

ומדברך בעצמו נאה ד ייג ד ייג ד ייג ד ייג

(שיר השירים ד', ג')

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

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

ו'

קיץ ה'תשס"ז

בהוצאת המכון לכתיבה תורנית – ישיבת "אֵילַת הַשְּׁחַר"

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

חברי מערכת: הרב דניאל מילר, יניב רזניק ואריאל 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)

תוכן העניינים

7

הקדמה

שער הגמרא (יבמות וקידושין)

11

יבמה כאשת איש [יבמות]

הרב אילן מורבסקי

109

עד אחד בעיגונא [יבמות]

יניב רוניק

142

המקדש במלווה [קידושין, ו']

נעם יעקב מאירסון הי"ד

שער ההלכה

151

הפרשת תרומות ומעשרות באילת

הרב יעקב לנזר

184

ברכת המזון במוצאי שבת

הרב עמיאל נאומבורג

193

בצדקה תכוני (חלק ב')

הראל יצחק זני"ד

שער האמונה

213

נועם ורצון

אס"ף בנדל

234

עיון במעשה זמרי – לאור שאלת הידיעה והבחירה בחסידות איזביצא

יהודה ברוך גרינפלד הי"ד

246

בתוכן מסעות בני ישראל לאדום ומואב – מסע רעיוני

הרב גדי הרלינג

הקדמה

עומדת אסופה זו לצאת לאור, בימי הצער על חורבן בית מקדשנו.

צער ואבל, שנמתנו היחידה היא – "בירושלם תנחמו" (ישעיה ס"ו, י"ג). נחמה שמקורה הוא מעומק הכרת החיים. נחמה הנובעת מהמחשבה העמוקה על גודל החיסרון והיקפו. נחמה המביעה צער על הנתק בין החיים העליונים המלאים, לבין החיים החלקיים. והכרת ערך בניין ירושלים, הוא המחבר ומאחד את החיים למקורם העליון.

כל נחמה אחרת – נחמה שטחית היא. כלשון הנביא – "אל תאיצו לנחמני" (ישעיה כ"ב, ד'. ועי' אורות הקודש ג', עמ' ק"צ).

מתוך עמל תורה ובנייה, אנו מחזקים את כוחה של האומה ומפתחים יותר את השייכות האמיתית למגמות חייה. ומתוך פיתוח עמוק זה, מתמלאת האומה בעז וברוח, חוזרת לטבעה האמיתי, וזאת נחמתנו. ובירושלים – ננוחם (ועי' מאמרי הראיה, עמ' 184-186).

שנה עברה מאז עמד עם ישראל במערכתו האחרונה. שנה בה החל לנוצר עם היעלותם למרומים של רבים מבני האומה ובנייה, ובכללם שלושה מבנינו, הולך וגדל. גודל האחריות במילוי חלל זה, יחד עם הכאב הגדול, מעצימים את הנפש ומגלים כוחות חדשים להמשיך בבניין התורה, שבנינו הי"ד היו חלק מרכזי בהקמת יסודותיו וקומותיו.

דמותם הנפלאה עומדת לפנינו, ואנו ממשיכים להתבונן בה. "יש כאן ענין של העלאת הדמות... אשר מצוה וחובה וזכות להסתכל ולהתבונן בה" (רבנו זצוק"ל, בהקדמתו ליהד הרים) – גם אחר י"ב חודש, שלכאורה משתכחת מהלב.

"דבריהם – הם הם זכרונם". ואכן, אסופה זו, המפגישה אותנו עם החיים הנובעים בבית מדרשנו, כוללת גם מדבריהם של הנופלים הי"ד, שלוחי דרחמנא, כחלק בלתי נפרד מהמעין הנובע ונותן מימיו. שהרי למדנו, כי "כל ת"ח שאומרים

דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר" (יבמות צ"ז.), וקל וחומר דברים שנכתבו על ידם; מפיהם – וגם מפי כתבם.

תודתנו לכותבים החשובים, ולבית המדרש הנותן את הכח להוציא את הדברים מהמחשבה ולהעתיקם למילים קבועות למען יעמדו ימים רבים, וכמובן – למשרד ולעומד בראשו, הדוחפים אותנו לעשייה חשובה זו.

המערכת

יבמה כאשת איש¹

למסכת יבמות

הרב אילן מורבסקי

תוכן המאמר:

- פתיחה: "ערות אשת אחיך" ו"יבמה יבא עליה" – בדיבור אחד נאמרו.
- א. יבמות נ"ד: "אשת אחיו נידה היא" (שיטת תוס')
ב. יבמות צ"ו: בן תשע שבא על יבמתו
ג. יבמות קי"א: יבם קטן (שיטת רש"י)
ד. יבמות ב': יבמתו נידה (תוד"ה "ואחות" ב.י.); שעת נפילה יבמות (כ"ז:);
ודרכי נועם (פ"ז:); צרת ערוה (ג', ח'); קניין כספו (ס"ז:);
ה. יבמות ל"ה: ייבום מעוברת (ל"ה:); תגדלנו (קי"א:); (איסור אשת אח
הותרה או דחוייה)
ו. יבמות ל"ט: כנסה – הרי היא כאשתו לכל דבר
ז. יבמות ל"ט: אבא שאול וחכמים (תוס' ורמב"ם)
ח. יבמות ג': ערוה – אסורה ליבם (האם ערוה שנפלה לייבום אסורה גם
כאשת אח? – כן! לארבע שיטות)
ט. יבמות י"ז-י"א: "שליחותא דאחים" (ביאור הסוגיה לארבע השיטות הנ"ל)
י. יבמות כ"ז-כ"א: חייבי לאוין וקרא ד"יבמתו" (תוס' ורמב"ן)
יא. יבמות צ"ו: יבמה כאשת איש (לעניין תפיסת קידושין בה)
יב. יבמות צ"ה: שומרת יבם שזינתה (לעניין להיאסר ליבם)
יג. יבמות מ"ט: בא על שומרת יבם (האם הולד ממזר)
יד. יבמות נ"ב, נ"ד: "כיצד מאמר – נתן לה כסף" (נ"ב); יבמה נקנית בביאה (נ"ד)
טו. יבמות נ"ב: נתן לה כסף (שיטת רש"י בקידש את יבמתו)

¹ ע"פ יבמות דף צ"ו.

תמצית פרקי המאמר:

פתיחה

ובה יובאו מאמרי חז"ל המבליטים את הקוטביות בין איסור אשת אח למצות ייבום. ויישאל: מה הגורם להסתלקות איסור אשת אח בייבום? ויועלו הדרכים והנתיבות לפתרון השאלה. ויישאל: מהי מהות ייבום? האם מערכת מצוות ואיסורים, או קשר אישות: יבמה כאשת איש?

א. אשת אחיו נידה היא (נ"ד) (שיטת תוס')

מעשה מצות ייבום דוחה את איסור אשת אח. כבכל עדל"ת, ואין למדים מכאן שעדל"ת שיש בו כרת, כיון שאין לומדים אפשר מאי אפשר. ולא שאיסור אשת אח הותר לנוכח חיוב מצות ייבום, או על ידי זיקת מצות ייבום, או מחמת שמת בלא בניס.

ב. בן תשע שבא על יבמתו (צ"ו)

לרש"י קנאה מדאורייתא, לתוס' מדרבנן.

ג. יבם קטן (ק"א) (שיטת רש"י)

לרש"י, כיון שזקוקה ועומדת מחמת קידושי המת, וביאת היבם באה רק לגמור את הקניין, לכן קטן, אף שאינו בר קניין דמעיקרא, בייבום קנאה. על דרך זו כתב הרמב"ם שאינו צריך לקדש יבמתו, שזו אשתו שהקנו לו מן השמים.

ד. יבמתו נידה (ב').; שעת נפילה (כ"ז) ודרכי נועם (פ"ז); צרת ערוה (ג'); קניין כספו

(ס"ז:)

התוס' והרשב"א הולכים בשלושת הנושאים הבאים לשיטתם; לרשב"א וסיעתו כיון שתופסים קידושין בנידה, חלה בה זיקה וממילא נופלת לייבום ופוטרת צרתה. אבל לתוס' יש שאלה, כיון שאין עדל"ת שיש בו כרת (נידה) תיאסר בייבום ותפטור צרתה. לרשב"א וסיעתו בשעת הנפילה צריכה לחול הזיקה, לכן, מסברא (כגמרא כ"ז). נפלה ערוה לא חלה זיקה כשם שלא תופסים קידושין בערוה. ודרכי נועם דין אחר הוא. אך לתוס' הכל דין אחד הוא – דרכי נועם. לרשב"א צרת ערוה אסורה משום אשת אח כיון שהערוה סילקה את הזיקה מעל כל הבית. אך לתוס' מדוע עשה דייבום לא ידחה איסור אשת אח דצרה, כפי שדוחה בכל ייבום. התשובה: מפני שהצרה אסורה באיסור חדש – "לא תקח לצרור".

ה. ייבום מעוברת (ל"ה): ותגדלנו (ק"א): (איסור אשת אח – הותרה או דחווה)

נפק"מ בין שיטת התוס' לשיטת הרשב"א וסיעתו תהיה לכאורה בבא על יבמתו ביאה שאינה של מצוה, שאז לתוס' פגע באיסור אשת אח, אך לרשב"א הרי בשעת נפילה

הזיקה הפקיעה את האיסור. וכגון קטן בן תשע שבא על יבמתו, וכגון בא על יבמתו מעוברת, אבל בגמרא מפורש שאין עובר על איסור אשת אח וזו ראייה לרשב"א. ולשיטת התוס' מתורץ כתוס' ראש "שהוא יבמתו שחזיא ליה לאחר זמן".

ו. כנסה – הרי היא כאשתו לכל דבר (ל"ט).

בגמרא יש הו"א שלא יוכל להחזיר יבמתו שגירשה כי מצוה דרמיא רחמנא עליה עבדא, השתא תיקום עליה באיסור אשת אח. הו"א זו מובנת לשיטת התוס' ששומרת יבם עומדת באיסור אשת אח אלא שמצות ייבום דוחה את האיסור, וא"כ לאחר שגירשה מעכשיו אין כאן שום מצוה, וא"כ תיאסר עליו באיסור אשת אח. אבל לשיטת הרשב"א וסיעתו קשיא.

ז. אבא שאול וחכמים (ל"ט): (תוס' ורמב"ם)

אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשום נוי ולשום אישות ולשום דבר אחר, כאילו פוגע בערוה, וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר. וכן פוסקים תוס', ותואם לשיטתם ששומרת יבם עדיין אסורה באיסור אשת אח. וחכמים אומרים יבמה יבוא עליה מכל מקום, וכן פוסק הרמב"ם, והטעים את הדבר מאחר שנסתלק ממנה איסור הערוה כשמת אחיו בלא בניס הרי הוא מותר בה.

ח. ערוה – אסורה ליבם (ג'): (האם ערוה שנפלה לייבום אסורה גם כאשת אח)

ערוה שנפלה לייבום פטורה מייבום ואסורה בו (כל ריש מסכת יבמות ב' ח'). האם אסורה גם משום אשת אח? ע"פ שתי הדרכים העיקריות בייבום: תוס' ורשב"א, ושתי דרכים נוספות עולה שהערוה אסורה אף משום אשת אח, ונפק"מ להתראה ולמספר החטאות.

ט. שליחותא דאחים (י'--י"א).

לאחר חליצה או ייבום סובר ריש לקיש שאיסור אשת אח כדקאי קאי, פרט לעושי הדבר. אבל דעת רבי יוחנן, וכן הלכה, שהעושים עשו גם "שליחותא דאחים" ו"שליחותא דצרה". ועל כן אין יותר איסור אשת אח בבית. ולכאורה ריש לקיש סובר שאיסור אשת אח דחוי אצל ייבום, ואילו רבי יוחנן סובר שהותר הוא אצל ייבום. וכיון שהלכה כרבי יוחנן קשה על שיטת תוס' (דלעיל אותיות א' ח'). לאור זאת ביאור הסוגיה לארבע הדרכים בייבום (לעיל אות ח').

י. חייבי לאוין וקרא ד"יבמתו" (כ'-כ"א)

יש לדון בצירורים: 1. חייבי לאוין ועשה, כאלמנה לכהן גדול; 2. חייבי עשה, כמצרית; 3. לאו שאין שווה בכל; 4. כשאין עדל"ת – כגון כשאפשר לקיים שניהם; 5. חייבי לאוין גרידא, כממזרת. בדרשת "יבמתו" – יש לך יבמה אחרת שעולה לחליצה, ואינה עולה לייבום. יש לדון האם קיימא כלל למסקנה (בי' דעות בזה ברמב"ן); על אלו

ציורים מהנ"ל חיילא הדרשא; ומה אומרת הדרשא – הצרכת חליצה או לאידך מניעת הייבום. ובכל הנ"ל יש להבחין בין דין תורה לתקנת חכמים.

גם בסוגיה זו מתבחנות שתי דרכים עיקריות: תוס' ורמב"ן. בדרך התוס' – המרכז הוא כללי דחיית מצוות. כגון באלמנה לכה"ג אין עשה דייבום דוחה לא תעשה ועשה, לכן לא רמיא לייבום, וממילא לא לחליצה. ומותרת לשוק וקרובותיה אינן קרובות זקוקה. בא עליה עבר על איסור אשת אח, לא קנאה, ולא נפטרה הצרה. כל זה בלא דרשת "יבמתו", וכדעת ריב"ם בתוס' ראש. ואם נפסוק את דרשת "יבמתו" באלו מהציורים הנ"ל (1-4), זהו להצריך חליצה.

לדרך הרמב"ן והרשב"א – המרכז הוא הזיקה. לכן אם לנוכח היבם יש ערוה (ולרבי עקיבא אף חייבי לאוין חשובות ערוה. סוטה י"ח), אז כשם שאין קידושין תפסי בערוה, אף זיקה לא חלה בה. אבל אם מתייצבת יבמה שאינה ערוה, אף שאין איסורה נדחה (ככל ציורים 1-4), מ"מ חלה הזיקה להצריך חליצה, אף בלא דרשת "יבמתו". ולכן בחייבי לאוין ועשה, כאלמנה לכה"ג, לפני דרשת "יבמתו", כיון שחלה הזיקה, לכן טעונה חליצה. ואסורה לשוק, וקרובותיה קרובות זקוקה הן. בא עליה לא עבר על איסור אשת אח, שכן יש כאן זיקה, ולכן גם קנאה, וכן נפטרה צרתה. ולאחר דרשת "יבמתו": בעוד שלתוס' תפקיד הדרשה להצריך חליצה – לרמב"ן, לעומת זאת, תפקיד הדרשה למנוע ייבום. באופן שמעכשיו לא רק מעשה הייבום אסור (מצד אין עדל"ת ועשה), אלא מצד פרשת ייבום לא התחדש אופן ייבום. לכן בעלה לא קנאה, ולא נפטרה הצרה (אף שעדיין בעיא חליצה דאורייתא מצד עצם הזיקה). באור זה ביאר מהר"י עניל את הרמב"ם. אמנם הבאנו נתיבות אחרות בביאור הרמב"ם: הגר"א, הנוב"י והגרשש"ק.

בעניין איסור אשת אח הראינו מקום לדעת, שבין אם נדחה את דרשת "יבמתו" ובין אם נקבלה, הרי לשיטת התוס' יש כאן איסור אשת אח, ולאידך גיסא – לשיטת הרמב"ן והרשב"א – לא, באופן שתואם לדרכיהם במסכת יבמות כמבואר לאורך מאמרנו. ועפ"ז סייגנו את דברי הרשב"א, שכתב כאן שיש איסור אשת אח, לאחר דרשת "יבמתו".

יא. יבמה כאשת איש (צ"ו). – לעניין תפיסת קידושין בה

הלכה כשמואל המסתפק אם קידושין תופסין ביבמה. הספק תלוי לכאורה במחלוקת תוס' לעומת שאר הראשונים, כשלתוס' תפסי הקידושין, אך לרשב"א ולסיעתו, כיון שיש זיקת אישות וקניין בין היבמה ליבם, לא יתפסו הקידושין. אבל ביארנו גם באופנים אחרים.

יב. שומרת יבם שזינתה (צ"ה):

לדעת רב המנונא – אסורה על היבם מטעם שהיא כארוסתו שזינתה, וזה תואם לשיטת הרשב"א וסיעתו. אבל אמרי במערבא שאין הלכה כרב המנונא, וזה תואם לשיטת התוס'. אבל הוכרחנו לבאר בגוונים אחרים.

יג. בא על שומרת יבם (מ"ט): (האם הולד ממזר)

בדעת רבנן דרבי עקיבא אליבא דרב, הסובר שאין הקידושין תופסין ביבמה, נחלקו רש"י ותוס'. לרש"י – הולד ממזר, ולתוס' – לא. הדבר תואם לשיטתם. לרש"י היא מעין ארוסה, ולדעה שלא תפסי בה קידושין, היא ערוה, וולד מערוה הוא ממזר. אבל לתוס' – אף אם לא תפסי קידושין, זהו כגדר להגן על מצות ייבום, אך אין כאן אישות וערוה, ועל כן אין הולד ממזר.

יד-טו. כיצד מאמר – נתן לה כסף (נ"ב); יבמה נקנית בביאה (נ"ד)

שתי ידיעות כלולות במה שהיבמה נקנית בביאה. האחת היא **שבתורת ייבום** אינה נקנית אלא באמצעות ביאה ולא ע"י כסף או שטר קידושין. ידיעה זו נלמדת מפסוק. והשניה – **בתורת קידושין** אין היבמה נקנית כלל, לא בכסף או שטר ולא בביאה. ידיעה זו נלמדת לדעת המקנה מהיקש לאחות אישה. ולדעת רש"י (נ"ב) מסברא. תוכן הסברא בפשטות: אין קידושין תופסים באשת אח, כלומר או שיש איסור אשת אח **בפועל** ואז אין קידושין תופסין, או שיש רק איסור אשת אח **בכת**, כך ששם ערוה שבה גורם שלא יתפסו קידושין. אבל יתכן שתוכן סברת רש"י היא הפוכה בעצם; שאין קידושין תופסין באשת אח כיון שאינה נכרית אצלו אלא קרובה וזקוקה ומעין ארוסה, ואין קידושין אחר זיקה כשם שאין קידושין אחר קניין ואין קניין אחר קניין.

פתיחה

כתב רש"י בפרשת יתרו²: "זכור ושמור³ בדבור אחד נאמרו, וכן מחלליה מות יומת, וביום השבת שני כבשים; וכן לא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך; וכן

² שמות כ', ז'.

³ עי' מלבי"ם שמות כ', ח"ג-א.

ערות אשת אחיך – יבמה יבוא עליה. הוא שנאמר אחת דבר אלהים שתים זו שמענו⁴.

וברב נסים גאון על מסכת שבת⁵ כתב: "וכן אמרו רז"ל מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בני שנה, שניהן בדיבור אחד נאמרו. ערות אשת אחיך ויבמה יבוא עליה שניהן בדיבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר, שנא' אחת דיבר אלהים שתים זו שמענו".

ובחולין אומרת הגמרא⁶: "אמרה ליה ילתא לרב נחמן: מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה; אסר לן דמא – שרא לן כבדא, נדה – דם טוהר (של בתולין ושל ימי טוהר ביולדת)... אשת איש – גרושה בחיי בעלה, **אשת אח – יבמה**".

ובויקרא רבה⁷: "ה' מתיר אסורים – מה שאסרתי לך התרתי לך⁸... אסרתי לך אשת איש – התרתי לך את השבויה, אשת אח – התרתי לך יבמה"⁹.

ובמדורש תנחומא¹⁰: "שלא יטעך יצרך לומר שכל דברים טובים אסר הקב"ה לישראל. אמר הקב"ה כל מה שאסרתי לך התרתי לך כנגדו; כיצד... אסרתי לך אשת אח התרתי לך יבמה לאחר מיתתו בלא בנין, שנאמר יבמה יבא עליה".

יש לעיין במצות ייבום – מהו הגורם המסלק את איסור אשת אח שהיה קיים עד מיתת האח. ניתן למנות בזה ארבעה גורמים אפשריים: **א. מעשה מצות הייבום; ב. חיוב המצוה; ג. זיקת הייבום; ד. מיתת האח.**

⁴ ע"פ מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, פרשה ז' ד"ה "זכור ושמור", ע"ש מרכבת המשנה. ועיי' גם ירושלמי שבועות פרק ג' הלכה ח' (ע"ש בציון ירושלים, ובתשובת מהר"ם אלשקר סי' ק"ב); ילקוט שמעוני יתרו רמז רצ"ה; שם תהלים רמז תשפ"ג.

⁵ על דף קל"ב: (נדפס בדף קל"ג:).

⁶ דף ק"ט:

⁷ פרשה כ"ב אות י'.

⁸ "כדי להראות שאין למצות טעם מצד עצמן זולת הרצון אלקי. לכן הפליא ה' להתיר בדברים שמעין האיסור, כי זו הוכחה גדולה שאין הדבר מתרחק מצד עצמו (שא"כ היה ראוי להרחיק כל הדומה לו), אלא שאין כאן רק מצותו, היכא דגלי גלי" (עץ יוסף).

⁹ הרד"ל בפירושו שם כתב ש"כן דרך הראשונים בכ"מ לקרוא דברי המדרשים בשם ירושלמי", ושכן כוונת התוס' בחולין דף ק"ט למדרש רבה זה.

¹⁰ פרשת שמיני, אות ח'.

ובפירוט מה: האם א. – ביצוע מעשה המצוה **דוחה** את איסור אשת אח¹¹ (כעין איסור לא תעשה שנדחה מפני עשיית מצות עשה, וכן שיטת תוס'), או שמא ב. – עצם חיוב המצוה המוטל על היבם **מתיר** לפניו את האיסור (כעין איסור לא תעשה שניתר בפני חיוב מצות עשה, לחלק מהראשונים. וכן שיטת רב נסים גאון), או אולי ג. – חלות זיקת הייבום, כקניין שהקנו לאדם מן השמים, היא **שמפקעת** את איסור אשת אח (וכן שיטת רמב"ם והרשב"א), או הביאור הוא ד. – שבמיתת האח ללא בנים, לפני אחיו (שהיה בעולמו) מאביו – **הסתיים** איסור אשת אח (כעין הסתלקות איסור אחות אישה עם מיתת האישה. וכן משמעות דעת הרמב"ן בתורת האדם, וכן דעת היד רמ"ה, וביאור הרידב"ז בירושלמי).

ובפירוט נוסף, יש לברר בכל אחת מהשיטות: לדרך א. – האם משמעות הדחייה היא שמעשה מצותי **אינו** מעשה איסורי, דהיינו אין בזה שום איסור, או שנאמר שיש צד איסור במעשה, אך חפצה התורה במעשה המצוה **בכל זאת**, כעין "גדול הוא קידוש השם מחילול השם"¹². לדרך ב. – יש לדון האם חיוב המצוה הוא **סיבה** המתרת את האיסור, או שאין היא אלא **סימן** לכך שהתורה לא אסרה מעולם בכה"ג. לדרך ג. – האם חלות הזיקה בשעת הנפילה לייבום **מפקעת** את האיסור, או שמא רק דוחה את האיסור מלחול, ונותר בעצם האיסור כ"**מיתלא** תלי וקאיי"¹³, כך שלעת מצוא – אם תפקע הזיקה – יחול שוב האיסור, וכגון שהזקוקה הפכה בינתיים לערוה. לדרך ד. – יש לעיין האם מיתת האח הינה **אירוע** המתיר את איסור אשת אח, או מועד **סיום** איסור אשת אח.

במאמרנו ננסה בעזרה"ת לבאר את הדרכים הראשיות הנ"ל בהבנת מצות ייבום לנוכח איסור אשת אח, ונראה כיצד הן לנתיבותיהן מתבארות בתוך סוגיות הגמרא, ע"פ דברי הראשונים ולאור דברי האחרונים.

הן אמת, שהשאלה הנ"ל תלויה וכרוכה בשאלה גדולה אחרת, והיא – האם איסור יבמה לשוק של "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר"¹⁴ הינו לאו גרידא, או שיש בזה איסור אישות; ואם תמצא לומר שאיסור אישות הוא, האם הכוונה היא לאישות המת "לא תהיה **אשת המת**", או לאישות חדשה שנוצרה בין היבמה ליבם;

¹¹ ויקרא י"ח, ט"ז; שם כ', כ"א.

¹² ירושלמי קידושין פרק ד' הלכה א'.

¹³ כעין לשון הגמרא ביבמות דף ל"ב.

¹⁴ דברים כ"ה, ה'.

ואם זוהי אישות בינה ליבם, האם ירש את האישות מאחיו, או שהקנו לו אישות זו מן השמים? וכפי שחקר בזאת האתוון דאורייתא¹⁵ והערה מקור לכל הנתיבות הנ"ל מגמרות רבות¹⁶. ואם איסור יבמה לשוק הוא איסור אישות וערוה, כלשון הגמרא¹⁷ "יבמה... הרי היא כאשת איש", נפקא מינה לכמה עניינים: תפיסת קידושין בשומרת יבם, שומרת יבם שזינתה אם נאסרת על היבם, ולדה מזנות זו אם ממזר הוא, וכן לעניין "ייהרג ואל יעבור", ולעניין "אין דבר שבערוה פחות משנים"¹⁸.

ובפרט נתמקד בשתי דרכים ראשיות – הדרך הראשונה והשלישית שהזכרנו לעיל, המיוסדות על שני מבטים שונים במהות עניין ייבום ושומרת יבם: האם, וכך תבאר הדרך הראשונה, יש כאן בעצם מערכת של מצוות (ייבום, חליצה) ואיסורים (אשת אח, יבמה לשוק, "לא יבנה"), או, כפי שתאמר הדרך השלישית, ישנן כאן זיקה ואישות בין היבם והיבמה, כאשר ענייני המצוה והאיסור רק נובעים מקשר זה. הלכות וסוגיות רבות תלויות בשאלה זו, וכפי שנלך ונבאר במאמרנו, בעז"ה, מעניין לעניין באותו עניין.

ומוסר אני בזאת מודעה רבה לאורייתא, שאת היסודות, וכן רבים מהפרטים האמורים כאן, קיבלתי ממורי ורבי הג"ר עמיאל שטרנברג שליט"א, והוספתי ציצים ופרחים. ו"שגיאות מי יבין, מנסתרות נקני"¹⁹.

א. אשת אחיו נידה היא (נ"ד) (שיטת תוס')

1. הנה, בגמרא ביבמות²⁰ איתא: "ואלא נדה דכתיבא גבי אשת אח למה לי? לכדרב הונא, דאמר רב הונא: רמז ליבמה מן התורה מנין? מנין?! הא כתיב: יבמה יבא עליה! אלא רמז ליבמה שאסורה בחיי בעלה (אם גירשה אחיו. רש"י) מנין? האי סברא היא, מדאמר רחמנא לאחר מיתת בעלה שריא, מכלל דבחי בעלה אסורה.

¹⁵ סי' ח'.

¹⁶ ויבואר במאמרנו באותיות ו"א-ו"ג במיוחד.

¹⁷ דף צ"ה-צ"ו.

¹⁸ עי' נוב"י קמא אה"ע סי' נ"ד סוף ד"ה "והנה ראיתי במדכ"י, וז"ל: "וא"כ לדין שומרת יבם לשוק אינה דבר שבערוה". וע"ע שו"ת רע"א מהדו' קמא סי' קכ"ה, נתה"מ חו"מ סי' ל"ו ס"ק י', מנחת חינוך מצוה תקצ"ח, מרחשת ח"ב סי' י"ב.

¹⁹ תהלים ו"ט, י"ג.

²⁰ דף נ"ד:

ודלמא לאחר מיתת בעלה מצוה, בחיי בעלה רשות, אי נמי לאחר מיתת בעלה – אין, בחיי בעלה – לא, ולא הבא מכלל עשה – עשה (אבל כרת ליכא. רש"י)? אמר קרא: 'ואיש אשר יקח את אשת אחיו נדה היא', וכי אשת אחיו נדה היא?! אלא כנדה, מה נדה אף על פי שיש לה היתר לאחר מכאן בשעת איסורא בכרת, אף אשת אח נמי, אף על פי שיש לה היתר לאחר מכאן בחיי בעלה בכרת", עכ"ל הגמרא.

ומשמע מדברי רב הונא, שבלא קרא ד"נדה היא", אפשר שבחיי בעלה (כשגירשה) היתה אשת אחיו מותרת לו אף בלא מצות ייבום. ונראה שלפי זה, אף במקרה שמת והותר בניים – נמי מותרת, אף שאין כאן מצות ייבום, שכן מה לי גרושה מה לי אלמנה? אלא שבמת בלא בניים כבר אינה רשות, כי אם מצות ייבום. נמצא, לפי הו"א זו, שמצות ייבום כלל לא נפגשת עם איסור אשת אח, דהיינו – איסור אשת אח לא חל אלא בזמן שהיא נשואה לאחיו, ולא אם התגרשה או התאלמנה. ונפתרה בזאת שאלת היסוד של מאמרנו.

אמנם יש לשאול, אי"כ למה לי איסור אשת אח, תיפוק ליה דהויה אשת איש! ויש ליישב – לעבור עליה בשני לאוין.

בתוס'²¹ חידדו יותר הו"א זו, וז"ל: "אלא רמז ליבמה שאסורה בחיי בעלה מנין. דכיון דשריא רחמנא אחר מיתה אין סברא לומר דאסירא בחיי בעלה, דלא מיסתבר שהיה בא הכתוב לומר דאתי עשה ודחי לא תעשה שיש בו כרת, אי לאו דמוכח קרא בהדיא", עכ"ל התוס'. והנה, בעוד שהגמרא מציירת את ההו"א בתורת אפשרות בצד שתי אפשרויות נוספות, הרי שהתוס' אומרים שלא מסתברת האפשרות שאיסור אשת אח בכרת הוא איסור תמידי (גם בנתאלמנה או נתגרשה), כיון שעפ"ז יצא, שתוכן מצות ייבום יעמוד בניגוד לכלל ש'אין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת'²².

משמע מדברי התוס', שלאחר המסקנה, מכח קרא ד"נדה היא" – תוכן הדברים הוא כך: איסור אשת אח בכרת הוא אכן איסור תמידי, אלא שכשמת בלא בניים יש כאן מצות ייבום, ואתי עשה דייבום ודחי ללא תעשה שיש בו כרת דאיסור אשת אח. והיא פליאה לכאורה, שכן כלל יש בידינו – שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, וא"כ מאי שנא הכא? ולאידך גיסא, מדוע לא נלמד מכאן לעלמא שעדל"ת אף שיש בו כרת?

²¹ שם ד"ה "אלא".

²² כדאיתא בפרק קמא דיבמות באורך.

2. לשאלה זו מתייחסים התוס' במקום אחר²³, וז"ל: "לא תעשה שיש בו כרת מי דחי. וא"ת ואמאי לא ילפינן דלידחי מעשה דייבום דדחי לא תעשה דכרת דאשת אח?... ואומר ר"י, דמאשת אח לא מצי למילף בעלמא דלידחי עשה לא תעשה שיש בו כרת, דשאני אשת אח **דמצותו בכך**, ואי אפשר בענין אחר לקיים מצות ייבום דאל"כ בטלה מצות יבום". משמע מדברי ר"י בתוס', כדברי התוס' בדף נ"ד, שמעשה מצות ייבום דוחה את איסור אשת אח, אלא שאין למדים מכאן כלל שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, כיון שאין למדים אפשר מאי אפשר. אמנם אפשר לפרש את דברי תוד"ה "לא" באופן אחר, והוא: איסור אשת אח **הותר** מכללו לנוכח מצות ייבום, על כן אין ללמוד מכאן כלל שעשה **דוחה** לא תעשה שיש בו כרת **שלא הותר**.

3. אבל בדברי תוד"ה "כולה" יבמות ה': מבואר, שאיסור אשת אח דחוי הוא אצל מצות ייבום ולא שהותר מכללו. וזו לשון התוס': "וא"ת והיכי ילפינן בעלמא מהכא (שעשה דוחה לא תעשה מציצית בכלאיים), שאני כלאים **דהותרו** מכללו אצל בגדי כהונה. ואר"י, דהתם נמי משום דאתי עשה דבגדי כהונה **ודחי** לאו דכלאים, ואין זה הותר מכללו. ומיהו אי לאו כלאים, מבגדי כהונה לא הוה מצי למילף בעלמא, משום דמצותו בכך, ובענין אחר אי אפשר לקיים מצותו **כמו שפירשתי לעיל** (תוד"ה "לא" ג':, בריש דף ד'), דלא ילפינן מאשת אח", עכ"ל התוס'. למדנו מתוס' בדף ה', שהמושג "מצותו בכך" אין פירושו **שהותר** האיסור מכללו, ושלכן אין למדים שעשה **דוחה** לא תעשה, ממצב שלא תעשה הותר. אלא "מצותו בכך" פירושו, שאף שבציור מסוים עשה **דוחה** לא תעשה אי אפשר ללמוד ממנו לעלמא אם אי אפשר לקיים מצותו באופן אחר.

4. וכן משמע מדברי התוס' בדף ט'²⁴. תוס' מקשים על הגמרא שם שאומרת כך: "א"ל לוי לרבי: מאי איריא דתני ט"ו (במשנת ריש יבמות), ליתני ט"ז. א"ל: כמדומה לי שאין לו מוח בקדקדו... ובפלוגתא לא קא מיירי. ולא?! והרי איסור מצוה ואיסור קדושה²⁵ דפליגי רבי עקיבא ורבנן וקתני (במשנה, אע"פ שהוא ציור השנוי במחלוקת). בפרקין קא אמרינן (בפרק א', בעוד שמשנת איסור קדושה בפרק ב'), עכ"ל הגמרא.

²³ יבמות דף ג': ד"ה "לא תעשה".

²⁴ ד"ה "והרי".

²⁵ משנת יבמות דף כ'.

והנה, במשנה²⁶ איתא: "כלל אמרו ביבמה... איסור קדושה חולצת ולא מתייבמת... איסור קדושה – אלמנה לכ"ג, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, ובת ישראל לנתין וממזר", עכ"ל המשנה. וכל זה בלא חולק, ומנין יודעת הגמרא בדף ט' שרבי עקיבא פליג? זוהי שאלת תוס' שם²⁴, וז"ל: "והרי איסור מצוה ואיסור קדושה דפליגי ר"ע ורבנן. בכל דוכתי פשיטא ליה להש"ס דחייבי לאוין לר"ע, דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, לאו בני חליצה ויבום נינהו, כמו חייבי כריתות הכא, ובהערל (לקמן דף ע"ט): גבי פצוע דכא וכרות שפכה, ובפרק ד' מיתות (סנהדרין דף נ"ג:). ותימה לר"י, דאמאי לא אמרינן נמי לר"ע דליתי עשה ולידחי²⁷ לא תעשה", עכ"ל התוס'.

וכן הניחו התוס' את שאלתם בלא מענה בסנהדרין²⁸, וז"ל: "וחייבי כריתות לאו בני חליצה ויבום נינהו. תימה מני"ל לדמויי חייבי לאוין לחייבי כריתות לכל מילי, דאע"ג דדמו לענין ממזרות וקידושין, לענין חליצה ויבום נימא יבא עשה וידחה ל"יתי, עכ"ל התוס'. ולהלן נביא בע"ה את תירוץ הרמב"ן והרשב"א²⁹ לשאלת התוס', והוא – דמדלא תפסי קידושין בחייבי לאוין לר"ע, אף זיקה לא נתפסת בהם, וממילא נותר איסור אשת אח על כנו ואין בכח עשה דייבום לדחות איסור אשת אח. ומדלא תירצו התוס' כמותם, ש"מ שאינם סוברים כן. וסבירא להו לתוס', שלא בזיקה תליא מילתא, אלא במצוה – תבוא מצות ייבום ותדחה איסור אשת אח, וכן תדחה כל איסור לאו מזדמן, ונותרו התוס' בקושיה.

ב. בן תשע שבא על יבמתו (צ"ו)

1. במסכת נידה³⁰ במשנה: "בן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו קנאה, ואין נותן גט עד שיגדילי". ופירש"י³¹: "קנאה – וזכה בנכסי אחיו, ואע"ג שאין קנין

²⁶ דף כ'.

²⁷ וכעין שאלת הגמרא בדף כ'. ביחס לאלמנה מהאירוסין לכה"ג: "יבא עשה וידחה לא תעשה".

²⁸ דף נ"ג: ד"ה "וחייבי כריתות".

²⁹ דף ט'.

³⁰ דף מ"ה.

³¹ שם ד"ה "קנאה" וד"ה "ואינר".

לקטן, הרי **קנויה לו ועומדת**. ואינו נותן גט עד שיגדיל – אם בא לגרשה, דקידושי אחיו³² קידושין גמורין, וגירושין של זה אינם גירושין גמורין, דאינו בן דעת".

וכן פירש הרע"ב³³, וז"ל: "שבא על יבמתו קנאה – וזכה בנכסי אחיו, ואע"פ שאין קנין לקטן – שאני הכא **דמן שמיא אקנויה נהליה**³⁴. ואינו נותן גט עד שיגדיל – אם בא לגרשה, דקידושי אחיו קידושין גמורים", עכ"ל הרע"ב.

וז"ל התו"ט שם: "קנאה. לשון הר"ב וזכה בנכסי אחיו וכו', וכן לשון רש"י. ונראה דלענין ירושתה, וכ"ש ליטמא לה לא קנאה... וטעמא רבא איכא, דלא עשאו ביאתו אלא כמאמר בגדול, כדתנן התם ביבמות (דף קי"ב). ובפ"ה מה' יבום (הלכה י"ח) כתב המגיד בשם הרמב"ן, וז"ל: **מדאורייתא** קנה אותה לכל דבר של יבום, אבל אינה כא"א להתחייב עליה כו', אבל מדבריהם עשו אותה כמאמר לגמרי. והא דקני לה מדין תורה, טעמא דמלתא כדקתני עלה בתוספתא דיבמות: זה הכלל, כל ביאה שצריכה דעת – אין ביאתו ביאה, א"צ דעת – ביאתו ביאה. וכן בירוש'. ע"כ. ולדבריו נראה דאף יורשה ומטמא לה", עכ"ל התו"ט.

ומציין בעל המשנה אחרונה וז"ל: "שבא על יבמתו קנאה. פי' הר"ב וזכה בנכסי אחיו. ולענין ליורשה ולטמא לה נחלקו רש"י והתוס' בפ"ק דקידושין דף י"ט, דלרש"י קנאה **מדאורייתא** אף ליורשה וליטמא לה, וכ"מ לישנא דגמ', והתוס' כתבו דביאתו אינה אלא כמאמר **מדרבנן**, ונדחקו ליישב לשון הגמ', ונעלם כ"ז מבעל תו"ט", עכ"ל המשנה אחרונה.

2. וז"ל הגמרא בקידושין³⁵: "בעי ריש לקיש: מהו שמייעד אדם לבנו קטן? 'בנו' אמר רחמנא – בנו כל דהו, או דילמא בנו דומיא דידיה, מה הוא גדול אף בנו גדול? אמר רבי זירא: תא שמע, 'איש' – פרט לקטן, 'אשר ינאף את אשת איש' – פרט לאשת קטן; ואי אמרת מייעד, אם כן מצינו אישות לקטן. ואלא מאי – אינו מייעד, אמאי קא ממעט ליה קרא (הואיל וליתא. רש"י), תיפשוט מינה דמייעד! אמר רב אשי: הכא ביבם בן תשע שנים ויום אחד הבא על יבמתו עסקינן, **דמדאורייתא** חזיא

³² משמע שקשר האישות בין היבמה לבעלה שנפטר, ממשיך בצורת זיקתה אל היבם. ועי' להלן אותיות "א-ג" בעניין יבמה כאשת איש. ועי' באתון דאורייתא סי' ח'.

³³ נידה פרק ה' משנה ה'.

³⁴ ע"פ הגמרא ביבמות דף ל"ט. ודף פ"ה.

³⁵ דף י"ט.

ליה. מהו דתימא כיון דמדאורייתא חזיא ליה וביאתו ביאה, הבא עליה מתחייב באשת איש, קמ"ל (שלא), מקרא ד"אשר ינאף את אשת איש" – פרט לאשת קטן"י).

ופירש"י³⁶: "דמדאורייתא חזיא ליה. כלומר זקוקה לו באותה ביאה לכל דבר, וקנאה ליורשה, כדתנן (נדה דף מ"ה.) בן תשע שבא על יבמתו קנאה".

וכתבו התוס'³⁷ וז"ל: "ומדאורייתא חזיא ליה. פי' בקונטרס דזקוקה לו, וביאתו ביאה לכל דבר, וקנאה ליורשה וליטמא לה, כדתנן בן ט' שבא על יבמתו קנאה. וקשה, דזה אינו אלא מדרבנן ולפוסלה מן האחין, כדתנן בהאשה רבה (יבמות דף צ"ו:) עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, אבל ליורשה ולשאר דברים, לא הואי כאשתו. ולכן נ"ל דמדאורייתא חזיא ליה בעלמא, כגון שהיה היבם גדול, וקטן זה ביאתו ביאה, כלומר שאם בא על אחת מכל עריות שבתורה מומתים על ידו, מהו דתימא הואיל ומדאורייתא כו', כלומר, אי לאו האי קרא דמעטיה, ה"א מדאורייתא חשובה כאשתו, קמ"ל שאינו קונה אותה אלא מדרבנן, כדאמרין בעלמא (שם) עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול", עכ"ל התוס'.

3. העולה מכל הנ"ל, שנחלקו³⁸ רש"י והתוס', ובהתאם גם הרע"ב והתוי"ט, בהבנת ג' לשונות התנאים: א. משנת נידה³⁰ – "בן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו קנאה, ואין נותן גט עד שיגדיל"; לרש"י – קנאה מדאורייתא, ליורשה וליטמא לה, ולתוס' – קנאה מדרבנן, לפוסלה מן האחין.

ב. ברייתא וגמרא בדף צ"ו³⁹ – "תניא עשו ביאת בן תשע כמאמר בגדול"; לרש"י – היא חומרא מדרבנן להצריך חליצה, וגם זאת דווקא כשלא בעל משהגדיל, כשמעיקר הדין סגי בגט. בעוד שלתוס' – מעיקר דין תורה א"צ לא גט ולא חליצה, וחכמים החמירו להחשיב ביאתו כמאמר גדול ולהצריך גט וחליצה, אא"כ בעל משהגדיל – שאז קנאה מדאורייתא מדין ייבום, וסגי בגט לגרשה.

וז"ל הגמרא בנידה שם: "ולכשיגדיל – בגט סגי לה? והתניא עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, מה מאמר בגדול צריך גט למאמרו וחליצה לזיקתו, אף ביאת בן

³⁶ ד"ה "דמדאורייתא חזיא ליה".

³⁷ ד"ה "ומדאורייתא".

³⁸ עי' נוב"י מהדו' קמא אה"ע סי' נ"ד ד"ה "ובגוף הפלוגתא שבין רש"י לתוס'".

³⁹ דף צ"ו-צ"ו:

ט' צריך גט למאמרו וחליצה לזיקתו. אמר רב: הכי קאמר לכשיגדיל יבעול ויתן גט", עכ"ל הגמרא, ותתבאר לרש"י ולתוס' כמושכ"ל.

ג. ברייתא בקידושין⁴⁰ – "אשר ינאף את אשת איש – פרט לאשת קטן", ובגמרא שם – "אמר רב אשי: הכא ביבם בן תשע שנים ויום אחד הבא על יבמתו עסקינן"; לרש"י – היא אשתו מדאורייתא ע"י ביאת ייבום זו, אלא שקרא ממעט לה מעונש הבא על אשת איש, כיון שהיא אשת קטן. ולתוס' – בלא קרא הו"א שהיא אכן אשתו ע"י ביאת ייבום, וממילא הבא עליה חייב בעונשו של הבא על אשת איש, אלא שאתי קרא וממעט, לומר שבעצם אינה אשתו ולכן אינו חייב במיתת ב"ד ורק מדרבנן קנאה – לפוסלה לאחין כאמור.

סוף דבר: ביאת יבם בן ט' שנים ויום אחד קונה, לשיטת רש"י, מדאורייתא – ליורשה ולהיטמא לה, אך לא לחייב את הבא עליה מיתת ב"ד כבא על אשת איש, וחכמים החמירו להחשיב ביאתו כמאמר גדול ולהצריך גם חליצה, כל שלא בעל משהגדיל. ולתוס' – ביאת בן ט' שנים ויום אחד אינה קונה מדאורייתא וע"כ אינו יורשה ואינו מיטמא לה, אלא קנאה מדרבנן לפוסלה לאחין. וכן החמירו, שביאתו כמאמר גדול להצריך גט וחליצה, אא"כ בעל משהגדיל – שאז היא היא ביאת הייבום וסגי בגט לגרשה.

4. כעין זה כתב רש"י על המשנה ביבמות⁴¹, וז"ל המשנה: "יבם קטן שבא על יבמה קטנה – יגדלו זה עם זה, בא על יבמה גדולה – תגדלנו". ופירש"י: "יגדלו זה עם זה – ואם בא לגרשה אינו יכול עד שיגדיל דגט קטן אינו גט". ומשמע שבעיא גט מדאורייתא, דאלי"כ, ולא בעיא גט אלא מדרבנן, מדוע לא ציין שצריכה אף חליצה? ורש"י לשיטתו שביאת יבם בן ט' שנים ויום אחד קונה מדאורייתא, וצריך לפרש שקטן דמתני' – בן ט' שנים ויום א'. וכך גם פירש תוס' חד מקמאי⁴², אלא שהוא אזיל בדרך התוס', וז"ל: "מתני' יבם קטן שבא על יבמה קטנה יגדלו זה עם זה – פ"י יבם קטן בן ט' שנים ויום א', שבא על יבמה שלא הביאה ב' שערות, ולא רצה לקיימה ולבא עליה אחר שהגדיל, כיון דביאת בן ט' כמאמר שויוה רבנן וצריכה גט וחליצה, אין להם לחלוץ עד שיהיו שניהם גדולים, דאיש כתיב בפרשה ומקשינן אשה לאיש, אבל בודאי אם רצה לקיימה ולבא עליה אחר שהגדיל, אם היה גדול

⁴⁰ דף י"ט.

⁴¹ דף ק"א:

⁴² נדפס על הגמרא שם.

קנאה להיות כאשתו לכל דבר, וא"צ שתהיה גדולה, אלא אם יודעת לשמור גיטה אע"פ שאינה יודעת לשמור את עצמה מקבלת גיטה", עכ"ל.

בביאור שורש מחלוקת רש"י ותוס' (וכאמור – הרמב"ן והרע"ב הולכים בשיטת רש"י, ואילו התוס' חד מקמאי והתוי"ט – בשיטת התוס') יש לומר, שאזלי לשיטתם בביאור היחס בין ייבום לאיסור אשת אח. והנה, דרכו של רש"י טרם ביארנו, אולם דרך בעלי התוס' כבר הראנו לדעת שיסודה הוא דחיית איסור אשת אח ע"י מצות ייבום, וא"כ – קטן בן ט' שנים ויום אחד אינו מצווה, וממילא כיון שאין כאן מצות ייבום – איסור אשת אח עומד בעינו לכאורה ועל כן לא קנאה.

ובסגנון אחר יש לבאר כך: ניתן לכאורה לומר שמצות ייבום איננה רק פעולת הביאה, אלא המצוה היא לקנותה⁴³ להיות אשתו ע"י ביאת ייבום. כלומר, אף שמבואר שבכה"ת אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא (בייבום) אתאי גזירה שווה ואפיקתיה מפשטיה לגמרי⁴⁴: "והיה הבכור" – מיכן שמצוה בגדול לייבם... יקום על שם אחיו – לנחלה", דהיינו שאין מכלל המצוה הקמת שם בצורה של בן שיולד. מ"מ, אין הכרח לומר שמעשה מצות ייבום מסתכמת בעצם פעולת הביאה, שכן אכתי נאמר בגמרא⁴⁴ "אשר תלדי" – פרט לאילונית שאין יולדת... ולא ימחה שמו' – פרט לסריס ששמו מחוי", וא"כ בעינן שהיבמה והיבם יהו ראויין להקמת שם, ולא ממעטינן אלא אילונית וסריס שאינן ראויין לילד לעולם", כלשון התוס'⁴⁵. א"כ יש מקום לבאר, שתוכן המצוה הוא להקים בית ע"י ביאת הייבום, דהיינו שהיבמה תיקנה ליבם כאשתו לכל דבר, ודווקא באופן זה שראויים הם להקמת שם, להקמת בית בישראל – שהוא האופן הכשר להקמת שם, דווקא בזה התקיימה המצוה. ולפי"ז יש לבאר על דרך הערת רש"י והרע"ב – "ואע"ג שאין קנין לקטין", שסוברים התוס' שאה"נ, אף כאן אין קניין לקטן, וממילא כיון שלא קנאה – לכן לא התקיימה מצות ייבום, ואין מה שידחה את איסור אשת אח, ועל כן אף בלא הא ד'אין קניין לקטין', לא תוכל היבמה להיקנות ליבם.

⁴³ בעניין היחס שבין המצוה לקניין ע"י גם אות ח'ט'.

⁴⁴ יבמות דף כ"ד.

⁴⁵ שם דף כ'. ד"ה "יבא עשה".

בפסיקת ההלכה בביאת בן ט' שנים ויום אחד על יבמתו, נראה שאין הכרע בדבר מתוך דברי השו"ע⁴⁶, שכתב: "קונה ביבמתו כמאמר בגדולי" – לרש"י היא חומרא, להצריך חליצה כשיגדיל, ולתוס' היא חומרא, להצריך גט משיגדיל.

אמנם, הב"ש⁴⁷ כתב: "קונה ביבמתו – כמאמר ומ"מ זוכה בנכסי אחיו. רש"י פי' יוצא דופן. ועיין סימן קי"ע ס"ק י"ב⁴⁸". ושם בסי' קי"ע מסיים הב"ש: "ועיין במגיד פי"ה הביא ג"כ פלוגתא זו (רש"י ותוס' בביאת קטן בן ט' ויום אחד) וצ"ע. ולירשה ולטמא לה תליא נמי בפלוגתא זו, כמ"ש שם. לפ"ז אפשר מ"ש רש"י בנדה דזוכה בנכסי אחיו, והבאתי ר"ס קס"ז, י"ל רש"י לטעמיה דס"ל דהוי קנין גמור, אבל לשיטת שאר פוסקים (ר"ל תוס' וסיעתיה) אינו זוכה בשום דבר מדין עד שיגדיל", עכ"ל הב"ש. ולפ"ז בסי' קס"ז פסק הב"ש כרש"י.

וראיה לשיטת רש"י מביא הב"ש בסי' קי"ע ס"ק י"ב בתחילת דבריו. שכן איתא בגמרא יבמות צ"ו. – "והכי קתני בן תשע שנים ויום אחד הוא פוסל תחלה והן פוסלין תחלה וסוף, בד"א במאמר". ובשו"ע⁴⁹ – "ביאת בן תשעה כמאמר בגדול, לפיכך בא על היבמה פסלה על כל האחים... ומאמר של בן ט' אינו חשוב כמאמר הגדול ואינו מועיל אלא בתחילה אבל לא בסוף (פירוש: אחר מאמר גדול)".

וז"ל הב"ש שם: "ומאמר של בן ט' וכו'. באמת לא מצינו שום טעם למה מאמר של קטן מהני. לפי הטעם ר"פ ר"ג שהבאתי רס"ז, דמאמר מהני בגדול הטעם דגזרינן הואיל ומאמר היינו קידושין מהני בעלמא, וביבמה לא מהני (פירוש: מדאורייתא. שו"ע קס"ו ב', וכן קי"ע ב') – יאמר אף הביאה לא מהני. אי"כ בקטן דאינו קונה לא שייך גזירה זו. והנה פ"ק דקדושין דף י"ט איתא שם דרש"י ותוס' מחולקים בקטן הבא על יבמתו, לרש"י קונה אותה מדאורייתא לכל מילי, רק הבא עליה אין חייב משום א"א, לפ"ז י"ל דאיכא נמי צד איסור דאורייתא אם בא עליה אחיו אחר שבא עליה הקטן משום איסור אשת אחיו, והוי כמו החולץ בא עליה, בזה שפיר הגזירה – מדקדושין וביאה של קטן בעלמא אינו כלום יאמרו ביבמה ג"כ אינו כלום ויבא עליה אחיו. אבל לשיטת התוס' דס"ל דביאה של קטן ביבמה מדרבנן כמו

⁴⁶ סי' קס"ז סע' א'-ב'.

⁴⁷ שם ס"ק א'.

⁴⁸ כך צ"ל, ולא י"א כבנדפס.

⁴⁹ סי' קי"ע סע' ט"ז.

מאמר דגדול, אי"כ מנ"ל לגזור אטו ביאה, כיון אחר הביאה ג"כ אין איסור. ועיין במגיד פ"ה הביא ג"כ פלוגתא זו וצ"ע, עכ"ל הבי"ש.

ומדפירש הבי"ש את ההלכה דמאמר בן ט' ויו"א פוסלת בתחילה על האחין לרש"י, ולתוס' הותר בצ"ע, וכן מדסתם בסי' קס"ז ס"ק א' כרש"י, שירשה – משמע **שדעת הבי"ש כדעת רש"י**. ועי' להלן.

ג. יבם קטן (קי"א) (שיטת רש"י)

1. לביאור דרכו של רש"י, נביא את הגמרא בקידושין⁵⁰, שתרה אחר המקור לכך שאישה נקנית בקידושי ביאה. וז"ל הגמרא: "ובעלה" – מלמד שנקנית בביאה, והלא דין הוא, ומה יבמה שאין נקנית בכסף נקנית בביאה, זו שנקנית בכסף אינו דין שנקנית בביאה?!... ולמה לי קרא, הא אתיא לה (מק"ו דיבמה). אמר רב אשי: משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מייתית לה, מיבמה, מה ליבמה שכן **זקוקה ועומדת**, תאמר בזו שאין זקוקה ועומדת, תלמוד לומר 'ובעלה'."

ופירש"י: "שכן זקוקה ועומדת. לזה מחמת קידושי המת"⁵¹, ואין ביאה באה אלא **לגמור**, אבל קנין דמעיקרא לא".

והרב אליעזר משזנ"א פירש כעין זה⁵², וז"ל: "שכן זקוקה ועומדת שביאה זו אינה עושה אלא **גומרת** קדושי ראשון, ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחילת קנין", עכ"ל.

אבל ר"י בתוס'⁵³ פירש אחרת, וז"ל: "ונראה לר"י דהכי פריך, שכן זקוקה ועומדת לביאה, כלומר שעיקר מצותה להקים לאחיו שם, הילכך נקל לה להקנות בביאה יותר מאשה", עכ"ל.

הרי שרש"י והרב אליעזר משזנ"א סוברים, שעניין זיקה ביבמה הוא תחילת קניין, ועניין ביאת הייבום הוא גמר הקניין, ואילו מדברי ר"י נראה שהיותה זקוקה

⁵⁰ דף ד':

⁵¹ גם כאן משמע מרש"י, שתוכן הזיקה בין היבם ליבמה הוא צורה חדשה של קשר האישות בין הנפטר ליבמה. ועי' לעיל הערה 32.

⁵² שם בסוף תוד"ה "מה ליבמה".

⁵³ שם בתוס'. ותואמים הדברים לשיטת תוס' שהבאנו לעיל אותיות א'-ב'.

ועומדת אינו עניין לקניין אלא היא זיקה הלכתית, כלומר – היא זקוקה ועל כן טעונה ביאת ייבום או חליצה, ובלא זה עומדת באיסור של "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר"; היא זקוקה לביאה זו שעניינה מצות הקמת שם.

רש"י אומר מילתא בטעמא; מילתא – שומרת יבם קנויה ליבם מעין אירוסין זוטא, בטעמא – מחמת קידושי המת. דרך משל: אח קנה נכס ונפטר – מורישו לאחיו, ירושה מן השמים, וה"נ "אשה הקנו לו מן השמים", כלשון המשנה בנדרים⁵⁴ לדעת רבי אליעזר: "אשה שהקנו לו מן השמים אינו דין שיפר נדריה", ופירש הר"ן "היינו שומרת יבם שהיא קנויה לו בלא קדושין". ובברייתא שם: "א"ר אליעזר... אשה שיש לו חלק עד שלא תבא לרשותו" (פירש הר"ן⁵⁵): "דהיינו יבמה שהיה לו חלק בה משום זיקה". ובמשנה שם⁵⁴, דעת רבי יהושע היא ששומרת יבם ליבם אחד – יפר. ובגמרא: "בשלמא... ר"י (רבי יהושע) סבר יש זיקה", וכתב הר"ן: "רבי יהושע סבר יש זיקה – דאדרבה אלימא טפי מארוסין, דהויא ככנוסה, ומש"ה יפר יבם לחודיה (בלא אב)". והקשה – הלא "זיקה ככנוסה" הינה דעת רבי אושעיא אליבא דרבי שמעון בלבד⁵⁶, ותירץ בתירוץ השני, שס"ל לרבי יהושע שזיקה לאו ככנוסה, אלא דהויא כארוסה, ומיפר בשותפות.

ובמתניי ביבמות⁵⁷: "שומרת יבם... ובלבד שתהא כתובה על נכסי בעלה הראשון", ובגמרא⁵⁸: "מ"ט – אשה הקנו לו מן השמים". וברש"י שם – "אשה הקנו לו – לייבם. מן השמים – ולא שיעבד נכסיו לכתובתה, ויכול למוכרן בכל עת שירצה", ומשמע "הקנו" – כבר בהיותה שומרת יבם. ואילו לר"י בתוס' יתפרש "הקנו" לעניין זה שע"י ביאת ייבום נקנית לו, ואף בלא רצון (הנדרש לקידושין) ואף בלא כוונה (הנדרשת לחליצה⁵⁹), אך לא שכבר בהיותה זקוקה היא "תחילת קניין" שלו.

⁵⁴ דף ע"ד.

⁵⁵ שם דף ע"ה. ד"ה "אשה שיש לו חלק בה".

⁵⁶ יבמות דף י"ט.

⁵⁷ דף ל"ח.

⁵⁸ יבמות דף ל"ט. ודף פ"ה, וכתובות דף פ"ב.

⁵⁹ עיי' חיי' ר' חיים הלוי הל' יבום וחליצה פרק ד' הלכה ט"ז, ועונג יר"ט אר"ח סי' ב-ג'.

וטעם הדבר לרש"י הוא, כאמור, קידושי האח הנפטר; והיבם, ע"י שאישה מקנים לו מן השמים⁶⁰, ממשיך את קשר האישות הזה, וכביכול יורשו, כך שאין האישה בעצם יוצאת באלמנותה (במת בלא בנים) מן הבית. ולא רק איסור של "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" יש כאן, אלא **מציאות יש כאן** – שהיא עדיין בזיקה קניינית לבית זה.

2. ותובן דעת רב⁶¹, שאין⁶² קידושין תופסין ביבמה (ולשמואל, וכן הלכה: "בעניותינו צריכה גט", שאינו ודאי ביסוד זה דרב, אך יתכן שהאמת כרב), מדכתיב "לא תהיה" – אין בה הויה ואפשרות תפיסת קידושין, מטעם שהיא זקוקה וקנויה ליבם, וכעין שאין קידושין תופסין בארוסה לא תפסי גם ביבמה. אמנם, אם ישנם כמה אחים, הרי היא זקוקה לכולם, הגם שמצוה בגדול ליבם, וא"כ קשה – היכן מצינו ארוסה לכמה אנשים? צ"ל שראשית – מצינו לדעת רבי יוחנן בקידושין⁶³ בהא ד"כל חד וחד רוחא לחבריה שבק". שנית – אין רצוננו לומר שהיא ממש בדרגת אירוסין ליבם – שא"כ הבא עליה יהיה בעונש של אשת איש, אלא כיון שהאח נפטר, בין מן האירוסין או מן הנישואין, הרי שהזיקה הקניינית בינה לבינו נשארת ביחס לבית זה, דהיינו אחיו, אף שהוא בחילוף צורה – דהיינו זיקה.

נזכיר, שקשר האישות באירוסין ובנישואין, לבד מענייני איסור והיתר שחלים בפעולות אלו, דהיינו שיוצאת מכלל איסור פנויה (לאו ד"לא תהיה קדשה"⁶⁴, וי"א – עשה ד"כי יקח איש אשה"⁶⁵, וי"א איסור דרבנן) כלפי המקדש, ונכנסת לאיסור חמור של ארוסה כלפי שאר העולם – הרי יש בכאן גם ענייני שעבוד. כלומר – ארוסה משועבדת⁶⁶ להינשא, כדברי הראב"ד שעל הרי"ף⁶⁷ בסוגיית מורדת⁶⁸;

⁶⁰ וכדביאר הרע"ב בנידה פרק ה' משנה ה'.

⁶¹ יבמות דף צ"ב; דף צ"ו. ועוד.

⁶² הרחבה בזה עי' להלן אותיות י"א-י"ג.

⁶³ דף ס'.

⁶⁴ דברים כ"ג, י"ח.

⁶⁵ שם כ"ד, א'.

⁶⁶ נשואה לעומת זאת משועבדת לאישות (שו"ת רע"א מהדו' רביעאה סי' ל"ה). ובשו"ת הנצי"ב (משיב דבר ח"ד סי' ל"ה וח"ה סי' ע"ב) הבין שיש שיעבוד לאישות כבר בקידושין, ולכן התקשה מכמה גמרות, ע"ש. ועי' עוד אבני מילואים סי' מ"ד ס"ק ד' וסי' מ"ב ס"ק א'.

⁶⁷ הובא בספר הזכות שם.

⁶⁸ כתובות דף ס"ג.

וכתב שם שכעין הארוסה – כך היבמה משועבדת להתייבם. וא"כ יש לצרף את ענייני השעבוד הנ"ל להבנת תחילת הקניין הכלול בזיקת יבמה, וכפי שמבאר רש"י שקידושי הראשון גרמו – ועל כן בהיות היבם בן ט' ויום אחד וייבמה, שוב תצטרך להמתין עד שיגדיל כדי שיוכל לתת לה גט, שגט קטן לא יועיל כיון שאינו בר דעת.

וכך יובנו דברי רש"י ביבמות⁶⁹ – "ואם בא לגרשה אינו יכול עד שיגדיל, דגט קטן אינו גט", וכן דבריו בקידושין⁷⁰ – "כלומר זקוקה לו באותה ביאה לכל דבר, וקנאה ליורשה כדתנן (נדה דף מ"ה.), בן תשע שבא על יבמתו קנאה". והביאור הוא, כיון שבעצם זיקת שומרת יבם ליבם כבר יש תחילת קניין, והוא מכח קידושי הראשון, ואשה הקנו לו מן השמים – לשני, הרי אף שאין קניין לקטן, הרי סו"ס אין כאן תחילת קניין כ"א גמר קניין, וע"כ נקנית לו ע"י ביאת הייבום לגמרי. זאת בצירוף לכך, שכאמור, ביאת ייבום אינה טעונה לא רצון של דעת קונה (כבקידושין), ולא כוונה לתוצאת הפעולה לתת לפעולה את שמה (כבחליצה), אלא אף שסבר שהיא אשתו – קנאה, ורק כשלא התכוון כלל לפעולת ביאה (כגון התקשה לאשתו ונפל מהגג ונתקע ביבמתו) – שם יש לומר שאין זה מעשה ביאה כלל, ולכן צריך כוונה למעשה ביאה.

3. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפתיחתו להלכות יבום וחליצה. במניין המצוות של הייבום כתב הרמב"ם: "שלא תנשא יבמה לאיש זר עד שתסור רשות היבם מעליה, והאשה שהיא ראויה ליבום נקראת זקוקה ליבם, ורשות היבם נקראת זיקה". הטביע הרמב"ם את המושג 'רשות' והוא הזיקה, ומשמע שאין כאן רק עניין של איסור והיתר ומצוה – אלא מציאות קניינית, וכמבואר בהמשך דבריו⁷¹, וז"ל: "מצות עשה מן התורה שייבם אדם אשת אחיו מאביו, בין מן הנשואין בין מן האירוסין, אם מת בלא זרע, שני ובן אין לו יבמה יבוא עליה. מן התורה אינו צריך לקדש יבמתו, שזו אשתו היא שהקנו לו מן השמים, אלא יבוא עליה, וכתובתה על נכסי בעלה שמת", עכ"ל. מדבריו "אינו צריך לקדש... שהקנו לו", נראה שתוכן הדבר הוא שא"צ לקדש כיון שהיא מקודשת ועומדת לו מן השמים, אלא רק צריך לבוא עליה, וזהו מעין נישואין וגמר הדבר. וכמובן, כאמור, לא שהיבמה הינה כארוסה ממש, אלא כעין ארוסה. וכן משמע להביא מדברי הרמב"ם בפרק ו' מהלכות יבום

⁶⁹ דף ק"א: בד"ה "יגדלו זה עם זה" (הבאנום לעיל).

⁷⁰ דף ט"ט. ד"ה "דמדאוריית' חזיא ליה" (הבאנום ג"כ לעיל).

⁷¹ בפרק א' הלכה א'.

וחליצה⁷². ע"פ הני"ל, בשיטת רש"י והרמב"ם – איסור אשת אח מופקע או נדחה ע"י חלות הזיקה בין היבם ליבמה. ומובן ביותר ע"פ המשמעות ברש"י, שהיבם יורש את אישות הנפטר עם היבמה, באופן שהיבם הוא, כביכול, שארית מציאות הנפטר עלי אדמות, ואין שייך שיהיה אסור באשתו. בעוד שלדברינו בשיטת התוס', איסור אשת אח נדחה ע"י ביצוע וקיום מצות ייבום.

ד. יבמתו נידה (ב'.); שעת נפילה (כ"ז) ודרכי נועם (פ"ז); צרת ערוה (ג'); קניין כספו (ס"ז):

1. נידה: במתני ריש יבמות⁷³: "חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן" וכו'. ובתוס' כתבו⁷⁴: "ואחות אשתו. אין להקשות דנדה תאסר ליבם אע"פ שמטהרה אח"כ, כמו אחות אשתו שאין מתייבמת אפי' מתה אשתו אחרי כן, דלא דמי דאחות אשה ושאר עריות האיסור עומד על היבם טפי משאר בני אדם אבל נדה לכ"ע אסירא; ואפילו בנדתה משמע בפסחים⁷⁵ ס"פ אלו דברים (ד' ע"ב:) דבת ייבום היא, דקאמר ר' יוחנן אשתו נדה בעל חייב, יבמתו נדה בעל פטור, ופריך עלה מאי שנא יבמתו דקעביד מצוה כו' משמע דקני לה", עכ"ל התוס'. וכעין זה הקשה ותירץ הרא"ש בהלכותיו ובתוס' רא"ש⁷⁶.

ויש להתעורר על שתיקת הרמב"ן, הרשב"א ושאר הראשונים משאלה זו⁷⁷. ויש לתרץ, שאזלו בזה הרמב"ן והרשב"א וסיעתם לשיטתם, שאיסור אשת אח מסתלק כל אימת שחלה זיקה⁷⁸, וכאמור תלוי הדבר בתפיסת קידושין בעלמא.

⁷² הלכות ז'-א.

⁷³ דף ב'.

⁷⁴ ד"ה "ואחות אשתו".

⁷⁵ עי' מה שהקשה ותירץ רעק"א בדו"ח.

⁷⁶ וכן הקשה רבנו פרץ יבמות דף ט', ע"ש.

⁷⁷ זאת בניגוד לשאלת התוס' דף י'. (ד"ה "לעולם"): "וא"ת ליתני אשת איש שפוטרת צרתה כגון דאמר לה ה"ז גיטך ע"מ שלא תנשאי לפלוני" וכו' – שאותה הרי שאלו שאר הראשונים כבר בריש מסכתין.

⁷⁸ כדכתבו בדף ט'. הובאו דבריהם לעיל אות א'. ועי' להלן ביאור דברי הרמב"ן והרשב"א בעניין חייבי לאוין, אות י'.

ונידה, הלא מבואר⁷⁹, שתפסי בה קידושין. וז"ל הגמרא בקידושין⁸⁰: "א"ר יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע: אמר קרא 'כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו' – הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה, מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין אף כל עריות כולם לא תפסי בה קידושין. אי הכי אפילו נדה נמי (כלומר – אם קידש אישה בימי נידותה לא ליהו קידושין, ואם בא עליה בנידתה יהא הולד ממזר), אלמה אמר אביי הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולד ממזר? אמר חזקיה: אמר קרא 'ותהי נדתה עליו' – אפילו בשעת נדתה תהא בה הויה" וכו'. ובתוס' שם⁸¹: "פי' בקונטרס ביבמות (דף מ"ט). נדה משום דכתיב תהיה בנדתה דמשמע יש לה הויה".

והשתא, לדברי הרמב"ן והרשב"א וסיעתם, כיון שתפסי קידושין בנידה דעלמא, א"כ נידה שומרת יבם תפסה בה זיקה וחל תחילת הקניין, וממילא הסתלק איסור אשת אח, ואינה אסורה לייבום ולא פטרה צרתה. אך לתוס', עדיין יש מקום **לשאלה**, כיון שלתוס' דחיית האיסור היא מכח מצות ייבום, ואין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, וכשם שלא דחיא מצות ייבום איסור מקרי של אחות אישה, ה"נ יש להקשות שלא תדחה איסור נידה שיש בו כרת, ותיאסר לייבום ותפטור צרתה⁸²!

2. שעת נפילה ודרכי נועם: ונזקקו התוס' לתרץ זאת בשני תירווצים:

הראשון – איסור נידה שונה ואינו בכלל ערוה, כן משמע בתוס' רא"ש, ושמא עפ"ז אין בנידה חיוב של 'ייהרג ואל יעבור'; אך יתכן גם להבין שנידה היא איסור ערוה אלא שלא מחמת קירבה. ובתוס' יש מקום להבין, שנידה היא איסור על הפעולה והמעשה, ואילו שאר עריות, שלא תפסי בהו קידושין, הוא איסור על הקמת בית כזה, וממילא מצות ייבום, שביארנו לעיל שיש מקום להבינה כמצוה להקים בית (דהיינו שיבוא עליה ובזה תהיה אשתו לכל דבר), כשמצוה זו נפגשת עם איסור מסוגה – אינה דוחה אותו, אך כשנפגשת עם איסור מעשה גרידא – כגון נידה, אף שאינה דוחה את עצם איסור נידה, מ"מ לכשתיטהר הנידה תזדקק לייבום.

⁷⁹ יבמות דף מ"ט; קידושין דף ס"ח.

⁸⁰ דפים ס"ז-ס"ח.

⁸¹ ד"ה "הכל".

⁸² יש להתעורר קצת, שכן שאל התוס' רבנו פרץ ביבמות דף ט', אך בתוס' וברא"ש שאלו רק ביחס ליבמה הנידה גופה. דין התוס' נזכר בגר"א ריש סי' קע"ה ס"ק ב', ובשו"ע סי' קס"ד סע' ד'.

ובתוס' ישנים חלק, ותירץ שנידה יש לה היתר ע"י טבילה, משא"כ אחות אישה ושאר עריות, וכעין זה יש גם ברא"ש; ויתכן לפרש, שההיתר נמצא בכח כבר עכשיו, והוא סימן או סיבה לכך שאין כאן איסור עצמי כי אם מקרי וזמני. ויתכן שתחילת דברי התוס', בחילוקם הנ"ל, היא אף על הצד שאם בא עליה בנידתה לא קנאה, ולא כדמסקי בסוף הדיבור שקנאה, ואכמ"ל.

אבל התוס' לא הסתפקו בתירוצם הראשון, והוסיפו את התירוץ הבא, וז"ל: "ועוד נראה לחלק, דאחות אשה אע"פ שמתה אשתו אחרי כן שוב לא תזקק לייבום כיון שנפטרה שעה אחת, משום שנאמר דרכיה דרכי נועם כדאמר ביש מותרות (לקמן ד' פ"ז:), ואפי' היכא דלא מידחייא מהאי ביתא לגמרי כגון שיש אחים אחרים, אסורה לזה שמתה אשתו, כדאמר בפרק ד' אחין⁸³ כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ואסורה, דאין זה דרכי נועם אם יש לה להזדקק לזה שנפטרה הימנו, אבל נדה דרכי נועם היא דלבעלה נמי צריכה להמתין עד שתטהר", עכ"ל.

מחדשים התוס' חידוש גדול, לכרוך יחד שני דינים כלליים במסכת יבמות: "דרכי נועם"⁸⁴ ודינא דרב, שאמר⁸⁵ ש"כל אשה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה" – הרי היא כאשת אח שיש לו בנים". לפום ריהטא נראה היה לומר, שאלו שני דינים שונים; דרכי נועם הוא דין מצד האישה, ומתייחס לתוצאה מעשית שא"א לקבל בשל סברת דרכי נועם, כך שיש כאן סימן שאומר שיש ללמוד את הפסוקים באופן שלא תהא תוצאה כזו, כדמשמע ברש"י⁸⁶, או שמא היא סיבה בפני עצמה ללמוד כן (כמ"ש בתוס' כאן). לעומת זאת, דינא דרב בשעת נפילה, נראה שהוא דין יסודי במצות ייבום (בגמרא כ"ז: "ורב לית ליה האי סברה, והאמר רב" וכו' – משמע שהוא מסברא ואין פסוק שמכריח זאת), זו סברא בסיסית בתפיסת מצות ייבום, "יבמה יבא עליה"¹⁴, שדין הייבום תלוי בשעת נפילתה לייבום. לדרך זו, אין זה מצד האישה או מצד תוצאה והשלכה מעשית כאובה כזו או אחרת, וכמו כן גם אין כאן סימן המורה אותנו ללמוד פסוק באופן מסוים⁸⁷; אלא יש כאן סברא

⁸³ ע"ש דף פ"ז: ודף ל'.

⁸⁴ שם דף פ"ז: וע"ע שם דף ט"ו.

⁸⁵ שם דף כ"ז:

⁸⁶ דף פ"ז: ד"ה "דרכיה".

⁸⁷ סוכה דף ל"ב: – "ואימא הירדוף, אמר אביי: 'דרכיה דרכי נועם' וליכא".

וסיבה עצמית בעניין ייבום. ולהלן נכתוב ששיטת הרשב"א ושאר ראשונים היא שאלו אכן שתי הלכות.

התוס', לעומת זאת, איחדו את שני הדינים יחד, ולדעתם יש כאן דין אחד: דרכי נועם. כלול כאן חידוש נוסף, שדרכי נועם איננו רק כשהותרה לשוק, כהא דיבמות פ"ז שמת עם בנים ומתו אח"כ, אלא אף שלא הותרה, כיבמות ל'. שנאסרה באיסור אחות אישה ויש עוד אחים ואח"כ מתה אשתו, וכדמבאר התוס' – "אפי' היכא דלא מידחייא מהאי ביתא לגמרי כגון שיש אחים אחרים... דאין זה דרכי נועם אם יש לה להזדקק לזה שנפטרה הימנו" וכו'.

ויש לעיין, אם א' – התירוץ הראשון של תוס' לפיו נידה שאני משאר עריות, אף הוא מיוסד על התפיסה הנ"ל שיש רק דין אחד והוא דרכי נועם, או שמא ב' – עניין זה גופו הוא חידושו של התירוץ השני, ובתירוץ הראשון עדיין סברנו שאלו שני דינים. לפי אפשרות ב', יצא א"כ שקושיית תוס' להשוות את נידה לאחות אישה, היא מחמת דינא דרב דשעת נפילה כסברא בפני עצמה; אלא שמעצם הפשיטות של תוס' שדברי רב דשעת נפילה, המופיעים במסכתנו פעמים רבות וביחס לכמה וכמה ציורים, הם ביטויים של דין דרכי נועם – משמע שאין זה חידושו של תירוץ ב', ואף בתירוץ א' ידענו זאת; ומ"מ אכתי מה שתמתין עד סוף נידתה ואין בזה בעיית דרכי נועם – סברא זו עדיין לא שמענו, וזה התחדש בתירוץ השני.

לאפשרות ב', שבתירוץ ראשון עדיין ס"ל לתוס' שדינא דרב הוא דין בפני עצמו, יש לשאול מהי הסברא; שכאמור, ביבמות כ"ז: נראה שהיא סברא, כלומר, דין שנמשך מתפיסת יסוד בהבנת מהות מצות ייבום, וכיון שלתוס' איסור אשת אח נדחה מפאת מצות ייבום – מה לי אם מצות ייבום תפגוש את איסור אשת אח בשעת נפילה ותדחהו, ומה לי אם תפגשוהו לאחר זמן, מדוע לא תדחהו?

ויש לתרץ, שכל אימת שלא קרינן ביה "יבמה יבא עליה" בשעת נפילה, כבר לא הוי מצותו בהכי, כדברי תוס'⁸⁸, ותתקיים מצות ייבום במקרים שבשעת נפילה קורא אני בה "יבמה יבא עליה". אבל, כאמור, בתירוץ השני אין לדעת תוס' דין בפני עצמו של רב כי אם אך פרט של דין דרכי נועם; וניחא הדבר, שהרי הקשינו לשיטת התוס' שמצות ייבום דחיא לאיסור אשת אח, מה אכפת לי אם המצוה תפגוש את האיסור לאחר שעת נפילה, וע"כ צריך לומר שיש פה בעיה אחרת של דרכי נועם.

⁸⁸ דף ג': ד"ה "לא תעשה".

אמנם, לרשב"א וסיעתו⁸⁹, הסוברים ששני דינים לפנינו – דרכי נועם ושעת נפילה דרב – ממילא סברת רב מובנת מעצמה, שכיון שאיסור אשת אח מסתלק בשעת הנפילה עת חלה הזיקה ותחילת קניין היבמה, מובן מאוד שאם בשעת הנפילה אין אני קורא בה "יבמה יבא עליה", כלומר, שמסיבה כלשהי הזיקה לא חלה – הרי לא נימא שתהא הזיקה מיתלא תליא וקאי ותחול לאחר זמן, כגון שתמות אחות אשתו (יבמות ל'). או שתפסיק היבמה להיות קרובת זקוקתו (יבמות כ"ז); אלא, בציור כזה יש לומר שהאישה היא בבחינת אלמנה, ואין המשכיות לקשר האישות עם הנפטר. ורק אם מיד בהיפסק הקשר עם הנפטר חלה הזיקה ותחילת הקניין על אחיו – או אז יש כאן זיקה ודין ייבום.

לסיכום – גם פלוגתא זאת בין התוס' ⁹⁰ לרשב"א וסיעתו, ניתן לבאר שנובעת מאותה מחלוקת שורשית שביניהם: שלתוס' – איסור אשת אח נדחה מפני מצות ייבום, ולרשב"א – איסור אשת אח מסתלק ע"י חלות הזיקה. וכאמור, גם עצם מה ששאלו התוס' את השאלה מנידה והרשב"א שתק מינה, ניתן לבאר שנובע ממחלוקתם השורשית הזו, כנ"ל.

3. צרת ערוה: נצרף כאן בקיצור נקודה נוספת בה נראה שמתפלגות דרכי התוס' והרשב"א, והיא בעניין צרת ערוה. כתב הרשב"א ג': ד"ה "והא דתניא שאין צרה אלא מאח": "...לפי שאין הערוה נותנת איסור לצרתה, אלא שמסלקת זיקת יבום מכל אותו בית, וממילא צרה באיסור אשת אח כדקיימא קיימא". וכך כתב רש"י בד"ה "ואשת אחיו" ב': וז"ל: "שמאחר שפטן הכתוב עומדות עליו באיסור אשת אח שיש לו בנים". ובד"ה "משום הכי" ג': "משום הכי תנא פוטרות. דאי תנא אוסרות משמע שהבת (ערוה) אוסרתה (את הצרה) עליו ליקח, [וקי"ו] שלא במקום מצוה, אבל פוטרות לא משתמע איסורא משום צרתה של בת, אלא הבת פוטרתה מייבום, ואיסורא שכיב עלה ממילא, דהויא באיסור אשת אח שיש לה בנים ומשום אשת אח הוא דמיתסר שלא במקום מצוה דליכא איסור אשת אח עלה שריא". ושם בד"ה "היא מחלץ": "גזירת הכתוב דלצרור... פטרה הבת מזיקת יבום... דכל העולה לזיקת ייבום עולה לזיקת חליצה". הוסיף רש"י את המושג זיקת ייבום וחליצה, להורות שכל הדינים נובעים משורש זה דזיקה.

⁸⁹ להלן יבמות דף ז"ז: בשאלת תוד"ה "אשת" וראשונים נוספים – למה לי קרא באשת אחיו שלא היה בעולמו.

⁹⁰ אגב, הרא"ש לא הביא את התירוץ השני של תוס'.

וכן ס"ל לרמב"ם (אלא שפוסק כרבי בדף ח'), וז"ל בפ"ו מהל' ייבום הלכה י"ד: "מי שמת אחיו והניח שתי נשים האחת אסורה על יבמה משום ערוה והשניה אינה ערוה, כשם שהערוה פטורה מן החליצה ומן היבום כך צרתה פטורה ולא נפלה לו זיקה (עיין פ"ו הל' ח'–י"א וכי'–כ"א) על בית זה כלל, שני אשר לא יבנה את בית אחיו, בית שיש לו לקוחין באיזו מהן שירצה, הוא שיש לו עליו זיקה. ובית שמקצתו אינו יכול לבנותו, שהרי אין לו בו לקוחין, אינו בונה אפילו מקצתו שהיה מותר, ונמצאת צרת הערוה ערוה עליו משום אשת אחיו, שהרי אין לו עליה זיקה". ושם בסוף הלכה ט"ו בעניין צרת צרה: "שכל אשה שאין לו עליה זיקה באיסור אשת אח עומדת לעולם".

נמצאים אנו למדים, שצרת ערוה אסורה לרשב"א לרש"י ולרמב"ם באיסור אשת אח. ומטעם שהערוה מסלקת את זיקת הייבום מכל אותו בית כך שנותרה אף צרתה באיסור אשת אח. וזה תואם לדרכם במסכת יבמות, ששורש ההלכות בפרשת ייבום נובע ממצאות הזיקה בין היבם לשומרת היבם, דהיינו הקניין וקשר האישות שבינם.

אבל דעת תוד"ה "כ"י ח', ותוד"ה "למישרי" ח': מורה שס"ל לתוס' במסקנת הסוגיה דצרת ערוה, שאיסורה איסור חדש: "אשה אל אחתה לא תקח לצר"י⁹¹. וכן ריהטת הגמרא ח'. בהא ד"צרה נמי לא תיבעי קרא" וכן מסקנה ח': "תרי קראי כתיבי", נראה שנותרנו בכך (עיין רש"י ד"ה "צרה" ח'. ובפירוש אחד ברשב"א, ובריטב"א). ומה תואמים הדברים לשיטת התוס', שאם לא תאמר הכי, מדוע אסורה הצרה? יבוא עשה דייבום וידחה את איסור אשת אח שבצרה. אלא מוכרחים לומר בשיטת התוס', שיש בצרה איסור עצמי חדש: "לא תקח לצר"י (וני"מ להתראה). וצריך לעיין בדברי תוד"ה "כיון" ג', וצ"ל שאזלו שם הגמרא והתוס' בשיטת הרשב"א וסיעתו. בענייני צרת ערוה, צרת צרה, צרת אשת אח, הארכנו במקום אחר, אך כאן קצר המצע מהשתרע. ועיין תוס' רא"ש ג'. ד"ה "שאין".

4. קניין כספו: נפק"מ נוספת בין שתי הדרכים הראשיות לייבום היא בשאלה אם יבם כהן מאכיל את שומרת היבם בתרומה. זאת כשנוכח שארוס מאכיל את ארוסתו בתרומה, דהויא "קנין כספו"⁹². והנה ריהטת הגמרא כתובות

⁹¹ ויקרא י"ח, י"ח.

⁹² שם כ"ב, י"א.

נ"ח. ויבמות ס"ז: מראות שאין היבם מאכיל. וז"ל הגמרא: "קנין כספו אמר רחמנא, והא קנין דאחיו הוא", וכן דעת רש"י. אבל לדעת רבנו תם (בתוד"ה "וואפילו" כתובות נ"ח, ובתוד"ה "קנין" יבמות ס"ז): "אסמכתא בעלמא הוא, דמדאורייתא מיכל אכלה", "...אבל זאת שזקוקה ליבם אינה שבה, שהרי חשובה כאילו קנויה לו". רבנו תם אזיל בדרך רש"י, וכרב אליעזר משנז"א בתוד"ה "מה" קידושין ד'. והנה רש"י אזיל לכאורה בדרך התוס'. אבל ניתן לתרץ, שרש"י סובר שאף שזיקה ואישות יש בין השומרת יבם ליבם, אך לכלל קנין כספו לא הגיעה.

ה. ייבום מעוברת (ל"ה): ותגדלנו (קי"א:א) (איסור אשת אח – הותרה או דחוייה)

1. לשיטת תוס' ביארנו, שמצות ייבום דוחה את איסור אשת אח. ונראה לכאורה, שאיסור אשת אח נדחה ולא שהותר. ממילא, הדחייה היא רק בעת ביצוע מעשה המצוה, או לחילופין התקיימות המצוה, וכדלעיל – בין אם המצוה היא עצם פעולת הביאה ובין אם עניינה הקמת הבית, במובן זה שע"י הביאה נעשית אשתו לכל דבר; ואילו לפני כן, יש כאן לכאורה איסור אשת אח.

מה שאין כן לשיטת הרשב"א, שביארנו לעיל⁹³ לפיה את דינו של רב כנמשך בפשיטות מכך שענין ייבום מיוסד על זיקה ותחילת קניין, וממילא כעת, כשנפטר אחד האחים וקשר האישות שלו נותר בבית אצל שאר אחיו – יוצא שאיסור אשת אח הותר, ואימתי – בזמן שמת, ולא רק בעת שהיבם בא על יבמתו. א"כ תהיה לכאורה נפק"מ בצירור של ביאה שאינה של מצוה: לתוס' – הרי בא על אשת אח שלא במקום מצוה ועובר על איסור כרת, ואילו לרשב"א – אין כאן איסור כלל, שהרי היא כארוסתו, ולכל היותר יהא כ"בא על ארוסתו בבית חמיו".

אלא שלמעשה אין לכאורה ציור כזה, של ביאה שאינה של מצוה, כיון שמצות ייבום אינה צריכה לא רצון ולא כוונה, וא"כ כל שבא עליה – ממ"נ עשה וקיים מצוה.

אבל בכל זאת מצאנו לכאורה שני ציורים⁹⁴ של ביאה שאינה מצוה: א. ביאת קטן⁹⁵; ב. ביאה ביבמה מעוברת⁹⁶. כאמור, לדעת התוס' ביאת בן ט' ויום אחד

⁹³ אות ח'.

⁹⁴ וציור נוסף: לדעה שייבום בעי עדי קיום, בייבם אותה ללא עדים.

אינה קונה מדאורייתא; אי"כ מהו "קטן שבא על... יבמה גדולה – תגדלנו"⁹⁵? איך תגדלנו, לכאורה חיה איתו חיי אישות באיסור, דהוי ליה בא על אשת אחיו שלא במקום מצוה, כיון שבביאה הראשונה לא קנאה, וא"כ אף ביאה זו ביאת איסור! ותמהים אנו על ההיתר לכתחילה: "תגדלנו", שכן ביאת בן ט' ויום אחד – מומתים על ידה בחייבי מיתות בי"ד, וא"כ הגדולה אסורה על הקטן באיסור חמור של אשת אח שלא במקום מצוה! לשיטת רש"י לעיל, שקנאה, אין כאמור שאלה, אך לשיטת התוס' קשיא. והנה, לרשב"א וסיעתו לא קשיא מידי, כיון שבשעת הנפילה חלה הזיקה ותחילת הקניין, וע"כ הסתלק איסור אשת אח, אך לשיטת התוס' היא קושיה עצומה. ולכאורה משם מוכח כרשב"א, שבזמן הפטירה הותר לגמרי איסור אשת אח, ומטעם שחלה הזיקה ותחילת הקניין ביבמה, המהווה אולי המשך לקשר האישות עם הנפטר. וצעי"ג על דרכנו בתוס'.

2. כעין זה, יש להקשות על ביאה ביבמתו מעוברת; שדעת ריש לקיש, וכן נפסק להלכה בגמרא⁹⁷, שחליצת מעוברת לא שמה חליצה וביאת מעוברת לא שמה ביאה, ודלא כרבי יוחנן. והנה, מבואר בגמרא שאם הפילה לבסוף – הרי מודה ריש לקיש שהיתה זקוקה לייבום או חליצה, ולכאורה קשה – מדוע לא נימא כרבי יוחנן, שאגלי מילתא למפרע שזקוקה מעת נפילתה לייבום, וע"כ תועיל החליצה או הביאה בהיותה מעוברת? הגמרא⁹⁶ עונה על שאלה זו לסייע לריש לקיש בשני אופנים: א. "תגלי מילתא למפרע לא אמרינן", ומבארים התוס', שזהו דווקא בנידון כדין, בדבר שעומד להתברר רק בעתיד, בשונה מספיקות הגמרא לגבי קידוש אחת משתי אחיות וכדו'; ב. "בן אין לו עיין עליו" – שהייבום והחליצה צריכים להיעשות מתוך ידיעה ודאית. כן ביארו התוס' והרשב"א⁹⁸.

לפי"ז יש להקשות, מדוע אם בא על יבמתו מעוברת לא יתחייב קרבן, שכן בא על אשת אחיו שלא במקום מצוה! וכן הקשו התוס'⁹⁹ ושאר ראשונים, והיא קושיא אלימא לשיטת התוס', אך לרשב"א ניחא, שכן התברר למפרע שזקוקה היתה משעת הנפילה לייבום, שהרי הפילה לבסוף, וחלה הזיקה כשנפטר האח, וא"כ לא

⁹⁵ יבמות דף ק"א:

⁹⁶ שם דף ל"ה:

⁹⁷ שם דף ל"ו. וכן נפסק בשו"ע סי' קס"ד סע' ב'-ג'.

⁹⁸ יבמות דפים ל"ה:-ל"ו. וק"א:

⁹⁹ יבמות דף ל"ה: ד"ה "תגלי".

פגע באיסור אשת אח. והא ד"אין לו – עיין עליו", הוא רק עיכוב בביצוע מצות ייבום, שצריך לעשותה מתוך ידיעה ודאית. כן הכריח הרשב"א (שהזיקה חלה במיתה) גם מצד אחר, שאם לא תאמר הכי – מדוע לר"ל זקוקה לייבום וחליצה כשהפילה, הרי אין אני קורא בה בשעת נפילה "יבמה יבא עליה"!

ותירצו התוס' לשיטתם¹⁰⁰, וז"ל: "ואר"י דאפ"ה לא מחייב, מידי דהוה אקטן שבא על יבמתו גדולה, דאמר לקמן תגדלנו", עכ"ל.

ונראה פשוט שהתוס' אזלי לשיטתם שהקטן לא קנאה, שכן אם קנאה, וכשיטת רש"י (כנ"ל), אין לכאורה דמיון לביאה של מעוברת. ועכ"פ, לכאורה, אין תירוץ התוס' מובן, אדרבה – על הראשונות – קטן הבא על יבמתו – אנו מתקשים ותלי תניא בדלא תניא!?

