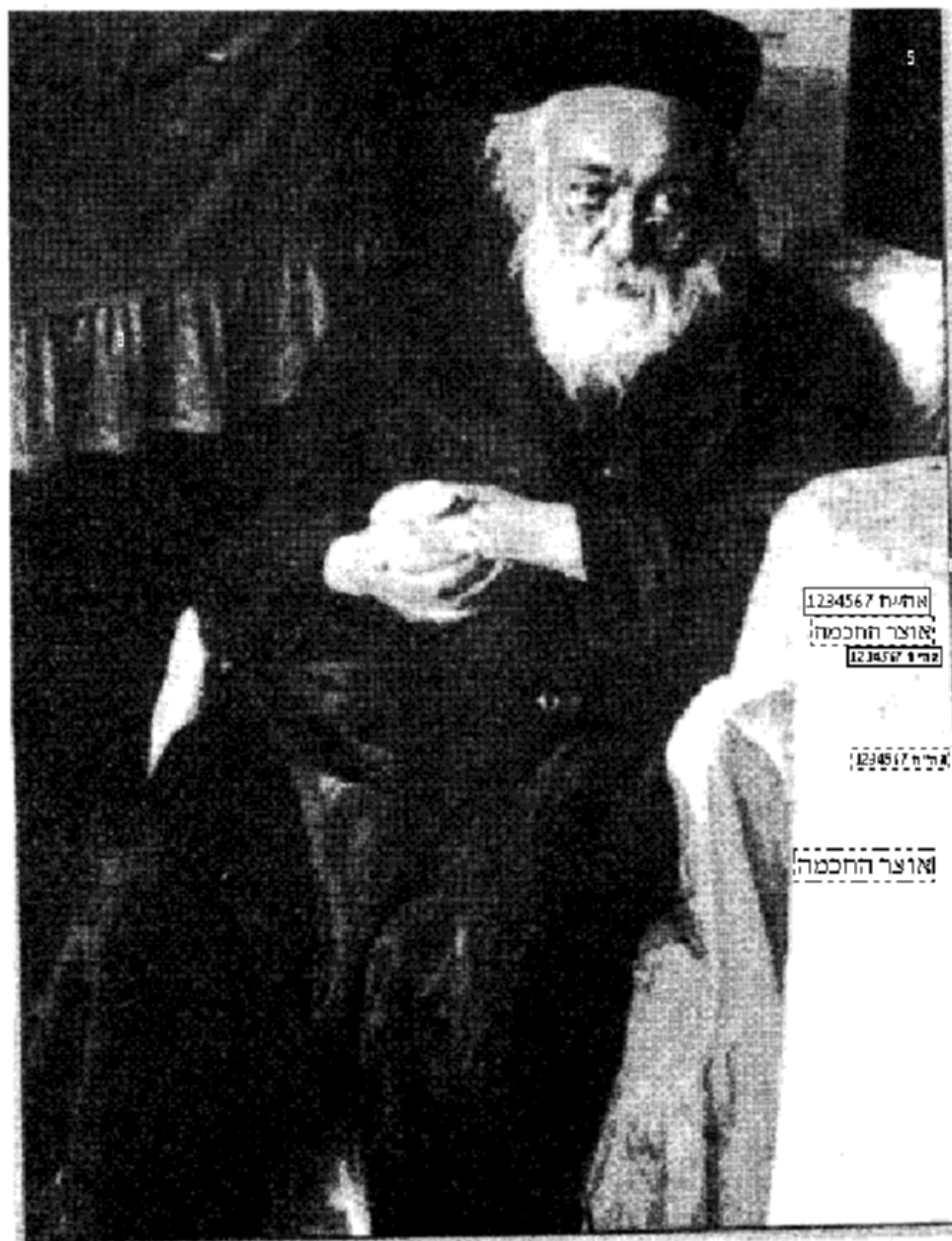


אוצר החכמה
1234567
אה"ח
אוצר החכמה

רבי חיים סולוביצ'יק



אוצר החכמה
1234567
אה"ח
אוצר החכמה

אוצר החכמה
1234567
אה"ח

אוצר החכמה



רבי חיים סולוביצ'יק נולד בשנת תרי"ג בעיר וואלוזין לאביו הגאון ר' יוסף-דוב ז"ל, בעל "בית הלוי", ששימש אז בתור ר"מ בשיבת וואלוזין. אחר שנים מועטות נתקבל רבי יוסף-דוב לרב בעיר סלוצק, ושם קיבל ר' חיים את ראשית-חינוכו. בעודנו נער הכירו בו את כשרונותיו העילויים, היוצאים מן הכלל, שהפליאו את כל יודעיו ומכיריו. תפיסתו המהירה והבהירה, חדירתו לעומקו של כל דבר ופקחותו השנונה התגלו בין בתורה ובין במילי דעלמא.

כבן עשרים נשא לאשה את בת הגאון רבי רפאל שפירא ז"ל, בנו של הגאון ר' ליבל' שפירא ז"ל, מקובנה, וחתנו של הנצי"ב. ר' רפאל היה אז ר"מ בוואלוזין ביחד עם חותנו הנצי"ב (ר' רפאל קובע ברכה לעצמו מבחינת שיטתו בתורה, שיטת ה"לשיטתות" הקולעות, ולא כאן המקום). מאז קבע ר' חיים את דירתו בוואלוזין. השפעתו המרובה בדרך לימודו על הישיבה הורגשה תיכף, ורוחו התחיל לחופף על הישיבה. בשנת תר"מ נתמנה לר"מ בישיבה ומאז התחיל מטיף לקחו בשעוריו הנפלאים בתלמוד, שהקנו לו מיד שם גדול בעולם התורני. שתים עשרה שנה רצופות השמיע את שעוריו אלה ובכל אותן השנים יצקו מים על ידיו אלפי תלמידים, שהרבה מהם נתפרסמו אחרי כן לגדולי ישראל. הנצי"ב היה משתף אותו אף בעניי הנהלת הישיבה. ביחוד כשרבו בשנים האחרונות לקיום הישיבה השאלות והטענות והפיקוח והגזירות מטעם הממשלה הרוסית, לא היה נעשה דבר גדול ודבר קטן מבלעדי ר' חיים.

בשנת תרנ"ב נסגרה ישיבת וואלוזין על ידי הממשלה ור' חיים נסע לבריסק, מקום שם שימש אז ברבנות אביו רבי יוסף-דוב. באותה שנה נפטר ר' יוסף-דוב, ובנו, ר' חיים, נתקבל לממלא מקומו. בבריסק התמסר, כרבה של העיר, לעבודה צבורית של הנהלת עניי הקהילה הגדולה. השתדל – ותמיד עלה בידו – להעמיד בראש כל המוסדות הצבוריים אנשים יראי-שמים ובעלי כושר עבודה. יחד עם זה העמיסו עליו אף את העול של עבודה צבורית כללית, והשתתף בכמה אספות וועידות גדולות של רבנים, בוילנא, פטרבורג, קאטוביץ ועוד. ובכל מקום היה בבחינת "ראש המדברים", לאו דוקא בנאומים, אלא בדעותיו ההגיוניות והחותכות ובאמרותיו הקולעות.

אף השפעתו התורנית, זו של וואלוזין, לא נפסקה בבריסק. הוכר כגאון הדור בין גדולי תורה וכמורה הדור בין חניכי הישיבות. היו נוסעים אליו בני ישיבות ליהנות מתורתו-הדרכתו.

יותר מעשרים שנה ניהל ר' חיים את רבנות בריסק, וכשפרצה המלחמה העולמית הראשונה ותושבי בריסק הוכרחו לעזוב את העיר נסע ר' חיים למינסק. למרות הדוחק



אוצר החכמה
מאת רבי חיים סולוביצ'יק

החמרי העצום שחי בו במינסק לא רצה ליהנות משום איש והשיב ריקם את פניהם של כמה יחידים-עשירים ומוסדות צבור שרצו לתמוך בצורות שונות. בשנת תרע"ח ניתנה לו הרשות מהשלטונות לנסוע לווארשא, ושם עבר על פי מצות הרופאים לאוטבוצק. באותה שנה, ביום ג' כ"א אב, נסתלק.

הדפסה ברזולוציה מסך - להדפסה איכותית הודפס ישירות מן התוכנה

אישים ושיטות זווין, שלמה יוסף בן אהרן מרדכי עמוד מס: 89 הודפס ע"י אוצר החכמה

אוצר החכמה
מאת רבי חיים סולוביצ'יק
1234567
אוצר החכמה



במה היה כחו של ר' חיים גדול ולמה זכה להכרה אויטריטטית נערצה, שקשה למצוא דוגמתה? בגאונות? היו גאונים בתורה לפניו. היו גאונים גם בדורו. ואם גאון אחד גדולה מידת בקיאותו-חריפותו בתורה משל חבריו, לא בשביל כך ישתנה שינוי עיקרי היחס אליו. בכח האמת שלו? אנשי אמנה פסקו אמנם, אבל בכל זאת "לא אלמן ישראל". עוד נמצאים בכל דור ודור יחידי סגולה, שהאמת נר לרגלם. ואולי במידת החסד והאהבה הנפשית שבלבו הטהור? גם אנשי חסד עוד לא נאספו ונדיבי הלב בין עם סגולה של רחמנים בני רחמנים עוד לא חדלו.

