

איחוד חלקי התורה במשנתו הלמדנית של ר"י

ענגיל

מאת: תומר שטטלר

בהנחיית: אסף בראון

ישיבת מקור חיים נווה דניאל התשפ"ה

פתיחה

בכיתה י' התחלתי ללמוד תורה מעט יותר ברצינות. בשלב הזה הסתקרנתי במספר חלקים של עולם התורה. מחד עולם המחשבה והפנימיות, ומאידך באותה הזמן התחלתי לעסוק בעיקר בלימוד גמרא. בפרט נמשכתי ללימוד גמרא בדרך השיבתית הקלאסית המצויה בימינו בעולם הישיבות. באותו הזמן התקשיתי בלימוד משני סיבות מרכזיות. האחת הקושי בללמוד צורת חשיבה חדשה ולהתרגל אליה. והשניה היא הניתוק שלעיתים קרובות הרגשתי בין החלק הלמדני של התורה לבין החלק הפנימי והרוחני. אז וכך גם היום הזדהתי מאוד עם קריאתו של הרב קוק לאחד את החלק ההלכתי שבתורה יחד עם חלק האגדה שבתורה:

ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו. ההכרח המביא לעסוק בשתייהן יחד, מוכרח הוא להביא גם כן את ההתאחדות הרוחנית שלהן. מה שמרגיש העוסק בהלכה כשנכנס באגדה, וכן להיפך, שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר גדול של ההפריה הרוחנית, הבאה מתוך מנוחת הנפש, שיסודה באחדות הפנימית. הננו קרואים לסול מסלות כאלה בארחות הלימוד, שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי.¹

בנוסף לכך הרגשתי שלמרות שממבט שטחי נראים עולמות אלו כעולמות שונים לחלוטין, בעומק מסתתר חיבור עמוק בין שניהם. חשבתי אז וכך אני חושב גם כיום שדווקא דרך העולם הלמדני כפי שהוא התפתח במאה וחמישים השנים האחרונות (פחות או יותר) ניתן להגשים חזון של איחוד חלקי התורה היינו החלק הפנימי והחלק ההלכתי. וזאת בגלל הנטייה של דרך לימוד זו לרדת לשורשי המושגים ולסברות היסודיות שעומדות ביסודו של הדין ההלכתי.²

בשלב כל שהוא באותה השנה התחלתי ללמוד את ספרו של ר"י ענגיל "אתון דאורייתא", בספר הזה הרגשתי שבמקומות מסוימים הוא מצליח לעשות "איחוד הלכה ואגדה" בצורה מוצלחת מאוד. כזו שמעמיקה את העיון וההבנה הן בהלכה והן באגדה ולא רק אומרת רעיונות יפים וכללים בלבד שלא מסייעים באמת בלימוד זה.

לאחר מכן כשהתחלתי לעיין בספרם נוספים של ר"י ענגיל ראיתי שהתופעה הזו חוזרת על עצמה במקומות רבים בספריו. לכן החלטתי לחקור את ספריו של ר"י ענגיל מתוך התמקדות בנושא הזה.

כל זמן שאני מעיין בספריו של ר"י ענגיל אני נדהם מהבקיאות הבלתי נתפסת בכל התורה כולה, שבאה יחד עם סברות עמוקות ומקוריות, והכל כתוב בשפה בהירה ונעימה לקורא. ספריו היו ועודם שער לעולמה של התורה.

¹ שמונה קבצים, קובץ ה', פסקה א. ואורות הקודש, חלק א', איחוד הנסתר והנגלה, אות יח'. וראה שם באות יט' על הקושי הגדול במעבר בין שני סוגי הלימודים הללו.

² לענ"ד גם הרב קוק סבר כך במידה מסוימת, עיין בדבריו באגרות ראייה, חלק א', אגרת קג'.

תודות

העבודה הזו נכתבה בעזרה עקיפה וישירה של אנשים רבים. אמנה כאן רק את חלקם.

קודם כל אני חייב את עיקר התודה לאסף בראון שהנחה אותי לאורך כתיבת העבודה. וסייע רבות בכל הדברים הדרושים בכתיבתה. וללא קשר ישיר לעבודה הוא חבר טוב ואיש שיחה נפלא ובעל ידע עצום בנושאים רבים. על כך אני חב לו תודה גדולה.

תודה גדולה נוספת אני חייב לרב שלומי שטיינמץ שבזכות הלימוד בהובלתו בכיתה י' בישיבת מקור חיים זכיתי לראשונה ליהנות מלימוד תורה בעמקות. ובמידה רבה בזכותו נמשכתי לכל העולם הזה של לימוד התורה בעיון.

תודה גדולה נוספת אני חייב לחברים רבים וטובים מישיבת מקור חיים שאיתם אני זוכה ללמוד תורה. אני בספק אם ישנה עוד ישיבה תיכונית אחרת שניתן למצוא בה נערים עם ידיעות רחבות ועמקות כל כך בתורה כפי שיש בבית המדרש בישיבה הזו. ועל כך יש להודות גם לשני ראשי הישיבה הרב דב זינגר והרב דוד רבינוביץ' שכל התורה שלמדתי בחיי עד כה נלמדה בזכות המקום המיוחד אותו הם יצרו. אזכיר כאן שלושה אנשים נוספים להם אני חייב רבות. לחברי יאיר פישלוביץ' שעמו למדתי לראשונה את כתביו של ר"י ענגיל, החברותות איתו היו חוויה נפלאה וללא ספק קידמו אותי רבת בלימוד. לחברי עילאי שמואלביץ איתו אני זוכה כבר שנתיים ללמוד ובעיקר בזכותו הלימוד יחד איתו אני יכול לרדת לעומקם של הדברים הנלמדים. לאביעד מרקוביץ' שבשנתיים האחרונות זכינו לדבר רבות על הנושאים הקשורים בעבודה זו, ובאופן כללי על נושאים העומדים ברומו של עולם. לשלושתם אני חב תודה מיוחדת.

עוד ברצוני להודות לשוקי זקבך, שאחראי בישיבת מקור חיים על העבודות גמר ובזכותו כל תלמיד שחפץ בכך יכול לחקור כל נושא שמסקרן אותו. שוקי סייע לי רבות בשני עבודות המחקר שכתבתי הן בתחום המהות והתוכן והן בצד הטכני, כל העבודה הזו לא הייתה יכולה להיכתב ללא עזרתו.

תודה גדולה אני כמובן חייב להורי על כל מה שיש לי שמגיע בזכותם. אבל בכל זאת ציין כאן דבר אחד שעל כך אני חב להם תודה מיוחדת והוא על כך שנטעו בי את מידת הסקרנות שהיא השורש ממנו צמחה בסופו של דבר עבודה זו וכל דבר הקשור בלימוד שאני עושה. על כך אני חב להם תודה גדולה במיוחד.

ובנוסף וחשוב מכל אני רוצה להודות לחמשוש שלי אביעד גולדשטיין שהיה איתי תמיד גם בשפל ובזכותו אני מה שאני ובזכותו נשלמה העבודה הקשה של העבודה הזאת, מדובר באדם מדהים שעושה עוד ועוד טוב.

2-----פתיחה

6-----מבוא

7-----חלק א'- דוגמאות לניתוח למדני על ידי מקורות ומושגים חוץ הלכתיים

7-----השימוש במושגים שמקורם בספרות חוץ ההלכתית

10-----שימוש של ר"י במושגים פילוסופיים

10-----חיוב ושליה

13-----ניתוח למדני לאור רעיונות מחשבתיים

13-----קניית מעלה או הימנעות מחיסרון

20-----גרעון לפי גודל המעלה

23-----מעלה שכלית ומעלה אלוקית

35-----ביטול היתר באיסור

41-----מעלה ופחיתות

47-----האם איסורי דרבנן הם איסורי חפצא

52-----אונס במצוות עשה

58-----חלק ב'- מוטיבציות

58-----הפשטה בלמדנות של ר"י ענגיל ואצל למדנים נוספים

64-----רבי אריה צבי פרומר

68-----מדוע דרך הלימוד הזו נוצרה דווקא אצל למדנים אלו

71-----סיכום

מבוא

רבי יוסף ענגיל (להלן ר"י ענגיל) נולד בשנת 1858 בפולין בעיירה טרנוב. כבר בילדותו נודע כעילוי יוצא דופן והיה מכונה בשם "העילוי מטרנוב", מסופר שהוריו לקחו אותו אל רבי יוסף שאול נתנזון בעל שו"ת "שואל ומשיב" שאמר עליו: "כבר ראיתי גאונים גדולים, אך הוא יגדל מהם". בתחילה למד ר"י ענגיל מפי רבי דב בער שיינקל, שכונה "המגיד מטרנוב".³

האווירה בבית בה גדל הייתה אווירה של שילוב של כמה וכמה עולמות. אביו היה מומחה למשפטים (אף על פי שלא הייתה לו השכלה פורמלית בתחום) והתפרנס מייעוץ משפטי, ואמו הייתה בת לחסידות צאנז. מגיל קטן כאמור הוא הקדיש את כל כוחו ומרצו ללימוד תורה ובכך רכש בקיאות מופלאה ויוצאת דופן בכל חלקי התורה, כלומר תנ"ך, ש"ס בבלי וירושלמי, מדרשי אגדה והלכה, ראשונים, אחרונים, שו"תים, ספרי פילוסופיה יהודית, קבלה, וחסידות. למעשה שלט ר"י ענגיל בכל מרחבי הספרות התורנית ונראה שאף הייתה לו יד ורגל בהשכלה כללית.⁴ ככל הנראה את עיקר הלימודים הללו הוא רכש מתוך לימוד עצמאי וקשה למצוא לו רב מובהק.

חלק ניכר מזמנו וכוחו השקיע ר"י ענגיל בכתיבה תורנית, עד כי בסופו של דברי הצטברו תחת ידו כ-120 חיבורים בכל מקצועות התורה. רק 19 מתוכם יצאו לאור חלקם בחייו וחלקם לאחר מותו. חלק מתוך אותם 19 חיבורים שיצאו לאור זכו לפרסום ניכר ופופולריות רבה בקרב תלמידי הישיבות ולומדי התורה כמו ספרו המפורסם "אתון דאורייתא", או הספר "לקח טוב". יחד עם זאת ישנם גם ספרים פחות מוכרים כמו "בית האוצר", או "מאמר הלבנה". גורלם של שאר החיבורים של ר"י ענגיל אינו ידוע לנו.

העבודה הזו תתמקד בתופעה בולטת בכתיבתו הלימודית של ר"י ענגיל. והיא שימושו במקורות מושגים ורעיונות שאינם הלכתיים בתוך כתיבתו הלימודית הלכתית. בגוף העבודה הראינו שתופעה זו היא תולדה של שלושה מרכיבים עיקריים באישיותו ודרך לימודו של ר"י ענגיל. א'. היותו של ר"י ענגיל חסיד. ב'. הבקיאות הרחבה של ר"י ענגיל בכל מרחבי הספרות התורנית. ג'. החשיבה המופשטת מאוד של ר"י ענגיל. בעבודה הבאה אציג לשילוב זה של מקורות רעיונות ומושגים חוץ הלכתיים דוגמאות רבות מתוך כתביו של ר"י ענגיל. ולאחר מכן אראה כיצד דרך לימוד זו נוצרה בעקבות שלושת הגורמים שהזכרתי.

³ ראה אסף בראון, קווים לדרך לימודו של ר"י ענגיל, אוקימתא יא', התשפ"ה, עמוד 161.
⁴ כך כתב עליו נכדו דוד מורגנשטרן בביוגרפיה הקצרה שכתב על סבו (נדפס בסוף ספרו של ר"י ענגיל "שארית יוסף", תל אביב, התשל"ט, עמוד 8) : "כזה היה בית היוצא בימי ילדותו של ר"י ענגיל. הקירות היו מכוסים בספרים, ספרי קודש וספרים חילוניים, בהם גם ליקסקונים גרמניים ופולניים וכן גם לאטניים, ופסקי דין שהיו דרושים לאב לעבודות המשפטיות. צרוף זה השרה רוח של ידיעה, שהיא למעלה מהגבולות המצומצמים של רוחניות צרת אופקים."

חלק א' - דוגמאות לניתוח למדני על ידי מקורות ומושגים חוץ הלכתיים

בחלק הזה של העבודה אציג מספר סוגיות מתוך כתביו של ר"י ענגיל המראות כיצד הוא מאחד נושאים וסוגיות למדניות תוך שימוש בשאלות ודיון בנושאים פילוסופיים ומחשבתיים, ובתוך כך הוא שואב גם את מקורותיו מן הספרות העוסקת בנושאים הללו.

השימוש במושגים שמקורם בספרות חוץ ההלכתית

לספרות ההלכתית והלמדנית יש דרך חשיבה ומושגים משל עצמה, ובדרך כלל היא לא נזקקת לשימוש במקורות מושגים או רעיונות, שאין מקורם בש"ס ובפוסקים הראשונים. לכן המקורת והמושגים שבהם עושה הלמדן שימוש בדרך כלל מסתכמים במושגים ומקורות פנים הלכתיים.

כבר בראשונים אנו מוצאים מדי פעם, מעט שימוש במושגים הלקוחים מן העולם הפילוסופי, בתוך הדיון ההלכתי.⁵ אם כי כאמור המקרים הללו די נדירים. נראה גם שהייתה הסתייגות מן השימוש בכך. ניתן ללמוד זאת מהמעין התנצלות שכותב התשב"ץ, לאחר שהוא משתמש בדיון הלכתי לגבי כלאיים בצמד המושגים "הרכבה מזגית" ו"הרכבה שכנית": "ודקדוק זה אע"פ שלא אמרוהו חכמי תורתנו אמת הוא".⁶

כלומר, למרות שבש"ס ובשאר ספרי הראשונים, לא מצינו ניתוח הלכתי על פי המושגים הללו, עדיין הניתוח הזה הוא אמת. רואים שהתשב"ץ צריך להסביר מדוע הוא מרשה לעצמו להכניס מושג שאין מקורו מתוך הספרות ההלכתית, לתוך הדיון ההלכתי, ואין השילוב הזה נתפס כמובן מאליו, או חף מבעיות או התנגדויות. הרב מנחם מנדל כשר, כתב על דברי התשב"ץ הנ"ל:

עוד יש תשובה על זה בספרו של אחד מהפוסקים הראשונים הוא בחלק א' מתשובת רשב"ץ (התשב"ץ)... הוא היה הראשון שהשתמש בספרו לבאר הלכה בדיון כלאי בגדים על פי מונח מובא במורה (נבוכים), שיש הבדל בין "הרכבה שכנית" ל"הרכבה מזגית", ובסוף תשובתו מצא הרשב"ץ לנכון להוסיף: "ודקדוק זה אף על פי שלא אמרו חכמי תורתנו אמת הוא", כדי שלא יבוא מי שהוא להשיג עליו ולומר, היות שמונחים אלה "לא אמרו חכמי תורתנו" ולא השתמשו בהם חז"ל בתלמוד ולא הראשונים שלפנינו, מנלן שאפשר לפרש לנו על ידם עיקרי הלכות במשנה, על זה בא תשובתו "אמת הוא וכו'" וסיים דבריו.⁷

⁵ ראה שו"ת התשב"ץ, חלק ב', סימן ד'.

⁶ שו"ת תשב"ץ, חלק ב', סימן ד'.

⁷ ראה הרב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, ירושלים, התשל"ו, עמוד לד', ראה שם מה שכתב על התשב"ץ הנ"ל. ועוד ראה על שימושו של הרוגצ'ובר במושגים אלו בעמודים 32-35. ובביאור המושגים הרכבה מזגית והרכבה שכנית, בעמודים קעג-קפד'.

הרב כשר גם מבין מדברי התשב"ץ שאין שילוב זה רגיל ומובן מאליו. ולכן נצרך התשב"ץ למעין התנצלות.

אם כי חשוב לומר שפעמים רבות ההבדל הוא רק ברטוריקה ולא במהותו של העניין, שהרי בסוף הכל בנוי על יסודות הגיוניים כל שהם, ולכן ברור שפעמים רבות הניתוחים עצמם דומים, וכל ההבדל מסתכם בניסוח בלבד, אם כי ברור שהניסוח לעיתים רבות משפיע על המהות.⁸

בתקופת האחרונים, בעקבות צמיחתן של דרכי לימוד הנותנות דגש על ניתוח האנליטי והמשגה של הסוגיה והנושאים בהם הסוגיה דנה, התחדשו מושגים רבים, שהיו שגורים בפיהם של למדנים וראשי ישיבות וגם מופיעים פעמים רבות בספריהם. את המושגים האלו, אפשר לחלק למושגים שמקורם בתוך הספרות ההלכתית עצמה, כלומר הש"ס והראשונים, לבין מקורות שאין להם מקור מפורש בספרות הלכתית זו, והתחדשו בתקופה זו.

בקבוצה הראשונה ניתן למנות מושגים כמו: "חפצא וגברא"⁹, "חפצא של דבר מה"¹⁰, "שני דינים", "חלות", "בעצם", "מעשה מצווה". המשותף למושגים אלו הוא שניתן לומר שכולם לקוחים מתוך עולמה של הספרות ההלכתית.

בקבוצה השנייה ניתן למנות מושגים כמו: "סימן וסיבה", "סיבה ומסובב", "חיובי ושילי", "פעולה ותוצאה"¹¹, "שלילה והיעדר", "עצם ומקרה", "פועל פעולה ונפעל", "הרכבה מזגית והרכבה שכנית". המכנה המשותף של כל המושגים האלו הוא שאין שימוש מפורש בהם בספרות ההלכתית.

חשוב לומר שזה שאין שימוש במושגים האלו, אין זה אומר שאין משתמשים במשמעות שלהם, אלא שרק לו נוקטים במושגים האלו במפורש, אלה בוחרים לנסח את אותו רעיון ללא המשגה שאין לה מקור בספרות ההלכה.

על התופעה הזו, של אי שימוש במושגים שאין להם מקור בספרות ההלכתית, בקרב למדנים בתקופת האחרונים, כתב הרב ז'וין במאמרו על רבי חיים סולובייצ'יק (להלן הגר"ח):

⁸ ראה ברב משה אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק א', ירושלים, 2009, עמודים קלג'-קנג', שהאריך להראות שבהרבה מקומות ברור שהראשונים עושים ניתוחים הבנויים על פי מושגים פילוסופיים, אם כי הניסוח שלהם שונה, ולעיתים רחוקות הם אף משתמשים באותם מושגים. ראה גם בספרו של הרב עמיאל, עזר אל עמי, דרכה של אומה, ירושלים, עמוד 383.

⁹ בבלי, נדרים, דף ב', עמוד ב'.
¹⁰ אומנם המושג חפצא של מצוה, או חפצא של תפילה, לא מופיע בגמ' או בראשונים, אבל הוא עדיין משתמש במושגים "חפצא" ו"מצווה" שמקורם כן נמצא כבר בספרו ההלכתית הקלאסית. לנסיון להגדיר את משמעות המושג, ראה בעבודה שלי, תומר שטטלר, יסודות הלמדנות הישיבתית, נוה דניאל, 2024, עמודים 75-72.
¹¹ אם כי חלק מן המושגים הללו נכנסו לתוך הכתיבה הלמדנית השגרתית, כמו צמד המושגים "פעולה ותוצאה".

אין רבי חיים משתמש במונחים שאינם הלכתיים טהורים. חיוב או ושליה, מציאות והעדר, וכיוצא במילות ההיגיון, אינו מזכיר לעולם... כיוצא בדבר אין רבי חיים רגיל בלשונות של סיבה ומסובב, אבל אין זאת אומרת שאינו עוסק במקומות המתאימים לכך בחקירות...¹²

הרב זוין מסביר, שהגר"ח לא השתמש כלל במונחים ומושגים שאין מקורם בספרות ההלכתית, אבל זה שאין הוא משתמש בשמות המושגים האלו, לא אומר שאין הוא מנתח סוגיות על פיהם. כלומר לפי הרב זוין הגר"ח בהחלט משתמש, בניתוחים כאלו במהלך הניתוח ההלכתי שלו (חקירות), אבל הוא אינו משתמש במונחים האלו במפורש,¹³ אלא בוחר לנסח את רעיונותיו במושגים שכבר מצויים בספרות ההלכתית הקלאסית.

ניתן לומר שרוב הספרות הלמדנית, הולכת בדרכו של הגר"ח בהקשר הזה. כלומר היא יכול לנתח את הסוגיה לאור המשמעות מושגים אלו, אך לא תשתמש בהם במפורש, והמושגים לא יהפכו להיות חלק מן המילון הלמדני שלהם.

בנוסף לגר"ח בספרו חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם ניתן למנות בקבוצה זו גם את רבי אלחנן וסרמן (להלן הגר"א וסרמן) בספרו "קובץ שיעורים, רבי ברוך בער ליבוביץ בספרו "ברכת שמואל", רבי שמעון יהודה הכהן שקופ (להלן: הגרש"ש) ואחרים.

לעומת הגישה הזו ניתן למנות מספר דמויות למדניות, שהשתמשו רבות במושגים הלקוחים מתוך ספרות שאינה הלכתית. בניהם ניתן למנות את הרב משה אביגדור עמיאל, בספרו "המידות לחקר ההלכה", "ודרכי משה", הרב יצחק יעקב ריינס¹⁴, בספרו "חותם תכנית", הרוג'ובר בספריו צפנת פענח.

הרב דוקטור ישראל אורי מייטליס, מבחין בין שלוש רמות של שילוב מקורות רעיונות ומושגים חוץ הלכתיים, בכתבתו הלמדנית של רבי יוסף רוזין (להלן: הרוג'ובר).¹⁵ והם:

1. **למדנות אנליטית:** כלומר ניתוח סוגיה למרכביה השונים, ללא שימוש במושגים הלקוחים מעולמות שאינם למדניים/הלכתיים.
2. **למדנות פילוסופית:** כלומר שילוב מושגים הלקוחים מן הספרות הפילוסופית, כגון חומר וצורה, עצם ומקרה, הרכבה מזגית והרכבה שכניית, ושימוש במושגים כאלו לניתוח הסוגיה ההלכתית.
3. **למדנות תיאולוגית:** כלומר הסברת סוגיות הלכתיות על פי נושאים פילוסופיים/תיאולוגיים/קבליים בשונה מן הסוג הראשון, השילוב מן הסוג הזה הולך צעד נוסף קדימה.

¹² הרב שלמה יוסף זוין, אישית ושיטות, ירושלים, התשל"ז, עמודים 55-53.

¹³ ראה עוד ברב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, ירושלים, תשל"ו, עמ' לד', בהערה כב'.

¹⁴ ראה בהרחבה על איחוד הלכה ואגדה בכתבתו הלמדנית של הרב ריינס, במאמרו של אסף בראון, "ההתאחדות של התורה" – בין הלכה לאגדה במשנותיהם של הרב ריינס והרב קוק", מתוך כתב העת דעת 91, התשע"ט.

¹⁵ גם את ההשפעה של תחום האגדה על כתיבתו ההלכתית של הרב קוק, היו שחילקו בחלוקה דומה, ראה טוביה ינאי, קשרי הלכה ואגדה בכתבתו של הראי"ה קוק, נווה דניאל, 2024, עמוד 26.

דרך הלימוד הראשונה היא נחלתם של רוב עולם הלמדנות הליטיאי הקלאסי, ואילו שתי הדרכים האחרונות קיימות אצל מספר מצומצם יחסית של דמויות למדניות, שביניהן ר"י ענגיל. בשתי הדרכים האחרונות אתמקד בעבודה זו. בתחילה אציג דוגמאות לדרך הלימוד השניה היינו שימוש במושגים פילוסופיים בתוך הכתיבה הלמדנית. ולאחר מכן לשלישית היינו הסברת סוגיות למדניות לאור רעיונות פילוסופיים.

שימוש של ר"י במושגים פילוסופיים

כאמור ר"י ענגיל, השתמש רבות במושגים הלוקוחים מתוך ספרות שאינה הלכתית כחלק מכתובות הלמדניות. בחלק הזה של העבודה אביא לכך מספר דוגמאות. ולאחר מכן אנסה להבין מה הסיבה לכך.

חיוב ושליה

המושגים "חיוב ושליה" אינם מושגים מתוך השפה ההלכתית עצמה, אי אפשר למצוא שימוש מפורש בשתי המושגים הללו בש"ס או בראשונים. אבל ישנה קבוצה של מחברים מתקופת האחרונים שמשמשים בצמד המושגים הזה.¹⁶ אחד מהם הוא ר"י ענגיל.

ישנו כלל בהלכה שנקרא "מיגו" (בעברית: מתוך), לכלל הזה יש שימושים רבים בהלכה, בתחום טענות¹⁷ בעלי הדין בדיני ממונות, והן במצוות ואיסורים.¹⁸ בדיני טענות המונח מיגו משמש למקרים שבהם פלוני היה יכול לטעון טענה יותר טובה ממה שטען, ולכן הוא נאמן, משום שאם הוא רצה לשקר היה צריך לבחור בשקר היותר טוב, ומתוך (מיגו) כך שהוא לא עשה זאת אנו מניחים שהוא דובר אמת. דוגמא למיגו במצוות, זה למשל דין "מתוך שהתורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך"¹⁹, הדין הזה אומר, שביום טוב בגלל שהותרו מלאכות מסוימות לצורך אוכל נפש, אז מתוך כך הם מותרת גם שלא לצורך אוכל נפש.

¹⁶ דוגמא בולטת לשימוש מצמד המושגים הזה, נמצאת בספרו של הרב משה אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק ב', מוסד הרב קוק, 2018, מידה יב'. שם הרב עמיאל מקדיש מידה שלמה (פרק שלם) שבה הוא דן ומנתח הלכות רבות לפי צמד המושגים האלו.

¹⁷ לדוגמא מי שהופקד אצלו ממון, וטוען שהחזיר את הפקדון לבעליו, נאמן בגלל טענת מיגו, שיכול היה לטעון שהוא נאנס, ובכך היה נפטר (בבלי, בבא בתרא, דף ע', עמוד ב'). במקרה הזה המשמעות של מיגו היא שמשום שבעל הדין היה יכול לטעון טענה יותר טובה ממה שטען, אז אנו מניחים שהוא דובר אמת, משום שאם היה רוצה לשקר היה משקר שקר יותר מוצלח. או במילים אחרות: מתוך שהיה יכול לטעון טענה טובה יותר, אזי הוא נאמן על הטענה הפחות טובה.

¹⁸ לדוגמא דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", כלומר אם אישה בא ומספרת שהיא התחנתה, היא נאמנת לומר גם שהיא התגרשה מן הנישואים שהיא סיפרה עליהם (בבלי, כתובות, דף כב', עמוד א') התוספות, שם, ד"ה "מנין להפה שאסר", הסבירו שהיא נאמנת מטעם "מיגו", כלומר מתוך שהיתה יכולה שלא לומר כלום, וממילא היינו מניחים שהיא רווקה, היא נאמנת לספר לנו שהתגרשה.

¹⁹ בבלי, ביצה, דף יב', עמוד א'. וראה דוגמא נוספת בבלי, ברכות, דף יח', עמוד א'. לגבי חיובו של אבל במצוות. ועוד דוגמא נוספת ראה בבלי, יבמות דף ח', עמוד א', ודף ל', עמוד א', ובבלי חולין, דף סט', עמוד א'.

בגמ' במסכת סוכה נאמר: "אמר רבא: דופן לשבת, מגו דהויא דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת."²⁰ כלומר מתוך(מיגו) שהסוכה כשרה לקיים בה מצות סוכה, אז היא גם תהיה כשרה לענין עירוב. למרות שמצד דיני עירוב יש קריטריונים נוספים על מנת שיהיה עירוב.²²²¹

הר"ן על הרי"ף הקשה: "מיגו כה"ג לקולא נימא איפכא לחומרא דבקמייתא דרבא נימא מיגו דלא הויא דופן לענין שבת לא הויא דופן לסוכה ובבתייתא דרבא נימא מיגו דלא הויא דופן לסוכה לא הוי דופן לשבת". כלומר למה לומר מתוך כך שהדופן כשרה לסוכה, אז היא כשרה גם לעירוב, ולא לומר להיפך, שמתוך שהיא פסולה לעירוב אזי היא גם פסולה לסוכה.²³

ר"י ענגיל בספרו ציונים לתורה כלל א', דן בקושית הר"ן הנ"ל:

הר"ן בפרק קמא דסוכה²⁴, הקשה דמדוע אמרין מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת, ולא אמרין איפכא, דמיגו דלשבת לא הוי דופן, לסוכה נמי לא הוי דופן.²⁵ ונראה, דמיגו שייך רק בחיוב, דאמרין דמיגו שיש לו שם דופן לסוכה יש לו שם דופן גם לשבת, אבל בשלילה לא שייך מיגו, לומר דמיגו דאין לו שם דופן לשבת גם מסוכה יסתלק ממנו שם זה, דמה שהוא

²⁰ בבלי סוכה דף ז', עמוד א'.

²¹ ראה רש"י, ד"ה "וכן לשבת": "אף על פי שצריך לשבת שלש מחיצות ליעשות רשות היחיד שבת של סוכות מותר לסמוך על מחיצות הסוכה אם עשה ברשות הרבים סמוך לפתחו סוכה דאין בה אלא שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח מכניס ומוציא הימנה לביתו ואף על גב דבשאר שבתות לא מישתרי אי נמי בשאר מחיצות שאינן של סוכה לא מישתרו בהכי לשבת דסוכה שריא דמיגו דהווא טפח אגמריה רחמנא למשה במחיצות סוכה דליהוי ליה דופן שלימה לסוכה הוי דופן נמי בשבת דסוכה לענין שבת". כלומר למרות שמצד דיני העירוב לא מספיק שיהיו שתי מחיצות ושלישית שהיא רק טפח, משום שמצד דיני סוכה זה כשר, אז גם לדיני עירוב זה יהיה כשר.

²² היו מן הראשונים שהשמיטו את הדין הזה, ראה לדוגמא ברי"ף, בדף ג', עמוד א' מדפי הרי"ף. וראה שם, ברא"ש, סימן ז', שהסביר את טעמו של הרי"ף.

²³ ראה גם בדברי הריטב"א, על אתר, שהקשה קושיה זו בשם התוספות.

²⁴ הר"ן עצמו תירץ שכיון שאמרה התורה "בסוכות תשבו שבעת ימים", כלומר כולל שבת, וקשה לומר שבשבת יהיה צריך לשנות את הסוכה, אלא לכאורה הסוכה שבה ישבו כל ששת הימים הקודמים אמורה להיות כשרה גם לשבת. וכך לשון הר"ן: "שאינן מדרכה של תורה שתיתן הכשר שאינו מספיק לכל הזמן." היו שלמדו מדבריו של הר"ן שעקרונות יתכן מיגו בשלילה, ראה אבני נזר, יורה דעה, סימן רע"ט, אות ד': "ועיין בר"ן סוכה בהא דמיגו דהוי דופן לענין סוכה הוה דופן לענין ש ב שהקשה שנאמר להיפוך מיגו דלא הוי דופן לענין שבת לא הוי דופן לענין סוכה. ותירץ דמוכח מקרא דאמר' המיגו להיות מחיצה ע"ש. וזה באפשר לדון המיגו כך". כלומר מכך שתירץ הר"ן כפי שתירץ, ולא כתב שלא אמרין מיגו בשלילה, ניתן לדייק שכן אמרין לדעת הר"ן מיגו בשלילה. וראה עוד הרב בומבך, עמק יהושע, סימן מב': "ולכאורה לפי מה שכתבתי במקום אחר, דכל עיקר דין מיגו נאמר רק בקיום הדבר אחד גורר את חברו, וכמו דאמרין בעלמא מיגו דהוה דופן לשבת הוה דום לסוכה, ולא אמרין להיפך מיגו דלא הוי דופן לשבת לא הוי דופן לסוכה. משום דרק בקיום דבר שייך לומר מיגו ולא בהעדר דבר, והארכת' בזה." ראה דבריו בסימן קז'. וראה גם בשו"ת גבעת הלבונה, אורח חיים, הלכות תפילין, סימן ט', שדן שם בסוגיה הנ"ל והציע עוד כמה צדדי הבנה נוספים. וראה עוד ברב עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק ב', 2018, ירושלים, עמודים שכד'-שכט', ועוד האריך בכך הרבה בכל מידת "שלילה והיעדר", ששם נקט למסקנה כיסוד הנ"ל של הר"י ענגיל. לעומת זאת נראה שהר"י ענגיל עצמו דחה את דבריו בסופו של דבר. וראה עוד בר"י ענגיל, גליוני הש"ס, ברכות, דף מג', עמוד ב'. וראה עוד רבי יוסף דוד רייך, חדרי המצוות, פיעטרקוב, התרצ"ב, עמוד 4, תלמידו של ר"י ענגיל, שכתב שם שמתוך שאכילת מצה שלא כדרך הנאתה נחשבת מצוה, לכן היא גם תיחשב עבירה, ואולי יש לומר שהוא חולק על ר"י ענגיל, אם כי לא ברור אם יש להגדיר עבירה כ"היעדר". הריטב"א על אתר כתב על הקושיה הזו בשם התוספות: "ותרצו דהתם נמי כיון דאתכשר האי מבוי בלחי בשבת שעברה לא מפקינן ליה מהכשרו ואמרין מגו לקולא." כלומר משום שהסוכה כבר הייתה כשירה בעבר, אז אותה כבר לא נפסול משום שהיא כבר הייתה כשרה. ולכן המיגו יחול על העירוב, שגם הוא יהיה כשר כמו הסוכה.

²⁵ ר"י ענגיל, ציונים לתורה, כלל א', מכן אוהבי תורה, התשפ"ד, עמוד ג'.

נעדר שם דופן, זה אין בכוחו לגרור שום דבר אחריו שרק מציאות השם יכול לגרור ולעשות מיגו, אבל לא שלילת והעדר שם שהרי ההעדר איננו דבר הנמצא כלל, ומה יהא גורר ועושה את המיגו.²⁶

ר"י ענגיל מסביר, שפועלת ה"מיגו" היא פעולת גרירה, שפועלת כך שהכשרות של הסוכה מושכת/גוררת אחריה²⁷ את הכשרות גם של הדופן לשבת. גרירה זו שייכת רק במציאות חיובית שיש בכוחה לגרור מציאות שניה,²⁸ אבל לא כאשר מדובר בשלילה או בהיעדר. בכך מתורצת קושית הר"ן, שהרי כשרות לסוכה היא מציאות חיובית, בעוד שהגדרת מבוי לעניין לשבת אינה מציאות חיובית, ולכן אינה יכולה לגרור אחריה גם פסול לסוכה.²⁹

בהמשך הכלל ר"י ענגיל גם מבסס את הסברא שהמציאות החיובית מכריעה את ההעדר על דברי המהר"ל בחידושו לאגדות הש"ס, שם כתב המהר"ל: "שהמציאות מכריעה את ההיעדר".³⁰

הקטע הזה הוא דוגמא לניתוח למדני בעזרת מושגים פילוסופיים, כמו "חיובי ושלילי", או "היעדר". וגם על ידי הסברה פילוסופית שרק בכוחה של מציאות לגרור אבל לא בכוחו של היעדר לגרור. הסברים מן הסוג הזה מצויים בשפע בספריו של ר"י ענגיל.

איכות וכמות

דוגמא בולטת נוספת לסוג כזה של שילובם של מושגים שאין מקורם בספרות ההלכתית הקלאסית אלא מעולמות של מחשבה והפילוסופיה, נמצאת בספרו של ר"י ענגיל "לקח טוב", כלל טו'. בכלל זה, מקדיש ר"י ענגיל את כל הכלל להבאת מקורות רבים בהלכה, שלדבריו דנים בשאלה מה עדיף "רביי הכמות או ריבוי האיכות".³¹ לדוגמא:

הר"ן בפרק בתרא דיומא כתב דמוטב לשחוט עבור מסוכן בשבת מלהאכילו נבילה אע"ג דשחיטה איסור סקילה ונבילה איסור לאו משום דבאכילות נבילה יעבור על כל כזית וכזית משא"כ השחיטה שהיא רק עבירה אחת וע"כ ריבוי הכמותי דלאוין מכריע את החומר האיכותי דסקילה עכ"ל ז"ל והם נודעים.³²

²⁶ ראה, שם בהמשך.

²⁷ כבר בש"ס ישנו שימוש במושג "הגרירה" לגבי מצוות איסורים וחיובים, ראה לדוגמא, בבלי, שבת, דף ע"א, עמוד א'. "קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה". שם הגמ' מדברת על חיוב קורבן חטאת בעכבות עבירה על איסור שבת, והגמ' אומרת שבמצב מסוים החיוב חטאת על חילול שבת שנעשה על ידי עבירה על מלאכת קצירה יגרור אליו את חיוב החטאת הנוסף שהאדם מתחייב בעקבות עבירה נוספת על איסור מלאכת קצירה (והוא הדין למלאכת טחינה, ולכל מלאכה). רואים מן הגמ' הזו שכבר מצינו בש"ס עצמו שדברים מופשטים כמו חיוב חטאות גוררים אחד את השני.

²⁸ סברא דומה בהקשר אחר כתב הגרש"ש, בשערי יושר, ניו יורק, התשמ"ד, שער ו', פרק א', עמוד קכ"ג: "דהער ושלילה אי אפשר להיות לסיבה ולדבר בפועל".

²⁹ להרחבה לגבי קושית הר"ן, ראה אסף בראון, "מיגו דהוי", עיון בסברת מיגו לגוניה, אסיף, התשפ"ב.

³⁰ חידושי אגדות למהר"ל, שבת, דף לב', עמוד א'.

³¹ החקירה הזו מופיעה גם בספרו של הרב יוסף דוד רייך, חדרי המצוות, פיעטרקוב, התרצ"ב, עמוד 26. וגם בשו"ת מהר"ש, אנגל, חלק א'-ב', סימן צג', ירושלים, התשס"ד, עמודים 240.

³² רבי יוסף ענגיל, לקח טוב, מכון אוהבי תורה, התשפ"א, כלל טו', עמוד תס"א. ראה גם רבי שלמה שטענציל, ירושלים, התשע"א, בית שלמה, עמוד 28. שדן שם בשאלה הזו, מדברי הר"י ענגיל הנ"ל.

הר"ן דן בשאלה, האם עדיף לשחוט בהמה בשבת, בעבור חולה מסוכן, או שמא עדיף להאכילו נבלה. צדדי הספק הם: א. האם עדיף לעבור פעם אחת על עבירה חמורה יותר (שחיטה בשבת שאיסורה כרת), ב. או שמא עדיף לעבור על איסור קל יותר (נבלה, שאיסורה הוא סך הכל לאו). הר"ן כתב, שעדיף לעבור על איסור כרת פעם אחת מאשר לעבור על איסור לאו פעמים רבות, ומכאן שהר"ן סבור, שעדיף לעבור על עבירה איכותית יותר פעם אחת, מאשר לעבור על כמה עבירות רגילות מספר רב של פעמים.

גם הכלל הזה הוא דוגמא להמשגה פילוסופית של סוגיה הלכתית: ר"י ענגיל לוקח מושגים הלכתיים לחלוטין כמו "ריבוי איסורי לאו", לעומת "איסור כרת יחידי", והופך אותם לדילמה כללית ומופשטת – "האם ריבוי הכמות מכריע את האיכות". למעשה כל הכלל הזה הוא דוגמא לליקוט של עשרות סוגיות שונות והסבר שלהם על פי ניתוח מושגי שלקוח מן העולם הפילוסופי.³³ החידוש היותר גדול שבכלל הזה הוא שהמהר"י ענגיל לא רק מנתח באופן נקודתי סוגיות על ידי צמד המושגים "איכות וכמות", אלא הוא שואל את השאלה הכללית מהי עמדת התורה בשאלה האם עדיפה הכמות על פני האיכות.

ניתוח למדני לאור רעיונות מחשבתיים

עד כה ראינו דוגמאות מתוך כתביו של ר"י ענגיל לשימוש במושגים שמקורם אינו בספרות ההלכתית הקלאסית אלא בספרות המחשבה והפילוסופיה. כעת אביא מספר דוגמאות לשימוש של ר"י ענגיל ברעיונות שלקוחים לחלוטין מתוך ספרות הפילוסופיה והמחשבתית, לא רק ברמת המושגים אלא אף מבחינת עצם חידוש המושג או האבחנה. במהלך הפרק אראה כיצד משתמש ר"י ענגיל ברעיונות אלו על מנת להסביר סוגיות למדניות. לדעתי שימוש מן הסוג הזה מורה על רמה עמוקה יותר של חיבור. שבעוד ששימוש במושגים יכול לעיתים להיות טכני בלבד. הסברת עיקר המהלך הלדמני לאור רעיונות ומקורות פילוסופיים מחשבתיים זה כבר רמה אחת נוספות של שילוב מעמיק יותר.

