



יוצא לאור ע"י
הכולל העליון ע"ש
ר' יוסף שאול וחנה גרוס
ישיבת רבינו יצחק אלחנן



ר' יוסף שאול גרוס נ"י

ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח . . .

(בראשית לט, ב).

. . . ושמו שאול . . . משכמו ומעלה גבוה מכל העם

(שמואל א' ט', ב).

בשמחה ובהערצה אנו מקדישים חוברת זו לכבוד
האי גברא רבה ויקירא מגדולי תומכי עמנו, ענק
החסד ושר הצדקה ופטרוננו הנאמן דבית אולפנא
לתורה ולהוראה ע"ש מו"ר הגרי"ד סלובייצ'יק
שליט"א

ר' יוסף שאול גרוס נ"י

ורעיתו הכבודה

מרת חנה תחי'

הכולל העליון של ישיבתנו הקדושה נוסד ביוזמתם
ונושא את שמם לשם ולתפארת.

יהי רצון שיתברכו בחיים טובים וארוכים שיוכלו
להמשיך את עבודתם הכבירה להגדיל תורה
ולהאדירה.

© 1985
Gruss Kollel Elyon
Yeshiva Rabbi Isaac Elchanan
Theological Seminary
2540 Amsterdam Avenue
New York, NY 10033

Designed, Typeset and Printed by
TOVA PRESS, INC.
945 – 39th Street
Brooklyn, New York 11219

PRINTED IN U.S.A.

פ ת ח ד ב ר

ברוך רחמנא שהחיינו וקיימנו והגיענו לראות בהופעת הקובץ הראשון, אוסף זה של חידושי תורה — פרי עמלם ויגיעם — של חברי הכולל העליון ע"ש ר' יוסף שאול וחנה גרוס ע"י ישיבת רבינו יצחק אלחנן. אנו תקוה, שלהבא ברצות השם יצא לאור מידי שנה בשנה.

מתכבדים אנו בהשתתפותם של ראש ונשיא ישיבתנו, המנהל, ראש הכולל העליון וגם שני ראשי הכוללים שע"י ישיבתנו הקדושה.

הננו מציגים בזה גם חידושי תורה משעורי מרן הגרי"ד סולובייציק שליט"א שנרשמו ע"י אחד מראשי הישיבה שהוא מתלמידיו המובהקים של רבינו.

בלב מלא רגשי טובה, מקדישים אנו בשמחה קובץ תורני זה לכבוד האי צנתרא דדהבא ר' יוסף שאול ורעיתו חנה גרוס יחיו לאוי"ט. זכאים הם וגדולה זכותם שבנדיבות לכם מאפשרים את חברי הכולל העליון לעסוק בתורה, ללמוד את תורתנו הקדושה וללמדה, להרביצה ולהגדילה, מתוך הרחבת הרעת ומנוחת הנפש.

אנו תפילה, שהקדוש ברוך הוא ישלם שברם, ויסיר מהם כל מחלה, וירפא לכל גופם. השם יברך אותם בכל מילי דמיטב וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם — ויזכו להמשיך בעבודתם הפוריה להגדיל תורה ולהאדירה.

ישראל מאיר פארעצקי

בית יוסף שאול

קובץ חידושי תורה

יוצא לאור על ידי

הכולל העליון ע"ש ר' יוסף שאול וחנה גרוס

ישיבת רבנו יצחק אלחנן

העורך: הרב ישראל מאיר פארעצקי

חשמ"ה

נוא יארק, חוברת א'

תוכן הענינים

	מצות ישיבת סוכה
9	מרן הגרי"ד הלוי סלובייצ'יק שליט"א
	סוף זמן קריאת שמע של ערבית
22	הרב נחום לאם
	בענין מוסיפים מחול אל הקודש
31	הרב זבולון חרל"פ
	להגדרת גנבה וגזלה
40	הרב אהרן כהן
	בדין האוכל מיני מתיקה קודם סעודת הנישואין
49	הרב ניסן אלפרט
	מעשה וגרמא בהלכה
70	הרב צבי שכטר

	בענין בעל חוב מאוחר
77	הרב גוטמן איבל
	הערות בדין מוקף בהפרשת תרומות ומעשר
81	הרב אשר בוש
	בענין דם חימוד
88	הרב ברוך גאלדמאן
	בענין פסח שבישלו ואח"כ צלאו
92	הרב מנחם מענדל גאלדמאן
	שתי הערות בהלכות תפלין
96	הרב יהושע הפמן
	בענין באים כאחד בגט ובדברים אחרים
99	הרב יוסף וונפסקי
	בענין צורת טומאה בלא ממשות
103	הרב מרדכי ושש
	הגדרת מצות ודוי לפי הרמב"ם
107	הרב יצחק אברהם טברסקי
	ביאור ביסוד הגזירה והתקנה של עירובי חצירות
110	הרב יחיאל יעקב מיללער
	בענין מקרא מגילה ופרסומי ניסא
122	הרב אברהם ספר
	בעניני יעוד
128	הרב ישראל מאיר פארעצקי
	בענין תרתי לריעותא
135	הרב מיכאל רוזנצווייג
	דברים שבלב אינם דברים
146	הרב אלי' ברוך שולמן
	בענין שכירות פועלים
157	הרב שלום יוסף שפיץ



מרן הגאון

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א

מצות ישיבת סוכה

(נערך ונרשם ע"י הרב צבי יוסף רייכמן)

הדברים שנכתבו מבוססים על רשימות של מרן מו"ר הרב הגאון שליט"א. אם יתקל הקורא בקשיים עליו לדעת שהחסרון תלוי בכותב הרשימות בלבד.

משנה: מצוה ישיבת סוכה.

א.

עיין ברמב"ם (פ' י' מהל' סוכה הל' ו') אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה, עכ"ל.

המצוה של ישיבה בסוכה נלמדת מקרא בסוכות תשבו שבעת ימים. ויש לעיין, בדין שאין לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה — האם האוכל סעודה חוץ לסוכה עובר באיסור עשה או האם הוא מבטל קיום מצות עשה בלבד?

עיין בספר מנחת חנוך (מצוה שכ"ה) הכותב שביושב ואוכל בסוכה גזולה, אלמלא גזה"כ של לך ולא הגזולה, הנפסלה רק מדין מצוה הבאה בעבירה, נהי דהגברא לא היה יוצא ידי קיום העשה של ישיבה בסוכה, מ"מ לא היה עובר באיסור של אכילה חוץ לסוכה. המנ"ח טוען שמצוה הבאה בעבירה אינה פסול בגוף החפצא של הסוכה אלא שיש הפקעה בקיום מצות הגברא. וכל זה נוגע לקיום העשה, אבל סוכ"ס הגברא אוכל תוך חפצא של סוכה ואינו עובר באיסור. רק גזה"כ, לך ולא הגזולה" פוסלת החפצא של הסוכה ומפני כך יש איסור אכילה תוך סוכה גזולה.

מו"ר זקני הגר"ח זצ"ל טען נגד המנ"ח. סברתו היתה שאין איסור מיוחד לאכול חוץ לסוכה. אלא שיש בטול עשה באכילת סעודה בלי קיום סוכה. וא"כ אע"פ שבציור של מצוה הבאה בעבירה הגברא יושב ואוכל במציאות תוך הסוכה הרי אינו מקיים בכך את המצוה של ישיבת סוכה. הקיום הזה הופקע ממנו מפני שהמצוה באה בעבירה. וא"כ ממילא ביטל את חובת העשה לאכול ולסעוד בקיום מצות סוכה. ויש בטול עשה.

ונראה שיש נקודה חשובה להוסיף על יסודו של זקני הגר"ח זצ"ל. נראה לומר שצריכים אנו לחלק בין בטול עשה בידיים לבטול עשה בשב ואל תעשה. למשל בשלוח הקן הגברא הלוקח האם על הבנים והורגה מבטל את העשה בידיים. אבל מי שלא נוטל לולבו בחג בלי פעולה כלל מבטל את העשה בשב ואל תעשה. ונראה שכשיש בטול עשה בשב ואל תעשה אין החטא בבטול העשה חטא של מעשה איסור אלא חטא של חסרון קיום המצוה. משא"כ במבטל חובת העשה בידיים. עצם המעשה של בטול העשה בידיים מהווה מעשה איסור. וא"כ, אע"פ שהגר"ח זצ"ל צודק במצוה הבאה בעבירה שכל זמן שהגברא סועד בלי קיום סוכה מבטל הוא את העשה דישיבה בסוכה מ"מ יש הבדל בין בטול העשה דסוכה בידיים המהווה מעשה איסור לבטול העשה בשב ואל תעשה שאינו חטא של מעשה איסור אלא חטא של חסרון קיום החובה.

ולפי"ז נראה שיש לחלק בין אכילת הסעודה מחוץ לסוכה לשאר הישיבות כמו שינה מחוץ לסוכה. כשאדם אוכל מחוץ לסוכה חטאו נחשב לבטול העשה דסוכה בידיים ומעשיו נחשבים למעשה עבירה בידיים. אבל בשינה ובשאר ישיבות מחוץ לסוכה, הגברא מבטל את חובת העשה של ישיבת סוכה, אבל מבטל את העשה דסוכה בשב ואל תעשה ואין חטאו נחשב למעשה עבירה בידיים. חטא בזה שלא קיים את העשה כהלכתה.

וככה נוכל להבין את שיטת הר"ת — וכן המנהג הפשוט — שלא לברך את הברכה לישב בסוכה אלא בשעת אכילה. ר"ת פירש (עיין ברא"ש פרק ד' ממס' סוכה אות ג') טעמו מפני „שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה אבל שאר טיול ושינה שעושין בסוכה טפלים לגבי אכילה“. ונראה לפרשו שר"ל שדוקא באכילה מחוץ לסוכה יש בטול מצות סוכה בידיים המהווה מעשה עבירה. אבל בשינה ובשאר ישיבות מחוץ לסוכה יש בטול חובת סוכה בשב ועל תעשה אך לא בידיים. אין מעשה איסור אלא חסרון קיום של חובת המצוה. לפיכך מעשה האכילה נחשב לעיקר הישיבה בסוכה והברכה בעת האכילה פוטרת את כל הישיבות האחרות.

ב.

בנוגע למצות ישיבת סוכה. עיין לקמן במשנה (כ"ז.) ובסוגיא שם דלחכמים לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות. החובה בלילה הראשון נלמדת מט"ו ט"ו מחג המצות. הרמב"ם פוסק (פ' ו' מהל' סוכה הל' ז') שבאוכל כזית פת בסוכה בלילה הראשון יוצא את חובת המצוה. ועיין בריטב"א (כ"ז.) המביא את מחלוקת הראשונים בדין זה שיש שיטות הראשונים הסוברות שהחוב בלילה הראשון הוא לאכול דוקא יתר מכביצה, דהוי סעודת קבע, ושהוא השעור לחובת סוכה בכל שבעת ימי החג. ונראה לפרש דבזה פליגי. לאלו שסוברים שהשעור של אכילה בלילה ראשון הוא יתר מכביצה המצוה בלילה ראשון היא מצות ישיבת סוכה כמו

בשאר הימים. אלא שבשאר הימים המצוה היא רשות. ברם בליל הראשון יש חיוב ישיבת סוכה — והוא לאכל סעודת קבע בסוכה. והשעור הוא יתר מכביצה. אבל לפי הרמב"ם המצוה לאכול בליל הראשון בסוכה אינה חלק של מצות הישיבה בסוכה של כל החג אלא מהווה חיוב מופרד לאכול בסוכה. וא"כ שיעור המצוה שונה מהמצוה בשאר ימי החג. בליל הראשון השיעור הוא כזית המהווה שיעור אכילה בכל התורה כולה. ברם בשאר ימי החג השיעור הוא יתר מכביצה המהווה סעודת קבע בנוגע לישיבה בסוכה.

ובזה נוכל גם להבין את המחלוקת בין הראשונים אם הפטור של מצטער נהג בליל הראשון. (עיין בריטב"א שם). מצטער מהווה פטור בחובת ישיבה בסוכה הנוהגת בשאר ימי החג. ברם במצות אכילה בליל ראשון אם נאמר שאינה מצות ישיבה אלא מצות אכילה יש לומר שאין הפטור נהג. אבל אם מצות ליל הראשון ג"כ מהווה קיום ישיבה י"ל שהמצטער פטור. ונ"ל שיש לעיין מבחינה אחרת בדין המצטער — האם זה רק פטור מחובת המצוה או שהמצטער אינו מעשה ישיבת סוכה בכלל. אם ננקוט שהמצטער אינו ישיבת סוכה בכלל וכאילו יושב חוץ לסוכה אז גם האכילה של הכזית בסוכה בליל הראשון אינה נחשבת לאכילה בסוכה. ולפיכך למצטער גם בלילה הראשון אין מצוה. סברת זקני הגר"ח זצ"ל היתה שהמצטער אינו מעשה ישיבת סוכה בכלל ואינו פטור מהמצוה בלבד. וראייתו משיטת הראשונים המבוססת על הירושלמי שהמצטער היושב בסוכה נקרא הדיוט ואין לו שכר. (עיין בהג"מ פ' ו' מהל' סוכה וברמ"א סי' תרל"ט באו"ח). וסבר שגם בלילה הראשון אין האכילה בסוכה כשירדו גשמים מצוה. אך בנוגע לדעת הגר"א זצ"ל יש סתירה בין המעשה רב ובין הגהותיו על הש"ע (סי' תרל"ט).

והמנהג למעשה בירדו גשמים בלילה הראשון הוא לאכל כזית פת בסוכה בעת הגשם לצאת ידי דעת הראשונים הסוברת שמצטער חייב בסוכה בלילה הראשון. אך לאכל בלי ברכה שהרי יש ספק ברכות להקל. ואם אח"כ פסקו הגשמים יאכל הגברא כביצת פת בסוכה בברכה לצאת ידי כל השיטות שבראשונים.

וזוכרני שפעם אחת ירדו גשמים בלילה הראשון של החג וכך נהג א"א מו"ר הגר"מ זצ"ל אלא דמעשה דהוה כך הוה, הגשמים לא פסקו עד אחרי שכולנו, הילדים בני המשפחה, הלכנו לישון. א"א זצ"ל היה מחכה עד שהגשמים יפסקו. בשעה ארבע בבוקר אחרי פסוק הגשם הוא העיר אותנו משנתנו, ועלינו לאכל הכביצה בסוכה בברכה. ברם זוכרני ששאלתי אז את א"א זצ"ל, הרי המחייב לאכל את הכביצה בסוכה אחרי פסיקת הגשמים הוא לקיים את שיטת הראשונים הסוברת שהמצטער פטור גם בלילה הראשון ממצות סוכה. וא"כ, גם אחרי שישנו במטותינו היינו פטורים מלהתעורר ולצאת לסוכה מפני אותו הפטור של מצטער ולמה העיר אותנו לצאת ולאכול? ואינני זוכר בדיוק את תשובת מו"ר א"א זצ"ל לקושיא הזאת.

אמנם אולי יש לנמק מעשיו שסבר שבדין המצטער יש שני אופני מצטער:

(א) המצטער במעשה הישיבה עצמה כגון בירדו גשמים או ביושב בסוכה שיתושים בתוכה המצצעים אותו בעת ישיבתו.

(ב) המצטער בהגעה לסוכה, כמו הישן בבית ומצטער להתעורר ולצאת לסוכה, אך כשכבר יגיע לסוכה לא יצטער בישיבה עצמה.

ואולי סבר א"א מו"ר זצ"ל שהפטור החל בלילה הראשון לאלו הפוטרם את המצטער מן הסוכה הוא דוקא הפטור של המצטער בישיבה עצמה. והטעם הוא מפני שהמצטער בישיבה עצמה אינו יושב ישיבה של מצוה בסוכה בכלל. נקרא הדיוט ואין לו מעשה מצוה. מפני כך אין לו חיוב גם בלילה הראשון. אך המצטער באופן השני היינו בהגעה לסוכה אינו מופקע ממעשה הישיבה בסוכה אלא באופן זה בשאר ימי החג נפטר מחובת המצוה. ברם אם הוא יושב בסוכה יש כאן מעשה ישיבה של מצוה. ומפני כך בלילה הראשון הפטור הזה של המצטער אינו נוהג ואכן חייב המצטער באופן השני ללכת ולהגיע לסוכה לאכל את הפת ולצאת ידי המצוה. ולפיכך העירנו א"א זצ"ל באותו לילה לצאת ולאכל הכביצה בסוכה.

ג.

זה שמברכים על הסוכה דוקא בעת האכילה על פי הר"ת הסברנו למעלה מפני שהאכילה מחוץ לסוכה נחשבת מעשה עבירה של בטול מצות סוכה בקום ועשה. משא"כ שאר המעשים מחוץ לסוכה אינם מהווים אלא בטול מצות סוכה בשב ואל תעשה. מפני כך האכילה בסוכה היא הישיבה בסוכה הכי מעולה מכל ישיבות הסוכה ודוקא עליה מברכים.

אך נוכל עכשיו להציע פירוש אחר. דהיינו, שהאכילה בסוכה מהווה קיום מיוחד שאינה רק מצות ישיבת סוכה. הראייה שיש חיוב אכילה מיוחד לרמב"ם בלילה הראשון. וא"כ י"ל שגם בשאר ימי החג בסוכה מהווה האכילה קיום מצוה מיוחד משאר ישיבות הסוכה. ולפיכך דוקא על האכילה מברכים.

ונראה שיש להציע עוד סברה למנהג לברך רק בעת האכילה. י"ל שרק האכילה בסוכה נחשבת למעשה מצוה של ישיבת סוכה. ברם גם בשאר ישיבות סוכה — כמו בשינה, ות"ת, ובטיול — מקיים הגברא מצות ישיבת סוכה. אך דוקא האכילה בסוכה מהווה מעשה מצוה של ישיבה. והברכה הותקנה על מעשה המצוה של ישיבה בסוכה ולא על קיום מצוה כללית של ישיבה.

והנה שיטת הרמב"ם, וכן היה מנהג זקני הגר"ח זצ"ל ע"פ הגר"א, היא לברך על הסוכה כל זמן שיכנס בה קודם שישב (פ' ו' מה' סוכה הל' י"ב). ונראה שהרמב"ם לשיטתו (פ' ג' מהל' אבל הל' ד') שהכהן ששהה באהל המת והתרו בו לוקה. שהוא סובר שהשהייה עצמה נחשבת מעשה (עיין שם בלחם משנה). וא"כ גם השהייה בסוכה נחשבת למעשה מצוה של ישיבה ולפיכך מברכים על כל כניסה וכניסה לסוכה. ואינה קיום מצות סוכה כללית (שאינה בת ברכה) אלא מעשה מיוחד ומפורט (הראוי לברכה).

ועיין לקמן (מ"ו.) בחוס' (ד"ה אחד) הסובר שמברכים על הסוכה דוקא כל זמן שנכנסים בה לאכל או לישון. משמע שהם סוברים ששינה שוה לאכילה. לדעתם גם שינה בסוכה מהווה מעשה מצוה מיוחד הדומה לאכילה ואינה סתם מצות ישיבת סוכה כללית. לפיכך מברכים לפני השינה כמו שמברכים לפני האכילה. מרש"י (כ':) ד"ה הישן) משמע שגם הוא סובר ששינה שוה לאכילה.

עיין לקמן (מ"ו.) שמסקינן דמברכינן לי שב בסוכה אכסא דקדושא. לדעת ר"ת הסובר שברכת הסוכה תלויה באכילה המסקנא הזאת מובנת. כוס הקידוש הוא הקובע של תחילת הסעודה. אך לדעת הרמב"ם צ"ע, שלכאורה לדעתו משעת הכניסה לסוכה היה לנו לברך ולמה לחכות עד הקידוש (עיין ברמב"ם ובראב"ד פ' ו' מהל' סוכה הל' י"ב), וצ"ע?

צריכים לומר מפני החוב לקבע את ברכת הסוכה על הכוס של ברכת הקדוש משהים ברכתה. ברכת הסוכה חלה על הכוס כמו ברכות הנר והבשמים החלות על כוס ההבדלה במו"ש. ויש קצת לעיין מ"ש ברכת הסוכה בכך משאר ברכות — למשל מ"ש מברכת נטילת הלולב שבודאי אינה חלה על הכוס בכל אנפי, וא"כ למה חלה ברכת ישיבת הסוכה על כסא דקדושא?

ונראה לומר שברכת הקדוש היא ברכת שבח על קדושת היום. הברכה הזו בעצמה מדגישה את איסורי המלאכה של החג — היינו קדושת היום ומה שנוגע לאיסורי מלאכה. ברם כשמסדרים את ברכת לי שב בסוכה על הכוס של קדוש מודגש על ידה גם קדושת הזמן בנוגע למצוות החג. וא"כ ברכת הסוכה ראויה לחול על הכוס של קדוש שגם בברכת הסוכה יש שבח בעד קדושת זמן החג. החג נקרא על שם מצות הסוכה — חג הסוכות — ורק ע"י ברכתה יש קיום קדוש ולא ע"י ברכות אחרות. כגון ברכת נטילת לולב. מפני כך מסדרים דוקא ברכת הסוכה על כוס הקדוש.

ברם לענין הקדוש ביום על הכוס יש להסתפק אם יש חלות שם כוס של ברכה לסדר ברכת הסוכה עליו לפי הרמב"ם. עיין במחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד (פ' ו')

כ"ט מהל' שבת הל' י" (שלרמב"ם צריכים לקדש ביום דוקא במקום סעודה ולראב"ד אין צורך. לפי הראב"ד נראה שאין כאן חלות שם כוס של ברכה אלא סתם ברכת הנהנין על היין. ברם לפי הרמב"ם המחייב קדושא במקום סעודה יש לעיין אם בקדוש זה יש חלות כוס של ברכה כמו שיש בקדוש הלילה או דלמא אף לדעתו אין כאן אלא חלות ברכת הנהנין פשוטה על היין. נ"מ לסדור ברכת הסוכה עליו, וצ"ע.

והנה בדין אם ברכת המוציא קודמת לברכת הסוכה או להיפך עיין בש"ע (או"ח: סי' תרמ"ג סעיף ג') ובגר"א שם שיש בזה מחלוקת בין הפוסקים. לפי הרמב"ם מסתבר לומר שברכת הסוכה תקדם לברכת המוציא שהרי ברכת הסוכה נאמרת בכל כניסה וישיבה בסוכה ולא דוקא על האכילה. ברכת הקדוש שאני מדין מצות כוס של ברכה. (אך י"ל שצריכים גם לפי הרמב"ם להקדים את ברכת המוציא מדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. אך סברה זו אינה מוכרחת. אולי הדין תדיר קודם שייך רק בסדור ברכות על הכוס. ולא בברכות אחרות, ואכמ"ל. ועיין בשעורים לברכות (נ"א:) בענין תדיר בקדימת הברכות).

ד.

שיטת הרמב"ם במצוות אינן צריכות כוונה אינה מבוררת. אך בנוגע למצות אכילת מצה שיטתו היא שהאוכל בלא כוונה יוצא ידי חובתו. עיין בכ"מ (פ' ב' מהל' שופר הל' ד') המביא בשם הר"ן שטעם הדבר הוא מפני ההלכה שהמתעסק בחלבים חייב שכן נהנה, וגם במצוות המתעסק במצוות אכילה יוצא שכן נהנה. לפי"ז, יש לעיין באכילה בסוכה בלילה הראשון או בשאר הימים בלי כוונה — היצא חובתו מפני שכן נהנה כמו במצה או לא.

זקני הגר"ח זצ"ל תמיד היה אומר דשונה אכילה בסוכה מאכילת מצה. לדעתו אכילה בסוכה אינו מהווה מצות אכילה אלא מצות ישיבה בסוכה ולא נאמר בה הדין „שכן נהנה“ הנוהג לדעתו רק באיסורי אכילה או במצוות אכילה.

ברם לפי הנ"ל יש לחלוק על דעתו של הגר"ח זצ"ל שהרי הוכחנו שיש קיום מיוחד של אכילה בסוכה. וא"כ שפיר אמרינן בו „שכן נהנה“.

ועוד נראה להשיג על דעתו של הגר"ח ז"ל מטעם אחר. יש לומר שהדין של „שכן נהנה“ אינו תלוי בקיום אכילה או באיסור אכילה אלא במעשה אכילה. וא"כ גם אם המצוה אינה מצות אכילה אלא מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה אמרינן „שכן נהנה“ שהרי הגברא עשה מעשה אכילה, ואכמ"ל. (ועיין בשעורים למס' פסחים ולהלכות שופר).

ה.

תוס' ד"ה שלוחי

וז"ל: הולכי בדבר מצוה כגון ללמוד תורה או להקביל פני רבו ולפדות שבויין פטורין מן הסוכה וכו'. וצ"ע, למה פרטו התוס' דוקא האופנים האלו של שלוחי מצוה הפטורים מן הסוכה, דהא לכאורה שלוחי מצוה יכולים להיות שלוחים לקיים איזו מצוה שתהיה מתרי"ג מצוות שבתורה?

והנ"ל, שבסופו של התוס' מבואר שלא נאמר העוסק במצוה פטור מן המצוה במקום שאפשר לקיים שניהם. לדעתם של התוס' רק בטול קיום מצוה אחת דוחה מצוה שניה. אבל אם אפשר לקיים שניהם חייב העוסק במצוה אחת גם במצוה אחרת. ברם שיטת הר"ן על אחר היא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה גם במקום שאפשר לקיים שניהם. (ורק שיהיה נחשב לעוסק במצוה ולא במי שאינו עוסק כלל, כמו לובש ציצית, או מי שיש לו מזוזה בביתו, עיין בו). ולפי הר"ן העוסק במצוה פטור לגמרי ממצות אחרות. ברם לבעלי התוס' גם העוסק במצוה חייב במצוות אחרות. אלא שקיום המצוה שמתעסק בה דוחה את המצוה האחרת שאינו עוסק בה כשאי אפשר לקיים אותה וגם את הראשונה. לפי הר"ן הפוטר הוא ההתעסקות במצוות. ולתוס' הדוחה הוא הקיום של המצוה הראשונה שעסוק בה.

ולפ"ז יש לעיין בהכנה למצוות — אם נאמר בהכנה למצוות הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה?

וי"ל, שהשאלה הזאת תלויה בשיטות הר"ן והתוס'. לפי הר"ן שהפוטר הוא ההתעסקות במצוות עצמה או גם הכנה למצוות תחשב התעסקות במצוות לפטור ממצוות אחרות. ברם לתוס' אין בהכנה למצוה חלות מעשה מצוה עצמה וחלות קיום מצוה עצמה. וא"כ י"ל שאינה דוחה מצוות אחרות מהגברא.

לפי"ז יש לעיין בדין ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה מפני ההלכה שעוסק במצוה פטור מן המצוה. שבשלמא לפי הר"ן שהכנה למצוה נחשבת התעסקות גם שלוחי מצוה נחשבים למתעסקים במצוות. אך לפי התוס' שהדוחה הוא עצם קיום מצוה עצמה, צ"ע, למה שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, הרי אינם עוסקים בקיום מצוה עצמה אלא בהכנה למצוה, ולכאורה אין כאן הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה?

לפיכך נראה שבדוקא פרטו התוס' שלשת האופנים האלו של שלוחי מצוה — ללמוד תורה, להקביל פני רבו, ולפדות שבויין. רק השלוחים האלו מתעסקים בעצם

קיום מצוה עצמה גם בעת שליחותם. ברם שאר שלוחי מצוה חייבים במצוות אחרות שאין בשליחותם התעסקות במצוות עצמן אלא הכנה למצוות ואין הכנה למצוות דוחה מצוות אחרות מהגברא.

ועכשיו נבאר את שלשת האופנים של שלוחי מצוה שבתוס'.

פשוט שההולך להקביל פני רבו מתעסק בעצם קיום מצוות כבוד רבו גם בעת ההליכה. אין ההליכה הכנה גרידא למצוות כבוד רב אלא מהווה חלק מעצם המצוה של כבוד רב.

וכן פשוט שההליכה לפדות שבויים אינה רק הכנה בלבד למצוות פדיון שבויים אלא שמהווה חלק מעצם מצוות פדיון שבויים עצמה והצלחתם.

אלא שצ"ע בתלמוד תורה. שלכאורה ההליכה ללמוד תורה אינה חלק ממצוות למוד אלא הכנה בלבד למצוות למוד. וא"כ למה שלוחי מצוות ללמוד תורה פטורים מסוכה לפי בעלי התוס'?

נ"ל שבמצוות תלמוד תורה יש שני קיומים:

(א) קיום של ידיעת התורה.

(ב) קיום של יגיעה בתורה.

עיין ברמב"ם (פ' ראשון מהלכות תלמוד תורה). ששני החיובים האלו מבוררים בהלכותיו. בחלק הראשון של הפרק (הל' א'—ז') משתעי הרמב"ם במצוות ידיעת התורה — היינו תלמוד תורה. וז"ל: נשים ועבדים וקטנים פטורים מת"ת אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר במש"ש שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו . . . אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים . . . כשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד עצמו . . . וכו'. בחלק האחרון של הפרק (הל' ח'—י"ג) מדבר הרמב"ם על המצוה להתעסק בתורה. וז"ל, כל איש מישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו אפילו היה עני . . . ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבע לו זמן לת"ת ביום ובלילה. שנאמר והגית בו יומם ולילה, גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים ואעפ"כ היו עוסקים בת"ת ביום ובלילה . . . עד אימתי חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיךך . . . וחייב לשלש את זמן למידתו . . . וכו' כאן מדובר על המצוה להתעסק בתורה

ולקבע זמנים ללמוד. ונראה שבשביל זה שואלים את הנפטר „הקבעת עתים לתורה“ ואין שואלים אותו „הלמדת תורה“ שעיקר האחריות של האדם הוא ליגע בתורה ולקבע זמנים לתורה אבל א"א לתבוע מזקן שתשש כחו ושנשכח ממנו למודו מפני חולשת כחותיו שידע את התורה. דוקא האחריות הבלתי בטלה היא להתעסק בתורה כפי כחו. ועוד נראה שכתר התורב שבו נכתרו ישראל איננו הכתר של ידיעת התורה אלא הכתר של יגיעת התורה. וז"ל הרמב"ם (פרק שלישי מהל' ת"ת הל' א') בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן . . . כתר מלכות זכה בו דוד . . . כתר תורה הרי מונח ועומד לכל ישראל . . . כל מי שירצה יבא ויטול . . . וכו'. הרי כל שרוצה לבא וליטול יכול לזכות בכתר התורה. ומה יהיה עם אדם שאינו בעל כשרון גדול ושלעולם לא ידע את כל התורה כולה, האם כתר התורה אינו ראוי גם לו? אלא שכתר התורה ראוי למי שמיגע עצמו בשביל התורה ולמי שמתעסק בתורה בכל רגעיו הפנויים כפי יכולתו. וכך הם דברי הרמב"ם (פ' ג' שם הל' ו'); מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים . . . כן היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, ולא עליך הדבר לגמור . . . והשכר לפי הצער, עכ"ל. דוקא בתורה כותב הרמב"ם שהשכר לפי הצער אבל לא בשאר המצוות. הטעם הוא שדוקא בתורה יש מצוה של עמלה והתעסקות בתורה והשכר לפי הצער של העמלה. והיינו שאמרו חז"ל אגרא דכלה דוחקא (ברכות ו:)). ע"ה המייגע את עצמו לבא ולשמע שעור בתורה שהוא איננו מבין בשלמות ומצטער יותר מהת"ח המבין את שעור הכלה מקבל יותר שכר שהרי קיים ביתר שאת את המצוה של עמלה והתעסקות בתורה. שכר העמל בתורה אינו תלוי בהצלחה בידיעת התורה. ובאמת המלה „עמלה“ משמע עבודה שאינה גורמת פרות.

ולפי"ז י"ל, ששלוחי מצוה ההולכים ללמוד תורה אינם מתעסקים בהכנה בלבד לת"ת אלא גם בעצם המצוה של עמלה ויגיעה בתורה עצמה. ולפיכך סוברים התוס' שלהם חלה הדחייה של עוסק במצוה פטור מן המצוה שהרי הם עוסקים בקיום המצוה של תורה עצמה.

ו.

רש"י ד"ה ובלכתך

לפי רש"י ישנם שני פטורים מופרדים: א) העוסק במצוה פטור מן המצוות; ב) הטרוד במחשבת מצוה פטור מן המצוות.

ברם עיין ברמב"ם (פ' ד' מהל' ק"ש הל' א' ב') המביא רק פטור אחד של טרוד במצוות, וז"ל: מי שהיה לבו טרוד ונחפו לדבר מצוה פטור מכל המצוות ומק"ש

לפיכך חתן שנשא בתולה פטור . . . לפי שאין דעתו פנויה . . . אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו, עכ"ל.

ונ"מ לעוסק במצוה שאין לו טרדא כגון כניסת אלמנה, שלפי רש"י בשעת הכניסה עצמה פטור מק"ש שהרי עוסק במצוה, ופטור גם בלי טרדא, אך לפי הרמב"ם חייב בק"ש שהוא סובר שדוקא טרדא פוטרת ולא העסק בלבד.

גמרא: התם טריד טרדא דרשות

וז"ל של רש"י: שאע"פ שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער, עכ"ל.

לפום ריהטא דברי רש"י אינם מובנים כלל. הרי עיקר חובת האבלות היא שהאבל יצטער בלבו על אכזן מתו כדמוכח מהרבה הלכות בעניני אבלות! וצ"ע ברש"י שלפנינו?

ונ"ל שבאבל יש חיוב של צידוק הדין ולברך על הרע שקרהו. כחלק של חיוב זה יש האחריות דוקא להתעסק במצוות ולקיימן. בכך מראה שהוא מקבל עליו את גזר הדין בכל לבו. על אף שהאבל חייב להצטער על מתו כשמגיע זמן של מצוות חייב להתגבר על צער לבו ולעשות את מצוות בוראו.

ונראה שזה גם הביאור בסוגיא לקמן — וז"ל, הכא איהו דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה, עכ"ל. כלומר, חובת האבל היא ליתובי דעתיה כדי לקיים מצוות. כך מוכיח שאכן צדק עליו את דין השמים.

גמרא: חתן והשושבינון וכל בני החופה פטורין מן הסוכה

עיין ברש"י, בבעה"מ, ובהשגות הראב"ד על הרי"ף.

וז"ל הראב"ד: וחתן ושושבינו ובני חופה לאו עסוקי במצוה נינהו והא דפטורי מסוכה משום מצטער הוא דאי לא חדי בהדי חתן כל ז' מצטערין הם וחתן, ומש"ה חייבים הם בכל המצוות חוץ מאלו משום שכרות ובזיון דתפילין, עכ"ל.

(מביאור הראב"ד האומר שהפטור דחתן ושושבינו הוא פטור המצטער בסוכה שלא ישמחו בשמחה גדולה הראויה לחתונה אם ישבו בסוכה, אולי יש גם להבין את המנהג של החסידים לא לאכול את סעודת יו"ט בסוכה ביום שמ"ע.

לכאורה מנהגם תמוה והוא נגד גמרא מפורשת (לקמן מ"ז). והלכה פסוקה בכל הפוסקים. אלא י"ל שסוברים שאם יאכלו בסוכה שמחת יום שמ"ע תפגע, ולחסידיהם הוא יום שמחה גדולה הדומה לשמחת חתן ושושבינין כל שבעה).

לכאורה שיטת הראב"ד תמוהה — דלמה לא יפטרו החתן והשושבינין מכל מצוות התורה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה?

ואולי י"ל שהוא סובר שמצות שמחת חתן אינה גורמת את הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה מפני שאין לשמחה מעשה מצוה פרטי. דוקא מצוות הנעשים ע"י מעשה מיוחד ומפורט — כמו נטילת לולב וכדומה — פטורות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. אלא שסברא זו לא מתקבל על הדעת שהרי בש"ס איתא ששלוחי מצוה ללמוד תורה פטורים מדין עוסק במצוות, וגם בהליכתם אין מעשה מצוה מיוחד אלא התעסקות כללית במצוות. ושיטתו צ"ע. ואולי הוא סובר שאין בשמחת חתונה טרדא דמצוה. אבל סברא הזאת קשה מאד לקבל, ושיטתו צ"ע.

מכל מקום הראב"ד מחדש שאם מישהו יבטל מצוה מפני מצות סוכה אז הוא פטור מסוכה מדין המצטער.

ובאמת מהרמב"ם נמי משמע שיש לו פטור מיוחד של עוסק במצוות בסוכה. וז"ל (פ' ו' מהל' סוכה הל' ג'—ד'): האבל חייב בסוכה וחתן וכל השושבינין וכל בני חופה פטורים מן הסוכה כל ז' ימי המשתה שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה בלילה הולכי דרכים בלילה פטורים מן הסוכה בלילה וחייבים ביום שומרי העיר וכו'.

מזה שהרמב"ם כולל הפטור של שלוחי מצוה עם הפטור של הולכי דרכים ושומרי העיר משמע שיש לדעתו פטור מיוחד בסוכה מדין תשבו כעין תדורו גם לשלוחי מצוה ולשאר המתעסקים במצוות.

יוצא איפוא שגם לפי הרמב"ם יש פטור מצטער לעוסק במצוה הפוטרו משיבת סוכה. אלא שבזה יש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד. מהרמב"ם משמע שפטור המצטער חל לכל עוסק במצוה ולראב"ד פטור המצטער חל רק במקום שהשיבה בסוכה תגרם בטול מצוה אחרת.

לפי"ז צריכים להבין למה הסוגיא שלפנינו פירש את הפטור של שלוחי מצוה מטעם העוסק במצוה פטור מכל המצוות בכל התורה כולה ולא מדין מיוחד בסוכה של תשבו כעין תדורו כדמשמע מהרמב"ם?

ואולי יש לתרץ על פי השיטות הסוברות שהפטור של המצטער נוהג דוקא בימים האחרים של החג אבל לא בלילה הראשון והפטור של עוסק במצוה נוהג גם בלילה הראשון. ושלוחי מצוה פטורים גם בלילה הראשון מדין עוסק במצוה, וצ"ע.

גמרא: העוסק במצוה פטור מן המצוה

שיטת הרמב"ם בנוגע לת"ת.

ז"ל הרמב"ם (פ' ט"ו מהל' אישות הל' ב): האיש מצווה על פריה ורביה . . . וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מחירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בחלמוד תורה, עכ"ל.

לכאורה דברי הרמב"ם האלו צע"ג — וכך דבריו בהל' ת"ת (פ' ג' הל' ד'); היה לפניו עשיית מצוה ות"ת אם אפשר להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו, עכ"ל. הרמב"ם פוסק שאם המצוה א"א להעשות ע"י אחרים צריך הלומד להפסיק תלמודו לעשות המצוה, וא"כ למה אינו פוסק תלמודו לישא אשה?

ונ"ל שההבדל הוא שבהל' ת"ת מדגיש הרמב"ם שיפסיק תלמודו לעשות את המצוה אבל אח"כ, "יחזור לתלמודו", משא"כ בלישא אשה אם העוסק בת"ת רואה שאם ישא אשה יבטל מן התורה לחלוטין מפני עול פרנסת ביתו או נפטר מדין עוסק במצות ת"ת מלישא את האשה. המתיר לבטל תלמודו לעשיית המצוות הוא התנאי שמבטל ת"ת רק לשעה אבל לא לחלוטין.

.ז.

גמרא: חולה ומשמשיהם פטורים מן הסוכה

פטור החולה שונה לכאורה מדין המצטער. החולה פטור מן הסוכה בכל אופן. וגם אם יהיה לו אותו צער מחליו בביתו. אבל המצטער פטור מן הסוכה דוקא כשמצטער מחמת הישיבה בסוכה ולא יצטער אם ישאר בביתו. עיין בפוסקים.

ובדין המצטער, עיין ברמב"ם (פ' ו' מהל' סוכה הל' ב') וז"ל: ואיזהו מצטער זה שאינו יכול לישון בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהן או מפני הריח, עכ"ל. מהרמב"ם משמע ששעור המצטער אינו שמצטער במקצת ואינו נוח לו בסוכה ושיותר נוח לו בבית אלא שלגמרי בלתי אפשר לו לישון בסוכה

ולקיים מצות ישיבת סוכה כדינה. וא"כ במשמע מהרמב"ם שמישהו המתאמץ ויושב בסוכה בענין זה אינו יוצא ידי המצוה בכלל ושאינן זו ישיבת סוכה שחסרה לגמרי תשבו כעין תדורו. וכן נמי משמע מהפוסקים האומרים שהמצטער היושב בסוכה נקרא הדיוט — כלומר אין זה ישיבת סוכה כלל.

ובירדו גשמים לסוכה עיין ברמב"ם (שם הל' י'), וז"ל, ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית מאימתי מותר לפנות משירדו לתוך הסוכה טפות שאם יפלו לתוך התבשיל יפסל וכו'. מלשונו של הרמב"ם משמע שבירדו גשמים יש היתר לפנות מן הסוכה אבל אין הפקעה של הישיבה עצמה, ואם אדם ממשיך לשבת בסוכה גם בטפות גשם הנופלות לתוך התבשיל יש קיום מצוה. וא"כ מובן למה חלק הרמב"ם את הדין של גשמים מהדין של מצטער, שבמצטער אין קיום מצוה אם יושב בסוכה כנ"ל ובירדו גשמים יש קיום מצוה.

ברם הדיוק ההפוך משמע מהסוגיא שלפנינו. שהרי במשנה מפורשת (כ"ח:): כתוב ההיתר לפנות מן הסוכה בשעת ירידת הגשם. מכל מקום בסוגיא שלפנינו (כ"ו.) יש דיון אם המצטער פטור או חייב. משמע מזה שבירדו גשמים פקעה לגמרי הישיבה בסוכה ואין כאן מעשה מצוה כלל, אבל במצטער יש פטור מחובת הגברא בלבד — בלי הפקעה של הישיבה עצמה — ולפיכך דנה הסוגיא אם פטור זה אכן קיים. ועוד מהמשנה לקמן — „משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו“ — משמע שבירדו גשמים אין הישיבה בסוכה קיום מצוה כלל. וצ"ע.

1. כגון מאיסורי השמחה שעל האבל תוך ז', ל', וי"ב חדש (פ' ו' ברמב"ם הל' אבלות הל' א', ה', ו'). ועוד מחז"ל שאמרו בנוגע לאבלות שג' ימים לבכי, ועוד אמרו אין אנינות אלא בלב. הפסוק התבטא ואחריתה כיום מר. הדין שכהן אבל אינו נושא את כפיו מפני שטוב לב הוא יברך נמי מוכיח את הענין של אבלות בלב. ועצם הסתירה עפ"י דין בין אבלות ויו"ט היא הסתירה בלב בין שמחת הרגל ובין האבלות — ולא דוקא בין נהוגי הרגל ונהוג האבלות. (ועיין בשעורים להלכות אבלות).

הרב נחום לאם

ראש הישיבה ונשיאה

סוף זמן קריאת שמע של ערבית

בריש משנה ראשונה במסכת ברכות שנינו: מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים עד חצות. ר"ג אומר עד שיעלה עמוד השחר. מעשה ובאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע, אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות.

מן הגמרא משמע שמחלוקת ר"א ור"ג, שהן השיטות הקצוניות, היא בהגדרת המלה „ובשכבך“ שהוא המחייב של ק"ש ש"ע. לפי ר"א, פירושה הזמן שבני אדם עוסקים בשכיבה, שהולכים לישון, וזה עד סוף האשמורה הראשונה; ולפי ר"ג, משמעה כל זמן שבנ"א שוכבים או ישנים, שהוא כל הלילה עד תחילת היום שהוא עמוה"ש. ושיטת החכמים העסיקה את הגמ', שם סוף דף ד' ע"א: חכמים כמאן ס"ל, אי כר"א (בהגדרת „ובשכבך“ רק שהם מאחרים את זמן ההתעסקות בשכיבה עד חצות) לימרו כר"א, ואי כר"ג ס"ל (דהיינו, כל זמן שבנ"א שוכבים) לימרו כר"ג; לעולם כר"ג ס"ל, והא דקאמרי עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

והנה בדף ח' ע"ב שם א"ר יהודה אמר שמואל הלכתא כר"ג. וא"כ ההלכה היא דאין סייג כלל ומותר אף לכתחילה לקרא את שמע ש"ע עד עלוה"ש, ולא כחכמים דס"ל דלכתחילה חייבין לקרוא לפני חצות. ומזה הקשה השאגת אריה, סימן ד', על הרמב"ם שפסק בפ"א מהל' ק"ש ה"ט: איזה זמן ק"ש בלילה, מצותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוה"ש יצא ידי חובתו, שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה. ע"כ. ולכאורה פסק זה הולם שיטת החכמים ולא ר"ג, ומדוע פסק נגד ההלכה של הגמרא שהכריעה כר"ג נגד החכמים.

השאג"א בעצמו אמנם פוסק כן להלכה ולמעשה, וכפירושו של הרא"ש (וכן הרשב"א והריטב"א) שמפרש את הסוגיא כמו שאמרנו, דהיינו שחכמים מחייבים לקרוא ק"ש לפני חצות לכתחילה מטעם סייג, ור"ג אף לכתחילה מתיר לחכות עד לאחר חצות, ובדיעבד כ"ע לא פליגי שקורא עד עמוה"ש, ושהלכה כר"ג.

והנה הב"י בסי' רל"ה ניסה ליישב את הרמב"ם בכתבו שהרמב"ם ס"ל שמ"ש הגמ' שהלכה כר"ג היינו לאפוקי מר"א, אבל מה שאמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אמנם הלכה כחכמים, והסייג תופס לכתחילה. אבל השאג"א קורא תגר עליו שמוציא את הגמ' מידי פשוטה. וגם בבית הלוי (סימן ל"ג) תמה על הב"י אם כי השתדל ליישבו. ועיקר התנגדותם לפירושו של הב"י היא שאם זו היתה אמנם כוונתו של שמואל בגמ' שם היה לו לומר בפירוש הלכה כחכמים. וא"כ נשארה קושית השאגת אריה על הרמב"ם.

והשאג"א בעצמו מציע שהרמב"ם ס"ל כפירושו של תלמידי רבנו יונה בברכות שם (וכן משמע מן הרי"ף והסמ"ג) שהם סוברים שגם ר"ג מודה שלכתחילה חייב לקרוא לפני חצות מטעם הסייג כדי להרחיק וכו', ופליגי רק בדיעבד, אחר חצות, דחכמים ס"ל דאפילו אז אינו יוצא מטעם הסייג, ור"ג ס"ל דבדיעבד יוצא כל הלילה. ותר"י מנמק מחלוקת זו, שלחכמים אינו קורא את שמע אחר חצות אפילו אם נאמר שק"ש מה"ת, מטעם שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת, וכמו לולב בשבת וסדין בציצית, ור"ג חולק על זה, והלכה כר"ג. לפי"ז הרמב"ם כנראה לומד כהתר"י, ומכיון שהלכה כר"ג לכן לכתחילה קורא לפני חצות, ובדיעבד אם איחר קורא כל הלילה עד עמוה"ש.

אולם להלן בסימן ד' מקשה השאג"א על הרמב"ם מסוף הסוגיא בדף ד' ע"ב אחרי שהגמ' קובעת שחכמים ס"ל כר"ג: כדתניא, חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואחר כך אקרא ק"ש ואתפלל, וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה, אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה, וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך, וכו'. והנה מכאן אין זכר שחכמים ענשו למי שעבר על הסייג וחזר מן השדה לביתו במקום ללכת לביהכנ"ס שאסור לו אח"כ לקרוא את השמע ולהתפלל ערבית. וא"כ אין הנדון דומה לראיה, שמדוע יהא מותר להתפלל ערבית אם עבר על דברי חכמים וחזר לביתו, ואסור לקרוא ק"ש אחר חצות אם עבר על הסייג של כדי להרחיק את האדם מן העבירה. ולפיכך נראה מברייתא זו שחכמים אמנים אוסרים רק לכתחילה, לפני חצות, ור"ג שחולק עליהם מתיר אף לכתחילה לקרוא אחר חצות, ואם שמואל פסק כר"ג, אין פסק הרמב"ם נגדו, דהיינו שלכתחילה קורא לפני חצות.

וביישוב קושיתו של השאגת אריה נלפע"ד לבאר את הסוגיא ואת הרמב"ם בדרך אחרת לגמרי. ונקדים הקדמה אחת, שגם הרא"ש גם התר"י וסייעתם גם האחרונים למיניהם קבלו כהנחה שאין עליה עוררין, שמחלוקתם של ר"ג וחכמים היא או לכתחילה (הרא"ש) או בדיעבד (תר"י). והוא עקרון המובן מאיליו שבהעדר

סיבה מספקת להיפך אין לאפושי פלוגתייהו, וצריך לקרב את שיטות המחולקים ולא להרחיקם זו מזו. אולם כאן נראה שמחלוקתם היא לגמרי, הן לכתחילה הן בדיעבד, וכך יש לפענח שיטת הרמב"ם. ואמנם יש כבר שיטת ראשונים כזה, והוא בתד"ה אמר רבא פסחים דף ק"כ ע"ב, שכתבו שר"ג מתיר אף לכתחילה לקרוא אחר חצות וחכמים ס"ל דאף בדיעבד אינו יוצא אחר חצות. ויתירה מזו, כך היא שיטת הירושלמי שר"ג וחכמים חולקים גם לכתחילה גם בדיעבד¹.

ועתה נפן להבין היטב את הנימוק שהציעו תר"י לשיטת החכמים, שאפילו בדיעבד אין לקרוא ק"ש אחר חצות דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת. מקור הכלל הזה הוא ביבמות דף צ' ע"ב. הגמרא שם מציעה שבעה דינים שבהם עקרו חכמים דבר מן התורה: ערל, הזאה, איזמל, סדין בציצית, כבשי עצרת, שופר ולולב. למשל, בשופר ולולב העמידו דבריהם לאסור תק"ש ונטילת לולב בשבת מחשש שמא ילך אצל חכם ללמוד ויעבירו ד"א ברה"ר. הנה הט"ז (יו"ד סי' קי"ז) כתב לענין איסור סחורה בדברים אסורים, שהכלל של יש כח ביד חכמים וכו' הוא רק כשאין הדבר מפורש בתורה להיתר, אבל דבר שהיתרו הוא בהדיא בתורה אין כח ביד חכמים לאסור. והט"ז הביא ראיה לזה מתוספות.

ומו"ז הגאון רבי יהושע בוימל זצ"ל בספרו שו"ת עמק הלכה ח"ב סימן א' הקשה עליהם, הלא כולם מרועה אחד ניתנו ומאי נ"מ אם הדבר מפורש בתורה או לא. וביישובו גילה טעם אדיר לשיטת הט"ז שמאיר לנו כל הרקע של סמכות החכמים בהלכה. בשבת דף כ"ג ע"א לענין ברכת נר חנוכה שואלת הגמרא: והיכן ציונו, ר' אויא אומר מ,,לא חסור" ור' נחמיה אומר מ,,שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך". והנה משני פסוקים אלה, שלפי הגמ' הם המקור לכחם של חכמים בהלכה, משמע שכח זה מוגבל למקום שיש ספק או מקום שאלה או משהו מעורפל אשר בגינו מוכרחים אנו לפנות לחכמים שיגלו לנו את הנסתר. הפסוק ,,שאל אביך ויגדך" מורה שיש מקום להגדת חכמים רק כשיש שאלה, אבל אם הדבר מפורש במקרא הלא ניתי ספר ונחזה; ואם אין מקום ל,,שאל אביך", כשהדבר מפורש, אין ג"כ מקום ל,,ויגדך" או ,,ויאמרו לך". וכמו כן אם המקור הוא מ,,לא חסור" כדברי ר' אויא, הלא פרשה זו חחילתה היא ,,כי יפלא ממך דבר", כשהדין מופלא או מכוסה ממך, אבל אם המצוה היא מפורשת, שוב אין צורך לשמוע ולא לסור מדברי חכמים. נמצא שלפי שני הפסוקים האלה גם יחד אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כשהדבר מפורש בתורה. והרי לפנינו שני כתובים כמקור לשיטת הט"ז. ודפח"ח.

אבל באמת יש מקור אחר לסמכות חז"ל והוא מפרשת תרומה, ,,ואני נתתי לך את משמרת תרומתי" שדרש ר' אשי במו"ק דף ה' ע"א, ,,עשו משמרת למשמרתי", שיש לחכמים הרשות לעשות סייגים וגדרים ותקנות. ועיין יבמות דף

כ"א ע"א לגבי איסור שניות שהן מד"ר, אמר ר' כהנא שהמקור לאיסורן הוא מפסוק באחרי-מות בסוף פרשת עריות, „ושמרתם את משמרתתי“, שדרש „עשו משמרת למשמרתתי“. והנה לימוד זה של עשו משמרת למשמרתתי, בין אם הוא נלמד מן הפסוק בתרומות או מן הפסוק בעריות, אין לו שום קשר וענין למפורש בתורה או לא מפורש בתורה, שהצווי הוא לעשות משמרת למשמרת מבלי להזכיר שום ענין של שאלה או פליאה או שאר ספק. ולפי זה, הכלל של יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת הוא מחלט, ללא הגבלה כלל וכלל לדינים שהתירם אינו מפורש בתורה. ואפילו אם הדין בא בהדיא בתורה יש כח ביד חכמים לעקור.

ואם כנים הדברים הלא יש לנו אור חדש על באורו של תר"י במחלוקת ר"ג וחכמים, ששניהם ס"ל (שלא כר"א) ש„ובשכבך“ משמעו כל זמן שבנ"א שוכבים, ושניהם מסכימים לא רק שכן הוא משמעות הפסוק אלא שהוא כ"כ ברור עד שהוי ממש מפורש בקרא ואין מקום של ספק בזה. רק שר"ג ס"ל שכחם של חכמים שואב מפסוק „לא תסור“ (או „שאל אביך“), וחכמים ס"ל שסמכות חז"ל יוצאת מ„עשו משמרת למשמרתתי“. ולכן לר"ג, כיון שההיתר לקרוא את שמע כל הלילה הוא מפורש בקרא, מפסוק ובשכבך, אין כח ביד החכמים לבטל את הדין הזה לא לכתחילה ולא בדיעבד. אבל לחכמים, לא איכפת לנו מה שדין ק"ש מפורש בקרא כל הלילה, שכחם לעשות סייגים אינו מותנה בזה, ולכן יכולים לגזור סייג לכתחילה, וגם לאסור לקרוא ק"ש אחר חצות אפילו בדיעבד.

ומן הנ"ל מוכרחים אנו להסיק שמחלוקת ר"ג וחכמים תופסת לא רק לגבי הבדיעבד, אחרי חצות, אלא גם לכתחילה. לחכמים, שלומדים „עשו משמרת למשמרתתי“, יש כח ביד חז"ל לעקור דבר מה"ת בדיעבד, אפילו במקום שהתירו מפורש; וק"ו שיש להם הכח לעשות סייג לכתחילה מבלי להתחשב אם ההיתר מפורש במקרא אם לאו. ולר"ג, שסובר שמקור סמכות חז"ל הוא מ„לא תסור“ ושכחם יפה רק במקרה של „כי יפלא“ או „שאל“, נמצא שכחם לעקור דבר מה"ת הוא רק כשאין ההיתר בהדיא בתורה, אבל כשהדבר בא מפורש בתורה, אין שום כח לחכמים לא רק לענין החמור לעקור את הדבר בדיעבד, אלא אפילו לגזור סייג לכתחילה, שמכיון שהמצוה היא מפורשת אין מקום לסמכות חכמים, וא"כ אין להם הרשות אפילו לסייג את ההיתר לכתחילה.

ולפיכך לגבי זמן ק"ש של ערבית, חכמים סוברים שקורא רק עד חצות, ובדיעבד אם עבר ולא קרא שוב אינו קורא, ואע"פ שמסכימים ש„ובשכבך“ ברור שהוא כל הלילה, היות ומקור סמכותם מ„עשו משמרת למשמרתתי“ אין נ"מ אם הדבר מפורש או לא. ואותו כח שיש להם לבטל את הדין בדיעבד, ודאי שיש להם לכתחילה לעשות סייג כדי להרחיק את האדם מעבירה, הן במצוה מד"א הן במצוה

מד"ר. אבל ר"ג שלומד מ,,לא תסור", מכיון שהוא סובר ש,,ובשכבך" הוי בפירוש היתר לקרוא את שמע כל הלילה, לא רק שאין כח ביד חכמים לאסור לקרוא את שמע בדיעבד אחר חצות, אלא שאין להם אפילו הכח לגזור לכתחילה לקרוא לפני חצות מטעם להרחיק וכו' או כל טעם אחר. ולכן סובר ר"ג שלכתחילה קורא כ"ז שלא עלה עמוה"ש.

אולם לפי דברינו קשה כפליים על הרמב"ם, שהוא כתב שלכתחילה קורא לפני חצות אבל בדיעבד כל הלילה, ולכאורה זה לא כר"ג ולא כחכמים, שלר"ג אין סייג אפילו לכתחילה, ולחכמים אסור לקרוא אפילו בדיעבד אחר חצות.

אבל נלפע"ד לומר שהרמב"ם מחלק פסקיו, וסובר שמ"ש ר' יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג הוא רק לגבי בדיעבד, אם לא קרא את שמע לפני חצות, שלגבי בדיעבד פוסק כר"ג שסמכות של החכמים נובעת מ,,לא תסור", לכן מכיון שמפורש בתורה שקוראים כ"ז שבנ"א שוכבים, אין כח לחכמים לבטל את הדין ולכן בדיעבד קורא אחר חצות. אבל לגבי הלכתחילה, כלומר כחם לעשות סייג שאינו עוקר את כל הדין, הלכה כחכמים שסוברים שמכיון שהמקור הוא מ,,עשו משמרת למשמרת" יש בכחם לעשות סייג ולחייב ק"ש לפני חצות.

ואל יאמר האומר שאין אלה אלא דברי פלפול רחוקים מן המציאות, שהרי חילוק זה יוצא כמעט בפירוש מדברי הרמב"ם עצמו בהקדמתו ליד החזקה להמעיין בהם היטב, ששם הוא מבדיל בין שני סוגי סמכות של חז"ל, וז"ל שם: גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממה בפירוש שנא' ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרת. וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראה ב"ד של אותו דור לפי שאסור לסור מהם שנא' לא תסור וכו' וכן משפטים ודינים מופלאים שלא קיבלום ממה ודנו בהם ב"ד של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן ופסקו אותן הזקנים וגמרו שהדין כך הוא. עכ"ל. הנה הרמב"ם קובע שיש שני סוגים: א', גזרות של סייג, ומקורו מעשו משמרת למשמרת — וכאן אין ענין של ספק שעליהם לברר וללבן, וגם לא ענין של דין או הנהגה חדשה או ביטול מצוה, אך ורק הסמכות לקבוע סייג. וב', ,,המנהגות והתקנות" שמקורם מ,,לא תסור" אשר כאמור מוגבל ע"י ,,כי יפלא", וכן משפטים ודינים שהם ,,מופלאים", דהיינו שאינם באים בפירוש במקרא. וזה ענין לא לקביעת סייגים, אלא לפסיקה להנהגה ולתיקון².

מכל זה יוצא ברור שהרמב"ם סובר דמקור כחם של חכמים לתקן תקנות חדשות ולפסוק הלכות המוטלות בספק, ובודאי גם לבטל מצוה מה"ת בשוא"ת, הוא ,,לא תסור"; ומקור כחם לעשות סייג לכתחילה הוא ,,עשו משמרת למשמרת".

נמצא שלגבי הסוג הראשון פוסק כר"ג בסוגיין, ולגבי השני — כחכמים. ולכן סובר שדברי שמואל, „הלכה כר"ג" מצומצם למחלוקתו של ר"ג עם חכמים לענין ביטול מצוה, כלומר ק"ש אחר חצות בדיעבד. אבל איה"נ לגבי זכותם לעשות סייג פוסק כחכמים, דהיינו שכחם לסייג אינו מותנה בענין מפורש או לא מפורש בקרא. ושיטה מכרעת זו של הרמב"ם משתקפת בפסקו בסוגיין, שלכתחילה יקרא לפני חצות, ואילו בדיעבד אם איחר ולא קרא קורא כל הלילה עד עמוה"ש.

ועפ"י דברינו האלה נוכל לתרץ קושית השאגת אריה שהזכרנו שהקשה על הרמב"ם מן הסוגיא בדף ד', דמהי הראיה מתפילת ערבית הלא בק"ש ס"ל לחכמים (לפירושו של תר"י) שאסור אפילו בדיעבד אחר חצות, ואילו בתפילת ערבית אין מי שיאמר שאם בא לביתו ולא לביהכנ"ס ואכל סעודתו תחילה ששוב אסור לו להתפלל אח"כ. וא"כ משמע שר"ג וחכמים חולקים רק לכתחילה, ואם הלכה כר"ג הלא להלכה מותר לכתחילה אחר חצות, ואיך פסק הרמב"ם שלכתחילה קורא לפני חצות. ועי' ברשב"א שהקשה ג"כ דמהי הראיה, הלא הברייתא מדברת על צאה"כ, ובק"ש המחלוקת בין ר"ג וכחכמים היא אם עד חצות או עד עלוה"ש. ועוד יותר מזה קשה לי טובא מתחילת הסוגיא שהגמרא שואלת חכמים כמאן ס"ל וכו' לעולם כר"ג ס"ל והא דקאמרי עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא וכו'. והנה פשוטם של דברי הגמ' הוא שר"ג וחכמים חולקים על הלכתחילה, לפני חצות, שחכמים קובעים סייג ור"ג חולק עליהם, וזה נגד מ"ש תר"י שחולקים רק בדיעבד.

אבל לפמ"ש א"ש גם הפשט בגמ', גם פסקו של הרמב"ם. על הרמב"ם לא קשה, שהלא הוא מחלק פסקיו וכדכתיבנא לעיל, דאחר חצות פסק כר"ג, ולפני חצות כחכמים. והפשט בסוגיין ג"כ על מקומו יבוא בשלום, שאחרי שקבעה הגמרא שחכמים ס"ל כר"ג לענין הגדרת „ובשכבך", קשה מדוע אינם סוברים כמותו שקורא עד עמוה"ש, ועל זה משיבה הגמ' שהם סוברים שקורא רק עד חצות ואפילו בדיעבד מטעם סייג להרחיק את האדם מן העבירה, ור"ג אינו מסכים להם לא לכתחילה ולא בדיעבד, שהלא ר"ג סובר שמכיון ש„ובשכבך" הוי מפורש בתורה שקורא עד עלוה"ש שוב אין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת ואפילו לעשות סייג, שאם אין לחכמים סמכות תורנית יהא כל איסור וסייג שלהם בחינת בל תוסיף. ולכן רוצה הגמ' להביא ראיה שאמנם יש כח ביד חכמים לעשות סייג, ואשר לפי דברינו מקורם בזה מ„עשו משמרת למשמרתי" ולא מ„לא תסור", ולכן לדידם יש להם הכח הן לכתחילה הן בדיעבד מבלי להתחשב כלל בזה שהמצוה מפורשת או לא מפורשת בתורה. ולפיכך מביאה הגמרא ראיה לדבריהם מברייתא על תפילת ערבית, שמשם יוצא עיקר ענין רשות לחכמים לעשות סייג. ואדרבה, עצם הענין של השינויים בין ק"ש לערבית, אליהם העירו הרשב"א והשאג"א, הוא הוא הראיה שאין סמכותם לעשות סייג תלויה כלל וכלל בזה שהמצוה בהדיא או לא, ואותה

סמכות שיש להם לעשות סייג בענין קל, כגון לחזור מן השדה לביהכ"ס ולהתפלל לפני שאוכלים, אותה סמכות יש להם בענין חמור כגון לעשות סייג בק"ש ולעקור את המצוה אפילו בדיעבד אם לא קרא לפני חצות.

ולאור כל הנ"ל נוכל לתרץ גם קושיא אחרת שהקשו האחרונים (עי' שפת אמת לברכות דף ב', שהביאה ג"כ בשם השל"ה), דהנה הגמ' בדף ט' שואלת על הדושיח בין ר"ג ובניו: ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג? ה"ק ליה, רבנן פליגי עלוון ויחיד ורבים הלכה כרבים, א"ד רבנן כוותך ס"ל והאי דקאמרי עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה. והנה אם הפשט ברמב"ם הוא כתר"י וכפי שקבע השאג"א, קשה טובא דהלא מחלוקתם של ר"ג וחכמים היא רק אחר חצות, בדיעבד, ושעה זו של שיחת ר"ג ובניו הלא היא אחר חצות, ואם יש מחלוקת, הרי יחיד ורבים הלכה כרבים. דהנה הבבא הראשונה של שיחתם לפי הגמרא היא אם חכמים מודים לר"ג במשמעותו של המונח „ובשכבך“, שאם חולקים עליו ואומרים שמד"א רק עד חצות (דהיינו שבעצם סוברים כר"א רק שמאחרים את שעת ההתעסקות בשכיבה עד חצות) הרי יש מחלוקת, ויחיד ורבים הלכה כרבים. אבל הבבא הב' היא שר"ג אומר לבניו שאינם מחולקים בגוף הגדרת „ובשכבך“, רק שחכמים גוזרים סייג. אבל אם כדברי השאג"א שלמד את הרמב"ם כתר"י, מאי נ"מ בכל זה, הלא לפי פשטם גם ר"ג מודה שלכתחילה חייב לקרוא לפני חצות, אבל זה לא מה שהם שאלו, שהלא הם חזרו הביתה אחרי חצות, ואז אמנם נטושה מחלוקת ביניהם ומדוע לא נאמר יחיד ורבים הלכה כרבים. ואחרונים אלה מתרצים שבד"ר בשעת הדחק יש לסמוך על היחיד נגד הרבים. אבל אין זו תשובה מספקת.

אבל לפי דברינו א"ש, דאמנם ר"ג וחכמים חולקים גם לפני חצות גם לאחר חצות, ועכשיו בשעה זו של אחר חצות אמנם ר"ג הוא יחידאה נגד הרבים, ואעפ"כ אין מקום כאן לכלל של יחיד ורבים הלכה כרבים. והטעם בזה נראה, שכלל זה תופס רק היכא שכל צד בהמחלוקת מודה לתקפו ההלכי של הצד שכנגדו רק שהם מחולקים בדעותיהם על פרט זה. אבל כשצד אחד אינו מכיר כלל בסמכותו התורנית של החולקים עליו, אין בכלל מקום לעקרון זה של יחיד ורבים הלכה כרבים לפי דעתו. ולכן מצינו במקומות אחרים בש"ס שר"ג סובר שהיחיד צריך להכנע להרבים, וכגון בתנור של עכנאי. אבל במקרה שר"ג לגמרי אינו מכיר בתקפם של הרבים העומדים נגדו, לדידו אין לפסוק כהרבים שהרי אין הרבים מוסמכים להביע דעה בזה.

והנה בנ"ד ר"ג עומד בדעתו שסמכותם של חז"ל נובעת מ„לא תסור“, וזה רק כשיש „כי יפלא“, דהיינו שאין ההיתר מפורש בקרא, ואז יש לחכמים תוקף וסמכות. אבל במקום שהתורה קובעת הלכה בהדיא, אין כח ביד חכמים אפילו

לגדור סייג קל ולא לגזור שום דבר. אבל חכמים לא כן ס"ל, שהרי דעתם היא שסמכות חז"ל מקורה מן הפסוק של משמרת, „עשו משמרת למשמרת“, ושם אין שום קשר לענין בהדיא או לא, ולכן לדידהו אין תקפם מותנה בתנאי של מפורש או לא מפורש, וכחם יפה לעשות סייג לכתחילה ואפילו לעקור דבר מה"ת כדיעבד. וזוהי תשובת ר"ג: כיון שחכמים סוברים כמותי במשמעות המלה „ובשכבך“, א"כ הוי ענין של מפורש בתורה ולכן לדידי שאני לומד סמכות חז"ל מ„לא תסור“ (או „שאל אביך“), אין להם כח לצמצם זמן זה הקבוע בפירוש בתורה, לא כדיעבד ולא לכתחילה, שאין להם סמכות מן התורה. ולפיכך, אין שום חשיבות לדעתם בזה, ולא שייך בכלל לומר יחיד ורבים הלכה כרבים, ולכן „וחייבים אתם“ לקרוא את שמע אפילו אחר חצות, ואעפ"י שאני יחיד נגדם, הואיל ומי שאינו מוסמך מהתורה אין לו המעמד של „רבים“ — ואפילו לא של „יחיד“! וממשיך: והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שזה לשיטתם שמקור תוקפם הוא „עשו משמרת למשמרת“, אבל אני איני סבור כמותם, ולכן איני מקבל דבריהם שהרי אין להם כל סמכות במקום שהדין מפורש בקרא, ואין לדעתם שום מעמד הלכי, ולפיכך אין לפסוק כמותם בזה.

1. זה מוכח מירושלמי ברכות פ"א ה"א דף ו' ע"ב, שהירושלמי מקשה על ר"ג מדוע עשה מעשה כוותיה, הלא ר"מ ור"ע ור"ש כשנחלקו על הרבים, כל אחד בענין אחר, החמירו למעשה על עצמם ועל ביתם לעשות כרבים אם כי הורו נגדם. ומזה משמע שר"ג וחכמים פליגי גם לכתחילה גם דיעבד. וכן משמע מן התירוף הראשון של הירושלמי „שנייא הכא שהוא לשינון“, כלומר, שר"ג אומר שאמנם כן אבל מי שקורא מטעם שחייב בק"ש אפילו אחר חצות וכשיטתו, לא יהא נראה להרואה כאילו עושה מעשה נגד חכמים שהלא לא יהא אלא כקורא בתורה. ומזה משמע שר"ג וחכמים פליגי כדיעבד. ועל זה מקשה הירושלמי דא"כ טעם זה של חכמים תופס גם אחרי עמוה"ש, ומדוע אמר ר"ג שקורא כל הלילה דוקא אם לא עלה עמוה"ש. ואח"כ מציע הירושלמי תירוף שני „תמן היו יכולין לקיים דברי חכמים, ברם הכא כבר עבר חצות ולא היו יכולין לקיים דברי חכמים, אמר לן עובדין עובדא כוותיה“. ומזה משמע דפליגי רק לפני חצות אם לעשות סייג אם לא, אבל אחר חצות כ"ע לא פליגי דקורא. ועי' במראה פנים שם. ותירוף שני זה הוא כפירוש הרא"ש והשאג"א בבבלי. והנה אחד מן האחרונים בפירושו להירושלמי רצה לומר דהרמב"ם ס"ל כתירוף שני זה של הירושלמי וכחכמים, מכיון שהירושלמי פסק כחכמים נגד הבבלי שפסק כר"ג. אבל לענ"ד לא מסתבר שהרמב"ם יפסוק כירושלמי נגד הבבלי.

2. וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ הקדמה לסדר זרעים (בתרגומו של הרב קאפח). וז"ל: והחלק הרביעי הם הדינים שקבעום הנביאים והחכמים שבכל דור ודור על דרך הגדר והסייג לתורה. והם שצוה ה' לעשותם באופן כללי באמרו ושמרתם את משמרת, ובא בקבלה עשו משמרת למשמרת, והם שקוראים אותם חז"ל גזרות, וכו', עכ"ל. וגם בפיה"מ למס' אבות פ"א מ"א על ועשו סייג לתורה, כותב הרמב"ם וז"ל: כלומר, הגזרות והתקנות שמרחיקים את האדם מן העבירה, כמו שאמר ה' יתעלה ושמרתם את משמרת, ואמרו בפירושו; עשו משמרת למשמרת. ע"כ. אולם קשה שבהל' ממרים פ"א ה"ג כתב וז"ל: כל מי שאינו עושה כהוראחן עובר בל"ת שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל וכו' אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תושבע"פ, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן וכו' ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בל"ת וכו'. עכ"ל. וזה סותר למ"ש

בהקדמה למ"ת ובפיה"מ שהבאנו. ופלא שנו"כ לא הזכירו מזה דבר. ואולי יש לתרץ שהרמב"ם אמנם סובר שמקור סמכות חז"ל לסייגים הוא מעשו משמרת למשמרתי, והמקור לכל שאר הענינים כגון הוראות, מנהגות, תקנות, משפטים מופלאים וכו' הוא מלא תסור. ומה שקיפל את הכל בהל' ממרים בל"ת של לא תסור (ומ"ע של עפ"י התורה אשר ירוך) הוא שיש לחלק בין סמכותם של חז"ל והמצוה הרובצת עליהם מחד גיסא, והחיוב של עם ישראל לציית להם מאידך גיסא. בהקדמה למ"ת ובפיה"מ מדבר על הסוג הראשון, דהיינו המצוה המכוונת לחכמים וסמכותם הנובעת מזה, אבל מכיון שיש להם סמכות ומצוה זו, הרי חל על העם החיוב לשמוע בקולם, וזה כבר נכנס לסוג של מ"ע ול"ת, עפ"י התורה אשר ירוך ולא תסור, וזה הזכיר רבנו בהל' ממרים ששם אמנם המקום המתאים לדיני ציות והאיסור של זקן ממרא, ולכן לא שם לבו שם לחזור על מקור תקפם של חז"ל והמצוה המיועדת לב"ד הגדול, רק דן בחיוב של ציות והאיסור של ממרים. וצ"ב.

הרב זבולון חרל"פ
מנהל הישיבה

בענין מוסיפין מחול על הקודש: ביאור בשיטת הרמב"ם

בגמרא מובא שלש מקורות שונים להלכה שמוסיפין מחול על הקודש.

בראש השנה (ט':) ודמוסיפין מחול על הקודש מנלן דתניא ,,בחריש ובקציר תשבות" (שמות ל"ד, כא) ר' עקיבא אומר אינו צריך לאמר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר ,,שדך לא תזרע וגו'" (ויקרא כה, ד) אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. ר' ישמעאל חולק עליו ואומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהוא מצוה. ור' ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנ"ל מדתניא ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה, תלמוד לומר בערב, אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום מלמד שמוסיפין מחול על הקודש. אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל מערב עד ערב (ויקרא כ"ג, ל"ב) אין לי אלא יום הכפורים שבתות מנין ת"ל תשבתו, ימים טובים מנין ת"ל שבתכם הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על הקודש. ור"ע האי ועניתם את נפשותיכם בתשעה מאי עביד ליה, מיבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדיפתי . . . ועניתם את נפשותיכם בתשעה וכי בתשעה מתענין הלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי."

