

בס"ד

ירחון

האוצר

כסלו התשפ"ב

גיליון נ"ט

הרב יהושע ענבל

החזוזה והכהן: תורת ר' שמעון שקאפ מול תורת החזו"א

פתיחה

השפעתם של שני העמודים הגדולים, ר' שמעון, והחזו"א, משוקעת בקרקע בית המדרש בן דורנו. בין כל שאר הגדולים ששיקעו חלבם ודמם בבניית הישיבות ובתי המדרש, ניצבים שני הענקים האלו, משני קטבים. כאשר עמדו על משמרתם, הכהן הגדול על מזבח הישיבה, והחזוזה הדגול על משמר העדה, נראה היה כאילו רב המרחק, ואין מלכות נוגעת בחברתה. אבל עתה, בחלוף שנות דור, יצירות חכמתם עשויות לנחת, מחוברות לקרקע עולם, ויכולים אנו להתבונן אף על פרותיהם ופרות פרותיהם.



המשותף

במבט חיצוני, קשה לצייר מקרה יותר בולט של שני הפכים: רב וראש ישיבה, מול הוגה עצמאי.

ר' שמעון היה במשך כשבעים שנה חלק בלתי נפרד מהממסד התורני של יהדות אירופה, אחד התלמידים הבולטים בוולוז'ין, כיהן פאר כרב ואב"ד של כמה ערים חשובות בליטא, עמד בראשות ישיבות כשישים שנה. הוא השתתף באספות ראשי הישיבות, במפגשיהם ובניהול ענייני הציבור, ובבין הזמנים בעיירות המרפא, והפליג עם רעיו לתפקיד למדינות הים, למען תמיכת והצלת הישיבות. בכל מקום שבו היה, קולו נשמע ברמה, באספות הרבנים, וגם מעל הדוכן בישיבה, אמן ההגדרה וההבעה, שמילותיו חודדו באומל הגאונות. מי ששמע את ר' שמעון, אינו יכול להמשיך בחייו בלי לשאוף לסדר מופתי, להנמקה כוללנית ושיטתית.*

החזו"א חי רוב ימיו בהסתר, ואם היה הדבר תלוי בו, כך גם היה עד סוף ימיו. הוא כמעט לא היה במגע עם עולם הישיבות, מלובש כבעל בית,² סגפן ושתקן ואין קולו נשמע, מימיו לא

א. כל אחד מראשי הישיבות בישיבות ליטא, מוכרח היה להיות ענק רוח ושכל, הרבה יותר מבדורות קודמים. כי באותו דור אומלל, שהשכלה האקדמית, והתנועות הלאומניות השונות, בישראל ובעמים, משכו כ"כ את לב הצעירים, עד שכדי למשכם לקבוע את זמנם בישיבה, ולוותר על הפרנסה, ועל חיי הנישואין ה'נורמליים' שהיו מנת חלקם של רוב שאר צעירי הדור, מוכרחים היו להיות ראשי הישיבות - דמויות הוד, לא רק גאוני התורה, וגאוני ההסברה, אלא גם אנשי אמת ואוהבי אדם בכל מאודם. כי אם היה בהם גרם אחד של זיוף, לא היו נמשכים אחריהם תלמידיהם מול כל הסתף האוניברסלי. וכל מי שראה כאן בא"י את תלמידיהם של ראשי הישיבות הנ"ל, באיזה ערגה וגעגוע הזכירו שמותיהם (גם אלו שלא זכו להמשיך לשמור מצוות), חש זאת בעצמו. בדור זה נוצר החיבור התמידי בין גדולי וענקי הדור, לבין בחורים צעירים. מה שעד אותו הזמן היה חזון בלתי נפרץ, והיה מצוי רק אצל יחידים.

נגע במגבעת רבנית, ואף נרתע מלובשי ה'צילינדר'. לא מסר שיעורים לקהל, לא כתב ספרים בסדר ובתכנון לפרסומם, דבריו הרבה פעמים אינטואיטיביים וסתומים. החזו"א לא חיבב תורות 'ישיבתיות', כל דבר ראה במבט עצמאי.

איה ימצא המשותף ביניהם?

אך בהכרת השקפותיהם, אי אפשר להתעלם מההדגשות של שניהם, על חשיבותו של השכל, ועל החובה לבדוק כל דבר משרשו, ולא לסמוך על הדברים המקובלים בעולם. שניהם התנגדו לפלפול¹, את מסקנותיהם הולידו מתוך מבט כולל, ולא מתוך שרשרת של 'הכרחים' מקומיים. שניהם החזיקו במסגרת מאוד שכלית להגדיר ולהבין את התורה וההלכה, שהיא העיקר מבחינתם, כל השאר רק נגזר מההבנה הכללית של הדבר.

השלכות השיתוף הזה ביניהם, ניכרות בהתייחסות העצמית של ר' שמעון לספרו ולדרך לימודו, כפי שמתבטאת בהקדמתו לשער²: "אדע שספרי זה לא יהיה מקובל לכל", משפט שהיה מתאים לחזו"א לכתוב על עצמו, לו היה כותב על עצמו בסגנון כזה.

לא נתפלא גם לקרוא בהקדמת שערי ישר: "ראוי לעורר לכל ההוגה בספרי אחרונים שלא ילמדו תורה מפייהם, שלא לעשות יסוד מכל האמור בדבריהם טרם יבקרו היטב את דבריהם", משפט שיוזכר לנו מיד את ההתבטאויות של החזו"א על ספרי אחרונים, והסיבה אחת היא לשני המאורות: "כל מה שיש בכחינו להחל מהתחלת התורה, עלינו לעשות בעצמו לפי ערך שהורשה לנו לחקור ולהתבונן, ולא לסמוך על דברי הגדולים שקדמונו" (שם בהקדמה). אי אפשר לפתח שיטה שלמה המכילה את הכל, מבלי להתחיל מהתחלה, מבלי להבין את היסודות כולם על פי השיטה הזו. ושיטה כזו, אינה יכולה להסתדר גם עם השאג"א וגם עם הנתה"מ, גם עם הפמ"ג וגם עם המנח"ח (ולכן לא התחבר ר' שמעון לשיטת הנצי"ב, שיונק מכל המקורות יחדיו).

וממילא, צריכה לבוא בהקדמת השער³, גם ההתנצלות: "אם ימצאו דברי סותרים לדברי גדולים שקטנם עבה ממתני, או שכוונתי לדברי גדולים, ולא הבאתי דבריהם, או שהבאתי דבריהם ודחיתי אותם. כי לרגלי הלך נפש בדרך הלמוד כאמור, עיינתי מעט בספרי אחרונים... שיקול הדעת החפשי הורשה בזה לכל העוסקים בעיון הראוי ומועיל". אשר אף היא כמעט

ב. בן דוד ליברמן כותב: "על פי בגדיו וכל חזונו נראה היה החזון איש כחייט טיפוס, בן עיירה קטנה" (במחיצת רבנים, עמ' 608).

ג. במכתב לרב אונטרמן כותב ר' שמעון: "ודבר זה מביא לידי גיחוך, כעין הפלפולים אם פרעה היה סובר שיעבודא דאורייתא" (ליקוטים סי' ה'), ובמכתב אחר הוא כותב: "ואם כי לא מצאתי במה לפגום או להשיב על דבריו, ויסלח לי אם אומר כי כמו שאין משיבין על הדרוש כמו כן אין משיבין על פלפול", (שם סי' ד').

במכתבו לרב קארב (רב בניו יורק, נתפרסם לראשונה בקובץ מוריה קיד-קיד שנה ה, ונדפס גם בליקוטים שבסוף חידושי ר' שמעון מהד' תשע"א סימן ז), כותב לו ר' שמעון כעין 'ביקורת ספרים' על ספרו 'נתיבות חיים': "למען גלות השקפתי על טיב ספרו. הנה בכלל התענגתי על טוב דרכו שלא להרבות בפלפול, וכל דבריו שקולים במיטב הגיון... וכאובה נאמן יורשה לי להעיר על מה שפלפל בסי' מ' אם הכלל שאין הולכין בממון אחר הרוב הוא תקנת חכמים או מדאורייתא, מחמת שראה בפמ"ג מאיזה גדול אחד שעלתה במחשבתו מחשבה כזו, פלפול זה מכהה כל היופי של ספרו, שבכלל כל דבריו שקולים ובנויים על יסודות נאמנים, ובזה נמשך לבנות בנין על דברי איזה אחרון, והרי בתוס' בב"ק ובסנהדרין מפורש שהוא ענין של תורה, ובכלל אין כל מושג לדמות מלב תקנה כזה שלא נזכר בגמ' וראשונים, ומאיזה טעם תהיה תקנה כזאת?", ור' הע' צג.

יכלה לצאת כצורתה מקולמוסו של חזון איש, המעיין מעט בספרי אחרונים, לרגלי 'הלך נפש בדרך הלמוד'.

למעשה היו גם ר"ש וגם החזו"א, הוגי דעות עצמאיים ומקוריים, ושניהם היו שיטתיים ועקביים. ההבדל המרכזי הוא שר' שמעון טרח להגדיר את שיטתו ואת שיטתיותה ועקביותה, והחזו"א לא נקף אצבע לשם הגדרה, הוא רק הביע את אותה הגישה ואותה הנטיה, בכל מקום ואתר שבו עסק.

מכל הספרות הישיבתית שהתפרסמה בדור הקודם, בולט שערי ישר (יש כותבים בטעות 'שערי יושר'), בכניסתו לסוגיות הלכתיות ולפסיקת הלכה, וכמה וכמה פעמים הוא מכריע בשאלות הלכתיות ובין נ"כ השו"ע. בולט הדבר בעקבות ההפרדה המוחלטת שיצר הגר"ח בין התחומים, בספריו, וממילא גם בספרי תלמידיו. כאמור ר' שמעון היה גם רב ומורה הוראה בכמה ערים, ובתכונת הפסיקה תוך כדי הלימוד יש משותף לחזו"א.

החזו"א באפיו, דומה היה לר' שמעון במדה מסוימת, למרות הבדלי המעמד, בין ר"ש כשליח ציבור מנעוריו ובין ר' שעיה כחנן הנחבא שנעשה שלוחא דרחמנא בעל כרחו בזקונו. ר'

ד. ר' שמעון היה היחידי שזכה לקבל סמיכה מהגר"ח (גם הח"ח קיבל כתב סמיכה מהגר"ח, אבל זה היה ענין פורמלי שנצרך לשם הוצאת ויזה), הגר"ח ע' נדרש לחוות דעתו בזמן 'גזרת השחיטה' (ר' אגרות הגר"ח: ע', מח, רלא, רלג), וגם בשערי ישר באים כמה וכמה דיונים למעשה, ראה למשל ש"ג פכ"ז, דיון מעשי במקוואות שהיו מצויים בזמנו, בחשש זוחלין, ושם פ"ט, שאלה שהפנה אליו הרש"י זיין בענין ביטול ברוב. בסוף חי' ר"ש לנדרים גר"ק נדפסת ממנו תשובה בהיתר נישואין למי שאשתו נעדרה, וצוין שם שהיו תשובות נוספות בענינים שונים. במהדורת תשע"ד של חי' ר"ש, ע"י המשפחה, נדפסו 'ליקוטים' וחלק מהם הן תשובות למעשה. ור' הע' יד.

אעפ"כ, ר"ש היה שלם עם צורת הישיבה הליטאית החדשה, ואף התנגד ללימוד הוראה בתוך הישיבה. הוא תמך בבורחים שיצאו להשתלם בהוראה ואף העניק להם סמיכה, אבל סבר שבתוך הישיבה יש ללמוד רק בדרך העיון (תורה יבקשו מפיה, עמ' 63). כמו"כ התנגד ללימוד קדשים בישיבה, בנימוק שקשה לחדש בהם חדושי תורה (מכתבו לח"ח, מכתב התשובה של הח"ח נדפס בקובץ 'עדות א', ניסן תשמ"ז). כ"ז בשונה מהמקובל שנים רבות בישיבת וולוז'ין. ר"מ ברלין מספר כי בישיבות אחרות היו מונים את תלמידי טלו כי ידיעתם מוגבלת בסוגיות מועטות של שש שבע מסכתות (מוולוז'ין עד ירושלים).

ה. כמו"כ היה דמיון ביניהם בתכונת החקרנות וההתעניינות בכל דבר, כפי ששיבח החזו"א את הח"ח שהיה 'עסקן בדברים', מתאר ר"א סורסקי את ר' שמעון: "הוא היה מתהלך ברחוב, רואה ילדים משתעשעים במשחקים שונים, רוקדים ומפזזים, היה עומד על גבם ומסתכל ארוכות במה הם עוסקים ומדוע עושים כך ולא אחרת. בשבתו בנאות קיץ, היה מטייל ביערות ומסתכל ארוכות בצפרים המתעלסים בין הענפים, ביתושים המרחפים באויר, היה בודק בלהקות פרפרים ובוחר את ההבדלים שביניהם" (מתוך 'ר' שמעון ותורתו' עמ' קצז). וזה ממש כפי שמתארים את החזו"א. באחד הספרים מתארת ילדה, ילדת בני ברק, שפעם טיפסה לגבעת רוקח, דרך רחוב בן פתחיה המייגע, החזו"א שהיה שכן שלה, הבחין בקושי שלה, ולימד אותה שיטה שתקל את העליה: לעלות עם הגב לכיוון העליה, ועם הפנים כלפי מטה (כשאדם מטפס ברחוב, הוא מציב את אצבעות רגלו, והן מתאמצות להרים את החלק האחורי של הרגל כדי להגביה את הגוף, כשמניחים ישר את העקב, המאמץ פחות). באחד מבתי החולים בארץ פגשתי רופאה קשישה, שסיפרה שהיא חיבבה את החזו"א, הוא היה שכן שלה בבני ברק, בתור ילדה קטנה בת 8, ותמיד התייחס אליה יפה...

אגב, מקור דברי רא"ס שם הוא רשימה בהצופה (15 בדצמבר 1940, עם פטירתו של ר"ש) מפי התלמיד ש.ד. (ראשי התיבות האלו כנראה מכוונות לעורך הצופה, שבתאי דניאל – שבתאי דון יחיא, אלא שלא ידוע שדניאל היה תלמיד של ר' שמעון, ואולי הוא הביא לדפוס מפי תלמיד בלי לחשוף את שמו, יתכן שהתלמיד הוא חיים משה שפירא שלמד אצל ר"ש בגרודנא, שכן דניאל הקדיש ספר לחייו של שפירא – דיוקנו של מדינאטי דתי, ת"א תשמ"מ, ושם מתאר בהרחבה את לימודיו אצל ר' שמעון ואת שיטתו), רא"ס לא העתיק את הדברים עד תומם, וכך ממשיך ומספר ש"ד: "עיני הצמאה

שמעון תמיד היה עצור ומתון, גם ברגעים מאוד קשים דיבר ברוגע ובלי שום סערת רגשות, בשיעוריו מעולם לא הרים את קולו, אך בלבו היה מלא רוח ואהבה, ואלו שפעו במכתביו הנלבבים ובשיחות עם תלמידיו. אלו הן תכונות שהיו משותפות לשני בני היצירה האלו, שהאירו את העולם בדרך של השקט ובטח. אחד הדברים הבולטים אצלם, שצוינו ע"י כל המסתופפים בצילם, היה אהבת האדם והכבוד שרחשו, לכל אדם, אף לנער צעיר, אף לאנשים שלא זכו להיות מדקדקים במצוות, ואולי גם גרוע מכך. אהבה שהתבטאה לפעמים בתקיפות, שבאה גם היא במעטה של חיבה, בלי שמץ שנאה או כעס, מדות שלא היו בהם כלל.¹

אין אנו צריכים לשאול מה ההבדל בין שני חכמינו אלו, ההבדלים בולטים הם. צריכים אנו לשאול מה הוא היחס בין המפריד לבין המשותף, כיצד החשיבה העצמאית והשיטתית של כל אחד מהם, הובילה לדרך שונה. ואיך נוכל ללמוד מהם ע"י השוואת השיטה במקומות שיש ביניהם מחלוקת או חילוק.

רצתה להבין את העולם ועל כן היה מרבה שיחה עם אנשים שונים, לרבות שאינם מבני ברית ושואלם שאלות שונות, בענין מיוחד היה עוקב אחרי מלאכתו של שכנו גוי כופח שהיה עוסק במלאכתו יומם ולילה. באחת משיחותיו התבטא אחר כך שיש ללמוד שקדנות מהגוי הזה, בהכירו יפה תכונותו של האדם, רב היה כח השפעתו, קרו מקרים ושכורים בני נכר פרשו מהשתייה אחרי שיחתם עם ר' שמעון.²

1. תמיד כשמגיעים אנו לתיאורי ענקי רוח וראשי ישיבות, מוצאים אנו שוב ושוב את אותם הסופרלטיבים, והרי ברור שכל ראשי הישיבות טרחו בכל ליבם ונפשם עבור תלמידיהם, וכולם היו בעלי מדות ומורמים מעם. אך כאן רואים אנו בכל אופן הבדל, אם נשווה למשל לאהבת הבריות ולויתור של רבינו הגר"ח, הרי היה זה ממש בבחינת 'דין', לא לקח לעצמו כלום אפילו באצבע קטנה, ביתו היה הפקר לכל אדם, יהיה גנב, כלי ריק, או משוגע, יכל לישן במיטתו של הגר"ח אם ירצה, לאכול מלחמו, ולהשתמש בחפציו. אבל אצל החוזה והכהן, לא היה זה 'דין' נפרד, ולא היה זה 'ביטול היש', היה זה ה'יש' בעצמו, היה זה כאילו טבע שקודם לציוריו הלכתו, כפי שסיפרו המסתופפים בצילם. ולכן לא סתר לכך שהרגישו גם את עצמותם, כפי טבע האדם (פעם בא אדם לבית החוזה"א, ואמר רבינו לבני ביתו: "שימו לב למעשי, כי בפעם הקודמת גנב מכאן שעון").

וראה בהקדמת שערי ישר: "שיתברר ויתאמת אצל האדם איכותו של ה'אני' שלו", הרי השתמש בלשון הרמח"ל 'יסוד החסידות ושרש העבודה שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו', כדי לצוותנו להבין את ה'אני' שלנו, וכמו שמבאר שם, ע"י אהבת עצמו, יבין כי כך הוא אוהב ג"כ את כל עם ישראל ואת הבורא ית'. ואכן, דרך הגר"ח מתאימה לאנשים שיש להם יכולת לכון את יצרים, לבטלם, כדרך שחוכמים חוט ממכשיר חשמלי, ומכאן ואילך לא יוכל לפעול. רצון ה' קובע ואין בלתו שום רצון אחר. ואילו דברי רבן שמעון, יכולים הם להשפיע גם על מי שלא זכה למדרגה זו, להתבונן באהבת עצמו, ודרכה לאהוב גם את זולתו. מבלי לבטל את טבעו. ולשם כך משתמש ר' שמעון במושג שנוצר ע"י הפסיכולוגיה המודרנית, להתבונן על ה'אני' כדבר נפרד, כי כדי לבוא לאהבת ישראל ולאהבת ה'. גם ההגדרות המתחדשות בדורנו לא באו אלא לצוות לזה, להיעשות כלי שרת להבנת חובתנו בעולמנו (אגב בהקדמת שער"י הוא מודה לרעיותו על התמיכה הנפשית, והתאמה להלכי רוחו: "רעיתי הכבודה הרבנית לאה תחי' שהיתה לעזר לי בכל הליכות נפשי מאז ועד היום", ולא כמקובל על העזרה הפיזית).

הרב אונטרמן במאמרו בס' היובל לר' שמעון, כותב: "הבחורים מרגישים קורבה נפשית להר"מ עד שהם מביעים לפניו מחשבותיהם בלי מעצור, וכן כשהרב אינו מדכא מחשבותיהם בחוק יד אלא שומע ודן ומיעץ ומורה דרך... נקודה זו חשובה מאד בפסיכולוגיה החדשה ועל פיה מתאמצים עכשיו לפתור חידות שונות בכחות הנפש", וגם שאר התלמידים הכותבים שם, שאולי לא היה להם הידע להגדיר את הדברים כך, הדגישו שוב ושוב את אהבת הנפש הגדולה ששררה בין הרב לתלמידיו, ור' דברי הרנב"ם שם: "הוא נעשה לפני התלמידים כמדבר זה שלכולם יש רשות להכנס ולילך בו, אבל לא כמדבר שהוא הפקר לכל מרמס רגל, רק ממדבר מתנה... אין כאן ביטול של 'אני'". ר"מ ברלין במאמרו (בהצופה שם) כותב כי ר' שמעון 'התרועע עם תלמידיו', ש"ד כותב שם: 'הוא טשטש את המחיצות שבין רב לתלמידיו'.

'איש פינסקאי' שם, מתאר את פחדו כאשר התעתד ללכת לבית של ר' שמעון מבלי להכירו, כדרך שתלמידים נוהגים

צורת הכתיבה שונה מאד, ר' שמעון כותב ומוחק, מעתיק ומשנה, עד שתוך כדי הכתיבה נתבררה לו ההגדרה הסופית והמלוטשת. ר' שעיה כותב אחרי שכבר יודע הוא, אחת כתב ולא ישנה, אין מחיקה ואין תיקון, ואם התחדש לו מסוד ה' ליראיו, גם בניגוד למה שראה מתחילה, יכתוב הוא בסעיף האחרון את הדברים כהמשך, ולא כתיקון. ר' שמעון עמל שמונה שנים על שערי ישר, על חיבור וסידור הספר. באותן שנים שבהן החזו"א הסתגר בחדרו ולמד את 'ספר עירובין'. החזו"א עמל על לימוד הסוגיות, הכתיבה ממילא יצאה מתוך עמלו, אבל אין עמלו על סידור הספר. ר' שמעון משווה לנגד עיניו את קורא הספר, איך יבין את הדברים, ואיך יחדד אותם לפיו, על מה צריך הוא להתנצל, והיכן צריך הוא להרחיב ולהבהיר. ר' שעיה אינו יודע

יראת כבוד בראשי הישיבות, אך כאשר נכנס לביתו, וראה את בת הצחוק שלו, הבין שפחד שוא פחד... ואף אצל החזו"א, עד היום הזה חוק הוא לכל תלמידיו והמסתופים בצילו, להפסיד מדי פעם איזה דבר בבת שחוק והומור, כי כך היה הרבה עושה, וכל אחד נזכר איזו הרגשה טובה היתה לו, כשגדול הדור חומד אותו לצון, וכמה קירבה ואינטימיות הרגיש אז עם ספר התורה החי. וגם מי שאינו גדול בכשרון ההומור שלו, יתאמץ לכך, כי 'כך היה הרבה עושה', ועצם הנסיון גורם לבת שחוק... אשרי העם שאלו חומרותיו.

אגב, הקשר בין ר"ש לתלמידיו מתבטא גם בכך שהרבה פעמים הוא מזכיר בספריו מדברי בני הישיבה (וגם החזו"א בזמנים שלמד סוגיות עיוניות עם חברותא היה מזכיר מדבריו). ור' כיצד כותב בגילוי לב, במכתבו לר"ז סגל (נד') בליקוטים הנ"ל הע' ד סי' י"ח): "מכתבו מיום ג', תרומה בצרף 5 ליש"ט הגיעני. והנה ע"ד בקשתו שאקבל ברצון את מתנתו הרצויה, לא אכחד אשר במקרים כאלה ארגיש בראשית ההופעה עקיצה בנפשי... השפילתי במקצת - עלי לקבל באהבה". במכתבו לר"י קוטובסקי הוא כותב: "נעים לי הודעתו שהנהו הגנה לפרקים בספרי" (תורה יבקשו מפיהו עמ' 214).

ז. מעניין להשוות בין הכתוב בשיעורי ר"ש ובין הדברים ששילבם בספר (שיעורי ר"ש מיוסדים בעיקר על כתביו משנות תרנ"ד-תרס"ה, מוקדמים בהרבה לספר, ור' בהערת שוליים לח' גיטין ז' שמתייחס לחדושים אלו בציון: "כתבתי בחידושי משנת תרנ"ו", וביבמות ל"ח כותב: "ובחורף תרפ"ח כשחזרתי על ענין זה מצאתי דרך יותר מקובל בס"ד", גם יבמות כ"ג וכו' מתרפ"ה, שערי נדפס בתרפ"ח, ואינו מזכיר בשום מקום בשיעורים). לעתים ניכרת עבודה רבה של עריכה והסברה ותוספת מרובה, ולפעמים הדברים מאד דומים. ויש גם שבספר בא בקיצור, ובחי' יש יותר אריכות, כמו ב"ב ס' ח' מול שערי ד' ט', וראה שערי ז' כ"א ד"ה ולענ"ד, שמביא תירוץ לקושיית הקצה"ח (מובא להלן), מול חי' ב"מ ס' ח' ו' שמאריך ומפרט בזה, וגם מסיים: "וצ"ע להלכה דזהו דין חדש". ביבמות מב' ד"ה וכן בפדיון, מסתפק לפדות הקדש שעדיין לא חל, ובשערי ר' י"ז מכריע שלא מועיל.

ראה הע' לח, על חידושי השערי ישר בנוגע למעמד המשפטי של דיני ממונות, שעדיין אינו מגובש כך בספרי השיעורים. גם בנוגע ליסוד המפורסם של 'מכאן ולהבא ולמפרע', שיוסד ע"פ שערי ישר בשער החזקות פ"ט (ועוד מקומות), שם קובע ר"ש שהגדרת התנאי, אם הוא גורם לחלות הגט, או להיפך עשוי לבטל את הגט, מכריחה ממילא את הגדרת הגט, אם התנאי הוא גורם מבטל, בהכרח שיש חלות גמורה ובלי גורם מבטל יש כאן גט גמור, "וביסוד זה תלוי כל חילוקי הדעות המופלאות בדיני התנאים". כבר העירו שבקונטרס התנאים (חי' גיטין ס' ו' ובס' כב') סבר עדיין שגם בכה"ג יש חלות 'מצד הספק' או גרושין קלושים, והשווה ש"ג פכ"ב (והשווה גם השיעור שנדפס בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ, וחי' ר"ש ב"ק כט' ד'. יסוד זה דמכאן ולהבא ולמפרע הוכר אצל הרבה מראשי הישיבות, כבר כיו"ב אצל הגר"ח אישות ב' ט', קובץ הערות כו', שיעורי ר' שמואל לנדרים). האמור בשערי ה' ג' י"ל כיון דפטור על קבלת הכסף ממילא ליכא קנין כסף", הוא המובא אצל תלמידים כ'כסף החזור'.

בגדר שעבוד סובר ר"ש בחי' ב"ק ה' שהוא בגדר פועל שמשעבד גופו למלאכה ידועה, אבל בקונ' השעבוד מבאר 'דוכה בגופו של המתחייב שיוכל ליטול מנכסיו'. ובשערי ה' ב' כתב "הוא דין משפטי שהאדם מחוייב ועומד להמציא מנכסיו לחברו כך וכך".

בשיעור בענין אג"ק (נד' בסה"ז אש תמיד) סובר ר"ש שקנין וכן קדושין, הוא זכיה בבעלות העתידית, אבל במערכת הקנינים ס' י' כתב דמספיק שקונה שעה אחת, וממילא מזה מתמשך קנין תמידי עד שיופסק (מערכת הקנינים בתראה,

אם יש מי שיקרא את הדברים, הוא רק עושה חובתו כשרושם את נבואתו כי יודע היא שנצרכת לדורות. מי ידרשנה ואיך, אין זה מענינו.⁵

הרבה פעמים מתחיל ר' שמעון בדברי קודמיו, ומבאר מדוע תירוציהם לא יספיקו לפי דעתו, ומשם עובר הוא לבנות את בנינו. החזו"א בד"כ מתחיל לבאר את מהלכו בסוגיא, ורק אח"כ לפעמים מוסיף בסוגריים איך לפ"ז לא יסתדרו דברי חכמים שקדמוהו.

בתורות בריסק כמעט שאין התנצלויות כאלו, שכן כאשר הדברים מוכרחים ע"י דיוק ההגדרה של הדין עצמו בגמ', או מפסק הרמב"ם, ממילא אין צורך לבאר אם זה מתאים לדברי האחרונים או אפילו לדברי ראשונים אחרים (אמנם בד"כ יש התייחסות שיטתית לתוס', כבר אצל הגר"ח,

וכבר כתב כן בחי' נדרים סי' כ אליבא דהרא"ה, וציין לזה ש"ע וזונר בספרו, הע' 276). ור' בהקדמת בן המחבר לשיעורים הכותב שלפעמים אין דברי השיעורים ודברי השער"י מתאימים.

גם בסגנון יש הבדל, ראה למשל בחדושי גיטין ו' כותב ר"ש על המ"מ: 'ולא מצאתי עדיין טעם לשיטתו ואין השכל הולמתו, ואילו בשער"י ב' י' כותב על אותם דברים של המ"מ: 'גם לביאורו, צריך ביאור לקטני השכל כמוני'.

יש לציין שחלקים משערי ישר קדומים הם, וכמו שמציין בחי' ב"ק יז': "עביד איניש דין לנפשיה, ביארנו ענין זה באורך בקונטרס מיוחד דבר דבור על אפניו, ובקצרה נרשום כאן איזה פרטים, והקונטרס הזה נמצא בשערי ישר ש"ז פי"ט – פכ"ב. בשער"י ה' יג' כותב: "ובמק"א בכללים של קנינים לזמן באחריו פלוגי ולעצמי בארנו ענין זה ואכמ"ל, וכנר' הכוונה למערכת הקנינים סי' ז' וסי' יח'. ובהרבה מקומות מציין בשיעורים לדברים שנתבאר ב'מקום אחר' והם בשער"י, ונראה שהיו לו קונטרסים על נושאים שונים, שאח"כ חיברם לשער"י (ביבמות יח' כותב: נת' במק"א – והוא בשער"י ז' טו', וכן בסי' כט', בסי' מ': נת' במק"א הכוונה לשער"י א' כב'. בכתובות א' ד"ה ובנוגע: נת' במק"א – בשער"י ב' י', כתובות ד': כתבנו במק"א – שער"י ג' כה', בכתו' יג': ובמק"א ביארנו – כנר' הכוונה לקונ' השליחות כה', וכן האמור בסוף הסימן: במק"א ביארנו – הוא בקוה"ש שם, בנדרים ז': 'ענין זה ביארנו במק"א בס"ד בראיות ברורות' – שער"י ה' י', נדרים י': ביארנו בס"ד במק"א – שער"י ה' כ', נדרים כ': במק"א ביארנו – מערכת הקנינים ט', בגיטין ב': ביארנו בס"ד במק"א – שער"י ז' ו, ושם בהמשך: לעיל ובמק"א – שער"י ז' ד', גיטין ז' (נמצא רק במהד' תשע"ד): כבר כתבנו – בקונטרס השליחות ה', ב"מ ו' (במהדורת תשע"ד): ביארתי במק"א – שער"י ז' א', ב"מ יא': תירצנו במק"א באורך – קונ' השליחות יג', ב"מ יט': ביארנו במק"א – מערכת הקנינים יח', ויש שעודכן בתוך השיעורים מקום הימצאו של 'מק"א' (בשיעורי נדרים יא', למערכת הקנינים, בב"ב ב' לשער"י ה' יד'). וראה בקונטרס התנאים בחי' גיטין, שמציין ל"קונטרס קנינים לזמנים ודבר שאינו מסוים", והוא מערכת הקנינים שנדפסה בס' היובל, ובהמשך שם מציין ל"קונטרס שליחות". קיומם של 'קונטרסים' מוזכר בהגהת בן המחבר לכתובות סי' א'. בחי' נדרים יש הרבה הקבלות לשערי ישר מלה במלה, ולא התבאר אם זו פעולת ר"ש עצמו או שהמדפיסים הוסיפו לחדושי. וזונר (להלן הע' כג) כותב: "לא מצאתי קטעים זהים מבחינת הניסוח בין השיעורים לשערי ישר", אולי אינו כולל הקבלות אלו בנדרים.

ולפעמים כותב "יבאר במקום אחר", כלומר שתכנן לכתוב ע"ז בעתיד (וגם בתוך השערי ישר, תוכ"ד הכתיבה עדיין לא ידע היכן יתבאר, בש"ו פ"ט כותב "במקום אחר יבואר", והוא להלן ש"ו פ"א ד"ה קי"ל, בש"ז פ"ח כותב: "ע"פ מה שנת' אצלי במק"א", והוא בש"ה פכ"א ד"ה ולענין). בהרבה מקומות סותם ר"ש 'במק"א' וצריך חיפוש למצוא המקום, לפעמים ציינו המדפיסים, ויש שלא ציינו גם במהדורות החדשות. למשל ביבמות לז' כותב וביארנו במק"א שסובר הר"ן וכו', והוא בחי' נדרים סי' יב', בכתובות ט' כותב כתבנו במקום אחר לתרץ דברי הר"מ, והוא בחי' נדרים סי' כג', בכתו' כג' ביארתי ענין זה במק"א – כנר' בב"מ ו' (גם בשער"י כשמזכיר מחדושי לא מציין מקומם, כי לא נתפרסמו עדיין, ראה למשל ו' יא' "במקום אחר הארכת" והוא בחי' כתו' יח', ז' ו': "כבר ביארנו במקום אחר" – ח"י ב"ב כו'). ובכמה מקומות כשמציין ר"ש ל'מקום אחר' לא נמצא בכתביו, וכנראה לא כל הקונטרסים סודרו לחיבור. למשל ביבמות ס"ס מב' מביא 'מה שכתבנו במקום אחר' בד' הרשב"א וכו', ולא נמצא בשיעורים ואף לא בשערי ישר. אמנם כל הסימן שם מקביל לשער"י ו' יז', וכנר' בקונטרס שעמד ביסוד השער"י דן גם בד' הרשב"א, אבל בשער"י לא נכנס, ואולי הכוונה לאמור בחי' קדושין יט'. בעצם ספר שערי ישר מתחייב מצורת לימודו של ר"ש, שכל פעם נזקק לכללים והקדמות והנחות שביאר, ובלעדי זה א"א להבין דבריו, ולכן שיעוריו מלאים הפניות למה שכתב או שיכתוב במק"א, ועל זה הם בנויים. (החזו"א לעומתו, מציין לדבריו באותה המסכת, שהם שלובים ואחוזים וב"ז לפעמים, אבל ממעט לציין לדברים שכתב במסכת

כנראה מכיון שהם חלק מלימוד דף הגמ'. ובכלל ענין משותף לכל התורות הישיבתיות, הוא ריבוי האפשרויות, הפתיחות הרעיונית. מהותה של ה'חקירה' הישיבתית היא, שאנו מגיעים לסוגיא כלא יודעים דבר, חוזרים ליסוד הדין ו'פותחים' אותו לכל אפשרות הסבר. וממילא גם אם יש מקורות די ברורים לצד אחד, אין זה סותם את הגולל על הצד השני, שבד"כ גם לו נמצאים מקורות. אין דרכן של חקירות להסתיים בהכרעה, הן ציר שנשאר פתוח ועליו סובב הדיון.

החזו"א כמעט ואינו חוקר 'חקירות', להיפך, מגיע הוא לסוגיא כידוע כבר את ענינה ומהותה, דוקא משום שמתחיל הוא מהתחלה, יודע הוא את יסוד הדבר, ועל פי זה צריך הוא לפרש כל הפרטים וכל לשונות הקדמונים.

אחרת, גם אם הם מאד נוגעים, וגם אם סותרים, ובד"כ הציונים האלו הם מהמסדרים והמדפיסים).

יש דברים שבאו יותר בהרחבה בשיעורים, ב"מ סי' ז' מקביל לשיעורי ישר ש"ג פט"ו ואילך, בתוספת מרובה מאד, אבל בכמה דברים הרחיב ר"ש דוקא בשיעורים ולא בשיעורי ישר, כגון ההתייחסות לדברי העו"ט בשיעורים שם אות י"א, למרות שבשער"י הוא פותח את הדברים משאלתו. ואף שעיקר הדברים באו בש"ג פט"ו, חלקים מהם נמצאים במקומות אחרים בשיעורי"י, ובש"א פ"ה כותב השער"י שבדיינים המיעוט כמאן דליתא, ו'לקמן יתבאר עוד', והכוונה לדברים שבאו בשיעורי"י פ"ה. וגם בש"ג פט"ו שכותב 'ובדיינים שכתבנו לעיל', הכוונה בפ"ה, והכל מתוך הקונטרס בשיעורי"י ב"מ שם. עוד הושמט בשיעורי"י שם ענין נפלא ומאד אופייני הנמצא בשיעורים שם, שמבאר ר"ש ענין הליכה אחר הרוב בדיינים, ואחרונים תהו בה, איך דומה לביטול ברוב, וכותב "בין הדיינים הוא מחלוקת במושכל, אם סברת המחייבים צודקת או סברת המזכים, וכשהרוב מכריע כמחייבים, אמרה תורה שצריך לנטות במושכל כמחייבים, ונקלשה סברת המזכים ע"פ דרכי השכל", כלומר, אין כאן אמת ושקר, אלא שתי דרכים אפשריות, ואנו מטים את שכלנו כפי דעת הרוב, וע"י זה שסברא אחת נהפכת לרוב, 'נקלשה סברת המזכים'. היא נשארה אפשרות, אבל יותר קלושה, עכשיו היא פחות מתאימה לשכל שלנו. ובשער"י כתב בנוסח אחר (ובש"ג פ"א כתב דכיון שהרוב כדעה אחת מסתבר שהיא הצודקת, ובפ"ג מתעלם מסברא זו).

ח. החזו"א ראה את שיא עמלו בספר ערובין, נושא שלמד בזמן מלח"ע הראשונה, כשהיה סגור בחדרו שבמינסק כמה שנים, באותן שנים שבהן הסתגר ר' שמעון ועמל על כתיבת וסידור השיעורי ישר. שניהם היו מן המסתגרים בחדרם לשיעות ארוכות, בריכוז עצום עד כלות הגוף, ראה תיאורו של התלמיד ש.ד. (לעיל הע' ה): "בשעה השלישית לפנות בוקר היה יושב על האבנים ויוצר שיעוריו... הוא כמעט לא הוציא הגה מפיו... במנוחה חיצונית היה יושב ליד הספרים, גידי מצחו מתוחים והוא מהרהר במשך שעות מרובות, כשנכנסו אחר כך לחדרו היו מוצאים מאפרה גדושה, אפר סיגארות, ודם נוזל מחטמו". החזו"א היה יושב במשך שעות ומתרכז, עד שהגיע לקריסה פיזית, אבל פיו לא פסק מלהגות ולזמזם, והיה יכול לחזור במשך שעות על אותו קטע בגמ'. ור' תיאורו של שאל ליברמן, בן דודו של החזו"א (התיאור מתקופת מינסק): "פעמים אחדות לנתי בביתו, באחד הלילות כשנתעוררתי משנת, ראיתי יושב במיטה, הירמולק בראשו, לא הדליק נר, ולומד בעל פה מסכת ערובין" (לעיל הע' ב).

ט. למעשה, למרות כתיבתו הקולחת וסגנונו הבהיר, היה ר' שמעון אמן הדיבור הרבה יותר מאשר אמן הכתיבה. הספר שיעורי ישר קשה לקריאה, מחמת אריכות המכבידה על הקורא ומקשה עליו לעקוב אחרי הדברים, למרות משפטי הסיכום הבהירים והקצרים השלובים בין הררי המו"מ ההלכתי, הדברים מסתעפים לפעמים לענינים צדדיים, ולכן משתמשים בו בד"כ רק בעיון מקומי, וכך מפסידים את המהלך הכללי והגאוני של המחבר. החזו"א השקיע את עיקר אמנותו בכתיבה, ובדיבור בד"כ נמנע, אבל גם בכתיבתו קשה מאד לעמוד על סוף דעתו, ובדיבור היו לו משפטים קצרים וחדים המבארים היטב, למי שפתח רבינו את לבו בפניהם.

כמו"כ השער"י כותב על אותה נקודה במספר מקומות, מבלי שהקורא ידע על כך, למשל: בש"א פ"א הוא כותב "שיטת הרשב"א דספק רובא לא חשיב ספק כלל", ולהלן ג' יב' מבאר איך נפיק זה מדברי הרשב"א, ולעוד להלן ח' ז' מרחיב לבאר הענין, ובסיום דבריו בש"א פ"א תמיה על רעק"א לפ"ו, אבל להלן ג' יב' מביא ביאור אחר ברשב"א ולפ"ו מיישב ד' רעק"א. עוד בש"א פ"א, כותב דלרבא ספק מותר מן התורה, ולהלן ב' ג' מבאר שלפי הש"ש להיפך, לרבא ספק אסור מן התורה. בש"א פ"ב מביא דלכאורה גם היודע שיש ערלה ודאי מותר להאכיל בחו"ל למי שאלו ספק, ולהלן ו' ג' מביא

ר' שמעון ככהן על מזבח, יעמוד על משמרתו ולא יסיים עד שלא יכלה את כל 'סדר העבודה', לגבש את ההגדרה ההגיונית של כל התחום בו הוא עוסק. החזו"א, כחווה בשער עירו, יודע, אשר לא יחדש הבורא מצוה בתורה בלתי אם גלה את אוזן עבדיו הנביאים, שורש התורה ידוע הוא לדבקים בה, המכסה אני מאברהם את אשר אני עושה? תפקידו הוא לעמוד להבין את כל פרטי הסוגיא והראשונים, לפי שורש מהות הדין, אשר חוזה על יהודה וירושלים. ועדיין, הוגה שיטת עצמאית, בהכרח שיגבש משנה איך להתייחס לעולם הרחב, איך להתמודד עם ההבנה המקובלת שהרבה פעמים אינו מסכים איתה או אינו מסתפק בה, ואת זה עשה ר' שמעון בהדרגה מלכותו, והחזו"א בסתר עבים רכובו.



המשכיות

ר' שמעון כותב כי ידע שלא יהיה ספרו מקובל. על הכל באמת בזה צדק ולא צדק, לספר מקום של כבוד בעולם הישיבות, אבל זה הוא 'מקום בפני עצמו', הרבה פעמים אינו מתאים לצורת החשיבה הרגילה, המקובלת. עדיין הרבה יותר נושק הוא ללימוד המקובל, מאשר החזו"א, ובכל אופן נערץ הוא בסוד קדושים רבה.

אך יש לשים לב למשמעות רחבה יותר לכך שתורתו 'אינה מקובלת על הכל' ר' שמעון לא העמיד אחריו תלמידים שיהיו כמותו, ישיבות שילמדו בסגנונו, או אפילו חיבור אחד שיהיה כמין המשך לשערי ישרא¹. למרות היות ר' שמעון שר וגדול בתוך כל חבורת ראשי הישיבות בדור שלפני המלחמה, עדיין ברוב המקרים, אין דרך השערי ישר הדרך הרגילה שבה מבינים

ראשונים שכתבו להיפך. ושם פ"ה כתב דרך בתערובות חלקו הראשונים בין איסורין למעשר, ולהלן ו' א' כתב לדון אם מהר"ן מבואר להיפך. בשער ז פ"ו מוכיח דספק נגעים ככל ספקות דעלמא ותלוי בדין חזקה, ובפ"ז מוכיח שאין זה משום חזקה אלא גזו"כ. בש"ג פ"ה מבאר את הרמב"ם בכורים י"ב, ובש"ה כ' מביא ראי' לביאור זה. וכמוהם רבים מאד. ולפעמים גם מציין השער י"י 'לקמן' ומבלי להכיר את הספר לא ימצאנו הקורא, כמו בש"ה פ"ב מסיים 'ולקמן יתבאר ענין זה בס"ד', אבל אינו שם בסמוך, אלא בש"ז פ"ט, ופכ"א וכ"ב.

י. ובודאי התנסה בזה עוד קודם שבא לרום מעמדו, כפי שמתאר 'איש גרודנאי' בס' היובל (אומרים שהוא קלמן שקופ, נכד הר"ש): "בתחלה היו הרבה שהביטו קצת בהיתול על 'בעל ההבנה' המשונה הזה, כמה 'קוריוזים' סופרו אודות שאלותיו המשונות, וחקירותיו ה'מקוריות'". גם הרב שמואל מרקוביץ שם רומז כעין זה. ראי' בלוח (להלן הע' פז) כותב שבוולז'ין היו אומרים עליו 'ער ברעכט זיך אין הפענע טירן', מתפרץ לדלתות פתוחות.

תלמידו הרב ברוך יצחק לוין סיפר: "באישון ליל חורף אחד אחר חצות... ראש הישיבה הבחין בי ותפס בדש מעילי: 'שמא תאמר לי מה הפירוש של 'זיקה' – אבל בלי לומדות'... זה קרה כעבור 50 שנה מיום שנתמנה לראש ישיבה, ואחרי שחיבר קונטרס ענק בעניני זיקה" (ריאיון ל'הצופה', כ"ה שנה לפטירת הגרש"ש"ק, הכותרת: 'הגאון רבי שמעון שקאפ שהקים דור של גדולי ראשי הישיבות').

