

קובץ
חידושי
תורה

בית יצחק

יוצא לאור על ידי הסתדרות תלמידי

ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ישיבה אוניברסיטה

חוברת לז

תשס"ה



© 2005
Student Organization of Yeshiva
2540 Amsterdam Avenue
New York, NY 10033

.פ.ד.ה

HaDaF Typesetting

937 Country Club Drive

Teaneck, N.J. 07666

(201) 837-0795

HaDaF.dovid@gmail.com

Printed in the U.S.A. by:

Moriah Offset Corp.

115 Empire Blvd. Brooklyn, N.Y. 11225, Tel: (718) 693-3800

בית יצחק

ישיבת רבנו יצחק אלחנן

העורכים:
אפרים צבי מעטה • אבי רבינסון

תשס"ה

חוברת ל"ז

נוא יארק

תוכן הענינים

מפניני רבנו
הרב צבי שכטר 19

הערות על התורה
הרב מנחם דב גנק 52

חדר מסכת שבת

בענין הגדרת רשות היחיד ובדיני מחיצות (ח).
רפאל סטוהל 107

שיטת הרמב"ם במלאכת לש (יח).
הרב יוסף קאלינסקי 123

ברכה מעין שבע (כד):
יעקב שולדר 129

137	הרב נתנאל וידרבלנק	טלטול מן הצד לצורך המוקצה כשצריך לדבר המותר (מג:)
148	הרב יעקב נויבורגר	מקור ל"ט אבות מלאכות (מט:)
156	הרב יעקב משה הכהן לעסין זצ"ל	שלמות המדות (נ:)
159	הרב יצחק משה הכהן כהן	אמונה בדיבור (נ:)
164	הרב מאיר גולדויכט	בדין 'בסיס' לחצי שבת (נא:)
168	אפרים צבי מעטה	הקדמה לענייני שגגות (סז:)
176	אפרים צבי מעטה	מעשים כמחלקים לחטאות (סז:)
182	אפרים צבי מעטה	העלמות כמחלקים לחטאות (סז:)
191	מיכאל עלמאן • דוד פרייל	שגגות כמחלקים לחטאות (סז:)
200	יעקב צבי פייט	בענין מחיקה באוכלין (עג:)
206	הרב ברוך פסח הכהן מנדלסון	שיטת הרמב"ם בענין מפרק (עג:)
215	הרב ברוך פסח הכהן מנדלסון	בענין האי מאן דשדא סיכתא לאתונא (עד:)

220	הרב דוד הירש	בגדר הדין פסיק רישא (עה.)
231	אדם פלזנטל	בענין מלאכת כתיבה (קג.)
236	הרב זבולון חרל"פ	דגים מאימתי מתים - שיטת הרמב"ם (קז):
244	דניאל צבי שלום פראנק	נטילת נשמה וחניקה בשבת (קז):
250	הרב אלכסנדר ז. יודין	מלאכת קושר (קיא):
258	הרב צבי שכטר	בתקיעות דמוצאי יום הכיפורים (קיד):
267	הרב ישראל בלשים	אמירה לנכרי באיסור שבת ובשאר איסורים (קכב):
276	הרב דניאל שטיין	חליבה בשבת לצורך פג הנמצא בבית החולים (קכח):
289	הרב יהושע פלוג	אם בעינן כונה לפיקוח נפש בשבת (קכט):
296	הרב מיכאל יצחק זילברמן	הטפת דם ברית (קלה):
303	הרב עזרא יאיר שברץ	בגדר מלאכת מלבן (קמז):
306	הרב מיכאל רוזנצוייג	בענין מחמר ושביתת בהמה (קנד):

חדר אמונת עתיד

- בעניני ברכת התורה (ברכות יא):
327 הרב ברוך חיים סיימאן
- עוסק במצוה - פטור או אנוס מן המצוה (ברכות טז):
341 יונה נפתלי גרוס
- מכתבים מאת הועד למען תיקון עירובין במנהטן
345 לא נודע למי
- בן חו"ל בא"י ביו"ט שני (פסחים נא):
361 הרב מרדכי וויליג
- יום טוב שני בארץ ישראל לבן חו"ל (פסחים נא):
369 הרב אריה דוד קלפר
- שיטת הרמב"ם במצות תשביתו
והאיסור בל יראה (פסחים צה):
379 הרב יחיאל ויינר
- הלל בליל הסדר (פסחים קטז):
389 משה שווערד
- הערות על הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ (יומא יב. יח. לב. לו. ע):
418 הרב חיים גיקטר
- ברכת לישב בסוכה על אכילת בשר (סוכה כה. כח):
428 הרב אשר בוש
- בענין מרבה בשיעורין (ביצה יז):
436 אריה יפרח
- אמירת עננו (תענית יג):
440 הרב מנחם טאובס
- ביאורים בשיטות הרמב"ן והראב"ד
במלאכת חול המועד (מו"ק יא):
455 הרב יצחק סג"ל

חדר חוסן ישועות

בענין לא תתגודדו (יבמות יג):

469 אריה יפרח

בדין עד אחד ופסולי עדות בדבר שבערוה (יבמות צג):

475 הרב אברהם גארדימער

כח דרבנן בדיני דאורייתא

ודין אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה (כתובות ג):

481 הרב ישראל בלשים

רוב בעילות הולכין אחר הבעל (כתובות יג):

488 אפרים גלאט

יסוד דין הפקר ב"ד הפקר

ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו (נדרים ב):

491 איתן אביגדור חיים שנאל

שכרו כפועל בהיתר עיסקא (ב"מ סח):

506 הרב יוחנן מרזוב

אם בני נח נצטוו במצות אמונה או לא (סנהדרין נו):

523 הרב מאיר טברסקי

הוציא הוצאות כדי להציל את חבירו

ואח"כ נתעשר הניצול (סנהדרין עג):

532 הרב יהודה דוד בלייך

קונטרס הדין: ביאורים ברמב"ם על

סוגיות במס' סנהדרין (סנהדרין יט. נו. סו. סז: ע. עב. עד.):

539 הרב אברהם גארדימער

בענין טבילת כלים (עי"ז עה):

566 יונתן לויך

חדר חכמת ודעת

איסור יציאה מן המקדש (זבחים טז.)

577 הרב יצחק סג"ל

איסור דרבנן: איסור גברא או איסור חפצא (חולין ה:)

599 משה שווערד

עיסה שנילושה במים

שיש בהם שרצים קטנטנים (חולין סו:)

620 הרב אשר בוש

בענין טעימת קפילא (חולין צז.)

624 אריאל צבי הכהן שוחט

אריכות לשון של רש"י בענין חנ"נ (חולין ק.)

627 יעקב יפה

עניני בשר בחלב דרבנן (חולין קד.)

632 יעקב ששון

אריכות לשון של רש"י בענין נ"ט בר נ"ט (חולין קיא:)

640 יעקב יפה

בגדר טומאת אהל והבאת הטומאה (אהלות פ"ג מ"ז)

644 הרב דניאל שטיין

בענין מוד דחוק

ביום ראשון לראייתה וסוף ימי ראייתה (נדה סח.)

657 משה וולטר

מפתח שמות על סדר הא"ב

250	רב יודין	532	הרב בלייך
627,640	יפה	164	הרב גולדויכט
436,469	יפרח	52	הרב גנק
345	לא נודע למי	220	הרב הירש
566	לוינ	361	הרב וויליג
206,215	רב מנדלסון	236	הרב חרל"פ
168,176,182	מעטה	523	הרב טברסקי
506	רב מרזוב	159	הרב כהן
107	סטוהל	156	הרב לעסין זצ"ל
455,577	רב סג"ל	148	הרב נויבורגר
191	עלמאן	327	הרב סיימאן
200	פייט	306	הרב רוזנצווייג
289	רב פלוג	19,258	הרב שכטר
231	פלזנטל		
244	פראנק	428,620	רב בוש
191	פרייל	267,481	רב בלשים
123	רב קאלינסקי	475,539	רב גארדימער
369	רב קלפר	488	גלאט
129	שולדר	341	גרוס
303	רב שברץ	418	רב ג'קטר
389,599	שווערד	137	רב ויזרבנק
624	שוחט	657	וולטר
276,644	רב שטיין	379	רב ויינר
491	שנאל	296	רב זילברמן
632	ששון	440	רב טאובס

הננו מקדישים חוברת בית יצחק ל"ז
לזכרו ולעילוי נשמתו הטהורה של האי גברא רבה ויקירא

הרב הגאון ר' יחיאל מיכל בן הגאון ר' ראובן כ"ץ זצ"ל

שכיהן בחסד עליון משך יובל שנים ויותר
כראש ישיבה בישיבתנו הקדושה
ואשר לדאבונו הגדול נקרא למרומים ביום כ"ט שבט תשס"ה

באהבה ובמסירה הורה לדורות תלמידים
ע"י שיעוריו וחיבוריו הגדולים
שקנו להם שם עולם דרך אשר ילכו בה

ת.נ.צ.ב.ה.

פתח הבית

שלום קורא! שמחים אנחנו להזמין אותך אל תוך בתינו, בית יצחק, אשר עליה נאמר ויבא מן השדה והוא עיף ויאמר הגמייאני נא מעט מים מכדך - ואין מים אלא תורה (ועי' בזה במאמרו של הרב יעקב משה הכהן לעסין זצ"ל, עמ' 156); ותאמר שמה וגם גמליך אשקה - כן אנחנו בעז"ה עורכים לפניך בשר ויין בעין יפה, כי כל נדיב לב בכס הביאו תכשיטים נאים, מילי דאורייתא [שנא' "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרתיך" (משלי א: ט)] ועוד לא כילה העם מלהביא.

ברוך שמייה דקודשא בריך הוא אשר הביאתנו עד הלום, וזיכנו לבנות בית נאמן זה, בית מלא כל טוב אשר מלאנו, בית יצחק. בזמן הזה בפרטות, אשר נתקיים בארצנו הקדושה מה שנאמר מחוץ תשכל חרב, נדרש ממנו מאד שיהיה בחדרים אימת השם. והנה בשבת (לא:) נמשלה יראת השם לבית, ונמשלה התורה לשער הבית. אמנם, נאמר במשלי ודרך חיים תוכחת מוסר, ונמצא שיראת שמים ג"כ נמשלה להדרך המביאו אל שער הבית. וא"כ - שיראת שמים מביא לידי תורה, ותורה מביאה לידי ירא"ש - למה לא שוב יוליכנו הירא"ש אל הקודש פנימה ששם נמצא הלוחות מונחות בארון.

ובאמת, כבר כתב רבינו תם (מובא בשל"ה, עשרה דרשות, ג-ד) שתלמוד תורה הוא חלק ממצות אהבת השם, ושאהבה מביאה לידי יראה. אמנם י"א שיראה מביאה לידי אהבה. ויתכן שדברי שניהם אמת, אלו ואלו דברי אלקים חיים, כי היראה מביאה לידי אהבה ושוב האהבה מביאה לידי יראה. (וכעי"ז כתב השל"ה בהקדמתו גבי תורה ומצוות). נמצא שהתורה והיראה כמראה אופן בתוך האופן.

לכן, שמחים אנחנו להגיש לפניך בית אשר מלא גם תורה וגם ירא"ש. וברוך רחמנא דסייען - "הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות."

מיסודו של זכריה הנביא למדנו שראוי להודות לכל תומכי התורה והמצוות בכלל ובפרט מלבד מלהודות לה'. [שנא' "והעטרות תהיה לחלם ולטובייה ולידעיה ולחן בן צפניה לזיכרון בהיכל ה' (זכריה ו: יד)."] לכן

הננו מביעים תשועות חן חן להרה"ג ר' נחום לאם שליט"א, ראש הישיבה ומורה לכל תלמידיה. וכן למר ירחמיאל יואל שליט"א, נשיא ישיבתנו הקדושה והמוסדות שנלוו אליה. וכן להרה"ג ר' זבולון חרל"פ שליט"א, אשר שם לילות כימים להרים קרן התורה ע"י חינוך בניה להיות ת"ח ורבנים. וגם אנו רוצים להודות להרב חיים בראנשטיין שליט"א הטורח בעד כל צרכי תלמידי ישיבתנו.

וכן תודתנו נתונה לארגון תלמידי הישיבה. וגם לדוד שמחה פיינברג נ"י, אשר טרח ועמל ויגע בדחיפות הזמן ומסירות נפש לערוך את כל עניני קובץ הזה שעל מקומם יבואו בשלום. וכן להרב אוהד ישי נ"י, אשר עזר לערוך ולקבץ את המאמרים שנתרמו בעד קובץ חידו"ת זה.

ועוד נכיר תודה לכל תלמידי הישיבה, המחזיקים ידינו בת"ת תמיד, בין ע"י שמירת סדרי הישיבה אשר הצליחו בעז"ה, ובין ע"י קיום "מה אהבתי תורתך, כל היום היא שיחתי" (תהלים קיט:צז), ואף לחברי הכוללים הלומדים על יד הישיבה. הנה הישיבה והכוללים מקבילות ואף משלימות זה את זה. וכמו"כ הקובץ הזה בא להשלים את הקובץ של הכולל העליון ע"ש וקסנר, קובץ קול צבי, אשר בו יצאו לאור בשנה זאת מדור מיוחד של מאמרים על עניני העירובין במנהטן. מצאנו מאמר נוסף מלא ענין בעילום שם, הנמצא בארכיון ספריית הישיבה שנראה לנו שהוא מפרי עטו של אחד מגדולי התורה לפני יובל ויותר שנה, ושלפי חיפושנו נראה שעוד לא נדפס. מאמר זה בא להשלים מה שהדפיסו על עניני עירוב בקול צבי, ולכן שמחים אנחנו לערוך על שולחן הרבים את "מכתבים מאת הועד למען תיקון עירובין במנהטן" (עמ' 345).

ולקיים עוד מה שאמר שלמה המלך ע"ה "זכר צדיק לברכה", הננו מקדישים את הספר הזה לזכרון נצח למוה"ר ר' יחיאל מיכל כ"ץ זצ"ל, אשר כיהן בתוך ראשי ישיבתנו יותר מיוכל שנים. ונאמר ועברו לעולם, ופרש"י לעולמו של יובל. ואף איתא בזוהר הקדוש (מובא בהקדמת הקצות החושן) שבלימוד תורה אנחנו יוצרים עולמות, שנאמר, "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון עמי אתה". הרי הרב ר' מיכל עבד את קונו ויצר עולמו בחייו, ובשנה שעברה הלך לו לעולמו. תהיה נשמתו צרורה בצרור החיים. ויה"ר שייכתר בכתר תורתנו היוצא מן הלימוד והעיון בקובץ חידו"ת זה.

ומן הראוי לרשום כאן את התפקידים של קובץ חידו"ת זה, ואף המפסידים לקיומם. אמנם, דוחק הזמן מכריח אותנו לקצר, ויש להוסיף תילי תילים של דברים על מה שנכתוב בסמוך. עיין במאמרו של א' מתלמידי הישיבה "בענין מלאכת כתיבה" (עמ' 231) שהביא שמלאכת כותב היא מלאכה מיוחדת התלויה בהגשמת המחשבה באופן שתהיה מושג לאחרים. וע"ע בשבת (קג:) שאות אחת המשלים את הספר חשיב כותב ג"כ. הנה במלאכתנו מצאנו אלפי אלפים של "אותיות אחרונות" שדרשו תיקון, ותיקנום כפי יכולתנו. אמנם, ע"פ הרוב, שמחנו לדאות שהכותבים ידעו היטב להגשים מחשבתם, וכתבו באופן ברור אשר חדר מיד אל פנימיות העניין. זהו אחד ממטרות הקובץ הזה - לסייע ולהתעורר את בני הישיבה להגשים מחשבתם בתוך הכתב.

עוד יש תפקיד נוסף, והוא שתהא לתועלת ללומדים, ובפרט ללומדי המסכתא שבה עסקו בני הישיבה, המכונה בגמרא בשם "מסכתא דכלה". הגמרא (שבת קיד.) כתבה שכל היודע אותה מסכתא הרי הוא ת"ח הראוי למנות פרנס על הציבור (עיי"ש בתוס' בשם ר' יצחק). עוד איתא בגמרא שם שת"ח שיוודע כ"כ שיכול לשאלו בכל התלמוד והוא ישיב לך, אז ראוי למנותו כראש ישיבה. [וצ"ע מגמ' שבת ג:), וע"ע בחת"ס שם.] ואף שאנחנו שואפים להיות במדרגת "ראוי להיות נמנה לראש ישיבה", עדיין לא הגענו לשם. לפיכך, התועלת הגדולה יוצאת לנו בהדפסת חידושים על המס' שלמדנו. אנחנו מקווים שבשנות הבאות, יהיו רוב המאמרים אם לא כולם נדפסים רק על המסכתא דכלה.

לתועלת הלומדים סידרנו את המאמרים על סדר הדף ועל סדר הש"ס. ואף אח"כ סידרנו את שמות הכותבים על סדר הא"ב כדי להקל על התלמידים הרוצים למצוא מאמרי רבותיהם. לדאבונו, לא היה באפשרות לקיים תועלת זאת ואף להקדים את מאמרי כל ראשי הישיבה, ובזה אנחנו מבקשים סליחתם.

התפקיד השלישית היא הגנת הדרך הישן ויצירת החידוש. הגמ' בשבת (סג.) כתבה דהא דכתיב "חגור חרבך על ירך גבור הודך והדריךך" נאמר על דברי תורה, ונמצא שד"ת נמשלים לחרב. אמנם, בבכורות (לו.) איתא שקרא ר"ג לת"ח "בעלי תריסין", ונמצא שד"ת ג"כ נמשלים למגן. וזהו משום שיש באמת ב' עניינים בד"ת: קיום עולם ובניין עולם. ר"ל

קיום מה שעבר, ואף יצירת מהלכים חדשים. [ועי' בזה בהקדמת הקצות החושן, וע"ע בזהוהר (ויקרא יא :-יב.), שהשתמשו בלשון "קיום עולם" וגם "בניין עולם".] ר"ג היה קנאי להגן על מסורת אבותיו, וע"כ ת"ת שלו היה בגדר מגן. אמנם בן בנו, ר' יהודה הנשיא, היה בגדר חרב, וע"כ אמר מאמרו המפורסם של "מקום הניחו לנו אבותינו להתגדר בו (חולין ז.)." ואף הוא חזר לקרוא לר"מ בשמו, ולא בשם "אחרים" שנקנס עליו מימי מרדו במשפחת ר"ג (הוריות יד.) [או משום שהיה לומד ומפיץ גם את תורתו של רבו מאז, רבי אלישע בן אבויה, שרח"ל נטש מתורה ומאמונת הבורא ונקרא "אחר"]. נמצא שתורת רבינו הקדוש, ואף המשניות שחיבר, היו בתורת חרב.

אמנם, יש עוד דרך ממוצעת בין ב' דרכים הללו, והיא הנבחר ביותר בד"ת (ויתכן שאף בה הלך רבי). והוא ע"פ הגמ' בע"ז (טז.) שבתוקף המלחמה, משתמשים במגנים כאילו הם חרבות [דכי שלים זינייהו קטלי בגוייהו"]. בזה מצינו שע"י כלי קיום עולם, העולם בנוי ג"כ. ומה שאמרנו שזהו הכי נבחר הוא ממש"כ בשבת (ק"ז): "הואיל ואיתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחרינא." הקיום והבניין, המגן והחרב, מתאחדים בחפצא אחת.

בסיום, אנחנו מכירים תודה לכל הקוראים, ומבקשים מהם שאם ימצאו איזה דבר שנוכל לתקן בחוברות הבאות, לשלוח ההערות ובקרת מועילה שלהם. למען בית ה' אלקינו אבקשה טוב לך. ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום.

אפרים צבי מעטה אבי רובינסון

בית יצחק לז

הרב צבי שכטר
ראש ישיבה
ראש כולל ע"ש מרדכי ועדינה כ"ץ

מפניני רבנו

תפילה: אומרים אלקי אברהם וכו' ואין אומרים אלקי משה. עי' מזה דרשת רבנו בס' האדם ועולמו (עמ' עה).

מודים דרבנן: עי' בשו"ע (או"ח סי' קכז ס"א) שהמחבר הביא, ויש מי שאומר שצריך לשחות גם בסוף (חי' הרשב"א), וטוב לחוש לדבריו. וברמ"א שמה הביא מפסקי מהרא"י, וי"א שאומר הכל בשחייה אחת, וכן המנהג. ועיי"ש עוד במג"א (סוף סק"ב), שהעולם נוהגים כמש"כ הרמ"א, וכן היה נוהג רבנו, לומר כל המודים דרבנן בשחייה מתחילה ועד סוף. [אך מסופקני אם באמת נתכוון לנהוג מנהג זה, או שנהג כן מפני שבכך לא הוצרך לשחות אלא פעם אחת בלבד, כי דבר ידוע הוא שהרבה שנים סבל כאבים חזקים בגב שלו].

קרה"ת: בדרך כלל היה רבנו נוסע מבוסטון לנוא יארק ביום שלישי בבקר. אכן זכורני שכמה פעמים אירע שכשנסע רבנו לנוא יארק ביום שני ולא שמע קרה"ת בבוסטון, היה מקפיד לאסוף מנין מהתלמידים שג"כ עוד לא שמעו קרה"ת באותו היום, וכשהתפללו מנחה לאחר גמר השעור, היו קוראים קרה"ת בין אשרי לשמונה עשרה, כמו שעושים בתענית. וכן עשה ע"פ דעת זקנו הגר"ח שהיה סבור שקרה"ת היא חובת היחיד, אלא שא"א לקיימה אלא בצבור. ודעת זקנו האחר, הג"ר אליה פרוז'ינער הי' סבור שאין בקרה"ת אלא חובת הצבור.

ופעם בילדותו כשנסע רבנו לבקר אצל הסבא ר' חיים, הראה לו זקנו האחר את דברי הרמב"ן במלחמות למס' מגילה (דף ג' ע"א בדפי הרי"ף), שכתב להדיא להיפך, שקרה"ת איננה אלא חובת הצבור. [ועי' עוד מזה במשנ"ב לסי' קמ"ו בבה"ל ד"ה ויש מתירין, ובס' גן שושנים (ח"א

סי' לב).] ובקש ממנו שיראה את דברי המלחמות אל סבו האחר הגר"ח. ר' חיים עיין בפנים בלשון הרמב"ן, וביאר כונת דבריו באופן אחר, אשר לפי ביאורו יצא שלא רק שלא היתה משם סתירה לדבריו, אלא אדרבא, שדברי הרמב"ן היו מסייעין לדעה שלו. וכשחזר ומסר רבנו את הדברים אל סבו האחר (הגר"ר אליה) התפלא מאוד על כך, היאך שר' חיים מיט זיין בריסקער עברי ביאר בכונת הרמב"ן את ההיפוך הגמור ממה שמשמע מפשטות לשונו!

עכ"פ כך היתה הנהגת הגר"ח, שלפעמים כשהוצרך לנסוע על אסיפות רבנים וכדומה, והיה מפסיד קרה"ת בבקר, היה מדקדק לאסוף מנין גם אחת"צ, וקורא. [עי' מזה בסידור צלותא דאברהם.]

ושמעתי מה"ר מנחם גנק, שיחי', שבשנים המאוחרות, כמה פעמים אירע שקראו קרה"ת אחר השעור מבלי להתפלל אז מנחה, והיה רבנו מדקדק שיאמרו קדיש שלם (בלי תקבל, כמובן) לאחר גמר הקריאה, וציין לדברי ס' הפרדס (מהנהגות רש"י) שתמיד צריכים לומר קדיש לאחר קרה"ת, ובימי ב' וה' (רגילים) אומרים רק ח"ק (בתורת קדיש המפסיק, עמש"כ בס' נפש הרב עמ' קיח) מפני שסומכים על הקדיש השלם שיאמרו לאחר ובא לציון, אבל בכה"ג, שאין בדעתם להמשיך ולהתפלל עוד, היו צריכים לומר תיכף לאחר גמר הקריאה את הקדיש השלם.

טעמי המקרא: בנדרים (לז'): הביאו הפסוק בנחמיה (ח), ויקראו בספר תורת האלקים מפורש ושום שכל, ויבינו במקרא. וביארו, ויבינו במקרא, זה פיסוק טעמים. [ועיי"ש בסוגיא מחלוקת האמוראים אי פיסוק טעמים הוי דאורייתא או דרבנן, ונפק"מ בזה לדינא אם מותר לקחת שכר עבור לימוד טעמי המקרא.] והמתבאר מכאן שטעמי המקרא מוסיפים הבנה במשמעות הפסוקים. [ועי' מש"כ בס' נפש הרב (עמ' קלט, אות ו), שהגר"ח הבין בדעת הרמב"ם שמחזירין את הקורא אפילו רק טעה בטעמים. ועמש"כ בס' מפניני הרב (קונטרס ספה"ע, אות ד).]

ועיין בפ' ואתחנן, ואהבת את ד' אלקיך, (ו,ה). שתיבת 'את' טעמה בטפחא, וטפחא היינו טעם המפריד, שבעל הטעמים בא ללמדנו בזה שא"א לאדם לאהוב את ד' כמו שאוהבים דבר גשמי, או כמו שאוהבים אדם אחר, ולכן א"א לקרוא את הפסוק ככה בפשיטות, 'ואהבת

את ד' אלקיך' כולו ביחד, אלא ואהבת את - פסיק - ואח"כ ד' אלקיך. ובקריאת פ' ויחל יש לבעל הקריאה לדקדק לשהות קצת בין קריאת 'ונקה' לבין תיבות 'לא ינקה', שהרי לפי תרגום אונקלוס ולפי קבלת רז"ל אין כאן משפט אחד, אלא כונת הענין הוא שמנקה הוא לשבים, ואינו מנקה לשאינם שבים. [עי' בס' נפש הרב (עמ' רפט)].

תרגום אונקלוס: איתא במס' סופרים (פ"א ה"ז), מעשה בזקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יונית, והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל, שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה. כלומר, דא"א לתרגם את התורה מבלי לפרשה. ועיין גמ' נדרים (לז:): שהביאו הפסוק בנחמיה (ח), ויקראו בספר תורת האלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא וגו', מפורש, זה תרגום, ופירוש בלתי-נכון היינו עבודה זרה, דהתורה היא חכמתו של הקב"ה והוא וחכמתו אחד, ונמצא שמתאר אל אחר, והיינו דמדמה ליה לעגל הזהב, דהיינו עבודה זרה. [כן הסביר רבנו. והשוה דברי המהרש"ל בס' יש"ש לב"ק (ל"ח), דלסלף הלכה במזיד חשיב כע"ז, ודינו ביהרג ואל יעבור, והבאנו דבריו בס' בעקבי הצאן (עמ' כג)].

ועיין גמ' מגילה (ג). שתרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע, ותרגום של נביאים, יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי. ולכאורה יוצא שמעלת תרגום הנביאים עומדת למעלה מדרגת תרגום אונקלוס, שהרי תרגום יונתן נאמר מפי הנביאים. אכן נראה דזה אינו, דעיקרה של החומש הוא ההלכה שבו, ולגבי הלכות ודינים, קיי"ל (עי' גמ' תמורה טז). דלא בשמים היא, ואין שום מעלה או ייחוס כלל לנביא ת"ח, על ת"ח סתם. ולפיכך קיבל אונקלוס התרגום מפי חכמי ישראל התנאים - ר' אליעזר ור' יהושע. משא"כ התרגום לנביאים שבא לבאר פסוקים סתומים, שאין בהם עניני הלכה, ולפעמים אי אפשר לעמוד על כונת הפסוקים וביאורם אלא עפ"י קבלה מהנביאים.

[וענין תרגום אונקלוס לתורה בא לגלות פשוטו של מקרא, וכדקיי"ל (שבת סג). דאין המקרא יוצא מידי פשוטו, דבנוסף על כל הדרשות של התושבע"פ, גם פשוטו של מקרא ג"כ אמת. והרבה פעמים יש מה שקורא הרמב"ם (בהקדמתו לפיהמ"ש) "פירושים המקובלים מסיני", שאין כאן שתי שכבות נפרדות - פשוטו ומדרשו - אלא שכפי

המסורה קבלנו שזהו פשוטו של הביטוי המופיע בפסוק הזה. וכבר טענו הגדולים, ר' יעקב עמדין ועוד, שמה שנדפס באונקלס עה"פ 'עין תחת עין', וכן עה"פ 'וקצותה את כפה', ט"ס הוא, שהרי אף שמה (לפי הקבלה והמסורה), פשוטו של מקראות אלו ר"ל ממון. (ועי' מש"כ בזה בס' נפש הרב עמ' רפט, ובס' מפניני הרב לפ' בהעלותך אות ד.)

ורוב בנ"א שלמדו תושב"כ בגיל צעיר, ואח"כ הוסיפו ללמוד הרבה תושבע"פ בגיל מבוגר, מסתמא לא יוכלו לזכור תמיד היאך לימדום רבם (בצעירותם) את פשוטו של מקרא, כי בזכרון שלהם כבר יהיה הכל מעורב - הפשט יחד עם מדרשי התושבע"פ. לפיכך הוצרכו לאונקלס הגר שיכתוב את זה התרגום, כי כבר היה מבוגר כשהתחיל ללמוד, ומסתמא לימדוהו תחילה (בבית מדרשם של ר"א ור"י) את פשוטו של מקרא, ואת זה העתיק וכתב.

ועיין בדברי הרמב"ם בס' מורה) שמה שקלסו רז"ל לתרגום אונקלס היה מפני שהרחיק בתרגומו את עניני ההגשמה. וכנראה דס"ל דכך הוא פשוטו של מקרא בפסוקים האלו, ועל דרך מה שקרא (בהקדמתו לפיהמ"ש הנ"ל) פירושים המקובלים מסיני.

ובא לציון: שמעתי מהר"ר יוסף לרנר, שיחי', (שגדל בבני ברק בצעירותו, ומשך הרבה שנים הגיד שיעור אצלנו בישיבה, וגר בוואשינגטאן הייטס) שהרב יוסף שלמה כהנמן, ז"ל (הרב דפוניבז), היה מוטל על ערס דווי בבית החלמה (פארט טרייען) בוואשינגטאן הייטס על כמה חדשים, והוא הרי הכירו מצעירותו, וביקר אצלו בבית ההחלמה כמה פעמים. ופעם אחת הציע לרבנו שאולי יסע עמו במונית לבקר אצלו, כי ביקור רבנו בודאי יביא לו להרב כהנמן שמחה גדולה. והשיבו רבנו תיכף, 'מה צריכים על כך מונית, הלא ההליכה ברגל רק יקח לכל היתר עשרים דקות, הבה נלך ביחד ברגל'. וכשנכנסו לחדרו, שמח הרב כהנמן במאוד מאוד.

באמצע השיחה הזכיר אז הרב כהנמן בשם החפץ חיים את הביאור בפסוק ואני זאת בריתי אותם אמר ד' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפין ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ד' מעתה ועד עולם. דבאמת לשון הפסוק מוקשה, דהול"ל 'בריתי אתם', שהרי שני

הצדדים מתרצים אהרדי לכרות ברית ביחד, האחד עם השני, ומ"ט כתיב 'בריתי אותם'.

וביאר בזה החפץ חיים שהכונה היא שהקב"ה כפה עלינו את ברית התורה בעל כרחנו, שאפילו אם מישהו ירצה לברוח ולהישמט מן התורה ומן המצוות, תחזור התורה עוה"פ למשפחתו אצל בניו. ואם לא אצל בניו, אז תחזור עכ"פ אצל זרע זרעו, ובאם לאו - בא' מהדורות הבאים, כי אנחנו בני" לא נוכל להישמט מן הברית הזאת אשר הוטלה עלינו בעל כרחנו, ולא נצליח לגרום שימוש דברי התורה מפינו ומפי זרע זרענו לעולם.

ואז הזכיר כמה מקרים מאנשים חילוניים לגמרי, ואף אנטי-דתיים, שהיו מראשי מייסדי המדינה, וכעת, בני בניהם לומדים ואף מלמדים תורה ברבים, באופן נפלא. ואף רבינו הזכיר אז כמה משפחות באמריקא, שהסבא היה שופט ריפורמי מובהק או חילוני לגמרי וכיו"ב, וכעת אף בני בניהם לומדים ומלמדים תורה, כהבטחת הפסוק ההוא.

קדיש תתקבל: אומרים קדם אבוהון דבשמיא. עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' ק"ח).

בית הכנסת: פעם הי' אחד מאירופא תמה בפני רבנו על הדבר שהחרדים המדקקים מעולם לא התפללו באיזה ביהכנ"ס אחד מסויים שבווילנא, שהלא באותו ביהכנ"ס היתה עזרת הנשים מלמעלה, ואורטודוקסים היו ולא ריפורמים, ומ"ט מיאנו המדקקים מלהתפלל שמה.

והשיבו רבנו תיכף ומיד, וואס פארשטייט דו נישט (מה זה שאתה לא מבין), בביהכנ"ס שהוא באמת אורטודוקסי היו עושים עזרת הנשים שמלמעלה רק מאחורה, שלא יוכלו הגברים (היושבים מלמטה) להסתכל למעלה ולראות את הנשים. ואילו בביהכ"ס ההוא היתה עזה"נ שמלמעלה לא רק מאחורה אלא אף משני הצדדים, והמדקקים החשיבו את זה כבר לפרצה של מודרניות, שהרי הגברים (שמלמטה) יכולים להסתכל למעלה ולראות את הנשים היושבות משני הצדדים. ופשיטא שמיאנו מלהתפלל שמה.

יראת שמים: לא מצינו ביטוי 'אהבת שמים', אלא דרך אומרים 'אהבת השם', ודווקא לגבי יראה מצינו ביטוי שכזה, 'יראת שמים'. והיה נראה לבאר שהבדל גדול יש ביניהם, דאהבה באה מתוך התקרבות להקב"ה, וכשיעור ידיעת ד' שיש לו, כך תהיה התקרבותו, וכך תהיה דרגת אהבתו. ולכך נקראת 'אהבת השם', דמשמע שהוא מכירו בשמו מקרוב, ואשר זהו המביאו לידי אהבה. אבל ביראה הוא להיפך, שמחמת המרחק ואי-הידיעה באה יראת הרוממות, ולכן דווקא ביראה אומרים 'יראת שמים', להדגיש את המרחק הרב שיש בין השמים ובין האדם, אשר זהו הגורם ליראה שתבוא.

[ועי' רמב"ם (פ"ב מהל' יסודי התורה ה"ב), והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו ... מיד הוא ... מתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול ... וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה ... כמו שאמרו חכמים בענין אהבה, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. וכנראה שהבין רבנו שהידיעה וההכרה מביאות את האדם לידי האהבה, והכרת המרחק הגדול שיש בינו ('בריה קטנה שפלה ואפלה') ובין השי"ת, מביאתו לידי היראה, וכביטוי של הבחינות עולם, שתכלית הידיעה שלא נודע, שאי-הידיעה והכרת המרחק מביאים לידי היראה. כל זה שמעתי מהרר"מ גנק, שיחי', בשם רבנו.]

מלאכה בשבת: פעם שאל הר"ר שלום רפהון, שיחי', מאת רבנו אודות מה שכתבו האחרונים שלפעמים יש איסור בורר בספרים. וענהו, ששמע מאביו (הגרמ"ס) שאם נבוא להחמיר ולנהוג איסור בורר בספרים, אז יצא שלא נוכל ללמוד בכלל בשבת! (עי' אור שמח).

הבדלה: בשו"ע או"ח (סי' רצו ס"ו) כתב, אוחז היין בימין וההדס בשמאל, ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל, ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו (וגומר ההבדלה, משנ"ב). ומקור ענין החלפת הידים הוא מדברי המרדכי בשם הראב"ה. והעיר רבנו (בשעורי מוריה) שמפשטות הגמ' (ברכות מג:) משמע שאין מחליפין, אלא הטעם הוא דמאחר שהיין חשוב יותר מן הבשמים, מחזיקים כוס היין בימין כל הזמן,

וההדס בשמאל - אפילו בשעה שמברכים עליו. [וכן מצאתי בס' חי' הגר"א (הנקרא אמרי נועם) למס' ברכות שמה, אךן אינני זוכר שהזכיר רבנו הערה זו בשם הגר"א. (ד"ע)]

הגדה: בנוסח ברכת 'אשר גאלנו', אנו מתפללים, "כך ד' אלקינו יגיענו וכו' ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון וכו'". ונראה לבאר שלפיכך בחרו בביטוי זה ('יגיע דמם'), דקאי אמתן דמים דחגיגת י"ד וגם אשל פסח, דעי' גמ' סוף פסחים דדם דשלמי חגיגה טעון זריקה דווקא, ואילו דם דקרבן פסח (לדעת רוב התנאים) טעון שפיכה, ובכדי לכלול ב' אופני מתן דמים השונים דשני קרבנות אלו (דזבחים קאי אחגיגת י"ד ופסחים קאי אקרבן פסח, כמובן), בחרו בלשון זו דיגיע דמם, שאינו נוטה יותר לשום אחת משתי המשמעויות.

יום העצמאות: בשנה הראשונה שלאחר הקמת המדינה מיאן רבנו מלהרשות לומר הלל. רק לאחר עבור כמה שנים כששאלוהו, אמר להם שאם ירצו, יש להם לומר חצי הלל לאחר גמר כל התפילה. וכששאלוהו שוב מה יעשו אם ידחקו הבעה"ב וילחצו על הרב לומר את ההלל תיכף לאחר גמר חזרת הש"ץ, השיב רבנו שיש להצריך שיאמר הש"ץ תחילה חצי קדיש לאחר התפילה. והיינו ע"פ המשנה בר"ה (לב:): ובשעת ההלל הראשון [הש"ץ לשחרית] מקרא את ההלל, הרי שביום שיש חובה לומר הלל, הוא משתייך ומצטרף עם חזרת הש"ץ דשחרית, וביוה"ע, בכדי להראות שאיננו מדינא, ושאננו מצטרף אל תפילת שחרית, מן הצורך לומר קדיש המפסיק (דהיינו ח"ק) בין חזרת הש"ץ להלל. אך לעולם טפי עדיף לאומרם לאחר גמר כל התפילה.

ובטעם הדבר שנמנע רבנו - בשנים הראשונות - מלהרשות לומר את ההלל, הציבע ללשון הברייתא שהובאה במס' שבת (כא:): לגבי חנוכה, לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודיה, הרי שהמתינו עד לשנה האחרת. הרי, דאף שאירע נס בשעתו, מ"מ צריכים להמתין ולראות אם יהיה קיום לאותו נס, וה"נ בהקמת המדינה, מן הצורך היה להמתין כמה שנים ולראות אם יהיה המשך וקיום למדינה.

ובקשר ליום ירושלים היה סבור רבנו שאין לומר בו הלל כלל, דכל חשיבותה של ירושלים איננה בתורת העיר שבה, אלא מפאת היותה מקודשת בקדושת מחנה ישראל, דהעזרה מקודשת בקדושת מחנה שכינה, והר הבית בקדושת מחנה לוי, וירושלים דינה כמחנה ישראל. וכל זמן שהמקדש עדיין בחורבנו, אף ירושלים נחשבת כבחורבנה, דקדושת מחנה ישראל נובעת היא מקדושת מחנה שכינה של העזרה. וממילא אין סיבה לחגוג ולומר אפילו חצי הלל ביום ירושלים. [כל זה שמעתי מה"ר שלום רפהון, שיחי', ששאל כ"ז מאת רבנו בזמן ששימש כמנהל הישיבה הקטנה שבמנהטן].

הלכות חנוכה: א] הרמב"ם (ריש פ"ג מהל' חנוכה) פותח את כל ההלכות שמה ברקע ההיסטורי של היו"ט, וז"ל, בבית שני כשמלכי יון גזרו גזירות על ישראל, ובטלו דתם וכו', עכ"ל. ויש לעיין, מ"ט לא פתח גם את הל' פורים (בריש פ"א מהל' מגילה) ברקע ההיסטורי של אותו היו"ט. ונראה שהתירוץ פשוט הוא, שהרמב"ם כתב בקטע האחרון שבהקדמתו לספרו משנה תורה, וז"ל, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם ... אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה ... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה, ואח"כ קורא בזה, ויודע ממנו תושבע"פ כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר וכו'.

ומעתה נראה פשוט, שמאחר שהרקע ההיסטורי של היו"ט של פורים מופיע בתנ"ך, לא הרגיש הרמב"ם שום צורך לכפול את הדברים, וכמו שכתב שאדם קורא בתושב"כ תחילה, (ורק) אח"כ קורא בספר) הזה, וכשיקרא תחילה בתנ"ך, כבר ימצא את כל סיפור היו"ט. משא"כ בחנוכה (שלא נמצא בתנ"ך), דהוצרך הרמב"ם להביא את סיפור הדברים.

ומנהג העולם הוא לקרוא לספרו של הרמב"ם בשם 'יד החזקה', על שם י"ד הספרים הכלולים בו. והיה רגיל רבנו לומר שכנראה מיאנו העולם מלהתשמש בשם שקבע הרמב"ם בעצמו לספרו, דהיינו 'משנה תורה', כי תפסו שמגמה זו שקבע הרמב"ם [שלא יהא אדם צריך לחבור אחר בעולם ... שיהא אדם קורא בתושב"כ תחילה, ואח"כ (בספרו שלו), ויודע ממנו תושבע"פ כולה, (וכפל עוה"פ על דבריו הראשונים) ואינו צריך לקרות ספר אחר וכו', ואשר על כן קבע את שם חיבורו 'משנה

תורה"] גבוהה היתה יותר מדי, ושלא מן הנימוס. ועל כן החליפו את שם הספר וקראו לו 'יד החזקה'.

[וכה"ג שמעתי מהר"מ גנק, שיחי', בשם רבנו, דמה"ט נהגו העולם לקראות את שם הספר "של"ה הקדוש", ולא בשמו הנכון "שני לוחות הברית", וכן את הספר "האלישיך הקדוש", במקום שמו הנכון "תורת משה", דשמות האלו (הרגישו העולם) יותר מדי חזקות היו, ויהיה נראה כאילו ר"ל שרק הרעיונות שלו הן הן חשובות כתורת משה, ולא הנמצא בשאר ספרים!]

ב] ועיי"ש עוד ברמב"ם שכתב בהמשך דבריו, וגברו ... בני חשמונאי הכהנים הגדולים ... והושיעו ישראל והעמידו מלך מן הכהנים וכו'. ומשמע להדיא דס"ל דאף נקודה זו (שהמלך היה מן הכהנים), היה חלק-עצמי מהישועה אשר עבורה תקנו את היו"ט. ומסתמא היינו טעמא שהכהנים היו יותר זריזים בהעמדת הדת על תלה. [ועי' בספר גן שושנים (להרר"מ גנק, שיחי', ח"ב סי' כ), שהביא דברים אלו בשם רבנו בסגנון אחר]. ודברי הרמב"ם האלו עומדים בניגוד לדברי הרמב"ן הידועים (בפי' על התורה לפ' ויחי, עה"פ 'לא יסור שבט מיהודה'), שזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון ... בעבור זה שמלכו, ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד ... ואפשר ג"כ שהיה עליהם חטא במלכותם מפני שהיו כהנים ... ולא היה להם למלוך ... וראיתי בירושלמי הוריות, אין מושחים מלכים כהנים וכו'.

מגילת אסתר: והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה וכו' (ט, כח). ודרשו על זה בגמ' מגילה (ג). להביא משפחות כהונה ולויה ... כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם, כולם מבטלים עבודתם ובאים לשמוע מקרא מגילה. ומעניין הדבר שלא הזכירו 'משפחות ישראלים' ג"כ, אלא רק אמרו משפחות כהונה ולויה.

והנה קיי"ל דמשפחות אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה, ולקבוע אם הבן יהיה כהן או לוי, הדבר תלוי באב, דהוא ענין של משפחה. משא"כ לקבוע על א' אם דינו כישראל או לא (במקרה

של נשואי תערוכת), דקיי"ל בעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל, שהולד ישראל כשר. הרי שענין קדושת ישראל איננו דבר התלוי במשפחה.

ועפ"ז שפיר מובן המשך לשון הפסוקים בתהלים (קית), יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו, יאמרו נא בית אהרן כל"ח, יאמרו נא יראי ד' כל"ח. הרי שהכהנים נקראו 'בית אהרן' על שם שהכהונה תלויה במשפחה, אבל כמו שאין 'יראי השם' תלוי במשפחה (ולכך לא כתיב אצלם בית יראי ד'), כמו"כ קדושת ישראל איננה תלויה במשפחה, וכאמור, ולכך לא קראום 'בית ישראל'. [ועי' מש"כ בזה בס' ארץ הצבי, עמ' קיח-קיט].

שחיטה: ביאורו הידוע של הגר"ח בדעת הרמב"ם בשחיטת טריפה [ע"פ דבריו בהל' מאכ"א (פ"ד) שחצי כזית מטריפה וחצי כזית מנבילה מצטפרים, ודבריו בהל' שאר אבות הטומאה (פ"ב) שהדין ששחיטת עכו"ם מטמאה במשא הוא רק מדרבנן, דשחיטת עכו"ם דמיא לשחיטת טריפה, שמתהרה מידי נבילה] שאין זה איסור צדדי על הבשר (כבב"ח), אלא גדר איסורו הוא שחסר בהיתר השחיטה לגבי אכילה,¹ חידוש זה (שמענו מרבנו) היה דרשת הבר-מצוה של הגר"ח, שאביו (הרב בית הלוי) לא הכין פלפול עבורו, אלא אמר לו להגיד דבר חידוש משלו, וזה היה חידושו אז.

ומעניין הדבר שבס' אתון דאורייתא יש אריכות (סי' טז) בנושא הזה ממש, וכמה סברות יש שידועות מהגר"ח, ונמצאות ג"כ בספרי הג"ר יוסף ענגיל. ושמעתי בזה מהרר"ז חרל"פ, שיחי', ששמע מאביו הג"ר יחיאל מיכל, ז"ל (שגדל בצעירותו בירושלים), את הסיפור דלהלן, שפעם

¹ [לפי מה שרשום בחי' הגרי"ז מפי השמועה בסוף ח"ב, מכתב הגרי"ז המופיע בסוף חי' הגרי"ז על הרמב"ם, בו הביא הסבר זה מאביו הגר"ח בגדר דין שחיטת טריפה, נכתב להג"ר יחזקאל אברמסקי. ושני המכתבים הראשונים המופיעים שמה שנכתבו ל'יקירי' נשלחו לרבנו. (כן הזכיר פעם רבנו). וכנראה שהמכתב הראשון, הדין בענין עבודת כה"ג ביוה"כ, נכתב כתגובה למאמר רבנו (השתחויה לכה"ג ביוה"כ) המופיע בס' קובץ חידושי תורה (עמ' קמה).

אחת שלחו אנשי היישוב משולח לאירופא לאסוף כספים עבור ענייהם, שהעניות והדחקות שביניהם היו להפליא, והמשולח ת"ח היה, ובנסעו באירופא מעיר לעיר היה משוחח עם כל הרבנים בד"ת, ובנסעו דרך בריסק פגש את הגר"ח, והקשה לו איזו קושיא, ור' חיים השיבו ע"פ איזה יסוד מתודש, והזכיר קצת הוכחות ליסוד ההוא.

בהמשך נסיעתו הגיע המשולח לקראקא, והזכיר אותה הקושיא בפני הגר"י ענגיל, וגם הוא יישרה כדרכו של הגר"ח, ע"פ אותו היסוד, אלא שהזכיר הרבה יותר מראה מקומות להוכיח את נכונות היסוד. בדרכו חזרה לא"י, עבר המשולח (הת"ח) עוה"פ דרך בריסק, ונכנס עוה"פ אצל ר' חיים, והזכיר לו את מה שקרה, שגם הגר"י ענגיל תירץ כמותו ממש, אלא שהוסיף להזכיר כהנה וכהנה הוכחות ליסוד ההוא. וכשמוע ר' חיים את דבריו, אמר לו, 'אה, אתה מעוניין בעוד הוכחות נוספות', והלך ולקח א' ממחברותיו עם כתבי חידושיו, והראה לו שבמחברתו היו כתובות כל הראיות של ר' יוסף ענגיל - ועוד יותר.

כשחזר המשולח לירושלים אמר אז לחכמי העיר, שב' הרבנים (ר' חיים ור' יוסף ענגיל) שניהם גאונים אדירים המה, אלא שבעל פה ר' יוסף ענגיל הוא יותר מרשים, אך בכתב הר' חיים במחברותיו הוא היותר מרשים!

אבר מן החי: כשלמדנו (בשנת תשי"ט) הסוגיא בסנהדרין (נט). בקשר לאמ"ה ודם מן החי לבני נח, סיפר לנו רבנו כדלהלן: בהסכמת הגאון בעל שואל ומשיב להס' עטרת תפארת ישראל (עה"ת) מאת הג"ר ישראל סאטינאבער (שהיה מתלמידי הבעש"ט), הזכיר (בין השאר) בשם חותנו, שאנשי העיר סאטינאב סיפרו כי הגאון בעל שאגת אריה עבר פעם דרך עירם, וצלחה עליו (על הר"ר ישראל הנ"ל) רוח גבורה, והכה את האריה בימי השלג, כדרשת חז"ל.

וכונתו לרמוז להגמ' בברכות (י"ח), שפסוק זה (בס' שמואל) מרמז על גדלותו של בניהו בן יהוידע בלימוד התורה, ואף כאן, מעשה שהיה כך היה, שהיה השאג"א נוסע שמה על הכביש, ומחמת ריבוי השלגים הוצרך ללון שם בעיר סאטינאב, והר"ר ישראל הנ"ל הקשה לו

קושיא חזקה שלא היה יכול ליישבה, ולזה קרא הג"ר יוסף שאול נאטאנזאהן - הכה את האריה, ותוכן הקושיא הי' כדלהלן: בחולין (קב:) נחלקו ר' יוחנן ור"ל בגדר האיסור דבשר מן החי, אם נלמד מהפסוק של אבר מן החי או מהפסוק של טריפה, וקיי"ל להלכה כר' יוחנן שנלמד מקרא דטריפה (עי' רמב"ם פ"ד מהל' מאכ"א ה"י).

ועפיי"ז קשה מה שפסק הרמב"ם לגבי בן נח (פ"ט מהל' מלכים ה"י) שבן נח חייב על אבר מן החי וגם על בשר מן החי, דבשלמא אילו היה פוסק כר"ל שבשר מן החי נלמד מקרא דאבר מן החי, היה מובן מ"ט נוהג אף לגבי בני נח, אבל מאחר שפסק כר' יוחנן, שבשר מן החי איסורו מתורת טריפה, ואצל ב"נ פשיטא שלא נוהג איסור טריפה, מ"ט אסור להם לאכול בשר מן החי.

וביישוב הקושיא אמר רבנו בשם אביו הגרמ"ס, דיעויי"ש עוד ברמב"ם הנ"ל (הל' מלכים) שאף שבישראל אין לוקים אלא על כזית של בשר מן החי, אצל ב"נ חייב על בשר מן החי בכלשהו, שלא ניתנו השעורים אלא לישראל בלבד. והנה גדר אבר מן החי היינו עצם שלם עם בשר וגיד, ומאחר שלא ניתנו שיעורים לב"נ, כל כלשהו של בשר מן החי מהווה חצי שיעור מאיסור אבר מן החי.

[ול' קשה טובא תירוץ זה, דהלא דין חצי שיעור רק שייך בשיעור מצטרף ולא בשיעור נקודה, וכאן לכאורה זוהי הגדרת אבר מן החי - עצם עם בשר וגיד, והוא שיעור נקודה. וטפי נ"ל כדברי הרמב"ן (בחי' לחולין שמה), דהך מחלוקת בין ר' יוחנן לר"ל, רק שייכא בישראל, אבל אצל ב"נ לכו"ע בשר מן החי אסור כחלק מאיסור אבר מן החי.]

הלכות דגים: בכנה"ג (ליו"ד סי' פג, הו"ד בדרכ"ת שמה ס"ק יז) הביא שמנהג פשוט בכל ישראל לאכול את הדג בעל חרב, הואיל ויש לו סנפיר וקשקשת. ולפני כמ' שנה הכריז אחד מהרבנים באמריקא שסארדפי"ש איננו דג טהור, מפני שקשקותיו אינם דומים בצורתם לקשקשי שאר הדגים הטהורים, ושלא לזה נתכוון הכנה"ג. ובזמן ההוא, ביקש רבנו מהרה"ג פרופסור שלמה שטרנברג, שיחי', לבדוק בענין, והראה לו לרבנו את הדג ואת קשקותיו (ועדיין המעטפה עם הקשקשים ברשותו כיום).

ואמר לו אז רבנו שלפי דעתו הדג הזה דג טהור הוא, דאין שום הלכות מסויימות אודות צורת הקשקשת המשמשת כסימן לטהרת דגים.

בשר בחלב: יש נוהגים שלא להמתין שש שעות שלמות בין אכילת בשר לבין אכילת חלב, אלא ממתנינים ה' שעות שלמות וזמן-מה אל תוך השעה הששית. ושמעתי מהר"י לוקשטיין, שיחי' בשם רבנו, שזה ע"פ לשון הרמב"ם (סוף פ"ט מהל' מאכ"א) - "והוא כמו שש שעות," דמשמע דאינן שש שעות שלמות. [וכן הובא בשם הגר"ח בס' נשמת אברהם (יו"ד ריש סי' פט)].

ובטעם דבר זה הציע אחד מן התלמידים דאולי י"ל דכמו שיש הלכה של מקצת היום ככולו, כמו"כ יש דין של מקצת השעה ככולה. רבנו הקפיד על זה שהציע כן, ואמר שדבר זה לא ניתן להיאמר. אלא שטעם הנוהגים כן היינו עפ"י הגמ' חולין, שנזכר שמה שהמנהג היה להמתין מסעודה אחת לשניה, ואצלנו, הרבה נוהגים לאכול סעודת הצהרים בין שתים עשרה לשעה אחת, ולעת ערב אוכלים סעודת הערב משש ועד לשבע, ובאם אכל בשר בסעודת הצהרים וגמר אכילתו קצת קודם שעה אחת, ומתחיל בסעודת (חלב) של הערב בשעה שש, נמצא שהמתין קצת יותר מחמש שעות והוא מסעודה לסעודה.

מורא אב: עי' שו"ע יו"ד (סי' רמ ס"ב), איזו מורא ... לא יקראנו בשמו. ושמעתי שדעת רבנו היתה שאפילו אם אביו מרשהו על כך ורוצה בזה, עדיין אסור לקרותו בשמו. [ואולי ה"ט, דזה כבר הוי בכלל בזיון, ומבואר בשו"ע, דאף דהאב יכול למחול על כבודו, אינו יכול למחול על בזיונו. (הרר"מ גנק, שיחי'. ועי' בספרו חזון נחום, סי' ח)]

ת"ח: בערב ר"ח אלול תר"צ נידון הג"ר יחזקאל אברמסקי, ז"ל, לחמש שנות מאסר ועבודת פרך בסיביר. (עי' ס' שחר אורו, תולדות חייו של הרמ"צ נריה, ז"ל, עמ' נט.) כמה ממשלות המדינות המערביות לחצו על ממשלת הקומוניסטים של רוסיה לשחררו, היות והיה ת"ח מפורסם, עד שהוכרחו לשחררו. וקיבל אז הזמנה לשמש כראב"ד בלונדון, אלא שבין זמן שחרורו לזמן בואו ללונדון הוכרח לבלות כמה שבועות בברלין.

רבנו הזכיר פעם שהכיר את הרב אברמסקי, אך לא סיפר עליו מאומה. אך שמענו מפי בנו של הרב אברמסקי שאביו היה מאוד מכיר טובה לרבנו כל השנים על כך שבזמן שהותו בברלין (ורבנו היה אז תלמיד באוניברסיטה שמה) דאג רבנו עבורו בכל יום לספק לו כל סעודותיו וכל צרכיו עד שכבר היה אפשר לו להמשיך בדרכו ללונדון. (שמעתי מהר"ז חרל"פ, שליט"א).

