

בנין התורה לדורות ב"בירור ההלכה"

א. בקריאתו הגדולה לחכמי ירושלים בשנת תרפ"א קרא מרן הרב זצ"ל לעסוק ביצירה תורנית, וגולת הכותרת הלא היא ב"הלכה ברורה" עם בירור ההלכה. על החשיבות הגדולה שייחס הרב זצ"ל למפעל זה ניתן ללמוד מכך שהוא בעצמו כתב את ה"הלכה ברורה" על כל הש"ס, בבלי וירושלמי, וכבר ידוע כי הסוכבים אותו בני משפחה, תלמידים וידידים היו תמהים מה ראה הרב לעסוק בעבודה זו אך הוא דחה את תמיהותיהם בתשובות שונות כפי שהיה מספר לנו מו"ר הרב צבי יהודה זצ"ל. בתשובה אחת הסביר את הערך התורני של המפעל, בשניה בא להסביר את התעסקותו במלאכת התורה בתור הזדהות עם כל המפעל של עשיה ובניה בארץ ישראל, ובשלישית היה מרמז על צו אלוקי, המדריך אותו לעסוק במלאכת קודש זו. אנו התלמידים העוסקים היום בהמשכה של מלאכה זו יודעים כי שלמות המפעל בשילוב של "ההלכה ברורה" עם "בירור ההלכה", ואולם צריך היה שאדם גדול כמו הרב זצ"ל יקח על עצמו את החלק הקשה, דהיינו החלק שיש בו יותר מלאכה מחכמה, כדי שנהיה אנו מוכנים לעסוק בחלק של בירור ההלכה שיש בו אמנם הרבה חכמה, אך גם הוא דורש הרבה עמל והתמדה, ולא קל למצוא תלמידי חכמים המוכנים לכך. אבל המעשה של

הרב עומד לנגד עינינו, ונותן לנו את הכח להמשיך עד כמה שהננו יכולים, כברכת ה' נותן התורה.

ב. זה כבר למעלה מעשרים שנה שהננו עוסקים במפעל זה, וככל שאנו מרכימים בלימוד ובכתיבה, מתגלה לנו גודל חזונו של הרב זצ"ל שלא היסס לקרוא לתכניתו בשם "בנין התורה לדורות".

תוך כדי הלימוד התפתחה אצלנו שיטת לימוד עקבית ומסודרת, מדף לדף ומנושא לנושא. סוגית הגמרא מקבלת את המימד הראוי לה, בתור מסגרת המציגה נושא הנדון בתורה שבעל פה, בבתי המדרשות של רבותינו הראשונים והאחרונים. ליבון השיטות וברוריהן בא לידי בטוי בפוסקים השונים ובהבדלים הדקים שיש בין המחבר לרמ"א, או בין הפוסקים שלאחריהם אשר דנים בכל פרט ופרט. אחר לימוד הסוגיא בעיון עם שיטות הראשונים, עוד צריכים להבחין בכל שינוי והבדל, האם יש בו כדי ללמד על דעה שונה או שמא רק הסגנון שונה והכל מוליך לדבר אחד.

רבותינו הראשונים מראים כי יש דרכים שונות ללימוד הגמרא, ופעמים הרבה מפתיעים הם כאשר מסיקים מסוגית הגמרא מסקנות הלכתיות יסודיות שהלומד לא היה מבחין בהן כלימוד רגיל של דף הגמרא. עושר רב מתגלה בדבריהם, כאשר מציגים הם סוגיות מקבילות כבבלי בירושלמי ובמקורות אחרים, ועל ידי כך מתבארים דברים חדשים של תורה בשלמותה.

לאחר הכרת הדברים האלו יכולים אנו לגשת אל הפוסקים. תחילה כמובן אל הרמב"ם "הנשר הגדול", שהוא בעצמו ראשון ומפרש, אך מיוחד בכך שהוא גם פוסק, ובהיותו כזה הרי ניתן לבחון את הדברים ביתר ברור, כי אם ההלכה היא כך, הוה אומר שמפרש הוא את הסוגיה בדרך כזו, ומתוך כך צריך הוא לומר אחרת בענין אחר הנובע מאותה סוגיה, וכאשר אין הדברים

נראים מכוונים, יש לנו קושי בהכנת שיטתו ועל כך הרי נכתבו ספרים הרבה וחידושים נפלאים אשר פותחים פתח חדש ומקורי לסוגיות הש"ס.

