



קונטרס תורה לשמה

במה כללים בלימוד התורה



חובר ע"י א.ח.

שנת תש"ע לפ"ק

ירושלים ת"ו

© כל הזכויות שמורות למחבר

כתובת להארות והערות

בית שערים 7 כניסה ה' לידי א. ח.

או למייל Limudtora1@walla.com

"לאשתי היקרה"

הקדמה

נמצאים אנו בדור דעה. דור בו הישיבות פורחות והתורה גלויה לעין כל וכל ילד נער או זקן יכולים לשבת ללמוד מבלי הפרעות במקומות התורה הרבים כפי שלא היה כן בעם ישראל שנים רבות. הנה מעוז גידולם של תלמידי החכמים של הדור הבא הינו בבית הישיבות הקדושות שם עמלים במרץ נערים אשר עיתותיהם בידיהם ואינם טרודים ויכולים לעסוק בנחת בלימוד התורה. אכן לרועץ הוא לשטן ומנסה הוא לתקוע בכל פינה את מקלו ולעצור התנופה בכל דרך אפשרית. והנה למרבה הצער נראה שבתחום מסוים נחלה ידו די הצלחה. ובאחת עלתה בידו ומתוך כך מתגלגלות הרבה הרעות.

המדובר פה על לימוד התורה בעיון ומה שמכונה בהישיבות "לומדעס". הלימוד הנ"ל נעשה בהישיבות ממש בלי לימוד של דרכי הלימוד בתורה הקדושה. והנה זה שורש כל הרעות. דע"כ אומרים הרבה טעויות בלימודם, שכן אין במודע התייחסות לאיזו ביקורת. מה מותר לומר ומה אסור, ומה בגדר אפשרי לומר.

וכן לא מגיעים להבנה אמיתית בתורה ויש אפילו שטועים בדברים שאף תינוק לא יטעה בהם. ומתוך כך לא זוכים להגיע לאמיתת של תורה וודאי לא לשאוב סיפוק מאיזו הבנה מעמיקה ומאבדים חשק בעסק התורה. וכבר ידועים דברי האור החיים דאי היו בני האדם משיגים ברוחם התורה היו משתגעים אחריה יומם ולילה. וע"י חוסר הבנת גודל ועומק הדברים מאבדים כל רצון מללמוד. וודאי שלא מצליחים לגרום לכך שהתורה תהיה העסק שלהם וכבר ידוע ש"עסק התורה" (וכמברכין לעסוק בדברי תורה) היינו שאדם יתעסק בדברים באופן שזה עיקר חייו ועמלו, וכדאמור אמוראי בעירובין סה. "אנן פועלי דיממא אנן" והיינו שהיו ממש כפועלים בעסק התורה, וכדאמרינן עוד שם דכשלא הספיקו ללמוד ביום היו פורעים בלילה. וכשלא יודעים את אופן הלימוד וכיצד יש להתעסק בתורה לא שייך כלל וכלל להופכה לעסק. וממש כמו פועל לאיזה מלאכה שצריך ראשית ללמוד את המלאכה ולהתמקצע בה כך מוטל על כל אחד

וכדכתב האגלי טל בהקדמה דעיקר הלימוד הוא לידע דרכי הלימוד ועוד עניין נכבד הזכיר שם דעיקר לימוד התורה הקדושה הוא כדי שיהנה הימנה וזה ודאי לא שייך אלא בהגיע להבנה מעמיקה אמיתית וברורה.

א"כ המצופה מכל הניגש ללמוד התורה בעיון לחפש אחר כללים בלימוד ולא להזניח הענין, שכן זהו ממש זלזול בתורה אי חושב שבלי עמל בקניית התורה יצליח, דידוע מאמרם ז"ל דארוכה מארץ מידה ורחבה היא מיני ים (עירובין כ"א.) וכן דברי הגמ' בסנהדרין ע"ט: דכל בני האדם נבראו לעמל, ואשרי מי שזוכה ועמלו בתורה. והיינו שבלי עמל לא שייך לקנות התורה ומפורסם על הרב ברוך בער דפעם שאלוהו שאלה וענה מיד תירוץ, ומיד חזר בו ואמר דאין זה נכון, ושקע במחשבות דקות ארוכות ולאמ"כ אמר תירוץ להקושיא ואף אחד מהנוכחים לא מצא איזה הבדל בין הדברים שאמר מקודם לעכשיו. ומשהעירוהו על כך אמר שבפעם הראשונה היא בלי עמל ואפשר מאד שהיה טעות ובפעם הב' עמל והפך בדבר עד שהגיע לתירוץ ורק זה יכול להיות אמת. והדברים ידועים וכן כתב החזו"א דכל מעלות התורה המנויות בפרק ו' דאבות אינם אלא בעמל התורה, וכדכתב רש"י בפרשת בחוקותי. וא"כ הגישה צריכה להיות מאד מקצועית ומדויקת לאור חשיבות הדברים. ובעוונותינו הרבים בדורינו בחורים צעירים חיש קל יקראו דברי רבותינו הראשונים ואחרונים ומיד יחרצו משפטם מבלי להתבונן בדברים אפילו רגע אחד. והנה מדברי הראשונים והאחרונים אין לנו כמעט השגה בעומק דבריהם, ומדברי אחרוני האחרונים וכדוגמת רבינו חיים הלוי סלוביץ' ותלמידיו, אנו אולי יכולים לזכות ולהבין פה ושם איזה סממן לעומק התורה הקדושה, אבל גם זה בעמל רב, ולצערינו ספרים אלו נקראים ברפרוף וכשלא מבינים במקום מיד דוחים הדברים ולעיתים מבינים דברים בצורה שאין הדעת סובלת. מפני הלשון הקשה קצת לפעמים. וודאי שלא ניגשים בגישה הנכונה שאם רב חיים כתב ספר אחד של חידושים ובלי שום ספק שיכל לכתוב אלפי ספרים, זה ברור שאלו מבחר חידושויו, וכדכתבו בניו בהקדמה שם כמה עמוקים החידושים שבספר וכמה רבות עמל בהם.

וכיון שעלה בידי בכמה מקומות להשיג משהו מעומק דבריהם, ובראותי עד כמה המחדל שקיים הן בלימוד התורה בעיון בכלל, שממש לומדים בלי שום ביקורת כלל. גמרתי אומר להעלות את הדברים על הנייר.

הקונטרס הזה מחולק לִ3 חלקים עיקריים בחלק הראשון יבואר בלי שום ספק חשיבות הכללים ללימוד התורה. החלק השני ילקט קצת כללים לעת עתה בעיקר כיצד להמנע מכל מיני טעויות

מפורסמות (ועוד איזה הקדמה מדברי רבותינו האחרונים על צורת הלימוד) ובחלק השלישי יובאו ביאורים על כמה מחידושי רב חיים סולוביצ'יק ותלמידיו וביאור דבריהם על דרך הישר והאמת.

מטרת הקונטרס היא רק לעורר שיש הרבה עבודה בלימוד דרכי הלימוד ובאמת ישנו תחום כללי אשר בשם "לוגיקה" או "חכמת ההיגיון" מכונה וקשר הדוק לו עם לימוד התורה וכדכתב המלבי"ם "אי אפשר להוציא שום חכמה רק ע"י כללי ההיגיון, כי היא תנאי כל עיון ומחשבה, ולכן כל חכמה צריכה להיבחן בתחילה בכור ההיגיון, על כן חכמת ההיגיון היא ראשית כל החכמות". ורבות צריך לעמול בעזרתו כדי להשכיל ולהבין את עומק התורה הקדושה כפי השגתינו.

ואם יועיל הקונטרס אפילו לצורב אחד לשכנעו לעסוק ביתר רצינות בלימוד התורה באופנים המתוארים בפנים, או אפילו רק לעסוק ביתר רצינות והשקעה בספרי רבותינו האחרונים (וביחוד אלה הנידונים בחלק ג' שבספר הלא המה רב חיים ותלמידיו) כדי להגיע להבנה ולדלות מתוכם כללים בלימוד התורה הקדושה. או אפילו רק שלא יטעה טעות אחת בלימוד התורה והיה זה שכרי.

נמצאים אנו ערב חג השבועות חג מתן תורה יום המסוגל ביחוד ללימוד התורה ובמיוחד לימוד התורה בעיון דהוא הלימוד לשמה דהנה כתב הנפש החיים בשם הרא"ש בנדרים סב. בביאור "עשה דברים לשם פועלם ודבר בהם לשמם" שביאר לשמם דכל משאך ומתנך בתורה יהיה לשם התורה לידע ולהבין להוסיף לקח ופלפול והיינו דלשמה פירושו שילמד ע"מ לדעת כל התורה כולה בדיוק רב. וזה כמובן ע"י שילמד הכל בעיון כיאות.

וכידוע שיש בחג השבועות סגולה מיוחדת לקנות התורה כמאמרם ז"ל שארבעים יום היה משה לומד התורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה. וזהו חג מתן תורה שניתנה לנו תורה במתנה, ויש בכוחינו ללומדה ולהבינה.

אמרתי אוסיף פה איזה חידוש מעניין לימוד התורה שהביא הגר"י בשם אביו ר' חיים (בספרו על הרמב"ם בהלכות ברכות) דהקשה כיצד מברכות נשים ברכות התורה הרי פטורות ממצות תלמוד תורה. וביאר שבברכת התורה היא לא על המצוה כי אם על עצם התורה. ואף נשים שאינם מחויבות במצוה כיון שלומדות בעו ברכה, דהברכה אינה על המצוה כי אם על עצם

התורה. ואמר ע"כ הגאון רב חיים צימרמן דאי אפשר לומר דברם כפשטם דהרי קי"ל שיש 3 קטגוריות של ברכות. ברכות המצוות ברכות הנהנין וברכות השבח, ולא מצינו באף מקום עוד קטגוריא וכדי לחדש שיש עוד קטגוריא צריך ראייה ברורה. ולכן אמר שמה שאולי אפשר לומר דאינו ברכת המצוות כי אם מברכות הנהנין. שמברך על ההנאה והשמחה שגורמת לו וכדקי"ל דאסור ללמוד תורה בט' באב שמשמחת. אבל להמציא קטגוריא נפרדת בלי ראייה מוחלטת זה לא אמרינן (את החידוש הזה אמר בתשובה לשאלה ששאלוהו מה זה "לומדס" והיינו כשיש איזה חידוש צריך לבדוק היטב שלא יהיה כתלוי באויר). ואעיר בזה עוד הערה דהנה העמק ברכה בסימן הראשון הביא מדברי רש"י שהביא שרבו כשהיה קם בבוקר היה מברך ברכות התורה וכשהיה הולך לבית הכנסת שוב בירך מידי דהוי אברכות בקריאת התורה דמברך אף דבירך בבוקר. ולא הוי ברכה לבטלה הוא הדין הכא ותמה ע"כ בתור"י החסיד (הובא ברשב"א) דמדלא נתן טעם לדבר שבשביל שהפסיק צריך לחזור ולברך, כדעת הירושלמי, משמע דסבר דלא הוי הפסק, א"כ קשה דלמה לא תהיה ברכה לבטלה. דלא דמי לקורא בתורה וכו'. ורצה לישב על פי דברי הגר"ח דלעיל וכתב שם דאי הוי ברכה על המצוה א"כ כיון דלא חשיב הפסק א"כ הוי הכל מצוה אחת ושתי ברכות על מצוה אחת הוי ברכה לבטלה, אבל כיון דהברכה היא על גוף התורה, א"כ כל לימוד ולימוד של תורה הוי דבר בפנע"צ ואין כאן ב' ברכות על דבר א' ולא חשיבה ברכה לבטלה. ודבריו תמוהים מאד מה איכפת לן אי הוי ברכה על גוף התורה, אי לא חשיב הפסק זה פשוט שלא יברך שוב. וכמו שלא נימא כשלומד, שבכל רגע יעצור מלימודו ויברך אף דהוי לימוד אחר משום שהכל ענין אחד, הוא הדין שהלך לביהכנ"ס כיון דלא הוי הפסק דלא יברך ומה איכפ"ל אי הברכה על התורה או על מצוות לימוד התורה. ומה עוד שלפי מה שנתבאר לעיל הוי הברכה על ההנאה וכברכות המצוות הוא הדין ברכות הנהנין דאי הוי הפסק יחזור ויברך ואי לא הוי הפסק לא יחזור. וצע"ג.

אמנם להוי ידוע שאין בקונטרס זה משום עבודה מוגמרת. ובקושי התחלה יש בו שכן עיקר מטרתו היא להסביר על חשיבות הצורך בגישה רצינית ללימוד התורה, וחיפוש כללים מה לומר, ולא פחות חשוב מה לא לומר. וכן בחלק השני הכללים המובאים הם ליקוט מזערי של קומץ כללים שרק מפאת שכיחותם הובאו כאן. ורובם ככולם כללים מה לא לומר ואיך לא מגדירים. וכמעט ואין כללים כיצד כן להגדיר, מפני מורכבות וקושי העניין בסידור הדברים. ובעז"ה עוד

היד נטויה ונשתדל ללקט ולערוך גם בזה כללים ברורים בעניין ההגדרה, ובינתיים הסתפקנו בכללים שיצאו מתוך ניתוח חידושיהם של רבותינו האחרונים המובאים בחלק השלישי של הספר. ותביעה גדולה ל"ע תהיה על אלו המבינים חשיבות לימוד הכללים בתורה ולא עמלים לקנותם. עוד נקוה שישפיע על הלומדים להגביר הרצינות בגישה לספריהם של רב חיים סולוביצ'יק ותלמידיו כהרב ברוך בער והגרי"ז וכו'.

ויהי רצון שלא נכשל, ויהיו הדברים מקובלים ורצויים לפני היושבים בבית המדרש. רצוני להודות לידידי י. מ. שעזרני רבות ועבר על הדברים שחלקם שיניתי מחמתו, והעביר ביקורת בונה על חלק מהעניינים. עוד רצוני להודות להורי היקרים שעזרוני עד הלום ברוחניות ובגשמיות וטרחו לאפשר לי ללמוד בנחת, וחינכו אותי ללימוד וידע והרחבת מושגים בכל תחום שהוא. עוד תודה לאשתי היקרה אשר טורחת למעני בכל צרכי ממש, ומאפשרת לי ללמוד בשלוה ומעודדת את כתיבתי ועיסוקי בענין, ובלעדיה לא הייתי זוכה לכך, שלי - שלה.



חלק א'

קיומם של כללים בתלמוד תורה

בבדי לנסות להבין ולזהות אחר איזה כללים בתורתנו הקדושה ובדרכי לימודה ראשית כל מוטל עלינו לבאר האם בכלל דבר כזה הוא נכון לעשותו דהיינו האם באמת קיימים איזה כללים בתורה שעלינו למצאם ולפעול על פיהם ורק על פיהם או שמא אין במקצוע זה שום הנחיה וכל העוסק בו יתנהל כפי רוחו והלך מחשבתו בלי ביקורת נכונה שתנחה אותו לאור איזה כללים מסוימים.

שאלה חשובה זו שבעצם סביבה נע כל החיבור הזה הנה מהותית ביותר לכל העוסק בתורה שכן היא אשר תנחה כל עוסק בה בלי שום יוצא מהכלל, שהרי אם אין שום כלל, מיותר הדיבור בכל מקום שהוא על דרכי הלימוד וכל העוסק בתורה יתנהל לפי ראות עיניו אבל אם באמת ישנם כללים אי"כ לא שייך כלל לנוע בלעדיהם ועלינו לעשות הכל בשביל להשיגם ולהתנהל על פיהם. ובלי לברר היטב את שאלה זו והמסתעף הימנה לכאורה כל עיסוק בתורה כמעט יהיה חסר כל אפשרות לשפוט טענותיו של אי מי והעברת ביקורת עליהם.

כדי לנסות לענות על שאלה זו ב"סדר ראשית כל עלינו לנסות לבאר מה באמת מקיף מקצוע קדוש זה של לימוד התורה ואז לנסות לבאר יותר הענין והיקפו.

הנה לימוד התורה מהבחינה זו של הלימוד היותר תכליתי הינו "ללמוד ע"מ לעשות" (וכמאמרם ז"ל). כלומר לימוד שיוביל לידיעה איזה פעולות שהתורה רוצה שנעשה או לחילופין שלא נעשה בכל מיני מצבים. ז"א התורה מהבחינה הזו היא בעצם "מערכת ציונים של עשיה ואזהרות מעשיה במצבים שונים של מציאויות" והיינו שאין מדובר באיזה עניינים מיסטיים או מעורפלים. כי גם הציווי בעצמו (עשה ולא תעשה) וגם המצבים השונים בו נאמר הנם עניינים התלויים במציאות הפיזית הסובבת אותנו בפעולות ובחפצים בזמן מקום וכו'.

אי"כ לפי דברים אלו לימוד התורה הינו בעצם ללמוד את אותם "מערכות ציונים של עשיה והמנעות מעשיה בכל מצבי המציאות" ולקבוע את אותם ידיעות בזכרונינו ולא נדרשת שום פעילות מחשבתית מעבר לכך. וזה לכאורה כל העניין, שכן כל הלימוד זורם לכיוון שיובילנו לעשיה כלשהיא ("ללמוד ע"מ לעשות").

ולפי הדברים האלו לא נראה שאמורים להיות איזה כללים בלימוד התורה הקדושה. ניקח למשל דוגמא להבדיל אלף אלפי הבדלות ממקצוע שקצת מזכיר את עניינינו והוא החוק באיזה מדינה שדיא. ז"א גם פה מדובר באיזה מערכת הוראות של עשייה והמנעות מעשייה במצבים שונים של מציאות אם כי למותר לומר שאינם אלא פרי מוחם של איזה בני אנוש בשר ודם אשר מעצם היותם מוגבלים המה ואין הו"א כלל להשוות בין חוקיהם לחוקי הבורא יתברך. אבל מצד עצם הלימוד ישנו לכאורה דמיון מסוים דהיינו לקרוא את אותם חוקים ולצרבם בזכרוננו, בכדי שנוכל לפעול על פיהם כאשר המציאות מורה כן לאור אותה מערכת חוק באשר היא. אמנם כפי שאנו רואים רצה הבורא יתברך ולא הניח לנו את חוקי בצורה ברורה ומוגדרת בתורת ידיעות שכל המוטל עלינו הוא לקרוא ולתפסם בזכרוננו. וודאי שהרבה סיבות לדבר בנגלה ובנסתר ונסה בהמשך בס"ד להציע גם אנחנו כמה אפשרויות להסביר הענין.

א"כ סיכומי של ענין שלו היה הבורא יתברך נותן לנו את תורתו הקדושה בצורה של מערכת חוקית שבה ההוראות מסודרות ומוגדרות כמו להבדיל אלף אלפי הבדלות החוק באיזה ארץ (היינו הדמיון איננו ח"ו בתוכן של החוקים כי אם בצורה שבה הם מוגשים לפנינו) או אזי כל תפקידינו במצוה קדושה זו של תלמוד תורה היה לקרוא את אותם הידיעות ולתפסם בזכרוננו. בכדי שנוכל לעשותם.



לאחר שבביררנו מה מקיף מקצוע קדוש זה ("אסופת ציונים של עשייה והמנעות מעשייה במצבים שונים של המציאות"). וביררנו כיצד לא הוגשו הדברים לפנינו (בצורה מוגדרת לגמרי) ומה היה מקיף הלימוד לו היתה התורה ניתנת בצורה הזו(קריאת אותם החוקים וצריבתם במוחינו). עלינו לבאר כיצד כן ניתנה התורה וממילא לפי זה כיצד יראה לכאורה העיסוק בה.

נקדים ונאמר שגם בלי להכנס לכיצד בדיוק ניתנה לנו התורה מהבחינה הזו שאמורה להביא לידיעתנו את הוראות הבורא יתברך, ע"מ שנוכל להתנהג כפי רצונו יתברך בכל מצב מציאותי באשר הוא. זה ברור שכדי שנדע כיצד להתנהל ולציית לחוקי יתברך עלינו להביא את "הלימוד ע"מ לעשות" לרמה כזו שהן הציונים בעצמותם והן המציאויות בהם הם נאמרו יהיו ברורות ומוגדרות לגמרי שכן כיצד נוכל לדעת מה לעשות או לא לעשות מתי איפה ובאיזה אופן וכל הפרטים של איזו עשייה שאנו מצווים עליה אם לא שהדברים ברורים לנו תכלית הבירור.