תלמוד תורה: א] שאלו מאת רבנו, עד כמה צריכים להכניס ממסורת התושבע"פ בשעה שמלמדים חומש לילדים צעירים, והשיבם, שאם מלמדים חומש בלי חז"ל, תשאר התורה כמו ה'בייבעל של הנוצרים', ותמיד צריכים ללמד חומש בצרוף עם מסורת התושבע"פ. והוסיף עוד ואמר שעל דבר זה היה רבינער הירש מומחה גדול, לצרף התושבע"פ יחד עם לימוד החומש. (שמעתי מהר"ר שלום רפהון, שיחי', ששאל לרבנו על כך בעודו משמש כמנהל הישיבה הקטנה שבמנהטן).

ב] לפעמים קובעים בישיבה להתחיל בלמוד מס' כתובות מפרק אלו נערות או להתחיל בלמוד מס' ב"ב מפרק חזקת הבתים. והעיר על כך רבנו שיש בזה חשש איסור של אין מעבירין על המצוות, שהרי כשפותחים הספר נתקלים תחילה בפרק ראשון. ועי' משנה מנחות (סד:), דמבואר שמה שמצות העומר להביא מן הקרוב, ובגמ' שמה מבואר דה"ט, משום דאין מעבירין על המצוות. כלומר, כשאני מוכן לקיים מצוה, ויש בסמוך לי חפצא אחד, איננו נכון לעבור עליו ע"מ לקיים את אותה המצוה בחפצא שהוא רחוק יותר. וה"נ, היה להם לקיים מצות תלמוד תורה בריש המס' (בדף ב'), שנתקלים בו תחילה, ולא לדלג על הדפים הראשונים ולקיים מצות ת"ת בדפים המאוחרים שיותר רחוקים ממנו.

דרך הלימוד: בקשר למש"כ בס' נפש הרב [(עמ' טו), וע"ע מש"כ מזה בס' האדם ועולמו (עמ' עח)], שרבנו אמר כמה פעמים, שאביו לימדו בטוב היאך לקרוא בין השיטין, שמעתי מהר"ר עזריה ברזון, שיחי' (ראש ישיבת מבשרת), ששמע מאביו הר"ר דוב בער, ז"ל, שלמד בישיבה אצל הגרמ"ס, ז"ל, שמפעם לפעם היה ר' משה מזמין את התלמידים לביתו (לא

רחוק מהשיבה) והיה מראה להם איזה מאמר של חדשות בעיתון "דער מארגען זשארנאל" (ביידיש), והיה שואל מהם שידייקו בין השיטין, "נו וואס שטייט דא" (מה כתוב כאן), כלומר, מה הניעו לפלוני לומר מה שאמר, ומה הניעו לפלוני להגיב באופן שהגיב וכו'.

וזכורני היאך שבכל שנה (משך כמה שנים) היה בא הר"ר חיים יעקב גאלדוויכט, ז"ל (ראש ישיבת כרם ביבנה), לבקר באמריקא, והיה תמיד בא לישיבה ומעביר שמה שיעור, ומשוחח עם תלמידיו לשעבר (בוגרי ישיבתו), ומפעם לפעם היה ג"כ נכנס אצל רבנו לבקרו בחדרו שבפנימיה. וזכורני היאך שפעם אמר לנו, שניהל שיחה עם רבנו בענייני הפוליטיקה שבארץ, אשר רבנו לא ביקר בארץ מאז שנת תרצ"ה (כשהיה מועמד לרבנות דתל אביב) ולא הכיר אישית את רובא דרובא של האנשים אשר שמותיהם היו תמיד מופיעים בעיתונים בקשר לענייני הפוליטיקה, ואעפ"כ אמר שרבנו ניתח כ"כ נכון את עמדת כל אחד ואחד מהם. והבין (מבין השיטין מהנדפס בעיתון) מה הניע לכל אחד ואחד לנקוט בעמדתו, ולאילו תכלית היה מתכוון כל א' וא' מהם.

וזכורני שבשנה שנפטר הגרי"ז, ז"ל, בירושלים, הוציאו מאמרים מיוחדים אודותיו, ובין השאר סיפרו היאך שאמר פעם, שהוא לא כמו האבא שלו (הגר"ח), שאביו היה יכול לנתח איזה מצב ולהגיד כבר מראש, מה יקרה לסוף ששים שנה אם ינקטו בעמדה זו, ומה יצא אם ינקטו בעמדה השניה, "אך אני - אין לי כח של עמקות והבנה שכזה", והמתין קצת והוסיף, "אכן כמדומה לי שעכ"פ יש לי מעלה על הרבה מהרבנים האחרים שבדור, שלכל הפחות אני יכול לראות מה שעומד לפני תחת עיני."

מצות יישוב א"י: כמה שנים היה רגיל רבנו לומר שכל מי שעוסק ברבנות או בחינוך באמריקא הרי הוא לוחם נגד התבוללות, ואסור לו להפסיק עבודתו זאת ע"מ לעלות ארצה, בכדי לקיים מצות יישוב א"י. [וכדברים האלה ממש ע"י תשו' מהר"ם שיק (יו"ד סי' רכז), וז"ל, הרי הוא עומד באמצע המלחמה (נגד הריפורם) ... ובעת המלחמה נאמר ופקדו שרי צבאות בראש העם, ובנסיעתו יניע את לב המון בני ישראל. והיא היא התשובה שרמז אליה הגר"ח ע במכתבו להרא"ה קוק (נדפס באגרות

רח"ע, ח"ב, סי' תשנב), בהסבירו מדוע אינו יכול להחליט לעזוב את פולין ולקבוע דירתו בא"י, אע"פ שתמיד חלם על כך. (ד"ע)

קריעה: הקונסרביטיבים התחילו הנהגה חדשה כאן באמריקא, שתחת לקרוע את הבגדים, מחברים סרט (ריבע"ן) שחור קטנטן לבגד, ואותו קורעים. ופעם שמעו תלמידי הישיבה מרב אחד אורטודוקסי (שגדל באמריקא) שאמר בשם הסבא שלו, שהיה ת"ח שהגיע לאמריקא מאירופא, דשפיר אפשר לקיים בזה ידי חובת מצות קריעה. התלמידים שאלו מרבנו על כך, אך לא הזכירו במפורש את שמות הרבנים. וכשמוע רבנו את דבריהם הקפיד מאוד ואמר שהוא מכיר במי המדובר, והוא איננו ת"ח, וגם הסבא שלו לא היה ת"ח. ואין זה נכון לדינא כלל. והוסיף שכך הוא ה'מנהג' לתלות הוראה בלתי-נכונה באילן גדול. והזכיר אז את העובדא שאירע אצל איזה רב באמריקא שהכריז בביהכנ"ס שלו כשחל יו"ט במוצ"ש שלא ישכחו הבעה"ב להניח עירוב תבשילין בערב שבת. השמש שבביהכנ"ס שידע קצת מקיצור שו"ע לא רצה לביישו להרב בפרהסיא, והמתין עד לאחר שכבר הלכו להם כל המתפללים, והעיר אז להרב בצנעא שאין זה נכון, שרק עושים ע"ת כשהמצב הוא להיפך, כשחל היו"ט בערב שבת!

הרב תפס תיכף ומיד שטעה בזה, ותחת מלהודות על טעותו, השיב להשמש ואמר, "דער גאון'ס שיטה!" (כלומר, שכך היא שיטת הגר"א! דהרי ידוע הוא שתמיד יש לו להגר"א שיטה שונה ומחודשת, והבין הרב שהשמש לא ידע שום דבר מזה, וכבר לא יוכל לתופסו עוד). וסיים רבנו ואמר לתלמידים, שכך עושים אלו שאינם יודעים את ההלכה, שתולים טעויותיהם באנשים גדולים. (ובעוה"ר, כך אירע אצל רבנו עצמו, שהרבה שלא הבינו אפילו את השיחת-חולין שלו, תולים בו בוקי סריקי, בין בעניני הלכה, ובין בעניני השקפה.)

קבר ישראל: עיי' תשובות מנחת אלעזר (ח"ב סי' מא) שצריכים תמיד הרחקת ח' אמות בין קבר ישראל לבין קבר נכרי, שלא תהא תפיסת הקבר של זה בכלל תפיסת הקבר של השני, ותפיסת הקבר שיעורו ד' אמות. וע"ש שסובר דלא מהני מה שיש גדר מפסיק ביניהם, דתמיד בעינן

להרחקת ח' אמות, דהגדר הוא למעלה מן שטח הקרקע, והמתים הלא קבורים הם מתחת לקרקע. ושמעתי מהר"כ הכהן ברנדר, שיח'י, שדעת רבנו היתה להקל בענין זה, וכמנהג העולם שהזכיר המנח"א שמה, לסמוך על המחיצה המפסקת, מבלי להניח ח' אמות פנויים.

אבלות: עי' מש"כ בס' נפה"ר (עמ' רנג) שבנוסף על הדין שהאבל אסור בתלמוד תורה, יש הלכה נוספת שאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, שאפילו המנחמים אסורים לשוחח בדברי תורה אחד עם השני, עיי"ש. ומה"ט לא היה ניחא ליה לרבנו מהמנהג הנפוץ ללמוד משניות בין מנחה למעריב בבית האבל. ומעשה אירע שאחד מתלמידיו היה באמצע שבעה, ולא היה ביכלתו למנוע את לימוד המשניות, ויעצו רבנו שעכ"פ הוא יצא לחדר אחר בזמן הלימוד. (שמעתי מהר"מ גנק, שליט"א.)

[ואולי ה"ט, שלא יעבור האבל על האיסור שלו (שלא ללמוד תורה), אע"פ שבין כה וכה הרי הם עוברים על ההלכה של אין אומרים שמועה וכו' בבית האבל.]

נחום אבלים: המנהג המקובל הוא שאומרים "המקום ינחם אתכם וכו'", ומקורו בפ"ק דגמ' שבת (יב:). וצריכים להבין מ"ט משתמשים בכיטוי 'המקום' במאמר זה, ולא אומרים 'שהקב"ה ינחם אתכם'. ונכון הדבר שכוונת הכיטוי 'המקום' היא לרמוז על כך שהוא מקומו של עולם וכו', אבל מאי שייטיה בדוקא לכאן. [ועי' מש"כ מזה בס' מפניני הרב, בערך נחום אבלים.]

והציע בזה רבנו, דמצות כבוד אב נוהגת בין בחייו ובין לאחר מותו, אלא שמשנתנית היא באופיה לאחר מיתת האב, דהיינו, דבחייו קיי"ל שלא ישב במקומו, אך לאחר מותו האופן הכי-נכון להראות כבוד לאביו הוא שימשיך הבן להיות בדוקא במקומו, דהיינו, בהמשך המסורה שקיבל מאביו. לכן אנו אומרים 'המקום' ינחם וכו', כלומר, זה שהבן ממשיך במקומו של אביו ישמש כנחמה לכל המשפחה, שזה מורה על כך שעבודת הנפטר לא היתה לבטלה ולא יגע לריק. (שמעתי מהר"ר מאיר פולדא, שיח'י, בשם רבנו.)

חתונה: כתב מהרש"ל בס' יש"ש (כתובות פ"א סי' יז), וז"ל, והזכוכית שמשברים תחת החופה י"א זכר לאבלות ירושלים, כלומר 'וגילו ברעדה' כהאי דכתיב בר"פ אין עומדין ... ועל דרך הכונה הראשונה (שהקב"ה קידש לישראל בקדושי התורה שהיא ... מאורסה, וענן על ההר כעין חופה וכו') נראה שהוא רמז לזכור קידושין הראשונים שמששה שיבר הלוחות שהיו של סנפירין, וביטל קצת קדושין ע"י עון העגל וכו'. [וכ"ה בס' שלחן ארבע (המיוחס לר' בחיי)].

והסביר בזה רבנו (דאיזה מעלה היא, ומה היחוס בזה לעשות זכר לשבירת הלוחות), דמבואר במדרש תנחומא שמפני כן נשתברו הלוחות הראשונות שלא ניתנו בצנעא. [עי' מש"כ בזה בס' מפניני הרב, בדברי תורה לפ' כי תשא (אות ב)], ובשעת החתונה רוצים אנו להזכיר להזוג הצעיר ולזרום על כך, שיזהרו בעניני צניעות בחייהם, כי אם חסר להם בענין זה, עלולים הם להרוס את חיי האישות שלהם.

[כן שמעתי מהרר"מ גנק, שיחי'. ובכתיבי הר' נחמן מברסלב מצאתי שהמנהג שהחתן דורש בחתונה הוא זכר למתן תורה, ומה שנהגו להפסיקו להחתן באמצע, הוא זכר לשבירת הלוחות. ושמעתי פעם מהגר"מ גיפטער, ז"ל, שאולי לזה נתכוון, שאם חלילה לא יזכה החתן, אז נעשית כנגדו. והוא ג"כ קצת על הדרך הנ"ל, ד"ע.]

גלות: משך הרבה שנים העביר רבנו שעור בנוא יארק בביהכנ"ס "מוריה" בכל יום שלישי בערב (אור ליום רביעי). אותו ביהכנ"ס היה דירה שכורה בקומה השניה שבבנין במנהטן. בזקנותו היו כמה שבועות שרבנו היה חולה ולא היה יכול לעלות בשום אופן על המדרגות עד לקומה השניה (ומעלית לא היתה שמה), והעבירו את השעור לביהכנ"ס אחר (של "צעירי ישראל") על אותם השבועות.

כשחזר והבריא קצת, וחזר השעור למקומו הראשון לביהכנ"ס מוריה, סיפר רבנו כדלהלן: פעם חלה הגר"א, וציוו עליו הרופאים שיצא מחוץ לעיר ויילנא על זמן-מה לשאוף אויר צח ולהתחזק. הגר"א מיאן לשמוע להם בגלל החשש של ביטול תורה. כל חכמי העיר ניסו לשכנעו שישמע לעצת הרופאים, והוא בשלו ממאן מלבטל מתורתו אפי' לזמן-מה של כדי הנסיעה.

אנשי ווילנא החליטו לשלוח מכתב להגר"ח מוואלאז'ין, שאולי יבוא הוא וישפיע על רבו הגר"א לשמוע לעצת הרופאים. ר' חיים הגיע, נכנס לביתו של הגר"א, ולאחר גמר שיחתו יצא הגר"א ואמר שעכשיו הוא מוכן לנסוע מחוץ לעיר להינפש. רבני העיר נגשו אל ר' חיים ושאלוהו - היאך זה הצליח לשכנעו לרבו, ואיזה דבר חדש הזכיר לו שהם לא אמרוהו מקודם.

ענה להם ר' חיים, שהזכיר להגר"א את דברי הגמ' בפ' אלו הן הגולין (יב:), שכן לוי (הגר בתוך א' מערי המקלט, שהרג נפש בשגגה) גולה משכונה לשכונה. הרי שלפעמים אף בגלות מועטת שכזו ג"כ מתכפרים. ולאחר שסיים רבנו את סיפור הגר"א הוסיף ואמר, אולי היינו כולנו (הוא והבעה"ב המקשיבים לשעורו) צריכים לכפרה.... (שמעתי מהרר"מ גנק, שיח'').

פרשת וירא: והוא עומד עליהם וגו' (יח,ח). פעם אירע שת"ח חסידי אמר על הגר"ח בפניו שחצי-חסיד הוא. שאלו ר' חיים זה מנין לך, והשיבו הלה מן הפסוק 'והוא עומד עליהם'. ר' חיים הביין למה התכוון, ושאלו שוב, 'האם ידוע לך כל הסיפור על נכון?' והשיב הלה 'הן'.

אז ביקש ממנו ר' חיים שיגיד את כל הדברים בפני כל הנוכחים, וסיפר הלה שכשר' חיים היה ילד קטן חלה מאוד, וכל הרופאים התייאשו ממנו. אך הסבא שלו (חותנו של הרב בית הלוי) היה ממקורבי הרה"ק רבי משה מקוברין, ובאותו זמן נזדמן הרבי לבקר אצלו בבית, ומיד כשנכנס לביתו, פנה אליו הסבא של הילד החולה ואמר לו, "רבי, צרה גדולה יש לי בתוך ביתי, נכדי היקר חיימ'קה חולה אנוש." אמר לו הרה"ק מקוברין "בא ונבקר את הילד החולה בחדרו."

נכנסו שניהם לחדר, והרה"ק מקוברין פתח והסביר שבפרשת וירא כשהמלאכים באו אל אברהם אבינו והוא נתן להם לאכול, נאמר 'והוא עומד עליהם', בלשון הווה, ולכאורה היה צריך לכתוב 'והוא עמד עליהם', בלשון עבר. אלא שמבואר בספה"ק שבכל פעם שיהודי מקיים מצות הכנסת אורחים, בא אברהם אבינו ע"ה ועומד אתם אז, ועל כן נאמר בלשון הווה. ובאברהם אבינו מצינו בגמ' (ב"ב טז:): שאמרו מרגלית טובה היתה תלויה בצוארו, וכל חולה הרואה אותה מתרפא. וא"כ, היות ואתה

מקיים עמי כעת הכנסת אורחים, הרי נמצא כאן אתנו עתה אברהם אבינו, והחולה מסתכל במרגלית שלו, ובטוח אני שהילד יתרפא בעזה"י, וכן היה.

ר' חיים הקשיב בהתעניינות מרובה לכל מה שסיפר הלה, ואמר אחריו, "כן, נכון, כן שמעתי גם אני את סיפור הדברים מאבי, זצ"ל." [מהס' מחשבת נחום (רבינוביץ), עמ' רלט].

פרשת וישלח: עד אשר אבוא אל אדוני שעירה. ועי' רש"י, דקאי אימות המשיח. עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' קי).

פרשת בשלח: א] אז ישיר. שאמרו שירה על הנס, אכן אצל חז"ל הי' ענין הטבע יותר חשוב מאשר נס המשדד את הטבע, עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' עג-עה) ובס' מפניני הרב, בליקו"ת לפ' שמות אות ב' עה"פ וארד להצילו.

ב] בהפטורה. רמתיים צופים. דרשת רבנו בזה נמצאת בס' האדם ועולמו (עמ' פב).

פרשת יתרו: זכור את יום השבת לקדשו (כח). ופרש"י, תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת. ועי' בל' הרמב"ן שכתב, וזו הברייתא היא ששנויה במכילתא כך ... אבל בלשון יחיד היא שנויה, ואינה הלכה, שהרי בגמ' אמרו תניא אמרו עליו על שמאי הזקן ... אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו ... והלכה הוא כדברי ב"ה.

וליישב דברי רש"י הזכיר רבנו בשם הנצי"ב (עי' הרחב דבר, לפ' ואתחנן - ה, יב) דבאמת אף ב"ה מודו לב"ש דכלול במצות זכור הוא להכין עבור השבת עד שלא תכנס [ולדעת הגר"א זוהי מצות כיבוד בנגוד למצות עונג, עי' מש"כ בס' מפניני הרב בערך כבוד ועונג], אלא דגדר ענין זה (כלומר, עד כמה להכין מלפניה) תלויה במדת האדם ואופן הנהגתו בחייו בכלל. דהיינו, אם מדרכו תמיד להכין עבור העתיד, אזי עבורו כלול בהך מצוה להכין אפילו מתחילת השבוע. אך הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, שכל מעשיו לשם שמים, שאמר ברוך ה' יום יום. לפיכך, לבני אדם שיש

להם אופן הנהגה שכזו, הם אינם מחוייבים להכין עבור השבת מתחילת השבוע. ובעיקר הדין אין כאן באמת מחלוקת. [ועי' בס' גן שושנים ח"א (סי' יב)].

ולפי"ז המשיך רבנו ואמר, שמאחר שבזמננו מנהג העולם הוא להכין פענשי"ן עבור שנות הזקנה, סיווינג"ס, וגם אינשורענ"ס פאליס"י, הלא כל הנהגת החיים שלנו היא דלא כהלל הזקן. וממילא, עבורנו אף ב"ה יודו שכך היא ההלכה, ושפיר הביא רש"י את דברי שמאי הזקן.

פרשת כי תשא: הראני נא את כבודך (לג, יח). דרשת רבנו בביאור מקרא זה נמצאת בס' האדם ועולמו (עמ' עט).

פרשת פקודי: ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד (מ, ב). וביאר שמה הרמב"ן ע"פ הספרא שבכל שבעת ימי המלואים היה מקים ומוריד את המשכן, ובר"ח ניסן שהוא השמיני למלואים נצטוו להקימו לעמדה, כלומר, שלא ע"מ להורידו עוד.

ונתקשה בזה הרמב"ן, דהלא אהרן ובניו נצטוו, 'ופתח אהל מועד תשבו שבעת ימים לילה ויום', ואם היה משה מוריד את המשכן בכל יום, נמצא שהם לא ישבו פתח אהל מועד, וכדאייתא בגמ' (ריש עירובין) ששלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולים, דבעינן 'ושחטו פתח אהל מועד', וה"נ לגבי הכהנים, דבעינן שיהא אהל מועד בנוי ולא מפורק, ופתוח (ולא נעול), כמו בשלמים. והיאך יתקיימו שני ענינים אלו בבת אחת, שבכל יום מז' ימי המילואים היה משה מוריד את המשכן, ובו בזמן קיימו הכהנים את דינם לישוב פתח אהל מועד ז' ימים לילה ויום.

ותירץ בזה הרמב"ן שנראה לדעתם שבז' ימים הראשונים היה מקים את המשכן בבקר בבקר, ועמד כן כל היום וכל הלילה, וכעלות השחר היה מוריד אותו, וחוזר ומקימו מיד. וע"פ פשוטו אינו מובן, היאך פתר בזה את בעייתו אשר הציג, הלא אי בעינן שישבו הכהנים פתח אהל מועד שבעת ימים לילה ויום, אם הוריד משה רבנו את המשכן אפילו רק לשעה קלה, הרי חסר הזמן ההוא. ומה הרויח הרמב"ן במה שהציע שהורידוהו לאחר עלות השחר, וחזרו והקימוהו תיכף ומיד.

והנראה לומר בכונתו, דבפ' בראשית יש שתי פרשיות הדנות בקריאת השם יום, דבפסוק ה' שבפרק א' כתוב, "ויקרא אלקים לאור יום וגו'", הרי שהשם יום תלוי באור, ואור יש בעולם משעת עלות עד צה"כ. ואילו להלן בפסוק ט"ז כתיב, "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים, את המאור הגדול לממשלת היום וגו', ולמשול ביום ובלילה" (שם, יח), ומפסוקים אלו מתבאר שיש שם יום אחר התלוי בממשלת גוף כדור השמש עצמו, דהיינו מנץ החמה ועד שקיעת החמה, ואיננו תלוי באור. וברוב המקרים בהלכה משתמשים בדין 'יום' התלוי באור, אך במקרים מסויימים משתמשים בדין 'יום' התלוי בגוף השמש עצמו.

והשוה דברי הראב"ד (שעל הרי"ף, ריש מס' פסחים) שלענין קדשים וטהרות, הדין של יום תלוי בשמש ולא באור. וכן הוה מחלוקת המג"א והגר"א לענין חשבון שעות היום בנוגע לזמני היום, אי משערינן מנץ החמה עד השקיעה או מעלות השחר עד צה"כ. [ועי' כל זה במסורה, חוברת ג' (עמ' ה)]. ודעת הגר"א בזה (סי' תנט סק"ה) היא באמת כדעת הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ט), ועי' במש"כ בזה בס' מפניני הרב (בערך זמני ק"ש ותפילה).

ומעתה נראה לבאר שלזה נתכוון הרמב"ן, שהכהנים ישבו פתח אהל מועד כל היום מזריחה עד שקיעה, וכל הלילה (מצאת עד עלות), דלענין הגדרת 'יום' השתמשו ביומו של שמש, ולענין הגדרת 'לילה' השתמשו בהגדרתו של חשך. וממילא, במה שהיו כמה דקות בכל יום מז' ימי המילואים (בין עלות לזריחה) שלא היה המשכן עומד, והיה חסר אז (באותן הדקות) בשיבת הכהנים פתח אהל מועד, לא איכפת לן, דמה שהיו מחוייבים לישוב 'לילה ויום', אין הכונה לכ"ד שעות בכל יום, אלא לזמן של לילה בפנ"ע, ולזמן של יום בפנ"ע. והרי קיימו את שניהם, וכמו שנתבאר. כן נראה לומר בכונת הרמב"ן.

פרשת אחרי מות: השוכן אתם בתוך טומאתם (טז, טז). כלומר, שהשכינה כאמא המטפלת בבנה המלוכלך ולא כאבא שעומד מן הצד. עי' דרשת רבנו בזה (שהשכינה משמשת גם כאבא וגם כאמא) בס' האדם ועולמו (עמ' קיט).

פרשת במדבר: לבני יוסף לבני אפרים (א, לב). ... לבני מנשה וגו' (שם, לה). והעיר שמה הרמב"ן עה"ת, דכאן לגבי סדר הדגלים הקדים אפרים למנשה, ואילו להלן בפרשת מסעי, בחלוקת הארץ לשבטים על פי הנשיאים, הקדים מנשה לאפרים (לד, כג-כד). ועיין שם (בפ' מסעי) מה שהסביר בזה.

והיה נראה לומר ע"פ דברי רש"י עה"פ בפ' מקץ (מב, כג) "כי המליץ בינותם," שזה מנשה, ואילו בפ' ויחי (שם מח, א) פרש"י עה"פ "ויאמר ליוסף הנה אביך חולה," שי"א שאפרים היה רגיל לפני יעקב בתלמוד, וכשחלה יעקב ... הלך אפרים אצל אביו ... להגיד לו. הרי שלפי דברי המדרשים, אפרים היה עוסק בתלמוד תורה טפי ממנשה אחיו, ואילו מנשה היה עוסק בצרכי צבור ובעסקי רבים.

ובודאי עסקנות דבר חשוב למאוד, ואיתא בירושלמי (ר"פ אין עומדין) דהעוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה, והובאה מימרא זו בשו"ע אור"ח (סוף סי' צג). [וע"ש דיש ב' דעות במחבר אי קאי דוקא לענין לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, דעוסק בצרכי צבור כדברי תורה דמי, או דנפק"מ לענין זה, שאינו צריך להפסיק ולהתפלל]. ובודאי ענין העסקנות הוא קיומה של תורה, מאחר שזה מאפשר לימוד התורה ושמירת המצוות. אכן עי' בפ' ויחי, שיעקב אבינו הקדים בברכותיו אפרים למנשה. והיינו טעמא, דאפרים ת"ח היה, והוא היה העיקר.

אבל זה אין להקשות שרק היה לו לברך את אפרים ולהשמיט לגמרי מלברך את מנשה, דזה אינו נכון, שביארו בזה חכמי הדרוש, שמנשה היה גדול וחשוב בעסקנות וחיבות גדולה היתה לכל אחד מהם [דוגמת חשיבות זבולון כלפי יששכר], אלא שהקדים אפרים למנשה מפני שת"ח היה.

ועפ"י"ז היה נראה לבאר, דלענין הדגלים (בפ' במדבר) וסדר חניית המחנות סביב לאהל מועד, שהנדון הוא מי יהיה יותר קרוב למשה רבנו לשמוע ממנו את דבר ד', בזה בודאי היה אפרים עיקר, שהרי הוא היה יותר ת"ח. אכן בחלוקת הארץ (בפ' מסעי), שהוא מעסקי הצבור, בודאי נראה שמנשה הוא עיקר.

פרשת חקת: יען לא האמנתם בי ... לכן לא תביאו את הקהל הזה ... וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום ... הר ההר ... יאסף אהרן אל עמיו וגו' (כ, יב-כט). וצריכים להבין, מדוע הפסיקה התורה בין חטא מי מריבה לבין מיתת אהרן, בסיפור דשילוח המלאכים אל מלך אדום, עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' קט).

פרשת פנחס: א] את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים (כח, ד). ורז"ל תקנו כנגד שני התמידים שתי התפילות של שחרית ושל מנחה. וכבר עמד על כך הרמב"ן, הלוא יחד עם כל תמיד הביאו מנחה, ומדוע נקראת בדוקא התפילה של בין הערבים בשם תפילת המנחה טפי מאשר תפילת השחר. ולא רק בלשון התלמוד מצינו הבדל זה בקשר לתפילת בין הערבים, אלא אף בכתבי הקודש מצינו הבדל זה. והיינו, בנוגע לעצם הקרבן גופא, דכתיב (תהלים קמא, ב) "תכון תפילתי קטרת לפניך, משאת כפי מנחת ערב", שהתפלל דוד שתתקבל תפילתו כתמיד של בין הערבים, אשר היא נקראת ע"ש חלק המנחה שבה.

וכן מצינו באליהו בהר הכרמל (מלכים א, יח, לו) "ויהי בעלות המנחה וגו'". ועיין בגמ' ברכות (ו:), לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה, שנאמר, ויהי בעלות המנחה וגו'. ומשמע שהבינו בגמ' בכונת פשט הפסוק, שאליהו נענה בשעת הקרבת התמיד של בין הערבים שבבית המקדש, והיא נקראת ע"ש המנחה שבה. ובאמת צריכים להבין דבר זה, דמאי שנא תמיד של בין הערבים מתמיד של שחר.

וביארנו בזה חכמי הקבלה, דשני התמידים הבאים בכל יום עולות הם, ועולה בא לשם דורון. ונראה דתמיד של שחר בא בכדי ליתן הודיה להקב"ה על כך שהספיק לנו את כל ההכרחיים שבחיינו כגון אויר, מים, אוכל, ובגדים. והתמיד של בין הערבים בא בכדי ליתן הודיה על כך שהקב"ה מספיק לנו אף את כל המותרות ג"כ. ולפיכך, עיקרו של הקרבן בתמיד של שחר היה גוף הכבש, שחיות הכבש משמש כסמל על החיות שלנו, שאנו מודים על עיקר מתנת החיים שלנו. ובתמיד של בין הערבים, העיקר שבו הוא היין השמן והסלת, אשר כל זה משמש כסמל למותרות. ואשר לפיכך דרשו רז"ל (ברכות י:): על הפסוק (בפ' קדושים) לא תאכלו

על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם, שעיקרה של תפילת השחר הוא ליתן הודיה וגם להתפלל עבור הצרכים המינימליים. ולזה אמרו שלעולם יזהר אדם בתפילת המנחה, שאם אין לו לאדם אלא הצרכים ההכרחיים, ואינו נותן על כך הודיה, אין בזה כ"כ עוולה, ומסתמא ימשיך ד' ליתן לו עוד. [דמאן דיהיב חיי (מחוייב ליתן) יהיב מזונא, (ד"ע).] אבל מי שנותנים לו אף מותרות ואינו מודה עליהם, זוהי כבר עוולה גדולה ומדה מגונה. ומטעם זה קרבן התמיד (וגם התפילה) של בין הערבים יותר חשוב (בבחינה מסויימת) מאשר קרבן התמיד (והתפילה) של שחר.

ומה"ט המתין אליהו לסדר את תפילתו עד אותה שעה, שהרי תוכן תפילתו היתה לתבוע כבוד הבן בפני האב, ולטעון מאת הקב"ה, 'ואתה הסיבות את לבם אחורנית', דעיין בגמ' ברכות (לא): שאליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר ואתה הסיבות וגו'. ועיי"ש בהמשך (לב). שאף משה הטיח דברים כלפי מעלה ... שהזכיר ולבן וחצרות ודי זהב, וכונתו היתה לטעון כנגד הקב"ה, שבשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל ... שאין ארי נהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר, שבדרך כלל הלוקוס"ס והרדיפה אחרי המותרות הוא המביא את האדם לידי חטא. והיינו מפני שבנ"א תמיד רוצים עוד יותר ויותר, ואינם שבעי-רצון רק במה שיש להם את הצרכים ההכרחיים. ומאחר שעיקרו של תמיד של בין הערבים בא להודות עבור המותרות, וכונתו של אליהו היתה לטעון נגד הקב"ה, שמחמת המותרות (שהשפיע הוא להם) חטאו, לפיכך המתין בתפילתו זאת עד זמן הקרבת התמיד של בין הערבים.

[ומזה שקבעה התורה קרבן מיוחד בתור הודיה עבור המותרות, יש ללמוד שאף הקב"ה הסכים על חשיבות נתינת המותרות, אלא שביחד עם זה צריכים לזהר ביותר.]

בן בשעת כיבוש יריחו אמר יהושע, "והיתה העיר חרם, היא וכל אשר בה לד' וגו' (ויז). ... וימעלו בנ"י מעל בחרם, ויקח עכן ... מן החרם, ויחר אף ד' בבנ"י (ז,א). וכשערכו מלחמה על העיר עי כתיב, "וינוסו לפני אנשי העיר, ויכו מהם אנשי העיר כשלשים וששה איש ... ויקרע יהושע שמלותיו, ויפול על פניו ארצה ... ויאמר יהושע אהה ד' א' למה העברת

העביר את העם הזה את הירדן לתת אותנו ביד האמורי להאבידנו ... ויאמר ד' אל יהושע קום לך."

ובגמ' סנהדרין (מד.) הבינו בזה שא"ל הקב"ה ליהושע, 'אתה גרמת להם. ופרש"י, שלא היה לך לאסור עליהם ביזת יריחו. והביא המהרש"א שמה את קושיית האחרונים, שהלא לעיל שמה בגמ' (מג:): דרשו עה"פ "וכזאת וכזאת עשיתי", מלמד שמעל עכן לפי חד מ"ד בג' חרמים, ב' בימי משה וא' בימי יהושע, ולאידך מ"ד בה' חרמים, ד' בימי משה וא' בימי יהושע. וא"כ יוצא שהנהגה זו שהחרים יהושע את יריחו, היה דומה בדומה ממש להנהגה שראה אצל רבו משה, וכדכתיב בקרא, "כאשר צוה ד' את משה עבדו, כן צוה משה את יהושע, וכן עשה יהושע. לא הסיר דבר מכל אשר צוה ד' את משה." וא"כ, איזו טענה הי' לו להקב"ה על יהושע על מה שהטיל חרם על יריחו. [ועיי"ש מש"כ בזה, ומה שהסברנו בהקדמה לס' ארץ הצבי.]

והנראה לומר בזה, שמה שהניעו לעכן לעבור על החרם היה רדיפתו אחר המותרות, ובדרך כלל מה שמרחיק את האדם מיצה"ר זה הוא לימוד התורה. וממילא, משה רבנו, שלימד תורה את העם באופן מופלא, והיה מרביץ התורה הכי-גדול (וזהו מה שמרחיק את האדם מחיי המותרות) הוא היה רשאי להטיל חרמים על העיירות שכבשו. ואילו יהושע, שזלזל בתלמוד תורה דרבים, היאך קיבל על עצמו הנהגה צדקנית שכזו לאסור בחרם לד' בעוד שהצבור אשר תחת הנהגתו לא היה ראוי ומוכשר לקיימו לחרם, בגלל פשיעתו שלו, שהוא לא הכינם בהרכבת תורה כמו שעשה משה רבו. ועל דבר זה הקפיד עליו ד', וא"ל, אתה גרמת להם.

וע"ש עוד בהמשך הגמ', "ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא ... ויאמר לא כי שר צבא ד' עתה באתי," שאמר לו המלאך - אמש בטלתם תמיד של בין הערביים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה. ונראה לפרש שקשורים הם שני ענינים אלו, שחכמי הדרוש ביארו דב' סוגי עבירות יש. לפעמים חוטא אדם כאילו מתוך ה'הכרח', וכדכתיב (משלי ו, ל) "לא יבוזו לגנב כי יגנוב, למלא נפשו כי ירעב." וע"ז בא התמיד של שחר לכפר. ולפעמים יש אדם שחוטא עבור מותרות, וע"ז בא תמיד של בין הערביים לכפר.

והנה בכל יום, גם עם התמיד של שחר וגם על התמיד של בין הערביים, בנוסף להקטרת בשר העולה, הביאו מנחות ונסכים. וכבר עמדו על כך הראשונים, מ"ט נקראת התפילה אשר כנגד התמיד של בין הערביים בשם מנחה, דהלוא אף בקשר לתמיד של שחר ג"כ הביאו מנחה, ולא היה בין שני התמידים שום הבדל. וכן הוא בתהלים (קמא, ב) "תכון תפילתי קטרת לפניך, משאת כפי מנחת ערב." הרי שהתמיד של בין הערביים עצמו נקרא בשם 'מנחה', כאילו הוא הוא העיקר שבו, ולא מצינו שנקרא התמיד של שחר בשם מנחת הבקר. ומאי שנא תמיד של בין הערביים מתמיד של שחר. וברמב"ן על התורה ביאר שביטוי זה משמעו, שהשמש עומד לנוח ולשקוע.

אכן חכמי הדרוש ביארו בזה ע"פ הנ"ל, שהבשר מסמל את הנצרך והמוכרח לחיות האדם. משא"כ המנחה הבלולה בשמן יחד עם היין שמשמלים את המותרות שבחיי האדם, ומאחר שתמיד של שחר בא לכפר על החוטא עבור ההכרחיות, העיקר שבו הוא הבשר. אכן בקשר לתמיד של בין הערביים שבא לכפר על חטאי האדם בעיני המותרות העיקר שבו הוא המנחה.

וזאת היתה כונת המלאך בטענתו שכנגד יהושע, 'אמש בטלתם תמיד של בין הערביים'. כלומר, שלא לימד יהושע את העם שלא לרדוף אחר המותרות, כי לא לימדם תורה באותה הדרגה כמו משה רבנו, שזהו המטביע ברגשי האדם את מדת ההסתייגות מן המותרות.

ולפיכך צוהו ד' ליהושע בהלחמו עם עי בפעם השניה (ח, א-ב), "קום עלה העי, ראה נתתי בידך את מלך העי ואת עמו ואת ארצו, ועשית לעי ולמלכה כאשר עשית ליריחו ולמלכה, רק שללה ובהמתה תבוזו לכם וגו'." כלומר, לא תטיל חרם עוד הפעם כי לא הכשרת את הצבור מספיק שיוכלו לעמוד בנסיון שכזה, כאשר עשה משה בזמנו. ואז כתיב במלחמת עי השניה (ח, יג), "וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק," והבינו בזה בגמ' (סנהדרין מד:) שלן בעומקה של הלכה. כלומר, שזאת הפעם כבר קיבל תוכחת ד' ותוכחת המלאך, ועסק ביותר בלימוד תורה את העם, שעי"ז ידעו העם ליהרר בעיני המותרות.

פרשת ואתחנן: א] ובקשתם משם וגו' (ד, כט). מצות הביקוש היא כמסע שאינו נגמר לעולם, עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' עח, קכג). ולימוד התורה הוא חלק ממצוה זו (שם עמ' קכב).

ב] ושנתם לבניך וגו' (ו, ז). שתפקיד האב ביחס לבניו הוא לשמש כמחנך, עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' קיד).

פרשת עקב: כי כאשר ייסר איש את בנו וגו' (ח, ה). ועי' דרשת רבנו בזה, בהבדל שבין יחס האב לבניו לבין יחס האם (בס' האדם ועולמו, עמ' קיג).

פרשת כי תבוא: אלה דברי הברית אשר צוה ד' את משה לכרות את בני" בארץ מואב, מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב (כח, סט). כלומר, דב' פעמים מופיעה תוכחה (של ברכות וקללות) בחומש, בפעם הראשונה בפ' בחוקותי, ואח"כ - בפ' כי תבוא. ושמה בסוף התוכחה שבפ' בחוקותי כתוב, אלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ד' בינו ובין בני" בהר סיני ביד משה. כלומר, שנוסח זה נאמר בשעת כריתת הברית שבהר סיני. והנוסח המופיע בפ' כי תבוא נאמר בשעת כריתת הברית דערבות מואב.

וטעמא דמילתא שהוצרכו לברית שניה, מוסבר היטב להלן בפ' נצבים (כט, יא) לעברך בברית ד' אלקיך, וכו' (יג) ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת וכו' (יד) כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ד' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום. והביא שמה רש"י (בפי' עה"ת) מהגמ' שבועות (לט). שזאת הברית השניה היא המחייבת לדורות הבאים, דהברית שבסיני רק חייבה ליוצאי מצרים בלבד, דהיינו רק לאותם בני"א שהשתתפו בה, דאותה הברית רק נעשתה עם היחידים שהיו נוכח בשעת מעשה. משא"כ הברית השניה, שנכרתה בסוף ארבעים השנה, לאחר שכבר מתו כל יוצאי מצרים, ברית זו נכרתה עם בני ישראל בתור עם, וכמש"כ שמה בהמשך (בפ' נצבים כט, יב) - למען הקים אותך היום לו לעם, ולשון 'עם' בא מלשון 'עם', שיש קשר וצירוף בין כל היחידים להוות חטיבה

אחת ויחידה אחת.² [ומדינה א' שעושה הסכם עם מדינה אחרת, אותו ההסכם מחייב אף עבור הדורות הבאים, כי כולם חשובים כהמשך מאותה המדינה, ואשר על כן ברית הב' שבערבות מואב חייבה אף הדורות הבאים אח"כ, כי אף הם מהווים חלק מאותו העם שנכנסו כולו לברית. (ד"ע).]

ומה"ט יש עוד הבדל בין הברית הראשונה (שבסיני) לבין הברית השנייה שבערבות מואב, שרק הברית השנייה הביאה אתה הדין של ערבות, הנלמד מהפסוק האחרון שמה [הנסתרות לד' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו וגו' לעשות וגו', והבינו רז"ל דלשון לעשות משמעה מלשון עישוי וכפייה], ואשר ענין זה מאוד נוגע לנו לדינא, שהרי רש"י פירש (בגמ' סוף פ"ג דר"ה) דטעמא דיצא מוציא הוא מפני שכל ישראל ערבים זב"ז, ולפיכך חשיב זה שכבר יצא כאילו הוא עדיין מחוייב בדבר, דאל"כ היה לנו לומר דזה שכבר יצא א"י להוציא את האחרים י"ח, דתנן (שמה) דמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח. ודין זה המחודש של ערבות לא התחיל עד שעברו ישראל את הירדן (גמ' סנהדרין מג:). כלומר, וקבלו עליהם ברכות וקללות דהר גריזים והר עיבל, שזה היה הגמר של הברית השנייה שנכרתה בערבות מואב. [שהקב"ה רצה שאף הברית הזאת השנייה תערך תחת חסותו של משה רבנו, אדון הנביאים. אכן מאידך גיסא, המצרף לכלל ישראל הוא היותם בא"י. [השוה פיהמ"ש להרמב"ם לבכורות (כ"ט) וספה"מ להרמב"ם (מ"ע קנג)]. והיות שזאת הברית השנייה הרי נעשית עם העם בתורת אומה ולא בתורת יחידים, היתה צריכה להיערך בדוקא לאחר שנכנסו לארץ, אלא שלא הורשה למרע"ה ליכנס לארץ, והיאך אפשר לקיים שני דברים הללו ביחד, שתיערך הברית ע"י מרע"ה, וגם שתיערך לאחר שיכנסו לארץ. לזה צוה הקב"ה שמושה יתחיל בעריכות ברית זו השנייה, ותלמידו יהושע יגמור אותה בארץ, וברכות וקללות של ה"ג וה"ע לא שימשו כברית בפנ"ע, אלא כהמשך מהברית שהותחלה בערבות מואב.]

² וכן היא בדרשת רבנו שהובא בספרו (האנגלי) של הר"ר מנוס בונים, אש בנפשו (עמ' שפג). וחלק גדול מדרשת רבנו כאן כלול במאמר קול דודי דופק (שנדפס בס' דברי הגות והערכה).

ועי' פ' קרח (טז, כב) שמשנה רבנו טען האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, והסכים הקב"ה על ידו, ואילו הכא בר"פ נצבים (כט, יז) כתיב, פן יש בכם איש או אשה, וגו' לעבוד את אלהי הגוים ההם ... (כא) ואמר הדור האחרון ... וראו את מכות הארץ ההיא ... גפרית ומלח (כג) על מה עשה ד' ככה לארץ הזאת. הרי שכאן כל הקהל נענש עבור חטאו של היחיד (איש או אשה), וזה סותר למש"כ לעיל בפ' קרח - האיש האחד יחטא וגו', אלא ודאי צריכים לתרץ כנ"ל, דמדה זו רק התחילה כאן לאחר גמר הברית השניה מכח הדין של ערבות.

וזהו נמי יסוד הענין של חילול ד' כשהיחיד חוטא לעיני הגויים, שמשך כל הדורות היו האומות תמיד מאשימים את כל כלל ישראל עבור חטאיו של הפרט, ודנים על כל היהודים כחוטאים וכפושעים בגלל חטאי היחיד, ואילו לגבי אומות אחרות לא היו מאשימים את כל הכלל כולו עבור חטאיו של איזה יחיד המשתייך לאותה האומה, והסבר הלכתי יש להבדל זה, דהסיבה למה שמאשימים את כל האומה עבור חטאי היחיד הוא מכח הדין הזה דערבות, שלא רק בעיני ההלכה נכון הוא דבר זה, אלא אף בעיני הנכרים, כולנו נחשבים כמצורפים אהדדי וכאומה א' ויחידה א'.

ומשמע בגמ' שמלכות רומי הרשעה רק גזרו על היהודים שלא ילמדו תורה לאחרים, אבל לא גזרו שלא ילמדו לעצמם, וא"כ צריכים להבין מ"ט מסר ר"ע נפשו על כך, וכי לא היה מספיק לו אילו היה ממשיך ללמוד לעצמו - מבלי ללמד תורה ברבים, אלא ודאי מן ההכרח לומר, שמכח היסוד הזה של ערבות היה אף ענין לימוד התורה לאחרים בכלל יהרג ואל יעבור.

וקודם שנערכה הברית השניה כתוב (בקריאת שמע) "שמע ישראל" ואילו הכא בקשר עם זאת הברית שבהר גריזים והר עיבל כתוב (כי תבוא, כז, ט) הסכת ושמע ישראל, ומשמע דזה יותר חמור מאשר "שמע ישראל" הפשוט, דהסכת משמעו - עשו עצמכם כתות וכתות ועסקו בתורה [עי' גמ' סוף מס' ברכות (סג:)], שכאן חידש להם הקב"ה שכולם אחראין וערבאין אהדדי, ומהאי טעמא מנהגנו לומר הוידוי בלשון רבים, וכבר נשאל על כך הרמב"ם, דאיזו משמעות יש לזה, והיאך אפשר לאחד להתוודות על רשימה של עבירות שהוא לא עבר. והתשובה לזה נמצאת בפ' בחוקותי (כו, מ) שנאמר והתודו את עונם ואת אבותם וכו', דמכח

דין הערבות, אף החטאים של האחרים מצטרפים אלי, ³ אם היתה האפשרות בידו למחות. דאף דבשעת מעמד הר סיני היתה הברית רק ליחידים, מדה זו של ערבות וצירוף האומה אהדדי ניתוספה ע"י ברית הב'.

ועיין גמ' ברכות (סג:), הסכת ושמע ישראל, היום הזה נהייתה לעם, וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל, והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה, אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה כיום שניתנה מהר סיני. ועפ"י מה שהסברנו לעיל בטעם הנהגתו של ר"ע יש לפרש דכמו שבהר סיני היה שמה דם ברית (בסוף פ' משפטים), אשר זה סמל למסירת נפש עבור שמירת המצוות, אף כאן לימדם שצריך שתהיה להם מסירות נפש אף עבור ענין הערבות (שניתוסף זה עתה בסוף ארבעים השנה). וזוהי משמעות הלשון הסכת, כתתו עצמכם על דברי תורה, וכדאמר ר"ל, שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דכונת כתתו (פרש"י) להצטער על דברי תורה, כלומר, מסירות נפש.

ובאמת נראה דב' יסודות האלו הנלמדים מפרשה זו, הא' ענין הערבות, והב' ענין מסירות הנפש, תלויים הם זה בזה, דמי שרק דואג עבור המצוות שלו (religiously an egotist), אי אפשר שתהיה המסירות נפש שלו כ"כ חזקה אפילו עבור אותן המצוות של עצמו. ובלימוד התורה בודאי כן הדבר, דהרמב"ם כתב במורה נבוכים (ח"ב פי"א) שלפעמים יש לאדם רק מקצת חכמה עד כשיעור להגיע לשלמות עצמו, ולא תעבור ממנו שלמות לזולתו, ויש שתהא חכמתו כ"כ גדולה וחזקה, עד כדי שתעבור ממנו אף לזולתו, כאילו תאמר ע"ד משל, שיש אדם שיהא לו ממון רק בכדי למלא את צרכיו שלו בלבד, אך אין לו כ"כ הרבה שיוכל להעביר ממנו אף

³ ואף שכבר נתבאר שענין הערבות רק התחיל לאחר שנגמרה הברית השניה שבערבות מואב ע"י הברכות והקללות דהר גריזים והר עיבל, ופסוק זה הלא מופיע בתוכחה הראשונה של ברית סיני, וכן קשה נמי מה שנמצא שמה בפ' בחוקותי לעיל מפסוק זה (בפסוק לז) וכשלו איש באחיו, והביא שמה רש"י מן הגמ' - איש בעון אחיו, שכל ישראל ערבים זב"ז, וקשה כנ"ל, מסתמא צריכים לומר, שאף שדברים אלו נאמרו בסיני, המדובר הוא על זמן חורבן בית הראשון ועל זמן של גלות בבל, אשר תקופות אלו פשיטא שהיו לאחר הר גריזים והר עיבל. (ד"ע)

לאחרים, ויש אחר שהוא כ"כ עשיר גדול, שמן העודף שיש לו יוכל להעשיר אף אנשים אחרים.

וכן הדבר בנבואה (עיי"ש פרק לז) שלפעמים רק יקבל האדם נבואה במדה מצומצמת שתועיל רק לשלמותו שלו לבדו, ולפעמים תהיה נבואתו כ"כ בשפע וכ"כ חזקה עד שיגרום לו בע"כ לקרוא אף לשאר בני"א ללמדם ולהשפיע עליהם משלמותו, וטבע הדבר הזה מחייב למי שהגיע לו כמות עודפת זו מן השפע, שיקרא לבני אדם בהכרח, בין אם יקבלו ממנו או לא יקבלו, ואפילו ינוק בגופו.

[ורבנו הוסיף בזה עוד משל, דכששופכים מים אל תוך כוס עד שמתמלא, וממשיכים לשפוך עוד מים, בהכרח הדבר שיעברו המים על גדות הכלי ויצאו לחוץ, וה"נ בנביא, דאילו הבין לגמרי את נבואתו והאמין בה, היה הדבר בלתי-אפשרי לו לכבוש את נבואתו.] ועל זה הביא הרמב"ם מס' ירמיה (כ,ט), כי כאשר סבל מהאנשים הכופרים אשר אליהם העביר נבואתו, חשב מתחילה לכבוש את נבואתו, ולא היה יכול, ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו, והיה בלבי כאש בוערת עצור בעצמותי, ונלאיתי כלכל ולא אוכל (I couldn't contain myself). וכן הדבר במי שלומד תורה לעצמו ואינו מרגיש הכרח להעביר תורתו לאחרים, מסתמא ה"ט, מפני שאינו מבין עד היכן היא חשיבות התורה, או מפני שאינו מאמין בה לגמרי, דאילו כן הבין וכן האמין, היה מרגיש הכרח בנפשו למסור תורתו לאחרים, ומה"ט גופא - [מפני שאינו מאמין או שאינו מבין די-הצורך] מסתמא תהיה חסרה אצלו אף המסירות נפש עבור לימודו שלו.⁴

ומסירת התורה לאחרים גם מהווה חלק ממצות הצדקה, שלא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך לא קאי רק אמתן כספים (שמעולם הגשמיות) לאחרים, אלא אף להשפיע על אחרים בעניני רוחניות, דהיינו תורה ודבקות וכו', ג"כ הוי בכלל מצות הצדקה.

⁴ והשוה מש"כ מזה בשם רבנו בס' נפש הרב (עמ' ו, ובהע' ד שמה), להשוות ת"ח שאינו מוסר תורתו לאחרים לנביא הכובש נבואתו, ומקור השוואה זו הוא כנראה מדברי הרמב"ם הנ"ל שבס' המורה.

פרשת וזאת הברכה : א] משה עבד ד' (לד,ה). כלומר, שמשה הי' קנינו של הקב"ה. ומשמעות ביטוי זה להיפך לגמרי ממשמעות הביטוי אלקי משה, שכוונתו שה' הוא קנינו של משה. עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' עט).

ב] בהפטורה : והגית בו יומם ולילה (יהושע א,ח). אפילו בשעת מתיחות במלחמה. עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' קכד).

הפטורת שבת ר"ח : כאיש אשר אמו תנחמנו וגו' (ישעיה סו,יג). שהקב"ה משמש כלפי בני"ג גם כאב וגם כאם, עי' דרשת רבנו בזה בס' האדם ועולמו (עמ' קטו).

הערות על התורה

לך לך

ויעל אברהם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו
ולוט עמו הנגבה (יג,א)

שמעתי ממו"ר מרן הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק, זצ"ל, דבפסוק זה
אנו רואים שינוי ביחס שבין לוט לאברהם, שמקודם כתיב (יב,ה) "ויקח
אברהם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת
הנפש אשר עשו בחרן, ויצאו ללכת ארצה כנען, ויבאו ארצה כנען.

הרי קודם ירידתם למצרים לוט הוא תלמידו של אברהם והולך
אתו. ובפסוק זה לוט מוזכר קודם הרכוש מפני שהוא מביתו של אברהם.
ולוט עדיין מאמין בחזונו של אברם והולך אתו ארצה כנען. אולם, כשעלו
ממצרים רואים שיש כבר מרחק בין לוט לאברם דכתיב (יג,א), "ויעל
אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו, ולוט עמו הנגבה." הרי כאן
הרכוש של אברם, 'כל אשר לו', מוזכר קודם ללוט. וכן משמע מלשון
'ולוט עמו' שלוט רק נוסע באותו כיוון של אברם אבל אינו עוד מבני
בריתו ואינו משתתף עוד בהשקפתו.

וכנראה השינוי ביחס של לוט לאברם תוצאה מהיותם במצרים,
שלוט התרשם מהעושר והגדולה של מצרים. וחמד את אשר ראה במצרים,
וזה גרם לפירוד הדעות בין לוט לאברהם.

וכך רואים כשבא השעה להפרד לוט מאברם, דכתיב, "וישא לוט
את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כולה משקה לפני שחת ה' את סדם
ואת עמרה כגן ה' כארץ מצרים באכה צער" (יג,י). בעיני לוט, ארץ מצרים
היה כגן ה', שפסוק זה מתאר מחשבותיו והשקפתו של לוט, שלפי האמת
שאף מצרים היה מקולקל לגמרי, מ"מ בעיני לוט מצרים היה דומה לגן ה'.

והפירוד בין לוט לאברם היה חילוק בדעות שהריב בין רועי מקנה אברם לרועי מקנה לוט היה במיוחד על עניני דעות. רועי לוט היו גוזלים משדות אחרים כדמפורש ברש"י (יג,ז ד"ה ויהי ריב), וז"ל, שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, עכ"ל.

ומה שאברם אמר ללוט, "אל נא תהי מריבה ביני וביניך ובין רועי ובין רועיך כי אנשים אחים אנחנו" (יג,ח) לשון 'מריבה' הוא יותר חזק מריב. פירוש הוא מחלוקת בדעות והשקפות, והיינו מה שגרם את הריב בין הרועים (עי' במלבי"ם). ומה שגרם לפירוד בין לוט לאברם היה ההתפלאות של לוט למה שראה במצרים.

