולקת על דבריו של רב פפא ואילו לישנא בתרא סוברת כמותו.

מבואר בגמרא, וכן מבארים כל הראשונים<sup>8</sup>, שמחלוקת הלישנות היא בקביעת זמן **שעבוד**<sup>9</sup> נכסי השואל לתשלומי האונסין, ומחלוקתם כך היא:

**לישנא קמא** סוברת, שבשעה שמקבל השואל את הפרה משתעבדים נכסיו לעניין חיוב תשלומי האונסין. כיון שכך – לא איכפת לן במה שהאב-השואל כבר אינו בין החיים וליוורשים מצד עצמם אין דין שואל, מ"מ ישלמו היוורשים מנכסי האב, כיון שכבר השתעבדו הנכסים בזמן השאלה לעניין כל אונס שיארע לפרה השאולה.

**לישנא בתרא** סוברת, שלא חל שעבוד על נכסי השואל עד אשר תאנס הפרה, וכיון שכך – במקרה דנן, כאשר מתה הפרה מאליה, לא השתעבדו שום נכסים לתשלומי האונס, שהרי כשאירע האונס לא היו הנכסים שייכים לשואל אלא ליוורשיו, שהם עצמם אינם שואלי הפרה.

להלכה, נחלקו הראשונים האם לפסוק כלישנא קמא או כלישנא בתרא: הרא"ש<sup>10</sup>, ואחריו נמשכו רוב הפוסקים, פוסק כלישנא בתרא, ואילו הרמב"ם<sup>11</sup> פסק כלישנא קמא.

<sup>8</sup> רשב"א בבא קמא דף ק"ב. ד"ה "היתה פרה שאולה", רש"י שם ד"ה "אבל ארישא", תוס' כתובות דף ל"ד: ד"ה "אבל ארישא לא".

<sup>9</sup> נקטנו 'שעבוד' ולא עצם חיוב אונסין משום דזוהי דרך מרווחת המוסכמת לכו"ע. ובגוף הדברים נרחיב בזה.

<sup>10</sup> רא"ש בבא קמא פרק עשירי סי' א': "ואסיפא קאי אבל לא ארישא דאפי' הניח להן אחריות נכסים אין חייבין באונסין דלא אשתעבידו נכסים משעת שאלה אלא עד שעת האונס. כדרב פפא

נבאר כל אחת מהלישנות ע"פ הדרכים שמצאנו בדברי הראשונים והאחרונים.

### א. חיובו של שואל באונסין

#### לישנא בתרא: שעבוד נכסי השואל – משעת אונסין

**תמצית דין הל"ב** [=לישנא בתרא]: הניח להם אביהם פרה שאולה ואחריות נכסים; מתה כדרכה – פטורים, לא ידעו ששאלה היא וטבחוה – חייבים.

*הבנה א' – דעת רמב"ן, נימו"י ושאר ראשונים*

מבואר בגמרא, של"ב סוברת לכל הפחות **שעבוד נכסי השואל** לעניין אונסין מתחיל רק כאשר מתרחש **האונס בפועל**.

באופן פשוט, שעבוד הנכסים נוצר בצמוד לחיוב החל על גופו של השואל. א"כ, כשם שסוברת הל"ב שעבוד הנכסים איננו קיים כל עוד לא אירע האונס, כך תסבור לכאורה גם לגבי עצם החיוב של השואל בתשלומי האונסין ושעבוד הגוף שחל על השואל עצמו, ותאמר שחיוב זה איננו קיים כל עוד לא אירע האונס.

**הרמב"ן**<sup>12</sup> אומר, שיש מחלוקת בין שתי הלישנות ביחס למקרה בו לא יודע השואל אם מתה הפרה בזמן שהיתה שאולה או בזמן שהיתה שכורה.

אומר הרמב"ן, דללישנא בתרא "היכא דאמר איני יודע אם היתה שאולה בשעת שבורה ומתה אם לאו הוה ליה כמי שאומר איני יודע אם הפקדת אצלי אם לאו שהוא פטור".

א"כ הרמב"ן סובר כמו שכתבנו, דכל עוד לא נאנסה הפרה **לא נתחייב השואל במאומה**, ולכן היכא דאינו יודע אם נאנסה בזמן שהיתה שאולה או שכבר

דא"ר פפא... היתה לו פרה שאולה וטבחה בשבת פטור שהרי איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד".

<sup>11</sup> הל' שאלה ופקדון פרק א' הלכה ה': "הניח להן אביהן פרה שאולה ומתה אין חייבין באנסיה, דמו שהיא של אביהן וטבחוה ואכלוה משלמין דמי בשר בזול, ואם הניח להן אביהן נכסים ומתה או שטבחוה משלמין את דמיה מנכסיר".

<sup>12</sup> בבא מציעא דף צ"ז: ד"ה "גמ' שמעת מינה".

נגמר זמן שאלתה קודם שנאנסה – חשיב כספק התחייבות ולא כספק פטור. ונרחיב מעט בעניין זה.

יסוד גדול בדיני ספקות הוא שאין אנו רואים את הספק כמציאות סטריילית העומדת בפני עצמה, אלא לעולם אנו בוחנים את גוף הספק ע"ג ידיעות קודמות שיש לנו, ויש משמעות גדולה למציאות המונחת ביסוד הספק.

דוגמא לדבר אפשר להביא מדיני ספקות באיסור והיתר. הגמרא בנידה<sup>13</sup> מביאה משנה העוסקת במקווה שנמדד ונמצא כשר ולאחר זמן נמדד שוב ונמצא פסול, וא"כ ביחס לזמן שבין המדידה הראשונה לשניה אנו מסופקים האם המקווה היה כשר או פסול, וממילא האם הטמא שטבל בו בזמן זה נטהר או נשאר בטומאתו. פוסקת המשנה, דכל טהרות שנעשו על גבי מקווה זה – טמאות. הגמרא מבארת את דין המשנה בכך שאנו מעמידים את הטמא על חזקתו, ומכיון שהידיעה הברורה האחרונה שיש לנו היא על טומאתו של הטמא – אין בכח הספק להוציאו מידי חזקת טומאתו, כי אין ספק מוציא מידי ודאי.

עיקרון זה נכון גם לספקות בענייני ממונות. לעולם אנו בוחנים את הספק ע"ג המציאות הממונית האחרונה שידועה לנו, ואין אנו מוציאים את הממון מחזקת המציאות הוודאית האחרונה מחמת הספק.

לענייננו, כאשר אדם תובע את חברו על חוב שחייב לו וחברו מכחישו, לעולם יש לבחון האם הוודאות האחרונה שיש בידינו היא שיש חוב או שאין חוב, וממילא ע"פ ודאות זו נקבע האם יש לפנינו חזקת חיוב וספק פטור או שמא אנו עוסקים בחזקת פטור וספק חיוב.

כפי שכתבנו, הרמב"ן מבאר את הספק ביחס לזמן מיתת הפרה כספק שבבסיסו מונחת הוודאות האחרונה של חוסר חיוב והספק מעורר את השאלה האם נוצר חוב או לא, וממילא דן הרמב"ן לפטור את השואל בכה"ג.

ע"פ הבנת הרמב"ן יעלו בידינו שתי נפק"מ משמעותיות:

א. קיי"ל כרב נחמן ורבי יוחנן<sup>14</sup> דמנה לי בידך והלה אומר איני יודע – פטור. אמנם גם הם מודים דהיכא דמודה הלווה דלווה אך אינו יודע אם השיב אזי

<sup>13</sup> דף ב':

<sup>14</sup> כתובות דף י"ב:



חייב<sup>15</sup> אפילו אם התובע טוען "שמא". איך נתייחס למצב בו המשאיל תובע פיקדונו והשואל אינו יודע אם נאנס וחייב או שמא מתה מחמת מלאכה ופטור, האם נראה זאת כ'איני יודע אם הלוויתני [=התחייבתי], או שמא נראה זאת כ'איני יודע אם פרעתיך [=נפטרתי מחיוב]'.<sup>15</sup>

לפי הבנה זו, שכל החיוב באונסין נוצר בשעת האונס, אזי אם יטען השומר שאינו יודע האם נאנסה או שמתה מחמת מלאכה – נתייחס אל טענה זו כאל טענת 'איני יודע אם נתחייבתי', משום דכל חיובו באונסין מתחיל באירוע האונס, וכאן הוא מסופק האם החיוב התחיל או שמא לא התחיל כלל.

כך כתב גם הנימוי<sup>16</sup> בשם הרא"ה בדין "שואל חמור לרכוב עליה שלוחו", דאם אין השואל יודע כיצד נאנס החמור, באונס או בתוך מלאכתו – פטור השואל, דחשיב כ'איני יודע אם נתחייבתי'.

ג. לפי הבנה זו ברור שתשלומי השואל – במידה והפיקדון נאנס – יהיו על פי שוויו של הפיקדון בשעה שנאנס, ואם הוזל או הוקר בין זמן ההשאלה לזמן האונס – הוזל והוקר לבעליו, שהרי כל עוד לא נאנס הפיקדון לא נתחייב השואל בשום תשלום.

המשנה אומרת<sup>17</sup>: "האומר לחבירו גזלתיך, הלויתני, הפקדת אצלי, ואיני יודע אם החזרתי לך אם לא החזרתי לך – חייב לשלם".

ממשנה זו קשה לכאורה על דעת הל"יב כפי שפירשה הרמב"ן. המשנה מדברת על מצב בו השומר קיבל פיקדון אך אינו יודע אם השיבו או לא. אם אנו מבינים שהמשנה כוללת בדבריה אף מצב בו אין הפיקדון נמצא תחת יד השומר, אלא דאינו יודע אם השיבו לבעליו או שמא נאנס, ואף על מקרה זה אומרת המשנה שחייב השומר לשלם לבעלים – אזי לכאורה באנו ממש למקרה שאנו עוסקים בו, וא"כ קשה היאך אמרו כל הראשונים דבכה"ג פטור, והרי המשנה אומרת שחייב.

הראב"ד<sup>18</sup> מתרץ קושיה זו, אך לפני שנביא תורף תירוצו – נקדים את דברי המשנה והגמרא בבבא מציעא<sup>19</sup>. המשנה מביאה מצב בו נוצרה מערכת יחסים כפולה

<sup>15</sup> וכמו שביארנו לעיל באריכות, דחשיב כודאי חיוב וספק פטור.

<sup>16</sup> בבא קמא דף ל"ט. מדפי הרי"ף ד"ה "חייבין".

<sup>17</sup> בבא קמא דף ק"ח.

<sup>18</sup> הובא במיוחס לריטב"א בבא מציעא דף צ"ז: ד"ה "שם לימא תיהו".

בין שני אנשים: שאלה ושכירות. המשנה עוסקת בשאלה מה יהיה הדין היכא דבסופו של דבר מתה הפרה כדרכה, אלא שנוצר ספק אצל אחד הצדדים ביחס לזמן בו מתה הפרה או ביחס לזהות הפרה המתה: "המשאיל אומר: שאולה מתה, ביום שהיתה שאולה מתה, בשעה שהיתה שאולה מתה, והלה אומר: איני יודע – חייב".

הגמרא מקשה מכח דברי המשנה על דעת רב נחמן ורבי יוחנן שהבאנו לעיל. הגמרא מדמה את המצב העומד בפנינו למצב בו דיברו רב נחמן ורבי יוחנן: תובע ב"ברי" ונתבע ב"שמא". במצב זה פטרו רב נחמן ורבי יוחנן את הנתבע, ומקשה הגמרא שהרי המשנה מחייבת את הנתבע.

שאלו הראשונים<sup>20</sup>, מדוע הגמרא מדמה את המקרה דן ל'איני יודע אם הלוייתני' ומכח זה מקשה על רב נחמן, הרי מקרה זה שייך למצב של 'איני יודע אם פרעתיך', שהרי מודה הנפקד בהפקדה אלא שאינו יודע האם מתה בזמן השאלה וממילא חייב או שמא מתה בזמן השכירות ונפטר מחיובו, ובמצב זה מודה רב נחמן, וא"כ סרה תלונת הגמרא על רב נחמן.

הראב"ד<sup>18</sup> מתרץ, דאין זה נחשב כ'הפקדתני ואיני יודע אם השבתיך' משום ש"כשאמר הלוייתני או הפקדת אצלי כבר הודה דחייב להחזיר וכשאמר איני יודע אם החזרתיו לך אם לאו אין זה הספק של חזרה מוציא מידי ודאי שנתחייב בתחלה בחזרה אבל משנתינו זה אינו כן שאע"פ שמודה בשכירות לא חייב עצמו במתה כדרכה כי השוכר אינו חייב בה מעתה ואין כאן ודאי... כלל הדבר התם מן הספק שהוא טוען עכשיו דהיינו החזרה נתחייב בהודאתו אבל הכא מן הספק שהוא טוען עכשיו דהיינו ספק שאולה או שכורה לא נתחייב בו תחלה בהודאתו שהודה".

תמצית דברי הראב"ד היא, דמה שאמרינן ד'איני יודע אם החזרתיו' חשיב כודאי חיוב וספק פטור היינו היכא דהספק הוא אם השיב הפיקדון או שעדיין מעורב הוא בנכסיו, דכאן סיבת חיובו היא מה שצריך להשיב את הפיקדון ולכן היכא שלא יודע אם השיבו חשיב כודאי חיוב – דכבר נתחייב בשעת השאלה להשיב את הפיקדון, וספק פטור – שהרי אינו יודע אם השיבו. אך היכא דודאי ניזוקה, אלא שהספק הוא אם ניזוקה באופן המחייב את השומר או לא – אזי נסתלק החיוב להשיב את הפיקדון, ונתחדשה סיבת חיוב אחרת הבאה מצד מה שאירע לפיקדון,

<sup>19</sup> דף צ"ז-צ"ז:

<sup>20</sup> עי' רמב"ן בבא מציעא דף צ"ז: ד"ה "גמ' שמעת מינה" ורשב"א שם ד"ה "גמ' שמעת מינה".

וכיון דזוהי סיבה חדשה לחיוב – והרי אין ידוע אם סיבה זו קיימת או לא – ממילא חשיב כ'איני יודע אם הלויתני' והוי ספק חיוב, ופטור<sup>21</sup>.

### הבנה ב' – יש"ש וש"ך

הדגשנו בתחילת דברינו, שעל מנת לבאר את דין הל"ב גופא אין אנו חייבים לומר יותר מאשר ששעבוד נכסי השואל חל בשעת האונס ולא בשעת המשיכה.

מצד גוף דברי הל"ב אין שום הכרח לומר שכל חיובו של השואל מתחיל רק בשעת האונס, ויתכן דאף דשעבוד הנכסים מתחיל בשעת האונס מ"מ החיוב עצמו או שורשיו מונחים כבר בשעת המשיכה. ומכאן באים אנו לדעת היש"ש והש"ך.

היש"ש והש"ך גילו דעתם בבואם להתייחס לדין הנימוי<sup>16</sup> שהובא לעיל.

הנימוי עסק במקרה בו אדם שאל מחברו חמור על מנת שיתן אותו לשלוחו לרכב עליו, ולאחר מכן ניזוק החמור ואין השואל יודע אם ניזוק באופן של אונס וחייב או מחמת מלאכה ופטור, וממילא אין השואל יכול להישבע. וכתב הנימוי, דכיון דקיי"ל דאין השואל מתחייב אלא בשעת האונסין – לכן במקרה דנן פטור השואל, משום דחשיב כטוען 'איני יודע אם נתחייבתי'.

היש"ש<sup>22</sup> מביא דין הנימוי וחולק עליו, וז"ל: "הוי כהלוייתני ואיני יודע אם פרעתיך, דהא אתחייב ליה להשיב בהמתו, ובטענת ספק רוצה ליפטור עצמו נגד טענת ברי".

אם היש"ש היה אומר דבריו בשיטת הל"ק – היה ניחא, דל"ק באמת ס"ל דנתחייב השואל כבר בשעת שאלה באונסין, אך היש"ש פוסק בתחילת דבריו כל"ב ובכל זאת רוצה לומר דחיוב האונסין כבר בשעת שאלה הוא, והשתא דלא ידע אם נאנסה או מחמת מלאכה מתה – חשיב כ'איני יודע אם פרעתיך', וחייב.

הש"ך<sup>23</sup> נוקט ג"כ כדעת היש"ש וסובר דכבר בשעת שאלה נתחייב באונסין, ובדבריו הוא כולל גם הסבר לגמרא אצלנו, וז"ל: "ואע"ג דלא נשתעבדו נכסי השומר אלא משעת אונסים ולא משעת שאלה וכדאיתא בש"ס ופוסקים ונתבאר לקמן סי'

<sup>21</sup> וכן כתב החזו"א חר"מ סי' ה' אותיות ו'–ח'.

<sup>22</sup> בבא קמא פרק י' סי' ג'.

<sup>23</sup> סי' רצ"א ס"ק מ"ד.

שמ"א ס"ד היינו לענין דאין היורשים חייבים לשלם ומטעם דלא אישתעבדו נכסים דשואל משעת שאלה ונ"ל הטעם דל"ד להלוואה דלהוצאה ניתנה א"כ חיובא רמי מי דאנכסים אבל שאלה כיון דהדר' בעינה א"כ לא רמי חיובא אנכסיה דשואל כ"ז שהיא בעין חייב להחזירה וא"כ כשא"י אם מתה כדרכה או לא ה"ל כאומר איני יודע אם החזרתי לך".

דברי הש"ך והיש"ש מקרבים את דעת הל"ב לדעת הל"ק. מפשט דבריהם משמע, שכל מחלוקת הלישנות היא לגבי שעבוד הנכסים, אך בעיקר חיובו של השואל באונסין אין חילוק בין הלישנות וכו"ע מודו דכבר בשעת משיכה נתחייב השומר בתשלומי האונסין שיארעו לאחר מכ"ז.<sup>24</sup>

יש להקשות על דברי היש"ש והש"ך שתי קושיות:

**א.** לכאורה קשה מאוד על דבריהם מהא דמדמה הש"ס דעת הל"ב לדינא דרב פפא. דלפי דבריהם אין שום שייכות בין דינא דרב פפא הקובע דכל זמן חיובו של שואל הוא בשעת הנזק ולכן פטור היכא דטבחה בשבת משום קלבי"מ, לבין דעת הל"ב שסוברת, ע"פ דבריהם, שחיובו של שואל מונח כבר בשעת משיכה וכל מה שמתחדש בשעת הנזק הוא שעבוד הנכסים.

כך הקשה הקצות<sup>25</sup> על שיטתם: "ואין לומר דאע"ג דנכסי שומר לא אשתעבד אלא משעת פשיעה אבל חיובא מיהא רמי עליה להחזיר הפקדון לבעלים ואותו החיוב נתחייב למלוה של המפקיד, דליתיה, דהא התם בפרק אלו נערו גבי שואל שטבח הפרה בשבת פטור ללישנא בתרא משום דנכסי שומר לא אשתעבד אלא משעת פשיעה ובאותה שעה קים ליה בדרבה מיניה, ואמאי הא חיוב הוי עליה משעת שאלה, אלא ע"כ דליכא שום חיוב ושעבוד אלא משעת פשיעה".

**ב.** אם נבין דברי היש"ש והש"ך כפשטם, דכוונתם היא דכבר בשעת המשיכה נתחייב השואל בהשבת הפיקדון או דמיו, וכעין חיובו של גזלן – שכל חיובו נעוץ בשעה הראשונה – אזי לכאורה יהיה הדין בשואל כעין בגזלן, דהיכא דנאנס הפיקדון משלם כשעת המשיכה, דכל חיובו של שואל בנזקי הפיקדון אינם אלא אחד מהאופנים בהם יוצא לפועל חיוב ההשבה של הפיקדון הראשון, וא"כ עליו לשלם כשעת המשיכה.

<sup>24</sup> ולקמן נתבונן בהבנת חיובו של שומר העומדת בבסיס הלכה זו.

<sup>25</sup> סי' פ"ו ס"ק ד'.

אך השי"ך והיש"ש פסקו דתשלומי שומרים כשעת הפגיעה<sup>26</sup>, וא"כ מוכרחים אנו להבין דבריהם באופן אחר כי היכי דלא ליקשו אהדדי.

אין להבין דהיש"ש והשי"ך רוצים לומר דחיובו של שואל באונסין הוא כשל גזלן, דהיינו, שנתחייב בשעת משיכה להשיב החפץ או דמיו במידה ואינו. אלא כך היא כוונתם, דבשעת משיכה נתחייב השומר עצמו להשיב את הפיקדון בעין, אך לא נוצר עדיין שום חוב ממוני<sup>27</sup>. בזמן שניזוק הפיקדון, מכח אותו חיוב של השבת הפיקדון נולד חוב ממוני. חוב זה מגדיר מעתה ואילך את אופן השבת הפיקדון; כיון שאין יכול להשיב הפיקדון בעינו חייב להשיב את דמיו. חיוב זה הוא המשך של חיוב השבת הפיקדון<sup>28</sup>, מפני שרק בעת האונס נוצר החוב הממוני, וממילא מובן שרק אז נוצר שעבוד הנכסים, כל"ב. וכן מבואר בזה דינו של רב פפא, שאע"פ שעד עתה היה מוטל חיוב על גופו של שואל להשיב הפיקדון – מ"מ לא חל עדיין שום חוב ממוני על השואל, אלא רק חיוב מעשי הכולל בתוכו חיוב להתחייב היכא דהפיקדון ייאנס, ולכן כאשר הנזק מתרחש ביחד עם חיוב עונשין (הבא על חילול שבת) – שי"ך לומר דהחוב הנוצר באותו רגע פוקע מחמת קלב"מ.

כמו כן מבואר מדוע תשלום השומר הוא כשווי הפיקדון בשעת האונס, דעד שעה זו לא נוצר שום חוב.

לפי הסבר זה מתבארים היטב דברי השי"ך והיש"ש, דהיכא דלא ידוע אם נאנסה או מתה מחמת מלאכה חשיב כ'איני יודע אם החזרתיו', משום שחיוב התשלומים בזה הוא המשך של חיוב ההשבה המוטל על השומר.

ולפי דבריהם מתפרשת המשנה בבבא קמא<sup>29</sup> כפשטה, דכל היכא דמודה השומר דקיבל הפיקדון אלא דמסתפק אם השיבו או באיזו דרך ניזוק – חשיב כ'איני יודע אם החזרתיו'.

<sup>26</sup> לקמן נתבונן בדיון זה.

<sup>27</sup> גם לא באופן של חוב מותנה.

<sup>28</sup> כעין זה כתב רש"ק, הובא בהערות על קצוה"ח מהדו' מורשת הישיבות סי' רצ"א הערה 2.

<sup>29</sup> דף ק"ח.

לישנא קמא

**תמצית דין הל"ק:** הניח להם אביהם פרה שאולה ואחריות נכסים; מתנה כדרכה – חייבים לשלם מנכסי אביהם.

דעת הרמב"ן

מצד הכרח מימרא דרבא אנו יכולים לצמצם את דינו של רבא ע"פ הל"ק למצב מאד מסוים: דווקא בשואל חל חיוב של דבר מסוים בשעת המשיכה, וכל מה שחל הוא שעבוד נכסים בלבד.

אלא דיש להוכיח דמאי דחל בשעת משיכה אינו שעבוד נכסים בלבד, ממה שהגמרא מסיקה דל"ק פליגא אדרב פפא. דאם נאמר דכל מה שחל בשעת משיכה הוא שעבוד נכסים בלבד אך עצם חיובו של השואל הוא בשעת האונס – אזי לכאורה יכולה הל"ק להודות לדינו של רב פפא דעיקר החיוב חל בשעת האונס, וכיון דאז היה חייב בעונשין – לא חל חיוב התשלומים של שואל.

אך אכתי ניתן להבין, דאמנם כבר בשעת המשיכה חל חיוב גמור על השואל, אך כל זה שייך בשואל בלבד ולא בשאר שומרים, ובשאר שומרים תודה הל"ק לל"ב.

יסוד זה מובן מאוד מסברא, דדווקא בשואל החייב באונסין אמרינן דחיובו באונסין מלמדנו דיש עליו חיוב השבה כללי הנוצר בשעת המשיכה ומחמת חיוב זה מתחייב הוא לשלם את דמי הפיקדון אם נאנס<sup>30</sup>.

בדברי התוס' שהובא בתחילת דברינו יש סימוכין לכך. התוס' השוו דינו של שואל לדינו של גזלן, וביארו דלמ"ד "אף לשואל אין שמין"<sup>31</sup> תוכן הדברים הוא דחיובו של שואל באונסין דומה לחיובו של גזלן באונסין, ושניהם מיוסדים על כך דבשעת המשיכה נקנה החפץ לגזלן או לשואל, וממילא חייב באונסין. וכמו שכתבו התוס'<sup>1</sup>: "וה"ט דמ"ד אף לשואל כיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים והדמים הוא דנתחייב כמו גנב וגזלן"<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> כן כתב באבני נזר אה"ע ח"ב סי' רצ"א, ובקובץ שיעורים כתובות אות קכ"א.

<sup>31</sup> בבא קמא דף י"א.

<sup>32</sup> עיקרון זה מצאנו גם בדברי הרמב"ן (בבא בתרא דף קס"ח.ה): "התם [=בשואל החייב באונסין] רחמנא חייביה וכלוקח דמי עד שיחזירנו" (אך יתכן שהרמב"ן אמר דבר זה רק בה"א).

לפי כיוון הסברה זה, חיובו של שואל באונסין יהיה כפי שווי הפיקדון בשעת ההפקדה, כעין חיובו של גזלן. וכן מבואר בדברי הרשב"א<sup>33</sup>, שכתב דל"ק החיוב הוא כשעת המשיכה.

כמו כן פשוט לפי דברינו, דהיכא דלא ידע השואל אם נאנס הפיקדון או שמת מחמת מלאכה – ודאי דחשיב כ'איני יודע אם פרעת'יך' וחיוב. כך כתב הרמב"ן<sup>34</sup> בדונו במקרה של זה אומר בשעה שהיתה שאולה מתה וזה אומר בשעה שהיתה שכורה מתה.

#### דעת הריטב"א

הריטב"א<sup>35</sup> מכריח ע"פ הגמרא<sup>36</sup> ומסברא דאף ל"ק מודה דאם אין השואל יודע אם הפיקדון ניזוק באונס או מחמת מלאכה חשיב כ'איני יודע אם נתחייבתי'. מבאר הריטב"א: "דהא ודאי כל כמה שהיא בחיים כל היכא דאיתא ברשותא דמרה איתא, וליכא על השואל שום חיוב".

ובמקום אחר<sup>37</sup> מבאר הריטב"א את החילוק הקיים בין חיובו של גזלן לחיובו של שואל: "וי"ל דשואל לא קנייה כלל ולא אפקיה מרשות בעלים, כי הבעלים יכולים למכרה ולהקדישה, הילכך חיובו על שעת האונס. אבל גזלן משעת גזלה אפקה מרשות בעלים למכירה והקדש, וכיון שכן על ההיא שעתא בעינן לחיוביה".

כלומר, דאין לדמות כלל חיובו של שואל לחיובו של גזלן, וודאי דשואל לא מתחייב על שעת המשיכה אלא רק על שעת האונס, וממילא תשלומיו הם כשעת האונס, וכן אם אין יודע כיצד ניזוקה חשיב כ'איני יודע אם נתחייבתי'.

מסביר הריטב"א, שהל"ק ס"ל דאע"פ שכל חיובו של שואל הוא כשעת האונס – מ"מ שעבוד נכסיו חל כבר בשעת משיכה, ויש להבין כיצד יתכנו שני הדברים גם יחד.

<sup>33</sup> שו"ת הרשב"א ח"ב סי' של"ב.

<sup>34</sup> בבא מציעא דף צ"ז: ד"ה "גמ' שמעת מינה".

<sup>35</sup> בבא מציעא דף צ"ז: ד"ה "גמ' ש"מ מנה לי בידך".

<sup>36</sup> שם.

<sup>37</sup> בבא מציעא דף מ"ג. ד"ה "איתבר ממילא".

**הקובץ שיעורים**<sup>38</sup> מבאר, דשעבוד הנכסים אינו חל בשעת חלות החוב אלא בשעת הימצאותה של סיבת החוב, וכיון דסיבת החוב היא קבלת השמירה – כבר אז משתעבדים נכסי השומר לעניין חיובי תשלומים שיבואו על השומר מחמת השמירה.

אם עד כאן אחזנו דמסתבר לומר דהל"ק אמרה דבריה רק בשואל, הנה מכח דברי הריטב"א באים אנו להרחיב את דעת הל"ק לכל השומרים. דאם אכן סברתו היא דהשעבוד חל בשעת המשכיה משום דאותה שעה היא הסיבה המחייבת את השומרים להתחייב בנזקי הפיקדון לכשיארעו – אזי לכאורה סברה זו שייכת אף בשאר שומרים, וא"כ לפחות לדעת הריטב"א מתפרשת הל"ק כעוסקת בכל השומרים.

אכן, לפי דברי הריטב"א לכאורה קשה מדוע הגמרא הסיקה שהל"ק פליגא אדינא דרב פפא, שהרי כיון דגם הל"ק מודה דהחיוב עצמו לא חל אלא בשעת האונס – ממילא יתכן לומר דאף דהשעבוד חל בשעת המשכיה מ"מ שייך לומר קלב"מ היכא דהנזק אירע בזמן שבו התחייב השואל בחיוב עונשין.

#### דעת הרמב"ם

עד שאנו באים להסיר הקושיה מעל דברי הריטב"א, יכולים אנו להיעזר בדברי הריטב"א על מנת לבאר דברי הרמב"ם.

בדברי הרמב"ם לכאורה קיימת סתירה. בהל' שאלה ופקדון<sup>39</sup> פסק הרמב"ם כל"ק: "הניח להן אביהן פרה שאולה ומתה אין חייבין באנסיה, דמו שהיא של אביהן וטבחוה ואכלוה משלמין דמי בשר בזול, ואם הניח להן אביהן נכסים ומתה או שטבחוה משלמין את דמיה מנכסיה".

מאידך, בהל' גניבה<sup>40</sup> פסק הרמב"ם כמימרא דרב פפא: "היתה פרה שאולה אצלו וטבחה בשבת דרך גניבה פטור אף מן הכפל שהרי איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחת ואם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה".

<sup>38</sup> בבא בתרא אות שפ"א. וכן כתב רשש"ק בבא מציעא סי' כ"ו אות ז'.

<sup>39</sup> פרק א' הלכה ה'.

<sup>40</sup> פרק ג' הלכה ד'.



דבריו של הרמב"ם סותרים גמרא מפורשת, שאפשרה את דינו של רב פפא רק לדעת הל"ב. מלבד מה שנסתרים דבריו מכח הגמרא, דבריו נסתרים גם מסברה, שהרי הגמרא לא בכדי אמרה דדינא דרב פפא נתון במחלוקת הלישנות, אלא שכך מסתבר ומוכרח לבאר מחלוקת הלישנות, וא"כ כיצד מצליח הרמב"ם להכיל את שני הדינים גם יחד.

**הש"ך**<sup>41</sup> כתב:!! דבאמת אין כוונת הרמב"ם לפסוק כדינא דרב פפא, אלא הוא רק השתמש בלשונו של רב פפא. ודעתו דבטבחה בשבת אין פטור אלא מתשלומי כפל וארבעה וחמישה אך קרן בעי לשלומי. ומה שכתב הרמב"ם<sup>42</sup> "פטור אף מן הכפל" אין כוונתו לכלול דפטור מן הקרן אלא רצה לומר דפטור לא רק מארבעה וחמישה אלא אף מן הכפל.

**המגיז משנה**<sup>43</sup> מכריח שלרמב"ם היתה גירסה אחרת בגמרא, אך אינו מפרט מהי הגירסה ולא מתרץ את הקושי הסברתי.

**הכסף משנה**<sup>44</sup> מבאר, דהרמב"ם לא גרס בגמרא תלות בין מחלוקת הלישנות לבין מימרא דרב פפא. ומבאר הכס"מ, דבאמת סובר הרמב"ם דחיובו של שואל קיים כבר בשעת שאלה, אלא שחיוב זה מותנה בכך שתיאנס דאז יחול החיוב למפרע, וכיון דהאונס היה בזמן חיוב עונשין – לא חל החיוב.

**הקצות**<sup>45</sup> הקשה על דברי הכס"מ, וטען שאם מציאות האונס היא תנאי בעלמא אזי לא שייך לפטור היכא דהתנאי התקיים בזמן חיוב עונשין, שהרי התנאי אינו יוצר את חלות חיוב התשלומין אלא רק מאפשר את חלותה משעה ראשונה, ולכן ממאי נפשך – אם היורשים חייבים משום שכבר נתחייב האב בשעת משיכה, אזי מאי איכפת לן בזה שהתנאי מתקיים בשעת חיוב עונשין והרי החיוב עצמו לא חל אז, ואם נאמר דהאונס משלים את עצם החיוב בתשלומין ואינו רק תנאי חייוני ולכן בשבת פטור דהשלמת חיוב התשלומין באה לחול בזמן חיוב עונשין ואמרינן קלב"מ, אזי אף לגבי יורשים יש לנו לומר דפטורים משום דהחיוב לא נשלם בחי האב.

<sup>41</sup> סי' שמ"א ס"ק ו'.

<sup>42</sup> הל' גניבה שם.

<sup>43</sup> הל' שאלה ופקדון שם.

<sup>44</sup> הל' שאלה ופקדון שם.

<sup>45</sup> סי' שמ"א ס"ק ג'.

**יש מי שכתב**<sup>46</sup> לבאר, דאין כוונת הכס"מ לומר דחיוב תשלומין חל בשעת משיכה והאונס הינו רק תנאי לחלות החיוב הראשון, אלא התכוון לומר דדעת הרמב"ם כדעת הריטב"א. דהיינו שהרמב"ם ס"ל דחיוב התשלומים חל בשעת האונסין אלא דשעבוד הנכסים חל למפרע משעת המשיכה, וא"כ לעניין קלב"מ שייך לומר דהיכא דהאונס היה יחד עם חיוב עונשין – לא חל החיוב, ומאידך, לעניין יורשים שייך לומר דאף במתה חייבים, משום דלעניין מתה נשתעבדו נכסי האב מחיים – משעת משיכה.

אמנם דברי הרמב"ם נתיישבו, אך אכתי קשים דברי הריטב"א; שהרי הריטב"א עצמו גרס בגמרא כגירסה המקובלת ולא שינה כדברי המ"מ, וא"כ כיצד הוא אוזו בפרשנותו את הל"ק יחד עם הבנתו דהל"ק פליגא אדרב פפא. ולא זכיתי להבין דבריו וליישבם.

### הגדרת מהות החיוב של שואל באונסין

נבוא בעז"ה לבאר מהי מהות חיובו של שואל באונסין מתוך הדעות שהבאנו לעיל.

באופן כללי ניתן לסמן כמה כיוונים ביחס למהות חיובי שומרים:

- א. השומר מתחייב מצד אחריות כללית שהוטלה עליו להשיב את החפץ או את דמיו במידה ולא יוכל להשיב את הפיקדון בעין;
- ב. השומר נושא באחריות לנזקים מסוימים שיארעו לפיקדון;
- ג. השומר מתחייב לשלם את הנזק מצד מה שמעשהו – שמירתו הלקויה על הפיקדון – גרם את הנזק, כעין מזיק.

בבואנו לבחון את מהות החיוב של שואל באונסין לכאורה יש לשלול את הגדרת החיוב כמזיק, משום דלגבי אונס לא היה לשואל לעשות שום מעשה שיכול למנוע את האונס<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> כך כתב הקובץ שיעורים בבא בתרא אות שפ"א.

<sup>47</sup> כ"כ הנתיבות (סי' רצ"א ס"ק כ"ד) מיסוד המחנה אפרים בהל' שומרים (סי' ל"א): "דאין שמירת בן דעת מועיל לזה ולאו מטעם שמירה חייב דהא א"א לשמור ממיתה וחיוב רחמנא רמי על גופיה לשלם".

ולכאורה ניתן לומר, שמחלוקת הראשונים והיש"ש בפירוש הל"ב נוגעת לשתי ההבנות הראשונות:

כמו שהארכנו לעיל, מבואר דהיש"ש והש"ך סוברים **דחיבו של שואל באונסין נובע מצד חיוב השבה המוטל עליו משעת השאלה**, ואע"פ שאין החוב חל עד שעת האונס מ"מ שורשי החוב מצויים כבר בשעה ראשונה ומכוחם הוא משלם את אונסי הפיקדון.

לעומת היש"ש, סובר הנימו"י דחיבו של שואל באונסין אינו עניין לחיוב השבה<sup>48</sup> המוטל על השומר, אלא הוא **חיוב אחריות המוטל על השומר ביחס לאירועים מסוימים**. נרחיב מעט בהבנת סברותיהם.

#### חיוב השבה בשומרים

כמו שכבר התבאר, היש"ש והש"ך ס"ל דחלק מחיובו של שומר הוא החיוב להשיב את הפיקדון לבעליו<sup>49</sup>, ומכח אותו חיוב נולד גם חיוב התשלומים הרובץ על השומר במקרה שהחפץ ניזוק.

הקצות<sup>50</sup> חולק על היש"ש מכל וכל, וסובר שאין שום חיוב על השומר להשיב את הפיקדון לבעליו<sup>51</sup> אלא זוהי אחריותו הבלעדית של הבעלים לדאוג

<sup>48</sup> ובסמוך נרחיב בעניין זה.

<sup>49</sup> יתכן אף להקצין ולומר שכל חיובו של שומר הוא להשיב את הפיקדון, ומכח זה מוטל עליו חיוב שמירה וחיוב תשלומים של נזקים מסוימים.

<sup>50</sup> סי' ש"מ ס"ק ד', סי' פ"ו ס"ק ד'.

<sup>51</sup> יש להתקשות בדברי הקצות, שהרי מצינו משנה מפורשת וכבר הבאנו לעיל דהאומר לחברו הפקדתי ואיני יודע אם החזרתיו – חייב, משום דהוי ודאי חיוב וספק פטור. ולכאורה לפי דברי הקצות אין שום חיוב השבה שחל במשיכת הפיקדון, וא"כ אמאי חשיב כודאי חיוב לגבי השבת הפיקדון.

ומצאנו בזה שני תירוצים:

א. ע"פ דברי הראב"ד (הובא בחידושים המיוחסים לריטב"א בבא מציעא דף צ"ז: ד"ה "לימא"): בזה שאין השומר יודע לספר היכן הפיקדון חשיב כפושע בפיקדון ובזמן הפשיעה חל עליו חיוב השבה (או תשלומים) וע"כ חשיב טענתו דאיני יודע אם החזרתיו לך כודאי חיוב וספק פטור.

להשבת הפיקדון לרשותו. על השומר מוטל רק חיוב לשמור וחיוב תשלומים במקרה של נזק.

הנתיבות<sup>52</sup> חולק על הקצות ונוקט באופן עקרוני כש"ך, דחלק מחיובו של שומר הוא להשיב הפיקדון לבעלים, ונשתעבד לזה בשעת המשיכה.

מתוך דברינו אלה נבוא לבאר דעת הנימו"י ע"פ דברי הקצות וע"פ דברי הנתיבות.

מבואר בדברי הקצות, דדעת הראשונים ד'איני יודע אם נאנסה' חשיב כ'איני יודע אם נתחייבתי' מיוסדת על כך שאין חיוב השבה בשומרים, ולכן אין שום שורש קודם לחיוב השומר בנזקים, וכל חיובו מתחיל בשעת האונס.

הנתיבות, הסובר דיש חיוב השבה בשומרים, מבאר דחיוב ההשבה מתייחס רק לפיקדון בעין, אך חיוב תשלומי הנוזיקין בשומר אינו שייך לחיוב ההשבה, אלא בשעת הנזק פוקע חיוב ההשבה ומתחדש חיוב אחר של תשלומים.

נמצא דהיש"ש סובר כעין האפשרות שכתבנו באות א', ואילו הראשונים סוברים כאפשרות הנזכרת באות ב'.

אף המחלוקת בין הרמב"ן לריטב"א ביחס להבנת דעת הל"ק נוגעת לכאורה למחלוקת בין שני הכיוונים הראשונים<sup>53</sup>:

הרמב"ן סובר כאופן הראשון (אות א'), דהל"ק ס"ל דחיובו של שואל באונסין הוא כחיובו של גזלן, דהיינו שבשעת המשיכה נתחייב השואל להשיב את הפיקדון או את דמיו היכא דאינו בעין. (יותר קיצוני הוא בזה מדעת היש"ש, דליש"ש החיוב באונסין אמנם נובע מחיוב ההשבה אך אין החוב חל עד שעת האונס, ואילו לרמב"ן בל"ק החוב חל לגמרי בשעת המשיכה בתנאי שהפיקדון אינו בעין).

ב. ע"פ דברי הרב דז"מיטרובסקי (בהערותיו על קצות"ח מהדו' מורשת הישיבות סי' ש"מ הערה 13): אע"פ שהקצות סובר דאין לשומר כל חיוב השבה מ"מ מודה הקצות דמחויב השומר לשמור על החפץ באופן כזה שמאפשר לבעליו לקחתו אם ירצו. וכיון דהכא לא יודע מה נעשה בחפץ חשיב שנתחייב כבר בהשבתו והוי ודאי חיוב וספק פטור.

<sup>52</sup> סי' פ"ו ס"ק א'.

<sup>53</sup> שהצגנו לעיל בתחילת אות ב'.

לעומת הרמב"ן, סובר הריטב"א כאופן השני (אות ב'), דאף לל"ק החיוב באונסין אינו מתחיל אלא בשעת האונס בתור חיוב אחריות של השואל על נזקי אונס, ורק שעבוד הנכסים חל בשעת המשיכה משום ששם נוצר שורש החיוב.

### ג. זמן חיובו של שואל ושאר שומרים בפשיעה

עד כאן ביררנו את זמן חיובו של השואל באונסין, ומתוך כך הגדרנו את מהות החיוב באונסין. עסקנו בדינו של שואל בלבד במצב של אונסין בלבד. עתה נבוא לבאר בעז"ה מהו זמן החיוב ומהות החיוב של שאר שומרים (שאינם מתחייבים באונס אלא דווקא בפשיעה ובגניבה ואבידה) וכן אצל שואל גופו ביחס לנזקי פשיעה וגניבה ואבידה.

### האם חיוב שואל בפשיעה מנותק מחיובו באונסין

דעת רש"י

שואל, כידוע, מתחייב בכל אונסין, וכ"ש שחייב בנזקי גו"א [=גניבה ואבידה] ובנזקים הבאים בפשיעה. אחר שמצאנו דשואל חייב אף בכל אונסין, נכון יהיה לומר דכל חיובו של שואל אחד הוא, ואותו חיוב שיש לשואל באונסין הוא גם המחייבו בכל שאר הנזקים, ואין הבדל מהותי בין חיובו באונסין ולבין חיובו בפשיעה וכדומה. וא"כ כשם שחיובו באונסין אינו מתחיל אלא בשעת האונס, לפי דעת הראשונים, כך גם חיובו בפשיעה אינו נובע מצד פשיעתו אלא מתחיל באירוע הנזק בלבד. וכן נאמר לדעת היש"ש והש"ך, דכל חיובו של שואל בנזקי פשיעה נובע מצד עצם חובת ההשבה המוטלת עליו, וכמו שביררנו לעיל לענין אונסין.

כיוון הסברה זה מצאנו בדברי רש"י<sup>54</sup>, שהבין דביהשאלני ואשאל לך לא שייך לדבר על שומר בבעלים, אע"פ שבזמן שמקבל השאלה כבר היה המשאל שואל מן השואל השני. ומשמע מדבריו דהיינו משום דאין לשואל חובת שמירה על הפיקדון, אלא כל חיובו הוא חיוב אחריות הן לגבי אונסין והן לגבי פשיעה וגו"א.

<sup>54</sup> בבא מציעא דף פ"א. ד"ה "שמירה בבעלים היא".

ומובן עפ"י מדוע רש"י אצלנו לא ביאר כתוס' דחיוב היורשים בטבחה היינו משום דפשע אביהם<sup>55</sup>, משום דרש"י ס"ל דאע"פ שנחשב האב פושע – מ"מ אין זה עניין כלל לחיובי שואל, משום שאינו מחויב בשמירה כלל אלא באחריות בעלמא.

### דעת התוס' והראשונים

אמנם מדברי הראשונים נראה דלא כדברי רש"י.