לאחר שביררנו היטב כיצד אמור להיראות לימוד התורה בשלבו הסופי (כל הציונים וכן המציאויות בהם נאמרו מוגדרים בתכלית) נבוא לבאר את שאלתינו האם ישנם איזה כללים באותו

תהליך המוזכר. ונתחיל בעוד איזה הקדמה דהנה בלומדינו את מקורות ההלכה שהם המשניות התלמודים בבלי וירושלמי תוספתא מדרש וכל מקור באשר הוא כפי שציין הרמב"ם בהקדמתו ל"יד החזקה" את כל מקורות ההלכה הנה נשים לב שלרוב ההלכות נאמרו לא בצורה של הגדרה כפי שצוין לעיל כי אם בדרך כלל בצורת מקרה או ציור (ואף יותר מאחד כפי שיתברר בהמשך הסיבה לכך) ונביא דוגמאות אחדות מסוגיות מפורסמות סוגיא דריש מס' ב"ק (לא נדייק לגמרי בפרטים ע"מ שלא להאריך יתר על המידה) ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש שאין בה רוח חיים ולא זה וזה שדרכם לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק הצד השווה שבהם שדרכם להזיק ושמירתם עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ

למעשה המשנה מתחלקת לג' חלקים א. פירוט ד' אבות בתכונות יחודיות שעפ"י הם לא ניתן ללמוד זמ"ז (לא הרי וכו') ג. מכנה משותף להם (הצד השווה וכו'). ננסה להביא את הדברים בדרך של הגדרה לידי מיצוי ההלכות הנובעות לנו מהמשנה, ונתחיל מהגדרת הד' אבות השור הבור המבעה וההבער. והיינו מבואר מהמשנה שישנם ד' סוגי נזק בעלי תכונות שונות שלכ"א נתיחדו הלכותיו המיוחדות לו. וא"כ מה שמוטל עלינו הוא להגדיר כל סוג על תכונותיו וכן בצורה מדויקת את הלכותיו. וכפי שיצא לנו מהגמרא ננסה לבאר כ"א הנה שור כפי המתברר מהגמרא (לדעות שהכונה היא קרן) להלן תכונותיו שהוא בע"ח של מישוה המזיק בגופו באופן שכוונתו להזיק (ולהמתבאר בהמשך הסוגיות היינו אף אי עושה הנזק בצורה שאין דרכו בכך והיינו "משונה" ועיין בדף טו: בתוד"ה והשתא שכתב דהמח' פלגא ניזקא קנסא או ממונא שהובאה בדף טו. לשיטתם נחלקו האם גדר קרן הוא כוונתו להזיק או אף אי רק עושה בצורה משונה יחשב קרן ויהיו לו הדינים דקרן) ותכונת הבור איזה חפץ הקשור אלי (ומיירי בהפקיר אותו החפץ כדאיתא בגמ' ג. ולשמואל אפילו בלא הפקירו ולרב אי לא הפקירו יהיו לו דיני שור) שמונח מכוחי במקום הראוי להזיק וניזוק בו איזה דבר (הנה ישנם עוד דיונים בהגדרת מיהו הדבר הניזוק אי מיירי רק בבבהמה או גם באדם וכלים וכן דיונים לקמן נ: דיון באיזה אופן ניזוק מהבור אי מחמת ההבל או אף מחמת חבטה יעוין שם כל הסוגיא) המבעה נחלקו בגמ' אי הוי אדם המזיק בגופו או דהוי שן המזיקה ובואר בגמ' שתכונת שן הינה סוג נזק שנגרם הימנו הנאה לבע"ח שהזיק (ואדם גדרו הינו עצם זה אדם שעושה הנזק) ותכונת ההבער הינה שהנזק הנגרם מחמת ממוני מעורב בו כח אחר (לדוגמא רוח באש שרק ע"י הרוח הזיקה האש. וכן חבל שהזיק ע"י כח אחר כתרנגול שהשליכו כדאיתא לקמן יט: בתוד"ה "וכי אתמר") עוד הגמ' מביאה רגל והיינו תכונתו בע"ח שמזיק דרך חילוכו ולא דוקא ברגלו אלא בכל

אבר מגופו. ויותר מכן רואים לקמן כשמזיקה ע"י דברים המחוברים אליה כמשאה או הפעמון שבצוארה ועיקר ההגדרה שיהיה הנזק "דרך הליכת הבהמה ע"י גופה" (ובתוס' ההלכה שהמחובר לגופה כגופה יצא לנו הדינים שמשא וכו') (ועוד לקמן בפ"ב הדינים דצורות שהגדרת תכונתם היא שלא נעשים בגוף כי אם מכח הגוף ובכל אב עפ"י תכונותיו יהיה הדיון של הצורות שלו ויעוין כל הסוגיות בפ"ב ואכמ"ל).

הנה כשנתבונן במשנה אינה מדברת בהגדרות אלא תופסת דוגמאות למשל אב המזיק "שור" (או קרן) לכוונתו להזיק (או כדוגמא למשונה) ז"א כשהבע"ח מזיק באופן שכוונתו להזיק/משונה יזכה בתואר קרן (שלו נתיחדה אותה מערכת דינים נפרדת היחודית לקרן כמו הא דג"פ ראשונות התשלום חצי נזק מגופו וכו') ואין זה משנה כלל ועיקר באיזה אופן יזיק הבע"ח או באיזה אבר העיקר שיהיה בעל התכונה דלעיל (כוונתו להזיק/משונה) והמשנה נקטה המקרה של קרן משום שעונה לתכונות הנ"ל ולא שזה באמת גדרו של האב מזיק הזה וכל בעל התכונות דלעיל יזכה למערכת הדינים היחודית של קרן (ואף יותר מכך אם למשל יזיק ע"י קרן אך לא יהיה זה בעל התכונה דלעיל לא יהיה לו הדין של קרן שכן המדר הוא התכונות דלעיל ואך ורק הם). וכן לשאר האבות נזיקין כגון הבער שהמקרה המתואר במשנה שהבעיר אש בשדהו וע"י הרוח שרפה האש שדה האחר הנה גדרו של אב מזיק זה כפי שעולה מהגמרא הנו ממוני (לאו דוקא אש) שהזיק לאחר ע"י שהתערב בו כח אחר (כדוגמת רוח או תרנגולים בדליל) ז"א גם פה הדוגמא המובאת במשנה אינה כלל הגדר וגם פה כל אב מזיק שתכונותיו יהיו כאלה (ממוני וכח אחר מעורב) יהיה לו הדינים של אב המזיק אש ולחילופין אם האש לא תהיה ע"י כח אחר לא יהיה לזה הדין של אב המזיק אש וכן בכל שאר האבות נזיקין המקרים במשנה אינם בהכרח ההגדרות בעצמם. (ואף יותר רחוק מכך שכן התכונות שהביאה המשנה אינם בדוקא שכן גם אש יכולה להיות בעלת רוח חיים למשל שרוח העיפה איזה בעל חי וכן הדינים שהופיעו במשנה (ממוניך ושמירתם עליך ודמשלם ממיטב) הינם רק הכללים שמאפיינים את כולם ולא יוחד לכל אב מזיק בצורה מסודרת את הלכותיו המיוחדות לו) ואם ננסה להציג את ההגדרה סופית של התכונות החיוניות לכל אב מזיק שהם ורק הם גורמות את דיניו המיוחדים לו יצא לנו 1. "הזיק הבע"ח בגופו באופן שכוונתו להזיק/משונה (תלי במד') אי פלגא ניזקא קנסא או ממונא כמובא לעיל) (וכינויו קרן) נתיחדו הדינים א. דמשלם 3 פעמים ראשונות חצי נזק ב.ועד שווי הגוף המזיק ג. וכן הדינים שחוזר לתמות וכו'. 2. "הזיק הבע"ח בגופו באופן שנהנה מההזיק" (וכינויו שן). נתיחדו הדינים א. דמשלם כפי שהזיק. ב. דפטור ברשות הרבים. 3. "הזיק הבע"ח בגופו בדרך הילוכו" (וכינויו רגל). נתיחדו הדינים כמו בשן. 4. "הזיק אדם בגופו או מכוחו"

[וכינויו אדם] נתיחדו דינים שמשלם כפי שהזיק. ובהזיק אדם ישלם גם ריפוי צער שבת ובושת. 5. "הזיק חפץ מחפצי שהנחתי ברה"ר והיפקרתיו (וכשלא הופקר מחלוקת כדלעיל) וניזוק ממנו מישוהו" [וכינויו בור] נתיחדו דינים שמשלם כפי הנזק בבע"ח (ובניזוק אדם וכלים נחלקו הדעות). 6. "הזיק חפץ מחפצי ע"י כח אחר" (כמובן אותו "כח אחר" דורש הגדרה מדויקת) נתיחדו הדינים א. שמשלם כפי שהזיק. ב. בהיה החפץ הניזוק טמון פטור. וישנם עוד דינים כלליים כל כולם כהדין שמשלם ממיטב הארץ ועוד אי אלו דינים (הושמטו פה אולי חלק מהתכונות והדינים אבל העיקרון בבניית ההלכה ברור).

(כמובן יש עוד דיון שמתחייב מההלכות דלעיל עפ"י גדרי ההלכות שיצאו לנו במקרה שיש סוג מזיק שיש לו תכונות של יותר מאב מזיק אחד מה תהיה מערכת הדינים שתיוחס לו כפי איזה אב. ובגמ' בדף ו. יש התיחסות ל2 מקרים כאלה. לגבי אבנו סכיננו ומשאו שהניחם בראש הגג ונפלו ברוח מצויה והזיקו לאחר שנחו דהיינו שנתקל בהם אדם דהוי צירוף של "אש" דכח אחר מעורב בו ו"בור" דהנזק מחמת שנתקל בו מישוהו ולא ע"י הכח האחר. עוד דוגמא דומה שבהמה בעטה אבנו סכיננו ומשאו ברה"ר וניזוק בהם מישוהו לאחר שנח דהוי צירוף של רגל או שן או קרן (תלוי אי הבעיטה דרך הילוכה/להנאתה/כוונתה להזיק או משונה) ו"בור" משום דניזוק בהם מישוהו.

ז"א ננסה לאור הדוגמא דלעיל להבהיר את התהליך המוטל עלינו בלומדינו את מקורות ההלכה אשר יוביל אותנו למצב שבו נוכל לעשות את רצונו יתברך באופן מדויק. 1. יצא לנו מהסוגיא אי אלו הלכות כדוגמת קרן המזיקה תשלם ג"פ ראשונות חצי נזק מגופה וכו' שן המזיקה תשלם נזק שלם אפילו פעם ראשונה וכו'. 2. לאור ב' הדברים האמורים לעיל א. שכדי לדעת את רצונו יתברך עלינו למצות את הדברים עד שיהיו מוגדרים ומבוארים ב. שבמקורות ההלכה לא הובאו הדברים כהגדרה א"כ עלינו לנסות להביא את הדברים לידי הגדרה והיינו אחרי שהוצאנו ההלכות כשלב 1 אנו בודקים אם אותם ההלכות הם גופם הגדרה והיה אם התשובה היא כן אם כן לפנינו הלכה ברמה כזו שאפשר לסמוך עליה ולפעול על פיה. ורק על פיה וכל ציור שלא יכנס בצורה מדויקת לגדר הנקבע לא יתאימו לו ההלכות. ואם אין מדובר בהגדרה כהמשל דלעיל שהרי הדינים שיוחדו לנזק הנגרם מהזקת הבע"ח בקרניו אינם בדוקא מיוחסים להזיק ע"י הקרן כי אם לנזק שמזיק הבע"ח שלי באופן שכוונתו להזיק (או משונה כפי שעולה מהסוגיות לקמן) ולהיפך דאם לא יהיה הנזק בצורה זו אפילו אם יהיה בקרניו לא יהיו לנזק זה הדינים המיוחדים לקרן.

עוד דוגמא ניתן ביתר קיצור סוגיא דריש ב"מ הסוגיא דנה במקרים בהם ישנו ויכוח ממוני בין שניים. ומתוך הסוגיא עולות כמה הלכות שונות המתיחסות למציאויות שונות למשל מקרה המשנה

1. שנים אוחזים בטלית וכן בדנים כל מקח למי נתרצה המוכר והדין יחלוקו 2. הדין כל דאלים גבר מתיחס למקרה דשנים הטוענים לבעלות ספינה. 3. הדין יהא מונח עד שיבוא אליהו מתיחס למקרה ששנים הפקידו ממון אצל ג' אחד מנה והב' שניים ומתווכחים מי הפקיד השנים. וישנם עוד כמה מקרים הנידונים בגמ' שדיניהם המוציא מחבירו עליו הראיה וכו' יעוין כל הסוגיא ב"מ ב.-ג. והנה הגמ' והראשונים טורחים להגדיר כל מקרה מה הם תכונותיו היחודיות שגרמו לו את דינו המיוחד לו למשל לפי התוס' הדין יחלוקו ניתן למקרה ש1. אוחזים בחפץ הנדון 2. הדין יחלוקו יכול להיות שיהיה נכון שאולי באמת הגביהו יחד. ואם לא מסתבר 2 (היינו שלא נראה שיש איזה תרחיש אפשרי שבאמת החפץ של שניהם באמת) אבל הם אוחזין בחפץ והדוגמא לכך המקרה של שנים שהפקידו אצל אחד וכו' (ויעוין בתוס' שמסביר היאך באמת מקרה זה עונה לקריטריונים הללו) אז ניתן לו הדין שיהא מונח עד שיבוא אליהו. והדין כל דאלים גבר ניתן למקרה שאינם אוחזים בחפץ הנדון. ז"א התוס' הוריד מכל מקרה את התכונות השוליות לשיטתו והעמיד אותו על הגדרה ברורה של התכונות הבסיסיות שגורמות הדין. ומעתה אין משמעות לטלית או ספינה וכל שאר הפרטים שבכל מקרה ומקרה כי אם מה שציין הוא ("אוחזין" וכו') ובהעדר אחד מהם ישתנה הדין וכן על זו הדרך בגמרא בהמשך הסוגיא ישנם עוד איזה תכונות יחודיות לאיזה מקרים שלהם דינים אחרים ("המוציא מחבירו עליו הראיה" ועוד) וכן בראשונים ישנם איזה הגדרות שונות למקרים למשל לדין יחלוקו לשיטת הריב"א (מובאת בתוס' בבבא בתרא לד:) שאין התכונות שהביא נכונות לקבוע הדין יחלוקו כי אם ישנה תכונה אחת לקבוע זה הדין. והיא – האם יש ודאי רמאי שבאין ודאי רמאי יחלקו וביש ודאי רמאי כל דאלים גבר ואי הבי"ד או מיהו שלישי תפס (כשיש רמאי) הדין יהא מונח עד שיבוא אליהו. ז"א הריב"ן תפס את התכונות גורמות הדין בצורה רחוקה מאד מכפי שתפסו התוס' וממש אין לדמות ביניהם אבל אלו התכונות שעלו לו לרוחב דעתו מתוך המקרים שהובאו לעיל שרק אלו התכונות הם חיוניות ושאר התכונות כגון אוחזים למקרה של טלית וכו' אין להם שום משמעות הלכתית ורק ע"ד מקרה דובר בהם. וכן אם נמצא עוד החולקים בעניין תמיד זה יהיה באופן הזה שיוציאו מתוך מקרה התכונות החשובות שגורמות הדין ויורידו את השאר.

עוד דוגמא בקיצור נמרץ סוגית ברירה מגיטין כה: הנה סוגיא זו מהסבוכות בשי"ס לא קובעת גדרים מה היא ברירה ובאיזה ציורים מוגדרים תאמר אלא הסוגיא שקיל וטרי במקרים שבהם יש/אין ברירה (כמה מקרים של גט, של קידושין וכן של תרומה ושל קרבן פסח. ועוד וכן ההראשונים שם. יעוין שם) ועל הלומד להבין מתוך הציורים ע"י שיפריד מכל ציור את הנתונים החיוניים מבין

הנתונים שע"ד מקרה דובר בהם וע"כ יבוא לידי הגדרה ברורה מתי יש ברירה ומתי לא. וקיצרתי כיון שהעיקרון ברור.

וכן בכ"מ בש"ס או בכל מקורות ההלכה באשר הם בכל הלכה והלכה עלינו לבדוק אותה היטב האם המתכונת שלפנינו היא הגדר הגמור או שיש אי אלו תכונות שהמה החיוניות להלכה ובהשתנותם אף תשתנה ההלכה וישנם אי אלו פרטים שע"ד מקרה דובר בהם ואינם בדוקא אך התכונות החיוניות דלעיל יכולות ללוש עוד הרבה צורות ואין בצורה שלפנינו מן ההכרח. לסיכומי של ענין 1. ביארנו בס"ד את מתכונת מקורות ההלכה וצורתם כפי שניתנו לנו (אסופת הוראות של עשיה ואי עשיה במציאויות שונות אם כי לא בתורת הגדרות מוחלטות) 2. ביארנו שכדי שנוכל להשתמש באותם הלכות במישור המעשי אין לנו אלא להביא את ההלכות היוצאות לנו מאותם מקורות לידי הגדרה מוחלטת ומדויקת. 3. א"כ בכל פעם שאנו נתקלים באיזה הלכה שהיא המוטל עלינו לברר ולבאר האם זה הגדר המדויק ואם לא לדלות מאותו הציור את תכונותיו האמיתיות ולהציב את ההלכה בצורתה הפשוטה והמוגדרת.

כמובן יש לציין שברוב המקרים ההלכות בנויות מכמה נתונים/טיעונים שבהם העבודה המוטלת עלינו היא ראשית לבודד את אותם נתונים אחד לאחד ואז להגדירם במדויק כ"א בנפרד כמבואר לעיל.



ומעתה אנו חוזרים לשאלה סביבה נע חיבור זה האם יש איזה כללים בלימוד התורה הלכה למעשה

לאור האמור לעיל נברר יותר השאלה שמכיון 1. ההלכה מובאת בצורה הלא מוחלטת כי אם בצורת מקרים עפ"י רוב 2. ועלינו לנתח היטב איזה תכונות הם החיוניות להלכה שאנו דנים עליה 3. ומתוך כך לבוא לידי הגדרה מדויקת של אותה ההלכה. 4. א"כ האם ישנם כללים שיובילו אותנו מתוך ההלכה כצורתה המקורית להגדרה הנכונה של אותה ההלכה או שכ"א הלומד איזה הלכה יוכל להמציא איזו הגדרה לאותה הלכה.

ובכן אמנם הדברים פשוטים עד מאד שישנם קיום וכללים די ברורים להגיע לידי הגדרה מתוך איזו הלכה שהיא. שכן אי לאו הכי א"כ כיצד בכלל ניתן להגיע להלכה כל שהיא מתוך מקורות ההלכה בהגמרא ושאר המקורות. דאם יבוא פוסק ויאמר למשל הדין הכי גלוי וברור כאיסור רציחה גניבה וכדו' נוכל להתוכח אתיו ולומר נכון אמנם שישנה כזו הלכה במקורות אבל הגדרת ההלכה היא רק במקרה מסוים או רק בזמן/מקום/אישיות מסוימת (למשל נמציא שנאמרה רק במקום כמו

מדבר או רק לאנשים שחיו עד לפני אלף שנים) ובכל הלכה והלכה נמצא גדר שלא יכלול אותנו וזה אי נימא שכ"א נותן את ההגדרה לכל הלכה כפי שהוא רוצה לאור הנתונים הקיימים במקורות. ולא מבעיא אם אותה הלכה שהוא מדבר עליה נמצאת לא באותה הסיטואציה במקורות כי אם בסיטואציה דומה והפוסקים אומר שגדר ההלכה כולל גם מקרה מסוים למשל התורה ובגמרא מדברות על רוצח באבן או באגרופ או ברזל וכו' ולא דיברו על אקדח וא"כ אין במקורות דיבור על כזה מקרה אז יטען שלא נאסר בכהאי גוונא ח"ו אלא ברור שהגדרת האיסור לא תרצח היא משהו בכיוון של "אדם שעושה פעולה מסוימת שמחמתה נגרם מוות לאדם אחר" (כמובן שכל פרט בהלכה עוד דורש הגדרה כמו מי העושה (גדול וכדו') מי הנרצח (לא טריפה וכדו') איזה פעולה (כזו שבכוחה להרוג) ומה היחס בינו לפעולה (בידים, בכוחו כח כוחו וכדו') וכולי כל פרט דורש הגדרה כמבואר לעיל אבל ודאי שחייבים להיות איזה כללים איך להגיע להגדרת ההלכה האמיתית מתוך המקורות ולא כ"א יגדיר כרצונו וכנוחיותו כל הלכה וככה יכול בקלות ח"ו לעקור את כל ההלכה בנוגע אליו ואך למותר הדיבור בזה והדברים פשוטים.

חלק ניכר מהדרך להגיע להגדרה הנכונה מבוסס על ההגיון האנושי, ז"א כשאנו נצבים מול איזה הלכה האם להבין שכצורתה לפנינו כן הגדרתה או לחילופין ניתן איזה הגדרה שתתאים להלכה שלפנינו אם כי תרחיב או תסייג אותה או ודאי שבניית הגדרת ההלכה המדוברת תהיה בעזרת ההגיון האנושי או לפחות נטען שההגדרה שתפסנו עד עכשיו לאותה הלכה היתה בלי שום הכרח או הגיון יותר מזו שאנו חושבים עליה עתה אלא סתם מחמת סיבות שוליות ולא מחייבות נצמדנו להגדרה מסוימת.

ויורחב עוד להלן שבעצם הדברים לא חדשים. והרבה תחומים נצרכים ל"הגדרה" ובעצם ישנו תחום מיוחד שעוסק בכך והיא "הלוגיקה" והינו מה שמכונה בהרבה מקומות "תורת ההגיון". ועיסוקו של מדע הלוגיקה בקיצור נמרץ לבחון כל טענה או כל ענין בכל תחום שהוא האם הוא עומד במבחן ההגיון אם לאו. זאת אומרת שתכליתו של מדע זה הינו לא לעצמו כי אם הוא כלי שבעזרתו משתמשים לכל נושא מדעי או כזה שדורש שיקול דעת כדי לבחון בעזרת הלוגיקה אם אותו שיקול דעת אמיתי או מוטעה ובעזרתו ניתן להשתמש אף בלימוד התורה והגדרתה בצורה נכונה ובפרקים הבאים בעז"ה נרחיב עליו.



לאחר שביארנו חיוניותה וחשיבותה של ההגדרה בלימוד הגמרא ללמוד ע"מ לעשות א"כ עלינו לחפש לנו כללים כיצד לאור איזה הלכה שהיא הניצבת לפנינו נוכל להגיע להגדרה האמיתית שלה

או לפחות לא לטעות בכל מיני טעויות שקימות בדרך להגיע לאיזו הגדרה אמיתית ביחס לאיזו הלכה שהיא ולפני שנעבור לכללים בענין נביא דוגמאות אחדות לחשיבות ההגדרה הנכונה וכיצד פעלו איתה בכמה תחומים.