נוסף ללימודו של ר' עקיבא מחריש וקציר ולימודו של ר' ישמעאל מועניתם את נפשותיכם הנמצאים בראש השנה הנ"ל, יש עוד לימוד ביומא (פ"א.) שממנו למידין דמוסיפין מחול על הקודש ותנא מייתי אזהרה בעינוי מהכא ,,ועניתם את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו" (במדבר כ"ט, ז') יכול יהא ענוש כרת על תוספת מלאכה ת"ל, וכל הנפש אשר תעשה כל המלאכה בעצם היום הזה (ויקרא כ"ג, ל'), על עיצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה, יכול לא יהא ענוש כרת על תוספת מלאכה אבל יהא ענוש כרת על תוספת עינוי ת"ל, כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם יום הזה ונכרתה" (ויקרא כ"ג, ט) על עיצומו של יום ענוש ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי וכו'". ורש"י מפרש (פ"א:) ד"ה ותנא דעצם עצם ,,מדאיצטריך למיעוטי לתוספת החול מעונש ואזהרה ממילא שמענין דמוסיפין"

הרמב"ם בהלכות שביעת עשור (פרק א', הלכה ו') אומר „כשם ששבות מלאכה בו בין ביום ובין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה, וצריך להוסיף מחול על קודש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב. כלומר, התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינוי מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם עכ"ל.

הלכה זו עוררת שלש קושיות: אחת, מדוע הרמב"ם אינו מזכיר כלל את הדין דמוסיפין מחול על הקודש בנוגע לשבת ובנוגע ליו"ט, הלא הוא תולה דין תוספת יוה"כ על הפסוק ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב. . . שלמידים ממנו לא רק תוספת יוה"כ אלא גם תוספת שבת מ"תשבתו" ותוספת יו"ט „משבתכם" כמבואר לעיל.

גם הטור מחלק בין יוה"כ ושבת ויו"ט ומזכיר רק דין תוספת יוה"כ ולא תוספת שבת או יו"ט (עיי' או"ח סימן תר"ד, סעיף א'). ברם אפשר לבאר שיטתו שסובר שמקור דין תוספת יוה"כ הוא הדרשה של „עצם עצם" שאינה כוללת שבת ויו"ט ושייכת ליוה"כ בלבד, או שהוא לא סובר כהתוס' בראש השנה (ט'). ד"ה ור' עקיבא האי ועניתם מאי עביד ליה, דר"ע הוה יליף כולהו משביעית אלא הוא סובר כהב"ח (טור או"ח סימן תר"ד) שר' עקיבא לומד משביעית רק תוספת דיום הכפורים. אבל להרמב"ם א"א לומר כן, הלא הוא בפירוש מצטט את הפסוק „ועניתם" שממנו למידים גם יוה"כ וגם שבת וגם יו"ט.

זולת זאת, קשה על הרמב"ם מפאת שהוא לומד דין תוספת יום הכפורים מהפסוק „ועניתם" מניין לו המצוה והחיוב לאכול בתשיעי, הלא לכאורה הלכה זו למידין מהפסוק „ועניתם" כדודש חייא בר רב מדפתי והלא פסוק זה אינו מופנה להרמב"ם כדהסברנו לעיל. ואם באמת הרמב"ם לא מזכיר בפירוש הלכה זו, מ"מ מוכח ממה שכתב בהלכות נדרים (פרק ג', הלכה ט') שהוא סובר דאכילה בתשעה מצוה וחיוב מן התורה, והלחם משנה מביאו כאן „וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יו"ט או ערב יום הכפורים הרי זה חייב לצום ואין צריך לאמר ראש חודש. פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם הוא מדברי סופרים הרי הן צריכין חיזוק וידחה נדרו מפני גזרת חכמים עכ"ל. הרי מבואר שם שבערב יום הכפורים איסור העינוי בו הוא מן התורה. ולדעתו של הלחם משנה היה פשוט שלא יצא דין זה אליבא להרמב"ם ממקום אחר אלא מהא דר' חייא בר רב מדפתי, ומשום הכי הוא מוכרח לשנות את הגירסא הנמצאת בגמרא שלנו ולהוציא בדייתא שלמה וגם לשנות את הגירסא בהרי"ף ליישב מה שלכאורה נראה לסתירה בהרמב"ם, שאע"פ שהוא

מוציא דין תוס' יוה"כ מהפסוק „ועניתם“, פסוק זה גם עומד לו ליסוד חיוב אכילה בתשיעי, עיין שם.

והקושיא השלישית היא שמדברי הרמב"ם מוכח שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה (עיין מ"מ שם). ומנין לו חילוק זה שלכאורה מהגמרא (יומא, שם) נראה שאין נ"מ בין עינוי ועשיית מלאכה.

ונ"ל שהרמב"ם לומד חיוב אכילה בתשיעי מ„ועניתם“ אבל לא כדרשת ר' חייא בר רב מדפתי יען שפסוק זה כמבואר לעיל אינו מיותר לדעתו, אלא הוא לומד חיוב אכילה בתשיעי מדיוק, נפלא ופשוט כאחד, בדברי הספרי הוזה שמוכא בגמרתנו המפרש את הפסוק שממנו למידין תוספת יוה"כ, מ„ועניתם את נפשותיכם בתשעה“ יכול „בתשעה“ תלמוד לומר „בערב“. מה הביין הרמב"ם כאן? דיש תרי משמעותא בפסוק דילן: חד, „יכול בתשעה ת"ל בערב“ והעינוי מתחיל בערב. ושנית, שממילא אין מתענין בתשעה, כמו שה„בערב“ בא ללמדנו שהעינוי מתחיל בערב כך בא ה„בערב“ ללמדנו שהוא אינו מתחיל לפני זה חוץ ממה דמוסיפין מחול על הקודש. „יכול בתשעה“ שה„ועניתם“ מתחיל בו ביום תשעה, ת"ל „בערב“, שאין להתחיל להתענות עד הערב. ועיין בפרישה נימוקו כאן וז"ל כדי שיהא נכר וגלוי ציווי הש"י שציוונו להתענות ביום הי' ואם יצום בט' אין היכר עכ"ל.

ועכשיו גם מובן למה הרמב"ם מונע את עצמו מלהשתמש בביטוי המרשים של סוגיותנו, הן בראש השנה והן ביומא: כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי. בטח שלא היה מתעלם ממנו דרשתו של חייא בר רב מדפתי אם באמת היה הפסוק „ועניתם“ מופנה לו, שהיה לומד דין מוסיפין מחול על הקודש כרבי עקיבא מבחריש ובקציר תשבות ונשאר הפסוק ועניתם מיותר. ולמרות זה כדביארנו לעיל דאיסור עינוי בט' להרמב"ם ג"כ נובע מפסוק זה ד„ועניתם“, אבל הוא לא מאותו הטעם של חייא בר רב מדיפתי ור"ע, לא משום שהוא מופנה — הלא כמבואר להרמב"ם בפירוש למידים דין מוסיפין מחול על הקודש מה„ועניתם“, אלא מפאת הדיוק שפירשנו לעיל, שהוא יסוד לאיסור עינוי בתשיעי, אבל אינו מרשה לנו להסיק כחייא בר רב מדיפתי דכל האוכל בתשיעי כאילו התענה בתשיעי ועשירי.

ולפי הבנתנו בהרמב"ם, מר בריה דרבינא (פסחים ס"ח:) דכולי שתא הוה יתיב בתעניתא לבד מעצרתא ופוריה ומעלי יומא דכפורי לאו דוקא מכיון שסבר כר"ע (כחייא בר רב מדיפתי) כמוכח בתוס' (ט': ד"ה כאילו התענה וכו') אלא אפילו סבר כר' ישמעאל, ומוציא דין דמוסיפין מחול על הקודש מ„ועניתם“, בין כך ובין כך מפקינן מיניה, מהדיוק שהזכרנו לעיל, גם את האיסור להתענות בתשיעי. ולמרות

שהלימוד בא מאותו הפסוק אין זה אותו הלימוד ואינו נותן לנו להכריז כל האוכל בתשיעי כאילו התענה בתשיעי ועשירי.

אבל עוד נשאר קשה על הרמב"ם אם בקושטא יסודו של תוספות יום הכפורים הוא הספרי הזה המובא בגמרא למה אינו סובר כהספרי הכולל גם תוספות שבת ויום טוב וסובר שתוספות חול על הקודש שייכת רק בנוגע ליוה"כ? למה הוא מקבל את הספרי רק לחצאיין? וגם מנא ליה ההבדל בין עינוי ומלאכה הנ"ל?

ונ"ל שכוונת וסברת הרמב"ם מרומזות בהב"ח הנ"ל (תר"ד ד"ה והרמב"ם ז"ל חולק . . .) שהרמב"ם חולק ביניהם שאין תוספת אלא בעינוי אבל לא במלאכה, וז"ל: ולכך יראה לי דדעתו לפסוק כרב פפא דבתרא הוא וסוגיא בפרק יוה"כ הכא איתא תנא ד,,עצם עצם" למד אזהרה לעיצומו של יום מג"ש ותנא דבי ר' ישמעאל למדה מג"ש אחרת ורב אחא יליף שבת שבתון משבת בראשית ורב פפא קאמר הוא גופיה שבת איקרי דכתיב ,,תשבתו שבתכם", וקאמר בשלמא רב פפא לא קאמר כרב אחא, דקרא דכתיב בגופיה עדיף, אלא רב אחא מ"ט לא קאמר כרב פפא, מיבעי ליה כדתניא,,ועניתם וכו'" מכאן שמוסיפין וכו' וקאמר דתנא דעצם עצם האי בט' בחודש מאי עביד ליה אלמא דלרב פפא נמי אית קרא ד,,ועניתם" להוספת עי"כ אלא ,,תשבתו שבתכם" לא משמע דאתי להוספת שבת וי"ט אלא לגופיה לאזהרה ולא ס"ל לרב פפא ב,,עצם עצם" כל עיקר והילכך לא נלמד הוספת יוה"כ מינא אלא מ,,ועניתם". ופסק הרב [הרמב"ם] כוותיה ד,,ועניתם" לחוד אתי לתוספת דיום הכפורים אבל תשבתו שבתכם לא נלמד מיניה הוספת שבת וי"ט אלא מוקי ליה לאזהרת עינוי עצומו של יום ולכך לא כתב הרב דין הוספה דשבת וי"ט. ומעתה נמשך, דכיון ד,,תשבתו שבתכם" דאתא לאזהרה אינו אלא בעינוי דאכילה ושתייה, דמלאכה בהדיה כתוב ביה א"כ ועניתם דברישא דקרא נמי אינו מדבר אלא בעינוי דאכילה ואין דין הוספה אלא באכילה ולא במלאכה כן נ"ל דעת הרמב"ם ז"ל ודוק עכ"ל של הב"ח.

ולי נראה דאנו יכולים להביא ראיות להבנתו של הב"ח בהרמב"ם, שהוא סובר כרב פפא שלומד דין דמוסיפין מחול על הקודש מ,,ועניתם" ושהוא לגבי יוה"כ לבד ולא לגבי שבת וי"ט, מלשונו הזהב והמדוייק של הרמב"ם עצמו, וגם מפירושו של רש"י בסוגיא דינן ביומא המבהיר לנו את שיטתו של הרמב"ם.

הרמב"ם בהלכות שביחת עשור (פרק א' הלכה ו') הנ"ל ז"ל . . . וצריך להוסיף מחול על הקודש בכניסתו וביציאתו . . . וכן ביציאה שוהה בעינוי מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר . . . מערב עד ערב תשבתו שבתכם". למה מצטט הרמב"ם כאן גם את המילים ,,תשבתו שבתכם" הלא דין מוסיפין מחול על הקודש גבי יוה"כ למידים ,,מערב עד ערב" בלבד. ,,משבת" למידים תוספות שבת,

ומ„שבתכם“ תוספות יו"ט שהרמב"ם אינו גורס אותם לגמרי? אלא נראה שהרמב"ם דוקא נקט. „תשבתו שבתכם“ כאן להדגיש שהם לא נפרדים מערב עד ערב“ אלא שהם מהווים דרשה אחת וכל הפסוק כולו מתייחס רק ליוה"כ.

שנית, רש"י בהסברו של שיטתו של רב פפא (פ"א: ד"ה היא גופא שבת איקרי . . . ובלאו גזרה שוה נמי נפקא מיניה וביה דאיקרי שבת לענין עינוי הוה ליה כשבת לעונש ואזהרה . ובד"ה תשבתו שבתכם . . . ומשבת שבתון לא גמר דאיקרי שבת דאיצטריך ליה לרבוויי כל העינויים כדאמרן בריש פירקין (ע"ד.) שבתון שבות, עכ"ל. לכאורה מה הכריח רש"י לדיוק זה הלא אפילו אי לא איצטריך ליה לרבוויי כל הענויין כדאמר בריש פירקין בין כך ובין כך היה רב פפא עומד על שיטתו הלא דקרא דכתיב בגופיה עדיף. אלא נראה לרש"י שנוסף לזה, האמת היא שרב פפא לא היה יכול ללמוד את הג"ש של רב אחא בר יעקב „שבת שבתון“ משבת בראשית, מה להלן לא ענש אלא א"כ הזהיר אף כאן לא ענש אלא א"כ הזהיר בגלל שלרב פפא הפסוק „שבתון“ בכלל לא מופנה לג"ש שהוא סובר כהאב"א בריש פרק דידן המתרין קושית הגמרא למה כתוב במשנה: „יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה“ הלא ענוש כרת הוא. ומפרק כי קתני אשאר דתני רבה ורב יוסף בשאר סיפרי דבי רב מניין ליוה"כ שאסור ברחיצה, בסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה ת"ל „שבתון“ שבות. ולכן „שבתון“ לא מיותר לרב פפא ללמוד ג"ש דרב אחא בר יעקב. והיא היא באמת שיטת הרמב"ם (פרק ראשון הלכות שביתת עשור הלכה ה') „וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך בו או לנעול את הסנדל או לבעול. ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששוכת מאכילה ושתייה שנאמר „שבת שבתון“ שבת לענין מלאכה ושבתון לענויים אלו ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתייה . . . עכ"ל. מכאן מוכח ברור שלהרמב"ם „שבת שבתון“ לא מופנה לג"ש והוא מוכרח ללמוד כרב פפא „הוא גופיה שבת איקרי דכתיב „תשבתו שבתכם“. וא"כ „תשבתו שבתכם“ לא מיותר לו ללמוד הימנו כהספרי לומד הימנו „שבתות מנין ת"ל תשבתו, ימים טובים מנין ת"ל שבתכם“.

ועכשיו בהיר לנו את סדר הלכות הרמב"ם כאן. בראשונה, בהלכה ה' הוא מניח יסוד ש„שבת שבתון“ לא מופנה לו לג"ש ולכן א"א לו לנקוט בהלכה י' את הספרי בנוגע לתוספת חול על הקודש ביחס לשבת ויו"ט. וזהו כוונתו של הרמב"ם כאשר הוא מצטט „מערב עד ערב תשבתו שבתכם“ בסוף הלכה ו' כדפרשנו לעיל — לומר, שלמרות שהוא נוקט את החלק הראשון של הספרי דמוסיפין מחול על הקודש ביוה"כ בכניסתו וביציאתו, אינו נוקט סופו של הספרי דמוסיפין מחול על הקודש בשבת וביו"ט ג"כ.

באמת לשונו של הרמב"ם כאן (הלכה ה') ק"ק ולכאורה נראה כסתירה. בהתחלה הוא אומר "... וכן למדנו מפי השמועה ולבסוף הוא מסיים שנאמר "שבת שבתון", אבל ברם גם כאן דבריו עולים בקנה אחד עם דבריו של רש"י (יומא ע"ד). ד"ה שבתון, וגבי עינוי כתיב וכי היכי דשבתון האמור בשבת אסמכו ביה רבנן שאר מלאכות שלא היו במשכן ואינה מלאכה גמורה ה"נ שבתון דגבי עינוי דכתיב שבתון הוא לכם להוסיף על עינוי אכילה ושתייה קאתי עכ"ל. הוא כעין הסברו של הלחם משנה ואחרים גבי חול המועד (הלכות יו"ט, פרק שביעי, הלכה א') הכתוב מסר לחכמים שהם יאמרו לך הדברים שהם אסורים מדין שהוא היכא שאינו לצורך מועד ואינו דבר האבד עכ"ל. וכן מפורש בריש דברי הר"ן על הרי"ף (דף א' בדפי הרי"ף). אמנם עומד לכאורה בניגוד למה שכותב בפיה"מ על אתר "... ובא בכל אחת מאלו המלות בספרים מלת עינוי לפי שהם רמזים ואסמכתות ועיקר איסורם קבלה וכולן יתחייב העושה אחת מהן מכת מרדות. וזהו ענין אמרם אסור. מלבד האכילה והשתיה שהוא חייב כרת...". אולם נראה שחזר בו הרמב"ם בה"יד". (ואע"פ שנראה שם שהרמב"ם סובר דמלאכה בחול המועד אסור מדברי סופרים וזה לשונו "... העושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכות מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים" עיין שם בהגהות מיימוני ובכסף משנה שדוחים שיטה זו שעיקר איסור מלאכה בחול המועד עיקרו מן התורה ומסרן הכתוב לחכמים. אבל מאוד מעוניין שהתם בהלכות יו"ט הנ"ל הרמב"ם מקדים את דבריו "חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו "שבתון" הואיל ונקרא "מקרא קודש" והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל". רוב רובם נושאי כליו של הרמב"ם כאן מבינים דמה שהוא מזכיר הפסוק "מקרא קודש" זהו רק אסמכתא בעלמא. אבל בנידון דידן שכן נאמר בו "שבתון" עיקרו מן התורה, ובכן למדנו מפי השמועה" הוא שהכתוב מסרן לחכמים. למעלה מזה כל יסוד שביתת עשור צומח מ"שבת שבתון". ולהדגיש את זה הרמב"ם כאן במיוחד נוטל לשון "שובת" "לשבות" לא רק לגבי מלאכה אלא גם לגבי כל החמשה העינויים האסורים ביוה"כ).

ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי

ברם נראה לי דשאלה זו אם מן התורה מוסיפים מחול על הקודש גם בשבת וביו"ט כמו ביוה"כ משתקפת גם בהבנותיהם השונות של מפרשי התורה הקדמונים, כגון רש"י ובעל הטורים וכו', בנוגע לסיפור מעשה בראשית. לכאורה אנו פוגשים ארבע קושיות בסיפור זה. רש"י עומד על שלש מהן והבעל הטורים עומד על אחת מהן.

(א) לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון כמ"ש בשאר הימים, שני שלישי רביעי" למה כתב "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"? ורש"י מתרץ "לפי

שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו המלאכים עד יום שני" ובאמת כך מפורש בב"ר.

(ב) למה שינתה התורה כאן את סגנון הסדר בגמר מעשה בראשית והוסיף ה'א, "יום הששי", ולא סתם "יום ששי" כמו שכתוב מקודם, יום שני, יום שלישי וכו'?, לאמר שהתנה עמהם ע"מ שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה. ד"א יום הששי שכולם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ששי בסיון המוכן למתן תורה".

(ג) מהפסוק "ויכל אלוקים ביום השביעי" משמע שעדיין עשה מלאכה ביום השביעי ואח"כ כתיב "וישבות ביום השביעי" משמע שלא היה עושה בו מלאכה כלל (עיין בשפתי חכמים כאן). ועוד, הלא כבר כתוב "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם" ולמרות שפסוק זה מתחיל פרשה חדשה אבל מטעם סמוכים הוא גם קשור למה שבא מיד לפניו "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" שמשמע מהכא ג"כ שכבר נגמר בריאת העולם. וליישוב סתירה זו, רש"י מביא את דברי רבי שמעון שהוא אומר "בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש אבל הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאילו כלה בו ביום" (וכן הוא בב"ר פרשה י' אות י'). מדבריו נראה דדין דמוסיפין מחול על הקודש בנוי על האי אפשרות של בני אדם לכוון את השעה לדייק את הזמן שבו יום ולילה נושקים. וא"כ כלפי הקב"ה, בטבע שבת עצמה, אין קיים תוספת מחול על הקודש. האם יש לנו להביך מכאן שהדין מוסיפין מחול על הקודש, להמנע ממלאכה מבעוד יום ולהכניס קדושת שבת מקודם הוא מדרבנן להוציא בני אדם מהספק מתי יום גומר ולילה מתחיל, והמדרש הנ"ל הוא סתם אסמכתא, או אפשר להיפך, שכל החיוב דמוסיפים מחול על הקודש בנוגע לשבת נובע דוקא מ"הסתירה" הנמצאת כאן, דוקא ע"י נוסח הסיפור "ויכל אלוקים ביום השביעי" . . . וישבות ביום השביעי". התורה מצוה אותנו להוסיף מחול על הקודש גם בשבת מטעם ספק שאין בני אדם יכולים מלכתחילה לכוון בדיוק את הזמן, אע"פ שבמציאות יש גבולים מדוייקים בין יום ולילה, ומשבת לחול! וזה בגדר "טעמא דקרא".

(ד) לעומת שיטת רש"י עמדתו של הבעל הטורים ביחס לשאלה זו נראית ברורה. נוסף לשלש הקושיות שהזכרנו למעלה והמובאות ברש"י קשה לו להבע"ט ג"כ למה לא כתיב ויהי ערב ויהי בקר יום השביעי כמו שכתוב בסוף בריאת שאר הימים. והוא מתרץ "לפי שמוסיפין מחול על הקודש", שהיום שבת משונה משאר ימי בראשית באשר מוסיפים עליו מחול לקודש" בכניסתו וגם ביציאתו, וא"כ יום שבת יותר ארוך מערב ובקר המהווים שאר הימים, ולכן לא שייך ביה ויהי ערב ויהי בקר יום השביעי.

ונ"ל שהבנתנו כאן גם זורק אור על המנהג שלנו להתחיל קידוש של שבת עם המילים " . . . ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" ולכאורה נוסח זה קשה, הלא הוא

מתנגד לכלל המקובל דכל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ועיין בתשובות חתם סופר או"ח סימן י' שכתב „יש מפקפקים על מה שנוהגים להתחיל קידוש מן ויהי ערב ויהי בקר והוא באמצע הפסוק, ואמרתי לישב כי ברצונם להתחיל יום הששי מפני צירוף שם הוי"ה שבראש תיבות, אבל לא נכון להתחיל יום הששי שאין בו משמעות כלום ולכן צרפו ויהי ערב וגו'. ומה שלא התחילו מתחילת המקרא וירא אלקים את כל אשר עשה וגו' משום דדרשו רז"ל „טוב מאד" זה המות עכ"ל. ועיין בהרמ"א (או"ח סימן רע"א סעיף י') שהוא יסוד לדברי החתם סופר שמתחילים מ„יום הששי" כי „יום הששי ויכלו השמים" דנרמו השם בראשי תיבות, ועיין במגן אברהם (ס"ק כ"ב) דכתב כי מתחילין יום הששי להשלים ע"ב תיבות שבקידוש. (כעין קושיא זו גם מטרידה חוקרי התפלה בנוגע להכרזתנו כשמגביהים הספר תורה אחרי הקריאה „זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל על פי ה' ביד משה" — הלא „על פי ה' ביד משה" הוספה היא ולא מן הפסוק (עיין דברים ד' מ"ד). ומהו היסוד להוספה זו שהיא מתנגדת לכלל הנ"ל כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן? באמת בסדורים שנסדרו על ידי גדולים, המדקדקים הרבה בפסוקי תורה, הוציאו משם מילים אלו „על פי ה' ביד משה", שלא נוחה להם נוסחנו. ועיין בהחוף ימים על מסכת מכות לאאמו"ר זצ"ל (דף ל"ו) שעומד על זה ומסביר למה עשו התם יוצא מן הכלל).

אמנם לפי מה שאמרנו מובן למה מופיע גם כאן יוצא מן הכלל, וגם מיושבת הסתירה בין „ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה" ובין „וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה". סדר מעשה בראשית שונה כאן לגבי יום הששי משום, כמו שהבהרנו לעיל, יום הששי משונה משאר הימים בזה שקטע ממנו, ברם קטע קטן ודק, נלקח ממנו והוסף לשבת ולכן הוא לא כשאר הימים שהם כולם בני עשרים וארבע שעות, ומשום כך מבדיל הכתוב בינו ובינם וכתוב יום הששי בהא, אבל כלפי המציאות הוא עוד יום הששי. יוצא מזה שאותם הרגעים האחרונים של יום הששי הם בבת אחת יום הששי ויום השביעי ולכן „ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו". הוא באמת „יום הששי", דהלא להקב"ה אין ספק בהמציאות וכלה אז בדיוק את בריאתו, למרות שכלפי בני אדם עת אותו הפסק, נחשב כבר ליום השביעי. ומפאת זה כתוב „ויכל אלוקים ביום השביעי" כמו שידוע לנו שהתורה נתנה לילודי אשה ולא למלאכים. ולכן שניהם אמת בבת אחת גם „ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו" שאותם רגעים האחרונים דיום הששי מהווים לבני אדם שבת מן התורה וגם „וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו" שכלפי כביכול היודע עתיו ורגעיו האמת היא שהוא גמר את בריאתו בסוף יום הששי ולא עשה שום מלאכה ביום השביעי. באמת הבדל זה גם מורגש בהלכה. הלא מי שעבר ואכל ביוה"כ או לא הפסיק מלעשות מלאכתו בריוח התוספת מחול על הקודש אינו חייב בכרת. וגם למ"ד דגם לגבי שבת מוסיפים מחול על הקודש מן התורה אינו חייב מיתה אם חילל תוספת השבת או בכניסתו או ביציאתו. לכן כשאנו אומרים קידוש אנו מתחילים

„ויהי ערב ויהי בקר יום הששי“ שהוא קשור להפסוקים שבאים מיד אחריו „ויכלו השמים והארץ . . . ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו . . . “ שבמציאות יום הששי ויום השביעי מתכוונים לאותו קטע זמן כדביארנו לעיל.

ובקושטא, לזה התכוון הגר"א כאן בהערתו על הרמ"א שפוסק שמתחילים מיום הששי, וזה לשונו „הטעם משום דקאי אתוספות שבת“ ושהיא מבוססת על הבראשית רבה (פרשה ט' אות ט"ז) ויהי ערב ויהי בקר יום הששי. אמר ר' יודן, זו שעה יתירה שמוסיפין מחול על קדש. ובה נגמרה מלאכת העולם ע"כ כתיב הששי עכ"ל. ומשום כך מתחילים הקידוש מ„ויהי ערב ויהי בקר יום ששי“. ואין אנו צריכים להגיע לטעם החתם סופר הנ"ל. ולהרמב"ם שסובר דלא מוסיפים מחול על הקודש בשבת נראה שלא גורס מדרש אגדה זה לגמרי או שהמדרש ההוא, הוא אסמכתא בעלמא.

ועכשיו גם מבואר לנו למה התורה כינתה ליום הראשון דמעשה בראשית „יום אחד“ ולא כסדר שאר הימים מכיון שהיום ראשון של מעשה בראשית הוא משונה משאר הימים הראשונים מאז ועד עכשיו, בזה שהוא לא בא אחרי שבת ולא הוסף ממנו שום חלק לתוספת שבת, והוא היום הראשון, היחידי בתולדות העולם שהוא יום מלא בן עשרים וארבע שעות שלמות, לכן התורה כינתה אותו „יום אחד“, דו"ק.

הרב אהרן כהן
ראש הכולל העליון
ע"ש ר' יוסף שאול וחנה גרוס

להגדרת גנבה וגזלה (בממון ובנפשות)

מוגש לעילוי נשמת הרבנית הצנועה מרת בתיה בת ר' אברהם ז"ל.

א. איתא בגמ' ב"ק ע"ט: „א"ר אלעזר ראוהו שהטמין בחורשין וטבח ומכר משלם תשלומי ד' וה'. אמאי הא לא משך א"ר חסדא שהכישוה במקל אמרי וכיון דראוהו גזלן הוא כיון דקא מטמרי מינייהו גנב הוא ואלא גזלן היכי דמי א"ר אבהו כגון בניהו בן יהוידע שנאמר ויגזול את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו. ר' יוחנן אמר כגון בעלי שכם שני' וישימו לו בעלי שכם מארבים על ראש ההרים ויגזלו את כל אשר יעבר עליהם בדרך. . . שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו". עכ"ל הגמרא שם.

ב. בתוס' שם ד"ה מפני מה „בטוען טענת גנב וטענת גזלן לא שייך האי טעמא כלל". אכן, אין כאן סתירה שכן מצינו בשיטה בשם הרא"ש „בטוען טענת גנב וטענת גזלן אע"ג דלא שייך בהו האי טעמא מכל מקום השוה אותם תורה לגזלן ולגנב". עכ"ל.

ג. יוצא שאותו טעם שנתנו לחלק בין גנב לגזלן עפ"י הפסוק ד„ויגזול את החנית מיד המצרי", הוא ג"כ טעם לתשלומי כפל שבגנב. וכדברי רבן יוחנן בן זכאי.

ד. אי אפשר לפרש שגזילה הוא דוקא בציור הדומה לגזילת החנית מיד המצרי. שואל שלא מדעת גזלן הוא (פ"ג דגזלה הט"ו). כופר בפקדון גזלן הוא (שם, הלכה יד) וברור ששולח יד בפקדון אינו צריך בפרהסיא. וכן מצינו שמי שלוקח אבידה ואינה משיבה עובר על לא תגזול (גזילה ואבידה פי"א ה"ב). א"ו שאין צורך לחטיפה בפרהסיא דוקא להיות גזלן. וא"כ צריך עיון כוונת הגמרא.

ה. גם צ"ע דברי הר"ם בפ"א דגזילה ה"ג, "איזהו גזול זה הלוקח ממון האדם בחזקה כגון שחטף מטלטלין מידו או שנכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל כלים משם או שתקף בעבדיו וכבהמתו ונשתמש בהן או שירד לתוך שדהו ואכל פרותיה וכל כיוצא בזה הוא הגזול כענין שני' ויגזול את החנית מיד המצרי". עכ"ל. (ועיין במ"מ שם ובדרישה על הטור חו"מ סי' שנ"ט אות ח' ובביאור הגר"א לשו"ע שם. וזה לתרץ שלא יהיו דברי הר"ם סותרים לגמ' ב"מ דף קיא. זהו גזול זהו עושק. ומ"מ עלינו להסביר הגדרת גזול מצד עצמו כפי שיתבאר).

ו. הדגשת הרמב"ם בהגדרתו היא על המלה „בחזקה“. בין בגזול בין בעושק הוא מדגיש שזה בחזקה, „איזה הוא גזול, זה הלוקח ממון אדם בחזקה“, „איזה הוא עושק זה שבא ממון חבירו לתוך ידו ברצון הבעלים וכיון שתבעוהו כבש הממון אצלו בחזקה ולא החזירו“. רק החילוק בין גזול לעושק הוא שאם בא הממון לתוך ידו ברשות או הוי עושק במה שאינו מחזירו, ואם לוקח בחזקה מיד הבעלים ממש אז הוי גזול. אכן בגניבה לא הזכיר שצריך להיות בחזקה. אדרבה להיפך ששם הגדיר „איזה הוא גנב זה הלוקח ממון אדם בסתר ואין הבעלים יודעין כגון הפושט ידו לתוך כיס חבירו ולקח מעותיו ואין הבעלים רואין וכן כל כיוצא בזה“. ואמנם ממשך הר"ם שם (גניבה פ"א ה"ג), „אבל אם לקח בגלוי ובפרהסיא בחזק יד אין זה גנב אלא גזול“. עכ"ל. דזה החילוק בין גניבה לגזילה, לכאורה, אם לוקח בחזקה או לא.

ז. ועיין בלחם משנה, שם (גנבה פ"א ה"ג), שמכיון שלהיות גזול צריך לקחת בחזקה, פסק הר"ם שליסטיס מזויין שגנב אינו גנב אלא גזול. והיינו „כיון שגנב ולוקח בחשאי נקרא גנב אע"פ שבידו ליקח בחזקה כיון שהוא לקח בהחבא ומטמר מאינשי, בתר הפעולה שהוא עושה אזלינן ונקרא גנב. (וע"ע שם שיש גרסאות הפוכות ברמב"ם דלראב"ד ולמ"מ היתה גירסא אחרת, להיפך, מהנ"ל. דלפי הגירסא ההיא של הראב"ד ברמב"ם פסק הר"ם להיפך, שליסטיס מזויין הוא גזול כיון שהוא מוכן לקחת בחזקה. ע"ש ובמ"מ דתרי גווני ליסטיס מזויין נינהו חד שמתחבא רק כדי שלא ישמור אדם ממונו מהם וא"כ הוא גזול ואידך הוא גנב ונכנס בהחבא שלא ירגישו בעלים רק מזויין עצמו שאילו ירגישו בעלים יראו ממנו ויניחו לו. ע"ש וזה עפ"י גמ' דידן ב"ק ע"ט: ע"ש).

ח. יוצא שהיה משמע מהגמ' ב"ק ע"ט, ומהרמב"ם ריש הל' גניבה וריש הל' גזלה, שכדי להיות גזול צריך הוא תמיד לקחת בחזקה מן הבעלים. ואי אפשר לאמר כן מכמה וכמה הלכות כפי שהבאנו מקצתם לעיל אות ד' ושם אין לקיחה בחזקה מיד הבעלים כעין ויגזול את החנית מיד המצרי! ומן ההכרח לאמר שגזול כולל הרבה עניינים ומה שבאו בגמ' ב"ק ובר"ם הוא רק לחלק בין גניבה לגזילה. והיינו שכל שנגדיר אותו כגנב אם אותו ציור יהא גם בחזקה אז תועתק הגדרתו מגנב ויהפך

להיות גולן. דלקיחה מן הבעלים בחזקה בפרהסיא ובחוצפא אינה גניבה בשום פנים וממילא שנשארת בהגדרה הכללית של גזילה שהיא כוללת כמה וכמה ציורים שונים.

ט. אכן, הסביר רבנו מרן הגרי"ד שליט"א בשיעוריו, שאין עיקר הנקודה בגנבה מה שנעשית בסתר. הסתר הוא רק פרט, תנאי בתנאי גניבה, שבלעדיו תשאר גזילה ולא גנבה, אבל עיקר הנקודה להוות גניבה הוא הלקיחה מרשות הבעלים. והיינו שצריכים להוציא דבר מרשות בעליו ולא סגי במה שהוא מפסיד את בעליו, כמו דסגי בגזילה.

י. ונראה לי שמשום כך כתב הרמב"ם (והוא מודגש פעמיים, אחת בכותרת בריש ההלכות ושנית בהלכות עצמן) בנוגע לגניבה, „גונב ממון“. ובבואו לגזילה לא הזכיר ממון אלא „הגוזל את חברו“. ונראה ברור שכשאומר ממון כוונתו שצריך הדבר הנגנב להיות שוה פרוטה כדמבואר. אבל הדיוק הוא שלא הזכיר כאן: מחבירו. שאין נקודת ההדגשה על הפסד חברו אלא על ההוצאה שבגוף החפץ.

יא. ובאמת מצינו מחלקת הר"ם והראב"ד בפ"ד מהל' גנבה הלכה י' שומר שגנב מרשותו כגון טלה מעדר שהופקד אצלו וסלע מכיס וכו' חייב בכפל והראב"ד טוען כנגדו קשות (שבסגנוני הראב"ד „אין זה כלום" הוא בטוי יותר קשה מכמה וכמה לישני חריפי). והמ"מ מפרש טענת הראב"ד דאם כן למה בעינן ציור דטוען טענת גנב, פי' שנגנב מביתו, ונשבע ואח"כ באו עדים הלא בעצם הגניבה יהא חייב כפל לר"ם, והגר"א פי' דנ"מ בין אם עשה מעשה ליטול אותו ממקומו שהניח אז הוי תיכף גנב להתחייב כפל אבל אם לא עשה מעשה ליטול החפץ ממקומו שהניח לו אז צריך דין טוען טענת גנב לחייבו בכפל. [וע"ע בכסף משנה שם].

יב. ופירש הגר"ח ז"ל דהראב"ד מודה דכלתה שמירתו כשגנב ברשותו ומחוייב באחריות אונסין מאותה שעה שהוא כדין גולן לראב"ד ולא כדין גנב לחייבו בכפל. דלהראב"ד אין בזה שהשומר נטלו ממקומו שהיה מונח אצלו לקיחה מרשות הבעלים. שהרי רשות השומר היא רשות הבעלים כעת, ועדיין נשאר החפץ באותו הרשות. אלא דמ"מ כובש ממון של אחרים לעצמו ולכן אחריות יהא חייב כגולן. ולגניבה בעינן דוקא מעשה של גניבה מרשות הבעלים. ומעשה גניבה בשומר לא תהא שייך לראב"ד.

אבל הרמב"ם טוען שמה שזה נשאר באותו מקום לאו כלום הוא דהא מתחילה היתה הרשות משמש כרשות הבעלים שהרי היה שומר עליו עבור הבעלים, וא"כ רשותו רשות הבעלים. אבל השתא שנטלו לעצמו שוב אין רשותו רשות הבעלים. ולא יהפך בחזרה להיות רשות הבעלים עד שיודיע לבעליו שהוא כן ויהיה שמירה מחדשת על הטלה הזו או הסלע הזו.

יג. ונראה שיש בזה הציור דטלה מעדר וסלע מכיס דבר הצ"ע. האם יצוייר אותו הדין אם היה שומר הכיס ולקח כל הכיס לעצמו, או דדין זה הוא דוקא שלקח סלע אחד שבתוך הכיס (והכיס הוא ממשין לשמור?) ונראה לפרש דבא לאפוקי להנ"ל, דלא תאמר שמכיון שעדיין שומר הוא על השאר וזה הוא מקומו, ושמירתו לא פקע על הכיס, הוה אמינא שיכול להחזיר שוב ל"רשות הבעלים" של שמירה, קמ"ל שאינו יכול. ודוקא משום כך הביא ציור כזה דסלע אחד אבל מצד ההלכה ה"ה בכיס שלם. [וע"ע באור שמח על אתר ובאמרי משה סי' לה אות ג' מש"כ בזה].

יד. והנה בגונב מן הגנב הדבר הוא להיפך. שם, אצל הגנב ודאי אינו רשות בעלים כמו שדננו על זה גבי שומר, והגנב השני אינו מוציא יוטר מרשות הבעלים. ולכן הוי באמת גולן ואפילו עשה דבר זה בסתר וביראה. וזה ברור. וכך פי' הר"ם פ"א הי"ז, "מפני שלא גנב מרשותו", ע"ש.

טו. וכן מצינו בגנבה פ"ז הט"ז, "הגונב ברשות הבעלים הואיל והגניבה עדיין היא ברשותן פטור מן הכפל וכן אם טבח ומכר שם ברשותן פטור ואם הגביה הגניבה נתחייב משום גונב אע"פ שעדיין לא הוציאה מרשות בעלים". והנה זה ברור שהפקעה מרשות בעלים אינו תלוי דוקא במקום שעומד ואפילו אם זה רשות בעלים, שכל שכבר עשה מעשה קנין שהיה קונה עבורו, כגון הגבהה, סגי. דבזה כבר מיקרי לקיחה מרשות הבעלים. אבל מה יהיה להיפך דהיינו שהוציאו בפועל מרשות הבעלים לרשות הרבים בלי הגבהה, כגון שמשכו, למשל, האם יהא חייב? האם זה קרוי גנבה כיון שהוציאו ממקום בעלים או דבעי דוקא קנין לתוך רשות הגנב.

ונראה דזה שנוי במחלוקת הפוסקים: א) עיין בלחם משנה פ"ב הט"ז דגניבה, עפ"י תוס' מרובה דף עט ד"ה או, רק הוא הביא אחרת מתוס' דאלו נערו דף לא: ד"ה וברשות. וסיים הלח"מ, שם, דסתימת הפוסקים הוא דחייב גנב אינו אלא במקום דמהני קנין; ב) אכן הגר"א לחו"מ סי' שמח אות טו וכן רע"א שם הביאו מפורש מהרמב"ם גבי איסור שבת ואיסור גנבה בבית אחת (פ"ג ה"ב) דמוכח משם שאפילו כשהוציאו מרשות בעלים לרה"ר (בגריה בלי הגבהה) חייב בכפל.

ונראה ברור שהר"ם הנ"ל סובר דבזה סגי כדי שיהא נחשב כהוצאה והפקעה מרשות בעלים. ואינך דפליגי סברי דהדבר תלוי בקניינים. אבל בין תבין שגם לדידהו י"ל דרק אז נתהווה הוצאה אמיתית מרשות בעלים. ולא שאין הדבר תלוי בהוצאה מבעלים כי אם בקניני גניבה, אלא דבכך דוקא מקרי הוצאה מרשות בעלים.

יז. אמנם במחלוקת רבינא ור' אחא שם ב"ק דף עט דרבינא סובר אפילו משיכה לרה"ר חייב ואשר אמרנו בשם הגר"א שהר"ם פסק כוותיה, יש שפי' שלרבינא גם במקת וממכר כן וכך סובר הריצב"א בתוס' כתובות הנ"ל. ודאי שאין

הר"ם כן. אבל נראה שהר"ם גם אינו כהר"י שם שסובר לחלק דלגבי דין זה דאחריות אונסים הוי משיכה ברה"ר קנין אף דלא הוי קנין שיהא הדבר שלו לגמרי. אמנם פירשנו אנו שאין הדבר תלוי בקניינים כלל לרמב"ם. (ובאמת שוב מצאתי שכך פי' בעל אבן האזל בשיטת הרמב"ם וברוך שכיוונתי. אך הוא לא נחית לחלק היטב בין גניבה לגזילה, ע"ש).

יח. ומטעם זה הוי שואל שלא מדעת גזלן ולא גנב. דהא כששואל, הרי רוצה לשמרו עבור הבעלים ולוקחו ע"מ כן. ואם כן אין זה לקיחה מרשות הבעלים, אבל מ"מ גזלן הוי דהא אין הבעלים ממנים אותו להיות שומר.

יט. והנה הר"ם הזכיר בגניבה איסור דגונב על מנת למיקט (גניבה פ"א ה"ב) ולא הזכירו בגזילה. ונ"ל דגם כאן יש לחלק בין דין גנב לדין גזלן. דע"מ למיקט גם כן עושה שלא ברצון הבעלים וחמסן מקרי. ויעויין בים של שלמה לב"ק דף ס: ובגר"א חו"מ סי' שנ"ט אות ג דכל שאדם רוצה בקב שלו מקרי חמסן ולכן אין צורך להזכירו בהל' גזילה. אכן מפאת גניבה הוה אמינא דזה לא מקרי הוצאה מרשות הבעלים בכלל כיון שאינו גונב ממון. והיינו דזה שהוא מוכן להחזירו וע"מ כן לקחו ה"א שזה הפקעה גמורה מדין הוצאה מרשות הבעלים ונשאר כשואל שלא מדעת. ברם חמסן מיהא הוה כיון דמעכב ממנו לפי שעה. ודאי דאין כאן כפל, וה"א דלא אסור מדאורייתא משום גנב כלל קמ"ל. וכן שמעתי ממו"ר שליט"א דיש כאן איסור גניבה מדאורייתא והר"ם כשאומר שלא ירגיל עצמו לכך הוא רק נותן „טעמא דקרא“. ודלא כהמפרשים דזה רק דין דרבנן.

כ. האם יש מצות עשה דוהשיב את הגזילה גם בגנב? יעויין בשאגת ארי' סי' פא. ובאמת דבריו צריכים עיון. דהוא לא כתב שגניבה הוי לאו הניתק לעשה דוהשיב את הגזילה. (כפי שרצו לדייק כמה מן האחרונים בדבריו) אלא כתב מגמ' דאיזהו נשך (דף סא) דעובר על לאו דלא תגנובו אפי' בגנב ע"מ לשלם ואמר דמכאן ראייה דאין בעשה גבי גזילה (וכן בכל ניתק לעשה) היתר לעבור על הלאו ואף לא תיקון על העבירה לעוקרה לגמרי. דמילקא לא לקי אבל איסורא ודאי איכא. ומה היא דאייתו מגנבה הרי שם אין עשה של ווהשיב את הגזילה וכיאר דאעפ"כ הרי „לאו דגנבה הוא כלאו הניתק לעשה הואיל ואיתיה בתשלומין כדאמר בפ"ג דמכות וכו' וע"ש בתוספות וה"נ משמע בשלהי חולין [דף קמא] בגמ' דהנוטל אם על הבנים דלאו דגנבה הוי לאו הניתק לעשה" ע"ש היטב בדברי בעל השאגת אריה. ובכל אופן, בעונג יום טוב (שו"ת סי' קיח בהגה"ה ד"ה ולכאורה) הסיק שהשאגת ארי' סובר שבגנבה יש העשה דוהשיב את הגזילה ותמה עליו מדברי הרמב"ם הל' גנבה פ"א ה"א דאמר „ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לתשלומין" ולא זכר שמה כלל דהוי ניתק לעשה כמו שכתב גבי גזלה שאין לוקין על הלאו „שהרי הכתוב נתקן לעשה שאם גזל חייב להחזיר שנ' ווהשיב את הגזלה אשר גזל זו מצות עשה". ועיין שם המשך דבריו (וע"ע באחיעזר ח"א סי' כא).

כא. ונראה להסביר בזה הסבר נכון. דבגניבה אין אפשרות לתקן את העבירה כלל לא למפרע ואף לא בשעתו, בשעת החזרת הבעין. ולא דמי לגזילה. דאפילו אם נניח שיש עשה להשבת הגניבה הרי זה חיוב כהא דכפל, פי' דתשלומין, ותו לא. דבנוגע לגניבה אין העבירה נמדדת בהחסרת ממון שנוכל לאמר שמתקן עתה שאינו מחסרו. אלא העבירה בגניבה היא ההוצאה מרשותו ומבעלותו של הנגנב. ואם כבר הוציא מרשות הבעלים אז כבר עבר ואין העשה דהשבה פועל בזה כלום. וזה בגדר מעוות לא יוכל לתקון. ולא דמי לגזילה. דבגזילה כל שמחזיר את הבעין יש תיקון ללא מצד המלקות שבלאו דכשהחזיר ממונו שוב ליכא סוף סוף שום החסרת ממון. (דוקא כשמחזיר הבעין אפשר לאמר כן, דאם הגולן אינו מחזיר הבעין עדיין מחסרו ולא הוי כעין שגזל לכן כשמשלם בגולה [בגשרף החפץ] הרי הוא פטור ממלקות רק משום דהוי לאו הניחק לתשלומין). אבל בגניבה אין העבירה במה שהחסיר ממון בעלים אלא שהוציא מרשות בעלים, וברגע שהוציא שוב אי אפשר לתקנו אף במקום שאפשר להחזיר החפץ. ואין אומרים שעם החזרה רואים כאילו לא הוציא כלל לפוטרו ממלקות שהרי הוציא. וכנ"ל. לכן אם יש פטור ממלקות זה דוקא משום שניתן לתשלומין וכדברי הרמב"ם.

כב. אם בגנבה חייב משום הוצאה מרשות הבעלים אז מובן היטב שאלת הגמ' ב"ק ע"ט: גבי כפל. דהא הוה אמינא לכאורה שאם הכפל הוא מתמת הוצאה מרשות הבעלים אז הרי ההוצאה בחזקה ובפרהסיא היא הוצאה עוד יותר גדולה. וא"כ למה זה להיפך שיש כפל דוקא בגנב ולא בגולן. על זה תירצו כדברי רבן יוחנן בן זכאי וכו' ע"ש.

* * *

כג. גם בגונב נפשות יש מושג כעין זה של „הוצאה מרשות הבעלים“. מי הם הבעלים כאן? פליגי בדבר. יש סוברים, וכך פירש ר' בצלאל אשכנזי בשו"ת שלו סי' לט, שהנפש שנגנבה היא תמיד ברשות עצמה ונשאת תמיד ברשות עצמה. אבל ענין הגניבה בנפשות הוא שהנפש נגנבת ונעקרת מסביבתה, מקרובים וממכרים. והיינו שהפסוק מוסיף וגונב נפש מאחיו. כאילו אנשי הסביבה הם הבעלים והגנב גונב מרשותם.

כד. בהרחבה רבה יוצא נגד עמדה זו הג"ר ירוחם פערלא בסה"מ לרס"ג ל"ת צא (חלק ב' דף קכו: והלאה). ופירש בענין אחר. אף פעם לא היתה הנפש הזאת הנגנבת ברשות אחיו בכלל. הרי האדם ברשות עצמו הוא ואין אחרים בעלים עליו כל עיקר. ומה שכתוב גונב נפש מאחיו היינו מסביבתו אכן הגנבה היא בנפש שהגנב מפקיע את הנגנב מרשות עצמו.

כה. כתוצאה משתי הגישות הנ"ל חולקים בציור דגוזל נפש דהיינו שתקף אחד מישראל בפני אחרים ואח"כ השתמש בו ומכרו וכו'. דלר' בצלאל אשכנזי, הנ"ל, לא יתחייב הגוזל נפש מיתה דאינו בכלל לא תגנוב. וכן המנחת חינוך (מצוה לו) דגוזל נפש אינו חייב דכתיב וגונב נפש. אבל הרי"פ פערלא ז"ל טוען דלא שייך לחלק בין גונב לגוזל כי אם בממון אבל לא בנוגע לבני אדם, לנפשות. שהרי הוא סובר דהעבירה הוא מה שגונב את נפש מעצמה, מצד מה שהאדם היה בעלים על עצמו ועצמאי ועתה פקע בעלות זו ממנו. א"כ תמיד יודע הגנב שהוא נגנב ותמיד זה בפרהסיא ובחזקה ולא שייך גניבה בסתר כל עיקר גבי גונב נפשות. וממילא שגם גוזל נפש בכלל.

ואם תאמר כקושיית המנחת חינוך הנ"ל דהא כתיב וגונב נפש תי' רי"פ פערלא ז"ל שהכתוב דבר בהווה. והביא שאמנם כך פי' ר' אברהם אבן עזרא על הפסוק שבפרשת משפטים (כא, טז) וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת (אבן עזרא שם הביא בשם רס"ג לפרש למה נכנס פסוק זה בין מכה אביו ובין מקלל אביו, והשיב כי הכתוב לא ידבר רק על ההווה כי הנגנבים היו קטנים וגדלו בארץ נכריה לא יכירו אבותיהם ויתכן שיכום ויקללום והעונש על הגנב". וכן הביאו הרמב"ן בפסוק הקודם לו — ומכה אביו וכו' — בשם רס"ג ע"ש) והיינו לשון גונב נפש פירוש שבקטן בפניו כשלא בפניו, והוא הדין בגוזל נפש.

כו. יוצא שמ"ד שמפרש שגונב נפש מאחיו היינו מסביבתו שהם כרשותו וכבעליו אז שפיר שייך לחלק בין ציור דגונב נפש ובין ציור דגוזל נפש אבל מ"ד שמפרש שגונב נפש מאחיו היינו מעצמו שרק הוא בעלים על עצמו והוא תמיד ברשות עצמו אז אין לחלק כלל בין גונב נפש לגוזל נפש. לחד מ"ד יש לדייק במלת וגונב נפש ולא ידך מ"ד דבר הכתוב בהווה.

כז. אכן נראה דאין צורך לאמר דדבר הכתוב בהווה. ומ"מ נאמר דגונב נפש כולל ציור דגוזל. והיינו משום שבנפש בכלל אין חילוק בין גונב לגוזל. לשונות אלה (גונב, גוזל, עושק וכו') יש להם מובן כשאנו עוסקים בממון. שכשהדבר הנגנב הוא ממון אז שייך לחלק ולאמר דיש הפקעה מרשות הבעלים בסתר והיא הנקראת גניבה, ויש לקיחת ממון או שמונע ממנו ממון השייך לו והוא הנקרא גזילה. אבל בנפשות לא שייך לבא בהגדרות של ממון. ולא שייך לאמר שמחסרו מה שמחוצה לו ולכן לא שייך לומר ג"כ שהוא עושה בסתר או בגלוי, בחזקה או בפחד. והכל הוי גדר של הפקעת עצמאותו של הנגנב, ביטול בחירתו החפשית, סילוק שליטתו על עצמו. ובזה אין שום חילוק כלל איך הגיע לידי כך. העיקר הוא התוצאה. דאפילו אם עשה בחזקה ובמלא ידיעת הנגנב מ"מ יש רק הפקעה מרשותו. ולא דמיא לגדרי גזילה כלל. ולכן השתמשו בלשון של גנבה ולא של גזילה.

כח. תדע שגניבת נפשות הוא דין שבגדרי הפקעת רשות, שהרי מצינו דין בגניבת נפשות של הכניסה לתוך רשותו של הגונב. שנאמר ונמצא בידו. ואם לא הכניס את הגונב לרשותו אלא נשאר ברשות עצמו אין הגנב חייב. ויש שאלה בראשונים מה נקראת כניסה לרשות הגונב. האם סגי בזה שנטלו על כתפו (כשעדיין עומד הגנב ברשות [פי' בחצר] הגנב, או דבעינן שיוציאנו מחצר הגנב ויעמוד בחצירו או לכה"פ ברשות הרבים? עיין בתוס' סנהדרין פה: ד"ה עד שחקר בדבר וכתב,, ואפשר דאם הגביהו אפילו ברשות בעלים (פי' ברשות הגנב) חייב" אי נמי (ממשיך תוס') אולי פטור. למה? ,,הכא דפטור ר' שמעון מכרו לקרובים דבעינן שיוציאנו מרשות אחיו כל שכן דברשות בעלים לא מהני כלל". עכ"ל. וצע"ג דאיזה דמיון הוא זה? דהא שם במכירה מיירי והגנב כשמוכרו לאחיו הרי עתה נמצא הגנב ברשות אחיו מדין מכירה. ואילו בנוגע למעשה הגניבה עצמה לא קמיירי. וממילא שנוכל לטעון דבמעשה גנבה לא בעינן הוצאה מחצירו של הגנב, דהא לקחו לעצמו כשתקפו על כתיפו, ומה איכפת לן איפה הם עומדים?

כט. ונראה ברור לתרץ דמיון התוס' הנ"ל ככה: דתוס' סברי דבמכירה הדין הוא שצריך להרחיקו עוד יותר משליטתו על עצמו. שלא רק שיש במכר הזה ממון מכירה אלא זה גם (והוא העיקר) הפקעת שליטה מן הגנב שעתה גם נמכר. ולכן במכרו לקרוביו של הגנב אדרבה מחזירו לשליטת עצמו במקצת. ומשום כך פטור לר' שמעון. ואם כן, טוענים תוס', ייתכן שהוא הדין גם בנוגע למעשה הגניבה עצמה. דזה ודאי דלא נמדד הדבר בכללי גניבת ממון אלא החקירה היא דכמו שבמכירה בעינן מכירה כזאת שמפקעת שליטתו לחלוטין כמו כן הגניבה. לכן כשהוא גונבו ועדיין עומד בחצר הגנב או אין החסרון במעשה קנין ההגבהה אלא שבמדת מה נשארת לו עצמאות כיון שלא נתקו מביתו ומחצירו. דנטילת עצמו מן עצמו בעינן, כמו שמבואר.

ל. באמת, במכירה חקר הרמב"ן בפירושו לחומש (שמות כא, טז) אם בעינן יציאה מרשות גנב המוכר לרשות לוקח מטעם מעשה קנין או דגזירת הכתוב הוא מפני גניבת נפש. ונ"מ במקום ששייך קנין אבל עוד לא יצא לגמרי כגון משיכה בחצר שהיא של שניהם. דאף דיש קנין מ"מ לא יצא עדיין מרשות הגנב. ולצד הזה דעת הרמב"ן נוטה שם. וההסבר ברמב"ן כפי שביארנו לעיל.

לא. אמנם יש להוסיף שיש פירוש שונה בראשונים אחרים הסוברים שכוונת הגמ' (סנהדרין פה:) בדבריהם,, מכרו ועדיין ישנו ברשותו פטור" היינו ברשותו של הגנב. כן הוא ברש"י שם,, ברשות הגנב עצמו שעדיין לא הכניסו גנב ברשותו פטור שהרי לא גנבו" והרמב"ן בחומש טוען דלרש"י לא נתחדש בפסוק כלום. ויעויין ברמב"ם הל' גניבה פ"ט ה"ג,, גנבו ונשתמש בו ומכרו ועדיין הגנב ברשות עצמו ולא הכניסו הגנב לרשותו פטור. ונראה ברור כוונת הר"ם שאפילו הגביה את

הנגנב. דבעינן שיכניסנו לרשותו של הגנב ממש. ואף שבגניבת ממון היה קונה, כאן לא סגי. ונראה דאמנם חידוש הוא וכוונתם דאע"פ שיסוד גניבת ממון ג"כ הוא ההוצאה מרשות כמו שביארנו ומ"מ שם מקרי הקנין הממוני — בהל' מקח וממכר — שהגנב עושה קיום של הוצאה מרשות הבעלים. ואמרנו לעיל דמשום דהפקעה מרשות בעלים אינו תלוי בהוצאה פיסית (לעיל אות טו). אמנם, בגונב נפשות הרי שם לא נמדד מצד איזה דין ממון אלא שם העיקר הוא בהפקעת בעלים במציאות ולזה בעי הכנסה לרשות הגנב ממש. ובהגבהת הנגנב כשהוא ברשות עצמו לא סגי. וזהו חידושו של הרמב"ם ואולי גם כוונת רש"י הנ"ל בסנהדרין שם. דלא דמי לגנבת ממון אף שבגנבת ממון כבגנבת נפשות יש צד השוה ביסוד של הוצאה מרשות בעלים.

לב. וממילא, לחקירת הרמב"ן הנ"ל, מה אם תהיה המשיכה לרשות הרבים האם סגי או לא. ועיין במנחת חינוך, מצוה לו, דחייב. ואמרנו לעיל שבגניבת ממון הדבר שנוי במחלוקת הלח"מ והגר"א. והגר"א הביא ראיה מפורשת ששיטת הר"ם דמהני. אמנם אפילו לשיטת הלח"מ דלא מהני בגניבת ממון אלא במקום קנין ייתכן דכאן יהני דבגניבת נפשות הדבר תלוי בהפקעה ממשית מרשות ותו לא. וצ"ע קצת.

הרב ניסן אלפרט

ראש הכולל להוראה

בדין האוכל מיני מתיקה קודם סעודת הנישואין

סימן א'

האוכל מיני מתיקה כגון עוגות, פת הבאה בכיסנין, בשר, דגים, דייסא, ופירות, או שותה מיני משקין בבית המשתה של החתונה קודם סעודת הנישואין המכונה „שמארגעסבארד“ מה דינו לענין ברכה אחרונה? — ושאלה זו מתפרדת לג' חלקים:

(א) אם צריך לברך ב"א מיד אחר גמר אכילתו או לא.

(ב) אם לא בירך מיד ונזכר בתוך הסעודה, אם צריך לברך עליהם ב"א או לא.

(ג) אם בירך כבר ברהמ"ז, אם צריך לברך עליהם ב"א או לא.

ואתחיל בס"ד בסעיף א) של השאלה.

סעיף א) האוכל אוכלים ומשקין קודם סעודת הנישואין, צריך לברך ב"א עליהם מיד בגמר אכילתו או לא.

תשובה: סדר בית המשתה של החתונה כך הוא, מתאספים האורחים באולמי קבלת פנים של החתן והכלה, ושם נותנים להם לאכול ולשתות מאכלים ומשקים שונים כגון מיני מזונות בשר ודגים, דייסא, יינות, יי"ש, ומי-סאדא. ומשם הולכים לחדר סידור קידושין ונישואין, ואח"כ יושבים אצל שלחנם לאכול סעודת נישואין.

וצדדי הספק הוא אם צריכים לברך ב"א מיד או יכולים הם לפטור מלברך ב"א בבהמ"ז, תלוי אם הם נחשבים כדברים הבאים מחמת הסעודה קודם הסעודה, פי' שריבוי האוכלים והמשקין פותחים את בני המעיים וגורמים להמשיך את הלב לאכילה ונחשבים כחלק מן הסעודה שנפטרים בבהמ"ז, או דילמא הם כדברים שאינם שייכים להסעודה מחמת הנימוקים האלו: (1) שנאכלים קודם הסעודה;

(2) עיקר אכילתם ושתייתם הם לתענוג ולא לגרר תאות האכילה; (3) שינוי מקום שמפסיק אכילתם ומתחייב מיד בב"א; (4) שיהוי זמן רב בין אכילתם לסעודת הנישאוין ובינתיים מסדרים החופה וקידושין, עקר דעתו מלאכול ולשתות.

(1) דברים הנאכלים קודם הסעודה — שיטת הרשב"א

וז"ל הרשב"א בחידושיו (ברכות מ"א:): ועדיין יש מדה ד' שלא נתפרשה והוא דברים הבאים לפני הסעודה שדעתו לאכול פת אחריה לפי שי"ל שהם כדברים הבאים לאחר הסעודה וטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, או נאמר שהם כדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה שאף הן מעוררין התאוה וגורמין בריבוי המזון ולפיכך אף הן אינם טעונים ברכה לאחריהם, ולפי הסברא הראשון עיקר שכל שהוא קודם הסעודה אינו מכלל הסעודה כלל.

וג"ל שהיא המחלוקת בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ד) אמר ר"ז מן דאנן דחמיין לרבנין סלקין לריש ירחא ואוכלין ענבין ולא מברכין בסופה לא ביש בדעתו לאכול פת. פי', בתמיהא, נראה דלדעת ר' זעירא כל שבדעתו לאכול פת אע"פ שאכל ענבים קודם שיתחיל בסעודה הרי הוא כאילו אכלן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה ואינן טעונים ברכה לאחריהם, אבל למטה משם אמרו בירושלמי (שם סוף הל' ה') רבי בא בריה דרב פפא בעי אהין דאכל סולת ובדעתיה מיכל פיתא מהו מברכה עליה דסולתא בסופה רבנן דקיסרין פשטין ליה צריך לברך בסוף, וכ"נ עיקר, עכ"ל. ומהו סלת? הפני משה פירש שהוא מיני מאכלים הנעשים מסלת ונקרא מעשה קדרה (וכ"כ המהר"ש סירליאו) ובפירוש מבעל ספר חרדים כתב שהוא סלת מבושל שברכתו במ"מ.

ומתבאר מהרשב"א שאינו מחלק בין דברים הבאים להדיא לגרר תאות האכילה לבין דברים שמעצמן גוררים תאות האכילה אע"י שהאוכל אוכלן לתענוג, דאל"כ היה לו לפרש שיש מדה חמישית האוכל דברים קודם הסעודה כדי לגרר תאות האכילה, או שסובר שמן הסתם אוכלם קודם הסעודה כדי לגרר תאות האכילה ומדמה אותם לפירות הנאכלים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, פי' שלא באו ללפת את הפת אבל הם מסייעים להמשיך את הלב לאכילה.

שיטת הרא"ש

אבל הרא"ש דעת אחרת אתו — וז"ל בפ' ע"פ סוף סי' כ"ד הילכך צ"ל דיין שלפני המזון כיון שבא לפתוח בני מעיים ולהמשיך אדם לתאות אכילה ברהמ"ז פוטרנו וא"צ לברך אחריו אף כשאין לו יין בתוך המזון ולא דמי לדברים הבאים אחר הסעודה קודם בהמ"ז דטעונין ברכה לפנייהם ולאחריהם דהתם סילק מלאכול

ואותם דברים אינם בכלל הסעודה כלל הלכך אין בהמ"ז פוטרתן אבל דברים הבאים לפני הסעודה כגון פרפראות ויין שבא לגרר ולהמשיך לסעודה בכלל הסעודה הן ונפטרין בבהמ"ז עכ"ל.

מתבאר מדברי הרא"ש שדברים הבאים קודם הסעודה להמשיך הלב לאכילה הם מכלל הסעודה ובהמ"ז פוטרתן, ולפיכך פסק הרא"ש שא"צ לברך ב"א לאחר שתיית ב' כוסות מהד' כוסות, ודלא כדעת הרי"ף, ומיניה דאף שאינו שותאם להדיא לגרר תאות האכילה כי אם למצוה, אעפ"כ נחשבים כדברים הבאים לגרר תאות האכילה, ויש לדחות כי המצוה היא שישתה דרך חירות כבני מלכים ששותים קודם הסעודה להמשיך לסעודה.

אמנם ממה שפסק הרא"ש (שם, סי' ד') דיין של קידוש והבדלה פוטר מלברך על היין שבתוך הסעודה וא"צ לברך ב"א על מה ששתה, ופירש שם הקרבן נתנאל ס"ק ס' דהא דהוסיף הרא"ש שא"צ לברך ב"א על מה ששתה שלכאורה היא משנה שאינה צריכה, שאם צריך לברך ב"א אמה ששתה איך יכול לפטור את היין ששותה בתוך הסעודה בברכה שבירך על היין שקודם הסעודה, אלא שבא לחדש דאף אם לא ישתה יין בתוך הסעודה א"צ לברך ב"א על היין ששתה קודם סעודה, ואע"פ שלא שתה להנאתו דהא כוס של חובה היא, מ"מ איהו מילתא דידיה עביד, וגורם להמשיך הלב לאכילה ומכלל הסעודה היא וא"צ לברך ב"א, וכ"כ המהרש"ל ודלא כמהרש"א יעו"י"ש.

הצד השווה שבין הרא"ש והרשב"א שאינם מחלקים בין דברים הבאים להדיא לגרר הלב לאכילה או לא, אלא כל שהדברים גורמים ריבוי תאות האכילה הוו כדברים הבאים לגרר תאות האכילה, אלא שלהרשב"א כל שאוכל קודם הסעודה אינם שייכים להסעודה וצריך לברך ב"א אע"פ שהם ממשיכים את הלב לאכילה, ולהרא"ש כיון שהם ממשיכים את הלב לאכילה אע"פ שאוכלם או שותה מהם קודם הסעודה מישך שייכי להסעודה והוה כבאים בתוך הסעודה ונפטרים בבהמ"ז.

שיטת הגר"ז

וישנה שיטה ממוצעת והיא שיטת הגר"ז (שו"ע או"ח סי' קע"ו) וז"ל וכן כל מי שאוכל לפני הסעודה פרפראות כגון מיני מתיקה או מיני פירות לפתוח בני מעיים ולגרר ולהמשיך הלב לאכילה וכו' א"צ לברך אחריהם לפני הסעודה שנפטרים בבהמ"ז אבל אם אוכלם לתענוג בלבד ולא לגררו להמשיך הלב לסעודה צריך לברך לאחריהם ואינם נפטרים בבהמ"ז כמו יין של הבדלה, עכ"ל. הרי שמחלק הגר"ז שתלוי בכוונת האוכל אם אוכלם להמשיך הלב לאכילה הם כחלק מהסעודה ונפטרים בבהמ"ז, ואם אוכלם לתענוג צריך לברך ב"א, ואינו תלוי

בפעולת המאכלים והמשקים שהם פותחים את המעיים וגורמים להמשיך הלב לאכילה אף שכונת האדם הוא לתענוג, ולכאורה שיטה זו היא דלא כמאן, לא כהרשב"א שסובר שלעולם צריך לברך ב"א אמה שאוכל קודם הסעודה אפילו אם מכוין להמשיך הלב לאכילה, ודלא כהרא"ש שסובר שתלוי בפעולת האכילה ולא בכונת האוכל, והמ"ב (סי' קע"ו ס"ק ב') העתיק דברי הגר"ז להלכה.

וצ"ל כיון דהרבה ראשונים חולקים על הרא"ש וסוברים דאין יין שלפני המזון נפטר בבהמ"ז, ה"ה, הרי"ף דפסק דצריך לברך ב"א על ב' כוסות הראשונות, והרמב"ן והר"ן שסוברים דצריך לברך ב"א על היין ששתה קודם המזון אעפ"י ששתה בתוך המזון, הראב"ד בהגהותיו על בעל המאור סובר דצריך לברך ב"א אפילו על היין ששתה בתוך המזון, וכ"ה דעת התוס' רי"ד, והתוס' בע"פ (ק:) פסקו דאם אינו שותה בתוך המזון צריך לברך ב"א, שיטת הי"מ בתוד"ה ור"ש (ברכות מ"ב:) דאפילו הבדיל אחר נט"י אינו פוטר את היין שבתוך הסעודה, ומשמע שצריך לברך ב"א, והיש מחמירים שם להבדיל קודם נט"י דאז ודאי צריך לברך ב"א ולא פטר יין שבתוך המזון, שיטת החינוך הובא במג"א (סי' קע"ד ס"ק י"א) שאפילו האוכל מליח בתוך המזון לפתוח תאות המאכל צריך לברך לפניו ולא לאחריו, ומסתבר שאם אוכלו לפני המזון לשיטתו צריך לברך ב"א.

ובשו"ע סי' רצ"ט סעי' ח' משמע מהמחבר שאם הבדיל על הכוס ולא שתה יין בתוך הסעודה צריך לברך ב"א, א"כ די לנו אם ננקוט כהרא"ש בשתה יין לפני המזון בחול ששותה להמשיך את הלב לאכילה, אבל לא בשותה כוס של הבדלה שהיא לחובה, וה"ה באוכל לתענוג שלא לצורך הסעודה צריך לברך ב"א, ועיי' במג"א סי' קע"ד ס"ק י"א שכתב בשם הטור סס"י ער"ב דמה שבא להמשיך תאות המאכל חשוב כבא מחמת הסעודה וכ"כ התוס' פסחים (קט"ז). וז"ל פרפראות היינו דברים הממשיכים האכילה כגון דגים קטנים ותמרים וירקא היו רגילים לאכול בין מאכל למאכל לפיכך פטר להו פת לפי שבא לצורך סעודה שע"י כן אוכל יותר וכ"כ הב"ח סי' קע"ו, ועיי' במג"א סי' קס"ח ס"ק כ"א, ובערוך השלחן סי' קס"ח ס"ק ל"ב ול"ג.

תמיהת הערוך השלחן על שיטת הרשב"א

שיטת הרשב"א הבאנוה לעיל שכל שאוכל ושותה קודם הסעודה אינו שייך להסעודה וצריך לברך ב"א עליהם, והערוך השלחן תמה על דבריו דאיך יפרנס את המשנה (ברכות מ"ב). ששנינו דפרפרת שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון, ולפני המזון הוא קודם נט"י והמוציא, ובהכרח כן הוא דאם לאחר המוציא לא שייך ברכה לפרפרת שהרי הפת פוטר ולפ"ז מוכרח להדיא דכשאוכל פרפרת לפני המזון א"צ ברכה אחרונה משום דזה שייך ג"כ להסעודה וברהמ"ז פוטרתה, דאל"כ אלא

שבירך ברכה אחרונה מה שייך שיפטור את שלאחר המזון הא כבר בירך ברכה אחרונה.

וע"כ הסיב דעת הירושלמי דהירושלמי בפ"ו סוף ה"ה באהן דאכל סולת וכו' איירי במי שאכל סולת בלא כוונה לאכלם לפני הסעודה לפרפרת להמשיך המאכל אלא לא היתה כוונתו רק לאכול הסולת אך בעת שאוכל נתיישב לאכול פת ובזה מסיק שלא פטרוהו מב"א שאין לזה שייכות להסעודה, ושם בסוה"ד איירי שאכלם לפרפרת.

והנה פירושו בהירושלמי דחוק לחלק בין הדבקים כיון שאותו הלשון ממש נאמר בסוף ה"ד ובסוף ה"ה, ומהיכי תיתי לחלק שבה"ד איירי שאכלם לפרפרת ובה"ה אכלם שלא לפרפרת, וכדי ליישב שיטת הגר"ז שמחלק בין אוכלם לתענוג או לגרר האכילה שלא יקשה עליו מהירושלמי מוטב לומר שהירושלמי בב' המקומות איירי בשלא אכלם להמשיך הלב לאכילה ופליגי אהדדי כמו שפי' הרשב"א.

יישוב לתמיהת הערוך השלחן על הרשב"א

אמנם לאחר העיון איני רואה מקום לתמיהתו מב' טעמים: א) שהרשב"א יפרש דברך על הפרפרת איירי לאחר שנטל ידיו קודם ברכת המוציא דאז הוה כאתחלתא דסעודה, וכן פירשו בתוס' שם (מ"ד.) וכן משמע מהברייתא והתוספתא בסדר הסיבה, אבל מה שאוכל קודם הסעודה אינו שייך להסעודה, ואפילו את"ל שזה דוחק כיון דהרשב"א בחידושו לא הזכיר דבר זה, י"ל דאה"נ דברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון, אבל אה"נ שחייב לברך ב"א אחר אכילת הפרפרת שלאחר המזון, ואם נפשך לומר שכיון שנתחייב לברך ב"א על הפרפרת שלפני המזון אינו יכול לפטור הפרפרת שלאחר המזון כמו שכ' הרא"ש בסוף פ' ע"פ סי' כ"ד, הלא כמה ראשונים חולקים עליו הרי"ף, הרמב"ן, והר"ן, וכ"נ מסתימת לשון הרמב"ם שסובר שכל מה שאוכל או שותה לאחר הסעודה צריך לברך ב"א ואינו נפטר בבהמ"ז, ולדידיה ודאי יברך ב"א על הפרפרת, שלאחר המזון. וז"ל תשובת הרשב"א הובאה בב"י סי' תע"ג שאלת מה לברך בטיבול ראשון, ואחריו אם אכל כזית, תשובה. כל שאכל כזית צריך לברך אחריו שאין ברהמ"ז פוטרת מה שאכל קודם הסעודה ואינו מסייע בסעודה כלל והוי זה כדברים הבאים לאחר הסעודה שלא מחמת הסעודה שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, ומ"מ אינו ראוי לברך לאחריו מיד עד שיאכל מרור וכו' ולאחר המזון מברך ברכה שלאחריה ופוטרו אותו ואת הירק שאכל בטיבול וכן נהגתי והנהגתי עכ"ל, ומבואר להדיא כדברינו.

אמנם צ"ע דהרשב"א פסק שא"צ לברך ב"א על היין שבתוך המזון דכל דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה נפטרים בבהמ"ז וכש"כ יין דאיהו נמי למיזון, והעתיק ראית התוס' לדין זה מתלמידי דרב דחד בריך אכסא קמא ואכסא דברכתא וקא מפרשי טעמיה דברוך בכסא דברכתא משום דברכת המזון הויא הפסקה וכו' אלמא לא בריך אכסי דקודם ברכה לאחריהן דאי בריך עליה לבסוף מ"ש משום הפסק ברכה תיפוק ליה משום דכיון דברך עלייהו לבסוף הוה גמר שתייה ואידך בעי ברוכי, ולפי מש"כ ליישב דעת הרשב"א קשה להבין ראית התוס', דנניח שצריך לברך ב"א על היין שבתוך המזון אעפ"י כ אינו צריך לברך מיד כיון שישתה מכוס של ברכה יברך אחריו ב"א ויכוין לפטור את היין ששתה בתוך המזון, ומכאן משמע שסוברים לכאורה שאם נתחייב לברך ב"א, או דצריך לברך מיד, או שבגין זה אינו פוטר היין ששותה אח"כ כסברת הרא"ש סו"פ ע"פ, ואולי י"ל שסוברים דאם חייב לברך ב"א על היין שבתוך המזון ודאי אין נכון להמתין עד שישתה כוס של ברכה כיון שבהמ"ז מפסיק ביניהם, ובהמ"ז הוה גמר שתייה הראשונה ואין לברך ב"א אחת על שתייה, וצ"ע.