3. ובתוס' רא"ש¹⁰¹ כתב ג"כ להשוות לקטן, והוסיף הגדרה – "יבמתו היא, וחזיא לאחר זמן", דהיינו – הרי קטן עומד להגדיל, וכן במעוברת – הרי הפילה, והתברר למפרע¹⁰² שבעת שנפלה לייבום עמדה להיות זקוקה. כל אימת שבכח מונח ביבמה בשעת נפילתה ציור הזדקקותה – קרינן בה "יבמתו", שכן חזיא לאחר זמן; הבכח הזה הוא ממשי כבר עכשיו – וכל שהיא יבמתו, אף שאין בפעולת ביאה זו מצוה, אין כאן איסור אשת אח. ולכאורה רואים אנו שהגדרת היחס בין המצוה לאיסור – השתנתה בעקבות הקושיות מקטן ומעוברת, וכל שהיא יבמתו – אינה באיסור אשת אח, אף דאין פעולת הביאה מצוה.

וי"ל שאין כאן זיקה קניינית וקשר אישות אלא זיקה הלכתית – שטעונה ייבום וחליצה ואסורה לשוק. והחידוש הוא, שקרויה "יבמתו" אף שאינה זקוקה בפועל, כיון שבכח ראויה בודאי לאחר זמן.

ולתוספת ביאור: הרי גם למה שכתבנו קודם, שביצוע או קיום מצות ייבום דוחים את איסור אשת אח, סוף סוף יש לו היתר לבוא עליה מפאת עשה דוחה לא תעשה שמצותו בהכי, אף שלפניו איסור אשת אח; ה"נ, במקרה דנן של קטן או מעוברת – יש לו היתר לבוא עליה, כיון שסוף סוף בודאי עומדת להיזקק לו – כשיגדיל הקטן וכשתפיל המעוברת.

¹⁰⁰ בסוף הדיבור הנ"ל.

¹⁰¹ דף ל"ה: ד"ה "ור"ל אמר".

¹⁰² מה ש"תגלי מילתא למפרע לא אמרינן", זהו רק לכתחילה, כשהספק עוד לא נודע ויש בזה עיכוב לביצוע מצות ייבום. כנ"ל בתוס'.

ועוד נראה לומר בכוונת התוס' ובדברי התוס' רא"ש, שקרויה "יבמתו" הואיל וחזיא לאחר זמן – שזה גורם לכך שביאתו עליה נחשבת כתחילת מעשה המצוה. ולמדנו עפ"ז, שכבר **תחילת** מעשה המצוה דוחה לא תעשה; המצוה היא ביאה וחיי אישות, וא"כ כל שבא על יבמתו – מתחיל בזאת את מעשה המצוה. ונעיין – הרי קי"ל דבעריות אסור כבר בנשיקת איבר¹⁰³, ואילו יבמה אינה קונה אלא בהעראה¹⁰⁴ – האם נאמר, א"כ שאסור בנשיקת איבר כיון שפוגש באיסור אשת אח? אלא ודאי נשיקת האיבר נחשבת כתחילת מעשה המצוה, ולכן דוחה את איסור אשת אח – אף שעיקר מעשה המצוה הוא בהעראה. ואף שיש לחלק ולומר, שבנידון נשיקת איבר – הדבר הכרחי, מה שאין כן ביחס לביאת קטן וביאת מעוברת שהפילה לבסוף, בכל זאת כיון שקרויה "יבמתו" מטעם שחזיא לאחר זמן, זה גורם שתחילת קשר אישות עמה נחשב תחילת מעשה המצוה.

ו. כנסה – הרי היא כאשתו לכל דבר (ל"ט).

1. ראייה גדולה לדרכם של התוס' מוצאים אנו לכאורה ביבמות ל"ט. שאיתא במתני¹⁰⁵, ביחס ליבמה רגילה: "כנסה הרי היא כאשתו לכל דבר", ובגמרא: "למאי הלכתא? א"ר יוסי בר חנינא: לומר שמגרשה בגט ומחזירה. מגרשה בגט – פשיטא! סד"א הואיל וכתוב 'ולקחה לו לאשה ויבמה' אמר רחמנא ועדיין יבומי הראשון עליה, בחליצה – אין, בגט – לא, קמ"ל (רש"י): "ויבמה – אע"פ שלקחה קרי ליה ויבמה!". מחזירה – פשיטא! סד"א מצוה דרמיא רחמנא עליה – עבדה (נ"א עברה) השתא תיקום עליה באיסור אשת אח, קמ"ל. ואימא הכי נמי (רש"י): "אכולה מילתא קא"י", אמר קרא 'ולקחה לו לאשה' כיון שלקחה הרי היא כאשתו לכל דבר (רש"י): "ולקחה לו – ויבמה מצי למכתב, למה לי דכתיב לאשה? ש"מ הרי היא כאשתו; ויבמה, אי לכדרבי בפ"ק (לעיל דף ח'). לאסור צרות ועריות (במקום מצות ייבום), אי לכדרבנן ויבמה בעל כרחה", עכ"ל הגמרא.

בדברי הגמרא משמע להדיא, שהגורם הדוחה את איסור אשת אחיו הוא המצוה, וממילא משעשה מצותו (או משעברה מצותו – לאידך גירסא), שוב אסורה

¹⁰³ שו"ע אה"ע סי' כ' סע' א'.

¹⁰⁴ במשנה יבמות דף נ"ג:

¹⁰⁵ דף ל"ח.

עליו באיסור אשת אח. מוכח א"כ לכאורה, כדרך התוס' ולא כדרך רש"י, רמב"ם, רמב"ן ורשב"א!

וצ"ל שאין הכי נמי, בהו"א כך סוברת הגמרא, אבל במסקנה "אמר קרא 'ולקחה לו לאשה' – כיון שלקחה הרי היא כאשתו לכל דבר", ומותר לו להחזירה משגירשה. והביאור לרש"י וסיעתו, שמעצם זה שמותר לו להחזירה משגירשה – שמענו שההבנה שונה מהיסוד, והיא, שמשמת אחיו חלה זיקה ותחילת קניין אל אחיו, וכמבואר לעיל שהזיקה היא בעצם המשך הקשר של היבמה עם בית הנפטר, ואיש אחר הוא בגדר "זר" אליה, וממילא לא שייך לדבר על איסור אשת אח – שכן כביכול האח החי הוא המשך האח המת, ועל כן ברור שמותר לו להחזירה משגירשה, שכן איסור אשת אח הסתלק כבר במיתתו.

אבל התוס' כמובן אינם לומדים כן למסקנה, שהלא איתא בגמרא יבמות ח': "ורבנן האי ולקחה מאי עבדי ליה? מיבעי להו לכדדברי יוסי בר חנינא, דאמר רבי יוסי בר חנינא: 'ולקחה' – מלמד שמגרשה בגט **ומחזירה**, 'ויבמה' – על כרחיה", עכ"ל הגמרא. וכתבו שם בתוד"ה "מלמד", וז"ל: "מלמד שמגרשה בגט ומחזירה. בפרק החולץ (לקמן דף ל"ט). אמרינן דאיצטריך, דס"ד מצוה דרמא רחמנא עליה עבדה, השתא תיקום עליה באיסור אשת אח. ותימה, דמשמע דלביאה שניה לא צריך קרא להתיר, ואמאי והא מצוה דרמא רחמנא עליה עבדה מביאה ראשונה, דהא ביאה שניה לא דחיא חייבי לאוין כדאמר בפרק שני (לקמן כ': ושם)". התוס' הולכים לאור ההו"א בגמרא ל"ט. ומעצימים אותה: מדוע להחזירה משגירשה בעינן קרא, ואילו להתירה בביאה שניה לא צריך קרא? והרי מצוה דרמא רחמנא עליה כבר עבדה בביאה ראשונה, כדמוכח בגמרא כ'.; וכשם שההו"א בגמרא ל"ט תואמת לדרך התוס', כן קושיית התוס' עצמם בדף ח': תואמת לדרכם, שדחיית איסור אשת אח היא על ידי מעשה מצות ייבום, וכמבואר בתוד"ה "לא" ג'.; ובתוד"ה "כולה" ה': שכתבו שם, כאמור, שאין ללמוד מייבום לעלמא שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, דשאני אשת אח שמצותו בהכי ואי אפשר בעניין אחר לקיים מצות ייבום, דאל"כ בטלה מצות ייבום.

חוזרים אנו לדברי תוד"ה "מלמד" ח':, שהקשו מדוע לא איצטריך קרא למישרי ביאה שניה של יבם ביבמה. וזה תירוצם: "וי"ל דביאה שניה לא צריכא קרא, **דסברא** הוא דלא אמר רחמנא יבא עליה לגרשה אחר ביאה ראשונה, ומי"מ ביאה שניה לא דחיא חייבי לאוין, דרשות היא וליכא עשה אלא בביאה ראשונה", עכ"ל.

ובתוספות ישנים תירצו: "ועוי"ל שאני התם דביאה ראשונה לא שריא רק על ידי דחיית הלאו אבל הכא דביאה ראשונה היתה בהיתר גמור, א"כ לא צוה הכתוב ליקחנה ולהוציאה מיד לאחר ביאה", עכ"ל¹⁰⁶.

התו"י כתבו א"כ שביאה ראשונה בייבום היא בהיתר גמור ולא ע"י דחיית הלאו, וזה שלא כדרך שביארנו בכוונת התוס' בכמה מקומות. אך לאידך גיסא, אין הכרח שכוונת התו"י היא כדרך רש"י, רמב"ם ורשב"א שביארנו, שחלות הזיקה מסלקת את איסור אשת אח, אלא עדיין יתכן שכוונת התו"י לומר שאיסור אשת אח הותר הוא אצל מצות ייבום, ועל דרך האפשרות השניה להבין בתוד"ה "לא תעשה" ג': בעניין "מצותו בכך" (אלא שבכוונת התוס' הוכח לנו מדבריהם בתוד"ה "כולה" ה': שאיסור אשת אח דחוי הוא אצל מצות ייבום).

וכן משמע להדיא בתוד"ה "אטו"¹⁰⁷, שאיסור אשת אח הותר מכללו אצל מצות ייבום. מסקנת הגמרא שם היא, שזה שיבמה האסורה באיסור לאו חולצת ולא מתייבמת – הוא משום גזירה, שכן מעיקר הדין עשה דייבום דחי ללאו שאין בו כרת, אלא שחכמים גזרו שלכתחילה רק תחלוץ ולא תתייבם, גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה. וז"ל התוס': "אטו ביאה שניה – לאו דוקא נקט ביאה שניה דהא אפילו גמר ביאה ראשונה אסור דיבמה נקנית בהעראה, והו"מ למימר גזירה אטו גמר ביאה"¹⁰⁸. ממשיכים התוס' – "ואין להתיר ביאה שניה מטעם דנעשית אשתו לכל דבר (מתני' ל"ח, גמרא ל"ט), דאינה נעשית כאשתו אלא היכא דשרי' ליה בלא דחייה אבל חיבי לאוין אפילו ביאה ראשונה לא שריא אלא משום דאתי עשה ודחי לא תעשה, וביאה שניה דלית בה עשה לא דחיא. אע"ג דבפרק הבא על יבמתו (לקמן ס"א). לא מצריך קרא אלא לאירס ואח"כ נתמנה להיות כהן גדול, אבל נשאה קודם שנתמנה משמע דלא צריך קרא שיכול לקיימה משום דנשאה בהיתר, התם נמי משום דבהיתר בלא שום דחיית איסור נשאה אבל הכא ביאה ראשונה לא שריא אלא משום דאתי עשה ודחי לא תעשה, ביאה דמצוה דחיא דלאו מצוה לא דחיא", עכ"ל התוס'. מדכתבו התוס' "דאינה נעשית כאשתו (ר"ל: לכל דבר) אלא היכא דשרי' ליה

¹⁰⁶ וכעין דברי תוד"ה "אטו" יבמות דף כ'; ועי' להלן.

¹⁰⁷ דף כ':

¹⁰⁸ הרמב"ן, הרשב"א ועוד השיגו עליהם, וז"ל הרשב"א בד"ה "אלא אמר רבא": "הא ליתא, דאעפ"י שקנאה משעת העראה, מכל מקום מצוה עד גמר ביאה איתא, דיבמה יבא עליה גמר ביאה משמע. אי נמי, משם (משום) דכתיב להקים לאחיו שם, ובגמרא ביאה הוא דאיכא הקמת זרע, אלא שריבה הכתוב אף העראה", עכ"ל הרשב"א.

בלא דחייה", משמע שאיסור אשת אח הותר מכללו אצל מצות ייבום, וכדברי התו"י לעיל. וכבר כתבנו שאין הכרח שתוכן הדברים כרשב"א וסיעתו, שהזיקה מסלקת את איסור אשת אח, אלא אכתי י"ל בכוונת התוס' והתו"י שהגורם הוא מצות ייבום, אלא שכיון שמצותו בכך – הוי הותר מכללו, ואין ללמוד לעלמא לעניין דחיית לא תעשה שיש בו כרת ע"י מצות עשה.

ולשיטת הרשב"א וסיעתו, י"ל שיבארו גם כן שאין להתיר ביאה שניה בחיבי לאוין, מטעם שנעשית כאשתו לכל דבר, שזהו רק היכא שהותר איסור אשת אח ע"י חלות הזיקה בעת פטירת האח, ולא היכא שאיסור ל"ת נדחה ע"י מצות ייבום, ועל דרך דברי התוס'.

חוזרים אנו לתירוץ התוס' בדף ח':, שלא תירצו כתו"י. ויש לעיין בתוכן הסברא שצינינו, שהנה מסקנת הגמרא ל"ט. שהבאנו לעיל היא "כיון שלקחה הרי היא כאשתו לכל דבר", ולכן מותר לו להחזירה משגירשה, ולא אמרינן "מצוה דרמיא רחמנא עליה עבדה, השתא תיקום עליה באיסור אשת אח". וכתבנו לעיל את הנראה לומר לשיטת רש"י, רשב"א וסיעתם. ולשיטת התוס' יש לומר, שאף במסקנה נשארתי הגמרא בהבנה שאיסור אשת אח נדחה ע"י מצות ייבום, אלא שמקרא ד"ולקחה" מתחדש שמעת שנקנתה לו לאישה ע"י הייבום – הסתלק איסור אשת אח לחלוטין, ושרי להחזירה משגירשה. ביאה שניה, לעומת זאת, הותרה מחמת סברא, ולכאורה היה מקום לומר שתוכן הסברא מתייחס למצות הייבום ולא לאיסור אשת אח, שכך כתבו התוס': "**סברא** הוא דלא אמר רחמנא יבא עליה" וכו'. כלומר, שלא תימא שהמצוה היא עצם פעולת הביאה (מאחר ומוכח דאין מכלל המצוה להוליד בן ולקרוא לו ע"ש הנפטר), אלא אמנם **מעשה** המצוה הוא ביאה אך **קיום** המצוה הוא הקמת הבית והיקנותה של היבמה להיות אשתו (ויש לעיין אם גמר התקיימות המצוה הוא דווקא בלידת ילדים מכח בית זה), וא"כ י"ל שהיות הבית מוקם – שהוא התקיימות מצות ייבום – הוא הגורם שדוחה כל הזמן את איסור אשת האח, ומשגירשה, א"כ איסור אשת אח שהיה מתלא תליא וקאי ונדחה מחמת קיום הבית – חוזר ועומד נכחו. קמ"ל קרא ד"ולקחה" – שנעשית כאשתו לכל דבר והסתלק איסור אשת אח משקנאה.

אך לכאורה א"א לומר כן, שא"כ מדוע לא ידחה קיום המצוה – כלומר, היות הבית מוקם ע"י שנעשתה כאשתו – את איסור חיבי לאוין, והרי בדברינו עתה נקטינן שקיום המצוה דוחה את הלא תעשה, ולא רק **מעשה** המצוה. ואף א"ת שקיומו המעשי של הבית (שתפסו קידושין ונישואין ביבמה) הוא בגדר מעשה

(בשוא"ת), הדוחה את ל"ת דאיסור אשת אח – מדוע מעשה מצות ייבום זה לא ידחה את איסור חיבי לאוין, ומדוע יש בהם איסור בביאה שניה. וצ"ע.

ואולי יש לומר, שהסברא היא כעין קרא דיבמות ל"ט; שהקרא השמיענו, לביאורנו בתוס', שמאחר שקנאה הסתלק איסור אשת אח לגמרי, וסברא היא שהסתלק האיסור כל זמן שהיא אשתו, וסילוקו זה הוא כתוצאה מכך שנקנתה לו, אלא שמסברא הו"א שכשמגרשה וכבר אינה קנויה לו – יחזור האיסור דאשת אח. ועפ"ז נותרנו בהבנה, שאיסור אשת אח נדחה ע"י מעשה המצוה של הייבום (והשתא יתכן שמעשה המצוה וקיומה מתמצים בעצם פעולת הביאה), אלא שדין תורה הוא שמאחר שבא עליה – קנאה להיות אשתו, ואין זה בהכרח חלק מקיום המצוה (היקנותה לו). וסברא דאורייתא, שמאחר ונקנית לו אז מחמת קניין זה – כעת אין איסור אשת אח, אך מצד הסברא – אם גירשה יחזור האיסור ויהא ניעור; קמ"ל קרא ד"ולקחה", שמשקנאה הסתלק איסורו לגמרי ויכול להחזירה משגירשה. ואכתי צ"ע. עכ"פ מעצם זה שהתוס' בדף ח': לא תירצו כתו"י, נראה שאין סברתם כתו"י אלא כדברינו; אך בתוס' כ': משמע להדיא, שאיסור אשת אח הותר (ולא רק נדחה) אצל מצות ייבום. וצ"ע.

ז. אבא שאול וחכמים (ל"ט): (תוס' ורמב"ם)

1. במתני' בכורות י"ג: "מצות הייבום קודמת למצות חליצה בראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה (לבנות בית אחיו. רבינו גרשום), ועכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה (אלא לשם בעילה. שם) אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום". ופירש"י: "עכשיו – מצות חליצה קודמת, שהמייבם את יבמתו שלא לשם מצוה פוגע באיסור אשת אח". וכן ברש"י יבמות ל"ט: ¹⁰⁹ – "אי ניחא לתרוייהו לייבומי אין כופין אותו לחלוץ, דנימא לאו למצוה מכווני ופגע באיסור אשת אח".

וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות בכורות שם, וז"ל: "ומה שאמר בכאן על החליצה והייבום – על דעת האומר שהיבמה אינה מותרת אלא עד שיכוון היבם בבעילתו לשם מצוה, אבל אם נשא אותה לשם ממון או לשם נוי הרי הוא כאילו פגע בערוה (פירוש – לדעת אבא שאול). ואין זה אמת, לפי שמאחר שנסתלק ממנה איסור הערוה כשמת אחיו בלא בנים הרי הוא מותר [בה] ואפי' נתכוין שלא למצוה, ולפיכך

¹⁰⁹ ד"ה "אמר רב אין כופין".

יהיה הדין על דעת זו שמצות יבום קודמת למצות חליצה בכל זמן" (לא רק בראשונה כבמתניתין); וכן הלכה, וכפי שפסק בהלכות יבום וחליצה פ"א ה"ב: "ומצות יבום קודמת למצות חליצה". וכן בשו"ע¹¹⁰, אלא שבדעת י"א כתב שמצות חליצה קודמת, וכפסיקת תוס'¹¹¹.

תואמים הדברים לדרכי התוס' והרמב"ם; שלרמב"ם, שהיתר איסור אשת אח הוא שלא מחמת המצוה¹¹² – הלכה כרבנן. שכן לאבא שאול משמע שרק מעשה המצוה ידחה את האיסור, וכדכתב רש"י ביבמות ל"ט, ובבכורות דף י"ג שבלא כוונה לשם מצוה – להקים בית לאחיו – פוגע באיסור אשת אח. ואילו התוס' – שפיר פוסקים כשיטתם, שמעשה המצוה דייבום דוחה את איסור אשת אח. אלא שחידש אבא שאול, שבעינן כאן כוונה לשם מצוה, ומשמע שאין זה הכלל ש'מצוות צריכות כוונה' – לצאת ידי חובת קונו, אלא עסקינן בכוונה מיוחדת – להקים בית לאחיו. בלא כוונה זו, משמע שלא קיים את המצוה ולא נדחה איסור אשת אח, וממילא צריך לומר שלא נקנתה לו להיות אשתו לכל דבר – כיון שעומדת באיסור אשת אח שיש בו כרת, כן נראה לכאורה.

וכבר הבאנו, שיש ובבא על יבמה, אף שלא עלתה לשם מצוה – בכל זאת לא עבר על איסור אשת אח. והוא בקטן שבא על יבמה גדולה, שאמרה המשנה⁹⁵ שתגדלנו. וכן רואים בביאת מעוברת¹¹³ לריש לקיש, שמהלימוד של "עיינ עליו" בעינן למעשה ייבום (וחליצה) מתוך ודאות עכשווית, ועל כן ביאת מעוברת לא פטרנה, וטעונה עדיין ייבום או חליצה משתפיל (אם תפיל) – ובכ"ז אין חיוב קרבן (ועי' שם בתוס'¹¹⁴). והנה, במעשה ביאה ללא כוונת מצוה – נמצא מעשהו כפוגע בערוה, ומשמע שלא נקנתה לו ולא נפטרה מייבום וחליצה, ועוד שפגע בערוה – ופירש"י באיסור אשת אח! וצ"ע בחילוק. ועוד יש לעיין בייבום בלא עדים¹¹⁵, למ"ד דבעינן עדים¹¹⁶.

¹¹⁰ סי' קס"ה סע' א'.

¹¹¹ דף ל"ט: ד"ה "אמר רב".

¹¹² ומשמע בפירוש המשניות, כלשונו בהלכות יבום וחליצה פרק א' הלכה ב', שמעת המיתה נסתלק האיסור; אך ניתן לפרש גם שמחמת חלות הזיקה מופקע האיסור, וכדמשמע בהלכות יבום וחליצה פ"ו הלכות י"ד-ט"ו ועוד. וכן אנו מצדדים.

¹¹³ דף ל"ה:

¹¹⁴ ד"ה "תגלי".

¹¹⁵ עי' קהילות יעקב יבמות סי' ח'.

2. אמנם, בירושלמי ישנה דרך (דחוייה אמנם) לבאר את אבא שאול, באופן שמה שהוא פוגע בערוה – אינו מצד איסור אשת אח; איסור אשת אח איננו קיים כאן לשיטה זו, שכן הוא הסתלק – או מחמת המיתה או מחמת הזיקה (או אולי מחמת עצם חיוב המצוה), ויתיישבו דברי אבא שאול לפי זה גם עם דרכי הרמב"ם והרמב"ן בתורת האדם. אלא, שכיון שבא עליה שלא לשם מצוה – הרי זו כביאת זר, והרי כתיב "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר". ולרבי עקיבא, שאין קידושין תופסין אף בחייבי לאוין, ואף בלאוין שאינם לאוין של קורבה – ובכלל זה לאו ד"לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" – ממילא לשיטתו הולד ממזר. ואף למי שיסבור שאין הולד ממזר, עכ"פ פגע בערוה ד"לא תהיה", וזהו סוג של פגיעה בערות אשת איש¹¹⁷ (אמנם לא של כרת) ולא של אשת אח. וז"ל הירושלמי¹¹⁸: "מה אבא שאול כר' עקיבא דר' עקיבא¹¹⁹ אמר יש ממזר ביבמה". והאריך בזה התור"ד¹²⁰ בריש הירושלמי, ועב"ש סי' קס"ה¹²¹.

3. עוד יש לתרץ שיטת אבא שאול, אליבא דהדרכים שפקיעת איסור אשת אח לא תלוי במצוה (ועכ"פ לא במעשה המצוה), לפמ"ש"כ הנימו"י¹²². הנימו"י ביאר, שאבא שאול מדרבנן קאמר, ולכן בדיעבד קנאה היבם במקרים שבמתני' נ"ג; שם נאמר "הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד (לשם זנות ולא לשום מצוה. רש"י; וכן בתוד"ה "ולשום" ל"ט:...) – קנה"¹²³.

¹¹⁶ רמ"א אה"ע סי' קס"ו סע' ב'.

¹¹⁷ כאן צריך לכאורה לבאר: אשת האיש המת. עי' אתון דאורייתא סי' ח' ולקמן במאמר.

¹¹⁸ דף א':

¹¹⁹ אבל עי' לעומת זאת בדעת רבי עקיבא יבמות דף מ"ד. – "אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: היינו טעמא דר"ע דאמר קרא 'בית חלוץ הנעל' – הכתוב קראו 'ביתו'. ובתוס' ישנים שם כתב: "וא"כ לרבי עקיבא אם בא עליה (על חלוצה) כהן, חייב מן התורה (מלקות)". וכ"כ בחידושי רבי מאיר שמחה סוטה דף י"ח: "הכתוב קראו ביתו והוי כגירש אשתו... כאילו היתה אשתו בזיקה למפרע ונתגרשה בחלוצה". וכ"כ במשך חכמה ויקרא כ"א, ז', ד"ה "שם בתו"כ", שחלוצה "הוה כאשתו שנתגרשה" ושהמשניות "גרשה וחלוצה לכהן הדיוט" הן כרבי עקיבא.

¹²⁰ לרידב"ז ירושלמי דף א'--ב'.

¹²¹ ס"ק א'.

¹²² דף נ"ג:

¹²³ ועי' תוד"ה "הבא" ותוד"ה "הוא אנוס" בדף נ"ג:

ובנימו"י שם: "מזיד – לשום זנות ולא לשם מצוה, אף על פי שעכשיו אינם מכוונין שניהם למצוה כלל, ולא מבעיא אם אחד מהם מכויין למצוה דקנה... קנה – וזכה בנחלה ויוציאה בגט אם בא להוציאה. ומיהו הא דאמרין דהוא מזיד קנה מסתברא דבדיעבד קאמר ואפילו מדרבנן אבל לכתחלה אסור לעשות כן מדרבנן, והיינו דלא פירשו בגמרא (נ"ג:): מתני' דלא כאבא שאול דאמר הכונס יבמתו לשם נוי כאילו פגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר, דהא הכא במזיד היינו לשם נוי הרי עושה לזנות בעלמא, **אלא ודאי אבא שאול מדרבנן הוא דקאמר ולכתחלה**, והכא דיעבד הוא דקאמר דקנה. ורבנן דפליגי עליה דאבא שאול ודאי מודו דאסור לעשות כן, אלא דפליגי אפילו לכתחלה אם בעל לשום נוי לא הוי כפוגע בערוה", עכ"ל הנימו"י.

השו"ע¹²⁴ פסק: "הבא על יבמתו בין בשוגג **בין לשום זנות**... קנה". ובב"ש ס"ק ה' כתב, שהוא "אף לשיטת הפוסקים דסבירא להו מ"ח (=מצות חליצה) קודם כאבא שאול דאמר הכונס לשם זנות לשם נוי כאלו נוגע בערוה, מ"מ בדיעבד קונה. כ"כ הני"י ולטעמו אזיל דכתב ר"פ הע"י אבא שאול מדרבנן קאמר דאסור לייבם לשם נוי, מ"ה ס"ל בדיעבד קונה, כיון מדאורייתא ליכא איסור". והוסיף הב"ש: "מיהו י"ל אף אם היה מדאורייתא אסור לייבם לשם נוי או ד"א – מ"מ קנה אותה, ועיין סימן קע"ד מ"ש".

וז"ל הב"ש סי' קע"ד ס"ק ג': "אלא צריך ישוב הש"ס דף ל"ט דמשמע דפליגי אם איכא א"ד (=איסור דאורייתא) דהא חכמים דפליגי על אבא שאול למדו מקרא יבמה יבא עליה ואם א"ש מדרבנן קאמר איך מייתו רבנן קרא מדאורייתא. וי"ל רבנן ס"ל אפי' אם נושא לשם דבר אחר ליכא איסור דאורייתא מ"ה אם נושא סתם וא"י אם נושא לשם ד"א לא גזרינן דרבנן לכן הביאו קרא יבמה יבא עליה כלומר כיון דאורייתא ליכא איסור לא גזרי חז"ל בנושא סתם. ואבא שאול ס"ל אם נושא לשם ד"א איכא א"ד, מ"ה (=משום הכי) ס"ל אם נושא **סתם** אסור. והא דקאמר מח"ק (=מצות חליצה קודמת), היינו כיון דמח"ק, מ"ה גזרו חז"ל אם א"י (=אינו ידוע) אם נושא לשם ד"א, דאל ישא אותה"¹²⁵.

ולאידך, אולי יש לבאר את רבנן דאבא שאול אף לדרך התוס', שמעשה המצוה דוחה את איסור אשת אח, גם כשאין מכוון לשם מצוה. והיינו, שי"ל שאין

¹²⁴ סי' קס"ו סע' ז'.

¹²⁵ ועי' תורי"ד בירושלמי שם.

הכוונה לשם הקמת בית לאחיו מעכבת את מעשה וקיום המצוה, ואולי אף העדר כוונה לצאת ידי חובה אינה מעכבת¹²⁶. ויש לעיין בתוכן מצות ייבום, אם עיקר המצוה הינה פעולת הביאה, או עצם מה שנבעלה הוא עיקר המצוה, או עובדת מה שהוקם בית לאחיו בצורת מה שנעשתה אשתו לכל דבר – הוא עיקר המצוה, והוא עניין של תוצאה שהושגה, שא"כ אף בלא כוונה לצאת ידי חובה – קיים את המצוה. ועי' נוב"י מהדו' קמא אה"ע סי' נ"ד וקובץ הערות סי' ל"ו.

ח. ערוה – אסורה ליבם (ג'): (האם ערוה שנפלה לייבום אסורה גם כאשת אח)

מאחר והערוה אינה עומדת לייבום, האם עומדת באיסור אשת אח גם כן? ונפק"מ להתראה ולמספר החטאות.

ניתן למנות ארבע דרכים פרטיות¹²⁷ בביאור השאלה היסודית – לאן הסתלק איסור אשת אח לנוכח מצות ייבום. ובעצם – יש כאן שתיים שהן ארבע; כלומר, ב' דרכים מבארות שהגורם הוא מצות הייבום, וב' דרכים מבארות שאין סילוק אשת אח תלוי במצות הייבום. לאור **ארבע דרכים** אלו נלך ונענה על שאלתנו.

1. דרך א': אם נאמר שמעשה ביאת הייבום דוחה את איסור אשת אח¹²⁸ –

נאמר שכשנפלה לפניו ערוה, כגון באחות אשתו, אזי אין עשה דייבום דוחה את לא תעשה דערוה שיש בו כרת, ולכן לכתחילה אין לו ליבם, וכן בדיעבד אם בא עליה עבר על איסור אחות אישה, אך לכאורה קיים מצות ייבום ובוה דחה את איסור אשת אח¹²⁹.

אלא שיש לדחות מכמה טעמים: א. בגדר מצות ייבום יש לומר שהמצוה אינה רק מעשה הביאה, אלא הקמת בית לאחיו בצורת תפיסת קידושין (ונישואין),

¹²⁶ כי הא ד"מצוות צריכות כוונה" בשו"ע או"ח סי' ס' סע' ד', ד"א (עי' קובץ שיעורים כתובות סי' רמ"ז-רנ"א, ובפרט סי' רמ"ט) שמצוות שעניינן התוצאה – יוצאין ידי חובתן אף בלא כוונה. עי' מהר"ח אור זרוע סי' י"א, שחילק בין מצוות שעיקר עניינן העשיה, לבין מצוות שעיקר עניינן התוצאה.

¹²⁷ עי' בפתיחה ולהלן אות ט' בעניין שליחותא דאחים, יבמות דף י"א-א.

¹²⁸ כנראה מדברי תוד"ה "לא תעשה" בדף ג': ותוד"ה "כולה" בדף ה':

¹²⁹ ועי' בזה באבני מילואים סי' קע"ד.

ועל כן – כיון שאין תפיסת קידושין בחייבי כריתות, נמצא שלא קיים את מצות הייבום, וא"כ אין מעשה הביאה מעשה מצוה, וממילא לא נדחה איסור אשת אח; ב. אף אם נימא שמצות ייבום היא הביאה כשלעצמה, הוה ליה מצוה הבאה בעבירה ויש לומר שלא קיים כלל מצוה, ואכמ"ל; ג. כיון שנפלה לפניו ערוה לייבום, ואין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, יש לומר שמכיון שכל שאין עולה לייבום אין עולה לחליצה¹³⁰, יש מקום לומר שתוכן הדבר הוא שאין מוטלת עליו כלל מצות ייבום ככהאי גוונא, וממילא אין בביאתו משום מעשה מצות ייבום, כך שאיסור אשת אח עומד בעינו; ד. כשאין עשה דוחה לא תעשה, ניתן לבאר שהופקע עצם חיוב העשה. ממילא, בנידון דידן אין חיוב מצות ייבום וממילא גם אין מעשה מצות ייבום שידחה את איסור אשת אח; ה. כשעשה דוחה לא תעשה, ניתן לבאר שאין מעשה מצותי נחשב איסור, אבל בנידון דידן, שהוראת התורה היא שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת (אחות אישה) – ממילא לא ייחשב מעשה הביאה מעשה מצותי, כדי שנימא שידחה את איסור אשת אח.

2. דרך ב' : במקום חיוב מצות ייבום הותר איסור אשת אח, כדמשמע קצת לישנא דגמרא קידושין ס"ז: "תאמר באשת אח שיש לה היתר במקום מצוה", משמע שהמצוה גורמת (ולא הזיקה או המיתה). ומשמע גם שהותר איסור אשת אח (ולא רק נדחה), אך אין הדיוקים מוכרחים. וכן נראה מדברי רב נסים גאון¹³¹ על שבת קל"ב, וז"ל¹³²: "ותו לא תעשה גרידא מנלן דדחי דכתיב לא תלבש שעטנו וכתוב גדילים תעשה לך, ידענו כי זה לא תעשה אינו שוה בכל דבר אלא מיוחד הוא וכי הציווי שנאמר אחריו הוא תנאי עליו וכי לא בא להזהיר אלא על לבישת כלאים חוץ ממצות ציצית, אבל מה שהוא מעורב מחוטי פשתן עם הטלית של צמר שהיא מצוה אינו נכנס בזו האזהרה אלא מותר הוא, ואמרו חכמים שדבר זה עיקר הוא שנסמוך עליו וכי כל אזהרה שאין עמה כרת שבתורה כך היא דרכה שבעת שאירע חיוב מצות עשה נדחה האזהרה שהיא לא תעשה ונקיים הציוי שהוא עשה ותבוא מצות עשה ותדחה לא תעשה, כי האזהרה של לאו על זה התנאי נאמרה.

¹³⁰ מקרא ד"לא יחפוץ", וכדאיתא ביבמות דף כ'.

¹³¹ בשיטת ר"ן גאון – עי' בפתיחה ובאות ט'. ובאות ט"ו בהערה 315 באורך אם מה שחיוב המצוה הוא סיבה להיתר עליו או סימן לכך שהתורה כלל לא אסרה בכה"ג.

¹³² בגמרא נדפסו הדברים החל מדף קל"ג.

ובזה הפירוש שפירשנו יסיר מלבך ספק גדול שמסתפקין בו בני אדם ושואלין עליו והוא שאומרים מאחר שאנו יודעין שאזהרת לאו קשה מציווי עשה¹³³ היאך יבא עשה וידחה האזהרה של לאו שהיא חמורה ממנו, ומדרך הידוע שהחמור דוחה הקל¹³⁴ ולא עוד אלא שפעמים שעולה על דעתן שיש בענין הזה ענין חזרה בדבר הראשון והתשובה הוא מה שהקדמנו שהאזהרה של לאו כך נאמרה מיוחדת, וכי הציווי של עשה תנאי הוא בה. וכן אמרו רז"ל: מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בני שנה שניהן בדיבור אחד נאמרו, ערות אשת אחיך ויבמה יבוא עליה שניהן בדיבור אחד נאמרו, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר, שנא' אחת דיבר אלהים שתיים זו שמענו, הבן דבר זה ושמור אותו כי הוא ספק גדול והרי גלינו אותו...

ואנו מבארין לך זה ונאמר כי כל מצות לא תעשה שבתורה שענש בה כרת, לא דחיא לה מצות עשה, כי **התנאי** שנא' בערות אשת אחיך שהוא **היתר** היבום בה שנאמר יבמה יבא עליה, לא בא אלא באשת אח גרידתא שאינה אסורה אלא משום אשת אח בלבד, אבל באחות אשתו שהיא אשת אחיו, ודומה לה מן ט"ו נשים המנויין במשנה לא נאמר בהן תנאי להתיר הייבום, ואילו נשאו ראובן ושמעון שתי אחיות ומת ראובן ובן אין לו, אין לאשתו על שמעון לא חליצה ולא ייבום, ולא אתי עשה דאמר רחמנא יבמה יבא עליה ודחי ואשה אל אחותה לא תקח, שענש בה הכתוב כרת, ובה אמרה המשנה ט"ו נשים פטרות צרותיהן וכו' ואמרו בתלמוד בסוף הדבר רבא אמר ערוה לא צריכא קרא דאין עשה דוחה את לא תעשה שיש בו כרת...", עכ"ל הרב נסים גאון.

משמע מדבריו, שבכל עשה דוחה לא תעשה – הותר הלאו, שכן אזהרת הלאו נאמרה על תנאי שבעת שיארע חיוב מצות עשה – תידחה האזהרה שהיא לא תעשה. ואף שנקט גם לשון "נדחית" כלשון חז"ל "עשה דוחה", משמע שמעיקרה לא נאמרה כאזהרה אלא על תנאי שלא יארע חיוב עשה. וכן נקט שעצם חיוב העשה מתיר את הלא תעשה, ולא שמפני ביצוע מעשה המצוה נדחה האיסור מפניו. ומשמע גם שאזהרת אשת אח נאמרה על תנאי, ואם יארע חיוב מצות ייבום – תותר האזהרה. ולפי"ז, אם נפלה לפניו אחות אישה – לכאורה אסורה רק משום לאו

¹³³ עי' יבמות דף ז'. – "אטו עשה דדוחה את ל"ת לאו לא תעשה חמור מיניה", ומבאר רש"י "שהרי לוקין עליו".

¹³⁴ עי' רמב"ן פרשת יתרו (שמות כ', ז'), המפרש שעשה – שייך למידת האהבה, ולא תעשה – ליראה. ויבואר, שבמדינה גילוי האהבה עדיף, אך בבית המקדש שאין עשה דוחה לא תעשה – גילוי היראה הוא העדיף.

דאחות אישה, ונפקא מינה להתראה. אלא שמדברי רב נסים גאון עצמו נראה לא כן, שכתב: "אבל באחות אשתו שהיא אשת אחיו... אין לאשתו על שמעון לא חליצה ולא ייבום", משמע שבכהאי גוונא אין כלל חיוב מצות ייבום, וממילא חסר הכח שיתיר את איסור אשת האח, וא"כ עומדת עליו בשני איסורים: אחות אישה ואשת אח.

ועתה נעבור לדרכים אשר נראה מהן שסילוק איסור אשת אח בייבום לא תליא בכח מעשה המצוה או עצם חיוב המצוה.

3. דרך ג': כתב הרמב"ן בתורת האדם, בעניין טומאה בכהנים, ש"נראין דברי רש"י (ברכות כ'). שכתב, ומטומאה גופה שהותרה לכהן ולנוזיר ליטמא למת מצוה... דמעיקרא כשנכתב לא תעשה דטומאה לא על מת מצוה נכתב **כשם שלא נכתב על הקרובים** בכהן הדיוט". והמשיך הרמב"ן: "וכה"ג לאו דיחוי הוא... ודמאי הא מילתא לההיא מילתא דמסי' יבמות (ז'). דאמרי' התם דאין עשה דוחה ל"ית שיש בו כרת, ויבמה האסורה עליו איסור ערוה אינה עולה כלום (לייבום), והיא גופה, מצות יבום, ל"ת של כרת הוא, דאשת אח כרת יש בה. אלא עשה דיבמה לגבי לאו דאשת אח לא מיקרי דיחוי, דהא ליתיה אלא בהכי, וערות אשת אחיך לא תגלה, אלא במקום שאין בניס ליבום ולית' לכרת ולא ללאו בהכי, דהא לא מצי ליבם אלא בהכי. והכי נמי גבי שבת אשכחן עבודה דדחיא שבת, ולא גמרינן מהתם דאתי עשה ודחי ל"ת שיש בו כרת משום דדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל הוא, ולית' ללאו בהאי", עכ"ל הרמב"ן. ולשון רש"י בברכות¹³⁵: "דמעיקרא כשנכתב ל"ת דטומאה לא על מת מצוה נכתב כשם שלא נכתב על הקרובים".

יש שכתבו לתרץ ע"פ דברי רש"י ורמב"ן אלה, את קושיית הטורי אבן במגילה¹³⁶ – מדוע לא אמרינן¹³⁷ הואיל ואשתרי טומאת קרוב לכהן אשתרי נמי טומאה לנוזיר, בכהן שמת לו קרוב ואח"כ קיבל על עצמו נזירות, שבכה"ג דחזי ביני ביני הרי אמרינן 'הואיל ואשתרי אשתרי', כמבואר ביבמות ז'! וכתב האמרי ברוך על הטורי אבן שם¹³⁸, ש'הואיל ואשתרי אשתרי אמרינן רק היכא שיש איסור אלא שיש כח שמתירו, ובנסיבות שיש באותו מעשה איסור נוסף מאותו עניין ואותו שם –

¹³⁵ דף כ'. ד"ה "שב ואל תעשה".

¹³⁶ דף ג': ד"ה "ולאחותו". ועי' תירוץ רע"א להלן הערה 149.

¹³⁷ 'לא אמרינן' – כלומר עצם זה שלא איצטריך קרא לכך שלא נימא בכה"ג 'הואיל', מראה שמסברא לא אמרינן כאן 'הואיל'.

¹³⁸ וכן בקובץ הערות יבמות דף ז'.

מותר אף הוא; מה שאין כן בנידון דטומאה – שלא נכתבה מעיקרא כלל על קרובי הכהן, והוא ליה דבר שיצא מן הכלל ומותר מעיקרו, בזה – למה שהותר (לכהן להיטמא) הותר, ולמה שנאסר (לנוזר להיטמא) נאסר.

מקור כלל זה הוא בתוס' בזבחים¹³⁹, שהקשו – מאחר ואמרינן 'הואיל ואשתרי אשתרי' ביחס לביאה בטומאה למחנה שכונה (איסור כרת), מדוע לא נימא כן אף ביחס למחנה לוייה (איסור שאינו בכרת), ולא נזדקק לסברת הבריייתא שאמרה¹⁴⁰ "יבוא עשה שיש בו כרת (=פסח) וידחה עשה שאין בו כרת (=כניסה בטומאה למחנה לוייה)?" ותירצו תוס': "והתם לא שייך למימר מתוך שהותר לצרעתו, שהרי בשמיני קאי ואינו אלא מחוסר כפורים, דלא נאסר מעולם במחנה לוייה, ומה שייך שם לומר שהותר, אבל על מחנה שכונה שמכניס ידיו לבהונות והוא טבול יום של קרי – על זה קאמר מתוך שהותר מחוסר כפורים של מצורע, דבעלמא אסור בעזרת שכונה, והכא הותר, הותר נמי לטבול יום דקרויו", עכ"ל התוס'.

ובשיטמ"ק שם ס"ק כ"ב: "אבל מחנה לוייה מה שייך לומר הואיל והותר לצרעתו, והלא משמיני והלאה מותר ליכנס לשם משהעריב שמשו דכל מחוסר כפורים מותר ליכנס במחנה לוייה, אפי' בלא צורך הבאת קרבנותיו, דכי כתיב טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים, במחנה שכונה כתיב, ולכך הוצרך לומר יבא עשה דפסח לגבי מחנה לוייה, וטעמא דאישתראי גבי מחנה שכונה דהיינו העזרה".

ויש להקשות, שכן הרמב"ן מדמה להא את היתר איסור אשת אח בייבום, וא"כ לא שייך בייבום 'הואיל ואשתרי אשתרי', והוא נגד הגמרא ביבמות ז' שאיצטריך "עליה" כדי שלא נאמר בייבום הואיל ואשתרי איסור אשת אח אשתרי איסור אחות אישה, במקרה שנפלה לייבום וקידש את אחותה? ויש לתרץ, שהיא גופא מאי דאשמועינן קרא ד"עליה": שלא נאמר שמצות ייבום הוא הכח שמתיר את איסור אשת אח (כדמשמע בדעת ר"ן גאון הנ"ל), אלא שאיסור אשת אח כלל לא נאמר במת בלא בנים ונפלה אשתו לפני אחיו לייבום (וכעין שאיסור אחות אישה לא נאמר אלא בחיי אשתו, אף שאין שם כח חיוב מצוה להתיר או כח אחר), ודברי הרמב"ן באים לאחר קרא ד"עליה". ועכ"פ, משמע מדברי הרמב"ן שאיסור אשת אח אינו אף בגדר הותרה אצל מצות ייבום, אלא מעולם כלל לא נאמר איסור אשת אח במת בלא בנים. וכך משמעות מדרש תנחומא¹⁰ שהבאנו בפתיחה למאמרנו, וז"ל:

¹³⁹ ד"ה "א"ל מטונג", זבחים דפים ל"ב-ל"ג.

¹⁴⁰ זבחים דף ל"ב; יבמות דף ז'.

אמר הקב"ה כל מה שאסרתי לך התרתי לך כנגדו; כיצד... אסרתי לך אשת אח התרתי לך יבמה לאחר מיתתו בלא בנים, שנאמר יבמה יבא עליה, עכ"ל המדרש. וכן משמע בדברי היד רמ"ה בסנהדרין נ"ג, וכן כתב הרידב"ז¹⁴¹ בשיטת הרמב"ם¹⁴² ובשיטת הרשב"א¹⁴³, בהא ד"הותרה ונאסרה וחזרה והותרה", (אך לעניות דעתנו נראה ששיטות הרמב"ם והרשב"א הולכות בדרך ד' דלקמן). וכן משמע **במרכבת המשנה** על המכילתא דרבי ישמעאל¹⁴⁴, וז"ל המדרש: "ערות אשת אחיך ויבמה יבוא עליה, שניהם נאמרו בדיבור אחד", וכתב המרכבת המשנה, שהדבר בא לתרץ שאלת חז"ל ביבמות ז': "ותהי אשת אח דבר שהיה בכלל... ולשבר קושיא זו, שניהם נאמרו בד"א, שמאחר וההיתר והאיסור נאמרו בד"א, א"כ אסור ערות אשת אח במקום שאין לו בנים **מעולם לא היה בכלל איסור עריות**. וממילא אין ללמוד שיתייבמו כל העריות".

ועפ"ז יתיישב מה **שקשה** לכאורה על עצם איסור צרת ערוה בנפילה שניה¹⁴⁵, לפי הפירוש הרווח¹⁴⁶ שאסורה משום איסור אשת אח. שהרי איתא במתניי ריש יבמות "חמש עשרה נשים פטורות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם", וחזינן שאף צרת צרה אסורה¹⁴⁷; וברור שאף הצרה עצמה אסורה בכה"ג שאוסרת את צרת צרתה, וכדמוכח מלשון המשנה שהצרות עצמן אסורות עד עולם, ומשמע לא רק בנפילה ראשונה אלא אף בנפילה שניה. ומדוע לא נאמר בכה"ג 'הואיל ואשתרי אשתרי', דהיינו – הואיל ואשתרי איסור אשת אח של הנפילה השניה, אשתרי נמי איסור אשת אח מן הנפילה הראשונה (כלומר איסור צרת ערוה של נפילה ראשונה, שתוכנו הוא: איסור אשת אח), והרי כאן באותו מעשה ביאה עסקינן, כששני האיסורים מאותו עניין ואותו שם! וביחס לקרא ("עליה"), יש לומר שמלמד דווקא שלא נימא הואיל ואשתרי איסור אשת אח – אשתרי אף איסור

¹⁴¹ בירושלמי יבמות, דפים א'ה'.

¹⁴² הל' יבום וחליצה פרק א' הלכה י"ב.

¹⁴³ יבמות דף מ"א.

¹⁴⁴ פרשה ז' ד"ה "זכור ושמור".

¹⁴⁵ עי' להלן תחילת אות ט'.

¹⁴⁶ רש"י יבמות דף ג'. ד"ה "משום", תוד"ה "כיון" שם, רשב"א שם, רמב"ם פרק ו' מהלכות יבום וחליצה הלכות י"ד-ט"ו. הובאו דבריהם לעיל אות ד'.

¹⁴⁷ והקשה רעק"א בפירושו על ריש יבמות, למה לי קרא ביבמות דף ג', תיפוק ליה שהויה צרת אשת אח, שאף היא אסורה, כדמוכח בתוד"ה "לא פקע" יבמות דף ל"ב. ועי' להלן.

אחות אישה; וכעין שכתבו תוד"ה "רבא"¹⁴⁸, שרבא לא סבירא ליה מעיקרא למימר 'הואיל ואשתרי אשתרי' בשני שמות כגון אשת אח ואחות אישה, ואף לגמרא שסבירא לה למימר כן ביסוד, אתא קרא ד"עליה" שלא נאמר, ומתי לא נאמר 'הואיל' – דווקא בשני שמות, אך כששני האיסורים מאותו שם ואותו עניין ממש – אשת אח ואשת אח – נימא 'הואיל ואשתרי'; זאת ועוד, אף לרבא נימא 'הואיל ואשתרי' – כיון שהוי רק משם אחד, והרי לרבא כלל לא שמענו שקרא ד"עליה" אתי לשלול סברת 'הואיל'! (עד כאן הקושיא).

ולרבנן דרבא יש לתרץ, ש"עליה" משמיענו שבייבוס לא אמרינן 'הואיל ואשתרי' בכל עניין, אך לרבא אי אפשר לומר כן, וצ"ל כלשון הראשון בתוס' – שרבא לא סבירא ליה כלל 'הואיל'; אך התוס' סיימו בלשון שני שלרבא אמרינן 'הואיל' בשם אחד, וכן לרבנן דבר אפשרי הוא לומר שכל "עליה" לא בא אלא שלא נימא 'הואיל' בתרי שמות, והדרא קושיין לדוכתה.

אבל אם נימא כנ"ל בדעת הרמב"ן, ש"עליה" שינה לנו את ההבנה במצות ייבוס, ומעתה אין משום חיוב מצות ייבוס כח המתיר את איסור אשת אח, כדי שנימא שיותר איסור אשת אח הראשון גם כן, אלא לאחר קרא ד"עליה" – למדנו שאיסור אשת אח לא נאמר כלל בציוור שמת בלי בנים; א"כ לא שייך כלל לומר 'הואיל ואשתרי אשתרי', וכדתירצו האמרי ברוך והקובץ הערות את קושיית הטורי אבן הנ"ל.

אמנם, 'מעין ראייה' זו לדברי הרמב"ן היא יותר לפילפולא, שכן עיקר קושיין – נימא 'הואיל ואשתרי אשתרי' ביחס לצרה בנפילתה השניה – היא רק לפום סלקא דעתין דגמרא (יבמות ז', זבחים ל"ב), אך למסקנה אומרת הגמרא שם ש'הואיל' אמרינן רק **בחזיא ביני ביני**. ובפירוט: בייבוס – דווקא כשנשא מת ומת ואח"כ נשא חי, ובביאת מקדש – דווקא בכה"ג שראה קרי ביום השמיני ולא בליל שמיני, ובפסח בטומאה – דווקא שהיו טמאי מתים ואח"כ זבים. אבל בנפילת צרה בשנית – לא חזיא ביני ביני, אלא צד ההיתר – הזדקקותה לייבוס מהנפטר השני, מתיילד לאחר צד האיסור – היאסרותה כצרת ערוה (כלומר אשת אח אסורה) בנפילה הראשונה. ומכל מקום, אף שההכרח מהא דצרת ערוה בנפילה שניה סר, הדברים נכונים, וכפי שראינו יסודם בתוד"ה "א"ל" בזבחים ל"ב; שבדבר שמותר מעולם – לא אמרינן 'הואיל'. וא"כ לרמב"ן צריך לומר שהיא גופא מאי דאשמועינן

¹⁴⁸ יבמות דף ח'.

קרא ד"עליה" – שלא שייד כלל 'הואיל ואשתרי' בייבום, כיון שאשת אח במקום שמת בלא בנים לא נאסרה מעולם¹⁴⁹.

והשתא, לנד"ד בנפלה לפניו ערוה, אחות אישה לכאורה יש כאן אך איסור אשת אח אין כאן. אבל מסברא לא נראה לומר כן, וכן מדברי הרמב"ן עצמם משמע אחרת, שכתוב בתורת האדם (שם) וז"ל: "ויבמה האסורה עליו איסור ערוה אינה עולה כלום (לייבום)". משמע שבכה"ג לא אמרינן שהוא דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, גם לא ביחס לאיסור אשת אח, אלא רק כשנתמלאו התנאים שמת בלא בנים ויש לו אחים שאינה ערוה עליהם – הוא שיצא מן הכלל ואין כאן איסור אשת אח כלל, ואילו אם השומרת יבם היא ערוה על היבם – הדרינן לכלל, ויש כאן א"כ לא רק איסור אחות אישה אלא אף איסור אשת אח.

ומאי דמשמע לן ביד רמ"ה סנהדרין נ"ג, שסובר שמיתת האח בלא בנים היא הגורמת לסילוק האיסור, ולא המצוה או הזיקה – הוא מצד לשונו ומצד טעמו. שכתב שם, שהטעם ששרי אף בביאה שניה הוא אותו טעם ששרי כבר בביאה ראשונה, וזה ניחא רק אם טעם היתר איסור אשת אח בביאה ראשונה הוא המיתתה. דאם הטעם הוא המצוה או הזיקה, הרי בביאה שניה אין לא מצוה, כדמוכח בסוגיה בדף כ' (גזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה בחייבי לאוין), ולא זיקה – שהיא מצוירת רק במצב שהיא שומרת יבם. אמנם, לאחר שקראה הכתוב כאשתו לכל דבר¹⁵⁰ ולמדנו שמחזירה לאחר שגירשה ולא אמרינן מצוה דרמיא עליה עבדה, א"כ מה שנעשית אשתו, וכבר אינה קרויה אשת המת – הוא טעם נכון לכך שאין איסור אשת אח; אבל הרמ"ה הרי לא גייס טעם זה לטובת ביאה ב', אלא אמר שטעם היתר ביאה א' הוא טעם היתר ביאה ב'.

¹⁴⁹ תירוץ אחר לקושיית הטו"א במגילה (לעיל הערה 136) מופיע בחידושי רעק"א על יבמות ז', שאומר כך: 'הואיל', אף למ"ד שאמרינן בב' שמות, זהו רק בב' שמות מאותו עניין – כאשת אח ואחות אישה ששתיהן סו"ס איסורי קורבה, משא"כ איסורי טומאה של כהן ונזיר – שעניינים שונים הם. עפ"ז נראה לדחות את מה שרצה המרחשת לומר, שכל "עליה" לא נאמר אלא בחייבי כריתות, מה שאין כן בחייבי לאוין, וא"כ בנפלה לייבום ונתמנה היבם לכהן גדול או נעשה פצוע דכא, או שנדרה הנאה ממנו, או סתתה (לרב ששומרת יבם שזינתה נאסרת ליבם) – שם ביסוד צריך לומר 'הואיל' ותהיה מותרת מדינא, אלא שאולי יהיה כאן איסור דרבנן. ואילו ע"פ דברי רעק"א, נראה שהני איסורי לאו הינם בעלי עניין אחר מאיסור קורבה של אשת אח, ולא שייד לכולי עלמא לומר 'הואיל ואשתרי אשתרי'. וכן משמע ביבמות דף ס"א, שבנתמנה להיות כה"ג – אסורה מדאורייתא, ולא כפי שרוצה לומר המרחשת, שכל האיסור שם הוא מדרבנן, ואכמ"ל.

¹⁵⁰ יבמות דפים ח', י"ט: ול"ט.

ויש להקשות על דרך ג' מדינא דינאסרה עליו שעה אחת, דהרי כיון שמת בלא בנים אין כאן איסור אשת אח? וצ"ע. ובתירוץ א' יש לומר, דהא דינאסרה שעה אחת נאסרה עולמית הוא תקנת חכמים. ובתירוץ ב' יש לומר, דהא דנאסרה הוא רק למימר שנפטרה מהמצוה עולמית, אך אכן אינה אסורה עליו עולמית, ותפסי בה קידושין של היבם, דלא כרש"י דף נ"ב, והארכנו בזה במקום אחר¹⁵¹.

4. דרך ד': הלא היא שיטת הרמב"ן והרשב"א דף כ"י¹⁵² ודף ט'¹³⁹, שזיקת הייבום מפקעת את איסור אשת אח. בנד"ד, שנפלה לפניו אחות אישה, לכאורה איסור אשת אח פוקע ע"י חלות זיקת הייבום, אלא שמנוע מלייבמה מטעם איסור אחות אישה. ולמסקנת הגמרא¹⁵³, ערוה גופא לא צריכא קרא, ולכן מנוע מלייבמה, אלא שאף חליצה לא בעיא, מהא דיבמות כ'. – "ואימא חייבי כריתות, אמר קרא 'אם לא יחפוץ האיש לקחת' – הא חפץ מייבם, כל העולה לייבום עולה לחליצה וכל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה". ונראה מוכרח, שאם לא עולה לייבום – לא עולה אף לחליצה, וא"כ בנידון דידן מותרת היא לשוק.

והשתא קשה – כיצד נתיר זקוקה לשוק? שכן לדברינו, משמת – חלה זיקה והפקיעה את איסור אשת אח? ונראה, שהכרח לבאר שבציור שנפלה לפניו ערוה – לא חלה כלל זיקה, והעדר הזיקה הוא בעצם הטעם שאין כאן לא ייבום ולא חליצה, ולא ש"כל העולה" וכו' הוא דין פרטי בחליצה. והדבר מוכרע ממקומו, כיון שקידושין לא תפסי בערוה – שמחייבי כריתות היא, ממילא גם לא תפסה זיקה.

וכפי שתירץ הרשב"א בדף ט'. את קושיית תוד"ה "והרי" – מדוע לא נימא יבוא עשה דייבום וידחה לא תעשה של חייבי לאוין, דהיינו – מדוע משמע לגמרא בכל דוכתא שחייבי לאוין לרבי עקיבא לאו בני חליצה וייבום נניהו. התוס' מקשים, כאמור, לשיטתם, שמצות הייבום דוחה את האיסור, ואילו הרשב"א מתרץ לשיטתו שחלות זיקת הייבום מסלקת את איסור אשת אח, וממילא כל היכא שלא תפסי קידושין לא חלה זיקה – שהיא כעין אירוסין, שאישה הקנו לו מן השמים, וזה בין לדין שקידושין לא תפסי בחייבי כריתות, ובין לרבי עקיבא שקידושין לא תפסי אף

¹⁵¹ לקמן אות י"ד-ט"ו.

¹⁵² להלן אות י' ולעיל אות א'.

¹⁵³ שיטת רבא ביבמות דף ח'.

בחייבי לאוין. וא"כ בנד"ד שנפלה לפניו אחות אישה – כיון שלא תפסי בה קידושין, לא חלה בה זיקה, וממילא איסור אשת אח נותר על כנו¹⁵⁴.

וברש"י דף ב' ¹⁵⁵ כתב: "עריות... צרותיהן... שמאחר שפטרן הכתוב עומדות עליו באיסור אשת אח שיש לו בנים", ונראה שקאי אצרות, ולשיטתיה דרש"י לקמן, אך גם אעריות, ושמענו א"כ שאסורות גם משום אשת אח (ומעניין שלא ציין את עצם איסור ערותן, ואולי משום שרצה לכוללן עם הצרות שאינן אלא באיסור אשת אח).

עולה בדינו, שבכל ארבע הנתיבות העוסקות בביאור הסתלקות איסור אשת אח לנוכח מצות ייבום, אם נפלה לפני יבם ערוה – הנטייה היא לומר שעומדת היא לגביו אף באיסור אשת אח.

ט. שליחותא דאחים (י' - י"א).

1. נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בדין היבמה וצרותיה, ביחס ליבם ולאחים – לאחר חליצה או ייבום. בכללות סובר ריש לקיש, שאיסור אשת אח כדקאי קאי, זולת אם יהא לימוד מיוחד, ואכן יש לימוד כזה: "לא יבנה"¹⁵⁶ – ("כיון שלא בנה שוב לא יבנה"¹⁵⁷) – שהוא מצומצם לעושי הדבר. אבל רבי יוחנן לאידך גיסא נוקט את סברת "שליחותא דאחים" ו"שליחותא דצרה", ועל כן אף אחד לא נותר באיסור אשת אח. ובפשטות, ריש לקיש סובר שאיסור אשת אח דחוי הוא אצל מצות ייבום, ועל כן ביסוד איסורא כדקאי קאי, ואילו רבי יוחנן סובר שאיסור אשת אח הותר אצל מצות ייבום, ועל כן לאחר ייבום וחליצה לא נמצאנו. ולהלן נפרט את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אליבא דארבע¹⁵⁸ הדרכים היסודיות בענין ייבום.

וז"ל הגמרא י' - י"א: "איתמר החולץ ליבמתו וחזר וקדשה, אמר ר"ל: הוא אין חייב על החלוצה כרת והאחין חייבין על החלוצה כרת. על הצרה – בין הוא ובין

¹⁵⁴ עי' רמב"ן ורשב"א דף ב'. אם בערות אשת איש בעיא חליצה, או שכיון שאין עולה לייבום אינה עולה לחליצה.

¹⁵⁵ סוף ד"ה "ואשת אחיו".

¹⁵⁶ דברים כ"ה, ט'.

¹⁵⁷ יבמות דף י'.

¹⁵⁸ לעיל אות ח'.

האחים חייבין על הצרה כרת. ורבי יוחנן אמר: בין הוא ובין האחין אינן חייבין לא על החלוצה כרת ולא על הצרה כרת. מ"ט דר"ל? אמר קרא 'אשר לא יבנה' – כיון שלא בנה שוב לא יבנה, איהו הוא דקאי בלא יבנה, אבל אחיו כדקיימי קיימי, ועלה דידה הוא דקאי בלא יבנה, הא צרה כדקיימי קיימי. ורבי יוחנן – מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ, ואי בעי להאי חליץ, ואי בעי להאי חליץ, והשתא קאי עלה בכרת?! אלא איהו שליחותא דאחים קעביד, איהי שליחותא דצרה קעבדא... איתמר הבא על יבמה ובא אחד מן האחין על צרתה, פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר בכרת וחד אמר בעשה, מ"ד בכרת כריש לקיש ומ"ד בעשה כר' יוחנן", עכ"ל הגמרא.

ופסק הרי"ף ביבמות מ': כרבי יוחנן, משום דרבי יוחנן וריש לקיש – הלכה כרבי יוחנן, ועוד שהלכה כרבינא מול רב אחא¹⁵⁹. וכן הדרך הרווחת בפסיקה, זולת שיטת הראב"ד שפוסק כריש לקיש.

2. ריש לקיש מצריך קרא לחולץ ולחולצת ליפטר מכרת, אך לא מצינו שמצריך קרא ליבם וליבמה, וצ"ע – תינח ביאה ראשונה שהיא מצוה, אך מדוע לא ייאסרו באיסור אשת אח בביאה שניה, וכעין בחייבי לאוין (יבמות כ'), שמכלל שגזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, שמענו שהשניה אסורה? התשובה לדבר היא בדברי רבי יוסי ברבי חנינא¹⁶⁰. וז"ל המשנה ל"ח. "כנסה הרי היא כאשתו לכל דבר", ובגמרא ל"ט. "כנסה הרי היא וכו' – למאי הלכתא? א"ר יוסי בר חנינא: לומר שמגרשה בגט ומחזירה. מגרשה בגט – פשיטא! סד"א הואיל וכתוב 'ולקחה לו לאשה ויבמה' אמר רחמנא ועדיין יבומי הראשון עליה, בחליצה – אין, בגט – לא (ברש"י סוף דף י"ט) – "לא תסגי לה בגט"; משמע קצת שההו"א היא שנצריך חליצה עם הגט ולא חליצה לחודא), קמ"ל. מחזירה – פשיטא! סד"א מצוה דרמיא רחמנא עליה עבדה, השתא תיקום עליה באיסור אשת אח, קמ"ל. ואימא הכי נמי (אכולא מילתא קאי. רש"י), אמר קרא 'ולקחה לו לאשה' – כיון שלקחה הרי היא כאשתו לכל דבר (וא"צ חליצה ויכול להחזירה)", עכ"ל הגמרא.

¹⁵⁹ בתוס' חד מקמאי י': "כל היכא דפליגי רב אחא ורבינא, רב אחא לחומרא ורבינא לקולא והלכתא כרבינא לקולא... ואע"ג דרב אשי סבר כר"ל. וכתב הרמב"ן בספר הזכות על הרי"ף יבמות דף מ': שאמנם רבינא ורב אשי סוף הוראה, אך רבינא סוף סוף הוראה והלכה כמותו.

¹⁶⁰ יבמות דף ח'; דף י"ט; ודף ל"ט.

ובתוס'¹⁶¹ תמה מדוע לא איצטריך קרא לביאה שניה, על מנת שלא תקום עליו באיסור אשת אח, מאחר שמצוה עבדה בביאה ראשונה; ותירץ שלכן א"צ קרא, אלא **סברא** הוא דלא אמר רחמנא לבוא עליה ולגרשה אחר ביאה ראשונה. וא"כ ביחס ליבם וליבמה למדנו מקרא שלאחר שמגרשה לא חוזר איסור אשת אח, ומסברא למדנו שלא חוזר איסור אשת אח בביאה שניה.

אלא שעדיין יש לשאול ביחס לגמרא בדף י"א, הרי לריש לקיש – אחים שבאו על החלוצה בכרת, וא"כ נימא שאחים שבאו על היבמה (אחרי פטירת היבם) גם כן בכרת (מצד איסור אשת האח הקודם שנפטר), ואילו בדף י"א איתא רק שבא אחד מן האחים על צרתה – בכרת (לתוס' אף בא היבם על צרתה בכרת)! זאת ועוד, שמתני' ב'. נקטה "חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן", משמע שבלא שיש ערוה בבית – הרי צרה בנפילה שניה¹⁶² מותרת! ועוד יש משניות טובא המורות שיבמה בנפילה שניה רמיא לייבום, ואמאי? לכאורה לריש לקיש צריכה להיות באיסור אשת אח ובכרת!

וצ"ל, שלמדנו מקרא ד"ולקחה" שנעשתה אשתו לכל דבר, ומכאן ואילך חשובה היבמה אשת החי – לא רק כלפי היבם, וכנ"ל שלא מתעורר איסור אשת אח בביאה שניה או לאחר גירושה, אלא אף ביחס לאחים נחשבת היא אשת החי ולא אשת המת, ובהקמת הבית לאחיו נחשב כביכול שכל האישות של הנפטר עם היבמה נמשכת אצל היבם. ממילא, למדנו מ"ולקחה" שלא מתעורר איסור אשת אח הקודם אצל היבמה אף ביחס לאחים.

3. מהא ד"מצוה דרמיא רחמנא עליה עבדא" משמע כשיטת תוס'¹⁶³, שמעשה המצוה דוחה את איסור אשת אח, וא"כ הו"א שיתעורר שוב האיסור לאחר גירושין (גמרא) ולאחר ביאה ראשונה (תוס'). ולא ינך שיטות צריך לתרץ, שקרא ד"ולקחה" – שנעשית כאשתו לכל דבר, משנה את ההבנה למסקנה, וכפי שכבר כתבנו לעיל אות ו'.

נסקור כעת את סוגיית "שליחותא דאחים" ע"פ ארבע הדרכים בייבום.

¹⁶¹ דף ח': ד"ה "מלמד".

¹⁶² עי' לעיל אות ח' דרך ג'.

¹⁶³ יבמות דפים ג', ה', ועוד. וכנ"ל אות א' ואילך.

שיטת התוס'¹⁶⁴: מעשה המצוה הוא הדוחה את איסור אשת אח, אלא אי"כ יש פסוק המנתק מכרת לאחר חליצה או ייבום. ההבנה רהוטה כדעת ריש לקיש, אך מצד שני אי אפשר לומר שלרבי יוחנן הותר איסור אשת אח בנפילה (ע"י חיוב המצוה, חלות הזיקה, או עצם המיתה) שכן הלכה כרבי יוחנן, ותוס' הרי נוקט בכמה מקומות שאיסור אשת אח נדחה מחמת מעשה דמצות ייבום, ועל כן אף בדברי רבי יוחנן מבארים התוס' לשיטתם, וכפי שנפרט:

במשנה מ"ג: "ביאתה או חליצתה של אחת מהן פוטרת צרתה" (ואין צורך בחליצת הצרה ולא בייבומה וממילא הייבום אסור), ובגמרא מ"ד. ילפינן לה מקראי: "ונייבם לתרווייהו – א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: אמר קרא 'אשר לא יבנה את בית אחיו' – בית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים. ונחלוץ לתרווייהו – אמר מר זוטרא בר טוביה: אמר קרא 'בית חלוץ הנעל' – בית אחד הוא חולץ ואין חולץ¹⁶⁵ שני בתים". ולגירסת תוד"ה "איהו" י: המשך הגמרא הוא כך: "וליחלוץ לחדא ולייבם לחדא – אמר קרא 'אשר לא יבנה' וכו' (כיון שלא בנה שוב לא יבנה), ולייבם לחדא ולחלוץ לחדא – אמר קרא 'אם לא יחפוץ', הא אם חפץ מייבם, וכל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה".

וכתבו התוס', שלא גרסינן להא ד"וליחלוץ לחדא ולייבם לחדא – אמר קרא 'אשר לא יבנה' וכו', ואף אם גרסינן לה, לא צריכינן לה. ויש לכך שתי סיבות: א. מאחר וחליץ לחדא, שוב אין עולה אידך לייבום, כיון שאינה עולה לחליצה מהא דאין חולץ לבי בתים; ב. מעצם זה שאין חולץ לבי בתים, משמע שהשניה מותרת לשוק.

ואי"כ לתוס', אייתר קרא ד"לא יבנה" – כיון שלא בנה וכו', לנתק מכרת; לריש לקיש – מנתקי מכרת רק את החלוץ והחלוצה, ואילו לרבי יוחנן – מטעם שליחותא דאחים וצרה' כולהו מנתקי מכרת. ומשמע בדעת תוס', שאיסור ד"לא יבנה" הוא מעין איסור אשת אח, אלא שאינו בכרת כי אם בלאו, וכ"כ במאירי. והוא דין ביחס לפרשת אחרי מות בעצם, ואם ייחשב בכלל אביזרייהו דעירות – יהא בכך חיוב יייהרג ואל יעבור, וכן נראה לכאורה שתועיל התראה משם איסור אשת אח, אך אולי גם משם ד"לא יבנה".

¹⁶⁴ דף י': ד"ה "איהו", דף י"א. ד"ה "חד", דף מ"ד. ד"ה "ונייבם".

¹⁶⁵ לב"ח הוא אסור, אבל הב"י חלק, וקיבלו דבריו הב"ש (ריש סי' קע"ד) ועוד אחרונים.

וביחס לייבום, נקטי התוס' שרבי יוחנן סובר אף כאן סברת שליחותא דאחים וצרה, ועל כן בין הוא ובין האחים אינם בכרת ביחס לצרה. אבל לריש לקיש, נראה מדברי תוס' שלית ליה האי ניתוק מכרת ע"י "לא יבנה" אלא ביחס לחליצה, אבל בייבום – בין הוא ובין האחים בכרת על הצרות. ולעיל כבר ביארנו מה שאף לריש לקיש, ביחס לאשה שנתייבמה, אין כרת דאשת אח – בין מצד היבם ובין מצד האחים, מקרא ד"ולקחה".

ונותר לבאר טעמא דרבי יוחנן "מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ... ואי בעי להאי חליץ", ועניין שליחותא דאחים ודצרה. ונראה, שרבי יוחנן עניין "אי בעי האי חליץ" וכו' הוא סיבה ולא סימן; אמנם לא סיבה המנתקת לבדה מכרת, אבל סיבה המכינה לניתוק זה. כלומר, שכל אחד מהאחים וכל אחת מן הצרות הינם בני אפשרות ייבום וחליצה¹⁶⁶, וא"כ לכל אחד ישנה שייכות **כוחנית** להיתר מעשה הייבום ולדחיית איסור אשת אח. עפ"ז יובן עניין 'שליחותא', שהמבצעים מוציאים לפועל את ההכנה הנמצאת בכח אצל כל האחים והצרות, לכן קרא ד"לא יבנה" – כיון שלא בנה וכו', מתבאר לרבי יוחנן כניתוק מכרת אצל כל האחים והצרות, ולא כלריש לקיש שהוא רק לחלוץ וחלוצה.

4. לשיטת רב נסים גאון¹⁶⁷, ששמע מדבריו שאיסור אשת אח הותר אצל **חיוב**¹⁶⁸ מצות ייבום, יתבאר שדעת רבי יוחנן היא שאיסור אשת אח הותר מעת שהתחייב במצוה, ושוב לא יתחדש לאחר הייבום והחליצה – אף שכעת אין כבר חיוב מצוה, ויתכן שתוכן הדבר הוא מצד "דרכי נועם". לפי זה, דברי הגמרא ש"אי בעי האי חליץ" – פירושה שעצם היכולת לחלוץ וליבם לכ"א מלמדת על ההיתר של האיסיור, וממילא לא יחזור – שאיך אפשר שאי בעי האי חליץ והשתא קאי עלה בכרת! או שמא ההכרח הוא מצד ההשוויה, שלא לומר שבתחילה כולם הושו בהיתר ואח"כ ההיתר נותר רק אצל חלק ואילו האחרים יחזרו להיאסר.

ועניין 'שליחותא' עפ"ז יתבאר באחד מהאופנים הבאים: א. לא תימא שכולהו בהיתר גמור, אלא כיון שהחולץ והחלוצה ב"לא יבנה" – אף אינך מכח

¹⁶⁶ ואף שנקיט "אי בעי האי חליץ" וכו' זהו משום שעוסקים בדף י': בעניין חליצה, אך עיקר הסברה היא מצד "אי בעי האי מייבם" לכאורה.

¹⁶⁷ שבת דף קל"ב:

¹⁶⁸ בעוד שבשיטת תוס' ביארנו ש**ביצוע** וקיום המצוה **דוחה** את איסור אשת אח. עי' לעיל אות ח'.

שליחותא'; ב. איצטריך לשליחות למיפטר צרה לשוק ע"י חליצה צרתה, וכן לשחרר כ"א מהיבמים מחיובם ליבם או לחלוץ, שכן האומר 'לא אייבם ולא אחלוץ' – כייפינן ליה. אלא שביאור זה קשה, שנראה שעניין השליחותא נוגע לעצם דרגת האיסור. ולריש לקיש, כיון שהסתלק החיוב משחלץ או יבם – חוזר איסור אשת אח שהיה כביכול תלוי ועומד¹⁶⁹.

5. לשיטת הרמב"ן¹⁷⁰ בתורת האדם (וכנראה ביד רמ"ה סנהדרין נ"ג), ובר' אבון בירושלמי הנ"ל – שכשבטל הגורם (האח) בטל איסור אשת אח במיתה, ואינו תלוי כלל במעשה או חיוב או זיקת ייבום; לשיטה זו, דעת רבי יוחנן מובנת מאוד, דמעת המיתה אין איסור כלל. וכאמור, הרידב"ז בתורי"ד אכן מבאר כך את הרמב"ם¹⁷¹ ואת הרשב"א¹⁷². אלא שצריך קרא לאסור, והיינו קרא ד"לא יבנה" בחליצה. וכן בייבום: לרש"י – בייבום איתא לקרא ד"בית אחד הוא בונה", ולרמב"ם – "יבמה יב'א עליה" ולא עליה ועל צרתה. "ואי בעי האי חלוצ" – הוא סימן לכך שיש כאן היתר, ושליחותא – עניינה לאסור את כולם ב"לא יבנה", כנ"ל.

וריש לקיש – על כרחין יתבאר כאחד משלושת הביאורים הנ"ל. המרווח בדעת ריש לקיש הוא דברי התוס', וכפשט הגמרא ל"ט. – "מצוה דרמיא רחמנא עליה עבדא", וא"כ איסורא דאשת אח כדקאי קאי.

בתוס'¹⁷³ התקשו בדברי רש"י, שגריס (וכן גרס הרי"ף) "וחד אמר בעשה... כר' יוחנן", ופירש"י "בעשה – בית אחד הוא בונה ואין בונה ב' בתים". וז"ל התוס': "וקשה כיון דאיצטריך קרא לגופיה שלא ייבם את שתיהן מנלן דאתיא קרא לנתקו מכלל כרת ללאו".

שני הסברים ניתן לומר ברש"י: א. רש"י אזיל כשיטת התוס', שאיסור אשת אח דחוי הוא אצל מעשה מצות ייבום, אלא שניחא לרש"י – שאף שאיצטריך קרא לגופיה, כנ"ל בגמרא מ"ד, עכ"פ כיון שנאמר בתורה בלשון עשה¹⁷⁴, ממילא שמענו

¹⁶⁹ עי' דף ל"ב. ושם בתוד"ה "לא פקע", ובתוד"ה "דלא" בדף י"ג:

¹⁷⁰ עי' לעיל אות ח'.

¹⁷¹ הל' יבום וחליצה פרק א' הלכה י"ב.

¹⁷² יבמות דף מ"א.

¹⁷³ דף י"א. ד"ה "חד".

¹⁷⁴ הראשונים ביארו ברש"י "אשר לא יבנה את בית אחיו – בית אחד הוא בונה", שפירושו הוא שבית אחד ראוי שיבנה לאחיו, וזהו העשה.

מהאי קרא גופא שאיסור אשת אח אינתיק מכרת לעשה – לאו הבא מכלל עשה, והשתא לרש"י יהא זה אכן איסור אשת אח בדרגת עשה; ב. רש"י לשיטתיה, שאיסור אשת אח הותר בעת הנפילה לייבום, וממילא אין כל צורך לנתק מכרת את מה שכבר מנותק ועומד, אלא שאיצטריך קרא למיסר על היבם בלאו הבא מכלל עשה, ד"בית אחד הוא בונה ואין בונה ב' בתים". וכן יבואר גם לר"י¹⁷⁵, וכן לרמב"ם שכתב שיש עליו עשה ד"ייבמה יבא עליה" ולא עליה ועל צרתה (וכתבו הראשונים שלא נודע מקורו¹⁷⁵).

6. לשיטת הרמב"ם. הנה, הרידב"ז בחיבורו תוס' ר"ד על הירושלמי האריך בסוגייתנו, וכבר מתחילת המסכת¹⁷⁶ תלה בדברי הרמב"ם¹⁷⁷ "שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו" – שס"ל, שמיתת האח מסלקת את איסור אשת האח (וכן ביאר התור"ד את שיטת רבי יוחנן בסוגיין¹⁷⁸, אמנם בזה כתב שניתן לבאר שאיסור אשת האח הותר מחמת מצות או זיקת הייבום בעת הנפילה לייבום (שוב לא חוזר). אכן, מדברי הרמב"ם במקום אחר¹⁷⁹ נראה להדיא שאיסור אשת אח מסתלק מחמת הזיקה, ותלוי א"כ בפרשת ייבום, וז"ל: "ונמצאת צרת הערוה ערוה עליו משום אשת אחיו, שהרי אין לו עליה זיקה... שכל אשה שאין לו עליה זיקה באיסור אשת אח עומדת לעולם".

ולדברינו, תתבאר שיטת הרמב"ם בסוגיין באופן הבא: לרבי יוחנן, כיון שמשעת הנפילה לייבום חלה הזיקה על כל האחים והצרות¹⁸⁰, והופקע איסור אשת אח ע"י שחלה הזיקה ואישה הקנו לו מן השמים – שוב אינו חוזר, ועניין "אי בעי האי חליץ" וכו' הוא סימן לכך שאיסור אשת אח הותר. וכה המה דברי הרשב"א¹⁸¹: "ומהאי טעמא אמר ר' יוחנן בפירקין קמא, דמי איכא מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח בכרת". והרי בגמרא איתא "דמעיקרא אי בעי האי חליץ", ואילו ברשב"א מובא "דמעיקרא הותרה", הרי שתופס שעיקר הסברא

¹⁷⁵ עי' תור"ד לרידב"ז, ריש הירושלמי יבמות, בעניין אבא שאול באורך.

¹⁷⁶ ולאורך דפים א"ה' בירושלמי.

¹⁷⁷ הל' יבום וחליצה פרק א' הלכה י"ב.

¹⁷⁸ כנ"ל אות ט' סע' 5.

¹⁷⁹ הל' יבום וחליצה פרק ו' הלכות י"ד-ט"ו.

¹⁸⁰ ואף שמצוה בגדול, זו מצוה בפני עצמה אך הזיקה חלה על כולם. ונפק"מ אם הקדים הקטן וייבם או חלץ שמעשיו קיימים.

¹⁸¹ יבמות דף מ"א. סוף ד"ה "שומרת יבם".

היא מצד ההיתר לכ"א מהאחים לייבם את כ"א מהצרות, ומשהופקע האיסור שוב לא יחזור. וכאן יובן הדבר באופן עמוק יותר מצד הזיקה מאשר מצד חיוב המצוה, שלכאורה קשיא: כיון שחלץ או יבם – תו לא רמיא מצוה, וא"כ לכאורה יחזור האיסור! אך בסברת זיקה, הרי במציאות חלה זיקה וסוג של קניין שהקנו לו מן השמים, ואף שאין אפשרות שיצא לפועל בכולם, כיון שבית אחד הוא בונה וחולץ וכו', מ"מ עצם הזיקה היא עניין מציאותי וקשר ממשי בין היבם לשומרת היבם והוא זה שגורם להפקעת איסור אשת אח, וכיון שהופקע שוב לא יחזור, משא"כ לסברת החיוב, הו"א האיסור מיתלא תלי וקאי, ואולי יחזור.

וסברת ריש לקיש היא כמו האמור בירושלמי¹⁸²: "אמר ר' יוסי: מה את סבר היא חליצה היא ביאה כיון שחלץ לה נעקרה הימינה זיקת המת למפריעה, למפריעה חל עליה איסורו של מת אצל האחין". כלומר, כיון שאין הזיקה עשויה לצאת לפועל אצל כל האחין והצרות, ממילא כשחולץ או מייבם – מתבררת הזיקה למפרע, שהיתה ביחס ליבם ויבמה אלו (או לחילופין חלוץ וחלוצה אלו שהתירו את הזיקה), וממילא מתברר שלא היתה זיקה מעיקרא אצל האחים והצרות, והם בעצם באיסור אשת אח למפרע מרגע הנפילה. משא"כ לריש לקיש להבנה הקודמת, שרק מכאן ואילך שהסתלק חיוב המצוה – אז חזר וחל איסור אשת אח שהיה כביכול מיתלא תלי וקאי. וישליחותא' לרבי יוחנן, כנ"ל בהבנה הקודמת.

זו לשון הרמב"ם פרק א' מהלכות יבום וחליצה הלכה י"ב: "הכונס את יבמתו נאסרו צרותיה עליו ועל שאר האחין, ואם בא הוא או אחד מהאחין על צרתה הרי זה עובר בעשה שני יבמה יבא עליה, לא עליה ועל צרתה, ולא הבא מכלל עשה עשה. וכן החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה היא וכל צרותיה על החולץ ועל שאר האחין, וכולן אסורות עליהן מדברי סופרים כשניות, שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו, לפיכך תופסין בהן הקידושין כשניות".

וכתב ה"ה: "ודעת רבינו שהלכה כר' יוחנן, ולדידיה אפילו לאו ליכא וההיא דרשא דלא יבנה אסמכתא בעלמא היא, דהא פשטיה דקרא לא משמע הכי".

דיברנו במצב האיסורי בין האחים לצרות לאחר ייבום וחליצה. ויש לשאול מהו המצב האיסורי במקרה של נפילה וייבום ואח"כ נאסרה כערוה, וכגון שהותרה שוב. נביא בזאת את דברי הרשב"א ביבמות מ"א.

¹⁸² פרק א' הלכה א'.

המשנה שם עוסקת ב"שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה". ובגמרא: "איבעיא להו, מתה אשתו מהו ביבמתו. רב¹⁸³ ורבי חנינא דאמרי תרוייהו מתה אשתו מותר ביבמתו... מאי טעמא דרב, משום דהואי יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון".

ויש לשאול, האם "חזרה להיתירה הראשון" פירושו שחזרה לזיקתה ושריא בייבום, אבל עכ"פ זקוקה לייבום או חליצה, או שמא הזיקה פקעה וחזרה להיתרה – היינו להיתר ביאה. וז"ל הרשב"א¹⁸¹: "ומתוך כך יש לי לומר, דלאו למימרא שתהא היבמה זקוקה לו לא לחלוץ ולא ליבם, אלא מותר בלבד קאמר, כלומר שאלו רצה לישא אותה אינה אסורה לו. וטעמא דמילתא, משום דכיון דבשעת נפילה הותרה לו, שוב אי איפשר ליאסר בה משום אשת אח, וכדקיימא לן החולץ ליבמתו בין הוא ובין האחים אין חייבין לא על חלוצה כרת ולא על צרה כרת, ומהאי טעמא אמר ר' יוחנן בפירקין קמא, דמי איכא מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח בכרת. והכא נמי כיון דבשעת נפילה הותרה, שוב אי איפשר למיקם עלה באיסור אשת אח, אלא דמשום דקדש את אחותה הוא דנפטר לה (פירוש: פטורה מייבום או חליצה והותרה לשוק), והילכך כל שאשתו קיימת קאי עלה דיבמה באיסור אחות אשה, והשתא דמתה אשתו חזרה יבמתו להיתירה הראשון".

ממשיך ושואל הרשב"א: "וא"ת מכל מקום קאי עלה בלא יבנה (הרשב"א נקיט בדף י"א כתוס', ש"לא יבנה" קאי לא רק לאחר חליצה אלא אף לאחר ייבום, וממילא יש לומר שקאי לאחר שפקעה זיקה מחמת ערוה). לא היא, דלא אמרינן הכי אלא **כשנעשה באותו בית מעשה** שדוחה אותה בחליצה או שיבם לאחת מהם דקאי אצרה בלא יבנה, הא בשנדחית יבמה **ממילא** בקדושי אחותה לא, אלא כשנפטר ממונו ונאסרה גם כן עליו מחמת הגורם, ונסתלק הגורם (אחות אישה) בטל האיסור, וכדאמר ר' יוחנן בירושלמי על הא מתניתין, עכ"ל הרשב"א.

¹⁸³ לעומת זאת בשיטת שמואל עי':

א. לשמואל ורב אסי אסור ביבמתו (עי' רש"י דף מ"א. ד"ה "מהו" בלשונו "קם עליה באיסור אשת אח");

ב. לשמואל (מ'): "הבא על צרת חלוצה – הולד ממזר, מאי טעמא באיסורה קיימא", כריש לקיש (י'–ל"א.);

ג. ושמואל (צ"ב:) על דברי רב שאין קידושין תופסין ביבמה, אמר ש"בעניויתינו צריכה גט", מספק;

ד. ועי' תוד"ה "בני" דף ט"ז, שלשמואל "לא תהיה אשת המת" וכו' – אף אם נתקדשה לא פקעה זיקה.

כאמור, הרידב"ז בתורי"ד על ריש הירושלמי דיבמות, בסוגיה דשליחותא דאחים, מבין את שיטת הרשב"א בביאור דברי רבי יוחנן, ובביאור הגמרא מ"א באופן שמיתת אחיו בלא בנים מפקעת האיסור, וכר' אבון בירושלמי (וכיסוד רבי יוחנן בירושלמי שהובא ברשב"א גופיה), שבהיבטל הגורם – בטל האיסור, וכשמת האח (בלא בנים) – בטל איסור אשת אח.

אבל בדברי הרשב"א מ"א יש פחות הכרע לפרשנות זו, מאשר בלשון הרמב"ם. זאת ועוד, ברשב"א דף ג': ד"ה "והא דתניא שאין צרה אלא מאח" כתב: "לפי שאין הערוה נותנת איסור לצרתה, אלא שמסלקת זיקת יבום מכל אותו בית, וממילא צרה באיסור אשת אח כדקיימא קיימא"¹⁸⁴. הרי שתלה את קיום איסור אשת אח בסילוק הזיקה, משמע שחלות הזיקה היא הגורם לסילוק איסור אשת אח, ולא שבעצם המיתה הסתיים איסור אשת אח. וכן משמע ברשב"א דף ט', בתירוץ על שאלת התוס' שם¹⁸⁵, מדוע לרבי עקיבא לא נאמר שיבוא עשה דייבום וידחה לא תעשה דחייבי לאוין; ותירץ הרשב"א, שלרבי עקיבא גלי רחמנא בחייבי כריתות דלא תפסי בהו קידושין, וה"ה דכל הני דלא תפסי בהו קידושין (ולרבי עקיבא הרי אף חייבי לאוין לא תפסי בהו קידושין) – לאו בני חליצה וייבום נינהו. משמע שהכל תלי בתפיסת קידושין, והיינו חלות הזיקה, ובחלות הזיקה סר איסור אשת אח.

י. חייבי לאוין וקרא ד"יבמתו" (כ' - כ"א).

1. סוגיה זו היא מעין פרשת דרכים בעניין ייבום. בעז"ה, נלך ונפרט כיצד מופיעות במהלכה שתי הדרכים הראשיות בייבום – הלא המה דרך בעלי התוס' בכמה מקומות, לפיה פרשת ייבום הינה מערכת של מצוות והלכות (ייבום וחליצה, איסור יבמה לשוק, איסור אשת אח), ולעומתה – דרך הרמב"ם, הרמב"ן והרשב"א – לפיה התוכן הפנימי של כל מערכת המצוות הנ"ל היא הזיקה, דהיינו כעין קשר של אישות שהקנו לו מן השמים.

ונקדים ונאמר, שהגמרא הביאה לימוד מיוחד בשם רב גידל אמר רב: "יבמתו" – יש לך יבמה אחרת שעולה לחליצה ואינה עולה לייבום"; חשבה הגמרא להחילו על חייבי לאוין, אבל הוכיחה שחייבי לאוין עולים מדאורייתא לייבום, וטעם

¹⁸⁴ עי' לעיל אות ד'.

¹⁸⁵ דף ט'. ד"ה "והרי", הובאו הדברים לעיל אות א'.

שאינה מתייבמת הוא גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה. נמצא, שמסקנת הגמרא בפשיטות היא שדברי רב גידל נידחו, וכלשון הרמב"ן¹⁸⁶ באפשרות א': "ומסקנא: דחי רבא להאי דרב גידל אמר רב, ופריש לה משום גזירה. ויש לומר דלא סבירא ליה כלל הני דרשי". אמנם, באפשרות ב' כתב הרמב"ן: "ואיכא למימר דרבא מוקים דרשא דיבמתו בחייבי לאוין שיש עמהן עשה... ובהלכות גדולות בהלכות עריות מצאתי כן". וכן נקטי תוס'¹⁸⁷, אלא שהוסיפו שאף חייבי עשה נפקא לן מיבמתו¹⁸⁸.

הרמב"ם לא הזכיר במפורש את דרשת "יבמתו", ובפשטות סבירא ליה כאפשרות הראשונה ברמב"ן – שדרשה זו נדחתה, אך נחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם בנקודה זו וכפי שיובא להלן.