משתדלים אנו להקיף את כל הספרות העשירה שהתפתחה סביב הרמב"ם, ומתרכזים בעיקר בשיטות היסודיות של הראשונים המפרשים אותו ושל אלו אשר מראים כיוונים חדשים ויסודיים בפשט הסוגייה.

כיוצא בזה יש ללמוד את השו"ע ונושאי כליו, והדברים מתבררים פעמים הרבה מאליהם, איך כל מחלוקת קטנה בפרטים קשורה ביסודות שיטות הראשונים בסוגיה.

כך מתפתחת השיטה הזו של לימוד וכתובה מסוגיה לסוגיה מפרק לפרק בסוף המסכת כמו בתחילתה, וההשתדלות היא שלא לדלג על שום דבר שיש בו כדי לזרוק אור על ההלכה, כי כך למדנו, שכל פירוש, שאלה ותשובה שנאמרו בסגנון מסוים, לא נאמרו בסתם אלא בדווקא, כי כך צריך לומר, ואין לומר אחרת וממילא יש להסיק מכך את ההלכה למעשה.

בלימודנו זה מתגלות לעינינו צורות שונות של סוגיות, כי יש והפשט ברור, אבל השאלה היא כמי לפסוק בין האמוראים, ויש שנחלקו הראשונים בפירוש הסוגיה עצמה, מתוך שאינה מובנת מצד עצמה, או מפני שסוגיה אחרת עומדת כנגדה וממילא הסוגיה מתפרשת בדרך של אוקימתא וכן עוד כיוצא באלו. בעבודה של בירור ההלכה מקבלת כל סוגיה את צורתה כפי שהיא משתקפת ממגוון הדעות של הראשונים, ואינו דומה מי שלומד את דף הגמרא לבדו ואפילו עם פירש"י ותוספות, למי שלומד את הנושא בהיכטיו המגוונים שהם היסודות להלכה ולהלכות מפיהן אנו חיים. מתרגלים אנו להיות במחיצתם של הראשונים, ולשיטותיהם לפי בתי המדרשות שלהם, דהיינו הכרת בית המדרש של בעלי התוספות מול בית המדרש של גדולי ספרד וכך נמשכות השיטות והבירורים אצל הראשונים כדורות המאוחרים יותר, ויד ההשגחה העליונה אינה נותנת לפירוד שיגדל, כי תמיד יש חוליות

מקשרות כמו הרא"ש העובר מאשכנז לספרד, והשו"ע של מרן המחבר עם הרמ"א. ובדורות מאוחרים יותר עובר הוא החיד"א ומלמד את תורתם של חכמי ספרד לגדולי אשכנז ולהיפך.

ג. במסגרת קובץ זה ראינו לנוכח להציג כמה דוגמאות מסוגיות שונות שכבר נתבררו ונכתבו במסכתות שיצאו לאור, בעזרת השם, ויש בהן כדי להראות על היקפו של המפעל.

במסכת סוכה פותחת הגמרא בדיון על טעמי הפסול של סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה, ויש על כך כמה טעמים, של רבה, רבי זירא ורבא. גם הראשונים המשיכו בבירור פסיקת ההלכה כמי, מפני שיש שפסקו כרבה ויש שפסקו כרבא, ובבירור הלכה מתבררים צדדי מחלוקת זו שיש לה נפקא מינה הלכה למעשה, עד לבירור שיטת הרמב"ם שאינה מפורשת כל כך, והשו"ע שנראה שפוסק כרבא. על מסקנה זו נוסף הבירור לגבי סוכה הגבוהה מעשרים אמה והמחיצות אינן מגיעות לגובה זה, וזו שאלה הנידונה בפוסקים ומבוססת היא על שיטת ההלכה של הראשונים.