התוס'<sup>56</sup> ושאר ראשונים<sup>57</sup> היקשו לל"ב מאי שנא בין מתה כדרכה, דפטורים היורשים אף היכא דהניח אביהם אחריות נכסים, לבין היכא דטבחה, דחייבים.

תירצו בתוס': "וי"ל דהתם פשע בה האב שהיה לו לומר לבניו שאינה שלו הלכך מחיים פשע בה ונתחייב בה באותה שעה ונשתעבדו נכסיו".

מייסד התוס', שאע"פ שלמדנו ששואל מתחייב דווקא בשעת האונסין<sup>58</sup> ואין שום שעבוד קודם לכן, מ"מ היכא דקיימת פשיעה אין אנו תולים את כל החיוב בשעת הנזק אלא החיוב מתחיל באופן מסוים משעת הפשיעה.

מבואר בפוסקים<sup>59</sup>, שכשם שלגבי שואל למדנו יסוד זה – כך גם לגבי שאר שומרים, וא"כ מוטל עלינו להגדיר את מהות חיובם של שומרים בנזקי פשיעה.

### עיון ביסוד התוס' והיוצא מזה לענייננו

בבואנו לעיין ביסוד התוס' יש לעמוד על שתי נקודות:

- א. מהו עומק החיוב שנוצר בשעת הפשיעה;
- ב. מהי מהות חיובו של שומר בפשיעה.

<sup>55</sup> כמו שנכתוב לקמן.

<sup>56</sup> כתובות דף ל"ד: ד"ה "אבל ארישא לא".

<sup>57</sup> תוס' רא"ש כתובות דף ל"ד: ד"ה "מאן דמתני אסיפא", ריטב"א שם ד"ה "איכא דמתני לה".

<sup>58</sup> ע"פ מה שהתברר בשיטת היש"ש והש"ך הכוונה היא דלא נוצר שום חוב עד שעת האונסין אך חיוב השבה קיים משעת משיכה.

<sup>59</sup> רעק"א בדרוש וחדוש (בבא מציעא דף ל"ו: אות י') השווה דין זה לדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס השייך בשאר שומרים. הקצות (סי' ש"מ ס"ק ד') השליך מדברי הרא"ה שדיבר בשואל לסוגיית שומר שמסר לשומר העוסקת בשאר שומרים. וכן במקומות רבים.

דעת הרמ"ה – שעבוד נכסים בלבד :

נשים לב, שמצד פרנסת הדין דיורשים חייבים היכא דטבחיה אין אנו נזקקים לומר אלא שבשעת הפשיעה חל שעבוד נכסים בלבד על נכסי השומר, ואין שום הכרח לומר שחל חיוב כלשהו על גופו של השומר.

כתב הרמ"ה<sup>60</sup>: "דכיון דפשיעה דמחיים גרמא ליה חייל עליה שעבודא מחיים לשלומי מאחריות נכסים דידיה, והכין מסתברא, אבל רישא דמתה ממילא דלא שייך בה חיובא אלא מחמת אונסין דשואל לא חייל עליה שעבודא מחיים דלא מחייב באונסין עד שעת אונסין".

הרמ"ה מבאר, דבשעת פשיעה חל על השומר שעבוד נכסים בלבד ללא שום חיוב או חוב. כמו כן משמע מדבריו כמו שדייק רעק"א<sup>61</sup> מפשט הגמרא, שעבוד נכסים זה הוא רק לעניין נזקים המיוחסים לפשיעת השומר. משמע מדברי הרמ"ה, דעצם חיובו של שומר מתחדש רק בשעת ההיזק בפועל, ועכ"פ שעבוד נכסיו קיים כבר משעת הפשיעה.

ונבאר דעת הרמ"ה על פי דברי הקובץ שיעורים<sup>62</sup>. הקוב"ש מבאר ששעבוד הנכסים אינו תולדה של שעבוד הגוף, אלא הוא נובע מסיבת שעבוד הגוף. דהיינו כשם שגוף האדם משתעבד לתשלומי נזק שעשה מפני שהנזק בא מהאדם, כך גם נכסיו של אדם משתעבדים מפני שהנזק בא מן האדם. ולכן יש מצבים בהם שעבוד הנכסים חל אע"פ שעצם שעבוד הגוף עוד לא חל, וכל זאת מפני שסיבת שעבוד הגוף כבר קיימת בעולם.

ולפי זה אף כאן נבאר שחיובו של שומר על נזקי פשיעותיו הינו מצד היותו כמזיק הפיקדון<sup>63</sup>, דהיינו שהשומר מתחייב על הנזק מצד מה שהוא בא ממעשה ידיו, וכמו מזיק אף שומר אינו מתחייב אלא בשעת הנזק. אך לעניין שעבוד נכסים, כבר

<sup>60</sup> הובא בשיטה מקובצת בבא קמא דף ק"ב.

<sup>61</sup> דרוש וחדוש בבא מציעא דף ל"ו: אות י'.

<sup>62</sup> הובא לעיל בביאור דברי הרמב"ם והריטב"א אליבא דהל"ק (סביב הערה 46).

<sup>63</sup> הגהות רעק"א ש"ע או"ח סי' תמ"ג על המג"א ס"ק ה', רמב"ם הל' שכירות פרק ב' הלכה ג' דמחשיב שומר שפשע כמזיק, קה"י פרק שלישי סי' ל"ח.

בשעת הפשיעה קיימת הסיבה לחייב השומר על הנזק, וממילא כבר אז קיים שעבוד הנכסים לעניין נזקים שיארעו לאחר מכן<sup>64</sup>.

ולפי זה מבואר מדוע חייבים היורשים רק היכא דהאונס בא מחמת פשיעת אביהם, אך היכא דמתה הפרה כדרכה פטורים – משום דשעבוד הנכסים חל בשעת הפשיעה, משום דהפשיעה היא סיבה לחיוב על נזקי פשיעה, אך לעניין נזקי אונס גמורים אין שום משמעות לשעת הפשיעה.

וכן מבואר עפ"י מה שכתב התיבות<sup>65</sup>, דביתחילתו בפשיעה וסופו באונס' משלם כשעת האונס בין הוזל ובין הוקר; דמשום דהוי כמזיק מתחייב על שעת הנזק.

נקודה נוספת שמתבארת היטב על פי הבנה זו היא הדין שנפסק להלכה לכוי"ע, דביתחילתו בפשיעה וסופו באונס' אינו חייב אלא היכא דיש לתלות דהאונס בא מחמת הפשיעה, דכיון דכל חיוב שומר שפשע הוא מדין מזיק – אזי צריכים אנו לראות מעשה הפשיעה שלו כגורם לנזק, והיכא דהאונס אינו מחמת הפשיעה – אין לומר שהוא גרם לנזק, ופטור.

דעת התוס' והנימו"י:

התוס'<sup>56</sup> כתבו, דכיון דפשע אביהם נתחייב ונשתעבדו נכסיו. משמע מדבריהם, דלא רק שעבוד הנכסים חל בשעת הפשיעה אלא גם חיוב כלשהו חל על השומר.

הנימו"י<sup>16</sup> בשם הרא"ה מחרף את דברי התוס' וכותב: "השואל את החמור לרכוב עליה ונתנה לשלוחו והדבר ספק אם מתה בפשיעה או באונס (=מחמת

<sup>64</sup> ע"פ עיקרון זה ביארו אחרונים (קובץ שיעורים בבא בתרא אות שפ"א, ועוד) את דינו של הנימו"י (בבא קמא דף י'. מדפי הר"ף ד"ה "אשו משום חציל"), דאם אדם זרק חץ על ממון חברו וקודם שהיה הנזק בפועל מת אותו אדם אזי גובים את תשלומי הנזק מהיורשים. וביארו האחרונים דהסיבה המחייבת בתשלומים היא מה שהאדם זרק את החץ, ולכן כבר משעת הזריקה חל השעבוד על נכסי האדם לעניין תוצאות הזריקה.

<sup>65</sup> סי' רצ"א ס"ק י"ג.



מלאכה) חייב שהרי הוא פושע עליה כשנתנה לשלוחו... והוא מתחייב משעת פשיעה והרי זה כאומר הליתני ואיני יודע אם פרעתיך אם לא שהוא חייב<sup>66</sup>.

משמע מדברי הנימו"י, דבשעת פשיעה חל חיוב מסוים על השומר, וחיוב זה מגדיר דכל ספק שיבוא אח"כ לא ייחשב כספק חיוב אלא כספק פטור.

הגדרת חיוב השומר בפשיעה ע"פ הנימו"י:

נקדים תחילה דברי החלקת יואב ביחס לסוגיית 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס'.

נחלקו התוס' והרי"ף בדעת אביי בסוגיית 'תחילתו בפשיעה סופו באונס'. לפי התוס', אביי מחייב רק היכא דהפיקדון נאנס באונס כזה שאפשר לתלות דאם לא היה פושע לא היה נארע האונס. לעומתו סובר הרי"ף, דאביי ס"ל דאף אם האונס לא קשור כלל לפשיעה חייב היכא דפשע בתחילה.

כותב החלקת יואב<sup>67</sup> לבאר דעת הרי"ף: "דאביי סובר דתיכף כשפשע נתחייב לשלם והוי כמו מתה בי גנב לרבא... אך סברת רבא דלא נתחייב תיכף בהתחלת פשיעה כ"ז שלא נאבד רק סובר דטעם דתחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא דכולה חדא פשיעותא חשבינן לה כיון דהאונס בא מחמת הפשיעה".

החלקת יואב מבאר, דלפי הרי"ף נחלקו אביי ורבא האם חל חיוב גמור על השומר בשעת הפשיעה, והיכא דנאנס הפיקדון לא חשיב דנתחייב עתה אלא פשוט לא נפטר מחיובו הראשון וכך סובר אביי, או שלא נתחייב השומר בשעת הפשיעה, ומה שהאונס בא מחמת הפשיעה מחשיב את האונס עצמו כנזקי פשיעה, וכסברת רבא.

אם נמשיך בכיוון הסברה זה, יעלה בידינו דהתוס' סובר דאף אביי מודה באופן עקרוני דאין החיוב חל בשעת הפשיעה אלא רק בשעת הנזק.

<sup>66</sup> יש לעיין במה שהגדיר הרא"ה את המסירה לשליח כפשיעה, דהא קי"ל דלא אמרינן אין רצוני שיהיה פיקדוני ביד אחר. ואכ"מ.

<sup>67</sup> מהדו' תניינא סי' ט"ו. וכן ביאר רעק"א בבא מציעא דף ל"ו: ד"ה "בא"ד דלא כר"ח".

הבנה א'

ניתן היה להבין, דכוונת הנימו"י היא כמו שכתבנו בדעת אביי אליבא דהרי"ף, דבעת הפשיעה נתחייב השומר בהשבה כעין גזלן, דהיינו דכבר עתה נתחייב בהשבת הפיקדון או דמיו אם הפיקדון אינו בעין.

אך קשה הבנה זו מכמה סיבות:

א. רעק"א<sup>61</sup> דייק מהסוגיה ומדברי הנימו"י גופא דאין מתחייב השומר בפשיעתו לעניין כל נזק שיבוא, דאם כן אף היכא דמתה הפרה כדרכה היו היורשים צריכים להתחייב. וא"כ נראה שאין זה חיוב גמור כגזלן, דגזלן חייב על כל אונסין כבר משעת הגזילה ושואל שפשע לא מתחייב באונסין אלא משעת האונס.

ב. התוס'<sup>68</sup> כתבו בסוגיה ד'יתחילתו בפשיעה וסופו באונס', דלכו"ע פטור היכא דברור דאין האונס קשור לפשיעה. וא"כ קשה לבוא ולומר דבשעת פשיעה נתחייב כעין חיובו של גזלן, דא"כ היה לו להתחייב בכל אונסין ולא רק באלו הבאים מחמת הפשיעה.

ג. הנתיבות<sup>65</sup> פסק ד'יתחילתו בפשיעה וסופו באונס' משלם השומר כשעת האונס. ואילו היה חיוב של שומר שפשע כעין גזלן, אזי היה לו לשלם כשעת הפשיעה.

אמנם יש להעיר, דמדברי הקצות<sup>69</sup> משמע שחיובו של שומר הוא כשעת הפשיעה וכך למד מדברי המ"מ והש"ך. אך אם מעיינים אנו בדבריהם משמע שאף הם התכוונו דחיובו הוא כשעת הנזק, ומה שכתבו כשעת הפשיעה לאו דווקא אלא באו לאפוקי משעת הפקדה.

הבנה ב'

לעיל הבאנו דברי הקצות, דס"ל דאין חיוב על השומר להשיב את הפיקדון לבעליו, אלא על הבעלים מוטל לדאוג לחזרת הפיקדון אליו. נראה מדברי הקצות דלא אמר דאין חיוב השבה אלא קודם פשיעה, אך בשעת פשיעה מודה גם הקצות

<sup>68</sup> בבא מציעא דף ל"ו. ד"ה "אין רצוני".

<sup>69</sup> סי' רצ"א ס"ק א'.

דיש חיוב השבה על השומר<sup>70</sup>. ומבואר הדבר, דכל אימת שהחפץ שמור עבור הבעלים אזי אמרינן דכל היכא דאיתיה ברשותא דמריה איתיה, אך היכא דפשע השומר – כבר חשיב שהפיקדון אבוד מעט מן הבעלים, וממילא חל על השומר חיוב להמציאו ולהשיבו לבעלים כחלק מחיובי השמירה על הפיקדון.

ולפי זה ניתן לבאר, דכיון דבשעת פשיעה נתחייב השומר להשיב הפיקדון לבעליו, אז אע"פ דלא חל עדיין שום חוב עד שעת הנזק<sup>71</sup> – מ"מ חשיב כבר כודאי חיוב, ומה שאח"כ אין יודע אם מתה בפשיעה או מחמת מלאכה חשיב כספק פטור.

אמנם אכתי קשה, דהניחא לשיטת הקצות דלא חל חיוב השבה בשעת ההפקדה, ומשום הכי חשיב עד שעת הפשיעה כ'איני יודע אם נתחייבתי ואילו משעת הפשיעה חל חיוב השבה ומכוחו חשיב לאחר מכן כ'איני יודע אם פרעתיך'. אך לשיטת הנתיבות<sup>52</sup> דכבר בשעת ההפקדה חל חיוב השבה על גופו של שומר, ובכל אופן לא חשיב מחמת חיוב זה כ'איני יודע אם פרעתיך', משום דחיוב השומר בנוזקי אונסין אינו נובע מחמת חיובו בהשבה, א"כ איזה חיוב התחדש משעת פשיעה דמחמתו נחשב בטענת שמא כ'איני יודע אם פרעתיך'.

### הבנה ג'

הנתיבות<sup>72</sup> מבאר באופן אחר מהתוס' את חיובם של היורשים היכא דהניח להם אביהם אחריות נכסים וטבחוה. אומר הנתיבות, שלא יתכן להגדיר את חוסר אמירתו של האב ליורשים כפשיעה, שהרי לא היה יכול להגיד להם, ומנין ידע שימות – "מלאך המות אנסיה"<sup>72</sup>. אלא ודאי שאי אמירתו של האב נחשבת כאונס, והיתומים חייבים לשלם מנכסי האב לא משום דהפשיעה היתה בחייו ונשתעבדו הנכסים בזמן הפשיעה, אלא משום דהאונס התחיל כבר בחיי האב, ובזה שהאב לא יכול היה לדבר ולא ציווה ליורשים שהפרה שאולה – התחיל האונס שסופו היה בטביחת הפרה. וכיון דהאונס התחיל בחיי האב, אע"פ שהנזק בפועל לא התחיל בחייו, כבר נתחייב האב בתחילת האונס על כל מה שעתיד להינזק מחמת האונס. ונראה דכוונתו היא

<sup>70</sup> סי' פ"ו ס"ק ד': "ואין לומר דאע"ג דנכסי שומר לא אשתעבד אלא משעת פשיעה אבל חיובא מיהא רמי עליה להחזיר הפקדון לבעלים... אלא ע"כ דליכא שום חיוב ושעבוד אלא משעת פשיעה וכ"ז שהוא בעין ממון בעלים הוא וכ"ז שיתבענו לוקחים ממון שלהם".

<sup>71</sup> וכעין מה שכתבנו לעיל בביאור דברי הש"ך.

<sup>72</sup> סי' שמ"א ס"ק ח'.

דכבר כשהתחיל האונס רואים את הפיקדון כמתחיל להינזק, ואע"פ שמלוא ההיזק טרם יצא לפועל, אמרינן דכבר הוזק הפיקדון.

ולפי זה נבוא לבאר את חיוב השומר בפשיעה. נבין דחיוב השומר בשעת הפשיעה אינו חיוב אחר מאשר חיובו על הנזק שנגרם לפיקדון, אלא חיובו הוא ממש כחיובו של שואל באונס, דכשם שחיובו של שואל באונס אינו מתחיל אלא בשעת האונס – שהרי אין מציאות בעייתית שקדמה לעצם האונס – כך גם לגבי נזקי פשיעה. השומר מתחייב בשעת פשיעה, משום דבאותה שעה מתחיל הנזק, ואע"פ שאין חיובו נגמר עד שעת ההיזק בפועל, שמשום כך משלם כשווי הפיקדון בשעת ההיזק בפועל – מ"מ כבר בשעת הפשיעה נחשב כמתחייב, מפני שאז התחיל הנזק לבוא על הפיקדון. כמו כן מבואר מדוע שעבוד הנכסים חל כבר בשעת הפשיעה.

# מצות השבת ריבית – חיוב ממוני או מצותי?

בבא מציעא פרק חמישי

## ירון חכמן

לרפואת והצלחת אבי מורי ראובן בן פורטונה

### א. פתיחה

קיימים שני סוגים של חובות בין אדם לחברו: מלווה הכתובה בתורה ומלווה שאינה כתובה בתורה.

מלווה הכתובה בתורה הינה חובת תשלומין שהטילה התורה על האדם, כגון פדיון הבן, שזיכתה תורה לכהן בחמישה סלעים של הפדיון, או מי שנתחייב בנזקין מן התורה.

מלווה שאינה כתובה בתורה הינה חובת תשלומין שהטילו בני האדם זה על זה כתוצאה מהתניה הסכמית<sup>1</sup>.

בכלל מסכתות נזיקין (ה"בבות") נידונים שני סוגי חובות אלו, אך קיימת הדרגה מסוימת בהופעתם: בעוד מחד עיקרי הדינים הנידונים במסכת בבא קמא הינם בגדר מלווה הכתובה בתורה, כנזיקין (רובה של המסכת), גזילות וחבלות, מאידך במסכת בבא בתרא נידונים בעיקר חיובים של מלווה שאינה כתובה בתורה, שיסוד חיובם כאמור הינו על בסיס הסכמי, כגון דיני שותפים ובעיות הקשורות בשמירת זכויותיו של אדם ברכושו.

בתווך עומדת מסכת בבא מציעא, בה נידונים מספר עניינים העומדים על הגבול שבין מלווה הכתובה בתורה לשאינה כתובה ומורכבים משתייהן:

---

<sup>1</sup> וכפי שכתבו התוס' בקידושין (דף י"ג: ד"ה "מלווה הכתובה בתורה"): "פי' כגון קרבנות ופדיון הבן וערכין ונזקין שלא היו יודעים עניני נתינות הללו אם לא שחייבתם התורה בפירוש, אבל מלווה כגון שלוה לו מעות אפילו בשטר, אל"ג דכתיב האיש אשר אתה נושה בו, לא חשיב כתובה בתורה, כיון שאין צריך לפרש בתורה שיעור הנתינה דפשיטא מה שהוא לזה צריך לפרוע".

פרק שלישי, "המפקיד", עוסק בדיני שומרים. דינים אלו נראים כמיוסדים על יסוד הסכמי בין הבעלים לשומר בלבד (=מלווה שאכ"ב), אולם באמת התורה היא הגודרת את החיובים והפטורים של השומר, כל שומר לפי עניינו, באין התניה אחרת.<sup>2</sup>

גם בפרק רביעי, "הזהב", אשר חלק ניכר ממנו עוסק בדיני הונאה, מצינו יסוד מורכב זה. לכאורה היה נראה לומר, שכאשר שני אנשים מסכמים ביניהם על מחירו של מקח מסוים, באופן שקיימת ידיעה והסכמה הדדית הן ביחס לחפץ המסוים והן ביחס לדמיו, אף שבאמת אחד הצדדים מונה את חברו המקח אמור לחול ללא כל בעיה, שסוף סוף אחרי הכל שני הצדדים התרצו למכר, זה למכור וזה לקנות, 'סברת וקבלת'<sup>3</sup> – אלא שבאה התורה<sup>4</sup> ואסרה על הונאה בישראל "אל תונו איש את אחיו"<sup>5</sup>. ישנם מצבים שאף שקיימת הונאה המקח איננו נעקר אך על המונה להשיב הונאתו (וראה הערה<sup>6</sup>), ולעתים מחמת ההונאה אף בטל המקח<sup>7</sup>.

2 דק"ל "מתנה שומר שכר להיות כשואל" (בבא מציעא דף צ"ד). הגמרא שם תולה את יכולת ההתניה בשאלה האם מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, וק"ל שבדבר שבמוון תנאו קיים. <sup>3</sup> והראיה – שהונאת גוי מותרת, דסוף סוף התרצה למכר, ורק בישראל אסרה זאת התורה. וראה בכורות דף י"ג: ושר"ע חו"מ סי' רכ"ז סע' כ"ו.

<sup>4</sup> ונראה, שעל מנת להדגיש עניין זה פתח הרמב"ם את הלכות הונאה (הל' מכירה פרק י"ב הלכה א') בהלכה הבאה: "אסור למוכר או לקונה להונות את חברו שנ' וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו. ואע"פ שהוא עובר על לא תעשה אינו לוקה מפני שניתן להישבון. ובין שהונה במזיד בין שלא ידע שיש במכר זה הוניה חייב להשיב" – מודגש כי מקור האיסור הוא התורה.

<sup>5</sup> ויקרא כ"ה, י"ד.

<sup>6</sup> אכמ"ל, אך יש לשאול כיצד אנו מחייבים את המונה לקיים המקח פחות או יתר על דמיו הראשוניים, והרי לכאורה לא נתרצה לכך מעיקרא? – ואולי זהו גופא ציווי התורה, להשיב המקח על כנו, כי סוף סוף קיים יסוד הסכמי, אלא שבנוסף קיים חיוב מצותי על המונה להשיב את הונאתו. ויש לחקור אף בגדר ציווי זה, דומיא לחקירתנו במצות השבת הריבית, האם באמת חיוב השבת ההונאה הינו מצותי בלבד וכדאמרן או שמה חיוב ממוני גמור.

<sup>7</sup> ק"ל כשיטת רבא בבבא מציעא דף נ': "הלכתא פחות משתות נקנה מקח, יותר על שתות בטול מקח, שתות קנה ומחזיר אונאה, וזה כדדי שיראה לתגר או לקרובו".

בפרק חמישי, "איזהו נשך", עוסקת הגמרא בעיקר בדיני ריבית. התורה אסרה קבלת ריבית קצוצה, ריבית הקבועה מראש בדרך הלוואה<sup>8</sup>, שנאמר<sup>9</sup> "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, והחזקת בו... אל תקח מאתו נשך ותרבית". ואף במידה ונתקבלה הריבית ציוותה התורה על השבתה, שנאמר<sup>10</sup>: "וחי אחיך עמך".

בדין ודברים בין הלווה למלווה קיימת הסכמיות מותנית שכנגד ההלוואה – הקרן – יוסיף הלווה סכום או דבר נוסף<sup>11</sup>. באופן פשוט, אלמלא איסור התורה על לקיחת ומתן ריבית, היינו אומרים כי הריבית היא חוב של הלווה למלווה, בדומה לגוף ההלוואה עצמה, כך שלאחר שהלווה משיב בפועל את ההלוואה ובנוסף את הריבית אמרינן שהריבית היא עתה ממונו הגמור של המלווה, דסוף סוף קבלתה מיוסדת על תנאי הסכמי<sup>12</sup>.

באנו לדון בע"ה, לאחר שאסרה התורה איסור חמור<sup>13</sup> על קבלת ומתן ריבית, במידה ונתקבלה, מהו מעמדה הממוני של הרבית ומהו גדר חיוב ההשבה?

דרך כלל ניתן להבין מספר הבנות:

**א. הריבית (עדיין) ממונו הגמור של המלווה וישנו רק חיוב מצותי להשיבה.**

<sup>8</sup> מהתורה אין איסור ריבית אלא בדרך הלוואה והיא הנקראת בלשון המשנה (דף ס'): 'נשך', ובלשון חכמים נקראת ריבית קצוצה. ואילו ריבית בדרך משא ומתן אינה אסורה אלא מדברי סופרים והיא הנקראת בלשון המשנה (שם) 'תרבית' ובלשון חכמים אבק ריבית.

<sup>9</sup> ויקרא כ"ה, ל"ה-ל"ו.

<sup>10</sup> שם ל"ו.

<sup>11</sup> ויש לעיין עבור מה משלם הלווה את הסכום הנוסף [=הריבית]; האם אלו דמי שכירות הדמים או שמא סיבה אחרת.

<sup>12</sup> ומתבאר כי שעבוד השבת הדמים אינו תלוי בסכום הדמים שקיבל הלווה, אלא שקבלת הדמים ע"י הלווה יצרה את שעבוד ההשבה וסכום השעבוד תלוי בעצם ההסכמיות ביניהם.

<sup>13</sup> וכפי שפסק הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פרק ד' הלכה ב'): "כדרך שאסור לנותן להלוות ברבית כן אסור ללוקח ללוות ברבית, שנ' לא תשיך לאחיך, מפי השמועה למדו שזו אזהרה ללוה כלומר לא תנשך לאחיך. וכן אסור להתעסק בין לוה ומלווה ברבית. וכל מי שהיה ערב או סופר או עד ביניהן הרי זה עובר בלא תעשה, שנ' לא תשימון עליו נשך, זו אזהרה אף לעדים ולערב ולסופר. הא למדת שהמלווה ברבית עובר על ששה לאוין. לא תהיה לו כנושה, את כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך, אל תקח מאתו נשך ותרבית, לא תשימון עליו נשך, ולפני עור לא תתן מכשול. והלווה עובר בשנים. לא תשיך לאחיך, ולפני עור לא תתן מכשול. ערב ועדים וכיוצא בהן אין עוברין אלא משום לא תשימון עליו נשך. וכל מי שהיה סרסור בין שניהם או שסייע אחד מהן או הורהו עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול".

ב. בדומה, הריבית ממונו הגמור של המלווה, אלא שחיוב ההשבה משית על המלווה חיוב ממוני לפרוע את שווי הריבית באופן שנכסיו משתעבדים לכך.

ג. הריבית ממונו של הלווה והינה כממון גזול בידי המלווה. התורה באוסרה ריבית הפקיעה את מעמדה של הריבית כממון המלווה, וחיוב המלווה להשיב הריבית דומה לחיוב הגזלן להשיב את הממון הגזול.

מתוך בירור זה, נבאר בהמשך הדברים מספר הלכות יסודיות בדיני ריבית.

### ב. ריבית קצוצה יוצאה בדיינים

גרסינן בגמרא<sup>14</sup>:

”א”ר אלעזר: רבית קצוצה יוצאה בדיינין, אבק רבית אינה יוצאה בדיינין.

רבי יוחנן אמר: אפילו רבית קצוצה נמי אינה יוצאה בדיינין.

א”ר יצחק: מ”ט דרבי יוחנן, דאמר קרא ‘בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה את כל התועבות האלה עשה’<sup>15</sup> – למיתה ניתן ולא להשבון. רב אדא בר אבהו אמר: אמר קרא ‘אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך’<sup>16</sup> – למורא ניתן ולא להשבון. רבא אמר: מגופיה דקרא שמיע ליה ‘מות יומת דמיו בו יהיה’<sup>15</sup> – הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים, מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוי רבית לא ניתנו להשבון.

אר”נ בר יצחק: מ”ט דר”א? דאמר קרא ‘וחי אחיך עמך’<sup>16</sup> – אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך<sup>17</sup>.

מבואר כי לדעת רבי יוחנן בין אבק ריבית בין ריבית קצוצה אינן יוצאות בדיינים, ואילו לדעת רבי אלעזר אבק ריבית אינה יוצאה בדיינים אך ריבית קצוצה יוצאה בדיינים.

<sup>14</sup> דפים ס”א-:ס”ב.

<sup>15</sup> יחזקאל י”ח, י”ג.

<sup>16</sup> ויקרא כ”ה, ל”ו.

<sup>17</sup> בגמרא שלפנינו נכתב “כי היכי דניחי” ובהגהות הב”ח (אות א’) הוסיף “בהדך”.



מריהטת הגמרא בסידור השיטות, נראה כי שיטתו של רבי אלעזר הינה יותר פשוטה ומובנת, ודווקא שיטתו של רבי יוחנן יותר מחודשת; הגמרא טורחת בתחילה לנמק ולהטעים באריכות את דברי רבי יוחנן מפסוקים ורק לבסוף עוסקת בטעמו של רבי אלעזר, עד שנראה שמה שבא רב נחמן להטעים ולסמוך דברי רבי אלעזר על פסוק "וְחֵי אַחִיךָ" אין זה מקור דבריו של רבי אלעזר, אלא כתגובה להעמדות האמוראים דברי רבי יוחנן – אך דברי רבי אלעזר, דריבית קצוצה יוצאה בדיינים, פשוטים כשלעצמם.

קיי"ל כרבי אלעזר, דרב בספרא אזיל כוותיה<sup>18</sup> וכן גרסינן לקמן דף ס"ה: "והלכתא כרבי אלעזר"<sup>19</sup>.

### ג. מהלך הגמרא בתמורה<sup>20</sup> – בית שער לעיוננו בגדר הריבית

במסכת תמורה דף ד': מובאת מחלוקתם של אביי ורבה:

"אמר אביי: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני, דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי. רבא אמר: לא מהני מידי, והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא".

בפשטות, נחלקו על אדם הפועל פעולה חלותית<sup>21</sup> שאסרה התורה האם מעשהו התקיים וחל או שמא מחמת האיסור לא הצליח הדבר לחול כלל.

הגמרא שם<sup>22</sup> תרה אחר נפק"מ מעשית ביניהם, וכל העת מביאה ראיות לחד והסברים מקומיים לאידך מדוע דין זה שונה מהכלל הנקוט בדרך כלל, עיי"ש.

עד שבדף ו'. מביאה הגמרא:

"אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי? ברבית קצוצה קמיפלגי וכדרבי אלעזר, דא"ר אלעז' רבית קצוצה

<sup>18</sup> בסמוך דף ס"ב:

<sup>19</sup> וכן פסקו הר"ף (דף ל"ד. מדפי הר"ף) והרא"ש (סי' ה').

<sup>20</sup> דפים ד'-ר'.

<sup>21</sup> לאפוקי ממעשה איסורי שהשלכותיו ניכרות במציאות, כגון רציחה.

<sup>22</sup> דפים ה'-ו'.

יוצאה בדיינין אבק רבית אינה יוצאה בדיינין, ורבי יוחנן אמר אפי' רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין.

**א"ל: התם בסברא פליגי התם בקראי פליגי, דא"ר יצחק מ"ט דרבי יוחנן<sup>23</sup>...**  
ואמר רב נחמן בר יצחק מ"ט דרבי אלעזר, דאמר קרא 'וחי אחיך עמך' – אהדר ליה כי היכי דניחי עמך".

אופן הבנת הגמרא הנ"ל בהו"א ובעיקר במסקנת הדברים יש בה כדי לסייע לנו בשאלתנו היסודית בדין הריבית:

בהו"א נראה שנחלקו אביי ורבא בגדר הממוני של הריבית לאחר איסור התורה; לאביי ורבי יוחנן "אם עביד מהני", ולכן מובן מדוע ריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינים, ואילו לרבא ורבי אלעזר "לא מהני מידי", ולכן מובן מדוע ריבית קצוצה יוצאה בדיינים.

ונראה לבאר הדברים כשתי האפשרויות הקוטביות שהעלינו בתחילה בדין הריבית:

לאביי ורבי יוחנן – הריבית ממון המלווה, ד"אם עביד מהני", וחיוב ההשבה הינו חיוב מצותי שאיננו מפקיע את הממוניות;

לרבא ורבי אלעזר – אי עביד לא מהני, והריבית שביד המלווה הינה ממון גזול שמחויב להשיבו לבעליו.

למסקנה, הגמרא פורכת השוואה זו: **"א"ל: התם בסברא פליגי התם בקראי פליגי"**.

בפשטות, ההשוואה נפרכת דהואיל ומחלוקתם של רבי אלעזר ורבי יוחנן תלויה בלימוד מפסוקים אין לשייכה למחלוקת של אביי ורבא התלויה אך ורק בסברה.

בסמוך, מובאת לישנא אחרינא ממנה לומדת הגמרא מפורשות שאף אביי ס"ל כי ריבית קצוצה יוצאה בדיינים:

**"ברבית קצוצה – לאביי לא מהדר רבית, לרבא מהדר רבית. והא אביי נמי סבר מפקינן ריבית קצוצה בדיינין, דאמר אביי הדין דמסיק בחבריה ארבע (מאה) זוזי**

<sup>23</sup> דברי הגמרא כאן בהטעמת דברי רבי יוחנן מקבילים לדברי הגמרא בבבא מציעא דפים ס"א--ס"ב. שהובאו לעיל.

בריביתא ויהביה ליה למלוה בגוותיה גלימא דשוי חמשא בארבעה כי מפקינן מיניה ד' מפקינן מיניה והאי זוזא במתנה הוא דיהב ליה, ורבא אמר חמשא מפקינן מיניה, מ"ט כולה בתורת ריביתא קאתי לידיה".

כמו כן משמע משם שאף רבא ס"ל כרבי אלעזר דר"ק יוצאה בדיינים, ומה שבתמורה ובב"מ הביא פס' להסביר דעת רבי רבי יוחנן שאינה יוצאה בדיינים, היינו אך ורק לדעת רבי יוחנן, אך הוא לא ס"ל הכי (אולם, התוס'<sup>24</sup> כתב כי רבא ס"ל כרבי יוחנן, עייש בדבריו, והגרע"א<sup>25</sup> הקשה על התוס' הנ"ל משמועה זו).

למסקנת הדברים עולה, כי בין אביי ובין רבא ס"ל כרבי אלעזר דר"ק יוצאה בדיינים.

בעוד לאביי בעלמא "אם עביד מהני", נראה לומר כי בריבית מכח הפסוק "וחי אחיך עמך" לומד דלא מהני.

ואילו רבא ס"ל בעלמא דאי עביד "לא מהני מיד", והלכתא כוותיה, וגם בריבית לא מהני, – אם כן יש לברר לדידו מה מלמדנו הפסוק "וחי אחיך עמך".

#### ד. הבנה ראשונה: ריבית ממון גזול בידי המלווה

ניתן להעמיד דברי רבא באופן שבעלמא ס"ל דאי עביד לא מהני, ועדיין נצרך הפסוק "וחי אחיך עמך" ללמדנו תרתי:

א) כי אף לאחר לקיחת הריבית קיימת מצוות השבה – לנתק האיסורים לעשה.

ב) הפסוק אף מלמדנו כי חיוב ההשבה הינו חל רק על המלווה עצמו ולא על בניו, כך שמכח גזרת הכתוב זו מבואר דין הברייתא<sup>26</sup>: "הניח להם אביהם מעות של רבית אע"פ שיודעים שהן של רבית אינן חייבין להחזירן".

ואכן כך התוס' שאנץ<sup>27</sup> לומד גזה"כ: "ואפילו למאן דאמר רשות יורש לאו כרשות לוקח שאני הכא דאמר קרא וחי אחיך עמך לדידיה אזהיר ליה רחמנא ולא לבריה".

<sup>24</sup> בבא מציעא ס"א: ד"ה "רבא אמר".

<sup>25</sup> בגיליון הש"ס דף ס"ה. ד"ה "חמשה מפקינן מינה".

<sup>26</sup> דף ס"ב.

בדרך זו אזיל המחנה אפרים<sup>28</sup>, דריבית ממון הגזול ביד המלווה: "עוד נלע"ד דזוזי דרביתא אף אחר שבאו ליד המלווה לא קנאם וצריך להחזיר אותם דמים עצמן או אותו בגד עצמו שלקח ברבית... דס"ל לתלמודא בפשיטות דכל מאן דס"ל ר"ק קצוצה יוצאה בדינין לא קנאו המלווה והוי כגזל ממש וכדאמרין בריש א"נ גזלנים מאי ניהו מלווה ברבית".

ומבאר שם המחנה אפרים, כי הפסוק "וחי אחיך" בא ללמדנו תרתיה כדאמרן; לנתקו לעשה ולפטור את יתומי המלווה מהשבה. כמו כן, מוסיף המחנה אפרים<sup>29</sup> כי אף כאשר הלווה נתן כבר את הריבית מדעתו – אין לדונה עתה כמתנה אלא הויא כנתינה בטעות, "דלא נתן לשם מתנה אלא בתורת רבית ומיקרי גזילה"<sup>30</sup>.

### איסור ריבית מקליש את ממוניות המלווה אך אינו עוקרה לחלוטין

אך עדיין הדבר צריך ביאור, דאם הריבית הינה ממון גזול בידי המלווה מדוע אין הבנים מחויבים בהשבתה או בהשבת דמיה, מאי שנא מדין גזל רגיל?

ונראה לבאר<sup>31</sup>, שהואיל ובאופן יסודי קבלת הריבית נעשתה מדעת ובהסכמת הלווה אין לדונה כדן גזל גמור, דאמנם התורה אסרה ריבית אך איסור זה רק מקליש את מעמדה הממוני של הריבית כממון המלווה ואינו מפקיע לחלוטין מעמד זה, כך שכל עוד האיסור קיים אכן דין הריבית כממון גזול המחויב בהשבה, אך במידה ומת המלווה ונסתלק האיסור מאפשר הדבר לממוניות המלווה היסודית, "ואריא הוא דרביע עליה"<sup>32</sup>, לצאת אל הפועל, ועל כן אין בני המלווה מחויבים בהשבה<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> שיטה מקובצת בבא מציעא דף ס"א: ד"ה "אלא דאפילו יכין רשע".

<sup>28</sup> הל' מלווה ולוה סי' ב'.

<sup>29</sup> מכח דברי התוס' בבבא קמא דף ק"ב. ד"ה "אע"פ שהן יודעין".

<sup>30</sup> לשון התוס' הנ"ל.

<sup>31</sup> כך היה נראה לענ"ד לבאר, וכך אף שמעתי משכני הרב הראל ז"ד.

<sup>32</sup> עירובין דף ע"ח:

<sup>33</sup> אכמ"ל, אך יש לדון האם העברת הבעלות מתקיימת מכאן ולהבא או שמא איגלאי מילתא למפרע שמעיקרא חלה? דומיא דשאלה בגדר שינוי קונה בגזל – האם מכאן ולהבא, כנתיבות המשפט סי' שס"א ס"ק א', או שמא למפרע, כעונג יו"ט סי' כ"ט.

בדין זה בא לידי ביטוי השוני המהותי בין דיני ריבית לדיני ממונות; דבעוד בדיני ממונות המעמד הבעלותי משליך על דיני האיסור, כלומר, השאלה המבררת לנו האם מותר לשמעון לקחת חפץ מלוי נגזרת מהשאלה מהו מעמד החפץ, למי הוא שייך, ומתוך כך מתברר האם מותר או אסור לשמעון לקחת החפץ מלוי, ואילו בדיני ריבית להיפך, הבעלות נגזרת מהציווי האיסורי.

### ה. הבנה שניה: ריבית ממון המלווה, וחיוב השבתה – מצותי בלבד

אך ניתן להבין באופן אחר דעת רבא. אע"פ שבעלמא ס"ל דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד לא מהני, שאני הכא דגדרה תורה בציוויה "וְחִי אחיך עמך" ולימדנו דבאמת בריבית שאני ו"אם עביד מהני" – והריבית הינה ממונו הגמור של המלווה דסוף סוף קיבלה בהסכמה מידי הלווה!

אלא שבהו"א סברא הגמרא בתמורה כי מחלוקת אביי ורבא הינה כמחלוקת רבי יוחנן ורבי אלעזר, מחלוקת בגדרה הממוני של הריבית, אך למסקנה לא ס"ל הכי ולכו"ע ריבית ממונו הגמור של המלווה<sup>34</sup>, ובין לאביי ובין לרבא הפסוק "וְחִי אחיך" בא ללמדנו שקיימת מצוה על המלווה בריבית להחיות את הלווה אותו נשך, אך אין התורה מתערבת ועוקרת או מעכבת את ממונו כבהבנה הקודמת.

וכך מבוארת בפשטות הברייתא<sup>35</sup> הפוטרת את בני המלווה מהשבת הריבית, הואיל והריבית הינה ממונו הגמור של אביהם ורק כלפיו קאי ציווי התורה להחיות את הלווה, כאשר נפטר המלווה נמוג החיוב המצותי וממילא נשאר על כנו המעמד הממוני – כך שפטורים בני המלווה מלהשיב.

### שיטת הריטב"א: מלווה המקדש אישה בריבית מקודשת

באופן זה נראה שלמד הריטב"א, כפי העולה מחידושו על אתר ובקידושו.

<sup>34</sup> וכלשון המחנ"א שם בהתמודדותו מול דעה זו: "וכ"ת כל זה הוה לפי הס"ד דמ"ד רבית קצוצה יוצאה בדינין הוי טעמא משום דס"ל אי עביד לא מהני אבל לפי מאי דמסיק דמ"ד יוצאה בדינין הוי משום דהכתוב נתקו לעשה דכתיב וחי אחיך מהדר ליה כי היכי דנחיי תו ליכא גביה מלוה אלא מצוה לחודיה דרמי עליה להחזיר כדי דנחיה ובחזרת אחרים תחותיהו סגי, אבל אותם דמים עצמן שלקח ברבית אינו צריך להחזירם וקנאם המלווה קנין גמור וכמ"ש הריטב"א". ובהמשך מקשה על ביאור זה, ע"ש.

<sup>35</sup> דף ס"ב. (ראה ציטוט לעיל ריש פרק ד').

גרסינן בקידושין<sup>36</sup> :

"אמר אביי: המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית. האי הנאת מלוה ה"ד? אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה? הא רבית מעלייתא הוא, ועוד היינו מלוה. לא צריכא דארווח לה זימנא".

כאמור, מבוארות בגמרא שתי דחיות מדוע במקדש בהנאת מלוה אין הכוונה ל"דאזקפה". נחלקו רבותינו בהבנת הדחייה הראשונה, "הא רבית מעלייתא הוא", האם זוהי רק קושיה לשונית דהרי אביי עסק בהנאת מלוה ולא בריבית קצוצה, או שמא מיירי בדחייה עצמית דלא ניתן לקדש אישה בריבית.

**הריטב"א**<sup>37</sup> ס"ל דמיירי בקושיה לשונית גרידא: "רבית מעלייתא הוא, פירוש לישנא בעלמא קא מקשי ליה, היכי קרי הערמת רבית, אבל ודאי אפילו בריבית גמורה. אם כבר פרעתו לו וחזר וקדשה בו, מקודשת, דמעוה דרבית שפרעם ליה למלוה קנהו לגמרי וממון גמור הם לו, אלא שיש עליו חובה להחזירו, ובית דין מוציאין ממנו, ואם מת אין בניו חייבין להחזיר אלא בדבר מסויים מפני כבוד אביהם".

ואילו המחנה אפרים<sup>28</sup> למד כי דחיית הגמרא "הא רבית מעלייתא הוא" הינה דחייה דינית וחיזוק לשיטתיה דריבית הינה ממון גזול בידי המלווה, עיי"ש.

כמו כן הריטב"א בסוגיין<sup>38</sup> כתב ביחס להשבת ריבית שנגבתה: "כל שגבו כבר לד"ה [=לדברי הכל] לא מתקן לאויה בחזרה כלל, אלא שהכתוב רוצה שיקיא מה שאכל".

### חוות דעת: מצות השבת ריבית מתקיימת גם בהשבת שווייה

כתב השו"ע<sup>39</sup>: "היה חייב לו דינר של רבית ונתן לו בו גלימא או כלי צריך להחזיר לו (הואיל והוא דבר המסוים)".

<sup>36</sup> דף ו':

<sup>37</sup> קידושין שם ד"ה "בהנאת מלוה".

<sup>38</sup> דף ס"ב. ד"ה "ופרקין לא".

<sup>39</sup> יו"ד סי' קס"א סע' ט'.