להלן מהלך הסוגיה בקיצור. במשנה: "כלל אמרו ביבמה כל שאיסורה... איסור מצוה ואיסור קדושה חולצת ולא מתייבמת... איסור קדושה אלמנה לכ"ג, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, ובת ישראל לנתין וממזר". ובגמרא: "אלמנה לכהן גדול – קפסיק ותני לא שנא מן הנשואין ולא שנא מן האירוסין. בשלמא מן הנשואין עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אלא מן האירוסין לא תעשה גרידא הוא, יבא עשה וידחה לא תעשה! אמר רב גידל אמר רב: אמר קרא 'ועלתה יבמתו השערה', שאין ת"ל 'יבמתו', מה תלמוד לומר 'יבמתו'? יש לך יבמה אחרת שעולה לחליצה ואינה עולה לייבום, ואיזו – זו חייבי לאוין... מתיב רבא: איסור מצוה ואיסור קדושה בא עליה או חלץ לה נפטרה צרתה, ואי ס"ד חייבי לאוין מדאורייתא לחליצה רמיא לייבום לא רמיא, כי בא עליה אמאי נפטרה צרתה... מתיב רבא: פצוע דכא וכרות שפכה... מתו אחים ועמדו הם (פצוע דכא וכרות שפכה)... ואם בעלו קנו ואסור לקיימן משום שנאמר 'לא יבא פצוע דכא', ואי סלקא דעתך חייבי לאוין מדאורייתא לחליצה רמיא לייבום לא רמיא, אם בעלו אמאי קנו?

אלא אמר רבא: אלמנה לכה"ג מן האירוסין נמי עשה ולא תעשה הוא... אלא אמר רבא: גזירה אלמנה מן האירוסין אטו אלמנה מן הנשואין... אלא אמר רבא: גזרה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה... הדר אמר רבא ואיתימא רב אשי: לאו מילתא היא דאמרי דאמר ריש לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם

¹⁸⁶ דף כ'. סוף ד"ה "אי הכי".

¹⁸⁷ דף כ': ד"ה "גזירה".

¹⁸⁸ וכך כתבו גם בדף ח'. ד"ה "תרי", ובדף ח': ד"ה "כל".

אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה, הכא נמי אפשר בחליצה, דמקיים עשה ולא תעשה. מיתבי ואם בעלו קנו, תיובתא, עכ"ל הגמרא. והקשו תוס'¹⁸⁹ – "תימה דרבא גופי' מותיב מהך ברייתא והשתא איתותב מינה", ויבואר להלן בע"ה.

נמצא, שלשאלת הגמרא 'מדוע אלמנה מן האירוסין לכ"ג חולצת ולא מתייבמת, יבוא עשה וידחה את לא תעשה', נאמרים בגמרא חמישה תירוצים: א. "ייבמתו"; ב. אלמנה מן האירוסין נמי עשה ולא תעשה היא; ג. גזירה אטו אלמנה מנישואין; ד. גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה; ה. אין עשה דוחה לא תעשה כשאפשר לקיים את שניהם, וכאן אפשר בחליצה. הגמרא דוחה ארבעה מהתירוצים ונוקטת למסקנה את הטעם: "גזרה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה".

2. נתמקד בדברינו כעת באלמנה מן הנישואין. אומרת הגמרא: "בשלמא מן הנישואין עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה"¹⁹⁰.

הקשו בתוס' שם¹⁹¹: "תימה דמן הנישואין נמי תיקשי ליה דאמאי חולצת כיון דאין עולה לייבום, דלא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ותיהוי כי חייבי כריתות. וי"ל¹⁹² דלא קאמר בשלמא אלא ממאי דאין מתייבמת". דעת התוס' היא, שבלא דרשא ד"ייבמתו" – דין התורה במצות ייבום מול חייבי לאוין ועשה הוא שאינה עולה לייבום ואינה עולה לחליצה, ומובן ממילא שאינה באיסור יבמה לשוק, וכן שאסורה על האחים באיסור אשת אח. כמו כן, כיון שמדאורייתא לא רמיא לא לייבום ולא לחליצה, הרי שאם בכל זאת בעלו, ברור שלא נפטרה צרתה, וכן שלא קנו את היבמה, וכעין שמבואר בגמרא¹⁹³. כמו כן, כיון שמדאורייתא לא רמיא קמיה כלל לא לייבום ולא לחליצה, א"כ אינה זקוקתו, ואחותה אם תיפול לייבום – מותרת לו

¹⁸⁹ שם ד"ה "מיתבי".

¹⁹⁰ בתוד"ה "ואכתי" בדף ה'. כתבו שאף שעשה דוחה ל"ת ועשה "שאין שוה בכל נשים, אבל גבי אלמנה לכ"ג האשה עושה איסורא כמו כהן הבא עליה דקרי ביה לא יקחו לא תקח, ולא מדחי ליה עשה דיבום אע"ג דאינו שוה אלא בכהנים". ובגליון הש"ס דף ה'. ציין לתוד"ה "אם כהן" במכות דף ט"ו, ונראה מדבריהם שם, שאף בנד"ד חשיב אין שווה בכל ועשה דיבום דחי להו, וכן בריטב"א בסוגיין הובאה דעה כזו, ואכמ"ל.

¹⁹¹ ד"ה "בשלמא מן הנישואין".

¹⁹² כעין זה ברשב"א כתירוח השלישי.

¹⁹³ דף כ':

כיון שאינה קרובת זקוקה, וא"כ דינא דמתני' "אחותה שהיא יבמתה חולצת או מתייבמת" – הולם אותה (ולא רק את אחותה דאיסור ערוה, כדברי הגמרא).

הרמב"ן והרשב"א הקשו גם כן כקושיית התוס', ותירצו (הרמב"ן בתירוץ ב' והרשב"א בתירוץ א') "איכא למימר גזירה משום שאר חייבי לאוין". ובתוס' רא"ש¹⁹⁴ תירץ בש"צריכה חליצה גזירה מן הנישואין אטו מן האירוסין".

ואם נתפוס במסקנת הסוגיה שדרשא ד"יבמתו" נדחית מהלכה, וכאפשרות הראשונה שכתב הרמב"ן (הובאו דבריו לעיל), הרי שכך יהיה הדין באלמנה מהנישואין – שמדאורייתא אינה עולה לייבום וחליצה, ומה שחולצת במתני' זהו גזירה אטו חייבי לאוין או אטו אלמנה מן האירוסין, ופשוט שאם בעלו – לא קנו ולא נפטרה צרתה.

וכן פוסק הריב"ם, הובאו דבריו בתוס' רא"ש¹⁹⁴, וז"ל: "גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שנייה. ופירש הרב יצחק בהר"מ הלכך חייבי לאוין חולצת, דהא זקוקתו מדאורייתא לביאה ראשונה, ולא מתייבמת משום ביאה שנייה, ואלמנה מן הנישואין נמי אע"ג דאינה זקוקה לכ"ג כלל, דהא אין עשה דוחה ל"ת ועשה, אפ"ה צריכה חליצה גזירה מן הנישואין אטו מן האירוסין". והקשה על כך התוס' רא"ש שתי קושיות:

א. "וקשה לפירוש, דמשמע דאידחי האי שינויא דגזירה לגמרי".

ב. "ועוד, מצרית ואדומית דחייבי עשה נינהו – לא ליבעו חליצה (פירוש: למעשה, כיון שאין טעם לגזור). וכ"ת ה"נ, א"כ יפטרו צרותיהן כיון דלאו בני חליצה ייבום נינהו כמו חייבי לאוין לר"ע, ובמתניתין ט"ו קתני ותו לא ואפילו בלא דאי משכחת לה ע"י פצוע דכא".

ונראה ליישב קושיות אלו:

א. שינויא דגזירה דאדחי הוא "גזירה אלמנה מן האירוסין אטו אלמנה מן הנישואין"¹⁹³ – כגזירה שלא תתייבם האלמנה מהאירוסין, כשמדאורייתא בת ייבום היא. אבל בנד"ד גזרינן אלמנה מהנישואין אטו מהאירוסין שתחלוץ, אף שמדאורייתא לא בת ייבום וחליצה היא כלל, והך גזירה לא שמענו שנדחית כיון שאף לא הועלתה בגמרא. זאת ועוד, שהרמב"ן והרשב"א תירצו באופן שונה – גזירה

¹⁹⁴ ד"ה "גזירה".

אלמנה מנישואין אטו שאר חייבי לאוין, וגזירה כזו – אף גזירה הדומה לה לא נדחית.

ב. על הקושיה השניה נראה שיש ליישב, ששאני חייבי לאוין לרבי עקיבא מחייבי לאוין ועשה לרבנן; לרבי עקיבא – חייבי לאוין לא תפסי בהו קידושין, וחשיבי לרבי עקיבא כערוה וכחייבי כריתות לדידן, לענין ממזרות ולענין שאינן בנות ייבום וחליצה, כגמרא ט'.¹⁹⁵ וכעין הגמרא בסוטה י"ח: שםבואר במתניי שם ששומרת יבם שזינתה – נאסרת ליבם, ומעמידה זאת הגמרא לדעת רבי עקיבא, שאין קידושין תופסין בחייבי לאוין (ובכלל זה איסור יבמה לשוק), ומשוי לה כי ערוה. וממילא, לפי רבי עקיבא – חייבי לאוין פטרה צרתה מייבום וחליצה, כדמשמע בגמרא ט', וכתוד"ה "לעולם" (י.), וכמבואר כאן בתוס' רא"ש. אבל לרבנן – זה שחייבי לאוין ועשה אינם עולים לחליצה הוא מהכלל של "וכל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה"¹⁹⁶, אך אין בכך לאשווי לה כערוה; ממילא, אינה פוטרת צרתה, שכן רק ערוה למדנו שפוטרת צרתה, בברייתא ג': (אמנם לדעת רבי בדף ח'. יש לעיין).

אמנם יש להקשות, לכאורה, קושיה שלישית, והיא – כיון שהריב"ם נקיט למסקנת הסוגיה שלא קיימא לן כדרשא ד"ביבמתו", ועולה, לדעתו, שאלמנה מנישואין לא רמיא מדאורייתא לייבום וחליצה מטעם שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, וכל שאין עולה לייבום אין עולה לחליצה, א"כ מדוע הגמרא (כ.). מעמידה את דין משנתנו "אחותה שהיא יבמתה חולצת או מתייבמת" – באחותה דאיסור ערוה? הרי לריב"ם, אף אלמנה מהנישואין לכה"ג אינה בבחינת זקוקה, כיון שלא רמיא מדאורייתא, לא לייבום ולא לחליצה, וא"כ אחותה אינה אחות זקוקתו? וצ"ע. ונראה ליישב ולומר, שכיון שהוצרכנו עכ"פ חליצה מדרבנן – על כן נראית כזקוקתו, וממילא אחותה נראית כאחות זקוקתו וע"כ אין אחותה (של אלמנה לכה"ג) חולצת או מתייבמת אלא רק חולצת.

כל אלו הדברים תואמים את שיטת בעלי התוס'. וברור שאלמנה מן הנישואין, מדאינה בת ייבום וחליצה – אסורה באיסור אשת את, וכצד אחד בספיקו של המל"מ בפרשת דרכים, אשר האריכו בהתייחסות לספיקו בשער המלך¹⁹⁷

¹⁹⁵ ושם בתוד"ה "והרי" וברמב"ן וברשב"א.

¹⁹⁶ דף כ'.

¹⁹⁷ הל' יבום וחליצה פרק ו' הלכה י"א.

ובאבנ"מ¹⁹⁸. זאת ועוד, שלשיטת התוס' נוקטים אנו שאף יבמה שהיא בת ייבום וחליצה – באיסור אשת אח קאי, אלא שמעשה המצוה דייבום דוחה את איסור אשת האח, כיון שלמעשה מצותי ייחשב ולא למעשה אסור, וממילא בנד"ד שאין כאן מעשה מצוה, פוגש הוא באיסור אשת אח.

וביותר יובן הדבר, אם נתפוס שכאשר אין עשה דוחה חייבי לאוין ועשה פקע חיוב העשה, ממילא ברור שאין בביאה מעשה מצוה ופגע באיסור אשת אח. אך אף אם נימא שמצות ייבום נדחית לנוכח יבמה העומדת באיסור לא תעשה ועשה, כיון שהתורה מורה שלא לבוא עליה דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ממילא אם בא עליה ייחשב כמעשה עבירה ולא כמעשה מצוה ופגע באיסור אשת אח.

וכן לעניין "אם בעלו לא קנו" בנד"ד, בפרט לצד שהופקעה מצות ייבום לנוכח חייבי לאוין ועשה, אך גם אם נדחית מצות ייבום לנוכח חייבי לאוין ועשה – נראה פשוט שאם בעלו לא קנו, כיון שסוף סוף אין התורה מצוה על ביאה זו¹⁹⁹.

ולדרך זו, אם ננקוט למסקנה את דרשא ד"יבמתו", וכשיטת בה"ג (וכפי שהתוס' עצמם נקטי, כאמור), וכתוס' רא"ש עצמו – לבאר את צורך החליצה באלמנה מנישואין ע"י קרא ד"יבמתו", (ולא כריב"ם הנ"ל) – הרי שכל שתלמדנו הדרשה הוא רק להצריך חליצה, כיון שלעניין ייבום – לכתחילה ידענו שאסור, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה; ואף לעניין דיעבד ידענו שאם בעלו לא קנו – כיון שאינה בת ייבום וחליצה, ובפרט לצד שהופקעה מצות ייבום לנוכח לא תעשה ועשה. וכך משמע מדברי התוס'²⁰⁰, שהקשו מדוע הגמרא בחרה להחיל קרא ד"יבמתו" על חייבי לאוין ולא על חייבי עשה, וז"ל: "ותימה מנלן לאוקמי קרא בחייבי לאוין נוקי קרא בחייבי עשה גרידא, דאע"ג דאין מייבמין מ"מ עולים לחליצה כיון דתפסי בהו קידושין אבל חייבי לאוין נימא דאתי עשה ודחי לא תעשה ויעלו גם לייבום". ותירצו: "וי"ל דמשמע ליה השתא לדרוש מקרא דיבמתו לאסור יבום ולהצריך חליצה", עכ"ל. משמע שלמסקנה – שדרשת "יבמתו" אכן קיימא אחייבי עשה וחייבי לא תעשה ועשה – הרי שקרא ד"יבמתו" בא רק להצריך חליצה אך לא לאסור, לא

¹⁹⁸ סי' קע"ד.

¹⁹⁹ יש כאן מקום עיון ביחס שבין המצוה לקניין – אם הקניין הוא מכלל המצוה או תוצאה שלה או עניין בפני עצמו. עי' בתוד"ה "יבא" וברמב"ן בסוגיין. ועי' בחי' הגר"ח על הש"ס סי' פ"ב אות ב'.

²⁰⁰ דף כ': ד"ה "מסתברא".

לכתחילה ואף לא בדיעבד; כלומר, פשוט שבחייבי עשה ובחייבי לא תעשה ועשה אם בעלו לא קנו, ואף בלא קרא ד"יבמתו".

3. כל זה לשיטת התוס', אך הרמב"ן וסיעתו מפרשים את סוגייתנו – הן לפני דרשה ד"יבמתו" והן לאחריה – בפנים אחרות. וז"ל הרמב"ן: "ואיכא למידק – ומן הנשואין מי ניחא כיון דלא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה אמאי חולצת? הוה ליה כחייבי כריתות. ואיכא למימר דסבירא לן דזיקה²⁰¹ בכדי לא פקעה, דחייבי לאוין לא מפקעי קידושין", כ"כ הרמב"ן בתירומו הראשון. וז"ל הרשב"א בתירומו השני: "אי נמי איכא למימר דאף חייבי לאוין ועשה חולצת דבר תורה דזיקה בכדי לא פקעה, כיון דבעלמא תפסי בהו קידושין, וזיקה כעין קידושין היא".

נמצא, שסברת הגמרא "מסתברא חייבי לאוין תפסי בהו קדושין, חייבי כריתות לא תפסי בהו קדושין" – האומרת בעצם שלכן הדרשה ד"יבמתו" תתייחס לחייבי לאוין, ודרשת "אם לא יחפוץ... כל העולה לייבום" וכו' תתייחס לחייבי כריתות – לשיטת התוס' היא סברא בעלמא להעדיף לייחס כך את שתי הדרשות, אבל לשיטת הרמב"ן היא סברה מהותית, כלומר: כיון שבחייבי לאוין תפסי קידושין, ממילא תפסה הזיקה שהיא כעין קידושין, וזהו תוכן צורך החליצה בחייבי לאוין, אף לאחר דרשה ד"יבמתו" על חייבי לאוין. אבל לתוס', אי נסבור, כהו"א של הגמרא, את דרשת יבמתו על חייבי לאוין, הרי לאחר שמ"יבמתו" אינה מתייבמת – הו"א שאף אינה חולצת, אלא שמהאי קרא גופיה שמעינן שתחלוץ. וכלשון תוד"ה "מסתברא": "לדרוש מקרא דיבמתו לאסור יבום ולהצריך חליצה".

נמצא, שסברת "מסתברא חייבי לאוין תפסי בהו קדושין" – לתוס' היא סימן ולרמב"ן היא סיבה. ולעומת זאת, דרשת "כל העולה לייבום עולה לחליצה, וכל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה"²⁰² – לתוס' היא סיבה ואילו לרמב"ן היא סימן. וכפי שכתבנו לעיל לדרך התוס', בחייבי לאוין ועשה – כיון שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה ואינה עולה לייבום, שוב אינה עולה לחליצה מעיקר דין תורה (אא"כ נסביר אחרת את דרשת "יבמתו"); משא"כ לרמב"ן, ויובא להלן, שאף שאינה עולה לייבום, סוף סוף כיון דתפסי בה קידושין וחלה זיקה – על כן עולה לחליצה. אלא, מה שלמדנו הוא בעריות – דלא תפסי בהו קידושין, שהיתה הו"א שעולה לחליצה, קמ"ל – כיון שאינה עולה לייבום סימן הוא שלא חלה זיקה וממילא אין צורך

²⁰¹ לשון מושאלת מן הגמרא (דף י"ח.).

²⁰² יבמות דף ט' ודף כ'.

בחליצה, שכן אין חליצה דין נפרד אלא דין המתייחס לאותה זיקה שפעולה הייבום מתייחסת אליה.

4. ועיקר הנפק"מ בין התוס' לרמב"ן היא בחייבי לאוין ועשה; שלתוס' (כלריב"ם ולתוס' רא"ש), אלמנה מהנישואין מדאורייתא לא רמיא לייבום ואף לא לחליצה, אך לרמב"ן, אף שלא רמיא לייבום שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה – מ"מ לחליצה רמיא, דכיון שקידושי תפסי בה – ה"נ זיקה חלה בה, ובעיא חליצה להפקיע את הזיקה.

וכתב הרמב"ן: "ודאמרינן בריש מכילתין קא משמע לן כל שעולה ליבום עולה לחליצה כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה – לישנא דקרא נקיט ולאו משום מדרש". שכן מצינו בחייבי לאוין ועשה, שכיון דתפסי קידושין – לא פקעה זיקה, וחייבת בחליצה מדאורייתא, אף בלא שעולה לייבום, **וכן הוא אף בלא קרא דיבמתו**. וצ"ל דדרשה ד"אם לא יחפוץ" – באה רק לחדש שבערוה כיון שאין עולה לייבום אין עולה לחליצה. והטעם, שכיון שבערוה לא תפסי קידושין, ה"נ לא חלה זיקה וממילא לא בעיא חליצה. מובן עפ"ז, בחייבי לאוין ועשה, שכיון שחלה זיקה – הסתלק על ידי זה איסור אשת אח, ודלא כשיטת תוס' שבאיסור אשת אח קאי כנ"ל. נמצא, שספיקו של בעל הפרשת דרכים תלוי במחלוקת הראשונים, התוס' והרמב"ן. אלא שדיברנו כעת בלא קרא ד"יבמתו", ולהלן נבאר מה יאמרו לאחר הקרא (כיון שהפרשת דרכים מתייחס לאחר קרא ד"יבמתו").

ועוד נפק"מ: בעוד שלתוס' אלמנה מנישואין, כיון שאינה עולה לייבום וחליצה אינה אסורה באיסור יבמה לשוק, הרי שלרמב"ן, כיון שחלה הזיקה, ממילא אסורה באיסור יבמה לשוק.

ועוד נפק"מ: אם בעלו – קנו מסברא, שכיון שחלה הזיקה – הרי אם בעלו קנו ונפטרה צרתה, ולא כתוס' שאם בעלו לא קנו ולא נפטרה צרתה, כיון שלא רמו לייבום וחליצה מדאורייתא. ואף שלרמב"ן הרי אסור לְיַבְמָה, אמת נכון הדבר, אבל בפשטות זוהי מניעה חיצונית, "אריא הוא דרביע עליה" ו"פומייהו כאיב להו", שא"א לבוא עליה, אבל כיון שהזיקה – שהיא כעין קידושין מן השמים – חלה, ושעל כן בעיא חליצה דאורייתא, ממילא בדיעבד אם בעלו – קנו, מכח הזיקה הקיימת, ונפטרו הצרות. ועיין להלן.

ונפק"מ נוספת, שלרמב"ן ניחא מה ש"אחותה שהיא יבמתה חולצת או מתייבמת" – קאי רק על אחותה דאיסור ערוה, כמסקנת הגמרא (כ'.), ואילו אחות

דאיסור חייבי לאוין ועשה, כלומר באלמנה מנישואין – שם כיון שהאלמנה הינה זקוקה בעצם (אף שאסור לבוא עליה), נמצא שאחותה – אחות זקוקה היא, ולא מתייבמת. וכן ביאר הרמב"ן לאורך כל הסוגיה: "ופרקין מסתברא כיון דחייבי לאוין תפסי בהו קידושין – זיקה בכדי לא פקעה, וחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין ופקעה זיקא מינייהו"; "נימא כי אתי קרא (יבמתו)... לחייבי לאוין שיש בהו עשה... קסבר רב גידל להנהו לא צריך קרא. אם לומר שאין מיבמין – פשיטא, אם לומר שחולצין כיון דתפסי בהו קידושי פשיטא דזיקא בכדי לא פקעה"; "...ומסקנא דחי רבא להאי דרב גידל אמר רב ופריש לה משום גזירה. ויש לומר דלא סבירא ליה כלל הני דרשי, אלא זיל בתר טעמא – התם תפסי קידושין ולא פקעה זיקה, הכא לא תפסי קידושין ופקעה זיקה"; "מכל מקום מעיקרא מקמי דתיי דרב גידל, דאמרינן בשלמא מן הנשואין, קס"ד דזיקה משום איסור לאו לא פקעה", ע"כ מלשון הרמב"ן.

5. ועתה, נבוא לבאר לדרך הרמב"ן, כיצד דרשת "יבמתו" משנה את מערכת הדינים. ונבאר כדברי **המהר"י עניזל**²⁰³. בהקדים, שחילוק גדול יש אם יבמה לא רמיא לייבום מדאורייתא – מצד כללי עשה ולא תעשה, או מצד דרשת "יבמתו". מצד כללי עשה ולא תעשה, יתכן הדבר בג' ציורים: א. אין עשה דוחה לא תעשה ועשה; ב. אין עשה דוחה עשה; ג. אין עשה דוחה לא תעשה כשאפשר לקיים שניהם – והכא אפשר בחליצה, אא"כ נימא "חליצה"²⁰⁴ במקום ייבום לאו מצוה היא"²⁰⁵.

נקטינן השתא, שזיקה לא פקעה בכדי, וכל שתפסי קידושין חלה זיקה להצריך חליצה מדאורייתא, ואף אם מצות ייבום מנועה מצד ג' גווני הנ"ל – שאין העשה דייבום דוחה. ממילא, נקטינן גם שאם בעלו – קנו, וכעין זה שאם קידש חייבי לאוין ועשה – תפסו הקידושין; הכא נמי, כיון שתפסה הזיקה, שהיא כעין קידושין – ממילא ביאת ייבום תגמור ואם בעלו – קנו, ותהיה אשתו לכל דבר, אלא שיהא חייב לגרשה.

אבל כל זה לפני קרא ד"יבמתו" – "יש לך יבמה אחרת שעולה לחליצה ואינה עולה לייבום", וכיון שאינה עולה לייבום מצד פרשת ייבום – אם בעלו לא קנו, שלא התחדש בה אופן של ייבום, למרות שנתרה הזיקה לעניין צורך חליצה

²⁰³ בהגהה ב' על אבני מילואים סי' קע"ד.

²⁰⁴ עי' ב"ש סי' קע"ד ס"ק ד'.

²⁰⁵ דף כ"א.

מדאורייתא. ממילא, גם אם בעלו – לא נפטרו הצרות. זהו תוכן ההתקפות משתי הברייתות ריש דף כ': – אם חייבי לאוין לא עולים לייבום מטעם "יבמתו", אזי למה נפטרו הצרות ולמה אם בעלו קנו? אלא אומר רבא, מוכח שאין דרשת "יבמתו" עולה על חייבי לאוין, וחייבי לאוין אין מתייבמות גזירה אטו ביאה שניה. והשתא, סוברת הגמרא לשיטת רבא, שהוא מעמיד את דרשת "יבמתו" על כל היכא שמצד כללי עשה ולא תעשה אין כאן דחייה, וממילא כיון שרבא בא לנקוט ע"פ ריש לקיש שייבום לא דוחה לאוין כיון שאפשר לקיים שניהם, שאפשר בחליצה, (ולכן מדאורייתא אין מתייבמות, רק חולצת) – ממילא דרשת "יבמתו" קאי על לאוין, לומר שמצד פרשת ייבום אינה בת ייבום, וא"כ אם בעלו אמאי קנו.

ותמהו בתוס'²⁰⁶: "תימה דרבא גופי' מותיב מהך ברייתא והשתא איתותב מינה". לדברי מהר"י ענזיל התמיהה מיושבת באופן הבא: הגמרא חשבה **בטעות** שדעת רבא היא – מאחר והסתלקה דרשת "יבמתו" מלהידרש על חייבי לאוין הנדחין ע"י עשה דייבום – ממילא נדרשת "יבמתו" **כל** היכא שאין עשה דייבום דוחה, וגם בציור שרבא הדר לסוברו: שמטעם ריש לקיש, כיון שאפשר בחליצה אין עשה דוחה לא תעשה. אבל מצד **האמת** אינו כן, אלא רבא כלל לא סובר את דרשת "יבמתו", וכדברי הרמב"ן, ואף אם יסבור – זהו רק לציור היותר חמור, דהיינו חייבי לאוין ועשה, וכפי שהביא הרמב"ן משם בה"ג (ולא כתוס' שהחילו את "יבמתו" גם על חייבי עשה). והשתא, לא קשיא לרבא מברייתא דאם בעלו קנו, ואף שלא רמו לייבום מטעם דריש לקיש, דכיון שאין המיעוט מכח עצם פרשת ייבום, לכן – אם בעלו קנו.

ותבואר קושיית הגמרא על מ"ד²⁰⁷ שביאת כה"ג באלמנה מן האירוסין לא פוטרת צרתה – דא"כ אם בעלו (חייבי לאוין) אמאי קנו. ותוכן הקושיה הוא, שאם אין פוטרת צרתה – א"כ יליף האי מ"ד ש"יבמתו" קאי גם על חייבי לאוין, כאלמנה מהנישואין, וא"כ – אם בעלו אמאי קנו.

ועפ"ז יבוארו דברי הרמב"ם בצורה קולחת, בהנחה שהרמב"ם נוקט את דרשת "יבמתו" – כדמשמע בבה"ג ברמב"ן – רק על חייבי לאוין ועשה, כלומר – אלמנה מנישואין לכה"ג. נמצא, שבחייבי לאוין לא מתייבמת, גזירה אטו ביאה שניה. ובחייבי עשה ניחא שלא הטעים הרמב"ם כן, ויבואר – שהטעם הוא: שאין

²⁰⁶ ד"ה "מיתבי".

²⁰⁷ דף כ"א.

עשה דוחה עשה, שכן מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה²⁰⁸. וכן, נקיט כאן הרשב"א, שאין עשה דייבום דוחה עשה דמצרית, וכן מבואר בתוס'²⁰⁹.

אלא, שכיון שאין דרשת "יבמתו" חלה כאן, ממילא אם בעלו – קנו (ונפטרו הצרות). ורק באלמנה מנישואין, שאף קרא ד"יבמתו" קאי עלה – שם הרי אף שצריכה חליצה מדאורייתא בשל הזיקה²¹⁰ – מכל מקום אם בעלו לא קנו ולא נפטרו הצרות. ופירוש הרמב"ם לדברינו כעת הוא, שמדאורייתא לא קנו כלל, וממילא לא נפטרו הצרות.

הקשיים לדרך זו ברמב"ם: א. הרמב"ם לא הזכיר את דרשת "יבמתו"; ב. הרמב"ם כתב ביחס לאלמנה מנישואין "לא קנה מן התורה קנין גמור"²¹¹, משמע שקניין לא גמור מיהת קנו, ואף מדאורייתא. על כן נביא בזאת נתיבות נוספות בביאור דברי הרמב"ם:

6. בביאור הגר"א²¹² כתב, שעשה דייבום דחי לעשה, וממילא הטעם שאינה מתייבמת בחייבי עשה – הוא ג"כ גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה. ומאי דקשה לכאורה מפסחים נ"ט ומחולין קנ"א – "מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה", יש ליישב שהתם מלבד איסור עשה יש גם מצות עשה, ועל זה נאמר "מאי אולמיה האי עשה" וכו', אבל בנד"ד שיש רק איסור עשה כמוזכר ברשב"א כאן²¹³ – יש מקום לומר שעשה דוחה איסור עשה, ק"ו ממה שעשה דוחה לא תעשה, אף שלא תעשה חמור מיניה²¹⁴. ואכן, הרשב"א בכתובות מ"א נקיט כן (וסותר לכאורה משנתו שבכאן)²¹⁵.

²⁰⁸ פסחים דף נ"ט, חולין דף קנ"א. ועי' שאגת אריה סי' ל"ג (צוין בפתחי תשובה סי' קע"ד ס"ק א').

²⁰⁹ ד"ה "גזירה".

²¹⁰ וכמבואר ברמב"ם פרק ו' הלכות ט"ז, שנקיט כסברת רמב"ן שכל שתפסי קידושין חלה זיקה, ונפק"מ עכ"פ להצריך חליצה מדאורייתא.

²¹¹ הל' יבום וחליצה פרק ו' הלכה י"א.

²¹² סי' קע"ד ס"ק א'.

²¹³ ועי' רמב"ם סוף פרק א' מהל' אישות ומל"מ שם.

²¹⁴ יבמות דף ז'.

²¹⁵ ועי' כתובות דף מ"א בפנ"י.

ולגר"א, ניתן כעת לבאר את החילוק שבין חייבי עשה לחייבי לאוין ועשה בלא קרא ד"יבמתו", וכפשט הרמב"ם שלא סבירא ליה את דרשת "יבמתו". באלמנה מהנישואין יבואר כמוש"כ הרמב"ן בתוך דבריו: "שאף חייבי לאוין שיש עמהן עשה חולצין מן התורה (אף בלא "יבמתו"), ואע"פ שאם בעלו לא קנו, משום שביאתן באיסור", ולא כמהר"י ענזיל, וממילא לא נפטרו הצרות.

וכעין זה יתבאר הרמב"ם לדעת הנוב"י²¹⁶, שכתב לבאר מדוע בחייבי עשה אם בעלו קנו; ואף שנקיט בדעת הרמב"ם שאין עשה דוחה איסור עשה, מ"מ מבאר בתוכן "מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה" – שזהו רק לכתחילה, אך בדיעבד אם עשה, מתהפכת הסברא – מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ועל כן אם בעלו קנו. ועוד מגדיל הנוב"י לומר, שאפשר ש"מאי אולמיה" זהו טעם לכך שאין אנו מורים שעשה ידחה עשה, אך איש הישר בעיניו יבחר; עפ"ז – פשוט שאם בעלו קנו.

והשתא, ביחס לחייבי עשה ולא תעשה – כיון שאף בדיעבד מניעת הדחייה היא מוחלטת ואין עשה דוחה לא תעשה, לכן אם בעלו לא קנו; וכמו"ש הרמב"ן הנ"ל "ואע"פ שאם בעלו לא קנו, משום שביאתן באיסור". שמענו שהקניין תלוי בצד המצותי, ואם יש כאן איסור – כיון שהתורה מורה בהחלט (אף בדיעבד) שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה – לכן אם בעלו לא קנו.

אמנם, הגרשש"ק²¹⁷ תופס בדברי הרמב"ם שקניין גמור הוא שלא קנו, אך קניין מסוים קנו, דהיינו – לא קנו לפטור את הצרות, אך הן עצמן נקנו ונפטרו מחליצה, וצריכות גט. וציין, שבברייתא שבגמרא נשמטו מילים המופיעות בברייתא שבתוספתא²¹⁸, "ז"ל: "אם בעלו קנו ופטרו את הצרות ואסורים לקיים שנא' לא יבא פצוע דכא וגו'", וכן עמד בזה הרש"ש בסוגיין.

ומבאר הגרשש"ק, שהקניין תלוי בזיקה, אך משנפטרו הצרות – תלוי במצוה. ויש לבאר בבי' גוונים מציאות שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה: או שפקעה המצוה ועל כן לא נפטרו הצרות, או שמא רק נדחת מצות עשה דייבום, וממילא כיון שהוראת התורה היא שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה – לכן אם בעלו לא נפטרו הצרות.

²¹⁶ בתשובה לחתנו – נדפסה בסוף התשובות בחו"מ (מהדו' קמא).

²¹⁷ יבמות סי' כ"א-כ"ג.

²¹⁸ יבמות פרק י"א סוף הלכה ג'.

בתוך דברינו בביאורים השונים בשיטת הרמב"ם, הזכרנו את דברי הרמב"ן ביחס לחייבי לאוין ועשה: "שאף חייבי לאוין שיש עמהן עשה חולצין מן התורה, ואע"פ שאם בעלו לא קנו, משום שביאתן באיסור"; חזינן דלא כגרש"ק, שנוקט שביאתן באיסור סיבה היא רק לכך שלא נפטרו הצרות, ואילו אם בעלו קנו אותן, וכן לא כמהר"י עניל שנוקט שבלא דרשה ד"יבמתו" – אם בעלו קנו מכח הזיקה; לדעת הרמב"ן – כיון שביאתן באיסור, לא קנו.

7. כתב הרשב"א²¹⁹, שדרשת "יבמתו"²²⁰ כלולה משני פסוקים, וז"ל: "לקחת את יבמתו... משמע דאינה עולה לא ליבום ולא לחליצה... כלומר המותרת לינשא... הדר כתיב יבמתו למימר דיש יבמה אחרת שעולה השערה לחלוץ, אף על גב דאינה עולה ליבום, דהא לא קרינא בה לקחת".

נמצאנו למדים, שבאלמנה מהנישואין יש בדינו כמה סיבות לכך שאם בעלו לא קנו: א. לרמב"ן – משום שביאתן באיסור; ב. למהר"י עניל – מקרא ד"יבמתו" – "...ואינה עולה ליבום"; ג. לרשב"א – מקרא ד"לקחת" (ו"יבמתו" חידש שחליצה עכ"פ בעיא).

יש לשאול לכולהו – כיון שעכ"פ חליצה בעיא מדאורייתא, האם תפטור בחליצתה את צרתה? ואין אנו שואלים מטעם חליצה פסולה²²¹ לשיטת רש"י²²² והרמב"ם²²³, שכל שמנועה מייבום – חליצתה פסולה ולא מהניא לפטור הצרות, אלא מטעם אחר – כיצד מועילה חליצת יבמה שזיקתה הינה רק זיקת חליצה, ליבמה שזיקתה זיקת ייבום וחליצה? ושאלתנו היא בפרט לשיטת הרמב"ן וסיעתיה, אך גם

²¹⁹ דף כ': ד"ה "ומסתברא". הרשב"א מסיים (בד"ה "אלא אמר רבא גזירה ביאה ראשונה"): "הא דרב גידל... מוקמינן לה לחייבי לאוין שיש עמהן עשה וכלישנא דכתבין לעיל דחליצת אלמנה מן הנשואין דבר תורה דזיקה בכדי לא פקעה". וצל"ע, שלכאורה "להנהו לא צריך קרא" כלשון הרמב"ן.

²²⁰ הרשב"א כתב בסו"ד, שכן גם בספק סוטה (סוטה דף ה'), ומחזיר גרושתו (יבמות דף י"ב) – כולהו מ"יבמתו" נפקא לן, דעולות לחליצה אע"פ שאין עולות ליבום; וצל"ע, דהרי גם באלו יש לימודים מיוחדים: "לאיש אחר" – ולא ליבם" (סוטה דף ה'), ק"ו (שם ו').! ונראה, שבלא דרשות "לקחת" ו"יבמתו" – הו"א דכיון שאין עולות ליבום אף לחליצה לא, וכן באלמנה מן הנישואין.

²²¹ עיי' מאירי על מתני'. ועיי' שו"ע ורמ"א אה"ע סי' ק"ע סע' ה' ובגרא"א שם ובסי' קע"ד ס"ק ג'.
²²² דף כ"ו: ד"ה "לא גרסינן". ולעומת זאת עיי' שיטת תוס' בחליצה פסולה בדף כ"ו: ד"ה "וחליצה" ודף י"א: ד"ה "או".

²²³ הל' יבום וחליצה פרק ז' הלכה י'.

לשיטת התוס' יש להקשות; דמסברא הו"א שלא תועיל, אבל בגמרא²²⁴ – "מתניב רבא: איסור מצוה ואיסור קדושה בא עליה או חלץ לה נפטרה צרתה, ואי ס"ד חייבי לאוין מדאורייתא לחליצה רמיא לייבום לא רמיא כי בא עליה אמאי נפטרה צרתה?", עכ"ל הגמרא. מדאקשינן על הס"ד ש"יבמתו" קאי אחייבי לאוין, רק ממה שאם בא עליה נפטרה צרתה, משמע שמהא ד"חלץ לה נפטרה צרתה" – לא קשיא לן. מוכח, שאף שנקטינן לדרשא ד"יבמתו", שפיר מהניא חליצתה לפטור את צרתה, וצ"ע.

וניחא, לדברי הרמב"ן, ש"אם בעלו לא קנו, משום שביאתן באיסור" – בפשיטות ה"ה דלא נפטרו הצרות. הרמב"ן אמנם איירי בחייבי לאוין ועשה, אך י"ל דה"ה בחייבי לאוין לרבא (ע"פ ריש לקיש – כיון שאפשר בחליצה אין עשה דוחה לא תעשה), דכיון שביאתן באיסור – אם בעלו לא קנו ולא נפטרו הצרות, וכקושיית הגמרא על רבא מהברייתא "מיתבי ואם בעלו קנו, תיובתא"²²⁵. אך הא ד"חלץ לה (בחייבי לאוין) נפטרה צרתה", **ניחא** לן, שכן למרות שאם בעלו לא קנו, מצד האיסור, סו"ס הרי זיקת ייבום גמורה יש כאן ובחליצה אין כל איסור, אלא שאריא הוא ורביעא עליה למנוע את אפשרות הייבום לכתחילה, ואף את תפיסת הקניין בדיעבד.

אבל לדברי המהר"י ענזיל צ"ע (בין אם מקרא ד"יבמתו" אינה מתייבמת, וכפשט הסוגיה, ובין אם מקרא ד"לקחת", כרשב"א) – מדוע חליצתה פוטרת צרתה, הרי מפרשת ייבום גופיה אימעיטא מאפשרות הייבום, וא"כ אין בה זיקת ייבום אלא רק זיקת חליצה, ואיך תיפטר צרתה שזיקתה זיקת ייבום וחליצה? ואמת, שאף לרמב"ן יש לשאול על הגמרא, הלומדת כעת מ"יבמתו" שאין חייבין לאוין עולים לייבום – מדוע חליצתה פוטרת צרתה, והרי החפצא של היבמה ד"יבמתו" הינה בת זיקת חליצה בלבד, וכיצד א"כ תיפטר החפצא של היבמה שהינה בת ייבום וחליצה?

מתרץ מו"ר הגי"ר עמיאל שטרנברג שליט"א, **שמעשה החליצה יבואר לא כפעולה ביחס לזיקה שבין היבם ליבמה, אלא כפעולה של סילוק המת**. דהיינו, "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" פירושו שכביכול כשמת בלא בנים והותיר אחריו אחים – עדיין לא מת לגמרי כביכול, וישנה אפשרות המשך לבית זה, וכל נשותיו –

²²⁴ דף כ':

²²⁵ עמש"כ לעיל לתרץ ע"פ המהר"י ענזיל, אך כעת אין אנו בשיטה זו, כ"א לנתיב הרמב"ן גופיה בזה.

אשת המת הן ; ומעשה החליצה – פוטר את המת ומסלקו, כך שכל נשותיו עתה אינן כבר אשת המת, והוי כמת בלא בנים, שמותרות נשותיו לשוק, ועל כן מועילה חליצתה אף לצרתה.

כך צ"ל למסקנה, באלמנה מהנישואין, למהר"י עניזל – ש"יבמתו" (או "לקחת", לרשב"א) מלמדנו שאינה בת ייבום בחפצא – ולכן אם בעלו לא קנו. אך לתוס', הרי למסקנה "יבמתו" קאי על חייבי לאוין ועשה וחייבי עשה, ובלא קרא ד"יבמתו" הדין היה שאינה עולה לייבום וחליצה וממילא אם בעלו לא קנו, כיון שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה (ואין עשה דוחה עשה), וכיון שאין עולה לייבום – אין עולה לחליצה. וצ"ל דקרא ד"יבמתו" או ד"לקחת" – מלמדנו שצריכה חליצה בכל זאת, וא"כ אין מניעת הייבום בחפצא של האישה אלא מצד הגברא, בין אם הופקעה ממנו מצות ייבום, ובין אם נדחתה אפשרות ביצוע מצות ייבום מטעם כללי עשה ולא תעשה, אך לא שבחפצא של האישה אין זיקת ייבום. ובכלל, בשיטת תוס' אנו נוקטים שאין יסוד הזיקה גורם את ההלכות, אלא החיובים המצותיים והמניעות האיסוריות עומדים בפני עצמם. ולכן, חליצת אלמנה מהנישואין ע"י כה"ג – תפטור את צרתה בניחותא, לשיטת תוס'.

8. בעניין **איסור אשת אח** ביארנו, שמחלוקת תהא בזה בין הרמב"ן וסיעתיה לתוס' וסיעתיה, לפני קרא ד"יבמתו". והנה, לאחר "יבמתו" – נקט הרשב"א שיש איסור אשת אח :

הקשה הרשב"א²²⁶ : "וקשיא לי, כיון דבעינן השתא למימר דחייבי לאוין גרידי לא סלקן ליבום (מ'לקחת'), א"כ נגמר מהכא דלא דחי עשה ללא תעשה (כלומר נלמד שאין עדל"ת), וכדפרכינן לעיל בריש פירקין. וניחא לי, דשאני הכא דיבום חידוש הוא, שהרי **אסרה תורה אשת אח** בכלל העריות, וכיון שכן מה שחידש והתיר התיר, מה שלא התיר נשאר בכלל האיסור הראשון, ואין להקשות למה לא התיר יותר, דאין לך בו אלא חידושו בלבד".

דברי הרשב"א **קשים** עלינו להולמם עם דרכו ודרך הרמב"ן בסוגיה, שכן אף לאחר קרא "יבמתו" נותרה זיקה לעניין חליצה, ואם חלה זיקה אמור להסתלק איסור אשת אח. וכדי **לתרץ** נאמר : ראשית, דברי הרשב"א מתייחסים לחייבי לאוין **בסלקא דעתין** של הגמרא ש"יבמתו" קאי על חייבי לאוין.

²²⁶ דף כ': סוף ד"ה "ומסתברא".

זאת ועוד, ניתן לומר שהרשב"א בדבריו כאן קאי לשיטתו בשני תירווציו (הראשון והשלישי) על השאלה – מדוע אלמנה מנישואין חולצת; וכאמור, תירווצים אלו הם לשיטת התוס'. ולפי"ז, לשיטת התירוץ השני ברשב"א, שזיקה לא פקעה בכדי (וכדמסיים הרשב"א את הסוגיה) – יש מקום לומר שאין איסור אשת אח אף לבתר קרא ד"יבמתו"²²⁷.

ועוד יש להוסיף ולומר, שהרשב"א לטעמיה, שיליף מקרא ד"לקחת" שאין כאן ייבום וחליצה, ורק אח"כ מקרא ד"יבמתו" יליף שבכל זאת עולה לחליצה; ומאחר ומ"לקחת" שמעינן שאינה בת ייבום וחליצה, כלומר שאין בה זיקת ייבום, ממילא אין מה שיסלק את איסור אשת אח (ואת צרתה לא פטרה, מדאינה ערוה וכנ"ל). אבל לרמב"ן (וכפשט הסוגיה), שאין כאן תרי קראי אלא קרא ד"יבמתו", יש לומר שאף לאחר קרא ד"יבמתו" אין איסור אשת אח, כיון שתפסי קידושין והזיקה חלה ולכן בעיא חליצה; אלא שאתא "יבמתו" לשלול את מעשה הייבום, אבל מ"מ צורך החליצה הוא מעצם הזיקה שחלה ביבמה שהיא בת קידושין, ואף שאסורה באיסור לאו. וכיון שחלה זיקה בעת הנפילה לייבום, אין כאן איסור אשת אח – לרמב"ן אף לאחר "יבמתו", ואילו לרשב"א שיליף מ"לקחת" שאינה בת ייבום וחליצה – אזלא זיקה ואסורה באיסור אשת אח, אלא חדית קרא שאף בכה"ג יש בה צורך בחליצה, וכן שיש אפשרות בחליצתה לפטור את צרותיה, וכנ"ל.

ולדברינו לעיל, י"ל שזה עיקר החידוש – שתוכן החליצה הוא סילוק המת, ואף בחליצת יבמה כזו שמסולקת מ"לקחת" (ולמסקנה זה דווקא בחייבי לאוין ועשה ולא בחייבי לאוין) – תועיל החליצה לפטור את הצרות, כיון שלאחר החליצה כבר אינן כביכול "אשת המת" ומותרות לשוק; ולא שחדית לך קרא שיש אישה שיש בה זיקת חליצה בלבד.

עלה בידינו, בהתייחס לשאלת הפרשת דרכים (הנידונית בהרחבה בשער המלך ה' יבום וחליצה ו' י"א, ובאבני מילואים סימן קע"ד) האם בחייבי לאוין ועשה יש איסור אשת אח, שלדברינו תלויים הדברים במחלוקת הדרכים הראשיות בפרשת ייבום – דרך התוס' וסיעתיה ודרך הרמב"ן וסיעתיה, וזאת לא רק לפני קרא

²²⁷ ועמש"כ האבנ"מ בסי' קע"ד, שכל דברי הרשב"א הם לס"ד שבעינן להחיל את "יבמתו" על חייבי לאוין, וא"כ נילף שאין עשה דוחה לא תעשה, אך למסקנה ש"יבמתו" קאי רק על חייבי לאוין ועשה – אין קושיה כלל, וממילא אין הכרח לתירוץ זה, ומסברא כאמור אין כאן איסור אשת אח, כיון שחלה זיקה.

ד"יבמתו", אלא אף לאחר מכן. וכאמור, ב' דעות עיקריות בזה – אם למסקנת הגמרא איתא לדרשה ד"יבמתו" על חייבי לאוין ועשה כדעת בה"ג, או גם על חייבי עשה, כתוס', או שליטא כלל – כאפשרות הראשונה ברמב"ן (וכסתם דברי הרמב"ם). ויוצא שלדעת התוס' – יש כאן איסור אשת אח, ולדעת הרמב"ן אין כאן איסור אשת אח. ונפק"מ גדולה, אם יבמה יבוא עליה – האם הולד ממזר, וכן האם עשאה זונה²²⁸.

אמנם הרשב"א כתב שיש איסור אשת אח, כדי לתרץ את קושייתו למה לא נילף מ"יבמתו" שאין עשה דוחה לא תעשה, אך כתבנו כמה וכמה צדדים לסייג ולצמצם את דבריו, ובמיוחד שכתב זאת לשיטתיה שיליף מ"לקחת" שאינה בת ייבום וחליצה וממילא אין כאן זיקה ויש איסור אשת אח (רק שמ"יבמתו" בעיא חליצה), אך לרמב"ן – צורך החליצה הוא מעצם הזיקה שחלה כיון שבת קידושין היא, ופקע איסור אשת אח, אף אם נקבל להלכה את דרשת "יבמתו" על חייבי לאוין ועשה או גם על חייבי עשה.

9. נפק"מ נוספת, באם יש בחייבי לאוין ועשה ובחייבי עשה איסור אשת אח, היא לעניין זקן ממרא. דאיתא בסנהדרין²²⁹: "תנו רבנן, זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, דברי ר"מ", וכן פסק הרמב"ם בהלכות ממרים²³⁰. וכן הדין במקרה שנחלקו הזקן ממרא ובית הדין בדבר המביא לידי דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, וכגון שנחלקו בדין מדיני הממונות – כיון שלדעה אחת גזל הוא בידו, ואם קידש בו אישה אינה מקודשת, ולדברי האומר שלא גזל – הבא עליה במזיד ענוש כרת ובשוגג מביא חטאת.

ובסהנדרין שם דרשה הגמרא "ריבות" – זו השקאת סוטה", ופירש"י דהוא לעניין כתובה (וכדיני ממונות, מביא לידי דבר שיש בו כרת), אבל הרמב"ם כתב²³¹

²²⁸ לדעת הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פרק י"ח הלכה א') ושו"ע (אה"ע סי' ו' סע' ח') זונה היא נבעלת לאדם שאסורה להינשא לו באיסור השווה בכל (לאפוקי מאיסור כהונה. הגר"א שם ס"ק ט"ז). ולדעת התוס' ו"א בשו"ע (עי' ב"ש ס"ק ט"ז, גר"א ס"ק כ"ט) זונה היא הנבעלת מחייבי כריתות ומיתות ב"ד – שאין קידושין תופסים בהם. נמצא שלשתי הדעות אלמנה לכה"ג לא נעשית זונה (אמנם נעשית חללה. קידושין דף ע"ז, אה"ע סי' ז' סע' י"ב). אבל אם אלמנה לכה"ג אסורה גם באיסור אשת אח אם נבעלה לו נעשית זונה לשתי הדעות.

²²⁹ דף פ"ז.

²³⁰ פרק ג' הלכה ה', פרק ד' הלכות א'-ב'.

²³¹ הל' ממרים פרק ד' סוף הלכה ב'.

וז"ל: "וכן אם נחלקו בהשקאת שוטה אם זו צריכה לשתות או אינה צריכה הרי זה חייב, שלדברי האומר צריכה, אם מת הבעל קודם שתשתה הרי זו **אסורה ליבם**, ולדברי האומר אינה צריכה – מתייבמת".

פשטות דברי הרמב"ם מורה שאסורה ליבם באיסור אשת אח, והוי דבר שיש בו כרת. ותמה הכס"מ, "שאין איסור הסוטה על יבמה להתחייב עליה כרת וצ"ע", וכן בלח"מ: "אבל לרבינו קשה כמו שהקשה הרב כ"מ, שאין איסור הסוטה על יבמה להתחייב עליה כרת. וכן נראה מדברי רבינו פ"ו מהלכות יבום וחליצה (הי"ט) שכתב שם אבל סוטה שמת בעלה קודם שישקנה מי המרים... הרי זו חולצת ולא מתייבמת, ואם היתה לה צרה הרי צרתה מותרת וכו' וכתב שם הרב המגיד והרי זו כצרת חייבי לאוין²³² וכו', משמע דאין איסור ערוה בסוטה ספק", עכ"ל הלח"מ.

והנה, ברמב"ם מהדורת פרנקל הובא²³³ בשם רעק"א (אלא שלא הערה מה מקור הדברים), שלמד מהלכות ממרים ד' ב' הנ"ל, שיש איסור אשת אח בספק סוטה, וכפשט דברי הרמב"ם שם. והוכיח מזה לפשוט את ספק הפרשת דרכים²³⁴, שיש איסור אשת אח בחייבי לאוין ועשה, שכן דומה ספק סוטה לחייבי לאוין ועשה, שבתרווייהו אין מתייבמת מדאורייתא וחולצת מדאורייתא. ואמנם, הרשב"א בסוגיין כתב אכן שכולהו מחד אתר סליקין – מדרשה ד"יבמתו" (ו"לקחת"); והרמב"ם שנה²³⁵ את חייבי לאוין בהלכות י"י-א וכו', את מחזיר גרושתו בהלכה י"ג²³⁶ ואת ספק סוטה בהלכה י"ט²³⁷.

ונראה, שבהגהה זו בשם רעק"א, לא חש להא דצרת ספק סוטה מתייבמת (וכן צרת חייבי לאוין מתייבמת, אף אם חייבי לאוין עצמה אין מתייבמת מ"יבמתו" – בהו"א בגמרא, ולדינא – בחייבי לאוין ועשה ובחייבי עשה, לדעה שדרשינן בהו "יבמתו"). וצריך לומר, שאף שאינה חשובה ערוה, שכן אינה פותרת את צרתה מייבום, הרי שמ"מ מצד עצמה אין זה זיקת ייבום, וממילא חל בה איסור אשת אח,

²³² רמב"ם הל' יבום וחליצה פרק ו' הלכה י' והלכה כ'. וכן בריטב"א ובנימו"י (יבמות דף כ'). ע"פ ירושלמי שצרת חייבי לאוין מתייבמת.

²³³ בהל' יבום וחליצה פרק ו' הלכה י"ט (בספר המפתח).

²³⁴ דרך מצוותין ח"ג ד"ה "ודע".

²³⁵ בהל' יבום וחליצה פרק ו'.

²³⁶ ע"ש מ"מ וכס"מ.

²³⁷ והרשב"א אכן כתב שיש איסור אשת אח היכא דדרשינן "יבמתו", ועי' דברינו לעיל.

וכרשב"א הנ"ל; אלא שיש לימוד שצריכה חליצה מדאורייתא, ואינה כערוה הפורקת את הזיקה מעל כל הבית.

אבל הלח"מ מבין, שאם אין ספק סוטה (או חייבי לאוין, שאין עולין לייבום מדאורייתא) פוטרת צרתה – סימן שאינה ערוה, ואם אינה ערוה – ממילא חלה בה הזיקה וסר איסור אשת אח; וצורך החליצה מדאורייתא הוא להסיר זיקה זו. וכך למד הלח"מ מדברי ה"ה²³⁸, וכדביאר הלח"מ עצמו בהלכה ב', וז"ל: "וכן שתי יבמות וכו' (שאחת מהן שניה, או מחייבי לאוין או מחייבי עשה, הרי צרתה מותרת וחולצת או מתייבמת) – בפרק כיצד אמרו על מתניתין דכלל אמרו ביבמה, אמרו שם ב"ב (בלישנא בתרא) כל שאיסורה איסור ערוה אסרה צרתה, וכל שאין איסורה איסור ערוה לא אסרה צרתה", עכ"ל. למדנו שכל שאין אוסרת צרתה – אינה ערוה, ורק בערוה כתב הרמב"ם²³⁹ שאין בה (ובבית) זיקה: "האחת אסורה על יבמה משום ערוה... ולא נפלה לו זיקה על בית זה כלל... ונמצאת צרת הערוה ערוה עליו משום אשת אחיו שהרי אין לו עליה זיקה", משמע שאם צרת יבמה מותרת – מוכח שיש זיקה בבית, וא"כ אין היבמה עומדת עליו באיסור אשת אח.

וכן משמע בפרק א' מהלכות יבום וחליצה²⁴⁰, "שמאחר שמת אחיו בלא ולד נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו".

וכן נראה בדבריו בפרק ו'²⁴¹, וז"ל: "יש יבמות שהן ראויות לחליצה או ליבום, ויש יבמות שאינן ראויות לא לחליצה ולא ליבום ואין עליהן זיקה כלל ומותרות להנשא לזר. ויש יבמות שהן ראויות לחליצה אבל לא ליבום (משמע שיש בהן זיקה) ויש יבמות שהן ראויות ליבום אבל לא לחליצה... ואלו חולצות ולא מתיבמות: איסורי לאוין והשניות ואיסורי עשה כמו שיתבאר... ולקחה לו לאשה – פרט לערוה שאין לו בה ליקוחין. כיצד, יבמה שהיא ערוה על יבמה כגון שהיתה אחות אשתו או אמה או בתה הרי זו פטורה מן החליצה ומן היבום ואין לו עליה זיקה כלל, שני ולקחה לו לאשה ויבמה – מי שראויה ללקוחין וקידושין תופסין בה, היא שהיא זקוקה ליבום... היתה היבמה אסורה על יבמה איסור לאו או איסור עשה

²³⁸ הל' יבום וחליצה פרק ו' הלכה י"ט; וכ"נ בה"ה פרק ו' הלכה כ' בראש דבריו.

²³⁹ פרק ו' הלכה י"ד.

²⁴⁰ הלכה י"ב.

²⁴¹ הלכות ה"י.

או שהיתה שנייה הרי זו חולצת ולא מתיבמת, ומפני מה צריכה חליצה, מפני שיש בה **לקוחין** הואיל וקידושין תופסין בהן הרי הן זקוקות ליבם".

ומשמע, שכלל בזה גם את חייבי לאוין ועשה, שהרי אף בחייבי לאוין ועשה תפסי קידושין. למדנו שיש לו על חייבי לאוין ועשה זיקה, בניגוד לערוה, וא"כ חוזרות הן להילמד מפרק א' הלכה י"ב, שמאחר שמת אחיו בלא ולד – נסתלק איסור ערוה²⁴² מעל כל נשיו.

אלא, שמשמעות דברי הרמב"ם בהלכות ממרים מורה כאמור כדברי רעק"א, וצ"ע. וראשונה יש **לענות** בזאת, שאין הכרח שהרמב"ם ס"ל כהרשב"א, שזה שמדאורייתא חולצת ואינה מתייבמת נפקא מקרא דיבמתו, ובפרט שהרמב"ם כלל לא הזכיר דרשה זו. וא"כ אף אם נימא שבספק סוטה יש איסור אשת אח, אין זה מכריח שבחייבי לאוין ועשה יש איסור אשת אח, שכן מלימודים שונים הלכות אלו נגזרות.

אבל, אף אם נקבל את השוואת המידות הזו שברשב"א, ואף אם נקבל שס"ל לרמב"ם לדינא את דרשת "יבמתו" (וכפי שתופס המהר"י עניזל בדבריו), כבר פתרו האחרונים בגוונים שונים את דברי הרמב"ם בהל' ממרים: העונג יו"ט²⁴³ ביאר, שלדברי האומר צריכה לשתות – הרי זו אסורה ליבם, וממילא אם בא עליה היבם – אם בעלו לא קנו²⁴⁴ ואינה אשת איש, ולדברי האומר אינה צריכה – מתייבמת, וממילא אם בעלו קנו והוא אשת איש. זוהי הנפק"מ דכרת – אם היא אשת איש או לא, לעניין אם אחר יבוא עליה לאחר ביאת היבם.

והאור שמח²⁴⁵ כתב לבאר ברמב"ם כעין שיטת רש"י, שאם אסורה ליבם – אין הכוונה באיסור אשת אח, אלא שאין לה כתובה, ושוב הוה ליה דיני ממונות וזהו דבר המביא לידי כרת.

הדרינן לפי זה, שאין לדעת הרמב"ם איסור אשת אח במת בלא בנים, אלא באסורה עליו משום ערוה, אך בחייבי לאוין ועשה, מחזיר גרושתו וספק סוטה – חלה זיקה מדתפסי בה קידושין, וסר איסור אשת אח.

²⁴² איסור ערוה דאשת אח, וכדכתב הרמב"ם בפרק ב' מהל' איסורי ביאה הלכה א': "אשת אחיו... ערוה עליו... חוץ מאשת אחיו שלא הניח בן".

²⁴³ סי' קע"ז בהגהה האחרונה (ד"ה "ובמה" וד"ה "ובלא"ה).

²⁴⁴ וכעין יבמות דף כ':

²⁴⁵ הל' יבום וחליצה פרק א' הלכה י"ז בהגהה.

אך להגהה בשם רעק"א לעיל, צ"ל כמוש"כ, שאף שאינה מסירה את הזיקה מעל כל הבית כערוה – עכ"פ אין זיקת ייבום חלה בה, וצ"ל שהוא מקרא ד"ייבמתו", ויותר ניחא מקרא ד"לקחת" וכרשב"א, וע"כ באיסור אשת אח קאי, אלא שיש דין מיוחד של זיקת חליצה. והחידוש הוא, שתועיל חליצתה אף לפטור צרתה, וביאר מו"ר, כאמור, שזהו מטעם שהחליצה מסלקת את נוכחות המת כביכול, וממילא מותרות כל נשיו לשוק.

י"א. יבמה כאשת איש (צ"ו.) – לעניין תפיסת קידושין בה

ביבמות צ"ה: ²⁴⁶: "והאתמר יבמה, רב אמר: הרי היא כאשת איש, ושמואל אמר: אינה כאשת איש... בקדושין תופסין ביבמה קמיפלגי, דרב אמר הרי היא כאשת איש ולא תפסי בה קדושין, ושמואל אמר אינה כאשת איש ותפסי בה קדושין. והא אפליגו בה חדא זימנא ²⁴⁷? חדא מכלל דחברתה איתמר". וביבמות צ"ב: "אמר רב יהודה אמר רב: מנין שאין קדושין תופסין ביבמה, שנאמר 'לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר' – לא תהא בה הויה לזר, ושמואל אמר: בעניותינו צריכה גט. מספקא ליה לשמואל, האי 'לא תהיה אשת המת', אי ללאו הוא דאתא, אי דלא תפסי בה קדושין הוא דאתא. אמר ליה רב מרי בר רחל לרב אשי: הכי אמר אמימר: הלכה כוותיה דשמואל".

וכך פסק הרמב"ם ²⁴⁸, וז"ל: "נסתפק לחכמים אם הקידושין תופסין ביבמה כשאר חייבי לאוין, או אין קידושין תופסין בה כערוה". וכן פסק גם השו"ע ²⁴⁹.

במבט ראשון תואמים שני צדדי הספק, עם שתי האפשרויות בהבנת מהותה של שומרת יבם. דהיינו, לפי מה שנקטנו בשיטת בעלי התוספות – שמדאורייתא, עכ"פ, אין קשר של אישות וזיקה בין היבם והיבמה אלא מערכת של מצוות ואיסורים; לפיז מבואר מאוד הצד שיתפסו קידושין ביבמה, שכן קידושין תופסים בחייבי לאוין. אבל לפי מה שנקטנו בשיטת הרשב"א, הרמב"ם ורש"י, שמדאורייתא

²⁴⁶ ע"ע יבמות דף צ"ו, דף י"ג: ובתוד"ה "לכדרב", ובדף מ"ט: בתוד"ה "הכל" "סוטה" ו"אי כרב". ובקידושין דף ס"ח. – "ומה יבמה שהיא בלאו לא תפסי בה קידושין".

²⁴⁷ דף צ"ב.

²⁴⁸ פרק ד' בהל' אישות הלכה י"ד.

²⁴⁹ סי' קנ"ט סע' א', וכמבואר בב"ש ס"ק ב'.

יש קשר אישות וזיקה בין היבם ליבמה – לפי זה מבואר מאוד הצד שלא יתפסו קידושין ביבמה. ואף שבחייבי לאוין עסקינן, מ"מ הרי כבר ביאר הפני"י²⁵⁰ שבאשת איש לבדה ישנה סיבה נוספת לאי תפיסת קידושין (פרט לזה שלא תפסי קידושין בחייבי כריתות ומיתות ב"ד), והיא: עובדת היותה כבר אישה של אדם אחר. א"כ ביבמה – אף אם מצד רמת האיסור תפסי קידושין, הרי שמצד קשר האישות שלה עם היבם – לא תפסי קידושין. וא"כ נפסק בעצם בגמרא, ברמב"ם ובשו"ע, שאין הכרעה בין שתי הבנות יסוד אלו במהות היבמה. אלא שקשה לומר כן, שא"כ מדוע תפסו כל אחת מפלוגות הראשונים הנ"ל בתורת ודאי (כפי ששמע בדבריהם) את שיטתם?

על כן נראה לומר, שלמאי דנקטנו בתוסי' שאין זיקה ואישות, צריך לבאר את הצד שאין קידושין תופסין ביבמה כעין גדר שהתורה עשתה ע"מ להגן על מצות ייבום, וכפי שניתן לומר בטעם וגדר האיסור של "לא תהיה אשת המת החוצה", שאף הוא הגנה על מצות הייבום. אלא שלצד שקידושין לא תפסי ביבמה, הביאור הוא שהתורה לא הסתפקה באיסור קשר בין איש זר ליבמה, אלא אף קבעה שלא יתפוס קשר כזה.

ולאידך גיסא, למאי דנקטנו ברשב"א וסיעתו שיש אישות וזיקה, צריך לבאר את הצד שקידושין תופסין ביבמה באחד מהאופנים הבאים:

אופן ראשון: האישות הינה רק 'איסורית', מה שמתבטא בכך שמותרת ליבם בביאה ואסורה לעלמא, אבל אינה אישות 'קניינית'. ואף שכתב הראב"ד²⁵¹, ששומרת יבם משועבדת להתייבם (וכפי שארוסה משועבדת להינשא²⁵²), מ"מ אינה משועבדת עדיין לאישות (וכפי שארוסה אינה משועבדת לאישות, כי אם מזמן הנישואין²⁵³), והשיעבוד לאישות הוא האישות 'הקניינית' שביניהם; ממילא, למה שמבואר כעת, שעדיין אין היבמה משועבדת לאישות – צריכים הקידושין לתפוס.

²⁵⁰ גיטין דף מ"ג.

²⁵¹ על כתובות דף ס"ג, בסוגיית מורדת.

²⁵² עי"ש בראב"ד.

²⁵³ וכמבואר בשו"ת רעק"א מהדו' רביעאה סי' ל"ה על דברי הר"ן סוף נדרים, בהא דאישה שאמרה "טמאה אני לך" שלא מהימנה, דחיישינן שמא נתנה עיניה באחר; והקשו הראשונים והלא שויה נפשה חתיכא דאיסורא? ותירץ הר"ן דכיון דמשתעבדא ליה לאישות – לא נאמנת, שכן "שויה" מכתוב רק לנפשה איסורא ולא לאחרים. ושיעבוד לאישות – הוא מהנישואין,

אלא שעתה יקשה – אם כך, מהו באמת הצד שלא תפסי קידושין? ויש לומר, שבניגוד לארוסה, שנראה כעת לומר שצריך את התרצותה למעשה הנישואין (וכעין שהתרצותה נדרשת למעשה הקידושין), הרי ביבמה לימדה הגמרא "ביבמה יבא עליה" – בעל כרחיה²⁵⁴. לכן יש מקום לומר, שיבמה, כבר בהיותה שומרת יבם – משועבדת היא לאישות ליבם, וכיון שיש כאן 'אישות קניינית' – לא תפסי קידושין. ועוד יש לומר, שאף בארוסה תפס הנציב בשו"ת משיב דבר²⁵⁵, שהשיעבוד לאישות מתחיל כבר מהקידושין (ולא כרעק"א הנ"ל – מהנישואין. ועיי' אבני"מ²⁵⁶), וא"כ אף ביבמה נאמר כן. ושמא יש לומר קצת אחרת, שאף שהשיעבוד לאישות מתחיל מהנישואין, הרי כבר הזכרנו בשם הראב"ד שארוסה משועבדת להינשא, ויבמה משועבדת להתייבם, ושמא אף שיעבוד זה יש לו תוכן קנייני המונע תפיסת קידושין – בארוסה, וה"ה ביבמה.

אופן שני לתרץ לרשב"א ולסיעתו את הצד שקידושין תפסי ביבמה (אף שיש כאן זיקה ואישות מדאורייתא), הוא ע"פ מה שחקר האתון דאורייתא²⁵⁷ במהות שומרת יבם, האם חל עליה איסור בעלמא, או שזהו איסור אישות. והם בעצם שני צדדי הספק המובאים אצלנו, אלא שלצד שאיסור אישות יש כאן – חקר והראה ג' גוונים: א. אישות בינה ליבם; ב. אישות בינה למת, "לא תהיה אשת המת"; ג. אישות בינה ליבם, שירשה מהמת. והראה בתוך דבריו (ובקונטרס אחרון) צדדים לכל הגוונים מגמרות רבות.

והנה, אם איסור יבמה לשוק הוא מטעם היותה אשת המת, נראה ודאי שזו אישות איסורית, שנותרה קצת אשת איש, ועל זה לא²⁵⁸ התחדש מקרא²⁵⁹ שמותרת לשוק במיתת הבעל, כיון שיש לו אח, וניתן יהיה להמשיך בית זה ולא לזר תינתן, אבל פשוט שאין כאן אישות קניינית. ומאחר ולדברינו עתה אין כל אישות בינה

ונפק"מ לפ"ז בארוסה שאמרה "טמאה אני לך", דכיון דאכתי לא משתעבדא ליה לאישות – תיאסר עליה האישות עמו, מטעם "שו"א".

²⁵⁴ יבמות דף כ"ט:

²⁵⁵ ח"ד סי' ל"ה.

²⁵⁶ סי' מ"ד ס"ק ד' וסי' מ"ב ס"ק א'.

²⁵⁷ סי' ח'.

²⁵⁸ וכמבואר באתון דאורייתא שם ד"ה "ודע כ"י", ובהערה 26 שם.

²⁵⁹ בקידושין דף י"ג.

ליבם²⁶⁰, ואישותה למת הינה רק איסורית, שוב אין כאן חובה שלא יתפסו הקידושין. והצד שלא תפסי קידושין ביבמה, יסבור שיש אישות עם היבם, ואף אישות קניינית, ולכן לא תפסי. ויש מקום לבאר בפנים נוספות את צדדי הספק, ואכמ"ל.

ביבמות צ"ב: "א"ר ינאי: בחבורה נמנו וגמרו אין קדושין תופסין ביבמה. אמר ליה רבי יוחנן: רבי, לא משנתנו היא זו דתנן²⁶¹ האומר לאשה הרי את מקודשת לי... לאחר שיחלוץ לך יבמיד אינה מקודשת ('כיון דהשתא לא תפסי בה קדושי, לקמיה נמי לא תפסי, דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם', עכ"ל רש"י. אבל אם היו תפסי קידושין, כיון שבידו לקדשה עתה – יכול היה לקדשה לאחר שיחלוץ לה יבמה). א"ל (רבי ינאי לרבי יוחנן): אי לאו דדלאי לך חספא מי משכחת מרגניתא תותיה. א"ל ריש לקיש (לרבי יוחנן): אי לאו דקלסך גברא רבה²⁶² הוה אמינא לך אנא מתניתין רבי עקיבא היא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין', עכ"ל הגמרא.

מוכח א"כ ממשנת קידושין ס"ג – אחד מהשניים: או שאין קידושין תופסים ביבמה, או שלפחות לרבי עקיבא אין קידושין תופסים ביבמה, כלומר כרבי סימאי בדעת רבי עקיבא²⁶³, שמרבה שאר חייבי לאוין דלאו דשאר (כלומר שאינם איסורי קורבה).

י"ב. שומרת יבם שזינתה (צ"ה):

ביבמות צ"ה: "והאתמר יבמה, רב אמר: הרי היא כאשת איש, ושמואל אמר: אינה כאשת איש". ושם צ"ו. "ובדרב המנונא קמיפלגי²⁶⁴ דאמר רב המנונא:

²⁶⁰ עפ"ז נצטרך לבאר קצת בדוחק בשיטת הרשב"א, שחלות הזיקה כסיבה להסתלקות איסור אשת אה, היא העובדה שמציאות היבם החי היא גורמת לאחיו המת אחיזה בחיים, באופן שאשת המת אסורה לזר. ולכן אין אסורה כלפיו כאשת אה.

²⁶¹ קידושין דף ס"ב.

²⁶² עי' בתוד"ה "אמרי" בסוטה דף י"ח:

²⁶³ יבמות דף מ"ט.

²⁶⁴ ע"ע יבמות דף פ"א, דף צ"ב; דף צ"ה, דף צ"ו, גיטין דף פ'; סוטה דף י"ח: ובירושלמי סוטה פרק ב' הלכה ה' (ושם בתור"ד לרידב"ז) ויבמות פרק ב' הלכה א'.

שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, דרב אמר הרי היא כאשת איש ומיפסלא בזנות, ושמואל אמר אינה כאשת איש ולא מיפסלא בזנות".

וכן ביבמות צ"ב: "אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: יבמה קדושין אין בה נשואין יש בה... ואי בעית אימא מאי נשואין יש בה – בזנות. כדרב המנונא, דא"ר המנונא: שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה".

ובסוטה י"ח: במשנה: "זה הכלל, כל שתבעל ולא היתה אסורה לו לא היה מתנה עמה". א"כ מוכח שהמשנה סוברת ששומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, שכן מפורט במתני' שמגלגל שבועה על סוטה "אמן שלא שטיתי... שומרת יבם"; ואם שומרת יבם שסטתה לא היתה נאסרת ליבם – לא היה אפשר לגלגל עליה שבועה, משום כללא דמתני'. כך מוכיח רב המנונא. אבל בגמרא שם: "אמרי במערבא: לית הילכתא כרב המנונא". ומקשה הגמרא: "אלא הא דקתני שומרת יבם וכנוסה", ומתרת: "הא מני, ר"ע היא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, ומשוי לה כערוה". וברש"י: "ולגבי לאסור על בעלה נמי, כי היכי דהבא על אשת איש שהיא בכרת אסורה על בעלה, כן הבא על שומרת יבם נמי, שהיא עליו בלא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר²⁶⁵, אוסרה על יבמה".

מבואר בגמרא, שרב המנונא סובר ששומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, אף לרבנן דרבי עקיבא, אבל הגמרא פוסקת דלא כוותיה, ומעמידה את המשנה כרבי עקיבא. וכן פוסק הרמב"ם²⁶⁶: "והיבמה שזינת והיא זקוקה – לא נאסרה על יבמה, אלא רצה חולץ רצה מיבם". וכן פוסק השו"ע²⁶⁷: "שומרת יבם שזינתה לא נאסרה על יבמה אם הוא ישראלי". וכתב בביאור הגר"א²⁶⁸: "סוטה י"ח ב' אמרי במערבא כו' דלא כתוסי שם" (לשון התוסי שם: "ונראה אע"ג דפסיק דלית הילכתא כרב המנונא, הילכתא כוותיה").

ומה תואמות דעות אלו בפלוגתא זו – רב המנונא ו'אמרי במערבא' (ובפוסקים – תוסי' והרמב"ם), לשתי הבנות היסוד ביבמה: רב המנונא מבואר לצד

²⁶⁵ משמע שאיסור יבמה לשוק הוא מעין איסור אשת איש.

²⁶⁶ פרק ב' מהל' יבום וחליצה הלכה כ'.

²⁶⁷ סי' קנ"ט סע' ג'.

²⁶⁸ שם ס"ק ט"ז.

שיש אישות ליבמה, וא"כ "ומעלה בו מעלי"²⁶⁹ קרינן בה, וממילא נאסרה ליבמה כסוטה לבעלה. ואילו 'אמרי במערבא' מבוארים לצד דאין אישות ביבמה.

וכך ביאר באורך האתון דאורייתא²⁷⁰, והסביר בזאת מדוע רב ושמואל שנחלקו בדרב המנונא, נקטו בלשון "הרי היא כאשת איש" ו"אינה כאשת איש" – משום שזהו שורש המחלוקת: לרב, איסור יבמה לשוק הוא מחמת אישות שיש בינה לבין היבם, ולכן מפסלא בזנות, וכמו שאוסרת זנות באשת איש²⁷¹. ושמואל ס"ל, דאיסור יבמה לשוק – איסור ביאה גרידא הוא, ולא מחמת עניין אישות כלל, ולכן לא נאסרת ליבם בזנות. וכן מבואר בטוב טעם ודעת בדברי התוס', וז"ל²⁷²: "שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה – פי' אפי' לרבנן דאמרי קידושין תופסין בחייבי לאוין ופליגי אדר"ע, הכא מודו, כדאמר בהאשה רבה (יבמות דף צ"ב): דכתיב בה לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, לא תהא בה הויה לזר, אלמא דקרא משוי לה כערוה דלא תפסי בה קידושין, משום דאגידא ביה, והויא כארוסתו שזינתה".

התוס' כורכים יחד את שתי ההלכות – אי תפיסת קידושין וסוטה; ואכן, רב²⁷³ סובר כן, דהיינו שלא תפסי קידושין ביבמה, וכן ששומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, וכדרב המנונא. וטעם אחד לשתי ההלכות: שומרת יבם היא "כארוסתו", "כערוה" – כלשון התוס'.

אלא, שהשתא קשיא עלן טובא, שכן מתחלפות בזה שיטות תוס' והרמב"ם: בעוד שנקטנו בשיטת התוס' שאין אישות וזיקה ביבמה, אלא רק מצוות ואיסורים, הרי שכאן פוסקים התוס' כרב המנונא דהויא כארוסתו, ולעומת זאת נקטנו ברמב"ם שיש אישות וזיקה ביבמה, ובכל זאת אין הלכה כרב המנונא – מה שמורה לכאורה שאין אישות ביבמה? וצ"ע.

אמנם, בהגהות מיימוניות²⁷⁴ כתב: "וכ"פ התוספות דלית הילכתא כרב המנונא דאמר אסורה לישראל (ליבמה), ס"פ הערל (פ"א). והאשה רבה (צ"ו.)"²⁷⁵,

²⁶⁹ במדבר ה', י"ב. עי' רמ"א אה"ע סי קע"ח סע' ג' וב"ש ס"ק ד' שם.

²⁷⁰ סי' ח' ד"ה "וע"ע ביבמות צ"ו".

²⁷¹ וכברש"י בסוטה דף י"ח: ד"ה "אין קידושין תופסין", הר"ד לעיל.

²⁷² דף י"ח: ד"ה "שומרת".

²⁷³ יבמות דף צ"ב: ודף צ"ו.

²⁷⁴ ס"ק ה' בפרק ב' מהל' יבום וחליצה הלכה כ'.

²⁷⁵ ד"ה "ודלמא", עי"ש.

זוה תואם לדברינו לשיטת התוס'. אבל כיצד יבוארו דברי התוס' בסוטה, שפסקו כרב המנונא? צ"ע, ושמא צ"ל שתוס' כאן הולכים בשיטה אחרת.

אמנם, את שיטת הרמב"ם יש ליישב ע"פ הסברו השני של האתוון דאורייתא (ד"ה "ועו"ל בהסברת"), במחלוקת רב ושמואל אי הלכה כרב המנונא.

מבואר ביסוד איסור סוטה ליבם, בגמרא ביבמות צ"ה., ש"נאסר האוסר". ומוכח מלשון זו שמה שאשת איש נאסרת לבעלה ע"י זנות – זהו בעבור שהבעל הוא האוסרה על הבעל, וע"כ גזרה התורה שיהיה נאסר האוסר (לשון האתוון דאורייתא). רב ורב המנונא יבוארו לפי הצד שהאישות היא בין היבמה ליבם, וכיון שהוא זה שאוסרה על הבעל – נאסר היבם בזנותה. וז"ל רש"י²⁷⁶: "אילימא יבמה לאחר – שבא עליה אחד מן השוק והיינו איסור קל, דלאו בעלמא, וקתני נאסר האוסר, נאסר בה יבמה שהיה אוסרה על זה וכדרב המנונא". אבל שמואל ו'אמרי במערבא' יבוארו לצד שהאישות היא בין היבמה למת "אשת המת" קרינן לה; וכיון שלא היבם אוסרה על הבעל, לא נאסר היבם בזנותה.

והשתא שפיר י"ל לרמב"ם, שאף שנקטנו בשיטתו שיש אישות ליבמה, יש לומר שהיא אישות כלפי הנפטר, וסג'²⁶⁰ בהכי להפקיע את איסור אשת אח משנפלה לייבום, אך לסוטה לא תיחשב, וכנ"ל.

ואי קשיא לך, דמשמע באידך דוכתי ברמב"ם שהאישות היא בינה ליבם, שמא יש לומר שאמנם האישות הינה בינה ליבם, אך מכח שיש את האישות מן הנפטר (וכאחד מהגוונים שמבאר האתוון דאורייתא) – יוצא שלא היבם אוסר, וע"כ לא נאסר בה בזנותה. ואולי יש לבאר עוד, שיש אישות וזיקה בין היבמה ליבם, בין אם זו אישות 'איסורית' ובין אם זו אישות 'קניינית', אבל להיאסר כסוטה – זהו רק כשהאישות היא ברמה של חייבי כריתות ומיתות ב"ד.

ויש כאן פליאה לכאורה בשיטת שמואל ובפסיקת ההלכה. שכן מספקא ליה לשמואל²⁷⁷ אם תופסין קידושין ביבמה, ולכן במקרה שפשטה ידה וקיבלה קידושין מזר – פוסק ש"בעניותינו צריכה גט" – דהיינו מהמקדש, וייבום או חליצה מהיבם. ולאידך גיסא, סובר הרי שמואל²⁷⁸ ש"אינה כאשת איש ולא מיפסלא בזנות". ומדוע

²⁷⁶ דף צ"ה. ד"ה "אילימא".

²⁷⁷ דף צ"ב.

²⁷⁸ דף צ"ו.

לא מספקא ליה לשמואל אף אי הלכה כרב המנונא? שהרי הא בהא תליא, כמבואר בתוס' בסוטה (הו"ד לעיל)? וצ"ע.

ושמא י"ל דאה"נ, שאף בדרב המנונא מספקא ליה לשמואל, והגמרא בדף צ"ו מביאה רק את אותו צד שלפיו אינה כאשת איש ולכן לא מפסלא בזנות. וכן מוכח בפשטות מהא דאיתא שם באידך לישנא, ששמואל אמר כי יבמה "אינה כאשת איש ותפסי בה קדושין", והרי זהו רק צד אחד, ואילו שמואל מתלבט אי תפסי קידושין ביבמה! אלא מוכח שהגמרא סומכת על מה שכתבה לעיל ששמואל בעצם מסתפק, ומשם נלמד שאף לענין זנות מסתפק.

א"כ יעלה להלכה לפ"ז, ששומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה מספק דאורייתא, שמא יש לה דין סוטה. וכן כתב בשלטי גיבורים בשם ריא"ז, וז"ל²⁷⁹: "וכתבו הפוסקים מההיא דסוטה פרק היה מביא, דיבמה שזנתה מותרת ליבם. וריא"ז כתב ואם דרך זנות בא עליה אחד מן השוק מותרת ליבמה, לפי דעת רוב הפוסקים. ולא נראה, שהרי היא **ספק ערוה** ואסורה ליבם מספקא, כמבואר בקונט' הראיות" (ולעיל כתב שהולד שילדה מבעלה הרי הוא ספק ממזר, כמבואר בקונטרס הראיות, ועיין להלן²⁸⁰ בענין ממזר).

אבל ברמב"ם ובשו"ע מבואר, ששומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה, ואין כאן ספק סוטה, למרות שלענין תפיסת קידושין פסקו הרמב"ם והשו"ע שיש ספק אי תפסי! מבואר א"כ שאין ההלכות תלויות זו בזו, ואף אם לא תפסי קידושין, בכ"ז שומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה. ושמא י"ל, שדין סוטה הוא רק אם כשזינתה ומעלה מעל בודאי, אך ביבמה אין כאן מעילה ודאית, כי אולי תפסי קידושין ואינה כארוסה. ודוחק. ושמא י"ל כמושכ"ל, שדין סוטה הינו רק במעילה באישות שהיא ברמת חייבי כריתות, וצ"ע בזה.

ואולי יתכן לבאר בדעת שמואל, שאין ספקו בין שתי האפשרויות – האם יש אישות באיסור יבמה, או שזהו איסור גרידא, אלא נאמר שלשמואל ברורה מציאות יבמה ורמת אישותה וזיקתה ליבם; אלא מסתפק אם ברמת אישות כזו תפסי קידושין. אך לענין סוטה – ברור לו שאין במעילה באישות כזאת משום דין סוטה. והוא דוחק בלשון הגמרא "מספקא ליה לשמואל".

²⁷⁹ דף כ"ט: מדפי הר"ף אות ב'.

²⁸⁰ אות י"ג.

שוב ראיתי שכמה צדדים ממשאנו ומתננו בעניין תפיסת קידושין ביבמה ובעניין שומרת יבם שזינתה, כלולים בדברי הגאון הנובי"י²⁸¹, ושמחתי.

י"ג. בא על שומרת יבם (מ"ט): (האם הולד ממזר)

ביבמות מ"ט: "תניא נמי הכי הכל מודים בבא על... שומרת יבם שאין הולד ממזר". בגמרא שם מובאים דברי אביי ודברי הבריייתא ביחס למצבים מוסכמים, שלכל הדעות אין הולד בהם ממזר, וזהו ביחס לבא על הנידה, על הסוטה ועל שומרת יבם; והטעם הוא, בגלל שתפסי בהן קידושין²⁸². אלא שאביי השמיט את שומרת יבם בדבריו, ומסבירה הגמרא מדוע: "ואביי שומרת יבם מספקא ליה אי כרב אי כשמואל". וכתב רש"י²⁸³: "דאמר בפרק האשה רבה מנין שאין קידושין תופסין ביבמה, דכתיב לא תהיה אשת המת לאיש זר – לא תהיה בה הויה לזר, והולד ממזר".

אבל התוס'²⁸⁴ חולקים, וז"ל: "והא דקאמר ואביי מספקא ליה אי כרב אי כשמואל – לא כפירוש הקונטרס, דאפי' לרב אין הולד ממזר, כדפי'. אלא להכי לא נקט (אביי) שומרת יבם משום דשמא תפסי בה קידושין כדשמואל, ופשיטא דלא הוי ממזר ואין שום חידוש להשמיענו". ולעיל מזה כתבו התוס' וז"ל: "וי"ל דאליבא דרב, דאמר אין קידושין תופסין ביבמה, איצטריך לאשמועינן שפיר דלא הוי ממזר. וטעמא אר"ת, דהוי כעובד כוכבים ועבד שאין בה קידושין לשום אדם, וליבם נמי²⁸⁵ לאו בת קידושין היא, אלא ביאה הוא דאית בה".

נמצא, שיש מחלוקת בין רש"י לתוס' בדין ולד שומרת יבם שזינתה, לדעת רבנן דרבי עקיבא, לפי שיטת רב, שאין קידושין תופסים ביבמה: שלרש"י – הולד

²⁸¹ מהדו' קמא אה"ע סי' נ"ד ד"ה "והנה ראיתי במרדכי".

²⁸² עי' רש"י ד"ה "שומרת". וצל"ע מכח הגמרא ביבמות דף צ"ב, ששם מוכח שלרבי עקיבא לא תפסי קידושין בשומרת יבם. ובפרט שרש"י נוקט בדף מ"ט: ש"הכל מודים" זהו לכל הדעות בדעת רבי עקיבא, דהיינו אף לרבי סימאי הסובר שקידושין לא תפסי אף בלאו שאינו של שאר. ותוס' ד"ה "הכל" מוכיח מדוכתי טובא שיש שיטה בדעת רבי עקיבא האומרת שיש ממזר ביבמה לשוק (כעין דף צ"ב. ודף צ"ו.).

²⁸³ ד"ה "אי כרב".

²⁸⁴ דף מ"ט ד"ה "הכל".

²⁸⁵ עי' דברינו אותיות י"ד-ט"ו.

ממזר, ולתוסי' – אין הולד ממזר, מאותו טעם שולד גוי ועבד שבא על בת ישראל – לא הוי ממזר, שאין כאן קידושין כלל. וז"ל הגמרא דף מ"ה: "מאן דמכשר סבר מה אשת אב **דלדידיה** לא תפסי בה קדושין, לאחרני תפסי בה קדושין, לאפוקי עובד כוכבים ועבד דלא תפסי בהו קדושין כלל".

והנה, רש"י בדף נ"ב.²⁸⁶ כתב וז"ל: "שהרי אין קידושין תופסין באשת אח והתורה לא התירתה לו ליעשות כאשה נכרית אלא כסדר המצוה, וביאה הוא דכתבה בה רחמנא", עכ"ל (והארכנו בדבריו באותיות "ד-ט"ו). ודבריו תואמים לדברי התוס',²⁸⁴: "ולייבם נמי לאו בת קידושין היא, אלא ביאה הוא דאית בה". וא"כ מדוע לא יודה רש"י לתוסי' שאין הולד ממזר? ושמא רש"י לא מדבר למאן דמכשר בגוי ועבד הבא על בת ישראל.

אך תוסי' כתבו, דאף למ"ד דהוי ממזר בגוי ועבד – מ"מ אין ממזר מיבמה, דכיון דיבמה עומדת לחלוץ או לייבם – חשיבא **בת תפיסת קידושין** (בשונה מגוי ועבד, ולכן בבואו על בת ישראל – הולד ממזר). ושמא יש לומר בדעת רש"י, שלא אכפת לן במה שהיא בת תפיסת קידושין לעניין שהיא עומדת לייבום וחליצה, כיון שסו"ס עתה אין קידושין תופסים בה, וע"כ הולד ממזר, כגוי הבא על בת ישראל.

וכהמשך לכך נאמר, שאולי העומד מאחורי מחלוקת זו שבין רש"י לתוסי' הוא מחלוקתם בהבנת מהות היבמה; שלרש"י – אי תפיסת הקידושין מורה שהיא ערוה, וכדברי התוסי' בסוטה²⁷² "לא תהא בה הויה לזר, אלמא דקרא משוי לה **כערוה** דלא תפסי בה קידושין". וממילא – הולד ממזר, שיש לומר שסיבת הממזרות אינה העבריינות בביאת ההורות, ואף לא העובדה שבא על אישה שאין בה לגביו תפיסת קידושין, אלא שאי תפיסת הקידושין מלמדת לנו על שם ערוה שיש לה כלפיו, וזה הגורם לולד ממזר שנולד מערוה²⁸⁷.

²⁸⁶ ד"ה "נתן לה כסף".

²⁸⁷ וכבר דיברנו בנקודה זו בהקשר לאי תפיסת הקידושין עצמם, ש"ל שנובע ממה שהאישה הינה ערוה, ואף במקום שבאופן מזדמן אין את חומרת האיסור של חיוב כרת בביאה. ע"י להלן אות ט"ו.

אבל לתוס', כבר ביארנו לעיל בעניין תפיסת קידושין ביבמה, שי"ל לשיטתם שמינעת תפיסת הקידושין היא מעין גדר שהתורה מגינה²⁸⁸ באמצעותו על מצות הייבום, ולא שיש דין אישות ומעין אירוסין בין היבמה ליבם, אלא היא איננה חשובה כערוה, וממילא אין הולד ממזר.

ושפיר אזלי רש"י ותוס' לשיטתם: לרש"י, שיבמה היא כארוסה ונחשבת ערוה עבור זר מהשוק (לרב, שאין קידושין תפסי) – ממילא הולד ממזר. ולתוס', אף אם לא תפסי – אין כאן אישות אלא דין בעלמא, וכיון שאינה חשובה ערוה – אין הולד ממזר. ונפק"מ לדינא, שהלכה כשמואל, ומספקא ליה לשמואל אי תפסי קידושין – שלרש"י הולד הוי ספק ממזר (אליבא דאביי מ"ט:), ולתוס' – הולד כשר. אמנם, אף לרש"י נראה לכאורה שאין הלכה כאביי, אלא כברייא מ"ט, וא"כ אף לרש"י הולד כשר. אבל מרש"י ד"ה "שומרת"²⁸⁹, נראה שהברייא סוברת שקידושין תופסים ביבמה, ולכן הולד כשר (אף לרבי עקיבא). וא"כ כיון שקיימא לן שספק אי תפסי, א"כ הלכה כאביי, והולד הינו ספק ממזר, ועיין.