יא. למעט הרב משה אביגדור עמיאל, בו נדבר להלן.

יב. בעוד ר' ברוך בער ור' אלחנן מתארים את הגר"ח כרבן של בני הגולה, ואף כמורם ורבים האיש, ר' שמעון מזכיר אותו בתור 'ידיד נפשי' (חי' גיטין סי' ד), שהרי למדו יחדיו בוולז'ין, הגר"ח היה מבוגר מר' שמעון בשנים ספורות. עם זאת היו שתיארו את ר"ש כתלמיד הגר"ח, מתוך הבנה שבדואי שאב מדרך הניתוח של הגר"ח, שהיתה ראשונית וחדשנית בדורה, אך בפועל הגר"ח נתמנה לר"מ בוולז'ין אחרי זמנו של ר' שמעון.

ועל פיה לומדים. מבחינת ייצוג מסירת התורה, העמיד ר"ש תלמידים הרבה יותר מכל ראשי הישיבות האחרים. וגם מאלו שהקימו את הישיבות אחרי המלחמה, רבים היו תלמידיו, ודי לציין את ר' שמואל רוזובסקי, שכמעט כל מי שעבר מפתן ישיבה בדורנו, בהכרח למד מתלמידיו או מתלמידי תלמידיו. ועם כל זאת, הרי אף תלמיד לא יכול להיחשב כממשיך דרכו.

כמובן, התלמידים כולם לקחו מתורתו מלוא חפניים, אבל הם לא השתמשו בה אלא כתבלין לדרך המרכזית, ולא התיישרו לפי הקו של ר' שמעון. ר' אלחנן היה תלמיד של הגר"ח ושל ר' שמעון, ולא נדבק בדרך הגר"ח לחלוטין כמו רבינו ברוך בער, אלא השתמש בסברות ובביאורים הגיוניים כדוגמת ר' שמעון, אך בודאי אי אפשר להשוות את דרכו של ר' אלחנן לשערי ישר, אין כאן המשכיות (ר' אלחנן היה קודם אצל ר' שמעון ואח"כ אצל ר' חיים, ואמר שלימדו אצל ר' שמעון היה הכנה לקבל את תורת הגר"ח).

כנראה ביאור הענין הוא, שדרכו של ר' שמעון דורשת טוטליות, ר' שמעון איננו 'מוכן' להסביר דבר בהגיון, הוא 'דורש' להסביר, כל דבר, בהגיון.¹⁹ אך לא באיזה הסבר מקומי שנרקח ע"פ אי אלו מקורות, אלא בהסבר שיטתי, המסביר כיצד הדבר נובע ממהות המושג הכללי שאליו הוא משתייך. המהות של ר' שמעון היא שערי ישר, אי אפשר לו בלי שיש 'שער החזקות' ואחריו 'שער השעבודים', ובהמשך 'מערכת קנינים', וכו'. אין הוא נצמד לרמב"ם או לגדול אחר מן הראשונים, אלא לנושאים עליהם הוא מדבר. וכאשר אין הדברים עולים יפה עם דברי הפוסקים, הוא יתווכח איתם להלכה, והרי ר' שמעון היה גם רב אב"ד ומורה הוראה, ואין דבריו רק 'לפלפול' (אמנם לפעמים להיפך, הוא כותב שאפשר לנטות מדברי פוסק פלוני, כי אין דברינו כאן למעשה, אלא רק לביאור הלכות).²⁰

יג). הסבר הגיוני אינו 'רציונליזם', הרציונליזם דורש שכל דבר יהיה בר השגה, מתוך ההנחה שיש בכח השכל של כל אחד להגיע לאמת המוחלטת, ע"י היצמדות ל'רציונליזם'. זו גישה שטחית שאינה מכירה במגבלות השכל. ר' שמעון לא ניסה לבאר את התורה בהגיון מתוך מחשבה שטחית כזו, כשחדשו התוס' ש'תנאי חידוש הוא', לא הציע ר' שמעון הסבר הגיוני חילופי, אלא האריך והרחיב לבאר את החידוש הזה גופא של תוס', מדוע תנאי הוא חידוש ואינו תואם למה שהיינו קובעים בהגיון (שער"י ז' ח'). שיטתו ההגיונית של ר' שמעון מסתמכת על כך שזה מה שקבלנו מרבותינו, שאנחנו יכולים לבאר ולהבין את התורה כפי ערכנו, והיכן שקבלנו שהדבר הוא 'חדוש', גם אם נראה לנו לכאורה מובן, עלינו להבין מדוע זה 'חדוש' ולא דבר מובן. וראה גם בש"ג פ"ג, שתמיה מדוע בממון א"ה אחר הרוב, והרי איסור חמור הוא? ומתרץ שהליכה אחר הרוב באיסור היא חדוש התורה, אבל בממון מעמידים על הסברה המשפטית. ובשיעורים לכתובות ט"ו מחלק הוא בין חזקה שהיא 'הכרעת השכל' ובין חזקה שהיא 'גזרת התורה', אם כן, ההכרה ב'הכרעת השכל' מאפשרת להבין או לחלק, אבל אינה תנאי בהבנת הדין. ויש כאן שני מישורים שלכל אחד תוקף לעצמו: "אין עדותו מועלת, לא מהכרעת השכל, ולא מדין תורה" (תשובה הלכתית, הנ"ל הע' ד). ומכאן פשיטא ליה שהגם שהתורה לא אסרה לפרוש מספק, זה נגזר מדרכי השכל, כמו שאדם נשמר מפגע (שער"י א' ז').

ר' ראובן כץ (ברשימה בהצופה 15 דצמבר 1940) כותב: "הרבה טועים ומייחסים תורתו של ר' שמעון לאותו מין 'הגיון' המקובל בעולם, באמת לא קרב זה אל זה". וראה ס' היובל עמ' נו': "הוא מקרב את שכל התורה לשכלך, ושכלך לשכל התורה, ומדביקים עד כמה שאפשר יחד. מצד אחד: גם גזירת הכתוב צריכים אנו לקרב את השכל, ומצד שני: צריכים אנו לדחוק את עצמינו ולהרכין את שכלנו לשכל התורה", (ר"א וסר).

יד). ראה תחילת הע' ז, ובחי' ב"ב י"ב חולק על החו"ה, ומסיים "כ"ז כתבתי בתחילת הענין, ולמעשה צריך עוד להתיישב בדבר כי דברי האחרונים אינם מתפרשים עד"ז". ובקו' השליחות כ"ה: "ואף שגדולי עולם עומדים לנגד, והם הגאון רבי עקיבא איגר והדגול מרבבה והחתם סופר... בכל זאת לא נמנעתי לחוות דעתי בזה, מאחר שאיני כותב הדברים אלא להתלמד ולפרש ולבאר דברי הש"ס והתוספות". בקדושת סי' י': "ע"פ זה נראה לענ"ד... ולע"ע לא מצאתי דין זה

נכון הדבר שגם דרכו של הגר"ח דורשת טוטליות, והרוצה שיעשה כעין הגר"ח, אסור לו שישאל 'למה', אלא רק 'מה', וכפי שעשו רבים מתלמידיו ותלמידי תלמידיו. אבל במה דברים אמורים, בשאלות, שהיו שואלים 'מה' ולא שואלים 'למה', ואת זה יכול כל אחד לעשות לפי מדרגתו. אבל בתשובות, להגדיר את ה'מה', בזה לא רבים עשו פרי, ובודאי לא הגיעו לקרסולי הגר"ח.^ט

את צורת הלימוד של הגר"ח, אפשר לחקות, ולכן, אף תלמידי התלמידים, יכלו לשלב את דברי הגר"ח ואת שיטתו ודרכו בתוך הלימוד הישיבתי הרגיל.^{טז} ואילו את דרכו של ר' שמעון אי אפשר לחקות בקלות, שכן מצריך הוא שיטה שלמה והגיגנית לביאור כל התורה ומשפטיה. והרוצה שילך בדרכו של ר' שמעון, יצטרך להיות ר' שמעון בעצמו... אצל ר"ש אין השאלה עיקר אלא התשובה, ואין הסגנון עיקר אלא התוכן, ובלי ביאור רעיוני משפטי כולל ומקיף, אין אפילו בכואה דר' שמעון.^{טז}

ספר חזו"א, גם הוא 'אינו מקובל לכל', אך לא מפני שהוא דורש הגדרה כוללת למונחים, אלא מפני שהוא יוצא מתוך הגדרות כאלו, אשר נתונות בלבו כאילו מובנות הן מאליהן. ומי

בפוסקים, ולענ"ד נר' כמש"כ". "לפ"ז י"ל... אבל לא מצאתי כעת מי שיוורה כן" (שער"י ה' כ"ג).

בשנים האחרונות התעוררה שאלה חמורה, בה הסתמכו המקילים על ר' שמעון. בנדון מקח טעות בקדושין, דעת כמה אחרונים שלא שייך מקח טעות מצד האשה, ע"פ דברי הר"ן בנדרים ל. שהאשה מפקירה עצמה והבעל קונה, ומי שאינו עושה קנין ל"ש בו מק"ט. והביאו מדברי ר"ש בשער"י ז' ב', שביאר שהפקרתה נעשית קודם הקנין, אבל גם היא נחשבת כעושה מעשה קנין. ורצו להסתמך ע"ז, בניגוד לדעות אחרונים אחרים המביאים את דברי הר"ן.

אמנם במקום המנהג והצורך נראה דסובר ר"ש שגדול כחו להתירא, וכתוב בתשובתו לר"ז בעגנים על תיקון עירובין, אם לסמוך על דלתות העיר מצד שראויות לינעל: "בדבר תיקון הדלתות, לא מצאתי בה כמעט שום דבר חידוש, רק אחרי ידעי כי בערי פולין נעשה כן ע"פ גדולי ישראל, וע"פ שיקול דעתי מתאים היתר זה עם הכרעת האחרונים והמנהג והנחיצות היתה גדולה מאד כי כבר הורגלו הרבים לשאת משא בשבת ע"י היתר צה"פ שהיה פה מימים קדמונים והיה קשה מאד מפני חלול שבת ובפרט בהיתר החצירות שבפה שהיה קשה לתקנם בעשיית ערובי חצרות כדת מחמת כ"ז לא חכיתי עד שאראה את ספרי האחרונים שאינם תחת ידי הנותנים ונותנים בענין זה". ובהמשך הוא מראה שזה נגד דעת כמה ראשונים, ולכא' גם נגד הרמ"א, ושהמ"ב העיר ע"ז (ר' מ"ב שמ"ה כ"ב), שס"ד בה"ל ס"ב ד"ה ואחר, ושעה"צ שם ט'), ואעפ"כ לדידיה המנהג מכריע: "ויעוי' בביאור הלכה לבעל משנה ברורה שהעיר בזה, עכ"פ פוק חזי מאי עמא דבר" (נד' בליקוטים סי' ט"ו). וזה דלא כגישת החזו"א, שמנהג בזה יכול להיות ע"פ דלת העם ויותר ראוי ליראים למנוע מלסמוך על ערובין (החזו"א הביא ראי' דראוי לנעול לא מהני בלי צוה"פ, מתוספתא ערובין פ"ז, ור' שמעון שם דוחה ראי' זו, ועי' חזו"א ערובין קי"ב ג' מה שדוחק בענין דלתות).

טו). כפי שכותב ר"מ ברלין על הגר"ח: "כמובן כדרך כל רב, יש לו רק תלמידים מועטים המבינים אותו באמת, וכמעט אין אחד שכוחו יהיה גדול ככוח הרב. בשאיפה ללכת בעקבות הרב ולחקות את דרכיו, בזה בלבד אתם מוצאים את גדולתו של הרב והשפעתו" (מוולזין ועד ירושלים עמ' קעג).

טז). אם כי טעות היא לחשוב ששיטת הישיבות היא שיטת בריסק, וכבר עמד הרב נעם סמט בחיבורו על הקצה"ח, על כך שרוב ככל החוקרים את הדרך הישיבית, לא הבדילו כלל בין השיטה הטלזאית לשיטה הבריסקאית, וניתחו את כל תורת הישיבות דרך שיטת בריסק. כאשר בפועל אין הישיבות ממשיכות באמת את שיטת בריסק כמות שהיא, אלא משלבות בה שיטות שונות לגמרי. ויש להוסיף שגם מהרי"ל בלוח בשעורי דעת מעביר ביקורת על שיטת בריסק. ר' שמעון, להבדיל משאר ראשי הישיבות, כמעט שאינו מזכיר את הגר"ח בחיבוריו ובשיעוריו.

יז). וראה במאמרו של הרב עמיאל בס' היובל לר"ש: "היו בין התלמידים ג"כ בעלי זכרון נפלאים עד שהיו יכולים למסור את השעור מילה במילה ממש בלי להוסיף או לגרוע אף כקוצו של יוד, אבל דוקא מאלה התלמידים לא היתה דעתו של ר' שמעון נוחה". ואומרים שפעם כשמסר שיעור ולא התווכחו עמו, הפטיר: 'חוששני שאף אחד לא הבין'.

שאינו בסוד עולם ההגדרות הפנימי של החזו"א, שלפעמים הוא אינטואיטיבי ואף נראה סתירת, הרי יתבשם מדבריו באופן נקודתי, אך לא ייכנס לעומק שיטתו של החזו"א. לבוא בגנו של החזו"א, אפשר רק ע"י לימוד כל התורה בדרך שלו.

אך מכיון שה'דרישות' האלו של תורת החזו"א, נסתרות הן, הרי העמיד החזו"א הרבה תלמידים ותלמידי תלמידים שנראה כי הולכים בדרכו ממש, ודבריהם מלאים סגנון כתיבתו והבנתו. אלא שגם כאן, כמו אצל הגר"ח, אין הדבר תלוי בסגנון, אלא בהבנה פנימית של כל התורה, שמי שזכה לה, הרי הוא ממשיך באמת את תורת החזו"א, ומי שלא, אינו אלא ממשיך את סגנון החזו"א.¹

וכך עוברים אנו מן המשותף, אל המפריד.



המפריד

כל עוד בבית המדרש אנחנו, אין אנו צריכים להקדים ולהבהיר, כי כל ויכוח או השגה או מחלוקת, בין הגדולים האלו, בא אחרי הערכה עמוקה ואהבה אין קץ ששררו ביניהם. ואין זו איזו אפולוגטיקה או הרמוניזציה, אלא גופא דעובדא, החזו"א הוא זה שאמר שהשואה לא יכלה להתחיל כל עוד ר' ברוך בער ור' שמעון היו חיים.² ובכלל, אהבת התורה של החזו"א לא הוגבלה לאותם שלמדו לפי דרכו או לפי רוחו, הוא עודד ותמך ואימץ את כל כחותיו לתמוך בכל צורה של לימוד תורה (כל עוד הוא מלווה ביראת שמים כמובן).³

יח). גם בזה יש מעלה, וע"ז אמר החזו"א: "התלמיד מחקה תמיד את רבותיו" (אמונה ובטחון ד, ט"ז).

יט). היה זה ביסודו משפט של הגר"ח, ע, כשהציעו לר"ש לכהן בארה"ב בישיבת רי"א, אמר שהתורה של ארץ ליטא עומדת חמשים אחוז על ר' ברוך בער וחמשים אחוז על ר' שמעון, ו"לא נוכל לוותר על 50 אחוזים". רב"ב נפטר חודש אחרי ר"ש, וכשבאה השמועה לא"י עשה החזו"א מספד תמורים ונהי שכמותו לא ראו אצלו מעולם. ראה הע' צב (גם בליטא, הסתלקות שני זקני הישיבות בירח אחד, היכתה בייאוש את בני הישיבות, שהבינו כי 'מפני הרעה נאסף הצדיק', ומאז נתנו ראש לברוח מאירופה).

אגב, ר"ש בהקדמת שער"י מבאר ענין מעשה דנחום איש גמזו שעייב את העני רגע א', ומחמת זה הזמין על עצמו יסורים מאד גדולים. שהוא כפי שמקובל בעולם, שמי שאחראי על איזה דבר ויצא מתחת ידו מכשול, הוא לוקח את האחריות ומתפטר ממשרתו. וכך נחום איש גמזו, כשיצאה מכשלה מתחת איבריו, כביכול הגיש אותם לאומן שעשאו שיפסיקו את תפקידם, כי כביכול הרגיש לפי מדרגת האחריות שלו שאינם ראויים לתפקיד. ומה נאים הדברים לר' שמעון עצמו, שכל עצמו לא יצא אלא ללמד על הכלל, ולהיותו אב לכל תופש תורה, ולמן היום שנלקחה ממנו הישיבה, וגלו תלמידה, לא היה בו עוד טעם להמשיך לחיות, והתייצב להחזיר את נשמתו לבוראו.

כ). השווה מכתבו לר' צבי מרקוביץ, תלמידו המובהק של ר' שמעון, בעת התמנותו לר"מ בישיבת סלונים ברמת גן, תש"ט (נדפס בקיצור בקובץ אגרות חזו"א, וצילום המקור במלואו נד' בירחון בית יעקב תשל"ד 168-169), המכתב מלא אהבה, פירגון, ועליצות. נראה כאילו אם היה נותר עוד מקום בדף, היה החזו"א מוסיף עוד ועוד מליצות וברכות. וראה להלן על הערכתו הרבה לרא"א מישקובסקי.

צריכים להבין, שהחזו"א בהיותו בוילנא, פיתח את דרכו המיוחדת כדרך למעטים, הוא לא חשב ששיטת הלימוד שלו או הביקורת שלו על עולם הישיבות תהיה דרך יחידית שכולם ילכו בה, כשיש כ"כ הרבה תורה וחיבורים וגאונים, יש מקום לאחד שיעמוד מן הצד וימשיך את דרך הגר"א כפי שהוא רואה אותה, שיגיד ביקורת, שיראה צד שני. אבל עם תחילת השואה, הוא בפתע פתאום נשאר לבד, כמעט לא היה כאן בא"י אף דמות של ראש ישיבה מן הישיבות הליטאיות, חוץ

גם בין שיטותיהם יש איזה משותף, כאמור, בודאי הרבה יותר מאשר בין תורת ר' ברוך בער לתורת החזו"א. ניכרים הדברים, שהחזו"א השקיע מאמץ בצורות שונות של ביקורת על התורות הישיבתיות שהלכו מסוף העולם ועד סופו באותו הזמן, החל מויכוחו השיטתי עם הגר"ח, וכלה בדינויו התקיפים מול הקדוש ר' אלחנן (על רב"ב לא העביר החזו"א ביקורת, כנראה מכיון שרב"ב אימץ לו את הגר"ח לרב מובהק, הרי אין טעם לדון על שיטתו של רב"ב כדבר שעומד לעצמו. וזה שייך לויכוח החזו"א מול הגר"ח), וכן במאמרים שהדפיס בכנסת ישראל בעילום שם. אך דוקא מול שיטת ר' שמעון, אין אנו מוצאים שום חד ושום תגובת עומק. ביקורתו של החזו"א על הפלפול הישיבתי, שאינו מבוסס, או שאינו מעמיק בשיטות הראשונים בצורה מסודרת, אינה יכולה לחול על שערי ישר, המבוסס, השיטתי, המעמיק, ושתיקה זו אומרת דרשני.^א



שתי הערות כתובות של החזו"א על דברי ר' שמעון

אמנם שני ויכוחים כתובים לו לחזו"א עם ר' שמעון. הראשון, במאמרו בכנסת ישראל (וילנא תרצ"ב חוברת ח סי' עט, חתום תחת השם אי"ש וילנה), שם מאריך ליישב את דברי הרמ"א בחו"מ רפ, שנראה לכאורה שמיסודים על דברי הטור בשם רמ"ה, אבל הם תמוהים מסברא וגם נסתרים מדברי חדושי הרמ"ה שלפנינו.^ב הדברים נכתבו כתגובה למאמרו של ר"מ בסין (כנסת ישראל

מהרב מברסק (אחרי המלחמה הגיעו עוד רבנים משארית הפליטה), לא בעלי מוסר גדולים, לא ממשיכי דרך הגר"א. ת"ח ופוסקי הלכה בא"י היו או מהישוב הישן בירושלים או מרבני המזרח. ואילו החילוניות והאידיאליים הסוחפים, המשיכו לפרוץ כאן, הם לא נעלמו. וזה פשר ההלם שתפס אותו בפטירת רב"ב ור"ש, הוא הבין שהוא נשאר לבד, וכל עולם התורה נופל על הכתפיים שלו. וברור שזה לא הזמן להתנגד למוסר, או לשיטת לימוד שאינה מצוחצחת ע"פ מסורת הגר"א... ולכן חלק מהישיבות והמוסדות שהוקמו אז, הורכבו מבחורים מן 'הישוב', מיקום או מימון של חסידות כל שהיא, ורמ"ם ליטאים.

ר"ש היה מנהיג דגול מטבעו, ובכל הישיבות שבהן כיהן, הוטל עליו גם העול הכלכלי לגיוס ואיסוף כספים, על כל הכרוך בכך מצד הטירחות, קשרים עם נדיבים, וכו', ואף נסיעתו המפורסמת לארה"ב יחד עם ר' ברוך בער ור' אלחנן. לחזו"א לא היה את הכשרון הארגוני הטבעי מול גופים שונים וכדו', אך כשהשגחה העליונה שתלה אותו בדור יתום, השתמש באהבת האדם שלו, ובכשרון ליצור אמון ואמונה אצל בני אדם, כדי להקים ולארגן תקציבים ותמיכה למאות מוסדות ואנשים, כל זאת מבלי לצאת מחדר.

כא). שמועה מספרת שבהיות החזו"א באירוע משפחתי, פגש אותו צורב אחד והציע לו חקירה מפורסמת של ר' שמעון (החקירה על חיוב נוקי ממון, ר' להלן לד34), והשיב החזו"א: "גם לי יש חקירה: האם כל עם ישראל חייבי מיתה, חוץ מאותם שלא חיללו שבת וכדו', או להיפך, אף אחד אינו חייב מיתה, מלבד מחלל שבת שהוא חייב מיתה". המכיר סגנונו של רבינו, יבין שהיתה כאן בת שחוק שמטרתה לחנך וללמד, ולא חלילה לגלוג על דברי תורה, איזה שלא יהיו, ובודאי לא של שר שרי התורה בדורו, רבם של אלפי תלמידים. ועדיין, קשה לנו להסתפק בתגובה יחידית זו על כל מפעל הכבירים של ר' שמעון!

כב). הנושא הוא ביורש שמודה לאדם אחר שגם הוא יורש, ושאר האחים אינם מודים, דהאחר נוטל מנכסי המודה בלבד, וכשמת האחר, אין האחים יכולים לקחת מנכסיו את החלק שקיבל על חשבון האח המודה, דממ"נ אינו שלהם, אבל נכסים שנפלו ממק"א יורשין, כדא"ב בב"ב קלד. וע"ז אומר הרמ"א דכ"ז כשחלק הירושה הנדון בעולם, אבל אם אינו בעין, אין מחשבין כנגדו. והוא מדברי הטור בשם רמ"ה, אבל ברמ"ה לפנינו מבואר הרחבת דברים, שהחילוק בין ממון בעין או שאינו בעין, הוא רק במקרה שנאנס הממון שכבר ירשו, שאין ממ"נ.

חוברת ז, תרצ"א) שהעלה את התמיהה על הרמ"א.²¹ והחזו"א במאמרו מסכים לכך שאכן ברמ"א מבואר לא כך, אבל מוכיח מדברי ראשונים אחרים שדין הרמ"א נכון לדבריהם, ומסיים: "והוראת רמ"א אמתית". הדברים עצמם נדפסו בהמשך גם בחזו"א חו"מ סי' ט"ו בכמה שינויים, אך בכנסת ישראל שם נוספה הערת שוליים: "גם בס' שערי ישר ש"ה פ"א האריך בזה וסיים דמצוה לומר שאין הוראת רמ"א נכונה, ולהמבואר כאן נתקיימה הוראת הרמ"א ומשה אמת ותורתו אמת". הקובץ נערך ע"י ר' משה אחי החזו"א, אך מן הסתם הערה כזו נכתבה על דעתו.²²

המעין יראה שקשה לראות בדברים השגה עקרונית על השערי ישר, שהרי מודה גם החזו"א, שלפני הרמ"א היתה גירסא שגויה, והשער"י מעיר את הדברים בזהירות עצומה: "אף שירא אנכי לסתור דברי הרמ"א ז"ל שכל בית ישראל סמכו עליו, אבל בדבר הנראה לעיניים כזה מצוה לומר דהוראת רמ"א ז"ל בזה אינה נכונה",²³ ולא זו נקודת הויכוח בין שני הגדולים האלו, אלא שאגב הדברים זכה החזו"א ליישב את הוראת רמ"א וחפץ לפרסם את הדבר.²⁴ ישובו של החזו"א שם לדברי הרמ"א, הוא ישוב דלאו מטעמיה, כי הרמ"א בדרכ"מ סומך על דברי הרמ"ה כמו שהם בטור, ומודה החזו"א שאין זו דעת הרמ"ה,²⁵ אלא שהוא מוכיח מד' ראשונים

כג). למעשה התמיהה כבר כתובה בשערי ישר שנדפס בתרפ"ח, שלש שנים קודם לכן. מענין שהגרש"ש, שהיה מהכותבים בכנסת ישראל, ופרסם מאמר גם בקובץ זה גופו בו באה תגובת החזו"א, לא התייחס לכך שכל תוכן מאמרו של רמ"ב כבר בא בשערי ישר. אך מהתייחסות החזו"א נר' שאושר מילתא, וההפניה לשער"י הגיעה אל המערכת, ולכן התייחס אליה החזו"א. (אגב, ברשימת כתבי ופרסומי ר' שמעון, שבסוף הדיסרטציה של ווונר, 'חשיבה משפטית בשיבות ליטא בראי משנתו של הרב שמעון שקופ', תשס"ה, לא הוזכרו פרסומי בכנסת ישראל וילנא. לפולמוס זה בנוגע לד' הטור דוקא מתייחס ווונר, בהע' 91 וכותב שב'חכמי הדור יחיו' מתכוין החזו"א לר"ש, אבל מן הסתם הכוונה לר"מ באסין בכנסת ישראל גליון קודם).

כד). בתוך מאמרו של החזו"א משולבות כמה הערות בשם 'המעתיק', כנר' גם משל הגר"מ, וכך הובאו הדברים בחזו"א חו"מ שם עם ההערות האלו. החזו"א כנראה עמד על כך שהחתימה תהיה 'איש וילנה', ותו לא, אבל בשער החוברת נכתב: "הרב ר' אי"ש מוילנה".

כה). בזה תמהתי על ידידי ר' דינאל אסייג שבמהדורת שערי ישר שלו, ציין כאן שכן כתב החזו"א חו"מ ט"ו שגם פסק הרמ"א תמוה, והרי החזו"א לא כתב כך אלא כהצעת השאלה בתחילת דבריו, ומסקנתו שאינו כן. [הערת עורך (הרב הראל דביר): מסקנת החזו"א מקיימת את פסק הרמ"א אך לאו מטעמיה, ולכן התכוון הרב אסייג].

כו). אמנם, כן מתקשרים הדברים להשקפתו של החזו"א אודות כתבי יד, ויתכן שצרמו לו דברי ר"מ באסין: "כל רבונתינו האחרונים לא היה בידם ס' הרמ"ה ונאלצו ללמוד תורתו מהעתקות קצרות, אבל כשזכינו לאורו של הרמ"ה השלם נגלה לנו כאן סוד הדברים כי אמנם נשמט כאן באשמת המעתיקים או המדפיסים בלשון הטור בבא שלמה". אבל במקרה זה קשה לבא לבוא בטענה, כאשר לא מדובר באיזה כת"י שבא מן הגניזה, אלא בכתב יד שהיה מצוי אצל חכמים וסופרים, אלא שלא נדפס בראשית תקופת הדפוס, ובזמן הפולמוס ע"ג כנסת ישראל היה מוכר ומקובל כבר כ-150 שנים, ובפרט כאן שדבר הלמד מענינו הוא, שהתיקון נכון, וגם החזו"א מודה לזה.

כז). תוכן דברי השער"י והחזו"א דומים זה לזה, שניהם מביאים את ביאור הנתה"מ, שהוא מדין 'קם דינא', ולכן שייך רק להחזיק אבל לא להוציא. ותמהים עליו כל אחד בסגנונו: השער"י כותב שקם דינא הוא מדין הפקר ב"ד הפקר, וברגע שזכה בנכסים, כבר אין נפ"מ אם עכשיו הם בעין או לאו, והחזו"א כותב שמה שנתן ע"י האודיטא אינו מקרי מוחזק בידו של השני יותר מנכסים אחרים. וכן מביא החזו"א את התמיהה, שבדברי הרמ"ה שלפנינו הנוכחים לעיל, מבואר גם דלא כביאור נתה"מ.

ואף בביאור דין הרמ"א עצמו סברותיהם דומות אבל שונות, ר"ש מבאר דאנן סהדי שנוצרת חלוקה עוד בחיי ה'ספק', והחזו"א מבאר דאמדי' דעתו שלא זכה בנכסים ע"מ שיעברו שכנגדו אחרי מותו (ונדחק שם 'המעתיק', שצ"ל שעשה ע"ז

אחרים שיש לחלק כחילוק הרמ"א שם, אבל הרמ"א לא מטעם זה כתב, אלא משום תירוצו לרמ"ה כבדרכ"מ, ולכן מוצדקת השגת השערי ישר.

דיון אחר היה ביניהם, בעת אסיפת רבנים בוילנא, שנקלע אליה החזו"א שלא בטובתו (האספה היתה בבית גיסו ר' שמואל), ושם אחרי הפצרות רבות (מצד ר' אלחנן) ניאות לומר בפניהם חידוש, והוא קושייתו על הר"ן נדרים פח: (נדפס בחזו"א ערובין צ' לב'), שמבאר שהאופן שאשה אוסרת על בני מבוי מחמת חצרה, הוא כשכתב לה בעלה שאין לו דו"ד בנכסיה, שהרי גם אם הבית הוא של הבעל והיא גרה בו, היא אוסרת מחמת מגוריה, אם אינה סמוכה על שולחנה, ומסיק בצ"ע. באותו מעמד טען לו ר' שמעון, שאורח אינו יכול לאסור על בני מבוי בלי שיש לו קנין ממוני. והחזו"א נשתתק ולא הגיב. אולם לאחר זמן שיגר לו פתקא (נדפסה בחזו"א א"ח ליקוטים ס"ס ק"ד): "מה שאמר כת"ר שאין אדם אוסר על בני חצר אא"כ יש לו קנין ממוני, אין זה כלום..." ומביא שם כמה וכמה ראיות לדעתו.

אך גם כאן אין לפנינו ויכוח עקרוני, הרי ר"ש לא קבע כאן איזה דין בספרו, אלא כדי לנסות ליישב את קושיית החזו"א טען כן, ויתכן שלא היה אחוז בסוגיות ערובין כמו החזו"א, שאז היה בסיום ספרו על ערובין, ואשתמיט ממנו איזה דין לשעה, ואין זה ענין גדול לענות בו. ואולי גם החזו"א שתק ולא השיב, כי היה הדבר ברור לו, וחשב שלא יהיה לכבודו לסתור דבריו לפני כל המסובין. מ"מ כן מעניין לשים לב, כי הלשון במכתבו של החזו"א אינה לשון מאד מכובדת.

מכיון שאין לנו התייחסות אישית של החזו"א לר' שמעון, ובודאי לא להיפך, נפנה אל חיבוריהם הגדולים והעצומים, לעמוד מתוכם על חילוקי הדעות וההבנה ביניהם.



קבוע בחצי בהמה

דוגמא מעניינת לחילוקי השיטות, ניתן לראות בהכרעות של שני רבותינו אלו, במחלוקת גדולה בין הפוסקים, בדין קבוע בחצי בהמה.

קנין, או הוסיף החזו"א שהוא תקנ"ח, וג"ז דוחק). ר"ש ניחא ליה לחדש חידוש משפט, בכדי להבין את הדין כמות שהוא נקרא לפנינו, והחזו"א ניחא ליה לאוקי באוקימתא או לברוא תקנ"ח, כדי שהדין יתאים לרהיטת שאר הדינים הדומים לו. הקטע בו משיג החזו"א על הנתה"מ נמצא בסוגריים מרובעות, מה שמציין לפעמים דברים שהוסיף מעבר לדף בהמשך. מסתבר שהחזו"א עיין בשערי ישר לפני פרסום הדברים, ולאחר מכן הוסיף את הקטע הזה. הגיוני שהוצרך לעיין בשערי ישר, גם משום שהערת שוליים במאמר מתייחסת לשערי ישר, וגם משום שהוא עסק רבות במתח שבין שיטתו לבין השיטה המקובלת בישיבות (בפרט באותן שנים שהיה בוילנא והיה במגע מסוים עם ראשי הישיבות וגדולי הדור, סביב ביתו של הגר"ח"ע, וכן בהקשרים של בני משפחתו שהיו עסקנים גדולים).

כח). באמת אין זה טועה בדבר משנה, כי אין ראיות החזו"א מוכרחות ממש, אלא רק רהיטת כמה וכמה סוגיות (הא דמחנה ערובין יו. אמנם הקרקע הפקר אבל הוא כמו סמטא שיש לו זכות לחנות שם וכשחונה הוי כרשותו, ומן הסתם המקום אהל במדבר ודר בו יכול לעכב על אדם זר מלכנוס לאהל, ואולי כן גם לענין בין הפסין בערובין כ. ומה שמוכיח מדברי הראשונים, גם אם ה"י מוכרח הרי אינו הכרח להר"ן), ובפרט שבבה"ל או"ח שע ד"ה אינם, כ' דאם יש דייר שמצי לסלקו אינו אוסר, והחזו"א צ' לב' כ' דאף שבדברי הגר"א משמע כמ"ב, אבל "אחרי שהדברים אינם מובנים לנו א"א לנו ללמוד ממנו", וא"כ הדבר תלי בכמה אשלי רברבי.

השאלה נידונה לראשונה בבית דינו של ר' משה מלימא, בעל החלקת מחוקק, בוילנא, והמעשה מתואר בספר בית הלל ל"ד סי' קי. הדין הוא שבמקרה של 'קבוע', אין הולכין אחר הרוב, כל התערובת כמחצה על מחצה, אבל אם פירש לפני שנולד הספק, מותר לפי הדין של כל דפריש מרובא פריש. במקרה המדובר, נודע שאחת הבהמות שהיו קבועות היא טריפה, אך כבר פירשה חצי בהמה, ויצאה להימכר בשוק, והחצי שנשאר ממנה בתוך ה'קבוע', מזוהה הוא. האם נתיר את החצי הנותר, משום שפרישת חציו נמשכת גם עליו, או שנאסור גם את החצי הפורש, משום שקביעת חציו השני נמשכת גם עליו?

בבית הדין ישבו אז, ראש בית הדין, בעל החלקת מחוקק, והדיינים ר' הלל בן נפתלי הירץ (ה'בית הלל'), ור' שמואל קיידינובר (ה'ברכת הובח'). החלקת מחוקק פסק להתיר, 'והסכים עמו הרב הגאון מוהר"ר העשיל ז"ל מקראקא',¹ אבל ה"ה והבה"ז פסקו להחמיר, וגם הרב ח"מ, אף שסבר שהצדק עמו, לא הקל במקום שחכמים אלו החמירו.

מכאן ואילך התעורר פולמוס בספרי הפוסקים. הפר"ח (יו"ד קי בקו"א) כותב 'שום אחד מהם לא כיוון להלכה יפה, לפי שכ"ז סובב הולך על טעות א' שכתב הט"ז שכבש א' אינו בדין שמקצתו מותר ומקצתו אסור', וכותב הפר"ח שכן המנהג פשוט אף בכבש אחד להתיר את החצי הפורש ולאסור החצי הקבוע: 'ומי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו'. פוסקים מפורסמים אחרים אסרו את שני החצאים (בכור שור חולין מב, אפי רברבי, שקדם לדיון זה), והיו שהתירו את שניהם (ש"ש ד ד, כמו שחזקת האם מהני לבת, כ"ש ברובא דעדיף מחזקה'). עוד עסקו בזה הכרתי ופילתי ס"ק יט, הפמ"ג על הט"ז ה, נקוה"כ שם, שאלת יעב"ץ סי' ס, חת"ס יו"ד סי' צט, היד יהודה שם ס"ק לג.

השערי ישר (ש"ד פ"ב, ובחי' קדושין ל"ה), יוצא לדון בדבר החדש, אחרי שמבאר שאין הכרח מהיתר חצי להתיר כולו. מבאר הוא, שבדין קבוע, אין הדיון מתחיל בלי שיש אפשרות שהחפץ שלפנינו הוא האיסור, ולכן אי אפשר לדון על חצי בהמה, שהיא 'הבהמה האסורה', ובע"כ שהדיון יהיה על הבהמה השלמה. ולכן תלוי הדבר איפה רוב הבהמה, אם רובה פירש, או שרובה נותר, ורובו ככולו. ואם ספק דינו כספק קבוע ספק פריש.

וגם החזו"א (יו"ד לו יז) בא בגישה חדשה, פותח הוא בקביעה ש'יש מקום לכל הסברות', משום 'דהוי ככח אחד מתירה וכח אחד אוסרה', "וכן נראה להלכה שחלק הנפרש יש בו ב' צדדים להתיר, אפשר כד' הפר"ח, ואפשר כדעת הח"מ ומהר"ה המתירים הכל. וחלק הנשאר יש לאסור דאפשר כדעת הפר"ח, ואפשר כדעת מהרש"ק וב"ה דאוסרים הכל".²

(ט). ה"ר העשל לא היה באותו הזמן בוילנא, ובתשובות גאוני בתראי נדפסה שאלת הח"מ לה"ר העשל בזה, והתשובה, ואפשר שאם בזמן הדיון היה יודע הח"מ שדעת רבם הגדול להקל, לא היה מסכים עם המחמירים.

(ל). אני בענייני ביארתו בספרי יורה אורח סי' ס"ג שאין רא' מזה (ובאופן ביו"ד ק"י י"ד). אך לעצם האפשרות שקצתו יכריע את קצתו מביא הש"ש ראי' מטהרות פ", וראה בגי' רע"א מטהרות שם שמסכים עמו (ובשער"י המובא בסמוך דוחה ראי' זו). וע"ש בש"ש שכתב דהמתירים היה צ"ל הוא רק מפני שהוא דין דרבנן, אמנם זה י"ל לגבי החצי הנותר, אבל לגבי החצי הפורש מותר מן הדין גם לדעת הר"ה.

(לא). יש להעיר מדבריו באה"ע ז' ב', שתמה על הרמב"ן במלחמות ספ"ק דכתובות הדין בא' ממשפחת עיסה שפירש, מה הועילה לי פרישתו, הלא עדיין הוא משפחת עיסה בכל מקום שהוא. וכאן מתבאר דאף שהיא אותה בהמה, עצם הפרישה

המשותף לשניהם הוא ההכרה שיש כאן שני כחות שפועלים על אותה הבהמה במקביל, הפוסקים הקודמים ניסו לברר מה הוא הכח הפועל שיקבע את הדין, אבל השער"י והחזו"א מקבלים את כל הסברות יחדיו. נכון הוא שיש כאן כח מצד הפורש וכח מצד הנותר, ומהכרה זו נולדת הכרעה חדשה, הקשורה ברוב. השער"י משתמש בכח הרוב כלפי הבהמה, דאחר שאנו מכירים שיש ב' כחות וצריכים דבר חיצוני שיכריע, ואינו מוכרע מצד עצמו, מביא ר"ש את דין רוב, המכריע בכל מקום, ולכן דין הבהמה אחד הוא. והחזו"א אינו מביא דין חדש, הוא משתמש באותם הכחות עצמם, כדי לחזור להכרעת ראשי המדברים בזה, ודעות האחרונים נהפכות לכחות עצמיים בדין הבהמה, ולכן כל מקום שיש רוב צדדים הוא הקובע, ודין הבהמה חצוי, לפי רוב הכחות שפועלים על כל חלק.

הכרעת החזו"א הרבה יותר נחרצת, הוא לא מביא ראייה להכרעה זו, ודן ישר לפי זה בכל הנפ"מ היוצאות, וכותב למדנו שהמוכר עופות וכו', ובסוף הדברים מוסיף בסוגריים: ולדעת הח"ס... ותמוה, מבלי לבאר (אמנם עצם הדין אינו חדש וכבר הכריעו כן כמה אחרונים, כדלעיל, אבל לא מטעמי' דהחזו"א, ויש נפ"מ בטעם ההכרעה כמבואר שם בחזו"א, ולמשל השגתו על החת"ס¹). ואילו השער"י טורח להביא ראיות מכמה וכמה מקומות לסברתו זו.

למסתכל מן הצד, או לרגיל בלימוד הישיבתי, הכרעתו של השער"י הרבה פחות מחודשת, היא אמנם רעיון מבריק לא שערוהו קודמיו, אבל עצם הקביעה שרוב הבהמה הוא מחיל שם בהמה לענין הכרעה, אינה חידוש רעיוני. ואילו סגנון החזו"א על רוב כחות, נשמע כמו הכרעה שלישית מספק, ולא כמו עיקר הדין.

אבל לרגיל בסגנון החזו"א, הדבר להיפך, הנחת יסוד של החזו"א, שההכרעה כבר כתובה ומצויה מראש בצורה בה נמסרים הדברים מפי חז"ל², לא צריכים לחדש או להמציא משהו, אלא רק לברר את צורת הדין וענינה. ע"י 'השימוש השכלי' מתבררת צורת הדין, אבל לא תכנו המופשט ומהותו, רבדים אלו מצויים באצילות, ואין הם נצרכים לבידור ההלכה. החלוקה הזו של ה'כחות', היא לא פעולת חידוש, אלא פעולת חישוב. חז"ל רגילים היו להסתכל על דיני התורה כעשויים מהגדרותיהם, ולכן אם נפגעת ההגדרה באופן חלקי, הרי הדין קיים כאן באופן חלקי או קלוש, כמו חצי עבד וחצי בן חורין, אנדרוגינוס לסוברים בריה בפנ"ע³ היא, הפרת בעל בלי הפרת ארוס⁴, וגם כאן 'הוי ככח אחד מתירה וכח אחד אוסרה, ואיכא למימר דבטל כח הקבוע אף מחלק הקבוע, שכבר נעזר בכח הרוב המעיד עליו⁵, ויש לומר איפכא שאין בכח הרוב להתיר'. המצב הספקי הזה הוא עצמו הדין, וממנו באה ההכרעה⁶.

ממקום שנקבע האיסור משנה שמה, וק"ו שם שאפשר שאינו פסול, שאפשר להבין שהפרישה יכולה להועיל (וע"ש שתמה לגבי בועל דאמרי' כל דפריש, הרי היא עצמה יודעת שהוא נכרי, וצ"ל דבעצם פרישתו לפני שיש רואה ולפני שעשה מעשה, כבר אינו מכלל הבני אדם הקבועים בעיר, ומחמת זמן זה חשיב פרישה בלא ידיעה).

לב). מיהו מאי דמסיים החזו"א הא דמכשרינן וכו', לכא' תלוי בפלוג' הרשב"א והרא"ה בתוה"ב לא: ול"ע בזה עתה.

לג). הערת עורך (הרב הראל דביר): לכאורה הצדדים שבהם דן החזו"א, ה'כוחות' השונים, לא נמסרו מפי חז"ל אלא מפי האחרונים שעסקו בסוגיה. ודאי שהמושגים של קבוע וכל דפריש הם מחז"ל, אך אפשרויות ההכרעה השונות במקרה הנידון, הן פרי דיוני האחרונים.

לד). וכן דין אבר המדולדל, כוי, הדינים דאתו מבור ואש, ראה דוגמאות והרחבה בספרי גבורת אנשים אות ו' ואילך.