1. מסופר על ר"ח שפעם באו לשאלו על אחד שנאנס ולא התפלל ערבית במוצ"ש ובבואו להתפלל למחרת שחרית ותפילת תשלומים נסתפק באיזו תפילה יאמר אתה חוננתנו והיה שם רב שאמר שכיון שהתפילה השניה היא תשלומים כנפסק בשו"ע (סימן קח) א"כ שם מוטל עליו להוסיף ה"אתה חוננתנו" ואמר ר' חיים שאין הדבר כן אלא יוסיף ה"אתה חוננתנו" בתפילה הראשונה שהיא שחרית ונימק את דבריו שתוספת "אתה חוננתנו" אינה דין בתפילת ערבית כי אם דין בתפילה הראשונה שאחרי שבת ובמקרה שלנו זו היתה שחרית ולכן שם יוסיפה.

ננסה בס"ד לנתח דבריו הקדושים בדרך ההגדרה ונתחיל בנתונים כפי שהם מופיעים בפשטותם בהלכה והיינו הדין ד"בתפילת ערבית של מוצאי שבת צריך להוסיף אתה חוננתנו" ז"א הדין לומר האתה חוננתנו במציאות של תפילת ערבית ואותו רב שפסק שיוסיף ה"אתה חוננתנו" בתפילה השניה, תפס שההגדרה היא שהדין הוא ביחס לערבית כפשטות לשון ההלכה וא"כ כשלא התפלל ערבית ומתפלל למחרת תפילת תשלומים שהיא במקום הערבית שם יוסיף ה"אתה חוננתנו". בא ר"ח והראה שאמנם כרגיל אומרים ה"אתה חוננתנו" בערבית אבל אין זו ההגדרה המדויקת למתי מוסיפים תפילה זו אלא ההגדרה האמיתית היא ש"בתפילה הראשונה שמתפללים אחר השבת" יש להוסיף ה"אתה חוננתנו" ובד"כ זה אמנם יוצא ערבית שכן היא זו שבד"כ התפילה הראשונה שאחרי שבת אבל במקרה כמו שלנו שלא התפלל ערבית באמת שחרית של יום ראשון היא התפילה הראשונה שאחר השבת ולכן בה יוסיף ה"אתה חוננתנו"

א"כ נבוא לבאר מה שר"ח עשה פה לאור הדרך שהותוותה לעיל. והיינו ראשית כל הפריד את הנתונים א. הדין להוסיף "אתה חוננתנו". ב. שנאמר ביחס למציאות של תפילת ערבית. ואמר שנתון ב' אינו כפי שמובא בהלכה ז"א לומר אתה חוננתנו ב"תפילת ערבית" כי אם גדרו "בתפילה הסמוכה לשבת". ולכן כשלא התפלל ערבית והשחרית היא התפילה הסמוכה לשבת והערבית היא רק בתשלומין דלאחמ"כ, עליו להזכיר ה"אתה חוננתנו" בשחרית. ושינוי ההגדרה כפי שביאר הוא מסביר שכיון שתוכן תפילת אתה חוננתנו הינה להבדיל בין קודש לחול א"כ אין לה ענין בתפילת ערבית בדוקא. ויותר מסתבר לומר שהדין לומר ה"אתה חוננתנו" נאמר ביחס לתפילה הראשונה שאחר השבת כמו שהבין הגר"ח (אמנם יש להעיר פה הערה חשובה שלפעמים ובמיוחד כדי לתרץ

קושיא לא צריכים תמיד שההגדרה המוצעת תהיה יותר מסתברת מזו שתפטנו עד היום מכיון שכפי שכבר הוסבר לעיל אין בהגדרה שתפטנו במושכל הראשון שום התחייבות שהיא אמנם הנכונה ולכן אם ההגדרה המוצעת היא באותה רמת הסתברות של הנוכחית עלינו להציג את זה כספק השקול מי ההגדרה הנכונה. ועוד נאריך בזה בס"ד) ולכן נראה כדברי הגר"ח שיוסיף ה"אתה חוננתנו" בתפילה הראשונה.

2. עוד דוגמא ואף היא מחידוש של ר"ח דהנה הביא הטור סימן קח מח' הראשונים בשכח להזכיר יעלה ויבוא במנחה ונזכר רק משעבר זמן מנחה שנחלקו אי יתפלל ערבית פעמיים והובא בתוס' ברכות כו: מחלוקתם שהסוברים שלא יחזור היינו משום דמה ירוויח אם ישלם בערבית הרי לא יזכיר שם יעלה ויבוא כיון שכבר עבר ר"ח. לעומת זאת בטעה במנחה של יום שישי ואמר ותן ברכה בחורף במקום טל ומטר הדין בפשטות שיתפלל ערבית פעמיים אע"פ שבערבית של שבת לא יזכיר כלל ברכת השנים ומה ירוויח אם יתפלל שנית ערבית ולכאורה קשה מדוע כאן זה כ"כ פשוט והמ"ד שסובר במקרה ששכח יעלה ויבוא במנחה דלא יתפלל פעמיים ערבית דמה ירוויח בכך דהרי לא יזכיר שם יעלה ויבוא ה"ה כאן מה ירוויח אם יתפלל פעמיים ערבית של שבת הרי לא יזכיר שם ברכת השנים. ואמר ע"כ רב חיים דלא דמי דכאן ברכת השנים היא מסדר התפילה ואם לא אמר הוי משנה וכאילו לא התפלל כלל, משא"כ יעלה ויבוא הוא תוספת על התפילה. וביאור דבריו הקדושים דשורש המחלוקת לגבי השוכח יעלה ויבוא במנחה דר"ח אי יחזור בערבית פעמיים אף שבערבית לא יזכיר מתחיל בהגדרת הדין של השוכח יעלה ויבוא שצריך לחזור מה דינו האם דינו שלא יצא ידי חובת תפילה כלל וכמו שאר דברים המעכבים את התפילה כמצא המקום מטונף וכדו' ולכן צריך לחזור שוב. או דנימא דבאמת יצא ידי חובת תפילה אלא שלא קיים הדין להזכיר יעלה ויבוא ברי"ח וא"כ מוטל עליו להתפלל שנית בכדי שיזכיר היעלה ויבוא (ואין להקשות דיזכיר בסתמא יעלה ויבוא דהרי חזינן דזו היתה תקנת חז"ל שיזכיר דוקא על סדר התפילה ולא שיזכיר בסתמא יעלה ויבוא ולכן צריך לחזור ולהתפלל). ומזה יצא להם המחלוקת מה יהיה הדין בעבר היום ולערב אינו ראש חודש האם יתפלל פעמיים ערבית דהסוברים כהצד הראשון שכשלא הזכיר לא יצא ידי חובת תפילה א"כ אף שלערב לא יזכיר לא איכפת לן דהרי לא יצא ידי חובת תפילת מנחה וחייב להשלימה לערב. אבל הסוברים שלא יתפלל פעמיים סוברים שכשלא הזכיר יעלה ויבוא באמת יצא ידי חובת תפילה ומה שמוטל עליו להתפלל שוב זהו משום שצריך להזכיר יעלה ויבוא על סדר התפילה וא"כ בעבר היום והגיע הערב לא יתפלל שנית דהרי שם לא יכול להזכיר יעלה ויבוא כיון ששוב אינו ראש חודש. אבל בשכח במנחה ביום שישי ותן טל ומטר כולי עלמא מודו שיתפלל

פעמיים ערבית אף ששם לא יזכיר ותן טל ומטר מכיון שדין ערוך לנו בהשמיט אחת מהשמונה עשרה ברכות דלא יצא ידי חובתו וצריך לחזור.

א"כ אף פה רואים בבירור כיצד ע"י הגדרה נכונה הגיע ר' חיים לשוב העניין דהיינו שהיה לפני הדין ד"בשכח יעלה ויבוא במנחה לא יתפלל פעמיים ערבית דמה ירויח הרי לא יזכיר שם יעלה ויבוא" ומנגד הדין ד"בשכח ותן טל ומטר במנחה של יום שישי דיחזור פעמיים ערבית" ולכאורה קשה מה ירויח אי יחזור הרי לא יזכיר בערבית ברכת ותן טל ומטר. ובא ר"ח ודן בגדר הדין אמאי יחזור התפילה בשכח יעלה ויבוא האם זה כיון שלא יצא ידי חובת תפילה ומשום הכי יתפלל שנית או דילמא דבאמת יצא ידי חובת תפילה ומה שצריך לחזור הוא משום שצריך להזכיר יעלה ויבוא ודוקא על סדר התפילה. ז"א הגר"ח דן בשכח יעלה ויבוא שחזור אי "לא יצא ידי חובת תפילה" או רק ד"לא יצא ידי חובת יעלה ויבוא". ז"א בגדר המדויק של טעם הדין למה חוזר. וכמובן שהנפקא מינה תהיה בעבר היום, דאי חשיב כמי שלא התפלל, ודאי שיתפלל פעמיים ערבית משום דלא יצא ידי חובת תפילת מנחה. אבל אם הא דחוזר משום דעדיין לא הזכיר יעלה ויבוא על סדר התפילה. א"כ בעבר היום כבר עבר זמן הקיום של יעלה ויבוא דשוב אינו ראש חודש, ולכן לא יתפלל. אבל כשלא הזכיר טל ומטר מכיון שדין ערוך לנו שבלא הזכיר אחת מהברכות לא יצא ידי חובת תפילה, א"כ ברור שאף שבערבית של שבת לא יזכיר ברכת טל ומטר עדיין יתפלל פעמיים כדי להשלים תפילת מנחה שלא יצא בה ידי חובה. א"כ שוב ראינו שע"י הגדרה מדויקת של הדין יצא לנו ישוב טוב לקושיה.

3. יעוין בגר"ח בהלכות מכירה

ונציע תמצית הדברים דהביא מהרמב"ם דבהתנה ע"מ שלא יהיה לך עלי אונאה אי פירש לו כמה יש אונאה מהני, דאדם מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון אבל אי לא פירש כמה אונאה יש בו לא מהני מחילתו שאינו יודע כמה יש בו שימחול. והקשה ע"כ הלח"מ מהא דפסק הרמב"ם שהמלווה את חבירו על מנת שלא תשמטנו השביעית שתנאו קיים כיוון דהוי דבר שבממון. והקשה ע"כ הרי גם פה לא יודע אי תשמטנו השביעית דשמא יפרע לו קודם השביעית ונמצא שאינו יודע והרי פסק הרמב"ם דבאינו יודע אי יש אונאה לא מהני מחילתו וה"ה הכא דלא יודע אי תשמטנו השביעית שצריך להיות הדין דלא יועיל תנאו.

ותירץ ע"כ הגר"ח דהנה כשנבחן היטב נגלה שיש פה לכאורה טעות אופטית. ונתחיל בהגדרת המושגים אחת לאחת דהנה חזוין באונאה במקרה שפירש האונאה דיכול להתנות דלא יהא אונאה. ז"א דכאשר יצא לנו עפ"י המציאות (מכירה עם אונאה) דיש איזה דין לזכותו (ביטול המקח), ע"י

שמוחל, בטל הדין הזה. אמנם בציור שלא יודע אם יש לו הדין הזהות (ואפילו אי רק לא יודע כמה) אף אי מוחל, לא מהני, ולא בטלה זכותו. והנה כשנבוא לדון לגבי הלואה דמתנה על מנת שלא תשמש השביעית, דהקשה הלח"מ דלא יודע אי יש לו הדין, דשמא יפרע לו קודם שביעית. זה טעות, דהרי ודאי דיש לו דין הזכות דשביעית תשמש הלואה ויודע זאת היטב. ומה שחסר בידיעתו הוא רק האם באמת יממש זכות זו, או שמא יפרע לו קודם השביעית ולא יזכה להשתמש בזכות הזו. אבל אין זה עניין להמחילה, דמה שאמרנו דבאינו יודע דלא מהני המחילה, היינו שאינו יודע אם באמת יש לו את הזכות הממונית (כבמקרה דאונאה שלא יודע אי החפץ שקונה יש בו באמת אונאה דאז יש לו הזכות לבטל המקח או לדרוש האונאה) אזי אף אי מוחל לא מהני מחילתו. (וודאי הסברא בזה דחסר בגמירות דעתו כדמשמע לשון הרמב"ם שם) אבל במקרה דהלואה זה הרי ודאי שיש לו הזכות דשביעית משמטת וכמו בכל הלואה, והוא ודאי יודע את זה. מה שאמנם נעלם מידיעתו אם הוא באמת יממש את הזכות הממונית הזאת. אבל מה שנוגע למחילה אי מהני, זה רק ידיעה ביחס להאם יש לו איזה זכות ממונית אם לאו (ואם נרצה מקרה מקביל בהלואה הציור יהיה שאינו יודע האם יש לו הדין דשביעית משמטת בהלואה שלו ולא שיש לו אף אינו יודע אם יממש הזכות הזאת דזה הרי גם במקח נוכל לומר דאפילו בפירש האונאה דמהני מחילתו אטו מי נימא דלא מהני מפני דלא יודע אי ידרוש אח"כ לבטל המקח דשמא יחליט להשאיר החפץ אצלו, זה ודאי מקרי ידיעה. ואי ידיעה מקרי כשלא יודע כלל אי באמת יש לו איזה זכות ממונית או לא מהני מחילתו וכמו שנתבאר.) גם פה חזינן איך ע"י בירור מדויק של ההגדרה שנאמרה בענין ציור שמתנה על מה שכתוב בתורה, דמהני בדבר שבממון, וכשלא יודע לא מהני מה שמוחל. והגדיר הגר"ח דרך כשהאי ידיעה היא ה"אם יש לו הזכות ממונית" (וכן כמה הזכות) אבל אי ידיעה מסוג אחר (דלא יודע אי ישתמש בהזכות הזו) לא איכפת לן בה, ותנאו קיים ונסתלקה לה קושית הלח"מ. והדברים ברורים.



מבוא לחלק ב'

לפני שנמשיך בהבאת כללים בעניין ההגדרה חשוב מאד לציין שכל נושא ההגדרה הנו נושא ישן ונידון רבות במקצוע הלוגיקה ואין אנו באים לחדש דבר בעניין. הרבה ספרים נכתבו בענין מהם ספרים ע"י רבותינו הראשונים כ"מילות ההיגיון" להרמב"ם וכן הרמח"ל בספריו "דרך תבונות" ו"ספר ההיגיון". דבר לא מפורסם כ"כ שאף המלבי"ם כתב ספר העוסק בעניין בשם "יסודי חכמת ההיגיון". וישנם עוד ספרי חול רבים העוסקים במקצוע הלוגיקה וכחלק ממנה כמובן גם בעניין ההגדרה. כמובן שכל הרוצה להתעסק ביתר מקצועיות בעניין יטריח עצמו ללמוד בספרים אלו לעומק מפאת חשיבות העניין והקשר ההדוק לעסק לימוד התורה כפי שבואר לעיל. ובאמת יש לתמוה על כל צורב העוסק בתורה המבין חשיבות הכללים כפי שבואר לעיל אם לא ילמד בספרים אלו ועוד שכבר כתב הרמח"ל בהקדמתו לספר ההיגיון שכל הדברים בעולם הזה נבראו שלא בצורתם המוגמרת. דרצונו יתברך היה שיבואו בני האדם וישפרו בעצמם את כל הבריאה. ובכלל זה אף שכל האדם לא נברא בצורתו השלמה ובידי האדם לשכללו ולשפשפו וזה יעשה בעזרת הלוגיקה. אי"כ לכאורה שמוטל על כל לומד לעבור על ספרים אלו ע"מ שיוכל ללמוד את התורה"ק באופן היותר מושלם.

מבין ספרי החול הספר הכי מומלץ שעוסק בלוגיקה בשפה שווה לכל נפש הנו הספר "מבוא ללוגיקה" מאת אירווינג מ. קופי. שכן אחת מהבעיות הכרוכות בלימוד הנושא מהמקורות הקדומים הינה השפה הקצת מסורבלת שבבילינו (וכפי שיתבאר בהמשך בלוגיקה חשיבות בהירות הכללים הינה כמעט כהכללים עצמם. שכן אם לא תופסים בצורה מדויקת כל כלל ומפנימים אותו יכולות להווצר הרבה טעויות כפי שיבואר בהמשך בס"ד) אע"פ שאין בדבר בכדי למנוע מאיש אשר מבין חשיבות העניין (כפי שבואר בפרקים הקודמים שעיקר העיסוק בתורה ללמוד ע"מ לעשות חייב להיעשות בעזרת הגדרה כיוון שהתורה לא ניתנה לנו בצורה המוגדרת וכצורתה הנוכחית אי אפשר להוציא ממנה הלכה למעשה מבלי להגדיר כל הלכה במדויק) ללמוד ספרים אלו היטב ולהוציא מהם הכללים הנוגעים ללימוד התורה הקדושה. אמנם ספרו של קופי נכתב בשפה השווה לכ"א גם

בלי הקדמות אחרות וידע מוקדם בלוגיקה אפשר להפיק ממנו הרבה תועליות ואף אנו נשתמש בו ובאי אלו ציטוטים שהביא.

נוסיף עוד ונאמר שכפי שכבר בואר כל עיסוק בתורה ע"מ לעשות עובר דרך ההגדרה שכן כל חידוש שחודש ע"י אי מי במהלך הדורות פירושו שהגדיר הלכה מסוימת בצורה מסוימת שלא הורגלנו לה עד כה או (מה שיותר קורה) שהראה שהלכה כ"ש בנויה מכמה הנחות שאחת או יותר מהם הגדיר מחדש וע"כ חידש איזו הלכה. אבל היו רבנים שעשו את הניתוח וההגדרה בצורה יותר ניכרת לעין ואזכיר רשימה חלקית (כמובן אין בדבר משום דירוג הרבנים ח"ו אלא רק ציון שכראות עיני המחבר ספרים אלו ניחנו בצורה בולטת בתכונה זו של הגישה הלוגית) מהרב יחיאל יעקב וינברג בחידושו המופיעים בחלק ד' בשות שרידי אש ניכר מאד הגישה המדעית לכל נושא תלמודי באשר הוא. עוד יש לציין את ספריו של הרב שלמה יוסף זווין בספריו "לאור ההלכה" וביחוד בספרו "המועדים בהלכה" שם הפליא על כל מצוות החגים להגדיר בהם כל מצוה לחלקיה בצורה מאירה ובשפה שווה לכל נפש (עוד יש לציין את מפעלו הכביר "האנציקלופדיה התלמודית" שעיקר מטרתה היא לתת מענה של הגדרות ברורות על כל מושג בתלמוד לפי הדעות השונות בפוסקים).

הגדיל לעשות הרב עמיאל במפעלו הגדול אשר כינה בשם "המידות לחקר ההלכה" והמה ספרים מיוחדים לכללים בתלמוד שהוציא והוכיח מתוך הגמי ושאר מקורות ההלכה וכן מגדולי הראשונים והאחרונים. חשוב מאד הלימוד בספר זה שכן הוא מהראשונים שהראה בצורה ברורה את חשיבותם של כללים בסגנון מדעי בלימוד התורה הקדושה וגם אם יש מקום לבעל דין לחלוק על דבריו באיזה מקומות. גישתו ודאי חיובית מאד ואין חולק עליה. על פניו נראה שספריו אלו הם מפעל חייו, אף שכתב עוד כמה ספרים, וכפי שהוא כותב בהקדמתו: "בפועל, הספר כולו הוא מ"תוצרת הארץ", כלומר: החיבור והיסוד מתחילתו ועד סופו נעשה רק ב"אוירא דארעא דישראל המחכים", במשך השנתיים האחרונות. בכח, התחלתי לחברו כד הוינא טליא לגמרי, בהיותי ילד בן שלוש עשרה ותלמיד הישיבה הקדושה בטלז, שהיתה כבר אז מפורסמת במהלך החדש שלה בתלמוד, והייתי תלמיד מקשיב לשיעורים של הרמ"ם הגדולים והמפורסמים, שהיו מיוסדים בעיקר על ההבנה ועל הסברא. התחלתי להרגיש כבר אז, מה שלא הרגישו אולי הרמ"ם בעצמם, הם אמרו סברות בעניינים שונים, פעם בענין פלוני ופעם בענין אלמוני, על פי העניינים השונים שיש בכל מסכתא, וגם פעמים מענין לענין באותו ענין, וכל פעם ופעם הדגישו את החידוש שבדבר, ואני בשכלי הילדותי התחלתי לתפוס, כי הרבה סברות שונות, באמת נקודה מרכזית אחת להן, והן סובבות על ציר אחד, וממקור אחד בתפיסה השכלית נחצבו, ואם כי הפרטים שלהם שונים המה, אבל אפשר להכניסם

תחת כללים קבועים, וככה התחלתי לכתוב כללים הגיוניים, וכשאך הייתי שומע איזו סברא מהם, מיד הייתי עושה ממנה עוד כלל חדש, כלומר: כבר אז התחלתי לחבר את ה"מדות לחקר ההלכה".

יש בנותן טעם להביא פה חלקים מהקדמתו לספריו. אשר מהם מוצגת לקורא הגישה המדעית בעליל. וכך הוא כותב: "ההלכה חוקרת רק על פירוש החוק ועל ההלכה שהוא כולל בקרב, מדת התפשטותו וצמצומו, מהותו וסיבתו, האמצעי והתכלית שבו וכדומה וכפי שנראה בגוף הספר את מידות ההגיון שבתלמוד. ובנקודה זו דומה חכמת התורה לחכמת הטבע, כביכול. כי אמנם שניהם מיוצר אחד כוננו, גם הטבע כשהוא לעצמו אינו נתפס בשכל ואפילו הפרט הכי קטן שבטבע אי אפשר לנו לבאר בנימוקים שכליים טהורים, וכל חכמת הטבע יסודה רק בזה שאנו מבארים את חוקי הטבע מתוך הטבע גופא, כלומר: שאנו מוצאים את הקשר וההשוואה שיש בין פרטים ופרטי פרטים לאין תכלית ומספר. האדם הפשוט רואה הופעות לאין שיעור, וכל הופעה והופעה היא לו ל"מדרש פליאה" בפני עצמה. והחכם מוצא בהם סוגים ומינים והוא כולל אלף אלפי הופעות תחת סוג אחד ומין אחד. אבל עצם הסוג נשאר לו שוב ל"מדרש פליאה" וכן הוא. כולל מחזות שונים לאין שיעור תחת חוק טבע אחד, אבל סוף סוף גם החוק הזה נשאר חוק שלא ניתן לבאר בשכל.