סיכום לדינא

נחזור לעניננו, הנה לדעת הרשב"א ודאי חייב לברך ב"א על המאכלים ומשקים שאוכלים ושותים קודם סעודת הנישואין שאינם שייכים לסעודה, ואינם נפטרים בברהמ"ז.

וצע"ק שהרשב"א פסק בחידושיו שבאוכל פת הבאה בכיסנין לאחר הסעודה א"צ לברך ב"א דברהמ"ז פוטרותו כיון שהוא מזון, ובאכל קודם הסעודה סתם דבריו ומשמע שכל מה שאכל אפילו מיני מזון חייב לברך ב"א, וצריך לחלק בין אוכל לאחר הסעודה כיון שהם מיני מזון הוו כהמשך להסעודה, רק כיון שאינו בא ללפת את הפת כי אם לקינוח צריך ברכה ראשונה, אבל מה שאוכל קודם הסעודה לא שייך לסעודה כלל.

לשיטת הגר"ז שבנוי' על אדני המג"א ולדבריו הסכימו המ"ב והערוך השלחן ג"כ נ"ל שצריך לברך ב"א, הנראה שבשעה שאוכלים את המטעמים הנ"ל אין דעתם לאכלם לגרר תאות האכילה כיון שהוא זמן רב קודם הסעודה, ועיקרן נאכלים לתענוג, וגם דעת בעלי שמחה לכבד את האורחים במאכלים אלה לא לזה, אלא מחמת שיש אנשים שלא ישארו לסעודת נישואין — ועוד כדי לפאר את השמחה בריבוי מאכלים ומשקים, ועוד דאימתי י"ל שאוכל כדי להמשיך את הלב לאכילה היינו באדם האוכל על שלחנו ובדעתו לאכול הסעודה, אז י"ל שאוכל קודם הסעודה כדי להמשיך את הלב לאכילה — דאל"כ למה אוכלם קודם הסעודה, יאכל מהם בתוך הסעודה, אבל בנידון דידן שאוכלים ושותים מה שניתן להם, נ' יותר שהם מקיימים האי עלמא כבי הילולא דמיא חטוף ואכול וכו'.

ואפילו לדעת הרא"ש י"ל שצריך לברך ב"א שהרי כתב הלכך נ' דיין קידוש והבדלה שעל שלחנו א"צ לברך ב"א, דאז י"ל שמישך שייכי להסעודה, משא"כ בנידון דידן שאוכלים ושותים בחדר אחר ויש הפסק רב ביניהם ובינתיים עקר דעתו מלאכול ולשתות אין להם שייכות להסעודה.

וז"ל המ"ב (סי' קע"ד ס"ק כ"ד) ד"ה שלפני המזון, דכיון שבאים לפתוח המעיים להמשיך האדם לתאות המאכל הוי ג"כ כדברים הבאים מחמת סעודה, ופשוט דזה דוקא אם שותה סמוך למזון עכ"פ דהוי כאתחלתא דסעודה אבל בלא"ה לא, עכ"ל, וכ"כ הערוך השלחן (סי' קע"ו סעי' ח') וז"ל ופשיטא בשבת כשנותנין לאחר קידוש מיני מתיקה ושאר דברים ובדעתם שבזמן קצר ליטול ידיהם ולאכול פת דודאי א"צ ברכה אחרונה שהרי הקידוש הוא במקום סעודה והכל הוא מהסעודה, עכ"ל, וכ"כ החיי אדם (כלל מ"א, סעי' ד') אכל מ"מ כגון (לעקיך, לביבות, דייסא) ולא יאכל ממינים אלו בתוך הסעודה או שיפסיק הרבה עד הסעודה צריך לברך ב"א, עכ"ל, ודון מהם לנידון דידן שצריך לברך ב"א הראויה לכל מין ומין שאכל או ששתה.

קושיא על פסקם של האחרונים שאם אינו אוכל דברים הגוררים את

תאות האכילה סמוך לאכילה צריך לברך ב"א — ויישוב לזה

איברא שעל כולם קשה לי מדברי התוס' (פסחים ק: ברכות מ"ד:) וחבל ראשונים שמתנבאים כמותם שהביאו ראיה שייך לפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון מהא דאמר ר' יוחנן שאותם בני אדם שקידשו בביהכ"נ אף ידי יין יצאו וא"צ לברך על היין ששותים בביתם בתוך הסעודה, ואף שאין הלכה כרבי יוחנן משום דסברינן דשינוי מקום הוה הפסק, אבל כה"ג באותו מקום בביתם הדין הוא שפוטר את היין שבתוך הסעודה וא"צ לברך ב"א על היין ששתה קודם הסעודה, ומשמע דאפילו ששהא זמן רב בנתיים, דהא לר"י צריך ללכת מביהכ"נ לביתו ולא חילק בין אם ביתו סמוך או רחוק מביהכ"נ וברכת בופה"ג שברך בביהכ"נ פוטר את מלברך על היין שבתוך הסעודה וא"צ לברך ב"א על היין ששתה, הרי רואים אנו שאפילו הפסיק בזמן רב כיון שבדעתו לאכול הסעודה לא הוה הפסק דמישך שייכי להסעודה, והרא"ש העתיק ג"כ כדברי התוס' ומתוך זה פסק שהיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, ואפילו לא שתה יין שבתוך המזון א"צ לברך ב"א דבא לפתוח את הבני מעיים ולהמשיך תאות האכילה (כפי' הק"נ והמהרש"ל) וא"כ יש ללמוד מהם שאפילו ששהא זמן רב בינתיים א"צ לברך ב"א.

איברא שהם דחו את הראיה מר"י דאפשר דכוונתו לומר שפוטר את היין ששותה לפני המזון, והביאו ראיה מהא ששנינו (ברכות מ"ב.) דברך על היין לפני המזון פוטר את היין לאחר המזון וכש"כ היין שבתוך המזון דלשתות עדיף מלשרות, יעוי"ש בדבריהם, וא"כ אין לך בו אלא חידושו דוקא יין ששותה סמוך לסעודה

פוטר ולא מה ששתה זמן רב קודם הסעודה, אבל אינו במשמע דבריהם שחזרו מתחלת דבריהם ונשתנה הדין ממש"כ בתחלה, ורהיטת דבריהם הוא שאף שיש לדחות הראיה מר"י, עכ"פ קם דינא מהראיה השניה, והוה רק שינוי מקור ולא שינוי דין, וצלע"ג.

והנלפענ"ד לומר שהתוס' וש"ר איירי בברך על היין שלפני המזון שפוטר את היין שבתוך המזון, וכיון שמחמת ברכה אחת נפטרים ב' שתייות מישיך שייכי להדדי והוו כשתיה אחת, ובכה"ג אפילו שותה זמן רב קודם הסעודה אם דעתו לשתות בתוך הסעודה א"צ לברך ב"א על מה ששתה קודם הסעודה, אבל אם שתה יין לפני הסעודה ולא ישתה בתוך הסעודה דלענין זה אין לנו ראיה לא מר"י ולא מהמשנה דברכות, אם צריך לברך ב"א או שנפטר בברהמ"ז, ואין לנו אלא דברי הרא"ש בסו"פ ע"פ סי' כ"ד שכתב שכל שאוכל ושותה לפתוח הבני מעיים ולהמשיך הלב לאכילה הוה כדברים הבאים מחמת הסעודה ונפטרים בבהמ"ז והוה כאילו אכלם בתוך הסעודה, י"ל דהיינו דוקא באוכלם סמוך לסעודה דיש להחשיב כאתחלתא דאכילה ולא כשאכלם זמן רב קודם הסעודה.

ואף שהרא"ש ש"כ שמטעם זה א"צ לברך ב"א על ב' הכוסות ששתה קודם הסעודה, אף שהכוס הראשון לא היה סמוך לסעודה והפסיק באמירת הלל והגדה בנתיים וגם הכוס הראשון נפטר בברהמ"ז וא"צ לברך עליו ב"א, י"ל כוס ראשון שאני שישבו אצל שלחן ערוך וקבעו עצמם לסעודה, וגם הוא כוס של קידוש שבא מחמת הסעודה, אבל בענין אחר לא, וכן מדוייק מלשונו שכ' (פ' ע"פ סי' ד') הלכך נ' דיין קידוש והבדלה שעל שלחנו וכו' ודעתו לשתות יין בתוך הסעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה, וגם א"צ לברך ב"א על מה ששתה, והא דמשמע דגם לפטור את היין שבתוך המזון צריך להיות שישתה קודם הסעודה על שלחנו, י"ל דנקט זה משום כוס של הבדלה, דבאינו מבדיל על שלחנו כי אם בחדר אחר אינו שייך להסעודה כלל אבל לענין אם שתה באקראי בחול ודעתו לשתות בתוך הסעודה א"צ לברך לא ב"א על מה ששתה ולא ברכה ראשונה אמה שישתה אע"פ שאינו סמוך כ"כ לסעודה כמו שדייקנו מדברי ר' יוחנן, וצע"ע.

ועוד מסתבר דאפילו אם היינו אומרים שלא כדבריהם וגם באינו אוכל סמוך לסעודה הוה כאתחלתא דסעודה כיון שהאכילה מועילה וצריכה להסעודה היינו דוקא שלא יתעסקו בשום דבר בינתיים כי אם יושבים עד שיתחילו הסעודה, ולר"י אפי' הולך ממקום למקום להמשיך שתייתו, אבל אם ילכו לנוח קצת או לעסוק במלאכה או יתפללו וילמדו בנתיים, אז נקרא האכילה שאכלו קודם מנוחתם או עבודתם, וכמו כן בנידון דידן שאוכלים ושותים קודם החופה, אז נחשבת לאכילה שקודם חופה ולא לאכילה שקודם הסעודה ונתפרדה החבילה, ואפשר שגם גדולי האחרונים כיוונו לזה.

שינוי מקום

ועוד לכל הנ"ל יש טעם נוסף להצריך ב"א על מה שאכל ושתה קודם סעודת הנישואין, והיא שיטת הר"ח, הרי"ף הרמב"ם, והרמב"ן, שפסקו כרב ששת דבין שאכל דברים הטעונים ב"א במקומן ובין דברים שא"צ ב"א במקומן אם שינה מקומו מפסיק סעודתו ומברך למפרע אמה שאכל וחוזר ומברך ברכה מלפניה אמה שיאכל, וכדבריהם פסק המחבר בשלחנו הטהור (סי' קע"ח סעי' א') וכפי הרגיל משנים מקומם מאולם קבלת פנים של חתן וכלה והולכים לחדר שני לאולם החופה, ולפי פסקו של המחבר ודאי חייבים לברך ב"א, ואעפ"י שאנו נהגו לקולא כשיטת התוס' והרשב"ם שהלכה כר"ח שבאכל דברים הטעונים ב"א במקומן כשחוזר א"צ לברך לכתחלה, ושינוי מקום אפילו בדברים שאין טעונים ב"א במקומן הוה רק כהיסח הדעת שצריך לברך רק ברכה שלפניה, אבל א"צ לברך ב"א אמה שאכל קודם, יעוי"ש בהגהת הרמ"א סוף סעי' ב', עכ"פ שיטת הראשונים ופסקו של המחבר אינה שיטה דחוויה אלא שמדין ספק ברכות לקולא נהגו להקל אבל ודאי שיש לצרפם לטעמים שנוכרו לעיל להצריך ב"א ולצאת מידי חשש ברכה שאינה צריכה.

וגם הרמ"א כתב שלכתחלה לא יעקר ממקומו בלא ברכה דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול, ואף שהגרע"א, והמ"ב בביאור הלכה שם, קיהו בדברי הרמ"א עכ"פ סיים שם וז"ל אכן אם הוא משער שאפשר שיפלוג הרבה מסתברא דיברך מקודם ובפרט אם לא הניח מקצת חברים בודאי נכון לברך ואין לחוש לברכה שא"צ כי נוכל לצרף לזה דעת המחבר דסתם כהרמב"ם והגאונים דפסקו דבכל גווני משיצא מפתח ביתו צריך לחזור ולברך עכ"ל, וה"ה בעניננו שלפעמים שוהים יותר משעה ומחצה עד שיושבים לאכול סעודת הנישואין שנכון לברך ב"א אפילו לפי מנהגנו שאנו נוהגין לקולא כשי' התוס', ועיי"ש בביאור הלכה שהראה את מקור הרמ"א מדברי המאור ויש לי להוסיף עליו שכן כתב הריטב"א על פסחים בשם הר"י קשא, ובאמת לישנא דברייתא מדויק מאד לשיטתם דקתני בני חבורה שהיו מסובין ועקרו רגליהן לצאת לקראת לחתן וכו' כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה בד"א שהניחו שם זקן או חולה, אבל לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכו', ודייקא הגמ' מדקתני עקרו רגליהן (פי' ולא קתני יצאו) מכלל דבדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן עסקינן וכו', והנה אם נאמר כסברת הגרע"א והמ"ב דכשיוצאים באמצע סעודה א"צ לכתחלה לברך למפרע, קשה קצת דא"כ למה קתני עקרו רגליהן לצאת, הא איירי הברייתא בהניחו שם זקן וחולה וביציאתם לא גמרו הסעודה ומותרים ללכת מבלי לברך, ועוד דאסורים לברך דגורמים ברכה שא"צ א"כ למה קתני עקרו שמשמעו שבדין שלא יצאו מכאן עד שיברכו, הא כגין זה לדבריהם מותרים לצאת מבלי לברך, אמנם לפי הרמ"א אתי שפיר מאד דאפילו

כה"ג שיוצאים באמצע סעודתם מן הדין שיברכו קודם שיצאו מכן דשמהו ישהו זמן רב עד שירעבו או ישכחו מלחזור ולברך, אלא מצות קבלת חתן או כלה שהיא מצוה עוברת דוחה זהירות זה וכן משמע גם מלשון רש"י ורשב"ם יעוי"ש, והוא דיוק נכון לפענ"ד וסיוע לפסקו של הרמ"א.

המשנה מקומו מחדר קבלת פנים של החו"כ לחדר החופה — שינוי מקום הוא או לא

אמנם המ"ב זי"ע לימד זכות על מנהגם של ישראל שאינם מדקדקים לברך כשמשנים מקומם מחדר לחדר אפילו בדברים שאין טעונים ב"א במקומם, יעוי"ש בביאור הלכה ד"ה בבית אחד ודלא כפסקו של המחבר (ועיין בתשובות הרמב"ם שמשמע שלא כפירושו ומחדר לחדר הוה שינוי מקום אמנם הלשון שם משובש קצת ואינו מבואר כל צרכו).

ויראה לי שבעובדא דידן גם המ"ב יודה דהוה שינוי מקום, וחילי דידי ממש"כ התוס' (ברכות מ"ג.) ד"ה בא להם יין כו' אע"פ שכל א' וא' ברך לעצמו אחד מברך לכולם, אע"ג דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון כ"ש זה שלפניו הוא שאני הכא כיון שעלו להסב הוי שינוי מקום, פירושו, דהוי כשינוי מקום, אע"פ ששותים עכשיו באותו מקום ששתו בתחלה, כיון שבתחלה שתו באופן ארעי ועכשיו קבעו עצמם לסעודה הוי כשינוי מקום והוה כהסיתו דעתם משתייה הראשונה, ומתחילה עכשיו שתי' אחרת, וכ"כ הרשב"א, והר"א אשבילי, והמכתם, ופי' הרשב"ץ, והובאה סברא זו במאירי, ובעניננו הוא ממש כאותו ציור שבסדר הסבה, שבתחלה אנו אוכלים ושותין באופן ארעי ואח"כ קובעים אנו לסעודה, ולחבל ראשונים הנ"ל, הוה כשינוי מקום אעפ"י שהוא באותו חדר עצמו, כש"כ לדידן שהוא מחדר לחדר או מבית לאיגרא (וחוץ מזה יש לדון אם הקבלת פנים הוא למטה והחופה היא בקומה שלישית או רביעית ואין שום רשות ודריסת הרגל לבעלי השמחה והאורחים בחדרים שבקומות שמבנתיים, די"ל דזה הוה כמבית לבית ולא מחדר לחדר בחד ביתא, ולא באתי רק להעיר).

איברא שמברייתא זו קשה על הרמב"ם והגאונים שפסקו דשינוי מקום מחייבתו לברך למפרע אמה ששתה, ולמה לא קתני בברייתא שצריכים לברך ב"א על מה ששתה קודם שהסבו, ואם ברכו ב"א מהו הרבותא שאעפ"י שכל א' וא' ברך לעצמו א' מברך לכולם, שלכאורה משמע דהרמב"ם והגאונים העומדים בשיטתו חולקים על התוס' וסוברים דלא הוה שינוי מקום, והא דצריכים לברך עוד הפעם ברכה לפניו, י"ל כמו שכ' המאירי שבשעה ששותים קודם שהסבו לסעודה אין דעתם על הסעודה כלל, וכוונתו דהוי כנמלך, אמנם אם באנו למדה זו דהוי כנמלך שוב יש לצרף שיטת התוס' (פסחים ק':) דבשתה קודם הסעודה ונמלך צריך לברך

ב"א אע"פ שישתה בתוך הסעודה, ואינו מוכרח שהרא"ש יחלוק על זה, עי' בתפארת שמואל על הרא"ש ריש ע"פ, ואינו מוכרח.

עוד י"ל דגם הרמב"ם יודה לשיטת התוס', והברייתא מילתא פסיקא נקטה, וכיון שיש בני אדם שאינם שותים כשעור ברכה אחרונה לאו כו"ע צריכים לברך ב"א, אבל כולם צריכים לברך ברכה מלפניה, וכ"מ בראש יוסף שתירץ כעין זה, (ומה שקשה מברייתא זו על שי' רש"י ורשב"ם שיין הוה מדברים הטעונים ברכה לאחריה במקומה, והלכה כר"ח א"כ למה צריך לברך ברכה לפניה עוד הפעם, הארכתי בחידושי ואכ"מ להאריך).

והיוצא מדברינו שודאי יש לצרף שיטת הרמב"ם והגאונים כטעם נוסף להצריך ב"א קודם שיצאו מאולם קבלת פנים של החוה"כ.

סימן ב'

אכל מיני מתיקה כגון עוגות, מעשה קדירה ודייסא בשר ודגים, ופירות, ושתה מיני משקים ולא ברך ב"א עליהם ונזכר בתוך סעודת הנישואין, צריך לברך עליהם ב"א או לא

ושאלה זו מתפרדת לד' אופנים:

- (1) אכל אוכלים ומשקין ואינו אוכל מהם בתוך הסעודה.
- (2) אכל אוכלים ומשקין ואוכל מהם בתוך הסעודה — ובהם ב' מינים.
 - (א) אכל קודם הסעודה ואוכל מהם בתוך הסעודה דברים שאינם נפטרים בברכה ראשונה, מחמת הסעודה.
 - (ב) אכל קודם הסעודה ואוכל מהם בתוך הסעודה דברים שברכת המוציא פוטרן מברכה ראשונה.
- (3) אכל פת הבאה בכיסנין קודם הסעודה ואוכל ממנו בתוך הסעודה.
- (4) אכל מין מזון שהוא ספק פת וספק פת הבאה בכיסנין ואוכל מזה בתוך הסעודה.

ונשיב בס"ד על ראשון ראשון.

אופן 1) — אבל אוכלים ומשקין קודם הסעודה ואינו אוכל מהם בתוך הסעודה — צריך לברך עליהם ב"א או לא.

מכל הני טעמים שבארתי בסעיף א', חייב לברך ב"א על כל המאכלים ומשקים שאכל או שתה קודם הסעודה שאינם שייכים להסעודה, כיון שלא יאכל מהם תוך הסעודה אינם שייכים לסעודה כלל, ואפילו נזכר בתוך הסעודה חייב לברך עליהם ב"א הראוי לכל מין ומין שאכל או שתה, ואפילו אכל פרפראות ושתה יין שאילו אכלם סמוך לסעודה היה נפטר בברהמ"ז שהם באים לגרר תאות האכילה והם כחלק מהסעודה כשי' הרא"ש סוף פ' ע"פ (סי' כ"ד) וכפסקו של המחבר (סי' קע"ד) היינו דוקא בשתה יין סמוך לסעודה די"ל דהוה כאתחלתא דסעודה, משא"כ בענינו ששתה זמן רב קודם הסעודה, ואכל ושתה לתענוג ולא להמשיך הלב לאכילה אינם חלק מהסעודה, וצריך לברך עליהם ב"א אפילו בתוך הסעודה קודם ברהמ"ז (שו"ע הגר"ז סי' קע"ו סעי' ג', חיי אדם, כלל מ"א סעי' ב', מ"ב סי' קע"ו).

אופן 2א) אכל אוכלים ומשקים קודם הסעודה ואוכל מהם בתוך הסעודה — והם מסוג א) שהם דברים שאינם נפטרים בברכת המוציא.

והנה אם הם אוכלים כגון פירות שאינם מז' המינים שברכתן בורא נפשות או משקין שאינם טעונים ב"א במקומן כיון ששינה מקומו צריך לברך עליהם כשאוכל מהם בתוך הסעודה ברכה ראשונה שמחדר לחדר הוה שינוי מקום לרוב פוסקים, ואפילו למנהג העולם שמקילים כהשיטות דמחדר לחדר לא הוה שינוי מקום, והמ"ב בסי' קע"ח למד זכות עליהם, ביארתי לעיל שבכה"ג שאכלו קודם הסעודה שלא בקביעות ואח"כ קבעו עצמם לאכול הוה כשינוי מקום (תוס' ברכות מ"ג., הר"א אשבילי, המכתם, תוס' הרא"ש, הרשב"א ועוד) וכן לסברת המאירי שמן הסתם אין דעתם על הסעודה והוה כנמלך ולפיכך צריכים לברך ברכה מלפניה, וכיון שאין ברכה הראשונה שברך עליהם קודם הסעודה פוטרם מלברך עליהם בתוך הסעודה לא מישך שייכי להדדי וחייב לברך ב"א על מה שאכל או שתה קודם הסעודה ב"א, ולברך ברכה מלפניה אמה שאכל בתוך הסעודה, (עי' תוס' פסחים ק': ד"ה אותן בני אדם) וטור או"ח סי' תע"ג. וז"ל הגר"ז (סי' קע"ד סעי' ו') וכל מקום שיין שלפני הסעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה א"צ לברך ברכה אחרונה כלל וכו' לפי שנפטר הוא בברהמ"ז כמו היין שבתוך הסעודה ששניהם הם שתיה אחת כיון שנפטרו בברכה ראשונה אחת אבל המבדיל לפני הסעודה וכיון שלא לפטור היין בתוך הסעודה צריך לברך אחריו ברכה אחרונה לפני הסעודה אם שתה כשיעור (ואם שכח ולא בירך לפני הסעודה ונזכר קודם ברהמ"ז צריך לברך מיד מעין ג') עכ"ל, וה"ה בענינו כיון שצריך לברך עליהם ברכה ראשונה בתוך הסעודה מחמת שינוי מקום או היסח הדעת צריך לברך ב"א אמה שאכל ושתה קודם הסעודה (וא"י כעת למה הוכנס הדבור המתחיל ואם שכח בסוגריים).

אמנם אם אכל פירות של ז' מינים הטעונים ב"א במקומן לדין שאנו נוהגים לקולא כשיטות הראשונים שפוסקים כר"ח וכשי' רש"י ורשב"ם שכל ז' מינים טעונים ב"א במקומן ויאכל מהם גם בתוך הסעודה, דבר זה צריך תלמוד רב כיצד להתנהג, שיש לומר שכל זמן שלא ברך ב"א לא נגמרה אכילתם ואוכלים במקום שני על דעת קביעותם הראשון לסיים בו סעודתם ונפטרים מלברך עליהם ברכה שלפניה, וכיון שברכה ראשונה שברך על הפירות קודם הסעודה פוטר את מלברך על הפירות שבתוך הסעודה מישך שייכי להודי והוה כאכילה אחת, וכמו שבראש"ז פוטר את הפירות שבתוך הסעודה מב"א ה"ה שפוטר את הפירות שאכל קודם הסעודה.

אבל לסברת המאירי (ברכות מ"ג.) שהאורחים ששותים קודם שהסבו אין דעתם על הסעודה כלל, פי', דמזן הסתם אין בדעתם לפטור בברכה ראשונה כי אם מה שאוכלים או שותים עכשיו ולא מה שיאכלו וישתו בתוך הסעודה, א"כ גם בעניננו חייבים לברך עוד הפעם על הפירות שאוכלים בתוך הסעודה, וא"כ חייבים לברך ב"א אמה שאכלו קודם הסעודה.

אמנם כיון שהדין הוא דהיסח הדעת מחייב רק בברכה ראשונה ולא בב"א, א"כ אפילו אם נאמר שלא היה בדעת האורחים לפטור בברכתם מה שיאכלו בתוך הסעודה וחייבים לברך ב"א אמה שיאכלו בתוך הסעודה, עכ"פ לענין ב"א כל זמן שלא ברכו הוה כבאמצע אכילה ועדיין י"ל שמה שאוכל ושותה בתוך הסעודה ע"ד קביעותו הראשונה אוכל, והוה כאכילה אחת ולא יברך ב"א, דאף דבאופן זה הוה תרתי לגריעותא שינוי מקום והיסח הדעת מאכילה ושתיה, עכ"פ לא מצאתי סברא זו שמחמת זה ישתנה הדין לר"ח ויצטרך לברך ב"א למפרע אמה שאכל ושתה.

וקשה לי אמה שכתב הגר"ז שבהבדיל על הכוס וכיון שלא לפטור היין שבתוך הסעודה צריך לברך ב"א אע"פ שישתה בתוך הסעודה, ודין זה נתבאר בב"י סי' קע"ד ד"ה ולענין הלכה, והובא בשו"ע סי' קע"ד סעי' ד', ולא השיג עליו הרמ"א, הא כיון שצריך לברך על היין ב"א במקומה למנהגנו וכמבואר ברמ"א סי' קע"ח סעי' ב', כל זמן שלא ברך לא נגמרה שתייתו הראשונה ואעפ"י שכיון שלא לפטור בברכה על היין שבתוך הסעודה, וצריך לברך ב"א על היין שבתוך הסעודה, עכ"פ הוה רק כנמלך באמצע הסעודה או המשתה וב"א אחת פוטר את, וכיון שאגודים להודי להיפטר בב"א אחת הוה כשתי' אחת וכמו שבהמ"ז פוטר את היין שבתוך הסעודה בגררתו יפטור גם היין ששתה קודם הסעודה, דמה לי אם ברכה ראשונה מקשרם או ברכה אחרונה מקשרן, וצע"ג.

תדע שאלבא דר' יוחנן שאמר שאותם בני אדם שקידשו בביהכ"נ אף ידי יין יצאו, ולרוב ראשונים פוטר גם את היין שבתוך הסעודה, אע"פ ששתה זמן רב קודם

יין הסעודה, וגם הקידוש לא שייך להסעודה אליביה, ומדר"י נשמע לרב חסדא שבאכל דברים הטעונים ב"א במקומן שכל זמן שלא בירך לא פסקה אכילה הראשונה וכל מה שאוכל הוה ע"ד קביעותו הראשונה ונפטר מלברך גם על הפירות שאוכל בתוך הסעודה אע"פ ששתה זמן רב ביניהם, ומה"ט אין צריך לברך ב"א אמה שאכל קודם, ואפילו אם נאמר שנמלך בינתיים מלאכול עכ"פ לענין ברכה אחרונה מקושרין ב' האכילות ויפטר בבהמ"ז גם מה שאכל קודם הסעודה.

ולכאורה נראה לומר מילתא חדתא ומסתברא, ואקדים מה שקשה על שיטת רש"י והרשב"ם מברייתא דברכות מ"ג. דקתני כיצד סדר הסבה אורחין נכנסין וכו' בא להם יין כל א' וא' מברך לעצמו עלו והסבו וכו' בא להם יין אע"פ שכל א' וא' ברך לעצמו אחד מברך לכולם, והקשו התוס' למה צריך לברך עוד הפעם על היין ואמאי לא נאמר שהברכה שברך על היין שקודם הסבה יפטרנו מלברך על היין שאחר הסבה, ותירצו כיון שעלו להסבה הוה שינוי מקום, וזה ניחא לשיטת התוס' דייין לא הוה מדברים הטעונים ב"א במקומן, אבל לשיטת רש"י והרשב"ם דייין הוה מדברים הטעונים ב"א במקומן וכל שלא ברך ב"א הוה כבאמצע שתי' ואף שמשנה מקומו ושותה ע"ד שתייתו הראשונה שותה לגמור שתייתו ולברך ב"א אחת על שתייהן, וא"כ למה צריך לברך עוד הפעם על היין שלאחר הסבה, ויקשה מברייתא זו ארב חסדא שפסקו כמותו, ולא משמע מרש"י שם שמפרש כהמאירי שכששתו לא היה דעתם כלל על הסעודה וז"ל רש"י אע"פ שכל א' וא' ברך לעצמו, צריכים עוד ברכה שאין ברכה ראשונה פוטרתו שאין הראשון קרוי לפני המזון שאינו במקום סעודה והאי בתרא הוא יין שלפני המזון, עכ"ל, הרי שמשמע מדבריו שצריך לברך עוד הפעם מדשינה מקומו, וקשה כנ"ל, ועוד דלפי המבואר ברש"י (פסחים ק"א:): ד"ה ממקום למקום לא, פי', לא הוה שינוי מקום ופירש"י שם כגון מבית לאיגרא, הרי שסובר רש"י דמחדר לחדר לא הוה שינוי מקום וא"כ קשה מברייתא זו אפילו על רב ששת, דכו"ע מודים דכל שלא שינה מקומו א"צ לברך, אלא אם נאמר דרש"י יפרש כהראשונים דקביעות סעודה הוה כשינוי מקום, ואז קשה רק על ר"ח כנ"ל.

ויראה לי דאפשר דגם ר"ח יודה דצריך לברך בגין זה, דטעמו דר"ח דאע"פ ששינה מקומו כיון שאגוד עדיין למקומו הראשון שאכל שצריך לחזור שם ולברך לא בטלה קביעותו הראשונה ועדיין הוא באמצע סעודה, ומה שאוכל במקום שני הוה כגמר סעודתו הראשונה, ואימתי יתכן לומר הכי, דוקא אם קבע עצמו לאכול או לשתות במקום א' וגומר במקום אחר י"ל דאוכל ע"ד קביעותו הראשונה, אבל בסדר הסבה נהפוך הוא שבתחלה אכלו ושתו שלא בקביעות אלא באופן ארעי עד שעלו והסבו וקבעו עצמם לסעודה לאכול ולשתות, ואיך אפשר לומר שמה ששותה לאחר הסבה הוא ע"ד קביעותו הראשונה שהרי סדור ההסבה מוכיח שאינו כן

שבתחלה לא היתה קביעות כלל ושתייתו השניה היא בקביעות, ומיד שעלו והסבו פסקה שתייתן הראשונה.

ביאור בפ"י הר"ח בדעת רב חסדא

ואביא סמוכין לסברא זו מפירוש הר"ח (פסחים ק"א; וז"ל אלא כי הא דר"ח דאמר שינוי מקום צריך לברך ברכה אחרת לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה ראשונה (צריך להגיה — אחרונה) והיא ברכת הוימון (אולי צ"ל המזון) לאחריהן במקומן (אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן) אם הלך למקום אחר וטעם שם ארעי א"צ שם לברך מ"ט לקיבעיה הדר, ור"ש אמר אחד זה ואחד זה צריך לברך ברכה במקום שהלך ואח"כ יטעום שם, עכ"ל הר"ח.

וצ"ב למה כ' שאם הלך למקום אחר וטעם שם ארעי א"צ לברך לר"ח ומשמע שאילו אכל שם אכילת קבע גם לר"ח היה צריך לברך ברכה ראשונה קודם אכילה, מ"ט, אלא הוא כדברינו הקודמים שאם אכל במקום א' וטעם רק ארעי במקום שני י"ל דעדיין קביעותו הראשונה עומדת ולקיבעיה הדר, אבל אם יקבע עצמו לאכול אכילת קבע במקום שני, אין לומר שהוא המשך קביעותו הראשונה, ונהי שרש"י אינו מפרש כן י"ל דהיינו דוקא כשקבע עצמו לאכול במקום ראשון ועדיין אגוד למקומו הראשון לא בטלה קביעותו אבל אם אופן האכילה או השתיה הוא בדוקא שבמקום ראשון יאכל או ישתה באופן ארעי ובמקום שני בקביעות, גם רש"י יודה להר"ח שא"א לומר לקיבעיה קמא הדר, וה"ה בעניננו שבתחלה אוכלים באופן דארעי בדחיפות ובעמידה ואח"כ קובעים עצמם לאכילה, וכה"ג גם לר"ח הוה שינוי מקום הפסק וצריך לברך, וממילא צריך לברך ב"א אמה שאכל ושתה קודם הסעודה.

אמנם עדיין אינו מיושב פסק דינו של המחבר והגר"ז ושהרמ"א הסכים לזה שמברך על ההבדלה ומכוין שלא לפטור את היין בתוך הסעודה ואז צריך לברך ב"א על יין הבדלה דהתם איירי אפילו שותה יין הבדלה על שלחנו, ולא קשה כיון דיין הבדלה שותה לחובת המצוה אין שייך לומר כ"כ שקבע עצמו לשתייה.

אמנם אע"פ שסברא זו מילתא דמתקבלא היא, חידוש הוא ומחידוש לא ילפינן להלכה להצריך לברך, ובפרט שהקושיא על רש"י יש ליישב שמפרש שברייתא זו אתיא כר' יהודה דלעולם שינוי מקום הוה הפסק אפילו באכל דברים הטעונים ב"א במקומן, ועוד הא רוב ראשונים פירשו כהתוס' דהוה כשינוי מקום וציינו להגמ' פסחים, משמע דהוה מטעם דשינה מקומו ויין הוה מדברים שאין טעונים ב"א במקומן, וא"כ חזרה קושיתנו לדוכתה.

ביאור בספיקת התוס' והראשונים בענין אם יין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון

וכדי להבין את הענין לאשורו צריך להעמיק בדברי תוס' והראשונים ששקלו וטרו אם יין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, ורבותינו בעלי התוס' (ברכות מ"ב: פסחים ק:) הביאו בתחלה ראייה מאותם בני אדם שקידשו בביהכ"נ שסבר ר"י דאף ידי יין יצאו, ואף שאין הלכה כר"י היינו משום דשינוי מקום הוה הפסק, אבל באותו מקום כו"ע מודים דפוטר את היין שבתוך המזון, ודחו ראייה זו דילמא כונת ר"י שברכת בופה"ג שבירך בביהכ"נ פוטר את היין שלפני המזון ששותה בביתו ולא בתוך המזון, ופשטו ממשנת (ברכות מ"ד.) דיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון וכש"כ יין שבתוך המזון, שזה לשנת וזת לשנת יעוי"ש בדבריהם.

וצל"ד מה ס"ד לומר שכשמברך על היין שלפני המזון ובדעתו לשנות בתוך המזון שלא יפטרנו בברכה זו, הא היין לפניו ובדעתו לשנות, ולמה נאמר שאכילת מקצת הסעודה תהיה הפסק ביניהן, צא ולמד, הא רב אשי סבר דברך אכסא קמא א"צ לברך אכסא דברכתא, דבהמ"ז לא הוה הפסק כיון שבדעתו לשנות, כש"כ שאין אכילה הפסק לשתי', ואף שאין הלכה כרב אשי היינו משום דבהמ"ז סלוק סעודה הוא, אבל אין אכילה סלוק לשתי'.

חקירה בהיתר הנאת אכילה של כל הסעודה בברכה שבירך בתחלת הסעודה

ונראה לומר שיש לחקור בתק"ח לברך ברכה מלפניה על האוכלין ומשקין, אם התקנה היתה שתהא הברכה עולה על כל מה שיאכל וישתה בסעודה זו והוה כאילו ברך על כל כוס וכוס, ועל כל פרוסה ופרוסה, ואף שהפסיק בינתיים בשיחה או בעסק אחר שאינו מצורך אכילה והוה הפסק בין הברכה להנאת אכילה וא"כ בדין היה שיחזור ויברך כמבואר בגמ' ברכות (מ'). בענין טול ברוך וכו', י"ל דהיינו דוקא בהפסיק בין הברכה לתחלת הנאה ואז ההפסק מונע את הברכה מלחול על ההנאה, אבל אם ברך על עשר פרוסות וחלה הברכה על פרוסה אחת אז אין בכח ההפסק בין פרוסה ראשונה לשניה לבטל את כח הברכה, שכיון שנברכה נברכה ועושה את שלה.

וגדולה מזו אנו רואים שכפי פי' התוס' בשאין לו ירק אחר לכרפס נוטל מרור לכרפס ומברך בופה"א ועל אכילת מרור אע"פ שאינו יוצא ידי מצותו באכילת מרור זו, אלא באכילת מרור שבתוך הסעודה, ואע"פ שסח בינתיים שלא לצורך מצות מרור ולא הוה הפסק, ובאור דבריהם נ"ל שהפסק בין ברכה להנאה או למצוה

שמצריכו לברך עוד הפעם אינו מצד ההפסק עצמו, אלא כיון שצורך הברכה היא לאומרה עובר לעשייתה ולהסמיכה ככל האפשרות להדבר שעליו מברך, ולפיכך אסור להפסיק ביניהם, ואם הפסיק צריך לברך, אבל אם צורך הברכה הוא לברכה הרבה זמן קודם עשיית המצוה ואז הוא זמנה הראוי אז אין ההפסק מחייבו לברך עוד הפעם שהרי ברך בזמן הראוי לברך, וכיון שסבר ר"ח שלאחר שמילא כריסו ממנו אינו ראוי לברך על אכילת מרור דהוה כחוכא וטלולא, א"כ זמן הראוי לברך הוא כשאוכל המרור בפעם הראשון לכרפס, ושוב לא איכפת לן מה שמפסיק בינתיים. וה"ה וכש"כ כשאוכל הרבה פרוסות או שותה הרבה כוסות שזמנם הראוי לברך עליהם הוא בזמן אכילת פרוסה הראשונה ושוב אין ההפסק בשיחה מצריכה לברך עוד הפעם, ועוד כיון שאין לאסור את האדם מלדבר או מלעסוק בצרכיו בזמן הסעודה, וכך היא דרך הסעודה תו לא הוה הפסק.

או דילמא נאמר לאידך גיסא שמתחלה לא תיקנו הברכה על כל מה שאוכל ושותה, ומברך רק על תחלת אכילתו או אמה שאוחז בידיו, והשאר אוכל בלא ברכה ואין כאן איסור של הנאה בלא ברכה, כיון שכל מה שאוכל ושותה הוא המשך מאכילתו או שתייתו הראשונה ונגררים אחריה, שהכל הולך אחר הראש, נפטרים מברכה מדין גרירה, (ודע שבענין זה אין שיך לומר שנשאל את המברך מה כיון בברכה שברך, שאעפ"י שיאמר שלא כיון להדיא לברך על כל מה שיאכל, עכ"פ כל העושה על דעת חכמים הוא עושה, ואם תקנתם היתה להצריך ברכה על כל מה שאוכל ושותה, גם רצון המברך הוא לעשות כרצונם). והנה ממה שפסק הרמב"ם עפ"י הירושלמי שאם אחז פרי בידו וברך עליה ונפלה מידו ונאבדה צריך לברך עוד הפעם, ומשמע אעפ"י שהיו פירות אחרים מונחים לפניו, ומשמע דסובר כאופן הב' שעיקר הברכה הוא על מה שאוחז בידו ומה שאוכל אח"כ פטור מברכה מדין גרירה. וכיון שלא חלתה הברכה אמה שברך צריך לברך עוד הפעם, ויש להאריך בענין זה ואכ"מ.

תליית ספק התוס' בחקירה הנ"ל

והנה בחקירה זו יש לבאר ספיקת התוס' אם ברך על היין שלפני המזון אם פוטר את היין שבתוך המזון, דאם נאמר כאופן הא' שהברכה עולה על כל מה שאוכל או שותה והוה כאילו ברך להדיא על היין שלפני המזון ועל היין שבתוך הסעודה, אין סברא לומר שלא יפטרנו, דאין אכילה הפסק לשתייה, אבל אם נאמר כאופן הב' שהברכה רק על הכוס ששותה עכשיו, ועל שאר הכוסות לא ברך אלא שהם פטורים מברכה מפני שנגררים בתר התחלת השתיה, אז יש מקום גדול לומר דדוקא בשותה כולם שלא בתוך הסעודה, או כולם בתוך הסעודה שהאחרונים נגררים בתר הראשון, אבל בברך על היין שקודם הסעודה, ושותה אח"כ בתוך הסעודה, אין היין שהוא יין הסעודה שבא לשרות האכילה נגרר בתר היין שקודם הסעודה, וכיון שאין נגררים בתר היין שקודם הסעודה צריך לברך עליהם כיון שלא

ברך עליהם, ויראה לי שאם כיון להדיא לפטור את היין שבתוך המזון, י"ל שפטור מלברך, ועי' בדרכי משה שהביא בשם שלטי הגבורים שאם ברך על היין שבתוך הסעודה וכיון להדיא לפטור את היין שאחר הסעודה, שפותרתו אפילו לדידן שאין יין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון.

ופשטו להלכה שיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, וצ"ל שעיקר ראייתם הוא מהמ"ד שיין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון ולא ממה שיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון — דו"ק והבן.

טעמים להכרעה שיין שקודם המזון פוטר את היין שבתוך המזון ובאור מחלוקת הרמב"ן והר"ן עם התוס' והטור

וצריך לדייק מהו באמת הטעם שפותרתו, וי"ל בב' אופנים: (א) שמכאן ראייה לאופן הא' שהברכה עולה על כל הכוסות ששותה. (ב) שכיון ששותה סמוך לסעודה ובדעתו לשתות בתוך הסעודה הוה כהתחיל כבר לשתות יין הסעודה וכולה כחדא שתייה היא, ובפרט שיין שבתוך הסעודה נפטר מלברך מחמת היין שלפני המזון הרי ידים מוכיחות שאגוד היין שלפני המזון עם היין שבתוך המזון, ולפי טעם הב' יש סברא גדולה לומר שאפילו שתה מים קודם הסעודה כשעור רביעית ושותה מים בתוך הסעודה הוה כשתיה אחת וא"צ לברך ברכה אחרונה על המים ששתה קודם הסעודה כסברת המג"א סימן וספיקת החיי אדם (כלל מ"א) ועיי"ש בנשמת אדם, ואף שדחו ראיתו מהמאור, עכ"פ ניתן לומר הדבר מצד עצמו.

ונ"ל שבב' הטעמים חולקים הרמב"ן, הר"ן וסייעתם שסוברים שיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון ואעפ"י ששני היינות נפטרים בברכה אחת, אעפ"י כ סוברים שצריך לברך ב"א אמה ששתה קודם הסעודה, והיינו שהם סוברים כטעם הא' שברכת היין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון משום דהוה כאילו ברך גם על היין שבתוך המזון ולא משום שהן כשתייה אחת, ולפיכך צריך לברך ברכה אחרונה על היין שלפני המזון.

אבל התוס' והטור (סי' תע"ג) סוברים כאופן הב' שטעם שיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון מפני שהן חשובות כשתיה אחת כיון שהברכה שלפניה מקשרתן, וזה מוכיח ששתיית יין הסעודה התחילה כבר קודם הסעודה, וא"צ לברך ב"א איין שלפני המזון שנפטרים בב"א בגרירת היין שבתוך הסעודה שנפטר בברכת המזון.

והיוצא מדברינו שלשיטת התוס' והטור שפסק המחבר כמותם (עי' שו"ע או"ח סי' תע"ג לענין כרפס) ולענין יין הבדלה, הטעם שיין שלפני המזון פוטר את

היין שבתוך המזון מברכה שלפניה, וא"צ לברך ב"א איין שקודם המזון הוא מחמת שנחשב כאילו שתה היין שלפני המזון בתוך המזון, או שהיין שלפני המזון ג"כ נחשב להתחלת יין הסעודה.

והנה בדינו של ר"ח שאוכל דברים הטעונים ב"א במקומה ומשנה מקומו ואוכל במקום אחר א"צ לברך דאמרינן לקיבעיה הדר, הטעם הוא דאמרינן שעדיין אגוד לקביעותו הראשונה ומה שאוכל במקום אחר נגרר בתר קביעותו הראשונה והרי הוא כאילו גומר סעודתו הראשונה וא"צ לא ברכה שלאחריה אמה שאכל ולא ברכה שלפניה אמה שאוכל במקום שני.

ובזה יתיישב היטב קושיתנו שהקשינו על הרמ"א שהסכים לדינו של המחבר שבהבדיל קודם הסעודה וכיון שלא לפטור את היין שבתוך הסעודה, שצריך לברך ב"א על יין הבדלה, והקשינו דלפסקו של הרמ"א הוה יין מדברים הטעונים ב"א במקומן וכל זמן שלא ברך לא פסקה שתייתו ולענין ב"א כרוך היין שקודם המזון עם היין שבתוך המזון ואמאי צריך לברך ב"א על יין הבדלה, ולפי דברינו הקודמים, מובנים הדברים מאד, ונאמר בזה שאם באנו להשתמש בדינו של רב חסדא הרי אתה צריך לומר שהיין שבתוך הסעודה נגרר ונטפל לשתיית יין שקודם הסעודה והוה כאילו שתה קודם הסעודה, וא"כ איך אתה רוצה לפוטרו בבהמ"ז מב"א ודוקא אם היין שבתוך המזון נפטר מברכה לפניה משום שברך על היין שקודם המזון, אז י"ל דהוה כשתי אחת ונגרר היין שקודם הסעודה ליין שבתוך הסעודה והוה כשתי אחת, ולפיכך נפטר גם מב"א, אבל מחמת דינו של רב חסדא הוא להיפוך שהשתי השני הוא ע"ד קביעותו הראשונה ונטפל שתי השניה להראשונה, ואין מה לקשר היין שקודם הסעודה להסעודה, כנלע"ד.

והנה בברך על היין שלפני המזון שפוטור את היין שבתוך המזון, שזה מוכיח שהיין שלפני המזון כרוך להיין שבתוך המזון, ולפי דעת ר"ח י"ל להיפוך שהיין שבתוך הסעודה נטפל להיין שקודם הסעודה, ולא נפטר מב"א וכיון שחייב לברך ב"א על היין שלפני המזון א"כ בדין שלא יפטור את היין שבתוך המזון לפי סברת התוס' (פסחים ק':) י"ל דספק ברכות לקולא, ועוד כיון שאין צורך להשתמש בדינו של ר"ח לפטור מב"א מחמת שטעונים ב"א במקומן, דגם לולא דין זה הוה כשתי אחת ובהמ"ז פוטרתה הוה כמאן דליתא כאן דינא דר"ח.

ונחזור לעניננו, אם אכל פירות מז' המינין קודם סעודת הנישואין ואוכל מהם בתוך הסעודה, אם דעתו היה לאכול מהם בתוך הסעודה א"צ לברך ברכה שלפניה אמה שיאכל ולא ב"א אמה שאכל קודם כיון דב' האכילות נפטרות בברכה אחת, אמנם עדיין יש להסתפק בזה כיון שבינתיים שינה מקומו ואלמלא דינו של ר"ח היה צריך לברך עוד הפעם על הפירות שאוכל בתוך הסעודה, ורק כיון שטעונים ב"א במקומן הרי הוא כאילו לא פסקה אכילתו הראשונה וכיון שנגררים הפירות שבתוך

הסעודה בתר הפירות שקודם הסעודה, י"ל שאין בהמ"ז שבאת על הסעודה פוטר את הפירות שאכל קודם הסעודה, וצ"ע לדינא.

ונראה שאחר בהמ"ז יאכל מהם כשיעור ויכוין בב"א לפטור מה שאכל קודם הסעודה.

אך בד"א שכיון להדיא לפטור את הפירות שיאכל בתוך הסעודה, אבל בסתמא יראה לי שבענינונו כו"ע יודו לסברת המאירי שעקר דעתו מלאכול ולשתות, או ביתר שאת שמתחלה לא כיון בשעת הברכה על הפירות שיאכל בתוך הסעודה די ש הפסק זמן רב ביניהם, ובנתיים הולכים לחופה ומתחלה ברך רק על הפירות שאוכל, והפירות האחרים לא היו לפניו, וצריך לברך ברכה ראשונה על הפירות שיאכל.

אכל קודם הסעודה ולא ברך עליהם ב"א ונזכר אחר ברהמ"ז — מה דינו

(1) אכל כל מיני מזון, או דייסא כל שנעשה מקמח של ה' מיני דגן אפילו לא אכל מהם בתוך הסעודה, ונזכר אחר שברך בהמ"ז אין צריך לברך ב"א שבדיעבד בהמ"ז פוטרם (מ"ב סי' ר"ח ס"ק ע"ה).

(2) שתה יין קודם הסעודה ולא ברך ב"א ונזכר לאחר ברהמ"ז — הדין כבסעי' (1) (ושם ס"ק ע"ו).

(3) וכן אם אכל תמרים קודם הסעודה ולא ברך ב"א ונזכר לאחר ברהמ"ז — הדין כבסעיף (1). שכל דברים הנ"ל כיון שמסעדים את הלב בדיעבד בהמ"ז פוטרם.

(4) אכל כל מיני פירות אפילו אלה שברכתן ברכה אחת מעין שלש חוץ מתמרים, ולא אכל מהם בתוך הסעודה, אפילו נזכר לאחר שברך ברהמ"ז, צריך לברך ב"א, שאין ג' ברכות פוטר ברכה אחת מעין ג' חוץ מהדברים המפורשים בסעיפים (1)(2)(3) (שו"ע או"ח סי' ר"ח סעי' י"ז).

(5) אכל כל דבר שברכתו האחרונה היא בורא נפשות רבות קודם הסעודה, הן שלא אכל מהם בתוך הסעודה, או אכל מהם בתוך הסעודה ונפטרים מברכה ראשונה מחמת הסעודה, אם לא ברך ברכה אחרונה ונזכר לאחר ברהמ"ז יברך בורא נפשות אחר ברהמ"ז, שאין ברהמ"ז פוטר מלברך ברכת בורא נפשות, ועיין בסוף אופן ד'.

ודע שכל פרטי הדינים נאמרו רק באופן שסדר בית המשתה של החתונה הוא כמו שציירתי בהתחלת דברי, אבל באופן שקודם מסדרים החופה וקידושין ואח"כ

מכבדים את האורחים בהרבה מיני מאכלות ומשקאות ומיד אחר זה נוטלים ידיהם לסעודת הנישואין, ולפעמים הוא באותו חדר עצמו יש להתיישב בזה הרבה. ובס"ד נחזור לזה.

אופן 2ב) — אכל קודם הסעודה דברים שברכת המוציא פוטרתן ואוכל מהם גם בתוך הסעודה

אכל בשר ודגים קודם הסעודה ואוכל מהם בתוך הסעודה צריך לברך ב"א אמה שאכל קודם הסעודה, ואעפ"י שהמג"א (סימן קע"ד ס"ק י"ד) נסתפק אם צריך לברך ב"א, וכתב דלדעת המאור א"צ לברך, והח"י אדם דחה ראיתו מהמאור, וכתב שלצאת מידי ספק, יאכל או ישתה אחר בהמ"ז דבר שברכתו בורא נפשות רבות ויכוין לפטור מה שאכל קודם הסעודה, המ"ב (סי' קע"ו) הכריע שצריך לברך ב"א אמה שאכל קודם.

וכש"כ בנידון דידן צריך לברך ב"א לכולי עלמא מחמת הנימוק שכתבתי באופן 2א) שכשברך בתחלה עליהם באולם קבלת פנים לא היה דעתו כי אם אמה שאוכל שם, ולא על מה שיאכל בסעודה.

אופן 3) אכל מיני מזונות קודם הסעודה ואוכל מהם בתוך הסעודה

אכל מיני מזונות שהם ודאי פת הבאה בכיסנין ואוכל מהם בתוך הסעודה, כיון שברכת בומ"מ פוטרתו מלברך אפת הבאה בכיסנין שבתוך הסעודה באנו לידי ספק הנ"ל, שלחד גיסא י"ל כיון שהבומ"מ שקודם הסעודה פוטרתו מלברך בומ"מ אפת הבאה בכיסנין שבתוך הסעודה א"צ לברך ב"א כשיטת הטור בסי' תע"ג בענין כרפס, אמנם לאידך גיסא י"ל כיון ששינה מקומו ואלמלא טעמו של ר"ח שבדברים הטעונים ב"א במקומן אין שינוי מקום הפסק ונחשב כאילו ממשיך אכילתו הראשונה ומה שאכל קודם הסעודה אינו נטפל למה שאוכל תוך הסעודה, אלא להיפוך שמה שאוכל בתוך הסעודה נטפל לאכילתו הראשונה י"ל דצריך לברך ב"א — ויראה לי שיברך בהמ"ז ויכוין להדיא לפטור את הפת הבאה בכיסנין שאכל קודם הסעודה.

אופן 4) והאוכל מיני מזון שהם ספק פת גמור או פת הבאה בכיסנין שרק מדין ספק מברך בומ"מ ועל המחיה, אפילו אינו אוכל מזה בתוך הסעודה יכוין לפטור בבהמ"ז כהכרעתו של מרן המ"ב (בביאור הלכה, סימן קע"ו ד"ה ברך על הפרפרת).

ודע שבכל מקום שכתבנו שצריך לברך ב"א היינו אם לא שהה כ"כ שהוא נרעב או תאב לאוכלם — או שעבר זמן של ע"ב רגעים (סי' קפ"ד סעי' ה', מ"ב, שם, ס"ק י"ט).

הרב צבי שוכטר

ראש הכולל

ע"ש ר' מרדכי ועדינה כ"ץ

מעשה וגרמא בהלכה

א. בדין מלאכה שנעשית מאליה

שבת (קכב.) נכרי שהדליק את הנר, משתמש לאורו ישראל. ואם בשביל ישראל, אסור. ובגמ' שמה, ת"ר נכרי שליט עשבים מאכיל אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. מילא מים להשקות בהמתו, משקה אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל אסור. ושמעתי בזה מכב' מו"ר הגרי"ד סאלאוויטשיק, שליט"א, שיש מקום להסתפק בגדר דין זה, אם מה שנעשית המלאכה בשביל ישראל הוא טעם האיסור, או מה שנעשית המלאכה בשביל הנכרי הוא טעם ההיתר, ונפק"מ בזה להיכא דנעשית המלאכה מאליה, אם יהי' אסור ליהנות ממנה א"ל.

ועגמ' ריש ביצה, דגזרו חכמים במיוחד אמשקין שזבו ואפירות הנושרים, ועיי"ש בתוס' (ג.) ד"ה גזרה, שביארו מ"ט גזרו חכמים במיוחד בהני תרי אופנים, לפי שאדם מתאוה להם, ובעודו בכפו יבלענו, ומתבאר להדיא מהגמ' ומדברי התוס', דבשאר מלאכה הנעשית מאליה ליכא איסורא. ולכאורה אין מקום כלל להך ספק הנ"ל.

אכן עי' משנה ביצה (כד.) דחי' ועוף ודגים שניצודו ביו"ט אסורים, ועיי"ש במלחמות (דף י"ג ע"ב בדפי הרי"ף) שביאר דין זה בב' אופנים: או שאסורים משום מוקצה, אי נמי, דאי שרית לי' בו ביום, גזירה שמא יצוד, כענין שאמרנו בפירות הנושרין.

ב. בגזרת פירות הנושרין ומשקין שזבו

ובפשוטו תמוהים דברי הרמב"ן, דהלא ביארו בתוס' הנ"ל, דבמידי דבעי מרא וחצינא לא שייך לגזור שמא יעלה ויתלוש דאדכורי מדכר, הואיל ואינו יכול בקל לתולשו. ולכאורה אף בצידת חי' ועוף הול"ל הכי, והיאך שייך לאסרו דומיא דפירות הנושרין. ומן ההכרח לומר דס"ל להרמב"ן, דנחלקו בזה האמוראים בגדר הך דינא דפירות הנושרין. דרב יוסף האוסר ביצה שנולדה מטעם פירות הנושרין, ור' יצחק האוסרה מטעם משקין שזבו, תרווייהו ס"ל כדברי התוס' הנ"ל, דדוקא בהנהו תרי גזרו חכמים, וכן כל הנקרא בשם „משקין שזבו“, אפילו לא נעשית כאן מלאכה כל עיקר, הוי בכלל האיסור, כביצה שנולדה. ובעלמא, כל שלא נקרא „פירות הנושרים“, ולא נכלל בכלל הך גזירה, מותר ליהנות ממנו, אף שנעשית מלאכה מאליה. אבל לדעת שאר אמוראי דסברי דטעמא דביצה שנולדה אסורה הוא מחמת מוקצה ונולד, אז כבר אפשר לומר כדיעה השני' שברמב"ן, דכל מלאכה שנעשית

מאליה אסורה, והכל נכלל בכלל „פירות הנושרין ומשקין שזבו“, אשר היא חדא גזירה, ולא כדעת רב יוסף ור' יצחק דתרווייהו ס"ל דהן ב' גזירות מיוחדות, ודוקא בנעשית בשביל נכרי יש להתיר, ונמצא שספק רבנו הוא באמת ב' דיעות ברמב"ן, ולכאורה תלוי בפלוגתא דאמוראי.

ג. מלאכה לאחר זמן

ומעתה יש להתבונן, דמנהג פשוט הוא אצלנו, שמעמידים נרות עלעקטרי על שעון של שבת, והם נדלקים מאליהם בשבת, והכל נהנים מהם, ומעולם לא שמענו מי שיאסור ליהנות מאור הנרות מטעם מלאכה שנעשית מאליה. ובפשוטו נראה לומר בזה, דאין זה כלל דוגמא של מלאכה שנעשית מאליה, אלא דכאן חשיבא כמלאכה שנעשית ע"י ישראל בערב שבת, דודאי שרי ליהנות ממנה, דהואיל והוא סידר את הכל מבעו"י, אף דעצם הדלקת הנרות נעשית ונתקיימה ביום השבת, מכ"מ חשיבא כמלאכה שנעשית מע"ש, וכדברי הנמק"י לב"ק בסוגיא דאשו משום חציו (דף יו"ד ע"א בדפי הרי"ף), שכתב, ואי קשיא לך א"כ, היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות, והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת. . . . כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לך, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתח"י, באותה שעה נעשה הכל. כלומר, דילפינן מקרא דכתיב לגבי נזיקין דאשו משום חציו, אף לכל התורה כולה, דאף בדאיכא כח אחר מעורב בו חשיב כמעשה דידיה.

ועי' משנה שבת (קכ.) דעושיין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים, ובגמ' שמה (קכ:) מבואר דה"ט, דגרם כיבוי מותר. וכבר עמדו על כך במפרשים¹, היאך יש לחלק בין גרמא דשריא, ובין כח אחר מעורב בו, דאסור מן התורה בשבת, כמבואר להדיא בגמ' ב"ק (ס.). דזורה ורוח מסייעתו חייב בשבת, אף דאיכא כח אחר מ"ב, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ואין לומר כפשטות לשון האחרונים דכל שמתהווה המלאכה לאחר זמן מיקריא גרמא², ולא חשיבא מלאכה אלא במתהווה תומ"י — כזורה ורוח מסייעתו, דבמדליק את הנר בע"ש, הרי המלאכה מתקיימת לאח"ז, ואף שמה ייסד הנמק"י, דחשיב כאילו עשה את הכל מבעו"י בע"ש, וכדברינו למעלה, ואין דנים את זה כמלאכה שנעשית מאליה, הרי להדיא דכל כה"ג לא חשיב כגרמא.

ד. הגדרת ענין גרמא בניגוד לכח אחר מעורב בו

ובהגדרת ענין זה שמעתי מכב' מו"ר הגאון הנ"ל שליט"א, דאם הכח האחר כבר פועל באותה שעה שהאדם עושה את פעולתו שלו, או שמתחיל הכח האחר לפעול תומ"י עם גמר פעולתו שלו, אז שפיר מצורפת כל העשייה אליו, ומיקרי הוא בעל המעשה. אך במקרה שהכח האחר איננו מתחיל לפעול עד לאח"ז אחרי גמר

הפעולה שלו, אז מיקרי גרמא³. ומה"ט הי' חלוק רבנו, שליט"א, על כמה מהקולות שהמציאו אחדים מרבני זמננו שיחיו, בעניני גרמא במלאכת שבת, וטען, שכשיש שעון שבת המכוון מבעו"י, ובא אחד לערוך בו איזה שינוי ביום השבת, בכדי שתתהווה איזו מלאכה לאח"ז, שאין לדונו כגרמא אלא כמלאכה דאורייתא מדין כח אחר מ"ב. דכח העלעקטרי כבר פועל בשעון זה בשעה שעריך הוא את תיקונו שלו.

ה. קנין הגבהה ע"י כח אחר מ"ב

וסמוכין להגדרת רבנו נראה להביא מדברי גדולי הפוסקים, דהנה תמה הקצות (לסי' רע"ג סק"ד) בהא דמרחיקין מצודת הדג מן הדג וכו' דאינו אסור אלא מדברי סופרים, דהלא התוס' פ"ק דקידושין (כו.). ד"ה א"נ כתבו שאפשר לקנות פיל ע"י הגבהה ע"י מה שמגביהין חבילי זמורות למעלה, והפיל קופץ ומגביה א"ע מן הארץ, הרי דהגבהה ע"י כח אחר מ"ב מהניא לקנות כמו הגבהת הלוקח שעושה בידים ממש, וא"כ, אף במניח דג מת במצודה, אשר מחמתו מגביהים שאר הדגים א"ע, הול"ל דתיחשב כקנין הגבהה גמורה מדינא, ומ"ט אינו קונה אלא מדברי סופרים. ועיי"ש בנתיבות סק"ג שכתב לחלק, דדוקא בפיל שמגביה א"ע לאכול חבילי הזמורות בה בשעה שזה מחזיק בהם, דאז הוי כמוגבה מכחו, משא"כ כשתלה חבילי הזמורות על כלונס והלך משם, ואח"כ בא פיל של הפקר והגביה עצמו ואכל . . . ודאי דלא קנהו, דבעינן דוקא שיהיה קורא לה והיא באה, שעשה מעשה בשעת משיכה והגבהה, אבל זה לא נקרא רק גורם לבד כיון שלא עשה מעשה בשעת קנין, עכ"ד. הרי להדיא כחילוק רבנו.

ו. אשו משום ממונו בכלו לו חציו

וכן השוה חי' הגר"ח פי"א מהל' שכנים, דזהו הגזה"כ דאשו משום חציו, דגם היכא דכח אחר מ"ב, ג"כ חייב, והו"ל ככחו ממש, משא"כ בכח שני, ובאסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, דפסק כחו, ואין שם כחו כלל, אז אין בהם חיובא דחציו, ורק משום ממונא לבד הוא דחייב עלייהו, דאין חציו אלא בבא מכחו, ובפסק כחו שוב לא הוי חציו, והא דאמרינן בגמ' דאסו"מ הווינן תולדה דאש, קאי אהך דינא דאש דכלו לו חציו, דחייב משום ממונו, וכמבואר בב"ק דף כ"ג, עכת"ד.

וכן ע"י חזו"א לב"ק (סי' ב' אות א') שביאר בכוונת התוס' סנהדרין (עז.). ד"ה סוף, שכתבו, ואש נמי שלא המיתה אלא ברוח מצויה פטור ממיתה, דכונתם לרוח מצויה שבאה אח"כ, דומיא דסוף חמה לבוא. ועיי"ש עוד בהמשך דבריו (באות ב'), שגם רוח מצויה שבאה אחרי מעשה אדם מתיחס אחריו וחשיב כחציו, וכל זה כשמתחיל הרוח בסילוק ידיו ממש, אבל כשכוחו מוסר לכח אחר, מודה ריו"ח דהאי אש משום ממונו . . . וה"נ מיקרי כלו לו חציו. והם הם כדברי הגר"ח והנתיבות הנ"ל, והם הם דברי רבנו בהגדרת ענין גרמא וכח אחר מ"ב.

ז. כח שני במעשה האדם

ועי' תשו' דבר אברהם (ח"ג בסוף סי' י"ג), דבאחת הקהילות רצו לתקן מקוה באופן כזה, שע"י דחיקה בכפתור העלעקטרי יפתח לול שדרך בו יזרמו המים להמקוה, וחששו להוויית המקוה ע"י אדם, וזה תלוי אם בכח ראשון או בכח שני, דבכח שני לא חשיב כבא מכחו, כהוא דחולין (דף טז) . . . דבכח שני גרמא בעלמא הוא . . . והוא כלל גדול בכל מקום, דכל שהוא רק כח שני, לא חשיב כמעשה האדם אלא כגרמא בעלמא. אבל צריך להגדיר, עד היכן הוי כח ראשון . . . ומקופיא יעלה על הדעת שגדר הדבר הוא, שאם יפתח האדם פתח, ויתן דרך לזרם המים, ויתזור ויסתום מיד, ויפסק עי"ז זרם המים, מ'מ איזה כמות ידועה מן המים בהכרח יזרמו עד שיהא שהות בידו לסתום, וכמות זו הוא כח ראשון . . . וצריך לברר הענין ולהעמידו על בסיס איתן וכו'.

ח. הסרת המונע ועשייה בכחו

וכמו"כ עי' תשו' ארץ צבי (סי' ה') להגה"ק ר' ארי' צבי פראמער, הי"ד, בנדון אפיית מצות וטויית חוטי ציצית ע"י מאשין עלעקטרי, שהביא דעת הפוסקים לחלק בין כח ראשון לכח שני, דהיכא דבעינן עשייה לשמה, בודאי בעינן עשיית הגברא, ובנעשה ע"י גרמא לא מיקריא עשייה, ובכח שני דחשיב כגרמא לגבי שחיטה ורציחה, ה"נ י"ל דחשיב כגרמא לגבי עשיית ציצית ואפיית מצות. ולבסוף חילק עפ"י דברי המג"א (לסי' קנ"ט ס"ק כ"א), דדוקא במקום שלא עשה מעשה בגוף המים, רק שהסיר הברזא המונעת מלצאת, אז הוא דמחלקינן בין כח ראשון לכ"ש, אבל היכא שעשה מעשה בגוף המים . . . מיקרי כח גברא אפילו בכח שני. [ועי' ליקוט דעת כמה מהאחרונים בנדון זה בספר מקראי קודש לפסח בתחילת ח"ב].

ט. כח גברא ומעשה האדם

והנחת כל האחרונים הדנים בענין הנ"ל היא, דכל הכללים שנאמרו בגמ' לענין שחיטה ורציחה, שייכן אף לענין מעשה האדם, דכח גברא ומעשה האדם, הכל אחד. וכן נראית דעת התוס' לב"ק (ד:) ד"ה ואימא, דאדם המזיק ע"י מים בכח שני, לא מיקרי כחו, ואינו חייב בתורת אדם. אכן עי' יו"ד סוס"י ג' שהובאה מחלוקת הרשב"א והרא"ה, בה"י הסכין מונח בחיקו, ונפלה שלא בכונה, דמחמרינן כדעת התוס' לדונו כנפלה מעצמה ופסולה. ועיי"ש בבהגר"א (סק"ה), דאף דלענין נזיקין חייב בכה"ג, שאני שחיטה דבעינן כח גברא. הרי דענין כח גברא אינו זהה עם המושג מעשה האדם, אלא ענין נוסף הוא עליו. ודוקא בשחיטה, נט"י, ורציחה הוא דבעינן שיהא נעשה מכח גברא, נוסף על היותו מעשה האדם. [וכ"ה בחי' הגר"ח הנ"ל להל' שכנים, בתחילת ד"ה והנה התוס', שכ"ה דעת התוס' סנהדרין לחלק בזה.

וזה דלא כדברי התוס' ב"ק הנ"ל]. ולפי"ז כבר אפשר לומר, דענין ההבדל שבין כח ראשון לכח שני שייך דוקא היכא דבעינן כח גברא, אבל בנוגע לעשיית המצות וטוויית חוטי הציצית לשמה, י"ל דלזה סגי במעשה האדם, ולא בעינן כלל שיהא נעשה מכח גברא, וממילא י"ל דלזה סגי אף בכח שני בכדי להקרא מעשה האדם.

י. כח כחו במעשה האדם

והנה משטחיות ל' הגמ' רפ"ב דמכות (ח.) משמע דכח כחו לאו ככחו דמי לענין גלות [אכן עיי"ש ברמב"ם, דמשמע שיש לו הבנה שונה לגמרי בהך דינא], אך עדיין אין להוכיח מזה לשאר כל התורה כולה דכח כחו לאו ככחו, דיל"ח ולומר, דכמו דבעינן כח גברא לחייב מיתה ברוצח במזיד, כמו"כ בעינן כח גברא להורג בשגגה לחייבו בגלות, ובכח כחו לא חשיב כח גברא, אך בשאר כהת"כ, היכא דסגי במעשה האדם, י"ל דכמו דכח שני מיקרי מעשה האדם, כמו"כ כח כחו.

ובהכי ניחא דברי הרא"ש לב"ק (פ"ב סי' ב'), דס"ל דכח כחו ככחו דמי לענין אדם המזיק, ובפשוטו, דבריו נסתרים מהך גמ' דמכות. [עיי"ש בס' נחלת דוד שעמד על כך]. ולפי"ד ניחא, דלחייב באדם המזיק לא בעינן שיהי' נחשב כח גברא, וכנ"ל, וממילא שפיר י"ל דאף כח כחו יהי' נחשב כמעשה האדם.

יא. מלאכת שבת בשוא"ת

ומעתה יש לדון אף לענין מלאכת שבת. דהנה מבואר ברש"י לסנהדרין (סו.) ד"ה שחייבין, דליכא מלאכת שבת בשוא"ת⁴. ועד"ז יש לבאר בגמ' שבת (קמב.), דמעלין את המדומע באחד ומאה מיירי דוקא בנותן עיניו בצד זה ואוכל מצד אחר, דדוקא במדומע שרינן בכה"ג, ולא בטבל ממש⁵. ובביאור הענין נ"ל, דמבואר ברמב"ם פכ"ג משבת הי"ד, דהפרשת תרומ"ע בשבת אסורה מב' טעמים: א', שזה דומה למקדיש אותם פירות שהפריש, ואסור להקדיש מפני שהוא כמקח וממכר, שמא יכתוב; וב', מפני שהוא כמתקן אותם בשבת⁶. והנה בנותן עיניו בצד זה בטבל ממש, שאינו עושה שום מעשה, א"א לאסור מטעם מלאכת מתקן מנא, דליכא מלאכה בשוא"ת, אך עדיין אסרינן מטעם גזירת מקח וממכר, דגזירות לפעמים יש לעבור אפילו בשוא"ת, וזה תלוי בנוסח הגזירה של כל גזירה וגזירה בפנ"ע. אבל במדומע, שאף שנתבטלה כבר התרומה באחד ומאה, אסרו חכמים לאכלו עד שירים, ונמצא שהפרשתו פועלת להתיר את האוכל, ויש בה משום מלאכת מתקן מנא מדרבנן, אך משום אין מקדישין אין כאן, דאין כאן באמת הפרשת תרומה, דנימא, דע"י קריאת השם שלו חל בהתרומה דין ממון השבט, ושמחמת כן יהא נידון כמקח וממכר. וממילא, בנותן עיניו בצד זה יש להתיר אך במדומע דמלאכת שבת ליכא במחשבה, שהרי אין שמה קו"ע, וגזירת מקח וממכר לא שייכא בכלל, וכאמור.

יב. הגדרת ענין גרמא למלאכת שבת

אכן, עדיין אין מזה הכרח לומר דלהוות מלאכת שבת בעינן כח גברא, די"ל, דאף דבעינן מעשה האדם, לאפוקי שוא"ת ומחשבה, מכ"מ כח גברא לא בעינן. וממילא י"ל, דאף בכח שני ובכח כחו נמי ישנו לאיסור מלאכה דאורייתא, ודומיא דאדם המזיק, וכנ"ל. [ועי' מזה בתשו' ארץ צבי ובס' מקראי קודש הנ"ל, ובשאר מחברי זמננו, מה שליקטו מדברי האחרונים בנדון זה]. ולפי"ז י"ל, דגדר גרמא דשרי מה"ת במלאכת שבת, וגדר גרמא דפסול לשחיטה, אינם זהים. דלענין שחיטה הכונה היא, דכל היכא דחסר כח הגברא — כבר מיקרי גרמא. אך לגבי מלאכת שבת, די"ל דלדעת כמה ראשונים וכמה פוסקים לא בעינן כלל כח גברא, אלא סגי במעשה האדם, א"כ גדר „גרמא" דשרי מה"ת בשבת לא יהיה שייך אלא היכא דחסר מכל וכל מעשה האדם.

1. עי' אפיקי ים ח"ב (סי' ד' ענף ב') ובס' מקראי קודש שיצריך להלן. וכמו"כ עי' תשו' הר צבי או"ח ח"א (סי' קמ"ח) בירור שיטות הפוסקים האחרונים בזה, אם לחלק בין המלאכות השונות בהגדרת גרמא, א"ל.
2. תשו' כתב סופר חאו"ח סי' נ"ה, ובאורחות חיים החדש (ספינקא) לסי' של"ד אות י"ד ע"ש תשו' זרע אמת, ובעוד כמה אחרונים.
3. והם הם דברי הפנ"י (עה.) בביאורו לדברי החוס' שמה ד"ה הצד חלזון, שהביאו מירושלמי, דהצד חלזון לא מיחייב משום צידה. והאחרונים ביארו ענין זה בכמה אופנים. והפנ"י כתב ע"ד, דלשיטתייהו אזלי, שכתבו בפ"ק (יז:) ד"ה אין פורסין, דאפילו פורס מצודה בשבת אינו חייב חטאת אא"כ צד מיד בשעת פריסה ונתכוון לכך.
4. וכן הביא בתשו' הר צבי או"ח ח"א (סי' קכ"ט) ע"ש הבית מאיר לאה"ע והחת"ס ועוד פוסקים.
5. כ"כ התוס' לגטין (לא.) ד"ה במחשבה. ובהר צבי הנ"ל (סי' קע"ד) לא נחית לביאור דידן לחלק בין מלאכה ובין גזירה בנעשית ע"י מחשבתו. ועמש"כ בזה באריכות באור המזרח, ניסן תשמ"ב, בנדון החילוקים לדינא שבין מלאכות דרבנן לבין גזירות דרבנן.
6. ובתשו' משכנ"י חאו"ח (סי' קל"ה ד"ה ומ"ש) ובאור שמח (פכ"ג משבת הי"ב) הראו כמקור לדברי הרמב"ם את השו"ט שבגמ' ביצה (ט.).