בפרק שני (דף כה, א) נדונה שאלה עקרונית לגבי עוסק במצוה שהוא פטור מן המצוה, כמו שלוחי מצוה שפטורים מן הסוכה.

בבירור הלכה מובאות שלוש שיטות, אם הפטור חל דווקא כאשר אינו יכול לקיים את שתי המצוות, או אפילו כשיכול לקיים את שתיהן גם כן פטור, כל עוד עושה את המצוה בראשונה בפועל, ועד שיטה שפטור דווקא כשצריך לטרוח בקיום המצוה השניה. דיון זה מבוסס על סברות וגם על הוכחות מתוך הסוגיה עצמה, מן המעשה ברב חסדא ורבה בר רב הונא שלא לנו בסוכה בדרכם לילך לשמוע את הדרשה, ומן הדין של חתן ושושביניו שפטורים מן הסוכה, ובכל זאת שואלת הגמרא שיכולים לאכול בסוכה, והמשא ומתן הזה משמש בסיס לשיטות השונות של הראשונים.

נראה שנחלקו הפוסקים בענין זה, כי הרמב"ם סובר כנראה שהפטור של העוסק במצוה הוא מוחלט, ואילו הטור סובר להיפך, שאין פטור אלא בזמן שאי אפשר לקיים שתייהן, והרמ"א נראה שפוסק דווקא כשיטה האמצעית שפטור, אך בתנאי שצריך לטרוח בעשיית המצוה השניה.

בפרק רביעי (דף מג, ב - מד, ב) נדונה מצות ערכה בפרטיה על פי מה שכתוב בגמרא, ומתוך כך מתבררות השיטות ההלכתיות המפורטות בקשר למצוה זו, אם היו מקיפים עם הערכה את המזבח. על פי זה מתבררת מחלוקת המחבר עם הרמ"א אם נוהגים להקיף בזמן הזה את הבמה גם מי שאין לו לולב או לא. השאלה תלויה בכך: אם ההקפה במקדש היתה בערכה, אזי ממילא אין יתרון היום לבעל הלולב על פני מי שאין לו לולב; ואולם אם ההקפה במקדש היתה דווקא בלולב, הרי כך צריך לעשות בזה"ז ומי שאין לו לולב לא יקיף.

בסוגיה זו מתבאר כי חיבוט הערכה יכול להתפרש כלשון הכאה, אולם גם כלשון נענוע, וזה המקור לדברי הרמ"א שצריך לנענע בה. הנכון הוא שבמצוה זו נוהג הציבור דרך כלל לפי מנהגי האריז"ל, ואולם יש מקום לדעת את פרטיה לפי הסוגיה והראשונים, ולנהוג לפיהן ביחד עם מנהגי הקבלה.

כיוצא בדבר אתה מוצא במסכת סנהדרין בפרק ששי (דף מא, ב) לגבי ברכת הלבנה, שיש מחלוקת בגמרא עד כמה מברכים. בגמרא עצמה יש גם חילופי גרסאות, ובמקביל נדונה השאלה גם בירושלמי, הראשונים נחלקו כמי לפסוק, וגם נוספה שם השאלה כביאור דברי חז"ל אם "עד ועד בכלל", או עד "ולא עד בכלל". דברים אלה מתבררים גם ע"י האחרונים כמו החתם סופר ובעל אליה רבה המדייקים את ההלכה מן הסוגיה.

לשאלה זו נוספה שאלה אחרת והיא, מאימתי מתחילים לברך, האם מברכים כבר מתחילת החודש ממש, כפי שנראה מסוגית הגמרא בבבלי,

ואולם בברייתא במסכת סופרים שנינו שאין מברכים על הלכנה עד שתתבשם. נחלקו בפרוש הדברים, האם הכוונה למוצ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים, או שהכוונה שיש להמתין כמה ימים עד שתהא הלכנה ניכרת ויהנו מאורה. במחבר בשו"ע פוסק שמברכים רק לאחר שבעה ימים והטעם הוא על פי הקבלה, ולכאורה הדברים סותרים את פשט הסוגיה, אך בכל זאת מצינו שיש שמפרשים את הגמרא באופן שתותאם לשיטת הקבלה.