ויגד לאברם העברי (יד,ג)

ר' יהודה אומר כל העולם כולו בעבר אחד והוא בעבר אחד. ר' נחמיה אומר שהוא מבני בניו של עבר. והוא שוכן באלני ממרא. ר' יהודה אומר במישרא דממרא. ר' נחמיה אומר בפלטיין דממרא. על דעתיה דר' יהודה אתרא הוא דשמיה ממרא ועל דעתיה דר' נחמיה גברא הוא דשמיה ממרא. ולמה נקרא שמו ממרא? שהמרה פנים באברהם בשעה שאמר לו הקב"ה למול ... א"ל ממרא והלא עמד לך אלקיך בכבשן האש ברעבון ובמלכים, והדבר הזה שהוא אומר לך למול אין את שומע! (ילקוט שמעוני, אות עג)

והנראה לפרש במחלוקתן דר' יהודה ור' נחמיה דאזלי לשיטתן. לפי ר' יהודה, דאברם נקרא העברי משום דכל העולם כולו בעבר אחד והוא בעבר אחד, הרי דאברם היה מובדל ומופרד לגמרי בהשקפתו ודרכו מכל העולם כולו. ואף שאסף אלפות ורבבות כדי להודיעם שיש אלו-ה אחד לכל העולם, כדמבואר ברמב"ם (הל' ע"ז פ"ה ה"ג) מ"מ בדעתו והשקפתו הוא יחיד מובדל מכל העולם. ולכן א"ל לומר שממרא שם גברא שנתן לו עצה על המילה, שהרי אברהם במהותו הוא עברי, ואין לו שום קשר עם איש אחר, וא"א שיהיה אחר שיתן לו עצה בדרך המצוות ודרך ה'.

אולם, לפי ר' נחמיה, דאברם נקרא עברי מפני שהוא מבני בניו של עבר, והרי בישיבת שם ועבר התייחסו ולימדו לאחרים שיך לומר שהיה גברא בשם ממרא, שנתן עצה לאברהם בענין המילה.

תולדות

ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה' (כז,כז)

מלמד שראה יצחק את בית המקדש בנוי וחרב ובנוי. ראה ריח בני, הרי בנוי, כמש"כ לריח נוחח; כריח שדה, הרי חרב כמ"ש (ירמיה כו) ציון שדה תחרש; אשר ברכו ה', הרי בנוי ומשוכלל לעתיד לבא, כמ"ש (תהלים קלג) כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם. (ספרי דברים ס' שנב, מובא בתורה תמימה)

והנה בספרי מדובר אודות בית אחד חרב, ופשטות לשון הספרי דמדובר בבית שני שהרי אחריו מדובר על בית בנוי ומשוכלל לעתיד לבא דהוא בית שלישי. ונראה דעכשיו ראה יצחק בית חרב שריח השדה היה בגדיו של עשו, שהוא אדום שהחריב בית שני. והכונה שברכות יעקב לעתיד לבוא יגברו על הידים של עשו. ועכשיו ראה יצחק זה כשיעקב היה לבוש בגדי עשו החמודות.

ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך (כח,יד)

שמעתי ממו"ר הגריד"ס זצ"ל בשם זקנו הגר"ח זצ"ל בהא דקאמר בגמ' יבמות (יז). דבאחד מהעשרת השבטים שקידש בזמן הזה אין חוששין לקדושין דעשאוים עובדי כוכבים גמורים ודריש ליה מקרא דכתיב בה' בגדו כי בנים זרים ילדו, דהוי דינא דאורייתא דאם אחד נשתמד, ובנו אינו מכיר כלל שהוא ישראל שהאב נחשב לישראל מומר אבל בנו הוי עכו"ם גמור ופקע מיניה דין ישראל. וכן כתב המאירי (ע"ז כו: ד"ה נעשה), וז"ל כל שיצא מכלל דת יהודית ונכנס לו בכלל דת אחרת, הרי

אצלנו כבני אותה הדת שנכנס בה לכל דבר חוץ מגיטין וקדושין וכל זיקת אשה וכו', ובנו מיניה גוי גמור, אף לענין גיטין וקדושין, עכ"ל.

והנה בהך דינא דעשרת השבטים הם כעכו"ם כיון שנשתמדו ונשתכח מהם זכר ישראל נסתפק מו"ר מרן הגרי"ד זצ"ל, אם אח"כ יכיר אחד שהנו ישראל ויעשה תשובה, אי בתשובתו לבד חזר להיות דינו כישאל או שצריך גירות דאין הדין ישראל חוזר וניעור כיון שכבר נפסק. ונראה דבזה נחלקו במשנה בסנהדרין (קי:): דתנן, עשרת השבטים אינן עתידין לחזור שנאמר, 'וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה'. מה היום הולך ואינו חוזר אף הם הולכים ואינן חוזרים, דברי ר"ע. ור"א אומר, כיום הזה מה יום מאפיל ומאיר אף עשרת השבטים שאפילה להן כך עתידה להאיר להם. דר"א סבר דעשרת השבטים עתידין לחזור הרי שתשובה מועלת להן וע"י תשובתם חזר הדין ישראל, אבל ר"ע סבר דאפי' אם יחזרו אינם חוזרים אלא ע"י גירות ולא בתורת גאולת ישראל, אלא שמקבלים אותם כשאר גרים אבל בתורת עשרת השבטים אינם חוזרים לעולם.

ועיין בגמ' סנהדרין (נט:): דבני ישמעאל אינם חייבין, שנ' במילה כי ביצחק יקרא לך זרע, וכן בני עשו אינם חייבין ביצחק ולא כל יצחק. הרי חזינן דבני עשו אינם ישראלים, דרק מזרע יעקב הוי ישראל. אלא דצ"ע בגמ' קדושין (יח:). דקאמר דעשו היה ישראל מומר א"כ למה אין בניו ישראלים וחייבים במצות מילה אם לא דנימא שעשו היה ישראל אלא שנשיו היו עכו"ם והבא על הנכרית וולדה כמותה. אבל ז"א דדעת הרמב"ן (בפ' אמור) היא דקודם מ"ת דין ישראל היה הולך אחר האב. ולכן צ"ע סתירת הסוגיות דבגמ' קדושין איתא דעשו היה ישראל וכאן מפורש דעשו נתמעט מגזיה"כ ד'ביצחק' ולא 'כל יצחק'. ואשר נראה לומר בזה דעשו לא נתמעט מהיות ישראל אלא דגזיה"כ היה שהכנסת ישראל תצא מיעקב ולא עשו, ואפילו אם עשו ובניו היו להם דין ישראל זהו רק שיהיו נלווים אל הכנסת ישראל, אבל לא מהם תצא הכנסת ישראל ואין להם ירושה בארץ.

ונראה דבזה חלוק עשו מישמעאל, דיודע מה שכתבו המפרשים שישמעאל נתמעט מהיות ישראל, אבל עשו מעצמו לא נתמעט ורק דלא כל זרע יצחק היו מוכשרים שתצא מהם הכנסת ישראל, אבל היה יכול להיות או עשו או יעקב, אלא שנבחר אח"כ יעקב אבל מתחילה היה עשו גם ראוי לכך, ולכן כשנולד היה ישראל. אלא דאח"כ כיון שנעשה עשו

לישראל מומר בניו אחריו גויים גמורים חשובים וכמש"כ לעיל. וכ"נ מל' הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ז), ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך. מכלל שהיא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה. שבני עשו אינם חשובים זרעו כיון שאינם הולכים בדרכו של אברהם. (ועיין בחי' הגרי"ז פ' תולדות). אלא מהגמרא מבואר דאינו כן שהרי כתבו שבני עשו היו פטורים ממילה מגזיה"כ דביצחק ולא כל יצחק, ולפי"ד הרי הן פטורים משום שהיו משומדים ונפקע מהן הדין ישראל אלא הנראה דמה דבנו מתייחס אחריו להיות ישראל היה מגזיה"כ ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אבל זה הברית נאמר רק ליעקב ולא לעשו לכן בני עשו אינם ישראלים כיון שלעולם לא נאמר להם הך הבטחה ורק עשו שתחילה מלידתו היה ראוי להיות ישראל ממנו לא נפקע הדין ישראל, אבל בניו מתחילה לא היו ראויים להיות ישראל שמה שזרעו אחריו נחשבים לישראל הויה הבטחה מיוחדת שלא נאמר לעשו.

אבל עי' בילקוט (ס"פ תולדות), "זרעו של עשו כל זמן שהיה יצחק קיים קיימו עליהם את המילה וכיון שמת בטלו את המילה משלו משל למה"ד למלך שנתן כתר לאוהבו א"ל זה יהא מונח בראשך ובראש בניך לעולם הניחו אוהבו בראשו עד שעה שנכנס לבית עולמו וכיון שנכנס לבית עולמו אמר המלך אלך ואראה בן אוהבי מה אם יהיה מונח כתר אביו בראשו הלך ומצאו שהוא מושלך באשפה הלך לאחריו בקצף גדול וכו'." וצ"ע במדרש שהרי לכאורה כיון שבני עשו לא היו ישראלים ולא נצטוו במילה אין קיום כלל שימולו א"כ למה מלו עד שמת יצחק, ומה עון בזה שביטלו המילה שהרי לא היו מצווים ולא היה שייך בהם כלל מצות מילה.

וישב

ועשה לו כתנת פסים (לז,ג)

וברש"י פסים לשון כלי מלת (שבת ח:) כמו כרפס ותכלת (אסתר א,ו) וכמו כתונת הפסים (שמואל ב, יג, יח) דתמר ואמנון.

והנה עיין ברבנו מנוח על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ד) שכתב, וז"ל, ולוקח ירק כו' ואנו נוהגין בכרפס זכר לכתונת הפסים שעשה יעקב אבינו ליוסף אשר בסבתה נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים.

והנה לפי דברי הרבנו מנוח דכרפס מרמז לכתונת פסים של יוסף, מה דמטבילין את הכרפס בחרוסת להרמב"ם או למי מלח לפי מנהגנו הוא זכר לזה שהטבילו השבטים את הכתונת פסים בדם. ועיין ברבנו מנוח שכתב דטיבול זה משום היכרא דתינוקות.

ונראה דקרבן פסח שנאכל דוקא בחבורה, והוי כעין קרבן ציבור שאם רוב ציבור טמאין דוחה את הטומאה, הוא שבא לכפר על עון גדול זה של מכירת יוסף שהיה הפירוד הגדול במשפחת ישראל, ולכן בא הקרבן פסח לעורר אחדות העם ומשפחת ישראל.

וימאן ויאמר אל אשת אדניו וגו' (לט,ח)
ויקמו ... לנחמו וימאן להתנחם וגו' (לז,לה)

התורה השתמשה בלשון 'וימאן' גבי יוסף כשמיאן לבקשת אשת פוטיפר וגם גבי יעקב שמיאן להתנחם על שנאבד ממנו יוסף. להראות דמה שליוסף היה הגבורה לסרב לפיתויה של אשת פוטיפר היה משום האהבה הגדולה של אביו, ולא היה יוסף יכול ללכת אלא בדרך אביו. וזהו מה שאמרו חז"ל שבאותו שעה דמות דיוקנו של אביו נראתה לו בחלון. לכן ה'וימאן להתנחם' של יעקב (שמראה על גודל אהבתו ליוסף בנו) היה עידוד וחיזוק ליוסף שלא לחטוא ולהחזיק מעמד כדי שיוכל גם הוא למאן.

ויחי

ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך (מח,כב)

עייין ברש"י (ד"ה ואני נתתי) וז"ל, לפי שאתה טורח להתעסק בקבורתי. וגם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה ואיזו זו שכם, שנאמר (יהושע כד) ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם, עכ"ל.

והנה צ"ב מה ענין שכם אצל יוסף, ולמה נתן יעקב אבינו ליוסף דוקא לעיר שכם לקבורה. ואשר נראה לפרש בזה דהכונה בפסוק "על אחיך" לא ר"ל כל האחים אלא דוקא שמעון ולוי, דשמעון ולוי היו בעצה אחת על יוסף, וכדמבואר בדברי רש"י (מט,ה ד"ה שמעון ולוי אחים),

ו"ל, בעצה אחת על שכם ועל יוסף, ויאמרו איש אל אחיו, ועתה לכו ונהרגהו מי הם שמעון ולוי הם שקראם אביהם אחים, עכ"ל.

מעצם הדין, שכם היה שייך לשמעון ולוי שהרי הם כבשו את שכם, אלא דיעקב העביר את שכם ליוסף, שהרי שמעון ולוי היו בעצה א' להרוג את עיר שכם, וגם היו בעצה א' להרוג את יוסף. לכן את שכם העביר ליוסף. ומה שנ' כאן (מח, כב) 'אחיך' מקביל למה שנ' שם (מט, ה) 'אחים'.

שמות

ויהי כי יראו המילדות את האלקים ויעש להם

בתיים (א, כא)

ויעש להם בתיים. בתי כהונה ולויה ומלכות, שקרוין בתיים, כמו שכתוב, ויבן את בית ה' ואת בית המלך (מלכים א ט), כהונה ולויה מיוכבד, ומלכות ממרים, כדאיתא במסכת סוטה. (רש"י שם)

איתא בגמ' סוטה (יא:), ויהי כי יראו המילדות את האלקים ויעש להם בתיים. רב ושמואל חד אמר בתי כהונה ולויה וחד אמר בתי מלכות. מ"ד בתי כהונה ולויה, אהרן ומשה. ומ"ד בתי מלכות, דוד נמי ממרים קאתי ... ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות וגו', רב ושמואל, חד אמר אשה ובתה וחד אמר כלה וחמותה. מ"ד אשה ובתה, יוכבד ומרים, ומ"ד כלה וחמותה יוכבד ואלישבע, ע"כ.

ונראה דלשיטתן אזלי, דאי הוי יוכבד ואלישבע (אשת אהרן), אז בתיים היינו כהונה ולויה, ואי הוי יוכבד ומרים, הוי כהונה ומלכות. אלא דצ"ב בכונת הגמ'. דלמ"ד כהונה ולויה היינו משה ואהרן, שהרי לא רק יוצאי משה היו לויים אלא כל שבט לוי נבחר לעבודת הלויים. ולמה נקט דוקא משה להתייחס אחריו לוייה? (ועי' במהרש"א שעמד בזה.)

ואפשר דכונת הגמ' היא דמשה היה לו דין לוייה בפני עצמו, שהרי משה היה לוי וגם דין כהן גדול, ועבד עבודה כל ימי המלוואים, אף שלא היה כהן מזרע אהרן אלא דין מיוחד היה למשה שעבד בתורת זר.

[עי' גמ' תענית (י.) במה ששימש משה בז' ימי המלוואים. ועי' מש"כ בזה בס' ברכת יצחק (סי' מה).]

מיהו, נראה דזה אינו, שאם מדובר בדין מיוחד שהיה למשה רבינו, א"כ משה גם היה מלך, כדמבואר בגמ' שבועות (טו.) ובגמ' זבחים (קב.), ובתי מלכות לא כולל משה, אלא מרים שיצא ממנה דוד המלך. אבל לגבי יוכבד ואלישבע לא אמר בתי מלכות, שמשה היה לו דין מסוים של מלך, שלא הוריש לבניו, ולכן לא חשיב בתי מלכות, שאחד מיסודות של המלך הוא מה שבניו וזרעו יורשים המלכות ממנו. א"כ הוא הדין לגבי לוי, דאע"פ שמשה עשה עבודה אין זה דוקא משום קדושת לוי שהיה לו אלא דין בפ"ע היה, ואינה שייכת ללוי הנזהגת לדורות.

ואשר נראה מזה דמה דהלויים זכו לקדושת לוי ולעבודת הלויים במקדש היה משום מסירות הנפש של יוכבד ואלישבע, דעדיין לא נבחר שבט לוי לתפקידם במקדש עד מעשה העגל, כשאמר משה "מי לה' אלי" (שמות לב, כו). וזהו כונת הגמ' בסוטה, כהונה ולוי, אהרן ומשה, שאלו שנאספו על משה כשאמר מי לה' אלי, הם היו הנבחרים לעבודת המקדש, אבל הכל היה תלוי מעיקרא במשה.

אולם, בתפילת המוסף של יום הכפורים, ב'אתה כוננת' איתא "שמת על לוי לית חן וחסד ומכל אחיו כתר לו עטרת עמרם נבחר מזרע לוי, ואהרן קדוש ה' לשרתך קדשת." ומבואר דלוי נבחר אף מקודם למעשה העגל ומעשה המילדות, שהרי לוי נבחר אף קודם לעמרם. [ומבואר גם דהיה בחירה מיוחדת לעמרם. ועיין ברמב"ם (פ"ט מהל' מלכים ה"א), וז"ל, ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות. עד שבא משה רבינו, ונשלמה תורה על ידו, עכ"ל. ואפשר שפיוט זה הוא מקור להרמב"ם. ועיין במשך חכמה (ריש פ' שמות).]

וכן עיין ברמב"ם (פ"א מהל' עבודת כוכבים ה"ג) שכתב, וז"ל, ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בשיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם. וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד. עכ"ל. ומהרמב"ם נראה דבחירת לוי היה כבר על ידי יעקב אבינו, אלא די"ל דזה היה בחירה לתורה וללמד דרך ה', אבל לעבודה עדיין לא נבחר.

ובברכת משה רבינו לשבט לוי, כתיב "וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך, אשר נסיתו במסה תריבהו על מי מריבה. האמר לאביו ולאמו לא ראיתו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע, כי שמרו אמרתך ובריתך ינצרו. יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך" (דברים לג, ח-י). וכתב רש"י (ד"ה האמר לאביו), "כשחטאו בעגל ואמרתי מי לה' אלי, נאספו כל בני לוי וצויתים להרוג את אבי אמו והוא מישראל או את אחיו מאמו. וא"א לפרש אביו ממש אחיו מאביו, שהרי לויים הם, ומשבט לוי לא חטא אחד מהם, שנאמר כל בני לוי."

הרי מבואר בפסוק שאספו על משה בשעת העגל, ומטעם זה זכו להיות נבחרים, אלא דפסוק מוזכר גם 'יורו משפטיך ליעקב' שרואים דגם מה שהיו מורי העם, היה משעה שאספו אל משה בשעת העגל.

ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את

האותות (ד, יז)

לוי אומר אותו המטה שנברא בין השמשות נמסר לאדם הראשון מגן עדן ואדם מסרו לחנוך וחנוך מסרו לנח ונח לשם ושם מסרו לאברהם, ואברהם ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב הוריד אותו למצרים ומסרו ליוסף בנו. כשמת יוסף ושללו ביתו נתנו בפלטרין של פרעה, והיה יתרו אחד מחרטומי מצרים, וראה את המטה ואת האותות אשר עליו, וחמד אותו בלבו ולקחו והביאו ונטעו בתוך הגן של ביתו. ולא היה אדם יכול לקרב אליו עוד. כשבא משה לתוך ביתו, נכנס לגן ביתו של יתרו וראה את המטה וקרא את האותות אשר עליו, ושלח ירו ולקחו, וראה יתרו למשה ואמר זה עתיד לגאול את ישראל ממצרים. לפיכך נתן לו את צפורה בתו לאשה. (פרקי דר"א, פל"ט)

יתרו היה אחד מיועצי פרעה יחד עם איוב ובלעם. בלעם נתן עצה לשעבדם ולזרוק הבנים ליאור, ונהרג בסוף בסייף. איוב שתק ונידון

ביסורין. ויתרו ברח וזכה שמשה נעשה חתנו. ונראה דזהו הטעם שברח משה למדין (שמות ב,טו) מפני שידע ששם היה המרכז לההתנגדות לפרעה, ששם היה יתרו.

ובזמן ההוא, אף אחד לא הבין שפרעה וכל ממשלת מצרים (שהיה המלכות החזקה בעולם, וששלטה בעולם שנים רבים) היה יכול ליפול. ורק משה ראה והבין שמלכות אכזרי זאת יכול ליפול. וזה שחזה משה בקוראו את אותיות המטה; ראה שכאן כתוב המכות שיפילו את פרעה ומלכותו. וכשהבין משה פירוש האותיות הכתובות על המטה (דצ"ך עד"ש באח"ב), והם מראין על המכות שיפילו את מצרים, התפלא יתרו, שאף יתרו (שהתנגד לפרעה ולממשלת הזדון של מצרים) לא האמין שממשלה עצומה וחזקה כמצרים היתה עומדת להיפרד וליפול, ורק משה, שבעל חזון היה, הבין את זה. וכשראה יתרו שמשה הוא בעל חזון ובעל תבונה כזאת, נתן לו את בתו צפורה לאשה.

וארא

**ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע אלקים היא
ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר
ה' (ח,טו)**

כתב רבנו בחיי דזה פעם הראשונה שהחרטמים כתיב חסר י'. והיינו כדי להראות שנתמעטו ולא יכלו לפעול ע"י כישופם. ועיין בדברי הרמב"ן שכיוונו באמרם 'אצבע אלקים היא' לומר שמעשי משה ואהרן מאלקים הם, ולכן לא הצליחו בכישוף שלהם.

מיהו במכת שחין כתיב "ולא יכלו החרטמים לעמד לפני משה מפני השחין כי היה השחין בחרטמים ובכל מצרים" (ט,י). והנה שם עוד פעם חרטמים כתיב בלא י'. וצ"ל דאחר מכת כנים חזרו עוד פעם לדעתם שהכישוף שלהם גדול ממעשה ה', ורק אחר שהוכו בשחין חזרו ונתמעטו וכתיב עוד 'חרטמים' בלא י'.

ונראה דלכן הזכיר עוד פעם את החרטומים במכת שחין, דאם לא כן למה הביאם התורה להזכירם כאן כיון שלא עשו שום דבר, אלא דרצתה

התורה להראות שאחר מכת כנים חזרו עוד לדעתם הרעה ורק אחר שהוכו בשחין הבינו עוד שאין ביד הכישוף שלהם כלום מול מעשה ה'.

בא

**דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו
ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב (יא,ב)**

אין נא אלא לשון בקשה. בבקשה ממך הזהירם על כך, שלא יאמרו אותו צדיק, אברהם, 'ועבדום ועינו אותם' קיים בהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם. (רש"י שם)

וכבר תמהו המפרשים למה היה צריך לבקש מהעם ולא לצוות אותם כמו בשאר מצוות. ואשר נל"פ בזה דענין שיצאו ברכוש גדול הוא תנאי ביציאה שיצאו לחירות באופן כזה שיהיה ברכוש גדול. ואינו ענין בפ"ע אלא תנאי באופן היציאה לחירות. לכן היה צריך שיהיה דוקא מדעתם ורצונם בכדי להגדיר את אופן היציאה שיהיה בדרך חירות ועושר. וזהו דוקא אי הוי בדעתם ורצונם הטוב. ופשוט.

בשלה

**ויאמר כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק
מדור דור (יז,טז)**

וברש"י, ידו של הקב"ה הורמה לישיבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו כס ולא נאמר כסא, ואף השם נחלק לחציו. נשבע הקב"ה שאין שמו ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כלו וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם.

הספר היחיד בתנ"ך שלא נזכר בו שמו של הקב"ה הוא מגילת אסתר. ובפשטות טעם הדבר הוא שכל הנסים שבמגילת אסתר הם נסים

נסתרים, והקב"ה פועל מאחורי הפרגוד ואינו נראה אלא לבעל אמונה המבין דבר. וכן אמרו חז"ל אסתר מן התורה מגין, ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא וגו', דהכל נעשה בהסתר.

אבל ראיתי בספר לימודי ניסן להגאון רב ניסן ליפא אלפערט זצ"ל, שכתב דמה דשמו של הקב"ה אינו נזכר במגילת אסתר משום שמגילת אסתר מדבר אודות המן ומה שרצה להשמיד את היהודים ובסוף הוא נתלה, דכל תוכן מגילת אסתר הוא לזכור את עמלק ולמחותו, שהמן מצאצאי עמלק היה, ולכן לא נזכר שמו של הקב"ה, דכל זמן שעמלק קיים אין שמו של הקב"ה שלם.

ונראה מה דאין אנו רואים בגלוי את מעשה הקב"ה דהכל נראה כטבע יש לומר דהוא משום שאם היה הקב"ה נגלה לעין כל לא היה מקום לאמונה ובטחון, וזהו לפי הטעם הראשון שביארנו למה שמו של הקב"ה אינו נזכר במגילת אסתר. אבל לפי מה שכתב הגר"נ אלפערט זצ"ל יש לומר מה דאין הקב"ה מתגלה לעין כל הוא משום שעדיין יש רשע בעולם ועמלק עדיין קיים, וזה מכסה את מעשה ה' ולכן עמלק מפריד ביננו להקב"ה ולכן אינו נראה לכל, אבל בימות המשיח כשימחה עמלק, אז ימלא הארץ דעה את ה' ולעיני כל יראו את מעשה ה' ויבינו השגחתו בעולם ואז יהיה שמו וכסאו שלם.

**ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התוף
בידה ותצאן כל הנשים אחריה בתופים
ובמחלות (טו, כ)**

היכן נתנבאה כשהיתה אחות אהרן קודם שנולד משה
אמרה עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל (רש"י
שם, סוטה יב:)

ונראה דכונת הפסוק דנקראת מרים הנביאה מפני שעכשיו נתקיימה על ים סוף הנבואה של מרים על הישועה ממצרים.

ועיין בגמ' סוטה (יב.), דאיתא שם, וילך איש מבית לוי (שמות ב,א) להיכן הלך, אמר רב יהודה בר זבינא שהלך בעצת בתו. תנא עמרם גדול הדור היה כיון שגזר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכהו אמר לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו. עמדו כולן, גירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא קשה גזירתך יותר משל פרעה. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקבות. פרעה לא גזר אלא בעולם הזה, ואתה בעוה"ז ולעוה"ב, וכו'. עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן. ויקח, ויחזור מבעי ליה. א"ר יהודה בר זבינא שעשה לה מעשה ליקוחין הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניו ומלאכי השרת אמרו, אם הבנים שמחה, ע"כ.

ונראה דמה שמרים יצאה בתופים ובמחלות גם משום שזכרה את נבואתה שעתידה אמה להוליד בן שיושיע את ישראל, ועכשיו שנתקיימה נבואתה במלואה וזכרה איך שהיא ואהרן רקדו לפני אמם אז. לכן כתיב מרים הנביאה אחות אהרן, שהיא ואהרן רקדו לפני אמם, והיה להם הבטחון ביצועה שיבוא.

יתרו

ויצא משה לקראת חתנו וישתחו וישק לו (יח,ז)

מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך. (סנהדרין יט:)

והנה למשה רבינו היה דין מלך כדמבואר בגמ' זבחים (קב.) וכן הוא ברש"י בשבועות (טו. ד"ה וכן תעשו) ולראב"ע קרא דויהי בישורון מלך נאמר על משה. ולכן קשה איך משה השתחוה ליתרו בבואו אליו שהיה בפני עם ועדה, ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ואיך מחל משה על כבודו ליתרו. וצ"ע. ועיין במשך חכמה שעמד על זה.

והנה במה שמלך אינו יכול למחול על כבודו, עיין בתוס' (סנהדרין יט. ד"ה ינאי המלך) שכתב מטעם דהוי מצות המקום כן ואין

בידו להפקיע מצות המקום, ואינו בעלים על כבודו למחול, כמו ת"ח שתורה דיליה והוי בעלים על כבודו.

והנה נראה לבאר בזה יותר דבחייב כבוד למלך יש ב' דינים, חד דהוי חיוב כבוד לגברא דמלך וזהו מצות כבוד בפ"ע, ועוד חיוב כבוד לחפצא של המלכות, דהנה דמה דמלך אינו יכול למחול על כבוד נלמד מקרא דשום תשים, וזהו קרא דמצות מינוי מלך, דבמלך אם אין מכבדין אותו הרי אינו מלך ומה שאחרים מכבדים אותו שהם כפופים לדעתו זהו מעצם שם המלך ואי לא היו מכבדים אותו הרי אינו מלך ופקע מלכות ושררה שלו, ולכן בחיוב כבוד למלך מלבד מצות כבוד לגברא דמלך, וכמו שחייבין בכבוד ת"ח וכו', חייבין גם בכבודו, שאלמלא כן אינו מלך וחסר במלכותו.

ובזה שאני מת"ח שת"ח חובת כבוד הוי חיוב רק לגברא שאפי' אם אין מכבדין אותו הרי נשאר ת"ח, אבל במלך חיוב כבוד הוי קיום במלכותו מעצם החפצא ושם מלכות.

ולכן מבאור היטב למה נלמד מקרא דשום תשים, דחיוב כבוד למלך הוי חלק ממצות מינוי מלך שחייבין לכבדו דזהו קיום במלכותו, ולכן אין המלך יכול למחול דאין זה חיוב לגברא דמלך אלא קיום בחפצא של המלכות וזהו קיום במצות מינוי מלך דהוי מצות הצבור, וזה כונת התוס' שאין בידו להפקיע מצות מינוי מלך.

והנה משה היה מלך בלא מינוי אלא בתורת גברא היה מלך. וכן שמעתי ממו"ר הגרי"ד זצ"ל שלמשה רבינו היו כל המינוים בגברא, שהיה מלך וכה"ג והיה ג"כ ראש סנהדרין, שבתורת אדון הנביאים נכלל הכל, ולכן היה בעלים למחול על כבודו. ויותר מזה שהרי אפי' שהיה חלות שם מלך למשה אבל ודאי לא היה מצות מינוי מלך חל על ישראל דלא נצטוו למנות מלך עד כניסתם לארץ דזהו אחד מג' מצות שנצטוו בכניסתם לארץ, ולכן לא היה נוהג קרא דשום תשים במשה שעדיין לא היה מצות מינוי מלך, ומה שהיו צריכים לנהוג כבוד למלך, היה אז רק מדין כבוד לגברא דמלך, אבל לא מדין החפצא דמלכות ודין כבוד מטעם מצות מינוי, ולכן היה משה יכול למחול על כבודו.

והנה עיין בגמ' יומא (כב:), אמר רב מפני מה נענש שאול מפני שמחל על כבודו. וברש"י שם כתב, וז"ל, שמתחילת מלכותו מחל על כבודו וגילה על עצמו שאינו כדאי למלוך, עכ"ל. והנה מרש"י נראה דמה שהפסיד מלכותו אינו משום העבירה שמחל על כבודו, אלא שגילה על עצמו שאינו ראוי למלוך. ולפי"ד דמה דמלך אינו יכול למחול על כבודו משום דזה חלק ממינוי המלך שמכבדים אותו, ולכן כשמחל על כבודו חסר במינוי למלכות ונתבטל מלכותו, ואין זה משום האיסור עליו למחול, אלא הוא חלק מעצם מלכותו.

משפטים

לא תבשל גדי בחלב אמו (כג,ט)

עיין בספר מפניני הרב (עמ' קנב) שנשאל מהגר"מ סולובייצ'יק, וז"ל, אם מותר לבשל בשר בחלב שלא לצורך אכילה, אלא על מנת לעשות עמו ניסוי מדעי. והשיבו שמשמע מדברי הרמב"ם שמותר, שכתב (הל' מאכ"א פ"ט ה"ב), "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול. כלומר, ואפילו בשולו אסור ואין צריך לומר אכילתו." וצ"ב, איזה ק"ו הוא זה, דמה ענין אכילה אצל בישול. ומשמע בפשיטות דאין איסור בבישול בשר בחלב אלא במקום שדעתו שמישהו יאכל את התבשיל. ואם אסרה התורה אפילו מעשה הבישול אשר הוא רק ההכנה לאכילת הבשר בחלב, כ"ש שאסרה התורה את האכילה עצמה. ומשמע להדיא דאין איסור בבישול בשר בחלב אלא במקום שאותו הבישול משמש כהכנה לאכילתו, ובמכוון לעשות עמו ניסוי מדעי, אין איסור. (ולדינא, עי' מש"כ בזה בביאורים שבספר בדי השלחן, יו"ד סי' פז).

ונראה דחולק על זה בספר החינוך (מצ' צב), שכתב, וז"ל, משרשי מצוה, לפי הדומה שהוא כענין מה שכתבנו במצות מכשפה, כי יש בעולם דברים שנאסר לנו תערובתן בסיבת הענין שאמרנו שם. ואפשר שתערובת הבשר עם החלב במעשה הבישול יהיה סיבת איסורו מן היסוד ההוא. וקצת ראיה לזה לפי שבא האיסור לנו במעשה התערובת, אע"פ שלא נאכלנו, שנראה בזה שאין איסורו מחמת נזק אכילתו כלל, רק שלא נעשה פעולת אותו התערובת להרחקת אותו ענין שאמרנו. והזהירנו ג"כ במקום אחר שאם אולי נעשה התערובת לבל נאכלהו ולא נהנה בו, להרחק

הענין, ואפילו אכלו מבלי שנהנה ממנו כלל לוקה, מה שאין כן בשאר כל איסורי המאכלות. וכל זה מורה שיסוד טעמו הוא מחמת התערובת, וכענין שאמרנו בכשוף, עכ"ל.

וממה דהחינוך דימה איסור בישול לאיסור כשוף מבואר שעצם עשיית התערובת אסור אף בלא שום שייכות לאיסור אכילה, וכמש"כ החינוך, "לפי שבא האיסור לנו במעשה התערובת, אע"פ שלא נאכלנו, שנראה בזה שאין איסורו מחמת נזק אכילתו כלל, רק שלא נעשה פעולת אותו התערובת." לכן אף אם בישל בשר בחלב לעשות ניסוי מדעי אסור.

והנה עיין בתרגום אונקלוס שתירגם לא תבשל בכל ג' הפעמים, "לא תיכלון", דהיינו דמדובר על איסור האכילה. וצ"ע, שהרי פעם אחת בודאי מדובר על האיסור בישול. ויהיה מה שיהיה, מ"מ חזינן לפי אונקלוס דאיסור בישול שייך לאיסור אכילה, ואינם איסורים נפרדים, דלא תליין אהדדי. [ואפשר דיש נ"מ בזה לגבי בישול אחר בישול בבשר בחלב. ועי' מש"כ בזה בס' גן שושנים ח"א (סי' טז). ואפשר שלתרגום אונקלוס יש סעד לדברי הגר"מ סולובייצ'יק, דצ"ל, שאיסור בישול הוא הכנה לאיסור אכילה, ואם אין כונתו ע"י הבישול שיאכלנו, אינו אסור בבישול.]

תרומה

ותכלת וארגמן (כה,ד)

ממאי דתכלת עמרא הוא מדשש כיתנא תכלת עמרא הוא, ע"כ. וכתב רש"י (ד"ה ותכלת עמרא), מדשש כיתנא דכתיב מכנסי בד שש משזר ובד היינו פשתים ... תכלת עמרא וכן שאר צבעים האמורים בבגדי כהונה ארגמן ותולעת שני שאין בגד כהונה אלא מצמר ופשתים, דכתיב בספר יחזקאל ביוה"כ בגדי פשתים ילבש, ולא יעלה עליהם צמר ש"מ שעבודות החיצונות יש בהם צמר עם פשתן ולא מין אחר. ומדמפרש קרא שש באחד מן המינין, ש"מ שאר המינין צמר היו. (יבמות ד:)

והנה צ"ב בראית הגמ' דאפשר דמה דבעינן צמר לשאר הבגדים אינו משום תכלת, אלא דצריך להיות של צמר משום מעשה בגדי כהונה וכמו שהמכנסים צריכים להיות של פשתן כן שאר הבגדים צריכים להיות של צמר, ואין זה ענין לתכלת כלל.

והנראה לומר בזה דהגמ' הניחה דאין הדין צמר בבגדים מדין מעשה הבגדים, אלא דהוי משום התכלת, דתכלת עמרא הוא, דאי היה ממעשה הבגדים היה התורה צריכה להזכירה בפרשת פקודי בפירוש ששאר הבגדים מצמר, וממה שלא נזכר שם בפרשת עשיית הבגדים. חזינן דדין צמר אינו מדין עשיית הבגדים. אלא משום דתכלת הוי צמר והוי מדין תכלת ולא מדין עשיית הבגדים.

ועשו ארון וכו' (כה, י)

ויתכן שירמוז שיהיו כל ישראל משתתפין בעשיית הארון בעבור שהוא קדוש משכני עליון, ושיזכו כולן לתורה, וכן אמרו במדרש רבה, מפני מה בכל הכלים כתיב 'ועשית', ובארון כתיב 'ועשו' ארון. א"ר יהודה ב"ר שלום, אמר הקב"ה יבאו הכל ויתעסקו בארון שיזכו לתורה. והעסק שיתנדב כל אחד כלי זהב אחד לארון או יעזור לבצלאל עזר מעט או שיכוונו לדבר. (רמב"ן עה"ת, שם)

ובגמ' יומא (עב:) איתא, א"ר יוחנן שלשה זרים הן, של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו, של שלחן זכה דוד ונטלו, של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה ליקח יבא ויקח. שמא תאמר פחות הוא, ת"ל בי מלכים ימלוכו.

ועיין במהרש"א שג' הזרים הן ג' הכתרים ששינו באבות (עי' פ"ד מי"ז), ג' כתרים הן, כתר כהונה וכתר מלכות וכתר תורה.

וכ"ה ברמב"ם (הל' ת"ת פ"ג ה"א), וז"ל, בשלשה כתרים נכתרו ישראל. כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן, שנאמר והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם. כתר מלכות, זכה בו דוד

וכו'. כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. כל מי שירצה יבא ויטול. שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה. הרי הוא אומר בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו. הא למדת שכתר תורה גדול משניהם, עכ"ל.

ונראה דהיינו דכתיב בארון 'ועשו' דכתר תורה שייך לכל ישראל, וכל מי שרוצה יבא ויטול משא"כ כתר כהונה וכתר מלכות. לכן רק בארון כתיב 'ועשו' דכתר תורה שייך לכל ישראל, והרוצה ליטול יבא ויטול.

ונראה דמה דכתר תורה גדול משל כהונה ומלכות הוא גם משום דקדושת הארון גדול משאר הכלים וגדול קדושתו מהשלחן והמזבח. ולכן נושאים אותו רק בני קהת. ולכן גם כתר תורה, שהוא זר שעל הארון, גדול משאר הכתרים.

והנה מה שכתב הרמב"ן שהעסק שיתנדב כל אחד כלי זהב או יעזור לבצלאל או שיכוונו לדבר, צ"ב. דמה ענין זה שיכוונו לדבר אף בלא נתינת שום דבר לעשות הארון.

ואשר נראה דלפי הרמב"ן רק שע"י שמכוונים וחושבים אודות הארון סגי. ונראה דזה שייך רק בארון, שכדי שתורה יפרח ויגדל מלבד מה שתומכים בתורה ונותנים ממון עבור קיום התורה, אלו שמחשבים תורה אף שאינן תלמידי חכמים ואין להם כסף לתרום לתורה, זהו גם ענין חשוב. והיינו משום שמחשבתם של אלו המבינים חשיבות התורה עוזר ג"כ ליצור סביבה של תורה שבתוכה תורה יכולה לצמוח ולגדול.

תצוה

ונשמע קולו בבאו אל הקדש (כח, לה)

תניא ר' סימון בשם ר' יונתן אומר, 'והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש, יבא קול ויכפר על קול ההורג נפש. (ירושלמי יומא פ"ז ה"ג)

עיין בתורה תמימה שביאר דסמין על לשון 'קול דמי אחיך צועקים'.

ונראה לפרש באופן אחר, דלא נלמד מהריגת הבל אלא דקאי על יוסף, שלא שמעו אחיו את צעקתו כשזרקוהו בכור, כדכתיב "אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו" (בראשית מב, כא).

ועיין בגמ' זבחים (פח:), אמר ר' ענני בר ששון, למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה. לומר לך מה קרבנות מכפרים, אף בגדי כהונה מכפרים. כתונת מכפרת על שפיכות דמים, שנאמר 'וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתונת בדם', ע"כ. הרי מבואר דכתונת מכפרת על שפיכות דמים הנלמד מיוסף.

ונראה לבאר יותר דבגדי כהן גדול הם במקום כתונת הפסים של יוסף, ובאים לכפר על החטא הנורא של מכירת יוסף. שכתונת הפסים הביא לפירוד בין השבטים, והבגדי כהן גדול שהם גם מהרבה צבעים, תכלת ארגמן ותולעת שני, באים להראות את האחדות בישראל, ולכן הכהן גדול לובש על לבו את החושן שחוקק עליו שמות כל השבטים.

ועיין רמב"ן עה"פ לכבוד ולתפארת (כח, ב), וז"ל, כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן כדמותן ילבשו המלכים בזמן התורה כמו שמצינו בכתונת ועשו לו כתונת פסים שפי' מרוקמת כדמות פסים והוא כתונת תשבץ כמו שפירשתי והלבישו כבן מלכי קדם וכן הדרך במעיל וכתנת, עכ"ל.

[ויש להעיר יותר שהרי הכהן גדול שהוא המיוחד משבט לוי (שהרי יחד עם שמעון היה מהיוזמים במכירת יוסף) הוא שבא לכפר על חטא זה, ולהביא אחדות ושלוש בישראל.]

והנה יש להוכיח דהבגדי כהן גדול הם במקום כתונת הפסים, שהרי השמות של כל השבטים חקוקים על השתי אבני שוהם, ושוהם הוא האבן של יוסף בחושן, משום דתפקיד הכה"ג הוא להביא שלום ואחדות בישראל, וזהו מה שמסמל החושן שיש אחדות בישראל, וכל השבטים מאוחדים במסגרת החושן והאבני שוהם.

ולפי"ד מובן למה הנשיאים הביאו את אבני השוהם ואת אבני המלואים לאפוד ולחושן (שמות לה, כז), שהרי הנשיאים הם המיצגים של כל שבט ושבט, וזה שהם הביאו את אבני השוהם ואבני המלואים מראה

שהם פועלים יחד בעד איחוד עם ישראל, והיפך מה שעשו השבטים כשמכרו את יוסף.

ולבני אהרן תעשה כתנת ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת (כח,מ)

ועיין ברמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ג), וז"ל, ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת, עכ"ל. ומקורו מהגמ' שבת (ק"ג.). ובשו"ע (או"ח סי' רסג) כתב, וז"ל, ישתדל שיהיה לו בגדים נאים לשבת ואם אי אפשר לו לפחות ישלשל בגדיו למטה דרך כבוד, עכ"ל.

ונראה דמלבושים נאים הוי מכבוד שבת, דמקדש הוי קדושת מקום ושבת הוי קדושת זמן, ולכן צריך שיהא מלובש בבגדים נאים, וכמו שהיו הכהנים במקדש מלבושים בבגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת דהנכנס לשבת הוי כנכנס למקדש אבל לא לקדושת מקום אלא לקדושת זמן. וכעין זה מצינו גבי תפילה (או"ח סי' צח ס"ד), וז"ל, התפילה היא במקום קרבן וכו' וראוי שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפילה כמו בגדי כהונה, עכ"ל.

והרבה טובלין במקוה לטהר את עצמם לכבוד השבת (עי' ערוך השלחן סי' רמב סמ"א). ונראה דזה כמו שהנכנס למקדש חייב לטבול במקוה דה הכלל היה במקדש אין אדם נכנס לעזרה לעבודה אע"פ שהוא טהור עד שהוא טובל (רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ה ה"ד), כמו כן הנכנס לשבת מצוה לטבול.

צו

וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף (ו, כג)

וברש"י (ד"ה וכל חטאת), וז"ל, שאם הכניס מדם חטאת החיצונה לפנים פסולה (זבחים פ"ב).

והנה עיין ברמב"ם (הל' פסולי המוקדשים פ"ב הל' טו-טז), וז"ל, חטאת שקיבל דמה בשתי כוסות ויצאת אחת מהם לחוץ, הפנימית כשרה ויזה ממנה. נכנס אחת מהם להיכל והזה ממנה שם אף החיצונה פסולה שנאמר 'אשר יובא מדמה, אפילו מקצת דמה, אם נכנס לכפר בקדש פסלה, עכ"ל. והוא מהמשנה זבחים (פב). ונראה דמה דחלוק דין הבאת דם קרבן החיצונית לפנים מיציאת דם בחוץ, דפסול חוץ הוא עצם העובדא שהדם נמצא בחוץ פוסלו, ולכן רק מה שנמצא בחוץ פסול ומה שלא יצא בחוץ כשר, אבל דם חטאת שנכנס להיכל המעשה הבאה הוי מעשה הפוסל ולכן פוסל גם הדם שלא נכנס להיכל. וזהו נלמד מקרא 'אשר יובא' דהמעשה הבאה הוי מעשה הפוסל.

והנה עיין ברמב"ם (שם הל' טז) שכתב, וז"ל, דם החטאת שהכניסו לכפר בו בפנים ולא כיפר אלא הוציאו ולא הזה ממנו בפנים כלום, אם הכניסו בשוגג הרי זה כשר ומזה ממנו בחוץ שהרי לא כיפר בקדש ואם הכניסו במזיד פסול, עכ"ל. והוא כר' יהודה במשנה דאם הכניס בשוגג כשר. והנה ממה דצריך שיכניס במזיד אבל בשוגג כשר, חזינן דהפוסל הוא המעשה הבאה ולכן חלוק מזיד משוגג, אבל בדם בחוץ שפסול, ודאי אין חילוק אם יצא בשוגג או במזיד, דשם אין המעשה הוצאה שפוסל רק העובדא שהדם נמצא בחוץ.

שמיני

וכי יתן מים על זרע וגו' (יא, לח)

שמעתי הרבה פעמים ממו"ר מרן הגר"ד הלוי סולובייצ'יק, זצ"ל, דדין הכשר מים הצריך לקבלת טומאה הוא שע"י נתינת המים נגמר שם אוכל הצריך לקבלת טומאה. והוכיח את זה מהגמ' בחולין (לו:): דקודש לא בעי הכשר לקבל טומאה, דחיבת הקדש מכשרא להו, ומשויא להו אוכל. הכא נמי חיבת הקדש מכשרתה.

וכן חזינן משיטת רש"י במשנה (חולין לג.) דשחיטה מכשרת. (ופירש"י, דמגי דשריא שחיטה להך בשר מידי אבר מן החי משויא ליה נמי אוכלא לגבי טומאה.)

ובאמת כן מבואר להדיא בגמ' חולין (ק"ח). כדברי רבנו ז"ל, דאיתא שם, אמר רב הונא בריה דרב יהודה, פירות שלא הוכשרו כתנור שלא נגמרה מלאכתו דמי, ע"כ.

להבדיל בין הטמא ובין הטהר ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל (יא,מז)

וברש"י (ד"ה בין הטמא ובין הטהור), וז"ל, צ"ל חמור לפרה והלא כבר מפורשים הם אלא בין טמאה לך לטהורה לך בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו, עכ"ל. ומקורו מהת"כ.

יש שכתבו (עיין שו"ת הריב"ש סי' קצב) דגבי מינים טמאים אין סומכים על רוב דבעינן הבדלה גמורה והוא מהקרא להבדיל בין הטמא ובין הטהר. אבל לכאורה זה אינו שהרי פי' הת"כ בין הטמא ובין הטהור, בין נשחט חציו של קנה ובין נשחט רובו, ושם מדובר לגבי איסור נבילה, וגבי נבילה ודאי אזלינן בתר רובא.

אמור

בסכת תשבו שבעת ימים (כג,מב)

סוכות הוא זמן שמחתנו, ולכן צריך באור קצת למה יושבים בסוכות שהרי בבית יותר נעים והבית מגין מהקור והגשמים, ולכאורה בבית יותר מסוגל לשמחה מבסוכה.

אלא דנראה דיסוד הסוכה הוא שעיקר השמחה הוא הידיעה שהקב"ה מגן עלינו ושומר עלינו, ומבלעדי בטחון בישועתו ושמירתו אין שמחה כלל, וזהו השמחה של הסוכה, המרמז לענני הכבוד והגנת הקב"ה עלינו.

ונראה דזהו הטעם שקוראים קהלת בסוכות, דלכאורה הרעיון של קהלת שהכל הבל אינו מסוגל לשמחת החג. אלא דנראה דיסוד של שמחת סוכות הוא הידיעה שהקב"ה לבדו מגן עלינו וזהו מקור השמחה, וזהו יסודו של ספר קהלת "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצוותיו

שמור כי זה כל האדם" (קהלת יב,יב). ורק ידיעה זאת יכול להרגיע את האדם ולהביא לו שמחה אמיתית.

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל (כג,מ)

בב"ר (פרשה טו אות ז) מה היה אותו האילן שאכל ממנו אדם וחוה כו' רבי אבא דעכו אמר אתרוג היה הה"ד (בראשית ג,י) "ותרא האשה כי טוב העץ וגו', אמרת צא וראה איזהו אילן שעצו נאכל כפריו ואין את מוצא אלא אתרוג.

והנה לפי רבי אבא שעץ הדעת היה אתרוג יש להבין מה דאתרוג הוא אחד מן הד' מינים, שהרי חג הסוכות הוא חלק ממחזור של הימים הנוראים, וגמר הדין הוא בהושענא רבה, ואחר יום הכפורים שזכינו לכפרה וסליחה מעוונותינו לוקחים אנו אתרוג שבו חטא אדם ומאותו חטא הראשון נפל למטה למטה ממדרגתו הגבוהה - אתמול לדעתי ועכשיו לדעתו של נחש, אתמול מסוף העולם ועד סופו ועכשיו בתוך עץ הגן (ב"ר פי"ט אות ט), ולכן לוקחים אתרוג שבו חטאנו מתחילה והוא נעשה הכלי לעשות בו תשובה ולעלות חזרה למדרגתנו קודם החטא, וכלשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ו), וז"ל, התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאוי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד, עכ"ל.

וזהו סוד לקיחת אתרוג שעל ידי התשובה חזרנו למצבנו שהיה קודם לחטא, כפי שהיה בגן עדן קודם לחטא. ועיין בפ' הרמב"ן לחומש (ויקרא כג,מ), וז"ל, פרי עץ הדר הוא הפרי שבו רוב התאוה, ובו חטא אדם הראשון שנא' ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל. והנה החטא בו לבדו ואנחנו נרצה לפניו עם שאר המינים. ולזה רומזים גם שאר המינים, הלולב וההדסים והערבות, לעצים שהיו בגן, דאז ירננו כל עצי יער.

ולכן אף שגורשו אדם וחוה מגן עדן, אבל הגן עדן נשאר, רק שהציב הכרוכים לשמור את דרך הגן. וכשיזכה האדם לעשות תשובה גמורה יחזור לגן כדרך שהיה מקודם לחטא. ולזה מרמזים ד' המינים,

האתרוג הוא פרי עץ הדעת שחטא בו ושאר המינים עצים הסוככים את עץ הדעת. הכונה היא שעל ידי התשובה שעשינו והכפרה שזכינו לה אנחנו מתחילים בדרך חזרה לגן לכמות שהיה מקודם לחטא.

והנה טעם אחר לומר שאילן שאכל ממנו אדם וחיה היה אתרוג משום דכתיב בו ונחמד העץ להשכיל ותרגומו ומרגג אילנא לאסתכלא ביה, והיינו אתרוג, דפירוש פרי עץ הדר הוא, שהוא נחמד, ועיין בזה ברמב"ן בחומש (שם). ואפשר מטעם זה כתב הרמב"ם בלשונו הזהב שאחר התשובה הוא אהוב ונחמד, דהיינו כמו שהיה קודם לחטא.

והנה עיין ברש"י שכתב (בראשית א,יא), וז"ל, עץ פרי שיהא טעם העץ כטעם הפרי והיא לא עשתה כן אלא ותוצא הארץ וגו', ועץ עושה פרי ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה, עכ"ל. אבל האתרוג לא נתקלל שהרי טעם פריו ועצו שוין שהאתרוג לא חטא ושמע לציווי עץ פרי, ולכן הוא עץ הדעת דראשית, חכמה יראת אלקים, שלאחריו מתחילת בריאתו אין שום כתם של חטא, וזהו הדרו וחמדו.

ולכן בסוכות יוצאין מן הבית ודרין בסוכה, דהבית הוא יצירת האדם בחכמתו ותחבולותיו להגן עליו מהטבע, אחר שחטא ונתגרש מגן עדן, דאחר שאכל האדם מעץ הדעת נעשה למהנדס נפלא, אבל מקודם לכך לא היה צריך לזה שהיה טהור וחלק מהטבע ולא היה צריך להגנה מיוחדת.

בחוקותי

וזכרתי את בריתי יעקוב (כו,מב)

וברש"י בחמשה מקומות נכתב מלא ואליהו חסר בחמשה מקומות יעקוב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו.

שמעתי ביאור יפה בזה מידידי הר"ר יעקב לובאן שליט"א דאות ו' הוא וי"ו החיבור דהגאולה העתידה מיוסדת על מסורת האבות וזהו הוי"ו החיבור שמחבר מסורת האבות לנו ולגאולה העתידה שהרי גם אליהו מרמז להמשך הדורות, שחידוש הסמיכה תלוי בו, ולכן הוא יבא

לבשר על ביאת המלך המשיח. וזהו הערבון שיבוא אליהו ויבשר גאולת בניו שהוא מסורת האבות והמשך המסורה.

בהעלתך

ויהי בנסע הארץ ויאמר משה קומה ה' ויפצו
איביך וינסו משנאיך מפניך. ובנחה יאמר שובה
ה' רבבות אלפי ישראל (י, לה-לו)

ת"ר ויהי בנסע הארון ויאמר משה פרשה זו עשה לה
הקב"ה סימנים מלמעלה ולמטה לרמז שאין זה מקומה
רבי אומר לא מן השם הוא זה אלא מפני שספר חשוב
הוא בפני עצמו כמאן אזלא הא דא"ר שמואל בר נחמני
א"ר יונתן חצבה עמודיה שבעה אלו שבעה ספרי תורה
(שבת קלז).

וזה דבר תימה הוא שלרבי ב' פסוקים חשובים כספר בפ"ע.
ושמעתי ממו"ר הגריד"ס זצ"ל בזה דבר נאה מאד, דמבואר בפסוקים
שהקב"ה היה מתכוון להביא את בני ישראל בעוד כמה ימים לארץ ולכן
אמר משה ליתרו שיסעו איתם שנא' ויאמר משה לחבב וגו' נסעים אנחנו
אל המקום אשר אמר ה' אתו אתן לכם לכה אתנו והטבנו לך וגו' (י, כט).
הרי שהיו עומדים מיד להיכנס לארץ ולכן בפרשה זאת מדובר על המסעות
שכך יסעו לארץ, ולכן ניתן מצות החצוצרות כדי להסיע ולהקהל העם, וגם
שיתקעו בהם בשעת מלחמה. ונראה שהיה כונת ה' להכניסם מיד כדמבואר
בפסוק "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך
שלשת ימים לתור להם מנוחה" (י, לג) וברש"י שם כתב, וז"ל, מהלך
שלשת ימים הלכו ביום אחד שהיה הקב"ה חפץ להכניסם לארץ מיד,
עכ"ל. אלא אחר הפרשה של ויהי בנסע הארון נהפך הכל, ואח"כ בא
פורענות אחר פורענות מתחילה המתאוננים ואח"כ האספסוף עד המעשה
של המרגלים שהיה בכיה לדורות ונגזר שלא יכנסו כל הדור ההוא לארץ
וימותו במדבר. ובמקום שיכנסו ישראל מיד לא נכנסו לארץ עד אחר מ'
שנה, ומפני שלא היה להם האמונה ובטחון בה' לא זכו להיכנס לארץ.

אבל אם היו נכנסים אז ומשה בראשם והארון נוסע לפניהם, היה משה רבינו בונה המקדש, ומקדש שנבנה ע"י משה רבינו לא היה נחרב וכל ההסטוריה של עם ישראל היה שונה, ולא היה חורבן ורדיפות. וזהו כונת רבי יהודה ששני פסוקים אלו הם ספר בפ"ע דאלו שני פסוקים הם הראשון והאחרון של ספר שהיה עומד להכתב ע"י משה כשיכנסו לארץ, אלא שלא נכתב כל הפסוקים האמצעים שבספר שהיו מדברים אודות הנצחון והישועה הגדולה וגאולת ישראל לא נכתבו מפני של א זכו להיכנס לארץ ומשה רבנו בראשם.