וככה הוא גם כן בנוגע לחכמת התורה אין הכוונה למוד את חוקי התורה לפי שכלינו אנו, אלא כשם שמבארים את חוקי הטבע רק עפ"י חוקי הטבע, ואי אפשר לברר את חוקי הטבע ע"י איזה שכל שמחוץ לטבע, כך אי אפשר לבאר את חוקי התורה עפ"י איזה יסודות שמחוץ לתורה.

מבנה ההלכה הוא בעיקר למצוא את הקשר והאיחוד בין הפרטים השונים גם כן לאין שיעור ולאין תכלית, וכשם שמבארים את חוקי הטבע עפ"י היסודות של סיבה ומסובב, אמצעי ותכלית, בכוח ובפועל, חיוב ושלילה, עצם ומקרה וכו' וכו', ועל כולם זמן ומקום, אע"פ שעצם חוקי ההגיון הללו גם כן נשארים רק חוקים, כך עוסקת חכמת התורה, מבנה ההלכה, לתת ע"י הרבה מידות ההגיון חיבור וקשר בין החוקים השונים.

וכשם שע"י המצאת הקשר בין הרבה פרטים בחוקי הטבע אנו באים להמצאות חדשות לאין מספר, להמצאות שנתחדשו מימי של אדם הראשון עד היום הזה, ככה גם כן אנו באים ע"י חכמת התורה, חקר ההלכה, להלכות חדשות לאין שיעור ולאין תכלית שזו היא העבודה הענקית מזמן המשנה עד ימינו אלה ועד בכלל.

אמנם לענ"ד כי רבה, הרב אשר הראה בצורה היותר ברורה את הקשר ההדוק שיש בין לוגיקה לענין לימוד התורה הקדושה. וחשיבותם של כללים בלוגיקה בלימוד בעצמו היה הגאון הרב חיים

צימרמן בעל מח"ס "אגן הסהר", "בנין הלכה" ו"אגרא לישרים". ובכלל יש לו להרב הנ"ל משנה סדורה באופן היותר כללי על הקשר הקיים בין היהדות למדע. הריני להביא קטעים ממאמר שכתב על מצוות לימוד התורה הקדושה וצורתה. המאמר נלקח מתוך ביקורת שכתב על ספריו של הרב עמיאל דלעיל, בכמה עניינים, הגם שגם הוא כותב על עבודתו המופלאה של הרב עמיאל (כיון שדבריו שכתב כאן חשובים מאד וקשורים קשר הדוק לנושא שלנו נביא גם אותם) "כשאתה קורא בספר עצמו, אתה רואה המון ביטויים ומושגים חדשים קשורים זה בזה קשר סיבות ומסובבים, בתוך תוכן של ההלכות הנראות עמומות בהשקפה ראשונה, וכשמתבוננים בהן בדרכי ההיגיון, נראה שכל הלכה כוללת יסודות וכללים הכוללים פרטים ופרטי פרטים, שנתרבו ונתרחבו בכל הספרות התלמודית, החל מהתנאים עד אחרוני הפוסקים של זמנינו. כמה הנחות ויסודות של התורה שבעל פה שלפי צורת ביטויים הם עניינים רחוקים ונפרדים זה מזה, מתאחדים במושגם הפנימי בסדר שכלי ומדעי אשר ממנו ימשכו כל החלקים של ההלכה הפרה ורבה ומרחבת דיניה ומשפטיה ותולדותיה ההגיוניות הנובעות מתוך מושכלותיה הקודמים, עד שאפשר למצוא סדר בהתקשרות ההלכה כולה. המחבר הולך ומפתח משפט מתוך משפט, ומניח יסוד על יסוד, בנין על גבי בנין, ובדרך הילוכו הוא מבאר סוגיות חמורות ותמיהות ובעיות בדברי הראשונים. ודאי יש בעבודה זו יסוד מדעי לתורת ההיגיון התלמודי. ויש בה מגדלות המוחין ומיסודה של המחשבה המתמטית יש בה ממושג של עשיית אזניים לתורה, כי מתוכה נראה שכל ההלכה כולה בנויה על יסודות ההיגיון האוניברסלי בחוקים קבועים וגבולים מסוימים שאי אפשר לזוז מהם. וכל המשא ומתן ופילפולי ההלכה התכוננו לא בדרך מקרה וסברות בודדות פורחות באויר, אלא שיש קו המקיף את הענין, לשיטתם ולטעמם של חז"ל.

אכן יסוד שיטתו של המחבר הוא מדעי ותבאר אמיתתו לכל מי שחדר לתוך תוכה של ההלכה, ולפנים המשא והמתן התלמודי. רק אלה אשר ההלכה זרה להם ולא עמדו על טעמה ולא נכנסו לפנים יבואו ויבקשו סיבות חיצוניות ונימוקים חברתיים מפוקפקים בהלכה וכבר כתב בזה הרב המחבר בפ"א נגד "יהודר דור ודורשיו" וסיעתו. מי שמקיף את ההלכה בשלימותה, יראה איך בדויות ומבטולות כל אותן הסברות המקריות שהכניסו בעלי הדעות החיצוניות בהלכה, גרעו והוסיפו, חיסרו ותקנו, סירסו ועיקמו, את הדברים כהויותם, הביאו רק שברי פסוקים וקטעי דברים כדי לבסס שיטתם אשר תחת ביקורת כנה ועיון מקיף תיראה טעותה. ברם אם כי המיתורה ההגיונית שהעמיד לו המחבר למטרה, היא גישה חדשה שיש בה מהמחשבה הכללית של המדע בכל זאת דבריו צריכים בהרבה מקומות בירור וליבון צירוף וזימור וכי. אבל כל החסרונות המנויים הם פעוטים לגבי עצם החיבור הגדול המעיד על חריפות שכלו העצום של המחבר ומחשבתו העמוקה, כי כללות

דבריו נכונים ורק על פרטים ומשלים שהביא יש באיזה מקומות לפקפק ולדון (והרוצה יעיין כל המאמר בשלימות הבאנו כאן הנוגע לעניינינו).

והגאון ר' חיים צימרמן בעצמו כתב "כל מקצוע מדעי בנוי על יסודי הגיון מיוחד לו. מדות ומושכלות קבועות ועליהן יבואו הלימודים, ההקשים, ההכללות וההפשטות – תולדותיהן. וכל התוצאות האלו בנויות על יסודי ההגיון באופו שאין ספק באמיתם, אם רק נתפוס את המושכלות. ואם יבוא מי שהוא ויראה שאין התולדה מוכרחת מההנחה שקודם לה, או שישלשל את כל המשפטים עד ההנחה הראשונה, ויוכיח שאינם מוכרחים מההנחה הראשונה, הרי כל הענין בטל מאליו. באמת בכל המחשבה האנושית השכלית יש מחוקי ההגיון, שכך הוא טבע המחשבה שיהיו בה מחוקי ההגיון. ולא באה תורת ההגיון אלא כדי להעלות את המחשבה המעורפלת והמסובכת, ולהציגה כשהיא, כדי לתהות על אופיה של מושכלותיה ומשפטיה השלובות זו בזו ולהכיר בהמון רעיונותיה המשוגשים והמעורבים, כדי להבחין אם יש בהם מההכרח השכלי, ואם כל קשריהם הם קשרים של קיימא, ואם המשפטים מוכרחים מהסיבות הגורמות אותן, ואם ההקשים שוים, ואם הפרטים הם באמת מחלק הכלל, ואם הכלל מקיף את הפרט בתוכו, וכדומה. יותר נוח להסתכל כשאתה מפשיט את המחשבה המסוימת ומניחה רק בשלדה ע"י ציורי ההגיון האוניברסלי ומונחיו מלעיין בעצם המחשבה בערפיליותה ולהרגיש את אמיתתה. ולפיכך אין חוקי ההגיון דנים על המושכלות וההנחות אלא על התוצאות והמשפטים שלאחריהן וסדר השתלשלותן, ואילו המושכלות עצמן אינן עומדות תחת הביקורת של חוקי ההגיון, שהרי הן עצמן החומר שהמחשבה ההגיונית משתמשת בו.

יסודי ההלכה הם "גזירת הכתוב", הדרשה של המקרא, וההלכה למשה מסיני, והקבלה, אבל כל זה שייך למקורי ההלכה – היינו להנחה הראשונה או המושכל הראשון של שאר החכמות והם יסודי התורה שבעל פה. ברם עצם השקלא וטריא של ההלכה, הרי היא בנויה על יסודות הגיון מקובל שאין ספק באמיתתם, משום זה אפשר להציב להם יסודות של הגיון אוניברסלי. ובקיצור הרי גם לחכמת התורה יש מהגישה המדעית של הכללה והפרטה, הרכבה וניתוח, הגדרה, והקש וכל הפלפול התלמודי מן המשנה עד אחרוני האחרונים סובב על יסודות האלה". אלו הם דבריו המאירים והעמוקים של הגאון ז"ל ויש לשים לב שרוב מאמרו לא נסוב בדוקא על חכמת התורה כי אם כללית על חכמת ההגיון, ורק בסופו הוא נזקק לקשר שיש לחכמת ההגיון והתורה הקדושה.

עוד ממשיך הרב ושואל "ברם יש כאן לבעל דין לשאול איך אפשר בתורת המשפטים שלנו להציב חוקים הגיוניים למפרע שעל ידיהן יבואו אחר כך משפטים לבנין מהלך המחשבה התלמודית, כי אין

שיעור ואין מידה לחילוקי הדעות, להסתירות והניגודים לשיטתם וטעמם של חז"ל, ואין אפשר לבנות בנין שכלי בסדר מתימטי בשעה שאין הנחה מושכלת מוסכמת למפרע? כבר כתב הרמב"ן "יודע כל לומד תלמודינו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברובו קושיותיו חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חכמת חשבון התשבורת ונסיוני התכונה" אף על פי כן מי שמתבונן ורגיל בהמחשבה התלמודית יראה שיש תחומים וגבולים קבועים, מושגים הגיוניים מוסכמים, שעליהם יסובו הלימודים, החילוקים, והמחלוקות, הקושיות והפירושים, וכבר כתב בזה המחבר (הרב עמיאל) בעצמו בהרגישו את הקושי שבדבר. וכך הוא אומר: "רוצה אני בעז"ה ש"המבוא" הנ"ל ימשש גם בתור ספר המידות של חקר ההלכה בכלל, מראשית השתלשלותו מהמשנה והגמרא עד האחרון שבאחרונים, וגם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ועד בכלל. ואולם כשם שיש מידות ספורות שהתורה נדרשת בהם וכל הדרשות אין ספור שדרשו חז"ל על כל תג ותג ועל כל קוץ וקוץ שבתורה, והמציאו מזה תלי תילים של הלכות – כולן נכנסות ל"ג מידות או ל"ב מידות – ככה גם כן בכל הבעיות התלמודיות, אע"פ שהן בלתי ספורות במספרן, בכל זאת את כולן אפשר להכניס לתוך מספר מצומצם של מידות בסברא. ואע"פ שזה מחייב וזה פוטר, זה אוסר וזה מתיר, זה מכשיר וזה פוסל, זה מטמא וזה מטהר – המחלוקות הן בסברא. בעצם המידות הכל מודים, אלא שהמחלוקת היא רק איך להשתמש בהמידות. זאת אומרת שחולקים, אם להשתמש באיזה פרט ידוע במידה זו או במידה אחרת, ככה הוא גם כן בכל המחלוקות השונות בסברא, שבאמת גם הסברות אינן פורחות באויר בעלמא – גם לאלו יש בסיס קבוע של מידות הגיוניות ומושכלות ראשונים, אלא שהמחלוקת היא באיזו מהן להשתמש".

הקורא חד העין ודאי שם לב ש3 הדוגמאות שהבאנו בפרק הקודם ליעילות וחיוניות ההגדרה היו מחידושי של הגאון הרב חיים סולוביצקי ולא בכדי. שכן על אף שרב חיים לא השאיר אחריו איזה מאמר שמראה על קשר בין הלוגיקה לתורה הקדושה או כתב בצורה מדעית מחקרית כפי שעשו אי אלו רבנים כדו"ב לעיל, ורק ספר אחד השאיר לנו והוא חידושי על הרמב"ם (ועוד מיבדרן שמעתתיה מפי תלמידיו). הדבר ברור כשמש לכל מעיין בספרו הקדוש וכן בספרי תלמידיו וביחוד בנו הגאון ר' יצחק זאב ותלמידו הרב ברוך בער ליבוביץ בספריו "ברכת שמואל" הגישה הלוגית הגאונית שניבטת מחידושיהם. ואף עדות יש לנו מדברי

הגאון רב חיים צימרמן שאף הוא היה מתלמידיו (וכן הרב הנ"ל היה אחין של רב ברוך בער) וכדכתב לעיל על חשיבות הלוגיקה בלימוד התורה הקדושה. וידועים הדברים שהיה עמל רבות על ספרו של רב חיים והחזיקו כבעל מחדש דרך בלימוד שאין כמותו בדורות האחרונים. והיה עמל לא

רק להבין את עצם חידושיו, אלא על כל מילה ומילה כפי שכתבו בני הגר"ח בהקדמה לספר: "כי הדברים בכלל עתיקים ומפורסמים פרסום רב בקהל הלומדים בכל תפוצות ישראל, כי גדול שם אבינו בישראל, ואור תורתו מלאה תבל מסוף העולם ועד סופו ממש, ומי זה מלומדי התורה בדורינו אשר לא זרח עליו אור שמשו ונוגה תורתו... והאיר עיני הלומדים בשיטת לימודו המזוקקה שבעתיים עפ"י הדרך אשר הורו לנו רבותינו הראשונים ז"ל, בידוע לכל, גלייה לדרעיה ונפל נהורא בבי מדרשא פתח שערי אורה בהבנה והעמקה נפלאה לאמיתה של תורה לפני אלפי תלמידים... והנה הספר הזה אשר אנחנו נותנים לפניכם היום, רבות עמל בו אאמור"ר הגאון החסיד זצוקל"ה ונתן נפשו עליו בשנותיו האחרונות, גם בתכניתו וסידורן ואופן כתיבתו, כי הוא תרומה מתרומות כל מידותיו וחידושיו, ובו השקיע מבחר סברותיו וחידושיו שנתחדשו אצלו כל ימי משך תלמודו עד יומו האחרון, כי אמנם רבים מאד החידושים שחידש ואמר ושישנם בכתובים בכל ענין וענין... אולם הוא ברוב חכמתו ועוצם תבונתו הבהירה והזכה בירר וצירף וליבן ושוקק תמיד דבריו בירור אחר בירור וצירוף אחר צירוף, ויבא את דבריו בכור מאה פעמים פעם אחר פעם ביגיעה עצומה ובהעמקה נפלאה לקרב ולריק להוסיף ולגרוע, וכן עשה כל יחי חייו עד יומו האחרון, ויברור תמיד סולת מסולת, עד שהעמיד את דבריו על האמת הצרוף והברור כפי הכרעת עומק שכלו ואור עוצם תבונתו, וברוב צדקתו וענותנותו לא רצה באריכות דברים, ויוצא מתוך דבריו את כל המשא והמתן ואת כל החידושים הרבים והחריפים שנאמרו בענין זה, רק מסקנא דשמעתא טהורה וברורה כפי הכרעת סוף דעתו בשנותיו האחרונות, עפ"י המשפט אשר יצא לו מאת כל המשא ומתן הנ"ל... וכשם שנפלאה דרכו של אאמור"ר בענין שיטת הלימוד והחידוש שיגע בהן יגיעות נוראות במוחו הכביר והנפלא שיהא הכל מכוון לאמיתה של תורה בעמקות נוראה, כן באותה המידה התנהג גם בענין כתיבת החידושים והעלותם על ספר, שגם זה היה אצלו פרק של לימוד, והעמיק דעתו בזה כמו בענין הלימוד עצמו, ובפלס תבונתו הרבה והעמוקה שקל כל תיבה ותיבה ממש, וזיקק אותה שבעתיים, שיהיו הדברים מכוונים ומדוקדקים ומצומצמים כחוט השערה, אמת לאמיתו כפי עומק כוונתו וסברותיו הדקות, ולגודל ענותנותו שנה הכל בדרך קצרה ובדברים מעטים עד שפעמים רבות כלל חידושים גדולים ונכבדים במילה אחת או שתיים ממש, כאשר המעיינים והמבינים יבינו בדברים, 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, ולא שקט ולא נח ולא זז מהענין עד שהוציא כל דבר לאמיתו ולאורו, ואז פנה לעניינים אחרים, ואחרי כל הנ"ל עדיין לא נחה דעתו, והיה שוקד תמיד על כתיבו לתקנם ולהגיהם ולרקדם ולנפותם, ונימה הכל במאה נפה, עד שהוציא מהם סולת נקיה וטהורה לפי דעתו הרחבה לאמיתה של תורה, והוא הספר הזה שאנחנו נותנים לפניכם היום.

יבינו זאת הלומדים והמעיינים, כי אין הספר הזה כשאר ספרים הנקנים בקריאה ועיון בעלמא, רק ספר של לימוד, שאינו נקנה רק ביגיעה ועיון ועמל רב כדרכה של תורה, ואשרי מי שיעמוד על אמיתתו ועומקן של דברים גם אחרי היגיעה והעיון המרובה, בינו זאת... החותמים ברעדה (!) בני הגאון המחבר זצוקל"ה.

ומדבריהם שהגר"ח וכן רב ברוך בער לא כתבו כל דבר חידוש שהעלו, דברים חידושיהם מיני ים, כדלעיל וכל חידוש שכתבו גאונות רבה יש בו ויש לעמול בו רבות ומרגלא בפומיה דאם לא רואים איזה גאונות באחד מחידושיהם בספריהם אשר כתבו בעצמם כנראה שלא הבנו נכון, וכדכתבו בניו לעיל. אמנם יש הרבה חידושים שכתבו אשר ממש יקשה להבינם, ובהיותי נער שמעתי איזה הסברים מפי איזה רמ"ם דברים שאך לבושה לתלותם בגאון הזה. ועל אף שישנם הרבה פעמים שהלשון קשה להבנה. אחרי העמל והיגיעה בדברים ובכלל בנושא הנדון ולאחר שמגיעים להבנת הדברים בס"ד, רואים שהדברים כתובים בשפה הכי קולעת שיכול להיות. כמוכן לא אנסה לטעון שאכן הבנתי את כל חידושי אשר כתב בספרו. רחוק מאד אני מכך, אך רק זאת אדע שלא לתלות בדבריו הקדושים כל מיני גיבובי הגדרות ודברים לא הגיוניים אשר תצלילה אזניים השומעות דברים אלו ואדרבה יעמלו בעלי תריסין בבית המדרש על דבריו אשר מרפסין איגרי בכמה מקומות ובעז"ה יזכו שיאירו להם הדברים וכדברי הגר"א על מה שכתוב "יגעת ומצאת תאמין" שהקשה דלכאורה מציאה הוא דבר דבלי כוונה ופה השיג החידוש ע"י שיגע וביאר דאף שיגע התורה היא למעלה מהשגתינו וכל דבר שמתחדש לנו הוא בבחינת "מציאה" ואינו פועל יוצא של היגיעה. (ומכאן גם "יגעת ולא מצאת אל תאמין" יתבאר בהתאם). ויש בדעתי בעזהש"ת להקדיש חלק מיוחד בקונטרס, ובו ביאור לאחדים מחידושיהם בדרך הלוגיקה וההגדרה, שעלה בידי בעזרת ה' להבין ואפילו הבנה חלקית. ואשמח מאד אם ישתפני אי מי מהקוראים אם הבין איזה חידוש מחידושיהם והגאונות הטמונה בו. ושוב אדגיש שאל למישהו לתלות את תמיהותי בהתנסחויות הקשות לעיתים קרובות, אלא בקוצר דעתו והבנתו. וע"י שיעמול יזכה בעז"ה. והקב"ה יאיר עינינו בתורתו.



חלק ב'

כללים להגדרה

כיון שהגענו לכאן ויודעים אנו ערכה של היכולת להגדיר הגדרות אמיתיות והחשיבות שיש לה ללימוד התורה הקדושה נתחיל בעז"ה בכמה כללים בסיסיים.