קניית מעלה או הימנעות מחיסרון

במספר מקומות מבחין ר"י ענגיל בין מצוות שנועדו לרומם את האדם, לבין כאילו שנועדו למנוע ממנו נזק (רוחני). על פי חלוקה זו, מסביר ר"י ענגיל בספרו בית האוצר את ההבדל שבין מצוות עשה ללא תעשה, על פי דברי המהר"ל בספר גור אריה:

והחילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל, כי מצוות עשה הוא קנין מעשה מפני שהיא קנין, אף על גב שלא מתחייב בה - אם לא יעשה יהיה חסר המצוה שהיא קנין מעשה. אבל מצוות לא תעשה - שאין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו, וכל זמן שלא אסר הקב"ה - אינו

³³ ראה גם ברב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות ירושליים, התשל"ו, עמודים 197-202, שם כתב הרב כשר באריכות על שימוש של הרוג'ובר במושגי כמות ואיכות בהלכה, ובעמוד 202 גם התייחס לשימוש של ר"י ענגיל במושגים אלו.

עובר רצון בוראו יתברך. ולפי דעתי אם מקיים לא תעשה שלא נצטווה עליו הוא גריעותא, שאין לאסור עצמו בדבר שלא אסר אותו התורה.³⁴

המהר"ל מבחין בין המטרה שיש במצוות עשה, לבין המטרה שיש במצוות לא תעשה: במצוות עשה מטרת התורה היא שהאדם יקנה את המעלה על ידי המצווה. משום כך, אם האדם אינו מקיים את המצווה הוא אינו קונה את המעלה. כמו כן, מי שאינו מצווה לקיים את המצווה, יכול 'להרוויח' על ידי קיום המצווה, משום שמשהו מן המעלה ששייכת במצווה שייך גם לגביו (אף אם לא כל המעלה, שכן 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה'). במצוות לא תעשה, לעומת זאת, מטרת התורה היא למנוע מהאדם להינזק, אבל לא לרומם אותו. משום כך, במצוות אלו אין כל מעלה באי העבירה על האיסור, ולכן אם הקב"ה לא ציווה על האדם להימנע מלעבור על איסור, אזי הוא אינו עובר על רצון ה' כלל בכך שהוא עובר על האיסור, ומאליו אינו עושה שום דבר פסול, ולכן אין שום סיבה שימנע מלעבור עליו. מה שלא היה נכון אילו מטרת האיסור הייתה שהאדם יקנה מעלה, אז היה אומר המהר"ל שהיה עניין שלא לעבור על האיסור גם אם האדם אינו מצווה עליו, כדי שבכל זאת יקנה את המעלה. אבל כאמור איסורים לא נועדו לקנו מעלה אלא רק לא לעבור על רצון ה'³⁵ זאת בניגוד למצוות שנועדו גם על מנת שיקנה האדם מעלה.³⁶ על פי דברים אלו כתב ר"י ענגיל בספרו בית האוצר:

אינו מצווה ועושה - אם הוא מעלה רק גם במצוות לא תעשה. כבר הבאתי בקונטרס ע' פנים לתורה³⁷ דברי הגור אריה על התורה דרך במצוות עשה הוא דשייך אינו מצווה ועושה דכל עשה הוא מעלה קניינית ועל כן גם מי שאינו מצווה שייך ביה המעלה מה שאין כן לא תעשה איננה מעלה קניינית רק שמירה מן הפגם והגירעון, והיא רק פגם וגירעון אצל מי שהזוהר עליה, מה שאין כן מי שלא הזוהר ואינו חטא אצלו אינו פוגמו כלל עיין שם.³⁸

³⁴ המהר"ל, גור אריה בראשית, פרק מו', פסוק י'. העיקרון שלא ראוי לאדם להזיר את עצמו מן הנאות העולם הזה מופיע בחז"ל במספר מקומות. לדוגמה דברי הגמ' במסכת נזיר בדף יט', עמוד א', שם מבואר שהנזיר מביא קורבן חטאת על כך שציער את עצמו בכך שנזר מו היין.

³⁵ בהמשך דבריו כתב המהר"ל כראיה לכך: "וראיה לזה שאמרו חכמים (בבלי, ברכות, דף יח', עמוד א') לא ילך אדם בבית הקברות וציצית שלו נגררת על הקבר, דהוי לועג לרש. ואילו לענין כלאים אמרו חכמים (בבלי, פסחים, דף מ', עמוד ב') שמותר לעשות מהם תכריכים, ולא הוי זה לועג לרש, אלא דשאני מצות לא תעשה דאין לועג לרש כיון שלא נצטווה במצוות, ואינו חסר קנין מצוה. אבל מצוות עשה הוי לועג לרש אף על גב שהמת פטור מן המצוות - סוף סוף חסר לו קנין מצוה, ודבר זה עיקר." כלומר אין זה לעג לרש (למתים שפטורים מן המצוות) לעשות להם תכריכים מכלאיים משום שאין בכך שום גירעון או אי קניית מעלה, משום שמדובר רק באיסור (שלא מקנה מעלה) והם לא מצווים עליו, ולכן אין בכך כל בעיה. אבל להיות עם ציצית בבית הקברות זה כן לעג לרש, משום שיש בציצית מעלה כי היא מצוות עשה, והמתים לא יכולים לזכות במעלה זו.

³⁶ על פי ההסבר הזה מיישב המהר"ל כיצד יתכן שיעקב נשא שתי אחיות (ראה בפירוש הרמב"ן על התורה, פרק כו', פסוק ה'), שהרי נאמר שיעקב אבינו והאבות קיימו את כל התורה כולה (ראה רש"י, בראשית פרק לב, ד"ה "עם לבן גרתי"), המהר"ל מסביר לפי העיקרון הנ"ל, שיעקב (אם כי אברהם קיים את הכל, ראה שם בדבריו) קיים רק את הדברים שהם על מנת לקנות מעלה (מצוות עשה), אבל אין טעם שהוא ישמר מאיסורים משום שהוא אינו מצווה עליהם, והם אינם מקנים מעלה נוספת.

³⁷ ר"י ענגיל, ע' פנים לתורה, מוסד הרב קוק, 2013, אות מא', עמוד קמח'.

³⁸ ר"י ענגיל, בית האוצר, חלק א', פיעטרקוב, עמודים 208-209.

ר"י ענגיל, דן בשאלה האם המושג "אינו מצווה ועושה"³⁹ שייך רק במצוות עשה או שמא הוא שייך גם כן במצוות לא תעשה. לפי דברי המהר"ל הנ"ל מסביר ר"י ענגיל שלא שייך כלל לומר שיש עניין כל שהוא "באינו מצווה ועושה" בלא תעשה. כיון שאין כל קניין מעלה בהימנעות מלעבור על רצון ה', ולכן אין כל עניין שהאדם ימנע מכך.

הקטע הזה הוא דוגמא אחת להבחנה הלקוחה מעולמה של "מחשבת ישראל" העוסקת בשאלה מה היא מטרתם של המצוות, ומתוך הבחנה זו מחדש ר"י ענגיל דין שאין עניין להימנע מלעבור על איסורים שהאדם לא נאסר בהם.

מקום נוסף בו ר"י ענגיל עושה חלוקה דומה, בין מצוות שנועדו לקנות מעלה, לבין מצוות שנועדו למנוע פגיעה, נמצא בספרו "אתון דאורייתא" בכלל יא'. שם דן ר"י ענגיל בדברי הרמ"א לגבי השאלה האם נשים יכולות לברך על מצוות ציצית. השולחן ערוך כתב: "נשים ועבדים פטורים מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא"⁴⁰. והרמ"א כתב על כך: "ומכל מקום אם רוצים לעטפו ולברך עליו הרשות בידם כמו בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא אך מחזי כיוהרא לכן אין להן ללבוש ציצית הואיל ואינו חובת גברא, פירוש אינו חייב לקנות לו טלית כדי שיתחייב בציצית."⁴¹ הרמ"א מסביר שעל הנשים להימנע מלבישת ציצית, משום שיש בכך גאוה, מפני שאף הגברים לא מחוייבים בלבישת ציצית⁴².

³⁹ בבלי קידושין, דף לא', עמוד א': "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה." כלומר מי שמצווה לקיים את המצווה ומקיים אותה, שכרו גדול יותר ממי שמקיים אותה למרות שהוא אינו מצווה בה, אבל עדיין יש לו שכר אם כי פחות. הספק של ר"י ענגיל הוא האם יש שכר מעין זה גם לגבי מי שאינו נאסר באיסור מסוים. ומעניין שהתוספות רא"ש (שם בקידושין) כתב בטעם הדבר: "המצווה ועושה הוא עושה רצון קונו, אבל מי שאינו מצווה ועושה, לא שייך לומר ביה עושה רצון קונו, שהרי לא צוה לו כלום, ומכל מקום יש שכר". הרא"ש מסביר שהסיבה לעדיפות של המצווה ועושה היא שהוא מקיים את רצון ה', בעוד שמי שאינו מצווה ועושה אנו מקיים את רצון ה'. ונראה שלפי הרא"ש ישנם שני עניינים בקיום המצווה: א' עצם קיום המצווה, ויש בכך מעלה בפני עצמה ב' קיום רצון ה'. ומי שאינו מצווה ועושה מקיים רק את העניין הראשון, אבל לא את העניין השני שהוא קיום רצון ה', ואילו המצווה ועושה מקיים את שתי העניינים, ולכן שכרו גדול יותר. ודבריו עולים יפה עם דברי המהר"ל ור"י ענגיל, שגם כן עולה מדבריהם שבמצוות עשה ישנם שני עניינים אלו. ואילו במצוות לא תעשה ישנו רק עניין שלא לעבור על ציווי ה', וזה לא קיים כלל במי שאינו מצווה. ורבי יוסף אלבו כתב בספר העיקרים ממש כך (מאמר כ', אות כח'): "אמר גדול המצווה ועושה, ממי שאינו מצווה ועושה. כי המצווה ועושה בעשיית המצווה כתקנה יעשה שני דברים: האחד שיעשה הפועל הטוב או היושר באמת, והשני הוא מכוון לעשות רצון אביו שבשמים. ומי שאינו מצווה ועושה, יעשה הפועל הזה מצד שהוא יושר בלבד לא זולת זה." אומנם התוספות (שם בקידושין) בד"ה "גדול המצווה ועושה" נתנו טעם אחר: "נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח." התוספות מסבירים שהסיבה לכך שגדול המצווה וכו', היא מנפני שמי שמצווה יותר דואג לקיים את המצווה משום שהיא מוטלת עליו כחובה, ולכן הוא דואג שמה הוא לא יקיים את חובתו, ולכן הוא מצטער יותר ממי שלא מצווה על קיום המצווה שהוא אינו דואג שמא לא יקיים אותה משום שהוא לא מצווה עליה. וגודל השכר הולך לפי גודל הטרחה והצער שיש לאדם בקיום המצווה (לפום צערא אגרא). וראה רעיון דומה אצל רבי אלחנן וסרמן, בספרו "ביאורי אגדת על דרך הפשט" שנדפס בסוף ספרו "קובץ הערות על מסכת יבמות", ירושלים, התשס"ג, סימן ג', עמודים רסו-רסז'. וחילוק מעט דומה אך שונה נמצא גם אצל האדמור הרש"ב מלובביץ', המשך עת"ר, קה"ת, ברוקלין, התשע"ב, במאמר ד"ה "הללו את ה' כל גוים", עמוד שלד'. כעין פירושך בדברי התוס' רא"ש (שהם סתומים מעט) כתב הריטב"א ועוד ראשונים. בר' יוסף אלבו יש עוד דקות, שדבריו הם על פי ההנחה שהמצוות מועילות גם בדרך הטבע, כך נראה לענ"ד, ולא חייבים לומר שגם שאר הראשונים סוברים כן. בקיצור אפשר לעשות מזה שיעור כללי, אבל לצורך העבודה רצוי לתמצת את ההערה ולסדר אותה

⁴⁰ שולחן ערוך, אורח חיים, סימן יז', סעיף ב'. ולמקור הפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, ראה קידושין, פרק א', משנה ז'.

⁴¹ הגהות הרמ"א, שם. כך כתבו התוספות, בבלי, ראש השנה, דף לג', עמוד א, ד"ה "הא רבי יהודה הא רבי יוסי": "ומותרת לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, אף על גב דפטורות מן הדבר מצווה היא".

⁴² ולכן במצוות אחרות שהזמן גרמן שהם כן חובה על הגבר כמו נטילת לולב נשים כן מברכות ואין בכך גאוה. כך כתב הט"ז על דברי הרמ"א האלו: "בזה מתורץ למה מברכות הנשים על לולב דהוא גם כן מצוות עשה שהזמן גרמא ותיירץ שני הכא שאינו חובת גברא שאפילו איש אין עליו חיוב דאורייתא לקנות טלית בת ד' כנפים

(שכן מי שהולך בבגד ללא ד' כנפות פטור מציצית ואין עליו שום חובה לקנות בגד עם ד' כנפות על מנת שהוא יתחייב במצוות ציצית).⁴³ אף על פי כן, קובע הרמ"א כי על האשה להימנע מלבישת ציצית, מפני שלו תלבש ציצית יראה הדבר כ'יוהרא' (גאוה).

על דברי הרמ"א האלו כתב ר"י ענגיל: "ולעניות דעתי יש מקום לומר דמדינא אסור להו לברך עליו ומפאת זה הטעם בעצמו שכל הרמ"א ז"ל הואיל וגם באנשים אינו חיוב מוכרח וזה הטעם בעצמו יספיק לאסור מדינא לא לבד משום יוהרא."⁴⁴ ר"י ענגיל מסביר שהסברא של הרמ"א אמורה להוביל למסקנה קיצונית עוד יותר: לא רק שלבישת ציצית אצל נשים איננה רצויה משום יוהרא, אלא שהיא אסורה לגמרי מעיקר הדין, ולכן אסור להן גם לברך על לבישה זו.

את דבריו מבסס ר"י ענגיל על דברי המנחת חינוך במצווה שכה⁴⁵, שם נדרש המנחת חינוך לתרץ את קושית התוספות בסוכה. שהקשו על דברי הגמ' שהמילה "לך" נצרכת על מנת למעט סוכה גזולה, כלומר לומר שאין יוצאים בסוגה גזולה ידי חובה, משום שהיא אינה של האדם.⁴⁶ על כך מקשים תוספות: "ההוא מיבעי ליה למעוטי גזולה"⁴⁷ לך כלומר שלך ולא של אחרים.⁴⁸ על כך מקשים התוספות: "תימה תיפוק ליה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה"⁴⁹...⁵⁰ התוספות מקשים, מדוע צריך פסוק על מנת ללמוד שסוכה גזולה פסולה, הרי קיום מצוות סוכה על ידי עבירה נחשב ל"מצוה הבאה בעבירה", וידוע שמצוה הבאה בעבירה פסולה ולא יוצאים בה ידי חובה.⁵¹ הר"י ענגיל מסביר בהמשך דבריו את תרצו של המנחת חינוך לקושית התוספות הנ"ל:

ותירץ הוא ז"ל דיש ב' מיני מצוות עשה. א' הם אותם המצוות שהתורה רוצה ומבקשת עצם הפעולה ומציאותה, כהנחת תפילין ונטילת לולב וכדומה. ב' הם אותם המצוות שאין התורה מבקשת עצם הפעולה כלל, וכגון סוכה שאילו רצתה תורה עצם האכילה בסוכה היתה מטלת חובה לאכול בסוכה וכיון דהאכילה הוא רשות והמצוה הוא רק שאם אוכל מרצונו מחויב לאכול בסוכה אם כן על כרחך אין האכילה בסוכה נרצית ומבוקשת בעצמותה שאם כן לא היה ראוי

אלא אם מתעטף חייב לעשות ציצית משא"כ לולב דגבי איש הוא חובת גברא שהוא חובת הגוף. "וכך כתב גם המשנה ברורה (שם).

⁴³ אם כי מדברי הגמ' עולה שיש עניין שבכל זאת האדם ילבש בגד שיחייב אותו בציצית, גם אם אין זו חובה גמורה. ראה בבלי, מנחות, דף מא', עמוד א'.

⁴⁴ ר"י ענגיל, אתון דאורייתא, ירושלים, התשע"ד, כלל יא', עמוד רכו'.

⁴⁵ כך הוא כותב: "וזה על פי מה שראיתי, בספר מנחת חינוך... "ראה רבי יוסף באב"ד, מנחת חינוך, מכון ירושלים, מצוה שכה', אות ט'.

⁴⁶ כך כתב רש"י, ד"ה "למעוטי גזולה": "דבעינן תעשה לך משלך".

⁴⁷ בבלי, סוכה, דף ט', עמוד א'.

⁴⁸ כך כתב רש"י, ד"ה "למעוטי גזולה": "דבעינן תעשה לך משלך".

⁴⁹ מצווה הבאה בעבירה היא מצוה שאדם מקיים אותה על ידי עבירה שהוא עובר. ובמקרה שלנו האדם קיים את מצוות סוכה על ידי כך שהוא עבר על איסור גזל. המושג הזה מוזכר מספר פעמים בש"ס, ראה בבלי, סוכה דף ל', עמוד א'. וראה בבלי, ברכות, דף מז', עמוד ב'.

⁵⁰ בבלי, שם, תוספות ד"ה "ההוא מיבעי ליה למעוטי גזולה". התוספות עצמן תרצו: "ויש לומר דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן". התוספות נדחקים לפרש שהפסול של מצווה הבאה בעבירה הוא רק פסול דרבנן, ולכן צריך פסוק על מנת ללמד אותנו שסוכה גזולה פסולה מדאורייתא לקיום מצוה סוכה, ולא רק פסולה מדרבנן. וראה בריטב"א על אתר, שתירץ שהסוגיה היא לשיטתו של האמורא שמואל, ולדעתו אין פסול של מצווה הבאה בעבירה (ראה בירושלמי, שבת, פרק יג', הלכה ג'. שם מוכח שזו מחלוקת אמוראים).

ועוד תירץ הריטב"א שקרקע אינה נגזלת, ולכן אין כאן פסול של גזל, וכך גם כתב הרמב"ם בהלכות סוכה, פרק ה', הלכה כה'. וכך גם סבר הגרש"ש ראה שערי יושר, ירושלים, התשע"ב, שער ג', פרק יט', עמוד רכח'. וראה עוד על כך בדברי הרב משה אביגדור עמיאל בספרו "דרכי משה", דרך הקודש, חלק א', התשנ"ט, ירושלים, שמעתתא, פרק יט', עמודים עח-עט'.

⁵¹ ראה בבלי, סוכה דף ל', עמוד א'.

שתונח האכילה לרצון האדם ותהי' רשות ועל כרחך כוונת המצוה הוא רק בשלילה, שכשיאכל האדם לא יאכל חוץ לסוכה והאכילה חוץ לסוכה הוא הבלתי נרצה, אבל האכילה בסוכה בעצמותה איננה נרצית ומבוקשת כלל. והנה פסולא דמצוה הבא בעבירה איננו דומה לשארי פסולים כגון לולב שנפרצו עליו וכדומה דהוי כאילו לא לקח⁵² כלל לולב שציותה תורה רק כלוקח עץ בעלמא ונחשב שלא עשה כלל המעשה שציותה התורה, דבמצוה הבא בעבירה אינו כן, דגם לוקח לולב הגזול שפיר עשה מעשה לקיחת לולב וכמובן רק שאי אפשר שיהיה מעשהו לרצונו ית' כיון שבא על ידי עבירה ואין קטיגור נעשה סניגור. ועל כן זה שייך רק בלולב וכדומה שרצתה התורה עצם מעשה הנטילת לולב ועל כן צריך שתהיה המעשה לרצון לפניו יתברך וכשהיא באה בעבירה הרי איננה לרצון ועל כן שפיר אינו יוצא מה שאין כן בסוכה שלא רצתה תורה כלל עצם האכילה בסוכה וכו"ל. אם כן אין המעשה צריכה להיות לרצון כלל ורק צריך שלא יאכל חוץ לסוכה, והרי אינו אוכל חוץ לסוכה, דגם ישיבה בסוכה גזולה הרי הוא ישיבה בסוכה דמצווה הבא בעבירה הרי איננו פסול כלל וכו"ל. ושפיר חשיב ישיבה בסוכה אלא דבמקום שצריכה המעשה להיות לרצון אזי כשבאה בעבירה איננה לרצון, מה שאין כן בסוכה שאין המעשה בעצמותה נרצית ואין צריכה להיות לרצון כלל רק שלא יאכל חוץ לסוכה ואם כן הרי באמת אוכל בסוכה ולא חוץ לסוכה. מה שאין כן השתא דכתיב לך למעוטי גזולה על כרחך כיוון שפסלה תורה גזול בהדיא שוב שפיר הוי ליה פסול וחשיב כאוכל חוץ לסוכה.⁵³

ר"י ענגיל מסביר, שישנם שתי סוגי מצוות עשה: א. מצות שעצם המעשה שלהם הוא מה שהתורה רוצה שיהיה. כמו מצות לולב שהתורה רוצה את עצם מעשה נטילת הלולב. ב. מצוות כמו אכילה בסוכה במשך כל שבעת ימי חג הסוכות⁵⁴, שאין חובה לאכול בסוכה בכל ימי החג. אבל אם האדם רוצה לאכול אז הוא חייב לעשות זאת בסוכה. מעצם חלוקה זו ברור כי התורה אינה חפצה במעשה האכילה בסוכה כלל, שכן אם הייתה התורה רוצה את עצם האכילה בסוכה היא הייתה צריכה לצוות על כך שהאדם יאכל בסוכה, ולא רק לצוות שאם הוא רוצה לאכול אז הוא מוכרח לעשות זאת בסוכה. מכך שהתורה השאירה ביד האדם את הבחירה אם לאכול בסוכה או לא, מוכח כי היא לא רוצה את האכילה עצמה, אלא שהאדם לא יאכל מחוץ לסוכה. במילים אחרות, אין זו מצווה שהתורה רוצה מציאות חיובית של אכילה בסוכה, אלא התורה רוצה למנוע מציאות שלילית של אכילה מחוץ לסוכה. מצוות מעין אלו, מן הסוג השני שמונה רי"ע, אין תפקידם אם כן לקיים את רצון ה', אלא רק לגרום לכך שלא יעשה דבר שהוא נגד רצונו.

על מנת להשלים את התמונה, מסביר ר"י ענגיל את הסברה שבבסיס הפסול של מצווה הבאה בעבירה. לדברי רי"ע, פסול זה איננו ב"מעשה המצוה" עצמו, אלא ביחס של הקב"ה למעשה זה. כך, אדם הנוטל לולב גזול קיים את כל מעשה מצות לולב בשלמות, אלא רק אי אפשר שהמעשה הזה יהיה רצוי לפני ה' משום שהוא נעשה על ידי עבירה.⁵⁵ לעומת זאת, אם אדם נוטל לולב פגום, אז הוא

⁵² אלו גם דברי המנחת חינוך כמובן.

⁵³ ר"י ענגיל, אתון דאורייתא, שם, עמוד רכו'.

⁵⁴ חוץ מן היום הראשון, שבו יש מצוות עשה על עצם האכילה.

⁵⁵ ר"י ענגיל מדמה זאת לדברי הגמ' במסכת ראש השנה (בבלי, ראש השנה, דף כו', עמוד א'): "אין קטיגור נעשה סניגור", ר"י ענגיל מתכוון שאי אפשר שדבר רע כמו עבירה (קטיגור), ישמש לדבר טוב כמו מצוה (סניגור). ומעין כך נאמר בירושלמי, סוכה, פרק ג', הלכה א'. ומעין זאת כתב גם בר"ן על הרי"ף על סוכה, בדף יד', עמוד א' (מדפי הרי"ף): "אעפ"כ כיון דמצוה הבאה בעבירה קטיגור הוא אין יוצאין בו לעולם ומקרא

כאילו לא נטל לולב כלל, ולא נעשתה כאן מצווה כלל. לפי זה יוצא שהמצווה הבאה בעבירה היא מצווה, אבל המצוה שנעשתה עם פסול כזה אינה לרצון ה'.⁵⁶ מכאן יוצא מכך שרק מצוות שצריכות למלא את רצון ה' נפסלות אם הן נעשו בעבירה, ולכן מצוות כמו לולב אכן נפסלות בגלל פסול כזה, אבל מצוות כמו אכילה בסוכה שלא נועדה לקיים את רצון ה' כלל, אלא רק למנוע מצב של מציאות שאינה לרצון ה' אינן נפסלות מפאת פסול כזה, משום שממילא לא באו לקיים את רצון ה'. בעקבות דבריו של ר"י ענגיל מתורצת קושית התוספות, מדוע צריך פסוק כדי ללמוד שסוכה גזולה פסולה. שכזכור התוספות הקשו שלכאורה ניתן ללמוד שהסוכה פסולה בגלל פסול של מצוה הבא בעבירה. ולפי הדברים האלו של ר"י ענגיל והמנחת חינוך, מובן שלא שייך כאן הפסול של מצוה הבא בעבירה כלל משום שמצוה זו לא בא לקיים את רצון ה', ולכן לא שייך בה פסול מצווה הבא בעבירה. משום שכל המשמעות שלו היא שהמצוה לא נעשתה לרצון ה'. ולכן צריך פסוק מיוחד המלמד שסוכה גזולה פסולה.⁵⁷

ר"י ענגיל מסביר, שמצוות ציצית דומה למצוות סוכה מן הבחינה הזו, שכמו שמצוות סוכה אין תפקידה לקיים את רצון ה' באופן חיובי, אלא רק לשלול מציאות בלתי רצויה. כך גם מצות ציצית לא נועדה על מנת לקיים את רצון ה', כי ה' לא רוצה את מציאות הציצית המוטלת בבגד בעל ד' כנפות, אלא שהוא רוצה למנוע מציאות של לבישת בגד ד' כנפות ללא מצות ציצית. והראיה שאין חובה על האדם ללבוש בגד בעל ד' כנפות על מנת להתחייב בציצית, ובדומה למצות אכילה בסוכה גם מצות ציצית כל עניינה לשלול מציאות בלתי רצויה, ולא לגרום למציאות חיובית רצויה. וכך כתב זאת ר"י ענגיל: "ולפי זה הנה גם בציצית דאין חיוב לקנות בגד וללבוש ולקיים מצות ציצית ורק אם נתעטף מרצונו צריך להיות ציצית בבגד אם כן כוונת המצוה גם כן הוא רק בשלילה שלא יהיה הבגד בלא ציצית ולא יחסרו הציצית."⁵⁸

כאן ממשיך ר"י ענגיל ומקשר את הדברים לשאלה שבבסיס הדיון – האם נשים יכולות לברך על מצוות ציצית. להשלמת הדיון, מציג ר"י ענגיל עיקרון נוסף, העולה מ דברי התוספות במסכת קידושין. שם הגמ'⁵⁹ לומדת מפסוקים את הדין שנשים פסולות לעבוד כל מיני עבודות הקשורות בקרבן, כמו הולכת הדם, קבלת הדם, וכדומה. על כך מקשים התוספות⁶⁰, שלכאורה ניתן ללמוד את הדין הזה מכך שהנשים לא לובשות את בגדי הכהונה, ואם כהן לא לובש את בגדי הכהונה הוא פסול לעבוד, לכן גם הנשים יהיו פסולות משום שהם חסרות בגדים.⁶¹ תרצו התוספות: "יש לומר כיון שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הוו מחוסרי בגדים."⁶² התוספות מסבירים שמשום שנשים לא נצטוו על לבישת בגדי

מלא דבר הכתוב שונא גזל בעולה והיאך יברך על שנאויו של מקום אין זה מברך אלא מנאץ. וראה הרב אחיקם קשת, קובץ יסודות וחקירות, ירושלים, התשפ"ג, עמודים 663-664.

⁵⁶ כך כתב ר"י ענגיל, גם בספרו, לקח טוב, מכון אוהבי תורה, התשפ"א, כלל יב', אות ג', עמוד תה'.
⁵⁷ מעניין שהריטב"א (על סוכה, שם) הביא תירוץ אחר בשם תוספות: "תירצו בתוספות דלית לן (פסול) מצוה הבא בעבירה, אלא בדבר הבא לרצון כקרבן ולולב אבל לא בשאר מצות." הרטב"א מביא בשם תוספות ששייך פסול מצווה הבא בעבירה רק במצוות שבאות לרצון ה' כמו קרבן ולולב, אבל לא בסוכה. ונראה שכוונת התוספות היא ממש כמו דברי ר"י ענגיל והמנחת חינוך. אם כי הריטב"א דחה את דבריהם שם, ומתוך דבריו נראה שהוא לא הבין את דברי התוספות האלו כמו ר"י ענגיל והמנחת חינוך. וראה גם בדברי הרמב"ן, על פסחים דף לה', עמוד ב', שהביא גם כן דברים דומים בשם תוספות.

⁵⁸ ר"י ענגיל, אתון דאורייתא, שם, עמוד רכז'.

⁵⁹ ראה בבלי, קידושין, דף לו', עמוד א'.

⁶⁰ שם, תוספות ד"ה "חוץ ממנחת סוטה ונזירות מפני שהן מניפות."

⁶¹ ראה בבלי, זבחים, דף יז', עמוד ב'.

⁶² התוספות שם. אחת האפשרויות שהתוספות העלו היא שהיה צורך לומר שגם אם הנשים לובשות בגדים, הן עדיין פסולות.

כהונה, לכן אי לבישת בגדי הכהונה לא נחשבת לחיסרון אצלן. על פי דברי התסופות האלו, מסביר ר"י ענגיל:

ואם כן הכא נמי בנשים דלא נצטוו על הציצית אם כן אין להבגד חסרון הציצית וכו', ואם כן כיון דגוף המצוה באיש הוא גם כן אך שלא יחסרו הציצית אם כן מה יתן ומה יוסיף מה שיטילו הנשים ציצית בבגדם, הלא כל עיקר המצוה גם באיש הוא מה שאין בגדו חסר הציצית, ואם כן בנשים דבלאו הכי ליכא חסרון אם כן אין מוסיפות כלל בתעלת הציצית. ורק בשארי מצוות דנהי דלא נצטוו הנשים, עם כל זה אם עושין הרי עושין מעשה מצוה, שהמעשה בעצמותה נרצית מאנשים, ועל כן גם הם כשעושין הוי ליה אינה מצווה ועושה ונוטלין שכר, ועל כן שפיר מברכות עליה' מה שאין כן בציצית דגם באיש אין המעשה נרצית ומבוקשת כלל, רק שלא יהיה להבגד חסרון הציצית הוא הנרצה והמצוה אך בשלילה, א"כ כיון דלדידהו בלאו הכי אין כאן חסרון אם כן אין מוסיפות כלל בעטיפת הציצית ואין במעשיהם כלום ועל מה יברכו⁶³.

ר"י ענגיל מסביר, שיש מצוות שכל עניינם הוא אך ורק להשלים חסרון, ומי שאינו בעל חסרון מאליו לא שייך באותן המצוות שכל תכליתן היא להשלים חסרון. וכמו שבגדי כהונה נועדו להשלים את החסרון של הכהנים, אבל הנשים מלכתחילה לא חסרות את החיסרון הזה, ולכן לא שייך בהם ענין בגדי כהונה כלל. ואם בכל זאת הן ילבשו בגדי כהונה אז יהיה זה חסר משמעות. כך גם מצות ציצית, שכאמור כל תכליתה היא על מנת למנוע מציאות בלתי רצויה, או במילים אחרות מציאות חסרה, לכן היא שייכת אך ורק למי שהוא בעל אותו החיסרון. שמי שהוא בעל אותו חיסרון אז באה הציצית ומשלימה לו החיסרון הזה. אבל מי שאינו בעל חיסרון, הציצית תהיה חסרת משמעות בשבילו. משום שאין ענין בציצית עצמה אלא רק בסילוק החיסרון שהיא מסלקת, ואם האדם לא חסר בחיסרון הזה מלכתחילה, אז אין הציצית מוסיפה לו דבר.

ולכן מסביר ר"י ענגיל שאין לנשים על מה לברך בציצית, משום שהם לא חסרות מלכתחילה את החיסרון שהיא באה להשלים. בניגוד למצוות כמו לולב שלא באות להשלים חיסרון, אלא הן רצויות מצד עצמם, שעליהם יש ענין לנשים לברך. לכן יוצא שמצד עיקר הדין אין לנשים לברך על מצות ציצית, משום שהיא חסרת משמעות עבורן.⁶⁴

בכל הדוגמאות הנ"ל מחלק ר"י ענגיל בין דינים ומצוות הנובעות מצד המעלה והקדושה, לבין מצוות הנובעות מצד חיסרון ופגיעה. מובן כי זו היא חלוקה הנוטה אל עולם המחשבה וטעמי המצוות, כאשר אף המקורות המשמשים את ר"י ענגיל לקוחים פעמים רבות מעולמות אלו (מהר"ל ודברי האגדה

⁶³ אתון דאורייתא, שם.

⁶⁴ אמנם נראה שר"י ענגיל חזר בו מדבריו לגבי ציצית, ראה בלקח טוב, מכון אוהבי תורה, תשפ"א, כלל יב, אות ג', עמודים תו'-תז'. וראה עוד בספרו "גליוני הש"ס, על בבלי, סוכה, דף ט', עמוד א'. וראה רבי שלמה זלמן אוריבער, שו"ת מנחת שלמה, חלק א', סימן א', שדחה שם את דברי ר"י ענגיל והמנחת חינוך הנ"ל. וראה גם בגרש"ש, שערי יושר, ירושלים, התשע"ד, שער ג', פרק יט', עמוד רכח', שגם הוא דוחה שם את דברי המנחת חינוך (הוא לא מזכיר את ר"י ענגיל). וראה רבי מאיר ליב ליטמאן, יוסף אומץ "חידושים וביאורים על הספר אתון דאורייתא", מאנסי, התשמ"ח, קמג'-קמח'.

והמוסר המובאים בו).⁶⁵ בעוד החלוקה עצמה איננה פרי מחשבתו של ר"י ענגיל, הרי שהשלכתה העקבית לתוך עולם ההלכה היא דגש מחודש שלו.

גרעון לפי גודל המעלה

בכלל ו' בספרו לקח טוב, מחדש ר"י ענגיל כלל הקובע כי "פעולת הגירעון היא יתרה לפי גודל המעלה".⁶⁶ כלומר, ככול שהדבר הוא יותר נעלה כך יותר קל לפגוע, לטמא, או לפסול אותו. אחת הדוגמאות שר"י ענגיל מביא לכך אלו דברי הגמ' ביבמות⁶⁷: "תניא וכן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר (להלן: רשב"י) קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באוהל⁶⁸, שנאמר אתם צאני צאן מרעיתי, אדם אתם, אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויין אדם." רשב"י מסביר שרק המאהיל על קבר ישראל נטמא בטומאת מת, אבל מי שמאהיל על קבר עכו"ם אינו נטמא בטומאת מת. והסיבה לכך היא שרק ישראל נקראים אדם ועובדי כוכבים לא נקראים אדם⁶⁹, ורק אדם מטמא בטומאת אוהל.⁷⁰ על הגמ' הזו כתב ר"י ענגיל: "שפעולת הגירעון היא יתרה לפי גודל המעלה, כאשר תראה שמת ישראל מטמא באוהל, ומת עכו"ם אין מטמא באוהל."⁷¹ ר"י ענגיל מסביר שישראל מת מטמא באוהל משום שמעלתו גדולה ממעלת העכו"ם, ולכן המוות משפיע עליו יותר.⁷² וכך גם בכל דבר, ככול שהמעלה יותר גדולה יכולת הפגיעה גדלה גם כן בהתאם.⁷³

עוד דוגמא שר"י ענגיל מביא לעיקרון הנ"ל, הם דברי הגמ' בראש השנה⁷⁴: "אמר רבא שופר של עולה לא יתקע, ואם תקע יצא, בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא. מאי טעמא? עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לה לחולין, שלמים דלאו בני מעילה נינהו איסורא הוא דרכיב בהו

⁶⁵ חשוב לומר שהחקירה האם מצוה הבא בעבירה פסולה מצד ההתקבלות לפני רצון ה', או שמא מצד חסרון במעשה המצוה, מצויה גם בתוך עולם הישיבות הקלאסי, ואינה מאפיינת רק למדנים כמו ר"י ענגיל, שהם בעלי זיקה עמוקה לעולמות המחשבה, הקבלה, והחסידות. ראה לדוגמא אצל רבי דב בער פוברסקי (ראש ישיבת פוניב'ד), בספרו בד קודש (על עניינים כלליים), סימן א'. רבי יוסף שאול נתנהזון, גם כן דן בשאלה האם מצוה הבא בעבירה היא מצוה פסולה או לא היא מצוה כלל מתוך דברי התוספות בסוכה הנ"ל. ראה בשו"ת שואל ומשיב, מהדורה תנינא, חלק א', ירושלים, סימן צה, עמוד עח'.

⁶⁶ ר"י ענגיל, מכון אוהבי תורה, התשפ"א, לקח טוב, כלל ו', עמוד רא'. וראה גם בספרו של ר"י ענגיל, ע' פנים לתורה באות א', שם הוא גם כן הזכיר את הסברא הזו. וראה עוד בספרו של ר"י ענגיל, גבורות שמונים, בני ברק, התשי"ט, אות לט', עמוד לט', שגם שם כתב ר"י ענגיל את הסברא הזו. וראה גם אצל רבי אריה צבי פרומר, בשו"ת ארץ צבי, חלק ב', בחלק החידושים על הש"ס, בבא מציעא, דף כא', עמוד ב'.

⁶⁷ בבלי, יבמות, דף סא', עמוד א'.

⁶⁸ רש"י ד"ה "אין מטמאין": "את המאהיל עליהם".

⁶⁹ אם כי ראה בתוספות בד"ה "ואין עובדי כוכבים קרוים אדם". שכתבו שרבי ירמיה חולק על דברי רשב"י הנ"ל. משום שרבי ירמיה אמר שגוי שעוסק בתורה נחשב ככהן גדול(ראה בבלי, עבודה זרה, דף ג', עמוד א'). ובבלי, סנהדרין, דף נט', עמוד א'), ואם כן לא יתכן לומר שהוא אינו קרוי אדם. וראה על כך בהרחבה אצל ר"י ענגיל, בית האוצר, חלק א', פיעטרקוב 1903, כלל ח', עמודים 37-50. ושם בעמודים 42-43 התייחס לדבריו כאן בלקח טוב כלל ו'. וראה גם בספר עיר מבצר על מסכת מגילה, לרבי מרדכי צבי אדלר, התרס"ט, סאווליווע, בדף י', עמוד ב' שם כתב לחלק בין לשון "בן אדם" ללשון "אדם".

⁷⁰ רש"י ד"ה אתם קרויין אדם: "וגבי טומאת אוהל כתיב אדם כי ימות באוהל". כלומר דווקא אדם שמת באוהל מטמא. ועובד כוכבים כאמור לא קרוי אדם.

⁷¹ לקח טוב, שם.

⁷² ניתן להמשיל זאת לאדם שרגיל לאכול מאכלים משובחים, אדם כזה אם יאכילו אותו מאכלים גרועים יסבול יותר מאשר אדם שרגיל לאכול מאכלים פחות משובחים. או אדם שרגיל לטמפרטורה קרה מאוד, יסבול יותר מאדם שרגיל לטמפרטורה פחות קרה, בימי הקיץ כשיהיה חם. כך גם במקרה של טומאת מת, ככול שאדם מצוי במעלה גדולה יותר, אזי המוות יפגום בו יותר ויטמא אותו יותר.

⁷³ ראה דברים דומים לגבי טומאה ברב משה שלמה כשר, דרשות מהר"ל, התשכ"ח, מבוא, עמודים 30-31.

⁷⁴ בבלי, ראש השנה, דף כח', עמוד א'.

ולא נפקי לחולין.⁷⁵ רבא אומר שלכתחילה אסור לתקוע לא בשופר של בהמה שמוקדשת לעולה, וגם לא בשופר של בהמה שמוקדשת לשלמים, אבל בדיעבד אם תקע בשופר של עולה יצא ידי חובה,⁷⁶ משום שההנאה מן התקיעה גורמת לכך שיעבור על איסור מעילה,⁷⁷ ובעקבות העבירה על איסור מעילה הקרן יוצאת לחולין,⁷⁸ ולכן אפשר לצאת בה ידי חובה. אבל קרן של בהמה שהוקדשה לקורבן שלמים לא עוברים על ההנאה ממנה באיסור מעילה, משום שהיא נחשבת לקודשים קלים (כלומר דבר קדשים שיש בהם היתר אכילה לכהנים או לישראל⁷⁹) וכיון שכן אין היא יוצאת לחולין בעקבות ההנאה מן התקיעה בה.⁸⁰ ולכן רק עוברים עליה בעבירה, ולא יצאו בה ידי חובה.⁸¹ ר"י ענגיל מסביר שהסיבה לכך היא שבקדשי קודשים⁸² מועלים ואילו בקדשים קלים לא מועלים, היא אותה הסיבה שהזכרנו מקודם: "ומה שמעילה מוציאה קדשים לחולין, ולא קדשים קלים. הוא גם כן מטעם זה, שהגרעון מחלל ופועל יותר בגדול המעלה."⁸³

בהמשך דבריו בכלל ו' מביא ר"י ענגיל דוגמאות לעקרון הזה גם מאגדתות:

ועיין עוד בכתובות⁸⁴ בכה רבן יוחנן בן זכאי ואמר אשריכם ישראל, בזמן שעושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון יכול לשלוט בהם, ובזמן שאין עושים רצונו של מקום עיין שם⁸⁵. וקשה דבבא השניה הנ"ל שכשאינן עושין וכו' מוסרן וכו', מה אשרו וטובו ומה זה שאמר אשריכם ישראל, דמוכח דקאי על כל דבריו, ואפילו אבבא דאין עושין וכו'.⁸⁶

ר"י ענגיל שואל מדוע רבי יוחנן בן זכאי (להלן ריב"ז) אומר "אשריכם ישראל" על שני החלקים, ולא רק על החלק הראשון, שהרי החלק הראשון הוא אכן דבר חיובי, שאין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בהם, אבל החלק השני הוא כבר דבר שלילי, שהקב"ה מוסר את ישראל ביד השפלה שבאומות. ר"י ענגיל מסביר:

ואולם הכוונה בזה גם כן לפי דרכנו, דהגרעון פועל ביתר לפי גודל המעלה, ועל כן ישראל שיש להם מעלה יותר, לכן גרעון ופחיתות העבירה על רצונו יתברך פועל בהם יותר לרוע. עד שגורם להם הכנעה בידי בהמתן וכו', מה שאין כן לשום אומה בעוברה על רצונו יתברך, וזה

⁷⁵ לפי רוב הראשונים הבעיה מלכתחילה בלתקוע בשופר של שלמים או של עולה, וגם הסיבה שבשלמים גם בדיעבד לא יוצאים היא דין "מצוה הבא בעבירה". ראה לדוגמה בר"ן על אתר.