וּכְתַב הַחוֹת דַּעַת<sup>40</sup>: "אִמְנֵם אַחַר הָעֵינֹן נִרְאָה דַּאִין צְרִיךְ לִיתֵן לוֹ רַק שִׁוּוּי הַחֶפֶץ, דֵּהָא אִפִּילוּ בְּגִזְל גְּמוֹר כְּשִׁגְזְלוּ וְקִנְאוּ בִּיאוּשׁ אוֹ בִּשְׂאֵר קִנְיָנִים שֶׁנִּקְנָה גִּזְל בְּהוּ שׁוֹב א"צ לְהַחְזִיר רַק דְּמִים בְּעֵלְמָא שִׁוּוּי הַגְּזִילָה, וּבִרְבִּית בּוֹדְאִי קִנְיָן גְּמוֹר לְקֹדֶשׁ בּוֹ אֵת הָאִשָּׁה וְלִכְל דְּבַר כְּמוֹ בְּגִזְלָה בִּיאוּשׁ וְכֹדוּמָה רַק שְׁמוּטָל עֲלִיו לְהַשִּׁיב מִשׁוּם עֵשָׂה דּוּחֵי אַחִיךָ, וְדַאִי דִּמְהַנִּי הַשְּׁבֵת דְּמִיָּהֵן כְּמוֹ בְּהַשְּׁבֵת גִּזְלָה שִׁישׁ ג"כ מ"ע [=מצות עֵשָׂה] עֲלִיו לְהַשִּׁיב וּמְהַנִּי הַשְּׁבֵת דְּמִים אַחַר שְׁקִנְאוּ בִּיאוּשׁ. וּלְפ"ז נִרְאָה דַּאִם נִתֵּן לוֹ הַחֶפֶץ שְׁקִצָּץ בְּרִבִּית וְאִח"כ הוּזַל הַחֶפֶץ קוֹדֵם שֶׁהַחְזִיר דְּלֵא סָגִי בְּהַשְּׁבֵת הַחֶפֶץ רַק בְּהַשְּׁבֵת הַדְּמִים כְּשַׁעַת הַנְּתִינָה, כְּמוֹ בְּגִזְל דְּצְרִיךְ לְהַשִּׁיב כְּשַׁעַת הַגְּזִילָה כְּשִׁקְנָא בִּיאוּשׁ קוֹדֵם הַשְּׁבֵת".

הַעוּלָה מְדַבְּרִיו:

א. הַמְלוּוָה קִנְיָן הַרִּבִּית, נִפְקִ"מ שִׁיכּוֹל לְקַדֵּשׁ בְּהַ אִשָּׁה.

ב. "וּחֵי אַחִיךָ" חִיּוּב מִצְוֵתִי כְּשִׁיטַת הַרִּיטְב"א בְּמִמּוֹן זֶה.

ג. כֹּאשֶׁר נִיתֵן חֶפֶץ כְּרִיבִית וְהוּזַל לֹא סָגִי בְּהַשְּׁבֵתוֹ, דְּהַרִּי נִתְחַיֵּב בְּהַשְּׁבֵת שׁוּוּי כֶּךָ שֶׁנִּפְטָר רַק בְּהַשְּׁבֵת דְּמִים<sup>41</sup> (לְעוֹמֵת שִׁיטַת הַמַּחְנָה אִפְרִים הַמוֹזְכֵּרֶת – אִינוּ יִכּוֹל לְקַדֵּשׁ אִשָּׁה בְּרִיבִית עֲצָמָה, שֶׁהִיא מִמּוֹן גִּזְל, כֶּךָ שֶׁאֵף בְּמִידָה וְהוּזַל הַחֶפֶץ שֶׁנִּתְקַבַּל כְּרִיבִית סָגִי בְּהַשְּׁבֵתוֹ כִּכֵּל הַשְּׁבֵת חֶפֶץ גִּזְל).

וְנִרְאָה שֶׁכְּשִׁיעַת הַרִּיטְב"א וְהַחוֹת דַּעַת לְמַדּוֹ אֵף הַגְּר"א<sup>42</sup> וְהַגְּרַע"א<sup>43</sup>, וּבְהַמְשַׁךְ נְבִיא שֶׁכֵּן לְמַד הַגְּר"ש שְׁקוּפ.

## ו. שִׁיטוֹת בִּינָיִים בְּהַבְנַת מַעֲמָדָה שֶׁל הַרִּבִּית וְגִזְרֵי חִיּוּב הַשְּׁבֵתָה

נִיתֵן לְהַבִּין כִּי הַרִּבִּית הִינָה מִמּוֹנוֹ הַגְּמוֹר שֶׁל הַמְלוּוָה, אֲלֵא שְׁצִוּוּי הַתּוֹרָה "וּחֵי אַחִיךָ" מִשִּׁית עַל הַמְלוּוָה חִיּוּב מִמּוֹנִי לְפְרוּעַ אֵת שׁוּוּי הַרִּבִּית בְּאוֹפֵן שֶׁנִּכְסִיו מִשְׁתַּעֲבָדִים לְכֶךָ<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> שֵׁם ס"ק י'. וְהוּא רַבִּי יַעֲקֹב מְלִיסָא בַּעַל נִתְיָבוֹת הַמְשַׁפֵּט עַל שׁו"ע חו"מ.

<sup>41</sup> אוֹלָם עֵינֵן בְּמִשְׁנֵה לְמֶלֶךְ הַל' מְלוּוֹה וְלוֹה פְּרַק ד' הַלְכָה ג', דְּמִשְׁמַע מְדַבְּרִיו שֶׁכֹּאשֶׁר הַרִּבִּית עֲצָמָה קִיַּמַת אֲצַל הַמְלוּוָה עֲלִיו לְהַשִּׁיב אוֹתָהּ דּוּקָא וְלֹא אֵת שׁוּוּיָהּ.

<sup>42</sup> ע"י ס' קס"א ס"ק י"ב.

<sup>43</sup> ע"י פְּתַחֵי תְּשׁוּבָה שֵׁם סַע' ו'.

את מהלך הגמרא בשמעתין ובתמורה נלמד בדומה להבנה הקודמת (סיעת הריטב"א והחוו"ד), אלא שאת הציווי "וחי אחיך" נלמד כציווי המשית על המלווה חיוב ממוני לפרוע את שווי הריבית באופן שנכסיו משתעבדים לכך.

קיים קושי מסוים בהבנת שיטה זו – הבנת דין הברייתא<sup>26</sup>: "הניח להם אביהם מעות של רבית אע"פ שיודעים שהן של רבית אינן חייבין להחזירן". דלכאורה קשה, דאם מצות השבה מחדשת חיוב ממוני על המלווה הגורם אף את השתעבדות נכסיו לפרעון הריבית, מדוע במותו של המלווה החוב בטל ובניו פטורים? בשלמא אם היתה כאן רק מצוה בעלמא, אך להחזיק החבל בשני קצותיו, שמחד המצוה משיתה חיוב ממוני ושעבוד ומאידיך הבנים פטורים מהשבה – לכאורה קצת דוחק!?

ונראה להמתיק הדברים, דסוף סוף הציווי "וחי אחיך" הינו חיוב מצותי החל על המלווה בלבד ומושת בצורה של חיוב ממוני, מה שמאפשר השעבוד, אך כאשר נפטר המלווה ניתן להבין שכלה עימו אף השעבוד. ועדיין הדבר צריך תלמוד.

הבנה נוספת בגדר חיוב השבת הריבית מבאר המחנה אפרים<sup>28</sup> בשיטת הרשב"א ומרן הבית יוסף; כאשר הריבית בעין ישנו חיוב השבה מתורת גזל, וכאשר איננו בעין יש חיוב מצותי בלבד ואין בו ירידה לנכסים. ויבואר:

דכתב הרשב"א<sup>45</sup>: "מסתברא לי דלאו יוצאה בדיינין לרדת לנכסיו קאמר, אלא שהוא מצוה להחזיר מדכתיב וחי אחיך עמך, ובמצות עשה כופין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו... דאי לא, בניס נמי ליחייבי לאהדורי בהניח להן אביהן אחריות, כדרך שאמרו בגוזל<sup>46</sup>. ובהניח להן אביהן פרה וטלית וכל דבר המסויים דחייבין להחזיר מפני כבוד אביהן, מאי שנא מפני כבוד אביהן מדינא נמי חייבין, כדרך שהן חייבין בגזלן בגזילה קיימת. אלא כדאמרן, דליכא אלא מצות עשה דוחי אחיך עמך וכפיית [המצוה] איכא, לרדת לנכסיו ליכא, כנ"ל".

<sup>44</sup> בדומה לכך ישנה חקירה בגדר תשלום כופר בבבא קמא (דפים מ'–מ"ד:), בדין אדם ששורו הרג חברו, שציוותה התורה "אם כפר יושת עליו ונתן פדיון נפשו" (שמות כ"א, ל'). באופן פשוט נראה ללמוד כי גדרה כאן התורה עניין מצותי, אפשרות לכפר על הנפש כחטאת וכאשם, אך מנגד ניתן ללמוד כי השיתה התורה על הבעלים חוב ממוני כלפי היורשים – "ונתן" – כך שכאשר יסלק הבעלים את החוב בארץ יכופר לו בשמים. אופן הדומה לצד האחרון בגדר חיוב כופר אנו מעלים עתה בגדר חיוב ריבית.

<sup>45</sup> דף ס"א: ד"ה "ור' אלעזר אומר".

<sup>46</sup> בבא קמא דף ק"א:



המשמעות הפשוטה בדברי הרשב"א ממש כבדברי הריטב"א; הריבית ממנו של המלווה וחיוב ההשבה מצותי בלבד.

איברא, שהריב"ש<sup>47</sup> הביא משמו של הרשב"א בתשובה: "דאפילו במעות של יתומים רבית קצוצה יוצאה בדיינין" (וראה הערה<sup>48</sup>), וחלק עליו דלעולם לא גובין מיתומים.

**המחנה אפרים** מעלה ברשב"א ידעה אמצעית: "ולפי מ"ש אתי שפיר דסבירא ליה להרשב"א כמ"ש דכל היכא דהרבית עדין הוא בעיניה גזל הוא בידו ומיירי הרשב"א ז"ל דהרבית עדיין הוא בעין ביד היתומים ולהכי מוציאין, אבל כי ליתנהו בעיניה שכבר אכלו בהא הוא דכתב הרשב"א ז"ל דליכא גבייהו שעבוד נכסים אלא מצוה בלחוד".

מבואר כי המחנה אפרים לומד בדעת הרשב"א, שכל עוד הריבית בעינה היא כגזל בידי המלווה וכאשר נאכלה אין כאן שעבוד נכסים אלא מצוה בלבד.

ואף באופן זה רוצה המחנה אפרים ללמוד מדברי השו"ע: "כן נראה מדברי מרן ז"ל בש"ע<sup>49</sup> שכתב אפטרופוס של יתומים שהלוה ברבית והאכיל ליתומים פטורים מלשלם אפילו לכשיגדלו ע"כ, משמע דדוקא כשהאכיל הרבית הא איתיה בעיניה מוציאין מידם".

### ז. ביאור הלכות יסודיות בדין ריבית לאור השיטות השונות בגדרה

מתוך הבנות אלו בגדרה הממוני של הריבית, אם כממון המלווה אם כממון הלווה, נבוא לבאר בע"ה מספר הלכות יסודיות בדין הריבית:

<sup>47</sup> שו"ת הריב"ש סי' תס"ה.

<sup>48</sup> הציטוט משו"ת הריב"ש שם. במהדור' מכון ירושלים מעירים כי בשו"ת הרשב"א שלפנינו (ח"ב סי' קי"ח וח"ד סי' קמ"ז) לא משמע כן אלא אף לרשב"א לעולם לא גובין מיתומים וכשיטת הריב"ש. והפנו לספר גדולי תרומה שמ"ו ח"ד סי' ו' ולכנה"ג יו"ד סי' ק"ס בהגב"י אות ע'.

<sup>49</sup> יו"ד סי' ק"ס סע' כ'.

**א) פטור היתומים מהשבת ריבית אביהם**

הדין מובא בברייתא<sup>50</sup> "הניח להם אביהם מעות של רבית אע"פ שיודעים שהן של רבית אינן חייבין להחזירן".

לדרך הריטב"א והח"ד – מבואר דהואיל והריבית הינה ממונו הגמור של המלווה, מובן שמורישם לבניו. לדרך המחנה אפרים – אע"פ שהממון ממון הלווה יש כאן גזה"כ שהבנים פטורים, וביארנו שכאשר האיסור פוקע סר העיכוב כך שהממוניות ההסכמית שהיתה מעיקרא חלה.

**ב) האם יורדים לנכסי המלווה בריבית?**

אמר רבי אלעזר, וכך קי"ל להלכתא, כי ריבית קצוצה יוצאה בדיינים. יש לדון האם ב"ד רק כופה על מצוה זו במלקות בשמתות וכדו' או שמא אף יורדים לנכסיו?

**סיעת הנימוקי יוסף והפני יהושע: כופין על מצוה זו אך אין ב"ד יורדים לנכסיו**

כתב הנימוקי<sup>50</sup>: "וכופין אותו ב"ד להחזיר משום מצות עשה דוחי אחיך עמך ומכין אותו עד שתצא נפשו כמו בשאר מצות עשה אם אמר סוכה איני עושה לולב איני נוטל שמכין אותו עד שתצא נפשו כדאמרין פרק הכותב<sup>51</sup> אבל אין ב"ד יורדין לנכסיו לפי שאין נכסיו משועבדין לכך...".

וכתב הפני<sup>52</sup>: "הא דקאמר ר' אלעזר לשון יוצאין בדיינים היינו שהדיינים כופין אותו לקיים מצות עשה דוחי אחיך אבל מ"מ אין הב"ד יורדין לנכסיו כמו בשאר גזל מדלא קאמר חייב להחזיר ע"ש... ומש"ה צ"ל דהכי יליף לה מקרא דוחי אחיך עמך כו' כי היכי דניחי וממילא משמע שאין זה אלא מצות עשה ומש"ה אין יורדין לנכסיו וכן אם מת שאין חייבים להחזיר. ומכל שכן דא"ש [=דאתי שפיר] טפי לפמ"ש לעיל דאי ס"ד דריבית ה"ל גזל גמור משום זכיה בטעות אם כן אבק ריבית נמי דלאחר שאסרו חכמים ה"ל זכיה בטעות והדר ה"ל גזל ומדמחלק ר"א בין ר"ק [=ריבית קצוצה] לאבק ריבית ע"כ דלאו גזל מיקרי ודר"ק".

<sup>50</sup> דף ל"ד. מדפי הר"ף ד"ה "ריבית קצוצה".

<sup>51</sup> כתובות דף פ"ו.

<sup>52</sup> דף ס"א: ד"ה "בגמרא אמר רב נחמן".

מבואר כי הפנ"י אזיל כדעת הנימו"י, דאין ירידה לנכסים, ומתוך דין לומד על דרך הריטב"א וסיעתו כי מצות "וחי אחיך" הינה חיוב מצותי בלבד.

### ספר החינוך: בי"ד יורדין לנכסי המלוה

לאידך גיסא, כתב ספר החינוך<sup>53</sup>: "ודרך כלל אמרו זכרונם לברכה<sup>54</sup> כל אגר נטר ליה אסור מן התורה, והוא שבא מיד לזה המלוה, זהו הרבית האסור דבר תורה. ועליו יאמרו זכרונם לברכה<sup>55</sup> רבית קצוצה יוצאה בדינין, כלומר שבית דין יורדין לנכסי המלוה ומוציאין ממנו, כמו בגזלות וחבלות. ויש מן המפרשים שפירשו יוצאה בדינין לענין כפייה, כלומר שכופין בית דין את המלוה להחזירה בשוטים, כמו שעושין לכל מי שיאמר שלא יעשה מצות עשה".

ספר החינוך עוסק בשאלתנו האם בי"ד כופין על השבת הריבית. בפשטות, בעוד בדעה השניה ("ויש מן המפרשים") נקט כשיטת הנימו"י – כפייה כשאר מצוות עשה על דרך סיעת הריטב"א – הדעה הראשונה, שבי"ד יורדין לנכסי המלוה ומוציאין ממנו, מבוארת לכאורה על דרך המחנה אפרים, דסוף סוף הריבית ממנו הגמור של הלווה שנגזל (לאחר ציווי התורה) ע"י המלווה, כך שמוכן שישנו אף שעבוד נכסים, ומכאן השוואת החינוך, בדעה זו, לגזלות וחבלות.

ובאופן זה נראה שלמד המשנה למלך בדברי החינוך<sup>56</sup>: "ודע שבעל החינוך כתב (כנ"ל)... ולסברא זו הא דאם מת דהבנים פטורים אפילו הניח אחריות נכסים גזירת הכתוב היא" – וכדברינו לעיל כי ביאור דין הברייתא מכח גזה"כ נצרך למחנה אפרים וסיעתו.

אולם, קצות החושן<sup>57</sup> מבאר שאף בדעה הראשונה המובאת בחינוך, לפיה יורדים בי"ד לנכסי המלווה, ניתן ללמוד שהירידה לנכסים אינה מכח שעבוד נכסים החל בריבית אלא כי מצד כפייה על המצוות – "אלא הא דס"ל ל"א דב"ד יורדין לנכסיו היינו מדין כפייה וכמ"ש הרמב"ן בחידושיו ס"פ בתרא דב"ב<sup>58</sup> דאפי' למ"ד

<sup>53</sup> מצוה שמ"ג – "שלא להלוות ברבית לישראל".

<sup>54</sup> בבא מציעא דף ס"ג:

<sup>55</sup> שם דף ס"א:

<sup>56</sup> הל' מלוה ולוה פרק ד' סוף הלכה ג'.

<sup>57</sup> סי' ר"צ ס"ק ג' לקראת סוף דבריו.

<sup>58</sup> דף קע"ה:

פריעת בע"ח מצוה שעבודא לאו דאורייתא ב"ד יורדין לנכסיו ומקיימין מצות עשה שלו בע"כ וכמ"ש בסי' ל"ט ע"ש".

השו"ע<sup>59</sup> פסק כנימו"י: "רבית דאורייתא שהוא בדרך הלואה בדבר קצוב יוצאה בדיינים שהיו כופין ומכין אותו עד שתצא נפשו אבל אין בית דין יורדין לנכסיו".

### **מדוע במצות ריבית אין ב"ד יורדים לנכסים כדי לכפות על קיומה?**

עד דאתינא להכי, דלקיום מצות השבת ריבית הנימו"י ס"ל דאין ב"ד יורד לנכסי המלווה, יש לשאול מאי שנא ממצוות אחרות בהן קיימת כפייה באופן שבי"ד יורד לנכסים, כמצות צדקה, ופריעת בעל חוב לרמב"ן הנ"ל?

ואכן, **קצות החושן**<sup>60</sup> מקשה קושיה זאת: "ואכתי קשה למה בפריעת בעל חוב מצוה וכן בצדקה דהוי נמי מצוה יורדין לנכסיו בפניו ומשום כפיה לקיים המצוה וגבי ריבית קצוצה כ' בש"ע י"ד סי' קס"א<sup>61</sup> דמכין אותו עד שתצא נפשו להחזיר הריבית אבל לא נחתינן לנכסיו, ואמאי, ניחות נמי לנכסיו מתורת כפיה?! וצ"ע".

**החות דעת**<sup>62</sup> כתב: "ואף דבצדקה שהוא ג"כ מ"ע מבואר לקמן סי' רמ"ח ס"א דירדין לנכסין, אפשר שהוא מטעם שכתבו התוספות בכתובות דף מ"ט בד"ה אכפיה שיש לאוין בצדקה לא תאמץ ולא תקפוץ מש"ה הב"ד מוציאין כדי להפרישו מאיסורא, משא"כ בריבית שהלאוין כבר עבר ועל החזרה ליכא כי אם עשה".

ונראה, שהוא הדין בפריעת בעל חוב מצוה, במידה ואינו פורע עובר על איסור גזל ועי"כ ב"ד יורדים לנכסיו, משא"כ בריבית שכבר עבר על האיסורין ואין כופין על קיום העשה.

ניתן ליישב יישוב נוסף על יסוד דברי הגר"ש שקופ בשערי יושר<sup>63</sup>, כי ישנו חילוק בין מצוות שעניינן התוצאה והינן מתקיימות בעל כורחו של המצווה, שבהן

<sup>59</sup> י"ד סי' קס"א סע' ה'.

<sup>60</sup> בסי' ט"ל ס"ק א' בסוף דבריו.

<sup>61</sup> סע' ה'.

<sup>62</sup> סי' קס"א ס"ק ו'.

<sup>63</sup> שער ה' פרק ב', ע"ש.

יורדים ב"ד לנכסיו, למצוות שעניינן המעשה ואינן יכולות להתקיים בע"כ של המצווה, שבהן אין הבי"ד יורדים לנכסיו.

במצות פריעת חוב התורה ציוותה שהמלווה יקבל את כספו, וכן ניתן ללמוד במצות צדקה כי רצון התורה שלעני יהיה כדי מחסורו<sup>64</sup>, בעוד שבריבית במצות "וחי אחיך עימך" התורה ציוותה שהמלווה הוא זה שיחיה את הלווה בהשבתה.

העולה מדברים אלו, כי במצוות פריעת בעל חוב וצדקה שעניינן התוצאה – בי"ד יורדים לנכסים, ובמצות השבת ריבית שעניינה מעשה המלווה – אין ב"ד יורדים לנכסים<sup>65</sup>.

### ג) דין מחילת ריבית

מעשה הריבית מתקיים בדרך כלל באופן הדרגתי; בתחילה מתן ההלוואה וקציצת הריבית בצדה ולבסוף פירעון ההלוואה, הקרן ובנוסף הריבית.

כתב הרמב"ם<sup>66</sup>: "הורו מקצת הגאונים שהלוה שמחל למלוה ברבית שלקח ממנו או שעתיד ליקח אע"פ שקנו מידו שמחל או נתן מתנה אינו מועיל כלום, שכל רבית שבעולם מחילה היא אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, ולפיכך אין המחילה מועלת ברבית אפילו ברבית של דבריהם. יראה לי שאין הוראה זו נכונה אלא מאחר שאומרים למלוה החזר לו וידע הלוה שדבר אסור עשה ושיש לו ליטול ממנו אם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל, ובפירוש אמרו חכמים שהגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהן, מכלל שהמחילה להם מועלת".

והקשה עליו הראב"ד: "חיי ראשי הוראה נכונה היא, אם כן מלווי בריבית יעשו כן להתיר להם הריבית".

והמגיד משנה, זקן ביתו של הרמב"ם, סייג דבריו: "לא נחלק רבנו על הגאונים ז"ל אלא בריבית שכבר עמד המלוה וגבהו שכבר עברו על הלאוין ואע"פ

<sup>64</sup> למרות שהדבר צריך תלמוד, דניתן לומר איפכא כי רצון התורה שאדם מישראל ייתן מעצמו צדקה.

<sup>65</sup> ניתן אף לחלק באופן אחר, דבעוד במלווה קיים חוב משפטי ולכן יש זכות למלווה בלווה גופא (שעבוד הגוף) התורה הוסיפה מצוה לשלם ובא ב"ד ומזכה לו, אך בריבית אין ללווה זכות ויש רק מצוה לשמים וממילא אין מצוה באופן זה.

<sup>66</sup> מלווה ולוה פרק ד' הלכה י"ג.

שניתן להשבון המחילה מועלת בו... אבל בריבית העתיד ליקח אף הוא ז"ל מודה שאין שום מחילה מועלת בו, וזה פשוט, ונסתלקו מכאן דברי ההשגות".

אף הרא"ש<sup>67</sup> כתב, על דרך ביאור המגיד משנה ברמב"ם, שהמחילה מועלת דווקא על ריבית שכבר נגבתה ולא בריבית העתיד. (הרא"ש מביא את דברי הרמב"ם הנ"ל ולאחר מכן כותב את דבריו, כך שניתן להבין שהוא לומד כי לשיטת הרמב"ם לעולם מחילה מועלת בריבית ואף בריבית העתיד כהבנת הראב"ד ברמב"ם, אך אין הדברים מוכרחים, עיי"ש).

### א"כ מבוארות שלוש שיטות:

א. שיטת הגאונים, דלעולם לא ניתן למחול על הריבית.

ב. שיטת המג"מ ברמב"ם ושיטת הרא"ש, דעל ריבית העתיד ליקח לא ניתן למחול אולם על ריבית שכבר נגבתה ניתן למחול.

ג. הבנת הראב"ד ברמב"ם (ויתכן שאף הרא"ש ברמב"ם), דניתן למחול בין על ריבית שנגבתה בין על ריבית העתיד.

ושמא ניתן לבאר מחלוקת הגאונים והרמב"ם כצדדי המחלוקת בשאלתנו בגדר הריבית;

לשיטת הרמב"ם שניתן למחול על ריבית שכבר ניתנה, הדבר מבואר לכאורה כדעת המחנה אפרים, דהואיל והריבית הינה ממונו של הלווה המצוי תחת ידו של המלווה, יכול הלווה למחול על השבת ממונו כשם שהנגזל יכול למחול על ממונו (ושיטת הרמב"ם יכולה אף להתבאר כישיטה האמצעית, שהתורה בציוויה על השבת הריבית השיתה חיוב ממוני על המלווה, אך כאשר הלווה מוחל על ממונו זה בטל החיוב).

ואילו לשיטת הגאונים שלא ניתן כלל למחול על הריבית אף לאחר שניתנה, ניתן לכאורה לבאר הדברים כדעת סיעת הריטב"א והחוו"ד, דהואיל וגדר מצות "וחי אחיך" הינו חיוב מצותי בלבד, אין כח ביד הלווה למחול על הריבית ולבטל את המצוה.

אך נראה כי ניתן לסייג הדברים, דאף על צד סיעת הריטב"א דמיירי בחיוב מצותי נימא כי קיום מצות "וחי אחיך" תלויה בהימצאות 'כתובת להחייאה', אך

<sup>67</sup> בבא מציעא פרק חמישי, סי' ב'.

כאשר הלווה מוחל על השבת הריבית – ה'כתובת' איננה קיימת כך שאף לדידם בטלה המצוה. לפי זה אין הכרח ללמוד ברמב"ם כסיעת המחנה אפרים.

#### ד) האם חייב המלווה להחיות יורשי הלווה?

**הדגול מרבבה**<sup>68</sup> נסתפק בצירור בו מת הלווה והותיר יורשים, האם המלווה בריבית מחויב להשיב הריבית ליורשים או לאו. וכותב: "כיון שעיקר חזרת רבית הוא משום וחי אחיך אהדר ליה כי הכי דיחיה וכיון שמת הלווה לא יבוא לחיותו" – משמע על דרך סיעת הריטב"א והחוו"ד.

אולם לדעת המחנה אפרים נראה לומר שיהיה מחויב להשיב הריבית ליורשים, דסוף סוף היא ממון אביהם.

#### ה) האם דין ריבית קצוצה יוצאה בדיינים תלוי בתביעתו של הלווה אם לאו?

על דברי השו"ע<sup>69</sup>: "רבית דאורייתא שהוא בדרך הלואה בדבר קצוב יוצאה בדיינים שהיו כופין ומכין אותו עד שתצא נפשו אבל אין בית דין יורדין לנכסיו", כתב ה"ט"ז<sup>70</sup>: "יוצאה בדיינים – נראה דוקא אם תבעו, וראיה מדברי רש"י פרק הרבית<sup>71</sup> וז"ל והיו כופין אותו ב"ד להחזירו אם תבעו בחייו עכ"ל".

ולפום ריהטא, הואיל ותלה ה"ט"ז קיום המצוה בתביעת הלווה, נראה ללמוד כי עסקינן בעניין ממוני גרידא, דאם עסקינן בחיוב מצותי – מדוע כפיית ב"ד תלויה בתביעת הלווה?

אלא שנראה לומר (בדומה לדברינו באות ג'), בעניין מחילת מלווה לאחר נתינה לרמב"ם) כי מצות החייאת הלווה תלויה ועומדת ברצונו של הלווה 'לחיותו'

<sup>68</sup> סי' קס"א סע' ו'.

<sup>69</sup> סי' קס"א סע' ה'.

<sup>70</sup> שם ס"ק ג'.

<sup>71</sup> בבא מציעא דף ס"א: ד"ה "ע"כ רבית קצוצה".

מחמת המלווה – בהימצאותה של 'כתובת' לכך – וה'כתובת' קיימת רק כאשר הלווה תובע את ממונו.<sup>72</sup>

### ו) האם חייב המלווה להחיות לווה המומר לעבודה זרה?

**החיות דעת**<sup>73</sup> דן במלווה לישראל הלוואה בריבית קצוצה ונעשה הלה אחר כך מומר לעבודה זרה – האם חייב בהשבה?

התשובה לשאלה זו לכאורה נגזרת מחקירתנו: אם אמרינן כי "וחי אחיך" הינו חיוב מצותי לפרנס את הלווה – אזי ניתן לומר דשייך רק ב'אחיך', בעושה מעשה עמד, שאל"כ אין מצוה לפרנסו, וכצד זה מכריע החו"ד, אך אם נאמר שהריבית הינה ממונו של הלווה, כדעת סיעת המחנה אפרים – נראה כי אע"פ שעתה הלווה נוהג כמנהג המומרים, סוף סוף זהו ממון גזול ביד המלווה ומחויב להשיבו.

### ה. ביאור שיטת הרמב"ם

נעיינ במספר הלכות ריבית של הרמב"ם, וננסה בע"ה לדייק מהי לשיטתו מעמדה הממוני של הריבית ומהו גדר חיוב השבתה.

כתב הרמב"ם<sup>74</sup>: "אע"פ שהמלווה והלווה עוברין על כל אלו הלאוין אינן לוקין מפני שניתן להשבון, שכל המלווה ברבית אם היתה רבית קצוצה שהיא אסורה מן התורה הרי זו יוצאה בדדיינין ומוציאין אותה מן המלווה ומחזירין ללווה. ואם מת המלווה אין מוציאין מיד הבנים".

**א**] ניתן להבין ולדייק מדבריו "ומוציאין אותה" דהרמב"ם על דרך המחנה אפרים, דהריבית הינה ממון גזול בידי המלווה ועל כן ביי"ד מוציאין אותה דייקא מיד המלווה. ושמא ניתן לחזק הבנה זו ולדייק מראש דבריו "אע"פ שהמלווה והלווה עוברין על כל אלו הלאוין אינן לוקין מפני שניתן להשבון" – ש"ניתן להשבון" הואיל וממון זה הינו באמת ממונו של הלווה.

<sup>72</sup> הכרח מסוים להסבר זה בט"ז נובע מהמשך דבריו בהם כותב כי כפיית ב"ד נובעת מדין 'כופין על המצוות', ומבואר שנוקט כסיעת הריטב"א והחור"ד.

<sup>73</sup> סי' קס"א ס"ק ה'.

<sup>74</sup> הל' מלווה ולוה פרק ד' הלכה ג'.



וכך נראה בפשיטות שלמד המהדיר על ספר החינוך<sup>75</sup> במצוה שמ"ג שהבאנו לעיל<sup>76</sup>, בהפנייתו את הדעה השניה המובאת שם, שבי"ד יורדים לנכסי המלווה, לדברי הרמב"ם הללו.

**ב]** לאידך גיסא, ניתן ללמוד ברמב"ם איפכא וכיהסברי הביניים, דרך כאשר הריבית עצמה בעין גובין אותה אך אין שאר נכסיו של המלווה משתעבדים להשבה, דכתב הרמב"ם "הרי זו יוצאה" – משמע הריבית עצמה דייקא ולא שאר נכסים.

**ג]** דרך נוספת בהבנת הרמב"ם, שבאמת אזיל כסיעה המרכזית של הריטב"א והחוו"ד, דלעולם חיוב ההשבה הינו חיוב מצותי גרידא, ומה שאמר "הרי זו יוצאה" ניתן לומר שמגדרי המצוה לפרוע תחילה דווקא בריבית עצמה (משמעות להבנה זו קיימת באחת השיטות במשנה למלך, עיי"ש).

לפי זה, נראה לכאורה לומר שאף בהזל החפץ שניתן בריבית עדיין ניתן לפרוע בו, ולא כדעת החוו"ד שהובא לעיל<sup>77</sup>, דלדידו בהזל חפץ הריבית לא סגי בהשבתו וצריך להשיב שווי הריבית כשעת הלקיחה.

**ד]** ושמא לשון הרמב"ם "הרי זו יוצאה בדיינים" אין כוונתה לגוף החפץ שניתן כריבית דייקא כי אם הכוונה לערך הריבית, כך שאין חיוב להשיב דווקא בחפץ הריבית עצמו.

כבר בפרק הקודם<sup>78</sup> דנו בעניין מחילת ריבית, ובקיצור דברים העלינו שתי הבנות בפסק הרמב"ם כי המחילה על ההשבה אפשרית; אם מצד שזהו ממון הלווה, ואז נדייק ברמב"ם כמחנה אפרים, או שמא כצד הריטב"א והחוו"ד, דכאשר יש מחילה אין חיוב מצותי, מצד שבהעדר רצון הלווה 'לחיות' מחמת המלווה אין 'כתובתי' להשבה כך שהופקעה מצות "וחי אחיך", עיי"ש.

**לסיכום, בדעת הרמב"ם לא זכיתי להגיע לכלל הכרעה;** ישנם צדדים ללמוד מדבריו שהינו כסיעת המחנה אפרים שעסקינן בגזל, שכתב על הריבית שניתנה להישבון ולמחילה ושאר הדיוקים, אך לאידך גיסא יישבנו מדוע בהימצאות

<sup>75</sup> מנחת חינוך מהדו' מכון ירושלים.

<sup>76</sup> פרק ז' אות ב'.

<sup>77</sup> סי' קס"א ס"ק י', וציטטנו דבריו לעיל פרק ה'.

<sup>78</sup> פרק ז' אות ג'.

מחילה אין חיוב ודייקנו דיוקים הפוכים בעניין הנתונה להישבון וההוצאה בדיינים, וצ"ע.

### ט. ביאור שיטת השו"ע

כתב השו"ע<sup>79</sup>: "רבית דאורייתא שהוא בדרך הלואה בדבר קצוב יוצאה בדיינים שהיו כופין ומכין אותו עד שתצא נפשו אבל אין בית דין יורדין לנכסיה". מרן אזיל כשיטת הנימו"י שבי"ד כופין על המצוה אך לא יורדים לנכסים, והמשמעות לכאורה שלא כדעת מחנה אפרים.

איברא, דקודם לכן כתב<sup>80</sup>: "לא אמרו דאבק רבית אינה יוצאה בדיינים אלא בשאכל המלוה מדעת הלוה אבל אם קודם שאכל טען עליו שלא יאכל והוא הוציא ממנו על כרחו בדיני העובדי כוכבים או בדיין ישראל שטעה והכריחו לשלם יוצאה בדיינים".

וביאר הגר"א<sup>81</sup>, דהטעם דלרבי יוחנן אין ריבית קצוצה יוצאה בדיינים היינו מצד "דידע ומחיל", אך לו יצויר שמיחה על גביית הריבית – אף רבי יוחנן יודה שתצא בדיינים. וכך אף באבק ריבית לרבי אלעזר, שהיא כריבית קצוצה לרבי יוחנן, שאינה יוצאה בדיינים, כאשר הלווה מוחה תצא בדיינים, "דחילוק רבית מגזל הוא דידע ומחיל ומדעתיה כמש"ש ס"א א' משא"כ כה"ג דודאי גזל הוא".

ניתן לכאורה ללמוד מדבריו "דודאי גזל הוא", דהריבית הינה ממון הלווה וכדברי המחנה אפרים, ואם כן לכאורה ישנה סתירה בדברי מרן השו"ע.

ונראה ליישב בפשטות, דאע"פ שבשעת קציצת הריבית קיימת הסכמיות בין המלווה ללווה, הסכמיות זו איננה נחלטת עד שיפרע הלווה את הריבית בפועל ותתקבל אצל המלווה, רק אז ניתן להחשיבה כממון המלווה. אך כל עוד לא ניתנה בפועל, נחשבת כממון הלווה, ועל כן כאשר יוצאת ממנו בעל כורחו יש להחשיב דבר זה כגזל.

<sup>79</sup> סי' קס"א סע' ה'.

<sup>80</sup> בהלכה ד'.

<sup>81</sup> ס"ק י'.

ולפי דרך זו ניתן עדיין ללמוד בשו"ע כסיעה המרכזית – כי הריבית ממון המלווה וחיוב ההשבה הינו חיוב מצותי בלבד.

### י. עלה בידינו

נסכם העולה מעיוננו בהבנת גדרה הממוני של הריבית הנתונה בידי המלווה, חיוב ההשבה והנגזר מכך:

סיעת המחנה אפרים<sup>28</sup> – התורה באוסרה ריבית עיכבה את ההתניה ההסכמית בין הלווה למלווה, כך שהריבית הינה ממונו הגמור של הלווה וכגזילה ביד המלווה. היוצא מכך, שהמלווה מחויב להשיבה לידי הלווה, יורדים לנכסיו כדין גזילה כך שאינו יכול לקדש בממון זה אישה, ואילו את דין הברייתא<sup>26</sup> שאין היתומים מחויבים בהשבת ריבית נלמד מגזיה"כ "וחי אחיך עמך".

לאידך גיסא, לסיעה המרכזית – שיטת הריטב"א<sup>82</sup> והחוו"ד<sup>83</sup> – התורה לא הפקיעה את ממוניות המלווה, ביכולתו לקדש אישה בריבית, חיוב "וחי אחיך" הינו חיוב מצותי גרידא, 'לחיות' את הלווה במידה והלה תובעו (ט"ז<sup>84</sup> וכמדויק מרש"י<sup>71</sup>), בפשטות בכל ממון שהוא ולא דווקא בגוף הריבית (שיטת החוו"ד<sup>85</sup>), ולפי זה מבואר דין הברייתא מדוע כאשר מת המלווה אין הבנים מחויבים בהשבת הריבית.

הבנה זו כי חיוב ההשבה הינו חיוב מצותי בלבד גוזרת מספר דינים, כגון בציור בו מת הלווה והותיר יורשים אין המלווה בריבית מחויב להשיב הריבית ליורשים (כדברי הדגול מרבבה<sup>68</sup>), והמלווה לישראל הלוואה בריבית קצוצה ונעשה הלה אחר כך מומר לעבודה זרה אין מצוה לחיותו (חוו"ד<sup>73</sup>).

כמו כן, העלינו אפשרויות ביניים; הריבית ממונו של המלווה אלא שהשיתה התורה במצות "וחי אחיך" חיוב ממוני על המלווה, דבר הגוזר אף ירידה לנכסים כאשר נצרך. ומה שאין הבנים מחויבים בהשבה נדחקנו לבאר שסוף סוף עסקינן בחיוב מצותי על הגברא אלא שמושת כחיוב ממוני, ממילא כשמת כלה השעבוד מנכסיו.

<sup>82</sup> קידושין דף ו': ד"ה "ריבית מעלייתא".

<sup>83</sup> סי' קס"א ס"ק י'.

<sup>84</sup> סי' קס"א ס"ק ג'.

<sup>85</sup> שם. אולם המשנה למלך הל' מלווה ולוה פרק ד' הלכה ג' ס"ל שגובים תחילה מגוף הריבית.

עוד הבאנו ביאור המחנה אפרים בשיטת הרשב"א<sup>86</sup> ומרן<sup>87</sup>; כאשר הריבית בעין חיוב ההשבה מתורת גזל, וכאשר איננו בעין החיוב מצותי בלבד, הבנה זו קרובה יותר להבנת המחנה אפרים וצריכה תוספת עיון.

בשיטת הרמב"ם ניסינו לדייק אם כסיעת המחנה אפרים אם כסיעת הריטב"א, ולא זכינו להגיע לכדי הכרעה.

מרן השו"ע פסק כנימו"י, שאין ירידה לנכסי המלווה בריבית, ונראה דאזיל כסיעה המרכזית, שיטת הריטב"א והחו"ד – חיוב השבת ריבית חיוב מצותי בלבד, והריבית ממון המלווה.

<sup>86</sup> בבא מציעא דף ס"א: ד"ה "ור' אלעזר אומר". וראה שו"ת הריב"ש סי' תס"ה.

<sup>87</sup> בשו"ע י"ד סי' ק"ס סעי' כ'.





# נ"ט בר נ"ט

---

## הרב עמיאל נאומכורג

ברצוננו לעסוק בשורות אלו בדין נ"ט בר נ"ט, מהותו, היקף תחולתו, ואופן קיומו תוך מיקוד בשיטות רש"י והרמב"ן עם הערות מסוימות לשיטות חולקות.

### א. שיטת רש"י בסוגייתנו

איתא בגמרא<sup>1</sup>: "איתמר, דגים שעלו בקערה – רב אמר: אסור לאכלן בכותח, ושמואל אמר: מותר לאכלן בכותח. רב אמר אסור, נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר, נותן טעם בר נ"ט הוא. והא דרב לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר. דרב איקלע לבי רב שימי בר חייא בר בריה, חש בעיניו, עבדו ליה שייפא בצעא. בתר הכי רמו ליה בשולא בגווה, טעים ליה טעמא דשייפא. אמר: יהיב טעמא כולי האי?! ולא היא, שאני התם דנפיש מררה טפי".

לאחר מכן מבואר בגמרא שרב אכן ס"ל דאסור, ומסיקה הגמרא: "אמר חזקיה משום אביי: הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח...".

מדובר כאן במאכל פרווה, דגים, שעלו בקערה בשרית וספגו טעם בשר, ונחלקו האמוראים האם מותר לאוכלן מוטבלים בכותח שהוא מאכל המכיל מרכיבים חלביים, ופשוט הוא שאם נתיר לאוכלם בכותח נתיר גם לבשלם בו ואפילו בחלב, וסיבת ההיתר היא שטעם הבשר הבלוע בדגים הוא יני"ט בר נ"ט.

בפירוש המילה "עלו" נחלקו הראשונים. דעת ריב"ן בשם רש"י<sup>2</sup>, שמדובר בדווקא שעלו, כלומר נתנו את הדגים רותחים בתוך קערה בשרית, אך אם בישלו את הדגים בקערה כזו אין היתר של נ"ט בר נ"ט. רוב הראשונים<sup>3</sup> סוברים, שגם אם

---

<sup>1</sup> חולין דף ק"א:

<sup>2</sup> מובא בתוס' שם ד"ה "הלכתא דגים שעלו".

<sup>3</sup> תוס' שם, רמב"ם פרק ט' מהל' מאכלות אסורות הלכה כ"ג, רמב"ן כאן ד"ה "ושמואל אמר", ועוד, שו"ע יו"ד סי' צ"ה סע' א'–ב', רמ"א שם בדיעבד.

נתבשלו הדגים בקערה הבשרית מותר לאוכלם בכותח. אנו נסביר גם את רש"י כדעת שאר הראשונים.

רש"י פירש: "דגים שעלו בקערה – מן הצלי כשהיו רותחין<sup>4</sup> נתנן לתוך הקערה שאכלו בה בשר. אסור לאוכלן בכותח – לפי שהבשר נותן בהם טעם. נותן טעם בר נותן טעם הוא – אם היו מבושלים עם בשר ממש היה אסור לאוכלן בכותח, אי נמי מודה שמואל שאסור לאכול חלב רותח בקערה דנותן טעם ראשון הוי כבשר גמור אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר אלא על ידי נותן טעם ואינה כבשר". ויש לדקדק מדברי רש"י "אם היו מבושלים עם בשר ממש היה אסור", שאצלנו מדובר בקערה נקייה, ונמצא שמעבר הטעמים הוא מן הבשר לקערה ומן הקערה לדגים, וטעם זה הנמצא עכשיו בדגים עליו אמר רב שאסור לאוכלו בכותח ולדעת שמואל מותר. ואם יהיה חסר אחד ממעברי הטעם גם שמואל יודה שאסור, ולכן כתב רש"י שאם הדגים יבושלו עם בשר ואז יספגו טעם מן הבשר עצמו (ולא דרך הקערה) ייאסר לאוכלם בכותח, וכן אם ישימו חלב רותח בקערה בשרית נקייה ואז יבלע החלב טעם מן הקערה ולא דרך הדגים, וטעם הבשר שבקערה יבלע טעם ישירות מן החלב – גם זה אסור, שנותן טעם ראשון הוי כבשר עצמו. והנה רש"י כתב שהטעם הבשרי שבקערה הוי כבשר גמור, אך הקערה אינה כבשר ולכן מותר לצלות בה דגים ולאוכלם בכותח. ויש להבין, שהרי כל צליית דגים בקערה היא צלייתם גם עם הטעם הראשון הבלוע בה שהוא "כבשר גמור".