יכול הצירוף וההרכבה של כל אלה הכחות והמדות כאחד, הם שהקנו לו את הפרסום העצום? כלומר: היו וישנם גאונים לחוד, אנשי אמת לחוד ואנשי חסד לחוד, אבל רבי חיים נזדווגו כל אלה במקום אחד, ורבי-הגוונים הזה הוא שנתן לו את מה שהיה נבדל בו מן האחרים? אף זו לא היא. היקף הצדדים פוגם לרוב במדת הגדלות הפרטית של כל אחד מצדדי האישיות שבתוך מסגרת ההיקף. ואילו רבי חיים נחשב ל"חד בדרא" אף בכל אחת מבחינות גדלותו כשהיא לעצמה. כלום העריץ עולם הישיבות את רבי חיים בשביל הצטרפות הלב הטוב אל המוח הכביר? או אלה, שנהנו ממנו עצה ותושיה, כלום התעניינו בהגיונו העמוק בתלמוד ורמב"ם וכיוצא?

"הראשונות" – זוהי שהעמידה את רבי חיים משכמו ומעלה גבוה מכל העם.

למה נקראו הראשונים בשם "ראשונים"? מפני שהם היו יוצרים ובוראים, בחינת "עם המלך במלאכתו". הם חצבו בשיתין, נקבו את ההר, חדרו ליסודות. ה"ראשונים" לא הסתככו בפלפולים רחוקים, אלא נתנו לנו את "הדבר בעצמו". האמת לאמיתה. ורבי חיים דלג על תקופות ודורות ושב אל ה"ראשונים". בצורת הבעה אחרת ובאופן הרצאה שונה, אבל באותה הדרך ובאותו ה"מהלך". בהירות ההסבר ועוז ההגיון שלו חדרו לתמציתה ושרשה של כל הספרות התלמודית ועשו אותה לסולת נקיה. נקודת האמת, האמת הטהורה – זו היתה מנת חלקו ואותה חיפש ומצא תמיד.

ויש ב"ראשונות" גם משום שלימות. הקרעים והחצאים, הפיזור והפירוד, באים בריחוק מקום ובריחוק זמן מן המקור והשורש. בנקודה השורשית אין "קיצוץ בנטיעות". ושלימות-ראשונית זו יש במשנתו של רבי חיים. לא שלימות בשטח ובהיקף, אלא זו החודרת לתוך-תוכו של דבר ותופסת את מהותו ועצמותו. כל מהותו וכל עצמותו. כל עוד שלא השגנו את הדבר בעמקי גנזיו איננו ברשותנו בכל שלימותו. אפשר, למשל, שידוע אדם את "כל התורה" ואף על דבר אחד מן התורה לא נוכל להגיד ש"תלמודו בידו". אפשר, שיבין אדם סוגיא שלימה עם כל נושאי-כליה, ראשונים ואחרונים, ואת תמצית הנקודה לא ירגיש. אפשר, שיפלפל אדם בסוגיא ידועה גם בחריפות וגם בבקיאות, ולאו דוקא בפלפול של הבל אלא בדברים של טעם, ובכל-זאת הוא סובב-הולך מטביב לנקודה ואליה לא הגיע.

לקוייה אז השלימות בשני מובנים: בחסר וביתר. חסר ה"מעמקים", פנימיותו של דבר, ויתרים כל אותם הסברות והחידושים, שנדבקו לנושא הנידון מן החוץ ושבעצם אינם ענין לכאן. השלימות מחברת ומבדלת כאחת. מחברת את כל חלקי הדבר ומבדלת את זמורות הזר, שנתערבו לתוכו.

להבדיל ולחבר – זה כוחו וזו סגולתו של רבי חיים. לנתח את הענין ניתוח חודר באיזמל ההגיון החד, לבררו בירור יסודי, להפרידו ליסודותיו הראשוניים, ולהעמידו מתוך כך על טהרתו הברורה, על נקודת האמת-לאמיתה, מבלי תערובת של סיגים וכלאים – זוהי הדרך, שסלל לו רבי חיים. ובדרכו זו האיר כמגדל-אור ענקי על פני כל רחבי ים התלמוד הגדול וספרותו הרחבה. צלל רבי חיים לעמקו של ים זה ודלה משם פנינים ומרגליות מזהירות מלוא חפניו. משנת ר' חיים היתה קב ונקי, נקי כסולת מנופה. את הסובין, אפילו קורט של סובין, לא קלטה לכתחילה משנתו. ומרגליות אלו כשהיו מתגלות על-ידי הסברתו המיוחדת של רבי חיים, כמה היו מרהיבות את העין וכמה היו מרהיבות את הדעת!

ו"ראשון" היה רבי חיים עוד מבחינה אחרת. הוא היה מורה-דרך. העמיד דור של הוגי תורה הולכים בשיטתו. "המשיך עדה". הקים שורות-שורות של תלמידי-חכמים ההולכים בעקבותיו בדרך הבנת התלמוד על-ידי הדגשת התמצית ההגיונית של כל ענין ודבר. על ברכיו נתחנכו כמעט כל גדולי התורה של דורנו. על ברכיו או על ברכי-ברכיו. תלמידיו הרבים, שנתפרסמו אחר-כך לגדולי-תורה, הפיצו את שיטת לימודו בכל הישיבות הגדולות של ליטא וזאמוט ומשם נתפשטה לכמה מיישיבות פולין ועד לארץ-ישראל הגיעה. יש אמנם מתלמידי-תלמידיו, שהרחיקו לכת והתחילו להרחיב ביותר את גבולותיו של ההגיון הרבי-חיימי ולהכניס לתוך הגיון זה עצמו את הפלפול המסובך ב"ציצים ופרחים", במקום, שרבי חיים חצב רק את האבנים היסודיות, אבני שיש טהור, אבנים שלימות מבלי פגימה כל-שהיא ומבלי טיח נוסף כל-שהוא. אבל המקור והשורש של כל אותה שיטת ההבנה ההגיונית הוא אבוהון דכולהו – ר' חיים.

בדבר אחד נבדל אמנם ר' חיים מה"ראשונים". ה"ראשונים" הסבירו את התלמוד בלבד, ואילו רבי חיים צריך היה להסביר אף את ה"ראשונים". ביחוד ובעיקר – את הרמב"ם והראב"ד. אף ספרו' הופיע בתורת "חידושים וביאורים על הרמב"ם". לא "הציל" את הרמב"ם מהשגותיו של הראב"ד, אלא אחרי הניתוח הדק של הענין הנידון מתברר כמו מאליו, שהרמב"ם לדרכו מוכרח לכתוב כמו שכתב והראב"ד לדרכו צריך להשיג כמו שהשיג.

"כמו מאליו" – שכן הן-הן גבורותיו של רבי חיים: לאחר שבירר את הענין נדמה, שבעצם אין כאן כל חידוש כלל. זהו הפשט. אחרת אי-אפשר. אף הוא היה רגיל לומר: אני אינני מחדש שום חידוש-תורה כלל. אני רק לומד. לומד את



הפשט. היה מעשה בימי גלותו במינסק ותלמיד-חכם אחד רצה להציע לפני ר' חיים איזה חידוש מחידושו. הקדים בהכנעה ובהתנצלות ואמר:
— רצוני להרצות לפני רבנו "סברא בעל-הבית"ית".

נענה ר' חיים ואמר: — אל תירא. כל התורה שלי הן "סברות בעל-הבית"יות... כלום היה בזה משום ענוה יתירה? דומני, שלא. יש להבחין בתורתו של רבי חיים בין לכתחילה לבדיעבד. לכתחילה הרי זו הברקה גאונית, שרק במוחו של רבי חיים תוכל להתנוצץ, ובדיעבד, לאחר שהדבר נתחוויר לך, נדמה, שהרי זה כל-כך פשוט, כמעט "סברא בעל-הבית"ית".

ו"סברותיו" היו ברזל. אינן זזות ממקומן בשום פירכא ובשום סתירה. ואף מבחינה זו היתה בתורתו מהשליונות. שלימות מכל צד, מבית ומחוץ. מבית — מצד עצם היסודות ההגיוניים שבסברא, ומחוץ — מצד "ורמינהו" מאיזה מקום בתלמוד, מאיזה "ראשון". ולא שבשעה שחידש רבי חיים את סברתו בדק וחיפש בכל המטמוניות שבתלמוד וראשונים לראות אם אין משם איזו סתירה לחידושו. הוא רק דאג לכך, שסברתו תהיה כזו, שאי-אפשר שתפגוש איזו סתירה על דרכה. לאמיתו של דבר לא הוצרך גם לדאוג לכך. שכלו, שכל הישר בהחלט, לא יכול לכתחילה לקבל איזו סברא, שיש בה ליקוי כלשהו מבחינת האמת.

דוגמא אופיינית: פעם אחת — מספר הרב מאיר ברלין — ישב רבי חיים במסיבה של תלמידי-חכמים ואמר איזה דבר-תורה. נענה אחד מהשומעים והעיר, שבתוספות במקום פלוני כתוב כך וכך, באופן שתהיה משם סתירה לדברי רבי חיים. השיב ר' חיים:

— בתוספות לא כתוב כך.