⁷⁶ רש"י בד"ה של עולה", מסביר שמדובר דווקא כאשר תלש את הקרן מן הבהמה לפני ההקרבה, משום שלאחר ההקרבה הקרן וכך גם כל העצמות שייכות לכהנים, ובמה ששייך לכהנים ולכן אין בכך איסור מעילה יותר. וכך גם כתב המאירי בחידושו על אתר.

⁷⁷ הראשונים התקשו כיצד הוא עובר על איסור מעילה בתקיעה, והרי אין מועלים בהנאה מקול, משום שקול לא נחשב לדבר שיש בו ממש (ראה בבלי, פסחים, דף כה', עמוד א'). ותיירץ הר"ן על אתר שקול מצוה הוא יותר חשוב מסתם קול ולכן יש בו ממש, ולכן כן מועלין בו. וראה גם במאירי על אתר שתירץ כך גם כן.

⁷⁸ כך הדין בכל מעילה בקודשי מזבח (בהמות המוקדשת לקורבן), שההנאה ובעקבות כך העבירה על איסור מעילה מפקיעה אותם מקדושתם. אם כי דבר זה נכון רק בקדשי קודשים כמו שיתבאר בהמשך.

⁷⁹ ראה ברש"י ד"ה "שלמים לאו בני מעילה נינהו": "דאין מעילה בקדשים קלים."

⁸⁰ אם כי למסקנת הגמ' שם, יוצאים בשתי סוגי השופרות מדין "מצוות לאו להינות ניתנו".

⁸¹ אם כי לכאורה יש להקשות שגם בשופר של עולה, הקרן יוצאת לחולין רק לאחר התקיעה. ואכן כך מקשה הגמ' על דברי רב יהודה: "מעל לבתר דתקע", כלומר הוא מועל ומוציא לחולין רק לאחר התקיעה.

⁸² קודשים שמוקרבים על המזבח. כמו עולה במקרה שלנו.

⁸³ לקח טוב, שם, עמוד רא'.

⁸⁴ בבלי, כתובות, דף סו' עמוד ב'.

⁸⁵ נאמר שם שהקב"ה מוסר את ישראל בידי השפלה שבאומות.

⁸⁶ לקח טוב, שם, עמוד רב'.

בעבור שאין מעלה עצומה כאשר לאומה הישראלית, ועל כן גם אין הגרעון והפחיתות פועל בהם כל כך כמו באומה הישראלית. ועל כן שפיר קאמר אשריכם ישראל.⁸⁷

ר"י ענגיל מסביר שגם הדברים הרעים והקשים שנעשים לעם ישראל בעקבות העבירה על רצון ה' נעשים בגלל מעלתו, שמשום שהוא כל כך נעלה, העבירה שלו על רצון ה' היא הרבה יותר חמורה מאשר העבירה של אומה אחרת על רצון ה', ולכן גם עונשם של ישראל גדול יותר מאשר העונש של אומות אחרות. ולכן גם חומרת העונש נובעת מצד המעלה, ומוכן מדוע אומר ריב"ז אשריכם ישראל גם על החלק השני משום שגם הוא נובע מצד המעלה של ישראל.

בעוד שלסברה הקודמת של ר"י ענגיל שדנו בה ניתן למצוא תקדים בדברי המהר"ל מפראג, הרי שלסברה הנוכחית ר"י ענגיל לא מביא מקור. אכן נראה כי סברה מסוג זה, בוודאי בניסוח של ר"י ענגיל איננה שייכת באופן טבעי לספרות הלמדנית, והדבר מדגיש את חדשנותו של ר"י ענגיל בחקירות מעין אלו. את

ואמנם, על אף שר"י ענגיל עצמו איננו מציין מקור לדבריו, מעניין כי ניתן למצוא בספרות המחשבה והפילוסופיה. לדוגמה אצל רבי יצחק עראמה בספרו עקידת יצחק:

כי אחר שכל הדברים כאשר יפסדו אל הפכיהם, הנה הוא מחייב שבדבר היותר טוב והיותר שלם הוא אשר יפסד אל היותר רע והיותר נמאס, כי הדבר אשר לו מציאות יותר שלם הנה הפכו הוא הרע מאוד, וכן בכל מיני הטובות בלי ספק.⁸⁸

רבי יצחק עראמה מסביר, שלכל דבר נגרם הפסד בגלל הדבר ההופכי לו, כלומר נגרע ממנו משהו, לדוגמה המתוק יהיה פחות מתוק כאשר יתערבב יחד עם המר, משום שהמר הוא היפכו, אבל אם המתוק היה מתערבב יחד עם דבר מתוק נוסף, הוא לא היה נהיה פחות מתוק. כך כל דבר נפסד או נגרע כאשר הוא נפגש בדבר ההופכי אליו, ולכן כל דבר טוב נגרע כאשר הוא נפגש עם דבר רע, אבל הרע לא כל כך יגרע כאשר הוא ייפגש עם דבר רע כמותו. העיקרון הזה הוא למעשה אותו עיקרון לפיו הסביר ר"י ענגיל מדוע מועלים רק בקדשי קדשים, ומדוע רק יהודי מטמא באוהל.

⁸⁷ לקח טוב, שם.

⁸⁸ רבי יצחק עראמה, עקידת יצחק, פרשת חוקת, שער שבעים ותשע, ד"ה "ולהמשך". וראה במהדורה של מכון אוהבי תורה ללקח טוב, שם הם מפנים לעוד מספר מקורות דומים מן הספרות החוץ הלכתית. וראה גם בספרו של רבי מאיר דן פלאצקי, כלי חמדה, תל אביב, התשע"ד, במדבר, עמודים רכה-רכו', שם הוא כותב סברא דומה בשם רבי חיים בן עטר בפירושו "אור החיים" על התורה. וראה גם בספרו של רבי חיים טירר, באר מים חיים, על התורה, וייקרא, פרק כא', פסוק א': כי כל דבר שיהיה יותר זך ונקי תתפוס בנקל מהכתמים ביותר ויותר. רבי חיים טירר, מדבר שם על הכהנים, שהתורה מצאה לנכון לצוות אותם לא להיטמא בעמם, ושם מקשה רבי חיים טירר, שלכאורה דווקא את הקטנים יותר (כלומר שאר העם), יותר נכון להזהיר לא להיטמא ולהיכשל, ולא את הגדולים שבעם (הכהנים). ומסביר רבי חיים טירר שדווקא הכהנים שהם יותר זכים וטהורים יותר קל להם להיכשל ולהיטמא, ולכן התורה מזהירה אותם על כך. את דבריו הוא מבסס על מספר מקורות ביניהם דברי הגמ' ביבמות (בבלי, דף ה', עמוד א') שם הגמ' נצרכת ללמוד מיוחד ללמוד את הדין של עשה דוחה לא תעשה בכהנים, משום שיש בהם קדושה יתרה (בגמ' שם נאמר: ריבה בהם הכתוב מצוות יתירות). ורואים מכך שדווקא מי שהוא קדוש יותר פחות היה מובן מאליו שעשה שלו ידחה לא תעשה, משום שיותר קל לו להיטמא ולהיפגע. וראה גם בבלי תמורה, דף ד', עמוד ב'. מקור חסידי-קבלי נוסף בו מופיעה סברא דומה, הוא ספר "עבודת הלוי", לרבי אהרון הלוי מסטרשלה, ירושלים התשס"ד, פרשת מטות, דף סד', עמוד ב'.

הסברא הזו היא סברא מופשטת מאוד, ונראה שיש לה שורשים בעולם האגדה והפילוסופיה. וכמו שהראנו ר"י ענגיל מסביר לפי סברא זו גם הלכות רבות וגם אגדות בש"ס, וכפי שהראנו הסברא הזו מצויה גם בספרים פילוסופים בהקשר לא הלכתי בכלל. זו עוד דוגמא לשילוב של ר"י ענגיל בין עולם המחשבה, הפילוסופיה, האגדה והעולם הלמדני הלכתי.

מעלה שכלית ומעלה אלוקית

בהלכה ישנו כלל הקובע כי "אין איסור חל על איסור"⁸⁹. כלומר – אם דבר מה כבר אסור ומסיבה כל שהוא היה אמור לחול עליו איסור נוסף, אין האיסור החדש חל. לדוגמא בהמה טמאה שמתה אין איסור נבלה חל עליה,⁹⁰ משום שהיא אסורה כבר מלכתחילה באיסור אכילה.⁹¹ לכלל זה ישנם מספר סייגים, וכבר בגמרא מופיעים שניים מהם: 'מוסיף' – מצב בו האיסור הנוסף יאסור את הדבר על עוד אנשים, או שהוא מוסיף זמן או חומרה על האיסור הראשון,⁹² ו'כולל' – מצב בו האיסור הנוסף חל על עצמים נוספים בעולם. במקום אחר מופיע גם המושג איסור "בת אחת", כלומר מקרה שבו פלוני עובר על שתי איסורים בדיוק באותו הרגע, או ששניהם חלים יחד באותו הרגע.⁹³ לדוגמא, לפי רבי מאיר המציא אוכל מרשות לרשות ביום הכיפורים שחל בשבת ואוכל תוך כדי חייב שתיים, משום שעבר על שני האיסורים יחד.⁹⁴

⁸⁹ למקור הדין ראה תוספות, חולין קא', עמוד א', ד"ה "בנטמא", ועוד בתוספות, סנהדרין, דף פג', עמוד ב' ד"ה "פרט לזו", ראה עוד הרב אחיקם קשת, קובץ יסודות וחקירות, ירושלים, התשפ"ג, עמוד 64. וראה גם משה זילברג, באין כאחד, 2003, ירושלים, עמוד 166: "טעמו של דבר... משירד האיסור הראשון ותפס, הרי הוא חופף עליו כאילו מכל עבריו, אין לו לאיסור ה"צעיר" יותר מקום לתפוס בו..." השופט משה זילברג, מסביר שהטעם של אין איסור חל על איסור הוא משום שאין מקום לאיסור החדש בחפץ שעליו הוא אמור לחול. ראה וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, מאגנס, 2016, עמודים 104-105.

⁹⁰ באחרונים דנו בשאלה האם האיסור לא חל כלל, או שמא הוא כן חל רק אין לוקין עליו. ראה רבי אריה לייב הלר, שו"ת אבני מילואים, סימן יב': "ומבואר מזה דהא דאין איסור חל על איסור היינו לענין עונשין דלא מיחייב ב' מלקיות וכן בשוגג אינו חייב אלא קרבן אחד. אבל לענין איסור גם האיסור השני רביע עליה". ויש שדייקו זאת מן הבבלי, יבמות דף לב', עמוד א': "אמר רב אשי איסור אחות אישה מיתלא תלי וקאי, אי פקע איסור אשת אח אתי איסור אחות אישה וחייל, והילכך לא פקע." הגמ' שם דנה בשאלה האם במידה והאישה אסורה משום איסור אחות אישה ואשת אח(מקרה בו שתי אחים נושאים שתי אחיות, ראה במשנה שם), האם האח הבא עליה חייב משום שתי האיסורים, בפשטות הדין הוא שאינו חייב, משום שאין איסור חל על איסור. הגמ' שואלת מה קורה אם איסור אשת אח כבר לא קיים, האם אז כן יחול איסור אחות אישה(מדובר במקרה בו האח נשא קודם, ולכן איסור אשת אח חל קודם ולא איסור אחות אישה), הגמ' מביאה את דברי רב אשי שאיסור אחות אישה תלוי ועומד, וברגע שאיסור אשת אח יעלם הוא יחול. ראה רבי יוסף תאומים, פרי מגדים, פתיחה כוללת להלכות פסח, חלק שני, אות טז'. וגם ר"י ענגיל דן בכך ראה בית האוצר, חלק א', פיעטרקוב, 1903, כלל סט', עמודים 147-148, ר"י ענגיל מגדיר שם את המצב של האיסור שלא חל כמצב של איסור בכח, או בלשונו "אסור בכוחניות", לעומת האיסור שחל שהוא אסור בפועל. ראה גם ברב משה אביגדור עמיאל, חלק ב', ירושלים, 2018, עמוד תלו'. שחילק שם חלוקה דומה לחלוקה של הר"י ענגיל. ראה גם במאמרו של הרב אברהם סתיו, אין איסור חל על איסור, אסיף ב', התשע"ה, עמודים 32-38. וראה עוד בוזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, מאגנס, 2016, עמודים 203-207.

⁹¹ ראה בבלי, חולין, דף ק', עמוד ב'. וראה גם, בבלי, יבמות דף לב', עמוד א'.

⁹² ראה בבלי, יבמות, דף לב', עמוד ב', רש"י ד"ה "אמר רבי אבהו וכו'". ורש"י ד"ה "איסור מוסיף".

⁹³ ראה ברמב"ם, הלכות איסורי ביאה פרק יז', הלכה ח': "כלל גדול הוא בכל איסורים שבתורה שאין איסור חל על איסור אלא א"כ היו שני איסורין באין כאחת או שהיה האיסור האחד מוסיף דברים אחרים על אותו האיסור או אם היה כולל דברים אחרים עם איסור זה." לסברא מדוע איסור כן חל על איסור במצב כזה, ראה את דברי התוספות ר"ד, הובאו בר"י ענגיל, בית האוצר, חלק א', פיעטרקוב, 1903, כלל עו', עמוד 161.

⁹⁴ בבלי, כריתות, דף יג', עמוד ב', במשנה: "רבי מאיר אומר אם היה שבת והוציאו", וראה ברמב"ם בפירוש המשנה על אתר.

רבי יחונן (להלן: ר"י) וריש לקיש (להלן: ר"ל) נחלקו בגמ':

אכל אבר מן החי מן הטריפה, ר"י אמר חייב שתים, ור"ל אמר אינו חייב אלא אחת... אמר אב"י כגון שנטרפה עם יציאת רובה מר סבר בהמה בחייה לאברים עומדת ואיסור טרפה ואיסור אבר בהדי הדדי קאתו ומר סבר בהמה בחייה לאו לאברים עומדת ולא אתי איסור אבר חייל איסור טרפה. ואיבעית אימא דכ"ע בהמה בחייה לאו לאברים עומדת, ובמיתו איסור אבר מיחל איסור טרפה קא מיפלגי, מר סבר אתי איסור אבר חייל איסור טרפה, ומר סבר לא אתי איסור אבר חייל איסור טרפה. איבעית אימא דכולי עלמא בהמה בחייה לאברים עומדת וכגון שנטרפה לאחר מכאן, ובמיתו איסור טרפה חייל איסור אבר קא מיפלגי, מר סבר אתי וחייל ומר סבר לא אתי וחייל.⁹⁵

נחלקו ר"ל ור"י, בדינו של האוכל אבר מן החי של בהמה טריפה. רש"י ד"ה "אכל אבן מן החי" פירש: "בהמה טריפה מחיים ואכל ממנה אבר בחייה." כלומר הבהמה נטרפה כבר בחייה, ואדם בה ואכל ממנה אבר מן החי. ר"י אמר שהוא חייב שתי מלקיות א. על אבר מן החי. ב. על איסור טריפה. ר"ל אמר שאינו חייב אלא אחת. הגמ' מציעה שר"י ור"ל נחלקו בשאלה האם "בהמה בחייה לאברים עומדת", כלומר האם איסור אבר מן החי חל מרגע שהבהמה חייה, או רק כאשר אדם בא ולוקח ממנה אבר בעודה בחיים.⁹⁶ רבי יחונן סבר שבהמה בחייה לאברים עומדת, ואילו ר"ל סבר שבהמה בחייה לאו לאברים עומדת. לפי זה מעמיד אב"י את המחלוקת במצב בו הבהמה נטרפה "עם יציאת רובה", כלומר כאשר הבהמה נולדה היא נטרפה,⁹⁷ ולכן אם נאמר שאיסור אבר מן החי חל גם לפני לקיחת האבר מן הבהמה, יוצא שאיסור אבר מן החי חל משעה שהבהמה נולדה, ומכיון שהיא נטרפה בלידה, יוצא שהיא טריפה גם כן מאותו הרגע, לכן שני האיסורים באו יחד.⁹⁸ ולפי כללי אין איסור חל על איסור, שני איסורים שבאים יחד באותו הזמן חלים שניהם. הגמ' מציעה הסבר נוסף למחלוקת, שר"י ור"ל חלוקים בשאלה האם איסור אבר מן החי יכול לחול על איסור טריפה, או שמא אינו חל משום שאין איסור חל על איסור. ר"י סבר שהאיסור חל, ור"ל סבר שהאיסור לא חל. רש"י בד"ה "מר סבר חייל", כתב בסברת ר"י: "חייל שכן איסורו נוהג בבני נח, ומר סבר לא חייל", כלומר בכך שהבשר אסור מרגע הלקיחה גם באיסור אבר מן החי ואבר מן החי הוא איסור מוסיף, משום שטריפה אסורה רק על ישראל, ואילו אבר מן החי אסור גם לבני נח.⁹⁹ לכאורה יש לשאול לפי זה מהי סברתו של ר"ל, שלמרות שמדובר בפשטות באיסור מוסיף לדעתו אין הוא חל, משום שאין איסור חל

⁹⁵ בבלי, חולין, דף קג', עמוד א'.

⁹⁶ רש"י ד"ה "לאברים עומדת": "ובשעה שנולדה חל עליה שם איסור אבר ואיסור טרפה." כלומר חל עליה האיסור עד לפני שלקחו ממנה אבר. רש"י ד"ה "לאו לאברים עומדת": "ולא היה עליה איסור אבר עד שהפרישו ממנה והרי כבר טרפה היא ואין איסור חל על איסור אבל בשתי בהמות ליכא למימר הכי דזו משום טרפה וזו משום אבר של כשרה ואין כאן איסור חל על איסור." כלומר אין הבהמה אסורה באיסור אבר מן החי עד שפירשו/יקחו ממנה אבר. רש"י כאן כבר מוסיף שאם נאמר שבהמה לאו לאברים עומדת יוצא שאיסור הטריפה קודם לאיסור אבר מן החי, מכיון שהבהמה כבר נטרפה מחייה (כפי שפירש רש"י ד"ה "אכל אבר מן החי מן הטריפה"), ולכן אין איסור אבר מן החי חל עליה, בגלל שאין איסור חל על איסור.

⁹⁷ ראה רש"י ד"ה "עם יציאת רובה": "בהולדה נטרפה".

⁹⁸ ראה בחידושי הר"ן על אתר, שכתב שהוא הדין גם אם נטריפה במעי אמה קודם הלידה, משום שאיסור טריפה נחשב רק מרגע הלידה, ולכן גם במקרה כזה שתי האיסורים חלו יחד.

⁹⁹ ראה בתוספות ד"ה "מר סבר בהמה בחייה לאברים עומדת", שתמהו על ההוא אמינא הקודמת של הגמ', שר"י סבר שלוקה פעמיים משום שהאיסורים באו בבת אחת, שלפי ההסבר הזה לכאורה משמע שר"י לא מקבל את הסברא של איסור מוסיף.

על איסור. ההצעה הבאה בגמ' היא בדיוק הפוכה, כלומר שר"י ור"ל נחלקו בשאלה האם איסור טריפה חל על איסור אבר מן החי.

ר"י ענגיל ביאר את המחלוקת בין ר"י לר"ל:

הנה יש להסביר בזה פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש, אי איסור טריפה חייל איסור אבר מן החי דבהמה בחיה עיין שם, דר"י סבירא ליה דאינו חל. ויש לומר סברת הפלוגתא דמצוות בני נח הנה הם מחוייבים מפאת המדריגה האנושית השכלית אשר לאדם ועל כן הכל התחייבו בהם, מה שאין כן מצוות שנאמרו לישראל לבד, הנה הם מחוייבות רק מן המדריגה האלוקית אשר לישראל בפרט, ועל כן רק ישראל לבד נתחייבו בהם ולא העכו"ם, ועל כן איסור אבר מן החי זה דבהמה בחייה שהישראל גם הוא אדם ויש לו גם כן המדריגה האנושית השכלית, אלא להקל, והכוונה שהישראל גם הוא אדם ויש לו גם כן המדריגה האנושית השכלית, אלא שיש לו נוסף על זה מדריגה האלוקית גם כן, ועל כן על כל פנים מה שהוא מחוייב לכל אדם מפאת מה שהוא אדם הנה בהכרח גם הישראל חייב בו... ואם כן על כל פנים איסור אבר מן החי זה בישראל הוא רק במדריגה האנושית השכלית אשר לו, אבל המדריגה הרי איננה מחוייבת באיסור זה, כי לפי המדריגה האלוקית הישראלית הרי הבהמה בחייה אינה אבר כלל, דכשנבדלו ישראל מעכו"ם וקיבלו המדריגה האלוקית הישראלית אז הרי כבר היה אבר מן החי אסור לבני נח, ואם כן בהמה בחייה אז כבר הרי לא הייתה עומדת לאברים ולא קאי עלה איסור אבר מן החי שנאמר לישראל אז. ואם כן נמצא דמי שהוא המצווה באיסור המאוחר דטריפה היינו המדריגה האלוקית הישראלית היא אין עליו איסור אבר מן החי הקודם כלל. ואם כן שפיר יש לו לטריפה לחול אבר מן החי, דהוי ליה כתר גופי, וכאילו אדם זה עובר איסור אבר מן החי לבד, ואדם אחר עובר איסור טריפה לבד. דהכא נמי הם ב' איכויות חלוקות דאיכות האנושי עובר אבר מן החי לבד ולא אטריפה, ואיכות המדריגה האלוקית עוברת איסור טריפה לבד ולא איסור אבר מן החי, ולא שייך כאן אין איסור חל על איסור כלל, ודו"ק היטב.¹⁰⁰

ר"י ענגיל מסביר את סברת ר"י שאיסור טריפה חל על איסור אבר מן החי, על פי חלוקה בין שתי סוגי מצוות א. מצוות מצד המדרגה האנושית הבסיסית, שמחייבות מצד הסברא השכלית, במצוות אלו חייבים גם ישראל וגם בן נח מצד אותו מקור,¹⁰¹ שהוא הסברא השכלית כאמור. ב. מצוות מצד

¹⁰⁰ ר"י ענגיל, בית האוצר, חלק א', פיעטרקוב, 1903, כלל עב', עמוד 155.

¹⁰¹ לעצם החיוב לקיים דברים המחוייבים מצד המעלה השכלית, ראה את דבריו של רב ניסים גאון, הקדמה לש"ס, דפוס וילנא: "כי כל המצוות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים. והמצוות שהן נודעות מדרך השמועה...". מדבריו נראה גם כן שכל אדם בעולם חייב לקיים מצוות הנובעות מן הסברא השכלית, ונראה שכולם חייבים לקיימם מאותה הסיבה. וראה גם רבי אלחנן וסרמן, קונטרס דברי סופרים, פיעטרקוב, התרפ"ד, עמוד 8. דוגמא לשימוש בספרות ההלכתית להבדל שבין מצוות המחייבות מצד השכל, לבין מצוות המחייבות מצד המעלה האלוקית של ישראל, מצוי בדברי הפוסקים לגבי ברכה על "מצוות שכליות", ראה רבינו בחיי, פירוש על התורה, במדבר, פרק לו', פסוק לח': "וכבר ידעת כי כל המצוות כולן שני חלקים: מקובלות ומושכלות, וחכמי האמת ז"ל תקנו לנו נוסח הברכות למצוות המקובלות ולא תקנו למצוות המושכלות, לפי שהמקובלות הן הן עיקר הקדושה, ועליהן אנו נקראים קדושים, על כן תקנו בהם ברכה לומר 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו'. רבינו בחיי מסביר, שחז"ל תקנו ברכות דווקא על מצוות שהם מקובלות לנו כלומר לעם ישראל דווקא, משום שבמצוות האלו אנו נבדלים "ומתקדשים", משאר הגויים, ולכן ראוי לומר בהם "אשר קידשנו". לעומת זו במצוות "מושכלות", אין ראוי לומר "קידשנו משום שבהם חייבים גם הגויים, משום שאין החיוב בהם נובע מצד

המדריגה האלוקית, הן מצוות שרק ישראל חייב בהן, מצד המדריגה האלוקית שבו, ולכן בן נח לא חייב בהן, משום שלא אין את אותה המדריגה האלוקית. איסור אבר מן החי שייך לקטגוריה הראשונה של המצוות, ולכן בני נח וישראל חייבים בו מאותה סיבה ובאותה מידה,¹⁰² ואילו איסור איסור טריפה שייך לקטגוריה השנייה ולכן רק ישראל חייב בו, מצד המדריגה האלוקית שבו.¹⁰³ לפי העיקרון הזה מסביר ר"י ענגיל, שכיון שיש ביהודי שתי איכויות שונות. א' מדרגה שכלית אנושית. ב' מדרגה אלוקית. יוצא לפיכך שישנם באדם מישראל שני חלקים שכל אחד לא אסור באיסור של השני. הצד האנושי לא אסור באיסור טריפה, והצד האלוקי לא אסור באבר מן החי. לפיכך יוצא שאין

קדושת ישראל, אלא מצד השכל. ראה גם כתבי רבנו בחיי, כד הקמח, ציצית, מהדורת שעוועל, ירושלים תשל"ל, עמ' שמז'. ראה גם רבי יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, ערוך השולחן, סימן תכז, ס"ק י': "אלולי דברי הקדמונים ז"ל היה נ"ל טעם מה שלא תקנו ברכות באלו הענינים דאע"ג דהאיש הישראלי מחוייב לעשות גם מצוות שכליות לא מפני השכל אלא מפני צווי הקב"ה כמש"כ והיה עקב תשמעון את המשפטים וגו' כלומר אפילו המשפטים תשמע מה שצותה התורה ולא תעשה מפני שכלך אלא כשאר מצוות השמעיות מכל מקום קדושת ישראל אינו ניכר כל כך בהשכליות כמו בהשמעיות כמ"ש חז"ל ביומא(בבלי, יומא, דף סז, עמוד ב:). ולכן לא תקנו ברכות על מצוות שכליות ודרך ארץ שיש מהם בכל אום ולשון ולא תקנו לברך אשר קדשנו במצוותיו אם כי אינם עושים רק מפני השכל מ"מ יש בהם עשיות כאלו." נראה שהערוך השולחן מסכים חלקית עם הדברים של ר"י ענגיל, ואולי גם של רבינו בחיי. לדעתו אדם מישראל מחוייב במצוות שכליות בגלל הציווי של הקב"ה, ולא בגלל מעלה שכלית כמו דעתו של ר"י ענגיל, ואולי גם רבינו בחיי(אם כי ראה בדברי רבינו בחיי, בכד הקמח, שהוזכרו לעיל, שנראה מדבריו שם ממש כמו דברי הערוך השולחן), אבל למרות זאת אין עיקר הקדושה של ישראל נובעת מן המצוות האלו, ולכן אי אפשר לומר בהם "אשר קידשנו". וראה בהרחבה יצחק ברנד, מצוות הרע לעומת מצוות המקום — אתיקה, משפט והלכה דתית: עיון בספרות האחרונים שנתון המשפט העברי, כרך ל, תשע"ט-תש"ף, עמודים 34-37. ולעוד דוגמא לשימוש למדני בחלוקה בין "מצוות שכליות", לבין "מצוות שמעיות", ראה הרב יצחק יעקב ריינס, עדות ביעקב, מוסד הרב קוק, סימן ט' עמודים קכה-קכו'. וגם הר"י ענגיל, בבית האוצר, חלק א', פיעטרקוב, כלל קלא', עמודים 196-198. כתב שיש דבר כזה שנקרא איסור מסברא, ומחלק שם את האיסורים לשני הסוגים הנ"ל. יפה מאוד. חלק מההערה הזו צריך להיות בגוף הטקסט, אחרי שאתה מביא את הרמב"ם למשל. ובייחוד דברי הרב ריינס ב'עדות ביעקב' הם למדניים, מה שמקרב אותם לדברי ר"י ענגיל, אז צריך להצביע על זה בפירוש ולא להחביא כאן בסוף ההערות שוליים.

¹⁰² ראה רבי יעקב כהנא שפירא, שו"ת נאות יעקב, וילנא, תער"ב, סימן יב': "איסור אבר החי דישראל, משונה מדין בן נח." דברים אלו חולקים במפורש על דעת ר"י ענגיל הנ"ל, שאיסור אבר מן החי אסור בישראל ובבני נח מצד אותה מישור אנושי כללי. בהמשך דבריו מסביר הנאות יעקב שבישראל האיסור אסור מצד דין "מקצת נבילה", ואילו בבני נח האיסור הוא מצד זה שהאיבר הגיע מבהמה חיה. ראה גם הרב אחיקם קשת, קובץ יסודות וחקירות, ירושלים, התשפ"ג, עמוד 203. שהביא מהרב גוסטמן בקונטרסי שיעורים על בבא מציעא, שכל דיני בני נח שונים בין ישראל לגוי ואינם אותן מצוות כלל (אני מצטט מקור משני משום שאין לי את הספר). ראה גם ברבי יצחק יעקב רבינוביץ, זכר יצחק, חלק א', ירושלים, התש"ס, סימן לג', עמוד קלז'. במכתב לרבי יעקב כהנא שפירא.

¹⁰³ ההנחה של ר"י ענגיל שיהודי הוא למעשה בן נח ועוד מדרגה נוספת, אינה מוסכמת. ראה בראי"ה, אורות, ירושלים, עמודים קנה-קנו': "צורתם של ישראל צריכה להתברר, אם האנושיות הכללית של תוכן האדם עומדת היא בה בצביונה כמו שהיא אצל כל העמים, ועליה נבנתה הצורה הישראלית המיוחדת, או שמעקב עד ראש הכל הוא מיוחד." השאלה ששואל כאן הרב קוק היא בדיוק השאלה הזו, האם עם ישראל הוא יצירה חדשה לגמרי, או שמא היא רק בניית קומה נוספת על הקומה האנושית הכללית. בהמשך דבריו הרב קוק מכריע: "עד שנעשה לבריה חדשה, וצורתו החולית נטשטשה לגמרי. והוחל גוי פעם אחת ע"י הגרעין האנושי לצורה שמראש ועד עקב כולה ישראלית, יעקב וישראל", כלומר היהודי הוא בריאה חדשה לגמרי ולא קומה נוספת על גבי הקומה "החולית" כלומר, האונברסלית הכללית. ראה גם בראי"ה, מצות ראה, חושן משפט, סימן א': "יש לומר, דמן התורה חייבים אנו לדון בכל מקום ובכל זמן דין יושר על פי שיקול הדעת, אלא שחכמים ראו שלא יושלם ענין ישראל כי אם בדיני התורה". שנראה מדבריו כאן שגם לרובד של המוסר הטבעי האנושי הכללי, עם ישראל מחוייב, ולא ברור אם הוא חייב מצד הישראליות שבו או מצד הבן נח שבו. וראה עוד על היחס בין ישראל לגוי הרב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות ירושלים, התשל"ו, עמוד 153. וראה ונראה שכל השאלה הזו תלויה בחקירה שחקרו ר"י ענגיל, הרוגוצ'ובר, והאור שמח, האם הוספה נחשבת לשינוי הכל, או רק מוסיפה. וראה גם רבי שלמה פישר, בספרו "בית ישי", 1999, דרוש ט', עמוד פה', וגם דרוש כו', עמוד רד'-רה'

פה איסור חל על איסור, משום שכל צד לא אסור באיסורו של הצד השני, ולכן מבחינתו יש כאן רק צד אחד.¹⁰⁴

בדבריו ר"י ענגיל עושה גם חלוקה בין שני סוגי מצוות – אלוקות ושכליות. החלוקה הזו מצויה כבר בספרות הפילוסופיה היהודית פעמים רבות.¹⁰⁵ לדוגמא דברי הרמב"ם בשמונה פרקים:

מובן מפשוטי שני המאמרים בתחילת המחשבה הם סותרים זה את זה ואין הענין כן, אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא: שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות, אשר אמרו שמי שלא יתאוה אליהן יותר חשוב מן המתאוה אליהן ויכבוש את יצרו מהן, הם הענינים המפורסמים¹⁰⁶ אצל כל בני האדם שהם "רעות", כשפיכות דמים, וגנבה, וגזלה, ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למיטיב לו, ולבזות אב ואם וכיוצא באלו. והן המצוות שאמרו עליהן החכמים, ז"ל: 'שאלו לא נכתבו ראויות הן לכתב' (יומא סז, ב). ויקראו אותן קצת מחכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים, "מצוות שכליות", ואין ספק שהנפש אשר תכסוף לדבר מהם ותשתוקק אליו שהיא חסרה, ושהנפש החשובה לא תתאוה לאחד מאללו הרעות כלל, ולא תצטער בהמנעה מהם. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים, שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול - הם: "התורות השמעיות", וזה אמת: שאלמלא התורה לא היו רעות כלל. ומפני זה אמרו: שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן ולא יהיה לו מונע מהן רק התורה. ובחן חכמתם, ע"ה, ובמה שהמשילו. שהם לא אמרו: "אל יואמר אדם: אי אפשי להרוג הנפש; אי אפשי לגנוב; אי אפשי לכזב, אלא: אפשי, ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי" אבל הביאו דברים "שמעיים" כולם: בשר בחלב, ולבישת שעטנז, ועריות. ואלו המצוות וכיוצא בהן, הן אשר קראן השם יתברך: "חוקות". ואמרו רבותינו, ז"ל: "חוקים שחקקתי לך - אין לך רשות להרהר בהם, ועובדי כוכבים משיבים עליהם, והשטן מקטרג בהם, כגון: פרה אדומה ושעיר המשתלח" וכו'. ואשר קראו אותן האחרונים: שכליות, יקראו: מצוות, כפי מה שבארו החכמים.¹⁰⁷

הסתירה בין שני המאמרים עליהם מדבר הרמב"ם, היא דעת הפילוסופים מחד, ומאמרי חז"ל מאידך. לפי דברי הפילוסופים, המעלה הגדולה יותר אינה הימנעות מלעשות רע, אלא לא לרצות בו

¹⁰⁴ אם כי נראה לפי מה שכתב ר"י ענגיל בשו"ת בן פורת, חלק א', פיעטרקוב התרס"ז, סימן ד', אות א', בעיקר בעמודים 23-24, נראה שר"י ענגיל חוזר בו מדבריו כאן. משום שלפי חלק מן השיטות אין כיום חיוב ז' מצוות בני נח על גויים כלל(ר"י ענגיל מדייק זאת מן הבבלי, עבודה זרה, דף ב', עמוד ב'), ולכן גם איסור אבר מן החי חל על ישראל מצד הישראליות שבו.

¹⁰⁵ ראה בריה"ל, כוזרי, תרגום יהודה אבן שמואל, תל אביב, התשנ"ד, מאמר ג', אות יא', עמודים קז-קח'. שם ריה"ל מחלק את המצוות לשלושה סוגים. א'. "מצוות אלוקות", מילה, שבת וכו'. ב'. מצוות חברתיות, לא תרצח, לא תגנוב וכו'. ג'. "מצוות שכליות", כלומר מצוות שהשכל מחייב לקיים, ואין להם קשר לזולת, כמו "לא תשא" וכו'.

¹⁰⁶ הביטוי המפורסמות חוזר אצל הרמב"ם בעוד מספר מקומות בהקשרים דומים, כאשר משמעותו הוא דברים שיש לגביהם נורמה חברתית על אף שהם אינם נובעים מהיגיון טהור. ראה עוד במורה נבוכים חלק א', פרק ב', וכן בחלק ב פרק לג, שם קובע הרמב"ם כי שמונה הדברות האחרונות, שאינן האמונה בה' ואיסור עבודה זרה, הרי הן מהמפורסמות, ולא מן המושכלות מכל מקום, לאחר חטא אדם הראשון 'המפורסמות' הוא הקרוב ביותר שיש בידנו לאמת המוסרית על פי הרמב"ם. מדובר על סוג מצוות שאף אם לא ניתן לגזור אותם באופן לוגי טהור הרי שכל אדם מבין את הצורך בהן וזהו הדגש בהקשר של הפסקה המובאת כאן.

¹⁰⁷ רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ו'.

כלל, משום שעצם הרצון לעשות רע כבר פוגם במעלתו של האדם.¹⁰⁸ ואילו דעת חז"ל בכמה מקומות, היא כי המעלה הגדולה היא לרצות ברע ובכל זאת לא לעשותו, משום ש התגברות על התאוה היא עצמה מעלה.¹⁰⁹

הרמב"ם מסביר שאין בין שתי הדעות הנ"ל סתירה, אלא כל דעה נכונה לגבי סוג אחר של ציווים. הפילוסופים דיברו על חובות מוסריות שבין אדם לחבירו, חובות כאילו שהשכל מחייב להימנע מלעבור עליהם, ראוי לו לאדם שלא לרצות לעבור עליהם כלל, והרצון לעבור עליהם הוא עצמו פגם. את הסוג הזה מכנה הרמב"ם "מצוות שכליות" (אם כי הרמב"ם מעדיף המשגה אחרת). ואילו חז"ל דיברו על מצוות של אדם כלפי הקב"ה, מצוות אלו מסביר הרמב"ם, שאין עניין שלא לרצות לעבור עליהם, אלא כל הסיבה שלא לעבור עליהם היא מפני רצון ה', ולכן במצוות כאילו ראוי לו לאדם לרצות לעבור עליהם, ולמעשה לא לעבור עליהם רק מפני רצון ה', וזוהו קיומם בצורה השלמה. מצוות אלו מכנה הרמב"ם "מצוות שמעיות",¹¹⁰ מפני שכל המקור המחייב להם היא זה ששמענו אותם מהקב"ה.¹¹¹

נראה שהחילוק של ר"י ענגיל בין "מצוות אלוקיות" לבין "מצוות שכליות", הוא למעשה אותו החילוק של הרמב"ם בין "מצוות שכליות" לבין "מצוות שמעיות".

בקטע הנ"ל מסביר ר"י ענגיל, שישנם באדם שתי איכויות, א איכות כלל אנושית. ב איכות ישראלית. ר"י ענגיל מניח שכאשר יש לאדם שתי איכויות אז למעשה יש בו שני בני אדם, כלומר כל איכות היא כביכול אדם בפני עצמה.¹¹² ומכיון שכל איכות אסורה באיסור אחר אז אין מצב של איסור שחל על

¹⁰⁸ ראה בדברי הרמב"ם בתחילת הפרק: "אמרו הפילוסופים: שהמושל בנפשו - אע"פ שעושה המעשים הטובים והחשובים - הוא עושה אותם והוא מתאוה אל הפעולות הרעות ונכסף אליהן ויכבוש את יצרו; ויחלוק עליו בפעולותיו, על מה שיעירוהו אליו כוחותיו ותאותו ותכונת נפשו ויעשה הטובות - והוא מצטער בעשיתם וניזוק. אבל החסיד - הוא שנמשך בפעולתו אחר מה שתעירוהו תאותו ותכונתו; ויעשה הטובות - והוא מתאוה ונכסף אליהן. ובהסכמה מן הפילוסופים: שהחסיד יותר חשוב ויותר שלם מן המושל בנפשו. אבל אמרו: "שהמושל בנפשו כחסיד בעיני רבים; ומעלתו למטה ממנו בהכרח, להיותו מתאוה לפועל הרע - אע"פ שאינו עושה אותו - מפני שתשוקתו לרע היא תכונה רעה בנפש".

¹⁰⁹ ראה דברי הרמב"ם באותו הפרק: "והוא אמרם: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא יואמר אדם אי אפשי לאכול בשר בחלב; אי אפשי ללבוש שעטנז; אי אפשי לבוא על הערוה, אלא: אפשי, ומה אעשה אבי בשמיים גזר עלי". וראה לגירסה אחרת בדברי הספרא, ויקרא, פרק כ', כו': "ר' אלעזר בן עזריה אומר מנין שלא יאמר אדם "אי אפשי ללבוש שעטנז. אי אפשי לאכול בשר חזיר. אי אפשי לבוא על הערוה" אבל "אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך"? תלמוד לומר "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" -- נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים".