אפשר להבין את רש"י בשני אופנים:

א) הבשר הגמור הוא הבשר האוסר את החלב כאשר הבשר נבלע בחלב. לפי זה הטעם הראשון של הבשר הבלוע בדגים שנתבשלו עמו או בקערה שנתבשל בה, אסור לבשלו בכותח כי "נותן טעם ראשון הוי כבשר גמור" שיש בכוחו לאסור את הכותח, אולם הקערה עצמה אינה "כבשר גמור" ואין הדגים המתבשלים בה כדגים

<sup>4</sup> משמעות הדברים היא שנתנית מאכל רותח, כדגים צלויים, בתוך קערה שבלועה בבשר, מפליטה את טעם הבשר לדגים (שהרי מבואר בפנים להלן שרש"י דיבר על קערה נקייה), ואע"פ שנתניה זו אין בה בישול אלא לכל היותר הדגים נצלים, או יותר נכון צולים את הקערה. והנה ברש"י לעיל דף צ"ו: (ד"ה 'קולף ואוכל', ועי"ש תוס' ד"ה 'עד שמגיע לגיד') מבואר שצלייה אינה אוסרת אפילו לא כדי קליפה (ויש ראשונים הסוברים כן, וכן הלכה במליחה) וודאי שלא כדי נטילה (כן דעת תוס' שם, וכן הכריעו הרשב"א והשו"ע בצלייה). ודעת הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ב) כרש"י. ויש לחלק – א) בין מעבר טעמים מאוכל לאוכל או מאוכל לכלי; ב) או בין צלייה באש וצלייה בכלי (צלי קדר). ואכמ"ל.



שנתבשלו בבשר שאסור לאוכלם בכותח, אלא הטעם הבלוע בקערה הוא ראשון ובדגים הוא טעם שני (נ"ט בר נ"ט) ואין בכוחו לאסור את הכותח. לפי זה יוצא שטעם הבא מן הממש אף אם נבלע בקערה או בדגים (וזהו בליעתו הראשונה) יאסור חלב כאשר יצא מבליעתו, אע"פ שבחלב הוא בלוע כבר פעם שניה. ורק כאשר יבלע בשנית בדבר פרווה לא יאסור את החלב ביציאתו השניה כאשר בחלב הוא כבר טעם שלישי.

(ב) הבשר הגמור הוא הבשר הנאסר ע"י החלב הנכנס אליו. לפי זה הטעם הראשון של הבשר הבלוע בדגים שנתבשלו עמו או בקערה שנתבשל בה, אין לבשלו בכותח. אולם אין זה כי הכותח יאסר ממנו, שהרי הטעם הנכנס לכותח כבר לא בא מן הממש אלא מן הקערה או הדגים והוא שני, נ"ט בר נ"ט, אלא אין לבשלו בכותח כי החלב שבכותח נכנס אל טעם הבשר שבדגים או בקערה ואוסר אותם, וטעם בשר זה הרי בא מן הממש, ו"נותן טעם ראשון הוי כבשר גמור". אך אם בישל הבשר בקערה ולאחר שניקו אותה בישלו בה דגים – הרי "קערה זו היא עצמה אינה בשר" שמשוגל לאסור את המתבשל עמו מלהאכל בחלב, כי החלב יתן טעם בטעם הבשר, "אלא על ידי נותן טעם" היא בשרית ואסור לבשל בה חלב עצמו משום שיאסור את טעם הבשר שבה, אך את טעם הבשר שעבר מן הקערה לדגים כבר לא יאסור החלב. לפי אופן זה יצא שטעם הבא מן הממש, אם נבלע בקערה או בדגים ואף אם זו בליעתו הראשונה, אינו אוסר חלב כאשר ייפלט מבליעתו, וכבר ביציאתו מהבליעה הוא נ"ט בר נ"ט ואינו אוסר.

בכל אחד משני האופנים צריך לפרש את דברי רש"י "אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר אלא על ידי נותן טעם ואינה כבשר", שפירוש היות הדבר בשר הוא – לאסור לאכול את המתבשל עמו בכותח, והכוונה שאם הקערה היתה בשר היה אסור לאכול דגים המתבשלים עמה בכותח (לאופן הראשון – כי טעם הבשר שבדגים היה אוסר את הכותח, ולאופן השני – כי היה נאסר ע"י הכותח), אולם כיון שבקערה יש רק טעם בשר ולא בשר עצמו, אין איסור לאכול את הדגים שבושלו בה בכותח (לאופן הראשון – כי טעם הבשר שבדגים כבר לא יכול לאסור את הכותח, ולשני – כי אינו יכול להיאסר ממנו). שני פירושים אלו מתאימים לשיטות הראשונים: הפירוש השני הוא פירוש ה"מתמיהין" המובא ברמב"ן בדעת רש"י<sup>5</sup>, והראשון תואם הוא את שיטת הרמב"ן שם.

<sup>5</sup> לקמן פרק ד'.

## ב. דעת רש"י בסוגיות קיבה

והנה במשנה<sup>6</sup> מבואר: "המעמיד בעור של קבה כשרה, אם יש בנותן טעם הרי זו אסורה". כדי להעמיד את החלב על מנת שיתגבן נהגו להשתמש בחומציות של קיבת העגל הנשחט, וכך היו מעמידים בבשר הקיבה עצמו (בלשון חכמים 'עור הקיבה') או בחלב שינק העגל מאמו בחייו והתקרב בקיבתו (בלשונם – 'הקיבה').

וכתב על כך רש"י<sup>7</sup>: "וחלב הנמצא קרוש בעור הקבה שמולחין אותה בעורה בין שנותנין עמו חלב אחר ובין שמולחין אותה עמה נראה בעיני איסור גמור כבשר בחלב ממש לאסור הגבינה איסור גמור ואין בידי כח להתיר. ויש מתירין אותו, ומביאין ראייה מדגים שעלו בקערה שפסקנו<sup>8</sup> שמותר לאוכלן בכותח משום דהוה ליה נותן טעם בר נותן טעם שחלב הקבה לא נאסר אלא משום נתינת טעם וכי הדר יהיב טעמא בגבינה הוה ליה נותן טעם בר נותן טעם. ורחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב מהאי טעמא דדגים שעלו בקערה אע"פ שבלעו את טעמה עדיין היתר גמור הן לאוכלן וכשבא לאוכלן בכותח למה אתה אוסר עליו מפני טעם בשר שלה, ההוא טעם בשר לאו טעם הוא שהרי לא בא מן הממש אלא מנ"ט אחר. אבל חלב הנמלח בבשר משנתנו טעם זה בזה נעשו שניהם איסור כדקיימא לן<sup>9</sup> חתיכה עצמה נעשית נבלה וכל טעם היוצא עוד מן החלב בין טעם חלב שבו בין טעם בשר שבו הכל אסור לפי שכולה נבלה. וכשמתערב חלב זה עם חלב הגבינות הוה ליה מין במינו, חלב נבלה בחלב היתר, וכבר פסקנו חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן ולא אמרינן נותן טעם בר נותן טעם הוא מפני שאף טעם חלב שבו שהיה מתחלה נעשה כולו נבלה. וכן הלכה כרב, וגם פסקנו בפסחים<sup>10</sup> הלכה דמין במינו בכל שהוא. ואני הייתי נוהג היתר עד הנה ובלבד שלא יתנו בה חלב אחר, וטועה הייתי בכך...".

<sup>6</sup> בדף קט"ז-קט"ח:

<sup>7</sup> שם ד"ה "הרי זו אסורה".

<sup>8</sup> לעיל דף קי"א:

<sup>9</sup> לעיל דף ק"ח.

<sup>10</sup> דף כ"ט:

מכל דבריו הארוכים של רש"י<sup>11</sup> נראה שאין מחלוקת בינו ובין המתירים במהות נ"ט בר נ"ט, וכל מחלוקתם היא רק האם הקיבה [החלב] שנמלחה בעורה [הבשר] נעשית חני"ג [=חתיכה נעשית נבילה], כלומר האם למרות שמדאורייתא רק בשר שנתבשל בחלב נאסר, שהרי "דרך בשול אסרה תורה"<sup>12</sup>, חכמים אסרו גם בשר שנמלח בחלב – זו דעת רש"י, או לאו – זו דעת המתירין, והש"ך<sup>13</sup> פסק כרש"י. נמצא שלדעת רש"י קיבה שנמלחה בעורה אסורה כי היא בשר בחלב וחתיכה נעשית נבילה, והן הבשר שבה והן החלב שבה אסורים בעצמותם ואוסרים תערובתם, ולכן הגבינות נאסרות. ולדעת המתירין – קיבה שנמלחה בעורה אסורה כי יש בה בשר בחלב, שאסור מדרבנן לאוכלם יחד, אך אין הם אסורים בעצמותם אלא כל אחד מהם מותר ורק לאדם אסור לאוכלם יחד. במצב זה הגדירו המתירין את הבשר הבלוע בקיבה כנ"ט ואינו אוסר את הגבינות, שהרי כשיצא מחלב הקיבה הוי נ"ט בר נ"ט, וכלשון רש"י "ההוא טעם בשר לאו טעם הוא שהרי לא בא מן הממש", ודבריו נסובים על הטעם היוצא מן הקערה (בדין דגים שעלו בקערה) והוא הדין הטעם היוצא מן הקיבה בדיננו. ולמרות כך כל עוד הוא בקיבה הרי הוא טעם הבא מן הממש ודינו כבשר. ונראה לבאר, שלפי המתירין מה שכתוב בברייתא<sup>14</sup> "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם" ואסור לבשל חלב בקדירה בשרית (לא פגומה) – אין זה מפני שהבשר הבלוע בקדירה יאסור את החלב בנתינת טעמו, שהרי לדבריהם אין בשר זה אוסר בגלל נ"ט בר נ"ט<sup>15</sup>, וטעם האיסור הוא רק בגלל שהחלב המתבשל בקדירה יאסור את הבשר הבלוע בה שכל עוד הוא בלוע הוי כבשר – שהרי בא מן הממש<sup>16</sup>. והחלב נאסר כי הבשר שאסור (כיון שנעשה חני"ג כאשר בלע חלב) נותן בו טעם.

<sup>11</sup> שלא כהרגלו, אולי מפני שע"פ עדותו טעה בעניין זה.

<sup>12</sup> חולין דף ק"ח. וכן בשו"ע י"ד סי' פ"ז סע' א'.

<sup>13</sup> שו"ע י"ד סי' פ"ז ס"ק א'.

<sup>14</sup> חולין דף צ"ז. תוספתא תרומות פרק ח' הלכה י"ב.

<sup>15</sup> כמובן, כל דברינו הם לשמואל שסובר נ"ט בר נ"ט מותר.

<sup>16</sup> לדעת המתירין צריך להסביר את דין הגעלת כלים שאומר שאין להשתמש בכלי הבלוע מאיסור ללא הגעלה, וקשה הרי לא יתן הטעם הבלוע בכלים טעם במאכל המתבשל? וצריך לומר אחד משניים: (א) אמנם לא יאסור את ההיתר שמתערב עמו אך יהיה עמו ויהיה אסור לאוכלם, כי אין הטעם בטל שהרי הוא ניכר, ואז צ"ל שאם אומרים נ"ט בר נ"ט באיסורים זה רק כדי לא לאסור את ההיתר ולא להתיר את הטעם האסור; (ב) אין דין נ"ט בר נ"ט אלא בהיתרים ולא באיסורים, ודלא כרמב"ן (פרק ד') אלא כתוס' (שם).

ג. "קדירה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב"

ואם כנים הדברים, אפשר לבאר בזה הדין התמוה בברייתא זו שאסרה את החלב המתבשל בקדירה בשרית רק בנותן טעם, כלומר כאשר יש בו טעם בשר, ומשמע שאם יטעם מאן דהו וימצא שאין טעם בשר – יותר החלב אף אם אין בו ששים נגד הבשר הבלוע בקדירה.

ולכאורה קשה, שהרי אע"פ שהבשר הבלוע לא נתן טעם בחלב, הרי החלב נבלע בקדירה ונתנו הבשר והחלב הבלועים טעם זה בזה ונעשו נבילה, וכשיצא החלב האסור בחזרה לקדירה נתערב חלב אסור בחלב מותר מין במינו, וא"כ לרבי יהודה אסור מדאורייתא בכל שהוא ולחכמים אסור מדרבנן כל עוד אין ששים כנגד האיסור, ובתכולת קדירה אין ששים כנגד דפנותיה כמעט אף פעם. קושיה זו הקשה הגרעק"א בתשובותיו<sup>17</sup>.

קושיה כעין זו הקשה התרוה"ד<sup>18</sup>, מדוע בכזית בשר שנפל ליורה של חלב אנו אומרים<sup>19</sup> שהחלב שנבלע בבשר נאסר ואוסר את שאר החלב מדין מין במינו, בעוד שבחלב הנבלע בקדירה מבחוץ אין אנו אומרים שאוסר את הבשר הבלוע בה, ואז הבשר אוסר את הבשר שבקדירה מדין מין במינו<sup>20</sup> ומסתפקין בששים כנגד הטיפה?

תרוה"ד הביא לשאלתו שתי תשובות, ועל פיהן אפשר גם להסביר את דין קדירה של בשר שבישלו בה חלב שאוסרת רק בני"ט ולא צריך ששים:

א) בשם השערי דורא הביא התרוה"ד<sup>18</sup> שאין אומרים חני"נ בבלוע. ולכן טיפת חלב שניתזה על קדירה בלועה בבשר לא תאסור את הבשר, ואף אם יצא הבשר חזרה אל הקדירה לא יאסרנה כמין במינו, וכן צריך להוסיף שלא נאמר שהחלב

<sup>17</sup> חלק א' סי' ר"ז ד"ה "ומ"מ עולים יפה".

<sup>18</sup> סי' קפ"ג.

<sup>19</sup> דף ק"ח-ק"ח:

<sup>20</sup> סי' צ"ב סע' ה'.

שנתבשל בקדירה בשרית יאסור את הבשר הבלוע בה שהרי אין חני"נ בבלוע<sup>21</sup>, והטעימו זאת התרוה"ד והגר"א שזה כמו שטומאה בלועה לא מטמאה לטהרה בלועה. דין זה שאין חני"נ בבלוע נתון במחלוקת ראשונים, והשו"ע<sup>22</sup> פסק שיש חני"נ בבלוע אך הביא בשם יש מי שאומר<sup>23</sup> **ופסק** בשעת הדחק כן<sup>24</sup>, שאין חני"נ בבלוע. ומה שנאסר החלב הנבלע בבשר – כתב התרוה"ד שיש לומר שאין חני"נ בבלוע בכלי אך בבלוע באוכל יש חני"נ ולכן החלב הנבלע בבשר נ"ט ואוסר את שאר החלב מדין מין במינו, כמבואר בגמרא<sup>25</sup>.

(ב) התרוה"ד עצמו חידש כאן שחלב שמתבשל בקדירה והחלב הנבלע בה בבישול זה מהווים יחידה אחת, ואם הבשר הבלוע בקדירה אינו אוסר את החלב שבקדירה – אין הוא אוסר אף את החלב הנבלע בקדירה (אע"פ שאולי נאסר הוא ע"י חלב זה). אולם חלב הבלוע בבשר נפרד הוא מהחלב שבקדירה ועומד לעצמו, ונאסר ע"י הבשר הבלוע. עפ"ז צריך להסביר בדין "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם"<sup>14</sup> שאין צריך גם ששים לבטל החלב הנאסר שבדפנות הקדירה ע"י הבשר הבלוע שם, וכדהקשינו לעיל, שאין חלב זה עומד לעצמו ואם הבשר שבדפנות לא נתן טעם בחלב שבקדירה גם החלב שנכנס לדפנות ויצא משם לא נאסר כי כל החלב הוא יחידה אחת.

(ג) ע"פ דברינו דלעיל בדעת המתירין המובאים ברש"י<sup>26</sup> יש לבאר ביאור חדש בדין הברייתא שלא נאסר החלב אף אם אין ששים נגד הבשר. ויש לומר, שזה כי החלב הנבלע בדפנות לא נאסר ע"י הבשר הבלוע שם, לא כי אין חני"נ בבלוע, שהרי הבשר ששם נאסר, ואין צריך גם לחידושו של תרוה"ד שכל החלב מהווה יחידה אחת, אלא משום שהבשר הבלוע אין בכוחו לאסור את החלב כי בתוך החלב יהיה הוא נ"ט בר נ"ט<sup>27</sup>. אולם כזית בשר שנפל ליורה של חלב – אוסר הוא את החלב

<sup>21</sup> כן הוסיף הגר"א סי' צ"ב ס"ק ל"ד. ולפי זה האיסור לבשל חלב בקדירה בשרית הוא מפני טעם הבשר הניתן בחלב ולא בגלל שהחלב אוסר את טעם הבשר שהרי הוא בבלוע. וא"כ אין טעם זה של הבשר היוצא אל החלב שבקדירה נ"ט בר נ"ט.

<sup>22</sup> סי' צ"ח סעי' ה' וסי' צ"ב סעי' ה'.

<sup>23</sup> סי' צ"ח סעי' ה'.

<sup>24</sup> סי' צ"ב סעי' ז' לדעת הגר"א ס"ק ל"ד.

<sup>25</sup> דף ק"ח: ועיי' לקמן בדברינו בדברי הרמב"ן פרק ה' אות ב'.

<sup>26</sup> דף קט"ז: ד"ה "הרי זו אסורה".

<sup>27</sup> וכאמור – כל זה לשמואל שס"ל נ"ט בר נ"ט מותר.

שנבלע בו, שהרי זה טעם בא מן הממש והחלב ני"נ ואוסר את שאר החלב שביורה כמין במינו.

ע"פ כל דברינו עד כה, שיטת המתירין היא שטעם היוצא מן הממש – כל עוד בלוע הוא בפעם הראשונה – יש לו את דין הממש להיאסר, אך אין הוא יכול לצאת ולאסור, שאז יהיה ני"ט בר ני"ט לשמואל. ומדברי רש"י<sup>28</sup> נראה שאינו חולק עליהם אלא בגדרי חני"נ במליחה, ומסכים עמם בגדרי ני"ט בר ני"ט שטעם היוצא מבלוע כבר אינו אוסר. וע"פ דברים אלו צריך להסביר את דברי רש"י בדף קי"א: <sup>29</sup>, שהאיסור לאכול דגים שהתבשלו עם בשר בכותח הוא מפני טעם הכותח הנבלע בדגים ובטעם הבשר שבהם [שהוא בא מן הממש], ולא מפני טעם הבשר שיוצא מן הדגים לכותח [שאינו בא מן הממש אלא מהווה ני"ט בר ני"ט ביציאתו אל הכותח], כלומר – בפירוש השני שבסוף פרק א' ולא כראשון.

#### ד. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן בחידושו<sup>30</sup> הביא את דברי רש"י שהיתר ני"ט בר ני"ט הוא כשאין בשר בקערה. והסביר הרמב"ן את טעמו של שמואל דני"ט בר ני"ט "אינו כעיקר לאסור את תערובתו, לומר שאע"פ שעשתה תורה טעם כעיקר לאסור תערובתו כמוהו, הני מילי בטעם ראשון, אבל בטעם שני דהוא בר נותן טעם אחר אין בו כח לאסור את אחרים דהיינו נותן טעם שלישי שלהם". וביאור דבריו, שמצאנו שטעם איסור הנבלע בהיתר אוסרו, טעם כעיקר, וזהו גם כאשר הטעם נבלע בכלי ומשם עבר לתוך ההיתר, עדיין, מבואר בפרשת כלי מדין<sup>31</sup> שצריכין הם הגעלה ואם לא יגעילום יאסרו את המתבשל בהם, וא"כ דין טעם כעיקר נאמר גם כאשר הממש של האיסור נתן טעם בכלי (טעם ראשון) והכלי נתן טעם בהיתר (טעם שני). אך, אומר הרמב"ן, שיותר מכך לא נגיד, ולא יהיה טעם שלישי שאוסר. ולכן אם הבשר נתן בכלי טעם (ראשון) והכלי נתן בדגים טעם (שני) – טעם זה שבדגים אין בו כח לאסור את הכותח (שלישי).

משמע ברמב"ן שני דינים שבהם נחלקו עליו בעלי התוס':

<sup>28</sup> בדף קט"ז: ד"ה "הרי זו אסורה".

<sup>29</sup> ד"ה "נותן טעם".

<sup>30</sup> דף קי"א: ד"ה "ושמואל אמר".

<sup>31</sup> במדבר ל"א, כ"ב-כ"ג.

א) דין נ"ט בר נ"ט נאמר גם באיסורים ולא רק בהיתרא כמו שהוא בדגים שעלו בקערה שהדגים לפני שנטבלו בכותח ודאי מותרים הם<sup>32</sup>. אולם דעת התוס'<sup>33</sup> והשו"ע<sup>34</sup> שדין נ"ט בר נ"ט נאמר בהיתרא בלבד. ולכאורה סיבת מחלוקת זו תלויה בדין הבא.

ב) לדעת הרמב"ן הטעם הבלוע בדגים הוא טעם טוב ויש לו דין בשר אלא שאין הוא יכול לאסור, שהרי כשיתנער לאסור יהפוך לטעם שלישי. אולם דעת התוס'<sup>35</sup> שהטעם הבלוע בדגים ("השני") כבר אין לו דין בשר והוא עצמו קלוש ולא חל עליו שם איסור, והוכיחו כך מהמבואר בגמרא<sup>36</sup>, שיותר לבשל שלמים בקדירה שבישל בה שלמים אתמול. אע"פ שהשלמים של אתמול יאסרו בשקיעת החמה של היום – אין בכך למעט את זמן אכילת השלמים של היום, שהרי שלמי אתמול נבלעו בקדירה ומשם בשלמי היום ועדיין הם מותרים והוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא. מוכח מדברי תוס', שאין הקלישות של הטעם השני (הבלוע בשלמים) מצד לאסור הלאה אלא בעצמו קלוש הוא ואינו נאסר<sup>37</sup>. המשיך הרמב"ן להוכיח כדעת רש"י, שדגים שבושלו עם בשר אינם בהיתר נ"ט בר נ"ט לאוכלם בכותח, מכך שדג (ביניתא) שנצלה עם בשר בתנור אסור לאוכלו בכותח אם ריחא מילתא הוא, ואם כן ודאי נתבשל עם הבשר. וכן הוכיח זאת מדין צנון שחתכו בסכין של בשר – אסור לאכול בכותח ולא עדיפה חריפות הצנון מבישול, ואם צנון שבלע בשר מסכין שיש עליו שומנים בגלל חריפות לא הוי נ"ט בר נ"ט – גם צנון שהתבשל עם בשר לא הוי נ"ט בר נ"ט.

לפי דברי רמב"ן אלו, שבעיית נ"ט בר נ"ט אינה בטעם הבלוע בדגים בעצמו (שאינו בשר, שהרי לדברי הרמב"ן בשר הוא) – אלא בקלישותו מלתת טעם הלאה בחלב, נתקשה הרמב"ן מדברי רב שבגמרא. רב, כאשר טעם את התבשיל שנתבשל בקערה שעשו בה את השייפא, התפלג על נתינת הטעם של השייפא בתבשיל,

<sup>32</sup> וכן דעת הסמ"ק המובאת בב"י סי' צ"ד ובש"ך שם ס"ק כ"ב וכמו שביאר שם בשפתי דעת, שנ"ט בר נ"ט מותר גם באיסורים.

<sup>33</sup> זבחים דף צ"ו. ד"ה "ואם טש כל הפת".

<sup>34</sup> סי' צ"ה סע' א'.

<sup>35</sup> זבחים שם, ובחולין דף ק"ב. ד"ה "הלכתא דגים שעלו" (מהעמוד הקודם).

<sup>36</sup> עבודה זרה דף ע"ו.

<sup>37</sup> הרמב"ן יוכל לענות על הראיה מהגמרא בע"ז, כפי שאומרים תוס' שם בהמשך דבריהם שסיבת ההיתר היא שמדאורייתא מין במינו בטל ברוב.

והסיקה מכך הגמרא שסובר הוא שני"ט בר נ"ט אסור. והנה השייפא נתנה טעם בקערה והוא ראשון והקערה בתבשיל והוא שני, וע"פ הרמב"ן עדיין לא נקלש בעצמו, ומדוע התפלא כ"כ. ענה הרמב"ן<sup>38</sup>, שאותה שייפא היה בה דבר מר מעורב בה שנתן בה טעם ולא היה עיקרה מאותו דבר מר, וא"כ הדבר המר נתן טעם ראשון בשייפא, השייפא בקערה והקערה בתבשיל, וזהו טעם שלישי שאף לרמב"ן הוא קלוש. אפשר להוכיח מדברי הרמב"ן הללו שקלישות הטעם פועלת גם כאשר הבליעה הראשונה היא באוכל ולא בכלי, שהרי המרירות נבלעה בשייפא ורק אח"כ בכלי ואעפ"כ יציאתה מהכלי מקלישתה לדעת הרמב"ן ובתבשיל כבר תהיה קלושה. והפמ"ג<sup>39</sup> הסתפק בכך. ונראה להוסיף, שמדברי המתירין ורש"י שהזכרנו לעיל מבואר שגם כאשר שני המעברים הם באוכל, ולא עבר הטעם דרך כלי כלל – הוקלש, שהרי שם טעם הבשר עבר לקיבה (חלב הקיבה) ומשם לחלב (הגבינות) והוי נ"ט בר נ"ט לדעתם.

הר"ן תירץ אחרת את קושיית הרמב"ן<sup>40</sup>, וכתב שהדיוק מדברי רב שהתפלא שהשייפא נותנת כ"כ הרבה טעם היה מכך שרב ודאי לא אמר דבריו לבטלה וא"כ ס"ל נ"ט בר נ"ט אסור. מעצם קושיית הר"ן רואים שס"ל שקלישות הנ"ט בר נ"ט היא רק לאסור הלאה ולא שהוא קלוש בעצמו, כרמב"ן ולא כתוסי. אולם בהמשך דבריו<sup>41</sup> ס"ל לר"ן כדעת התוסי, שדין נ"ט בר נ"ט הוא רק בהיתרא ולא באיסורא.

א"כ לדעת הרמב"ן טעם היוצא מן הבשר אל הקדירה או הדגים הוא ראשון, ואם יפגוש חלב יאסרו וייאסר על ידו (זהו דין חתיכת בשר שנתבשלה בחלב). אם לא יפגוש בשר אלא ייבלע בקדירה או בדגים עדיין הוא טעם ראשון (שהרי בא מן הממש) שאוסר ונאסר. אם יצא הטעם מן הקדירה או הדגים אל חלב עדיין הוא ראשון ואוסר חלב הפוגש בו ונאסר על ידו, ועל כן "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם"<sup>14</sup> שזהו עדיין טעם חזק אך אם לא יפגוש כאן חלב אלא משהו אחר כדגים, בתוכם ייקלש הבשר ולא יוכל לאסור יותר חלב, זהו דין נ"ט בר נ"ט.

<sup>38</sup> דף ק"א: ד"ה "והא דאמרין והא דרב".

<sup>39</sup> סי' צ"ה מש"ז ס"ק א'.

<sup>40</sup> דף מ': מדפי הר"ף ד"ה "דגים שעלו".

<sup>41</sup> בסוף הדיבור בדף מ"א.



כאן יש להקשות על הרמב"ן, שלדעתו הטעם הבלוע בדגים שהגיע מן הקערה אינו קלוש בעצמו אלא רק אין בכוחו לאסור הלאה, – מדוע אם יתערב בכותח לא ייאסר ע"י הכותח, ניחא שאינו אוסר הכותח בגלל קלישותו אך מדוע אינו נאסר על ידו? עיין לקמן פרק ה' הסברים שונים בעניין.

כאן נתקשה הרמב"ן בדברי רש"י דלעיל: "ויש שמתמיהין מדברי רבינו שלמה ז"ל, שהוא כתב בסוף זה הפרק<sup>26</sup> בקיבה שמלחה בעורה וגיבן בה שהוא נותן טעם בר נותן טעם, והיה מתיר אלמלא שחתיכה עצמה נעשית נבילה ונאסרה, ואע"פ שקיבלה הקיבה טעם מן הממש. ואומרין שדעת הרב ז"ל לומר דאפילו נותן טעם שני נותן טעם בר נותן טעם הוא. וזו שהוצרך לפרש כאן<sup>42</sup> בקערה שאין בה בשר, משום שאם היה בה בשר אין כאן אלא חד נותן טעם, שהבשר נותן טעם בדגים והכותח נותן טעם בדגים ומתערבין שני הטעמים". ונראה להסביר, שמתמיהין אלו הבינו את רש"י בדף קט"ז כפי שכתבנו אנו לעיל, שטעם אוסר הוא רק זה הבא מן הממש ולכן טעם בשר שנבלע בדגים או בקערה כבר לא יאסור כותח, ומה שאין לאכול דגים שנתבשלו עם בשר בכותח ע"פ דברי רש"י בדף קי"א הוא כיון שטעם החלב שבכותח נספג בדגים ובטעם הבשר שבהם ואוסר אותן. ואם כך הוא, הרי רש"י סבר: (א) שכבר בליעה אחת מקלישה את הבשר שלא יוכל לאסור; (ב) יש חני"נ בבלוע ולכן הבשר הבלוע בדגים נאסר ע"י חלב הכותח הנבלע בהם; (ג) הבשר נאסר אע"פ שהחלב לא נאסר ואין צורך בהדדיות האיסור כדי להחיל אסור בשר בחלב.

ולדבריהם צריך לבאר את רש"י בדף קי"א כפי שביארנו לעיל, שאסור לאכול דגים שנתבשלו עם בשר בכותח לא כי הכותח ייאסר שהרי הבשר לא אוסר אותו, אלא כי הדגים הבלועים בבשר ייאסרו בגלל החלב שמתערב בטעם הבשר שבהם.

## ה. מחלוקת הרמב"ן על המתמיהין

הרמב"ן, כשהוא חולק על מפרשים אלו, כותב: "וזה אינו כלום, שאינו אסור אלא משום שטעם הבשר שבדגים נותן טעם בכותח שנתערב בדגים, אלא ודאי אינו נקרא נותן טעם בר נותן טעם אלא בשלשה נותני טעמים כמו שפירשנו, ותו לא מידי". חלק הרמב"ן על קודמיו, שהם סברו שאיסור אכילת דגים הבלועים בבשר או

<sup>42</sup> דף קי"א:

בישולם בכותח הוא מפני שהחלב אוסר את טעם הבשר שבדגים אע"פ שטעם הבשר לא אוסר את הכותח, בעוד הרמב"ן סבור שאיסור אכילת דגים הבלועים בבשר ובישולם בכותח הוא בגלל שטעם הבשר שבדגים נותן טעם בכותח. ויש להסביר את דבריו.

**א.** בספר ויזרע יצחק כתב, שכוונת הרמב"ן היא שאין איסור בישול בשר וחלב אלא כאשר הם נותנים טעם זה בזה, ואם האחד לא נותן טעם בשני אין איסור בשר בחלב. כלומר איסור בשר בחלב מותנה בהדדיות, וכשאינן הדדיות, והבשר לא נותן טעם בחלב, גם הצד שמסוגל לתת טעם, החלב, אינו אוסר את חברו (אם הבשר לא אוסר את החלב גם החלב לא אוסר אותו). ולכן כאשר דגים נתבשלו בבשר, אם נאמר שאין טעם הבשר שבהם אוסר את החלב, אף הכותח לא יאסור את הדגים וטעם הבשר שבהם. זוהי הבנת הגרע"א<sup>43</sup> בשיטת הרמב"ן ע"פ דבריו לקמן<sup>44</sup> "לפי שאין בשר שבדגים או במים אוסרין עד שיתערבו עם החלב ויתנו טעם זה בזה".

אם דעת הרמב"ן היא, כאמור, שאיסור בשר בחלב מותנה בהדדיות – אפשר לתרץ את הקושיה שהקשינו לעיל<sup>45</sup> בדברי הרמב"ן, שאף אם אין הדגים שעלו בקערה אוסרים את הכותח מדוע לא יאסור הכותח את טעם הבשר הבלוע בהם? ויש לומר עפ"ז, שאיסור בשר בחלב מותנה כאמור בהדדיות, ואם אין הבשר מסוגל לאסור את החלב גם החלב לא אוסר את הבשר. וכאן אין הבשר אוסר בגלל קלישותו לאסור וממילא לא יאסר ע"י החלב.

אם נרצה לומר שזוהי הסיבה שבגינה דחה הרמב"ן את דברי קודמיו, נצטרך לפרש את דבריו "שאינו אסור [לאכול דגים בכותח ולבשלם בו] אלא משום [כאשר גם ואמנם יש גורסים מפני] שטעם הבשר שבדגים נותן טעם בכותח שנתערב בדגים" היינו כאשר הן הכותח נתן טעם בטעם הבשר כדעת ה"מתמיהין", והן טעם הבשר נתן טעם בכותח. ולדבריהם הבשר לא יכול ליתן טעם בכותח שנתערב בדגים, שהרי בחלב הוא כבר נ"ט בר נ"ט. לענ"ד זהו דוחק לפרש את המילה "משום" או "מפני" במובן של תיאור זמן – כאשר.

**ב.** אפשר להסביר ברמב"ן, שחלק על ה"מתמיהין" בכך שהם סברו שאיסור אכילת דגים עם טעם בשר בכותח הוא כי הכותח אוסר את טעם הבשר הבלוע בדגים

<sup>43</sup> בתשובות סי' ר"ז ד"ה "וגם לית ביה איסור" וסי' פ"ג ד"ה "וביותר י"ל דהקושיא".

<sup>44</sup> דף ק"ב. ד"ה "אבל כישות ואבטיח".

<sup>45</sup> אמצע פרק ד'.

והרמב"ן סובר שאין חני"נ בבלוע ואין איסור בשר בחלב חל על דברים בלועים, ואפילו נבלעו באוכל, כפי שהוא כאן – שגם הבשר וגם החלב נבלעו בדגים. לעיל<sup>46</sup> הבאנו שנחלקו בכך הראשונים<sup>47</sup> לגבי בלוע בכלים, והשו"ע פסק בסתם שיש חני"נ בבלוע אך הביא דעת המתירים. אמנם תרוה"ד כמבואר לעיל הוכיח מהאמור בגמרא<sup>19</sup> – שחלב שנבלע בחתיכת בשר נעשה נבילה ואוסר את שאר החלב שביורה – שבבלוע באוכל יש חני"נ אף למי שסובר שבכלים אין. אם נרצה להעמיד את הבנתנו זו בדברי הרמב"ן, נצטרך לחלק בין בלוע בבשר עצמו ובין בשר וחלב שבלועים שניהם בדבר שלישי. ונסביר, שאע"פ שבשר הבלוע בתוך דג אין טעמו קלוש והוא מסוגל לאסור חלב הנפגש עמו כאשר יצא אך עצם מציאותו כבלוע משנה את חשיבותו ואין יכולת לאסור אותו, בעוד חלב שנבלע בבשר עצמו – עצם ההיבלעות אוסרתו, והפגישה אוסרתו עוד בהיותו בעין, כאשר הוא חשוב, עיין לקמן סברא דומה בשיטת תוס' <sup>48</sup>. לפי ביאור זה יש לענות על הקושיה שהקשינו בדעת הרמב"ן לעיל<sup>45</sup>, ולומר שמה שאין טעם הבשר שאינו קלוש בעצמו, הבלוע בדגים, נאסר ע"י הכותח הוא כי אין חני"נ בבלוע ודברים בלועים אין בכוחם להיאסר.

לפי דברים אלו יש אולי להסביר את הדין הנפסק בשו"ע<sup>49</sup> "בצלים או ירקות שבלועים מבשר ובשלם בקדרה חולבת אם ידוע כמה בשר בלוע בבצלים ובירקות אין צריך ס' אלא כנגד הבשר". מדובר כאן בבצלים שבלעו טעם בשר, ובאים לבשלם בקדירה חלבית. הגרע"א בהגהותיו<sup>50</sup> וכן בתשובותיו<sup>51</sup> הביא שהרמ"א<sup>52</sup> ומהר"ם לובלין<sup>53</sup> הבינו שקדירה זו אינה נקיה ויש בה חלב, אם כך הרי בצלים אלו הבלועים מבשר מתבשלים כעת בחלב ולדעת רוב הראשונים (חוץ מן ה"מתמיהין") טעם הבשר שבבצלים מסוגל לתת טעם בחלב ולאוסרו ולכן צריך ששים נגדו. אולם השאלה היא מדוע לא נאמר שהחלב שבעין, ממשות החלב, תיכנס לבצל ותאסור את טעם הבשר שבו וחני"נ, וממילא ייאסר הבצל, ויצטרכו ששים כנגד כל הבצל ולא רק כנגד טעם

<sup>46</sup> פרק ג' אות א'.

<sup>47</sup> סי' צ"ב סע' ה' וסי' צ"ח סע' ה' ובביאור הגר"א שם.

<sup>48</sup> פרק ו' אות ג'.

<sup>49</sup> סי' צ"ד סע' ו'.

<sup>50</sup> על השו"ע בסע' זה.

<sup>51</sup> חלק א' סי' ס"ז.

<sup>52</sup> סי' צ"ה סע' ב'.

<sup>53</sup> בתשובותיו סי' כ"ח.

הבשר שבו. כן הקשה הגרע"א שם. ולפי דברינו יש לתרץ, שאין החלב אוסר את טעם הבשר שבבצלים כי אין חני"נ בבלוע, אף לא בבלוע באוכלים, אלא רק בבשר עצמו<sup>54</sup> (אמנם כדי לתרץ את דעת השו"ע נצטרך להוסיף עוד דברים, שהרי מעיקר הדין דעתו שיש חני"נ בבלוע).

הסבר זה בדעת הרמב"ן, שאין חני"נ בבלוע, עולה בקנה אחד עם דעתו<sup>55</sup> שאין חני"נ בבלוע לגבי כף שבלעה חלב ובחש בה קדירה בשרית. אולם בדבריו שם נראה שאין דין זה כה ודאי, וז"ל<sup>56</sup>: "ומסתברא בין בחדשה בין בישנה לא אמרינן במאי דבלעה בשאר בישולים נעשה נבילה, דכי האי גוונא בבלוע לא אשכחן", ומשמע שאכן דעתו שאין חני"נ בבלוע<sup>57</sup>, אולם אין היא כה החלטית שיכתוב על דעת ה"מתמיהין": "וזה אינו כלום".

לפי ביאור זה בדברי הרמב"ן, פירוש דבריו הוא "שאינו אסור [לבשל דגים בלועים מבשר בחלב] אלא [לא מפני שהכותח נתן טעם בבלוע בדגים שהרי אין חני"נ בבלוע אלא] משום [וי"ג מפני] שטעם הבשר שבדגים נותן טעם בכותח שנתערב בדגים [והכותח אינו בלוע אלא הוא בעין, ממש, ויכול הוא להיאסר]".

ג. אולי אפשר לבאר ביאור שלישי בדברי הרמב"ן הבנוי על יסוד שני הביאורים הקודמים, והוא שלדעת הרמב"ן אם כל החני"נ יהיה רק בבלוע אכן לא נאמר חני"נ, ופעולת ההיאסרות של הבשר והחלב חייבת להיות בממשות, בבעין. אולם כאשר יש בעין שנאסר גם הבלוע ייאסר, ולא רק מפני שייבלע מהחני"נ של הבעין<sup>58</sup> אלא בעצמו ייעשה לחני"נ. ההבדל בין פירוש זה לקודם הוא שלפני כן אמרנו שאין חני"נ בבלוע כי אין חשיבות בבלוע להיאסר, הוא עצמו לא מקבל חני"נ, אולם עכשיו אנו אומרים שאין הבעיה מצד החפצא אלא מצד הפעולה, הבלוע לא יכול להתחיל פעולה של חני"נ, אך אם תהליך החני"נ ייעשה בממש גם החפצא הבלוע

<sup>54</sup> ונראה, שאף כך שאין הבצל נאסר מהבשר והחלב הבלועים בו כחנ"נ, אסור יהיה לאוכלו כשם שאסור לאכול חלב ובשר יחד כאשר לא נתבשלו. אולם נראה שבפועל מותר, כי כאן אין אפשרות להגיע לאיסור דאורייתא, שהרי גם אם ימשיכו להתבשל לא ייאסרו ודר"ק. וכ"כ מהר"ם לובלין המובא בש"ך (סי' צ"ד ס"ק כ"ג).

<sup>55</sup> דף צ"ז: ד"ה "בדידה משערינן".

<sup>56</sup> שם בסוף הדיבור.

<sup>57</sup> וכ"כ בדעת הרמב"ן הרשב"א בתוה"ב ועוד ראשונים (ר"ן, טור).

<sup>58</sup> ואז חומרת איסורו תלויה במחלוקת בדין היתר שבלע חתיכה של בשר בלוע בחלב (המובאת בסוף פרק ה').

ייאסר ויהיה חני"נ. ואם התלבט הרמב"ן<sup>55</sup> לגבי כלים האם יהיה חני"נ בבלוע בהם, פשוט לו<sup>38</sup> שאם לא יהיה חני"נ בגלוי, בממש, בבעין, הבלוע באוכלים לא ייאסר. אולם אם הכותח, הממש, הגלוי, ייאסר מטעם הבשר הבלוע, אף הבשר הבלוע ייאסר ממנו.

לפי ביאור זה יש להסביר את דעת הרמב"ן שמותר לאכול דגים שעלו בקערה בכותח, ואע"פ שאין הדגים אוסרים את הכותח שאין בכוח טעם הבשר שנבלע פעמיים לאסור בשלישית, אולם הקשינו<sup>59</sup> מדוע לא יאסור הכותח את טעם הבשר הבלוע בדגים. ולפי זה יש לתרץ, שאם אין כח בבלוע לאסור את הבעין – לא מתחיל תהליך של חני"נ, ואין כאן איסור בשר בחלב כלל ואף **בבלוע** לא נאסר ע"י הבעין.

לפי פירוש זה יש להסתפק מה יהיה הדין אם טעם הבשר שבדגים או בבצל לא יאסור את החלב, אך לא בגלל היותו נ"ט בר נ"ט וקלוש שאין ביכולתו לאסור, אלא בגלל היותו מועט ובטל במיעוטו. למשל – כאשר יש ששים נגדו; האם במקרה כזה [=בצל הבלוע בבשר המתבשל בחלב שיש בו ששים כנגד הבשר] נאמר שהיות והבעין, החלב, אינו נאסר [בגלל דין ביטול] לא מתחיל הליך של חני"נ וגם הבצל והבשר הבלוע בו לא נאסרים, או שמא נאמר שאין בעיה בתהליך החני"נ אלא כאשר הבעין לא נאסר בגלל קלישות וחוסר יכולת של הבלוע לפעול, אולם אם הבלוע הוא בכוחו, ומה שאין הוא אוסר את הבעין הממשי הוא בגלל "עוצם מיעוטו"<sup>60</sup>, אין זה פגם בתהליך היווצרות האיסור והבלוע בבצל ייעשה חני"נ ויאסור את הבצל, וממילא גם את החלב<sup>61</sup>.

### ו. מחלוקת רמב"ן ותוס' בגדר נ"ט בר נ"ט

ממשיך הרמב"ן: "וזה שאמר הרב ז"ל בחלב הנמלח בעור הקיבה, דעת אחרים הוא, שיש מפרשין כן דשני טעמים נמי נותן טעם בר נותן טעם הוא. וראייתם ממעשה דשיפא, שאינם מסכימים לפירוש הראשון הנכון שפירשנו. ואי

<sup>59</sup> לעיל אמצע פרק ד'.

<sup>60</sup> לשון הרמב"ם פרק ט"ו מהל' מאכלות אסורות הלכה ה'.

<sup>61</sup> אמנם טעם הבשר שבבצל ייאסר ויהיה חני"נ והבצל והחלב יאסרו, אך אין הם איסור בשר בחלב אלא רק בלעו חני"נ, ואוכל שבלע חני"נ האם נהיה הוא נבילה בעצמו (מדרבנן) אף אם לא אומרים חני"נ בשאר איסורים – שנוי הדבר במחלוקת השו"ע בסי' ק"ג סע' ז' והש"ך שם ס"ק י"ח.