ולפני שנעבור לכללים בהגדרה נפתח בהקדמה קטנה בבירור מהי הלוגיקה או כפי שהיא מכונה בהרבה מקומות חכמת ההיגיון. ובמה היא עוסקת. תחומה של הלוגיקה הוא "לבחון אמיתיות" והיינו אם משהו טוען טיעון מסוים בכל תחום שהוא בכל החכמות שהן. הלוגיקן האמיתי יביא טענה זו בכור ההיגיון ויבחן האם היא אמיתית או לא, וזה כמובן יעשה בבחינת מה הם הסיבות שהובילו אותנו לטיעון הזה. יבדוק את אמיתותם ויבחן האם באמת הטיעון הוא פועל יוצא שלהם. ז"א אין הלוגיקה מקצוע לעצמו כי אם המבחנה של כל טיעון בכל המדע באשר הוא. ניתן את הדוגמא הכי פשוטה ובסיסית. כשיש לפנינו הטיעון ש"ראובן מדבר". ומוטל עלינו לבחון אם הוא אמיתי וידוע לנו 1. ראובן הוא אדם. 2. כל אדם הוא מדבר. א"כ מ2 ההקדמות האלה בהנחה שהם אמיתיות נוכל בהחלט להעיד על נכונות הטיעון הזה וכן על זו הדרך בכל תחום נבחן ההנחות שגרמו לטיעון את אמיתותן והאם הם באמת יכולות להוות סיבה הגיונית לטיעון שנטען. ואם התשובה תהיה חיובית אז הטיעון הוא הגיוני. ובאם לא אזי הטיעון איננו בהכרח הגיוני. ז"א אם נחפש משל היחס בין הלוגיקה ושאר החכמות כגון מתמטיקה פיזיקה וכו' שהם החומר והלוגיקה היא הכלי שבעזרתה בונים כל חכמה וחכמה וכדכתב המלבים בספרו יסודי חכמת ההיגיון "חכמת ההיגיון, לא תשקיף בעיונה על חומרי הדברים והבדליהם, רק תבאר דרכי השכל ומנהגיו, אופני עיונו ומחשבותיו, ולכן היא רק חכמה צורית". ועוד כתב "נושאי חכמת ההיגיון הם חוקות המחשבה ודרכיה, כי גדר האמת: הסכמת המושגים בשכל עם נושאייהם, וזה לא יודע רק ע"י מחשבה ועיון.

ואף לחכמת התורה שהיא מעל הכל נעזר בחוקי לוגיקה.

וזה בקיצור נמרץ עיסוקה של הלוגיקה היא תורת ההיגיון ורק בעזרתה נבנו כל המדעים באשר הם כדכתב המלבי"ם "אי אפשר להוציא שום חכמה רק ע"י כללי ההיגיון, כי היא תנאי כל עיון

ומחשבה, ולכן כל חכמה צריכה להיבחן בתחילה בכור ההיגיון, על כן חכמת ההיגיון היא ראשית כל החכמות".

ומעתה מובן מאוד חשיבות ההגדרה בלוגיקה משום שכדי לבדוק איזה מסקנה שהיא שעלינו לבחון ההקדמות שהובילו אליה א"כ צריך לבדוק היטב אם כל נתון מהקדמות שהיו לנו הוא מדויק או שאפשר להגדירו באופן אחר וכמובן שהגדרה מחודשת של נתון אחד או יותר תשפיע רבות על המסקנה והדברים נכונים כמובן בלימוד התורה הקדושה ונביא דוגמאות אחדות כיצד מסקנה משתנה לאור הגדרת הנתונים באופן אחר.

הדין בשו"ע (רצו ס' ג') "מי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים אלא אם כן נתכוין להוציא מי שאינו יודע" והקשה ע"כ הגאון רעק"א בהגותיו שם מאי שנא משופר דפסק השו"ע (תקפ"ט ס' ב') "דמי שאינו מחויב בדבר כגון חרש לא יכול להוציא אחרים ידי חובתם" הרי חזינן דאינו מחויב בדבר לא יכול להוציא המחויב א"כ קשה אמאי בבשמים יכול מי שאינו יכול להריח להוציא אחר שאינו יודע?

נציב את קושית רעק"א בצורה הלוגית והיינו שיש פה כמה הנחות 1. כל איש מישראל חייב בתקיעת שופר. 2. כשתוקע איזה איש מוציא האחרים ידי חובה במעשה שלו. 3. האיש המוציא צריך להיות בר חיובא למעט חרש שוטה וקטן דפטירי (ואף דק"ל בכל מקום שאף כשאינו מחויב במצוה כגון שכבר יצא יכול להוציא המחויב. חזינן משופר 4. דזה הוי רק ששייך בחיוב רק שיצא כבר ידי חובה. אבל כשלגמרי מופקע מהחיוב כגון חרש שוטה וקטן לא יכול להוציא המחויב). וא"כ הקשה הגאון רעק"א דהנה יש דין 1. דכל איש מישראל חייב בהרחת בשמים וכן בברכה עליהם 2. כשמברך איזה אדם מוציא האחרים ידי חובה בברכתו. 3 גם מי שאינו מריח יכול להוציא האחרים בברכתו.

אף דאינו בר חיובא (שהרי אנוס) וא"כ קשה סתירה דמכאן חזינן דשאינו בר חיובא מוציא אחרים ידי חובה ולגבי שופר אינו מוציא? ותרץ ע"כ החלקת יואב (ח"מ דיני אנוס) "דבשופר האחרים שומעים את התקיעה ממני שאינו בן חיוב, אבל בריח הרי אינו בא להוציאם בריח אלא בברכה" ודבריו תמוהים מאד הרי כמו שאינו בן חיוב בהרחת מפני שאינו יכול להריח, הוא הדין שאינו בן חיוב בברכה, שהרי לא יכול לקיים המצוה וא"כ נשארה הסתירה משופר שחזינן משם שכשאינו בר חיובא לא מוציא אחרים ידי חובה?.

וננסה בעז"ה על דרך ההגדרה גם לישב את תירוצ החלקת יואב וגם באופן אחר את קושית רעק"א ע"י שנשנה את ההגדרה של אחד מהנתונים.

בביאור תירוץ החלקת יואב אפשר אולי לומר דהנה נרמז כבר לעיל דכשאנו מחויב למשל שכבר קיים את המצווה, עדיין יכול להוציא ידי חובה מי שמחויב והגדר שעולה לנו משופר הוא רק למקרה שמופקע מהחויב כגון חרש בשופר. ומעתה טוען החלקת יואב ההקבלה היא ביחס להרחקה שהוא מופקע מלהריח ולכן אם היה נידון על פעולת ההרחקה אם יכול להוציא ידי חובה אז ודאי שלא יכול שהרי מופקע מלהריח. אבל כאן הנידון הוא הברכה ומעתה יש לדון לגבי הברכה שאמנם מצד אחד מופקע מהברכה אבל כללית הוא שייך בברכות אחרות. ואמנם יכול להיות שההגדרה היא שעצם זה שמופקע לגמרי מברכת הריח זה יגרום שלא יוכל להוציא ידי חובה את האחרים המחויבים ואז תירוץ החלקת יואב יורד. אבל לכאורה הדין פה הוא ביחס לברכת המצוות (כאן ברכת היא ברכת המצוות כי בברכת הריח אף ב"ק חיובא לא מוציא אחרים אלא אם כן גם הוא נהנה ועיין במשנה ברורה שם) האם מי שהוא לא בר חיובא אך אינו מופקע מהם יכול להוציא אחרים בברכתו. כן רואים שלמד החלקת יואב.

ונבוא עכשיו לנסות לישב את קושינו של רעק"א בדרך ההגדרה ונקדים הקדמה שהנה כתב הרמב"ם בתשובה (פאר הדור סימן נא) "שהמצוה אינה התקיעה זולתי השמיעה... וראיה: השומע שלא תקע יצא ידי חובה, והתוקע אם יסתום אזניו תכלית הסתימות לא יצא" ומדמה התקיעה לבניית סוכה והשמיעה להשיבה. ז"א שקיום מצות שופר אינו "בתקיעת שופר" כי אם "בשמיעת קול השופר" וכן פוסק השו"ע (סימן תקפה ס"ב) (כמובן שעדיין צריך להגדיר איזה שופר, מי התוקע וכו') ז"א אם ננסה עכשיו להגדיר מחדש את הנתונים שהוצבו למעלה במצות שופר לאור הנתונים האלה נגלה שהשתנו פה כמה דברים 1. כל איש מחויב לשמוע קול שופר. 2. כשמישוהו אחר תוקע אני יוצא ידי חובה לא מחמת שהוא עשה בשבילי דהרי המצוה היא השמיעה ואני בעצמי שומע ובאותה מידה אם התוקע יסתום אזניו הוא לא יצא ידי חובה למרות שמי שכן שמע יצא ידי חובה. ומעתה מה שמצינו 3. שמי שאינו שומע לא יכול לתקוע לא חזינן מזה שום כלל לגבי הנידון שלנו "האם מי שאינו בר חיובא יכול להוציא אחרים במעשהו כיון שהוא לא מוציא אחרים וא"כ הדין שחרש פסול לתקוע זהו דין בשופר כמו שאר הדינים (גודל השופר והא דשופר של פרה פסול וכו'). אך אין זה שייך להדין אם "שאינו בר חיובא מוציא אחרים במעשה שלו" כיון שפה לא "מוציא אחרים במעשה שלו" כי מעשה המצווה אינו התקיעה כי אם שמיעת הקול. וזה כל אחד שומע בעצמו. וכמו שנתבאר. א"כ חזינן מהכא דע"י שהגדרנו מחדש את מצות שופר ממילא נשתנה הכל שכפי שרעק"א תפס ההגדרה שהמצוה היא לתקוע א"כ נזקקים בשופר להדין דאחד מוציא אחר ע"י פעולתו (מדין "ערב" וכו') ועד למסקנה הכללית שמי שאינו בר חיובא לא יכול להוציא אחר ידי

חובה וזהו דין כללי בכל המצוות (שכן אין סברא לומר שזהו דין מסוים בשופר). אבל ע"י שהגדרנו שהמצוה היא בשמיעת הקול, אי"כ אין זה שייך להנידון דאחד מוציא האחר. דכ"א מקיים בעצמו וממילא לא חזינן מהכא איזה כלל בדוגמת זה "שכשאינו בר חיובא אינו מוציא אחר ידי חובתו במעשה שלו". והדברים פשוטים.

אמנם מקומה של הלוגיקה בטהרתה בלימוד התורה היא בעצם לתת כללים כיצד להגיע מההלכה כפי שקיבלנו אותה במקורות ההלכה לניסוח המדויק, האמיתי והמוגמר של כל הלכה שהיא ממה היא מורכבת במדויק ומה הם הנתונים שעל דרך מקרה דובר בהם. אבל כפי שנראה הלוגיקה עוסקת גם במכשולים אחרים שמפריעים לנו להגיע להגדרה האמיתית ולהלן נתמקד בעיקר בהם.

חלק מנצרכות ההגדרה היא לבאר גם דברים שהנם לא באמת "טעויות לגיויות" אלא סתם טעויות שנובעות מכמה סיבות שיבוארו לקמן, ומכיון שהטעויות האלה הן מאד שכיחות ראינו מן הצורך להרחיב עליהם. כמובן מניעתם של טעויות אלה תיעשה בעזרת ההגדרה. טעויות אלה מכונות בלוגיקה "טעויות בלתי פורמליות". מכיון שאינם טעויות שמקורן בשכל כגון חוסר חישוב מדויק וכדו' ורק בשל חולשות אנושיות שאין מקורן בחשיבה המתמטית (כגאווה, יצר הויכוח הניצוח וכד' וכמובן כשיש לטוען אינטרס בהצגת דברים בצורה מסוימת ואין לדבר סוף) נוצרו אלה. ומגודל שכיחותן ראוי להרחיב עליהם את הדיבור (קופי הקדיש כ-150 עמודים ב"מבוא ללוגיקה" על ניתוח הטעויות האלה, סיווגן, סיבות היווצרותן וכיצד להמנע מעשייתן).

וניתן רקע קצר על היווצרותן של טעויות אלו.

תקשורתם של בני אנוש זה עם זה נעשית בכל מיני אופנים, שהבולט והעיקרי שביניהם הוא הדיבור. בעזרת הדיבור או מה שיותר נכון בעזרת המילים,

אמנם כבר כתב אחד הקדמונים "העברת רעיונות איננה התכלית היחידה של השפה, וכפי שמניחים כרגיל. ישנם עוד מטרות, כגון להביע רגש מסוים, להניע לפעולה או להניא ממנה, להביא את הרוח לאיזה שהוא מצב מסוים. לכוונות אלה, במקרים רבים המטרה הראשונה משמשת, ולעיתים מושמטת כליל כאשר אפשר להשיג את רצונותינו בלעדיה, כפי שסבורני אכן קורה לעיתים שכיחות למדי בשימוש רגיל בשפה".

ז"א אנו משתמשים עם המילים לא רק למידע אלא גם להביע רגשות, לתאר דברים לבקש, לצוות, לשיר וכד' וכד' ועוד הרבה גוונים יש לו לדיבור. ואפשר למנות אלפי תכליות. ובאופן כללי היו שחילקו את תפקידי השפה ל-3. הראשון הוא "להעביר מידע". השני הינו "הבעת" והיינו להביע

איזה רגש, רצון, וכו' והשלישי הינו "מכווין" והיינו דיבור שמטרתו לגרום למישהוא לעשות איזו פעולה או לעורר בו איזה רגש. אלו תמצית תפקידי הדיבור.

ואמנם, ביחס ל2 שימושי השפה האחרונים אי אפשר לקבוע האם הם אמת או שקר, שכשאדם מביע איזה רגש או רצון מסוים לא נוכל לטעון לו שדבריו לא הגיוניים, וכן הדבר ביחס לסוג השלישי ה"מכוין" שאדם אומר איזה משפט שתכליתו לגרום למישהוא לעשות או לחשוב משהו, אי אפשר לומר על משפט הזה שהוא מוטעה או לא הגיוני. ורק דיבור שמטרתו היא העברת מידע ניתן לשופטו ולדון על אמיתותו. וכמובן גם דיבור שתוכנו הוא מידעי, יכול להיעשות בעזרת שימוש במילים וביטויים אשר בכוחם להסיח את הדעת מבחינה טהורה וחסרת פניות של כל נושא באשר הוא, ולשחד את שיקול הדעת ולהטותו מאיבחון מדויק של הטיעון האם הוא תקף או לא. והדוגמאות רבות (די לקחת כל עיתון באשר הוא, אפילו אם יציג נתונים כאמיתותם ניתן לראות בקלות כיצד הוא מטה את הדעת לאיזה צד בעזרת כל מיני ניבים וביטויים אשר נועדו לכך. והדברים גלויים)

וכיון שבאופן נורמלי הדיבור מורכב בצורה ממש מעורבת מכל סוגי הדיבור וכל רעיון שביסודו הינו נתון מידעי יבש אפשר לעטוף אותו בהרבה מילים שאופיים הוא ריגשי וכדומה, ובבחינת האמיתות של הטיעון יהיה עלינו ראשית לקחת מהעניין רק את התוכן המידעי שלו ולאחר מכן להוריד את כל האלמנטים החיצוניים לנתון היבש ולהציגו בשפה ניטרלית. ורק אח"כ מגיע שלב הבחינה של הטיעון המדובר באופן לוגי. האם הוא אמיתי או שיקרי. והאם הוא נובע מהקדמות הגיוניות וכל שאר הבחינות להגיוניותו של העניין הנדון. הדברים האמורים פה הם בקיצור נמרץ, אבל הם כמעט שורש כל הטעויות הלא פורמליות, והויכוחים השכיחים.

עוד מקור לטעויות שכאלה נעוץ בכך שלא כל המושגים מוגדרים אצלנו בצורה ברורה ומסודרת והשימוש שאנחנו עושים בהרבה מושגים הוא לא מתוך ידיעה מדויקת מה הוא פירושו הנכון, ובכלל עצם הדיבור אצל רוב בני האדם נעשה בצורה של חיקוי ז"א ילד גדל ומתוך סביבתו הוא לומד כיצד לדבר ואין להביע בעזרת המילים רצונות, מחשבות, רעיונות, בקשות וכו' וכו'.

ולא מתוך ספרי לימוד כיצד יש לדבר ומה ההגדרה המדויקת של כל מונח. יש בנותן טעם להביא פה דוגמא מאלפת כתובה שמצאתי לעניין זה:

"לפני שנים אחדות, בהיותי בהרים עם חבורת מחנאות, חזרתי משיטוט ביחידות, ומצאתי כי הכל שקועים בויכוח עז ונלהב. גוף הויכוח היה סנאי – סנאי חי, אשר לפי ההנחה דבק ברגליו ליצידו האחד של גזע עץ, ובאותה עת, לפי הנחה זו, עמד אדם בצידו השני של הגזע. עד ראייה אנושי זה

מנסה להעיק מבט בסנאי בנועו במהירות סביב העץ, אולם ינוע האדם מהר ככל אשר ינוע, הסנאי נע באותה מהירות עצמה בכיוון הנגדי, ותמיד שומר שהעץ יחצוץ בינו לבין האיש, כך שהאיש איננו מצליח לעולם להעיק בו מבט. הבעיה הסבוכה והנכבדה היתה: "האם האיש הולך סביב הסנאי, או לא? הוא הולך סביב העץ – על כך אין איש חולק, והסנאי על העץ, אך האם הולך הוא סביב הסנאי? בשעות הפנאי הבלתי מוגבלות של השממה, היה כבר הויכוח נדוש. כל אחד נטל בו חלק ועמד על דעתו, ומספר התומכים בכל צד היה שקול. לכשהופעתי, פנה אלי איפוא כל צד כדי שאהפכנו לרוב. בזוכרי היטב את מימרת המלומדים, כי כל אימת שאתה נתקל בסתירה – שומה עליך לערוך הבחנה, חיפשתי מיד הבחנה, וזו אשר מצאתי: "איזהו המחנה הצודק", אמרתי, הדבר תלוי בכך מה כוונתך למעשה באומרך "הולך סביב" הסנאי. אם כוונתך בכך שיעבור מצפוננו למזרחו, אחר כך לדרומו, אחר כך למערבו ואז שוב לצפון, ברור שהאיש הולך סביב הסנאי, שכן הוא תופס בעמדות אלו בזה אחר זה. אולם, אם לעומת זאת כוונתך בכך שיהיה בתחילה לפניו, אחר כך מימינו, אחרי כן אחריו, ואחרי זה משמאלו, ולבסוף שוב לפניו, הרי ברור לחלוטין שאין האיש מצליח ללכת סביב הסנאי, שכן בעזרת התנועות המשלימות מחזיק הסנאי כל העת את גחונו כלפי האיש, וגבו מרוחק מן האיש. ערוך את ההבחנה, ואין עוד שום הזדמנות לשום ויכוח נוסף. אתם הן הצודקים והן הטועים, לפי הדרך שאתם מבינים את הפועל "הולך סביב" בצורה מעשית זו – או האחרת.

אם כי אחד או שניים מן המתווכחים הנלהבים יותר כינו את נאומי בשם "התחמקת בעורמה", ואמרו כי אין הם חפצים בהתפלפלות או בחריפות מלומדת, אלא כוונתם למילה "סביב" בעברית פשוטה והגונה, בכל זאת נראה כי הרוב סברו שההבחנה שמה קץ לויכוח.

ז"א מה שאנו רואים כאן זה בעצם דוגמא לכל הנ"ל, הויכוח פרץ מתוך חוסר בהירות להגדרת המושג "סביב". ובמקום שיעמדו ע"כ ויענו שהתשובה לשאלתם מונחת בהגדרת המושג הנ"ל, הויכוח ממשיך להמשיך כלל לא בכיוון של הכרעה אלא כ"א מתלהם להצדיק עמדתו מכל מיני מניעים אישיים אם זה אינטואיציה רדודה, כבוד, יצר הויכוח, יצר הניצחון וכי וכי. זוהי דוגמא להרבה ויכוחים שמתנהלים בצורה כזו שברגעים ספורים תוך בחינת התוכן המידעי והענייני של כל צד תוך הפרדת כל האלמנטים שאינם עניינים לבחינת אמיתות ותקפותו של הטיעון הנדון. אפשר לשים קץ לויכוח ולברוק מי הצד האמיתי. (עוד נקודה מעניינת שרואים מהדוגמא ושקיימת

בויכוחים היא שגם לאחר שרואים הכרעה לאיזה צד, גם אז סיכוי טוב שהצד מנוצח יסרב להסכים לדברים).

אפשר להביא דוגמאות לאין ספור לטעויות לא פורמליות ברובם הם מופיעות בויכוחים כאשר צד מסוים מנסה להטות לטובתו את הכף הוא ישתמש בהרבה גורמים שאינם מן הענין אם זה השפלת הצד השני, טענה שאינו כשיר לדיון או הויכוח וכדו'. ישנם גם הטעויות שאם במקרה ספציפי חלה הגדרה מסוימת נוטים לפעמים להכליל אותה יותר וכן דוגמא הפוכה שהגדרה כללית מסוימת יש בה איזה מקרה חריג שלא נכלל בהגדרה המדוברת. וכן הטעויות הפשוטות של קשירת סיבה במסובב מפני שארעו בסמיכות זה לזה. יש לשים לב לעוד טעות די פופולרית הנקראת "הנחת המבוקש" שתוכנה הוא, שבנסיון לשכנע את הזולת באיזה ענין מכניסים את הנידון בתור כביכול עובדה מוסכמת כגון שאומר שספר מסוים הוא טוב כי רק אנשים שטעמם טוב קוראים בו. והבסיס לכך שאנשים שקוראים בספר טעמם טוב הוא משום שקוראים בספר הזה. וכדוגמתה זה יש רבות. עוד טעות מקובלת המכונה בשם "מסקנה לא רלוונטית" שמשמעותה היא למקרים בהם כראיה לטיעון באיזה נושא באשר הוא מביאים הקדמה באותו נושא שתסביר את חשיבות הענין הנצרך, וע"ז אין חולק שהענין נצרך, אבל מה שכן נתון לויכוח הוא האם הטיעון שדובר, יש בו כדי לענות על הצורך שיש. וזה נקרא הקדמות לא רלוונטיות או במילים אחרות שמביאים הסבר לא שלם לאיזה ענין, שחסרונם של הסבר זה הינו מהותי. ואין בהסבר החלקי שום ראיה על אמיתות הענין הנידון. עוד סוג של טעות נמנה כאן שמתחלקת בעצם לשנים. ואופיה כשדנים על איזה מושג המורכב ואומרים איזה תכונה אופיינית למושג השלם אין זה הכרחי שאותה התכונה קיימת גם ביחס לחלקיו. (למשל יכול להיות חפץ כבד שכל חלקיו המרכיבים אותו קלים). והוא הדין הפוך כשאומרים תכונה מסוימת על מציאות מסוימת אין זה מחייב שהתכונה תהיה נכונה גם כאשר המציאות תבוא באופן יותר מורכב (למשל אומרים על חפץ שהוא לא יעיל ובאמת אין בו תועלת אבל בתור חלק באיזה מכונה אי אפשר בלעדיו אזי לא נוכל כעת לטעון לחוסר יעילותו).