י"ד. כיצד מאמר – נתן לה כסף (נ"ב.); יבמה נקנית בביאה (נ"ד)

מתייצבים לנגדנו דברי רש"י²⁹⁰ ביבמות דף נ"ב, על הא דאיתא התם: "כיצד מאמר? נתן לה כסף או שוה כסף. ובשטר כיצד?" וכו'. וכתב רש"י בד"ה "נתן לה כסף או שוה כסף": "ואמר לה התקדשי לי במאמר יבמין, ואע"ג דיהב לה מידי, לאו קידושין גמורים הן כקידושי תורה, שהרי אין קידושין תופסין באשת אח, והתורה לא התירתה לו ליעשות כאשה נכרית, אלא כסדר המצוה, וביאה הוא דכתבה בה רחמנא".

וקשיא עלן, שהרי ביארנו בשיטת רש"י (לעיל אות ג') שבעת הנפילה לייבום חלה זיקה המפקעת את איסור אשת אח. מהו א"כ מה שכתב רש"י כאן ש"אין קידושין תופסין באשת אח... והתורה לא התירתה... אלא כסדר המצוה", דמשמע

²⁸⁸ ויש לעיין, מכח תוד"ה "בני" בדף ט"ז, שמוכיח שאף אם קידושין תפסי ביבמה – אין זיקה (כלומר: הצורך בייבום ובחליצה) פוקעת; וא"כ יש לשאול – לשם מה צריך הגנה של שלילת תפיסת קידושין, הרי מ"מ מצות הייבום לא תברח?

²⁸⁹ דף מ"ט:

²⁹⁰ וכ"כ בנימו"י שם. וכן הביא הב"ש סי' קס"ה ס"ק ב', עי"ש.

שעומדת עליו באיסור אשת אח וממילא אין קידושין תופסין, אלא שאם יעשה כסדר המצוה ויבוא עליה – ידחה מעשה דמצות ייבום את איסור אשת אח. לכאורה הולך כאן רש"י בשיטת תוס', שאיסור אשת אח נדחה מפני מעשה דמצות ייבום, על דרך כל עשה דוחה לא תעשה – שמעשה מצותי לא נחשב מעשה איסורי, אך כל עוד לא עשאו – האיסור עומד לפניו. וצע"ג.

קודם שנבוא לבאר את דברי רש"י בפרטות (לקמן אות ט"ו), נשלשל בעז"ה את השמועה דמאמר, במה שנוגע לדאורייתא ולדעת ב"ה²⁹¹; או במילים אחרות, ביבם הנותן לשומרת יבם כסף או שטר לקנותה, האם קנאה לדעת בית הלל?

במתני' ריש קידושין: "האשה נקנית בשלש דרכים... היבמה נקנית בביאה...". ובגמרא שם י"ג: "י"ד. איתא: "והיבמה נקנית בביאה כו'. בביאה מנלן, אמר קרא יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה' (רש"י: כלומר ביאתה הן ליקוחיה). ואימא לכולה מילתא כאשה (רש"י: מה אשה כסף ושטר כי ביאה, אף יבמה כסף ושטר כי ביאה, דהא כתיב לאשה), לא סלקא דעתך, דתניא יכול יהו כסף ושטר גומרים בה כדרך שהביאה גומרת בה? תלמוד לומר 'ויבמה' (רש"י: ביאה משמע, שנה עליה הכתוב לעכב) ביאה גומרת בה, ואין כסף ושטר גומרים בה. ואימא מאי 'ויבמה' דבעל כרחא מיבם (רש"י: דלהכי דרשינן לה ביבמות), אם כן לימא קרא ויבם, מאי 'ויבמה', שמעת מינה תרתי (רש"י: אם כן – דלביאה גומרת אותה נימא ויבם, מאי ויבמה למילף נמי בעל כרחא, והכי תניא ליה בהדיא ביבמות בפי' הבא על יבמתו²⁹² ויבם²⁹³ ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה, ויבמה בעל כרחא)". ובקידושין ד': "יבמה תוכיח שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף, מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר... ומה יבמה שאין נקנית בכסף נקנית בביאה...".

ומכאן **שואלים העולם**²⁹⁴, מדוע נצרך רש"י ביבמות דף נ"ב. לביאור שאין יבמה נקנית בכסף מטעם שאין קידושין תופסין באשת אח, תיפוק ליה מהאי קרא

²⁹¹ "מאמר קני דאורייתא לב"ש וכולה סוגיא דגמרא מוכח הכי" – תוס' דף כ"ט. ד"ה "ב"ש אומרים".

²⁹² דף נ"ד.

²⁹³ וכן בתוד"ה "ויבמה" יבמות דף ח': פירשו כרש"י: "ויבם – ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה. ויבמה – בעל כרחא".

²⁹⁴ עיי' קרן אורה יבמות דף נ"ב, ועיי' מקנה קידושין דף י"ד. ודף ס"ז; עיי' קובץ שיעורים גיטין סי' מ"ז עמ' מ"ה ובקובץ הערות יבמות ח"ל"ט, ו"ט'; ג"ד; שיעורי ר' שמואל יבמות ח"ב עמ' קמ"ט-

ד"ויבם", וכמבואר בברייתא קידושין י"ד, יבמות נ"ד. – "יכול יהו כסף ושטר גומרים בה כדרך שהביאה גומרת בה, תלמוד לומר 'ויבמה' – ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה".

ומתריצים, דתרי מילי נינהו, וקרא ד"ויבמה' – ביאה גומרת" כו', אתא לאשמועינן **שבתורת ייבום** נקנית רק בביאה ולא בכסף או שטר. אך עדיין יש לשאול בנתן היבם לשומרת היבם את הכסף או את השטר ככסף **קידושין**, וכן יש לשאול בבא עליה לשם קידושין; על כך עונה רש"י, שאין קידושין תופסין באשת אח. וכמה נפק"מ יש בין קניין בתורת ייבום לקניין בתורת קידושין: 1. לייבום בעינן לפחות לגמור העראה, ואילו לקידושין סגי בתחילת העראה; 2. בייבום יש דין "ויבמה' – על כרחיה" (יבמות ח'), ואילו בקידושין "וניתני האיש קונה... אי תנא קונה ה"א אפילו בע"כ – תנא האשה נקנית מדעתה אין שלא מדעתה לא"²⁹⁵; 3. כמו כן, בייבום – "הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון... אחד המערה... – קנה" (יבמות נ"ג:), ובלבד שיכוון לשם מעשה ביאה, אך בקידושין בעינן לדעת מקדש, וכדמשמע לישנא דמתני' "האיש מקדש בו ובשלוחו" (קידושין מ"א.); ובמילי טובא בקידושין רואים שדרוש רצונו לקדשה וכן כוונתו לקדשה, כשבייבום א"צ רצון וכוונה²⁹⁶, וסגי בכוונה לפעולת ביאה; 4. וכן, בקידושין בעינן תרי עדי קיום (קידושין ס"ה:), ובייבום אין הדבר מפורש – ונראה שבמחלוקת ראשונים שנויה הלכה זו, שלר"ת בתוד"ה "משום פריצותא" קידושין י"ב: בעינן תרי עדים בייבום²⁹⁷, אך לר"י (בתוס' שם) נראה שלא בעינן שני עדי קיום בייבום²⁹⁸.

וא"כ רש"י מסביר מדוע אפילו בתורת קידושין אין יבם יכול לקנות את יבמתו, ולטעם זה אין חילוק בין כסף ושטר לבין קידושין בביאה, בכלם לא קנאה –

ק"נ; שיעורי הרב דוד פוברסקי יבמות דף י"א. אותיות רל"א-רל"ב ויבמות דף נ"ב. אותיות תקצ"ז-תקצ"ח; חידושי הגר"ח על הש"ס סי' פ"ב-פ"ג.

²⁹⁵ קידושין דף ב'; ע"ש רשב"א ותוד"ה "אל", וברש"י קידושין דף מ"ד. "דמדעתה – דבעינן דעת המקנה". וביבמות דף י"ט: "קדושין בעלמא – והלכה והיתה לאיש אחר מדעתה משמע". ועי' ר"ן נדרים דף ל'.

²⁹⁶ בחליצה סגי בכוונה וא"צ רצון, וכדאיתא בחידושי רח"ה הל' יבום וחליצה פרק ד' הלכה ט"ז, ובעונג יר"ט או"ח סי' ב'ג', ואכמ"ל.

²⁹⁷ וכן ברמ"א אה"ע סי' קס"ו סע' ב', ע"ש בגר"א ובנו"כ.

²⁹⁸ ועי' חידושי הגר"ח על הש"ס סי' פ"ב (ר' חיים סטנסיל).

דאין קידושין תופסין באשת אח. וזהו הטעם מדוע מאמר לבי"ה²⁹⁹ אינו קונה מדאורייתא, אף לא כתורת קידושין.

בלא סברת רש"י, הו"א שיועילו קידושי יבם בשומרת יבם – לא מיבעי לשמואל הסובר (באחד מצדדי ספקו) שקידושין תופסין ביבמה (האסורה באיסור לאו ד"לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר"), אלא אף לרב, הסובר שלא תפסי בה קידושין משום דכתיב "לא תהיה..." – לא תהא בה הויה לזר³⁰⁰. שכן יש לומר, לאיש זר הוא דלא תהיה – ואין בה הוית קידושין על ידו, אך היבם אינו איש זר, וא"כ נימא שיתפסו בה קידושין; קמ"ל רש"י מסברא שאין קידושין תופסין באשת אח, כנ"ל. והשתא, הסברא נכונה לא רק לרב אלא אף לשמואל, שכן יש לומר דווקא קידושי איש זר תפסי בה, שכן רק חייבי לאוין יש בזה, אך כלפי היבם אסורה היא באיסור אשת אח שיש בו כרת, ואין קידושין תופסין בחייבי כריתות.

הרב פנחס הלוי איש הורוביץ, בעל ההפלאה, בספרו המקנה עמ"ס קידושין, מראה מקור לדברי רש"י הנ"ל ביבמות נ"ב, מגמרא מפורשת בפרק האומר. שאיתא שם במתני³⁰¹: "כל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין – הולד ממזר. ואיזה זה – זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה (רש"י): של חייבי כריתות". ובגמרא ס"ז: "מנא הני מילי (רש"י): דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות. אבל הולד ממזר נפקא לן מלא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו וסמך ליה לא יבא ממזר... ומהכא ילפינן לה ביבמות בפרק החולץ דכל שאין לה עליו קידושין הולד ממזר³⁰²... מאחות אשה נפקא (רש"י): דכתיב בה לא תקח – לא תקדשנה)... אשכחן אחות אשה, שאר עריות מנלן, ילפינן מאחות אשה, מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, ולא תפסי בה קידושין, אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, לא תפסי בה קידושין. בשלמא כולהו אתיין, אלא אשת איש ואשת אח איכא למיפרך – מה

²⁹⁹ ולדעת בית שמאי הסוברים שמאמר ביבמה קונה מדאורייתא (תוד"ה "ב"ש" בדף כ"ט), צריך בירור אם זה בתורת יבום או קידושין, וכן באיזו מידה קנאה.

³⁰⁰ יבמות דף צ"ב:

³⁰¹ קידושין דף ס"ו:

³⁰² וכן פירשו בתוד"ה "מנא הני מילי" – "אלא בעי מנלן דאין קידושין תופסין בהן (בחייבי כריתות)"; אלא שהתוס' מסקי ששאלת הגמרא רק לרבי יהושע (יבמות דף מ"ט), שכן לזעירי ידעינן מדהוה ממזר מחייבי כריתות מוכח שלא תפסי קידושין, וכן לרבי עקיבא ביחס לחייבי לאוין. אלא לרבי יהושע שממזר רק מחייבי מיתות ב"ד מנ"ל דלא תפסי קידושין בחייבי כריתות.

לאחות אשה שכן אין לה היתר במקום מצוה, תאמר באשת אח שיש לה היתר במקום מצוה. אשת איש נמי איכא למיפרך מה להנך שכן אין לה היתר בחיי אוסרן, תאמר באשת איש שיש לה היתר בחיי אוסרן? אלא א"ר יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע: אמר קרא 'כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו' – הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה, מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין, אף כל עריות כולם לא תפסי בה קידושין", עכ"ל הגמרא. ופירושה: **מבניין אב** מאחות אישה – אי אפשר ללמוד על אשת אח ואשת איש, אך באמצעות **היקש** מאחות אישה – לומדים שאף באשת אח ואשת איש אין קידושין תופסין.

מקשה המקנה³⁰³, ש"לכאורה אינו מובן, כיון דאשת אח דאין לה היתר אלא אחרי מות אחיו, א"כ לא גרע מאחות אשה שמותרת לאחר מיתת אחותה אפילו שלא במקום מצוה", ומדוע לא נלמד מבניין אב מאחות אישה לאשת אח?

ותירץ: "דעיקר קושית הש"ס מהא דאין קידושין תופסין **ביבם** עצמו, אלא מאמר דרבנן (כלומר רק מדרבנן), דהא לא מוכח מקרא דויבם אלא דאין כסף ושטר גומרים בה, ומנ"ל שלא יתפסו בה קידושין, אלא משום דכל זמן שלא יבמה, הוי לענין קידושין כאשת אח גמור, דאין קידושין תופסין בה אף שיש לה היתר – ע"י ביאה. וליכא למילף בבנין אב מאחות אשה דאסורה במקום מצוה. אבל יבם, שיש לו היתר בה במקום מצוה ויכול לקנותה בביאת ייבום – הו"א שיכול לקנותה גם במעשה קידושין. וע"ז משני הש"ס התם דילפינן מהיקשא דר' יונה. ובזה מובנים היטב דברי התוס' ביבמות מ"ט בד"ה הכל מודים וכו' בשם ר"ת דטעמא דלא הוי ממזר משומרת יבם משום דאין לה קידושין אפילו לגבי יבם, דלא התירה התורה אלא ביאה דהיינו מטעם זיקה ולא מטעם קידושין", עכ"ל המקנה, ודברי פי חכם חן.

נמצאנו למדים **שתי ידיעות**: הידיעה האחת, שאי אפשר לקנות יבמה אלא בביאת ייבום (והיינו בגמר העראה, ולא סגי בתחילת העראה כבקידושין), ואי אפשר לגמור קניינה מכח מצות ייבום ע"י כסף ושטר מקרא ד"ויבם", כברייתא דקידושין י"ד. "ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה". והידיעה השניה היא, שאי אפשר שיבם יקנה את שומרת יבם במעשה קידושין (כסף, שטר, ביאה) – **מהיקשא** דרבי יונה לאחות אישה (כגמרא קידושין ס"ז), שכן בבניין אב מאחות אישה אי אפשר

³⁰³ קידושין דף י"ד ד"ה "בגמרא"; קידושין דף ס"ז ד"ה "שם בגמרא בשלמא", וע"ש בדבריו על תוד"ה "מנא הני מילי".

ללמוד, שהרי אחות אישה אי אפשר לקנות בביאת ייבום במקום מצות ייבום, משא"כ אשת אח; אי"כ הו"א שיבם יכול לקנות את יבמתו אף במעשה קידושין; קמ"ל מהיקשא דרבי יונה – שלא. או לחילופין, ילפינן זאת **מסברא**, כרש"י יבמות נ"ב שאין קידושין תופסין באשת אח אלא בדרך מצוה בביאת ייבום. ויתכן שתוכן היקשא דרבי יונה שבקידושין מביא אותנו לעצם סברת רש"י הנ"ל.

והשתא, יקשו מאוד דברי שער המלך, שכתב³⁰⁴ ששומרת יבם יכולה להיקנות בביאת היבם מטעם קידושין, ושער המלך איירי בחייבי לאוין ועשה; והקשה עליו באורך האבני מילואים³⁰⁵ מכח דברי רש"י הנ"ל (ואמנם לא הזכיר את רש"י, כי אם את הנימו"י, אך המה דברי רש"י בעצמם), וכן מכח דברי ר"ת, שהוזכרו בתוך דברי המקנה הנ"ל.

דברי ר"ת מתייחסים לברייתא ביבמות מ"ט: "תניא נמי הכי הכל מודים בבא על... שומרת יבם שאין הולד ממזר". שואלים שם תוס'³⁰⁶: "וא"ת אי"כ אמאי איצטריך למנקט הכל מודים בשומרת יבם אמאי תיסק אדעתא למימר דהוי ממזר טפי מבשאר חייבי לאוין דלאו דשאר. וי"ל דאליבא דרב דאמר אין קידושין תופסין ביבמה איצטריך לאשמועינן שפיר דלא³⁰⁷ הוי ממזר. **וטעמא** אר"ת, דהוי כעובד כוכבים ועבד שאין בה קידושין לשום אדם, וליבם נמי לאו בת קידושין היא, אלא ביאה הוא דאית בה"³⁰⁸; מבואר, אי"כ בדברי רש"י והנימו"י (וכן בב"ש) ור"ת, שאין ליבם תפיסת קידושין בשומרת יבם.

וצ"ל, ששער המלך אינו נוקט את סברת רש"י³⁰⁹ (וס"ל שאף ר"ת בא מכח סברת רש"י), אך מאי דקשה הוא הגמרות בקידושין י"ד ובקידושין ס"ז. ויש ליישב ולומר שהגמרא דקידושין י"ד, "ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה", זהו רק לעניין לגמור את זיקת הייבום, וכמו שכתבנו לעיל; וביחס לקידושין ס"ז יבואר ששער המלך נקיט לה כפשוטה, שהו"א שקידושין יתפסו באשת אח שלא במקום

³⁰⁴ בתוך דבריו בפרק ו' מהל' יבום וחליצה הלכה ז"א.

³⁰⁵ סי' קע"ד.

³⁰⁶ ד"ה "הכל מודים".

³⁰⁷ עי' אות י"ג בעניין ולד יבמה שזינתה.

³⁰⁸ המשך דברי התוס': "ואפי' למ"ד דהוי ממזר מעובד כוכבים ועבד, מ"מ אין ממזר מיבמה דכיון דיבמה **עומדת לחלוץ** כמו ליבם, חשיבא בת תפיסת קידושין", עכ"ל התוס'.

³⁰⁹ ועי' להלן ביחס לעצם סברת רש"י.

מצוה כיון שיש בה קולא, קמ"ל מהיקשא דרבי יונה שלא תפסי (ויתרץ את קושיית המקנה באופן אחר), אבל אשת אח במקום מצוה – אם תפסי בה קידושין, את זאת הגמרא כלל לא שללה, ואדרבה מטעם סברת המקנה גופא – ינקוט שער המלך דכיון שבמקום מצוה אפשר לקנותה בביאת ייבום, א"כ ה"נ אפשר לקנותה בקידושין.

והנה, לתירוצנו זה בדעת שער המלך, יעלה ששומרת יבם מתקדשת ליבם לא רק בביאה אלא אף בכסף ושטר. אבל האמת תאמר, שכולי האי לא מצינו בדברי שער המלך, אלא אך בקידושי ביאה חידש שתפסי בשומרת יבם.

והשתא יש לבאר, שאפילו אם נימא ש"ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה" שולל את שתי דרכי הקניין: ייבום וקידושין, מ"מ, כל זה רק ביחס לכסף ושטר, אבל ביאה – כשם שמועילה בדרך ייבום כך עדיין יש לומר שמועילה גם בדרך קידושין. כן נראה יותר, ע"מ לצמצם את חידושו של שער המלך, ובאופן זה היא אכן דעת המהר"ק³¹⁰.

וכדאיתנין להכי, יש מקום לבאר בהא דביאה גומרת וכו', שפירושו לייחד אופן יחידי של קניין ביבמה, והוא בביאת ייבום, וממילא כסף ושטר לא יגמרו בתורת ייבום, וכסף ושטר וביאה לא יקנו בתורת קידושין. ואף בלא סברת רש"י ביבמות נ"ב למדנו שאין קידושין תופסין כלל בשומרת יבם, מגזירת הכתוב.

והדבר מובן מאוד מסברא, ואף בלא סברת רש"י שכתב שאין קידושין תופסין באשת אח, ומשמע לכאורה שכוונת רש"י היא מצד איסור אשת אח שבכרת. אבל יש לומר הסברא אחרת: שכיון שאישה הקנו לו מן השמים, והשומרת יבם קנויה ליבם במקצת – ממילא היא כביכול לא מחוסרת קידושין, כי אם ביאה, שהיא כעין כניסה לנישואין להיות כאשתו לכל דבר. וכשם שאין קידושין אחר קידושין³¹¹, כך אין מקום לחלות קידושין אחר זיקה. ולהלן נראה פנים, בעז"ה, שיתכן שזוהי בעצם סברת רש"י.

עד כאן ההקדמה בעניין מאמר וביאור מידת אפשרות שתי דרכי הקניין של היבם ביבמתו: ייבום וקידושין. נבוא עתה לבאר בפרטיות את סברת רש"י ביבמות נ"ב.

³¹⁰ דעת המהר"ק בשורש ק"ח וז"ל: "דהא דלא מהני קידושין ביבמה הוא רק בכסף ושטר, אבל ביאה מהני שפיר אף מטעם קידושין". ועי' דעת המאירי, שחייבי לאוין ועשה לאו בני חליצה וייבום נינהו כלל, ואין שם איסור אשת אח ויכול לקדשה ככל אישה, ע"ש.

³¹¹ וכשם שאין קניין אחר קניין. עי' קצה"ח ח"מ סי' ס"ו ס"ק כ'.

ט"ו. נתן לה כסף (נ"ב.) (שיטת רש"י בקידוש את יבמתו)

וז"ל לשון רש"י: "נתן לה כסף או שוה כסף – ואמר לה התקדשי לי במאמר יבמין, ואע"ג דיהב לה מידי, לאו קידושין גמורים הן כקידושי תורה, שהרי אין קידושין תופסין באשת אח, והתורה לא התירתה לו ליעשות כאשה נכרית, אלא כסדר המצוה, וביאה הוא דכתבה בה רחמנא".

ונבחן כעת חמש נתיבות בפירוש דברי רש"י הנ"ל:

א. לפום ריהטא, תואמים דברי רש"י לשיטת תוס'. ביארנו באורך ובעקביות, שדעת התוס' היא שאיסור אשת אח נדחה מפני מעשה מצות ייבום, אך כל עוד לא בא עליה, יש כאן איסור אשת אח, אשר הוא מחייבי כריתות, וממילא אין קידושין תופסין כאן, אלא כסדר המצוה. זהו לכאורה בדיוק מה שכתב רש"י – "שהרי אין קידושין תופסין באשת אח, והתורה לא התירתה לו ליעשות כאשה נכרית, אלא כסדר המצוה". עפ"ז, כשם שנטלנו (כך אנו מקווים) שכר על הדרשה, כך הננו צריכים לפרוש, וליטול שכר על הפרישה, ולבאר שרש"י אזיל כשיטת התוס', ולא כשיטת הרמב"ם לפיה חלות הזיקה מפקעת את איסור אשת האח בעת הנפילה, וכדכתב הרשב"א בהא ד"הותרה ונאסרה וחזרה והותרה", ששוב לא חוזר איסור אשת אח, והרמב"ם כתב³¹² שמשמת בלא בנים מסתלק איסור אשת אח.

אבל נראים הדברים, שאין הכרח לפרוש מדברינו בשיטת רש"י, ונראה עתה כמה פנים אחרות לבאר את דברי רש"י.

ב. הגר"ח על הש"ס³¹³ מפרש את רש"י באופן הבא: "והנראה בביאורו ע"פ דברי הגמרא דף כ"ט ונ"ב דהעושה מאמר ביבמתו פקעה מינה זיקת ייבום וחלה עליה זיקת ארוסין". ובהג"ה מגירסה אחרת נוסף בחידושי הגר"ח: "וכוונתו נראה דאם יתפסו קדושי כסף מה"ת שוב תפקע הזיקה ויהיה עליה איסורא דא"א אבל אי הוי תופסין קידושין מה"ת ודאי דשוב א"א לקיים המצוה דייבום והוי אשת אח".

למען הבהירות, נביא את גוף דברי הגמרא שם. לשון מתניתין נ': "עשה מאמר ובעל הרי זו כמצותה"; ובגמרא נ"ב. "לימא מסייע ליה לרב הונא, דאמר רב הונא: מצות יבמה מקדש ואח"כ בועל, אימא אף זה כמצותה (ולא שמצוה דווקא

³¹² הל' יבום וחליצה פרק א' הלכה י"ב.

³¹³ סי' פ"ג.

באופן הזה), פשיטא! סד"א הואיל דאמר מר העושה מאמר ביבמתו פרחא הימנו זיקת יבמין וחלה עליו זיקת ארוסין ונשואין אימא לא מצוה קעביד, קמ"ל (שאף שמקדים מאמר לביאת ייבום מצוה קעביד)"³¹⁴.

ונראה לבאר את תוכן דברי רש"י ע"פ הגר"ח והגה"ה באופן הבא. איסור אשת אח הותר לנוכח חיוב מצות ייבום המוטל על היבם, וכדכתבנו בשיטת רב נסים גאון³¹⁵ שבת קל"ב: (לעיל אותיות ח"ט'), והשתא אם היו תופסין קידושין היתה

³¹⁴ המשך דברי הגמרא: "גופא, אמר רב הונא: מצות יבמין מקדש ואח"כ בועל, ואם בעל ועשה מאמר קנה. אם בעל ועשה מאמר פשיטא דהא קניה בביאה, אלא אימא אם בעל בלא מאמר קנה. והתניא לוקה [רש"י: ואין מלקות ארבעים אלא על דברי תורה, אלא דאורייתא היא, והיכי אמרת קנה (עי' רשב"א)? וקמשני, האי לוקה לאו מלקות ארבעים הוא אלא מכת מרדות, מכת רידוי מדרבנן שנהג קלות ראש בעצמו ולעולם קנה], מכת מרדות מדרבנן, דרב מנגיד (מכת מרדות) מאן דמקדש בביאה [משום פריצותא – לפי שצריך עדי ביאה, ואף בייבום (כר"ת בתוד"ה "משום" קידושין דף י"ב:)] או לפי שעושין תחילת קניינן בביאה (ר"י שם)".

³¹⁵ ביארנו בשיטתו, שחיוב מצות העשה הוא סיבה להתרת איסור לא תעשה, וכדמשמע מלשונו "כל אזהרה שאין עמה כרת שבתורה כך היא דרכה, שבעת שאירע חיוב מצות עשה נדחה האזהרה שהיא לא תעשה". אך יש משמעות בדברי ר"ן גאון שחיוב המצוה הוא סימן להתרת איסור לא תעשה, וז"ל: "לא תעשה אינו שוה בכל דבר אלא מיוחד הוא, וכי הציווי שנאמר אחריו הוא תנאי עליו. וכי לא בא להזהיר אלא על לבישת כלאים חוץ ממצות ציצית, אבל מה שהוא מעורב מחוטי פשתן עם הטלית של צמר שהיא מצוה, אינו נכנס בזו האזהרה אלא מותר הוא... האזהרה של לאו על זה התנאי נאמרה... התנאי שנא' בערות אשת אחיך שהוא היתר היבום בה שנאמר יבמה יבא עליה, לא בא אלא באשת אח גרדתא, שאינה אסורה אלא משום אשת אח בלבד, אבל באחות אשתו שהיא אשת אחיו ודומה לה מן ט"ו נשים המנויין במשנה, לא נאמר בהן תנאי להתיר הייבום".

משמע, שעיקר אזהרת התורה לא נאמרה היכי שחל ציווי עשה. האזהרה נאמרה על תנאי שאין כאן עשה, וחיוב העשה הוא ממילא סימן שאין כאן אזהרה מעיקרא. ויש נפק"מ בין אם בעשה דוחה לא תעשה חיוב העשה המוטל הוא סיבה להתרת הלאו, לבין אם מצות העשה היא סימן לתנאי לכך שמצב זה אינו נכנס בכלל האזהרה מעיקר דין התורה. הנפק"מ היא: דהא דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, יש מקום לומר שהוא משום שהל"ת נדחה, אלא שמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, וכשיטת ריב"א (לפני תירוץ תוס' שם) בתוד"ה "לא צריכא" חולין דף קמ"א. וז"ל: "דנהי דלא דחי, מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה דהא דלא דחי, היינו משום עשה, אבל הלאו כמאן דליתיה דעשה דחי ליה". זה ניחא אם חיוב העשה הוא סיבה להיתר הלאו, אך אם העשה הוא סימן להיתר הלאו – זה ניחא למימר לנוכח לא תעשה, אך לנוכח לא תעשה ועשה, כיון שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה אין כאן סימן ותנאי שהתורה לא הזהירה בכה"ג. מר' הראל זנ"ד נר"ו.

פוקעת מינה זיקת ייבום, וחלה עליה זיקת אירוסין, וממילא סר היה חיוב מצות הייבום; בהסתלק הסיבה המתירה את איסור אשת אח, הרי איסור אשת אח עומד בעינו, שהוא לא תעשה שיש בו כרת ולא תפסי קידושין³¹⁶.

ג. וכעין זה ניתן לבאר בשיטת רש"י, לפי ההבנה³¹⁷ שחלות זיקת הייבום מפקעת את איסור אשת אח. ובלבד אם נבין שאיסור אשת אח מתלא תלי וקאי, אלא שמציאות "אשה הקנו לו מן השמים" – דהיינו קניין הזיקה – לא מאפשר לאיסור אשת אח לחול. ולפ"ז אם יחולו קידושין הרי פוקעת זיקת ייבום וחלה זיקת אירוסין, ובסור זיקת הייבום שוב יחול איסור אשת אח (כעין שמצינו בדף ל"ב. דבר דומה "איסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי, אי פקע איסור אשת אח, אתי איסור אחות אשה וחייל", ושם בתוד"ה "לא" ובתוד"ה "דלא" י"ג:).

ד. ובקובץ הערות לגר"א וסרמן הי"ד³¹⁸ (וכן בשיעורי ר' שמואל³¹⁹), כתב לבאר את דברי רש"י ע"פ מה שמצדד הגרשש"ק³²⁰ לומר שמה שאין קידושין תופסין בחיבי כריתות – אין חיוב הכריתות סיבה לאי תפיסת הקידושין, אלא סימן לכך; והיינו, שאותה סיבה הגורמת את חיוב הכריתות – גם גורמת את אי תפיסת הקידושין. היותה ערוה הוא הגורם לחיוב הכריתות והוא הגורם לאי תפיסת הקידושין. עפ"ז, יתכן ציור שבו יסתלק חיוב הכריתות מסיבה צדדית כלשהי, ובכל זאת תישאר אי תפיסת הקידושין, כיון שהגורם הראשי – שם ערוה, נותר, וכפי שיבואר להלן, שדברי רש"י הינם דוגמא לציור שכזה.

דברי רש"י יבוארו ע"פ ההבנה שחלות הזיקה מסלקת את איסור אשת אח, וכפי שביארנו באופן הקודם; לא שהופקע איסור אשת אח, אלא שמציאות הזיקה אינה נותנת לאיסור לחול (וזוהי סיבה צדדית מקרית, שכרגע אין איסור אשת אח), אבל הגורם הראשי – היותה ערוה, נותר (ודווקא מפני שאיסור אשת אח קיים בכח מתלא תלי וקאי. כן נראה לומר), וממילא אין גם תפיסת קידושין. וכחזוק לדבר:

³¹⁶ מחלוקת רש"י תוס' ביבמות דף מ"ט אם חלות ערוה לאחר קידושין מפקיעה את הקידושין – שלתוס' לא, ולרש"י כן – איננה שייכת לנד"ד, שאנו עוסקים בבת אחת, ומתברר לן שאין כאן תנאי חלות קידושין, כיון שאם יחולו – תסור מיד הסיבה המאפשרת חלותם.

³¹⁷ עי' שיעורי רבי דוד פוברסקי על דף נ"ב, ולעומת זאת ראה דבריו בפ"ק דף י"א.

³¹⁸ עי' ח' י"ט; ו' ט'; ג' ד'; ובקובץ שיעורים גיטין סי' מ"ז.

³¹⁹ יבמות ח"ב עמ' קמ"ט.

³²⁰ בשערי יושר שער א' פרק י"א, ובחידושים יבמות סי' א'.

רש"י כתב "אין קידושין תופסין באשת אח", ולא כתב ש'אין קידושין תופסין באיסור אשת אח', וזאת משום שבאמת אין כעת איסור אשת אח (וכדמוכח מהא שאין חיוב קרבן בבא על יבמתו מעוברת)³²¹, דף ל"ה, וכן מהא דקטן – "תגדלנו", יבמות קי"א, וכמובא בתוד"ה "תגל"י ל"ה:). אבל עכ"פ אין קידושין תופסין באשת אח, שם ערוה נותר עליה וממילא גם אין תפיסת קידושין בה. ולביאור זה, דברי רש"י מהווים ראייה לסברת הגרשש"ק, שאי תפיסת קידושין בחייבי כריתות אינה בתולדה מעצם חיוב הכריתות, אלא חיוב הכריתות מהווה רק סימן לכך שיש כאן גורם שמונע תפיסת קידושין – שם הערוה.

עוד כתב בקובץ הערות, שדברי הרשב"א ביבמות דף מ"א אינם עולים לביאור זה. שכן כתב הרשב"א, שחלות הזיקה בעת המיתה מסלקת את איסור אשת האח לחלוטין, באופן שאף אם תסולק הזיקה ע"י שקידש את אחותה, בכל זאת אף לאחר שתמות אשתו לא יחזור איסור אשת אח. והיא מחלוקת אמוראים בדף מ"א³²²; הדעה שהבאנו היא דעת רב ורבי חנינא בבבלי ורבי יוחנן בירושלמי – דהיינו – מתה אשתו מותר ביבמתו (ולא³²³ שטעונה ייבום וחליצה, אלא מותרת ככל אישה ואין בה איסור אשת אח), אך לשמואל ורב אסי, מתה – אסור ביבמתו, וכן ס"ל ר' לעזר בירושלמי (ויתכן מטעם שונה). וכיון שס"ל לרשב"א שע"י הזיקה פוקע איסור אשת אח בעת נפילה לייבום, בלי שעשוי לחזור, זה מלמדנו שפקע גם הגורם הראשי של שם הערוה דאיסור אשת אח, וממילא אין כאן סיבה שתמנע תפיסת קידושין (ולהלן נבאר את דברי רש"י גם לפי דרך הרשב"א הנ"ל).

אמנם, מה שמוכרח לבעל קובץ הערות (ועוד אחרונים), שברור הדבר שכעת אין איסור אשת אח מהא דביאה של יבמה מעוברת ומהא דקטן תגדלנו (וממילא קשה לכאורה מה שכתב רש"י נ"ב אין קידושין תופסין באשת אח ומשמע שיש כאן איסור אשת אח) – הא לא קשיא, וכפי שתירצנו (לעיל אות ה'), שהן במעוברת והן בתגדלנו – יבמתו היא וחזיא ליה לאחר זמן (תוס' ראש). ע"כ, אף שאין הביאה מעשה מצוה, הוי כציצין שאין מעכבין, שכל זמן שלא סילק ידו מהמילה אף הם דוחים את השבת; והיותה יבמתו וחזיא לאחר זמן – הוה כעין לא סילק ידו, והוא בדרך אל מעשה המצוה – לאחר שתפיל או לאחר שיגדיל. אלא שלא סילק ידו – הוא

³²¹ עי' לעיל אות ה'.

³²² וכן בירושלמי פרק ג' הלכה א', ושם הלכה י'.

³²³ עי' לעומת זאת דעת הרמב"ם הל' יבום וחליצה פרק ז' הלכה ח' ודעת הריטב"א יבמות דף מ"א. עי' שו"ע אה"ע סי' קנ"ט סעי' ז' ובדברי רעק"א אות ד' על השו"ע שם.

לאחר המצוה, והא דמעוברת ותגדלנו – הוא לפני המצוה. ועפ"ז כתבנו לבאר דברי רש"י לעיל, באופן א', שיש כאן איסור אשת אח בפועל וע"כ קידושין לא תפסי.

אבל אליבא דאמת, בשיטת רש"י הלא הארכנו³²⁴, שלא ס"ל כתוס' אלא כרמב"ם ורשב"א, שחלות הזיקה בעת נפילה לייבום היא בגדר "אשה הקנו לו מן השמים", ומסיטה או מפקעת את איסור אשת אח. על כן ביאור הקובץ הערות ברש"י תואם מאוד לדרכנו ברש"י. וכתב בקובץ, שלרשב"א צ"ל שמהא שדביאה גומרת בה ואין שטר וכסף גומרים בה (קידושין י"ד), משם למדנו גם שאין תפיסת קידושין בה, ולא מהא שאין קידושין תופסין באשת אח (כאמור לעיל ד"ה "עוד כתב", הקובץ"ש כתב שהרשב"א לא מתבאר לפי דרכו (ד'). אמנם לדרך החמישית ברש"י דלקמן, יכולים להתאים דברי הרשב"א דף מ"א).

ה. אופן נוסף בביאור רש"י עלה בידינו בלומדנו בסגל חבורה, כך שדברי רש"י בדף נ"ב יובנו אף ע"פ הרשב"א בדף מ"א, ב"הותרה ונאסרה וחזרה והותרה", שכתב הרשב"א, כאמור, שאיסור אשת אח הסתלק לחלוטין כשחלה הזיקה. והוא, בשים לב שוב שרש"י כתב: "שהרי אין קידושין תופסין באשת אח" ולא כתב 'באיסור אשת אח', וכן כתב "והתורה לא התירתה לו ליעשות כאשה נכרית"³²⁵; שומרת יבם אינה נכרית אצלו, היא זקוקתו וקנויה לו מן השמים, וכדכתב הרמב"ם שאין צריך לקדשה מדין תורה, ולמה לא? מטעם שכבר קידשה אחיו, והוא כביכול ירש אירוסין אלו וכל שנותר זהו לגמור את הקניין (לשון הגמרא קידושין י"ד). וכמוש"כ רש"י כאן – "וביאה הוא דכתבה בה רחמנא", וזהו כהשלמת מעשה הנישואין למעשה האירוסין, וכשם שאין קידושין אחר קידושין, כך אין קידושין אחר זיקה³²⁶, היא אינה מחוסרת קידושין כביכול. ולפ"ז, אף שאיסור אשת אח הסתלק לחלוטין, וכמוש"כ הרשב"א דף מ"א, ע"י חלות הזיקה, הרי זיקה זו עצמה מונעת את תפיסת הקידושין של היבם בה. כל זה אינו תלוי במחלוקת רב ושמואל אם קידושין תפסי ביבמה ע"י איש זר³²⁷, שאף לרב הו"א שתפסי קדושי יבם בה, מ"מ היא גופא מה שהוא אינו זר אצלה והיא אינה נכרית אצלו, עצם קירבה וזיקה קניינית זו מונעת את תפיסת קידושי היבם בה, בין לרב בין לשמואל; שם אשת אח

³²⁴ לעיל אות ג'.

³²⁵ והב"ש סי' קס"ה ס"ק ב' השמיט מילים אלו.

³²⁶ וכמו שכתבנו לעיל סוף אות י"ד.

³²⁷ ע' לעיל אות י"א.

שלה גורם אך לא מצד איסור אשת אח בפועל, ואף לא מצד שאיסור אשת אח בכח כלומר שם ערוה שבה, אלא להיפך, מצד הקירבה היתרה, שהוא כביכול ירש את אשת אחיו שבה; יבמה כאשת איש.

ולדרך זו, הרשב"א יכול לקבל את סברת רש"י נ"ב, וא"צ לומר כדברי הקובץ הערות, שלרשב"א מהא דביאה גומרת כו' ילפינן גם שאין כסף ושטר גומרים בתורת ייבום, וגם אין קונים בתורת קידושין.

עלה בידינו, ע"פ אופנים גי'די'ה', דרש"י שפיר אזיל בשיטתיה שהגורם לסילוק איסור אשת אח – הוא חלות הזיקה בעת הנפילה לייבום, וסרה הקושיה החזקה על דרכנו ברש"י.

עד אחד בעיגונא

למסכת יבמות

יניב רוניק

הגמרא בסוף מסכת יבמות עוסקת רבות בענייני התרת עגונות, ובין השאר מתמקדת במספר סוגיות בשאלת היתר עגונה ע"פ עד אחד.

שאלה זו נוגעת, כמובן, לעניינים מעשיים רבים, כפי שניתן לראות בשו"תים שונים העוסקים בנושא – מתקופת הראשונים ועד לשאלות מעשיות אשר, לא עלינו, הונחו על שולחנות גדולי הדור האחרון, בעקבות השואה האיומה.

אין כוונתנו להקיף במאמר זה נושא רחב כל כך, שמתפשט ומסתעף לאין ספור כיוונים, כי אם בעיקר לעמוד על שיטות הראשונים והאחרונים בסוגיות המרכזיות בעניין. ננסה לגעת בשלושה נושאים עיקריים, הקשורים זה לזה באופן כזה או אחר: א. עצם נאמנות עד אחד בדיני עיגון; ב. ע"א בשעת מלחמה, סכנה וכדו'; ג. נאמנותן של חמש הנשים המוזכרות במשנה כמוחזקות בשנאה לקרובותיהן וקיים חשש שתשקרנה בעדותן.

חלק א'. עדות רגילה

הקדמה

בריש פרק האשה רבה¹, דנה הגמרא בשאלה כיצד יתכן שניתנה נאמנות לעד אחד להעיד על אישה שמת בעלה, ובכך להתירה לשוק. בתחילה רוצה הגמרא לכלול דין זה בתוך הכלל ש'עד אחד נאמן באיסורין', דהיינו – כמו שיש כח לאדם להחזיק מאכל מסוים ככשר או כאסור לאכילה² (ובפשטות אין בזה גדרי עדות אלא נאמנות

¹ יבמות דף פ"ז-פ"ח.

² דין זה עצמו דורש בירור מה מקורו. בדברי רש"י על המקום (דף פ"ח. ד"ה "ואמר") נראה שהוא סברא פשוטה "דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו". אך תוס' שם (ד"ה "ברי ל") כתבו שנלמד מדין "וספרה לה – לעצמה" (כתובות דף ע"ב.), שאישה נאמנת להעיד על עצמה שנטהרה מנידותה.

גרידא³, כך נאמן אדם לומר שאיש זה – שהוא בעלה של האישה הנידונה – מת. וכשם שעל ידי שנחזיק מאכל זה באיסור, ואף נלקח אדם שיאכלנו לאחר מכן, כך נוכל להתיר אשת איש לעלמא, לאחר שיודיע לנו אותו אדם שבעלה מת.

אך הגמרא דוחה אפשרות זו, משתי סיבות: ראשית, ע"א נאמן דווקא במקום שלא אתחזק איסורא⁴, דהיינו שלא היה לנו מידע קודם הסותר את עדותו, ואילו אשת איש כבר מוחזקת לנו כאסורה לשוק, עד שיוכח אחרת. ועוד, ישנו כלל האומר כי "אין דבר שבערוה פחות משנים", דין מיוחד הנלמד בגזירה שווה מממון, ולכן מראש לא שייך כאן הכלל של ע"א נאמן באיסורין.

מסכמת הגמרא ואומרת: "אמר ר' זירא: מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה, הקלת עליה בתחלה". כלומר, חכמים גזרו שאישה כזו, הנישאת לשוק ע"פ ע"א, במידה ובעלה יחזור ויתברר שלא מת – תיקנס באופן חמור, עד שתהיה צריכה לצאת מזה ומזה, ילדיה מהראשון⁵ יהיו ממזרים דרבנן ובניה מהשני ממזרים דאורייתא, תפסיד כתובתה משניהם וכו'. כיון שכך – סמכו חכמים עליה שתבדוק היטב שאכן בעלה מת, ולא תסמוך על דברי העד לבדם, ועל כן התירו להינשא. אלא שמקשה הגמרא: "לא ליחמיר ולא ליקיל", ובמילים אחרות – מה האינטרס של חז"ל כאן? ומתמצים: "משום עיגונא אקילו בה רבנן", חז"ל עושים ככל יכולתם להתיר עגונות.

כעת יש לברר: סוף סוף, מכיון שאנו עוסקים כאן במקרה חמור של אתחזק איסורא, ומעבר לזה – בדיני עריות, כיצד יכלו חכמים להתיר את אותה אישה ע"פ ע"א בלבד? מה מועילות הסברות הנ"ל אם לכאורה מדאורייתא אסורה אותה אישה לשוק עד שיתירוה שני עדים? קושיה זו עומדת על הנחת היסוד שאין ב"ד מתנן לעקור דבר מן התורה. בנקודה זו נפלה מחלוקת בין רב נתן לרב חסדא⁶, ורובם ככולם של הראשונים⁷ פסקו כרב נתן – שאין כח לעקור.

³ כן נראה מהקצות (סי' ל"ח ס"ק ב') והנתיבות (סי' ל"ח ס"ק ב') שדנו האם ישנם גדרי עדות כששני עדים מעידים באיסורין, ומשמע שבעד אחד ודאי שאין. ונפק"מ לעניין שאין פה דיני "מפיהם ולא מפי כתבם", "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", "תחילתו בכשרות וסופו בפסלות", ועוד. ואכמ"ל.

⁴ כך פטש הסוגיה כאן, וכן פסקו רוב הראשונים. אך הרשב"א סובר שדברי הגמרא כאן אינם אלא ה"א, ומצד האמת ע"א נאמן גם במקרה של אתחזק.

⁵ אם ילדה לו ילדים לאחר שחזר.

⁶ יבמות דף פ"ט.

שאלה מרכזית זו חורזת בתוכה עוד סוגיות רבות בעניין, וניתן למצוא בה שתי שיטות עיקריות בראשונים, שכל אחת מהן מתפרטת בתוכה לכמה דרכים:

נאמנות דרבנן

א. הפקעת הקידושין: במסכת שבת⁸ עוסקת הגמרא בנאמנות של עד מפי עד, בעדות אישה. בכל עדויות שבתורה עדות כזו אינה מתקבלת, אך בעיגונא הקלו. מבאר שם רש"י במקום⁹ "דאקילו בה רבנן משום עיגונא, וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקועי רבנן לקדושין מיניה". דין זה של הפקעת קידושין על ידי חז"ל, מופיע במספר מקומות בש"ס¹⁰, ויש בהחלט לדון כיצד ומתי עושים זאת, אך אכמ"ל.

שיטה זו מופיעה גם ברשב"א ריש כתובות¹¹.

לדרך זו יוצא, אם כן, שאה"נ, נאמנות העד אינה קיימת מדאורייתא, אלא שבאו חכמים ועקרו את הקידושין **למפרע**, זו הדרך היחידה לאפשר לאישה להינשא לאחר. ומ"מ, על מנת לעקור את הקידושין, דבר שחז"ל לא חפצים לעשות סתם כך – דרוש סמך כלשהו, כפי שכותב הרשב"א שם – ובמקרה זה מהווה העד סמך ועזר לכך.

יש מקום להעיר כאן, כי הנודע ביהודה¹² מצמצם כיוון זה, ואומר שרש"י בשבת התייחס בדווקא לעדות של עד מפי עד; דווקא שם דרושה הפקעה, כיון שאין

⁷ יש להעיר שבתוס' ב"ב דף מ"ח: (ד"ה "תינח") נראה שנוטים לשיטת רב חסדא, וכן בגירסה אחת שמביא הרשב"א בנדרים דף צ': (ד"ה "חזרו לומר") נראה שמבין שרב נתן נותר כאן בקושיה.

⁸ שבת דף קמ"ה:

⁹ ד"ה "לעדות אשה".

¹⁰ כתובות דף ג'. – אדם שנתן גט על תנאי, ונאנס ולא התקיים התנאי – הפקיעו רבנן את קידושיו מתקנת פרוצות וצנועות, ע"ש; גיטין דף ל"ג. – אדם שלח גט לאשתו על ידי שליח, וביטלו שלא בפניה, ביטלו רבנן את קידושיו למנוע ממזרות; ב"ב דף מ"ח: – קידש אדם אישה בעל כורחה, הפקיעו רבנן את קידושיו כיון שעשה שלא כהוגן; יבמות דף ק"י. – קידש אדם יתומה קטנה קידושין דרבנן, ומיד כשגדלה בא חברו, חטפה ממנו וקידשה בעצמו קידושין דאורייתא – הפקיעו רבנן את קידושיו של השני, כיון שעשה שלא כהוגן.

¹¹ כתובות דף ג'. ד"ה "כל דמקדש".

¹² תנינא סי' קמ"ז.

עדות זו קבילה כלל בכל עדויות שבתורה, וממילא גם בעדות אישה אין לה כח. אך ע"א שמעיד מפי עצמו – נאמן, גם לרש"י, מן התורה, וכפי שנראה מקום בשיטות אחרות לקמן.

שיטה זו מוזכרת גם בריטב"א¹³, אך הוא דוחה אותה מכח כמה קושיות:

1. מדוע לא נאמר במפורש בסוגיה שזוהי סיבת הנאמנות, כפי שהזכירה הגמרא בכל שאר המקרים שבהם מפקיעים חז"ל את הקידושין?

2. הגמרא לקמן¹⁴, בסוגיית עקירת דבר מהתורה, מקשה על רב נתן ממקרה אחר של הפקעת קידושין, ולכאורה היינו מצפים שיקשו קודם כל ממשנתנו.

3. הזכרנו לעיל, שבמקרה שיבוא הבעל הראשון – יהיה ולדה מהראשון ממזר דרבנן, וולדה משני – ממזר דאוי'. לכאורה, לפי שיטת רש"י אין בזה היגיון, שכן הפקענו את הקידושין מהראשון ואם כן הנישואין לשני היו נישואין גמורים, והדין צריך להיות הפוך!

הרשב"א בכתובות כבר התייחס לשאלה זו, וענה שרבנן מפקיעים על תנאי שאכן האישה מדייקת, ואם בעלה הופיע – מתברר למפרע שלא דייקה, ועל כן בטלה ההפקעה.

ב. טעם וסמך: שיטת תוס', המופיעה כאן בסוגיה¹⁵ ובעוד מקומות רבים בש"ס, אומרת כי "אין זה עקירת דבר מן התורה, כיון שדומה הדבר הגון להאמין... שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה".

נראה שכוונתם לומר, שהתורה מראש נתנה כח לחכמים במקרים מסוימים לעקור את דין התורה, ובזה מודה רב נתן. כאן, כיון שיש פה סברא שאישה "דייקא ומינסבא", וכן מצטרפת הסברא המובאת לקמן שיש יסוד סביר להניח שהעד אינו משקר, מכיון שהדבר עלול להתברר על ידי כך שהבעל יבוא, ויתגלה שהעד שיקר – נחשב שיש פה די טעם וסמך להאמין לעד, ועל כן עקרו חכמים את דין התורה והאמינוהו להתיר את האישה.

¹³ דף פ"ח. ד"ה "מתוך חומר".

¹⁴ דף צ':

¹⁵ דף פ"ח. ד"ה "מתוך".

רוב רובם של הראשונים לא פירשו כאן בדרך זו, מתוך שחלקו על חידושם של בעלי התוס' ואמרו שגם במצבים כאלו אין כח לביי"ד לעקור דין תורה.

נאמנות דאורייתא

כיוון שני, שניתן לראות בראשונים, גורס כי נאמנות העד כאן הינה מדאו', ולא מדרבנן. גם דרך זו מתפרטת לכמה הבנות:

א. 'אנן סהדי': אומר התוס' ישנים¹⁶: "וי"ל דאין זה עוקר דבר מן התורה, שראו חכמים דאשה דייקא ומנסבא מהני שפיר כשני עדים, דודאי לא משקרא". כלומר – יש כאן 'אנן סהדי'. יש לדון האם כוונתו שאנן סהדי שהעד לא משקר, או שהאישה לא משקרת ולא נישאת בלא שידועת בוודאות מוחלטת שבעלה מת. ניתן אולי לצרף כאן את דברי הנוב"י¹⁷, אשר יובאו אי"ה לקמן, הכותב שסברת 'דייקא ומנסבא' נותנת נאמנות לעד עצמו. כלומר – לכל עד שמשקר ישנו פחד מסוים שעדותו תתגלה לעולם כשקרית, אך כאן ברי לנו שלא ישקר, שכיון שידוע שהאישה תהפוך עולמות ע"מ לברר שאכן בעלה מת – ע"כ ישנו חשש סביר שיתגלה שהוא בעצם חי, ועל כן לא ישקר. כך ניתן אולי לדייק בלשון התו"י לעיל, שכיון שיש 'דייקא ומנסבא' – לכן "לא משקרא", ויותר ניחא לומר שהכוונה לעד שלא ישקר, כי הרי האישה לא צריכה כלל לבוא לביי"ד אלא נישאת לשוק ללא היתר נוסף.

אלא שעדיין יש מקום לשאול, היכן מצינו בתורה גדר כזה – שבמקרה שיש 'דייקא ומנסבא' נאמן העד מדאו', ממש כשני עדים? אומר הרא"ה¹⁸: **התורה** היא שנתנה כח לחכמים להגדיר מה ייחשב נאמנות מהתורה כשני עדים, ועל כן יוצא שיש פה בעצם דין תורה ממש ולא עקירת דבר מהתורה. אלא שאם כך, צריך להבין למה התכוונה הגמרא כשאמרה "משום עיגונא אקילו בה רבנן", והרי יש כאן דין תורה?

אומר הרא"ה, שהעובדה שחז"ל לא החמירו כדרכם בעניינים חמורים כעריות, הוא משום שראו צורך להקל בעיגונא. ישנן שתי דרכים להבין את דבריו: אפשרות אחת – אמנם ברור שיש כאן נאמנות דאו', אך חכמים לא באו והחמירו מדבריהם לאוסרה להינשא, משום עיגונא. אפשרות נוספת – כיון שמדובר כאן

¹⁶ דף פ"ח. ד"ה "משום עיגונא".

¹⁷ קמא אה"ע סי' כ"ז.

¹⁸ הובאו דבריו בריטב"א דף פ"ח. ד"ה "מתוך חומר", בשם "רבינו ז"ל".

באיסורים חמורים, היינו מצפים שחז"ל יחמירו ולא יכללו עדות כזו בגדרי נאמנות של התורה, דהיינו – לא יחשיבוה כיאנן סהדי, וממילא תהפוך עדות זו להיות בלתי קבילה אפילו מהתורה! ועל כך תירצו – משום עיגונא.

ברא"ה נראה, שסובר שכל נאמנות עדים המיוחדת לעיגונא – הינה דאו', ואם כן, זה כולל עדות אישה, עדות קרוב או פסול וכן עדות של עד מפי עד. לפי זה צריך לומר, שגם בעד מפי עד ישנו לטעם של 'מילתא דעבידא לאגלויי', ונפרש שאם יבוא הבעל – לא יוכל בקלות להאשים את העד הראשון בשקר, כיון שאנשים יאמרו שלא יתכן שהראשון שיקר, שהרי מבחינתו כן היה זה 'מילתא דעבידא לאגלויי', ולא היה לוקח על עצמו סיכון גדול שכזה. אפשרות שניה, ניתן לומר, שאמנם בעד מפי עד אין כל כך 'מילתא דעבידא לאיגלויי' (=מדל"ג), אך הטעם העיקרי לנאמנות אינו זה אלא הידייקא ומנסבא' של האישה, וזה קיים גם פה. ובתוך לשון הרא"ה משמע קצת יותר כאפשרות השניה.

התשב"ץ¹⁹, בבואו לבאר כאן את שיטת הרמב"ם, הולך גם הוא בכיוון של 'אנן סהדי ונאמנות דאו', אלא שהוא מביא כאן חידוש גדול. אומר התשב"ץ: אין כאן דין מיוחד לעיגונא, אלא בכל מקום שיש סברא של מדל"ג, דהיינו שיש סיכוי סביר שהדבר יתברר ויתגלה – ע"א נאמן מהתורה. עפ"ז אומר, שע"א לא יהיה נאמן כאן רק לעניין עיגונא, דהיינו להתירה לשוק, כי אם גם לעניין הורדת היורשים לנחלת המת. ומביא שגם אין זה דווקא בעד כשר, כי אם גם בעד פסול או באשת המת – אין פה גדרי עדות אלא נאמנות, אנן סהדי שדוברים אמת, ממש כשני עדים. רק בעדות של עד מפי עד – שם אין טעם של מדל"ג, כיון שגם אם יבוא הבעל – יוכל העד לומר שהעד הראשון הוא ששיקר לו, ועל ידי כך לא יצא עליו שם של שקרן, ולכן שם צריך לומר שאין זו נאמנות דאו' אלא רק דרבנן, והרי רבנן הקילו רק בעיגונא ולא בענייני נחלות וכדומה.

כך רוצה התשב"ץ לבאר את דברי הרמב"ם, וכיון שמורכבים הם וחלקו רבים מהמפרשים בהבנתם – נביא כאן את דברי הרמב"ם²⁰ כלשונם:

"אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או גוי המשיח לפי תומו ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה כמו שבארנו, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר

¹⁹ שו"ת התשב"ץ סי' פ"ב.

²⁰ הל' גירושין פרק י"ג הלכה כ"ט.

שאינן אתה יכול לעמוד על בריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשטט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני – לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר. לפיכך הקלו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות, עכ"ל.

בולטת בלשון הרמב"ם הסתירה לכאורה בדבריו, שמצד אחד כתב בפשטות שיש כאן נאמנות דאורייתא כיון שיש מדל"ג, ומצד שני בסוף דבריו כתב שהנאמנות אינה אלא מדרבנן! על כן ביאר התשב"ץ לחלק בין עדות עד או אישה, בהם שייך לומר שכשיש ע"א ומצטרפת אליו סברת מדל"ג – יש לו נאמנות²¹, לבין עד מפי עד, ששם לא קיימת סברת מדל"ג, כדלעיל, ועל כן שם נצרכת תקנת חכמים.

זה מה שאמר הרמב"ם בסוף דבריו – שכיון שמצינו בעיגונא עדות של ע"א שנאמנת מדאורייתא, לכן יכלו חז"ל לסמוך על עיקרון זה, ולתקן שגם עד מפי עד יהיה נאמן; אלא שעדיין צריך עיון – איך עקרו חכמים דין תורה בעד מפי עד. ואולי נאמר גם פה כדלעיל, שגם בעד מפי עד ישנה קצת סברא של מדל"ג, על ידי שהעד השני לא יעז כל כך לשקר, וחכמים סמכו על זה והאמינוהו. ואולי נאמר שנחשב על ידי כך שיש פה ספיקא אם להאמין לו או לא, והרי שיטת הרמב"ם היא²² שספק דאורייתא לחומרא הינו רק דין דרבנן ולא דאורייתא²³, ואם כן נוכל לומר שכאן נטו חז"ל להקל – משום עיגונא.

הנוב"י²⁴ מבאר באופן דומה את הרמב"ם, אלא שהוא נוטה לומר שרק עד כשר נאמן בעיגונא מדאורייתא, ואילו אישה, עד פסול או עד מפי עד – בכלם הנאמנות אינה אלא תקנת חכמים. לפי זה, נראה היה לומר לכאורה שהנוב"י בא לחדש שע"א בעיגונא יש לו גדרי עדות ממש, ועל כן דווקא עד כשר ששייך בו בעלמא מושג של עדות – יהיה נאמן בעיגונא, מה שאין כן באחרים. כך משמע גם בדברי הנוב"י שם

²¹ נעיר, שגם כאן משמע שאיננו נשארים בגדרי עדות, זה לא שיש פה ממש שני עדים, אלא יש 'אנן סהדי', ברור לנו שהוא דובר אמת. לכן מובן שלמרות שבאישה או בעד פסול לא שייך לעולם דין עדות – בכל זאת כשיש מדל"ג אזי יש לו נאמנות דאורייתא.

²² הל' טומאת מת פרק ט' הלכה י"ב.

²³ בניגוד לשיטת הרשב"א בקידושין דף ע"ג. ד"ה "ממזר ודאי".

²⁴ קמא אה"ע סי' ל"ג.

בסי' ע"ה (שמחזק את שיטת הראב"ד בסוגיית 'פליגין דיבורא'²⁵, אשר נוטה לכאורה לכיוון זה, ואכמ"ל), אלא שבסי' מ"א ומ"ה כותב במפורש להיפך, ומוכיח זאת מכך שכשאישה מעידה שבעלה מת – מתירים אותה להינשא, אך צרתה עדיין אסורה, וכן לא נאמנת לעניין נחלות וכדו', שמשמע משם שאינו דין בעדות. וכן ביארו באוצר הפוסקים²⁶ את דבריו כאן. ומצוה ליישב²⁷.

ואם הבאנו את דברי הרמב"ם, נזכיר גם את הדרך השניה בהבנתו. הריב"ש²⁸ מתייחס לדברי התשב"ץ ודוחהו מכל וכל, וכותב כי ברור לגמרי שאין עדות ע"א מתקבלת מדאו'²⁹ אלא מדרבנן בלבד, ואף הרמב"ם לא רצה לומר אחרת, ומה שאמרו³⁰ "לא הקפידה תורה" אין כוונתו אלא לתקנת חז"ל, שבמקומות רבים קרויים דבריהם "תורה". ובאמת לא נאמנים ע"א ואישה וכו' כי אם מטעם 'דייקא ומנסבא', שהוא טעם וסמך – כשיטת תוס'. ומביא ראיה חזקה לדבריו, מלשון הרמב"ם בהל' עדות³⁰: "בשני מקומות האמינה תורה עד אחד – בשוטה שלא תשתה מי המרים, ובעגלה ערופה שלא תערף, כמו שביארנו במקומן. וכן מדבריהן בעדות אשה שיעיד לה שמת בעלה". הרי מפורש שאין זו אלא נאמנות מדרבנן.

ב. גילוי מילתא: שיטה זו הינה חידוש עצום, המובא בחידושי רבנו קרשקש על גיטין³¹. סברתו היא, שהכלל "אין דבר שבערה פחות משנים" – איננו שייך כאן, כי כאן אין העדות באה על מעשה איסורי – כגון ביאה אסורה, או מעשה גירושין וקידושין, אלא יש כאן גילוי מילתא בעלמא שאדם פלוני מת. מיתה זו איננה

²⁵ יבמות דף כ"ה.

²⁶ חלק ג' דף ט"ז.

²⁷ מפי מו"ר הרב אילן מורבסקי שליט"א.

²⁸ שו"ת הריב"ש סי' קנ"ה.

²⁹ נזכיר כאן כבודך אגב, שבנקודה אחת מסכים הריב"ש עם התשב"ץ, והיא שיש עקרונית נאמנות דאו' על ידי סברת מדל"ג, אלא שאומר שצריך מילתא שודאי עתיד להתגלות, ומביא כמשל את המקרה בר"ה דף כ"ב; על אדם שהולך לחו"ל ומעיד שם שבי"ד קידשו בא"י את החודש – שהוא נאמן, שזהו דבר שודאי יתגלה. משא"כ בענייננו, שאף אם הבעל הינו בחיים – לא ברי לנו שייגיע לפה בזמן כלשהו. ואילו המהר"ל (מובא באוצר הפוסקים) חולק על שניהם ואומר שגם מדל"ג מפורסם אינו מביא נאמנות דאו'. וכן נראה לכאורה בשו"ע, שלא הזכיר כלל חילוק זה של הריב"ש.

³⁰ פרק ה' הלכה ב'.

³¹ דף ב': "והא דאמרינן דאין".

עניין ערוותי, אלא דבר אחר המתקשר ומשפיע בעקיפין על מעמדה האישותי של האישה. ממילא יחול כאן הכלל של "ע"א נאמן באיסורין", כהו"א בגמרא, ונאמן.

מה שדורשת הגמרא את סברת 'דייקא ומנסבא' – אינו אלא משום "רינון הבריות", כלשונו; היינו פוסלים מדרבנן את עדותו כדי למנוע מצב של לעז ושם רע, אך באמת הטעם האמיתי הוא שאין זה אלא גילוי מילתא בעלמא (פירוש זה דחוק לכאורה בלשון הגמרא, שכן הגמרא במפורש דחתה אפשרות כזו מתוך שאלת "איתחזק איסורא" וכן מתוך הכלל של "אין דבר שבערוה" וכו', ולא נראה בגמרא שהנחות אלו השתנו בתירוץ).

ושמעתי ביאור בעניין ממו"ר הרב אילן מורבסקי שליט"א. שישנן שתי דרכים להבין מה חידשה התורה בעצם זה שאיפשרה לאלמנה להינשא לשוק, ולא קבעה שלעולם תיחשב אשת איש: דרך אחת – המיתה הינה מעשה המחולל היתר, מעין גט. כיוון שני – אמנם אין פה מעשה, אך גילתה התורה שכל איסור אשת איש לשוק נובע מהיותה אשת איש בפועל, תחת בעלה, וכאן כיון שכבר איננה כזו – ממילא מותרת, ואין צורך כלל במעשה.

עפ"ז נאמר, שרבנו קרשקש סובר כאפשרות השניה, שרק מתברר על ידי המיתה שנמוגה סיבת האיסור, ואם כן ניתן להחשיב את העדות כגילוי מילתא בעלמא. ואילו כל שאר הראשונים, אשר לא ביארו כך – נראה שחלקו מתוך שהבינו כדרך הראשונה, שמיתה נחשבת ממש מעשה מתיר, וממילא יחול כאן הדין של "אין דבר שבערוה" וכו', וכשם שצריך שני עדים בגיטין – כך דרושים גם שני עדים במיתת הבעל.

נאמנות האישה

לשיטות שראינו, כל שיטה כדאית לה, צריך לברר מה מקורה של הנאמנות שהענקנו לאישה עצמה להעיד כי בעלה מת:

לתוס' – כיון שאף בע"א אין אלא נאמנות דרבנן, על ידי טעם וסמך, ודאי שגם באישה לא יהא לה אלא כח של תקנת חכמים.

לרמב"ם (ע"פ התשב"ץ) ולרא"ה – יש לדון: אם כוחו של המדל"ג (ויחד עימו של ה'דייקא') הינו רק להסיר חשש שקר, ועל ידי כך נחשב שיש לנו פה דיני

עדות מלאים – ממילא באישה לא נוכל לומר כן, שכן בשום מקום³² לא מצאנו דיני עדות באישה מדאו'. אך אם המדל"ג מהווה כח חיובי וממשי, הוא עצמו יוצר 'אנן שהדי' להאמין לעד – ממילא גם באישה נוכל לכאורה לומר כן, ונאמנותה תהיה מדאו'³³.

לרבנו קרשקש – פשוט, הכלל של "ע"א נאמן באיסורין" אמור הן לגבי איש והן לגבי אישה, ואף היותה בעל דין פה בעניין – איננו מגרע מנאמנותה, ואם כן יש פה דין תורה.

חלק ב'. עד אחד במלחמה

הקדמה

בדף קט"ו דנה הגמרא בשאלה האם ניתנה נאמנות לע"א בעיגונא – גם כשעסקינן בשעת מלחמה או שאר סכנה. וזו לשון ההסתפקות שם:

"איבעיא להו עד אחד במלחמה מהו. טעמא דעד אחד מהימן משום דמילתא דעבידא לאיגלויי הוא לא משקר, ה"נ לא משקר, או דלמא טעמא דעד אחד משום דהיא גופא דייקא ומינסבא, והכא לא דייקא ומינסבא". ובהמשך "ת"ש מעשה בשני תלמידי חכמים שהיו באין עם אבא יוסי בן סימאי בספינה וטבעה, והשיא רבי נשותיהן ע"פ נשים. והא מיס כמלחמה דמו, ונשים אפי' מאה כעד א' דמו וקתני השיא! ותסברא?! מיס שאין להם סוף ניהו, ומיס שאין להם סוף אשתו אסורה! אלא ה"ד, דאמרי אסקינהו קמן וחזינהו לאלתר, וקאמרי סימנין, דלאו עלייהו סמכינן אלא אסימניס", עכ"ל הגמרא. בשאלה זו, לפחות במקום זה בגמרא, לא נפשט הספק.

בגמרא לא נאמר במפורש מהו בעצם החשש שעולה לנו כשמדובר בשעת מלחמה, והראשונים נחלקו בהבנת עניין זה. על מנת לבאר את צדדי הספק, נעייין תחילה בדין נאמנותה של האישה עצמה במלחמה, לומר שמת בעלה.

³² למעט שני מקרים מיוחדים – עגלה ערופה וסוטה. רמב"ם הל' עדות פרק ה' הלכה ב'.

³³ וכבר הראינו לעיל, כי בתשב"ץ משמע שאישה נאמנת כע"א, ואילו הנוב"י נטה לומר שנאמנותה מדרבנן בלבד.

נאמנות אישה במלחמה

המשנה בריש פרק ט"ו³⁴ אומרת, שאישה אינה נאמנת לומר "מת בעלי" כשהיתה זו שעת מלחמה, ומבאר שם רבא בגמרא, שהוא משום שיתכן שהאישה מדמה את מותו. דהיינו "זימנין דמחו ליה בגירא או ברומחא וסברא ודאי מת, ואיכא דעבד סמתרי (רש"י: תחבושת) וחייה". בשעת מלחמה, או שאר סכנה, אין אפשרות לעיתים להישאר לעמוד לצד הפצוע לבדוק אם אכן מת, כיון שאותו אדם יסתכן בעצמו על ידי כך. לכן חוששים שהאישה ראתה שבעלה נפגע, ונאלצה לברוח, ואמרה לעצמה שמן הסתם נפטר אחר כך, ומתוך כך העידה מאוחר יותר בבי"ד שבעלה מת. ובלשונו של רבא – "דאמרה בדדמי", בדמיון ולא בוודאות.

בהמשך הסוגיה דנה הגמרא בשעת סכנה אחרת – רעבון, ואומרת ששם אין האישה נאמנת לומר שבעלה מת על מיטתו, בניגוד למלחמה, ומבאר רש"י שזה משום שבמלחמה יודעת היא שיכול אולי להבריא ולהינצל, ולא תעיד שמת, אך ברעבון תאמר לעצמה שלא היה לו שום סיכוי לשרוד ועל כן תבוא ותעיד ללא ידיעה מוחלטת. לכן מסכמת הגמרא ואומרת, שאין האישה נאמנת ברעבון "עד דאמרה מת וקברתי". בפשטות, הטעם הוא משום שברגע שאומרת שקברה אותו – אין לנו כל חשש, כיון שטוענת בוודאות שראתה שמת.

לא מוזכר בפירוש מה דינה של אישה שאמרה בשעת מלחמה "מת וקברתי", ובזה נחלקו הראשונים: רוב רובם של הראשונים³⁵ פוסקים שנאמנת, כשם שנאמנת ברעבון, כיון שאם טוענת שקברה אותו – אין כל סיבה לחשוש שמדמה, ומן הסתם גם לא קברה אותו בשעת הקרב אלא לאחר מכן, ואז אין שום חשש דדמי.

אלא שהרמב"ם חלק³⁶ ופסק שאינה נאמנת, ורבים דנו ביישוב דבריו:

המ"מ נשאר בצ"ע על הרמב"ם, למה יהא הדין שונה בין מלחמה לרעבון, מה עוד שבגמרא משמע שרעבון הינו גרוע יותר.

הלח"מ מבאר ברמב"ם, שאכן אין כל חילוק בין רעבון למלחמה, ובשניהם נאמנת כשאומרת "קברתי"; הרמב"ם דיבר על מקרה שבו לא אומרת סתם "מת

³⁴ דף ק"ד:

³⁵ רשב"א דף ק"ד: ד"ה "אמר רבא", ועוד רבים.

³⁶ הל' גירושין פרק י"ג הלכה ב'.

וקברתינו", כי אם "מת במלחמה וקברתינו", או "מת ברעבון וקברתינו", שאז איננה נאמנת. ומדוע? כי אם אומרת בסתמא שמת – אנו נתלה שמת על מיטתו, ולא במקום הסכנה, וממילא אין חשש שתדמה, אך אם אומרת במפורש לא כן – נחשוש. אלא שעדיין צריך לעיין, שכן בין אם נבאר כלח"מ או שנבין את הרמב"ם כפשוטו – סו"ס מה המקום לחשוש שמדמה, אם אומרת במפורש שקברה אותו, ולא שרק ראתה אותו פצוע ומניחה מתוך כך שמת?

שני כיוונים שונים ניתן לומר בעניין זה: הערוך לנר³⁷ מסביר, שאנו חוששים שקברה במלחמה אנשים רבים בבת אחת, אולי מתוקף תפקידה שם, ועל כן עלולה לטעות ולחשוב שגם את בעלה קברה. במצב כזה יש אם כן חשש גמור לדדמי, גם בטענת קבורה. ובכל זאת עדיין קשה קצת מסברא, לחשוש שאישה תדמה שקברה את בעלה ובעצם כלל לא עבר תחת ידה.

אך ניתן גם ללכת בכיוון אחר, ולבאר שטענת "קברתינו" איננה מועילה לא משום שחוששים שהיא מדמה שקברה אותו; אנו חוששים שהיא משקרת. אלא שאם כן מיד עולה השאלה – מדוע סתם כך נאמין לאישה בעיגונא ולא נחשוש לשקר? אומר הבי"ש³⁸: "אכן אישה לא משקרת סתם, מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה, אלא שכאן יש חשש שברי לה שהוא מת, ולא מתוך שראתה אותו בכך אלא כי ראתה שנפגע ומניחה שמת. אלא שכדי שנאמין לה בבי"ד – מעידה **בשקר** שגם קברה אותו, ולכן אומר הרמב"ם שאינה נאמנת. מה שאין כן ברעבון, ששם פחות ברי לה שמת ועל כן לא תעיד בשקר.

הכס"מ³⁹ גם הוא מבאר שחוששים לשקר, אלא שהוא כותב שדווקא במלחמה נחשוש לכך, כי אין דרך להמתין במלחמה ולקבור, משום שהיא שעת הסכנה, ועל כן טפי נראית כמשקרת.

אפשרות נוספת היא לומר, שאנו לא ממש חוששים שהאישה משקרת, אלא מפרשים דבריה שיתכן שכוונתה היתה רק לומר שכל כך ברור לה שהוא מת, עד שמבחינתה נחשב ממש כקבור, ולא שמתכוונת שקברה אותו בפועל במו ידיה. גם פה נאמר שחוששים לזה במלחמה ולא ברעבון, כי במלחמה נראה לאדם ברי יותר שאותו אדם אכן מת.

³⁷ דף ק"ד: ד"ה "בגמרא עד דאמרה".

³⁸ אה"ע סי' י"ז ס"ק קמ"ו.

³⁹ הל' גירושין פרק י"ג הלכה א', בשם הרא"ם.

ספק הגמרא בעד אחד

כעת, לאור השיטות הנ"ל בראשונים, ננסה לעמוד על הסבר ספק הגמרא ביחס לע"א במלחמה. הגמרא, כפי שראינו, מסתפקת האם להאמין לע"א, משום שיש פה מדלי"ג, או שלא להאמין לו, כיון שאין כאן את הסברא של 'אישה דייקא ומנסבא'. ראשית נעיר, שהסיבה שאין כאן 'דייקא' היא, כדברי תוס'⁴⁰, משום שהאישה סומכת יותר על העד מבמקרה רגיל, כי יש רגליים לדבר שאם לא חזר מהמלחמה מסתמא מת. ניתן אולי להוסיף, שכיון שישנה מהומה גדולה בשעת מלחמה בשדה הקרב – מתיאשת האישה מראש ומניחה שאין לה סיכויים רבים לברר מה עלה בגורל בעלה, ועל כן נדחפת יותר לסמוך על העד בלא לנסות לוודא שאכן הותרה לשוק.

השאלה המרכזית בהבנת הספק הינה מה בדיוק חוששים אנו ביחס לעד – האם נחשוש שידמה שמת, בדומה למה שראינו באישה עצמה, או שמסיבה כלשהי עלינו לחשוש שישקר. ובזה נחלקו הראשונים כולם, כשמנגד עומדת כמובן הבעיה – מה לפסוק להלכה, כיון שבפשוטות לא איפשיטא בעיין בגמרא, וגם בזה נפלה מחלוקת בפוסקים.

שיטה א' – חשש דדמי

בשיטה זו אווזים רש"י, בעל המאור, ההו"א בתוס' וכן גם שיטת הרמב"ם לפי חלק מהמפרשים.

בעל המאור מפרש, שספק הגמרא לא היה אלא במקרה שאמר "מת", אך אם הוסיף ואמר "קברתיו" – שם ודאי שנקבל את עדותו, שהרי במקרה כזה אין כל חשש של דדמי, בדיוק כשם שהאישה עצמה נאמנת לומר במלחמה "מת וקברתיו". המאור הולך כשיטת רוב הראשונים, שאכן האישה נאמנת במקרה הנ"ל.

אם כן, אומר המאור, אנו חוששים שבשעת מלחמה ישנה מהומה כזו שלא מאפשרת לעד להישאר בשדה הקרב, וכיון שראה את אותו אדם נפגע – מניח שמת אחר כך, ומתוך כך בא להעיד. אך ודאי שאין לנו כל חשש שאותו עד משקר, כשם

⁴⁰ דף קט"ו. ד"ה "טעמא".

שסתם כך בעיגונא תיקנו חכמים להאמין לעד ולא חשדו אותו בשקר; אין סיבה לחשוד בו בשקר בשעת המלחמה יותר מאשר בסתם עדות של עיגונא.

כן נראה גם בדברי רש"י, שעל ספק הגמרא שמא הכא האישה לא מדייקת ועל כן גם לא נאמין לעד, כתב⁴¹ "והכא לא דייקא – ותרוייהו אמרי בדדמי"; יש לנו חשש שהאישה לא מדייקת כיון שסומכת על העד, ומצד שני גם העד עצמו לא מדייק כיון שזוהי שעת מלחמה.

וכן נראה בהו"א המובאת בתוס'⁴⁰, לביאור ספק הגמרא; תוס' מעלים אפשרות לומר שהספק הוא שמא באופן עקרוני נקבל את עדותו, למרות שיש חשש לדדמי, בגלל שהאישה מדייקת, ורק כיון שלא מדייקת אלא סומכת עליו – לא נאמין. רואים אם כן לדרך זו, שאכן העד עצמו עומד בחשש דדמי.

ברש"י ובתוס' לא מוזכר בפרוש אם ספק הגמרא הינו במת סתמא או גם ב"מת וקברתיו", אך מן הסתם ילכו כשיטת המאור, שבנקודה זו מתאימה לדברי כל הראשונים.

אלא שברמב"ם מצאנו דרך אחרת. בדיני ע"א במלחמה, כותב הרמב"ם כך⁴²: "עד אחד שאמר ראיתיו שמת במלחמה או במפולת או שטבע בים הגדול ומת, וכיוצא באלו מדברים שרובן למיתה, אם אמר קברתיו – נאמן ותנשא על פיו, ואם לא אמר קברתיו – לא תנשא, ואם נשאת לא תצא". מדברי הרמב"ם, שבלא "קברתיו" אם נישאת לא תצא, מוכח שמבין שדין זה היה בספק הגמרא, וכיון דלא איפשיטא – פסק כן. ומה לגבי "קברתיו"?

מבאר הגר"א⁴³: ספק הגמרא היה אף במקרה של "קברתיו", גם פה יש חשש לדדמי. והרמב"ם לשיטתו דלעיל, שגם באישה האומרת בשעת מלחמה "מת וקברתיו" – אין נאמנות, ופה הסתפקו בגמרא האם בע"א יש נאמנות במקרה זה או לא. ומדוע פשט הרמב"ם שנאמן, והרי הספק נותר בגמרא בתיקו? צריך לומר שסובר כרי"ף, שכתב⁴⁴ לפשוט ספק זה מהמקרה של "דגלת". מקרה זה מובא בדף קכ"א. ולכאורה נוגע ישירות לענייננו: "ההוא גברא דאטבע בדגלת (שם נהר),

⁴¹ דף קט"ו. רש"י ד"ה "והכא לא דייקא".

⁴² הל' גירושין פרק י"ג הלכה י"ט.

⁴³ אה"ע סי' י"ז ס"ק ק"ז.

⁴⁴ דף מ"ב: בדפי הר"ף.

ואסקוהו ואגישרא דשביסתנא ואנסבה רבא לדביתהו אפומא דשושביני לבתר חמשה יומי". כלומר, אדם טבע במים שאין להם סוף, והעלוהו לאחר חמישה ימים מהמים; אדם אחד זיהה את גופתו – ועל פיו התיר רבא לאשתו להינשא לשוק.

אומר הרי"ף: ממקרה זה ניתן להוכיח, שאם בא ע"א ואמר בשעת מלחמה (שהיא, כדברי הגמרא, כמים שאין להם סוף) "מת וקברתי" – נאמן. כלומר, כשאדם אומר שראה שהעלו את הגופה מן המים וזיהה אותה – זהו כמו "קברתי", שכן אין פה רק אומדנא ש'אם אדם טבע – מן הסתם מת ולא ניצל', אלא יש כאן וודאות; כמו כן, אם במלחמה אין רק אומדנא שאם לא חזר מהמלחמה מסתמא מת, אלא ראהו בבירור שמת וטוען שקברו – נאמן, ואין חשש לדדמי. כך סבר גם הרמב"ם, ועל כן פשט מקרה זה לקולא.

יוצא אם כן למעשה, שאין חילוק גדול בין הרמב"ם למאור, כיון שמה שפשט הרמב"ם לקולא – אמר המאור שמראש היה פשוט לגמרא, ואם כן, סוף סוף נשארנו בבעיא דלא איפשיטא ביחס לע"א במלחמה כשלא אמר "קברתי".

ספק הגמרא לשיטה א'

השאלה העיקרית העומדת על פיתחה של שיטה זו, הינה פשט דברי הגמרא. לכאורה, לשיטה זו היתה צריכה הגמרא פשוט להסתפק האם ע"א מדמה במלחמה או לא. כלומר – אף שאישה ודאי מדמה, ולכו"ע אינה נאמנת בלא "קברתי", עדיין יש מקום לומר שמה שגורם לה לדמות הוא רצונה להינשא לשוק, דבר שיכול לגרום לה, בתת מודע, להיות בטוחה שבעלה מת. מה שאין כן בעד – שאין לו כל אינטרס הנראה לעין לדמות דבר שכזה, ועל כן אולי לא נחוש – לא ב"קברתי" ואפילו לא בלא "קברתי". במקום זה, מעלה הגמרא לכאורה ספק אחר לחלוטין – האם נאמנות ע"א היא משום מדלי"ג, וזה קיים פה, או משום 'דייקא' – שזה לא קיים!

לתרץ קושיה זו, נאמרו מספר דרכים:

הרשב"א, מכורח קושיה זו, הוצרך ללכת בכיוון קצת אחר, וטען שיחד עם חשש דדמי יש כאן גם חשש משקר, יובאו דבריו לקמן.

הקרן אורה⁴⁵ נשאר בהבנה של חשש דדמי, וביאר כך: הגמרא שואלת האם אין לנו כאן סיבה לחשוש לדדמי, כיון שעתיד הדבר להתגלות (ומשמע שסתם כך יש מקום לחשוש לדמיון, אפילו אצל העד), ולכן ידייק העד בדבריו ולא יקח סיכון לומר דבר שאינו ודאי בו, אם יש חשש שיתגלה לעין כל כשקרן. הצד השני בספק, טוען שעקרונית אין לנו סיבה לחשוש לדדמי – אך רק מכיון שאישה מדייקת; עצם זה שהיא מדייקת ימנע מהעד לדמות, מתוך ידיעה שעל ידי בירוריה יתכן שעתיד להתגלות שהבעל חי⁴⁶. אך מכיון שאין כאן 'דייקא', שהרי האישה סומכת עליו מתוך שיש רגליים לדבר – לכן יש צד לחשוש לדדמי, ולא נקבל את דבריו.

כיוון אחר, מיוחד וחדשני ביותר, ישנו בלח"מ. אומר הלח"מ⁴⁷: אכן אין פה שאלה נקודתית ביחס לע"א במלחמה, כי אם שאלה עקרונית ביחס לכל עדות ע"א בעיגונא. הגמרא מתלבטת, מדוע אין אנו חוששים תמיד למצב של דדמי; דהיינו, תמיד יתכן שאותו עד ראה אדם פצוע או חולה (בשעת שלום), ואע"פ שלא נשאר שם ולא ראה במיתתו – ברי לו שמת מתוך כך, ועל זה הולך ומעיד.

בנקודה זו יש להעיר, שישנן כמה דרכים להבין מה לימדה אותנו התורה בכך שאמרה לנו שע"א אינו נאמן בכל עדויות שבתורה, ואילו שניים כן. ניתן לומר, וזו הדרך הפשוטה יותר, שבע"א יש לנו חשש שישקר, אלא שברגע שבא עימו עד נוסף, ושניהם אומרים אותו דבר ואף נמצאים מתאימים בדרישות וחקירות וכדו' – הדבר מוכיח לנו שהינם דוברים אמת.

הסבר נוסף שמעתי ממו"ר, שבע"א יש לנו חשש שרואה רק זווית מסוימת של העניין; לכל אדם יש ראייה חלקית, וכשבאים שניים – יש לנו ראייה כוללת יותר ועל כן נקבל עדותם (ויש להדגיש שסו"ס זוהי גזירת הכתוב, וגם אם מסברא היינו אומרים למשל שגם שניים אין די בהם – סו"ס לימד הכתוב שעדותם מתקבלת).

נראה שהלח"מ בדבריו הלך באפשרות שלישית: הבעיה בע"א איננה חשש לשקר וגם לא לראייה חלקית, כי אם חשש לדמיון. וכמו שראינו – אדם עלול לדמות דברים שונים, לראות דבר אחד ולהשלים מעצמו את התמונה, לעיתים אף בלא לשים לב לכך. לכן לימדה תורה שצריך שני עדים, כך נוודא שהעדויות היא אכן ברורה ודאית ואינה בנויה על השערות והערכות.

⁴⁵ דף קט"ו. ד"ה "איבעיא לה".

⁴⁶ בדומה לסברת הנובי" שהובאה לעיל, אלא שהוא עסק בחשש משקר ולא בדדמי.

⁴⁷ הל' גירושין פרק י"ג הלכה י"ט.

אם כן, אומר הלח"מ: פה הסתפקה הגמרא; אם בע"א יש לנו חשש דדמי – איך נתנו לו חכמים נאמנות בעיגונא, מהו הטעם והסמך עליהם התבססו בתקנתם? צד אחד אומר – מדל"ג, זה מה שיגרום לעד לא לדמות, ולפי זה גם במלחמה אין מה לחשוש. צד שני – אין די במדל"ג, הדבר בנוי גם על 'דייקא ומנסבא'; כלומר – אכן אין ודאות שהעד אינו מדמה, אך אם נצרף לכך את הסברא שהאישה לא תלך ותינשא בלא שתברר יותר את הדברים – נוכל לסמוך על עדותו. אך במלחמה – נחשוש שהאישה תסמוך עליו ולא תדייק, ועל כן לא נקבל את עדותו.

הרמב"ם אמנם פושט ממעשה דדגלת, שע"א נאמן באומר "קברתי" – אך מכאן לא ניתן עדיין להוכיח שאין חשש דדמי; דווקא שם יש יסוד סביר להניח שאיננו מדמה, בניגוד לאישה, מה שאין כן כשלא אומר "קברתי" – שם לא איפשיטא בעיין.

שיטה ב' – חשש משקר

שיטה זו הינה הפשוטה והמתאימה יותר ללשון הגמרא, והיא גורסת כי אנו עוסקים בחשש משקר פשוט. נראה שהאוחז בדרך זו יבאר שאכן בדרך כלל הצורך בשני עדים נובע מחשש לשקר, ולא מחשש לדמיון (אין שום חשש לדמיון בשעת שלום, שלא כלח"מ לעיל), ועל כן כאן התלבטה הגמרא מדוע בעיגונא אין אנו חוששים לזה, ומתוך כך נפק"מ לע"א במלחמה.

בשיטה זו אוחזים הרי"ף, התוס', הרמב"ן (במלחמות ובחידושים) והראב"ד⁴⁸. כמו כן ישנם מפרשים שביארו כן את דעת הרמב"ם, ביניהם המ"מ. אלא שגם בתוך שיטה זו ישנן כמה דרכים לבאר את הסוגיה, האם מדובר ב"קברתי" או ב"לא קברתי", וכן כיצד נפשוט את הספק להלכה.

ספק הגמרא לשיטה ב'

הרי"ף בהלכות חיבר את חשש דדמי לסוגיה, ואמר שמראש הגמרא כלל לא עסקה במקרה שבו לא אמר העד "קברתי" – שם ודאי שלא נאמן (הפוך בדיוק משיטת המאור לעיל). ומדוע אינו נאמן? לא בגלל שיש חשש משקר יותר מאשר

⁴⁸ הובאו דבריו ברא"ש, פרק ט"ו סי' ב'-ג'.

ב"קברתי"ו", אלא רק מכיון ששם יש חשש לדדמי. כשם שברור היה למאור שב"קברתי"ו" אין חשש דדמי – כך היה ברור לרי"ף שבלא "קברתי"ו" יש חשש דדמי. אלא שהרי"ף מחדש כאן חידוש עצום, ואומר שאף אם שני עדים יעידו על אדם שמת במלחמה ולא יאמרו "קברנוהו" – נחשוש בהם לדדמי. כלומר, אמנם התורה הצריכה שני עדים, אך זה פותר רק בעיה של חשש משקר, התורה דרשה שני עדים כדי לצמצם את החשש לעדות שקרית; חשש דדמי, לעומת זאת – בסתם עדות לא קיים בכלל, ואילו במלחמה – אינו נפתר אפילו על ידי שני עדים.

והדברים תלויים זה בזה – כיון שברור היה לרי"ף שכשיש חשש דדמי גם שני עדים לא יועילו, ממילא נצרך לבאר שספק הגמרא היה רק ב"קברתי"ו", שכן אם הספק היה גם בלא "קברתי"ו" – היו צריכים לשאול מה הדין גם בשני עדים; מכך שהתלבטו רק ביחס לע"א – ברור שהספק היה רק ב"קברתי"ו".

ומה אם כן היה ספק הגמרא? כפשוטו – האם סתם כך נתנו חכמים נאמנות לע"א משום שעל ידי שיש מדל"ג ודאי לא ישקר, ואז גם במלחמה נאמן, או שהכל מתבסס על ה'דייקא' של האישה, וכיון שכאן אין 'דייקא', לכן – מתוך חשש שקר – נפסול את העדות.

וכפי שראינו, לומד הרי"ף ממעשה דדגלת – לפשוט שב"קברתי"ו" נאמן. כלומר, במקרה שם טען העד שראה את הגופה וזיהה אותה; והרי אין זה מועיל אלא לעניין דדמי, אך עדיין נחשוש לשקר? מכך שהאמינוהו – מוכח שלא חוששים לשקר בע"א, אף לא בשעת הסכנה.

נעיר, שכפירוש זה פירש הריב"ש⁴⁹ את דברי הרי"ף, וכן ביארו בו הרמב"ן במלחמות והגר"א. אך המ"מ מביא שני פירושים אחרים ברי"ף – או כרז"ה לעיל, שהספק הוא רק בלא "קברתי"ו", או כרמב"ם, שהספק הוא גם ב"קברתי"ו" וגם בלא "קברתי"ו".

שאר הראשונים שהלכו בכיוון זה של חשש משקר – ביארו שהספק היה הן ב"קברתי"ו" והן בלא "קברתי"ו", ואין שום חשש דדמי כלל; ומסביר זאת הרמב"ן במלחמות שם – שאין סיבה שהעד יעיד דבר שאיננו בטוח בו לגמרי, אין לו כל אינטרס כזה – מה עוד שדבר זה עתיד אולי להתגלות בעתיד כלא נכון.

⁴⁹ סי' שע"ח בשו"ת.