הרב גוטמן איבל

בענין בעל חוב מאוחר

(א) ע' בכתובות (צ. צד.) דפליגי בבעל חוב מאוחר שקדם וגבה אם מה שגבה גבה או מה שגבה לא גבה, וקיי"ל (חו"מ סי' ק"ד) דמה שגבה לא גבה. ע' בקובץ שיעורים כתובות אות שכ"ה-שכ"ו לטעם דין זה: א) די"ל דחלה גביית המאוחר אלא המוקדם גובה ממנו כמו שב"ח גובה מלוקח; ב) או די"ל דשאני ב"ח מאוחר מלוקח דלא חלה גבייתו כלל (משא"כ במקח שהמקח חל). ונ"ל טעם הדבר דשעבוד המוקדם מונע שעבוד המאוחר מלחול והיינו משום שאם יחול שעבוד המאוחר ג"כ, אז יהיה א"א לב"ח המוקדם לגבות ממנו כיון ששניהם בעלי חובות ובאיכות הזכויות שניהם שוים. וכיון שכן, שעבוד המאוחר נחשב כסתירה לשעבוד המוקדם ואינו חל, משא"כ במקח שאין חלות המקח נחשבת כסתירה לשעבוד הב"ח ויכול הב"ח לגבות ממנו כיון שבאיכות הזכויות אינם שוים.

ע"י קו"ש הנ"ל שהביא ראייה לצד השני משיטת התוס' דאין המאוחר יכול לסלק המוקדם בזווי (משא"כ בלוקח שיכול לסלק הב"ח בזווי, ע"י חו"מ ס' קט"ו ס"א). ע' כתובות צד. תוד"ה שנמצאת וז"ל (המובא בשטמ"ק) „הואיל ומה שגבתה לא גבתה אינה יכולה לסלקה בזווי דאין להן בשדה אלא כנכרים בעלמא" (ע"י קצות סי' ק"ז ס"ק ה' שנסתפק בדין זה ולא הזכיר דברי התוס'). וכך איתא להדיא בריטב"א דאין שעבוד המאוחר חל — ע' מש"כ הריטב"א בסוגיא דב' שטרות היוצאות ביום א' (כתובות צד.) אמש"כ הרי"ף דשודא דדייני שייך רק בשטרי מקח או מתנה אבל בשטרי חובות ל"א שמואל שודא אלא יחלוקו, ופליג עליה הריטב"א וס"ל דאף בכה"ג שייך דינא דשודא וז"ל „... אבל הכא דאפשר דלחד מינייהו ישחעבד מעיקרא ולא חל אחרי כן שעבוד חברו על קרקע זה לעולם אימא לך דלשמואל עבדינן שודא". וע' בקו"ש הנ"ל שדייק ממש"כ הרמב"ם בפ"כ הל' מלוה ולוה ה"ה שס"ל כצד השני דאין שעבוד המאוחר חל.

אמנם מכמה ראשונים משמע כצד הראשון שחלה הגבייה אלא המוקדם גובה ממנו. ע' רמב"ן ר"פ מי שהיה נשוי שהסביר המחלו' בב"ח מאוחר שקדם וגבה — דמ"ד משג"ג ס"ל שעבודא לאו דאורייתא וב"ח גובה מלקוחות משום נעילת דלת ובשתי ב"ח לא חקנו, ומ"ד משגל"ג ס"ל „דלא פלוג רבנן במשועבדים". הרי

שהשוה הרמב"ן דין המאוחר לדין הלוקח. וכן יש לדייק מפר"ת דג"כ ס"ל הכי. עי' תוס' כתובות צ. ד"ה ש"מ שפ' ר"ת דבקרקע כו"ע ל"פ דמה שגבה לא גבה ופליגי במטלטלין. ותמה דאיך אפשר לומר במטלטלין דמה שגבה לא גבה, ומי גרע ב"ח מאוחר מלוקח דאין ב"ח גובה מטלטלין ממנו (אפילו אם נימא דשייך שעבוד נכסים על מטלטלין). ות' ,,היינו בכתובה דוקא ובב"ח דאדעתא דהני לא נחית לקנות שעבודא אבל במטלטלין דלוקח דאדעתא דהני מטלטלי נחת דינא הוא דאמרינן דאין יכול להוציא מידם". ואם נימא דס"ל לר"ת דאין גביית המאוחר חלה וכביאור הנ"ל, אין שום מקום לתמיהתו. אעכ"ל דס"ל שהגבייה חלה אלא המוקדם גובה ממנו ודינו כלוקח, וע"ז תמה דלא מצינו ב"ח שגובה מטלטלין מלוקח.

וע"פ הנ"ל י"ל מחלו' הרמב"ם והרא"ה בהא דלוה ולוה ואח"כ קנה (ובדכתב ,,דאקני" לתרוייהו) דקיי"ל דיחלוקו (ע' ב"ב קנז:) אם קדם א' ותפס אם מוציאין מידו, דדעת הר"מ בפ"כ הל' מלוה ולוה ה"א דאין מוציאין מידו, ודעת הרא"ה בכתובות פו. דמוציאין מידו. ע' יד רמ"ה ב"ב קנז: שתלה מחלו' זו בטעם דיחלוקו בלוה ולוה ואח"כ קנה: כיון שהשעבודים חלים בב"א, אם מעיקרא חל כל שעבוד רק לחצי א"ד כל הקרקע נשתעבד לכאו"א. אמנם מלשון הרמב"ם והרא"ה משמע דלאו בהכי פליגי אלא פליגי אם נדון זה דומה לב"ח מאוחר. וז"ל הרא"ה ,,דהא טעמא דפלוגתא דב"ח מאוחר שקדם וגבה. . . ומ"ד מה שגבה לא גבה סבר שעבודא דאורייתא וכיון שכך ה"ה נמי בלוה ולוה ואח"כ קנה דקיי"ל חולקין דאם קדם ותפס מוציאין מידו". ונ"ל דהר"מ והרא"ה שניהם ס"ל דאישתעבד כל הקרקע לכאו"א אלא הרא"ה ס"ל דדין ב"ח מאוחר כדין לוקח ושעבודו חל אלא המוקדם גובה ממנו וא"כ ה"ה בנד"ד דאם קדם ותפס מוציאין מידו כיון דגם לב"ח האחר נשתעבד. אמנם הר"מ לשיטתו, דס"ל דאין שעבוד המאוחר חל וכביאור הנ"ל, וא"כ בנד"ד דשניהם חלים (דדוקא היכא שיש מוקדם שייך לומר דשעבוד המוקדם מונע שעבוד המאוחר מלחול) שוב א"א לא' להוציא מיד חברו משום שעבודו, כיון דשניהם ב"ח ובאיכות הזכויות שניהם שוים.

(ב) ע' כתובות צ. תוד"ה ש"מ דלחד ת' כו"ע ל"פ דבמטלטלין מה שגבה גבה. והנה לפי כמה ראשונים (עי' ריטב"א שם וע' ר"מ הל' מלוה ולוה פ"כ ה"ב, ה"ד) ליכא שום דין קדימה במטלטלין ואפ' לכתחילה, וה"ט משום דדוקא היכא שהגבייה היא משום שעבוד נכסים שייך דין קדימה (ע' ר"ן כתובות מט, בדפי הרי"ף ד"ה ש"מ ע"ש הרמב"ן וע' קו"ש שם אות שכז) אבל היכא שהגבייה היא משום שעבוד הגוף אז ליכא שום דין קדימה. והנך ראשונים ס"ל דליכא שעבוד נכסים על מטלטלין ולפיכך ליכא דין קדימה ואפ' לכתחילה וכ"ש שאם תפס ב"ח מאוחר דא"מ מידו. אבל ע' חו"מ ס' ק"ד סמ"ע ס"ק א ע"ש תשובת הרמב"ן דס"ל דלכתחילה איכא דין קדימה במטלטלין, דהגבייה היא משום שע"נ אלא דאם תפס

המאוחר א"מ מידו, מידי דהוה אלוקה דאין ב"ח גובה מטלטלין הימנו. ובאמת הר"מ דס"ל דליכא שום דין קדימה במטלטלין ואפ' לכתחילה אזיל לשיטתו, דכבר נתבאר לעיל דס"ל דלא חל שעבוד המאוחר כלל וא"כ א"א לומר לשיטתו דיש שע"נ על מטלטלין (ושייך בו דין קדימה) דשוב א"א לחלק בין קרקע למטלטלין (ע' קו"ש אות שכ"ה).

לפי הר"מ וש"ר דס"ל דליכא שע"נ על מטלטלין אז צ"ל דין מטלטלין בזה"ז לאחר תקנת הגאונים דמטלטלי דיתמי משתעבדי לב"ח, איך גובה ממטלטלי דיתמי הא ליכא שע"נ עליהם (ואינו משמע מהר"מ דזאת גופא היתה תקנת הגאונים דא"כ הול"ל דיש כאן דין קדימה). ולכאורה צ"ל דגובה או משום שיש ליתמי שעבוד הגוף לגבי המטלטלין שירשו (ויתבאר עוד לקמן) או משום שכך תקנו דבזה"ז כופין משום מצוה על היתומים לפרוע חובת אביהם.

(ג) ע' רמב"ן כתובות צ: ור"ן שם ור"ן סוף ב"ב שיש מחלו' ראשונים במלוה ע"פ מוקדמת ומלוה בשטר מאוחרת איזו מהן קדים לגבות מבנ"ח. הרמב"ן ס"ל דאין למע"פ שום דין קדימה לא למע"פ אחרת ולא למלוה בשטר, אבל רב האי גאון ס"ל דכיון דקיי"ל שעבודא דאורייתא יש למע"פ מוקדמת דין קדימה למלוה בשטר מאוחרת. וי"ל דבהכי פליגי: כיון דקיי"ל שעבודא דאורייתא ומה"ת במע"פ גובה בין מן היורשים ובין מן הלקוחות אלא משום פסידא דלקוחות תקנו רבנן שלא לטרוף מהם, ס"ל לרמב"ן דמה"ט הפקיעו לגמרי השע"נ ואפ' מקרקע בנ"ח וגובה במע"פ רק משום שעבוד הגוף. ולכן בנד"ד לפי הרמב"ן אין למע"פ שום דין קדימה למלוה בשטר כיון דבמלוה בשטר גבייתו משום שע"נ ג"כ. ורב האי גאון ס"ל דהשע"נ במע"פ נשאר במקומו בבנ"ח אלא דתקנו שלא יטרוף מלקוחות, ומו"ה ס"ל דשייך דין קדימה למלוה בשטר מאוחרת ולמע"פ מאוחרת. (עי' תוס' ב"מ ד: ד"ה אין, מש"כ בסו"ד, ומיירי דאית ליה משעבדי ולית ליה בנ"ח . . .). וע' נחל"ד שמה ועי' תוספות רעק"א שבועות פ"ה אות לה).

עי' קידושין יג: „אמר ר"פ הלכתא מע"פ גובה מן היורשין . . . שעבודא דאורייתא . . . ובשלמא לפי רב האי גאון ניחא, דחכמים לא הפקיעו לגמרי השע"נ מקרקע בנ"ח ומשו"ה שייך גבייה מיתמי, אבל לפי הרמב"ן, דס"ל דהפקיעו השע"נ לגמרי ואפ' מבנ"ח, מה בכך דשעבודא דאורייתא, הא ליכא שע"נ ואיך גובה מיתמי. וצ"ל דס"ל דיש ליתמי שעבוד הגוף לגבי הקרקע שירשו מאביהם, ומשו"ה גובה מהם (וזהו כסברת התומים מובא בקצות ס' ס"ו ס"ק כ"ז ומה"ט נמי לא בעינן „דאקני" כדי לגבות מיתמי ע' חו"מ ס' ק"ז ס"א וס' קי"א ס"כ). אמנם לפי הרמב"ן לישנא דגמ' בקי' „שעבודא דאורייתא" אינו מיושב (ע' נחל"ד ב"מ ד:).

עוד מצינו בזה שיטה שלישית, ע' טור חו"מ ס' ק"ד מש"כ בשם הרי"ף דמע"פ מוקדמת קודמת למע"פ מאוחרת (וכסברת רב האי גאון). אמנם אינה קודמת למלוה בשטר מאוחרת, וה"ט,, ששעבוד שטר דינו כמכר וכשם שמע"פ אינו גובה מלקוחות מאוחרים... כך אין גובין מבני חרי שנשתעבדו לאחר מכן...".

וצ"ל מ"ש דין שע"נ במע"פ מדין שע"נ במלוה בשטר. ונ"ל ע"פ מש"כ הגר"ח זצ"ל (ע' חי' ר' חיים על הרמב"ם פ"ח הל' שבועות הי"ג וע' ס' יונת אלם ס' יד) דחלוק דין שע"נ אליבא דמ"ד שעבודא דאורייתא מדין שע"נ שחל ע"י מלוה בשטר. במלוה בשטר יש כאן,, הקנאת שעבוד" ר"ל דיש למלוה עכשיו קנין בנכסי הלוה (ע' לשון הריטב"א קידושין יג: דענין שע"נ הוא,, קנין לחצאין" וע' נתה"מ ס' ל"ט ואכמ"ל). אבל במע"פ אליבא דמ"ד שעבודא דאורייתא אין למלוה שום קנין בנכסי הלוה אלא שיש לו זכות גבייה מדין ערבות (ע' מש"כ הר"ן בשם ר"ת כתובות מד: בדפי הרי"ף). ועפ"י ז"י"ל מש"כ הטור, דכיון שלא הפקיעו לגמרי השע"נ במע"פ אז שייך בו דין קדימה, וכסברת רב האי גאון, אמנם זהו דוקא לגבי מע"פ אחרת. אבל לגבי מלוה בשטר, כיון דבשטר יש כאן קנין למלוה בנכסי הלוה (משא"כ במע"פ שיש לו רק זכות גבייה משום ערבות) אז ס"ל לטור דדינו כמכר. וזהו מש"כ,, ששעבוד שטר דינו כמכר" וכשם שאינו גובה מלקוחות כך אינו גובה מנכסים שנשתעבדו ע"י שטר.

הרב אשר בוש

הערות בדין מוקף בהפרשת תרומות ומעשר

א.

דרשו בספרי „והרמותם ממנו, מן המוקף לו“ (ולא נמצא דרשה זו בגרסתינו של הספרי, אבל היא מובאה בכמה ראשונים) מכאן למדו חז“ל שצריך להפריש תרומה גדולה מן המוקף, דהיינו דמה שנעשה תרומה יהיה סמוך להטבל העומד לתיקון. ואע“פ שפסוק זה כתוב בענין תרומת מעשר, אמרו בירושלמי (ריש פרק ב' דתרומות) שפסוק זה מלמד ואינו למד, ומה“ט דוקא תרומה גדולה בעי מוקף ולא תרומת מעשר. וכתב הרשב“א (גיטין ל:), „... ודרשה גמורה היא“ וכן דעת התוס' (שם ד"ה לתרום) דבעי מוקף מדאורייתא בתרומה גדולה. אבל רש"י (שם ד"ה מוקף) אינו משמע כן דכתב „... שמא אותה שעה אינו בעין ואם עשה עשוי“ והבינו התוס' שדעת רש"י היא שזהו הטעם של דין מוקף בכל מקום, והקשו עליו „ואין נראה דתרומה גדולה מדאורייתא בעי מוקף וא“כ אפילו שתיהן לפניו, ובתרומת מעשר נמי דלא בעינן מוקף אלא מדרבנן נראה דהיינו משום גזירה אטו תרומה גדולה“. ורש"י בחולין ז. פירש כפירושו בגיטין ל:, אבל בסוטה ל.: הוא פירש בענין אחר, שהביא הדרשה של הספרי, וא“כ נראה שגם רש"י סובר שדין מוקף הוא מה"ת. והר"ש משאנץ (ביכורים ב', ה') פירש בדעת רש"י (מכח כמה קושיות) שיש שני סוגים של מוקף, א) שהוא מה"ת, דבעינן מוקף אפילו אם שתיהן לפניו, וזה דוקא בתרומה גדולה (וחלה), ב) שהוא מדרבנן, כמו שכתב רש"י בגיטין דשמא באותה שעה אינו בעין, וזה בתרומת מעשר. וצ"ע על הר"ש למה לא הביא מדברי רש"י עצמו שכתב בסוטה שדין מוקף נלמד מן הדרשה, ומ"מ פירושו בדברי רש"י א"ש.

נחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם. הרדב"ז (להלכות תרומות פרק ג', הל' כ') כתב שדעת הרמב"ם היא דבעינן מוקף רק מדרבנן, שאם היה דין מוקף מה"ת היאך אמרו שאם תרם שלא מן המוקף שתרומתו תרומה (וכן פסק הרמב"ם בהלכה י"ז). המשנה למלך (להל' תרומות פרק ג' הל' י"ז) דייק מדהשמיט הרמב"ם הא דר' ינאי דיבמות צג.: [שפירשו כמה ראשונים שהגמרא שם התיר להפריש שלא מן המוקף בערב שבת במקום שבלאו הכי יתבטל מעונג שבת]. ואם היה דין מוקף מדרבנן, לא היה צריך להביא קרא להתיר להפריש שלא מן המוקף. והיה נראה לומר שהרמב"ם השמיט דין זה של ערב שבת משום דס"ל דכל דין מוקף אינו אלא מדרבנן. אבל

כבר דחה בעל ס' ערוך לנר (ליבמות צג.) ראייה זו, [דכל הסוגיא דהתם אזיל למאן דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, והרמב"ם לא ס"ל הכי]. ועוד יש להקשות על ראייה זו שהסוגיא ביבמות לא אמרה בהדיא שהוא בא להתיר הפרשה שלא מן המוקף, וכן בירושלמי (דמאי פרק ז' הל' א') הביאו מעשה דר' ינאי ואינו נראה משם שבאו להתיר הפרשה שלא מן המוקף (ועיין מראה הפנים שם שכתב, „דאינו נראה דעובדא אחרת היא“).

המראה הפנים (לירושלמי תרומות ריש פרק ב') הביא ראייה מוכרחת שדעת הרמב"ם היא שדין מוקף הוא מה"ת, וראיתו היא מדהביא הרמב"ם הפסוק שהביא הירושלמי שם להתיר הפרשת תרומת מעשר שלא מן המוקף (הלכות תרומות פרק ג', הל' כ'), שאם כל הדין שצריך מוקף בתרומה גדולה אינו אלא מדרבנן לא היו צריכים להביא קרא להתיר להפריש תרומת מעשר שלא מן המוקף.

ב.

תנן במסכת ביכורים (פרק ב', משנה ה') „תרומת מעשר שוה לביכורים בשתי דרכים . . . נטלת . . . שלא מן המוקף כביכורים“ והיה נראה לומר שאפילו מדרבנן אינו צריך להפריש תרומת מעשר מן המוקף, שהרי משנה זו מיירי הלכה למעשה ולא רק דין תורה, דתנן „ויש לה שיעור כתרומה“ ודין זה אינו אלא מדרבנן, שהרי מה"ת חטה אחת פוטרת את הכרי. אבל הר"ש משאנץ (שם) פירש דכל המשנה היא רק מה"ת ואפילו הא דיש לה שיעור כתרומה, דמיירי הכא בשיעור למעלה שאין לאדם לעשות כל גרנו תרומה. וכיון שאין המשנה מדברת אלא בדין תורה ולא בדין דרבנן, שפיר מובן הא דגיטין ל: דמשמע שיש דין דרבנן להפריש מן המוקף בתרומת מעשר. ודעת התוס' בגיטין (ל: ד"ה לתרום) היא דדין מוקף בתרומת מעשר הוא גזירה אטו דין מוקף בתרומה גדולה שהיא מה"ת. אבל הריטב"א בגיטין (ל:) ור"ש משאנץ (ביכורים ב', ה') בהסבירו בדעת רש"י הבינו שדין מוקף בתרומת מעשר אינו אותו דין של מוקף שמצינו בתרומה גדולה, דבתרומה גדולה בעינן מוקף מגה"כ ובתרומת מעשר הוא מחשש דשמא באותה שעה אינה בעין. והנ"מ ביניהם הוא דלרש"י אם שתיהן לפניו אין בזה אפילו איסור דרבנן, דעכשיו אין חשש של שמא באותה שעה אינה בעין, ולתוס' בעינן מוקף של סמוך אפילו בכה"ג.

הרמב"ם (הלכות תרומות פ"ד, הל' י"ט) כתב שמפרישין תרומת מעשר שלא מן המוקף; וגם כתב (פ"ג, הל' כ') „ות"ח אין תורמין אלא מן המוקף ואפילו תרומת מעשר“, ופשוט הוא שאין זה חיוב גמור אלא שכך נהגו וקבלו הת"ח על עצמן. ושמא גם זה כוונת רש"י בגיטין (ל: ד"ה מוקף) במה שכתב „אסור לחבר“. וצ"ב למה ענין זה אינו שייך אלא לת"ח. ושמא הוא כמו החומרות שקבלו ת"ח על

עצמן הנקראים דברי חבירות. ומ"מ אינו מובן לפי רש"י, שהרי לדבריו יש חשש שמא באותה שעה אינה בעין וא"כ גם שאר אנשים היו צריכים לחוש. ואפשר דכיון דמן הדין אינו צריך לחוש (שהרי יש כאן חזקה) לא עשאוה כחיוב¹. ולפי דברי רש"י והרמב"ם יכולים לפרש המשנה בביכורים (ב', ה') דמיירי אף בדין דרבנן, שהרי אין שום חיוב, אפילו מדרבנן להפריש תרומת מעשר מן המוקף, רק חומרא לת"ת.

הראב"ד (הלכות תרומות פרק ג' הל' כ') כתב . . . אבל אומר אני שהלוי אינו תורם אלא מן המוקף ועליו הוא אומר והרמותם ממנו תרומה מן המחובר והטעם שמא ישכח ויעשה את התרום תרומת מעשר על מקום אחר, אבל ישראל התורם ת"מ תורם שלא מן המוקף שאין לחוש לכך, והטעם לת"ג שאינה ניטלת אלא מן המוקף מפני שניטלת באומד ולא יוכל לכוין כשיעור אלא מן המוקף ועוד שמא ישכח". והכסף משנה (שם) הקשה עליו (בשם ר"י קורקוס) דפירושו נראה להיות נגד דברי הירושלמי (תרומות ב', א') דאיתא דאין דין מוקף מה"ת לתרומת מעשר מפני שפסוק זה מלמד ואינו למד. ואינו מסתבר לומר שיפרש שדברי הירושלמי נאמרו לענין ישראל המפריש תרומת מעשר אבל לוי המפריש בעי מוקף, שהרי עיקר הפרשת תרומת מעשר מוטלת על הלויים ולא על הישראלים, (והירושלמי היה צריך לפרש דבריו). ועוד הקשה עליו מב"מ מט. דשם איתא „ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי, בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר" הרי מפורש שאף הלויים יכולים להפריש שלא מן המוקף; [ולפי פרש"י שדין מוקף בתרומת מעשר הוא מחשש דשמא באותה שעה אינה בעין, מובן ההוא דב"מ, דהתם כיון שהפירות הן בידו של הישראל, הוי כשמור ואין בהן חשש שמא באותה שעה אינה בעין, וכן כתבו הרמב"ן לגיטין ל: והריטב"א (החדש) לב"מ שם]. אבל לפי הראב"ד שדוקא ללויים יש דין הפרשה מן המוקף ונלמד מן הקרא היאך מפרישין. ונראה ליישב קושיית הכסף משנה על פי הטעם שכתב הראב"ד (שבתרומת מעשר חיישינן שמא יעשה את התרום תרומה על מקום אחר, דהיינו שאם אין התרומה בצד המעשר ראשון המתוקן ישכח איזה חלק מפירותיו עשה תרומת מעשר) דהכא כיון שפירותיו מופקדין אצל איש מיוחד לא ישכח שהן תרומה.

עוד יש להקשות על דברי הראב"ד מהא דתנן בביכורים (ב', ה') דלא בעי מוקף בתרומת מעשר ואפילו אם נפרש המשנה דמיירי בדין תורה (כדברי הר"ש משאנץ הנ"ל), הרי הראב"ד עצמו כתב דדין מוקף בתרומת מעשר נלמד מן הקרא. ועוד יש לשאול על הראב"ד, שלדבריו דין מוקף בתרומה גדולה ובתרומת מעשר (כשהופרשה ע"י לוי) נלמדו מקרא אחד, וא"כ היאך אפשר לפרש שהם מפני שני טעמים נפרדים (שלת"מ כתב שמא ישכח, ולת"ג כתב מפני שהיא ניטלת באומד). ושמא זהו כוונתו בכתבו „ועוד שמא ישכח" בסוף דבריו לענין תרומה גדולה, אבל

אינו משמע מדבריו שזהו עיקר טעמו. אבל אם נפרש דברי הראב"ד כפירושו של המשנה ראשונה (תרומות פ' ג', משנה ד') שלדעת הראב"ד דין מוקף הוא מדרבנן ולא מה"ת, אז מיושב הא דהקשה הכס"מ מן הירושלמי ועוד מה שפירש הראב"ד טעמים נפרדים לתרומת מעשר ולתרומה גדולה, וגם יכולים לומר שהראב"ד הבין דהמשנה דביכורים מדברת מה"ת ולא מדרבנן. אבל מלשונו דכתב, "ועליו הוא אומר והרמותם ממנו תרומה" משמע שהוא דין דאורייתא, ולא רק דין דרבנן.

והראב"ד עצמו הביא ראיה לשיטתו שיש איסור גמור אף בענין תרומת מעשר (ושלא כדברי הרמב"ם הנ"ל), מהא דגיטין ל: "שאם לא היה צד איסור בהפרשה שלא מן המוקף בתרומת מעשר, היאך אפשר לומר, וכי נחשדו חברים", הרי אין כאן שום איסור; (אבל לפי מה שפירשנו לעיל בדעת הרמב"ם ורש"י דלא רק שנהגו כן הת"ח אלא שקבלו על עצמן בתורת איסור, אינו קשיא).

ג.

בחולין ז. "ודילמא עישר עליהם ממקום אחר, לא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף" וכתב רש"י (שם ד"ה ממקום אחר) "דשמא הוי ליה ירק תלוש בביתו ואמר הוא מעשר על אגודה זו" ומדברי רש"י משמע דלא רק בתרומה גדולה ובתרומת מעשר יש דין של ממוקף אלא אף במעשר. וכן המאירי בגיטין ל: "ובמה שבביתו מיהא מותר בתרומת מעשר ואסור בתרומה גדולה ובמעשר". אבל צ"ע שהרי אין שום רמז לדין מוקף למעשר בשום משנה; ושמא זה דוקא לר' מאיר הסובר דמעשר אסור לזרים, והאי מעשה דחולין ז. היה בר' מאיר עצמו, בעל שיטה זו.

הרמב"ם (הל' מעשר א', ו') פסק שמפרישין מעשר ראשון שלא מן המוקף וכתב הרדב"ז (שם) שהיא כ"ש מתרומת מעשר. אבל פירושו של הרדב"ז א"ש דוקא להרמב"ם (ורש"י) דס"ל דתרומת מעשר לא בעי מוקף כלל מן הדין (הל' תרומות ד', י"ט), אבל להראשונים הסוברים דיש דין של מוקף בתרומת מעשר, ובפרט לדעת התוס' דדין מוקף בתרומת מעשר הוא גזירה אטו תרומה גדולה (ולא רק מטעם שמא אינה בעין), א"כ למה נחלק בין תרומת מעשר ומעשר ראשון, אדרבא יותר מסתבר לגזור במעשר, שבעלמא מי שהפריש התרומה גדולה ג"כ יפריש המעשר ראשון אבל לא התרומת מעשר, שעיקר מצותו על הלויים. וכן לפי הטעם שכתב הראב"ד דתרומת מעשר בעי מוקף משום דחיישינן שמא יעשה את התרום תרומת מעשר על מקום אחר, היה לנו לגזור במעשר ראשון דהאי טעמא שייך ג"כ במעשר.

ונראה שיש להביא ראיה מוכרחת דגם במעשר בעינן מוקף מהסוגיא דעירובין לב., במי שאמר לחבירו מלא לך כלכלה זה תאנים מתאנתי, אוכל מהן עראי

ומעשרן דמאי, דפליגי רבי ורשב"ג במי שלקח מן החבר אם צריך לעשר או לא, ואמרו שם דהוא תלוי באם נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף או לא, ופשוט מן הסוגיא דמיירי במעשר ראשון דאין גזירת דמאי נוהג אלא במעשר (ראשון שני ועני). וגם שם כתב המאירי „ואע"פ שאין תורמין ומעשרין אלא מן המוקף וכו'".

ואם נניח שגם מעשרות בעי הפרשה מן המוקף, יכולים לתרץ מה שהקשו הערוך לנר והרש"ש ביבמות צג. דהיאך אמרו שתורמין שלא מן המוקף בע"ש במקום ביטול עונג שבת, והלא הפסוק המובא שם בגמ' הוא פסוק במעשר שני „למען תלמד ליראה את ה' וכו'", אבל אם גם מעשרות בעי מוקף שפיר יש להתיר מכח קרא דמע"ש.

ובאמת הוא מסתבר שגם מעשר בעי מוקף, דבעלמא הפרשת תרומה, והפרשת מעשר הן שווין, ואף הרמב"ם שכתב (בהל' מעשר א', ו') דמעשר לא בעי מוקף, כתב בהלכה ז' (שם) „כל שאמרנו בתרומה אין תורמין מזה על זה כך במעשר אין מעשרין זה על זה". וזהו אע"פ שכמה דיני תרומה אינן שייכים למעשר (כמו שלא להפריש מן הטהור על הטמא, ושלא להפריש מן הטמא על הטהור, בפרט אם הקדים ת"מ למע"ר). ואפילו לדברי הירושלמי דאין דין מוקף בתרומת מעשר, אין זה לומר דאינן נוהג במעשרות, דשם איתא „תרומת מעשר לימדה על תרומה גדולה שהיא ניטלת מן המוקף" ומסתבר לומר שכל תרומות ומעשרות בכלל (כמו שמצינו כמה דינים שהם מפורשים רק בתרומה גדולה או תרומת מעשר ושייכים לכל תרומות ומעשרות), והצריכו קרא אחרת להתיר להפריש תרומת מעשר שלא מן המוקף.

ד.

אם הפריש שלא מן המוקף לא איתמר בהדיא מה דינו. ושמא יש לברר הדין מהא דאיתא בסוף מס' גדה (עא:), „מצוה לתרום מן המוקף", שדין מוקף אינו אלא מצוה בעלמא. ומצוה זו היא מצוה במעשה ההפרשה כמו מצוה להפריש תרומה באומד (תרומות פ' א', מ' ז') שפירש הר"ש (שם) מצוה לעשות באומד כדי שיתרום בעין יפה", ואינו כן בשאר פסולי הפרשה, דהתם אין האיסור על המעשה הפרשה עצמו אלא שיש איסור לעשות תרומה כזו על תולין כזה כגון אין מפרישין מין על שאינו מינו ומן החדש על הישן (פ' א', מ' ה'), או מן הגמור על שאינו גמור (פ' א', מ' ד', י') או טמא על הטהור (פ' ב' מ' ב'), ובכל אלו בלאו קרא להכשיר, אם תרם אין תרומתו תרומה. אבל בדין מוקף (וכן בדין מפרישין מאומד) אין כאן איסור לעשות תרומה זו אלא שיש מצוה להפריש באופן זה, וממילא אין צריך קרא להכשיר התרומה בדיעבד, דרק חסר קיום מצוה זו. וכעין זה כתב ר' יוסף ענגיל בס' לקח טוב (כלל ה', אות י"ב, ד"ה ואמנם), „מפאת עבירת ביטול עשה לא אמרינן

דלא מהני כיון דהעשה הוא רק חיוב אקרקפתא דגברא, ואין כאן מעשה של איסור".

ועוד יש להביא קצת הוכחה דאין דין מוקף מעכב מהא דאמרו בכמה מקומות,, וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף", משמע דרק חברים אינן חשודים לתרום שלא מן המוקף, אבל שאר אנשים חשודים, ואם היה דין מוקף לעיכובא, אפשר דהיה לחז"ל לגזור דין כמו דמאי אף בתרומה גדולה. אבל יש לדחות הוכחה זו על פי הירושלמי מס' מעשרות (פרק ג' הל' א') ,,ופטורין מתרומה גדולה שא"א לגורן שתיעקר אלא אם כן נתרמה תרומה גדולה", דכיון שהיו מפרישין תרומה גדולה כשהפירות עדיין בגורן, ממילא הם במקום אחד ושפיר הוי לה מוקף. אבל מעירובין ל: משמע להיפך, דשם אף לענין תרומה גדולה אמרו,, וכי נחשדו חברים וכו'" משמע שגם בתרומה גדולה שאר אנשים חשודים לתרום שלא מן המוקף, וא"כ שפיר יש להוכיח שאין דין מוקף מעכב.

הרמב"ם (הל' תרומות ג', י"ז) ,,ואם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה", והרדב"ז (שם הל' כ') דייק מכאן שהרמב"ם סובר שדין מוקף הוא מדרבנן, שאם היה מה"ת אף בדיעבד אין תרומתו תרומה. וגם רש"י בגיטין ל: שכתב ,,ואם עשה עשוי", שם מיירי לענין תרומת מעשר דלא בעי מוקף אלא מדרבנן. ובסוטה ל.: דשם מיירי בדין מוקף לחלה שהוא מה"ת, לא כתב רש"י מה דינו בדיעבד. וגם התוס' בגיטין ל: שכתבו שדין מוקף בתרומה גדולה הוי מה"ת, לא כתבו אם חלה הפרשתו בדיעבד. ולשיטת התוס' נראה שיש להוכיח שאם תרם שתרומתו תרומה, מהא דיבמות צג.: שפירשו התוס' (שם ד"ה אלא) שמותר לכתחילה להפריש שלא מן המוקף שלא להתבטל מעונג שבת. ואינו נראה שיהיה מותר לכתחילה משום עונג שבת אם בעלמא אין תרומתו תרומה. אלא יותר מסתבר לומר שדין מוקף הוא רק מצוה בעלמא, ובמקום ביטול מצות עונג שבת אינו חייב במצוה זו.

התוס' אנשי שם (תרומות ב', א') מכח כמה קושיות היה מוכרח לומר שדין מוקף מה"ת והטעם שאם הפריש שלא מן המוקף שתרומתו תרומה הוא משום דלא שנה עליו הכתוב לעכב. ולכאורה, אין דבריו מוכנים, שהרי בעלמא לא אמרינן האי כלל אלא בקדשים². ושמא כוונתו הוא דלענין זה תרומה הוי כקדשים. וכן משמע מדברי רש"י בתמורה (ה. ד"ה שאני התם) שכתב לענין הפרשת מין על שאינו מינו,, כלומר דשנה עליו הכתוב לעכב וכו'". ובספר לקח טוב (כלל ה', אות ז', ד"ה ודע) כתב דשמא לענין כללי הלימוד תרומה חשובה כקדשים (אע"פ שבעלמא אינה כקדשים).

וכתב השיטה מקובצת למס' תמורה (ה. אות כ"ה) "... ומכאן יש לתרץ אמאי לא פריך משלא מן המוקף דרחמנא אמר לתרום מן המוקף ואם תרם מהני כדמוכח ממה דאמר ב"מ לת. שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר וי"ל דכי היכי דלא תשא עליו חטא קאי על חלבו כ"כ על ממנו קאי לא תשא מן המוקף ועל תרווייהו קאי וכו'" הרי מפורש מדבריו שדין מוקף מה"ת וחל בדיעבד מההיא דרשה דר' אילעי.

1. ועיין נדה ג., ותוס' ד"ה מעת ב. דמשמע דאע"פ דאליבא דאמת כ"ע ס"ל דאין כותלי בית הרחם מעמידים דם, מ"מ תלו חומרם בחשש זו כאילו היה חשש גמור, וכ"כ הכא.
2. עיין זבחים ה: תוס' ד"ה אימא, ובמשנה אחרונה למס' נגעים פ' י"ד מ' ט', ד"ה ובתשובות רמ"א, וחז"א למס' נגעים ס' י"ב אות כ'.

הרב ברוך גאלדמאן

בענין דם חימוד

(א) ביבמות לז: (ובנדה סו.) אמר רבא תבעוה לנשא ונתפייסה צריכה שתשב שבעה נקיים. צריך ביאור מהו החשש שבא על ידי תביעת אשה לינשא, שבשבילו אנו מצריכים אותה לישב שבעה נקיים. כמה נפקא מינות להלכה בנוגע לזמן ספירתה, חיוב הפסק טהרה ובדיקות, ועוד, תלויות, בביאור גדר החשש.

מתחלה כדאי הוא להביא את שיטת הר"ן בחידושו לנדה דף כ: שדם חימוד (הבא מחמת תביעה) בעצמותו טהור ואינו בכלל דם נדה שטמאה התורה. וכתב שם וז"ל והאי דצריכה לישב ז' נקיים משום דאגב חימוד מתעוררים דמיה ואע"פ שדם חימוד טהור אפשר שנמשך אף דם נדות עמו עכ"ל. מ"מ רוב הראשונים חולקים על שיטת הר"ן וס"ל שדם חימוד טמא מן התורה וממילא מבואר למה צריכה לספור ז' נקיים.

(ב) אלא דעדיין צריך תלמוד למה היא טמאה אף אם לא הרגישה כלל בשעת התביעה? ועוד יותר קשה דקיי"ל (יו"ד ס' קצ"ב ס"א) כשיטת הרמב"ן (בהל' נדה שלו פ"ג הי"ב) שאפילו בדקה עצמה בשעת התביעה ונמצאת טהורה אפ"ה הוי טמאה שמא מחימודה לאיש ראתה דם טפה כחרדל ונאבדה. ואע"פ שזה חומרא דרבנן כמבואר באחרונים (ע' ט"ז שם סק"א) מ"מ ע' תשובת מיימוני סוף הל' אסורי ביאה ס"א שהקשה בשם הראב"ה דלמה גרעה מאשה שיש לה וסת קבוע דאם בדקה בשעת וסתה ואמרה טהורה אני נאמנת, ולמה לא תהיה אשה זו נאמנת לומר ברי לי שלא ראיתי. (וס"ל לדינא דבאמת מהני בדיקתה אם אומרת ברי לי.) ולהלן בסו"ד ניישב את הפסק שלנו דלא מהני בדיקה ובכל ענין צריכה לספור ז' נקיים. וע' חוות דעת סקצ"ב בביאורים סק"א שכתב דאם היתה לה מוך דחוק ברחמה כל שעת התביעה ודאי דלא חיישינן, דאי הוי דם, על המוך איבעי לאישתכוחי. אבל ע' לקמן מה שיש לפקפק בזה.

(ג) ועתה עלינו לברר מהו באמת גורם דם חימוד לבוא. אם הוא התביעה לינשא עצמה, או חימוד של נישואין במה שיקרא לה שם נשואה, או חימוד תאות הביאה, או שמא הצטרפות של כמה גורמים? מוסכם הוא מכל הפוסקים שאין דם חימוד בא בלי סמיכת דעת. זאת אומרת אין אשה מחמדת לבעלה עד שתהא סומכת

בדעתה שבודאי יבוא הדבר לידי נישואין. אבל אם היא חוששת שמא יחזור בה ולא ישאנה אין כאן כ"כ חימוד שיביא ראית דם. היאך אנו יודעים אם היא בטוחה שישאנה אם לאו? בזה יש כמה שיטות בראשונים.

(ד) שיטת הרא"ה הוא (בדק הבית בית שביעי שער שני דף ה: בדפוס הרגיל) שתביעה קודם קידושין לאו כלום הוא דאין אשה סומכת דעתה עד אחר הקידושין, ע"ש במשמרת הבית שהקשה על זה דא"כ בטלה קידושי ביאה (אינו מובן כ"כ, שהרי דם חימוד במקום שלא מצאה שום דם הוי רק מדרבנן) ועוד דא"כ א"א לנשא אלא אחר ז' ימים מן הקידושין לכל הפחות וא"כ משוית להו לכל ישראל טועין שמקדשין ומכניסין לחופה ביום אחד! כמוכן שיטת הרא"ה נדחית לגמרי ולא הובא בשו"ע כלל (יו"ד ס' קצ"ב ס"ב). מדעת הריב"א (מובא בתשובת מ"י שם) מוכח שס"ל להיפך מן הרא"ה, וז"ל אם קדשה מקודם זמן גדול או קטן ואיחר לאחר הקידושין חודש או אפילו שבעה ימים, ותבעוה לינשא כיון דידעת בו כבר לא מחמדת ומותרת לינשא מיד עכ"ל. משמע מדבריו שאחר שנתקדשה אין התביעה מביאה חימוד, ואם כבר ספרה ז' נקיים קודם התביעה מותרת לכנס לחופה מיד. קולא זו לא הובאה בשלחן ערוך.

(ה) להלכה נפסק בשו"ע (ס' קצ"ב ס"ב) כשיטת הרשב"א שמונים ז' ימים משעה שמתקנין צרכי החופה כגון רמי שערי באסיתא, או משעה שמודיעין אותה שתכין עצמה לכנס לחופה, אע"פ שלא נתקדשה עדיין. אלא דצ"ע קצת בדעת הרשב"א. דהוא ס"ל בתורת הבית שם (דף ו. בדפוס הרגיל) שמעיקר הדין לא בעי הפסק טהרה ולא בדיקות כיון שחשש ראייה הוי רק בשעת התביעה לחוד ולא אח"כ, א"כ כשתבעה זמן גדול קודם החופה (ואז לא סמכה דעתה עדיין) א"כ איזה רגע נחשוב אח"כ כתביעה כשחופתה מתקרבת, וצ"ל שבאיזה רגע שהוא, שהיא סומכת בדעתה שיהיו הנשואין אז חומדת ורואה. ודו"ק. אגב נכון להזכיר דעת הרא"ה שם. שבעי הפסק טהרה וגם בדיקות בכל הז' ימים. אבל הרמב"ן ס"ל (וכן נפסק בשו"ע) שאינה צריכה הפסק טהרה אבל בדיקה תוך ז' בעי. והרשב"א ג"כ חשש לדבריו למעשה להצריך בדיקה.

(ו) עד כאן הבאנו את הראשונים שס"ל שהתביעה עצמה מביאה חימוד. שיטת הרשב"ם שונה היא לגמרי. (ע' הל' איסורי ביאה פי"א ה"ט בהגהות מימוניות אות ה', אור זרוע ס' שמא, ומרדכי למס' שבועות ס' תש"מ) וז"ל באור זרוע שם. פירש רשב"ם וכו' וצריכה לישוב ז' נקיים קודם חופה שמא מחמת תאוה ראה דם שכן דרך אשה לחמוד קודם חופה ימים או עשור וכו' והלכך לובשת בגדים לבנים כל ז' ימים קודם חופה וכו' ואם לא ראתה בהם דם טובלת בליל בעילת מצוה קודם בעילה שמא ראתה דם שנה או שנתיים בימי בתוליה ולא טבלה ומיטהרת עכשיו בטבילה זו, עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין התביעה עצמה גורם דם אלא תאות הביאה והנשואין,

ומה שטובלת אם נמצאת טהורה בכל ז' הימים הוי רק מחמת חשש ראייה בשנה שעברה (ולא כתב מחמת שעת התביעה ודו"ק). לפי הרשב"ם פשוט שלא מהני ספירה ב' או ג' שבועות קודם החופה (כדעת הרשב"א) אלא דצריכה לבדוק בכל יום עד החופה, ואפילו טבלה ב' ימים קודם החופה צריכה להיות בודקת בימים הבאים עד החופה. הרמ"א (קצ"ב ס"ב) כתב שיש לסמוך הטבילה סמוך לבעילת מצוה בכל מה דאפשר (כדעת הרשב"ם).

(ז) ע' חוות דעת (קצ"ב סק"א) וז"ל ולפע"ד נראה פשוט דלא חשו חז"ל רק בחימוד של נשואין שחימוד גדול יש לה במה שיקרא לה שם נשואה וכו' אבל לביאה של זנות אין לה חימוד רק כמו חימוד של כל ביאה וביאה וזהו שאמרו בש"ס תבעוה לנשא וכו' ולפי"ז נ"ל דאין צריך לבדוק עצמה רק עד שעת נשואין, אבל אחר הנשואין אם לא בעל תיכף אין צריך בדיקה בימים שבין הנשואין להבעילה עכ"ל. מבואר שס"ל שחימוד של ביאה לחוד לא מביא לידי ראייה. אבל ע' לחם ושמלה סק"א שדחה דבריו כי מכל הפוסקים משמע שס"ל דהדם בא מחמת חימוד לתשמיש חדש. וממילא אפילו אחר הנשואין, מכיון שעדיין יש תאות ביאה צריכה לבדוק עד יום הבעילה עצמו. וכן פסק בס' בדי השולחן קצ"ב סקכ"ט.

(ח) ברא"ש (נדה פ"י ס"ד) מצריך בדיקה בימי הספירה אחר תביעה וכתב וז"ל דחיישינן בכל יום שמא תראה. דיותר שהיא קרובה לזמן החופה יותר לבה הומה ומשתאה, ותדיר חיישינן שמא מחמת חימוד תראה, ולכך הזכיר רבא בדבריו ז' נקיים לא מחמת חומרא דרבי זירא (נדה סו.) אלא אפילו קודם שנהגו חומרא דרבי זירא וכו' אלא שבעה נקיים דקא אמר רבא שיהו נקיים בבדיקה, עכ"ל. ודבריו לכאורה צריכים ביאור גדול. דממה נפשך. אם מהני בדיקה לדם חימוד, אמאי בעי ז' נקיים, תבדוק עצמה בשעת תביעה ותנשא מיד (כדעת הראב"ה לעיל). ואי ס"ל דלא מהני בדיקה (כרוב פוסקים) מאי מועיל בדיקתה בכל יום כיון שכל יום מוסיף לה חמדה! ואמאי לא בעי הפסק טהרה ג"כ כיון שהוי כודאי ראתה וגם שעלולה לראות? (בשלמא לרשב"א דרק אותו רגע של תביעה אתי דם ולא יותר ניחא אלא יעיין בשו"ת חת"ס חיו"ד ס' קפ"ד וז"ל: הרשב"א לא יכחיש הטבע שהיא מוספת תאוה וחימוד בכל שעה ורגע מ"מ לא חייש ליה משום דשובע לה חימוד מיום התביעה עכ"ל).

(ט) בישוב שיטת הרא"ש ע' לחם ושמלה (קצ"ב סק"ו) שכתב וז"ל ואין להפליא על התקנה דביום ראשון שלא היתה החמדה חזקה לא מהני בדיקה ובימים שאח"כ שנתחזקה החמדה מהני בדיקה וכו' אין זה פלא, ואדרבה היא הנותנת, שהרי הר"ן כתב דמש"ה לא מהני בדיקה דכיון דם חימוד הוי מועט חיישינן שמא נאבד, א"כ י"ל זהו רק ביום ראשון (יום התביעה) אבל בימים שאח"כ סמכינן שפיר על הבדיקה ואמרינן דאם איתא שראתה דם חימוד הו"ל לאשתכוחי דכיון

דהחמדה חזקה היה דם הנראה עכ"ל. מבואר מזה שלרא"ש יש ב' גורמים לדם
 חימוד — א' התביעה עצמה (כרשב"א), וב' חימוד תאות ביאה ונישואין
 (כרשב"ם). אע"פ שבברי הלחו"ש נאים בטעמים מ"מ עדיין צע"ק למה לא בעי
 הפסק טהרה כיון שהיא עלולה לראות. (ובטעם דעת הרא"ש שבעי ז' נקיים אפילו
 קודם תקנת רבי זירא (ולא ששה והוא כתקנת רבי ע"ש בלחו"ש תירוצים אחדים
 ע"ז).

(י) בדברי הלחו"ש יכולים עכשיו לתרץ את קושית הראבי"ה שהבאנו בתחילת
 דברינו — למה יגרע דם חימוד שלא מהני בדיקה, מאשה שיש לה וסת קבוע
 שנאמנת לומר ברי לי שלא ראיתי. לפי הנ"ל, ניחא, דאשה שיש לה וסת קבוע
 עלולה לראות דם הרבה ואם בדקה ונמצאת טהורה ברור הוא שלא ראתה כלל
 דא"כ על העד בעי לאישתכוחי, משא"כ דם חימוד דהוי דבר מועט ואין הבדיקה
 ראייה שלא ראתה דדילמא נאבד מחמת מיעוטה כפירוש הר"ן.

(יא) בסיום לדברינו נכון לעורר שהלכות דם חימוד אינן נוגעין למעשה רק
 לקטנות שלא ראו, אבל גדולה שראתה ואפילו לא ראתה עתה רק זה ימים רבים
 שראתה, מ"מ מסתמא עדיין היא טמאה כנדה גמורה, דמסתמא לא ספרה ז' נקיים
 כיון שהיא פנויה, וא"כ צריכה ז' נקיים כנדה גמורה — וכתב התורת השלמים
 (קצ"ב סק"ג) שאפשר דמטעם זה נתפשט המנהג שנוהגין עכשיו לעשות הפסק
 טהרה קודם ספירה לדם חימוד, כיון שרוב פעמים הן נדות ממש.

הרב מנחם מענדל גאלדמאן

חבר הכולל העליון

ע"ש ר' יוסף שאול וחנה גרוס

ולומד בכולל ישיבת סטעטן איילאנד

בענין פסח שבישלו ואח"כ צלאו

פסחים מא. בשלו ואח"כ צלאו או שצלאו ואח"כ בשלו חייב. בשלמא בשלו ואח"כ צלאו חייב דהא בשליה אלא צלאו ואח"כ בשלו הא צלי אש הוא אמאי. אמר רב כהנא הא מני רמי יוסי היא דתניא יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי ר"מ רבי יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח. עולא אמר אפילו תימא ר"מ שאני הכא דאמר קרא ובשל מבושל מ"מ, ע"כ לשון הגמרא.

נמצא דלרב כהנא צלאו ואח"כ בשלו לקרבן פסח חייב משום אל תאכל ממנו נא דמבשל מבושל במים שמישוכ ממטכ צכיה לרבי ידסי. כמו שסובר רבי יוסי שאם בישל מצה אינו יוצא בו שבישול מבטל אפיה ה"נ בישול מבטל צליה, ולעולא אפילו לרבי מאיר שסובר שבישול אינו מבטל אפיה ויוצאין במצה שבישלו אבל גזה"כ הוא בפסח שחייב אם צלאו ואח"כ בישלו.

ולפ"ז צריכין להבין למה לוקה אם אכל פסח שבישלו ואח"כ צלאו. לפי עולא ניחא אע"פ שבריייתא לדברי הכל אף לרבי יוסי דלדידיה צליה מבטל בישול אע"פ"כ יש גזה"כ בשל מבושל מ"מ. ויש לפרש הגזה"כ שאם נעשה בבשר מעשה בישול אע"פ שלא פעל פעולת בישול חייב, ואין נ"מ אם צלאו ואח"כ בישלו שלא פעל כלום לר"מ או בשלו ואח"כ צלאו לרבי יוסי שנכתב בבישול אבל עכ"פ נעשה מעשה בישול, לב לרב כהנא שאינו לומד גזה"כ דבשל מבושל אם ברייתא רבי יוסי למה חייב בבשלו ואח"כ צלאו הא כשצלאו שוב בטל הבישול ושפיר הוי צלי אש?

ואין לתרץ שיש חילוק לר' יוסי במציאות דאף שבשול מבטל צליה אבל צלי אין מבטל בישול במציאות, דהא הטור באו"ח סי' ש"ח הביא רא"מ בספר יראים שסובר דאף שאין בישול אחר בישול בדבר יבש אבל יש בישול אחר צליה או אפיה. ומקורו מסוגין לרבי יוסי שבישול מבטל צלי. וכתב ב"י בשם רא"מ וז"ל גם מצלי יזהר אדם ובשר או דג מבושל לא יתן אצל האש בחום גדול שיד סולדת בו, עכ"ל. רואין שאין חילוק בין בישול אחר צלי לצלי אחר בישול.

איברא שיש אחרונים שרוצים לחלק בין בישול אחר צלי לצלי אחר בישול כדי לתרץ סתירה בב"י שבסי' שי"ח סעי' ה' פסק כרא"מ ובסעי' ט"ו פסק שדבר שנתבשל כל צרכו מותר להניחו אצל המדורה שזה צלי אחר בישול. אבל קשה לומר כן אחרי שהב"י בעצמו הביא דברי רא"מ הנ"ל ולא חלק. גם המ"ב בביאור הלכה הניח דברי הב"י בסעי' ט"ו בצ"ע.

המנחת חינוך במצות נא ומבושל ופמ"ג באו"ח סי' שי"ח ס"ק י"ז תירצו קושיא הנ"ל למה לרבי יוסי יתחייב בישולו ואח"כ צלאו, שאין פירושו לרבי יוסי שבישול מבטל הצליה מכל וכל ונעשה רק מבושל או איפכא אלא פירושו הוא שבישול מוסיף על הצליה. ופסח שיש בו שנים צלי ומבושל חייב עליו משום מבושל וכן בשלו ואח"כ צלאו צלי מוסיף על הבישול, וא"כ בין בשלו ואח"כ צלאו בין צלאו ואח"כ בשלו חייב דשניהם הוי צלי ומבושל.

במאי דפשיטא להמנחת חינוך ופמ"ג שפסח שהוא צלי ומבושל חייב עליו משום מבושל יש לעיין שלכאורה מדברי הט"ז מבואר שלא כדבריהם כמו שאבאר. דהנה שיטת רא"מ הנ"ל דיש בישול אחר צלי לאו מוסכמת היא דהראבי"ה מובא בב"י סי' שי"ח חולק וסובר אין בישול אחר צליה ואפיה וראיתו הוא מתוס' בסוגין ד"ה עולא אמר כו' שסוגיא זו דלא כהלכה. וז"ל תוס' הכא מדמי פסח לבישול מצה והיינו דלא כמסקנא דכיצד מברכין דקאמר התם עולא משמיה דרבי יוחנן שלקות מברכין עליהן שהכל לרבי יוסי דאית ליה הכא גבי מצה דבישול מבטל אפיה ה"נ בישול מבטל מהם שם ירק ודחי ע"כ לא קאמר רבי יוסי אלא דבעינן טעם מצה, עכ"ל. היינו דסוגיא דברכות סובר דאין פי' של רבי יוסי דבישול מבטל אפיה וה"נ בישול מבטל צלי אלא דרק במצה צריך טעם מצה וכשמבשלו אין כאן טעם מצה אף שלא מיקרי מבושל אבל בקרבן פסח צלאו ואח"כ בשלו בלא קרא דבשל מבושל לא ילקה דאינו מבושל אלא צלי. ואומר ראבי"ה שלפי דברי התוס' למסקנא דברכות וכן קי"ל להלכה ששלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה בישול אין פועל כלום אחר צלי א"כ לגבי שבת נמי אין בישול אחר צליה ואפיה.

ולתרץ קושית ראבי"ה בפשיטות י"ל כמ"ש הב"ח שרא"מ חולק על תוס' וסובר שלמסקנא בישול מבטל צליה ואפיה רק כוונת הגמ' בברכות הוא שבישול אינו מבטל שם ירק. שבישול יכול לבטל פעולה קודמת ולא ירק עצמו. ומ"ש גמ' טעם מצה בעינן הוא לרווחא דמילתא. לפ"ז סוגין הוא אליבא דהלכתא שבישול מבטל צליה ואפיה בין למצה בין לפסח ובין לשבת.

וכל זה עולה עם שיטת פמ"ג והמנחת חינוך שבין לראבי"ה בין לרא"מ לפי הב"ח הפירוש בסוגין יכול להיות שבישול מבטל צליה ונשארו שניהם רק מחלוקת ראבי"ה ורא"מ אם סברא זו קיים להלכה, לראבי"ה נדחה מסוגיא דברכות שבישול

אין פועל כלום אחר צליה. ולרא"מ נשאר סברא זו למסקנא שבישול מוסיף על אפיה וצליה רק בישול אין משתנה שם ירק.

אבל הט"ז ביאר שרא"מ יכול לסבור כתוס', שאין כוונת תוס' שלמסקנא דברכות בישול אין פועל כלום אחר צליה ואפיה אלא בישול מוסיף על צליה ואפיה, ולכן במצה בעינן טעם מצה וכשנתוסף בישול אין טעם מצה שצריך לחם עוני וכשנתבשל אין טעם לחם עוני, אבל שלקות מה שנתוסף בישול על הירק אינו מבטל שם ירק ונשאר בורא פרי האדמה. ולכן לענין שבת חייב כיון שמוסיף צלי על הבישול או להיפך, אבל לגבי פסח אינו חייב משום מבושל א"כ הוא מבושל לחוד אבל כשנצלה וגם מבושל לא ילקה משום מבושל כיון שנמי הוא צלי (אי לאו גזה"כ). וזה כוונת תוס' שסוגין דלא כמסקנא דברכות שלפי גמ' דברכות לא ילקה על צלאו ואח"כ בישלו כיון שנשאר נמי צלי. ומוכרחין לומר שסוגין סובר שבישול מבטל צלי מכל וכל ולכך לוקה שנעשה מבושל לחוד. רואין שהט"ז חולק על הפמ"ג והמנחת חינוך ואין מחייב על פסח שיש בו צלי ומבושל רק כשמבושל לחוד, א"כ הדרא קושין לדוכתא כיון שצלאו ואח"כ בישלו בישול מבטל צלי מכל וכל ולכך חייב א"כ בישלו ואח"כ צלאו למה יתחייב הא הוי צלי ולא מבושל?

באגלי טל מלאכת אופה סי' ט' תי' קושיא זו שזה הי' פשיטא לגמ' בלא קרא שפסח שנפסל משום מבושל אינו חוזר להכשירו וגם איסור אכילה לא פקע במה שנצלה אח"כ ונעשה צלי ולא מבושל. א"כ לוקה בבישלו ואח"כ צלאו משום מבושל אף שעכשיו הוא צלי.

ובזה מיושב דברי רש"י בסוגיא דלעיל דלכאורה הם תמוהין, שהגמ' הביאה ב' לימודים לחייב משום מבושל פסח שבישלו בשאר משקין, לרבנן יש ק"ו מה מים שאין מפגיין טעמן אסורין שאר משקין שמפגיין טעמן לא כ"ש. ולרבי לוקה משום בשל מבושל מ"מ. והגמ' אומרת שהנ"מ בין רבי לרבנן הוא צלי קדר ופירש רש"י וז"ל שמבשלין אותו בקדרה בלא מים ובלא שום משקה אלא מים הנפלטין משמנו למאן דיליף לה מק"ו הכא שרי לרבי דיליף מריבויא האי נמי בשל מבושל הוא עכ"ל.

והתוס' הקשו שזה לכו"ע פסול דצלי מחמת ד"א הוא ואיך יהא שרי לרבנן, ולכך לומד תוס' שודאי אסור כך רק נ"מ אי לוקה. לרבנן הוי עשה דכי אם צלי אש ולרבי עובר בלאו דמבושל. ולפי דברי האגלי טל יש לישב רש"י, דהנה יש מחלוקת אחרונים לענין צלי קדר לגבי שבת אי מיקרי מבושל או נצלה. הערוך השלחן סי' שיי"ח ס"ק נ"ז סובר שמיקרי מבושל וכן החזו"א סי' ל"ז ס"ק י"ז. אבל הפמ"ג סי' שיי"ח ס"ק ז' סובר שהוא צלי. י"ל שרש"י סובר שמיקרי מבושל ואין כוונת רש"י שרי לאוכלו ע"י צלי קדר רק שרי לעשות צלי קדר ואח"כ לצלותו וכיון שצלי קדר

הוי בישול א"כ לרבי יוסי צכי מבטל בישול ונעשה צלי דאין חסרון של בישול ואח"כ צלאו כיון שלא נפסל ע"י בישול ראשון שהיה צלי קדר כיון שאינו נכלל בקרא של בשל מבושל במים רק שאינו צלי וכשנצלה אח"כ הוי צלי. אבל לרבי כיון שלומד מקרא הוי פסול של בישול אפי' יצלהו אח"כ לא מהני כיון שכבר נפסל. וא"כ לרבנן מותר לעשות צלי קדר ולצלותו אח"כ ולרבי אסור לעשות צלי קדר ולצלותו אח"כ.

ותוס' סוברין שצלי קדר הוי באמת צלי רק לרבי פסול משום בשל מבושל מ"מ, כמ"ש המהרש"א שאפילו לא נאמר במים רק לא תאכלו מבושל לא ידעינן צלי קדר שהוא אופן של צלי רק מריבויה בשל מבושל לרבי פוסלין צלי קדר. לפ"ז לרבנן כיון שאין צלי אחר צלי כמו שאין בישול אחר בישול לא יועיל לצלותו אח"כ ונשאר בצלי הראשון שהוא צלי קדר ופסול משום צלי מחמת ד"א שנצלה ע"י הרוטב ולכ דייקו בלשונם והקשו צלי מחמת ד"א ולא הקשו שאין זה צלי אלא כיון שהוי צלי מחמת ד"א שוב אין מועיל צלי אח"כ שאין צלי אחר צלי.

הרב יהושע הפמן

שתי הערות בהלכות תפילין

(1) עיין ספר המצוות להרמב"ם, שרש יא, שאומר „שאיך ראוי למנות חלקי המצוה חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקבץ מהם מצוה אחת. ובסוף השרש אומר ש„מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אין מעכבין זה את זה כי העולה במחשבה היה אחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחברו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה כמו אמרם (מנחות לח.) התכלת אינה מעכבת את הלבן, וכו'". והרמב"ם מביא מכילתא, שלבן ותכלת הם רק מצוה אחת. ואם כן, הוא מסיים, „לא נשאר לנו שנביט במנין המצוות לאמרן מעכבין או אין מעכבין כי אם אל הענין לבד האם הוא לענין אחד או לענינים רבים", ע"ש. והרמב"ן בשרש תשיעי מקשה נגדו ממה שהרמב"ם מונה תפילין של יד ותפילין של ראש כשתי מצוות נפרדות, והן נשנו באותה משנה במנחות, שכתוב שם, שתפלה של יד אינה מעכבת של ראש, ושל ראש אינה מעכבת של יד. ואומר הרמב"ן, שאם נביט לענינים, אז הרי תפילין יחשבו יותר ענין אחד שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה והענין בהם למען תהיה תורת ד' בפנינו שומה כנגד הלב והמוח משכנות המחשבה לבד, ע"ש.

ואפשר לפרש הרמב"ם ע"פ דבריו בכותרת להלכות תפילין, ששם הוא אומר שמצוות תפילין של יד הוא לקשור תפילין על היד, ומצוות תפילין של ראש הוא להיות התפילין על הראש. ואע"פ שהיה אפשר לפרש שהרמב"ם רק משתמש בלשון הכתוב וקשרתם לאות על ידיך והיו לטטפת בין עיניך — יותר נראה שהוא מגדיר בלשונו את מהות שתי המצוות. וע' בשעורים לזכר אבא מארי ז"ל להגרי"ד סולוביציק שליט"א, ע' קסא—סג, שאומר שבתפילין יש שני קיומים — מעשה ההנחה, וקיום בגברא עצמו שיהיה מעוטר בתפילין. בנוגע לתפילין של יד שייך רק הקיום של מעשה ההנחה, אבל בנוגע לתפילין של ראש שייך גם הקיום של העטרת הגברא. המקור למושג העטרת הגברא על ידי תפילין של ראש הוא הגמ' במנחות לה: וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ר"א הגדול אומר אלו תפילין של ראש. אמנם הרמב"ם אומר בהל' תפילין, ד, כב, „קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים, וכו' לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא", ע"ש. ומשמע מדבריו, שגם בתפילין של יד שייך העטרת וקדושת הגברא. לזה אומר הגרי"ד, שכנראה לאחר שנאצל קדושה לאדם ע"י לבישת השל ראש, ממילא שייך העטרת הגברא גם בנוגע להשל יד. [ע"ש ע' קע"ב, הערה ד]. אבל זה רק

כשהגברא לבוש גם בשל ראש וגם בשל יד, משא"כ אם לבוש רק בתפילה של יד, אז כנראה שלא שייך ענין העטרת הגברא.

לפי פירוש הגרי"ד, נראה שאם יש לאדם רק תפילין של יד, אז לא שייך ענין העטרת הגברא, וממילא נראה שלא שייך בזה הקיום להיות התפילין עליו כל היום, כי בתפילין של יד לבדה, שייך רק הקיום של מעשה ההנחה, אבל כשיש לאדם רק תפילין של ראש, אז כן שייך ענין העטרת הגברא, שהלא כל המקור לענין העטרת הגברא נאמר בנוגע לתפילין של ראש, ואם כן, בתפילין של ראש לבד, כן שייך קיום המצוה להיות התפילין עליו כל היום. נמצא שיש נפקא מינה הלכתי בין הגדרים השונים הניתנים לשל יד ולשל ראש, וממילא, מובן למה הרמב"ם מונה את השל יד והשל ראש כשתי מצוות נפרדות. אבל הרמב"ן אומר שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, ואם כן, כנראה, סובר שאין לחלק בין גדרי שתי התפילין, וממילא, קשה לו למה הרמב"ם מונה שתי התפילין כשתי מצוות נפרדות.

וכעין הסבר הנ"ל שמעתי ממו"ר ר"א סולוביציק שליט"א, בשיטת הטור באורח חיים סימן כו, שמי שיש לו רק תפילה של יד, מברך עליה רק ברכה אחת, ומי שיש לו רק תפילה של ראש, מברך עליה שתי ברכות. והוא הסביר, שבתפילין של יד, יש רק מצוה של הנחת תפילין, אבל בתפילין של ראש, יש גם מצוה להיות התפילין עליו. ואמר שלפי זה, הטור יסבור שאין שום קיום להיות רק השל יד עליו בכל משך היום. ויש להעיר, לפי זה, על דברי המעשה רב, מובאים בביאור הלכה לסימן לז, שמי שחושש ליוהרא אם יהיה לבוש בתפילין כל היום, ילבש רק תפילין של יד, ע"ש. ולפי כל הנ"ל, גם להרמב"ם וגם להטור, לא יהיה בהנהגה כזו שום קיום נוסף מלבד מעשה ההנחה. אמנם לפי שיטת הסמ"ג, הסובר שמברך שתי ברכות אפילו על של יד לחוד, במצב שאין לו של ראש, אז כן יהיה קיום נוסף, בשל יד לבדה, להיותה עליו בכל משך היום. ואולי כן יסבור הרמב"ן, האומר שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה.

(2) באו"ח סימן כה, ה, בהגהותיו, מביא רע"א עצה לצאת גם שיטת רש"י וגם שיטת תוס' בברכות תפילין. שהרי לרש"י מברך רק ברכת להניח, והיא חלה גם על השל יד וגם על השל ראש, ולר"ת מברך להניח על של יד, ועל מצות על של ראש. ואומר רע"א, שכדי לצאת ידי שתי הדיעות, יכוון בשעה שמברך ברכת להניח, שאם ההלכה כרש"י, אז ברכה זו לא תחול על השל ראש, ואם ההלכה כר"ת, אז ברכה זו כן תחול על השל ראש. ועיין בביאור הלכה שם, שמזכיר עצת רע"א, אבל הוא מזכיר רק את החלק הראשון של העצה, כלומר, שיכוון שלא תחול ברכת להניח על השל ראש, אבל אינו מזכיר את החלק השני של העצה, שיכוון שאם ההלכה כר"ת כן תחול ברכת להניח על השל ראש. והביאור הלכה אומר שהמלבי"ם בארצות החיים קדם לרעק"ע בזה, שבארצ"ה מזכיר עצה זו בשם העולת תמיד. אמנם,

באמת, המלבי"ם מביא מהעולת תמיד רק שבשעת ברכת להניח יכוין שלא תחול ברכה זו על השל ראש. והמלבי"ם מסביר באריכות את שיטת הרמ"א לפי העולת התמיד, שהוא לכאורה קשה, דאיך יוצא, ע"י עצתו, ידי שיטת ר"ת? הלא לר"ת צריך שתי ברכות על השל ראש, ואם מכוון בשעת ברכת להניח שלא תחול ברכה זו על השל ראש, ובשעה שמניח השל ראש, מברך רק ברכת על מצוות, אז יש רק ברכה אחת על השל ראש. ובין היתר, המלבי"ם אומר שפסק הרמ"א, לברך ברכת להניח על השל יד וברכת על מצוות על השל ראש, אפילו אם לא סח ביניהם, ולומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לאחר גמר הנחת השל ראש, מבוסס לא רק על שיטת ר"ת, אלא גם על שיטת הבעל המאור בסוף מס' ראש השנה, שאם סח בין השל יד להשל ראש אז חסר הקיום של הויה אחת לשתיהן, וצריך למשמש בשל יד ולברך עליה להניח, ואח"כ להניח את השל ראש ולברך עליה על מצוות. בני אשכנז, אומר המלבי"ם, הסתפקו אם ההלכה כר"ת או כבעל המאור, וחששו לשתי השיטות. ועיין באריכות בדברי המלבי"ם שם. לעומת זאת, רע"א סובר שהרמ"א חשש רק לשיטות רש"י ור"ת, וא"כ, מה שהביאור הלכה כאילו משווה דברי רע"א ודברי העולת תמיד אינו מדוייק.

ובעצם דברי רע"א, נראה שמה שהביאו ליעץ מה שיעץ בנוגע להברכות הוא שיטתו בשו"ת שלו, סי' כה, שבברכה לבטלה יש, מלבד איסור הזכרת שם שמים לבטלה, גם איסור נפרד של ברכה לבטלה. אם כן, אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לאחר ברכה לבטלה (עיין תוס' ברכות לט:, ד"ה והלכתא) רק מהפכת את הזכרת השם לבטלה, לדברי שבח. אבל, מכל מקום, נשאר האיסור הנפרד של ברכה לבטלה. משום זה, היה קשה לרע"א, איך פוסק הרמ"א לברך שתי ברכות, להניח על השל יד ועל מצוות על השל ראש, ולומר ברוך שם וכו', אחר כך? הלא אם באמת חוששים לשיטת רש"י, אז מה מרויחים בהנהגה כזו, הלא עדיין נשאר איסור ברכה לבטלה? בשביל זה, כנראה, יעץ רע"א להתנות, וכנ"ל.

הרב יוסף וונפסקי
נושא ונותן בישיבה

בענין באים כאחד בגט ובדברים אחרים*

(א) בכמה מקרים מצינו מצב שבו חלים ב' דינים שונים בבת אחת, כשא"א לאחד מן הדינים לחול אא"כ חל כבר הדין השני, או כששני הדינים תלויים אחד בשני. יש והש"ס מאשר את חלות ב' הדינים בבת אחת, ויש והש"ס שולל אפשרות זו, ואין ב' הדינים באים כאחד.

והרי כמה דוגמאות (רשימות מלאות בא"ת ע' באין כא', ובבית האוצר להגר"י ענגיל):

(1) בריש פרק הזורק גט (גטין ע"ז) תנן: הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצירה הרי זו מגורשת ועל שאלת הש"ס הרי מה שקנתה אשה קנה בעלה ענה רבא: גיטה וחצרה באין כאחד. וכן הדין בזכית עבד כנעני בשטר שחרורו (קי"ד כ"ב).

(2) ביומא י"ב, בענין כ"ג שאירע בו פסול אחר תמיד של שחר, רב פפא סבר: עבודתו מחנכתו, וכן חינוך כלי שרת נעשה ע"י העבודה עצמה.

(3) בפ' הזורק מרה"י (שבת צ"ט ע"ב) נסתפקו האמוראים בבור ט' ועקר ממנו חוליא והשלימו ל"י או שמיעטו או זרק דף ונח על גבי יתדות, ובשלשת המקרים הנחת החפץ והשנוי במעמד, המחיצה באין בהדי הדדי [ועי' ניסוח הרמב"ם פי"ד מהל' שבת, הל' כ"כ"א].

(4) בענין גר קטן (כתובות י"א ע"א) כתבו תוס' (ד"ה מטבילין) דאתי לכלל שליחות ולכלל ישראל בהדי הדדי.

(5) במנחות ה' ע"א בנוגע להקרבת העומר המתירה איסור חדש וממילא גם בעית ממשקה ישראל — מן המותר לישראל: כתב הרשב"א, דהיתר שלה והתר * [הדברים הועתקו על ידי הרב שלום כרמי תוך כדי לימוד בצוותא עם המחבר].

דעלמא באין כאחד וכי האי סברא אשכחן בעלמא בגטו וידו באין כאחד.

(6) זבחים צ"ג ע"א ניתו על בגד טמא באנו לפלוגתא דר"א ורבנן אי טעון כיבוס (ע"י פסק הרמב"ם פ"ח ה"ט ממעה"ק ובנו"כ).

(7) ב"ק ס"ז ע"א: הגנב והגזולן והאנס הקדישן הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותיהן מעשר. והקשה הרשב"א (הו"ד בקצוה"ח ריש סי' שס"ב) דאיך יכול הגזולן להקדישו כיון דאינו שלו, ותרץ דהקדשו וקנינו באים כאחד. ומדבריו רצה הקצות להקיש למקרה בו נתן את הגזילה לקטן אחרי יאוש כי מדאוריתא אין הקטן קונה אלא ע"י דעת אחרת המקנה לו, וזה א"א אם הגזולן עצמו לא קנה את החפץ. ותוך כדי בירור שיטות הראשונים הביא את הרשב"א והסיק דכמו כן בנידון שלו באים הדעת המקנה וקנינו ונתינתו לקטן ביחד.

(ב) מגדולי האחרונים הציעו הבחנות בין מקרים בהם אומרים ששני החלותים באים כאחד, למקרים בהם לא אמרינן באים כאחד.

(1) בקצות (סי' ר', ס"ק ה') נסתפק בשטר מתנה על בית המונח בתוך הבית אי אמרינן שטרו וחצירו באים כאחד, כפי שאמנם דנים בגט ובשטר שחרור. והסיק שאין לומר באים כא' בשטר מתנה, כי סוף סוף חסרה הזכיה מצד מקבל המתנה, ובגט ושטר שחרור אי"צ בזכיח המקבל (וראיה לכך, שגט וש"ש חלים בע"כ), אלא „ונתן בידה" גרידא.

(2) נסיון מקיף יותר מופיע בשו"ת אבני נזר, או"ח סי' כ"ב (ודברים דומים בבית האוצר ע' באין כאחד). וז"ל: והכלל אצלי דבמקום שחל בעצם רק משום דבר המעכבו א"א לחול, וכיון שע"י חלות הדבר יוסר המעכב — חל הדבר. ועל כן בחצר האשה שבעצם החצר הוא שלה רק ע"י האישות הוא שלו לפירות, וכיון שבגירושין הוסר האישות — חלין הגירושין, וכן ביד דעבד וכו' וכן בקומץ מנחת העומר דבעצם מנחה כשירה היא רק איסור חדש מעכב, והרי ע"י הקטרה יוסר איסור חדש. עכ"ל.