קשיא להו הא דתניא קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם, הם אומרים שעל ידי האור פולט ממשו של איסור הראשון". וביאור דבריו הוא, שלדעתו כאשר בישלו בשר בקדירה הרי טעם הבשר שבדפנות הקדירה הוא טעם ראשון, ואם יעבור עוד שלב הרי זה טעם שני. וכמו כן כאשר נמלח חלב הקיבה עם עור הקיבה – הרי טעם הבשר שבחלב הקיבה הוא טעם ראשון, ואם יעמידו בחלב זה גבינות בגבינות יהיה זה טעם שני. ואומר הרמב"ן, שלהתיר גבינות אלו מדין נ"ט בר נ"ט זוהי טעות, שלדעתו אין היתר של נ"ט בר נ"ט אלא בטעם השלישי, כפי שהוסבר לעיל. אולם ראיית המתירים היא המעשה של השייפא, שפשטותו שטעם השייפא שחדר לקערה יצא אל התבשיל וזהו טעם שני, ועליו אמרה הגמרא בשם רב שזהו נ"ט בר נ"ט. אולם כפי שכבר כתב הרמב"ן לעיל – פירוש ראשון נכון; מדובר שם שהשייפא היתה בלועה בדבר מר ועליו דיבר רב, וטעמו הוא כבר שלישי. הרמב"ן מקשה על דעה זו מדין קדירה שבישל בה בשר ובלעה את טעמו, והדין הוא שהוא אוסר את החלב שיבושל בקדירה כזו, ולדעת המתירין זהו טעם שני וצריך להיות מותר.

**א** בתירוץ קושיה זו מביא הרמב"ן את דעת ריב"ן שהזכרה בראשית דברינו, שאכן בבישול אין היתר של נ"ט בר נ"ט, כי הבישול מעביר את עצמות הטעם ממקום למקום ואין כאן הקלשה. מובן הדבר, שתירוץ זה לא עולה לשיטת התוס' שחלקו על ריב"ן<sup>62</sup> וסברו שגם בבישול יש הקלשה ודגים שנתבשלו בקערה של בשר מותר לאוכלם בכותח, ואעפ"כ סוברים הם שהטעם השני – זה שהקערה נתנה בדגים – קלוש הוא כבר בעצמו ואינו אסור, כפי שהוכחנו לעיל<sup>63</sup>.

**ב** כבר כתבנו לעיל<sup>64</sup> לתרץ זאת לדעה המובאת ברש"י, שאכן אין טעם הבשר הבלוע בקדירה אוסר את החלב, שהרי הוא נ"ט בר נ"ט, אולם נאסר טעם זה ע"י החלב הנבלע בדפנות הקדירה ולכן אסור לבשל חלב בקדירה בשרית, ומה שאם נותן הבשר טעם בחלב אסור לשתות את החלב, אין זה בגלל שהחלב בושל עם בשר, שהרי טעם הבשר אינו מטעים את החלב (נ"ט בר נ"ט) עקב קלישותו, אלא בגלל

<sup>62</sup> חולין דפים ק"א-ק"ב. ד"ה "הלכתא דגים שעל".

<sup>63</sup> פרק ד'.

<sup>64</sup> סוף פרק ב'.

עירוב החלב עם החני"נ של טעם הבשר שנאסר מהחלב וזהו חלב שנאסר ע"י חני"נ ודינו תלוי במחלוקת השו"ע והשי"ד<sup>65</sup>.

ג) בספר בדי השולחן<sup>66</sup> תירץ, שאכן לדעת הרמב"ן טעם היוצא מן הממש הינו טעם ראשון, וכשיוצא הוא מן הקדירה (או מן חלב הקיבה) הוא טעם שני, וא"כ מצאנו בברייתא שטעם שני זה אינו קלוש, שהרי כשיוצא הוא מן הקדירה אוסר הוא את החלב. אולם בדעת התוס', שסוברים שהטעם השני הבלוע בדגים קלוש הוא, ואעפ"כ טעם הבשר היוצא אל החלב אוסר אותו, נאמר שאין הקלישות נוצרת מעקירת הטעם ממקום למקום אלא מהיבלעותו בממשות אחרת, ולכן הטעם נהיה לראשון כאשר נבלע הוא בקדירה, וגם כאשר ננער הוא לצאת ממנה עדיין ראשון הינו עד שייבלע בחומר אחר. אם נבלע הוא בדגים הרי נקלש הוא בתוכם, ויותר לא יוכל להיאסר שהרי קלוש הוא – נ"ט בר נ"ט, ועל טעם קלוש לא חל איסור בשר בחלב. אולם אם נבלע הוא בחלב מיד נאסרים החלב והבשר, חני"נ, עוד לפני שמספיק הטעם להיקלש. זהו ביאור דברי התוס'<sup>67</sup>, שבמקרים כאלו אין היתר נ"ט בר נ"ט דהוי "טעם שני באיסור", כלומר הטעם השני, עוד לפני שנקלש, כבר נאסר.

<sup>65</sup> המובאת לעיל הערה 61.

<sup>66</sup> סי' צ"ה ביאורים ד"ה "דגים".

<sup>67</sup> חולין דף ק"ב. ד"ה "הלכתא דגים שעלו", זבחים דף צ"ו. ד"ה "ואם טש כל הפת".

# עין בדין 'איסור בריה'

יוסף מורחי

## מעלת הנזהר במאכלות אסורים

אסרה התורה עלינו לטמא נפשנו באכילת מאכלות שבהם שקצין ורמשין. וכך מפורש<sup>1</sup>: "אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ, ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם", ופירש רש"י שם, ששיקוץ בנפש שייך דווקא ע"י אכילה. בפירושו לגמרא<sup>2</sup> רש"י הגדיר: "שרץ לשון קטנה ונמוכה שנכרת בהלכה בקושי ונראית כרוחשת".

ונתנה התורה טעם לדבריה<sup>3</sup>: "כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני, ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרמש על הארץ. כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, והייתם קדשים כי קדוש אני".

ופירש רש"י: "כי אני ה' אלהיכם. כשם שאני קדוש שאני ה' אלהיכם, כך והתקדשתם קדשו את עצמכם למטה". ובהמשך: "כי אני ה' המעלה אתכם. בכולן כתיב והוצאתי וכאן כתיב המעלה, תנא דבי רבי ישמעאל אלמלי לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים כמו מצרים וכנענים דיים, ומעליותא היא לגבייהו, וזהו ל' מעלה".

מכאן נראה, כי צריך אדם להיזהר באכילתו בחומרה רבה, ולא בלבד שיזהר מהיוצא מפיו אלא ייזהר גם במה שמכניס לפיו.

## ייחודו של איסור 'בריה'

מיוחד הוא דין 'בריה' משאר מאכלות אסורים, שבו התורה אסרה אפילו בכל דהו, כלומר – אפילו מאכל טמא בגודל גרגיר חרדל אסור וחייבים עליו מלקות,

<sup>1</sup> ויקרא י"א, מ"ג.

<sup>2</sup> מכות דף ט"ז: ד"ה "צרעה לוקה שש".

<sup>3</sup> שם מ"ד-מ"ה.



בעוד שסתם אכילה האמורה בכל מקום היא לפחות בכזית<sup>4</sup>, הן לעניין איסורים – כאכילת נבלה או בשר בחלב, והן לעניין יציאה ידי חובה באכילת מצוה – כאכילת מצוה ומרור.

האוכל בריה מתחייב אפילו עד שש מלקות (אמנם לדעת הרמב"ם רק במצב מיוחד יתחייב בחמש או שש מלקות, כמובא בהערה<sup>5</sup>).

ראשית דין 'בריה' המוזכר במשנה<sup>6</sup> מובא כמחלוקת בין חכמים לרבי שמעון ביחס לחייבי מלקות שאין בהם כרת; **רבי שמעון** רצה לחייב אף באוכל חיטה אחת של טבל, אע"פ שאין בה שיעור אכילה אלא בכל שהוא, ואילו **חכמים** אמרו בכזית. "אמר להן רבי שמעון: אי אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא שהוא חייב? אמרו לו: מפני שהיא כברייתה. אמר להן: אף חטה אחת כברייתה".

בהמשך הסוגיה<sup>7</sup> קבעו חכמים, שבבריה ישנה **חשיבות** ביחס לשאר איסורים. וכך נאמר שם: "ורבנן – בריית נשמה חשובה חטה לא חשובה".

### גזירת חכמים בתבשיל או תערובת

עד כאן ראינו כי ישנו איסור דאורייתא לאכול את הבריה בשלימותה, אך חכמים – מתוך חומרת העניין – גזרו גם על תבשיל שנפלה לתוכו בריה שלימה שייאסר כולו, אף שמדאורייתא ראוי היה להיות מותר באכילה, כיון שבטל ברוב.

<sup>4</sup> חולין דף צ"ו: וברא"ש שם פרק שביעי סי' ל"ה.

<sup>5</sup> כתב הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פרק ב' הלכה כ"ג): "הרי שהיתה הבריה משרץ העוף ומשרץ המים ומשרץ הארץ כגון שהיו לה כנפים והיא מהלכת על הארץ כשאר שרצים והיתה רבה במים ואכלה לוקה שלש מלקיות, ואם היתה יתר על זה מן המינין שנבראו בפירות לוקה עליה ארבע מלקיות, ואם [לא] היתה מן המינין שפרין ורבין לוקה חמש... בין שאכלה כולה בין שאכל ממנה כזית. לפיכך האוכל נמלה הפורחת הגדילה במים לוקה חמש מלקיות". בהלכה זו נראה כי הרמב"ם חלק על ההבנה הפשוטה שהאוכל נמלה אחת חייב חמש מלקות, אלא העמיד זאת רק במקרה מסוים מאוד. בדבריו משמע כי על כל תכונה בחיה הנ"ל מתחייב חיוב מלקות אחד, ורק אם ישנן כל התכונות לוקה על כולן מדין 'בריה'.

<sup>6</sup> מכות דף י"ג.

<sup>7</sup> שם דף י"ז.

וכך העלו רוב ראשונים ואחרונים<sup>8</sup>, שהאיסור בזה הינו מדרבנן. וכשם שאסרו תבשיל שנתערבה בו בריה שלימה, משום שהתורה חייבה עליה מלקות, כך גם אסרו 'חתיכה הראויה להתכבד' ואבר מן החי מפאת חשיבותם.

### בטעם האיסור

בגמרא חולין פרק גיד הנשה<sup>9</sup> מוזכר בקיצור רב טעם האיסור בבריה. נשאלה שם השאלה מדוע גיד הנשה שנתערב ברוב גידים המותרים יאסור הכל, ועליה ענו: "בריה שאני".

הראשונים עסקו בהסבר הטעם לאיסור בריה. כך ביאר הרא"ש<sup>10</sup> וכתב, שכל טעם התורה לאיסור בריה הוא מצד שזה דומה לימפרש', כלומר אדם שנודר לא לאכול מאכל כלשהו אפילו פחות מכזית – נדרו קיים וחייב על ביטולו, למרות שלא מצינו חיוב על אכילת פחות מכזית בשאר איסורין. כן התורה אסרה בריה, בדמותה איסור זה לימפרש' – כאילו פירש הכתוב 'לא תאכלום'<sup>11</sup> בכל שהוא'.

דבר זה למדו מהגמרא במסכת שבועות<sup>12</sup>: "אמרו לו לרבי עקיבא היכן מצינו כו': ולא?! והרי נמלה? בריה שאני. והרי הקדש? הא בעינן שוה פרוטה. והרי מפרש? מפרש נמי כבריה דמי", ע"כ. ורש"י פירש שם: "והרי מפרש – שבועה שלא אוכל כל שהוא ואכל כל שהוא חייב. מפרש נמי כבריה דמי – מפרש דשבועה כבריה בשאר איסורין דמי, בריה טעמא מאי משום דחשיבא, מפרש נמי איהו אחשבה דאסריה עליה", עכ"ד.

<sup>8</sup> כך כתב בט"ז בסי' ק' ס"ק א' ע"פ הריטב"א בחולין דף ק'. ד"ה "אבל רבי הגדול". ועי' בפלתי שם אות א' שהביא דעת מי שחלק.

<sup>9</sup> דפים צ"ט-ק'.

<sup>10</sup> חולין פרק שביעי סי' ל"ג. וכן תוס' דף צ"ו. ד"ה "מאי טעמא דרבנן": "דטעמא דבריה הוי כאילו פירש הכתוב שלא תאכל בין גדול ובין קטן".

<sup>11</sup> "לא תאכלום" – ויקרא י"א, מ"ב.

<sup>12</sup> דף כ"א:

עוד הזכיר הרא"ש תירוץ נוסף, והוא מדברי הרמב"ן<sup>13</sup> ותוס'<sup>14</sup> – שכוונת חכמים בחיוב בריה הוא בדבר שהיתה בו נשמה, ולכן גיד ואבר מן החי חייבים מדין 'בריה'.

והרמב"ן בגדר 'בריה' כתב<sup>13</sup>: "כל דבר שאיסורו מיום שנברא, כגון גיד ועוף טמא, נקרא בריה, ולוקין עליו בכל שהו. והוא שהיה מבעלי חיים... שהיתה בה נשמה... אבל צפור טהורה שמתה אע"פ שהיא כברייתה, כיון ששם נבילה שעליה לאו משעת ברייתה הוא אינה קרויה ברייה".

כלומר, לשיטתו הבחינה הקובעת להיקרא 'בריה' הוא האם היה בדבר נשמה וחיות. אמנם, במקום שנשתנה השם כתוצאה מן המיתה (שם שחידשה התורה, כגון 'נבלה') – גם מהות הדבר השתנתה, ויש כאן איסור חדש, ומתוך כך גם בטל השם הישן. זאת להוציא מדברי התוס'<sup>15</sup> שיבוארו להלן, שקבעו כי שינוי השם אם תיחלק הבריה הוא המדד לגדר 'בריה'.

וכן בירר שם הרמב"ן דין תִּלְב, שכן מה בינו לבין גיד? הרי שניהם נאסרו מן הבהמה הטהורה, ובעוד שחלב בטל ברוב – גיד אפילו באלף לא בטיל, ועוד, שחייבים על חלב רק בכזית ולא בכל שהוא? ותירץ, שחלב אינו נקרא 'בריה' משום שאינו איבר בפני עצמו (אלא רק שומן המגן על מקומו). ועוד, שעל אכילת גיד חייב דווקא אם אכלו כולו, ואם אכל מקצתו פטור, ובחלב – כיון שפזור ומפורד בגוף וסוגיו שונים, אין זו בריה אחת, שהרי ישנו גם חלב המותר.

### המשך ביאור שיטות הראשונים

לשיטת רבותינו הצרפתים<sup>15</sup>, כל דבר שיש לו שם מיוחד כאשר הוא שלם, וכאשר נחתך הוא מאבד את שמו – זה הנקרא 'בריה', כי דווקא בריה במצבה השלם היא המפורשת בתורה לאיסור. לדוגמא, נמלה שלימה קרויה 'נמלה', אך נמלה שנחתכה אין שמה 'נמלה'. וכן עוף טמא שנחלק, אין שמו 'עוף טמא' אלא 'חתיכת עוף טמא'. ובראש יוסף<sup>16</sup> כתב, ש"שם" כוונתו שם שנתנה התורה.

<sup>13</sup> בחידושו לחולין דף צ"ט: ד"ה "וליבטיל ברובא".

<sup>14</sup> חולין דף צ"ו. ד"ה "מאי טעמא דרבנן".

<sup>15</sup> שיטתם מובאת ברמב"ן שם, והיא שיטת תוס' בחולין דף צ"ו. ד"ה "מאי טעמא דרבנן".

<sup>16</sup> על תוס' חולין דף צ"ו. ד"ה "מאי טעמא דרבנן".

ע"פ שיטה זו יש להסביר כיצד יתבארו דברי חכמים בגמרא דמכות המובאת לעיל<sup>17</sup>, שחילקו בין איסור טבל בחיטה לבין איסור בריית נשמה; דהרי חילוק החיטה גורם לאיבוד שמה ובכל זאת איסור טבל נשאר ואסור בכזית דווקא. אפילו אם בחיטה היתה נשמה, בלשון התורה ישנו הבדל מהותי בין איסור אכילת שקץ – שבו כתוב "לא תאכלום"<sup>18</sup>, לבין איסור אכילת טבל – שלא כתוב 'לא תאכל חיטה של טבל'. כלומר, בטבל הקפידה התורה על תיקון המאכל ולא על הדבר עצמו [=החיטה]. אם כן, מה שייך חילוק חכמים בין דבר שיש בו נשמה לדבר שאין בו נשמה?

לכן פירשו תוס'<sup>19</sup>, שחכמים יישבו את הקושיה אליבא דרבי שמעון. דהיינו, לשיטת חכמים – אין הכי נמי, אף אם נאמר שחיטה היא כבעלת נשמה, עדיין לא היתה קרויה 'בריה', שהרי התורה לא דימתה אותה ל'מפרש' (מצד לשון התורה), אך לשיטת רבי שמעון – שדימה את דין חיטה של טבל ל'בריה' – מוכח שאין טעמו מצד 'מפרש', ולכן אינו יכול להשוות ביניהם, כי בנמלה יש נשמה ובחיטה אין.

**הרא"ש**<sup>20</sup> הבהיר, שגם חתיכת נבלה קרויה 'נבלה' בשם התואר ולא בשם העצם, ולכן אינה נחשבת בריה, בניגוד לעוף טמא, שחתיכה ממנו אינה נקראת 'עוף טמא' אלא מקבלת שם חדש: 'חתיכת עוף טמא'. וכן גם שור הנסקל אינו נחשב בריה, שהרי התורה אמרה "ולא יאכל את בשרו"<sup>21</sup>, דמשמע אף לא חתיכה ממנו ולא דווקא את כולו.

### 'בריה' דווקא בשלימותה

נתון נוסף הדרוש לבריה על מנת להיקרא 'בריה' הוא היותה שלימה, וזאת משום שמרגע שאיננה שלימה – אבדה חשיבותה. ראה מפורשת לכך ממסכת

<sup>17</sup> בסוף פרק 'ייחודו של איסור בריה'.

<sup>18</sup> ויקרא י"א, מ"ב. ומדגיש הרא"ש (חולין פרק שביעי סי' ל"ג): "קאמר לא תאכל אותם – בין גדול בין קטן, כי על שלמותן נקראין כן".

<sup>19</sup> מכות דף י"ז. ד"ה "ורבנן בריית נשמה חשובה", וחולין דף צ"ו. ד"ה "מאי טעמא דרבנן".

<sup>20</sup> סוף סי' ל"ג.

<sup>21</sup> שמות כ"א, כ"ח.

גיטין<sup>22</sup>, שם דנה הגמרא בדין אגוזים או רימונים חשובים שלא נתעשרו או של ערלה שנתערבו בשאר אגוזים או רימונים, ומשום חשיבותם קבעו כי אפילו באלף לא בטלו, ויחד עם זאת אמרו שם ע"פ המשנה בערלה<sup>23</sup>, שאם "נתפצעו האגוזים, נתפרדו הרימונים... יעלו באחד ומאתים"<sup>24</sup>.

### האם איסור בריה הוא דווקא בחיותה?

לשון הגמרא<sup>25</sup>: "אמר אביי: אכל פוטיא לוקה ארבעה, נמלה לוקה חמש משום 'שרץ השורץ על הארץ'<sup>26</sup>, צרעה לוקה שש משום 'שרץ העוף'<sup>27</sup>".

ופירש רש"י שם: "נמלה – בלע נמלה חיה הואיל ובריה שלימה היא אכילתה בכל שהוא ולוקה חמש, שני לאוין הכתובין בשרץ סתם כמו שפירשתי ושלשה לאוין הכתובין בשרץ הארץ בתורת כהנים. צרעה לוקה שש – חמש משום שרץ הארץ ואחד משום שרץ העוף דכתיב במשנה תורה וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו". משמע מפירושו, שדווקא בחיותה חל האיסור של בריה.

עוד מובא שם בהמשך הגמרא: "אמר רבא בר רב הונא: ריסק תשעה נמלים והביא אחד חי והשלימן לכזית – לוקה ו', ה' משום בריה ואחד משום כזית נבילה". ורש"י אזיל לשיטתו: "ריסק – מיעך וכיתת וביטלן מתורת בריה. משום כזית נבילה – שכשבולעו הוא מת ומצטרף לכזית נבילה". אם כן, ניתן לומר בבירור שרש"י מחייב דווקא כשהיא בחיותה.

אמנם קצת קשה, שהרי בגמרא דחולין<sup>28</sup> מפורש שגם על אכילת החיה בשלימותה לאחר מיתתה חייב – "דאמר רב: אכל צפור טהורה – בחייה בכל שהוא, במיתתה בכזית, וטמאה – בין בחייה בין במיתתה בכל שהוא".

<sup>22</sup> דף נ"ד:

<sup>23</sup> פרק ג' משנה ח'.

<sup>24</sup> לשון המשנה בערלה שם.

<sup>25</sup> מכות דף ט"ז:

<sup>26</sup> ויקרא י"א, מ"א.

<sup>27</sup> דברים י"ד, י"ט.

<sup>28</sup> דף ק"ב.ב.ק"ב:

מאיידך, **תוס'** שם<sup>29</sup> שללו הבנה זו לחלוטין, ואלו דבריהם: **"פי' שלם אבל ודאי הוה מת דאי ר"ל חי ממש א"כ היאך משלים לכזית נבילות"**. והקשו שם – כיצד שייד כאן איסור נבלה? הרי לא שייד איסור זה בבהמה טמאה<sup>30</sup>! וכתבו, ששיטת הגמרא כאן היא אליבא דמאן דאמר 'איסור חל על איסור', וממילא שייד כאן גם איסור נבלה. וכן כתבו התוס' בחולין<sup>31</sup>: **"יש לאו דשרץ דלא כתיב בהו אכילה כגון אל תשקצו"**<sup>32</sup> וההיא לא לקי אלא בחי משום בריה. וא"ת ואכתי ל"ל חי, אפילו מת נמי חשיב בריה, כדאמרינן בס"פ<sup>33</sup> טמאה בין בחייה בין במיתתה בכל שהוא. וי"ל דלא נקט חי לאפוקי מת אלא פירוש חי שלם לאפוקי ריסק".

מובן לתוס', שבאמת גם אם היה בשה"כ כזית נמלים מרוסקות – היה לוקה, אך לא חמש, משום שישנם לאוין שהם לאו דווקא מצד האכילה, כגון "אל תשקצו"<sup>32</sup>. וכן מחויב שהנמלה תמות תחילה, שהרי אם לא מתה – אין שם האיסור מצטרף לשם איסור נבלה. ואם נקשה: הרי גם אם מתה הנמלה, עדיין גדרה הוא 'בריה', ואם כן 'איסור חל על איסור' – כבר תירצו תוס', שכנראה הדעה כאן היא ע"פ הסובר שיאיסור חל על איסור, שהרי מצינו באיסור חלב שחל עליו גם איסור נבלה אף למי שאינו סובר שיאיסור חל על איסור'.

### דעת הרמב"ם

**הרמב"ם**<sup>34</sup> מביא את דין הגמרא: **"ריסק נמלות והביא אחת שלימה וצרפה לאלו שנתרסקו ונעשה הכל כזית ואכלו לוקה שש מלקיות, חמש משום הנמלה האחת ואחת משום כזית מנבלת הטמאים"**. **הכסף משנה** מבאר שם, שאותה נמלה ש"הביא... שלימה" היא לאו דווקא חיה, כפי שכתוב בגמרא<sup>35</sup>, אלא רק לאפוקי ממרוסקות, ולדינא אין הפרש בין חי למת. משמע שגם להלכה לא מדובר על חי ממש.

<sup>29</sup> מכות דף ט"ז: ד"ה "ריסק ט' נמלים ואחד חי".

<sup>30</sup> מעילה דף ט"ז.

<sup>31</sup> דף צ"ו: ד"ה "ורבי יהודה אכילה כתיב ביה".

<sup>32</sup> ויקרא י"א, מ"ג.

<sup>33</sup> דף ק"ב:

<sup>34</sup> הל' מאכלות אסורות פרק ב' הלכה כ"ד.

<sup>35</sup> לשון הגמרא (מכות דף ט"ז): "ריסק תשעה נמלים והביא אחד חי" וכו'.

לכן נראה, שרש"י נקט ציור זה של נמלה חיה לרבות שאפילו אם מתה עקב הבליעה נחשבת היא להצטרף לכזית נבלה. וזהו חידוש גדול, שהרי בכך רש"י פותר את בעיית 'איסור חל על איסור', משום שיש כאן גדר ביניים. דהיינו, מצד אחד הנמלה לא חיה ולכן אין דין 'בריה' לבדו מתקיים כאן, ומצד שני היא נכללת במתים ואפשר לצרפה לכזית נבלות.

**הלחם משנה** שם כתב, שקושיית התוס' איננה קשה לרמב"ם, משום שהנמלה האמורה בגמרא היא כזאת שיש בה את התכונות המפורטות בהלכה הקודמת<sup>36</sup>, והנמלים שריסק יש בהן רק לאו אחד, ועל כן אם האחת היתה חסרה – לא היה לוקה אלא אחת משום נבלה.

### האם יש מקום לביטול בריה?

מן התורה, כל איסור שמתערבב עם רוב היתר – האיסור בטל. וזהו הכלל הידוע בכל התורה: "חד בתרי – בטל"<sup>37</sup>. אך ישנם מקומות שקבעו חכמים משום "טעם כעיקר"<sup>38</sup> שבכל זאת נאסר התבשיל מדאורייתא, כלומר האיסור נותן טעם ומרגישים אותו בתבשיל ולכן אוסר הכל. ובמקום שיש ששים כנגדו – בטל הטעם ויהיה מותר, שכן "שיערו חכמים דאין נותן טעם באיסורין יותר מבצל וקפלוט =סוג של ירק חריף"<sup>39</sup>, שששים כנגדם מבטלים טעמם.

לגבי הנידון דידן – בריה, שאין איסורה מצד 'נותן טעם' – האם גם היא יכולה להתבטל בשיעור כל שהוא? האם חשיבותה בטילה ביחס כל שהוא?

קודם כל, משום שמן התורה אמרנו שבריה בטילה ברוב – כל מקום שהוא ספק אם נקרא 'בריה' אזלינן לקולא, שהרי יש כאן ספק דרבנן; כך כתב הט"ז<sup>40</sup>. אך הביא בשם **האיסור והיתר**<sup>41</sup>, כי במקום שודאי זו בריה אך ספק אם ישנו כאן איסור – כגון ביצי ספק טריפה – ודאי אינה בטילה כלל.

<sup>36</sup> הלכה כ"ג.

<sup>37</sup> גיטין דף נ"ד:

<sup>38</sup> פסחים דף מ"ד: וחולין דף צ"ח:

<sup>39</sup> חולין דף צ"ז:

<sup>40</sup> סי' ק' ס"ק א'.

<sup>41</sup> כלל כ"ה דין ז'.

דעת המתירים היא דעת רבנו שמשון<sup>42</sup> (והסכים עימו הרשב"א<sup>43</sup>), שכתב כי בריה שלמה שנתערבבה בתוך היתר צריכים תשע מאות וששים כנגדה<sup>44</sup>, שאז בטילה. אך כאשר נחתך איבר – אפילו אחד – שוב אינה בריה, וביטולה בששים, ואפילו אם נחתך לאחר שנתערבבה. וכן הדין דווקא בשוגג, אך במזיד אוסרת כמו שהיתה שלימה. וכך מסכם הרשב"א: "נמצא שאין קרוי בריה אלא (א) ברית נשמה (ב) ושאיסורה מתחלת ברייתה (ג) ושיחלק ואין שמו עליו, וזו היא שאמרו שאינה בטלה אפילו באלף"<sup>45</sup>.

הרמב"ן<sup>13</sup> מסתפק, האם במקום שחסר איבר אחד מן הבריה יש מקום לביטול בששים. אם נחתך איבר שהנשמה תלויה בו – אין ספק שהבריה בטילה, אך כשאין הנשמה תלויה בו – זוהי בעיא דלא איפשיטא בגמרא<sup>46</sup>.

**התוס'**<sup>47</sup> נטו לאסור, וכתבו: "היכא דלא נפלה ביה נשמה כגון חומט שאם נפחת מעט תחילה אז ודאי אין לנו להחשיבו בריה בפחות הואיל ולעולם לא יפול בו נשמת חיים בפחות מכן, אבל היכא דנפלה ליה כגון נמלה חיה חשובה היא כי אף קיצץ רגליה או שום דבר ממנה יכולה עדיין לחיות הרבה שאין חייה תלוין בדבר שקצץ". אך מ"מ להלכה נפסק לקולא<sup>48</sup>.

### מחלוקת רמב"ם ורש"י בסיבת החיוב על אכילת עוף טהור חי

פוסק הרמב"ם<sup>49</sup>: "האוכל עוף טהור חי כל שהוא לוקה משום אוכל נבלה ואף על פי שאין בו כזית הואיל ואכלו כולו. ואם אכלו אחר שמת עד שיהיה בו כזית,

<sup>42</sup> פירוש הר"ש משאנץ על תרומות פרק י' משנה ח' ד"ה "משקל י' זוז".

<sup>43</sup> תורת הבית הארוך, בית רביעי שער ראשון – בדיני התערובות (שם הביא גם את דעת רבנו שמשון).

<sup>44</sup> ע"פ ירושלמי תרומות פרק י' הלכה ה'.

<sup>45</sup> כלומר, רק על בריה המוגדרת ע"פ תנאים אלו דיברה הגמרא (הבבלי), אך לעניין ביטול – כבר כתבנו שהרשב"א מתיר בתשע מאות וששים, כגמרא הירושלמית.

<sup>46</sup> נזיר דף נ"א:

<sup>47</sup> שם דף נ"ב. ד"ה "ת"ש בהם יכול בכולן".

<sup>48</sup> ש"ך סי' ק' ס"ק ו'.

<sup>49</sup> הל' מאכלות אסורות פרק ד' הלכה ג'.



ואף על פי שאין בכולו בשר כזית הואיל ויש בכולו כזית חייב עליו משום נבלה". וכן הביא הארחות חיים<sup>50</sup>.

ואילו רש"י<sup>51</sup> כתב: "בחייה כל שהוא – משום אבר מן החי". וכן כתב הרשב"א<sup>52</sup>: "אכל ציפור טהורה בחייה... אפי' אין בצפור אלא בשר כל שהו (אך צריך שיהיה בה כזית בצירוף בשר, גידים ועצמות, כפי שכותב שם בהמשך דבריו)... חייב משום אוכל אבר מן החי. במיתתה, כלומר שנתנבלה, אינו חייב עד שיהא בה כזית (בשר). צפור טמאה... בכ"ש [=בכל שהוא], כלומר דבריה היא וחייב משום אוכל בריה אסורה"<sup>53</sup>.

### האם כל דבר הנראה כתולעת אסור?

מקובל לחשוב, שכל החיות שאינן מן הדברים שאנו אוכלים אסורות, ואם ישנה תולעת כל שהיא – אפילו נגיעה קלה בקטניות – הכל אסור. אמנם דין 'בריה' חמור ביותר, כמו שראינו, אך יש מקום להתבונן בתהליך יצירת החיה על מנת לקבוע מה דינה.

הרמב"ם<sup>54</sup> כותב: "אלו המינין הנבראין בפירות ובמאכלות אם פירשו ויצאו לארץ אף על פי שחזרו לתוך האוכל מי שאכל מהן כזית לוקה שנאמר לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם לאסור אלו שפירשו לארץ, אבל אם לא פירשו מותר לאכול הפרי והתולעת שבתוכו".

אכן, מסייג הרמב"ם את דבריו בהלכות הבאות<sup>55</sup>: "במה דברים אמורים שהתליע האוכל אחר שנעקר מן הארץ. אבל אם התליע והוא מחובר אותה התולעת אסורה כאלו פירשה לארץ שעל הארץ נבראת ולוקין עליה. ואם ספק אסורה. לפיכך כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהן מחוברין לא יאכל עד שיבדוק הפרי מתוכו שמא יש בו תולעת. ואם שהה הפרי אחר שנעקר שנים עשר חדש אוכל בלא בדיקה שאין

<sup>50</sup> הל' איסורי מאכלות אות ל"ז.

<sup>51</sup> חולין דף ק"ב: ד"ה "בחייה בכל שהוא".

<sup>52</sup> תורת הבית שם.

<sup>53</sup> ועי' בגר"ח הלוי (הל' מאכלות אסורות פרק ד' הלכה ג') שביאר דבריו.

<sup>54</sup> הל' מאכלות אסורות פרק ב' הלכה י"ד.

<sup>55</sup> שם הלכות ט"ו-ט"ז.

תולעת שבו מתקיימת שנים עשר חדש: פירשו לאויר ולא נגעו בארץ, או שפירשו מקצתן לארץ, או שפירשו אחר שמתו, או שנמצאת תולעת על הגרעינה מבפנים, או שיצאו מתוך האוכל לתוך אוכל אחר, כל אלו אסורין מספק ואין לוקין עליהן".

## הכרעת הטור

**הטור**<sup>56</sup> הביא לשון אביו הרא"ש, שדווקא אם נחלק ואין שמו עליו – נקרא בריה ואינו בטל לעולם. לכן החתיכות אסורות, אך הרוטב רק בנותן טעם<sup>57</sup>.

**בבית יוסף** שם הסכים למה שאמר הטור, שדווקא עוף טמא קרוי 'בריה' אך עוף טהור שנתבל לא, וכפירוש רש"י<sup>58</sup> שנבלה לא נקראת 'בריה' משום שלא היתה נבלה כשנוצרה. והביא את דברי הרא"ש<sup>20</sup>, שכל דבר ששם העצם עליו בהיותו שלם וכשנחלק נתבטל שמו – נקרא 'בריה'. ועוד כתב, כי "טעמא דבריה הוי כאילו פירש הכתוב". ומה שהסיקו בגמרא<sup>59</sup>, דדווקא בריית נשמה חשיבא – "רבנן לדברי רבי שמעון קאמרי" (ואם כן, לפי הבי"י בריית נשמה איננה אחד מהתנאים להגדרת 'בריה'). וכן כתבו התוס'<sup>60</sup>, הסמ"ג<sup>61</sup> וספר התרומה<sup>62</sup>, ודלא כפי מה שהביא במפורש מדברי הר"ן<sup>63</sup>. ובהערות הדרכי משה<sup>64</sup> על המקום כתב: "והארוך כלל כ"ה כתב כדברי הר"ן", ומשמע שסובר כמותו. אך כתב שם בב"י, שכבר כתבו דין זה התוס'<sup>19</sup> ודחו אותו בעצמם.

<sup>56</sup> יו"ד תחילת סי' ק'.

<sup>57</sup> ונ"ל שבנמלה וכדו' ישנו חשש גדול יותר ברוטב, מצד זה שהנמלה צפה בתוכו בדרך כלל.

<sup>58</sup> חולין דף ק"ב: ד"ה "טמאה בין בחייה".

<sup>59</sup> מכות דף י"ז.

<sup>60</sup> זבחים דף ע"ב. ד"ה "וליבטלו ברובא".

<sup>61</sup> לא תעשה, מצוה קל"ט.

<sup>62</sup> סי' נ'.

<sup>63</sup> בד"ה "והר"ן כתב".

<sup>64</sup> ס"ק ב'.

אם כן ראינו לדעת הרשב"א והאר"ך שמצריכים את שלושת התנאים להיקרא 'בריה', ואילו הב"י אינו מצריך גדר בריית נשמה אלא רק התנאים אם ייחלק וכו' ותחילת ברייתו באיסור. הרא"ש<sup>65</sup> נקט דווקא אם יחלק, וכן הטור<sup>66</sup>.

במקום אחר<sup>66</sup> פוסק הטור בעניין זבוב שנמצא בקדירה והוציאו בכף, שצריך ששים כנגד הזבוב על מנת שהכף לא תיאסר. אך בכל מקרה, אם אח"כ תחב הכף בסיר – אין היא אוסרת את התבשיל אלא כנגד האיסור שבלעה (הזבוב) ולא צריך ששים כנגד כל הכף (כדין 'חתיכה נעשית נבלה' בלוע למאן דאית ליה חני"נ בשאר איסורין). שם בב"י מביא את דברי רבנו ירוחם<sup>67</sup> בשם הרא"ש בתשובה, שצריך ששים בכף כנגד האיסור שבו, אך העיר הב"י שלפי מה שאמר קודם לכן<sup>68</sup>, שדברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם אם נימוחו בתבשיל די ברוב כדי להתיר (מצד נותן טעם לפגם) – גם כאן, בזבוב בכף, שהוסרה הבריה ויש רק פליטת טעם – שרי. ובאמת גם הטור מודה שאין צריך ששים בכף כנגד הזבוב, ומה שפסק הוא רק לדעת המצריכים זאת, שבא להקל בזבוב אפילו לדבריהם.

### ביצה שיש בה דם

אומר הב"י<sup>69</sup>, שאסורה בריה משום דבר שיש בו חיות. ומביא דברי הרמב"ם<sup>70</sup>, שאוסר ביצה שיש בה אפרוח מדין 'בריה', ואם נשלקה עם ביצים אחרות ואינו מכירה ביניהן – אוסרת הכל, ואם מכירה – אוסרת בפליטתה עד שיהיה כנגדה ששים ואחת. ומסתפק שם הב"י אם נקראת 'בריה' מצד האפרוח שבה, כך שאם נמצא בה רק דם ולא אפרוח יהיה דינה להתיר, שהרי היא לא בריית נשמה, או שמא "שדא תיכלא בכוליה", ותיחשב כאילו יש בה אפרוח ולא תיבטל. וכתב אח"כ בבדק הבית: "והראשון נראה יותר, ולענין הלכה כיון שאיסור זה מדבריהם נקטינן כדעת הרמב"ם דמיקל". ובשו"ע<sup>71</sup> הביא דבריו. אך בטור לא הוזכר דין אפרוח בביצתו, וכן

<sup>65</sup> הביא דבריו הטור שם.

<sup>66</sup> סי' ק"ז.

<sup>67</sup> נתיב ט"ו חלק חמישי, אות כ"ט (דף ק"מ עמ' ג').

<sup>68</sup> סי' ק"ד.

<sup>69</sup> סי' ק"י.

<sup>70</sup> הל' מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה י"ט.

<sup>71</sup> סי' ק' סע' א'.

כתב הש"ך<sup>72</sup> – שלדעתו אין במקרה זה דין 'בריה', כיון שאין באפרוח חיות, וגם לא מצאנו בש"ס שהתייחסו לאפרוח בביצתו כבריה, וגם מסברא נראה לומר כן שהרי מתחילת ברייתה היתה מותרת, וגם בזמן שגביל האפרוח, דהתירא הוא מעיקר הדין. אכן, מלבד הרמב"ם סובר גם הרשב"א<sup>73</sup> שיש כאן בריה, והב"י נמשך אחריהם, למרות שאין הדבר מוכרח בדברי הרמב"ם. לפיכך אין להקל בזה. אמנם, בנמצא דם בביצה – אין להחמיר כלל.

### תולעים שנמצאו במרק

בב"י<sup>74</sup> מובאים דברי הרשב"א בתשובה<sup>75</sup>, שכתב שאם נפלה בריה לתוך מרק ואבדה – אסור הכל, אך אם מוציא בכף או בקערה וראו שאיננה שם כלל – אף הקדרה מותרת (כלומר, הסיר עצמו מותר, אך האוכל שבתוכו מצריך עיון לפני אכילתו).

ובתשובה אחרת<sup>76</sup> כתב, שאם נמצאו שלוש תולעים בירקות לאחר שבושלו – הוחזקו ירקות אלו כמנוגעים, ואסור הכל משום שאי אפשר לבדוקם. אך מי השלקות מותרים, משום שאפשר לסננם, וכן את הבשר אפשר לשטוף אם בושל יחדיו. ובארחות חיים<sup>77</sup> (לרבי אהרן הכהן מלוניל) כתב עד שיהיו ארבע תולעים, אך יותר מארבע לא מתירין, שמא היו יותר ונימוחו (ואין ששים כנגדן). וכן דעת הראב"ד<sup>78</sup>.

אך בב"ח הביא מדברי הב"י במקום אחר<sup>79</sup>, שם פסק כתשובה אחרת של הרשב"א<sup>80</sup>, שכבר בשתי תולעים נחשבת חזקה וכשיטת רבי, ואסר גם בזה. וכך נקט הב"ח להלכה.

<sup>72</sup> שם ס"ק ב'.

<sup>73</sup> חולין דף צ"ז: ד"ה "אמר ליה הכא".

<sup>74</sup> סי' ק'.

<sup>75</sup> ח"א סי' ק"א.

<sup>76</sup> שם סי' קי"ג.

<sup>77</sup> הל' איסורי מאכלות אות מ"א.

<sup>78</sup> כן כתב שם הארחות חיים.

<sup>79</sup> סי' פ"ד ד"ה "כתב הרשב"א בתשובה ירקות שנמצאו".

והביא הטור<sup>81</sup> דעת המתירים בריה שנתערבה בתשע מאות וששים, ודחה דבריהם משום שלא נהירי לרא"ש. וכתב בב"י שם ע"פ הר"ן<sup>82</sup>, שמחלוקת היא בין הירושלמי<sup>83</sup> לבבלי<sup>84</sup>, שלדעת הירושלמי טעם של איסור בטל באלף ואילו בבבלי סברו שבטל בששים. וכך כתבו גם התוס'<sup>85</sup>. והר"ן<sup>86</sup> גם כן כתב שלא בטל באלף, כדין חתיכה הראויה להתכבד וכפי שנאמר בתוספתא<sup>87</sup>, ומה שהתירו בירושלמי<sup>83</sup> זה פליטת הטעם ברוטב, וכמובן לא העכבר עצמו.

**ולעניין הלכה** – כתב בב"י, שכיון שהרא"ש והתוס' והר"ן סוברים לאסור, וכן משמע ברי"ף וברמב"ם, שלא הזכירו דין זה – הכי נקטינן.

### האם יש מקום להתיר קמח בלתי מנופה בדיעבד

ראינו לעיל, שדווקא בריה שמתחילת ברייתה נאסרה יש לה דין 'בריה', אך אם חסר שלב כל שהוא באיסור – לכאורה חוזר הדין הפשוט שבטל האיסור בששים. מתוך כך נבוא לדון בדין התולעים המתהוות בקמח או בשאר קטניות לאחר קטיפתן או טחינתן.

לכאורה יש לפטור את הקמח מניפוי, או לפחות לא לחייבו בכך, משום שבהכרח הרוחשים שם לא נתהוו על גבי החיטה בעודה מחוברת, וגם לא פירשו לארץ מהקמח, שהרי הם סגורים בתוך השקית. ואפילו אם נאמר שזוהי בריית נשמה ואם יחלק אין שמו עליו – עדיין חסר התנאי השלישי, שתהיה תחילת ברייתו באיסור, אע"פ שחזר להיות איסור מחמת עצמו, אם בכלל.

<sup>80</sup> והיא אותה תשובה הנ"ל (ח"א סי' קי"ג), ועי' ט"ז סי' ק' ס"ק ו' שכתב דצריך לומר שלוש תולעים, ודלא כהב"ח.

<sup>81</sup> סוף סי' ק'.

<sup>82</sup> דף ל"ו: בדפי הר"ף ד"ה "גרסי' בגמ' עלה דהך מתני' וליבטל" (תחילתו בדף ל"ו).

<sup>83</sup> תרומות פרק י' הלכה ה'.

<sup>84</sup> עבודה זרה דף ס"ט.

<sup>85</sup> שם ד"ה "אידי ואידי".

<sup>86</sup> דף ל"ו. בדפי הר"ף ד"ה "גרסי' בגמ' עלה דהך מתני' וליבטל".

<sup>87</sup> חולין פרק ז' הלכה ג'.

השו"ע<sup>88</sup> כתב, שתולעים הגדלות במים אפילו פירשו לדופני הכלי מבפנים – מותרות. בעניין תולעים הנמצאות בקמח וכיוצא בו כתב<sup>89</sup> שאסורות, "שמא פירשו ושרצו על הארץ וחזרו". ובב"י<sup>90</sup> הביא הגהת **שערי דורא**<sup>91</sup>, שיש מי שמתיר אפילו אם פירשו לדופני הכלי וחזרו לקמח, וכתב **הט"ז**<sup>92</sup> שזו טעות. ותמה הט"ז<sup>93</sup> מדוע פסק כאן מרן להחמיר, והרי קודם לכן<sup>94</sup> כתב שבפרי אפילו יש נקב לא חיישינן ששרצה התולעת בארץ. וכן כתב **הב"ח**<sup>95</sup> להתיר.