¹¹⁰ החלוקה הזו די דומה לחלוקה המפורסמת בין מצוות של "בין אדם למקום", למצוות של בין אדם לחבירו".

¹¹¹ להרחבה לגבי דעת הרמב"ם בעניין ראה יאיר לוברבוים, על השגבת טעמי המצוות במורה נבוכים", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית, קיץ התשע"ד, עמודים 50-17.

¹¹² הרעיון שהגוף מחולק למעין שתי ישויות קיים גם באחרונים נוספים, לדוגמא הדין של "חציו עבד וחציו בן חורין", שאינו יכול לשאת שפחה בגלל צד חורין שבו, ואינו יכול לשאת בת חורין בגלל צד עבדות שבו (בבלי, גיטין, דף מא', עמוד א', וחגיגה, דף ב', עמוד א'). על הדין הזה הקשו התוספות, בגיטין, דף מא', עמוד א', בד"ה "לישא שפחה אינו יכול": " ואי תימא וליתי עשה דפרו ורבו ולידחי לאו דלא יהיה קדש". תוספות מקשים, מדוע לא יבוא עשה של פרו ורבו וידחה את הלאו, הרי ידוע הכלל שעשה דוחה לא תעשה (בבלי, יבמות, דף ד', עמוד א'). תוספות עצמן תירצו שמשום שאפשר לקיים את העשה ללא הדחיה על ידי כפייה על האדון לשחרר, לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה, ועוד תירצו שעל האישה אין עשה כלל, ועוד תירצו שהעשה הוא רק בגמר ביאה, אבל בשעת מעשה הביאה עצמו אין עשה (ראה גם בבא בתרא, דף יג', עמוד א', תוספות, ד"ה "כופין את רבו", ובחגיגה, דף ב', עמוד ב', תוספות ד"ה "לישא", וראה רבי יוסף באב"ד, מנחת חינוך, מצוה א', אות ב', לגבי עשה המוטל על אחד ולא על השני, האם הוא דוחה). חלק מן האחרונים תירצו תירוץ דומה לתירוץ התוספות שאין עשה לאישה, רק שהם אמרו זאת על צד העבדות או צד החירות, כלומר כאשר חצי עבד וחצי בן חורין ישא או שפחה או בת חורין, רק צד אחד יקיים את העשה, אם לצורך הענין זו תהיה בת

איסור. את ההנחה הזו, שאדם עם שתי איכויות למעשה נחשב כשני בני אדם, מבסס ר"י ענגיל ממספר מקומות. לדוגמא, דברי ר"י במסכת שבת:

בעי ר' יוחנן: זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו, מאי קמבעיא ליה, אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה, שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי דופטור תיקו¹¹³.

ישנו איסור בשבת להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, וישנו גם איסור לטלטל חפץ ד' אמות ברשות הרבים. אדם עובר על האיסור רק אם הוא גם עוקר וגם מניח את החפץ, אבל במידה והוא רק עקר או רק הניח הוא אינו עובר על האיסור.¹¹⁴ ר"י הסתפק מה הדין במקרה בו אדם זרק את החפץ, והוא עצמו בא ותפס אותו, האם הוא פטור או חייב. הגמ' מסבירה שיסוד הספק של ר"י הוא בשאלה האם שני כחות הפועלים באדם אחד נחשבים כשני בני אדם, או שמא הם נחשבים לאדם אחד. במקרה שלנו, שני הכחות הם כח העיקרה וכח ההנחה. במקרה הזה ברור שישנו גוף אחד, משום שאותו אדם גם זרק וגם תפס (הניח). ר"י ענגיל מסביר את ההסתפקות כך: "ועל כן רבי יוחנן לטעמיה, דבעי בשבת, זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וקיבלו, מהו ב' כחות באדם אחד כב' גופין דמי ומיפטר (דהוי ליה שניים שעשאוהו) או לא עיין שם.¹¹⁵" כלומר רבי יוחנן הולך לשיטתו, ומסתפק האם שני כחות באדם אחד נחשבים כשני גופים שונים¹¹⁶ או לא.¹¹⁷

חורין, אז צד העבדות לא יקיים את העשה, אבל הוא כן יעבור על האיסור, ואי אפשר שצד אחד לגרום לצד אחד לעבור על לאו בשביל הצד השני. כך כתב הפורת יוסף, גיטין, דף מא', עמוד א': "נראה לתרץ דאפשר היה לומר דכיון דהעשה היא על חציו שהוא בן חורין והלאו הוא על חציו העבד דאינו מצווה... ואם כן לא שייך לומר דלית עשה ולידחי לא תעשה, כיון דהוא כעין תרי". כלומר אי אפשר לחייב את הצד של העבדות לעבור על הלאו של הצד השני, משום שהיא עצמה לא מקיימת בכל מצות עשה. גם כאן הפורת יוסף רואה בגוף אחד מעין שתי ישויות שונות, בדומה להסברו של ר"י ענגיל, שיש שתי ישויות בתוך כל יהודי. וראה ר"י ענגיל, ציונים לתורה, מאנסי, התשפ"ד, כלל לח', עמוד תסב-תסד', ר"י ענגיל דן שם בדברי האחרונים הנ"ל. וראה גם אצל רבי אריה צבי פרומר, שיח השדה, פיעטרקוב, התער"ג, עמוד 44.

¹¹³ בבלי, שבת, דף ה', עמוד א'.

¹¹⁴ ראה הרב יחיאל מיכל מסלוצק, אפיקי ים, חלק ב', עמוד 37. שחקר שם האם הצורך בהנחה הוא מעיקר דין מלאכת ההוצאה, או שמא עיקר המלאכה האסורה היא רק ההוצאה, ורק גזרת הכתוב היא שללא הנחה אינו עובר.

¹¹⁵ ר"י ענגיל, בית האוצר, חלק א', פיעטרקוב, 1903, עמוד 155.

¹¹⁶ ראה בהמשך דבריו בבית האוצר, שהסביר מדוע כאן ר"י מסתפק. וראה גם ר"י ענגיל, ציונים לתורה, מאנסי התשפ"ד, כלל לח', עמוד תסב'. החקירה הזו מופיעה לגבי דיני שבת גם אצל רבי אריה צבי פרומר, שיח השדה, פיעטרקוב, התער"ג, שער הברכות, סימן ד', עמוד 44.

¹¹⁷ הצד לפטור לפי ר"י ענגיל הוא מדין "שניים שעשאוהו", כלומר במקרה בו שני אנשים עושים מלאכה הם פטורים (ראה בבלי, שבת, דף ג', עמוד א'). אך אין זו עמדת כל המפרשים בסוגיה. רש"י ד"ה "כשני דמי אדם דמיא ופטור": "דהוו להו שנים שעשאוהו דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועכבו היא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה". רש"י מצד אחד כן כותב שהפטור הוא מטעם "שניים שעשאוהו", אבל מהמשך דבריו נראה שהטעם הוא משום שאין ההנחה נחשבת הנחה, משום שהנחה נחשבת הנחה רק אם החפץ נח במקום בו התכוונו שינוח. אם כי מדברי תוספות ד"ה "כשני בני אדם דמי ופטור": "פירוש כי היכי דבשני בני אדם פטור הראשון משום דלא עבד כלל הנחה, הכא נמי כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו לא היא הנחה דלא נח מנח הזורק". לפי תוספות הסיבה לכל הפטור של שניים שעשאוהו הוא כי לא כל המלאכה נגרמה מכוחו של העוקר או של המניח, והטעם הזה רלוונטי גם לכאן. הבעיה היא שלפי רש"י הפטור לדין שניים שעשאוהו הוא מסיבה אחרת, ראה רש"י, שבת, דף צג', עמוד א' ד"ה "וחד": "יתורא למעוטי אף על פי דעבדי כי הדדי דהאי עביד כולה והאי עביד כולה ומיהו זה יכול וזה יכול הוא דממעטי דלאו אורחיה למעבדה בתרי", כלומר לפי רש"י אף על פי שכל אחד עשה את המלאכה במלוואה, עדיין הם פטורים משום שאין זו דרך עשיית המלאכה, דברים אילו מנוגדים לחלוטין לדברי התוספות הנ"ל. לכן לא ברור אם אפשר לומר שרש"י מסביר את הסוגיה כמו ר"י ענגיל, וצ"ע בדבריו. ונראה שתחילת דברי רש"י הם סיבת הפטור, וסוף דברי רש"י הם הסבר למה מלכתחילה לחשוב שמדובר כאן בשני אנשים, והדברים עדיין צ"ע. אם כי לפי דבריו מתיישבים

הקטע הזה הוא דוגמה לשימוש גם במושגים, כמו "אלוקי", "שכלי", "איכות", בתוך הדין הלמדני הרגיל.

בקטע נוסף בספרו בית האוצר, משתמש ר"י ענגיל בצמד המושגים "מצוות שמעיות ושכליות": "איסור- אי מצינו איסור מפאת סברא, שהסברא נותנת שאין לעשות כן ויוחשב (כלומר: יוחשב) זה איסור תורה."¹¹⁸ ר"י ענגיל דן בשאלה, האם מצינו בהלכה דבר שאסור לעשות אותו בגלל הסברא האנושית, ושיהיה נחשב האיסור הזה כאיסור דאורייתא.¹¹⁹ אחת הראיות שמביא ר"י ענגיל לכך שאיסור מסברא נחשב כאיסור תורה, הם דברי רבי יוסי במסכת מכות: "רבי יוסי אומר השונא נהרג מפני שהוא כמועד".¹²⁰ המשנה דנה בדיני גלות של רוצח בשגגה, ורבי יוסי סבור ששונא, כלומר אדם המוחזק לשונא את פלוני, שהרג את אותו פלוני שהוא מוחזק לשונא, לא גולה לעיר מקלט, משום שמן הסתם הוא לא שגג בהריגתו אלא הרג אותו במזיד. רבי יוסי סבור שלא זו בלבד אלא שאותו שונא נהרג על כך, משום שאנו מניחים שעשה זאת במזיד, והא נחשב כמועד, ולכן דינו כדין רוצח החייב מיתה. הגמ' מקשה על רבי יוסי: "והא לא אתרו ביה, מתניתין רבי יוסי בר יהודה היא דתניא רבי יוסי בר יהודה אומר חבר אינו צריך התראה לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד."¹²¹ הגמ' מקשה על דברי רבי יוסי, שגם אם נאמר שהרוצח ודאי רצח במזיד משום שהוא שונא, למרות זאת הרוצח לא קיבל התראה, ולכן אי אפשר לחייבו מיתה, שהרי אי אפשר להעניש ללא התראה. הגמ' מתרצת שרבי יוסי סבור כדעתו של רבי יוסי בר יהודה¹²², שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, ואם כן מי שבדאי עובר את העבירה במזיד אינו צריך התראה על מנת להתחייב בעונש.¹²³ ולכן גם "חבר" כלומר תלמיד חכם, אינו צריך לקבל התראה על מנת להיענש לדעת רבי יוסי בר יהודה, משום שהוא תלמיד חכם ולכן הוא יודע שהדבר אסור.¹²⁴ וכך גם השונא ודאי רצח במזיד, משום שהוא שונא את הנרצח. ר"י ענגיל מקשה על הגמ' הזו:

ועיין עוד מכות במשנה, רבי יוסי אומר: השונא נהרג מפני שהוא כמועד (כמותרה עליה דודאי לדעת הורגו)¹²⁵. וקשה דנהי דהשנאה הוכחה דוודאי הרגו בדעת מפאת שנאתו, עם כל זה

דברי רש"י עם הבנתו של ר"י ענגיל. ישנה גם את גירסתו של ר"ח, ראה בהמשך דבר התוספות הנ"ל: "ר"ח גריס איפכא, כשני בני אדם דמי וחייב, דאמר לעיל עמד במקומו וקבל חייב, והכא נמי כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו לחייב דהא איתעביד מחשבתו, או דילמא כאדם אחד דמי ופטור דהוי כמו שנתן מימינו לשמאלו דאף על פי שהעבירה ד' אמות פטור." כלומר לפי ר"ח כל הגירסא היא הפוכה, ואם הוא נחשב כשני בני אדם אז הוא יתחייב, משום שמחשבתו יצא לפועל, ואם הוא יחשב כאדם אחד אז הוא יהיה פטור, משום שהוא כאילו רק העביר מיד ליד, שבמצב כזה הוא פטור. גירסתו של ר"ח בודאי אינה מתיישבת עם דברי ר"י ענגיל.

¹¹⁸ ר"י ענגיל, בית האוצר, חלק א', פיעטרקוב, 1903, כלל קלא', עמוד 196.

¹¹⁹ לגבי השאלה האם הסברא האנושית נחשבת לדבר מחייב בהלכה, ראה וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, התשע"ו, עמודים 276-284.

¹²⁰ בבלי, מכות דף ט', עמוד ב'.

¹²¹ בבלי, שם.

¹²² זה לא אותו רבי יוסי, אל תלמיד חכם אחר.

¹²³ ראה בבלי, סנהדרין, דף עב', עמוד ב'. ובבלי סנהדרין, דף ח', עמוד ב'. וראה שם ברש"י ד"ה "אלא להבחין": "שלא יכול לומר סבור הייתי שמתר". כלומר כל מטרתה של ההתראה היא לזווד שהאדם אכן עובר על האיסור במזיד, ולא יכול לטעון שהוא עבר על האיסור בשוגג. לטעמים נוספים לדין התראה, ראה בר"י ענגיל, בגליוני הש"ס, על הגמ' שם. וראה בקצות החושן סימן כח', ס"ק ח'.

¹²⁴ ראה בכסף משנה וברדב"ז על הרמב"ם, הלכות עדות, פרק יב', הלכה ב' שכתבו שאומנם אין חיוב התראה על כך שאסור לעשות מעשה מסוים כגון אכילת חלב, אבל כן יש צורך להתרות גם בפני חבר שהמאכל שאותו הוא בא לאכול הוא חלב וכדומה. וכך כתב גם המאירי והיד רמה על סנהדרין בדף ח' עמוד ב'. וכך כתב גם בריטב"א על מכות בדף ו', עמוד ב'.

¹²⁵ ההוספה בסוגריים הם של ר"י ענגיל עצמו.

מניין לנו שידע האיסור תורה שיש בדבר דילמא היה נעלם ממנו איסור רציחה הכתוב בתורה.¹²⁶

ר"י ענגיל מקשה, שגם אם נאמר שהוא ודאי היה רוצח במזיד, עדיין יש לומר שאולי הוא לא ידע שישנו איסור בתורה לרצוח, ולכן הוא אמנם רצה לרצוח את הנרצח, אבל הוא לא ידע שהתורה אוסרת על כך. ולכן עדיין אי אפשר להעניש אותו על הרצח, גם אם הוא עשה אותו במזיד.¹²⁷ ולכן מגיע ר"י ענגיל למסקנה:

ועל כרחך דרק לגבי איסוריים שמעיים שאינם מחוייבים מן הסברא החיצונה הוא דבעינן שידע את האיסור תורה, דאם לא כן הא הוי שוגג גמור... מה שאין כן באיסוריים שכליים כרציחה וכדומה אין צריך שידע את האיסור תורה¹²⁸ דבלאו הכי חשוב מזיד כיון שאיסור שכלי הוא ואין יכול להתנצל ולומר לא ידעתי שאסור להרוג אדם כיון שאיסור שכלי הוא והרי ידע מן האיסור השכלי וחשוב שפיר מזיד מפאת ידיעת האיסור השכלי לבד.¹²⁹

לאור דברי הגמ' הנ"ל, נדרש ר"י ענגיל לחלוקה בין מצוות שמעיות לשכליות הלקוחה מתוך ספרות המחשבה של ימי הביניים. ר"י ענגיל מסביר שמוכרחים לומר שרק באיסורים "שמעיים" כגון נבילות וטריפות, יכול אדם לטעון שהוא לא ידע על כך שהתורה אוסרת את האיסור, אבל באיסורים שכליים האדם לא יכול לטעון שהוא לא ידע על כך שהתורה אוסרת את האיסור, כי גם אם התורה לא הייתה אוסרת זאת עדיין היא אסור לו לאדם לרצוח או לעבור על כל איסור "שכלי" גם לא מצד ציווי התורה, אלא מצד ציווי השכל שאסור לעשות את אותו איסור שכלי.

בקטע הראשון רואים שר"י ענגיל דן בשאלה תיאולוגית, לגבי היחס בין שתי המדרגות הקיימות באדם היהודי, ולאחר מכן הוא עושה חלוקה של המצוות לשני סוגים: **א'** מצוות שמחייבות מצד המדרגה האלוקית שבישראל. **ב'** מצוות שמחייבות מצד המדרגה האנושית הכללית שבישראל. הסברנו שהחלוקה הזו נשענת על חלוקה של הראשונים של כל המצוות למצוות "שמעיות" ולמצוות "שכליות". ובקטע השני ר"י ענגיל כבר משתמש בחלוקה הזו במפורש ובאותם מושגים. רואים אם כן בבירור חדירה של רעיונות ומושגים מן הספרות של מחשבת ישראל אל תוך הדיון הלמדני של ר"י ענגיל¹³⁰, אפילו שהוא לא מצטט אף ספר פילוסופי/מחשבתי בתוך הדיון, מה שעוד מעיד על הטבעיות של המושגים האלו בתוך הדיון הלמדני. הדוגמא הזו יכולה ללמד אותנו על כך שישנה גם השפעה סמויה של הספרות הזו על הדיון הלמדני של ר"י ענגיל, אפילו אם היא לא מופיעה בפירוש.

¹²⁶ ר"י ענגיל, בית האוצר, שם.

¹²⁷ בתוך דבריו כתב ר"י ענגיל בסוגריים: "ודוחק לומר דנהרג מפאת דמחזיקן לאינשי בגמירי דברי תורה ואמרין דמסתמא ידע איסור הרציחה האמור בתורה." כלומר אין לומר שמן הסתם הוא ידע שהתורה אסרה על רצח.

¹²⁸ ראה את דברי הצ"ח על ברכות דף לה', עמוד ב' שנראה שם שלדעתו אין לחדש איסור מסברא גרידא.

¹²⁹ ר"י ענגיל, בית האוצר, שם.

¹³⁰ גם רבי יוסף דוד רייך תלמידו של ר"י ענגיל משתמש גם כן במושג "איסור מסברא", ראה בספרו "חדרי המצוות", פיעטרקוב התרצ"ב, עמוד 21.

אי הוספה מיקרי עקירה

דוגמא נוספת לאיחוד בין למדנות לבין רעיונות וסברות שמקורם בעולם המחשבה בכתביו של ר"י ענגיל, היא דרשותיו של ר"י ענגיל. לדוגמא בספרו "שב דנחמתא"¹³¹, שהוא ספר המכיל שבע דרשות על אגדות וסוגיות מתוך מסכת ברכות.¹³² הדרשה השלישית עוסקת בדברי הגמ' במסכת ברכות:

ואמר רב נחמן בר יצחק תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, שהרי עוקרין אותה בבית האבל כדתניא: מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב והמטיב. ר"ע אומר ברוך דין האמת. הטוב והמטיב אין דין אמת לא? אלא אימא: אף הטוב והמטיב.¹³³

הגמ' מביא את דברי רב נחמן בר יצחק שברכת "הטוב והמטיב" שבברכת המזון אינה מדאורייתא. הראיה לכך היא דעת רבי עקיבא שסבור שעוקרים אותה בבית האבל, כלומר בבית האבל לא מברכים "הטוב והמטיב" בברכת המזון. ואם זו הייתה ברכה דאורייתא לא יתכן שהייתה נעקרת אף בבית האבל.¹³⁴ בסוף דעת תנא קמא היא שאומרים גם וגם ואילו דעת רבי עקיבא היא שאומרים רק ברוך דין האמת.

הלחם משנה על הרמב"ם כתב:

כך היא גירסת ספרינו ולפי זה פסק רבינו ז"ל כתנא קמא. וגירסת הטור כפי הנראה מסי' קפ"ט¹³⁵ הוא בהיפך והכי גריס: דין האמת אין הטוב והמטיב לא אלא אימא אף דין האמת. ואם תאמר לפי גירסא זו ממאן מייתי רבי נחמן אי מרבנן הא אמר הטוב והמטיב דוקא ואין כאן עקירה ואי מרבי עקיבא הא איהו אמר תרווייהו הטוב והמטיב ודין האמת ולא מיקרי עקירה אלא כשאומרים דין האמת לבד ואין אומר הטוב והמטיב. וי"ל דמכל מקום מיקרי עקירה כיון שאין אומרים הטוב והמטיב לבדו וההוספה מיקרי עקירה.¹³⁶

הלחם משנה מביא את גירסת הטור שממנה נראה שרבי עקיבא היה מברך את שתי הברכות, ואילו רבנן¹³⁷ מברכים רק "הטוב והמטיב". לפי גירסה זו לא ברור כיצד יש ראייה מכך לדברי רב נחמן בר יצחק שברכת "הטוב והמטיב" אינה מדאורייתא, שהרי לכולי עלמא מברכים אותה. הלחם משנה מסביר שיש ראייה מרבי עקיבא שההוספה שלו את ברכת "דין האמת" נחשבת לעקירת ברכת הטוב

¹³¹ ר"י ענגיל, שב דנחמתא, לעמברג, התרמ"ט. נדפס יחד עם ספרו "ע' פנים לתורה".

¹³² כבר בהקדמתו לספר כותב ר"י ענגיל: "הקונטרס הנוכחי אשר ענינו ביאור שבע אגדות חכמינו זכרונם לברכה מאמרי דנחמתא ועמהן ביאור ודיבור בשאר אגדות והלכות המסתעפים מענין לענין".

¹³³ בבלי, ברכות, דף מו', עמוד ב'.

¹³⁴ ראה בשיטה מקבוצת על אתר, שהסביר כך: "ומדר' עקיבא מייתי ראייה דאין אומרים הטוב והמטיב כלל. ולא קיימא לן כותיה אלא כמר זוטרא דאיקלע לבי רב אשי ופתח בהטוב והמטיב. ואיפשר נמי למימר דרב נחמן כתנא קמא סבירא ליה אלא דקא מייתי ראייה דכיון דחזינן דר' עקיבא עקר לה לגמרי מבית האבל שמע מינה דלאו דאורייתא היא". השיטה מקבוצת מסביר, שלמרות שאנו נוהגים כן לומר בבית האבל הטוב והמטיב עדיין אין זה אומר שרב נחמן בר יצחק טועה, אלא גם רב נחמן בר יצחק סובר כמנהג שאומרים, אלא שמזה שרבי עקיבא סבר שלא אומרים מוכח שהוא סבר שהיא אינה מדאורייתא. וכפירוש הזה פירש גם הרשב"א בסוגיה.

¹³⁵ ראה בבית יוסף שם, שגם עמד על כך שגירסת הטור שונה.

¹³⁶ לחם משנה, על משנה תורה לרמב"ם, הלכות ברכות, פרק ב, הלכה ח'.

¹³⁷ בגירסת הטור תנא קמא הוא רבנן.

והמטיב, כלומר זה שמברכים גם דיין אמת כאילו מבטל את ברכת הטוב והמטיב וזו היא הראיה שברכה זו אינה מדאורייתא.¹³⁸

ר"י ענגיל לוקח מתוך דברי הלח"מ את הסברה לפיה הוספה על הדבר נחשבת לעקירתו, ומציג דוגמאות מתוך סוגיות רבות שבהן סברה זו באה לידי ביטוי. על אף שבתחילת הדברים הוא כותב 'וען כי אין פה המקום להאריך לכן ארשום בקצרה',¹³⁹ הרי שבמהלך הדיון הוא כולל מקורות רבים מכל מרחבי הש"ס והסוגיות, שמתוכן אתמקד כאן בשתיים:

הגמ' בזבחים:

על ארבע כנפות כסותך, ארבע ולא שלש או אינו אלא ארבע ולא חמש? כשהוא אומר (דברים כב, יב) אשר תכסה בה, הרי בעלת חמש אמור, הא מה אני מקיים ארבע ארבע ולא שלש, ומה ראית לרבות בעלת חמש ולהוציא בעלת שלש? מרבה אני בעלת חמש שיש בכלל חמש ארבע ומוציא אני בעלת שלש שאין בכלל שלש ארבע. ותניא אידך, על ארבע כנפות כסותך ארבע ולא שלש ארבע ולא חמש. מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר יתר כמאן דאיתיה דמי ומר סבר כמאן דליתיה דמי?¹⁴⁰

הגמ' מתלבטת בשאלה מה ממעט הכתוב "ארבע כנפות כסותך", האם הוא בא למעט ארבע ולא שלש, או שמא הוא בא למעט ארבע ולא חמש. הגמ' מסבירה שהסברא לומר שהפסוק בא למעט דוקא ארבע ולא חמש היא משום שיש סברא לומר שכיון שחמש כולל בתוכו ארבע, אז הבגד יהיה חייב בציצית משום שהוא כולל בתוכו ארבע כנפות המחייבות. הגמ' מסבירה שזו היא גופה המחלוקת, האם חמש נחשב ככולל את הארבע, כלומר האם חמש כנפות זה ארבע ועוד כנף אחת, או שמא זו מציאות אחרת לגמרי.

ר"י ענגיל מסביר כי המחלוקת בגמ' נוגעת בדיוק לסברה זו: האם יותר נחשב לעקירה או לא, מאן דאמר "כמאן דאיתיה דמי", סבור שאין הוספה כעקירה, ואילו מאן דאמר "כמאן דליתיה דמי", סבר שהוספה חשיב עקירה.¹⁴¹

¹³⁸ ראה בהמשך דברי הלח"מ משנה שנראה שלמסקנה הוא לא סבור כך.

¹³⁹ ר"י ענגיל, "שב דנחמתא", לעמברג, התרמ"ט, דרשה ג', דף מה', עמוד ב'.

¹⁴⁰ בבלי, זבחים, דף יח', עמוד ב'.

¹⁴¹ גם הרוג'ובר חקר את החקירה הנ"ל בניסוח מעט שונה. ראה ברב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, ירושלים, התשל"ו, עמוד 239: "נראה ביאור עיקר גדר טענת קורח אם בדבר אשר הגדול והקטן שווים, אם גם בזה יש מעלה להגדול על הקטן, ועיין במורה (בבוכים) אם בשר החמור והבהמה שווים באדם, רוצה לומר אם החי של האדם הוא מציאות אחת להחי של הבהמה, ורק בשכל הוא משונה, או גם בכל הדברים הוא גדול, ויש בזה אריכות גדולה מכמה מקצועות בש"ס... ונפקא מינה בכל מעלות אם גם הדבר השווה לא דמי." הרוג'ובר מסביר שטענתו של קורח הייתה שאומנם משה ואהרן הם יותר גדולים משאר העם אבל רק מבחינה מסוימת, כלומר אומנם יש להם מספר מעלות יותר אבל מכל שאר הבחינות הם שווים לכל שאר העם. הרוג'ובר מסביר שזו שאלה כללית, האם כאשר מוסיפים משהו על דבר מה, האם התוספות רק מוסיפה משהו על גבי הדבר המקורי, או שמא היא משנה את כל מהותו של הדבר. לדוגמא הוא שואל האם האדם נבדל מן הבהמה רק מצד היותו בעל שכל ומצד בשרו הוא זהה לבהמה, או שמא גם בבשרו האדם נעלה יותר מן הבהמה. ובהמשך דבריו שם כתב הרוג'ובר: "רוצה לומר אם החמש (כנפות) הוה דבר חדש או ד' ועוד אחד." כלומר המחלוקת בגמ' הנ"ל בזבחים היא בשאלה האם תוספות לדבר נחשבת שינוי כל מהותו, או רק הוספה של אחד ללא שינוי כל המהות. וראה גם ברב משה שלמה כשר, משנת רבינו יוסף, ירושלים, התשל"ו, עמודים 94-98. ראה גם רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק, אור שמח, חלק ב', הלכות כלי המקדש, פרק ה', הלכה יז'. שחקר זאת לגבי היחס בין כהן גדול לכהן הדיוט, כלומר האם כהן גדול הוא כהן הדיוט ועוד כהונה גדולה, או שמא כל מהות כהונתו שונה מכהונת הדיוט. וראה גם בהמשך דברי המפענח צפונות ובדברי

עוד הביא הר"י ענגיל את דברי הגמ' בכתובות, בדף צח', עמוד ב'¹⁴²: "איבעיא להו: אמר ליה זבין לי ליתכא ואזל זבין ליה כורא מאי מוסיף על דבריו הוא וליתכא מיהא קני, או דלמא מעביר על דבריו הוא וליתכא נמי לא קני." הגמ' שואלת מה הדין במקרה בו בעל הבית אמר למשרתו ללכת ולמכור "ליתכא", כלומר חצי בית כור¹⁴³, והמשרת הלך ומכר בית כור שלם. הגמ' שואלת האם זה נחשב כאילו המשרת הוסיף על דברי בעל הבית, ולכן מה שבעל הבית אמר לו למכור מכור אבל מה שהוסיף אינו מכור, או שמא זה נחשב כאילו הוא עבר על דברי בעל הבית לגמרי, ולכן אף החצי שבעל הבית כן אמר לו למכור אינו מכור.

ר"י ענגיל מסביר שההסתפקות של הגמ' היא בשאלה הנ"ל, האם הוספה על הדבר נחשבת כעקירתו של הדבר, או שמא היא מותירה את הדבר במקומו ורק מוסיפה עליו.¹⁴⁴

בהמשך הדרשה חוזר ר"י ענגיל לעסוק בסוגיה בברכות, בה נאמר לפי אחת הגרסאות כי הוספה של ברכת 'דיין האמת' נחשבת כעקירתה של ברכת 'הטוב והמטיב'. ר"י ענגיל מוסיף ומסביר שבמקרה יכולה ההוספה להחשב כעקירה, שאף על פי בדרך כלל 'הוספה לאו מיקרי עקירה', משום שכאן תוכן שתי הברכות מנוגדות זו לזו – ברכת "הטוב והמטיב" מזכירה את טובו יתברך, ואילו ברכת "דיין אמת" מזכירה את מידת הדין של הקב"ה. לפי ההסבר הזה מבאר ר"י ענגיל את דברי רבי עקיבא:

ונראה לעניות דעתי שזהו טעמו של רבי עקיבא לגירסא דידן¹⁴⁵ דחכמים אומרים אף דיין אמת ורבי עקיבא סבירא ליה דיין אמת לחוד וזה דחכמים סבירא ליה דנהי דהכרח לומר דיין אמת

המשנת רבינו יוסף שהובאו לעיל, שהראה שגם הרוגז'ובר חקר זאת לגבי כהן גדול. בתוך דבריו הפנה הרוגז'ובר אל המורה נבוכים, אלא שדבר זה תמוה שהרי הרמב"ם לא דן בכך במורה נבוכים, נראה ששהפניה הנכונה היא לדברי הרמב"ם, שמונה פרקים, פרק א': "וכבר הקדמנו בזה הפרק, שדברינו אינם אלא בנפש האדם. כי כח המזון, על דרך משל, אשר לאדם, אינו כח המזון אשר לחמור ולסוס. כי האדם ניזון בחלק הזן מן הנפש האנושית, והחמור ניזון בחלק הזן מן הנפש החמורית, והדקל ניזון בחלק הזן מן הנפש אשר לו. ואמנם ייאמר על כל אלו האישים 'ניזון' - בשיתוף השם בלבד, לא שהענין אחד בעינו. וכן ייאמר על איש האדם ובעל החיים 'מרגיש' - בשיתוף השם בלבד, לא שההרגשה אשר בראובן היא ההרגשה אשר בזה הסוס, ולא ההרגשה אשר בזה המין היא ההרגשה בעינה אשר בזה המין האחר. אלא כל מין ומין מאשר לו נפש - יש לו נפש אחת זולת נפש האחר, ויתחייבו מנפש זה פעולות, ומנפש זה פעולות, ואפשר שתדמה פעולה לפעולה, ויחשב בשתי הפעולות שהן דבר אחד בעינו, ואין הדבר כן... והשג זה הענין, שהוא נפלא מאד, יכשלו בו הרבה מן המתפלספים, ויחייבו מזה דברים מגונים ודעות בלתי נכונות." הרמב"ם מסביר שאין לומר שבמישור האכילה זהים האדם והבהמה, אלא אף במישור הזה הם חלוקים, וזה שקוראים גם לאכילת האדם וגם לאכילת הבהמה בשם אכילה, הרי זה רק "שיתוף בשם". רואים כאן שהרמב"ם סובר שהרובד הנוסף שבנפש האדם הלא הוא השכל, גורם לכך שכל פעולת האדם יקבלו משמעות שונה ולא רק פעולת שקשורת קשר מיוחד עם השכל, אלא אף פעולות שלא הכרחי שהשכל יהיה חלק מהם. ראה התמים, מוסף בית משיח, כסליו-טבת, התשע"ו, עמוד 33-34. תודה רבה לרב דוקטור אורי מייטליס שהפנה אתי למקורות הנ"ל.

¹⁴² בחלק מן המהודורות מופיע שהכוונה לדף צח', עמוד א', אבל זו טעות, והגמ' הזו נמצאת בדף צח', עמוד ב'.

¹⁴³ רש"י: "אמר לשלוחו מכור משדותי בית חצי כור."

¹⁴⁴ לכאורה היה אפשר לפרש את ההסתפקות של הגמ' באופן אחר, ראה לדוגמא את דברי החתם סופר על אתר: "והכא מיירי אי הוספת הליתכא בתרא יהי גרמא שיהי' גם הליתכא קמא כעובר על דבריו כיון שמוכרם בדבור א'." החתם סופר מסביר, שהצד לומר שגם החצי כור שבעל הבית כן אמר למכור לא יהיה מכור, הוא שמשום שהוא מכר את שניהם יחד, כיון שבחצי השני הוא נחשב עובר על דבריו אז בגלל שזה באותו המעשה הוא גם עובר על דבריו במכירת החצי הראשון. כי במעשה הזה הוא עובר על דברי אודנו, ובמעשה הזה גם נמכר החצי הראשון.

¹⁴⁵ שלא כמו בגרסה של הטור.

בבית האבל ולהזכיר מידת דינו יתברך עם כל זה אין לעקור לגמרי עניין ברכת הטוב והמטיב וצרכים להזכיר גם מידת טובתו יתברך.

ר"י ענגיל מסביר, שדעת חכמים היא שלמרות החובה להזכיר את מידת דינו יתברך, אי אפשר שלו להזכיר את מידת החסד וההטבה, הבא לידי ביטוי בברכת "הטוב והמטיב", ולכן חייבים להזכיר גם אותה.¹⁴⁶ רבי עקיבא, לעומת זאת, הולך לשיטתו במקום אחר, שם הוא אומר "לעולם יהא רגיל אדם לומר כל מאי דעבד רחמנא לטב עביד",¹⁴⁷ ונמצא אם כן לפי זה 'דהזכרת מידת דינו יתברך היא עצמה הזכרת מידת טובתו', שכן הסיבה שבגללה הקב"ה עושה דברים רעים היא על מנת לעשות דברים טובים. לפי זה מסביר ר"י ענגיל בהמשך הדרשה, שרבי עקיבא רגיל להסכל על הסיבה של הדברים ולא על המוסבב שלהם. ובמקרה שלנו הסיבה היא הרצון להטיב והמוסבב הוא הצורך להעניש ולפעול במידת הדין, אבל כיון שהכל בסוף הוא לטובה אז מידת הדין עצמה היא למעשה מידת חסדו וטובו.

כל הדרשה הזו בנויה על מקורות הלכתיים רבים מן הש"ס והפוסקים, שמוסברים על פי חקירה למדנית ששורשה בשאלה פילוסופית. ובנוסף לכך הדרשה בנויה על עיקרונות תיאולוגיים לגבי הנהגת ה' את העולם. ובהמשך הדרשה ר"י ענגיל גם משלב את דברי הבעש"ט והאריז"ל כחלק מההסבר.

ביטול היתר באיסור

כלל ידוע ומוסכם הוא שאיסור בטל בהיתר.¹⁴⁸ ואולם, לגבי ביטול היתר באיסור נחלקו הדעות. הר"ן כתב שאין היתר בטל באיסור¹⁴⁹ ובדומה לכך כתב גם הריטב"א,¹⁵⁰ הקובע כי אין היתר בטל בהיתר.¹⁵¹ האחרונים דנו בשאלה זו, והציעו מספר הסברים לאפשרות לפיהם ההיתר אינו בטל באיסור, בעוד שהאיסור בטל בהיתר. החידושי הרי"ם כתב בטעם הדבר:

ולמה שכתבתי לא קשיא מידי, דדוקא בהיתר שאם לא נהפוך האיסור להיתר יכריע המיעוט את הרוב היתר להיות איסור כולו מספק לכך מכריע הרוב ונהפך, מה שאין כן היתר ברוב איסור גם אם לא נהפוך מכל מקום נשאר כולו אסור מספק ולא יכריע כלל הרוב איסור להיות מותר ממילא, לא נהפך כלל ונשאר ההיתר והאיסור אסור והכל אסור מספק.¹⁵²

¹⁴⁶ כנראה שחכמים סבירא ליה שהוספה איננה עקירה.

¹⁴⁷ ר"י ענגיל, שב דנחמתא, לעמברג, התרמ"ט, דף מה', עמוד ב'.

¹⁴⁸ ראה בבלי ביצה דף ג', עמוד ב', רש"י ד"ה "ואפילו". וראה בבלי, חולין, דף יא', עמוד א'.

¹⁴⁹ הר"ן, על נדרים, דף נט'. ראה את דברי הגרש"ש, שערי יושר, ירושלים, התשע"ב, שער ג', פרק יט', עמוד קע"ק-קע"ב, שהסביר שם את דברי הר"ן באופן אחר. וראה רבי חזקיהו מדיני, שדי חמד, מערכת הב', פאת השדה, סימן לב', עמוד 401, ד"ה "ולענין", שסבר שם שהמרדכי חולק על דברי הר"ן הנ"ל. אם כי ראה בעמוד הבא שהציע אפשרות ליישב ביניהם.

¹⁵⁰ חידושי הריטב"א, עבודה זרה, דף עג', עמוד ב', ד"ה "איתמר". וראה גם בשו"ת הר"ן, סימן נט', ד"ה "הוי יודע", שדייק זאת גם כן מן הגמ' הזו.

¹⁵¹ וראה בשו"ת הר"ן שהוזכר בהערה הקודמת, ששם נראה שהוא אכן קושר בין שתי הנושאים.

¹⁵² ראה בשדי חמד הנזכר לעיל, שהביא שם את דברי הרי"ם הללו בלשון הזו, עמודים 402-403. לא מצאתי את הדברים האלו בלשון הזו בשו"ת הרי"ם, אם כי הרי"ם כן דן בדברים דומים בשו"ת הרי"ם, יורה דעה, סימן

הרי"ם מסביר, שהסיבה שהיתר לא בטל באיסור, היא משום שאין צורך לבטלו, שהרי כל התעורבת כבר אסורה ממילא מספק, ולכן אין צורך לבטל את ההיתר בשביל שהתעורבת תהיה אסורה. וראה עוד בהמשך דברי הרי"ם, שהסביר שרק כאשר אנו נצרכים לדון במשהו, רק אז חל דין ביטול ברוב. לפי תפיסה זו של ביטול ברוב מובן הסברו של הרי"ם, שכיון שאין אנו זקוקים לכוחו של ביטול ברוב במקרה של היתר בטל באיסור, מן הסיבה הזו הוא אינו פועל במקרה כזה. ההסבר הזה עולה בקנה אחד עם דברי הריטב"א שהובאו לעיל¹⁵³, שאין היתר בטל בהיתר משום שאין בכך צורך.¹⁵⁴

רבי אלחנן וסרמן נותן טעם אחר בדבר:

משום דביטול לא מהני אלא לבטל דינו של המיעוט, אבל לא לתת עליו דינו של הרוב, ומשום הכי באיסורא לגו היתרא, כיון דנתבטל דין איסור מהמיעוט, ממילא נעשה היתר, אבל בהיתרא לגו איסורא, לא שייך לומר דממילא נעשה איסור, דזו מניין לו¹⁵⁵. ובקיצור, דאיסור אינו יכול להיות מאליו אלא אם כן סיבה האוסרת, אבל ההיתר אינו צריך סיבה המתרת¹⁵⁶, אלא דכיון דאין לו סיבה שתאסרנו, ממילא הוא מותר¹⁵⁷.

ר' אלחנן מסביר, שההבדל המהותי בין ביטול איסור בהיתר, לבין ביטול היתר באיסור, הוא שבביטול איסור בהיתר, פעולת ההיתר היא בכך שהוא מבטל את האיסור, היא לסלק את שם האיסור שבדבר, כלומר רק שלילת האיסור, שדבר זה יש בכח הרוב לעשות. אבל לעומת זאת, בביטול היתר באיסור, האיסור לא בא רק לשלול דבר, אלא לחדש שם איסור על ההיתר, וזה אין בכוחו של הרוב לעשות. ניתן גם לדייק זאת ממשמעות המילה "ביטול", כלומר דווקא לבטל אבל לא לחדש ולהוסיף.