(ג) (1) ונראה להציע חילוק אחר להסביר את סוגיות הש"ס והראשונים. וביסוד הדבר שאותם מקרים בהם מחילה הגמ' את העקרון שבאים כא' ענינם בדרך כלל הקדשה וכיוצ"ב: חנוך כלי שרת או כה"ג, הרחבת העזרה (שבועות ט"ו ע"ב), קדושת ישראל של הגר הקטן, הקרבת העומר, והקדשת הגזלה או הפרשת תו"מ מן הגזל. אף הסוגיות העוסקות במחיצות שבת או בפסולת דם חטאת ענינן ביצירת מסגרות של קדושה או בביטולן. וכן לגט ולשטר שחרור ניתן לומר שיש שייכות עם תחום הקדושה וההקדשה (על כך ע"י דברינו לקמן).

וביאור הדברים: דלפי השכל הפשוט לא יתכן ששני דברים יחולו בבת אחת, ושבאותה שעה יקדם האחד את חברו, משא"כ כשמדובר במעשה הקדשה וכיוצ"ב שיש לא' המעשים (או אף לשניהם) קדימה מושגית, ז"א קדימת הסיבה. וקדימה סיבתית זו כוחה יפה דווקא למקרים הנדונים בש"ס ובראשונים. לפי"ז אין מקום להשוואה שערך בקצוה"ח (סי' שס"ב) בין דברי הרשב"א בהקדיש את הגזלה לנתינת הגזילה לקטן, כי לפי דברינו אין אומרים באין כא' בקניני ממון רגילים, כי אם בהקדשה והדומה לה.

(2) עצם שימושנו בלשון קדימה סיבתית, להסבר הקשר המיוחד שעל ידו קדמה ובאה חלות המצב החדש, נובע מדברי הריב"ש (סי' רצ"ג), שכתב לבאר את דברי התוספתא (מקוואות פרק ה' הלכה ט') במקוה שהיו בה מ' טאה מכוונות וירדו שנים וטבלו שהראשון טהור. ובאר הריב"ש מדוע טהור הראשון, הא בטבילתו כבר מתז מים החוצה. וז"ל הריב"ש: הכסות כל גופו במים קדם ליציאת המים קדימת סיבה וגם קדימה זמנית. עכ"ל.

(3) ההסבר שלנו על הקדימה הסיבתית מתאימה לא רק להבחנה שהצענו כי אם גם לחילוקו של האבני נזר, כי העדפתו את החלות בעצם על פני החלות הנוצר ע"י הסרת המונע, נובעת בעליל מן הקדימה הסיבתית, ולא מן הקדימה הזמנית.

(ד) ואם תשאל: מנין לנו להשוות בין גט וש"ש להקדשה, ולהבדיל ביניהם לבין קניני מכר וכדו'? נציע שלש ראיות למה שכתבנו:

(1) על פסק השו"ע (אה"ע קל"א ס"ק ז') דבעינן שיצווה הבעל לסופר בפיו שיכתוב את הגט לשום אשה פלונית, כתב בב"ש דגט לענין כמה דברים ילפינן מתפלין וס"ת דצריך הסופר לומר בפיו ולא מהני מחשבה ומשמע דיש עיכוב בזה גם בדיעבד. וכתב על זה הנצי"ב (שו"ת משיב דבר א' סי' ג') דעיקר לשם קדושה בסת"ם הוא משום דהוי כקדושת קרבן, ודין גט מדמינן לדין סת"ם.

(2) הדין שתוך כדי דיבור כדיבור הוא פרט למגדף ועובד ע"ז ומקדש ומגרש (נדרים פ"ז ע"א). שוב ראינו שהשווה גט לע"ז ולא לקניני ממון הרגילים (ועי' עוד המקורות המובאים ע"י ר"י ענגיל בגליוני הש"ס על אתר, וכן דבריו בריש קידושין).

(3) לפי דברינו שוב אין הכרח להזדקק להבחנתו של הקצות (בסי' ר') בין גט ושטר שחרור לשטר מתנה, ולפרטי הדינים המסתעפים מחקירתו, כגון כתבו על איסורי הנאה, הכשר לדעתו רק בגט ולא בקידושין, ומתוס' קידושין ג' ע"א (ד"ה ואשה) משמע דכתבו על א"ה שייך גם בשטר קידושין.

ובסכום הדבר, הסקנו מכך שהגמ' והראשונים משכו ידיהם מרעיון באם כא' בכל הנוגע לקניני הממון המובהקים, שאמנם אין לנו להחיל כלל זה אלא בענינים הדומים להקדש. ובוזה ליבננו דרך אחרת מזו של הקצות בסי' ר' ובסי' שס"ב.

הרב מרדכי ושש

בענין צורת טומאה בלא ממשות.

מתניתין נזיר מט: על אלו טומאות הנזיר מגלח על המת ועל כזית מן המת וכו' ועל מלא תרווד [פי' מלא כף] רקב [בשר המת שנרקב] וכו' על מגען ועל משאן ועל אהילן וכו'.

ובברייתא (שם נא.) מת שנקבר ערום בארון של שיש או ע"ג רצפה של אבנים זהו מת שיש לו רקב. נקבר בכסותו בארון של עץ או ע"ג רצפה של לבנים זהו מת שאין לו רקב. פירוש, דאין לו רקב א"כ לא נתערב בבשר המת שום ד"א בשעה שנרקב.

וכן (שם) א"ר שמואל בר אבא א"ר יוחנן שני מתים שקברן זה עם זה נעשו גלגלין [פי' בערוך דבר הנגלל עמו] זה לזה. ועוד שם, אמר רבב"ח א"ר יוחנן גזו שערו וקברו עמו נעשה לו גלגלין.

וע"ש עוד איבעיות בענין שכ"ז או עובר במעי אמו כיחו וניעו ועורו או פרש במעיים אם נעשים גלגלין למת. ולא רק שצריך המת להיות נקי מגלגלין בשעת הבראות הרקב אלא בעינן גם שימצא שם כל המת דתני עולא בר חנינא (שם:) מת שחסר אין לו רקב וכו'. וכן בפרק המפלת (גדה כז:) ולא אמרו רקב אלא למת בלבד למעוטי הרוג ופי' רש"י לפי שיצא דמו וחסר וקמ"ל מת שחסר אין לו רקב.

מוכח דצ"ל דאי אית ליה למת רקב היינו משום שניכר החי כמות שהיה בחיים בזה הרקב הנקי מגלגלין שהרי כולו עדיין נמצא כאן בלי שום תערובת ד"א. א"כ זה הרקב מסמל את החי ומלא תרווד ממנו הוי ככזית מבשר המת.

(*) דברי תורה אלו נתחדשו מתוך לימוד בצוותא עם הרב יהודה סילבר נר"ו.

ע"פ סברה זו יש לפרש מימרא דעולא (ש.ס.) דאין רקב אלא הבא מן הבשר מן הגידין ומן העצמות דאל"ה אין בו צורת החי. וע"ע בענין זה בתוס' נדה כז: ד"ה למעוטי הרוג עוד מוכח כדברינו.

בנדה דף כז בביאור דברי ר"ש דמטהר בשליא בבית נחלקו בו ר"י ור"ל דלר"י טעמיה משום בטול ברוב ור"ל אמר (כז:): שפיר שטרפוהו במימיו נעשה כמת שנתבלבלה צורתו [וטהור] אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש מת שנתבלבלה צורתו מנלן דטהור אילימא מהא דאמר רבי שבתאי א"ר יצחק מגדלאה ואמרי לה אר"י מגדלאה א"ר שבתאי מת שנשרף ושלדו קיימת טמא וכו' טעמא דשלדו קיימת הא לאו הכי טהור וכו'.

נמצא, דלר"ל שליא שנתבלבל צורת הולד טהור אע"פ שעדיין המת שלם ולר"י היה טמא מטעם מת שלם אי לאו דבטל ברוב ואין צורך לקיום צורת המת בענין שליא דכי בעינן צורתו קיים היינו במלא תרווד רקב דאין עצמו של מת נמצא כלל. כן מבואר בתוס' ד"ה מ"ט דר"ש (כז.) ובפי' הר"ש לאהלות פ"ב מ"א.

במש' אהלות פ"ב מ"ב אפר שרופים ר' אליעזר אומר שיעורו ברובע וחכמים מטהרין. פירוש, אפר שרופין בלי שום תערובת ד"א (עי' פהמ"ש) דבפ' המפלת (כח.) פירשוהו — היכי דמי מת שנשרף ושלדו קיימת אמר אביי כגון ששרפו ע"ג קטבלא רבא אמר כגון ששרפו ע"ג אפודרים רבינא אמר כגון דאיחרכי אחרוכי. וע"ש רש"י ותוס' דקטבלא ואפודרים הם כדי שלא יתערב ד"א באפר וגם שלא יתפזר האפר שיהא צורתו וחתוך אברים ניכרים (שלדו קיימת).

בגמ' שם אוקים ליה ר' יוחנן כר' אליעזר אך בתוס' ד"ה מת שנתבלבלה צורתו (כז:): פי' דבין ר"י בין ר"ל כרבנן ס"ל דר"ל פי' רבנן כפשוטן דאפר שרופין טהור אא"כ שלדו קיימת מדר' יצחק מגדלאה א"ר שבתאי דלעיל דאף דלרבנן אפר שרופין הוי כעפר שנתרקב מן המת וטהור אבל בשלדו קיימת דצורתו קיים הוי כרקב ממת שיש לו רקב דצורתו מטמא בלא ממשו.

וע"ש עוד בתוס' חילוקי דעות בפירוש דברי ר' יוחנן ואכצ"ל.

בפ' דם הנדה (נו.) אמר ר"ל שרץ שיבש ושלדו קיימת טמא והאנן תנן (נד:): מטמאין לחין ואין מטמאין יבשין א"ר זירא ל"ק הא בכולן הא במקצתן דתניא א"ר יצחק ברבי ביסנא אמר רשב"י בהם יכול בכולן ת"ל מהם אי מהם יכול במקצתן ת"ל בהם הא כיצד כאן בלח כאן ביבש וכו' ואמר ר"ל שרץ שנשרף ושלדו קיימת טמא מיתבי נמצא שרץ שרוף ע"ג הזיתים [טהורין] א"ר זירא ל"ק הא בכולן הא במקצתן דתניא אר"י ב"ר ביסנא וכו' הא כיצד כאן בשרוף כאן בשאינו שרוף.

בשלדו קיימת פי' רש"י דפוס צורתו, שלא נשבר ונתפזר. וכן ברמב"ם (הל' שאה"ט פ"ד הל' י"ב) בשר השרץ... יבש עד שנעשה כחרש [ואינו] יכול להשרות בפושרין מעת לעת ולחזור לח כשהיה [טהור] בד"א במקצת השרץ אבל שרץ שיבש ושלדו קיים או שנשרף ושלדו קיים הואיל ותבנית כולו עומדת ה"ז מטמא.

נמצא דאף הכא בטומאת שרץ אפשר לשרץ הטהור מטעם יבשותו לטמא בתורת צורת השרץ אף בלא ממשות כדמצינו במת שנרקב או נשרף ושלדו קיימת. שהרי יבשות בשרץ הוא כרקבון במת כדאיתא אליבא דרבי יוסי (במש' נד:) דסבר דאף בשר המת כבשר השרץ יבש טהור ותניא אליביה (נו.) רבי יוסי אומר בשר המת שיבש ואין יכול לשרות ולחזור כמות שהיה טהור מלטמא בכזית אבל טמא טומאת רקב. וזה ביבשותו א"כ בשרץ יבש דלכ"ע טהור במקצתו דהוי (בלשון הכ"מ שם) כעפר הא דלר"ל טמא אי שלדו קיימת היינו מטעם צורה בלא ממשות כעין טומאת מלא תרווד רקב.

רמב"ם (שם) הוסיף על זה וז"ל וקרוב בעיני שטומאה זו מדבריהם. ובלתי דברינו כאן לא היה מובן מאין לו זאת דהא מסוגיא דדם הנדה דרשינן ליה מקרא ומפני מה גזרו דין צורה בשרץ. (ע' תוס' נדה נו. ד"ה אי בהם ותוס' חגיגה יא. ד"ה הא כיצד בענין דרשות בהם — מהם, ובנזיר נב. תוס' ד"ה ת"ש בהם ביקש לערב שתי הדרשות ע"ש).

ועכשיו יל"פ דגזירה היא אטו בשר המת דבכמה ענינים דומה טומאת שרץ לטומאת מת דשתיהן הויין טומאה מטעם ברייה, במת מטעם החי שהיה ובשרץ מטעם הברייה שהיתה שפרט לך הכתוב (ויקרא יא, כט"ל) כל שמונת השרצים בשם למיניהם ולא כמו בטומאת נבילה דטמא מטעם אוכלין (בטומאה חמורה) ולא מטעם ברייה. א"כ לא היה שייך לגזור בטומאת נבילה בענין יבש ושלדו קיימת דאין צורתו העיקר לטומאתו אלא שיהא ראוי לאכילה. (וע' רמב"ם הל' שאה"ט פ"א הל' יג, יד דהביא דין יבש בנבילה בקשר לראוי לאכילת כלב ובפ"ד הל' יב הזכיר נפסל מלאכול הכלב לחוד ויבשות לחוד).

ואף השיעורין של כזית וכעדשה בטומאת מת ושרץ הם מטעם ברייה דבשתיהם אמרו חז"ל דתחלת ברייתו בשעור זה.

בשרץ בסוגיא דחגיגה יא. (ובנזיר נב. ע"ש בתוס') מיכתב כתיבן לא נצרכא אלא לכעדשה מן השרץ דלא כתיבא דתניא בהם יכול בכולן ת"ל מהם יכול במקצתן ת"ל בהם הא כיצד עד שיגיע במקצתו שהוא ככולו שיערו חכמים בכעדשה שכן חומט תחלתו בכעדשה ר' יוסי ב"ר יהודה אומר כזנב הלטאה (ואף זה מטעם ברייה).

ובמת נמי הביא הרמב"ם (הל' ט"מ פ"ב הל' ב') מהספרי זוטא אמרו חכמים
תחלת ברייתו של אדם כזית לפיכך שיעור טומאת בשרו כזית.

על כן י"ל דאך ורק במקום שאב הטומאה הוא בתורת ברייה שייך לטמא
בתורת צורת הברייה אף בלא ממשו.

הרב יצחק אברהם טברסקי

הגדרת מצות ודוי לפי הרמב"ם

הרמב"ם פירש כוונתו בענין הוידוי בתכלית הביאור — אבל, כפי שכתב הוא עצמו¹, אין זה הבטחה שדבריו יהו מובנים לכל. ולפיכך אף הנקודות המפורשים בדבריו טעונים הדגשה.

[א] לדעת הרמב"ם יש מצוה א' בתחום התשובה — והוא שיעשה תשובה ע"י וידוי. המצוה היא הוידוי כמו שכתב הרמב"ם בסה"מ (מצוה ע"ג). וכן כתב ר' דוד ב"ר שמואל הכוכבי² על פי דבריו. ומה שמזכיר הרמב"ם כמה פעמים³ שיעשה תשובה ויתודה היינו שיעשה תשובה ע"י וידוי⁴ שרק ע"י וידוי יכול לעשות תשובה שלימה ולכפר לגמרי על חטאתו⁵. וכן כתב בהל' תשובה (פ"א ה"א) שהוידוי הוא מ"ע. ואין כאן המקום לדון במח' הידועה בהבנת דברי הרמב"ם⁶; ואדון כמה שנלע"ד פשטות דברי הרמב"ם — וכמו שכתבתי — וכן דעת רבים ממפרשי הרמב"ם⁷.

לפי הרמב"ם יש מחייב יחידי לוודות. אין החטא מחייב הוידוי אלא הכפרה. הרמב"ם כותב בסה"מ שחז"ל למדו שהוידוי הנכתב אצל קרבנות אינו הלכה של עבודה אלא הלכה כללית של כפרה. כל דבר המכפר מחייב וידוי, וכמו שמפרט בסה"מ רשימה ארוכה. הרמב"ם מדגיש נקודה זאת כמה וכמה פעמים. מפני שיוה"כ מכפר — לפיכך צריכים להתוודות⁸. וזאת בניגוד לעשרת ימי תשובה שבהם יש רק הזדמנות לכפרה — לא כפרה הבאה מאליה. ולפיכך אין בימים האלו חיוב לעשות תשובה או להתוודות⁹.

וזה כוונת הרמב"ם בפרטו כל הכפרות בפ"א של הל' תשובה. א"ז שיחת מוסר אלא הגדרה הלכתית של המחייבים וידוי. ולפיכך מסיים¹⁰ „שבזמן שאין מזבח כפרה וכו' אין לנו אלא תשובה — כל' אין מחייב וידוי אלא תשובה לבד [חוץ מיוהכ"פ ומיתה וכו' שאינם נוהגים בכל יום]. גם זה אינו התעוררות לתשובה אלא הגדרה הלכתית. והוא ממש דבריו בסה"מ שלמדו חז"ל שאף שלא בזמן המקדש יש וידוי, ע"ש.

[ב'] לפי האמור כאן, ניתן להבין ההבדל שבין ה"עיקר וידוי" של הל' תשובה (פ"א ה"א) ושם (פ"ב ה"ח). הוידוי של פרק א' כולל כל יסודות התשובה — כמו שמגדירים הרמב"ם¹¹. וכן צריך לפרוט החטא. אמנם, בפרק ב' — בענין הוידוי של יוהכ"פ*¹¹ — הרמב"ם א' שהוידוי הוא „אבל אנחנו חטאנו“.

ונראה שהדברים פשוטים, כשהמחייב של הוידוי הוא התשובה הרי צריך להוות את התשובה כדי שיהיה כפרה המביא לוידוי, ולפיכך כולל התשובה בוידוי. אמנם כשיש מכפר מצד עצמה, אין צורך אלא לעיקר וידוי ממש. ולענין פירוט החטא א"צ לזה ביוהכ"פ שהוא כפרה כללית¹² — וכעין דברי הגאונים בתשובה כללית¹³.

[ג'] ובסוגי הוידוי יש כמה יוצאים מן הכלל — והם באמת מוכיחים את הכלל, כמו שיתבאר.

הרמב"ם א'¹⁴ שצריכים להתוודות אף על עבירות שכבר נתכפר עליהם ביוהכ"פ שעבר. ולכאורה היה צ"ע איזו כפרה מחייבו להתוודות. אבל האמת הוא שהרמב"ם אינו מגדיר הוידוי הזה כחלק מהמצוה של וידוי. אלא הוא הלכה של חרטה של השב כמו שמפרש הרמב"ם שהוא מפני „כי פשעי אני אדע וחטאתי נגד תמיד“.

כיוצא בדבר אנו מוצאים בענין וידוי כה"ג ביוהכ"פ¹⁵. לפי דברי הרמב"ם בעיקר וידוי של יוהכ"פ לא היה מקום לוידוי של כה"ג בצירוף „אנא ה' וכו'“. אבל הדברים מבוארים שיש מקור נפרד לוידוי משונה זה, כמו שמפרש הרמב"ם¹⁶. וודויים אלו הם עצמם כפרה — לא רק באים עם הכפרה, ע"ש.

1. במאמר תחיית המתים.
2. ספר הבתים, שערי תשובה (ריש שער א').
3. בכותרת להלכות תשובה, שם (פ"ב ה"ז), ועוד.
4. וזהו רגילות לשון כעין המליצות שמפרש התוס' קידושין (ט: ד"ה הן הן וכו').
5. עי' ספר מצוה של בעל ספר הבתים (מ"ע ע"א). מה' ר"מ הרש"ר (עמ' קנ"ד).
6. עי' על התשובה (עמ' 37—41).
7. עי' מנחת חינוך (מצוה שס"ד). עבודת המלך להל' תשובה. י. פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם (עמ' 239-240). ר' קאפח בהע' ריש הל' תשובה. ובמיוחד הבנת ספר הבתים שהבאתי למעלה.
8. הל' תשובה (פ"ב ה"ז). וכיוצא בו, שם (פ"א ה"ב) בענין שעיר המשתלח ועוד.
9. שם (פ"ב ה"ו).
10. שם (פ"א ה"ג).
11. שם (פ"ב ה"ב).
- *11. וכמו שכת' בספר הבתים שערי תשובה (שער ב' סי' ה') שזו עיקר וידוי של יוהכ"פ.

12. שם (פ"ב ה"ז).
13. מובא בחיבור תשובה של המאירי, חלק,, משיב נפש" (מאמר א' פ"י) מה' א. סופר (עמ' 198).
14. הל' תשובה (פ"ב ה"ח).
15. יומא (לז).
16. הל' עבודת יוהכ"פ (פ"ב ה"ו). וכ"נ גם ע"פ הגמ'.

הרב יחיאל יעקב מיללער

חבר הכולל העליון
ע"ש ר' יוסף שאול וחנה גרוס
ולומד בכולל דישיבת קמניץ

ביאור ביסוד הגזירה והתקנה של עירובי חצירות

וביאור בדברי מרן הגרי"ז זצ"ל בפ"א הל' א' מהל' עירובין

כ' הרמב"ם בפ"א מהל' עירובין הלכה א' חצר שיש בה שכנים הרבה כל אחד מהם בבית לעצמו דין תורה שיהיו כולן מותרין לטלטל בכל החצר ומבתים לחצר ומהחצר להבתים מפני שכל החצר רשות היחיד אחת ומותר לטלטל בכולה וכו' הל' ב' אבל מדברים סופרים אסור לשכנים לטלטל ברשות היחיד שיש בה חלוקה בדיוורין עד שיערבו כל השכנים כולן מער"ש וכו' ודבר זה תקנת שלמה ובית דינו הוא הל' ד' ומפני מה תיקן שלמה דבר זה כדי שלא יטעו העם ויאמרו כשם שמותר להוציא מן החצירות לרחובות המדינה ושוקיה ולהכניס מהם לחצירות וכו' ויאמרו שהחצירות בלבד הן רשות היחיד וידמו שאין ההוצאה מלאכה ושמותר להוציא ולהכניס מרשות היחיד לרשות הרבים הל' ה' לפיכך תקן שכל רשות היחיד שתחלק בדיוורין ויאחו כל אחד ואחד בה רשות לעצמו וישאר ממנו מקום ברשות כולן ויד כולן שוה בו כגון חצר לבתים שנחשוב אותו המקום שיד כולן שוה בו כאילו הוא רשות לרבים ונחשוב כל מקום ומקום שאחו כל אחד מן השכנים וחלקו לעצמו שהוא בלבד רשות היחיד ויהיה אסור להוציא מרשות שחלק לעצמו לרשות שיד כולם שוה בו וכו' ע"כ דברי הרמב"ם.

ובלחם משנה בהל' ד' תמה וז"ל קשה דכיון דיאמר דהחצירות הם רשות היחיד א"כ למה צריך עירוב מן הבתים לחצר דלא אתי למיטעי ולומר דמותר להוציא מרה"י לרה"ר דהא סברי דהחצירות הם רשות היחיד ועיי"ש ועיקר תמיהתו הוא שנקט בדברי הרמב"ם שמרה"י לרה"י בוודאי אינו צריך עירוב.

וכעין קושיית הלח"מ הקשה התוי"ט ריש פ' חלון ובאופן אחר וז"ל חלון שבין שתי חצירות ארבעה על ארבעה בתוך עשרה מערבין שנים ונראה מזה דשני בתים בלא חצר נמי אין יכולין לטלטל מזה לזה בלא עירוב וכן מוכח ריש פ' ט' וכו' וכ"כ שם הרמב"ם בפירושו וכו' וזה ממה שיקשה על הרמב"ם שהעתקתי בר"פ דלעיל (והוא הלשון הרמב"ם שהעתקנו למעלה) דמוכח שלא תקנו שלמה ובית דינו אלא כשיש דיוורין חלוקין אצל מקום שיד כולם שוה בה דהוה הדיוורין רשות היחיד וכו' אבל שתי רשויות ששתיהן כל אחד רשות היחיד ממש אין נראה מדבריו שגזרו עליו שלמה ובית דינו עכ"ל התוי"ט ולכאורה זה קושיא גדולה שמכל הסוגיות מוכח שגם מרשות היחיד זה לרשות היחיד אחר גם כן צריכין להתקנה של עירובי חצירות (ומה שתי' בתוי"ט הקשו עליו כל האחרונים עי' בקובץ על הרמב"ם).

עוד צריך לעיין בלשון הרמב"ם אחר שכ' בהל' ד' מפני מה תקן שלמה דבר זה כדי שלא יטעו העם ויאמרו כשם שמותר וכו' וידמו שאין ההוצאה מלאכה למה האריך כ"כ בלשונו בהל' ה' שתקנו שכל רשות היחיד שתחלק בדיוורין וכו' שנחשוב כל מקום ומקום שאחו כל אחד מן השכנים וכו' שהוא בלבד רשות היחיד וכן שנחשוב אותו המקום שיד כולן שוה בו כאילו הוא רשות לרבים ולכאורה יפלא למה צריכין לתקנה זו שיהיה נחשב רה"י זו כאילו הוה מתחלק לרה"י ולרה"ר. ומשמע מלשון הרמב"ם שהוא חלק מהתקנה שכ' ולפיכך תקן וכו' ולשונו צריך ביאור.

ובתוס' במס' שבת דף ו' ע"א ד"ה ארבע רשויות כ' והק' הרשב"א למה לא תני ה' רשויות לשבת וי"ל דלהכי לא תני כגון חצר שאינה מעורבת כיון דנכלל בכלל רה"י רק בדבר אחד עשאוהו ככרמלית ע"כ. ומשמע מדברי התוס' ג"כ שסובר בגזירת שלמה וב"ד כפירוש הרמב"ם דהא דאסרינן להוציא מבית לחצר בלא עירוב דהוא מפני שיחם הבית לחצר דומה ליחס רשות היחיד לרשות הרבים וגזרינן הא אטו הא.

אולם ברש"י במס' עירובין דף י"ב ע"ב מתבאר גזירה אחרת בתקנת שלמה וב"ד שכ' וז"ל שפתוחים בתים הרבה לחצר ואוסרים בני הבתים זה על זה שאין יכולים להוציא מן הבתים לחצר בלא עירוב מפני שהבית רשות מיוחדת לו וחצר רשות חבירו מושל בו ונמצא מוציא מרשות לרשות ורבנן גזור שלא להוציא מרשות היחיד לרשות היחיד גזירה דלמא אתי לאפוקי מרשות היחיד לרשות הרבים ע"כ וכן כ' ברש"י במס' שבת דף ו' ד"ה לא עירבו ומתבאר מדבריו דאין הטעם שצריכים עירובי חצירות מפני שהחצר נידונית כרה"ר לגבי הבית שהוא כרה"י אלא דחילוק דיוורין שבין הבית לחצר שבחצר דר אחד שאינו דר בבית משוי ליה כחילוק רשויות שהבית רשות ראובן עליו ואילו החצר רשות שמעון עליו וחילוק דיוורין זה הו"ל כרשויות חלוקות שהרשות נקרא על שם בעלים דידיה ונמצא מוציא מרשות לרשות ואע"פ ששתיהן רה"י גזרינן דלמא אתי לאפוקי מרשות היחיד לרשות הרבים וכן נקט בתשו' אבני נזר סי' ש"א וכן שא"ח דרש"י והרמב"ם נחלקו בסיבת הגזירה של שלמה וב"ד.

וצריך ביאור באיזה טעם ובאיזה יסוד פלוגתתם ואקדים גם מה שכתב בחי' מרן הגרי"ז זצ"ל ליישב קושיית המגיד משנה בפ"א הל' א' מהל' עירובין שכ' הרמב"ם וכן הדין במבוי שיש לו לחי או קורה שיהא כל בני המבוי מותרים לטלטל בכולו וכו' שכל המבוי רשות היחיד וכו' והקשה המ"מ דהלא מד"ת גם בלא לחי וקורה מותר לטלטל דהרי שלש מחיצות דאורייתא ולמה נקט הרמב"ם הכא לחי וקורה ע"כ. וכתב מרן הגרי"ז ליישב ואשר נראה לי פשוט בדברי הרמב"ם דשפיר נקט הכא מבוי שיש לו לחי או קורה דאי משום דין שלש מחיצות שמותר לטלטל

מד"ת א"כ הלא התירו הוא מדין מקום פטור וכו' וכמבואר ברמב"ם בפי"ד ובפי"ז מהל' שבת דבשלש מחיצות אין בו דין רה"י והתירו מדאורייתא כדין מקום פטור. ולפי"ז אין כאן מקום לתקנתא דעירוב דדין עירוב על רה"י נאמר ולא על מקום פטור. והרמב"ם דאיירי לענין תקנתא דעירוב ע"כ זהו דנקט למלתיה במבוי שיש לו לחי או קורה דאז הוא דמיחשב כרה"י שנאמר בו דין עירוב וזה פשוט בדברי הרמב"ם עכ"ל. ולכאורה צריך להבין מש"כ, כיון דהרמב"ם מפרש בהל' ד' ובהל' ה' הטעם של הגזירה כדי שלא יטעו העם ויאמרו וכו' הא זו הוה מציאות בכל מקום שראינו שהיחיד והרבים משתמשים איכא הגזירה שלא יאמרו כשם שמותר להוציא מרשות זה שהיחיד משתמש לרשות אחר שהרבים משתמשים כך מותר להוציא מרה"י לרה"ר ולמה צריכין שיהיה דוקא שם רה"י נקראת עליה לגזור עליו גזירת שלמה, דהא אפילו במקום פטור איכא באמת למיחש ולגזור גזירה זו הגם שאין שם רשות כלל למקום פטור

ולבאר המחלוקת רש"י והרמב"ם הנ"ל ודברי מרן הגרי"ז נראה לי להקדים בהחקירה הידוע בעולם הישיבות ביסוד האיסור והגדר של מלאכת הוצאה בשבת. דהנה בפשטות נקטינן דשאני מלאכת הוצאה משאר ל"ח מלאכות שאסור לעשות בשבת דבשאר מלאכות נעשה מלאכה בעצם החפץ ונשתנה ממהותו הקדום והמלאכה עושה רושם בגוף החפץ משא"כ במלאכת הוצאה אין שום השתנות בגוף החפץ והמלאכה אינה פועלת כלום בהחפץ רק ההשתנות וההתחדשות הוא בשינוי מקום החפץ וכמש"כ הרמב"ם בפי" המשניות במס' שבת בהקדמתו וז"ל ומה שחייבו להתחיל בדין ההוצאה מרשות לרשות (ועי' בתוס' בשם ר"ת משום הוצאה מלאכה גרועה) ואם היא מנויה בסוף אבות מלאכות בפי"ז רוצה לומר המוציא מרשות לרשות לפי שזאת המלאכה נמצאת תדיר ובה יכשלו בני אדם על הרוב לפי שאינם צריכים בה לכלום (וזה הוא תירוץ ראשון בתוס' ד"ה יציאות וכמש"כ התוי"ט שם) וטעם שני ללמדינו שהיא מלאכה אע"פ שהנראה ממנו אינה מלאכה ע"כ הקדימה עכ"ל. וראינו מזה דשאני מלאכת הוצאה שאינה נראית למלאכה כמו שאר ל"ח מלאכות כיון שאינה נעשה בה כלום בגוף החפץ.

ובאמת יש לדון בעיקר חיובה בב' דרכים דיש צד לומר דעיקר החיוב שחייבה התורה הוא מה שנושא החפץ מרשות לרשות ועי"ז חלה על החפץ שם שינוי רשות החדש שמונח עתה ומה שחייבה התורה רק כשמוציא החפץ דוקא מרשות היחיד לרשות הרבים הוא מטעם שכל המלאכות נידונים בחשיבות המלאכה על מה שעשה איזה ענין ממעשיו. ולא החשיבה תורה שנעשה בהחפץ ענין משא מרשות לרשות כשנשאר החפץ באותו מקום עצמו וצריך לחול על החפץ גופא שם שינוי רשות החדש להחשב שעשה מלאכה בגוף החפץ ולכן צריך דוקא מרה"י לרה"ר וכשמוציא חפץ מרה"י לכרמלית וכן מכרמלית לרה"ר פטור היינו טעמא דכרמלית לאו שם רשות עלה מה"ת וכמש"כ רש"י במס' שבת דף ח' ע"א ד"ה רחבה אבל

עיקר החיוב שחייבה התורה במלאכת הוצאה הוא מה שמעביר משא מרשות לרשות ועל המשא חלה שם שינוי רשות החדש ולפי"ז רשות היחיד ורשות הרבים שצריכין הם רק משום ההיכא תמצא של שינוי רשות החדש ולא משום עיקר חיובה ולכן בדרך זה נוכל ג"כ לומר שדומה מלאכת הוצאה בעיקר חיובה לשאר ל"ח מלאכות שעיקר האיסור מה שהעביר החפץ וחלה שם שינוי רשות החדש בגוף החפץ ונחשב עי"ז כמו שעשה פעולה בגוף החפץ. (ועי' בשפת אמת ריש מסכת שבת).

והדרך הב' שנוכל לומר בזה הוא דעיקר החיוב מה שקפיד התורה הוא דוקא גזה"כ מויעבירו קול במחנה במס' שבת דף צ"ו ע"ב לא תפיקו מרה"י לרה"ר והמשא והשינוי רשות על החפץ באמת לאו כלום הוא ולכן פטור הוא כשמוציא חפץ מרה"י לכרמלית או מקום פטור שגזה"כ הוא דוקא ב' רשותים אלו רה"י לרה"ר ולפי צד זה אינו דומה מלאכת הוצאה לשאר מלאכות שחייבה התורה לעשות בשבת וחלוק הם בעיקר חיוביהם (ועי' בדב"מ במס' שבת מה שהאריך בכעין זה ועי' גם בדע"כ). ועי' עוד בדברי התוס' במס' שבת דף צ"ג ע"א ד"ה חד.

והנפקא מינה בב' דרכים אלו יראה לי שתלוי במחלוקת הראשונים בענין אי הכנסה הוה אב או תולדה. והנה כתב הרשב"א במס' שבת דף ב' ע"א אמר רב אשי תנא הכנסה נמי הוצאה קרי ליה וכו' וכ' דלפי דברי התוס' (ד"ה פשט) דהא דאמר בשבת מ"ט: דהכנסה היה במשכן היינו הכנסה דעני העומד בחוץ אבל הכנסה דבעה"ב דעומד בפנים לא היה במשכן י"ל דהכנסה דהוה תולדה היינו הכנסה דבעה"ב דלא היה במשכן אבל הכנסה דעני הוה אב כיון דהיה במשכן ובהכי מיירי מתני' עכ"ד הרשב"א ומבואר מדברי הרשב"א דיש הכנסה דהוה אב ויש הכנסה דהוה רק תולדה (וכן מבואר בשטמ"ק במס' ב"ק דף ב' דעת מקצת הראשונים כן) ודברי תוס' אלו צריכין ביאור מש"כ לחלק בהכנסה בין מה שהעני עומד בחוץ ובין מה שהעני עומד בפנים באחד הוה אב ובאחד רק תולדה. ולכאורה מהו הנ"מ בזה. וראיתי בתוצא"ח מהגר"מ זעמבא זצ"ל שכתב להסביר בטוב טעם וז"ל בסימן ו' אות ה' עפ"י הגמ' במס' שבת דף ג' ע"א בעי' מיניה רב מרבי עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי או לא. א"ל חייב ואינו דומה לידו מ"ט גופו נייחא ידו לא נייחא ועי"ש ובתוס' ד"ה מ"ט בארו דאם הוא וידו ברשות אחד אזי יש תורת הרשות על החפץ אבל אם ידו פשוטה לרשות אחר אין על החפץ תורת הרשות שהוא בו. ולפי"ז דהעומד בחוץ אף שמגביה ידו עם החפץ בעת העקירה מ"מ עדיין שם הרשות על החפץ כיון דידו וגופו ברשות אחת עד שמכניסו לרשות אחר אבל העומד בפנים שפשט ידו לחוץ להכניס חפץ לפנים מיד שעקר החפץ ממקומו ברה"ר נסתלק דין רשות הרבים מהחפץ כיון דידו בתר גופו גרירה והוא עומד בפנים וא"כ למש"כ תוס' במס' שבת דף צ"ג ע"א ד"ה חד דיש סברה דלבד עקירה והנחה יש חיוב בעת השתנות החפץ מרשות לרשות דאהכנסה והוצאה קפיד קרא.

ולפי"ז מובן שפיר סברת התוס' דאב מיקרי אם יש תרתי עקירה והנחה וגם השתנות מרשות לרשות בחיוב (ונ"ל דגם זה תלוי במחלוקת הרמב"ן והראב"ד במס' כתובות דף ל"א: דהמגרר כיסו של חבירו וכן ע"י בחי' הרמב"ן במס' שבת דף ח' ובהערותיו שם). ולכן בעני העומד בחוץ דבעת שמשתנה החפץ מרשות הרבים לרשות היחיד הרי הוה זה שינוי של חיוב דהא יש על החפץ תורת רשות הרבים עד רגע אחרונה עי"ז שמונח בידו שהוא עם גופו ברה"ר והוא מכניסו מרה"ר לרה"י בכה"ג הוה אב אבל העומד בפנים דבעת שמכניסו לרשות היחיד כבר חלף מן החפץ שם רה"ר מיד שהגביהו מן הקרקע כיון דגופו ברשות אחר ואז הרי לא שינהו לרשות אחר א"כ ליכא שינוי מרה"ר לרשות היחיד ברגע היציאה מרשות לרשות בחיוב ובכה"ג דחסר שינוי הרשות ברגע הוצאה לא הוה רק תולדה. זה תוכן של התוצאות חיים להסביר שיטת התוס' לחלק בהכנסה דעני העומד בפנים דהוה תולדה ובהכנסה דעני העומד בחוץ דהוה אב.

ומעתה לפס"ז בשי' התוס' דיש הכנסה דהוה אב ויש הכנסה דהוה רק תולדה מתבאר רק לפי הצד הא' שכתבנו למעלה דבחיוב הוצאה עיקר קפידת התורה הוה על עצם המשא שמוציא מרשות לרשות ובזה בשעה שהעביר החפץ מרשות לרשות ונשתנה שם רשות החדש על החפץ על דא קפדינן וע"כ נוכל לומר דבאופן כזה כיון שמיד שהגביהו מן הקרקע נכנס לרשות אחר בלי שום פעולת משא בהחפץ הוה הכנסה רק תולדה. דלפי הצד הב' שכתבנו דעיקר החיוב שקפיד קרא הוא דוקא מה שמוציא חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים מאי נ"מ בזה באיזה אופן הוציא החפץ אם ברגע ראשונה שהגביהו או ברגע האחרונה לאחר שהעביר המשא ממקום למקום ומרשות לרשות הא סוף סוף הוציא החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים. ובזה מתחייב במלאכת הוצאה. ולפי זה שיטת התוס' שסובר לחלק בין ב' הכנסות אלו בין שעני עומד בפנים ובין שעני העומד בחוץ ויש הכנסה דהוה תולדה ע"כ סובר דחיוב הוצאה הוא הוצאת משא מרשות לרשות ורשות היחיד ורשות הרבים הם רק ההיכא תמצא לחייב וכמש"כ. ומעתה אפשר לומר דשיטת הרמב"ן דחולק על התוס' וסובר דהכנסה לעולם הוה אב והוכיחו כן מסוגיא שם שבת דף ב': סובר כפי' הצד הב' דעיקר החיוב להוציא החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים או להיפך וליכא שום די בפעולת מעשה בהחפץ או שישתנה על החפץ שם רשות חדש וממילא ליכא שום נפקותא בהקפדת התורה בהכנסה בין מה שהעני עומד בפנים או מבחוץ ולעולם הוה אב דסוף ענינה הוא שמוציא מרשות היחיד לרה"ר או להיפך נמצא דמחלוקת תוס' והרמב"ן תלוי בחקירה הנ"ל מהו עיקר החיוב שקפדה התורה במלאכת הוצאה.

ובזה נוכל להבין מש"כ הרשב"א במס' שבת דף ב' להסביר מש"כ בתוס' דהוצאה מלאכה גרועה והוסיף הרשב"א מלשון התוס' שהתוס' כ' רק מה לי מוציא מרה"י לרה"ר ומה לי מוציא מרה"י לרה"י והוסיף הרשב"א (שקאי לעיל בשיטת

התוס' וכמו שבארנו) וז"ל א"ל משום שהוא מלאכה גרועה שאלו פנה מזויות לזויות משא גדול פטור והוציא קצת מרשות לרשות חייב משא"כ בשאר מלאכות ע"כ ונראה שהוסיף חידוש בעיקר חיובה שהוא הוצאת משא מרשות לרשות ובזה גופא איכא חידוש שאם מוציא משא גדולה ברה"י פטור ורק כשמוציא מרשדת לרשות חייב וכפי' הצד א' שכתבנו.

ומעתה הדרינן לבאר מה שהתחלנו במחלוקת רש"י והרמב"ם בסיבת הגזירה של עירובי החצירות דע"כ צריך לומר שהגזירה שגזר שלמה וב"ד היתה רק במה דשייך בזה לחוש ולומר שיבטל מלאכת הוצאה דאורייתא ואתי לאפוקי מרה"י לרה"ר וע"כ לא שייך לגזור גזירה רק במה דשייך לטעות כדוגמת הרשותים בעצם איסור הוצאה ויראה דרש"י סובר דגדר איסור במלאכת הוצאה היא כיון שהוציא משא וחלה על החפץ שם שינוי רשות החדש עי"ז ורשות היחיד ורשות הרבים הם רק ההיכא תמצא לחייב ע"כ נוכל לומר שגם תחלת הגזירה שגזר שלמה גזר גם על מי שמוציא מרשות היחיד לרשות היחיד שנתחדש בגזירתו זה דכמו שאיסור הוצאה הוא מה שמוציא משא מרשות היחיד לרשות הרבים ממש גזר שלמה דאפילו אינו ממש רשות היחיד ורשות הרבים רק מרשות היחיד לרשות היחיד אפ"ה כיון שחלוק בב' בעלים מיוחדים ג"כ משוי על החפץ שם שינוי רשות החדש ונעשה בפעולת החפץ המשא כדוגמת מלאכת הוצאה דאורייתא שנשתנה שם רשותים על הוצאת משא וזה היה עיקר קפידת התורה. ועתה גם כשהוציא חפץ מרשות של ראובן לרשות של שמעון ג"כ נעשה בפעולת המשא שם שינוי רשות חדש וגזר שלמה דלמא אתי לאפוקי מרה"י לרשות הרבים ויבטל עי"ז כל מלאכת הוצאה.

אבל לשיטת הרמב"ם נראה לומר שסובר דהחייב בהוצאה הוא מה שקפיד קרא שאסור להוציא מרה"י לרה"ר דוקא ולא קפדינן שיהיה נעשה פעולת משא ושינוי רשות בהחפץ וכמו שמוכת כן מלשונו בפה"מ בריש מס' שבת שכ' שמלאכת הוצאה אעפ"י שהנראה ממנה אינה מלאכה כלומר שעיקר הוא שמוציא חפץ מרה"י לרשות הרבים וכמש"כ למעלה, א"כ לא נוכל לומר בגזירת שלמה רק באופן ששייך לדוגמת הרשותים שאסרה התורה בהוצאה ובמקום שיש לנו רשות היחיד ורשות הרבים ע"כ בזה נבין מה שהאריך הרמב"ם בהל' ה' אחרי שכ' בהל' ד' ומפני מה תקן שלמה דבר זה כדי שלא יטעו וכו' וידמו שאין ההוצאה מלאכה (כלומר שיבטל מלאכת ההוצאה שאסרה התורה) ע"כ צריך להאריך בלשונו שיהיה הגזירת שלמה כדוגמת הרשותים שאסרה התורה במלאכת הוצאה שהוא רשות היחיד ורשות הרבים דוקא וכ' לפיכך תקן שכל רשות היחיד שתחלק בדירין ויאחו כל אחד ואחד בה רשות לעצמו וישאר ממנו מקום ברשות כולן ויד כולן שוה בה כגון חצר לבתים, שנחשוב אותו המקום שיד כולן שוה בו כאילו היא רשות לרבים ונחשב כל מקום ומקום שאחו כל אחד מן השכנים וחלקו לעצמו שהוא בלבד רשות היחיד ויהיה אסור להוציא מרשות שחלק לעצמו לרשות שיד כולם שוה בו כמו

שאינ מוציאים מרשות היחיד לרשות הרבים וכו' ע"כ דזולת זה שיהיה תקנה שנחשוב כאילו רשות היחיד זה מתחלק לב' רשותים אלו כרשות היחיד וכרשות הרבים וכדוגמת הרשותים שאסרה לנו התורה במלאכת הוצאה הוה גזירת שלמה גזירה רחוקה מאד לגזור על רשות היחיד שמתחלק בין ב' רשותים כלומר בין ב' בעלים המיוחדים כיון שסוף סוף הוה רשות היחיד ומהיכי תיתי לחוש שיבטל כל מלאכת הוצאה מפני זה דעיקר איסור הוצאה הוא רק באופן שיש לנו ב' רשותים בפועל רשות היחיד ורשות הרבים ולפיכך שינה הרמב"ם בלשונו מלשון רש"י ורק באופן שנוכל להחשב כב' רשותים גזר שלמה גזירתו.

ומעתה נראה שכ"ז הוא בהתחלת גזירת שלמה שלא נוכל להתחיל לעשות גזירה רק באופן זה שנוכל לחוש להבטל מלאכת הוצאה אבל לאחר שגזר שלמה על ב' רשותים כאלו וכלומר שעשינו רשות היחיד שחלוק בדיוורין בין מקום שיד כולן שוה בו ובין מקום שאחזו כל אחד מן השכנים לבד כרה"י ורה"ר אע"פ שכל המקום הזה הוא באמת רק רשות היחיד וגזרינן דלמא אתי לאפוקי מן רשות היחיד לרה"ר קאי הגזירה על כל רשות היחיד שמתחלק רק בין ב' בעלים ובתים מיוחדים ואפילו במקום שלא נוכל לומר שמתחלק בין ב' רשותים וכגון מבית לבית, וכמוש"כ רש"י כיון שהגזירה היתה על רשות היחיד ול"ל לאפלוגי בין רשות היחיד זה לרשות היחיד זה. ומה שדייקו הלח"מ והתויו"ט מלשון הרמב"ם שהאריך לבאר בגזירת שלמה שתקנו שנחשוב רשות היחיד זה לרשות היחיד ולרשות הרבים וסברו הם שרק בזו גזר וצ"ע מכל הסוגיות שמשמע דגם מרה"י לרה"י גם כן צריכין לתקנת עירוב ולפמש"כ פשוט הוא דזה מה שהאריך הרמב"ם הוא רק משום עיקר הגזירה לא שייך רק באופן שיש לנו ב' רשותים כמו רה"י ורה"ר אבל אחר שגזר ותקנו שגם רה"י זה יהיה מתחלק כב' רשותים לרה"י ולרה"ר היה הגזירה על כל רשות שיש עליה שם רה"י ומתחלק בין ב' בעלים ואפי' כשלא נוכל להחשב אותם כב' רשותים הנ"ל רה"י ורה"ר מפני שאין יד כולם שוה בו אפ"ה תקנו עליה עירוב ובאמת מוכח כן מפורש בלשון הרמב"ם שכ' בהל' ב' אבל מדברי סופרים אסור לשכנים לטלטל ברשות היחיד לרשות הרבים שיש בה חלוקה בדיוורין וכו' אחד חצר ואחד מבוי ואחד המדינה ע"כ. וע"כ מה שכ' חלוקה בדיוורין זה הוא מרשות היחיד לרשות היחיד ולכן גם אחר שביאר הרמב"ם מפני מה תקן שלמה דבר זה כ' ג"כ לפיכך תקן שכל רשות היחיד שחלוקה בדיוורין ע"כ. ורק אחר שכתב מפני מה תקן וכו' לא כ' שם חלוקה בדיוורין כיון דלהתחיל ולגזור גזירה על רשות היחיד צריך קודם להיות נחשב לנו רשות היחיד זה כב' רשותים וכדוגמת רשותים שמתחייב מה"ת בהוצאה דבלאו הכי הוה גזירה רחוקה מאד אבל אחר הגזירה נכלל גם מרשות היחיד לרשות היחיד כיון שהבעלים מתחלקים (וכ"ז אפשר גם להעמיס בתוך מילין קצרים של בעל התויו"ט ושלא יהיה קשה קושיות האחרונים שהקשו עליו שם דהיכן כ' גזירה זו עיי"ש ואין להאריך). וכ"ז הוא רק מרשות היחיד לרשות היחיד כיון שעכ"פ הגזירת שלמה שייך עליה אבל במקום פטור דלא שייך

כלל גזירה להתחייב שאין כדוגמתו כלל במלאכת הוצאה ע"כ אפילו שמתחלק בין ב' בעלים מיוחדים א"צ עירוב והגם דלכאורה שייך טעם הרמב"ם באופן שיש לנו ב' מקום פטור ובאחד יהיה דר רק יחיד ובמקום פטור שני יהיה בעלים מרובים אפ"ה לא שייך לגזור עליה ובזה מבואר מש"כ מרן הגרי"ז זצ"ל דלאו בכל מקום שראינו שרשות היחיד ורשות הרבים משתמשים שם חייב רק ברשות שיש לנו כדוגמא זו באיסור הוצאה והוא רשות היחיד ולא מקום פטור.

ועל דרך זה מוסבר לנו מאד מש"כ הרמב"ם בפירוש המשניות במסכת עירובין בריש פרק הדר וז"ל העיקר אצלינו דירת נכרי לא שמה דירה ומן הדין היה שלא נצטרך לקחת ממנו רשות אבל נתנו לו דירה ואמרו שהוא אוסר ואין לנו דרך לעשות עירוב עמו עד שנשכיר רשותו וכו'. וראיתי באחרונים שעמדו על לשונו שכ' לפי שלא קנה כלל כדי שלא נצטרך לקחת ממנו רשות וכו' מה הוא זה שצריך לקנות לו רשות עי' בתשו' זכרון יהודא סי' צ"ט וכן בביאורים של הגרש"ז ברוידא על חי' מאירי ושא"ח ולפי הנ"ל מתבאר לנו דע"כ צריך שיהיה לנכרי קנין ברשות להיות נחשב לנו כרשות היחיד דוקא דזולת זה לא שייך לגזירת שלמה כלל ואפילו שנאמר שיהיה נכלל בגזירת שלמה לא נוכל לומר כיון שדירת עכו"ם אינו דירה הוה כמקום פטור וכנ"ל.

ובזה גם נ"ל מה שהיה קשה לי עוד בלשון הרמב"ם בפ"י המשניות הנ"ל דלכאורה למה כ' הרמב"ם שנתנו לו חכמים דירה ועשאוהו דירתו דירה הלא בלאו הכי ג"כ אפשר לומר בפשטות הגמ' דהגם שדירת עכו"ם אינו דירה אסרו חכמים לטלטל מרשותו עד שישכיר רשותו של עכו"ם וכדי שלא ילמוד ממעשיו תקנו שכירות שחושש עכו"ם לכשפים ולא מיגר וכפ"י הגמ' וכפ"י רש"י שיטרחוהו חכמים לישראל הדר עם העכו"ם כדי שיקשה בעיניו ליתן שכר בכל שבת ושבת (עי' ברא"ש בענין כל שבת ושבת) ויצא משם וכפ"י הרש"ש בדברי רש"י דהחשש של כשפים לא שייך רק אם רוצה להשכיר לזמן ארוך ולעולם לא נתנו לו חכמים כח בדירתו שיהא דרית עכו"ם דירה. ובאמת מדברי השפ"א משמע שלמד כן בדברי הגמ' להלן דף ס"ב ע"ב בתי' הגמ' הא דאיתא והא דליתא (עי' ש"ש מש"כ להיפך ממש"כ באבן העוזר וקרן אורה ואפשר דחלקו בפ"י הגמ' זו עיי"ש) וגם מלשון המג"א א"ס"י ש"פ ס"ק י' כשמסביר המחלוקת בין הרא"ש והרמב"ם אי מועיל שכירות בישראל אפשר לדייק שלמד כן בפ"י הגמ' דלא עשאוהו חכמים דירת עכו"ם דירה רק אסרו משום גזירה שלא ילמוד ממעשיו. ולפי מה שכתבנו בדברי הרמב"ם ניחא מה שפ"י שחכמים נתנו לו כח בדירתו ועשאוהו דירתו ובזה שייך לגזירת שלמה כיון שדירתו נחשב לנו כרשות היחיד וכן משמע במהרש"א בדף סב. בתוד"ה חצירו של עכו"ם דעשאוהו כדירה ועי' ברש"י דף ס"ב סוף עמוד א'.

(ולפי מה שבארנו אפשר לתלות החקירה של הפמ"ג בסי' שס"ו מובא בבה"ל שם שנשאר בצ"ע בחצר שלא עירבו בזה עוקר וזה מניח אם אסור הוא ועפ"י דברי הראב"ד המובא ברמב"ן בכתובות דף ל"א ועיי"ש בשטמ"ק ובשבת דף ח' דעקירה והנחה במלאכת הוצאה ג"כ אינם רק היכי תמצא לחייב אפשר דתלוי בהנ"ל ואין להאריך בזה).

ונפקא מינה גדולה להלכה למעשה יש לדון עפ"י המחלוקת רש"י והרמב"ם הנ"ל וכמו שביארנו לענין אם מותר לטלטל כלים ששבתו בבית בחצר עצמה שאינה מעורבת כשעבר והוציאן לשם מן הבית או שהוציאן דרך מלבוש וצדדי הספק הוא מי נימא דלא אסרו אלא ההוצאה מרשות אחד לחבירו אבל בחצר זה גופא אף ששבתו בבית לא אסרו בטלטול כשכבר הוציאן או אפשר דכיון שאינה מעורבת ורשות כל בני החצר שולטין עליה עשאוהו כעין רה"ר ואסור לטלטל אף בחצר זה גופא יותר מד' אמות.

ומצינו בזה מחלוקת הפוסקים שדעת הרשב"א בעבוה"ק ואבן העוזר אסרו וסוברים דכיון שאינה מעורבת ורה"ר שולטין עליה עשאוהו כעין רה"ר אבל דעת רש"י במס' שבת דף קל: גבי בעי דר' זירא וז"ל מותר לטלטל מה שנמצא בתוכו או בגדיו שהוציאן מן הבית לתוכו דרך מלבוש ופושטן ומטלטל בכולו לדברי הכל וכו' ע"כ ומבואר דאם כבר הוציאן לחצר בדרך היתר אין בו איסור טלטול בחצר גופא אפילו בכולו ורק מחצר לחצר אחרת אסור וכן הוא דעת התוס' במס' עירובין דף צ"א ע"ב ד"ה וכלים ואפילו כשהוציאן בדרך איסור עיי"ש (ומה שהקשה בגליון הש"ס שם בשבת וכן הוא במהרש"א עירובין דף צ"ב מתרץ בטוב בבה"ל סי' שע"ב עיי"ש). ולפי מה שביארנו רש"י אזיל בזה לשיטתו דעל החצר בעצם לא היה הגזירה כלל להיות נחשב לנו כרשות הרבים וע"כ כשנמצא עתה החפץ בהחצר באופן ההיתר לרש"י וכנ"ל לא היה שום גזירה בזה להיות אסור לטלטל שם בכולו ורק מחצר לחצר אסור.

ועל כן נ"ל דדעת הרמב"ם הוא כדברי האוסרים הנ"ל כיון דלפי ביאורו בגזירת שלמה הוה הגזירה על החצר גופא שיהיה נחשב לנו החצר גופא כרשות הרבים מחמת ריבוי הדיורין ולכן גזרו להוציא מבית לחצר דמיחזי כמוציא מרה"י לרה"ר והגם דלגבי הכלים ששבתו בחצר לא נחשב לנו החצר כמו רה"ר דעל רשות יחידי לא היה בכלל הגזירה ורק כשהנדון הוא בין ב' רשותים אבל גבי כלים ששבתו בבית והכלי נמצא עתה בחצר אפילו באופן ההיתר הוה לגבי הכלי הנידון בין ב' רשותים שבא מרשות לרשות ולכן נ"ל דדעת הרמב"ם הוא כדעת הרשב"א ואבן העוזר הנ"ל שאוסרים וכן מצאתי בכיה"ל סי' שע"ב שכ' שקצת משמע מדברי הרמב"ם כדעת האוסרים וציין לעיין בפ"א הל' עירובין הל' א' ב' ה', ולפי מה

שביארנו מפורש כן ברמב"ם בהלכות אלו וביותר בהלכה ה'.

ועתה נראה דגם בעצם התקנת עירוב הולכים רש"י והרמב"ם בסברותיהם בעיקר הגזירה וכפי שהיה הגזירה כך היה התקנה דהנה יש להסתפק מה נעשה ע"י שכל אחד נותן פתו לאחד ומה הוא פעולתה של עירוב זו ומה הוא היתירה ונאמר בזה ב' דרכים דרך א' ע"י שכ"א נותן פתו לבית אחד נחשב לנו ע"י כל החצירות כאחת והו"ל כולהו דיורין כשותפין בכל החצירות וכל החצירות נעשו כחצר אחת וכמו שזה שהניח פתו בחצר זו חשיב כאילו דר שם ה"נ זה שדר שם נעשה שותף בחצר שניה ודרך ב' נוכל לומר דהוה כמו שדרים כל אחד בבית שהניחו שם פתם וכולם חשובים שדרים במקום זה דפתו גורם מקום דירה של אדם וכמ"ד דקיי"ל כוותיה בדף ע"ג ומה שמותר לטלטל להם מחוץ למקום העירוב הוא משום דחשיב כחצר בלי דיורין שאינה אוסרת הטלטול ואף שהוא דר בחצר אחרת מאחר שפתו בחצר השניה והוה התם מקום דירתו ורשות זה שהוא דר חשיבא כאילו בטלה לגבי החצר שהעירוב שם וממילא כל החצירות מותרות ומצאתי שנתעורר בזה הגאון רא"ז מלצר זצ"ל באבן האזל בהל' עירובין (ומבאר שם מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדרך אחר).

ולדרכינו נ"ל דהנה רש"י במס' עירובין דף מ"ט ע"א כ' עירוב משום דירה שדעתו של אדם על פתו והוה להו כאילו דיירו בההיא ביתא ואין בחצר זו אלא דירה אחת וכן הוא לשון הטור והמחבר בשו"ע סי' שס"ו ומוסבר היטב לשיטתו שמבאר בגזירת שלמה דלפי גזירתו היתה תקנתו דהגזירה היה שלא יהיה ב' רשויות היחיד מתחלקים ועשינו ע"י עירוב זה כרשות אחד לבד וזה הוא תקנתה.

אבל הרמב"ם שינה כאן לשונו מכל הפוסקים וכ' בהל' ו' ומה הוא העירוב הזה שיתערבו במאכל אחד שמניחין אותו מערב שבת כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחבירו אלא כשם שיד כולנו שוה במקום זה שנשאר לכולנו כך יד כולנו שוה בכל מקום שיאחז כל אחד לעצמו והרי כולנו רשות אחד ומפורש בדבריו שהתקנה היה ע"י שכולם נותנים את פתם בבית זה נעשין כל החצרים והבתים כשותפין וכצד הא' שכתבנו ועפ"י הנ"ל שינה לשונו ג"כ מטעם הנ"ל דלפי הגזירה היה התקנה שהגזירה היה שתחלק בדיורין כל רשות היחיד שתאחז כל אחד בה רשות וזו תקנתה שלא יהיה עוד שום חלוקה בדיורין ושיבטל שם רשותים מיוחדים ושיהיה הכל כרשות השותפים וזה נעשה ע"י עירוב שנעשה לכולנו רשות אחת ואם נאמר כהצד הב' להרמב"ם לא היה שום תקנה דהגם שיכולין למימר שאינו אוסר מטעם זה דהוה כאילו כולם דרים בבית אחת וחשיב כאילו חצר בלי דיורין אבל מה הוא תקנתה לסיבת הגזירה שלא יהיה נחשב לנו תו כרה"י וכרה"ר כיון שחלוקה בדיורין.

ואפשר ליישב בזה תמיה גדולה על מה שהקשה תוס' במס' עירובין דף ס"ג ע"ב ד"ה בטילי רשותיכו סוף עמוד ב' וז"ל וא"ת כיון שכל החצירות נעשות אחת גם בתיהן כמו כן נעשין אחד ע"י עירוב כשיבטלו המבוי לאחד למה יהיו הם אסורים וכי אם שנים דרים בבית אחד יבטלו בני החצר רשותן לאחד מהשנים וכי לבדו יהא מותר להוציא מן הבית לחצר וחבירו הדר עמו יהיה אסור ולא יועיל לו הביטול ע"כ.

ולכאורה צע"ג בקושיית התוס' שהקשו שכל אחד שביטל רשותן אצל יחיד יהיה מותר לטלטל במבוי הא לכאורה יהיה עי"ז כחוזר ומחזיק ברשותו ובטל הביטול וכדתנן לקמן דף ס"ט ע"ב במתני' ובגמ' שם. ומצאתי שתי' כן בתוס' ד' פרץ על קושיות התוס'. ובדעת התוס' נ"ל דהנה כל דין זה שנראה כחוזר ומחזיק ברשותו הוא רק באופן שמטלטל ברשות שיש לו חלק בזה וע"כ מי שמכניס ממבוי שביטלו לביתו שלו נראה כחוזר ומחזיק ברשותו שנוטל לרשות שיש לו חלק ונראה כמחזיק בשלו גם במבוי. ועיין בתוס' לקמן דף ס"ד ד"ה אם, שכ' כן בפירוש וכן הוא לקמן דף ס"ט ובשו"ע סי' שפ"א עיי"ש.

ועתה נוכל לומר שבשלמא כשאנו דנין על רשות המבטל סתם ואח"כ נוטל המבטל לרשות ביתו ממש בודאי חוזר ומחזיק ברשותו הוא ובטל הביטול משא"כ הציור שבתוס' כאן הוא שעל הבתים נתערבו כל אחד ע"י שנותן פתו לבית אחד וכשנאמר שפעולת העירוב הוא שע"י עירוב זה כל אחד דר בבית שהניחו שם הפת במקום פתו זו הוא דירה של אדם א"כ כשנוטל מהמבוי שביטלו אל הבית שדר אינו חוזר ומחזיק ברשותו בזה כיון שע"י העירוב נחשב לנו כאילו כולם דרים בבית שנותנים שם כולם את פתם. ואפשר דר' פרץ סובר כפי הצד שפעולת העירוב הוא שנעשו כאילו כולהו דיורין כשותפין בכל החצירות והבתים ע"כ נחשב עוד בית שלו כביתו וע"כ אם נוטל מהמבוי חוץ לבית שלו הוה כחוזר ומחזיק ברשות המבוי שביטלו במה שנוטל החפץ לבית שלו שנחשב כשותפות.

וכההיא ענינא נראה להעיר ב' תמיהות על גדולי האחרונים תמיה א' על מש"כ בתורת חיים בדף ס"ג ע"ב אמר להו זילו בטילו רשותיכו נראה דאביי לית ליה הא דאמרינן לעיל דאמרו רבנן דאין ביטול רשות מועיל במקום עכו"ם דהיינו שאין הישראל יכול לבטל רשותו לישראל חבירו במקום שעכו"ם דר עמהן (וכמו שהאריך בתורת חיים שם בדף ס"ב) אלא ס"ל דלא אמרו רבנן אלא הא דאין עירוב מועיל במקום עכו"ם משום דעירוב שכיח אבל לבטל רשות לגבי חד כיון דלא שכיח לא גזרו בי רבנן ע"כ. ותמוה מאוד דההיא מימרא לעיל דף ס"ב ע"א הוא אביי ועי"ש מה שהאריך בתו"ח לבאר שאביי סובר דהיינו שאין הישראל יכול לבטל רשותו לישראל חבירו במקום שעכו"ם דר שם עמהן וכדעת הרמב"ם ובשו"ע סי' שפ"ב סעי' ב' וצע"ג.

תמיה ב' על מה שכ' בשפת אמת בדף ס"ב. תוד"ה אמר ר"ג וז"ל וקשה דנ"מ לענין צדוקי וי"ל דראב"י ע"כ לא קאי אצדוקי דודאי ישראל הוא לענין דאוסר מדינא עכ"פ ובעינן עירוב וכיון דדינו כעכו"ם דבעינן שכירות א"כ גם בדר עם ישראל אחד נמי בעי שכירות וכו' עיי"ש. ולכאורה מפורש בתוס' דף ס"א ע"ב בסוף ד"ה הדר וז"ל ואומר ר"י דעיקר תקנה משום עכו"ם איתקן שמא ילמוד ממעשיו ולא משום צדוקי וכותי ואגב שאסרו בעכו"ם אסרו נמי בכותי וכיון שלא נאסר אלא ע"י עכו"ם לא החמיר בהן יותר מן העכו"ם ע"כ מבואר מפורש אליביה דראב"י שדברי התוס' קאי על ראב"י דצדוקי אינו אסור רק ב' ישראל וצע"ג.

הרב אברהם ספר

בענין מקרא מגילה ופרסומי ניסא

בסוגיא דמגילה ד' ג'. „והשתא דאמרת . . . משפחה ומשפחה מאי עביד . . . אלא להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מ"מ . . . מכאן אמרו בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מ"מ". נחלקו הראשונים בסוג הדחוי אם הוי רק עדיפות דמ"מ יש לו רק קדימה לשאר מצוות של תורה אבל אינו דוחה לגמרי (ר"ן, ריטב"א, רמ"א) או שהוי דחוי לגמרי ואפילו אם א"א לקיים שניהם מ"מ עדיף ומבטל מצוה מה"ת (ט"ז וכן הבין האבנ"ז ברמב"ם וע"ע בגר"א), והאבנ"ז הביא מקור לשיטה זו שמ"מ מבטלת מצוה דאורייתא לגמרי מהירושלמי (ונראה שראיה כדומה לזה נמצא בבבלי ד"ז. וד' י"ד.) דחששו חז"ל שבקשת מרדכי ואסתר לקבוע מצוות מ"מ הוי אסור בל תוסיף ולולא האסמכתא שמצאו חז"ל היה נראה כבל תוסיף. דייק מזה האבנ"ז דתוקף מצוות מ"מ היא לדחות שאר מצוות דאורייתא לגמרי, דאל"ה לא היו חז"ל חוששים לאסור בל תוסיף. וצריך להבין: מפני מה תקנוה כך שמ"מ — שהיא מצוה מדרבנן — יבטל מצוה של תורה? ואפילו להר"ן והריטב"א דאינו דחוי לגמרי רק עדיפות צריך להבין מהו אופי מ"מ דמפניה נדחית מצוה דאורייתא אפילו לפי שעה?

ובגמ' מגילה ד' ה. נחלקו רב ורב אסי אי מגילה בזמנה נקראת בעשרה או לא, ואף שבמח' אמוראים זו נחלקו הראשונים אי לכו"ע בחד יוצא והמחלוקת היא רק אי בעי להדר אחר עשרה לכתחילה או דרב אסי הצריך עשרה אף לעיכובא. ואי תימא דנחלקו רב ור"א לעיכובא אפשר היה לאמר דהיא גופא מח' הראשונים בד' ג. אי מ"מ ברבים דוחה מצוות לגמרי או לא, דלרב דיוצא אפילו ביחיד יסבור דאין מ"מ בצבור דוחה מצוות לגמרי רק עדיפות דאפשר לצאת ביחיד, ולר"א דסובר דבעי דוקא עשרה א"כ קריאתה בצבור יבטל אפילו מצוה דאורייתא, דא"א לצאת בענין אחר. אלא דאפילו תימא הכי הרי בבהמ"ק על הקרבן ודאי היה יותר מעשרה (אנשי משמר ואנשי מעמד) וא"כ אף לרב אסי דבעי עשרה הרי בבהמ"ק היה להם עשרה ולמה מותר לדחות מצוה דאורייתא מפני מ"מ. ובעצם בזה נתקשו התוס' והריטב"א ד' ג. דלמה לא יקראו את המגילה אחר העבודה. ותי' תוס' דבצבור הוי טפי פרס"נ והריטב"א כתב דהוי קיום „ברב עם הדרת מלך". וצריך ביאור מהו ההבדל בין עשרה לצבור בקריאתם ומה כוונת תוס', „טפי פרס"נ", דמפני מה נתן

לדחות מצוה מדאו' מפני קיום „ברב עם“. ואף הר"ן בד' ה. נתקשה בזה וכתב דאף רב שס"ל דיוצא ביחיד מודה לגמ' ד' ג. דנדחה מצוה דאו' מפני דהוי הדור מצוה לקראתה בצבור. וצ"ב מהו אופי ההידור של צבור יותר מעשרה (דהרי במקדש היו לפחות עשרה, כדכתבנו) דמפניה נדחה מצוה מה"ת.

ועוד יש לעיין בגמ' יט. המבדילה בין קריאה בצבור ובין קריאה ביחיד. דהגמ' שם כתבה: „אר"י אמר שמואל הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא . . . בצבור שנו“. וצ"ע מהו ההבדל בין יחיד לצבור. והקשה הטורי אבן למה לא יהא הצבור כעשרה יחידים שיוצאים ידי קריאתה במגילה הכתובה בה"כ. והר"ן כתב דבאמת חזרה הגמ' מתוקף הפסק וכוונת לא יצא פירושו לכתחילה אבל בדיעבד יוצא. והט"א כתב דהגמ' מדברת בשלא בזמנה ובעי דוקא עשרה (וזהו פירושו של בצבור שנו, — פירוש באופן שאפשר לצאת רק בצבור — והיינו שלא בזמנו דלכו"ע בעי עשרה) ולכן א"א לצבור לצאת בתורת יחידים ואז א"א לקרותה במגילה הכתובה בה"כ. דקריאה מוקדמת ביום הכניסה היתה תקנה מיחדת לצבור לקרא ולצאת ידי קריאה אבל אין הכי נמי ביום פורים עצמו אפשר לצבור לצאת מ"מ במגילה הכתובה בה"כ, וצ"ב דהרי הרי"ף והר"מ והשו"ע פסקו דאף ביום פורים עצמו אין הצבור יוצא אף בדיעבד ממגילה הכתובה בה"כ. וצ"ב מ"ש קריאת יחיד מקריאת צבור?

ראשית, צריכים להבין מהי מהות מצוות מ"מ, דנתן להבין דכל מהות המצוה היא לשם פרס"נ. דהרי המשנה ריש פ"ב כתבה „הלועז ששמע אשורית יצא“ והקשה בגמ' ח. „והא לא ידע מאי קאמרי . . . אלא מצוות קריאה ופרס"נ וכו'“. מלשון הגמ' נראה דהם ב' דברים נפרדים — מצוות קריאה מכתב ושהוא קיום קריאה בכתבי הקודש (מצוות לימוד ע"י קריאה במגילה) ומצוות פרס"נ שבאה ע"י מצוות קריאה. וכתב רש"י „אע"פ שלא ידע מה ששמע שואלין את השומעין מהו הקריאה הזו, ואיך היה הנס ומודיעין להן“. משמע מזה דאם א' שמע את הקריאה בפורים ממגילה כשרה ולא הבין אף מילה אבל אחרים הסבירו לו ענין נס פורים יוצא מצוות מ"מ אבן אם שמע את הקריאה ולא הבין ענין הקריאה לא יצא דכל מהות מצוות הקריאה הוא להגיע לפרסום הנס. ואע"פ שמצוות קריאת מגילה דומה למצוות קה"ת בזה דהיא מצוות קריאה מהכתב (ודומה בעוד כמה הלכות לגבי כתיבתה וכו' „כאמיתה של תורה“) אבל בכל אופן שונה מצוות מ"מ ממצוות קה"ת בעצם מהותה וטעם תקנתה, דקה"ת נתקנה למצוות למוד בצבור — כמאמרם ז"ל עה"פ „וילכו שלשה ימים במדבר ולא מצאו מים“ שהלכו ג' ימים בלא תורה ולפיכך תקן מרע"ה קה"ת בשני ובחמישי ובשבת, וא"כ מהות המצוה היא מצוות למוד משא"כ מ"מ דכל מהות המצוה היא לשם פרס"נ, ואף אם נאמר דהמצוה היא קיום קריאה בכתבי הקודש דהיא קיום ת"ת אבל מהות המצוה וטעם תקנתה היא לשם פרס"נ. (וע"ע בס' „שעורים לזכר אבי מורי זצ"ל“ של מו"ר הגרי"ד

סולובייציק שליט"א בנושא „כבוד ועונג" שכתב לגבי מ"מ דהיא קיום קריאה בכתבי הקדש וקיום ת"ת. וע"ע בשו"ת בית אפרים או"ח ס' ס"ח דכתב להפך דמצות מ"מ אינה מצות קריאה ולמוד בכלל רק מצוות פרס"נ, והרחיק לכת דכתב דאפילו למודה בשאר אינו כלמוד שאר ספרי תנ"ך).

ויש להביא ראיה ממנהג מתורגמן בקה"ת דנתקנה כדי שיבינו העם את קה"ת והמצוות הכתובות בה, והוי קיום ת"ת. ולגבי תרגום במגילה כנראה מח' ראשונים היא דלפי רש"י כא: „ועשרה מתרגמין" ל"ג ליה דאין תרגום לכתובים, וא"כ לא היה להם תרגום למגילה. ורש"י לשיטתו בדף יח. דהלועז לא הבין מה ששמע משמע דלא היה מתורגמן למגילה, ויתכן מטעם שבארנו, משום דלא נתקנה לשם למוד אלא לפרס"נ. ואף לר"ח ואלו דכן גרסו „ועשרה מתרגמין" אפ"ל דהוא לא מטעם מצוות למוד אלא להבין תוכן העניינים ולא למצוות למוד, כעין התרגום לנביאים דאינו חייב לתרגם פסוק בפסוק כמו בתורה דאינו מצוות למוד המצוות אלא נתקנה קריאת ההפטרה לחזוק העם והתרגום הוא להבין תוכן הענין הכללי.

