

באורייתא וברא עלמא, ושוכל לשפוט את המצוה מהמסובב לסיבה". ועוד האריך שם בלשונו הזהב.

שיט) אמנם שיטתו לא נלע"ד כלל, ולדבריו אין דרך אלא לפסוק על א' משני הסעיפים, או שנאמר שטעם המצוה הוא כביכול הסיבה של הצורה, ש'ראה' צעולם דבר שהוא משוקץ כחזיר, ואמר יפה לאסרו. וזה דבריו אילות והגשמה. או שנאמר שמינית החזיר היא ציווי גרידא, אלא שאפשר שהצורה גם טבע במקביל טבע משוקץ או מזיק כחזיר, וזה מתאים לאיסור שאסר. יש מצוות שרואים התאמה כזו, ויש מצוות שלא רואים, או שרואים בהם סתירות, ומי שיתגלו לו סודות וטעמי תורה יוכל להציגם בלי סתירות. ע"כ. ועיקר טענתו הוא שמצחינה פילוסופית לא יתכן דבר מוקדם לציווי הצורה, ואם יש איזה טבע שמדובר עליו בעניי איסורים או מצוות, הוא תוצאה של הציווי ולכן אין בו נפקותא לגדר הדין.

שכ) וזה ודאי נכון, שלא יצויר בכלל טעם מופשט עממי למעשי הצורה, כי כל טעם נגזר מתוך תנאים וטבעים. כל טעם למעשי שאלו מוצאים בתורה ובנציאים ובחז"ל ובמפרשים, הוא טעם מתוך מציאות נבראת. וגם הטעם של 'לשמי ולכבודי בראתיו', גם הוא מוסבר ע"י איזה תנאי מוקדם שיש לו רצון בכבוד. וכמוכן שהתנאי הזה בכל צורה שניצן אותו, גם הוא צריאה, ו'מטבע הטוב להיטיב', 'המאד דכיסופא', וכל כיו"צ אינו אלא משל הטוב מתוך ההגבלות הנבראות שנתפסות בשכלינו, ולא טעם אמיתי עומד לעצמו.

שכא) ועדיין, אין הבדל בין היומרה לדעת שיש טעם או מה הוא הטעם, לבין היומרה לדעת שאין טעם או מה אינו הטעם, שניהם נחשבים כידוע דעת עליון. וכך ראינו לתורה, ולמשה רבינו והמקבלים ממנו, ולכל הבאים אחריהם והנמשכים בתורחם, שהכירו צערים עצמיים של חובצה ושקץ שאפשר להבין פרטיהם בכת הדעת האנושית, וכן צורך הקרבן והעבודות השונות לפני ה', שג"כ אפשר להציגם בדעת אנושית. ואין נפ"מ כלל בכך שהציווי והצריאה מאותו מקור באו, כי כך נברא העולם, שיש לאדם יכולת להשיג טוב ורע, והתורה מתייחסת ליכולת זו, אלא שהתכלית היא להשתמש ביכולת זו ע"פ ציווי התורה. והנסיון של אברהם אבינו היה כשמתנגשת ההבנה האנושית בטוב עם הציווי האלהי. וזה הקצה הכי אחרון, שלמדנו ממנו שהציווי הוא המרכז, והתפיסה האנושית היא רק כלי שרת. אבל לאו למימרא שכל אדם צריך לכן לשאוף לשחוט את בנו, או להרגיש שאין הבדל אם שוחט את בנו או שמנענע לולב הכל ציווי ותו לא. והמושגים של הקנינים וכל מיני חוקים הנובעים מהם, נמצאים גם אצל בעלי חיים, כי זה כח טבעי בנפש ואפילו בנפש הבהמית. ולכן זה מושג לעצמו, שהציווי מתייחס אליו.