במסכת סנהדרין יש כמובן בירורים רכים ומגוונים, מהם ראוי לציין את קבוצת הבירורים על שבע מצוות בני נוח בפרק שביעי. נושאים אלו ידועים באופן כללי, אך במסגרת בירור ההלכה מתגלים עקרונות ופרטים שלא כולם ידועים ולא כולם נזכרים אף בפוסקים. למשל, ישנה שאלה האם הגוי חייב במצות צדקה, ובגמרא אין על כך דיון מפורש, אך כותב הר"ן בחידושיו (דף נו, ב) שיש לדייק מן הגמרא שיש לגוי מצות צדקה, שכן בין שבע המצוות אתה מונה את הדינין, ואלו נלמדים מן הפסוק שנאמר באברהם: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". נמצא אם כן, שאותו פסוק שמלמד על המשפט בהכרח שמלמד גם על הצדקה.

אמנם יש מקום לומר שהצדקה הכתובה בפסוק מתפרשת בלשון פשרה, כמו שמפרש רש"י שם במקום אחר, ומלבד זה ישנה בגמרא שיטה אחרת, לפיה לומדים את מצוות הדינים מפסוק אחר וא"כ אין הפסוק הנזכר משמש בסיס מחייב לא למשפט ולא לצדקה.

אכן הרמב"ם בהלכות מלכים (י, י) כותב בפירוש שלא נצטוו על הצדקה, אך כאמור יש בזה מחלוקת ראשונים. באותו ענין, מתברר שיש חשיבות לשאלה זו בקשר למצות הצדקה בישראל, כי אם גם בני נח נצטוו על הצדקה ממילא מובן מדוע אין מברכים על מצוה זו, כמו שכותב בעל ספר הרוקח, שאין מברכים אלא על מצוה שנצטוו עליה ישראל בלבד, שיכולים

לומר בה: "אשר קדשנו במצוותיו וצוננו". [עוד עיין במאמרו של הרב נריה שליט"א, בקשר למצות הצדקה אצל אומות העולם]. בדרך זו נוגעים ברורי ההלכה בשאלות מגוונות, ומתבררים הדברים מיסודותיהם של הראשונים בתלמוד בבלי.

כך במסכת פסחים (דף לה, א) בבירור הלכה על אורז ודוחן ושאר קטניות, נדונה השאלה אם יש להחמיר בהם אחר שאין הלכה כרבי יוחנן בן נורי אלא כחכמים אשר סוברים שאלו אינם מחמיצים. כידוע המנהג כאשכנז להחמיר, כמו שמוכא בשו"ע (או"ח חנג, א), ואולם יתכן שכבר הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם סובר שיש להם דין של חמץ נוקשה, והדברים תלויים בגירסא שבספרי הרמב"ם, אם השגת הראב"ד מכוונת להלכה זו. אך מתברר כי השיטה המחמירה מובאת בפרוש בחידושי הריטב"א, ובספר קובץ על הרמב"ם אשר מפרש שיש לשיטה זו בסיס ממשי ממהלך הסוגיה עצמה, שכן הגמרא מסתפקת בביאור דעתו של רבי יוחנן בן נורי, ולכאורה אין זה מקובל לדון בשיטה שאין הלכה כמותה, אבל מפרוש דבריו של רבי יוחנן בן נורי בגמרא, מתבררת שיטתם של חכמים, שאם הוא מחמיר כל כך עד שעושה את האורז לחמץ גמור, ממילא מתקבלת המסקנה שחכמים שחולקים עליו, מודים, שבכל זאת יש בהם איסור של חמץ נוקשה.

במקום אחר (דף לז, א) מתכרך המקור לחילוק המנהגים לגבי עובי המצה, שכן הרמ"א כותב בפירוש שיש לעשות את המצה ריקין, וזו חומרא שאינה בשו"ע וברמב"ם, אך המקור לשיטתו נובע מהרשב"א והריטב"א בחידושיהם, שמוכיחים כך ממהלך הסוגיה בגמרא.