מיד הביאו גמרא, פתחו את התוספות, ומצאו שצדק רבי חיים: לא כתוב שם כך. כעבור רגע אמר ר' חיים למקורביו:

— כלום אתם חושבים, שאני בקי ויודע כל מה שכתוב בתוספות, ובפרט מה שלא כתוב שם? לאו. אלא שאני הבנתי, שכך, כמו שאמר פלוני אי-אפשר שיהא כתוב בתוספות.²

"אי-אפשר שיהא כתוב" — איזו הרגשה מיוחדת במינה יש בהבחנה קולעת כזו! דומה, שהכרת ה"אי-אפשר" היא עמוקה יותר ומפליאה יותר מהכרת ה"אפשר". בסוד שורש — אומר הרב בעל ה"תניא"³ — המקור של ה"לאו" גבוה יותר מזה של ה"עשין".



"שני דינים" — ביטוי זה של ר' חיים נעשה למונח מקובל בחוגי הישיבות, בנייתו היה מראה על שני יסודות שיש בהלכה ידועה או במושג תורני ידוע. דין

(2) "מואלוזין עד ירושלים", פרק כט.

(3) "לקוטי תורה", פ' פקודי.

בנושא ודין בנשוא, דין ב"חפצא" ודין ב"גברא", דין בפעולה ודין בנפעל, דין כללי ודין מיוחד. לפעמים "שני דינים" קיימים, ויש לקבוע מקומם של כל אחד, ולפעמים החקירה נופלת אם באמת יש כאן "שני דינים" או אחד מהם בלבד ואיזהו, ולפעמים מחלוקת בתלמוד או בראשונים איזה מ"שני דינים" הוא השליט כאן. בין כך ובין כך מתבהרים הדברים, נופל טשטוש התחומים – וכמה קושיות וסתירות מוסרות מאליהן.

והרי דוגמא של הלכה אחת, שבה אנו רואים גם קיומם של "שני דינים" ביחד וגם "הורדת" אחד מהם וקיומו של השני. וכאן "שני דינים" הם בבחינת "אחת דבר אלקים שנים זו שמעתי". לא שני דינים נפרדים, אלא שניהם באים כאחד ^{אונאת עבדים} ויוצאים ממקור אחד. מאיסור אונאה, קובע ר' חיים, למדנו "שני דינים": שהאונאה היא ממון של אחרים, ושממון של אחרים אסור, שהרי למדים מאונאה לגזל ממון חברו ממש שאסור¹. לכשתרצו: דין ב"חפצא" של הממון ודין ב"גברא", שאסור לגזול. אבל יש כאן גם מקום להפריד בין השנים. עבדים נתמעטו מדין אונאה, מגזרת הכתוב. ובכן: מאיזה דין נתמעטו, מדין הממון או מדין הגזל? כלומר: התורה אמרה שאונאת עבדים אינה ממון של אחרים, ודין הוא במכירת עבדים שאין בה אונאה, או שהדין הוא שגזלת עבדים מותרת. ור' חיים פותר את השאלה ב"חשבון". אונאת עבדים, כמו כל אונאה, הרי היא בשני אופנים: שהמוכר, בעל העבד, נתאנה, או שהלוקח, בעל הממון, נתאנה, ובשני האופנים אין דין אונאה בעבדים. מעתה, כשנתאנה המוכר יש כאן אצל הלוקח גזלת עבד, וכשנתאנה הלוקח הרי יש אצל המוכר – גזילת ממון, וגזילה זו הרי היא גזילת מטלטלים ככל הגזילות שבעולם, ולמה אין בו דין אונאה? בעל כרחנו שמעולם לא הותרה כלל גזלת עבדים, אלא הדין הוא שבאונאת עבדים שנמכרו אין האונאה ממון של אחרים, ולא נתמעטו אלא מדין אונאה ולא מדין גזל. ובזה אין הבדל בין אונאת המוכר לאונאת הלוקח. "הריוח" מסברא הגיונית זו: קושיית התוספות² מוסרת מאליה³.

והרי מחלוקת של תנאים. בביעור חמץ הוא חוקר: הרי זה דין ב"גברא", או דין ב"חפצא"? כלומר, מהי המצוה: שהאדם לא יהיה לו חמץ, או שהחמץ יתבער? הדבר, לדעתו, תלוי במחלוקת תנאים: לר' יהודה, שאין ביעור חמץ אלא שריפה, בעל כרחנו שאין המצוה ב"גברא". להאדם הרי לא יהיה חמץ אף אם יבערנו באיזה ביעור אחר שהוא, אלא שדין הוא ב"חפצא" של החמץ שישרף. אבל לחכמים שמבער באיזה ביעור שירצה, אין זה אלא מצוה על ה"גברא". ומתוך כך נופלת מאיליה קושיא של ר' עקיבא איגר. הטור כתב, שלר' יהודה האפר של החמץ מותר, כדין כל הנשרפין, ולרבנן, שהשבתו בכל דבר, אפרו אסור, כדין כל

(4) ראה בבא מציעא, סא א.

(5) בבבא מציעא, שם, ד"ה "אלא לאו".

(6) ראה בספר "תולדות זאב" להרא"י פרנק. עמוד קכ. בשמו.



הנקברים. הקשה ר' עקיבא: בטעם שהנשרפים אפרם מותר כתבו התוספות משום שיש מצוה בשריפתם וכשנעשה מצותו נפקע איסורו, מה שאין כן בנקברים, שאין מצוה בהקבורה אלא מניעת תקלה, ולא נקרא נעשה מצותן. לפי זה בחמץ, שאפילו שהשבתתו בכל דבר, מכל מקום הרי זו מצוה של תורה, מצות "תשביתו", הרי צריך להיות האפר מותר לדברי הכל. עם האמור קודם, אין כאן כל קושיא. "נעשה מצותו" הוא אם הביעור בשריפה בלבד, שבגוף ה"חפצא" נעשה המצוה ודין הוא שכשנעשה מצותו בהחפץ נותר החפץ, אבל אם השבתתו בכל דבר, שאפילו שהמצוה היא מן התורה, מכל מקום בגוף החמץ לא נעשה שום מצוה, אלא האדם הוא שקיים מצוה, ומה זה ענין לעצם החמץ שייפקע על ידי איסורו? ביסוד זה הוא ממשיך לבאר שיטת הרמב"ם בקנה חמץ בפסח, באופן שתמיהת המפרשים עליו מסולקת מאליה.⁷

גברא ו"חפצא", ובעיקר "חפצא", הם ביטויים רגילים בפי ר' חיים ובחוגי הישיבות המושפעות משיטת לימודו. בגמרא מצינו "גברא" ו"חפצא" בנוגע לנדרים ושבועות בלבד. הראשונים דנו על האיסורים שבתורה, אם איסורי גברא הם או איסורי חפצא. יותר מזה לא מצינו. ר' חיים הרחיב את המונח "חפצא". ולא בלבד על דברים מוחשיים, אלא אף על מושגים מופשטים. כשרוצה להדגיש תכונה ידועה בגופו של המושג, בניגוד למה שעומד בתורת תנאי חיצוני אליו, הרי הוא אומר שדבר זה הוא ב"חפצא".

התפילה, למשל, אף היא נגדרת בהיטוי "חפצא". תפילת חובה ותפילת נדבה חלוקות זו מזו "בעצם החפצא של התפילה". תפילת ערבית, שבעצמותה היא רשות, לכן אף על פי שקבעו אחרי כן לחובה, מכל מקום התפילה בעצמותה עדיין נדבה היא, אלא שקבעו חובה על עצמם להתפלל תפילת רשות ונדבה זו. ומכאן – ביאור בשיטות הרמב"ם והראב"ד. "מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה, ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה" – כך פסק הרמב"ם⁸. הדין הראשון מקורו בגמרא, אלא שהרמב"ם סובר הטעם מפני שחובה ונדבה אינן מצטרפות, ולכן חידש שבתפלת ערבית, מכיון שגם בתחילתה אינה אלא נדבה, מצטרפת תחילתה לסופה. והראב"ד משיג בקצרה: "אין כאן נחת רוח". למה? הסביר ה"כסף משנה": "שאף על פי שתפלת ערבית היתה רשות, עכשיו כבר קבועה חובה". אבל הרי דבר זה ש"נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית וקיבלו עליהם כתפילת חובה" כתב הרמב"ם עצמו^{8א}. במה אפוא נחלקו הרמב"ם והראב"ד? בכך נחלקו: להרמב"ם אף עכשיו תפלת ערבית בעצמותה היא תפלת נדבה, ה"חפצא" היא נדבה, אלא שקבעו חובה על עצמם,

(7) ראה "חידושי רבינו חיים הלוי", חמץ ומצה, פ"א ה"ג.

(8) תפילה, פ"י ה"ו.

(8א) תפילה, פ"א ה"ו.

ולכן מצטרפים התחילה והסוף, ששניהם נדבה, מה שאין כן כשהתפלל תפלת חובה בעצמותה, ונזכר שכבר התפלל, אינו יכול לגמור בתורת נדבה, שחובה ונדבה אינן מצטרפות. ולהראב"ד אף עצם התפלה של ערבית נעשית עכשיו חובה, ולכן אין הבדל בינה לשאר התפלות (אלא שאחר כך הוסיף לבאר דעת הראב"ד בדרך אחרת לגמרי, באופן שתולק על דין הראשון של הרמב"ם).