וכך אירע בדין קו התאריך, שהחזו"א גיבש את ההכרעה מהמעט האמור בזה בקדמונים, וטען בתוקף שרק מזה יכולה לצאת ההכרעה אחרי חישוף הכח המכריע בקביעת ההלכה במקורות אלו (עי' בקונטרס י"ח שעות). והתנגד בכל עוז לשאר ההצעות, שיסודן איזה חדוש, 'ייבוא' של דין ורעיון ממקומות אחרים. גם אם לפי שיטתו צריך לחדש שיש חלקים ביבשת הנטפלים לרוב היבשת, אין זה 'ייבוא' של רעיון חדש לסוגיא, אלא דין שמתחייב ממילא לפי גישה שכלית לענין. אבל עצם הקביעה, חייבת להיות באופן מוכרח מתוך ההלכה הקיימת עצמה.¹¹



חלוקת אחריות בין דיינים

באופן שדיין שטעה צריך לשלם ההיזק שנוצר, מבואר בסוגיה (סנה' ל. וברא"ש שם ג' ל"ג), שאם הדין הוכרע בדעת הרוב, ודעת יחיד היתה לפטור, הדיין השלישי פטור מלשלם, ומשלמים

לה). בקובץ הערות כתובות מ מביא ר' אלחנן בשם הגר"ח שענין קבוע הוא שלא מועיל רוב' כשיש קבוע, ולא ש'מתבטל הרוב', ואילו הש"ש לעיל הע' ל, בע"כ סובר שקבוע נחשב כמצב ש'אין רוב', ולכן סובר שאם יתחדש איזה רוב שיכול להועיל כאן, יכריע, וכן סובר השער"י וביאר זאת בהרחבה בש"ד פ"ב. אך החזו"א אינו מכיר כאן ב'חקירה', שמניחה שיש איזה הגדרה הרשומה בלוחות השמים ועלינו להביאה ממקום נעלם. אלא עצם זה שיש כאן שני צדדים, מלמדנו ששניהם קיימים, ובמקום לחפש דיוקים לצד זה או אחר, מתיכים את שני הצדדים עצמם להכרעת ההלכה. לומר שאין כאן רוב אינו נכון, שהרי יש רוב, לומר שיש כאן דין רוב ג"כ אינו נכון, כי הדין הוא שקבוע כמחצה על מחצה, ובע"כ שדין הרוב כאן נפגם, תוכן המושג קבוע הוא שיש פגם ברוב (ר' שמעון שם מביא ראייה דאולי' בתר רובא דליתא קמן, ומכאן שרוב מועיל בקבוע, אבל י"ל דרך רוב דל"ק מועיל ואילו רוב דא"ק "לא מועיל"). וכך בעוד הרבה חקירות, כשדנים אנו על מה מחייבים בנזקי ממון, ברור שגם הבעלות וגם אי השמירה הם תנאים לחיוב, וא"כ אין מה לחקור, תרוייהו בעינן. וכמו שאין טעם לחקור מפני מה טלפון אלחוטי עובד, האם משום שאינו צריך חוט, או משום שכאילו שיש לו חוט, כך אין טעם לחקור מצב מורכב האם זה משום שאינו כהמצב היותר חמור ממנו או משום שאינו כהמצב היותר קל ממנו.

כמובן שאין בכך כדי לבטל כל חקירה וכל שאלה, כאותו מתנגד חקירות, שהיה אומר שפשיטא ליה שהחקירה הבל, רק שיש לחקור מדוע הבל, האם משום שהאמת כצד א' או משום שהאמת כצד ב'... החזו"א מתייחס כנודע לחקירת הבית הלוי בגדר שומע כעונה, ובעצם החקירה היא בנפ"מ, האם לשומע יש דיני העונה. ולא רק שאלה מופשטת על המישור של 'גדר הדין', גדר הדין הוא חלק בלתי נפרד מהלכותיו, ואינו ענין לעצמו. לשיטת החזו"א, התורה קובעת הלכות ולא גדרים, אלא שההכרעה בפרטי ההלכות באה דרך הצורה שהתורה מגדירה.

לו). אפשר גם להתייחס לדברי החזו"א כהכרעה בין שיטות האחרונים גרידא, כחישוב של ספקי השיטות, ולפ"ז חושש הוא ג"כ לדעת הט"ז שאם נתיר את החצי השני הוי כחוכא, וממילא האיסור הוא מדרבנן, וכמבואר בדברי הר"ר העשיל בתשו' גאוני בתראי. אבל זה תמוה לצרף שיטה זו לאסור את החצי הנותר, כאשר כל מה שבאה שיטה זו לומר היא רק שיש לאסור גם החצי הפורש משום חוכא, וטעם האיסור הוא אחד ויחיד.

לו). יש נקודה פרדוקסלית, שחדשנות חייבת לקבוע לה גבולות בצורה מאד נחרצת, שאל"כ היא יכולה לחדש עד אין קץ. לכן החזו"א, ש'השימוש השכלי' תופס אצלו מקום מרכזי, והוא המתווך בינו ובין כל הלכה, מונע כמעט לחלוטין את החדשנות, ההסתכלות היא מקורית, אבל החידוש מגיע רק בדרך של הכרחים מעצם הדבר, מההגדרה המרכזית של ההלכה. שכן ל'דיוקים' והוכחות יש מסילות רבות, כפי שהוא כותב. [הערת עורך (הרב הראל דביר): לא ברור לי מה בין חידוש שנובע מהגדרה מרכזית שמפעמת בלבו של החזו"א, ובין 'חדשנות', שנובעת גם היא מרוח המפעמת בקרבו של הלומד ומנחה את דרכו. ושמא יש לאפיין בדרך אחרת את הגבולות הראויים לחידוש, באופן שיעניק משקל לשיקולים 'בישם' ו'רגילים' כמו: מידת התרומה של החידוש להבנת פשט דברי חז"ל והראשונים, היכולת 'לראות' את החידוש כהבנה פשוטה שאכן עולה מלשון הקדמונים ללא העמסה, תימוכין לחידוש בסוגיות נוספות, ועוד. ואכמ"ל].

השניים ב' שליש הנזק. והקשה הקצה"ח (כה"י), למה לא אמרין כאן אי ליכא לאשתלומי מהאי לישתלם מהאי, כדאמר' בב"ק נג. וגמר ההיזק נעשה על פי השניים, ולמה לא ישלמו חלק הג' ומסיק בצ"ע (ובסי' ת"י סק"ג כתב דשוב מצא יישוב, ועוד ישובים באמרי בינה ל"ח ובישועות ישראל כ"ה י"א).

וכתב בשערי ישר (ז' כ"א) ליישב, דהדין דמשתלם מהאי, הוא משום שכל אחד משלים פעולת חברו, ולכן היא מיוחסת גם אליו. ובדיינים לא שייך, כי פעולת השלישי אינה פעולת נזק, ואעפ"כ היא נצרכת למעשה שיהיה דין ויאמר דברו.

ובחזו"א (ב"ק ה' י"ז) כתב, דמן הדין לכאו' רק הב' צריכים לשלם, והשלישי הרי רק רצה להציל, ובע"כ שעצם הצורך בג' דיינים, חשיב כאילו התנו שאינם לוקחים אחריות יותר משליש. וממילא לא שייך לאשתלומי מהב' על השליש שבאחריות הג'.

גם כאן, סברת השער"י 'חלקה', ואילו החזו"א מוסיף לדין תנאי ש'כאילו התנו'. אבל בעצם הדין, השער"י מתחיל את ישובו מההנחה שהשלישי צריך לשלם כדין מזיק, 'דאי לאו את לא הוה גמיר דינא' (סנה' שם), מבלי לתהות עליה, איך יתכן שמטילים עליו חלק, בעוד הוא לא הזיק כלל, ומה אכפת לנו שהם לא היו יכולים להזיק מבלעדיו, הרי הוא לא שייך לנזק אלא להיפך. ולכן ניחא ליה לברוא חילוק, בין גומר ע"י 'פעולת נזק', ובין גומר ע"י 'פעולה', דאף שבשניהם מתייחס אליו שליש הנזק, כאשר פעולתו אינה 'פעולת נזק', אין חבריו נחשבים כמשלימים הפעולה יחד איתו (ראה חי' הגרש"ש לב"מ ח' שהרחיב בזה יותר). אבל החזו"א לא ניחא ליה בכל הענין שאדם שאינו עושה פעולת נזק ייחשב מזיק וייתייחס אליו הנזק, ולכן עוד קודם קושיית הקצה"ח הוא מוכרח לומר דאין זה משום שהנזק מתייחס אליו, אלא משום ששליש מהאחריות יורד מחבריו, וממילא הקו' לא קשה. ולא מפריע לו שהסבר זה לא מוזכר בגמ', כי בלי זה הדין אינו מובן, וכל מה שמוכרח הוא כאילו נכתב.^{לח}



שבועת היסת בחוב שאינו ממוני

בתשו' מהר"ם (סי' תתקצו, מובא בהגה"מ פ"א משבועות וברמ"א חו"מ פ"ז ל"ד) מבואר דהתובע חברו שנשבע לתת לו כסף, אין בזה שבועת היסת, כי התביעה אינה שיש חיוב ממון, אלא חיוב מצד איסור שבועה, וכדביאר הריב"ש בסי' שד"מ דלא נחת' לנכסי' גם אם ידעי' דנשבע. ותמה הקצה"ח פ"ז ל', הרי בתובעו שלקח ממנו ריבית קצוצה, דג"כ לא נחת' לנכסי', איכא שבועת היסת (יו"ד קס"א ה'), וכן במלוה למ"ד פריעת ב"ח מצוה.

לח. על עיקרון זה אצל החזו"א שהמוכרח כאילו נכתב, ראה מאמרי לדרכי התחברות ופסיקת המ"ב וחזו"א, ישורון כט, בקטע: 'דברים כפשוטן'. מה שמוכרח מתוך הסוגיא, אין נחשב בעיניו ל'אוקימתא', שהרי זו משמעות החובה להבין את האמור, להבין במאי מיירי, במאי מוקי לה, ומה האוקימתא של הדברים, ואין להסתפק רק במלים האמורות, מבלי להבין את הקשר וטעמן, מי שלא הבין את האוקימתא לא הבין את הסוגיא. אבל אם האוקימתא מגיעה מצורך חיצוני, מסוגיא אחרת, משיטה מחודשת שאין לה זכר בגמ', הרי זה לדעתו כ'לחשים ורמזים', ולא יתכן שחכמים יסתמו רק מה שניתן להבין מתוך עיון הסוגיא הרי זה כמפורש.

וכתב בשער"י ה' ב', דאף דשתי התביעות האלו הן תביעות לקיים את דין התורה האיסורי, מ"מ יש חילוק, דבתובע מכח שבועה, אין כאן אלא דין של קיום שבועה, שהוא דין איסורי גרידא, אבל בתובע ריבית קצוצה, הוא תובע להשיב לו ממונו, הגם שדין ההשבה הוא איסורי, מ"מ יש כאן ענין ממון. וכמובן גם במלוה.

אבל בחזו"א (חו"מ י' כ') כתב דריבית קצוצה דאמרה תורה החזר הוא לטובת הלוה כדכתיב וחי אחיך, וכן במלוה, ואף שאין יורדין לנכסיו אלא כופין אותו עד שיתן, מ"מ כפיה זו חשיבא זכות ממון לשכנגדו וחשיב בע"ד לתבוע ולמחול, אבל זה שנשבע אין המקבל בעל דין כלל.

הדברים קרובים זל"ז, אלא שהשער"י הסתפק בכך שבריבית ובמלוה יש ענין ממוני, ואילו החזו"א אינו מסתפק בזה, וצריך הוא שיהיה דין כפיה על הגברא, ומחמת דין זה יש זכות ממון לשכנגדו שיהיה בע"ד לתבוע ולמחול. ונראה דהחזו"א לא הסתפק בכך שכופין אותו, שהרי גם בשבועה כופין אותו ב"ד כפית הגברא, שלא יעבור על השבועה, לכן הוצרך לכך שבממונות הוא בע"ד לתבוע ולמחול (פלוג' הפוסקים אם יכול למחול בריבית, והשו"ע פוסק דיכול).

והנה איכא נפ"מ, דהנשבע 'לחברו', אינו יכול לישאל שלא מדעתו כמבואר ברמ"א יו"ד רי"ח א, דהרי מחמת שנשבע לו הסכים חברו להלוותו וכדו', ושפיר הוי שכנגדו בעל דין שתתקיים השבועה. ולהשער"י י"ל ע"ז דלא אכפ"ל שחברו הוי בע"ד, עדיין השבועה היא ענין איסורי ולא ענין ממוני. וגם אם היא שבועה לפרוע, היא לא חיוב ההלוואה עצמו, אלא שהוא חייב עצמו בענין איסורי במקביל.

ונראה דהחזו"א לא ניחא ליה בכך שיהיה 'ענין ממוני', כי הגדרה זו אינה מספיקה לשנות את הדין לדעתו, ורק מחמת שיש כאן בע"ד התובע כפיה, שייך שבועת היסט שהיא חלק מדין התביעה, כל שיש בידו לתבוע. (וגם הסוברים שלא מועיל מחילה בריבית קצוצה, הוא מצד האיסור שאסור לו לשלם ואסור לו למחול, כי בעלמא מחילה כזו באה מחמת הנשיכה, אבל הרעיון שווה, דאיכא תביעה וכפיה). ואם נשבע לחברו, אה"נ יתחייב היסט לפי החזו"א.

וכנראה זה קשור לחידוש המפורסם של ר"ש על ענין הממונות בכלל בתוך דיני האיסורים של תורה, וגם כאן לחזו"א דעה אחרת בזה, כדבסמוך.



מקומם של דיני ממונות

אחד מחידושי המפורסמים ביותר של ר' שמעון, הוא מעמדם של משפטי הממון לעומת האיסור, אשר בביאורו חידוש זה, בשערי ישר ש"ה פ"א, הוא מכנהו 'הקדמה כללית': "דכל

לט). היסוד הזה לא בא במפורש בכתבים שלפני השערי ישר, בניסוחו המשפטי המובהק, ואילו בספר החידושים (ראה למשל ב"ק סי' ח', וסי' לט') הוא חותר לרעיון זה, אבל אינו כותבו ברור מספיק שמדובר במישור נפרד, כך הוא מבאר שם את השעבוד, שלא יתכן להסבירו רק כחיוב מצד המצוה, אלא הוא כמו פועל שמשעבד את עצמו, וע"ז אין פלוגתא אם שעבודא דאורייתא או לאו, יעו"ש.

נראה שגם הרב אברמסקי בחיבורו 'דיני ממונות הגדרת סוגיהם' (לונדון תרצ"ט, עמ' 6-8) סובר כר' שמעון, ומן הסתם דבריו שם הם בהשפעה ישירה של ניסוחי השערי ישר. (אמנם בקצה"ח ע"ה ח' כתב דאיני יודע אם פרעתיך חייב משום ספק גזל, לכא' אינו סובר כיסוד זה).

דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה... דקודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי... אין אנו דנים כלל על ענין שמירת איזו מצוה, אלא ענין מציאות למי קנוי הדבר, ומי ומי ראוי ע"פ תורת המשפטים להחזיק את החפץ". ובפ"ב הוסיף וביאר: "אף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה, אבל כשנעמיק בענין היטב יש להבין ענין זה דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית' הוא ג"כ ענין חיוב ובהכרח ע"פ משפט השכל וההכרה".

דבריו שם באים ליישב קושיית אחרונים, מפני מה בספק ממון המע"ה, ולא אמרי' ספק איסור גזל לחומרא. ומענין זה הוא ממשך לבאר שיטתו בהרבה סוגיות, דסובר שיש זיקה ממונית שקיימת בנפרד מההלכה, ולכן בריבית באמת יש זיקת ממון לשלם את הריבית שהתחייב עליה, אלא שהדבר אסור, כמבואר שם פ"ב ואילך, ובהלוואתו של נכרי באמת יש זיקה ממונית ויש חוב, אלא שיכול להפקיעו דהיינו שאין עליו איסור אם אינו משלם את החוב, כמבואר שם פ"ה. ודוחה בתוקף דעת הרבה אחרונים דענין הפקעת הלואה הוא שיש חוב, ויכול לבטלו ע"י מעשה הפקעה.²

והנה החזו"א לכאורה כותב דברים דומים, בחו"מ י' י"א, בנוגע לישראל המעיד בערכאות שחברו חייב לנכרי, דיכול לומר אמת העדת, ולכן לא חשיב מזיק. "מכאן דאע"ג דהפקעת הלוואתו מותר, מ"מ החוב קיים".³ הרי ג"כ אינו סובר שיש צורך באיזה מעשה הפקעה, אלא בעת ובעונה אחת, החוב קיים תמיד, ולשלם אינו חייב.⁴ והוא כעין דברי ר' שמעון, שיש מיסור ממוני שאינו בהלכה.

אמנם בהמשך דבריו דן אם מותר לעשות כן לכתחלה להעיד לנכרי נגד ישראל, וכותב שיש מקום להתיר, כמו שאין איסור למנוע ישראל מלגזול את הנכרי, גם אם גזל נכרי שרי. "שאינן זה

(מ). וכבר האריך בזה בחי' ב"ק סי' ל"ט הסוברים דענין הפקעת הלוואתו הוא חוב גמור שמתבטל ע"י פעולת הפקעה, המה: השע"מ שמ"ח ג', נתה"מ בכמה מקומות: ע"ו א', ע"ב נ"ב, ק"ל א', קצ"ד ז', מהרש"ם ח"ו כ"ה, והאחיעזר: "כבר הכריעו האחרונים דבהפקעת הלוואתו היינו שצריך להפקיע אבל כל זמן שלא הפקיע יש חיוב עליו" (אה"ע סי' כ'). אמנם באבן האזל נזקי ממון ח' י"ג כתב בשם הגר"ח כדברי ר"ש.

מא). גם באבה"א נזקי ממון ח' י"ג למד משם אלא שהביא מהרא"ש, והוא כבר בתוס' ב"ק קיד. וכתב ששמע כן בשם הגר"ח, והם הדברים המובאים בגר"ח סטנסיל על ב"ק לח. דעמד והתיר ממונם, משמע שיש חיוב ממון שנפקע בזה, אע"ג דהפקעת הלוואתו מותרת, אלא אמר הגר"ח דהחוב קיים אף שיכול להפקיעו.

אמנם הגר"ח סובר דיש חוב, אבל בודאי אין כוונתו כר"ש, כי אין בתורתו מקום לדין חוץ הלכתי. ומבואר שם בחי' סטנסיל שהכוונה שיכול למכור לישראל. אבל לא זכיתי להבין איך יכול למכור דבר שאינו חייב לשלם, ואם אינו חייב למכור איך יהיה חייב ללקוח. וגם לא ידענא איך יכול למכור חוב כזה אם לא במעמד שלשתן שהוא רק מתקנ"ח, לראשונים הסוברים דמועיל בנכרי, עי' חו"מ קכ"ו כ"ב.

והשער"י כותב דניחא לשיטתו דין מעמד שלשתן להעביר חוב של נכרי, דאף שהיה מותר להפקיע מ"מ אחרי שזכה ישראל אסור להפקיע. ואינה מובנת לי כלל ראייתו, הרי במעמד שלשתן אינו כמוכר שט"ח דיכול למחול, אלא החוב כולו עבר מישראל לישראל, ולא שייך שיפקיע. ואין מחילה אחרי מכירה, כמו שהסכימו הראשונים ונפסק בסי' קכ"ו א'.

(מב). וכפל הדברים בזמן אחר שם סקי"ד ד"ה ובחו"מ, ושם כתב "דלא מצי להפקיע שלא יהא חוב כלל". ויש לדון שם בראיתו, ביחס לסוברים שצריך לעשות איזה מעשה הפקעה, ושם הרי דן מולו בערכאות ומכחיש, והאומר לא ליתיה כאומר לא פרעתי, ולא כאומר הפקעתי.

ריוח של ישוב העולם", וכמו המונע חברו מלזכות בקוביא אפילו אם אינו אסמכתא, אפשר שאין איסור בדבר. הרי שלדעתו יש להימנעות מפרעון הלוואה מעמד הלכתי של 'אינו מישבו של עולם', ונפ"מ שהמונע בגרמא אינו איסור, ולא דמי למעכב כיסו של חברו דהוי מזיק בגרמא ואסור לכתחלה. ואינו יכול להסתפק ב'מישור ממוני' גרידא, שתכיר בו ההלכה. וכמו אליבא דר"ש, שהחוב לנכרי קיים רק במישור הממוני ומצד ההלכה אין ענין לפרעו.^{מג}

יותר ברור ההבדל ביניהם לגבי ריבית, שלפי ר"ש ענינו ברור, שיש חוב ממוני, אלא שהתורה אוסרת לשלמו, ולכן מהניא תפיסה.^{מז} ואילו החזו"א באה"ע מ"ב כותב שהוא כמו חוב ששטתו שביעית, דהיינו שכביכול היה חוב לרגע א', או היה ראוי להיות חוב, אלא שהתורה ביטלה את החוב הממוני, ועתה אין שום חוב. כמו חוב שנשטת שאין בו שום סרך משפטי אחר השימוט. וסובר דלא מהני תפיסה. החזו"א נדחק לשם כך בכמה וכמה סוגיות ודברי הראשונים.^{מח}

מג). בודאי גם ר"ש מודה שאין ז' מדת דרך ארץ להפקיע החוב, וכמו שהוא כותב: "דלפי תכונת כל אדם ישיר אם פורע חובו לנכרי אינו נחשב אצלו כאבוד ממון, שמרגיש שראוי לו לפרוע", אלא שאינו נצרך לזה כדי לבאר את גדר הדין, והוא ענין נפרד, שבמקרה זה מלבד המישור הממוני, יש גם מישור מוסרי. משא"כ החזו"א נצרך לזה לעצם קיום החוב, דבמישור זה קיים החוב מבחינת ההלכה. ולדעת החזו"א יש לבאר ענין ההפקעה, דסתם אדם מחזקי' לי' שינהג כראוי, וכשהחליט להימנע מ"מ הוי מפקיע, אבל לא שחל איזה דין ע"י הימנעותו דמעתה פטור, אלא עדיין החוב המוסרי הראשוני קיים לעולם.

מד). בזה נדחק טובא ר"ש בדברי הש"ך הכותב דלא מהני תפיסה, אמנם לכא' א"צ לזה, דאפי' אי איכא חוב ממוני, אפשר שלא תועיל תפיסה מחמת שאיסור התורה כולל גם את התפיסה וכל החזקת הממון הזה, הגם שהוא שלו מבחינה ממונית.

בכלל לא ברור, האם תמיד כשיש שאלה ממונית ואיסורית, שמן הראוי שתיקבע ראשית השאלה הממונית. דנהי שהענין המשפטי הוא נפרד, הרי אין הכרח שתמיד יהיה קודם וההכרעה המשפטית כבר תהיה לעובדה, ולא ייחשב ספק איסור, וכל דבר לפי ענינו. ושמה בריבית הענין האיסורי נחשב קודם? ובספק עבד, הרי לא אמר' דקודם נכריע מבחינה ממונית, וממילא לא יהיה כלל ספק איסורי בדיני עבד (אמנם זה תלוי אם עבד מוחזק בעצמו, או שהוא ספק מוחזק, דאם הוא ספק מוחזק אין גם פשיטות ממונית). ואומרים שר' מנחם זמבא הסכים עם ר"ש לענין איסור גזל, אבל לא לענין שאר איסורים.

ולגבי פדיון הבן סובר ר"ש (שער"י ה' כ"ה) שיש ב' דינים, פדיית הקדושה, ותשלום החוב לכהן. וסובר שם דמשכח"ל שהחוב ייפרע אבל הקדושה לא תיפדה, ור' מה שהוציא מזה שם לענין דין ספק פדיון הבן. וזה כבר יותר דומה לסגנון הגר"ח, כי מסבא קשה להפריד ביניהם. ומש"כ שם בכוונת תרוה"ד רס"ד לכא' אין זו כוונתו.

אמנם בהרחבת רעיון זה של ר' שמעון גם לדין ע"ז, ארווחא ישוב לדוחק החזו"א, דבע"ז נט: מבואר דניסוך שלא בפני ע"ז אינו אוסר, משום שאומר לו לאו כל הימנך שתאסור ייני לאונסי. והחזו"א סי' כ"ג התקשה בטעם שבישראל הוצרכו לומר לצעורי' קא מכוין, הלא ג"כ י"ל לאו כל הימנך וכו'. ודחק שהם ב' טעמים ושנוי במחלוקת. ובאמת כל הסברא הו' תמוהה שנניח דלצעורי' קא מכוין, ונעזוב את הסתמא דמילתא שרואים שע"ז. וביארתי הדבר ע"פ יסוד ר"ש, דהמישור הממוני מוכרע לעצמו. דה"נ כדי לאסור ממון של אחר, צריכים שתהיה תפיסת יד לאוסר, ולכן אין הכוונה דבאמת מניחים שהוא מתכוין לצערו, דלא שמענו בספק איסור להמציא חזקה כזו בלא טעמא, דהא חזוין דמשתחוה לבהמה, ואפילו אם אינו יודע של מי היא, ומה"ל להמציא שהוא עובד ע"ז וכופר בעיקר הכל כדי לצער פלוני. אלא הוא משום דבממון אין הולכין אחר הרוב, וגם שום חזקה אחרת לא מועילה נגד מוחזק, והסיבה היא דהמוחזק יכול לטעון קים לי דהכי הוה מעשה, ובלא ראייה גמורה אין להוציא ממנו. והכא נמי כיון שהדבר אינו שלו, לא חל איסור עד שמוכח שהוא ע"ז, כגון ששטת בה סימן, או שא"א לומר דלצעוריה קא מכוין. כמו נכרי שתמיד דרכו לעבוד לבהמות וכדו'. אבל אם באמת גם הנכרי אין מוכרח שמעשהו ע"ז, ואין הוא דרך בנ"א, אינו נאסר ע"ז (וכך מבואר ברמב"ן בחי' שם ובר"י נ"ז ח"ד דע"י מעשה אוסר שאינו שלו ואפי' נכרי).

מה מונע מהחזו"א להכיר במישור המשפטי? הרי אין ספק, שדיני ממונות אינם מכלל החוקים, והם קשורים בכך שאצל בני אדם יש קנינים וחובות וכו', והתורה נותנת תוקף לחלק מדרכי בני אדם, וקובעת איך ישלמו ואיך ייקבעו וכו', אבל אין זה מבטל המציאות שקשורה לרוב הדינים האלו. וכנראה הנושא הוא לא עצם קיום המישור הזה, אלא הקביעה שההלכה מתייחסת אליו. ההגדרה הזו שתהיה 'הקדמה כללית', שכמה הלכות גדולות מובנות על ידיה, שיש ענין מחוץ להלכה, וגם הענין הזה פרטיו נידונים בכמה סוגיות והלכות, ואעפ"כ הוא חיצוני, חדש הוא. וכמו שנבאר.



חיובי ומשפטי התורה

חלק גדול מהדיונים והחדושים של ר' שמעון, עוסקים במישור החיוב, מה הוא הכח שמשנה את המצב הסטאטי, בו אין חיוב ואין כח מופעל. למצב בו אדם חייב לעשות, לתת, לשלם, וכיו"ב. החידוש הגדול של ר' שמעון הוא, שר"ש רואה את כל החיובים כדבר מורכב, לא כ'דין' וציווי גרידא. החיוב בהכרח מורכב מחלק מציאות, הטומאה היא מציאות שלילית, שמחמת מציאות זו נוצרים איסורי ודיני התורה. הקנינים הם מציאות אנושית, שמחמתה נוצרים דינים ואף איסורים. הרעיון לכשעצמו אינו חדש, וניתן להביא הרבה מקורות מחזו"ל ומהקדמונים למציאות שעומדת מאחורי הטומאה, האיסור, הקנינים, ועוד. החידוש הוא ההתייחסות השיטתית של מחשבת ההלכה אליבא דר"ש למורכבות זו, והיות הדבר ש'מאחורי' הדין, חלק מהמיו"מ עצמו וקובע את ההלכה.¹ ולכן כינו אותו בוולו'ין 'מתפרץ לדלתות פתוחות' (ר' הע' י), כי כל מה שנמצא 'מאחורי' הדין, זו דלת שאף אחד לא נכנס בה, והיא פתוחה ועומדת.

(מה). ואחר שדוחק טובא ד' הריטב"א קדושין ו: מסיים "ונח לן לדחוק קצת בלשון ריטב"א כדי להעמיד ענין בתיקון". לעומתו גם ר' שמעון בטוח בדרכו, וכותב: "ואף שפשטות דברי רש"י ושאר ראשונים בשמ"ק כתובות אינם מורים כן, אבל אין להבין ענין זה באופן אחר" (חי' ב"ק סי' ח'). וראה בקונטרס הקנס א' "וטוב לדחוק קצת בדבריו מאשר לייחס לו דברי שגגה".

מו). ר"נ גשטטעטנר, בתשו' להורות נתן ד' קט"ו, דוחה את יסודו של ר' שמעון, וכותב: "דלא חלים על הגברא שום חיובים אלא מה שמחייבתו התורה, וזולת דין התורה" ק ליכא שום חיוב משפטי. ומה שהביא שם ראייה מהא דהחיוב וההכרח לעבוד את ה' ולמלאות רצונו יתברך הוא ג"כ ענין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרח וכמו כן חיוב שיעבוד ממון הוא חיוב משפטי עכ"ד, ג"כ תמוה דבאמת החיוב לעבוד את הבורא ית"ש הוא ממה שנצטוינו בכמה מצוות לעבוד את ה', וכמה פסוקים בתורה מזהירים על עבודת ה' ולקיים מצותיו ית"ש, אבל אי לאו ציווי התורה אין שום חיוב על האדם, ואי לאו ציווי התורה מאן יימר שחייבים לעשות מה שהשכל והיושר והמשפט מחייבים".

כוונתו לטובה לחזק האמונה בהכרת חובתינו, אבל כדאי הוא רבינו שמעון לסמוך עליו, ודבריו דברי השכל וטעם, ומי זה יבא אחר המלך לנסותו בויכוח לוגי? הלהורות נתן כותב שהחיוב לעבוד את הבורא הוא ממה שנכתב בתורה, אבל למה חייב לשמוע לכתוב בתורה? בע"כ שיש צדק ויושר וחוב לשמוע לדברי הבורא ולציית לכתוב בתורה, וזה דבר נפרד מהתורה, דאי אפשר שהחיוב יהיה רק מכח התורה, דהרי זה גופא השאלה מדוע חייב לשמוע לתורה. וזה פשוט ביותר.

המתווכחים עם רבינו, סבורים שאין ההגדרה ההלכתית מכירה ומתייחסת למישור המשפטי כמישור בפני עצמו, אבל לא משום שאין הוא קיים בדעת בני אדם, ושאין דעת זו בסיס לדיני המשפט. אלא שכשאנחנו מגדירים את ההלכה, אין אנו כוללים בה ענין חוציי לה.

ר"ש מכניס את הידיעות המוקדמות האלו לתוך הדיון ההלכתי, ולכן הרבה פעמים דן ר"ש להבדיל בין החלקים השונים של החיוב, כפי שיתכן לדעתו שמבחינה משפטית ייקבע דין אחר ממה שהיה נקבע מבחינת איסור גזל, כך גם סובר הוא שניתן בפדיון הבן להבדיל בין פדיון הממון לפדיון האיסור. וכך באיסור נדה מבדיל הוא בין איסור הביאה ובין דין טומאת נדה, ולדעתו יתכן ספק נדה שתהיה טמאה אבל לא אסורה לבעלה. הקטן חייב במצוות לדעתו, אלא שאי אפשר לצוות אותו בזה, כי אינו בן דעת (ולכן האיסור לספות לו אינו איסור נפרד אלא הוא נובע מחיובו במצוות, שער"י א' ג').

וכך גם לגבי קדושת בכור: "קדושה אינה תלויה כלל בדין איסור, ואף שמוטר בגיזה ועבודה מטעם ספק מ"מ קדושה שבו לא הופקעה עי"ז" (שער"י א' ב'). וכך גם ביטול של טומאה ברוב, זה לענין איסורי הטומאה, אבל מציאות הטומאה לא בטלה (שם ג' ח'). כך תמה ר"ש, איך יש יד לקדושין, הרי בקדושין יש גם חלק קניני, ואין יד בקנינים (עי' ח' נדרים ס' ז').

ה'מציאות' או ההגיון שמאחורי הדין, יש בהם משהו עצמאי, ש'נמצא' לא פחות מאשר הציווי, ולכן גם הציווי מתחשב בו. כך מבין ר' שמעון (ב"ק ס' א') את דברי הנמוק"י המפורסמים בסוגיית אשו משום חציו, שהזורק חץ ומת ואח"כ החץ הזיק – גובין מנכסיו, משום ששייך שעבוד הגוף גם במת.^{מז} למרות שלמת אין דינים ואין ציוויים, הכח שיוצר שיעבוד, הוא כח עצמאי. וביבמות ס' ל"ו דן ר' שמעון שיש למת קניני אישות. נגד המציאות הזו, לא אמרין 'במתים חפשי'...^{מט}

מז). וביבמות ס' ל"ד קובע הוא שאין המלקות על שעבר אמימרא דרחמנא אלא על המעשה שעשה, אלא דבשוגג או אונס פטור, ולכן באוכל חצי שיעור שלא עביד איסורא, מצטרף לח"ש אחר. (בפשוטו י"ל דהחצי השני הוא האיסור, כי בו משלים שיעור עברה).

מעניינת היא שאלתו (נדפסה במפתחות לשערי ישר כהוספה לש"ד פ"ג): איך שומעים להוראת חכמים בדיני פקוח הגל, הרי תמיד פקוח נפש ידחה דבריהם, כמו שדוחה כה"ת, ות' דהרי מצינו גם גזרת חכמים של ייהרג ואל יעבור בפנויה, "וזמה מוכח שקבלו חז"ל דהלאו דלא תסור אינו נדחה בשום פנים וע"ז לא נאמר וחי בהם, דאי אפשר בלי הוראת חכמים". והנה לגבי ההוראה, אכן ברור שאי אפשר בלי הוראת חכמים, ואין זה לאו נפרד של לא תסור, אלא לחכמים הסמכות לקבוע מה מוגדר כ'פקוח נפש', והלאו הנ"ל רק מגלה לנו שהם הקובעים. אבל לגבי תקנה, תמוה לומר שלא נאמר עליה 'וחי בהם', ואולי כוונתו כל תקנה שהיא בדיני ג' עברות, אבל ג"ז לא נראה דהרי יש דברים שאסרו חז"ל משום עריות וכן בע"ז ואין נהרגין עליהם. והא דמצינו בפנויה שאמרו ימות ואל יראנה (לכא' לזה כוונתו), התם הוא משום שלא יהיו בנות ישראל פרוצות, ששיערו חכמים שדבר זה הוא נגד דיני עריות של התורה, והגזרה היתה רק להכליל מקרה זה באותו הכלל, אבל ברור שפריצות כללית בעם שמביאה לריבוי ג"ע, יכולים חכמים להורות שהיא בכלל ייהרג ואל יעבור.

מח). מצד דברי הנמוק"י היה מקום לבאר ששעבוד הנכסים חל ברגע הזריקה, עוד קודם מיתתו, וכמו זורע בשבת דחייב מצד עצם הזריעה (ואמנם הרש"ש כתב דאם מלקט הזורע נפטר, והוא מחודש מאד, עי' גבורת אנשים תט"ו, עכ"פ ברור שבלא ליקט את הזורע חייב אפי' לא השריש כלום בשבת), ועי' קו"ש ב' י"א, אמרי משה ס"ס ל"ח. ובגדולי שמואל כתובות לא. נר' שהבין דאפי' זרק בשבת ופגע אחר השבת, חייב משום מלאכת שבת. וזה תמוה מאד, דרך היכא דמעשה עביד שעבוד אמרי' דחילל השעבוד למפרע, דהנוק אירע, אבל מלאכה שלא בשבת אינה דבר איסור מצד עצמה, ולא דמי לזריעה דהנחה בקרקע היא המלאכה. ועי' הע' סג.

מט). ונודע המעשה שכשהרצה ר' שמואל את דברי ר' שמעון בסוגיא זו, קם אחד התלמידים והקנה חפציו לקורח, באמרו: אם באמת שייך קנין במת, הרי צריכים הם להיבלע עכשיו באדמה כדין חפציו של קורח...

לגישה זו יש השלכות גם לשאלה מרכזית מאד הנוגעת דוקא למשפטי התורה, היחוד בחלקים האיסוריים שבתורה, לעומת כל אומה ולשון, קשור בהיותו ממלכת כהנים וגוי קדוש ובסודות התורה איך הדרך הנכונה לעבוד את ה'. אבל השוני בין דיני המשפט בתורה לדיני האומות המתוקנות,¹ מה ביאורו? האם גם בדיני ממונות יש ענינים שאינם קשורים להגיון משפטי המושג לבני אדם, אלא ענינים רוחניים או סודות התורה כמו בחלק האיסורי. או שמא, ההגיון המשפטי של התורה שונה הוא מההגיון שאנו מכירים, והגיון זה יותר צודק והגיוני, ומן התורה עלינו ללמוד.

ר' שמעון הולך בדרך השניה, משום שמתחשב הוא בחלק המשפטי וההגיוני העומד לעצמו, וכך מבין הוא את דיני התורה כולם. כמוכן שיתכן יוצאים מן הכלל גם בדיני ממונות, ויתכן שהחידוש שחדשה תורה בתנאי (או בעד זומם) הוא מסיבה חיצונית, וכמו האיסור לקחת ריבית, והמצוה לשמט את השדות ועוד הרבה מצוות שיש להן השלכה ממונית, ואינן מתחייבות מן ההגיון המשפטי האנושי. אבל בדרך כלל, ר' שמעון מבאר את כל דיני התורה בהגיון משפטי, ומשווה למקובל בעולם לחשוב.² לפי זה, אם היו אומות העולם מספיק חכמים, ומעמידים את משפטיהם על הצדק וההגיון, היו קובעים כמו משפטי התורה.³

ג). הכוונה היא, שאין קושי מאומות שאינן מתוקנות, וכמו שלענו בגמ' ל'דינא דפרסאי'. עצם העובדה שיש חוק באיזו אומה, אינה אומרת שהחוק הזה הוא תוצאה של חכמה ושל רצון טוב. אבל אומות שרוצות באמת לעשות הישר והטוב ושוקדים על 'דינים' הגיוניים, מפני מה אין דיני התורה מסכימים עם מה שנשמע הגיוני לבני אדם?

נא). ר' ב"ק סי' א': "ומה שהבור שלו זה בא לו על ידי כרייה ופתיחה, היינו שהוא הכין את המזיק ועל ידי זה נקרא בעלים עליו. כמו שבדברים שנוגעים לזכות האדם מוסכם על פי דיני התורה ודיני העמים שכל מי שממציא דבר חדש בעולם הוא הבעלים לכל זכות, כמו כן קראה התורה לאיש המכין תקלה בשם 'בעל הבור' ו'בעל האש' וחייבה בנויקין את בעל המזיק". מה שכתב כדבר פשוט שמוסכם על פי התורה ענין זכויות יוצרים, כנראה סמך על ההסכמות לספרים, שעניינן המקורי היה לאסור על אחרים להדפיס את הספר לימן מסוים, והכוונה שבעיקרון יש מקום לזכות כזו.

נב). אפשר קצת לרכך טענה זו, שכן גם ההגיון והצדק הם יחסיים למטרה שרוצים להשיג, האם רוצים להשיג רק סדר, חלוקה צודקת, חינוך לחמלה, וכו', יש הרבה שיטות לניהול החברה והמשפט, וכל אחת מציבה מטרה מעט שונה.

ולמשל, יש להבין מתנ' דריש ב"מ ב' אוחזים בטלית, הנה אינו מקרה כ"כ מצוי ששניהם מגיעים לב"ד אדוקים באותה טלית, ולמה בחרוהו מעתיקי התושבע"פ להיותו ראשון לחשבון משפטים? וגם לכאורה בהגיון המשפט המקובל, האופן הנבחר של המשפט הוא כשהשופט מצליח לגלות את האמת והצדק, וכמו משפט שלמה, ואילו דין האוחזין שחולקים, דהגם שיש תנאי שהחלוקה יכולה להיות אמת, הרי אינו השערה שכן אירע אלא רק שלא יהיה מוכחש מתוכו. ולכן זה כמו דיעבד, שכשאינן דרך לעשות צדק גמור, מכריעים מה שאפשר.

אלא נראה דיש במשנה זו ב' יסודות עיקריים במשפטי התורה - הא' דין המוחזק, במשפט המקובל בעולם אין משמעות גדולה למוחזקות, אם יש דררא של ספק, כי השופט עושה כל מה שאפשר כדי לברר האמת, ואם יראה ב' אוחזין בטלית העיקר יהיה למצוא איזו סברא או סימן או רמז של מי היא באמת, וזה יהיה עיקר ההכרעה (והם מודדים את עצמם ב'אחוזי הרשעה', כי העיקר למצוא ולהרשיע מישוה. ובמשפט המודרני יש נטיה להשיג הכרעה וידיעה אפילו מתוך ראיות סובייקטיביות, וגם במשפט הפלילי חשוב להם להגיע ל'אחוזי הרשעה' משמעותיים). ובדין התורה אינו כן, אלא המשפט לאלהים הוא, ומשפט האדם שחושב שמצליח לפענח אינו באמת כן שמצליח, אלא כל אחד חושב דבר אחר ושניהם נראים צודקים כל אחד מהצד שלו. ולכן המוחזק הוא יסוד תורני, שבלי ראייה גמורה אין מוציאין מהמוחזק. וזה יסוד עצמי בצדק של הב"ד עצמו, שגם הב"ד צריך שיתנהל בצדק ולא רק לחפש את האמת שבפועל קשה למצוא.

והיסוד הב' שבועת בעל דין. במשפט המקובל בעולם משביעים את העדים, ואילו את הבעל דין נחשב שאין טעם להשביע כי הוא בלא"ה רק טוען ולא מעיד, הוא טוען מה שטוב לו. אבל במשפטי התורה יש מקום לדברים המסורים ללב, כמו הרבה דינים מהתורה, שגם בעניני חו"מ איכא ויראת מאלהיך. ועצם זה שיש הרבה עיסוק של חרם ומי שפרע ולצאת ידי

ומכאן נופלת על שיטתו חובת ביאור להבדלים יסודיים בין דיני התורה לחשיבת בני אדם. האם התורה פוטרת היזק שאינו ניכר, וגרמא, משום שלא הוגן שישלם על זה? האם אי אפשר למכור דבר שלא בא לעולם או לזכות לעובר, משום שיש כאן ענין שאינו הוגן?²² הסבורים כדרך הראשונה, אינם מתקשים בכך, שכן כמו עוד מצוות בתורה, לא בהכרח מבינים אנו את טעמם, או את טעמי פרטיהם, ואיננו עוסקים בכך כשאין הדבר מובן לנו. אבל ר"ש שמייחס למשפט ולמציאות הגורמת מקום בפני עצמו, שההלכה מתחשבת בו, חייב למצוא הוא ביאור הגיוני לכל הדינים האלו.²³

אמנם, אין הביאור נצרך לו כדי להבין דין התורה, כי גם בזה אין הכרח לדרוש טעמא דקרא, ואין הוא שואל מפני מה בור פטור על הכלים. אבל כאשר אנו מוצאים בגמ' דין מחודש, בד"כ נצרך ר' שמעון לבאר יסודו בענין שכלי הגיוני.

אצל החזו"א, חלק גדול מדיני התורה תלויים בהתייחסות, דין הדבר נקבע לפי התמונה שמצטיירת בנפש בני אדם מחמתו, לאחר העיון וההתבוננות באותו דבר. בסופו של דבר, תמונה זו היא מה שופך אותו לטהור או לטמא, לשנאוי או לאהוב. אבל ר"ש מחפש את המציאות

שמים, זה מגלגל את האחריות על האדם עצמו. שלא כמו במשפט המקובל שאין אדם מדבר עם העו"ד שלו על מה היה בפועל, אלא על מה ניתן להוכיח. ובמשפטי התורה אסור ליקח עו"ד אלא האחריות היא על הצדדים הנתבעים, והב"ד צריך להתאמץ להשוות ביניהם. ולכן גם אדם נאמן במה שבתחום אחריותו, אף שאין זה לפי כללי הנאמנות, כי דין הנאמנות הזה מחייב לקיחת אחריות ומוסיף בירור האמת.

ולפ"ז נראה לבאר מה שאמרו ב"ק מו: דדין המע"ה נלמד מסברא ד'מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא', שאינו מובן מה תוקף יש בפתגם הזה, וראיתי בו קצת פירושים זרים. ויל"פ דהכוונה לדין מוחזקות של התורה, שענינו צדק, שקרוב הרבה פעמים יותר מן האמת. וכך הוא במי שחולה, שאין טעם לדון אם מגיע לו שיהיה חולה, אלא אם רצונו להתרפא, הוא זה שצריך ללכת אל הרופא, ולהזדקק לכח של הרפואה. וכך האדם שאין החפץ אצלו, הוא זה שכושב לו. וכל הטענות שבעולם, לא יעבירו את חובת ההוכחה לשני, מלבד הוכחה. שנותנת כח, וע"י הכח מרפא חסרונו.

הרי שגם כאשר אנו מבארים דין התורה בהגיון, זה לפי המטרות של דיני התורה, אבל נכרי שאין לו המטרות האלו, גם אם הוא חכם גדול, יקבע דינים אחרים.