ונראה להוסיף ע"פ דברי רבינו זצ"ל שבגמ' בשבת (קטז). איתא, ס"ת שבלה אם יש לו ללקט שמונים וחמש אותיות כגון פרשת ויהי בנסוע הארון מצילין ואם לא אין מצילין. דזה מישך שייכא לדין ספר של ב' פסוקים אלא שהם גם שיוירי פסוקים וכספר שבלה שכל החלק האמצעי לא נכתב ורק נשאר מהספר הפסוק הראשון והאחרון של הספר.

הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם אם את כל

דגי הים יאסף להם ומצא להם (יא, כב)

דגי הים יאסף להם, מכאן דדגים לאו בני שחיטה הם,
אלא באסיפה בעלמא סגי (חולין כז:)

וברמב"ם (הל' שחיטה פ"א ה"ג) כתב, וז"ל, דגים וחגבים אינן צריכים שחיטה אלא אסיפתן היא המתרת אותן, הרי הוא אומר הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דג הים יאסף להם אסיפת דגים כשחיטת בקר וצאן ובחגבים נאמר אוסף החסיל באסיפה לבדה. לפיכך אם מתו מאליהן בתוך הים מותרין, ומתר לאכלן חיים, עכ"ל.

והנה ממו"ר מרן הגריד"ס זצ"ל שמעתי דאסיפה הוי מתיר בדגים וכמו שחיטה בבמה ועוף וכדמוכח מלשון הרמב"ם 'אסיפתן היא המתרת אותן'. ועיין בכסף משנה שהביא מרב סעדיה גאון דאם מתו דגים במים קודם שאספם הם אסורים הרי דאסיפה הוי מתיר, ואף לפי שיטת רב האי גאון וכן היא שיטת הרמב"ם דאף אם מתו במים שהם מותרים יש לומר שאסיפה מתירם.

והנה עיין בגמ' חולין (עה.) דתנן דגים מאימתי מקבלין טומאה ב"ש אומרים משיצודו וב"ה אומרים משימותו. וברש"י (ד"ה משיצודו) כתב, "דכיון דאין טעונין שחיטה הרי הן כמתים". דב"ה סברי דאינם מקבלים טומאה דחי אינו מקבל טומאה וב"ש סברי דכיון דדגים אינם צריכים שחיטה ומותרים באכילה אף שהם חיים יכולים לקבל טומאה.

ועיין בקובץ שמועות לחולין (סי' ב) שכתב דמחלוקת ב"ש וב"ה הוא דאף דדגים מותרים באסיפה ולכן היה צריך להיות עליהם שם אוכל לגבי קבלת טומאה אבל כיון דהם חיים, החיות מפקיע השם אוכל אם לא נעשה בו מעשה לאשוויה אוכל וכגון מפרכסת דהשחיטה משוויה אוכל ולכן לב"ה אינם מקבלים טומאה.

והנה בשיטת ב"ש נראה לומר דגם דמקבלים טומאה משיצודו הוא משום דנעשה בו מעשה המתיר בגופם דהאסיפה מתירה אותם כמו שחיטה בבהמה שהרי לב"ש קודם אסיפה אם נגע הדג בדבר הטמא אינו מקבל טומאה דלב"ש הוא דוקא משיצודו הרי חזינן דהאסיפה הוי מתיר. ולב"ה צ"ל דאף דאסיפה הוי מתיר אבל אינו דומה בזה לשחיטה, דע"י שחיטה נוטל חיותה ומשוויה אוכל.

[וע"ע בזה במאמרו של הרב חרל"פ שליט"א, "דגים מאימתי מתים - שיטת הרמב"ם" (עמ' 236) - הערת המערכת.]

שלח

והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעולה לריח ניחוח לד' ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר עזים אחד לחטאת (טו, כד)

חסר אל"ף שאינו כשאר חטאות שכל חטאות שבתורה הבאות עם עולה החטאת קודמת לעולה שנאמר (ויקרא ה) ואת השני ישעה עולה וזו עולה קודמת לחטאת (רש"י במס' הוריות יג. ד"ה לחטאת)

והנה שמעתי ממו"ר מרן הגריד"ס זצ"ל לבאר בזה דמה דחטאת קודמת לעולה הוא משום דחטאת מכפרת והעולה בא לדורון אבל גבי שעיר ע"ז אין הכפרה באה ע"י החטאת לבד אלא דהפר לעולה הוי חלק מהכפרה, ולכן חטאת נכתבת חסר להראות חסר בכפרת החטאת והעולה גם באה לכפרה, ולכן הפר לעולה קודמת לשעיר חטאת, מפני שהעולה באה לכפרה וגם יש לה המעלה שהיא נשרפת כליל.

קרח

וישלח משה לקרא לדתן ואבירים בני אליאב ויאמרו לא נעלה. המעט כי העליטנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר כי תשתרר עלינו גם השתרר. אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו ותתן לנו נחלת שדה וכרם העיני האנשים ההם תנקר לא נעלה. (טז, יב-יד)

וצ"ב כונת דתן ואבירים באמרם 'לא נעלה'. וכי אמר משה להם לעלות אליו. (עי' בכלי יקר שעמד על זה.)

ונראה דדתן ואבירים חזרו לשיטת המרגלים שאין בכחם לעלות לארץ כנען, ובאמרם פעמים לא נעלה היה תגובה למה שאמר כלב בפרשת שלח (במדבר יג, ט) "עלה נעלה וירשנו אתה כי יכול נוכל לה."

ומה שאמרו דתן ואבירים, "אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש" היה כנגד מה שאמרו יהושע וכלב אז בפרשת שלח לבטל דברי המרגלים באמרם "אם חפץ בנו ה' והביא אתנו אל הארץ הזאת ונתנה לנו ארץ אשר היא זבת חלב ודבש" (במדבר יד, ח) שדתן ואבירים כחשו בדברי יהושע וכלב ואמרו שהארץ אינה זבת חלב ודבש, ואדרבה ארץ מצרים היא ארץ זבת חלב ודבש וכונתם היתה לחזור למצרים וכמו שאמרו העם בשמעם דיבת המרגלים, "טוב לנו שוב מצרים."

והנה כשמתו עדת קרח וילנו עדת בני ישראל על משה ואהרן פרח מטה אהרן לבטל טענותם ולהראות שאהרן נבחר מה' וכתוב "ויצא

פרח ויצץ ציץ ויגדל שקדים" (במדבר יז, כג). ונראה דלשון ויצץ ציץ הוא מלשון ציץ דהיינו להביט כמו מציץ מן החרקים, דהוא אותו לשון של ציצית שניתנה כתיקון לחטא המרגלים, לתקן ההבטה המצומצמת של המרגלים שלא הבינו גודל קדושת הארץ (עי' מש"כ בסוף פ' שלח). לכן בא כאן לשון "ויצץ ציץ" לרמוז שמחלוקת קרח ועדתו גם היתה מבוססת על טענת המרגלים, ופריחת המטה וזה שיצץ ציץ בא גם לבטל טענתם.

* * *

והנה כתב ברש"י (ד"ה העיני האנשים ההם תנקר), וז"ל, אפילו אתה שולח לנקר את עינינו אם לא נעלה אליך לא נעלה.

רש"י פירש דהעיני האנשים קאי על עצמם, על דתן ואבירם, כאדם התולה קללתו על חברו. וגם שאמרו לא נעלה היינו שלא יעלו אל משה.

ושמעתי ביאור מאת חתני הרב דניאל חנוך בסר, שליט"א, דדתן ואבירם החזיקו עדיין במרד של המרגלים וכשאמרו לא נעלה, לא קאי על משה אלא על שאמרו לא נעלה לארץ ישראל, וכנגד מה שאמר כלב בן יפונה עלה נעלה (יג, ל) הם אמרו לא נעלה.

והנה דתן ואבירם כפרו לגמרי בזה שארץ ישראל היא ארץ זבת חלב ודבש. הרי המרגלים הסכימו שהארץ היא זבת חלב ודבש (יט, כז) רק אמרו אפס כי עז העם היושב בארץ ולא נוכל לכבוש אותה דלא נוכל לה אבל על עצם היות הארץ ארץ טובה וזבת חלב ודבש לא כפרו.

אבל דתן ואבירם אמרו שהארץ שהיא זבת חלב ודבש היא מצרים ולא ארץ ישראל, ולכן אפילו אם היינו יכולים לכבוש אותה לא כדאי לנו דארץ מצרים טובה מארץ כנען, וזהו כונתם באמרם העיני האנשים ההם תנקר היינו הענקים והאנשי מדות (יג, לב) דאז נוכל לכבוש אותם מ"מ לא נעלה דאינו ארץ זבת חלב ודבש וזה כונתם באמרם אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו.

ולא יהיה כקרח וכעדתו כאשר דבר ה' ביד משה לו (יז,ה)

כתב רש"י (ד"ה כאשר דבר ה' ביד משה לו), וז"ל, ומה ביד משה ולא כתב אל משה רמז לחולקים על הכהונה שלוקין בצרעת כמו שלקה משה בידו שנאמר ויוציאה והנה ידו מצרעת כשלג (שמות ד, ו) ועל כן לקה עוזיה בצרעת (דברי הימים ב, כו), עכ"ל. מהתנחומא (פ' צו יא, ג).

ונראה הביאור בזה דהכהנים הם הקרובים לה' שהם המשרתים במקדש, והכהן גדול ביה"כ נכנס לפני ולפנים, ולכן החולקים על הכהונה מושלחים חוץ למחנה דכתיב בדד ישב חוץ למחנה מושבו, מדה כנגד מדה הוא מושלח מהמחנה ורחוק מהמקדש ונראה דמשה לקה בצרעת משום שדיבר רע על ישראל באמרו לא יאמינו לי (עי' ברש"י שמות ד, ו) משום דבני ישראל הם ממלכת כהנים ולכן לקה בצרעת וגם מרים שדברה נגד משה לקתה בצרעת שמשה היה בתור אב לנביאים והיה גם כה"ג (עי' במש"כ בזה בפ' יתרו) וגם היה ראש הסנהדרין.

ונראה דזהו הטעם דטומאת וטהרת מצורע תלויה בכהן דאינו נעשה מצורע אלא ע"י אמירת הכהן ואינו נטהר מצרעתו אלא ע"י הוראת הכהן, דהמצורע דהוא השפל שבעם והמרוחק מה' ביותר דמושלח חוץ מג' מחנות, אינו נטמא וגם אינו נטהר אלא על ידי הכהן שהוא הקרוב לה' ביותר.

חקת

ויראו כל העדה כי גוע אהרן (כ, כט)

כשראו משה ואלעזר יורדים ואהרן לא ירד, אמרו היכן הוא אהרן. אמר להם מת. אמרו אפשר מי שעמד כנגד המלאך ועצר את המגפה ישלוט בו מלאך המות. מיד בקש משה רחמים והראוהו מלאכי השרת להם מוטל במטה. ראו והאמינו. (רש"י שם)

ומקורו של רש"י הוא מהמדרש רבה, דאיתא שם, שחשדו את משה ועמדו לסקלו, והדברים מתמיהים. וכי חשדו בני ישראל למשה ואלעזר שהרגו את אהרן? ועוד קשה הרי הם בעצמם אמרו שאין מלאך המות שולט על אהרן. א"כ איך היו יכולים להרגו. ועוד תימה, וכי חשבו שאהרן יחיה לעולם.

ונראה לפרש את זה ע"פ מה ששמעתי ממו"ר מרן הגרי"ד סולובייצ'יק, זצ"ל. מרן הגר"ח, זצ"ל, נפטר באטווסק (ליד ווארסא), ובנו הגאון ר' משה היה בעיר אחרת וקרא בעיתון שנפטר אביו, ז"ל. וגם שמע על פטירת אביו מאחד שהיה בלוויה, ואח"כ נהג שבעה ומיד אחר השבעה יצא לווארסא כדי לדעת מה קרה עם אביו ז"ל.

כאשר שמע על זה החפץ חיים, זצ"ל, צוה לחתנו, הגאון רב הירש לוינסון זצ"ל, לכתוב לרב משה לשאלו, דכיון דידע על ידי מה שהיה כתוב בעיתון, וגם על ידי עדות, עד מפי עד של אחד שהיה בהלוויה עצמה ובעדות זה היו יכולים להתיר עגונה, וגם הוא סמך על זה ונהג אבלות, א"כ למה יצא בעצמו אח"כ לבדוק הענין אודות אביו, ר' חיים.

רב משה, זצ"ל, ענה לו דכשאליהו נלקח לשמים, בני הנביאים ידעו מקודם שה' לוקח את אליהו, וכדמפורש בקרא "ויצאו בני הנביאים אשר בית אל אל אלישע ויאמרו אליו הידעת כי היום לוקח את אדניך מעל ראשך. ויאמר גם אני ידעתי" (מלכים ב', יב, ג), ובני הנביאים בעצמם ראו איך שנלקח אליהו שעמדו מנגד (פס' ז), ומ"מ אחר שעלה אליהו השמימה. הלכו לבקש את אליהו, "וישלחו חמישים איש ויבקשו שלשה ימים ולא מצאו" (ב, יז). והנה הוא דבר תימה שהרי בני הנביאים בעצמם ידעו מכבר שאליהו עולה השמימה וגם עמדו מנגד וראו איך שנלקח. א"כ למה הלכו לבקש את אליהו שלשה ימים.

ואמר על זה הגר"מ זצ"ל שכאשר רבי נלקח מתלמידיו א"א להם להתמודד בזה, ואף שידעו הדבר, מ"מ לא היו יכולים להאמין שיש עולם בלא רבם, והלכו לבקש את אליהו. וכששמע החפץ חיים את ביאור הגר"מ, אמר דברי פי חכם חן.

ונראה דזה הביאור גם במדרש אודות אהרן שאף שידעו שאהרן נפטר, מ"מ לא היו יכולים להאמין שיש המשך בלא אהרן הכהן. ולכן

הצריך הקב"ה להראות להם את מטתו של אהרן. שהרי ע"י ידיעתם ושכלם גם ידעו שאהרן נפטר, שהרי אין אחד חי לעולם, אלא לא יכלו להתמודד בזה ותלמיד חייב לבקש אחר רבו אף אם זה נגד הידיעה הרגילה, וכמו שמצינו גבי אליהו.

והנה בתוספתא דסוטה (פי"ב ה"ה), תניא אפשר לבני אדם אמש ואמרים הידעת כי היום ה' לוקח את אדוניך, ועכשיו אומרים לכו נא ויבקשו את אדוניך, אלא שנסתלקה מהן רוח"ק, ע"כ. הרי קושית התוספתא היא איך זה שבני הנביאים ידעו אמש שאליהו ילקח השמימה, ולמחר הלכו לחפש אותו. ותירצה שנסתלק מהן רוח הקודש שנבואתם היתה תלויה בנבואת אליהו שהאציל מרוחו אליהם. ולכאורה לכן נקראו בני הנביאים.

והנה עיין בספר זהב משבא עה"ת (מהגרמ"ש שפירא שליט"א, עמ' קמא), שהקשה דמה בכך שבטלה נבואתם, אבל הידיעה שהיה להם אתמול היה ידיעה. והביא מה ששמע ממרן הגרי"ז, זצ"ל, דנבואה אינה כידיעה הנקלטת שמחר אליהו עולה לשמים כ"א ידיעתה היא מכח הנבואה, וכל שבטלה הנבואה עתה בטלו כל הידיעה שהיה מכחה.

והנה דברי התוספתא (שמובאים גם ברש"י בס' מלכים) הוא מהלך אחר ממה שביאר הגר"מ, זצ"ל.

בלק

כל מי שיש לו שלשה דברים הללו הוא מתלמידיו של אברהם אבינו. ושלשה דברים אחרים הוא מתלמידיו של בלעם הרשע. עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו. עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע. (אבות פ"ה מכ"ד)

והנה צ"ע במשנה שהרי המתנגד של בלעם היה משה רבנו, והיה צריך התנא לכתוב מה בין תלמידיו של משה רבנו לתלמידיו של בלעם.

ואשר נראה דבלעם חשב שהוא העומד במקום אברהם אבינו, שאברהם היה נביא לגוים וכינס קהילות לקרא בשם ה' והיו מתקבצים

אליו אלפים ורבבות (עי' רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג). וגם היה חשוב אצל הגויים והיה נקרא נשיא אלקים, ובלעם התחרה לא במשה אלא באברהם, וכן מצינו כשבנה בלעם שבעת המזבחות (במדבר כג, ד) וכתב רש"י שם, וז"ל, שבעה מזבחות ערכתי אין כתיב כאן אלא את שבעת המזבחות. אמר לפניו, אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות ואני ערכתי כנגד כולם. אברהם בנה ארבעה ... ויצחק בנה אחד ... ויעקב בנה שנים, וכו', עכ"ל. הרי שבלעם מתחרה עם האבות, וכן באמרו כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו (ב, ט) עיין ברש"י שהביא מהתנחומא דצורים היינו האבות, ומגבעות היינו האמהות, וז"ל, אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו ע"י אבות ואמהות, עכ"ל.

וכן הלשון שבה ברכם בלעם מברכך ברוך וארוך ארוך (כד, ט) הוא כלשון שברכו ה' לאברם, ואברכה מברכך ומקללך אאר (בראשית יב, ג). וכן עיין ברש"י על הפסוק ויקם בלעם בבקר ויחבש את אתנו (כב, כא) מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה שחבש הוא בעצמו אמר הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם שנאמר (בראשית כב) וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו, עכ"ל.

הרי שבלעם חשב עצמו כמו האברהם אבינו של דורו, שהיה נשיא אלקים וחשוב לא רק בעמו הפרטי אלא נביא לגויים. אבל אודות משה רבנו הוא חשב רק כמנהג של עם ישראל בפרט אבל לא כנביא לאומות.

והעירני בן אחי, הרב דניאל גנק שליט"א, שמצינו אותו לשון 'שב למקומו' גבי אברהם ובלעם. באברהם אחרי שה' הבטיח את אברהם שלא ישחית את סדם אם יש בה עשרה צדיקים כתיב ואברהם שב למקומו (בראשית יח, לג) וגבי בלעם אחר שבירך את ישראל עוד פעם ולא היה יכול לקיים מחשבתו לקללם כתיב ויקם בלעם וישב למקומו (במדבר כד, כה). ואחד מקביל לשני שאברהם רצה להציל עיר שלא היה ראוי לכך ובלעם רצה לקלל עם שלא היו ראויים לכך.

ואותו לשון של וישב למקומו גם מצינו אצל לבן דכתיב וישכם לבן בבקר וינשק לבניו ולבנותיו ויברך אתהם וילך וישב לבן למקומו

(בראשית לב,א), דגם לבן רצה להזיק ליעקב ולא הצליח. ובמדרש איתא (תנחומא סוף ויצא) דלבן הוא בלעם.

ובכל המקומות האלו דכתיב וישב למקומו הכונה ששבו לדעתם ומצבם שמקודם, ובלעם אף שלא הצליח לקלל את ישראל וראה שה' רצה רק שעם הזה יבורך מ"מ וישב למקומו שעדיין רצה לקלל את ישראל וגם לבן רצה להזיק ליעקב ורדף אחריו, ולולא שה' בא בחלום ללבן ואמר לו השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב ועד רע, היה בא במחשבתו לעקור את הכל, אבל וישב לבן למקומו הכונה שעדיין עמד בדעתו להזיק ליעקב רק שלא עלה בידו. וכן באברהם אבינו שאף שלבסוף לא זכו סדום ועמרה, וכל העיירות נהפכו, מ"מ אברהם אבינו נשאר איש החסד והצדק כמו שהיה כשהתפלל להציל את סדם.

מה טבו אהלך יעקב משכנתיך ישראל (כד,ה)

וכתב רש"י, "מה טובו אהלך, מה טובו אהל שילה ובית עולמים בישובן, שמקריבין בהן קרבנות לכפר עליהם. משכנותיך, אף כשהן חרבינן, לפי שהן משכון עליהן וחורבנן כפרה על הנפשות, שנאמר כלה ה' את חמתו (איכא ד,יא) ובמה כלה, ויצת אש בציון" (שם, תנחומא פקודי).

והנה השם ישראל שייך כשבני ישראל הם ברום המעלה אבל יעקב הוא בשעת פירוד ושפל המדרגה. וכמו זה שמעתי ממו"ר הגרי"ד זצ"ל על הפסוק וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר (בראשית לה,כב) דראובן ע"י חטאו פגם במה ששלט ישראל על משפחתו ולכן כשחטא הפך את ישראל למדרגת יעקב, ולכן יש הפסק באמצע הפסוק בין 'וישמע ישראל' ל'ויהיו בני יעקב'. ואלמלא חטא ראובן שהכניס פירוד בביתו של יעקב אבינו לא היה קורה מה שקרה עם מכירת יוסף, שראובן שבר את שלטון יעקב בביתו, ומקודם לא היו האחים מעיזים לבגוד באביהם למכור את יוסף.

וא"כ צ"ע אם משכנתיך קאי על זמן חורבן היה צריך להיות ההפך דהיינו בלשון יעקב ואהלך שהוא בזמן שהמקדש קיים היה צריך להיות בלשון ישראל, כשהם ברום המעלה דהמקדש על מכוננו והמלכות קיימת.

ונראה לבאר בזה בהקדם מה ששמעתי ממו"ר הגריד"ס זצ"ל דיש שתי ביטויים, כח וגבורה השונים זה מזה. דכח כונתו למי שהוא חזק ויש לו עצמה וכמו מדינה שיש לה חיילים וצבא חזקה היא מדינה בעלת כח אבל גבורה אינו תלוי בכח פיזי אלא הוא ענין הנוגע לרוח, לאלו שמחריפים נפשם, ואף דאין לו כח או שאין לה צבא חזקה מ"מ אם מחזיקה מעמד זהו מידת הגבורה, וריבוי הכח מכריח העדר הגבורה. ולכן יש שתי ברכות בברכת השחר, הנותן ליעף כח, דהיינו שהקב"ה נותן לכל אחד החוזק ועוצמה לפעול בכל יום, וברכה אחרת אוזר ישראל בגבורה שאין הכונה לכח ועוצמה, אלא מידת הרוח שמחזיקים מעמד ונשארים נאמנים לדתם וזהו מידת הגבורה.

והנה מה שחנן ה' ליעקב שם ישראל מראה גם על מידת הגבורה, שהרי נקרא ישראל בשעה שהיה בורח מלבן והיה עומד לפניו הסכנה של עשו. "ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל" (בראשית לב, כט) דמעלת ישראל השיג בגדלות הרוח כשלחם עם המלאך, שרו של עשו. ונראה דבשעת חורבן וגלות עיקר המדה שמראים כנסת ישראל היא מידת הגבורה וזהו מידת ישראל, דנצחון ישראל אינו תלוי בכח כי אם בגבורה. ולכן כתב משכנותיך ישראל.

הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא (כג, כד)

כשהן עומדין משינתם שחרית הן מתגברים כלביא
 וכארי לחטוף את המצות ללבוש ציצית לקרוא את שמע
 ולהניח תפילין ע"א (רש"י שם)

ועיין בספר זהב משבא להגרמ"ש שפירא שליט"א שכתב, וז"ל, על סדר המצוות שפירש"י ציצית קריאת שמע ותפילין ראיתי מקשים, דלמה מנה רש"י לתפילין אחר ק"ש, הא כיון דאמרי' בברכות (יד:) שכל הקורא ק"ש בלי תפילין הריהו כמעיד עדות שקר בעצמו, א"כ קדמו תפילין לק"ש. ונראה בפשיטות בזה דק"ש בעי תפילין אינו משום מצות תפילין, כי אם דמהל' מצות ק"ש היא שיקרא בתפילין. ובזה הוא דקדמו תפילין לקריאת שמע. אבל משום מצות תפילין דכל יום, הרי מצות ק"ש

קודמת. ואע"פ שגם בתפילין שמניח למצות ק"ש קיים מצות תפילין נמי, מ"מ מצות תפילין הריהו לכל היום, ומשום מצות תפילין דכמו ציצית הרי הסדר הוא כפירוש"י ציצית ק"ש ותפילין, עכ"ל.

הנה מה שכתב דמה דק"ש בעי תפילין הוא מצד הק"ש שלא יהא כמעיד עדות שקר בעצמו, עיין מה שכתבתי בספרי גן שושנים ח"א, דלהרמב"ם הקורא ק"ש בלא תפילין הוי חסרון במצות תפילין שהרמב"ם הביא דין זה בפ"ד מהל' תפילין, ולא בהל' ק"ש, עיי"ש.

והנה בפשר סדר רש"י נראה שמדובר בשני תקופות, אחד כלביא והשני כארי שכתב שהם מתגברים כלביא וכארי, ולביא הוא ארי בקטנותו, והנמשל הוא דקטן מתנכים אותו במצוות תחילה בציצית וק"ש, ותפילין הוא כשגדל יותר ויכול לשמור תפיליו, דהיינו כשגדל יותר כארי. ויותר מזה הרי לשון הפסוק כארי יתנשא מתייחס לתפילין דהאדם מוכתר בתפילין וע"י כך מתנשא שנאמר, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך (דברים כה, י). ובירושלמי (פ"ה ה"א) ויראו ממך, אפילו שדים ורוחות. ורבי אליעזר הגדול אמר דכי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך קאי אתפילין שבראש (מנחות לה:).

ונראה להסביר יותר שבפסוק מדובר על מצות שמגינים על האדם ומצילים אותו מאויבו. וכן מפרש בסיפא דקרא 'לא ישכב עד יאכל טרף', וביאר בזה רש"י, וז"ל, לא ישכב בלילה על מטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מי שבא לטרפו. כיצד קורא את שמע על מטתו ומפקיד רוחו ביד המקום, בא מחנה וגייס להזיקם הקב"ה שומרם ונלחם מלחמות ומפילם חללים, עכ"ל.

הרי דמדובר בפסוק שהמצוות שומרים על האדם ומצילו מהמזיקים, ולכן תפס רש"י דוקא מצוות ציצית ק"ש ותפילין שהם מצוות המצילים את האדם מאויביו ומהחטא. עיין ברמב"ם (סוף הל' מזוזה), וז"ל, אמרו חכמים הראשונים כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים והן הם המלאכים שמצילין אותו מלחטוא, שנאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם בריך רחמנא דסייען, עכ"ל.

פנחס

לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום (כה, יג)

נראה בזה שיסוד הכהונה הוא לדמות לאהרן להיות איש שלום וכדוגמתו שהיה אוהב שלום ורודף שלום. ותפקיד הכהנים להביא שלום בין איש לאחיו ובין ישראל לאביהם שבשמים. ולכן כאשר פנחס עכשיו נעשה כהן בשכר קנאתו בהורגו את זמרי, נתן לו הקב"ה בריתי שלום.

ואף שאחד היה יכול לחשוב שקנאתו של פנחס הוא הפך מידת השלום, זהו מה שאמר הכתוב דלפעמים כדי להציל השלום צריך לתפוס במידת הקנאות. וכמו שמצינו גבי עיר הנדחת שאף שהריגת עיר בישראל נראה כאכזריות מ"מ הכתוב אומר ונתן לך רחמים ורחמך, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד הט"ז), וז"ל, כל העושה דין בעיר הנדחת הרי זה מקריב עולה כליל שנאמר כליל לה' אלקיך. ולא עוד אלא שמסלק חרון אף מישראל שנאמר למען ישוב ה' מחרון אפו. ומביא עליהם ברכה ורחמים שנאמר ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, עכ"ל.

מטות

ילמדנו רבינו כמה תקיעות תוקעין בערב שבת כדי לבטל את העם מן המלאכה, כך שנו רבותינו ג' תקיעות תוקעין בע"ש, וכו'. השבת מתקדשת בחצוצרות וכן ראשי חודשים והמועדות שכן הוא אומר (במדבר י') וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו', וכשהיו נוסעים בחצוצרות נוסעים ותוקעין שני' (שם) ותקעתם תרועה ונסעו המחנות, וכשמתכנסין מתכנסין בחצוצרות שנאמר (שם) ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו, וכשהצר מיצר תוקעין בחצוצרות שנאמר (שם) וכי תבואו מלחמה וגו' וכשהלכו למלחמה למדין בחצוצרות עשו נקמה שנאמר וכלי הקדש וחצוצרות התרועה בידו. [מדרש תנחומא, פ' מטות סי' ב ד"ה ילמדנו רבינו (ב)]

והנה צ"ב במדרש דמה ענין תקיעות ערב שבת להבדיל העם ממלאכה לתקיעות בשעת מלחמה ובתעניות או בשעת מסעות או על הקרבנות.

ואשר נראה לפרש בזה דתקיעות הם כדי לאסף את העם ומראים על קהלת כל ישראל. עיין בזה ברמב"ן במלחמות ה' (פ"ג דר"ה, ו: בדפי הרי"ף) שכתב, וז"ל, והטעם שלא למדו התרעה בחצוצרות אלא במקדש ובמלחמה שכל ישראל תלויין בדבר מ"ט דחצוצרות דכנופיא דכל ישראל, כתיבי הא בעלמא לא, עכ"ל. הרי דחצוצרות מראה על כנופיא דכל ישראל, ולכן תוקעין על הקרבנות במקדש. וכן בשעת צרה דזהו נוגע לכל ישראל. ונראה מהמדרש דתקיעות ערב שבת אינו רק למנוע העם ממלאכה אלא דע"י כך יש אסיפת העם לשבת.

ונראה דיש קיום מיוחד של צבור במצות שבת ויו"ט מהקרא באמור (ויקרא כג, ד) דכתיב אלה מועדי ה' מקראי קדש, אשר תקראו אתם במועדם. ועי"ש ברמב"ן, וז"ל, וטעם מקראי קדש שיהיו ביום הזה כלם קרואים ונאספים לקדש אותן כי מצוה הוא על ישראל להקבץ בבית האלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לקל בכסות נקיה ולעשות אותו יום משתה ושמחה.

ועיין בילקוט שמעוני (ריש פרשת ויקהל) שהביא מהמדרש, וז"ל, ויקהל משה, רבותינו בעלי אגדה אומרים מתחילת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה ויקהל אלא זאת בלבד אמר הקב"ה עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפנייהם ברכים הלכות שבת כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהלות בכל שבת ושבת ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהודות לישראל דברי תורה איסור והיתר כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בני. מכאן אמרו משה תקן להם לישראל שיהיו דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חגג בחג, עכ"ל. הרי מבואר מהמדרש דיש קיום מיוחד לאסף העם ולעשות קהלות גדולות ולדרוש בפניהם הלכות שבת ויו"ט. הרי חזינן דיש מצות צבור לכנוס העם יחד לשבת, ונראה דלכן תוקעין בחצוצרות בכל ערב שבת לאסוף העם לשבת.

**כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך
במי נדה יתחטא וגו' (לא,כג)**

לפי פשוטו חטוי זה לטהרו מטומאת מת אמר להן צריכין הכלים לגיעול לטהרם מן האיסור וחטוי לטהרן מן הטומאה. ורבותינו דרשו מכאן שאף להכשירן מן האיסור הטעון טבילה לכל מתכות ומי נדה הכתובין כאן דרשו מים הראשונים לטבול בהם נדה, וכמה הם מ' סאה. (רש"י ד"ה אך במי נדה יתחטא)

ומקורו מהגמ' ע"ז (עה:): תנא בר קפרא מתוך שנאמר במי נדה שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי, ת"ל אך חלק. א"כ מה ת"ל נדה, מים שהנדה טובלת בהן, הוי אומר ארבעים סאה.

והנה מה דכלים הנקנים מעכו"ם צריכים טבילה במ' סאה הוא מגזיה"כ דאך במי נדה יתחטא, שטהרת כלים מטומאה אין צריך מדאורייתא מ' סאה דמחטין וצנורות כשרים להטבילן ברביעית מים. כדמבואר בגמ' פסחים (יז:).

והנה חלוק מקוה ממעיין דמקוה צריך אשבורן ומ' סאה, ומעיין מטהר בזוחלין ובכל שהוא. ונחלקו הראשונים בטבילת אדם במעין אי טהור בכל שהו דהיינו מים שמכסין את כל גופו ואי הוא קטן סגי בפחות ממ' סאה וזהו שיטת הראב"ד או דטבילת אדם צריך מ' סאה ורק לכלים מהני בכל שהו וזהו שיטת הרא"ש בשם ר"י.

והנה שמעתי ממו"ר הגריד"ס זצ"ל, דהראב"ד והרא"ש נחלקו בדין מ' סאה אי הוי שיעור בחפצא דמקוה, א"כ זהו דוקא במקוה אבל מעין דמטהר בכ"ש אף לאדם לא בעי מ' סאה, אבל הרא"ש סבר דמ' סאה הוי שיעור לא רק בחפצא דמקוה אלא גם במעשה טבילה של אדם. א"כ טבילת אדם במעין צריך מ' סאה. ועיין בשו"ע (יו"ד ריש סי' רא) דקיי"ל כן להלכה.

וידידי הג"ר דניאל לנדר הראה לי דכן מוכח מהגר"א דמ' סאה אינו שיעור בחפצא דמקוה לבד אלא גם במעשה טבילה, שכתב (שם, אות

ה' בביאור הגר"א), וז"ל, וכמ"ש הריב"ש דטעמא דמעין מטהר בזוחלין משא"כ במקוה משום דקטפרס אינו חיבור משא"כ במעין דמטהר בכ"ש, עכ"ל. ולפי הגר"א דבמעין כיון דהוי זוחלין אין צירוף וחיבור למ' סאה.

א"כ להרא"ש איך יש חיבור למ' סאה דכן קיי"ל, וצ"ל דמ' סאה גבי טבילת אדם במעין אינו שיעור בחפצא דמים שהרי מעין מטהר בכ"ש וכיון דמעין הוי זוחלין אין חיבור למים זהו לענין החפצא אבל מ' סאה שצריך לטבילת אדם במעין הוי שיעור במעשה טבילה וזה סגי גם במעין דהוי זוחלין שהרי סוף סוף טבל במים דמ' סאה המכסין כל גופו.

והנה תנן (מקואות פ"ה מ"י), גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורים, ע"כ. והנה להרא"ש בשם הר"י דאף במעין לטבילת אדם צריך מ' סאה מובן שפיר אלא להראב"ד צ"ע מה דבעי מ' סאה, וצ"ל דסבר כהרמב"ם (הל' מקואות פ"ט הי"ח) דבמשנה מדובר אחר שנפל הגל לארץ דאז חשיב מקוה ולא מעין (עיי' בחי' ר' חיים הלוי שם ה"ו) אלא דאני תמה שהרי ביו"ד (ריש סי' קכ) פסק המחבר, וז"ל הקונה מהעובר כוכבים כלי סעודה של מתכות וכו' צריך להטבילם במקוה או מעין של ארבעים סאה, עכ"ל.

והנה לפי מש"כ לעיל דמ' סאה דבעי גבי טבילת אדם במעין הוא דין במעשה טבילה לבד ולא בחפצא דמעין שהרי מעין מטהר בכ"ש, א"כ גבי כלי הנלקח מהעכו"ם למה לן שיהא בו מ' סאה, שהרי גבי מקוה דמ' סאה הוי שעורים בחפצא דמקוה לגבי טבילת אדם זהו גזיה"כ, במי נדה יתחטא, דאף דלגבי טומאה מהני טבילה ברביעית מדאורייתא אבל לגבי העלאת הכלי מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל צריך חפצא של מקוה של מ' סאה הראויה לטבילת נדה, אבל לגבי מעין לכאורה דטבילת כלי אין צריך לכך דהוי מעשה טבילה בפחות ממ' סאה שהרי טבילת כלים בעד טומאה סגי ברביעית; ומה דצריך מ' סאה לטבילת אדם במעין הוא בעד מעשה הטבילה בלבד. וצ"ע.

ועיין בטור (סי' קכ) שהביא מהסמ"ק, וז"ל, וכתב בספר המצות אבל לא במעין אע"ג דמעין מטהר דכלי טמא בכל שהוא בכלים הלוקחים מן הנכרים צריך מ' סאה, ולא נהירא שאין להחמיר בטבילה זו טפי מטבילת טמאה דלא ידעינן להך אלא ממנה, עכ"ל. ועיין בב"י שכתב

בכונת הסמ"ק אבל לא במעין פירוש אבל לא במעין כדין מעין שהוא מטהר בכל שהו והוא שיהא כל גוף הכלי עולה בו דהיינו דוקא לענין טבילת טומאה, אבל בכלים הלקוחים מן הנכרים אף במעין צריך מ' סאה.

ועיין שם בב"י שתמה על מה שכתב הטור לדמותו לטבילת טמאה, וז"ל, ויש לתמוה עליו שנראה שהוא תופס בפשיטות דנדה אינה צריכה מ' סאה במעין והרי ר"י אינו סובר כן, וכתב רבינו (סי' רא) שלדבריו הסכים הרא"ש ז"ל וכיון שכן היאך כתב ול"נ שאין להחמיר בטבילה זו טפי מטבילת טמאה שהרי לדעת ר"י והרא"ש אינו מחמיר בזו יותר מטבילת טמאה, עכ"ל.

ונראה לתרץ דלפי"ד דזהו גופא מה שהקשה הטור על הסמ"ק דכיון דמ' סאה גבי טבילת אדם במעין הוי דין במעשה טבילה אין להחמיר להצריך כן בעד כלים הנלקחים מן העכו"ם, דלגבי חפצא דמעין אין צריך מ' סאה דמעין מטהר בכ"ש, ורק דבאדם צריך מ' סאה בעד מעשה הטבילה ואין זה ענין לכלים. (וע"ש בדרישה שכ"כ.) [וע"ע לקמן במאמרו של יונתן לוי, "בענין טבילת כלים" - הערת המערכת.]

כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וגו' וכל

אשר לא יבא באש תעבירו במים (לא, כג)

עיין בגמרא ע"ז (עו.) דבהיתרא בלע סגי בהגעלה ובאיסורא בלע בעי ליבון. והנה בהך דינא יש לפרש בב' אופנים. או דהוי גזיה"כ דיש ב' פרשיות בתורה חד דגיעולי מדין דהוי איסורא בלע ושם הצריך התורה ליבון - תעבירו באש. ועוד יש דין דתעבירו במים דהגעלה מועיל במקום דהיתירא בלע. או דיש לפרש דמה דהגעלה מועיל במקום דהיתירא בלע ולא בעינן לליבון משום דכיון דלא נעשה עדיין לאיסור מועיל ההגעלה לפלוט מקצת מה שבלע ונעשה הטעם לטעם קלוש ולא חל שם איסור על טעם קלוש, ודומה לדינא דנ"ט בר נ"ט, וכן פירש הרמב"ן (מובא בר"ן) בפסחים (דף ל').

ונ"מ רבתי בין ב' הפשטים, דלפי צד הב' צריך שיהא ההגעלה דוקא קודם שנעשה לאיסור, אבל לצד הא', דהוי גזיה"כ חלוק דין בליעת

איסור מבליעת היתר, אפי' אי מגעילו אחר שנעשה איסור יועיל ההגעלה. וכן כתב תוס' כאן, וכן נראה מפשטות הגמ' בע"ז.

ועיין ברמב"ם (הל' מעשה קרבנות פ"ה הי"ג) בהגעלה לענין קדשים שהרמב"ם כתב שמגעילו דוקא קודם שיעשה נותר. והראב"ד כתב שמגעילו אחר שיעשה נותר (וברמב"ם יש לפרש דהוי דין במצות מריקה ושטיפה דהמצוה הוא למנוע עשיית נותר בקדירה).

והנה בהך גזיה"כ נראה לפרש דהנה חלוק דין ליבון מדין הגעלה, דליבון שורף האיסור אבל הגעלה הוי דין דוקא בכלים דע"י הגעלה פולט הכלי את טעם האיסור. ולכן בליבון אינו צריך שיהא הכלי נקי דוקא ואפילו אם יש חלדה על הכלי מהני ליבון, אבל בהגעלה דהוי דין דהכלי מפליט האיסור צריך שיהא הכלי נקי דוקא. ולכן דין ליבון דהוי דין שריפה דהאיסור נשרף אינו דין דוקא בכלים דשייך גם בבעין, אבל הגעלה הוי דין דוקא בכלים דע"י ההגעלה הכלי פולט איסורו. ולכן כשהכלי בלע איסור מבעין צריך שההיתר יהא חל לא רק בשביל הכלי אלא גם בשביל הבעין, ולכן בעינין דוקא ליבון, אבל בהיתרא בלע הרי האיסור נולד בדופני הכלי ולכן רק בעינין הגעלה דהוי מכשיר הנאמר רק לענין כלים ולא בעינין היתר הנאמר גם לענין הבעין. (שמעתי ממו"ר הגריד"ס זצ"ל).

ט' באב

עיין בשו"ע (או"ח סי' תקנט ס"ד), אין אומריין תחנון (ולא סליחות) בט' באב ואין נופלים על פניהם משום דמיקרי מועד. וצ"ע דמה דט' באב מיקרי מועד הוא משום דכתיב באיכה קרא עלי מועד (איכה א, טו) אבל שם הכונה דהוי מועד לגייסות לבא עלי כדכתיב אח"כ "לשבור בחורי", הרי דאינו מועד של שמחה אלא מועד לחורבן. וא"כ צ"ב למה מטעם זה אין לומר תחנון.

ושמעתי ממו"ר הגריד"ס זצ"ל מה דאין אומריין תחנון וסליחות בט' באב הוא משום דכתיב באיכה שתם תפילתו (ג, ח) דט' באב הוא יום שאינו מסוגל לתפילה, ולכן אין אומרים בו תתקבל בקדיש משום דאין הקב"ה מקבל תפלתנו בט' באב, דמחיצה מבדלת בינינו לאבינו שבשמים, ומאותו טעם אין מתפללים נעילה בט' באב, אף דתענית ציבור טעון נעילה

(דאינו דין רק כביוה"כ אלא בכל תענית צבור, ומה דאין מתפללים נעילה בט' באב) משום דאינו יום המסוגל לתפילה. ולכן אין מתפללים בו תפילה יתירה. והוא הדין שאין אומרים תחנון דהיא תפילה נוספת.

אלא דנראה לפרש דמה דט' באב נקרא מועד הוא משום דכיון דהוכפלו בו הצרות, ונחרב בית ראשון ושני באותו יום, אף שמראה על חומרת התענית (ולכן מתענין בו לילו כיומו, וכן החמשה ענויים נוהגים בט' באב כביוה"כ), זה גופא (שהוכפלו בו הצרות) מראה שהחורבן והצרות שקרו בט' באב אינן משום שהברית בינינו לקב"ה נפסק, אלא אדרבה, זה שהקב"ה מעניש אותנו פעם אחר פעם באותו יום מראה שהברית קיים והיחס לקב"ה במקומו עומד, אלא כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך. ולכן בזה שט' באב הוי מועד ומיועד לצרות, זה גופא מראה על זה שקיים בתוקפו הברית ויחס בין הקב"ה לעם ישראל.

ולכן אומרים נחם בט' באב, ושבת אחר ט' באב הוי שבת נחמו, שעצם הצרות מראים על היסוד לגאולה ישועה ונחמה.

ועיין בבית הלוי (פ' ויצא) שכתב כע"ז, וז"ל, בגמ' דתחיגה איתא (ה:): דאחוי לי ההוא צדוקי לר' יהושע בן חנינא עמא דאהדרינהו מריה לאנפיה מינה, אחוי ליה עוד ידו נטויה עלינו. והקשה שם המהרש"א דהרי הך קרא כתיב גבי פורעניות, בכל זאת לא שב אפו, ועוד ידו נטויה. דהטור כתב בחושן משפט דאבידה מדעת הוא הפקר, ואם הניח כיס ברה"ר נעשה הפקר וכל מי שירצה יכול לזכות בו. ויש לחלק בין מניח כיס ברה"ר לבעה"ב הזורק כלי מראש גגו, דמבואר להדיא במסכת ב"ק (ס"ו) דלא נעשה הפקר מדשקיל וטרי שם בבא אחר ושברו אם חייב או לא. והחילוק הוא דבמניח כיס ברה"ר ולא איכפת ליה כלל מה שיהיה בו, הוא דס"ל להטור דהוא הפקר, אבל בזורק כליו לשוברם דיש לו בזה כונה ורצון לשוברו, כל זמן שלא נשברו, הם שלו עדיין. וזהו דהצדוקי אמר לו, עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה דכבר סילק השי"ת רשותו מהם ואינם שוב שלו כלל. רק זה היה אם הקב"ה משלחם מא"י ולא איכפת ליה ממה שיעשו הכשדים בהם, והשיב לו ריב"ח, עוד ידו נטויה עלינו דשלחם לשם בכונה מיוחדת שייסבלו שם יסורים, והוי כמו זורק כליו לשוברם דהם שלו עדיין, עכ"ל.

ואתחנן

שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלקיך (ה,יב)

וברש"י, כאשר צוך (שבת פ"ז) קודם מתן תורה במרה.

עיינן בגמ' שבת (פז:): רבא אמר לחנייתן, רב אחא בר יעקב אמר למסען, וקמפלגי בשבת דמרה, דכתיב כאשר צוך ה' אלקיך, ואמר רב יהודה אמר רב כאשר צוך במרה מר סבר אשבת איפקוד אתחומין לא איפקוד, ומר סבר אתחומין נמי איפקוד.

ונראה דנחלקו ביסוד איסור תחומין אי הוי איסור מלאכה והעובר על איסור תחומין נחשב כמחלל שבת או דהוי איסור בפ"ע ואינו בכלל מלאכה בשבת. שהרי במרה נצטוו במצוות שבת דאיסור מלאכה, אבל תחומין אי הוי איסור בפ"ע ולא איסור מלאכה לא נצטוו במרה, אבל אי הוי איסור מלאכה אף במרה נצטוו.

והנה עיינן בחתם סופר (או"ח סי' קמט) שכתב דמה דאוכל נפש אינו מתיר איסור תחומין ביו"ט הוא משום דאינו איסור מלאכה אלא איסור בפ"ע. ועיינן בזה בעמודי אור (סי' יד).

והנה עיינן בגמ' עירובין (יז:): דרבי חייא סבר לוקין על עירובי תחומין ורבי יונתן סבר דהוי לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין. ועיי"ש ברש"י, דרבי יונתן סבר דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא דס"ד אל יוציא הוא, ונפקא לן הוצאה מרשות לרשות מיניה, וההיא אב מלאכה ומותתין עליה. דרבי חייא סבר דהוי איסור בפ"ע ואינו איסור מלאכה. ורבי יונתן סבר דהוי איסור מלאכה דנכלל תחת איסור הוצאה. ולכן הוי לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין. ולר"ח הוי איסור בפ"ע. והרמב"ם (הל' שבת פכ"ז ה"א) פסק כר' חייא דלוקין דהוי איסור בפ"ע. [עי' מש"כ בזה בספרי ברכת יצחק (סי' מ.)]

ועיינן בתוס' (שבת פז: ד"ה אתחומין) שכתב דלאו דוקא תחומין אלא דנחלקו גם על הוצאה. שהיו מוליכין עמהן כל אשר להן ומר סבר אהוצאה לא איפקוד ומר סבר איפקוד.

והנה לפי התוס' דבגמ' נחלקו גם על הוצאה אין הכרח לומר שנחלקו אי תחומין הוי איסור מלאכה או איסור בפ"ע שהרי הוצאה ודאי הוי איסור מלאכה. וצ"ל דאף דהוצאה הוי איסור מלאכה מ"מ כיון דלא הוי מלאכת חידוש (עי' תוס' ריש שבת ד"ה פשט) לא נאסר במרה.

ויש להסתפק בשבת של מרה אי היה מצות קידוש ואם היו חייבין בעשה של שבת. וכן יש להסתפק אי מלאכת הבערה (למ"ד הבערה ללא יצאת) היתה נוהגת במרה, ובמיוחד לפי התוס' (פסחים ה: ד"ה לחלק) להריב"א למ"ד ללא יצאת לא היה אסור ביו"ט כיון דאין שם מלאכה עליה.

שבת נחמו

נראה דשבת נחמו והנחמה שבאה מיד אחר שבת חזון וט' באב הוא משום דתוך שבת זו חלה ט"ו באב, דלא הוו ימים טובים לישראל כיוה"כ וט"ו באב (תענית כו:). ט"ו באב מראה שאף אחר החורבן לא נפסק הברית בין הקב"ה לעם ישראל. ושמעתי ממו"ר הגריד"ס זצ"ל דזהו יסוד כונת הגמ' שבט"ו באב ניתנו מתי ביתר לקבורה שחז"ל ראו בנס זה שהגופות לא הסריחו ושנתבטל הגזירה לקבור מתי ביתר אות לעיני כל שהברית בין קב"ה וישראל עדיין קיים. ונראה דזהו הנחמה שבאה אחר החורבן שהברית עדיין קיים והגאולה עתידה לבא.

מגילת איכה מסתיימת בפסוקי נחמה, השיבנו ה' אליך ונשובה וגם הקינות מסתיימים בדברי נחמה. וביאר בזה מו"ר דניחום אבליים אינו רק קיום של חסד, ואהבת לרעך כמוך אלא דהוי קיום בעצם האבלות, דאבלות טעונה נחמה וזהו כונת הרמב"ם דניחום אבליים קודם לביקור חולים משום דהוי חסד עם החיים ועם המתים (הל' אבל פי"ד ה"ז) דניחום אבליים הוי קיום באבלות.

וראיה לדבר מהגמ' שבת (קנג.) מובא ברמב"ם (הל' אבל פי"ג ה"ד), מת שאין לו אבליים להתנחם באים עשרה בני אדם כשרים ויושבין במקומו כל שבעה ימי האבלות ושאר העם מתקבצין עליהם, עכ"ל. הרי די ש מצות ניחום אבליים אף בלא האבל, אלא דהוא חלק מחובת ניהוג האבלות ע"י הצבור.

ועוד הביא ראייה ממה דאבלות נגמרת רק בשעה שיעמדו המנחמים מלבוא, דלכאורה למה צריך האבל לחכות עד שיעמדו המנחמים אלא הטעם משום דניחום האבלים הוי קיום באבלות. (עי' מש"כ בזה בס' גן שושנים ח"א סי' לא).

ולכן אונן (שמתו מוטל לפניו) אסור לנחמו, דאין לו דין אבלות אלא אנינות שמופקע מנחמה. ולכן בתשעה באב מסיימים בנחמה בשבת נחמו משום דאבלות בעי נחמה. וזהו גם ביאור אמירת נחם, דאבלות דט' באב צריך נחמה ונראה ביאור הענין ע"פ מה דאיתא בספר לימודי ניסן להגאון רב ניסן אלפערט זצ"ל שביאר מה דאמר דוד בתהלים שבטך ומשענתך המה ינחמוני, דגם שהקב"ה מייסר אותנו בשבט זה גם מראה על היחס בין קב"ה לאדם ועל זה אנו נשענים.

ונראה דאבלות אינו ענין של הסתר פנים אלא דיש תכלית להאבלות מפני הוא מראה על גאולה ולכן הנחמה היא חלק מהאבלות. וכזה שונה אנינות מאבלות דאנינות מראה על הסתר פנים ושברון דבשעה שמתו מוטל לפניו אין נחמה, אבל אבלות אף בתוך הצער יש תקוה ונחמה והוא ענין שבטך ומשענתך המה ינחמוני.

וזהו מה שראה רבי עקיבא (סוף מכות) שאף בראותו חורבן המקדש ושועל יוצא ממקום קדש הקדשים וחורבן מוחלט, מ"מ צפה שהנבואה של זכריה יתקיים וירושלים ימלא ששון ושמחה. והבטחון בגאולה הוא חלק מהאבלות של ט' באב. וזהו יסוד שבת נחמו.

עקב

ואכלת ושבעת וברכת (ח,י)

עיי' בבעל הטורים שכתב ד'ואכלת' הוא גימטריא של 'זהו בכזית'.

והנה נחלקו הראשונים אי חייבין לברך ברכת המזון מדאורייתא בכזית. דהרמב"ם והתוס' והרבה ראשנים סברי דכזית הוי דרבנן, דמדאורייתא צריך שביעה. והראב"ד והרמב"ן סברי דכזית דאורייתא. ולפי הפוסקים דסברי דמדאו' צריך שביעה, לכן באכל כזית ונסתפק אי בירך

אינו חוזר ומברך דהוי ספיקא דרבנן לקולא, ורק באכל כדי שביעה (דהוי דאורייתא) חוזר ומברך.

ולכן צ"ב בבעל הטורים שכתב ד'ואכלת' הוי גימטריא ד'בכזית' כיון דכזית אינו אלא דרבנן. וצ"ל דהטור סבר כהראב"ד דכזית הוי דאורייתא. והנה הטור (או"ח סי' קפד) כתב סתם אכל ואינו יודע אם בירך בהמ"ז אם לאו צריך לברך מספק. ומסתימת לשונו שלא כתב דוקא באכל כדי שביעה, משמע דגם בכזית חייב לברך מספק, הרי דסבר הטור דכזית דאורייתא. אלא עיין בשו"ע (סי' קפד ס"ד) שכתב אותו לשון של הטור, והמג"א כתב דוקא בשאכל כדי שביעה.

והנה אם נתפוס דגם הטור סבר דכזית אינו אלא דרבנן (וכסברת אביו הרא"ש) מ"מ נראה דיש דינא דאורייתא דמלבד שביעה עדיין צריך אכילה. עיין בזה במנ"ח (מצ' תל) שכתב דאם אכל פחות מכזית ושבע אינו חייב בהמ"ז שבעינן כזית בעד האכילה דואכלת כתיב.

ועיין במנ"ח שנסתפק אי אכל כזית בכדי אכילת פרס והיתר בכדי שביעה שלא היה בכדי אכילת פרס אי חייב מדאורייתא בבהמ"ז או לא. מ"מ דין כזית הוי דאורייתא דבעינן אכילת כזית בכדי אכילת פרס ועוד דבעינן שיהא שבע. ולזה נתכוון הבעל הטורים ד'ואכלת' הוי גימטריא ד'בכזית' דלכו"ע יש דין כזית מדאורייתא לענין ברהמ"ז.

ראה

ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה (יט,כו)

נקט הכתוב לשון 'נותן' ולא אמר 'נתתי', לבל יעלה האדם בדעתו כי הבחירה נתונה לנו רק בראשית הדרך ואלו אם בירר לעצמו את הדרך הרעה שוב אין לו תקנה, אף אם יבקש לשנות דתו לדרך הטוב, על כן אמרה התורה, אנכי נתן לפניכם, לשון הווה, היינו שאומר הקב"ה לאדם, כל ימיך עד היום האחרון, נותן אני לפניך האפשרות לבחור בדרך הטוב, אפילו ביום המיתה.

ואם יאמר האדם, וכי מה תקנה יש לי אם הייתי רשע עד היום, מה אעשה עם העבירות שעברתי עד כה, על כן אמר הכתוב, 'היום', בעל

תשובה הרי הוא כקטן שנולד, בתנאי שאכן שב ממעשיו הרעים. ומכאן ולהבא ילך בדרך טוב. (מהגר"א ועי' טללי אורות)

ונראה דהפיוט שאומרים בסוף תפילת מוסף בימים הנוראים, היום תאמצנו מתיחס לפי פירוש הגר"א להיום דפרשת ראה, דהיינו דאף שהיה חוטא עד היום, היום יכול לעשות תשובה ולשנות דרכו להתחיל מחדש כתינוק שנולד.

שופטים

ויצאו זקניך ושפטיך ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל (כא,ב)

וברש"י (ד"ה ויצאו זקניך) כתב, מיוחדים שבזקניך, אלו סנהדרי גדולה (סוטה מד:).

והנה עיין ברמב"ם (הל' רוצח פ"ט ה"א) שכתב, וז"ל, הרוג שנמצא נופל לארץ ולא נודע מי הכהו מניחין אותו במקומו. ויוצאין חמשה זקנים מבית דין הגדול שבירושלים שנאמר ויצאו זקניך ושופטיך ומודדין אל הערים שסביבות החלל, עכ"ל. ומהרמב"ם מבואר שצריך להיות דוקא מב"ד הגדול שבירושלים.