אלא שחלקו פה מה נפשט להלכה: תוס', שביארו את ספק הגמרא בחשש משקר, לא כתבו מה סוברים להלכה. באופן פשוט נראה שהבינו שאכן הספק לא נפשט, ולכאורה יאמרו אם כן לפסוק לחומרא – שספק דאוי לחומרא. כך פסקו הר"ח והראב"ן⁵⁰ – שלא תינשא, ואם נישאת תצא (שלא כרמב"ם דלעיל, ושיטתו תבואר בהמשך).

לא כן הרמב"ן והראב"ד, שכתבו שמדגלת איפשיט שנאמן – וממילא נאמן תמיד, אף בלא "קברתיו" (כי הרי לגבי חשש משקר אין חילוק בין "קברתיו" ללא "קברתיו", ולדמי לא חיישינן לשיטה זו).

שיטה ג' – חשש דדמי ומשקר

בשיטה ייחודית זו נוקט הרשב"א⁵¹. מה שהביאו לכך, הוא כפי שראינו לעיל שהוא נוטה לבאר את ספק הגמרא לעניין בדדמי, אלא שמתקשה מתוך כך בצדדי הספק. וכן התקשה בקושיית תוס' על ההו"א שלהם (שהובאה לעיל), שהחשש הוא בדדמי, שאם העד עצמו מדמה – מה היה עוזר לנו אפילו אם היה כאן 'דייקא', הרי עדותו הינה חסרת ערך!

לכן מבאר כך: יש בגמרא שתי איבעיות; הסוגיה עוסקת גם ב"קברתיו" וגם בלא "קברתיו", והועלו כאן שתי ספקות – ראשית, האם במקרה שלא אמר "קברתיו" יש חשש דדמי (ובפשטות ב"קברתיו" אין חשש כזה, כרוב הראשונים), או שאין חשש בגלל שיש מדלי"ג, ושנית – גם אם אין חשש דדמי, אולי אפילו ב"קברתיו" לא נקבל את העדות, כי יש אולי חשש לשקר מכיון שהעדות חייבת להיות מצורפת ל'דייקא', וזה לא קיים כאן. ופושטים מדגלת שאין חשש משקר, עובדה שהאמינו שם לעד אע"פ שיתכן לכאורה ששיקר; אך לא פשטנו מה הדין ביחס לחשש דדמי, שהרי שם לא היה חשש כזה כיון שטענו שראו בבירור את הגופה לאחר שהוצאה מהמים. כך רוצה הרשב"א לבאר את הגמרא, וכך הוא גם מסביר את שיטת הרמב"ם.

⁵⁰ הובאו דבריהם במדרכי סי' פ"ח, וכן בהגמ"י גירושין י"ג אות א'.

⁵¹ דף קט"ו. ד"ה "או דלמא".

הלכה למעשה

נראה כעת, לאור השיטות שסקרנו, מה נפסק להלכה בעניין ע"א בעיגונא בשעת מלחמה:

רי"ף: ב"קברתי" פשטנו שנאמן, ובלא "קברתי" – גם אם נישאת כבר תצא, ואפילו אם שני עדים העידו שמת.

רמב"ם ושו"ע: ב"קברתי" פשטנו שנאמן, ובלא "קברתי" – לכתחילה לא תינשא, ואם נישאת לא תצא. אך בבי' עדים תינשא לכתחילה.

רמב"ן: ע"א נאמן תמיד, ותינשא לכתחילה.

רי"ח וראב"ן: ע"א אינו נאמן לעולם במלחמה, וגם אם נישאת תצא. הח"מ⁵² כותב שכן גם דעת הרמ"א⁵³, ומסתפק מהי דעת הרא"ש בעניין.

פסיקת הרמב"ם

כפי שראינו, הרמב"ם פוסק בענייננו שבדיעבד אם נישאת לא תצא. מקשים פה כל המפרשים – הרי ספק דאוי' לחומרא, ואם כן לכאורה צריך הדין להיות שתצא? מספר תירוצים נאמרו בעניין, ונביא כמה מהם:

התשב"ץ – ראינו לעיל⁵⁴, כי התשב"ץ מבאר את שיטת הרמב"ם כך שע"א נאמן בעיגונא מדאוי' ולא מדרבנן, והוא מכח זה שיש פה מדלי"ג. עפ"ז רוצה הוא לבאר שכל ספק הגמרא האם ע"א נאמן משום מדלי"ג או משום 'דייקא', אינו עוסק בעיקר דין נאמנותו, כי אם בשאלה אחרת – האם נחמיר מדרבנן ונפסול את העדות או לא. אם ברי לנו לגמרי שמכח מדלי"ג לא ישקר – לא נחמיר, אך אם זה שבע"א במקרים רגילים של עיגונא איננו מחמירים הוא רק בגלל שיש 'דייקא', ממילא כאן במלחמה שאין 'דייקא' – יש מקום להחמיר.

⁵² אה"ע סי' י"ז ס"ק ק"א.

⁵³ הרמ"א פסק באה"ע סי' י"ז סע' מ"ט, בעניין אישה שהחזיקה מלחמה בעולם – שאם נישאת תצא (שלא כשו"ע שכתב שלא תצא בדיעבד), ושם בגמרא זוהי בעיא דלא איפשיטא. רוצה הח"מ להוכיח מכאן שבכל האיבעיות דלא איפשיטו בגמרא בעניין עיגונא – יפסוק הרמ"א כן.

⁵⁴ חלק א' של המאמר.

עפ"ז מובן, שכל האיבעיא אינה אלא ביחס לחשש דרבנן בעלמא, ואם הבעיא לא איפשיטא – אמנם נאסור אותה מכח גזירת חכמים להינשא, אך ודאי שאם נישאת – בדיעבד לא תצא, שספק דרבנן לקולא.

הט"ז⁵⁵ הולך בכיוון אחר; כרוב המפרשים (וכפי שראינו לעיל בריב"ש) הוא מבאר, שגם לרמב"ם נאמנות ע"א בעיגונא אינה אלא תקנת חז"ל, ועל כן מסביר אחרת את פסיקת הרמב"ם כאן. מראש ספק הגמרא היה רק לגבי נישואין לכתחילה; ברגע שחכמים תיקנו נאמנות לע"א – נתנו לו נאמנות כזו שתועיל אף בשעת מלחמה, כשאינן 'דייקא', לעניין זה שאם נישאת לא תצא. הספק הוא האם אכן דרשו חז"ל את דיוק האישה, על מנת להתיר לה להינשא לכתחילה. ממילא, כיון דלא איפשיטא – הולכים אמנם לחומרא, אך פירושו של דבר רק שלא תינשא לכתחילה, ואילו אם נישאת – ודאי לא תצא.

תירוץ שלישי – ניתן לדייק בלשון הרמב"ם, שכתב שמלחמה והדומים לה הם "מדברים שרובן למיתה"⁴². לפי זה, נוכל לומר שמדאורייתא יש פה נאמנות כי רוב אנשים כאלו למיתה, ואם כן די בידיעה שאותו אדם יצא למלחמה או היה תחת מפולת וכדו' כדי להתיר את אשתו. כל מה שאסרנוה ללא עדות ברורה שמת – אינו אלא מדרבנן, וכמו במים שאין להם סוף; וכיון שאינו אלא חשש דרבנן, ממילא במקרה שיש לנו ספק אם להאמין לעד שאומר שמת – אם נישאת לא תצא, ספק דרבנן לקולא.

היחס בין האיבעיות בגמרא

אותו ספק שמביאה הגמרא ביחס לע"א במלחמה, בשאלה האם כח נאמנותו של ע"א הוא משום מדלי"ג או משום שהאישה 'דייקא ומנסבא' – מובא עוד פעמיים נוספות בסוגיות אחרות, הנוגעות גם הן לענייני היתר עגונות.

בדף צ"ג: דנה הגמרא בשומרת יבם, אישה שמת בעלה והיא ממתינה ליבום, אלא שיבמה הלך למדינת הים ולא חזר. בא ע"א והעיד עליו שמת, ובזה רוצה להתירה להינשא לשוק; מתלבטת הגמרא – אם ע"א נאמן בדרך כלל משום מדלי"ג – זה קיים גם כאן, אך אם משום 'דייקא' – יש כאן מקום לחשוש שהאישה לא תדייק, כיון שפעמים שונאת האישה את יבמה ועל כן חפצה במיוחד להתיר עצמה מהקשר

⁵⁵ אה"ע סי' י"ז ס"ק ס"ג.

אליו. הגמרא שם איננה מגיעה למסקנה ברורה, אלא שבסוף הסוגיה אומר רבא: "עד אחד נאמן ביבמה מק"ו, לאיסור כרת התרת לאיסור לאו כל שכן"; ואמנם דוחה הגמרא ק"ו זה, אך כפי שנראה לקמן – יש שהבינו שסברת רבא אכן נשאת למסקנה, ואין זו אלא דחייה בעלמא.

בדף קט"ז. אומרת הגמרא שאישה אינה נאמנת לומר שמת בעלה, במקרה וידוע שקודם שנסעו למדינת הים היתה ביניהם קטטה. שם בהמשך⁵⁶ מסתפקת הגמרא האם ע"א נאמן במצב בו היתה קטטה בין הבעל לאישה; אם ע"א נאמן משום מדלי"ג – יש כאן, ואם משום 'דייקא' – אין כאן, כי שונאתו ורוצה להיפרד ממנו. פה בפירוש לא איפשיט בעיין.

נשאלת כמובן השאלה – מהו יחס בין האיבעיות השונות; האם יש כאן שאלה אחת בעלת שלוש נפק"מ, אשר ברגע שתיפתר נדע את התשובות לכל השאלות? או שמא יש כאן אמנם שאלה אחת, אך יתכן והתשובות תשתנינה משאלה לשאלה? ואפשרות שלישית – אולי יש כאן בכלל שאלות שונות שרק במקרה נכנסות במילים דומות? התשובה לשאלות אלה תלויה, כמובן, במידה זו או אחרת, בשיטות השונות שראינו עד כה בע"א בעיגונא באופן כללי, ובע"א במלחמה בפרט.

השיטה הפשוטה ביותר הינה שיטת הרשב"א⁵⁷, אשר נוטה לומר בפשטות שבע"א ביבמה נפשט הספק, והלכה כרבא שנאמן שם העד משום שנאמנות העד נובעת ממדלי"ג; וכן בע"א במלחמה נפשט הספק לאותו כיוון, מהמקרה בדגלת, כפי שראינו לעיל. ממילא – גם בע"א בקטטה נאמר כך, ואם כן ע"א נאמן בכל המקרים הנ"ל. יש כאן שאלה אחת ותשובה כוללת אחת. נציין שהרשב"א אף מקשה על הרי"ף שנטה לחלק בין המקרים, ולא הבין מה שייך לעשות כן.

הרמב"ן במלחמות⁵⁸ מבין גם הוא שבע"א ביבמה ובמלחמה פשטנו שנאמן, ואכן יש כאן שאלה אחת, אלא שאומר כי עדיין יש מקום לגמרא להסתפק ביחס לקטטה, שכן שם יתכן שלמרות שקיימת סברת מדלי"ג – ישקר העד. אמנם, עד לא משקר מעצמו, ולכן סתם כך לא חוששים לשקר מצדו, אך כאן חוששים שהאישה

⁵⁶ דף קט"ז:

⁵⁷ דף קט"ז: ד"ה "הא דאיבעיא".

⁵⁸ על דף קט"ו.

אולי שכרה אותו לשקר⁵⁹. וגם אם סתם כך לא חוששים שאישה תעשה כן ע"מ לקבל היתר להינשא לשוק – כאן, שידוע ששונאתו, יש מקום גדול יותר לחשוד בה.

הלח"מ הולך בכיוון שונה מעט, בבואו לבאר את שיטת הרמב"ם. הרמב"ם פוסק שע"א נאמן לגבי יבמה⁶⁰, וכן במלחמה⁴² (ודווקא באומר "קברתי", וכדי למנוע בעיה של דדמי), אך בקטטה – פוסק שאיננו נאמן⁶¹, ולכתחילה לא תינשא, אלא שאם נישאת – תצא⁶². פה מתחדדת השאלה – מה המקום לחלק בין המקרים?

הלח"מ מסתמך בתירוצו על דברי התוס'⁶³, שמעלים שאלה אחרת, קדומנית יותר – מה מסתפקת הגמרא בכלל אם נאמנות ע"א היא משום מדל"ג או 'דייקא', הרי כבר אמרנו מפורשות⁶⁴ שהטעם שהקלו חכמים בעיגונא הוא משום שעל ידי חומר שהחמרת עליה בסופה תדייק קודם שתינשא? לכן מבארים, שברור היה לגמרא שצריך גם את הטעם של מדל"ג וגם את הטעם של 'דייקא', אלא שהספק היה מהו הטעם העיקרי ומהו הטפל. אם מדל"ג הוא העיקרי – ממילא די בדיוקא זוטא, וזה קיים ביבמה ובמלחמה; אך אם העיקר הוא ה'דייקא' – צריך דיוקא רבה, ושם לא יהא נאמן.

אומר הלח"מ⁴⁷: גם הרמב"ם הבין כך את הגמרא. וגם לאחר שפשטנו ביבמה ובמלחמה שמדל"ג הוא הטעם העיקרי – סו"ס צריך הרי דיוקא ברמה מסוימת, והסתפקה הגמרא עד כמה צריך, שכן ברור שבקטטה יהיה פחות דיוק מצד האישה. יש פה אם כן שאלה אחת – אך יתכן שהתשובה תשתנה ממקרה למקרה.

התוס' חד מקמאי⁶⁵ נוקט בדרך אחרת. הוא מעמיד זו מול זו את השאלות של ע"א ביבמה ושל ע"א בקטטה, ומבאר שיש כאן שתי שאלות שונות. כלומר, אמנם ביבמה פשטנו שנאמן, אך לא משום שהסקנו שם שאכן מדל"ג הוא הטעם העיקרי, אלא בעצם שם אמר רבא שצדדי הספק אינם נכונים, דהיינו – האישה כן מדייקת שם; זה שהיא עלולה לשנוא את יבמה – אינו גורם לה להסתכן באיסור

⁵⁹ סברא המובאת גם בדברי הרמב"ם בעניין (הל' גירושין פרק י"ג הלכה א').

⁶⁰ הל' יבום וחליצה פרק ג' הלכה ה'.

⁶¹ הל' גירושין פרק י"ג הלכה א'.

⁶² וביארנו כבר לעיל את שיטת הרמב"ם בפסיקתו במקרים שלא נפשטו בגמרא.

⁶³ דף צ"ג: ד"ה "עד אחד".

⁶⁴ בגמרא דף פ"ח.

⁶⁵ דף קט"ז: ד"ה "איבעיא להו".

אשת איש ולא לדייק⁶⁶. אם נרצה לקחת את הרמב"ם בדרך זו – נמשיך ונאמר שיתכן שגם במלחמה פשטנו רק שהאישה כן תדייק, כי סו"ס חוששת מהאיסור והעונש, ונשאר הספק רק בקטטה – ששם ידוע לנו שהאישה מחפשת דרך לצאת מבעלה⁶⁷.

כיוון נוסף יש ברא"ש. הרא"ש, בניגוד לכל הראשונים, פוסק בע"א ביבמה לחומרא⁶⁸; הרא"ש סובר שלא נפשט שם הספק, ועל כן נוקט שספק דאורייתא לחומרא, ואם נישאת – תצא. כמו כן סובר גם שבמלחמה לא נפשט הספק, כשיטת הר"ח והראב"ן לעיל, ומחמיר שתצא, וודאי שכך גם בקטטה, ששם בבירור לא נפשט הספק. כך יוצא לשיטתו, שע"א לא נאמן בכל המקרים האלו.

מעשה דדגלת

נעבור כעת למקרה שראינו לעיל, בדף קכ"א, על אותו אדם שטבע בדגלת והתיר רבא לאשתו להינשא ע"פ עדותו של אדם אחד. ננסה לראות כיצד תתמודד כל שיטה מהשיטות שראינו, עם דברי הגמרא בעניין זה.

הרמב"ן, שסובר שאין כל חשש דדמי בעדים, אלא הספק הוא רק לעניין חשש משקר – נוקט שמדגלת ניתן לפשוט שאין חשש משקר להלכה, אחרת אין אפשרות להאמין לעד שאמר שראה וזיהה את הגופה. מתוך כך הסיק, כפי שהבאנו לעיל, שע"א נאמן תמיד.

⁶⁶ בדומה לכך צריך לבאר את דברי הגמרא בדף צ"ג: הגמרא מתלבטת שם בלישנא קמא, האם ע"א נאמן משום מדל"ג או לא, והנפק"מ שם היא בשאלה האם ע"א נאמן לומר לאישה שמת בעלה ובזה להתיר אותה להתייבם, או שכיון שיתכן שהאישה אוהבת את יבמה – לא תדייק, ולא נסמוך עליה. לישנא בתרא שם מעמידה את אותו ספק על נפק"מ אחרת – ע"א ביבמה, כמו שראינו, ואומרת שהשאלה של ל"ק אינה שאלה – וברור שנאמן. ואם כן קשה – אם נפשט הספק, סו"ס יוצא שמדל"ג הוא הטעם, ומה מקום להסתפק עוד? אלא ששם לא רוצה ל"ב לפשוט את הספק לאחד הצדדים, אלא רק לומר שחשש זה של אהבה – אינו קיים, והיא כן תדייק.

⁶⁷ ואולי אפילו מחפשת להיאסר לו, דהיינו – לא איכפת לה שבעלה יגיע, אף שנטיל עליה חומרות רבות, העיקר שתיאסר עליו ולא תצטרך לחזור לחיות עימו. אך אינו מוכרח.

⁶⁸ פרק י' סי' ד'.

הרי"ף גם הוא רצה לפשוט את הספק ממקרה זה, אלא שלשיטתו אין נאמנות אלא ב"קברתיו", ואילו כשלא אמר "קברתיו" – נחשוש שמדמה. במקרה של דגלת – אמר אותו אדם שראה את הגופה לאחר שהעלוה מן המים, ופה אין חשש לדמיון; במלחמה – חשש הדמיון הוא כשאדם רואהו נפגע וחושב שמת. ואילו בטביעה – חשש הדדמי הוא שאדם יראה את חברו טובע בים, ויסיק שמן הסתם לא הצליח להינצל ולצאת מהמים במקום אחר. בדגלת מתבטל חשש הדדמי – ולכן נאמן, אך במקרה של מלחמה כשלא אמר "קברתיו" – לא יהא נאמן.

תוס' נקטו בספק הגמרא כרמב"ן, שיש חשש משקר הן ב"קברתיו" והן בלא "קברתיו". אלא שהגר"א⁴³ מדייק בתוך דבריהם, שהם סוברים שברגע שאמר העד שהעלו את הגופה מהמים – אין זו כבר שעת מלחמה כלל, ובמקרה כזה בכלל לא עומד ספק הגמרא. במקרה כזה – האישה כן תדייק, ולא תסמוך רק על העד; אישה סומכת על העד דווקא במלחמה, ששם יש מהומה גדולה וגם ישנו יסוד סביר להניח שאם לא חזר – מת, אך במקרה של טביעה, כשהעד אומר לה שהעלו אותו – תדע שיש לה יכולת לברר יותר, ותדייק. ממילא אי אפשר לפשוט כלום מדגלת.

שיטה נוספת יש במאור. המאור הבין, שספק הגמרא הוא דווקא כשלא אמר "קברתיו", כפי שהבאנו, האם יש חשש דדמי או לא. לפי זה מאוד מובנת הגמרא – מדגלת אין להוכיח כלום, כי שם מדובר שהעלוהו, והרי"ף כבר אמר שזה נחשב כמו "קברתיו", ששם פשיטא היה לגמרא שנאמן. אלא שהמאור לא נוקט כך, אלא מסביר ששם כלל לא מדובר שהעד ראה את הטביעה. כל החשש שהעד ידמה – הוא רק כשרואה אדם טובע, ומניח ממילא שלא ניצל, אך אם רק רואה שמוציאים גופה מהמים – אם טוען שזיהה אותה אין לנו סיבה לחשוב שמדמה, וזה מה שקרה בדגלת.

ומדוע באמת לא פירש בפשטות, כמו שהצענו? אומר הריב"ש⁴⁹: המאור סובר שהעלוהו לא נחשב כ"קברתיו"; אדם שראה את חברו טובע ואחר כך הבחין שהוציאו גופה מהמים – גם אם טוען שזיהה אותה לא נקבל את עדותו, כיון שאנו חוששים שהוא מדמה, ואף שלא זיהה לגמרי – אומר לעצמו שמן הסתם זהו אותו אדם שטבע קודם לכן.

”שני תלמידי חכמים”

כעת נברר את שיטות הראשונים ביחס למקרה המובא בתוך סוגיית המלחמה, בסוף דף קט”ו. הגמרא שם רצתה להוכיח שע”א נאמן במלחמה, מהמקרה שבו התיירו נשים להינשא ע”פ עדות של כמה נשים (אשר נחשבות כולן יחד כע”א ולא יותר), שראו את בעליהן טובעים בים שאין לו סוף. אומרת הגמרא: הרי מלחמה דומה לים שאין לו סוף (חשש משקר או דדמי – כל שיטה כדאית לה), ורואים שע”א נאמן! אך דוחה הגמרא: שם מדובר שהנשים העידו שראו את הגופות אחר הוצאתן מהמים, וזיהו אותן ע”פ סימנים, ”דלאו עליהו סמכינן אלא אסימנים”.

לשיטת הרמב”ן לעיל, קשה – מה מועילים הסימנים? הרי סו”ס החשש בע”א הינו חשש לשקר, וגם אם העד יאמר שראה סימנים שהכיר במת, ולכן ברור לו שזיהה נכון את הגופה – סו”ס אנו צריכים לחשוש שמשקר, וכיצד אם כן דחתה הגמרא את ההוכחה? מתרץ הרמב”ן: צריך לומר שהיו אלו סימנים מובהקים, סימנים שבסתר – וכיון שאדם רגיל לא אמור לדעת על סימנים אלו, גם אם הכיר את אותו אדם בחייו – ממילא יש כאן רֶאָנָה מוצקת לכך שזיהו את הגופה ואינם משקרים.

לבעל המאור קשה מכיוון אחר – למה לא דחתה הגמרא וענתה בפשטות שמדובר במקרה בו ראו הנשים המעידות את הגופה? למה צריך היה לומר שהיו סימנים, הרי גם ללא זה – ברגע שראו את הגופות דומה הדבר ל”קברתיו”, ושם אין חשש לדדמי!

ראינו כבר שהריב”ש תירץ, שהמאור סובר שיש חשש דדמי גם כשרואים את הגופות. הרא”ש, וכן הבי”ח⁶⁹, מתרצים אחרת: צריך לומר ששם הסיפור היה שעד שהוציאו את הגופות – כבר לא היו שלמות, שאז לא די בטביעת עין לומר שזיהו את המתים, אלא דרושים סימנים. גם המרדכי הולך בכיוון זה, אלא שאומר שאה”נ, לא היה צריך במקרה ההוא סימנים, והגמרא רק רצתה ללמדנו שגם אם עברו כמה ימים והגופה נשחתה ולא תועיל טביעות עין – יועילו סימנים.

ברמב”ם, לעומת זאת, כפי שביארו הגר”א – אין כל קושיה; לשיטתו מובן – הספק היה גם ב”קברתיו” (ובמקביל לו – בהעלו את הגופה מהמים) וגם בלא

⁶⁹ בהגהות על הר”ף במקום, אות ג’.

"קברתינו", האם יש חשש דדמי. על כן דוחה הגמרא את הראיה ממעשה זה, ואומרת ששם לא היתה רק העלאה של הגופה אלא גם סימנים, ובזה בטל כל חשש לדדמי.

חלק ג'. עדות חמש נשים

הקדמה

עד כה עסקנו בעדות של ע"א בעיגונא, ובחשש המיוחד שקיים בעדותו במקרה של שעת מלחמה או שאר סכנות. חלק זה של המאמר יעסוק בדין נוסף המתקשר לענייננו, ובו קיימים חששות אחרים.

אומרת המשנה בפרק ט"ו⁷⁰: "הכל נאמנין להעידה חוץ מחמותה ובת חמותה וצרתה ויבמתה ובת בעלה". דהיינו: מה שאמרנו שע"א נאמן בעיגונא, וכן אישה ועבד, ועד מפי עד וכו' – הוא דווקא בסתם אנשים הבאים להעיד. אך ישנן נשים שבהן נחשוש באופן מיוחד, שמא מתוך שידוע לנו שמצויה לעיתים קרובות שנאה ביניהן לבין האישה העגונה – עלולות לשקר בכוונה תחילה בעדותן, מתוך רצון לגרום לאותה אישה להיאסר על בעלה לכשיחזור ממדינת הים. הגמרא דנה באריכות להבין מה מקורה של שנאה זו בכל אחת מהנשים, ולא נעסוק כאן בנקודה זו, אלא במה שנידָרש לו.

חשש משקר בחמש נשים

אחת הנשים המופיעות במשנה הינה צרת העגונה. יש לדון, האם צרות אינן נאמנות להעיד זה על זה דווקא כל זמן שהן צרות בפועל, או גם אם נפרדו דרכיהן. והדבר תלוי בשאלה יסודית ביותר ביחס לחמש הנשים: מדוע בעצם עלולות שתי הנשים לשקר, מה יגרום להן לעשות כן?

רע"א⁷¹ מביא שתי אפשרויות שונות בעניין זה:

⁷⁰ דף ק"ז.

⁷¹ שו"ת רע"א סי' רכ"ב.

א. הנשים הנ"ל רוצות לנקום באישה השנואה עליהן, ועל כן חפצות שהיא תינשא לאחר, ואז יבוא בעלה וממילא תיאסר על שניהם, ובניה יהיו ממזרים מזה ומזה, וכל החומרות של חז"ל יוטלו עליה.

ב. נשים אלו אינן רוצות סתם לנקום, כי אם דואגות לאינטרס של עצמן; הן מעוניינות להפריד בין אותה אישה לבין בעלה, ובזה למנוע מעצמן צער ועוגמת נפש.

כעת נבחן – מה קורה כשאחת הצרות קיבלה גט מהבעל המשותף, ונשואה כעת לאדם אחר:

אומר הרמב"ם: גם אם האישה המעידה נשואה כעת לאחר – בכל זאת אינה נאמנת לומר שבעלה הקודם מת. הרמב"ם אמנם לא מזכיר דין זה לענין עיגונא, אך כותב זאת במקום אחר⁷², שם דן בכך שאותן חמש נשים גם אינן נאמנות להביא גט לאותה אישה ולטעון שהביאו אותו מבעלה. מדוע אינה נאמנת? מבאר רע"א: לטעם הראשון, שרוצה לנקום – ניחא, היא עדיין שונאת את צרתה, שנאה אינה עוברת סתם כך. לטעם של הפרדה – צריך לומר שיש לה אינטרס להפרידה מבעלה; כיון שהיא עצמה קיבלה גט ממנו ואילו צרתה עדיין נשואה לו – הרי היא מתקנאת בצרתה וחפצה להפריד בינה לבין בעלה.

לעומת זאת, אם האישה העגונה כבר קיבלה גט מהבעל המשותף, וכעת היא נשואה לאדם אחר, וצרתה לשעבר באה ומעידה שאותו בעל נוכחי מת – בזה אומר הרמב"ם שהיא נאמנת. הרמב"ם לא פוסק כן במפורש, אך כך מדייק בדבריו הכס"מ, ממה שכתב⁷³ "שמא יתכוונו לאסרה על בעלה ועדיין הוא קיים"; הרמב"ם מלמדנו, שאם מבחינת אותה אישה עגונה אין הבעל קיים, כיון שכבר איננה נשואה לו – יש נאמנות. ומדוע כאן נאמנת?

לטעם של הפרדה – מובן, הם כבר נפרדו ואין לצרתה לשעבר שום אינטרס לשקר. ואילו לטעם של השנאה והנקמה, צריך לומר שברגע שאותה צרה נישאה לאחר – פסקה השנאה ביניהן, ועל כן לא תרצה עוד לנקום בה ולהביאה למצב של איסור אשת איש, ממזרות וכדו'.

⁷² הל' גירושין פרק ז' הלכות ב'ג'.

⁷³ שם פרק י"ב הלכה ט"ז.

המהרח"ש⁷⁴, כשיטה יחידאית בסוגיה, חולק על הרמב"ם באופן קיצוני, ופוסק שאפילו אם גם האישה המעידה נישאה כבר לאחר, וגם האישה העגונה נשואה לאחר – עדיין אסורות להעיד זו לזו. נראה שסובר כטעם של שגאה, ולא של הפרדה, ומבין ששגאה כזו איננה פוסקת לעולם.

מחלוקת רבי עקיבא ורבי טרפון

כהמשך לסוגיית חמש הנשים, מביאה המשנה שם⁷⁵ את המחלוקת בין רבי עקיבא לרבי טרפון. בשני מקרים חלקו הם – אישה שהלכה עם בעלה למדינת הים, וחזרה לבדה ואמרה שמת בעלה; אומרת המשנה – לכו"ע היא מותרת להינשא, שהרי אישה נאמנת על עצמה, אך צרתה אסורה להינשא, כיון שאישה חשודה שמתכוונת לאסור את הצרה על בעלה. אומר רבי טרפון: אם בעלן של אותן נשים היה כהן – נתיר לאותה צרה לאכול בתרומה, דהיינו – נתייחס אליה ממש כאשת איש לכל דבר. חולק עליו רבי עקיבא ואומר: "אין זו דרך מוציאתה מידי עבירה, עד שתהא אסורה לינשא ואסורה מלאכול בתרומה". וכן חלקו באישה שאמרה "מת בעלי ואחר כך מת חמי", שהיא מותרת לשוק וחמותה אסורה, מאותה סיבה; גם פה אומר רבי טרפון שהחמות תאכל בתרומה, ורבי עקיבא מחמיר.

ננסה לברר את האפשרויות השונות בהסבר מחלוקתם, והדבר יתקשר לשיטות שראינו לעיל בנאמנות ע"א בעיגונא. ונקדים הקדמה קצרה⁷⁶:

ישנן ארבע דרגות שונות, בשאלה כיצד להתייחס לאישה מצד היותה אשת איש, ומדוע לאסור אותה לעולם:

א. **מוחזקת כאשת איש**. אישה שידוע לנו שחיה כאשת איש, ולא התעוררה שום שאלה על כך – מבחינתנו ממשיכה להיות אשת איש לכל דבר. דהיינו – אישה שהלך בעלה למדינת הים, אין סיבה לחשוב שמת, והרי היא אסורה לעולם לא בתורת ספק אלא בתורת ודאי.

⁷⁴ הובאו דבריו בפתחי תשובה, אה"ע סי' י"ז ס"ק כ"ד.

⁷⁵ דף ק"ח.

⁷⁶ מפי מ"ר הרב אילן מורבסקי שליט"א.

ב. **חזקת אשת איש דמעיקרא**. אישה שהתעורר לנו ספק כלשהו לגביה – כגון אישה שידוע לנו שספינתו של בעלה נטרפה בים ואבדה. יש פה אמנם שאלה, אך נעמידנה בחזקת אשת איש, כמו שהיתה עד כה, ונאסור אותה לשוק.

ג. **ספק**. למשל – אדם שספינתו טבעה לגמרי בים, אלא שלא ידוע לנו מידע נקודתי לגביו. שם הורעה חזקת אשתו דמעיקרא, אי אפשר לומר שאין סיבה לחשוב שכבר אינה אשת איש, ומי"מ כיון שיש כאן ספק – צריך לפסוק שספק דאוי לחומרא, ונאסור אותה לעולם מספק.⁷⁷

ד. **חשש בעלמא**. יש מצב שבו מדאוי אין שום סיבה להעמידה כאשת איש, ומדין תורה היא מותרת לשוק, אלא שרבנן גזרו וחששו בכל זאת ואסרוה מדבריהם.

כעת נעבור למחלוקת התנאים, וננסה לראות כיצד רואים הם את המקרה הזה של חמש הנשים שמעידות על אדם שמת. נבחן מספר שיטות במפרשים :

1. שיטת המל"מ⁷⁸: רבי טרפון סובר שברי לנו כי נשים אלו משקרות, ועל כן נחשב כאילו מעולם לא הופיעו בבי"ד. ממילא יש פה מוחזקות של אשת איש, לא התעורר שום ספק, ולכן ברור שמותרת בתרומה של בעלה. רבי עקיבא חולק, וסובר שיש כח לעדות זו להרע גם את המוחזקות וגם את החזקה דמעיקרא, ואם כן, זה שאסורה להינשא הוא אך ורק מדין ספק דאוי לחומרא; ממילא מובן שמאותה סיבה אסורה לאכול בתרומה. יש להעיר, שלפי זה יתכן לומר שבתרומה דרבנן תהיה אכן מותרת.

2. שיטה בתוס'⁷⁹: לכוי"ע הורעו גם המוחזקות וגם החזקה, ואסורה להינשא מכח ספק דאוי. לפי זה, גם רבי טרפון לא רצה להתיר אלא רק תרומה דרבנן בלבד, כי ספק דרבנן לקולא. ונראה שרבי עקיבא סובר שחכמים החמירו גם פה, מחשש לשקר.

⁷⁷ יש מקום עדיין לדון האם אסורה מדאוי או מדרבנן, והדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והרשב"א אם ספק דאוי לחומרא הוא דין דאוי או דרבנן, ואכמ"ל.

⁷⁸ הל' גירושין פרק י"ב הלכה ט"ז.

⁷⁹ דף קי"ח. ד"ה "בת ישראל".

3. **שב שמעתתא**⁸⁰: לכו"ע ישנה מוחזקות של אשת איש ממש. ואין צורך לומר שאכן יש לנו חשש כה גדול וממשי שהנשים משקרות (וכדברי המל"מ לעיל), שהוא דבר קשה מסברא, אלא צריך לומר שאפילו חשש קטן – יכול לבטל את כל העדות. ונבאר: ראינו לעיל כמה שיטות בהבנת כח הנאמנות של ע"א. לשיטת הרמב"ם (בהסבר התשב"ץ), נאמן העד מדאו' כיון שיש פה מדל"ג. לפי זה – כאן אין הדבר נותן לו נאמנות, כיון שהרי כל חששנו הוא שאותן נשים **מחכות** שיבוא הבעל והאישה תיאסר עליו; אין זה מרתיע אותן, ולכן אין להן פה נאמנות מכח מדל"ג. יוצא, שגם חשש קטן מפקיע פה את כל היסוד שעליו עומדת הנאמנות.

ולשיטת הרא"ה, שע"א נאמן מדאו' על ידי שהאישה 'דייקא' – צריך לומר שכאן, כיון שרבנן אסרוה להינשא, מחשש דרבנן בעלמא – סו"ס יוצא שאין פה את הטעם של 'דייקא'. דהיינו – אף אם האישה תינשא בעקבות עדות חמש הנשים, הרי זה נגד דעת חז"ל, ואם כן ברי לנו שאישה זו איננה מקפידה על דיני תורה ואי אפשר לסמוך על זה שדייקה שאכן בעלה מת. במצב כזה, ממילא בטילה כל הנאמנות מדאו', ובסופו של דבר אסורה להינשא לא מחשש דרבנן כי אם מדאו'; מבחינת בי"ד הרי היא כאשת איש.

והכי ניחא לשיטת התוס', שכל נאמנות ע"א אינה אלא מדרבנן, ומכח ה'דייקא' שנותנת כאן טעם וסמך. לדרך זו – ברור שכאן, כשחז"ל חוששים לשקר, חוזר דין דאו' האוסר עליה להינשא. כאן לא תיקנו חכמים את תקנתם להאמין לעד, וממילא שוב יוצא שהיא אשת איש מהתורה.

ובמה נחלקו לפי זה התנאים בעניין תרומה? פה ישנם שני כיוונים:

התוס' רא"ש בסוגיה מבאר, שרבי עקיבא מחמיר בתרומה, רק משום שאחרת ממה נפשך יצא שאחת הנשים פה תחטא – כיון שאת האישה המעידה אנו מתירים לשוק, ואילו את השניה אנו מתירים באכילת תרומה של בעלה הכהן⁸¹.

⁸⁰ שמעתתא ז' פרק ד'. בשיטה זו נקטו גם רע"א (בחיידושים כאן), וכן המנחת חינוך מצוה ס"ה (אות ו').

⁸¹ יש לעיין מה בדיוק מפריע לנו בזה שאחת ודאי תעבור עבירה; שיתכן שהוא רק משום חוכא ואיטולא ביחס לבי"ד, או שישנה כאן בעיה מהותית יותר. ועי' בריש ב"מ, במקרה של שניים או חז"ל בטלית וכל אחד טוען שהטלית כולה שלו, שלא מאפשרים לכל אחד מהם להישבע שכל הטלית שלו – כי אז ממה נפשך יצא שאחד מהם ישבע לשקר, ואנו רוצים למנוע זאת. ואכמ"ל.

הש"ש מבאר אחרת, ואומר שרבי עקיבא אוסר מדינא; שגם אם אין לעדה נאמנות ביחס לדיני ערווה, מתוך ש"אין דבר שבערוה פחות משנים", הרי סו"ס ביחס לאיסור אכילת תרומה יש לנו כלל ש"ע"א נאמן באיסורין". יוצא אם כן שנעשה כאן פליגין דיבורא, ונקבל דבריה ביחס לתרומה ולא ביחס להיתר להינשא⁸². ומה סובר רבי טרפון? צריך לומר, שרבי טרפון יאמר שכיון שסו"ס עיקר העדות כאן אינה על התרומה אלא על דיני עריות, ועניין אכילת התרומה אינו אלא מסתעף מתוך כך, ממילא כיון שאין נאמנות ביחס לעריות – אין נאמנות גם ביחס לתרומה.

4. התוס' רא"ש: התוס' רא"ש הולך בכיוון קצת אחר, ומבאר שלכו"ע מורעת המוחזקות, והולכים אחר חזקת אשת איש דמעיקרא. ומחלוקת רבי עקיבא ורבי טרפון תבואר כבהסבר הקודם.

5. עוד יש לומר: אפשרות נוספת נראה לומר, שרבי עקיבא ורבי טרפון חלקו בשיטות הראשונים בעניין נאמנות ע"א. רבי טרפון יסבור שיש לאישה כאן מוחזקות של אשת איש, וכפי שביאר הש"ש, שגם חשש שקר קטן מבטל את כל העדות. זה מפני שרבי טרפון סובר שע"א נאמן מדרבנן, ומשום טעם וסמך – כשיטת תוס' (או כרמב"ם או כרא"ה, לעיל). אך רבי עקיבא יסבור כרבנו קרשקש – ע"א נאמן בעיגונא משום שאין פה אלא גילוי מילתא בעלמא; אין פה עדות על מעשה ערוותי – כביאה, קידושין או גירושין, אלא גילוי פרט אחד שחסר לנו בסיפור – שאותו אדם נפטר. לדרך זו, כל חשש השקר אינו אלא חשש דרבנן בלבד, וכדרגה ד' אשר הבאנו לעיל; מדאוי היא מותרת לשוק לגמרי, ורק חכמים אסרוה. ממילא ברור שאיננה מותרת בתרומה, לא תרומה דרבנן ולא דאוי.

נוסיף כאן נקודה אחת – להבין למאי נפק"מ אם האישה מוחזקת כאשת איש או שיש לה חזקת אשת איש, או לחילופין שאסורה רק מספק דאוי או דרבנן? ישנן מספר השלכות לשאלה זו:

א. במקרה שזינתה, וילדה בן – אם מוחזקת כאשת איש (וכן אם יש לה חזקת אשת איש דמעיקרא) – הולד ממזר דאוי ודאי, ומותר בממזרת. אם אין זה אלא ספק דאוי – הרי הוא ספק ממזר, ואסור בממזרת. אם זהו רק ספק דרבנן – הרי הוא ממזר דרבנן, ונפק"מ לעניינים שונים.

⁸² ועי"ש בש"ש שם הסבר נוסף.

ב. אם זינתה – נפק"מ האם היא בחנק, או שנאמר שאין פה אלא ספק אשת איש ולכן אינה חייבת מיתה.

ג. אם בא אחר וקידשה – צריך לברר האם נאסר בקרובותיה והיא בקרוביו, או שלא תפסי קידושין אלו אפילו מספק, אם יש לה חזקת אשת איש או מוחזקות.

ד. אם בינתיים הלכה ונישאה לאחר ע"פ עדות זו – בפשטות צריכה לצאת ממנו, אלא אם כן זהו ספק דרבנן בלבד, שאז אמנם לכתחילה לא תינשא, אך אם נישאת – לא תצא.

המקדש במלווה

קידושין דף ו':

ועם יעקב מאירסון הי"ד

"אמר אביי: המקדש במלווה – אינה מקודשת, בהנאת מלווה – מקודשת"¹.

העמדת המקרה של המקדש במלווה

בדף מ"ז. ישנה סוגיה שדנה בקידושי מלווה, ורב אומר שם שאינה מקודשת. בפשטות משמע שאותה סוגיה עוסקת באדם הרוצה לקדש בעיקר המעות, דהיינו שהאישה לוותה ממנו, והוא רוצה להקנות לה את המעות שלא תצטרך להחזיר לו את החוב, ובמעות שמקבלת – תתקדש לו בתורת קידושי כסף.

אומר רב, שהאישה לא תתקדש בכך, כיון ש"מלווה להוצאה ניתנה", ובעצם היא קיבלה את המעות לידיה כבר בשעת ההלוואה, ועכשיו אין לו אצלה כלום שייקנה לה.

דברי אביי באים על בסיס דברי רב; אביי אומר, שגם אם רוצה לקדשה בכך שמוותר לה על החוב – דהיינו ברווח הממוני שמרוויחה מכך (ולא במעות עצמן) – אינה מקודשת. ההוכחה לכך היא בהו"א בגמרא, שמנסה לפרש את המילים "הנאת מלווה" במקרה של אדם שהלווה ארבעה בחמישה, כשרוצה לקדשה בזו החמישי; והרי את הזו החמישי כלל לא הלווה לה ואף פעם הזו לא היה שלו! לפיכך ברור, שהדיון כאן הוא מצד החוב ולא מצד המעות.

מדוע אינה מקודשת במלווה

צריך להבין מדוע אינה מקודשת במקרה כזה, והרי משמע שחוב הוא שווה כסף, כלומר שאם לראובן יש שטר חוב על שמעון, והוא רוצה לקדש אישה על ידי כך

¹ קידושין דף ו':

שיעניק לה את החוב – מקודשת, ומדוע לא נאמר כמו כן, שאישה שחייבת לראובן כסף – תהיה מקודשת, אם יוותר לה על החוב של עצמה?

אלא צריך לומר, שחוב שרובץ על האדם – ואפילו אם יש שיעבוד נכסים – אינו פוגע בבעלותו על נכסיו. כל זכויותיו על ממונו קיימות, אלא שבעתיד ישנה אפשרות לבעל חוב לגבות². ובאמת, כל המקום לשיעבוד נכסים ולהחזרת חוב הוא מצד האדם ולא מצד הממון, שאם האדם מת, היורשים אינם מחויבים **ממונית** בהחזרת החוב, אלא רק מצד מצוה.

מצד המלווה, בעל החוב – החוב הוא יכולתו לגבות כסף, ויכולת זו לגבות כסף היא דבר ממוני – היא שווה כסף. אך מצד הלווה – אין שום פגיעה בבעלות העכשווית, חוץ מסכנה בעתיד, והרי זה כמבריא ארי מנכסי חברו שאין יכול לתובעו ממון³, כיון שלא נתן לו ממון בהברחת הארי.

הערה: בצורה פשוטה נראה שאפשר לקדש אישה בשעת ההלוואה בנתינת המעות, ומה שהיא תקבל הוא האשראי – הזמן שיכולה להשתמש בכסף עד שתפרע את החוב. זוהי הנאה ממונית, ולפיכך נחשב ממון.

אך במקרה של מחילת חוב, ובאופן פשוט גם בהרווחת זמן – אין נתינת אשראי מחודשת, שאין כאן אלא חוסר גבייה של החוב, ולא נתינת דבר חדש.

שיטת רש"י

אומר אב"י: בהנאת מלווה תהא האישה מקודשת, אך זה אסור משום הערמת ריבית. על כן מעמידה הגמרא במקרה שהרוויח לה זמן, כלומר – דחה את שעת הפירעון בזמן מסוים, והאישה מתקדשת בהנאה שקיבלה מכך.

נחלקו הראשונים בצירוף המקרה של הרווחת הזמן, וכן בשאלה מהי הנאה שמקבלת האישה מכך:

רש"י מסביר, שכשהגיע זמן הפירעון, דחה המלווה את זמן הפירעון ופירש לה שתתקדש בהנאה שקיבלה בכך, דהיינו כסף שהיתה נותנת לאדם אחר על מנת

² ע"י בהמשך שלדעת הרמב"ם זה מהווה פגיעה מסוימת בבעלות.

³ ב"ק דף נ"ח.

שישכנע את אותו המלווה לדחות את זמן הפירעון; וכן הדין אם מוחל לה על החוב, ורוצה לקדשה בכסף שהיתה נותנת לאחר על מנת שישכנעו.

כיון שהאישה מתקדשת כאן בקידושי כסף, צריך להבין מה היא מקבלת ואיך יש לזה ערך ממוני. ובזה ישנן שתי הבנות:

1. אפשר להבין שמדובר על 'שכר הפועל' שנחסך לה, שאינה צריכה לשלם לשתדלן.

2. אפשר להבין שמדובר על התוצרת של השתדלנות, שהיא ההתרצות, שהרי אם השתדלן הוא קבלן ומקבל תמורה בעד הצלחת העבודה – מה שהמלווה מקבל תמורת כספו זה את התרצות המלווה, ואצלנו אומר הלווה לאישה שתתקדש לו תמורת התרצותו ששווה ממון, כיון שמשלמים על זה.

הערה: בנקודה זו צריך להעיר על היחס שבין הנאה וממון – מתי הנאה נחשבת ממון.

ניתן לומר, שכל הנאה חיובית יכולה להיחשב ממון אם היא שווה למקבל כממון, כלומר – אם הוא מוכן לשלם עליה, שהרי מבחינתו היא שווה כסף; אך במקרה שמדובר על מניעת נזק – אף על פי שהמקבל מוכן לשלם על כך, אין זה נחשב לכסף, כיון שלא קיבל כלום.

ואפשר לומר, שהנאה אינה ממון כל עוד אינה נחשבת כממון בשוק, ורק אז ייחשב שמקבל שווה כסף. למשל – ריקוד לפניה ייחשב ממון אם הוא רקדן מקצועי, שהרי הוא כעורך לפניה הופעה.

כך גם ביחס להתרצות שמקבלת האישה, שזו הנאה ולא דבר ממשי; אפשר להבין שזה כסף כיון שהיא מוכנה לשלם על זה, ואפשר להבין שזה כסף כיון שכל העולם משלמים על זה.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות מכירה⁴ כותב, שאדם שמלווה לחברו כסף ולאחר זמן רוצה לקנות ממנו שדה תמורת החוב – השדה תהיה קנויה, כלומר – אפשר לקנות במלווה.

⁴ פרק ה' הלכה ד', וכן פרק ז' הלכה ד'.

מצד שני, בהלכות אישות⁵ כותב, שאי אפשר לקדש במלווה הנמצא כבר אצל הלווה, אלא אך ורק בשעת נתינת מלווה חדשה.

רואים שלדעת הרמב"ם נתינת חוב נחשבת כ'נתינת' ממון ללווה, ומשמע שמבין שלבעל חוב יש תפיסה בנכסי הלווה ברמה שפוגעת בבעלות הלווה, כך שאם ימחל על החוב – יתן בזה ממון ללווה. כלומר, האפשרות לגבות בעתיד פוגעת בבעלות העכשווית של הלווה על ממונו, שהרי יש למלווה תפיסה בממון, שממנה נובעת היכולת לגבות.

בעניין החילוק שבין קידושין למכר, כותב האבנ"מ⁶, שבקידושין ישנו דין מיוחד – שצריכה להיות נתינה של דבר ממשי, וזה כיון שבאישה ישנו סוג של מדידה תמורת מה היא מתקדשת, ואם הדבר אינו ראוי הרי גנאי הוא לה ולא תהיה מקודשת.

כך יובן הדין שבפחות משווה כסף אין קידושין, ולכן גם חליפין לא יועילו, וכן במתנה על מנת להחזיר, שכיון שבסופו של דבר מחזירה את המתנה ולא נשאר לה שום דבר ממשי ביד שתראה שתמורתו התקדשה – לא תהיה מקודשת⁷; וכך במלווה – שכיון שאת הכסף קיבלה כבר, אינה מקבלת שום דבר ממשי עכשיו, שהרי המשמעות הממשית היחידה הינה שהיא לא צריכה לשלם, וזהו דבר שלילי ולא חיובי.

לכן אומר הרמב"ם (וכן פסק הר"ח), שבקידושין אי אפשר לקדש במלווה שניתנה כבר, ומפרש ש"הנאת מלווה" שאפשר לקדש בה, פירושה הוא נתינה עכשווית של הלוואה – ומתקדשת בהנאה שבקבלת הלוואה; ו"ארווח לה זימנא"¹ – פירושו שלקח ממנה את המעות והחזירם לה לזמן נוסף, שזו הלוואה חדשה.

שיטת הראב"ד

בהלכות אישות חולק הראב"ד על הרמב"ם, ומצייר את המקרה של "הנאת מלווה" לא בהלוואה חדשה – אלא שהגיע זמן הפירעון ומעותיה מזומנים בידה לפרוע,

⁵ פרק ה' הלכה י"ג.

⁶ סי' כ"ח ס"ק ט"ז.

⁷ הל' אישות פרק ה' הלכה כ"ד.

וכיון שיכול בעל כורחה לגבות את המעות, כשמשאיר אותם אצלה לזמן נוסף, מקדש אותה בהרווחת הזמן.

משמע, שגם הראב"ד (כמו הרמב"ם) אינו לומד כמו רש"י שמדובר בהנאה חיצונית להלוואה, אלא סובר שהרווחת הזמן כשהמעות ביד הלווה נחשבת כשעת מתן מעות.

אותה מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד, ביחס לשעת נתינת מעות, נמצאת גם בהלכות מלוה ולוה⁸, שם מדובר שבעד הרווחת זמן רוצה הלווה לתת למלווה לדור בחצרו; אומר שם הרמב"ם, שאין זו ריבית ממש אלא רק אבק ריבית, כיון שאין המלווה נותן הלוואה חדשה אלא רק מאריך את הזמן, והמעות נשארים ביד הלווה (וממילא אין הדיור בחצר קשור למתן המעות על מנת שייחשב כריבית).

הראב"ד אומר שם, שכשהגיע שעת הפירעון והמלווה מרוויח זמן, הרי זה נחשב כשעת מתן מעות, ולפיכך השתמשות המלווה בדירת הלווה נחשבת כריבית ממש.

שוב רואים, שלראב"ד, כיון שהגיעה שעת הפירעון וביד המלווה לגבות בעל כורחו מעות מן הלווה – אם אינו גובה ומאריך את זמן ההלוואה, נחשב כשעת מתן מעות לכל דבר, וחייבים על זה מדין ריבית, וכן אפשר לקדש בנתינה זו.

בהסבר דברי הראב"ד ישנן שתי שיטות:

1. הרב דוד פוברסקי: כשאדם מלווה לחברו כסף, מיד נוצר לו חוב כנגד המעות הניתנות – כך שבעצם הערך הממוני נשאר אצלו ביד⁹, אך ערך זה אינו בר מימוש עד שעת פירעון החוב; בשעת פירעון החוב, כיון שה'ממוני' (לא הכסף) כבר נמצא אצל המלווה בתור חוב – יש למלווה יכולת לגבות בעל כורחו של הלווה את הכסף. כך יוצא, שבעצם הכסף כרגע עומד ביניהם. אם ברגע זה יאריך המלווה את זמן ההלוואה – הרי שהוא נותן את ממונו שוב לשימוש הלווה לזמן נוסף, וזו בעצם שעת מתן מעות שניה. אבל אם המלווה מוחל על החוב, ואפילו בשעת הפירעון – לא נאמר שיש פה נתינה של הממוני לגמרי אלא רק סילוק החוב, וממילא כשהסתלק החוב אין למלווה ממוניות (כלומר, הממוניות נובעת מהחוב, ואפשר לתתה

⁸ פרק ו' הלכה ג'.

⁹ והלווה מקבל את ה'ממוני' לשימושים בדמות 'כסף'.

לשימושים נוספים, אך אם מסתלק החוב – לא נאמר שניתנת הממוניות, אלא שרק מסתלקת¹⁰.

2. הרב שמואל רזובסקי (זכרון שמואל): כשהלוואה ניתנת, הרי שהממון

ניתן לשימושים בדמות כסף, אך גוף הממון נשאר אצל המלווה; הלווה הוא כמו שואל ביחס לממון. כשמגיע זמן הפירעון – באופן אוטומטי הממון חוזר למלווה. לפיכך, גם הרווחת זמן וגם מחילה תיחשבנה כשעת מתן מעות החדשה.

הערה: בקידושין, על מנת שיהיה אפשר לקדש במתן מעות כזה, דורש

הראב"ד שתגיע שעת הפירעון, וכמו כן שהמעות יהיו בידי האישה. ואילו בהלכות מלווה, על מנת שזה יחשב שעת מתן מעות לעניין ריבית – דורש הראב"ד רק את שעת הפירעון ולא מעות מזומנים בידי הלווה. וצריך להבין מדוע.

ואולי אפשר לחלק, כאותו חילוק של האבנ"מ בדעת הרמב"ם בין קידושין למכירה, שבקידושין צריכה להיות נתינה ממשית, שעליה יהיה אפשר להצביע ולומר "תמורת זה היו הקידושין". וכשמעות מזומנים בידה, ואותם יכול המלווה לקחת – יש כאן דבר ממשי שכאילו ניתן. וצ"ע.

¹⁰ על הסבר זה תמה הר"ח (מובא ברשב"א דף ו': ד"ה "אמר אביי") – "יציבא בארעא, וגיורא בשמי שמיא?!"

הפרשת תרומות ומעשרות כאילת

הרב יעקב לנו

הקדמה

בהמשך למאמרינו הקודמים, בביאור המעמד ההלכתי של אילת ביחס לארץ ישראל, על כל המשתמע מכך – נתחיל לעסוק במאמר זה בנושא המצוות התלויות בארץ; במה אנו מחויבים באילת ובמה לא.

במאמרים עד כה ביררנו בשם הרמב"ם, הכפתור ופרח ועוד, שקדושת הארץ הינה כבר מאז הברית לאבות – לאברהם, ליצחק וליעקב. אמנם, קדושת הארץ לעניין המצוות היא דווקא בגבולות עולי בבל – קדושה שניה שקידשה לעתיד לבוא. קדושת עולי מצרים – קדושה ראשונה שקידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא – נחשבת בכל זאת לצורך עניינים מסוימים כקדושה, לעניין קיום חלק מהמצוות, ויבואר לקמן.

מעמדה המיוחד של אילת נידון כתוצאה מהספק אם היא בכלל גבולות עולי מצרים. פשוט לכל הדעות, שבגבולות עולי בבל אילת אינה נכללת, אך לגבי גבולות עולי מצרים יש להסתפק¹:

א. האם אילת נחשבת בתוך גבולות פרשת מסעי? הזכרנו שלרוב הדעות אילת אינה נכללת בגבולות מסעי, אולם יש האומרים² שמעלה עקרבים המוזכר שם בגבול דרום מזרח מוגדר ע"פ תרגום רס"ג כעקבה, וממילא גם אילת נכללת.

ב. האם כיבוש שלמה את העיר אילת קבע בה קדושה, דהיינו, האם אחר כיבוש עיקר גבולות עולי מצרים יש מקום להרחבה שתקבע קדושה, כבכל שאר הגבולות אותם כבשו מדין "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה"³? הזכרנו את דעת הציץ אליעזר⁴, שסובר שזה כא"י מכח הכיבוש, ואת דעת הגר"ש

¹ בכל עניינים אלו דלקמן ע"י בהרחבה במאמר הראשון מסדרת מאמרים זו, הופיע ב"ומדברך נאוה" חוברת ב'.

² הגר"מ טיקוצ'נסקי בספר ארץ ישראל.

³ דברים י"א, כ"ד.

⁴ ראיתי שסברא זו מובאת גם בשם הגר"ב צ"ח עוזיאל זצ"ל בשו"ת חלקת השדה מאת הרב ש"ז רווח, בהוצאת המכון למצוות התלויות בארץ, בחלק גבולות הארץ סי' ד'.

ישראל, שסובר שקדושת המקום לעניין המצוות בטלה לגמרי לאחר שעזבנו את המקום.

ג. יש לדון היום בעניין כיבוש חיילי צה"ל, האם הוא קובע קדושה לעניין המצוות התלויות בארץ, או שמא היום הקדושה תחול רק ע"י קידוש המקום, כבזמן עזרא. במאמרנו השלישי⁵, הראינו שיש מקום רב לומר שהכיבוש מחיל קדושה לפחות בגבולות ההבטחה, וכ"ש במקומות שנכבשו ע"י עולי מצרים, וא"כ אילת עומדת לפחות במעמד ההלכתי של גבולות עולי מצרים לעניין המצוות התלויות בארץ, וודאי שיש כאן סברא שחזי לאצטרופי לשיטות אחרות.

במאמרנו הראשון⁶ הזכרנו גם את דברי הגרש"י ז"ל, הכותב שאילת נכבשה בכיבוש רבים ולא בכיבוש יחיד, משתי סיבות: א. כיון שנכבשה אחרי כיבוש ירושלים ושאר הארץ; ב. כיבוש יחיד הינו רק בהרחבה מעבר לגבולות ההבטחה. אך הוסיף הרב ז"ל ואמר, שגם אם נחשיב זאת ככיבוש יחיד – מ"מ יתכן שיהיה דינו כסוריא, שנכבשה גם היא כיבוש יחיד. וכותב הרמב"ם⁷: "הקונה בה קרקע כקונה בארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות ושביעית... מדברי סופרים". לפי כל הנ"ל נראה כיצד יש לנהוג בפועל בעיר אילת לעניין תרומת ומעשרות.

דין גבולות עולי מצרים ודין בית שאן ואשקלון

כותב הרמב"ם בהלכות תרומות⁸: "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלה קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא". יוצא מדבריו כפי שהזכרנו לעיל, שקדושה ראשונה בטלה. אך הרמב"ם שם ממשיך ומתייחס למצב היום וכותב: "כיון שעלו בני הגולה... הניחו אותן המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו ולא פטרום מן התרומה והמעשרות כדי שישמכו עליהם עניים בשביעית. ורבינו הקדוש התיר בית שאן מאותן המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל, והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות".

⁵ "ומדברך נאווה" חוברת ד'.

⁶ שם חוברת ב'.

⁷ הל' תרומות פרק א' הלכה ד'.

⁸ פרק א' הלכה ה'.

דין גבולות עולי בבל הינו ברור; המקומות שנכבשו על ידי עולי בבל – נתקדשו לעניין עיקר חיוב תרומות ומעשרות גם לעתיד לבוא [אמנם, כיום החיוב הוא מדרבנן, כשאין בית המקדש ואין רוב יושביה עליה. כך נפסק להלכה ברמב"ם⁹]. יש לבדוק לעניין עולי מצרים – מה בדיוק התיר רבנו, מה היה מעמדם קודם ההיתר ומהו מעמדם עכשיו.

הגמרא במסכת חולין¹⁰ אומרת ש"התיר רבי את בית שאן", על סמך עדות עד שראה את רבי מאיר אוכל שם ירק בלי להפריש. השאלה העולה היא – מה בדיוק התיר רבי? רש"י¹¹ אומר, שהתיר לאכול את הירקות והפירות שלה בטבלן. בהו"א חשבה הגמרא, שהסיבה לכך היא שבחוו"ל מפרישים מדגן תירוש ויצהר ולא משאר דברים; כיון שבא"י דגן תירוש ויצהר חייבים מדאורייתא ושאר דברים מדרבנן, תיקנו בחוו"ל שיפרישו לפחות מדגן תירוש ויצהר, ולכן פירות וירקות פטורים. למסקנת הגמרא¹² משמע שהסיבה היא שאמנם בית שאן נתקדשה בקדושה ראשונה, אך אחרי שנתבטלה קדושה ראשונה בגלות בית ראשון – עזרא הסופר לא קידשה. הסיבה לכך שלא קידשה, היא כדי שיהיה מותר לחרוש ולזרוע בשביעית, ויוכלו העניים ליטול משם מעשר עני, לקט, שכחה ופאה. אם כן, החידוש של רבי בהתירו את בית שאן היה בכך שבירר שבית שאן היא מהמקומות שלא קידש עזרא, וממילא יכלו עניים לסמוך עליה בשביעית ולאכול את הירק ללא מעשר. אמנם, דגן תירוש ויצהר המשיכו לעשר, כיון שבעיקר הארץ יש חיוב מדאורייתא.

משמע, שרש"י סובר שדגן תירוש ויצהר הינם חיוב דאורייתא אפילו היום. לכן שואל הרמב"ן¹³: איך אפשר להתיר? הרי יתכן שרבי מאיר, שאכל ירק בלי להפריש, סבר שאפילו דגן תירוש ויצהר הינם רק מדרבנן בא"י, ולכן בירק אפילו בא"י אין צריך להפריש. אך בתקופת רבי, כיון שנהגו איסור – נראה שקיבלו שדגן תירוש ויצהר בא"י אסורים מדאו', ולכן אין להקל גם בירק!

ע"פ התוספות¹⁴, ההו"א היא שבית שאן הינה כחוו"ל גמור, וחייב שם בתו"מ מדרבנן, אך בדמאי פטור, ומה שרבי התיר שם – זה דמאי בלבד. ואם כן, חולק

⁹ הל' תרומות פרק א' הלכה כ"ו.

¹⁰ דף ו'.

¹¹ שם ד"ה "את בית שאן".

¹² שם דף ז'.

¹³ שם דף ו': ד"ה "שאכל עלה".

¹⁴ שם ד"ה "והתיר רבי".

התוס' על רש"י: שלפי רש"י רק דגן תירוש ויצהר מעשרים, ולפי תוס' – מעשרים הכל חוץ מדמאי, מדרבנן. גם הרמב"ן סובר כתוס'.

אמנם, מביא התוס' בשם הירושלמי בחלה, שבחז"ל לא נהגו תו"מ בירק, ואילו בשאר פירות נהגו תרומה גדולה ולא מעשר, אך דגן תירוש ויצהר חייבים בכל הדברים מדרבנן, גם בחז"ל. וכותב עוד, שהרחוקים מא"י לא הפרישו כלל, אפילו דגן תירוש ויצהר. ומביא מקור נוסף מהירושלמי, שמכזיב וצפונה לא היו מפרישין כלל, אפילו מדגן תירוש ויצהר, וכותב שעל זה סומכים היום כל המקומות הרחוקים מא"י. מכל מקום, משמע שבעיקר הבנת הסוגיה סובר כרש"י, שהחידוש של רבי היה שכיון שהמקום לא התקדש בקדושה שניה – קבעו לבית שאן דין חז"ל, ולא יתחייבו שם בדמאי. בדומה לכך יש בדעת רבינו גרשום שם, שבית שאן לא התקדשה בקדושת עולי בבל, ולכן גילה רבי שלא חייבים שם בתרומות ובמעשרות ולא בשביעית, כיון שלא התקדשה. ואם כן, עניים יסמכו על זה בכך שיוכלו לעבוד שם כל השנים, ולחסוך את חיוב הפרשת התרומות והמעשרות.

שיטת הרמב"ם בגבולות עולי מצרים ובבית שאן ואשקלון

הגדרת הרמב"ם⁸ היא, שבאו עולי בבל אחרי שבוטלה קדושת הארץ "והחזיקו במקצת הארץ קדושה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא, והניחו אותן המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו ולא פטרום מן התרומה והמעשרות כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית".

את הפשט בדברי הרמב"ם ניתן להבין על פי דבריו במקום אחר. אומר הרמב"ם¹⁵: "שנת השמטה כולה הפקר ואין בה לא תרומה ולא מעשרות כלל לא ראשון ולא שני ולא מעשר עני. ובחוצה לארץ שאין בה שמטת קרקע מפרישין בארץ מצרים ובעמון ומואב מעשר ראשון ומעשר עני מפני שארצות אלו קרובות לארץ ישראל כדי שיהיו עניי ישראל נסמכין עליה בשביעית. והלכה למשה מסיני שיהיו מפרישים בארץ עמון ומואב מעשר עני בשביעית, אבל בארץ שנער מפרישין בשביעית מעשר שני כסדר רוב השנים".

יוצא, שעל דין תו"מ שומרים בחז"ל, ועל שמיטה לא שומרים שם. לכן נראה שיש בגבולות עולי מצרים גדר ביניים: מפרישים תו"מ כבחז"ל, וממילא העניים ניזונים מזה מעשר עני וכדו' (ובאופן עקיף, גם בעניין מעשר שני שאוכל בירושלים ולא תמיד גומר, ומחלק השאר לאחרים – יש צד של צדקה), ומאידך,

¹⁵ הל' מתנות עניים פרק ו' הלכה ה'.

בשביעית יכולים לעבוד שם בקרקעות כרגיל ולחלק גם מתנות עניים – לקט, שכחה ופאה. אמנם, בהלכות תרומה הוסיף הרמב"ם, ש"רבינו הקדוש התיר בית שאן מאותן המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל", ומשמע שרבי הוסיף עוד נדבך – לא רק שלא שמרו שם שמיטה אלא פטר את המקום מהפרשת תו"מ לגמרי (שלא כהבנת רש"י שם).

הראב"ד שם חלק על הרמב"ם, ואמר כדברי רש"י – שרבי התיר רק מעשר בירק ופירות אילן, שהם ממילא מדרבנן גם בא"י; שם פטר לגמרי – ונשאר רק החיוב בדגן תירוש ויצהר. ומסביר הכסף משנה, שהרמב"ם סובר כן כיון שבלשון הגמרא לא מצאנו חלוקה בין סוגי המעשרות, ומובן שרבי פטר לגמרי. ובייחוד שגם בשאר א"י שנכבשה על ידי עולי בבל, החיוב כיום הוא מדרבנן בלבד.

המהר"י קורקוס מקשה על רש"י: איך יתכן שיש כאן גדר ביניים, שמחד אין חייבים שם בשביעית, ומאידך כותב רש"י¹⁶ שחייבים שם במתנות עניים, כגון לקט, שכחה ופאה? ועוד קשה על הרמב"ם, שלכאורה משמע שלעניין שביעית מותר שם לגמרי לעבוד את הקרקע, וזו חלק מתקנת עניים, ורק חייבו בתו"מ כחלק מהתקנה, ומצד שני, הרי נפסק ברמב"ם עצמו¹⁷ שכל מקום שיהיה בקדושת עולי מצרים ולא בקדושת עולי בבל – אסור לעבוד שם בשביעית?

אמנם, על השאלה הראשונה בדברי רש"י עונה המהר"י קורקוס, שכיון שחייב מדבריהם במעשר, לפחות בדגן תירוש ויצהר, לכן גם חייבו במתנות עניים – למרות שזה כח"ל. בדעת הרמב"ם מסביר המהר"י קורקוס, שבתחילה הניחו את מה שלא כבשו עולי בבל והתירו לחרוש ולזרוע שם בשביעית, ואח"כ גזרו שבגבולות עולי מצרים ישנו הדין שאינו נעבד בשביעית, והתירו ספיחין, וא"כ אותם עדיין מותר לעניים ליטול, כיון שהם הפקר. ומ"מ בתו"מ חייבום לצורך העניים. ואילו בערים המסוימות האלה עמד רבי והתיר את המעשר, כמקומות חו"ל הרחוקים הפטורים ממעשר. כך מצאנו גם בתחילת הלכות תרומות¹⁸, שכותב הרמב"ם שהנביאים גזרו חיוב תרומה אף בשנער, ולאחר מכן חכמים ראשונים התקינו שיהיו נוהגים אף בארץ מצרים ובעמון ומואב. רואים שהדבר נגזר לפי העוברים והשבים. יוצא אפוא, שיש מספר שיקולים לגזירת רבנן במקומות שמחוץ לדין החיוב, ולכן יתכן שגם העניים היוו שיקול לבטל לגמרי דין תו"מ בבית שאן, כדין המקומות

¹⁶ חולין דף ז'. ד"ה "הרבה כרכים".

¹⁷ הל' שמיטה ויובל פרק ד' הלכה כ"ו.

¹⁸ פרק א' הלכה א'.

הרחוקים בחו"ל. ומה שהעניינים מרוויחים בשביעית – הוא איסור ספיחים, שנוהג במקומות של קדושה שניה ולא במקומות של קדושה ראשונה. וכן יוכלו להשכיר את עצמם לעבוד בתלוש, וגם לעבוד בקרקע של גוי. ובמקומות שפטורים מן התרומה – יתנו להם די צורכם, שכיון שכל השנה הם פטורים מן המעשרות – לא יימנעו מלתת לעניים כל צרכם בשביעית, ולכן זה טוב להם.

גם הרשב"א¹⁹ מביא את דברי התוס', ומחלק בין חו"ל ממש – במקומות הרחוקים מא"י, לבין המקומות בחו"ל הסמוכים לא"י, כגון עמון, מואב, מצרים ובבל – ששם גזרו על תו"מ כיון שסמוכים לא"י. מוסיף הרשב"א שם בדעת הרמב"ם ז"ל, שבית שאן נחשבת כמקום רחוק ולכן פטורה. הרמב"ן דוחה זאת, וכך גם נראה לכאורה מהמציאות.

המאירי²⁰ מסביר את הסוגיה, ואומר שבתחילה לא נודע אם היתה בית שאן בכלל קדושת עולי בבל או לא, ולכן מספק היו מחזיקים אותה כא"י; עד שבא רבי, ואחרי שקיבל עדות שהמקום לא התקדש בימי עזרא – התיר לאכול שם בלי תו"מ, כיון שמה שהחמירו שם קודם היה בעצם בטעות. ואומר שההיתר היה דווקא בדמאי, אבל טבל נהג שם (היינו כדעת התוס').

ומסביר המאירי בדעת הרמב"ם, שמראש השאירו את בית שאן ולא קדושה גם אח"כ, וידעו שזה מהמקומות שהניחום עולי בבל ולא קידשום. ומכל מקום, במעשר דגן תירוש ויצהר החמירו כמו במקומות שסביבות א"י (כדעת רש"י). אלא שבימי רבי הובהר שהיא לא נחשבת כסביבות א"י, אלא כתחום אשקלון, ופטורה לגמרי מכל המעשרות.

אמנם, מעיר המגיה שם²¹, שלפי פירוש זה משמע שדגן תירוש ויצהר הינם חיוב דאורייתא, ולכן החמירו סביבות א"י מדרבנן – בדגן תירוש ויצהר. הבנה זו היא נגד דברי הכס"מ והרדב"ז, שהבינו שבתקופת עזרא תו"מ היו מדרבנן, כיון שלא היו רוב יושביה עליה. לכן יש להסביר כפי מה שכתבנו, שייחסו לזה דין סביבות א"י והחמירו, אך לצורך העניים פטר רבי הן משמיטה והן מתו"מ, שהרי גם א"י עצמה נחשבת כדין דרבנן, וכפי שמפרש הרדב"ז.

¹⁹ חולין דף ו': ד"ה "והתיר רבי".

²⁰ חולין דף ו': ד"ה "בית שאן".

²¹ הוצאת מכון התלמוד הישראלי, הערה 250.

ערוך השולחן העתיד²² שואל על הרמב"ם: איך זה שפטרו לגמרי באותם מקומות (בית שאן, אשקלון וכדו'), ואילו במקומות מרוחקים כבבל ומצרים כן הפרישו? והדבר קשה אף יותר, שהרי הגמרא בגיטין²³ עוסקת בדרך שבין עכו לכזיב, ואומרת שמימין, דהיינו ממזרח לדרך – טמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשר, ומשמאל – טהורה וחייבת במעשר. והשאלה היא למה פטורה מן המעשר, הרי זה היה בגבול עולי מצרים, ומדוע לא יתחייבו?

אומר ערוך השולחן שם, שיש כאן גדר נוסף. ומביא מתוספתא בסוף אהלות, שרבי פנחס בן יאיר קבע שאשקלון טמאה, ורצו לגזור פטור מן המעשרות כדי שלא יטעו ויחשבו שזה א"י וממילא לא ינהגו שם דיני טומאה. לכן, דווקא במקומות הקרובים גזרו שלא יפרישו גם תו"מ. ומוסיף כדעת התוס', שלא התקבל כיום כלל חיוב תו"מ בחו"ל, ואכן הרמב"ם לא מציין זאת על עניין מצרים, למרות שגר שם. אומר ערוך השולחן, שבתחילה חשבו שאשקלון ובית שאן היו בתוך כיבוש עולי בבל, ובא רבי וחידש שלא כן, ולכן גזרו שם טומאה כדי לחדד את העניין. מטעם זה ביטלו בכל המקומות הקרובים לא"י את חיוב תו"מ, שלא יטעו בדיני טומאה, ויהיה ברור היכן חו"ל והיכן א"י.

שיטת המעדני ארץ בהבנת הרמב"ם

הגרש"ז אויערבך זצ"ל במעדני ארץ על הלכות תרומות דן בדברי הרמב"ם הנ"ל, ומצטט את דברי המהר"י קורקוס שבבית שאן וכדו' פטרו לגמרי מן המעשר, אך היו חייבים בשביעית מדין גבולות עולי מצרים, והיינו שלא נעבד, אך ספיחים מותרים. ומוכיח את דבר המהר"י קורקוס מפירוש המשניות לרמב"ם במס' דמאי²⁴, שכותב שם שכזיב נמצאת על גבול עולי מצרים ובבל, ונחשבת כחלק מגבולות עולי מצרים, ובכל זאת נאמר שם שפטור מדמאי, ולא חוששים שמא הביאו מגבולות עולי בבל לשם, וכ"כ בסמ"ג²⁵ בדברי הירושלמי²⁶. משמע מדבריו, שלא צריך לעשר בכזיב, וכל החשש הוא מספק שמא באו מעיקר הארץ ולא עישרו שם. וכך מבואר בפירוש

²² הל' תרומות סי' נ"ג סע' ט"ו-כ"ב.

²³ דף ז':

²⁴ פרק א' משנה ג'.

²⁵ מצות עשה קל"ג.

²⁶ דמאי פרק א' הלכה א'.

בירושלמי²⁶, ומזכיר זאת התוס' בחולין²⁷. ואמנם, מביא שם שיש חולקים על פירוש זה, ואומרים שדווקא מדמאי פטור, ומ"מ כותב שהיום מסתמכים על כך בחו"ל ולא מפרישים.

אמנם, מקשה המעדני ארץ כפי שהבאנו בשם הערוך השולחן, איך יכול להיות שבסוריא, שנער ומצרים מפרישים תו"מ, ואילו כאן, בתוך גבולות עולי מצרים לא מפרישים כלל? ובייחוד הדבר קשה, משום שהרמב"ם עצמו בהלי שמיטה ויובל²⁸ כתב, שסוריא יש בה שביעית מדרבנן כדי שלא ילכו אנשי א"י לסוריא וישתקעו שם, אך מוסיף שם²⁹ שספיחי סוריא מותרים באכילה כדי שלא יהיו ארצות סוריא, שחייבות מדרבנן, חמורות מדין שטחי א"י שהחזיקו בהם עולי מצרים. ושואל אם כן הגרש"ז, איך אפשר ללמוד את הדין משטחי א"י שהחזיקו בהם עולי מצרים, הרי יתכן שהתירו ספיחים בגבולות עולי מצרים לצורך העניינים, וגזרו בסוריא כשאר א"י שכבשו עולי בבל כדי שלא יעזבו וילכו לסוריא?

וגם בהמשך דברי הרמב"ם³⁰ מובא שכל מה שלא כלול בגבולות עולי מצרים³¹ – פטור מן המעשר, ומה שכלול – "הרי היא בחזקת ארץ ישראל, וטהורה היא משום ארץ העמים וחייבת במעשר ובשביעית", ולפי הסבר המהר"י קורקוס ברמב"ם, אפשר לומר שפטור ממעשר גם בתוך גבולות עולי מצרים. ובייחוד שכותב בהלכות מעשר³²: "וכל הפירות הנמצאות מכזיב ולחוץ פטורין מן הדמאי שחזקתן מפירות מקום שנמצאו בו". רואים שוב, שכל הפטור מחוץ לגבולות עולי מצרים הוא מדמאי, אך גבולות עולי מצרים – חייבים בתו"מ, כפי שהובא שם בהלכה הבאה³³, שכותב: "פירות שידוע שהן מפירות הארץ שהחזיקו עולי בבל אע"פ שהן נמצאות בסוריא ואין צריך לומר בארץ שהחזיקו עולי מצרים בלבד הרי אלו חייבין בדמאי ומפרישין מהן תרומת מעשר ומעשר שני", וא"כ מפורש שגבולות עולי מצרים

²⁷ דף ז'. סוף ד"ה "והתיר רבי".

²⁸ פרק ד' הלכה כ"ז.

²⁹ הלכה כ"ח.

³⁰ הל' תרומות פרק א' הלכה ז'.

³¹ ואין להאריך כאן בביאור הגבולות המובאים בהלכה שם, המצמצמים מאוד את גבולות עולי מצרים. ועי' בחזון איש על שביעית סי' ג' ס"ק י"ח.

³² פרק י"ג הלכה ג'.

³³ הלכה ד'.

חייבים בתו"מ לכל דבר, ואפילו בדמאי. וזאת בניגוד להבנת המהר"י קורקוס דלעיל.

המקור של הביטוי ברמב"ם "כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית"⁸ הוא בגמרא בחגיגה³⁴: "עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. מה טעם? הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית". ולא זו בלבד, אלא שאמרו שזו הלכה למשה מסיני, והגמרא מבארת את טעם ההלכה ש"קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית". וכך מובא גם ביבמות³⁵, שזו תקנת חגי הנביא. יוצא א"כ מפורש, שלצורך ש"יסימכו עליהן עניים" מפרישים מעשר עני.

ומעיר שם התוס' בחגיגה³⁶, שמעיקר הדין לא היה צריך לעשר, אך תיקנו מעשר עני שיינתן לעניים. ומשמע שלמעשה היה צריך לתת רק מעשר עני, לולא שלא רצו לחלק בין נתינת המעשרות, ולכן קבעו שם תרומה גדולה ומעשר ראשון – הכל כדי שיפרישו מעשר עני. מכל מקום יוצא, שלצורך עניים תיקנו מעשר עני אפילו בשביעית, ואפילו בעמון ומואב, וממילא ודאי שגם בכל שאר המקומות שהיו בכיבוש עולי מצרים יש לחייב במעשר עני, ומתוך כך בשאר המעשרות, וא"כ קשה שוב על דברי המהר"י קורקוס שגבולות עולי מצרים פטורים מודאי מעשר, אלא צ"ל שגבולות עולי מצרים חייבים בתו"מ ופטורים רק מדמאי. וכ"כ בחינוך³⁷, וכן כתב בדעת הרמב"ם הכפתור ופרח³⁸.

יש הוכחה נוספת מדברי הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל²⁸, שכותב שגבולות עולי מצרים אסורים בעבודה בשביעית ומותרים בספיחים. ולכאורה א"כ הפירות הם הפקר ואיך אפשר לחייבם בתו"מ?³⁹ ומשמע כך במשנה למלך שם, שכתב שהפירות הגדלים שם – חלה עליהם קדושת שביעית לכל דבר, ומנין לתקן תו"מ?

³⁴ דף ג'.

³⁵ דף ט"ז.

³⁶ ד"ה "עמון ומואב מעשרין".

³⁷ מצוה תק"ז.

³⁸ פרק ה'.

³⁹ לא נתייחס כאן לשאלה האם הפקר מצד אפקעתא דמלכא, או שבעל השדה מפקיר, כיון שבכל מקרה בפועל זהו הפקר. ועי' שם במעדני ארץ, ואכמ"ל.

לכן אומר המעדני ארץ, שיש להבחין בדברי הרמב"ם בין שני דינים: יש דין של גבולות עולי מצרים ויש דין של מקומות מיוחדים שפטרו אותם לגמרי מחובת מעשר. מצד עיקר הדין, את גבולות עולי מצרים היה מקום לפטור לגמרי, שכן קדושה ראשונה בטלה שהרי "לא החזיקו בהם עולי בבל"⁸, אך מאידך "לא פטרום מן התרומה והמעשרות כדי שישמכו עליהם עניים בשביעית"⁸, הכוונה היא שחייבו בתו"מ כדי שהעניים יוכלו ליהנות גם ממצות שמיטה שבה הפירות הם הפקר וגם מתו"מ כדרך הארץ; ובכל זאת, היו מקומות שהחליטו חכמי הדור שלא יקבלו עליהם דין זה, שלא יפרישו כלל וישאירו את המקום כפי עיקר הדין וזאת "מחמת טעמים הידועים להם".

המעדני ארץ מביא הוכחה מדברי הרדב"ז⁴⁰, הכותב (בתשובה לשאלה על דין הפרשת תו"מ בעזה), שבין אם כבשו עולי בבל ובין אם לא – חייבים להפריש שם, שלא מצאנו פטור מתו"מ אלא רק במקום שפטרו בפירוש, כמו בית שאן. יוצא שלדעתו גם גבולות עולי מצרים חייבים בתו"מ, ורק את בית שאן ואשקלון פטרו.

דין עמון ומואב

הזכרנו את הגמרא במסכת יבמות³⁵, המביאה תקנה של חגי הנביא לפיה בעמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית; אומרת שם הגמרא, שהסיבה הינה בגלל שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבא. מסביר רש"י⁴¹, שמקומות אלה נכבשו על ידי משה מסיחון (שכבשם מיד עמון ומואב), ולכן יש בהם קדושת אי"י – קדושה ראשונה. אלא שבבית שני, משבטלה קדושה ראשונה – החלו זורעים בשביעית, ותיקנו שיפרישו מעשר ראשון ומעשר עני לצורך עניי אי"י, שאין להם מה לאכול. הסיבה לכך שהתירו לזרוע שם, היתה כדי לתת עבודה לאותם עניים שיוכלו להשכיר עצמם לחרוש ולקצור. בנוסף לכך מזכיר רש"י שיש צורך נוסף בזריעה בשביעית, והוא לקט, שכחה ופאה, שעל ידי שזורעים שם – ילכו לשם העניים, יזכו בלקט, בשכחה ובפאה ויקבלו גם מעשר עני. אמנם השדות הן הפקר בא"י, אך אין לעניים זכות קדימה על פני אחרים, מה שאין כן לגבי לקט, שכחה ופאה – שהעניים זכאים בהם, ובייחוד מעשר עני שנמסר להם על ידי בעל השדה, ולכן שם מובטחת פרנסתם (מעניין לציין, שהיתרון הראשון הוא לתת עבודה, והיתרון השני הוא לתת צדקה, ולא להיפך, ונראה שאין זה מקרה).

⁴⁰ חלק ד' סי' אלף ק"ה (ל').

⁴¹ שם ד"ה "עמון ומואב".

בגמרא בחגיגה⁴² הדין מובא כתקנה, שנמנו וגמרו בזמן רבי אלעזר בן עזריה שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. ומסבירה הגמרא בהמשך את דברי רבן יוחנן בן זכאי, האומר שזו הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. וכותב רש"י⁴², שכיון שקדושה ראשונה פקעה – "הניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית". ומוסיף שם רש"י, שכיון שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא – היה בסמכות חכמים לתקן איזה מעשר שירצו, והחליטו לתקן מעשר עני לתקנת העניים. ומסביר התוס' שם⁴³ את החידוש בזה, שלפי סדר השנים היה צריך להיות מעשר שני, שהרי בשנה השישית מעשרים מעשר עני ולא מצינו מעשר עני שנתיים רצוף, אלא שלצורך העניים חידשו בשנה זו מעשר עני. למעשה, תרומה גדולה לא היה צריך להפריש, אך לא רצו לחלק את ההפרשה בשביעית מההפרשה בשאר שנים, ולכן תיקנו תרומה ומעשר.

לפי מה שנראה מרש"י בביאור הסוגיה, יש לארצות סיחון ועוג דין של עולי מצרים; השאלה היא – האם אפשר להקיש מהן לכל גבולות עולי מצרים, שיהיה דינם שיזרעו בשביעית ויפרישו מעשר עני? בפשטות נראה לי שזאת תקנה למקומות מסוימים בלבד, כגון מה שעשה רבי בבית שאן.

בתוס'⁴³ רואים שלא כך. שואל רבנו תם: הרי הגמרא בפסחים⁴⁴ כותבת "שלש ארצות לביעור יהודה ועבר הירדן וגליל" (והכוונה היא לביעור פירות שביעית מן הבית בזמן שהפירות כלו בשדה, ולכן כל אזור נידון לעצמו). מכך רואים, שעבר הירדן נחשב כא"י, שמקפידים שם בשביעית, וא"כ משמע שנכבש על ידי עולי בבל! עונה רבנו תם, שיש שני דינים של עבר הירדן: יש חלק של עבר הירדן שהוא בכלל ארצות סיחון ועוג, שאותן כבשו עולי בבל וע"כ חייבים בהן בשביעית, ולעומת זאת, ישנה ארץ עמון ומואב שלא כבשו עולי בבל, ועליה תיקנו להפריש מעשר עני.

בתירוצו השני⁴⁵ מזכיר התוס', שעמון ומואב לא נתקדשו כלל, אפילו בקדושת עולי מצרים. ומוכיח דבריו ממסכת ידים, שם הושוו עמון ומואב לבבל. ומה שהגמרא מסבירה – שהדבר נובע מהדין, מדין שקדושת עולי מצרים בטלה – זה רק ע"מ להראות שאם במקומות אלו פטרו משביעית, כ"ש שאפשר גם בעמון ומואב

⁴² שם ד"ה "כך מקובלני".

⁴³ ד"ה "עמון ומואב מעשרין".

⁴⁴ דף נ"ב:

⁴⁵ ע"פ יבמות דף ט"ז. ובחגיגה סדר התירוצים הפוך.

לפטור. וכמו ששם תיקנו הפרשת מעשרות – כך גם במקום שלא נכבש כלל. ומה שתיקנו שם תו"מ זה לצורך העניינים, שסביבות א"י יפרנסו את העניים בשביעית. רבי שלמה סיריליאו⁴⁶ חולק, וכותב שלא היתה הו"א בארצות עמון ומואב, שלא נכבשו על ידי סיחון, שינהגו בהן שביעית. ומה שמואב במשנה "שלש ארצות לביעור" – זה ודאי על עבר הירדן שכבש משה, כולל עמון ומואב שנכבשו על יד סיחון. ואם נכבש עוד מקום – אין הו"א לחייבו במעשרות, ולא על זה דובר בהלכה למשה מסיני שיפרישו. ומוסיף, שגם אם הפרישו בעבר במקום שנכבש ולא התקדש, הרי שברגע שיצאו מתחת יד ישראל – ברור שקדושתם פקעה. לכן אומר שמדובר על עמון ומואב שכבשן משה, וטהרו עוד קודם על ידי סיחון מלך האמורי שכבשן מעמון ומואב.

אלא שיש הבדל בין קודם גלות בבל, שאז היתה עדיין קדושה ראשונה ונהגו שם דיני שביעית, ובין תקופת הגלות ואחריה – שקדושה ראשונה בטלה. יש חילוק בין ארץ ז' עממין, שאותה נצטוו לכבוש, לבין הארצות שנכבשו בעיקר מדין רודף, שהרי אינן שייכות לעיקר קדושת הארץ שהיו מצווים לכבוש ולשבת בה, ואחר שגלו – בטלה קדושתן והותרו לגמרי. ולא כמו גבולות עולי מצרים שרבנן גזרו שם שלא ייעבדו, אלא הותרו לגמרי; בייחוד שהגויים ישבו שם ו"הוציאו" את הקדושה, שהרי אמנם לגבי עיקר א"י יש מחלוקת האם יש קניין לגוי להפקיע קדושה, אך במקום שאינו שייך לגבול המקודש וקדושתו נוצרה מכח הכיבוש ברור שקניין הגוי מפקיע, ואפילו חזר ונקנה לישראל. הדבר מוכח, שהרי משה לא ראה זאת כא"י אלא רצה להיכנס לעיקר הארץ.

לכן, גם כשחזרו וישבו באזור זה – תיקנו שיזרעו בשביעית, ולא קידשו את הקדושה הישנה כלל, לצורך תקנת עניים כדלעיל, וממילא אין דיני ביעור. ותיקנו בכל אופן מעשרות, ומעשר עני בפרט – לצורך תקנת העניים. ואמנם זה לא כח"ל גמור, אלא שיש בזה גדר ביניים, כמו לגבי סוריא, ששם גם יש קניין לנוכרי להפקיע, ובכל זאת יש שם איסור מלאכה ודיני ביעור בשביעית; ולמרות שזה שונה מדיני ביעור בלב הארץ – מכל מקום עצם דין שביעית קיים שם. החילוק בין סוריא לעמון ומואב הוא שבסוריא קידשו לעניין דיני שביעית, אך בעמון ומואב, לצורך עניים – לא קידשו. ומה שחידשו דיני שביעית דווקא בסוריא הוא מצד קרבתה לא"י, וע"כ

⁴⁶ בפירושו על הירושלמי, שביעית פרק ו' הלכה א', ד"ה "ואיכא למידק דבסוגיין".

היה לדוד היתר לכבשה (כיון שלא עשה כסדר⁴⁷), לא קידשו זאת באופן מוחלט אלא חידשו שם עיקר דיני שביעית, ולא ספיחין וכדו'.

מדברי הר"ש סיריליאו יתכן ללמוד גם לגבי **אילת**; שאכן לא היתה שייכת לארצות ז' עממין, ולכאורה גם שם צריך היה לומר, שלו היה שם בבית שני יישוב – היו זורעים בשביעית, כדן עמון ומואב. ומה שלא נקבע דינה כך – הוא רק משום שלא ישבו בה בבית שני, ומ"מ אולי יש לומר שדינה כסוריא שקיבלה דיני שביעית. בייחוד היום נראה יותר לנהוג כך, כי זה לא רק דין 'סמוך' כסוריא, אלא זה ממש חלק מהמדינה, וקשה לעשות חילוק בין מקומות שחייבים לגמרי ופטורים לגמרי אלא דין אחד בכל המדינה, ואת עניין העניים נפתור על ידי מכירת הקרקע לגוי.

בספר דרך אמונה של הרב קנייבסקי שליט"א⁴⁸, מסביר שיטה אחרת ברמב"ם; הוא מביא את דעת החזון איש, הסובר שיש על פי הרמב"ם ד' מקומות שחייבים בתו"מ: בבל, עמון, מואב ומצרים, ובשאר חו"ל – פטורים, ואפילו שיהיה המקום סמוך לא"י – לא יתחייב בתו"מ. ולא רק זה, אלא אפילו יהיה המקום בתוך גבולות עולי מצרים – יהיה פטור מעיקר הדין, אלא שרבנן תיקנו להפריש בכל זאת, משום תקנת עניים, שיוכלו להתפרנס גם בשביעית ויקבלו מעשר עני. ממילא, שם לא אסרו לעבוד בשביעית, למרות שהרמב"ם עצמו פוסק שכל גבול עולי מצרים אינו נעבד וע"כ היה צורך להפקיר את השדות, ולכאורה א"כ צריך להיות פטור מתו"מ. אלא שמכל מקום היו מקומות מיוחדים שחז"ל ראו בהם צורך עניים, ולא גזרו שם דיני שביעית אלא רק תו"מ, ולכן עישרו שם מעשר עני בשביעית.