ור' מדרש תנאים לדברים פרק טז: "ולא עוד אלא שכל המניח דיני ישראל והולך לפני אומות העולם כפר בהקב"ה תחלה שנ' (לב לא) כי לא כצורנו צורם ואיבנו פלילים למה שאין חקותיהם טובים".

(נג). במשפט הרומי למשל אפשר לקנות דשלב"ל (גולאק, יסודי המשפט העברי, חלק א, עמ' 88-89), וגם במשפט המודרני אין הגבלה עקרונית הקשורה בעיכוב חלות של הסכם משפטי, מכיון שיש כאן מרכיב שאינו בעולם כרגע, כי גם התחייבות על הגברא יכולה ליצור חבות חלוטה ובלתי חוזרת להעברת בעלות.

(נד). ולכן גם להיפך, סובר הוא דאין דין ממון באיסורי הנאה: "משום דהוי באמת כעפרא בעלמא, דע"פ החכמה העליונה נתברר שחפץ כזה הוא כמויק לאדם... והנהנה מזה הרי הוא כשוטה, שאוכל סם המוות". (ב"ק סי' ט"ז). הגורם כאן, לשיטתו, הוא מה ש'מאחורי' הדין, החכמה העליונה שקובעת שהחפץ הזה מזיק, ולא עצם זה שיש איסור (ובריש נדרים הוא מבאר שזו מהות ההגדרה 'איסור חפצא', שאין זה רק איסור אלא יש פגם בחפץ, ולכן איסור דרבנן אינו איסור חפצא). אמנם חייב הוא להודות שאעפ"כ יש כאן 'דין', שהרי סם המוות עצמו לא נחשב שאינו ממון, ועוד שהרי מן התורה מותר ליהנות בו שלא כדרך הנאות, והסוברים שאין לו דיני ממונות, הוא כהתערבות של דיני האיסור בדיני המשפט, שראתה תורה שלא לתת לו כח ממוני.

ור' בחי' ב"ק כ"ד, שמבאר הסברא דבר תבר מנא אזלינן: "מה שאין נותנים דמים הוא רק מפני פחד העתידות, וכל שהעדר שיווי הדמים אינו אלא מפני פחד העתידות לא ינוכה זה מן המזיק עכשיו". גם כאן מניח ר"ש שהחילוק הפילוסופי בסיבת היעדר השווי, אם משום שאיננו שווה 'באמת', או רק משום 'פחד העתידות', בעוד מדובר בכלי שכבר מרחף באויר, הוא סברא משפטית עצמאית.

שמאחורי הדברים, אין הוא מסתפק בהתייחסויות. כשנחלקו בגמ' אם ריחא מילתא, לא עמד אף אחד ממפרשי הש"ס או מהפוסקים לדון במשמעות הפיזית של המונח 'ריחא מילתא', כי היה מובן שהנושא הוא איזה ענין קלוש מהאיסור, ונחלקו בשיקול הדעת אם הוא אסור או מותר. אבל ר' שמעון כותב: "ענין הריח הוא שאיזה חלקים קטנים שאינם נראים בחוש הראות מתפזרים באויר מגוף דבר המריח ונכנסים בגוף האדם" (שער"י ג' כו). זה כמובן נכון מבחינה מציאותית, אבל הפוך ממש מהתפיסה של 'ריח' בכל המקורות, כדבר רוחני, שפונה אל הנשמה, 'ריח נוח' שאינו גשמי, וכו'.¹²

זה גורם לכך שבנקודה מסוימת נפגשים דברי ר"ש והחזו"א, בקשר בין קנינים לגמירות דעת. מי שתופס את דיני התורה כמציאות בלתי מושגת, אין לו קושי לעסוק בדין 'שלו' והשלכותיו כמו בדיני איסור והיתר וכדו',¹³ אבל בזה השוו גם ר"ש וגם החזו"א, שלא יתכן שהבסיס לדיני ממונות הוא מציאות בלתי מושגת. ולכן מדברים שניהם על גמירות דעת, אך ר"ש בא לגדר זה משום שכך הוא מבין את המשפט ההגיוני, ומה שמאחורי הדין הוא המציאות המשפטית העומדת לעצמה, גם באומות העולם, וכפי שהוא אומר: "וכן דרכי הקנינים במה שאדם מוסר מקניניו לחבירו, כתבו גדולי האחרונים שאינם חוקים שיהיה דוקא על ידי זה, וכשהסכימו רוב המדינה שיגמר קנין על ידי סיטומתא וכהאי גוונא הוא קנין מהתורה", (שער"י ג' ג). כלומר, אין סיטומתא איזו חריגה או תקנה, אלא מעיקרא אין דרכי הקנינים חוקים והם רק גילוי מילתא שחכמים ידעו שהם ההסכמות הנכונות. ולכן אין סיבה שקנין דרבנן לא יועיל לדאורייתא (מערכת הקנינים יא): "דכל חפץ שנקנה על ידי מעשה קניין דרבנן מועיל גם מן התורה, דקנינים אינם גזירה (הכתוב)". אצל החזו"א, ענין הגמירות דעת הוא רק ביאור לדברי חכמים, ולא תמיד מוכר כגורם יחידי ומרכזי, "יש דברים שקים להו לחזו"ל שבדיבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחברו ויש שאינו גומר בלבו רק ע"י הקנינים המפורשים מן התורה או מחזו"ל" (חו"מ כ"ב בשם אביו, וכן ב"ק כ"א ה' בענין קנין בהנאה: "מיהו אין לנו בזה אלא מה שנאמר בגמ' שאין אנו בקיין בהכרעת דברים אלו", ובבכורות י"ט י"ג "ונראה דאין אנו בקיין לדמות מלתא למלתא בסברת גמר ומשעבד אלא במה שהוזכר בגמ' בהדיא"). כלומר, הגמירות דעת אינה רק הסכמה רווחת, אלא דבר עמוק ופנימי שחכמים צריכים לשער, כמו כל דיני התורה שאינם מוכרעים רק מהסתכלות ש'על פני השטח', ולא העברנו את תחום ה'דינים' לתחום ה'משפט המקובל'. ר"ש לשיטתו אינו מבין מדוע מעמד שלשתן הוא מילתא בלא טעמא, הלא כל דבר שמסכימים עליו קונה, ואיזה עוד טעם צריך חוץ מהסכמה, ולכן הוא מבאר שחדושו הוא שנמכר החוב והוא דבר שאין בו ממש (ראה חי' ר"ש גיטין ט') ומערכת הקנינים י"א). ולפי הבנתו, שעיקר הקנין מתבצע בהחלטה האנושית, והמעשה אינו אלא ביטוי להחלטה והסכמה, רוצה לומר ר"ש שכשבא לעשות מעשה הגבהה, ולא הוגבה מאיזה עיכוב חיצוני (טלית קצר שחברו אווזו), 'אף שלא יצא לפועל כחו של עושה מעשה ההגבהה מהני, דלא

נה). הערת עורך (הרב הראל דביר): אני מבין שר' שמעון בדבריו שצוטטו כאן, רק מעמיד את קומת היסוד לדין, ולא בא להביע תפיסה כלשהי, או לדחות תפיסה כלשהי. והרי לית מאן דפליג, שהדין דריחא מילתא עוסק בריח המוחש, הגשמי, ולא בריח רוחני נשמתי.

נו). מהרי"ל בלוח בשיעורי דעת מבאר דין 'שלו' על פי הא דאי' בספרים הקדושים כי כל קניני האדם שייכים לשורש נשמתו, ועי' שעו"ד ח"א רל"ב ואילך.

בעי' שיוגבה הטלית אלא שיעשה מעשה להגביה', אלא שלמעשה מסיק בצ"ע כי לא שמענו לשום פוסק מפורש כן (ב"מ סי' ח').¹²

גם בענין התפסה, נגזר משיטתו של ר"ש לבארה כענין התייחסות, למרות שהוא דחוק בדברי הראשונים שמגדירים אותה כ'המשכת קדושה' (ראה למשל ר"ן רפ"ג דשבועות, ריטב"א רפ"ב דנדרים), כיון שהוא מבאר את ענין איסור חפצא, בכך שיש מציאות מאחורי האיסור, כגון הפגם שיש במאכלות אסורות, ממילא בע"כ נפיק מזה דהקדש הוא איסור גברא (וכנר' לא נח"ל להתייחס למציאות הבעלות של ההקדש כמציאות היוצרת הגדרה של איסור חפצא). וא"כ איך אפשר להתפס בהקדש? ולכן מבאר דהתפסה היא רק לקבוע מין האיסור, שיהיה דבר הנדור ולא דבר האסור (חיר"ש נדרים א').¹³



התייחסויות ר' שמעון והחזו"א לקושיות הקצה"ח

כפי שראינו לעיל, אין שני רבותינו האלו מרבים לעיין באחרונים. וזוהי ר"ש קיצוני יותר מהחזו"א, אין ר"ש מביא בכלל דברי אחרונים בני הזמן,¹⁴ וכשמביא אחרונים הוא בד"כ מנו"כ

(נז). תפיסה זו של גמירות דעת נתקבלה במשפט העברי, המדגיש מאד מושג זה בדיני חזו"א, ודורש מעבר לתקפות הטכנית של החווה, גם שתוכן גמירות דעת (להבדיל ממשפטי אומות אחרות, אצל האמריקאים נעדר לגמרי המושג גמירות דעת או מקבילה שלו, ראה: סיני דויטש, גמירת דעת והכוונה ליצור יחסים משפטיים בדיני חזו"א במשפט העברי, האנגלי, והישראלי, שנתון המשפט העברי כרך ו-ז, תשל"ט-תש"ס: "הדרישה העיקרית במשפט העברי, היא דרישת גמירת הדעת, כפי שכבר קבע החזון איש בספרו... זו גם ההשקפה הרווחת כיום בין רוב חוקרי המשפט העברי. לעומת זאת במשפט האנגלי היסוד החשוב הוא מבחן התמורה...", ראה שם בהמשך שרעיון הכוונה נכנס למשפט האנגלי רק במאה ה-19 ולאמריקאי לא חדר כלל). מושג בסיסי נוסף בדיני חזו"א הוא 'מסויימות', שמשתלשל מההלכה על 'דבר שאינו מסוים', חוזה שאינו מסוים את ההתחייבות בצורה ברורה, אינו חל, (ראה: יהודה אדר, 'מסויימות וגמירות דעת, הילכו שתיים בנפרד?', משפטים, כרך נ"א, המברר את השאלה, האם ניתן להוכיח גמירות דעת, גם בלי מסויימות, שזה בעצם הנדון של ר' שמעון כאן, האם כשברורה ההחלטה, יש עדיין לדרוש את הפרטים הטכניים, או שמא הפרטים האלו אינם נצרכים אלא להוכיח שיש גמירות דעת והחלטה. מסקירת הדעות נראה שגם במשפט העברי אין הכרעה ברורה).

(נח). ובאמת הסוברים דהתפסה כפשוטו, יקשה מאד, דהאי יכול לומר 'קרבן' בעלמא, וגם בזמן שאין בעולם שום קרבן, והרא"ש מפרש כהיכל קרבנות שבהיכל, והיינו קרבן של יוהכ"פ כמ"ש היעב"ץ, וגם הוא ליתיה בעולם אלא ביוהכ"פ. וכן במתפס מיום שנדר בו אינו דבר שבמציאות, וכן כ' ר"ן נדרים יד: משם הראב"ד דשייך להתפס בקדושת אזכורת של ס"ת אע"פ שאין בהם כלל דיני נדר או הקדש, רק דוגמא להקדושה. ולדעתם כנראה ס"ס איכא התפסה בקדושה דעלמא שנחשבת כמציאות קיימת. אמנם מבואר ברא"ש נדרים ב. דיכול להתפס בשבועה, אף דלכו"ע היא איסור גברא.

(נט). מספר הגר"ח מצטט הוא פעם אחת (קונטרס השעבוד י"א, מזקנותו), ומאור שמח אינו מביא כלל, ובודאי לא משאר ראשי הישיבות או מאחזקת (אם כי מביא דברים ששמע בע"פ מחכמים שהכיר אישית מסביבתו, כמו ר"א מטעלו, הרב דמינסק, גיסו רש"ז וגיסו רצ"א. בב"ק ט' מביא מה ששמע בשם הגר"ח מוולז'ין. מענין שבב"מ ח' מצטט מהכתב והקבלה, כנר' משום שהדברים שם בשם רע"א. בשער"י ג' י"ז מביא את דברי "הגאון המשנה ברורה", ומביאו כבר בחי' כתובות ו', קרוב לזמן יציאת המ"ב). ואילו החזו"א התייחס רבות לגר"ח, ומביא מהבית הלוי ואו"ש ועוד (כחלק מההרצון להתעמת עם השיטות המקובלות). אם כי היו תקופות שסבל ממש מחסרון ספרים (כמו בכתבת מקוואות קמא, היה חסר רוב הספרים, ולכן למד שוב וכתב מקוואות בתרא). אמנם ר"ש לא סבל יותר מדי מחסרון ספרים, והצריכים לו נמצאים איתו תמיד, ויש מקומות שמציין שאין הספר תחת ידו (בד"כ על כל מיני ספרים שאינם ספרי יסוד, כמו קרן אורה, חמדת שלמה, בית יעקב, אבל בשער"י כותב כן גם על ספרי יסוד, ראה למשל א' א', וכן ו' י"א, שאין תחת ידו תשו' הרשב"א, ושם ג' ו' לגבי תוה"ב הקצר לרשב"א, ושם א' י"ח וכן ג' י"ח שאין לו מפרשי הירושלמי, הכ"ד שאין לו שטמ"ק. עוד

מבואר ומתאים להבנה והידיעה הכללית של הנושא אליו שייך הדין, ואת המפריד, שתמיד הולכים הם בדרכים שונות.



דמי העלאת שור מהבור

בב"ק יא. מבואר שכאשר שור נפל לבור, ובאים לנכות דמי הנבלה מתשלומי בעל הבור, מפחיתים מדמיה את עלות ההעלאה מן הבור, ותמה הקצה"ח שפ"ו י', שהרי הזות חפץ ממקום למקום, גם אם החזרתו עולה כסף, דינה כגרמא ולא כנוק, כמו הזורק מטבע למים כשאפשר להוציאו. ר' שמעון (ב"ק סי' י"ג, ובקצה בשערי ישר שער הספקות פ"י ד"ה העולה לנו) בבואו לבאר את הדבר, מגדיר מחדש את כל ענין תשלומי נזק. לדבריו החוב המקורי על המזיק, הוא להחזיר ולתקן מה שהזיק, והתשלום הוא רק במקום הקמת החפץ, כי אי אפשר להחזיר את השור לחיים, לכן המזיק משלם שיקנה לו חדש. וממילא קיווה הנבלה אינו אלא ניכוי, כי אין החוב המקורי הפער שבין החי לבין הנבלה, אלא החוב המקורי הוא שור חדש, והנבלה היא רק ניכוי, שיכול לתת לו את הנבלה ולנכות מן החוב, ולכן כמה שיתנו לו בפועל עבור הנבלה, זה שוויה. ואילו החזו"א (ג' י"ב), מקדים ענין חשבוני ואוקימתא: הכא על כרחך השור החי אין נפסד משוויי אם הוא בתוך הבור, שא"כ לא המית שור שווה מנה, אלא בעודו חי בבור היה שווה מנה פחות דמי העלאה. והשתא דאתינן להכי, הרי ההמתה גרמה גם את דמי ההעלאה, וכיון שנגרם ע"י מעשה של שינוי צורה ולא ע"י הזזה בעלמא אינו מוגדר כגרמא.

שתי הגישות אופייניות, אמנם יש לעיין בהן. ר' שמעון מדבר על הרעיון ה'מקורי' של התשלום, ששייב הדבר כבראשונה (ויש נפ"מ בזה בדבר שניתן לתקנו, דהתביעה היא התיקון, ולכן הגם שהוא משלם רק דמי תיקון, יתכן שאם הזיק קרקע נחשב תביעת קרקע, ע"י ש"ך צ"ה ט"ו וחזו"א ב"ק ו' ג' בדעת הראב"ד שיש חיוב הגוף לתקן), אבל בדבר שא"א לתקנו, הרי אין כאן תביעה בפועל לתיקון אלא רק לתשלומי חפץ חדש, ומכיון שבאופן שהנבלה של בעל השור, הרי הפסדו היה רק הפער ביניהם, הרי מעיקרא לא היה חייב יותר.³² דינו הוא בדמים, ולכן התשלום הוא רק הפער, ההפסד שגרם. גם דברי החזו"א מחודשים, להעמיד באוקימתא שאין דמי העלאה לשור חי, וגם שההלכה תתחשב באותו רגע שהשור היה באויר הבור ועדין לא נחבט, לקבוע לו שער מחיר לאותו הזמן, ושהמזיק ייחשב שהזיק שור שנמצא כבר בתוך הבור.

ב"ק נ"א: ע"י פנ"י... ולענ"ד אינו כן, ב"מ י"ח: ע"י פנ"י שתי' בדוחק ואין דברי מחורין אצלי, שער"י ב' ז': משה"ק בס' פנ"י לק"מ, ו' י"ד: בס' פנ"י כ' בזה דברים שאינם מתקבלים על הלב, ז' ד': ובס' פנ"י... ובעיני יפלא, ז' כ"א: ע"י פנ"י ולדברינו לק"מ).

סב). באמת האריכו אחרונים בחקירה זו, ראה מחנ"א נוקי ממון א' אפיק"י כ"א קה"י ב"ק י', ובקונטרסי שיעורים ו' ד' מאריך טובא ומסיים כדברי רבו: "לאחר העיון בכל סוגיות הגמ' והראשונים נראה ברור שאין האמת כן, ואין דין נזקין מה שהפסיד להניק ממון, וגם חיובו של מזיק נמי אינו חיוב ממון, אלא כל דיני נזקין הוא בעד עצם החפץ שהפסיד הניק, וחיובו של המזיק הוא להשלים ולהחזיר אותו חפץ שהזיקו ממש", אבל אין זה מועיל לשור מת כדאיכא נבלה, וכמו שמראה האפיק"י שם מב"ק לד: (ובקה"י שם ציטט את האפיק"י מן הזכרון, ולכן כתב שלא עלה על דעתו שיהיה בתורת תשלומין). ומה שסבר המחנ"א שם שהחיוב הוא להעמיד חפץ ולכן אם הוול החפץ בשעת השבה יכול להחזיר דמים פחותים, כבר השיגו בחזו"א ב"ק ח' ט"ו, והוכיח דאינו כן, וכן מבואר להדיא בתוספתא ב"ק ג' ה' כחזו"א.

אבל אם נחבר את שתי השיטות, נוכל לבאר באופן הגיוני. ר' שמעון רוצה שהרעיון המקורי שמאחורי הדין יחדור כאן להלכה, ויהפוך את הקיזוז לענין נפרד מהנזק (אלא שלזה צריכים סיבה במקרה הספציפי הזה), ואילו החזו"א רוצה שלא יהיה כאן דין גרמא, מכיון שההמתה גורמת דמי ההעלאה, וההמתה היא מעשה (אלא שלזה הוא צריך אוקימתא). ולכן כשנרכיב את שני הטיעונים יחדיו, שפיר יש לומר שאפי' אם יש דמי העלאה מן הבור גם לשור חי, אין זה פוגם בשוויו לענין נזק, דההורדה לבור היא גרמא ועליה לא חייב, ורק כשמת השור ובאים לקזז את דמי הנזק, כיון שמעריכים מחדש את דמי הנבלה, וזה מחמת הנזק, הרי אף שעצם ההורדה לבור תיקונה הוי גרמא, כאן כשההורדה היתה גם המתה והיא מעשה אחד עם ההמתה, מכיון שתשלומי נזק ענינם דמי תיקון, אין מפרידים בין התוצאות של המעשה, דגרמא ענינו שאין אחיזה במציאות למעשה המזיק, ולכן אין מעשה זה מוליד חובת תיקון, הגם שהאדם עובר באיסור מזיק. ולפ"ז יהיה הדין כן רק במזיק, אבל בבעל חוב שנתן נבלה בבור בחובו, אין מנכין לו דמי העלאה (ואמנם יש בב"ק קיח. דין נפרד של אל יחזיר לו במדבר, אבל זה לא מצד טירחא אלא מצד שמירה, ודין זה הוא בגזל, בחוב, ובפקדון).³⁰ וע"ע רמב"ן ב"מ צו: שדבריו קרובים יותר לדברי ר"ש.



שני מזיקים

התוס' ב"ק יז: חדשו, דענין מנא תבירא תבר, הוא רק בזרק כלי מראש הגג, אבל בזרק חץ לכיוון הכלי, אין דינו כמנא תבירא. ותמה הקצה"ח ש"צ א' דהרי במבעיר אש שהיתה ראויה לילך למקום א', ובא חברו והוסיף להבעיר, הראשון חייב על שריפת המקום הא' (תי"ח א'), והרי אשו משום חציו. ותי' ר"ש (ב"ק י"ח) דאין זה משום שנחשב שהנזק כבר נעשה מעיקרא, אלא משום דהשני לא חידש שום דבר לענין זה, דכבר היה בו כח להזיק. אבל החזו"א (ב"ק יא' ה') תי' דבזרק חץ ושברו אחר, השני מבטל כח הראשון, ובמוסיף בעירה אינו מבטל כח הראשון. דבריהם נראים דומים, אבל יש לשים לב שיש נפ"מ ביניהם, ר"ש מסתפק בכך שהשני לא חידש דבר, והחזו"א דורש שיבטל את מעשה הראשון. והנפ"מ במקרה שהשני מחדש אבל אינו מבטל את מעשה הראשון, כגון שזרק הראשון חץ, ואחריו זרק השני חץ יותר מהיר, ושני החצים פוגעים בב"א. לר"ש יהיה פטור, ולהחזו"א חייב.³¹ וד' ר"ש תמוהים כי לפי חילוק התוס' יז: שאין דין מנא תבירא בזרק חץ, צריכים שניהם להיות חייבים כי הזיקו יחדיו (למאי דנוקט ר"ש בד' הקצה"ח שסתימת הטוש"ע היא במוסיף השני הרבה). ונר' דסובר דלמרות שאין דין מנא תבירא לגבי מה שיקרה קודם הפגיעה, מ"מ יש דין מנא תבירא לגבי מה שיקרה עם הפגיעה של הראשון, וכן באש, יתחייב רק אם "יחדש כח במזיק להזיק", דכיון שהוא שני, חיובו יהיה רק אם יחדש כח.³²



30. ובק"ס פ"א מגזו"א כתב שהוא דרבנן, וצ"ע.

31. ואין לתמוה ע"ז מדברי החזו"א במכתב (שו"ת וחדושים תקע"ג) דכל הנדון בבתר תבר מנא הוא אם השני מקדים זמן השבירה. דהתם הראשון זורק והשני בחץ, ולכן לא שייך שתהיה השבירה של שניהם, דגם אם פגע ברגע הנפילה, הרי הנפילה היתה כבר קודם, והוא לא הוסיף כלום, משא"כ בשנים זורקין חץ לא היה שום דבר קודם בחפץ.

יאוש

ר"ש בחי' ב"מ כ' מבאר דאין לומר דיאוש הוי גזה"כ שכאשר הבעלים סובר דהנכס אבוד התורה מפקיעה קנינו, דלפ"ז צריך יאוש להיות נדון כפעולה שנעשית ע"י מחשבה, אלא ענין היאוש הוא התרצות, כיון שיודע שאבוד הוא ממנו "אדם בר דעה שאינו מקפיד ע"פ חשבון ושכל בריא וחזק שכבר לא יהיה לו תועלת בקיום החפץ", ואילו החזו"א (ב"ק יח' א') מבאר: "יאוש היא הפקעה בעל כרחו נגד רצונו... ועיקר היאוש הוא בזמן ששליטתו נתרועעה". מעצם ההגדרות האלו אין סתירה, שכן ברור שגם לר"ש היאוש מגיע בעל כרחו, וההתרצות היא רק הכרה בכך שהחפץ אבוד בעל כרחו, וגם היא מגיעה על כרחו "ע"פ חשבון ושכל בריא וחזק", י"א אבל בביאור פרטי דיני היאוש, רואים דרבנן לטעמייהו אזלי. ר"ש (בס"ס כ"א ובשער"י ה' י"ב) כותב

סה. כל הק' מיוסדת על ההלכה דאשו משום חציו, עי' הע' מז דלר"ש סובר הנמוק"י שהחוב חל ברגע פגיעת החץ, אלא שנחשב כאילו עשאו בזמן הוריקה. והוא כפי הבנתו בכ"מ דהנמוק"י מיוסד לבאר דין אשו משום חציו.

ואילו החזו"א ב"ק יד' יא' נוקט בפשטות דהנמוק"י לא מיירי רק למ"ד משום חציו, ואף לא רק באש אלא גם בבור. ולכן תמיה על הירו' גיטין כשחפר אביו בור והזיק בחיי אביו ונפלו לו נכסים לאחר מיתת אביו, ולמה ליה למימר הזיק בחיי אביו, ומוקי לה באוקמתא בבור ברשותו, ורק בסו"ד כ' דל"ל דהנמוק"י מיירי דוקא באש שההזיק מזומן, ומסיים: ומיהו אשכחן בשואל דגובה מנכסיו אף שמתה אחר מיתת השואל, כדלהלן קיב. אם משעת משיכה איחייב באונס"י. ע"כ, הרי לומד מדין זה בשואל, דלאו דוקא באש, וגם נזקי ממון שלאחר מיתת יוצרים חיוב על הנכסים, והירו' מיירי בבור ברשותו, א"נ לאו דוקא ורבותא קמ"ל וכו'.

וכנר' כוונת החזו"א לד' הנמוק"י: "אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם", הרי דזה פשוט גם למ"ד משום ממנו כי מקרא נלמד, והוא משום דאין כאן שום טעם לפטור, דהרי איכא הזיק ומזיק ונכסים, ואם תפטור את האב, יתחייב היורש, כי הממון שלו, ואם תאמר שהוא אנוס, חוזר החיוב לאב שהוא העושה כי השני כבר אנוס (וכמ"ש הנמוק"י לעיל מיניה, דאם החיוב היה אחר ההדלקה היה נחשב אנוס). אבל מ"מ הדימוי להדלקת נרות בע"ש נר' דבא רק משום חציו, דחשיב מעשה ידידיה, כמבואר בל' הנמוק"י, וגם מדהוצרך לאש ולא שאל מכל דבר אחר דמתעביד מאליו בשבת, כגון חופר בור והבור צד בשבת. ובאמת תמוה לחייב נכסי האב על בור שחפר בחייו, ושאני אש, שגם אם לא פוסקים שנדון כחציו וכמעשה (ויש סוברים דלענין רציחה לכו"ע אינו נדון כחציו אלא דמ"מ אמרי' קלב"מ, עי' ר"ן סנה'), הרי בודאי שונה היא מסתם ממון שעומד ועתיד להזיק, אלא היא המשך של מעשה ההדלקה עצמו. והראי' משואל אינה מוכרחת, דשם באמת עשה משיכה ושעבוד על הנכסים שעד שלא יחזיר הפרה יש למשאיל חלק בנכסים, ולכן הוא מוריש חלק זה לבניו. (ושמעתי מחתני הרב איתן זיכל, שלדברי החזו"א יש לדון בפשע בשרו ומת, אם גם יתחייב כמו בור, או דשאני שור שדעת אחרת מעורבת בו, וא"א לייחס כ"ז לרגע הפשיעה בלבד).

ועי' חזו"א יו"ד ס"ב כ"ה, שמביא דמדליק הגדיש ומת גובין מנכסיו, ולומד מזה לנותן כוס יין לנזיר, ושתאה הנזיר אחרי מות הנותן דנחשבת נתינתו איסור לפנ"ע (והא פשט"ל דנתינה בלי שתייה אינו עובר), וטפי היה לו להביא מזורק חץ ומת דגובין מנכסיו, דלא אתעביד מעשה ההזיק בעודו חי.

סו. יש אצל ר"ש התייחסות להבנת השכל כדבר שמוכרח וכפוי על האדם, וזה מובן מן הביטוי 'הכרה', דבר שהאדם מכיר בו ואין זה תלוי באומדנא וכדו', אלא הכרה ברורה, וכמו בשער"י ה' ב': "חיוב והכרח על פי משפט השכל וההכרה".

ולעצם הרעיון שהטעון ההגייוני כ"כ חזק עד שבהכרח האדם מאמין בו ומקבל אותו גם אם אין אנו רואים זאת, יש דוגמאות לכיוון כזה בדחו"ל, כמו בדבר שאין בו סימן שאמרו שאפי' אם הוא מסנן את החול, זה משום שהוא חושב שימצא שם דברים אחרים. והרי אפילו עומד וצווח שאין זו כוונתו, אמרי' שאמירה זו מגיעה מרובד של שטות, לא מכח חשיבה חכמה, והוא עצמו יכול ג"כ לחשוב בצורה חכמה ולהבין שהוא מתייאש באמת. או באסמכתא, שאפי' הוא עומד וצווח שהוא מתכוין לעשות את ההימור ולכבד את התוצאות, אמדו חכמים שעדיין סומך דעתו רק לנצחון שלו. אמנם אין זה דומה לענין 'בטלה דעתו', דשם הוא באמת חושב מה שחושב, אלא שאין הדין מתייחס לדעת יחיד.

כדברי קצה"ח ונתה"מ "דרך לזכות התירה תורה אבל כל זמן שלא זכה, החפץ של הבעלים, וראיה שאין עליה תשובה היא", וראיתם מדאמרי' הרי שלך לפניך אחר יאוש, וכן מתוס' ב"ק סו. ומתאים הדבר לביאורו דהיאוש הוא התרצות גרידא, והטעם שלא אכפת לו שאחר ייהנה, הכל אינו אלא רשות לאחר, לכשיזכה. ובאמת סברתו מחודשת, דמהיכא תיתי שאדם קובע בעצמו התרצות שאחר ייהנה משום שאין לו הפסד מכך, דכיון שאין גורם ורצון להעביר לאחר, אין סיבה שאדם יקבע כך מחמת עצם זה שמן הסתם לא יפסיד.¹⁹ אך החזו"א ב"ק י"ח ג' כותב דלא נראית כלל סברא זו שאינו יוצא מרשות בעלים, וביאר בענין אחר את דברי תוס' הנ"ל, ולדעתו היאוש "לאו בדידיה תליא מילתא אלא שהנכס מרד בו ומתיימש מלשלוט עליו".

ועל דברי האחרונים אליבא דתוס' ב"ק שם, דדין באיסורא אתא לידיה הוא משום דכבר נתחייב בהשבה, כותב ר"ש: "זה אינו טעם שכלי ע"פ מובן שלנו ועלינו לומר דגוזה"כ הוא", ועוד מצמצם טעם זה וכותב שגם לדבריהם אינו אלא לענין שישלם דמים לא לענין גוף החפץ. אבל החזו"א שם מבאר דמכיון שיש חיוב השבה אין היאוש חל, דאין סיבה להתיימש כשיש אדם שעליו מוטל חיוב לחפש את המאבד. אמנם גם החזו"א צריך להודות לדין של 'כבר נתחייב', דהרי באותה מדה אפשר לומר שעכשיו כשיש יאוש אין עליו חיוב, כמו בכל יאוש. ולדבריו ניחא דאין יאוש בגזלה, דהא הוא תמיד חייב בהשבתה (מיהו יל"ע, דסו"ס לגבי אבדה סתם אדם כשר הוא, אבל בגזלה סתם גזלן אינו כשר ותמוה שהבעלים יסמוך על חזרתו בתשובה של הגזלן ולכן לא יתיימש, ובע"כ שדין ההשבה המשפטי הוא זה שסותר את היאוש גם בלי סברא המבטלת ישירות את היאוש. ועי' מה שצינתי בחזקה בתרייתא אות תק"א על דינים הנקבעים כפי שראוי להיות, גם אם הם דינים התלויים בדעת בני אדם).



קנין חצר ומטלטלין

בענין קניית חצר ומטלטלין יחדיו, השיגו ר"ש והחזו"א, כל אחד בסגנונו, את אותה ההשגה על הקצה"ח. הש"ך ר"ב ג' סובר דלא אמרי' חצר ומטלטלין באין כאחד, אלא צריך לקנות קודם את החצר. והקצה"ח קצ"ח ב' מסייעו מהתוס' חיצוניות בשטמ"ק ב"מ כה. בענין מצא בגל ובכותל ישן, דלא קני בעל כותל, דלא אמרינן חצרו של אדם קונה אלא היכא דהחצר היתה

19. ר"ש לשיטתו שהטעון השכלי חזק מחמת עצם אמיתותו, כותב דמן הדין גם בגזלה צריך יאוש להועיל: "מאחר דאין לבעלים תועלת בחפץ איך יקפיד על אופן הפסדו אם יהיה ע"י הטבע או ע"י גזלת אדם, כיון שהיא קפידא של שטות". הרגיש שיש מקום לקפידא זו, אבל מכיון שזו קפידא של שטות, אין לה מקום בדיני המשפט, המיוסדים על החכמה. וכדלעיל הע' נג. ובאמת יש לקפידא זו מקום בכל יאוש, כי כך טבע האדם שרוצה בקב שלו, אפי' בסיכוי קטן.

אלא דלגבי גזלה כותב ר"ש "כיון שיאוש זה בא ע"י הכרח הגדירה התורה גבולים שלא יזכה אדם ע"י יאוש רק באבדה אבל לא בגזלה", ולא ביאר הטעם. ובהמשך כתב ר"ש "דיאוש חדוש הוא משו"ה רק באופן שחדשה תורה במצא לאחר יאוש", ואם חדוש הוא, אין נהייתו זו סברא כה פשוטה שיש בה כדי להפקיע בעלות. וטעם מש"כ דחדוש הוא, משום דבגזלה ליתיה. וכנ"ל לא נ"ח"ל לומר שלא יהיה חוטא נשכר, דזו אינה סברא עצמית, אבל אין הכרח בכך, דסו"ס הרעיון שלא אכפת לו שאחר ישתמש, מתאים בדבר שקרה אופן טבעי, אבל במה שנסתבב ע"י האדם עצמו פחות מתאים.

וכנראה לפי הבנה זו מבאר בשער' ה' ה' הא דאין יאוש בחוב, הוא משום דלא שייך יאוש בדבר שאין בו ממש. אבל לדרך החזו"א הוא פשוט, משום דאין יאוש בדבר שחייבים לו על פי הדין, אבל מצד זה שהשעבוד אין בו ממש, זו סיבה שיותר יועיל בו היאוש.

שלו קודם. ר"ש בחי' ב"מ כ"ג כותב: "לדעתי דברי הקצה"ח צריכים עיון, דברי הש"ך דלא אכפת לן מתי באו המטלטלים לחצר אלא שתלוי בחלות הקנינים", והחזו"א ב"ק ג' יד' כותב: "ד' תו"ח שהביא הקצה"ח אינו ענין לדברי הש"ך, שאין ד' הש"ך אלא בקפיד לקנות בב"א". החזו"א, אחר שהסיר את התלונה מדברי הש"ך, דוחה גם את דברי התו"ח באמרו: "בתו"ח מצריך שיבא המטלטלין מן החוץ... וזה א"א לקיים מכל הני סוגיות", אבל ר"ש שם מיישב דבריהם, דחצר מצד שליחות ולכן בעי' איזו פעולה, ומיישב זה עם הסוגיות שמנה הקצה"ח, באריכות עצומה ונפלאה. ובזה ניכר ההבדל, שר"ש טורח ומאריך טובא ליישב שיטה שנו' דעת יחיד (אמנם כ"כ גם הג"א שם, אבל התוס' ורא"ש וש"א לא סברי הכי) נגד הסוגיות, ומוליד מזה רעיונות חדשים, והחזו"א דוחה את השיטה ונצמד לדרך העיקרית^ט (ואה"נ ליישב דעתם אולי אפ"ל ככל הנ"ל, אלא שנחשב הדבר למוכרע כנגדם).



ר' שמעון והחזו"א אזלו לטעמייהו

כמעט בכל מקום בו דנים ר"ש והחזו"א באותו נושא, רואים את גישתם היסודית בולטת ומכריעה מראש את הכיוון בו ילכו.



מגע משקין

הגר"א טהרות ח' ט' תמה למה ניצוק אינו מחבר לטומאה, ע"י שכל טיפה תיעשה תחילה ותטמא חברתה, כדין גזרת י"ח דבר דכל משקין נעשין תחילה. וכתב בשערי ישר ג' כ"ז דמגע בין הטיפות אינו ניכר ולכן חשיב בית הסתרים, אבל החזו"א אינו יכול לקבל תי' זה, דהרי הוא סובר דבמשקין אין דין בית הסתרים (טבו"י ד' ו', ובמקומות אחרים אין הדבר ברור לו, ראה מכשירין ד' ח', כלים ל"א א', פרה י"ג ו', שבכל מקום כתב תירוץ אחר, וראה יורה אורח ס"ד ס"א. עכ"פ בניצוק תמוה להגדירו כבית הסתרים). ופי' החזו"א מכשירין ה' י' דלא נתקנה תקנת משקין תחילה אלא במגעין שבזא"ז, אבל כאן שבב"א אין עליו שם נגיעות עושות תחילה. הרי ר"ש מנתח את המושג עצמו, והחזו"א מגביל מצד התקנה. (ובמקד"ד טהרות מ"ד ג' כתב דבעי' שיעור טופח להטפח וכל טיפה לא נחשבת טופח להטפח, והוא כעין דברי ר"ש. והוא דבר מחודש, דמהיכא תיתי להגדיר כל טיפה לעצמה. ודע דכ"ז משום שלא רצו לקבל את תי' הגר"א דאה"נ ניצוק עכיד תחילה, אבל כבר מבואר כהגר"א בחי' הראב"ד לע"ז עב: וברע"ב טבו"י ב' ז').



סח. עוד חידוש מעניין לו בנוגע לחצר, דדבר שזוכה להקדש ע"י חצרו לא מקרי דבר הנדור לענין נדרים אלא דבר האסור (חי' נדרים סי' ט'), ולכאורה תמוה.

סט. או שדוחק הדברים שיהיו כהדרך העיקרית, ראה למשל ר"ש ב"ב כ"ה על התו' מד. דהמוכר באחריות, אף אחר יאוש ושינוי רשות מפי' לה מן הלוקח כיון דאין לו שום הפסד כי יש לו אחריות, ששואל "למה דחקו עצמם לפרש בדרך רחוק ונטו משיטתם הפשוטה בכמה מקומות"? ומאריך לבאר ולחלק, ומיישב בזה גם את דברי הרמב"ם. ואילו החזו"א ב"ק ט"ז ח' מעלה כמה תמיהות ע"ד התוס' אלו, ומסיק דאין דבריהם לפי הס"ד ואין לן נפקותא מכ"ז למאי דמסקינן שם.

המקיף שדה חברו

בדין מקיף שדה חברו בב"ב ד: קי"ל דמשלם (חצי) דמי מחיצה מעליא, וביאר ר"ש ב"ב סי' ד' בטעם דמשלם חצי המחיצה, ולא לפי אומדן הנאתו, משום דהוה כשדה העשויה ליטע דחייב לשלם כמקובל, ומוסיף דכיון דמשלם יש לו זכות בכותל שאין חברו יכול לסתור כתלו. כתב הר"מ שכנים ג' ד' דאם מקום הכותל של שניהם משלם חצי וזוכה בחצי אבני הכותל, ואם הכל בתוך רשות המקיף משלם רק דמי הנאה. והסביר ר"ש שביאורו כהמ"מ, דאם חצי הכותל ברשותו זוכה בו בקנין חצר. אבל החזו"א (ב"ב ב' ח') לא ניחא ליה באומדן זה, דהרי כל אדם יש לו רצון אחר, ובעני סתמא אינו רוצה הוצאה גדולה, ולכן עשה כאן תקנה, "דתקנת חכמים היא שהרבה פעמים ניחא ליה וישתמט דלא ניחא ליה דגזול נפשו של אדם מחמדתו". ולכן הוא מבאר את דברי הר"מ הנ"ל, דאופן הבניה ע"י המקיף מוכיח מה הוא רוצה לתבוע, וכותב שפי' המ"מ צ"ע, דאם ראוי שיקנה חצי הכותל, גם אם הוא בקרקע המקיף, אם נדרש לשלם הרי קונה בזה חצי הכותל ג"כ. והוא משום דפשיטא ליה שיש כאן תקנה"ח (וכמו שמביא בהמשך את דברי הרמב"ן בלשון "ולא תקנו חכמים בזה", אף שהרמב"ן לא ביאר כלל זה), ואם כן אין טעם לחלק במקום הבניה, אא"כ אין המקיף תובע את הדבר. אבל ר"ש ניחא ליה בדברי המ"מ, דהרי אין זו תקנה אלא אומדנא אם ניחא ליה, ולכן לא שייך שיחייבו אותו לשלם ולקנות מה שאינו רוצה לקנות, רק על קרקע דילה כבר זכה מחמת נוחותא.



שליחות על סמך בידו

התוס' נזיר יב. ביארו את האמור ביבמות נב. דאף שיכול לשלוח לכתוב גט לארוסתו, דבידו לגרשה, אינו יכול לעשות כן ליבמה על סמך זה שבידו לבא עליה ואח"כ לגרשה, דלא מצי משוי שליח במאי דמחוסר מעשה, ולכן א"י לשלוח להפריש חלה אם אין בידו אלא קמח אף דבידו לגלגל. ואחרונים תמחו מה ענין השליחות לכאן, ולמה כשזה ע"י שליח גרע (רעק"א בנה"ש ובתשו' קמ"א, ואבנ"מ ל"ה י"ג), ר' שמעון ביבמות מ"ב ובשער"י ו' י"ז מבאר דכשיש חפץ חל הדין על החפץ, אבל בשליחות צריך למסור את הכח, ואם אין לו כח עכשיו א"י למסור. ומבאר הא דבתרומה מפריש מתלוש על המחובר, הוא משום דלהפרשה אין צריך שיהיה דין טבל, אלא יכול לתקן מראש שלא יהיה טבל, כמו המפריש קודם מירוח. ואילו החזו"א בדמאי י"ז דן בהפרשת תרומת מעשר במחובר, וכותב 'הדבר אינו מוכרע וההלכה רופפת', דכיון שכאן גם התרומה עצמה מחוברת, אולי דומה ל'לאחר שתשתחרר' שבזה לא מהני בידו, כיבמות שם, דמעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת, ומכאן ד'אין בידו מועיל לדבר מחודש לגמרי'. והוא מביא את דברי התוס' בנזיר "משום דלענין לשמה לא מהני בידו" (צ"ע דלא הוזכר בתוס' לשמה, ואולי ט"ס וצ"ל "דלענין שליחות לא מהני בידו", ועי' שער"י שם דלכא"ו היה מקום לבאר את התוס' משום דין לשמה, אבל

ע). אין הכוונה זכות ממונית למנוע, דסו"ס הכותל אינו שלו, אלא שהתשלום ששילם הוא תשלום הנאה על בנית כותל, ומן הסתם אומדין לפי דרך כותל שבעולם עד שיקרוס, ואמרי' דמסתמא זו ההנאה שקיבל. אבל אם סילק בעל הכותל כתלו, הרי התברר שלא נתן לו כלל זו ההנאה, וצריך להחזיר לו כשיעור שלא נהנה, וגם לכתחלה חייב לתת לו את ההנאה שכבר שילם עליה.

באמת אין שום רמז וכו', וכן הבין החזו"א קדושין מ"ח כ"ד, אלא שבדעת ר"ת שם כותב דאולי לשמה גרע טפי), ואינו רומז לדברי אחרונים עליהם, אלא כותב "ואפשר דכוונתם משום דכל זמן שלא כנסה הוי כגוף אחר, כמו לאחר שתשתחרר, וכתבו דלא מהני בחלה לאחר שתתגלגל", הרי תופס לעיקר חילוק רק בסוג הדבר שבידו, עד כמה הוא חידוש לעומת המציאות של עכשיו.^{עא}

ולכאורה החילוק של ר' שמעון הרבה יותר מבוסס בלשון התוס' וגם בדרכי החילוקים, והחזו"א עצמו מבאר בלשון ציורית בהמשך, שאין לדמות ללאחר שתשתחרר: "טעמא דדשב"ל לא מהני שלא נתנו דיני התורה אלא על הדברים שהאדם משמש בהן ושליט עליהן, ובוה אמרי' דמה שבידו הן בכלל באי עולם ותשמישי בני אדם, והלכך לא נאמר זה אלא על פרות מחוברין שבידו לתלשן וכיו"ב אבל גרות ושחרור אינו מתייחס אליו שאין תשמישי האדם לברוא אנשים על הארץ אלא ע"י מעשיו נסתבב הדבר, אבל שאר דברים שבידו לא הוי דשלב"ל", ולכן מסיק דמועילה הפרשה במחובר^{עב} (והתו' אסיקו בקשיא, וכנר' כוונתו דלהלכה יש לחלק בין לישא שהיא יצירה חדשה לתלישה, וכמ"ש בסו"ד בקדושין שם).