וכן היא בספר החינוך (מצ' תקל), דמדובר דוקא בב"ד הגדול שבירושלים. אולם, עיין במנ"ח (שם) שכתב, וז"ל, ונראה אף דבמבואר במשנה בסוטה (מד:): דהיו יוצאין מירושלים, וכן כתב הרמב"ם, מ"מ לאו דוקא. עיין בגמ' שם דילפינן דצריך להיות מב"ד הגדול, אבל אין קפידא באיזה מקום יושבים. ובעשר גלויות שגלתה סנהדרין מיבנה לטבריה מ"מ נוהג דין זה, ולא דמי לדיני נפשות דאין דנין רק אם יושבים בלשכת הגזית, וארבעים שנה קודם חורבן בטלו דיני נפשות מפני שגלו הסנהדרין לחנויות היינו להר הבית. עיין בר"ה (לא). ובע"ז (ח:): שם גזיה"כ, אבל כאן ילפינן רק דצריכים דיינים מבית דין הגדול, אבל על זה דיהיו צריכים לישב במקומם לא נמצא לימוד, על כן בכל עת נוהג עגלה ערופה, אף שאין יושבין במקומם, כן נראה פשוט.

אבל עיין בחינוך (מצ' תקלא) שכתב שמצות דין עגלה ערופה אינו נוהג אלא בזמן הבית, כשאנו דנין דיני נפשות. ועיי"ש שכתב המנ"ח דעגלה ערופה נוהגת אף בזמן שאין דנין דיני נפשות.

ונראה אי עגלה ערופה נוהגת דוקא בזמן שדיני נפשות נוהגין, תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. דהביא הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פ"מ) ומובא בספר החינוך (מצ' תקל), וז"ל, כדי שיתעורר לב כל העם בראותם את המעשה הגדול הזה אסיפת זקני העיר וגדוליה ויקחו פרה שהיא בהמה גדולה וילכו באסיפה ובהמון שהכל חפצים לראות ענינים אל מחוץ לעיר וכו' ויתעורר רעיונם על הדבר וכל היוודע בדבר מיד יהמה לבבו ותעיר מחשבתו להגיד מה שהוא יודע לפני הזקנים ומתוך כך יבערו הרעים והרוצחים מקרבם, מלבד הידיעה יש תועלת רב במעשה הגדול הזה להראות ולפרסם בהמון פרסום גדול כי חפץ הזקנים יהיה למצוא הרוצח לנקום ממנו נקמת הנרצח, עכ"ל הספר החינוך.

ועיין ברמב"ן עה"ת (כא,ד) שהביא שיטת הרמב"ם וחלק עליו וכתב, וז"ל, ולפי דעתי יש לו טעם בענין הקרבנות הנעשים בחוץ כשעיר המשתלח ופרה אדומה. הרי דלהרמב"ם כל ענין עגלה ערופה היא תחבולה למצוא הרוצח ולנקום נקמת הנרצח, ולדון הרוצח בב"ד, אבל להרמב"ן עגלה ערופה היא קרבן חוץ וכפרה בעד הרציחה.

והנה לפי הרמב"ם נראה דאינו נוהג אלא בזמן שדיני נפשות נוהגין שכל ענין עגלה ערופה הוא תחבולה שיבאו אנשים ויעידו מי הרוצח. ולכן להרמב"ם צריך דוקא בזמן שדיני נפשות נוהגין וכמו שכתב החינוך וגם צריך דוקא מב"ד הגדול בירושלים שתלוי בזמן שנוהג דיני נפשות (כן שמעתי ממו"ר). אבל להרמב"ן דעגלה ערופה הוא קרבן חוץ אינו תלוי בזמן שנוהג דיני נפשות ואף אם אין נוהג דיני נפשות היה צריך להיות נוהג עגלה ערופה, וכסברת המנ"ח.

והנה מה דתפס המנ"ח לדבר פשוט דב"ד הגדול אף חוץ למקומו עדיין שם ב"ד הגדול עליו, ורק לענין דיני נפשות וזקן ממרא מקום גורם, לכאורה דבר זה תלוי במח' הרמב"ם והרמב"ן. דשמעתי ממו"ר זצ"ל וכן נדפס בקונטרס שלו על קידוש החודש (מוסף הפרדס שבט תש"ד), דהרמב"ן בספר המצוות (מצ' קנג) השיג על הרמב"ם שכתב דקידוש

החדש ועיבור השנה תלוי דוקא בב"ד הגדול, שהרי קידשו החודש ע"פ הראיה עד ימות אביי ורבא, וכבר בטל דין ב"ד הגדול מ' שנה קודם החורבן שלא דנו עוד דיני נפשות, כיון שלא היו עוד בלשכת הגזית.

ותירץ על זה מו"ר זצ"ל שלהרמב"ם, אף חוץ למקום לשכת הגזית עדיין שם ב"ד הגדול עליו, ורק לענין דיני נפשות וזקן ממרא צריך לשכת הגזית, ובזה חולק הרמב"ן וסבר דאין שם ב"ד הגדול כלל חוץ ללשכת הגזית.

כי תצא

והיה אם בן הכות הרשע והפילו השפט והכהו
לפניו כדי רשעתו במספר ארבעים יכנו לא
יסיף פן יוסיף להכות וגו' (כה, ב-ג)

עיי' ברש"י (ד"ה במספר) שכתב, וז"ל, ואינו נקוד במספר (בניקוד קמץ), למד שהוא דבוק לומר במספר (בפתח) ארבעים ולא ארבעים שלמים אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים והן ארבעים חסר אחת, עכ"ל. והוא מהגמ' מכות (כב:).

והנה עיי' במדרש תנחומא (פ' במדבר סי' כג) דאיתא, ולמה ארבעים? אלא האדם הזה נוצר לארבעים יום, ועבר על התורה שנתנה למשה בארבעים יום, ילקה ארבעים ויצא ידי ענשו, עכ"ל.

והנה מדברי המדרש תנחומא מבואר דעיקר חיוב מלקות הוא ארבעים ורק דהתורה חסה עליו ופיחתה המספר לל"ט, דאם לא כן אין כאן תאימה לארבעים יום של נתינת התורה וארבעים יום של יצירת הולד. ולכן פירוש ארבעים יכנו הוא ארבעים ממש ולא עד ארבעים, ורק דהתורה חסה עליו והורידה המספר לל"ט מלקות.

ועיי' ברמב"ם (הל' סנהדרין פי"ז ה"א), וז"ל, כיצד מלקין את המחוייב מלקות. כפי כחו, שנאמר כדי רשעתו במספר. וזה שנאמר ארבעים שאין מוסיפין על הארבעים אפילו היה חזק ובריא כשמשון. אבל פוחתין לחלש שאם יכה לחלש מכה רבה בודאי הוא מת. לפיכך אמרו

חכמים שאפילו הבריא ביותר מכין אותו שלשים ותשע שאם יוסף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא ארבעים הראויות לו, עכ"ל.

ועיי"ש בכסף משנה שכתב, וז"ל, מדברי רבנו נראה שמה שאינו לוקה ארבעים שלימות הוא תקנת חכמים שכך כתב לפיכך אמרו חכמים ולמד כן ממה שאמר רבה שם כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו במספר תורה כתיב ארבעים ואתו חכמים ובצרי חדא הרי שהחכמים הם שעשו כן ואע"פ ששם דרשו מדכתיב במספר ארבעים ולא כתיב ארבעים במספר נראה שסובר רבינו שהוא אסמכתא בעלמא. ויותר נראה לי דלטעמיה אזיל שכל דבר שאינו מפורש בהדיא בתורה קרי דברי סופרים וחכמים קבלו ממרע"ה דרשא זו ומטעם זה, עכ"ל.

והנה המדרש תנחומא הוא גם מקור לשיטת הרמב"ם דמדאורייתא חייב במלקות ארבעים וחכמים אמרו שילקה ל"ט שאם ילקו עוד אחת יותר נמצא שלא הכהו אלא הארבעים הראויות לו. שהרי במדרש תנחומא אמרו שארבעים של מלקות הוא כנגד ארבעים יום שניתנה התורה למשה.

אלא נראה דגם הרמב"ם סבר דמלקות הוי ארבעים חסר אחת מדאורייתא, שהרי משלשים במלקות ואם היה המספר ארבעים נמצאת שאין כאן שילוש, ועוד דאם מדאורייתא צריך ארבעים הרי הל"ט אינם חפצא של מלקות, וכדי להגין עליו שלא ילקה אחת יותר הרי הלקהו שלא כדין ל"ט פעמים שאינם מלקות אלא חבלה בעלמא. אלא דנראה דכונת הרמב"ם הוא דמדאורייתא היה צריך ללקות מ' אלא דהתורה חסה עליו, מקבלה שקבלו חכמים ממשה, ולכן לוקה ל"ט ולא מ', וכמש"כ הכס"מ בסוף דבריו.

והנה ראייה לזה הוא גם מהגמ' במכות (כב:), אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא, דהנה אם פירוש ארבעים הוא עד ארבעים ועד לא בכלל, א"כ מהו הכח הגדול של חכמים הרי זהו פירוש ארבעים שהוא ל"ט, דעד לא בכלל. אבל אם הפסוק מתכוון לארבעים ממש, ועל ידי קבלת חז"ל הורידו אחת, א"כ זהו דבר גדול וצריך

לעמוד מפני הגברא רבה שדבריו, ע"פ קבלתו, הם עוקרים הפירוש של ארבעים. (ועיין בלחם משנה שעמד על זה).

ולכן דייקה המשנה לכתוב ארבעים חסר אחת ולא ל"ט משום דע"י קבלת חז"ל חיסרו אחת מן המנין ארבעים הכתוב בתורה.

אח"ז מצאתי שבמנ"ח (מצ' תקצד) עמד בזה דלהרמב"ם אי מדאורייתא חייב מלקות ארבעים ורק חכמים מיעטו את המנין לל"ט אין המלקות ראויין להשתלש. ובאמת יש להקשות זאת לפי שיטת רבי יהודה במשנה דמלקות הוי ארבעים ולא ל"ט, ולכאורה גם לרבי יהודה צריך מלקות הראויין להשתלש, וצ"ל דארבעים לחוד, ומנין הפחות מארבעים דינא אחרנא יש להן וצריך להיות ראויין להשתלש. וצ"ע.

והנה עיין בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק ארבעים יכנו, שכתב, וז"ל, ארבעים יצליף וחסר חד ילקיניה, לא ישלים דלמא יוסף למלקיה על תלתין ותשע אלין מלקות ויסתכן, עכ"ל. הרי לר' יונתן בן עוזיאל פירוש ארבעים הוא שהשליח ב"ד מרים ידו (יצליף) להכאת פעם ארבעים אבל אינו מלקהו, דהמלקות הוא ל"ט אלא דמרים ידו עוד פעם (ארבעים) אלא אינו מוריד השבט בפעם אחרונה כיון שיסתכן בהלקותו ארבעים. ונראה דזהו מקור להרמב"ם, דבאמת היה צריך להלקות ארבעים ולכן מרים השבט גם בפעם הארבעים אלא שאינו מלקהו בפועל שהיה חייב להלקותו ארבעים אלא דכיון שיסתכן על ידי אותו מכה, רק מרים ידו, וזהו מדאורייתא.

והנה חזינן שעצם מה שמרים ידו להלקותו בב"ד הוי חלות שם ולכן נחשב לארבעים, ומה שעצם ההרמה להלקות הוי חלות שם חזינן שהרי המרים ידו על חבירו להלקותו נקרא רשע (סנהדרין נח). וכך פסק הרמב"ם (הל' חובל מזיק פ"ה ה"ב), וז"ל, אפילו להגביה ידו על חבירו אסור, וכל המגביה ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו, הרי זה רשע, עכ"ל.

ולכן השליח ב"ד מגביה ידו להלקות ארבעים כיון דמדינא חייב ארבעים, וכן מגביה ידו להלקותו. אבל אינו מכהו משום שנדחה ההכאה האחרונה משום הסכנה, וכך פירשו חכמים הפסוק על פי קבלתם. וכל זה דינא דאורייתא.

חדר מסכת שבת

בענין הגדרת רשות היחיד ובדיני מחיצות

א. פירוש רש"י בגידוד ה' ומחיצה ה'

איתא בגמ' עירובין (צג:),

אמר רב חסדא גידוד חמישה ומחיצה חמישה אין מצטרפין עד שיהא או כולו בגידוד או כולו במחיצה. מיתבי שתי חצירות זו למעלה מזו ועליונה גבוהה מן התחתונה עשרה טפחים או שיש בה גידוד חמישה ומחיצה חמישה מערבין שנים ואין מערבין אחד פחות מכאן מערבין אחד ואין מערבין שניים, אמר רבא מודה ר' חסדא בתחתונה הואיל ורואה פני עשרה.

ופירש"י (ד"ה חמישה), וז"ל, חצר שקרקעיתה גבוה חמישה טפחים והוסיפו על אותו גובה מחיצה ה', עכ"ל. אבל רש"י בגיטין (טו:): באותו סוגיא של גידוד מצטרפין מפרש אחרת וז"ל, לענין שבת דבענין מחיצה גבוהה עשרה או עמוק עשרה לרה"י ואם היה חריץ עמוק חמישה והקיפו מחיצה חמישה אין מצטרפין להיות בתוכו רה"י, עכ"ל. וצ"ב מדוע רש"י שנה פירושו בשתי הגמרות.

והקשה התוס' בגיטין (שם ד"ה גידוד) עוד על דברי רש"י, וז"ל,

וקשה לר"ת דאמר בשבת בפרק הזורק (צט.) ובפ' בתרא בעירובין (צט:): דבור וחולייתו מצטרפין לעשרה ואע"פ שזה בגובה וזה בעומק ועוד דאמר פרק כל גגות (עירובין צג:): בהדיא גבי שתי חצרות זו למעלה מזו ויש גידוד חמישה ומחיצה חמישה דמודה ר' חסדא בתחתונה הואיל ורואה פני עשרה במערבת ב' ולא א'.

תוס' מקשה על פי' רש"י בגיטין שלפי פירושו ר' חסדא הוי ממש נגד הגמרא בשבת דבור וחולייתו, דמבואר שם (וכך מדויק במש"כ שם כמ"ש רש"י בעצמו בעירובין עח. ד"ה מצטרפת, ע"ש) דבור עמוק חצי

שיעור המחיצה וחוליותו משלימה לשיעור מצטרפות לעשות להבור רה"י, ולפי רש"י ר' חסדא סובר דבור ה' ומחיצה ה' אין מצטרפין. ועוד הקשה תוס' מהגמ' בעירובין (צג:) הנ"ל דמבואר דר' חסדא סובר דהמחיצות מצטרפין לאלו שעומדים בחצר התחתונה, ותוס' מקשה דכמו דלענין עירובין מצטרפין להיות מחיצה ג"כ צריך להיות מחיצה להעשות רה"י.

וכן הקשה התוס' הרא"ש על רש"י מהגמרא בשבת (ז:), וז"ל, ואמרינן בפרק קמא דשבת גבי בית שאין תוכו עשרה וקירוי משלימו לעשרה דהוי תוכו כרמלית ואם חקק בו ארבעה על ארבעה הוי כולו רשות היחיד, עכ"ל. התוס' הרא"ש מקשה דמבואר בהגמ' שם דאע"פ דאין מחיצות של י' בתוך הבית אם חקק עוד טפח בתוך הבית בשטח של ד' על ד' מצטרפין והוי רה"י, אבל לפי פירש"י ר' חסדא לכאורה סובר דאין מצטרפין, וזהו נגד הברייטא. וצ"ע על רש"י מכל הקושיות הנ"ל.

ב. מח' התוס' והרמב"ן בבית שחקק בו ד' על ד'

ונראה ליישב מהסוגיא בשבת (ז:): דאיתא שם,

אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו י' וקירוי משלימו לי' על גגו מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכולו.

והקשו שם בתוס' מ"ש שבת מסוכה דבסוכה אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה ולא נחשבת מחיצה ולגבי שבת "מהני חקיקה אפילו מופלגת מן הכותל הרבה." ותי' תוס' הרא"ש (וכע"ז בתוס'), וז"ל,

גבי שבת מחיצות חיצונות של הבית הויין ליה מחיצות, אע"פ שרחוקות מן הגג אין בכך כלום כי הוא משתמר על ידם,¹ ונקרא רה"י ע"י מחיצות החיצונות הגבוהות

¹ לכאורה מבואר בתוס' הרא"ש כאן דרק נחשב רה"י משום דיש מחיצות מבחוץ דגודרות הרה"י אע"פ שאין באמת מחיצות מבפנים, וק"ק ממה שהוא כתב בעצמו

עשרה אבל לא על ידי המחיצות שבתוך אויר הבית כי
אינן גבוהות עשרה.

מבואר דלפי תוס' והתוס' הרא"ש גדר רשות היחיד הוא מקום ד'
המשתמר ע"י מחיצות. אבל עיין שם ברמב"ן שמסביר אחרת, דהרמב"ן
מקשה כמו שהקשה התוס' הרא"ש בגיטין על רש"י; דמבואר בשבת (ז):
דהמחיצות מצטרפות, אבל בסוגיא דגידוד ה', לפי רש"י בגיטין (שם)
מבואר דיש מאן דאמר דאינן מצטרפות, ומאי שנא הא מהא? ומשום קושיא
זו באמת התוס' הרא"ש חולק על רש"י, אבל הרמב"ן כאן תירץ וז"ל,
שאני חקק בית שהוא ראוי לדירה שהרי יש לו מחיצות גמורות ונעשה בית
גמור. ועוד שאותן מחיצות ראויות לקירויו לפיכך מצטרף הגידוד עמהם,
עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ן דטעמא דהמחיצות מצטרפות כאן ולא
מצטרפות בהסוגיא בגיטין הוא משום דכאן הוי בית ויש מחיצות הראויות
לקירויו. להסביר הדברים צריך לומר עוד בדעת הרמב"ן שהוא ממשין
להקשות על רש"י כמו שהקשה תוס' (שם בגיטין), וז"ל,

ומיהו קשיא הא אמרינן בפרק הזורק בור וחוליייתה
מצטרפין לעשרה. ואיכא למימר שאני חולייית הבור שכן
דרך כל הבורות לעשות להן חוליא והו"ל כגידוד עשרה
משא"כ בחריץ בעלמא.

ותירץ הרמב"ן דהמחיצות מצטרפות רק בדבר שדרך לעשות לו
מחיצה מסביביו. ונראה דביאור הדברים הוא שהרמב"ן חולק על תוס'
בעצם גדר רשות היחיד, שתוס' בשבת (ז): ובגיטין ועירובין שהקשו על
רש"י סוברים שרשות היחיד הוי מקום המשתמר על ידי מחיצות, דהיינו
מקום חשוב של ארבע על ארבע ומובדלת הוא מרשות הרבים ומוקפת

בגיטין טו: שמשמע שהמחיצות מצטרפות בתוך הבית. וגם קשה על תוס' בשבת (ח).
ד"ה כפאה על פיה) שכתב, "דבעינן מחיצה הרואה את אויר הכלי שיהא גבוה י",
דמשמע גם מדבריו שצריך מחיצות גם מתוך הרשות וזה לכאורה סותר מש"כ כאן
בשבת (ז):. וע"ע לקמן שאפשר ליישב. ועי' לקמן הערה 4.

מחיצות.² אבל לפי הרמב"ן לא די בהרשות מובדלת מרשות הרבים ומשתמרת על ידי מחיצות, אלא צריך רשות שכולו נראה כדבר שלם ומשתמשים בו כגוף אחד.

ועל ידי זה מבואר מה שכתב הרמב"ן בדורך כלל לא מצטרף גידוד עם מחיצות (לפי ר' חסדא) דאין בור כזה נראה כחפצא אחד, דבור גמור לא הוי דאינו עמוק עשרה וגם מחיצות גמורות אין כאן מכיון שאינן גבוהות עשרה, והצטרפות של חצי בור וחצי מחיצות סובר ר' חסדא דלא הוי רשות היחיד דלא נראה כגוף אחד. ואין זה מספיק שסוף סוף המקום מובדל, דלפי הרמב"ן צריך גם להיות נראה כאחד. אבל בחקק בית 'שהוא ראוי לדירה'³ ויש 'מחיצות הראויות לקירווי' הכל 'נעשה בית גמור', אע"פ שאין מחיצות כאלו בדרך כלל יכולות להצטרף, כאן הכל הוי בית ונעשה רשות היחיד. וגם בכור וחוליייתו כיון דדרך לעשות לו חוליא, החוליא הוי חלק מהבור והכל הוי גוף אחד ונעשה רשות היחיד.

ג. ביאור בשיטת רש"י וחילוק בין דיני רה"י ודיני עירובין

ועפ"ז יש ליישב כל הקושיות על רש"י ומובן גם מח' בין רש"י לתוס'. תוס' שמקשה מבור וחוליייתו ומחקק ד' בבית סובר שרה"י הוי מקום מובדל ומוקף מחיצות ורש"י סובר כמו שתירץ הרמב"ן שרה"י צריך להיות גוף אחד. [וקצת מדויק כך בדברי רש"י (שבת ז: ד"ה והשלימו) "והשלימו במקום חקק לחלל י" גבוה עד הקירווי נעשה כל הבית כולו חורי

² אין הכוונה דרה"י רק הוי מקום דלא הוי רה"ר או כרמלית, אלא אפי' לפי תוס' יש לרה"י הגדרות בפנ"ע כמו שנבאר לקמן. הכוונה כאן היא רק להסביר שתוס' לא הצריכו שכל הרשות תראה כחפצא אחד כמו שנבאר בסמוך.

³ ע' בר"ח ושיטה לר"ן שכתבו באותו לשון, ולכאורה אין כוונתם לומר שבית של ד' על ד' טפחים ממש נקרא ראויה לדירה דלכאורה מבואר בסוכה דלא נקרא ראויה לדירה פחות מז' על ז' טפחים. אלא הסביר לי רבי ומורי ר' משה סתיו דכוונת הראשונים כאן לומר דבית כזה ראויה להשתמש בו, ולשון דירה לפעמים משמע לשון השתמשות.

רשות היחיד, "ע"ש. רש"י לא דבר על המחיצות כמ"ש תוס' אלא הוא דבר על הבית והקירווי כהרמב"ן.]

ועוד יש לתרץ קושיית התוס' (צג: בעירובין) דמבואר שם דמודה ר' חסדא ברואה פני עשרה, דשאני התם במדובר לענין עירובין ולא לענין עשיית רה"י מדאורייתא. דבעירובין יש רק דין של עשיית מחיצה להבדיל בין שני החצרות וכיון שיש לקרוא למחיצות האלו מחיצות (דסוף סוף הן מצטרפות להפסיק בין שתי החצרות) לכן אף לפי ר' חסדא מצטרפות לענין עירוב.

וזוהי הסיבה שרש"י פירש הגמ' (שם בעירובין) כמו תוס' שמדובר בשתי חצרות זו למעלה מזו. אבל בגיטין מדובר לענין שבת כמ"ש רש"י שם ולכן לא מצטרפות אף לאלו שרואין פני המחיצות כיון דלא נראה כגוף אחד כנ"ל. אבל תוס' שסובר גם בשבת שרק צריך מקום מובדל במחיצות לא מחלק בין דיני עירובין לרה"י דאורייתא ולכן הקשה על רש"י. [ועי' בתוס' בשני המקומות שפירש הסוגיא לענין תל ה' ומחיצה ה', ולפי מה שהסברנו י"ל דרש"י לא פירש כן משום דבתל כזה כו"ע מודים דלא הוי רה"י כיון דלא הוי תל דאינה גבוה י' וגם לא הוי חצר דאין לה מחיצות י', ואפילו למ"ד בגידוד ה' בכור דחשיב רה"י ומצטרפות המחיצות, רק שם מצטרפות דרואה פני י' אבל בתל כזה ודאי אין עליו שום שם רה"י. ולפ"ז נתבאר היטב למה לא פירש רש"י בגיטין כתוס' שם.]

וחילוק זה בין רשות היחיד לענין שבת לדיני עירובין לכאורה מבואר בהרמב"ן (בשבת ק.). ואיתא בגמרא (שם), אמר אביי בור ברה"ר עמוקה עשרה ורחבה ארבעה מלאה מים וזרק לתוכה חייב מלאה פירות וזרק לתוכה פטור, מ"ט מים לא מבטלי מחיצתא פירות מבטלי מחיצתא, ע"כ.

ופירש הרמב"ן, וז"ל, דכיון דמעיקרא ממלא פירות. הזורק שם פטור, שהרי נתבטלו קודם זריקתה זו מתורת מחיצות, שאין עומקו ורחבו ניכר ואינו משתמש לו, עכ"ל. הרי מבואר ברמב"ן שרה"י לשבת צריך

עומקו ורחבו ניכר ושיהיה ראויה להשתמשות.⁴ ואז מקשה הרמב"ן מגמ' בעירובין, וז"ל,

יש מקשים מההיא דגרסינן בפרק חלוץ (עירובין עח):
 חריץ שבין ב' חצרות מעברין שניים ואין מערבין אחד,
 ואפילו מלא תבן או קש, דתבן וקש לא מבטלי למהוי
 אינהו מחיצה ולשווי ב' רשויות רשות אחת ולצרפן,
 אבל מ"מ לענין רשות שבת מבטלי מחיצאתא דעמוק י'
 ורחב ד' בעינן ומחיצות ניכרות בעינן והא ליכא
 וכדאמרן.

ועוד נתבאר במאירי (שם) וז"ל,

מלאו מתבן וקש או פירות היאך הוא עובר עליהן והכל
 מתקלקל בדריסתו ולא עוד אלא כשהוא ממלא בתבן
 וקש ופירות עדיין החלוק יש ביניהם ונעשים עדיין
 כשניים אבל לענין רה"י כל שהוא מעכב העמדת הדבר
 בתוכו ביטול מחיצות הוא.

מבואר בדברי הרמב"ן והמאירי שכדי להיות מחיצה לענין עירובין רק
 צריך הפסק בין שני החצרות, ואף אם נתמלא הבור בתבן וקש הרי אין זה
 כמו קרקע החצר, ומועיל למחיצה להפסיק בין החצרות, אבל כדי לעשות
 רה"י צריך מקום שעומקו ורחבו ניכר ושיש בו השתמשות.

אבל תוס' שלא חילק בעירובין (צג:) בין דיני עירובין לדיני רה"י
 לשבת כמו שחילק רש"י והרמב"ן תירץ קושיית הרמב"ן בשבת (ק.) אחרת.

⁴ עי' לקמן שנבאר בעזה"י שאף לפי תוס' רה"י צריך עומק ורחב הניכרים ושיהיה לה
 השתמשות, וכוננתו כאן היא רק להסביר דלפי תוס' יש כאן חסרון של מחיצות דאין
 הפרש בין מחיצות רה"י למחיצות בעירובין אבל לפי רש"י (והרמב"ן) עדיין יש
 מחיצות, אלא דיש חסרון בגוף הרשות עצמו. והכל לשיטתם, דלפי תוס' אם נקרא
 מחיצה לעירובין ג"כ נקרא מחיצה לשבת, אבל לפי רש"י אף אם הוי מחיצה
 לעירובין עדיין יש לומר דלא הוי מחיצה לעשות רה"י.

עיי"ש בתוס' (ד"ה פירות) ויותר נתבאר בתוס' הרא"ש עירובין (עח: ד"ה אפילו) וז"ל,

דמדאורייתא ודאי מבטלי מחיצתא אבל לענין עירוב
מדרבנן יש לחלק בין ניטל לשאינו ניטל דחיישינן אם
יערבו אחד פעמים שניטלין התבן והקש בחול ויטלטלו
בשבת זו כמו שעשו בשבת אחרת.

מבואר שלפי תוס' אין חילוק בין מחיצות בעירובין למחיצות של רה"י,
שלשניהם פירות מבטלי המחיצות, רק שיש חשש מדרבנן לענין עירובין
שם ולכן לא מבטל המחיצה וצריך לערב שניים.

ד. מח' רש"י ותוס' בביצאתא דמישן

עוד נתבאר הגדרת רה"י לפי רש"י ותוס' מסוגיא דביצאתא
דמישן בשבת (קא.), ואיתא בגמרא (שם),

אמר ר' הונא הני ביצאתא דמישן אין מטלטלין בהן אלא
בארבעה, ולא אמרן אלא שאין בפחות משלשה ארבעה
אבל יש בפחות מג' ארבעה לית לן בה ואי מלינהו קני
ואורבני לית לן בה. מתקיף לה ר' נחמן ולימא גוד אחית
מחיצתא, וכו'.

ונשאר הגמ' בקושיא שלכאורה יש לומר גוד אחית בביצאתא
דמישן ולשווי רה"י. ופירש"י (ד"ה ביצאתא), וז"ל, ספינות קטנות
וקצרות מלמטה עד כחודו של סכין, עכ"ל. וממשיך רש"י, וז"ל, אין
מטלטלין בתוכן דלאו רה"י נינהו שאין ברחבן ארבעה מלמטה לפיכך אין
מחיצותיהן מחיצות, עכ"ל. מבואר לפי רש"י שהספינה (כיון דלא רחב ד'
על ד' למטה) לא חשיב רה"י אבל אם אומרים גוד אחית על המחיצות
(מחוץ לספינה לרדת לקרקע חוץ לספינה), אז נחשב רה"י משום דחשיב
מוקף מחיצות.

והקשו בתוס' (שם) על פרש"י, וז"ל,

קשה דכי היכי דבטיל מדין רה"י משום דלית בהו ד'
ה"נ ליבטיל מדין כרמלית כדאמר בפ"ק דאין כרמלית

פחותה מד' ... ועוד למה לי מלינהו קני ואורבני אע"ג
 דלא מלאן כיון דיכול למלאות חשיב רה"י כדאמר
 בפרק חלון משום דאי בעי מנח עליה מידי ומשתמש.

הרי הקשה תוס' שלכאורה לפי פירש"י אין בקרקע של הספינה מקום ד'
 ואין כאן תשמיש ואפילו אם אומרים גוד אחית ויהיה מחיצות גודרות
 מבחוץ עדיין לא הוי רה"י דצריך מקום ד' על ד' הראוי להשתמש בו.⁵

קושיות התוס' מבוססות על ההנחות דרה"י צריך קרקע של דע"ד
 וצריך להיות ראוי להשתמש במקום ד' זה. ומקורם בעירובין (עח.) ,

אמר רב הונא עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ארבעה
 ונעץ בו יתד כל שהוא מיפטו. אמר רב אדא בר אבהו
 ובגבוה שלשה. אביי ורבא דאמרי תרוייהו אף על פי
 שאין גבוה שלשה, מאי טעמא, לא משתמש ליה. רב
 אשי אמר אפילו שגבוה שלשה, מאי טעמא, אפשר
 דתליה ביה מידי.

הרי מבואר בהגמ' דעמוד של י' ורוחב ד' על ד' דבעלמא הוי
 רה"י צריך גם להיות ראוי להשתמש על גבה ואל"כ לא הוי רה"י. ותוס'
 הבינו מכאן דכל רה"י צריך קרקע של ד' על ד' הראוי להשתמשות, ולכן
 מקשה על פירש"י בביצאתא דמישן דאין שם מקום ד' בקרקע וא"א
 להשתמש עליו.

אך באמת אין זה קושיא על רש"י כלל, דמהיכא תיתי להצריך
 קרקע של ד' בכל רה"י. רק בתל שמקום ההשתמשות שלו הוי הקרקע שעל

⁵ עי' כאן ברשב"א וריטב"א איך הם תירצו לקושיות תוס' בשביל רש"י. אבל נלע"ד
 דלא מסתבר תירוצם לפי שיטת רש"י, שהם הסבירו רש"י לפי הנחת תוס' דהחסרון
 בביצאתא דמישן לפי רש"י הוי דאין השתמשות בהספינה ולכן לא הוי רה"י, אבל
 מבואר ברש"י (ד"ה אין מטלטלין בתוכן) דאין זה החסרון, אלא שהחסרון הוא שאין
 כאן מחיצות, וז"ל רש"י, "דלאו רה"י נינהו שאין ברחבן ארבעה מלמטה לפיכך אין
 מחיצותיהן מחיצות", עכ"ל. ועוד, שהרשב"א והריטב"א לא דברו כלל על הקושיא
 השניה של תוס'. וע"ע בסמוך.

גביו הצריכה הגמ' למצוא השתמשות על הקרקע, אבל אין זה משום דרה"י צריך קרקע של ד' דווקא, אלא משום דרה"י צריך כל השתמשותו להיות כגוף אחד וכדבר שלם כמו שהסברנו לעיל. והיינו מש"כ רש"י (ד"ה אפשר דתלי ביה מידי) וז"ל, וכיון דחזי לתשמישתיה דעמוד מיניה חשיב, עכ"ל. דקדק רש"י בלשונו 'דחזי לתשמישתיה דעמוד' להסביר דברה"י צריך כל ההשתמשות להיות כאחד, ולא כתוס' שלומד מהגמ' דידן דצריך קרקע של ד' דווקא.

לפ"ז פרש"י בסוגיין בשבת (קא.) אתי שפיר, דלא דמי ספינה לתל, דההשתמשות של התל הוי על גביו (על קרקעיתו) ממש, אבל בספינה יש להשתמש בכולו, וכל הספינה כבר נראה כחפצא אחד, אלא דצריך מקום חשוב שהוא מקום ד' עד ד' וצריך מחיצות לגדור הרשות.⁶ ובאמת יש כאן מקום ד', אלא דהמקום ד' לא הוי בקרקע ולכן אין כאן מחיצות. וזה מפורש ברש"י ד"ה אין מטלטלין בתוכן וז"ל, דלאו רה"י נינהו שאין ברחבן ארבעה מלמטה לפיכך אין מחיצותיהן מחיצות, עכ"ל. ועוד מבואר ברש"י (ד"ה ולא אמרן) וז"ל, דכיון דתחתונות לאו מחיצה נינהו הוה ליה (המחיצה) תלויה, עכ"ל. אבל לפי רש"י אין כאן חסרון של מקום ד' או השתמשות כלל.

א"כ יש ליישב עוד קושיא של תוס' המבוססת על המשך הגמ' בעירובין שם, דאיתא שם,

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, מלאו כולו
(התל) ביתדות מהו, א"ל לא שמיע לך הא דאמר רבי

⁶ אע"פ שרש"י סובר דרה"י לא הוי רק מקום מובדל אלא דהוי חפצא שלם בבית כמו שביארנו, אף רש"י הצריך מחיצות. וזה מבואר ברש"י בכמה מקומות. ע"י רש"י שבת ו. (ד"ה אינן לא כרה"י) וז"ל, "משום דדמיה לרה"י דאין להם מחיצות, " עכ"ל. מבואר מלשונו דכרמלית לא דמי לרה"י דאין לה מחיצות. וגם תל לפי רש"י צריך גוד אסיק כדי לעשות לה מחיצות, כמבואר בפירושו בסוכה כה. (סד"ה ושכולות), וכן בעירובין טו. (ד"ה גבוה עשרה), פט. (ד"ה כר"ע לא פליגי), וכן משמע משבת ו: (ד"ה קמ"ל), ע"ש. מבואר דלפי רש"י לא סגי דהוי חפצא אחד, אלא דגם צריך מחיצות. וע"ע לקמן שנבאר דין זה בעזה"י.

יוחנן בור וחולייתא מצטרף לעשרה, ואמאי, הא לא משתמש ליה, אלא מאי אית לך למימר, דמנח מידי ומשתמש, הכא נמי דמנח מידי ומשתמש.

מבואר בגמרא דאע"פ דאי אשפר להשתמש בתל המלא יתדות, כיון דיכול להניח על היתדות מידי ומשתמש חשיב רשות היחיד. ולכן הקשו התוס' בסוגיין בשבת על רש"י דאע"פ דיש חסרון של השתמשות בהספינה, כיון דיכול לתקן חסרון זו אם מלאו בקני ואורבני, יש להחשיב להספינה כרשות היחיד אפילו אם לא תקנו כמבואר בגמ' בעירובין. אבל באמת לפי רש"י אין זה קושיא כלל דרש"י פירש דהחסרון בהספינה הוא שאין מחיצות, לא שאין השתמשות, כי באמת יש השתמשות כנ"ל, דרש"י סובר דהרשות לא הוי רק על הקרקע אלא דכל הספינה נקרא הרשות וראויה להתשמשות.

ויש לדקדק עוד דאפי' לדעת התוס' (דיש חסרון בהשתמשות בספינה זו), עדיין לא כ"כ מובן קושייתם. דבאמת לא דמי תל לספינה כלל, כמו שכבר האיר הרשב"א (שבת קא.), וז"ל,

דהתם (בתל) הוא דרחב ארבעה, אלא שהיתדות התחובות בו אינן רחבין ארבעה, וכיון שהעיקר שהן תחובין בו ישנו רחב ד', אין היתדות מבטלות הרשות הואיל ואף בהן יכול להניח מידי ומשתמש מה שאין כן בבא לעשות רשות לכתחילה ... כאן (בביצאתא דמישן) שהיא קצרה מלמטה מארבעה, אינה רה"י אע"פ שיכול למלאתה עד שימלאנה.

הרי הקשה הרשב"א על התוס' דאין לדמות ביצאתא דמישן לתל, שבתל יש כבר מקום ד' אלא דחסר השתמשות, אבל בביצאתא דמישן אין שם אפילו מקום ד' ומהיכא תיתי דסברא דאי בעי מנח וכו' יכול לעשות מקום ד' ורשות לכתחילה. אלא דלפי מה שנתבאר בתוס' אתי שפיר, דלפי התוס' רה"י הוי קרקע של ד' הראוי להשתמש בו (ומובדל ע"י מחיצות), ולפי תוס' אין שום משמעות למקום ד' אם א"א להשתמש שם, דלא איכפת להו לתוס' אם רה"י הוי חפצא אחר או לא, ולא נראה לקרוא לתל רשות של ד' בלי השתמשות זה.

א"כ תוס' הבינו דתל שמלא יתדות יש חסרון בעצם הרשות דליכא קרקע של ד' הראוי להשתמש בו וליכא רה"י כלל, ואפ"ה אומרת הגמ' דהתל הוי רה"י משום הסברא דמנח עליה מידי וכו'.⁷ ולכן תוס' הבינו דסברא זו יכולה ממש לעשות משהו לרה"י, וגם בביצאתא דמישן סברא זו יכולה לעשותו לרה"י, ודלא כהרשב"א. [לפ"ז רש"י לכאורה למד הסוגיא בעירובין (שם) כמו הרשב"א דיש בתל מקום ד' ומועיל הסברא דמנח מידי וכו' להוסיף השתמשות אבל לא לעשות רה"י לכתחילה, אלא דלפי רש"י לא קשור סוגיא שם לביצאתא דמישן כלל, כמו שהסברנו].⁸

עדיין יש לבאר עוד קושיא של התוס' שהקשו על רש"י בביצאתא דמישן, וז"ל התוס', מאי פריך לימא גוד אחית מחיצה, מה מועיל שיהא המחיצות מבחוץ כיון שמבפנים אין שם ריוח מקום ד' וכו', עכ"ל. ולכאורה הקשו התוס' קושיא עצומה על רש"י דאפי' אם נגיד גוד אחית, איך מחיצות אלו הועילו לעשות רה"י בתוך הספינה, עדיין אין שם מקום ד' למטה בספינה.

ונראה לבאר שמודה רש"י שכל רה"י צריך מחיצות,⁹ אלא דלפי רש"י רה"י הוי החפצא השלם כמו שביארנו וזה עושהו למשהו נפרד משאר רשויות שסביביו, אבל עדיין כל שטח הרשות צריך להיות מוגדרת, וזהו מה שעושים המחיצות. א"כ אף אם תוך הספינה ראוי להיות רה"י, צריך מחיצות אף מחוץ לספינה כדי שגם בהשטח אצל קרקע הספינה לא יהיה שם רבים בוקעים ויהיה כל הרשות מוגדר מרה"ר. אבל תוס' לא תפסו ביאור זה משום דלפי תוס' דרה"י הוי דווקא קרקע של ד', המחיצות צריך להגדיר קרקע של ד' ואם הם לא עושים כן, הם לא עוזרים כלל.

⁷ עי' תוס' בגיטין (טו: ד"ה גידוד) ושבת (ח. ד"ה רחבה) דגם שם תוס' משתמש בסברא זו יותר משאר ראשונים. ולכאורה ההסבר הוא כמו שביארנו, ע"ש.

⁸ עי' בחידושי המאירי למסכת עירובין עם הביאורים של הרב הגאון ר' שמחה זיסל ברוידא זצ"ל, פרק שביעי (הע' *123) ובביאורים ה' שהסביר המח' בין רש"י לתוס' בביצאתא דמישן כעין ביאור שלנו, וברוך שכוונו.

⁹ עי' לעיל (הע' 6) שהבאתי עוד ראיות לזה.

ה. מח' רש"י ותוס' אם בור וחולייתא מצטרפין לד'

יש עוד לבאר מח' רש"י ותוס' בהגמ' בעירובין (עח). שהבאנו לעיל, דאיתא שם, לא שמיע לך הא דאמר רבי יוחנן בור וחולייתא מצטרף לעשרה, ואמאי הא לא משתמש ליה, אלא מאי אית לך למימר, דמנח מידי ומשתמש, ע"כ. מבואר מהגמ' דאע"פ שאין בבור חלל ד', עובי החוליא מצטרף לחלל הבור לעשותו רה"י כיון דיכול להניח דף על החוליא ולהשתמש שם.

וכתבו התוס' (ד"ה אלא), וז"ל,

ולא קאי האי טעמא אלא היכא דאין הבור רחב ד' מבפנים אלא ע"י צירוף חוליא והחוליא גבוה עשרה מבחוץ לרה"ר דאע"ג דתוכו לאו רה"י הוא על גביו רה"י משום דאי בעי מנח עליה מידי ומשתמש.

מבואר בתוס' דרק על גביו הוי רשות היחיד וגם דרק מצטרף החוליא לארבעה כשהחוליא גבוה עשרה מבחוץ. וכן מבואר בתוס' שבת (צט): ד"ה לאחרים), עיי"ש. אבל מסתימת רש"י בעירובין משמע לא כדעת התוס'.

וכן הבין הרשב"א את דעת רש"י (דלא כדעת התוס'), שתמה עליו, וז"ל,

ופירש כאן רש"י והראב"ד ז"ל שהנותן על גבי החוליא ממש חייב כנותן ברשות היחיד, וכן ודאי משמע פשטה דמתניתין דקתני הנוטל מהם והנותן על גבן חייב, ותמיהא לי כיון שאין החוליא גבוה מרה"ר אלא טפח דהא לא יהיב במתני' שיעורא אור רה"ר שולט בו והיאך יהא חייב, ואפילו תמצא לומר בחוליא גבוה ג' אכתי לא הוי רה"י.¹⁰

¹⁰ ע"ש ברשב"א דלא ברור שחולק על רש"י למסקנא, אלא דתמה בהבנת הדין.

מבואר בדברי הרשב"א שהבין בדעת רש"י שאף אם אין החוליא גבוה י' מבחוץ, עדיין על גביו הוי רה"י, והוא תמה עליו איך שייך רה"י דאינה מובדל י' מרה"ר. ועי' בדברי רש"י בשבת (צט.) דיש לדייק משם שאף תוך הבור הוי רה"י אע"פ שאין חלל ד' בתוכו¹¹ וזה גם צ"ע איך שייך רה"י בלי מקום ד' בתוכו.

אלא הנראה לבאר כאן שיטות רש"י ותוס' לישטתם כמו בכל הסוגיות הנ"ל. דלפי תוס' צריך מקום ד' מובדל ע"י מחיצות ולכן צריך שהחוליא יהיה גבוה י' מבחוץ ורק על גבי החוליא שהוא מקום ד' (כיון דאי בעי מנח מידי ומשתמש) הוי רה"י. (וסברא דאי בעי מנח וכו' ממש עושה רה"י כמו שביארנו לעיל בדעת תוס'). אבל לפי רש"י כל החפצא של הבור הוי רה"י, ולא רק על גביו כעין תל.¹² אלא לפי רש"י כיון דעם חלל הבור ועובי החוליא יש חפצא של ד' על י' כל הבור הוי רה"י, גם על גביו וגם בתוכו, אלא דצריך סברא דאי בעי מנח וכו' כדי לתת לכל הרשות אותו השתמשות כנ"ל.

וקושיית הרשב"א עליו אינה קושיה, דאע"פ שאין החוליא למעלה מרה"ר, החוליא לא הוי חלק מרה"ר אלא הוי חלק מהבור וחשיב רה"י. וכעין זה מפורש בדברי הריטב"א אצלנו, וז"ל, דכיון דחוליא לשמש לתוכה עשויה אין אויר רה"ר שולטת בה כלל, עכ"ל. הרי מבואר בריטב"א דאע"פ שאין החוליא גבוה עשרה מרשות הרבים, כיון דהחוליא חלק

¹¹ ע"ש בשבת (צט.) ברש"י (ד"ה מצטרפין לעשרה) דכתב "ואם הוציא מתוך אוגן חוליא חייב". ועי' פירושו בעירובין (עח. ד"ה מצטרפת) דמשמע שהוא הבין דהגמ' בשבת מדברת על בור דאין לו חלל ד' ואעפ"כ כתב דאם הוציא מתוכו דחייב. אבל בתוס' בעירובין (שם) העמידו הגמ' בעירובין באוקימתא דמדובר בבור דאין לו חלל ד', אבל הם הבינו דהגמ' בשבת לא מדובר באותו בור ממש, כמבואר בתוס' בשבת (צט: ד"ה לאחרים), אלא דבשבת יש להבור חלל ד' ואינו גבוה י' מעל הקרקע, ע"ש.

¹² באמת אפילו לתוס' אין זה מוכרח דעל גביו נעשה כהל, דאולי י"ל שעדיין יש עליו דין בור אבל רק חייב כשמטלטל על גביו. אבל עי' בפיר"ח בשבת (צט.), ואין כאן מקום להאריך.

מהשתמשות הבור, הבור כבר נחשב לרשות היחיד בפנ"ע ואינו שולט בה רשות הרבים.¹³

ו. מח' רש"י ותוס' בסוגיא דכוורת

יש לבאר עוד סוגיא אחת במח' רש"י ותוס' בשבת (ח.) בסוגיא דכוורת, דאיתא שם, אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב, רחבה ו' פטור, ע"כ. מבואר בגמ' דכוורת לא נקרא רה"י אם אינה רחבה ו' טפחים, ולכן פטור על זריקתו לרה"ר, ונתקשו כל המפרשים למה הכוורת צריך להיות רחבה ו', דרה"י עגולה רק צריך אלכסון של ד' על ד' דהוא רק ה' טפחים וג' חומשין.

וכתב רש"י (ד"ה גבוהה י') וז"ל, "ואביי לא דק ... וודאי לענין קרבן לא מייתי אי הויה ה' טפחים וג' חומשין דהוי כזורק רשות, עכ"ל. מבואר דלפי רש"י באמת ל"ד רחבה ו'. אבל עיין בדברי התוס' (ד"ה רחבה) שמצטט הר"ח דחולק, וז"ל, פר"ח דדווקא נקט ששה דרופני הכוורת יש בהן שני חומשין וצריך שיהא אויר ד' בתוך הכוורת, עכ"ל.

מבואר דהר"ח סובר דצריך חלל של ה' טפחים וג' חומשין (דהוא שוה לד' על ד') בתוך הכוורת כדי להחשיבו רה"י. אבל תוס' חולק עליו וז"ל,

ואין נראה פירוש ר"ח דהא עובי חוליות הבור מצטרף נמי לחלל הבור לארבעה משום דחזי למינח עליה מידי ולהשתמש כדאמר בפרק חלוץ (עירובין עח.) ... אלא צ"ל הא דנקט הכא ששה לא דק כדפירש"י.

מבואר מפרש"י ותוס' דלא כדעת הר"ח, דהרי רש"י ותוס' סוברים דאף אם אין חלל ד' בתוך הכוורת, כיון שיש ד' עם עובי המחיצות

¹³ אף דבריטב"א משמע דמדובר דיש חלל של ד' על ד' בתוך הבור והוא רק דן בדין החוליא, כבר הסברנו לעיל בהערה 11 דנר' דרש"י סובר דמדובר כאן בבור דאין לה חלל ד', וסברת הריטב"א עדיין עולה יפה בדעת רש"י.

כבר נחשב רה"י. אבל משמע מדבריהם שהם חולקים בטעמים, שהרי מבואר בתוס' דהכוורת נחשב רה"י רק על גביו משום הסברא דחזי למינח עליה מידי ומשתמש, אבל רש"י לא כתב סברא זו כאן, ומסתימת רש"י אין לומר דרק ע"ג הכוורת הוא רה"י, אלא משמע דכל הכוורת הוא רה"י, אפי' בתוכו.

ונראה לפי מה שהסברנו שמח' זו יוצא פשוט וחלק, דלפי רש"י, כיון דכל הכוורת הוא חפצא אחת חשיב רה"י אף בתוכו כמו בבור וחוליייתא כנ"ל. (ואף אם צריך לסברא דמינח מידי וכו', זה רק כדי שיהיה לכולו אותו השתמשות, ולא צריך רש"י לכתוב את זה אצלנו כיון דאין זה עושה עיקר הרשותא אבל תוס' סובר דרק על גביו חשיב רה"י דצריך קרקע של ד' מובדל ע"י מחיצות, וכמו שהסברנו לעיל דהסברא ממש יכולה לעשותו להיות רשות.).

ועוד יש לבאר הקושיא היוצא מדברי התוס' על רש"י בסוגיא דכוורת, וז"ל התוס' [ד"ה רחבה (א)],

אע"ג דאין אור גבוה י' אלא עם השולים מצטרפין עם האויר לענין גובה דהלכתא גידוד ה' ומחיצה ה' מצטרפין, אע"ג דרש"י פ' דגידוד ה' ומחיצה ה' היינו שעשה מחיצה ה' על בור עמוק ה' אין פירושו נראה וכו'.

תוס' דקדקו נכון בסוגיא דידן דמבואר דשולי הכוורת מצטרפין לעשרה, וזה נגד פירש"י בגידוד ה' (בגיטין טו:): כמו שהסברנו לעיל. אלא נראה דבאמת לפי מה שהסברנו בכל אורך הדרך בדעת רש"י גם זה אינו קשיא כלל דרק בבור ה' ומחיצה ה' (ובתל ה' ומחיצה ה') אין מצטרפין דלא הוא גוף אחד, אבל כוורת ודאי שוליו מצטרפין דכוורת הוא חפצא אחת כמו בור וחוליייתו כנ"ל.

ז. סיכום

יוצא מכל הסוגיות הנ"ל דיש מחלוקת עקרוני בין רש"י לתוס' בהגדרת רה"י. ראינו דלפי רש"י רה"י הוא מקום מוקף מחיצות שכולו נראה כדבר שלם ושיש לכולו אותו השתמשות. דלפי רש"י, רה"י לא הוא

רק מקום מובדל, אלא הווי מקום מיוחד ונפרד. וכיון שהוא סובר דכל הרשות הווי חפצא אחד, כל האויר הווי רה"י ולא רק הקרקע.

אולם לדעת התוס' רה"י הווי מקום מובדל מרה"ר ע"י מחיצות ושיש לו קרקע של ד' על ד' הראוי להשתמש בו. תוס' לא הצריכו (וגם לא עוזר להם) שרה"י יהיה גוף אחד, דלפי התוס' הקרקע הווי הרשות, ¹⁴ אלא שקרקע זה צריך להיות מובדלת. וודאי גם לפי תוס' צריך רה"י להיות עומקו ורחבו ניכר ושיהיה ראוי להשתמש בקרקע שלו, וגם השתמשות שלו לא הווי כמו ההשתמשות של רה"ר, ¹⁵ אבל לפי תוס' ההשתמשות הזה לא נובע מהיחידות והאויר של כל הרשות כמו רש"י, אלא נובע מעצם המציאות שהוא מובדל מרה"ר.

¹⁴ יש עוד כמה דינים של רה"י שלכאורה נובעים מחילוק זה:

א. מבואר בהגמ' בכמה מקומות דביתא כמאן דמליא דמיא (שבת ה. ועוד), שמשמע דכל הרה"י הווי הרשות ולא רק הקרקע. ובאמת הרשב"א בעירובין (עח. ד"ה מלאו כולו) משתמש בדין זה לכו"ע ואפ' בחצר ולא רק בבית, דמשמע דיין דין זה דין פרטי בבית לפי תנאים אחדים, אלא דזהו דין בכל רה"י. ותוס' בכמה מקומות (ב"ק ע: ד"ה כמאן, גיטין עט. ד"ה כמאן) משמע דדין זה באמת רק הווי לפי כמה תנאיים ושזה דין מיוחד בבית, דלפי תוס' רה"י יותר תלוי על הקרקע ולא האויר. (ובאמת ע"י בשינוי לשונו של הרשב"א בב"ק שם שלא פירש כתוס').

ב. מבואר בגמ' (ז: דלא צריך הנחה על מקום ד' על ד' ברה"י, וכן כתב רש"י ז). ד"ה חייב). ויש לבאר דין זה מאותו יסוד דרה"י לא צריך הנחה חשובה כ"כ כמו רה"ר דברה"י האויר הווי הרשות וכל הרשות הווי מקום אחד. אבל ע"י בתוס' (ד"ה אילן) וז"ל, "רב חסדא לא בעי מקום ד' גם ברה"ר דמאי שנא, ע"ש. מבואר דלפי תוס' (ולפחות דעה אחת בתוס') אין חילוק בזה בין רה"י לרה"ר דלפי תוס' הקרקע הווי הרשות ולא האויר.

ג. מבואר בגמ' (ז: דרה"י עולה עד לרקיע, וגם יש לבאר בדין זה דהאויר הווי הרשות ולא רק הקרקע דכל הרשות הווי כמקום אחד אבל ע"י ברמב"ן, ריטב"א, ותוס' (צט:). וכל זה צ"ע ורק באתי להעיר.

(חלק מזה שמעתי מהרב יוסף קלינסקי וממורי הרב חיים פעקער.)

¹⁵ ע"י מש"כ לעיל (הע' 1,2,4).

שיטת הרמב"ם במלאכת לש

איתא בגמ' שבת (יח.),

מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתן? אמר רב יוסף רבי היא דתניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי, ר' יוסי ברבי יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל. א"ל אביי ודילמא עד כאן לא קאמר ר' יוסי אלא בקמח דבר גיבול הוא אבל דיו דלאו בר גיבול הוא אימא ליחייב.¹

ולכן יש מחלוקת אמוראים בין רב יוסף ואביי במה נחלקו רבי ור' יוסי ברבי יהודה. לפי ר' יוסף, ר' יוסי ברבי יהודה חולק אפילו בדבר שאינו בר גיבול (כמו דיו), ואינו חייב בנתינת מים בלבד, משא"כ לפי אביי, דס"ל דר' יוסי ברבי יהודה מודה בדבר שאינו בר גיבול דחייב בנתינת מים בתוכו בלי גיבולו. אבל לפי מסקנת הגמ' בסוף המסכת (קנה:), משמע שסברת אביי אליבא דר' יוסי ברבי יהודה נפרכה. דלגבי מורסן, התיר ר' יוסי ברבי יהודה ליתן מים למורסן אע"פ שמורסן לאו בר

¹ יש לחקור לפי שיטת רבי אם חיוב לישא הוא רק בנתינת מים; או בעקרון מודה רבי לריב"ש שגיבול חייב משום לש אלא דכבר נתחייב בנתינת מים. ועיין בחזו"א (או"ח סי' נח ס"ק ה) דלפי סה"ת (סי' רכ) שפסק כרבי, אם נתן המים לפני שבת מותר לגבלו בשינוי כמו ריב"ש. אבל לפי הריטב"א (קנו). בבבילה עבה אסור, גזירה אטו נתינת המים. וכן יש לעיין לפי ריב"ש האם צריכים ב' שלבים כדי להתחייב, דהיינו נתינת מים וגיבול או בגיבול לבד מספיק. ונפק"מ לגבי מי שנתן המים לפני שבת ורוצה לגבלו בשבת. ועיין בשביתת השבת (פתיחה למלאכת לש סי' יט, ומלאכת לש סי' טו), דאינו חייב עד שנותן המים ומגבלו בשבת, ואם רק גבל הוי חצי מלאכה, כמו עקירה בלי הנחה. אבל מתוך דברי חידושי הר"ן (יח. ד"ה מאן) משמע דחייב בגיבול לבד בשבת לפי ריב"ש.