שכב) וכשדנים בתורה ובהלכה אם בהמה זו אסורה או מותרת, ואם עבודה זו נרצית או לא, דנים גם בתפיסה האנושית של 'תועבה', ושל 'עבודה', יחד עם התפיסה ההלכתית, כלומר מה שאפשר ללמוד מרות הדברים בתורה ומדיוק ההלכות בתושב"ע"פ ובמשנה. אבל יש גם כח עצמי של הגדרת הדברים, ואף עומאה וטהרה בכלל. הצורה בה נולדת ההלכה ונקבעת היא גזרת הכתוב, אבל גזרות אלו כל הזמן צקשר רעיוני עם התפיסה האנושית. ולכן כשיש חוקים אין לטהר, גם אם אינם מובנים בהשקפה ראשונה או בכלל אינם מובנים, אין שום חדוש בדבר, אבל כשיש דבר שמטמא טהורים ומטהר טמאים, זה סותר ממש את התפיסה האנושית. אבל אין כאן שום סתירה פנימית, שהרי כך הציווי, ואם היה הציווי שמטהר ציוס ראשון ומטמא ציוס שני, אין שום סתירה וקושי.

ממונות, לד' הגרש"ש שונה משאר תלויות כמו אישות, טומאה, הקדש, וכדו', אף שהחלות בע"כ באה בנפרד מהדין, משום שהחלות של בעלות וכדו' היא ענין אנושי ולכן יש לו משמעות עצמית. ובאמת גם בנישואין יש צד קנין ממוני, אלא שהוא טפל לזורה שהתורה קבעה שיש לעשותו ולכן אינו עומד לעצמו לדיני ספקות וכדו'. וכך בהקדש.

שטז) וכן כל מה שחמה במעין גנים עמ' 145 וכתב משפט ממוני זה לא ידענא מאי אידון ביה, אם בחפצא אינו מסור לכל אדם ובע"כ שהוא בגברא, וא"כ אין דיני התורה אלא לשמור את המשפטים הקדומים המורים בעלות רחמנא ליתלן מהאי דעתא וכו', "אבל באמת אין כאן כל משפט קדום לדיני התורה". הפילוסופיה הטובה ברוב לקחה, ודי לנו במה שנתפלסף רצן שמעון. ואין דיני הממונות לא בחפצא ולא בגברא, אלא בהשתכלות האנושית, כמו שאנו רואים טבע העולם מצרייתו, וסוג הדינים בתורה של ממונות, הם דינים המורכבים על ההשתכלות הזו, ומכיון שניתנה תורה, הרי המחייב הוא תמיד אף ורק דין התורה, ואין מצב של מחייב אחר, אלא שהצורה בה נקבעים הדינים, יושבת על המציאות האנושית שיש בה עניני בעלות וקנינים ומשפט.

שיז) ואין זה 'הרגש' צעלים, שעל זה חמה בזה' 356 א"כ למה כשאנו יודע מבעלותו הדבר חשיב שלו, אלא שהשתכלות כללית על עניני הממונות. וגם לא 'צריאה נבראת' של בעלות, כמו שהאריך עוד שם לגנות הדרך הזו, דא"כ רוב התורה היא סיפורי מעשיות אימתיות נבראות בריות כאלו ואימתיות לא... אלא כמו שמצוות כיבוד בטיה על מה שנחשב אצל בני אדם כבוד. כך דיני ממונות צויים על יסודות משפטיים שנחשבים אצל בני אדם מטבעם כמוכרחים. וגם בעניני המוסר יש ישר וטוב אנושי, ומחמת הרצון הזה, האדם שואף לעשות הישר והטוב בעיני ה', כי הישר והטוב האנושי אינו אלא שאיפה ואין לו דרך אף לעשות בפועל. משא"כ דיני ממונות יש בע"כ גם דרך והתחלות בפועל, ועליהם התורה מתייחסת. וגם דיני המוסר התורה מתייחסת למציאות, וכשהיא מצוה על אהבה כבוד ודק כל אחד כראוי לו, הוא ענין אנושי, ונובע מהאנושיות, אלא שהתורה מצוה עליו.