וגם הביאור הכללי של החזו"א לדשלב"ל, אינו ברור כ"כ, הרי העיכוב להחיל דין על מציאות שאינה לפנינו, היא בעיה כללית בחלות, או משום גמירות דעת האדם, או משום גמירות דעת החוק שאינו סומך שדבר נקבע ומוחלט בלי מציאות שתקלוט ההחלטה, ולזה מועיל שתהיה החלות ב'דברים שהאדם משמש בהן ושליט עליהן'. אבל אין הנדון כאן על עצם המעשה, אלא על תחילת זמנו. ומה שייך זה לתשמישי האנשים לברוא אנשים על הארץ, הרי שחרור עבדים הוא מכלל תשמישי האנשים, והשחרור כולל ג"כ שחל עליו דין ישראל. וכל שהוא בידו הרי האדם משמש ושליט בזה. וכי אם היינו סבורים שהפרשת מעשר פועלת גדולות ונצורות בארץ היה נגרע מדין 'בידו' עבודה? ובפשטות הא דשחרור נחשב רחוק אינו משום שאין זה תשמישי האנשים, אלא משום שהחדוש הנוצר בשחרור הוא מהות חדשה, ולכן אינו קרוב, כי התוצאה מאד משמעותית, ותוצאה כזו אין מספיק בקרבתה, ועד שלא תהיה אין נחשבת כאילו הותחלה.^{עג}



עא). ובקדושין שם (החזו"א עצמו מציין לדבריו שם) כותב מעיקרא שאין כוונת התוס' לחלק שלא אמרו בגמ' דאפשר להפריש אלא כשדבר המופרש הוא כן בעין (שהרי אמרו מתלוש על המחובר), "שאינן שום סברא לחלק בכך". ובהמשך, אחרי שהוא מבאר שהחילוק הוא בשליחות, מוסיף בסוגריים דמש"כ תו' שיכול להביא עיסה מגולגלת לאו דוקא אלא לשון הגמ' בקדושין פירות ערוגה זו תלושין. ונר' קצת דחוק, דהרי לא קאו כלל על פירות ולמה הוצרכו להעמיס שיביא עיסה מגולגלת משום לשון הגמ' לגבי פירות, שהיא עצמה לאו דוקא לפי החזו"א (כמו שפושט בדמאי שם שאין לחלק בין המפריש למה שמפרישים עליו). ולדרך ר' שמעון הכל דווקא, ורק הדבר שמפרישים עליו אפשר לפטור קודם החיוב, כמו שביאר. והא דאמרי' מנחות עא. לא מצינו תרומה במחובר, היינו שיחול כשהוא מחובר, דהא ודאי ליתא.

עב). בסוף דברי רבינו שם יכול להיות שיש סידור לא נכון, בסוף הקטע המבאר איך יפריש, באו המלים: "שוב נתחדש לי שאין מחללים כסף על כסף אף בזה"ז". ובקטע חדש נכתב: "ואין לעשות מעשה בכ"ז, [ע"י לעיל סי' ג' בארץ]". נראה כאילו 'אין לעשות מעשה' הולך על הכל, דאין לסמוך על הפרשת מחובר. אבל בסי' ג' אין הנדון אלא מצד כסף על כסף, ואולי האמור 'ואין לעשות מעשה' אינו הולך על הכל, אלא רק על ענין חילול מעות על מעות. וצ"ע.

עג). סו"ס ג"ז מדעת בני אדם, שענין מהותי אינו יכול להיות נדון וא"א לבצע בו החלטות לפני שנולה, אבל החזו"א נר' דמפריז בזה עוד, וסובר דלא רק לבצע החלטות, אלא אפי' אמירה וגילוי דעת, אין לה משמעות כשהדבר מוגדר שלא בא

ע"י מעשה אחד בא הכל

התוס' ב"ק כב: כתבו דלמ"ד אשו משום חציו, גם אם הדליק והרג עבד, ואחרי שכלו חציו נשרף הגדיש, מ"מ אמרי' קלב"מ, 'הואיל וע"י מעשה אחד בא הכל'. הדברים מחודשים, ר"ש (ב"ק כ"א ד') רוצה לעשות מהם כלל, דכיון שדין ממון בא ע"י המעשה שהראשון חשיב קלב"מ, וכן אם יחפור בור בשבת יפטר מהנזקים הנולדים ממנו, ומסיק בצ"ע. אבל החזו"א (אה"ע קל"ה לדף ל"א סק"ה) אינו דן בסברא, אלא תמיה מההלכה של היה לו לסלקו, ומוקי לה באוקימתא דמיירי בגחלת שאינה שלו. ודבריו צ"ב, שהרי באש אחרי שמתגברת א"א 'לסלקה'.



'אי שתקת'

ר"ש ב"ק סי' ז' תמה על משמעו התו' ח. ד"ה מכרן דהאמור שם 'מהדרנא שטרא למאריה', מובן לפי השאלה בגמ', שהכוונה החזרה בעלמא בלא קנין, דא"כ מאי משני ביתמי, הרי להחזיר את הנייר יכול גם ביתמי, וכותב: "וזה דבר פלא שלא מצאתי מי שעמד ע"ז".^ע ובחזו"א ג' ז' מביא שמהרש"ל הבין כן שאינו הקנאה, וכתב "ואינו מובן שזו שקר ואינו משנה את הדין, ועוד דא"כ ביתמי נמי מצי למיעבד הכי", ולא חש לס"ד לתוס'. אבל ר' שמעון מאריך לבאר שמועיל מדין הודאת בע"ד באופן מחודש (אף שהוא לטובתו), ובהמשך מבאר שם שענין אי שתקת וכו' "אינו דין אלא עסק". החזו"א אינו מוכן לקבל חידוש ושינוי מהעמדה היסודית, לכן דוחה את דברי רש"ל וכנר' דוחק את דברי תוס', ור"ש מוכן מחמת הפרט הזה בביאור תוס' לסלקא דעתך, לשדד את מערכות הסברא בחדושים.^ע החזו"א כמעט אף פעם אינו מדבר על פרט אחד, תמיד

לעולם. עי' לו בליקוטים לחו"מ ט' יג' דגם אמירה מראש שאח"כ יעשה קנין "אין אמירה בדשלב"ל כלום". וכע"ז בשער"י שם (ו' י"ז) שמדקדק מרשב"א שא"א למנות מראש שליח, כדי שיכנס לתוקף בשעה שיהיה ראוי. שנפסל מצד האמירה, אפי' שאין בה שום חלות (וזה דלא כהמקנה קדושים סב: ודברי חיים מכירה ל"ג, ועי' קצה"ח קכ"ג א'). ועי' חזו"א דמאי ט"ז י"ב דיכול לומר עכשיו שיתחלל 'כשתעלה'.

עד). במקום נוסף כותב ר"ש "ולא מצאתי גילוי מן הגמ' לדין זה" (קונטרס בעניני שמירה, נדפס בב"מ, אות י"ד, בנדון שומר שנעשה גולן ונתייקר החפץ אחר הגולה, אם בטלה שמירתו), ובחזו"א חו"מ ליקוטים כ' עמ' רמ"ה הביא ראי' מן הגמ'.

וכן בשער"י ה' כ"ה מביא את הרשב"א גיטין עח: בנוגע לאיני יודע אם פרעתיך, וכותב "בנידון זה שהספק לפנינו יחלוק, יעו"ש. י"ל דגם לצאת ידי שמים פטור בכה"ג בשמא ושמא, ולא מצאתי כעת בפוסקים אחרונים גילוי לדין זה", ובחזו"א חו"מ ה' ג' מביא את דברי הרשב"א ומבארו לענין לצאת ידי שמים, ולדבריו למסקנה א"צ לצי"ש, ופטור אף בשמא של מלוה טוב (ובזה דברי המעין גנים הע' 328 אין להם פשר, ובארתי בס' חזקה בתרייתא תק"ו ואילך).

עוד כתב בשער"י ו' ט"ו: "נלענ"ד דלא יהני בקטן מופלא סמוך לאיש לקנות מהקדש גם ע"י חילול, ולא מצאתי כעת גילוי לדין זה", ודן בזה כבר במנ"ח מצוה כ"ב ושנ"ג ז' (ע' הע' נז).

עה). מיהו ראה שו"ת וחדושים סי' תקס"ט, מכתב מימי עלומיו, שהולך בדרך מעט אחרת. ובאמת במקום אחד נראה דמחלפא שיטתייהו דרבנן, תו' ב"מ ח. חדשו דאף דבשליח שגונב אמרי' אשלד"ע, בשותפין שגונבים שפיר מהניא זכיה דחד לחבריה, ובקצה"ח תמה בטעם הדבר. ור"ש בחי' ב"מ ט' ב' פירש, דהוא משום דאין שליח לדבר עברה הוי גזה"כ, וכיון דבב' הזוכים יחדיו, איכא מגו דזכי לנפשי, "שניא מכל שליחות דעלמא, ובוזה לא נתמעט", ואילו החזו"א במכתב מצעירותו (שו"ת וחדושים תקצ"ד) מבאר דיש ב' חלקים בשליחות, והגם שלענין קנין לא מהני משום דאשלד"ע, כיון שקנין גולה אין קנין באמת בעי' רק שיתוף במעשה קנין, ועל המעשה קנין לא אמרי' אשלד"ע. הרי ר"ש מסתפק באיזה

דבריו בתוך דיון חוזר על עצמו על כל הפרטים, הבנת הסוגיא אצלו קשורה בכל הנקודות העולות בדבריו לאורך הסוגיא, כשהוא מכוין אל הבסיס והעיקר, עצם הדין, הדברים הראשונים שבאו עליו בגמ', שיטות הראשונים. ואילו בתורות הישיבתיות הרבה פעמים מספיק לדבר על איזו נקודה מחודשת באחד הראשונים, אפילו בדרך שאלה, כדי לנתח אותה באופן מקומי ולהוליד חידוש גדול בהגדרת הדין. לפי החזו"א אין הגדרת הדין דבר אחד שעומד לעצמו, אלא תמונה מורכבת שעולה מכל פרטי הסוגיא. אצל ר"ש התמיהה על מהות הדין ומוצאו מתפרצת מיד בתחילת הדברים, אצל החזו"א מתחילה הסוגיא מאיזה פרט או מהכרח הלכתי, ורק בהמשך תוך כדי הדברים פתאום מתבאר אצלו ענין וטעם הדין כשהוא אחוז בפרטיו.

הנה כי כן, קשה למצוא שיסכימו שני רבותינו אלו לדרך אחת, ובכל מקום שזה אומר בכה זה אומר בכה (וכדי שלא להטריח בדוגמאות, נזכיר עוד כמה הקבלות רק בציון מקומן: השווה ר"ש יבמות ט"ז מול חזו"א אה"ע קל"ב ג'. ר"ש פותח בתמיהה גדולה, ומחדש ביאור אריח על גבי לבנה, והחזו"א דרך הילוכו מכניס בדברי התוס' את ביאורו. והשווה עוד ר"ש יבמות כ"א מול חזו"א שו"ת וחדושים תקכ"ה ביאת כהן גדול וכו', ר"ש יבמות כ"ז מול חזו"א אה"ע קכ"ז ג', ר"ש יבמות ל"ג מול חזו"א אה"ע קל"ד לדף לו. ר"ש כתובות י"ג מול חזו"א אה"ע ד' ט'. וע"ע דברי ר' שמעון בתשובה בענין עגונה, מול חזו"א ליקוטים לחו"מ ג' י"ג בענין טעם הכשר שטר בעש"ג).^ט



סגנון והגדרה

ענין הסגנון, יסודי הוא מאוד להבנת מהלך מחשבתם של כמה מגדולי האחרונים שמפיהם אנו חיים, ולכן חשוב מאד לעמוד עליו.

אין שום ספק, שכל הסגנון של תורת ראשי הישיבות, חדש הוא לגבי ספרות הקדמונים, וכפי שהשתומם המרחשת בהקדמת ספרו. אך כפי שנראה מדברי המרחשת, וכעין זה כותב הרב דסלר, החידוש הזה הוא זכות שזכה דורינו, ולא פגם במסירת התורה. ואיך יתכן הדבר? אם טוב הוא, למה לא מצאנוהו אצל קדמוננו, ואם לא טוב היה בעיניהם, מפני מה נחשב אצלנו לזכות?

שינוי בצורת הדבר, כיון שהדין בלא"ה גוה"כ, והחזו"א סומך על ב' דינים. דברי שניהם כאן מימי חרפם. ועי' שערי ישר ז' ז' שביאר ב' דינים בשליחות ועל איזה מהם נאמר אשלד"ע, וכבר בחי' גיטין סי' ד' ד"ה וגם לפי זה נתבאר כעין דברי החזו"א שם.

עו). ור' שער"י ז' י"ט דבקנס אין דין דהודאת בעל דין כק' עדים, דהילפותא להוב"ד היא בממון, ובחזו"א ב"ק י"ח ז' כתב דמהילפותא דמודה בקנס פטור, נלמד ג"כ שהודאתו לא תחייבתו. כן השווה חי' ר"ש כתו' י"א וס"ג דאודיתא הוא נאמנות והתחייבות, לחזו"א ב"ק י"ח ו' שהוא רק נאמנות (ולרע"א כתו' כב: רק התחייבות), והוכיח מהרמ"ה ב"ב קמט: דמועיל באינו ברשות, וכ"כ גם ר"ש בחי' גיטין ט' דעיקרו נאמנות ולכן מועיל גם שלא ברשותו (וע"ע ב"ב סי' ל"א, ובשער"י ז' כ"ג דאודיתא דרבנן ולכא' סותר).

יש גם כמה וכמה מקומות שהסכימו דבריהם, עכ"פ באופן כללי, בדברים המנוגדים לתפיסה הכללית, שאינם כפשוטם ממש, כגון שאין ד' הגמ' פריעב"ח מצוה כפשוטו, שאין כאן אלא מצוה, ושהפקר כנדר אינו ממש נדר, בחי' ר"ש כתובות ז' תמה על הקצה"ח הסובר דשוויה אנפשיה חד"א הוי נאמנות, וכ"כ גם חזו"א אה"ע קכ"ד י"ח דאין כאן נאמנות אלא רק שלגבי איסור כופין אותו במה שאסור לו לפי דבריו.

האמת היא, שמספר השאלות שאדם יכול לשאול על כל דבר, הוא אינסופי, ואין לך אדם שעוסק בכל השאלות כולן. גם משום שהדבר בלתי אפשרי, וגם משום שבכל מקום ובכל זמן יש מוסכמות, שלא מעלים על הדעת להטיל בהן ספק, או לשאול ולתהות על קנקן. ולכן כשאנחנו מדברים על 'להבין' ענין מסויים, הרי הבנה זו היא רק ביחס לשאלות שאנחנו שואלים באופן טבעי. כל השאר מתקבל כמובן מאליה.

התורה בנויה ממושגים: אמונה, מציאות ה', בריאה, ברית, מצוות עשה, איסור לא תעשה, שביתת שבת, שמחה לפני ה', וכו'. דור דעה שהיו מקבלי התורה, הבינו את כל הדברים האלו מכל צדדיהם, כי קבלום בצורה מלאה ממרע"ה מפי הגבורה. ואם שאלו שאלה מסויימת, היא באה להשלים פרט שהיה חסר להם, ומה שלא שאלו – זה משום שהיה מובן מאליה וברור. וכך גם היחס בין דור התנאים לדורות מאוחרים יותר, שהתושבע"פ היתה מוכרת להם, עכ"פ לחכמים, ומה ששאלו ונסתפקו ונחלקו – היה החלק שמאיזה סיבות לא היה ברור ומובן מאליה. ובדור האמוראים יש יותר ספקות ומחלוקות, וכך הלאה. ואנחנו ע"י המשנה לבד איננו יכולים להבין את התושבע"פ, כי ע"י המשנה אפשר להיות מְבַלִּי עולם מְבַלִּי להבין, ורק ע"י התלמוד אפשר להבין הלכות התושבע"פ. אבל גם כאן, השאלות והתשובות שבגמ', הם הדברים שהיה חסר לשואל, ושהיה נחוץ למשיב לבאר, אבל מאחורי הדברים האלה, יש הרבה נקודות ותובנות שהיו מובנות מאליהם, עליהן לא שאלו ולא היו צריכים להשיב.

הדברים האלו שלא עסקו בהם רבנן דתלמודא, אינם רק פרטים שלא הספיקו לבאר, אלא גם עקרונות ויסודות וענינים כלליים, שהיו אצלם בגדר מובנים ולא ראויים לחקירה ושאלה. אבל אצלינו אינם מובנים מאליהם, ואנו מלאים שאלות וחקירות כרימון לגביהם. יתירה מכך, כל תשובה שאנחנו עונים, רואים אנו שאינה בסגנון חז"ל, כי מכיון שלא עסקו בשאלות האלו, והיה פשוט להם, לא נוכל לדעת איך הגדירו ענין זה, לא לחיוב ולא לשלילה. אין לנו דרך לדעת מה חשבו חכמים על 'המישור המשפטי' של ר' שמעון, כי לא עסקו בו, לא הכירו במציאותו וגם לא טרחו לשלול אותו. זה מן הנושאים שלחז"ל היו ברורים באופן שלא ראו צורך לדון בהם. ומה נענה אנן אבתרייהו?

בעוד המו"מ של הראשונים הוא עפ"ר באותו סגנון של חז"ל, ולא באו אלא להשלים את הפרטים שלא נתבארו במפורש בתלמוד, הרי בימי האחרונים, אנו מוצאים יותר ויותר נידונים כלליים שאין דוגמתם בחז"ל. ענינם הוא לבאר את דברי חז"ל, אבל ההגדרות חיצוניות ללשון חז"ל, יש כאלו הבולטים בזה יותר, כבר מהר"ח א"ז בימי הראשונים, ומחנ"א והקצה"ח בימי האחרונים, ואחריהם רבים, אך אין זו תורת חכם אחד, אלא ענינים שבמשך הדורות נעשו לשאלות כלליות, אשר אין טעם להכחיש את השאלה, ובהכרח צריכים לנסות לבחור איזה צד, וממילא לעסוק בזה.

יש להבין שענין הסגנון אינו רק שאלה של 'צורה', איך לדבר, באיזו שפה. ייתכן שגם הצורה חשובה, אבל סגנון הגדרת דיני התורה, הוא אופן ההבנה עצמו. ההבנה שלנו תלויה במילים, ובמילים שבהן אנחנו מגדירים, כך גם אנחנו מבינים. הסגנון הוא חלק מהמהות. אם כשאנחנו שואלים את עצמנו, מה ענינו של איסור מלאכה בשבת, התשובה שלנו היא בסגנון

שלא היו חכמינו רגילים בו, אזי החויה האמיתית שאנו חווים, שונה ממה שהיה מסור בתושבע"פ. ולכן הניסוח הוא הייצוג של המהות.

בימי ראשית ישיבות ליטא המיוחדות, התפשט מאד בעולם הסגנון האנליטי, המבין דברים רק ע"י ניתוח לוגי שיטתי. צורת החשיבה הזו יסודה בחכמי יוון, והיו מרבתינו הראשונים שהחילו אותה על ענייני אמונה והבנת יסודות התורה (כדוגמת רס"ג והרמב"ם ורבים מחכמי ספרד), אבל לא על ההלכה והמו"מ התלמודי.²⁰ באותו זמן שהתפשטה התורה בוולז'ין, התפשטה הגישה הזו בארצות המערב, כגישה שכחה יפה לכל דבר. ואנשים שחשבו במשך דורות רבים בצורה סינתטית,²¹ של שימוש במושגים הפנימיים שהיו מקובלים בתחום, התחילו לחשוב כל דבר בצורה אנליטית, ע"י ניתוח לפי אמות מדה מן החוץ.

כך למשל ברפואה: מושגי הרפואה היו מושגים אינטואיטיביים קדומים, כל בעיה נתפסה בהתאם למהות של המקום בגוף, והקשר שלו לאחד מארבעת היסודות, או לאחת ה'ליחות', אם הוא 'יבש' או 'קר' וכדו' (מושגים שעד היום משמשים בסיס ברפואה סינית), ולפי אבחון הבעיה גם הותאמו התרופות וסוגי המזון והטיפולים. היתה מערכת מושגים 'סגורה' שנחשבה מושלמת.

עז). יחיד היה הגאון הרונגאטשובי שהחיל את הלוגיקה האריסטוטלית של המו"נ על המו"מ ההלכתי, אך לא זה היה עיקר כחו, שכן משנתו היתה לבסס את המסקנה על כלל המקורות בהיקף המקסימלי, והלוגיקה האריסטוטלית באה רק כדי ליישב לפעמים וליצור חילוק או השוואה. ומפורסמת תשובת הרא"ש (כלל נ"ה סימן ט) נגד פסיקת הלכה ע"פ ניתוח אנליטי והיקשים. מדברי הרמח"ל בספריו (ובייחוד ספר דרך חכמה), נראה שמדריך ללמוד כך, אבל בפועל לא מצאנו שום בית מדרש שלמד כך או חיבור הלכתי שנכתב כך.

עח). סינתזה – חיבור של הכל יחד, הידיעה הורכבה מהתפיסה החיה של המושג, מאיך שראו אותו במסורת, מצירוף של הסבר שכלי, ידיעה רגשית, חויה חושית, וכו', והייצוג של כל אלו במושג, נחשב כהסבר מלא ומספק. כך למשל תפיסת הטומאה אצל חז"ל, אינה מוגדרת בהגדרה מופשטת, ואעפ"כ היה ברור להם איך 'מתעסקים' איתה, מתי 'שבע' ליה טומאה', מתי 'בוקעת ועולה', מהיכן 'טומאה נכנסת'. כל הדיונים האלו מחייבים הבנה שלמה במושג הטומאה והעברתו מגוף לגוף או לחפץ, ואין הדיון הזה מעורר אצלם שום שאלה. אבל אצלינו מתעוררת השאלה – מה היא טומאה? מה המשמעות של 'שבע טומאה', וכפי שמבאר באריכות ר' שמעון בש"א פ"ג ובש"ג פ"ח. ר' שמעון מוכיח כמובן את ביאוריו מדברי חז"ל, אבל הם עצמם לא עסקו בשאלה ולא בתשובה, אלא תיארו את הכל באופן סינתטי.

וגם כשהיה ספק או מחלוקת, הרי לא היה הנדון בניתוח אנליטי של הדברים, כך למשל, כשחז"ל הסתפקו האם הפרה של מיפר אחד נחשבת כ'מייגו גייו' או כ'מיקלש קליש', הרי ידעו ששתי האפשרויות האלו אפשריות, היה להם ענין מובן ומבואר לומר שהפרה 'מיקלש קליש', אלא שלא ידעו אם זו באמת ההלכה. ואילו אנו, צריכים קודם הסבר, איך הפרה יכולה להקליש נדר, ומה זה נדר קלוש, וכך הלאה. וכשנחלקו חכמים אם אותיות נקנות במסירה, הדיון היה מה ההלכה, אבל אף אחד לא שאל מה המשמעות של הגדרת השטר כ'אותיות', ואיך זה מתנגש עם קנין מסירה. או מה המהות של 'מילי' ולמה ממילא מובן שלא מימסרו לשליח, למה מה שאינו בשליחות אינו בתנאי, מה ענינו של ביטול הגט ע"י הבעל שאמירה מבטלת את תוקף השטר של גט, וכן כל כיו"ב.

יש כמובן אפשרות לטעון שגם חז"ל העבירו את כל המושגים ההלכתיים במסורת כהל"מ, וכמו דרך לימודו של הגר"ח, ולא ראו לנכון לתהות עליהם כלל, כי לא הוטרדו מהחקירות שאנו חוקרים. אבל לא כך ראינו לרבותינו, אלא זה הוא שלמדנו מהם, שלא יתכן שדלגו על השימוש השכלי מאז ומעולם, אלא שהיה מובן להם לפי מדרגתם ומקומם.

אם כי יש נקודה של אמת בטענה שהניתוח האנליטי לפעמים יורד מתחת למדרגת ההבנה, ובא למדרגת נקרגות וחטטנות מיותרת. ועדיין, הדור כולו יורד למדרגה זו, ואין אנו יכולים להתרומם ממנה, ולכן אנוסים אנו לדון כפי כחינו, שכן האותנטיות נעלמה ונמסה מתוך הצפה של אינסוף דעות ומחקרים. וכבר בחקירותיו הפילוסופיות של סוקרטס, יש מן הנקרגות הזו, המקלקלת את התחושה הטבעית והנכונה בנוגע לטוב, ראוי, ויפה, ושאר המדות הטובות. אבל אין אמירה זו מועילה לאותם שנשפל אליהם סוקרטס בשוק ואין בידם להשיבו...

לאנשים היה ברור ומוכן מאליהם שמזון לח מזיק למרה האדומה, וכיו"ב. ואילו במאות האחרונות, התחילו לשאול על הנחות אלו שאלות לפי אמות מדה עצמאיות, מה המשמעות של 'איבר יבש' או 'איבר קר', מה גורם לתכונה הזו? מפני מה התכונה הזו קשורה במזון 'לח', איך אנחנו יכולים לראות שזה אכן מועיל, וכך הלאה.

המתודה האינדוקטיבית נכנסה לכל תחומי החיים, ועם השינויים הגדולים והעצומים שחוללה ע"י יצירת טכנולוגיה ורפואה, חלחלו השאלות גם לתחומי הדעת. מפני מה זה מוגדר כטוב וזה מוגדר כרע, באיזו זכות המלך יכול לתבוע ציות לו, מה זכותו של האב לחנך את בנו ובאיזו דרך, וכך הלאה. גם בתחומים אלו חלו שינויים גדולים כתוצאה מהניתוח החופשי והאנליטי.

כשם שבימי רס"ג, הרמב"ם, והבאים אחריהם, התעוררו שאלות על יסודות האמונה, שאלות שלא מצאנו בחז"ל שדנו בהן בכלל, כי בזמנם היו הדברים ידועים ופשוטים באופן סינתטי. כך בעת החדשה התעוררו שאלות על יסודות ההלכה, שאלות שלא מצאנו בחז"ל, כי היו מובנים להם באופן סינתטי, מובן מאליהם, ע"פ יסודות קיימים. וכאן נוצר הצורך לענות, והתשובה בעל כרחנו תהיה בסגנון חדש.

כך השאלה שלפנינו, מה יחס התורה וההלכה למישור המשפטי האנושי, היא שאלה חדשה, חז"ל לא גילו דעתם בעדה, וגם לא שללו אותה, הם פשוט לא דנו בזה. הלומדים בבתי המדרש ואף המחברים, כאשר פגשו בשאלות האלו ודומיהן, בעל כרחם השיבו איזו שהיא תשובה. אבל כל העיסוק הזה בחכמה שלא היתה אצל קדמוננו, עורר תהיה.

מסתבר שעל רקע זה ייסד הגר"ח מברסק את שיטתו, לעסוק בהגדרת הדין לבדה. מכיון שכל העיסוק בשאלות האנליטיות על הבנת המצוות וההלכות, הוליד הרבה דברים שנראו כמחודשים, כתלושים, כתלויים על בלימה. ומתוך עיסוקו עם תלמידי הישיבה, שהיו קבוצה גדולה של עילויים מחד, אך היו גם חשופים לצורת החשיבה המודרנית מאידך,¹ ראה רבינו שאינו יכול לעמוד מן הצד, מבלי להציג פתרון לבעיה זו. כמובן שבמשך השנים חידש גם הרבה חדושים 'רגילים', אבל בספרו טרח ויגע יגיעה עצומה לסדר שיטה המתגברת על הבעיה, שיטה המתמקדת רק בהגדרת הדין כפי שהיא בגמ' וברמב"ם, ואחרי שמתבארת הגדרת הדין, ממילא פטורים אנו מלחקור עליה באופן עצמאי.² דוקא ההגדרה המקורית, של המשנה, או של

(ט). כמעט שאין ידיעות ברורות על אופי הישיבה, בין ייסודה לבין תקופת הנצי"ב, יותר מחמשים שנה, רוב ימי קיומה, ובלי ספק הזמן בו נתעצב אופיה (אמנם על שיטת לימודו של הגר"ח מוולוז'ין יש מקורות מתלמידיו, אך זה לא מספיק בכדי להבין את אופי הישיבה). בתקופת הנצי"ב רואים אנו שהבחורים היו בעלי דעה עצמאית עד כדי התערבות בניהולה. מסתבר שהישיבה היתה עוד קודם לכן אליטה אינטלקטואלית לכל ארץ ליטא, והרבה מהחידושים והשינויים בחיי הרוח של ליטא קשורים בהויי ישיבת וולוז'ין בימי תפארתה (ברויאר באהלי תורה עמ' 110 מביא עדויות שונות שבישיבת וולוז'ין היו חדושים מהרש"א 'סגורים על מסגרי', וזה שינוי משמעותי מהלימוד בישיבות פולין קודם לכן, ונרמז באגרת החזו"א: "הדור האחרון אשר עזבו לימוד ספר מהרש"א ז"ל"). ידוע שיש הקבלות מפליאות בין ניתוחיו של הגר"ח, ובין הפילוסופיה של וייטגנשטיין, ותופעה זו מוכרת לנו בהיסטוריה, שגילויים והבחנות שהגיעו פתאום אחרי דורות שלא שערום, באו יחדיו בכמה מוקדים. כי הדינמיקה של הגילוי קשורה בהרבה נימים נסתרים המקיפים את כל חיי הרוח של האנושות (גם המגיד של ב"י דיבר על ענין זה, וראה דברי ר' צדוק להלן הע' פד).

פ). הגר"ח רגיל להציב את הגדרותיו כמילתא בלא טעמא, לא משום שסבר שאין בהן טעם, אלא מחמת המצב המתואר,

הרמב"ם, היא ההגדרה ממנה אפשר להבין את הדין, ולכן ברור שאין טעם לחפש הגדרה אחרת, חילופית (וכפי שכותב גם הרב זוין: "אין ר' חיים משתמש במונחים שאינם הלכתיים 'טהורים'. 'חיוב ושלילה', 'מציאות והעדר', וכיוצא במלות ההגיון - אינו מזכיר לעולם", אישים ושיטות עמ' 52).

תלמידי הגר"ח, וראשי הישיבות שבאו אחריו, ברובם לא הסתפקו בשיטתו של הגר"ח, אלא הרחיבו את השיטה, וכן הוסיפו ביאורים והסברים, ועדיין השפעתו עצומה בכך שהרבה פעמים מסתפקים בגדר, ולא מרחיבים מעבר לזה. רגילים ראשי הישיבות לחקור האם גדר ההלכה הוא כך או להיפך, ולהוכיח מדיוק באחד הראשונים או מראיה מפולפלת מה הגדר הנכון, ואין צורך להוסיף. עם התרחבות הישיבות, כל ראש ישיבה פיתח סגנון יחודי משלו, ובדור האחרון בא ר' שמואל רוזובסקי ויצר תרכובת נפלאה לשומע מכל השיטות, כמין דרך האמצע שאינה מקצינה לשום צד, ונעשית דרכו דרך סלולה לרוב הישיבות בנות זמננו. שילוב תורת ראשי הישיבות כולם.

אמנם ר' שמעון, שכאמור פעל גם במקביל עם הגר"ח, ולא רק אחריו, כן קיבל על עצמו לנסח ביאור אנליטי והגיוני לכל דיני התורה, הגם אף שאין זה הסגנון המקובל אצל קדמונו, לא משום כך תיבטל חובתנו להבין ולהגדיר עד מקום שידנו מגעת. ר' שמעון עצמו מציין שדבריו חדשים, ונראה כאילו הקדמונים לא הוטרדו מהשאלות המהותיות שהוא מעלה, למשל: "ענין זה של יאוש לא נתבאר היטב במפרשי הש"ס" (שער"י ה' י"ב), "לא ראיתי במפרשי הש"ס לבאר איסור חפצא זה מהו... אבל לענ"ד הדברים ברורים כמו שכתבתי" (ג' כ"ו), על החילוק בגמ' בין ממון שיש לו תובעין לממון שאין לו תובעין, כותב ר"ש: "סוגיא זו סתומה, וכל השאלות והתשובות שבגמ' לא נתבאר כלל במפרשי הש"ס לקצרי הראות כמוני" (ג' כ"ד). ועל דין 'חזרה שליחות אצל המשלח', אחרי שמביא ר"ש ביאור רש"י לדבר, הוא מסיים "ענין זה

שכל מה שנאמר בזה יהיה בהכרח תלוש מן המקורות וקשור בשאלות שלא היו נשאלות בזמן חז"ל, ולכן סבר שהעיסוק בזה הרבה פעמים אינו תורה אלא נסיונות סרק לא מבוססים. אך בודאי ניתן לקחת את הגדרות הגר"ח, ולהסבירן באופן שכלי ואפילו מחקר, בתור הסברה והטעמה, לא כחלק מהלימוד. ראה כמה דוגמאות בהרחבה בנספח למאמרי 'יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד', בירחון האוצר ו', איך הגדרות הגר"ח, שהחזו"א תמה עליהן שהן כמילתא בלא טעמא, יכולות להתבאר בטעם נכון. אפשר שהגר"ח עצמו, לשיטתו, לא היה מתייחס להסברים כאלו, שכן מנין לנו נכונותם, וגם משום שסגנונם צורם למי שרגיל רק בסגנון חז"ל. ולא באו אלא להדגים שמה שאין עוסקים בטעם, הוא לא משום שאין טעם, אלא משום מוגבלותינו לקבעו. וראה גם שרידי אש ח"א סי' קע"ח: "הרמב"ם עצמו, שדרך לימודו היתה אחרת מזו של הגר"ח... מרן הגר"ח הגיע בחריפותו לאותן מסקנות שהרמב"ם ז"ל הגיע להן בדרך לימודו הוא".

ודוגמא נוספת: בחי' הגר"ח פ"ה מה' עיוהכ"פ ה"א, מחלק שהזאות על הפרוכת דינן כעבודת פנים והזאות על מזבח הזהב דינן כעבודת חוץ, והחזו"א בגליונות השיג שאין חכם שיוכל לדעת דבר זה מסברא. אך ר"ד הנשקה במאמרו על אהל מועד ובית עולמים (מגדים יא תש"נ עמ' 58), מבאר את הדבר ע"פ יסודו שהאריך לבססו שם, בהבנת ההבדל בין המשכן לבית עולמים ובשינוי הבנת הפסוקים לפי זה.

וכן ביאר שם (באותו מאמר עמ' 52) את דברי חי' הגרי"ז לרמב"ם (במכתבים שבסופו) שכ' בדעת הרמב"ם שיש שני דינים בנשיאת כלי המשכן, נשיאת כל הכלים, ונשיאת הארון, דין נשיאת הכלים אינו אלא לשעה, ואילו נשיאת הארון הוא לדורות. ולכאורה קשה להבין את טעם הדבר, דאחרי שנבנה הבית והונח הארון במקדש שוב אין נושאים אותו לשום מקום. וגם לא היה יוצא למלחמות אח"כ. וביאר מסברא ומפשט המקראות לפי יסודו הנ"ל.

[הערת עורך (הרב הראל דביר): כנגד דוגמאות אלה, ישנן אינספור דוגמאות של הגדרות מחודשות של הגר"ח, שאינן נובעות במישרין או בעקיפין מפשט המקראות או מפשט הגמרות. גבה טורא בין הגר"ח ובין לומדי הבקיות, ולפי התרשמותי, 'טורא' זה אינו נמוך או קטן יותר מזה שקיים בין לומדי העיון בכלל ובין לומדי הבקיות].

הוא מופלא בלא ביאור^{פא} (שער"י ז' ז'). "למה מהני בשטר אם מתו העדים... והוא דבר פלא שלא ביארו המאורות הגדולים ענין הנפלא בזה" (ז' ט').^{פב} "לא מצאתי שום ביאור במפ' הש"ס בחילוקי דינים אלו" (יבמות מ"א). "בעניי לא מצאתי דרך פשוט בסוגיא הזאת, וכל מה שראיתי בספרי אחרונים לא נתיישרה דעתי בהם, ועוד הוסיפו לסכסך הענין", (ב"מ כ"ח). "בהא דשאני מצות מילה משאר מצוות לענין שליחות, לא מצאתי ביאור מספיק" (קונ' השליחות כ"ד).

עוד לפני שנשתקעה תורת הגר"ח בכל הישיבות, היה כבר ידוע ר' שמעון בתור הרב האנליטי. בתרצ"ו, הוציאו תלמידי ר' שמעון 'ספר היוכל - לכבוד רבינו שר התורה זקן ראשי הישיבות גדול מרביצי התורה בדורינו', ואחרי הקדמה נלבבת מ'ועד החגיגה', באו מאמרי הערצה מתלמידים, ומרן הגר"ע במכתבו הנדפס שם כותב: "מבארים הם במאמריהם ובמכתביהם דמות דיוקנו ואפיו ותבניתו של הגאון החביב מוהר"ש שליט"א". הספר אמנם יצא בעת גבורותיו של רבינו, אבל רוב הכותבים הם התלמידים משנות צעירותו, מראשית מחצבתו בשיבת טעלו (שם לימד מהיותו בן כ"ד שנים, אחרי נישואיו עם בת אחותו של ר"א טלוצר), ולאחר מכן בשיבת מאלטש, ועד ישיבת שער התורה שבגרודנא.

הרב אונטרמן במאמרו שם, מתאר את ביאת ר' שמעון למאלטש, כיצד קודם לכן היו אנשי המקום משמיעים דברי חידודין על הפרדת המושגים ל'דק מן הדק' בבחינת 'חימיה', אבל בהאזינם כמה פעמים ל'ניתוח האנליטי' של ר' שמעון, הבינו כי 'אין זו דרך חדישה כ"כ', ונמצאת גם בראשונים. הרב יחיאל הכהן כץ כותב על רבינו: "'האנליטיקון הגדול' הייתי קורא אותו...". 'איש פינסקאי' מתאר את ר"ש תחת הכותרת: 'הממציא התלמודי', ומדמה את תורתו להמצאת הטלסקופ והמיקרוסקופ התלמודיים ול'גילוי האטום שבשכל'. הרב שמואל מרקוביץ (אב"ד טורעץ, אביו של ר"צ מרקוביץ) כותב תחת הכותרת 'כחה של מקוריות': 'יצאה שיטת טעלו - שיטת ההבנה, וועזעה את כל עולם הלומדים מהדור הקודם'.

אך לא כל תיאורי התלמידים השונים, מעבירים באמת את רוחו האותנטית של ר"ש.^{פג} ר' שמעון איחד בתוכו סגולות רבות, של רב בישראל, של ראש ישיבה, של מחבר וגאון, ושל הוגה

פא). אגב החזו"א אה"ע גיטין ק"ד א' ביאר הדבר על פי הריטב"א, ומסיים "וצריך לפרש כן גם בדעת רש"י ותוס'". הנמוק"י גיטין כד. נצרך לומר דדין חזרה שליחות 'גמרא גמירי לה'.

פב). הנה בזה מרוב דוחקו פ' ר' שמעון שהוא תקנת חכמים מיוחדת להאמין אפי' מתו העדים. אבל לענ"ד הדבר תמוה, כאילו מן התורה השטר ענינו רק כשהעדים חיים, והרי לא בא השטר אלא למען יעמוד ימים רבים! וזה משום שהבין בדברי הרמב"ם שהגדת העדים עם הקיום שזוכרים הוא תנאי חיובי, אבל י"ל בפשטות שאי זכירתם הוא תנאי שלילי, שכשהעד בא על הדוכן ומקיים דבריו ואינו זוכר, הוא מעשה לסתור. ורק קיום ע"י אחרים אין ענינו אלא זיהוי חתימה ולא צריך יותר דבר (ור' שמעון מפרש שכשקיימים ע"י אחרים, אין מאמינים לעדים שאומרים שאינם זוכרים! ונר' תמוה). ומש"כ הרמב"ם 'מדברי סופרים' אינו משום שהוא דרבנן, כנודע שכן דרכו לכל מה שאינו מפורש להדיא בתורה. והנה גם בהמשך כותב ר"ש "והוא דבר פלא ולא מצאתי מי שיבאר בזה", ואמנם בספרי חכמי דורו האריכו טובא בזה, וכוונתו לספרי פוסקים קדמונים.

פג). כמה וכמה מתלמידי טלו, ואף מתלמידיו ומעריציו של ר' שמעון, הפכו לחוקרים או סופרים, ובתיאוריהם את הישיבה, שמו לב בעיקר לצד שאותו עשו עיקר ע"י עיסוקם במחקר, כדוגמת: שמחה אסף, בן ציון דינור, אברהם קריב, מאיר שלי, ועוד (וראה 'הבקר', 14 דצמבר 1939: "הרבה אנשי מדע ופרופסורים יהודים מפורסמים למדו בנערותם תורה מפי ר' שמעון שקאפ, והוא שפיתח את כשרונותיהם להתעמקות וצלילות ההגיון"). אבל ברור שיש גרעין היסטורי

דעות מקורי אך מחובר לרוח בית המדרש. אין 'מתכון' לדבר זה, זה הוא ספר תורה חי, שיונק את רוחו ונשמתו מבית המדרש. אין לו קריטריונים סודיים במחברתו איזה ביטויים ניתן להתבטא בניתוח התלמודי, ואלו ביטויים 'אסורים'. מנשמתו הוא יונק את התורה, ומשם הוא מלמד אותה בפני תלמידיו. מכיון שהשיעורים כתובים לפנינו, יכולים אנו לראות כי שיעוריו של ר' שמעון לא היו שיעורים של 'ניתוח אטומים', או של ביקורת וביטול הקודמים לו. אלו נקודות מתוך כל המארג, שהיו ששמו לב אליהן עקב חדשנותן.

אמנם נתפס כך ר' שמעון בעיני תלמידיו, כמבקר גדול, וגם בעיני עצמו, כפי דבריו בהקדמת שערי ישר שהובאו לעיל, כמבטל הנחות מקובלות, כנוטה מדברי אחרונים או שלא כ"כ מעיין בהם. כפי שמתאר 'איש גרודנא' (נכדו, קלמן שקופ) שם את ר' שמעון בתקופת וולז'ין: 'צעיר זה שלא היה מכיר בלמודו הרבה 'מושכלות ראשונות' כביכול, ממוטט אותן ומעביר תחת הבקורת, מטיל ספקות בדברים מוסכמים, בהנחות קיימות', היה זה יסוד ראשוני אצל ר"ש, לברר הכל מתחילתו, אך הקורא את שיעוריו אינו רואה את היסוד הזה כצף ועולה לאורך כל הדרך. אבל אין אנו רואים המשכיות לגישה זו, אין תלמידיו הגדולים מצטיינים בתכונה זו, ולא זו היתה ההרגשה של החוסים בצילם. היתה אצלו נקודה זו, והוא התנצל עליה והצדיק אותה, אבל לא היה זה ממה שטרח להנחיל כשיטה קבועה. היה זה מעין שלב קדום אצלו, ולא חלק מהצגת תורתו הסופית.²⁸ דומה שההרגשה הזו קשורה יותר בביקורת של צורות חשיבה, מאשר בבקורת

בתיאור זה של טלו, כמיוסדת על קבוצה הרואה את עצמה שונה משאר הלומדים, הבנויה על ניתוח עיוני דק עם זיקה פילוסופית. בעוד בוולז'ין פעלו כחות מנוגדים, וצורת הלימוד של המייסדים תלמידי הגר"א, היתה דומיננטית והתגלמה בשיטתו של הנצי"ב, מול רוב הבחורים שתמכו בבית הלוי ובשיטות היותר מפולפלות ומתוחכמות, הרי טלו מלכתחלה נוסדה על שילוב משתי השיטות: הביקורת והעצמאות של תלמידי הגר"א, יחד עם המעוף והחדשנות של הלמדנות בת הדור.

חוקרי הלמדנות הליטאית משתמשים לעתים בהגדרותיהם של סופרים אלו, ולפעמים חלק מעבודת הדיסרטציה כוללת שכתוב של עדות מפי בוגרי ישיבות לשעבר. ואכן לעורכי מחקרים קל להסתמך על תיאורים ברורים ומפורטים שנמסרים ע"י תלמידים לשעבר, כאשר בד"כ סופרים ומלומדים מציגים את זכרונותיהם בצורה יותר ברורה ומסודרת, אבל כאשר התלמיד אינו הולך בדרך הרב, הרבה פעמים ניכר שאין מדובר בתיאור אותנטי, ולכן קשה להסיק מסקנות על סמך תיאורים ממקורות כאלו בלבד.