גיבול.² ועיין תוס' (יח. ד"ה אבל) שאעפ"כ פסקו כאביי ותיצרו הסוגיא בסוף המסכת דמורסן הוי בר גיבול אלא דאינו בר גיבול כל כך כמו קמח, ולכן אינו חייב עד שייגבל. ובעקבות התוס', גם המאירי (יח. קנו.) והראב"ד (הל' שבת פ"ח הט"ז) פסקו כאביי.

אולם דעת הרמב"ם (הל' שבת פ"ח הט"ז) נראה דפסק כרב יוסף.

וד"ל,

ואין גיבול באפר ולא בחול הגס ולא במורסן ולא בכיוצא בהן, והנותן זרע שומשמן או זרע פשתן וכיוצא בהן במים, חייב משום לש מפני שהן מתערבין ונתלין

² נקודת המח' בין רבי וריב"י: יש להסביר במה נחלקו רבי וריב"י לגבי נתינת מים לקמח, למה לפי רבי חייב בנתינת מים ולפי ריב"י אינו חייב עד שעת גיבול. ואולי יש ב' אופנים להגדיר המח' ביניהם. והנה, כבר ידוע חידושו של האגל"ט (לש ס"ט סקי"ג), וכן הוא במרכבת המשנה על הרמב"ם (הל' שבת פ"ח הט"ז) דמחלוקתם הוא לגבי גדר מהותו של מלאכת לישא. דלפי רבי לישא הוי עירוב של קמח ומים, ומשא"כ לפי ריב"י, דלישא הוי דיבוק הקמח והמים ביחד להיות דבר אחד.

ואפשר להרחיב עליהם ולהגיד דאולי נחלקו בגדר מלאכת שבת בכלל, האם כדי להיות מלאכה צריכים פנים חדשות ממש ולעשות משהו חדש לגמרי, כמו עיסה מתוך קמח ומים, או דכל מה שממשיך תהליך סידורא דפת, ואפי' רק נתינת המים לתוך הקמח מחייב ג"כ.

ואולי י"ל מהלך אחר לגמרי, דהיינו דנחלקו איך ואיפה עשו לישא במשכן - בדבר של גיבול כמו קמח או בדיו דהוי לאו בר גיבול. ועי' במגן אבות (מלאכת לש) דסובר דאם לומדים מלאכת לישא מסממנין שבמשכן לפי ריב"י קצת צ"ע דלא היה גיבול אלא שרייה, וצ"ל דגבלו הסממנין. וכן יש אריכות דברים באגל"ט (לש ס"ט סקי"ד) דאולי גבלו הסממנין לפני שרייתם, כמש"כ רש"י בעצמו (מט: ד"ה הם) דטחנו ולשו הסממנין. וכן בדרך זה אפשר להרחיב המח' ולומר דאולי נחלקו במלאכת שבת בכלל בחשיבותו של המשכן כדוגמא ומקור של מלאכת שבת. דלפי רב לומדים מסממנים שבמשכן ולכן חייב בנתינת מים בלבד, אבל אולי ריב"י מרחיב לימודו של המלאכות ולא צריך להיות דומה ממש כמו שעשו במשכן בלישת הסממנין אלא כמו לישא רגילה בפת דצריך גיבול אח"כ. ואי"ה נסביר את זה יותר בהמשך תוך שיטת התוס' רי"ד.

זה בזה. ועוד כתב (הל' שבת פכ"א הל' לג, לד), מגבל חייב משום לש, לפיכך אין מגבלין קמח קלי הרבה שמא יבוא ללוש קמח שאינו קלי ... ונותנין מים על גבי מורסן ומוליך התרווד שתי וערב, אבל אינו ממרס בידו שלא יראה כלש.

ברור כשמש שהרמב"ם פסק כרב יוסף בדעת ריב"י, וגם מחדש שדבר שלא בר גיבול כמו אפר וחול אפי' אם גבלו אינו חייב משום לש. ובדבר שמגבל קצת כמו קלי ומורסן אסור מדרבנן לגבלן, אבל מותר בשינוי.

ויש כמה קושיות עליו שצריכים ביאור. א', אם הרמב"ם פסק כריב"י דאינו חייב עד שיגבל, איך פסק מיד אח"כ שהנותן זרע שומשמינן ופשתן במים חייב משום לש אע"פ שלא גיבל. ב', מהיכן למד שדבר שאינו בר גיבול אינו חייב כלל, והא לפי ריב"י רק משמע שאינו חייב עד שיגבל. ועוד הרבה הקשו (מ"מ פ"ט הי"ד, לח"מ פ"ח הט"ז) אם אינו חייב בדבר שאינו בר גיבול, למה פסק הרמב"ם (פרק ג', ה"ב), "ושורין דיו וסמנין עם חשיכה" דמשמע דאסור לשרות דיו בשבת, והא רב יוסף סבר לפי ריב"י דבדיו אינו חייב עד שיגבל. וגם צריך לבאר איך יתרין הרמב"ם את קושיית התוס' (שבת יח. ד"ה אבל) דלמה אין מביאין ראיה מסוגיית מורסן לדיו תוך השקלא וטריא בפרק ראשון.

המ"מ (פ"ט הי"ד) ומרכבת המשנה (פ"ג ה"ב) מתרצים הסתירה בדברי הרמב"ם לגבי דיו, שבפרק ג' הרמב"ם עוסק במלאכת צובע ולא במלאכת לש. ומביאים ראיות מדברי הרמב"ם עצמו בפרק ט' הי"ד, העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע.³ וכן מהתוספתא (פי"ב הי"ב), אחד נתן את הדיו ואחד נתן את המים ואחד נתן קנקנתום, שנים האחרונים

³ המרכבת המשנה מדייק ממה שמביא הרמב"ם בפרק ג' רק הדוגמא של שריית דיו, ולא כרשינין, אע"פ שבמשנה יז: יש גם מקרה של כרשינין, משום דההלכה שם עוסקת רק לגבי צובע ולא לש, ולכן הרמב"ם השמיט כרשינין דאינו שייך לצביעה. וע"ע באגל"ט (לש סי' ט אות י) ושבתת השבת (לש אות כב).

חייבים ... אחד נתן את המים ואחד נתן את העפר, א' נתן את העפר וא' נתן את המים, האחרון חייב, דברי רבי, ריב"י אומר אינו חייב עד שיגבל, ע"כ. ומשמע דלא נחלקו לגבי החיוב על נתינת מים לדיו אלא לגבי נתינת מים לעפר.

הקרבן נתנאל (ביצה לב: אות ג) פירש דברי הרמב"ם כמה שפסק בפרק ח' באופן אחרת לגמרי, ונגד מה שחשבו הראב"ד ומ"מ בהכנתם את הרמב"ם. לפי הקרבן נתנאל הרמב"ם פסק שאינו חייב אם גבל חול או אפר רק אם כבר נתן המים לפני השבת, אבל אם נתן המים וגבלו בשבת אפי' הרמב"ם מודה שחייב ולכן אינו קשה ממה שהרמב"ם פסק בפרק ג' דחייב אם שרה דיו במים בשבת דחייב.⁴

ויש לתרץ כל קושיות הנ"ל ולומר דסובר הרמב"ם כמו התוס' רי"ד (קנה: ד"ה אין נותנין). התוס' רי"ד טרח ליישב כיצד שונה מורסן מדיו, ומסביר שאע"פ ששניהם אינם בני גיבול, מורסן אסור מדרבנן לגבלו, ודיו חייב חטאת, "שהרי עיקר לישה לא ילפינן אלא מלישה דסממנין שאין צריך לישת לחם במלאכת המשכן, ולישת הלחם ילפינן מלישה דסממנין, ומיהו אע"ג דבלישת סממנין לא בעינן גיבול בלישת הלחם בעינן גיבול, דהאי כמנהגו והאי כמנהגו, ולא דמי גיבול דדיו וסממנין דאמרינן לאו גיבול הוא לגיבול דמורסן דלאו בר גיבול הוא, דבודאי בגיבול דמורסן ליכא חיוב חטאת שאין דרך העולם לגבלו, אבל דיו אע"פ שאין דרך העולם לגבלו בשרייתו איכא חיוב חטאת, שהיא הלישה שהיתה במשכן. [ע"י בס' שביתת השבת (פתיחה למלאכת לש אות יט) במה שהקשה על דברי התוס' רי"ד].

וכדי להסביר את המהלך בזה, צריכים אנו להוסיף נקודה, דכל דבר שמתאחד כמו דיו, ומצרף דברים נפרדים ביחד חייב מה"ת. וזה מה

⁴ תירוצ זה קשה מב' טעמים. א' מלשונו של הרמב"ם בפרק ח', דאינו משמע דמותר רק אם נתן המים לפני השבת. ב' ממה שפסק הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ג ה"י) דמותר לגבל את האפר לסתום בו פי התנור, דלא למד הגמ' שם בביצה כמו התוס' דנתן המים לפני השבת.

שהרמב"ם פסק דהנותן זרע שומשמין במים חייב משום לש, דהם "מתערבין ונתלין זה בזה", משא"כ בנתינת אפר למים, דאינו מצרף.⁵

ובקלות תרצנו למה מורסן אסור מדרבנן ודיו חייב מה"ת, מפני שעיקר לימודו מהמשכן למלאכת לש היתה בדיו שבסממנין. ולכן א"א ללמד ממורסן לדיו, דמורסן אסור רק מדרבנן ודיו חייב מה"ת. וגם מדוייק בלשון הגמ', דמשמע מלשון 'נתינת מים לדיו זהו שרייתו' (יח.), דחייב על שרייתה, ואילו מלשון 'אין נותנין מים למורסן' (קנה:) משמע דטוב שלא ליתן, אבל אינו אסור מה"ת.⁶ וגם מובן למה הרמב"ם בפרק ח' רק מביא דוגמאות של לאו בר גיבול באפר וחול, ולא בדיו אף שג"כ לאו בר גיבול.

הרמב"ם מרויח ב' נקודות בקריאת הגמ' ממה שפסק דדבר שאינו בר גיבול כמו אפר וחול אינו חייב כלל בלש, ובמה שפסק שנתינת מים למורסן וקלי רק אסור מדרבנן. והנה, תוס' (יח.) נדחק ממה דקיי"ל בגמ' ביצה (לב:) ד'קייטמא שרי' כדי לתקן התנור ביו"ט. דלפי התוס' דבקיטמא חייב בשבת בנתינת המים דלאו בר גיבול הוא, ואיך מותר ביו"ט. ולכן מתרצים דלא נתנו המים או שנתנו המים לפני השבת (עי' תוס' ביצה לב:). אבל לפי הרמב"ם אפשר ללמוד הגמ' כפשוטו דמותר בקייטמא ביו"ט דאינו שייך לאיסור לישה.

ועוד יתרון להרמב"ם הוא השקלא וטריא בגמ' שבת (קנה:-קנו.), לגבי השינויים בקלי ושתית. דלפי התוס' קלי צריך להיות בר גיבול דאל"כ אסור אפילו לריב"י ליתן בו מים. וא"כ יש חשש איסור מה"ת בבר גיבול, ואפ"ה הגמ' מתירה ע"י שינוי, וזה קשה להבין איך איסור מה"ת מותר ע"י שינוי.

לפיכך מסביר הביאור הלכה (או"ח סי' שכא סי"ד ד"ה שמא) למה המקרה של קלי הוא רק אסור מדרבנן מפני שהוא כבר נתבשל ורק

⁵ ובזה יותר מובן מה שהגמ' (שבת קלד.) משווה מגבן ללש, דשניהם מצרף פתיחים ומחברים יחד. (לשון הר"ח סם)

⁶ ועי' תוס' הרא"ש (יח.) דלשיטתו גרס 'חייב' בגמ' (קנה:).

תיקון אוכל קצת דרך אכילה. וגם החזו"א (או"ח סי' נח ס"ק א,ז), מחדש שאפילו אם הוא אסור מה"ת, בשינוי גמור מותר לכתחילה.⁷ וכל הנ"ל רק כדי לתרץ שיטת התוס', אבל לפי הרמב"ם קלי ושתית אינם בני גיבול אלא אסורים רק מדרבנן, ולכן מותרים בשינוי.

⁷ ואולי י"ל דהחזו"א כאן אזיל לשיטתו במש"כ לגבי טוחן (חזו"א או"ח סי' נז) דמותר לטחון בננה בידית של הכף-קתא דסכינא, דעיין באג"מ (או"ח ח"ד סי' עד סק"ב) דמקשה עליו דמהיכן מצינן דמלאכה דאורייתא מותרת בשינוי, והא כלאחר יד עדיין חייב. ולכן צ"ל דלדעת החזו"א כשיש שינוי גמור בין בגוף המלאכה בין בתוצאת המלאכה, מותרת לגמרי (עי' אגל"ט סי' מד, לגבי בישול בחמה).

ברכה מעין שבע

א. טעמים לברך מעין שבע

איתא במס' שבת (כד:), "אמר רבא יו"ט שחל להיות בשבת ש"ץ היוורד לפני התיבה ערבית א"צ להזכיר של יו"ט שאלמלא שבת אין ש"ץ יורד ערבית ... התם בדין הוא דאפי' בשבת נמי לא צריך ורבנן הוא דתיקוני משום סכנה."

וצ"ב למה נתקנה ברכה זו רק בלילי שבתות ולא בשאר לילות.

א. ועיין מה שפרש"י (ד"ה משום סכנה) שבלילי חול לא התקבצו הרבים להתפלל. אבל בשבת, מפני שמתקבצים להתפלל ערבית בבתי כנסיות, אז תקנו ברכה זו מפני פחדו שהמזיקין הנצמאים בדרכים יזיקו את היחידים, המאחרים לבוא ומשו"כ מאחרים לצאת, בשוכם מבכנ"ס לבתיהם. שהרי בשעת התלמוד לא התפללו ביישוב אלא בבתי כנסיות שבשדות. אז התקינו חז"ל ברכה זו להאריך התפילה, וממילא כל המתפללים יצאו בשעה א'.

ב. ופסק המחבר (בסוף סי' רסח), "אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת או שלא התפלל כלל ושמע מש"ץ ברכה מעין ז' מראש ועד סוף יצא." ועיין בביאור הגר"א (שם) שכתב שזהו בשביל התקנה של המאחרין לבא, כדי שיצאו כל אותם שבאו אחר תפילת הלחש ע"י תפילת הש"ץ מעין ז'. ועי"ז ג"כ יצאו כולם יחד מביה"כ, שלא יצטרכו המאחרים לבא להתפלל ש"ע ועי"ז לצאת באיחור.

ג. אבל יש טעם אחר לתקנת ברכה זו, נזכר בירושלמי ברכות (נו:), "א"ר יוסי הכי נהיגין תמן במקום שאין יין ש"ץ עובר לפני התיבה ואומר ברכה א' מאין ז' וחותרם במקדש ישראל ואת יום השבת." ופירש הפני משה שם שבכל מקומות שאין בהם יין לקדש עליו בשביל האורחים המצויים שם אז הש"ץ יורד לפני התיבה ומברך מעין ז' וע"י זה יצאו ידי חובת קידוש. ומגמ' זו רואים שתקנה מעין ז' הוי רק בשביל אותם מקומות שאין להם יין לברך עליו קידוש.

ועי' ברמב"ם (הל' תפילה פט"ו הי"א) שפסק כדברי רש"י, וז"ל,

ולמה תקנו חכמים זה מפני שרוב העם באים להתפלל ערבית בלילי שבתות ויהיה שם מי שנתאחר לבא ולא השלים תפילתו וישאר לבדו בבה"כ ויבא לידי סכנה. לפיכך חוזר ש"ץ ומתפלל כדי שיתעכבו כל העם עד שישלים המתאחר ויצא עמהם.

ואפ"ל שמזיקים אלו הם ליסטים. א"נ אפ"ל ע"פ הגמ' פסחים (ק"ב:) דאיתא, "לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות מפני שאגרת בת מחלת, היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל א' וא' יש לו רשות לחבל בפני עצמו." וכ"ה במחזור ויטרי (סי' קה). והביא שסכנת המזיקים הוי יותר חזק בשבת כיון שאסור להדליק אבוקה וללכת עמה, משא"כ בשאר לילות, והאור מכחשת כח השדים.¹

רק יוצא מזה שבליל פסח, אין לברך, כמש"כ רבינו אהרון הכהן מלוניל (בהל' שבת) שאין מברכים, שלילה הזו משומר מן המזיקין כדכתיב 'ליל שמורים הוא לה'. אבל הוסיף שיש מקומות שנוהגות לאומרו, וכל קהילה וקהילה הולך אחר מנהגו.

ב. התנאים הנצרכים לומר ברכה מעין שבע

ובשו"ת ריב"ש (סי' מ) כתב שהתקינו ברכה זו רק בביה"כ, "שהיו הכל באין שם." ועיין בדברי הטור (או"ח סי' רסח ס"ח) שכתב, "שאין ליחיד לומר אותה שלא נתקנה אלא משום סכנת המזיקין שבתי כנסיות שלהם היו בשדות ותקנו אותה בשביל בני אדם שמאחרים לבוא שיסימו תפלתם בעוד שש"ץ מאריך." ויוצא לאור מדבריהם שיש ב' תנאים הנצרכים לגבי ברכה מעין שבע: מנין של י' מתפללים, וגם בית כנסת, דרק בב' תנאים אלו תקנו ברכת מעין שבע.

¹ וחלק המ"א שם בין בית המדרש ובית חתנים ואבלים ופסק שמפני שהרבים מתקבצים שם אז רשאי לברך. וגם עיין שו"ת הרדב"ז (אלף צ"ב י"ח) שכתב לגבי בית המדרש שמפני שהתלמידים באים לשם אז אין לך קביעות גדול מזה.

וכתב הראבי"ה כהטור (הל' שבת ריש סי' קצו) ע"פ הטעמים הנ"ל, "דיחיד המתפלל בערב שבת א"צ לומר מגן אבות בדברו." והביא ראייה לדין זה, "דאם ליחיד נתקנה א"כ בתחילת הדבר סיכן בעצמו שילך לשם." כתב הראבי"ה (שבת ריש סי' קצו) שבזמננו ברכה זו הוי רק מפני מנהג אבותינו, מפני שבזמנינו בה"כ שלנו כולם הם ביישוב ואין כאן חשש כלל דמזיקין, וכ"כ הטור, עיי"ש.

אע"פ שכ"ע מודים שאין ליחיד לאומרו, יש מח' אם האומרו הוי ברכה לבטלה. עיין מה שכתב המרדכי (שבת פ"ב סי' רפד) בשם הראבי"ה הנ"ל, וז"ל, דלא נתקן אלא לש"ץ, ובמקום שאין מנין לאומרה האומרה הוי ברכה לבטלה, עכ"ל. מיהו בדברי הראבי"ה עצמם לא כתב בפירוש שזוהי ברכה לבטלה. ועיין בדברי הסמ"ג (הל' תפילה מ"ע יט) שכתב להדיא שאם היחיד מברך זוהי ברכה לבטלה.

ואולי אפשר לומר שדברי המרדכי מבוססים לא רק על שיטת הראבי"ה, אלא על שיטתו בצירוף עם שיטת הסמ"ג. שלפי הראבי"ה לא נתקן ליחיד לאומרו לכתחילה, ומש"כ המרדכי שאם בירך ה"ז ברכה לבטלה הוי משיטת הסמ"ג, אבל לא משיטת הראבי"ה. ולא הביא מראבי"ה אלא שלא נתקן כך לכתחילה.

אבל עיין הג"ה בהמרדכי שלא כתב ככה, ועי' שם בשם הרוקח (סי' כ) שהגאונים תיקנו ברכה זו בין ביחיד בין בצירוף לברך. ועיין שו"ע (או"ח סי' רסח ס"ח) שפסק המחבר שאין היחיד אומרה. אבל כתב הרמ"א שם שאם היחיד רוצה להחמיר על עצמו הוא יכול לאומרה בלא פתיחה ובלא חתימה.

ואפשר לומר שהמחבר פסק כדברי המרדכי שהוא אסור בכל אופן, אבל הרמ"א תופס את כל השיטות ומשו"כ פוסק שיכול להגיד הנוסח שהתקינו בלא פתיחה ובלא חתימה. שהרי אין כאן ברכה לבטלה שאינו מזכיר את השם, ומ"מ הוא מזכיר קדושת היום כדברי הגאונים, ודר"ק.

ובעניין מש"כ הריב"ש (סי' מ) שצריך בית הכנסת, ועיין בדברי הט"ז (בשו"ע שם) שכתב להדיא שאין מברכים בבית חתנים מפני שמתפללים שם 'בפרקים'. ועוד מזכיר, "וכן שאין קביעות אין מקום לזה.

ומכל מקום נראה דאותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים, כמו שרגילים לעשות בירידות, זה הוה דומה לבית הכנסת קבוע ואומרים שם ברכה זו.

אבל עיין בשו"ע הרב (רס"ח סי' טו) שמגדיר הירידים לקבוצת אנשים לכמה שבועות.

וגם עיין בפרי מגדים שכתב שדוקא אם יש שם ס"ת, אז מנין זה נחשב כמנין קבוע ומברכים ואם לא, אין מברכים. והאליה רבה כתב ג"כ בשם הט"ז שדוקא אם יש שם ס"ת אז המנין נחשב כקבוע. וכתב בעל האג"מ (או"ח ח"ד סי' סט אות ג) דצ"ע על התלייה בס"ת אם נחשב כקבוע.

והאליה רבה הביא שיטת השיירי כנסת הגדולה (הל' שבת סי' רס"ח) שכתב ש"אנשים שפרשו מהציבור באקראי להתפלל בליל שבת שהם נחשבים כיחידים, אפ' אם מתפללים ערבית ביחיד בימי החול." וכתב שכל זה אם אין להם בה"כ קבוע וג"כ ס"ת.

והשיירי כנסת הגדולה נסתפק לגבי בעל הבית אחד שהקדיש ס"ת לאיזה בית הכנסת. ולפני שהביאו הס"ת להבה"כ התפללו הקהילה אצלו בביתו לכמה ימים, ובליל שבת הש"ץ ברך מעין ז'. וכתב השיירי כנסת הגדולה שלא מיחה בידו מפני שהוא ספק בעצמו איך ראוי לנהוג בכה"ג. ואף כתב שאם הש"ץ לא רצה לברך אז ג"כ לא ימחה בידו מפני אותו ספק.

ועיין באשל אברהם שכתב שמנין קבוע נקראת למנין שמתפללים ג' תפילות ביום א' לכמה ימים רצופים, לכל הפחות. וסיים דבריו, וז"ל, ונראה דלא מהני לזה מה שהוא תחת גג א' עם בית המדרש הקבוע, ואין לברך שם מזה, עכ"ל.

ויוצא מדברי הפוסקים שיש ד' סוגים של מנינים (שאינם בביהכ"נ אבל יש י' בנ"א) לגבי ברכה זו.

א. מנין קבוע עם ס"ת - מברכים

ב. מנין קבוע ואין ס"ת - ספק (ולכאורה אין מברכים שספק ברכות להקל)

ג. מנין שאינו קבוע עם ס"ת - ספק

ד. מנין שאינו קבוע ואין ס"ת - ודאי אין מברכים

ג. דין המתקבצים להתפלל בבתים שאינם מסויימים

ויש נוהגים מקהילתנו לקבץ בבתים שאינם מסויימים להתפלל קבלת שבת, ערבית, מנחה, וערבית למצש"ק. ולפי הנ"ל, אם מנינים אלו הם קבועים ואם יש להם ס"ת פשיטא דיש להם לברך. אבל אם מתקבצים באקראי כגון אם מזג האוויר לא כ"כ טוב ולא רוצים לטרוח ללכת לבה"כ, אז פשוט שאין מברכים ואף אם יש להם ס"ת, מפני שספק ברכות להקל.

ופעם א' הייתי באיזה קהילה שהתקבצו אנשים והיה להם ס"ת. אבל כל ג' או ד' חדשים התחלפו באיזה בית מתפללים. ולפי הנ"ל אפשר לומר שמצד א' הם מנין קבוע מפני שהאנשים שמתאספים הם קבועים ויש להם ס"ת אז ודאי מברכים. ועוד מ"מ במצב כזה שהמנין קבועה לכמה שבועות לכל הפחות אינו גרוע ממה שכתב הט"ז והשו"ע הרב הנ"ל, וממילא יש להם לברך.

אמנם פסק הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אג"מ (שם) שבה"כ קבועה לתפילת ערבית של שבת בלבד ואף מקום קבוע בבית א' צריך לומר ברכה מעין ז'. ושעתי מחכם א' שלפני כמה שנים אצל כינוס שנתי של אגודת ישראל בירך הש"ץ ברכה מעין ז' בליל שבת. והגר"מ פיינשטיין זצ"ל היה נוכח, ואמר שאין למנין זו הדין של מנין קבוע ולכן הברכה היתה 'שלא כדין'. ואחרי שרוב הקהילה כבר עזבו את מקום התפילה, הגר"מ זצ"ל והאדמו"ר מגור פלפלו בענין זה בערך חצי שעה אם היה נכון מה שנהג הש"ץ ואם יש למנין זו הדין של מנין קבוע או לא.

ובספר תהלה לדוד נסתפק לגבי איזה קהילה שמפני איזה טעם לא היו יכולים להתפלל בבה"כ עצמה בליל שבת, אם חייבים לברך מעין ז'. וכתב שלגבי מצב כזה שייך הטעם של מאחרין לצאת וממילא חייבים לברך כטעם התקנה כמעיקרא. אבל אפשר לומר שדברים אלו אינם נהירים מפני שאע"פ שלא התפללו במקום שהיה קבוע להם, מ"מ התקבצו במקום ישוב וממילא טעם התקנה לא שייך בכלל. ודו"ק.

ד. דין בית חתנים ובית אבלים

ולגבי אמירת ברכה זו בבית אבילים ובית חתנים, עיין שו"ת מהרלב"ח (סי' ככב) שהביא הרבינו אהרון הכהן מלוניל בספר ארחות

חיים (הל' אבל) שפסק להדיא שמברכים מעין ז' בבית האבל מפני שאין אבילות בשבת. ויש להעיר שלא נזכר בדבריו שום ספיקות הנובעות מרקע טעמי התקנה, אלא כל פסקו הוא שאין למנוע מלברך מטעם אבילות. אמנם, עי' בשו"ת הריב"ש (סי' מ') שקשר מה שאין מברכים בבית חתנים ובבית אבילים לטעמים הנ"ל, וכמש"כ בב"י (או"ח רסח:י) בשם המהר"י אברהם בשם הספר המנהגות דבבית חתנים ובית אבילים מפני אין הטעם של מאחרים לבוא וכולם יסיימו תפילתם בשווה וממילא אין חשש של מזיקין. וכן פסק בשו"ע (סי' י) שאין מברכים מעין ז' בבית חתנים או אבילים דליכא טעמא דמאחרים לבוא.²

ועיין כף החיים על השו"ע (או"ח סי' רסח אות מט) שהביא בשם האריז"ל (בשער הכוונות) שבכל מקום אומרים ברכה מעין ז' מפני שברכה זו היא כחזרת הש"ץ ויש הרבה כוונות עמוקות שייכות לחזרת הש"ץ. ולפי דברי האריז"ל אין חילוק כלל לגבי הגדרים הנ"ל, אלא כל ציבור מברכים מעין ז' בכל אופן.

אבל עיין שו"ת קנה בושם (יו"ד סי' מח בהערה שם), שכתב שאפשר לנהוג כדברי האריז"ל רק אם האנשים באותו מנין רגילים לנהוג כמותו, אבל לגבי "סתם בני אדם בעלמא שאין להם עסק בנסתרות אולי אינו ראוי לעשות מעשה לכתחילה נגד דברי הפוסקים שיש בזה לדעתם חשש ברכה לבטלה."

מ"מ כתב הבן איש חי (פרשת וירא, הל' שנה שניה אות ו) שמנהג ירושלים לברך מעין ז' בכל אופן מפני שיש צורך גדול על פי הסוד וכדברי האריז"ל. והעיר שמנהג זה התחיל מימי המקובל האלוקי הרש"ש ז"ל.

² ועפ"ז כתב הראב"י (שבת ריש סי' קצו) שבזמננו ברכה זו הוי רק מפני מנהג אבותינו, מפני שבזמנינו בה"כ שלנו כולם הם ביישוב ואין כאן חשש כלל דמזיקין, וכ"כ הטור, עיי"ש. וכ"כ הט"ז (או"ח רסח:ח) שמעיקר הדין בימינו אין אנחנו חייבים לברך מעין ז' מפני שכולנו נמצאים במקומות מיושבות, וז"ל, אלא משום דכבר תקנוה במקום סכנה עדיין עושים כן. עכ"ל. וכן כתב בשו"ע הרב (או"ח רסח:טו) שטעם התקנה אינו שייך כלל בימינו אלא מברכים שאין התקנה הנ"ל נפקע בעצמו.

ה. ברכה מעין ז' להוציא מי שלא התפלל

ולגבי מי שלא התפלל מנחה בערב שבת יש שאלה בפוסקים אם הוא יכול לצאת תפילת התשלומין בשמיעת מעין ז'. ועיין בטור (סוף סי' רסח) שכתב וז"ל, 'ור' משה גאון כתב יחיד שטעה ולא הזכיר אתה קדשת בליל שבת אם שמע מש"ץ מגן אבות בדברו שהוא ברכה א' מעין ז' מראש ועד סוף יצא ידי חובתו. ורב נטרונאי גאון כתב דאפי' לא התפלל ברכות כלל ושמע מפי ש"ץ מגן אבות מראש ועד סוף יצא י"ח."

ותימה הוא כיון שמחזירין אותו אם לא הזכיר של שבת היאך יוצא בברכה מעין ז', ולא דמי למה שכתב בה"ג שיחיד שלא הזכיר של ר"ח ושמע מש"ץ התפילה מראש ועד סוף שיצא, דשאני התם ששומע כל התפילה אבל הכא היאך יוצא בברכה א' מעין ז' במקום ז'. וקשיא טפי להרב נטרונאי שאמר שיוצא בה אפי' אם לא התפלל כלל דלא קיימא לן כרבן גמליאל שאומר ש"ץ פוטר היחיד אלא בר"ה ויו"כ אבל בשאר ימות השנה לא.

וכתב שם הב"י דדברי הגאונים קצת קשים הם. אבל מסביר, וז"ל, אך יש לומר שטעם הגאונים האלו דכיון דתפילת ערבית רשות לא חמירא כשאר תפילות, עכ"ל. (וע"ע שם מה שהביא מהסמ"ג.)

וכן פסק המחבר (בסוף סי' רסח), וז"ל, אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת או שלא התפלל כלל ושמע מש"ץ ברכה מעין ז' מראש ועד סוף יצא, עכ"ל. ועי' לעיל מש"כ בשם הגר"א שעצם טעם התקנה היה להוציא את המאחרים. ולכן הסביר הגר"א שרואים מטעם התקנה שברכה זו בא להוציא כל מי שלא התפלל "וכ"ש מי שלא הזכיר של שבת שמוציא אפי' הבקי ושאר ימות השנה."

אבל באמת דין זו מבוסס על השאילה אם תפילת ערבית נחשבת כרשות אפי' בליל שבת, שיש דיון גדול בפוסקים לגבי שאילה זו, ואכמ"ל.

ומצאתי בירחון אור תורה (שנה ג', חוברת א) שיש נושא ערוך מאת הגר"ע יוסף שליט"א ומסיק שם לגבי מי שלא התפלל מנחה בערב שבת שיכוון שלא לצאת ע"י הש"ץ כשיברך מעין ז' ויתפלל ש"ע אחרת בלחש לעצמו. וממילא הוא מוציא עצמו ממח' הפוסקים הנ"ל שע"פ דבריו יכול להתפלל שוב בעצמו. ועיי"ש.

וצריכים אנו להבין את החילוק בין ברכה מעין ז' וברכת יראו עינינו, שתקנו חז"ל שניהם מפני המזיקים. אלא לגבי ברכה מעין ז' טעון מנין קבועה ומקום קבוע ולגבי ברכת יראו עינינו אין חילוק בין ביחיד בין בציבור בין במנין קבוע בין במנין שאינו קבוע.

ועיין הצ"ח השלם (ברכות ה:) שתיכף בתחילת התקנה התקינו חז"ל את ברכת יראו עינינו אפי' ליחיד לאומרו, אבל ברכה מעין ז' אין היחיד אומר אותה כלל.

הרב נתנאל וידרבלנק

לע"נ סבתי היקרה
לאה פרומה בת ישראל דוד ע"ה

טלטול מן הצד לצורך המוקצה כשצריך לדבר המותר*

הראשונים בפרק כירה מעירים שלכאורא יש סתירה בין מה דאיתא בגמ' מג: שמשמע דקיי"ל שטלטול מן הצד שמיה טלטול, לבין מה דאיתא בגמ' קכג. שמשמע דקיי"ל שטלטול מן הצד לאו שמיה טלטול. ותירצו רוב הראשונים¹ שצריך לחלק בין טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, דקיי"ל שלאו שמיה טלטול, לבין טלטול מן הצד לצורך דבר האסור, דקיי"ל דשמיה טלטול, ואסור בשבת. לפ"ז יש להסתפק מה הדין בטלטול מן הצד לצורך המוקצה כשצריך לו לדבר המותר, כגון להביא שלחן שיש עליו נר לחדר אחר, להשתמש באורו, באופן שאין השלחן בסיס (כגון שהיו חלות עליו ביה"ש). דהרי זה טלטול מן הצד, שמטלטלים ההיתר (השלחן), והאיסור (הנר) נגרר אחריו, כדי להשתמש בדבר של איסור (הנר) באופן מותר (דאין איסור השתמשות בנר).

ונחלקו בזה הראשונים, דאיתא בדף קכד., "נגר שיש בראשו גלוסטרא, ר' יהושע אומר שומטה מן פתח זה ותולה בחבירו בשבת".

* תודתי נתונה להרב דוד מינץ והרב יעקב פייט, שלמדתי איתם את הסוגיא הזאת.

¹ כ"כ תוס' (מג: ד"ה דכ"ע), הרא"ש (פ"ג סי' יט), חי' הרמב"ן (מג:), הריטב"א (מד:), הרמב"ם (פכ"ה הי"ד) וכמ"ש המ"מ (שם). ואף שהרשב"א (מג:), הסתפק אם זהו ג"כ כוונת הרי"ף, הרא"ש (שם) והרמב"ן במלחמות (יט: דבפי הרי"ף), והר"ן (יט: בדפי הרי"ף) הבינו שגם הרי"ף מודה בזה.

אבל שיטת בעה"מ (כ: בדפי הרי"ף) היא דהמ"ד שמתיר טלטול מן הצד מתיר גם לצורך דבר האסור ולכן פסק שמוותר לטלטל מת ממטה למטה. וכן באו"ז (הל' שבת סי' פו אות ג) בשם ר' שמואל ור"ת (ורק הר"י חידש שיש חילוק). וכן דעה בריטב"א (נא. ד"ה ונוטלין) ותוס' רי"ד (קמא:), סוברים שאין לחלק בין טלטול מן הצד לצורך דבר המותר והאסור. אבל רוב ראשונים מחלקים, וכן נפסק בשו"ע (סי' שיא ס"ה).

ופרש"י (ד"ה שומטה וד"ה וקא מטלטל, וכן פירש רע"ב, כלים פי"א מ"ד), אע"פ שטלטול אסור שומטו ע"י גרירה דהוי טלטול מן הצד. ומבואר שרש"י סובר שאע"פ שהוא מטלטל מן הצד כדי להשתמש בנגר שהוא מוקצה, מ"מ הרי זה מותר.²

וכן יש להביא ראייה ממה שכתבו הריטב"א והרי"ד (בתוספותיו ובפסקיו, קמב.) במפורש שטלטול מוקצה מן הצד כדי להשתמש בו הוי מותר. דאיתא במשנה, נוטל אדם כלכלה ואבן בתוכה, ע"כ. והקשה הגמ' ואמאי תיהוי הכלכלה בסיס לדבר האסור. ותירצה הגמרא דמיירי בכלכלה מלאה פירות. ושוב הקשה קושיות אחרות, ותירץ רבא שהכא בכלכלה פחותה עסקינן, דאבן גופא נעשית דופן לכלכלה, דהיינו שהיה נקובה וצריך שום דבר לסותמו. וביארו הריטב"א והרי"ד שהאבן נשאר מוקצה ולא נעשית חלק מן הכלי (כמו באבן בקרויה, קכה). כיון שאינו מהודק כלל אלא "לפי שעה הוי דופן לכלכלה", ומ"מ מותר לטלטל הכלכלה עם האבן, "ואפילו בכלכלה שאין בה פירות אלא שהוא צריך להביא בה פירות וכדי שלא יפלו הפירות הוא צריך לאותה אבן ומפני שהיא טלטול מן הצד התיירו אותה לצורך". הרי מפורש שמותר לטלטל האבן המוקצה מן הצד כדי להשתמש באותו האבן לצורך המותר.³

² ע"י במשנה אחרונה כלים פי"א מ"ד שכתב פירוש אחר, 'לולא דברי הרב'. ולפי פירושו אין ראייה לנידון דידן. (ואין לדחות האי ראייה מדברי רש"י, שרש"י לא כתב במפורש החילוק בין טלטול מן הצד לצורך דבר המותר והאסור. וא"כ יש ליישב הסתירה בין שתי הסוגיות, ע"פ מש"כ רש"י (מג:), "מן הצד - כלאחר יד". והר"ן הבין שכונתו שמטלטל המת עצמו שלא כדרכו (ולא שאוחז המטה ומנער המת). א"כ אפשר שלכן טלטול מן הצד ככה"ג יותר חמורה ושמיה טלטול, ואינו דומה לטלטול מן הצד דאוחז המותר (קכג). ולכן לא שמיה טלטול. דאף לפ"ז יש ראייה מנגר ששומטו ע"י גרירה ויותר דומה לטלטול מן הצד של פרק כירה (כלאחר יד) ששמיה טלטול, מטלטול מן הצד של פרק כל הכלים (פוגלא ממטה למעלה אסור).

³ ועי' בתוס' ישנים ומאירי שם שחלקו על הרי"ד והריטב"א והתיירו רק כשיש פירות בכלכלה, אבל אין ראייה שחולקים על יסודו, אלא שסוברים שיש כאן בסיס גמור, עיי"ש, ודו"ק.

אבל נראה שהרא"ש (פ"ג אות יט) חולק על הני ראשונים, דאחר שחילק בין טלטול מן הצד לצורך דבר המותר וטלטול לצורך דבר האסור נתקשה מהא דתנן, "הקש שע"ג המטה לא ינענענו בידו אבל מנענענו בגופו" שמשמע ממנו שטלטול מן הצד לצורך דבר האסור לאו שמיה טלטול. ותירץ שזה לא הוי טלטול מן הצד "אלא טלטול בגופו כלאחר יד" ולכן מותר אע"פ שהוי לצורך דבר האסור, ולא פירש שטלטול בקש לשכב עליו הוי טלטול לצורך דבר המותר כיון שמותר לשכב על המטה, ומזה משמע שסובר שטלטול להשתמש במוקצה נחשב טלטול לצורך דבר האסור.⁴ ולכאורה אין קשה להרא"ש מהמשנה בכלים דיפרש שגרירת הנגר הוי טלטול בגוף ולא טלטול מן הצד דשרי אף לדבר האסור.

וגם מדברי הר"ן (יט: בדפי הרי"ף) משמע שטלטול מן הצד לצורך המוקצה הוי אסור שתירץ לאותו קושיא (מקש שע"ג המטה), וז"ל, לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו אלא מפני שצריך למטה, עכ"ל. משמע שאילו היה רוצה להשתמש בקש היה מודה שזה אסור. (אבל לדעת הר"ן א"א לפרש המשנה בכלים כדעת הרא"ש, וצ"ל כמו המשנה אחרונה).

וגם נחלקו האחרונים בהאי שאלה (בלי להתיחס לראשונים) דעי' בשו"ע הגר"ז (סי' שיא ס"ד) שאסר טלטול מן הצד להשתמש עם המוקצה באופן המותר "הואיל ומטלטל בשביל האיסור אסור" דסובר דזה נחשב טלטול לצורך דבר האיסור. אבל הפמ"ג (מ"ז סי' שח סי"ח, א"א סי' רעו סי"א) התיר מכ"ש, אם טלטול מן הצד מותר לצורך מקום שהאיסור מונח שם כ"ש שמותר להשתמש בגוף המוקצה, דמצינו בכלי שמלאכתו לאיסור שמתיר אביי בטלטול לצורך גופו, אף שאוסר טלטול לצורך מקומו (שבת קכג:). וכן הקיל הבית מאיר (סי' רעו), וז"ל, וצ"ל דגוף מה שצריך להנר, דהיינו להאיר לו נמי דבר מותר הוא, וק"ל, עכ"ל.

⁴ ואע"פ שלפי ביאור החזו"א (סי' מז אות יב-יד) ליכא ראייה בדברי הרא"ש דהבין שלא התיר הרא"ש טלטול בגוף לצורך דבר האסור. הבנת המג"א, ופשטות הבי"י וכמעט כל האחרונים הוא כנגד החזו"א, דדבריו קשין מאוד. ובשמירת שבת כהלכתא בהערה שבסוף הספר הגרש"ז והביא כמה ראיות נגד החזו"א.

ולכאורה המג"א סותר את עצמו בהאי ענינא, דבסי' רעט (סק"ט) התיר טלטול נר מן הצד כדי להשתמש לאורו (וכ"כ במג"א, סי' רעו ס"ג). אבל בסי' שיא סקכ"ד כתב שטלטול קש של מוקצה כדי להשתמש בו הוי טלטול לצורך דבר האסור, אף שמוותר לשכב על הקש.⁵

וע"כ צריך לחלק בין טלטול נר להשתמש באורו (דנחשב לצורך דבר המותר) לבין טלטול הקש לשכב עליו, שזה נחשב לצורך דבר האסור, והוא משום שצ"ע בעצם הקצאה של הנר, דאיתא בשבת (מז). דהנר שמן ופתילה הויין בסיס לדבר האיסור שהוא השלהבת אבל לא מבואר למה השלהבת הוי מוקצה, הלוא משתמשים בשלהבת ונהנים מאורו.⁶

⁵ ועוד כתב המג"א שם שהרא"ש אוסר טלטול מן הצד לצורך מקומו, וצ"ע בזה טובא דהרא"ש עצמו כתב קודם לכן, וז"ל, דהכא הוי לצורך המת שאסור לטלטלו ולא לצורך המטה, ולהכי שמיה טלטול, עכ"ל. ומשמע שאילו היה לצורך המטה הו"ל לצורך דבר המותר. ואולי מה שהכריח המג"א לפרש כן הוא הר"ן (כ: בדפי הרי"ף ד"ה וקשיא) שג"כ נתקשה מהא דתנן, הקש שע"ג המטה וכו' ותירץ דשאני התם דהוי טלטול לצורך מקומו. וקשה על הרא"ש מנין לו לחדש היתר טלטול בגוף לצורך דבר האיסור כדי לפרש מתני' ולמה לא תירץ כדעת הר"ן. אלא ע"כ שהרא"ש אוסר טלטול מן הצד לצורך מקומו ולכן ע"כ חידש ההיתר של טלטול בגוף (והיה נראה דוחק לדעת המג"א לפרש שהר"ן והרא"ש פליגי בביאור המשנה).

⁶ ועי' בחזו"א (סי' מא אות טז) דהשלהבת בעצמותו אינו מוקצה כלל אלא שאין דרך לטלטלו, וכיון שמיחד לו מקום הוי מוקצה ואסור בטלטול כמו מטה שייחדה למעות לר"ת (מד: תוס' ד"ה הא). אבל עי' בתוס' (מב: ד"ה ובפרט) ובתוה"ר שם ששמע דאדרבא, אע"פ שדרך לטלטלו, מ"מ הוי מוקצה, וז"ל תוה"ר, ונר עצמו אין לאסור לטלטלו בשעה שהוא דולק מטעם זה דאדרבה מטעם זה דהוקצה למצותו ראוי להתיר לטלטלו בכל מקום שהוא צריך להאיר משום שלום ביתו, אלא היינו טעמא דאסר ר"ש לטלטל נר הדולק בשבת כדאמרינן בסוף פרקין הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור, עכ"ל. וא"כ הדרא קושיא למה השלהבת הוי מוקצה. ואין לומר מפני שאין בו תורת כלי, דדבר שיש לו תשמיש לא הוי מוקצה, אף שאינו כלי, וכמו עצים ביו"ט ושלהבת ביו"ט, שאינו מוקצה כיון שמשתמשים בו להדליק. [לכו"ע מותר לטלטל עצים ביו"ט משום שיש להם תשמיש אלא שנחלקו הראשונים בביאור הענין דהרמב"ן סובר שכיון שיש להם השתמשות יש להם תורת כלי לענין מוקצה אבל הרשב"א סובר שאע"פ שאין להם תורת כלי, מ"מ מותרים הם

וע"כ דבר שאין לו תורת כלי וגם כל תשמישו אינו בטלטול כמו שלהבת (שתשמישו רק ממה שנהנין מאורו) הוי מוקצה, דמה שנהנין מאורו לא נקרא השתמשות (משא"כ ביו"ט דמשתמשים בו לדהליק). והטעם הוא דכיון שאין לו תורת כלי ואין לו שום השתמשות הוי מוקצה.

ולפ"ז מיושבים דברי המג"א דמתיר טלטול הנר מן הצד כדי להשתמש באורו משום שאין זה טלטול מן הצד לצורך השתמשות של דבר מוקצה, שהשתמשות בנר אינו נחשב השתמשות במוקצה כדאמרן, אבל טלטול הקש מן הצד כדי לשכב עליו ודאי הוי טלטול לצורך השתמשות דבר של איסור (ואף אם אין איסור בהאי השתמשות) אלא שצ"ע בסברא של האי חילוק.

ונראה לבאר ע"פ חקירה בעצם האי היתירא של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, דיש לפרש בב' דרכים.

חדא משום דלא נחשב טלטול מוקצה כיון שעיקר טלטולו על ההיתר, וכמש"כ החזו"א (סי' מז אות כב), "ונראה דהא דשרי לטלטל הכלכלה והאבן בתוכה בפירות המיטנפין הוא משום דכל הטלטול מתיחס אל הפירות המותרים ולא אל האבן." וכן משמע מלשון הגמ', 'טלטול מן הצד לא שמיה טלטול', היינו דההיתר הוא משום שלא נחשב טלטול.

ועוד יש לפרש דהתירו לטלטל מן הצד (אע"פ שבאמת הוי טלטול), אם הוא לצורך שבת. וכן משמע ממה דאיתא בגמ' (קמב:) שאם

בטלטול לכה"פ לצורך הדלקתן. וע"ע בשו"ת הרא"ש (המובא בב"י ריש סי' שח).
וגם אין לומר ששלהבת הוי מוקצה משום נולד שמתחדש בכל רגע דעי' בשבת (קכא:) דדבר שיודע שודאי יבוא לא הוי נולד.

מ"מ יש להביא ראייה לדעת החזו"א מדברי הרמ"א (סי' שלו סי"א) שענפי אילנות שקוצצין בימות החמה לשמוח בהן את הבית שלא הוי מוקצה. ולכאורה כל תשמיש אינם אלא ע"י שמסתכלים בהם ואין בתשמישם שום טלטול. ומ"מ לא הוי מוקצה. וצ"ע מ"ש משלהבת וע"כ משום שלא מייחד להו מקום כמו בשלהבת אבל לפי התוה"ר שגם בשלהבת לא מייחד להו מקום דמטלטלים אותו כדי להאיר במקומות אחרים, צ"ע למה מוקצה השלהבת.

אפשר בניעור אסור לטלטל מוקצה מן הצד, דהיינו כשלא צריך לסמוך על ההיתר של טלטול מן הצד, לא סומכים עליו, אבל אי נימא שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר לא שמיה טלטול כלל, אמאי צריך להימנע ממנו כשאפשר. (ולפי צד הראשון צ"ל שכיון שאפשר לנער המוקצה אם לא מנערין אותו, רואים שעיקר הטלטול עבור המוקצה.)

ונראה להביא ראיה לצד הב' ממה שכתבו הראשונים בענין כיבוד הבית, דנתקשו הראשונים היאך מותר לכבד את הבית אפ' כשליכא חשש להשוואת גומות, הלוא כשמטאטא את הרצפה הוא מטלטל עפר שהוא מוקצה. ויש ראשונים, כמו הראב"ד (מובא ברשב"א קכד: ד"ה בהא) שאסרו כיבוד מהאי טעמא, ורק התירו כיבוד כשליכא קליפי רמונים וכיוצא בהן שאינן ראויין לטלטול.

אבל רוב הראשונים לא חששו לזה, והתירו כיבוד (כשליכא חשש להשוואת גומות), אע"פ שמטלטל מוקצה או משום גרף של רעי (שלכאורה לא יתיר כל כיבוד רק כשהיא מאוסה בעיניו, וכש"כ הרמב"ן משום דמצטער מהבלא), או משום ש"התירו טלטול מן הצד שתהא להם דירה נאה לכבוד שבת" (לשון המלחמות מח: בדפי הרי"ף, וכ"כ הר"ן ביצה יב. בדפי הרי"ף ד"ה וכתב).

וצ"ע בכונת הרמב"ן והר"ן דאם נחשב טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, כיון שאינו לצורך המוקצה ודומה לצריך למקומו, מהו דקאמר 'לכבוד שבת'. ואם הוא לצורך דבר האסור, כיון שטלטולו עבור המוקצה, מנין לו להרמב"ן היתר חדש לכבוד שבת.

וע"כ שכל ההיתר של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר הוא משום כבוד שבת, דהיינו אע"פ שהוי טלטול מוקצה התירוהו כשהוא מן הצד לצורך שבת, כהצד שני. [והחזו"א דכתב כהצד הראשון לשיטתו דכשכתב ההיתר של כיבוד הבית (סי' מז ס"ק כא) כתב דהוא משום גרף של רעי, א"נ משום שהעפר בטל לקרקע ולא כתב משום טלטול מן הצד.]⁷

⁷ ואפשר דאפי' להראשונים האוסרים כיבוד, ל"פ על האי סברא אלא שסוברים שזה לא נחשב טלטול מן הצד, כיון שעיקר הטלטול בשביל המוקצה הוא, ויבואר להלן.

וכהצד השני מבואר ג"כ בדברי הריטב"א על המשנה (קמא):
 דנוטל אדם בנו והאבן בידו. וביאר הריטב"א דהוי מותר משום ד"טלטול
 מן הצד הוא וע"י דבר המותר, "ומ"מ איתא בגמ' שם שמותר דוקא בתינוק
 שיש לו געגועין על אביו "שאם לא יטלנה יחלה" אבל בלאו הכי לא התירו
 טלטול מן הצד. וצ"ע דהלוא הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר
 שרצונו לישא את הילד אלא שהאבן בידו, ועוד צ"ע דאיתא במשנה שם
 שמותר לטלטל כלכלה שיש לה פירות ואע"פ שהאבן בתוכה, ואע"פ שלא
 שייך ההיתר של געגועין.⁸

ותי' הריטב"א (ד"ה ופרקין), "התם נכשמטלטל הכלכלה והאבן
 בתוכה] לצורך אוכל נפש ושאר צרכי שבת, אבל שלא לצורך אסור. ומשום
 הכי איצטריך הכא לטעמא דבן שיש לו געגועין על אביו". דהיינו התירו
 טלטול מן הצד רק כשהוא לכבוד שבת אבל לשאר דברים המותרים, כגון
 טלטול התינוק, לא התירו.

וכן משמע מדברי הריטב"א (מד. ד"ה א"ר יוחנן), וז"ל, אבל
 כולהו אידך דאמרי בעלמא הוא לצורך דבר המותר ולצורך שבת. ולפיכך
 התירו בו טלטול מן הצד, עכ"ל.

ועיין בתוס' (קמב. ד"ה חשדינהו - הא') שתירץ שאסור לטלטל
 הבן בלי געגועין משום "דאינו צריך כל כך טלטול התינוק". ולכאורה

⁸ ועי' בשש"כ (פכ"ב הע' צט) שתירץ בשם הגרשז"א זצ"ל שכאן הוי כאילו האבן
 בידו "מפני שאין זה שינוי ורגילין בכך", ולכן לא נחשב טלטול מן הצד. ולכאורה
 יש להביא ראיה לדבריו מדברי רש"י (מג.), 'מן הצד - כלאחר יד'. אבל הרבה
 ראשונים חולקים בדבר זה, דכבר הבאנו את דעת הריטב"א שביאר שמותר לטלטל
 התינוק כשהאבן בידו משום דהוי טלטול מן הצד, וכ"כ התוס' ר"ד. וגם כבר הבאנו
 את דברי הרמב"ן והר"ן שהתירו כיבוד הבית משום שהוא טלטול מן הצד לצורך
 כבוד שבת, ואע"פ שליכא שינוי ורגילין בכך.

ולפי מש"כ החזו"א אין קושיא מהצורך שמותר לטלטל התינוק אם האבן רק כשיש
 געגועין דכיון שצריך גם לאבן, שהתינוק רוצה לשחק בו (דאם לא צריך לאבן איך
 מדמה הגמ' לתינוק אם כיס שחייב בהוצאתו), שמייה טלטול, אבל לפי הראשונים
 שחולקים על החזו"א צ"ע.

הביאור משום שלא התירו טלטול מן הצד אלא לצורך גמור, וכדביארנו לעיל.

לפ"ז מייושבת קושיית הבה"ט (סי' תמו סק"ה) שהקשה על הט"ז (סי' שיא סק"ב, סי' שח סקי"ז) שהתיר לגרר דבר מוקצה ע"י סכין מן המפה משום טלטול מן הצד ממה דאיתא בשו"ע (סי' תמו ס"ג), דאם "גגו של אינו יהודי שהיה סמוך לגגו של ישראל ונתגלגל החמץ מגגו של א"י לגגו של ישראל ה"ז דוחפו בקנה ואם היה בשבת או ביו"ט כופה עליו כלי דאסור לטלטלו". ולפי הט"ז צ"ע דגם ביו"ט יהא מותר לדוחפו בקנה, וכמו שמותר לדחוף בסכין.

וע"פ הנ"ל מייושב דאע"פ שדחיפה בסכין הוי טלטול מן הצד, מ"מ אינו מותר אלא לכבוד שבת, ודחיפת החמץ כדי שלא יבוא לאוכלה אינו כבוד שבת, ודומה לטלטול תינוק כשאבן בידו, שכתב הריטב"א דאינו נחשב טלטול מן הצד לכבוד שבת.

ועפ"ז מייושב סתירה בט"ז שאע"פ שמתיר לגרר מוקצה ע"י סכין, מ"מ בסי' שיא (סק"ב) אוסר לדחוף מת ע"י קנה (כן הקשה הבאר היטב סי' שח סקל"ד), די"ל דטלטול המת לא הוי צורך שבת, משא"כ טלטול העצמות וקליפין מעל השלחן. (ועי' פמ"ג, מ"ז סי' שח אות יח וגם סי' שיא אות ב שתירצו שהט"ז בסימן שיא מיירי בטלטול מן הצד לצורך דבר האסור אבל לפ"ז צ"ע אמאי ציין לסימן תמו ולהנ"ל ניחא.⁹)

⁹ עי' בתוס' (קכג. ד"ה האי), וז"ל, אפילו טלטול גמור שרי לצורך לטלטל אגב היתר לקמן פרק נוטל במאות שע"ג הכר בצריך למקומו דמטלטלו בעודן עליו, וכו', עכ"ל. ועי' בחי' רע"א (ג: ד"ה ונלע"ד) שהבין שכוונת התוס' הוא לחדש סוג חדש של טלטול מוקצה, דהיינו אע"פ שטלטול הכר עם המעות נחשב "טלטול גמור ולא טלטול מן הצד, מ"מ התירוהו לצורך אגב היתר."