שיח) עוד מעט אחת נדבר על שיטת המעין גנים, כתב צפי"ה התורה פ' חוקת כן: "צין תבין כי לבקש טעם מפני מה החזיר אסור, הוא כמו לבקש טעם מפני מה האש שורפת והרי מציאותה של תורה הם הם השרשים, ומה לי מאמר יהי אור, ומאמר לא תאכל כל תועבה ומה נואלו מצקשי טעמים, לומר שהחזיר מזיק לאוכליו, והלא מי עשה את החזיר שיזיק, הלא אני ד', ולמה עשה כן, הלא אין להם טעם, א"כ למה לא יוכל לאסורו בלא טעם ולא עוד אלא שכל נתינת טעם היא חופפה מאין כמות, ויתר ע"כ כי כמות בהגשמה רח"ל, וכי את שכלנו נשכין במרומים ולא בלעד שלא נוכל להשכין שם את שכלנו בתוכן הטעם, אלא גם עמם ענין בקשת טעם היא השגת שכלנו בלעד, אשר כך צריאתו לבקש טעם לכל דבר אין לנו במציאות אלא את רצונו יתעלה תורה ניתנה באני ד' ולא עוד אלא שאם אמרת טעם, הרי כאילו אמרת שהוא מוכרח לזה רח"ל, וכאילו אמרת שיש דבר מוקדם רח"ל, אותה עובדא עליה בא הטעם אבל יש תוכן והאזנה למציאותו, שמע את אשר אמרו לך כי כאשר אמרו החזיר יהיה אסור לך, הבן מה הוא תוכן אסור, תוכן חפצא דאיסורא, אשר הוא המצוה שהחזיר יהיה לנו כך, תוכן ריחוק ותועבה וכיו"צ, שקץ יהיו לכם, ואלו הם משפטי התורה וכ"מ שנתמלא לרבותנו מפני מה אמרה תורה, הוא התוכן וכאשר נתמלא לשונות ברבותנו המורות שהמצוה יש בה תועלת לאדם, והיא תחשב טעם, יתפרש הענין עם האסתכל

לשלם, ולומד מהר"ן נדרים כח, דכשמכר המלך המכס ל ישראל אסור להפקיע. וזוהי היה אפשר לאוקי נפ"מ הגר"ח. אבל ליכא ראייה כלל, דהתם אינו מכירת חוב, אלא שמחיל דינא דמלכותא לשלם לישראל, וממילא הדין הוא שחייב לישראל חוב א"א להפקיע. ואם מכרו לישראל זכות גביה שלא באישור המלך, אה"נ אינו צריך לשלם דאינו אלא כגובה של חוב נכרי. ותמוה שאם מפקיע הלוואת נכרי יכול הנכרי למכרה לישראל, דתמיד יעשה כן הנכרי.

שכז) הדך השלישית, היא דעת אחרונים דהפקעת החוב היא מעשה שעושים בפועל, ועד שמפקיע חייב, וכשמגלה דעתו שלא ישלם נפטר. כ"כ ש"מ שח"א ג' וכו' נה"מ כחמה מקומות דכל זמן שלא הפקיע חייב, עו' א', עב' נב', קל' א', קלד' ז', וכו' מהרש"ם ח"ו כו', והאשכנזי: "כבר הכריעו האחרונים דהפקעת הלוואתו היינו שצריך להפקיע אבל כל זמן שלא הפקיע יש חיוב עליו" (אה"ע סי' כו'). (הנחה"מ בא לחלוק על התומים פו' יג', ואפשר דגם התומים לא קאמר אלא כלפי שעדר"ג, שלא יהא אלא בדבר בטות, וכמ"ש: 'אפקעתא דמלכא', דהיינו שיש חוב ושנפקע, וכ"כ התומים גופי' קבו' ס"ב דלריך להפקיע ומסיק ב"ע).

שכח) אצל הגרש"ק בשערי ישר ש"ה פ"ה וצחי' ז"ק שס, דוחה בחוקף שיטה זו, וכ' דאין שום סברא שיש משמעות להפקעה בפועל, והאריך טובא שער פ"ה להוכיח דלא מהני. וכ"כ אצה"א בזקיי ממון ח' יג' דאפילו אחר שהפקיע וסירב לשלם ג"כ לא נפקע החיוב, וכ' שם דשמע שהגר"ח אמר כדבריו.