הקרבנות

הקרבנות הפסח ואכילת מצה

כיוצא בדבר, יש "חפצא של מעשה המצוה". הבדל יש בין מעשה המצוה של הקרבנות הפסח לזה של אכילת מצה. בפסח, "עיקר המצוה חלה על החפצא של מעשה המצוה", שהוא הקרבנות הקרבן, שבזה שהקרבן עולה לשם בעליו בא ממילא קיום המצוה. ולכן קטן, אף על פי שאינו חייב במצות, אבל כיון שיש לו דין הקרבנות קרבן, שמקריבים עבורו ועולה לו, חל עליו ממילא גם קיום המצוה, ואם שחטו עליו הפסח נפטר מלעשות פסח שני, אפילו אם הגדיל בין שני הפסחים, כפסק הרמב"ם, מה שאין כן מצה, שמבלעדי החיוב הרי באכילת המצה "ליכא שום חלות דין על החפצא", אלא שהחיוב של המצוה הוא שעושה את האכילה לקיום מצוה, ולכן קטן שפטור מהחיוב אין בו אף דין של קיום מצוה⁹. בהבדל זה שבין פסח למצה הוא מעמיק-מרחיב הרבה לבססו מצדדים שונים.

כשנדרש בדבר נראה, שאף על פי שבדוגמאות הנזכרות לא הזכיר ר' חיים אלא "חפצא" בלבד, בלי צירוף "גברא", מכל מקום הדין הוא על ה"חפצא" בתורת ניגוד לה"גברא". בקביעת החובה של תפילת ערבית לא נשתנתה ה"חפצא" של התפילה, אלא הוטל החיוב על האדם. וכן: הבדל בין קיום מצוה הבאה מתוך ה"חפצא" של מעשה המצוה לזה שבא מתוך חיובו של האדם. אבל מצינו בכמה מקומות דיונים על "חפצא" בלי קשר עם "גברא". למשל, "חפצא" בתורת הקבלה לפעולת ה"חפצא". הבדל יש בין "טלית המנפנת (תלויה ברוח, והרוח מנשבת בה) וספינה ששטה"¹⁰ ל"אהל זרוק"¹¹. בטלית וספינה החסרון הוא בהאחלה, שאינם מאהילים על מה שתחתיהם, כיון שאינם קבועים, אבל באהל זרוק ההאחלה היא קבועה, אלא שהחסרון הוא בגופו של אהל, "דאין בהחפצא דין אהל"¹².

טלית המנפנת וספינה ששטה נאהל זרוק

הראיות וביאורי סוגיות והסברי רמב"מים ונפקא-מינות לדין שהוא מצרף להבדל זה שבין ההאחלה להאהל מבססים את ההבדל ונותנים לו תוקף ויופי כאחד. וכן: יש הבדל בין דם חטאות החיצוניות לדם חטאות הפנימיות בנוגע להכשר הזאתם כשקפה וקרש. בזה ובזה אי אפשר להזות, אלא שבפנימיות החסרון הוא ב"חפצא" של הדם, שמכיון שנאמר בו "וטבל והזה", הרי זה דין ב"חפצא" של הדם שיהא בר טבילה – טבילת האצבע – והזאה, ואם קרש הרי זה פסול ב"חפצא", שאינו בר טבילה והזאה, אבל בחיצוניות, אף על פי שאף הן צריכות טבילת אצבע בדם,

דם חטאת שקרש

(9) קרבן פסח, פ"ה ה"ז.

(10) אהלות, פ"ח מ"ה.

(11) נזיר, נה א ועוד.

(12) טומאת מת, פ"א הל"ה.



אבל מכיון שלא נאמר בהן "וטבל והזה", אין זה דין ב"חפצא" של הדם שיהא בר טבילה, החסרון הוא בפעולת הזריקה, שבמציאות אי אפשר לקיים בדם זה, אבל הדם בעצמותו כשר. בכך הוא נותן פירוש חדש לסוגיית מנחות¹²: "דם שקרש בחטאות החיצוניות ואכלו חייב, ולקח ונתן אמר רחמנא והאי לאו בר טבילה והזאה הוא". איסור האכילה של דם תלוי אמנם בכפרתו ("כי הדם הוא בנפש יכפר"), אבל דוקא אם ה"חפצא" של הדם אינו ראוי לכפרה, הוא שאין בו איסור, אבל לא כשחסרון צדדי מפריע לכפרתו. והוא ההבדל בין חטאות הפנימיות לחטאות החיצוניות בנוגע לאיסור אכילת הדם¹³.

אפילו במקום שאין ר' חיים מזכיר את השם המפורש של "חפצא", מכל מקום דרכו לחקור על שרשו של ה"דין", אם הוא נובע מגופו של דבר, או שאינו אלא דין מיוחד שנתנה תורה. ולא עוד שאפילו בדין שלילי הוא חוקר: אם לגבי דין זה חסר כאן גוף הדבר, או שעצם הדבר ישנו אלא שדין זה אינו נוהג בו. אין מביאין בכורות מחוץ לארץ¹³ – ובכן: "אם זהו דין בפני עצמו של מניעת הקרבה, דבכור חו"ל אינו קרב, אבל בעצם דין קדושת בכור ליכא שום נפקותא בין בכור חו"ל לבכור א"י, או דהא דבכור חו"ל אינו קרב הוא זה בעצם קדושתו, דכל דין קדושת בכור שלו הוא רק לענין איסורי בכור ואיסורי קודשים, אבל לענין דין הקרבה הרי הוא מופקע מעצם דין בכורה"¹⁴. הוא רואה בזה מחלוקת של הרמב"ם והראב"ד ("...אלא הרי הוא כחולין" – לשון הרמב"ם; "...לא אמר אלא ליקרב, אבל קדושת בכור יש בו" – השגת הראב"ד) ומבאר בכך אף שיטות הרמב"ם והראב"ד במקום אחר: "מעשר שני הואיל וטעון הבאת מקום אין מביאים אותו מחו"ל כבכור בהמה, לפיכך לא חייבו להפריש מעשר שני בסוריא" – דברי רמב"ם אלה, לכאורה, אינם מובנים, שהרי בכור הוא שלמים ממעשר שני שאינו בא מחו"ל¹⁵ ולמה תלה הרמב"ם מעשר שני בבכור? אלא ש"שני דינים" הם במעשר שני: בתורת מצוה התלויה בארץ אינו נוהג כלל בחו"ל, ועוד שאפילו אם היינו מוצאים מעשר שני של חו"ל היה בו הדין שאינו ברהבאה מחו"ל, שאחרי שלמדנו בכור ממעשר שאינו בא מחו"ל, שוב הוקש גם מעשר לבכור, שמעשר של חו"ל אינו בר הבאה. הרמב"ם נתכוין ליתן טעם למה מע"ש אינו נוהג בסוריא, ומה נשתנה מעשר משאר מצות התלויות בארץ שחייבו חכמים? אלא שסוריא השווה חכמים לארץ ישראל רק לענין מצות התלויות בארץ, אבל מה שיש במעשר שני דין מיוחד שאינו בא מחו"ל בזה סוריא שוה לחו"ל. אבל הראב"ד השיג: "אין הטעם הזה מספיק, דר' עקיבא הוא דסבירא ליה הכי ולא אמר אלא ליקרב אבל ליקדש מיהא

12א) כא א.

12ב) מחידושי בכתובים.

13) תמורה, כא.

14) מעשר שני, פ"א הי"ד.

15) ראה תמורה. כא ב.

בכור חו"ל

מעשר שני מחו"ל
ומסוריא

קדוש". כוונתו: מה ענין מניעת דין הקרבה שבבכור למניעת דין הבאת מקום שבמעשר שני? בבכור יש דין פסלות וכשרות, ובכור חו"ל נפסל מהקרבה, ומה שייך ללמוד מעשר שני ממנו שאינו בא מחו"ל ובמעשר שני לא שייך גדר פסול כלל. אלא שהרמב"ם לשיטתו שבכור חו"ל מופקע בנוגע להקרבה מעצם דין בכורה, ואי-הקרבתו נובע מהחסרון בעצם קדושתו, ולכן מתאים ההיקש של מעשר שני לבכור, שלענין הבאת מקום פקע ממנו שם מעשר, והראב"ד לשיטתו, שבכור חו"ל שוה בקדושתו לבכור ארץ ישראל, אלא שיש לו דין בפני עצמו של מניעת ההקרבה, ואם כן אינו ענין כלל למעשר שני.

ויש אשר הוא מחליף את ה"חפצא" ב"שם" – והכוונה אחת. מהותו של גוף הדבר. חסרונם של תנאים ידועים שוללים מהדבר את שמו, את עצם מהותו. למלקות דרוש ב"ד, לא בלבד לחיובה אלא אף לקיומה: "והפילו השופט והכהו לפניו"; "אחד מהדיינים קורא והשני מונה..."¹⁶ ואם הלוקהו שלא בפני ב"ד הרי המלקות הן כמו "חבלות בעלמא" ואין עליהן שם מלקות. ולפיכך בעדים זוממים של מלקות לא יצויר הדין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" (אם כבר הענישו את הנידון על פי העדים, והוזמו אחרי כן, אין העדים נענשים ב"כאשר זמם"), שהרי אין כאן "כאשר עשה" כלל, שכשהוזמו העדים ונתברר שהנידון לא היה חייב מלקות, ואין על המלקות דין של מעשה ב"ד, הרי הוא כהולקה חוץ לבי"ד ב"חבלות בעלמא". ולכן פסק הרמב"ם, שאפילו אם לקה זה שהעידו עליו, לוקים העדים. שמועה זו של "השם מלקות" רווחת בחוגי הישיבות בשמו של ר' חיים. בספרו¹⁷ בא חידוש זה בהרחב הביאור ובתוספת ניתוח מעמיק.