ט'. וראה בר"י ענגיל, בית האוצר, חלק ב', כלל יח', פיערקוב, 1907, עמוד 89. שדן שם באריכות בסברת הרי"ם הנ"ל. וראה עוד בדומה לסברא זו בספר שערי יושר של הגרש"ש, בשער ג', פרק ז'.
¹⁵³ ונראה שגם הרמב"ן סבר כך, ראה בשדי חמד שהובא לעיל, עמוד 402, ד"ה "אמנם".
¹⁵⁴ ראה גם בר"י ענגיל, בית האוצר, חלק ב', פיעטרקוב, 1907, עמוד 89. הרי"ם ענגיל הביא שאם את דברי הרי"ם הנ"ל, ודן בהם באריכות, וגם רצה להסביר על פיהם את הטעם מדוע דבר שיש לו מתירין לא בטל ברוב. וראה גם הרב יצחק יעקב ריינס, חותם תכנית, ירושלים, התרצ"ד, עמודים פח'צו'.
¹⁵⁵ את כל הדבר הזה אומר רבי אלחנן וסרמן בדעת הרמב"ן.
¹⁵⁶ וראה גם את דברי הגרש"ש בספרו "שערי יושר", שער ג', פרק כה': "דהיתר הוא שלילת האיסור ובשלילה ליכא חסרון כמובן".

¹⁵⁷ רבי אלחנן וסרמן, קובץ שיעורים חלק ב', תל אביב, התשמ"ט, עמוד עט'. ומעין דבריו כתב גם העונג יום טוב, סימן ד', וראה גם שו"ת תורת חסד, או"ח, סימן לד', אות יב' (בסוף): "לא כן בהיתר שנתבטל באיסור לא כן שייך לומר שיחול עליו שם חדש של איסור שישלים את האיסור לשיעורו דעניין ביטול ברוב הוא רק שאבד ממנו שמו ומהותו הקודם אבל לא שיחול עליו שם חדש שיוחשב גופו של איסור." , וראה עוד שו"ת אחיעזר, ח"ב, סימן יב', אות ב' וג', שתירץ שם מספר קושית על הסברא הנ"ל. וראה עוד בספרו של רבי שלמה אביגדור רבינוביץ, בניין שלמה, ירושלים, התשע"ט, עמודים לט'-עד מה', ובעיקר בעמודים מ'. האור שמח כתב דברים דומים, בהלכות ציצית, פרק א', הלכה יא', שכתב שם שאמרינן ביטול ברוב לומר שלא נעשה מעשה, אבל לא אמרינן ביטול ברוב לומר שנעשה מעשה. גם האור שמח וגם העונג יום טוב הנזכרים לעיל, דנים בשאלה האם היתר בטל בהיתר. ההקשר של הדיון שלהם הוא לגבי חוטים של ציצית שנטוו של לשם ציצית, השאלה שבה הם דנים היא האם החוטים שנטוו של לשמם בטלים בחוטים שנטוו כן לשמם. דעתם היא שלא, מן הטעם הנזכר לעיל, שלא אמרינן ביטול אלא לסלק שם אבל לא לחדש שם. נראה לכאורה שבאמת כך הוא הדין לפי הטעם שלהם ושל הקובץ שיעורים, אבל לפי טעמו של החידושי הרי"ם הנזכר לעיל, יש מקום לומר שיהיה בטל היתר בהיתר במצב כזה, כיון שאנו נצרכים לביטול על מנת להכשיר את הציצית.

ואמנם, היו גם מן האחרונים שהסבירו שהדבר תלוי, ולפעמים היתר בטל באיסור, בעוד שלפעמים אינו בטל. כך כתב השערי יושר:

ונתבאר לנו עניין זה מסוגיות הש"ס לפי שיטת הר"ן ולשאר שיטות, דגם היתר בטל באיסור היכא דמכוון לבטולי, והמיעוט הבטל מתחדש עליו דין של הרוב דמקרא דאחרי רבים להטות דילפינן מזה דין ביטול ברוב ליכא לחלק בין לבטל דין ובין להוסיף דין.¹⁵⁸

הגרש"ש מסביר שגם לפי דעת הר"ן שהובא לעיל, וגם לשאר שיטות הראשונים, היתר כן בטל באיסור אם האדם מתכוון לבטל אותו. והסברא הפשוטה היא משום שהלימוד לדין ביטול ברוב הוא מן הכתוב "אחרי רבים להטות"¹⁵⁹, ואין לחלק בפטור הזה בין לבטל דין (ביטול איסור בהיתר), להוספת דין (ביטול היתר באיסור).¹⁶⁰

הר"י ענגיל, דן בשאלה בשאלה הנ"ל במספר מקומות בספריו. בספרו ציונים לתורה כלל יד', ביאר הר"י ענגיל את הסברא למדוע אין היתר בטל באיסור:

והנה בטעמא דהך דהך מילתא מדוע איסור בטל בהיתר ואין היתר בטל באיסור... ולעניות דעתי נראה דיש אל רוב כח רק לסלק שם, אבל לא לתת שם, דכל דבר בעצמותו הרי היתר הוא, ואין עניין ההיתר דבר נפרד מעצם הדבר כי כל דבר שלא אסרתו תורה הוא מותר מאליו, שהרי לא הוצרכה תורה להתיר שום דבר ורק הדברים שחידשה תורה ופירשה שהם אסורים, נתחדש להם שם איסור מלבד עצם הדבר. ועל כן כאשר יתערב איסור ברוב היתר, אם כן בהסתלק ממנו שם איסור על ידי הרוב, ממילא הוא מותר, ואין צריכים עוד לעניין הרוב כלל, כי כל דבר הוא מותר מעצמותו ומאיליו. מה שאין כן בהתערב היתר באיסור, אם כן יצטרך הרוב לחדש אל ההיתר שם איסור כמוהו, ולזה אין לרוב כח, דאין לומר דגם כאן יסלק ממנו שם היתר וממילא יותסר, דזה אינו, דעניין ההיתר אינו שם כלל כדי שיסתלק כי הוא עצם הדבר, ואין לך לומר רק שהרוב יחדש על העצם שנתערב שם איסור, וזה אין בכח רוב, דו"ק היטב מאוד.¹⁶¹

¹⁵⁸ הגרש"ש, שערי יושר, שער ג', פרק ד', ירושלים, התשע"ב, עמוד קעד'. הגרש"ש הבא שם ראה מפסק דין של בית דין, שבו הדיינים שפסקו כנגד הרוב, בטלים ברוב, ונחשבים כאילו פסקו כדעת הרוב. משום כך אף כאשר יש דיינים המתנגדים לפסק הרי שכלל הבית דין קבע את הפסק, ונמנע מצב שבו אין כאן את כל מספר הדיינים שחייבה תורה, כמו במקרה של דין שאומר 'איני יודע'. וראה עוד פרק ד', עמוד מד'. וראה גם בר"י ענגיל, בית האוצר, מערכת ב'-י', כלל יח', פיאטרקוב, התרס"ח, עמוד 68. שחקר שם האם בפסק דין בבית דין, הדיינים שפסקו נגד הרוב בטלים ברוב, ונחשבים כאילו פסקו כמו הרוב. בחידושי הגרש"ש, ירושלים, התשד"ם, עמוד נ', גם חקר את החקירה של הבית האוצר, ונראה שם שהוא נותר בספק לגבי נידון דידן. וראה גם בחידושי החתם סופר על חולין, דף יא', עמוד א': "דשאני סנהדרין שאין המועט מתבטל להיות כהרוב כמו בטול האיסור שהמתבטל חוזר לגמרי להיות כהמבטל, מה שאין כן סנהדרין שהמיעוט נשאר במקומו אלא שאין אנו חוששין לו משום הכי אזלי בתר רובא."

¹⁵⁹ ראה, בבלי, חולין דף יא', עמוד א'.

¹⁶⁰ ראה גם שו"ת משיב דבר, חלק א', סימן לד', שדן שם לגבי אתרוג פסול שנתערב ברוב אתרוגים כשרים, האם הוא בטל ברוב ומקבל שם אתרוג כשר, ולמסקנה פסק שהוא מקבל עליו שם אתרוג כשר מדין ביטול ברוב. וראה גם מנחת חינוך, מצוה י', שכתב שיתכן שביטול יחדש שם דבר, ולא רק יבטל שם דבר.

¹⁶¹ ר"י ענגיל, ציונים לתורה, כלל יד', מאנסי, התשפ"ד, עמוד קמח'. וראה עוד ר"י ענגיל, שו"ת בן פרת, חלק א', פיעטרקוב, התרס"ז, סימן ז', ד"ה "ואולם", עמוד 63.

בדומה לדברי ר' אלחנן ווסרמן בקובץ שיעורים, מסביר ר"י ענגיל שמנגנון הביטול שחידשה התורה יכול רק 'לסלק' שם אבל לא לחדש שם. משום כך, בכוחו להסיר את שם האיסור מדבר מסוים וממילא יישאר שם ההיתר, בעוד שההיפך אינו אפשרי, שכן ההיתר הוא המציאות הניטרלית והראשונית.¹⁶²

בקטע הנ"ל רואים כיצד ר"י ענגיל נצרך לדון בשאלות תיאולוגיות כמו "מהות ההיתר" ומאליו גם משמעות המושג איסור, על מנת לדון בסוגיה ההלכתית. בספרו "בית האוצר", חלק ב', כלל יח', "בעניין ביטול ברוב", מוסיף ר"י ענגיל להסביר את דין זה::

והנה יש לומר עוד כעניין זה בהסברה אחרת, והוא דרוב יש לו כוח רק להחזיר הדבר אל עניין תחילתו ועיקרו אבל לא לחדש לו דבר שאינו עניין תחלתו, ועל כן כיון דכל דבר היה מותר טרם אסרתו תורה ואפילו איסורי בני נח גם כן הרי היה הדבר מותר טרם נאמרו ז' מצו בני נמצא כי בהיבטל איסור ברוב היתר וניתר כמוהו הרי זה שהאיסור חוזר אל עניין תחלתו שהיה היתר מעיקר תחילתו.¹⁶³

¹⁶² את היסוד הזה, שהיתר הוא המצב הפשוט ואיסור הוא חידוש, כתב גם הרב עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק א' ירושלים, 2009 מידה ב', אות כ', עמוד שב': "ובזה נבין את שיטת הרמב"ם, הידועה, שכל ספיקא דאיסורא מה"ת לקולא. שלכאורה, מאין מצא לו הרמב"ם במורה שספיקא לקולא? אך לפ"ד שכיון שזה כלל גדול שבכל ספק אנו תופסים את ה"דרך הממוצע" וממילא נשאר הצד של העדר הסבה, וא"כ כשאנו מסתפקים אם זה אסור או מותר נשאר הדבר ג"כ כמו שאין לו לא סבה לאיסור ולא סבה להיתר ואז הוא ממילא מותר, כנ"ל." הרב עמיאל מסביר ששיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא (ורק מדרבנן לחומרא, ראה הלכות טומאת מת, פרק ט', הלכה יב'), בנויה על העיקרון שבכל מצב ספק אנו נשארים במצב הפשוט של זקוק לחידוש, ולכן כאשר אנו בספק האם הדבר אסור או מותר אנו הולכים אחר הנקודה הפשוטה והראשונית שהיא שהדבר מותר, כי ההיתר הוא הפשוט והאיסור הוא החידוש שחידשה התורה. וראה בגרש"ש, בספרו, "שערי יושר", ניו יורק, הוצאה שלישית, שער א', פרק יד', עמוד מב': "דהיתר הוא שלילה ואיסור הוא חיוב". מדברים אלו ל הגרש"ש ברור שהוא הבין שאיסורים הם מציאות חיובית, והיתר הוא פשוט לא איסור. וראה עוד בספר שיח השדה, לרבי אריה צבי פרומר, כלל יא', ד"ה "ונשוב", שכתב: "דכל ספק יש בו במציאות שתי איכויות גם יחד איכות היתר ואיכות איסור אם כן הא דאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא היינו כיוון דעל כרחך צריך לבטל בחינה אחת מפני חברתה או בחינת ההיתר או בחינת האיסור לכן בדאורייתא אזלינן לחומרא", רבי אריה צבי פרומר, מסביר שבכל ספק ישנם שתי ידיעות א. ידיעת היתר, ב. ידיעת איסור. ולכן מחמירים בספקא דאורייתא לחומרא, כיון שבכל ידיעה יש גם צד איסור ולכן הוא אסור הכל. ונראה שהוא תופס את ההיתר כדבר קיים, שאם לא כן אין כל משמעות לידיעת היתר. וראה בעבודה שלי, תומר שטטר, יסודות הלמדנות הישבתית, נווה דניאל, 2024, עמוד 16. וראה הרב משה שלמה כשר, מבוא לתורת המהר"ל, ירושלים התשכ"ח, עמוד 38, שדן בדברי השיח השדה הנ"ל, בהקשר לתורתו של המהר"ל. וראה גם בדבריו בעמוד 43-44, שנראה גם משם שהיתר הוא מציאות. וסברת השיח השדה הנ"ל מובאת גם אצל רבי אברהם וינברג, ראשית ביכורים חידושים על מסכת בכורות, פיעטרקוב, התר"ץ, עמוד 88. וראה עוד הרב אחיקם קשת, קובץ יסודות וחקירות, ירושלים, התשפ"ג, עמוד 309, שתלה שם עוד מספר מחלוקת בשאלה הזו. אחת מהמחלוקות שהביא שם, היא בשאלה האם יש דבר כזה חזקת היתר, ולשאלה הזו גם מתייחס ר"י ענגיל בבית האוצר, שם, עמוד 91-12, וגם אותה הוא מסביר על פי השאלה, האם היתר הוא רק היעדר איסור, או מציאות חיובית. וראה עוד ברב יצחק יעקב ריינס, שו"ת עדות ביעקב, ירושלים, 2000, סימן ט', עמוד קלה', שנראה שם מדבריו הפוך מדבריו של ר"י ענגיל. וראה עוד ברב יצחק יעקב ריינס, חותם תכנית, ירושלים, התרצ"ד, רצט"ש-שב', שכתב שם דברים דומים לדבריו של ה"שיח השדה" הנזכרים לעיל. וראה את דברי רבי חיים שמואלביץ, ספר הזיכרון לרבי חיים שמואלביץ, עמוד תיח': דכל איסורי תורה אסורים משום שהכירה החכמה העליונה שדבר רע הוא לישראל, וכמו סם "הוא, ונמצא דהאיסור והאזהרה נמשך משום שהחפץ הוא רע, ולא שהחפץ הוא רע מפני שאסרה תורה, וזה ברור...". מדבריו עולה תפיסה הפוכה מתפיסתו של ר"י ענגיל, שלא התורה אסרה את האיסורים, אלא היא רק גילתה אותם, ולכן מובן שהאיסור אינו מצב מחודש אלא הוא המצב המקורי של הדברים.

¹⁶³ ר"י ענגיל, בית האוצר, חלק ב', פיעטרקוב, 1907, עמודים 65-66.

נראה שהטעם הזה הוא מעין המשך של הטעם הקודם: ר"י ענגיל מסביר שאין בכוחו של הרוב לחדש דבר במשהו, אלא רק להחזיר את הדבר למצבו המקורי, ומכיון שכל דבר בתחילה קודם מתן תורה היה היתר, לכן בכוחו של הרוב להחזיר את הדבר למצבו הקודם שהיה היתר. נראה שההסבר הזה שונה מן ההסבר הראשון בכך שבהסבר הראשון ההנחה הייתה שרק מבטלים את האיסור וממילא הדבר מותר, בהסבר הזה ר"י ענגיל מוסיף שאין זה מחדש שום דבר אלא רק משיב את הדבר לקדמותו, כלומר גם מציאות ההיתר אינה חידוש בדבר, אלא היא הייתה מציאותו המקורית.

בהמשך הדברים מעיר ר"י ענגיל על דבריו בסוגריים שיש בהם עניין רב: (ואפילו בדבר הנולד אחרי מתן תורה מכל מקום אין כל חדש תחת השמש ואין מחדש יש מאין אחר הבריאה רק הכל יש מיש ועל כן כיון דמתחילה היה הכל היתר, נמצא התחלת כל דבר ועיקרו היתר, ועל כן בהיות האיסור ניתר הרי זה שחוזר לשורשו והתחלתו שהוא היתר) בקטע זה מציע ר"י ענגיל מסגרת תיאולוגית מחשבתית לסברתו הלמדנית לפיה היתר הוא מצב הדברים ה'נורמלי'. הוא מתחיל מקושיה מובלעת על ההנחה שכל הדברים היו בתחילתם היתר: שכן דברים שנאסרו ונולדו לאחר מתן תורה נולדו ישירות לתוך מציאות של איסור. ר"י ענגיל מתרץ את הקושיה הזו על פי חלוקה שמקורה מן הספרות הפילוסופית/קבלית/חסידית, היא החלוקה בין אופן של יצירה של "יש מיש" לבין יצירה באופן של "יש מאין".¹⁶⁴ להסבר החלוקה הזו אביא כאן את דבריו של רבי שניאור זלמן מלאדי בחלק ב' של ספר התניא הנקרא "שער היחוד והאמונה", בפרק ב':

והנה מכאן תשובת המינים וגילוי שורש טעותם הכופרים בהשגחה פרטית ובאותו' ומופתי התורה, שטועי' בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמי' וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו. כי כאשר יצא לצורף כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורף, כי אף שידיו מסולקות הימנו והולך לו בשוק, הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש כאשר יצא מידי הצורף. כך מדמין הסכלים האלו מעשה שמים וארץ, אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו, שהוא יש מיש רק שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי, למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין. והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף עד"מ, שהולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה, ואילו הפסיק ה' את הרוח, כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה. בלי ספק אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין, שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח רק שטבע המים אינו כן, וכל שכן וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף על אחת כמה וכמה שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא חס ושלוש ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו, והן הן בחינת אותיות הדבור מעשרה מאמרות שבהם נבראו. ועל זה נאמר "ואתה מחיה את כולם" אל תקרי "מחיה" אלא מהוה - דהיינו יש מאין.¹⁶⁵

¹⁶⁴ על תולדות השימוש במושגים הללו בספרות הפילוסופית/קבלית ראה, רונלד קיינר, לתולדות המונח "יש מאין" בפילוסופיה ובקבלה, ירושלים, 1989, עמודים 319-324.

¹⁶⁵ רבי שניאור זלמן מלאדי, ספר התניא, חלק ב' "שער היחוד והאמונה", עמודים 153-154.

האדמו"ר הזקן מגיב כאן לאומרים שאין הקב"ה משגיח על עולמו, ולאחר שברא הקב"ה את העולם עזב את העולם ואינו מתערב בו יותר.¹⁶⁶ הוא מסביר שטעותם הייתה שדימו את יצירת העולם על ידי הקב"ה ליצירת כלי על ידי האדם, כאשר למעשה שני הדברים האלו שונים בתכלית. יצירת הכלי על ידי האדם היא באופן של "יש מיש", כלומר האדם לא ברא את החומר שממנו יצר את הכלי או במילים אחרות הוא לא יצר את עצם "היש", אלא הוא לקח "יש" קיים ורק שינה את צורתו – במצב כזה באמת אין הכלי זקוק לאדם על מנת שימשיך להתקיים, שהרי עצם מציאותו של החומר הייתה גם קודם האדם, לכן ברור שהיא אינה זקוקה לו על מנת להתקיים. לעומת זאת בנוגע לבריאת העולם על ידי הקב"ה, העולם לא היה קיים כלל לפני בריאתו על ידי הקב"ה, לכן אין זה דומה ליצירת "יש מיש", שבמקרה של בריאת העולם עצם היש כלל לא היה קיים קודם לכן, ולכן זה נקרא "יש מאין", ולכן גם צריך שהקב"ה יחיה את העולם בכל רגע ורגע, כי אין מציאות ל"יש" בלי זה.¹⁶⁷

על פי החלוקה הזו מסביר ר"י ענגיל, מדוע גם בהמה טמאה לדוגמא, גם כן היתה היתר במקורה. ההסבר הוא, שאין לומר שהבהמה הטמאה נוצרה לאחר מתן תורה, משום שהיא נוצרה כ"יש מיש", כלומר החומר שלה ה"יש" כבר היה קיים עוד קודם מתן תורה, רק היא לבשה את צורתה לאחר מתן תורה, אבל במקורה ושורשה הייתה קיימת גם קודם מתן תורה. לפי זה אין באמת שום דבר שנוצר לאחר בריאת העולם כלל וממילא גם לא לאחר מתן תורה, אלא כל הבריאה מאז היא רק בתורת "יש מיש", ולכן אינה יצירה חדשה לגמרי, ולכן שורש כל הדברים במקורם הוא היתר.

ר"י ענגיל מוסיף ומרחיב את הדיון בנקודה זו בהמשך הכלל, והוא מקשר זאת לדעה שהובאה לעיל לפיה אין היתר בטל באיסור.

והנה מה שהוזכר בזה בחידושינו הנ"ל, דדין ביטול מוסב על דיני התורה, הנה יש להבין בזה באמת סברת האומר דהיתר באיסור אין בטל ונהפך. והטעם דרק איסור דהוא מדיני תורה, דהתורה אסרה דבר זה ובזה הוא דיש דין ביטול ונהפך, לומר דבתערובת ברוב לא אסרה תורה וכנ"ל, ומה שאין כן היתר הרי אינו דין התורה כלל, שלא הוצרכה התורה להיתר דבר ובאיסורים הוא שחידשה תורה מה שאסרה דברים ודברים הללו, ומה שאין כן היתר הרי

¹⁶⁶ עמדה דומה ניתן לראות בדברי הפילוסוף בתחילת ספר הכוזרי, בתרגום אבן שמואל, ירושלים, 1994, עמודים ב'ד'.

¹⁶⁷ העיקרון הזה הוא מן היסודות של תורת החסידות בכלל וחסידות פרט. ראה לדוגמא גם בספרו של הצמח צדק, "דרך מצוותיך", ברוקלין, 2018, במאמר "ביאור עניין הלל", עמוד 300. ובספרות הקבלה ראה לדוגמא בספר "פרדס רימונים", שער סדר עמידת הספירות, פרק ח': "וכן פי' ואתה מחיה את כלם. והכל ענין אחד. כי מאחר שהוא היה אותם והמציאם מן האין - יוכרח שיושפעו ממנו ושואבים כלום ממנו חיותו. ואחר שהוא מחיה אותם נמצאו שהוא ממציאם ומהוים בכל עת ובכל רגע ובכל שעה. והנה מהוה ומחיה - הכל ענין אחד להם. ובענין הזה יובן "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" - שהוא שפע השופע להחיותם ולהעמידם ולהציבם בצביונם. ואם ח"ו יעלה על הדעת הסתלקות שפעו מהם - כרגע יספו. ואינם אלא מחודשים בסוד חדוש אורו, והוא שפע נהר שאינו פוסק אלא מתחדש כמימי הנהר שבכל רגע הם מחודשים." ועוד ראה בספר "שער היחוד והאמונה עם פירוש עמודי אש", בני ברק, התש"ס, עמודים סא'פ'. וראה גם בספרו של רבי חיים מוולוז'ין, "נפש החיים", שער ג', פרק ב': "אמנם פנימית ענין מקומו של עולם. הוא ענין גדול מאד. כי מה שכנוהו ית"ש מקומו של עולם. אין ערך כלל לענין מקום הנושא כל חפץ העומד עליו שעצמות התהוות וקיום הכלי יש לה מציאות בפני עצמה. והמקום רק מצלת אותה שלא תפול ותשבר. וכן ענין חיות וקיום הגוף ע"י הנשמה. הגוף יש לו מציאות בפני עצמו. ואינו מתבטל ממציאותו גם בצאת הנשמה ממנו. אבל העולמות כולם כל עיקר התהוות מציאותם כג רגע הוא רק מאתו ית"ש. ואלו היה מסלק רצונו יתב' מלהוות אותם כל רגע היו לאין ואפס ממש. ורק מחמת שאין בכח שום נברא אף עליון כבעליונים להשיג מהות הענין איך כל העולמות וכל צבאם המה בעצם אין. ורק כל רגע המה מתהוים למציאות ממנו יתברך."

הדבר מותר מאיליו אחרי שלא אסרתו תורה, ועל כן כיון שההיתר אינו דין התורה לכן אין בו דין ביטול ונהפך לומר דבתערובת ברוב אינו היתר דמדוע לא יהיה היתר גם בתערובת ברוב והרי אין התורה מדברת מן ההיתר כלל, ודין ביטול שנאמר קאי רק על דיני התורה ודיני התורה הא הם רק איסורים דהאיסורים הוא שחידשה תורה. וקאי על זה גם דין הביטול שאמרה תורה, והוא כתנאי וביאור כולל לכל דיני ואיסורי תורה, דבהתערבם ברוב ואינם ניכרים לא נאמרו הדינים והאיסורים, ומה שאין כן היתר שהדבר מותר מאיליו ואינו מדיני התורה כלל, לכן לא קאי עליה גם כן דין ביטול כלל ומדוע יסתלק ההיתר על ידי התערבו ברוב איסורים.¹⁶⁸

ר"י ענגיל, חוזר כאן על דבריו שכבר כתב בתחילת הכלל ובציונים לתורה בכלל יד', לפיהם כל דבר בתחילתו הוא במצב של "היתר", כלומר זהו המצב המובן מאיליו, והמצב המחודש הוא מצב של "איסור". ולפי העיקרון הזה מסביר ר"י ענגיל שהיתר אינו כלל חידוש של התורה אלא הדברים המותרים וגם הדברים האוסרים היו מותרים קודם מתן תורה, כפי שהוא כבר הסביר בתחילת הכלל. ולכן ההיתר אינו כלל קשור ל"דיני התורה", אלא הוא מציאות הקודמת להם. לאחר ההסבר הזה מחדש ר"י ענגיל הבנה ביסוד העניין של "ביטול ברוב", הוא מסביר שכל העניין של לפי הסבר זה עולה כי ביטול ברוב הוא למעשה תנאי שהתורה עשתה באיסורים, שהם אינם אסורים במידה והם מיעוט בתוך תערובת. כל מהות עניין הביטול הוא תנאי בתוך דיני התורה שמגביל את הדינים למצב שבו לא מיעוט. ברור אפוא לפי זה שאין העיקרון של ביטול ברוב שייך בהיתרים, שהרי אינם חלק מדיני התורה כלל, ולכן לא שייך שהתורה תתנה עליהם שדין ההיתר שלהם יהיה רק כאשר אינם במיעוט בתוך תערובת, משום שאינם כלל דיני תורה אלא מציאות הקודמת לדיני התורה.

רואים בשלושת הקטעים האלו, מתוך דבריו של ר"י ענגיל בנושא "ביטול היתר באיסור", את התוספת שהוא מביא לדין הלמדני. גם דיון בשאלות תיאולוגיות, כמו מהותו של איסור ומהותו של היתר, ועל מה התורה דנה ועל מה היא לא. וגם שימוש במושגים שאינם קיימים בשיח ההלכתי הרגיל, כמו "יש מאין לעומת" "יש מיש". אומנם צמד המושגים הזה הגיע בדרך אגב, אבל הוא מלמד על כך שהם תופסים חלק מתוך הדיון הלמדני, ור"י ענגיל משתמש בהם על מנת לתרץ קושיות על חידושי.

מעלה ופחיתות

עוד דוגמא לסגנון כזה של ניתוח למדני בכתביו של ר"י ענגיל, נמצא בספרו ציונים לתורה כלל כד'. שם דן הר"י ענגיל בדברי הרא"ש בשם המהר"ם מרוטנבורג: המהר"ם¹⁶⁹ דן במקרה שבו יש חולה

¹⁶⁸ ר"י ענגיל, בית האוצר, חלק ב', כלל יח', פיעטרקוב, 1907, עמוד 98.
¹⁶⁹ דבריו של המהר"ם מרוטנבורג הובאו גם בשו"ת הרא"ש, כלל כו', אות ה': "לדברך, שאתה אומר שמוטב להאכילו נבלה, שהיא בלאו, ממה שישחטו לו בשבת, שהוא איסור סקילה, אם כן, למה שוחטין ואוכלין ביום טוב, והוא עשה ולא תעשה, מוטב שיאכלו נבלה, שאינה אלא בלאו! ועוד, יאמר לא"י לנחור עופות, דליכא אלא איסורא דרבנן, למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה. אלא ודאי, כיון שהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב, הוי כמו בחול שמותר בו כל מלאכה. וכן בחולה נמי כיון דפקוח נפש ילפינן ביומא דשרי כל מלאכה לחולה שיש בו סכנה, שריא בשבת כמו בחול; הילכך, כיון שהשחיטה מותרת היא, לא ספינן ליה איסור לחולה. ועוד שמעתי טעם אחר, שאם ידע החולה שיאכילוהו דבר איסור, נפשו קצה בו, וימנע מלאכול ויסתכן בעצמו; לכן כל הזריז הרי זה משובח". גם כאן הרא"ש מסביר, שמשום ששבת "הותרה"

מסוכן בשבת שחייב לאכול בשר, ישנם שתי אופציות א. להאכילו בשר בהמה טריפה. 2. לשחוט בשבת בשביל החולה בשר בהמה כשרה. היו שפסקו שעדיף לתת לחולה בשר בהמה טריפה, משום שטריפה היא רק איסור לאו ואילו לשחוט בשבת זה איסור כרת.¹⁷⁰ המהר"ם לעומת זאת פוסק שעדיף לשחוט לחולה בהמה בשבת:

והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחוטה המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה עד כאן.

לדעת המהר"ם, משום שהשחיטה הזו נעשתה בהיתר הרי היא כאילו נשחטה הבהמה בחול, ולכן לא נעברה שום עבירה בשחיטה.¹⁷¹ לעומת זאת אם אדם אכל טריפה הוא אכל טריפה לא משנה מה היה הגורם שגרם לו לאכול את הטריפה, לכן גם אם הוא היה במצב של פיקוח נפש הוא עדיין אכל טריפה ועבר על האיסור.¹⁷²

ר"י ענגיל הסביר את החילוק של המהר"ם מרוטנבורג בין איסור טריפה לאיסור שבת באופן אחר:

במצב של פיקוח נפש, אפילו במצב של מעבר על איסור דרבנן (כמו נחירה בעוף), מוטב לעבור על השבת משום שהיא הותרה לגמרי, ולכן אין בכך שום עבירה.¹⁷⁰ כך כתב הראב"ד בתשובה, הובא ברא"ש בתחילת דבריו.¹⁷¹ נראה שדברים אלו תלויים במחלוקת הראשונים המפורסמת, האם שבת "הותרה" במצב של פיקוח נפש או "דחווה". נראה ש"המהר"ם" סבור ששבת הותרה ואילו הראב"ד סבור ששבת "דחווה". ראה שו"ת הרשב"א חלק א', סימן תרפ"ט, שכך הוא פירש את דברי המהר"ם. ודחה את דבריו משום שהוא פוסק כמאן דאמר דחווה ולא הותרה: "וכמדומה שהלכה כמאן דאמר שבת דחווה היא ולא הותרה."¹⁷² הרב משה אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק א', ירושלים, 2009, עמוד תע', הסביר את הדברים באופן דומה: "ובודאי אין כוונת הרא"ש להשוות לגמרי את פיקוח נפש שדוחה שבת לאוכל נפש שמותר ביו"ט, אלא הכוונה שהוא מעין זה, ועיקר ההבדל הוא בין שחיטה בשבת ש"המאכל עצמו מותר" ובין נבלה ש"המאכל עצמו אסור", ואת ההבדל הנ"ל אפשר להבין רק עפ"י היסוד ההגיוני שיש הבדל בין סבה ששרשה הוא בעצם הדבר ובין סבה ששרשה הוא בדבר אחר, הראשונה, אם יש סבה המתנגדת לה ומתגברת עליה איננה יכולה לבטלה מיסודה, לא כן סבה באופן השני, כיון דכל יסודה הוא מחמת דבר אחר, וכיון שמחמת סבה אחרת, שגם כן באה מכח איזה דבר אחר, איננה יוצאת הסבה הראשונה מכח אל הפועל, תו הסבה הראשונה הנ"ל כמאן דליתא לגמרי, כי כל סבה ששרשה בא מחמת דבר אחר אין לה עצמיות אלא היא סבה רק במדה זו שמשמשת למסובב שיצא ממנה בפועל, וכיון שבפועל אינו יוצא ממנה כלום אז כבר איננה כלום". הרב עמיאל, מחלק כאן בין שתי סוגי איסורים, א. איסור עצמו, כלומר הדבר עצמו אסור, ובמקרה שלנו הוא איסור הנבילה. ב. איסור שדבר אחר גרם לו, ובמקרה שלנו זה איסור השחיטה בשבת, שאינו חל על הבהמה עצמה, אלא הוא ציווי החל על האדם. משום שהאיסור לא חל על הדבר עצמו אלא על דבר אחר (האדם), וכרגע ישנה סיבה הנוגדת את האיסור (הצורך להאכיל את החולה), הסיבה הזו יכולה למנוע מן האיסור "לצאת מן הכח אל הפועל", ולכן היא "כמאן דליתא", כלומר אינה קיימת כלל, או במילים אחרות "הותרה". לעומת זאת איסור הנבילה חל על החתיכה עצמה, והוא אינו דבר חיצוני שאמור לחול עליה, אלא הוא ממש חלק ממנה "איסורא רביע עליה", לכן זה שיטתה סיבה אחרת(הצורך להאכיל את החולה), לא יכול לגרום לכך שהאיסור לא יחול בכלל. ולכן הצורך להאכיל את החולה יצדיק את המעבר על איסור נבילה, אבל לא ימנע את עצם קיומו, כלומר הוא יהיה בגדר "דחווה". בקצרה: כשיש שתי גורמים חיצוניים (איסור שחיטה, והצורך להאכיל את החולה) שצרכים לחול, הם יכולים למנוע אחד מן השני לחול, ומי שניצח יהיה לבד, ללא הגורם השני. אבל כאשר ישנו גורם שאינו חיצוני אלא הוא הדבר עצמו, אי אפשר למנוע ממנו לחול, ולכן מי שניצח יהיה יחד עם הגורם המנוצח. וראה גם הרב משה אביגדור עמיאל, דרכי משה, דרך הקודש, ירושלים, התשנ"ט, שמעתתא א', עמוד טו-סה'.

ונראה דיש חילוק בזה בין איסור שהוא מפאת מעלה לבין איסור שהוא מפאת פחיתות ותיעוב. דאיסור מלאכה בשבת הרי הוא מפאת מעלה, שמפני מעלת וקדושת היום אין לעשות בו מלאכה, ועשיית מלאכה בו הוא פגם במעלת וקדושת היום.¹⁷³

ר"י ענגיל מחלק בין שני סוגי דברים הגורמים לאיסור. א' איסורים הבאים בגלל "פחיתות ותיעוב", כלומר הם דברים רעים ולכן יש להתרחק ולהימנע מהם. ב' איסורים הבאים בגלל "מעלה", כלומר הדבר הוא נעלה כל כך שכל מיני מעשים יכולים לחלל את קדושתו ולכן התורה מצווה להימנע מהם.¹⁷⁴

ובהמשך דבריו כתב הר"י ענגיל:

ולפי זה נראה גם כאן לעניין פיקוח נפש, דאחרי דפיקוח נפש דוחה שבת, על כרחך דדבר זה היינו הצלת נפש מישראל, ערכו גדול וגבוה מערך מדריגת השבת, דכך היא הסברא הפשוטה, דמדריגת וערך המדחה גדולה ממדריגת וערך הנדחה, וכמו שכתב הרמב"ו על התורה פרשת יתרו דהיינו טעמא דעשה דוחה לא תעשה משום דעשה עדיפא מלא תעשה, וכנודע דברי.¹⁷⁵

הר"י ענגיל מסביר, שאם פיקוח נפש דוחה שבת אז מן הסתם מעלת נפשו של אדם מישראל היא יותר ממעלת השבת, כי מן הסתם הדבר הדוחה הוא גדול מן הדבר הנדחה שבפשטות זו היא

¹⁷³ ר"י ענגיל, ציונים לתורה, מכון אוהבי תורה, התשפ"ד, כלל כד', עמוד רלה'.
¹⁷⁴ על פי החילוק הזה ביאר הגרש"ש את שיטת הריטב"א לגבי איסורי "חפצא" ואיסורי "גברא", בחידשיו למסכת נדרים, ניו יורק, התשד"ם, דף יג', עמוד ב'. שכתב שם שכל איסורי התורה הם איסורי גברא מלבד קדשים ונדריים שהם איסורי חפצא. הגרש"ש כתב על כך בחידושו למסכת נדרים, , שנת התשד"ם, נדרים, סימן א', עמוד ד': "שוב התבוננתי לבאר ענין איסור "חפצא" במובן המושג. שענין כל תשמיש איסור מתחלק לשני אופנים: א' כל מאכלות אסורים, שמטרת האיסור עבור האדם שלא יתגאל בדברים המטמטמים את הגוף והנפש, ויש תשמיש איסור שהוא למטרה אחרת, כמו בדברים המקודשים שאסרה התורה לזרים ונכרים שלא יתחלל הקדש, שבאופן כזה רחקה התורה את החפץ מן האדם, ובאופן הראשון רחקה התורה את האדם מן החפץ. ובזה יבואר לנו שכל איסורים חשובים איסור "גברא", שהאדם מורחק מן החפץ, ובקונמות(נדריים), החפץ אסור ומרחק מן האדם". הגרש"ש מסביר שאיסורי חפצא הם איסורים מפאת מעלת החפץ, והתורה ציוותה לאדם להתרחק ממנו כדי שלא יחלל אותו. ואילו איסורי גברא הם איסורים שמפאת מעלת האדם ציוותה התורה להתרחק מהם על מנת שהאדם לא יחלל את קדושתו שלו עצמו. גם כאן אנו רואים הסברה של איסורים כבאים להגן על קדושתו של דבר מה. ראה גם באבני נזר, אורח חיים, סימן לז', אות ג'. שם ביאר את הדברים ממש כמו הגרש"ש. וראה גם בספר "הגדרות האבני נזר, מכון מליצי יושר, התשפ"ד, עמודים ג'ו'. ועוד על דברי האבני נזר שם ראה הרב אברהם יצחק ברומברג, מתוך סדרת מגדולי התורה והחסידות, האדמו"ר מסוכאטשוב בעל "האבני נזר", ירושלים, התשמ"ב, עמודים קלב'-קלג'. וראה גם וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, מאגנס, 2018, עמודים 184-196 הוא מביא שום עוד מספר דוגמאות לניתוח כזה של הגרש"ש. וראה עוד בעבודה שלי, תומר שטטר, "יסודות הלמדנות הישיבתית", נוה דניאל, 2024, עמודים 39-41.
¹⁷⁵ ציונים לתורה, שם, עמוד רלו'.

הסיבה לדחייה של הנדחה. כפי שכתב הרמב"ן בפירושו לתורה¹⁷⁶ שהסיבה שעשה דוחה לא תעשה היא מפאת חשיבותו של העשה שגדולה מן החשיבות של לא תעשה.¹⁷⁸ הר"י ענגיל מביא מספר דוגמאות מן הש"ס לכך שדבר שחשיבותו היא מצד קדושתו הרי הוא כחול לעומת הדבר הקדוש ממנו. לדוגמא, הגמ' בקידושין דף מא', עמוד ב', דנה ממה אפשר לימוד דין שליחות בקרבן פסח, אחת ההצעות היא מתרומה, ועל כך מקשה הגמ': "מה לתרומה שכן ישנה אצל חול אצל קדשים", ופירש רש"י ד"ה "אצל קדשים": "אפי' תרומה חול הוא אצלו", ולכן אי אפשר ללמוד דין שליחות בקרבן פסח מדין שליחות בתרומה. בנוסף למספר דוגמאות נוספות מן הש"ס והפוסקים, ר"י ענגיל גם מביא ראיות ממדרשים ואגדות. הוא מביא את דברי הירושלמי¹⁷⁹ והילקוט שמעוני¹⁸⁰, שהסיבה שמצוות מילה דוחה את השבת היא משום שהיא גדולה ממנה, ומכאן רואים ראייה לכך שהסיבה לכך שמצוה א' דוחה מצוה ב' היא משום שמצוה א' גדולה ממנה.

על פי העיקרון הנ"ל כתב ר"י ענגיל:

ואם כן כזה גם לענין פיקוח נפש, אחרי דפיקוח נפש דוחה שבת, על כרחך דערך ומדריגת מצווה זו הינו הצלת נפש מישראל, הוא נעלה מערך ומדריגת השבת. ולכן קדושת השבת

¹⁷⁶ רבי יוסף שאול נתנהזון, דן בדבריו בשו"ת שואל ומשיב, מהדורה תנינא, חלק א', ירושלים, סימן צה, עמודים עח-עט'.