וכתב רע"א זה סותר את דברי התוס' לעיל (מג: ד"ה דכו"ע) שכתבו שההיתר לטלטל הכר עם המעות שעליו הוא מדין טלטול מן הצד. ולפי מש"כ י"ל דאין סתירה בדברי התוס', דכל טלטול מן הצד הוי היתר מיוחד של טלטול לצורך שבת, וזה גופא מש"כ תוס' (קכג.) בתירוצו, דכיון שטלטול מן הצד הוא היתר "לא היה לו

ועפ"ז מובן החילוק שכתבנו בדעת המג"א, דמותר לטלטל השלחן כדי להשתמש בנר שעל גביו, שזהו טלטול מן הצד לכבוד שבת, כיון שאינו מטלטל מן הצד ע"מ להשתמש במוקצה, אבל כשמטלטל הקש כדי לשכב עליו ולהשתמש בו, א"א להחשיבו לצורך דבר המותר, כיון שמטלטלו כדי להשתמש במוקצה עצמה.

ונראה שהפמ"ג והגר"ז שנחלקו אם מותר לטלטל מן הצד כדי להשתמש בגוף המוקצה פליגי בהכי. דהפמ"ג (שהתיר טלטול מן הצד כדי להשתמש במוקצה) סובר שגוף ההיתר הוא משום שטלטול מן הצד הוא היתר טלטול מוקצה לכבוד שבת - וא"כ מ"ש אם הוא כדי להשתמש במוקצה, מ"מ הוי כבוד שבת.

ועפ"ז מובן הק"ו שלו, שאם מותר לטלטל מן הצד לצורך מקומו כ"ש לצורך גופו, דיש יותר כבוד שבת כשצריך לחפץ לצורך גופו. לכן אביי התיר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולא לצורך מקומו, אבל אם ההיתר משום שלא שמיה טלטול מסתבר לומר הפוך, דכשטלטולו כדי להשתמש בו ועיקר כונתו לטלטל המוקצה, ודאי שמיה טלטול. וכן הפמ"ג לשיטתו (א"א סי' שב אות ז) במה שאוסר טלטול מן הצד למוקצה מחמת חסרון כיס, דכיון שאין לו תשמיש של היתר כלל לא מסתבר להתיר אותו לכבוד שבת. וגם לשיטתו במה שמתיר כיבוד הבית משום טלטול מן הצד לכבוד שבת (א"א שלז אות ב).

וגר"ז ג"כ לשיטתו בכמה מקומות, דאוסר טלטול מן הצד כדי להשתמש במוקצה באופן המותר. וגם חולק על הט"ז וכתב (סי' שח סק"ס) שאסור לגרר מוקצה ע"י סכין כיון שעיקר טלטולו לדבר האסור

להניח באותו ענין שיצטרך טלטול מן הצד" אע"פ שאינו אסור משום בסיס ולכן רבנן דר"א בן תדאי מחמירים אע"פ שהטלטול יותר עקיף, אבל כששכח המעות על הכר אע"פ שהטלטול יותר ישיר כיון ששכח לכו"ע מותר ואפי' לרבנן דר"א בן תדאי, אבל שניהם מבוססים על היתר של טלטול מן הצד. ורע"א לא כתב הכי משום שסובר שטלטול מן הצד לא נחשב טלטול מוקצה, וכמו שמשמע מדבריו המובאים בבית מאיר (סי' שי ס"ח).

ולית ליה הסברא של טלטול מן הצד לצורך שבת. וכשמותר כיבוד הבית (סי' שלז ס"ב) לא חשש לטלטול מוקצה משום שהוי גרף של רעי ולא כתב משום טלטול מן הצד לכבוד שבת, כמש"כ הרמב"ן והר"ן והפמ"ג דלית להו האי סברא.

ויש להסתפק מהו הדין כשיש איסור ע"ג היתר ורוצה לטלטל ההיתר מחמה לצל (כגון שהוא בחוץ וחושש מהגשם, אבל הגשם אינו מזיק את האסור רק את ההיתר) וגם א"א בניעור (וכגון שע"י נייעור ישבר המוקצה, עי' משנ"ב סי' רעז סק"ח). דלכאורה תלוי בפלוגתא הנ"ל, דאם נניח שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר לא שמיה טלטול מוקצה כלל, כיון שעיקר טלטולו עבור הדבר המותר, כאן יהא מותר שעיקר טלטולו הוא לצורך דבר המותר, אבל אי נימא שטלטול מן הצד הוא היתר מיוחד לכבוד שבת (אע"פ שיש טלטול מוקצה), כאן אין שום כבוד שבת (טלטול מחמה לצל ודאי אינו נחשב צורך שבת).

אבל אפשר דגם המתירים טלטול מן הצד משום כבוד שבת למרות שהוי טלטול, ואפי' כשעיקר טלטולו עבור המוקצה, כגון בכיבוד הבית, מודים שגם יש להתיר כשעיקר טלטולו עבור המוקצה, דזה לא נחשב טלטול מוקצה כלל.

ונראה שכך סובר הרמב"ן והר"ן, דאע"פ שהתירו כיבוד הבית משום טלטול מן הצד לצורך שבת, כתב הרמב"ן בחידושיו (קמג.) בביאורו של היתר טלטול מוקצה אגב ריפתא, שזה מותר גם לר' אשי שהתיר ככר או תינוק רק למת בלבד (ודלא כדעת התוס' שם), "כיון שעיקר הטלטול בפת [כיון שהגרעין שמוקצה מונח עליו ואילו היה רוצה לטלטל הגרעין לא היה מטלטל הפת עמו] דמיא למעות שעל הכר שמטלטלו ועודן עליו לפי שעיקר הטלטול בדבר המותר." היינו שמדמה ההיתר של טלטול אגב ריפתא להיתר של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר דבשניהם "עיקר הטלטול בדבר המותר."

[ואין לומר שזה ממש טלטול מן הצד, דא"כ לא יחשב לצורך דבר המותר. אלא כאן אע"פ שעיקר טלטולו עבור המוקצה, כיון שאינו חשוב ובטל אגב הריפתא (וכש"כ החזו"א) דומה לטלטול מן הצד לצורך דבר המותר דבשניהם עיקר טלטולו עבור ההיתר.]

נמצא לפ"ז שיש ב' מיני טלטול מן הצד, כשעיקר טלטולו עבור ההיתר, דלא שמיה טלטול כלל, וכשעיקר טלטולו עבור המוקצה, וכמו כיבוד הבית, שמותר משום כבוד שבת. וכן צ"ל בדברי הר"ן לישב מש"כ בביצה לענין כיבוד, ומש"כ בשבת (ס. בדפי הרי"ף ד"ה שמואל).

מקור ל"ט אבות מלאכות

א. לימוד המלאכות ממשכן – איך לומדים

א. ידוע המחלוקת בין רש"י והגאונים איך לומדים המלאכות מהמשכן (מובא דבריו באג"ט בפתחה סי' א), שרש"י סובר שלומדים מלאכות שבת מבנין המשכן (עג. ד"ה האופה) ורב האי גאון ורב שרירא גאון סוברים שלומדים המלאכות מעבודת המשכן (עי' אוצה"ג לדרך מט:). ונחלקו בפירושו הברייתא (מט:), הם זרעו אתם לא תזרעו, הם קצרו אתם לא תקצרו וכו', דאליבא דרש"י מדובר בסממנים לצבע, ואליבא דרב האי מדובר בהכנת סממני הקטורת.

ב. והאג"ט ביאר שמקור הדין מה שלומדים מלאכות שבת ממלאכות המשכן אינה מסמיכות פרשיות גרידא, אלא שמסמיכות פרשיות למדו חז"ל שאין התעסקות במשכן דוחה שבת, לרש"י היינו בנין המשכן ולרב האי היינו רוב עבודה שהיו עושים במשכן, ומכיון שצריכים לימוד ללמד שאינה דוחה השבת, ממילא לומדים שאסורים הם בשבת. וכן הביא מדברי התוס' בפירושם לתורה (דעת זקנים, שמות לא, יג), וז"ל, אעפ"י שצויתי על מלאכת המשכן לא נתנה שבת לדחות בעבודה. ומכאן יש ללמוד שכל מלאכות שבמשכן אסורות לעשות בשבת, עכ"ל.

ולולא דמיסתפינא (עי' בהקדמתו לס' אג"ט) הי' נראה שבזה גופא נחלקו הראשונים, אם לומדים המלאכות של שבת ממשכן ע"י דרשת סמיכות פרשיות גרידא או מדיוק בהלכה במה שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת. הרי ברור שבזה גופא נחלקו בעלי התוס', הר"ש והר"י, עיין בס' מושב זקנים (פ' ויקהל, לה, ב), וז"ל,

פר"ש הקדים להם אזהרת שבת למלאכת המשכן לומר
לך שאין דוחה שבת. והקשה הר"י ואיך הייתי אומר
שידחה מלאכת המשכן את השבת והלא מלאכת המשכן

הוא עשה גרידא ושבת הוא עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה ... וצ"ע. ד"א פר"ש הקדים כאן שבת למלאכת המשכן ללמדך שבנין בית המקדש אינו דוחה שבת. וקשה דהא מקרא אחרינא ילפינן בפ"ק דיבמות (ו), את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה'. ולהכי סמכו דכל מלאכות שהיו במשכן אסור בשבת כדאמר, וכו'.

ומזה ברור שישנה ב' דרכים שונים לדרוש סמיכות הענינים. הר"ש סובר שסמיכות הענינים בא ללמדנו שמלאכת המשכן אינו דוחה את השבת והר"י חולק עליו. ובסוף הקטע כותב שהסמיכות בא לגלות לנו איסורי מלאכות דשבת, ומהדחי' בלבד לא היינו יכולים ללמוד איסורי מלאכות דשבת.

ועיין בתוס' (ב. ד"ה פשט וכו') דבע"כ ס"ל כר"ש (המו"ד במושב זקנים), ממה שבסוף דבריו ביאר שאע"פ שלומדים הוצאה מקרא בהדיא, עדיין נחוץ לנו שתהא הוצאה מלאכה חשובה במשכן. שאם לא היתה הוצאה מלאכה חשובה במשכן, היינו מחייבים כל מלאכות הדומות למלאכה גמורה אע"פ שלא הי' במשכן כמו בהוצאה. והא דאסמוך קרא דשבת למלאכת המשכן, הוה דרשינן למילתא אחריתי. ומלשונו ברור שדרשינן סמוכות גרידא כדי ללמד מלאכת שבת ממלאכות המשכן.

וכן משמע מדברי המאירי (עג.). שדורשים סמיכות גרידא ולא מענין הדחי', וד"ל ומלאכות אלו כלן יצא לנו ממשכן שלא נסמכה מלאכת שבת למלאכת המשכן אלא שהמלאכות העשויות במשכן שנאמר בהם מלאכת מחשבת הם מלאכה לענין שבת וכו', עכ"ל.

ברם, אין לתלות מחלוקת רש"י ורב האי על ב' הדרכים בדרשת הסמיכות, ולוקים רב האי כמ"ד שאינו דורש מדין הדחיה מאחר שלומד מלאכות מעבודה שהרבה מהעבודות אינן דוחות שבת. ומ"מ משמע מדברי רש"י הנ"ל שלומדים דוקא מבנין המשכן ולא מעבודת המשכן, אבל עיין בדבריו (מט: ד"ה) דס"ל שדורשים מסמיכות גרידא, ולכאורה אינו מטעם שאין בנין המשכן דוחה את השבת.

ב. דעת התוס' - נחלקו התנאים אם לומדים המלאכות ממשכן

ודבר זה שברור לכל שלומדים מלאכת שבת מהמשכן, אליבא דתוס' נחלקו התנאים בזה גופא. עיין בגמרא (מט:): שנחלקו ר' חנינא בר חמא ור' שמעון ברבי יוסי בן לקוניא אם לומדים ממספר מלאכה מלאכות שבתורה (עי' בר"ח ובתוס' הרא"ש) או ממספר מלאכות במשכן. ובאמת הרשב"א והרמב"ן והר"ן (מט:): סו' שלכו"ע לומדים המלאכות מסמיכות פשוטות דמשכן ונחלקו התנאים אם נקטו חז"ל המלאכות הכי חשובות שהיו במשכן ויצא להם ל"ט מלאכות, או שלמדו ממקום אחר שבעיני דווקא ל"ט מלאכות ונקטו הל"ט מלאכות החשובות שהיו במשכן.

וחילי' דתוס' היא מה דאיתא בסוף הסוגיא, תניא כמ"ד כנגד עבודת המשכן למדו, וזה סימן שנחלקו התנאים אם לומדים המלאכות מהמשכן או שלמדו שבעיני לט מלאכות ממספר מלאכות שבתורה. ואמנם נשאר בצ"ע אצל התוס' שלמ"ד שלא למדו המלאכות ממשכן והולכים בתר מספר מלאכות שבתורה, מנין לחז"ל איזו מהן אבות ואיזו מהן תולדות. ובע"כ שלמסקנת התוס' שלמ"ד שלא למדו ממשכן, שנקטו מלאכות החשובות במילי דעלמא, דהיינו בהכנת מאכלים ומלבושים ובנינים וכיו"ב. וכן כתב בהדיא התוס' הרא"ש. ויל"ב שהתוס' אזלי לשיטתו שסו' (ק"ז: ד"ה למען תזכור וכו') של"ט מלאכות כנגד העבודות שבהן נשתעבדו במצרים.

ואם כנים הדברים שסמכו חז"ל על עבודת פרך דמצרים, מבואר קו' התוס' הנ"ל, מנין להם איזו נקרא אבות ואיזו נקרא תולדות. ולמה לא הקשה מנין להם מה נחשב להם מלאכות בכלל. אלא שיש לבאר שהעבודות שהיו חשובות במצרים הרי הן המלאכות, ברם עדיין קשה מנין ידעו איך הם קבעו עיקר כל מלאכה ומלאכה ומה טפלה לו. ומתוך קו' זו יש מקום לומר שלכו"ע בעיני המשכן כדי לקבוע איזו ממלאכת עבודת פרך דשעבדו מצרים נחשב כאב ואיזו נחשב כתולדה.

ובסוף דברי התוס' כתב "ועוד למאן דלית ליה דרשא דמלאכת ומלאכה מנא ליה דחשיב זורה ובורר בשתים ועוד לקמן משמע דמטעם דכנגד עבודות המשכן גרידא אית לן לאחשובינהו בתרתי וכו'" ולכאורה דבריו מעורפלים שהלא מזה יש להביא ראיה נגד מסקנותיו, ומקומו

בהתחלת התוס' ולא בסוף שכבר הסיק שמוכרח לומר שנחלקו השיטות ויש שסו' שלא סמכו על המשכן בכלל. ובתוס' הרא"ש מבואר שתוס' מביא דברי אביי ורבא כסיוע שלומדים הכל ממשכן ולא בעינן ללמוד המספר לט' כדי להגדיר האבות אלא כולו מוגדר מתוך מלאכת המשכן. וכנראה שסו' תוס' ששיטה זו מקובלת בבבלי.

ג. מחלוקת תוס' וראשונים מנין לנו חילוקי אבות

ולאור הנ"ל שסו' התוס' שלמסקנת הסוגיא לומדים המלאכות מהמשכן, בע"כ שלומדים חילוקי אבות מהמשכן ג"כ, שהרי החילוקין בין אב לאב כולם לומדים ממשכן. משא"כ אליבא דהרמב"ן והרשב"א דחולקים עליו שסו' שנחלקו בזה גופא אי לומדים חילוקין מחשיבותן במשכן או ממה שלומדים שבעינן לט' מלאכות ובוחרים המלאכות הכי חשובות כפי מה שהן חשובין במילי דעלמא, ול"ד מחשיבותן במשכן. ולמשל מה שנחשבו זורה ובורר ומרקד כג' אבות נפרדות שא' בקשין וא' בצרורות וא' בקמח שכל אחד חשוב להכנת הסממנים במשכן ולהכנת העיסה בכל בית ובית, שמבלי כל אחד מהם לא יצא הצבע ולא יצא הפת באופן טוב.

ולכאורה בנקודה זו תלויות ג' גרסאות בסוגיין (צו: וכן ב"ק ב.). אי גורסים הך דהואי במשכן חשיבא, קרי לה אב או הך דהואי משכן וחשיבא קרי לה אב או הך דהוי במשכן חשיבא וקרי לה אב, הך דלא הוות במשכן לא חשיבא וקרי לה תולדה. שכבר נקטו התוס' (צו: ד"ה ולרבי אליעזר) שלפי שתי הגירסאות הראשונות היו מלאכות במשכן שלא היו די חשובות לימנות כאבות ונחשבות כתולדות. ולגירסא השלישית, עצם הוויתה של המלאכה בבנין או בעבודת המשכן זוהי חשיבותה שמחשיבה לאב.

ועכשיו יש להוסיף במה שונה ב' הגרסאות הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב וגירסא הב' הך דהואי במשכן וחשיבא קרי לה אב. ונראה שגירסא הראשונה פירושה שדנים בחשיבותן במשכן, אי נחשבה כמלאכה חשובה במשכן ולגירסא השנייה דנו חז"ל אם נחשבה כמלאכה חשובה בעולם במילי דעלמא. כלומר שנחלקו אם מתחשבים בנחיצותה

ורגילותה במשכן או במילי דעלמא (עי' ריטב"א עד. בסוף ד"ה אמר אביי). וכן ברור מלשון התוס' (ב"ק ב. ד"ה ה"ג).

ואליבא דתוס' סוגיא זו אזלה למסקנת הסוגיא (מט:): שמסקינן שלומדים המלאכות מהמשכן, גם חילוקן ומספרן, הכל ממשכן גמרו, וצ"ל דמטעם זה דחו גירסא הב' מנוסחאות דידן שאליבא דנוסחא הב' הרי חשיבותה נקבעת ממילי דעלמא ולא ממשכן ולכאורה זה נגד מסקנת הסוגיא.

ולרמב"ן ורשב"א נחלקו בזה התנאים שלכו"ע לומדים המלאכות מהמשכן ורק מספרן וחילוקן שבזה נחלקו אם למדום חז"ל מהמשכן או ממלאכת מלאכות שבתורה. שאם לומדים כל המלאכות גם מספרן וחילוקן מהמשכן ולא ממלאכת מלאכות שבתורה, חשיבותן וחשיבות חילוקן כולן תלוי' במשכן, משא"כ אם לומדים ממלאכת מלאכות שבתורה שא"כ מסתבר לומר שדנו בחשיבותן בעולם.

ובזה מבואר גמרא סתומה (עד.), וליחשב נמי כותש אמר אביי שכן עני אוכל פתו בלא כתישה, ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור תירוצו של אביי, שלכאורה קשה מה ענינו של עני בחילוקי אבות. הר"י (תוס' ד"ה שכן עני) ביאר שכוונת הסוגיא לומר שלא היו עושין מלאכת כותש במשכן ואזיל לשיטתו שלומדים הכל מהמשכן.

אמנם עיין ברש"י (ד"ה כתישה) שביאר הסוגיא שבאמת היתה כתישה במקדש אלא מכיון שעני אינו כותש הרי אינה חשובה להוסיף עוד אב הדומה כ"כ לדש. ומוסיף לבאר שאינה מסידורא דפת, כנראה שכוונתו שאינו מצורכי הפת ולכן לא כ"כ חשוב. ומזה רואים שמחשיבים האבות לאור מילי דעלמא. וכן ביאר הר"ח שכוונת הסוגיא שלא כל אדם אוכל בכתישה. כלומר מה שנקט 'עני' רק להראות שאינו מן הצורך וחסר לה להמלאכה חשיבות.

ועיין ברמב"ן (ד"ה דכן עני) שכתב כל זה בהדיא שנחלקו בזה הראשונים. שסובר שאין לתלות מחלוקת הנ"ל על הגריסאות השונות, עיי"ש.

ד. ביאור ענין ד"סידורא דפת"

ממה שבארנו לומדים שנחלקו הראשונים בביאור תירוץ הסוגיא תנא סידורא דפת נקט (עה:), והדברים טעונים ביאור. הרי הקשה רב פפא שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה וביאר רש"י למה העתיק התנא אופה שלא הי' במלאכת המשכן. וא"כ קשה מה תירוצו של הסוגיא שסידורא דפת נקט. ובלשון האג"ט (פתיחה אות יא), וכי בשביל זה ימנה אופה באב מלאכה אשר היא באמת רק תולדה לדעת כמה ראשונים, עכ"ל. ואליא דרב האי שסו' שאבות מלאכות ה"ה מעבודת המשכן ג"כ, הקשה רב פפא למה שבק תנא דידן דבר שדינו שאינו דוחה את השבת ואשר ללמוד בקלות שהיא מאבות מלאכות דשבת ונקט אופה שכן מצינו שרבי סו' שתי הלחם ובלחם הפנים דוחים השבת, וע"ע באג"ט, (פתיחה אות יא). ושוב קשה תירוץ הסוגיא, תנא סידורא דפת נקט.

וכד נדייק בדברי רש"י הנ"ל לומדים שסו' שדבר יסודי חידשה הסוגיא כאן והיינו שנקטו האבות אמנם כולם במשכן היו אבל גם לפי חשיבותן במילי דעלמא נמנו, ולכן סדר אפית הפת הרבה יותר חשוב בעלמא מבישול סממנים. וא"ש לשיטת רש"י שסו' שמנו המלאכות שהיו בבנין המשכן בלבד ולא בעבודת המשכן, שבמקום להעתיק בישול שהיה בבנין המשכן כתבו אפיייה שיותר חשוב במילי דעלמא.

וגם לרב האי גאון אפשר לבאר כן, ואליא דאג"ט (אות יא) שלהלכה פוסקים שאין אפית לחם הפנים דוחה שבת ומקשה שטפי הוי ליה למנות בישול שהי' כדברי הכל ובפרט שרבי סו' שלחם הפנים דוחה שבת, אלא נקט סידורא דפת שהרבה יותר חשוב אפית לחם מהכנת סממנים.

אלא שעדיין קשה לגירסא שנקטו חשיבות האב מתוך מלאכת המשכן, למה למנות סידורא דפת במקום הכנת הסממנים. ועיי' בריטב"א (בסוף ד"ה אמר אביי, עד.) שביאר שתנא סידורא דפת נקט ולא חשש [לנקוט] מבשל אף ע"פ שהיה יותר עיקר במשכן. כלו' שסו' שזה יוצא מן הכלל לנקוט הך דלא הוי במשכן חשיבא. ועדיין צ"ע תירוצו, ואולי כוונתו שסגנון של התנא לנקוט מה שיותר מוכר לאנשים.

ובזה מבואר מה שדיק התנא לכתוב במשנה (עג.) הצד צבי שלכאורה פלא הוא שלא היו צדים שום צבי במשכן, ולמה להזכירו, אלא משום שמניין המלאכות ע"פ חשיבותן בעלמא ובין צידת תחש או צידת חלזון אינם חשובים בכלל מחוץ למשכן, הדגיש התנא המלאכה כפי חשיבותה בעולם.

וגם מבואר דברי רש"י שבפי' למשנה חילק בין בורר זורה ומרקד ע"פ אופן וכלי הברירה ובסוף סוגין רש"י (עה: ד"ה הרי הוא אורג) חילק ביניהן ע"פ מה שמסירים מן התערובת קשין, צרורות או קמח עבה, כדי לחלק בין הני ג' אבות, שהן כולן שאבות, ובין מדקדק ואורג שתנא דידן סו' שמדקדק בכלל אורג, ורש"י מבאר שמדקדק ה"ה ממש חלק ממלאכת אורג משא"כ שבורר ומרקד וזורה, כל א' עושים כדי להוציא דבר אחר מהתערובת. ולמה חילק במקום א' ע"פ הפעולה ומקום אחר ע"פ הנפעל, הלא גם אפשר לבאר שאין א' בכלל הב' אם דנים בנפעל, הלא דבר הוא. ועיין בשפ"א שהעיר בזה (עג. סוף ד"ה במשנה).

ונראה לבאר לאור הנ"ל שבפירושו למשנה מדגיש תיאור המלאכה ופירוש כל מלאכה ומלאכה, אמנם בסוף הסוגיא שמבאר למה למנות כל אחד כאב שונה ולא לכולם ביחד, יש להדגיש חשיבותן של כל אחד, מאחר שדומים זל"ז, וחשיבותן תלויה במה שמספיקים על ידן ולא בכלים השונים שמשתמשים בעשיתן.

ה. מחלוקת ראשונים אם לומדים גדרי מלאכות ממשכן

ולאור הנ"ל מבואר שיטת התוס' שלומדים ממשכן גם כמה וכמה מגדרי המלאכות, שהרי חילוקין וחילוקין בין אבות ותולדות כולה לומדים ממשכן משא"כ אליבא דהרמב"ן והרשב"א שסו' שנחלקו בזה גופא אי לומדים חילוקין מחשיבותן במשכן או ממה שלומדים שבעינן לט מלאכות ובוחרים המלאכות הכי חשובות ממילי דעלמא.¹

¹ ובהערה זו עזרני תלמיד חשוב ר' שמעון ברסלר נ"י.

והנה כמה דוגמאות של שיטת התוס' שלומדים גדרי האבות ממעשה המשכן. עיין בתוס' (עג: תוס' ד"ה מפרק) שהסו' שאין דישה אלא בגידולי קרקע סו' תוס' שלומדים ממה שלומדים דישה מסממנין שבמשכן. והתוס' רי"ד חולק על זה ומבאר שגידולי קרקע ה"ה מין או סוג חשוב בעולם דומה לאוכלין שהוא סוג חשוב.

ועיין בדברי התוס' (צד. ד"ה שהחי נושא) שהר"י ס"ל דפטור חי נושא את עצמו לומדים מהמשכן שלא היו נושאים דבר חי ע"ש ולכאורה הדברים תמוהים ללמוד פרט כזה מהמשכן, והראשונים חולקים וסו' הרא"ש לפטור מטעם מסייע שיש בו ממש והגר"ח ביאר בדברי הראשונים לפטור מטעם שנים שעשאוהו.

ועיין עוד בתוס' (שם ד"ה רבי שמעון פוטר) דס"ל שגוף המלאכה מוגדרת ע"פ גופה במשכן. ורש"י חולק ע"ז וסו' שמה שהיו צריכים ושמחים במלאכה זו גוף המלאכה.

ולכאורה בזה מבואר מחלוקת הראשונים שלתוס' שלומדים כל חילוקי המלאכות אך ורק מהמשכן סביר ללמוד כל פרטי הלכות ממעשה המשכן וכמעשה במשכן כך היא גדרה להלכות שבת.

אמנם לרש"י שלומדים חשיבות המלאכה וחילוקיה ממילי דעלמא ואינה מוגדרת ע"פ המשכן בלבד קשה לומר שתולים כל פרטי גדרי מלאכה ע"י המשכן.

הרב יעקב משה הכהן לעסין זצ"ל (משגיח רוחני (תש"ב-תשל"ה))

שלמות המדות*

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה, אייתו לקמייהו ברדא (מיני בשמים), אמימר ורב אשי משו ידיהו, מר זוטרא לא משי ידיה וכו' דסבר כי האי תנא וכו', ואם בשביל ליפות עצמו אסור; ואינהו כמאן סברוה? כי הא דתניא רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל כבוד קונו, משום שנאמר כל פעל ה' למענהו. (שבת נ:)

יש לדקדק מה סתירה יש כאן בין שתי הברייתות? כי הרי שם מדובר ב"ליפות את עצמו", היינו לעשות יפוי מיוחד שבזה יש משום חשש של לא ילבש גבר שמלת אשה, כפי שביאר רש"י, ולכן אסור לעשות כן, אבל הברייתא של "רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום" המדובר ברחיצה שהיא הכרחית לאדם כמו אכילה ושתייה, וזהו ענין אחר לגמרי ואין כל דמיון ביניהם שנצטרך לומר שאמימר ורב אשי שמשו ידיהם יסברו כברייתא זו ומר זוטרא דלא משי ידיה יסבור כברייתא אחרת.

ובענין הרחיצה מצינו בחז"ל: "גומל נפשו איש חסד" (משלי יא) זה הלל הזקן, שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו אמרו לו תלמידיו: רבי, להיכן אתה הולך? אמר להם לעשות מצוה; אמרו לו: וכי מה מצוה זו? אמר להם לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו וכי מצוה היא זו? אמר להם: מה איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות מי שממונה עליהם הוא מורקן ושוטפן והן מעלין לו מזונות, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם

* מאמר זה נדפס בספרו המאור שבתורה (ח"א, שנת תשט"ז, עמ' רע-רעב).

גדולי מלכות, אנו שנבראים בצלם ודמות, כדכתיב "כי בצלם א' עשה את האדם" (בראשית ט' ו') על אחת כמה וכמה". (מד"ר ויקרא). הרי שרחיצת גופו לא זו בלבד שמותרת אלא שהוא עושה בזה מצוה, ומה ענין זה לברייתא שהוא עושה ליפות עצמו?

אולם באמת יש בכל עניניו של האדם הנוגעים לגופו כמו רחיצה וליפות עצמו וכן כל שאר הענינים הגשמיים והנאות האדם מן העולם אין בהם איסור מצד עצמם אלא שהדבר תלוי באדם ובמחשבותיו, כיצד ולשם מה הוא עושה את פעולת ההנאה. וכבר הזכרנו כמה פעמים כי על ידי אכילת בשר ושתיית יין יכול האדם להיות לזולל וסובא, בן סורר ומורה, החייב סקילה, והוא יכול גם לקיים בזה את המצוה ושמתח בחגך ולשאוף רוח הקודש, ואפילו באכילת לחם, שהוא הכרחי לקיומו של האדם, יכול אדם לאכול פת קיבר ולהקרא רעבתן ותאותן ואילו כהן האוכל בשר חטאת בחרדל (חולין קל"ב:) מתעלה במעלות הקדושה ומעלה גם את החוטא למדרגה רוחנית גבוהה עד שמתכפר חטאו.

ומצינו בחז"ל שפאילו על ידי הדבור בעניני אכילה ושתייה עלול האדם להיחשב רעבתן; על הפסוק "הגמיאני נא מעט מים (בראשית כ"ד י"ז) אמרו חז"ל הה"ד "צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר" (משלי י"ג), צדיק אוכל לשובע נפשו - זה אליעזר, (שאמר "הגמיאני נא"), ובטן רשעים תחסר זה עשו, שאמר "הלעיטני נא" (ילקוט חיי שרה). אגב: כאן רואים אנו גדולתם של עבדי אבות, שגם בשעה שהיה צריך לבחון את רבקה אם היא מתאימה ליצחק אבינו, הרי מן הראוי היה שאליעזר יעמיד אותה במבחן חמור ולראות אם היא מוכנה לגמול חסד גדול יותר, על ידי שיבקש מנה גדולה של מים בנוסח הלעיטני נא", שיש בזה טרחא יתירה, וע"י זה היה עומד יותר על אופיה וטוב לבה, ובכל זאת ביקש רק "הגמיאני נא", כלומר גמיעה קטנה, אף על פי שע"י זה הקטין את מדת הנסיון, כי יתכן שאילו בקש מנה גדולה יותר היתה משיבה פניו ויקם, אבל הואיל ומטעם "צדיק אוכל לשובע נפשו" מוכרח היה להתרחק מן המותרות באכילה ושתייה אפילו בדיבור הנראה כלהיטות אחרי השתייה, לכן נזהר אליעזר מאד להוציא מפיו דבור של "הלעיטני נא", ובטח בה' שלא תארע ח"ו תקלה על ידו והוא ימצא את האשה ההוגנת ליצחק

והראויה להיות אחת מארבע האמהות. (מדברי אדמו"ר הסבא זצ"ל מסלבודקה).

כי הדיבור הוא בבואה של הנפש והוא נובע מתוך פנימיות האדם ויש לו גם כן השפעה חוזרת על הנפש לשלילה, ולכן אלמלי היה אליעזר אומר אפילו בלשון "השקיני נא", שביטוי זה מכיל בתוכו גם משמעות של סביאה, היה הדבר משפיע לרעה על נפשו ולכן השתמש בלשון "הגמיאיני נא". רואים אנו מזה עד כמה חייב האדם לחשוך את עצמו ולהקפיד על סגנון דבורו שלא יבא לידי הרגשת תאוה על ידי הדיבור.

היוצא לנו מדברינו שבענינים הגשמיים יש הבדל בגישת האדם והרגשתו וכן בכל עניני הגוף כגון רחיצה וקישוט שלא מעשה הרחיצה והקישוט הוא הקובע אם זה אסור או מותר, אלא הדבר תלוי בדעת האדם ונטיותיו, אם הגיע למדרגה גבוהה בשלמות המדות אז יתכן שהקישוט הוא מצוה רבה, כי בזה הוא מכבד את צלם הא' שבו, ואם טרם הגיע לשלמות המדות ויש לו עדיין נטיה להתקשט יש חשש איסור. לפי זה אין באמת כל חילוק בין הברייתות ולא קשה כלל מדוע הגמרא מקשה מברייתא אחת על השניה כי בין ב"ליפות עצמו" ובין ברחיצה סתם תלוי הדבר באדם העושה אותם.

ובזה נחלקו דעותיהם של שלשת גדולי ישראל הנ"ל, שאמימר ורב אשי, שהרגישו בעצמם שבאו לידי תקון המדות בתכלית השלמות עד שלא הרגישו בעצמם כל חשש של גאווה ותאוה, התרחצו בבשמים (ברדא) כי הם התכוונו לקישוט צלם הא' שבהם, אבל מר זוטרא, אע"פ שגם הוא הגיע למדרגה גבוהה בתקון המדות בכל זה החשיך את עצמו שמא לא הגיע לתכלית השלמות ואולי יתערב ברחיצתו גם כוונה של איזו מדה, לכן לא משי ידיה. וזה נכון בעה"י.

אמונה בדיבור

כתב המשגיח הרב יעקב משה הכהן לעסין זצ"ל (במאמר הנ"ל) שאליעזר עבד אברהם אבינו בשעה שביקש אכילה ושתייה מרבקה אמר לה בלשון מיעוט "הגמיאיני נא מעט מים" (בראשית כד, יז).

אמרו חז"ל, 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר' - 'צדיק אוכל לשובע נפשו', זה אליעזר שאמר 'הגמיאיני נא'; 'ובטן רשעים תחסר', זה עשו שאמר 'הלעיטני נא'. אע"פ שאליעזר רצה לבחון אם רבקה אם תרצה לגמול חסד היותר גדול, והיה ראוי לבקש ממנה הרבה, אמר דבר מועט ולא הוציא מפיו דבר הלעיטני נא, כדי שלא להוציא מפיו דיבור שיש בה ענין של תאוה. רואים אנו מזה עד כמה חייב אדם לחשוך את עצמו ולהקפיד על סגנונו שלא יבא לידי הרגשת תאוה ע"י דיבור.

צריך לדעת שכח הדיבור היא היסוד הראשון באמונה בהקב"ה. המכתב מאליהו כתב, "הדרך הראשונה להביא לאמונת הקב"ה היא דרך החיצוני דהיינו לחנך האדם את עצמו לעסוק באמונה להרגיל לומר בכל הזדמנות ברוך ה', אם ירצה ה', בעזרת השם, וכדומה."

וכתב השל"ה, "בכלל דבקות-אמונה. שיאמר על כל פעולה שרוצה לעשות אפילו לזמן קרוב, אעשה זה אם ירצה השם. ואם אירע לו איזה רעה או הפסד, יאמר מאת ד' היתה זאת לי עבור איזה חטא, ויפשפש במדה כנגד מדה."

מדוע תלה הקב"ה את הדרך לאמונה בדיבור ובפה? כתיב בתורה כבריאת אדם הראשון, "ויפח באפיו נשמת חיים", והתרגום פירש "ונפח באנפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא". הרוח של הקב"ה עשה האדם לאיש רוחני על ידי כח הדיבור. מדוע כחו של הקב"ה בא לתוך אפינו ולא לשאר מקומות של גוף האדם? תירץ האר"י ז"ל מפני שיש שני פתחים באפיו של אדם. מאחד מן הפתחים נכנס רוח הקב"ה למוח של

אדם ומן השני נכנס ללבו של אדם. שני מקומות הללו באדם (ר"ל המוח והלב) הם משונות מאותם שבשאר הבריות, שיש בם כח הרוח של הקב"ה. וזה הבדלה בין אדם למיני בהמות, וזה היא המקור להתחזק באמונת הקב"ה על ידי שכל האדם וע"י הרגשת הלב של אדם. כתיב בתורה 'וידעת היום והשבת אל לבבך', ונמצא שיש שני ענינים באמונה: א', אמונת השכל ע"י ידיעת המוח, ב', הרגשת הלב.

ובאמת אמונה זה היא מצות "אנכי ד' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". עניינו של הפסוק הוא שיש לדעת הקב"ה על ידי שכל הישר באדם, שבא לו ע"י רוח אלקים אשר נפח הקב"ה באפינו, וגם אמונה ע"י הרגשת הלב בלי ראיית סימנים או דברים חיצונים.

אברהם אבינו הכיר את בוראו בתוך הסביבה של עובדי כוכבים שטעו בימי אנוש לעבוד כל צבא השמים מפני שסברו שכבר נכרת השגחת הקב"ה מן הארץ ומסרו לכוכבים ומזלות, ועיין בדברי הרמב"ם (הל' ע"ז פ"א) שתיאר איך היה הכרתו של אברהם אבינו ע"י שכל הישר, שהכיר בעל הבריה, שהבורא לא רק ברא העולם אלא ג"כ משגיח על כל פרט ופרט בכל עת ובכל שעה ובכל מקום.

הנביא ישעיה מתקונן ואומר, "ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו, ישראל לא ידע עמי לא התבונן".

יש לתמוה על הנביא שאמר אם ידע שור קנהו כל שכן ישראל צריך לדעת בעליו, ר"ל הקב"ה. השור וחמור יודעים בעליהם מפני שזהו דרך הטבע, ואינם צריכים לבחור ולהתבונן בדבר זה. אבל ישראל יש להם בחירה ויש בהם התבוננות ויש להם צדדים אחרים שלא להאמין בבורא עולם. א"כ מה פשט ב"ישראל לא ידע עמי לא נתבונן." ותירץ הרב אליהו לאפיאן שליט"א על דרך משל: כמו שהקב"ה ברא בעלזמו אויר, מים ומזון להיות מצויים מאחר שא"א לחיות בלתי דברים הנחוצים הללו, כך בעולם הרוחני א"א לחיות בלי אמונה בהקב"ה וא"כ צ"ל שברא ג"כ אמונה באופן שיוכל לימצא בקלות.

ויש אמונה באופן שני ע"י הרגשת הלב, ויש שני ראיות לזה שלמדו ע"פ הלכות שהובאו בגמרא.

עיינ בגמ' חולין (יא:) הלומד המקור שאזלינן בתר רוב מהא דכתיב בתורה 'מכה אביו ואמו מות יומת'. והקשה הגמ' דילמא לאו אביו הוא, וא"כ היאך חייב הבן מיתה? ותירצו בגמ' אלא לאו משום רוב בעילות אחר הבעל.

ואם ישאול אותך שום אדם בעולם, היאך יודע אתה שאביך הוא באמת אביך? הלא תענה בודאי שהוא אביך מפני שהרגשת זה בלבבך, וא"צ ראיית הגמ' שרוב בעילות אחר הבעל. והגמ' צריך להביא הדין של רוב מפני שיש דין בב"ד בנוגע לדיני נפשות של, "והצילו העדה," צריך לחפש זכויות לנידון ולא להרוג את הבן מספק. קמ"ל שאין כאן ספק, ומותר להרוג את הבן שהכה אביו כיון שרוב בעילות אחר הבעל. מ"מ מחוץ לדיני נפשות, א"צ חזקות לדעת מי הוא האב. ובאמת זהו ענין של אמונה במקום שיש ודאי במקום שאדם מרגיש חסד הבורא בכל יום ובכל עת ובכל שעה לא צריך שום ראיה על זה שאדם מרגיש שאתה ה' אבינו אתה, מפני שעושה חסד עם בריותיו בכל יום ובכל עת ובכל שעה.

ועיינ בגמ' בב"ב (נח.),

ההוא גברא דשמעה לדביתהו דקא אמרה לברתה אמאי לא צניעת באיסורא הך איתתא עשרה בני אית לה ולית לי מאבוך אלא חד כי שכיב אמר להו כל נכסי לחד ברא לא ידעי להי מינייהו אתו לקמיה דרבי בנאה אמר להו זילו חבוטו קברא דאבוכוון עד דקאי ומגלי לכו להי מינייכו שבקא אזלו כולהו ההוא דבריה הוה לא אזל אמר להו כולהו נכסי דהאי.

ותמוה, הלא הו"ל לרבי בנאה לפסוק יחלוקו או כל דאלים גבר במקום ספק איזה בן הוי ודאי (ע"פ ב"מ ב. ותוס' שם). איך פסק ע"פ סימן של הרגשת הלב שהבן האמיתי לא היה יכול להכות קבר אביו? אע"פ שהבן האמיתי אין לו ראיה ברורה בעדים או שטר, רק במה שיש לו רק הרגשת הלב שהנקבר הוי אביו, וממילא זכה ליטול ירושתו. ובאמת, כך הוא ענין האמונה, שצריכים אנחנו להרגיש בלבבנו שהקב"ה הוא אבינו, ועי"ז שלא לחלל שמו.

ידוע שיש מח' ראשונים באיזה זמן הכיר אברהם אבינו את בוראו. לפי הראב"ד (הל' ע"ז פ"א ה"ג) יש אגדה שהיה בן שלש שנים שנאמר "עקב אשר שמע אברהם בקולי." מנין עק"ב עולה קע"ב, וידוע שחי קע"ה שנים, וא"כ הכיר את בוראו בגיל ג' שנים. והרמב"ם ס"ל שבן ארבעים שנה היה כשהכיר אברהם את בוראו.

באמת ב' השיטות נכונים הם. א', אמונה ע"י מחשבה ודעת יכול להשיג אפי' בזמן שאברהם אבינו היה בן ג' שנים. כמו שמצינו לפי ר' יהודה (סנהדרין ע:): שעץ הדעת שאכל ממנו אדם הראשון לא היה תאנים וענבים אלא חטה, ואכילת חטים בתינוק הוי סימן של דעת. אדם הראשון נכשל במה שסבר שע"י אכילת חטים יבא לדעת כאדון הכל, שנא' "והייתם כאלקים" בורא עולמות כמו שכתוב ברש"י. כן אברהם אבינו הכיר את בוראו ע"י שכל ודעת כשהיה בן ג' שנים. הב' הוא אמונה ע"י הרגשת הלב ע"י קיום המצות ותיקון המידות. המדות של חסד והכנסת אורחים, שהם סימני רחמנות וביישנות וגמ"ח, לא באו לאברהם אבינו בשנת שלש שנים אלא אחרי משך ארבעים שנה.

אמונה בא ע"י כח הדיבור - ע"י אמירת שמע ישראל פעמיים בכל יום, וע"י מאה ברכות בכל יום, ותשעים פעמים עניית אמן, וע"י תפלה, וברכת המזון, וכו', שהם מצות שכליות שבאים בדיבור, ובהם ע"י הפה אנחנו מחזיקים אמונה בהקב"ה. אבל צריך להוציא מן הפה וגם לכוון בלבו כל מה שמוציא מן הפה וגם לכוון שהוא עומד לפני אביו שבשמים. (ולכן נקרא תפילה עבודה שבלב.) כח הדיבור היא דרך לחזק אמונתנו בהקב"ה.

הקשה הרבנו בחיי (בפ' אמור) למה הוצרכה התורה לספר המעשה של המקלל שאירע במדבר. הרי אפשר היה רק להדגיש ההלכות והלאוין בנוגע למקלל השם ולהסתיר הענין לכבוד השם ולא לגלותו כלל.

ותירץ רבנו בחיי שמכאן לימדנו התורה לענין הברכה ושכרה, שצריך המברך שהוא מברך את ד' באמת שיתבונן תחילה בלבו בפירוש אותיות ד' וכמה שהן מורות ולכוון בהם במחשבתו כמו שחישב המקלל יכה יוסי את יוסי. כ"ש שהמברך בכוונה הראויה ישיג שכר הגדול הרבה פעמים יותר מעונש המקלל.

זכר לדבר הפסוק (תהלים קמה,א) 'ארוממך אלקי המלך ואברכה
שמך לעולם ועד'. יאמר 'ארוממך' תחילה בכלל הלב ואחר כך 'ואברכה' זו
היא החשיבות של כח הדיבור לדבר להקב"ה כמו שאנחנו מתפללים
בתפלתנו ד' שפתי תפתח, ופי יגיד תהלתך.

בדין 'בסיס' לחצי שבת

הגמ' בביצה (ב.) אומרת שב"ש כר"ש דלית ליה מוקצה, וב"ה כר"י דאית ליה מוקצה. שואלת הגמ', ומי אמר ר"נ הכי והתנן ב"ש אומרים מגביהין מעל השולחן עצמות וקליפין, וב"ה אומר מסלק את הטבלא כולה ומנערה, ואמר ר"נ אנו אין לנו אלא ב"ש כר"י וב"ה כר"ש שאין מוקצה. ממילא משנה זו אין גרסתה כהלכה וצריך להחליף השיטות שלפי ב"ה אין מוקצה כי סובר כר"ש, ולב"ש יש מוקצה כי סובר כר"י. א"כ נסתר מה שאמר ר"נ שב"ה סוברים דין מוקצה כר"י, וב"ש לא סוברים דין מוקצה שהם כר"ש. ומתרצת הגמ', עיי"ש.

והנה התוס' (ד"ה וב"ה) שואלים הרי ברגע שעל כל השולחן יש עצמות וקליפין שלא ראויים למאכל בהמה, הם הופכים את השולחן לבסיס לדבר האסור שהרי עצמות וקליפין אלו לא נשכחו על השולחן אלא הניחם מדעתו. א"כ למה מותר לפי ב"ה לסלק את הטבלא.

מתרצים התוס' ע"פ פירוש ר"ת במסכת שבת (נא: ד"ה או ניחא) שאין השולחן נהפך לבסיס לדבר האסור, כיון שלא היה בדעתו להניח את העצמות על השולחן כל היום אלא לסלקם בגמר סעודתו, ובכה"ג אין השולחן נהפך בסיס לדבר האסור.

דינו זה של ר"ת המופיע בתוס' - שאין בסיס לדבר האסור אם כונתו היה לקחת את העצמות מהשולחן בגמר הארוחה - מקורו בגמ' שבת (נא.). ונראה מה כתוב בגמ' שם.

הגמ' שם אומרת, אם אדם טמן וכיסה את הקדרה בדבר שאינו ניטל בשבת (כגון קש) אם היה המכסה מגולה מקצתו נוטל ומחזיר ואם לאו אינו נוטל. כלומר, אם הכיסוי הוא דבר הניטל, מחזיר הכיסוי ומסלק את הקש שעליו ונוטל הקדרה, אבל אם הכיסוי הוא דבר שלא ניטל ואין לו במה לאחוז את הקדרה אזי אינו יכול לאכול את התבשיל שבקדרה.

שואל רש"י מאי שנא מאבן שעל פי החבית שמטה החבית לצד ונופלת ופותח את החבית.

מתרץ רש"י, באבן שעל פי החבית מדובר ששכח את האבן, ולכך יכול להטותה לצד, "אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור", אע"פ שכונתו להסיר המוקצה (הקש) באמצע השבת כדי לאכול את התבשיל שבקדרה.

ותוס' שואל על רש"י, אם כאשר הוא מניח מוקצה זה נהיה בסיס לדבר האסור, אז מדוע כאשר הוא מניח קש על הקדרה ויש ידים לאחוז בקדרה יכול להטותה לצד. וקשה, הרי הניח קש וכל הכיסוי נהפך בסיס לדבר האסור אז למה יכול להטותה לצד הרי כל ההיתר להטות החבית הוא רק בשכח מוקצה ולא בהניח בכונה.

לכך אומר ר"ת דלא חשיב כמניח כיון שדעתו ליטול בשבת, ורק אם כונתו לא ליטול העצמות בשבת אזי הוי בסיס לחצי שבת ואסור. וזה עצם התירוץ בתוס' אצלנו, שלפי ר"ת אם כונתו אחרי הארוחה לסלק העצמות מהשולחן אין השולחן נהפך בסיס לדבר האסור.

ודעת ר"ת היא בניגוד לרש"י בשבת (שם) שכתב שאם היה מוקצה בין השמשות, דהיינו כשהיה קש על הקדרה בכניסת השבת, אע"פ שכונתו לסלק הקש בשבת כדי לאכול הקדרה, מ"מ הוי אסור והוי בסיס לדבר האסור.

וזה למעשה שני דעות בשו"ע (סי' שט ס"ד). אבל אם הניחם על דעת שישארו (המוקצה על החבית) בכניסת השבת, אסור להטות ולנער כי מגו דאתקצאי לבין השמשות, איתקצאי לכולי יומא. וזה למעשה דעת רש"י וכן נאמר בבאר הגולה, וי"א אפילו הניחם (את המוקצה) על דעת שישארו בכניסת השבת אבל רוצה לטלטלם בשבת, מותר להטות החבית ולנער החבית בשבת דלא אסרי אלא שמניח המוקצה על דעת שישארו שם כל השבת ואח"כ שינה דעתו, שאסור להטות ולנער.

א"כ לפי רש"י חוזרת קושית התוס' מדוע מותר לסלק את העצמות והקליפין, הרי לרש"י גם אם אין כונתו שישארו כל השבת הרי אסור.

אלא י"ל שכל מה שרש"י אמר שיש דין בסיס גם אם כונתו שישארו שם כל השבת, היינו דוקא אם הניחם שם בערב שבת, דבכה"ג אמרינן מגו דאתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, אבל אצלנו בסוגיה המוקצה העצמות מגיעים לשולחן רק בשבת בבוקר בכה"ג מודה רש"י שאין השולחן נהפך להיות בסיס לדבר האסור אם כונתו לסלק את העצמות.

א"כ גם רש"י יכול לסבור כתירוץ הראשון בתוס'.

אלא שעכשיו קשה, מדוע תוס' מצריך תירוץ שני, "אי נמי כיון שהיו עם העצמות אוכלין הוי בסיס לדבר האסור והמותר שזה מותר."

תירוץ השני זה הוא שיטה ג' והיא מופיעה ברע"א שיש דין בסיס לדבר האסור גם כאשר האיסור מוקצה לא היה בין השמשות על השולחן ואע"פ שאין דעתו להניח שם כל היום, שהרי כתבו התוס' שכל ההיתר לסלק את העצמות הוא רק כאשר יש אוכלים על השולחן ג"כ. משמע שאם לא היה בזה אוכל, והניחם על השולחן בשבת, אז השולחן נהפך להיות בסיס לדבר האסור אע"פ שהעצמות לא היו עליו בין השמשות ואע"פ שרוצה לסלקם בגמר הארוחה, וכך משמע בחידושי רע"א למסכת שבת (קנד: ד"ה בשליפי זוטרי).

ועל פירוש זה מקשה רע"א בחי' הרי הגמ' (שם) אומרת אמר רב הונא היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית שאי אפשר לקחת אותם ביד ולהניחם בארץ מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ומתיר החבלים וכל כלי הזכוכית נופלים מהשק. שואלת הגמ' הרי זה מבטל כלי מהיכנו? עונה הגמ' בשליפי זוטרי דהיינו ששולף הכר ונופלים על הכר השני עד שמגיעים לארץ, משמע בזמן שהמוקצה נמצא על הכר לא הוי בסיס ומותר לנער. אבל קשה על פירוש השלישי שהבאנו (דהיינו התירוץ השני בתוס') שסובר שבכה"ג יש דין של בסיס לדבר האסור?

ונראה לתרץ שיש חילוק בין ניעור מוקצה להשמטת הכר. זאת אומרת שהשיטה השלישית סוברת אע"פ שניעור מוקצה אסור אם הניחו בשבת וכונתו לסלק לאחר זמן, השמטת הכר בכה"ג מועיל כי בהשמטת הכר אינו מסיט את המוקצה כלל ממקום למקום אלא רק מסלק המונע, אבל בניעור מוקצה כונתו לעשות פעולה במוקצה לכן זה אסור.

ונסביר לעומק יותר את ההבדל בין ניעור מוקצה להשמטת הכר, ונתרץ את קושיית רע"א. אפשר לומר שכל דין בסיס תלוי בדעת האדם שהרי שוכח אבן על פי החבית מותר לטלטלה, א"כ בבשר ועצמות שמניח על השולחן אם דעתו שישארו שם א"כ הוא בסיס, אבל בכלים מונחים על הכרים אדרבא אין דעתו שישארו שם כלל אלא שיגיעו לקרקע מיד כדי שלא יפלו וישברו, לכן לא הוא בסיס, ושרי.

ולמעשה רעיון זה שיש הבדל בין ניעור מוקצה והשמטת הכר נמצא בדברי המשנה ברורה (סי' רסו ס"ק כו) שאין דין בסיס באמצע השבת.

ומאיידך גיסא, פסק המשנה ברורה בסוף סימן שי (ס"ק לז) שכל זמן שהאיסור מונח עליו אסור בטלטול אלא מניח על הבסיס דבר יותר חשוב מהאיסור ומטלטל הכל ביחד. וצ"ע, דנראה דדברי המ"ב סתרי אהדדי.

ואפשר לפרש דמש"כ המשנה ברורה בסימן שי (שכל זמן שהאיסור מונח עליו אסור בטלטול) היינו דוקא בטלטול, אבל ניעור מותר. וא"כ אתי שפיר במש"כ בסימן רסו (שאינן בסיס לחצי שבת). א"כ רואים מפורש שמחלק המ"ב בין טלטול מוקצה (שאסור) לבין ניעור מוקצה (שמותר).

יוצא מכל הנ"ל דיש שלוש שיטות בראשונים בדין בסיס:

- א. התוס': אם הניח חפץ בין השמשות והתכוון להסירו בשבת, אין המקום שעליו מונח החפץ נהפך לבסיס לדבר האסור.
- ב. רש"י: ככה"ג נהפך המקום שעליו מונח החפץ לבסיס. אלא שמודה רש"י לתוס' שאם הניח באמצע השבת דבר מוקצה (כגון עצמות) ודעתו לקחתם בסוף האוכל, אין השולחן נהפך לבסיס לדבר האסור.
- ג. אי נמי בתוס': אם הניח מוקצה באמצע השבת, אע"פ שלא היה מונח שם בין השמשות, ואע"פ שדעתו לסלקו לאחר זמן (כגון עצמות על השולחן), מ"מ השולחן נהפך לבסיס לדבר האסור.

הקדמה לענייני שגגות

האדם אחראי לשמור עצמו מעבירה. אם שמר כראוי, פטור מכלום. אם פשע בשמירתו, חייב חטאת. ואם בעט באחריותו ועשה בשאט נפש, חייב כרת או סקילה. ענייני שגגות עוסקים בקביעות אחריות האדם. בהם מבוארים ג' דברים: ראשונה, עד כמה האדם אחראי לחשוב קודם כל מעשה, ואפי' מעשה המותר. שנית, שהוא אחראי להתייעץ איך להינצל ממקצת עבירות (כמו רציחה) יותר משאר עבירות. שלישית, שיש בני אדם שאחריותם להשתמר גדולים (כמו חברי ב"ד), ויש שאחריותם פחותים משאר העם (כמו שוטה).

העושה עבירה באונס פטור מחטאת. בשוגג חייב חטאת. במזיד חייב כרת (בלי עדים והתראה) או סקילה (עם עדים והתראה). בוא ונקבע גדרים לאונס, שגגה, וזדון. ראשונה, יש לנו לבאר החילוק בין דיני שגגת הלכה לשגגת מציאות, ודיני שגגת החפץ לשגגת הפעולה ושגגת הזמן. שנית, החילוק בין רציחה, נזיקין, תמורה, עבודה זרה, שחוטי חוץ, ושאר עבירות. שלישית, החילוק בין חבר ב"ד, תלמיד גמיר ולא סביר, תלמיד שסביר ולא גמיר, שאר בנ"א, ובעל מחשבות, ושוטה.