היוצא מזה דמהות מצוות קריאה היא לשם פרס"נ, אלא דעדיין צ"ב מהו הטעם ותכלית לפרסום הנס ע"י מ"מ. כלומר מהו עיקר הקיום במצוות פרס"נ של מ"מ? וגם צ"ב מהו החלוק בין יחיד ורבים בענין מ"מ ופרס"נ. וי"ל דעיקר קיום פרס"נ הוא קיום שבח והודאה להקב"ה, דהרי הגמ' מגילה יד. לגבי שאלת הגמ' מפני מה לא אומרים הלל בפורים כתבה תי' א', „דקרייתה זו הילולא" ובגמ' ברכות יד. כתבה הגמ' דהצד השווה בין הלל ומ"מ הוא דשניהם פרס"נ. וכתב הכל בו על הגמ' „קרייתה זו הילולא": כלומר דכך היתה כוונת הקריאה: כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לקב"ה" וכן הוא באו"ז: „וקריאת המגילה שבח הוא שמפרסמין את הנס והכל מקלסין לקב"ה". יוצא מזה דאע"ג דאין מ"מ כקריאת הלל ממש אבל דומה להלל בזה דשניהם הוי קיום שבח והודאה ע"י פרסום הנס. (וע"ע במאירי — דבמקום שאין מגילה קורא את ההלל). וא"כ נתן לחלק בין אופי קריאה ביחיד לבין עשרה, דאף דיחיד הקורא את המגילה לעצמו יוצא המצוה ויש לו קיום שבח והודאה ביחיד, ברם כלפי קיום המצוה של מ"מ ופרס"נ בעשרה שונה מביחיד, דנתן לאמר דמהות קיום קריאה בעשרה הוי קיום גדול שמו יתברך ברבים וקיום בפסוק „במקהלות ברכו אלקים" ובפסוק „ברב עם הדרת מלך", והוי כמעין קדוש ה' ברבים, דכמו שבקדוש ה' בפני עשרה הוא מהות אחר של „קדוש ה' ברבים". ויש נ"מ הלל"מ בר"מ הל' יסוה"ת ה' ב: „אם נתכוין להעבירו על המצוות בלבד אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל יעבור ואל יהרג. ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל יהרג ועל יעבור. . .", כמו כן בקריאת המגילה בפני עשרה הוי קיום אחר של גדול שם ה' ברבים. וא"כ אפילו אם כולם כבר יצאו ידי חובת הקריאה חוץ מא' יש קיום נוסף של קריאה בפני עשרה והוי קיום פרס"נ ברבים, וכיון דלא הוי דבר שבקדושה לא בעי רובם שלא יצאו עדיין אלא דהוי

הלכה בפרסום דאפילו קריאת יחיד שלא יצא בפני עשרה שיצאו הוי קיום פרס"נ ברבים כמו המעשה קדוש ה' של יחיד בפני עשרה נחשבת לקיום של „רבים“. וע"ע ברמב"ן במלחמות על הסוגיא בדף ה. שכתב שהעשרה היא משום פרס"נ — אף אם כולם יצאו ידי חובתם חוץ מאחד.

וכן מוצאים ענין פרס"נ בפני עשרה לגבי עוד כמה דברים. למשל לגבי קדוש בבה"כ בליל שבת ויו"ט כתב הכל בו ריש הל' פסח: „והטעם לפי שיש בזה פרסום גדול שמו יתברך וקדוש שמו שמברכין אותו במקהלות“ וכן כתב שם בענין הדלקת נר חנוכה בבה"כ שהוא בעשרה. והובא זה להלכה בשו"ע סי' תרע"א שהוא משום פרס"נ. ואפילו יש מחלוקת להלכה אם מותר להדליק נרות בבה"כ כשאין שם עשרה, למשל, בערב שבת חנוכה שאז המנהג (מובא ברמ"א) הוא להדליק קודם מנחה. האם עיקר פרס"נ הוא בהדלקה ואם אין שם עשרה לא יברך (ר' יעקב עמדין מובא בבאור הלכה שם) או שמותר לברך כיון דאח"כ יהיה מנין של רואים יש פרס"נ אח"כ (מ"א ומ"ב). יוצא מזה דנתן להבין בדף יט. בקורא במגילה הכתובה בה"כ דלא יצא בצבור משום דבצבור כלפי החיוב פרס"נ הוא חיוב שונה, דהיינו חיוב לפרסם שמו ולהגדיל שמו יתברך ברבים ובעי שיהא ניכר מתוך הקריאה שהיא קריאה לשם מצוות מ"מ ופרס"נ ולא לשם למוד כדאיתא שם ברש"י שם יט. דבקורא במגילה הכתובה בה"כ לא יצא דנראה כקורא במקרא, פירוש כלמוד ולא לשם פרס"נ, משא"כ ביחיד אפשר לאמר דלא בעי שיהא מוכח מתוך הקריאה שהיא לשם פרס"נ אלא ע"י הקריאה לעצמו מגיע לפרס"נ ולקיום שבח והודאה ביחיד אף במגילה בה"כ ולא בעי שיהא הקריאה נכר כקריאה לשם פרס"נ. ויש להוסיף בחלוק בין יחיד לצבור בקריאת מגילה והקיום שבח והודאה דשונה שבח והודאה של יחיד מצבור בעצם מהותה. דיחיד, כיון שהוא יחיד, א"א שיכלול בשבחו שבח של הכלל, וא"א שלא יהא שבחו חסר, משא"כ עשרה האומרים אותו שבח והודאה, בזה שהם צבור, כבר משתנה אופי השבח והודאה דאפשר לראות את קריאתם כשבח והודאה של כלל ישראל [כאלו הם הם כלל ישראל כמו שהסביר מו"ר הגרי"ד סולובייציק שליט"א לגבי עשרה שמתפללים כאלו הם הם כלל ישראל] וכאלו בקריאתם מכריזים על השגחתו הפרטית של הקב"ה לעם ישראל ועל נצחיותו של כלל ישראל, שאע"פ שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו הקב"ה מצילנו מידם, וזוהי ההכרזה של עשרה הקוראים את המגילה.

ואם נבין שהקריאה בעשרה היא קיום גדול שמו יתברך, ככל שנתרבה השומעים כך נתגדל שמו יותר והוי קיום נוסף של גדול שם ה' ושל „ברב עם הדרת מלך“, וא"כ בסוגיא דף ג. ובדברי התוס' שם מובן דאע"ג דהיה להם מנין בבהמ"א ואפשר היה לקרא את המגילה אחר העבודה אף בעשרה ויהיה להם הקיום של „רבים“ אבל הקיום הנוסף של פרס"נ ב„צבור“ דהיינו עם שאר האנשים הקוראים באותו עיר (שכנראה קראו בכנוס גדול ורב עם ושהיא הוספה של פרס"נ ברבים)

יהא חסר להם, ומשות תוספת קיום של גדול שם ה' בצבור תקנו חז"ל שיהא מ"מ דוחה מצוות מה"ת (ולכמה שטות אפילו לגמרי) בשב ואל תעשה, דאף דתקנת מ"מ היא מדרבנן אבל הרעיון של שבח והודאה להקב"ה על הנס וגדול שמו יתברך ע"י פרסום הנס, הוא רעיון מדאורייתא (כמו שהסביר מו"ר הגרי"ד סולוביציק שליט"א לגבי ברכות, דאע"פ שברכות מדרבנן אבל הרעיון של ברכות — לברך את ה' על כל דבר הוא מדאורייתא ונלמד מברהמ"ז), דהודאה על הנס ועל כל טובה מהקב"ה הוא שכל וחובה, ומשום קיום הנוסף הזה בטלו עבודה, ת"ת ושאר מצוות מה"ת (או רק בחר עדיפות או אפילו לגמרי) מפני מ"מ.

מזה נובעת ההלכה שדייק הב"ח מלשון הטור סי' תרפ"ז שיש להזהר לקרא את המגילה בבה"כ ולא כמו אנשים שקוראים את המגילה בביתם עם עשרה. שכתב שהיו אנשים ש,,לא היו נוהרין לקרא את המגילה בבה"כ עם הצבור ביום ובלילה מפני טרדת הכנת הסעודה שהיא מצוה . . . או מפני אשתו וילדיו ובניו שקשה עליהם לבוא לבהכ"נ . . . ולכן היו קורין בבתיהם בעשרה . . . וצריך לזהר שלא לבטל קריאתה — פרוש קריאתה עם הצבור בבהכ"נ . . . שהרי אפילו כהנים בעבודתן וכו' (מבטלין עבודתם ובאין לשמוע מ"מ) ואע"פ שיכולים לעבוד עבודתן ואח"כ לקרות את המגילה בעשרה ואפ"ה צריך לבטל עבודתן כדי לשמוע מ"מ בצבור ברב עם משום טפי פרס"נ כמ"ש התוס' פ"ק דמגילה א"כ כ"ש שאר יחידים". משמע שמשום ה,,טפי פרס"נ של צבור העדיפו חז"ל קריאת המגילה שהיא מצוה מדרבנן על מצוות עבודה, ת"ת ושאר מצוות מטעם חשיבותו של הפרס"נ שהסברנו שהוא קיום בגדול שמו יתברך ברבים.

יש עוד ב' שאלות הקשורות לנושא זה (שצריכים עוד דיון) ורציחי לעודר עליהם. יש לעיין עוד למה לא עושים היום כנופיא גדולה של כל בני העיר. למשל להשכיר אולם גדול כדי לקרות את המגילה. ויתכן משום שבבה"כ יש טעם נוסף לזה שיש בה פרס"נ טפי, דיותר ממה שיש שם הרבה אנשים הוא גם מקום קבוע לכנוס העם ולקריאה בצבור וישל קרותה שם מאשר לקרותה במקום עראי אף דיהיה שם פחות אנשים. דיתכן שיש יותר פרס"נ כשזה נקרא במקום קבוע. ולכן בקהילות אשכנזי כשהיה להם רק בה"כ אחד לכל העיר היה להם תרתי: א) הרבה אנשים; ב) בהכ"נ קבוע, אבל עתה בימינו שיש כמה וכמה בתי כנסיות בעיר מהם קטנים ומהם גדולים יש לעיין בדבר אם יש להדר ללכת לבהכ"נ יותר גדול לשמוע מ"מ אף שהוא מתפלל בקביעות בבה"כ קטן. (ודאי אם ישמע את הקריאה יותר טוב, שעיקר החיוב הוא שישמע את הקריאה, או שיש קריאה יותר מדוייקת וכדומה אין צורך לפנים, שודאי עדיף, אלא המדובר הוא כששניהם שוים באותה הקריאה). ויתכן שכל בה"כ קבוע אפילו קטן יש לו הלכה של פרס"נ של ,,צבור" ולא רק כ,,רבים" (עשרה) דהשם בה"כ (הקביעות בדבר) גורם לפרס"נ טפי של ,,צבור" ולכן בבהמ"ק אף שהיה שם המון עם, אבל אינו מקום קבוע לקריאת הצבור

לפרס"נ, וכיון שהצבור שבירושלים קראו את המגילה במקום אחר, יש להדרי ללכת אליהם לשמוע מ"מ ולבטל עבודה עד שעה מאוחרת.

גם יש לעיין אם יש פחות ממניין אנשים אי יש לכל אחד לקרא לעצמו או שיש קיום פרס"נ של „רב עם הדרת מלך“ גם בפחות מעשרה (דעד עתה דברנו רק בנוגע ליחיד או עשרה). ויתכן שהוא ב' דעות בפוסקים, דהשו"ע סימן תרפ"ט ס"ה כתב דאם כולם יודעים, עדיף שכל אחד יקרא לעצמו וע"ש במ"א ס"ק י' שהביא דעות שחולקים דס"ל דאף יחיד מוציא את הבקי מטעם „רב עם“. כנראה דבר זה תלוי אם יש קיום של רב עם בפחות מעשרה או לא. וע"ע בשלטי גבורים ברי"ף פ"ו דברכות (דף ל: בדפי הרי"ף אות ד') דשלשה או יותר הוי „אגודה“ וראוי לאמר עליהם „ברב עם הדרת מלך“ לגבי, שא' יברך ברכה מעין שלש להוציא את האחרים.

הרב ישראל מאיר פארעצקי

בעניני יעוד

איתא במסכת קידושין דף י"ט ע"א בעי ריש לקיש מהו שמייעד אדם לבנו קטן? בנו אמר רחמנא בנו כל דהו או דילמא בנו דומיא דידיה מה הוא גדול אף בנו גדול וכו'. פירוש שבפרשת יעוד כתוב ואם לבנו ייעדנה, וקא מספקא ליה להש"ס אי בנו פירושו בנו כל דהו ואפילו קטן, או דמדמינן בנו לו, מה הוא גדול אף בנו גדול ויכול לייעד רק לבנו גדול. הרי דהגמרא נקטה לדבר פשוט דהאב בעצמו הוא גדול ומשום דכל דינה של מכירת אמה העבריה הוא רק לגדול. וצ"ע מנא לן דאין מוכרים אמה העבריה לקטן ומדוע לא? בשלמא לדעת הראשונים דס"ל דאף בדעת אחרת מקנה קטן אינו קונה מה"ת שפיר ניתא דא"א לקטן לקנות מה"ת אבל לפי אלו הראשונים דס"ל דבדעת אחרת מקנה קונה מה"ת צ"ע. (ועיין במ"מ ריש פכ"ט מהלכות מכירה, ובש"ע חושן משפט סימן רמ"ג, ובמחנה אפרים הלכות זכיה ד, ה, ו, ובקצות החושן סימן רל"ה ס"ק ד').

והנראה, דהנה איתא לעיל שם דף י"ח ע"ב ת"ש אין מוכרה לקרובים ופירש רש"י האב לבתו לקרובים שהיא אסורה עליהם דבעינן אשר לא יעדה, משום רבי אליעזר אמרו מוכרה לקרובים ושויין שמוכרה אלמנה לכ"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ופירש רש"י משום דקידושין תופסין בחייבי לאוין. הרי דדינה דמכירת אמה העבריה הוא רק כשנמכרת למי שראוי לייעדה ולכן אין מכירתה לקרובים דחייבי כריתות חלה, משא"כ בחייבי לאוין דקידושין תופסין ונחשבת לכן ראוי לייעדה. לפי"ז לכאורא יש לומר גם בקטן, דאין מוכרים לו אמה העבריה בכל אופן משום דאין קידושין לקטן, והוי אינו ראוי לייעדה בשעת מכירת האב את בתו לאמה לו, ולכן היה פשוט להגמרא שאביו של הבן הוא גדול, משום דמכירת אמה העבריה לקטן א"א. ות"ל שכן ראיתי בהגהות מצפה איתן פה שכתב כדברינו ויעו"ש"ה.

אבל כ"ז הוא רק אם נאמר דמאשר לא יעדה למדין דמוכרים אמה העבריה רק למי שהוא ראוי לייעדה בשעת מכירה, ולכן אין מוכרין לקטן דאינו ראוי לייעדה אז, ואפילו אם יהיה ראוי לייעדה כשיגדיל בתוך השש, ומשום דבעינן ראוי לייעדה

בשעת מכירה, דאל"כ הרי שפיר יכולה להיות נמכרת לקטן באופן שיגדיל תוך שש והדרא קושיא לדוכתא דמנ"ל להגמרא דהאב הוא גדול, הרי יכול להיות גם קטן ובאופן הנ"ל. אולם עיין במנחת חינוך מצוה מ"ג בא"ד שפשוט לו דלא בעינן שיהיה ראוי ליעד בשעת מכירה דוקא ומסיק דאין מוכרים אמה לקטן רק כשלא יגדיל קודם שש, אבל שפיר מוכרים לקטן שיגדיל בתוך שש. ולפי דבריו הקושיא במקומה עומדת.

אמנם עצם דין זה נסתר מגמרא מפורשת במסכת גיטין דף פ"ה ע"א, בעא מיניה רבא מרב נחמן חוץ מקידושי קטן מהו, מי אמרינן השתא מיהא לאו בר הויה הוא או דילמא אתי לכלל הויה, א"ל תניתוה קטנה מתגרשת בקידושי אביה אמאי והא בעינן ויצאה והיתה אלא אתיא לכלל הויה הכא נמי אתיא לכלל הויה. והנה גם שם בדין גירושי חוץ דקיי"ל דלא מהנו יש חילוק בין חייבי כריתות לחייבי לאוין, כדאיתא במתני' שם הרי את מותרת לכל אדם אלא לאבא ולאביך לאחי ולאחיך לעבד ולעכו"ם ולכל מי שאין לה עליו קידושין כשר, (ומשום דאין קידושין תופסין לא הוי שיור). הרי את מותרת לכל אדם אלא אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט וכו' וכל מי שיש לה עליו קידושין אפילו בעבירה פסול (ומשום דקידושין תופסין הוי שיור). ומסקנת הגמרא שם דקטן נחשב לבר הויה משום דאתי לכלל הויה, ולכן גירושי חוץ מקטן הוי גירושי שיור דלא מהנו, ואף דלא הוי שיור רק ממי שתופסין בו קידושין. הרי דקטן משום דאתי לכלל הויה נחשב לבר תפיסת קידושין. (ועיין היטב ברש"י שם ד"ה אלא אתיא לכלל הויה, ובחידושי הרשב"א שם). וכן גם הכא לגבי דין אשר לא יעדה קטן נחשב לבר יעוד ומשום דאתי לכלל יעוד. (עיין במשנה למלך הידוע, פ"ד מאישות, ה"ז, והבן). הרי מוכרח מגמרא זו דאין חיסרון של ראוי ליעד במכירת אמה העבריה לקטן דשפיר חשוב ראוי ליעד, ודלא כהמצפה איתן והמנחת חינוך שנקטו לודאי דקטן אינו בכלל ואשר לא יעדה. (ועיין היטב בדברי החתם סופר בחידושו למסכת גיטין, שם, ד"ה חוץ מזנותיך, דדוק). ואין דין זה ענין להא דקיי"ל דמעוה הראשונות לקידושין נתנו וכסף המכירה הוא כסף הקידושין ובעת נתינת המעות הרי הוא קטן, ואין קידושין לקטן, (אולם עיין בחזון איש, חלק אה"ע, חידושו למסכת קידושין, דף י"ט ד"ה אין יעוד אלא בגדול). דהנה רבו הפירושים במעות הראשונות לקידושין ניתנו, ורובם ס"ל דאין הכוונה דהקידושין חלין למפרע ממש וכמו במעכשיו, ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי פ"ד מהלכות יבום וחליצה, ובשערי יושר שער ז' פרקים טז—יח, ובאבן האזל פ"ד מהלכות עבדים ה"ז, ועוד. ועיין גם במנחת חינוך הנ"ל שהוא ס"ל שהכוונה כפשוטה, שחלין הקידושין למפרע, (וכן נקט האור שמח בפ"ה מהלכות אישות הכ"ב, ובפ"ד מהלכות עבדים הט"ו) שבאופן שא"א להקידושין ליחל למפרע, כבקטן, שודאי אפילו למ"ד מע"ר לקידושין ניתנו, הקידושין לא יחולו למפרע אלא מכאן ולהבא. לפי זה, לאלו הראשונים דבדעת אחרת מקנה קטן זוכה מה"ת מוכרים אמה לקטן ואף אם לא יגדיל בתוך שש, ושוב קמה הקושיא. (עיין בשיטה לא נודע למי, על הגמ' או דילמא בנו דומיא דידיה, דבריו צע"ג).

הנה עיקר בעית ר"ל צריך ביאור, דמדוע יוכל האב לייעד לבנו קטן הרי אין קידושין לקטן. ואין לומר דהכוונה היא: בנו כל דהו והוה גזירת הכתוב שמייעד לבנו קטן, דמהיכא תיתי לן לפרש כן את הכתוב נגד הדין דאין קידושין לקטן אדרבא נאמר בנו גדול וכדינו, ועיין בפני יהושע. גם פשיטותא דהגמרא להבעיא שם דאין יעוד אלא בגדול מטעם דאין יעוד אלא מדעת אינה מובנת דלכאורה נראה דשבקינן את סברת הבעיא על הצד דאין יעוד אלא לבנו גדול ומשום דבנו דומיא דידיה ונקטינן טעם חדש דיעוד צריך דעת ואין זה מדרך הגמרא. בתוד"ה תרתי שם פירשו: דכיון שאין יעוד אלא מדעת פשיטא דאין יעוד מועיל אלא בגדול שהרי קטן לא מצי לשווי' שליח לקדש אשה, לפי זה יש להבין דאטו לא ידעו אותו הדין דקטן אינו יכול לעשות שליח גם בהבעיא. גם עצם דבריהם אלו צריכים ביאור, דלדידם כל עיקרו של דין יעוד האב לבנו הוא דהבן ממנה את האב שליח לקדש בשבילו חה צ"ע דממ"נ אם הבן הוא בעיקרו המייעד אז לייעד בעצמו ומה לו להאב בזה ואם האב הוא בעיקרו המייעד, אז לייעד האב בעצמו בלי שליחות מהבן.

ואשר נראה מכל זה דבעית ריש לקיש היא באמת שאלה בעצם הדין דהאב מייעד לבנו ובביאור דואם לבנו ייעדנה וכמו שנבאר. הנה זה ברור שבכל יעוד ישנם שני דינים ועצם מעשה היעוד נחלק לשני ענינים: (א) דין הפקעת השפחות וכמו בשש, סימנים, ושטר שחרור והיינו דע"י היעוד נסתלקה השפחות ואינה עוד אמה העבריה. (מדוייקים מאד דברי הברייתא קידושין דף י"ט ע"ב,, ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות); (ב) דין האישות, מעשה היעוד הוי כמעשה קידושין דעלמא ונעשית מאורסת לאדון. (אם יעוד אירוסין עושה וכדקיי"ל). ביסוד זה יש להבין את דברי התוספות דף י"ט ע"א ד"ה במלוה שיש עליה משכון שכתבו בס"ד שם בזה"ל: ונ"ל לדקדק דקסברי ר' יוסי ב"ר יהודה דעבד עברי אין גופו קנוי דאי גופו קנוי מה ענין זה אצל מלוה שיש עליה משכון אין כאן מלוה כלל אלא מקדשה בהקנאת גופה לעצמה, ומיהו י"ל דע"כ לא בהקנאת גופה שהיא קנויה לו מקדשה דאם כן איך תקדש בלא שטר שחרור ובלא הפקר עכ"ל ר"ל דאע"פ דגופה קנויה מ"מ כשמייעדה,, הקנאת גופה לעצמה", היינו הפקעת השפחות א"א להוות,, נתינת הכסף" של מעשה הקידושין דא"כ מאיזה דין יכול להפקיע את השפחות, אלא ע"כ דהפקעת השפחות,, הקנאת גופה לעצמה" הוי חלק ממעשה היעוד ושפיר יכול להפקיע את השפחות בלי שטר שחרור והפקר ומשום דזהו דינו של יעוד דהיעוד גופא מפקיע את השפחות, וכזה א"א להוות נתינת כסף הקידושין. ומה באמת מהוה נתינת הכסף? (עיין בחידושים מהגרעק"א על מסכת קידושין דף י"ט ע"א על תוד"ה במלוה, בסוף שו"ת הגרעק"א החדשות, שהקשה כן). עיין בקובץ שיעורים שהוכיח מדברי אלו התוספות דאף אם ע"ע גופו קנוי מ"מ מלבד קנין הגוף יש להאדון שעבודים וזהו שמהו כסף הקידושין עיי"ש. (ועיין במערכת הקניינים בפרק ח' באמצע מש"כ על דברי אלו התוספות).

ולפי"ז נראה בעיקר מעשה היעוד דהאב לבנו, ודאי דלגבי דין השפחות האב צריך לייעד דהא רק האב הוא האדון וה"בעלים" להפקיע את השפחות, אולם לגבי דין האישות יש להסתפק אם ההלכה דיעוד הוא דהיות דלגבי דין השפחות האב הוא המייעד ממילא דגם לגבי דין האישות האב הוא המייעד, דא"א לחלק את המעשה לשנים, וא"כ חידשה התורה שהאב בעצמו יכול גם לקדש אותה לבנו. או אפשר דזה גופא חידשה התורה דמעשה היעוד יכול להתחלק לשנים, דלגבי דין השפחות האב הוא המייעד, אבל לגבי דין האישות שאינו יכול לעשות קידושין לאחר הבן הוא המייעד, אולם הרי א"א להבן בעצמו לייעד דהרי רק האדון יכול לייעד משום דין השפחות שלו לכן הדין הוא שהאב בעצמו עושה את כל מעשה היעוד, לגבי דין השפחות מייעד בשביל עצמו ולגבי דין האישות הבן צריך לשווי' שליח לקדש בשבילו והאב בזה הוא שלוחו של הבן.

ביותר עומק נראה לומר דעצם הספק אם יכולים לחלק דיני היעוד לשנים ולומר דלגבי דין השפחות הוי יעוד של האב ולגבי דין האישות הוי בעיקרו יעוד הבן תלוי בשאלת מהות שני החלקים של מעשה היעוד, אם באמת ישנם שני חלקים נפרדים לגמרי ביעוד, ורק דבמעשה אחת שני הדינים חלים. והיינו דבהיעוד שני דברים נעשים, נסתלקה השפחות ממנה וגם היא מתקדשת להאדון, לפי"ז אף דהוי במעשה אחת אבל הם שני דברים נפרדים ויש לחלקם. או דהפשט הוא דאין שני דברים נפרדים החלים במעשה אחת, אלא דיש רק דבר אחד והיינו דיעוד הוי מעשה קידושין והגה"כ הוא דמעשה הקידושין והאישות עצמה סותרת ומפקיעה את השפחות, דהאישות והשפחות הוו תרתי דסתרי, לפי"ז א"א לחלקם דהדין אישות גופא מפקיע את השפחות של אמה העבריה.

לפי"ז נוכל לבאר היטב את בעית ר"ל וליישב את הקושיות שהקשינו. דנראה לומר דבעית ר"ל תלוי' היא בספק הנ"ל, דר"ל מסופק בעצם הדין של,,ואם לבנו ייעדנה", אם הדין הוא דהאב בעצמו הוא שעושה את כל מעשה היעוד והחידוש ביעוד הוא דהאב יכול גם לקדש לבנו, לפי"ז יכול לקדש אף לבנו קטן. והביאור הוא דאף דאין קידושין לקטן הרי מצינו למשל בדין דהאב מקדש את בתו הקטנה דשייך חלות קידושין בקטנה אז ומפני שיש לאביה רשות לקדשה יש לו הזכות לקדשה קידושין החלין עליה מה"ת. גם בקטן אם היה דין שיש לאב רשות לקדש לבנו קטן, הקידושין היו חלים לו מה"ת, ורק דזה א"א דלא מצינו דין ופרשה בתורה שיש לאב רשות לקדש לבנו קטן. זהו דבעי ר"ל מכיוון דביעוד הרי מצינו דין זה שהאב הוא המייעד לבנו גם לגבי דין הקידושין, כלומר מאחר שביעוד יש להאב רשות לקדש לבנו א"כ י"ל דלא רק לבנו הגדול אלא גם לבנו הקטן יכול לקדש (וכמו שמצינו שהאב יכול לקדש את בתו הקטנה). וזהו הפירוש של,,בנו כל דהו" היינו לא ר"ל גזה"כ אלא זה נובע מהדין של ואם לבנו ייעדנה דיכול לייעדה לבנו כל דהו אף לקטן ומשום הדין שהאב מייעד את בנו. בעצמות יוסף כאן כתב בזה"ל: בעי ריש לקיש

מהו שמייעד אדם לבנו וכו' אע"ג דבעלמא קטן אין קידושיו קידושין מבעי' ליה לר"ל כיון שזיכהו התורה לאב שיעדנו לבנו עכ"ל, והן הן הדברים שאמרנו. (אולי לזה כוון השיטה לא נודע למי בכתבו,, בנו כל דהו. ומזכא הוא דזכי רחמנא ליעד אע"ג דלאו בר קנייה הוא"). צד השני של בעית ר"ל הוא דהדין של,, ואם לבנו ייעדנה" הוא שהאב בעצמו עושה מעשה היעוד רק לגבי דין השפחות אבל לגבי דין האישות האב הוא שלוחו של הבן ובשבילו הוא מקדש. לפי"ז ודאי דאינו יכול ליעד לבנו קטן, דמאחר דאין בפרשת יעוד חידוש דין שהאב מקדש לבנו, שוב מה שנוגע לדין הקידושין, בנו הקטן הוא כדינו בכל התורה דאין קידושין לקטן וממילא אינו יכול ג"כ לעשות את האב שליח עבורו. וזהו הפירוש של,, בנו דומיא דידיה" שהדין של קידושי היעוד של הבן הוא כמו קידושי היעוד של האב והיינו דהבן בעצמו לגבי דין הקידושין הוא המייעד, ודין הבן כדין האב כבדיני קידושין בכל התורה,, מה הוא גדול אף בנו גדול".

לפי דברינו שפיר מתורצות עתה כל הקושיות ומבואר הא דבעי ר"ל דאולי מייעד אדם לבנו קטן וכמש"כ (בירושלמי ר"י סובר כן שמייעד לבנו קטן). גם מבואר המשך לשון דברי הגמרא בהפשיטותא, דהטעם דאין יעוד אלא מדעת ובנו דומיא דידיה הוה באמת אותו הטעם והם טעם אחד, והיינו דיעוד בדין הקידושין הוא באמת קידושי הבן ולא קידושי האב ולכן אין יעוד אלא בגדול. גם מבואר מה דמתחילה כאילו לא ידע הא דאין שליחות לקטן, דהספק היה בזה גופא אם יעוד הוי קידושי הבן אשר א"כ צריך הבן למנות את אביו לשליח עבורו או דהוי קידושי האב להבן. גם מבואר עיקר הדין דיעוד האב להבן לפי התוספות דהבן ממנה את האב שליח ליעוד, והקשינו ממ"נ או האב הוא המייעד או הבן? אבל לפי דברינו מבואר היטב, דלגבי דין השפחות האב צריך ליעוד אולם לגבי דין הקידושין והאישות הבן מייעד ולכן צריך למנות את אביו שליח לקדש עבורו. ושוב ראיתי בחידושי הגר"ח (מפי השמועה) שכנראה שביאר ענין יעוד קרוב למה שביארנו שלגבי דין האישות הבן עושה את האב לשליח. אאמו"ר שליט"א הראה לי שכמו כן ביאר בזרע אברהם סימן כ"ג אות ה'. (אבל עיין באבן האזל פ"ד מהלכות עבדים ה"ז).

גם לפי דברינו סרה קושייתנו על המנ"ח דלא בעי שיהיה ראוי ליעוד בשעת מכירה דוקא ויכול למכור אמה לקטן אם רק יגדיל בתוך שש, וגם על מה שרצינו לומר דקטן לעולם חשיב ראוי ליעוד ויכולים למכור אמה לקטן אף אם לא יגדיל בתוך שש, (להפוסקים דבדעת אחרת מקנה קטן זוכה מה"ת ואף במכירה) וקשה מדוע נקטה הגמרא לדבר פשוט בדף י"ט דהאדון הוא גדול. אבל לדברינו עתה, כוונת הבעיא אינה בביאור הכתוב ואם יש כאן גזירת הכתוב אלא בביאור עצם הדין של יעוד ובנו דומיא דידיה מה הוא גדול אף בנו גדול אין הכוונה לסתם היקש מה האדון צריך להיות גדול אף בנו צריך להיות גדול (אשר לפי"ז היה מוכרח מן הגמרא דהאדון צריך להיות גדול) אלא הכוונה שדין יעוד להבן הוי כדין יעוד האב

לעצמו והיינו שגם הבן הוא המייעד כמו שאביו ביעודו לעצמו הוא המייעד ולכן צריך להיות גדול. לפי"ז אין שום משמעות בהגמרא פה דהאב צריך להיות גדול ושפיר יכולים לומר דמוכרים אמה לקטן. (ועיין באבני מילואים סימן א' על השיטה כמעט יחידאה של הר' יצחק ב"ר יהודא (ברזילי) דהאב מקדש לבנו קטן ומה שקשה ע"ז מסוגייתנו ותירוציו ועיין בציץ אליעזר חלק י"א סימן פ"ג מה שכתב בזה).

באור שמח פ"ד מהלכות עבדים הלכה ח' פירש את דברי הרמב"ם שם שכתב: ואם מת האדון אין בנו יכול ליעדה לו בזה"ל: כיון דבנו גדול ומדעתו מיעדה לבנו למה לא כתוב ואם בנו (בלי למ"ד) ייעדנה, לזה פירש משום דאם מת האדון אינה עובדת הבן ואינו מיעדה רק כשהיא ברשות אביו לכן כתוב ואם לבנו ייעדה ופשוט. לפי מה שכתבנו לשון הכתוב מדוייק מאד דאף דהבן עושהו להאב לשליח ליעדה לו אבל זהו רק לגבי דין הקידושין והאישות, אבל לגבי דין השפחות האב בעצמו הוא המייעד ורק הוא עושה את מעשה היעוד המפקיע את השפחות ולכן הלשון „לבנו" ייעדנה ולא בנו שהיה משמע שרק הבן הוא המייעד.

הנה בעיקר דינא דהאב מייעד לבנו כבר הבאנו לעיל את דברי התוספות דהבן עושה את האב לשליח ליעד עבורו, וביארנו דמצד דין השפחות האב הוא העושה את מעשה היעוד אבל מצד דין האישות והקידושין הבן הוא העושה מעשה הקידושין ובוה האב הוא שלוחו של הבן. הנה הרמב"ם פ"ד מהלכות עבדים ה"ז כתב בזה"ל: וכיצד מיעדה לבנו אם היה בנו גדול ונתן רשות לאביו ליעדה לו הרי האב אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לבני עכ"ל. הלחם משנה וכן בחידושי הגר"ח מפי השמועה הבינו את אלו דברי הרמב"ם שהם כדברי התוספות שהבן עושה שליח להאב לקדשה לו. אבל צ"ע מדוע דייק הרמב"ם להשתמש בלשון „רשות" בכתבו: „ונתן רשות לאביו" ולא השתמש בלשון „שליחות" ממש וכמו שכתב למשל בפ"ג מהלכות אישות הלכה י"ד „יש לאיש לעשות שליח לקדש לו אשה".

והנה באמת יש להבין את דברי התוספות דהבן עושה את האב שליח לקדש דהא הבן בעצמו אינו יכול ליעד וכמו שביארנו משום דרק האב שהוא האדון הוא „בעלים" ליעד ומדין השפחות, וא"כ איך יכול לעשות את אביו שליח והא כל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי, ואיך יכול הבן לעשות את האב לשליח עבורו בעוד שהוא בעצמו אינו יכול ליעד. ונראה דהתוספות ס"ל דאע"ג דלגבי דין השפחות הבן אינו יכול לעשות שליח ליעדה אשר ע"ז האב הוא הבעלים ורק ע"י מעשה היעוד שלו תפקע השפחות אבל לגבי דין האישות ועל הקידושין הבן שפיר יכול לעשות את האב לשליח. הרי לפי"ד מעשה היעוד כוללת שני עניינים הפקעת השפחות וחלק הקדושין ולכן אשר לגבי הפקעת השפחות האב בעצמו הוא המייעד ואשר להקידושין הבן עושהו לשליח, ואע"ג דיעוד הוא רק

מעשה אחת, זהו חידוש דינו של יעוד דנחלק לשנים ושוב הבן מקדש ע"י אביו מצד דיני השליחות שבכל התורה. והנראה דמשום זה גופא ס"ל להרמב"ם דיעוד האב לבנו לא הוי מדין שליחות הרגילה שבכל התורה דאין שייך „שליחות" על דין וחלק הקידושין שבמעשה היעוד, אלא דגה"כ של יעוד האב לבנו וחידוש דינו הוא, דין מסויים של נתינת רשות של הבן להאב לייעד עבורו, והוא הוא דינו של יעוד דברשותו של הבן האב מייעדה לו כשלוחו. ולזה דייק הרמב"ם בלשונו: ונתן רשות לאביו. נמצא דבין להתוספות ובין להרמב"ם דין זה של יעוד הוא גה"כ ודין חדש, רק דמחולקים הם בגדר החידוש. לפי התוספות הוא חידוש בשליחות דזה שהבן עושה את אביו שליח על חלק הקידושין של מעשה היעוד מהני מדין שליחות. לפי הרמב"ם, הבן נותן רשות לאביו לקדש, והחידוש הוא דע"י נתינת רשות בלי מנוי ודין שליחות ממש, מהני ויכול האב לייעדה לבנו. ויעויין בפירוש רש"י על התורה על הפסוק ואם לבנו ייעדנה שכתב בזה"ל: האדון מלמד שאף בנו קם תחתיו לייעדה אם ירצה אביו ואינו צריך לקידושין אחרים אלא אומר לה הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמיך עכ"ל. בלחם משנה וכן בחידושי הגר"ח מפי השמועה הבינו שרש"י חולק על תוספות והרמב"ם וס"ל שהבן בעצמו הוא המייעד, אבל קשה מאוד לומר כן, דמקרא מלא הוא, ואם לבנו ייעדנה, שהאב הוא המייעד, ויעויין ברבינו אליהו מזרחי על הרש"י, שפירש שרש"י בדבריו מעולם לא כוון לזה, ומסכים עם התוספות והרמב"ם, ורק כוון לדבר אחר, עיין בדברי המזרחי שם, ודוק. (שוב ראיתי בספר נתיבות שמואל חלק א' נתיב ג' אות י"א שכתב כדברינו בביאור ענין דיעוד האב את הבן, במקצת הדברים, ונהנית).

הרב מיכאל רוזנצווייג

בענין תרתי לריעותא

א.

הגמרא ריש מס' נדה דנה בנושא מסובך — איך ניתן לפתור ספק הלכתי כשיותר מחזקה אחת שייכת לו ונוגעת בו, וכשהחזקות השונות הרליוונטיות סותרות אחת את השניה. מצד אחד, הגמרא קובעת באופן עקרוני במקרה של אשה שנגעה בטהרות ונמצאת לאחר זמן שהיא נדה, ד"כל הנשים דיין שעתן" (נדה ב. 1), כלומר שחזקה דמעיקרא מתגברת על הריעותא דחזקה דהשתא. מצד שני, הגמרא פוסקת ד"מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין בר"ה בין ברה"י טמאות" (נדה ב:). זה למרות העובדה שהחזקה דמעיקרא של המקוה מעידה על שלימותה וממילא על טהרת הגברא. הגמרא לאחר שקלא וטריא קצרה מסיקה דשפיר יש להבחין בין המקרים — "התם איכא תרתי לריעותא (החזקה דהשתא ד"הרי חסר לפניך" וחזקת הגברא ד"העמד טמא על חזקתו ואימא לא טבל)" הכא איכא חדא לריעותא" (ריעותא "דהרי דם לפניך").

לפי מסקנת הגמרא יוצא דחזקה דמעיקרא מכריעה כל זמן שהיא עומדת כנגד חזקת הגוף. לחוד או כנגד ריעותא לחוד. אבל במקרה שהיא עומדת בהתנגשות עם צירוף שני הגורמים האלו — תרתי לריעותא — דוקא הם מכריעים את הספק. מפשטות דברי הגמרא משתמע דדין זה של תרתי לריעותא הוא חוק כללי בלי יוצאים מן הכלל. ובאמת הגמרא הביאה כמה מקרים נוספים דומים (עיין בנדה שם, בחולין י. ובקידושין עט. עט:). אך כמה מן האחרונים, והשב שמעתא (שמעתא ג') ביניהם, מצביעים על כמה שיטות בראשונים ובפוסקים שלכאורה נראות כסותרות את ההלכה הזאת של תרתי לריעותא. והנה שלש מהן.

א) הרמ"א (יו"ד סימן א' סוף ס"א) כתב, "ואם בדקו איזה שוחט ובודק ונמצא שאינו יודע אם נטל פעם אחת קבלה אין מטריפין למפרע מה ששחט דאמרינן השתא הוא דאיתרע". הט"ז (ס"ק ו') חולק על דברי הרמ"א ופוסק להטריף למפרע כל מה ששחט וכל הכלים שהבשר השחוט נתבשל בו. הט"ז מבסס שיטתו על הכלל של תרתי לריעותא — שהרי הבהמה בחזקת לא־נשחטה הוה, וגם יש ריעותא במומחיות של השוחט. אם כן, שיטת הרמ"א טעונה הסבר — במה חלוק דין זה מדין הכללי של תרתי לריעותא ובמה שונה מקרה זה מהמקרים הקלאסיים שצוטטו בגמרא².

(ב) הב"י (יו"ד טוף סימן קי"ט) כתב: „כתוב באו"ח תניא בתוספתא דבכורות פ"ג החשוד על ע"ז חשוד על כל המצוות האמורות בתורה ולא למפרע אם שחט או נקר ואח"כ המיר דתו באותו היום אלא מכאן ולהבא". הרי לדעתו יש לסמוך על החזקה דמעיקרא — דגברא נחשב בחזקת כשר עד שנודע שהוא מומר — כדי להכשיר את הבהמות ששחט קודם לזמן שהמרתו נודע לרבים, ואין לנו להתחשב באפשרות שמא הוא המיר אף קודם לכן בתוצאה ששחיטתו היתה פסולה כשחיטת עכו"ם. אבל השב שמעתא הביא בשם תשובות הגאונים שיטה המתנגדת לדיעה זו. הגאונים טוענים שמקרה זה בדיוק דומה למקרה שנמדד ונמצא חסר — דהרי יש חזקת איסור של הבהמה ויש ריעותא בחזקת כשרות של השוחט מכיון שהוא מומר לפנינו, וכל שיש תרתי לריעותא הדין צריך להיות שהשחיטה אינה כשרה³. הט"ז (סימן קי"ט ס"ק ט"ז) הרחיק לכת עוד יותר וטען שדין זה אינו מוגבל למומר. לדעתו, כל מי שנקבע כחשוד שחיטתו אינה כשרה למפרע מכיון ששייכת ההלכה הזאת של תרתי לריעותא. על כל פנים, לפי דעת הבית יוסף ודעימיה, נצטרך להבין למה מקרה זה של שוחט שנודע לאחר זמן כמומר אינו שייך למסגרת הכללית של תרתי לריעותא.

(ג) הריב"ש (סימן רס"ו) והרמ"א (חו"מ סימן ל"ד סכ"ג) פסקו דהדין של מוקמינן גברא אחזקתו שייך גם בספק עדות פסולה: „ואפילו פסול מן התורה אין לפסלו אלא בודאי אבל לא מספק כגון שהעיד בב"ד ואח"כ באו עדים עליו שעבר עבירה שנפסל בה מן התורה אבל הם אין יודעין אם עבר קודם שהעיד או אח"כ מוקמינן גברא אחזקתו וכל מה שהעיד כשר עד דידיעין דעבר קודם לכן". הקצות החושן, על אתר (ס"ק ה'), הקשה עליהם מדין תרתי לריעותא — דהממון הוא בחזקת בעליה ואיך ניתן להוציא ממון על סמך חזקת כשרות העדים מכיון שיש ריעותא לפנינו⁴.

בכדי ליישב את השאלות והסתירות הללו נצטרך מבחינה כללית לדון ביחסי החזקות השונות — חזקת הגוף, חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא — אהדדי, ובאמצעות דיון זה להגדיר ולקבוע האופי המדויק של הדין של תרתי לריעותא.

ב.

במקרים שציטטנו מהגמרא בנדה — מקוה שנמדד ונמצא חסר ואשה שנגעה בטהרות ונמצאת נדה לאחר זמן — הרי הנידון הוא סטטוס הטהרות. לכאורה הדבר תמוה, דהגמרא בענין מקוה שנמדד, לדוגמא, התייחסה לחזקת הגברא ולחזקת המקוה אך לא התענינה בכלל בחזקת טהרה של הטהרות עצמן. הראשונים בכמה מסגרות התלבטו בשאלה הזאת ובאופן יסודי הציעו ב' תירוצים. התירוץ הראשון צוטט על ידי הריטב"א בעירובין (לו.) בשם הר"ם ב"ר שניאור ז"ל שהסביר „שבכל מקום אין לנו לדון חזקה אלא מדבר שהספק בא ממנו. וכן גבי מקוה

אמרינן העמד אדם על חזקתו ולא אמרינן העמד טהרות על חזקתן". לפי ההסבר הזה, אמנם חזקת הטהרות קיימת במלוא תוקפה אך היא אינה יכולה להשתתף בהכרעת ספק כזה שנולד מסביב לסטטוס הגברא שנגע בטהרות. מעמדו ההלכתי של הטהרות אינו מהווה נושא של הספק למרות העובדה שהוא בהחלט נקבע כתוצאה מהכרעתו. דוקא אותן החזקות הקשורות באופן ישיר בעצם הנושא של לידת הספק נכנסות לחשבון ההכרעה.

רוב רובם של הראשונים הציעו תירוץ אחר: „ואנו פירשנו במס' נדה דטעמא דלא אזלינן בתר חזקת טהרות משום דכיון דודאי נגע בהם פקעה חזקה מינייהו"⁵. אין הכוונה לדיעה זו, שחזקת הטהרות אינה רליוונטית לנושא אלא דברגע שיש מעשה נגיעה ודאי בטהרות אי אפשר שוב להתעלם ממנו ולדון בטהרות אלו על פי כללים לשעבר — כאילו שום דבר לא נשתנה. האמת היא שעל פי דין קרה דבר מה בנגיעה זו ושסטטוס הטהרות מותנה ותלוי בהגדרת הדבר המשמעותי הזה. בכל אופן יוצא דמעשה נגיעה בטהרות מפקיע ומבטל עצם חזקת הטהרות וממילא הסטטוס הסופי של הטהרות עצמן יכול להיקבע רק על ידי חזקות הנוגעות לסטטוס האיש שנגע בהן.

שאלה דומה לזו שנשאלה לגבי חזקת הטהרות, לכאורה מתעוררת בבעיית היחס בין חזקה דמעיקרא וחזקת הגוף מבחינה כללית. אם נקח, למשל, את המקרה של מקוה שנמדד ונמצא חסר, הרי ברור משקלא וטריא של הגמרא שבלי החישוב של הריעותא ד„הרי חסר לפנינו“ היינו מטהרים את הטהרות על סמך חזקת שלימות המקוה למרות העובדה שחזקה זו עומדת בסתירה עם חזקת טומאת הגברא. על סמך מה נתנה עדיפות לחזקת המקוה כהאי גוונא? תוס' הרא"ש (נדה ב: ד"ה אדרבה) הרגיש בשאלה זו ותירץ אותה על פי אותו היסוד שתמכו בו רוב הראשונים בנוגע לענין חזקת הטהרות. הוא כתב: „אע"ג דאיכא נמי חזקה דטמא, חזקת מקוה עדיף שהרי הטמא טבל לפנינו. אלא שאנו אומרים שמא לא טבל טבילה הוגנת כי שמא היה חסר המקוה וכיון דקאמרת העמד מקוה על חזקתו נסתלקה חזקת הטמא כנ"ל"⁶. מעשה הטבילה כשלעצמו מפקיע תוקף חזקת הגברא, וחזקת המקוה נשארת לבד לקבוע את ההלכה.

אך אם המהלך הזה נכון הוא, אז כל המושג של תרתי לריעותא צריך עיון. אם נקבל את היסוד שיש בכחו של מעשה טבילה במקוה זו להפקיע ולבטל חזקת הגוף, ונניח גם כן שחזקה דמעיקרא עדיף מחזקה דהשתא — כפי שמבואר בגמרא — איך שייך לומר שתרתי לריעותא — חזקת הגוף עם החזקה דהשתא — עדיף מחזקה דמעיקרא? ברגע שחזקת הגוף נשללה ונפקעה על יד מעשה הטבילה אי אפשר שוב לדבר על צירופה עם חזקה אחרת. ועוד יש לתמוה על הדין הזה של תרתי לריעותא מצד אחר. הרי ישנה שיטה בראשונים שסוברת דחזקה דהשתא —

אף במקום שאין חזקה דמעיקרא נוגדת — אינה יכולה להכריעה ספק⁷. לפי דיעה זו קשה הוא להבין איך חזקה כה חלשה יכולה בהצטרפותה עם חזקת הגוף לשנות באופן כל כך דרמטי את חוקי ההכרעה הרגילים. בכלל, קשה להבין איך חזקת הגוף וחזקה דהשתא יכולין לשתף פעולה בהכרעה, הלא הן סוגים שונים שמייצגים תחומים שונים — חד המעיד על הגברא וחד המעיד על המקוה, לדוגמא. אם כן, הן מבחינת הרליוונטיות של חזקת הגוף, הן מבחינת תוקפה של חזקה דהשתא, והן מבחינת אופי הצירוף שביניהם נצטרך להבין את הדין הזה של תרתי לריעותא.

ג.

כדי להסביר את הזיין של תרתי לריעותא אנו מוכרחים לעיין שוב באותו היסוד שתמכו בו רוב הראשונים שקובע שברגע שנעשה מעשה מסויים כגון טבילה, חזקת הגוף של הגברא נפקעת. הסברנו לעיל שיסוד זה מבוסס על הרעיון שאי אפשר להתעלם ממעשה משמעותי ולנהוג על פי המצב הקדום מכיון שגורלו של הגברא או החפצא הנדון עצמו תלוי הוא על הגדרת המעשה הזה. אך מבחינה הגיונית נראה להציע שהיסוד הזה אינו בלתי מוגבל. המושג הזה שמעשה, אף שהשלכותיו מוטלות בספק, יכול כשלעצמו לבטל חזקת הגוף ולהשוותו לדבר שאינו רליוונטי, סביר דוקא בתנאים מסויימים, דהיינו כשמדובר במעשה שבעצמותו הוא משמעותי מבחינה הלכתית כמו טבילה, או מבחינה מעשית כגון נגיעה בטהרות. אבל כשגוף הספק הוא אם מדובר במעשה משמעותי או לא — אז בהחלט אפשר לומר שאין חזקת גוף הדבר נשללת על ידי פעולה זו בלבד. במקרה כזה שפיר נסמוך על חזקת הגוף ונכחיש שדבר מה משמעותי נעשה ושהמצב הקדום נשתנה. במלים אחרות, דוקא דבר הנחשב מעשה אף שמוטל בספק מבטל ומפקיע חזקת הגוף אבל כל עוד שנגדיר את הספק על פי דין כספק אם בכלל נעשה מעשה, אין בכח פעולה זו לשלול חזקת הגוף. לדוגמא, מעשה טבילה אף אם תקפו מוטל בספק מוציא את הגברא מחזקת טמא, אבל אם יש ספק לגיטימי עפ"י דין אם עצם הפעולה הזאת היתה מעשה טבילה, אז חזקת הגוף אינה נסתרת והיא יכולה להכריעה את הספק.

כמובן, הבעיה היא להגדיר מה נחשב כמעשה בספק ומה נכלל בקטיגוריה של ספק מעשה. בזה נראה לי להציע שני כללי יסוד:

(א) כל זמן שאין ספק שקול מתחילה או שחזקה יכולה להכחיש באופן מוחלט את לידת הספק, אז הדובר נחשב כמעשה בספק וחזקת הגוף נבטלת.

(ב) אם הספק לא נוגע להמעשה הפורמלי בכלל אלא להכשר או פסול שנגרם על ידו, במקרה כזה הרי בכל אופן נעשה מעשה משמעותי שאי אפשר להתעלם ממנו וממילא נפקעת חזקת הגוף על ידה.

אם נקבל את היסוד החדש הזה שמבחין בין עשיית מעשה משמעותי שמוטל בספק ובין ספק בעצם עשיית מעשה, ניתן להבין את הדין של תרתי לריעותא. הרי הקשינו לעיל דאם המעשה יכול להפקיע חזקת הגוף כשאין ריעותא נגד החזקה דמעיקרא, איך אפשר לומר שכשיש ריעותא היא מצטרפת עם חזקת הגוף להכריע נגד החזקה דמעיקרא. אך לפי דברינו הכל מובן מאליו. במקרה של מקוה, לדוגמא, כל זמן שאין ריעותא נוגדת, החזקה דמעיקרא מכחישה את האפשרות שמא המקוה לא היתה מליאה בשעה שהשתדל האדם לטבול בה. ודאי יש בכחה של חזקה זו לקבוע שמעשה משמעותי אכן נעשה אף אם נאמר שנשאר איזה צל של ספק, וזה מספיק לדחות ולשלול חזקת הגוף. אבל כשיש ריעותא ד,הרי חסר לפנינו" המעידה שספק מקוה חסירה הוא ספק רציני ולגיטימי, אז נהפך מעשה שיש בו צל של ספק להיות ספק מעשה. הרי ברור הוא דאם טבל אדם במקוה חסירה אין זה חסרון צדדי וטכני אלא הוה חסרון בעצם הגדרת הפעולה כמעשה טבילה. האיש הזה ודאי הכניס עצמו בתוך מים אך יש להסתפק אם הוא „טבל במקוה" בכלל⁷. א. בכל זאת, כל זמן שאין חזקת הגוף, עדיין נאמר שחזקה דמעיקרא קובעת — לא בתור מברר שאין בזה ספק רציני אלא בתור מכריע של הספק. אבל אם יש חזקת הגוף, כגון חזקת גברא טמא, אין לומר שיש מעשה טבילה המפקיע חזקת הגוף, דהרי הספק הוא אם עשה טבילה בכלל. וא"כ דוקא חזקת הגוף של הגברא קובעת, והיא מעידה שלא נשתנה המצב שהיה קיים מקודם.

בזה ניתן לתרץ גם ב' הקושיות האחרות ששאלנו, איך מועיל ריעותא חלשה — במיוחד לפי הראשונים הסוברים שהיא אינה יכולה להכריע בפני עצמה — לשנות את המצב, ואיך שייך לדבר על צירוף בין סוגי חזקות שונות. לפי דברינו ניחא דאין קשר ישיר וצירוף ממש בין הריעותא ובין חזקת הגוף, אלא דהריעותא בעקיפין, על ידי זה שהיא מבססת רציניות הספק ועושהו לספק בעצם עשיית המעשה, משנה את אופי היחס בין החזקה דמעיקרא ובין החזקת הגוף בתוצאה שחזקת הגוף נהפכה להיות החזקה הרליוונטית בנושא.

הגישה הזאת — לחלק בין מעשה המוטל בספק המפקיע חזקת הגוף ובין ספק בעצם עשיית המעשה שאינה יכולה לעמוד נגד חזקת הגוף — ניתן לראותה בדיוק לשון התוס' הרא"ש בנדה הנזכר לעיל. כשהרא"ש דן בהו"א של הגמרא לפני שהריעותא נלקחה בחשבון, הוא מסביר ד,אע"ג דאיכא נמי חזקה דטמא מ"מ חזקת מקוה עדיף שהרי הטמא טבל לפנינו אלא שאנו אומרים שמא לא טבל טבילה הוגנת כי שמא היה חסר המקוה. וכיון דאמרת העמד מקוה על חזקתו נסתלקה חזקת הטמא". הרי הוא מסביר בפירוש שעקרונית אנו דנים בו שטבל אלא שיש איזה ספק קשור לטבילתו. אך בהסבר המשך הגמרא לאחר שהכניסו את החישוב של הריעותא, אז מסביר הרא"ש כדלהלן, „אבל הכא אורחיה להתחסר קודם טבילה כמו אחר טבילה ולא שייך למקרייה ודאי טבל"⁸ (שם ד"ה ה"נ הרי דם לפניך).

יוצא אם כן לפי הרא"ש שיש חילוק עקרוני בין מעשה המוטל בספק ובין ספק עשיית המעשה, ושהבחנה זו היא משמשת כיסוד לדינא דתרתיה לריעותא, כדהסברנו.

ד.

איתא בגמרא חולין (י.), „איתמר השוחט בסכין ונמצאת פגומה אמר רב הונא אפילו שיבר בה עצמות כל היום פסולה, חיישינן שמא בעור נפגמה. ורב חסדא אמר כשרה שמא בעצם נפגמה“. הגמרא הקשתה על שיטת רב חסדא ממקרה דלהלן: „טבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ אע"פ שנתעסק באותו המין כל היום כולו לא עלתה לו טבילה עד שיאמר ברי לי שלא היה עלי קודם לכן“. במסקנה, הגמרא הסבירה שיש לחלק בין הריעותא שבשני המקרים — דבטבילה הרי הריעותא, דהיא החציצה, היא בגוף הטובל משא"כ כשמדובר בהבהמה, ד„סכין איתרעי בהמה לא איתרעי“. הראשונים התלבטו בשתי בעיות בקשר לסוגיא הזאת. (א) מה משמעותו של החילוק הזה של „סכין איתרעי בהמה לא איתרעי“. הרי למעשה אם הסכין היה פגום בשעת השחיטה, השחיטה אינה מועילה להכשיר את הבהמה, ומה איכפת לנו אם הריעותא נולדה בגוף הדבר או לא. (ב) ועוד הקשו מסוגיא דמקוה שנמדד ונמצא חסר, דשם הלא הריעותא לא נולדה בגוף האיש אלא במקוה, ובכל זאת על סמך הדין של תרתיה לריעותא אנו פוסקים שכל הטהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות. במקוה, „לא אמרינן מקוה איתרעי אדם לא איתרעי, והכא נמי נימא העמד בהמה על חזקתה ואימא לא נשחטה דהרי סכין פגום לפניך“⁹.

התוספות התייחסו באופן ישיר לשאלה השניה, למה לא שייך הדין של תרתיה לריעותא במקרה של סכין שנמצא פגום. באחד מתירוצים, התוספות כתבו (שם): „ועוד י"ל דהכא טעמא משום דעצם ודאי פוגם וכ"ת התם נמי ודאי טבל כדאמר הכא גבי טבל ועלה, לא דמי. דמה שנתעסק באותו המין אחר כך עושה אותו ודאי טבל דמסתמא מאותו המין שנתעסק בא אבל התם מה שייך לומר ודאי טבל הרי במקוה חסר טבל ואין זו טבילה“. ונל"פ דבריהם עפ"י היסוד שהצענו לעיל באופי הדין של תרתיה לריעותא. הרי לפי דברינו לעיל אחד מהדברים הקובעים אי ספק מוגדר כמעשה המוטל בספק או ספק בעצם עשיית המעשה הוא אם יש ספק שקול או לא. בכל מקום שאין הספק שקול אפשר להניח שהמעשה נעשה אף שקיים איזה צל של ספק. לדעת התוס' אולי נפרש דמכיון שעצם ודאי פוגם הרי אין כאן ספק שקול שמא בעור נפגמה שמא בעצם נפגמה — דהרי יש רוב משכנע המעיד על צד הספק שמא בעצם נפגמה — וא"כ הספק הזה מוגדר כשחיטה בספק, לא כספק שחיטה. אם זה נכון אז ברור שלא שייך בו דין תרתיה לריעותא, שהרי מעשה השחיטה, גם עם צל הספק, הרי הוא מפקיע חזקת הגוף של הבהמה. לכאורה זה

בדיוק כוונת לשון התוספות בחילוקם בין חשש חציצה במקוה וחשש מקוה חסר, דמכיון שמשתמש באותו המין כל היום הרי חשש חציצה בשעת טבילה רק נחשב כמעשה טבילה בספק ולא שייך בו דינא דתרתי לריעותא, משא"כ במקוה חסר, הרי יש ספק שקול מכיון „שחסר הוא לפנינו“, וממילא יש ספק אם עשה מעשה טבילה בכלל וא"כ שייך הדין של תרתי לריעותא¹⁰.

הרשב"א (שם, ד"ה סכין איתרעי, וד"ה מאי לאו), התייחס אף לשאלה הראשונה וניסה להגדיר עצם משמעותו של החילוק הזה של „איתרעי בהמה לא איתרעי“. הוא כתב: „א"נ יש לפרש דה"ק התם ודאי גברא איתרעי דא"א להיות המקוה חסר או לדבר חוצץ להיות עליו שתעלה לו טבילה אלא הרי הוא ודאי כאלו לא טבל כלל ומשו"ה בין שנמצא עליו דבר חוצץ בין שנמדד ונמצא חסר העמד טמא על חזקתו, אבל הכא סכין הוא דאיתרעי אבל בהמה לא איתרעי דאף כשתמצי לומר שנפגם בעור אכתי איכא למימר דלא פגעה פגימתו בסימנין כלל במקום הבדוק שבסכין נשחטו וכדין נשחט . . . הילכך לא אלימא ריעותא דסכין לאפוקי בהמה מחזקת כשרותה כיון שהיא שחוטה לפניך“.

לכאורה דברי הרשב"א תמוהים הם, דהרי בודאי אם היה ידוע לנו ששחט בסכין פגום היינו פוסלים את השחיטה ונוהגים בבשר כבשר נבילה, וא"כ מה איכפת לנו אי יש אפשרות תיאורטית כל שהיא שהסכין יהיה פגום והשחיטה כשרה? אבל נראה שהרשב"א סבור שעצם היסוד שהצענו הוא גופא כוונת הגמרא במה שאמרו „סכין איתרעי בהמה לא איתרעי“. לפי הרשב"א אם ישנה אפשרות תיאורטית שהריעותא לא תסתור את המעשה אז הריעותא קובעת פסול אבל לא הפקעת המעשה. אם שייכת אפשרות של שחיטה כשרה בסכין פגום אז ההלכה שמי ששוחט בסכין פגום תמיד עושה נבילה, היא מדין פסול בשחיטה, לא בגלל שאין זה נחשב מעשה שחיטה. הגמרא רצתה לקבוע לפי זה, דהדין של תרתי לריעותא שייך רק כשיש ספק עשיית עצם המעשה כגון טבילה במקוה שאולי חסר או טבילה בחשש חציצה, דכה"ג אין כח לספק טבילה להפקיע חזקת הגוף של הגברא, אבל כשהנידון הוא מעשה בספק פסול כגון שחיטה בסכין פגום הרי עצם מעשה השחיטה נחשב שפיר למעשה הלכתי משמעותי, והוא בהחלט מבטל את חזקת-אינה שחוטה של הבהמה, ונשאר רק ספק פסול שאינו מוצא מידי ודאי שחט מכיון שהכשרו מבוסס על חזקה דמעיקרא¹¹. א"כ לפי הרשב"א שתי השאלות שהתעוררו בסוגיא מיושבות כאחת. עצם הסוגיא קובעת על פי הכלל של „סכין איתרעי בהמה לא איתרעי“ שדין תרתי לריעותא שייך רק בספק מעשה ולא במעשה ודאי כשיש בו ספק פסול¹².

ה.

מה שנשאר להסביר הן שלושת השיטות שצויינו בראשית דיוננו כמקרים חריגים לכלל של תרתי לריעותא. נצטרך לחזור ולבדוק כל מקרה לאור מה שהערנו ביסוד הדין של תרתי לריעותא, ולדון אם במקרים האלו מדובר בספק עשיית המעשה, או אם אין הספק נוגע לעצם המעשה אלא ליעילות המעשה, לפסול או להכשיר.

בנוגע לספק אי־מומחיות השוחט, שבו פסק הרמ"א להכשיר את הבהמות והכלים למפרע, הדבר ברור שמדובר בספק פסול שחיטה, לא בספק הפקעת מעשה השחיטה. הרי הגמרא קובעת ד, כל טבח שאינו יודע הלכות שחיטה אסור לאכול משחיטתו" (חולין ט.), דהיינו איסור אכילה בגלל חשש שמא לא שחט כראוי. אם כן כל שהספק הוא אם היה השוחט מומחה בשעת השחיטה או לא, הרי הוא ספק באיסור אכילה זו לחוד. וכן ידוע לשון הרמב"ם דבשר בהמה שנשחטה על ידי טבח שאינו מומחה אינו אלא „קרובה לספק נבילה" (פ"ד הל' שחיטה ה"א). יוצא דאין צד שלילי של הספק — שמא לא היה מומחה בשעת השחיטה — סותר באופן עקרוני אפשרות של מעשה שחיטה כשרה, אלא שהחכמים קבעו שיש בזה פסול ואיסור אכילה. אם כן שיטת הרמ"א די מובנת, דמעשה שחיטה אינו בספק ויש בכחו להפקיע חזקת הגוף של הבהמה, וממילא לא שייך בזה הדין של תרתי לריעותא. החזקה דמעיקרא המעידה על חזקת מומחיות של הגברא היא מכריעה את ספק איסור האכילה לקולא.

ענין ספק שחיטת מומר, המקרה השני, יש לו אותו דין של ספק שחיטת גוי והוא יותר מסובך ויותר קשה להעריך מהמקרה הראשון. לכאורה הגדרת הספק הזה תלוי במחלוקת מפורסמת בין הראשונים בסטטוס שחיטת גוי. הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ד הי"א) מנסח דין שחיטת עכו"ם כדלהלן: „עכו"ם ששחט אע"פ ששחט בפני ישראל בסכין יפה ואפילו היה קטן שחיטתו נבילה ולוקה על אכילתה מן התורה שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו. מאחר שהזהיר שמא יאכל מזבחו אתה למד שזבחו אסור ואינו דומה לישראל שאינו יודע הלכות שחיטה. וגדר גדול גדרו בדבר שאפילו עכו"ם שאינו עובד ע"ז שחיטתו נבילה". אם כן משתמע מדברי הרמב"ם ומהמקור שהוא מצטט שאין הדין שמי שאינו יהודי אינו נכלל בפרשת שחיטה וממילא אינו בר הכי לעשות מעשה שחיטה אלא ההלכה היא ששחיטת עכו"ם מהוה פסול בשחיטה. אבל הרא"ש הביא מקור אחר לדין זה: „ופירש ר"י הטעם משום דכתיב וזבחת ואכלת אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו" (רא"ש, חולין פרק א' סימן ה'). לפי הר"י מי שאינו יהודי אינו בכלל פרשת שחיטה ומה ששחט נהפך לנבילה לא בגלל פסול השחיטה אלא מדין שלא נעשה מעשה שחיטה כלל. כמה מהאחרונים הציעו שאולי יש נפק"מ בין השיטות לענין שחיטת גר תושב —

שלטעם הרמב"ם שזה נובע מדין איסור ע"ז, הפסול לא שייך לגר תושב, משא"כ לפי הר"י דלא שייך לדבר בכלל על מעשה שחיטה אלא אם כן הפעולה נעשית על ידי ישראל¹³. גם אפשר להסביר מחלוקת הראשונים בענין ישראל ועכו"ם ששחטו יחד עפ"י השיטות הללו. לפי הר"י הרי אין פסול לשחיטת גוי אלא שחסר מעשה שחיטה וכל שישראל שוחט עמו הרי יש שחיטה והבשר כשר, אבל לפי הרמב"ם הרי שחיטת עכו"ם הוה פסול בשחיטה לא חסרון מעשה שחיטה וממילא גם בצירוף ישראל יש פסול בשחיטה זו¹⁴. לכאורה גם ענינינו קשור למחלוקת זו. לפי הר"י יוצא דספק שחיטת מומר הוה ממש ספק אם יש מעשה שחיטה בכלל. ובזה שייך שפיר הדין של תרתי לריעותא וכשיטת הגאונים שצוטטה לעיל. אך לפי הרמב"ם יש מקום לפקפק בדין זה. מצד אחד הרי שחיטת מומר יוצרת נבילה ממש, אך מצד שני ניתן לטעון שכדי להיחשב פסול בשחיטה, אף במקום שיש עמו שותף יהודי, הרי צריך להיגדר באיזה מידה כמעשה שחיטה. א"כ אולי נפרש לדעתו שספק שחיטת מומר הוה ספק שחיטה פסולה, אך כיון שיש מעשה שחיטה פורמלי נפקעה חוקת הבהמה ולא שייך הדין של תרתי לריעותא, כמו שיטת הבית יוסף ודעימיה.

בסיום נדון במקרה השלישי, ספק עדות פסולה. גם במסגרת זו השאלה היסודית היא אם זה נחשב ספק הגדת עדות או דודאי הוה עד אלא שיש ספק אם עדותו פסולה או כשרה. הגמרא בב"ב (מג.) פוסקת שמבחינה עקרונית בני העיר שנגנבו ספרי תורה שלהם יכולים כמה מהם לסלק את עצמם מן השותפות בספר התורה כדי שלא יהיו נוגעים בדבר ואז יוכלו לשרת בתור עדים ודיינים. הראשונים הקשו על דין זה מהכלל דבעינן בעדות שתהי' תחילתו וסופו בכשרות (ב"ב קכ"ח). הר"י מיג"ש מתרץ קושיא זו על סמך חילוק בין פסולי עדות ובעלי דברים: „וטעמא דמילתא דשניא דא מדא משום דמאן דמטי ליה הנאה מסהדותיה לאו בר עדות נינהו בההיא מילתא כלל דהא ודאי לא מסהיד איניש לנפשיה וליכא עליה שם עד כלל דהא על פי שנים עדים יקום דבר אמר רחמנא אלמא איניש לגבי נפשיה ליכא עליה שם עד כלל כי היכי דתיהוי תחילתו בפסלות"¹⁵. השיטה הזאת המבחינה באופן עקרוני בין עד פסול דהוה עד ובין בעל דבר שאינו נחשב כעד בכלל, נתפרסמה בשם הראב"ד במסגרת אחרת. הרי יש כלל בגמרא בכמה מקומות דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. אבל הגמרא בסנהדרין (ט:) מצטטת כלל אחר שלכאורה סותר דין זה. הגמרא שם אומרת שמי שהעיד פלוני רבעו לרצונו פלגינן דיבורו ונאמן על חבירו ואינו נאמן על עצמו. כדי ליישב את הסתירה הזאת, הציע הראב"ד החילוק הזה בין עד פסול ובעל דבר. הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה נאמר לגבי עדות פסולה שהיא אמנם בגדר עדות, אבל כשאדם מדבר על מעשי עצמו הרי הוא בעל דבר ואין זה מעשה עדות כלל, וממילא פלגינן דיבורו¹⁶. משיטת הר"י מיג"ש והראב"ד נראה ברור שעדות פסולה כגון עדות של קרובים או של רשעים היא נחשבת מבחינה פורמלית כמעשה עדות הגם שאין בכחה להשפיעה על פסק בית דין¹⁷. ובגלל סטטוס זה, עד פסול נחשב כתחילתו בפסול וגם גורם

לדינא דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. א"כ בנוגע לשאלתינו באופי ספק עד פסול, ניתן בהחלט לטעון שזה אינו ספק בהגדת עדות אלא הוה ספק בכשרות העדות. אם מדובר לא בספק מעשה אלא בספק פסול אז חזקת הממון נפקעת ולא שייך הדין של תרתי לריעותא. א"כ הריב"ש והרמ"א צדקו במה שפסקו להוציא ממון על סמך החזקה דמעיקרא של כשרות העד.

1. שיטת שמאי נתקבלה באופן עקרוני. שיטת הלל נאמרה בחור חומרא בקדשים ואולי בתרומות. עיין גדה ו.
2. עיין שם בדברי הש"ך ס"ק ח. ובמה שכתב בנוסף בנקודה"כ ליישב שיטת הרמ"א. הסברו מיוסד על ההנחה שדין רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן נחשב כגורם עצמאי בנוסף לדין חזקה דמעיקרא. זה בודאי אינו דבר פשוט. גם מש"כ דשייך בזה ספק ספיקא אינו דבר מוסכם. הט"ז חולק בפירוש על נקודה זו. עיין בשמעתא פרק ג' במה שהציע ליישב הדברים.
3. הש"ך בסימן קי"ט ס"ק ל', וכן בסימן א' ס"ק ח' תומך בשיטת הבית יוסף. עיין היטב בדיון בש"ש פרק ד' בענין זה.
4. עיין גם בזה בשמעתא שם פרק ד. עיין גם בתירוצו של הנתיבות המשפט שם ס"ק טו. שמחדש שחזקת ממון שונה באופיה מחזקת הגוף.
5. ריטב"א עירובין ל"ו ד"ה רבא. וכן דעת הריטב"א בקידושין ע"ט. החלטתי לציין את דברי הריטב"א בגלל ניסוחו החריף. ועיין היטב בראשונים בחולין פ"ו. ובנדה יח: וכו' הרמב"ן בחולין פו. כבר הסביר כדלהלן: „כיון שודאי נגע וספיקא בטומאת התינוק חזקת עיסה זו לא כלום היא. שהרי הורעה בפנינו". אך ניסוח שיטתו בחידושו לנדה (ב. ד"ה מאי טעמא דשמאי) בתירוצו הראשון טעון הסבר, דלכאורה נראה כסותר כלל זה. ואכמ"ל. עיין גם בדברי הרשב"א במשמרת הבית והרא"ה בבדק הבית על הנושא הזה תוך דיונם בדין רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן (תוה"ב דף ז' ח.).
6. השוה לשון התוס' הרא"ש (שם ד"ה היכא) דלית ליה ריעותא מגופה) כשמדבר על ענין חזקת הטהרות. במסגרת זו משמע שהוא תומך בהסברו של הר"ם ב"ר שניאור. מבחינה הגיונית ודאי יש מקום לחלק בין הענינים — דסטטוס חפצא של הטהרות היא בודאי לא נושא הספק אלא תוצאתו. משא"כ כשמדובר בחזקת הגברא. שאולי סטטוס הגברא בכלל נחשב שפיר כנושא של הספק אע"פ שלידת הספק היא דוקא בענין המקוה.
7. עיין בקידושין עט: תוד"ה מי איכא בשם הר"י. הסוגיא דנה בענין „קידשה אביה בדרך, וקידשה עצמה בעיר והרי היא בוגרת". שיטת רב היא ד„הרי היא בוגרת לפנינו". לפי הגמרא מדובר דקדיש בהוא יומא דמשלים ששה, דלא שייך בו חזקה דמעיקרא דחזקת נערו. לפי הר"י יוצא דשיטת רב לא נובעת מדין תוקף החזקה דהשתא במקום שאין נגדו חזקה דמעיקרא, אלא מדין רוב, דרגילות הן לבוא בבוקר. בכל הנושא הזה, עיין בשב שמעתא שם פט"ז.
- 7א. בזה יש חילוק ניכר בין בעיית טבילה בספק ובין נגיעה בטהרות. שהספק אינו על אופי מעשה הנגיעה אלא על זהות הנוגע — גברא טהור או טמא. נגיעה בטהרות הוא מעשה אוביקטיבי שיש לו השלכות הלכתיות, היא אינה הגדרה הלכתית. עצם הפעולה מטמאת את הטהרות בתנאי שהגברא הנוגע הוא טמא. כלומר, אין שני סוגי מעשה נגיעה — אחד של טהרה ואחד של טומאה — שניתן להסתפק באיזה מהם חל. א"כ מובן שכל נגיעה נחשבת למעשה משמעותי המבטל את חזקת הטהרות. בניגוד תריף, טבילה במקוה הוה מעשה ומושג פורמלי והלכתי מובהק. מה שמבחין בין פעולת כניסה לתוך מים לבין מעשה טבילה במקוה הוא חישובים הלכתיים בלבד. א"כ הספק אינו רק בטהרת הגברא אלא בעצם עשיית המעשה המטהר, וספק מעשה כזה לא שולל את חזקת הגוף.
8. הרא"ש דן ביחס הדין של מקוה שנמדד עם סוגיית הגמרא בחולין דסכין שנפגם וכו'. מניסוחו יוצא דלהרא"ש ריעותא דחזקה דהשתא כשלעצמה לא קובעת שמדובר בספק מעשה אלא אם יש גם הגורם של חסר ואתאי. שהחשש הוא קשור בתהליך טבעי ששייך תמיד ושמראש, גם בלי ידיעת

הריעותא, היינו יכולים להתחשב בו. לכאורה תליית הגדר הזה של ספק מעשה בדין חסר ואתאי קשה להבין, אך החילוק היסודי ברור בדברי הרא"ש, וגם ברור הוא שלכל הפחות במקוה זה היסוד להבנת הדין של תרתי לריעותא.