רגילים להשתמש במונח "חפצא" על דבר שאין בו רוח חיים, על כל פנים לא על אדם, שהוא כבר בא לידי ביטוי במונח "גברא". ואופייני הדבר שר' חיים יש והוא מטיל את שני המונחים, "גברא" ו"חפצא", על אדם אחד. ואין כאן מן התימה: כשדנים אם אותו אדם חייב בקיום מצוה ידועה, הרי הדיון הוא על חובת "גברא", וכשדנים אם המצוה תוכל להתקיים במציאות באותו אדם, הרי זה דיון על ה"חפצא". עבד, למשל, פטור ממצות פריה ורביה. ובכן: הרי זה פטור ב"גברא", או ב"חפצא"? כלומר: אם ה"גברא" של העובד פטור מלקיים מצוה זו, כדרך שפטור מלקיים כל המצוות שהנשים פטורות מהן, לפי שלמדים בגזרה שוה "לה, לה" מאשה, ומכיון שהאשה פטורה מפריה ורביה, אף העבד כך, או שכאן טעם אחר בדבר: ה"חפצא" של העבד מופקע ממצוה זו, לפי שאין לו חיים להעבד, שאין הבן מתייחס אחריו. ור' חיים פותר: מכיון שבאשה מצינו מחלוקת של חכמים אם היא חייבת בפריה ורביה, ובעבד אין שום מחלוקת כלל, סימן

שם מלקות

אוצר החכמה

דבר חכמה

פטור עבד ממצות פריה ורביה

(16) מכות, כג א.

(17) עדות, פ"כ הל"ב.



שכאן הפטור הוא לא מטעם שלמדים מאשה, אלא שאין בה "חפצא" של העבד שייכות למצוה זו במציאות (על התוצאה ההלכותית מהסבר זה, ראה להלן).

אין ר' חיים משתמש במונחים שאינם הלכתיים "טהורים". חיוב ושלילה, מציאות והעדר, וכיוצא במלות ההגיון, אינו מזכיר לעולם. אבל לא השם הוא העיקר. תוכנם של שמות אלו מעסיק את ר' חיים במקומות רבים. "שני דינים", למשל, בחלל: הפקעת הכהונה ("דין" שלילי) ופגם ופסלות ("דין" חיובי). "חללה לאו זרעו דאהרן היא"¹⁸ וה"חלל" כזר לכל דבר¹⁹ – זוהי ההפקעה; זרה המתחללת על ידי ביאה אסורה – זוהי הפסלות (שהרי אין הפקעה אלא במשפחת כהונה). בארוכה הוא קובע את המקורות של כל אחד מ"שני הדינים" ומייחד לכל

אחד מהם את תחומי ההלכות²⁰. וכן: "שני דינים" בסימני הטהרה של עופות –

סימני טהרה
בעופות

סימן הטהרה וחסרון סימן הטומאה. ארבעה סימנים הם: אצבע יתרה, זפק, קורקבנו נקלף ואינו דורס. שלשה הראשונים – סימני טהרה; אינו דורס – חסרון סימן טומאה. ומכאן – ביאור במשנה ובברייתא ובגמרא וברמב"ם²¹. ולפעמים הוא

כאשר זמם ולא
כאשר נעשה

חוקר איזה דין הוא הקובע. מהו יסוד הפטור של "כאשר זמם ולא כאשר עשה": העשייה (עונש הנידון) היא הפוטרת את העדים, או החסרון של "כאשר זמם", שכשנעשה העונש בהנידון שוב אין כאן "זמם" אלא "עשה"²². מבאר, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדבר. ויש שאינו חוקר ואינו "עושה" מחלוקת ראשונים בדבר,

התורם מן הרע
על היפה

אלא קובע ישר: הדין הוא לא במה שנעשה, אלא במה שלא נעשה. התורם מן הרע על היפה – הוא מחדש – אין האיסור במעשה ההפרשה מן הרע, אלא במה שלא תרם מן היפה. לו יצוייר שאחר ההפרשה מן הרע היה יכול לתרום עוד הפעם מן היפה, לא היה בזה שום איסור כלל, אלא שאי אפשר הדבר במציאות, שהרי אין תרומה אחר תרומה. מוסברים יפה בזה דברי הגמרא: התורם מן הרע על היפה תרומתו תרומה, שנאמר: ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו, אם אינו קדוש נשיאות חטא למה, מכאן לתורם מן הרע על היפה שתורמתו תרומה²³.

התורם מן הרע
על היפה

הקשו התוספות: מה ראייה היא זו, הרי מצינו לרבא שסובר "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני", ובכל זאת לוקה "משום דעבר אמימרא דרחמנא"²⁴, ואף כאן, אפילו שהתרומה אינה חלה, מכל מקום "עבר אמימרא דרחמנא". עכשיו הדברים מובנים היטב: מכיון שכל האיסור הוא לא במה שעשה,

(18) יבמות, עד ב.

(19) רמב"ם, תרומות, פ"ו ה"ז.

(20) איסורי ביאה, פ"ז ה"ב.

(21) מאכלות אסורות, פ"א ה"טז.

(22) עדות, פ"כ הל"ב.

(23) קידושין, מו ב ובכמ"ק.

(24) ראה תמורה. ד ב.

אלא במה שלא עשה, אם כן כשנאמר שאין התרומה חלה והוא יכול וצריך לתרום עכשיו מן היפה, הרי לא עבר כלל אמימרא דרחמנא²⁵.

1234567

כיוצא בדבר אין ר' חיים רגיל בלשונות של סיבה ומסובב. אבל אין זאת אומרת שאינו עוסק במקומות המתאימים לכך בחקירות אם דין ידוע, למשל, משמש סיבה לדין שני, או שהם שני דינים נפרדים, בלתי תלויים זה בזה. בפסולי קהל ("לא יבוא בקהל ד'") יש גם שני דינים – ובלי מרכאות, ולא שר' חיים חידש אותם; הם ידועים – א) שאסורים לבוא בקהל; ב) שהם מותרים לבוא זה בזה (ממזר מותר בממזרת, וכיוצא). ור' חיים חוקר: אם האיסור לבוא בקהל הוא הסיבה (מבלי להזכיר השם "סיבה") שמתירתם לבוא זה בזה, או שהם שני דינים מיוחדים ואין האחד קשור בשני, כדרך שמצינו לר' יהודה שסובר קהל גרים לא נקרא קהל ופסולי קהל מותרים בגרים, והרי שם אין הגרים עצמם אסורים כלל בקהל, הרי שאין היתרם בפסולים נמשך מאיסורם בכשרים. והוא מחלק בין פסולי כהונה לפסולי קהל: בפסולי כהונה היתרם לישא הפסולה לכהונה ודאי נמשך מזה שנפסלו לכהונה, שזהו עצם דין פסול כהונה, שנפקעה ממנו קדושת כהונה, והוא הטעם שחלל מותר בחללה, מפני שחלל נפקע מקדושת כהונה. אבל בפסולי קהל אין ההיתר נמשך מהאיסור, ולא מפני שנפסל בקהל אין עליו דין קהל, אלא הרי זה דין בפני עצמו שאינו בכלל קהל. ובכך מובנים דברי הרמב"ם²⁶, שפצוע דכא, שאסור לבוא בקהל, מותר לישא הפסולות לכהונה, אם הוא כהן, ואסור לישא ממזרת (הראב"ד חולק). מה נשתנה? אלא שבפסולי כהונה ההיתר מסתעף מהאיסור, מה שאין כן בפסולי קהל, ופצוע דכא, אף שאסור לבוא בקהל, לא נפקע בעצמותו מדין קהל, והוא בכלל קהל ד'. ובכך הוא מאריך לבאר קושיא אחת בתוספות ריש מכות, ואין כאן מקומו.

פסולי קהל
פסולי כהונה

1234567

1234567

והרי נקודה זו אף במקום אחר. שני דינים – ואף הם דינים פשוטים וידועים, ולא ש"נותחו" לשנים – בפר העלם דבר של צבור: א) הורו בי"ד בדבר שחייבים על שגגתו חטאת ועשו הצבור על פיהם חייבים בקרבן צבור: פר העלם דבר; ב) הצבור פטורים מלהביא כל אחד ואחד קרבן יחיד. ובכך: שני הדינים תלויים זה בזה, שקרבן הצבור הוא שפוטרים מקרבן יחיד, או שהם שני דינים נפרדים, שאינם קשורים אחד בהשני. וכאן הוא רואה סתירה: נודע לבי"ד שחטאו, ולא נודע להם במה חטאו – בחלב, למשל, או בדם – פטורים מקרבן צבור וחייבים כל אחד בקרבן יחיד²⁷, הרי שאף על פי שהצבור עשו בהוראת בי"ד, מכל מקום כיון שאין כאן קרבן צבור חייבים בקרבן יחיד, ובכך: קרבן הצבור הוא הפוטר מקרבן יחיד. ומאידך: יחיד שעשה על פי הוראת בי"ד, לאחר שהצבור שעשו הביאו כבר

פר העלם דבר
של ציבור

- (25) מחידושו בכתובים.
(26) איסורי ביאה, פט"ז ה"א וה"ב.
(27) רמב"ם, שגגות פי"ד ה"ד.