וע"פ זה כתב הט"ז<sup>93</sup> בשם הרוקח, שתולעים הנמצאות בקמח מותרות, אך אם ניפה ושרצו בנפה – נאסרו.

ובאמת, בדיון זה נחלקו גדולי הפוסקים לאור מה שדן **הפלת**<sup>96</sup> להורות סנגוריה על ישראל האוכלים בימות החמה קמח שבהכרח נתהוו בו אותן תולעים.

על מנת להיכנס לעובי הדיון נקדים את פשט הגמרא בעבודה זרה<sup>97</sup>, ואח"כ נעסוק בשאלה מדוע השמיט **הרי"ף** מפסקיו משנה מפורשת.

וז"ל אותה משנה<sup>98</sup>: "גיד הנשה שנתבשל עם הגידים, בזמן שמכירו – בנותן טעם. ואם לאו – כולן אסורין. והרוטב – בנותן טעם. וכן חתיכה של נבלה וכן חתיכה של דג טמא שנתבשלה עם החתיכות, בזמן שמכירן – בנותן טעם. ואם לאו – כולן אסורות. והרוטב – בנותן טעם".

ושאלו בגמרא<sup>99</sup>: "וליבטול ברובא?" וענו: "בריה שאני!" וכן שאלו<sup>100</sup> לגבי חתיכה של נבלה מדוע לא תיבטל ברוב, וענו משום שהיא חתיכה ה"ראויה להתכבד

<sup>88</sup> סי' פ"ד סעי' א'.

<sup>89</sup> שם סעי' ה'.

<sup>90</sup> סי' פ"ד ד"ה "וכתב בהגהות שערי דורא".

<sup>91</sup> סי' נ"ב ס"ק א'.

<sup>92</sup> ס"ק ז'.

<sup>93</sup> ס"ק ח'.

<sup>94</sup> סעי' ד'.

<sup>95</sup> סי' פ"ד ד"ה "כתב בהגהת שערי דורא".

<sup>96</sup> סי' ק'.

<sup>97</sup> דף ע"ד.

<sup>98</sup> חולין דף צ"ו:

<sup>99</sup> דפים צ"ט-ק'.

בה לפני האורחים". אם כן, אסרו גיד הנשה משום 'בריה' וחתרכת דג ונבלה משום 'חתרכת הראויה להתכבד'. ושניהם אינם בטלים אפילו באלף לפי דינא דגמרא דיין.

אמנם הרי"ף לא הביא דין זה, משום שישנה משנה בעבודה זרה<sup>97</sup>: "אלו אסורין ואסורין בכל שהו: יין נסך, ועבודת כוכבים, ועורות לבובין, ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וציפורי מצורע, ושער נזיר, ופטר חמור, ובשר בחלב, ושעיר המשתלח, וחולין שנשחטו בעזרה – הרי אלו אסורין ואסורין בכל שהוא".

משנה זו דנה באיסורי הנאה האוסרים תערובת שנתערבו בתוכה אפילו יש בה אלף כנגדם, כפי שפירש רש"י שם<sup>101</sup>. ולמדו בגמרא<sup>102</sup>, שצריך שני נתונים על מנת שהתערובת תיאסר אפילו באלף, והם שהדבר האוסר יהיה דבר שבמניין ושיהיה אסור בהנאה. ומקשים התוס'<sup>103</sup>, שמשמע ממשנה זו שחתרכת נבלה לא תאסור במקום שנתערבה בששים משום שהיא בטילה, שהרי היא מותרת בהנאה. אך תירצו, שהתנא שם מנה הדברים האסורים בהנאה דווקא, ולא בא למעט שאר איסורים שאיסורן נובע מטעם אחר. והרי"ף<sup>104</sup> כתב: "ליתיה להאי כללא דקי"ל דחמץ בפסח אסור ואוסר בכל שהוא", כלומר מצד שיש כאן איסור הנאה (בלי דבר שבמניין), וזהו הכלל היחידי לאסור התערובת, ולכן חתרכת נבלה לא אוסרת באלף.

ורצה הרי"ף<sup>105</sup> לבאר, כי הרי"ף סבר שישנה מחלוקת בין הגמרות ופסק שלא כמשנה בעבודה זרה, אך מכנגד גם השמיט את המשנה בחולין. **הרמב"ם**<sup>106</sup> לא סבר כן, ופסק כמשנה בחולין ואסר חתרכת נבלה מדין 'חתרכת הראויה להתכבד'. **הראב"ד**<sup>107</sup> מקיים את שתיהן, וסובר שאין מחלוקת – התנא כאן סבר שאיסור הנאה צריך להיות גם דבר שבמניין, וחמץ למרות שאסור באכילה מותר בהנאה עד שיהיה בחמץ דין 'דבר שבמניין'. וכל איסורי הנאה שאינן דבר שבמניין לא אוסרים את תערובתם בהנאה, ואפילו חמץ בפסח. לכן באיסורי אכילה דבר שבמניין יאסור

<sup>100</sup> דף ק'.

<sup>101</sup> ד"ה "אלו אסורין ואסורין".

<sup>102</sup> שם.

<sup>103</sup> שם ד"ה "למעוטי דבר שבמניין".

<sup>104</sup> דף ל"ז. מדפיו.

<sup>105</sup> על הרי"ף שם ד"ה "וגרסינן עלה בגמרא".

<sup>106</sup> הל' מאכלות אסורות פרק ט"ז הלכה ה'.

<sup>107</sup> מובא בר"ן שם.

תערובתו באכילה אפילו באלף, כגון בשר נבלה, ועל מנת לאסור בהנאה צריך תמיד שיהיה הדבר שבמניין אסור בהנאה אפילו באלף.

**הרמב"ן**<sup>108</sup> לימד זכות על הרי"ף, והסביר שמה שכתב הרי"ף<sup>104</sup> "ליתיה להאי כללא" – כוונתו לרבות גם כיכרות של בעל הבית אליבא דרבי עקיבא, שאף הן אסורות ואוסרות. והרי"ף<sup>105</sup> לשיטתו ביאר, שכל הדיון כאן הוא האם ישנם איסורי הנאה שחמירי מאיסורי אכילה במקום שהיה נאסר באכילה, והעלה שאין הדבר כן, אלא כשם שיאסור באכילה כך יאסור בהנאה. ומה שאמר הרי"ף ש"ליתיה" – זה לדינא, שהרי חמץ שעבר עליו הפסח קי"ל כרבי שמעון שמותר<sup>109</sup>, ואם כן זהו בגדר דבר שיש לו מתירים ואז אוסר תערובתו בכל שהוא.

כעת נחזור לדיננו. כפי שראינו, הטור הביא דעת הרשב"א שבריה בטילה באלף, ואילו הב"י כתב שמתוך שהרי"ף לא הזכיר דין זה כלל (=שהשמיט המשנה<sup>98</sup> הנ"ל) וכן הרמב"ם – משמע דלא סבירא להו כהרשב"א.

ותמה הפלתי מדוע סבר כן הב"י, והרי הרא"ש והרי"ף העלו שניהם, כי על מנת שהדבר ייחשב כ'חתיכה הראויה להתכבד' (שמשם למד הרא"ש דיני בריה) צריך להיות גם דבר שבמניין וגם שיהיה אסור בהנאה, וכך נלמד מהגמרא בעבודה זרה<sup>97</sup>. ובגמרא בחולין<sup>110</sup> משמע שכל דיני 'חתיכה הראויה להתכבד' זהים לדיני בריה, שכן מאותה משנה נלמדו, והרי"ף סובר שגיד הנשה מותר בהנאה, שהרי כתב "שולח אדם לעובד כוכבים ירך שגיד הנשה בתוכה"<sup>111</sup>. ואם כן לגבי ביטול בבריה יסבור שבטל, שהרי הדינים זהים מעיקר הדין ולא מצינו שהוא ממעט דין 'בריה' מכך. לכן בצירוף שאר ראשונים רצה להציל שארית ישראל מאכילת איסורים וסמך על דעת המתירים. ובפתחי תשובה<sup>112</sup> הביא דעתו וכן דעת המשכנות יעקב<sup>113</sup> (תלמיד ר' חיים מוולוז'ין) לצדד להקל, והוסיף עוד כי במקום שהתערובת היא מין בשאינו מינו לדעת הרבה מהפוסקים בטילה בריה וחתיכה הראויה להתכבד בששים. וכתב: "לולא דמיסתפינא הייתי אומר סברא נכונה בזה להקל... ונראה דהטעם שהיא

<sup>108</sup> מובא בר"ן שם.

<sup>109</sup> פסחים דפים כ"ט:-ל'.

<sup>110</sup> דף צ"ו:

<sup>111</sup> ברי"ף חולין דף ל"ב: מדפיו, ע"פ המשנה שם דף צ"ג:

<sup>112</sup> סי' ק' ס"ק א'.

<sup>113</sup> יר"ד סי' ל"א.



חשובה ודבר חשוב לא בטיל וא"כ נראה דהיינו דווקא אם הבריה או החתיכה עומדת בעינה ובפ"ע וניכרת... אבל אם מעוצם קטנותו נאבד מששו והוא דבר המתערב ממש ונדבק בפת... ולא יהיה לעולם בעין בפ"ע... לא נודע מקומו איה לא נאמר עליו בריה שאני". ובהמשך כתב: "משמע לכאורה דבריה קילא מחתיכה הראויה להתכבד".

ובסיעת האוסרים הביא הפ"ת דעת **טור האבן**<sup>114</sup> (לרבי אליעזר בן ניסן אוירבד), שכתב כי באמת אין הדין להתיר כאן, שהרי כל מה שטענו המתירים הוא על בסיס דברי הרשב"א שמצריך שתהיה הבריה אסורה מתחילתה. אך בדברי הרשב"א עצמם לא ברור הדבר, שהרי כתב הרשב"א<sup>115</sup> – "ואיזו בריה שאינה בטלה, דוקא שאיסורה מחמת עצמה כגון נמלה או גיד וכיוצא בהן שאסורין מצד עצמן מתחלת ברייתן, אבל בריה מותרת אלא שקבלה איסור מחמת דבר אחר כגון שור הנסקל וצפרי מצורע... אין זו בריה שאינה בטלה" – וקשים דבריו, שהרי פתח בתנאי אחד [=שיהיה איסור הבריה מחמת עצמה] וסיים בשניים [=שהוסיף תנאי, שצריך להיות האיסור מתחילת ברייתן]. והאריך טור האבן שם, והעלה שרק איסור מחמת עצמו נקרא 'בריה', דהיינו שצורתה היא גורמת האיסור ואותה אסרה התורה, אך במקום שדבר אחר אסרה, כגון שנתנבלה – אינה בגדר 'בריה'.

ואח"כ ראיתי **לערוך השולחן**<sup>116</sup> שהביא שאלה זו וצידד להתיר, והוסיף גם הוא עוד טעם להתיר, והביא ראיה מהב"י<sup>117</sup>, שכתב ש"דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהן... אפחלו נתערבו בתבשיל ונמחה גופן לתוכו, אם ההיתר רבה עליו מותר"<sup>118</sup>. ומכאן למד קל וחומר, שהרי מין בשאינו מינו טעם כעיקר דאורייתא ועם כל זה במקום שהאיסור מאוס אין צריך ששים משום נותן טעם לפגם. לכן כל שכן במקום שהאיסור דרבנן דפשיטא שלא גזרו על דברים המאוסים. ולמרות שחייב עליהם מלקות ומתוך כך גזרו שלא יבטל לא סתרו את מה שקבעו לגבי דברים המאוסים. וראיה לכך היא ממה שאסרו חכמים בריה מצד חשיבותה אך במקום

<sup>114</sup> סי' כ"ו.

<sup>115</sup> תורת הבית הארוך, בית רביעי שער ראשון – בדיני התערובות.

<sup>116</sup> סי' ק' סע' י"ד.

<sup>117</sup> סוף סי' ק"ד.

<sup>118</sup> כך העתיק ערוך השולחן לשון הב"י שם.

שנסרחה בטילה אפילו מין במינו בשישים כדברי הארוך<sup>119</sup> ואילו התורה חייבה על אכילת בריה אפילו סרוחה כדברי הרמב"ם<sup>120</sup>. כלומר לעניין מלקות לא חילקה התורה בין סרוחה ללא סרוחה, ואילו חכמים – לעניין ביטול – חילקו, ומתוך כך גם ביחס לדבר מיאוס. ואלו דבריו<sup>121</sup>: "אין לך פגום יותר מנמלה זבוב ותולעת וכיוצא באלו, שהרי הם מאוסים ונפשו של אדם קצה בהם כמ"ש ולכן הדבר פשוט שבטילין", והעיר שם, שאין מקום לחלק בין סירחון מחמת עצמן לסירחון דאתי מעלמא.

<sup>119</sup> כלל ל"ב דין ו'.

<sup>120</sup> וזה לשון הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פרק ב' הלכה כ"א: "אבל האוכל בריה טמאה בפני עצמה כולה הרי זה לוקה מן התורה, ואפילו היתה פחותה מן החרדל. בין שאכלה מתה בין שאכלה חיה, ואפילו סרוחה הבריה ונשתנית צורתה, הואיל ואכלה כולה לוקה" (ומעיר המ"מ, שזאת בתנאי שלא הסריחה באופן שאין הגר יכול לאוכלה).

<sup>121</sup> שם סע' י"ח.

# עשיית זכר לחורבן

יהושע אנסבכר

## מקור תקנת עשיית זכר לחורבן

הגמרא בבבא בתרא<sup>1</sup> אומרת: "אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט... עושה אדם כל צרכי סעודה ומשייר דבר מועט... עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דבר מועט... שנאמר<sup>2</sup>: 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני' וכו', ואומר שם רש"י: "אכולהו קאי".

אנו רואים, שלומדים מן הפסוק סוגים שונים של תקנות, ונשאלת השאלה – מה המיוחד ומה המשותף לכל התקנות שנלמדו מאותו פסוק. כן מצינו גם בגמרא בסוטה<sup>3</sup> ובגיטין<sup>4</sup> תקנת חכמים שלא לנגן בכלי זמר ולא לשיר כעשיית זכר לחורבן.

## פרטי התקנה

**בניית בית:** השו"ע<sup>5</sup> פוסק, שאדם שבונה בית צריך לשייר על הקיר אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד, "שאין בונים לעולם בנין מסוייד ומכוויר כבנין המלכים". ומסביר המשנה ברורה<sup>6</sup>: "כנגד הפתח – היינו נוכח הפתח כדי שיראה מיד שיכנס בפתח". השערי תשובה<sup>7</sup> מביא את דברי הפרי מגדים, שאומר שלא צריך לשייר מול הפתח ממש אלא הכוונה כנגד הפתח. ומוסיף עוד השע"ת, שיש אומרים שלא משייר בקיר שמול הפתח אלא למעלה מן הפתח, ומסביר שם שזאת כיון שברוב המקרים

<sup>1</sup> דף ס':

<sup>2</sup> תהלים קל"ז, ה'.

<sup>3</sup> דף מ"ח.

<sup>4</sup> דף ז'.

<sup>5</sup> אר"ח סי' תק"ס סע' א'.

<sup>6</sup> ס"ק ג'.

<sup>7</sup> ס"ק א'.

מקום ישיבת בעל הבית הוא בקיר אשר מול הפתח, ולכן כשישב בעה"ב במקומו יראה את השיור של הקיר ללא הסיווד.

**עריכת שולחן לסעודה:** באותו סימן<sup>8</sup> פוסק השו"ע, שתיקנו שכאשר אדם עושה סעודה לאורחיו עליו לחסר מעט ולהניח מקום פנוי על השולחן, שיהיה ניכר שהיה צריך להיות תבשיל נוסף אך זכר לחורבן הוא חסר מן השולחן. המשנ"ב<sup>9</sup> אומר, שהתקנה נתקנה גם בסעודות מצוה כגון סעודות מילה וחתונה, אך לא בסעודות שבת ויום טוב, ומסביר בשער הציון<sup>10</sup>, שזאת כיון שבשבת וביו"ט אין נוהגים אבלות בפרהסיא.

הסעודות עליהן מדובר כאן הינן סעודות של שמחה. אומר בעל כף החיים<sup>11</sup>, שפעם היה סדר קבוע להבאת האוכל אל השולחן, וכשהיו מחסרים דבר היה ניכר שחיסרוהו זכר לחורבן, אך כיום – שאין סדר קבוע להבאת האוכל וכל אחד מביא כפי יכולתו – כשמחסרים מהאוכל לא ניכר שהחיסרון הוא זכר לחורבן, אלא נראה שזוהי כמות האוכל שיש לבעה"ב ולא יותר, ועל כן לא נהגו כך היום. ומוסיף כף החיים<sup>11</sup>, שמ"מ "יניח מקום פנוי בלתי קערה כדי שיהיה היכר קצת, ויכוין עליו שהוא זכר לחורבן".

**קישוטי אישה ותכשיטיה:** כן כותב שם המחבר<sup>8</sup>, ש"כשהאשה עושה תכשיטי הכסף והזהב משיירה מין ממיני התכשיט שנוהגת בהם כדי שלא יהיה תכשיט שלם", ומעיר על כך המשנ"ב<sup>12</sup>, שהכוונה היא שאם יש לה סוגים רבי של תכשיטים – לא תשים עליה את כולם בבת אחת, אלא בכל פעם תשאיר בצד סוג אחד, זכר לחורבן.

**בשעת החופה:** עוד פוסק השו"ע שם<sup>8</sup>, שכשהחתן נושא אישה לוקח הוא אפר מקלה ונותן בראשו במקום הנחת תפילין. ומוסיף הרמ"א שם, שיש מקומות שנהגו לשבור כוס תחת החופה (כמו שאנו נוהגים היום) או לשים מפה שחורה או שאר דברי אבלות בראש החתן. המשנ"ב<sup>13</sup> כותב, שזוהי הסיבה לכך ששוברים כלי

<sup>8</sup> סע' ב'.

<sup>9</sup> ס"ק ה'.

<sup>10</sup> אות י"ג.

<sup>11</sup> ס"ק י"ח.

<sup>12</sup> ס"ק ח'.

<sup>13</sup> ס"ק ט'.

(צלחת) בשעת כתיבת התנאים. ועוד כותב המשני<sup>13</sup>, ש"יראה לשבור תחת החופה כוס שלם". הפרי מגדים<sup>14</sup> כותב, שבאירוסין (קידושין דאז) נהגו לשבור כלי חרס שאין לו תקנה אם נטמא, כיון שזה גם זכר לקידושין של עם ישראל עם הקב"ה שהיו בזמן מתן תורה, שאז לא היו איתם נישואין. בעת נישואין, לעומת זאת, מביאים כלי זכוכית שיש לו תקנה אם נטמא, שזהו רמז כי לעתיד לבוא יהיו קידושין חדשים של עם ישראל עם הקב"ה שיהיו יחד עם נישואין, שאז יהיה תוכנו כברנו, כמו הזכוכית שתוכה כברה, ולא ישלוט בנו היצר הרע כלל, ויהיו אלה נישואין לעד.

**שירה ונגינה:** בגיטין<sup>4</sup> למדו על איסור זימרה בכלי לאחר החורבן מן הפסוק<sup>15</sup>: "בַּשִּׁיר לֹא יִשְׁתּוּ יַיִן, יִמְר שִׁכָּר לְשִׁתּוֹ", ואיסור זימרה בפה מן הפסוק<sup>16</sup>: "אֶל תִּשְׂמַח יִשְׂרָאֵל אֶל גִּיל פְּעָמִים". שתי שיטות נאמרו בסוגיה זו, ונביאן ע"פ סיכומו של הרב משה פיינשטיין זצ"ל<sup>17</sup>. לרש"י ולתוס', אין חילוק בין זימרה בכלי לזימרה בפה, ושניהם אסורים רק בבית המשתה, אלא שגם שלא בבית המשתה ראוי להחמיר במי שרגיל להתענג ביותר, כפי שמסופר בירושלמי על אדם שהיה שוכב וקם לקול זימרה. אמנם, לצורך מצוה כמו שמחת חתן וכלה – מותר. וכן פסק הרמ"א<sup>18</sup>. לעומתם סובר הרמב"ם<sup>19</sup>, שזימרה בכלי שיר אסורה בכל מקום, גם שלא בבית המשתה, אך שירה בפה אסורה רק על היין. וכן פסק המחבר בשו"ע<sup>20</sup>. הגמרא בסוטה<sup>3</sup> מדברת על מוזיקת רקע, ומתירה "זמרא דנגדי ודבקר", ופירש שם רש"י ש"נגדי" הם "מושכי ספינות בחבל" והותרה שירתם כיון ש"אינו אלא לזרזם במלאכתם", ועל "בקר" פירש "שמזמרים בשעה שחורשין ואינו אלא לכוין את השוורים לתלמיהם, שהולכין לקול השיר דערב עליהם". מכאן הסיק הר"מ פיינשטיין זצ"ל, שזימרה בפה אין לאסור שלא בבית המשתה ולמי שאינו רגיל לשכב ולקום לקול זימרה, ואילו בזימרה בכלי יש להחמיר אם לא לצורך מצוה כשמחת חתן וכלה. אמנם, גדולים אחרים מורים היתר לשמוע קול זימרה הן בפה והן בכלי

<sup>14</sup> משב"ז ס"ק ד'.

<sup>15</sup> ישעיה כ"ד, ט'.

<sup>16</sup> הושע ט', א'.

<sup>17</sup> אג"מ, אר"ח ח"א סי' קס"ו.

<sup>18</sup> אר"ח סי' תק"ס סע' ג'.

<sup>19</sup> הל' תעניות פרק ה' הלכה י"ד.

<sup>20</sup> שם.

בכל ימות השנה<sup>21</sup>. ואפשר שהמנהג שלא לשמוע מוזיקה בימי בין המצרים, שקשה למצוא לו מקור, נובע מכך שגם המקלים בכל ימות השנה לא רצו להקל בימים הללו, שבהם מתאבלים על חורבן בית המקדש.

### המשותף לכל התקנות ומתוך כך מטרותן

הגמרא בבבא בתרא<sup>1</sup> אומרת בהווה-אמינא, שעקב החורבן רצו לגזור שלא לאכול בשר, אך כיון שזו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה – גזרו רק במצבים בהם אדם נמצא בשלימות מסוימת ובשמחה יתירה, שזה בעצם המשותף לכל התקנות.

לגבי בניית בית כתב השו"ע<sup>5</sup> "שאינ בונים לעולם בנין מסוייד ומכוויר כבנין המלכים". הסיוד והכיוור השלם שייך למלכים, למצב עליון וכולל. כשאדם גומר לבנות את ביתו הוא ממלא חיסרון מסוים, והוא מתרחב ומתחדש ומוסיף עוד פרט חשוב ששייך אליו, יש לו במציאות מקום משלו. ממילא במצב זה האדם מגיע לשמחה, וצריך להזכיר לו דווקא אז שביתו של מלך מלכי המלכים עדיין חסר, ולכן עדיין איננו יכולים להיות בשמחה השלימה.

וכן בעריכת שולחן לסעודה, כאמור, מדובר בסעודות של שמחה. השמחה נובעת מתוך התרחבות, והיא ההיפך מאבל שנוצר מחיסרון של חלק מהאדם במציאות; עד עכשיו מציאותו היתה בנויה מפרטים מסוימים ופתאום חסרה לו אחיזה מסוימת במציאות. השמחה שבאה מתוך תוספת במציאות עלולה לסמא את עיניו של האדם ולהטעותו לחשוב שאנו במצב שלם, ולכן גם אז מצוים אנו לזכור שאיננו במצב השלם.

כפי שאמרנו, ישנה עוד תקנה – שכאשר אישה מתקשטת יש לה שמחה יתירה, ואף זה נחשב מצב של שלימות. כשהיא מחסירה אחד מכל תכשיטיה הדבר מחדיר לתודעתה שאיננו במצב השלם, ולכן היא לא יכולה להיות בשמחה שלימה.

בשעת החופה גזרו לשים אפר בראש החתן, והרמ"א כותב שנהגו לשבור כוס. שמחת החתונה היא שמחה שלימה במיוחד, כמו שכותב המהר"ל בתפארת

<sup>21</sup> עי' בזה בתחומין כרך י"ג, מאמר הרב שמואל דוד 'מוסיקה בימי בין המצרים ובכל ימות השנה' (עמ' 188-181).

ישראל<sup>22</sup>: "כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם, ואין לך מציאות יותר שלם מזווג חתן וכלה", שאז האדם משתלם. אולי לכן דווקא אז, כשיש לאדם שמחה שלימה במיוחד – אנו עושים שני דברים זכר לחורבן, שימת אפר ושבירת כוס. וכן כותב המשנ"ב<sup>23</sup>: "ויראה לשבור תחת החופה כוס שלם"; הושם כאן דגש מיוחד שיזכיר לאדם בשעה זו שעדיין אין אנו במציאות השלימה.

גם השירה ושמיעתה בכלי נגינה נעשים מתוך שמחה כשהאדם במצב שלם, כמו שכותב המהר"ל בחידושי אגדות על פרק חלק<sup>23</sup>: "ומתוך השמחה שהיא שלימות לאדם, בא האדם לידי שירה... כי השירה שהיא בשלימות היא לעולם הבא שאז יהיה העולם בשלימות". השירה שאדם שר וכן שמיעת מוזיקה בכלי נגינה משיבים צד חסר בנפשו ומביאים אותו לידי שמחה, וע"י כך הוא יכול לשכוח חסרונו של הנושא המרכזי במציאות, ההארה הרוחנית בשלימותה. לכן אסרו את השירה ואת שמיעת המוזיקה בכלי נגינה במצבים מסוימים.

כשאדם מרגיש שהוא מתקדם ומתפתח בנושא מסוים, שבו הוא מזהה את מהותו, הדבר מביאו לידי שמחה. לכן, כשאין בית מקדש – שהוא הנושא המרכזי במציאות, ההארה הרוחנית האדירה, ששם נמצאת מהות האדם והעולם – האדם לא יכול לשמוח באמת, כי חסר לו חלק ניכר מההתפתחות במהותו. משום כך אומרת הגמרא<sup>24</sup>: "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה", כי **אי אפשר** להיות בשמחה שלימה באמת.

כך ניתן לראות בתקנה בבניית הבית, שחז"ל לא רצו שיחשוב האדם אף לרגע אחד שאנו במציאות השלימה, וכדברי המשנ"ב<sup>6</sup>: "היינו נוכח הפתח, כדי שיראה מיד שיכנס בפתח".

בשעת החופה נותנים את האפר דווקא על ראשו של החתן במקום הנחת תפילין של ראש, כמו שאומרת הגמרא בבבא בתרא<sup>1</sup> ע"פ הפסוק<sup>25</sup> "לְשׁוֹם לַאֲבֵלֵי צִיּוֹן לַתַּת לָהֶם פֶּאֶר תַּחַת אֶפְרַיִם", כי התפילין מבטאות את האמונה וההתקשרות המיוחדת של כל אחד מישראל עם הקב"ה. בית המקדש, שעל ידו היתה מתגלה שכינה בישראל, מבטא את הקשר המיוחד שבין כלל ישראל לקב"ה, ולכן מזכירים לאדם –

<sup>22</sup> פרק ל'.

<sup>23</sup> ח"ג עמ' קפ"א, סנהדרין דף צ"א:

<sup>24</sup> ברכות דף ל"א.

<sup>25</sup> ישעיה ס"א, ג'.

ע"י שימת האפר במקום הנחת תפילין של ראש, ששם מבוטאת ההתקשרות של כל יהודי עם הקב"ה – שההתקשרות של כלל ישראל עם הקב"ה איננה שלימה, כאשר בית המקדש חרב.

מתוך הדברים נשאלת השאלה – מדוע כ"כ חשוב להדגיש שאיננו נמצאים במציאות השלימה?

ניתן להסביר, שחז"ל רצו שהאדם יצטער שאנחנו לא במציאות השלימה; רק במציאות השלימה תהיה שמחה אמיתית, ולכן עכשיו אדם צריך להצטער. אך מה העניין לצער את האדם? אפשר שיחשוב עכשיו שהוא במצב שלם, וכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו הוא יראה מהי שלימות אמיתית. אכן, אם נתבונן קצת יותר לעומק נראה שכל התקנות שנתקנו כדי להזכיר לאדם שכל זמן שאין בית מקדש אנחנו לא במצב השלם, באות לעורר את האדם שהמציאות השלימה אינה נמצאת כרגע, וצריך כל הזמן **לצפות** למציאות השלימה של הקשר של עם ישראל עם הקב"ה. ע"י הציפייה לגאולה, כל הסתכלות האדם על המציאות שונה לחלוטין, ומתוך כך הוא גם ממהר ומחיש את הגאולה, כמאמר הפסוק: "קול צִפִּינָךְ נשאו קול יחדו ירננו, כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון"<sup>26</sup> – שהצופים לגאולה, המצפים לגאולה, הם אלה שיראו בשובו של הקב"ה לציון. וכן כל התקנות בימי בין המצרים ועשיית הצומות ב"ז בתמוז ובט' באב, באות הן במטרתן הסופית להעמיק באדם את תודעת החיסרון, ומתוך ההעמקה של תודעת החיסרון האדם מצפה לישועה שלימה, ומתוך כך הוא מחיש את הגאולה.

## ירושלים בשלימותה

ירושלים – כשמה כן היא, מצב של שלימות. אם נתבונן בפסוק בתהלים<sup>27</sup> "אם אשכחן ירושלים תשכח ימיני", נראה שהמילה 'ירושלים' נכתבת ללא האות י', ומצינו בתוס'<sup>28</sup> שהמילה ירושלים נכתבת ללא י' כדי להדגיש שמדובר על עיר המבטאת מצב של שלימות.

<sup>26</sup> שם נ"ב, ח'.

<sup>27</sup> קל"ז, ה'.

<sup>28</sup> תענית דף ט"ז. ד"ה "הר שיצאה ממנו הוראה לישראל".



אם נתעורר לעיין בשירו של רבי שלמה אלקבץ "לכה דודי", שאנו שרים בכל ליל שבת, נשים לב לכך שכשהוא כותב על ירושלים בשלימותה, הוא רומז על כל התקנות שתיקנו חז"ל בעשיית זכר לחורבן.

בבית השלישי של השיר, כשהוא מתחיל לדבר על ירושלים, הוא כותב: "מקדש מלך עיר מלוכה", ובהמשך – בבית השישי – הוא כותב: "ונבנתה עיר על תלה". דבר זה מקביל לתקנה שהזכרנו בבניית בית, שיש להשאיר על הקיר אמה על אמה לא מסוידת, כי "אין בונים לעולם בנין מסוייד ומכוויר כבנין המלכים"<sup>5</sup>. כאן, כשמדובר על ירושלים בשלימותה, מזכיר רבי שלמה אלקבץ שירושלים תהיה "עיר מלוכה", עיר שבנויה כבניין של מלכים, ונוכל לסייד את הבתים בשלימות בלי להשאיר אמה על אמה לא מסוידת.

בבית הרביעי כותב: "לבשי בגדי תפארתך עמי". ביטוי זה רומז אולי לתקנה של תכשיטי אישה וקישוטיה, שלעתיד לבוא יהיה מותר ללבוש בגדי תפארת מבלי להחסיר אף לא קישוט אחד. מעניין לראות שרבי עקיבא עשה לאשתו תכשיט של ירושלים של זהב, וכדברי הרב בעין איה<sup>29</sup>: "מה נאמנה ונעימה היא התעוררות הנפשית של ההידור הישראלי לראש הבנות היקרות בעיר של זהב, עיר עז לנו ירושלים דדהבא". כשהקישוט שבו מבוטאת שמחת האישה הוא ירושלים של זהב – זוהי הבנה מהי שמחה אמיתית ומהי השלימות האמיתית.

בבית החמישי בשירו כותב רבי שלמה אלקבץ: "עורי עורי שיר דברי", מה שרומז על התקנה שלא לשמוע שירים – שבמצב השלם של ירושלים, כבר יהיה מותר לשמוע שירים ולנגן בכלי נגינה, להגיע למצב של שלימות ושמחה אמיתית.

בבית השישי מופיע המשפט "בך יחסו עניי עמי", ובו אולי רצה לרמוז על התקנה בעריכת שולחן לסעודה, שכתב השו"ע<sup>8</sup>: "העורך שלחן לעשות סעודה לאורחים מחסר ממנו מעט". אמנם למדנו משם על כל סעודה של שמחה, אך העיקר הוא כשעושה סעודה לאורחים, והאורחים המצויים הם העניים שאין להם מה לאכול. כאשר ירושלים תהיה בשלימותה, העניים יהיו בחסות<sup>30</sup> אחרים, הם ישכנו אצל האחר, ולא יהיה צורך להשאיר שום תבשיל מחוץ לסעודה, אלא העני יקבל את כל המטעמים כולם, בלי להשאיר שום מקום פנוי בלא קערה.

<sup>29</sup> שבת פרק ו' סע' א'.

<sup>30</sup> 'לחסות' פירושו לשכון אצל האחר, כמו "אשר באת לחסות תחת כנפיו" (רות ב', י"ב).

בבית השביעי בשיר "לכה דודי" מוצאים אנו שכותב: "ישיש עליך אלהיך כמשוש חתן על כלה", שרומז לתקנה של עשיית זכר לחורבן בשעת החופה, שכשירושלים תהיה בשלימותה, תהיה שמחה שלימה, שמחת חתן וכלה, ש"אין לך מציאות יותר שלם מזווג חתן וכלה"<sup>31</sup>.

### היחס שבין התקנות הנזכרות לבין ימי בין המצרים

כאשר לאדם נפטר קרוב, חס ושלוס, הוא כואב באבלו את החסר לו, את האישיות שהיתה במציאות. כן הדבר בבית המקדש: צריכים אנו להעמיק את תודעת החיסרון כל הזמן, לנסות להבין מה חסר במציאות, איזו הארה רוחנית אדירה היתה על כל החיים, ולהצטער על כך צער אמיתי, לדעת את ייסורי הנשמה והמציאות, באופן שיכאב לנו באמת. זהו השלב הראשון באבל על ירושלים, וזו אולי המטרה בימי בין המצרים בכלל ובט' באב במיוחד. כך נראה בקינות ובמגילת איכה, שם מתוארת המציאות שלאחר החורבן, ומתוארים הייסורים והצרות שעם ישראל עובר כל הזמן, כדי לעורר את האדם להעמיק בתודעת החיסרון. לעומת זאת, התקנות עליהן דיברנו לעיל נועדו לעורר את האדם לצפות למציאות השלימה, ע"י זה שמודגש לאדם שאנחנו לא במציאות השלימה. זהו השלב השני באבל על ירושלים – מתוך הרגשת הכאב והצער על ההארה הרוחנית של החיים, עלינו לצפות לבניין בית המקדש. כך לומדת הגמרא בבבא בתרא<sup>1</sup> מהפסוק בישעיה<sup>32</sup>: "שמחו את ירושלים... שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה" – שכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, כי רק מי שמתאבל עליה ומבין גודל החיסרון, הוא שיראה בשמחתה, כיון שמתוך אבלו על ירושלים הוא יצפה לישועה ולמציאות שלימה, וע"י הציפייה יחיש את הגאולה.

אם נשים לב, הגמרא שם אומרת: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה", ולא 'זוכה ורואה בבנינה'. כהסבר לכך אומרים<sup>33</sup> בשם הרב קוק את מה שבעצם עלה מדברינו עד כה. כיון שכל המטרה באבל על החורבן היא תודעת חיסרון ההארה הרוחנית, – לדעת שאנחנו לא במצב של שלימות ושמחה שלימה, שמתוך כך מתעוררת באדם תשוקה למציאות השלימה, לשמחה האמיתית שהיא השמחה של

<sup>31</sup> תפארת ישראל פרק ל'.

<sup>32</sup> ס"ו, י'.

<sup>33</sup> מועדי הראי"ה פרק ל"ט – "אבל ונחמה", עמ' תקס"ז.

ירושלים, השמחה על ירושלים, כמו שנאמר בפיוט של רבי שלמה אלקבץ "שיש עליך אלהיך", שהשמחה על ירושלים היא שמחה אלוקית, שמחה של שלימות אמיתית – לכן דווקא מי שהתאבל והרגיש בחיסרון ההארה הרוחנית, ומתוך כך ציפה לבניינה, דווקא הוא יזכה לראות בשמחתה, כי השמחה איננה שמחה סתמית חיצונית אלא שמחה אמיתית פנימית של ראייה רוחנית, שצריך 'לזכות' כדי לראותה, לעומת בניין הנראה בעין מוחשית ואין צריך 'לזכות' כדי לראותו.

## סיום

תקנות אלה שתיקנו חז"ל שימרו בתוכנו בכל עת את הידיעה שהחיים בגלות אינם לכתחילה ושמקומנו הטבעי אינו כי אם בארץ ישראל, "ארץ אשר... תמיד עיני ה' אלהיך בה מְרֻשֵׁית השנה ועד אחרית שנה"<sup>34</sup>, כך שהציפייה לעלות לארץ ישראל לא הופסקה, ובזכות זה כוחות החיים שבנו נשארו מספיק איתנים וחזקים. ב"ה מתוך הכוחות האלה זכינו לעלות לארץ קודשנו ובנינו בה את מדינתנו, אך עדיין – גם במצב שזכינו בחסדי ה' לקיבוץ גלויות ולבניין הארץ, ואולי דווקא במצב הזה, שהאדם יכול לחשוב שהוא בשלימות מסוימת, עלינו להמשיך לשמור את התקנות שתיקנו חז"ל זכר לחורבן, ועיי התקנות תתעורר בנו התשוקה הגדולה לגילוי שכינה בארץ ולבניין בית המקדש, ומתוך הציפייה לישועה נזכה בעז"ה לזכות ולראות בשמחת ירושלים, בגאולה השלימה ובבניין בית המקדש במהרה בימינו. אמן.

<sup>34</sup> דברים י"א, י"ב.







# פרק שירה

## "הכל אומר שירה"

אריאל סוכול

### חלק א.

סיפר רבי אריה לוי בזכרונותיו על שאירע בפגישתו הראשונה עם הרב<sup>1</sup>: "יצא רבינו, כדרכו בקודש, לשוח בשדה, לצמצם מחשבותיו, ואני התלויתי אתו. בדרך קטפתי איזה עשב או פרח. הזדעזע רבינו ואמר לי בנחת כי הוא נזהר מאד מבלי לקטוף עשב או פרח שיכול לגדל או לצמח (בלי תועלת), כי אין עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה ואומר לו גדל. כל ציץ עשב אומר דבר, כל אבן לוחש איזה סוד, כל הבריאה אומרת שירה".

מעת שנברא העולם מבוראו – עורג הכל ומשתוקק אל מקורו. "אוצר החיים שבבעלי חיים כולם מקטנם ועד גדלם, גם אוצר החיים הסגור החתום והנעלם המוגלם בכח בצמחים ובדוממים, אין אנו יכולים לסמן את עוזם הפנימי, הכל הולך ושוטף, מזדעזע ושוואף... הכל אומר שירה, משבח מגדל מרומם ומנשא"<sup>2</sup>.

מצויה בידינו ברייתא עתיקה של פסוקי שירה ותהילה לקב"ה, הנקראת "פרק שירה". הברייתא מתארת שירת יצורי העולם, שמים וארץ וכל צבאם. בפי כל הנבראים המוזכרים בפרק הושמו אמרים, בדרך כלל פסוק אחד או יותר, שבמקרים

---

\* למקורות המובאים מן הנסתר לא מעצמי באתי אלא בעקבות הפניות ממקורות שבנגלה. גם משום כך, כל הכתוב כאן באחריותי בלבד.

<sup>1</sup> איש צדיק היה, עמ' 75.

<sup>2</sup> אורות הקודש ב', עמ' שע"ד. ובהקדמת רבי יעקב בעל הטורים לחלק אה"ע: "השמים וכל צבאם כבודו יספרוהו, חיות ואופנים ינשאוהו, שרפים ואראלים יעריצוהו, כרובים ומלאכים יאמצוהו, עירין וקדישין יקדישוהו, שמש וירח יצלצלוהו, הכוכבים ממסילותם יסלסלוהו, תבל ומלואה תהילותיו יהללוהו... ימים וכל רומש בם ישבחוהו, עצי היער ירננוהו, חיות השדה יכבדוהו, כל עוף כנף ישגבוהו, עשבות הרים יאדירוהו, תנובות שדי יחזקוהו, דגי הים יעלוהו, אילי נביות ישרתוהו, צאן קדר ימשילוהו, בהמות בהררי אלף יפחדוהו, זיז שדי יהדרוהו, כי ששת ימים עשה את השמים ואת הארץ הימים וכל אשר בהם הכל לכבודו בראו".

רבים הם כוללים את שם משוררם<sup>3</sup>. גירסאות שונות יש לפרק השירה, והיותר נכונה היא הפורטת פ"ד שירים<sup>4</sup>, בחלוקה לשישה חלקים, כנגד ששת ימי בראשית<sup>5</sup>. ואמר<sup>6</sup> שנוהגים לחלקו לשבעת ימי השבוע ולקרוא של יום ביומו כמו ספר תהלים, אף כי ברוב המקומות מובא לאומרו כולו בכל יום<sup>7</sup>. ויש מי שכתב<sup>8</sup>, שנוהגים יחידי סגולה לומר אותו בכל יום מלבד יום השבת, שבו אומרים שיר הייחוד.

הברייתא מיוחסת לדוד המלך<sup>9</sup>, ויש המייחסים אותה לשלמה בנו<sup>10</sup>, אך אין מקור ברור לדברים. דבריהם של התנאים רבי אליעזר הגדול ורבי בשבח ובזכות העסק בפרק שירה, המובאים (ברוב הנוסחאות) בפתיחת הפרק, מראים על קדימות

<sup>3</sup> לדוגמא – ברקים אומרים: ברקים למטר עשה וכו', תפוח אומר: כתפוח בעצי היער וכו', נמלה אומרת: לך אל נמלה עצל וכו'.

<sup>4</sup> באוצר ישראל, ערך פרק שירה, עמ' 113: "והנוסחה היותר נכונה היא ע"פ סדר של ר' משה רפאל מנוואהרדק משנת תנ"ב (1692) שיש בה פ"ד שירים או אמרים". ובסידור היעב"ץ (רבי יעקב בן צבי מעמדין), הקדמה ל"זמרת הארץ", פירושו על פרק שירה: "קצתי בחיי מפני בלבול הסדר ונוסחאות שונות ומשונות שראיתי בו, יגעתי ולא מצאתי קורת רוח... ועשיתי מה שביכולתי ובררתי אוכל מתוך פסולת... החסר השלמתי והעודף החסרתי והיותר חורמתי וסדרתי בסדר ישר איש על דגלו" וכו', ועיני הקורא תחזינה כי הדפיס נוסחת פ"ד השירים.

<sup>5</sup> סידור היעב"ץ, הקדמה ל"זמרת הארץ", פירושו על פרק שירה.

<sup>6</sup> אליה רבה סי' א', סע' ח'.

<sup>7</sup> בחלק מן הגירסאות בפתיחת פרק שירה – "כל האומר פרק שירה זה בכל יום" וכו' (בשונה מגירסת "כל העוסק" וכו', שממנה למד האליה רבה הנ"ל בהערה 6 כי אין צריך לומר כל הפרק בכל יום אלא די לעסוק בו מעט). ובסידור השל"ה: "בכתבי האר"י זצוק"ל מזהיר מאוד לומר פרק שירה בכל יום".

<sup>8</sup> אוצר המדרשים, מבוא למדרש פרק שירה, עמ' 522.

<sup>9</sup> המב"ט (רבי משה מטראני), ביאור פרק שירה דף קנ"ה: "וקרוב הדבר להאמין כי דוד המלך ע"ה חבר וסדר פרק שירה זה ברוה"ק שנתוסף בו כשסיים ספר תהלים".

<sup>10</sup> בביאור מספרים תהלות ה' (לרבי חנניה יגל ממונציליסי, תלמיד הרמ"ע מפאנו) על פרק שירה, במאמר הצפרדע, דף י"ט; כתב: "ואולי כי שלמה בחכמתו תיקן פ' שירה זה משום דכתי' ביה ויחכם מכל האדם והיה מבין בלשון הב"ח... והיינו דקא מסיי' ביה קרא ואזיל וידבר על העצי' ועל האבני'", ועוד הרבה טען לחייב הכרעה זו. ובנו (רבי גמליאל מנורצי) רצה ליישב יחד דברי אביו ודברי המב"ט (הערה 9), וכתב בהגהה שם: "...ואני איני כדאי להכניס ראשי בין ההרים הגבוהי' רק לקיים מילי דמר ומילי דמר נימא דוד תקנו כדברי הרב מטיראני זלה"ה ונשכח וחזר שלמה ויסדו כדברי מר אבא ז"ל". ובאוצר ישראל שם, עמ' 114 כתב, שרבי אליהו דייץ בפירוש פי אליהו על פרק שירה ייחס הפרק לדוד ולשלמה, אך לא מצאתי כן בדבריו.