רבי ראה שאין תקנת עניים בעניין תו"מ שחייבים שם, ולכן החזיר את הדין המקורי, כמקומות הסמוכים לא"י הפטורים לגמרי. לכן, אין כאן בעצם עקירה של תקנת ראשונים, אלא כל התקנה היתה לצורך העניים, ודווקא כל זמן שקיים הצורך, וממילא זה בטל כשראו חז"ל שהצורך בטל.

כותב הרב קנייבסקי, שרוב הראשונים חולקים בעניין, וסוברים שהמקומות הסמוכים לא"י – כולם חייבים בתו"מ. למעשה, לא נהוג להפריש אפילו בדי המקומות דלעיל, וודאי שלא במקומות הסמוכים, ומי שרוצה לעשר – יעשה זאת ממידת חסידות, וכמובן בלא ברכה.

⁴⁷ כמבואר ברמב"ם, הל' תרומות פרק א' הלכה ג'.

⁴⁸ הל' תרומות פרק א' ס"ק י"ב וס"ק ס"ג-ג.

התוס' דן על עניין חו"ל בכלל, בכמה מקומות⁴⁹. הרא"ש מסכם את השיטות במסכת ע"ז⁵⁰ וכותב, שמחד מוכח בכמה מקומות שחו"ל חייבת בתו"מ, ומאידך רואים במקומות אחרים⁴⁹ שחו"ל פטורה מתו"מ. ומביא בשם ר"ת (הזכרנוהו לעיל), שמה שפטור מתו"מ – זה רק בדמאי, אך שאר תו"מ חייב. ומה שלא מפרישים לפ"ז תו"מ בחו"ל – לזה מביא כמה הסברים:

א. אנו כמו אריסים בשדות, כיון שבעלותנו מותנית בתשלום מס לנוכרים, ואם לא ישלמו – יופקעו השטחים לגוי, וא"כ בעלותנו אינה מוחלטת ואין בזה חיוב. אך מקשה הרא"ש, שהרי גם בתקופת התלמוד היתה בעיה של מיסים, ובכל זאת הפרישו!

ב. מביא מהירושלמי⁵¹, שאומר כי רבותינו היו מפרישין תו"מ בחו"ל יעד שבאו הרובין ובטלו אותן, ודנים מיהם הרובים. י"א שאלו החכמים שדרשו שלא צריך להפריש, וי"א שהכוונה לכותים, שניצלו את ההפרשות שהפרישו ישראל ולקחו גם לעצמם, ולכן תיקנו שלא יתנו כלל.

כותב הרא"ש, שבפועל המנהג הוא שלא להפריש, יוכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. הסיבות לכך הן כפי שמנינו לעיל, ועוד שאולי כל התקנה להפריש היתה בחו"ל הקרוב לא"י, כגון עמון ומואב, אך במקומות הרחוקים – כלל לא תיקנו.

תירוץ דומה יש בר"ן בביצה⁵², ומוסיף שם שגם בבל ומצרים היו מפרישים, משום דשכיחי שיירות, אבל שאר חו"ל פטורה – בין בדמאי בין בודאי (בניגוד לר"ת). ועוד מוסיף, שגם סמוך לא"י ההפרשה היתה רק בפירות שדומים לפירות הארץ, ומה שהיו מקומות שראינו שלא הפרישו – זה רק בסוג פירות שלא היה כמותו בא"י. אולי זה בדומה לדברי רש"י בחולין⁵³, הכותב שבחו"ל מפרישים מדגן תירוש ויצהר, כמו שהזכרנו בהסבר דברי רבי לעיל.

בטור⁵⁴ מובא, שמה שכתוב שמפרישים תו"מ בחול זה ידוקא במקומות הקרובים לארץ ישראל כמו עמון ומואב ומצרים ובבל שחייבם חכמים בתרומות

⁴⁹ חולין דף ו': ד"ה "והתיר רבי", ע"ז דף נ"ח: ד"ה "בצר לאו היינו בצרה", ועוד.

⁵⁰ פרק ד' הלכה ט'.

⁵¹ חלה פרק ד' הלכה ד'.

⁵² דף י"ב: ד"ה "הלכה כרבי יוסי".

⁵³ דף ו': ד"ה "את בית שאן".

⁵⁴ יו"ד סי' של"א.

ומעשרות גזירה אטו ארץ ישראל, אבל באלו המקומות הרחוקים מארץ ישראל לא חייבום אבל בארץ ישראל נוהגין". היינו, כדברי התוס' והר"ן דלעיל.

הב"י כותב שם, שדברי הטור הם גם כדברי הרמב"ם; ומה שגם בבל מפרישים, למרות שאינם סמוכים – יתכן שזה כפירוש הר"ן בביצה, מצד השיירות המצויות. אמנם, הגר"ח קנייבסקי שליט"א בתחילת ביאור ההלכה על הלכה א'⁵⁵ כותב, שלרמב"ם רק ד' הארצות בלבד חייבות בתו"מ, ולא שאר המקומות.

גם ברשב"א בחולין⁵⁶ משמע כך, שכותב: "בחוצה לארץ ממש שאינה מארץ ישראל ולא מכבוש יחיד, דאינו חייב במעשר כלל אלא מיעוט מקומות שגזרו בהן כגון עמון ומואב ומצרים ובבל, שהמעשר נוהג בהן מתקנת חכמים שהנהיגו בהן דייני ישראל מפני שהן סמוכות לארץ". ומוסיף הרשב"א בדעת הרמב"ם, כפי שדייקנו לעיל בשם החזו"א: "והרב ר' משה ז"ל סוב' שאף בכבוש עולי מצרים יש מקומות שלא הנהיגו בהן אפי' ודאי מפני שלא היו ישראל בכבוש שני מצויין שם כל כך והיו מקומות רחוקים מעיקר מקומות היישוב של כבוש שני והיינו מעשה דבית שאן שפטר לגמרי".

יוצא, שרק ד' מקומות בחו"ל התחייבו, ואפילו בגבולות עולי מצרים יש לבחון כל מקום לגופו האם מפרישים שם, וזה היה תלוי לפי ההתיישבות שם. וכן מובא גם ברמב"ן¹³. גם מלשון השו"ע ביו"ד⁵⁷ משמע, שרק בד' המקומות הפרישו ולא בשאר, שכותב: "התרומות ומעשרות אינם נוהגים מן התורה אלא בארץ ישראל... ונביאים התקינו שיהו נוהגים אפילו בארץ שנער מפני שהיא סמוכה לארץ ישראל ורוב ישראל הולכים ושבים שם, וחכמים הראשונים התקינו שיהו נוהגות אף בארץ מצרים ובארץ עמון ומואב מפני שהם סביבות לארץ ישראל. סוריא, הקונה בה שדה חייבת בתרומות ומעשרות מדברי סופרים, ושאר הארצות אין תרומות ומעשרות נוהגות בהן". יוצא מדבריו שלא כדברי הטור, אלא רק ד' המקומות, וכן סוריא שיש לה דין אחר.

לענין חו"ל כותב בה"ל (הני"ל), שלכו"ע לא נוהגין בחו"ל תו"מ, וסמכו על הרובים שכתוב שתיקנו שלא להפריש בחו"ל (ע"פ הירושלמי בסוף חלה, הוזכר בתוס' ובעוד ראשונים). וכותב הרדב"ז, שאפילו במצרים לא נהגו. ובכפתור ופרח⁵⁸

⁵⁵ ד"ה "והחכמים הראשונים התקינו".

⁵⁶ דף ו': ד"ה "והתיר רבי את בית שאן".

⁵⁷ סי' של"א סע' א'.

⁵⁸ ריש פרק ט"ו.

מביא את תשובת רב צמח גאון, שלא נהגו בחו"ל בזמן הזה, ומשמע שגם בבבל, שכותב "כך ראינו כי בודאי לא נהגו תרומה בזמן הזה וליכא מצות הפרשת תרומה בחוצה לארץ". ומביא הבה"ל, שכיון שלא נהגו היום טומאות וטהרות – לא נהגו גם בתו"מ בחו"ל. וכך מובא בערוך השולחן⁵⁹, שע"פ הירושלמי הנ"ל פטורים, ותמה שהרמב"ם לא מזכיר דבר מזה שהפרישו שם או לא, ופשיטא שלא הפרישו! וכותב, שיתכן שכל השדות היו בידי עכו"ם.

אמנם, הגר"א⁶⁰ כותב, שחייבים בחו"ל, שלא כמו בתוס', ואולי כוונתו דווקא בד' ארצות הנזכרות בשו"ע; אך כותב הבה"ל, שיתכן שהגר"א סובר שכך בזמן האמוראים, אך בזמננו – בכל המקומות הנ"ל פטורים. אמנם, מביא מתוס' מעשה רב⁶¹, שהגר"א קנה שדה בחו"ל וקצרה והפריש תו"מ, ומשמע שסבר שיש תו"מ גם בחו"ל; ואולי החמיר מחיבת המצוות התלויות בארץ, ורצה לחשוש להנ"ל (ועיין קול התור⁶² בחשיבות המצוות בעת אתחלתא דגאולה).

למעשה, בעניין הפרשת תו"מ בגבולות עולי מצרים, כותב הגר"ש ישראלי זצ"ל⁶³, שכל מקום שנכבש **בבירור** ע"י עולי מצרים – יש לנהוג בו הפרשת תו"מ ונתנית מעשר עני לעני, בדגן תירוש ויצהר. בדברי הכפתור ופרח (שמזכיר הגר"ש ישראלי שם) מובא, שאין הבדל בין גבול עולי מצרים לגבול עולי בבל אלא רק בתוקף החיוב – אם מדאורייתא או מדרבנן, אך מצד עצם החיוב חייבים גם בגבולות עולי מצרים מדרבנן⁶⁴ (כל זה מעיקר הדין, אך היום בפועל הכל מדרבנן כיון שממילא אין רוב היושבים עליה⁶⁵). אמנם, מובא בכפתור ופרח במקום אחר⁶⁶ שבעיקר החיוב שהיה מדאורייתא (היינו דגן תירוש ויצהר) אין הבדל בהפרשת תו"מ בין גבולות עולי מצרים ועולי בבל, אך על פירות האילן והירק אין חיוב הפרשה. וכך הורה הרה"ג

⁵⁹ הל' תרומות סי' נ"ג סע' כ"ב.

⁶⁰ על השו"ע שם, ס"ק ב'.

⁶¹ סי' ק"ו.

⁶² פרק א' סע' ו', פרק ד' סוף סע' א'. ועי' בספר דורש לציון, מדרש שלמה סי' כ"ז.

⁶³ התורה והארץ ח"ב, עמ' 120.

⁶⁴ כפתור ופרח פרק י"א (ח"ב עמ' מ' בהוצאת בית המדרש להלכה בהתיישבות).

⁶⁵ והשווה בדברי הרמב"ם בפרק א' מהלכות תרומות, שכתב בהלכה א' כי החיוב מן התורה "בין בפני הבית בין שלא בפני הבית", ובהלכה כ"ו כתב, שבפועל היום החיוב מדרבנן מפני שאין רוב יושביה עליה.

⁶⁶ פרק ה' (ח"א עמ' ס"ה בהוצאה הנ"ל).

יעקב אריאל שליט"א בשו"ת אהלה של תורה⁶⁷, וכתב שכיון שלפי הרוב המוחלט של הראשונים חייבים לפחות בדגן תירוש ויצהר (רמב"ם, רש"י, ראב"ד ותוס') – יכול להפריש בברכה בגבולות עולי מצרים. וכ"כ בנו הרב עזריאל אריאל שליט"א בחוברת 'הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית', להפריש מודאי בברכה בדגן תירוש ויצהר, ובשאר הדברים – מספק.

בכפתור ופרח⁶⁸ אף מובא שכך נהגו בבית שאן – שבדגן תירוש ויצהר הפרישו מודאי, אך בפירות האילן ובירק הפרישו ללא ברכה. אמנם, לעומתם מובא בספר התורה והארץ⁶⁹, שלדעת הגר"מ אליהו שליט"א מפרישים בגבולות עולי מצרים בכל הדברים בברכה ויש לתת את מעשר העני לעני ממש ולא לסמוך על הספק, שכן הלכה כדעת הרמב"ם במה שקשור למצוות התלויות בארץ, וראינו שהוא אינו מחלק.

בעניין מעשר עני במקומות המסופקים, כתוב ברמב"ם שלא צריך להפריש, מדין 'המוציא מחברו עליו הראיה', ויוכיחו העניים שהפירות חייבים. ואעפ"כ, ראוי לענ"ד בגינה פרטית לתת לעני, וכפי שכתבנו שההשתוקקות לקיום המצוות תזכנו לחזור לחיוב מעיקר הדין.

לכן נראה למעשה בעניין **אילת** לומר כך: כיון שיש עוברים ושבים למאות תדיר בכל יום, "ורוב ישראל הולכין ושבין שם"⁷⁰ (לפחות כפי שמוזכר לגבי שנער, ושלכן תיקנו שם תו"מ) – יש להפריש תו"מ. וכך מסתבר, שיש צורך לתקן כאן הפרשה, לפחות כדין חו"ל. זאת מבלי להיכנס לסברא שאולי אילת היא בתוך גבולות עולי מצרים, שאז היינו אמורים להפריש בברכה, לפחות מדגן תירוש ויצהר וכדלעיל. לכן, גם אם יש מחלוקת לגבי אילת – ברור שמספק יש להצריך הפרשה כדין גבולות עולי מצרים בכל הדברים, אך לא יברך – למרות שגם היה מקום לומר שיברך, מדין כיבוש צה"ל שמחדש את הקדושה⁷¹.

⁶⁷ ח"ד זרעים ב' סי' מ"ב אות ב'.

⁶⁸ בפרק ה' (ח"א עמ' ס"ח בהוצאה הנ"ל).

⁶⁹ ח"ב עמ' 78. ועי"ש הערה 37.

⁷⁰ הל' תרומות פרק א' הלכה א'.

⁷¹ עי' מאמרנו ב"ומדברך נאוה" חוברת ה', במה שכתבנו בעניין.

דין קיני, קניזי וקדמוני

הגמרא במסכת ב"ב⁷² אומרת: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר". ושאלת הגמרא: "לאפוקי מאי?", ומסביר התוס'⁷³, שמהביטוי "כל שהראהו" משמע שיש דברים אחרים שאינם בכלל, ובפשטות לגבי חו"ל לא צריך חידוש! לכן עונה הגמרא: "לאפוקי קיני קניזי וקדמוני" – שהם בכלל גבולות ההבטחה שהבטיח ה' לאברהם בברית בין הבתרים, ובכל זאת פטורים. אמנם, זיהוי המקומות נתון במחלוקת בגמרא שם בין רבי מאיר, רבי יהודה ורבי שמעון, והלכה לכאורה כרבי יהודה – שהכוונה לשעיר, עמון ומואב. וכך רש"י מביא כדבר פשוט בפירושו לתורה⁷⁴, וגם הירושלמי בשביעית⁷⁵ מביא דעה זו בשם רבי, וקי"ל הלכה כרבי מחברו, ומשמע א"כ שקי"ל כך. וכך מסיק גם בדרך אמונה⁷⁶. הרשב"ם⁷⁷ מוסיף ומחדש, שאין הפטור רק על זמן הכניסה לארץ. היה מקום להגיד, שאם ישבו שם – יתחייבו; קמ"ל שבתחילה חייבים רק בגבולות שבפרשת מסעי, ורק אחרי כיבוש החובה – ניתן להרחיב את הגבולים ולקדש את המקומות, כדין הפסוק "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה"³, שעליו אומר הרמב"ן בפירושו⁷⁸ שיש אפשרות להרחבת גבולות א"י מעבר לגבולות פרשת מסעי. אך הרשב"ם מרחיב יותר את החידוש בגמרא, ואומר: "קיני קניזי וקדמוני שנתנו לאברהם אבינו בברית בין הבתרים לא יתחייבו במעשר לעתיד לבא"; ומוסיף, שגם לו נכבשו בזמן יהושע היו פטורים, שכן "זאת הארץ אשר נשבעתי"⁷⁹ – לומד מ"זאת", שדווקא זאת ולא מה שהבטיח ה' לאבות.

ונשאלת השאלה: מדוע שלא יתחייבו בתו"מ? הרי אם כבשם מלך ישראל, ע"פ כל התנאים שהזכרנו (במאמרים הקודמים) – ודאי שחייב! ואולי צ"ל שיש בארצות אלו קפידא מיוחדת. הדבר מוכח, ממה שאינן מוזכרות בתורה בשום מקום, מלבד אצל אברהם. מדייק כנראה הרשב"ם, שכל עוד לא הגיעה התקופה של "לעתיד

⁷² דף ב"ו.

⁷³ שם ד"ה "לאפוקי מאי".

⁷⁴ בראשית ט"ו, י"ט.

⁷⁵ פרק ו' הלכה א'.

⁷⁶ הל' תרומות פרק א' הלכה ב', בה"ל סוף ד"ה "אפי' מן הארץ".

⁷⁷ שם ד"ה "חייב במעשר".

⁷⁸ הובאו דבריו בהרחבה במאמרנו ב"ומדברך נאווה" חוברת ב'.

⁷⁹ דברים ל"ד, ד'.

לבוא" – אין ארצות אלו שייכות לגבולות הארץ, וממילא דינן שונה ולא מתחייבים בהן במצוות. לפי פירוש זה, אפילו בעת משיח יהיה כן (ע"פ הסבר הרש"ש שם⁸⁰). היעביץ כותב שם בהגהה, שלעתיד לבוא יהיו חייבים שם בתו"מ, וכל מה שראה משה זה מה שעתיד ליכבש, ולכן חייבים בתו"מ, ולא מה שלא חייבים לכבוש וממילא פטורים מתו"מ.

פירוש שני מביא הרשב"ם, ש"אם כבשו ישראל מהם אחרי מות יהושע כולן פטורין מן המעשר". לא ברור מה יהיה הדין אם נכבשו בתקופה מאוחרת יותר, כגון בזמן שלמה; יתכן לומר, שהדבר בא למנוע מצב שבזמן הכיבוש ירצו לכבוש ולהרחיב לפני הכיבוש של כל גבולות מסעי, שהרי יש הו"א שכיון שמקומות אלה כלולים בהבטחת ה' לאברהם, וגם הם א"י – לכן גם יקבלו דין א"י לעניין שיתחייבו בתו"מ; קמ"ל שיש לכבוש את כל גבולות מסעי, ואם ירחיבו את הכיבוש לפני כן – יהיו פטורים ממעשר, כפי שהיה בעניין סוריא, לפי חלק משיטות הראשונים⁸¹.

בריטב"א⁸² רואים, שלעתיד לבוא יהיה חיוב. אומר הריטב"א, ש"לא כבשום עולי מצרים כי אינם ממשפחת שבעה עממין, ולפי שידע הקב"ה שעתידין לגלות לא קיים דבר זה לגמרי והניחם לימות המשיח"; יוצא שבימות המשיח יתחייבו, אך עד אז יהיו פטורים. ויתכן א"כ שלא הפרישו קודם, או משום שלא קידשו המקום בתקופת כיבוש שלמה, או אפשרות אחרת – הריטב"א מתייחס לכיבוש הראשוני של יהושע, כהבנתנו בפירוש השני של הרשב"ם, שהיה צריך לכבוש קודם כל ארצות ז' עממין.

החזו"א⁸³ מקשה (בדומה למה שהקשינו לעיל), ממה נפשך: אם לא קידשו את המקום – אזי גם בתוך גבולות הארץ לא יהיה קדוש, ואם קידשו את המקום – אז אפילו בחו"ל יהיה קדוש, לאחר הרחבת גבולות הארץ, מדין "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה"³? אומר החזו"א, שיש לדייק בגמרא ב"ב נפק"מ למעשה, כיון שהפסוק "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה" לא נהג בבית שני, שהרי לא היו כל ישראל בא"י ולא היו אורים ותומים, וממילא לא יכלו לקדש את חו"ל. לכן היה חשוב לדעת אם זה נחשב בא"י, שאז היה מקום ליצור שם חיוב. קמ"ל, שכיון שזה מהארצות של לעתיד לבוא – הרי זה נחשב כחו"ל, ולא

⁸⁰ ד"ה "חייב במעשר".

⁸¹ עי' "ומדברך נאווה" חוברת ב'.

⁸² ב"ב דף נ"ו. ד"ה "למעוטי מא"ל.

⁸³ שביעית סי' ג' ס"ק ט"ז.

מועילה ההתיישבות בבית שני לחייב בה תו"מ וכדו' מדין קדושה שניה (ניתכן שמה שלמה קבע כקדושה ראשונה היה אמנם קיים, אך לחדש זאת בבית שני – לא היה אפשר, כיון שהמקום מתקדש רק במצב של שלימות בישראל – כגון בזמן מלחמה או בתקופת משיח. ואכן מצאנו בספר מלכים⁸⁴, שברגע שהיתה חולשה במלכות, שלא עשו רצון ה' – המקום הראשון שנחלש ופשעו בו מתחת ידן של ישראל היה באדום ובעציון גבר; לעומת זאת, כשחזרו לעשות רצון ה' – היתה הרחבה עד לשם, כגון בזמן עוזיהו⁸⁵).

נפק"מ נוספת, כותב החזו"א, היא בשאלה האם יש מצוה לקדש זאת, או שאמנם אם מקדשים זה קדוש – אך אם לא מקדשים אין בזה ביטול עשה, בניגוד לגבולות מסעי שאותם חייבים לכבוש, וכל עוד לא כבשום – לא הושלמה פעולת כיבוש הארץ וממילא מתבטלת שלימות המצוה. לפי פירוש זה, נראה שחייבים שם גם היום במעשרות.

וכותב החזו"א, שלפ"ז ניתן להסביר בגמרא, שמה שכתוב⁸⁶ "כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר" – היינו למעט מקומות אחרים, ולומר שמקומות אלו קדושים מדאורייתא, או מדרבנן אם כבשום בבית שני, ואילו שאר המקומות חיובם קל יותר.

הגר"ח קנייבסקי בבה"ל⁸⁷ מדייק בדברי הרמב"ם את הסברו לגמרא שם. כותב הרמב"ם בהל' תרומות⁸⁸: "אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצות. ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל לשבטים ואע"פ שלא נכבשה כדי שלא תהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו". יוצא שכוונת הגמרא היא לומר, שכיון שקיני, קניזי וקדמוני לא נכללו בגבולות שחילק יהושע – ממילא יחיד שכבשם לא קידש את המקום. אמנם אח"כ בתקופת שלמה רבים כבשום, ואז אפשר לומר שהמקום מתקדש. ויתכן שרב יהודה אמר שמואל,

⁸⁴ מלכים ב' ח', כ', ושם ט"ז, ו'.

⁸⁵ מלכים ב' י"ד, כ"ב, ועי"ש ברד"ק; דברי הימים ב' כ"ו, ב', ועי"ש במצודת דוד. וכבר כתבנו על כך ב"ומדברך נאווה" חוברת ב'.

⁸⁶ ב"ב דף נ"ו.

⁸⁷ הל' תרומות פרק א' הלכה ב', בה"ל ד"ה "אפי' מן הארץ".

⁸⁸ פרק א' הלכה ב'.

שהוא בעל המימרא, אמר את דבריו לטעמו – שפסק ש"כיבוש יחיד לא שמה כיבוש"⁸⁹, וממילא לא שייכת שם כלל הפרשת תו"מ, כל עוד לא היה כיבוש רבים. שואל הבה"ל שם: כל זה נכון לדעת הרמב"ם, אך הרשב"ם הרי אומר שאם יכבשו אחרי מות יהושע – לא יתחייבו, וא"כ לשיטתו קשה, שהרי משמע שאפילו יכבשו כיבוש רבים, וכיצד יתכן שכיבוש רבים לא יקדש? לכן מסביר בדוחק בדברי הרשב"ם, שיתכן שהגמרא מדברת על מציאות של כיבוש יחיד, וממילא לא שמה כיבוש ואין צריך להפריש.

החזו"א רצה להסביר בדברי הרשב"ם, שאין מצוה לכבוש – אך אם כבשו חלה קדושה. לפ"ז לא ברור פירושו הראשון של הרשב"ם, האומר שלא יתחייבו במעשר כלל – שהרי אז גם כשיכבשו מדוע לא יתחייבו במעשר? לכן אומר הבה"ל, שפירוש הרשב"ם הוא אליבא דרבי יהודה, שאמר בירושלמי⁹⁰ ש"אין בכלל אלא מה שבפרט"; דהיינו הדין של – "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה"³ מתקיים דווקא בתוך גבולות הארץ, המפורטים אח"כ "מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון"³, ואילו את חו"ל אי אפשר לקדש. ומקשה על עצמו, שלכאורה הרי אלו גבולות ההבטחה של אברהם אבינו, ומדוע א"כ קיני, קניזי וקדמוני לא יהיו כלולים בתוכו? ומנסה לתרץ בדוחק, שהגבולות מנו את הגבולות מצפון לדרום, אך המזרח ששם קיני קניזי וקדמוני לא כלול. ועדיין צ"ע בהסבר זה.

כיבוש שלמה את אילת – האם לפי הרמב"ם מקדש

הרמב"ם כותב בהלכות תרומות⁹¹: "ארץ ישראל נחלקת לשנים, כל שהחזיקו עולי בבל חלק אחד, והנשאר שהחזיקו בו עולי מצרים בלבד חלק שני". דין עולי מצרים הוא כפי מה שביארנו לעיל את הלכה ה'. השאלה הנשאלת בדין אילת היא, האם לפי שיטת הרמב"ם אכן נכנסה בכלל גבולות עולי מצרים, מצד כיבוש שלמה?

בדרך אמונה שם⁹², דן לגבי הכיבוש של שלמה – האם יש לראותו ככיבוש; שהרי בתקופתו כבש כבר את כל חלקי הארץ⁹³, ולכן ההרחבה היא בכלל כיבוש רבים

⁸⁹ ע"ז דף כ"א.

⁹⁰ חלה פרק ב' הלכה א'.

⁹¹ פרק א' הלכה ו'.

⁹² ס"ק ס"ז.

וממילא המקום התקדש. אך מצד שני, יתכן שברגע שבתקופת אחז בן יותם נכבשה אילת ע"י האדומים מחדש⁹⁴ – בטלה קדושתה. מהרמב"ם משמע, שלא מכליל זאת בגבולות עולי מצרים, שהרי כשמונה את גבולות עולי מצרים⁹⁵ אומר שהגבול במזרח היה רקם, ויש לדון לאיזה רקם מתכוון; בכפתור ופרח⁹⁶ מביא, שמקום זה הוא קדש בהר נפתלי, ואולי מקום אחר בגולן. אך מ"מ לפ"ז יוצא, שהגבול הדרומי אינו מבורר כלל בדברי הרמב"ם. הכפתור ופרח עצמו כותב⁹⁷, שגבולות עולי מצרים הינם לפי פרשת מסעי, ולא מזכיר בעניין את כיבוש שלמה, ולמעשה לא יורד לפירוט הגבול הדרומי.

יש הסברים אחרים בדעת הרמב"ם, כפי שניתן לראות בראשונים בתחילת גיטין⁹⁸, המבררים לאיזו רקם התכוונה שם המשנה, שאמרה שנחשבת כח"ל לעניין גיטין. הר"ן שם⁹⁹ אומר, שרקם – שהיא קדש – איננה קדש הנמצאת על גבול עשו, עליה נאמר בספר במדבר¹⁰⁰ "הנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך". הרמב"ן¹⁰¹ מסביר, שלא יתכן שקדש שבגבול אדום תהיה רקם שבמשנה, שהרי היא מרוחקת מא"י, ובמשנה משמע שהיא סמוכה. התוס' רא"ש¹⁰², לעומת זאת, כותב שרקם היא קדש שבגבול עשו, ויתכן שסבר כי הישוב היהודי היה קרוב לשם בבית שני.

כאמור, ברמב"ם לא מבואר אם רקם זו בצפון או בדרום, ואין בזה הכרעות ברורות. אמנם, ראשונים רבים סוברים שהמשנה בגיטין עוסקת בגבולות עולי בבל, אך הרמב"ם הביאה כגבולות עולי מצרים. כותב הבה"ל¹⁰³, שהר"מ כתב את התחומים הברורים שבהם אפשר לרבע את גבולות הארץ, ומשם ואילך ישנם עוד מקומות מחוץ לריבוע שאף הם א"י, שהיו בתחום עולי בבל, וכ"ש בתחום עולי

⁹³ כפי שמבואר בכפתור ופרח פרק י"א (ח"ב עמ' ל"א בהוצאה הנ"ל).

⁹⁴ מלכים ב' ט"ז, ו'.

⁹⁵ שם הלכה ז'.

⁹⁶ פרק י"א (ח"ב עמ' ל"ז בהוצאה הנ"ל).

⁹⁷ ריש פרק י"א.

⁹⁸ דף ב'.

⁹⁹ ד"ה "ורקם וחגר".

¹⁰⁰ כ', ט"ז.

¹⁰¹ ד"ה "רבן גמליאל אומר".

¹⁰² ד"ה "אף המביא".

¹⁰³ שם הלכה ז', ד"ה "אי זו היא ארץ".

מצרים שהתפשטו יותר, אך הרמב"ם לא ירד לדקדק בפרטי הגבול. ואכן, כך מוכח בגבול המזרחי – שיש רק נקודה אחת המציינת את גבול מזרח (רקס), וממנה צריך להסיק את קו הגבול הכללי של הארץ. הגר"ח קנייבסקי בספרו דרך אמונה¹⁰⁴ מכריע, שמדובר בגבול הדרום מזרחי של א"י, והיינו קדש שהיתה בקצה גבול הכיבוש של משה – בעבר הירדן המזרחי. מ"מ, לפי כל הנ"ל, לא ניתן להסיק מה דעת הרמב"ם לגבי כיבוש שלמה.

סיכום ונפק"מ מהדין לגבי אילת

ראינו שחייבים בהפרשת תו"מ מעיקר הדין בגבולות עולי בבל. ביחס לגבולות עולי מצרים ראינו כמה שיטות:

א. דעת רש"י והראב"ד: חייבים בדגן תירוש ויצהר, אך בפירות וירקות פטורים.

ב. דעת התוס': חייבים שם בכל המינים בתו"מ, אך בדמאי פטורים. גם ברש"י וגם בתוס' משמע, שהדין קיים גם בחו"ל, וגבולות עולי מצרים קיבלו את הדין של כל חו"ל. אמנם, תוס' מחלק בפועל בין חו"ל הסמוך לא"י, שחייב להפריש, לבין חו"ל שאינו סמוך, שאין מפרישים בו כלל. ג. בדעת הרמב"ם ראינו כמה הסברים:

המהר"י קורקוס הבין, שדין גבולות עולי מצרים הוא שבשביעית לא נעבדים, אך ספיחין מותרים וחייבים בתו"מ מדרבנן (גם לו יצויר שעולי בבל חייבים מדאורייתא), ובמקומות מסוימים ביטלו את דין א"י לענין שביעית ותו"מ, לצורך העניים (בית שאן וכדו').

המאירי אומר, שסביבות א"י החמירו בדגן תירוש ויצהר, ובמקומות מסוימים פטרו לצורך עניים.

ערוך השולחן מחלק בין מקומות מרוחקים יותר, שחייבים, לבין מקומות קרובים, שפטרו – כגון בית שאן ואשקלון, כדי לחדד את ההבדלים שבין א"י וחו"ל לענין טומאה וטהרה.

המעדני ארץ מזכיר, שגבולות עולי מצרים חייבים בתו"מ ובשביעית (חוץ מספיחין) לצורך העניים, ופטרו במקומות מסוימים מתו"מ ומשביעית – כאשקלון ובית שאן – בגלל "טעמים הידועים להם".

¹⁰⁴ שם ס"ק ס"ח.

לדעת הדרך אמונה, גם גבולות עולי מצרים חויבו בתו"מ, מלבד מקומות מסוימים שפטרו באופן מיוחד לצורך עניים, ונתנו להם דין של סמוך לא"י, שפטור לגמרי.

מסקנת הדברים לעניין אילת: אם אילת נחשבת כגבולות עולי מצרים – ודאי חייבת בתו"מ. אמנם, לדעת רש"י חייבים רק בדגן תירוש ויצהר, אך לתוס' חייבים בכל – מלבד בדמאי. גם לפי הרמב"ם חייבים בכל התו"מ, שכיון שלא תיקנו שם תקנת פטור – פשוט שחייבים להפריש.

לעניין ברכה – הזכרנו שלמעשה מדין ספק יש לחשוש (שי"א שאילת אינה בגבולות עולי מצרים). ואמנם, בגבולות עולי מצרים, לדעת הגר"מ אליהו חייבים בברכה בכל הפירות, כרמב"ם, ולדעת הגר"י אריאל רק בדגן תירוש ויצהר חייבים בברכה, ובשאר מינים ללא ברכה. אך כיון שאילת היא ספק, נראה פשוט שלכו"ע לא יברך.

דין עמון ומואב

הגמרא אומרת, שישנה תקנה לעשר שם, ואפילו בשביעית, ושמעשרין מעשר עני.

לדעת רש"י: מפרישים תו"מ בכל השנים ועובדים בשביעית, ויש בזה דין מיוחד ביחס לשאר גבולות עולי מצרים.

לדעת תוס': לתירוצם הראשון – חייבים שם, מדין כיבוש עולי מצרים; לתירוצם השני – חייבים שם בתו"מ כבבל ושאר מקומות חו"ל שחויבו.

לדעת הר"ש סיריליאנו: כשישראל החזיקו בהם – היתה שם קדושה; הקדושה בטלה כשעברה הארץ לרשות נכרים, ותיקנו שם בכל זאת תו"מ לצורך עניים, אך לא שביעית (בניגוד לסוריא, שם גם החילו קדושת שביעית).

לדעת הגר"ח קנייבסקי ברמב"ם: לעמון, מואב, מצרים ובבל יש דין דומה, שחייבים בתו"מ לצורך עניים, ושאר מקומות – אפילו סמוכים לא"י – פטורים.

מסקנת הדברים לעניין אילת: לכאורה, דין אילת לא יהיה פחות מדין עמון ומואב, בייחוד שאלה נכבשו באופן זמני וחזרו לרשות נוכרים ובכל זאת לכו"ע תיקנו שם תו"מ (אמנם בשביעית לא ברור שחייבים, אך על כך נדון במאמר נפרד).

דין חו"ל

לדעת רש"י: מפרישים בדגן תירוש ויצהר.

לדעת תוס' ורא"ש: לכאורה חייבים בתו"מ בודאי ולא בדמאי; בפועל לא מפרישים, אך סמוך לא"י – מפרישים.

לדעת הטור והשו"ע: בעמון, מואב, מצרים ובבל – מפרישים, ושאר מקומות לא חייבים.

למעשה, המנהג הוא שלא להפריש בחו"ל כלל, גם בארצות הסמוכות, חוץ מדעת הגר"א שמשמע כי החמיר בכל חו"ל.

מסקנת הדברים לענין אילת: אם אילת הינה כמקומות הסמוכים – לחלק מהדעות פטורה, ולחלק מהדעות חייבת; אך יתכן שלאילת יש דין של עמון, מואב ומצרים, שברגע שיש שם התיישבות, ושיירות מצויות תדיר בכל יום – חייבת בהפרשה כפי שבעבר חייבו במצרים ובבבל, אך ללא ברכה.

דין קיני, קניזי וקדמוני

ישנו חילוק בין שני פירושי הרשב"ם: לפירוש הראשון – מקומות אלו פטורים מתו"מ, גם לעתיד לבוא; לפירוש השני – בתקופת יהושע לא היה צריך לכבוש, וא"כ לא התחייבו אז בתו"מ, אך אם בהמשך יכבשו כסדר הכיבוש, דהיינו אחר כיבוש הארץ – יתחייבו בתו"מ.

לחזו"א: אין זה שייך לגבולות שחייבים לכבוש, אך אם כבשו וקידשו – הרי זה קדוש כגבולות עולי מצרים וכבית שני, ובדומה לפירוש השני ברשב"ם.

לגר"ח קנייבסקי: אין זה שייך לכיבוש השבטים בהרחבת תחומם, ואפשר לכבוש זאת בכיבוש רבים, כבתקופת שלמה.

מסקנת הדברים לענין אילת: לפי הפירוש הראשון – אין חיוב, כי אילת שייכת לקיני, שהיא אדום; לפי הפירוש השני – כיון שנכבשה ע"י שלמה, הרי שנוצר חיוב.

הגר"ח קנייבסקי מתלבט בדעת הרמב"ם, האם כיבוש שלמה את אילת אכן קבע את הגבולות כגבולות עולי מצרים או לא. מהרמב"ם לא ניתן לדייק, שכן הגבול הדרומי איננו מבורר בדבריו.

למסקנה – ראינו שגם אם אילת סמוכה לא"י, הרי שבין אם מדין ארצות סמוכות, ובין אם מצד הכיבוש שהיה, ובין אם מצד חו"ל ששיירות מצויות – יש מקום לחייב תו"מ באילת (בלי ברכה), בייחוד בגלל השיירות המצויות בה כיום והקשר החקלאי המוחלט שקיים בינה ובין שאר חלקי הארץ.

לכן ודאי שלאור נתונים אלו חז"ל היו גוזרים להפריש. אמנם ניתן לטעון כי 'ספיקא דרבנן לקולא' וכי אין לגזור גזירות חדשות על הציבור כדי להקל או כדי למנוע הפרשה ממקום מסופק על מקום ודאי, אך כבר הדגשנו במאמרנו הקודם¹⁰⁵, שגם **כיבוש צה"ל מהווה שיקול להחמיר ולחייב בתו"מ**, וגם **הרצון להתחזק בחיבת הארץ ולחדש את המצוות התלויות בה כהלכתן ודאי מהווה שיקול מכריע שלא לנסות להקל**. לכן, כל עוד אין נכנסים לבעיה של ספק ברכות – יש לעשר, וודאי שחיבת המצוה שכאן אינה בגדר "בל תשחית". ומצד החשש של הפרשה מהפטור על החיוב – ממילא נצרכת בדיקה בכל מקום שלא להפריש מדרגות קדושה שונות, כמו בית שאן ומערבה משם או דרומה מאשקלון וכדו'. לכן אין לי ספק בדבר, שיש לגזור להפריש בכל הגידולים מאילת וצפונה, כפי שהורתה כבר הרבנות הראשית בעניין. וכן נוהגים, לפי הידוע לי, לפחות בחלק מהבד"צים.

דין פירות שגדלו במרכז הארץ והובאו לאילת

הרמב"ם פוסק¹⁰⁶: "פירות ארץ ישראל שיצאו לחוצה לארץ פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות, שני אשר אני מביא אתכם שמה, שמה אתם חייבין ובחוצה לה פטורין. ואם יצאו לסוריא חייבין מדבריהם".

הראב"ד חולק שם על דבריו, ואומר שיש מחלוקת תנאים לגבי חיוב מהתורה, אבל מדרבנן לכו"ע חייבים לעשר, אע"פ שפעולת המירווח (פעולת גמר המלאכה המחייבת במעשר) נעשתה בחו"ל. וכותב: "דלא גריעי מפירות שנער ומצרים ועמון ומואב, ועוד שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין בטבלס, ומי **שאינו מודה בזה טועה**".

הרדב"ז שם מסביר את דברי הרמב"ם, "שאינו לנו לחדש גזירות מדעתנו", וסברת הראב"ד "דלא גריעי מפירות שנער" – אינה כתובה בשום מקום, לכן הרמב"ם לא כתב לחיוב. מ"מ מוסיף הרדב"ז, שגם הרמב"ם מסכים שאם פעולת המירווח היתה בא"י, שאז בא"י נוצר חיוב ההפרשה – חייבים להפריש. גם המשנה למלך כותב כדברי הרדב"ז, שאם היה מירווח הפרי בא"י – פשוט שגם אם יצא לחו"ל חייב במעשר.

הכסף משנה אף הוא מיישב את דברי הרמב"ם מול טענת הראב"ד, וכותב שאם היו חייבים מדרבנן היה צריך לכתוב זאת במפורש; ומה שלא מובא הדין

¹⁰⁵ ב"ומדברך נאווה" חוברת ה'.

¹⁰⁶ הל' תרומות פרק א' הלכה כ"ב.

בתוספתא, בירושלמי ובבבלי – מהווה ראיה שאכן פטור, וכנראה לא חששו מטעות, כי יציאתו מוכיחה עליו שמסיבה זו פטור.

הבי"ח¹⁰⁷ כותב בדעת הרמב"ם, שאין הפרש בין אם הפירות נקבעו למעשר כשהם עדיין בא"י או אחר שיצאו, ולעולם פטורים. לעומת זאת, בהגהות צבי לצדיק על השו"ע¹⁰⁸ כותב כדבר פשוט, שאם נמרחו בא"י – חייבים.

החזו"א בשביעית¹⁰⁹ מדייק בדברי הגר"א, שפירות א"י שיצאו לחו"ל אחר גמר מירוחן – חייבים מן התורה. לעומת זאת, מדייק כאן המעדני ארץ באופן אחר בדברי הרמב"ם בהלכות מעשר¹¹⁰. כותב שם הרמב"ם, שפירות שיצאו מתחום עולי בבל לתחום עולי מצרים, ואפילו לסוריא – חייבים בדמאי ובמעשר שני. שואל הכס"מ: הרי במסכת דמאי¹¹¹ מובא הדין לגבי חו"ל ולא לגבי גבולות עולי מצרים או סוריא, ומדוע הרמב"ם שינה? ועונה, שבשינוי זה בא הר"מ לחדש, שפירות א"י שיצאו לחו"ל – פטורים לגמרי, ומוסיף שזה כפי שכותב הרמב"ם בפרק א' דתרומות (בנידון דידן).

ויש להסתפק באיזו מציאות דיבר הרמב"ם שם – האם במקרה שגמר המלאכה היה בארץ, או שגמר המלאכה היה בחו"ל? המעדני ארץ מביא את דברי החזו"א בדמאי¹¹², שמבין שחידוש הוא, שמדובר אפילו בפירות שגמר מלאכתם היה בסוריא, ובכל זאת חייבים; משמע, שבמקרה שגמר המלאכה היה בחו"ל – פטור לגמרי. אך המעדני ארץ עצמו סובר, שכיון שדין דמאי מתחיל רק אחרי המירוח והפרשת תרומה גדולה – לכן צ"ל שהדין ברמב"ם הוא במקרה שנעשה המירוח בארץ שכבשו עולי בבל, ומ"מ מדויק בדברי הרמב"ם שבחו"ל, גם אם המירוח נעשה בא"י במקום החיוב, מ"מ פטור מתו"מ.

אמנם, מדגיש המעדני ארץ, יתכן לומר שהסיבה לפטור היא שכל המירוח היה על דעת להוציא לחו"ל, אך מירוח שנעשה על דעת שיישאר בארץ – חייב במעשר גם בחו"ל. המעדני ארץ מוכיח זאת מדברי הגר"ד מקארלין¹¹³.

¹⁰⁷ יר"ד סי' של"א ס"ק ל"ז.

¹⁰⁸ יר"ד סי' של"א סעי' י"ב.

¹⁰⁹ סי' ב' ס"ק א'.

¹¹⁰ פרק י"ג הלכה ד'.

¹¹¹ פרק ב' משנה א'.

¹¹² סי' ה' ס"ק ג'.

¹¹³ שאילת דוד סי' י"ח.

החזו"א בדמאי¹¹⁴ יוצא בחריפות נגד סברא זו, וז"ל: "ויש בודים שהממרח ע"מ להוציא לחו"ל פטור, ויתחייב לפ"ז שהמגלגל (עיסה שחייבת חלה) להוציא לחו"ל פטור". ומסביר שם, שהפטור נובע מכך שהמעשה הגורם את חיוב המעשר או החלה (גמר המלאכה או הגלגול) – נעשה בחו"ל, אך כשנעשה גמר המלאכה בארץ – פשוט שחייב. החזו"א מוכיח דבריו מהירושלמי, ואכמ"ל.

המעדני ארץ עצמו חולק על החזו"א בזה, ומסביר אחרת בדברי הירושלמי. לדעתו, ניתן להוכיח משתיקת הרמב"ם – שלא כתב חילוק בין אם היה מירוח בא"י לבין אם לא היה – שתמיד פטור בחו"ל, בין קודם מירוח ובין לאחריו. ומוסיף, שאם היה מירוח בא"י בסתמא, בלי לחשוב שזה על דעת להוציא לחו"ל – פשיטא שמקבל שם של טבל וחייב בתו"מ, גם אם מוציא אח"כ לחו"ל. יתכן להסביר בדעת הרמב"ם, שאם ממרח על דעת להוציא לחו"ל – פטור, כיון שכל המירוח לא נעשה מתוך מציאות של חיוב.

כותב המעדני ארץ, שכך יהיה הדין גם בהפקר. ומוכיח זאת ממה שהרמב"ם לא מחלק בין הפקיר הפירות קודם מירוח להפקיר לאחר מירוח, וכותב בסתמא¹¹⁵ "ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות"; משמע שסובר שאכן אין הבדל בין אם הפקיר פירותיו קודם מירוח או לא, אך אם מירח ע"מ להפקיר – פטור. וכותב, שכך יהיה גם במקרה שמגלגל חלה בא"י ע"מ להוציאה לחו"ל (ומסביר אחרת את דברי הירושלמי שהחזו"א מביא מהם ראייה, ואכמ"ל וכנ"ל).

מסביר המעדני ארץ את הסברא, שחובת הפרשת המעשר נוצרת כשנעשית פעולת מירוח, ואין זה דבר עצמי בפירות כמו פירות שביעית וכדו', וכיון שחובת ההפרשה נוצרה רק במירוח בארץ – ניתן לחדש שאם מירח ע"מ להוציא לחו"ל, מראש לא נוצרת חובת הפרשה.

למסקנה, אומר המעדני ארץ, שאכן הבי"ח והמנחת חינוך פוטרים, אך רוב גדולי האחרונים דחו שיטה זו בשתי ידיים. ומביא לדרך זו את הרדב"ז (שהזכרנו לעיל), המבי"ט¹¹⁶, הר"ש סיריליאו והמשל"ם (שהזכרנו); ובייחוד שיש שפסקו כדברי הראב"ד בעניין. לכן נראה ברור לדעתו שיש להפריש, וכפי שכותב¹¹⁷ ש"אין

¹¹⁴ סי' ט"ו ס"ק ד'.

¹¹⁵ הל' תרומות פרק ב' הלכה י"א.

¹¹⁶ ח"ב סי' קצ"ו.

¹¹⁷ שם ריש עמ' צ'.

ספק (=בחוו"ל) מוציא מידי ודאי (=של חובת ההפרשה) ושפיר חייב בהפרשה". ויש להוסיף, שפשוט ע"פ דבריו, שאם לא נעשה מירוח ע"מ להוציא לחוו"ל – לכו"ע חייב. אמנם, בעניין מוציא פירות למצרים, מביא הדרך אמונה¹¹⁸ מחלוקת: דעת הכס"מ כאן, הסובר שיש הבדל בין מוציא פירות לסוריא, שחייב שם ואין לזה דין חוו"ל, לבין המוציא לשנער, מצרים, עמון ומואב – שיש לזה דין חוו"ל; ואמנם לגבי שנער, מצרים, עמון ומואב נפסק שמפרישים שם, אלא שהדבר לא נובע מצד הקדושה שבהן אלא לצורך העניינים גזרו שיפרישו, אך המוציא לשם וממרח לאחר מכן – פטור. וצ"ל, שהסיבה לכך היא שמקרה זה הוא מילתא דלא שכיחא ולא גזרו בו רבנן.

לעומת זה, המבי"ט¹¹⁶ שהזכרנו כותב, שאם הוציא פירות מא"י אחר מירוח – לא פוקע מהם שם טבל, גם אם יצאו לחוו"ל; ולא עוד, אלא אפילו נעשה המירוח בחוו"ל – חייבים מדרבנן להפריש, כדין כל פירות חוו"ל. ובזמננו, שחייב תו"מ מדרבנן – משמע שאין מפרישים בחוו"ל, אך אם המירוח היה בא"י – פשוט שחייב. ומשמע כמו כן, שבמקום שבחוו"ל מפרישים – כגון עמון ומואב, גם המוציא לשם ללא מירוח חייב.

וכותב בדרך אמונה שם, שהקונה בחוו"ל פירות שהובאו מהארץ חייב להפריש מהם, ואינו יכול לסמוך על ספק ספיקא – שמא הם של גויים ושמה הפרישו מהם כבר תו"מ, שכיון שגזרו חכמים על דמאי – אין זה נחשב כספק. ומביא, שיש חולקים על הרמב"ם והראב"ד, וסוברים שפירות א"י שיצאו לחוו"ל – אפילו לפני מירוח – חייבים מן התורה בהפרשה בחוו"ל¹¹⁹, ולכן פשוט לעני"ד שלמעשה אין להקל בזה. ואמנם, במשפט כהן¹²⁰ הביא את הסברא שהממרח בא"י ע"מ להוציא לחוו"ל פטור מלהפריש, כצירוף לקולא במקרה שיש ספק נוסף בעניין ההפרשה. אך אין ידוע אם סבר הרב זצ"ל שסברא זו עומדת שם כדבר בפני עצמו, בלי קולא נוספת.

ועיין בספר התורה והארץ ח"ב במאמרו של הגר"ש ישראל זצ"ל¹²¹, המוכיח כדעת הרב זצ"ל ומיישב את קושיית החזו"א מהירושלמי ע"פ הסבר הפני משה שם ועוד, וכדברי הגרשז"א שהזכרנו. ומדגיש, שמה שאמר הרב זצ"ל – זה רק

¹¹⁸ הל' תרומות פרק א' ס"ק קצ"ז ב'.

¹¹⁹ יראים סי' קמ"ח.

¹²⁰ סי' מ"ו.

¹²¹ עמ' 125-140.

בתנאי שמירח על דעת להוציאם לחו"ל, ולכן אין על זה שם של גמר מלאכה ופטור. מ"מ, למעשה גם הגר"ש ישראלי חושש לדעת הראב"ד, וסובר להפריש מהפירות שגמר מלאכתן היה על דעת להוציאם לחו"ל.

ואמנם, ראיתי בספר קצירת השדה¹²² בשם הגר"ע יוסף שליט"א בתשובה בכת"י, שיש להקל ולא להפריש כשגמר המלאכה היה על דעת להוציא לחו"ל, כדין כל מחלוקת בדין דרבנן, אך כפי שהזכרנו – רוב מכריע של הפוסקים האחרונים נטו להתמיר.

אין ספק, שלגבי **אילת**, במציאות שקונים את הפירות אצל סיטונאים במרכז הארץ – ודאי רוב המירוח נעשה בסתמא לקונים מכל הארץ. וגם על ספק שמא נעשה על דעת אילת, שהיא לשיטת הגר"ע יוסף כחו"ל גמור – מ"מ כבר הזכרנו שאין גם בחו"ל דין ספק ספיקא (עיין לעיל בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה¹¹⁸). מה עוד, שלענ"ד ניתן להוסיף שאין לראות את אילת כחו"ל גמור, ואיננה פחותה מסוריא או עמון ומואב, שיש מקום להגיד שהדין חמור יותר בהוצאת פירות לשם, במיוחד היום, בעת שאילת היא חלק ממדינת ישראל והשיירות מצויות מאוד – ודאי שהיה ראוי לגזור, לא פחות מעמון, מואב, מצרים ושנער. **לכן פשוט שיש להפריש מספק, גם פירות שיצאו ממרכז הארץ לאילת**, ולא כפי ששמעתי שיש מורים אחרת (ולא מצאתי מקורות לכך). והנלע"ד כתבתי.

אח"כ ראיתי בדברי הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר¹²³, שכתב שבכל קנייה – גם במרכז הארץ, במקום שחייב ההפרשה הוא לכל הדעות בגבולות עולי בבל – כשאין לדעת בוודאות אם הפרישו שם, אין צריך להפריש תו"מ מספק. וכותב, שיש בזה ספק ספיקא – ספק שמא עישרו את הפירות, וגם את"ל שלא עישרו – שמא הפירות הינם פירות שגדלו ומורחו בקרקע של גוי. ומעיר שם, שעל אף שהספק השני, שמא גדל בקרקע של גוי, אינו שקול אלא מיעוט (וכתב זאת בשנת תשכ"א, אך היום לצערנו יש הרבה ירקות, כקישואים, מלפפונים ועוד, שבהם רוב הגידול הוא אצל נוכרים), מ"מ כיון שהספק הראשון שקול (שמא עישרו), יכול הספק השני להצטרף, כי הספק הראשון נחשב כפלגא ופלגא והספק השני הופך זאת לרוב. ובייחוד שהספק הראשון הוא יותר משקול, שברוב הפירות מפרישים כראוי, ואם נעלם מעיני המשגיח אין זה אלא מיעוט.

¹²² תרומות ומעשרות פרק א' הלכה ד'. מאת הרב ש"ז רווח, בהוצאת המכון למצוות התלויות בארץ.

¹²³ ח"ט י"ד סי' ל'.

גם הישכיל עבדי¹²⁴ כותב על עניין זה, ומביא דעה שונה. הוא פוסק שיש להפריש מספק משני טעמים: א. כיון שזהו ספק ספיקא הניתן לבירור, שיכול להתקשר לרבנות ולברר את טיב ההשגחה במקום; ב. מצד הסברא שהזכרנו לעיל בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה, שזה נחשב כדמאי אפילו אם רוב מעשרים, וכיון שגזרו חכמים – אין להקל בדבר.

ביחס לדברי הישכיל עבדי כותב הגר"ע יוסף שאין זה כדמאי, כי דמאי חל כשרוב עמי הארץ מעשרים; אלא צ"ל שזה ככל ספק איסור בעלמא, ובספק ספיקא יש להתיר, אלא שכותב זאת כמילתא בלא טעמא. אח"כ הראה לי ידידי הרב עמיאל נאומבורג הי"ו, בדברי הגרשז"א וצ"ל במנחת שלמה¹²⁵, שכותב שכל דין דמאי אינו קיים היום, כשאין סדר של קבלת חברות; שהרי רק "חבר" אינו חשוד כלל על הפרשה, וצריך לקבל דרגה זו בפני בית דין. בעבר, כל מי שלא קיבל עליו חברות היה עם הארץ, ולמרות שמן הסתם עישר – פירותיו היו כדמאי, אך היום זה שונה, ואם האדם בחזקת כשרות – הרי הוא נאמן על ההפרשה, ואם לא – פירותיו הם ספק טבל. ספק זה חל גם על תרומה גדולה, שבעבר לא חששו לה כלל כי כל עמי הארץ היו מפרישים אותה.

ומוסיף, שבמקום שיש משגיחים – לכאורה הולכים אחר הרוב, אך מאחר שיש את החשש שהחנויות הן בגדר 'קבוע' – לכן אומר שיש לעשר, אך לא מטעם דמאי, ובעניין זה דומה לגר"ע יוסף. לעומתו, מסיק הגר"ע יוסף, שיש להתיר מטעם ספק ספיקא אפילו לכתחילה, ומ"מ כותב שממדת חסידות יפריש, אך יכול לסמוך לכתחילה על ספק ההפרשה בחנות. אך הישכיל עבדי כותב, שהמנהג הוא להחמיר מספק ולהתייחס לזה כאל דמאי. בספר דרך אמונה בהלכות מעשר¹²⁶ כותב הגר"ח קנייבסקי ע"פ הכס"מ, שאכן הרמב"ם מחמיר בספק ספיקא, כשאחד הספקות הוא דמאי והספק השני הוא על עצם המעשר, כגון האם אלו פירות שהם ספק מעשר או שהוחלפו בטבל גמור; אך אם הספק הוא שמא לא נתחייבו כלל – ניתן להקל בספק ספיקא, בצירוף של דמאי. אמנם מביא בשם החזו"א, שרק במה שהקילו חכמים בפירוש – ניתן להקל בספק ספיקא¹²⁷.

¹²⁴ ח"ח יו"ד סי' ח' אות ה'.

¹²⁵ ח"א סי' ס"ב, אות ג'.

¹²⁶ פרק י"א ס"ק צ"א.

¹²⁷ ע"ש בבה"ל בסע' ט"ו, שמזכיר ג"כ שאין ס"ס בדמאי, שכל תקנתו היא פתרון הספק.

הגר"ח קנייבסקי שליט"א, מסתמך בדבריו על החזו"א.¹²⁸ החזו"א¹²⁸ כותב בפירוש, ש"פירות המובאין בחו"ל מא"י לית דינא ודיינא דהן חייבין וא"א להקל משום ס"ס דלמא של נכרים ודלמא כבר עשרינהו, דזה לא חשיב ס"ס, דספק עשרינהו לאו ספיקא הוא דכבר גזרו עליו חכמים שלא לצרפו לס"ס". וכותב שם קודם לכן בפירוש, שיש לדון על הפירות כדן דמאי בכל מקרה, למרות שאין את הסדר של קבלת "חברים". אמנם, שם מדבר על ספק אחר (ספק של חבר ספק של עם הארץ, ואת"ל של עם הארץ – לא קים לן אם רוב עמי הארץ מעשרין או לא, וביחד יהיה רוב, אך ודאי שיגיד כן בנידון דידן).

גם המנחת יצחק¹²⁹ הורה כפסק החזו"א. ועל אף שמציין גם הוא שמסתמך על כך שכיום הרוב אינם מעשרים, ונראה שהמציאות היום בארץ היא שאצל רוב הסיטונאים יש השגחה, מ"מ עדיין משמע שעיקר סברתו היא שלא יצא מידי גזירת דמאי, וא"כ אין בזה ספק ספיקא אלא ספק של גוי ספק של ישראל. יתכן, שבדבר שרובו גדל בידי נכרים, כמינים מסוימים של ירקות שגדלים היום בעיקרם ע"י נכרים (מלפפונים, קישואים וכדו', ויש לבדוק) – אפשר יהיה לומר, שכיון שרוב הסיטונאים מעשרים וגם רוב הגידולים הם של נכרים, יש יותר מקום להקל במציאות של תו"מ מדרבנן, וצ"ע. אם נצרף לדברי המנחת יצחק את דברי הישכיל עבדי, שיש להתקשר לרבנות ולברר¹³⁰ (בפירות, למשל, שרובם גדל בידי יהודים) נראה שיש להחמיר ולהפריש מספק.

מסקנת הדברים: לענ"ד, מי שמקל כדברי הגר"ע יוסף בכל שאר הארץ – יכול להקל כמותו גם באילת, אך מי שמחמיר שלא לאכול דבר שיש בו חשש שאינו מעושר, גם באילת יקפיד, מהסיבה העיקרית כי המירוח הוא בפשטות לצורך שאר הארץ, וממילא לא קיימת הקולא של חו"ל. זאת בייחוד לאור סיכום מאמרנו הקודם, שעל מנת להרבות את חיבת המצוות התלויות בארץ והאחיזה בקרקע – יש לפעול בניגוד לכללים ההלכתיים של 'ספיקא דרבנן לקולא', ויש להחמיר כל עוד אין זה גורם שיברכו ברכות לבטלה או שיעברו על בעיה הלכתית אחרת. ואין לחשוש ל"בל תשחית" בהפרשה מספק, כאמור לעיל, שהרי זה לשם מצוה וחיזוק אהבת הארץ והמצוות התלויות בה. לכן, אם יכול – יברר ברבנות על טיב ההפרשה במקום, ואם לא – רצוי שיפריש מספק. וכך נהגו בכל הארץ היראים והשלמים – להפריש

¹²⁸ דמאי סי' ט"ו ס"ק ד'. סיום דבריו הבאנו לעיל.

¹²⁹ ח"א סי' פ"ד.

¹³⁰ ויש תועלת מרובה לחיזוק מערכת הכשרות במעקב אחר טיב עבודת המשגיח.

מספק – וכך ינהגו גם באילת, אך יתכן שבמקום ספק, כשלא יכול להפריש (כגון כשמוזמן בשבת לאחרים, שקנו במקום שהכשרות לא ברורה) – יכול לסמוך ולאכול.

ברכת המזון במוצאי שבת

הרב עמיאל גאומכורג

האוכל בשבת, ויצאה השבת לפני שבירך ברכת המזון, נחלקו רבותינו הראשונים האם עליו להזכיר 'רצה' בברכת המזון שמברך במוצ"ש.

שיטת הרא"ש

דעת הרא"ש¹ היא שאין לו להזכיר של שבת במוצ"ש, וכן המברך ברהמ"ז של סעודת פורים במוצאי פורים לא יזכיר 'על הניסים'. הרא"ש הביא שתי ראיות לדעתו: א. מי ששכח להתפלל מנחה בשבת מתפלל במוצ"ש שתי תפילות, האחת לערבית והשניה לתשלומי מנחה, ושתייהן של חול; אם כן, למרות שסיבת חיובו בתפילה היא מנחה של שבת, הרי היות ובפועל הוא מתפלל ביום חול – יתפלל תפילת חול; כמו כן, המברך במוצ"ש על סעודת שבת, אע"פ שסיבת חיובו בברכה היא סעודת שבת – היות ובפועל הוא מברך ביום חול יברך ברכה של חול. ב. האוכל בערב שבת ונכנסה שבת תוך כדי סעודתו, לפני שבירך ברהמ"ז, דינו לדעת רבי יוסי² לקדש על כוס אחת ולברך ברהמ"ז על אחרת, והוסיפה התוספתא³ שיזכיר 'רצה' בברהמ"ז. נמצינו למדים, שאע"פ שסעד סעודת חול, היות וברכתו היתה בשבת – יברך ברכה של שבת.

שיטת המהר"ם

בהגמ"ל⁴ הביא בשם מהר"ם שלא כדעת הרא"ש, אלא האוכל בפורים ומברך במוצאי יזכיר עה"נ, והראיה שהביא היא מכך שרב התפלל תפילת שבת

¹ בתשובה, כלל כ"ב סי' ו'. הובאה בב"י ס"ס קפ"ח באו"ח.

² פסחים דף ק'.

³ ברכות פרק ה' הלכה ד'.

⁴ פרק ב' מהל' מגילה הלכה י"ד אות א' (הובא שם בב"י).

בערב שבת⁵. ראייה זו אפשר להבינה בשני אופנים: א. מוכח שאפשר להמשיך את קדושת השבת, וא"כ גם המברך במוצ"ש יכול להמשיך את קדושת השבת עד לאחר ברכתו, כמו שהמתפלל ערבית בע"ש מתחיל את קדושת השבת לפני כניסתה. כן הביאו ראייה זו בספר מור וקציעה להריעבי"ץ⁶ ובדגול מרבבה להנובי"ל⁷. ב. אע"פ שמבצעים את החיוב ביום חול, מ"מ היות וסיבת החיוב היא השבת – הרי אופן הביצוע יהיה כבשבת; כמו שכאשר מתפללים ערבית שסיבת חיובה הוא השבת הממשמת ובאה, נוסחה הוא של השבת, אע"פ שמברכים ביום חול, כך כשמברכים ברה"מ⁸ שסיבת חיובה היא השבת שעברה – נוסחה הוא של שבת, אע"פ שמברכים ביום חול.

שתי הבנות במחלוקתם

לפי האפשרות הראשונה, גם מהר"ם מסכים שנוסח הברכה יהיה ע"פ זמן הברכה ולא דווקא ע"פ זמן האכילה, אלא שיש אפשרות להגדיר את זמן הברכה כשבת ע"י המשכת קדושתה. וא"כ, יוצא שלדעת הרא"ש אין זה נכון, אלא אין אפשרות להמשיך את קדושת השבת במוצאייה לזמן הברכה; וצריך להסביר לדעתו – כיצד יכול היה רב להתפלל ערבית של שבת בער"ש, כפי שהביא מהר"ם מהגמרא בברכות? ויש לחלק בין תוספת שבת בער"ש לבין תוספתה במוצאי שבת – כ"כ המג"א⁸, ואולי החילוק הוא בין תוספת שבת שנעשית ע"י מעשה של תפילת ערבית או קבלת שבת בפה או בלב – בער"ש, לבין תוספת שבת שנעשית ממילא, ללא מעשה, ע"י המשכת השביתה – במוצ"ש. ואכמ"ל.

לפי אפשרות זו, אמירת 'רצה' נובעת מדיני שבת – ששייך להוסיף בקדושתה, וע"כ קשה – כיצד הסיק מכאן מהר"ם גם לגבי פורים, שבו בפשטות אין מושג של 'תוספת פורים', וקדושת פורים או ראשי חודשים לא יכולה להימשך במוצאייהם, וכן הקשה מג"א שם.

⁵ בהגמ"י בב"י ועוד, כתבו "במוצאי שבת", אך כבר כתבו האחרונים שזוהי ט"ס, ובגמרא איתא בע"ש.

⁶ סי' קפ"ח, על הב"י.

⁷ סי' קפ"ח.

⁸ סי' קפ"ח ס"ק י"ח.

לפי האפשרות השניה, דעת המהר"ם היא שנוסח הברכה נקבע ע"פ זמן האכילה, ודעת הרא"ש – שנקבע ע"פ זמן הברכה. ומה שהביא המהר"ם ראייה לשיטתו מתפילת ערבית של שבת בער"ש, נראה שהרא"ש סובר שזוהי קולא מסוימת בתפילת ערבית, שאפשר לאומרה מזמן פלג המנחה ובכך להתחיל את היום הבא, ונמצא שכשמתפלל ערבית מתחיל את השבת ולכן אומרה בנוסח של שבת, ומצינו כן לגבי כמה עניינים שמפלג המנחה אפשר להתחיל את היום הבא⁹. יש לומר שזוהי דעת הרא"ש לגבי תפילת ערבית של שבת וע"כ אין להביא, לדעתו, ראייה משם.

וצריכים אנו להסביר כיצד יענה המהר"ם על ראיות הרא"ש מדין השוכח להתפלל מנחה בשבת שמתפלל במוצ"ש שתי תפילות של חול ומדין האוכל בער"ש ומברך בשבת שמזכיר 'רצה'. ופתח במאי דסליק. הרא"ש עצמו בפסקיו לפסחים¹⁰, הסתפק בדין זה של האוכל בער"ש ומברך בשבת – מה דינו לגבי 'רצה', ואפי' שבתוספתא כתוב שמזכיר 'רצה', דחה הרא"ש שאולי מדובר בתוספתא כשאכל גם בלילה וא"כ מתחייב להזכיר 'רצה' בגלל אכילתו בלילה, שהוא שבת ודאי, ולא בגלל שמברך בלילה. וצריך לומר שכן יסבור המהר"ם, שהולכים ע"פ זמן אכילה, כאפשרות השניה, ואם אכל בשבת מזכיר 'רצה' בין אם מברך בשבת ובין אם מברך בחול, וממילא יוצא גם שאם אכל בער"ש ולא אכל בשבת – לא יזכיר 'רצה', גם אם מברך בשבת.

כיצד יענה מהר"ם על ראיית הרא"ש מהמתפלל במוצ"ש תשלומי מנחה של שבת, שמתפלל בנוסח חול? נראה שיש לחלק בין תפילה עיקרית לתפילת תשלומין; כאשר אדם מברך במוצ"ש על סעודה של שבת, הוא מברך הרי את עיקר חיובו, וא"כ לדעת מהר"ם יברך בנוסח של שבת. אך המתפלל תפילת תשלומין במוצ"ש, אינו מתפלל עכשיו מנחה של שבת, אלא היות ולא התפלל מנחה יש לו כעת חיוב חדש של תפילת תשלומין, ודינה של תפילת תשלומין הוא לאומרה בנוסח התפילה שמחויב בה עכשיו, ולא בנוסח התפילה שאותה היא באה להשלים; א"כ, יש כאן סיבת חיוב חדשה לתפילה, 'דין תשלומי תפילה', ואין סיבתה 'תפילת מנחה של שבת'. וכן משמע שתי הברכות¹¹.

⁹ עי' שו"ע אר"ח סי' תרצ"ב סע' ד' לגבי קריאת המגילה בפורים, ובשעה"צ ס"ק י"ט שתלה זאת בתפילת ערבית; ושם סי' תרע"ב סע' א' לגבי הדלקת נר חנוכה, ובמ"ב שם לא נזכרה תפילת ערבית וצ"ב; וביר"ד סי' קצ"ו סע' ב' ברמ"א לגבי הפסק טהרה – ואכמ"ל.

¹⁰ פרק י' סי' ז'.

¹¹ סי' קפ"ח. ועכשיו ראייתי שכן תי' הגר"א בסי' תרצ"ה סע' ג'.

אך בשו"ת מהרי"ל¹² כתב, שמה שהמתפלל תשלומי מנחה במוצ"ש מתפלל של חול, הוא היות ודינו להבדיל בתפילת ערבית, שמתפלל לפני תפילת התשלומין, וממילא אינו יכול אחריה להתפלל תפילה של שבת. אם אך היינו מבינים שדעת מהר"ם היא שצריך לומר 'רצה' בברכה שמברכים במוצ"ש על סעודת שבת בגלל קדושת השבת (האפשרות הראשונה דלעיל), אזי יובן מדברי מהרי"ל שכאשר אדם מבדיל בתפילתו הרי הפסיק את קדושת השבת ותוספתה ואין לו מה להזכיר יותר 'רצה'. אך היות וכבר כתבנו שלא נראה להבין כך, צריך לומר שכוונת המהרי"ל היא שאם יבדיל בתפילתו הראשונה לא יוכל לומר 'רצה' לאחר מכן בגלל שזה נראה כדברים סותרים, "תרתני דסתרני" – כן כתב המג"א בסי' קפ"ח¹³. ואכן, המג"א בסי' רס"ג¹⁴ הסתפק מה יהיה דינו של המבדיל על הכוס או באמירת "ברוך המבדיל", לפני שברך ברהמ"ז. אם טעמו של המהרי"ל הוא הפסקת קדושת השבת, ודאי שגם בשני מקרים אלו הפסיק האדם במעשיו את קדושת השבת, ואין לכאורה מקום לספיקו של המג"א. אך לפי הטעם של "תרתני דסתרני", אפשר לומר שרק הבדלה בתפילה סותרת את ברהמ"ז שלאחריה, ולא הבדלה על כוס או באמירת "ברוך המבדיל"; והוא כמו שמבואר לעיל, שבתפילת ערבית מתחיל האדם את היום הבא, וזה מה שמהווה סתירה לאזכרה ברהמ"ז או לתפילה בנוסח של שבת ששייכת ליום הקודם, מה שאין כן הבדלה שאין היא בעצמה שייכת ליום א' אלא רק באה להבדיל בין קדושת השבת לימי החול. ומה שכתב המהרי"ל "האיך יתפלל של שבת ודינו להבדיל בראשונה", אין כוונתו שבגין הזכרתו בפועל הבדלה אין הוא יכול להזכיר יותר של שבת, שהרי אף אם לא הזכיר הבדלה בראשונה, אין דינו להתפלל בשניה בנוסח של שבת, וא"כ אין עצם הזכרת ההבדלה קובעת את נוסח התפילה השניה; אלא נתכוון מהרי"ל שהחיוב להזכיר הבדלה בראשונה הוא סימן שתפילת ערבית היא התחלת היום הבא, וזה מהווה סתירה לתפילה בנוסח של היום הקודם, – כך נראה לבאר דבריו. עפ"ז מובן ספיקו של המג"א לגבי הבדלה על כוס או באמירת "ברוך המבדיל", שהרי בזה הותרו לו מלאכות שבת וכדו', וא"כ גם פעולה זו אולי מהווה סתירה לברכה בנוסח של שבת.

¹² סי' נ"ו, הובא בב"י סו"ס קפ"ח.

¹³ ס"ק י"ז.

¹⁴ ס"ק ל"ג, הובאו דבריו בהגהות הגרע"א בסו"ס קפ"ח.

מחלוקת המג"א והט"ז בדעת המהר"ם

השו"ע בסי' קפ"ח¹⁵ פסק כמהר"ם, שהולכים אחרי זמן התחלת הסעודה, אולם בסי' רע"א¹⁶ כתב השו"ע "אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך ברכת המזון... וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון אף על פי שמברך קודם קידוש"; והוסיף הרמ"א "וי"א דאינו מזכיר של שבת, דאזלינן בתר תחלת הסעודה, וכן עיקר, כמו שנתבאר לעיל סוף סימן קפ"ח". דעת הרמ"א מובנת מאוד, שהולכים תמיד אחר תחילת הסעודה, אך דעת השו"ע קשה, שהרי לדעתו בסי' קפ"ח הולכים אחר זמן אכילה ואילו בסי' רע"א כתב שהולכים אחרי זמן ברכה! ואין לומר שבסי' רע"א מדבר השו"ע על מקרה שאכל גם בלילה, שאז מזכיר 'רצה' גם למהר"ם כדלעיל, שהרי לשונו ברור מיללה "גמר סעודתו וקידש היום". וכבר הקשה כן במג"א¹⁷, ותי' שלדעת השו"ע אין הכרעה במחלוקת הרא"ש והמהר"ם, ועל כן יזכיר 'רצה' הן אם אכל בשבת ובירך בחול והן אם אכל בחול ובירך בשבת, והזכרת 'רצה' כאשר פטור – לדעת המג"א לא מהווה הפסק¹⁸.

לט"ז¹⁹ תירוץ אחר, והוא שהשו"ע הכריע כמהר"ם, אך לדעת מהר"ם עצמו גם האכילה מהווה סיבת חיוב ל"רצה והחליצנו" וגם הברכה, ומספיק שאחת מהן תהיה בשבת או בראש חודש כדי שיזכיר 'רצה' או 'יעלה ויבוא'.

וכשנרצה למצות את הדעות שהבאנו עד כה יעלה בידינו כך: דעת הרא"ש היא שהברכה לבדה היא המחייבת הזכרת מעין המאורע; דעת המהר"ם ע"פ המג"א גורסת שהאכילה היא המחייבת הזכרת מעין המאורע בברכה; ודעת הט"ז (בדעת מהר"ם) – שהן הברכה והן האכילה מהוות סיבה להזכרת מעין המאורע.

האוכל בשבת ומברך במוצאי כשהוא ראש חודש, לדעת הרא"ש יזכיר רק יעו"י, לדעת המהר"ם (ע"פ מג"א) יזכיר רק שבת (אם לא אכל גם בלילה) ולדעת הט"ז יזכיר את שניהם. אם אכל גם בלילה – לדעת הרא"ש ודאי שיזכיר רק יעו"י, לדעת המג"א צריך להזכיר שניהם וכן גם לדעת הט"ז. אלא שבמקרים אלו, צ"ב

¹⁵ סע' י'.

¹⁶ סע' ו'.

¹⁷ סי' רע"א ס"ק י"ד.

¹⁸ ועי' ברכ"י להחיד"א סי' קפ"ח, שהביא תי' אחר בשם שו"ת שערי ישועה ודחאו, ותי' בעצמו עוד תירוץ שנעסוק בו לקמן.

¹⁹ סי' קפ"ח ס"ק ז'.

האם הזכרת 'רצה' השייכת לשבת והזכרת יעו"י השייך למוצ"ש, בברכה אחת, מהוות "תרת" דסתרי". נחלקו בכך רבותינו האחרונים: דעת המג"א והשל"ה²⁰ שזוהי סתירה, ודעת הט"ז²¹ שאין בכך סתירה.

נמצא שנחלקו המג"א והט"ז בשלוש מחלוקות: (א) מהי דעת מהר"ם – למג"א הולכים רק בתר אכילה ולדעת הט"ז בתר שניהם – אכילה וברכה; (ב) מהי דעת השו"ע – דעת המג"א היא שלא הכריע בין הרא"ש והמהר"ם, ודעת הט"ז שהכריע כמהר"ם; (ג) האם הזכרת יעו"י ו'רצה' במוצ"ש שחל ברי"ח היא "תרת" דסתרי" – דעת המג"א שאכן הוי "תרת" דסתרי" ודעת הט"ז שלא.

במחלוקת הראשונה דלעיל נראה יותר לכאורה כדעת המג"א, שהרי קשה לומר שתהיינה שתי סיבות שונות לחיוב הזכרת מעין המאורע. ממילא אם נאמר כן, נצטרך לתירוץ המג"א בדעת השו"ע, שהרי אם לא כן אין לנו הסבר לסי' רע"א סעי' ו'. ויעויין במשנה ברורה²², שאם לא אמר 'רצה' ונזכר לפני שהתחיל 'הטוב והמיטיב', לא יברך את הברכה המיוחדת למקרים אלו "אשר נתן לעמו ישראל" וכו', כי ספק ברכות להקל, וכותב שכן הכריע ע"פ שיטת המג"א, שגם השו"ע הסתפק.

האוכל בשבת ולא בירך עד מוצ"ש ואז חל ר"ח, ולא אכל ברי"ח עצמו, זהו ספק אי"כ האם יזכיר יעו"י (כדעת הרא"ש) או 'רצה' (כדעת מהר"ם); ואם אכל ברי"ח ודאי יזכיר לפחות יעו"י, ולדעת הרא"ש אינו צריך להזכיר אז 'רצה', ואם יזכיר שניהם נבוא לכלל הבעיה השלישית. לגבי המחלוקת השלישית, האם 'רצה' ויעו"י הווי "תרת" דסתרי" – לא הכריע מרן המ"ב, ועל כן מקרים אלו נשארו בספק. אך רבנו הרצ"י זצ"ל כתב²³, שאם אכל בשבת ויצאה שבת לרי"ח, יאכל גם ברי"ח ויאמר את שניהם – גם 'רצה' וגם יעו"י, ונראה שבמחלוקת זו השלישית הכריע כט"ז.

התפלל ערבית קודם ברהמ"ז

הבאנו לעיל שני הסברים לדעת מהר"ם, מכח קושיית הרא"ש מהשוכח מנחה של שבת שמתפלל במוצ"ש פעמיים תפילת חול: (א) לחלק בין תפילת תשלומין

²⁰ הובא במג"א סי' קפ"ח ס"ק י"ח.

²¹ שם ס"ק ז'.

²² סי' קפ"ח בה"ל ד"ה "מזכיר".

²³ בעולת ראייה ח"א עמ' שס"ד אות ב'.

לתפילה רגילה או ברהמ"ז, שהאחרונים הם חיובים עיקריים ונוסחם נקבע ע"פ סיבתם, כלומר בברהמ"ז ע"פ האכילה ובתפילה ע"פ זמנה, והראשונה היא חיוב תשלומין וממילא חיובה הוא להתפלל בנוסח התפילה של עכשיו – וכנראה לכך התכוונו הגר"א²⁴ והחיד"א²⁵. (ב) לחלק בין היכן שעשה פעולה שתסתור את הנוסח בו הוא אמור להתפלל, כגון שהתפלל תפילת ערבית (ואולי גם בהבדיל על כוס או אמר "ברוך המבדיל"), שאז עובר הוא ליום הבא ואין יכול יותר להתפלל את נוסח היום הקודם – לבין מקרה שאין בו סתירה מעין זו; זוהי כוונת המהרי"ל, וכמותו פסקו המג"א²⁶ והמ"ב²⁷, שהמתפלל ערבית לפני שברך במוצ"ש – לא יזכיר 'רצה' בברכתו גם לדעת המהר"ם והשו"ע [אמנם יש להעיר, שבסי' תרצ"ה המג"א²⁸ והמ"ב²⁹ הסתפקו בכך]. כמו כן, גם הגר"ע יוסף שליט"א³⁰ נוקט בדעת השו"ע שאחרי ערבית לא יזכיר 'רצה' גם כשמברך במוצ"ש.

אלא שבדברי השו"ע עצמו אין זכר לכך, וכן בב"י, בדברי הראשונים הגמ"י והאחרות חיים ובמדרכי³¹, לא נזכר חילוק בין אם התפלל ערבית לבין אם לאו, ומשמעות לשונם היא שתמיד הולכים אחר זמן סעודה ולא אחר זמן הברכה. וא"כ נצטרך לתרץ את דבריהם מדין תפילת תשלומין במוצ"ש, כפי שהוזכר לעיל [החיד"א בברכ"י שם, כשחילק כך בין תפילת תשלומין לתפילה עיקרית, רצה לומר כן גם לגבי ברהמ"ז – שברהמ"ז ביום אחד על אכילה של יום קודם, הווי כתשלומין ליום הקודם, ובוה רצה להסביר את דברי השו"ע הסותרים לכאורה את עצמם, שפסק בסי' קפ"ח שהולכים בתר אכילה ובסי' רע"א שהולכים בתר ברכה, עיין בדבריו. אך זהו דבר שצריך בירור, שהרי הבדל גדול יש בין תפילה התלויה בזמן, וממילא כשתם זמנה תם חיובה ואם התפלל אח"כ זוהי תפילת תשלומין, ובין ברהמ"ז שאינה תלויה ביום ובתאריך וכל עוד המזון לא התעכל מחויב האוכל באותו חיוב עצמו, גם אם שקעה לה החמה. אך עצם חילוקו בין תפילת תשלומין לתפילה או ברכה

²⁴ בסי' תרצ"ה סע' ג'.

²⁵ בברכ"י סי' קפ"ח.

²⁶ סי' קפ"ח ס"ק י"ז.

²⁷ סי' קפ"ח ס"ק ל"ב.

²⁸ ס"ק ט'.

²⁹ ס"ק ט"ז.

³⁰ יחווה דעת ח"ג סי' נ"ה.

³¹ הובא במג"א סי' תרצ"ה ס"ק ט'.

עיקריים, נראה לענ"ד (כיהודה ועוד לקרא) נכון ואמיתי, ואפשר שכן היא גם דעת מרן השו"ע]. ואם נאמר כך, נמצא שאין כלל מקור לבעיית "תרתני דסתרי" שעליה בנוי פסקו של המג"א ואחריו המ"ב במוצ"ש שחל בר"ח, ומכאן אולי מקור להכרעת רבנו הרצ"י זצ"ל כדעת הט"ז.

שבע ברכות בסעודה שלישית

ביררנו שישנה מחלוקת בין המהר"ם והרא"ש, האם חיובי ההזכרות בברהמ"ז סיבתם היא האכילה או הברכה. ויש לעיין מהו המחייב את ברכת החתנים בסעודת 'שבע ברכות'; ברור שבסעודה שיש בה פנים חדשות (וכן חתן וכלה ושאר תנאי החיוב של ברכת חתנים), ומברכים בה ברהמ"ז – יברכו אחרי ברהמ"ז את ברכת חתנים, אך יש לעיין האם ברהמ"ז עצמה גם היא מסיבות החיוב של ברכת חתנים, דהיינו – האם ברכת חתנים תלויה בה או לא. אין ביכולתי כרגע לברר זאת לעומק, רק נאמר שהדעת נוטה כן, ויש לכך מספר מראי מקומות: (א) מלשון תוס' בפסחים³² "ברכת המזון גורם לברכת נישואין"; (ב) כתוב בשערי תשובה³³, שאע"פ שלגבי הזכרת 'רצה' ויעו"י נחלקו הראשונים, מ"מ בשבע ברכות דחתן וכלה – אם נמשכה סעודה עד ליל שמיני אין לברך שבע ברכות; (ג) הרמב"ם, את ברכת חתנים של הנישואין עצמם הביא בהל' אישות³⁴, אך את אלו של שבעת ימי המשתה הביא בהלכות ברכות³⁵, כחלק מברהמ"ז; (ד) כתבו הפוסקים³⁶, שאם הלכו הפנים החדשות לפני ברהמ"ז, שוב לא יברכו ברכת חתנים, ואף אם היו שם בשעת הסעודה.

ע"פ כל הראיות האלו, נראה שאם סעדו חתן וכלה וקהל מסובים בשבת, ולא היו פנים חדשות, ורוצים לסמוך על דעת הרמ"א³⁷ שגם סעודה שלישית בשבת יכולה להיות פנים חדשות, לפחות היכן שיש דרשה, יש לברך ברהמ"ז וגם את שבע הברכות של ברכת חתנים – לפני שקיעת החמה, ואם שקעה חמה נראה שאין לברך שבע ברכות אע"פ שמזכירים 'רצה' וברהמ"ז, שהרי השבת כבר איננה ואין לנו פנים

³² דף ק"ב: ד"ה "שאיין".

³³ סי' קפ"ח ס"ק ח'.

³⁴ פרק י' הלכות ג'ד'.

³⁵ פרק ב' הלכות ט"י'.

³⁶ נאספו בספר 'הנשואין כהלכתם' פרק י"ד סע' ס"ז.

³⁷ אה"ע סי' ס"ב סע' ח'.

חדשות בשעת ברכה, ומה שמזכירים 'רצה' הוא ע"פ דעת מהר"ם שלגבי הזכרת 'רצה' צריך שתהיה שבת בעת אכילה, אך לגבי ברכת חתנים נראה שצריך שתהיה שבת בזמן הברכה, וכדלעיל.

בצדקה תכונני

הראל יצחק ז"ל

חלק ב. שיעור הצדקה

א. 'אין ידו משגת'

1. גדר 'אין ידו משגת'

הרמב"ם¹ פסק "מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת" וכו', ועוד כתב² "בא עני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו" וכו'.

יש לשאול, מה משמעות הגדר של 'אין ידו משגת'; האם אין אדם מחויב בצדקה אלא אם היתה ידו משגת, או שמא לעולם כאשר יש לפניו עניים מחויב בצדקה, אלא שאם אין ידו משגת הרי הוא אנוס?

לכאורה, יש לתלות פתרון שאלה זו בחקירתנו שבחלק א'; שאם עיקר מצות צדקה הוא תיקון העוני – מסתבר לומר שאם אין ידו משגת אינו מחויב בצדקה, שהרי ע"י שיתן צדקה יעשה הוא עצמו עני, ואם עיקר המצוה הוא שיתן צדקה – אזי י"ל שלעולם הוא מחויב לתת, אלא שאם אין ידו משגת הוא אנוס.

הרמב"ם¹ הביא שלושה פסוקים המגדירים את מצות הצדקה: "פְּתַח תִּפְתַּח את ידך לוי"³, "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך"⁴, "וחי אחיך עמך"⁵. נראה שכל אחד מהפסוקים מבטא חלק מגדרי מצות הצדקה, ויש לומר שהפסוק "וחי אחיך עמך", ממנו למד רבי עקיבא ש"חייך קודמים לחיי חבירך"⁶, בא ללמד שגדר החיוב במצות צדקה הוא "אם היתה יד הנותן משגת".

¹ הל' מתנות עניים פרק ז' הלכה א'.

² שם הלכה ה'.

³ דברים ט"ו, ח'.

⁴ ויקרא כ"ה, ל"ה.

⁵ שם ל"ו.

⁶ בבא מציעא דף ס"ב.

2. דברי רס"ג לפי הסבר ערוך השולחן

הטור⁷ הביא את דברי רבי סעדיה גאון: "חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו, שנאמר וחי אחיך עמך – חייך קודמין לחיי אחיך"⁸. ומפורש בדברי רבי סעדיה גאון, שעד שיהיה לו כדי פרנסתו אינו מחויב כלל בצדקה⁹. ובתנא דבי אליהו רבא¹⁰: "אם יש לו לאדם מזונות בתוך ביתו ומבקש לעשות מהן צדקה כדי שיתפרנסו אחרים משלו, כיצד יעשה בתחלה יפרנס את אביו ואמו" וכו', וגם כן משמע כדברי הרס"ג.

הבית יוסף בבדק הבית¹¹ כתב על דברי רס"ג: "יש לי על דברי ה"ר סעדיה מגוממי דברים"; ואפשר שדעת הבית יוסף היא שמי שאין ידו משגת הוא בגדר אנוס, ועדיין מחויב במצוה, ומשום כך אף שאין לו יתר על פרנסתו צריך לדחוק עצמו ולתת לצדקה. אמנם, אפשר שחלק רק על כך שמשמע מדברי רס"ג שפטור אף משלישית השקל, ואפשר עוד שחלק רק משום שמשמע מדברי רס"ג שאפילו הרגיל עצמו בפיוקים, וזה שיעור כדי פרנסתו, פטור מצדקה, ואילו הבית יוסף סובר שדווקא חיינו קודמים לחיי חברו ולא מותרותיו¹².

בערוך השולחן¹³ כתב, שדברי רס"ג מתייחסים דווקא לקביעות צדקה כמעשר וחומש, אבל בשלישית השקל בשנה כל אדם חייב. ועל זה הקשה¹⁴, ש"אם נאמר כפשוטו, א"כ רובן של בעלי בתים פטורין מן הצדקה לגמרי לבד שלישית שקל בשנה, וידוע דרוב ישראל הלואי שיספיק להם פרנסתם להוצאתם, ולפ"ז יפטורו כולם מן הצדקה זולת עשירים גדולים, ובמקומות שאין עשירים יגוועו העניים ברעב,

⁷ י"ד סי' רנ"א.

⁸ והובא ברמ"א י"ד סי' רנ"א סע' ג'. וצ"ע על זה הגר"א (ס"ק ו') שמקורו במחלוקת רבי עקיבא וכן פטורא בב"מ דף ס"ב. ועי' לקמן סע' 3 ו-4.

⁹ ועי' לעיל חלק א' ('ומדברך נאווה' חוברת ה') סי' ה' סע' 4 שהבאנו את דיון הפוסקים בדברי רס"ג.

¹⁰ ריש פרק כ"ז.

¹¹ בס' רנ"א.

¹² ועי' לקמן סע' 3. ועי' אפשרות נוספת בהבנת דברי הרס"ג לעיל חלק א' שם סוף סע' 4.

¹³ י"ד סי' רנ"א סע' ג-ד'.

¹⁴ שם ה'.

ואיך אפשר לומר כן וגם המנהג אינו כן". ותירץ¹⁵ "נלע"ד ברור דזה שכתב הגאון דפרנסתו קודמת היינו באיש שאינו מרויח רק לחם צר ומים לחץ"; נראה שערוך השולחן סובר ש'אין ידו משגת' אינו פטור, אלא בגדר אונס, ועד שמגיע ללחם צר ומים לחץ אינו בגדר אונס.

3. דיון בדברי ערוך השולחן

לכאורה דינו של ערוך השולחן, שאדם חייב לדחוק עצמו בשביל פרנסת חיי חברו, שנוי במחלוקת תנאים בתוספתא¹⁶, דתניא "מעייין של בני העיר, חיהו וחיי אחרים – חיהו קודמין לחיי אחרים, בהמתם ובהמת אחרים – בהמתם קודמת לבהמת אחרים, כביסתן וכביסת אחרים – כביסתן קודמת לכביסת אחרים, חיי אחרים וכביסתן – חיי אחרים קודמין לכביסתן. רבי יוסי אומר: כביסתן קודמת לחיי אחרים"¹⁷. ולכאורה, דעת רבי יוסי היא שרווחת בני העיר בעלת המעיין ומניעת צערם – קודמת לחיי עיר אחרת, ואם כן אותו הדין צריך להיות לגבי כל אדם שמניעת דוחקו תהיה קודמת לפרנסת אחרים, שלא כפסק ערוך השולחן. אמנם, הגמרא בנדרים¹⁸ מסיקה שאף רבי יוסי מודה שרק חייהם קודמין לחיי אחרים, אלא שסובר שאף כביסה היא בכלל חייהם, כמו שכתוב שם בגמרא "ערבוביתא דמאני מתיא לידי שעמומיתא"¹⁹, ואם כן שוב עמדו דברי ערוך השולחן בלא מחלוקת.

הנצי"ב²⁰ ביאר שמחלוקת רבנן ורבי יוסי היא היא מחלוקת רבי עקיבא ובן פטורא²¹, דתניא "שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא ר' עקיבא ולימד: 'וחי אחיך

¹⁵ שם ו'.

¹⁶ בבא מציעא סוף פרק י"א. והעתקנוה כפי שהובאה בתלמוד במסכת נדרים דף פ':

¹⁷ מחלוקת זו לא הובאה כלל ברמב"ם ובטוש"ע, אך רב אחאי גאון הביאה בשאלות שאילתא קמ"ז ופסק כרבי יוסי.