נביא כאן עוד אחדים מהכללים היותר בסיסיים בהגדרה כפי שמציין הרמב"ם בספרו מילות ההיגיון.

1. ההגדרה חייבת לא לסתור את אחד מחמשת החושים. ולא הייתי נצרך לכך אלמלא שבמו אונזי שמעתי פעמים רבות בביהמ"ד טעויות כאלה כדוגמת הדין ד"לא תסור" שנאמר במדרש

"אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין" שמפרשים הענין ממש כפשוטו ממש. וזה עומד בסתירה לדלעיל. (ותשובתם בצידם דאם באמת יאמינו בדבר שעומד בסתירה לחושיהם כגון שהימין שעניהם הרואות הוי באמת שמאל. א"כ במילים אחרות הם לא סומכים על חושיהם. וא"כ מי אמר להם שבאמת עומד חכם לפניהם ואומר מה שאומר ומי אמר שבאמת שומעים את דבריו נכונה הרי זה הגיע להם ע"י חוש הראיה והשמיעה והם הרי מצהירים שאינם סומכים על החושים אזי לא יכולים בכלל לטעון על ימין שהוא שמאל שכן לא שמעו ולא ראו כלום כיאות) עוד דוגמא לטעויות כהנה שמסבירים שחמץ שביטלוהו אינו חמץ. וכדוגמאות כאלה למכביר למצער. והדברים פשוטים ואינם ניתנים לויכוח.

2. ההגדרה לעולם לא תהיה נגד מה שמכונה סברא בסיסית וכדוגמת השלם גדול מחציו, הדין שב ואל תעשה במקרה של הוראות סותרות. כי בעשיה, פועל נגד ע"י מעשה. ועוד דוגמאות רבות לכך לסברות בסיסיות שאי אפשר להתווכח עמהם.

3. עוד הרמב"ם מביא שיש להתייחס אל דבריו של חכם מפורסם בכבוד ראש ולא בקלות ראש. וכבחור בישיבה חזית הרבה שטועים בזה, אם זה בדברי גדולי האחרונים שהוכרו למעלה ואפילו בדבריהם של ראשונים. יזכרו מה שהביא הרמב"ם בספרו בתור טיעון חזק שדבריו של חכם מפורסם הרי הם טעונים בדיקה היטב.

4. אסור שההגדרה תהיה מעגלית דהיינו שבכדי להסביר מונח מסוים אנו משתמשים במונח הזה (או במילה נרדפת לו) בהגדרה בעצמה.

5. וכן אסור שההגדרה תבוסא בשפה פיוטית או בעזרת מילים שיש בהם מן הרב משמעות. ההגדרה צריכה להשתמש במילים הפשוטות ביותר והמובנות היטב לכל אחד.

6. אסור שההגדרה תהיה שלילית כאשר באפשרותה להיות חיובית, שכן זוהי תכלית ההגדרה להגדיר את הדבר ולא להגדיר את מה שאיננו (אמנם יש עניינים שאין אפשרות לתת להם הגדרות חיוביות), אמנם פעמים שבתוך ההגדרה החיובית נצטרך להכניס איזה סעיף שלילי שימעט איזה משמעות מסוימת מוטעית שיש להגדרה בכלליותה.

7. אסור שההגדרה תהיה רחבה מדי או צרה מדי, ועליה להתמקד בתימצות רק על התכונות המהותיות של הדבר שברצוננו להגדיר.

למעשה, הרעיון הכללי של האופן בו כן תעשה הגדרת ההלכה הוא ברובו בנוי על הסברא וההיגיון, ז"א כשלפנינו ניצבת איזו הלכה שהיא ואנו ניגשים להגדיר אותה או את חלקיה כמובן שלא כל ניסוח מחדש יהיה אפשרי לטעון עליו שהוא באמת הגדר הנכון. ורק ניסוחים עם קירבה מסוימת להלכה שלפנינו ובעלי היגיון ברמה כזו או אחרת יהיו אפשריים, ובמילים אחרות תמיד הבסיס לטענה שהגדרה מסוימת היא הנכונה או לפחות יותר נכונה מהאחרת תהיה ברמה כזו או אחרת שהגדרה מסוימת יותר מסתברת. כמובן שאין די בדברים אלו וצריך לסווג ולהגדיר את סוגי הסברות והמשקל שיש לכל סברא. ובס"ד עוד היד נטויה.



חלק ג'

ביאור לחידושים מהגר"ח ותלמידיו

להלן נביא כמה דוגמאות מספרי הגר"ח ותלמידיו שכפי שבואר לעיל שיש בהם מן הגישה הלוגית. והיינו שחידושיהם עוסקים רק בהגדרת ההלכה בכל עניין כפי שנראה לעין שתמיד בכל חידוש ניתן למצוא משפטים בסגנון "שע"י הגזירת הכתוב כלשהי יוצא לנו הדין כלשהו" עוד ניחנו חידושיהם בכמה תכונות מיוחדות כגון בכך שהם מוכרחים ולא ניתנים לויכוח וההוכחות שהם מביאים תמיד ישירות לנושא ולא נסיבתיות ועקיפות. וכמובן לעיתים קרובות מחדשים חידושים בהגדרות מחודשות מאד אבל מוכיחים אותם באופן שאין אפשרות לחלוק. וננסה בס"ד להציע את הדברים באופן לוגי ולהצביע על איזה רעיונות חשובים שיראו מכל חידוש. וכדי שיבחינו בגישה הזו הניבטת מספריהם מומלץ לכל לומד ללמוד ראשית את החידושים בפנים הספרים של רבותינו הלא המה רבינו חיים הלוי ובנו ותלמידו הגר"ז בספריהם על הרמב"ם ותלמידו רב ברוך בער בספריו ברכת שמואל, וכשיגיע להבנה יראה כיצד מוצגים הדברים כאן, ואם זה תואם את הבנתו. ורק כך יוכל להבחין בגישה הנ"ל. וע"כ ראיתי לנכון להביא כאן הדברים בשלימותם ואז לנתח אותם כפי מיטב הבנתי. ובאם אראה שיש ביקוש לדברים אשתדל לכתוב יותר ביאורים לחידושים ז"ל, על דרך הלוגיקה. וכמובן שאין הדברים מסוימים לעומקם וכ"א יכול למצוא עוד שלבים בעומק בדברים ועוד סגנונות של ניתוח לוגי, וכללים להגדרה מתוך דבריהם הקדושים. ואדרבה יעמלו הצורכים וידלו מדבריהם הקדושים פנינים מאירות.

נפתח בכמה מחידושים מהגר"ז על הרמב"ם בהלכות תפילין פ"ג ה"טז יעו"ש דבריו.

ונבאר דבריו על דרך ההגדרה ונתחיל בקושינו שהקשה אמה שכתב הרמב"ם שמה שעשיית התפילין אסורה בגוי היא מחמת השי"ן שצריך לעשות והוי כדין כתיבת התפילין בעצמם, דפסול בגוי ה"ה כתיבת השי"ן פסולה בגוי, ולכן עשיית התפילין פסולה בגוי. והקשה אמאי לא כתב הרמב"ם דה"ה מחמת הדל"ת שצריך לעשות ברצועות יהא פסול בגוי. ותמצית תירוצו שאמנם נאמר גם ברצועות "לעשות קשר בצורת דל"ת" אך אין זה אומר שההגדרה היא "לכתוב את האות

דל"ת ע"י הרצועות. כמו שנאמר בשי"ן. ונסביר יותר את דבריו. מציאות ההלכה שעמדה לפנינו בשי"ן וכן בדל"ת היא "שנצור צורה מסוימת בחומר התפילין". והנה ידוע לנו שנאמרו כל מיני דינים בכתיבת התפילין כגון מי יכתוב (יהודי וכו') ודיני לשמה וכו'.

כשנבוא לדון על המושג כתיבה בכל מקום ולהגדיר אותו נמצא ש"כתיבה" הגדרתה "לצור איזה צורות מסוימות (של האותיות) ע"י איזה חומר שהוא". וא"כ מעתה עלינו לדון ביחס לשתי ההלכות שהנם "לצור צורת שי"ן על התפילין" ו"לצור צורת דלת על הרצועות" האם זוהי ההגדרה שלהם או שמא ההגדרה היא שצריך "לכתוב את האות דל"ת בעזרת החומר רצועות" וכן "לכתוב את האות שי"ן בעזרת החומר תפילין" והנפקא מינה תהיה דאם ההגדרה היא לכתוב א"כ הא קי"ל ההלכה דכתיבת התפילין (כגון הפרשיות וכו') צריכה להיות באופן מסוים כדלעיל אבל אם ההגדרה היא רק "לעשות צורה מסוימת" ולא "לכתוב" א"כ לא מצאנו באף מקום איזה הלכה שעשיית צורת התפילין תהיה באמצעות יהודי (כגון הא דקי"ל שהבית צריך להיות מרובע לכאורה לא נאמר דין המונע מגוי לרבע אותם). וטוען הגר"י שבשי"ן באמת נאמר הדין לכתוב אותה בתפילין אבל הדל"ת נאמר רק הדין לעשות הרצועות בצורת האות דל"ת ולכן כל הדינים הכלליים שנאמרו לגבי כתיבה יחולו רק על השי"ן ולא על הדל"ת.

ז"א אם ננתח את דבריו של הגר"י הוא לוקח פה את המציאות הזו של העשייה הנדרשת בתפילין שזה צורות שי"ן והדל"ת, ודן עליהם האם באמת ההגדרה האמיתית היא "לכתוב" או רק "לעשות צורה" ששני ההגדרות באמת דומות מאד. אבל ביחס למושג "כתיבה" נאמרו כל מיני הלכות, שביחס למושג "צורה" לא נאמרו. סיגנון החידוש פה הוא שגם אם מבחינת התוצאה הסופית, המציאות של שני ההגדרות היא זהה (לעשות צורות מאיזה חומר). אבל פה יש שם לעשייה הזו והוא "כתיבה" וביחס למושג הזה ששמו כתיבה נאמרו כל מיני תנאים. ובמילים אחרות גם אם המציאות שווה בשני ההגדרות יכול להיות שהגדרה מסוימת היא איזה מושג קיים כלשהוא שיש ביחס אליו התנהלות דינית שונה, וצריך להבחין בה ולדון במקרים שכאלה בגדר המדויק והאמיתי של אותה עניין כדי שנוכל לייחס לו את הדינים הראויים והמדויקים לו.

2. עוד חידוש מהגר"י לגבי נר חנוכה מספרו על הרמב"ם.

נביא גם כאן את תמצית חידושו והוא בראשית קושיתו על הרמ"א היאך כתב שהמהדרין מן המהדרין כל אחד מבני הבית מדליק והרי הרמב"ם כתב שרק בעה"ב מדליק ההידור הוא במה שמדליק כנגד כל אחד מבני הבית.

והסביר הדבר הגאון והקדים והביא הגמ' בשבת לגבי ציצין שאין מעכבין במילה שהדין הוא שבעודו עסוק במילה יסירם, ובפירש אין צריך לחזור עליהם ונחלקו שם בראשונים אי מיירי בשבת ולדעת הר"ח איירי אף בחול וכתב שם: "מהא שמעינן שהפורש מן המצוה אין לו עוד להחזיר עליה להדרה".

והנה קי"ל בכ"מ הדין ד"הידור מצוה" והיינו שהגדרת המושג מצוה היא "מעשה שאני מחויב בעשייתו" והגדרת המושג הידור "מעשה שיש איזה רצון עליון בעשייתו" (אם כי אין ציווי עליו). והנה מסוגייתנו טוען הגר"ז לפי הר"ח שחזו"ן איזה גדר במושג הידור דהרי הדין ד"ציצין שאינם מעכבים" הינו "הידור מצוה" וקי"ל שם (לפי הסבר הר"ח) שאף בחול אינו צריך לחזור ולהסירם בסיים למול. זאת אומרת חזו"ן מהכא שגדר המושג הידור הוא רק "אופן מסוים של עשיית איזה מצוה" ואין זו עשייה שעומדת בזכות עצמה דאי לאו הכי אמאי אם פירש ממעשה המילה אין משום הידור במה שיחזור ויסיר את הציצין. שהרי אילו היה מסירם תוך כדי המילה הוי באמת הידור ואין שום חילוק בעצם המעשה אי יסיר הציצין תוך כדי עשיית המילה או לאחמ"כ. אלא מוכח דהידור הוא רק "אופן מסוים של איזה מצוה" באשר היא וכאשר כבר קיים המצוה אין שום משמעות לעשיית "מעשה ההידור" וא"כ ממשיך הרב מבריסק כיוון שחזו"ן לגבי מילה דבאמת פליגי בזה השו"ע והרמ"א ביו"ד סימן רסד סעיף ה'. כמי מהראשונים לפסוק אי איירי דוקא בשבת כמו שהסביר רש"י ואז באמת אי אפשר להוציא הגדר כדברי הרב מבריסק כי אז מה שלא חזר הוי משום לתא דשבת (ומה שהותר תוך כדי העשייה זהו ענין אחר) וכן פסק הרמ"א א"כ לא חזו"ן מאף מקום כזה גדר ונשארנו עם הגדר שהידור מצוה הוא "עשייה שעומדת בזכות עצמה" ולא רק "אופן של מעשה מצוה" וא"כ יכול להיות המעשה לאחד וההידור בנפרד לאחר. אבל השו"ע שראינו שפסק דאיירי אף בחול שלא צריך לחזור על הציצין אם כן חזו"ן שהידור מצוה לשיטתו אינו "עשייה בפני עצמה" אלא רק "אופן עשית מעשה מצוה" א"כ ודאי שנאמר רק ביחס למי שצווה בעשייה שאם ירצה יוכל לעשות באופנים מסוימים שהם יותר לנחת רוח לפני ה' יתברך אבל מי שכלל לא מצווה כגון אחד מבני הבית ודאי שלא נוכל לומר ביחס אליו הידור כי כמו שנתבאר הידור הינו עוד אופן (יותר רצוי לפני ה') כיצד לעשות את מה שצוית בו אבל כל עוד לא צוית לא שייך שיאמר ביחס אלי עשייה שתהיה בבחינת הידור וכמו שנתבאר. אלו תמצית דבריו ז"ל. והנה ננתח אותם בעצם מה שעשה פה היה להגדיר היטב את המושג הידור עפ"י הגמרא בשבת אי הוי "עשייה מסוימת שרצה בה הבורא יתברך" אף דלא ציוונו ע"כ. והוי ממש כמעשה מצוה חוץ מהא דאין מחויבים עליו או דהוי "אופן עשייה של מעשי המצוות" ואז לא הוי מעשה נפרד שרצונו שנעשה כי אם אופנים בכל מצוה כיצד

לקימם (והאמת שקצת מסתבר כהצד הזה דאף פעם לא מצינו איזה עשיה שתהיה בחינת הידור שהיא לא בהקשר של איזה מצוה וודאי תמיד מעשי ה"הידורים" היו ביחס כלשהו לאיזה מעשה מצווה באשר הוא) וכמובן הנפקא מינה שמצא אי שייך שיהיה איזה הידור ביחס לאיזה מישור בלא שיהיה מצווה באיזו עשיה. (אמנם ביקורת אחת יש והיא האם נר חנוכה הוא ציווי דאקרקפתא דגברא או כללית כמשמעות נר איש וביתו דהנה נחלקו באחרונים בגדר המצוה וכל חידושו שייך רק אי הוי ציווי דאקרקפתא דיליה, דאי הוי מצוה כללית על אחד מהבית יש צד שיכול המצוה לעשות אחד וההידור אחר ואכמ"ל וצ"ע).

(וכדוגמת החידוש הזה מפורסם בשם הגר"ח שהביאו לפנינו שני אתרוגים אחד מהודור במראהו אבל ספק מורכב והשני כשר. והיה שם איזה רב שפסק שיטלו קודם הודאי כשר ורק לאחר מכן המהודור שספק פסול. ואמר הגר"ח דלא יעשו כן מפני שאם יקיימו המצוה אין שייך שוב ההידור. דכבר יצאו ידי חובה ואי אפשר לעשות ההידור אחר שכבר יצא אלא יטול קודם המהודור דספק פסול ואם באמת הוא לא מורכב הרי יצא ידי חובה בהידור. ואם הוא פסול, הרי לא עשה כלום ויצא עבשיו ידי חובה באתרוג הכשר. וכמו שנתבאר לעיל).

אם נשים לב מלבד מה שמצא הגר"י מהגמרא בשבת לחלק מהראשונים דמעשה הידור לא שייך בנפרד אלא רק בהצטרף למעשה מצוה דהוי גדר כללי בענין הידור. חזו"ן הכא עוד איזה עניין לוגי והוא הגדרת היחס שיש בין "מעשה מצוה" ל"מעשה הידור" דלפי מה שהוציא הגר"י מהגמרא הוי "מעשה הידור" רק "אופן בעשיית מעשה מצווה" וזהו אחד מהיסודות היותר חשובים בלוגיקה והיינו לנתח את הרכיבים המציאותיים של כל הלכה ולנתח היחס שבניהם וזהו דבר חשוב עד מאד בלוגיקה ובעצם זהו כלי כיצד מגדירים איזה הלכה שהיא והיינו פירוק רכיבי ההלכה וניתוח היחס שביניהם. ונביא עוד כמה דוגמאות מהגר"י לרעיונות וחידושים בסגנון שמנתח רכיבי ההלכה והיחס שביניהם. ז"א מפרק רכיבי ההלכה ובונה אותם מחדש באופן אחר.

הנה הביא הגר"י מהרמב"ם הלכות סנהדרין פ"ד ה"ג יעו"ש דבריו.

ונביא הדברים בביאור ונתחיל מהקושיא דהנה הקשה הכ"מ על דין הרמב"ם שסמיכת חכם נעשית בבי"ד של שלשה ולא צריכי להיות סמוכים, אבל צריך להיות אחד מהם סמוך. והקשה הכ"מ מאיפה יצא לו הדין הזה דצריך להיות או דכולהו יהיו סמוכים כדק"ל לענין איזה דברים דצריך בי"ד סמוכים, ואי לא בעינן לענין סמיכה שהבי"ד יהיו סמוכים, א"כ שלא יצטרכו כלל סמוך ביניהם. ותירץ ע"כ הגר"י דהדין שצריך שיהיה ביניהם אחד סמוך אין זה דין בהבי"ד כי אם מחמת הדין דק"ל דסמיכה צריכה להיות איש סמוך מאיש עד משה רבינו. וא"כ די לנו אם יהיה אחד מהם סמוך.

ז"א אם ננתח את דבריו נראה שוב את העניין שהודגש לעיל והוא שראינו שכדי לסמוך איזה משהו צריך ב"ד וכן שיהא אחד מהם סמוך והכ"מ הבין דהדין סמוך מתייחס להב"ד ובא להגדיר את הב"ד כדק"ל באיזה מקומות שצריך ב"ד סמוכים ולא סגי בב"ד רגילים, וא"כ הקשה אמאי לא צריך שכולם יהיו סמוכים. וביאר הגר"ז דאין המושג "סמוכים" שבהלכה הזו בא להגדיר את "הב"ד" והיינו שצריך דוקא הסוג הזה של הב"ד כי אם דהוי דין נפרד ואין שייך להב"ד, ומשום דבעינן שהסמיכה תהיה מסמוך שנסמך מסמוך עד משה רבינו. ז"א ביאר לנו הגר"ז את היחס בין ה"ב"ד" והדין דצריך שיהיה שם "סמוך" דלא כהכ"מ שסמוך מתייחס לב"ד כי אם דהוי עניין בפני עצמו

עוד דוגמא ניתן לרעיון החשוב הזה של פירוק רכיבי מצוה ובנייתם מחדש. מהגר"ז על הרמב"ם פ"ז ה"ז בהלכות בחמץ ומצה. ונביא בתמצות הדברים שהביא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש אי יצא ידי חובת מצה כשלא הסב. וביאר שורש מחלוקתם בהיחס בין מצוות אכילה להסיבה אי ההסיבה היא "מצווה נפרדת" או דהוי "אופן בקיום מצות אכילת מצה" יעוין שם בכל דבריו והמשכיל יקיש מהדברים מלעיל.