כך למשל נרשם מפי צבי יהודה על החזו"א: "בחוף הים הוא לא עשה מזה סיפור, הוא היה הולך לחוף הרגיל [המעורב], ומתרחק כמה מטרים מהמתרחצים" (נספח לעבודת הד"ר של בראון), ומי פתי יאמין לתיאור הזה של 'הרחקת כמה מטרים' מרחצה מעורבת של אנשים ונשים, 'עם בני אדם סלקא דעתך'?? גיטין צ:, כל תלמידיו האחרים שהיו רוחצים איתו, ספרו שהיה מתרחק כמטחווי מרחק ראייה, ובנוסף הסיר את משקפיו ומכיון שהיה קצר רואי לא היה יכול להיכשל, ואעפ"כ היה גם אחראי לבחורים הצעירים שהיה לוקח עמו. עוד אומר שם צ": "כל מה שהוא כתב בעיני אמונה – זה כדי ליישב את הקשיות שאני העליתי", גם זה נשמע כהתפארות לא סבירה, וכי לא נפגש החזו"א בשום שאלה מימיו מלבד שאלותיו? כמו"כ הוא טוען שם שהרבה פעמים כתוב בס' חזו"א 'וחכם אחד העיר', ובמקור היה כתוב 'הרצא"', דהיינו הרב צבי יהודה, ובסוף כתוב לפעמים ושי', 'המדפיס החליף את זה'. אבל ביטוי זה, הערה בשם חכם אחד, מופיע בספרי חזו"א פעמים ספורות, ובאף אחת מהן אי אפשר לתלות זאת במדפיס שהחליף את השם (או משום שנדפס בחיי החזו"א, או משום שנכתב בתקופה בה לא היה קשר בין החזו"א לרצ"י).

פד). כפי שבודאי הרגיש הדור שלמד אצל ר' שמואל ריוובסקי (שר' שמעון עצמו הועידו לגדולות). אני הק' נתגדלתי ב'כפר חסידיים', שם הכל נעשה אך ורק על פי 'הרב' (ר' אליהו משקובסקי), עד כדי כך שגם שנים אחר פטירתו, אם היו מוצאים חלון פתוח בישיבה, היו מפטירים שזה משום שכנראה 'הרב' לא אמר לסגור, והספל המלא מים שעמד תמיד ליד הכיור בישיבה, הוא משום ש'הרב' מילא אותו לבא אחריו, ומאז כל הנוטלים מילאו אותו אחרי נטילתם. הרב היה

של ספרים ומחברים. אין ר"ש מתחשב בתגובה הרגילה לשאלה 'למה צריכים לקיים דיני התורה', או 'באיזה אופן מתפשטת הטומאה', וכדו'. בעיני השומע, לזה יש הרבה יותר משמעות מאשר לויכוח עם הקצה"ח או כל מחבר מפורסם אחר.

מה שכן הנחיל ר"ש, הוא התמקדות בראשונים, כפי שמתאר ר"מ ברלין: "אמנם לא הקלו בטלז בערכם של האחרונים, וכל מי שכחו יפה הגה וידע חקר ודרש בדברי הקצות והנתיבות וכל שכמותם, אבל הבסיס להלך מחשבותם שמשו על פי הוראותיו של ר' שמעון, דברי הראשונים" (במקור דעיל הע' ו), כיום נקודה זו מרכזית ממילא בבתי המדרש, אבל כמה דורות לאחר, מצוי היה יותר שהלומד מרחיב את ידיעתו מעבר לגמ', בספרי המחברים המקובלים בעדתו ומקומו. יהודי פולין למדו גמ' עם מהרש"א, פרנקפורטאים היו לומדים גמ' עם מהר"ם שיף, ובהמשך יוצאי הונגריה לומדים גמ' עם חתם סופר, יוצאי תוניס למדו עם 'משמרות כהונה', וכך גם בהלכה, חלוקה בסיסית זו של 'ראשונים' מול 'אחרונים', שמחייבת עיסוק מרכזי בראשונים, לא רק כדי לפסוק, אלא גם כדי לעמוד על השיטה העיקרית בסוגיא, מכח סמכות הראשונים, לא היתה בולטת ומרכזית כ"כ.¹⁶

בנקודה זו יש דמיון לחזו"א, שכאמור לעיל, גם הוא הדגיש את הנקודות האלו, של לבדוק כל דבר מתחילתו, ולא להימשך אחרי ההבנה המקובלת גם אם היא בספרי אחרונים, להתמקד בעיקר בראשונים, ולבאר את כל הדינים בביאור הגיוני ואחיד. אך גם אצל החזו"א כמו אצל ר"ש, היו מן השומעים שלקחו את הביקורת או את הנתוח כדברים שעומדים לעצמם, שלא כחלק מתנועה של בניין והנהרת דברי הקדמונים, אבל אין זה רוחו של החזו"א, וכשהוא נפגש בדברים כאלו, הוא מתנגד בתוקף. אין לנו זכות לעשות 'ביקורת שיטתית' על דברי חכמים, אלא רק מתוך חובתנו לעמוד להבין כל הסוגיות ודברי הראשונים, נובע שגם אם מובנים הדברים באופן אחר מן האחרונים, זו עדיין זכותנו וחובתנו.¹⁷

תלמידו המובהק של ר' שמעון, ובישיבה היה 'שיעור שערי ישר', והיו שהמליצו שיש לו כח השכנוע וההסברה של ר' שמעון, אבל מעולם לא הזכירו תלמידיו משהו על חוש הבקורת או ביטול מוסכמות ומקובלות, להיפך, לא היה זה מהתכונה שהנחיל בכנסת תלמידיו. ראה להלן אודותיו.

פה). מובן שידעו את ההבדל בסמכות בין ראשונים לאחרונים, אבל לא תמיד היה זה הציר המרכזי בלימוד. כל מקום היה כרוך אחרי הגדול של אותו האיזור ואותן הדורות, ופחות היה מקובל לעשות סדר כללי והיקף גדול מכל השיטות ולבדוק מה סוברים רוב הראשונים. בנושא זה גדולה היתה השפעת הגר"א, למרות שהוא עצמו לפעמים חלק על הראשונים, אך שיטתו היתה לסדר את כל המקורות כולם, לבדוק על סמך מה נוצרה כל הלכה, ואלו דעות תומכים בה, וכך המדה בספרי תלמידי הגר"א וההולכים בדרכו, עד ראש הישיבה האחרון בוולוז'ין הנצי"ב. אבל בבתי מדרש אחרים, עדיין היה עיקר הלימוד מפי מחברי הזמן והמקום.

16). ולכן עשויים להתקבל בהבנה אף דברים מחודשים מאד, כאשר הם באים מתוך משנה שלמה של שיטה בתורה. למשל אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, בין כתביו יש אמירות העשויות להיראות מאד קיצוניות מהמקובל לחשוב, הנובעות מהסתכלות שלמה על התושבע"פ התושב"כ וההיסטוריה יחד עם רזי הקבלה. כדרכה של תורה מן הסתם יש דעות מנוגדות לדברים, אבל אין דבריו מקוממים, כי לא בא ר' צדוק לבקר או לשנות או לחדש, אלא להעמיד תורה שלמה. אמירות כאלו אם היו נשמעות מפי מי שמטרתו לבקר ולחקור, היו מעוררות הסתייגות ואף רוגז, לא רק מפי קנאים גדולים, אלא גם מחכמים כדוגמת החזו"א למשל.

(נביא כאן כמה דוגמאות, כי הנושאים בנו"ט לתוכן מאמרינו זה על מדותיהם של חכמים: למשל כתב "כפי לבו כך הוא חכמתו דרך משל שמאי היה קפדן והיה מחמיר בכל דבר" (ל"מ קטז:), ועל הלל כתב: "הלל היפך אנשי עזרא ואנשי

ואכן בס' היובל לר"ש, שמטרתו היתה לסייע באיסוף כספים לשיבת שער התורה (שכמו כל הישיבות בין מלחמות העולם היתה במצב פיננסי קשה, בדיוק במצב בו הצורך הרוחני בישיבות היה מאין כמוהו. וכפי שרומז הגר"ע במכתבו, שלא הורגלו רבנן בספרים כאלו,⁸ אך ר' שמעון העמסוני – העמוס בצרכי הישיבה, יסבול גם את זה...), לא באו מאמרים דוקא ממי שמייצג את שיטת ר"ש, אלא מכל דמות שיש בכחה לגייס תומכים ותורמים. ויש שם דברים שעשויים לצרור את האוזן.

היו בין התלמידים שכן לקחו תורת רבם למקומות יותר חדשניים ממה שאנו רואים בה לכאורה, כך למשל הרמ"א עמיאל כותב שם: "השיטה הטלית הביאה את הבקורת החפשית, כמוכן לא בקורת הראשונים שכל דבריהם קדש קדשים לנו, אך בקורת התבונה הטהורה במקום שאין על זה קבלה שאין להרהר אחריה". השימוש הזה במונח הקנטיאני, כדי לתאר את שיטת טלו, עשוי לצרור להגיל בסגנון הבית מדרשי. ואכן החזו"א התנגד בתקיפות עצומה לספריו של הרב עמיאל, ואף דן אותם כ'מוקצה' בשבת (מובא גם בארחות רבינו עמ' קצ).

אין הרב עמיאל איזה מבקר גדול של ספרי אחרונים, ולא על זה יצא הקצף,⁹ ההתנגדות כנראה מקורה בסגנון, מה שאצל ר' שמעון היה בצורך התמודדות עם השאלות העולות,¹⁰ וכיחס

כנה"ג ששקדו להוסיף סייגות אע"פ שהוא נקרא תלמידו של עזרא היינו בענין העונה והחסידות" (תה"ש יב.). "בני בבל היו שקדנים ביותר בדברי תורה... משא"כ בני א"י דידוע דכל ספרי דאגדתא הם מבני א"י" (ש"מ ד:), ובספרו אוצר המלך על הרמב"ם כתב "דבני א"י היו לומדים רק בבקאות ובני בבל רק בפלפול ולכן שלחו מתם סיני עדיף". ניתוחים כאלו אינם מקובלים, לבא ולנתח את החכמים ומדותיהם לשם ניתוח, אבל אצלו באים הם ממערכות של רזים, כמו בשער הגלגולים להאריז"ל. "כל חכמתו דרשב" בספר הזהר ידעו ג"כ סבי דכי אתונא מחכמי יון שהיו קרוב לזמנו רק שהשיגום בלבוש אחר מצד החיצוניות" (ל"מ נה.), מדברים אלו היה אפשר להבין כאלו איזה פילוסוף המפרש את כל הקבלה בדרך פילוסופי כתב כן, אבל אין זה אלא חלק מן המערכה להסביר זה לעומת זה. וכן הוא ביאור המשפט: "תורה שבע"פ שהיא חכמה אנושית של התורה" (ד"ס לקו"א טו.). בר כוויבא היה סבור וכן ר"ע שהוא משיח בן דוד ובאמת היה משיח בן יוסף ונהרג (פר"צ ה כד:). בזמן הבית שהיה גילוי שכינה בתחתונים לא היה אז התפשטות תושבע"פ (תה"ש יח.). "כפי התחדשות שבנפשות מישראל בכל דור, כן התחדשות העולם באותו זמן... וכמו שהנפשות משתנות מדור לדור, כן התורה, והיינו תורה שבע"פ שמתחדש בכל דור חדשות על ידי חכמי ישראל... וממצב העולם בכל דור נוכל להתבונן על מצב נפשות ישראל שבדור, וכן על מצב התורה בפיות תלמידי חכמים האמיתיים שבאותו דור". (צה"צ אות צ'). בכל דור נמצא שחכמי ישראל מדברים בסברות דומות לחכמי האומות והענין הוא כי כל דור מסוגל לחשיבה אחת והרשעים מוציאים אותו לרע, (אז"ל). וכמוהם רבים בכתביו).

פז). סופרי ההשכלה היו מפארים זה את זה ביובלות וחגיגות, ונקראת המצבה הזו על שמם. אמנם גם ביח"ל פרסמו ספר יובל לר"מ שפירא מלובלין ('במלאות עשרים שנה לפעילותו הרבנית', תר"ץ), כנר' גם לספר זה היה הקשר כלכלי, בסופו נדפסו קריאות רבנים שונים, ומהר"ם שפירא בתוכם, להרים תרומה לשיבה.

פח). הרב עמיאל גם לא היה איזה מיקל או פשרן וכדו', ולפי מה שמספרים, מלותיו האחרונות היו: "מען דארף מקדש השם זיין". הוסמך להוראה ע"י הגאונים החשק שלמה, הרוגאטשובי, והאור שמח. במבא לחקר ההלכה, יש נימה של 'התפתחות ההלכה', שמן הסתם תצרום לאנשי בית המדרש הישן.

פט). בהיותו רב ומורה דרך המהלך כנגד תלמידיו ונותן מקום להלך רוחם, וגם מהיותו בעל פקחות פרקטית, גם זה בדומה לחזו"א, כפי שמתאר 'איש גרודנאי בס' היובל: 'היה חוקר גם את דעת האדם, 'מה יאמרו על זה הסוחרים' וכדו' (סורסקי, ר' שמעון ותורתו עמ' צג' ואילך, משלב משפטים מהתיאורים בסה"י, בפי עד ראייה שתיאר לו את השיעור כללי הראשון של ר"ש). גם ר' שמואל רוזובסקי סיפר שהיה מתעניין אצל בעלי עגלה פרטים שונים לראות איך הם מוגדרים אצל ההמון.

על הפתיחות בין ר"ש לתלמידיו, ר' הע' ו, הנטיה לניתוח ופילוסופיה היתה כללית בישיבה, גם ב'שיעורי דעת' של מהרי"ל בלון מטלו, ניכרת חשיבה פילוסופית, הוא מביא בניתוחיו העיוניים מדברי ר"ש בהעצרה רבה (ובח"א עמ' רצ"ב,

החכמה לתורה, נעשה אצל הרב עמיאל לשיטה קיצונית של תרגום כל מושגי התלמוד לחכמת יוונית בסגנון עלול סיבה ומסובב. עצם ה'בקורת' עליה דיבר ר' שמעון, משותפת היא גם לחזו"א, גם הוא אינו עושה לעיקר תמיד את דברי האחרונים, אבל לא בצורה שמגדירה את עצמה כ'בקורת התבונה הטהורה', ולא כ'בקורת חפשית'. הנטיה מדברי אחרונים באה אצלו ממקורות אותנטיים, ממה שעולה מהסוגיא עצמה ומדברי הראשונים, לא מהגדרות מופשטות חיצוניות.³ העיסוק הלימודי או ההלכתי במושגים של 'סיבה ומסובב' והמסתעף ב'מדות לחקר ההלכה', אינו רק בעיה חיצונית של סגנון, אלא גם ההיפך מלהבין את רוח הדברים המקורית. חכמים לא חשבו בצורה זו, ולכן הניתוח הזה אינו תואם לכוונתם ואינו יכול להתקרב להסבר הנכון. לפי החזו"א, מן הסתם, הנסיון ליישב את דין 'באין כאחד' עם הקביעה הלוגית ש'סיבה חייבת שתבא לפני המסובב' הוא עמל שוא.

נקודה זו היא עיקר גדול אצל החזו"א, ובלעדיה ייראו דבריו כסותרים את עצמם תמיד,⁴ משיג הוא על אחרונים בתקיפות רבה לפעמים, ומוכיח הוא את החת"ס שלא זו הדרך להקשיב לחזו"א⁵ (1), אבל כשפוגש הוא מחבר שאינו מתייחס לדברי האחרונים מספיק בכבוד, קוצף הוא עליו שבעתיים. קובע הוא את המ"ב כלשכת הגזית, אך חולק עליו בריבוי מקומות. כי הנטיה הפנימית, מצד החיבור למקורות התלמוד והראשונים, כדרך הגר"א, לא נחשבה בעיניו לפחיתות כבוד לרבותינו האחרונים, ולא נפגם כלום בהערצה הנוטפת מבין שורותיו, ובקנאות שקינא תמיד לכבודם, ואילו נטיה, אפילו מדברי אחרון שבאחרונים, המ"ב, מתוך איזו ביקורת חיצונית, עצמאית, 'חפשית', נתפסה אצלו על גבול האפיקורסות.⁶

בהספדו של רא"י בלון לר' שמעון, מבאר איך השאלות של ר' שמעון עוררו דבר חדש, כמו השאלה של ניוטון מדוע התפוח נופל), ובכלל אופי ישיבת טלז היה עיוני, וחלוקת התלמידים היתה לפי רמת הלימוד ולא לפי גילאים. ר"א גורדון היה הראשון שהכניס את הקצה"ח כספר בסיסי בישיבתו.

על עצמאות הטלזאים מסופר, כי מבני הישיבה היה 'ועד' בחורים שייצג אותם מול ההנהלה, והם ניהלו מאבקים שונים בנוגע להתנהלות הישיבה ואלו רמ"ם שימשו בה (מספרים) כי בשלב מסוים הוצע שהגר"ב ישמש ר"מ בישיבה, אפשרות זו נפסלה כאשר נראה היה שהוא דבוק יותר מדי בהגר"ח ואינו עצמאי). ראה גם הע' עז בנוגע להשפעת הבחורים בוולוז'ין.

צ. להמחשה, אעתיק את כותרות הנושאים מחלק א: סבה ומסובב, סבה והעדר הסבה, שתי סבות, סבה אריכתא, שתי סבות מתנגדות היוצאים מן הכלל בסבה ומסובב, עצם והסתעפות, במקום העצם, אמצעי ותכלית. ע"כ. כל המושגים האלו לא שימשו עד עתה בלימוד ההלכה. וגם אם נזכרו לשם הסבר, בודאי לא שימשו כמכנה משותף לברר על פיו נושאים.

צא. החזו"א קובע שאין להתחשב בכתבי יד שלא היו מקובלים, כי השגחת ה' על לומדי התורה, ומדחה גם גירסאות שנראות מבוססות בכל מיני שיקולים הגיוניים, שאין זה מדרכו לבחור בקביעה הלא הגיונית. אבל מצד שני אין לו קושי להעביר ביקורת חריפה על דרך הלימוד בישיבות, ולא רק אצל הבחורים אלא גם אצל מייסדי השיטה הישיבתית וגדולי ראשי הישיבות, ועוד רבים וטובים, וכי על זה אין השגחה על לומדי התורה שלא יטעו כ"כ בללות את זמנם? אלא שכתבי היד, כל זמן שבאים מן ה'חזו"א, אין הם בכלל מה שה' דורש מאיתנו כדי לקיים את התורה, ואילו ביקורת מבפנים שבאה מתלמידי חכמים, את זה א"א למסור להשגחה, זה בידני ולכן זה תפקידם של החכמים, אילות אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו?

צב. חזו"א מקוואת תנינא קלד ג. עוד דוגמאות כאלו ראה מאמרי הנ"ל הע' לו, בהערה 15.

צג. יש לשער שספרי הרב עמיאל לא נחשבו אצלו כאפיקורסות, הוא גזר את דינם כ'מוקצה' בשבת, אך מה עשו הם בביתו בימות החול? (הגר"ח"ק אמר שהספר היה מונח בביתו כמה זמן מתחת מדפי הספרים) מן הסתם עיין בהם החזו"א,

הרב עמיאל במאמרו שם כותב "המעייין בספרי דרכי משה-דרך הקדש, ויחד עם זה בספרו הבהיר של מרן בעל היובל שליט"א, יראה שכמה וכמה יסודות נאמרו ונשנו בשני הספרים הללו בתוכן אחד אם כי לא בסגנון אחד כי גם שני נביאים אינם מתנבאים בסגנון אחד". לפי גישת החזו"א, עצם שינוי הסגנון, לסגנון עוד יותר חיצוני ומנותק מסגנון התושבע"פ שבידינו, הוא לא רק מעשה של נביא שבאה לו נבואתו במליצות נפרדות משל חברו, אלא גם פגם מהותי בתוכן, כי התוכן והסגנון שניהם חלקים בלתי נפרדים מעצם הרעיון ומהותו, ו"איך יתכן רב ראשי וסופר רומנים", כפי שהתבטא החזו"א לגבי...³⁷

וכנראה שזו היתה ההסתייגות של החזו"א משיטת ר' שמעון בכלל, שלא חיבב את הסגנון החיצוני. ואמנם כשבא לידי הקצנה אצל הרב עמיאל פסלו לחלוטין, ואילו אצל ר"ש, היה זה רק חוסר חיבה, ומשיכה לסגנון השמרני יותר.³⁸ אמנם אין בית מדרש בלי חידוש, ואין חזון בלי

ש"דיעת חכמי הדור באופיים' היתה אצלו עיקר גדול. ההדגשה שלו שהספר מוקצה, היתה מן הסתם משום שסבר שהוא מוציא דברי תורה לדברי הבאי. חדושי תורה של נער בן 13 הם קדושים בקדושת התורה, אפילו אם לא ברור לנו האם באמת דבריו צודקים, כי דבריו הם הנסיון של לומד תורה להבין אותה, מיניה וביה, וכך יש להליץ גם על חדושיהם של אנשים מבוגרים שלא בהכרח נכונים... אמנם כאשר העיסוק בדברי התורה אינו נסיון אותנטי להבין, אלא מוציא אותם לדרך אחרת שאינה הכוונה האותנטית, אין על זה שם דברי תורה כלל, אלא להיפך, מתעה את הלומד. כלומר, שטרי הדיוטות, מן הנגנון ולא מן הנשרפין. כך ראה החזו"א את השימוש במושגים חדשים, שאינם מתאימים לצורת חשיבתם של חז"ל וגדולי הדורות. אך המכתב שכתב החזו"א נגדו ולא פורסם (נדפס בארחות רבינו עמ' קלט), מלא בלעג (ואולי גם חיקוי לסגנון 'המדות'), ונראה שפסל את הגברא, ויש שתולים את הענין בדברי גנאי שנודעו עליו, בהיותו בקיבוץ בוילנא (מוזכר אצל ר"מ גליקמן-פרוש, איש ההלכה והמעשה, ירושלים תש"ז, עמ' 15). שמעתי בשם אחד מתלמידי הרב משקובסקי, שהוא היה מעיין בספרי הרב עמיאל.

צד). רא"מ בלוק, במאמרו 'דרכה של תורה', הזכיר לגנאי את שיטת הלימוד של 'דרך ההגיון המשפטי', לדעתו היא: 'לימוד התורה ביבשות וקריירות'. ואף הרידב"ז בהקדמה לבית רידב"ז, תוקף את שיטת הלימוד שהמבינים קוראים לה חכמת כימיה, וקריירות מנשבת בה (לפי ש"ע וזנר הע' 97, ע"פ כמה מקורות, הכוונה לשיטת ר' שמעון עצמו). הריי"ץ מחב"ד, בכלל ראה את הישיבות הליטאיות כמעוז של קריירות: "רוח זר התחיל לפעם במוסדי התורה... מתאים בכשרונותיהם איש איש ותורתו, איש איש וחדושו, זה חדושי בכתב, וזה גם בדפוס... העיקר חסר מן הספר, תורה חדשה בראו... הישיבה נעשית למרכז של חכמה ושכל אנושי, והוסר מעיל נותן התורה יתברך... מתקררים ומצטמקים בלי הרגש בענין של יראת שמים, והכל אצלם קר וצנום", (קונטרס עץ החיים עמ' 9, מכתב מתמוז תרצ"ב). חלק גדול מראשי הישיבות לא ראו את הדברים כך, ואף חשבו שלימוד המוסר אינו נצרך בישיבה, וכנראה לא סברו שהישיבות 'בלי הרגש בענין של יראת שמים', גם ר' שמעון התנגד להכנסת המוסר לישיבה.

צה). ההבדל הזה בסגנון נראה לנו לפעמים כדבר דק, אבל החזו"א הרבה להדגיש את חשיבותם של הדברים הדקים, שעד כאן הדבר אהוב, ומאותו גבול דק הוא להיפך. אין ספק שהחזו"א אהב והעריץ את כל תופשי התורה בטהרה, ובראשם את ר' שמעון, אבל נראה שהיה יותר מחובר אפי' לדמותו של ר' ברוך בער, למרות שמבחינה לימודית הפער היה עצום לכיוון השני. ר' ברוך בער עם ההופעה הפשוטה, שכמו הח"ח, לא נגע במגבעת רבנית, ובודאי לא ב'צילינדר' שהחזו"א לא סבל, היה סמל השמרנות. והמהפכה של החזו"א חייבת היתה לדבוק בשמרנות, כי הוא ראה את כחו כיונק מכך שהוא דבק במקורות וחזון אליהם, כהשקפת הגר"א. גם בבריסק היתה הסתייגות מסגנון השערי ישר.

לעת זקנתו ביקש ר"ש לעלות לארץ, ובדק את האפשרות לעמוד בראש ישיבת מרכז הרב, אך הראי"ה קוק התנגד, מכיון שרצה שישבתו תהיה יותר בדרך הגר"א (שכנראה התגלמה אצלו בדרך של רבו הנצי"ב, ר' שמעון לעומתו, בהיותם בוולז'ין, לא נטה מצד תכונתו להאזין לשיעורי הנצי"ב, ורק כשנכוח בגודל היראת שמים והעמל שלו, החליט להצטרף לשיעוריו). כמובן שעדיין העריך מאד את ר"ש, ולרגל פרסום השערי ישר, נשא הראי"ה נאום שבח נפלא (ר' מאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 380). מעניין שגם בכיוון ההפוך, כשהראי"ה היה עדיין בחו"ל, ביקש ר"א גורדון להביאו ללמד בישיבת טלז (ראה למשל מאמרו של שמריה גרשוני בהמעין נ, א עמ' 79-96, ובספר 'מוסר אבין' מאת יהודה

שפה, גם החזו"א עצמו יצר סגנון מאד ספציפי ומזוהה, אבל אין זה סגנון של חוק, ואין הוא יכול לדבר על 'מעמד משפטי', זה הוא סגנון מקורי פנים בית מדרשי, המשתמש במליצות הקדמונים כדי לבנות בהם מערכת הסבר לתורה כולה.

דעת ר' שמעון עצמו על הרב עמיאל קשה לדעת, שכן מתינותו המפורסמת אינה מגלה מחשבותיו. ר"ש כתב לרב עמיאל מכתב ברכה לספרו דרך הקודש¹³ (הרב עמיאל למד בטלו מגיל 13 עד גיל 15, בין הדברים כתב לו ר"ש: "אשר למרות הכנסו ראשו ורובו למזרח, פניו למערב, להעמיק חקר בעיונים מושכלים", יש שראו בזה ביקורת מרומזת). אך מכתבי ברכה חמים ונרגשים אנו מוצאים ממנו גם לצאצאיו שלא זכו לשמור מצוות, וגם לסופר העברי פרופסור בן ציון דינור שהיה מתלמידיו, כאשר בהגיעו ליובל החמשים נערכה לכבודו מסיבה בתל אביב (הלה כבר לא שמר מצוות), ומארגני המסיבה הזמינו מכתב עבורו מרבו הישיש, ואכן ר"ש כתב לו דברים חמים, שכפי המתואר מאד ריגשו אותו.

אצל ראשי ישיבות מפורסמים היתה נגיעה ב'קנאות', ר' אלחנן וסרמן, ר' אהרן קוטלר, ואילו אצל ר' שמעון אין נגיעה במדה זו, אין הוא עוסק בזה. לחזו"א היתה חיבה לקנאות, ובפרט כשהגיע לארץ, וכאן התעורר מחדש הקרב על ההגמוניה ועל השליטה כביכול בהוראה ובחינוך, מול המזרחי והקרובים לציונות, ובמאבק זה ראה אותם כפסולים לחלוטין. מלבד זאת החזו"א חיבב ועודד חזרה לסממנים יהודיים, כמו חליפה ארוכה, גידול זקן, לימוד באידיש, דברים שבישיבות לא הדגישו את חשיבותם, מן הסתם בהשראת המצב הכללי בליטא ותוך השאיפה לגדלות האדם ושבחורי ישיבות יהיו נכבדים ומכובדים בקהילות ישראל. אותם 'כובע חליפה ועניבה', שנחשבו במערב אירופה במאה הקודמת לסימן היכר של אינטלגנט¹⁴ כיום הם סימן היכר של פרישות מהמציאות ומהחברה המערבית.

ר' שמעון קנאי היה לצורתה של הישיבה, לסדריה, ולנושאים הנלמדים בה. ולכן התנגד להכנסת לימוד מוסר, למרות היותו בעצמו הוגה דעות מוסרי. וכך גם ר' ברוך בער ("גוט רעדן אין

ביטי: "בשנת 1903, הוזמן הוא על-ידי ר"א גורדון לבקר בישיבת טלו, והוצעה לו ההנהגה הרוחנית של הישיבה"). נדפס בדרך הקודש, עמ' יט [הערות עורך (הרב הראל דביר): יעוין בדברי ר"ש שם, שכותב לרב עמיאל: 'והנה בכלל, דרך הליכותיו היא לפי רוחי וטעמי']. בכלל, דברי ביקורת כמעט אין אנחנו מוצאים מר' שמעון, הוא מסתפק בלהציג את שיטתו למען יראה הקורא ויבחר בה מעצמו, ואין אנחנו שומעים ממנו שום אמירה עקרונית על השיטות האחרות, לא שיטת בריסק, לא שיטת הנצי"ב, וגם לא שיטת הלומדים שלפני זמנו. מציב הוא את שיטתו למען יחשוק בה הקורא מחמת הביסוס השכלי שבה ויפוי חכמתה, ודי בזה (והרבה פעמים כשמביא דברי אחרונים ונוטה מדבריהם, אין הוא טורח לנמק, אלא כותב שאין הדברים מתיישבים, כמ שער"י ב' ג': "במה שתירץ המשנה למלך והשב שמעתתא לא מצאתי בדבריהם דברים מתקבלים על הלב", וכמוהו רבים. בס' היובל מסופר שכשהיו תלמידים מתקיפים חדושי בסערת ויכוח, היה יושב בנחת ואומר: "גם לסברא צריכים להתרגל"...). ור' לעיל הע' ג על כמה דברי ביקורת שזכינו ממנו, ואין לא יכל ר"ש לסבול, שכלל יסודי כזה שאין הולכין בממון אחר הרוב יהיה 'רק' תקנה, ולא יסוד שכלי מוכרח, ודבר כזה להסתמך על 'איזה אחרון' (הפמ"ג), בעיניו הזכות 'מכהה כל היופי של ספר'... ומכאן אפשר רק לשער, שאם לא היה ר' שמעון שומר על הממלכתיות תמיד, היינו מקבלים ממנו הרבה ביקורת בדרכי הלימוד על שיטות שונות וחיבורים שונים. (על פמ"ג השיג בכמה מקומות, ור' ח' כתובות כ"ג שמשגי עליו בהשתמט ממנו התוס', ובשער"י ד' י"א שמביא הפמ"ג מהרשב"א והפר"ח, "ואנכי לא מצאתי שום רמז במשמרת הבית ולא בהפר"ח" - מיהו יש מקום להבין כן במשה"ב ד' ב' - גם בשער"י ג' ט"ז השיגו שמביא מהר"י קורקוס, ושם אי' להיפך. ור' הע' נט).

צו). הרייץ (במכתב דלעיל הע' צא) כותב: "אברכים מתוארים בתוארי גאונים עילויים, קצוצי זקן וגדועי פאה... שיטות חדשות יצרו להקל בכל, ורק בשביל להשתוות על דרישת הזמן והחברה...".

לערנען איז דער בעסטער מוסר⁸¹). ור' הע' ד מכתבו לח"ח, בו הוא מתנגד להכנסת לימוד קדשים בשיבות (לא דבר נפרץ הוא באותם ימים, להתנגד לרשכבה"ג הח"ח, ליזמה שנחשבה בעיניו כנחוצה לקירוב הגאולה! כהנים גדולים נזקקים זה לזה, מי מטיל כסותו ביניהם?), ועל התנגדותו ללימוד הלכה בשיבה. כך גם קינא לצורתו של בן הישיבה, ופעם בהיות התלמידים בדאצ'ה, וראה מהם רוכבים על סוס, וגער בהם⁸² (תורה יבקשו מפייהו, עמ' 81). כמו"כ כשעלתה מחשבה ללמוד לימודי חול בישיבה נשא נאום תקיף בענין (ס' היובל עמ' 70). כל זה אינו קנאות של פסילת האחר או השונה, אלא של מניעת השינוי בישיבה.

יש להבין שבאותן שנים, בחורי הישיבה לא היו רק נערי חמד תמימים שחשקה נפשם בתורה, אלא מתוכם היו גם רבים שהתמודדו בהתלבטויות הדור, בין ישיבה לאקדמיה, בין מסורת לבין השכלה, וגם בין כל התנועות הלאומניות שקמו אז. אברהם 'הסטביסקא' (הרצפלד), שהיה מראשי 'מרד המוסר' המפורסם בטלז, הצטרף לעסקונה הציונית, היה ממקימי 'אחדות העבודה' וחבר כנסת מטעם מפא"י מן הכנסת הראשונה ועד השישית. מתנגד טלזאי אחר למוסר היה שמעון דימנשטיין, שנעשה בהמשך ראש היבסקציה. אם בוולז'ין בימי הנצי"ב, ניסה לשלח מן הישיבה כל מי שנגע בהשכלה (כפי שמספר אחיינו במקור ברוך: כשגונבה השמועה לאזניו, שהעיתון המשכילי 'הבוקר אור' נמצא אצל כמה בחורים, הפטיר בלשון המקרא: "הבוקר אור והאנשים שולחו"...), הרי בהמשך נעשה הדבר להיפך, הישיבה טיפחה דמות אדם, דמות שגם מי שמתלבט מול כל הרוחות שבעולם, אמור לבחור בה ולחשוך בה. וזה נובע מצורת הישיבה הליטאית, מ'דרך ההבנה', משאר רוחו של הרב, ולא מ'ענישה' על מחשבות השכלה. היופי הזה נטבע בלבבות, ומובע בגעגועיו של ביאליק לבית המדרש, ועל אחת כמה וכמה בשלומי אמוני ישראל חשו כמיהה וגעגוע לישיבה הליטאית, לנוגה תורתה, לרום הדמויות שהיו חלק ממנה, והתנגדו לכל תכנית שינוי - יפה ככל שתהיה. ולכן מתינותו של ר' שמעון היא חלק מהענין⁸³, ר' שמעון בנה את עצמו כדמות הממלכתית המהווה מקור אור לאלפים רבים של תלמידים. החן והעונג של שיעוריו ותורתו, הם המחזירים למוטב הגדולים של אותו דור⁸⁴. ואורו הגדול משוקע בכל תורת הישיבות בזמננו.

צח). מנקודת מבטינו קשה להבדיל בין רכיבה על סוס לבין שאר פעולות הקיט שהיו נעשות שם, אבל אצל היהודים באירופה היה ידוע ש'גוי רוכב על סוס', וזו היתה ממש סתירה לצורתו של יהודי. היו הרבה עגלונים יהודים, אבל אף אחד מהם לא רכב על סוס (היו גם תקופות שהחוק הנוצרי אסר את הרכיבה על יהודים, עוד מימי הראשונים, ור' גם רש"י שבת קלט. תו' עה"ת ויקרא יג מז). הרחיצה באגם טלז היתה מסורת קבועה כל יום ששי אצל בני הישיבה (ולפעמים גם בימות השבוע בקיץ. ראה כמה מקורות בדיסרטציה של בן ציון קליבנסקי: הישיבות הליטאיות בין שתי מלחמות עולם, תשס"ט, עמ' 286). וגם בא"י היה בעבר מנהג קבוע עוד יותר מאשר היום, ליסוע לים בע"ש, וכמה ראשי ישיבות היו נוסעים דרך קבע עם תלמידיהם (הרא"א משקובסקי הקפיד על נסיעה לים כל יום ששי), וראו את זה כצורך בריאותי וכחלק ממה שחשוב עבור בן ישיבה.

צט). בהיות ר"ש בישיבת מאלטש, נמצאו הרבה ניצני השכלה בישיבה, וראש הישיבה רז"ס כהנא שפירא עזב את הישיבה בעצת הגר"ח מבריסק (בתרס"ג), בראותו שאי אפשר לנכש לגמרי את ההשכלה מן הישיבה. ר' שמעון לקח על עצמו את עול ההתמודדות גם עם צרה זו, לא בדרך של פולמוס, אלא בדרך של העמדת דרכו והשפעת טובתו. (ובמכתבו מתרס"ד הוא חותם "וה' הטוב יוליכני בדרך אמת שלא נכשל בתלמידים שאינם הגונים, כעיתירת המתאבק בעפר התלמידים", תורה יבקשו מפייהו עמ' 30).

החזו"א לעומתו, לא היה מחובר למוסד הישיבה הליטאית הספציפית, אלא לד' חז"ל "מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מפיהם", כל שנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה ביניהם, ובדור שכול ויתום, לקח על עצמו את האחריות לפרוץ גבולות ראשונים, לקבוע מרכז תורה אלטרנטיבי לזה של היישוב הישן, אבל להישמר מהישוב 'החדש' מדי, גם מחכמים ידענים ורבנים, כל שאין מספיק שמרנות ויראת שמים. ומכאן ההבדל בגישה.



מחקר תורת ר' שמעון

עד עתה דיברנו על סגנון הלימוד, אשר מטבעו שואף הוא להיותו בית מדרשי, ובכך הוא מדויק ותואם לכוונת הדברים, יותר מסגנון חיצוני. אך גם הפן המחקרי, ראוי לעיון.

גם אם ניתוח במתודה מחקרית, אינו תורם תרומה ללימוד ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, שמא יכול הוא לתרום לעולם המחקר, שינתח ויבין את מהלך מחשבתו ושיטתו של חכם מחכמי התורה וההלכה.

הרב ויינברג כותב, על רמ"מ אפשטיין:

"כשנזכר ויהיה לנו מדע עברי אמיתי, יכירו וידעו את ערך המחשבות הגדולות המפורות בספריו, המדע העברי החדש, וביחוד המקצוע של חקירת המשפט העברי יכול ללמוד הרבה תורה וחכמה מספריו הנפלאים. אם ידע לפצל את הרעיונות המקוריים מתוך המו"מ התלמודי, שעשאו תבנית חיצונית לחידושו. פה ושם נוצצים רעיונות מאירים כספירים, מבריקות הגדרות חדשות של מונחים ומושגים משפטיים, אשר אין ערוך לשווים המדעיים", (לפרקים, עמ' רסט).

אכן אין הוא מציע להבין את המו"מ התלמודי דרך הגדרות מדעיות, אלא להיפך, להוליד מהעיון הישיבתי חידושים משפטיים מדעיים.

ר' שמחה בונם אורבך, כתב בתשט"ו:

"בהזדמנות זו כדאי להעיר על הפנינים המחשבתיים הפזורים בספר 'שערי ישר', המוכיח שהגר"ש שקאפ זצ"ל מלבד גדלותו בהלכה שאינה צריכה לפנים, היה גם הוגה דעות מעמיק,

ק). דינור בנאומו שבחגיגות היובל אמר: "החכם הזה כבר זקן יאריך ימים הוא גאון, ויותר מזה אני חושב שהוא פדגוג בחסד עליון... לא רק שלמדתי אצלו תלמוד כי אם בכל שעה שהייתי שומע את שיעורו הרגשתי שהוא פותח את המוח לחשוב, לאמיתו של דבר עצם טפוח המחשבה והדרך כיצד לפתח מחשבת האיש, כל הגישה של השיחה למדתי ממנו. הוא היה כאמור בשביל אלפי תלמידים מורה פדגוג בחסד עליון. זאת היתה אישיות אצילה ועדינה הצטיין בגישתו אל התלמוד ובשכל החרף שלו. גם אישיותו היתה תמיד לנגד עיני. הרבה מורים ופרופסורים ראיתי אחריו אבל מורה כר' שמעון שקאפ לא ראיתי" (ליובלו של ב"צ דינבורג, דבר 8 בינואר 1934).

סופר ההשכלה, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מספר על הגר"ח מבריסק: "האיש הזה הוא בעל שכל חד ועמוק מאוד, ונוקב ויורד עד תהום של כל ענין וענין. בלי הפרזה אומר לך, כי אני, שכבר הסכנתי לצלול במים אדירים וללון בעמקם של מושגים דקים מן הדקים עד שגם העיונים הדקים של שפינוזה וקאנט לא הביאוני לידי ערבוביא, בכל עת שאני שומע אותו מדבר ומנתח את עניניו בדעתו החריפה והחדה, כמעט קשה לי לתפוס את דבריו ולעמוד על יסודו של ענין לרוב דקות. רבנו זה לא עסק מעולם בספרי ההגיון, ובכל זאת כאשר יעמיק לחקור בהלכתא רבתי יגלה בה פנים כהלכת ההיקש בכוח הגיון טבעי גדול מאוד. ותמה אני אם יש בדור הזה שכל גאוני כמותו" (פרקי וולוז'ין, חולון תשמ"ה, עמ' 68).

ובעיקר פילוסוף משפטי ותיאורטיקן של התחוקה התורנית. ופלא שאף אחד מתלמידיו עד עכשיו לא כתב מחקר ממצה על הרב הנפלא הזה, לכל הפחות כדאי היה לצרף את דברי המחשבה המשפטית שלו. שיש בהם משום חשיבות אין קץ לפרובלמטיקה המשפטית במדינתנו המיוחדת", (הצופה 26 אוגוסט 1955).

האידיאל הזה, להוליד ממחקר הלמדנות, תובנות משפטיות עבור המשפט הישראלי, הובע אז מכמה כיוונים, והשופט משה זילברג (כיהן כעשרים שנה בביה"מ העליון בירושלים), שהיה בוגר ישיבות בעצמו, אכן הגשים זאת במדת מה, והבליט בחבוריו ובפסיקותיו תובנות מעולם ההלכה בכלל והלמדנות הליטאית בפרט.⁹⁷ וגם סדרת הספרים 'חוק לישראל' בעריכת נחום רקובר, עוסקים במגמה זו, אך אין זו המטרה השכיחה במחקרי לומדים, לימוד, ולמדנות. המטרה היא בד"כ עיונית, להבין ולהגדיר את שיטות החכמים השונים.

בינתיים התפרסם מחקר על משנתו של ר' שמעון (שי עקביא ווונר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא - עיונים במשנתו של הרב שמעון שקופ, הוצאת מאגנס, ירושלים, 2016), אך המחקר עוסק בעיקר בפן הפורמלי של נטורליזם, אונטולוגיה, וכו', וגישות משפטיות שונות, אשר תרומתן במקרה הטוב היא פילוסופית-משפטית גרידא.⁹⁸ הרב אורבך הציע ש'אחד מתלמידיו' יעסוק במלאכה, ואכן פלא, מדוע הרב זוין, שסקר סקירות מקיפות עשרות רבות של ספרים הלכתיים ולמדניים (התפרסמו בעיתונות, ובהמשך נדפסו בספרו: 'סופרים וספרים'), לא ייחד פרק לתורתו של ר' שמעון, שאף עמד איתו בקשר אישי (בסקירותיו השונות מזכיר לפעמים הרב זוין מדברי השערי ישר, כמו בסקירתו לנתיבות חיים, אגב סקירתו 'לתורת הארץ' מעיר הרב זוין על חידוש השער" בפדיון הבן ש'יש לפקפק בו הרבה', ר' הע' מג). יתכן שר"ש, מצד אחד מאד ברור, הוא עצמו מגדיר את ה'מטא הלכה' שביסוד הגדרותיו, ומן הצד השני אם מנסים להרחיב ולהכליל, מתנגשים בדרכים רחוקות מדי מכוונתו, ולכן

קא). ובספרו 'כך דרכו של תלמוד' הוא אף מתפלמס עם ביקורת מחקרית על שיטות חכמים. שניים מהרעיונות המפורסמים שהנחיל במשפט הישראלי, הם: זכות הטענה של יחיד, א"א לפגוע, לפטר, וכדו', מבלי שהנפגע עצמו יציג את טענתו בשימוע. שטר ושוברו בצדו איננו תקף, סעיפים מופרכים או לא סבירים בחוזה לא יכולים להיות מחייבים. אלא שזילברג הפליג ביחס 'נטורליזם' להלכה, בעוד הגדרה זו היא רציונליזציה של תחושה סינתטית, ולכן לא מייצגת אותה נכונה. וכמובן גם לא מסתדרת עם דינים מפורסמים כגון 'שני שבילין'. ומכיון שהיא נסתר ממקומות רבים מאד בתלמוד (עי' ספרי תושבע"פ עמ' 136 ואילך), לא יתכן לייחסה גם למפרשי התלמוד.