¹⁷⁷ ובאמת היו גם שכתבו שלא תעשה הוא בגדר של "הותרה" כמו בשבת במקרה של "עשה דוחה לא תעשה". ראה פירושו של רב ניסים גאון למסכת שבת, דף קלג', עמוד א', שכתב שם בפירושו שגדרו של דין עשה דוחה לא תעשה הוא גדר של "הותרה", והתורה כלל לא אסרה את האיסור היכן שיש עשה שדוחה אותו. ראה רבי אריה צבי פרומר, קובץ מקבצאל, ארצות הברית, התרצ"ו, עמוד 42. והיו גם שחלקו על כך ראה לדוגמא רבי יהושע אייזיק שפירא, שו"ת עמק יהושע, חלק א', ירושלים, התרפ"ה, עמוד א', שכתב בדעת הראב"ד שדין עשה דוחה לא תעשה הוא בגדר "דחוויה". ולמסקנה כתב שבמקרה שבו ניתן לקיים את המצוה בלי הלאו אזי הדחוויה היא בגדר היתר גמור היינו "הותרה", ואילו במקרה שבו ניתן לקיים את המצוה גם ללא העבירה על הלאו, אזי ההיתר הוא רק בגדר "דחוויה". ראה שם, עמוד ג'. וראה שם שכתב שהרמב"ם חולק על הראב"ד, וסובר שגם במקרה בו לא ניתן לקיים את המצוה אלא בעבירה על הלאו, עדיין ההיתר הוא בגדר "דחוויה". ומעין דברים אלו כתב רבי אברהם וינברג בחידושיו למסכת בכורות, ראשית ביכורים, פיעטרקוב, התר"ץ, עמוד 75. וראה גם בשו"ת מהר"ש ענגיל, חלק א'-ב', ירושלים, התשס"ד, פתיחה בהלכות ביצה(ללא עמוד), בהתחלה. שכתב שם גם כן שיש מצבים שבהם הוי בגדר דחוויה, וישנם מצבים שבהם הוי בגדר הותרה. וראה גם רבי שניאור זלמן פרדקין, שו"ת תורת חסד, חלק א', ווארשא, התרמ"ג, סימן כו', עמוד 138. שכתב שם שהוי רק בגדר דחוויה. ראה גם בדברי ר"י ענגיל, ע' פנים לתורה, לעמברג, התרמ"ט, עמוד 3: "כיון דעשה דוחה לא תעשה הוא אך מטעם דחוויה". אם כי בהמשך דבריו כתב ר"י ענגיל שיש מקרים שבהם עשה דוחה לא תעשה הוא בגדר "הותרה". וראה הרב עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק א', ירושלים, 2009, עמודים תנא', הערה מספר 1. ועוד בעמודים תנד'-תנה' בהערות. וראה הרב אפרים זלמן מרגליות, שו"ת בית אפרים, אורח חיים, ווארשא, התרמ"ד, סימן ה', עמוד ט'. שהסביר בתחילת דבריו שהתורה התנתה שהלאו יחול רק אם לא יהיה עשה כנגדו, ולכן ברור מדבריו שעשה דוחה לא תעשה הוא בגדר "הותרה", ואולי אף יותר מכך, כלומר לא רק שהאיסור מתבטל לחלוטין אלא הוא מלכתחילה לא נאמר במצב כזה, ואולי מדובר בגדר שלישי להבנת דחיית הלא תעשה בפני העשה. אם כי ראה בהמשך דבריו שהסביר לא תמיד הדין הוא כך. וראה ברשימות שיעורים, של הגרי"ד סולובייצ'יק, על מסכת יבמות, דף ה' עמוד ב', לגבי "מצות עשה שקודם הדיבור", שכתב שם שלגבי מקרים מסוימים זהו הגדר של דחייתם, כלומר הם לא נאמרו מלכתחילה. וראה בספר חדרי המצוות לרבי יוסף דוד רייך תלמידו של ר"י ענגיל, פיעטרקוב, התרצ"ב, עמוד 7. שם הוא גם

¹⁷⁸ לכאורה גם זה שימוש במקור לא הלכתי בתוך הקשר למדני. עם כי הקטע הנ"ל של הרמב"ן מצוטט פעמים רבות בהקשר לסוגית "עשה דוחה לא תעשה".

¹⁷⁹ ירושלמי, נדרים, פרק ג', הלכה ט'.

¹⁸⁰ ילקוט שמעוני, ירמיהו, רמז שכא'.

הוא כחול לבי הצלת נפש מישראל, שהרי קדושת השבת גם כן רק עניין מעלה הוא, ועל כן נגד דבר שהוא נעלה ממעלת השבת, הרי אין חשוב מעלת השבת והוי לגביה כאילו לא היה אל השבת מעלה כלל, דעניין המעלה הוא רק נגד הפחות והירוד ממנו כאילו לא היה לו מעלה כלל, ולכן יום טוב אצל שבת כחול אצל שבת, וכן כל שאר דוכתי דמייטינא. ונמצאים מדוקדקים בזה דברי הרא"ש (שהביא בשם המהר"ם) ביומא שם, שכתב דשבת הוא כחול לכל דבר לגבי החולה, עיין שם היטב.¹⁸¹

ר"י ענגיל מסביר, שבגלל שמעלתה של הנפש גדולה ממעלת השבת, הרי שהשבת היא כחול לעומת נפש ישראלית, וכיון שכל איסור השבת הוא מפאת מעלתה של השבת שבגללה אסור לנו "לחלל אותה", ואל מול הצלת נפש מישראל מעלת השבת אינה קיימת, הרי שאין כאן כל איסור, משום שאין כאן כל פגימה במעלת השבת. לפי זה מובנים דברי המהר"ם מרוטנבורג שהביא הרא"ש: "שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול", כיון שהשבת הרי היא כחול לעומת חשיבות הצלת נפשו של החולה, לכן היא כחול ואין כל איסור בעשיית מלאכה בה למען הצלת החולה.¹⁸²

לעומת איסורי שבת שהם מפאת מעלת, מבאר ר"י ענגיל כי איסור נבילה הוא מפאת "תיעוב". לכן, בניגוד לאיסורים מפאת מעלתם שכאשר הם מול דברים נעלים מהם הרי הם כמותרים משום שאין מעלתם נחשבת אל מול דברים נעלים מהם, דברים שאיסורם הוא מפאת פחיתותם נותרים פחות בדיוק כפי שהיו¹⁸³, כלומר אין כל סברא לומר שכיון שדבר הוא קדוש ונעלה יותר מדבר פחות ומתועב שהדבר הפחות והמתועב יהיה פחות מתועב אל מול דבר קדוש ונעלה ממנו. לכן כל האיסורים שבאים מפאת פחיתות ותיעוב נותרים בעינם גם במצב של פיקוח נפש, ולכן ההתיר לעבור עליהם הוא בגדר "דחוויה", כלומר האיסור קיים אבל יש חובה לעבור עליו, ואילו איסורים מפאת המעלה אל מול פיקוח נפש הרי הם בגדר "הותרה", כלומא האיסור כלל לא קיים אל מולם כי מעלתם שהיא המקור לאיסור כלל לא נחשבת אל מול הצלת נפש.¹⁸⁴

ובהמשך דבריו ביאר זאת ר"י ענגיל עוד יותר:

¹⁸¹ ציונים לתורה, בהמשך העמוד שם.
¹⁸² ראה גם לגבי היתר חילול שבת בעבור פיקוח נפש, ברמ"מ שניאורסון, ליקוטי שיחות, חלק ד', בראשית, קה"ת, התשע"ו, עמודים 97-89. שם הסביר רמ"מ שניאורסון שחילול שבת על מנת להציל יהודי הוא מדיני השבת עצמה, ולא דין חיצוני שדוחה את דין השבת (לדעה האומרת ששבת הותרה אצל פיקוח נפש ולא דחוויה אצלו) כמו "עשה דוחה לא תעשה" (ראה בבלי יבמות, דף ג', עמוד ב'. ושם, דף ו', עמוד א'), אלא מצד מצות השבת יש מצוה לחלל אותה על מנת להציל את נפשו של היהודי (ראה בדברי רבי שמעון בן מנסיא, בבלי יומא, דף פה', עמוד ב'), ומאליו כיוון שחילול השבת נובע מצד מצות השבת עצמה אין זה דחיה של איסור שבת, אלא השבת בגדר של הותרה. וראה רעיון דומה אצל הגרי"ד סולובייצ'יק, רשימות שיעורים, על מסכת יבמות, דף ה', עמוד ב'. וראה גם כן רעיון דומה לדבריו של רמ"מ שניאורסון, בהקשר של הקרבת קורבנות בשבת, אצל האבני נזר, אורח חיים, סימן תנה', אות ו'.

¹⁸³ ולעיתים אף אדרבה, יש לומר שיהיו אסורים יותר. ראה באבני נזר ובחידושי הגרש"ש שהובאו לעיל.
¹⁸⁴ לסברא דומה ראה הרב משה שלמה כשר, משנת רבינו יוסף, ירושלים, התשל"ו, עמודים 75-74. וראה בספרו של תלמידו של ר"י ענגיל, רבי יוסף דוד רייך, חדרי המצות, פיעטרקוב, התרצ"ב, עמוד 5. שנראה מדבריו להסביר שזו המחלוקת בין בית הלל לבית שמאי, בשאלה האם יש שליח לדבר עבירה, שלבית הלל אמרינן "דברי הרב ודברי התלמיד וכו'", ולכן אין שליח לדבר עבירה, ואילו לבית שמאי לא אמרינן סברא זו, ראה בבלי, קידושין, דף מג', עמוד א', שסברת בית הלל היא שמשום שהקב"ה חשוב יותר ולכן גם דבריו חשובים יותר, לכן דברי התלמיד בטלים, ובית שמאי חולקים על כך, ובסברא הזו נחלקו.

ויש לומר כן באמת עוד בפשיטות, דכיון דמעלת הצלת הנפש מישראל והקרבת קרבן הקבוע לו זמן גדולה ממעלת השבת, לכן אין המלאכה לצורכם פגם במעלת השבת, דרק כשהמלאכה הוא לצורך דבר שמדריגתו פחותה ממדריגת השבת, הוא דהוי פגם למעלת השבת, מה שאין כן כשהוא לצורך דבר שמדריגתו גדולה יותר וכמובן.¹⁸⁵ ועל כן כיון שעיקר איסור המלאכה בשבת הוא מפני פגם השבת, וכמו שכתוב ומחלליה מות יומת¹⁸⁶, שומר שבת מחללו¹⁸⁷ שחילול עניינו פגם וביזיון, ועל כן כאן שאין המלאכה פגם וביזיון, כיון שהוא לצורך דבר החשוב ונעלה יותר, הרי אין כאן עוד עניין האיסור כלל וכלל. מה שאין בתיעוב דנבילה וטומאה, דלא שייך האי טעמא, לכן שפיר הוא רק "דחוויה", ודו"ק היטב.¹⁸⁸

הר"י ענגיל מסביר שמלבד זאת שדבר קדוש ונעלה הרי הוא כחול לעומת דבר הקדוש ונעלה ממנו, יש גם לומר שאם כל האיסור הוא לפגום בדבר הקדוש והנעלה, אין פגימה בו אלא במצב של עשיית דבר הפחות ממנו בו, כגון שימוש בקדשים לצרכי חול, או במקרה שלנו עשיית מלאכה בזמן שבת. אבל כאשר עושים דבר הנעלה יותר מן השבת בשבת, אין לומר שמחללים אותה, משום שאין לשבת פחיתות כלומר חילול בכך שעושים בה דבר הנעלה ממנה.

בהמשך הכלל ר"י ענגיל דן בשאלה האם אכן מצוות עשה חשובה יותר ממצוות לא תעשה.¹⁸⁹ מבלי להכנס לכלל הדיון,¹⁹⁰ הרי שר"י ענגיל מסביר שאומנם רק על עבירות מעשיות ישנו עונש מלקות אבל עדיין אין זה אומר שמצד מהותם הם יותר חמורות ממצוות עשה או מלאוים שאין עליהם עונש

¹⁸⁵ הרב משה פיינשטיין, דוברות משה, ניו יורק, התשל"א, שבת, סימן נה', ענף ב', עמוד תיז': הוא משום דבשבת איכא שני עניינים, א' חלול היום שעושהו ליום השבת שהוא קדוש ואסור במלאכה ליום חול שאין בו קדושה לאיסור מלאכה(כלומר אין בו קדושה האוסרת את המלאכה), שזהו דבר האסור... ואחד על עצם עשיית המלאכה ביום זה לא מצד חלול היום, שזהו גם כן דבר האסור... " הרב פיינשטיין מסביר שישנם באיסור שבת שתי איסורים. א' מצד עצם יום השבת, שאסור לחללו, וסיבת איסור המלאכה היא כדי שהיום לא יתחלל. ב' איסור מצד עצם המלאכה הנעשית, ולא מצד היותה מחללת את יום השבת. נראה שרבי משה פיינשטיין לא מקבל לחלוטין את דברי ר"י ענגיל, שכל איסור עשיית המלאכה הוא רק מצד הפגיעה במעלת השבת, אלא לדעתו יש איסור גם מצד עצם עשיית המלאכה, גם ללא פגיעה במעלת היום. וראה רבי אריה צבי פרומר, ארץ צבי, חלק ב', חידושים על הש"ס, שבת, עמוד קס', שם רבי אריה צבי פרומר, אומר דברים דומים מאוד לדברי ר"י ענגיל. וראה בספר "הגדרות האבני נזר", מכון מליצי יושר, התשפ"ד, עמודים ה'ו'. שהראו שהאבני נזר במקום אחד סבור כמו רבי משה פיינשטיין, ובמקום אחר כמו ר"י ענגיל ורבי אריה צבי פרומר הנ"ל.

¹⁸⁶ שמות, פרק לא', פסוק יד'.

¹⁸⁷ ישעיהו פרק נו', פסוק ב'.

¹⁸⁸ ציונים לתורה, שם.

¹⁸⁹ שזו היא דעתו של הרמב"ן. ראה לגבי זה גם בספרו של תלמידו של ר"י ענגיל, רבי יוסף דוד רייך, חדרי המצות, פיעטרקוב, התרצ"ב, עמודים 5-6, ועמודים 13-15, ובעמוד 24. ועוד בהסכמתו של רבי משה חיים קלינבערג, בתחילת הספר, עמוד 15.

¹⁹⁰ בבלי, יבמות, דף ז', עמוד א'. וראה ברבי חזקיהו מדיני, שדי חמד, חלק ה', בחלק הכללים, מערכת הע', כלל מא', שהביא שם מקורות רבים החולקים על דעת הרמב"ן הנ"ל. וגם ר"י ענגיל בספרו "שבעים פנים לתורה", ירושלים, התשס"ז, סימן ב', עמוד ט'(במקומות אחרים בעבודה השתמשתי במהדורות אחרות). כתב שאין עשה דוחה לא תעשה מפאת סברא: "ויש לעיין בכל זה דכיון דמסברא אין עשה דוחה לא תעשה, דלאו חמור מעשה, רק לגזירת הכתוב היא בכלאים בציצית, ומשם ילפינן לכל התורה." כלומר מצד הסברא לא היה העשה דוחה את הלאו ורק בגלל גזרת הכתוב מכלאים בציצית למדנו לכל התורה כולה שעשה דוחה לא תעשה. וראה בסימן א', עמוד ז', שכתב שישנם מצבים שבהם עשה דוחה לא תעשה מסברא.

מלקות.¹⁹¹ במהלך הדיון בשאלה הזו, ר"י ענגיל משתמש במגוון מקורות מן הספרות הפילוסופית והקבלית כמו המהר"ל מפראג בספר "נתיבות עולם", הזוהר וכתבי האריז"ל. המהר"ל כתב:

ויש לפרש כמשמעו דלענין חיוב מיתה או מלקות אינו מדבר שעל גוף המעשה חייב מיתה, אבל לענין שדבק בתעוב ובזנות בזה הרהורי עבירה הם יותר קשים מעבירה עצמה. וזה מפני כי כח הרהור יותר קשה כמו שמביא מן ריחא דבשרא שהוא חזק מאוד, וכך כח הרהור עבירה כחו קשה מאוד לפי שהוא ע"י המחשבה שהמחשבה היא שכלית והשכל הוא קשה יותר מגוף המעשה שהוא מעשה חמרי ואינו קשה כמו הרהור שהוא על ידי המחשבה. אף כי לענין פעולה שהוא מעשה שיהיה חייב מיתה או כרת בודאי המעשה גורם מעשה, מכל מקום לענין קושי החטא יותר קשה הרהורי עבירה שהוא ע"י השכל.¹⁹²

המהר"ל מפראג מסביר שיש לפרש את דברי רפרם בגמ' ביומא: "אמר רפרם הרהורי עבירה קשים מעבירה"¹⁹³, כך שאומנם לענין עונשי מלקות ומיתה מעשה העבירה הוא החמור יותר, משום שמעשה גורר מעשה, כלומר מעשה העבירה גורר אחריו עונש מעשי. אבל לענין ההידבקות של האדם בעבירה, המחשבה השכלית על העבירה כלומר "הרהור עבירה" מדבק יותר את האדם בעבירה, ומן הבחינה הזאת הוא חמור יותר.¹⁹⁴ מן הקטע הנ"ל מביא הר"י ענגיל ראייה לכך שאומנם רק בעבירות שיש בהם מעשה לוקים, אבל מצד חומרת העבירה ייתכן שדווקא דברים שהם במחשבה ולא במעשה יהיו יותר חמורים.

גם ההסבר הזה של ר"י ענגיל לדברי הרא"ש, בנוי על הסברים תיאולוגים ומחשבתיים, שמהווים יסוד למהלך הלמדני של ר"י ענגיל.

האם איסורי דרבנן הם איסורי חפצא

באחרונים דנו רבות בשאלה מה קרוי "איסור חפצא", ומה קרוי איסור "גברא". מקור החלוקה הזו בגמ' במסכת נדרים¹⁹⁵, שם הגמ' אומרת שכאשר אדם אומר נודר ממה שהו הנאה מחפץ מסוים אזי החפץ נאסר עליו, וזהו מה שנקרא איסור "חפצא", ואילו כאשר אדם נשבעה של להשתמש בחפץ

¹⁹¹ אם כי יש הסוברים שלוקין על לאו שיש בו מעשה משום שמצד עצמו הוא יותר חמור. ראה רבי יהונתן אייבשיץ, אורים ותומים, סימן לד', סעיף א'.

¹⁹² המהר"ל, נתיבות עולם, נתיב הפרישות, פרק ב', ד"ה "ובמסכת יומא". וראה גם רבי אברהם ויינברג, ראשית ביכורים על מסכת בכורות, ירושלים, התשס"ו, עמוד כט'. שם רבי אברהם ויינברג כותב בדיוק את אותה הסברא של ר"י ענגיל, וגם מבסס אותה על דברי המהר"ל הנ"ל. וגם רבי יוסף דוד רייך, חדרי המצוות, פיעטרקוב, התרצ"ב, עמוד 5. וגם בהסכמה לספר חדרי המצוות מאת רבי משה חיים קליענברג, עמוד 15. שגם שם הוא דן בשאלה האם חומרת העונש היא עדות על חומרת העבירה.

¹⁹³ ראה בבלי יומא, דף פט', עמוד א'.

¹⁹⁴ הרב משה שלמה כשר, דרשות מהר"ל, ירושלים, התשכ"ח, מבוא, עמוד 12. דן בדברי ר"י ענגיל אלו, בקשר למהר"ל.

¹⁹⁵ בבלי, נדרים, דף ב', עמוד ב'. וראה בר"ן שם, בד"ה "מאי שנא".

מסוים אז הוא אוסר את עצמו על החפץ וזה מה שנקרא איסור "גברא". בפשטות השאלה מי הוא מוקד האיסור, האם הוא האדם (גברא) או החפץ (חפצא).¹⁹⁶ האחרונים דנו בשאלה האם איסורי דרבנן יכולים להיות איסורי חפצא. רבים מן האחרונים הסבירו כך לפי הסברו של הנתיות נמשפט לדברי הרמב"ם. לפי הרמב"ם...

המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור פירות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך - מה שאכל אכל ויחזיר לו הדמים. וכן כל המוכר דבר שאסור לאוכלו מן התורה, כך הוא דינו, בין שהיה איסורו בכרת בין שהיה איסורו בלאו בלבד. אבל המוכר דבר לחבירו שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימין - מחזיר את הפירות ונוטל את דמיו ואם אכלן אכל, ואין המוכר מחזיר לו כלום.¹⁹⁷

הרמב"ם פוסק שאם אדם סיכם עם חבירו שהוא ימכור לו בשר כשר, והתגלה שהבשר שמכר לו היה טרף, אזי הוא חייב לשלם את הכסף בחזרה לקונה, אבל אם התברר שמדאורייתא הבשר כשר, ורק מדרבנן הבשר אסור, אזי אין כל חובה על המוכר להחזיר לקונה את הכסף. בהסבר הפסק הזה של הרמב"ם כתב הנתיות המשפט:

ואפשר דאף באיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגן על היסורין, מכל מקום באיסורי דרבנן אין צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי... והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשרה, והרי נהנה מן הכשרה, ומשום הכי צריך לשלם כל דמי הנאתו... דכללא הוא שצריך לשלם כפי מה שנהנה, מה שאין כן באיסורי דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו.¹⁹⁸

הנתיות המשפט מסביר, שבאיסורי דרבנן העובר בשוגג לא צריך כפרה, אלא רק באיסורי דאורייתא העובר בשוגג זקוק לכפרה. ולכן אם הוא אכל בשוגג איסור דרבנן לא היה כאן שום היזק שהרי הקונה נהנה והוא אינו חייב כפרה, ולכן הוא חייב לשלם מה שנהנה.¹⁹⁹ רבים מן האחרונים הבינו לפי דברי הנתיות המשפט הנ"ל, שכל איסורי תורה הם רק איסורי "גברא" ולא איסורי "חפצא", ומהסיבה הזו אם עבר עליהם בשוגג אינו זקוק לכפרה. כך כתב הגרש"ש בשערי יושר:

¹⁹⁶ בחידשיו למסכת נדרים, ניו יורק, התשד"ם, סימן א', דף יג', עמוד ב'. ובאבני נזר, אורח חיים, סימן לז'. ועוד על דברי האבני נזר שם ראה הרב אברהם יצחק ברומברג, מתוך סדרת מגדולי התורה והחסידות, האדמו"ר מסוכאטשוב בעל "האבני נזר", ירושלים, התשמ"ב, עמודים קלב'-קלג'. וראה גם וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, מאגנס, 2018, עמודים 184-196.

¹⁹⁷ רמב"ם, משנה תורה, הלכות מכירה טז'יד'. וכך גם נפסק בשולחן ערוך, חושן משפט, רלד' ב'ג'.

¹⁹⁸ רבי יעקב לוברבוים, נתיבות המשפט, סימן רלד', ס"ק ג'.

¹⁹⁹ וכאשר הוא עובר על איסור תורה הוא אינו נהנה אף פעם, אפילו אם הוא חושב שנהנה, כך כתב הגרש"ש, שערי יושר, שער א', ירושלים, התשע"ד פרק ט'. "ועל כן נראה לי דהא דאיסורי הנאה אינו ממון אין הטעם משום דאי אפשר לאדם להנות בהם על ידי זה שמוכר לשמוע אזהרת התורה שהזהירה אותו על כך אלא דמה שאסרה תורה איזה דבר באכילה דבר זה אינו דבר מאכל לישראל אלא הוי כדבר המזיק לגוף האוכלו והוי כסם המזיק לאדם אף שהאוכלו טועם בו טעם מתוק לחכו וכן הוא באיסורי הנאה דמה שאסרה תורה בהנאה כחמץ ערלה וכלאי הכרם הם נחשבים כעפרא בעלמא שאין בהם שום תשמיש מועיל לישראל."

והלאו דלא תסור בא אזהרה לשמוע בקול חז"ל, וכשעובר על זה ליכא איסור תורה על עצם המעשה²⁰⁰, רק מה שאינו שומע בקולם... ועיין בנתיבות המשפט סימן רלד', ס"ק ג' שכתב שבאיסורי דרבנן אם עבר בשוגג אין צריך כפרה, וכאילו לא עבר דמי, יעו"ש. וזה כמו שכתבנו, בדברבנן עיקר האיסור הוא מה שסירב ולא שמע לקול דברי חז"ל, וסירוב זה לא שייך רק במזיד, אבל בעושה בשוגג לא שייך סירוב. אבל במה שאסרה תורה נעשית נגד רחנא גוף המעשה, וזה נכון.²⁰¹

הגרש"ש מסביר, שבכל איסורי תורה יש בעיה מצד עצם המעשה, כלומר המציאות של המעבר על דברי תורה היא בעייתית מצד עצמה(חפצא), ובנוסף לכך ישנה בעיה גם של המרידה בה' בכך שאדם עובר על הציווי של ה'(גברא). הגרש"ש אומר שמדברי הנתיבות משפט הנ"ל, יוצא שאין כל איסור בעצם המעשה במקרה של איסורי דרבנן, כלומר המעשה מצד עצמו איננו דבר בעייתי, אלא כל הבעיה היא מצד אי ההקשבה לדברי חז"ל והמרידה בהם²⁰². ומי שעובר על איסור דרבנן בשוגג לא מורד בחכמים, משום שכדי למרוד צריך להיות מודע לאיסור ולהתכוון לעבור עליו, אבל מי שלא מודע לאיסור כלל, או שעבר עליו בטעות איננו נקרא מורד, וכיון שכל עניינו של האיסור הוא המרידה אז ממילא הוא לא עבר על איסור כלל. בעצם הגרש"ש מסביר לפי דברי הנתיבות המשפט, שאיסורי דרבנן הם איסורי גברא ולא איסורי חפצא.²⁰³

מחברים אחרים ניסחו את הדברים בצורה יותר מפורשת, לדוגמא הרב יעקב קנטרוביץ' בספרו "צילותא דשמעתתא": "זה שלא תסור נראה פשוט שהוא רק חיוב גברא"²⁰⁴, וכך גם כותב הרוג'צ'ובר: כל דיני התורה חלין בין על האדם, בין על החפץ, בין על הזמן, ואיסורי דרבנן רק על האדם, כי אין להם כח לתקן על החפץ"²⁰⁵. נראה שהסברא של אותם המחברים היא פשוטה, שהרי התורה נתנה סמכות לחכמים לצוות על האדם "לא תסור", כלומר האדם לא יסור מכל אשר ציוו אותו חכמים, אבל דין זה הוא רק על האדם, ולא נתנה התורה כח לחכמים לפעול במציאות עצמה, וכמו שכותב הרוג'צ'ובר: "כי אין להם כח לתקן על החפץ".

²⁰⁰ ראה עוד מעין זה, בחידושי הגרש"ש, ירושלים, התשע"א, יבמות, סימן א', עמוד ו'.
²⁰¹ הגרש"ש שערי יושר, שער א', ירושלים התשע"ד, פרק ז', עמודים קב-קד'. וראה מעין דברים אלו גם אצל הרמ"א עמיאל, בספרו דרכי משה, דרך הקודש, ירושלים, התשנ"ט, שמעתתא א', פרק ו', עמודים נו-נט'. ועוד במידות לחקר ההלכה, חלק א', ירושלים, 2009, עמוד תשל'.

²⁰² רעיון דומה מופיע בלחם משנה, על הרמב"ם, הלכות ממרים, פרק א', הלכה ב'. שם מסביר הלחם משנה שלדעת הרמב"ם עוברים על איסור "לא תסור" רק כאשר האדם עובר על דברי חכמים מתוך מחלוקת איתם, כלומר כאשר אותו אדם סבור שחז"ל טועים ומורד בדעתם, אבל אם האדם רק עובר על דבריהם מתוך תאוה, אין בכך מרידה ולכן הוא אינו עובר על איסור לא תסור.

²⁰³ הגרש"ש לא משתמש בפירוש במושגים איסור גברא ואיסור חפצא, משום שלדעתו המשמעות של המושגים האלו היא אחרת (ראה בחידושי הגרש"ש על מסכת נדרים, סימן א'), אבל התוכן הוא אותו תוכן.
²⁰⁴ הרב יעקב קנטרוביץ', צילותא דשמעתתא על השב שמעתתא, בני ברק, התשס"ו, שמעתתא א', פרק ג', עמוד יט'. וראה גם את דבריו בהתכתבות עם הגר"מ מפינשטיין בשו"ת זכרון מרדכי סימנים א'-ב'. ומעין זאת כתב גם רבי אריה צבי פרומר, שו"ת ארץ צבי, בני ברק, התשנ"ה, חלק א', סימן ב', עמוד סג'. וכך כתב גם הגרש"ש בלשון אחר בהערותו לספר "דרכי משה" של הרב עמיאל, חלק דרך הקודש, חלק א', ירושלים, התשנ"ט, הערה לפרק א', עמוד מד'.

²⁰⁵ שו"ת צפנת פענח, חלק ב', סימן לב', הובא בקונטרס "מאה סברות" מאת הרב מנחם מנדל כשר, שנדפס בסוף הספר מפענח צפונות, ירושלים, התשל"ו, עמוד רמג'.

ר"י ענגיל חולק על המחברים הללו, ולדעתו יתכן בהחלט לומר שאיסורי דרבנן הם גם כן איסורי חפצא. על מנת להביא ראיה לכך ר"י ענגיל מביא מדרש מתוך מדרש תנחומא:

ילמדנו רבינו, נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון, מהו להדליק בה בשני. כך שנו רבותינו, נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון, מוסיף עליו כל שהוא ומדליקו ביום שני. ואם הותיר ביום שני, מוסיף עליו ביום השלישי ומדליקו. וכן בשאר הימים. אבל הותיר ביום שמיני, עושה לו מדורה בפני עצמו. למה. כיון שהוקצה למצוה, אסור להשתמש ממנו.²⁰⁶

המדרש אומר שאדם שהדליק נר חנוכה ביום הראשון של חנוכה, ונותר שמן לאחר ההדלקה, מותר להשתמש בשמן הזה ולהדליק בו ביום השני, אבל אם נותר שמן ביום האחרון של חנוכה צריך לקחת את השמן הזה ולשרוף אותו משום שאסור להונות בו, משום שהקוצה כבר לדבר מצוה, כלומר הוא מיוחד לשימוש לצורך מצוות הדלקת נר חנוכה, לכן כל שימוש אחר בו אסור.²⁰⁷ לאחר מכן עובר המדרש לדבר על החובה לציית לחכמים:

לא יאמר אדם, איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינן מן התורה. אמר להם הקדוש ברוך הוא, בני, אין אתם רשאים לומר כך. אלא כל מה שגוזרים עליכם, תהיו מקיימין, שנאמר, (דברים יז, י): "ועשית על פי התורה אשר יורוך". למה, שאף על דבריהם אני מסכים, שנאמר, (איוב כב, כח): "ותגזר אומר ויקם לך".

על דברי המדרש הזה מקשה ר"י ענגיל²⁰⁸, שלכאורה יש לשאול מהו הקשר בין שני חלקי המדרש, ומדוע מתמקד המדרש דווקא בנוגע לדין מוקצה בנר חנוכה? בתשובה לשאלות אלו, מטעים ר"י ענגיל, שהסיבה לכך שבחרו להביא דווקא את הדין של מוקצה להדלקת נר חנוכה היא כדי ללמד אותנו שדיני דרבנן יכולים לחול גם ב"חפצא" של הדבר:

ונלענ"ד בזה על פי ספיקן של האחרונים הנ"ל שנסתפקו לומר דאע"ג דאיסורי תורה איסורי חפצא נינהו עם כל זה איסורים דרבנן הוי רק איסורי גברא לחוד וזה בעבור שהחכמים לא היו בכחם להטיל איסור על החפץ המותר בעצם רק שיש להם כח לומר אל האדם שישמע דבריהם ואם איננו שומע לדברי חכמים ה"ז עבריין ורשע אבל להשים איסור על עצמות החפץ דבר זה מסור רק אל השי"ת לבד לרחק ולקרוב החפצים בעצמותם כי לד' הארץ ומלואה וכל החפצים שלו אולם אם נאמר כן ראוי שנאמר ג"כ דהא דקי"ל דחפץ המוקצה למצוה אסור בהנאה והי' נוהג רק במצוה דאוריתא אבל לא במצוה דרבנן וזה שענין מוקצה מחמת מצוה הרי הוא רק בעבור שמכח היות החפץ חפץ של מצוה חלה עליו קדושה וע"כ הנאתו אסורה כי בזיון הוא לקדושת החפץ שיהנה ממנו אדם וה"ז כעין הנאת הקדש שהיא אסורה והנה זה יתכן רק במצוה דאוריתא אבל במצוה דרבנן אם נאמר דאיסורים דרבנן לאו איסורי חפצא

²⁰⁶ מדרש תנחומא, פרשת נשא, סימן כט'.

²⁰⁷ כך כתב הרא"ש (שבת, פרק שני, סימן ט') בשם השאלות דרב אחאי גאון (סימן כז', שאלתא ב'): "שאלות דרב אחאי נר חנוכה שהותיר בו שמן מהו צריך לעשות בו. תא שמע דתנו רבנן נר חנוכה שהותיר בו שמן ביום ראשון מוסיף עליו ומדליקו ביום השני. ביום השני מוסיף עליו ומדליקו ביום השלישי וכן בשאר הימים. אבל אם הותיר ביום השמיני עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו לפי שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו." וראה עוד בבית יוסף סימן תרעו', ס"ק ד'.

²⁰⁸ ר"י ענגיל, אתוון דאורייתא, התשע"ד, ירושלים, כלל י', עמוד רטו'.

נינהו מפני שהחכמים אין בכחם לחדש דבר בעצמות החפץ א"כ ה"ה להיפוך במצוה דרבנן יכולים החכמים רק לומר אל האדם שיעשה כך וכך והעובר ה"ז עבריין ורשע אבל שיחול על החפץ בעצמותו שם חפץ של מצוה ותחול עליו קדושה מפאת היותו חפץ של מצוה זה לא יתכן במצוה דרבנן כיון שדבריה אין להם מבוא בעצמות החפץ וא"כ ימצא דדין מוקצה מחמת מצוה לא שייך כי אם במצוה דאורית' אבל לא במצוה דרבנן אמנם באמת גוף הספק הנ"ל אי איסורים דרבנן איסורי חפצא נינהו אינו דאפילו נאמר דאין החכמים יכולים להטיל איסור על החפץ עכ"ז כיון שהקב"ה מסכים על דברי חכמים א"כ אחרי שאסרו חכמים את הדבר הנה הקב"ה מסכים על האיסור ואם כן שוב רצונו ית' שלא יאכל הדבר ההוא ואם כן כיון שהדבר ההוא מרוחק מרצונו ית' אשר לו הארץ ומלואה ממילא נעשה הדבר ההוא חפץ של איסור בעצמותו וממילא חל עליו תיעוב מפאת ריחוקו מקדושת רצון המקום ית' וה"ה להיפוך במצוה דרבנן אחרי שציוו חכמים לעשות כך וכך הנה הקב"ה מסכים על דבריהם וכיון שכן שוב המעשה הזאת נרצית מרצונו ית' ואז ממילא חל על החפץ קדושה כיון שהוקצה ונתייחד לעשות בו רצונו ית' כמו שחל על החפץ קדושה בהקצותו למצוה דאוריתא כי כיון שהוקצה הדבר לעשות בו רצון המקום יתעל' הנה נתקרב הדבר בזה אל קדושת רצונו ית' והקרוב אליו הוא הקדוש ממילא.²⁰⁹

ר"י ענגיל מסביר שגם אם נאמר כמו אותם אחרונים שאין בכוחם של חכמים לפעול במציאות עצמה, אין זה משנה, משום שכל מה שחז"ל קובעים הקב"ה מסכים לקביעתם, ולכן אם חז"ל אסרו דבר מה הקב"ה גם אוסר אותו. ולכן הדבר נהיה אסור באיסור "חפצא" מצד ההסכמה של הקב"ה לגזירת חכמים. אחת ההנחות שמניח שר"י ענגיל בהסבר הזה הוא שמהות האיסור זה הריחוק מרצון ה', ואיסור "חפצא" משמעותו היא שהדבר מצד עצמו מרוחק מרצון ה', ולכן משום שחז"ל יכולים לקבוע מהו רצון ה' אין הפרש בין איסור דרבנן לבין איסור דאורייתא בהקשר הזה, משום ששניהם מרוחקים מרצון ה', כי מה שחז"ל קובעים הוא רצון ה', ולכן אם חז"ל יקבעו שדבר מה הוא אסור מיד הדבר עצמו נהיה מרוחק מרצון ה' וממילא הוא עצמו נהיה אסור באיסור "חפצא". ולפי זה מסביר ר"י ענגיל מדוע הובא במדרש דווקא הדין של מוקצה לדבר מצוה בנר חנוכה. משום שמוקצה פירושו שהדבר עצמו נאסר כלומר הדבר עצמו מוקצה ושייך אך ורק למצוה, ולא רק שאנו מצווים לנהוג בו באופן מסוים, כלומר הוא נאסר באיסור "חפצא", ובכך שהמדרש הקדים את דין נר חנוכה הוא בא ללמד אותנו את העיקרון שגם איסורי דרבנן יכולים להיות איסורי "חפצא".²¹⁰

²⁰⁹ ר"י ענגיל, אתוון דאורייתא, שם, כלל י'.

²¹⁰ גם רבי אלחנן וסרמן סבר שאיסור דרבנן גם כן יכול להיות איסור חפצא, כך הוא כתב בקובץ שיעורים, חלק ב', תל אביב, התשמ"ט, קובץ ביאורים על מסכת גיטין, אות ו', עמוד ו'. וראה שם, בקונטרס דברי סופרים עמודים צא'-צב'.

בקטע הנ"ל ר"י ענגיל מניח הנחה עקרונית לגבי מהותם של האיסורים, ההנחה היא שהם למעשה תולדה של ריחוק מרצן ה'.²¹¹ ולגבי היחס בין קביעות חכמים לרצון ה', שכל מה שחז"ל קובעים נהיה רצון ה'.²¹² הקטע הנ"ל הוא עוד דוגמא לניתוח הלכתי למדני שיסודו בתפיסות פילוסופיות.²¹³

אונס במצוות עשה

הכלל בהלכה אומר: "אונס רחמנא פטריה דכתיב (דברים כב, כו) ולנערה לא תעשה דבר."²¹⁴ נחלקו הדעות בשאלה האם העובר עבירה באונס כלל לא עבר את העבירה, או שמא הוא עבר על העבירה והוא רק לא נענש עליו. הקובץ שיעורים כתב: "דמהה קרא ילפינן דמעשה הנעשית באונס אינה נחשבת על העושה אלא חשובה כאילו נעשית מאליה."²¹⁵ לפי ההסבר הזה לפטור אונס, די ברור שאין האדם עובר כלל, ולא רק נפטר מעונש. ודי ברור גם שלא נעשתה עבירה כלל.

רוב הדיון ההלכתי והלמדני נסוב סביב העובר באונס על עבירות. אבל יש גם לדון בשאלה מה דינו של אונס במצוות עשה. האם הוא חייב במצוות האלו ורק אינו יכול לקיימם, או שמא הוא פטור לחלוטין מן המצווה.

הפוסקים דנו בשאלה דומה, לגבי דינו של חרש במצוות הקשורות בשמיעה. הבית יוסף הביא בשם התשב"ץ שחרש אינו יכול להוציא את הציבור ידי חובת שופר בראש השנה וכתב בטעם הדבר: "וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא דהא דמברכין על השמיעה וכיון שאינו שומע אינו מחויב בדבר ואינו מפיק"²¹⁶ כלומר, מסביר התשב"ץ שכל עיקר דין שופר הוא בשמיעת השופר, ומכיון

²¹¹ נראה שהיו כאלו שנקטו בגישה אחרת לגמרי, לדוגמא הגר"ח שמואלביץ אמר בשם רבו הגרש"ש (ספר הזיכרון לרבי חיים שמואלביץ, עמוד תיח'): דכל איסורי תורה אסורים משום שהכירה החכמה העליונה שדבר רע הוא לישראל, וכמו סם "הוא, ונמצא דהאיסור והאזהרה נמשך משום שהחפץ הוא רע, ולא שהחפץ הוא רע מפני שאסרה תורה, וזה ברור...". מדבריו עולה ברור שלדעתו האיסורים נובעים מצד מציאות ממשית שקיימת בדבר עצמו, ולא רק מצד רצון ה' ביחס לאיסורים, ואדרבה הקב"ה אסר את הדברים כי הם רעים. וראה גם דברים דומים בדרשות הר"ן, דרוש יא'. וראה בספר "בנין שלמה" מאת רבי שלמה רבינוביץ, ירושלים התשע"ט, סימן יח', עמוד סב', שם נראה שהוא סבור כמו ר"י ענגיל.

²¹² רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק בפירושו לתורה "משך חכמה" (פרשת שופטים), מסביר שכל מה שאין לומר שהקב"ה מסכים ורוצה לכל מה שחז"ל קובעים באופן פרטי, כלומר אין לומר שהקב"ה רוצה שנדליק נר חנוכה, אלא הקב"ה ציווה ורוצה באופן כללי שנקיים את דברי חכמים, אבל אין זה אומר שהוא חפץ בכל תקנה וגזרה ספציפית של חכמים. כמו שיש מצוה להקשיב למלך, אבל אין זה אומר שהקב"ה מסכים וחפץ בכל מהלך שעושה המלך, אלא הוא רק מעוניין שנקשיב למלך. המשך חומכה מציב כאמור תפיסה הפוכה מתפיסתו של ר"י ענגיל, בעוד ר"י ענגיל סבור שכל דבר שחכמים גזרו הקב"ה מסכים איתם ולכן למעשה חכמים יכולים לקבוע מהו רצון ה'. לפי ה"משך חכמה" הקב"ה רק רוצה שנקיים את דברי חכמים באופן כללי בלבד, ואין זה אומר שכל גזירה של חז"ל משנה את רצונו לפי אותה הגזירה ומאליו אין לומר שהדבר בעצמותו יעשה מתועב בפני ה' ויהיה איסור "חפצא".