כפרתם ונתכפרו, אף הוא פטור מקרבן יחיד²⁸, והרי כאן כבר לא נתכפר היחיד בקרבן הצבור, שאין קרבן מכפר על להבא, ומכל מקום הוא פטור מקרבן יחיד. ולכן הוא מחלק: אמנם פטור קרבן היחיד נמשך מקרבן הצבור, אבל לא מפְּקֶרֶת קרבן הצבור, אלא מחיובו, כלומר: חטא בחטא והעלם כזה שיש בו דין המחייב קרבן צבור, פטור מקרבן יחיד, כיון שדינו בקרבן צבור, ואין הבדל בין אם כבר הביאו הצבור קרבנם או לא הביאו, שבעצם מעשה החטא וההעלם הוא מצטרף להצבור, ודינו בקרבן צבור, אבל אם הוא באופן שהצבור אינם חייבים כלל בקרבן, כגון שלא נודע לבי"ד החטא, שאין כאן במעשה החטא דין המחייב קרבן צבור, בזה חייב בקרבן יחיד²⁹.

אף ב"כללים" אין ר' חיים עוסק. רחוק הוא מהשוואות של ענינים שמצד עצמם אין ביניהם קשר הדדי. "כותל בכותל" לא יחבר אפילו בדרך של הגיון פנימי. אין לקרב את הרחוקים בזרוע. אבל מתוך שהמהלך המחשבה התורנית שלו היא שיטתית, יש אשר עם ההתבוננות בחידושי נעמוד אנו על חוט השדרה החודר בענינים שונים ורחוקים זה מזה, ולכשתרצו נראה בהם ממידת ה"כלל". ר' חיים, למשל, מבדיל במקומות שונים בין סיבה המונעת את חלותו של דין ידוע, או פוטרת מאותו דין, להעדר מציאותו של הדין. ויפה כחו של העדר המציאות מהמניעה והפטור, שכן אילו היתה המציאות קיימת היה דין זה נוהג בו, ולכן אינו בכלל מניעה ופטור. ולפיכך כשהמניעה והפטור גורמים איזו תוצאה שלילית אחרת, אין אותה התוצאה באה במקרה של העדר המציאות. כמובן, המשפטים המפשטים הללו אינם של ר' חיים. אצלו הדברים מוחשיים ועור ובשר קרם עליהם. ראינו, למשל, למעלה הגדרתו של ר' חיים בפטור עבד מפריה ורביה שהוא דין ב"חפצא" של העבד, שאין המצוה יכולה במציאות להתקיים אצלו. ולכן אם המצא ימצא אופן שמצד המציאות תוכל המצוה להתקיים אצלו, גם העבד יהיה חייב בה. מוסברת בכך קושיית התוספות³⁰ למה אין חצי עבד וחצי בן חורין יכול לקיים מצות פריה ורביה, והלא עשה דוחה לא תעשה, ויבוא עשה של "פרו ורבו" וידחה לא תעשה של "לא יהיה קדש" (הוא הלאו שיש על הצד של חצי עבד לישא בת ישראל)? וה"טורי אבן" מוסיף, שהרי זה דומה לאותה שאמרו בחטאת כשרה שבלעה מחטאת פסולה, שיבוא עשה של אכילת קדשים כשרים וידחה לא תעשה של אכילת קדשים פסולים, ואף כאן יבוא עשה שעל חצי בן חורין וידחה לא תעשה שעל חצי העבד. תמה ה"מנחת חינוך": איזה דמיון הוא זה, בחטאת אף על פי שהעשה הוא על חתיכה אחת והלא-תעשה על חתיכה אחרת, מכל מקום שניהם, העשה והלאו, באדם אחד הם, אבל כאן הרי העשה הוא על ה"גברא" של

חצי עבד וחצי בן חורין בפריה ורביה

(28) הוריות ג ב ורמב"ם, שם ה"ה.

(29) שגגות פי"ג ה"ד, ושם על יסוד זה אף באור הלכה אחרת ברמב"ם.

(30) בבא בתרא, יג א ד"ה "כופין" ועוד.

חצי בן חורין והלא תעשה על ה"גברא" של חצי העבד, ואיך ידחה העשה של הבן חורין את הלאו של העבד? עכשיו, אומר ר' חיים, הדברים מובנים: בעצם אף העבד, מבחינת ה"גברא", חייב בפריה ורביה, אלא שמצד המציאות לא יוכל לקיימה, ואם כן במקרה זה של חצי עבד וחצי בן חורין, חל החיוב של פריה ורביה על חצי העבד לקיימה בה"חפצא" של חצי בן חורין, ואם כן אף כאן העשה והלא תעשה הם ב"גברא" אחד, אלא שיש כאן שתי "חפצות", והרי זה דומה לחטאת כשרה ופסולה, שהעשה והלאו באו שם מחמת שתי "חפצות"³¹.

והרי דוגמא אחרת: "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו" – בדיון זה השתמשו בגמרא³² לפשוט הבעיא מה הדין בבעל שאמר לאשתו שנדרה נדר: קיים ומופר ליכי בבת אחת. פירש הר"ן, שאין כאן לא הקמה ולא הפרה, כדרך שאמרו במקדש שתי אחיות כאחת, שכיון שאינו יכול לקדש אותן זו אחר זו, כשקידשן בבת אחת אין כאן קדושין אף באחת מהן. ולא כן פסק הרמב"ם: אמר לה קיים ומופר לך בבת אחת, הרי זה קיים³³. גדולים חקרי לב נתחבטו להבין את דעת הרמב"ם ולהתאימה עם סוגיית הגמרא. ר' חיים יש לו דרך משלו. "כל שאינו בזה אחר זה" לא נאמר אלא כשחלותו של האחד מונע את חלותו של השני מצד הדין, אבל לא במקרה שאחרי חלותו של האחד אין במציאות מקום להשני³⁴. בהקמה והפרה, שאינם בזה אחר זה, יש הבדל: הפרה אינה חלה אחר הקמה לפי שדין ההקמה מונעתה. הנדר ישנו במציאות, וביתר תוקף, אלא שזהו עצם דין ההקמה שלא יוכל להפר אחר כך. אבל הקמה שאינה חלה אחר הפרה הרי זה לפי שאין במציאות נדר שיוכל לקיימו. כשהפר, נתבטל הנדר, ועל מה תחול ההקמה? אילו יצויר שיהא הנדר קיים אחר הפרה היה באמת יכול לקיימו. ולפיכך על הפרה אחר הקמה שייך הדין של "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", אבל על הקמה אחר הפרה אין דין זה שייך כלל ואינו גורם כלל למניעת החלות בבת אחת. מעתה, החשבון מדויק: הקמה והפרה בבת אחת, ההפרה אינה חלה וההקמה חלה³⁵.

והרי מעין זה – בשמיטה ויובל. ר' חיים מסביר את שיטת הגאונים, שמביא הרמב"ם וסומך עליהם למעשה, שאף על פי שהלכה כחכמים ששנת היובל אינה נמנית במנין השמיטה, לאחר חרבן הבית נוהגים כר' יהודה ששנת היובל עולה לכאן ולכאן, ואין מונים יובלות כלל אלא שבע שבע בלבד³⁶. מה נשתנה? ר' חיים מוכיח בראיות, שאין היובל נוהג אלא אם כן הוקבע על ידי ספירה וקידוש

"כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו" בהקמה והפרה בבת אחת

[130a] b

שמיטה ויובל

(31) מחידושי בכתובים.

(32) נדרים, סט ב.

(33) נדרים, פ"ג הכ"ב.

(34) ויש להעיר: נקודה זו בעצם יש לראות בתוספות גיטין, מב א, ד"ה "הא דאמר".

(35) ח"י ר"ח הלוי נדרים שם, ושם באור מחלוקת הרמב"ם והר"ן ביסוד זה.

(36) שמיטה ויובל. פ"י הל"ה.