בירור מקיף ישנו במסכת מכות (דף ה, ב) בקשר לגדר הידוע בעדים זוממין שאומרים בהם "כאשר זמם ולא כאשר עשה". גדר זה אינו נזכר בגמרא בנוסח הזה, ואולם יש מן הראשונים אשר סוברים שאכן הוא קיים

בכל העונשים, כמו הריטב"א אשר סובר שאפילו בממון אינם נענשים אם כבר נעשה הדין.

ידועה שיטת התוספות בבבא קמא (ד, ב) שאין אומרים כן בממונות, כיון שניתנה לחזרה, ועל זה דנו המפרשים מה הדין בממון שאינו ניתן לחזרה, כגון שמת מקבל הכסף ולא הניח אחריו מאומה.

מרן הרב זצ"ל כותב בבאר אליהו, שענינו של ממון נחשב תמיד באופן כללי כניתן לחזרה, ואין משנים את הדין גם באותם מצבים שבהם כבר אי אפשר להחזיר את הכסף. עם זאת ישנם ראשונים אשר מפרשים את כל האמור בסוגיה שם דווקא בקשר לעונש מיתה, כי הפסוק שבגמרא מתיחס לעונש זה, וא"כ בכל העונשים האחרים כמו מלקות וגלות יתחייבו העדים הזוממים גם לאחר שנעשה הדין על פיהם.

כך היא באמת שיטת הרמב"ם, וכבר משיג עליו הראב"ד, אך כאמור יש לו לרמב"ם בסיס חזק בסוגיה עצמה, ובלימודים הנזכרים בה, כי לא נזכר בשום מקום שיש כלל קבוע שנענשים רק על מה שזממו. שיטה זו של הרמב"ם הביאה אחריה הרבה פרושים וחידושים וגם אלו מוכאים כבירור ההלכה.

במסכת קידושין (דף מה, א) למדנו על הנהו בי תרי דהוו קא שתו חמרא תותי ציפי בכבל, שקל חד מינייהו כסא דחמרא יהיב ליה לחבריה, אמר ליה מיקדשא לי כרתיך לברי; וכגמרא שואלים: ודילמא שליח שויא וכו'. מלימוד שיטות הראשונים מתברר כי הנושא המרכזי הנדון בסוגיה זו, הוא בשאלה העקרונית, האם צריך עדים במינוי שליחות בקידושין. כבר הרא"ש מדייק מן הסוגיה שאין צורך בעדים, וההסבר לכך הוא שרק אם אכן אין צורך בהם ראוי היה לחוש שמינהו שליח. אמנם יש על כך מחלוקת, כי שיטת הראב"ד היא שכל שליח לקידושין צריך עדים במינויו. ועוד יש לדון האם שיטתו דווקא כשממנה במפורש את השליח ולא כאשר נעשית הפעולה מדין "זכין

לאדם" שאז אין צורך בעדים כשם שאין צורך במינוי מפורש, והכל נדון כאילו היה, למרות שבאמת לא היה בפועל. חילוק נוסף הוא בין שליח האיש לשליח האשה, והדברים קשורים גם להשוואה - שישנה או שאינה - בין קידושין לגיטין. מכל מקום לפנינו דוגמא של סוגיא שעיקרי הדברים בה אינם כתובים במפורש בגמרא אלא ע"י דיוק ורמז, בעוד שהשאלה עצמה היא עקרונית ויסודית בהלכות קידושין, והרי זה ממש גופי תורה התלויים בשערה.

הנה כי כן ישנן סוגיות ארוכות וקשות שברורן קצר ופשוט, ויש סוגיות קצרות ודווקא ברורן ארוך ויסודי, אבל התמונה הכללית המתקבלת, היא של תורה שיש בה הרבה שיטות שבסופו של דבר מתלכדות הן כולן במשך הדורות כאבני פסיפס במסגרת אחת, המתגלה בבירור ההלכה וזה השער ללימוד שאינו שטחי אלא יסודי, שאינו מצומצם אלא מקיף.

נראה שלכך נתכוין מרן הרב זצ"ל בתכניתו, ולכך נאה השם: "בנין התורה לדורות".