ולסיום כיון שמטרת הלוגיקה היא בעיקר לבקר כל תחום שיהיה ולהעבירו בכור ההיגיון. נציע כאן איזה חידוש של הגר"ז מספרו, שעל אף גישתו הלוגית. לכאורה שיש בו פירכא גדולה. ואם יש לאי מי מהקוראים הסבר לדבר, יואיל בטובו להודיעני. הגר"ז בהלכות נזירות (החידוש הראשון שם) יעו"ש בתחילת דבריו ונסדר דבריו: תחילה הביא הסוגיא דנזור ע"מ שישתה יין וכדו' תנאו בטל וחלה נזירותו לגמרי מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה והקשו בתוס' דתיפוק ליה מחמת דהוי התנאי בדבר שאי אפשר לקיימו ע"י שליח דק"ל דהתנאי בטל והמעשה קיים, דנזירות אי אפשר לקיים ע"י שליח. ותימצו בתוספות דכיון שהקרבנות דנזירות מקריב ע"י שליח סגי בהכי וחשיב כדבר שאפשר לקיימו ע"י שליח ולכן נצרכנו לבטל תנאו מחמת הדין דמתנה על מה שכתוב בתורה. והקשה הגרעק"א תינח בנזירות אך מה נעשה בנדרים שאין קרבן וק"ל בכל השי"ס דיש תנאי בנדר. ורצה הגר"ז לתרץ הדברים עם יסוד בדיני נדרים והוא דבנדרים ושבועות לא צריך להגזירת הכתוב דתנאים בכדי שהמעשה יתבטל דהנה בכל מקום אלמלא הילפותא דפרשת תנאים. היה צריך להיות שאף אם לא יתקיים כתנאו יחולו הדינים דכיון דעשה המעשה המחילם אין הוא בעלים להחליט

דאם יקרה/לא יקרה משהו לא יחולו הדינים. וחידשה לנו פרשת תנאים שיכול להתנות, ואם לא יתקיים כתנאו, לא יחולו הדינים, וכפי שהתנה. אבל כדי שתנאי יועיל לבטל המעשה צריך שיהיה דומיא דבני גד ובני ראובן וזה אומר שיש כמה דינים כיצד יש לעשותו כדוגמת תנאי כפול שלא יתנה נגד מה שכתוב בתורה ושיהיה אפשר לקיימו ע"י שליח וכו'. אבל בנדרים כיוון שמצאנו הדין דנדרים שגגות והיינו כהדוגמא שם שמדיר את אשתו על דעת שעשתה איזה דבר. והתברר שלא עשתה. דהדין שהנדר בטל מאילו והוציא מכאן הגר"ז (בשם הגר"ח), ד"כשתולה נדרו באיזה דבר ולא קרה, נדרו בטל", ומדינא ד"האדם בשבועה" א"כ גם בתלה נדרו בתנאי. אם לא קרה כתנאו הנדר בטל מדין נדרים שגגות. ואם כן לא צריכין הכא למשפטי התנאים. כתנאי כפול ואפשר לקיימו ע"י שליח. דבמקרה שלא נתקיים תנאו, אפילו אם לא היה תנאי כפול וכשאר משפטי התנאים, נדרו בטל מכיון דהוי כנדרים שגגות. וא"כ אומר הגר"ז מתורצת קושית רעק"א ובר בבד גם קושית התוס' דבנדרים ונזירות לא צריך את משפטי התנאים במקרה שעשה תנאי, דלא ילפינן להא דכשלא מתקיים תנאו שהמעשה בטל מבני גד ובני ראובן. ולכן לא צריך בתנאי נדר ונזירות שיוכל לעשות ע"י שליח. (הנה גם פה בולטת הגישה הלוגית שדן בגוף דיני התנאי ומוכיח מהא דנדרים שגגות דנדרו בטל שחזוין מהתם דיש הלכה בנדרים שכעושה נדרו על צד מסוים שיחול ובאם לא אין רצונו שיחול חל כדבריו מכח ההלכה ד"האדם בשבועה" וממילא הוציא מכאן אף לתנאי בנדר שכשבטל התנאי יתבטל הנדר מדינא ד"האדם בשבועה" והדברים גלויים וברורים. וכמשי"נ).

והנה לכאורה קשה קושיא עצומה על דבריו דא"כ דלא צריך משפטי התנאים בנדרים ונזירות, א"כ אף מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים. דמה דתנאו בטל בכל מקום במתנה על מה שכתוב בתורה הוי משום דלא הוי דומיא דבני גד ובני ראובן וכדכתבו התוס' בכתובות דף נו. (והביא דבריהם בהמשך) וא"כ בנדרים ונזירות דלא ילפינן משם, אף במתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים. וא"כ קשה אמאי קאמרה הגמ' דבנוזר על מנת שישתה יין ויטמא למתים הדין הוא דתנאו בטל והרי הוא נזיר לכל דבר. הרי כיון דליתא להחיסרון דמתנה על מה שכתוב בתורה היה צריך להיות שלא יהיה נזיר כלל דאין כאן "האדם בשבועה". וכמו בכ"מ שלא מתקיים כתנאו דהמעשה בטל. וצ"ע"ג. (ובאמת צריך למצוא חילוק בין נדרים שגגות לתנאי בנדר. ואולי משהו בכיוון שפה לא ידע נתון מסוים ולכן נדר ואילו ידע לא היה נודר דהוי יותר טעות מאשר בתנאי, שיודע הדברים רק רוצה שעל צד מסוים לא יחול כדבריו. ואכמ"ל). ואמנם הראוני שכבר כתב הר"ז בהלכות נחלות דהמתנה על מה שכתוב בתורה דתנאו בטל אין זה משום דלא דמי לבני גד ובני ראובן אלא דבטלים דבריו יעו"ש בדבריו והדברים לכאורה תמוהים הן מפורש בתוס' בכתובות דף נו. דדבריו בטלים רק

משום שלא הוי דומיא דתנאי דבני גד ובני ראובן. וגם מה שכתב להוכיח מהגמ' בבבא מציעא דהיאך מהני עקירתו כשלא ודאי קעקר זה י"ל דהכי קי"ל לחז"ל הדימיון מבני גד ובני ראובן וכדכתבו התוס' בכתובות & דעפ"י סברתם דלו איזה תכונות הם חיוניות מהא דתנאי דבני גד ובני ראובן. ואפילו אם נקבל הדבר הרי זה ודאי שלגבי נדר שצריך "האדם בשבועה" ופה אמר מפורשות שאם לא תחול נזירותו באופן שיהא מותר בגילוח אינו רוצה בה א"כ אי לא יחול כן, אין רצונו בה והרי היא בטלה כפי הגדר שמצאו משום דהוי כנדר שגגות. וצ"ע.

להלן נביא חידוש מחידושי הברכת שמואל במסכת כתובות סימן ג'

ונציג תמצית הדברים דהביא מהרמב"ם דכשתלה את ביטול זכויותיו אם לא יבוא לבי"ד תוך זמן מסוים, ולא בא, בטלו זכויותיו. אבל אם מה שלא בא, היה באונס לא בטלו זכויותיו והקשה ע"כ ההגהות מימוניות דבירושלמי חזינן לגבי מי שקידש אשה על מנת שיכנסנה, ולא כנסה מחמת אונס, דלריש לקיש מקודשת משום דאונס כמאן דעביד, והרי הוא כמי שכנסה. ולר' יוחנן לא מקודשת דלא אמרינן אונס כמאן דעביד והקשה ההגהות מימוניות הרי קי"ל דהל' כר' יוחנן דלא אמרינן אונס כמאן דעביד. וא"כ היאך פסק הרמב"ם כשלא בא מחמת אונס דלא בטלו זכויותיו הרי לא אמרינן אונס כמאן דעביד וא"כ אף דמה שלא בא היה מחמת אונס לא מהני, וצריך להיות הדין דיתבטלו זכויותיו.

ותירץ הגר"ח דאע"פ דיש לנו הדין דלא אמרינן אונס כמאן דעביד גדר הדין הינו דאם מה שלא עשה היה מחמת אונס, לא נימא דיחשב כמי שעשה. אבל גם ר"י מודה שיש עדיין הדין שכשלא עשה מחמת אונס לא מחשיב שלא עשה. כדילפינן מ"ולנערה לא תעשה דבר" דר"י סובר דלהחשיבו כשלא עשה ע"י האונס כמי שעשה זה לא אמרינן אבל להחשיבו כלא עשה ע"י האונס זה אמרינן וכדוגמת הסוגיא דריש כתובות אי יש אונס בגיטין דהיינו שהתנה דאם לא יבוא תוך זמן מסוים יהיה גט. ואי ביאתו היה מחמת אונס, דברור מרש"י מדף ג. דילפינן מ"ולנערה לא תעשה דבר" דלא תחשב אי ביאתו להחיל הגט כיון דהיה באונס.

ונבאר העניין יותר על דרך ההגדרה. הנה קי"ל הדין דתנאי בכל מקום שגדרו הוא שעושה מעשה האמור להחיל איזה דינים. ורצוה שאותם הדינים יחולו רק אם תהיה מציאות מסוימת דחידשה לנו התורה דמהני מעשיו והדינים יחולו רק אי על צד שתהיה המציאות כפי שאמר. והנה יש לדון מה יהיה הדין שתלה חלות הדינים באיזה מציאות למשל שלא יבוא והמציאות הזו קרתה ע"י אונס, זה רואים מהגמרא בגיטין דכיון דהיה ע"י אונס ילפינן דלא יחולו הדינים דלא נחשב שעשה הדבר.

ומעתה נעלה עוד שלב מה יהיה הדין כשתלה הדינים באיזו עשיה וע"י אונס לא עשה אותו מעשה כאן אנו רוצים ע"י אונס לחושבו כאילו עשה מה שבאמת לא עשה ובזה נחלקו ר"י ור"ל לעיל אם החידוש דאונס נאמר לא רק למקרים שצריך שלא נחשיב את אי העשיה שלו כמי שלא עשה כיון דהיה באונס אלא אף אי לא עשה ואנו רוצים ע"י אונס להחשיבו כמי שעשה כדי שיחולו הדינים ובכזה"ג פליגי ר"י ור"ל אי עד כדי כך נאמר החידוש דאונס דילפינן מ"ולנערה לא תעשה דבר".

ולסיכום, לר"י הגדרת הגזח"כ דאונס היא "כשהדינים תלויים באיזה מציאות, והמציאות קרתה באונס לא יחולו הדינים", ולר"ל הגדרה הוא "דאף אי הדינים תלויים באיזה מציאות, והמציאות לא קרתה מחמת אונס, חשיב ע"י הגזח"כ כאילו קרתה המציאות ויחולו הדינים" ור"י לא סובר הגדרה הזוה. (והחילוק ברור דלומר על מציאות שבה תלויים הדינים, כשקרתה באונס דלא יחולו הדינים זה אמרינן, אבל כשהמציאות בה תלויים הדינים לא קרתה אפילו דהיה באונס, ואנו רוצים להחשיבה שכן קרתה, ודיחולו הדינים זה כבר עליית דרגה).

לאחר ההקדמה וביאור שני הגדרים עד כמה אונס מועיל במקרים האלו שנאמרו לדיעות השונות נבוא לבחון את המקרה של הרמב"ם דשמה תלה את חלות הדינים דביטול זכויותיו באם לא יבוא, ובאמת לא בא ע"י אונס. ומעתה עלינו לבחון מה הדין והנה על פי שבואר לעיל פה אין רצונינו ד"ע"י האונס יחשב כמי שעשה איזה מעשה כדי שיחולו איזה דינים" דזה הוי רק לר"ל, כי אם רצונינו שכיוון שהמציאות (אי ביאתו לבי"ד) שבה היו תלויים הדינים (ביטול זכויותיו) קרתה באונס אזי לא יחולו הדינים (דביטול הזכויות) וזה הרי כבר נתבאר דאף ר"י מודה דמהני האונס לפוטרו. ובמקרה שנחלק עם ר"ל, הדינים (דהקידושין) היו תלויים במציאות (דאם יכנסנה) והמציאות לא קרתה מחמת אונס, ואנו רוצים ע"י הדין דאונס להחשיב כאילו המציאות כן קרתה, וזה לא אמרינן, לכן היא נשאת במצב הקודם דהיינו שאינה מקודשת. חזינן מהכא ניתוח מדויק של גדר הדין ובחינה מדוקדקת של המקרים השונים כל מקרה וההלכה המיועדת לו. והדברים מוכרחים ולאחר שנאמרו, גלויים לעין כל.



נביא מחידושי הגר"ח מספרו על הרמב"ם

הגר"ח הראשון בספרו על הרמב"ם פ"ה הל"א "כשיעמוד נכרי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגו יעבור ואל יהרג וכו' בד"א בשאר מצוות חוץ מע"ז וג"ע

ושפ"ד אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג יהרג ואל יעבור עכ"ל, והוא בסוגיא דסנהדרין דף ע"ד אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרים לו לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד וכו', ע"ז כר"א דתניא וכו' יעון שם כל דבריו.

ותירץ הגר"ח "וי"ל כיון דברציחה גופא הא דחלוק שב ואל תעשה ממעשה בידים הלא אין זה משום חומר דמעשה בידים, ורק שכיון דשני הנפשות שקולות הן ע"כ צריך להיות שב ואל תעשה, ודינו כשני רציחות שאין דוחות זא"ז דדינו בשב ואל תעשה, וע"כ לא שייך זאת בעריות דנימא דפקוח נפשו שקול כעריות, וכיון דילפינן מרוצח בעיקר הדין דאינו נדחה בפני פק"נ ממילא הדר דינא דשב ואל תעשה ומעשה בידים שוין ובכל גווני תהרג ואל תעבור".

וביאור דבריו הקדושים נוגעים ראשית בביאור והגדרת המושג ד"לפוטא" והיינו דלומדים הלכה אחת ממקום למקום, והיינו דילפינן דכמו שברציחה הדין אי אנסוהו לרצוחה "דיהרג ואל יעבור" ה"ה באיסור גילוי עריות אי אנסוהו לעבור "יהרג ואל יעבור". ובהקדם ביאור המושג דילפינן דין מסוים ממקום למקום הרי קודם כל צריך להגדיר הדין באופן יותר כללי דהיינו שאי אפשר לומר שכמו שברציחה אי אונסים אותו לרצוח הדין "דיהרג ואל יעבור" הוא הדין בעריות אי אונסים אותו לרצוח... הדין ד"יהרג ואל יעבור" מכיון שבעריות הדיון סובב סביב איסור גילוי עריות ולא סביב רציחה. זאת אומרת כדי שנעביר איזה הלכה ממקום למקום עלינו ראשית להגדירה במקומה באופן קצת יותר כללי. כדי שתתאים גם למקום שאליו רוצים ללמד ואז נוכל ע"י מקור הלימוד (גזירה שווה וכדו') לחדש שאותה הלכה נאמרה גם במקום הנלמד. זאת אומרת נצטרך להגדיר את ההלכה שמצאנו ברציחה "שכשכופין אותו לרצוח יהרג ואל יעבור" למשהו בסגנון שכשכופים אותו לעבור את "האיסור הנאמר לגבי רציחה יהרג ואל יעבור" גם "כשכופים אותו לעבור את האיסור הנאמר בפרשת עריות" יהרג ואל יעבור.

ועוד הקדמה דהנה כשילפינן איזה דין ממקום א' למקום ב' ע"י איזה ילפוטא צריך קודם להגדיר לאיזה עניין נאמרה הילפוטא ואיזה דין נלמד מהמקור והיינו למשל כאן, הרי לא נימא דכמו דברציחה דהדין כשרוצח בשוגג גולה הוא הדין בעריות אי יעבור בשוגג יגלה. זה פשוט. א"כ בלומדינו דין ממקום למקום עלינו קודם כל לדעת לעניין איזה דין נאמרה הילפוטא.

ומעתה נחזור לתירוצו של הגר"ח ונבארו דהנה כדי שיצא לנו הדין דרק ב"רוצח ע"י מעשה" הדין ד"יהרג ואל יעבור", וכש"רוצח בלי מעשה", "יעבור ואל יהרג". ישנם שני אופנים לכך: אפשרות אחת

דנימא דבהדין ד"יהרג ואל יעבור" דנאמר ברוצח הוא רק כשרוצח ע"י מעשה משום דחמור, אבל כשרוצח בלי מעשה, כיוון שהעבירה יותר קלה לא נאמר הך דינא ד"יהרג ואל יעבור". והאפשרות ה' היא דנימא דבאמת דבההלכה שנאמרה לגבי רציחה היא ד"שכופין אותו לרוצח הדין דיהרג ואל יעבור". ולא נאמר בזה ההלכה איזו הבחנה היא איירי ברוצח ע"י מעשה, או בלא מעשה. אמנם כשנבוא לדון מה יהיה דינו באופן שכופין אותו לרוצח בלא מעשה אם ננתח את המצב הזה. הרי שאם יציית לדבריהם הרי ירצח בלי מעשה את האחר ואם יסרב לדבריהם הרי ירצח בלי מעשה את עצמו שכן זה מה שיעשו לו אי יסרב. וזה מה שכתב ר' חיים דהוי כשני רציחות דאינם דוחות זו את זו. ז"א שאם איזה רוצח רוצח אחד מתוך קבוצה אזי אסור להעדיף איזה מישוה ולמסור אחד מסוים שירצח. מדינא דאין דוחין נפש מפני נפש, והוי הדין דשב ואל תעשה. וה"ה כאן כיוון שבשתי האופציות ירצח בלי מעשה מה שמוטל עליו בגוונא שכזו הוא לא להעדיף את עצמו או את האחר והוי הדין שב ואל תעשה ולכן אם אומרים לו או שנזרוק אותך על תינוק או שנרצח אותך הוי הדין דלא יעשה כלום, והם יזרקוהו על התינוק. מחמת ההלכה דאין דוחין נפש מפני נפש דהוא כלל בהלכות רציחה. וא"כ ההלכה דרוצח בלי מעשה יעבור ואל יהרג לא יצאה לנו מכח זה שהדין "יהרג ואל יעבור" נאמר רק "ברוצח ע"י מעשה" דחמור מרוצח בלי מעשה. אלא מפני שכשכופין אותו לרוצח בלי מעשה יש לנו הכלל ד"אין דוחין נפש מפני נפש". ומעתה כיון שההלכה דיהרג ואל יעבור האמורה ברוצח היא בסתמא "דכשכופין אותו לעבור האיסור רציחה הדין דיהרג ואל יעבור" ויש לנו הילפותא דע"י "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש" דלומדים הדין דיהרג ואל יעבור מרציחה לעריות, א"כ גם בעריות יהיה לנו הדין דיהרג ואל יעבור וכיון שאם נתפוס כההגדרה הזו לא נאמר בהך דינא שום חילוק בין רוצח במעשה או בלי מעשה (ומה שיצא לנו הך דינא דרוצח בלי מעשה יעבור ואל יהרג הוא מחמת הך כללא דאין דוחין נפש מפני נפש וכמו שנתבאר לעיל) א"כ ילפינן הדין כגדרו ברציחה והיינו כ"שכופין אותו לעבור איסור עריות הדין דיהרג ואל יעבור" וזה שברציחה יצא לנו שבלי מעשה יעבור ולא יהרג אין זה שייך. משום דלא ילפינן כל ענייני רציחה לעריות ואין הכלל ד"אין דוחין נפש מפני נפש" עוזר לנו באופן כ"שכופין אותו לעבור באיסור עריות בלי מעשה" שיהיה הדין דיעבור ואל יהרג. וא"כ אנו נשארים עם הגדר שלמדנו מרציחה ד"בכופין אותו לעבור איסור עריות הדין הוא יהרג ואל יעבור". וזהו שפסק הרמב"ם "דבעריות בכל גונוי אפילו בלי מעשה יהרג ואל יעבור". ובקושייתו הבין הגר"ח שההלכה שנאמרה דיהרג ואל יעבור ברציחה היא רק באופן שרוצח ע"י מעשה משום דחמור אבל ברוצח בלי מעשה דיותר קל, הוי הדין דיעבור ולא יהרג וא"כ כדי ילפינן מרציחה לעריות כיון דברציחה הך דינא דיהרג ואל יעבור הוא רק

בעובר ע"י מעשה א"כ הוא הדין בעריות כל הק דינא דיהרג ואל יעבור הוא רק בעובר ע"י מעשה. מכיוון שהחילוק הזה בין "עובר במעשה" ל"עובר בלא מעשה" הוא בעצם ההלכה ד"יהרג ואל יעבור" דדהלכה הזו נאמרה רק באופן שעובר ע"י מעשה, וא"כ כדי לסייג לעריות יהיה הדין דיהרג ואל יעבור רק כשעובר האיסור ע"י מעשה.