²¹³ וראה בספר "יוסף אומץ" על אתון דאורייתא, מאת רבי מאיר ליב ליטמאן, מאנסי, התשמ"ח, על כלל י', שם הוא ליקט את כל המקומות בהם דן ר"י ענגיל בנושאים האלו.

²¹⁴ בבלי, עבודה זרה, דף נד', עמוד א'. בבלי, בבא קמא, דף כח', עמוד ב'.
²¹⁵ רבי אלחנן וסרמן קובץ שיעורים, חלק א', בני ברק, 1970, כתובות, אות ב', עמוד עב', ושם באות ח', עמוד עג'. הדברים נאמרו בעקבות דבריו של רבי שלמה זלמן בן יצחק ליפשיץ, שו"ת חמדת שלמה, סימן לח': דפועל על ידי אונס לא הוי פועל כלל. "ראה גם באריכות ר"י ענגיל, בית האוצר, חלק א', פיעטרקוב, 1903, כלל כד', 83-86.

²¹⁶ טור, סימן תרפט', ס"ק ה'.

שהחרש אינו שומע הוא אינו שייך כלל במצות שופר. מדברי התשב"ץ ניתן ללמוד שמי שהוא אנוס בדבר הרי הוא פטור לגמרי מן המצווה, ולכן אינו כלול בה, ולכן גם אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה.

האבני נזר דן בשאלה האם אדם שסתם את אוזניו יכול להוציא ידי חובה אנשים אחרים, או שמא הוא אינו מוציא אחרים ידי חובה, ודינו כמו חרש שאינו מוציא אחרים ידי חובתם. בתשובה כותב האבני נזר לחלק בין שני סוגי אונס – אונס הבא מחמת מקרה, ואונס הבא מחמת עצמותו. במקרה של חרש, החרש אינו יכול לשמוע כלל אף פעם, ולכן נחשב כפטור לחלוטין מן המצווה, משום שהמצב של האונס בו הוא נמצא הוא אונס בעצמותו, ולכן הוא גם פטור אותו לגמרי ואינו בר חיוב כלל, וכמו שכותב האבני נזר "כשאינו בר חיוב בעצמותו". אבל במצב שבו האדם בעצמותו יכול לשמוע, רק שדבר חיצוני מעכב אותו מלשמוע, אזי הוא נחשב בר חיוב בעצם, ולכן הוא יכול להוציא אחרים ידי חובה.

ולנידון שלנו, האבני נזר מחלק בין "אונס בעצם", שפוטר את האדם לחלוטין מן החיוב, לבין "אונס במקרה", שרק מונע מן האדם לקיים את המצווה, אבל הוא עדיין נחשב חייב בה, ולכן גם יכול להוציא אחרים.²¹⁷

רבי יעקב ישראל קנייבסקי (להלן: הגרי"י קנייבסקי), כתב בספרו "קהילות יעקב:

"דהגדר הוא כך: דבכל מצוות חיוביות שבתורה, גם כשהוא אנוס מלקיים המצווה וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מכל מקום חיובא רמיא עליה... אבל כגון במצות צדקה מי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן אינו בגדר "אנוס" רק "פטור", דזהו עיקר השיעור ליתן צדקה הוא כפי יכולתו, וכשאינו לו ליכא חיוב כלל ליתן. וכן במצות גמילות חסדים שבגופו מה שאי אפשר לו לעשות אין זה בגדר אנוס. רק זהו גבול השיעור של המצווה שיעשה כפי יכולתו כיון שהתורה לא נתנה זמן ושיעור קבוע השיעור הוא כפי יכולתו."²¹⁸

הגרי"י קנייבסקי מסביר, שבפשטות אנוס במצוות עשה חייב במצווה רק שאינו יכול לקיימה. אבל מצוות כמו צדקה שהתורה עצמה הגדירה את החיוב לתת צדקה רק למי שיש כסף לתת, לכן מי שאין לו כסף פשוט שאינו חייב, משום שהוא לא נכלל מלכתחילה בתוך הציווי של התורה, ולכן הוא בגדר "פטור", ולא בגדר "אנוס", כלומר הוא אינו חייב במצווה כלל, ולא חייב שרק אינו יכול לקיים.

עד כאן הבאנו שתי חלוקות למדניות קלאסיות, בין "עצם למקרה" (אבני נזר), והגדרתו של הגרי"י קנייבסקי, שיש מצוות שאינו נכלל מלכתחילה במצווה, לעומת מקרים שבהם הוא כן נכלל.

ר"י ענגיל דן בשאלה הזו בספרו "אתוון דאורייתא", כלל יג':

ונראה לעניות דעתי דיש להכריע פשר דבר בפלוגתא זאת דיש ב' מיני מצוות: א' מצוות שבין אדם למקום לבד ובזה הסברא נותנת דאין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו ומחייב אך את מי שיכול לקיים המצווה, ואנוס אינו מחויב כלל שאין הקב"ה מבקש מהאדם רק מה שביכולתו. ב'

²¹⁷ למסקנה נראה שהאבני נזר סבור שמי שסתם את אוזניו אינו מוציא אחרים ידי חובה, אבל מטעם אחר, ראה בהשמך דבריו באת ג'.

²¹⁸ רבי יעקב ישראל קנייבסקי, קהילות יעקב, שבת, בני ברק, התשמ"ו, סימן יא', עמודים מ'-מא'. ובדבריו הוא הפנה למקומות אחרים בהם הוא דן בנושא.

מצוות שבין אדם לחבירו כמו עשיית מעקה ופריעת בעל חוב וכדומה דהוא מצד תועלת חבירו ובוודאי לא נאמר בכמו זה דאם הוא אנוס ואין יכול לעשות מעקה שאין הדבר בעצמותו וצריך להיות דוודאי נצרך ונצרך הוא כן.²¹⁹

ר"י ענגיל מחלק בין מבחין אפוא בין מצוות "שבין אדם למקום", המחייבות רק בגלל רצון ה', ועל כן במצב שבו בין אדם אנוס אז "אין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו", ולכן אין הוא מחייב את האדם במה שהוא אינו יכול לקיים, ולכן האדם הוא בגדר "פטור" ממצוות כאילו לגמרי. ב. מצוות של "בין אדם לחבירו" שבהן חייבים לא רק מצד רצון ה', אלא גם מצד החבר, ולכן גם אם הקב"ה לא היה מקפיד במצב של אנוס, האדם עדיין יהיה חייב לקיימם, משום שהגורם המחייב במצוות אלו הוא גם החבר, ולא רק הקב"ה.²²⁰ ולכן במצוות אלו הוא בגדר "אנוס", ואינו בגדר "פטור", כלומר הוא חייב במצוה, אבל הוא לא יכול לקיים אותה.

סברא הזו של ר"י ענגיל היא איננה סברא למדנית קלאסית, אלא שהיא משלבת בתוכה גם עקרונות שאינם משמשים בדרך כלל את הלמדן הליטאי הרגיל בבואו לנתח סוגיה. בעוד האבני נזר, והגרי"י קנייבסק מייצרים אבחנה אנליטית בין שתי סוגי חיובים (גרי"י קנייבסקי), או בין שתי סוגי אנוס (אבני נזר). ר"י ענגיל מבחין בין שתי סוגי חיובים המחייבים את האדם. ועל פי ההנחה שהקב"ה "לא בא בטרונאי אם בריותיו", שמקורה מעולם האגדה, הוא מסביר שהקב"ה מוחל לאדם על חיובו במצבי אנוס. האמירה הזו היא לא אמירה למדנית קלאסית, אלא אמירה בעלת נופך מחשבת/תיאולוגי, שבדרך כלל לא מצויה אצל הלמדן הליטאי הרגיל.

בספרו "בית האוצר", בכלל כז', כתב ר"י ענגיל סברא נוספת לגבי דינו של האנוס במצוות עשה: "והנה יש עוד סברא אחרת בזה, והוא דגם אם הוא מחויב עם כל זה נחשב שקיים את חיובו דמחשבת ורצון הקיום חשיבי קיום, היכא דאנוס במעשה הקיום."²²¹

²¹⁹ ר"י ענגיל, אתון דאורייתא, ירושלים, התשע"ד, עמוד רמז'. וראה בהערה י' של המהדיר, הרב מנחם צבי גולדבאום, שכתב שם שההסבר הזה הוא: "מבוסס על דרך המחשבה והדרוש".
²²⁰ סברא דומה כתב הגרש"ש לגבי חיובים ממונים החלים על האדם. בספרו שערי יושר, שער ה', פרק א' כתב הגרש"ש: "וביאור עניין זה לעניות דעתי על פי הקדמה כללית דכל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה. דבכל מצוות הוא מה שהזרה לנו התורה בעשה ולא תעשה, חיוב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצוות ה'. ובדיני ממונות אינו כן, דקודם שחל עלינו מצוות ה' לשלם או להשיב, צריך שיקדם עלינו חיוב משפטי". כלומר ישנם שתי מיני חיובים על האדם. מצוות שכל חובתינו בהם היא מצד רצון ה', ב' מצוות שאנו חייבים בהם גם מצד החבר. על דברי הגרש"ש האלו כתב אביא שגיא, המצווה הדתית, עמוד 112: "לדעתו של הגרש"ש צו האל הינו חלק ממערכת ערכית רחבה יותר. לשון אחר, הרב שקופ דחה את התיזה של בלעדיות צו האל בחיים הדתיים, ורואה את צו האל כחלק ממרקם של מערכת ערכית רחבה יותר. בתוך מערכת זו לצו האל יש תפקיד מרכזי בהכוונת התנהגותו של האדם, ובתחומים מסוימים המכונים אצלו "מצווה גרידא" אף התפקיד הבלעדי. אולם במכלול מערכת החיובים של האדם, לצו האל נועד תפקיד מרכזי אך לא בלעדי. ישנו תחום נרחב של חיובים שגם בלא צו התורה הם מחייבים." לא ברור אם ר"י ענגיל סבר כך גם כן, שישנו גורם נורמטיבי נוסף מעבר לקב"ה, שהוא חבירו. ולביקורת על דברי הגרש"ש הנ"ל ראה בספרו של רבי שלמה פישר, "בית ישי", דרשות, ישראל, 1999 (מהדורה ראשונה), סימן טו', עמוד קכח', שם כתב: "אבל באמת בלאו הכי דברים אלו של מרן הגרש"ש"ק ז"ל הם דברים שאסור לשמען".

²²¹ ר"י ענגיל, בית האוצר, פיעטרקוב, 1903, עמוד 88.

ר"י ענגיל מציע כאן אפשרות נוספת להבנת דינו של אנוס במצוות עשה, הוא מעלה את האפשרות שאם האדם רצה לקיים את המצווה ונאנס ולכן לא עשה אותה, נחשב לו כאילו עשה אותה.²²² ר"י ענגיל מבסס את דבריו אלו על פי דברי הגמ' בקידושין: "אמר רבי אסי אפילו חישוב אדם לעשות מצווה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה."²²³

ר"י ענגיל דן בסברא זו מן הגמ' בפסחים:

אשכחן תמיד ופסח דדחו שבת, דדחו טומאה מנא לן? אמרי כי היכי דיליף פסח מתמיד לענין שבת הכי נמי היליף תמיד מפסח לענין טומאה. ופסח גופיה מנא לן? אמר רבי יוחנן דאמר קרא (במדבר ט, י) איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נידחין לפסח שני, אלא עבדי בטומאה. אמר ליה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן, אימא איש נדחה לפסח שני ציבור לית להו תקנתא לא בפסח ראשון ולא בפסח שני.²²⁴

הגמ' דנה בשאלה מה קורה במצב שבו כל הציבור טמאים בזמן הפסח, ולכן נשאלת השאלה האם הם יכולים להקריב את הקורבן למרות הטומאה, או שמא אינם יכולים להקריב את הקורבן כיון שהם טמאים. הגמ' אומרת שלמדנו כבר שקורבן פסח דוחה שבת מדין קורבן תמיד שדוחה את השבת.²²⁵ לכן, ניתן ללמוד גם ליהפך שתמיד דוחה טומאה מכך שקורבן פסח דוחה טומאה. על כך מקשה הגמרא: זו מניין לנו? כלומר מניין לנו שהפסח עצמו דוחה את הטומאה. לאחר מכן הגמ' מביאה את דברי רבי יוחנן הלומד מן הפסוק "איש איש כי יהיה טמא לנפש", בפרשה זו בתורה נלמד שאיש שנטמא לנפש יקריב את קורבנו בפסח שני, משם למד רבי יוחנן שדווקא יחיד שנטמא יכול שלא להקריב בפסח ראשון ולהקריב בפסח שני, אבל אילו כל הציבור נטמאו, עליהם לא נאמר דין פסח שני, ולכן אין להם ברירה אלא להקריב את קורבן הפסח בטומאה, ולכן מוכח שפסח בציבור דוחה טומאה, ומכך נוכל ללמוד את דינו של קורבן תמיד. על כך מקשה רבי שמעון בן לקיש, מדוע להניח שהציבור חייבים להקריב קורבן פסח, אלא יתכן לומר שבאמת אין להם תקנה בפסח שני, משום שדין פסח שני נאמר רק ליחיד, והם גם אינם מקרבים את פסח ראשון משום טומאה. על כך מקשה ר"י ענגיל מדוע לדעת רבי שמעון בן לקיש יש מקום להקשות ולומר שציבור יותר גרועים מיחיד, כלומר הסברא נותנת לכאורה שאם ליחיד תהיה תקנה, קל וחומר שלציבור תהיה תקנה.²²⁶

ר"י ענגיל כותב על כך: "ואולם לפי הנ"ל דבציבור סבירא ליה לריש לקיש, דהמחשבה לעושת פסח נחשבת קיום, כיון דאנוסין בעשיית הפסח מפאת הטומאה, וכש"ס קידושין הנ"ל."²²⁷

²²² לכאורה זו מחלוקת מפורשת בירושלמי, קידושין, פרק ג', הלכה ב': "רבי יוחנן אמר אנוסא כמאן דלא עבד, רבי שמעון בן לקיש אמר אנוסא כמאן דעבד." אם כי הפני משה שם מפרש את הסוגיה באופן שאין ראייה ממנה לנידון שבו דן כאן ר"י ענגיל. אבל הרב עמיאל בספרו המידות לחקר ההלכה, חלק ב', מוסד הרב קוק, 2018, עמוד רעט' הביא את הירושלמי הנ"ל כראיה לכך שאנוס רק יכול לבוא לשלול ולא יכול לגרום לתוצאה חיובית. אם כי לפי הפירוש הזה זו היא מחלוקת בירושלמי. ובבית האוצר, שם, בעמוד 89, ר"י ענגיל גם כן מסביר בדומה להסבירו של הפני משה שאין כל קשר בין הנידון כאן לדברי הירושלמי הנ"ל.

²²³ בבלי, קידושין, דף מ', עמוד א'.

²²⁴ בבלי, פסחים, דף סו', עמוד ב'.

²²⁵ שם, עמוד א'.

²²⁶ בית האוצר, שם.

²²⁷ בית האוצר, שם.

ר"י ענגיל מסביר על פי דברי הגמ' בקידושין: "אפילו חישב אדם לעשות מצווה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה". שבציבור נחשב שכיון שהציבור רצו לעשות את הפסח ונאנסו, לכן בציבור מעלה עליהם הכתוב כאילו הם עשו אותו. ומאליו אין להם שום צורך לעשות פסח שני. לאחר מכן ר"י ענגיל מסייג את דבריו: "אלא דעם כל זה לא חשיב זה מעשה גמור, כיון דרק מעלה עליו". כלומר אין זה באמת נחשב מעשה גמור, אלא רק מעלה עליו כאילו הוי מעשה.²²⁸ לכן מסביר ר"י ענגיל שכל זה נכון רק כאשר מדובר ביחידים, כלומר אז באמת הכתוב רק "מעלה עליו", אבל אין זה נחשב ממש כאילו עשה. אבל כאשר מדובר בציבור שם לפי ר"י ענגיל הוי ממש כאילו עשה באמת:

מה שאין כן הציבור שמדריגתם המחשבה. עיין קידושין (דף מא', עמוד א') דאמר דאף על גב דהמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה עם כל זה מחשבת ע"ז הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, ומייתי ראייה מדחמורה ע"ז דהמודה בה ככופר בכל התורה ומבוארת אצלנו כוונת הראיה הזאת במקום אחר דיש חילוק בין בין פרטי התורה לכלל התורה, דפרטי התורה הם בחינת המעשה וכלל התורה הוא בחינת המחשבה, כי כן המחשבה עניינה ענין שורש ומקור ובהשורש נכללים תמיד כל הפרטים, ולכן מפאת היות חטא ע"ז ככופר בכל התורה אם כן הוא כלליות התורה שהוא בחינת המחשבה ולכן גם המחשבה פועלת בו ושפיר גם המחשבה מצטרפת למעשה. והנה נודע דכלל ישראל עניינם התורה וכמאמר הזהר דאורייתא וקוב"ה וישראל חדא אינון... ועל כן גם הפרטיי מישאל עניינו ענין חלק פרטיי דתורה בחינת מעשה וכנ"ל ואולם הכלל ישראל דהוא מדריגת כלל התורה הנה הוא בחינת המחשבה וכנ"ל... ולכן בהיות הכלל בחינת המחשבה ולכן הם נידונים ביותר לפי מחשבתם וחשובה גם המחשבה אצלם קיום קיום, ואין צריך השלמת פסח שני.²²⁹

ר"י ענגיל מביא את דברי הגמ' בקידושין, שאומנם הקב"ה לא מצרף מחשבה רעה למעשה, אבל מחשבת ע"ז הקב"ה כן מצרפה למעשה.²³⁰ והסיבה לכך היא כי המודה בע"ז ככופר בכל התורה כולה ונחשב כמומור גמור.²³¹ ר"י ענגיל מסביר שכיון שהודאה בע"ז היא ככפירה בכל התורה כולה לכן המחשבה בע"ז משפיעה בצורה יותר משמעותית ומצטרפת למעשה. הסיבה לכך היא שמחשבה היא גם כן בבחינת "כלל", כיון שהמחשבה תמיד כוללת בתוכה את כלל הדברים בשורשם,²³² לדוגמא אדם שבונה בית, בתוכניות לבנין הבית שיש במחשבתו של האדם כלול כל הבית כולו, אבל המעשה של בניית הבית הוא נקודתי וכל פעם הוא בונה חלק אחר. כלומר המחשבה היא תמיד כללית ואילו המעשה הוא תמיד פרטי. וכיון שמחשבה היא בחינת כלל אז היא פועלת יותר בציבור שהוא גם כן כלל.

²²⁸ ר"י ענגיל מוכיח זאת מדברי הגמ' בזבחים דף ו', עמוד א'. שם מוכח שזה שנאמר "מעלה עליו כאילו כיפר עליו", שלא נחשב כאילו באמת כיפר עליו אלא רק נחשב כאילו כיפר עליו, אבל אין עליו דין כפרה גמור. ²²⁹ בית האוצר, שם.

²³⁰ לכאורה מפוש שם בגמ' שבמצוות הקב"ה כן מצרף מעשה למחשבה תמיד, ולכן מפשט דברי הגמ' שם כבר עולה כסברת ר"י ענגיל שאנוס במצות עשה נחשב כאילו עשה.

²³¹ ראה, בבלי, חולין, דף ה', עמוד א'.

²³² בספרות חב"ד דיברו רבות על העניין הזה, ראה לדוגמא בספר דרך מצוותיך, לאדמו"ר הצמח צדק, ברוקלין, התשע"ח, מצוות אחדות ה', עמוד 121.

ובחזרה לדברי הגמ' לגבי דחיה של ציבור לפסח שני. מסביר ר"י ענגיל שכיון שציבור הוא כלל ומחשבה היא גם כן בחינת כלל, אז המחשבה חזקה יותר במה שקשור לענייני ציבור, ולכן לגבי ציבור אין לומר שהכתבו רק מעלה עליו כאילו עשה את המצוה, אלא נחשב שהוא ממש קיים את המצוה.

גם כאן רואים עיסוק בשאלות מחשבתיים ופילוסופיות כחלק מהדיון הלמדני. בהמשך הכלל ר"י ענגיל גם משלב בתוך הדיון קטעים מתוך כתבי האריז"ל ומדרשים רבים.

חלק ב' - מוטיבציות

הפשטה בלמדנות של ר"י ענגיל ואצל למדנים נוספים

אחד המאפיינים הבולטים של הלמדנות הישבתית,²³³ והלמדנות של ר"י ענגיל בפרט היא ההפשטה. כלומר ניתוח סוגיה הלכתית על ידי הפשטת הסוגיה מן המקרה הנקודתי הפרטי שבה, לרעיון ומושג כללי. כדוגמה לדבר נתבונן בחקירה של ר"י ענגיל המובאת לעיל, האם הולכים אחר האיכות או אחר הכמות. הדוגמה הראשונה שר"י ענגיל מביא לדילמה הזו היא האם עדיף לשחוט בהמה בשבת או להאכיל את החולה מאכלות אסורות. ר"י ענגיל מסביר כי דילמה זו תלויה בשאלה האם הולכים בהלכה אחר רוב האיכות או רוב הכמות.

למעשה ר"י ענגיל, מפשיט את השאלה ממאפייניה הקונקרטיים ומעמיד אותה כתלויה בשאלה כללית יותר. בעקבות פעולת ההפשטה הזו, ישנם סוגיות רבות שנהיות רלוונטיות לדין בשאלה הזו. כלומר בעקבות ההפשטה של הסוגיה/שאלה שנראית ממבט ראשון נקודתית, כמו מה עדיף לתת לחולה בשבת, נהיית השאלה לשאלה עקרונית וכללית הרבה יותר, ולכן סוגיות רבות ושונות פתאום תלויות בה.

דבר נוסף שגורמת ההפשטה של הסוגיה, הוא הצורך להמשיג את הסוגיה על ידי מושג שיהיה כללי ויכיל בתוכו את כל הסוגיות הרלוונטיות. כמו למשל "איכות" ו"כמות".

לכן הלמדנות של ר"י ענגיל מתאפיינת בשני המאפיינים הללו. א. ריבוי מקורות שנראים ממבט ראשון לא קשורים אחד לשני. ב. המשגה, שעל ידה מכללים את כל אותם המקורות תחת אותה קורת גג. כאמור תופעה זו – הפשטת הסוגיה – מאפיינת ברמות שונות את רובו של עולם הלמדנות הישיבתי, שכאמור דרך הלימוד בו גם כן עושה הפשטה של הסוגיה ההלכתית. עם זאת, התופעה באה לידי ביטוי ניכר בהרבה בקרב מספר מצומצם יחסית של למדנים. הדמות אולי הבולטת ביותר בכך בנוסף לר"י ענגיל, היא רבי יוסף רוזין, המכונה הרוגצ'ובר. הרב מנחם מנדל כשר, כתב על דרך לימודו של הרוגצ'ובר:

יש דברים שלמראית עין של בעל דמיון הם שונים זה מזה אבל בעל השכל יש לו כוח הפשטה והכללה כלומר כשהוא מתעמק בענינים הוא מפשיט את הכלים החיצוניים של הענין ורואה את תוך תוכם של הדברים מה שמאחדם וכוללם יחד וזהו כוחו של השכל הישר לדעת איך לפרק המורכבים להפשיטם ולכללם. והנה בעולם התורני בימינו בהישיבות ובספרי פלפול על גפ"ת(ראשי תיבות: גמרא פירוש רש"י תוספות) מפורסמת השיטה לפרק המורכבים ולהבדיל בין הדומות כדי לתרץ כל מיני סתירות וקושיות ברם בשיטה של הפשטה והכללה השתמשו בה לפעמים רק אילו גדולי התורה בספריהם וספר צפנת פענח מצטיין בזה שכל ספרו בנוי על שני היסודות האלה והוא רגיל להשתמש לא רק בכל אחד מהם לחוד אלא גם בשניהם בבת אחת הוא מפרק קושיא על פי יסוד סברא פלונית ומיד הוא מקים הרבה

²³³ ראה הרב יצחק יעקב ריינס, חותם תכנית, התרצ"ד, עמוד מה'. וראה הרב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, עמודים כד'-כו'.

דוגמאות לסברתו מעניינים רחוקים בחיצוניותם ורק מי שיש בו כוח הפשטה והכללה יעמוד על הקו המאחד.²³⁴

הרב כשר מסביר, שחלק מכוחו של השכל, הוא היכולת להפשיט את הדברים מהחיצוניות שלהם, ובכך לדמות שתי דברים הנראים ממבט ראשון לא קשורים כלל ולהראות שלמעשה בשורשם שניהם קרובים זה לזה. הרב כשר מסביר ש"כוח ההפשטה" בהחלט מהווה חלק מרכזי מדרך הלימוד בעולם הישיבות, אלא שהוא משמש לחילוק ולא לאיחוד. כלומר, בעולם הישיבות בימינו מקובל לחלק דברים הנראים ממבט ראשון קרובים זה לזה, ועל ידי הפשטה להסביר שלמעשה הם אינם דומים זה לזה אלא יש הבדל דק ומופשט ביניהם, ובכך מתרצים כל מיני סתירות וקושיות. אבל שימוש בהפשטה על מנת לדמות דבר לדבר, אינו מצוי כל כך. אלא רק בקרב גדולי תורה מיוחדים. אצל דמויות כמו ר"י ענגיל והרוגוצ'ובר דימוי דבר לדבר על פי יסוד מופשט הוא דבר מאוד מצוי, למעשה ניתן לומר שכמעט בכל פסקה בצפנת פענח, ובכל עמוד בספרי ר"י ענגיל דרך הלימוד הזו נמצאת, ולמעשה זו היא עיקר דרך הלימוד שלהם.

לדוגמא בכלל טו' בלקח טוב העוסק ב"איכות וכמות" בהלכה, לאחר שהתחיל מהספק האם עדיף לתת לחולה מסוכן נבילה או לשחוט עבורו בהמה בשבת, מביא ר"י ענגיל סוגיה אחרת לגמרי, המבוססת על דברי הגמרא בזבחים, ממנה עולה כי ריבוי המצוות בקרבן שלמים הוא חשוב ומשמעותי יותר מהיתרונות של קרבן בכור, ש"קדושתו מרחם ונאכל לכהנים".²³⁵

ר"י ענגיל משווה כאן בין שני עניינים שמצד הנראות החיצונית הם שונים מאוד, 1. דיני דחיית איסור בשביל חולה מסוכן. 2. דיני קדימה בקודשים. ברור שמצד המבט הראשוני אין דמיון בין השתיים, אבל לאחר פעולה של הפשטה, ניתן בהחלט לראות את הדמיון בין שתי הסוגיות. ולהבין שבשניהם הדילמה היא האם להעדיף את האיכות או את הכמות.

כאמור כבר הכותרת של הכלל היא מאוד מופשטת. ומתבקש לדון בנושא כל כך כללי מכל מיני סוגיות שונות בש"ס, שמצד הנראות החיצונית אין כל דמיון ביניהם. וכאן באמת יש לעמוד על עוד תופעה בכתיבתו הלמדנית של ר"י ענגיל: רוב ספריו הלמדניים הם ספרי "כללים" או "מערכות ועניינים", כלומר ספרים שאינם כתובים על סדר הש"ס או הרמב"ם או השולחן ערוך, אלא מסודרים לפי עניינים הלכתיים כללים. התופעה של כתיבת ספרי כללים היא תופעה שמאפיינת את תקופת האחרונים, לדוגמא אחד מהספרים המפורסמים ביותר בעולם הישיבות שנכתב בתקופת האחרונים הוא הספר "שב שמעתתא", שכתב רבי אריה לייב הלר (להלן: רא"ל), בספר הזה רא"ל מתמקד לא בסוגיה נקודתית אלא בשבעה סוגיות הלכתיות כלליות שקשורות לענייני ספקות, חזקות, עדות, ורוב. ואולם, בניגוד לספריו של ר"י ע, ה'שב שמעתתא' עוסק בנושאים הכוללים בתוכם באופן טבעי כמות רבה של סוגיות, שהקישורים הפנימיים ביניהן מצויים כבר בגמרא ובראשונים, ולכן אין בהם מידה מיוחדת של הפשטה מקורית. ספריו של ר"י ענגיל, לעומת זאת, עוסקים גם בנושאים כללים 'קלאסיים' שכאלו, כגון שליחות,²³⁶ אבל לצד זאת גם בנושאים הלכתיים פחות כללים כמו דין "יש שיעור למים"²³⁷, וגם

²³⁴ הרב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, שם, עמוד 25.

²³⁵ ר"י ענגיל, לקח טוב, מכון אוהבי תורה, התשפ"א, כלל טו', עמוד תסב'.

²³⁶ ר"י ענגיל לקח טוב, שם, כלל א'.

²³⁷ ר"י ענגיל, ציונים לתורה, שם, כלל ב'.

נושאים העוסקים בשאלות שהם שאלות בעלות אופי פילוסופי ומופשט מלכתחילה, כמו האם האיכות עדיפה על הכמות או להיפך.²³⁸ כאמור, נושאים השייכים לסוג האחרון הם תופעה נדירה ויחודית למספר מועט של למדנים, המשתמשים בקטגוריות לא-הלכתיות על מנת לכלול תחתיהן סוגיות שונות ורחוקות בהן הם דנים.

נראה אם כן שהסיבה שגורמת לר"י ענגיל להשתמש במקורות מחשבתיים רבים בתוך הכתיבה הלמדנית שלו היא דרך הלימוד שלו, שמכלילה הרבה סוגיות הלכתיות שונות על פי מכנה משותף עקרוני מופשט. כדי להמשיג מכנה משותף מופשט כזה יש צורך בשימוש במקורות שמדברים בשפה מופשטת ועוסקים בנושאים מופשטים. לכן ר"י ענגיל נצרך להשתמש במושגים מן הספרות המחשבתית פילוסופית בתוך כתיבתו הלמדנית.

למדן חשוב ומפורסם בן תקופתו של ר"י ענגיל הוא רבי יוסף רוזין, המכונה 'הרוגצ'ובר'. כמו ר"י ענגיל, גם הרוגצ'ובר משתמש בהכללות מקוריות, שחלקן מבוססות על מושגים שאינם הלכתיים קלאסיים, על מנת לקשר בין סוגיות רחוקות זו מזו. בהסבר תופעה זו אצל הרוגצ'ובר כותב הרב מנחם מנדל כשר:

יש לראות שגם בעל צפנת פענח היה במצב כזה, מתוך הקפתו את כל התורה כולה בריבוא רבבות הלכותיה וסבורותיה לעומק עומק, הייתה המסגרת הרגילה בספרי האחרונים, היינו הסגנון התלמודי בגפ"ת, מצומצמת יותר מדי בשבילו, הוא היה צריך לממדים יותר נרחבים כח שלו היה כל כך אביר ונשגב פרץ לו אפיקים ושבילים חדשים, והמה המילים והביטויים, והגדרים והמונחים שהיו רגילים על פיו, מהמורה ומלות ההגיון להשתמש בהם הכתיבת חידושי.

לפי הרב כשר, הרוגצ'ובר נצרך על מנת להביע את רעיונותיו וחידושיו להשתמש במושגים רחבים וכללים יותר מן המושגים הרגילים המצויים בספרות ההלכתית הקלאסית. את אותה האמירה ניתן גם לומר על ר"י ענגיל, שמשום שרעיונותיו היו כל כך רחביים וכללים, הוא נצרך להשתמש הן במושגים והן במקורות שאינם המקורות ההלכתיים הרגילים. הרב כשר בעצמו משווה שם בין ר"י ענגיל לרוגצ'ובר:

יש לציין שבדורו של בעל צפנת פענח חי גדול אחד שהיה דומה לו בכמה נקודות הוא הרב רבי יוסף ענגיל זצ"ל מקראקא בספרו גליוני הש"ס וכן בשאר ספריו רואים אנו בקיאותו הנפלאה בכל חדרי התורה בעומקם ובכל היקפם מעין זו של הצפנת פענח לפניו היו גלויים גם הרבה מספרי הראשונים שהצפנת פענח לא השתמש בהם כלל כן השתמש באותה השיטה של הצפנת פענח "הפשטה והכללה" ועל פיה יסד ספריו הנפלאים לקח טוב, בית האוצר ב"ח, ציונים לתורה, אתון דאורייתא. הוא נפגש בהרבה עשרות מקומות בחקירותיו וסברותיו עם הצפנת פענח כמו שצינתי להלן בהרבה מקומות גם הוא השתמש בסברותיו של המורה נבוכים ומלות ההגיון להרמב"ם ראה לקמן פט"ו ומבאר (ומבאר) הרבה דברים על פי דרכי המחקר והקבלה כמו הצפנת פענח. אמנם קו מובהק אחד מפריד ביניהם דרכו של הצפנת

²³⁸ ר"י ענגיל, לקח טוב, כלל טו'.

פענח הוא צמצום וקיצור עד הקצה האחרון והר"י ענגיל להיפך מאריך ומרחיב שוגה ומשלש. בדרך כלל הושפע הרבה משיטתו ודרכו של המהר"ל.²³⁹

הרב כשר מסביר שר"י ענגיל והרוגוצ'ובר שותפים לאותו הסגנון של "הפשטה והכללה", כלומר הפשטה של הסוגיה ההלכתית ומתוך כך הכללה של סוגיות רבות בעלות אותו יסוד מופשט, ומתוך כך גם הם נוטים להשתמש בסברות הלקוחות מעלומות "המחקר והקבלה", על מנת להכניס תחת הרעיונות והמושגים הלקוחים מן העולמות אלו את כל אותם הסוגיות החלוקות את אותו מכנה משותף כללי. הרב כשר גם מזכיר שיש הבדל בולט בין ר"י ענגיל ובין הרוגוצ'ובר, והוא שר"י ענגיל נוהג להאריך מאוד בכתיבתו ולכתוב בשפה ברורה, ואילו הרוגוצ'ובר נוטה לכתוב מאוד בקצרה. הרב כשר מסביר שר"י ענגיל כותב כך בעקבות השפעתו הגדולה של המהר"ל עליו, שכידוע סגנון הכתיבה של המהר"ל מתאפיין באריכות והרחבה. לדעתי ההשפעה הזו אינה מתמצה רק בסגנון הכתיבה, אלא קיימת גם בסברות הלמדניות עצמן: ר"י ענגיל נוהג להסביר פעמים רבות סוגיות על פי יסודות של המהר"ל,²⁴⁰ ולעומתו הרוגוצ'ובר נוהג להסביר כמעט אך ורק לפי המורה נבוכים, גם בנקודה הזו שתי הדמויות האלו נבדלות, וכפי שכותב הרב כשר בעצמו שספרייתו התורנית של ר"י ענגיל רחבה הרבה יותר מאשר ספרייתו של הרוגוצ'ובר.

ישנם עוד מספר מחברים שדיברו במפורש על הצורך להפשיט את הסוגיות לכדי מכנים משותפים רחבים ביניהן. כך כותב הרב יחיאל מאיר בלומנפלד, בספרו "כל המצווה":

רגילים אנו לעיין בספרי ראשונים ואחרונים ואנו מוצאים בהם סברות ודמיונות רחוקים. לדוגמא: אנו מוצאים סברא מסדר זרעים ודמיון לה מסדר מועד, או סברא מסדר מועד ודמיונה מסדר נזיקין וכדומה. ואומנם, הדברים שעל אודותם אנו דנים מגבילים את הדין לחלק כל סדר וכל ענין בפני עצמו, אולם בדרך כלל יש איזה חוט של קשר המאחד את כל העניינים בפרטיותם לגוש שלם אחד. רעיון זה אנו מוצאים גם בדברי חז"ל: "השואל שלא כענין צריך לומר שלא כענין שאלתי דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים אינו צריך שכל התורה ענין אחד".²⁴¹ כלומר אף שבלבושה החיצוני תתלבש בלבושים שונים, בדיני ממונות, טהרות, קודשים, זרעים וכדומה, בכל זאת בפנימיותה יש חוט אחד המקשר כל העניינים הנפרדים. כן הוא בתלמוד וכן הוא בכל ספרי הראשונים וגדולי האחרונים.²⁴²

הרב בלומנפלד מסביר שלמרות השוני שיש בין הנושאים ההלכתיים מנקודת המבט החיצונית, בסופו של דבר ישנו קשר שורשי ודק בין הלכות שונות. ניתן לומר שחלק משמעותי מן המפעל הלמדני של ר"י ענגיל היה חשיפת אותם סברות שורשיות העומדות ביסודן של סוגיות רבות גם אם אותן הסוגיות נראות שונות ממבט שטחי.

²³⁹ הרב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, שם, עמוד 33, הערה מספר 19.

²⁴⁰ דוגמאות לכך ראה במבוא של הרב משה שלמה כשר לדרשות המהר"ל, ירושלים, התשכ"ח.

²⁴¹ תוספתא, סנהדרין, פרק ז'.

²⁴² רבי יחיאל מאיר בלומנפלד, כל המצוה, חלק א', וארשה, התרצ"א, עמוד מה'. וראה במבוא לספר בעמוד א', שם הוא כותב שהוא הולך לאורו של מספר מחברים, ביניהם ר"י ענגיל והרוגוצ'ובר. וראה בדבריו בעמודים מה'-סו', שם הוא מביא דוגמאות רבות להשוואות בין נושאים רחוקים זה מזה בגמ' עצמה, שלפי הבנתו השוואות אלו בנויות על יסוד מופשט.

כאמור התופעה הזו של ההפשטה היא תופעה שהייתה מצויה אצל מספר מחברים בני תקופתו של ר"י ענגיל. דמות מרכזית נוספת שעסקה בכך הוא הרב משה אביגדור עמיאל (להלן: הרמ"א עמיאל), שספרו "המידות לחקר ההלכה" הוא כנראה הספר השיטתי ביותר בנוגע לכללי ההלכה והלמדנות. ספרו של הרב עמיאל בנוי על פי סוגי הסברות, ולא על פי סוגיות הלכתיות. לדוגמא המידה (פרק) הראשונה בספר היא מידת "סיבה ומסובב", במידה הזו הרב עמיאל דן באריכות בסוגיות הקשרות לסיבתיות בהקשר הלכתי על ידי הבאת דוגמאות רבות מן הספרות ההלכתית. אבל הדוגמאות הם לא המוקד בספר, אלא המוקד הוא הסברא היסודית והכללים ההגיוניים העומדים בבסיס הסוגיות. כך יכול הרב עמיאל לעסוק באותה המידה בסוגיות מכל התורה כולה, למרות שנראה ממבט חיצוני שאין כל קשר בין סוגיה אחת לשנייה. ואולם, משום שהרמ"א עמיאל מסתכל על הדברים דרך הסברא השורשית המופשטת, הרי שעל ידי כך מתגלה ומתברר הקשר היסודי הקיים בין כל אותן הלכות. וכך כותב הרמ"א עמיאל בהקדמה לחלק א' של "המידות לחקר ההלכה":

מטרתי היא לתת דרכים ונתיבות מקוריות, איך למצוא בתלי טילים של הלכות את הנקודה המרכזית שבהן, ואיך ואיך להוציא מתוך אלפי הפרטים את הכללים, המושגים והגדרים המאחדים אותם, ולהראות על היסודות שמהם הורכבו אלה.²⁴³

ובאמת לאורך כל הספר המוקד הם העקרונות היסודיים של ההלכה. ההפשטה אצל הרמ"א עמיאל היא קיצונית, עד כדי כך שהמידות עליהם הוא מעמיד את ההלכה הם מידות היגיון כלליות שאפשר לדון בהם גם במנותק מן ההקשר ההלכתי, כמו "חיוב ושלילה", "עצם ומקרה", אמצעי ותכלית". לעומת זאת אצל ר"י ענגיל ההפשטה נותרת בדרך כלל בתוך תחומי ההלכה ורק לעיתים נדירות (כמו הדוגמא של "איכות וכמות" שאותה ראינו) מגיעה ההפשטה עד לכדי המשגה הלקוחה מחוץ לעולם המושגים ההלכתי.

ההקשר הלמדני בו פעל ר"י ענגיל

ר"י ענגיל מעולם לא למד בישיבה ומעט מאוד ידוע לנו על דמויות שמהם למד. נראה שר"י ענגיל למד בעיקר באופן עצמאי והיה למעשה אוטוידקט בלימוד התורה.²⁴⁴ עם זאת, ניתן לצייר תמונה של הסביבה הלמדנית בה פעל ר"י ענגיל ולהשוות אותו ללמדנים אחרים עמם היה בקשר קרוב. נראה שר"י ענגיל הושפע מדרכי לימוד רבות שהיו בתקופתו, בספריו ניתן למצוא מהלכים מפולפלים המאפיינים בדרך כלל למדנים מפולין וגליציה²⁴⁵, וסגנון של לימוד בשיטת "לשיטתייהו"²⁴⁶, וגם דרך לימוד דומה לדרך הלימוד הליטאית.

אבל נראה שדרך הלימוד המרכזית בכתביו של ר"י ענגיל היא דרך לימוד בסגנון ליטאי (כלומר בעיקר ניתוח אנליטי של המושגים ההלכתיים בסוגיה) לצד מספר שינויים והתאמות לדרך לימוד זו. שני

²⁴³ הרמ"א עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק א', מוסד הרב קוק, 2009, עמוד 44.