¹⁸ דף פ"א.

¹⁹ שעמומיתא – שגעון ותמהון לב. ע"פ רש"י ור"ן.

²⁰ העמק שאלה שאילתא קמ"ז אות ד'.

²¹ בב"מ דף ס"ב, ובזה ביאר את השמטת הפוסקים למחלוקת רבנן ורבי יוסי – כיון שכבר פסקו הר"ף והרא"ש כרבי עקיבא.

עמד' – חייך קודמים לחיי חברך". לכאורה, דעת בן פטורה אינה מובנת, שאם אינו יכול להחיות את חברו ימות גם הוא ח"ו!?! פירש הנצי"ב, שדעת בן פטורה היא שאדם חייב להכניס עצמו לספק סכנת נפשות במקום פיקוח נפש ודאי של חברו²², וכאן אם ישתה הוא – ודאי ימות חברו, ואילו אם ישתו שניהם – יום או יומיים יעמדו, ואפשר שבתוך כך יזדמנו להם מים וינצלו. ובא רבי עקיבא ולימד "וחי אחיך עמד" – ספק חייך קודמים לודאי פיקוח נפש של חברך, והן הן דברי רבי יוסי "כביסתן קודמת לחיי אחרים", שאם לא יכבסו אינו ודאי שיבוא לשעמומיתא, אך זהו ספק פיקוח נפש, ואצל בני העיר האחרת הרי זה ודאי פיקוח נפש שלא ישתו, ופסק רבי יוסי שספק פיקוח נפש שלהם קודם לודאי פיקוח נפש של חבריהם.

נמצא ש'חייך קודמים' הוא דין בהלכות פיקוח נפש, ואין לו נגיעה כלל להלכות צדקה. ויש לסייע מזה לדעת ערוך השולחן, שכך ביאר את דברי רבי סעדיה גאון – שאינו חייב לתת צדקה אם אין לו פרנסתו, דהיינו לחם צר ומים לחץ, שבפחות מלחם צר ומים לחץ הרי זה פיקוח נפש או לפחות ספק פיקוח נפש.

4. דעת האגרות משה

רבי משה פיינשטיין²³ ביאר את מחלוקת רבי עקיבא ובן פטורה באופן אחר, ע"פ פירוש רש"י במסכת סנהדרין²⁴ בסברת "מאי חזית" דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפיי", שמחמתה ייהרג ואל ישפוך דם חברו, שכתב בזו הלשון: "סברא הוא שלא תדחה נפש חברו דאיכא תרתין, אבוד נשמה ועבירה, מפני נפשו דליכא אלא חדא – אבוד נשמה... דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום וחי בהם, משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה, למה יהא מותר לעבור" וכו'. והנה, דעת בן פטורה שבעל המים אינו יכול לשתות, שהרי סוף סוף איכא איבוד נשמה, ואם ישתה הוא – איכא תרתין,

²² עי' בית יוסף חו"מ סי' תכ"ו, שההגמ"י למדו מהירושלמי כן לדינא. ועי' סמ"ע שם ס"ק ב', ובפתי"ת שם ס"ק ב' הביא בשם אגודת אזור שהבבלי חולק בזה. ועי' העמק שאלה שאילתא קכ"ט אות ד' שהביא סוגיית הירושלמי ודן בזה.

²³ באגרות משה י"ד חלק א' סי' קמ"ה, שנשאל מדוע השמיט הרמב"ם דין "חייך קודמים", וביאר שהוא כלול בדבריו בהל' צדקה.

²⁴ דף ע"ד, ד"ה "סברא הוא".

²⁵ ע"פ גירסת רש"י.

איבוד נשמה ועבירה שעובר על עשה ולאויס של צדקה; אמנם, גם חברו אינו יכול לשתות, שהרי אם ישתה – יסלק את אפשרות ההצלה מבעל המים, ומשום כך ישתו שניהם²⁶. ו"בא ר' עקיבא ולימד: 'וחי אחיך עמך' – חייד קודמים לחיי חבירך"⁶, שלא נאמרה כלל מצות צדקה כאשר הוא עצמו צריך לדבר, ואינו מחויב כלל בצדקה אלא כשיש לו יותר ממה שצריך לעצמו [ולא כפי שסבור בן פטורא – שהוא מחויב, אלא שאנוס מלקיים], וממילא הדין שישתה הוא ויחיה, שאין כאן אלא חדא – איבוד נשמה, ואין כאן עבירה.

אכן, גם אחרי כל זאת עדיין אפשר לומר, שדווקא כאשר יש לו צורך חיוני כזה, שמוגדר כ"חיי" – אינו מחויב במצות צדקה, אך אם הצורך שלו הינו לדברים פחות חיוניים, כגון שהתרגל לרמת חיים של מכונית או סוס לרכב עליו, צריך לוותר עליהם כדי לקיים מצות צדקה, כדברי ערוך השולחן²⁷. אלא שמדברי הגר"א מוכח לכאורה שאף בכה"ג אינו מחויב בצדקה.

על דברי הרמ"א²⁸, שכתב "פרנסת עצמו קודמת לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו", ציין הגר"א²⁹ למחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא (שהלכה בה כרבי עקיבא – שחיי עצמו קודמים לחיי חברו), לתנא דבי אליהו¹⁰ ולמשנה בסוף פרק אלו מציאות³⁰ "אבדתו ואבדת אביו – אבדתו קודמת. אבדתו ואבדת רבו – שלו קודם"; ובגמרא "מנא הני מילי"³¹, אמר רב יהודה אמר רב: אמר קרא 'אפס כי לא יהיה בך אביון'³² – שלך קודם לשל כל אדם". ואם כן, השווה הגר"א את דין רס"ג, שפרנסתו קודמת לכל אדם, לדין 'אבידתו קודמת לשל כל אדם'. ונראה פשוט, שבדין זה אינו נחשב אנוס, עד שלא יהיה מחויב להשיב אבידה, שהרי אדם מחויב להוציא

²⁶ הדברים מבוססים על הדין שסילוק אפשרות הצלה הוא כרציחה לעניין ייהרג ואל יעבור. ועי' בגוף התשובה, שהביא הגר"מ פיינשטיין ראיות לדין זה.

²⁷ אמנם, אפשר שגם ערה"ש יודה שאינו צריך לוותר על מותרותיו כדי לספק לאחר מותרות די מחסורו אשר יחסר לו, שהרי דיבר על מצב שהעניים יגוועו. וצ"ע. וראוי להזכיר כאן את דברי הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קצ"ה) ודברי ספר החינוך (מצוה תע"ט), שאף עני מחויב לתת

למי שלמטה ממנו.

²⁸ סי' רנ"א סע' ג'.

²⁹ ס"ק ו'.

³⁰ ב"מ דף ל"ג.

³¹ "דשלו קודם" – רש"י.

³² דברים ט"ו, ד'.

עד שיעור מסוים מממונו על מצות עשה, ואת כל ממונו על מצות לא תעשה, ואם מחויב ב"השב תשיבם"³³ וב"לא תוכל להתעלם"³⁴ – מדוע הוא אנוס, אדרבה עליו להפסיד אבידתו כדי לקיים את המצוה, וכי אבידתו קודמת למצות תפילין, או אם הוא נזיר – היותר לו להיכנס לבית הקברות כדי לא להפסיד אבידתו? אלא על כרחנו צריך לומר, שאינו מחויב כלל להשיב אבידת אחרים, אם ע"י זה יפסיד את אבידת עצמו. אם כן, מוכח מדברי הגר"א, שאף בלא פיקוח נפש או צורך חיוני אינו מחויב בצדקה במקום שהוא עצמו צריך לדבר, ששלו קודם לשל כל אדם.

משום שדברי האג"מ בהירים ומתוקים ומבוארים באר היטב, נסיים בהם סימן זה. וזו לשונו: "והנה הרמב"ם רפ"ז ממ"ע כתב מ"ע ליתן צדקה אם היתה יד הנותן משגת, משמע דהוא תנאי בחיוב המצוה, ולא כשאר המצות שג"כ הוא רק כשיש לו ולא נקט תנאי זה, משום דבכל המצות החיוב עליו הוא בכל אופן רק שהוא אנוס מלקיים, ואף ביכול לקיים בהוצאה יותר מחומש שפטור כדאיתא בסי' תרנ"ו הוא משום דסך גדול כזה מחשיבו לאנוס לענין עשה. או דלא חייבתו תורה לקיים חיובו ביותר מחומש אף שהוא חייב, והוא כעין הא דמסדרין לבע"ח שאף שהוא עדין חייב מ"מ מסדרין ואינו משלם"³⁵ ... אבל בצדקה הוא תנאי בהחיוב דרק כשמשגת ידו נאמר מצות צדקה. והוא למה דבארתי כר"ע ולא כבן פטורא, וממילא אין טעם לחייבו למות ולא לעבור ונמצא שנקט הרמב"ם דין דר"ע. ופשוט שתנאי זה הוא מקרא דוחי אחיך עמך וכדמסיק שם הרמב"ם קרא זה ויהיה כוונתו לתנאי דידו משגת. וכן במנין המצות כתב ליתן צדקה כמסת ידו, משמע שהוא תנאי בחיוב ולא לשעורא, שלא שייך למנקט שעור בשם המצוה".

ב. שיעור הוצאת ממון בצדקה ובשאר מצוות

1. היחס בין סוגיית כתובות לסוגיית ב"ק – דעת תוס' ורבנו ירוחם

במסכת כתובות³⁶ "א"ר אילעא: באושא התקינו, המבזבז אל יבזבז יותר מחומש... שמה יצטרך לבריות". ופירש רש"י: "המבזבז לעניים, [אל יבזבז יותר]

³³ שם כ"ב, א'.

³⁴ שם ג'.

³⁵ עי' שר"ע חר"מ סי' צ"ז סע' כ"ג.

³⁶ דף נ'.

מחומש שבנכסיו שלא יצטרך לבריות"; ומשמע שרוצה לומר, שתקנה זו נאמרה דווקא לעניין צדקה, ולכן כתב "המבזבז לעניים" בדווקא, וכן כתבו גם תלמידי רבנו יונה³⁷ "אל יבזבו לצדקה יותר מחומש" וכו'³⁸.

ובבבא קמא³⁹ מובא "אמר רב הונא: במצוה עד שלישי. מאי שלישי? אילימא שלישי ביתו, אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתבי לכוליה ביתיה?! אלא אמר ר' זירא: בהידור מצוה עד שלישי במצוה... במערבא אמרי משמיה דרבי זירא: עד שלישי משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה". וכתבו תוס'⁴⁰, שמקושיית הגמרא "אילימא שלישי ביתו... אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתבי לכוליה ביתיה" – משמע שאפילו על מצוה עוברת אין צריך לבזבז כל ממונו; והוסיפו "ואפילו שלישי ביתו משמע דלא מחייב, ואמרינן נמי המבזבז אל יבזבו יותר מחומש", ומשמע שהבינו שתקנת אושא שלא לבזבז יותר מחומש – נאמרה בכל המצוות. וכדבריהם כתב גם הרא"ש⁴¹.

המהר"ץ חיות⁴² הביא את קושיית המור וקציעה על דברי התוס', שאין צריך לבזבז כל ממונו על המצוה, שהרי מכים אותו עד שתצא נפשו כדי שיקיים מצות עשה, ואם כן לא יהיה ממונו חביב מגופו! ותירץ המהר"ץ חיות ע"פ דברי הרמב"ן⁴³, שמה שמכים אותו עד שתצא נפשו – אינו מחמת חומר המצוה, אלא משום שהוא

³⁷ בשיטה מקובצת שם.

³⁸ ועי' בשיטה מקובצת בשם הרב המעילי, שכתב שהוא כשיעור שני מעשרות שהיו מפרישים ישראל בכל שנה. ואת הראשון יש לו רשות להוציא לכל דבר מצוה, ואפילו לצורך עצמו ולכתוב ספרים ללמוד בהם ולהשאלים – כמעשר שני שהיה נאכל לו לבני ביתו בירושלים; ואת השני יתן לבני עניים – כמו שהיה נותן מעשר ראשון לכהנים וללויים למען יתחזקו בתורת ה', ומעשר עני לעניים.

³⁹ דף ט' ט'.

⁴⁰ ד"ה "אילימא שלישי ביתו".

⁴¹ ונראה לי שיש מחלוקת בין התוס' לרא"ש, שעל המעשה דרבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז (סוכה דף מ"א:) כתבו תוס' שחשיב ליה רבותא וא"כ לדעתם המעשה כפשוטו, שקנה את האתרוג באלף זוז זוהי רבותא, וא"כ אין חיוב לבזבז יותר מחומש, אך אם רוצה לבזבז אע"פ שאינו חייב תבוא עליו ברכה, ואילו הרא"ש ורבנו ירוחם כתבו שהיא גוזמא ומשמע שמה שהביאם לזה הוא שלדעתם אסרו חכמים לבזבז יותר מחומש.

⁴² חידושים לב"ק דף ט'.

⁴³ שמות כ', ז'.

מורד בה', "ומקרי מבעט ומראה שלהכעיס אינו רוצה לקיים מצות התורה". וזה דווקא באומר 'איני עושה', מה שאין כן כאן, שאינו יכול לקיים.

הבית יוסף⁴⁴ הביא את דברי רבנו ירוחם⁴⁵ שכתב "ודקדקו המפרשים דאין אדם חייב הון רב בשביל מצוה כגון לולב או אתרוג וכיוצא בו דהא אמרינ' המבזבז אל יבזבז יותר מחומש... ומכל מקום בעישור נכסיו חייב לקנותו והעישור כמו שפירשתי בצדקה ואפילו היא מצוה עובר אל יבזבז יותר מחומש". ועל סוף דבריו, שבעישור חייב לקנותו, כתב הבית יוסף "ולא ידעתי מנין לו", וביאר הביאור הלכה⁴⁶, שקושיית הבית יוסף היא שאף על פי שהון רב אין אנו חייבים ואף לא שליש בית, הרי על כל פנים אי אפשר ללמוד את השיעור מצדקה, שכן צדקה היא מצוה שאינה עוברת, ואפילו אם יש עניים לפניו – יכולה להתקיים על ידי אחרים, מה שאין כן באתרוג וכדומה שהיא מצוה עוברת וחלה על גופו של אדם. ותירץ הביאור הלכה בדוחק, שכוונת רבנו ירוחם היא שלכל הפחות מעשר צריך להוציא על המצוה, שלא יהיה גרוע מצדקה, אבל לא התכוון להחליט שיעור מעשר. ומ"מ פגשנו חבל ראשונים מדברים בסגנון אחד, שתקנת אושא שייכת בכל המצוות כשם שהיא שייכת בצדקה, והמור וקציעה והביאור הלכה התקשו בדבריהם כל אחד מטעמו.

2. דעת הראב"ד

הראב"ד⁴⁷ כתב על דברי רב הונא, שבמצוה עד שליש: "קשיא לי, וכי יש דמים למצות, ואיך יכול לומר שלא יקנה לולב ואתרוג אלא כדי כך וכך, ומי שם להם דמים והלא מצוה אחת חשוב כל ממונו. וי"ל עד כדי שלא יבוא לידי עוני ויצטרך לבריות, כמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש".

בהשקפה ראשונה על דבריו "עד כדי שלא יבוא לידי עוני", נראה שלא התכוון לכתוב שיעור מסוים, אלא די שיראה שלא יבוא לידי עוני. ומה שהביא את דברי הגמרא בכתובות "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", הוא לראיה שהתורה הקפידה שלא יבוא האדם לידי עוני (ויש להטעים על פי מה שהביא הכלי חמדה

⁴⁴ סי' תרנ"ו.

⁴⁵ נתיב י"ג חלק ג'.

⁴⁶ סי' תרנ"ו, ד"ה "יותר מחומש".

⁴⁷ הובא בשיטה מקובצת ב"ק דף ט'.

בפרשת ויצא⁴⁸ מספר רביד הזהב⁴⁹, שיש איסור להעני מ"לא יהיה בך אביון"³²). וכן מוכח מהמשך ביאורו על דברי מערבא⁵⁰ "עד שליש משלו", שכתב "פירוש, בהידור מצוה עד שליש למצוה לקנות לו לולב נאה אם יש לו מעט או הרבה, אבל יותר משליש לפי מה שיתן לו הבורא עושר ונכסים"; הרי שאפילו לגבי תוספת שליש להידור מצוה כתב שחייב בין אם יש לו מעט או הרבה ולא הגדיר בזה שיעור, כל שכן במצוה עצמה.

וכן כתב הנמוקי יוסף בב"ק שם, ש"צריך להוסיף שליש מיגיעו ודוחק את חייו כדי להדר את המצוה, מכאן ואילך... אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מיגיעו יוסיף ואם לאו חייו קודמים ודיו בתוספת שליש"⁵¹.

סוף דבר, עלה בידינו שלדעת התוס', הרא"ש ורבנו ירוחם – משמע שתקנת אושא נאמרה לגבי כל המצוות, ולעומת זאת, לדעת הראב"ד, הרמ"א והנמו"י – לא נאמרה תקנת אושא אלא לגבי מצות צדקה, ואילו לגבי שאר מצוות השיעור הוא שלא יבוא לידי עוני כזה שיזדקק לבריות, אך צריך אפילו להידחק בשביל המצוה. אמנם, מוכח מהגמרא, שאף למצוה עצמה אינו חייב לבזבז שליש ממנו, אך לא התפרש איזה שיעור מממונו כן מחויב להוציא על המצוה.

⁴⁸ אות ד'.

⁴⁹ פרשת ואתחנן.

⁵⁰ שם דף ט'.

⁵¹ ועי"ש שהוסיף בשם הרמ"ה, ש"אם העשיר מיגיעו והרי הוא יכול להוסיף יתר על שליש ואין חייו נדחקין בכך, כמי שזימן לו הקב"ה שלא מיגיעו דמי, כענין שנא' כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל". אמנם, רש"י פירש דברי הגמרא "עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה" – לעניין שכר, וכתב "דהיינו אותו שליש שיוסיף בהידור מצוה משלו הוא שאינו נפרע לו בחייו, כדאמרינן היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם. מכאן ואילך – מה שיוסיף בהידור יותר על שליש, יפרע לו הקב"ה בחייו". ונראה שדעתו שאף עד שליש אינו צריך לדחוק עצמו. וכן נראה בר"ן בסוכה (דף ט"ז. מדפי הר"ף, ד"ה "ולהדור מצוה"), שאפילו למצוה עצמה אין צריך לדחוק עצמו, שכתב "כל חד וחד מיחייב ליתן כפום ממוניה כדי לקיים מצות עשה". והיש"ש בב"ק (פרק א', סי' כ"ד) כתב: "בודאי מי שחייו נדחקים, אפילו שליש אין צריך להוסיף בעבור הידור מצוה, ואפי' אפשר המצוה עצמה אין צריך לקנות אם חייו נדחקים ואף שעוברת" וכו'.

3. סתירה לכאורה לסוגיה בב"ק מהסוגיה בקידושין

במסכת קידושין⁵²: "תנו רבנן, הוא לפדות ובנו לפדות – הוא קודם לבנו. רבי יהודה אומר: בנו קודמו, שזה מצותו על אביו וזה מצות בנו עליו. אמר רבי ירמיה: הכל מודין כל היכא דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו, מאי טעמא מצוה דגופיה עדיפא". ועוד שם: "תנו רבנן, לפדות את בנו ולעלות לרגל – פודה את בנו ואחר כך עולה לרגל", ומפורש בגמרא, שאף על פי שאין לו אלא חמישה סלעים – צריך להוציאם על מצות פדיון הבן. וצריך ליישב סוגיה זו עם סוגיית הגמרא בב"ק, שמפורש ממנה שאין צריך לבזבז יותר משליש ממונו.

הביאור הלכה⁵³ יישב את סתירת הסוגיות בכך שפירש שהסוגיה בב"ק דנה במצב שבו מייקרים את המצוה יותר משוויה, ומבררת שם עד כמה חייב להוציא ומה נחשב כבר כאונס. וסלקא אדעתין, שצריך להוציא עד שליש ביתו, ובמסקנה – אין צריך להוציא אלא עד יוקר של שליש יותר משוויה האמיתי של המצוה. אמנם, כל זה כאשר מייקרים את המצוה יותר משוויה, אך אם שוויה האמיתי של המצוה הוא כל ממונו – הרי הוא מחויב להוציא עליה כל ממונו, שהרי אין דמים למצוות, כמבואר בסוגיה בקידושין – שאם אין לו אלא חמישה סלעים צריך לפדות בהם את בנו. כתירוץ הזה ממש כתב גם החלקת יואב⁵⁴, והוסיף שכן פסק להלכה בעל העיטור. העיטור הובא בטור⁵⁵, וזו לשונו שם: "מי שאין לו יין (לארבע כוסות בליל הסדר) עבר אדרבנן דאמרי ולא יפחתו לו מארבע כוסות, וצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים, ולא יסמוך על הפת, שאם קיים כוס אחד לא קיים השלשה. לכן ימכור מה שיש לו ולהוציא הוצאות עד שימצא יין או צמוקים, כמו שאדם צריך לחזר אחר לולב ואתרוג". הרי שכתב במפורש שצריך להוציא כל ממונו אפילו על קיום מצוה מדרבנן.

הכלי חמדה⁵⁶ כתב, שבעל העיטור מפרש שהסוגיה בב"ק נאמרה דווקא לגבי מצוות כאתרוג, ששם אף אם לא יהיה לו משלו – יוכל לקיים המצוה בשל אחרים, אך במצוות שאינן יכול לקיים בשל אחרים – ודאי צריך לבזבז אף כל ממונו עבור

⁵² דף כ"ט. כ"ט:

⁵³ סי' תרנ"ו, ד"ה "אפילו".

⁵⁴ חלק א', דיני אונס ענף ז'.

⁵⁵ או"ח סי' תפ"ג.

⁵⁶ פרשת ויצא, אות ד'.

המצוה, ואף אם מייקרים לו אותה יותר משוויה⁵⁷. אמנם, ברוב הראשונים מבואר שלא כבעל העיטור, אלא אינו מחויב להוציא כל ממונו על המצוה⁵⁸.

והסביר הכלי חמדה, שהראשונים פירשו את סוגיית קידושין באדם שהינו עשיר אלא שכרגע אין לו חמישה סלעים ואינו מוצא למי למכור קרקעותיו. ובדומה לזה כתב הביאור הלכה⁵³, שהראשונים מפרשים את סוגיית קידושין באדם המשתכר ממלאכתו, ואף על פי שכרגע אין בידו אלא חמישה סלעים – הלא אם יפדה בהם את בנו לא יעני, שהרי למחר ישתכר שוב, וכיון שכן – מחויב להוציא סלעים אלו על המצוה⁵⁹.

הרי שנתבארה לנו סתירת הסוגיות בארבעה דרכים:

א. שכאשר המצוה נמכרת בשוויה – חייב להוציא עליה אף את כל ממונו, כמבואר בקידושין. אמנם אם מייקרים אותה יותר משוויה – מבואר בב"ק, שכאשר היוקר הוא יותר משליש השווי, הרי הוא אנוס.

ב. שבמצוה שאינו יכול לקיימה אלא משלו, כפדיון הבן – מחויב להוציא כל ממונו. אמנם, אם יכול לקיימה משל אחרים – יוציא רק שיעור שלא יעני ממנו.

⁵⁷ ולכאורה קשה, כיון שיכול לקיים את המצוה בשל אחרים – מדוע ב'הוה' אמינא' מחויב מדינא להוציא? ואין כאן מקום להאריך, ועי' ברמ"א או"ח סוף סי' תרנ"ח.

⁵⁸ והיינו דווקא במצוות עשה, אבל במצוות לא תעשה כבר כתב הרשב"א (ב"ק דף ט'), הובא ברמ"א או"ח סוף סי' תרנ"ו וי"ד סי' קנ"ז סע' א'), שמחויב להוציא כל ממונו ולא לעבור. ובמהר"ץ חיות (ב"ק דף ט'): הביא את קושיית היעב"ץ במור וקציעה, שהרי על עשה שדוחה לא תעשה אינו מחויב להוציא כל ממונו, קל וחומר שעל לא תעשה אינו מחויב! ותיירץ ע"פ דברי הרמב"ן (שמות כ', ז'), שחומרתה של מצות לא תעשה היא במה שכשעובר עליה בקום עשה הרי הוא מורד ומבעט, וממילא כאשר עובר עליה לצורך מצות עשה – איננו מורד. ועפ"ז מובן שדווקא על לא תעשה צריך לבזבז כל ממונו, שכן אם יעבור עליה בקום עשה הוא מורד, מה שאין כן מצות עשה שעובר עליה בשב ואל תעשה. ונראה שזוהי סברת החתם סופר (בגיליון השו"ע או"ח סי' תרנ"ו) והפרי מגדים (שם באשל אברהם ס"ק ח'), שכתבו דלא בעשה ולא תעשה תליא מילתא, אלא בקום עשה ושב ואל תעשה. אמנם, הריב"ש (שו"ת סי' שפ"ז) כתב בפירוש שאין הדבר תלוי במה שעובר על המצוה בקום עשה, אלא בחומרתה העצמית של מצות לא תעשה. ועי' רע"א בגיליון השו"ע יו"ד סי' קנ"ז, על ההג"ה בסע' א' שם.

⁵⁹ וצ"ע אם שני הפירושים האחרונים עולים דווקא לראשונים הסוברים שתקנת אושא מתייחסת רק לצדקה, ואילו לשאר מצוות יוציא יותר מחומש ממונו, או שמא גם הסוברים שתקנת אושא היא בכל המצוות יסכימו לזה. ואפשר שיסכימו דווקא לפירוש הכלי חמדה ולא לפירוש הביאור הלכה.

ג-ד. שהסוגיות מסכימות שאין להוציא ממונו על המצוה באופן שיישאר חסר כל, אלא שבסוגיית קידושין התבאר, שאם לא יישאר חסר כל משום שיש לו קרקעות או שיכול להשתכר למחר – מחויב להוציא כל ממונו⁶⁰.

סיכום

נמצא, שלשיטת תוס', הרא"ש ורבנו ירוחם – תקנת אושא ש"המבזבז אל יבזבז יותר מחומש"⁶¹, מתייחסת לכל המצוות. ולשיטת הראב"ד, הרמ"ה, הר"ן והנמו"י – תקנת אושא מתייחסת דווקא למצות צדקה, כמו שפירש רש"י בכתובות³⁶ את דין "המבזבז לעניים", והיינו משום "וחי אחיך"⁵, שבמצות צדקה בייחוד חסו שלא יעני בעצמו, ובשאר מצוות צריך לבזבז יותר מחומש.

נראה, שיש להלום מחלוקת זו עם חקירתנו שבחלק א'. שלסוברים שתקנת אושא שייכת למצות צדקה כמו לשאר המצוות⁶², מסתבר לומר שמצות צדקה עניינה חובה מעשית החלה על האדם למעשה נתינת הצדקה, ובזה היא שווה לשאר המצוות. ואילו לסוברים שעל שאר המצוות לא נאמרה תקנת אושא, וצריך להוציא עליהן אף יותר מחומש, מסתבר לומר שמצות הצדקה עניינה תיקון מצבו של העני, וממילא שייך בה החשש שמא על ידי קיומה יעני בעצמו, ואילו בשאר מצוות – רק באופן שנחשב כאונס אינו מחויב להוציא ממונו על המצוה.

ג. גדרי תקנת אושא

1. דעת הרי"ף והרא"ש – שאסור לתת יותר מחומש

על דברי הגמרא⁶¹ "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", הקשה השיטה מקובצת⁶³ מדברי המדרש⁶⁴, המספר שרבי טרפון נתן לרבי עקיבא שש מאות קונטרין

⁶⁰ ועי' בכלי חמדה שם שתירץ בעוד אופנים את מה שנראה לכאורה כסתירה בין סוגיית ב"ק, כפי שפירשוה רוב הראשונים, ובין סוגיית קידושין.

⁶¹ כתובות דף נ'.

⁶² וכמו שנמצא מפורש בדברי רבנו ירוחם שהובאו בבית יוסף ס' תרנ"ו.

⁶³ ד"ה "המבזבז".

⁶⁴ ויקרא רבה פרשה ל"ד אות ט"ז.

של כסף ע"מ שיקנה בהם שדה שיתפרנסו ממנה שניהם. הלך רבי עקיבא וחילקם לסופרים ומשנים ולאילו שעוסקים בתורה. לימים ביקש רבי טרפון לראות את אותה שדה, נטלו רבי עקיבא והראהו סופרים ומשנים ואלו העוסקים בתורה. אמר רבי טרפון, וכי יש אדם הנותן כל שיש לו חנם, שכרו היכן הוא⁶⁵. אמר לו רבי עקיבא: אצל דוד מלך ישראל, שנאמר בו⁶⁶ "פֶּזֶר נתן לאביונים צְדַקְתּוֹ עֲמַדַת לְעַד". מדברי המדרש, כפי שפירשו השיטה מקובצת, עולה כי מותר לאדם לפזר את כל ממונו!

תירץ השיטה מקובצת בשני אופנים: א. אף על פי שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, מכל מקום אם עבר ופיזר – צדקתו עומדת לעד, דהיינו שלעולם יהיה לו ממון כדי לעשות צדקה ולא יחסר לו; ב. יש חילוק בין לימוד תורה לבין צדקה לעניים, שלתלמוד תורה מותר אף יותר מחומש, כמעשהו של רבי עקיבא, ואילו לעניים עד חומש ולא יותר, וזהו שכתב רש"י⁶⁷ "המבזבז – לעניים".

ויש נפקא מינה לדינא בין התירוצים; שלתירוץ הראשון אין איסור לתת לצדקה יותר מחומש, אלא שחומש הוא מעין גדר של יציאה ידי חובת המצוה. אמנם, לתירוץ השני משמע שיש איסור לתת יותר מחומש⁶⁸, וכך משמעות הלשון "אל יבזבז יותר מחומש", ואפשר שמתוך כך נזקק השיטה מקובצת לתירוץ השני (ומה שיש חילוק בזה לדעת השיטה מקובצת בין עניים לתלמוד תורה, נראה שהטעם הוא כמו מה שכתבנו לעיל – שבצדקה לעניים שייך במיוחד לחשוש שמא יעני הוא בעצמו; ומבחינה רעיונית נראה, שבשביל צדקה לעניים שהיא קיומו של עני מסוים או עניים פרטיים, אין לסכן את קיומו הפרטי של הנותן, מה שאין כן לתורה שהיא קיומו של כלל ישראל).

וכן נראית דעת הר"ף והרא"ש, שכתבו דהנ"מ מחיים, אבל לאחר מיתה יכול לבזבז יותר מחומש, ומשמע שמחיים יש איסור⁶⁹. ונראה שעד חמישית לא נתנו שיעור כמה חייב לתת, אלא רק שלא יתן יותר מחמישית.

⁶⁵ לשון המדרש: "אמר ליה (רבי טרפון): אית בר נש יהב מגן, אפוכי דידיה הן היא", ופירש השיטה מקובצת כמו שכתבנו. אמנם, העץ יוסף ומהרז"ו פירשו אחרת – וכי יש אדם הנותן חנם, כלומר בלא שטר ראיה, אפוכי דידיה (=שטר) היכן הוא? וענה רבי עקיבא, שהשטר מונח אצל דוד המלך.

⁶⁶ תהלים קי"ב, ט'.

⁶⁷ כתובות דף נ'.

⁶⁸ וכן כתב רב אחאי גאון בסוף שאילתא ס"ד.

⁶⁹ דבר זה נלמד ממעשה דמר עוקבא (כתובות דף ס"ז:). ועי' בשיטה מקובצת כתובות דף נ'. (בשם תלמידי רבנו יונה), שאפילו בשעת מיתה לא יבזבז הכל אלא יניח קצת לירשיו, והיינו כדי שלא

2. קשיים לכאורה בדברי הרמב"ם בהלכה זו

הרמב"ם בהלכות מתנות עניים⁷⁰ כתב: "בא עני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו, וכמה, עד חמיש נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה". ואם כן, מהותו של שיעור חומש היא מצוה מן המובחר, כאשר אין ידו משגת למלא את די מחסורו של העני.

ובמסכת פאה⁷¹ "אלו דברים שאין להם שיעור... גמילות חסדים" וכו'. כתב הרמב"ם בפירושו: "ומה שאמר בכאן גמ"ח אין לה שיעור רוצה לומר לעזור האדם בגופו, אך שיעזור אותו בממונו יש לו שיעור והוא חמישית ממנו, ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממנו לבד אם עשה כן במדת חסידות, ואמרו נמנו באושא להיות אדם מפריש חומש נכסיו למצוה וביאור זאת ההלכה אצלי מה שאומר, והוא: כשהאדם יראה שבוים שהוא חייב לפדותם כאשר צוה הקב"ה או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם כמו שאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ופירושו למלאות חסרונם כשיהיה מה שיחסר להם או מה שיצטרכו לפדיונם פחות מחמישית ממנו או כפי חמישיתו, אבל אם יצטרך לתת להם יותר מן החומש יתן חמישית בלבד ויסתלק מלתת עוד, ולא יהיה עון עליו בהמנעו להשלים כל מה שצריך להם לפי שצרכם יותר מן החומש, אבל אם לא נודמן לו דבר מאשר זכרנו יוציא החומש מן הריוח ולא מן הקרן ויתנהו בצרכי מצות".

ולכאורה דברי הרמב"ם קשים, שהן בהלכות והן בפירוש המשנה לכאורה לא הזכיר כלל את הגמרא בכתובות, ששמע ממנה שיש איסור לבזבז בצדקה יותר מחומש, ואף כתב שיש מידת חסידות ביותר מחומש! ועוד קשה, שבפירוש המשניות כתב שיש חיוב לתת עד חומש, ואילו בהלכות כתב שחומש הוא עין טובה בלבד?

יהיה מעבורי אחסנתא (בבא בתרא דף קל"ג: וכתובות דף נ"ג). ובשאלות כתב שיעור שליש ע"פ גירסתו במעשה דמר עוקבא. ועי' העמק שאלה שם אות י"ג.

⁷⁰ פרק ז' הלכה ה'.

⁷¹ פרק א' משנה א'.

3. דעת הירושלמי במהות השיעור

בירושלמי במסכת פאה⁷² נזכרה תקנת אושא בשינוי מהמובא בתלמוד בבלי במסכת כתובות, וכך נאמר שם: "באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה". מלשון הירושלמי אכן משמע שאין איסור ביותר מחומש, אלא שחומש הוא השיעור הראוי. אלא שבאמת יש להסתפק בכוונת הירושלמי, שהתחיל סוגייתו (על המשנה המונה את מצות גמילות חסדים בין הדברים שאין להם שיעור) במילים "הדא דתימר בגופו אבל בממונו יש לו שיעור"; שיעור זה הוא חומש, כתקנת אושא, ולא מפורש האם זה שיעור למעלה או למטה (מקסימאלי או מינימאלי), והקשו על תקנת אושא – שאם מפריש חומש בכל שנה, הרי שבחמש שנים יאבד את כל ממונו? ותירצו – בתחילה לקרן ומכאן ואילך לשכר. משמע שהירושלמי מפרש בתקנת אושא שמחויב אדם להפריש בכל שנה לפחות חומש, ומשום כך קשה שלאחר חמש שנים יוותר חסר כל.

אמנם, בהמשך הדברים הביאו בירושלמי "מעשה ברבי ישבב שעמד והחליק את כל נכסיו לעניים, שלח לו ר"ג: והלא אמרו חומש מנכסיו למצות"⁷³, ומשמע שאסור להפריש יותר מחומש, ולכאורה הרישא והסיפא קשים אהדדי (ועיין לקמן יישוב לסתירה זו). אמנם, אפילו אם נפשוט שכוונת הירושלמי היא שחומש הוא שיעור 'עין יפה' בצדקה, קשה לומר שמכאן הוציא הרמב"ם את דינו, שהרי לכאורה זוהי מחלוקת בין התלמודים – שלירושלמי ראוי להפריש חומש לצדקה ולבבלי אסור להפריש יותר מחומש, ואם כן היה לו לרמב"ם ללכת בעקבות התלמוד הבבלי⁷⁴.

4. יישוב הברכי יוסף והאהבת חסד לדברי הרמב"ם

הברכי יוסף⁷⁵ והאהבת חסד⁷⁶ תירצו, שיש חילוק בין מצב שבו יש עניים לפניו, לבין מצב שאין לפניו עניים השואלים ממנו, אלא שהוא מבקש לעשות מצוות

⁷² פרק א' הלכה א'.

⁷³ ועיי' ערכין דף כ"ח. "מעשה באחד שבקש לבזבז יותר מחומש ולא הניחו לו חבריו, ומנו – רבי ישבב. ואמרי לה: רבי ישבב, ולא הניחו לו חבריו, ומנו – רבי עקיבא".

⁷⁴ כמו שפשוט בכללי הפוסקים – עיין למשל כנסת הגדולה, הנדפס בסוף מסכת ברכות, כללי התלמוד אות ס"ח.

⁷⁵ יו"ד סי' רמ"ט ס"ק א'. ועיי' שיעור ברכה שם ס"ק א'.

⁷⁶ חלק ב' פרק י"ט סע' ד' בהגה"ה.

בממונו; והיינו, שכאשר יש לפנינו עניים – יש עליו מצוה חיובית מן התורה של "פתח תפתח את ירך לוי"⁷³, ואם אינו נותן – עובר בלאוים. במצב זה לא הגבילו חז"ל, ויכול לתת כמה שרוצה. וכמעשה אלעזר איש בירתא⁷⁷, ש"כד הוו חזו ליה גבאי צדקה הוו טשו מיניה, דכל מאי דהוה גביה יהיב להו" (וזו רק מידת חסידות, שהרי "חייך קודמים", כפי שנתבאר לעיל). אמנם, כאשר אין עניים לפניו, אלא שהוא מעצמו מבקש להפריש ממונו לדבר מצוה – בזה הגבילו חז"ל שלא יבזבו יותר מחומש.

ויש להביא ראיה לזה, מכך שבהלכות צדקה כתב הרמב"ם שיעור חומש כיעין יפה' (ומפרש בדבריו שזהו כשבא העני ושאל די מחסורו), ואילו בהלכות ערכים וחרמים⁷⁸, כאשר האדם מעצמו בא ורוצה להקדיש נכסיו, כתב הרמב"ם "לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו... אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שצונו נביאים מכלכל דבריו במשפט", ומהקדש נלמד גם לצדקה שאינו מחויב בה⁷⁹ (ועיין כלי חמדה⁸⁰, שביאר באופן אחר מדוע כתב הרמב"ם את האיסור לבזבז יותר מחומש בהלכות ערכין ולא לגבי צדקה). וזכינו עוד מדברי הברכי יוסף והאהבת חסד, שמעתה נוכל לומר שהירושלמי והבבלי לא חולקים, אלא שהירושלמי קבע את הדין במצב שיש עניים לפניו – שאז חומש הוא השיעור הראוי ממידת עין טובה, ואילו הבבלי דיבר על המבזבז במצב שאין עניים לפניו, שאז אסור לבזבז יותר מחומש. ויש להוסיף, שאף המעשה ברבי ישבב המובא בירושלמי (שמחמתו הסתפקנו בדעת הירושלמי), הוא כשלא היו עניים לפניו, ומעשה שהיה כך היה.

5. עוד בעניין דברי הרמב"ם בפירוש המשנה ובהלכות

כל דברינו הללו מועילים ליישב את הקושי הראשון בדברי הרמב"ם – מדוע הזכיר בהלכות צדקה חומש כשיעור עין יפה, ולא הזכיר את האיסור. אך הקושי השני, שלכאורה דברי הרמב"ם סותרים זה לזה, שבהלכות כתב ששיעור חומש הוא

⁷⁷ תענית דף כ"ד.

⁷⁸ פרק ח' הלכה י"ג.

⁷⁹ ועי' באהבת חסד שם, שע"פ חילוק זה מובן הקל וחומר שעושה רבי אלעזר בן עזריה בערכין (דף כ"ח.), שאם לגבוה (=הקדש) אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו – על אחת כמה וכמה שיהיה אדם חס על נכסיו (רש"י – להדיוט), והיינו לצדקה לעניים, כמבואר ברש"י בהמשך הסוגיה שם.

⁸⁰ פרשת ויצא, אות ד'.

עין יפה ואילו בפירוש המשנה משמע שהוא חובה, עומד בעינו, והברכי יוסף אכן השאירו בצריך עיון.

וליישב את דברי הרמב"ם הללו, כתב האהבת חסד שאפשר שיש חילוק בין אדם שצריך לדחוק את חייו כדי לתת חומש, שלגביו אין חיוב שהרי חייו קודמים, ואם נתן חומש הרי זו עין יפה, לבין אדם שחי ברווח, שלגביו שיעור חומש הינו חובה. אמנם, האהבת חסד מעיר שמפשוט דברי הרמב"ם נראה שכל השיעורים נאמרו רק לגבי מי שאין ידו משגת לתת די מחסורו של העני, אך מי שידו משגת – הרי הוא מחויב לתת די מחסורו.

לעניות דעתי נראה, שאפשר להוסיף עוד ביאור בדברי הרמב"ם. והוא, שאף כשעומד עני לפניו, יש לחלק בין עני השואל דבר מה הצריך לו עכשיו, לבין עני המתפרנס מן הצדקה⁸¹; שכן כשם שאדם העובד לפרנסתו אינו מרוויח בכל יום בדיוק את הצריך לו לאותו יום, ופרנסתו היא מסך רווחי אותו החודש או השנה, כך גם עני המתפרנס מן הצדקה אינו שואל בשביל דבר מסוים הצריך לו עתה, אלא שכך היא פרנסתו.

ואע"פ שנראה, שבין בעני זה ובין בעני זה מוטלת על האדם מצוה חיובית, ואם אינו נותן – עובר ב"לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך"⁸², אפשר שבשביל צורך עכשווי של העני – חייב לתת חמישית⁸³. אמנם, בעני המתפרנס מן הצדקה, שמתן זה אינו לדבר מסוים החסר לעני אלא מצטרף לחשבון פרנסתו הכוללת – אין חיוב לתת חומש, אלא רק מצד טובת עין⁸⁴. ונראה, שמשום חילוק זה דקדק הרמב"ם

⁸¹ יש להעיר, שאין הכוונה למחזור על הפתחים, שהרי עני כזה בכל מקרה נזקקים לו רק למתנה מועטת.

⁸² דברים ט"ו, ז'.

⁸³ ואפשר שמצד עיקר דין תורה היה צריך לתת אף יותר, אלא שגדרו חז"ל שביותר מחומש נקרא אנוס. ועי' ספר הזכרונות לרבי צדוק הכהן, מצות האמונה אות א', ושו"ת חת"ס יו"ד סי' רכ"ט.

⁸⁴ ולכאורה היה מקום לחלק בין צרכים חיוניים לצרכים שאינם חיוניים, אלא שבפירוש אמרו חז"ל (כתובות דף ס"ז): "אשר יחסר לו" (דברים ט"ו, ח') – אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו". ואפשר שהגדרת צורך חיוני תלויה בהרגלי הקודמים של האדם; שהרי אע"פ שאמרו "אפילו סוס לרכוב עליו" וכו', הרי אמרו גם "אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו" (שם). ועי' שיטה מקובצת כתובות שם בשם תלמידי רבנו יונה, שדין זה של 'סוס לרכוב עליו' הוא דווקא בעשיר שירד מנכסיו והיה מורגל לזה מקודם; וע"ע שם בשם הגאונים, שגם זה

בלשונו בפירוש המשנה, שבו הגדיר את שיעור חומש כחובה, וכתב "כשהאדם יראה שבועים... או רעבים או ערומים", שכל אלו הינם בעלי צורך מידי, עכשווי וחיוני.

ויהי רצון "שלא יצטרכו עמך בית ישראל זה לזה ולא לעם אחר בתתך ברכה במעשה ידיהם"⁸⁵, ויקוים בנו "והותרך ה' לטובה בפרי בטנך ובפרי בהמתך ובפרי אדמתך, על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיך לתת לך. יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו ולברך את כל מעשה ידך, והלויִתְּ גוֹיִם רבים ואתה לא תלוח. ונתנך ה' לראש ולא לזנב והיית רק למעלה ולא תהיה למטה, כי תשמע אל מצות ה' אלהיך אשר אנכי מצוֹךְ היום לשמר ולעשות"⁸⁶.

דווקא במקרה שעדיין לא נתפרסם בענייתו, משום כבודו, ואם כן – מה שמגדיר מותרות אלו כצורך לעניין צדקה, הוא הבושה.

⁸⁵ תפילת כהן גדול בסוף סדר עבודת יום הכיפורים.

⁸⁶ דברים כ"ח, י"א-י"ג.

נועם ורצון

אסיף בנדל

- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| א. השכל והרצון | ז. טיהור הרצון, העונג והעדן |
| ב. שכל ורצון – השפעות הדדיות | ח. תשובה ורצון |
| ג. אחדות השכל והרצון | ט. רצון פנימי ורצון חיצוני מעשי |
| ד. רצון ויכולת | י. קידוש הרצון |
| ה. שכל, יכולת ורצון באדם | סיום – לחיות חיים רצוניים |
| ו. שכל, יכולת ורצון בהוויה | |

א. השכל והרצון

”כל ענין חיים הוא רצון והכרה”¹. שני מוקדים עיקריים הם באדם ובעולם – השכל והרצון, כאשר הרצון הוא עיקרי², והשכל הוא כלי על ידו יוצא הרצון לפועל. הכח השכלי הוא כח המיוחד לאדם. האדם הילדותי, ששכלו אינו מפותח, פוגש את המציאות כפי שהיא, מבלי לחפש משמעות מעבר למה שנראה. הכח השכלי הוא הכח החוקר, שואל, מסתפק ומברר, הכח המחפש את המשמעות, את הכללים העומדים ביסוד המציאות. המציאות מורכבת מהמון פרטים, אך הפרטים אינם מפורדים, הם קשורים זה בזה, ישנם חוקים וכללים על פיהם מסודרת המערכת. הפרטים הם רק הופעות, לבושים, של הכללים, וככל שהכלל יותר עליון כך הוא יותר כללי, הוא כולל ומאחד בתוכו יותר כללים ויותר פרטים. השכל, כולל ומשכלל, מפשיט את המציאות מלבושיה ומחפש את הכללים המופשטים והפשוטים ביותר, את החכמה העליונה הכוללת את כל הכללים³, החכמה האינסופית, חכמת ה'. השכל מזוהה עם המח, הוא מקום ההכרה והחכמה שבאדם. ההכרה היא מודעות האדם לעצמו ולסובב אותו, והחכמה היא פיתוח ההכרות למערכת של כללים המעובדים, מסודרים ומשתלבים זה בזה.

¹ מוסר אביך ב', ד', עמ' כ"ט.

² ”והרצון השלם הוא העיקר”, מוסר אביך ב', ה', עמ' ל"ב.

³ ”שלמות השכל איננה תלויה בריבוי המושגים, כי אם בהאחדות השוררת בהם”, אורות הקודש א', עמ' רנ"ו.

הרצון הוא המגמה, השאיפה, התכלית. האדם הילדותי, אשר רצונו אינו מפותח, פוגש את המציאות כמו שהיא מבלי לצפות ממנה לדבר מעבר לעצם היותה מצויה⁴. הרצון שואף, מצפה, ומציב יעדים. בניגוד לשכל, המשתדל לבחון את המציאות בצורה אובייקטיבית, כפי שהיא, הרצון הוא סובייקטיבי בהכרח, כי המגמה היא תמיד ביחס לנקודה מסוימת, המקום אליו אני שואף להגיע ביחס למקום בו אני נמצא כעת, הרצון מגלה את האני.

הרצון מזוהה עם הלב⁵ והוא מקום המוסר. המוסר הוא הטבת הרצון, מטרת האדם המוסרי היא לפעול טוב מתוך רצון טוב⁶ ולא מתוך כפייה חיצונית, להיות אדם אשר כל עולמו הפנימי מכוון אל הטוב וחפץ בטוב⁷.

הרצון הוא הכח העיקרי בכוחות הנפש, הוא הכח הדוחף ומניע את כל המערכת האישיותית. הרצון היסודי ביותר הוא **רצון החיים**⁸, הרצון להיות, הרצון לחיות ולהוסיף חיים, ומתוך רצון יסודי זה מתפרטים ומסתעפים כל שאר הרצונות והשאיפות, כל רצון גדול או קטן שבאדם הוא השלכה וסעיף של הרצון לחיות. בזמנים מיוחדים, ברגעי התעלות או ברגעי משבר, מתפוגגים כל שאר הרצונות המסתעפים ואז מתגלה ומאיר אותו רצון במלוא עוצמתו, רצון החיים.

הרצון היסודי הוא רצון החיים, החיים הם טוב, טוב אשר נשפע עלינו מאת בורא עולם, ומכאן שטבע הרצון הוא לרצות בטוב⁹, רצון לקבל ולהשפיע טוב במציאות, להיות מוטב¹⁰ ומיטיב.

לכל אדם 'אומר חיים'¹¹ משל עצמו, החיים מתגלים בצורה ייחודית בכל אדם, כל אדם מופיע גוון מיוחד של החיים האינסופיים שמקורם הוא האינסוף ב"ה.

⁴ "המחשבה הנמוכה והשטחית לא תכניס בקרבה שום רעיון המעתיק אותה מעל עצם חזיונה", דעת אלהים, עקבי הצאן עמ' ק"ל.

⁵ "והנה הלב הוא המלך לכל חלקי הגוף ונוהג בהם... כי אל אשר יהיה שמה רוח הלב ללכת ילכו", מסילת ישרים סוף פרק ט"ז.

⁶ "המוסר אמנם עומד הוא לתקן את הרצון האנושי שיחפוץ בטוב", אדר היקר עמ' ל"ו.

⁷ "אבל מלבד הידיעה הוא חלק העבודה שאחרי הידיעה, שאע"פ שמשיג בשכלו בהשקפה ראשונה דרכי ההנהגה הטובה, מ"מ הוא רחוק ממנה עדיין מפני שלא הרגיל היטיב את רצונו והכחות הממוסכים בגופו", מוסר אביך ב', א'.

⁸ "תוכן החיים – הוא רצון החיים לחיות", עולת ראייה א', עמ' ל"ה.

⁹ מוסר אביך א', א'.

¹⁰ "כשבאים לעמק הדעת וטהרת הרצון, האהבה העצמית היא מתבררת בערכה המוסרי האידיאלי", קובץ ב', של"ט.

מתוך כך משתנה רצון החיים מאדם לאדם ובהתאם לכך כל מערכת הרצונות. הרצון הוא מקום הייחודיות והעצמיות¹².

ב. שכל ורצון – השפעות הדדיות

השכל והרצון קשורים זה בזה ומשפיעים זה על זה. השכל משפיע על הרצון, האדם צריך להכיר את רצונו, לדעת מה רצונו כדי שיוכל להוציאו לפועל, וצריך הוא לחכמה כדי שידע איך להוציא את הרצון לפועל. השכל מברר ומזהה את הטוב שבמציאות, והרצון רוצה את הטוב שאותו השכל זיהה¹³. כמו כן משפיע הרצון על השכל, האדם לומד במקום שלבו חפץ, השכל יחקור יברר וישכיל רק אם ירצה בכך הרצון, הרצון מורה לשכל מה לפעול, מה ללמוד, כמו כן מורה הרצון לשכל איך להשכיל, כיצד לנהל את אורחות לימודו, החל במסגרות החיצוניות של הלימוד וכלה בדרכי לימוד וחשיבה המותאמות לעצמיות האדם הלומד.

השכל והרצון יכולים לפתח זה את זה, אך יכולים גם להגביל ולדכא זה את זה. לפעמים השכל טועה ומסיק כי רצונות מסוימים הם בלתי ניתנים למימוש, אינם "ריאליים", ואז מדכאם ואוסר על הרצון לרצותם וכך מחליש השכל את הרצון¹⁴. לפעמים טועה השכל בזיהוי הטוב במציאות ומזהה את הרע כטוב וגורם לרצון לרצות רע, דבר המרעיל את הרצון שטבעו לרצות בטוב. כמו כן כאשר האדם אינו מכיר ויודע את רצונו או אינו משכיל כיצד להוציאו לפועל ולממשו בצורה נכונה, משאיר הוא את הרצון בלתי ממומש, דבר המחליש ומדכא את הרצון¹⁵. כאשר הרצון חלש ומדולדל, אין הוא מפעיל את השכל לפעול את פעולתו במלואה, ואז מאבד השכל את בירורו ובהירותו, וההכרות נעשות מטושטשות¹⁶,

¹¹ עי' עולת ראייה ב', עמ' נ"ד.

¹² "אותו הרצון שהוא הגרעין היותר פנימי ליסוד החיים, והרי היא העצמיות הגמורה של הנשמה", אורות התשובה ט', א', ועולת ראייה א', עמ' ל"ה.

¹³ "הידיעה הברורה מחוללת את הרצון... כל מה שמתברר יותר שהטוב הוא טוב באמת, כן הרצון מתגבר", אורות הקודש ג', עמ' פ"ז.

¹⁴ "והנה יש דברים שיתברר לאדם מניעת השגתם ולא ימצא את עצמו משתוקק לידיעתם מחמת הרגשתו שהדבר נמנע", מורה נבוכים ח"א, פרק ל"א. "ולהפך אין ליש אין יכולת גם ברצון לרצות", אורות, זרעונים א', צמאון לאל חי.

¹⁵ "מי שמונע את נפשו מהתנועות הדרושות לה הרי הוא עושק ממנה את חוקה ומוכרחת להתקלקל", מוסר אביך ב', ג'.

¹⁶ "וחלישות הרצון מחוללת חלישות הידיעה והכרת הטוב מתטשטשת", אורות התשובה ט', ט'.

והחכמה מתמלאת בסיגים, דמיונות וטעויות המעוותים אותה. כאשר הרצון מתעקש להצטמצם לדרך מסוימת, מגביל הוא את השכל ומשעבדו לאותה דרך; כאשר האדם בבחירתו בוחר לרצות ברע, משעבד הוא את השכל להכרת הרע, והוא אינו מבחין בטוב.

השכל הוא האור, והלימוד המברר את הרצון מסיגיו, המבער את הרצונות הרעים ומבאר את הרצונות הטובים, הוא **הארת הרצון**. רצון שאינו מואר באור השכל הוא **רצון עיוור**, רצון גולמי שאינו מבורר על ידי השכל המבחין בין טוב לרע.

ג. אחדות השכל והרצון

נפש האדם אחת היא¹⁷, ובאופן טבעי שואפים כל חלקי הנפש להתאחד זה בזה ולהיות מושפעים זה מזה כחטיבה אורגנית אחת. האדם הישר אינו מתנגד לקשר בין השכל והרצון, הוא לא לומד בצורה פילוסופית¹⁸, בצורה של השכלה לשם פיתוח השכל ורכישת ידיעות גרידא, אלא הוא ממשיך את חכמתו לרצונו. הוא אינו מעוניין רק להכיר את היפה והטוב ואת הצד העמוק והכללי של המציאות, הוא לומד על מנת לרצות¹⁹ ולאהוב את היפה והטוב, לרצות ולאהוב את כלל ההוויה בצורה אמיתית יותר ועמוקה יותר.

הדיבור מורכב מהמילים ומן הקול המבטא אותן. המילים נותנות תוכן שכלי, הן מבטאות את המחשבה, אבל הקול, ההטעמה, טון הדיבור, הינם מבטאים את מה שלמעלה מן המחשבה המילולית, את כוונת המדבר, את הרצון, ולפעמים אף ניתן להבין את המשמעות הרצונית ללא ידיעת שפת הדיבור מתוך שמיעת הקול. הקול מבטא את הרצון²⁰, ולימוד הממשיך את החכמה אל הרצון, המתרגם את ההחכמה למהלך רצוני, נקרא שמיעה.

¹⁷ שמונה פרקים לרמב"ם, פרק א'.

¹⁸ "הפילוסופיה האסכולית חושבת את המוסר ואת השכל לשני אורגנים מיוחדים, מובדלים זה מזה", אורות הקודש ג', עמ' י"ט.

¹⁹ "ההכרות צריכות להיות נמסרות תמיד לפי אותה המדה שיזעזעו את הנטיות של הרצון מהדממה שלהן ויעוררון לטובה", אורות הקודש ג', עמ' פ"ח.

²⁰ "אבל בחי' קול פשוט היוצא מהבל הפנימי שבעומקא דלבא שהוא למעלה מן השכל להיותו פנימית הרצון שבלתי מוגבל בשכל שלכן הוא קול פשוט וכמו צעקה פתאומית שבאה מנקודת עומק הלב", ליקוטי תורה לאדמו"ר הזקן, דרושים לראש השנה עמ' נ"ו, עמודה ד'.

האדם הישר אינו מאפשר רק לשכל להשפיע על הרצון, הוא מאפשר גם לרצון להשפיע על השכל, מאפשר לרצון לכוון ולהדריך את השכל במהלך הלימוד. הוא לא לומד את מה שנראה יפה, מושך ומרשים בעיניו ובעיני הזולת, הוא לומד את מה שהוא רוצה, במקום שלבו חפץ²¹, וגם בתוך הלימוד, אינו לומד בצורה של בירור אובייקטיבי אלא מחפש הוא את הצד הסובייקטיבי שלו בסוגיה²², עם איזו דעה **אני** מזדהה, וגם בדעות שאיתן איני מזדהה עם איזה צדדים אני כן מזדהה, לימוד מתוך נאמנות לאני הפנימי, הן בנושא הלימוד, הן בסגנון ובדרך הלימוד והן בהזדהות עם התוכן הנלמד²³. אדם הלומד בצורה כזו הוא לומד ומכיר את רצונו, השכל לומד את הרצון. גם כאשר האדם לומד את המציאות הסובבת אותו, למעשה לומד הוא את רצונו; המציאות הסובבת היא בבואת רצונו, וכל הלימודים החיצוניים הינם אמצעי עזר ללימודו את עצמו²⁴.

הרצון הוא קול, והנאמנות לרצון היא **שמיעה לקול הפנימי**, "שמע ישראל"²⁵. האדם אשר אינו מקשיב את רצונו חירש הוא, חסר שמיעה פנימית, חסר משמעות²⁶, ועבודה רבה נצרכת על מנת להגיע לשקט פנימי המאפשר לשמוע את הקולות הבוקעים מן הרצון, ועל מנת לסדרם, לכוונם ולאחדם כדי שישמעו בצורה הרמונית.

²¹ "על כן מוכרח הדבר שכל הככר הגדול של הרחבתה של תורה יהיה נגול לפנינו בכל רחבו..."

למען נוכל להיות מוכנים לכון את הזמן והנטיה לפי החפץ הפנימי", הענג והשמחה, עקבי הצאן.

²² "המחשבה המתרוממת מעל השטח הנמוך, היא כבר מבחנת שהנבחר שבטסק חושה ושכלה

יהיה העסק בתארי החזיון מצד יחושם לה", דעת אלהים, עקבי הצאן עמ' ק"ל.

²³ "המזון הרוחני יש לו ג' כ זה הכלל: "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ, שנאמר כי-אם

בתורת ד' חפצו". על-כן מוכרח הדבר שכל הככר הגדול של הרחבתה של תורה יהיה נגול לפנינו

בכל רחבו, בכל מקצועותיו השונים והמרובים, למען נוכל להיות מוכנים לכון את הזמן והנטיה לפי

החפץ הפנימי לרוות צמאוננו בערך המכוון בנטייתנו פנימה", הענג והשמחה, עקבי הצאן.

²⁴ "כל הספרים כולם, בין בקודש בין בחול, וכל הידיעות הבאות לאדם מחוצה לו, אינם כי אם

עוזרים לעורר את רוחו הפנימי, להוציא לאור על ידם את הגנוז במעמקיו", קובץ א', תר"ט. "כל

העולמות מתגלים בתוך הנשמה. וכל מה שמעמיקים בידיעה הפנימית של תוכני הנשמה, מתגדלת

הידיעה על הכל", קובץ ב', ר"י. "מגמתה של חכמת הרזים לכל מהלכה, היא פתוח כח הנשמה עד

כדי עמידה על כחה הפנימי, לשאוב ממקורה, בלי שום הצטרפות של התלמודות אמצעית. והופעה

זו מביאה את כל ההויה כולה להכיר את עצמה. ומתוך ההכרה העצמית הפנימית נמשך שפע

החיים, באיחוד השכל והרצון", קובץ ב', קע"ג. ושם רכ"ח.

²⁵ דברים ו', ד'.

²⁶ "חירשו נותן לו דמי כולו", ב"ק דף פ"ה:

ככל שמתעלה האדם כך הולכים ונקשרים השכל והרצון זה בזה, ותכף כשמכיר את הטוב מיד רוצהו, ותכף כשרוצה מכיר ומשכיל את רצונו, עד אשר מגיע למדרגה העליונה, לאחדות מוחלטת של השכל והרצון²⁷, השכל והרצון כבר אינם שני כוחות המשפיעים זה על זה אלא כח חדש, אחר לגמרי²⁸ המכיל את שניהם גם יחד, הוא מכיר ברצון ורוצה במוכר בבת אחת, "וכל העם ראים את הקולת"²⁹, "רואין את הנשמע ושומעים את הנראה"³⁰, הכרת האני העצמי, האמונה, אשר הופיעה בשיאה במעמד הר סיני.

ד. רצון ויכולת

האדם ניחן בשלל כישורים ויכולות, פיזיים ורוחניים, אשר על ידם יכול הוא להוציא את רצונו לפועל. גם הכח השכלי הוא אחד מן היכולות³¹, אך זוהי יכולת מהותית המייחדת את האדם משאר חלקי הבריאה. האדם הוא גם בעל בחירה האם להוציא את רצונו לפועל. אדם שרצונו עז אך הוא חסר כל יכולת לא יוכל לממש רצונו, ואדם בעל יכולות רבות אך חסר כל רצון לפעול לא ישתמש ביכולותיו.

גרוע הוא האדם פגום הרצון מן האדם פגום היכולת. כאשר היכולת רבה אך הרצון חלש אין הרצון יוצא אל הפועל, עוז וגבורה דרושים על מנת לבטא את הרצון בחיי המעשה³², ובמצב זה של חולשת הרצון נשלטים המעשים על ידי רצונות וכוחות זרים³³. וכאשר הרצון אינו חלש אך הוא מעורב ברצונות רעים, רצון אשר לא בורר מסיגיו, או לחילופין רצון אשר הושחת בבחירת האדם ברע, רצון כזה יוצא לפועל בצורה של פעולות ויצירות רעות המשחיתות את האדם והעולם, וככל שתגדל היכולת

²⁷ "אותה המדה שהרצון והשכל הם מאוחדים באחדות גמורה, שזהו יסוד הקודש... במדרגה זו כל מה שהוא מושכל בהשכלה הוא מוטבע בעומק הרצון", אורות הקודש א', עמ' רנ"ח.

²⁸ "אבל מדת הקדושה העליונה... אחרי שהשכל מתמזג עם הרצון, עד שאין להם כלל אותו הטבע ואותה התכונה שיש לכל יסוד מהם בפני עצמו, אלא אור של איזה מה חדש יוצא ממיזוגם", אורות הקודש ג', עמ' פ"ה.

²⁹ שמות כ', ט"ו.

³⁰ שיחות הרצ"ה לפרשת יתרו, סדרה ב', סע' 13, הערה 102, בשם רש"י על הפסוק ע"פ המכילתא.

³¹ "הכל יודעים שהחכמה והכשרון הם מתיחשים אל היכולת", אדר היקר, עמ' ל"ו.

³² גבורת הרצון מחוללת את היכולת", אורות הקודש ג', עמ' פ"ז.

³³ "כשמרגיש האדם שרצונו הוא רפוי, צריך הוא להתאמץ לחזקו בכל מיני אימוץ, כדי שיוכל להוציא אל הפועל כל דבר טוב, שחק טבעו מתאים לו", אורות הקודש ג', עמ' ע"ז.

תגדל הרעה אשר תצמח מרצון רע זה³⁴. חסד עושה הקב"ה עם עולמו ומשגיח כי השתכללות היכולת האנושית תתאים עם ההשתכללות הרצונית³⁵, המוסרית, על מנת שלא יחריב האדם את העולם, וככל שהאדם מתעלה ומפנים את אחריותו כלפי המציאות כך גדלים כוחותיו ויכולותיו, וכשאנו רואים התפתחות יכולתית בעולם, סימן הוא להתפתחות מוסרית³⁶.

לעומת זאת, האדם אשר רצונו עז אף על פי שיכולותיו מועטות יצליח לממש את רצונו. הרצון העז יפעיל את כל הכלים העומדים לרשותו, וככל שיפעלו הכלים להגשמת הרצון כך יתווסף כח בכלים עצמם, והאדם ילך מחיל אל חיל עד שיוציא את רצונו אל הפועל³⁷. כלל הוא – כאשר פועל האדם את רצונו חוזרת הפעולה ומוסיפה כח ברצון עצמו³⁸. וכשהרצון מתגבר מוסיף הוא פעולות רבות אשר חוזרות ומאמצות אותו, וחוזר חלילה. כאשר האדם פועל מתוך רצונו, אז "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות"³⁹. כשירצה טוב ויפעל טוב, יחזור הרצון ויתגבר בטוב, וכאשר ירצה רע ויפעל רע, יחזור הרצון ויתחזק ברע.

³⁴ "והנה אם יגדל היכולת האנושי על אחת שבע, אם רצונו הטוב לא יתפתח, ע"פ ההדרכה של המוסר השלם, אז הלא רבוי הכחות יועילו רק להותו (=לשברו, לאסונו)", אדר היקר, עמ' ל"ו. "שמי שיש לו חכמה ואין לו רצון שלם... ואדרבא עוד תוסיף החכמה רעה על רעתו..." מוסר אביך ב', ד'. "אבל בהיותו ממעט במוסר אז לא יאמר די בכמה ששיג מההון, ומדותיו שנפגמות נוטות לתאווה העוברת גבול שמהרסת אשיות בריאותו ומולידה חלאים בו וזרעו", עין איה ברכות ב', פרק ששי סע' י"א.

³⁵ "וכאשר נשים אל לב, נדע כי כשם שיש השגחה אלהית מכוונת על הדברים שיש בהם תועלת לבריות... כן ההשגחה מטפלת ג"כ בכל הדברים שיועילו ליצורים, שצריך להם חיבור לשכל אנושי, לניסיון דורות רבים", הקדמה לעין איה, עמ' י"ג.

³⁶ "תורת ישראל מבארת איך קיום העולם והמוסר האנושי הם תלויים זה בזה, וממילא מובן, ששכלול העולם בשכלול המוסר גם הוא קשור קשר של קיימא", קובץ א', תצ"ט.

³⁷ "ולהפך עם המוסר הטוב... יכול הוא האדם לסדר גם את אותם הכחות המועטים הנמצאים ביכלתו הדל, באופן המביא טובה וברכה רבה לו ולעולם", אדר היקר, עמ' ל"ו. "כי בהיות האדם מוכתר במדות טובות ביראת ד' ובאמונה... מסתפק ג"כ בשמחה ונחת גם מהמעט שיזמין לו ד'", עין איה ברכות ב', פרק ששי סע' י"א.

³⁸ "המעשים מדברים הם בתוך הנשמה. כל פעולה... כשם שהיא נובעת ממקור הקדש... ככה בהיותה כבר יוצאה אל הפועל היא משיבה את האור לשרשה", אורות התשובה ו', ו'.

³⁹ ספר החינוך, מצוה ט"ז.

ה. שכל, יכולת ורצון באדם

כל מהלכי חייו של האדם מבוססים על משולש זה של שכל יכולת ורצון⁴⁰. הרצון הוא הדוחף לצאת אל הפועל, אך ללא הכרת הרצון וללא היכולת לפעול יישאר בלתי ממומש, כמו כן הרצון לא יוכל להתמיד ברציית דבר שאינו בתחום יכולתו⁴¹. השכל מכיר את הרצון ואת היכולות העומדות לרשותו, אך ללא הרצון להכיר לא יפעל את פעולתו, וללא יכולות שכליות ומעשיות לא יצליח לפעול את פעולתו. היכולת היא הפועלת ומממשת, אך לא תפעל ללא צו הרצון⁴², ללא הכרת היכולת וללא החכמה אשר תורה כיצד לפעול.

בתחילה הרצון רוצה, ואז השכל מכיר ברצון ומורה בחכמה אל היכולת כיצד לפעול. לאחר הפעולה מכיר השכל גם ביכולת, מתחדש, מתברר ומתאמת לו שביכולתו לפעול יותר ממה שהכיר בתחילה, ומתחדש לו שהרצון רלוונטי ומשתייך לכל רובדי האישיות והחיים עד לכדי מעשה⁴², מתברר כי עד עתה המעיט השכל בהערכתו את הרצון והיכולת. ההכרה החדשה של היכולת ושל הרצון המתבטא ביכולת, הכרה זו מחדשת כח חדש ברצון, מתגלה לו כי הוא יכול להגביה את שאיפותיו כיון ששאיפותיו אכן שייכות לכל רובדי המציאות ושלרשותו כלים רבים יותר לממשן. וכך חוזר הדבר חלילה – רצון, הכרה, יכולת, הכרה, רצון חזק יותר וכך⁴³.

אך כאן טמונה המלכודת, כי כאשר אחד החלקים יחסר תיעצר כל המערכת ואף תדרדר, הרצון לא ירצה, השכל לא יכיר, היכולת לא תפעל, השכל יכיר בחולשת היכולת ויוסיף חולשה ברצון, וחוזר חלילה. בני ישראל עומדים על הים, מאחוריהם המצרים הולכים וקרבים, ביכולתם של ישראל להמשיך ולהתקדם – וכי יוכל לעמוד הים בפני האומה הישראלית היוצאת לחירות?⁴⁴ אך הם אינם מכירים ביכולתם זו,

⁴⁰ "הידיעה הרצון והיכולת הנם תמיד אחוזים יחד", אורות הקודש ג', עמ' פ"ז.

⁴¹ "מתוך שאין אדם יכול להקיף שום תיאור בשלמותו, ועם זה נפשו עורגת להיות משלים את ציוריו, על כן מקולע הוא תמיד בין השאיפה ומניעת היכולת", קובץ ה', קל"א.

⁴² "האדם אשר הוא בעל חומר והוא גשמי, צריך לברר לו הדבר כפי מה שהוא אדם גשמי, כדי שיקנה הידיעה כפי אשר ראוי לאדם", תפארת ישראל למהר"ל, פרק י"ח.

⁴³ "הפעולות מרבות אור על השרשים העליונים שמהם הן נובעות, ורגשי הנפש המיוסדים משרשי הקדושה העליונה מגלים הם במציאותם עצמה את השרשים הללו", אורות התשובה י', ד'. ועי' לעיל הערה 38.

⁴⁴ "דבר אל בני ישראל ויסעו – אין להם אלא ליסע, שאין הים עומד בפניהם, כדאי זכות אבותיהם, והם, והאמונה שהאמינו בי ויצאו, לקרוע להם הים", רש"י, שמות י"ד, ט"ו.

ולכן אינם יכולים גם לרצות בכך, והם פונים בתפילה וזעקה אל ה'. בתפילתם מתחדשת להם הכרת רצון, אנו רוצים להמשיך ולהתקדם, רוצים עד כדי כך שאנו מבטאים זאת בפעולת הדיבור⁴⁵. ומתוך התחדשות הרצון שבתפילה מתחדשת להם הכרה חדשה, הקב"ה מודיעם כי אכן ביכולתם להמשיך הלאה, "ויאמר ה' אל משה, מה תצעק אלי? דבר אל בני ישראל ויסעו"⁴⁶. אך הם עדיין לא מכירים ביכולתם זו⁴⁷, עד אשר נמצא אותו נחשון, הנחוש ברצונו, המאמין אשר רצונו מאוחד בהכרתו, מאמין הוא באומה וביכולותיה, והולך קדימה בשם כל ישראל ואכן הים מתבקע לשניים⁴⁸. מתגלה כאן יכולת אדירה, ומתחדשת הכרה אדירה, והרצון מתעלה, ובני ישראל אומרים שירה.

לאדם יכולות רבות, חלקן טבעיות וחלקן על טבעיות, אך את רובן אין האדם מכיר. "אינך יכול זאת", אומר השכל, "ולכן אל תרצה זאת". וכך מרבית יכולות האדם, השכליות והמעשיות, אינן באות לידי ביטוי ורצונו נחלש. לעומתו, החיה – אשר אינה תלויה בהכרה – מנצלת את כל כוחותיה. ובשעת סכנה וצרה, כאשר האדם מתמסר לרצון החיים ואינו שועה לאזהרות השכל, אז מתגלות לו יכולות אדירות אשר לא היה מודע לקיומן. הפתרון הוא להתמסר לרצון הפנימי, לרוח הקודש, להיות נאמן לרצון ולבטוח בו, אני רוצה משמע אני יכול, הרצון הוא המסמן מאין אני בא ולאן אני שייך, אני שייך למקום אליו אני רוצה, לא המעשים משייכים וגם לא השכל כי אם הרצון לבדו. לשמוע לקול הרצון תוך שימוש בשכל כמאיר הדרך, כמברר מהו רצון אמיתי וטוב, וכיצד להוציאו אל הפועל.

ו. שכל, יכולת ורצון בהווה

השכל והרצון אינם מתחילים מן האדם עצמו. ישנם שכל ורצון אשר ממעל לו – הרצון העליון והחכמה העליונה, רצון ה' וחכמתו. רצון ה' הוא המהווה את

⁴⁵ "ייסוד התפלה היא התרוממות הרצון והתגלותו... ובהיות החפץ עולה למרומי הדעת, מתבררת ההכרה, שאין רצון שום בריה דבר מפורד מהרצון האלהי הכללי", אורות הקודש ג', עמ' נ'.

⁴⁶ שמות י"ד, ט"ו.

⁴⁷ "שלא היו רוצין לירד לים שהיו מחוסרי אמנה", מדרש שכל טוב, שמות י"ד, כ"ב.

⁴⁸ "אמר לו רבי יהודה: לא כך היה מעשה, אלא זה אומר אין אני יורד תחילה לים וזה אומר אין אני יורד תחילה לים, קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה", סוטה דף ל"ז.

ההוויה בכל רגע ורגע⁴⁹, עצם רציית ה' את המציאות מהווה אותה⁵⁰, רצון ה' להיטיב, רצון אינסופי. הקב"ה מוציא את רצונו לפועל על ידי חכמתו⁵¹. רצונו מהווה את הנמצאים וחכמתו מסדרת אותם⁵².

העולם נברא בדיבור. הדיבור הוא קול היוצא מתוככי המדבר ונחתך לאותיות ומילים, האות מביאה ונושאת על גבה את החכמה, והקול מבטא את הרצון. גוון הקול, הטון, המנגינה של המילים, מביעים את כוונת המדבר, את יחסו לתוכן דיבורו. מילים ללא קול הן חכמה אובייקטיבית המרחפת בחלל האוויר ותלויה בפרשנות המקבל. הקול נותן למילים את התוכן הרצוני הסובייקטיבי, והמילים מתרגמות את הקול לשפת השכל וההכרה, מסדרות, מבררות ומבארות. כל המציאות כולה היא ביטוי של רצון ה' בדיבורו, בחכמתו. קול ה' מחיה, מהווה את ההוויה בכל רגע ורגע⁵³.

הקול והמילה מתפקדים בהרמוניה, אך קיימים פערים ביניהם. המילה חותכת, מְלָה את הקול, היא אמנם מבררת אך גם מצמצמת, אין ביכולתן של המילים לגלות בצורה שלימה את המשמעות העמוקות המשתמעות ונשמעות מן הקול. מאידך, הקול מפריע למילים להגדיר ולברר, הוא משאיר צד סתום אותו אין השכל מצליח להכיר⁵⁴.

אך ישנה דרך לאחד בין השניים, ישנו מקום בו הקול מובע במלואו, מקום שבו המילים טומנות בחובן רבדים על רבדים של משמעויות עמוקות ומשאירות פתח לצד הסתום והנעלם⁵⁵, מקום שבו הקול והמילים מתאחדים לגמרי, השכל והרצון

⁴⁹ "יסוד היש הוא רצון הישות", אורות הקודש ג', עמ' ל"ב. "חיים, וחיי חיים, הופעת הרצון, העולמים בתור ההתגלות החפצית, רצון אלוה", אורות הקודש ג', עמ' ק"ח.

⁵⁰ "והנה כל מה שנאמר במעשה בראשית ויאמר ענינו רצה או חפץ", מורה נבוכים ח"א, פרק ס"ה.

⁵¹ "האמונה ביפעת הרצון היא קשורה, ומתלבשת בעדי תפארת החכמה... החכמה בתור גוית הרצון, שהוא נשמתה בקרבה", אורות הקודש ג', עמ' ק"ט.

⁵² "מתחתיה תבא הארת החכמה עם כל מערכותיה... כל חשבון משקל מפעל ומדה... בצורה חטיבה סידור וקצב", אורות הקודש ג', עמ' ק"ח.

⁵³ "הקול, והאמר הכללי, שכל ההוויה כולה מדברת ברוחה המיוחד, שכבוד-אל מתבטא על ידה", עולת ראייה ב', עמ' נ"ד.

⁵⁴ "מתעששת העין הרוחנית מרוב נוגה וזוהר... לא תוכל הגות החכמה לעמוד, ושם הרצון שואף וזורח", אורות הקודש ג', עמ' ק"ט.

⁵⁵ "כי השירים יכתבו בהם הפסק במקומות הנעימה", רמב"ן, דברים ל"א, י"ט.

מגיעים לשיא ביטויים ומתאחדים זה בזה, ומאיחוד זה נוצרת צורת ביטוי שונה לגמרי אך מכילה את שניהם – שיר. אמונה. שייך, שכל ורצון המתאחדים ומתבטאים ביכולת⁵⁶.

כשאנו מדברים על רצון האדם או מדברים על רצון הרוצה משהו חיצוני לו, רוצה להוסיף, להתקדם, רוצה עוד, ועל ידי שהוא רוצה את הדבר נעשה שייך אליו⁵⁷. אך לא כך הוא רצון ה', אין דבר חיצוני לרצונו, מלא כל הארץ כבודו⁵⁸, ואין לו מה להוסיף על עצמו. רוצה הוא, אך לא ברצון כרצוננו.

כשאנו מדברים על שכל האדם, או מדברים על שכל המשכיל דבר שמחוץ לו, ועל ידי שמשכיל אותו, מפנים ומכיל אותו בשכלו. אך כשמדברים על שכל ה' – אין הדבר כך, שהרי אין דבר שמחוץ לידיעתו, וחכמתו אינסופית, הוא חכם אך אין חכמתו כחכמתנו⁵⁹.

רצונו, חכמתו ויכולתו של האינסוף הם אינסופיים⁶⁰, הם שלמים בתכלית והם מאוחדים לגמרי זה בזה, רצונו וחכמתו הם בעלי יכולת, עצם רצונו את הדבר פועל אותו על ידי חכמתו, והוא לא רק מהווה את ההוויה על ידי חכמתו, הוא **מאמין** את ההווה, כל דיבורו של ה' הוא שירה, התורה נקראת שירה⁶¹ והמצואות כולה היא שירתו של ה'.

ז. טיהור הרצון, העונג והעדן

טיהור הרצון שייך למהלך ההתעלות המוסרית של האדם, מהלך **עילוי הרצון**. טיהור הרצון הוא בירורו, זיכוכו והפרדתו מן הסיגים המטמאים, משאיפות ומגמות רעות, ממגמות חומריות וממגמות פרטיות אגואיסטיות.

⁵⁶ "שיר אל, שכל, יכולת, רצון, שהוא למעלה מזמר, החובק רק את ההמשכות של השיר", אורות הקודש ג', עמ' ק"ו. "א"כ ד"ת הם שירות שפעולתם שכל יכולת רצון", מאורות הראיה לשבועות, עמ' ע"ר.

⁵⁷ "וידוע כי כל מתנועע אל דבר, מצורף אל אותו דבר שהוא מתנועע אליו", גבורות ה', הקדמה שניה, עמ' י"ג.

⁵⁸ ישעיה ו', ג'.

⁵⁹ "כמו שאנו יודעין שאין אנו ודעתינו אחד, אבל הבורא הוא ודעתו וחייו אחד", הל' יסודי תורה פרק ב' הלכה י'.

⁶⁰ אורות הקודש ג', עמ' פ"ז.

⁶¹ דברים ל"א, י"ט: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת". סנהדרין דף כ"א: "אמר רבה: אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה מצוה לכתוב משלו, שנאמר: ועתה כתבו לכם את השירה".

האדם המוסרי הוא אדם אשר רצונו הוא טוב, אדם אשר בוחר בבחירתו החופשית לרצות בטוב ולמאוס ברע⁶², רוצה בכל מאודו, בכל רבדיו, עד כדי שהרצון הטוב בא לידי ביטוי במחשבתו, בדיבורו ובמעשיו. האדם המוסרי הוא האדם שזיהה כי המציאות כולה מבוססת על רצון ה' להיטיב⁶³, הוא מכיר בטוב המושפע עליו מן הבורא יתברך, מן ההוויה כולה, ורוצה הוא לגמול טוב למציאות ולבוראה⁶⁴. מזהה הוא את הטוב המושפע אליו כחלק מן המין האנושי וכחלק מעם מסוים, כחלק משבט וממשפחה, ולבסוף, מזהה הוא את הטוב המושפע עליו לבדו, ומתוך הכרת הטוב המיוחד לו מכוון הוא את דרכו הייחודית בעבודת ה'⁶⁵. מכוון הוא את כל דרכיו לשם שמים, מתוך שמזהה את טוב ה' הממלא את ההוויה כולה, רואה ורוצה את הטוב גם בתוך הדרכים עצמן.

שני שלבים ישנם במהלך טהרת הרצון: טיהור המטרה וטיהור האמצעים. טיהור המטרה הוא הרצון להידבק בה', "בכל דרכיך דעהו"⁶⁶, שכל מעשך יהיו לשם שמים. הדרך היא רק אמצעי טכני כדי להגיע אל התכלית, הדרך היא רק הכרח ללא רצון, הרצון הוא רק בתכלית ולא באמצעים. הרצון להידבק בה' נקרא **להתענג** על ה'⁶⁷, עצם רציית ה' היא התענוג היותר גדול של הנפש⁶⁸, עצם ההשתוקקות אל הדבר

⁶² "הטהרה היא תקון הלב והמחשבות.... וענינה שלא יניח האדם מקום ליצר במעשיו, אלא יהיו כל מעשיו על צד החכמה והיראה", מסילת ישרים פרק ט"ז.

⁶³ "ואמנם, מחק הטוב הוא להיטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש – לברוא נבראים כדי שיוכל להיטיב להם", דעת תבונות סע' י"ח. "מכירים אנו את הרצון הטוב ליסוד ההויה, והמציאות כולה היא מיוסדת על תמציתו", אורות הקודש ג', עמ' מ"ג.

⁶⁴ "כשרוח החופש מתאזרח בעולם, החיים מתעדינים, והכל מלא רצון. אז מתעורר בחזקה הרגש הטהור של הכרת טובה", קובץ ג', קע"ו.

⁶⁵ "וכשיבחן טובות הבורא עליו אשר יחד בהן עמו משאר העמים, יאמין בחיובו במצות השמעיות מבלעדי שאר האומות. וכן כאשר יבחן טובות האלהים עליו אשר יחד בהן שבטו מבלעדי שבטי שאר עמו... ועל ההקשה הזאת – כל מי שיחד האלהים אותו בטובה מבלעדי שאר בני אדם, צריך שיחייב את עצמו עבודה שיתיחד בה מבלעדיהם, עם השתדלו בעבודה הכוללת אותו עמהם", חובות הלבבות, עבודת אלהים, סוף פרק ג'.

⁶⁶ משלי ג', ו'.

⁶⁷ "הולך ומתעמק, הולך ומתרחב הוא הבירור על דבר היחש שבין האדם ליוצרו... מציצים ציצי התענוג, פרחי הרצון... החפץ בטוב ובשלמות", אורות הקודש ג', עמ' ק"א. "הצמאון האלהי, והתענוג הממוזג בו", קובץ ג', קס"ג.

⁶⁸ "העונג היותר גדול הוא, מה שמתענגים על העונג של ה' מצד עצמו. זה תפיס ברעותא דליבא, אף על גב דלא תפיס בשום מחשבה", קובץ א', תתל"ב.

שנמצא בסוף הדרך, אל הפרי שגדל בקצה הענף, וגם אם הענף אינו טעים. הרצון משייך את האדם⁵⁷, הרצון אל ה' משייך את האדם אל ה' וזהו עונג הרוחות. אך ישנה מדרגה יותר עליונה של "בכל דרכיך דעהו"⁶⁶, כשמתוך המגמה הטהורה להידבק בה' מתחיל האדם לטהר את האמצעים המובילים אל התכלית, מטהר הוא את מחשבותיו מכל דבר שקר, מטהר הוא את דיבורו ואת מעשיו מכל רע, הולך הוא **ומעדן** את נפשו⁶⁹, נעשה לאדם עדין בעל רצון עדין, ומתוך עדינות רצונו מגיע להכרות עדינות, מצליח להבחין במה שבעלי הרצון הגס אינם רואים, הוא רואה כיצד הדבקות בה' אינה רק בתכלית אלא גם באמצעים, הוא מזהה את המגמה המופיעה בתוך הדרכים עצמן⁷⁰, ומתוך כך רוצה ואוהב את הדרכים עצמן, אוהב את החיים, אוהב את תהליך ההתעלות. האדם עדין-הרצון שייך למדרגת העדן, אשר בו טעם העץ כטעם הפרי, העץ הוא האמצעים והפרי הוא התכלית⁷¹. כאשר העדן אינו, אז העונג הוא רק בפרי והעץ מר, העץ פוגע בטעם הפרי וגורע ממתיקותו, אך מתוך עידון הרצון מתגלה כי הטעם גנוז בענפי העץ, והפרי הוא המוציא את טעם העץ לפועל.

ח. תשובה ורצון

מהלך תיקון ועילוי הרצון נקרא תשובה⁷². הרצון שבמעשה החטא גרוע ממעשה החטא, "הרהורי עבירה קשו מעבירה"⁷³, מעשה ללא רצון הוא אונס, ו"אונס רחמנא פטריה"⁷⁴, הזדון הוא חטא מתוך רצון והכרה, והשגגה היא חטא מתוך רצון לעשות אך ללא רצון לחטוא, ללא הכרה מבוררת של החטא. הרצון רצה ברע והכיר ברע, ומתוך כך פעל רע, מתוך כך חוזר השכל ומכיר את הרע כשייך לכל רבדי אישיות

⁶⁹ "חודרים היחושים ובאים לתוך מעמקי הנפש, מטהרים ומצחצחים את המדות, חודרים ובוקעים הם בשרשי המזג הגופני, מעדנים אותו, מטהרים ומקדשים אותו באור קדשם", אורות הקודש ג', עמ' ק"א. מסילת ישרים פרק י"ח, בבאור מדת החסידות.

⁷⁰ "בכל דרכיך דעהו, צריך לבקש את הקב"ה בתוך הדרכים שהוא מתנהג בהם... והב' הוא ב' ה"בתוך", שבעצמותם של הדרכים הוא יודע את הקב"ה", מוסר אביך ב', ב'.

⁷¹ אורות התשובה ו', ז'. עין איה ברכות ב', פרק ששי סעי' י"ד.

⁷² "הרצון של התשובה נוגע ברצון העולמי, במקורו העליון, וכיון שהזרם הכביר של שטף החיים הרצוניים פונה להיטיב, מיד נחלים רבים שוטפים בכל מלא היש לגלות את הטוב, ולהיטיב לכל... התשובה באה משאיפת המציאות כולה להיות יותר טובה ומזוככת", אורות התשובה ו', א'.

⁷³ יומא דף כ"ט.

⁷⁴ ב"ק דף כ"ח:

האדם החוטא, חוזר ומכיר את רצונו כרצון רע, והרצון חוזר ומשתקע ברע, וחוזר חלילה. התשובה היא החרטה על החטא, האדם חוזר ומבטל את הרצון הרע למפרע,⁷⁵ וכעת זהו מעשה חטא ללא רצון החטא, הוא כבר לא חפץ ברע ולכן אינו שייך לרע, ואם שב בתשובה מאהבה, תשובה של הכרה המאוחדת ברצון, מתוך אמונה בעצמו ובחיים, מתוך אמונה שהוא טוב והחיים הם טוב, אז רצונו מתאחד ביכולתו ונעשה רצון פועל⁷⁶, ומתוך שרוצה היה שלא לחטוא, מתוך שרוצה שלא לעבור על רצון ה' אלא לרצות ולפעול את רצון ה', מתוך כך חוזרות הזדונות ונעשות לזכויות⁷⁷.

התשובה הינה תהליך אינסופי של עילוי הרצון, תהליך אינסופי של רציית הטוב⁷⁸, הכרת טוב וביטוי ביכולת וחוזר חלילה, תהליך המברר לאדם "שהרצון הטוב הוא הכל, וכל הכשרונות שבעולם אינם אלא מלואיו"⁷⁹, הוא מכיר כי "אין הדבר תלוי אלא ביי"⁸⁰, הצלחתו תלויה אך ורק ברצונו ולא בגורמים חיצוניים, הוא נעשה לבן חורין הנפעל על ידי רצונו הפנימי ואינו מתפעל מן הגורמים החיצוניים.

ט. רצון פנימי ורצון חיצוני מעשי

החטא מחליש את הרצון על ידי מהלך שלילי אשר גורם לאדם לראות את עצמו כבלתי שייך וכחסר יכולת להשתייך אל הקודש, אך ישנו גם מהלך אשר מחליש את הרצון בדרך הפוכה.

⁷⁵ "יש ביד החפץ להטביע צביון מיוחד גם על המעשים שעברו", אורות התשובה ו', ה'. "כל פעולה שמקורה משחת, כשם שהמקור הטמא הוא מחוללה כך היא מגלה את חלאתה בתוכיות הרוח העושה אותה, עד אשר יעקרה ממקורה האיש השליט על מעשיו ועל רצונו בכח הגדול של התשובה", שם ו'.

⁷⁶ "אי בעו צדיקי ברו עלמא", סנהדרין דף ס"ה: "היכולת האלהית בחפצו קשורה, והיכולת האנושית נועדה היא לבא להמדה האלהית הזאת", אורות הקודש ג', עמ' מ"ב. וכן שם עמ' מ' ועמ' מ"ג. "אמת הדבר, שהטובה הכוללת והשלמה ודאי תבא דוקא מהתחברות... שני הכחות היכולת והרצון... ובהתחברם יחד והיו לאחדים", אדר היקר, עמ' ל"ו.

⁷⁷ יומא דף פ"ו:

⁷⁸ "מאחר שעיקר יסוד השלמות שלו היא העריגה והחפץ הקבוע אל השלמות. והחפץ הזה הוא יסוד התשובה", אורות התשובה ה', ו'.

⁷⁹ אורות התשובה ט', א'.

⁸⁰ "אמר: אין הדבר תלוי אלא בי. הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא", עבודה זרה דף י"ז.