כך הבנתי הדברים עד כה ואף שלכאורה היה אפשר להסתפק מהם בתור תירוץ, העיר לי ידידי י. מ. שאין פשט הדברים כן והסביר הוא את הדברים כך: דהנה כשנבוא לדון בהך דינא דיהרג ואל יעבור האמור ברציחה מה משמעותו של דין זה או במילים אחרות מה מצפים מאותו אחד המאויס ברציחה לעשות ונסביר יותר הדברים: ההלכה דיהרג ואל יעבור האמורה בסברא ד"מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי" הרי נולדה לנו מעצם הדין דק"ל בכ"מ דפיקוח נפש דוחה כל התורה ונסביר יותר הדברים ע"י דוגמא ממקרה שאומרים לו אם לא תהרוג את א' אנו נהרוג את ב' הרי זה ודאי שהדין הוא שלא יעשה כלום, מכיון שבהסתכלות מצד פיקוח נפשו של ב' שדוחה את כל התורה הדין הוא שעליו להרוג את א' בכדי להציל נפשו של ב'. אבל כיון שגם א' הוא נפש וגם פיקוח נפשו דוחה את כל התורה כולה א"כ מצד פיקוח נפשו היה עליו לאפשר להם להרוג את ב' בכדי שתיציל נפשו של א', א"כ כמובן שכיוון שהמציאות המורכבת הזו היא בעלת דינים סותרים או ברור שהדין הוא שהמוטל עליו זה לא לעשות כלום וכמובן הוא הדין שמאיימים עליו או שירצח משהו או שירצחו אותו. כשיבחן מה מוטל עליו לעשות מהך דינא דפיקוח נפש דוחה כל התורה יגלה שמצד פיקוח נפש שלו עצמו הדין הוא דירצח כדי להציל נפשו שלו אבל מצד פיקוח נפש של האחר הדין הוא דלא ירצח כי אם יתנגד. וכיוון שבמציאות הזו הציונים סותרים מה שנתר לו זה לא לעשות כלום. במילים אחרות הדין דיהרג ואל יעבור שיצא לנו ברציחה אינו חידוש דין. כי אם מעצם המושג הידוע והמקובל לנו בכ"מ ד"פיקוח נפש דוחה את כל התורה" מכאן זה יצא לנו הדין דיהרג ואל יעבור. אמנם עפ"י כשנבחן את הדברים היטב הדין שיש לאנוס לרצוח הוא לא לעשות כדבריהם אך גם לא להתנגד למשל ניקח עוד מקרה. מה יהיה הדין אם יאמרו לו אם תתנגד לנו להרוג את א' אנו נהרוג את ב' מה מוטל עליו לעשות בכה"ג. לאור הדברים האמורים לעיל זה ברור שיהיה אסור לו להתנגד מכיון שבמציאות שלפניו ציונים סותרים דפיקוח נפש של כל אחד אומר שעליו לעשות הכל כולל לרצוח את השני. א"כ המוטל עליו זה לא לעשות כלום וזה כולל בתוכו לא להתנגד כי אם יתנגד להם נמצא שמעדיף את פיקוח נפשו של א' על פני פיקוח נפשו של ב' וזה סותר למדא שהוא אמור לעשות בציור הזה והוא "שב ואל תעשה" כיון שלפניו מכאן פיקוח הנפש של שניהם, ציונים סותרים. א"כ לסיכום לאחר ניתוח ההלכה יצא לנו: כשכופין אותו לרצוח ההלכה

שאסור לו לציית לדבריהם גם במחיר שיהרגו אותו אבל גם כן אסור לו לסרב לדבריהם כדבאר לעיל דאם יסרב גם נמצא שמעדיף נפש של אחד על פני השני. וא"כ בשאומרים לנו "הנח ונזרוק אותך על התינוק ואם לא, נרצח אותך", לא מלבד זה שההלכה היא שלא צריך למסור נפשו ע"מ להציל את התינוק אלא אפילו אסור לו לעשות שום פעולה שיהיה בה העדפה של התינוק על פניו או הפוך, דכל פעולה שיעשה שמעדיפה אחד מהנפשות סותרת את הציווי שנולד מחמת הפיקוח נפש של האחר. ז"א שההלכה היא "יהרג ואל יעבור" דהיינו שלא יציית אבל מאידך גיסא מונח בהלכה הזו גם שלא יסרב. וא"כ ההגדרה המדויקת ש"אסור לו לעשות שום דבר שיעמוד מנגד לפיקוח נפש (של כל מישוא) ואפילו במחיר שיהרגו אותו".

א"כ כשבאים להעביר הלכה זו לעריות, יצא לנו ההלכה ש"אסור לו לעשות שום דבר שיעמוד מנגד לאיסור עריות ואפילו במחיר שיהרגו אותו". ואם זו ההגדרה שהעברנו מרציחה כשנשתמש איתה ברציחה יצא לנו שכשכופין אותו לרצוח במעשה, הדין הוא דלא יעשה שום דבר וממילא יהרג. וכשכופין אותו לזורקו על התינוק לרצחו, שוב (כדי לא להדיף אף אחד) לא יעשה כלום וממילא יהרג התינוק. אבל כשנשתמש עם הגדר דלעיל בעריות א"כ בין שכופין אותו לעבור על עריות במעשה ובין בלי מעשה, צריך "לא לעשות שום דבר שיעמוד מנגד לאיסור עריות ואפילו במחיר שיהרגו אותו" ובמילים אחרות להתנגד למה שרוצים שיעשה או שיעשו לו וע"כ יעבור על איסור עריות ואפילו במחיר שיהרגוהו. והדברים מאירים.

מהתירוף הזה של הגר"ח לפי ההסבר השני רואים כמה וכמה הלכתא גיברותא. רואים שם ניתוח מדויק של ההלכה ד"יהרג ואל יעבור" ברציחה והיינו 1. מכח איזה דין יצא לנו הא דיהרג ואל יעבור שם (והיינו מחמת הדין ד"פיקוח נפש שדוחה כל התורה" כבכל מקום וכפי שנתבאר לעיל) 2. עפ"י ביאר מה בדיוק נאמר בהלכה והיינו לאו דוקא דיהרג ואל יעבור כ"שכופין אותו לרצוח" כי אם ש"אסור לו לעשות שום דבר שיעמוד מנגד לדין פיקוח נפש (של אי מי) ואפילו במחיר שיהרגו אותו". 3. והראה שמכח הגדר הזה (המוכרח) יצא לנו ההלכה שברציחה שכופין אותו לרצוח במעשה יהרג ואל יעבור ושכבלי מעשה יעבור ואל יהרג (דתמיד המוטל עליו הוא לא לעשות כלום שיסתור וכו', וכמו שנתבאר). 4. וכן עוד הראה שכשבאים לעבור עם הגדר הזה בעריות בין שכופין אותו לעבור במעשה או בלי מעשה הדין הוא ד"אסור לו לעשות שום דבר שיעמוד בסתירה לגילוי עריות ואפילו במחיר שיהרגו אותו" וא"כ מוטל עליו למסור נפש אף שכופין אותו לרצוח בלי מעשה.

חזינן הכא ניתוח מדויק של הלכה וגבולותיה. בצורה שאין שום אפשרות להתווכח עימה, מלבד גאונות צרופה שעומדת כל שום ספק במבחן ההיגיון. ודו"ק.

ניתן עוד 2 דוגמאות שבהם יש את הבעיה דלעיל שלומדים הלכה ממקור מסוים. ויש חילוק בין המקום הנלמד למקור ההלכה. דבר שלכאורה עומד בסתירה וע"י ניתוח של ההלכה במקורה מראה הגר"ח שאין הדברים כן וגם במקור וגם במקום הנלמד הגדר הוא שווה והחילוקים נובעים מעניינים אחרים.

הגמ' במסכת בבא מציעא דף סא. אומרת דאיכא למילף איסור גזל מאיסור אונאה וריבית. והקשו בתוס' שם ד"ה אלא הרי אין דין אונאה נוהג בעבדים וא"כ כיצד נדע דין גזל בעבדים. ותיריך ע"כ הגר"ח דכדי ללמוד גזל מאונאה פירוש הדברים דנימא דבאונאה נאמר א'. דממון של אחרים אסור. ב'. דכשקונה במחיר מסוים (והוא כשרחוק למעלה או למטה בשתות ויותר מהערך האמיתי) הרי ההפרש הוא ממון אחרים כשנתאנה הלוקח. וכשנתאנה המוכר אזי החפץ הנמצא ביד הלוקח הוא ממון אחרים. ויש לרדן כשנתמעטו עבדים מאונאה האם המיעוט הוא שבמקח של עבד בציור של אונאה באמת חשיב ממון של אחרים רק הותר ממון של אחרים בכה"ג וא"כ יוצא שגזל עבד מותר באופן שנתאנה המוכר. ובציור שנתאנה הלוקח הגזירת הכתוב שבכה"ג ממון של אחרים הותר (והיינו הכסף עצמו הותר על שתות מהערך של העבד) ויוצא לנו מכאן שהממון בעצמו הותר ולפי"ז יוצא שמצינו באונאה ממון של אחרים שהותר אפילו לא בעבדים דהרי פה עצם הממון הותר. ואז באמת יקשה איך בכלל שייך ללמוד מאונאה הרי יש גווי שעצם הממון של אחרים הותר, כהציור שנתאנה הלוקח בעבד ושילם יותר, דהגזל הוא בממון.

אבל אפשר לומר דהמיעוט דעבדים הוא דבכה"ג של מכר בעבד אין אונאה, דלא מחשיב ממון של אחרים בין כשנתאנה המוכר ובין שנתאנה הלוקח. וא"כ אי נימא הכי יצא שההלכות שנאמרו באונאה זה א'. ממון אחרים אסור. ב'. בציור של מכירה עם אונאה מחשיב האונאה ממון של אחרים. ג'. במכירת עבד אף בציור של אונאה לא יחשב העבד או העודף שמעבר לשוויו כממון של אחרים. אם באמת נלמד כהצד הזה יצא לנו באמת גדר כללי שכל ממון של אחרים אסור וגם ציורים של עבדים אי יהיה העבד ממון של אחרים יהיה אסור לקחתו אך מה שמצינו שמועטו בעבדים באונאה הוי רק דלא מחשיב ממון של אחרים כשנעשה ע"י מכר באופן של אונאה. אבל זה ברור שיהיה אסור לגזול עבד שכבר מוגדר ממון של אחר מחמת שקנה אותו וכדו'. זוהי דוגמא אחת שבה שוב רואים כיצד הוא בונה ההלכה ע"י שמגדיר הדברים מחדש את רכיביה ועפי"ז מיישב קושיית התוספות(התוספות נשארו בקושיא).

עוד דוגמא אחת ניתן הנה כתב רש"י בביצה ג: דהא דק"ל בכל התורה דין דביטול ברוב הוא מאחרי רבים להטות דילפינן מסנהדרין. ולכאורה קשה הרי מה שבסנהדרין הולכים אחר הרוב הוא משום דסגי בהכי ולא משום דבטילי. וכדילפינן לכל מקום שאזלינן בתר רובא. ותיירץ ע"כ הגר"ח דבאמת ילפינן מסנהדרין שני הדינים 1. דבספיקות הדין דאזלינן בתר רובא כמה שאמרה הגמ' בבבא בתרא דף כג: כשיש ספק מאיפה בא הגזול הולכים אחר השוכך עם הרוב. וכן בכל ספיקות. 2. דמיעוט בטל ברוב כדאמרה הגמרא בביצה ג: שביצה אסורה שנתערבה במותרות שריאותיו וכמו בכ"מ הדין דביטול ברוב. ויש לשים לב שהדינים האלה רחוקים אחד מהשני הדין הא' מיירי בציוור שיש ספק, ויש רוב שנוטה כאחד מצדדי הספק, הדין הוא ללכת כהצד בספק שכמותו נוטה הרוב. והדין הב' לא איירי כלל בספיקות כי אם יש פה חומר מסוים עם דינים מסוימים שנמצא בין עוד חומר בעל דינים אחרים שיותר ממנו בכמות אז הדין הוא ע"י ביטול ברוב שהמיעוט מקבל את הדינים של הרוב (ובדוגמא של ביצה שהייתה אסורה באכילה וע"י ביטול ברוב הותרה).

אומר הגר"ח נבוא לנתח מה יש לפנינו בסנהדרין הנה מחד גיסא יש פה שניים המתעצמים בדין ויש פה ספק ממון. וחזוין כשיש רוב דיינים כצד מסוים די בכך ע"מ להכריע את הדין כצד מסוים בספק. א"כ חזוין מהכא ההלכה דכשיש ספק ויש רוב הנוטה כאחד מצדדי הספק הדין לנהוג כאותו הצד.

אבל הנה הא ק"ל דבסנהדרין צריך שיפסקו כל הבי"ד דאי לאו הכי לא מהני כדאמרין בגמרא בסנהדרין דאפילו שניים אומרים שחייב או פטור ואחד אומר דלא יודע יצרפו אחר. ז"א שבלי פסק של שלשה אי אפשר לדרן וכששניים אומרים דחייב ואחד אומר שפטור אין פה פסק בי"ד של שלשה דחייב דהרי האחד האומר פטור טועה ולא אמור להצטרף וא"כ אין כאן בי"ד של שלשה אלא חייבים לומר דיש פה עוד איזה דין והוא שמסתכלים על האחד שאומר פטור כאילו גם הוא אמר חייב ובמילים אחרות זהו הדין דביטול ברוב דהיינו שהמעט מקבל את הדינים של הרוב וחשיב כאילו גם האחד פסק שחייב. ואם תאמר אם כן גם כשאומר שאינו יודע למה לא נבטליה ברוב. זה כתב כבר רש"י בסנהדרין ה: דחשיב כמי שאיננו כאן (ופשטות ההלכה כמו שאינם מומחים לעניין מסוים שלא יכולים לדרן באותו ענין. אז הוא חשיב אינו מומחה לעניין הזה ולכן לא מצטרף אליהם להבי"ד) וא"כ לא שייך לבטלו דחשיב כאיננו כאן ואין מה לבטלו. אבל כשפוסק שחייב ודאי חשיב שהרי הוא כאן, שהרי דן בעניין ופוסק דין. אבל לכאורה כיצד יכול להצטרף אם הכרענו עפ"י הרוב שהוא טועה? אלא ע"כ שאמרין שהרי הוא בטל לגביהם ומקבל את דיניהם וחשיב כפוסק כמותם.

וא"כ חזינן מהבא שתי הלכות 1. דבספיקות אזלינן בתר רובא מדהולכים בסנהדרין אחר הרוב אף דהוי ספק ממון. 2. דמיעוט בטל ברוב כי לכאורה יש פה הלכה מיוחדת שגם המיעוט צריך לפסוק וע"י ביטול ברוב הגענו לכך שאף המיעוט פסק הדין דכיוון שבטלו הרי הם כהרוב. ומה שצריך את פסיקת המיעוט אינו כדי להכריע הספק. דכדי להכריע הספק די לנו ברוב הדיינים, אלא מחמת ההלכה שצריך מניין הדיינים בכל מקום, אם זה 3 או 23 וכדו', וכאשר פוסק אחד או יותר דלא כהרוב, ומחמת הרוב פסקנו כצד מסוים וא"כ יצא לנו שהוא טועה ואין יכול להצטרף אליהם. וא"כ חסר פה ממניין הדיינים ואין יכולים לדון. אלא ע"כ דיש פה עוד הלכה דהמיעוט מקבל דיני הרוב ובמילים אחרות בטל ברוב.

ועפ"י הסביר הגר"ח דברי התוס' בב"ק דף כז: שהקשו אהא דקי"ל בכ"מ דאין הולכים בממון אחר הרוב. כיצד אזלינן בדיינים אחר הרוב אפילו בנפשות וכ"ש בממון כדאמרינן בסנהדרין ג: ותרצו התוס' "דגבי דיינים שאני דחשיב המיעוט כמי שאינו" וכבר התחבטו בזה האחרונים לבאר דברי התוס'. וביאר הגר"ח דברי התוס' עפ"י הדברים דלעיל, דבב"ד הרי המיעוט מתבטל לגבי הרוב וכדכתב רש"י בביצה. וא"כ כמו שנתבאר לעיל דין ביטול, דחשיב דהמיעוט כרוב. וא"כ נמצא שגם המיעוט דינם כאילו פסקו כהרוב, וא"כ נמצא שכל הב"ד פסק כצד אחד ולא הוי מדין רוב כי אם כמו במקרה שכל הדיינים פסקו כצד אחד שלא הוקשה לתוס' שום דבר. ה"ה הכא ע"י דין דביטול ברוב, קיבלנו הדין דכמו דפסקו כל הדיינים כצד מסוים. ולא מדין רוב בספיקות. דאחרי דין ביטול ברוב, הוי ודאי כהצד הזה ולא דמי לכל מקום שדנים רק מכח ההלכה הא' דאזלינן בספיקות אחר הרוב אלא בציור של דיינים יש לנו גם הדין הב' דביטול ברוב והוא הכרעה בודאי. ואף אינו הכרעה בספיקות בשום אופן כמו שנתבאר לעיל דגדרו "דהמיעוט מקבל דיני הרוב". והדברים פשוטים למעיין.

הנה ראינו פה בכל החידושים שהובאו משום בחינה וניתוח כל הלכה, ובנייתה מהיסודות עפ"י ההגדרה. ויקח מפה כל אחד דוגמא לניתוח מבנה כל הלכה באשר היא. מאיפה היא יצאה לנו, פירוקה, בחינת כל נתון בנפרד, והגדרתה ובחינת גבולותיה.



2. הגר"ח על הרמב"ם בהלכות עדות פ"כ הל"ב יעו"ש דבריו.

ונסדיר הדברים דהנה פסק הרמב"ם דבנהרג זה שהעידו עליו ואח"כ הוזמו אינם נהרגים, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין והשיג עליו הראב"ד שם וביאר הכ"מ כוונתו דס"ל דכמו דבמיתה אמרינן "כאשר זמם" ולא "כאשר עשה" הוא הדין במלקות יש להדין "כאשר זמם" ולא "כאשר עשה". ומה דבמזמון חייבו גם בעשה היינו כדכתבו התוס' בב"ק ד'. או משום שעונשים מן הדין או משום דישנו בחזרה, וזה לא שייך במלקות.

וביאר תירוץ הגר"ח ובהקדם הוכיח דיש דין דהמלקות צריך להיות לפני הדיינים יעו"ש כל ראיותיו. וטען לפי"ז דכיון שהוזמו העדים א"כ נמצא דלא היה מחויב בדבר וא"כ אין זה מלקות כי אם חבלות. ולכן לא חשיב שנעשה מה שזממו כי הם זממו שיקבל מלקות ומה שנעשה בו זה לא מלקות. ובביאר הדברים צריך להקדים הקדמה דמה יהיה הדין במקרה שהעדים העידו וזממו לחייבו מלקות, והדיינים לא עשו כדן מלקות למשל לא הלקו כפי סדר ההלקאה המבואר בסוף מכות, או שהלקו לא בשוט המבואר שם או חיסרו כל פרט המעכב בסדר המלקות שמצינו שם הרי זה ברור שלא נחשיב את מה שהלקו ל"כאשר עשה" ולא נלקה את העדים שהוזמו, דהרי הם זממו שיקבל "מלקות" ויש הגדרה ברורה כיצד נותנים "מלקות" ואם לא ניתנו המלקות כדן, למשל נתפוס הדין שהביא הגר"ח. דהלקו אותו שלא בפני הבי"ד א"כ לא מחשיב "כאשר עשה" אלא עדיין מחשיב "כאשר זמם" דעדיין לא נעשה כזממם. דזממם הוא כפי כל דיני מלקות. ומעתה יש לדון כאן לאור הדין שהוכיח הגר"ח שהמלקות צריכות להיות בפני הבי"ד. הרי כיון שנמצא שעדותם היתה שקר, א"כ מה שהלקוהו היה בטעות, ולא היה זה מעשה בי"ד והם לא חשיבי בי"ד בזה. ז"א דהרי זה ברור שאם שלשה דיינים יחליטו איזה דין מלקות על מישהוא שלא עפ"י דיני התורה ודאי שלא יחשבו בי"ד במעשיהם. וא"כ זה בדיוק מה שקרה כאן. דהרי באמת הגברא הזה לא עשה שום איסור שמחמתו מגיע לו מלקות וא"כ המלקות לא היו כדן וא"כ מה שהם הלקוהו לא היה להם דין של בי"ד וא"כ הרי נמצא שלא הולקה בפני בי"ד. שהרי לא היה להם דין של בי"ד בשעת ההלקאה. וא"כ לא נעשה כזממם דהם זממו שיקבל "מלקות", וחלק מהגדר ד"מלקות" הוא בפני בי"ד וכאן לא הלקו אותו בפני בי"ד שהרי לא היה להם דין של בי"ד בהלקאתם דהיתה בטעות. וכמו שנתבאר.

ממשיך הגר"ח ושואל א"כ גם בחייבי מיתות שנהרג כבר הנידון נגיד דלא יחשב "כאשר עשה" דכיון שהתברר שלא היה מחויב מיתה א"כ מה שהרגוהו היה שלא כדן ולא היה להם על זה דין של בי"ד והם הרי זממו שיקבל "מיתת בית דין" ופה בגלל שהוא לא באמת מחויב לא הוי "מיתת בית דין", על זה עונה הגר"ח יש את הגזע"כ דמקרי באמת כאשר עשה דאי לא נימא באיזה אוקימתא נעמיד את המיעוט של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" הרי תמיד כשנעשה עפ"י עדים וזממים אין לזה

דין של מעשה בי"ד כי הרי עדים זוממים הם תמיד שקרנים, ז"א שהגזה"כ ד"כאשר עשה" דלא עבדינן להעדים כזממם בציור שכבר עשו הבי"ד כדבריהם, היא בציור שהבי"ד עשו אע"פ שלא היה להם דין של בי"ד במעשיהם. אבל לגבי מלקות דהא דלא היה להם דין של בי"ד גורם שבמלקות היו שתי חסרונות דלא יחשב עשיה כמו מה שהם זממו לעשות 1. דלא היה למלקות דין של מעשה בי"ד. 2. שהנידון לא הולקה בפני בי"ד כמו שבואר לעיל דכיון דלא היו חשובים בי"ד בהלקאתם אי"ב ממילא נחשב דלא הולקה בפניהם ואמנם מהחיסרון הראשון דלא נעשה כאשר זממו לעשות מחמת דלא היה זה מעשה בי"ד לזה יש את עצם הגזה"כ שיחשב "עשה" דאי לאו הכי במה נקיים את הגזה"כ של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" אבל להחיסרון השני דהמלקות לא היו בפני הבי"ד אין איזה שום גזה"כ וא"כ הגם שהלקו אותו, המלקות לא היו באופן שהעדים זממו להלקותו כפי כל הדינים של מלקות, וא"כ עדיין לא היה פה "כאשר עשה". ולכן פסק הרמב"ם דגם בהלקו את הנידון ילקו העדים. דלא מחשיב כאשר עשה כיון שהמלקות שהבי"ד הלקו אותו לא היה להם דין מלקות שהעדים זממו להלקותו ולא נעשה בו דומיא דכאשר זממו הם לעשות לו ולכן ילקו הם דעדיין מחשיב כאשר זמם והדברים ברורים. חזינן הכא ניתוח מדויק של הגדרת הגזה"כ של "כאשר זמם" והגדרה מדויקת של הגזה"כ של "ולא כאשר עשה" ובחינה מדויקת ומדוקדקת של הלכות אלו במציאות של עדות ועשיה של מיתת בי"ד. ובמציאות של עדות ועשיה במלקות. והכל בצורה מוחלטת אשר לא משאירה מקום לפקפוק.