(“וספרת לך... וקדשתם...”), ואם לא ספרו או לא קידשו אינו יובל, “ושתי מצות אלו – הספירה והקידוש – מסורים לבי”ד הגדול לבד” (לשון הרמב”ם). ולפיכך, בזמן בית שני, אף על פי שלא נהגו דין יובל מפני שלא היו “כל יושביה עליה”, מכל מקום “מנו יובלות לקדש שמיטין” שמכיון שבי”ד ספרו וקידשו חל על עצם השנה קדושת היובל, אלא שמצד שאין “כל יושביה עליה” לא נהגו דיני היובל של החזרת שדות וכיוצא, ולכן אין שנת היובל עולה לחשבון השמיטות, אבל אחר החרבן, שחסרים הספירה והקידוש, אין על עצם השנה שם יובל כלל (מתבקש לומר: חסר כל ה”חפצא” של היובל), ולכן עולה השנה למנין השמיטות. וכאן אנו באים לתוצאה שלילית הנגרמת על ידי חסרון של “כל יושביה עליה” ואינה נגרמת על ידי חסרון הספירה והקידוש. כיצד? לרבי, שסובר ששמיטה תלויה ביובל, ובזמן שאין היובל נוהג אין השמיטה נוהגת, מוכיח ר’ חיים מה”תורה כהנים”, שאין הדברים אמורים אלא כשאין היובל נוהג מפני שאין “כל יושביה עליה”, אבל כשאנו נוהג מצד חסרון הספירה והקידוש, השמיטה נוהגת. טעמו של דבר: כשאין כל יושביה עליה, הרי זה פטור מדין יובל, ועל זה בא דין התורה שכשפטורים מיובל פטורים משיעית, אבל כשהחסרון הוא בספירה וקידוש אין זה פטור כלל, שאזהרת התורה קיימת: “וספרת, וקדשתם”, ואם לא ספרו ולא קידשו ממילא אין כאן מציאות יובל, אבל לא שנפטרו, ואפילו כשאין בי”ד הגדול לספור ולקדש, לא נפטרו מיובל, אלא שאנוסים הם, ובאופן כזה לא מצינו שהתורה תלתה שביעית ביובל. יש, אגב, להעיר על הקשר בין בי”ד הגדול לזמן הבית שבחידושו של ר’ חיים, שהרי בי”ד הגדול היה קיים זמן ידוע אחרי חרבן הבית³⁷ (אולם בספר הזכות להרמב”ן³⁸, מבואר שאין מצוה שבבי”ד הגדול נוהגת משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית). אבל אין זה מעניננו כאן, רצינו לעמוד רק על הנקודה השיטתית של ר’ חיים בהבדלו בין פטור מדין ידוע לחסרון מציאותו של אותו דין.

“דין מסויים” – מונח זה רגיל אצל ר’ חיים, והוא מהווה אחד הקוים מדרך לימודו. דין ידוע שבאיזו מצוה יש לעמוד עליו אם הוא דין כללי, או שהוא “דין מסויים” (במובן “מיוחד”) במקום זה. וכמובן, לפעמים “שני דינים” כאן, הכללי וה”מסויים”. ראינו למעלה “שני דינים” במעשר שני, להרמב”ם: דין כללי של מצות התלויות בארץ, ו”דין מסויים” של “הבאת מקום”. וכאלה מצינו רבות. בכוונת התפלה, למשל, “שני דינים”: כונה לקיים המצוה, והוא מדין כונה של כל המצות (“מצות צריכות כונה”) ו”דין מסויים” בתפלה: כוונת פירוש הדברים שאומר בתפלתו. ולא עוד אלא שבכוונה הראשונה עצמה, הכוונה הכללית, הוא רואה “שני דינים”: כונה שהוא עומד בתפלה לפני ד’, כלשון הרמב”ם: “ומה היא הכונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה”,

37 ראה ראש השנה, לא ב, ורש”י שם.

38 גיטין פ”ד.

וכונה זו בעצם אינה מדין כונה, אלא מעצם מעשה התפלה, שאם אינן רואה את עצמו עומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפלה כלל, והרי הוא בכלל מתעסק, שאין בו דין מעשה, והכונה השניה, היא זו של "מצות צריכות כונה". והבדל גדול בין הדין הכללי לדין ה"מסויים": הכונה המגדרת את עצם מעשה התפלה מעכבת בכל התפלה, כדין מתעסק בכל מקום, שהרי במקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל, וכאילו דילג מלות אלו, ולעצם התפלה כל י"ט הברכות מעכבות, אבל דין ה"מסויים" של פירוש הדברים שאומר, בזה אמרו שבדיעבד אם כיון באבות בלבד יצא. ומכאן – ישוב שתי הלכות ברמב"ם³⁹, הנראות כסותרות זו את זו.

כיוצא בו: פירות של גוי, אין בהם דין של נתינת תרומה לכהן, משני טעמים: מפני דין כללי, שגוי אינו בר מצוות, ומכח "דין מסויים" של נתינה, שהתורה הפקיעה במיוחד דין הנתינה בפירותיו. וסוגיא שלימה תוסבר בכך. בבכורות⁴⁰ אמרו בישראל שלקח טבלים מגוי ומירחם, מעשרם והמעשר שלו, מפני שיאמר ללוי באתי מכח מי שאין אתה יכול להוציא ממנו ("קאתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיה"), ושוב אמרו שם שדוקא במעשר ותרומת מעשר כן הדין, אבל תרומה גדולה חייב ליתן לכהן, שנאמר: "ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל וגו', טבלים שאתה לוקח מבני ישראל אתה מפריש מהם תרומת מעשר ונותנה לכהן, טבלים שאתה לוקח מן הגוי אי אתה מפריש מהם תרומת מעשר ונותנה לכהן, ופסוק זה לא נאמר אלא בתרומת מעשר ולא מתרומה גדולה. ואינו מובן: א) לפי הסברא של באתי מכח מי שאין אתה יכול להוציא ממנו, הרי אין מקום לחלק בין תרומה גדולה לתרומת מעשר; ב) למה לנו בכלל הפסוק למעט שפטור מליתן לכהן כשקנה מהגוי, מאחר שכבר אמרנו שיש סברא בדבר. אלא שבסוגיא עצמה יש מקום לומר שלאחר שהביאו לימוד מן הכתוב, באמת חזרו בהם מהסברא האמורה, וכל הפטור הוא רק מכח הלימוד, וממילא בתרומה גדולה שאין לנו לימוד חייב. אבל הרמב"ם⁴¹ הביא את שני הטעמים, גם הסברא של באתי מכח איש וכו' וגם הלימוד מהפסוק. חוזרת אפוא אי-ההבנה למקומה. אולם עם שני הדינים האמורים, הכללי וה"מסויים", הדברים מוסברים יפה. הדין הכללי, שגוי אינו בר מצוות, אין בכחו לפטור גם את הישראל שקנה ממנו. וכי מה שיין לומר באתי מכח איש שהוא פטור, והרי הפירות מעולם לא נפטרו כלל, אלא שהגוי פטור ממצוות, ועכשיו שהם ביד ישראל למה יפטור? אבל לאחר שלמדנו מן הכתוב "כי תקחו מאת בני ישראל" שיש דין מיוחד בפירות גוי שפטורים מנתינה לכהן, ממילא גם הישראל שקנה ממנו פטור, שכבר הופקעה הנתינה מפירות אלו. וסברת באתי מכח איש הפטור והלימוד מהכתוב משלימים זה

ישראל שלקח
טבלים מגוי –
חיוב תרומה בהם

אוצר החכמה
מסכת תרומות
פרק ט

י"ט תמוז

י"ט תמוז

(39) תפילה, פ"ד ה"א, ופ"י ה"א.

(40) יא ב.

(41) תרומות, פ"א ה"א.



את זה: מהכתוב למדים שיש פטור נתונה בשל גוי, ושוב מכח הסברא האמורה גם הישראל שקנה ממנו פטור. ולכן בתרומה גדולה, שאין בה לימוד מהכתוב, אין הפטור בשל גוי אלא מכח הדין הכללי, שאינו בר מצוות, ואם כן הישראל שקנה ממנו והוא בר מצוות חייב. הסוגיא מתיישבת ודברי הרמב"ם מובנים.

דינים כלליים ו"מסויימים" יש לו לר' חיים עוד בכמה מקומות: אויר שלשה שפוסל בסוכה, ולא פחות משלשה, יסודו הוא גם מדין הכללי של "לבוד" וגם בתורת "דין מסויים" בסוכה⁴². וכן: פירות שיבשו בעודם מחוברים באילן, שבטל דין חיבורם ומקבלים טומאה, יש לפרש בשני אופנים: או שבטל חיבורם בכלל, וכך דינם בכל הדברים התלויים בחיבור, או שהוא "דין מסויים" בטומאת אוכלים שנאמר בו "זרע זרוע", שהחיבור צריך להיות של זרע, וכשיבשו, אף על פי שנחשבים עדיין כמחוברים, אבל דין זרעים אין בהם⁴³. וכאלה עוד. ויש שבמקום "מסויים" הוא אומר "דין בפני עצמו", והיא היא. הצלת הנרדף בנפשו של הרודף היא גם בתורת הדין של פיקוח נפש בכלל וגם בתורת הדין בפני עצמו של הצלת הנרדף⁴⁴. כמובן, מלווים ה"דינים המסויימים" ביאורים וביסוסים.

ומעניינת עובדא אחת, בה השתמש ר' חיים בחקירה זו של דין כללי או "דין מסויים", בהוראה למעשה. בביתו של ר' חיים ישבו פעם הגר"י אברמסקי (עכשיו בירושלים) ועוד רב אחד. נכנס יהודי אחד לר' חיים בקובלנא על גבאי ה"תכרא קדישא" בבריסק. ומעשה שהיה כך היה: שני אנשים נפטרו בעיר ביום אחד, ואחד מהם היה קרובו של זה. לפי הדין חייבים לקבור ראשון את המת שנפטר ראשון, והגבאים, משום שהנפטר השני היה עשיר או נכבד, קברוהו קודם קרובו שלזה, שנפטר ראשון. שמע ר' חיים את הקובלנא, הוציא מתוך ארון הספרים את הרמב"ם, פתח אותו בהלכות אבל, עיין שם והשיב למתאונן: — אני אגזור בהגבאים, אבל לך אין הדבר נוגע.