באדם ישנו רצון פנימי ורצון חיצוני, הרצון הפנימי הוא נקודת האני, מרכז השאיפות והמגמות, מגמת הפנים, חלקו נסתר וחלקו מודע. הרצון החיצוני הוא רצון מעשי, ההתעוררות הפרטית לעשות מעשה זה או אחר. במצב הבריא מחובר הוא הרצון החיצוני עם הרצון הפנימי ונפעל על ידו, והאדם פועל מתוך נאמנות לרצונו הפנימי, מתוך נאמנות חירותית לאני הפנימי. אך לפעמים ישנו נתק, מסך המבדיל בין הרצון הפנימי לרצון המעשי, לפעמים עושה האדם מעשה רע על אף שבתוך תוכו רוצה הוא בטוב, אף על פי שרצונו נטהר, ישנו עיכוב בין הרצון הפנימי לבין הוצאתו לפועל, חסר הוא את העוז המספיק כדי לבטא את רצונו הפנימי או אפילו להתודע אליו⁸¹. הפתרון המהיר הוא לכופ את הרצון החיצוני עד שיתגלה רצונו הפנימי באמרו "רוצה אני", אך יותר נכון לחזק ולאמץ את הרצון הפנימי, להאירו באור השכל⁸² ולחזקו בגבורת מעשה, עד שיתגלה וישוב ויתאחד עם הרצון החיצוני.

ולעיתים כופה האדם את עצמו לפעול טוב, אף על פי שרצונו עדיין גס, אף על פי שרצונו טובים ורעים משמשים בו בערבוביא, הוא פועל טוב מתוך כפיה חיצונית אך בפנימיותו רצונו מעורב ברע, מתוך שלא עמל על בירור והארת הרצון על ידי לימוד מעמיק אלא למד רק את הצדדים החיצוניים המעשיים⁸³. ומתוך שלא למד להכיר את הטוב הוא אינו רואה את הטוב שברצונו, אינו מכיר את עצמו כרוצה ומשתייך לטוב, הוא חש כי נכפה הוא לפעול פעולות שאינו משתייך אליהן, הוא מרגיל את עצמו להשתעבד לחיצוניות, חסר הוא את העונג שברציית הטוב⁸⁴. הרפואה

⁸¹ "כשרוצים באמת לשוב, אע"פ שמעוכבים בשביל כמה מניעות, כמו מחמת בלבול דעת או מחמת חלישות כח או מחמת אי-יכולת לתקן דברים שהם נוגעים בין אדם לחברו, אע"פ שהעוכב הוא גדול מאד והלב מוכרח להיות נשבר מפני ידיעת גדל החובה המוטלת על האדם לתקן את כל פגמיו, באופן היותר טוב והיותר שלם, מ"מ כיון שהרצון לשוב בתשובה הוא אמין, אע"פ שאין בכחו עדיין לסלק את כל המניעות, צריכים לקבל את ההארה הזאת של התשובה בתור תוכן המטהר והמקדש עד שלא יזוז, מפני העוכבים של אי השלמת התשובה, מכל רוממות ומכל עליה רוחנית שהיא ראויה לו, ע"פ קדושת הנשמה וצביונה הקדוש", אורות התשובה י"ז, ב'.

⁸² "התשובה מוכרחת היא להשכלה האלהית. אמוץ הרצון והארתו ואמוץ השכל אחוזים הם זה בזה", אורות התשובה י', ד'.

⁸³ "והנה הרבה ראו בספרים חיוב העבודה התורה והתפלה בשמחה, וכפו עצמם לעשות בשמחה, אבל לא ראו בשכלם להשתלם מעט מעט עד שתהי' ראויה עליהם השמחה בתורה ובתפלה ובכל עניני עבודת השם ית', א"כ אע"פ שנכנס בלב רוח שמחה אבל אין לבו טוב עליו, שאינו חפץ בשמחה זו באמת ואינה נוחה לו רק שהיא חובה עליו", מוסך אביך א', ח'.

⁸⁴ "כל פעולות רגשות ומחשבות הנעשות מצד הכרח ומועקה, בין שתהיה המועקה חמרית או רוחנית אינם בתכלית שלמותם, והם אינם באים כ-אם כדי להעמיד את האדם על המצב המוסרי

לצרתו היא ההתעלות ההדרגתית, על ידי לימוד ועמל המברר ומאיר את הרצון, ומתוך הכרת הטוב מתגדל, מתברר ומאיר בו הרצון הטוב, ועל ידי התאמת פעולותיו לרצונו הפנימי על פי מדרגתו, ומתוך כך יפעל טוב מתוך שמחה וטוב לבב⁸⁵. כאשר האדם אינו מודע לחסרונו, לחסרון הטוב שברצונו, ומדמה הוא בגאווה כי כבר היטיב את רצונו, כי משתייך הוא כבר למדרגת השלימות העליונה, אז חדל הוא מרצות טוב, הוא אינו שואף למה שכבר ברשותו, הוא אינו שואף למקום שכבר נמצא בו, וכשחדל הוא מרציית הטוב אז מתגבר הרע ברצונו. הענווה מבררת לאדם את מקומו ומדרגתו, היכן הוא באמת נמצא ולאן עליו לשאוף, מה כבר השיג ומה לא, מתוך מודעות למקומו ומצבו עולה הוא אט אט, מבלי לדלג על שלבים, עולה ומטהר את הכרתו, רצונו ומעשיו.

י. קידוש הרצון

הרצון אינו מתחיל מן האדם. מקורו של רצון האדם הוא רצון ה'⁸⁶, רצון אינסופי הכולל ומהווה את כל הרצונות. האדם רוצה כיון שהקב"ה רוצה שירצה, רצון האדם הוא רצון ה' המופיע בצורה מסוימת דרך האדם⁸⁷. הצורה המיוחדת שבה מופיע רצון ה' באדם היא ייחודו העצמי.

בידי כל אדם הבחירה אם לתת לרצון ה' להופיע דרכו או להתנגד למהלך זה, האם להתכלל ברצון הכללי של ההווה או להתגדר ולהצטמצם ברצון פרטי. שיא ההתנגדות לרצון ה' הוא ההתנגדות לרצון החיים, דיכאון, אדם שאינו רוצה לחיות,

הנכון, שיהיה בו שמח ומתענג בעשות הטוב, ובהנזרו מן הרע והכעור תגל נפשו וישמח כבודו", הענג והשמחה, עקבי הצאן.

⁸⁵ "הענג והשמחה, שבתחילה ימצא לנו בתורה, יופיע לנו ברוב נגה, עד אשר תבא חכמה בלבנו ודעת לנפשנו ינעם. וגם על חלקת המעשה, היותר רחוקה מאותה האורה הרחבה המצויה ברחבי נאות השכל והמחשבה המתרחבת, גם עליה תופיע נהרה, ושמחה של מצוה תעטרנו תמיד, עד שנוכל להגלות על ככר החיים והפעולה בתור פועלים מלאי צהלה, משוקי טל חיים ומכריעים לטובה, לרוממות ועילוי בעין טובה", הענג והשמחה, עקבי הצאן.

⁸⁶ "מקור הרצון הזה הוא ברצון הקודש של מקור החיים, חיי החיים ב"ה", עולת ראייה א', עמ' ל"ה. "אי אפשר להבין את פליאת הרצון של האדם, בכל פאר חופשו, רק בתור ניצוץ אחד מהשלהבת הגדולה של הרצון הגדול שבכל ההווה כולה, הופעת רצון רבון כל העולמים, ברוך הוא", אורות הקודש ג', עמ' ל"ט.

⁸⁷ "והננו משיגים, כי רצון זה, שאנו פוגשים אותו בתוכיותנו בצורתו הזעירה, ספוג הוא בצמצומו מרצון של מעלה", אורות הקודש ג', עמ' מ"ה.

אדם שלא מאמין בהופעת החיים דרכו, אדם שכופר בקישורו לכלל ההוויה ובקישורה אליו. שיא ההתחברות למהלך הרצוני הוא קידוש הרצון, הקדשה מוחלטת של רצונו לרצון ה', אדם המבטל את רצונותיו הפרטיים ורוצה רק את רצון ה'⁸⁸. כפי ששלימות ההכרה היא ידיעת חכמת ה' כך שלימות הרצון היא רציית רצון ה'⁸⁹. כאשר מבטל האדם את רצונו הפרטי ומקדיש רצונו לרצון הכלל, מתוך ענווה מבטל הוא את האני הדמיוני התופס את עצמו כישות עצמית שהמציאות סובבת סביבה, ומתגלה לו האני העצמי, שהרי ה' מהווה את ישות האדם, מתגלה לו כי האני שלו הוא חלק מהאני הכללי האינסופי, מתגלה לו מקומו המיוחד ותפקידו כחלק מכלל ההוויה.

לשאר הנבראים אין רצון עצמי, מן הדוממים ועד למלאכים, כולם מאוחדים עם הרצון העליון ללא יכולת בחירה, וחלקם גם ללא ידיעה. מטרת האדם היא להתאחד ולהתכלל ברצון ה' כמו שאר הנבראים, להיות נפעל ברצונו על ידי רצון ה', להיות מרכבה לרצון ה', אך מתוך בחירה חופשית ולא מתוך אינסטינקט עיוור. כאשר האדם מבטל רצונו ומאחדו עם רצון ה', אזי הבריאה נעשית מרכבה לרצונו, כי רצונו הוא רצון ה'⁹⁰. רצון ה' פועל על הבריאה דרך רצון האדם. רצון האדם כולל בתוכו את כלל הרצונות והכוחות הפועלים במציאות. כאשר האדם משליט סדר ברצונו, מאחד את הרצונות המפוזרים בו לרצון אחד, למגמת חיים אחת, בכך הוא משליט סדר בכוחות הפועלים במציאות⁹¹. כאשר האדם מטהר את רצונו ומתעלה

⁸⁸ "בהתקדשותו של הרצון הרי הענף דומה לשרשו הגדול, יונק ממנו ומתחבר אליו ומתמלא מאורו שפעת חייו, מתמלא אותו המילוי הנצחי והשלם שלו. ובהעתק הרצון הפרטי, בהשתקעותו בהקטנות והפרטיות של השביה החלקית שהוא אסור בה, הרי הוא מנתק את רצונו ממקור החיים שלו, ומביא בזה אפסיות, חלישות כח, וחשכה על מהותו היותר פנימית של עצמיותו, שהוא רצונו, שהוא כבודו", אורות הקודש ג', עמ' כ"ט. "וכיון שיסוד היש הוא רצון הישות, ממילא ההתאמה אל רצון הישות הוא הגובה היותר עליון", אורות הקודש ג', עמ' ל"ב. "וסוף האדם להתעלות עד כדי הכרת רצונו, עד כדי התודעותו אל עצמו, עד כדי התפיסה העליונה של האושר אשר בעשיית רצונו כרצון קונו, מפני שרצונו איננו כי אם רצון קונו", אורות הקודש ג', עמ' מ"א.

⁸⁹ "שכמו שצריך שלמות בחכמה כן צריך שלמות ברצון, וכשם שענין החכמה ומהותה היא ההכרה והידיעה, והצד השלם שבה יהי' דוקא ידיעת הנהגתו ית' ודרכי טובו... כן ודאי שלמות הרצון תהי' ע"י שיהי' רצונו שלם כ"כ במה שיהי' בדוגמת שלמות הרצון העליון כביכול, שהוא מקור מציאות כל הנמצאות והנהגתם", מוסר אביך ב', ד'.

⁹⁰ "כי לאברהם שהיה כולו שכל ולא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם... לפיכך הרכיבו על כל העולם", גבורות ה', הקדמה שניה, עמ' ט"ו.

⁹¹ אורות התשובה ט', ג'.

במוסרו, הוא מטהר את הרצונות של הכוחות הטבעיים, מבער את הכוחות הרעים משאיר את הטוב המוטבע בטבע המציאות. כאשר האדם מוסיף עוז וגבורה ומחזק את רצונו הוא מוסיף עוז ברצון הבריאה, וכאשר הוא מתקדש ומקדיש את רצונו לרציית רצון ה' מקדש הוא גם את כלל המציאות עד שלעתיד לבוא כלל המציאות וכלל הרצונות של הכוחות הטבעיים יהיו קדושים ומוקדשים לרצון ה', הרע והמוות יסורו, הרצון הרע, הזדון, יחלוף כליל, "כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ"⁹².

מתוך פרישה מן הרצונות החומריים והפרטיים של העולם הזה והקדשת רצונו לרצון ה', מגיע האדם למדרגת חיים חדשה. הוא אינו חי את הצדדים הנמוכים של החיים, הוא חי את החיים בשיא איכותם ועוצמתם, הוא אוהב ורוצה את המציאות כפי שה' רוצה ומהווה את המציאות⁹³, ומתוך כך הוא מכיר את חכמת ה' המופיעה בכל מצוי. הרצון הוא הקול, הקול מתחיל מן הרוח, אויר היוצא מפנימיות האדם ועובר במיתרי הקול, הרוח היא החיים אשר נפח ה' באדם⁹⁴, הרצון היסודי, רצון החיים. רוח החיים היא רוח הקודש, האדם אשר מקדיש את רצונו לרצון הקודש מופיע את החיים במלואם, חי את החיים במלואם, הוא אינו תלוי באכילה ובשינה כי הוא שואב את חייו באופן ישיר מן הקודש, זוהי מדרגת רוח הקודש המופיעה מתוך הרצון⁹⁵, "כי מ'צאי מצא חיים, ויפק רצון מה"⁹⁶, מתוך שרצון האדם מאוחד עם רצון ה', ומתוך עמלו לאחד את רצונו עם שכלו ויכולתו, מתוך כך גם שכלו ויכולתו מאוחדים עם חכמת ה' ומתגלות לו הכרות מתוך רוחו המאוחד ברוח ה'⁹⁷. לכל אדם יש רוח הקודש אשר מדריכה אותו במהלך חייו⁹⁸, רוח הקודש המופיעה

⁹² תפילת עמידה לראש השנה.

⁹³ "האהבה צריכה להיות מלאה בלב לכל", מדות הראיה, אהבה א'. ואורות הקודש ב', עמ' שמ"א.

⁹⁴ "ונפח באנפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא", אונקלוס בראשית ב', ז'.

⁹⁵ "שמחת בית השואבה שמשם שואבין רוח הקודש כי השמחה הוא כלי לשאוב מים חיים והוא רוח הקודש דכתיב ויפח באפיו נשמת כו'. וכפי שאדם מתדבק בעיקר החיות שיש לו מה' יתברך מתפשט החיים בכל אבריו. ואיתא לא ראינו שינה", שפת אמת, סוכות תרל"ד.

⁹⁶ משלי ח', ל"ה. "דייק שהפקת הרצון מד' זהו החיים", מוסר אביך ב', ה'.

⁹⁷ "וכן ידוע לבעלי קבלה שמחשבת האדם היא ממקום הנפש השכלית הנמשכת מהעליונים, ויש כח במחשבה להתפשט ולהעלות ולהגיע עד מקום מוצאה, ואז תהיה נדבקת בסוד העליון שנמשכה משם, ונעשין היא והוא דבר אחד", אגרת הקודש לרמב"ן, פרק ה' ד"ה ואני חפץ ורוצה.

⁹⁸ "וכשבטלה הנבואה היה רוח הקודש בישראל, ואיש רוחו הוא יודיענו איך להתנהג, ורוח הקודש יש לכל אדם ואדם", הגר"א, משלי ט"ז, ד'.

מתוך הרצון העצמי, הקשבה לצו רצון היא הקשבה לציוויה של רוח הקודש⁹⁹, אך צריך להיזהר בזהירות רבה, ישנם גם דמיונות שווא המתחזים לרצון ומוליכים את האדם שולל, מכסים את הרצון כקליפות, ולכן צריך לברר את הרצון מן הסיגים, להזהירו ולהאירו באור השכל¹⁰⁰.

במדרגת הקדושה מופיע הנועם¹⁰¹, החיים נעשים לנעימים, אין שום סתירות וניגודים בין הכוחות הטבעיים והרוחניים, כל הכוחות מכוונים למקום אחד, אין צורך לכבוש ולדכא אף אחד מן הכוחות, המוסר הוא מוסר ישר¹⁰², הטבע מאוחד ברוח, מתגלה כי כל העולם הזה רצוי ברצון ה'. כאשר הקול מתאחד עם הדיבור מופיע השיר המלווה בנעימה. זוהי מדרגה שלישית בהבנת "בכל דרכיך דעהו"⁶⁶, האדם אשר חי את הצד האמיתי של העולם, רצונו מופרש מן הרע לגמרי ולכן גם בהכרתו הוא אינו רואה את הרע שבמציאות, רואה רק את הטוב הטמון בעומק המציאות, הוא מופרש לגמרי מן החומר אך גם מאוחד עם החומר, עם הצד האמיתי שעומד מאחוריו עם רצון ה' המהווה אותו. "כי תבוא חכמה בלבך"¹⁰³, כשתתאחד החכמה העליונה עם הרצון שבלבך, אז "דעת לנפשך ינעם"¹⁰⁴.

טיהור הרצון נתבע מכל אדם ואדם, אך קידוש הרצון שמור ליחידי סגולה, המתאימים לעבודה העליונה אשר אינם יכולים להסתפק בדרך הטהרה הרגילה כי

⁹⁹ "האדם הישר צריך להאמין בחייו, כלומר שיאמין בחיי עצמו והרגשותיו ההולכות בדרך ישרה מיסוד נפשו, שהם טובים וישרים ושהם מוליכים בדרך ישרה", אורות התורה י"א, ב'. "האדם צריך להכיר מנטיותיו הפנימיות את התוכן שהוא צריך להוציא מן הכח אל הפועל", קובץ ב', ר"ג.
¹⁰⁰ "התורה צריכה שתהיה נר לרגלו, שעל ידה יראה את המקום ששם הטעות עלולה, שלפעמים תתע הנפש בתהו לא דרך", אורות התורה י"א, ב'. "רוח הקודש צריך להיות מחובר יחד עם השכל הטהור של האדם", אורות הקודש א', עמ' רס"ח.

¹⁰¹ "הכל מתמזג על ידי כחם של היחושים האלהיים, שהם... שבים לחטיבה מאוחדה... המעין מתגבר והולך... המון גלי נועם מתרבים... של שירת אל חיים... העולם כולו מתאחד עם הנשמה", אורות הקודש ג', עמ' ק"א.

¹⁰² מאמר הדור, עקבי הצאן עמ' ק"ב.

¹⁰³ משלי ב', י'. "שעל ידי העזר האלהי יבא למדרגה שיקרא חכם לב, והוא מי שנקבעו חקי החכמה בלבו עד שאין יצר הלב חלוק עוד על חקי החכמה, כי נעשו לו כטבע שניה בלבו, והלב מרמז תמיד על כח המושל אשר באדם", מלבי"ם שם.

¹⁰⁴ משלי שם. "שלאדם אחר בא הדעת במרירות גדול ובטורח רב וע"י ספיקות רבות, אבל אתה תשיג הדעת שהוא דעת אלהים הנזכר בנעימות, כי תשיג אותו בקל ע"י רוח"ק והופעה אלהית", מלבי"ם שם.

רצונם דוחפם אל הקודש, ואם יתכחשו לתכונה עליונה זו ילכו מדחי אל דחי¹⁰⁵. אנשים אלו המתאימים להתמסרות טוטאלית אל הקודש, המסוגלים לכוון את כל דרכיהם להיות מוקדשים לרצון ה', אנשים החיים ופועלים את רצון ה' וחכמתו בכל רגע ורגע, גם כשאינם עוסקים בתורה ובמצוות, ומושגחים הם בכל רגע ורגע. אך גם לאדם הפשוט יש אפשרות לאחד רצונו ברצון העליון, בזמן שמקיים הוא את מצוות ה' מתוך כוונה לעשות את רצון ה', באותו רגע מתאחד הוא ברצון ה', באותו הרגע מקדיש הוא את רצונו לרצון ה', עד שיניח מידי את המצווה ויחזור למציאות הרגילה, מציאות אשר בה הוא מפריד בין רצונו לרצון ה'. אצל האדם הפשוט הנס הוא יציאה מן הסדר הטבעי ומעבר לסדר הנסי, יציאה אשר גם לה יש סדר. אצל האדם הקדוש אין הנס יציאה מן הסדר הטבעי, הסדר הטבעי ממשיך ומתקיים במקביל לסדר הנסי, הוא חווה את הקדושה העליונה המצויה הנמצאת בעומק הטבע.

וכמו בפרטים כך גם בעמים. לא כל עם מתאים להליכה בדרך הקדושה העליונה, ישנו עם אחד אשר מתאים ומוכן להקדיש את חייו לרצון ה', עם אשר כל לאומיותו מוקדשת לרצון ה' עוד מראשית היווסדה. עם ישראל הוא יחיד סגולה המוכן אל הקודש, ואם יתכחש לתכונה עליונה זו שבקרבו ולא יחיה בנאמנות לטבעו ילך מדחי אל דחי. בכל דור ודור מתגברת הקרבה לדרך הקדושה, הולכת ומתעלה האומה בכללה ובפרטיה, על ידי קיום המצוות של ההמון ועל ידי אותם היחידים הקדושים המוסרים נפשם ורצונם על כלל האומה, המקדישים רצונם, בחייהם ובמותם, לרצון ה', הנשמעים לקול הרצון הפנימי הקורא "שמע ישראל", ובכך מטהרים ומקדשים את כלל המציאות המתעלה ללא הפסק.

סיום – לחיות חיים רצוניים

לחיות חיים רצוניים פירושו לרצות את ההווה בכל רגע נתון, להתרכז במה שמתרחש ברגע זה ולחוות את הרגע בשיא עוצמתו. לא לצפות בחיים כעומד מן הצד

¹⁰⁵ "אבל סוג שני (של אנשים. א.ב.) נמצא שאין בהם מנוחה, עומדים הם תמיד בשיקול, להיות עולים עד לרום שמים, או גם לרדת למעמקי תהומות. אלה צריכים הם לתקן את אישיותם הרחוקת מדי יום ביומו. אלה כשיסגלו לעצמם את אותה הדרך שהם צריכים לה, יעלו מעלה מעלה, אבל אם יעזבו אותה, עלולים הם לרדת מטה מטה. אלה הם שהם צריכים להיות עסוקים תמיד בתורה ועבודה, במוסר וברגשי קודש, וחלילה להם לפרש לדרך ארץ, ולחכמות מעשיות", אורות הקודש ג', עמ' קכ"ו.

אלא לחיות אותם בצורה סובייקטיבית, אישית, להכיל את מה שניצב מולי, להתמודד מולו, להתמודד מול העצמי, להקשיב לרצון, לכבד אותו, לברר אותו, להאיר אותו. לחיות את ההווה אך לא מתוך תלישות וארעיות אלא מתוך "דע מאין באת ולאן אתה הולך"¹⁰⁶, לחיות את הרגע כחלק מן הנצח, לחיות את האני כחלק מאינסוף, לרצות את העכשיו הקרוב אך גם להעיז ולשאוף אל הרחוק, למגמות עליונות, לשיאים חדשים של טוב, כי השואף אל הגבהים שייך אליהם. לחיות חיי רצון זה לתת לשאיפות להוביל, לאחד בהרמוניה את כל הכוחות מסביב לנקודת האני, ומתוך כך לתת לכל הכוחות את מקומם כאשר כל כח מתבטא בשיאו אך אינו מדכא את חברו. לחיות חיים רצוניים זה לרצות ולרצות ללא הרף, לרצות בכמות ולרצות באיכות, לרצות בעוז ובעדינות, לרצות את הכל, את כל הבריות, את כל הכוחות, את כל הרצונות, מתוך עמדה הכרתית יציבה ומאוחדת. לחיות חיים רצוניים זה להאמין שהרצון הטוב הוא הכל, ושהצלחה הגמורה אינה תלויה כי אם באדם עצמו ולא בשום תנאי חיצוני¹⁰⁷, ומתוך כך לקחת אחריות על המעשים¹⁰⁸, ולפעול רק מתוך רצון פנימי ולא מתוך כפייה חיצונית, ומתוך השתעבדות לרצון העליון להיות לבן חורין אמתי אשר אינו מתפעל מן החוץ אלא נפעל על ידי האני הפנימי האינסופי.

¹⁰⁶ אבות פרק ג', משנה א'.

¹⁰⁷ אורות התשובה ט', א'.

¹⁰⁸ שם ט"ז, א"ז*.

עין במעשה זמרי

לאור שאלת הידיעה והבחירה בחסידות איזביצא

יהודה ברוך גרינפלד הי"ד

הקדמה

מי השלוח¹ לפרשת פינחס דורש²: "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקח כו', ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי הי' נואף ח"ו כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה, אך יש סוד בדבר זה, דהנה יש יו"ד נקודות בזנות, הנקודה האי' מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצה"ר, ואח"ז (=ואחרי זה) יש עוד ט' מדרגות, ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להמלט מעבירה, עד המדרגה היו"ד, היינו מי שמרחיק עצמו מן היצה"ר ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור אי"ע (=את עצמו) יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון הש"י, וכענין יהודא ותמר, ואיהי בת זוגו ממש.

וזה הענין הי' גם כאן, כי זמרי הי' באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק אי"ע מזה המעשה. ופנחס אמר להיפך שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה, וזה שמרמוז הגמ' יו"ד ניסים נעשו לפנחס, וכדאיתא שם אלו פירש זמרי והרגו לפנחס הי' פטור כי באמת הי' כאן שקול הדעת כי גם על פנחס הי' מקום לבעה"ד לחלוק שמצוי בו מדה הנראה לעינים שהוא כעס כמו שבאמת טענו עליו זאת והי' הדין בזה שודא דדיינא ופירש ר"ת על זה שיכולת הדיין ליתן לקרוביו, ולכך יצא פנחס זכאי לפי שהי' קרוב למרבע"ה.

וז"ש ושם האיש ישראל המוכה, היינו שהקב"ה הראה לפנחס אחר מעשה שעשה עם מי הי' המלחמה שלו שאל יחשוב כי נואף גמור היה ח"ו, ופנחס מחמת שהי' בא מזרע יוסף שנתברר בסיגופים ונסיונות בענין זה ולכך הרע בעיניו מאד על מעשה זמרי, וע"ז נאמר כי נער ישראל ואוהבהו, וזה ממש ענין פנחס שהי' דן את זמרי לנואף בעלמא, ע"כ דן אותו קנאין פוגעין בו ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהי' בזמרי כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל,

¹ לרבי מרדכי יוסף מאיזביצא.

² ד"ה "וירא".

עד שמרבעי"ה לא הכניס את עצמו בזה לדונו במיתה ונמצא שפנחס הי' במעשה הזה כנער היינו שלא הי' יודע עמקות הדבר רק עפ"י עיני שכל אנושי ולא יותר, ואעפ"כ הש"י אוהבו והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו".

מדברי מי השלוח ניתן להבין כמה דברים :

א. כאשר מדברים על 'הבנה נשמתית' – אין הכוונה דווקא להתגלות שכלית רוחנית; גם רגש שאינו שייך לחיי האדם (מבחינת רמתו הרוחנית) ואינו יכול לעמוד בו, מהווה סימן שאפשר לדון על פיו ולהסיק מסקנות רוחניות.

ב. לכאורה, ניתן להבין מהדברים, שזמרי היה בסדר גמור ועשה שיקול נכון בבחירתו לחטוא; שיקול זה הוא של אדם פרטי בבחירתו.

ג. הקב"ה סולח לפינחס למרות שעשה מעשה שלא כדיון, מפני שעשה מה שהוא חושב לנכון על פי דעתו.

על שתי ההבנות האחרונות ניתן להקשות כמה דברים :

א. מעיון במקור בכתבי האר"י ז"ל³, לא נראה שהוא סובר שזמרי היה בסדר.

ב. אם זמרי היה בסדר, איך יתכן שהקב"ה סולח לפינחס ועוד מעניק לו שכר על מעשה שאין לו כל הצדקה?

ג. גם מלשונו של מי השלוח בעצמו לגבי זמרי, בגלות הקב"ה לפינחס את עומק מעשה זמרי – משמע שלא היה בסדר, שהרי הלשון היא שלא היה "נואף גמור", אבל קצת נואף כן היה.

מתוך כך החלטנו ללמוד מעט על נושא הבחירה בחסידות איזביצא, ולעמוד על חטא זמרי וצדקת פינחס. שמעתי פעם מהרב אלי בזק, כי בלימוד גמרא בעיון יש ללומדים פעמים רבות בעיה, בכך שכל הקושיות נפרסות לפני הלומד והוא אינו יודע לצאת מן הקושיות ולסדר את הדברים כך שיצא מן הלימוד גם עם מסקנות ולא רק עם קושיות. בלימוד לקראת כתיבת עבודה זו נפרסו הרבה קושיות, ורב הקשה על הנאמר, אך את מה שאפשר לומר השתדלנו לכתוב.

³ כפי שצוטטו במקורות המובאים במי השלוח בהוצאת המכון להוצאת כתבי רבנו הקדוש מאיזביצא ראדזין (בני ברק שנת תשנ"ה, עמ' ק"ה): "וזה לשון האר"י ז"ל במאמר פסיעותיו של אברהם אבינו ע"ה הנדפס מחדש בספר... ובאולי כי גם כזבי היא שיורי הקליפה לדינה אימו של שאול, והיא בת זוגו זולתי שאכלה פגה ועדיין לא היתה ראויה".

פרק א': מקום הבחירה – הלב

בפרשת וישב⁴ כותב מי השלוח: "זש"ה ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד. והי' אחרי כן אשפוך את רוחי. זקניכם חלומות יחלמו ובחוריכם חזיונות יחזו, היינו כל המעשים הנעשים בעולם נראים למעשה בשר ודם אך מההרהור והמחשב' נראים שהם מעשה הש"י".

ובפרשת נצבים⁵ הוא מבהיר יותר: "שבדעת האדם שפעולותיו המה בבחירתו, ועל מחשבתו מכיר האדם שהוא מהש"י, כי איך יתפאר שמחשבתו בידו מאחר שאין אדם יודע מה יחשוב ביום מחר לכן מכיר האדם שריהטא דמוחא אינס מצדו". ונראה מדבריו, שהוא מבין שהמחשבות שבאות לאדם אינן בשליטתו, אבל המעשים שעושה נמצאים בשליטתו.

כדי להבין את דבריו יותר, נתבונן בקטע מרבי צדוק הכהן מלובלין בספרו קומץ מנחה⁶: "כי הזמן הוא מחולק עבר הוה ועתיד וביד האדם רק ההוה דמה שהי' כבר הוא ואשר להיות ביום מחר אינו בידו. וכן מתחלק בנפש כידוע והם מחשבה שבמוח ורצון שבלב ומעשה, והבחירה היא בלב כמשז"ל כל האיברים כמו שבראתי חוץ מן הלב שנאמר עקוב וגוי' ושם יצ"ט ויצ"ר לב חכם וגוי', אבל ראשית המחשבה מהש"י וכמ"ש במק"א על נשמה שנתת בי טהורה וכן גמר המעשה כמ"ש במק"א שזה שאמרו אלמלא הקב"ה עוזרו כו' רק בלב מקום היגיעה לאדם". כלומר, מסביר לנו רבי צדוק הכהן מלובלין, שישנם שלושה חלקים באדם, והם:

1. מח – נקודת הופעת המחשבות באדם. המחשבות מגיעות מלמעלה ואין האדם שולט בהן אלא הן באות אליו גם בלא רצונו (יש שני סוגי מחשבות: כאלו שבאות מן הסביבה, מה שהאדם פוגש, וכאלו שבאות בנס מלמעלה בלי קשר לחיי האדם, אבל שתייהן בסופו של דבר אינן בשליטתו והן באות אל האדם באופן אינטואיטיבי). המח הוא נשמה טהורה, כי בסופו של דבר כל המחשבות באות ליצור משהו חיובי באדם.

2. לב – שם יצר טוב ויצר רע, כלומר – זהו החלק החי באדם, בו מתרוצצות מחשבות ורגשות לכאן ולכאן, והאדם בכוחו להחליט ולבחור מה לעשות עם המאבק הפנימי שיש בו, וכיצד להכריע בו.

⁴ ד"ה "וישב יעקב".

⁵ בחלק שני, ד"ה "כי אתם" (השני).

⁶ אות נ"ב.

3. מעשה – גמר המעשה, ההוצאה לפועל של רצון האדם, מתוך המאבק שבלב. גם המעשה אינו תלוי ביכולת האדם, פעמים יטעה בניתוח המציאות ומתוך כך ישגה במעשהו, ופעמים תיקח המציאות את מעשהו למקום אחר מאשר המקום אליו התכוון, או שלא יהיו בו די כוחות לבצע את אשר החליט, וזה "אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לוי"⁷.

משמע בדברי רבי צדוק, שמהתבוננות פשוטה בעולם נראה שהבחירה של האדם היא בלב, כלומר, בהחלטה הפנימית בינו לבין עצמו, האם ללכת עם הטוב שברצונו או עם הרע. וזה, לעניות דעתנו, גם מה שאומר מי השלוח, כלומר, כאשר הוא מדבר על 'מעשים' – הכוונה היא ללב אצל רבי צדוק, וכאשר הוא מדבר על 'מחשבה' – הכוונה למח אצל רבי צדוק.

פרק ב': הכל בידי שמים, אפילו יראת שמים

בפרשת נצבים שם ממשיך מי השלוח ומסביר: "ועל זה תלמד לנו התורה שנלמוד סתום מן המפורש. שכמו שעל המחשבה מבורר לפניו שהוא מהשי"ת, כן יעבוד האדם לברר לעצמו בהוכחות מבוררות לשמוע בלמודים ולהוכיח שגם מעשיו הם מהשי"ת, ולא רק משפה ולחוץ יאמר כן אך מעומק לבו לברר לעצמו שהמחשבה והמעשה הכל הוא מהשי"ת".

כלומר, מי השלוח נותן הדרכה לאדם – להפנים ולחיות את העולם באופן כזה שיכיר שה' נמצא בכל דבר, ושגם בלבו, גם בהחלטותיו – ה' נמצא ופועל, ולא להישאר רק בהכרה שה' משגיח מלמעלה באופן כללי בלבד.

ומדוע על האדם לחיות הכרה זו? מסביר שם מי השלוח: "וכאשר ייטיב מעשיו יקבל שכר על שניהם, וחלילה כאשר יכשל בעון חלילה וישוב בתשובה, זה ההכרה תהיה לו לזכות לכפר לו גם על המעשה". כלומר, אין לו לאדם על ידי הכרה זו להזניח את עשייתו-בחירתו, אלא שרמת חיים כזו שאומרת "'הכל מה'", אצלה גם החטא קרה מה'.

ברסיסי לילה⁸ מסביר רבי צדוק: אברהם – הוא מידת החסד, הופעת שורש "אנכי"; כלומר, אברהם מגלה שיש טוב בעולם, שיש בורא המוביל את האדם והעולם לכיוון חיובי, והאדם שייך למגמה זו. יצחק – הוא מידת היראה, הרחקת הרע; לאחר שההכרה הופיעה, צריך גם לשמור עליה מפני הדברים המשכיחים אותה

⁷ קידושין דף ל':

⁸ אות מ"ב (מהדו' הר ברכה, עמ' 90-93).

– התאוות, השקיעה בחיי העולם הזה. יעקב – הוא מידת האמת, הוא נולד בעל נפש בהמית מושלמת, רואה את הכיוון החיובי של החיים, וגם יודע להיזהר מן השכחה שמעלימה אותו.

אברהם ויצחק חופרים בארות, יעקב לעומת זאת רק גולל את האבן מעל פי הבאר ולא חופר, כי זהו תפקידו של יעקב – הוא מגלה את העובדה שכל העולם כולו אלוקי, חושף את הקיים, בעוד שאברהם ויצחק חופרים במציאות סתומה דרך חדשה, עובדים ומשתדלים. אברהם ויצחק הם הטהרה – ניקוי העולם מזוהמתו, ואילו יעקב הוא הקדושה, או יותר נכון 'המקדיש', שכן פעולת ההקדש מגלה שהחפץ המוקדש שייך לקודש. כל אב מוליד צאצאים שמגלים שהצליח בפעולתו, וכך גם הוריש יעקב לעם ישראל תחושה פנימית מולדת שהמציאות כולה אלוקית. אלא שבהכרה זו טמונה סכנה, ואולי בהגברת תחושה זו, כפי שמציע המי השלוח – הסכנה גדלה. על סכנה זו נעמוד בפרק הבא.

פרק ג': הסכנה – פריקת עול

הגמרא בסנהדרין⁹ מספרת, שתמנע באה להתגיייר אצל אברהם, יצחק ויעקב – ולא קבלוה. הלכה ונישאה לאליפז בן עשו. כמו כן מופיע בכמה מקומות¹⁰, שהפסוק "ותמנע היתה פילגש"י¹¹ שווה לפסוק "שמע ישראל"¹². מסביר רבי צדוק ברסיסי לילה שם¹³: "ואמרו ז"ל שרצתה לדבק בו תמנע (ביעקב) והרחיקה, כי על ידי ההכרה שהכל מהש"י, הנה יוכל לבוא על ידי זה לקלות ראש ולפריקת עול [וכדרך שאמרו בספר ברית מנוחה על ידי הכרת מעלת ישראל ע"ש], ויחשוב אדם שיעשה כל התועבות וגם זה הכל מהש"י על ידי הכרה זו".

כלומר, על ידי ההכרה שהכל מאת ה', יכול האדם לבוא לידי המחשבה שהוא יכול לעשות מה שהוא רוצה, שהרי את כל מעשיו מנחה ה'. וזה הרבה יותר קרוב לקרות, ככל שהכרה זו יותר ברורה אצל האדם; מובן שזה נובע במידה מסוימת מנגיעה אישית, אבל הבעיה קיימת בכל מקרה. אליפז גדל אצל יצחק, גם הוא מכיר בה', ומכיר שצריך להימנע מלעשות רע בחיצוניותו, והוא מכיר גם שהכל

⁹ סנהדרין דף צ"ט:

¹⁰ תנא דבי אליהו זוטא, סוף פרק ב'.

¹¹ בראשית ל"ו, י"ב.

¹² דברים ו', ד'.

¹³ עמ' 93.

מה', אבל בפנים זה גורם לו להחליט שהוא יכול לעשות הכל, שהרי ה' נמצא גם במעשיו הרעים, ולכן חי עם פילגש, שהיא בנסתר ושמה 'תמנע', כל מה שנמנע לעשותו בגלוי.

מתוך כך, האמירה שפסוק "ותמנע היתה פילגש" שווה לפסוק "שמע ישראל" – מקבלת משמעות חדשה; אין הכוונה רק לומר שפסוק זה גם הוא כולו חלק מהתורה – קדוש ואלוקי, על אף העובדה שממבט ראשון הוא נראה מוזר, אלא ישנה כאן כוונה נסתרת. ההשוואה הינה דווקא ל"שמע ישראל", שמשמעותו היא שכל המציאות אלוקית, ה' נמצא בכל, והפסוק "ותמנע היתה פילגש" מקביל לפסוק זה מבחינת משמעותו התוכנית, רק שהמשמעות המעשית שלו הפוכה.

הבית יעקב¹⁴ בפרשת בא¹⁵, שם טענה דומה בפי פרעה מלך מצרים: "והנה כי פרעה טען כי מאחר שה' יתברך הוא הבורא ואני הנברא, ממילא כל מה שהוא עושה הוא רצון הבורא. לפי שגם בדעתנו נרצה לקיים רצון הבורא יתברך והם ירצו בהפך". הבית יעקב מוסיף כאן נקודה נוספת, במקור נביעתה של המחשבה ה'אליפזית', והיא הנגיעה העצמית – בני ישראל רוצים לעשות רצון ה', ואילו המצרים רוצים לעשות רצון עצמם. בתוך אמירה זו טמון ההבדל בין שתי השקפות עולם אלו, שרק לכאורה נובעות ממקור אחד.

פרק ד': שותפות מתוך מוגבלות, לפעול עם א-ל

בכמה מקומות בכתבי רבי צדוק הכהן¹⁶, מי השלוח והבית יעקב¹⁷, מופיע פתרון לבעיית הידיעה והבחירה. העיקרון שפותר בעיה זו הוא שהבחירה הינה דמיון, התחושה העצמית של האדם גורמת לו שלא יחוש במציאות האלוקית העליונה המובילה אותו בכל מהלכי חייו. מסביר זאת מי השלוח בפרשת נצבים⁵: "וזה שאמר דוד המלך השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, היינו שהשי"ת ממדת טובו הציב שידמה לאדם שביגיע כפיו זכה אבל באמת לה' הארץ ומלואה שהמעשה היא ג"כ מהשי"ת". כלומר, על מנת שתהיה עבודה והאדם יהיה פועל טוב מעצמו, מוכרחים להיות הסתרים, על מנת שלא יראה האדם שכל מעשיו קבועים מראש ויוכל לפעול.

¹⁴ לרבי יעקב בר מרדכי יוסף מאיזביצא.

¹⁵ ד"ה "ויאמר ה'".

¹⁶ תקנת השבין, סי' ר' (מהדו' הר ברכה, אות ה' עמ' 36), צדקת הצדיק אות מ'.

¹⁷ פרשת וישלח, אות ה'.

ברם, פתרון זה הינו רק פתרון מחשבתי ולא פתרון קיומי. וכדברי רבי צדוק¹⁸: "היינו דהכל מסודר מהשי"ת שרצה שיהיה כן וממנו יצאו כבושים. אלא שבעולם הזה שהוא עולם הבחירה דבר זה כבשי דרחמנא, שהוא טמיר ונעלם איך הכל מידיעת השי"ת, שזהו קושית הידיעה והבחירה שכתב רמב"ם שאי אפשר להשיג ידיעתו יתברך, ודבריו חיים וקיימים שבעולם הזה אי אפשר לעמוד על זה איך יכונן יחדיו". מכאן נראה, שישנה חלוקה בין הבנה כללית אצל האדם לבין הבנה ברמה של חיים¹⁹, ועל בסיס חלוקה זו נביא את דבריו הבאים של רבי צדוק הכהן מלובלין.

רבי צדוק כותב²⁰ בתשובה על הגישה ה'אליפזית', אותה הצגנו בפרק הקודם: "ודבר זה אין לו תקנה אלא למחות, כי באמת מפי עליון לא תצא הרעות, רק בהשתדלות אדם. אלא שמכל מקום זה אמת שגם עמלק מכלל הבריאה, והיינו שיש בבריאה שורש לרע. והוא אכילת עץ הדעת שהוזהר אדם הראשון, שהוא רק הידיעה ברע, זהו שורש הרע שרצה השי"ת שיהיו נבראים שיוכלו לדעת ברע גם כן, ואף זה לא נבראו שידעו ברע, רק כשיאכל מעץ הדעת ידע ברע גם כן, והוזהר שלא לאכול ושלא לידע ברע גם כן. רק מכל מקום הבחירה ניתן בידו לאכול ואח"כ לידע ואח"כ לעשות הרע בפועל. והם המשכת כל מיני רע דעכו"ם, דשאר שבעיסה ושעבוד מלכויות הכל אחד, הנמשכות מצד ראשית הבחירה. ועמלק הוא ראשית דרע דקביע וקיימא מהתחלת הבריאה בכח הבחירה, ואין בכח יד אדם לבערו רק מלחמה לה' וגו', ורק והיה בהניח וגו' אז תמחה וגו', שכאשר יהיה הנייחא מכל מיני רע, ששיגו לקדושת שבת מעין עולם הבא בפועל ממש, אז יוכלו למחותו לשורש הרע דקבוע וקיים, על ידי הקדושה דקביעא וקיימא. אבל בעולם הזה אין הכח אלא בזכירה, היינו דשורש עמלק שהוא שורש הרע אי אפשר להרחיק כלל, אלא על ידי הזכירה אשר עשה, דהיינו מה שנמשך ממנו, שזה רע בפועל. ושם האדם העובד את ה' יכול לנצח ולהתרחק מזה".

כאשר אנו מדברים על דבקות בקדוש ברוך הוא, איננו מדברים על דבקות בעצמותו אלא במידותיו, כלומר, בפגישה של האדם עם ההנהגה האלוקית של העולם²¹. האדם הוא מוגבל, ראייתו היא חד צדדית ולא כוללת, ועל כן ההכרה של

¹⁸ תקנת השבין, סי' ט"ו (אות נ"א, עמוד 201).

¹⁹ שם סוף סי' ג' (אות י', עמ' 18): "שגילה חזקיה וישעיה בזה, דיש כבשי דרחמנא וסוד ורו שנגלה לו יתברך לבד, אע"פ שגוף הסוד לא נתגלה מכל מקום נתגלה דבר זה שיש סוד".

²⁰ רסיסי לילה, אות מ"ב (עמ' 94).

²¹ ליקוטי אמרים (לרבי צדוק הכהן מלובלין), אות י"ג: "כנודע דעצמות האין סוף לית מחשבא תפיסא ואין נתפס בשום שם וכינוי כלל רק מצד התפשטות מדותיו באצילות קדשו שזה היה בעת

הטוב אצלו מוכרחת לבא על סמך שלילת הרע²² – זה טבעו של העולם הזה. ולכן, קיומה של דבקות אלוקית מחייב קיום של רע מצד הסתכלות האדם, שזה פירוש האמירה "שורש הרע דקבוע וקיים, על ידי הקדושה דקביעא וקיימא"²⁰, ומצד שני, גם מחייב את האדם לשלול אותו כדי להגיע לדבקות. ההסתכלות על הכל בתור שווה וטוב, הינה הסתכלות שאינה בתחום יכולתו של האדם, כלומר, בתחום יכולת ההפנמה שלו, הפיכת ידיעה זו לחיים ממשיים הכוללים גם הבנה. הניסיון לעשות זאת – שולל מהאדם את דבקותו האלוקית.

מתוך כך מובן, שההתמודדות עם עמלק היא מתוך זכירה שזה רע בפועל, כלומר, עמלק זה הצד שקיים במציאות ונראה כרע – מכח זה שהאדם צריך סינון על מנת לפגוש בטוב. וכאשר יש לאדם מאבק פנימי, והוא אינו רואה בוודאות מה טוב ומה רע (מאבק זה נוצר בעקבות חטא אדם הראשון; עד אז האדם ידע רע רק באופן חיצוני, ומאז הרע נכנס לתוך אישיותו. וזה פירוש דברי רבי צדוק, שהאדם נברא רק שידע ברע ולא לעשות רע), כיצד יידע לבחור? על כן יש לאדם סימן ברור – מה שבונה את העולם זה טוב, ומה שהורס – תזכור את תוצאותיו ועל תיגע בו.

ונוסיף את דברי הבית יעקב²³: "כי באמת יש בהנהגת ה' יתברך עם בני האדם שני ענינים – אחד מדעת האדם והשני שלא מדעתו. וכמו שהאב ירצה ללמד את בנו אז ישלח אחד להכותו כדי ללמדו מוסר והוא לטובת הבן ואם ירצה להיטיב לבנו אז שולח לו ביד אחד מתנות ושניהם לטובת הבן. והנה לזה ששולח להכותו כדי ללמדו מוסר, לזה יש כח גדול יותר מזה ששולח בידו מתנות, כי מזה יבוא להבן טובה יותר מכפי דעתו. אבל בצד אחד, השני נכבד מהראשון כי בהשליח אין בלתי שליחותו וזה שנשלח בעבר אחד עם דעת אביו, וזה שמכה עומד הפך דעת אביו, אף כי בעומק מזה יצמח לבן יותר טובה אך לא מצד השליח כי השליח הוא רק רע".

הבריא, רצה לומר שרצה ה' יתברך לברוא נבראים שיכירו כח מלכותו והתפיסה וההכרה שיש לנבראים בו זה נקרא עולם אצילות כפי חלוקת פרטי מדותיו... וזהו סוד הנסירה שפירש האריז"ל בעולמות עליונים כנזכר למעלה היינו דהכל אחד כפי הבדל ההכרה של הנבראים באמיתות ה' יתברך הוא עצמו הבדל בעצם אצילות קדשו".

²² רסיסי לילה, אות מ"ח (עמ' 120): "ומצד שהאור מברר שזה טוב ממילא נגלה גם כן ההיפך. כי כן כל מצוות התורה בעשה ולא תעשה זה טוב וזה רע, והוא מסטרא דעץ הדעת טוב ורע דמתמן פסול וכשר כו' כידוע בזהר (ח"א כ"ז, א'). כי על ידי הידיעה ואור הדעת, שהוא דרגא דמשה רבינו ע"ה, המאיר בנפש, נמשך גם כן מצד טבע הבריא הנותנת גבול לכל דבר, שיוכל לצאת מהגבול ולדעת רע גם כן".

²³ פרשת בא, ד"ה "ויאמר ה'".

הקב"ה פועל בהיסטוריה, באנושות; יוצר מהלכים שבונים דברים בעולם, בונים את האדם. מהלכים אלו הם בלתי נמנעים, השאלה היא רק האם האדם שותף לעשייה האלוקית בדעתו וברצונו, או שהוא מובל בלי דעת אל מה שמיועד לו. האדם שבחר לעשות רצון עצמו – בסופו של דבר נשאר מחוץ לפעולה העיקרית של המציאות, ומתוך כך גם העשייה שלו שלילית, שהרי הוא באותו רגע באמת אגואיסט ופועל ברצונו רק לטובת עצמו.

נסכם את הדברים: לאדם יש במציאות רמת חיים מסוימת, רמת מוסריות, ועל פי רמה זו הוא צריך לחיות. היות ויכולת הקליטה החיה של האדם אינה כוללת ראייה כללית של המציאות, הרואה את הטוב והרע ב"חדא מחתא", כיוצרים ביחד תמונה שלמה – לכן היכולת של האדם לפגוש בטוב היא דווקא על ידי שלילת הרע. מתוך כך, עבודת ה' שלו היא שותפות ברצונו ובדעתו בפעולת ה' במציאות. ואם כן, האדם שבחר לעשות רצון עצמו, מתוך אמירה שיממילא הכל מה", מאבד את המשמעות העיקרית לחייו; אלא שהאדם ששקוע לגמרי בעצמו – אינו רואה כלל עניין זה.

פרק ה': המסקנות לעניין מעשה זמרי

נחזור למעשה זמרי. על פי מה שראינו אצל מי השלוח, זמרי אינו סתם אדם שתאוותו השתלטה עליו; הוא אדם רציני מאוד, נשיא שבט בישראל, אדם שיכול לעמוד בפני כל התאוות שבעולם. אם כן, מדוע הוא חוטא? מפני שתאוה זו שבאה אליו ואינו יכול לעמוד בפניה חרף גדולתו, מלמדת אותו כי מדובר בבת זוגתו הנשמטית. אם כן, זמרי עומד בעצם בפני מאבק פנימי גדול; מצד אחד, עומדת הכרתו התורנית שאסור להתחתן עם גויה, ומצד שני, הוא סבור שמדובר כאן בקשר נשמתי עמוק. שני הצדדים הם לכאורה "רצון ה'", ומתוך כך הוא בוחר ללכת עם ההבנה ה"נשמטית" שלו. כפי שאמרנו בהקדמה, נראה מדברי מי השלוח שהוא סובר שזמרי צדק בשיקול דעתו.

נצטט את דברי הבית יעקב²⁴, שלעניות דעתנו הם עומק דברי מי השלוח: "ולא רמו עיני" – הוא שלא עשיתי דבר שאינו זך וישר לנגד עיני. כי אף באיש צדיק יצא לפעמים שלבו כוסף לדבר, והוא מפני שיש בה טובה צפונה. אך אינו זך וישר לנגד עיניו, והוא כי עוד צריך זמן. 'אם לא שויתי ודוממתי נפשי' – שלא עשיתי דבר עד כי צפיתי שיהיה זך וישר מכל צד. 'כגמול עלי אמו' – שהבטתי שלא ישיג מאהבת ה'.

²⁴ פרשת פינחס, ד"ה "וידבר ה"."

יכגמול עלי נפשי – שיהיה זך וישר גם לנגד עיני. זהו יחל ישראל אל ה' מעתה ועד עולם, כי אחר כך יצווה ה' את הברכה אשר לא תוסף עצב, שיתן כל הטובות לישראל בגודל התפשטות. והנה, זמרי טען כי מאחר שהוא מבין כי נמצא בזה הנפש קדושה ושייכת אליו, כמבואר בכתבי האר"י ז"ל, אכן לפי שהיה נגד עיניו זה היה החטא, שגם הוא עצמו היה מבין כי אינו זך נגד עיניו. וזהו שנאמר בפינחס 'תחת אשר קינא לאלוהיו', לפי ערך גבול התפיסה אשר חלק ה' יתברך לבריותיו בעולם. כי באמת נמצא עומק בזה המעשה דזמרי. כי אחרי אשר נבחר לנשיא על ישראל על פי ה' ועל פי משה רבינו עליו השלום, לא יתכן כי היה נואף חסר לב חס ושלום. וכמבואר בכתבי האר"י ז"ל".

מתוך דברי הבית יעקב, נראה שזמרי טעה בבחירתו ללכת עם השיקול הנשמתי, כי אי אפשר לעשות דבר ש"אינו זך וישר לנגד עיניו", כלומר, מתאים גם ליכולת התפיסה האנושית של האדם על פי התורה. ובזה פינחס זוכה בדין מול זמרי, למרות שהיה קשה לדון כפי שדן פינחס את זמרי, אלא שפינחס עשה את המוטל עליו – דן על פי יכולותיו – וזמרי לא. מדוע באמת אי אפשר ללכת עם התודעה הנשמתית? נראה לומר, שזה מהסיבה שהזכרנו בפרק הקודם, כלומר, האדם שעדיין רואה את הראייה הפשוטה – עודנו נמצא ברמת החיים של ראייה זו, ולכן אינו יכול ללכת עם משהו שהוא רואה אותו ואינו רואה, הוא אינו יכול לעזוב את הקיים בשביל המופשט. ולכן, למרות שמבחינת פנימיותו הוא רוצה לעשות רצון ה' – יש לו טעות בסיסית בשאלה של "איך בוחרים".

ונסיים בדברי רבי צדוק²⁵: "והנה בכל הדי' מדרגות עדיין הוא במדרגת נברא שעדיין לא הגיע למדרגת יחידה שהיא היחוד האמיתי מדרגתו של ר"מ כמשנת"ל. ובאותם ב' שנים ומחצה של מדרגת יחידה שכבר הגיעו להרגשת היחוד האמיתי שהוא מדרגת שלא נברא. ונחלקו ממה הוא הנייחא כי גם במדרגת היחוד הגמור ידוע שגם אם רוח המושל האמיתי יעלה עליך למעלה משכלך שתרגיש שאין לך שום שכל משלך כלום; עכ"ז מקומך ומדרגתך אל תנח לדעת ג"כ מדרגת הבחירה ושיראת שמים בידו. ומקומו ר"ל מה שהוא נברא, ובזה העולם אל תנח כי גם שניהם ביחד אמת גמור.

וד"ז א"א לשכל האדם להבינו [והוא קו' הרמב"ם בענין ידיעה ובחירה ותירוץו ע"ש בה' תשובה] על בורי' אם לא מי שהשיג ענין מדרגת יחידה וענין היחודים שזהו יסודן. וכמשנת"ל בענין לשיקבה"ו (=לשם יחוד קודשא בריך הוא

²⁵ דובר צדק, אות ח' (מהדו' יהדות, עמ' 13).

ושכינתיה) שידע ויבין היטב ששניהם אמת ב' המדרגות מתייחדים יחד וכ"ז אינו ביד שכל האדם להבינו מעצמו אם לא כשעזרו השי"ת להשיג זה בלב מבין ומרגיש [וכמו ששמעתי על איזהו בן העוה"ב זה הסומך גאולה לתפלה (ברכות ד'): ולא אמר כל הסומך גאולה לתפלה מובטח לו כו' דוגמת תהלה לדוד דשם בגמי' יעו"ש. אלא שד"ז אינו ביד האדם לסמוך גאולה לתפלה שהוא היחוד [דבטוחות ויראה ע"פ דרכו] הגמור ואינו ביד האדם רק מי שהוא בן עוה"ב הקב"ה עוזרו ע"ז].

ומאחר שב' המדרגות מיוחדות אצלו ביחוד גמור, נחלקו מאיזה מהם הוא הנייחא האמיתית. ואחר הבי"ש ומחצה שנתבררו במדרגת יחידה על השלימות האנושי האפשרות בה כהנז"ל הכריעו נוח כו' כנ"ל דזה הנייחא הגמורה. דעכשיו שעדיין אינו במדרגת זו [שהוא מדרגת ר"מ כנ"ל ולא כל אדם זוכה] יפשפש כו' צריך הדקדוק במעשים שזהו הגדרות וגבולים את זה תעשה ואת זה לא תעשה, שזה מצד הבריאה שהוא בעלת גבול וכמשנת"ל. משא"כ מצד היחוד האמיתי ומדרגת עד שלא נברא אומר על טמא טהור ומראה פנים כנ"ל. ואין כאן גדר וגבול ומשמוש במעשים וכמשנת"ל".

ונבאר את הדברים. הגמרא בעירובין²⁶ אומרת: "ת"ר, שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה. הללו אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא יפשפש במעשיו, ואמרי לה: ימשמש במעשיו".

מסביר רבי צדוק: "לא נברא" פירושו שאדם הוא בדרגה כזו שהוא חי באמת את אחדות המציאות, הוא חש בכל עצמיותו אחדות שלמה. וזוהי גם המדרגה הנשמטית הנקראת 'יחידה'. ואילו "נברא" היא מדרגה של האדם בעולם הזה, כאשר יש לו תחושה של יצור נפרד, שצריך לעבוד ולצור בעצמו. שלוש שנים זו מציאות מוחלטת, שאדם טבול בתוך איזשהו דבר עם כל ישותו, כמו חזקת קרקעות שקובעת מציאות; ואילו שתי שנים ומחצה – זו מדרגה בה האדם נמצא עמוק מאוד בתוך מציאות מסוימת, אבל הוא עדיין יכול לראות את הראייה הקודמת שלו.

בעולם הזה, האדם תמיד נמצא בדרגה של שתי שנים ומחצה. ולכן "גם אם רוח המושל האמיתי יעלה עליך למעלה משכלך... מקומך ומדרגתך אל תנח לדעת ג"כ מדרגת הבחירה"; כלומר – האדם מצוי במציאות כזו ששתי המדרגות קיימות אצלו, הוא מצוי בסתירה פנימית, אבל מעצם העובדה שהוא עדיין יכול לראות את מדרגת הבחירה – זה אומר שהוא עדיין חי אותה וצריך ללכת על פיה, ולכן יפשפש וימשמש

²⁶ דף י"ג:

במעשיו (מעיון בקטע המצוטט נראה שאכן יכולה להיות מציאות של אדם שכולו במדרגת 'יחידה', מכך שהוא נוקט שניתן להבין את הסתירה בין ההבנות מתוך סייעתא דשמיא).

מצבו של זמרי נראה די דומה למצב עליו נחלקו בית הלל ובית שמאי, והלכה הרי כבית הלל, ולכן גם עליו היה לפסוק כבית הלל. מתוך כך משמע, שעיקר חטאו של זמרי הוא בהחלטה שהראייה הנשמטית שלו היא נכונה, וזה שיקול מוטעה. לעומת זאת, במקרה של יהודה ותמר, שמזכיר מי השלוח, צריך לומר שלא היתה החלטה שזה רצון ה', אלא רק נפילה שאי אפשר לעמוד בפניה. יתכן, שמפני זמרי לא היה חוטא פשוט, אלא טועה בשיקול דעתו – על כן לא היה ראוי לו עונש מוות של "קנאין פוגעין בו"²⁷, אלא עונש פחות חמור, אבל בכדי להדגיש את גדולת השכל התורני בעולם הזה – זכה פינחס וה' אהבו.

סיכום

הבחירה נמצאת בלבו של האדם, כלומר, בהחלטה מה הוא עושה עם הרצונות הנוגדים שמתרוצצים בקרבו. גם בחירה זו היא למעשה ביד ה', אלא שהאדם לא רואה זאת. מי השלוח מדריך את האדם לחיות כמה שיותר את העובדה הזו, כי היא תהיה לאדם כפרה על עוונותיו. הכרה זו טומנת בחובה סכנה של אמירה ש"אפשר לעשות כל רע, מפני שממילא הכל מה". האדם הפונה כלפי העצמי האגואיסט שלו – אכן יכול להגיע לזה.

האדם מישראל צריך להבין, שיש הבנות כלליות שאינן שייכות לרמת חייו, אלא רק מתנוצצות, וכנגדן יש הבנות שחיות בתוכו. ברמת חייו של האדם בעולם הזה, ההבנה שהכל מה' – הינה הבנה כללית שאי אפשר לחיות על פיה, כיון שכל דבקותו האלוקית של האדם היא רק מתוך ראייתו החלקית המושתתת על שלילת הרע. עבודת ה' של האדם הינה השותפות בדעתו וברצונו – ברצון ה', כפי שהוא יכול לראותו במציאות. לפעמים אדם גדול נתקל במציאות בה מתרוצצים בתוכו שני רצונות שהם לכאורה רצון ה', האחד נשמתי והשני על פי שכלו האנושי; כל עוד יכול האדם לקלוט גם את הראייה האנושית, וקיימת אצלו סתירה בין הנשמה לראייה השכלית תורנית – הוא עדיין בעולם הזה וצריך לחיות על פיו. זוהי טעותו של זמרי, שהלך על פי בחירתו הנשמטית.

²⁷ סנהדרין דף פ"א:

בתוך מסעות בני ישראל לאדום ומואב – מסע רעיני השתדלות אנושית והשפעתה על ההנהגה הנסית

הרב גדי הרלינג

מתוך עיון בפרשיית מסעות ישראל בספר במדבר ובספר דברים, עולה השאלה – מדוע שולח משה מלאכים אל מלך אדום בבקשה לעבור בארצו¹? שהרי נראה מפשט הדברים, שמשה שלח מלאכים מדעתו מבלי להתייעץ בשכינה²; מדוע אינו מחכה שעמוד הענן יורה לו את הדרך, כמו בכל המסעות? אם הוא רוצה לעשות השתדלות אנושית, מדוע אינו מתייעץ בה', כמו שעשה בשליחת המרגלים? ועוד יש לברר – מדוע בוחר בנתיב לארץ ישראל דרך אדום, ולא ישירות לשם באיגוף מערבי לצפון או לצפון מערב הנגב? יתרה מזו, ה' כבר הודיע למשה שאינו מסכים למעברם של ישראל דרך אדום: "כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגלי³", ואם כן מדוע משה מעז לנסות בכל זאת?

ובהמשך הפרשיה, לאחר שנודע למשה ששליחות המלאכים לא הצליחה, ומלך אדום יוצא לקראתו בחרב – מדוע אז אינו פונה מערבה וצפונה ונכנס לא"י, אלא מעדיף לפנות דרומה ומזרחה, להסב את ארץ אדום ממזרחה ולהגיע למואב ועמון? האם יש קשר בין הכוונת עמוד הענן מקדש דרומה לים סוף⁴ (כיוון הפוך מא"י) ומזרחה, לבין השתדלותו ויוזמתו האישית של משה בשליחת המלאכים למלך אדום? עד כאן השאלות.

מעלת ארץ אדום, עמון ומואב

בני ישראל הגיעו לאילת – עציון גבר⁵, ומשם נסעו צפונה לקדש⁶, שם מתה מרים⁷; משם נסעו להר ההר, שם מת אהרון⁸. משם חזרו לים סוף⁹ ופנו מזרחה,

¹ במדבר כ', י"ד.

² וכן מסיק בספר 'ערבי נחל' על פרשות חוקת ובלק, שנת תקס"ג, דף מ"ה: בדפוס ישן.

³ דברים ב', ה'.

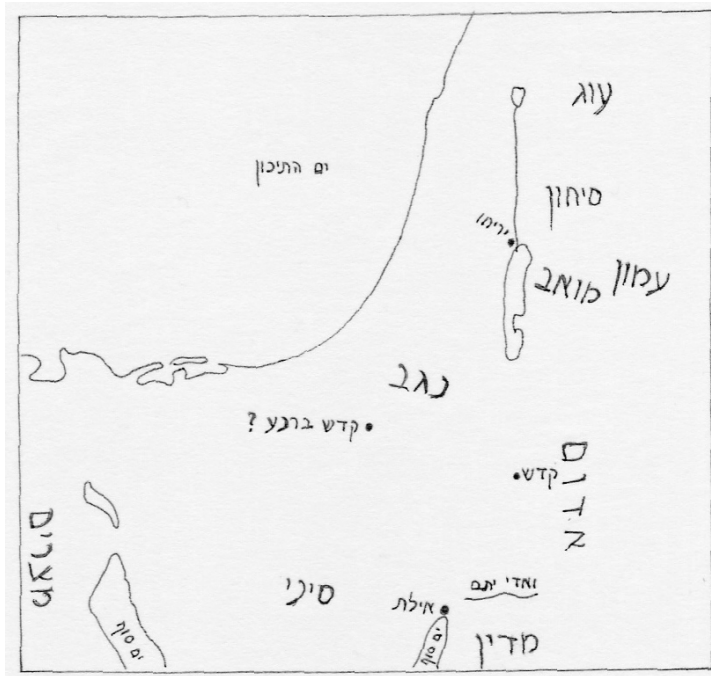
⁴ במדבר כ"א, ד', ודברים ב', ח'.

⁵ במדבר ל"ג, ל"ה, ודברים ב', ח' (ועי' גם במדבר י"ד, כ"ה).

⁶ במדבר ל"ג, ל"ו.

⁷ שם כ', א'.

לסבוב את ארץ אדום (נראה שבדרכם מזרחה עברו בואדי שנקרא היום 'ואדי יַתֵּס', המפריד בין הרי מדין שבדרום, מזרחית למפרץ אילת, ובין הרי אדום שבצפון, מזרחית לערבה; ואדי יתם נראה בבירור מעבר לעיר עקבה, לצופה מזרחה וקצת צפונה מהעיר אילת).



מיקום אילת של ימינו, מזוהה בוודאות בסמוך לאילת המקראית, כי אילת – עציון גבר – היא המקום היחידי מכל מסעי בני ישראל ששימר את שמו לאורך כל התנ"ך וגם לאחריו: במסעי בני ישראל, בצי שלמה המלך¹⁰, בצי יהושפט שנשבר¹¹; עזריה (עוזיהו) בונה את אילת¹², ורצין מלך ארם מנשל את היהודים מאילת¹³. היוונים והרומאים קראו לעקבה 'איִלְה' על שם אילת, וגם השם 'עקבה' הוא שיבוש

⁸ שם כ"ב-כ"ט.

⁹ שם כ"א, ד'.

¹⁰ מלכים א' ט', כ"ו, ודברי הימים ב' ח', י"ז.

¹¹ מלכים א' כ"ב, מ"ט, ודברי הימים ב' כ', ל"ו.

¹² מלכים ב' י"ד, כ"ב, ודברי הימים ב' כ"ו, ב'.

¹³ מלכים ב' ט"ז, ו'.

של השם 'עקבת אל אילה' שפירושו מעלה אילת. יש אומרים¹⁴ שבמסע הכיבוש של ארבעת המלכים בראשות אמרפל וכדרלעמר¹⁵, כבשו גם את אילת הנקראת 'איל פארן'.

משה מציע למלך אדום שישראל יעברו בארצו ללא מלחמה, אך כשמלך אדום מסרב – משה נסוג בגלל ציווי ה' "אל תתגרו בם"³. ה' מנמק את ציוויו בהסבר: "כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל, כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר". רש"י מוסיף, בעקבות חז"ל¹⁶, שזה רק בינתיים, כי כשיבוא המשיח "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים"¹⁷, אדום תהיה חלק מארץ ישראל: "והיה אדום יְרֻשָּׁה"¹⁸, "ועלו מושְׁעִים בהר ציון לשפוט את הר עֲשׂוֹ" וכי¹⁹, "אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון מְשַׁמְעֵתָם"²⁰. בברית בין הבתרים מבטיח ה' לאברהם אבינו את ארץ עשרת העמים; יהושע כבש רק שבעה עמים, ואילו השלושה הנוותרים – הקיני, הקניזי והקדמוני – הם הם אדום, עמון ומואב²¹, שהובטחו לאברהם אבינו ונקבלם רק לעתיד לבוא כשיבוא המשיח²². וכן יעקב אבינו דוחה את הצעת עשו להצטרף אליו ועונה: "...ואני אתנהלה לאיטי... עד אשר אבא אל אדְנִי שעירה"²³, ורש"י מסביר שם: עד שיגיע היום שיעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו.

יוצא, שאדום תהיה לעם ישראל כחלק מהארץ המובטחת – רק לעתיד לבוא²⁴, ומשמע מכאן, שמעלת ארץ אדום, עמון ומואב היא גבוהה מאוד, שאפשר לזכות לה רק לעתיד לבוא, כשיתעלו ישראל והעולם כולו למדרגה עליונה. מכל מקום חוזרת הקושיה – מה, אם כן, מחפש משה באדום כעת?

¹⁴ אטלס 'דעת מקרא', עמ' 75.

¹⁵ בראשית י"ד, ו'.

¹⁶ תנחומא ישן דברים הוספה ו'.

¹⁷ זכריה י"ד, ד'.

¹⁸ במדבר כ"ד, י"ח.

¹⁹ עובדיה א', כ"א.

²⁰ ישעיה י"א, י"ד.

²¹ בראשית רבה מ"ד, כ"ג.

²² רש"י בראשית ט"ו, י"ט.

²³ בראשית ל"ג, י"ד.

²⁴ ועי' מלבי"ם במדבר כ', י"ד.

שיטת בעל ה'ערבי נחל'

בעל ספר 'ערבי נחל'²⁵ כותב בדרוש לפרשות חוקת ובלק²⁶, שעשרת העמים אשר ארצותיהם הובטחו לאברהם אבינו בברית בין הבתרים – הינם כנגד עשר מידות ועשרה מאמרות שבהם ברא ה' את העולם ומנהיגו. ישנן מידות תחתונות המתייחסות למצב החטא, לתוצאותיו ולהתמודדות איתו, וישנן מידות שהן מעל החטא, שבמדרגתן אין חטא. שלוש המדרגות העליונות הן כנגד הראש והמחשבה. ובאמת "אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות"²⁷, החטא שייך רק במצב בו המוח מסתלק והגוף מתהלך בלעדיו. שבעת עמי כנען הם כנגד המידות התחתונות, ואילו שלושת העמים הנותרים – הקיני, הקניזי והקדמוני – הם כנגד המידות העליונות שבראש, ומכאן מובנת מדרגתה הגבוהה של ארצם.

מוסיף ה'ערבי נחל' ואומר, שההבטחה לאברהם אבינו על ירושת שבעת עמי כנען, שהם במדרגה נמוכה יותר – תתקיים בכל מקרה, גם אם ישראל יחטאו. אלא שאז יצטרכו להילחם, – אמנם, מלחמה קלה ומעורבת בניסים. אך אם ישראל יזכו להיכנס לארץ הקיני, הקניזי והקדמוני (שהם כנגד המידות שבראש, העומדות מעל מצב של חטא), יהיה הדבר רק אם יתקנו מעשיהם ויתרוממו למדרגת תשובה עליונה. כאשר יגיעו למדרגה זו, אזי לא תנהג יותר שיטת מלחמה, וישראל יכנסו לארץ ישראל בדרכי שלום, כשיסכימו כל העמים לקבל הנהגתם.

הדבר הוא כפי מה שכותבת הגמרא בשם רבי יהושע בן לוי: "זכו – אחישנה, לא זכו – בעתה"²⁸; כלל זה נכון לא רק לעתיד לבוא, אלא במשך כל זמן ההיסטוריה, ממתן תורה והכניסה הראשונה לארץ.

קעת מובנת השתדלותו של משה להיכנס לארץ אדום; משה עובד עבודה רוחנית וחינוכית, להעלות את מדרגתם של ישראל למדרגת "זכו" ולזכות למציאות של "אחישנה".

כיצד אפשר לבדוק אם ישראל כבר מספיק צדיקים, וכבר באו למדרגת "זכו"? האם יש לנו מכשיר מדידה למדרגת "זכו" ('צדיקומטר')? התשובה היא שלא, ועל כן משה מחליט לא לחכות להכוונה אלוקית באמצעות עמוד הענן, כי זו לא

²⁵ רבי דוד שלמה אייבשיץ מסראקא, בעל הלבושי שרד על השו"ע, מתלמידי תלמידי המגיד ממזריטש; מנוחתו בבית הקברות העתיק בצפת, לא רחוק מקבר מרן רבי יוסף קארו.

²⁶ שנת תקס"ג, דף מ"ה: בדפוס ישן.

²⁷ סוטה דף ג'.

²⁸ סנהדרין דף צ"ח.

תבוא! ההתערבות וההכוונה האלוקית שייכות למדרגת "בעתה", כשלא "זכו", אך להגיע למדרגת "אחישנה" – **הדבר תלוי בהשתדלותנו הבלעדית!** לכן משה שולח על דעת עצמו בשם כל ישראל, מלאכים למלך אדום, בדרכי שלום "יַעֲבֹרָה נא בארְצְךָ" וכו',²⁹ – רק לעבור, לא להילחם. כשמלך אדום מסרב ומשה מנוע מלהילחם כי ה' ציווה אותם "אל תתגרו בם"³⁰, משה מבין שסירובו של מלך אדום נובע מחוסר מוכנותם של ישראל למדרגת "אחישנה".

במצב כזה, כשהזדמנות פז זו הוחמצה וישראל לא זכו להתעלות למצב "אחישנה", אפשר להתיימש ולומר – נו, טוב, "לא אכשר דרא", לעשות איגוף מערבי לאדום, להיכנס לארץ כנען בדרך הרגילה, לוותר על סיכוי ל"אחישנה" ולהסתפק ב"בעתה", – דהיינו להיכנס לארץ לאחר מות משה בדרכי מלחמה, ולהשאיר את אדום, עמון ומואב לעתיד לבוא. אך לא איש כמשה יאמר נואש לניסיונות התיקון! משה יודע שישראל נמצאים בסוף מסעותיהם במדבר, וכל העם הנמצאים זכאים להיכנס לארץ³⁰ – "חיים בְּלֶכְם הַיּוֹם"³¹, כבר תמה גזירת "במדבר הזה יפלו פגריכם"³². **כעת הוא הזמן**, לפי דעת משה, **להכריע**: האם העתיד לבוא יקרה רק לאחר שישראל יכנסו לארץ (בלעדיו), יבנו שני בתי מקדש שייחרבו ויצאו לגלות נוראה, או שמציאות עתידית זו תבוא **כעת** על ידי תשובה: "זכו – אחישנה", שמשה בעצמו ייכנס איתם לארץ, יבנה את בית המקדש ויבוא המשיח.

דבר זה תלוי ב"זכו", ולכן משה איננו מרפה; אם לא זכינו לכך במפגש עם אדום, ישנה עוד הזדמנות – עם עמון ומואב. ישנם עוד אחד עשר חודשים של השתדלות להתעלות יחד עם ישראל למצב של "זכו". דרושה עבודה רוחנית עצומה, תוך כדי הליכה להסב את ארץ אדום מדרומה וממזרח, כשהכיוון הוא עמון ומואב (שגם הם במדרגת 'ראש', לעומת שבעת עמי כנען – ה'גוף').

ועמוד הענן, כביכול, "משתף פעולה" עם תוכניותיו של משה!

לאחר שעמון ומואב סירבו גם הם להרשות לבני ישראל לעבור בארצם³³, מגיעים ישראל לערבות מואב, נלחמים וכובשים את ארץ סיחון ועוג.

²⁹ במדבר כ', י"ז.

³⁰ שם א', וברש"י; שם כ"ב, וברש"י.

³¹ דברים ד', ד'.

³² במדבר י"ד, כ"ט.

³³ שם כ"א, י"ג, וברש"י; שופטים י"א, י"ז.

ידוע שארץ סיחון היתה פעם של עמון ומואב, וחז"ל אומרים³⁴ ש"עמון ומואב טיהרו בסיחון"³⁵. מבין משה, שישראל הצליחו להגיע במהלך תשובתם למדרגת "אחישנה", למצב שבו יכולים הם להיכנס למואב, ולזכות לילעתיד לבוא כבר כעת, שהרי ארץ סיחון היא, במשהו, בחינת מואב (ועיין ב'ערבי נחל'³⁶, שאומר שארץ אדום, עמון ומואב היא בחינת המוחין שבראש, וארץ סיחון ועוג היא בחינת העיניים שבראש; זו מדרגה פחותה מהמוחין, אך בכל זאת – בראש).

בנוסף לכך: כשישראל עוברים בגבול מואב, ה' מצווה את משה "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" וכו'³⁷ (לעומת "אל תתגרו בם"³, ללא המילה 'מלחמה', שנאמר ביחס לאדום). משה מבין שבדרך מלחמה אסור להיכנס למואב, אך מותר להם להיכנס בלי מלחמה – להפחידם, לבזוז ולשדוד³⁸; ישראל עברו תהליך של תיקון ותשובה גדולה, בדרך מאדום למואב, וכבר ראויים כנראה ל"זכו".

בלק מלך מואב, גדול הקוסמים, הרגיש במדרגת ישראל הגבוהה והבין את כוונת משה רבנו, ולכן פחד כל כך. בלק חשב שכבר הגיע זמן 'אחרית הימים' ושלטון הרשע עומד לחלוף מן הארץ, ולכן ראה צורך דחוף לקלל את ישראל ולהורידם על ידי כך ממדרגתם העליונה שזכו לה. זו הסיבה לכך שהזעיק את בלעם לקללם ולגרשם מעליו – כדי למנוע מהם להיכנס לארצו. כוונת בלק היא להפילם ממדרגתם ולסלקם מעל מואב, כדי שייאלצו להיכנס ישירות לארץ כנען על ידי מלחמה, ותחלוף, אליבא דבלק, סכנת ה'ילעתיד לבוא' וכילוי הרשעה כעשן.

בלעם הרשע, אשר שונא את ישראל עוד יותר מבלק, רוצה בהזדמנות זו לגרש את ישראל מן העולם לגמרי. לזאת ה' לא מסכים, אך כשבלעם מתקש ללכת, אומר לו ה' "לך אִתָּם"³⁹ (עם שרי מואב), "אִתָּם" – כמחשבתם, היינו לנסות להפיל את ישראל ממדרגתם הרוחנית הגבוהה, ולא כמחשבתך – לגרשם מהעולם.

ה' מאפשר התמודדות רוחנית בין מדרגתם של ישראל לבין קללת בלעם, המבקשת להפילם ממדרגתם זו. זאת מפני שהתמודדות זו שייכת לעולם הבחירה, שבו ישראל צריכים להוכיח את עליונותם, ועל ידי בחירתם הטובה יזכו ל"אחישנה".

³⁴ חולין דף ס"ז; הובא ברש"י במדבר כ"א, כ"ו.

³⁵ דהיינו, ע"י שכבש סיחון את ארצם – הותרו ישראל לרשתה.

³⁶ דף מ"ו. בדפוס ישן.

³⁷ דברים ב', ט', וברש"י.

³⁸ ונראה שהכוונה היא לבזיזה ושדירה רוחנית של הקדושה העצומה הנמצאת בארץ זו, וד"ל. ועי' ב'ערבי נחל' שם.

³⁹ במדבר כ"ב, כ'.

אך כשבלעם מנסה בכל זאת לקללם כמחשבתו ולא כמחשבת בלק, ה' הופך את הקללה לברכה.

אז נותן בלעם עצה לבלק – להחטיא את ישראל בבנות פעור⁴⁰, מתוך ידיעה ש"אלהיהם של אלו שונא זימה"⁴¹. חז"ל לומדים על עצתו של בלעם מהכתוב: "לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים"⁴², שכוונתו: אם אתה רוצה שמה שיעשה העם הזה למואב, דהיינו "ומחץ פאתי מואב... והיה אדום יְרֵשָׁה"⁴³, יקרה רק באחרית הימים ולא מיד כעת – שמע לעצתי ונסה להחטיא את ישראל.

לצערנו, עצתו פועלת. ישראל נופלים ממדרגתם בחטא בנות פעור, ועל כן משה רבנו מת בערבות מואב, ישראל נכנסים לארץ שבעת העמים בהנהגתו של יהושע, וההופעה השלימה נדחית לעתיד לבוא.

עד כאן הסבר ה'ערבי נחלי על השתדלות משה להיכנס לארץ אדום. אך גם לאחר הסבר נפלא זה, עדיין נראה ההסבר כדרוש שאינו מסתדר כל כך עם הפשט.

כיוון שני – התוכנית ה'לכתחילאית'

לעניות דעתי, לבוחן את הפסוקים עם פירוש רש"י בעומק הפשט, תיראה השתדלותו של משה טבעית, נדרשת, נחוצה ופשוטה. זאת בהקדמת שני עניינים: א. אם נתבונן במסעי בני ישראל, בעקבות עמוד הענן, עד קדש, נראה כי עמוד הענן מוליך את בני ישראל מאילת לכיוון ארץ אדום⁴⁴. מה משה צריך להבין מכך? בודאי ישנה לה' כוונה ברורה, לתת לישראל הזדמנות התלויה בלעדית בבחירתם – להיכנס לארץ אדום.

ב. בתחילת ספר דברים מזכיר משה את שנאמר להם בהר סיני – בחורב: "רב לכם שבת בהר הזה... ובאו הר האמורי ואל כל שכניו"⁴⁵. מסביר רש"י: "ובאו הר האמורי – כמשמעו, ואל כל שכניו – עמון ומואב והר שעיר". אם כן – ה' מצוה

⁴⁰ במדבר כ"ד, י"ד, וברש"י; שם ל"א, ט"ז.

⁴¹ סנהדרין דף ק"ו.

⁴² במדבר כ"ד, י"ד.

⁴³ שם י"ז-י"ח.

⁴⁴ לפי השערת אטלס 'דעת מקרא' (עמ' 118-119 ובעוד מקומות), נמצאת קדש צפונית ומזרחית לאילת. אך גם אם נמצאת בכיוון אחר, כדברי האומרים שקדש היא קדש ברנע (והיכן היא?), אין הדבר משנה מבחינה רעיונית, כי בכל מקרה בני ישראל מובלים לגבול ארץ אדום ולא ישירות לארץ כנען.

⁴⁵ דברים א', ו'ז.

את ישראל לכבוש את כל הארץ, כולל אדום עמון ומואב, וכעת לא מובן – מדוע בקדש אוסר ה' עליהם להיכנס לארץ אדום!:

מסביר הגר"א ב"אדרת אליהו" על פסוק זה, שמשה מבאר לישראל בתחילת ספר דברים את המסלול המיועד לכיבוש ארץ ישראל לפני חטא המרגלים, שאז היו אמורים להיכנס לישראל דרך ארץ אדום. אחר כך מספר משה על חטא המרגלים ותוצאותיו⁴⁶, ומתוך כך מספר את אשר קרה בקדש בגבול אדום. רואים בבירור שהתוכנית ה"לכתחילאית" היא באמת להיכנס לארץ ישראל דרך אדום, המדרגה הגבוהה של ה'ראש', שמעל החטא. רק בגלל שחטאו במרגלים – השתנתה התוכנית ואין רשות יותר להיכנס לאדום.

וכן אומר רש"י⁴⁷ בפירושו: "ונפן ונסע המדברה – אילו לא חטאו היו עוברים דרך הר שעיר ליכנס לארץ מן דרומו לצפונו, ובשביל שקלקלו הפכו לצד המדבר שהוא בין ים סוף לדרומו של הר שעיר (היינו ואדי יתם המוזכר לעיל)". זאת אומרת, שהמגמה הראשונה היתה כיבוש אדום תחילה, ורק אחר כך כיבוש ארץ שבעת העמים.

בכלל, לעניות דעתי, צורת החשיבה שלנו מתוכנתת למצב של 'בדיעבד', למציאות ש"לאחר החטא"; כשאנו חושבים על דרך עם ישראל בכניסתם לארץ, מיד מצטיירת לנו המפה של ארץ כנען – ארץ שבעת העמים, כשגבולה הדרומי הוא מעלה העקרבים וגבולה המזרחי – הירדן. מדוע לא נחשוב, נחוש ונחיה את ה"לכתחילה", את ברית בין הבתרים, את ארץ עשרת העמים כולל אדום עמון ומואב!:

כעת ננסה להבין ולחוש את שמרגישים משה ובני ישראל לאחר חטא המרגלים, את ההזדמנות המופלאה לקרב את העתיד לבוא, שהוחמצה. אך לא איש כמשה ירים ידיים ויטיאש מתיקון ולימוד זכות על ישראל.

אמנם נגזרה הגזירה, נחתם גזר הדין בניסיונם העשירי⁴⁸ בגלל חטא לשון הרע, אך משה רבנו מתפלל שה' לא ישמידם – ומצליח⁴⁹. דומה הדבר למצב שלאחר חטא העגל, עת משה מתפלל ומציל את עם ישראל מהשמדה⁵⁰. אלא שלאחר חטא העגל ישנו המשך להשתדלות משה, לא מספיק שה' סלח ולא יהרוג – צריך גם

⁴⁶ שם כ"ב-מ"ו.

⁴⁷ שם ב', א'.

⁴⁸ במדבר י"ד, כ"ב.

⁴⁹ שם י"ג-כ'.

⁵⁰ שמות ל"ב, ט'-י"ד.

להחזיר שכינה, צריך להביא לוחות שניים... "ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה"⁵¹. לכאורה, נשאלת השאלה – מדוע לאחר חטא המרגלים משה, כביכול, "מסתפק" בביטול הגזירה של "אכנו בדָבָר ואוֹרְשָׁנוּ"⁵², ולא מתפלל לביטול גזירת מתי מדבר וארבעים שנות נדודים? אך האמת היא שמשה רבנו יודע את חומרת חטא הלשון שחתם את גזר דינם⁵³, ויודע שכאן לא מספיקה תפילתו, אלא צריך לעורר מהלך גדול של תיקון כדי שיגיעו למדרגת "זכו" ותבטל הגזירה.

משה לא מתייאש חס וחלילה מגודל המשימה, ולא אומר "לא אפשר דרא"; ההיפך הוא הנכון – משה מתגייס לעבודה חינוכית עצומה, גלויה ונסתרת, לתיקון מצב עם ישראל.

וכך יש להבין את עניין כל שלושים ושמונה השנים של מסעות ישראל במדבר; כל מסע ומסע מרמז על עבודה רוחנית של ישראל, להילחם ב"נחש שרף ועקרב"⁵⁴ שבמדבר ולתקן את חטא המרגלים (ואין כאן המקום להרחיב בעניין קדושת מחנה ישראל במדבר ופעולת מסעותיהם).

צריך להדגיש, שכל פעולת משה לתיקון חטא המרגלים איננה פעולה פרטית של משה רבנו ושל עוד כמה צדיקים – משה אינו נופל שוב בחטא המעפילים, כשניסו לבדם לתקן את חטא המרגלים⁵⁵; פעולת משה נעשית יחד עם כל עם ישראל, להחזירם בתשובה כדי שיגיעו כולם למצב הראוי של "אחישנה".

לאחר כל המסעות, כשכבר התחילו את השנה הארבעים וכבר כלו מתי מדבר למות³⁰, מביאם עמוד הענן לגבול ארץ אדום. משה מבין מכך שכביכול ה' אומר להם: 'נו! בני חביבי, הגעתם עד כאן, **תבינו לבד** ותעשו עוד השתדלות להתעלות ו... תבטל הגזרה לגמרי, נחזור לתוכנית הראשונה שלפני חטא המרגלים – נכנסים לארץ דרך אדום, גם משה רבנו נכנס לארץ, אין יותר מלחמות, בונים את בית המקדש, ומגיע המשיח'.

כעת מובנת השתדלות משה בשליחת מלאכים למלך אדום, כצעד המתבקש ביותר והמובן מאליו.

⁵¹ שמות ל"ג, ט"ז.

⁵² במדבר י"ד, י"ב.

⁵³ עיי' מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב הלשון פרק ב'.

⁵⁴ דברים ח', ט"ו.

⁵⁵ במדבר י"ד, מ'-מ"ד.

להבנת התוכנית המקורית להיכנס לארץ דרך אדום, יש להוסיף שתי דוגמאות:

א. בעקבות יציאת מצרים נאמר בשירת הים: "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד, נמגו כל יושבי כנען"⁵⁶ – אדום ומואב מפחדים לפני יושבי כנען. הם מבינים את מסלול הכיבושים העתידי (ובעתיד הקרוב מאוד – לולא חטא המרגלים) של ישראל, ותופסים פחד ורעדה – עוד לפני יושבי כנען. וביתר דיוק: ישראל ברוח נבואתם בשירת הים, מתווים את מפת הכיבושים ואת סדר העדיפויות הלאומי – כפי רצון ה' ה'לכתחילאי'.

ב. בברית בין הבתרים ה' כורת ברית את אברהם לאמר: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת. את הקיני ואת הקנזי ואת הקדמני. ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים. ואת האמרי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבוסים"⁵⁷ – הקיני, הקניזי והקדמוני בראש כולם.

סיכום

מתוך הבנת הדברים למדנו שתי נקודות עיקריות:

א. הכלל האומר ש"זכו – אחישנה, לא זכו – בעתה"²⁸, איננו מתחיל בדברי רבי יהושע בן לוי מתקופת המשנה⁵⁸, אלא בהר סיני, בעת שמסר ה' את הנהגת העולם לידי מקבלי התורה.

ב. ראינו את השילוב הנפלא שבין ההכוונה האלוקית, המורה לנו את הדרך הברורה – על ידי עמוד הענן, לבין השתדלותנו האנושית למשוך סייעתא דשמיא למהלך תיקון ותשובה, שיביאו את העתיד לבוא להיות קרוב יותר. אפשר אולי להוסיף ולומר, שהשתדלותו של משה להיכנס לאדום (השתדלות שלכאורה נכשלה) נתנה למעשה את פירותיה, וגרמה לכך שעמוד הענן – ההכוונה האלוקית – כביכול 'מבין את הראש של משה' ומשתף עימו פעולה. על כן, במקום להוליך את ישראל ישירות לארץ כנען – ארץ שבעת העמים, מתוך ייאוש מלנסות שוב להגיע ל"אחישנה" – מוליכה אותם ההנהגה האלוקית דרומה ומזרחה, להקיף את ארץ אדום, כי דרך שם ישנה הזדמנות נוספת להגיע לארץ עשרת העמים – בארץ עמון ומואב, ולנסות שוב להגיע לתשובת "אחישנה".

⁵⁶ שמות ט"ו, ט"ו.

⁵⁷ בראשית ט"ו, "ח-כ"א.

⁵⁸ שהיתה בשנת ארבעת אלפים לבריאת העולם, שהיא תחילת אלפיים שנות משיח.

במילים אחרות: **ההשתדלות האנושית גורמת לשינוי ההנהגה האלוקית**, לא רק את זו המסתתרת בחוקי הטבע, אלא גם את ההנהגה הניסית של עמוד הענן.

"דע מה למעלה – ממך"⁵⁹! "תנו עז לאלהים"⁶⁰!

הדבר אמור אפילו בדור עולי מצרים, שבתחילתו נאמר לישראל: "ה' ילחם לכם, ואתם תחרשו"⁶¹, כי זה היה לפני מתן תורה, אבל לאחר מתן תורה אנו חייבים תמיד להשתדל להכין את עצמנו למהלך הבא של הגאולה, וכשנהיה מוכנים אליו – הוא יבוא במהרה ובלי צרות ומלחמות. "אחישנה" – "עם ענני שמיא"⁶², ומפרש רש"י²⁸: במהירות.

הגאולה באה על ידי הקב"ה, אך דרך השתדלותנו להיות ראויים לה. ואז, כשיגיע העתיד לבוא, תפוצץ בת קול בראש ההרים ותאמר: כל מי שפעל עם א-ל יבוא ויטול שכרו⁶³. במהרה בימינו אמן.

⁵⁹ אבות פרק ב' משנה א'.

⁶⁰ תהלים ס"ח, ל"ה.

⁶¹ שמות י"ד, י"ד.

⁶² דניאל ז', י"ג. וראה סנהדרין דף צ"ח.

⁶³ ע"פ ויקרא רבה כ"ז, ב'.