שכט) ובאמת גם דין זה של הפקעה אם ירצה, אינו מתאים לשיטת הגר"ח, דאין רלונו עבד דינא, וגם זה יש איזה ענין משפטי. וכן ממש"כ הגר"ח שיכול למכור החוב, ז"ל דכוונתו שימכור קודם שהישראל יפקיע החוב. ולא נחית לזה.

של) הדך הרביעי, בחזו"א ז"ק י' יא', שכתב דאף דהפקעת הלוואתו מותר, מ"מ החוב קיים, ולמד מהמעיד נגד ישראל בערכאות שאם אמת דיבר פטור, (גם באצה"א למד משם אלא שהביא מהרא"ש והוא כבר בתוס' ז"ק קיד.). ולכא"ו משמע דכוונתו כשיטת שערי ישר, דיש חוב משפטי, שכן הדין אינו חייב לעמוד בו. וגם בשערי ישר נסתיע בראיה זו מ"צ קיד.

שלא) אמנם החזו"א אינו מכיר בהפרדת המישור המשפטי, ובניגוד לשערי ישר שמוכיח מהרבה מקומות דבריות יש חוב משפטי אלא שהאיסור רובץ עליו, ולכן מועיל תפיסה, כ' החזו"א באה"ע מצ' דחוב ממון של רבית הוא כמו חוב ששימטתו שביעית, דהיינו שכדיכול היה חוב לרגע אחד, ומיד התורה ביטלתו. ובחוב שנשמט אין שום סרך משפטי אחר ההשמטה (והועיל רק כדי לתת שם 'רביית קלוזה'). ומתאים לד' הש"ך דלא מהני תפיסה. וצריך לדחוק טובא מחמת זה כחמה סוגיות.

שלב) אמנם בהמשך כתב, דיש מקום להתיר לבטלה למנוע מלהפקיע, וכמו שאין איסור למנוע ישראל מלגזול לנכרי (אולי הכוונה אף למתירים גזל נכרי), ואין זה מונע ריוח לישראל, דאין זה ריוח של יסוד העולם, וכמו מונע חצרו מלככות בקוציא שאינו אסמכתא. ולפי סיוס דבריו אפשר לומר דאין זה רק ענין משפטי, אלא שהיתר התורה אינו אלא דאינו גזל, אבל הוא דבר שאינו ראוי ובעין לאחא ידי שמים (אלא דכאן אחר שלקח אינו צריך לז"ש ולהחזיר), וזוהי יש ענין דיני.

שלג) וכך ז"ל לגבי ראיית הגר"ח שם מנדרים כו: נודרים למוכסין ופי' הר"ן דאף דגם אם דינא דמלכותא דינא עדיין לא עדיף מהלוואה ויכול להשתמט מזה, מ"מ לא נחשב נדרי אונסין, כי לא אונסין אותו משלו, דא"ס יש חוב. ולדרך החזו"א, לא צריכים שיהיה חובה לשלם, אלא עכ"פ זה שאינו דבר ישר

שכג) וכך ראינו מרבותינו שלא הוצרכו להגדיר את המישור של התפיסה האנושית, מה תקפו וענינו, ומה מקורו כחו. אלא השתמשו בו כדרך בני אדם, והוא תמיד חלק מתוך ההבנת התורה וגם בפסיקת ההלכה. והוא מה שהזכירו תמיד הכרעת השכל ושיקול הדעת, שאין הכוונה רק יכולת ניתוח, אלא גם רוח האדם ותפיסת המציאות שלו ותפיסת התורה שלו. והנסיין להגדיר את הכל בהגדרה אנליטית לא יכלה, כי אם נלך בעקבות דרך זו, לא יישאר כלום. ואין התורה בנויה בדרך האנליטית. והאורה שאנחנו מנתחים אותה היא משום שאנחנו כפויים לחשוב באופן כזה, לכן אנחנו מקרבים אל שכלנו באופן של ניתוח לוגי. אבל אין זו הדרך שלימד מרע"ה את יהושע, או שמסרו אכנה"ג לזוגות. אלא מסרו את המושגים עצמם כמו שהם מובנים ונתפסים בחיים ובמציאות, וכמו שאנחנו יודעים מה זו "חתונה" והקטן למד מן הגדולים, ידעו המה מה זה "קרצון", וכך הלאה.