קב). כבר ב-1993 התפרסם מחקר של נורמן סלומון, 'התנועה האנליטית', ושם ייחד פרק לר"ש, ר' עליו לעיל הע' קא. וכן: א' שגיא, המצוה הדתית והמערכת המשפטית - פרק בהגות ההלכתית של הרב שמעון שקופ, דעת 35 תשנ"ה, עמ' 99-114. ראה ווונר במבא שמעיר על שגיא, שמוזהא את 'תורת המשפט' של ר"ש עם 'המשפט הטבעי' של החשיבה המודרנית, ואין באמת חפיפה.

אגב שני מלומדים, שמחה אורבך, ובנימין דה פריס, ניהלו דיון פומבי (בחוזה אדר תש"ט, על גבי עיתון הצופה) במהות חידושו של ר' שמעון בענין המעמד המשפטי העצמאי של דיני ממונות, דה פריס טען כי אין זו אלא הנחה דידאקטית, כחלק מהפולפול הישיבתי, שמטרתה רק לתרץ קושיות. ואורבך טען כי זו הנחה פילוסופית משפטית המעוגנת בדברי הראשונים וגם בספרי הפוסקים.

וראה גם דברי רא"א קפלן, ב'בעקבות היראה', עמ' סז, על המחלוקת שבין אנשי המדע המודרני לבין 'תלמידיו המובהקים של בית מדרשו הישן', בשאלה "מי ומי ההולכים וחודרים חדירה גמורה ואמיתית לתוך היכל המשפט הענקי של ההלכה התלמודית".

השאר הרב זוין את מלאכת ההגדרה, לאותם מחברים שגילו טפח וכיסו טפחיים, ובה התלמיד יכול לנסות לעמוד על דעתם ולהשלים את החסר.

ובנוגע למדות לחקר ההלכה, לא זו בלבד שלא נתקבל אצל הלומדים, אלא שגם מבחינה מחקרית, לא ראינו לחוקרי תלמוד ומשפט, שהעמידו את ההגדרות של המדות לחקר ההלכה, כשיטה מחקרית סבירה לעמוד על מחשבת חז"ל והפוסקים. סביר שגם חוקרים יסכימו כי גישה זו היא אנכרוניסטית,⁷ וערכה הוא לכל היותר פילוסופי עצמאי, ניתוח ההלכה התלמודית לפי החשיבה היוונית, אך אינו תורם להבין את הכוונה האותנטית ורוח הדברים אצל חז"ל והבאים אחריהם. וייטגנשטיין הוא שקבע שאין למלים משמעות אובייקטיבית, וההגדרות אינן אלא

(קג). הרב עמיאל בודאי היה מודע לכך, כפי שהוא כותב בהקדמה ל'המדות':

"התחלתי להרגיש כבר אז מה שלא הרגישו אולי הרמ"ם בעצמם. הם אמרו סברות בעיניים שונים... וכל פעם הדגישו את החידוש שבדבר. ואני בשכלי הילדותי התחלתי לתפוס, כי הרבה סברות שונות באמת נקודה מרכזית אחת להן... ואם כי הפרטים שלהן שונים המה, אפשר להכניסן תחת כללים קבועים. וככה התחלתי לכתוב כללים הגיוניים. וכשאך הייתי שומע איזו סברה מהם מיד הייתי עושה ממנה עוד כלל חדש".

כאן המקום לחלק בין כללים שהרמ"ם היו מקבלים אותם כהכללה של דבריהם, ובין כללים שלא היו מוכנים לקבל. ובהמשך אומר הרב עמיאל:

"כלום ראינו איזו חכמה בעולם שאין לה תיאוריה הקודמת למעשה, כולן מיוסדות על מדות קבועות וקיימות בשכל, ואפשר לעשות הפשטה שכלית, להפשיט את הדברים החיצונים שהיא עוסקת בהם ולמצוא את הנקודות השכליות שבהם. ואיך אפשר שבחכמות התלמוד תהייה רק סברות פורחות באויר, בלי שום כללים קבועים וקיימים? ...ונפלא הדבר: שבעוד שבכל חכמה וחכמה, הנה יש הרבה שאף על פי שאינם בעלי מקצוע בזה, בכל זאת יש להם תפיסה עד כדי כך, שיכולים להכיר את מהותה, ויכולים אפילו להסביר זאת גם לאחרים במדה מרובה או מועטת, הנה את החכמה הזו, חכמת התלמוד, או בלשון הפשוטה-הפלפול, אפילו בעלי מקצוע שמקדישים את כל חייהם רק לכך, לא יכולים לבאר זאת לאחרים ואפילו לא לעצמם גופא, אם כי מרגישים שאין כמוה לעמקות ולחריפות, אין להם יכולת לקבוע אפילו לעצמם מה המה יסודי ההגיון שבדבר".

וגם כאן יש לדון האם תיאור מצב זה, תומך בעשיית הדברים לשיטה מופשטת, או להיפך, מלמד שאין צורת הלימוד מושתתת על כללים כאלו, וממילא הכללים האלו לא יעזרו להבין אלא רק ישבשו, הכנסת תיאוריה שלא ממין הענין. וגם אם אין זה עולה כשאר חכמות, הרי זו לא סיבה לשנות את צורת החשיבה התורנית, משום שאינה כשאר חכמות שיש להן תיאוריה. התיאוריה היא אנושית תמיד, ומכיון שהתורה היא הידיקות באלה, אין דרכה להישען על תיאוריה מופשטת, החלק האנושי הוא הנסיון שלנו להבין ולהידבק, ואין אנו מרחיבים אותו לתיאוריות כלליות ומופשטות.

אגב, גם בענין הסגנון, כותב הרב עמיאל, בהקדמה להגיונות אל עמי: "בספרי זה עשיתי נסיון להשתמש גם בהנחות פילוסופיות וגם בהנחות קבליות... ולפעמים הרשיתי לעצמי לקחת גם מן החוץ, כלומר הנחות פילוסופיות זרות שהורטן ולידתן שלא בקדושה ושכלל לא ממקור ישראל מקורן, ולהכניס גם את כל אלה תחת כנפי השכינה הישראלית ולהפיח בהן נשמת התורה", (תרצ"ו). זה כמוכרן אינו חדש, וכבר הרמב"ם כותב "אלו הענינים המופלאים האמתיים אשר אליהם הגיע עיון המעולים שבפילוסופים מפוזרים במדרשות", (מו"נ א' ע'). החידוש הוא במודעות לכך שזו שיטה של חיבור בין חוץ לפני (לרמב"ם היתה שיטה יחודית לפיה החכמה של אריסטו מייצגת את האמת וממילא אין כאן שום 'חוץ') והיה ברור לו שזה הפנים הסודי שחז"ל רמזו עליו לפעמים וביניהם לבין עצמם דברו בו בהרחבה, ואכמ"ל. וראה להלן בנוגע למודעות ושיפוט.

עוד נקודה על שיטתו של הרב עמיאל, בספרו דרכי משה הוא מבאר את דרך הרמב"ם לפי שיטת הניתוח שלו, בניגוד לר' שמעון שלא נצמד לראשון מסויים, אלא יותר דומה לגר"ח שנצמד לרמב"ם. אמנם הגר"ח לכל הפחות צמצם את הדברים צמצום אחר צמצום עד שלא נותר אלא הגדרת הדין, וגם זה לפעמים לא נראה מתאים לדרך הרמב"ם כפי שהוא מבאר את שיטת לימודו (ר' הע' עח). אך להרחיב בסברות ובניתוחים פילוסופיים, למרות זיקת הרמב"ם לפילוסופיה במו"נ, נראה שגוי, משום שהרמב"ם לא החיל שיטה זו על התלמוד וההלכה.

מראי מקום לתחושות סובייקטיביות. ומכאן כי ההגדרה היא חלק מהתוכן. הגדרה שלא יכולה לייצג עכ"פ במדה מסויימת את תחושת בעל הדעה עצמה, אינה תרומה להבנת דבריו¹⁷. ולכן יצאה שיטת המדות לחקר ההלכה קצת קרחת מכאן ומכאן, בבית המדרש לא תפסה מקומה, ולכדי מחקר לא הגיעה



למחקר שיטתו של הרב עמיאל, ראה: בדיסרטציה של יגאל ללום, קיום למשנתו המשפטית של הרב משה אביגדור עמיאל, אוניברסיטת בר אילן, תמוז תשע"ה. לדבריו שם עמ' 8 ואילך, סלומון אכן העביר ביקורת על שיטתו של הרמ"ע, שהיא אנכרוניסטית (It is in fact highly creative).

למעשה יש כאן 'נטורליזם יתר', 'המדות' מבאר שהנושאים ההלכתיים בנוגע לשעבוד, תלויים בשאלה מי הסיבה ומי המסובב, האם הגביה נגזרת מחמת השעבוד, או השעבוד נגזר מהגביה. לכאורה אם נשמיט את המלים סיבה ומסובב, נישאר עם 'חקירה' ישיבתית קלאסית, האם הגביה גורמת לשעבוד. אמנם, הפיכת הנושא לנטורליסטי שחייב לעבוד בדרך של סיבה ומסובב, משאירה רק את שתי האפשרויות האלו. ואילו מבחינה מופשטת, יתכן שהגביה והשעבוד שניהם נגזרים מהחוב או מדבר שלישי, או ששניהם גורמים כל אחד לשני, הם שני צדדים של אותה מטבע, וכך הלאה.

גם לגבי ההערכות ההיסטוריות וההכללות שבספר, לפעמים אינן מדויקות כלל, למשל במבא לחקר הלכה פרק ב עמ' יח, הוא כותב: "אפשר היה להרגיש ע"פ הסגנון של החילוק את המקום ששם נוצר, כמו למשל 'נירנברגר', 'רגנסבורגר', ו'איסברגר', שזאת אומרת שבכל אלו המקומות היו ישיבות גדולות ולכל אחת היתה מעין שיטה מיוחדת בסגנון החילוקים, בהחילוקים הללו היתה ביחוד עבודה סרסורית ומפני כן לא נשארו הרבה מהם לדורות, וכשם שהסרסור אס כי הוא בעצמו אינו יוצר כלום אבל הוא מזווג את המוכר והקונה יחד, ככה ג"כ זווגו הרבה הנחות ויסודות מכל הדורות הקודמים מהרמב"ן והתוס' ושאר הראשונים שהיו לפניהם...". נראה שלא מצא מקור שיבאר פשר החילוקים האלו, וכתב ניחוש בעלמא, בהשראת 'חילוקים' ישיבתיים בני דורו, ובנה על זה יסוד והגדרה של סרסוריות וזיווג הנחות מרמב"ן ותוס' (או שנמשך אחרי גרץ שג"כ שיער מדעתו בשגגה), ובאמת לא מינה ולא מקצתיה. 'נירנברגר' וחבריו, אינם 'סגנון של חילוק' שניתן להרגיש ע"פ סגנונו שהוא 'מעין שיטה מיוחדת', אלא סוג של קושיא מוגדרת (רגנסבורגר) – מפני מה התעלם המקשן מבריתא שמוכח שידע אותה, ראה מהר"ם ש"ף שבת קטו: וב"מ סב. ובמאמרי 'פולין לאור הנר', ישורון מ', הערה 18, ודברי הרב חנוך ארנטרובי, 'עיונים בדברי חז"ל ובלשונם', עמ' רפ), ולכן אין בה סרסוריות ולא זיווג הנחות מהראשונים, להיפך, היא יצירתיות יחודית מתוך התלמוד, אלא שלעשות אותה עיקר, הוא בכלל 'אי' הוה דייקנין כולי האי לא הוה תנינן". וע"ע שם בהמשך, שכותב "שר' חיים הלוי סולוביצ'יק (בין השאר) חיבר חיבורו על הרמב"ם ומשתמש יותר מן הקודמים לו בירושלמי, משום שהריכוז מסביב לרמב"ם וירושלמי מעודד ממילא את המחשבה לעבודת יצירה". ובאמת, אין הגדרות אלו מתאימות כלל להגר"ח, כמו שיראה כל מעיין.

קד). אם נמשיך בקו מחשבה זה, נגיע למסקנה שבכלל אין ערך היסטורי למחקרים תלמודיים משפטיים המנתחים שיטות הלכתיות במונחים שאינם מייצגים את תחושת ההוגים עצמם. הערך הוא פילוסופי משפטי עבור הוגים מודרניים, שיוכלו למיין את שיטות החשיבה הקדומות לפי הגדרות חיצוניות המייצגות את התגובה והרפלקציה של ההוגים המודרניים, ולא את הדעה עצמה. כלומר ההגדרות האלו כוללות שיפוט, ולא שיפוט יחסי אלא שיפוט מהותי, הגדרת השיטה מגדירה חלק מסויים שלפי החוקר אינו מודע, והנחקר עצמו לא היה מסכים להגדרה. אבל שאלה זו היא ענין למחקר, ומובעת מן הצד המחקרי (במה שנוגע להנחה הבסיסית, יש כאן קביעה דו צדדית, מי שמניח שמתודה מחקרית אינה יכולה לתרום לבירור או להגדרת הדילמה והדין ההלכתי, מניח ממילא שהוא הדין להיפך, התפיסה הבית מדרשית היא פנימית, ולא יכולה להגיע להגדרה המחקרית. הצדדים יכולים להיתרם זה מזה רק ע"י גוף רעיוני שלישי שיבצע התמרה).

זאת מבלי להיכנס לבעייתיות של חלק ממחקרים אלו, שהרבה פעמים כותביהם אינם תלמידי חכמים, ולכן אין זה רק שטויעם פה ושם, והרי טעויות יש גם בספרי חדושי תורה, ואין זה מכה כבוד הלומד, אלא שלפעמים נראה שבכלל

פירותיהם ופירות פירותיהם

במשך כהונתו של ר' שמעון בשיבות, הוא העמיד אלפי תלמידים, לפי ההשערה יותר מכל ראש ישיבה אחר בדורו, והיו שהלכו לאורו במשך עשרות שנים. החזו"א העמיד תלמידים ספורים במובן הפשוט של לומדי תורה שקיבלו ממנו תורה בקביעות, וברובם הם היו צעירים שהכירו אותו בד"כ לקראת שנות זקנותו. ועדיין, כאמור לעיל, אין לר' שמעון 'ממשיך', תלמיד שהולך בדרכו ובצורת חשיבתו וכתבתו, שדבק רק בו, שמייצג את היחודיות שלו. ואילו לחזו"א היו כמה וכמה תלמידים שנדבקו רק בו וממשיכים ממש את צורתו.

בסוגיית ה'תלמידים', מן הראוי להזכיר ראשונה, את תלמידם המובהק של ר' שמעון והחזו"א, הגרא"א משקובסקי, שלמרבה הצער לא נכתב עליו מספיק.⁷² למד אצל ר' שמעון בגרודנא, ור' שמעון מאד חיבבו. עד יומו האחרון, ר' שמעון היה עבורו 'מורי ורבי', רבו ראשון (החל מגיל 12), שרוב עוצמתו ממנו. אך כבר כשהיה בגרודנא, הרגיש שאין זה מספיק עבורו, שהוא צריך עוד מקור מים חיים, והלך לקמניץ,⁷³ מר' ברוך בער לקח את הריתחא ואת

אינם מבינים כלום ממהות הדברים, ואין אפשרות אפילו לנסות להסביר להם, זה בדיוק כיחס אנשי המדע לחומר פסיאודו מדעי, המרחק מהעולם האמיתי ומהמהות של הדברים, כה גדול עד שאין טעם להתייחס. כתיבה 'של חוק'.

מבלי להכיר מספיק את תחומי המחקר האלו, כל פעם שאני מוצא ציטוטים מחוקרים כאלו, נראים הדברים כמאן דלא שריף פומיה תבשילא. אחד החוקרים שעסקו בהגדרת 'דרך ההבנה' מבית מדרשו של הגר"ח, הוא נורמן סלומון (ראה הע' צט), ומאפיין מרכזי בדרך זו הוא מגדיר כך: 'פאן הלכיים-כל הלכותיות', תפיסה תיאולוגית של התורה. התורה, אם תפורש נכונה, היא טקסט ממצה, שיש ביכולתו לפתור כל בעיה, היחס שבין הלכה בדבר התנהגותו הראויה של האדם בכל מצב נתון, גישה זו נובעת, כמסתבר, מדפוס תגובה אנטי מודרני. הציטוט הזה מובא אצל מחברים וחוקרים רבים בשמו, כאחד משש המאפיינים של 'דרך ההבנה החדשה בשיבות'.

לייחס גישה זו, שהיא גישתם המובהקת של חז"ל, הרבה יותר מאשר של חכמי הדורות האחרונים, ל'דפוס תגובה אנטי מודרני', זו אפילו לא ברורה, זה 'לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש'. חז"ל למדו מהתורה הכל, רפואות, נימוסים, דרך ארץ, ובודאי הלכות והנהגות מוסריות, איך הולכים בדרך, איך נשמרים מסכנות, איך אוכלים, איך מחנכים ילדים, וכו', והם גם ראו את הכל כתורה, כדבר שנדרש מפסוקים, שאם אמורא בדור מסויים לא עשה כך, שואלים עליו מן הפסוק, הרי 'צריכים לצאת בכי טוב' (-בבבקר). דוקא בדורינו השתנו עניני הסכנות, וגם נימוסים ודרך ארץ, ובודאי רפואות, אין אנו דורשים אותם מתוך הגמ' אלא יש לנו מערכת עצמאית. אבל עדיין כמובן שלטת ההשקפה שהתורה כוללת הנהגה שלמה של כל החיים, ולא רק של ההלכות הכתובות בשו"ע. ה'פאן הלכיים' הוא מדאוריתא... (אותו סולמון גם סובר, כי הגר"ח הגיע לתובנות פילוסופיות, ע"י שחלק מתלמידיו היו גם סטודנטים אצל ויטגנשטיין והשפיעו עליו... כמו"כ סובר כי הלשון 'יש לחקור' נתחדשה במאה ה"ט כנגד עליית קרנו של ה'מחקר', אך עיון בספרות מגלה שהיא היתה שכיחה מאד הרבה קודם. המושג 'פאן הלכיים' מקורו אצל הקונסרבטיבי השל, כמונח שלילי).

אגב, יש מן החוקרים שטענו טענת אנכרוניזם הפוכה, שאין לייחס לחכמים אבחנות משפטיות (ראה אורבך אמונות ודעות עמ' 298 נגד פירוש המחלוקת בפריע"ב מצוה כפשוטה, ונגדו: ווזנר (הנ"ל הע' כג) הע' 519, בעקבות מ. זילברג).

קה. גם חתנו, הגאון ר' דוד מן, שהיה ממש כמעין המתגבר בסגנון ובהיקף הגאון הרוגאטשובי, עדיין לא נספד כהלכה. קו). האגדה בכפר חסידים סיפרה שר' שמעון הקפיד על כך, היו גם שייחסו את כאבי הרגליים של 'הרב', לקפידא של ר"ש על 'הרגלים' שהלכו לקמניץ, אך 'הרב' הגיב על זה בביטול.

להבין את העובר על מי שבא לקמניץ מגרודנא, ר' למשל סיפורו של ר' שרגא גרוסברד, תלמיד הגר"ש, שעבר למשך שנה לקמניץ. ופ"א אחרי שהגיד הגר"ב שיעורו בענין אין איסור חל על איסור, אמר ר' שרגא שלר' שמעון דרך אחרת. שאלו הגר"ב מה היא? והשיב: שלר"ש, אף דאאחע"א, מ"מ סיבת האיסור ישנה. 'קפץ רבינו ממקומו וצעק: אין כזה דבר סיבת האיסור. שאלו ר' שרגא: אם כן איך אומרים שעבר שני איסורים בשך בחלב של נבילה? אמר לו רבינו:

התקיפות, אבל לא את שיטתו בלימוד⁷¹. בהמשך חיפש תורה גם במיר, וכשעלה לא"י, בעיצומה של המלחמה, נעשה תוך זמן קצר לרבה של כפר חסידים (התמנה ביום נישואיו, עקב פטירת חמיו שהיה הרב הקודם)⁷². והתמודד עם שאלות הלכתיות סבוכות, בהיעדר תנאים ותשתית כמו בזמננו (ארגוני כשרות, תקנים של עירוב, מקוואות וכו'), נסמך על שולחנו של החזו"א בכל דבר⁷³. וגם החזו"א התבטא בשבחו באופן יוצא דופן, ואמר שהוא אחד מהיחידים שאפשר לסמוך על הוראתו בחו"מ (ככל שהיה החזו"א תקיף בהוראות איסור והיתר, ברח מפסיקה בחו"מ).

כמובן שבשביל להיות פוסק מובהק, 'מספיק' להיות גם תלמיד של ר"ש, אבל כאן עשה הרב ממש שימוש אצל החזו"א, והנהגתו התעצבה על פיו. אחרי פטירת החזו"א, כשלא יכול היה להתייעץ עם החזו"א עצמו, גיבש הרב לעצמו את שיטתו, ונהג אותה ביד רמה. הוא לא סבר שעל כל עולם הישיבות לנהוג באותה צורה ולהיות בגוף אחד עם הנהגה אחת, ובוזה היה חיכוך בינו ובין ראשי ישיבות אחרים. בכך המשיך את מסורת הרבנות הקדומה בישראל, לפיה כל רב שורר במקומו ועל בני המקום ללכת רק בדרכו⁷⁴.

הביאור הוא שאע"פ שאין איסור חל על איסור, אבל החפצא של האיסור נמצא. סיים ר' שרגא ואמר: לכשתבין את ההבדל בין 'סיבת האיסור' ל'חפצא של האיסור' תבין את ההבדל בין רבינו לרבי שמעון" (תורה יבקשו מפיחו, עמ' 81). סיבת האיסור הוא דבר שניתן להבנה, לכל הפחות באופן עקרוני, וזה דבר שקיים רק לפי ר"ש, לא לפי רב"ב. ועי' בחי' רש"י הכהן ליבמות י"ג: "דאף אם אין איסור חל על איסור, איסור חפצא עליה, רק שאין חל איסור גברא". ובשער"י ב' כא' מדמה לדין שבע ליה טומאה, "והוא דומה קצת לענין אאחע"א, אלא דשם הוא הענין שאין אוהרה חלה על דבר המוזהר, וכאן הוא חלות דין טומאה על טומאה", ולא ניחא ליה לפרש 'שבע ליה טומאה' כענין מתחום הטומאה שא"א שיהיה ב' טומאות, "דקשה להשיג ענין זה בדבר רוחני".

קז). ר' נח שימנונוביץ, שהיה גיסו של הרא"א, חתנו של הקריניקער רב - ר' חזקיהו יוסף, היה תלמיד מובהק של ר' ברוך בער, כיהן כראש ישיבת כנסת חזקיהו, והיתה לו ביקורת על שיעורי הרא"א, שהם יותר מדי בשיטת ר' שמעון. אמנם שלא כר' שמעון, משתמש הרא"א הרבה בדברי הגר"ח ובהגדרותיו. הרב היה אומר על שיעורי רב"ב: זה לא היה 'כמו בספר', - 'זה היה מתוק', אבל אצלו היה להיפך: הדברים בספר נהירים ומסודרים, ובשיעור היו לא מסודרים וקשים מאד להבנה. סיפר לי תלמיד אחד ששאל את הרב שאלה, השיב לו הרב: "מילא אני לא מדבר ברור - אבל אתה יכול לדבר ברור"...

קח). גם לראשות הישיבה התמנה בחטף, עקב פטירת גיסו הגדול שהיה ראש הישיבה לפניו, ביום הקמת היכל הישיבה בכפר חסידים. מעשה נורא כזה אירע גם לרביה דרביה, ר' אליעזר גורדון מטלז, שסירב להצעות רבנות שונות, אבל ביום שקיבל על עצמו להיות מורה צדק בסלבודקה, בו ביום נפטר חמיו (הגרא"י נבייזר מקובנא), והוא קיבל על עצמו את תפקידו כמורה צדק בקובנא (שהיתה העיר הראשה, וסלבודקה נחשבה כפרבר שלה).

וכמה אירועים כבירים, התרחשו בשל מה שנראה כתקלה. ר' שמעון התמנה לר"מ בטלז, בעקבות שריפה שקרתה לחמיו שע"ז ירד מנכסיו, מיד אחרי חתונתו. החזו"א עלה לא"י, אחרי שנגנבה הסחורה שבחנותו, ובוזה סרה קפידת הרבנית על היעדר פרנסה בא"י, כי עתה אין פרנסה לא כאן ולא כאן...

קט). בישיבה הנהיגו כדעת החזו"א, היו מבין הראשונים מכל הישיבות בארץ להתקין גרנטור לשבת, והכינו תמיד דוד עם מים לשבת.

קי). זה קרוב מן הסתם לדרכו של אביו, שהיה רב בעיירה פולנית, ואופי הרבנות הפולנית היה מקומי, לא כבליטא שהישיבות יצרו אחדות מופשטת של 'עולם התורה' בהנהגה אחת. אינו דומה מי שגדל לאורו של רב מובהק, לעומת מי שגדל לאורם של ספרי ליקוטים אוניברסליים, שנים רבות אחרי פטירתו, נשארו הוראותיו חקוקות באבני המקום, וכולם ידעו, למשל, שכשנוסעים לבני ברק, אומרים תפילת הדרך 'אחרי המפעל של אוסם ביקנעם', כי שם הרב היה אומר, וכך הלאה, כל דבר שיער בגופו והורה לתלמידיו.

החיבור לתורת החזו"א, ניכר במזיגה של הלימוד הישיבתי וההלכה. אם בדורינו הכרנו ראשי ישיבות גדולים בפלפול ובחילוק, שכשנזקקו לשאלות הלכתיות דרשו מהגרי"ש אלישיב, ששיטתו היתה שונה לגמרי, או מהגר"ק יבדלחט"א, ששוב אין דרכו העיון הישיבתי. הרי שהרב מחבר למדנות עם עיון לאור החזו"א, בשיעורי הישיבה. המעיין למשל בשיעוריו לסוכה (משנת אליהו, רכסים תשמ"ג), יראה כיצד מחבר הרב שוב ושוב את דברי 'מו"ר זצ"ל' (ר- שמעון) בגדרי המצוה והחייבים, עם חזו"א ערובין בפרטי דיני המחיצות, וגם דברים ששמע בע"פ משני המאורות הגדולים באופן אישי. שיעורים מר' שמעון לסוכה אין, וגם חזו"א סוכה לא היה בידו, אבל 'מייבא' הוא דברי רבותיו מכל שאר חלקי התורה.

אך אין הרב מתבטל לגמרי לאף אחד מרבותיו, ולדוגמא בסוכה סי' ד', חולק הוא על חדוש החזו"א^{קא} הפוטר גזוזטרא ממעקה י' טפחים, ומבאר באורך שהוא תמוה גם מסברא, וגם מדברי הראשונים, דוחה את ראיות החזו"א אחת לאחת, ומסיק "ודאי חייבת במעקה". אגב הדברים ניכר ההיקף של הרב לעומת החזו"א, שמשתמש בהרבה מקורות מן הראשונים והאחרונים שהחזו"א לא הזכירם כלל (גם בנדרים סי' י"ח מעיר על החזו"א שדבריו מפורשים כבר ברשב"א). וכך גם בויכוחו עם החזו"א על מחיצה שאינה ניכרת אם מועילה מדאורייתא, שהחזו"א דוחה בתוקף את שיטת השערי ציון, ואילו הרב מוכיח כדבריו מכמה ראשונים^{קב} ומיישב את קושיות החזו"א (סוכה סי' ז'), ובהמשך מביא את חילוק הגר"ח סוכה ד' י"א בין גג לעמוד לענין גו"א, דן בראייתו, ומסיק 'העולה מן המתבאר דאין שום ראי' מן הגמ' דגג בית שונה מעמוד' (ולדברי הרמב"ם, כותב הרב ביאור אחר).

בעולם הישיבות, עכ"פ בדור הראשון, לא חדר הויכוח של החזו"א עם השיטות הישיביות, ובכך יוצא דופן הרב משקובסקי, ששילב בלימוד גם את המשוב של החזו"א על התורות הישיביות (מה שבדורנו כבר נעשה יותר רווח בישיבות), והכל תוכ"ד בירור שאלות למעשה. נתעוררה אצלו שאלה מעשית, במחיצת תל המתלקט, דקי"ל שהיא כרשות היחיד ואף עושה רשות היחיד, וסומכין עליה לערב. הרי בראש התל, נחשב כפרוץ למקום האסור, כי המקום עצמו אין בו גובה י', והוא פרוץ לטפח התשיעי, שנמצא מחוץ לרה"י. וכשהלך לדרוש מהחזו"א, אמר לפניו שמדברי הגר"ח פ"ד מה' שבת ה"ט מבואר דא"א לומר גוד אסיק בתל המתלקט, שהרי אין כאן התחלת מחיצה מציאותית כלל, ואין מה להסיק כלפי מעלה. והחזו"א השיב דגם בתל המתלקט שייך גו"א, והמחיצה הדינית שאין לה התחלה מציאותית גם היא עולה ובוקעת,

קיא). גם על ר' שמעון חולק הוא, למשל סי' כ"א.

קיב). בספר יש לכאורה סתירה, שבסי' ז' ס"ק ב' מפקפק בדחיית החזו"א את דברי הש"צ לענין מחיצות שתחת הגשרים, וכותב דברשב"א מבואר כוונתו, ובס"ק ג' בנדון עמוד וגג כותב "ודאי מחיצות בלתי ניכרות הן, וכבר האריך החזו"א לסתור דעת הש"צ ולקיים הכרעת האחרונים דמחיצה בלתי ניכרת ל"א בה גו"א". יתכן שנתחברו כאן שני שיעורים מוזמנים שונים, ולכן לא מובהר מספיק. כנר' כוונת הרב לקבל את ד' הש"צ במחיצות שעכ"פ ניכרות לעומד למטה, ולדחותם באופן שאינן ניכרות לעומד למטה שבזה פשוט כהכרעת החזו"א.

אגב, אומרים שהרב אמר לחזו"א, שאינו מצליח להתחבר לספריו, אמר לו החזו"א: למד בנושאים כמו טהרות שאין לך הנחות מוקדמות מרבתיך הקודמים... בספרי הרב יש הרבה היקף בדיני טהרות, גם בספר סוכה כמה וכמה סימנים בעומק העיון בטהרות. גם זה לא היה חזון נפרץ אצל כל ראשי הישיבות.

ונחשבת כמפרידה את הטפח ה' שלא יהיה פרוץ למקום האסור. כל זה מוצא את מקומו כמרכז שיעור כללי בישיבה.

כשמגיע הרב ל'מגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לענין סוכה', פותח הוא את הסוגיא, במשפט 'ר' שמעוני': "נבא לדון... בביאור האי מגו ותוקף פעולתו", אבל כדי לדון בזה, מקדים הוא מחלוקת המ"ב והחזו"א, ואחרי שמבאר ביאור ארוך ונפלא בדעת הר"ן בזה, ממילא מיישב הוא צ"ע של החזו"א על דברי רש"י.

למעשה, בהרבה מקומות מתווכח הוא עם החזו"א על הדרך בה יש לקרוא את דברי הקדמונים (כבדוגמאות הנ"ל, וע"ע למשל סי' י"ב ס"ק ה', ט"ו ב', י"ט ג', שם במילואים, כ' מילואים ג'), ונראה דאהני ליה שיטת ר' שמעון, שלא לצאת מהנחות קבועות בהבנת הסוגיא, וממילא גם אינו קורא דברי הקדמונים בהתאם להנחות אלו.

הרי סבר וקיבל הרב, את שיטת ה'בקורת' של שני רבותיו, את העצמאות 'לרגל הלך נפש בדרך העיון', עצמאות שמגיעה מתוך העמדת שיטה שלמה, ז"ל ולכן אף שבכך ממשיך הוא את שיטתם באמת, אין הוא 'ממשיך' של אף אחד מהם, הוא בעל סגנון עצמאי ויחודי. וראה למשל ביאורו לדין קונם סוכה עלי:

"האוסר את עצמו בהנאה על חברו... אין פירושו שאוסר רק את גופו הבשרי... אלא בתורת אדם [היינו אדם הרוחני]... ובכה"ג דאסר פיו מלקרות ק"ש... אין פיו נאסר אלא בתורת הפה הבשרי, וממילא דאינו מפקיע עצמו בכך מן המצוה, דהאדם הוא שמצווה לקרות ק"ש, ואילו הפה הבשרי הוא שנאסר באיסור חפצא מלקרות ק"ש, ולא הווי בחדא טכסיסא" (נדרים ס' יד).

הדברים מזכירים את סגנון ר"ש, אבל הולך לכיוון מחודש ודק יותר מרבנו. ר"ש חילק חילוקים דקים בדינים עצמם ובהגיון שמאחוריהם, אבל לא שיהיו שני אפני איסור על האדם, המבדילים בין החלק הבשרי שבו ובין החלק הרוחני (לזה העירני מו"ח הגר"ש גילרנר שליט"א).

מצד שני, היתה בו תכונה מהופכת לזה, של דקדוק ובידור משמעות המושגים והלשונות בחזו"ל, כגון: 'מגו דהוי דופן לענין סוכה' – ש"מ דהמגו מועיל על הדופן ולא על הסוכה, ומצד שני: עיקר הסוכה בסכך, שהרי אמרו 'סוכה שאין לה ג' דפנות', ועדיין סוכה היא, וכך גם במקומות שנוגע לדרשות חזו"ל, וגם כשנוגע להכרעת ההלכה. וזו יצירה חדשה משלו, וגם ניכר אצל חלק מתלמידיו.



תלמידי החזו"א המפורסמים לעומת זאת, נדבקו בשיטתו הרבה יותר. ועדיין, כל אחד לקח לו מדה אחרת להידבק בה, היו שלקחו את הביקורת על עולם הישיבות לעיקר גדול, כמו ר' נתן שולמן, והיו שעשו שיטתו בהשקפה ובהלכה לעיקר גדול, כמו הסטייפלר. אך את המידה

קיג). הרבה יש לדבר גם על שאר תלמידי ר' שמעון, אלא ששםם ותורתם של הגדולים שבהם, כבר הולך מסוף העולם ועד סופו. רק אעיר שכנגד שיטת הרב משקובסקי, שמחבר את המקורות השונים לשיטה מרכזית אותה הוא מבסס. שיטת הגרי"ז גוסטמן, שגם הוא היה דבוק בר' שמעון, היא להיפך, לבודד ולהפריד שיטת כל אחד מהראשונים, ולהכניס בה עולם מלא. לולי שהיה הגאון המופלג הנ"ל נוטה להתבודד, בעקבות המאורעות הנוראים שעברו עליו במלחמה, בודאי היה נעשה לאחד ממנהיגי הדור כאן בא"י.

הזו שעסקנו בה לעיל, של הקפדה על סגנון ומושגי המו"מ, לקח לעצמו רבינו הגרד"ל, שהקפדה על סגנון הדיון התורני, אינה רק איזה סימן חיצוני בעיניו, אלא ענין מהותי בהבנת התורה. ואין זו איזה שמרנות של סגנון, להיפך, לשונו של הגרד"ל במכתביו צחה ומחושבת, ואינה דומה למכתבי הרבנים הכותבים בסגנון האידישאי, וכך דרכו לנקד את המלים הקשות והמעניינות שהוא משתמש בהן לפעמים. אבל בהגדרת דיני התורה ועניני האמונה, שינוי הסגנון הוא בעיניו חטא. ק"י הגרד"ל בספריו מזכיר הרבה ספרי אחרונים, הרבה יותר מהמקובל אצל תלמידי החזו"א, קט"ו ובפרט ספריהם של גאונים ועילויים, קט"ו ובמקום אחד אף מציין לשערי ישר (ב"מ כ"ח ט').

קיד). ונראה דאין הכוונה שבכל הדורות דיברו תמיד באותו הסגנון, והרי כשמעיינים במשנה ובגמ' נראה לפעמים שהסגנון ושם הדבר השתנה, ודוגמאות אך למותר. אלא שאין מניעת שינוי הסגנון מחמת ידיעה ודאית, אדרבה היודע הביאור הנכון וההבנה המקורית, יכול לבחור לנסח כפי חכמתו, אלא רק מחמת קטנות הדור וריבוי השיטות המבלבלות והמבולבלות, אין דרך אחרת אלא להיצמד לסגנון בית המדרש הקיים. וגם בניסוח ההלכה, עיקר השגתו על שש"כ היתה שאין לנסח את ההלכה מחדש לצורך חיבור ספר ליקוט, כי בהכרח כל ניסוח מחדש יוליד שינוי של הבנה וגם של פרטי ההלכה.

קטו). הגרד"ל הוא באמת אחרון גאוני פולין, ואין ספק שבספרי ההיסטוריה, בהם תתואר גולת פולין המפוארת, אשר הקימה גאוני עולם באופי ובסגנון היחודיים לה, יתואר מהר"י וולק כאחד הראשונים שבהם, והגרד"ל כאחרון הגאונים שנולד על אדמת פולין. עם כל קרבתו של רבינו לדרכו וספריו של החזו"א, הרי שהמעין בכתביו, יכול מבלי משים לחשוב שהוא ממשיך לקרוא בספריהם של ר' מנחם זמבא, ושאר גדולי פולין שהגאונות זרמה בעורקיהם מעצם היותם מייצגי יהדות פולין המעטירה.

ספרי החידושים שנדפסו ממנו, הכל מכתובת ידו, אבל יש שם הרבה חזרות ולפעמים נר' כסותר, לפעמים יש שם רמזים אשר יובנו רק למכירים דרכי רמיתו (ויש שכותב רק: נ.ב. 'ע', כלומר עיין בזה כי יש כאן דבר שצ"ב), ויש גם מקומות שלא נשלם, ר' למשל ב"מ י"ח ה' נדון הספקות ע"פ תרוה"ד סי'... ויש לדון בגדרי שוירים ומ"ק ולע"כ בענין". כנר' הכוונה לתרוה"ד סי' ש"ה. שם ל"א ז' "ובוכרונ"י שיש בב"י ה' רבית כע"ז בשם ראב"ד ולא אוזכר כעת היכן" – לא מצאתי ראב"ד, ואולי הכוונה למובא בב"י קסב' ב' בשם הריב"ש. ובכמה מקומות לא פוענח הכת"י וסמנו שלש נקודות. או פוענחו מספק וסמנו בסימן שאלה.

בב"מ ע"מ שמו, נדפס: "כל סוגיא דף י א וש"ך תטו' ב' דאיכא זכות קנינית לבעה"ב בפועל ודו"ק", אבל אין ש"ך בכלל בחו"מ תטו, ובעצם הענין אם יש זכות קנינית לבעה"ב בפועל, סובר הש"ך להפך, ראה לו בשלג' כה' ודוחק לשון הריטב"א דמשמע שיש זכות קנינית כעבד, ומסיק דאין זכות כזו (וע"ע שם ע"מ' שעב שמביא הגרד"ל דברי הקצה"ח שנוטה מדברי הש"ך הנ"ל, וסובר דלריטב"א כן יש קנין. ומש"כ שם להגיה בקצה"ח "לשיטת תוס", תחת לשיטת', לכא' יותר מתאים "לשיטתיהו", כי הכוונה לתוס' ומרדכי. אגב, כל ההגהה הזו בקצה"ח משולבת בנדפס בתוך הגהה על החזו"א, אבל אין לה שום קשר לתוכן החזו"א).

אגב בב"מ ד' ד' כותב בענין תשובת האר"י המובאת באבקת רוכל "שמעתי שיש מפקקים אם תשובה זו היא לאריז"ל, ורגליים לפקפק זה", כוונתו לבא"ח בתשובת סוד ישרים, שפקק ביחוסה לאר"י, כי נראה שטעה בדבר פשוט, וכ' שאיזה תלמיד שלח בשמו לב"י. (אמנם זה קצת יפלא שהב"י לא הבחין בדבר כזה).

את חי' רגמ"ה הנדפס על הדף, מזכיר רד"ל בזהירות "המיוחס לרגמ"ה" (ב"ב ע"מ מב), אבל אפי' החזו"א מביאו בסתם בשם רגמ"ה (נגעים ז ד). בב"ב ע"מ פד, נכתב בסוף הקטע "עד כאן הרשום, ומאד אודה אם ימציאו הנרשם בחילופי נוסחאות". כנראה הכוונה לחפש נוסחאות כתב יד לברר הגירסא שם.

קטז). הגר"ח גם מהח"י סטנסטיל, או"ש וחי' רמ"ש, מהר"ל דיסקין, שער דעה, אבן האזל, פ"א מביא מברכת שמואל, ביבמות ייחד קונטרס גליונות על הקובץ הערות, כמעשה החזו"א שכתב גליונות לדברי הגרא"י (בב"מ ע"מ ע"מ תמח': "מוסרים בשם גאון נודע מדור שעבר שהק' ק' גדולה וחרפה", וקושיא זו נמסרה בשם הרב מפונבויז', תלמידו ר"פ שרייבר מביאה בשמו). בב"מ ע"מ תטו' מביא מ"מ"ר הגרש"ר. כל הספרים האלו אינם מוזכרים אצל שאר תלמידי

הסטייפלר כתב שהחזו"א היה מבקר עצום, ו"כמעט על כל חדושי תורה שהצעתי לפניו, השיב על חלק מהם, ולפעמים על כולם" (ארחות רבינו ח"ד עמ' ריד), וזה כנראה משום שהסטייפלר כבר הוקבע בדרך הלימוד הישיבתית. ואילו אותם שהלכו בצורת חשיבתו של החזו"א, להיפך, רומם אותם כאילו הם בני מדרגתו, ולר' גדליה נדל, למשל, התייחס כאילו הוא בר פלוגתא שלו, בעודו בחור צעיר (והיחס הזה עמד לו לרג"נ עד סוף ימיו, מצד התלמידים האחרים). ובזה הגרד"ל אחז במדה זו של הזהירות ממה שלא לומר ושלא לקבוע, "ובכל כתביו נקודת השיא היא המקומות שעדיין צריכים לעיין ולהכריע אם אין משם סתירה, והם נשארים בלתי מוכרעים, לגודל הקושי

החזו"א. גם מדורות קודמים מחבב הגרד"ל את הספרים הגאונים כמו הג' רב"פ, נחל יצחק, וכמובן מג"ח (שקובע בו שיעור).

אמנם אין אצל הגרד"ל אותו הניתוק ממצאות העולם שמאפיין עילויים מפורסמים, והרבה פעמים הוא יורד לפן המעשי, המצריך ידיעת המציאות. ראה ב"ב עמ' לו, שמעיר על הרמב"ן שפי' הטמנת סלעים הכוונה מטבעות סלע, משום שמחלדות, וכתב רבינו "זהב צ"ע". שהרי זהב אינו מחליד (אמנם גם כסף הוא מתכת אצילה ואינו מחליד, אף שיותר משחיר, אינו יוצר קררויה, ולא ידוע על סלעים של נחושת). וע"ע ב"מ עמ' תלו: "ספרים דידן העשוין מניר אפשר דאין לקרוא בהם כלל דנקרעים מהרה (וראשונים הו"ל מקלף). – ספרי הדפים הכרוכים [שלא כבומן חז"ל שהיו כתובים במגילות] דפדופן מהו", (לגבי הסתמא, בודאי הרוב היו כמו שמתאר הגאון שליט"א, אבל אין זה כלל מוחלט, כי הנייר היה בשימוש באירופה כבר במאה ה-13, והמצחק, היה בשימוש כבר אצל הרומאים, בשם 'קודקס', התחיל בסוף ימי התנאים והתפשט עד סוף ימי האמוראים. ובאמת במגילה כז. אמרו "מיכרך היכא כרכינן, והא יתיב דפא אחבריה", וקדמונו פירשו כריכה בסיבוב, אבל לולי דמסתפינא היה אפשר להציע שהכוונה כמקובל בלשוננו, ובזה מחזור הלשון 'יתיב דפא אחבריה', ואולי קבלה היתה בידם שחז"ל לא השתמשו בקודקס לחומשים, וגם אם כן, לא היה אפשר להוכיח מזה כי אין זה מנהג קדום, ומצאתי שכ"כ בה"ג 'מצחק לאו ספר הוא', יל"פ שהבין 'ספר' מלשון עיגול, כמו שביארו שם 'ספירות' מלשון עיגול, וגם לשון כריכה בחז"ל זה ענינו, ולא כבלשוננו. ומ"מ לענין הוראת השם 'כורך', לענין פסח, מנהגינו היפך מהכוונה המקורית, לחז"ל היו מצות רכות ולכן יכלו לכרוך ממש, בעיגול, ואנו כורכים רק בהנחה מעליו ומתחתיו, כמו כריכת ספר בזמננו).