הברייתא לתקופתם, אף כי אין הדברים מוזכרים במקומות נוספים. גם בתלמוד ניתן למצוא רמזים לפרק שירה<sup>11</sup>, אך הם אינם מוכרחים כלל. אמנם, עדות ברורה להימצאות פרק זה בתקופת הגאונים הינה מפירושו של הקראי סלמון בן ירוחם (בן תקופתו של רבי סעדיה גאון) על הפסוק "זדים הַלִּיצָנִי"<sup>12</sup>, שכתב: "אלה הזדים בני בי רב עשו כתבי ליצנות ומטעים בהם מאד, כמו אמרם חמור מה הוא אומר לך ה' הגדולה" וכי<sup>13</sup>, ואם כן מקורו של הפרק בקדמונים. [וחלילה לחשוב שהמקור אינו בקודש ושזייפוהו המינים להטעות בו העולם]<sup>14</sup>, שזהו שיר נשגב ועליון. צא וראה מה שכתבו בו גדולי ישראל שבכל הדורות ושבח ששבחו כל האומרו והעוסק בו<sup>15</sup>.

המעייין ונותן ליבו לפרק השירה ותוכנו, יעלו בפניו שאלות רבות: מדוע נבחרו דווקא אלו היצורים מכלל יצורי העולם להיזכר בפרק, בעוד רבים רבים, קטנים כגדולים, אינם מוזכרים? ואלו הנזכרים – באיזה סדר הובאו ועל פי איזה היגיון נסדרו? ומה עניינו של כל שיר ואומר דווקא ביחס למשורר שבפיו הושם? ומתי ובאיזה תכיפות עולה שירתם? ומאיזה זמן החלו לשורר פסוקי תהילתם (האם רק משעה שנאמרו ונכתבו הפסוקים על ידי הנביאים או מעת הבריאה)? רבות השאלות

<sup>11</sup> אוצר ישראל שם, עמ' 114-113. אוצר המדרשים שם, עמ' 523.

<sup>12</sup> תהלים ק"ט, נ"א.

<sup>13</sup> ליקוטי קדמוניות (פינסקר), נספחים, עמ' 134. מובאים דבריו באוצר ישראל שם, עמ' 114, ובאוצר המדרשים שם, עמ' 523.

<sup>14</sup> כפי שכתב רבי משה תקו (שהרמב"ן מזכירו בחידושי לגיטין דף ז': כ"החכם הגדול ר' משה בר חסדאי מפלוניא שיחי' ויארץ ימים") בספרו כתב תמים (המובא באוצר נחמד, מחברת ג', עמ' 62): "כי יש ספרים שזייפו המינים להטעות את העולם כמו פרק שירה". וראה אוצר הגאונים, ברכות, עמ' 17 הערה ב'.

<sup>15</sup> לדוגמא – טעמי המצוות (לרבי חיים ויטאל, מתורת האר"י), פרשת ואתחנן: "האומר פרק שירה... גורם שפע לכל הנבראים התלויים בו ושכרו מרובה". המב"ט, ביאור פרק שירה דף קנ"ה.: "יש בו יתר שאת ומעלה בענין זה מספר תהלים... הוא מיוחד ומסוגל לדברים כוללים כל מיני הצלה וצורך חיות האדם לשבח לאל יתברך בעוה"ז ובעוה"ב". אור המאיר (לרבי זאב מז'טומיר, תלמיד המגיד), פרשת קדושים: "בודאי מובטח שהוא בן עולם הבא, כי הוא המקיים עולם ומלואו". באר מים חיים (לרבי חיים מטשרנוביץ), פרשת בראשית, א': "מה גדלה מאוד מעלת האדם העוסק בפרק שירה". שולחן הטהור (לרבי יצחק אייזיק מקמרנא), א': "תיקון גדול לנפשו לומר פרק שירה בעת רצון". כנף רננים על מדרש פרק שירה (לרבי חנוך זונדל לוריא), דף ב': "מבואר נגלה תועלת פ"ש לעין כל והוא תל שכל שלמות ואושר האדם פונה אליו". כל זאת – ועוד מקורות לרוב – מלבד דברי התנאים אשר בפתיחת פרק שירה, קחם משם.

ורבים פרטיהן, אך אחת עלתה על כולן: מהי מהות שירה זו ומה כוונתה? היאך יוצאת שירה מבעלי חיים, צמחים ודוממים, שאינם בעלי דעה ולא בעלי דיבור?

בכל שאלות אלו ובאחרות עסקו הפרשנים והדרשנים שביארו את פרקי השירה, אם בהערה קטנה ואם בכתיבת פירוש רחב ומקיף. אין כאן המקום לדבר בכל זה, ואנו – בחלק זה של מאמרנו – ננסה רק להבין מעט מעניין ומהות השירה בה מדבר הפרק, שזהו היסוד העיקרי.

שלושה כיוונים והבנות מצאנו בדברי רבותינו, ונפרטם אחד לאחד.

### א. שרי מעלה:

בלשון המדרשים נמצא פעמים רבות דו שיח בין בני אדם לבין בעלי-חיים, צמחים או דוממים. במעשה דרבי אלעזר בן דורדיא<sup>16</sup>, למשל, בתגובה לשאלתו מברואי עולם (הרים וגבעות, שמים וארץ, חמה ולבנה וכו') שיבקשו רחמים עליו, עונים לו כולם: "עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו". בעלי התוספות<sup>17</sup> במקום מבארים: "שר של הרים היה משיב כן" (וכן הוא הדבר – כמובן – בכל הנזכרים שם).

יסוד זה, של "שרים" הממונים על כל מיני הברואים, חוזר במדרשים בצורה מפורשת: שר של ים<sup>18</sup>, שר של ברד<sup>19</sup>, שר של גיהנם<sup>20</sup>, ועוד רבים רבים<sup>21</sup>. ואמרו ז"ל, אין כל מין יצור ובריה בעולם שאין עליו שר מושל ומשפיע, "אין לך כל

<sup>16</sup> עבודה זרה דף י"ז.

<sup>17</sup> ד"ה "עד שאנו", בתירוצם השני.

<sup>18</sup> בבא בתרא דף ע"ד; ערכין דף ט"ו.

<sup>19</sup> פסחים דף ק"ח.

<sup>20</sup> סנהדרין דף נ"ב, ערכין דף ט"ו.

<sup>21</sup> לדוגמא – מדרש בראשית רבתי על פרשת בראשית, עמ' 35 (מהדו' אלבק): "ישב לו הב"ה ביום הז' בכסא של שמחה והעביר לפניו שר של שמים בשמחה גדולה, שר של ימים, שר של נהרות, שר של הרים, שר של גבעות, שר של תהומות, שר של חמה, שר של לבנה, שר של כימה, שר של כסיל, שר של כוכבים, שר של מזלות, שר של ג"ע ושר של גיהנם, שר של אילנות, שר של עשבים, שר של שקצים ורמשים, שר של חיות ושל בהמות, שר של עופות, שר של דגים, שר של חגבים, שר של מלאכים, שר של כל בריה ובריה, שר של כל רקיע ורקיע, שר של כל גדוד וגדוד, שר של חיות הקדש, שר של אופני גבורה בשמחה גדולה ושאר כל השרים" וכו'.

עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו: גדל!<sup>22</sup> .ודבר זה ידוע ומפורסם גם בכל ספרי הפילוסופים, שהנהגת העולם היא "בכחות השופעות מן הגלגלים"<sup>23</sup>, על ידי מלאכי עליון<sup>24</sup>, גיבורי כח<sup>25</sup>, עושי דבר בעל הכוחות כולם<sup>26</sup>. על ידי שרו של כל נברא נמשך אליו שפע וחיות ממקור החיים ברוך הוא, ומזה ניזון וחי וגדל וצומח.

ראשונים<sup>27</sup> ואחרונים<sup>28</sup> מצאו בעניין זה יסוד לביאור פרקי השירה. אמרו: לא יצורי עולם, בהמות ארץ ועופות שמים, צמחים ואבנים, אומרים שירה, כי אם שרי מעלה הם המשבחים ומשוררים לבורא הכל. ולא זו אף זו; אין אותם עליונים יכולים להשפיע בתחתונים עד שיאמרו שירה תחילה, שרק על ידי שירה זו יכולים הם להתדבק בשפעת שכינה, כי צריך שמחה<sup>29</sup>, שהרי "עז וחדנה במקמו"<sup>30</sup>. וכל שר צריך לשיר שירה הראויה לו כפי מקורו, לפי ערך אותה בריאה ולפי טבעו ושורשו למעלה, שכן לכל בריה חתוכה קצבה של שפע מאת הבורא – טובים ורעים, קטנים

<sup>22</sup> בראשית רבה פרשה י', אות ו'.

<sup>23</sup> מורה נבוכים חלק ב', ריש פרק י', שכן "ידוע מפורסם בכל ספרי הפילוסופים כשידברו בהנהגה".

<sup>24</sup> על פי שיחות הרצ"ה לפרשת וישלח סע' 5, סדרה ב'.

<sup>25</sup> ע"פ תהלים ק"ג, כ'.

<sup>26</sup> שו"ע או"ח ה', א': "ובהזכירו אלהים יכוין שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכחות כלם".

<sup>27</sup> ריטב"א (בעין יעקב עבודה זרה דף י"ז), רבי יהושע אבן שועיב (תלמיד הרשב"א, בדרשות לפרשות אמור ושופטים).

<sup>28</sup> האר"י (שער מאמרי רשב"י, פירוש על פרק שירה), המב"ט (בביאור לפרק שירה דף קנ"ג. בהסברו הראשון), הרמ"ע מפאנו (יונת אלם ט"ו), רבי אברהם אזולאי (סב סבו של החיד"א, א, בחסד לאברהם מעין ראשון עין כל, נהרות ז' ו"ט), רבי יהונתן אייבשיץ (יערות דבש א', דרוש ד'), החיד"א (מראית העין עבודה זרה י"ז), רבי חיים מוולוז'ין (נפש החיים, שער א' פרק י"א), ועוד.

<sup>29</sup> יערות דבש א', דרוש ד' – לז' באב והספד (עמ' קל"א במהדו' אבן ישראל): "...כי על ידי שירה יכולים להתדבק בשפעת שכינה, ועל ידי כן יכולת בידם לקבל שפע, וכל כוחות רוחניים, אפילו הממונים על עופות מחצבים ודוממים, אין להם יכולת לקבל שפע ולהשפיע כי אם בשירה, וזהו פרק שירה". ושם ב', דרוש א' – לחודש אלול (עמ' כ"א שם): "והם אינם משיגים כי אם בשירה, ואז יש להם כח לעופף כי יחול רוח ה' בם, וכן כל העולמות, גלגלים, כוכבי לכת, אינם יכולים לילך ולסבב כי אם בשירה... כי צריך שמחה" וכו', ע"ש עוד בזה.

<sup>30</sup> דברי הימים א' ט"ז, כ"ז.

וגדולים, בעלי-חיים וצמחים, יסודות ומורכבים<sup>31</sup>. ולפי זה השמיעונו חז"ל בברייתא דפרק שירה נועם שיח סוד שרפי קודש<sup>32</sup> – כל מין ומין ממניי ההוויה ושירתו העליונה המתאימה, כל נברא ועניינו המיוחד.

## ב. ללמד לבני אדם:

מתוך הנחת היסוד, שהתאמתה בחקירת הקדמונים טובי המחשבה, ש"אין שום דבר שנמצא לבטלה", ולכל נמצא תכלית בשבילה נברא – החלו לדרוש בפרטי המציאות, להבין ולדעת תכלית כל דבר. מהעיון הגדול באו למסקנה כי תכלית כל הנמצאים בעולמנו היא מציאות האדם, שכולם נבראו לשמשו<sup>33</sup>. על כן, בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, אמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי<sup>34</sup>, ולפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם<sup>35</sup>. וכבר הורנו חז"ל, כי תכלית האדם ושלמותו האמיתית היא רק הדבקות בו יתברך בטהרתה, ורק זה הוא הטוב<sup>36</sup>.

מן הדברים נודע, כי בכל פרט מפרטי הבריאה גנוזה סיעתא לעבודת האדם את יוצרו, הן לגופו והן לנפשו. יש והתועליות גלויות הן או שדי בחקירה מועטת לגלותן, ויש שנגלות רק בחקירה מרובה או אף נותרות בהסתרתן<sup>37</sup>. בשכל הכללי אשר לאדם, חוקר ומקבץ מיצורי העולם השונים השגות ותחבולות ומידות, וכוללן בו לתועלתו ולתכליתו<sup>38</sup>. ועל זה אמרו, שאלמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה דרך ארץ מתרנגול וכו'<sup>39</sup>. ועיקר גדול הוא

<sup>31</sup> חסד לאברהם, מעין ראשון עין כל, נהר ז' – מורה ענין שפע הקצוב וענין פרק שירה.

<sup>32</sup> ע"פ קדושה של תפילת שמונה עשרה.

<sup>33</sup> כל זה מהקדמת הרמב"ם לפירושו על המשנה.

<sup>34</sup> קהלת רבה ז', כ"ח. מובא במסילת ישרים פרק א'.

<sup>35</sup> סנהדרין דף ל"ז.

<sup>36</sup> מסילת ישרים פרק א'. ומה שכתבנו "בטהרתה" – עי' אורות הקודש ג', עמ' קס"ז-קס"ט.

<sup>37</sup> הקדמת הרמב"ם למשנה. וכעין זה בחובות הלבבות, שער הבחינה, ה': "ומן הטובות על האדם, כי כל אשר תסתכל בסימני החכמה בברואים, תמצאם... אינם נמלטים להיות במ לאדם אפני תועלת וכונת תקנה, אלא שקצתם גלויים וקצתם נעלמים".

<sup>38</sup> ספר העיקרים מאמר רביעי, פרק א'.

<sup>39</sup> עירובין דף ק'.

בהצלחת האדם<sup>40</sup> שילמד מענייני בית גידולו<sup>41</sup>, כי אין ספק שכל החכמה הגלומה בהם הריהי ניצוץ מן הנשמה העליונה<sup>42</sup>, ובוראם הוא שנתן בהם הכח והסגולה להתחכם בני אדם מהם<sup>43</sup>.

ועל פי הדברים האלו פירש רבי סעדיה גאון<sup>44</sup> מאמר איוב "שאל נא בהמות ותִּנְךְ, ועוף השמים ויגד לך. או שיח לארץ ותִּנְךְ, ויספרו לך דגי הים"<sup>45</sup> – שאילו היה אפשר לך לשאלם היו מספרים לך זאת. וכן פירשו ראשונים<sup>46</sup> גם המעשה הנ"ל ברבי

<sup>40</sup> ראה דרשת רבי יהושע אבן שועיב (תלמיד הרשב"א) לפרשת שופטים.

<sup>41</sup> "בית גידולך" על שם שבו ראוי האדם להתגדל ברוחניות, כמחלוקת האמוראים (מגילה דף כ"ז). בפירוש "בית גִּדּוּל" (מלכים ב' כ"ה, ט') – אם "שמגדלין בו תורה" ואם "שמגדלין בו תפלה". ומסיבה זו לא הסכים הרב משה צבי נריה זצ"ל לקרוא ל'חופש הגדול' כך, שהרי הוא יציאה מסדרי הלימוד, ולכן כינהו 'הנופש הארוך'.

<sup>42</sup> והוסיף רבי יהושע אבן שועיב שם: "וכפי דעת חכמי המחקר הוא נצוץ מהשכל הפועל", וכעין זה כתב בספר שבילי אמונה (לרבי מאיר אלדבי, נכד הרא"ש), הנתיב השישי: "ויש לבעלי חיים שאינם מדברים נפש וקוראים לה הנפש המרגשת, שכתבו חכמי היונים שהיה ניצוץ שיצא מזיו זוהר צח מאד שהתנוצץ מן השכל הפועל". ועוד עי' ברית מנוחה (לרבי אברהם מרימון הספרדי), דרך ב' מאור ד'. ובאורות הקודש ב', עמ' שנ"ח: "כל הכשרונות הנפלאים הנמצאים בבעלי חיים, שלפעמים אנו משתוממים עליהם... הם באים אליהם מפני שכל מדרגות בעלי החיים למיניהם, אורות החיים שלהם הם שברים של נשמה גדולה עליונה, מלאה חכמה וכשרון, שנתחלקה לסעיפים רבים, וכל סעיף במדתו מאיר בו אותו הצד הבהיר של הנשמה הגדולה, בעלת החכמה והכשרון המפלא, אלא שהיא במדה מאד זעירא, כטפה מן הים", עי"ש. וראה אבן עזרא על תהלים ק"ג, ו', מה שכתב בשם רבי שלמה הספרדי (אבן גבירול).

<sup>43</sup> ראה דרשת רבי יהושע אבן שועיב לפרשת שופטים. ומכאן מבואר מה שכתב הרמב"ם (הל' יסודי התורה ב', ב'): "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו, וירא ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיך וגו' מה אנוש כי תזכרנו וגו'".

<sup>44</sup> בפירושו לספר איוב. ולדברי הרב יוסף קאפח על המורה נבוכים ב', ה' (הערה 9 במהדורתו), כך פירש גם הרמב"ם, עי"ש.

<sup>45</sup> איוב י"ב, ז'–ח'.

<sup>46</sup> רבנו חננאל ותוד"ה "עד שאנו" בעבודה זרה דף י"ז. וכן הריטב"א (בעין יעקב שם), והעיר: "וכן פרק שירה שהעופות והחיות מקלסין, לאו שהם אומרים כלום אלא סברא היא שאם היה להם פה לדבר יש להם לומר כך וכך".

אלעזר בן דורדיא, שלא שאלה ותשובה יש כאן, לא שיג ושיח, אלא משא ומתן בדעתו שלו. היה אומר בלבו, שאם יתחנן לשמים שיבקשו עליו רחמים – יוכלו להשיב כי הם צריכין שיבקשו אחרים רחמים עליהם, שכתוב כך וכך, וכן כולם.

וזה כלל פרק שירה – שיסתכל האדם ויתבונן בברואים וילמד כל מידה טובה וכל מוסר השכל ודבר חכמה<sup>47</sup>, והרי זה כעין ספר מידות<sup>48</sup>, שייחסו חכמים ברוח קדשם לכל נוצר העיקר המיוחד לטבעו ושורשו ממנו ניקח הוראה לעבודת השתלמותנו<sup>49</sup>, כל בריה ואומר חייה<sup>50</sup>. ועל דרך זו דרשו דרשנים<sup>51</sup> עניין "תמשילהו במעשי ידיך"<sup>52</sup>, לשון משל ודמיון, שציוונו לקחת למעשי ידיו משלים ללמוד עבודת ה'. ועניין שירת הבריאה, לומר לנו בני האדם כי עלינו להלל ולשבח לאדון הכל על הבריות הטובות שברא ועשה לתועלתנו ולצרכנו<sup>53</sup>, וכפירוש רד"ק לפסוק "הללו את ה'"<sup>54</sup>, שבו פונה המשורר ליצורים חסרי דעה, ש"בני אדם יהללוהו מנפלאות האל הרואים בהם ומשכילים בהם"<sup>55</sup>.

### ג. אמירה ממש:

אף כי אין לנו עסק בנסתרות<sup>56</sup>, הרי שדבר ידוע הוא ואין להסתפק בו, כי יש הרגשה ודיבור לכל מין ומין, אפילו בדומם, בצומח ובחי, כמו האדם המדבר<sup>57</sup>, אלא

<sup>47</sup> ספר העיקרים מאמר שלישי, פרק א'.

<sup>48</sup> כנף רננים על מדרש פרק שירה, דף א':

<sup>49</sup> ביאור המב"ט על פרק שירה, דף קנ"ד.

<sup>50</sup> עי' הוד הקרח הנורא (על יסורים ממרקים) לרב יוסף קלנר, עמ' "ח-ט", ובהערה ה' שם.

<sup>51</sup> כנף רננים, דף א':

<sup>52</sup> תהלים ח', ז'.

<sup>53</sup> ביאור המב"ט על פרק שירה, דף קנ"ד. וכעין זה בכנף רננים, הקדמת המפרש: "ויהיה האדם הוא המשורר והמהלל לבורא עולם ע"י טבעי הנמצאים העומדים לנגד עיניו ונבראים בעבורו".

<sup>54</sup> תהלים קמ"ח, ז'.

<sup>55</sup> וראה גם פירושו על פסוק י"ג שם. וכן כתב רבי יצחק אברבנאל על בראשית ג', א': "...ידוע שהדברים האלה אינם בעלי שכל ולא ידברו ולא יאמרו ולא יספרו ולא יהללו, אלא שמתוך פעולותיהם כשיתבוננו בהם בני אדם הם ידברו ויהללו ויספרו כאלו הדברים עצמם מספרים ומגידיים להם אותם האמירות והוללים".

<sup>56</sup> חגיגה דף י"ג.

שכמובן לשונם שונה בתכלית מלשונו. אמרו מפרשים<sup>58</sup>, כי בראשית היתה כל הארץ – וחיה ועוף במשמע – שפה אחת<sup>59</sup>, והיא לשון הקודש, וכשבלל ה' שפת הכל נאלמה שפתם מאיתנו.

ואין לומר כי היצורים מבשרים אומר רק בעצם היותם וכאילו מספרים ומדברים (כפירוש השני), כי אם ריק הוא – ממנו<sup>60</sup>, מדלות חכמתנו. שכן מצאנו לגדולי ישראל שהיו מכירים בכל צפצוף ושיחה<sup>61</sup>, כתנ"ך<sup>62</sup> ונח<sup>63</sup> ושלמה<sup>64</sup>, וכן הלל<sup>65</sup> ורבן יוחנן בן זכאי<sup>66</sup> ורב כהנא<sup>67</sup>, ומר אברהם גאון<sup>68</sup> והאר"י<sup>69</sup>, ועוד אחרים. וכבר

<sup>57</sup> דמשק אליעזר (לרבי אליעזר צבי ב"ר יצחק אייזיק מקמרנא) א', נ"ו.

<sup>58</sup> מושב זקנים על התורה (לבעלי התוספות) בראשית ג', א', ד"ה "ויאמר הנחש". וכתבו שכן משמע בפירוש בן סירא.

<sup>59</sup> ע"פ הפסוק (בראשית י"א, א') "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים".

<sup>60</sup> ראה בראשית רבה א', י"ד.

<sup>61</sup> אור החיים הקדוש על בראשית ג', א'.

<sup>62</sup> אבן עזרא על בראשית ג', א'.

<sup>63</sup> מדרש הנעלם לפרשת נח: "רבי איבו אמר: נח חכם היה, והיה מבין לחיבת וצפצוף כל הנבראים ורמיתם".

<sup>64</sup> תרגום שני (מתקופת התנאים) למגילת אסתר א', ב': "ידע ושמע מילי עופא, כחדא בעירא וחיות ברא". וכן הביא בילקוט מעם לועז על מלכים א' ה', י"ג בשם רבי אברהם בן שלמה (מחכמי תימן בתקופת הראשונים): "שהיה מדבר עמם ויודע שפתם". וכן הדבר בא לידי ביטוי במדרש תהלים (מהדו' בובר) ע"ח, י"א: "...ומי הביאו לו, הנשר הביאו מגן עדן, שנאמר: 'ידבר על הבהמה ועל העוף' (מלכים א' ה', י"ג) – אמר להן היאך השמיר קבוע, והלך הנשר והביאו". וראה עוד בילקוט מעם לועז שם, שהביא מדרשים נוספים בעניין זה המופיעים בפירוש רבי אברהם בן שלמה.

<sup>65</sup> סופרים ט"ז, ט': "אמרו עליו על הלל שלא עזב דברי חכמים שלא למדה, אפילו כל הלשונות, אפילו שיחת הרים וגבעות ובקעות, שיחת עצים ועשבים, שיחת חיות ובהמות, שיחת שדים ומשלות".

<sup>66</sup> סוכה דף כ"ח: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן".

<sup>67</sup> פירוש רבנו חננאל על חולין דף קל"ט: (מובא בערוך מל ח'): "רב כהנא... הוא יודע שיחת העופות".

מנה מרן החיד"א<sup>70</sup> את החכמה לידע שיחת עופות חיות ובהמות ושיחת דקלים וכו' במניין החכמות שאיננו יודעים אותן כראוי למשכילים וחכמים<sup>71</sup>.

בחינת הדיבור לכל נברא היא לטעם אשר ישבחו את קונם<sup>72</sup>, שכן הכל ברא לכבודו<sup>73</sup>, וכהפסוק "כל פעל ה' למענהו"<sup>74</sup>. ובאופן זה יובן מדרש פרק שירה כולו, ואין הדבר רחוק<sup>75</sup>. וכל שכן אם נבאר כהמבי"ט<sup>76</sup>, שהוטבע בברואים בתחילת בריאתם שיכירו מי שעשאם ויודו וישוררו לו בדמיונם איש איש ושירו, כאותן החכמות הטבעיות הנהוגות על ידם מטבעם, כבניין הדבורים הכוורת וכצניעות החתול<sup>77</sup>.

<sup>68</sup> תשובות הגאונים החדשות – עמנואל (אופק) סי' ס': "ואמרו כי מר אברהם גאון ז"ל שהיה שנת אלף ק"מ לשטרות היה מכיר בשיחת דקלים". והריטב"א על בבא בתרא דף ק"ד. הוסיף: "והיא חכמה מפוארה".

<sup>69</sup> רבי חיים ויטאל בשער רוח הקודש (דרוש א', עמ' י"ט): "גם היה מכיר באותיות המצח, ובחכמת הפרצוף, ובאורות שיש בעור גוף האדם, ובאורות שבשערות, ובצפצופי עופות, ובשיחת דקלים ואילנות ועשבים, ואפילו שיחת הדומם, כמש"ה (חבקוק ב', י"א) אבן מקיר תזעק וגו', ושיחת להבת הנר, ולהבת גחלי אש... וכאלה רבות לא יכילם ספר לא יאמינום השומעים כי יסופר להם".

<sup>70</sup> מדבר קדמות מערכת ח' אות י"ז, ד"ה "החכמה הט"ו".

<sup>71</sup> אור החיים הקדוש על בראשית ג', א': "ומצאנו לגדולי ישראל שהיו מכירים בכל צפצוף ושיחה". עשרה מאמרות (לרמ"ע מפאנו), מאמר חקור דין ב', כ"ב: "...לכלם יש שיחה בקולם כגון צפצופי עופות וגעיית השור ודומיהם שהחכמים מבינים על ידם מה שניתן להם רשות". ובשל"ה הקדוש, תורה שבכתב, דרוש מגדל עוז לפרשת נח, תורה אור, הגה"ה ד"ה "וע"ז רומז הפסוק: "הש"י מתפשט רוחו בין הנבראים המודיעים ומכריזים, כענין שאמרו (אבות ו', ב') בכל יום בת קול יוצאת מהר חורב כו', וכן עוד שיחת אילנות, ומכ"ש על ידי צפצוף עופות. ובני אדם הם אטימין לבא סתימין עינא, השמן לבם ועינים להם ואינן רואות ואזנים להם ואין שומעות".

<sup>72</sup> אור החיים הקדוש שם.

<sup>73</sup> שבע ברכות.

<sup>74</sup> משלי ט"ז, ד'.

<sup>75</sup> ביחס לשוללים הבנה זו כתב בדמשק אליעזר שם: "...ולא כמו הטפשים בחומר הגשם שלהם מחמת שאינם משיגים מדריגה זו אומרים שע"י השמים נראה כבוד אל וכאלו הם יספרו כבודו, או ואבוי בלי בושה וכלימה לומר כן... אוי ואוי לנפשו ומכ"ש לגופו". וחתם דבריו בזה: "והמשכיל דקדושה יבין כל זאת".

<sup>76</sup> בביאורו על פרק שירה, דף קנ"ג:

<sup>77</sup> ושם הביא דוגמאות רבות מהחכמות הטבעיות של בעלי החיים השונים, ראה שם באריכות.



לפי כל זה, לא זכיתי להבין דעת בעל כנף רננים, שדחה בשתי ידיים פירוש פרק שירה כפשוטו, ש"הכתוב, גם השכל והחוש, יכזיבו זה"<sup>78</sup>. הרי הפסוקים מתפרשים לכמה ניצוצות, ואילו השכל והחוש – לא אצל כולם יכזיבו עניין זה, וכפי שהזכרנו לעיל. ויתכן שכוונתו לדחות פירוש זה על פי הנגלה להמון, וכעיקרון חינוכי. ואכ"מ.

## חלק ב.

### הטבע

בכל דרך שנבאר מהות שירת הברואים, הכלל העולה מן המבנה המיוחד של המדרש – ואף מעצם שמו: "פרק שירה" – אחד הוא: כל משורר ומשורר מביע בשירתו המיוחדת פן אחד, וצירוף כל השירות כולן מתנשא ונארג לפרק שלם של שירה אדירה<sup>79</sup>, שכולו אומר כבוד לאדון כל המעשים. אמנם "קצר הוא ציורנו מלתאר את הערך השירי המוסיקלי של כל היש בייחודו הנשגב"<sup>80</sup>, אך בבחינת<sup>81</sup> הברואים המשוררים מתגלה בפנינו כבודו המלא עולם<sup>82</sup>, והיא היא הדרך לאהבתו ויראתו<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> כנף רננים, פתיחה, דף א'.

<sup>79</sup> כנף רננים, הקדמת המפרש: "הוראת שם שיר בלה"ק... על דבר המקיף פרטים בערך ומצב ידוע ויתאחדו הפרטים לתכלית אחת ע"י מקיפם... כי כל נמצא הוא כעין קול מיוחד וחבור התבוננות כולם יהיה כעין חבור קולות המוזיקע", ע"ש עוד באריכות. דובר צדק (לרבי צדוק הכהן מלובלין), אות ה': "וכך סדר העולם, היש אומן גדול מבוראו, מסתמא סדר חלקי כחות החיים שבו הם על סדר המכוון ביותר וכולו היקף סדר אחד אשר ע"ש נקרא התורה שירה כנ"ל, שהיא כטבעת או אצעדה המקיף סדר שלם זה רצוף אחר זה חלק אחר חלק".

<sup>80</sup> קובץ ב', ש"ב.

<sup>81</sup> לשון התבוננות, כעניין שער הבחינה בספר חובות הלבבות (וראה כנף רננים, דף א').

<sup>82</sup> ע"פ קדושת מוסף של שבת. בישעיה ו', ג': "מלא כל הארץ כבודו", – "לא מה שמכבדים אותו, כי אם כתרגומו "זיו יקריה" (אור לנתיבת, נתיב דעת השם, פרק נ"ח). "כבוד אלהים, הכבוד העליון האמתי שכל הנברא הנוצר והנעשה ממנו הוא לכבודו, ודאי אינו ענין של הידור חיצוני אלא של גילוי ערך ההויה העצמי האמתי" (שם פרק נ"ט).

<sup>83</sup> הל' יסודי התורה ב', ב' (מובא בהערה 43).

אלהים מופיע דרך עולמו. הקדוש – ברוך הוא<sup>84</sup> בטבע, בחוקיו ובסדריו<sup>85</sup>, ובשירת החוקים<sup>86</sup> ההרמונית<sup>87</sup> מתגלה זרם החיים האלהיים אשר בהם<sup>88</sup>. הקודש חבוי הוא בטבע, גם בעומק חולי החולין, ומסתתר הרבה<sup>89</sup>. מבחינה זו, הגוף אינו קדוש פחות מן הנשמה<sup>90</sup>, כיון שכל מדרגות הטבע בכל מדרגות המציאות קוראות הן בשם בעל הכוחות כולם<sup>91</sup>. "אין מקום פנוי בלא שכינה"<sup>92</sup>, וכמו הנשמה המלאה את

<sup>84</sup> עי' נפש החיים, שער ג' פרק ה'.

<sup>85</sup> עי' לנתיבות ישראל, החיות הישראלית, עמ' ק"ט-ק"כ. ושם: "פלא החיים הכללי הוא מגלה את הארת מקור החיים האלהי בתוך כל ההויה כולה, ובתוך כל מערכות הנהגתו, "כי עמך מקור חיים, באורך נראה אור". ובאורות הקודש ג', עמ' כ"ח: "הטבע, בעומק רומו, במקור חיות היותו, פועל בכל, חותם אלהי עולם בכל נוצר, בכל יש, והוה, בכל עולם ובכללות עולמים".

<sup>86</sup> "כשם שיש חוקים לשירה, כך יש שירה לחוקים" (קובץ המחשבה הישראלית, עמ' כ"ג, בשם כתר תורה. מובא בשיחות הרצ"ה לפרשת האזינו, סדרה א' סע' 2, ע"פ דברי הרב).

<sup>87</sup> אורות התשובה ח', ז': "העולם כולו מלא הוא הרמוני. ההתאמה המאחדת מפלשת בכל חדרי המציאות וחגויה. המוסר הפנימי ותביעותיו החזקות הנם נמשכים ובאים מהד קולם המאוחד של כל חלקי ההויה, שכולם חודרים זה בזה, והנפש כולה היא מלאה בכולם ומאוחדת בכולם".

<sup>88</sup> ע"פ לשון הרצ"ה בשיחות לפרשת האזינו, סדרה ב' סע' 2, ביחס לשירת הגמרא והש"ע.

<sup>89</sup> אורות, אורות התחיה מ"ו (עמ' פ"ה): "הקודש שבחול, שירד עד לידי החולין הגמורים, הוא יותר נשגב וקדוש מהקודש שבקודש, אלא שהוא מסתתר הרבה". ובעולת ראייה א', עמ' ל"ז: "הקדושה היא כללית, בכל המציאות היא מופעת, אלא שהיא עלומה ומסותרת מצד גסות החיים, ובאה כנסת ישראל לעולם גלות את הצפון ולהראות את בהירות הקודש".

<sup>90</sup> ע"פ הרב אברהם יהושע צוקרמן, במכתבו שתחת ידי. ושם הוסיף: "וזוה מתגלה יותר בארץ ישראל (אורות ישראל ט', ח'). ובעולת ראייה א', עמ' כ': "לגבי הערך המוחלט של עצם המהות של יסוד הכל, הרי אין חושך ואין צלמות, והיסוד האיכותי משתוה הוא אל היסוד הכמותי, והחמרות מתעלה היא בתוקף הקודש כהרוחניות עצמה, והכל הוא זוהר אצילי טוב וקדוש". ועי' אורות, אורות התחיה ל"ג. ובכוונת מכוון לא הרחבנו בנושא הקודש והחול, שאכ"מ.

<sup>91</sup> כתוכן כוונת שם אלהים, וכמבואר בש"ע אר"ח ה', א' (מובא לעיל בהערה 26). ובנפש החיים, שער א' פרק ב': "וענין מה שהוא יתברך נקרא בעל הכוחות... כמו בעת בריאת העולמות כולם, בראם והמציאם הוא יתברך יש מאין, בכחו הבלתי תכלית, כן מאז, כל יום וכל רגע ממש, כל כח מציאותם וסדרם וקיומם תלוי רק במה שהוא יתברך שמו משפיע בהם ברצונו יתברך כל רגע כח ושפעת אור חדש". וראה לקמן ששם אלהים בגימטריה הטבע. ובספר שבילי אמונה (לרבי מאיר אלדבי, נכד הרא"ש), הנתיב הראשון: "וסוד אלהים הוא כנוי שנתכנה בו יתברך על פעולות הטבע שזהו סוד מעשה בראשית ולפיכך לא תמצא בכל ענינו כי אם סוד אלהים שהוא כנוי לאותם הפעולות... כי אלהים בגימטריא הטבע". וכן בספר גנת אגוז (לרבי יוסף גיקטיליא) א', שער ההויה

כל הגוף כולו<sup>92</sup>, הוא ממלא כל עלמין<sup>94</sup>. בכאן רמזו הקדמונים: אלהים בגימטריה הטבע<sup>95</sup>.

דף ה' עמודה ג' (בדפ"ר): "הרי לך שם אלהים שהוא מחודש לו בחדוש העולם כי חדוש העולם מלאכת הטבע, שהוא סוד אלהים" (הובאו דבריו בקול הנבואה, עמ' קכ"ה הערה קנ"ד).

<sup>92</sup> שמות רבה ב', ה': "שאל גוי אחד את ר' יהושע בן קרח: מה ראה הקדוש ברוך הוא לדבר עם משה מתוך הסנה? אמר לו: ...ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה אפילו סנה".

<sup>93</sup> ברכות דף י': "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף". וראה אור לנתיבתי, נתיב דעת השם, פרק ס"ד (לשונו מובאת בהערה הבאה).

<sup>94</sup> זוהר ג', רעיא מהימנא, פנחס רכ"ה: "איהו תפיס בכלא ולית מאן דתפיס ביה, איהו סובב על כל עלמין וכו', איהו ממלא כל עלמין וכו', איהו מחיה לון" (כפי המובא בקול הנבואה, עמ' קכ"ג הערה קמ"ח). וביאר הרצ"ה (אור לנתיבתי, נתיב דעת השם, פרק ס"ד): "ההמלכה... נמשכת היא והולכת מהמקור העליון שלמעלה מכל עולמיות... וחודרת להמשך גלוי המלא במציאות העולמיות והמצאתה, של משנברא העולם ובתוך העולם, שהוא מופיע בעצם העולם, בכל כלליותו ופרטיותו, תכנו והתפשטותו, ומקימו ונותן לו חיותו, וכנשמה המלאה את כל הגוף, והוא ממלא כל עלמין". יש מקום להעיר, כי נקטנו כהבנה היותר פשוטה לנו במשמעות "ממלא כל עלמין", שהיא כדעת ראשוני אדמו"רי חב"ד. וכן ביאר הרצ"ה בדבריו הנ"ל. אמנם, בנפש החיים (שער ג' פרקים ד'-ז') הבנה אחרת, ולפיה יש לומר כאן "סובב כל עלמין" (עי' בזה באריכות במילון הראיה, מדור מחקרים, באורים והשוואות להגדרות ולמושגים, ערך סובב וממלא, עמ' שצ"ה-שצ"ו).

<sup>95</sup> שבילי אמונה (לרבי מאיר אלדבי, נכד הרא"ש), הנתיב הראשון: "וסוד אלהים הוא כנוי שנתכנה בו יתברך על פעולות הטבע... כי אלהים בגימטריה הטבע". ראשית חכמה (לרבי אליהו די וידאש, תלמיד הרמ"ק), שער האהבה פרק י"א אות ע"ח: "העולם נברא על פי הטבע, שהוא אלהים, שכן הטבע עולה כמנין אלהים". וכעין זה שם פרק א' אות כ"ב ופרק ח' אות ו'. ובהקדמת ספר תולדות יעקב יוסף (לר"י הכהן מפולנאה, תלמיד הבעש"ט), אות ו': "והטבע היא השכינה גי' אלהים מספר הטבע". וכן בספר התניא, שער היחוד והאמונה, פרק ו'.

ועי' בספר הכוזרי א', ע"ו-ע"ז, ובפירוש קול יהודה (לרבי יהודה מוסקאטו) שם. ובספר מטה דן, כוזרי שני (לרבי דוד ניטו), ויכוח רביעי סי' ד': "הבריה הוא טבע פרטי מוטבע ומתפעל, אמנם הבורא ישתבח ויתעלה שמו הוא הטבע המטביע הכללי". ובשו"ת חכם צבי, סי' י"ח, מביא דברי רבי דוד ניטו בדרשה שנשא בהרחבת עניין זה: "אומרים שאמרתי בשיבה שהשם יתברך והטבע והטבע והשם יתברך הכל אחד. אומר אני שכך אמרתי ואני מקיימו... שהקב"ה עושה כל אותן העניינים שהאחרונים קוראים טבע באופן שטבע אין בעולם, ואותו הדבר שהוא ההשגחה הוא שקוראים טבע, זהו שאמרתי שהאלקים והטבע והטבע והאלקים הכל אחד. דעה זו היא ישרה חסידה וקדושה ואשר לא יאמינו בה הם קראים ואפיקורסים", ואומר חכם צבי (רבי צבי אשכנזי): "רואה אני את דברי החכם המרום ונעלה נר"ו שהן דברי הכוזרי במאמר ראשון סי' ט"ו וט"ז (צ"ל: ע"ו וע"ז)... לא על החכם הדורש הנזכר תלונות האנשים ההם כי אם על כל חכמי האמת

## ההתרחקות מן הטבע

חולל הטבע ונשפל על ידי אנשים גסים ערלי לב, אשר באו להתקרב אל האלהים עם כל חולשותיהם<sup>96</sup> וכל זוהמתם<sup>97</sup>, ועשאוהו למפלצת אלילית<sup>98</sup>. הארץ היתה תהו<sup>99</sup>, והיה במחשך מעשיהם<sup>100</sup>, ולא היה אור האצילות האלהית זורח ומאיר<sup>101</sup>. העולם האלילי שאף להתקשר אל הטבע כפי שהוא, עם טובו אך גם עם

---

קדושי עליון אשר מפיהם אנו חיים, אלא שאין כאן מקום ערעור כי מלת טבע הנאמרת בו יתברך אינה כמלת טבע פרטי הפועל בהכרח, אלא חפץ ורצון המלך הקדוש".  
וראה נספח בסוף המאמר (עמ' 198).

<sup>96</sup> אורות, זרעונים ח', ערך התחיה (עמ' קל"ה): "...והנה באה החולשה האנושית ותעש אלילים אלמים, אלהות חמרית גסה וזוללה, מוגבלת וחסרה, ותסתם את כל החרקים". ושם, אורות ישראל ה', ד': "עבודה זרה חפצה להתקרב אל האלהות בחושים, וירדה לשפלותה. כי רצתה לעלות למקום שאי אפשר לעלות, ולא קנתה ההכנות הדרושות".

<sup>97</sup> אורות הקודש ב', עמ' תצ"ג: "נתחללה קדושה עליונה זו על ידי זוהמת האדם, שהשחיתה את פולחן הטבע, בעשותה אותו למפלצת אלילית, במקום שהוא צריך להיות בסיס איתן להאידיאליות העליונה". אורות, ישראל ותחיתו ט"ו (עמ' ל"ב): "מקומה של עבודה זרה הוא מבחוך, עומדת היא במקום הזהומא והמותרות המגושמות ומאופלות, ומבקשת את בצורם ואת שליטתם והתגברותם על כל תוכן קודש והתערבותם עמו בכל האפשרות".

<sup>98</sup> אורות הקודש ב', עמ' תצ"ג (מובא לעיל בהערה הקודמת). ובקובץ ח', קפ"ח: "תקופת התוהו בעולם, שליטת העבודה זרה עם כל זוהמתה... היא סגלה, בכל שפלותה, את האדם, להיות דורש את האור האלהי גם בהיותו במצב ירוד נורא ומגושם מאד... באה ההזרחה אשר מסיני, והאזהרה האיתנה, ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה. התמונה, איך שתהיה, בין מוחשית בין ציורית שכלית, היא מפסקת את הגידול, את הופעת היפעה. ואם היא מתגלמת בדבר חושי, הרי היא מפלצת נוראה, טמאת השם, רבת המהומה".

<sup>99</sup> בראשית א', ב'. ובסנהדרין דף צ"ז: "תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח".

<sup>100</sup> ישעיה כ"ט, ט"ו. ובבראשית רבה ב', ג': "והחשך" (בראשית א', ב') – זה דורו של אנוש, על שם 'היה במחשך מעשיהם' (ישעיה כ"ט, ט"ו), ופירש מהר"ז (רבי זאב וולף איינהורן) שם: "והחשך זה דורו של אנוש – שכתוב אצלם אז הוחל לקרא בשם ה' (בראשית ד', כ"ו), שפירוש נחשב אצלם לדבר חולין לעבוד ה' ולקרא בשם ה'".

<sup>101</sup> קובץ ג', נ"ה: "האדם שלאחר החטא, שנטלו ממנו אורותיו, זיוו, חייו, קומתו, וכל יתרונותיו העליונים, נפל בפלחן הטבע, ואור האצילות הלך ונתרחק ממנו. נתקשר האדם עם הטבע, נתקשר עם טובו ועם רעתו".