9. תוס' חולין י. ד"ה סכין איתרעי. ועיין גם בתוס' נדה ב: ד"ה התם.
10. ניסוח התוס' בחולין בנקודה הזאת הוא הרבה יותר מורחב ומפותח מניסוחו במס' נדה. בנדה הוא מביא את החילוק בלי להסביר אותו. התירוץ הראשון של תוס' בחולין מחלק בין חסר ואתאי לבין שינוי בבת אחת. וכן דעת התוס' בנדה שם לגבי השאלה של נגעי בתים (עיין גם תוס' חולין י: ד"ה ודילמא). מלשון התוס' הרא"ש בנדה שצטטתי לעיל יוצא שהוא סבור דגורם זה של חסר ואתאי גם קובע אי נחשב ספק מעשה או מעשה בספק. אולי זה גם כוונת התוס'. אך אין זה מוכרח, והתלייה הזאת נראית דחוקה מבחינת הסברא.

לפי ב' הדיעות הראשונות בתוס' יוצא שדין טבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ לא מדין תרתי לריעותא אלא מדין מיוחד של ריעותא דמגופה דהוא גורם בפני עצמו לדעתם.
11. לכאורה הפסול בתורת ודאי בסכין פגום נקבע כתוצאה מזה שברוב רובם של המקרים יש חיסרון בעצם מעשה השחיטה עצמה. אבל מכיון שהספק פה הוא שמא שחט בסכין פגום זה מוגדר כספק פסול לא כספק מעשה. ההנחה היא דאם צד א' של הספק חל, דהיינו ששחט בסכין פגום, שהפסול הוא בתורת ודאי. (לאחר שהצעתי את הדברים, צויין לי שהגר"מ פיינשטיין גם הסביר את הסוגיא באופן זה, עיין שו"ת אגרות משה חיו"ד סימן צ"ח ענף ב').

12. עיין גם בתירוץ השלישי בתוס' הנ"ל דמסביר דינא דסכין איתרעי וכו' דהוי כספק ספיקא. התוס' בנדה לא מזכיר את הביטוי הזה. הש"ש מצטט בשם האחרונים ששאלו נגד התוס' מדין דאין ספק ספיקא מוציא מיד חזקה. אך אולי נציע דהתוס' סבורים כהרשב"א ורק התכוונו לומר שהריעותא אינה נחשבת תרתי דסתרי עם המעשה עצמו וממילא הוה רק פסול.

הן לדעת הרשב"א והן לדיעה זו בתוס', דין טבל ועלה בו דבר החוצץ אינו מדין מיוחד דריעותא מגופה, דלפי הסברם אין דין כזה, אלא מדין תרתי לריעותא הוה. גם יוצא לדעת שניהם דחציצה אינה רק עיכוב בהכשר הטבילה אלא הוה חיסרון בעצם מעשה הטבילה, שלא בא כל גופו במים. לפי שתי דיעות האחרות בתוס' אין נקודה זו מבוררת כלל מן הסוגיא. עיין באגרות משה הנ"ל שדן בב' סוגי חציצה, חד הפוסל הטבילה וחד המפקיע עצם מעשה הטבילה.

גם יש לדון בשיטת רב הונא בסוגיא. אפשר לומר שאינו חולק על רב חסדא באופן עקרוני אלא שסבור ששחיטה בסכין פגום נחשבת חסרון בעצם מעשה השחיטה — או בגלל שא"א לשחוט בסכין פגום בלי להטריף את הבהמה או מכיון ששורש הפסול הוא בגלל שרוב רובם של שחיטות אלו חסירים בעצם מעשה השחיטה בגלל אחד מחמשה הדברים המפסידים את השחיטה. חשוב הוא לציין שלפי הרמב"ן (חולין י. ד"ה השוחט בסכין) שיטת רב הונא נאמרה גם כשאין הריעותא לפנינו, כגון שנאבד הסכין לגמרי. זה נגד שיטת רש"י והרשב"א בסוגיא. לדעתו יוצא דגם מעשה שחיטה בספק אינו מספיק להוציא מחזקת הבהמה שאינה שחוטה. וזה צ"ע.

13. עיין בזה בט"ז יו"ד סימן ב' ס"ק א' ונגדו בש"ך שם ס"ק ב'.
14. לסיכום השיטות, עיין ביו"ד סימן ב' ס"א ובש"ך ס"ק ל'.
15. ר"י מיג"ש ב"ב מג. ד"ה ומעידין. עיין גם בתוס' שם ד"ה וליסלקו. הר"י מיג"ש מניח דלא בעי תחילתו בכשרות ממש אלא כל שאינו תחילתו בפסול מספיק. הרשב"ם בפירושו לסוגיא בב"ב דף קכ"ח, אמנם, סבור דבעי שם עד מתחילה ומקשר דין זה לשיטתו בענין הגדרת שם עד משעת ראייה.

16. עיין היטב בראשונים בסנהדרין דף ט"י ובמכות דף ו. ודף ז.
17. גם אין בכח עד פסול לחייב שבועה. עיין ברמב"ם הל' עדות פ"ה ה"ג ובכס"מ שם. כמובן אין זה משום שאינו בגדר עד דהרי לפי כמה ראשונים גם עד כשר שנפסלה עדותו מטעם עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אינו יכול לחייב שבועה (עיין ריטב"א מכות ו. ד"ה א"ר יוסי). אלא הדין הוא דכל עד שאינו יכול לחייב ממון אינו בר הכי לחייב שבועה, וכמו הכלל שבגמרא שבועות מ. — כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון עד אחד מחייבו שבועה."

הרב אלי' ברוך שולמן

דברים שבלב אינם דברים

תוכן הענינים:

- א. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם קדושין מעושים צריכים אמירת רוצה אני.
- ב. סתירות דברי הרמב"ם דבגט וקרבן מעושה הצריך אמירת רוצה אני ולא בקדושין מעושים וכן לא בתליהו וזבין.
- ג. למה צריך הרמב"ם הל' גרושין להטעם שאין הכפוי לגרש אנוס אלא הוא אנוס את עצמו כיון דקיי"ל דשב"ל אינם דברים.
- ד. איך כתב הרמב"ם שם שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ כו' כגון מי שהוכה עד שמכר הא קיי"ל תליוהו וזבין זביני זביני.
- ה. בכלל למה לא כתב הרמב"ם בפשוטו דאגב אונסיה והמצוה לשמוע דברי חכמים גמר וגירש.
- ו. שיטת רה"ג דאינו מועיל ביטול מודעא במכר, דקשה מסוגיא ערוכה בערכין דבגט מועיל.
- ז. סתירת דברי הרמב"ם אם מועיל מודעא על הביטול מודעא דבגט מועיל ולא במכר.
- ח. שיטת הרמב"ם הל' שבועות דבמקום אונס ל"א דשב"ל, וקשה מגט וקרבן מעושים.
- ט. תירוץ קושיית הפרי יצחק למ"ל טעמא דאגב אונסא וזוזא גמר ומקנה תפ"ל משום דדשב"ל אינם דברים.
- י—יב. חוקר אם הסברא דאגב אונסא וזוזא היא ודאית או אינו אלא מסלק האנן סהדי דאינו רוצה, ומתרץ בזה שיטת רה"ג.
- יג—יד. למה צריך מסירת מודעא מחמת אונס דוקא. ביאור דברי הרשב"א קדושין בזה. מתרץ בזה קושיית הגרעק"א בדין קיים בלבו קיים.
- טו—טז. ביאור שיטת הרמב"ם דבגט ומכר אי"צ מסירת מודעא מחמת אונס.
- יז—יח. תירוץ כל הקושיות הנ"ל על הרמב"ם.

א. רמב"ם פ"י מכר ה"א מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח אפילו תלוהו עד שמכר ממכרו מכר בין במטלטלין בין בקרקעות שמפני אנסו גמר ומקנה

עכ"ל. ולא הזכיר שיטצרך המוכר לומר רוצה אני. וכן בפ"ד אישות ה"א וז"ל אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו הר"ז מקודשת עכ"ל וביאר המגיד משנה משום דלא גרע מתליוהו וזבין וכ"כ באמת הרשב"א קדושין (ב.) שכיון דתליוהו וזבין זביניה זביני כ"ש תליוהו וקנה וכן תליוהו וקידש ע"ש וגם בזה לא הזכיר הרמב"ם שנצריך שיאמר רוצה אני. ובהשגות הלכות אשות שם כתב וז"ל והוא שיאמר רוצה אני עכ"ל. אבל דעת הרמב"ם משמע שאי"צ שיאמר רוצה אני לקיום המכר או הקדושין. וצריך להבין שורש פלוגתתם.

ב. גם גוף שיטת הרמב"ם דאי"צ אמירת רוצה אני קשה דידיה אדידיה דהנה עיין קדושין (מט:) ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי, אמר רבא הו"ל דברים שבלב ודשב"ל אינם דברים. מנ"ל לרבא הא אילימא מהא דתנן יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בע"כ ת"ל לרצונו הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ואמאי הא בלביה לא ניחא ליה אלא לאו משום דאמרינן דשב"ל אינם דברים. ודילמא שאני התם דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה. אלא מסיפא וכן אתה מוצא בגטי נשים ושחרורי עבדים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני ואמאי הא בלביה לא ניחא ליה אלא לאו משום דאמרינן דשב"ל אינם דברים, ודילמא שאני התם משום דמצוה לשמוע דברי חכמים כו' אלא אמר רב חייא בר' אבין עובדא הוי בי רב חסדא ורב חסדא בי רב הונא ופשטוה מהא האומר לשלוחו הבא לי מן החלון או מן הדלוסקמא והביא לו אע"פ שאמר בעה"ב לא היה בלבי אלא על זה כיון שהביא לו מזה בעה"ב מעל, ואמאי הא קאמר בלבי אלא לאו משום דאמרינן דשב"ל אינם דברים ע"כ לענינינו.

וכ"פ הרמב"ם פ"ב גרושין ה"כ וז"ל מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש בי"ד של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר כו' ע"כ וכן פי"ד מעשה הקרבנות הי"ז וז"ל כל חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותם אע"פ שאין מתכפר לו עד שירצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני עכ"ל. וקשה למה הצריך בשני אלה שיאמר רוצה אני ומ"ש מהא דתליוהו וזבין או תליוהו וקידש שלא הצריך שיאמר רוצה אני וכן הקשה הלח"מ.

ג. עוד קשה דעיי"ש הלכות גרושין המשיך הרמב"ם וכתב וז"ל ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס כו' שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מה"ת כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן אבל מי שתקפו יצרו לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אי"ז אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרע, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה

אני כבר גירש מרצונו עכ"ל. ובפשוטו כי כל אריכות זו היא פירוש הרמב"ם לדברי הש"ס דמצוה לשמוע דברי חכמים. אבל קשה דסוגית הש"ס לא הוצרך לזה אלא מקמי דמסיק דברים שבלב אינם דברים, אבל לבתר דמסקינן מברייתא דהבא לי מן החלון דדבש"ל אינם דברים לכאורה כי שוב אי"צ להסברא דמצוה לשמוע דברי חכמים, רק כשר הגט מכח הדין דדבש"ל אינם דברים, וכמו שהיה רוצה הש"ס מתחילה לפשוט מדין גט מעושה דדבש"ל אינם דברים. וא"כ הרמב"ם שפסק בכ"מ דדבש"ל אינם דברים א"כ למה הוצרך כלל להך טעמא.

ד. גם תמוה מאד מש"כ הרמב"ם בא"ד שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מה"ת כגון מי שהוכה עד שמכר כו' והרי הרמב"ם עצמו פסק כנ"ל דתליוהו וזבין זביני דאגב אונסא וזוזא גמר ומקנה. ובפרט שהרי גם בגט סמך הרמב"ם על הטעם דמצוה לשמוע דברי חכמים, דמטעם זה מתרצה, וא"כ מ"ש גט ממכר.

ה. גם גוף דברי הרמב"ם קשה למה לי כולי האי ולמה לא פירש הא דמצוה לשמוע דברי חכמים באופן פשוט דאגב אונסיה והמצוה לשמוע דברי חכמים גמר ומגרש, דומיא דתליוהו וזבין דאמרינן דאגב אונסיה וזוזא גמר ומקנה.

גם אינו מובן סיום דברי הרמב"ם מש"כ וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש מרצונו ע"כ מבואר דסוכ"ס אין הגט כשר אלא מפני שתשש יצרו ואמר רוצה אני, הא אילו לא תשש יצרו ועמד במריו ולא אמר רוצה אני לא היה הגט כשר אע"פ שרוצה להיות מישראל ולעשות כל המצות, דכיון שאינו רוצה לגרש אי"ז מרצונו. ואין הגט מתכשר אלא משום שאנו אומרים שכיון שרוצה להיות מישראל לכן אגב האונס הוא מתרצה, וכעין הא דאגב אונסא וזוזא. וא"כ מה זה שהאריך הרמב"ם שאין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו כו' והרי אפילו אם הוא אנוס באמת מ"מ הרי כיון שנתרצה למה לא יכשר הגט דומיא דאגב אונסא וזוזא דכיון שמתרצה כשר המכר אע"פ שבודאי הוא אנוס.

ו. עוק"ל בענ"ז דהנה במה דקיי"ל תליוהו וזבין דמועיל כתב הטור חו"מ סימן ר"ה וז"ל ואם מסר מודעא וביטלה אח"כ כתב רב האי גאון דלא הוי ביטול ואפילו אם פירש בשטר זביני דזבין בדלא אניס וחתים ביה בביטול מודעא אינו כלום, דההוא אונסא דאנסיה אעיקר זביני הוא גופיה אנסיה לאודויי ליה מאי דבעי כו' אבל א"א הרא"ש ז"ל כתב דאם כפוהו לבטל המודעא מהני הביטול ולא הוי מודעא אעפ"י שאמר בשעת מסירת מודעא כל מה שאבטל לא יהיה ביטול אינו מועיל דמ"מ לבסוף שכפו אותו לבטל מה שאמר מקודם הכל בטל דאגב אונסיה גמר ומקנה ומבטל עכ"ל.

ודעת רב האי גאון תמוה מסוגיא דערכין ס"פ האומר אמתניתין דכופין אותו לגרש עד שיאמר רוצה אני קאמר הגמרא א"ר ששת האי מאן דמסר מודעא אגיטא מודעתו מודעא, פשיטא ל"צ דעשייה וארציה, מ"ד ביטולו בטליה למודעא קמ"ל דא"כ ליתני עד שיתן, מאי עד שיאמר עד שמבטל ליה למודעא ע"כ. מבואר בפירוש דיכול הוא לבטל את המודעא שמסר מקודם. וע"כ צריך לחלק בין מכר לגט אבל צ"ע מאי שנא, וכבר עמד ע"ז הב"ח ע"ש.

ז. וע"ע בטור שם כתב דדעת הרמב"ם כדעת רה"ג והדבר קשה דמפורש ברמב"ם פ"א מכירה ה"ח וז"ל העידו עליו עדי המכר שביטל המודעא הרי המודעה בטילה עכ"ל הרי דמועיל לדעתו ביטול מודעא במכר. ותירצו בזה הב"י והגר"א שם דכוונת הטור אינה שתהיה דעת הרמב"ם לגמרי כדעת רה"ג, רק בפרט זה דהרא"ש כתב דאפילו מסר מודעא על הביטול עצמו דיכול לבטל מודעא זו, וע"ז חולק הרמב"ם מדמסיים שם וז"ל ואם אמר לעדי המודעה היו יודעים שכל קנין שאני לוקח לבטל המודעא ומודעי דמודעי שהכל בטל ואיני אומר כך אלא מפני האונס שאתם יודעים ואין בדעתי להקנות לזה האנס לעולם הרי המכר בטל ואע"פ שקנו מידו לבטל המודעה על הדרך שביארנו עכ"ל. ולא הזכיר שום עצה בזה דיוכל לבטל אף מודעא דמודעא.

אלא דאף ע"ז ק"ל דאילו גבי גט כתב הרמב"ם דלעולם יכול לבטל אף מודעא כזו דכתב פ"ו גרושין ה"כ וז"ל א"כ מהו תקנת דבר זה שיאמרו לו העדים קודם כתיבת הגט אמרו בפנינו שכל הדברים שמסרת שגורמים כשיתקיימו אותן הדברים לבטל הגט הרי הן בטלים ואומר הן כו' עכ"ל. וקשה מ"ש ממכר דלא הזכיר הרמב"ם עצה זו ואף כי יש אחרונים שכתבו דאינו מועיל בגט כ"א לשון זה דוקא מ"מ הרי גבי מכר לא הזכיר אפילו לשון זה ומ"ש גט ממכר.

ח. והנה התוספות גיטין (לב.) ד"ה מה"ד הוכיחו דאפילו במקום שאנוס מלהגיד מ"מ דשב"ל אינם דברים, ממה דקיי"ל דאפילו בגט מעושה וקרוב מעושה דדשב"ל אינם דברים והרי התם אנוס הוא. אבל דעת הרמב"ם אין נראה כן. דעיין נדרים (כח.) נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אע"פ שאינה תרומה שהיא של בית מלך אע"פ שאינה של בית מלך כו' ומוקמינן ליה באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם ואע"ג דדשב"ל אינם דברים לגבי אונסין שאני ע"ש. וכתב הר"ן שם וז"ל הך אונסא מפרש ליה לדיבוריה דהיום קאמר עכ"ל וכעיי"ז כ' התוספות שם וז"ל ושאיני הכא דבלא גלוי דעת יש לנו לדעת דעתו מעצמינו עכ"ל. אבל הרמב"ם נראה דל"פ כן ממש"כ פ"ג שבועות ה"ג וז"ל וצריך הנשבע באונס להיות כונתו בלבו בעת השבועה לדבר הפוטרו ואע"פ שהדברים אלו שבלב אינם דברים הואיל ואינו יכול להוציא בשפתיו סומך על דברים שבלבו עכ"ל. ומשמע ברור שדעתו כי במקום אונס יכול לסמוך על דשב"ל ול"א דשב"ל אינם דברים

אלא בכגון ההוא גברא דזבין ארעא אדעתא למיסק לארעא דישראל וכיו"ב שיכול היה להוציא הדברים מפיו ולא הוציאם. אלא שלדעתו יקשה קושיית התוספות מגט מעושה וקרבן מעושה למה לא נאמר גם שם דכיון שהוא אנוס יכול הוא לסמוך על דברים שבלבו, ויבואר לקמן אי"ה.

ט. והנה בשו"ת פרי יצחק הקשה דלמ"ל טעמא דאגב אונסא וזוזא גמר ומקנה לקיים המכר בתליוהו וזבין, תפ"ל משום שדשב"ל אינם דברים [אמנם כי למש"נ דעת הרמב"ם דבאונס ל"א דשב"ל אינם דברים לק"מ כמובן]. ונראה דאי"ק דבאמת יש לעיין במה דהוי ס"ד להש"ס קדושין שם להביא ראייה דדשב"ל אינם דברים מדין גט מעושה וקרבן מעושה והרי מ"ש זה מכל אונס בעלמא וכגון תליוהו ויהיב דלכו"ע אינו כלום וכן סקריקון ולא שייך התם דין דשב"ל אינם דברים וע"כ משום דכל שנאנס אמדינן דעתיה דאינו רוצה ואין דיבורו כלום והוא כמו שחשב שמת בנו ומכר כל רכושו דאינו כלום [ועיין תשובות רעק"א ח"ב סימן ס"ט וכן תשובות מיימוניות הראשון סוף הלכות נשים]. וא"כ קשה מאי קס"ד להכשיר גט מעושה מדין דשב"ל אינם דברים. וצריכים אנו בזה לדברי הרמב"ן והרשב"א קדושין שם דכתב הרמב"ן וז"ל ועוד י"ל דמעושה נמי כל שלא כדין לאו דברים שבלב נינהו דאנן סהדי דלא ניחא ליה, אבל בדין ניחוש דילמא לא ניחא ליה קאמרינן, דכל דאמרינן ליה עביד דינו לא אנסינן ליה למיתב ולא מפסיד מנפשיה כלום הלכך לא מגלי לן דעתיה בבירור, והוא מתרץ דודאי ניחא ליה ולא משוי נפשיה רשע עכ"ל וכע"ז כתב הרשב"א וז"ל דאפילו להא דאמרינן מעיקרא אילימא מהא דתניא כו' מפשט פשיטא ליה דמשום דניחא נפשיה בכפרה הוא דאיכא לדמויי לדשב"ל דאיל"ה דברים מגולים הם דאונסיה מודע עליה ודחינן דילמא שאני התם דאנ"ס דניחא ליה בכפרה לומר דטענה זו חזקה לעקור לגמרי דשב"ל עכ"ל.

המבואר דכל דודאי ידעינן באונסיה ושאינו רוצה וכגון תליוהו ויהיב וכיו"ב ודאי אין דיבורו כלום דאונסיה מגלי עליה. רק בגט מעושה וקרבן מעושה הוי ס"ד להש"ס דאף שאפשר שאינו רוצה מ"מ אי"ז דבר ברור ואין אונסיה מגלי עליה דאפשר דניחא ליה בכפרה או לשמוע דברי חכמים, ולכן כיון שאנו מסופקים במה שבלבו אמרינן דשב"ל אינם דברים ואזלינן בתר דיבורו וכשר. רק דקדחי הש"ס דשאני התם דבדודאי ניחא ליה בכפרה ולשמוע דברי חכמים, ואפילו ספק אין כאן.

וממילא נפלה הקושיא למ"ל טעמא בתליוהו וזבין דאגב אונסא וזוזא גמר ומקנה, תפ"ל משום שדשב"ל אינם דברים. דאי משום שדשב"ל אינם דברים הרי כאן אונסיה מגליה עליה דלא ניחא ליה, והיה זה דומה לדין תליוהו ויהיב.

י. אשר מעתה יש לעיין באמת הך סברא דאגב אונסא וזוזא גמר ומקנה, אם הוא סברא ודאית דבודאי מתרצה, או"ד לעולם לא ידעינן בבירור שמתרצה, רק סברא זו דאגב אונסא וזוזא מועיל שלא נאמר דאונסיה מגלה עליה דלא ניחא ליה למכור, דשמא אגב אונסא וזוזא נתרצה, וכיון שאנו מסופקים בדעתו אזלינן בתר דיבורו שהרי דברים שבלב אינם דברים. והרשב"א קדושין שם כתב מפורש באמת דבתליוהו וזבין אי"צ לטעמא דרשב"ל אינם דברים, דודאי אגב אונסא וזוזא גמר ומקנה ע"ש.

יא. אבל נראה בדעת רב האי גאון שכתב דאם מסר מודעא על המקח שוב אינו יכול לבטל מודעא זו כמש"כ לעיל אות ו' דס"ל דבאמת הסברא דאגב אונסא וזוזא גמר ומקנה אינה סברא ודאית כלל, ואינה אלא סיבה שלא נאמר דאונסא מגלה עליה דלא ניחא ליה, אבל לעולם יש לנו מקום להתספק שמא אינו מתרצה, רק דספק זה הוא על דשב"ל, וכיון שאומר בפיו שמתרצה א"כ אנו אומרים דשב"ל אינם דברים. אבל אם מוסר מודעא על המכר ואומר מפורש שאינו רוצה בו ואנוס הוא, א"כ הרי חשש זה כבר דברים שבפה הוא, וצריכים לחוש לו ובטל המקח. וא"ת הרי ביטל למודעא, ועל הביטול לא מסר מודעא, ולמה לא נאמר שיש לנו דברים שבפה שמבטל למודעא, והחשש שמא הוא אנוס אף על הביטול הרי אינו אלא דשב"ל ואינם דברים. זה ס"ל לרה"ג דאינו, ומן הטעם שכתב הטור, "דההוא אונסא דאנסיה אעיקר זביני הוא גופיה אנסיה לאודויי ליה מאי דבעי", פירוש שהאנוס שאנו חוששים לו הוא אותו האנוס שנאנס על עיקר המקח, ואותו החשש דברים שבפה הוא ואינו דשב"ל, שהרי מסר מודעא עליה וק"ל.

ומעתה לק"מ קושיית הב"ח על דעת רה"ג מסוגיא דערכין דמפורש שם דבגט יכול לבטל מודעתו, דס"ל לרה"ג דטעמא דסוגיא דערכין משום דמצוה לשמוע דברי חכמים, וסברא ודאית היא וכדאמרינן בקדושין דאפילו בלא דינא דדשב"ל אינם דברים הגט כשר. ולכן נהי דבדמסר מודעא על הגט עצמו כבר אין חכמה ואין תבונה במקום מודעא מפורשת שאנוס הוא, אבל הרי על ביטול המודעא לא מסר מודעא, ומהיכ"ת שניחוש מעצמינו שמא אנוס הוא אף על הביטול מודעא, כיון דקיי"ל שבודאי מתרצה ומשום שמצוה לשמוע דברי חכמים ודו"ק.

[וא"ת מנ"ל לרה"ג לחלק דין מכר מגט ולומר דהסברא דאגב אונסא וזוזא כו' אינה סברא ודאית, שי"ל דעיין ב"ב (מח.) קמבע"ל מנ"ל דתליוהו וזבין זביני זביני, וקבעינן למימר דמגט מעושה ילפינן ליה, או מקרבן מעושה, ודחינן דשאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים וניחא ליה בכפרה. וביארו בתוספות דהוי ס"ד דכיון דמחוייב לגרש ולהקריב קרבן א"כ כתליוהו וזבין הוא ולא כתליוהו ויהיב. ומעתה קשה בסוגיא דקדושין דבעינן למילף מגט מעושה וקרבן מעושה דדשב"ל אינם דברים, ודחינן שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים וניחא ליה בכפרה, למה לן

כולי האי ולמה לא נדחה דשאני התם דקיי"ל תליוהו וזבין זביני זביני וא"כ ה"נ גט מעושה וקרבן מעושה. ובאמת כי כן הקשה הרשב"א קדושין שם ע"ש מה שתירץ. אבל רה"ג י"ל דס"ל דלא היה יכול הש"ס לתרץ כן דלא היה זה מספיק דהא גופא מה דתליוהו וזבין זביני זביני אינו אלא משום שדשב"ל אינם דברים].

יב. והרמב"ם דאף הוא ס"ל בהלכות מכר דמהני ביטול מודעא במכר ודלא כדעת רה"ג, וע"כ משום דס"ל דהך סברא דאגב אונסא וזוזא גמר ומקנה סברא ודאית היא ואינה זקוקה לדין דשב"ל אינם דברים [אף כי יש לדחות דס"ל דאונס הביטול מודעא אונס אחר הוא ועליה לא מסר מודעא ואפשר לדון ביה מדין דשב"ל אינם דברים בלחוד] אזיל לשיטתו דבאונס אין אנו אומרים דשב"ל אינם דברים כלל וא"כ ע"כ דהכשר המקח אינו מדין דשב"ל אינם דברים אלא משום דאנ"ס דודאי אגב אונסא וזוזא גמר ומקנה.

יג. והנה באמת יש להבין כיון דבמקום דאנו יודעים בודאי דאינו רוצה ואנוס הוא וכגון בתליוהו ויהיב לא אמרינן בזה דשב"ל אינם דברים, ואין אנו אומרים דשב"ל אינם דברים כ"א במקום שיש להסתפק במה שבלבו, א"כ למה קיי"ל דצריך למסור מודעתו מחמת אונס דוקא, והרי אפילו מסר מודעא סתם שלא מחמת אונס הרי כיון שמסר מודעא כבר ידעינן ודאי דעתו שאינו רוצה ומה שייך לומר בזה דשב"ל אינם דברים.

ונראה בהקדם דברי הרשב"א קדושין שם וז"ל ואע"ג דכי מסר מודעא חשבינן להו דברים התם לאו דברים שבלב נינהו אלא דברים מגולים הם לעדים אלא שהוא ירא מלגלותו בשעת מעשה מחמת אנסו והיינו טעמא דאמרינן כל מודעא דלא כתיב ביה ידעינן ביה באונסיה דפלניא לאו מודעא היא דאע"ג דמסר מודעא דשב"ל נינהו עד דידעינן באונסיה דירא מלגלות בשעת מעשה עכ"ל. מבואר מדבריו דמה דמסר מודעא אכתי חשיב דשב"ל עד שנדע שבשעת מעשה היה ירא מלגלות. וביאור הדברים נראה דס"ל דאפילו ידעינן בודאי דאינו רוצה במכר וגם יש לנו דברים שבפה שאינו רוצה למכור מ"מ אי"ז כלום כיון שעל עיקר קיום המכר יש לנו דברים שבפה שהוא מוכר, ואין לנו דברים שבפה שאינו מוכר, רק דברים שבפה שאינו רוצה למכור, ואי"ז כלום דהתורה אמרה דשב"ל אינם דברים ולא איכפת לן במה דאינו רוצה למכור כי התורה צוה ללכת אחר דברים שבפה דוקא ולא אחר דשב"ל ורצון שאינו בא לידי דיבור אינו כלום, רק דאם בשעת מעשה לא היה יכול לגלות ואנו יודעים שנאנס לומר רוצה אני אזי לא חשיב דיבורו אלא כפטפוטי מילי בעלמא. אבל כל שאין דיבורו באונס אע"פ שבלבו אינו רוצה הו"ל דברים שבפה ואינם דברים [וצ"ל דאם אנו יודעים שהוא טועה ג"כ חשיב דיבורו כאנוס וכהא דסבר שמת בנו ומכר כל נכסיו]. [ולכאורה כי לפי"ז לא יוכל הרשב"א לסבור כמש"נ לעיל (אות י"א) בדעת רה"ג דכל שמסר מודעא על

עיקר המכר שוב אינו יכול לבטל מודעא זו משום שכבר יש לנו דברים שבפה שהוא אנוס ואותו האנוס שנאנס על המכירה נאנס על המודעא, ואילו לפי המבואר אפילו יש לנו דברים שבפה שאינו רוצה במכר אי"ז כלום, כיון שעיקר המכירה עצמה יש לנו דברים שבפה לקיימו, וכדי לבטל המכר בעינן לידע בודאי שהוא אנוס, ומה שאפשר שהוא אנוס אינו כלום דגם בלא מודעתו הרי אפשר שהוא אנוס ולא חיישינן ליה]. ובין לרצונו שנאמר בגט וקרבן הכוונה לדעת הרשב"א לאמירת רוצה אני גרידא, ותול"מ, אבל שירצה בלבו לא איכפת לן דרשב"א אינם דברים, שהרי גם בגט בעי' מסירת מודעא מחמת אונס דוקא, זולת לשיטת הרמב"ם כדלק'.

יד. ולפי"ז נראה לתרץ קושיית הגרעק"א נדרים (עט.) דאמרינן שם קיים בלבו קיים וכתב הר"ן דילפינן ליה מדין שתיקה ביום שמעו דחשיב גילוי דעת שרוצה בהנדר וה"נ חשב בלבו מפורש. והקשה ע"ז הגרעק"א בגלהש"ס וז"ל ק"ל הא קיי"ל דאף דרשב"א לא הוו דברים מ"מ היכא דמוכח וגלוי לכל הוי דברים כההיא דמברחת וכדומה א"כ מה ראייה דבשתק כל יום השמיעה דאנו דנים דמוכח שהוא רוצה בקיומו של נדר וגלוי לנו כוונתו מש"ה הוי קיום אבל בקיים בלבו שאינו גלוי לכל הוי ככל דשב"א ולא מהני וצע"ג עכ"ל. ולנ"ל הרי מבואר דאפילו דברים שבלבו ובלב כל אדם אינו נחשב כדיבור כלל, דמחשבה במקום דיבור לעולם לאו כלום הוא, רק מועיל דברים שבלבו ובלב כל אדם לבטל דיבורו שבפה שלא יהיה לו תורת דיבור כלל, שאנו יודעים שדברי פיו הם באונס או בטעות. אבל במקום דליכא דיבור כלל, ואנו דנים על עצם הגילוי דעת שבדברים שבלבו ובלב כל אדם אין שום חילוק בין זה לבין דשב"א ממש.

טו. ועיין ב"ב (מ.) אמרי נהרדעי כל מודעא דלא כתיב ביה אנן ידעינן ביה באונסא דפלניא לאו מודעא היא מודעא דמאי אי דגיטא ודמתנתא גלויי מילתא בעלמא היא כו' ומסקינן דמיירי בדזביני. ופרשב"ם אי דגיטא ודמתנתא גלויי מילתא בעלמא היא כלומר די לנו בגלויי מילתא בעלמא דלא חיישינן אם תתגלה מילתא או לא דסברא היא דאניס כו' ע"ש וכ"פ הראשונים שם דבגט ובמכר אי לא אניס למה לו למסור מודעא דאין לו סיבה ליתן מתנה או גט חינוס. אבל בודאי מצד עיקר הדין גם בגט ובמתנה צריך המודעא להיות מחמת אונס. אבל עיין רמב"ם פ"י מכירה ה"ג וז"ל בד"א במוכר או בעושה פשרה אבל במתנה או במחילה אם מסר מודעא קודם מתנה אע"פ שאינו אנוס הרי המתנה בטילה שאין הולכין במתנה אלא אחר גילוי דעת הנותן שאם אינו רוצה להקנות בכל לבו לא קנה המקבל מתנה והמחילה מתנה היא עכ"ל. ומבואר דעתו דמפרש סוגיית הש"ס הנ"ל דבגט ובמכר אי"צ למסור מודעא מחמת אונס כלל ועיקר אלא כל דמוסר מודעא ואפילו אינו אנוס כלל מתנתו בטילה ולא חשיב זה דשב"א. ולכאורה כי אי"ז עולה בקנה אחד עם שיטת הרשב"א הנ"ל דמודעא שלא מחמת אונס חשיב כדשב"א, דא"כ גם במתנה ומחילה אין לו להועיל.

טז. ונראה דאזיל לשיטתו דלעיל ביארנו דעתו דבמקום אונס ל"א דשב"ל אינם דברים. וביאור הדברים דס"ל דמה דדשב"ל אינם דברים אין פירושו שהדברים שבלבו אינם כלום במקום דיבור, רק דהדיבור חשיב גילוי רצון יותר מדברים שבלבו לענין דין תורה. ובמקום אונס אין דיבורו נחשב יותר גילוי רצונו משדברים שבלבו. וא"כ ה"נ שמסר מודעא ואנו יודעים בודאי דאינו רוצה א"כ הוי מחשבתו גילוי דעת יותר מדיבורו. ורק במקום שלא גילה דעתו בפירוש הוא שאנו אומרים שחשיב דיבורו כגילוי דעת יותר ממחשבתו.

רק דצריך להבין א"כ במכר ובפשרה נמי נימא הכי, ואמאי צריך למסור מודעא מחמת אונס דוקא. ונראה דהרי בתליוהו וזבין אמרינן דאע"ג דמתחילה לא היה רוצה מ"מ אגב אונסא וזוזא גמר ומקנה. מבואר דהאונס והממון מעבירים אותו על דעתו. וא"כ אפילו לא נאנס ס"ל להרמב"ם דגם הממון לחוד אפשר שגרם לו שיתרצה, ועכ"פ ספק מיהא הוי, ואף שאפשר שעומד בדעתו אבל אי"ז כ"א דשב"ל ואינם דברים. [ואף שהמודעא דברים שבפה הוא אבל הספק שאנו מסתפקים הוא שמא נתרצה מחדש אגב זוזא ועל זה אין לנו שום דברים שבפה שלא נתרצה].

ורק במקום אונס הוא דמהני מודעתו ומשום ששיטת הרמב"ם דבמקום אונס דשב"ל הוי דברים ולכן מועיל מודעתו לשויי ספק שמא לא נתרצה אגב אונסא וזוזא ובמקום אונס דשב"ל הוי דברים ונאמן לומר שלא נתרצה ודו"ק.

יז. והנה כמו דלענין מכר כתב הרמב"ם דאי"צ למסור מודעא מחמת אונס, כן נמי כתב לענין גרושין הלכות גרושין שם הי"ט וז"ל וכן מי שאומר לשנים גט שאני כותב לאשתי בטל הוא וכתב אח"כ גט ונתנו לה בפני שני עדים אחרים הר"ז בטל וזו היא מסירת מודעא על הגט עכ"ל ולא הזכיר ענין אונס כלל. [ואע"ג דבגט לכאורה כיון דמצוה לשמוע דברי חכמים היה לנו לחוש שמא אחר מסירת המודעא חזר בו וכמו שאנו אומרים במכר דאינו מועיל מודעא שלא מחמת אונס שאנו חוששים שמא חזר בו אגב זוזא, נראה דשאני גט דשיטת הרמב"ם שם הכ"א דאם ביטל הגט נעשה כחרש הנשבר ואינו חוזר ומגרש בו עולמית, ומבואר דדיבורו פועל בטול השטר עצמו, ואינו רק גילוי דעתו שאינו רוצה לגרש, וא"כ י"ל דכל שמסר מודעא על הגט אפילו קודם שכתבו הרי דיבור זה פועל לבטל הגט, ואף שאח"כ אומר שרוצה לגרש ויש לנו דברים שבפה שרוצה לגרש, אבל אין לנו דברים שבפה להכשיר שטר הגט, רק דברים שבפה לבטלו, וצריך לחזור בפה קודם כתיבת הגט].

וא"כ נראה לתרץ סתירת דברי הרמב"ם דגבי גרושין כתב דאפילו מסר מודעא על ביטול המודעא מ"מ יכול לחזור ולבטל מודעא זו, ואילו גבי מכר ס"ל

דאינו יכול וכן"ל. והוא דבהלכות גרושין הרי לא מיירי הרמב"ם מענין מסירת מודעא מחמת אונס כלל ועיקר, אלא במודעא סתם. ובמודעא כזו ודאי דיועיל ביטול מודעת הביטול וכן ביטול מודעת ביטול מודעא ואפילו אלף פעמים דלעולם אזלינן בתר דיבורו האחרון, משא"כ במכר הרי כל מודעא דלא ידעינן ביה באנסו אינו מודעא דבעינן מודעא מחמת אונס דוקא, וא"כ התם כיון שמסר מודעא שהוא אנוס על ביטול המודעא אנו חוששים לו, ואפילו לא יהיה אלא ספק הרי דעת הרמב"ם דבמקום אונס אזלינן בתר דשב"ל וחוששין לו ודו"ק.

ואפשר דבזה הוא שחולק על הרא"ש הסובר דאפילו במכר יכול לבטל את מודעת הביטול והוא דהרא"ש ס"ל דאפילו באונס לא אזלינן בתר דשב"ל, וא"כ הרי יש לנו ספק איזה דיבור עדיף, מה שמסר מודעא שהוא אנוס על הביטול, או מה שמבטל למודעא, ולענין הדיבור עצמו בודאי כי אנו מעדיפים את הדיבור האחרון [וכמו דס"ל להרמב"ם עצמו לענין גט שאינו מוסר מודעא מחמת אונס אלא מבטל להגט עצמו] ואילו לענין מה שבלבו הרי דשב"ל אינם דברים.

יח. ולעיל הקשינו כיון דס"ל להרמב"ם דבמקום אונס ל"א דשב"ל אינם דברים, א"כ האיך יפרנס סוגיא דקדושין דהוי קבעי למימר דטעמא דגט מעושה וקרובן מעושה כשר משום דשב"ל אינם דברים. אבל נראה דהיינו טעמא באמת שהאריך הרמב"ם לבאר דבאמת אינו אנוס ממנו רק אנוס ע"י יצרו הרע, ואינו נחשב אונס כלל. ולכן שפיר שייך בו דין דשב"ל אינם דברים ולכן הגט כשר.

וכן הקשינו דכיון דבלא"ה מבואר ברמב"ם דבעינן שתשש יצרו ויאמר רוצה אני, ובלא"ה אין הגט כשר, ואע"פ שרוצה להיות מכלל ישראל, וא"כ ע"כ דתלינן דאגב אונסא גמר ומגרש, וא"כ למ"ל להרמב"ם כלל לבאר דאינו אנוס ממנו אלא הוא אנוס את עצמו כו'. גם הקשינו דכיון דשב"ל אינם דברים א"כ למה ליה כלל לומר דרוצה להיות מכלל ישראל ולמה לא סגי בטעמא דשב"ל אינם דברים. אבל לנ"ל נאמר דלעולם מודה הרמב"ם דבעינן שתשש יצרו כדי שנכשיר להגט, וכל שלא אמר רוצה אני אינו כלום, ואע"פ שרוצה להיות מכלל ישראל אבל הרי אינו רוצה לגרש. וגם לאחר שאמר רוצה אני צריכים אנו לטעמא דשב"ל אינם דברים, דלא ניחוש דלמא בלבו עדיין לא ניחא ליה, דלמסקנא דסוגיא דקדושין אין הסברא דמצוה לשמוע דברי חכמים סברא ודאית כלל, והכשר הגט הוא מדין דשב"ל אינם דברים. רק דאכתי הוקשה לו להרמב"ם שהרי אנוס הוא, ובמקום אונס ל"א דשב"ל אינם דברים, ולזה ביאר דאינו אנוס אלא הוא אנוס את עצמו ולכן עתה שאומר רוצה אני שפיר אזלינן בתר דברים שבפיו ואין אנו חוששים לדשב"ל.

יט. וזהו ביאור דברי הרמב"ם מש"כ שאין אנו אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מה"ת כגון מי שהוכה עד שמכר כו'.

וקשה הא קיי"ל תליוהו וזבין זביני זביני דגמר ומקנה, רק ביאור הדברים דהתם עכ"פ אנוס הוא רק דאגב אונסיה גמר ומקנה, ואם מסר מודעא מחמת אנוס מועיל לבטל המקח כיון שהוא אנוס, משא"כ בגרושין אינו אנוס כלל ואפילו מסר מודעא מחמת אנוס לא היה מועיל שאין תורת אנוס עליו [רק מועיל מסירת מודעא מטעם אחר מדין ביטול הגט] וק"ל.

כ. ומעתה מבואר בטו"ט החילוק למה גבי גט וקרבת הצריך הרמב"ם שיאמר רוצה אני ואילו גבי תליוהו וזבין וגבי מי שאנסוהו לקדש לא הצריך מזה כלום. דהרי נתבאר דעת הרמב"ם דלמסקנה דסוגיא דקדושין הכשר גט מעושה הוא מדין דשב"ל אינם דברים. משא"כ הכשר המכר בתליוהו וזבין א"א להיות מדין דשב"ל אינם דברים כיון שהוא אנוס ובמקום אנוס דשב"ל הוי דברים, רק הוא משום דאנ"ס דודאי אגב אונסא וזוזא גמר ומקנה. וממילא דדוקא גבי גט וקרבת מעושה הכשרים מדין דשב"ל אינם דברים הוא דבעינן שיאמר רוצה אני כדי שיהיו לנו דברים שבפה שמתרצה, משא"כ גבי תליוהו וזבין דנקטינן דודאי נתרצה אי"צ שיאמר רוצה אני כלל ודו"ק.

ומאד מדוייק כי הטור שפסק דמהני מסירת מודעא מחמת אנוס בגט, ומ"מ פסק דמהני גם ביטול מודעא זו, ולא אמרינן דיש כאן דברים שבפה שאינו רוצה, וע"כ ס"ל דסברת מצוה לשמוע דברי חכמים סברא ודאית היא, ואינו מדין דשב"ל אינם דברים, הוא לא הצריך כלל שיאמר רוצה אני גבי גט מעושה, רק סתם הדברים דאם אנסוהו בי"ד עד שהוציאה הוי כשר ע"ש ודו"ק.

הרב שלום יוסף שפיץ

חבר הכולל העליון
ע"ש ר' יוסף שאול וחנה גרוס
ישיבה שער התורה-גרודנא

א. בענין שכירות פועלים וע"ע

(א) בב"מ ע"ז. תניא השוכר את הפועל ולחצי היום שמע שמת לו מת או שאחותו חמה אם שכור הוא נותן לו שכרו. וכתבו הראשונים שם דז"ב דאינו חייב לשלם אלא על מה שעשו אבל על מה שלא עשו אין לו ליתן כלום. אלא שהקשו מהא דאמרינן בקידושין דף י"ז. גבי עבד עברי חלה שלש אינו חייב להשלים ויוצא בשש ומ"ש מפועל דאינו משלם לו אלא על מה שעשה. וכתבו בזה כמה חירוצים — ע"י בתוס' קידושין י"ז. ולהלן בזה. וע"י תשו' מיימניות בספר קנין סי' ל"א שהביא תשובת המהר"ם ב"ב שכתב שם וי"ל שאני התם דכבר קבל העבד הכסף אבל הכא עדיין לא נתן לו בעה"ב שכר הלכך אם נתן לא יטול . . . וכן ג"ל הלכה למעשה במלמד שחלה . . . חילוק בין הקדים לו שכרו ללא הקדים וכן דנין בכל צרפת עכ"ל. וצ"ע בתירוצו של מהר"ם דמה איכפת לן בזה ששילם לו כבר או לא.

(ב) והנה בעיקר גדר שכירות פועלים דבלי ריבוי הקרא דלי בני"י עבדים וכו' היינו אומרים דפועל אינו יכול לחזור בו וחידשה התורה דפועל יכול לחזור בו — יש לעיין אם התורה חידשה בזה רק זכות חזרה לפועל אבל בעצם זכות הבעה"ב בפועל אלים כמו קנין בע"ע. או דבזה שחידשה תורה דיכול לחזור בו אפילו באמצע היום גילוי הוא שאין לבעה"ב קנין בגוף הפועל ואינו אלא שעבוד בעלמא ולכן יש לו כח לבטל שעבוד זה.

ומבואר בכ"ד דנחלקו בזה קמאי — דע"י רמב"ם הל' מכירה פי"ג הל' ט"ו שכ': השוכר את הפועל אין לו אונאה מפני שהוא כקונה אותו לזמן ועבדים אין בהם הונייה עכ"ל. וכ' בחי' המיוחסים לריטב"א בדף נ"ו: ואע"ג דמצי הדר בי' טעמא אחרינא דכתיב כי לי בני"י עבדים וכו' עכ"ל. היינו דבא להקשות על הרמב"ם דאיך הוי כקנין לזמן וכמו עבד — הרי יכול לחזור בו — ועל זה תירץ דגזייה"כ הוא דיש לו זכות חזרה אבל בעצם יש לו בו קנין כמו עבד. וכן מפורש גם בשו"ת מהר"ם ב"ב (במרדכי ב"מ סי' שמ"ו) דנראה דלא נמחל שעבוד (של פועל) באמירה וראיה מפ"ק דקידושין בעבד עברי . . . ומשני ע"ע גופו קנוי אלמא דלא זכי לנפשיה באמירה בעלמא ה"נ בנידון זה דמדמינן פועל לע"ע בפ"ק דב"מ עכ"ל. חזינן דס"ל דאפילו למסקנת הגמ' דף י'. דפועל יכול לחזור בו מ"מ עד שחזר בו יש לו לבעה"ב בו קנין כמו בע"ע — ולכן לא מהני להפקיע שעבודו ע"י אמירה בעלמא¹. אמנם עיין בתוס' קידושין י"ז. (ד"ה חלה) שכ' דאין לדמות פועלים לעבד עברי וז"ל: דע"ע גופו קנוי לאדונו הלכך חלה ג' אינו חייב להשלים . . . אבל מלמד אין גופו קנוי אלא שכר עצמו ללמוד וכו' עכ"ל. חזינן דדעת התוס' בהדיא דלא כשי' מהר"ם והרמב"ם².

ולכאורה היה אפ"ל דבזה נחלקו התוס' ותוס' הרא"ש ב"מ דף י'. שהתוס' (ד"ה כי) כ' נ"ל דמ"מ מותר אדם להשכיר עצמו דדוקא ע"ע שאינו יכול לחזור בו ואינו יוצא קודם זמנו אלא בשטר שחרור עובר משום עבדי הם עכ"ל. והרא"ש תירץ „שאני מכירה (דע"ע) דגופו קנוי וצריך גם שחרור" עכ"ל. והנה ממה שהתוס' לא הזכירו חילוק זה דע"ע גופו קנוי משא"כ פועל והאריכו ליישב בלי נקודה זו — משמע דבאמת לתוס' גם למסקנת הגמ' דפועל יכול לחזור בו מ"מ גופו קנוי כמו ע"ע וכמ"ש המהר"ם — אלא שלתוס' ד"ז גופא דיוצא לחירות כשרוצה זה גופא מפקיע לאיסור לי בני"י עבדים אבל הרא"ש לא ניחא לי' בזה — דמ"מ אם עצם הקנין בפועל הוא קנין בגופו כמו עבד עברי אז יש איסור בהשתכרותו שה"ה כמוכר עצמו לעבד — ולכן הוצרך לומר דשאני ע"ע דגופו קנוי משא"כ פועל³.

ג) ועי' גם בריטב"א ב"מ דף י' (ובשטמ"ק בשמו) שכ' שם וז"ל: והאמר רב פועל יכול לחזור בו — ואי ידו כיד בעה"ב הא קנייה קניה אלימתא כדאמרינן בעבד כנעני שידו כיד רבו והיאך יכול לחזור בו ופרקינן טעמא אחרינא הוא ולא משום דאין קנינו קנין גמור אלא גזיה"כ הוא . . . עכ"ל. הרי דכתב בהדיא דגם למסקנת הגמ' יש לו לבעה"ב קנין גמור בגופו של פועל.

אמנם צ"ע בשי' הריטב"א דבדף נו: כ' דספקת הגמ' אם יש אונאה לשכירות היינו בשכירות מטלטלין „דאילו בקבלת מלאכה ושכירות פועל פשיטא שאין בו אונאה דממכר אמר רחמנא וליכא מכירה הכא כלל". ועי' מחנ"א הל' שכירות פועלים סי' א' בסוף דבריו שהקשה דדברי הריטב"א אלו סותרים למ"ש בדף י'. דפועל הוא כעבד וא"כ יש בהשתכרותו משום מכירה גמורה ולא סתם השתעבדות בעלמא ולמה כ' דאינו כמכר לענין אונאה.

ד) ונראה ליישב — דיש כאן ב' דיונים נפרדים: א) באופי החלות שחל על הפועל אם הוא גדר השתעבדות על הגברא או דהוי קנין אלים כמו ע"ע דגופו קנוי; ב) נתינת מעות להפועל אם המעות הם מעות של מכירה או תשלומי פעולה. והיינו: דאפילו אם נימא דחל בפועל קנין בגופו כמו ע"ע מ"מ י"ל דנתינת מעות של שכירות בעיקר יסוד דינם הם מעות של תשלומין בעד הפעולה שעושה בשבילו. ולכן י"ל דאף דחל בו קנין בגופו מ"מ שכירות משתלמת לבסוף⁴ — דעיקר התשלומין הם תשלום דמי הפעולה — וזה לא תלוי כלל בדיון הראשון אם גופו קנוי, וז"ב.

ולפי"ז יש ליישב שיטת הריטב"א הנ"ל — דבאמת יש לו לבעה"ב קנין אלים בגופו של פועל (וכמ"ש הריטב"א ד, י'). אלא שלענין אונאה דאז דנים על התשלומין אם התשלומין הם דמי מכירה היינו בעד הקנין שיש לו בפועל או בעד העבודה שעושה בעבור הבעה"ב — בזה שפיר העלה הריטב"א דלגבי התשלומין

אין כאן ענין של מכירה כלל רק תשלום דמי פעולתו שעבד בעדו.

וכעין זה יש ליישב קו' המרדכי על רבינו ברוך — שרבינו ברוך העלה דאין אונאה לשכירות קרקע — והמרדכי הביין⁵ דהטעם דשכירות קרקע אינו כמכירת קרקע דאינו אלא זכות תשמיש בקרקע ולא קנין בגוף הקרקע, ולכן הקשה עליו שם ממה דמבואר בב"ק דכשם שקרקע נקנית בכסף שטר וחזקה כך שכירות קרקע ע"ש. ולכאורה י"ל דעת רבינו ברוך כעין מ"ש לד' הריטב"א — דזה וודאי ס"ל לרבינו ברוך דשכירות קרקע חשוב קנין בגוף הקרקע אלא דס"ל דתשלומי השכירות הם בעד עצם השימוש בקרקע ולא בעד הקנין שיש לו בה ולענין אונאה לא איכפת לן אלא בסבת התשלומין — דחיוב אונאה אינו אלא בתשלומין שהם בכלל מכירה ממש.

(ה) ולפימ"ש מתיישבת סתירה אחרת בד' הריטב"א לעיל. דכבר הבאנו דברי התוס' לחלק בין מלמד שחלה לע"ע שחלה דשאני ע"ע דגופו קנוי משא"כ מלמד. ועי' ריטב"א קידושין שם שתי' כעין ד' התוס' וז"ל: ולא דמי פועל לעבד דאילו פועל או עבד השכירו בעה"ב למלאכה זו ע"ד ידוע נוטל שכרו וכיון שלא עשאו אע"פ שחלה אין לו אלא שכרו מה שעשה אבל ע"ע לא נשתעבד לעשות דבר ידוע אלא שנשתעבד לו לכפהו למלאכתו לומר שכל מלאכתו לרבו ולפיכך אם חלה נסתחפה שדהו של אדון עכ"ל. ועי' ש"ך סי' של"ג סוס"ק כ"ה שהעלה שכוונת הריטב"א לתי' הא' בתוס' דע"ע גופו קנוי משא"כ פועל ע"ש מ"ש. ולפי"ז שוב סותר הריטב"א (קידושין) למ"ש בפ"ק דב"מ. אמנם לפימ"ש א"ש — דבאמת הריטב"א בקידושין לעולם לא הזכיר חילוק זה של התוס' בהדיא דע"ע גופו קנוי משא"כ פועל — ואדרבה מוכח מזה דכוונת הריטב"א אינה לתירוץ התוס' שם — אלא שכוונתו כמו שכתב לענין אונאה — והיינו דגם לענין חלה אנו דנים על חפצא דתשלומין של עבד ופועל — והיינו למרות שע"ע וגם פועל שניהם גופם קנויים מ"מ בחפצא של תשלומיהן מחולקים — דסבת תשלומיו של ע"ע היא עבור השתעבדותו לכפוהו למלאכתו, אמנם סבת התשלומין של פועל היא בעד המלאכה שעושה בשבילו. וזהו החילוק גם לענין אונאה גם לענין חלה⁶ — דשניהם תלויים בסבת התשלומין ולא בעצם החלות אם הוא חלות שעבוד או חלות גופו קנוי.

(ו) ונחזור לדברי המהר"ם — שהבאנו באות א' — דמהר"ם מחלק בין עבד דכבר שילם האדון מעותיו ולכן בחלה ג' שנים מקבל כל שכרו לפועל, ובפועל גופא — אם שילם לו בעה"ב שכרו מקודם נמי אמרינן דאם חלה מקבל כל דמי שכירותו. דמריו צריכים ביאור דמ"ש שילם תחילה משילם אחר שעבד בעבורו.

ונראה דכ"כ לעיל — דאף אם נימא דגם בפועל אמרינן דגופו קנוי כע"ע מ"מ עצם התשלומין אינם דמי מכירה ולכן קיי"ל דשכירות משתלמת לבסוף ולא

מיד בעת חלות השעבוד — דהתשלומין אינם בעד השעבוד וקנין הגוף אלא בעד הפעולה שעושה בעבורו. ונראה דכ"ז בסתם שכירות פועלים דלכך משתלם לבסוף דסתם תשלומי שכירות בעד הפעולה הם, אבל היכא שבא לשלם מיד בעת קבלת שכירות אז אמרינן דהתשלומין הם בעד עצם החלות שזכה בעה"ב בגוף הפועל וכל שהדמים הם בעד הקנין שיש לו בו, ולכן הרי הוא כעבד ובחלה העבד הרי אמרינן דנסתחפה שדהו דבעה"ב ומשלם לו כל דמי שכירותו — אבל בסתם שכירות שמשלם בסוף השכירות ע"כ דדמי התשלומין הם בעד הפעולה שעושה בעבורו — לכן כל שלא עשה הפעולה — אף מטעם אונס — אינו מקבל שכירותו, וא"ש ד' המהר"ם⁷.

1. שי' מהר"ם דגם פועל נחשב גופו קנוי כמו ע"ע מתבאר מחוך כמה תשו' — עי' תשו' מהר"ם ד"פ סי' פ"ה סי' שפ"ה וסי' ע"ז. אגב יש להעיר דמ"ש מהר"ם בסי' ע"ז במי ששכר מלמד לבנו דא"י למחול שעבוד שעל המלמד מטעם דגופו קנוי וגם כ' טעם נוסף דכבר נשתעבד לבנו ולא כל כמיני' דאב למחול שעבודו דהבן ע"ש. ומבואר דמי ששוכר פועלים לחבירו אף ששכרם עלי קאמר מזמ השעבוד הוא למי ששוכר בעבורו. ועי' פרק המקבל דבאומר שכרם עלי עובר בבל תלין וחשוב שכוונו עליו אף ששעבוד השכירות אינו לו אלא לחבירו, ודו"ק.
2. עי' במחנ"א הל' שכירות פועלים סי' א' שהאריך בזה. ומ"ש בד' הרשב"א ורבינו יונה ב"ב פ"ז. אינו ברור — לפימ"ש להלן לחלק בין סבת התשלומין לעצם לחלות שכירות וכן משמע מלשון הרשב"א ב"מ נ"ו: שכ' בשם י"א דשכירות ליכא אונאה דלאו ממכר הם ע"ש ובנ"ב כתב מדעת עצמו כן וע"כ דיל"ז כמ"ש להלן. גם יש להעיר בד' הרמ"ה ב"ב פ"ו: (אות קי"ב) שכ' דאין אונאה לפועל דלא יהא אלא עבד כנעני דאין בו אונאה כ"ש פועל ישראל דלא קני ליה לגופיה עכ"ל. חזינן דס"ל דאין קה"ג בפועל. אמנם עיקר דברי הרמ"ה צ"ע — דמה דאין אונאה בע"כ היינו משום דהוקשו לקרקעות — ובלא"ה יש בהו אונאה ומה זה ענין לפועל דאינו כקרקעות שהרי אין לו בו קה"ג, וצ"ע ק.
3. ולפימ"ש דלחוס' ב"מ אמרינן דגם פועל ה"ה כע"ע דגופו קנוי, צ"ל דחוס' ב"מ יסברו כתי' הב' בתוס' קידושין י"ז. ולא כתי' הא'.
4. וכעין סברא זו שכתבנו — דממה דמשלם לבסוף חזינן דהתשלומין אינם בעד הקנין שיש לו בו אלא בעד עצם הפעולה שמקבל ממנו — חזינן גם בקונטרס הספקות כלל ז' סי' ה' שכ' דמחלוקת זו אם ישנה לשכירות מתחלה עד סוף ל"ש אלא בשכירות פועל אבל שכירות קרקע ומטלטלין שנגמר השכירות וקנאה השוכר להדבר ההוא נתחייב בכל השכירות דשכירות ליומא ממכר ע"ש מ"ש. וזה כעין מ"ש קצת. ועי' גם בר"ן גדרים מו: (ורשב"א) לענין כח המשכיר להקדיש בית הנשכר להשוכר דיש נפק"מ בין הקדים שכוונו או לא, ודו"ק.
5. אבל לולי ד' המרדכי הי' אפ"ל כונת רבינו ברוך בא"א דבאמת גם הוא ס"ל דשכירות קרקע הוי קנין בגוף הקרקע וכדעת המרדכי רק דס"ל דלענין אונאה אין בו אונאה דכמו שאין אונאה לקרקע אין אונאה לשכירות קרקע — ומטעם דקרקעות ממעטו מאונאה, ועי'.
6. עי' בתשו' הר"ש (מובא במהר"ם ד"פ סי' שפ"ה) שבהדיא משווה דין חלה לדין אונאה — וכמו דלענין אונאה חשוב' שכירות כמכירה ה"נ לענין חלה אין לחלק בין עבד לפועל וכש"נ.
7. ולפימ"ש דחלה ואונאה תלויים זב"ז — י"ל ד"ח דלדעת מהר"ם דאם שילם בחלה מקבל כל שכרו דאז התשלומין הם בעד קנין גופו ולא הוי דמי תשלומי פעולה א"כ דגם לענין אונאה יהא חילוק זה, ול"מ כן בפוסקים, ועי'.

ב. בענין אכילת פועל בעת מלאכה

[א] בסנהדרין נז. תניא על הגזל — גנב וגזל וכן יפ"ת וכן כיו"ב . . . כיוצא בגזל מאי היא . . . א"ר אחא בר יעקב לא נצרכה אלא בפועל כרם. פועל בכרם אימת אי בשעת גמר מלאכה היתירא הוא, אי לאו בשעת גמ"מ גזל מעליא הוא. ופירש"י שם היתירא הוא ואפילו ישראל בישראל . . . וברייתא קתני ישראל בכותי מותר הא ישראל בישראל אסור. ותו בכותי היכי אסור לי. מי איכא מידי בישראל שרי ולכותי אסור, עכ"ל.

ויל"ע בסוף דברי רש"י שא"א שיאסר כותי באכילה בכרם אם ישראל מותר בה מטעם דמי איכא מידי וכו' דהנה בב"מ פז: איתא — כרם רעך ולא של כותי הניחא למ"ד גזל גוי אסור. ופי' שם הריטב"א — איכא למימר דה"נ לא יאכל דאחשבי רחמנא כגזל כיון דאיהו לאו בר מצוה הוא, אלא למ"ד גזלו מותר מאי איכא למימר, עכ"ל. ומבואר מד' הריטב"א דיסוד הדין דאכילת פועל נובע מחיוב שיש על בעה"ב ליתן לו לאכול, ולכן בעה"ב כותי שאינו בר מצוה וחייב פשוט שאין לו לישראל היתר לאכול אצלו. ולפי"ז יסוד הך דינא דהיתר אכילת פועל נובע מחיוב שאקרקפתא דבעה"ב, וא"כ קשיא דאיך יתכן לומר בכה"ג מי איכא מידי דלישראל שרי וכו', דבשלמא כשאנו דנים על איסור והיתר יש לנו לומר דהתו' לא תאסור לב"נ מה שהתירה לישראל, אבל אם עיקר הדין הוא דיש חיוב אבעה"ב וממילא יכול הפועל לאכול הרי שפיר י"ל דהתו' חייבה לבעה"ב ליתן לפועל ישראל לאכול ולא לפועל ב"נ וממילא יהא אסור לפועל ב"נ לאכול. ולדוגמא: אם נתנה תו' דין להשאיר לשו"פ¹ וממילא אין איסור גזל לעניי ישראל לאכול אטו נימא דמפני מי איכא מידי נתיר לבן נח לאכול כמו שמותר לישראל. ודאי שז"א. דכל שההיתר תלוי ונובע מחיוב הבעה"ב ליתן, ל"ש בזה מי איכא מידי, וז"פ. ולפי"ז תמוה מ"ש רש"י דאפשר להתיר לפועל ב"נ לאכול מטעם מי איכא מידי, וצ"ע.

[ב] ונראה דממ"ש רש"י כאן מוכח שהנו חולק על דברי הריטב"א הנ"ל, שס"ל דיסוד הדין דאכילת פועל בעיקרו הוא חיוב שעל בעה"ב, אלא שמפרש דהתו' חידשה כאן היתר איסור גזל, שהתירה תורה ממון בעה"ב בכדי שהפועל יאכל ולכן שפיר יש לדון בזה משום מי איכא מידי שמסתבר שכשם שהתירה תו' גזל לפועל ישראל ה"נ התירה תו' איסור גזל לצורך פועל ב"נ. וכעיי"ז הי' משמע מד' התוס' ב"מ פז: במיעוטא דרעך ולא של הקדש שכתבו: „דס"ד דכי היכי דשרי רחמנא איסור גזל שאוכל מחבירו ה"נ הו"א דשרי בשל הקדש" עכ"ל. (וע"ש בתוס' הרא"ש² ובדף צב: ד"ה ואי. ודוק). ומבואר מל' התוס' כמ"ש בד' רש"י דעיקר חי' הקרא הוא דיש כאן היתר איסור גזל — שהרי אם היו התוס' מפרשים כד' הריטב"א דהתו' חייבה לבעה"ב ליתן לפועל לאכול הו"ל לתוס' לפרש דהס"ד

הוא דכמו"כ חייבה תו' להקדש ליתן לפועל לאכול. ומל' תוס' ברור שהדגישו היתר איסור גזל דכמו"כ יש ס"ד שיש היתר לאיסור גזל מהקדש.

ג] ובאמת ילה"ר דכן הוא שי' רש"י מסוגיא דב"מ הנ"ל כרם רעך ולא של כותי וכרם רעך ולא של הקדש. דהנה מפשטות ל' הגמ' הי' משמע דפירוש המיעוט בתרוייהו בחד גוונא דאסור לפועל לאכול כשעושה בשדה של כותי וכמו"כ אסור כשעושה בשדה הקדש וכן פי' הריטב"א באמת. ובלי הך קרא קס"ד דהתו' חייבה גם לבעה"ב ב"נ [ואולי הוא בכלל מצות דינים. וע']. ולזה בא מיעוט ולא של כותי לומר דאין חיוב על הכותי וממילא אסור לפועל לאכול דהו"ל גזל עכו"ם. אמנם רש"י פירש שם בא"א: כרך רעיק ואל כליך לא תתן אבל כרם כותי תתן והיינו דכשעושה בשדה של כותי יכול לאכול אפילו שלא בעת גמ"מ, משא"כ במיעוט רעך ולא של הקדש מפרש רש"י דהמיעוט הוא מכל דין היתר אכילה. ולכאורה יפלא דלמה לא פירש דהמיעוטים דהקדש ועכו"ם שווים במכוון א' דבשניהם אסור לאכול בכלל ולמה לא פירש רש"י כמו שפירש הריטב"א שהוא יותר פשוט בסגנון הלימודים. ונראה דרש"י אזל בזה לשיטתו דמאחר ששיטת רש"י היא דיסוד דין היתר דאכילת פועל הוא דהתו' התירה איסור גזל לפועל (וכדמשמע גם מהתוס' ב"מ) א"כ א"א לומר שהתורה תתיר לפועל שיעבור על איסור גזל ישראל ולא איסור גזל עכו"ם. ולכן הוכרח רש"י לפרש כמ"ש. ועוד דמיני' ובי' מוכח כמ"ש, שהרי לרש"י דהפסוק בא למעטו מאיסור אכילה שלא בשעת גמ"מ, ומוכח דלהתיר אכילה בעת גמ"מ פשיטא לן בלי שום קרא, ולא נצרכה קרא אלא להתיר שלא בשעת גמ"מ³. וע"כ של"ש שום סברא שתיאסר שלא בשעת גמ"מ דאם התו' התירה גזל לישראל פשיטא שגם גזל עכו"ם הותרה לצורך אכילת פועל.

ד] ולכאורה היה אפ"ל דפליגי בזה ראשונים בהדיא. דע' בסה"מ (עשה ר"א) שכ' הרמב"ם: שנצטוונו להיות השכיר אוכל בעת עבודתו עכ"ל. וכע"ז בהל' שכירות פי"ב הל' א': הפועלין שהן עושין בדבר שגידולו מן הארץ . . . הרי על בעה"ב מצוה שיניח אותן לאכול ממה שהן עושין בו, עכ"ל. אמנם בס' זוהר רקיע לרשב"ץ (עשה רי"ד) כתב וז"ל: ותהי' המצוה (לשיטת הרמב"ם) שלא לעכב על ידו. ועם עיכב עובר בעשה . . . ודבר קשה הוא שאין הכתוב מדבר אלא בפועל שהוא מותר ואין [ב] זה משום גזילו של בעה"ב, עכ"ל. חזינן דבהדיא פליגי בשאלה הנ"ל, דדעת הרשב"ץ דאין שום חיוב אקרקפתא דבעה"ב, ואין כאן אלא חידוש דין דאין כאן גזילה מבעה"ב באכילתו, אבל דעת הר"מ ברור די"ש מ"ע אבעה"ב, והיינו כשיטת הריטב"א ב"מ הנ"ל.

[ה] אמנם שיטת הר"מ טעונה ביאור, דהר"מ מלכים פ"ט ה"ט פסק דב"נ שאוכל שלא בעת מלאכה חייב. ומשמע דאם אכל בעת מלאכה אינו עובר. וע"כ דדינו כפועל ישראל. ולכאורה צ"ל דס"ל לר"מ כשיטת רש"י סנהדרין שהבאנו לעיל דאמרינן מי איכא מיד דשרי לישראל וכו', וע"כ דמותר גם לב"נ⁴. אלא שלכאורה א"א לומר כן שהרי כ"כ דלא יתכן לומר מי איכא מידי אלא אם נימא דעיקר אכילתו מדין היתר איסור גזל וכמ"ש בשיטת רש"י ורשב"ץ, אבל הר"מ הרי כתב בהדיא שהיא מצוה על בעה"ב, וכשיטת הריטב"א, וא"כ איך אמרינן בזה מי איכא מידי. ולכאורה צ"ל דשיטת הרמב"ם אינה כשיטת הריטב"א ב"מ, דאף דס"ל להרמב"ם דיש מ"ע אבעה"ב להניח אותו לאכול מ"מ להרמב"ם יסוד דין אכילת פועל בעת מלאכה אינו בתולדה מחיובא דבעה"ב, אלא שביסודו נאמר כאן דין היתר גזל וכמ"ש לרש"י סנהדרין, אלא שהר"מ ס"ל דהזהירה התורה לבעה"ב שיאפשר לפועל לאכול, כדי לבצע היתר אכילה שלו, משא"כ למ"ש הריטב"א עיקר דין אכילה נובע מזה שיש חיוב על בעה"ב, ולכן לדעת הריטב"א אצל בעה"ב עכו"ם שלא נתחייב במ"ע זו, באמת אסור לפועל לאכול, דאין היתר אכילה ענין של היתר גזל אבל הר"מ י"ל דס"ל כרש"י, דיסוד ההיתר הוא היתר איסור גזל, וכמ"ש בשיטת רש"י והרשב"ץ, ולכן שפיר שייך לומר בזה מי איכא מידי, ולכן החיר הר"מ לפועל עכו"ם לאכול בעת גמ"מ, אלא שהר"מ ס"ל דהתורה רצתה לחזק היתר אכילת פועל והזהירה גם לבעה"ב שלא למונעו ושפיר נמנית מצוה זו במנין המצוות.

[ו] ובאמת נראה דגם רש"י ס"ל כן, דע' ב"מ פח: אף פועל אי אתה מוזהר על חסימתו. וע' בטור ר"ס של"ז שכ' ומיהו אם חסמו שלא לאכול פטור ופירש רש"י בין אם קצץ עמו וכו', ודוקא לענין מלקות קאמר שהוא פטור אבל איסורא איכא אם חסמו, עכ"ל. ומשמע שהבין שגם לרש"י יש איסור לחסום, רק שאין בו מלקות. ולפי"ז משמע שלרש"י יש אזהרה שלא למונעו, והיינו כשי' הר"מ דהתורה הזהירה בעשה שלא למונעו, אף שאין מלקות דאין בו ל"ת דלא תחסום, חזינן דגם לרש"י יש בו איסור עשה, וע"כ דיש מ"ע אבעה"ב. ומוכרחים אנו לומר א"כ דרש"י ור"מ שניהם ס"ל דאף דיש מ"ע אבעה"ב, מ"מ יסוד הדין דאכילת פועל לא תלוי בחיוב המ"ע, וכדמוכח גם מרש"י ב"מ שהבאנו לעיל (אות ג) אלא שהתורה הזהירה לבעה"ב שלא למנוע הפועל מלאכול⁵. ובאמת הריטב"א שס"ל דכל יסוד ההיתר נובע מחיוב שעל בעה"ב מוכרח הוא לפרש כהטור דאף שאין מלקות בוודאי יש לו איסור עשה שלא לחוסמו, ועיין להלן. [אלא שיש לדחוק דבאמת מ"ש הטור שאסור, היינו מדרבנן ושוב אין ראי' דיסבור רש"י שיש איסור"ת למונעו, וע'].

[ז] והנה ברמ"א סימן של"ז סעיף א' הביא בשם רמ"ה (ומובא בטור) שאם מנעו בעה"ב מלאכול דחייב לשלם ומבואר מהרמ"ה דאין זה סתם מ"ע בעה"ב שלא לחסום אותו ושלא למונעו, אלא דיש לפועל זכות ממון לאכול ואם מנעו

הפסידו זכות ממוני שיש לו. ולפי"ז פשוט של"ש מי איכא מידי דאטו אם התו' זכתה לפועל ישראל זכות ממוני בשדה בעה"ב נימא בזה מי איכא מידי שנתנה תו' גם זכות ממון לפועל ב"נ. ולפי"ז הרמ"ה ס"ל כעי' שיטת הריטב"א דהתו' חייבתה לבעה"ב ויש לו חיוב ממון כלפי הפועל. ול"ש בזה מי איכא מידי⁶. ונראה לה"ר ברורה לזה, דהרמ"ה סנהדרין נז. מצטט כל לשון רש"י מלה במלה, אלא שפי' הב' ברש"י שכ', ותו בכותי היכי אסור לי' מי איכא מידי וכו' השמיטו הרמ"ה. ונראה דהרמ"ה בזה לשיטתו דאכילת פועל היא זכות ממון שזכתה תורה להפועל במלאכתו, ופשוט של"ש בזה מי איכא מידי, ודו"ק.

[ח] היוצא מכל הנ"ל, די ש כמה שיטות ביסוד דין היתר אכילת פועל בעת גמר מלאכה: שיטת רש"י דבעיקר נאמר כאן היתר איסור גזל, וכן משמע מתוס' ב"מ פז: בביאור הס"ד דמותר לאכול בשל הקדש, וכן מוכח משיטת הרשב"ץ בזה"ר שכ' כן בהדיא; שיטת הרמב"ם די ש חיוב על הבעה"ב לאפשר אכילת פועל, אבל עיקר ההיתר הוא דין היתר איסור גזל, ולכן גם הר"מ אף שמונה מ"ע מ"מ ס"ל דיתכן לו' מי איכא מידי; שיטת הריטב"א דדין אכילה נובע מחיוב שרמיא תורה אקרקפתא דבעה"ב וכל של"ש חיוב בעה"ב לא נאמרה אז היתר לפועל לאכול: ושיטת הרמ"ה שמוטיף בזה, וכן מוכח מד' הריטב"א בעצמו, שחיוב שעל בעה"ב כולל גם זכות ממון לפועל ואם מנעו מלאכול חייב לשלם ולכן ל"ה הרמ"ה בסנהדרין שם לסברא דמי איכא מידי מאחר שבעיקר הדין הוא זכות ממון שזכתה תורה להפועל⁷.