²⁴⁴ ראה קונטרס "אלה תולדות יוסף" מכון אוהבי תורה, מאנסי, התשס"ד, עמוד 11.

²⁴⁵ חשוב להזכיר שר"י ענגיל נולד באזור הזה.

²⁴⁶ דרך לימוד המתאפיינת בכך שלוקחים מספר מימרות של אמורא או תנא שאינם קשורות כל כך ממבט חיצוני ומחברים אותם על ידי מציאת מכנה מסותף שורשי.

שינויים מרכזיים שניתן למנות בין דרך לימודו של ר"י ענגיל לזו הליטאית הם השוואות בין נושאים שונים שלכאורה לא נראים קשורים ממבט ראשון, ובקיאות רחבה בכל חלקי התורה.

למדן בולט נוסף מאותו אזור בו פעל ר"י ענגיל שמתאפיין בדרך לימוד דומה הוא רבי אברהם ברונשטיין בעל שו"ת "אבני נזר" מייסד חסידות סוכטשוב. בספריו ניתן לראות ניתוח אנליטי המזכיר את דרך הלימוד הליטאית, יחד עם בקיאות אדירה בכל מרחבי הספרות התורנית, והשוואות מפתיעות בין סוגיות שנראות לא קשורות ממבט ראשון. עוד תופעה המצויה בספריו של האבני נזר היא שילוב מקורות אגדתיים קבליים ופילוסופים בתוך כתיבתו ההלכתית. בסגנון דומה לדרך הלימוד של ר"י ענגיל.

ידוע לנו שר"י ענגיל היה בקשר משמעותי עם האבני נזר ושהאבני נזר העריך אותו עד למאוד.²⁴⁷ נכדו של ר"י ענגיל – דוד מורגנשטרן – טוען בביוגרפיה הקצרה שכתב על סבו, שבכל מקום בו ר"י ענגיל מביא רעיון בשם "חכם אחד" כוונתו לאבני נזר.²⁴⁸ לכן נראה שחלק משמעותי מדרך הלימוד שלו ספג ר"י ענגיל אצל האבני נזר. ואמנם, את התופעה הזו של שילוב בקיאות רחבה בכל חלקי התורה ושילוב סוגיות זו עם זו, כולל שילוב מקורות מחשבתיים, אנו מוצאים אצל עוד תלמידי חכמים שהיו בסביבתו של האבני נזר, כמו רבי אריה צבי פרומר, רבי אברהם וינברג, הרוגוצ'ובר.²⁴⁹ לכן נראה שאת עיקר דרך הלימוד הזו קיבל ר"י ענגיל מהחוג הזה שניתן לכנותו "חוג האבני נזר".²⁵⁰

יש לנו גם עדויות שר"י ענגיל התפעל מאוד מדרך הלימוד של האבני נזר המשלבת נגלה ונסתר יחד:

מסופר שפעם בעת אריכת השולחן אצר "האבני נזר", נתפעל מאוד הרה"ג מוה"ר יוסף ענגיל זצ"ל מהדברים ששמע, והוא אמר אחר כך שמלבד עצם המאמרים של הרבי בשולחנו שהם מלאים בסודות עמוקים, הוא מתפעל יותר מכך שכל דבר שהוא מזכיר מחוכמת הנסתר הוא מליבש תיכף בלבוש פשוט ומביא דוגמת הדבר מש"ס ופוסקים ומראה את מקור הדבר בתורה הנגלית, על ידי כך מנסה הוא להסתיר את גדולתו בתורת הנסתר.²⁵¹

אציג כאן מספר דוגמאות מייצגות לדרך לימוד זו המשלבת הלכה ואגדה, נגלה ונסתר בכתביהם של אותם למדנים.

רבי אברהם ברונשטיין ה"אבני נזר"

הרב אברהם ברונשטיין נולד בעיירה בנדין שבפולין, לרבי זאב נחום, מחבר הספר "אגודת אזוב". בילדותו עברה משפחתו לגור באולקש שם מונה אביו לרב. לאחר שנישא, עבר לפי בקשת מחותנו

²⁴⁷ קונטרס "אלה תולדות יוסף", מאנסי, התשס"ד, עמוד 20. חמיו גם היה חסיד סוכטשוב.

²⁴⁸ בביוגרפיה הנדפסת בסוף הספר שארית יוסף, תל אביב, התשל"ט, עמוד 18.

²⁴⁹ דוגמאות לדרך לימוד כזו אמל כל אחת מהדמיות הנ"ל נביא בהמשך העבודה.

²⁵⁰ בספר מראה הדשא, מאת הרב אהרון ישראל ברונשטיין, ירושלים, התשס"ד, עמוד קס', הערה 29 עמד על תופעה זו: "יש לציין שכמה מתלמידי החשובים... צעד בדרכו זו של שילוב נגלה ונסתר, אם כי כל אחד מהם בדרכו ובסגנונו.

²⁵¹ אביר הרועים, סימן קכה'. הובא גם בספר "מראה הדשא" מאת הרב אהרון ישראל ברונשטיין, ירושלים התשס"ד, עמוד קמז, בהערה 14.

הרבי מקוצק לכהן ברבנות באילא פודלסוק, שם הוא ישיבה והעמיד אלפי תלמידים. בנוסף לכך הקים הרב ברונשטיין את חסידות סוכטשוב המתאפיינת בדגש הרב שהיא נותנת על למדנות. ספריו המרכזי הם שו"ת אבני נזר, וספר "אגלי טל" על מלאכות הפת.

בספריו ניתן למצוא לא פעמים רבות דרך לימוד דומה לדרכו של ר"י ענגיל, ונציין מקום אחד לדוגמא: באחד מתשובותיו משווה האבני נזר בין דחיית איסורי דרבנן לדחיית איסורי תורה. ראינו לעיל כי כאשר איסור נדחה הדבר יכול להיעשות באחד משני אופנים – או שאנו אומרים שהאיסור נדחה אבל הוא עדיין קיים ('דחוויה'), או שבמקרים מסוימים כלל לא נאמר האיסור ('הותרה'). כאשר איסורי דרבנן נדחים, מדייק האבני נזר מלשון הגמרא בכתובות כי הדבר הוא בגדר 'הותרה' – שחכמים כלל לא גזרו במקום זה. אולם בנוגע לאיסורי תורה, אנו מוצאים לפעמים גם דברים שהם בגדר 'דחוויה'. על כך מעיר האבני נזר:

ולפי זה נראה דכל שכן בדרבנן במקום שהתירו משום צערא דודאי הותרה לא דחוויה. דלמה לחכמים לגזור איסור שיהיה נדחה. טוב שלא יגזרו כלל ולא יצטרך לדחות איסור. וכן לשון הש"ס גבי מפרק וגונח כלאחר יד במקום צערא לא גזרו רבנן. ואינו דוחה לאיסור תורה למאן דאמר דחוויה. דאין לשאול למה התורה תעשה איסור וידחה. טוב שלא יהיה איסור באופן זה, דאין זה שאלה **שדברי תורה מוכרחים מחוייבין המציאות**. ולמאן דאמר לא הותרה אי אפשר שלא יהיה איסור כלל. ועל כורחך איסור הוא אלא שנדחה. אבל איסור דרבנן אפשר שאל יגזרו כלל במקום זה ולא יהיה איסור כלל. ובודאי הותרה.²⁵²

האבנ"ז שואל לשיטת מי שאומר שטומאה ושבט "דחוויה" מדוע לא עשתה התורה כמו חכמים ולא נמנעה מלאסור במצב שבו בכל מקרה האיסור יותר, גם אם הוא יותר רק באופן של "דחוויה". האבנ"ז מסביר שאין להקשות את הקושיה הזו, לפי דברי המהר"ל בספר "תפארת ישראל" בפרק יח': "כי כל דברי התורה הם מוכרחים להיות ואינם מציאות ואין מציאותם במקרה שדבר זה העולם מציאותו במקרה כך הם כל דברי התורה."²⁵³ המהר"ל מסביר שכל דברי התורה הם דברים הקיימים במציאות בצורה ממשית, ולכן אין מקום לומר שאם האדם אנוס המציאות כבר לא קיימת יותר, אלא המציאות קיימת (שהאיסור אסור) ויש הצדקה לעבור עליה (דחוויה). ולעומת זאת איסורים מדרבנן הם לא מציאות אלא אך ורק ציווי שחז"ל קבעו, ואינם קובעים את האיסור במקרה בו האיסור נדחה, משום שאין כל סיבה לגזור עליו.

הקטע הזה של האבנ"ז הוא גם כן דוגמא לשימוש למדני ברעיונות ומקורות פילוסופים בתוך הדין הלמדני.²⁵⁴

רבי אריה צבי פרומר

²⁵² שו"ת אבני נזר, ניו יורק, התשס"ד, אורח חיים, חלק א', סימן קיח', אות ה', עמוד 121.
²⁵³ מהר"ל, תפארת ישראל, התשכ"א, עמוד נז'. והעיקרון הזה חוזר אצל המהר"ל בעוד מספר מקומות, ראה לארוך כל הבאר השני בספרו באר הגולה.
²⁵⁴ דוגמא נוספת לדרך כזו ראה באבני נזר, אבן העזר, סימן קיט'.

רבי אריה צבי פרומר (להלן: ראצ"ף 1882-1943) נולד בעירה צ'לדז שבדרום מערב פולין, בגיל צעיר הוא התייתם מאמו ועבר בעקבות כך לגדול אצל קרובי משפחתו. בגיל 12 החל ללמוד אצל רבי אברהם ברונשטיין הרבי מסוכטשוב בעל שו"ת אבני נזר שהיה לרבו המובהק, אותו הוא מצטט עשרות פעמים בספריו. לאחר פטירתו של האבני נזר, החליף אותו הראצ"ף בראשות ישיבת בית אברהם. בנוסף לכך כיהן גם כראש ישיבת חכמי לובלין. נרצח בשואה במחנה ההשמדה מיידנק יחד עם רבים מתלמידי ישיבת חכמי לובלין.

הראצ"ף היה בקשר קרוב עם ר"י ענגיל, וכך כותב אברהם סורוסקי: "העגלון שמעיה היה תמיד מוכן לנסיעה, ואם נפל במוחו של ראצ"ף איזה חידוש מעמיק, או קושיה מסובכת, היה עושה לאלתר "קפיצה" בכרכה אל רבי יוסף ענגיל בבנדין והיה שקיל-וטרי עמו בסוגיה המוקשית.²⁵⁵ מן העדות הזו ניתן ללמוד על הקשרים הקרובים שהיו בין שתי הדמויות האלו. עדות נוספת לכך היא ההסכמה שכתב ר"י ענגיל ראצ"ף לספרו "שיח השדה".

גם בכתיבתו הلمדנית של ראצ"ף אנו מוצאים לעיתים קרובות עירוב של רעיונות ומקורות מתחום המחשבה בתוך הדיון הلمדני. דוגמא בולטת לכך היא דבריו של ראצ"ף בספרו שיח השדה לגבי מהות המושג "ספק". ראצ"ף כתב בספרו שיח השדה:

ונראה לעניות דעתי דבאמת כל ספק אף שאיננו אלא או היתר או איסור כאשר צדד הספק יעידון, מכל מקום תולדת הספק חשוב שיש בו חלק היתר וחלק איסור, וכאלו היה בו תערובת מהותין (מהויות). כמו שכתב המהר"ל בספר באר הגולה באר הראשון בד"ה הרביעי, בענין אלו ואלו דברי אלוקים חיים דיש בו בחינות להיתר ובחינות לאיסור, אלא שבחינה א' הוא יותר עיקרית ומכל מקום גם בחינה הנגדית יש לה מהות.²⁵⁶

ראצ"ף מסביר, שכל ספק מחיל בתוכו שתי מהויות: מהות הצד האחד של הספק ומהות הצד השני של הספק. לכן דבר שהוא ספק איסור ספק היתר, הספק לגביו מכיל את שני הצדדים הללו, גם צד האיסור וגם צד ההיתר. למרות שמצד האמת הדבר הוא או אסור או מותר, מכל מקום היחס שלנו אל הדבר הוא על ידי ידיעתנו אותו, וידיעתנו אותו באופן של ספק המכיל את שני צידי הספק.²⁵⁷ בניגוד לתפיסה הפשוטה לפי במקרה של ספק הדין הוא כאחד מצדדי הספק אלא שאין אנו יודעים איזה צד, הרי שלפי ראצ"ף שני צדדי הספק קיימים במובן מסוים בדין במשך כל הזמן. כך, אם אנו מסופקים לגבי חתיכת בשר אם היא חתיכה של איסור, הרי שאף אם מצד האמת זו חתיכת היתר, כיוון שיש לגביה ספק הרי שיש בה במובן מסוים איסור. ראצ"ף מבסס את דבריו על פי דברי המהר"ל²⁵⁸ בספר באר הגולה:

²⁵⁵ בסוף ספרו שיח השדה, בהוצאה משנת התשנ"ה, בבני ברק, נדפס חלק "תולדות רבינו ז"ל, מאת אברהם סורוסקי, עמוד שטו'. העדות הזו לקוחה מתוך ספר זיכרון לקהילה היהודית בסוסנוביץ'.

²⁵⁶ רבי אריה צבי פרומר, שיח השדה, בני ברק, התשנ"ה, שער הכללים, כלל יא', עמוד קסז'.

²⁵⁷ גם הרב יצחק יעקב ריינס, כתב דברים דומים מאוד לגבי מהות הספק, בספרו, חותם תוכנית, ירושלים, התרצ"ד, חלק "ערכי המושגים", עמוד ש'. וראה גם בספר שערי יושר, שער א', פרק ב'. והרעיון שהאיסור נמדד לפי ידיעתנו אותו נמצא גם אצל הר"י ענגיל בספר אתון דאורייתא, כלל ה'. ולדיון עמוק בשאלה זו ראה בספר שערי יושר של הגר"ש, שער א', פרק ב'. ועוד לגבי ראית הספק כמציאות חדשה לחלוטין ראה בדברי השב שמעתתא, שמעתתא א', פרק ג' לגבי דברי המהרי"ט על ספק ממזר. ועוד על דברי השב שמעתתא, את דברי הרב יעקב קנטרוביץ', בספרו "צילותא דשמעתתא", על השב שמעתתא, בני ברק, התשס"ו, שמעתתא א', פרק ו'.

²⁵⁸ ראה בדברי הרב משה שלמה כשר, דרשות מהר"ל, מבוא, ירושלים, התשכ"ח, עמודים 37-38.

כי ה' יתברך כאשר נתן את התורה לישראל, נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא. ואמר שדין זה יש בו בחינה לזכות, ויש בו בחינה לחובה. ודין של איסור והיתר, יש בדין זה בחינה להיתר, ויש כאן בחינה לאיסור. וכן כשר ופסול, יש בחינה אחת הפך האחרת. כמו שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים. ותוכל לומר על העץ שהוא מתייחס אל יסוד המים, וכן הוא אמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי. וכן בתורה אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה גם כן. וכאשר אחד למד על דבר טהור, ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא והאומר טמא, ואמר טעמו, זה אמר גם כן בחינה אחת.²⁵⁹

המהר"ל מסביר שכל דבר הן בתורה והן בעולם מורכב מחלקים שונים ואף מנוגדים. כל דבר יש סברא לאוסרו ויש סברא להיתרו, וכל דבר יש סברא לטהרו ויש סברא לטמאו. וגם בטבע כל דבר הוא מורכב, ויכול להיות גם מורכב ממים ואש, שהם שני הפכים. לכן, כאשר ישנה מחלוקת בשאלה האם דבר מסוים הוא טמא או טהור, או מותר או אסור, כל צד במחלוקת מכוון לממד מסוים בתוך הדבר, שהרי הדבר עצמו מורכב מן צדדי היתר וצדדי איסור.²⁶⁰ ראצ"ף מבסס את דבריו לגבי מהות הספק, כדבר המכיל בעת ובעונה אחת את שני הפכים, כמו צד היתר וצד איסור, על פי דברי המהר"ל הנ"ל.

בהמשך הכלל ראצ"ף מביא דוגמאות רבות לישום של העיקרון הזה בהלכה. אחת הדוגמאות היא דברי הגמ' במסכת בבא בתרא לגבי דין ירושת בכור שהוא טומטום: "אמר ר' אמי טומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נוטל פי שנים דאמר קרא (דברים כא, טו) והיה הבן הבכור לשניאה עד שיהא בן משעת הויה."²⁶¹ הגמ' אומרת שבכור שהוא טומטום²⁶², גם אם מתגלה בסופו של דבר שהוא זכר, אינו יורש פי שניים כדין בכור בירושה, אלא הוא יורש כמו כל האחים. משום שעל מנת שיחול עליו דין בכור הוא צריך להיות בכור משעת הלידה. על דברי הגמ' הנ"ל כתב ראצ"ף: "וכן מוכח מש"ס בבא בתרא, טומטום שנקרע ונמצא כר אינו נוטל פי שניים דאמר קרא והיה בן בכור עד שיהיה בן משעת הויה, ואף דהיה בן משעת הויה רק שאצלינו היה ספק, הנה דמה שהדבר מסופק אצלינו שולל מהות הבן ממנו במקצת."²⁶³ ראצ"ף מסביר שלמרות שמצד האמת ברור שהוא היה זכר כבר מרגע לידתו, עדיין עצם זה שהינו מסופקים לגביו בזמן שהוא היה טומטום, גורם לכך שדינו יהיה משונה מדין זכר, ומכוח מכך שהספק שלנו לגביו גרם לכך שהוא יחשב מקצת נקבה ומקצת זכר, ולכן הוא אינו יורש, כי הספק גרם לכך שהוא לא יחשב לזכר גמור.

²⁵⁹ מהר"ל, באר הגולה, מכון ירושלים, התשס"ד, באר א', עמוד פח'-פט'. וראה דברים דומים בחידושי הריטב"א על מסכת עירובין, דף יג', עמוד ב'.

²⁶⁰ נראה שהמהר"ל מדבר על מורכבות בדבר עצמו, ואילו ראצ"ף מדבר על מורכבות ביחס של האדם אל הדבר.

²⁶¹ בבלי, בבא בתרא, דף קנו', עמוד ב'. וראה בהמשך דברי הגמ', שיש בכך נפקא מינה לעוד מספר דינים.

²⁶² רשב"ם בד"ה "אמר רבי אמי": "בכור הנולד טומטום שאין ניכר בו לא זכרות ולא נקבות ולאחר זמן נקרע ונמצא זכר שהיה גיד שלו וביציו טמונין בגוף ורבותא נקט דאף על גב שנמצא זכר גמור וכל שכן אנדרוגינוס שאין ספיקו עתיד להוודע."

²⁶³ ראצ"ף, שם, עמוד קסח'.

עוד מקור שעליו מבסס ראצ"ף את דבריו, הם דברי הרמב"ם בהלכות אישות: "האומר ליבמה הרי את מקודשת לי בזה לאחר שיחלוץ לך יבמיך הרי זו מקודשת הואיל ואילו קידשה עתה היו קידושין תופסין בה מספק." ²⁶⁴ הרמב"ם פוסק שמי שאומר ליבמה שהוא מקדש אותה לאחר שהיבם שלה יחלוץ לה, היא מקודשת, ואין בכך בעיה של "דבר שלא בא לעולם" ²⁶⁵, משום שאילו היה מקדש אותה עכשיו, היו תופסין באישה קידושין, רק שהם היו קידושי ספק ²⁶⁶. על דברי הרמב"ם האלו כתב הכסף משנה:

מדברי הרב המגיד נראה שהוא סובר שדעת רבינו כדעת שאר מפרשים, שהם סוברים שהיא ספק מקודשת, ואפשר שהיה גורס כן בדברי רבינו. אבל לספרים דידן דגרסי הרי זו מקודשת נראה דמקודשת גמורה היא, משום דכיון דעכשיו נמי תפסי בה קידושין מספק לא הוי דבר שלא בא לעולם, וכיון דחשיבא דבר שבא לעולם כשהוא מקדשה עכשיו שיחולו הקידושין לאחר שיחלוץ לה יבמה שפיר דמי ²⁶⁷

הכסף משנה מביא את דברי המגיד משנה שהסביר שדעת הרמב"ם היא שהאישה רק מקודשת מספק, משום שביבמה תופסים רק קידושי ספק. ואולם, קשה להבין כך בלשונו של הרמב"ם, ונראה מפשט דבריו שהאישה מקודשת בודאי, בגלל שתופסים ביבמה קידושי ספק. ולכן הכסף משנה מסביר שככול הנראה הייתה למגיד משנה גרסה אחרת של הרמב"ם. ²⁶⁸ לאחר מכן מסביר הכסף משנה, שמשום שהאישה מקודשת מספק, היכולת לקדש אותה לא נחשבת ל"דבר שלא בא לעולם". ²⁶⁹ ראצ"ף מסביר את דברי הכסף משנה הנ"ל, לאור העיקרון שביאר לעיל לגבי מהותו של הספק:

גם ידועים דברי הכסף משנה פרק ז' מהלכות אישות הלכה טו', דאם מקדש אישה לאחר שיחלוץ לך יבמך מקודשת גמורה ולא חשיב דבר שלא בא לעולם, כיון דכבר עכשיו תופסין בה קידושי ספק, ואף דאינם אלא קידושי ספק, ויכול להיות שאין בה קידושין כלל עכשיו אם כן גם אלאחר שיחלוץ לא יועילו רק מספק ועל כרחך דעל ידי צד ספק שבו חשוב אתה חלות קידושין ומהני אלאחר כך לגמרי, דצד ספק שבו גורם שימצא בו איכות קידושין גמורים מצד זו מחמת בחינה זו חשיב שפיר ²⁷⁰ דבר שבא לעולם ²⁷¹

ראצ"ף מסביר שהסביה לכך שהקידושין ביבמה לא נחשבים לדבר שלא בא לעולם, היא בגלל העובדה שתופסים בה קידושי ספק, והספק כפי שכבר הסביר ראצ"ף מכיל בתוכו את שני צדי הספק

²⁶⁴ רמב"ם, הלכות אישות, פרק ז', הלכה טו'.

²⁶⁵ בהלכה לא ניתן להקנות לבן אדם דבר שעדיין לא קיים בעולם, ובמקרה שלנו לכאורה היכולת של האישה להתקדש עדיין לא קיימת שהרי היא צריכה לחלוץ. ראה לדוגמא, בבלי קידושין, דף סב', עמוד ב. ובבלי, יבמות, דף צג', עמוד א'. ובבלי, בבא מציעא, דף לג', עמוד ב'. ובבלי, גיטין, דף מד', עמוד ב'.

²⁶⁶ בבלי, יבמות, דף צב', עמוד ב'.

²⁶⁷ רבי יוסף קארו, כסף משנה, על הלכות אישות לרמב"ם, פרק ז', הלכה טו'.

²⁶⁸ המגיד משנה כתב: "אף כאן היא ספק מקודשת ודבר פשוט הוא."

²⁶⁹ דברי הכסף משנה לכאורה תמוהים, שהרי בא לעולם רק הזכות לקדש אותה קידושי ספק, אבל לא קידושי ודאי. ואכן תמה על דבריו רבי יהודה רוזיאנס בספרו משנה למלך על הרמב"ם שם: כתב מרן בכסף משנה דמקודשת גמורה משום דכיון דעכשיו נמי תפסי בה קידושין מספק לא הוי דבר שלא בא לעולם וכו'. ודברי מרן הללו לעולם תמהתי עליהם דאיך יתכן לומר שתהיה ודאי מקודשת ואם בא אחר וקידשה דאין קידושין תופסין בה מאחר דאם האמת הוא דאין קידושין תופסין ביבמה אינה מקודשת כלל וסברת ה"ה נראה שהיא אמיתית."

²⁷⁰ בספר עצמו כתוב "דבר שלא בא לעולם", אבל זו ככול הנראה טעות דפוס.

²⁷¹ ראצ"ף, שיח השדה, שם, עמוד קסח'.

ממש. כך גם בספק קידושין: שייך באישה גם צד תפיסת קידושין וגם צד של אי תפיסת קידושין, ולכן תפיסת קידושין ביבמה הוי דבר שבא לעולם מצד זה שהוא אחד מצדי הספק, וכל צד מצדי הספק נחשב לדבר שקיים.²⁷²

חידושו של ראצ"ף לגבי מהות הספק הוא דוגמא לחידוש למדני עם המאפיינים שהראנו שמאפיינים את למדנותו של ר"י ענגיל, כמו שימוש במקורות ורעיונות הלקוחים מעולמות פילוסופים/קבלים, הפשטה ומתוך כך הכללה של הרבה סוגיות תחת אותו יסוד מופשט. הדרך הזו מצויה מאוד בספריו הלמדניים של ראצ"ף.²⁷³

מעניין לציין, כי גם ר"י ענגיל דן לגבי מהותו של הספק: האם הספק הוא היעדר ידיעה במובן שלילי בלבד של אי ידיעת המציאות, או שמא ניתן לומר האנו יודעים שמדובר בספק, וידיעת הספק נחשב לידיעה חיובית. ר"י ענגיל מסביר שזו מחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש בגמ' בכריתות: וכן אמר ריש לקיש (להלן: ר"ל)... ידיעות ספק מחלוקת לחטאות רבי יוחנן (להלן: ר"י) אמר אין ידיעות ספק מחלוקת לחטאות.²⁷⁴ הגמ' שם דנה לגבי חיוב חטאת של האוכל חלב²⁷⁵ בשוגג, שהדין הוא שאם אדם אכל כמה חטאות בהעלם אחד (כלומר שגגה אחת) כלומר שלא נודע לא בין אכילת חלב א', לאכילת חלב ב', שהוא אכל חלב, הוא חייב רק חטאת אחת. אבל אם נודע לו בין אכילה א' לאכילה ב' שבאכילה א' הוא אכל חלב, במקרה כזה הידיעה "מחלקת חטאות", כלומר גורמת לכך שהחיוב יתחלק לשתי קורבנות חטאת ולא מספיק רק קורבן אחד. ר"ל ור"י נחלקו בשאלה מה דינו של אדם שנודע לו בין אכילה א' לאכילה ב', שאולי אכילה א' הייתה אכילת חלב. הידיעה הזו נקראת בגמ': "ידיעת ספק", ולגביה נחלקו ר"ל ור"י האם היא מחלקת לחטאות או לא, כלומר האם אדם שנודע לו ידיעה כזו יתחייב בשתי חטאות או שמא בחטאת אחת יתכפר לו על שתי האכילות. ר"י סבר שידיעה כזו אינה מחלקת, בעוד שר"ל סבר שהיא מחלקת. נראה ששורש המחלוקת שלהם היא בשאלה האם ידיעה שבדבר מסוים הוא ספק נחשבת לידיעה או לא. ר"י ענגיל מסביר בכלל ה' באתון דאורייתא, שעומק המחלוקת היא בשאלה האם ידיעה שהדבר מסופק נחשבת לידיעה חיובית כל שהיא, או שמא היא רק לא לדעת כלום.²⁷⁶

מדוע דרך הלימוד הזו נוצרה דווקא אצל למדנים אלו

כפי שהראנו דרך הלימוד המאפיינת את הקבוצה של תלמידי האבנ"ז, שלה קראנו "חוג האבני נזר". היא דרך לימוד המשלבת בקיאות בכל חלקי התורה יחד עם ניתוח הלכתי מעמיק. השילוב בין השניים

²⁷² רעיון דומה מופיע אצל הגרש"ש בקונטרס שלו בענייני תנאי שנדפס בסוף חידושו על מסכת גיטין, ירושלים, התשד"ם, עמוד 83. שם הגרש"ש דן גם כן בדברי הרמב"ם והכסף משנה הנ"ל.

²⁷³ ספריו הם: "שיח השדה" שהוא ספר שחלקו הראשון עוסק בעיקר בדיני ברכות, וחלקו השני עוסק בנושאים כללים בש"ס. ושו"ת ארץ צבי ב' חלקים. בנוסף נספח אל סוף חלק ב' חידושים של ראצ"ף על חלק ממסכתות הש"ס. כל אלו יצאו במהדורה חדשה בת ג' כרכים, על ידי רבי אברהם מנדלבאום, בבני ברק, בשנת התשנ"ה.

²⁷⁴ בבלי, כריתות, דף יח', עמוד ב'.

²⁷⁵ חלב אסור באיסור כרת, ולכן מי שעובר עליו בשוגג חייב קורבן חטאת, כמו כל איסור שאם עוברים עליו במזיד חייבים כרת. ראה כריתות, פרק א', משנה א'. וראה בבלי, שבת, דף סז', עמוד ב'.

²⁷⁶ ר"י ענגיל, אתון דאורייתא, כלל ה'.

יוצר למדנות המתאפיינת במציאת מכנה משותף בין מגוון רחב של סוגיות שונות, וזאת על פי מציאת יסוד כללי ומופשט העומד בשורש כל אותן הסוגיות.

כפי שכבר כתבנו מקודם בשם רמ"מ כשר. בעקבות החשיבה המופשטת והבקיאות הגדולה נצרכו למדנים כמו ר"י ענגיל והרוגצ'ובר להשתמש ברעיונות ומושגים הלקוחים מעולמות העוסקים בנושאים מופשטים וכלליים יותר. היינו מן הספרות הפילוסופית, הקבלית, וכדומה. בנו של רמ"מ כשר הרב משה שלמה כשר כתב בהקדמתו לספר "דרשות המהר"ל":

הגיונותיו שימשו אבני יסוד לתורתו של האדמו"ר מסוכטשוב בעל האבני נזר ולתלמידיו ההולכים בעקבותיו במבוא שלפנינו מובאות דוגמאות בעיקר ממשנתו של זרם מחשבתי זה וכמה הושפע ממקורו הברוך של המהר"ל.²⁷⁷

הרב משה כשר כותב, שהגיונותיו של המהר"ל שימשו פעמים רבות כאבני יסוד בכתיבתם הלאומית של האבני נזר ותלמידיו. למעשה הוא כבר עמד על האיפיון של הקבוצה הלאומית הזו כמשלבת מקורות מחשבתיים בכתיבה הלאומית, ובפרט את דרכו של המהר"ל. כפי שכתבנו שילוב זה נובע בעיקר מן הצורך לתת כלי ביטוי לרעיונות מופשטים מאוד. וכידוע כתבי המהר"ל מתאפיינים בחשיבה מופשטת מאוד, ולכן הם כלי המשמש את האבני נזר ותלמידיו פעמים רבות בכתיבתם הלאומית. מה גם שהמהר"ל לעיתים אף נוטה להסביר רעיונות הלכתיים של ממש לאור עקרונות מחשבתיים.²⁷⁸ נראה שעוד גורם משמעותי להתפתחותה של למדנות מן הסוג הזה, הוא היותם של אותם למדנים חסידים. באופן טבעי החסידים עסקו יותר בספרי מחשבה מאשר הליטאים. משום שנושאים אלו העיסוקו אותם יותר. לכן באופן טבעי תיתכן יותר השפעה של עולמות אלו בתוך דרכי הלימוד של אותם לדמנים חסידים.

גורם נוסף הקשור בהיותה של קבוצה זו חסידית. הוא נטיה לפרשנות וירטואוזית מאוד של הטקסט. כל מי שמעין בספרות פרשנית חסידית לפרשיות התורה יכול לראות את הנטיה להוציא את הכתוב מפשוטו ולפרש פירושים הממריאים הרבה מעבר לפשט הכתוב בטקסט אותו הם באים לפרש. יתכן שצורת חשיבה זו גם חדרה לדרך הלימוד של הש"ס והפוסקים. אמנם אין צורך להגדיר למדנות זו כרחוקה מכוונת הכתוב. אבל כן נראה שכתוצאה מההתרגלות לחשיבה וירטואוזית מאוד גם הגיעו לחדש חידושים למדניים מקוריים מאוד. שבאופן טבעי רואים מעבר לפשט הדברים הכתובים. ולכן החידושים הלאומיים של החוג הזה נוטים להפשטה רבה של הסוגיות הלאומיות.

בנוסף לכך נראה שהייתה מטרה נוספת לר"י ענגיל בדרך לימוד מן הסוג הזה. מכמה מקומות בספריו עולה שר"י ענגיל רצה להראות איך שורשי הקבלה (ונראה שיש לכלול בכך גם את שאר ענפיה של המחשבה היהודית) כלולים כבר בתוך החלק הנגלה של התורה. כך הוא כותב בספרו ע' פנים לתורה: "מה שהוא מקובל בחכמת האמת הוא פורש גם כן במקומות רבים בש"ס."²⁷⁹ כלומר לדעת ר"י ענגיל שורשי הקבלה כבר קיימים בתוך הש"ס. מן התפיסה הזו נגזר באופן טבעי גם

²⁷⁷ דרשות מהר"ל, מכון ירושלים, התשכ"ח, עמוד 5.

²⁷⁸ למספר דוגמאות לכך ראה בבאר הגלה, בבאר השני.

²⁷⁹ הובא בביוגרפיה עליו מאת נכדו דוד מורגנשטרן, שנדפסה בסוף הספר שארית יוסף, תל אביב התשל"ט, עמוד 14.

הבנה של הש"ס לאור מקורות ורעיונות שמקורם בספרות זו. נכדו של ר"י דוד מורגנשטרן כתב בביוגרפיה שכתב על סבו:

גישתו המקורית לקבלה היתה כי הוא לא נכנס אל המערבלת של חוכמת הנסתר דרך ספרי קבלה, אלא במסלול הנגלה - ומשמעות הדבר היא כי שורשי הקבלה הם בנגלה, והם חוזרים ונאמרים בספרי הקבלה המאוחרים.²⁸⁰

מתוך עדותו של נכדו של ר"י ענגיל עולה שהיה תפיסה עקרונית מאחורי השילוב שעושה ר"י ענגיל בין חלקי התורה השונים. מתוך עדותו של נכדו אנו גם יודעים על סדרת ספרים בהיקף של שלושים כרכים שהנושא שלה הוא: "בחכמת הקבלה, דרוש רמז בתנ"ך וש"ס בבלי וירושלמי על פי יסודי הקבלה. הגהות על כל הש"ס בבלי וירושלמי."²⁸¹

מתוך עדיות אלו ניתן לראות שהאיחוד בכתביו של ר"י ענגיל בין חלקי התורה השונים אינו תוצאה של יצירתיות והברקה מקרית בלבד כתוצאה של חישה מופשטת ובקיאיות גדולה. אלא יש מאחורי השילוב הזה תפיסה עקרונית לגבי היחס בין חלקי התורה השונים. לצערנו לא זכינו לכתבי היד האלו של ר"י ענגיל ולכן קשה לנו לדעת יותר על השיטתיות בה הוא היה עושה שילוב זה. אבל כן ניתן ללמוד מכל כפי שכתבנו ששילוב זה אינו מקרי בלבד אלא הוא ביטוי לתפיסה עמוקה יותר.

²⁸⁰ שם, בעמוד 14 וראה על כך עוד בעמודים 15-16.
²⁸¹ נדפס בסוף הספר "שארית יוסף, עמוד 127.

סיכום

מחקר זה עסק בדרך הלימוד של רבי יוסף ענגיל המשלב בתוך למדנות תלמודית כלים חוץ לתלמודיים. בחלק הראשון של העבודה הראנו את השימוש במושגים שאינם תלמודיים והלכתיים טהורים בקרב אסכולות לימוד שונות, והראנו שהיו בקרב למדנים אחרים בני דורו הסתייגות משימוש במושגים ורעיונות אלו בדרך כלל.²⁸² לאחר מכן הראנו שלעומת אותן דרכי לימוד, ר"י ענגיל נוהג שכן לשלב רעיונות ומושגים שאינם תלמודיים טהורים בתוך לימודו. ושעולמות הידע בהם הוא נעזר כוללים את כל מרחבי הספריה התורנית ((מדרשים, ספרי מוסר, ספרי פילוסופיה של הראשונים, ספרי קבלה ועוד)) הראנו כיצד לעיתים רבות ר"י ענגיל בונה מהלך למדני שלם על בסיס רעיון יסודי שמקורו לא לקוח מתוך סוגיות הש"ס ודברי הראשונים והאחרונים, אלא לקוח מתוך עולמות הפילוסופיה הקבלה וכדומה, שבעיניו של ר"י ענגיל הם בהחלט מקורות לגיטימיים לניתוח סוגיות תלמודיות. כאמור תופעה זו יחודית למדי, ואין לה מקבילות רבות בקרב דרכי לימוד אחרות שרווחו באותה התקופה.

בהמשך הראנו שר"י ענגיל מרוויח מהשימוש באותם רעיונות ומושגים שהוא משלב בתוך השיח התלמודי, את יכולת ההפשטה הקיצונית בה הוא נוקט. פעמים רבות הכותרת למהלך הלמדני של ר"י ענגיל הנקרא "כלל", הוא כלל אינו נושא הלכתי מובהק אלא שאלה פילוסופית כללית ומופשטת כמו "אי ריבוי הכמות מכריע האיכות"²⁸³. צורת החשיבה הזו שעושה הפשטה קיצונית לסוגיות התלמוד היא המקור למאפיין בולט נוסף של ר"י ענגיל שהוא היקש מסוגיות שאין להם כל קשר ממבט ראשון והכללתם תחת קורת גג אחת. הכללה זו מתאפשרת בזכות אותה הפשטה, שבזכותה הוא יכול לקחת סוגיה בנושא מאכלות אסורות וסוגיה בנושא עבודת הקורבנות ולהסביר שלמעשה ב' הסוגיות קשורות בשאלה "אי ריבוי הכמות מכריע האיכות". כלומר כדי להמשיג ולהסביר את אותה ההכללה נזקק ר"י ענגיל לעולם של רעיונות ומושגים שמטבעם הם מופשטים וכלליים יותר כמו בעולמות הפילוסופיה והקבלה וכדומה.

בחלק השני של העבודה הראנו שאף על פי שדרך לימוד זו היא יחודית כאמור, בכל זאת יש להשוותים בקרב למדנים אחרים בני אותו הדור. בתוך הקבוצה הזו ניתן למנות בראש ובראשונה את רבי אברהם מסוכטשוב בעל שו"ת אבני נזר. שכפי שהראנו בעבודה הוא רבם של כל העוסקים בדרך לימוד כעין זו.²⁸⁴ שביניהם ניתן למנות את רבי אריה צבי פרומר, רבי אברהם ויינברג, רבי יוסף דוד

²⁸² ראה עמוד 7 ואילך.

²⁸³ לקח טוב, כלל טו'.

²⁸⁴ ראה עמוד 58 ואילך.

רייך, הרוגצ'ובר ועוד. כאמור כל הלמדנים האלו מתאפיינים באיחוד בין למדנות לבין ספרות מחשבה, פילוסופיה, קבלה וכדומה, ובהפשטה קיצונית של הסוגיה התלמודית. את האסכולה הזו כינו "חוג האבני נזר".

לאחר מכן הראנו שבבסיסה של דרך הלימוד הזו ישנה גם תפיסת עולם, שלשיטתה יש לאחד בין החלק הנגלה שבתורה לבין החלק הפנימי - הנסתר שבה. ושאיך יש עדויות שר"י ענגיל כתב סדרה ארוכה של ספרים שכל תכליתם הייתה להראות זאת. כפי שהראתי בעבודה נראה שאחת הסיבות המרכזיות לתפיסה הזו של ר"י ענגיל שיש לאחד בין חלקי התורה השונים היא משום היותו חסיד.²⁸⁵ ובאופן טבעי לחסידים יש יותר נטיה אל העולמות הללו.²⁸⁶

²⁸⁵ ראה בדברי רמ"מ כשר במפענח צפונות, ירושלים, התשל"ו, עמוד לד', בהערה כב'.
²⁸⁶ ראה עמוד 68 ואילך.

ביבליוגרפיה חלקית
ספרי רבי יוסף ענגיל שהובאו בעבודה

1. ר"י ענגיל, אתון דאורייתא
2. ר"י ענגיל, לקח טוב
3. ר"י ענגיל, ציונים לתורה
4. ר"י ענגיל, בית אוצר ב' חלקים
5. ר"י ענגיל, ע' פנים לתורה
6. ר"י ענגיל, גבורות שמונים
7. ר"י ענגיל, שב דנחמתא
8. ר"י ענגיל, שו"ת בן פרת, ב' חלקים

שאר ספרים

1. הרמ"א עמיאל, המידות לחקר ההלכה, ג' חלקים
2. הרמ"א עמיאל, דרכי משה, ד' חלקים
3. רבי אריה צבי פרומר, ספר שיח השדה
4. רבי אריה צבי פרומר, שו"ת ארץ צבי ב' חלקים
5. רבי אברהם מסוכטשוב, שו"ת אבני נזר, ד' חלקים
6. רמ"מ כשר, מפענח צפונות
7. הגרש"ש, שערי יושר
8. רא"ל, שב שמעתתא
9. רא"ל, קצות החושן
10. רא"ל, אבני מילואים

ספרים אקדמיים

1. שי עקביא ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא

2. רונלד קיינר, לתולדות המונח "יש מאין" בפילוסופיה ובקבלה
3. אסף בראון, קווים לדרך לימודו של ר"י ענגיל
4. ישראל אורי מייטליס, הלמדנות הפילוסופית של ר"י רוזין