שכד) וכלל אומר לך, כל דבר שאינו סגנוס וזורת המו"מ של חז"ל, אין הוא אמתית הדבר שנתקבל בתושבע"פ, אלא רק יכול להיות הקירוב היותר גדול שיוכל להתקרב שכלינו אל התושבע"פ (דאילו בתורה שבכתב, כולל זה באיזה רובד, וגם יחס ישיר לתוכנת בני האדם בכל הדורות, ובני אדם הדומים למלאך אף גילו כן, כדוגמת האר"י, וגם חכמים אחרים הציגו רעיונות, אבל לדעת ולקבוע, בריוח גדול כ"כ מחז"ל דברים כאלו, מאן סליק לעילא ואח"כ). כי ההלכה ציסודה אצילות ותכנה אלהית, ואין יכולת בבני"א רק להתקרב אליה ככל האפשר. ההלכה צעומקה ושורשה היא סוד המורכב שצריך הרבה דעת לתפסו, וגם המציאות וטבע האדם והעולם הם סוד המורכב. וענין ההבנה כאשר התנסה יחבר בין שתי הבריות האלו, התורה והעולם, אבל החיבור אינו אלא קירוב, ולא חיבור של אחדות כמו שהחכמה צרשה אחדות פשוטה. זה מה שעשה הגר"ח שהעמיד הדבר על 'מה' שאמרו, דע"פ כן מתקרבים ביותר לתושבע"פ שנמסרה ע"י חז"ל שנדע מה אמרו ולא נסטה מהדבר עצמו, והחזו"א התווכח ע"י, דלא אמרו צורה של הגדרה, אלא מסרו הדבר גם להבנה ולטעם שמאחוריו, זה חלק מן ה'מה', שלא יהיה מוגדר בצורה שרירותית. אבל גם הגר"ח לא שלל גישה זו, שהרי מציאות בכל רבותינו הקדמונים, אלא שסבר שהדרך שזיקק יותר מרוחקת מן הטעות, בשביל דור אחרון שאין להם את ההבנה הטבעית, ולא שלל וגיינה את מי שיסביר טעם ויגמיש את ההגדרה, אלא זיקק ואיסק את הקירוב היותר טוב לפי חכמתו.

שכה) נשוב לציאור דין חוב של גוי, דרך שניה, בע"כ צריכים אנו לפרש דברי הגר"ח (דלעיל אות שיב'), דאינו יכול לפרש כר' שמעון, דלדידיה אין מישור אחר מלבד דיני התורה. וז"כ מה המשמעות של החוב שיכול להפקיעו. ועי' בהגר"ח שם שכתב נפ"מ בחוב זה, דיכול למכרו לישראל, אבל ז"כ אין יכול למכור דבר שאינו חייב לשלם, ואם אינו חייב למכור אין יהיה חייב ללקוח. וגם לא ידענא אין יכול למכור חוב כזה אם לא בצעמנד שלשמת שהוא רק מתקני"ח, לראשונים הסוברים דמועיל בנכרי, עי' קבו' כב'. או בשכ"מ עי' כח' נה: וג"ו מדרבנן ע"ש תוס' ד"ה שאם, דא"א לקנות הלוואה דאיננה צעין וכן רש"ב"ם ז"כ קמח. ואמנם נפ"מ שמורישו לבנו, וז"כ כדלעיל (השער"י) כתב דמיחא לרבין דין מעמד שלשמת להעביר חוב של נכרי, דאף שהיה מותר להפקיע מ"מ אחרי שזכה ישראל אסור להפקיע. ואינו מובן לי כלל ראיתו, הרי בצעמנד שלשמת אינו כמוכר שט"ח דיכול למחול, אלא החוב כולו עבר מישראל לישראל, ולא שייך שיפקיע. ואין מחילה אחרי מכירה כמו שהסיקו הרא' ונפסק קבו' א'.

שכו) וז"ל בקובץ שעורים פסחים קמ"ו שכתב דליכא חוב לנכרי, ואם ימכור נכרי חובו לישראל אחר, יהיה חייב