[ט] והנה במשנה רפ"ב דמעשרות מבואר דפועל אוכל טבל ואינו כמקח שקובע למעשר ואוסר לאכול אפי' בארעי. וע"ש סופ"ב. ומבואר דכ"ז בפועל שאוכל בזכות שזכתה לו תורה, אבל אם אוכל ע"י קציצה עם בעה"ב בדבר שהתורה לא זכתה לו לאכול, אז שפיר הוי כמקח וקובעת למעשר. ומבואר במשנה שם שאשתו ובני בית פטורין מן המעשר שאינה קובעת למעשר. ובירושלמי מקשה הרי אשתו מחוייב לה מזונות מדאורייתא ומ"ש מאכילת פועל שקוצץ עם הפועל שחשוב כמקח, ה"נ נימא באשה האוכלת בחיוב מזונותיה. ומשני דמשנתנו כמ"ד אין לאשה מזונות ד"ת. חזינן עכ"פ דהירושלמי משווה אכילת פועל ע"י קציצה לאכילת אשתו בחיוב מזונות. וד"ז פלא דלכאורה אדרבה יש לדמות אכילת פועל שאוכל מזכות שזכתה לו תורה לאשה שאוכלת במזונותיה שהתו' זכתה לה מזונות וא"כ ל"ק קו' הירושלמי כלל, דכמו דפועל שאוכל בזכות שזכתה לו תו' ל"ח כמקח ה"נ אשה י"ל דל"ח כמקח. ולכאורה יש ליישב דמחולקים הם, דחיוב מזונות בעצם הוא זכות ממון שיש לאשה, ולכן מה שנותן להם לאכול הרי זה בתשלום החוב, וה"ה כמקח, משא"כ אכילת פועל, שאינו אלא היתר אכילה של"ח כגזל, וכמ"ש בשי' רש"י ורשב"ץ והרמב"ם, א"כ י"ל דדוקא פועל ל"ח כמקח. אבל לשיטת הראשונים דס"ל כרמ"ה וריטב"א דגם אכילת פועל הוא זכות ממון לאכילה, ואם

מנעו מלאכול חייב לשלם, שוב יל"ע מ"ש מזונות אשה מאכילת פועל. ולכאורה מהירושלמי ראייה ברורה לשיטת רש"י וכדכותי' ודלא כרמ"ה וריטב"א. אמנם כ"ז רק לפי גירסתנו בירושלמי שם, וכן גריס הר"ש וריבמ"צ והגר"א בשנות אליהו, אבל הגר"א בפירושו על הירושלמי גורס להיפך, דהירושלמי מקשה למ"ד דחייב מזונות אינו ד"ת, ומשני אתיא מחניתא כמ"ד מזונות ד"ת. ולפי"ז אדרבה יוצא דבהירושלמי מפורש שאין לחלק בין מזונות, שאע"פ שהוא חייב ממוני מ"מ ל"ח כמקח כמו דאמרינן באכילת פועל, וא"כ שפיר י"ל דמחל' הראשונים שהבאנו תלוי בב' גירסאות הנ"ל בירושלמי רפ"ג דמעשרות⁸.

[י] ונראה דילה"ר למ"ש בשיטת רש"י מד' הירושלמי פ"ב דמעשרות הל' ד' דאיתא שם תני רשב"י אומר עד היכן דיקדקה תורה בגזל בתוך כך גדולה מלאכה שלא חרב דור המבול אלא מפני הגזל, ופועל עושה במלאכתו ואוכל ופטור מן הגזל, עכ"ל. ואי נימא דיסוד דין אכילת פועל היא חלק והוספה על שכירותו וחייב ממוני הוא שחייב משכיר לפועל, איך יש להוכיח שגדולה מלאכה שפטור מן הגזל הרי זה חייב ממון גמור, ואפילו אם אינו חייב ממוני אלא חייב מצוה של הבעה"ב וזהו סבת הזכות אכילה ג"כ קשיא דאטו נוכיח מלשו"פ ומתנ"ע דעניים אוכלים בו דפטור מן הגזל. אלא וודאי משמע כמ"ש בשיטת רש"י והרשב"ץ דיסוד הזכות אכילה נובע מהיתר איסור גזל שהתירה תו' גזל לטובת הפועל, ודוק.

ולפי"ז יש לפרש שאר ד' הירושלמי שם באופן חדש, דהירושלמי מק' בסוגיא הנ"ל האוכל מן התורה יהא חייב. [וביאר הגר"א ושאר מפרשים דהירושלמי מקשה דאפילו פועל האוכל מזכות התורה למה ל"ה כמקח]. ומשני אמר רבי יונה התורה פטרה אותו. ופי' המפרשים דהתורה פטרה לפועל מחייב מעשר דל"ח כמקח ע"ש. וזה דוחק קצת, דהרי מבואר בבבלי ב"מ פת. דמקח קובע רק מדרבנן ואיך נימא דהפסוק בא לפטור מחייב דרבנן וצריך לדחוק דקרא אסמכתא בעלמא. אמנם נראה להוכיח דשיטת הירושלמי היא דיסוד אכילת פועל הוא היתר ופטור גזל, ולא שהתורה זיכתה לו זכות ממון ושעבדו לבעה"ב, וכמ"ש בשיטת רש"י ורשב"ץ, א"כ יל"פ דזהו גופא תי' ר' יונה, התורה פטרה אותו, לא כמ"ש המפרשים פטרה אותו ממעשר, אלא פטרה אותו מגזל, ר"ל דכל יסוד אכילת פועל אינו זכות ממון אלא שהתו' פטרתו מאיסור גזל, ולכן פשוט שאינו כמקח, וזהו ממש לשון רשב"י דפועל עושה במלאכתו ואוכל, ופטור מן הגזל. ודוק.

ולפי"ז יוצא דשיטת הירושלמי בב' דוכתי הנ"ל הוא כשיטת רש"י דיסוד האכילה של פועל הוא רק היתר ופטור איסור גזל, וא"ש גם ד' הירושלמי פ"ג דמעשרות הל' א' שהבאנו לעיל (לפי גירסתנו) שהירושלמי ס"ל דיל"ח בין אכילת פועל דל"ח כמקח לאכילת אשה במזונות ד"ת דהוי כמקח, והיינו כמ"ש דרק באכילת פועל י"ל כסברת רבי יונה דהתו' פטרה אותו מגזל, ואין כאן זכות ממון ולכן ל"ח כמקח, וע'.

יא] וע' ב"מ צב. אבע"ל פועל משלו אוכל או משל שמים הוא אוכל. ופירש"י משלו הוא אוכל תוספת שכר שהוסיפה לו תורה⁹ או משל שמים במתנת גמ"ח כשאר מת"ע. ומאי נפק"מ דאמר תנו לאשתי ובני א"א משלו אוכל יהבי' להו (וברש"י: כי היכי דבידו ליתן שכרו לכל מי שירצה) א"א משל שמים אוכל לדידי' זכי' ליה רחמנא, לאשתו ולבניו לא זכי' להו רחמנא. ופירש"י לדידי' זכי' ליה רחמנא בצדקה וכ"ז דלא מטא לידי' לא זכי' לי' דליתבי' לאשתו ובניו ע"כ. ומבואר מלשון רש"י דאחר שבא לידו בוודאי יכול להקנותו לאחר, אפילו למ"ד דאוכל משל שמים. אמנם התוס' (ד"ה אי) כ' דלמ"ד משל שמים אוכל,, לא זיכה לו הכתוב אלא מה שהוא לועס ואוכל ואין לו כח ליתן כלום עכ"ל¹⁰. וכן פסק הטור סי' של"ז וע"ש פרישה וגר"א. עכ"פ מוכח מכל הראשונים בסוגיא דשם דלמ"ד משלו אוכל יש לו כח להקנות זכות אכילה לאחר ולמ"ד משל שמים אוכל נחלקו אם יכול להקנותו לאחר שבא לידו, אבל קודם שבא לידו לכו"ע אין בידו להקנותו.

יב] שוב מביא הש"ס ראי' מהשוכר את הפועל לעשות בנטע רבעי שאם לא הודיעם פודה ומאכילן. וא"א משל שמים אמאי פודה ומאכילן איסורא לא זכי' להו רחמנא. ומשני התם משום דמחזי כמק"ט. ומבואר דלמ"ד משלו אוכל מוכן הוא דפודה ומאכילן, והיינו שלדידי' פשוט שמק"ט גמור הוא ולא רק מחזי כמקח טעות. ויל"פ בב' אופנים: א) י"ל דלמ"ד משלו אוכל גם באיסורא זכי' לי' רחמנא דמאחר שזה זכות ממון גמור ויכול להקנותו לאחר א"כ י"ל דזכות שלו הוא גם באיסורא משא"כ למ"ד דמשל שמים אוכל אין לו אלא היתר לאכול ואפילו לשיטת רש"י דמשבא לידו יכול להקנותו, מ"מ בעיקר הדין הוא רשות לאכול אלא שממילא אם בא לידו קנאו, ולכן מסתבר שלא נתנה תורה היתר אכילה באיסורא, וכן משמע לעיל צב. בענין נזיר דלמ"ד משלו אוכל זכה נזיר גם בכרם, משא"כ למ"ד משל שמים אוכל¹¹; ב) עויל"פ ראית הש"ס דאפילו אם לכו"ע יש לו זכות בעצם לאכול, מ"מ מה שעל בעה"ב רמיא חיוב לפדות, ד"ז תלוי במחלוקת משלו או משל שמים אוכל, דלמ"ד דמשלו אוכל הוא חלק מחובת השכירות,, תוספת שכר" ולכן עליו רמיא לפדותו משא"כ למ"ד משל שמים אין החיוב על בעה"ב ולמה יהא חייב לפדות¹².

יג] ובאמת כעי"ז קצת מצאנו בתוס' הרא"ש שמבואר בדבריו שנפ"מ בין משלו אוכל למשל שמים אוכל הוא דלמ"ד משלו אוכל הוי מק"ט דעל הבעה"ב,, מוטל להודיעו שעושים בנטע רבעי. . . א"א משל שמים אוכל אז ל"ה כאילו התנו דאינו בכלל שכרן אלא גמ"ח. עכ"ל. ונראה דכונתו כעין מ"ש, דלמ"ד משלו אוכל הר"ז בכלל חיובי בעה"ב כלפי הפועל ועליו רמיא להודיעם ואם לא הודיען ה"ז מק"ט גמור, משא"כ למ"ד משל שמים אוכל אין זה אחריות הבעה"ב כלל, וע' ריטב"א (י) בשם הראב"ד דלמ"ד משלו אוכל ה"ז מק"ט כאילו התנה ליתן ד' ונתן ג' . . . ולמ"ד משל שמים אינו מן התנאי שלו אלא חסד שמים ואינו בכאן, עכ"ל.

והיינו שאין זה סתם מק"ט אלא דהוי כאילו התנה בפירוש שחלק מהשכירות שמשלם לו היינו אכילתו בעת גמ"מ, ואם הטעהו הרי אינו נותן לו כל שכירותו. [ד] העולה מכל הנ"ל, דיש כמה נפ"מ בין מ"ד משלו אוכל למ"ד משל שמים אוכל, ועלינו לברר עדיין דלכאורה כל מ"ש לעיל במחל' הראשונים בגדר היתר אכילת פועל אם הוא זכות ממון או היתר איסור גזל, ואם יש חיוב על בעה"ב או דאין הבעה"ב חייב כלל כלפי הפועל, לכאורה כ"ז תלוי במחל' הברייתא והמשנה אי משלו אוכל או משל שמים אוכל, וצ"ב. והנה לשיטת רש"י סנהדרין שהוכחנו מדבריו דס"ל שאין באכילת פועל אלא היתר איסור גזל, ואין לו שום זכות כלפי הבעה"ב ואין הבעה"ב חייב כלום להפועל, לכאורה צ"ל דהיינו רק למ"ד משל שמים אוכל שלדידי' חזינן שאין לו זכות ממון, ואף דרש"י ב"מ ס"ל דלאחר שבא לידו יכול להקנותו, י"ל כמ"ש דאף דביסוד הדין אין כאן אלא היתר איסור גזל ולא זכות ממון, מ"מ לאחר שבא לידו הוי כשלו¹³, אבל למ"ד משלו אוכל דהוי,, תוספת שכר" י"ל דגם רש"י מודה שלדידי' הוי זכות ממון גמור. וכצ"ל גם לשיטת רשב"ץ שס"ל דאינו אלא היתר גזל ואין שום מצוה אבעה"ב. ולשיטת הראשונים כהרמב"ם. דעיקר הדין אכילת פועל הוא היתר איסור גזל, מ"מ סבור דיש מ"ע אבעה"ב ל"ק די"ל דסבור כמ"ד משל שמים וס"ל דאף למ"ד משל שמים אוכל מ"מ יש מצות עשה אבעה"ב שלא למונעו מלאכול. ואפילו אם נפרש כמ"ש הרא"ש דנפ"מ בין מ"ד משלו אוכל למ"ד משל שמים אוכל, היינו אם על בעה"ב יש חיוב להודיעו שעושה בנטע רבעי. עיין לעיל (אות יג), מ"מ י"ל דס"ל לרמב"ם דאף דלכו"ע יש מצוה אבעה"ב שלא למונעו, מ"מ למ"ד משל שמים אוכל אין זה חיוב ממוני על בעה"ב ולכן אין זה אחריותו להודיעו במאי עושה מלאכתו, דאין זה חלק מחובת הבעה"ב כלפי פועליו. נמצא דלשיטת רש"י סנהדרין ורשב"ץ ורמב"ם דביסודו דין זה הוא היתר איסור גזל, וכך משמעות התוס' פז: לענין הו"א דהקדש, י"ל דלק"מ דלהלכה קיי"ל כמ"ד משל שמים אוכל¹⁴.

טו] אמנם לשיטת הרמ"ה דיש חיוב ממוני יל"ע הרי קיי"ל כמ"ד משל שמים אוכל, וכ"כ דלמ"ד זה אינו זכות ממוני ולכן א"י להקנותו לאחר, ולכן גם לכמה ראשונים ל"ח מק"ט ואין חיוב אבעה"ב להודיעו ולא לפדות כדי שיוכל הפועל לאכול, וא"כ מכ"ז חזינן דלמ"ד משל שמים אוכל אין כאן חיוב ממון כלל, וא"כ איך פסק הרמ"ה דחייב לשלם לפועל אם מנעו מלאכול, ולכאורה היה אפ"ל דהרמ"ה חולק אכל הראשונים שפסקו כמ"ד דמשל שמים אוכל וס"ל כמ"ד משלו אוכל. ולפי"ז מוסבר למה חולק המחבר על הטור והשמיט דבר הרמ"ה, דהמחבר יסבור דהרמ"ה אזיל למ"ד משלו אוכל, ואנן קיי"ל כמ"ד דמשל שמים אוכל. אלא שעדיין יוקשה לפי"ז שיטת הרמ"ה שפסק שם כרמ"ה, אף שפוסק כמ"ד משל שמים אוכל. ועוד דהריטב"א פח: כתב כרמ"ה דהוא חייב לשלם ומ"מ בסוגיא צב: פסק כמ"ד דמשל שמים אוכל. ומצינו בשטמ"ק סוף צ"ב: שכתב בשם הרשב"א וז"ל: אם חסמן בע"כ משלם הוא לה. . . ואפילו למ"ד משל שמים אוכל, שהרי

לא אכל עכ"ל. ומפורש דכדעת הרמ"ה ס"ל להרשב"א, דאם חסמו צריך לשלם דאף למ"ד משל שמים אוכל, דקיי"ל כוותי' מ"מ אם חסמו מלאכול חייב לשלם, ולרשב"א יל"ע דאם גם למ"ד דמשל שמים אוכל יש זכות וחיוב ממון א"כ איך יפרש להא דאין מק"ט למ"ד משל שמים אוכל, דכ"כ דלדידי' אין חיוב אבעה"ב להודיעו, ול"ח חלק מהשכירות ואין כאן שום חיוב ממון ולכן ל"ח מק"ט, וצ"ב. ונ"ל דלדעת הרשב"א יסוד המחל' אי משלו אוכל או משל שמים אוכל היינו אי שורש דין זה נובע מזכות ממון של פועל ואז י"ל דגם באיסורא זכו דהוי חלק משכירותו ממש וזהו כשיטת הסובר דמשלו אוכל, אבל למ"ד משל שמים אוכל שורש ההיתר הוא דין אכילה, ורק ממילא נתנה לו תוספת זכות ממוני, ולכן באיסורא י"ל לא זכי ליה רחמנא. וגם א"ש דנפ"מ אי הוי מקח טעות נמי תלוי בזה דלכו"ע יש זכות ממון אלא דאם בשורש הדבר היתה רצון תו' רק שיאכל אז י"ל דבאיסורא לא זכי לי' וגם בעיקרו אין זה חלק מהשכירות ול"ש לומר דהשכירות היתה מק"ט אם לא הודיעו, אלא שצריכים להוסיף, דאף שלרשב"א לכו"ע יש לו זכות ממון, ולכן אם חסמו משלם, מ"מ הרי חזי' דלמ"ד משל שמים א"י להקנותו לאחר, והיינו דאם התו' בעיקר בא' ליתן לו זכות ממון ה"ה ככל זכות ממון שיכול להקנותו לאחר והיינו כמ"ד משלו אוכל, אבל למ"ד דמשל שמים אוכל הרי אף שהתו' נתנה לו זכות ממון ממילא הוא (ולחזק — כאילו — ההיתר אכילה) אמנם מאחר שכן לא נתנה לו תו' זכות זה באופן שיהא יכול להקנותו לאחר, כצ"ל¹⁵.

ואם כנים הדברים י"ל דאפילו לרשב"א שחייב לשלם אם חסמו ומנעו מלאכול, מ"מ י"ל דלמ"ד משל שמים אוכל, דחיוב תשלומין זה אינו עיקר שורש היתר אכילתו, ובעיקר באה התורה להתיר איסור גזל להפועל, ובתוצאה מזה חייבתה תו' לשלם אם מנעו מלאכול. וא"כ י"ל דאף לרשב"א דיש חיוב ממון מ"מ מאחר שעיקר הדין הוא היתר אכילה והיתר גזל, שייך לומר מי איכא מידי וכמ"ש רש"י סנהדרין נו. ולפי"ז י"ל כן גם לד' הרמ"ה. וא"כ יוצא דאף להרמב"ם שיש מ"ע אבעה"ב שלא למונעו ואף להרשב"א ורמ"ה שאם חסמו משלם מ"מ י"ל דס"ל כרש"י דיש כאן מי איכא מידי, אלא שיצא נפ"מ לדינא: דאצל ישראל שחסמו בעה"ב מכיון שיש גם בנוסף להיתר גזל גם זכות ממון חייב לשלם משא"כ הב"נ דיסוד הדין דב"נ אוכל רק מטעם מי איכא מידי, יתכן שאצלו לא נתחדש אלא היתר איסור גזל, ואם חסמו בעה"ב אינו חייב לשלם.

ולהמבואר יוצא דרק מהריטב"א ב"מ פז: שכתב דכל של"ש לחייב בעה"ב במצוות ל"ש לפועל לאכול, מוכח דל"ש מי איכא מידי, דע"כ לד' הריטב"א שורש ההיתר אכילה נובע מחיוב שעל בעה"ב, ולזה ל"ש מי איכא מידי להתירו בב"נ. וי"ל עוד דאף שהריטב"א (פח:) ס"ל כרמ"ה והרשב"א דחייב לשלם, מ"מ מחולקים דלרמ"ה והרשב"א י"ל דמ"מ עיקר שורש דין אכילת פועל הוא היתר איסור גזל וממילא הוסיפה תו' זכות ממון משא"כ לריטב"א דיסוד האכילה נובע

מחיובא דבעה"ב שפיר י"ל דחיוב ממון נכלל בחיוב של בעה"ב ואינו סתם הוספה צדדית אלא שלדידי' עדיין צ"ב איך יפרש הא דלמ"ד משל שמים אינו כמק"ט, וע'.

1. ובאמת אין ראי' מדין לשו"פ, דיש לומר דשם נעשה ממון עניים ממש, ושבת עניים היינו רק מישראל. אמנם הבאתי לדוגמא דאם נפרש שנובע היתר לקיחה מחיוב שרמיא על הנותן ל"ש לומר בזה מי איכא מידי.
 2. בעיקר מעוט דבעי' לאסור אכילה משל הקדש, כ"כ דשיטת התוס' דההו"א דס"ד דכמו שהתירה גזל ישראל הו"א דשרי בשל הקדש עכ"ל. ויל"פ דקס"ד דכמו שלצורך אכילה של פועל התירה איסור גזל ה"נ התירה איסור הקדש נמי לצורך הפועל. ועי' תוס' הרא"ש דקס"ד דפועל אוכל בו אף דלשאר בנ"א איכא מעילה כמו בשל חבירו דאיכא גזל לשאר בנ"א עכ"ל. ומבואר דלפי ההו"א מתירה התו' אף איסור מעילה לצורך הפועל. ובריטב"א כ' לפרש דמיירי בדבר שאין בו קדושת הקדש רק ממון הקדש ע"ש מה שהשווה להא דלעיל נו: והנה לד' התוס' רא"ש י"ל דאיסור מעילה תלוי בגדרי איסור גזל, ע"ש בהערות המו"ל. אמנם צע"ק דהרא"ש בעצמו נתקשה להלך צב: למה אינו אוכל בשל מע"ש בלי פדיון כמו שהי' אוכל בהקדש, לולי הגזיה"כ (ותי' דגזיה"כ דממעט הקדש ממעט גם מע"ש) והנה מע"ש אינו איסור ממוני ומ"מ ס"ל דיש להתירו לצורך אכילת פועל, וע'. ובשטמ"ק כ' בשם ר"י לוניל רעך ולא של הקדש כלומר שיצטרך הגובר לפדות קצת מן הענבים כדי שיאכל הפועל עכ"ל. ולפי"ז אין כאן צד שנתיר איסור הקדש או איסור מעילה, רק דהקדש חייב לפדות בכדי שיוכל לאכול, אבל מתוס' ורא"ש וריטב"א מוכח שפירשו דיכול לאכול בלי פדי', ואולי הבין הר"י לוניל שבכלל אין היתר איסור גזל אפילו בשל ישראל, אלא שכולו דין חיוב אבעה"ב להאכיל ולכן כ' דהקס"ד שגם הקדש חייב להאכיל, או שס"ל דאפילו אם נימא דאצל ישראל יש היתר איסור גזל, מ"מ בהקדש א"א לומר שנתיר איסור מעילה כמו שהתירה תו' איסור גזל, ולכן הוצרך לפרש שיהיה חיוב אגובר לפדות, והיינו חיוב להאכילו. ולפי"ז אין ראי' אם לר"י לוניל יש ב' ענינים באכילת פועל או לא.
 3. ואף שיש לדחוק דמאי דפשיטא לרש"י גם בלי פסוק דאוכל בעושה בשדה עכו"ם, אינו משום דאם התירה התורה גזל ישראל כ"ש שנתיר גזל עכו"ם, די"ל כמ"ש לד' הריטב"א דבלי פסוק הו"א דכמו דחייבה תורה לבעה"ב ישראל ליתן לפועל שלו לאכול ה"נ חייבה לבעה"ב עכו"ם והוא בכלל מצות דינים. מ"מ הראי' הראשונה שהבאנו, ר"ל מה שרש"י מעקם פשוטו של הסוגיא ואינו מפרש כהריטב"א מוכיח שרש"י ס"ל שא"א דהתו' תאסור לאכול בשל עכו"ם. וע"כ הטעם כמ"ש דרש"י לשיטתו.
 4. וכמו"כ ראיתי במנ"ח מצוה תקע"ו סוף אות ג', שכ' כן בשיטת הרמב"ם, וע"ש שהעיר גם במ"ש להקשות על רש"י דאיך יתכן מי איכא מידי, ולא תירץ כלום.
 5. הנה מפשטות לשון הטור מבואר דיש איסור בחסימה, ומסתימת לשונו משמע דיש בזה איסור תו'. ובאמת לשיטת הרמב"ם שהבאנו בוודאי מקרי מבטל מ"ע או עובר באיסור עשה. וכן מפורש גם בס' החינוך סוף מצוה תקע"ו. וע' גם ל' פסקי רי"ד צב. במחל' תנאים אי מלמדין או אין מלמדין, ויש מחל' ראשו' למ"ד אין מלמדין אם ר"ל דאין חיוב ללמד או דאסור. ושיטת הרי"ד שאסור ללמדו, דנראה כמונעו מלאכול ועובר על ד"ת עכ"ל. משמע דהמונעו עובר באיסור"ת [ולשא"ר י"ל דס"ל דאין איסור מפני שאינו מונעו ממש]. וכעיי"ז ע' שטמ"ק בשם ר"י לוניל.
- אמנם ע' פסקי ריא"ז שם שכ' וז"ל (הל' ב' סי' ט"ו): אם חסמו בעה"ב ומנעו מלאכול אינו עובר בלאו שלא הזהירה תורה בעה"ב עליו אלא שהרשהו תו' לאכול. והר"ז אוכל בע"כ של בעה"ב כמו שנוטל שכרו בע"כ עכ"ל. והנה ז"ב שאין שום איסור או עשה על בעה"ב והתו' רק נתנה לו רשות לאכול. והי' נשמע מזה דס"ל כשי' הרשב"ץ שהבאנו, ולפי הרשב"ץ פשוט שאין שום איסור"ת למונעו מלאכול. אמנם בסו"ד ריא"ז משמע דס"ל דיש לו זכות ממוני לאכול, ולכן השווה לנוטל שכרו בע"כ דבעה"ב, וע"כ דיש לו זכות ממוני, אלא שיש לדחות דהריא"ז נקט

לדוגמא בעלמא כן, ולא שבעצם יש לו זכות ממוני, אבל אם באמת בדיוקא נקט כן, יוצא דיש לנו שיטה חדשה, דאין שום חיוב על בעה"ב, ומ"מ הוי זכות ממוני שזכתה לפועל לאכילת השדה, וע' מ"ש להלן (הערה 7) בשי' הרמ"ה).

ובס' גליוני הש"ס הביא בשם החו"י סי' קצ"ג שכ' בשי' רש"י דאם חסמתו פטור פירש"י מלאו דלא תחסום, ולכאורה מ"ש פטור ר"ל ממלקות והלא בלאה"נ א"ע מה"ד. וי"ל דמ"ש פטור ר"ל מותר והכי משמע לשון דבעי למילף מק"ו אתה מצווה על חסימתו, ע"ש דבריו ולפלא שלא הזכיר כלום מר' הטור שמפורש שיש איסור בדבר. עכ"פ לפי שיטתו ברש"י מוכח דלרש"י אין שום דינים על הבעה"ב, וע'.

6. והנה יש להעיר, דהמחבר כנראה לא פסק כד' הרמ"ה, ואף הרמ"א ל"ה אלא שכן דעת הרמ"ה. ויש להעיר דהריטב"א פח: כ"כ בהדיא ומובא בשטמ"ק, וכמו"כ בשטמ"ק צב: הביא כן בשם הרשב"א דחייב לשלם אם מנעו מלאכול. וע'. ואולי תלוי בהא דלהלן צב: משלו או משל שמים, וע' מ"ש להלן בזה.

7. אמנם י"ל דשיטת הרמ"ה אינו כשיטת ריטב"א אלא דשניהם ס"ל דיש לפועל זכות ממוני, אבל י"ל דהרמ"ה לא נחית כלל לשיטת הריטב"א דיש איזה מ"ע וחיוב אבעה"ב, די"ל דהוא זכות ממון שזכתה לפועל, ולפי"ז יתכן שהרמ"ה יסבור כמ"ש לעיל (בהערה 5) כשיטת הרי"א"ז, ועמ"ש לעיל.

8. וע' רשב"א שו"ת ח"א סי' שס"א שכ' וז"ל: ופועל נמי פטור מן הדין כבעה"ב. . . ואפילו תאמר דשכר פעולתו הוא והוי כמקח לא גזרו בו רבנן כיון שאוכל מן התורה עכ"ל. ומדבריו משמע שמפרש דאם אוכל בתו' שכר פעולתו, וכמ"ש רש"י ושא"ר (ב"מ צב.) למ"ד משלו אוכל, וא"כ דומה למקח מ"מ לא גזרו ב' רבנן והקילו עליו שלא יוקבע למעשר, וזה ד"ח.

9. ויש להעיר דמל' הטור והפוסקים שס"ל דרש"י דעה יחידאה בזה, דגם למ"ד משל שמים אוכל יכול להקנותו לאחר שבא לידו, ובאמת כן מפורש בד' ריטב"א ב"מ סוף צב: שכ' וז"ל: דלמ"ד משל שמים הוא אוכל ניחא לו מתנ' משום שאין כאן זכי' של ממון קודם שבא לידי פועל, עכ"ל. ומבואר דדנים רק קודם שבא ליד פועל, ולאחר שבא לידו לכו"ע יש לו זכות ממון, והיינו כרש"י. וכן כ' הריטב"א בתחלת הסוגיא לעיל צב. הוי משל שנים הוא אוכל לא יהבינן, דלדידי' זכי' דחמנא בצדקה ולא במה דלא מטא לידי' זכי' ב' עכ"ל.

10. ויש להעיר בזה עוד, דאם באמת דלמ"ד משלו אוכל היינו תוספת שכר, ולרש"י א"א להקנות תוספת שכר בלי עיקר השכירות וכמש"נ, יוצא דפועל שעושה בחנם בוודאי אינו אוכל. ונחלקו בזה הראשונים צב. ע"ש שטמ"ק. אמנם היה אפ"ל דהיינו משום דאין עליו שם פועל ושכיר מאחר שעושה בחנם ולא מטעם שכתבנו. אלא שד"ז גופא תלוי בד' הראשו', דע' או"ז ב"ק סי' דפועל שקבל על עצמו לעשות אפילו בחנם יש עליו שעבדים לעשות, ושפיר חל עליו דין פועל ושכיר, ואכמ"ל.

11. ובזה יש עדיין מקום עיון, דבגמ' צב. בנויר משמע דהש"ס תולה אי נזיר אוכל בכרם או לא אי משלו או משל שמים והיינו אם בעיקר יש לו זכות ממון הר"ז זוכה גם בכרם למרות שאסורה לו, ולמ"ד משל שמים אוכל דבעיקר הוא היתר אי זכות לאכול, לכן באיסורא לא נתנה לו תו' כלום. וכן הי' אפ"ל בנטע רבעי, אלא שיל"ח דבנ"ר אפשר לאוכלו בירושלים, משא"כ נזיר בכרם ולהיפך נמי יש לצדד דנזיר בכרם אפשר לו לשאול וגם יש לו עכ"פ כח ליתנו לאחר ולכן זכה בו למ"ד משלו אוכל, משא"כ נ"ר הו"א ליתנו לאחר י"ל דגם למ"ד משלו אוכל, אין לו בה כלום בזה. עויל"ח דבנ"ר יש לבעה"ב עצה לעשותו ראוי לאכילת פועל, ע"י פדיי', וא"כ שפיר י"ל דזכות הפועל מחייבתו לפדות, משא"כ בנויר בכרם דל"ש לומר כן, וע' היטב בזה עוד.

12. וד"ז תלוי גם בתירוצי הראשו' פז: בהא דבעי' קרא למעט הקדש, דבלי המיעוט אוכל גם בשל הקדש, ע"ש בתוס' ותוס' הרא"ש דקס"ד דיש היתר לאיסור מעילה כמו שיש היתר לאיסור גזל. אמנם בריטב"א כ' דמיירי בשל ממון הקדש בלי חלות קדושת הקדש, ודין ממון הוא לגמרי. ובשטמ"ק שם כ' בשם ר"י לוניל דהקס"ד שגזבר יהי' חייב לפדותו בכדי שיוכל פועל לאכול, והיינו כמו בסוגיין. וצ"ל דשא"ר שלא הי' כן ס"ל דל"ש לחייבו לפדות אלא למ"ד משלו אוכל, ולא רצו לפרש הסוגיא פז: רק אליבא דמ"ד משלו אוכל. ובדעת הר"י לוניל י"ל דס"ל דהסוגיא שם ע"כ רק למ"ד משלו אוכל, ולא רצו לפרש הסוגיא פז: רק אליבא דמ"ד משלו אוכל, או דס"ל

דלכו"ע יש לחייב בעה"ב לפדות והא דבנ"ר משמע דחייב לפדות תלוי בשלו אוכל או משל שמים י"ל דמפרש הסוגיא צב: בא"א, או דשאני נ"ר דסבת האיסור אינו ענין ממוני כמו הקדש, ונימא שס"ל לר"י לוניל דאם סיבת האיסור הוא גדר ממוני כגזל והקדש אז לכו"ע חייב לפדות לקיים זכות אכילה דפועל, אבל בנ"ר ס"ל דאין לחייבו אלא למ"ד משלו אוכל, וע'.
 13. אמנם יש להעיר, דלמ"ש שלרש"י סנהדרין דאמרי' מי איכא מידי להתיר ב"נ לאכול בגמ"מ, דע"כ יסוד הזכות אכילה הוא מדין היתר איסור גזל, ע' לעיל באריכות. ומ"מ ס"ל לרש"י דמשבא לידו אפשר להקנותו לאחר, לכאורה מוכח מכאן דלא כשיטת היראים דאף למ"ד גזל עכו"ם מותר מ"מ לא הוי שלו, דחזינן מהיראים דהיתר לגזול לא עושהו כשלו, א"כ ה"נ איך אפשר להקנותו לאחר הרי אינו שלו. וצ"ל או שרש"י חולק או דכאן התירה התו' ממון הבעה"ב להפועל, ולכן אפשר לזכות בו ממש, ובזה צ"ע, דאם התורה ממון בעה"ב לפועל שוב אין כאן היתר איסור גזל. ושוב יל"ע אם שייך כאן מי איכא מידי כמ"ש רש"י בסנהדרין לולי שנימא שבנוסף לדין העקרי שהוא היתר איסור גזל, הוסיפה תו' שיוכל לזכות בו, אבל ביסוד הדבר מתחיל הדין בהיתר איסור גזל, וצע"ט.

14. כן נפסק בשו"ע, וכן פסקו הרי"ף הרא"ש הרי"ד ריא"ז ריטב"א וחי' הר"ן, ואו"ז.
 15. ואם אפ"ל כמ"ש בד' הרשב"א שלמ"ד משל שמים אוכל יש חיוב זכות ממון ג"כ אלא דמאחר שאינו עיקר החיוב לכן אין זה בכלל השכירות שנדונו כמק"ט על עיקר השכירות משא"כ למ"ד משלו אוכל הוי חלק מהתחייבות השכירות וכמ"ש בתשו' שס"א שהבאנו לעיל הערה (8) „שאוכל בשכר פעולתו" וכל' רש"י „תוספת שכר", משא"כ למ"ד משל שמים אוכל, דהוי דין ממון, ומ"מ מאחר שזה כע"י דין זכות ממילא, טפל לעיקר דין אכילת פועל ולכן ס"ל לרשב"א דאף שגם לדידי' משלם ממון אם חסמו מ"מ א"א להקנות אכילתו לאחר, דהתו' לא נתנה לו זכות זה אלא לעצמו ושיירה תו' בכח הקנאת הזכות. ואולי י"ל לפי"ז כע"י פירוש זה גם לשיטת רש"י, דלרש"י כ"כ דיסוד הדין הוא היתר איסור גזל, וכ' דלכאורה לא יתכן לומר כן למ"ד משלו אוכל דחזי' דיש לו זכות ממון גמור שיכול להקנותו לאחר, אולם י"ל אולי, דלרש"י למ"ד משלו אוכל לרש"י נמי היינו שזכות ממון זה כע"י טפל והוספה לעיקר הדין של היתר גזל, ולכן לרש"י מ"ד דשלו אוכל שהוי שלו ממילא ולא שזהו עיקר יסוד הזכות אכילה כמו שכ' לד' הרשב"א למ"ד משל שמים אוכל, וע'. ולפי"ז י"ל דמ"ש רש"י סנהדרין אתיא גם למ"ד משלו אוכל. [אלא שלרשב"א מאחר שזה זכות טפל לא זכתה תו' שיוכל להקנותו לאחר, משא"כ לרש"י אף דהוי זכות טפל למ"ד משלו אוכל מ"מ יש לו כח הקנאה בזכות זה]. וע'.

ג. בענין לא תלין פעולת שכיר

— א —

[א] במשנה ב"מ קיא. גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואין בו משום לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר. וברמב"ם פי"א הל' שכירות הל' א' כתב: גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואם איחרו אינו עובר בל"ת עכ"ל. ומלשון הר"מ מוכח דס"ל דאינו עובר בשום לאו, ואפילו משום דלאו דלא תבא עליו השמש נמי אינו עובר. ובחי' המייוחסים לריטב"א כתב שתימה גדול הוא וסוגיא דשמעתתא ל"מ הכי, עכ"ל. והיינו דבסוגין משמע שאין לפטור בג"ת אלא מלאו דלא תלין אבל בלאו דלא תבא עליו השמש שנכתב עם העשה דביומו תתן שכרו אין לחלק ביניהם ועובר ע"ז גם בג"ת. וע' תיו"ט ורע"א כאן בזה.

ולכאורה היה אפ"ל בזה עפ"י ש"ש הר"מ בסה"מ ל"ת רל"ח שמונה שם ב' לאוין אלו בלאו אחד, וכתב שם: ואין זה שתי מצוות אמנם היא מצוה אחת ובאו בה שני לאוין כדי להשלים המצוה, וזה שאנחנו באלו ב' הלאוין ידענו זמן פרעון מתי הוא, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שדעתו דבאמת אין כאן אלא לאו א', והיינו: איחור פרעון לאחר זמן מסויים והתורה שינתה בל' הלאו רק להודיע שיש דיני פרעון מיוחדים לשכיר יום ולשכיר לילה, אבל עצם מהותו של הלאו הוא ענין כללי דאיחור זמן הפרעון, ולכן נמנו שניהן ללאו א' דשם אחד ואיסור אחד הן במהותן. וכן נראה גם מ"ש הרה"מ והלח"מ פי"א הל' א' והל' ב' דכל המאחר שכרו עובר בב' לאוין אלו [והכס"מ נדחק לפרש דהיינו כשמאחר ב' זמני פרעון, ר"ל שמאחר יום שלם דאז עובר בב' לאוין, ול"מ כן בהה"מ]. והיינו דבאמת התו' הזהירה על האיחור בב' לאוין, אלא ששינתה בלשונה להודיע ב' זמני הפרעון, אבל האזהרות הם אזהרות לאיסור א' ולכן עובר בב' לאוין ולכן נמנים ללאו א' בסה"מ דביסודו הוא אזהרה אחת.

ולפי"ז ל"ק כ"כ שיטת הרמב"ם דס"ל דבג"ת עובר רק בעשה ולא בלאו דלא תבא, וכבר תמה הריטב"א איך מחלק בין העשה להלאו, דלמ"ש הרי הוכרח לחלק, דלשיטתו הרי א"א לומר דעובר בלאו דלא תבוא בג"ת ואינו עובר בלאו דלא תלין, ואם נתמעט ג"ת מלא תלין ע"כ דנתמעט גם מלא תבוא, מאחר ששניהם בעצם יסודם הם רק לאו א' וכמ"ש בספר המצוות.

אמנם עדיין לא מתיישבת לגמרי שיטת הרמב"ם, דמל' הר"מ משמע שבגר תושב אינו עובר בשום לאו, והיינו אפילו בלאו דלא תעשוק ובשלמא לאו דלא תבוא ולא דלא תלין י"ל כמ"ש דהוא ענין א', אבל למה יפטר מלאו דלא תעשוק, ומסתימת ל' הרמב"ם משמע שאינו עובר על שום ל"ת. וע' חמדת שלמה שנתקשה בזה, וע"ש ישובו.

ב] עוד יל"ע במ"ש הרמב"ם פי"א הל' ב' דכל הכובש ש"ש כאילו נטל נפשו ועובר בד' אזהרות ועשה. עובר משום לא תעשוק ומשום בל תגזול . . . איזהו זמנו, שכיר יום גובה כל הלילה וכו', עכ"ל. ומל' הר"מ משמע קצת דזמנו של השכיר יום משתייך לאיסור בל תעשוק ובל תגזול. וכן משמע גם מהכס"מ שם. ובאמת מוכח כן מהגמ' דכל הדיון בגמ' הוא רק אם עובר בלילה על איסור של יום או לא. אבל לענין שאר הלאוין מבואר דעובר בכל א' דוקא בזמן שהוא עובר או בלאו דלא תלין או בלאו דלא תבא עליו השמש. ויל"ע מנ"ל להש"ס דהזמן הקובע לאיסור לא תלין הוא קובע גם לאיסור גזל ולא תעשוק, הרי אין לזה שום ילפותא.

ג] והנראה שאין איסור בל תלין רק איסור איחור פרעון שכר שכיר, שכל שלא נפרע השכיר בזמן שקצבה תורה עובר המשכיר בלאו, כ"א שנתחדשה בפרשה זו חיוב-משפטי חדש בעצם חובת התשלומין, והוא שנכלל בגוף חיוב התשלומין, חוב לשלם בזמנו, ואחר שנתחייב המשכיר בחובו זה, הזהירתו תורה שכאם יאחרו תשלומיו יעבור בלאו דלא תלין וכו'. אולם אלמלי שחל חיוב-משפטי הלז לפרוע בזמנו, ל"ה עובר משכיר על הלאוים הללו שבעיקרם באים להזהיר שלא ישתמט מלמלאות חיובו החדש הלז משעבוד התשלומין. ובנוסף לזה חידשה תורה דהמאחר תשלומין אלו ועובר על חיוב משפטי זה עובר בל"ת, אבל בלי זה שחל בעצם חיוב משפטי לשלם בזמנו א"א שיעבור על בל תלין.

והנה רש"י קיח. בשוכר הפועל לעשות עמו בתבן ובקש וא"ל טול מה שעשית בשכרך אין שומעין לו. ופירש"י אע"ג דבכל דוכתא קיי"ל שוה כסף ככסף הכא גבי פועל בל תלין שכרו כתי' מאי דאתני' בי' בהדיא ממש עכ"ל. ונראה דרש"י למד דבדין בל תלין נתחדש ד"ז דכל מה שמתנים המשכיר והשוכר אודות התשלומין זע"ז, חל בעצם חובת התשלומין, וכשם שיש איסור בל תלין הנובע מזה שחל חיוב משפטי לשלם בזמן מסויים ה"נ חל חיוב משפטי לשלם כפי מה דאתני' בי' בהדיא ממש. ואין לפרש שכונת רש"י היא רק לדרוש מתיבת שכרו דיש בל תלין אם משלם לא כפי שכרו, דהרי ע"ז אנו דנים דאם שוה כסף ככסף הרי משלם לו שכרו גם באומר טול מה שעשית. וכן תמה הרי"ד בפסקיו. אמנם למ"ש מובן דרש"י בא להוכיח שכל הסכם הנעשה בין השכיר והשוכר יוצר חיוב משפטי חדש המחייבת למלאות תנאי ההסכם ולמד כן מלאו דבל תלין ולא תבוא עליו השמש המורים על חלות חיוב-משפטי לפרוע בזמנו, וכמ"ש הרי"ד בעצמו לבאר הא דאין דין בל תלין נוהג כשהשכירו ע"י שליח שאז אין להם סמיכת דעת שישתלם בזמנו אבל כשהמשכיר משכירו ישיר אז יש סמיכת דעת והוי כאילו יש תנאי בעצם החוב לשלם בזמנו, וממילא חל דין בל תלין לו' דעובר בלאו אם אינו מקיים הסכם זה וה"נ חל דין משפטי לשלם דוקא בקש ובתבן ולא בשוה כסף ודוק.

[ד] והנה הראשונים נחלקו במחלוקת רב ושמואל בשכיר שעות שגומר בלילה מתי עובר בבל תלין אי קיי"ל כרב או כשמואל. דעת הר"ח [באו"ז] והרי"ף והרמב"ם ורא"ש דקיי"ל כרב משום דקיי"ל כרב באיסורי אבל בהגה"מ (פי"א שכירות הל' ב') ויראים (סי' קכ"ו) וסמ"ג (לאוין קפ"ט) פסקו כשמואל דקיי"ל כוותי' בדיני. וי"ל דתלוי שאלה זו במ"ש, דאם איסור בל תלין לא נאמר א"כ חל חיוב משפטי לשלם בזמן מסוים, ורק ממילא עובר בלאו כשמאחר לשלם, א"כ י"ל דמתל' רב ושמואל אינו בנוגע איסור בל תלין אלא בנוגע מתי חל חיוב המשפטי ולפי"ז ביסוד הפלוגתא באמת לענין דיני נחלקו וא"ש דעת הגה"מ ויראים וסמ"ג שפסקו דקיי"ל כשמואל בדיני. [ואפילו לשיטת הראשונים דקיי"ל כרב ובע"כ דס"ל דהוא בכלל איסורי י"ל דס"ל דנחלקו רק בנוגע האיסור בל תלין, וכו"ע מודה דחיוב משפטי חל בזמנו, אלא שזה דוחק¹]. עוי"ל עפימ"ש הרא"ש בב"ק פ"ג דהך כללא דקיי"ל כרב באיסורי וכשמואל בדיני תלוי לענין איזה ענין נשנית המחלוקת, אף דיש נפקותא הן לענין דין, הן לענין איסור, א"כ י"ל דס"ל להנך רבוותא דאף דיסוד הדין תלוי בחיוב משפטי מ"מ עיקר הפלוגתא נשנית בנוגע איסור הלאו ולכן בכלל איסורי הוא, וקיי"ל כרב באיסורי.

[ה] אמנם י"ל דד"ז תלוי עוד בפירוש הברייתא דלהלן דאפילו לא שכרו אלא לבצור לו אשכול א' של ענבים עובר בבל תלין. ונאמרו בזה כמה פירושים. שיטת הראב"ד (מובא בריטב"א) דאפילו אין השכירות שוה אלא פמש"פ מ"מ עובר הוא בבל תלין. ויל"ע דבפמש"פ הרי אין חיוב ממון וכדחזי' בחובל בחבירו פמש"פ. וע' מאירי כאן שכ': אזהרה שבשכירות אינה תלוי' בממון אלא אף בפמש"פ עובר, עכ"ל. ומשמע דאף דאין כאן חיוב ממוני מ"מ יש איסור בל תלין, ומשמע בהדיא דשייך איסור בל תלין אף שאין חיוב ממוני ומשפטי לשלם. ובאמת הי' אפ"ל דהמאירי אזיל בזה לשיטתו שפוסק כרב ולא כשמואל, דלדידי' יש בל תלין בלי שום חיוב ממוני לשלם (ועי' מנ"ח מצוה תק"ח בזה). אמנם באמת אין ד"ז מוכרח כלל, דז"פ דלשיטת הראב"ד והמאירי צ"ל דיש איזה חיוב לשלם דאל"ה נמצא של"ה כאן שכירות ועל מה עובר בל תלין. וע"כ דחל איזה חיוב גם בפמש"פ, ואף דל"ח ממון גמור, מ"מ חל ע"ז שם שכירות וממילא שייך לעבור בבל תלין. וצ"ל דהא דאינו משלם בפמש"פ אינו אלא דין בב"ד שאין ב"ד נזקקין לכך, אבל מצד חיובו הממוני יש חיוב גמור גם בפמש"פ, וראי' לכך מהו דרב קטינא לעיל (נו:): דאם הוזקו לשו"פ גומרין אפילו בפמש"פ, ולכל השיטות לעיל בין לרש"י דאפילו על דין תורה אחר גומרים בין לפי השיטות דמירי כששילם החוב עד שיעור פמש"פ חזי' מכולם דיש בעצם חיוב ממון אפמש"פ, ולפי"ז שפיר נראה דדין שכירות חל אפמש"פ, והא דמוכת מחובל בחבירו דל"ח שום חיוב ממון בפמש"פ, צ"ל דשם ל"ש עיקר המחייב, דל"ח מזיק בפמש"פ אבל בחיוב דממוני גבך או שכירות בודאי חל חיוב גמור על פמש"פ, אלא שאין ב"ד נזקקין לחיוב שכזה. עויל"פ דאדרבה מאחר שלא ניתן לגביית ב"ד ל"ה חוב גמור מ"מ יש ע"ז שפיר שם שכירות (וכעי')

מ"ש הראשונים בקלבד"מ לענין אתנן אסרה תורה². ולכן כל שיש עליו שם שכירות אף שאינו חיוב ממון גמור מ"מ סגי שיהיה בכלל איסורי בל תלין.

[ו] עכ"פ לפימ"ש יוצא דביסוד דין בל תלין מלבד האיסור יש חיוב משפטי וממוני לשלם בזמן המסוים והאיסור הוא רק אם לא השלים חובתו, ולא שילם בזמנו, וא"כ י"ל דהא דכל ג' לאוין שעובר עליהם תלוי' בזמן עבירת הלאו דבל תלין אינו משום דיש איזה לימוד דילפי' כל ג' לאוין מהדדי אלא דמבלי הזמן שנקבע לגבי לאו דבל תלין באמת אין חיוב לשלם באיזה זמן מסוים, ורק ע"י הזמן שנקבע לבל תלין נתחייב מצד חיוב הממוני ומשפטי לפרוע באותו זמן וממילא גם שאר הלאוין תלויים באותו זמן, והיינו כמ"ש לעיל דהלאוין תלויים כולם בזמן החיוב משפטי לתשלומי דמי השכירות.

[ז] ולפימ"ש י"ל בשי' הרמב"ם לענין גר תושב דאינו עובר בשום לאו, אף שהוא בכלל העשה, וכבר תמה עליו הריטב"א, ולמ"ש י"ל דהר"מ ס"ל דהעשה בגר תושב הוא ניהו מקור החיוב המשפטי לשלם בזמנו הקבוע והוא דנתמעט גר תושב מהלאוין לחודי' הוא דנתמעט, אבל לעולם בכלל הוא להרמב"ם דהעשה ה"ה מקורו של החיוב המשפטי לשלם בזמנו, ומחיוב זה לא נתמעט גר תושב. וה"נ לענין שאר הלאוין דלא תעשוק וכו'. אמנם עדיין קשיא קו' החמדת שלמה מנ"ל לדמות כל הלאוין להדדי. ולכן נראה דצ"ל דהר"מ יסבור דהא דנתמעט ג"ת מלא תלין היינו שאינו בכלל חיוב המשפטי שחייבה תו' כל א' לשלם בזמנו המסוים וממילא אין ל"ת דבל תלין אלא שסובר הר"מ דהעשה לא תלוי בחיוב המשפטי לשלם וכע"י שי' הראב"ד והמאירי לענין פמ"ש"פ דאף דאין ע"ז חיוב גמור לשלם מ"מ כל שיש ע"ז שם שכירות ה"ה בכלל העשה. נמצא דלהרמב"ם מחולקים העשה והל"ת בעיקר יסוד דינם, דהל"ת תלוי בחיוב המשפטי לשלם בזמנו ומזה נתמעט גר תושב ולכן שפיר ס"ל דנתמעט מכל הלאוין שכל הלאוין תלויין בחיוב המשפטי, אבל לגבי העשה ס"ל להר"מ דאף דאין חיוב משפטי גמור לשלם בזמנו, מ"מ מאחר שיש ע"ז שם שכירות, ה"ה בכלל עשה דביומו תתן שכרו.

[ח] והנה בפירוש הספרי לר"ד פרדו, בעל חסדי דוד כתב ע"פ ר' הלל ואריז"ל דהא דאמרי דאם לא תבעו אינו עובר היינו דאינו עובר בלאוין אבל בעשה עובר. וצ"ע מנ"ל לחלק בהכ"י. ונראה דס"ל לרבינו הלל ואריז"ל דהא דבעי' תביעה לעבור היינו דבלי תביעה לא חל עליו חיובו המשפטי לשלם מיד, וכ"ז בנוגע להלאוין אבל למ"ש דהעשה לא תלוי אלא בחיוב שכירות שפיר יש לחלק בזה בין העשה להלאו.

ולפימ"ש א"ש מה דתמה הגרי"פ ע"ז שמנה הרס"ג מצוה דביומו תתן שכרו וגם הלאו דבל תלין, ותמה הגרי"פ הרי שיטת הרס"ג היא שלא למנות עשה ולאו בחד ענינא. ונראה דהרס"ג ס"ל כמ"ש בשיטת הרבמ"ם דבעצם יסוד החיוב חלוק

העשה מהל"ת, דהעשה תלוי בשם שכירות והל"ת בחיוב משפטי לשלם בזמנו, ולכן שפיר ראה למנותם בתרתי, וכמ"ש גם בשיטת רבינו הלל והרמב"ם⁴.

— ב —

[א] בב"מ (קיא.) הנהו שוקאי דסורא לא עברי משום בל תלין דמידע ידעי כולי עלמא דעל יומא דשוקא סמכי דעתייהו אבל משום בל תשהא וודאי עובר. ופירש"י דעובר בבל תשהא מיום השוק ואילך ובל תלין אינו עובר לעולם. וכ"ד רוב הראשונים. אמנם עי' מאירי דס"ל דמיום השוק עובר בבל תלין, וע"כ דלדידי' מה דעובר בבל תשהא היינו אפילו קודם יום השוק. ויל"ע ביסוד המחלוקת, ובפרט בשיטת המאירי שלכאורה תמוה טובא, שהרי מה דאינו עובר בלא תלין עד יומא דשוקא פירש"י דע"ד כן איתגורו, והמאירי כתב דהוי כאילו התנה, וא"כ תמוה טובא דאם התנה שא"ח לשלם עד יומא דשוקא איך עובר בבל תשהא קודם ליום השוק, וצ"ע.

ונראה דלכאורה הא דפטור כשהתנה, או בע"ד איתגירו כמ"ש רש"י, היינו משום דיסוד איסור בל תלין היינו שחל חיוב משפטי לשלם בזמן מסוים וכאילו התנו לקבוע זמן תשלומין ואם מאחר זמן המוסכם עובר בבל תלין. ולפ"ז פשוט שאם התנו שאינו חייב לשלם, פשוט של"ש לעבור בבל תלין. וכעיי"ז בתוס' רי"ד לענין שכרו ע"י שליח שאינו עובר בבל תלין משום דהיכא דשכרו בעה"ב כדמיגר להו סמכו דעתייהו לפרעינהו בסובי' אבל כי לא חזו ליי' לא סמכו דעתייהו, עכ"ל. והיינו דיסוד דין בל תלין מתחיל בזה דע"ד כן איתגירו וסמכו דעתייהו, ולכן בשוקאי דסורא דמידע ידיעי כו"ע, א"כ פשוט שע"ד כן איתגיר שלא לשלם מיד ואינו עובר בבל תלין וגם ל"ש איסור בל תשהא מאחר שהוי כאילו מחלו על קביעות זמן הפרעון לגמרי וז"ב⁵.

[ב] אמנם עי' ספרי סו"פ כי תצא די מיעוט אחך, פרט לכשפסק עמו⁶. ופי' בעל זית רענן דבא למעט היכא שהתנה עמו בהדיא שאינו עובר בבל תלין. ויל"ע ל"ל גזיה"כ למעט התנה עמו הרי סברא הוא דל"ש לחייבו בבל תלין כשהלה הסכים שזמן התשלומין ידחה זמן מה, ואיך קס"ד שיעבור בב"ת בכה"ג, וצע"ק.

[ג] ונראה דמהספרי הלז מבואר ד"ח, דאפשר להתנות ישיר בנוגע להלאו, ר"ל שרק לענין הלאו מתנה עמו שלא יהא כאן לאו דבל תלין, אבל אינו בא לאחר עצם חיוב הפרעון, רק שבא לפוטרו מהלאו, ולכן שפיר בעי' קרא דקס"ד דמאחר שבאמת אינו מפקיע חיוב התשלומין בזמנו, רק שבא להצילו מעבירת הלאו בזה קס"ד של"מ התנאותו, קמ"ל דל"א כן. ובביאור הענין, לכאורה צ"ע דאיך יתכן שיתנה להפקיע לאו של תורה, בשלמא במתנה ע"מ שלא תשמטני י"ל דמתנה בעצם החוב שלא יחול בו הפקעה דשמיטה דעיקר דין השמטת החוב חל בעצם ההשתעבדות של הלואה ואינו דין בהגברא בלבד, וכדחזינן בחוב של יתומים שלא

בני מצוה נינהו ומ"מ משתמט חובם, הרי דדין שמיטת חוב חל בעצם חלות ההלואה וממילא יכולים להתנות בעת הלואה שלא תשמטנו, היינו שלא יחול בחוב זה דין שמיטה. וכע"ז בע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה מבואר בראשונים בהדיא שהתנאי חלק מחלות הקידושין דבא לעשות קידושין שאין בהם דין שאר כסות ועונה. ולפי"ז מוכרחים אנו לומר דגם לאו דבל תלין אינו סתם איסור"ת אלא שזה דין בעצם חלות ההשתעבדות שיש בו דין בל תלין וזה מתנאי חובת השכירות ושפיר ס"ל לספרי דיש להתנות בכה"ג שיחול השתעבדות השכירות בלי לאו דבל תלין וזהו מה שנלמד בספרי פרט לכשפסק עמו, דיש הל' התנאה בבל תלין דבל תלין הוא חלק מחובת השכירות ומתנאיה, ושפיר ניתן להל' תנאי.

ד] ונראה לה"ר ברורה ליסוד הנ"ל, משיטת הראב"ד ור"ש בתו"כ פ' קדושים, שכתבו שם דאף דקיי"ל המחיה אצל חנוני אינו עובר מ"מ החנוני בעצמו עובר, וה"ר מן התוספתא. ולכאורה דבריהם צ"ע, שהרי אינו שכירו של החנוני ואטו גרע חנוני מאילו שכרו ע"י שליח דאמרי' דל"ח שכירו לעבור בבל תלין. (וראיתי שנתקשה בזה בהעירות על תוס' הרא"ש, יע"ש תירוצו) ונראה דשיטת הראב"ד והר"ש היא דמאי דאמרינן דבנשכרו ע"י שליח אין כאן בל תלין אין זה מפאת דין בגברא המשכיר, ר"ל שדוקא אם המשכיר משכירו באופן ישיר אז מוזהר המשכיר בבל תלין, אלא שזה תנאי בחובת השכירות, דהשתעבדות של תשלומי שכירות שלא נעשה ישיר בין משכיר לשכיר, לא חל בו דין בל תלין בחוב שכירות כזה. ולפי"ז במקרה שאחרי שחל חוב השכירות בין משכיר לשכיר אם אחר יקבל עליו חובת תשלומין זה מהמשכיר, אף של"ה השכיר שכירו באופן ישיר, מ"מ יש בו בעצם החוב דין בל תלין. ולפי"ז שפיר י"ל דבחנוני שקבל עליו חוב תשלומי שכירות של המשכיר ובחוב זה כבר חלו בו דין בל תלין, בעת חלות החיוב בין משכיר לשכיר, ממילא גם החנוני עובר אף של"ה שכירו ממש, וזהו שכתב הראב"ד: „שהרי קבלו עליהם חובו והעונש בכלל". והיינו כמ"ש.

והשתא מבואר היטב ל' התוספתא פ"י הל' א' שהוא מקור לדברי הראב"ד, וז"ל: המחיה אצל חנוני ואצל שולחני הן עוברין עליו והוא אינו עובר עליהם, ואם התנה עמו מתחלה ע"מ כן אף הן עוברין, עכ"ל התוספתא. וביארו המפרשים דהתנו עמו קאי אציור שהתנה פועל עם העה"ב כמו שוקאי דסורא. וד"ז דוחק, דמה שייך ד"ז להא דחנוני. ומל' התוספתא „אף הן אין עוברין" מוכח דקאי על ה„הן עוברין" דלעיל מיני, והיינו חנוני ושולחני. ונראה דלפמ"ש א"ש דמאחר דעיקר חידוש הראב"ד והר"ש היא שאם בעת חלות שעבוד תשלומי שכירות הי' בו דין בל תלין, שוב אף המחיה אצל חנוני, מאחר שזה אותו החוב שהי' בו דין בל תלין, גם החנוני עובר, אבל היכא שהתנו מתחלה שחנוני ישלם לו פעולתו בזה וודאי לא חל מתחלה בחוב דין בל תלין שה"ה כאילו שכרו ע"י שליח דלא חל בו דין בל תלין, ולכן התנו עמו מתחלה אף הן אין עוברין. של"ש בחוב כזה דין בל תלין מתחלת חלות חיוב התשלומין וכ"ז ברור.

ומבואר מכל הנ"ל דאיסור בל תלין הוא פרט ותנאי בעצם חלות שעבוד תשלומי שכירות, וא"כ שפיר י"ל כמ"ש בספרי דמהני תנאי להפקיע איסור בל תלין, אף שיש חיוב משפטי לשלם בזמנו מ"מ אין איסור בל תלין שאפשר להתנות בעצם החוב שלא יחול בחוב זה דין בל תלין. וזהו חידוש בספרי דבלי הקרא קס"ד שבל תלין איסור צדדי שעובר בהלנת תשלומי שכירות, וכיצד יכול להתנות להפקיע הלאו, וזהו דקמ"ל הספרי דאפשר להתנות שמתחלה יחול השתעבדות לשתלומי שכירות בלי דין בל תלין.

[ו] ולפי"ז י"ל דבזה נחלקו המאירי⁸ ושא"ר לענין שוקאי דסורא, שלדעת רוב הראשונים אין דין בל תשהא אלא לאחר יום השוק אבל למאירי יש דין בל תשהא אפילו קודם יום השוק, וכ"כ דדעת המאירי תמוה, דהרי הא דאין בל תלין עד יומא דשוקא היינו דהוי כאילו התנו, וא"כ אין לו חיוב לשלם כלל עד יום השוק ולמה יעבור בבל תשהא. ולפי"מ ש"ע פ"ה הספרי יש ליישב שיטת המאירי, דמ"ש המאירי „דהוי כאילו התנה“ אין הכוונה לתנאי הקובע זמן חיובו המשפטי לשלם דמי השכירות ביום השוק, אלא דבוודאי חל חיוב לשלם בזמנו, אלא דהוי כאילו התנה לפוטרו מלאו דבל תלין לחוד, ומאחר דחזי' מדברי הספרי דיש כח בהתנותו להפקיע לאו דבל תלין מבלי להפקיע עצם החיוב לשלם בזמנו וחיוב זה ישנו למרות תנאתו, שפיר ס"ל דעובר בבל תשהא, אבל בבל תלין אינו עובר דהוי כאילו התנה ודוק⁹.

1. ויש להעיר דלפי"מ ש"ל להלן דחיוב בל תשהא ה"ה חיוב המשפטי לשלם בזמנו, ונצטרך לומר דלשמואל דנותן לו עד סוף היום בשכיר שעות של לילה, מ"מ לחיוב המשפטי דבל תשהא בזה עובר בסוף הלילה לפי"מ ש"כאן דגם שמואל מודה לענין חיוב המשפטי. ואולי אה"נ להראשו דקיי"ל כרב יצטרכו לפרש ששמואל חולק רק לענין איסור ולענין חיוב משפטי מודה לרב דבבל תשהא עובר. אבל הראשונים שפסקו כשמואל, ע"כ דס"ל דעיקר מחלק' רב ושמואל בחיוב הממוני ומשפטי, א"כ ע"כ דלשמואל אין בל תשהא עד סוף היום, ודוק.
2. דבאמת יש להבין דפמ"ש פ"ה חיוב גמור, רק פטור בב"ד שב"ד אינם חייבים להטריח עצמם על פמ"ש פ. ולפי"ז א"ש דלענין שכירות יש חיוב גמור לשלם וה"נ יש חיוב משפטי לשלם בזמנו, אבל י"ל דהא דאין ב"ד נזקקים, אינו שיעור בחובת ב"ד לחוד, אלא שיש קלישות בעצם החוב, דל"ה חוב גמור ולכן אין בו זכות גבי' בב"ד. ולפי"ז נצטרך לומר דאף דאין חיוב משפטי גמור מ"מ יש ל"ת דבל תלין, וי"ל דלפי"ז בל תלין ל"ש לחיוב משפטי, ואיסור בעלמא הוא, ונוכל לפרש דהמאירי לשיטתו ס"ל קיי"ל כרב בזה, דאיסורי הוא, וע'.
3. וכעיי"ז קצת, עי' שער המשפט סי' של"ט ע"פ זוהר דבלי תביעה אינו עובר בל"ת, אבל איסורא מיהא איכא. אמנם אינו מבואר אי כונתו להעשה, וכמ"ש ר' הלל, והאריז"ל אי לאיסור קלוש דבל תשהא, וצ"ת.
4. וע' גרי"פ שהעלה דלשי' הרמב"ם מה שמונה עשה ול"ת, דהר"מ לשיטתו שלעולם מונה עשה ול"ת, דהר"מ לשיטתו שלעולם מונה עשה ול"ת בחד ענין וכמו שהשריש בשורש ו'. ויש להעיר דמל' הר"מ משמע קצת שזה איסור עשה וז"ל: לתת שכר שכיר ביומו ושלא לאחר אותו ליום אחר, עכ"ל. ובאיסור עשה קשיא טובא למה ימנה העשה ול"ת. ויש לדחות דהר"מ גם ס"ל דיש כאן עשה חיובית. ולמ"ש בשי' הרס"ג יש ליישב בזה גם שיטת הר"מ אפילו נפרש שכוונתו לאיסור עשה, ודוק.

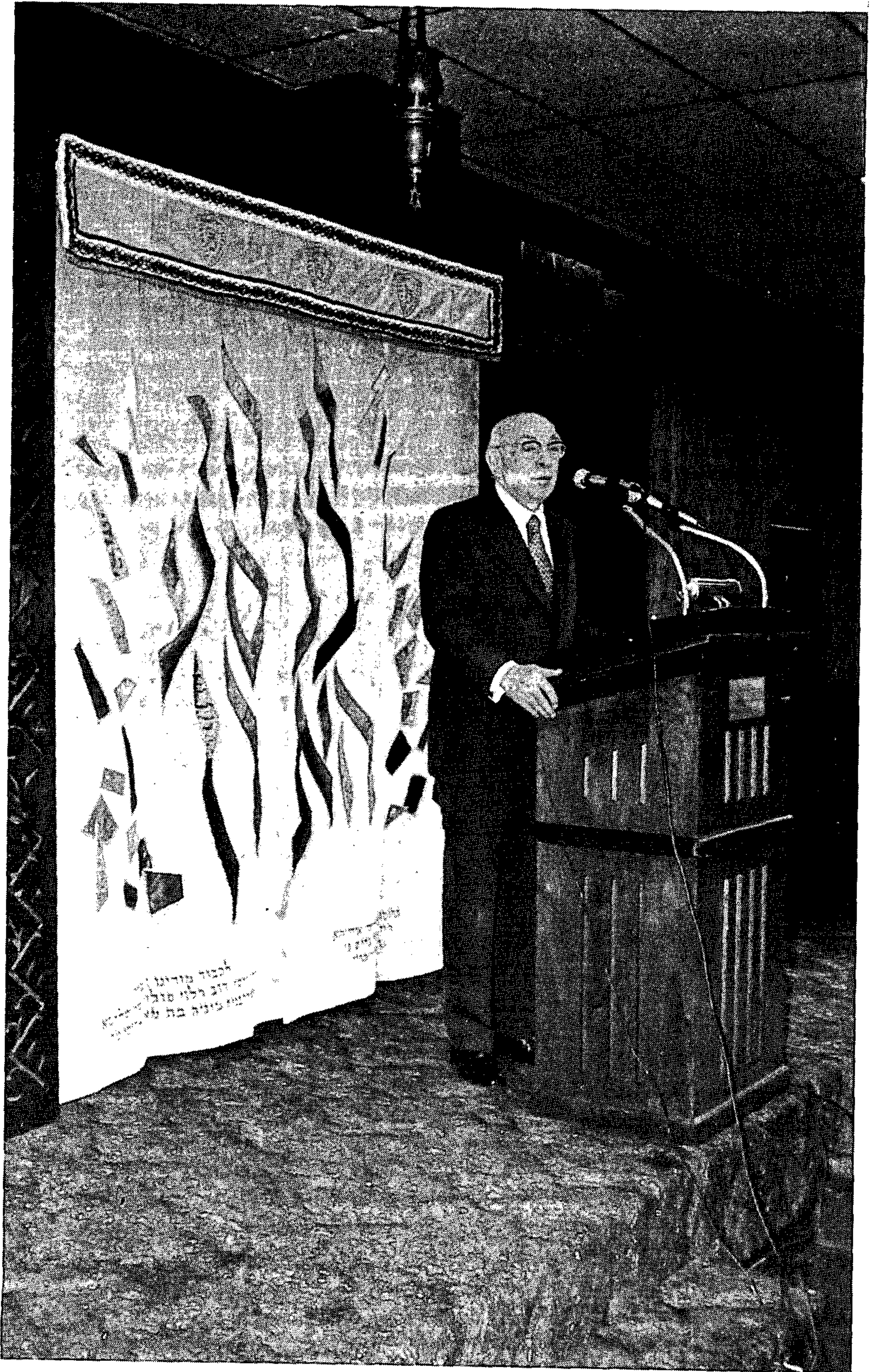
5. ולמ"ש בשיטת הרי"ד היכא ששכרו ע"י שליח אין שם סמיכות דעת על תשלומין בזמן, לפי"ז מסתבר דגם בל תשהא אינו עובר כששכרו ע"י שליח, ולפי"ז יתורץ קו' התוס' ריש קיא. וע"ש תו"ח (ומובאים דבריו שדייק מהתוס' ששכרו ע"י שליח עובר בבל תשהא. וע"כ דהתוס' מפרשים מיעוטא דשליח לא כהרי"ד. ודעת הרא"ש והנמוק"י דיש בל תשהא גם בשכרו ע"י שליח. ובאמת נחלקו התוס' והנמוק"י, דלתוס' (עכ"פ לפימ"ש התו"ח בדעתם) אינו עובר אבל תשהא אא"כ פנוי הוא ויכול לשלם אלא שאינו רוצה לשלם אבל אם אינו פנוי אינו עובר, ולפי"ז איסור בל תשהא משמעותו ענין מוסרי לחוד אבל לד' הנמוק"י מבואר דאף אם אינו פנוי עובר אבל תשהא, הרי דזה איסור גמור. וי"ל עוד בזה.
6. וע' רבינו הלל שגורס: „פרט לכשפסק מעמו“. ומפרש דקאי על המחזהו אצל חנוני. ובספרי ד"ר לר"ד פרדו השיג עליו, אבל גי' הילקוט: פרט לכשפסק עמו. ולפי גי' זו א"ש פירוש בעל זית רענן.
7. ולפימ"ש נ"ל ע"כ במה שפסק החפץ חיים בס' אהבת חסד פ"ט סי' ר' (ובביאורו שם אות יז) דבפועל שמת אין בעה"ב עובר בבל תלין כלפי בנו דאינו שכירו של בעה"ב. ולמ"ש דכל חוב שיש בו בל תלין לא פקע מיניה האיסור וכמ"ש בשיטת הראב"ד ור"ש א"כ אין פסק הח"ח ברור, דהרי החוב כלפי הבן הוא אותו חוב שכירות, משא"כ בהמחזהו אצל חנוני ה"ה חוב חדש לגמרי ובתור זה לא חל בל תלין מעולם. גם מ"ש שם בעל ח"ח דהוא ענין איסור ול"ש ירושה באיסור זה, ג"כ י"ל דתלוי במ"ש לדון אי בל תלין הוא דין איסור או ממון, וע'.
8. ואולי ה"י מקום לומר דהמאירי לשיטתו שס"ל דגם בפמ"ש פ"ש בל תלין, וחזי' דאינו מצריך חיוב משפטי גמור לדין בל תלין וא"כ א"א לו להמאירי לפרש שוקאי דסורא כרש"י ושאר ראשונים שע"ד כן התנו מפקיע חיוב משפטי, שהרי וידי' יש בל תלין בלי חיוב משפטי גמור כמו פמ"ש פ, וי"ל.
9. ולפימ"ש יש מקום ליישב מה דקשיא טובא בד' הש"ך סי' של"ט ס"ק ב' בשם ס' חסידים דיש עצה לבעה"ב להתנות עם פועל ע"מ שלא תהי' בבל תלין שכר שכיר. ואין בזה מתנה עמשכב"ת שהרי אמרו מתנה עם פועל לאכול לחם צר אע"פ שחייב להאכילו כסעודת שלמה עכ"ל. ויש לתמוה למה הוצרכו לה"ר לחידוש זה ממתנה להאכילו לחם צר, הרי סוגיא מפורשת היא לענין בל תלין דמהני תנאי משוקאי דסורא. ועל הש"ך קשיא, מלבד הנ"ל, למה לא הביא דין זה בסעי' ט' ששם הובא דין שוקאי דסורא והבאי בסעי' י' אצל דין אחר לגמרי, והרי בסעי' ט מוכח ממש דינו של ס' חסידים, וצע"ג.
- ואולי י"ל עפימ"ש לעיל, דדעת רוב ראשונים דבשוקאי דסורא אין איסור בל תשהא, וע"כ דס"ל לפרש דע"ד כן איתגיר גורם שאפילו חיוב משפטי לשלם בזמנו לא חל עד יום השוק, וממילא פשוט שאין איסור בל תשהא. אמנם הס' חסידים בא לחדש דאפילו אם אינו רוצה לקבוע זמן חיוב המשפטי של תשלומין לזמן מאוחר אכתי יכול להתנות שלא יעבור בבל תלין, ר"ל רק להפקיע חלות איסור בל תלין אף שנשאר חיוב משפטי לשלם בזמנו [וזהו שכ' בעל ס' חסידים, דאפילו התנה „דלכשיתבע תן לו אם תוכל“ ג"כ בכלל, חזי' כמ"ש דאינו בא לוותר לגמרי על קביעת זמן התשלומין רק בא לפוטרו מלאו דבל תלין בלחוד]. ולכן הוצרך לדון בזה מטעם מתנה עמשכב"ת, שהרי בא להתנות בעצם החוב שלא תהא בו דין בל תלין. ולפי"ז א"ש דל"ש לה"ר לדין זה משוקאי דסורא דמארח דבשוקאי דסורא אין עוברין אפילו על בל תשהא ע"כ אין זה מהל' כת התנאה המפקיע איסור בל תלין אלא שאין בהם חיוב ממוני לשלם בזמנו, וממילא אינו עובר ול"ש לה"ר מדין זה לדינו של ספר חסידים. אמנם עדיין דברי הספר חסידים צ"ב, דאם כפי מ"ש בדעתו, שבא לדון מצד הפקעת איסור דבל תלין בעצם חלות חיוב השכירות, קשה באמת איך מביא ראי' ממה שיכול להאכילו לחם צר, ועדיין צ"ע.

*This Journal, published by the Fellows
of the Joseph and Caroline Gruss Kollel Elyon,
is dedicated to*

a prince in Israel and to his beloved wife

JOSEPH and CAROLINE GRUSS

*whose munificent benefactions in behalf of Jewish learning
here, in Israel and the world over, evidence an incomparable
sense of responsibility to the continuity of our people and to
Jewish destiny.*



BEIT YOSEF SHAUL

Studies in Halacha
by the
Joseph and Caroline Gruss Kollel Elyon
Post-graduate Institute

PUBLISHED BY THE
Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary

AN AFFILIATE OF
Yeshiva University
2540 Amsterdam Avenue
New York, NY 10033

1985 – 5745