בענין ניירות ערך, מאריך לכתוב (ב"ב עמ' קפו) "שאין בהם שום חיוב ממוני מצד הדין, אלא שכפי ההווה והנהוג מובטח לבעל הניירות הממון הרושם והמתייחס אליהם, ועל כן יש להם ערך מחמת הממון המובטח... והרי הם כאילו נדיב שהוציא כמה ניירות לשוק או חפצים אחרים והבטח בנדיבות לבו הידועה לבריות כנאמנת ביותר, שיתן סגום זה וזה עבור כל נייר וחפץ שיובא לו". צ"ב מדוע מתייחס כן, ובניירות ערך הידועים לנו יש תוקף ממוני, והאם כוונתו שאין זה תופס ע"פ ד"ת ורק ע"פ החוק, ומאי שנא משאר שטרות וחוזים.

ויש בחי' הגרד"ל הרבה רשימות, שהם כמו כתבי חידה, או הפניות ורמזים לכל מיני הברקות, כך בב"מ צו: הוא כותב: "חי' רמ"ש בענין ספר. נודע המעשה בהגר"ז מוואלוז'ין (בס' תולדות אדם) ודוק להג"ל". בחי' רמ"ש כ' שהמשאיל ס' ללמוד ונתקלקל מחמת הלימוד הוי כחש מחמת מלאכה ופסור, ובתולדות אדם (פ"ז עמ' כח) כתב שהגר"ז שאל ספר יקר מאחיו ונתקלקל, ואמר "לא ידעתי למה נפלו פניך ולמה חרה לך הלא תלמוד ערוך הוא לאו לאוקמי כילתא שאילתה", (ומן הסתם רמ"ש כתב בעקבות המעשה שהתפרסם. מ"מ הסיפור שם תמוה והאופן המתואר שם אינו מתאים להגר"ז שהיה מופלג בחסידות, והשווה הסיפור שם פי"א על 'פירוש דמאי').

וראה עוד בב"מ עמ' נא, שבחזו"א דן שאם כל דיני התורה נתמכים במטבע חייבים להוציא מטבע כדי שיהיה קיום לדינים. והביא הגרד"ל מפסחים נד: ג' דברים עלו במחשבה ליבראות וי"א על המטבע שיצא, ובחכמ"ש שאל"כ במה היו עניים מתפרנסים, ולא נחית משום החזו"א, עד כאן. אמנם אין הנדון שם לקיום דיני התורה, שלזה לא צריכים שיעלה במחשבה ליברא, אלא לקיום העולם עצמו גם לפני מתן תורה או לאומות העולם, שבלי המטבע לא יתקיים העולם (אמנם גם בזמן מתן תורה לא היה מטבע טבע, אלא רק מדת כסף, וראה מה שכתבתי בהערות לרד"צ הופמן לויקרא כז כה).

שם סי' מו' ס"ק יט': "מעלות השחר לנץ החמה לא אמרינן דרבנן כמתנא' דמגילה (כ ב)". זה כל תוכן הס"ק. ומי חכם

בהכרעה סופית. וגאונות הגהותיו היא 'תכלית הידיעה שלא נדע', כמעט אין דבר שניתן לקבוע בוודאות, ועדיין תמיד נשארים אנו צריכים תלמוד בכמה חשבונות חמורים שבהם הדבר תלוי.

משתקף ההבדל הזה גם בהתייחסותו ליסוד מפורסם של ר' שמעון, בדין גלגל החזור. ר' שמעון קבע כנודע, שכל דין שאם יחול, זה יגרום ממילא שאינו חל, אין הגלגל ממשיך וסובב, שנאמר שאם לא חל ממילא צריך לחול. אלא מכיון שאינו יכול לחול כתקנו, אינו חל כלל.^{ק"י}

בס' חי' הגרד"ל לב"ק פ' החובל סי' ל"ז, מובאת תשובת הגרד"ל, במקרה של גלגל החזור בריבית,^{ק"י} והשואל שם פשיטא לי' כד' השערי ישר, והגרד"ל משיב לו באריכות, ותורף דבריו הוא שאינו נכון שיש כאן באמת ביטול של החלות, אלא: "מושכלות סותרים במערכת החזור חלילה ואין להעצר בהם ולתקוע תריז ולומר בהם ממנ"פ מבחינת תוצאה חוציית מוכרחת של אחד מהצדדים אילו היה בר קיימא, אלא יש לדונם מיניה וביה ולראותם כאחוזים זה בזה", וזה בהתאם לשיטתו למנוע כל חידוש בלא הכרח, והמסקנה של השער"י בגלגל החזור מחדשת דבר, מחדשת ביטול גמור, וכביכול פותרת היא את הסיבוך, וע"ז טוען הגרד"ל שאין כאן באמת פיתרון, והדין סיבוך הוא.^{ק"י}

ובאמת בדברי החזו"א בזה, יש כמה מקורות, ואין כולם מתאימים, ואפשר דדוקא משום שאין המצב הזה פתור, יכול להיות בכל מקום לפי ענינו. בחי' הגר"ח גרושין חי' י"ג נר' דפשט"ל דלא כר' שמעון,^{קכ} והחזו"א דן עמו בגליונות ולא מתווכח על נקודה זו. אבל בחזו"א אה"ע כ"ב

יידע פשר דבר? (אולי כוונתו בסיים לעבוד אחרי עלות השחר לפני נץ החמה, האם יתחייב לשלם לו ביום, כי חוששים מדרבנן שעלות השחר אינו בוקר, כמו שדרשו על נותר וכן במן 'בבקר של בוקר', ואולי סיים מלאכתו בלילה).

ק"י). ההבדל העמוק הזה, הוא בלתי נשכח, בעמדך לפני הגרד"ל, הרי גם אם לי הק', בעיני בשר, הדברים נראים פשוטים והגיוניים, הוא בגאונותו הגדולה תמיד ימצא מדוע אינו מוכרח, ואיך אין זה פשוט כי תלוי בחשבון הסופי של אחד הראשונים באיזהו מקומן. וההבחנה הזו אינה איזה קושי או בעיה, אלא להיפך זו חדות היצירה, וזו קדושתה וגדולתה של התורה, 'חמורה היא ההלכה'. ובעמדך לפני ראש ישיבה אחר, מבית מדרש אחר, כאשר בחור צעיר מרצה לפני ראש הישיבה חידוש, או אפילו זוכה ליישב 'רמב"ם קשה' ביישוב משלו, בכמה חדות ושמחה מפטיר ראש הישיבה – לאחר העיון - 'קען זיין', הרי עצם זה שהחידוש יכול להיות, והדרך לבאר את הדין מצטרפת היא לדרכים רבות שנאמרו קודם, זו השמחה הכי גדולה, קוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא. בעוד אצל אחד ה'גדיל תורה ויאדיר' הוא להוסיף עוד דרכים ורעיונות, אצל השני, ה'גדיל תורה ויאדיר' הוא להתוות את הגבולות של הבנת הדברים, ושלא להוסיף שום דבר שאינו מבוסס ומוכרח.

ק"י). וכ"כ קובץ שעורים ב"ב ר"א. המקור העיקרי של ר"ש מגיטין פג. אך זה תלוי שם בביאורי הרמב"ן והרשב"א, האבה"א גרושין חי' יג' פי' כר"ש, אבל השו"מ א' ב' קג' והבנין ציון א' קמג' כפשוטו הרשב"א. וגם המקורות האחרים (עי' קה"י כתו' סי' כד') אינם מוכרחים.

ק"י). הנותן לחברו מעות, ותמורתן המקבל מתחייב להלוות לו כסף, ואם נאמר דחשיב כרביית קצוצה דע"י הרבית נתחייב להלוות, שוב אינה יכולה לחייב ממון דהא נתחייב בהחזרתה, ואי נימא דבלא חיוב להלוות ליכא רבית קצוצה, תו לא הוה רבית קצוצה.

קכ). וכ"נ ד' המנ"ח ב' ט"ז, וד' ט"ו.

קכא). הר"מ שם פסק בדין דגיטין פד. ה"ז גיטך ע"מ שתינשא לפלוני ה"ז לא תינשא, דאם נשאת לאחר בטל הגט ותצא והולד ממזר וצריכה גט משני, והא דבטל הגט פי' המ"מ משום דהתנאי היה שתינשא לפלוני תחילה, והא דצריכה גט משני פי' המ"מ מדרבנן. אבל הגר"ח פי' דכיון דבטל הגט הרי לא נישאה לשני, וכיון שהדבר חוזר חלילה אינה נפטרת בלא גט מדין תורה. ולפי דעת רבן שמעון לכא' הגט בטל, כיון שאינו יכול לחול, שאם יחול שוב ביטלה התנאי ויתבטל, הרי לא חל. ולא צריכה עוד גט משני. ואילו להגר"ח נר' דצריכה גט, ואפי' לא כתב שהוא מספק.

ה' נר' לגבי סברת בירור שמתבטלת ע"י גלגל החזור^{קכ}, שאינה נדחית מחמת זה. ואילו לגבי סברא דומה בעדות, סובר החזו"א באה"ע כ"ט י"ד, שהסברא מתבטלת מחמת גלגל החזור^{קכ}, ועוד עסק בנושאים דומים בב"ק י"ז י"ז, ק"ד וי"ח ט', ק"ה ונראה דסובר שכל מקום לפי ענינו.

כך גם ביחס ללשונות הקדמונים, יעדיף הגרד"ל, כמו החזו"א, לדחוק את הלשון, כדי שתתאים לצורת הדברים העולה מן הסוגיא, ולא יבא בהם חידוש שנראה לנו שהוא בלי מקור. ראה מהרי"ל סי' קצ"ח, שדן בהיתר לקרוע חלוק של חברו ולשלם, וכתב דשואל שלא מדעת גזלן זה רק דין דחייב באחריותו משום קנין גזלה ואין לו דין שואל, אבל אינו עובר בלא תגנוב, ולכן היתר גמור הוא כיון דבדעתו לשלם. והגרד"ל בחידושי ב"מ סימן כ"ב כתב:

"כוונת המהרי"ל נר' לכ' [וכן קישור הדברים שם לדלעיל ואח"כ], הוא דכל התיירא דכתב שם קודם לכן דניחא ליה לאינש, הוא רק באופן דגולה, דכה"ג מה"ט ל"ח גולה, אבל לענין גנבה דאסרי' ע"מ לשלם כפל לא שרינן, דס"ס יש בזה אופן ואיסורא דגנבה... להנ"ל ודאי דשואל שלא מדעת עובר בלא תגזול, וכל דברי מהרי"ל אינם אלא לענין דלא תגנוב [וכמבואר בלשונו], ומה שכתב בתחילת לשונו 'ושואל שלא מדעת דנקרא גזלן' הכוונה דממילא כיון שאין הבעלים יודעים ליהוי בזה בדין גנב [ולשון 'גזלן' הוא על עיקר הענין שלא הוי שואל. ועי'] ואף שיש קצת קושי בלשון המהרי"ל להנ"ל, כמדומה דכ"ה הכוונה שם. כתבתי בל"ע בשרשי הענינים בזה". עכ"ל.

מה שכתב רבינו דאבל עובר בלא תגזול "וכמבואר בלשונו", כנר' כוונתו דנקט מהרי"ל דווקא לא תגנוב. אבל לכאור' אין זה הטעם, אלא דלא שייך לא תגזול בלי שחוטף וכל שלוקח בלי רואים הוי לא תגנוב, ודיני גזלן כוללים לא תגנוב, דחד איסורא נינהו אלא שזה בכח וזה בסתר, ולכן נקט שאינו עובר בלא תגנוב. ומפרש הרב דהדין של ניחא ליה לאינש מתיר איסור גזילה במקרה דידן, והדין של לאו דקעבר בלא תגנוב, מתיר איסור גניבה. והוצרך מהרי"ל לזה

קכב). בהא דאשה שאמרה מת בעלי צרתה אסורה, דן שם החזו"א, דהרי כי אסרינן צרתה ליכא משום תמות נפשה, וא"כ ודאי קושטא קאמרה, מ"מ צרתה אסורה, דכיון דכי שרינן לצרה יבטל העדות, עדות כהאי פסלה תורה. ובזה מבאר איך פסלו העדות לגמרי וצרתה אוכלת תרומה דאורייתא. ובש"ש ז' ב' ביאר בזה טעמא אחרינא.

קכג). שכתב דהיכן שהאמינו עד מפי עד, נאמן הראשון להכחיש ולומר לא הגדתי, ולא אמרי' כיון שהגיד אינו חוזר. והוא משום דלא האמינו לעד מפי עד אלא משום דהוא מילתא דעבידא לאגלווי, שיכול הראשון להכחישו ומירתת. ותמה על עצמו, א"כ יותר יש להאמין לשני השתא, דלא היה משקר דמירתת. ותי' "י"ל דכל עדות שאם תאמינהו או אין ראוי להאמינו, אע"ג דהשתא כשאנין מאמינו ראוי להאמינו, אינו עדות", ונר' דעכ"פ בעדות כך הוא, שאם אין יכול לחול דין עדות בלי פקפוק, אין אפילו ספק מחמת גלגל החזור. ובאמת הוסיף שם "דאין אנו אחראין לדעת האמת זולת ע"פ משפטי התורה בדיני העדות", נר' דדוקא בדיני המשפטים שענינם בירור, אם אנחנו עושים מה שידינו מגעת, זו תכלית הדין. א"נ דוקא מכיון שענין העדות בירור, צריך להוסיף דאפי' בענין בירור, אין אנו אחראין יותר ממשפטי התורה.

קכד). בגזלן שתורם על של חברו, וקונה בקנין גזלה עי"ז, הלא תרומה מדין זכין וכאן חוב שחלה הגזלה. ותי' דיש ריוח בזה לבעלים. הרי בלא זה, הוה אמרינן דלא חלה הגזלה, ואף דאין בזה חוב, מ"מ לא תחול התרומה.

קכה). דמפרש פלוג' דראב"ש ורבנן בראה עדים ממשמים ובאים והודה בקנס, דכיון שאחר הדין שאינו נאמן לא שייך לומר דמשום ביעתותא הודה, וא"כ אם נחייבו יהיה שלא כדין, וגם אם נפטור יהיה שלא כדין, כי כן יעשה משום ביעתותא, ופלוגיתיהו אם מוטב לפטור שלא כדין מלחייב שלא כדין, וראב"ש סובר דלפטור שלא כדין חמיר טפי. "ובמקום שהפטור גורם חיוב והחיוב גורם פטור, סבר ראב"ש דמוטב להעניש את החוטא, ואין ההודאה גורמת פטור אלא אם הפטור אינו גורם חיוב", וע"ש בהמשך.

לא משום שבלא תגזול עובר, אלא משום דגנבה יותר חמור, דאסרו ע"מ לשלם כפל קמ"ל דאינו עובר על לא תגנוב. אבל בעלמא שואל שלא מדעת עובר בלא תגזול על השימוש אף שכוונתו להחזיר, ועל לא תגנוב אינו עובר. ועתה לא תגנוב נעשה קל מגזילה. נר' דלא ניח"ל לגרד"ל לדחוק דברי חז"ל שואל שלא מדעת גזלן, שאינו עובר בלא תגזול, אלא הדברים כפשטן דעובר בלא תגזול, ודברי מהרי"ק סובר דאפשר לדחוק. אבל לכאו' קשה מאד להעמיס כן בכוונתו.^{קכ}

באופן כללי מדה זו מתאימה לחזו"א ותלמידיו, יותר מאשר לר"ש ותלמידיו. ר"ש גדול כחו לבאר היכן שחכמים לא ביארו הטעם, אבל היכן שביארו הטעם, נצמד הוא ללשון הטעם, ובד"כ אינו מסכים להוציא ממשוטו, שכן יסוד שיטתו היא פרשנות של ההגיון, ולא פרשנות של המונחים והביטויים. ואילו החזו"א להיפך, את עצם הביאורים שנתנו חכמים הוא מנתח ודורש מתוך הסוגיא, ואין קושי עבורו שלא יהיו במובן המלולי של הדברים. שכן המובן שמור הוא למעיינים בדברים.

למשל, הכלל של חזקה מה שתחת יד אדם שלו, ואחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקין. נתפס אצל ר"ש כסוג של הוכחה, וסיבה. ומבאר בשער"י ה' ט"ו דדין המע"ה נקבע לפי החזקה שיש בה כזו הוכחה, ומביא רא"י מתו' וראשונים ב"מ ק. דתמהו על ולד דמחליף פרה בחמור, דהרי הוא גודרות. והרי דין הגודרות הוא רק דאין ראייה ממה שהוא בידו דדילמא אזיל מאליו, אבל כאן לא שייך. ובע"כ דעצם דין המחזקות נקבע לפי דבר שתפיסה בו היא ראייה. ונפיק ליה מזה דבנכרי ליכא חזקה מה שתח"י שלו, דחשודין על הגזל.

אבל אם לא ניצמד לביאור המלולי של חזקה זו כראיה שאינו גנב, יל"פ להיפך, שאין דין המע"ה נגזר מהחזקה כזו, אלא שמדין המע"ה נגזר שאין לנו זכות להחזיק אדם בגנב, ובגודרות אין דין המע"ה ולכן לא אמרי' ג"כ דלא מחזקי' בגנבי.

אבל אין זה כלל, ולפעמים הוא להיפך: בגמ' מבואר דאם יד פועל כיד בעה"ב, אזי מציאת פועל לרבו, ור"ש ממאן בפשוטו, שהרי אין גופו קנוי כעבד, אלא הכוונה אם מכין הפועל לזכות לרבו (ב"מ סי' י'), ואילו החזו"א מבאר כפשוטו, דבאמת בעה"ב זוכה קנין בפועל, ואף דיכול לחזור בו, מ"מ כ"ז שלא חזר יש קנין בגויה (ב"מ ליקוטים כ').

קכו). ועי' רי"ף פערלא לרס"ג ל"ת רע"א: "ראיתי בתשו' מהרי"ל (סי' רכ"ה) שכתב דהא דשואל שלא מדעת נקרא גזלן אינו אלא לענין דינא שיש עליו דין גזלן. אבל איסור גזל ליכא ולא קעבר בלא תגזול ולא תגנוב".

גם בדברי החזו"א גופי' עבד רבינו כן, ר' חי' ב"מ ל"ד ד': "עי' חזו"א ב"ק כא' טז' שדן הרבה בפלוג' דרבוותא והרי"ף, ולהאמור כל המו"מ והנדונים שם שייכי לב' השיטות ואין בזה שום נפק"מ בין שי' רש"י לשי' הרי"ף. ואשר על כן ברור דלפ"ז אין ללמוד ממה שלא הוזכרה שם בד' החזו"א רק שי' רש"י... דודאי לא יתכן למימר כן, וא"א לנטות מהאמור בפירוש דברי הרי"ף הנ"ל... ומה דלא הזכיר מרן ז"ל שיטת הרי"ף בזה אף כי עסיק בביאור דברים שנאמרו בו בסוגיא זו לק"מ... ואין לבנות מזה כלום נגד משמעותם של דברים... וכך היא המדה בכ"מ כנודע, וכל זה פשוט".

אגב, קביעה מעניינת של הגרד"ל (בחי' ב"ב סי' נ"ה, התכתבות עם רדצ"ה הסובר להיפך) היא, שמותר לסמוך על עד אחד בהרשאות ממון, כאשר הלה מעיד שאין כאן איסור גזל. יש לדון האם לפי היסוד המפורסם של ר' שמעון צריכים להפריד גם את הרשאת השימוש מדיני האיסור ולקבוע שהיא תיעשה רק בהתאם לדיני ממונות. שכן סוף סוף באופן תיאורטי יתכן שבעל הממון אינו מסכים ואינו מוכן שיהנו מממונו על סמך בירור שאין לו תוקף משפטי. ומן הסתם מודה הגרד"ל שאם התברר שלא היתה רשות אפשר גם לתבעו לשלם, כי גם אם לא עבר בגזל, עדיין דיני המשפט קיימים.

הגרד"ל, לפעמים דן בקרקע אחרי ביאורי החזו"א למושגי ההלכה, בפרט כשהביאור אינו תואם לקריאה המילולית. למשל, ביאור החזו"א (אה"ע ע"ב ז') לדין 'שטרך בידי מאי בעי', שאין הכוונה לראיה, המוכיחה שהשני משקר, אלא שכשכותב שטר מקבל על עצמו לתת את הזכות לשני שבהימצאות השטר אצלו הוי ראיה שלא נפרע ("אלא שמחזיק את החוב שהלוה חייב, והלוה שטוען פרעתין חשיב מוציא את החוב מיד המלוה"). ובחי' ב"מ ג' דן הגרד"ל באפשרות שכן הוי ראיה, ומביא למשל שם בסק"ו אסמכתא מרעק"א תשו' קל"ז, שפי' את דברי הש"ך דתרי ותרי ושטר לא מגבינן, משום דהוכחה בתו"ת לא מועיל, דהוי כמו עוד עדים. הרי אין זה משום דלא מוקמי' אחזקה כשמבטלין, אלא להיפך, דמבטלין גם את השטר. דזה לפי הסברא דשטרך בידי מאי בעי הוי הוכחה, אבל אם הוי מוחזק וכדברי החזו"א אינו מובן.^{קכ}

וגם לקביעת החזו"א שיסוד הקנין בגמירות דעת (ראה לעיל אצל הע' נה), דן הגרד"ל ואוסף ראיות לצד השני, שיש תנאים מציאותיים כדי ליצור קנין, והם הדבר הקובע הלכות קנינים.^{קכ}

קכו). למעשה יכול הגרד"ל לומר גם את דברי ר' שמעון, בנוסח משלו. ר' שמעון חוקר: "יש לדון בעצם החיוב של אדם המזיק ממון חברו, האם יסוד חיובו הוא השלמת הפסד דמי החפץ שהזיק לחבירו במה שהשחית וקלקל לו את החפץ, או שחיובו הוא השלמת החפץ עצמו שנפסד", עי' ב"ק סי' כ"ד וראה לעיל הע' נג מדבריו בסוג' דתבר מנא, ואילו הגרד"ל כותב בפשטות "היכי תימצי שמזיק פטור מלשלם? כגון שמכר אדם חפץ לחברו בתנאי שישבר החפץ היום. השובר פטור כי ע"י שבירתו נקנה החפץ למוכר" (חי' החובל). הרי נקבע פטור מחמת חישוב כלכלי שבסו"כ היתה השבירה משתלמת לו. וכצד ראשון של ר' שמעון. אך לצד השני לא אכפת לן מהריוח העקיף, כיון שסו"ס החפץ שלו, והמזיק שברו, ועל עצם מילוי התנאי לא מגיע לו ממון כי הוא מילתא אחריית. (ועי' חזו"א ב"ק ט"ו ל"ז דכל דבר שמסבב השתנות הדין לא מקרי מזיק, ובב"ק ג' טז' לענין נגח ואח"כ הפקיר, ובתוקף השטר תרמג').

ואולי כוונת הגרד"ל גם לצד שני, שכאן הוא כמו כל השומע קולי ילך וישבור, כי אמרינן שכך רצונו, ולכ' שייך רק בידע התנאי. וגם זה נראה קצת תמוה, דלא אמרי' שיכול לחוב לאחריני ע"פ אומדנא.

וגם לענין הפני השחור, שע"י קריעתו נעשה הנותר אחרון בעולם ושוה יותר מכפליים, לכא' פשוט שהקורעו חייב, גם לפי צד א' דר' שמעון, דמה שהריוח בשווי חפץ אחר שלו, אינו שייך למה שהפסידו. (וגם עצם עליית המחיר, אינו מוכרח שלעולם זה יהיה יותר יקר, יתכן שאם יהיו לו שניים במשך הזמן יהיה אפשר לקבל על שניהם יחד יותר מאשר על הבול האחד, דאין זה חוק טבע שהמחיר של אחד יישאר לעולם ועד יותר יקר). והוא כמו עושה את חברו עני ע"י ששובר את ביתו, ועי"ז יכול ליטול מן הצדקה סכום של שני בתים. מיהו באומר לו, בכה"ג דאיכא אומדנא, לא אמרי' דהוא כמו אומר קרע כסותי וכוונתו קרע ותשלם.

וכן בנוגע לתורם משלו על של חברו, סובר החזו"א אה"ע מ"ט י' דבעי' לגדרי שליחות, והגרד"ל בב"מ י' מביא ראי' נגדו מתו' בכורות יא: דשייך גם בנכרי "והרי אין שליחות לעכום וע"כ דאין זה מדין שליחות וא"כ מהני אף בדבר עברה", וכך גם דעת ר' שמעון (קדושין כ"ח) האומר: "בתורם משלו אין כאן זכיית דבר חדש דמה שצריך לדעת חברו הוא רק לפטור את כריו ובוזה הוא רק ניותא". וע"ע בב"מ ט"ז שמביא את דברי החזו"א אה"ע סד' ה' "אין דין חזקת מ"ק אלא מדין המע"ה", וכותב: "מש"כ דמ"ק מדין מוחזק יש בזה נדון באחרונים", ואילו השער"י ש"ה פ"ד סובר כמו דפשיטא לחזו"א (ראה הע' קכח).

קכח). בס' זכר דבר, להגדרה הכללית של גמירות דעת הסכימו ר"ש והחזו"א כאמור לעיל, וכתב החזו"א ב"ק כ"א דהנאה שאמרו חכמים שקונה 'בההיא הנאה' קנין דאורייתא הוא, ומביא מב"מ צד. וב"ב קעו: אבל בהא ד'גמר ומקני' כתב החזו"א בכורות י"ט י"ג להסכים לנ"ב כ"ח דהוא תקנת חכמים ולא מן הדין "דלא מצינו הקנאה בלא קנין", והגרד"ל בב"מ ט"ז ו' העיר ע"ז דבר"ן מבואר דהוא קנין מעות וכמו בההיא הנאה דאדם חשוב. אמנם בזה לא יבואר הדברים הנקנים באמירה בתו' בכורות י"ח דיש בהם גם מטלטלין והכסף אינו קונה אותם, ובחו"מ ע"ז א' ביארנו דמדברי הרא' נר' דבההיא הנאה תמיד בא להסיר האסמכתא ולא לעשות הקנין עצמו. ובוזה מיושב ק' החזו"א ליקוט' לחו"מ י"ז ב'. וגם ר"ש ב"ק ל"ג הבין דבההיא הנאה הוי קנין.

אבל כל הדברים האלו נזכרים ונעשים בזהירות ובחשש, ולכן שיטת החזו"א בכל אופן דומיננטית יותר (וראה בחי' ב"מ ל"א ו': "אחרי כתיב ראיתי חזו"א י"ד סי' ע"ו, ומשנה לא זוה ממקומה").^{קכ}

לתאר את השפעת ר' שמעון על ראשי הישיבות בדור שאחריו, תקצר היריעה, כי באמת השפעתו משוקעת בכל דרכי הלימוד החדשות, וחלק מהמתח בין הביאור היתר ובין ההיצמדות להגדרה יותר מדי, הוא השפעת ר' שמעון מול השפעת הגר"ח. אמנם מן הראוי לציין למשנתו של הגר"ח שרייבר, שממזג בין שתי השיטות, בהכרעה שלישית, ומסדר הוא את כל דיני ומשפטי התורה בהגדרת ענינם באופן שיטתי, שזו בעצם דרישתו של ר' שמעון, אבל מתנגד בתוקף הוא לשני הרבדים שהכיר בהם ר' שמעון, ולדעתו אין בהלכה ובתורה כלום מלבד הציווי, שזה כשיטת הגר"ח, אבל מוסיף הוא את ההסבר ההגיוני שניתן לומר אחר קביעת הדין, ובוה ממשיך הוא יותר מהגבול שגבל הגר"ח.^{קל}

לסכם ולהבהיר שיטתו, ג"כ אי אפשר ע"י תקצירים, כי כמו ר' שמעון, כל מהות שיטתו היא איסוף וסידור הראיות והנקודות כולם יחדיו לכדי משנה שלמה, הרושם עולה שלכן אין הוא צריך לגבש הנחות יסוד וצורות חשיבה וכו', אלא בלתי אל הנתונים עיניו. אבל אין זה יכול

קכט). ולכן לפעמים נצמד הגר"ל להגדרות הדין, וניתן לחשוב שאם היה החזו"א קיים, היה לוקח על עצמו את האחריות לחדש רעיון שירחיב את ההגדרות.

למשל מחדש רבינו בב"מ סי' כ"ט, שאין איסור ריבית אלא כשהמלוה מסכים לשלם, אבל אם לוקח על כרחו, אפי' אם התחייב לו, אינו רבית אלא גזל. וכתב דאפילו לסוברים דיש בריבית חוב ממוני. וגם הלוה אינו עובר כשלוקחים ממנו בעל כרחו. ואפילו אם הוא הנותן כדי להציל נזק יותר גדול (כגון חילוט משכנו) אינו עובר בריבית. ולדבריו, כל הריביות שחברה או בנק דורשים, אין איסור לשלמן כדי שלא לקבל הוצאה לפועל ונזק יותר גדול.

וטעמו כנר' דלקיחה בעל כרחו אינה מיוחסת אליו ולא יתכן שהוא יעבור איסור בלי שעושה כלום ואף מתנגד. ואין רבינו מוכן לקבל שמרכיבים לו ההתחייבות והחוב הממוני שיצר עם תוצאותיו, אלא החוב חיצר והגביה עיוורת ואין מרכיבין אותן וע"ו. אבל, כאמור, אם החזו"א היה מחדש שההתחייבות והלקיחה בפועל יוצרים מציאות של ריבית, לא היינו מתפלאים.

ובאמת הוכיח שם הגר"ל מהגר"א קס"ח יג' ותורא"ש ספ"ק דר"ה שלא כדבריו לכאן. ולענ"ד מבואר הדבר ג"כ בר"פ הבית והעליה שדנו הקדמונים מ"ט אין רבית במה שיושב השוכר בעל כרחו עד שיבנה (ר' רש"י ק"ו. וריב"ש שע"ד וקצה"ח קס"ד ב').

קל). ולכן למעשה התנגדותו למה ש'מאחורי' ההלכה אינה מובנת (עי' בספרו מעיין גנים עמ' 145, ובמה שכתבתי בספרי חזקה בתרייתא אות שטו ואילך), בשלמא לשי' הגר"ח אנו מגבילים עצמנו מלעסוק בזה. אבל כשמשתמשים בהגיון, בודאי א"א לטעון טענת שלילה, שבהכרח אין שום משמעות לכל מה שאינו ציווי, בנימוק שא"כ אין התורה אלא ספר סיפור על ה'בריות' של טומאה או בעלות וכדו' והם גורמים את התורה. ובודאי אין זו הכוונה, וכמו שכ' כבר המהר"ל (תפא"י ח') שאם מאכלות אסורות משום מזג רע 'הרי התורה ספר הטבע', אבל אין זו כוונת הרמב"ם והרמב"ן, שפרטי ההלכות הן רק גילוי מילתא על מציאות נעלמת, אלא רק שיסוד הדין והמצוה קשור במציאות כללית, והפרטים נקבעים לפי חכמת התורה איך להתייחס לנושא. ענין הטומאה יסודו במציאות הטבעית של הטומאה, והתורה מלמדת איך להתייחס למציאות זו, ופרטי ההלכות לא בהכרח מקבילים לענין מציאות, וכך גם בדיני קנינים וממונות. ר' שמעון מבאר את הטומאה כמציאות רוחנית, ראה למשל הע' קג, אבל מצד שני קובע: "עיקר כלל התורה בדין חזקה הוא הוראת דין הנהגה ולא הוראת בירור הספיקות", (שער"י ב' ב'). ואין סתירה כמובן, אין ההלכות נקבעות ע"י צפיה במרכבה לבירור אם יש מציאות רוחנית, אלא מההתייחסות הלכתית כללית לענין הטומאה או האיסור בכלל. וראה חזו"א י"ד צ"ו ז': "אמרה תורה להחזיק הדבר להבא בחזקת העבר. ואין הטעם שהוא ברורא דכן הוא כמו שהניחו. אלא שמאחר שלא נמצא כלל ודאי מוחלט עד שלא נסיר עינינו מהדבר ההוא הנה ניתן לנו מתחילה כל דיני התורה על הדברים כמו שהם מוחזקים לנו ולבלי לשנות גם להבא", (וע"ש קי"ד א').

להתקיים כפשוטו, ואין כאן רק 'נתונים', אלא שכאן הוא משתמש בהגיון, ואינו מוכן לקבל הגדרות תלושות ולא סבירות, ואינו מתחיל ממקום שסיימו אחרונים לדוש, אלא מאסף את כל דברי הראשונים ומהם מחבר את העולים לצד אחד ומחבר נקודה ונקודה לקו אחד ארוך.

וכבר הרעישו בית המדרש הגאונים 'בינה להשכיל ו'דברי הרב', לעמוד על סוף שיטתו, וכאן רציני לבאר רק נקודה חשובה. לכאורה כשמעיינים בשיטות הגאונים המפורסמים, ומנסים להבין דברי כל חכם לעומקם, ומגיעים להנחות היסוד, שהם הצורה שבה רואה החכם את דיני התורה ודברי חז"ל, רואים שגם ההוכחות שמביא לשיטתו, מיוסדות בעצם על ההנחות האלו, וא"כ דומה הדבר לחשיבה מעגלית. אמנם למרות ש'חשיבה מעגלית' נחשבת כפגם מבחינה לוגית, יש להבדיל בין 'חשיבה מעגלית' ובין 'הוכחה מעגלית', הוכחה מעגלית אינה שום דבר, היא כמו בנין שהיסודות שלו נמצאים על הגג. חשיבה מעגלית היא בסופו של דבר נחלת כל צורת חשיבה שהיא. שכן ככל שאנו מבארים 'במאי פליגי', איננו יכולים לבאר אלא את חשיבתו של כל צד, אבל לא מדוע בחר כל אחד בצד שלו. יכולים אנו להראות איך בחירתו בצד שלו מתאימה לעוד הרבה רעיונות שאמר, אבל סוף סוף הכל מעגלי, הכל בהתאם להנחות שלו ולצורת התפיסה שלו.^{ק"א} וזה יסוד המחלוקת שקיבלו חכמינו שאלו ואלו דברי אלהים חיים, כי שבעים צורות ותמונות המה.

קלא). אם נעקוב אחרי מהלך מחשבתו של ר' שמעון, נוכל להגדיר את דבריו כ'מעגליים', ר' שמעון בשער ה' מבאר שחזקת מרא קמא היא מוחזקות, כתפיסה, זכותו של המרא קמא, ולא כחזקה קמיתא דאיסורים שהיא השקפה כללית שלנו שלא ידוע על שינוי. ומביא הוא ראיה לשיטתו כך, דהרי במוכר שור לחברו ונמצא נגחן, אין הולכין אחר הרוב. ולמה לא אמר 'דהמכירה בטלה מחמת חזקת מ"ק' (דבעלמא סמכי) חזקה למיעוטא וה"ה לרוב במקום שא"ה אחר הרוב), אלא זה משום דהמוכר אינו מעוניין בהחזקת החפץ, וכיון דחזקת מ"ק ענינה מוחזקות לא שייכא בכה"ג שהמוכר . ומכאן מוכיח שיטתו דענין חמ"ק היא מוחזקות.

אמנם הראי' הזו בנויה על סברא זו עצמה, דהרי הקונה מוחזק, וחזקה זו מבטלת חזקת מ"ק, ואם היה נולד איזה ספק אחר בקנין, הרי היינו משאירים ביד הקונה, וחזקת מ"ק עברה מן העולם. אלא דהשער"י סובר דכאן אין המוחזקות מבטלת החזקה, כי הקונה אינו רוצה בעיסקה, וחזקת מ"ק בנויה על המוחזקות וממילא היא עיקר המוחזקות כשאין הקונה רוצה בעיסקה. אבל אם היינו סוברים דאין משמעות לרצונות המחזיק אלא רק לשאלה אצל מי מוחזק החפץ, שוב לית שום חזקת מ"ק אלא רק מוחזקות.

וגם מה דמדמי בשערי ישר סמיכת חזקה למיעוט לענין ממון, לדברי המלחמות ורמב"ן (כתובות ה: בדפי הרי"ף) לענין חזקת הגוף דבתולה היתה, הכל לסברתו, אבל אם נאמר דחזקת הגוף הוא דבר לעצמו ואינו שייך כלל לספק כאן, הרי לכן יכול להצטרף למיעוט. אבל חזקת מרא קמא בספק כזה הלא איתרעא, דנולד ספק, ומנין שיכולה להצטרף למיעוט ולפשוט נגד הרוב. ועוד, דהספק כאן הוא אם הוי מקח טעות, והספק תלוי במציאות אם המוכר הזה הוא מרובא דלירידיא או לאו. והחזקה דמרא קמא לא נוגעת כלל לשאלה אם הוא מרובא דלירידיא. ואינו דומה כלל לנדון חזקת בתולה דזה גופא הספק שם.

וגם מה שמוכיח שם מהתו' דגיטין יב:, שאין החמ"ק מועיל להכריע בספק האיסור. זה לפי הנחתו דלענין ממון מוקמי' בחמ"ק (והביא כן מקהלת יעקב), ובתו' מבואר דלענין איסור לא. אמנם אפשר לומר דע"פ חמ"ק אינו יכול להשתעבד בו, וגם בממון אין החמ"ק מכריע שיהיה משועבד, דהוא ספק מוחזק. ואין החמ"ק יכולה לשלול צד שהוא לאו בר שעבוד כלל וחפשי לעצמו.

ובשער"י שם נתן טעם אחר משום איסור להשתעבד בבן חורין, "שאינו משום פוגע בממון חברו". אבל שוב, סו"ס זה משום ענין ממוני וצריך להיות מוכרע קודם כל ע"פ משפטי הממון. ועל ב' הטעמים ק"ק ממשמעות הענין דרבו ירצה לפסלו מתרומה ויפסיד הזכות לעבוד בו, ואמנם בלא"ה רוצה לשחררו ועי"ה.

ולכן, המחשבה לייסד תמונת התורה והגדרותיה היסודיות על הוכחות אקלקטיות מכל סוגי המקורות, לא תצלח, ובהכרח התמונה הזו משקפת את הציור שבלב החכם, ולא הוכחות אובייקטיביות, וההתאמצות בזה אך למותר. וכך ראינו לחכמים שעסקו בקביעת הגדרות יסודיות שהעמידו שיטתם בצל רבם, או הספר והחיבור שבחרו להם לרב, ולא מצאנו חיבור שהוא אוניברסלי ומורה דרך הלימוד של כל החכמים יחדיו, ואם היו חיבורים כאלו הרי הם מבולבלים, ומראה מקום הם לך.

המקום היחיד בו נתחברו חיבורים כלליים, הוא בהלכה, שזה תפקידנו להכריע, ולא לחתור למציאת והגדרת העקרונות היסודיים שעומדים בשורשי הדעות השונות. ולכן ניתן ללמוד את כל המקורות השונים, ולצרפם יחד לפסיפס שממנו נגזרת הכרעת ההלכה. ואפילו שם, בולט הדבר שלא הכריעו לפי התפיסה הכללית של החכמים, וגם אם אפשר להבין דאזלו לשיטתייהו ולפי הבנתם הכללית, הרי ההכרעה בכל מקום היא לפי הרוב או לפי הראיות שנתקבלו ע"י הפוסקים הבאים אחריהם. כי שרשי ההלכות אצילות, ושם יש לכל חכם חלק בתורה משלו, אבל ההלכה המשתלשלת מהם היא אחת, ויונקת מהרבה מקומות ביחד.

לכן ההתבוננות על שיטות חכמים, היא מכלל מעשה מרכבה, להציץ מאחורי הפרגוד למקום שניתנה בו תורה, ולצפות בשרפי מעלה קוראים קדוש, והיא חכמה נפרדת משימוש חכמים להלכה והכרעת השיטות, הקשורה בדרכי הפוסקים שהתקבלו על כלל האומה, ובהכרעה בפועל בכל זמן ועת.

וההתבוננות הזו, מכלל דרכי התורה היא. הקורא קטע אחד מדברי ר"ש או החזו"א, לא תמיד רואה את עוצם המושג. רק בהתבוננות על כל המפעל, אפשר לראות את גודל הנפילים שעשו במלאכה.

הכשרון הטבעי של שני הגאונים האלו, ר' שמעון והחזו"א, מבהיל ויוצא דופן, ההיקף והשליטה בכל מכמני המקורות עד הפרטים הקטנים, והיכולת לנתח את הסוגיא בכללותה חדר לפנים מחדר וקיטונית לפנים מקיטונית, הבית והעליה, ועליה שעל גבי העליה. ובלי ספק אם היתה מגמת חיבוריהם להגדיל ולהאדיר, הרי שאגת ארי בימינם וגבורות שמונים בשמאלם, אלא ששניהם הגו ביצירה חדשה, וכיוונו כחותיהם להעביר את התמונה הכללית בה תפסו את התורה. ולשם כך צמצמו כחותיהם למסילה שסללו, כל אחד בדרכו.^{קל"ב} ר' שמעון בדרישה נוקבת

ועוד מוכיח שם השער"י מב"ב פא. דהקונה אילן וספק אם קנה קרקע, מביא בכורים ואינו קורא, והרי מצד חזקת מרא קמא, מוכרע שהקרקע נשארת אצל המוכר, ולמה צריך להביא? וכ' דאין לומר דהוא משום דהספק הוא דיני ולא מציאותי, דהרי חזקה קמייאת פושטת גם ספק דיני, כמבואר בר"ן קדושין, וכן בנמק"י ב"ב (סט: בדפי הרי"ף) בספק הקדש שכ"מ מועילה החזקה לענין ממון, אבל לא לענין איסור.

אמנם אין כאן הוכחה אלא שבפועל חזקת מרא קמא לא פושטת ספק איסור, ולא מה תכונת החזקה. די"ל דאין חזקה ממונית שייכת לשאלה האיסורית, וחזקה קמייאת היא רק להשאיר דין איסורי. וכמו שחזקה איסורית לא יכולה לפשוט ספק דין ממוני (כגון שהדבר בחזקת טהור, ואם יהיה של אחר יהיה דינו טמא. ועי' תוקף השטר אות קפ"ה בשאלת ממון ואיסור יחדיו אי יועיל קים לי).

קלב). וכך עשה גם הגר"ח, שמצד כשרונו הטבעי, הרי בלי להתאמץ היה יכול לכתוב כמה וכמה 'בית הלוי' חריפים דקים ומחודדים, ואין קצה למרכבותיו, אבל צמצם עצמו לספירה של גדר הדין לפי הרמב"ם, כדי להנחיל תורה חדשה

להבין את ההגדרה המופשטת או המשפטית של כל דין וכל פרט, והחזו"א בדרישה להוציא מתוך פרטי הסוגיא את צורתו הכללית של הדין. ושניהם שמו גבול בל יעבור, שאם נמשך והולך אחריה, מפסיד את המכוון. ההגדרה המופשטת, כשמתרחקת יותר מדי מההוויות – מתהפכת היא כחרב חותם, וחשבון הפרטים, כשהופך הוא טכני מדי, ושוכח את התוכן והסברה שביסוד הדינים – קם הוא על יוצרו לבלבלו ולאבדו עד שנעשה לו כסם. אבל ההולך בעקבותיהם, בין הגבולות אשר גבלו, מצייר הוא את תבנית העולם, שהסתכל בה הבורא וברא עלמא, שותף הוא לאותו צייר גדול במעשה בראשית, ובשבילו נברא העולם. בכל דור ודור מתחדשת התמונה הזו, ובאה באספקלריה של חכמי הדור ולפי יכולת ההשגה של העולם עצמו באותו זמן. הכהן הדגיש את נקודת החידוש, וחידדה בסכין מדברותיו. החווה הדגיש את נקודת השמרנות, אבל בזה גופא, החזרה הזו אל לשון וסגנון הראשונים, מתוך חשיבה של דור אחרון, יצר תמונה חדשה לא פחות. ובוה מצטרף החכם הלומד למחדש בטובו כל יום תמיד, והקב"ה כותב יחד איתו את ההלכה למעשה, כלשונו באגרות.

אם נבא למלל כל גבורות שני רבותינו אלו חכמי ליטא, הלא לבנון אין די בער לקולמוסים, וחיתו אין די משך לעורות וקלפים. בני הענק ראינו שם, העיר והמגדל אשר בנו, ערים גדולות ובצורות בשמים, עם ערי מצורות ביהודה, ותבקע הארץ לקולם. והגיד אב לבנו ביום ההוא: באזנינו שמענו ובעינינו ראינו, בני האדם אשר ישבו מול המלאכים ההמה. והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים, קדוש ייאמר לו ברוח משפט וברוח באר, ושערי ישר יפתחו לפניו, וענן החווה על כל כבוד חופה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור.



כערך דורו. ובאמת החכמה הזו בארץ ליטא הוחלה מרבן של כל בני הגולה הגר"א, שהיה ביכלתו לתרץ מאה קושיות בפירוק אחד, או להפריך מאה תירוצים בקושיא אחת, אבל בספריו אין אנו רואים כלום מכל זה, כי העיקר הוא לברר הפשט ולהכריע הספקות ולהשוות כל דברי חכמים.