תמהו הרבנים, שהיו באותו מעמד, בשתיים: (א) אף הם עיינו ברמב"ם באותו מקום ולא מצאו בו שום רמז מהלכה זו בכלל. מה ראה אפוא ר' חיים שהשיב מה שהשיב דוקא מתוך הרמב"ם? (ב) מה זו תשובה להמתאונן: ממה נפשך, אם צדק האיש והגבאים חייבים נויפה, מדוע אין הדבר נוגע אליו, והרי הנפטר היה קרובו? השיב להם ר' חיים:

— כשבא האיש והרצה את טענתו, נסתפקתי ביסודו של דין שצריכים לקבור ראשון את הנפטר ראשון: אם זהו הדין הכללי של "אין מעבירין על המצוות", או שהוא דין מיוחד בקבורה משום כבוד המת. עיינתי ברמב"ם וראיתי שאינו מביא כלל בהלכות אבל את הדין. סימן, שאין הטעם משום כבוד המת, שאילו כן הרי זה דין מיוחד בהלכות אבל, אלא הרי זה דין כללי בכל המצוות כולן, ולכן אין

(42) סוכה, פ"ה הי"ט.

(43) טומאת אוכלין, פ"ב הל"ד, ושם שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדבר.

(44) רוצח. פ"א ה"ט.

פירות מחוברים
לאילן שיבשו –
משמעות ביטול
החיבור

שני נפטרים ביום
אחד, קוברים
בראשונה את
הנפטר הראשון –
יסוד הדין

עניינו להלכות אבלות. ומכיון שכן, הרי שהגבאים לא פגעו בכבוד הנפטר, אלא סתם עברו על דין. ובכן, אני בתורת רב דמתא, מוטל עלי לגעור בהגבאים, אבל מה זה נוגע להאיש?

אנו למדים מעובדא זו אף מידתו של ר' חיים ללמוד את אשר... לא כתוב. לא בלבד להבין דבר מתוך דבר, אלא להבין דבר מתוך לא דבר. הרי כאן הגיון יפה בצירוף תשובה פקחית על יסוד "נייר חלק". "בארץ לא זרועה" – שגם ה"לא" היא זרועה ומושרשת⁴⁵.

וההסברה ואף זו ממידתו – ההסברה. להסביר כל דבר לפני שומעיו באותיות קולעות אל המטרה ואל הנקודה – לכך היה ר' חיים אמץ נפלא מאין כמותו. בעצם קשורה ההסברה עם הירידה לעומקו של דבר. אין ההסברה המתאימה באה אלא מתוך חשיפת המסביר את צפונותיו של הענין המוסבר. הוא, ר' חיים, היה אומר: "מי שחסר לו בהסברה, סימן שחסר לו בהכנה". חבל, שבתורתו שבכתב, בספרו הנדפס ובכתביו שלא נדפסו, אינו מורגש הכח הביטויי, שהיה נותן להדבר המוסבר את ההדגשה המיוחדת במינה, זו שהיו קוראים לה: "צלצול". ולא מפני שלא הקפיד על הלשון בכתב. אדרבה, הלא כה מעידים בני הגאון בהקדמתם לספרו: "...כתיבת החידושים והעלאתם על ספר היו אצלו פרק של למוד. והעמיק דעתו בזה כמו בענין הלמוד עצמו, ובפלט תבונתו הרבה והעמוקה שקל כל תיבה ותיבה ממש, וזיקק אותה שבעתים, שיהיו הדברים מכוונים ומדוקדקים ומצומצמים כחוט השערה... ולא יאומן כי יסופר למי שלא ראה בעיניו גודל יגיעתו ודקדוקו בזה, כי נתן נפשו על כל קוץ וקוץ מן הספר, שיהא הכל מכוון ומאומת ומדוקדק". אבל כה הביטוי הציורי יש אשר מעצם טבעו לא ניתן להתגלות בכתב ובדפוס. הרי דוגמא אחת. מעשה ובא יהודי אחד לשאול שאלה מר' חיים, ומכיון שר' חיים היה עסוק אז בתפלה פנה בשאלתו לרב אחר שישב שם. וזו שאלתו: במוצאי-שבת שכת, או נאנס, ולא התפלל ערבית, ובכן הוא צריך להתפלל ביום ראשון שתי תפלות בשחרית, הראשונה לשם חובת שחרית והשניה לשם תשלומין לתפלת מוצאי-שבת. הוא שואל אפוא: באיזו מהתפלות עליו לומר "אתה חוננתנו"? הרב רצה להורות שבתפלה השניה יאמר "אתה חוננתנו", שהרי תפלה זו היא של מוצאי שבת⁴⁶. הרגיש ר' חיים בדבר ורמז לו שימתין בהוראתו עד שיגמור תפלתו. משגמר, אמר ר' חיים:

שכת ולא התפלל ערבית במוצאי-שבת – מתפלל שני שחרית ביום ראשון. באיזו יאמר "אתה חוננתנו"?

– "אתה חוננתנו" אומרים בתפלת מוצאי-שבת, לא מפני שזוהי תפלת מוצאי שבת, אלא מפני שזוהי התפלה הראשונה שאחרי שבת. לו יצויר שיום ראשון היה חל לפני מוצאי-שבת, היינו צריכים לומר "אתה חוננתנו" בתפלת יום ראשון. והנה אצל היהודי הזה קרה כך: אצלו חל יום ראשון לפני מוצאי-שבת...⁴⁷.

(45) "לקוטי תורה" לבעל ה"תניא", פקודי.

(46) וכן, אגב, פסק באמת ב"משנה ברורה", סימן רצד ס"ק ב. וראה ברכות כו ב.

(47) ובעיקר הדין פסק כך רעק"א בחידושי לאו"ח שם.



מאליו מוכן, שבדברים שבכתב אי-אפשר לנסח מין מסקנא כזאת, ש"אצל היהודי הזה חל יום ראשון לפני מוצאי שבת". אבל בדברים שבעל-פה הרי זה ביטוי ציורי קולע ו"מצלצל".

1234567 ת"ח

ואף זו: בתורתו שבעל פה היה מתכוון לא בלבד להסביר להשומעים, אלא אף לעורר בהם את כח החושב עד כדי שיעמדו בעצמם על הנקודה. ולפיכך היה בוחר לו מלים קצובות ומשפטים קצרים, אבל קולעים באופן מיוחד למוחו של השומע. דוגמא אחת לניסוח קולע וקצר כאחד. מעשה שאדם אחד בא לפניו בשאלה. הוא שמע שאביו היה חולה והוא מרגיש חובה בעצמו לקיים מצות כיבוד אב ולנסוע לבקרו. אלא שמכיון שההלכה היא שכיבוד אב משל אב ולא משל בן, על כן הוא שואל אולי הוא פטור מלנסוע, שהרי הנסיעה ברכבת עולה בדמים. השיב ר' חיים קצרות:

— נכון, אתה פטור. תלך רגלי...

והסברתו לא ללמד על עצמה יצאה. היא משמשת בנין אב למקומות אחרים. דוגמא זו עצמה שימשה לרב אחד בארץ-ישראל משל יפה למקום אחר. אותו רב עמד עם תלמידיו בסוגיית פסחים⁴⁸: "ככר (חמץ) בפי נחש, צריך חבר להוציא או אין צריך: בגופיה אטרחהו רבנן, או דילמא לא שנא"? קם תלמיד ושאל: והרי למעלה⁴⁹ למדנו, שיש מקומות שנוהגים לשכור לאחר שיבדוק חמצם ואינם בודקים בעצמם, ולמה לא נאמר שם: "בממונו לא הטריחוהו"? רצה הרב שהתלמיד וחבריו יעמדו בעצמם על ההבדל שבדבר, עמד ואמר להם: אמשול לכם משל במעשה שהיה. וסח להם כל אותו המאורע של ר' חיים. התלמידים הבינו היטב גם את המשל — תשובתו של ר' חיים — וגם את הנמשל. הבינו ונהנו.



דומה שכחו של ר' חיים היה גדול יותר בתורת מפרש ומסביר מאשר בתורת "משיב" ופוסק. אף הוא עצמו לא נדחק לגבול ההוראה למעשה. לא השיב תשובות לרבנים-שואלים מערים אחרות ולרוב לא נענה ל"שאלות" אף בעירו, בבריסק. לכך היו ממונים שם דיינים ומוצי"ם, גדולי תורה, שהיו כפופים ונכנעים לר' חיים. ואף על פי כן סובבות בחוגי הלומדים הרבה הוראות רבי-חיים'יות, מוסברות בהעמקתן החודרת ובהגיונו הבריא. ניתוחו ההגיוני בא לידי גילוי לא בלבד בשעורים ובשיחות תורניות, אלא אף בהוראות ופסקים. הגיון זה בא לפעמים בהתנגשות עם התפיסה הלכאוריית. בהשקפה ראשונה נדמה כאילו הוראתו מוזרה. אבל החשבון הצודק וההגיון הבריא אינם נרתעים מפני שטחיות. במקרים כאלה היה ר' חיים אוהב לנסות את תלמידיו, אם יעמדו על נקודת האמת. היה מציע לפניהם השאלה ושאלם כיצד ישיבו הם עליה. התלמידים הבינו,

(48) דף י ב.

(49) דף ב.

כיבוד אב משל
אב

ככר (חמץ) בפי
נחש - החיוב
לשכור חבר כד
להוציא