רעתו וכיעורו<sup>102</sup>. מכבד היה את הטבע, אך כבוד חיצוני, של הכרת, כבוד שמהותו כניעה לעוצמתם האלימה של כוחות הטבע<sup>103</sup>. לא יכול לרדת לשורשם של דברים, לא נפגש עם חי העולמים<sup>104</sup>, "ותמלא ארצו אלילים"<sup>105</sup>.

אמנם, בעתו זרח האור<sup>106</sup> על ההולכים בחושך<sup>107</sup>, וגילה כי יש די באלהותו לכל בריה<sup>108</sup> – כח אלהי נטבע בכל<sup>109</sup>. שנות אורה החלו בעולם<sup>110</sup>. חומת הטבע נבקעה, בעולם ובאדם, ועל-הטבע הופיע. מבעד לחרכים אשר נסדקו – הציץ אור

<sup>102</sup> שם: "העולם האלילי... שואף הוא להיות קשור אל הטבע כמו שהוא, בכל פנימיות נפשו ורוחו. החיים הטבעיים בכל עזם, בכל קסמיהם, הם מגמתו האחרונה". וע"ש עוד (ובמובא בהערה הקודמת).

<sup>103</sup> אורות האמונה, עמ' 22 (מהדו' תשנ"ח).

<sup>104</sup> עין איה שבת ב', פרק שנים עשר סע' ל': "...איזו תפיסת מקום לעצמו יש לכל נברא במציאות, מאחר שהאמת מכירה שהכל הוא רק לחי העולמים, מקור כל חיים והויית כל הוה" (ע"פ מילון הראיה). נפש החיים, שער א' פרק ט"ז בהגהה: "ולכן נשבחהו יתברך בתפלתנו שהוא 'חי העולמים', כי כל כונת לבנו בכל התפלות והבקשות אסור להיות רק ליחידו של עולם הוא אין סוף ברוך הוא, אמנם לא מצד עצמותו יתברך לבד, בבחינת היותו מופרש מהעולמות, אלא מצד התחברותו יתברך ברצונו הפשוט להעולמות והסתרו בהם להחיותם".  
<sup>105</sup> ישעיה ב', ח'.

<sup>106</sup> בראשית רבה ב', ג': "אמר הקדוש ברוך הוא: עד מתי יהא העולם מתנהג באפלה? תבא האורה. ויאמר אלהים יהי אור" (בראשית א', ג') – זה אברהם, הה"ד (ישעיה מ"א, ב') 'מי העיר ממזרח צדק' וגו' – אל תקרא 'העיר' אלא האיר".

<sup>107</sup> ע"פ ישעיה ט', א'.

<sup>108</sup> רש"י בראשית י"ז, א': "אני אל שדי – אני הוא שיש די באלהותי לכל בריה". ובשם זה נראה ה' אל האבות, שכן כתוב (שמות ו', ג'): "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי ה' לא נודעתי להם".

<sup>109</sup> שפת אמת לפרשת וארא תרל"ד, ד"ה "וארא": "האבות... הלכו בכל המקומות הנסתרים תוך הטבע, ויגעו עד שמצאו גם שם הארה הקדושה. ובחינה זו היא ההנהגה בשם אל שדי, כמו שאמרו ז"ל שיש די באלקותו לכל בריה, פירוש זה שה' יתברך נתן בכל דבר נקודה חיות אלקות...". ושם תר"מ, ד"ה "בפסוק וארא": "...שם אל שדי שהוא הנהגת הטבע על ידי נקודה חיות שנמצא מצומצם בכל מקום כמאמר חז"ל שיש די באלהותו לכל בריה, כי הוא כל יכול ויכול לתת חיות לכל הברואים".

<sup>110</sup> מגילה דף ט"ז: "לילהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' (אסתר ח', ט"ז) – אמר רב יהודה: 'אורה' – זו תורה, וכן הוא אומר (משלי ו', כ"ג): 'כי נר מצוה ותורה אור'". וראה סנהדרין דף צ"ז. (הובא בהערה 99).

אלהי עולם; נתמתק הטבע<sup>111</sup>. "וירד ה' על הר סיני"<sup>112</sup>, ובדממת עולם שותק ומחריש<sup>113</sup> – יצא קול עשרת הדברות, לבאר ולברר את עשרת המאמרות<sup>114</sup>, ולהודיע כי עושה השמים הוא גם עושה הארץ. כל זאת בכדי לקשור שמים עם ארץ, לחבר הטבעי עם העל-טבעי ולתמם חזיונותיהם<sup>115</sup>.

אך התהליכים לתיקון עולם במלכות שדי<sup>116</sup> ארוכים הם, עליות וירידות במהלכיהם. בפסגת העליות<sup>117</sup> משנים קדמוניות<sup>118</sup> יתנוסס דגל מלכות שלמה

<sup>111</sup> קובץ ו', רנ"א: "ישראל יצר ד' להביע את חומת הטבע, ומציאות הניסים עשו חלונות בהטבע, באופן שאיננו סותם בפני האור האלהי, ונמצא שאחר שכבר נעשו הניסים בעולם, בהריסת הטבע, כבר נתמתק הטבע עצמו, באדם ובעולם". ובאורות הקודש ג', עמ' כ"ח: "'לחרות עולם נגאלנו... והטבע התעלה בעילוינו". וראוי היה לדבר בהרחבה על תפקידים המרכזי של ישראל בהשלמת מלאכת הבריאה, אלא שלא זה ענייננו ועל כן כתבנו בהכללה. ומתוך חלק מן המקורות המובאים יילמד מעט על העניין.

<sup>112</sup> שמות י"ט, כ'.

<sup>113</sup> שמות רבה כ"ט, ט': "אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן: כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה – צפור לא צווח, עוף לא פרח, שור לא געה, אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו קדוש קדוש, הים לא נזדעזע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש, ויצא הקול 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ', ב)".

<sup>114</sup> שפת אמת לפרשת נשא תרמ"ב, ד"ה "במדרש יקרה": "כי באמת נגנו אור גדול בכל הבריאה מכח עשרה מאמרות רק שהיה נעלם מאוד, ועל ידי התורה יכולין להוציא ולברר יקר מזולל... על ידי עשרת הדיברות נתקנו העשרה מאמרות שהם יקרים עד מאוד". ושם פרשת יתרו תרל"ד, ד"ה "עושי דברו": "עשרת הדיברות היו תיקון העשרה מאמרות". וכן שם פרשת אמור תרנ"ו, ד"ה "במדרש והבאתם": "נתבררו עשרה מאמרות ונעשה מהם עשרת הדיברות". ועי' כנף רננים, דף ב'. וכן כתב הרב משה צבי נריה זצ"ל, מאמר אורות וכלים (ישראל במדינתו, עמ' 201): "בשני גילויים נתגלה הקב"ה: בעולמו ובתורתו, בעשרת המאמרות ובעשרת הדיברות. אלמלי זכה האדם, היה שומע לקול המאמרות – דרך הבריאה היה מגיע אל הבורא. עכשיו שלא זכה, באו הדיברות להגביר את קול המאמרות – מתן תורה נתן את העולם בלבם של ישראל. התורה מתווה את דרכם בבריאה אל הבורא. אשר לא שמע לקול המאמרות ישמע לקול הדיברות".

<sup>115</sup> קובץ ג', נ"ה: "הולך הוא האדם ומשתלם, הולכות הן הנשמות ומתבסמות, עד שיסתגל סוף סוף האדם להזיו המלא ולחוסן השלם של קוממיות, שהוא מצב של שתי קומות, קומת הטבע וקומת האצילות, בכל מלואם ושלמותם... המגמה היא לתמם את שני החזיונות, הטבע והאצילות".

<sup>116</sup> כפי שהזכרנו לעיל הערה 109. ובשפת אמת לפרשת וראא תרל"ז, ד"ה "ברש"י וראא": "בוודאי גם האבות היו יכולין להשיג שם הויה ברוך הוא, אמנם בחירת האבות היה בבחינת אל שדי, שהוא כבוד מלכותו יתברך בעולמות שברא, כענין שכתוב לתקן עולם במלכות שדי... כי רצו לתקן עולמות השפלים, לפרסם ולגלות כבוד ה' לידע כי מלכותו מלכות כל עולמים".

המפוארת, ש"קיימא סיהרא באשלמותא"<sup>119</sup>, שאז התגבר עוז החיים הטבעיים באורה של הנשמה<sup>120</sup>. קשר מופלא זה – שבין המקדש לבין המלכות, בין מערכות הקודש לבין מערכות החול, בין האורות הגדולים לבין הכלים השלמים<sup>121</sup> – אינו מותיר עוד רוח באומות הבאות מאפסי הארץ<sup>122</sup>. מן הצד השני, תצוין גלות השכינה

<sup>117</sup> כך מן המבט החיצוני לכל הפחות, שהרי בפנימיותו העולם בתהליך תמידי של התעלות והתפתחות (קובץ א', תרס"ט: "דורו של שלמה יותר גדול הוא משל משה, אלא שאין העילוי בדור עצמו, אלא בכלל סדר העולם, ועל פי סדר העולם היה אז הכל מתוקן... אמנם יש ביסוס עולם מצד פנימיותו, ויש ביסוס מצד חיצוניותו. ובכלל, מצד החיצוניות, כל ימי החורבן אין לך יום שאין קלתו מרובה משל חבירו, אבל מצד הפנימיות העולם הולך ומתבסס").

<sup>118</sup> ויקרא רבה ז', ד': "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות' (מלאכי ג', ד'), 'כימי עולם' – כימי משה, 'וכשנים קדמוניות' – כשני שלמה".

<sup>119</sup> זוהר, יתרו פ"ה. שמות רבה ט"ו, כ"ו: "...כיון שבא שלמה נתמלא דסקוס (=עיגול) של לבנה". ועי' רמב"ן על בראשית ב', ג'. ובאורות, למהלך האידיאות בישראל ג' (עמ' ק"ו): "לעד לא ישכח... אותו תור הזהב שבפריחת ימי שלמה, בבנין הבית הראשון, בהדר תפארת כבודו ועז החיים שהתגלה בו, בהבעת עושר האידיאה האלהית והלאומית המשולבות זו בזו בהתאמה הרמונית, "וקיימא סיהרא באשלמותא". אז באותה התקופה, הקצרה בכמותה והארוכה באיכותה, שאפה האידיאה הלאומית רוח חיים מלאים, כפי עצם טבעה וספוקה הפנימי, ותינק זיו הדרה מהרעיון האלהי הטהור. העשר הלאומי וחסן כבודו הוסיף יפעה ואמץ אל הרעיון האלהי, שממנו יצא אז בבהירותו התכן הלאומי, והמחשבה האלהית בצורתה הישראלית הועילה להשפיע חיי ענג, חיים של כבוד ורוממות רוח לכל הגוי כלו, ויתרומם על במתי השירה החיה האלהית ועל מרומי פאר החיים, הדר הגדולה הלאומית וזיו האהבה הטהורה והרעננה". ובקובץ א', תרס"ט: "דורו של שלמה יותר גדול הוא משל משה... ועל פי סדר העולם היה אז הכל מתוקן, סיהרא באשלמותא בימי שלמה".

<sup>120</sup> עי' אורות התחיה ט"ו. וראה אורות, למהלך האידיאות בישראל ג' (עמ' ק"ו). הובא בהערה הקודמת).

<sup>121</sup> הרב משה צבי נריה זצ"ל, מאמר אורות וכלים (ישראל במדינתו, עמ' 201): "נקודת-הפגישה ובית-האחיזה של האורות והכלים – זוהי התעלומה הגדולה ביותר... סגולתו המופלאה של עם ישראל היא: אורות מאירים בכלים שלמים. הממשי והבלתי-ממשי משלימים זה את זה. הקודש – טבעי, והטבע – קדוש".

<sup>122</sup> "ותרא מלכת שבא את כל חכמת שלמה והבית אשר בנה... ועלתו אשר יעלה בית ה'" (מלכים א' י', ד'-ה') – שהיא "דרך מבוא שהכין מביתו לבית המקדש" (רש"י שם), גשר מבית המקדש אל בית המלכות, קשר בין הקודש והחול – אז "ולא היה בה עוד רוח" (מלכים א' י', ה'). ומלכת שבא מוזכרת במדרש (שמות רבה כ"ז, ד') על הפסוק "אליך גוים יבואו מאפסי ארץ" (ירמיה ט"ז, ט), וביאר השם משמואל (לפרשת יתרו תר"פ): "...אמר הכתוב ה' עוזי ומעוזי... אף אומה"ע אף שהם

מבית קדושתה<sup>123</sup> אל המחשכים<sup>124</sup>, אשר בה "אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד"<sup>125</sup>. הקדושה בגלות לוחמת היא בטבע ומתנגדת לו<sup>126</sup>. אז אין הטבע מתגלה בכל הדרו וזיוו<sup>127</sup>, ומוכרח הצמצום בכל אשר גשמי ייקרא<sup>128</sup>, ומושרשת ההדרכה לפרישות מחיי שעה<sup>129</sup>.

### השיבה אל הטבע

והנה ימי גלות השכינה באים אל קצם, והאומה האלהית שבה אל בית חייה, להקים מלכות שמים וארץ<sup>130</sup>. קמעה קמעה סר פחד<sup>131</sup> קללת ההחשכה, וקסמי הטבע שבים להפציע<sup>132</sup>. אור הקודש הולך ומאיר את המבואות האפלים<sup>133</sup>;

רחוקים ביותר קולטים ממתד העוז, ואלך גוים יבואו מאפסי הארץ אף שהם בתכלית הריחוק". ועי' ביאורים במאמר למהלך האידיאות בישראל (של הרב חגי לונדין), עמ' 100.

<sup>123</sup> רש"י שמות כ"ה, ח': "ועשו לי מקדש – ועשו לשמי בית קדושה".

<sup>124</sup> ע"פ איכה ג', ו'.

<sup>125</sup> ברכות דף ח'.

<sup>126</sup> אורות, אורות התחיה כ"ח: "הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל, והשכינה שירדה בגלות עם ישראל הוא הכשרון להעמיד קדושה בנגוד לטבע. אבל הקדושה הלוחמת נגד הטבע אינה קדושה שלמה... כשבאים להשכלה עליונה זו של הקדושה השלמה שבטבע, הכוללת בקרבה ג"כ את הקדושה שלמעלה מן הטבע והמתנגדת אל הטבע, אז המלחמה חודלת לגמרי, מדת הדין מתבסמת, והכל נוטה כלפי חסד".

<sup>127</sup> אורות, אורות התחיה כ"ט.

<sup>128</sup> עי' אורות, אורות התחיה ט"ו.

<sup>129</sup> אורות, אורות התחיה כ"ז: "...רק בזמן החרבן, וקרוב לו, שהחיל הישראלי נעתק מאדמתו והוצרך להכיר את תעודתו רק במעמדו הרוחני המופשט, הושרשה ביחידים הדרכה לפרישות מחיי שעה בשביל חיי עולם, וגם ע"ז יצאה מחאה שמימית" (ע"פ מעשה רשב"י ובנו, ביציאתם מן המערה. עי' שבת דף ל"ג:). הגלות הביאה להצטמצמות בכל מרחב החיים, מה שקיבל ביטוי במאמר החריף "כל אשר נוסף העולם ישוב, נוסף שכלם חורבן" (חובות הלבבות, שער הפרישות ב'). ועי' בספר קודש וחול, מאמר הרב אלי סדן – "המארה העתיקה והסרתה", עמ' פ"ח-צ"א.

<sup>130</sup> קובץ ג', נ"ה: "...הוד הגדולה הזאת גנוזה היא במשיחות הישראלית, שהיא מלכות שמים וארץ יחדו, גילוי אור ד' עושה שמים וארץ", עי"ש.

<sup>131</sup> ע"פ אורות התשובה ט"ז, ב'.

<sup>132</sup> קובץ ג', נ"ה: "חוזרים ומדרחים עלנו קסמי הטבע, אחרי שכבר דולדל איגודנו עמו".



המלאכות, הלשונות, המדעים<sup>134</sup>, הספרות<sup>135</sup>, הסיפורים המדיניים והחברתיים<sup>136</sup>, ועינוגי החושים הרוחניים והגשמיים<sup>137</sup>. הכל מתברך ומתנשא<sup>138</sup>. "הקודש שבטבע פורץ גדריו", ו"העולמות הולכים ומתבסמים"<sup>139</sup>.

ואם כי רואים אנו בעינינו ראשיתם של דברים, ידוע נדע כי לא בא עדיין גמרם<sup>140</sup>. דרכנו ארוכה היא מאוד<sup>141</sup>, וגדולה היא עבודתנו עם אל<sup>142</sup>. זהו תהליך

<sup>133</sup> ע"פ לשון מדרש תנחומא, תצוה ח': "אמר רבי שמעון בן לקיש: מפני מה זכה שאל למלכות? מפני שהיה זקנו מדליק נרות לרבים במבואות האפלין... אמר הקדוש ברוך הוא: בעולם הזה אתם צריכין לנר, אבל לעתיד – 'הלכו גוים לאורך ומלכים לגגה זרחך' (ישעיה ס', ג')."

<sup>134</sup> עי' באריכות באורות, אורות התחיה ט"ז.

<sup>135</sup> אורות, אורות התחיה ל"ז.

<sup>136</sup> שם כ"ז.

<sup>137</sup> שם ט"ז.

<sup>138</sup> אורות ישראל א', ח': "אור השכינה הוא כנסת ישראל... כשהאורה הגדולה הזאת מתגלה בארץ, מתגלם בחיים המעשיים והשכליים, הכל מתברך. הנשמות הגנוזות בחביון מעלה מוסיפות אורה ותענוג. וכל נפש חיה מתעלה, העולם ומלאו מתרומם, הטללים אוצרים בקרבם שפעת ברכה, רוחות וגשמים כוללים בתוכם מניות חיים ועז, כל חי רוחני עליון ותחתון מתעדן, ומתמלא הגיון של שירה וחדות נועמים, הכל עלז שמח ומרנן, מפני שכנסת ישראל נחת לאשראה בארעא".

<sup>139</sup> אורות, אורות התחיה ל': "הקודש שבטבע פורץ גדריו, הולך הוא בעצמו להתאחד עם הקודש שלמעלה מן הטבע הגס, עם הקודש הלוחם בטבע. לחמנו בטבע ויצאנו בנצחון... הוא נכנע בפנינו, העולמות הולכים ומתבסמים, בעצם עומק הטבע תביעה גדולה מתגברת לקדושה ולטהרה, לעדינות נפש ולזכוך החיים".

<sup>140</sup> קובץ ג', נ"ה: "המגמה היא לתמם את שני החזיונות, הטבע והאצילות, אבל לא בא עדיין תור הגמר".

<sup>141</sup> אורות התחיה ה': "דרכנו בחיים הלאומיים וצדודם כלפי היחש האנושי הכללי ארוכה היא מאד. ארוכים הם חיינו וארוכים הם, ע"כ, דרכינו".

<sup>142</sup> דרך זו גדולה היא, וכלל אינה קלה ופשוטה. לעומתה, יש כיום רעיונות בסגנון של "השתלבות בטבע". הדבר נשמע פסטורלי וחיובי – אך יש לו משמעות שלילית; ההשתלבות בטבע פירושה ספיגת האדם את גבולות ותנאי המציאות של עולם הטבע אל אישיותו, באופן שלדידו כל תוכן רוחני הופך להיות עניין מיסטי שאין לו שייכות לאדם. זהו יסוד אישיותו של עשו, "איש ידע ציד איש שדה" (בראשית כ"ה, כ"ז), לעומת אישיותו של יעקב – "איש תם ישב אהלים" (שם) – היוצא אל סיבוכי החיים מתוך אהלי התורה (ע"פ הרב אלי בוק, בשיעור על שיחות הרצ"ה לפרשת ויגש).

התשובה העולמית אל האלהים, לאור באור החיים<sup>143</sup> – תשובה "קשה שבקשות", שעל כן טרם יצאה אל הפועל במלואה<sup>144</sup>, אך מובטחנו כי בהכרח תושלם<sup>145</sup>.

לעתיד לבוא, לכשישוב העולם אל טבעו האמיתי, הנשמתי, יתפלש האור האלהי בכל מדרגות הבריאה ללא כל חוסס או מעכב<sup>146</sup>. האחדות האלהית שאין מלבדה תהא בהירה וגלויה<sup>147</sup>. ואחרי ככלות הכל אל מקורו תשוב ההווה לשיא גודלה, ב"מלוכה העליונה... אשר אין מקום לשבר את האוזן ביקר מפלאותיה"<sup>148</sup>.

<sup>143</sup> איוב ל"ג, ל'. אורות התשובה ט"ו, י': "רק באמת הגדולה של התשובה אל עצמו ישוב האדם והעם, העולם וכל העולמים, ההויה כולה, אל קונה, לאור באור החיים. וזהו הרז של אורו של משיח, הופעת נשמת העולם, שבהאירו ישוב העולם לשורש ההויה, ואור ד' עליו יגלה". ובאורות הקודש ב', עמ' שע"ו: "החפץ האדיר של לאשתאבא בגופא דמלכא, לשוב אל מקור המציאות, העליונה, הטהורה, החפשית, האיתנה, במקור אור אין סוף, נטוע הוא בכל היקום, בכל היצור כולו... והוא סובב והולך בכל היצור, לא יצא מכללו החלק היותר זעיר שבחלקים היותר קלילים שבההיות היותר דלולות מעבר מזה, ולא יעברו גבולו המוני עולמים נעלים ונערצים של שרפי קודש, אראלי שחק ואצילות יפעת רוממות קדשים מעבר מזה. תשוקת היש והחיים הפנימיים היא אך חזות הכל, חמדת הכל, תשוקת התשוקות וחמדת החמודות, לאור באור החיים, להכלל ביסוד המקורי של כל עז ההויה".

<sup>144</sup> פתיחה לאורות התשובה.

<sup>145</sup> אורות התשובה ה', ג': "העולם מוכרח הוא לבא לידי תשובה שלמה", ע"ש.

<sup>146</sup> קובץ ו', רנ"א: "לעתיד לבא לא יהיה הטבע סותם כלל בפני האור האלהי, כי אם הוא מאיר על ידו בפילוש גמור, וכן לא יהיה טבע האדם סותם בעד הקדושה והנועם האלהי העליון. ואז לא יהיה שום צורך במיתה, ויבא עולם חדש מלא חיים".

<sup>147</sup> זכריה י"ד, ט': "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". אורות הקודש ב', עמ' שצ"ד: "התכלית האחרונה של כל ההויה כולה הוא גילוי אור ד', ברום תענוגו העליון, באחדות עליונה כזאת, שלא יהיה שום ניצוץ חיים שהיש העצמי שלו לא יתעלה למעלה הרוממה מכל רוממות זאת. ואז יהיה העילוי של כל ההויה כולה זורח בכל פרט ופרט בפני עצמו, כדוגמא של אספקלריא, שכל מה שעומד נגדה מוזרח ונראה בה, ואין קץ לאושר גדול זה". ושם עמ' שצ"ה: "...וסוף כל סוף שכל הטומאה תכלה, והרצון מתוך חופשו יתעלה אל הטוב המוחלט, ויהיה ד' אחד ושמו אחד. והויה זו של חזרת הכל אל האלהות היא השלמות העליונה בהויה, ואין כח להשיג ערכה". וממילא אז נשוב למדרגה העליונה שמקדם, ובה לא נדע כלל משום רע, "מפני שאי אפשר כלל שיהיה בעולם החמרי והרוחני, השלם כל כך, מעשי ידי יוצר כל, שום דבר רע, רק הכל בעתו ובזמנו הוא אך טוב" (אורות הקודש ב', עמ' תצ"ג, ע"ש).

<sup>148</sup> עולת ראייה א', עמ' מ"ז.

## פרק שירה

לא נדחפנו לתת עין בסוד ה', לולא שמענו<sup>149</sup> כי "העסק בפרק שירה הוא היסוד של התשובה אל הטבע"<sup>150</sup>, והלא למהות פרק שירה נשאנו עינינו.

העבודה האלהית המקושרת ישר לטבע ולמציאות כולה<sup>151</sup> עליונה היא ביותר<sup>152</sup>; היתה כלולה במדרגת אדם הראשון<sup>153</sup>, ועוד תשוב למקומה לעתיד לבוא. אמנם אף במהלכי שנות דור ודור ישנם צדיקים יסודי עולם<sup>154</sup>, אנשים כשרים והגונים מישראל המזככים עצמם<sup>155</sup>, שעל ידי עבודתם מתברכים כל היצורים ומכוחם נמשך אור אין סוף המחיה את כולם<sup>156</sup>. אור חיים זה מתפלש ממדרגה

<sup>149</sup> לשון "מפי השמועה למדנך" (לדוגמא – תנחומא ויקרא ח'). ה' ממרים א', ב': "...דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה". שיחות הרצ"ה על ארבעים ושמונה מעלות של קניין תורה, סע' 105: "כל התורה כולה היא שמועה".

<sup>150</sup> אורות הקודש ב', עמ' תצ"ג. ושם עמ' תמ"ד: "...ויש אשר עוד מזה למעלה ברוחב יתנשא, עד שמתאחד עם כל היקום כולו, עם כל הבריות ועם כל העולמים, ועם כולם אומר שירה, זה הוא העוסק בפרק שירה". ושם ג', עמ' רכ"ז: "העסק בפרק שירה זהו יסוד עבודה שכלית, עבודה מלאה חיי עולם, הנובעים ישר מהתחברות ישרה של האדם עם כל המציאות כולה".

<sup>151</sup> אורות הקודש ג', עמ' רכ"ז (מובא בהערה הקודמת).

<sup>152</sup> אורות הקודש ב', עמ' תצ"ג: "העבודה האלהית היותר עליונה היא אותה שהיא מקושרת ישר אל הטבע".

<sup>153</sup> אורות הקודש ב', עמ' תצ"ג: "זיהרא עילאה דאדם הראשון היא כוללת מדה עליונה זו... לעבדה ולשמרה בגן עדן, זהו זיו החיים העליונה, לאכול מעץ החיים, ולא לדעת כלל משום רע, מפני שאי אפשר כלל שיהיה בעולם החמרי והרוחני, השלם כל כך, מעשי ידי יוצר כל, שום דבר רע, רק הכל בעתו ובזמנו הוא אך טוב".

<sup>154</sup> ע"פ משלי י', כ"ה.

<sup>155</sup> חסד לאברהם, מעין ראשון עין כל, נהר ז' – "מורה ענין שפע הקצוב וענין פרק שירה": "ולכן השכינה מחזרת תמיד על אדם כשר והגון מישראל ואף שיהיה רק אחד לבד בדור כמו שת חנוך מתושלח נח אברהם יצחק ויעקב וכיוצא. ואפי' בדורות האחרונים כל מי שמזכך עצמו השכינה עמו והיא נוטלת כל שבח תחתונים ושאר כשרי ישראל ותפילתם ועבודתם על ידי הכשר ישראל ההוא ראש הדגל כדי להמשיך תוספת השפע הנזכר המשובח ההוא". ויש להעיר, שאין כל דרך לבוא לעבודה נוראה זו, שיסודה בהשוויית הקודש והחול (כמבואר לעיל בפרק "הטבע"), אלא לאחר מהלך ארוך של התקדשות המבדלת באופן חד וברור בין המדרגות השונות שבמציאות. רק על ידי התעלות להבנת הבליות העולם הזה ואפסיותו אל מול העולם הבא, יכול העולם הבא לחזור ולרומם ולהחיות את הכל. וראה מה שכתבנו לעיל בהערה 142.

<sup>156</sup> חסד לאברהם שם.

למדרגה במדרגות המציאות הקשורות ואחוזות זו בזו<sup>157</sup>, ומבריה מן הקצה אל הקצה, עד כדי התאחות מקיפה של הכל בכל<sup>158</sup>. בכך מתרומם האדם להתאחד עם כל היקום, עם כל הבריות וכל העולמות, ועם כולם אומר שירה<sup>159</sup>, שיר השירים<sup>160</sup> למלך שהשלום שלו<sup>161</sup>.

בהיותו מקשר כל בריה ובריה למקורה ושורשה<sup>162</sup> ומעורר בחינת השירה שבהן<sup>163</sup>, מובטח לו שהוא בן העולם הבא<sup>164</sup>, שהרי מחייה ומקיים עולם ומלואו<sup>165</sup>.

<sup>157</sup> אורות הקודש ד', עמ' תס"ה: "כל מדריגות המציאות אחוזים הם וקשורים זה בזה. מתפלש הוא אור החיים ממדריגה למדריגה לפי ערך היחש הטוב שביניהן, שהוא כולו משפט ד' וחק צדקו בעולם".

<sup>158</sup> אורות הקודש ד', עמ' תס"ה: "וסדר חיים זה, ושילוב המציאות ביחושיו הפנימיים והחיצוניים, הולך בכל מערכת היקום ומבריה מן הקצה אל הקצה, עד כדי ההתאחות המקיפה של כל החי, כל הצומח, כל הדומם, וכל הנפש הרוח והנשמה הממלאה והמקיפה אותם, יסוד פרק שירה".

<sup>159</sup> אורות הקודש ב', עמ' תמ"ד: "...ויש אשר עוד מזה למעלה ברוחב יתנשא, עד שמתאחד עם כל היקום כולו, עם כל הבריות ועם כל העולמים, ועם כולם אומר שירה, זה הוא העוסק בפרק שירה בכל יום שמובטח לו שהוא בן עולם הבא". ובקובץ ח', קכ"ז: "אני מתיחד עם כל פרק שירה, עם כל המשוררים, אבל בכל היש, העולים בשיר ומתעלים בשיר, ונותנים הוד והדר לפאר חי העולמים, ברוך הוא וברוך שמו".

<sup>160</sup> שפת אמת לפסח תרל"ה, ד"ה "במדרש שיר השירים": "כפי מה שאדם שליט על כל מעשיו וממשיכן אחר הקב"ה, מעורר בחי' שירה שיש בכל הנבראים. וזה ענין האומר פרק שירה בכל יום. כי כל השירים תלויין בו ושיר של האדם נקרא שיר השירים".

<sup>161</sup> שיר השירים רבה א', י"ב.

<sup>162</sup> אור המאיר (לרבי זאב מז'טומיר, תלמיד המגיד) לפרשת קדושים: "לזאת תקנו קדמונינו ז"ל לומר פרק שירה, אשר נודע (טעמי המצות לרח"ו פרשת ואתחנן ד"ה ענין פרק שירה) שבשירה תולה בחינת חיותם, מצירופים של פסוק הנוגע לכל אחד ואחד מהברואים ודוממים וצומחים, והמשכיל המנענע אותיות וצירופים אשר בהם תלוי חיותם, מקשר אותם באמצעות אמירתו לגבוה פרק שירה לשורשם ומקורם".

<sup>163</sup> שפת אמת לפסח תרל"ה, ד"ה "במדרש שיר השירים" (מובא בהערה 160).

<sup>164</sup> בפתיחת פרק שירה: "אמר רבי: כל העוסק בפרק שירה בעולם הזה, זוכה ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים... ומאריך ימים, וזוכה לימות המשיח, ולחיי העולם הבא... תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: כל העוסק בפרק שירה זה בכל יום, מעיד אני עליו שהוא בן העולם הבא".

<sup>165</sup> אור המאיר (לרבי זאב מז'טומיר, תלמיד המגיד) לפרשת קדושים: "...והמשכיל... מקשר אותם באמצעות אמירתו לגבוה פרק שירה לשורשם ומקורם... ועל ידי זה גורם להם חיות והעמדה בעולם, שנבראו לצורך בעולם, כי כל מה שפעל החכם הכל בחכמה עשה, וכיון שכן אשר מאיר

"וכל מי שלא בא לידי מדה זו, להיות עובד את השי"ת בתאוותיהם ובתשוקותיהם של כל הברואים כולם, עדיין לא נכנס לפני ולפנים בהיכל הקודש. וכל אדם לפי דרגה דיליה"<sup>166</sup>, צריך הוא לחכות ולצפות מתי יגיע למדה קדושה זו, לעבוד עבודת הקודש העליונה הזאת בכל פאר הוד שמחת עליצת נשמתו, המלאה זיו נועם רננת עולמים"<sup>167</sup>.

---

הארה ושפע וברכה עליונה לפרטי הדומם צומח חי, בודאי מובטח שהוא בן עולם הבא, כי הוא המקיים עולם ומלואו".

<sup>166</sup> קול מבשר (לרבי שמחה בונים מפשיסחא) ב', וערטער: "כל האומר פרק שירה בכל יום – כל אחד לפי מדרגתו". וכעין זה כתב הרב משה אביגדור עמיאל, לנבוכי התקופה, עמ' 41-42: "...יש אצלנו ספר שירה ובו גם הצפרדע והעכבר, הנחש והעקרב, גם שבולת החיטה, שבולת השעורה ושאר הירקות שבשדה אומרים שירה בלי הרף ל'עילת העילות ותחילת ההתחלות", ומכ"ש שביד אדם, יהיה מי שיהיה, גם הפחות שבפחותים, לאמר שירה, אם רק ירצה בכך...". ואף כי – כמבואר לעיל – עבודה עליונה היא עבודת פרק שירה, נראה כי גם השואפים להשתלם ולהתנשא למעלת הצדיקים העליונים ולעבודתם הינם שייכים כבר עתה לדרך הקודש, אף באחיזתם הקטנה בה. ואולי מכאן הערך של אמירת מדרש פרק שירה, המפורסם בהמון.

<sup>167</sup> אורות הקודש ג', עמ' רכ"ח.

## נספח למאמר 'פרק שירה'

לא לחינם יצאו עוררין על דברי רבי דוד ניטו, שבדרשתו אמר כי "השם יתברך והטבע והטבע והשם יתברך הכל אחד"<sup>1</sup>. שנים לא רבות קודם לכן<sup>2</sup> קם בין היהודים באמסטרדם כופר בעל כישרון גדול<sup>3</sup>, אשר למד תורה מפי רבנים גדולים<sup>4</sup>, והיה שוקד על ספרי מחקר<sup>5</sup> ומעיין בספרי קבלה<sup>6</sup> – וביסוד שיטתו הפילוסופית הכפרנית נקט כעין הדברים הללו<sup>7</sup>.

אמר<sup>8</sup>: הכל – אלהות (פנתיאיזם בלע"ז). אין במציאות דבר זולת עצם אחד עומד בעצמו, שהוא בלתי בעל תכלית. וכל העולם ופרטיו הם מקריו של אותו עצם, שחיים ומתקיימים בו כמקרים, והוא הנקרא "אלהים או הטבע". הוא מקור כל המציאות וכל המציאות היא רק בו. ותכלית הדברים: "הכל הוא אחד והאחד הוא הכל"<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> ראה במאמרנו, הערה 95, משו"ת חכם צבי סי' י"ח. ובהמשך התשובה שם: "ויש עליו עוררין לאמר כי סרה דיבר על ה".

<sup>2</sup> רבי דוד ניטו נשא דרשתו זו בפני קהילת "שער השמים" בלונדון בשנת ה'תס"ה, ולהבדיל – אותו רשע (ברוך שפינוזה) נולד בשנת ה'שצ"ג ומת בשנת ה'תל"ז.

<sup>3</sup> שיחות הרצ"ה לפרשת לך לך סע' 7, סדרה א': "שפינוזה... היה בעל כשרון גדול והשפעה גדולה; יש צרות לעולם מכשרונות הסטרא אחרא!".

<sup>4</sup> ע"פ קול הנבואה, עמ' קט"ז הערה קכ"ה – למד בתלמוד תורה "עץ חיים" בעיר הולדתו, מפי רבי שאול הלוי מורטירה (בעל ספר גבעת שאול), רבי יצחק אבוהב (השלישי) ורבי מנשה בן ישראל (בעל נשמת חיים).

<sup>5</sup> מורה נבוכים לרמב"ם ואור ה' לרבי חסדאי קרשקש, שהשפעתם ניכרת לרוב בכתביו, ועוד (ע"פ קול הנבואה, עמ' קט"ז-קכ"א והערות קכ"ה וקל"ט-ק"מ). וכן באוצר ישראל, ערך שפינוזה ברוך, עמ' 201-202).

<sup>6</sup> אף כי חוקרים רבים טענו שאין הדבר כן – ברור שלמד קבלה, ואף הביע מרעיונותיה בדבריו, גם אם לא הזכיר מקורם (ע"פ אוצר ישראל שם. ועי' קול הנבואה, עמ' קט"ז הערה קכ"ה).

<sup>7</sup> מתוך התורה הגואלת ג', שיעורי הרצ"ה בספר הכוזרי, עמ' ע"א: "הרב ר' דוד ניטו... התבטא: "הטבע הוא אלוהים". שומעיו נבהלו, שהרי כך אמר שפינוזה ימ"ש".

<sup>8</sup> איננו מזכירים כלל שאר רעיונות איומים שעלו בדעתו המרושעת – כגון: ייסוד ביקורת המקרא, הפרדת הדת מהמדע, שלילת מעלות החסד והחמלה, ועוד – אלא רק את הנוגע לענייננו.

<sup>9</sup> הבאנו יסוד שיטתו ע"פ פירוש גבעת המורה (לשלמה מימון) על מורה נבוכים חלק א', פרק ע"ד, וספר מורה דעת (לרבי אליהו צבי קוטניק), עמ' 27-20, וקול הנבואה, עמ' קט"ז-קכ"ג. המובא כציטוט – הוא מתוך דברי בן הקוץ (=שפינוזה), הנזכרים במקורות אלו.

ולכאורה, בהתבוננות שטחית, אמר כדברי גדולינו – "אלהים הוא הטבע", וכדרך שביארנוס<sup>10</sup>. ואכן, היו שטעו בזה, וערבבו שיטתו עם הקבלה והחסידות<sup>11</sup>. אמנם, בעיון קל מתבררים נגעי שיטתו וריחוקה מדעת תורתנו. לדידו – **אין מציאות אלהים חוץ מהטבע**<sup>12</sup>. אלהים אינו נבדל<sup>13</sup>, אלא הוא הכלל הכולל של כל הפרטים שבעולם, ואין בו אלא מה שיש בפרטים – לא פחות ולא יותר<sup>14</sup>. זהו אלהים מדידתי, הכל מוגדר בו, והכל צפוי בו מראש<sup>15</sup>. מכאן קצרה הדרך לחסרון הבריאה – שכן האלהים הקדמון הוא הטבע, ולכפירה בנסים – כי הכל בטבע, ולשלילת הבחירה והרצון האלהיים – כי גם זה הוא טבע, ועוד כהנה וכהנה<sup>16</sup>.

את שיטתו שאב ממקורות ישראליים – כתבי האבן עזרא, הרמב"ם, הרלב"ג, רבי חסדאי קרשקש והמקובלים – אך לא הבין את דבריהם<sup>17</sup>, וקיצץ בנטיעות<sup>18</sup>, ויצא לו העגל הזה – שיטה שהיא הפוכה לגמרי מאורן של ישראל<sup>19</sup>.

---

ומן הראוי לציין כי שיטתו אינה חידוש, וכבר היתה ביסוד דברי קדמוני הפילוסופיה היוונית העתיקה, באסכולה של אליאה (באיטליה) – כאלפיים שנים קודם לו! – שהחלה בכסינופנס, דרך תלמידו פרמנידס, עד לבנו המאומץ ותלמידו (של פרמנידס) זינון. יסוד תורתם: הכל נח, הכל אחד, והאחד הוא האל. עי' קול הנבואה, עמ' קי"ז הערה קכ"ח, וביתר פירוט בתורת הפילוסופיה (לרב שלמה גורן), עמ' 97-98 ועמ' 194-196.

<sup>10</sup> ראה במאמרנו, תחילת חלק ב' (עמ' 186-187), ובהערות שם.

<sup>11</sup> הוזכרה דעתם בהממדים הנבואה האדמתנות (לרבי שם טוב גפן), עמ' 115, ובאוצר ישראל שם, עמ' 201. וראה קול הנבואה, עמ' קכ"ג, סוף הערה קמ"ה.

<sup>12</sup> מורה דעת, עמ' 20. הממדים הנבואה האדמתנות, עמ' 114.

<sup>13</sup> קול הנבואה, עמ' קי"ז, עי"ש.

<sup>14</sup> הממדים הנבואה האדמתנות שם. ובפנקס י"ג (ראשון ליפו) קי"ב: "השפינוזות שחשבה שהמהות האלהי הוא הסכום הכללי של הכל...".

<sup>15</sup> הממדים הנבואה האדמתנות, עמ' 111.

<sup>16</sup> ראה קול הנבואה, עמ' קי"ז-קי"ח ובהערות. ועי' עוד פנקס י"ג (ראשון ליפו) קי"ז (הפיסקה מובאת בשלימותה בספר קבצים מכתב יד קדשו כרך א', עמ' קמ"ו, במהדור המכון להוצאת גנזי הראי"ה) וקל"ה, ובספר קבצים מכתב יד קדשו כרך ב', עמ' ע"ד.

<sup>17</sup> מורה דעת, עמ' 24. ועי' היטב באור לנתיבתי, נתיב דעת השם, פרק ע"ב.

<sup>18</sup> מורה דעת שם. ובמאמר דעת אלהים, עמ' קל"ד, נקט גם הרב בביטוי זה כלפי אותו איש ("...בקציצת הנטיעות האידיאליות..."), עי"ש. וכן בהממדים הנבואה האדמתנות, עמ' 114: "זהו עולם הפרוד... אלו הן נטיעות המקוצצות משורשן".

<sup>19</sup> פנקס י"ג (ראשון ליפו) קי"ז.

יד ה' היתה על הרבנים הצדיקים, ראשי העדה באמסטרדם<sup>20</sup>, להרחיקו ולהוציאו מכלל ישראל<sup>21</sup> בנידוי ובחרם<sup>22</sup>. לולא הרחיקוהו – היה איש כזה נחשב בין חכמי ישראל, והיה מחבר ספרים שהיו נחשבים כספרי חקירה אלהית נאמנים וראויים לבוא בקהל, כערך המורה נבוכים, הכוזרי וכדו'. עם זה היה מחבר בכישרונו חידושי תורה בהלכות או באגדות, מה שהיה גורם להתקבלות דעותיו באלהות. אין לשער את כח הנפץ הטמון בדעותיו ובספריו, אילו התקבלו, למעמד הרוחני והלאומי של ישראל, כמה כוחות היו אובדים ומביאים לבהלה נוראה ומחלה ממושכת, עד שהיו מכירים באפסיות דבריו.

אמנם, מתוך שעם כל זה היה מזרע ישראל, יש בפנימיותו עיקר יסודי, שלאחר צירוף מרובה בעמל רב ובניסיון כביר ניתן להוציאו מקליפתו העבה ולקיימו. התחיל לצרפו הרמבמ"ן<sup>23</sup>, אך לא גמר תיקונו. הבעל שם טוב צירפו – אך לא ממקורו זה אלא מן המקור הפנימי האמיתי. ועדיין לא נגמר העיבוד, אם כי הולך הוא ונגמר.

לאחר הטיהור, הזיכוך, המירוק, הליבון והצירוף – מתעלה שיטת "הכל אלהות" השלילית, ומתנסחת בשם "הכל באלהות" (פנאנתאיזם בלע"ז), שעיקרה החיות העולמית האלהית, שהוא יתעלה ויתברך מחיה הכל, כשהוא נבדל ונעלה מהכל<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> בראשם רבי שאול מורטירה ורבי יצחק אבוהב.

<sup>21</sup> דעת אלהים, עמ' קל"ד, ופנקס י"ג (ראשון ליפו) ק"ז (במהדו' המכון להוצאת גנזי הרא"ה). וממקורות אלה – שתי הפיסקאות דלקמן (ועי"ש באריכות).

<sup>22</sup> תחילה נידוהו לשלושים יום, ומשלא חזר בו – הוחרם (ביום ו' אב, ה'תט"ז).

<sup>23</sup> רבי משה מנדלסון (אבי ההשכלה. וצ"ע בדמותו, שמתלמידיו התנצרו, והחתם סופר ציווה בפתח צוואתו לבניו "בספרי רמ"ד [=רבי משה מדעסויא] אל תשלחו יד" – אך הרב מזכירו בפנקס י"ג שם). ובפירוש גבעת המורה על המורה נבוכים הנ"ל (הערה 9), הביא באריכות מדבריו ביחס לשיטת שפינוזה.

<sup>24</sup> קול הנבואה, עמ' קכ"ג. ועי"ש הערה קמ"ה.