א. השתנות האחריות ע"פ אופן השגגה

שגגת הלכה:

במצב של שגגת הלכה, ששכח האדם את ההלכה ומשוי"כ עשה עבירה, כתב רש"י בכריתות [ב.]. בד"ה שמן "אומר מותר לגמרי ... לאו שוגג הוא אלא אנוס הוא ופטור." שיטתו מתאים לשיטת ר' יוחנן וריש לקיש בשבת [סח:]: שאמרו "תינוק שנשבה לבין הנכרים [ועשה מלאכה בשבת] ... פטור." תינוק זה שנשבה בודאי לא ידע ההלכה, אלא אמר שמותר לעשות מה שעשה.

עוד זה מתאים למש"כ רש"י בכריתות [יט:]: בד"ה מתעסק, "שוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה אלא סבור שהוא שומן." המקרה: היה לפניו ב' חתיכות, א' של חלב וא' של שומן, ורצה לאכול השומן וטעה ואכל את החלב. הדין: שוגג הוא וחייב חטאת. דברי רש"י בזה מתנגדים לדברי התוס' כ"י בשטמ"ק [אות יח] שכתב, "ועוד יש לפרש שוגג היינו אומר מותר לאכול חלב דהוי שוגג בכל התורה כולה וכו'." כוונת התוס' כ"י בזה לומר שאף אם טעה בהלכה ואמר מותר לאכול חלב זה, שוגג הוא וחייב חטאת. אמנם רש"י לא פירש כן, שהוא סובר אומר מותר אנוס הוא.

בשלשה דברים הללו (דין אומר מותר, דין תינוק שנשבה, וביאור מילת 'שגגה') חולק התוס' על רש"י. גבי אומר מותר, כתב התוס' הרא"ש בשטמ"ק [כריתות ב. אות יא] שאומר מותר שוגג הוא ולא אנוס. ועוד כתב שם שאין הלכה כריו"ח ור"ל בתינוק שנשבה, אלא כרב ושמואל שאמרו [שבת סח:]: "אפי' תינוק שנשבה בין הנכרים ... חייב." כוונתם בזה לומר שאפי' אם טעה בהלכה אינו אנוס הוא אלא שוגג.

וכן גבי ביאור 'שגגה', כתב התוס' [כריתות יט:]: בד"ה לשון שאם "נתכוין למחובר" ו"חתך מחובר אחר ... פטור [מקרבן חטאת] ... ורבינו שלמה יצחקי לא פירש כן." התוס' סובר שאם רצה לאכול חתיכה א' של שומן וטעה ואכל חתיכה אחרת של חלב אנוס הוא ולא שוגג. (מקרה כזאת ייקרא לתוס' מתעסק מאיסור לאיסור.) לפי"ז אפ"ל ששוגג הוא אומר מותר, כמש"כ התוס' כ"י שם הנרשם לעיל.

שגגת מציאות:

שגגת מציאות כיצד? כתב רש"י [כריתות ב.]: הרבה דוגמאות בד"ה ועל, כגון "מולך: כסבור להעביר אדם אחר והעביר את בנו. מקדש: כסבור בית אחר הוא. חלב: כסבור שומן." ר"ל אם כיוון לאכול חתיכת בשר, וסבר שהיה שומן, ונמצא שהוא חלב, חייב קרבן חטאת. רש"י סובר ששגגות כאלו חמורות יותר משגגת הלכה - שגגת הלכה אנוס הוא, ושגגת מציאות שוגג מעלייתא הוא.

תוס' [כריתות יט:]: בד"ה לשון חולק על רש"י, וסובר ששגגה כזאת אנוס הוא: "נתכוין להגביה תלוש וחתך מחובר [פטור מקרבן חטאת] ... צ"ל 'ועלה בידו מחובר' אותו עצמו שמתכוון לו." ר"ל אם כיוון

לחתוך ירק, וסבר שהיה תלוש, ונמצא שהוא מחובר, פטור מקרבן חטאת. נמצא לתוס', שגגת מציאות של רש"י אינו שוגג אלא אנוס. (מקרה כזאת ייקרא לתוס' מתעסק מהיתר לאיסור.)

נמצינו למדים ששגגת הלכה לרש"י הוי אונס ופטור, ולתוס' הוי חייב חטאת. טעם התוס' הוא כלשון רש"י במכות [ט.]. "שהיה לו לעיין [במציאות]" ולא עיין. עוד מצינו בשגגת מציאות לתוס' הוי אונס ופטור, ולרש"י חייב חטאת. טעמו הוא ג"כ כמש"כ [שם]. "שהיה לו ללמוד [ההלכה]" ולא למד. תוס' סובר שהאדם יותר אחראי לעיין במציאות, אבל אינו אחראי ללמוד הלכה כ"כ. משא"כ לרש"י האדם יותר אחראי ללמוד הלכה, ואינו אחראי כ"כ לעיין במציאות.

החילוק בין שגגת מציאות ואונס:

אתחיל לפרט מיני שגגת מציאות הקרובות יותר לאונס, ואח"כ הקרובים יותר לזדונות. נקוט כללים הללו בידך: כל זמן שטעותו מתקרבת לעיקריות העבירה, היא יותר עלולה להיקרא אונס. ועוד, כל זמן שתוצאת טעותו מתרחקת ממחשבתו הראשונה, היא יותר עלולה להיקרא אונס. אציע כאן ג' דוגמאות לאשר ולהוכיח הכלל הזה: הראשון והשני בהלכות שבת, השלישי בהלכות רציחה.

א. אביי סובר שטעות ממעשה למעשה אונס הוא ופטור, כגון "נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר [עב:]". רבא סובר שאף מתעסק מהיתר לאיסור אונס הוא, כגון "לחתוך את התלוש וחתך את המחובר [שם]", או "נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע [עג:]".

התוס' שבת [עב:] ד"ה נתכוין סובר שמח' זאת אינו אלא "בנתכוין לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר, וחותך מה שהיה מתכוין אלא שלא היה יודע שהיה מחובר." משא"כ אם חתך מה שלא היה מתכוין לה, אע"פ שידע שהיה מחובר פטור. נמצא לתוס', טעות במצב החפץ היא מח', וטעות בכיוון היא אונס לכ"ע.

אמנם ר' יהונתן והמאירי [בשטמ"ק ב"ק כו: ד"ה לענין] סוברים שמח' זאת אינו אלא "אם לא נחה האבן למקום שחשב, אלא שהלכה יותר שתי אמות." משא"כ אם "לא היה חושב שיש בינו ובין אותו מקום

שנתכוון לזרוק אלא שתי אמות, והיה שם ארבע אמות, שאם היה כן הוה מיחייב משום שבת, "לכ"ע. נמצא שטעות במצב החפץ שוגג היא לכ"ע, וטעות בכיוון מח' היא.

נמצא לכ"ע, שם המעשה (כגון קצירה, הגבהה, זריקה) הוי חלק עיקרי בכוונה הנצרכת לעבירה. עוד נמצא שכיוון מעשיו הוי ג"כ עיקר, רק אינו עדיף כל כך כשם המעשה, כדמוכח ממה שאביי חולק עליו. מצב החפץ (כגון תלוש, מחובר, קרוב, רחוק) אפ"ל עיקרי, ומ"מ גרוע היא מכיוון, כדמוכח ממה שכ"ע מודים שהיא שוגג ע"פ הרי"ו והמאירי.

ב. הזורק ד' אמות ברה"ר חייב [צו:]. נתכוון לזרוק ד' זורק ח', אם אמר 'כל מקום שתרצה תנוח' חייב ואם לאו פטור [ב"ק כו:]. נתכוון לזרוק ח' זורק ד': רש"י [צז:] בד"ה הכא סובר פטור, משום ש"כי נח לסוף ד' לא נתקיימה מחשבתו." אבל הרמב"ם כתב [שבת יג: כא], "המתכוון לזרוק שמונה אמות ברשות הרבים, ונח החפץ בסוף ארבע חייב."

הבטה בשיטת הרמב"ם בניגוד לשיטת רש"י יראה לנו אמתיות הכללים הנ"ל. שיש לשאול ב' שאלות על הרמב"ם: א', מה יעשה בטענת רש"י ש"לא נתקיימה מחשבתו"? ב', איך יסביר החילוק בין נתכוון לזרוק ח' זורק ד' שחייב, ובין נתכוון לזרוק ד' זורק ח' שפטור (כמש"כ "אבל אם נתכוון לזרוק ארבע ונח החפץ בסוף שמונה פטור [שם]")?

וי"ל שרש"י והרמב"ם חולקים בעיקריות של ההנחה למלאכת הוצאה (כלומר העברת ד' אמות ברה"ר). לרש"י, ההנחה יסודית היא למלאכת הוצאה, וטעות בה לעולם חשוב אונס. אבל לרמב"ם, ההנחה אינה יסודית כל כך, ולפעמים טעות בהנחה יחשב לו כשגגה ולא כאונס. ממילא, אין שייך "לא נתקיימה מחשבתו" לגבי ההנחה כיון שאינה עיקר.¹ זהו הכלל הראשון, שהתקרבות לעיקריות העבירה מוסיף טעם לפטור.

הכלל השני יתרץ הקושיא השנית. גבי מתכוון לח' זורק ד' חייב שתוצאת טעותו קרובה למחשבתו הראשונה. משא"כ במתכוון לד' זורק

¹ וכך שמעתי בשיעורי רש"י הכהן שפיץ.

ח' פטור משום שתוצאת טעותו רחוקה ממחשבתו הראשונה. כן כתב הר"ן [צו:] בד"ה פשיטא גבי מתכוון לזרוק ד' וזרק ח', "הרי נח הכלי במקום שהיה רוצה שלא יהיה שם כלל, וממילא אין התוצאה (ח') קרובה למחשבתו (ד') ופטור. "משא"כ בנתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבעה שכיון שנתכוין שיעבור הכלי בכל אותן שמונה אמות כולן מקומו של כלי הן וראוי הוא שינוח בהן, והתוצאה (ד') שפיר שייכת למחשבתו (ח') וחייב.²

ג. "נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע ... נתכוין לזרוק ארבע וזרק שומנה [והרג אדם] ... לענין גלות 'אשר לא צדה' אמר רחמנא [ב"ק כו:]. "רש"י בד"ה לענין גלות מסתפק בכוונת הדרשה מ'אשר לא צדה': האם רממעט אדם זה מגלות, שהוא קרוב למזיד (ולא סגי ליה בגלות), או מרבה אותו ששוגג הוא וחייב גלות? והר"ש בשטמ"ק כתב ש'אשר לא צדה' ממעט זה שהוא אונס (וא"צ כפרה בגלות). נמצא שמקרים הללו של מתעסק מב' לד' ומד' לח' אפ"ל זדונות, שגגות, או אונסים.

מח' זאת אפ"ל מובן כמח' על עיקריות חלקי מעשה רציחה לחיוב גלות. אם הרוצח חייב על הרמת ידו נגד חברו (ומ"מ על תנאי שרצחו) - קרוב למזיד הוא, שבזה נעשה כל מחשבתו. אם חייב על המעשה המעברת כוחו אל הנרצח - שוגג הוא, שנשתנו מעשיו. אם חייב על פגיעת כוחו בנרצח - אונס הוא, שלא התכוון כלל להתנגש בו. מח' זאת במעט מתאים למח' הנ"ל: אם תחילת הילוך האבן, עצם הילוכו, או סוף הילוכו גורם החיוב. מ"מ מחלוקת זאת עוד צריכה עיון, וה' יאיר עיני.

ב. השתנות האחריות ע"פ העבירה

כבר הבאתי דברי רש"י בכריתות [ב. ד"ה שמן] ש"אומר מותר לגמרי ... לאו שוגג הוא אלא אונס הוא ופטור. "אמנם, אין שייך דבריו לכל עבירות בשווה. ברציחה, נזיקין, ותמורה חשוב אומר מותר קרוב למזיד. בע"ז ושחוטי חוץ חשוב כשוגג. רק בשאר עבירות חשוב אומר

² וע"ע במש"כ המרכבת המשנה (שבת א: ח).

מותר כאנוס. מזה מוכח שאחריות האדם להתבונן איך להינצל מן האיסור משתנה מעבירה לעבירה.

איתא במכות [ז:]: "תנו רבנן 'בשגגה' פרט למזיד. 'בבלי דעת' פרט למתכוין. מזיד פשיטא - בר קטלא הוא! אלא אמר רבא אימא פרט לאומר מותר. א"ל אביי אי אומר מותר, אנוס הוא! אמר ליה שאני אומר האומר מותר קרוב למזיד הוא." התוס' [שם ט. ד"ה כסבור] הקשה סתירה בין דברי רבא כאן הפוטרים ובין דבריו לקמן [ט.]. המחייבים: "איתמר כסבור בהמה ונמצא אדם, כנעני ונמצא גר תושב. רבא אומר חייב - אומר מותר קרוב למזיד הוא." ותי' שאומר מותר ממוצע בין שוגג למזיד. בעבירת רציחה הוציאו הכתוב מכלל שוגג וקרבו לצד מזיד. ישראל הקרוב למזיד לא סגי ליה בגלות.³ אבל גר תושב הקרוב למזיד, שאין לו דין גלות כלל, חייב מיתה.

איתא בב"ק [כו:]: "תנא דבי חזקיה אמר קרא 'פצע תחת פצע' לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון." נמצא שבנזיקין דין השוגג שווה למזיד.

איתא בתמורה [יז.]: "ר' יוסי בר' יהודה אומר עשה שוגג כמזיד בתמורה ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין ... מ"ט דר' יוסי בר' יהודה אמר קרא 'יהיה קודש' לרבות שוגג כמזיד. ה"ד שוגג כמזיד? אמר חזקיה כסבור שהוא מותר להמיר גבי תמורה לקי גבי קדשי' לא לקי." נמצא שאומר מותר בתמורה נענש, אע"פ שחשוב אונס בשאר עבירות.

(ר') שמשון משנן סובר שאף בתמורה אומר מותר אנוס אינו מזיד. דבר זה יוצא ממה שהנ"מ העיקרי בדיני שגגות הוא לעניין עונשים. לפי שזהו הנ"מ העיקרי, גבי רציחה ונזיקין ותמורה למדנו 'שוגג כמזיד' מן הפסוקים הנוגעים לעונשים של גלות, תשלומים, או מלקות. ר' שמשון, המובא בתוס' תמורה [ב. ד"ה הא], סובר שלעניין עונשים שווה תמורה

³ מה שהוא פטור מעונש חשוב חומרא. עיי' בתוד"ה אמר, וע"ע בכתובות [לז:]: ובתמורה [ג:]: לישנא דלא סגי ליה במכות או בגלות.

לכל התורה. לדעתו, 'שוגג כמזיד' ר"ל שתמורה חלה אע"פ שחסר כוונה גמורה, ומ"מ לא נענש על חלות תמורה זאת).

רש"י בכריתות [ב.] ד"ה ועל פירש אומר מותר כשוגג גבי ע"ז ושחוטי חוץ: "עבודת כוכבים - כסבור זיבוח וקיסור אסרה תורה ולא השתחואה וניסוך ... השוחט בחוץ ... לאחר איסור הבמות הקריב בבמה וכסבור במות אלו של ציבור מותרות ומוקים לקרא בבמת יחיד." נמצא שאע"פ שסבור שלא אסרה התורה את אלו ומותרים הם, מ"מ חשוב שוגג ולא אונס.

ג. השתנות האחריות ע"פ האדם

כמו שאחריות האדם גדולה להיזהר משגגת מציאות (לפרש"י), וכמו שאחריותו גדולה להיזהר מרציחה, כך אחריות התלמיד חכם גדולה משאר כל אדם. ת"ח כמו בן עזאי אחראי יותר מסתם חבר ב"ד, ויותר מתלמיד שלמד הסוגיא העוסקת עם עבירתו, ויותר מתלמיד שלמד סוגיות אחרות ויודע להבין דבר מתוך דבר. ואף סתם בן אדם אחראי יותר מבעל מחשבות (הקרוב להיות שוטה), ויותר משוטה גמור.

איתא בהוריות [ב.] "הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה והלך ועשה על פיהן ... הרי זה חייב מפני שלא תלה בב"ד." אביי מפרש דמתני' לא מיירי בת"ח כבן עזאי, דהא "כי האי גוונא מזיד הוא!" וכן כתב התוס' הרא"ש בשם הירושלמי, "ואם בטועה לומר תורה אמרה אחריהן, אין זה שמעון בן עזאי." כוונתו בזה לומר שיש ב' מיני שגגות: א) טועה בעצם העבירה ואומר מותר, ב) טועה לומר שאע"פ שטעו, מצווה לשמוע לב"ד ולעשות האיסור.⁴ ת"ח כבן עזאי חשוב מזיד אם טעה באחד מאלו. משא"כ שאר ת"ח פטור אם טעה במצווה לשמוע.

⁴ עיי"ש בספר באר שבע שהביא ב' ברייתות: האחד אומר שמצווה לשמוע לב"ד אע"פ שאמרו על ימין שהוא שמאל, כלומר שטעו. והשני אומר שמצווה לשמוע להם רק אם אמרו על ימין שהוא ימין, כלומר אם לא טעו. וי"ל שלכל המון העם, מצווה לשמוע לב"ד אף אם אמרו על ימין שהוא שמאל, כיון שהמון העם אין יודעים בין

הגמ' שם מדייק מיייתור לשון המשנה שיש ב' מיני ת"ח הפחותים מבן עזאי: המשנה אמרה א) "וידע אחד מהם", ב) "או תלמיד והוא ראוי להוראה". כנגד אלו יש ב' מיני ת"ח: א) חבר ב"ד היודע כל התורה אלא שהוא טועה במצווה לשמוע לדברי חכמים, ב) תלמיד "גמיר ולא סביר", היודע אותו דבר ואינו יודע כל התורה, ותלמיד "סביר ולא גמיר", היודע דברים אחרים ומבין דבר מתוך דבר, ואינו יודע אותו דבר. שני ת"ח הללו חשובים שוגגים רק אם טעו במצווה לשמוע לדברי חכמים.

הב"ח סובר שיש ג' מיני ת"ח: א) חבר ב"ד, ב) גמיר ולא סביר, ג) סביר ולא גמיר. הוא אומר שגמיר ולא סביר שווה לחבר ב"ד, וכמש"כ הוס' הרא"ש בשם הירושלמי, "אם יודע את הדבר ואינו יודע כל התורה כולה, שמעון בן עזאי הוא אצל אותו דבר". אמנם הסביר ולא גמיר לא נתרבה במשנה, וחשוב שוגג אף אם טעה בגוף העבירה ולא רק במצווה לשמוע בלבד.

איתא בתמורה [יז]. "אומר 'אכנס לבית זה ואמיר ואקדיש מדעתי' ונכנס והמיר והקדיש שלא מדעתו - גבי תמורה לקי, גבי קדשים לא לקי." נמצא שהמקדיש "שלא מדעתו" פטור מעונש כאילו הוא אונס. רש"י פי' [ד"ה ונכנס] "שלא מדעתו - שבעל מחשבות הוא." במס' חגיגה [ג:]: נזכר שאדם בעל מחשבות מתנהג כשוטה לקרוע כסותו בדרך שטות. אמנם אין דינו כשוטה גמורה עד שיתחזק ג"כ ללון בבית הקברות ולצאת יחידי בלילה (לשיטת ר' הונא). נמצא שאדם הקרוב להיות שוטה פטור מעונש במקום שבריא גמור חייב, כגון אם הקדיש בעל מום למזבח.

ימינם לשמאלם בהלכה. אמנם לחבר ב"ד היודע כל התורה, מצווה לשמוע להם רק אם אמרו על ימין שהוא ימין.

מעשים כמחלקים לחטאות

כבר בארנו שהאדם אחראי להתייעץ איך להינצל מעבירה. א"כ, פשיעתו בעשיית עבירה מורכבת מב' חלקים: א) עשיית מעשה איסור, ב) העדר ההתייעצות. העונש של העושה עבירה בשגגה היא החיוב להביא קרבן חטאת. ויש לשאול, איזה מב' דברים הללו חשוב גורם העיקרי לחיובו? האם חייב על מעשיו לבד, כמש"כ הרמב"ן עה"ת [פ' נח] שבהמה שהמית אדם חייב מיתה על מעשיו אע"פ שאין לבהמה כוונה כל עיקר. או האם חייב על שכחתו, כמו שמצאנו אזהרת "השמר לך פן תשכח" בהרבה מקומות בתורה, משום שהתורה חשב שכחת האיסור כעבירה מיוחדת בפ"ע וראוי להיות נענש עליה.

דבר זה יכול להיבחן ע"י הבטה באופני חילוק חטאות. הכלל אצלנו הוא שחייב קרבן חטאת על כל עבירה נפרדת. אם מעשיו גורמים לחיובו, יתחייב על כל דבר הנמנה כ"מעשה נפרדת". ואם שכחות גורמים חיובו, יתחייב על כל דבר הנמנה כ"שכחה נפרדת". הכי מסתבר שחיובו בא על מעשיו, ולא על שכחתו. כך סוברים ר"א אליבא דרבה, סומכוס אליבא דר' יוסף, אביי אליבא דרש"י, ור' יוחנן בן נורי אליבא דר' נחמן ור' אלעזר, כמבואר לקמן בסמוך.

בכריתות [טו.] ת"ר בא עליה (פי' על אשה נדה) וחזר ובא עליה וחזר ובא עליה חייב על כל אחת ואחת דברי ר' אליעזר, ואמר רבה טעמא דר"א התם משום דעבד תרתי (פי' שעשה ב' מעשים). ואמר משו"כ שאם קצר וקצר בשבת חייב ב', אחת על כל מעשה ומעשה.

ויש לציין שלר"א, סד"א לחייב אף על אכילת ב' גרוגרות של איסור בבת אחת, כמש"כ התוס' בשבת [צ.] בשם הירושלמי בד"ה המוציא: "אילו הוציא והוציא, כלום הוא חייב אלא אחת! אלא לר"א, שלא תאמר מינים הרבה יעשו כהעלמות הרבה ויהא חייב על כל אחת ואחת." נמצא שסד"א לר"א לחייב אף על ב' חפצים במעשה אחת, קמ"ל

שאינו חייב אלא בב' מעשים. ועיי"ש במהרש"א ומהרש"ל. ועי' בזה בריטב"א שבת [צג:].

סומכוס בחולין [פב:] סובר כה"א זאת, שאף אם קצר שתי גרוגרות בבת אחת חייב שתיים. ס"ל שהאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתי חטאות. ואכילת ב' זיתי חלב אין צריך להיות בשתי מעשים, אלא אף במעשה אחת,¹ כמו שמוכח שם, שמדבר בשוחט בהמה ובת בתה ושוב שוחט בתה, שחייב ב' חטאות משום איסור אותו ואת בנו, על מעשה אחת של שחיטת בתה.² וכן בשבת [צג:] אמר הגמ' שלמ"ד האוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחת חייב שתיים, אם הוציא אוכלים בכלי חייב ב' פעמים על מלאכת הוצאה (א' על האוכלים וא' על הכלי) אע"פ שעשה רק מעשה אחת.

סומכוס ור"א אליבא דרבה מודים שיסוד חיוב חטאת הוא המעשה, ומחלוקתם הוא: מהו מעשה? לרבה, מעשה מוגדר מצד הפועל, ובמלאכות (כגון הקוצר או המוציא ב' גרוגרות בבת אחת) הפועל עשה רק מעשה אחת, שהניף ידו וקצר רק פעם אחת ולא יותר. אבל סומכוס מגדיר המעשה מצד החפצא הנפעל, והרי אין שייך מעשה הוצאת הכלי לאוכלים שבתוכה, וגם לא שייך הוצאת האוכלים לכלי, ועל כן מה שנראה כמעשה אחת מצד הפועל חשובה ב' מעשים מחמת הנפעלים שהם האוכלים והכלי. וגם באיסור אותו ואת בנו, י"ל שמצד השוחט ומצד הבהמה הנשחטת יש רק מעשה אחת, אבל יש ב' זוגות של אם ובת (א', בהמה ובתה. ב', בתה ובת בתה), ומצד כל זוג יש מעשה חלוק, ועל כן מעשיו מוחלקים וחייב ב' חטאות.

בחולין [פב:] יש מחלוקת איך לפרש שיטת סומכוס. אביי שאל מר' יוסף אם טעם חיובו במה שמחייב ב' סדרי מכות הוא משום שהבהמות הם שני גופים, או משום שס"ל לסומכוס שהאוכל ב' זיתי חלב

¹ אמנם אפ"ל שחטאות מוחלקות דווקא במקום שיש ב' שמות לווי, כגון ב' זוגות נפרדות או אוכלים וכלי. משא"כ בב' זיתי חלב אינו חייב אלא אחת.

² עי' מש"כ בזה רבי מיכאל רוזנצווייג בבית יצחק, חוברת כ' (עמ' 102-113).

בהעלם אחד חייב ב' חטאות? והשיב לו ר' יוסף שסומכוס סובר שהאוכל ב' זיתי חלב חייב ב' חטאות.

ויש לשאול ג' שאלות על הגמ' שם: א', יש לשאול, אף אם חייב ב' חטאות על ב' זיתי חלב, איך מחייב סומכוס ב' סדרי מכות על מעשה שחיטה אחת? ב', יש לשאול, איך שייך לדמות זה לגופים מוחלקים, הלא גופים מוחלקים הוא כמו האוכל נותר מחמשה זבחים [כריתות טו:]: או הבא על ה' שפחות חרופות [שם ט.], שהם ב' גופים בב' מעשים. אבל כאן, יש ב' גופים ורק מעשה אחת! והשאלה הג' היא למאי נפקא מינה שאל אביי את זה?

מחמת השאלה הראשונה כתב בפסקי הרי"ד שהמחלוקת בין סומכוס וחכמים היא על מניין שמות איסור (שמות איסור מחלקים לחטאות ולמכות): לסומכוס יש שתי שמות (האחד אותו ואת בנו, והשני, בנו ואותו) ולחכמים יש שם אחד (כנגד אזהרה אחת הכתובה בתורה). וכן כתב המאירי, "סומכוס אומר ... יש כאן ב' שמות ר"ל אותו ואת בנו ובנו ואותו, והא שקראו בסוגיה גופין מוחלקין." אמנם דבריו דחוקים מכמה טעמים: הרי הוציא הגמ' מפשוטו, ומהפך גופים מוחלקים לשמות מוחלקים! ועוד, התוספתא שהביא רש"י בד"ה דאע"ג כתב שאם שחט ה' בניה ואחר כך שחט אותה, חייב חמשה חטאות לסומכוס, ואע"פ שאין שם אלא שם א' של בנו ואותו. והמאירי ע"כ חולק על התוספתא, כמש"כ, "ומכל מקום אף הוא [סומכוס] אינו חולק בראשונה ר"ל בשחט שני בניה תחילה."

לקושיא שנייה, צ"ל לדברי הרי"ד והמאירי שאין כוונת הגמ' כאן ב"גופים מוחלקים" שווה לגופים מוחלקים דעלמא, אלא כמש"כ הבעה"מ בספר הצבא, מובא בקובץ מאמרים לר' אלחנן [עמוד מ"ט], "שהוא כלל גדול בהרבה מקומות בגמ', שישנן מלות שוות וענינים מתחלפין." וע"כ לשאלה שלישית צ"ל שהנ"מ בשאלת אביי הוא לבאר מי שנה המשניות המובאות שם לעניין כלאים וגיד הנשה.

אמנם לרש"י הנ"ל יש ליישב כולם בפשיטות, שכשם שמות מחלקות בין למכות ובין לחטאות, כך מעשים מחלקים למכות ולחטאות.

ולכן יוצא עוד נ"מ משאלת אביי, והיא הפירוש של "גופים מוחלקים" דעלמא. שאלת אביי יכול להיות מובן כזאת: האם צריך ב' מעשים מצד הגברא, וע"כ אין שייך "גופים מוחלקים" לאותו ואת בנו, או האם צריך ב' מעשים רק מצד החפצה, ושייכת גופים מוחלקים לאותו ואת בנו. וכיון שבתחילת הסוגיא אין ידוע פירושו של "גופים מוחלקים" דעלמא, מובן איך מצדד הגמ' שיש חילוק מכות וחטאות כאן משום גופים מוחלקים. אע"פ שאינו דומה לנותר ושפחה חרופה.

ואף המאירי, שתי' ע"י שמות ולא ע"י מעשים, לא תי' הכי אלא לאביי. אבל לר' יוסף, מודה לרש"י שחילוק חטאות ומכות תלוי במעשים מוחלקים. וכן מוכח בכריתות [טו]. שיש מ"ד הסובר שטעמו של סומכוס אינו משום שמות מוחלקים, שאמר רבא אין שמות מוחלקים באותו ואת בנו.

מח' זאת בין רש"י והמאירי היא מח' בכריתות [יד]: שאמר ר' יוחנן בן נורי אם בא על אישה אחת - שהיא חמותו ואם חמותו ואם חמיו יחדיו - חייב ג' חטאות (על הלאו של אשה ובתה). ואמר ר' הושעיא שר' יוחנן בן נורי וסומכוס אמרו דבר אחד, וכשם שחייב הרבה חטאות באותו ואת בנו כך חייב הרבה חטאות כאן (וכן אמר ר' אלעזר בירושלמי יבמות [יא:א]). ור' נחמן בר יצחק דחה זה, מפני שאותו ואת בנו גופים מוחלקים, אבל כאן אין גופים מוחלקים.

והיה אפשר לפרש שר' הושעיא ס"ל כר' יוסי ורב נחמן בר יצחק ס"ל כאביי. אלא שרגמ"ה כתב, "סומכוס אמר סופג שמונים, אחד משום היא ובתה ואחד משום בתה ואותה ... וחייב שתיים." ר"ל שלדעת ר' הושעיא הצד השווה בין אותו ואת בנו ואשה ובתה הוא שיש ב' שמות לשניהם, כאביי לפי המאירי. ורב נחמן בר יצחק ע"כ ס"ל שחילוק חטאות הוא משום גופים (ר"ל מעשים מצד החפצה), לא כר' יוסי, שפירש טעם סומכוס משום ב' זיתי חלב, ולא כאביי לפי המאירי. אלא ע"כ ר' הושעיא ס"ל כמאירי, ורב נחמן בר יצחק ס"ל כרש"י. (וכוונת החילוק שם בין אותו ואת בנו לאשה ובתה היא שגבי זוג של אשה ובתה, אין שייך גופים מוחלקים, מאחר שנאמר "זמה היא", ודרשנו שהכתוב עשאן לכולם זמה (אחת).

מחלוקת זאת בין רש"י והמאירי היא מח' בירושלמי יבמות

: [יא:א]

ר' יודה בן פזי בשם ר' יוחנן מודה סומכוס בראשונה [במשנה ראשונה דקתני התם שחט שני בניה ואח"כ שחטה סופג את הארבעים ומודה נמי סומכוס בזה וכלומר דר' יודה בר פזי בא לחזק דברי ר' לעזר שאמר סומכוס וריב"ן אמרו דבר א'. דע"כ מדמודה סומכוס בראשונה ש"מ דטעמיה דבסיפא שמות מוחלקין הן אותו ואת בנו ובנו ואותו, דאי טעמיה משום דגופות מוחלקין הן א"כ אפילו ברישא נמי. אלא ע"כ דשאני רישא דתרווייהו בנו ואותו נינהו. והשתא סומכוס וריב"ן אמרו דבר א' דהתם נמי שמות מוחלקין הן חמותו ואם חמותו כו'. (פני משה).] אשכח תני עוד היא מחלוקת [דחלוק סומכוס אף בראשונה. ובן הביא רש"י ז"ל שם בשם תוספתא ואם כן ע"כ דטעמיה דגופות מוחלקין הן אבל בחמותו דלאו גופות מוחלקין הן לא (פני משה).]

נמצא שר' יודה בר פזי ס"ל כמאירי והתוספתא ס"ל כרש"י.

בסיכום, נמצא שר"א אליבא דרבה ס"ל שמעשים מחלקים לחטאות, ומעשים מוגדרים מצד הגברא. לסומכוס, מעשים ג"כ מחלקים לחטאות, ומעשים מוגדרים מצד החפצא. ושיטת סומכוס אינו ברור: לרש"י ודאי ס"ל שמעשים מחלקים לחטאות, ולמאירי ס"ל שמעשים מחלקים רק לפי ר' יוסף שפירש שיטתו משום ב' זיתי חלב. שיטת רש"י הוא שיטת ר' נחמן בר יצחק בכריתות, ושיטת התוספתא המובא בירושלמי יבמות. שיטת המאירי הוא שיטת ר' הושעיא לרגמ"ה בכריתות ושיטת ר' יודה בר פזי בירושלמי שם.

מ"מ, אין שיטתם מקובלת, שכן בכל התלמוד, הגמ' מקבל לדבר פשוט שאין מעשים מחלקים לחטאות, והיא משנה מפורשת בכריתות [יז:], "כשם שאם אכל חלב וחלב בהעלם אחת אינו חייב אלא חטאת אחת." ובן מוכח בשבת [צג:], שהקפיד ר' ששת לפרש ברייתא של הוצאת אוכלים שלא כדעת סומכוס. (אמנם הרמב"ן שם פירש כוונת ר' ששת שלא

רצה לפשוט בטעמו של סומכוס שהוא משום ב' זיתי חלב בבת אחת, ולא שהכריע דלא כסומכוס.) וכן מסתבר, שבכל מקום שנזכר שיטה זאת, שיטת יחיד היא.³

³ ומ"מ עוד שייכת מעשים מוחלקים לחילוק חטאות, כמש"כ האגלי טל במלאכת זורה [ב:ב], "ולא דמי לזורה ובורר בהעלם אחד דקצת ההבדל שביניהם מחלקתן ושוב חייב על כל מעשה בפ"ע ... משא"כ במשמר לבד שאין כאן רק מבדיל פסולת מאוכל במעשה זו ועל מה יתחייב עוד." נמצא ב' מלאכות הדומות זה לזה חלוקות לחטאות רק בב' מעשים ולא במעשה אחת. ועיי' בזה לקמן גבי העלמות כמחלקין לחטאות.

העלמות כמחלקים לחטאות

א. מקור לחילוק העלמות

אם האדם חייב על שכחתו, יש לבאר איך מתחלק חטאותיו על פי שכחתיו. הכי מסתבר שמספר חטאותיו נקבע על פי מניין שכחתיו, ולכן יש לבאר מהות של הדינים הקובעים מספר שכחתיו. בודאי, אדם היודע האיסור בשעת חטאו, וכן אדם שלא ידע האיסור מעולם א"א לשכוח האיסור. וע"כ א"א לשכוח האיסור ב' פעמים אא"כ ידע האיסור בינתיים, שאין שייך שכחה אלא אחר ידיעה.

המקור לחילוק העלמות אינו מפורש. גרסינן בכריתות [יא:]: שאם אכל חלב וחלב בהעלם א' אינו חייב אלא א', והגמ' הביא ב' קושיות בב' לשונות על המשנה, בשם ר' זירא. ללשון הא', הקו' היה למה חייב רק א' ולא יותר אם אכל ב' זיתי חלב. ונראה שכוונתו היה לשאול למה לא ס"ל שמעשים מחלקים לחטאות (כר"א אליבא דרבה, וכסומכוס, וכו' יוחנן בן נורי אליבא דר' הושעיא), והשיב אביי שאין מעשים מחלקים, אלא העלמות מחלקים.¹ נמצא דס"ל לאביי דיש לחילוק העלמות מקור במשנה, אבל אין להן מקור בפסוקים, משום שסברא היא. ועי' במש"כ השטמ"ק [טו. אות יא] שיש דבר המחלק חטאות שאינו צריך פסוק,² וכן כאן. וע"ע במש"כ הרמב"ן [סז:]: בס"ד דשייך חילוק ימים לחטאות בלי פסוק.

¹ ללשון שני, קושייתו היה למה חייב ב' קרבנות חטאת בב' העלמות אם סוף כל סוף לא עבר אלא על שם איסור אחד של חלב, והשיב אביי שהעלמות מחלקות ולא רק שמות איסור. מקושיא זאת מוכח שיש עוד דבר המחלק לקרבנות חטאת מלבד ממעשים ושכחות.

² והוא שמות איסור, שאינו דומה למעשים או שכחת, באופן שאין שייכים זה לזה, כגון הבא על אחותו והאוכל חלב והמקריב קדשים בחוץ. אבל דבר כיוצא בו, כגון

ב. בירור גדרי ידיעה

ידיעה גמורה כוללת שלשה חלקים: ידיעת מעשיו, ידיעת ההלכה, וידיעה שמעשיו היו אסורים ע"פ ההלכה. אם שוב שכח האיסור אחר ידיעה כזאת, ודאי הוי שכחה נפרדת. ויש לשאול מהו אם נודע לו מעשיו ולא נודע לו ההלכה, או אם נודע לו ההלכה ולא נודע לו מעשיו? האם עדיין שכחה אחת היא מאחר שצריך לדעת שעבר עבירה, ולא ידע, או האם שכחה נפרדת היא כיון שידע ההלכה או המעשה ושוב שכחו?

הגמ' [ע:]: כתב שאם אדם קצר וטחן בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן בזדון שבת ושגגת מלאכות (ונמצא שידע שהיום שבת אע"פ שהיה זה שכוח לו מתחילה, ושכח הלכות המלאכות אע"פ שהיו ידועים לו מתחילה) ונודע לו על קצירה של ש"ש וז"מ וחזר ונודע לו על קצירה של ז"ש וש"מ קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה וחייב רק חטאת אחת, עיי"ש. ויש לשאול למה אין כאן חילוק העלמות, אם קצירה הראשונה היה בשגגת שבת וקצירה שנייה היה בזדון שבת, והרי ידע מה ששגג עליו (ר"ל שגגת יום שבת) בין עבירה ראשונה לשנייה? ותי' רש"י [עא.]: בד"ה קצירה, "שלא נודע לו בין קצירה לקצירה שחטא". נמצא שצריך לדעת שעשה חטא - לא די לו בידיעת ההלכה לבדה, ולא בידיעת המעשה לבדה, אלא צריך ידיעת מעשה החטא שלו כדי לחלק שכחתיו.³

הבא על אחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו, או האוכל חלב ודם ופיגול ונותר, או כהן הבא על אלמנת ראוהו ואלמנת שמעון ואלמנת לוי, צריכים פסוק ולפעמים אינם מחולקים לחטאות.

³ התוס' [סז:]: ד"ה כלל הק' מכח זה על רש"י [שם] ד"ה חייב שפי' "ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק (פי') אם שכח האדם שהיום שבת, וכימי החול זכר שאותו יום היה שבת, אבל שכח שעשה בו מלאכות, ושוב עשה מלאכות בשבת אחרת בשגגת שבת, חייב על כל שבת ושבת." והקשה התוס' שכל מעשיו בתוך העלם אחד היו, שהרי לא נודע לו ביניהם שעשה חטא, שלא זכר שעשה מלאכות באותו יום, ולמה מחולק חטאותיו? וי"ל שבאמת רש"י מודה לתוס' שיש רק העלם אחת, כמש"כ "ואע"פ שלא נודע לו בינתיים והעלם אחד הוא אמרינן ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק." וצ"ל לרש"י דיש דבר אחר מלבד שכחת המחלק לחטאות.

ויש לשאול אם נודע לו רק שעשה מעשה חטא ולא ידע במה חטא, האם זה חשוב ידיעה לחלק העלמות או לא? שאלה זאת מח' היא בין רבי אליעזר ור' יהושע בכריתות [יט.]. לעניין ידיעה של אחר החטא: ר"א אומר שא"צ ידיעה מפורטת להיות חייב, ור"י מצריך ידיעה מפורטת. ידיעה כזאת היא תנאי לחיוב חטאות, שא"א להיות חייב אם לא ידע אחר מעשיו שעשה עבירה. אמנם אין דעתם מוכרחת לעניין ידיעה שבין חטא לחטא, הנצרכת לחלק העלמות. וצריך לדעת אם יש דמיון בין ידיעה הנצרך לחייב חטאת לידיעה הנצרך לחלק העלמות. דבר זה תלוי בדברי התוס' [קה.]. בעניין ידיעה לחצי שיעור, שכתב, "ידיעת חטאת הוא דשמה ידיעה. אבל ידיעה דלאו חטאת לאו שמה ידיעה. עכ"ל. וז"ל התוס' הרא"ש שם: "ידיעת חטא דמייתי עליה קרבן שמה ידיעה. דחצי שיעור לא שמה ידיעה."

בדברי התוס' הרא"ש, יש לשאול אם מילות "דמייתי עליה קרבן" קאי על החטא, ור"ל שצריך לדעת עבירה חמורה שענשו חטאת, וח"ש אינה חמורה להיות ידיעה חשובה משום שאין ענשו חטאת, או אם אותם מילות קאי על הידיעה ור"ל ידיעה דמייתי עליה חטאת שמה ידיעה אבל ידיעה דלא מייתי עליה חטאת לא שמה ידיעה. אם ר"ל שצריך חטא חשוב, אין להוכיח כלום לענייננו. אבל אם ר"ל שהידיעה צ"ל חשובה לחייב חטאת במקום אחר, מוכח מדבריו שיש קשר בין ידיעה הנצרכת לחיוב ובין ידיעה הנצרכת לחילוק.

בדברי תוס' ג"כ יש להסתפק אם "ידיעת חטאת" ר"ל ידיעה המחייבת קרבן חטאת או אם ר"ל ידיעת חטא חשובה. ברם, התוס' אינו מדבר אלא בשיטת ר"ג האומר אין ידיעה לחצי שיעור. אבל לשיטת החכמים שיש ידיעה לחצי שיעור (וא"צ ידיעה חשובה) אינו מבורר אם צריך ידיעה פרטית לחלק העלמות כמו שצריך לחייב חטאת או לא.⁴

⁴ וע"פ היסוד הנ"ל שאחריות האדם מחייב קרבן חטאת שלו, צריך ידיעה העושה אותו אחראי לזכור ההלכה כדי לחייבו. וע"כ י"ל שצריך ידיעה מפורטת לחלק העלמות, שאין שייך אחריות על עבירה שלא נזכר לו מעולם.

ג. ידיעה לחצי שיעור

בשבת [קה.] כתב המשנה שאם כתב ב' אותיות בשתי העלמות אחת שחרית ואחת בין הערביים, רבן גמליאל מחייב משום שאין ידיעה לחצי שיעור וחכמים פוטרים משום שיש ידיעה לחצי שיעור. וכתב התוס' שמח' זאת היא על מניין ההעלמות, שכתב בד"ה רבן [קה.] שטעמו של ר"ג הוא מפסוק של או הודע אליו חטאתו, שצריך ידיעה המחייבת חטאת לחלק העלמות, ולרבנן אין צריך ידיעה המחייבת חטאת לחלק העלמות. אמנם, אין צריך לומר שחולקים במספר ההעלמות, ואף אין צ"ל שהמח' תלויה דווקא במציאות המספר. אלא אפ"ל שחולקים במניין המעשים, א"נ חולקים בכוחות המעשים וההעלמות להתנגד זה לזה, כמו שאפרט בסמוך.

א. מח' בכוח ההעלמות לחלק המעשה: לעולם כ"ע מודים שיש ב' העלמות (כמש"כ תוס' אליבא דר"ג) ומעשה אחת. החכמים סוברים שהעלמות מחלקים מעשים (וכל חצי שיעור נעשה בהעלמה בפ"ע ואין ב' חצאי שיעור מצטרפים לחייבו) ור"ג סובר שהעלמות אין מחלקים מעשים.

ב. מח' בכוח המעשים לחלק ההעלמה: לעולם כ"ע מודים שיש ב' מעשים והעלמה אחת. החכמים סוברים שמעשים מחלקים העלמות (וכל ח"ש הוי מעשה בפ"ע ואין ב' ח"ש מצטרפים לחייבו) ור"ג סובר שמעשים אין מחלקים העלמות.

ג. מח' על מניין המעשים (א): לכ"ע מעשים מחלקים העלמות, ולכ"ע יש העלם אחת. לחכמים יש ב' מעשים המחלקים את ההעלם האחת, ולר"ג יש רק מעשה אחד והעלמה אחת.

ד. מח' על מניין המעשים (ב): לכ"ע אין מעשים מחלקים העלמות (וצריך ב' מעשים וב' העלמות לחלק), ולכ"ע יש ב' העלמות לחכמים יש ג"כ ב' מעשים, ולר"ג יש רק מעשה אחת.

ה. מח' על מניין ההעלמות (א): לכ"ע העלמות מחלקים מעשה, ולכ"ע יש מעשה אחת. לחכמים יש ב' העלמות המחלקים המעשה האחת, ולר"ג יש רק העלם אחד.

ו. מח' על מניין ההעלמות (ב): לכ"ע אין העלמות מחלקים למעשה (וצריך ב' מעשים וב' העלמות לחלק) ולכ"ע יש ב' מעשים. לחכמים יש ג"כ ב' העלמות, ולר"ג יש רק העלם אחד.⁵

נמצא לפי ב', וג', ולר"ג בה' וו' יש העלם אחת. ולפי א', ד', ולחכמים בה' וו' יש ב' העלמות. לפי א', וה', ור"ג בג' וד' יש מעשה אחת. ולפי ב', וו', ולחכמים בג' וד' יש ב' מעשים. לפי ב', וג' צריך ב' מעשים לפטור, ולפי א', וה' צריך ב' מעשים לפטור, ולפי ד', וו' צריך ב' מעשים וב' העלמות לפטור.⁶ מדברי הגמ' והראשונים בעסקם בעניין זה יש לברר מה סברו על מניין המעשים וההעלמות, ולפעמים אף מה סברו להיות פשוט במח'.

מניין ההעלמות: המשנה בשבת [קה.]. משמע שיש ב' העלמות, שכתב, "הכותב ב' אותיות בב' העלמות." (לא כב'). אמנם המשנה בכריתות [יא:]: משמע שיש רק העלם אחד, שכתב, "שאם אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית אחר בהעלם אחד." (לא כא'). סתירת משניות הללו אפשר לתרץ בג' אופנים:

1. לעולם יש ב' העלמות, ונקראות "העלם אחת" משום שאינם דומים לגמרי לב' העלמות (כא', וד').

⁵ ועוד אפ"ל שחולקים במניין המעשים ובמניין העלמות, אבל למה נרחיב המח' בלי צורך?

⁶ לסייע הזיכרון הוספתי את זה:

העלם א'	לכ"ע- ב', ג'	מעשה א'	לכ"ע- א', ה'
	לר"ג- ה', ו'		לר"ג- ג', ד'
ב' העלמות	לכ"ע- א', ד'	ב' מעשים	לכ"ע- ב', ו'
	לחכמים- ה', ו'		לחכמים- ג', ד'

צריך ב' מעשים לפטור ב', ג'
 צריך ב' העלמות לפטור א', ה'
 צריך ב' מעשים וב' העלמות לפטור ד', ו'.

2. לעולם יש העלם א', ונקרא ב' העלמות משום שאינו דומה לגמרי להעלם א' (כב', וג').

3. יש מח' על מניין ההעלמות: המשנה בשבת הולך בשיטת החכמים שיש ב' העלמות, והמשנה בכריתות הולך בשיטת ר"ג שיש העלם אחת (כה', ור').

יש מח' רש"י ותוס' בשאלה הנ"ל. רש"י ס"ל שיש ב' העלמות או רק העלם א' (2, 1) ותוס' ס"ל שיש מח' על ההעלמות (3).

רש"י כתב שיש רק העלם א' אמיתית, שכתב [קה]. בד"ה אחת, "כיון דהוה ליה שהות בינתים כדי לידע הוה ליה כשתי העלמות". וצ"ב ע"פ הנ"ל שצריך ידיעת החטא לחלק העלמות, וכאן אין ידיעה, רק שהות! ותי' המגיני שלמה ע"פ רש"י [סז]: ד"ה חייב, "ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק שאי אפשר שלא שמע בינתים." נמצא שאין השהות לבדו מחלק, אלא שהות בצירוף עם ידיעת החטא. נמצא שס"ל למג"ש שלעולם יש ב' העלמות (1).

אמנם דברי המג"ש צ"ב ע"פ מש"כ [סז]: שרש"י, במש"כ "אי אפשר שלא שמע בינתים," לא כיוון לשמיעה וידיעה ממשית. אלא י"ל שרש"י ס"ל ששהות מחלק חטאות אע"פ שאינו מחלק העלמות, כמש"כ הרמב"ן שאם ידע שיש שבת כל יום ז', וידע שיום זה הוא ז' ימים אחרי השבת שעברה, אע"פ שלא שם על לב שזהו יום שבת, מ"מ חשוב ידיעה לחלק שבת זאת מן השבת שלאחריו. נמצא שיש רק העלם אחת, ומ"מ לר"ג חייב ב' חטאות משום שדומה לב' העלמות (2). ויש לסייע זה ממה שהביא המשנה בשבת "הכותב ב' אותיות בב' העלמות" קודם שהביא המח' של ר"ג מחייב וחכמים פוטרים, "ומשמע שכ"ע מודים על תיאור המקרה. ועוד יש לסייע זה ממש"כ רגמ"ה בכריתות, "וקמ"ל אע"ג דהיתה לו ידיעה בינתים, דלא אכלן בהעלם אחד." משמע שיש ב' העלמות אף לר"ג.

תוס' בכריתות [יב]: ס"ל שיש מח' במנין העלמות, שכתב על המשנה שם [יא:], "והא דקרי ליה העלם אחת, לר"ג היא דלא מחשב ידיעה לחצי שיעור." נמצא שיש העלם א' רק לר"ג, משא"כ לחכמים יש ב'

העלמות. התוס' הולך לשיטתו בשבת [קה.], הבאתיו לעיל, שמח' ר"ג וחכמים הוא על מניין ההעלמות (3).

הר"ח כתב [עא:]: שיש רק העלם אחד לר"ג (2, 3). וכן הרמב"ם בפיה"מ פירש טעם ר"ג משום שבהעלם א' עשה המלאכה, וטעם החכמים משום שנבדל קצת מן המלאכה מן הקצת. ואע"פ שאינו ברור מש"כ לחכמים, ודאי לר"ג ס"ל שיש העלם אחד (2, 3).

מניין המעשים: בירור מניין המעשים קשה יותר מבירור מניין ההעלמות. אמנם, הגמ' בשבת [קב.]. והגמ' בכריתות [יז.]. משמע שיש מח' על מניין המעשים (ג', וד'). וכן משמע מריטב"א שמלבד העלמות יש דבר אחר הנצרך לחלק חצי שיעור, כמו שאבאר בסמוך.

בשבת [קב.]. מוכח שר"ג פוטר את הכותב חצי שיעור בשוגג וח"ש במזיד ושוב ח"ש בשוגג. שכתב הגמ' "ב' אמות בשוגג ב' אמות במזיד ב' אמות בשוגג רבה אמר פטור ... אפילו לר"ג דאמר אין ידיעה לח"ש התם הוא דכי קא גמר שיעורא בשוגג קא גמר, אבל הכא דבמזיד לא. טעם דבריו נמשך ממה שסובר שכל שיעור שלם הוא מעשה אחד, ויש קשר מיוחד בין הח"ש הראשון שנעשה בשוגג והח"ש השני הנעשה במזיד, ואין ח"ש השלישי מצורף עמם.⁷ נמצא שאינו חייב לר"ג עד שיהיה מעשה אחת (כא', וג', וד', וה').

עוד מוכח [שם] שמודים חכמים שאין ידיעה לחצי שיעור אם אי אפשר להחזיר מעשיו, וחייב. שכתב הגמ' "רבא אמר חייב ואפילו לרבנן דאמרי יש ידיעה לח"ש התם הוא דבידו אבל הכא דאין בידו לא. וצ"ב מאי שנא יכול להחזיר מאינו יכול? וי"ל שמודים חכמים לר"ג שבמקום מעשה אחת, אין חילוק העלמות מועיל לחלק חטאות. רק ס"ל שבמקום שיכול להחזיר, כגון מלאכת כותב, אינו נקרא מעשה אחת אלא ב' מעשים, וע"כ מועילים העלמות לחלק. אבל במקום שא"א להחזיר, אין חילוק

⁷ וזהו כעין שיטת סומכוס המחייב ב' חטאות אם אכל ב' שיעורים שלמים של חלב בהעלם אחד משום שכל שיעור הוא מעשה בפ"ע.

העלמות מועלת כיון שיש רק מעשה אחת. נמצא שאינו פטור לחכמים עד שיהיה ב' מעשים (כב', וג', וד', וו').

היוצא מסוגיא זאת שצ"ל שהמח' על מניין המעשים. מה תאמר - שחולקים בכוח ההעלמות לחלק מעשים (א)? לחכמים, מעשה א' ושתי העלמות חייב! בכוח מעשים לחלק העלמות (ב)? לר"ג, ב' מעשים והעלם אחד פטור! במניין העלמות (ה, ו)? אם יש מעשה אחד, מודים חכמים אע"פ שיש ב' העלמות שחייב. ואם יש ב' מעשים, מודה ר"ג אע"פ שיש רק העלם אחד שפטור. אלא צ"ל שחולקים על מניין המעשים (כג', וד').

הגמ' בכריתות [יז]. מוכח שאין הכל תלוי בהעלמות, שמדמה דברי ר"ג גבי ידיעת ח"ש לדבריו גבי חילוק רשויות לחטאות (שאם הוציא ח"ש ברשות אחד וח"ש ברשות שני חייב, כמו שאם הוציא ח"ש בהעלם אחד וח"ש בהעלם שני חייב) וכן לדבריו גבי חילוק שבתות לחטאות (כגון אם כתב אות אחת בשבת זה בז"ש וש"מ ואות אחת בשבת שניה). כוונת הגמ' בדמיון זה היה לבאר אימתי מודה ר"ג שיש ידיעה לח"ש ומתי נשאר במחלוקת, עיי"ש. נמצא שבמקום שאין שייך לדון על ידיעות חשובות, כגון חילוק רשויות, עדיין שייך שיטת ר"ג שאין ידיעה לח"ש. וע"כ אין שיטתו תלוי אלא במניין המעשים (כב', ג', ד', וו').

עפ"ז, יש לתרץ קושיית התוס' על הגמ' [שם], "דתניא הוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת בהעלם אחת חייב בב' העלמות פטור. ר' יוסי אומר בהעלם אחת ברשות אחת חייב בשתי רשויות פטור ... ר"ג כת"ק, ור' אליעזר כר' יוסי." ושאל התוס' בד"ה ר"ג, איך שווה ר"ג לת"ק? הלא הת"ק פוטר הוצאת ב' חצאי שיעור בב' העלמות וס"ל יש ידיעה לח"ש! וי"ל שמדבר במקרה של ר' יוסי, במוציא ב' חצאי שיעור בב' העלמות לב' רשויות - ורשויות מחלקות מעשים, ונמצא במקום ב' מעשים וב' העלמות שמודה ר"ג לפטור. וצ"ל שס"ל שאינו פטור אא"כ יש ב' מעשים וב' העלמות (כד', וו'). [התוס' בקושייתו לשיטתו, שר"ג אינו מקפיד אלא על ההעלמות].

וכן משמע מריטב"א [עא]. שכתב ששיעור שלם נוח להתחלק ומשום כן ידיעה מחלקו, ומשמע שחצי שיעור קשה לחלק לר"ג משום שיש רק מעשה אחת (כא', ג', וד').

בסיכום, נמצא שמקור של חילוק העלמות לחטאות משנה היא, ושחילוק זאת נעשה ע"י ידיעת החטא בין העלם להעלם. יש ספק אם צריך ידיעת החטא הפרטי או לא, ותלוי בקריאת תוס' ותוס' הרא"ש. ויש מח' על ידיעה אחר חצי שיעור, והמח' מסתובבת על מניין ההעלמות ומניין המעשים וכוח של אחד מהם לחלק האחר.

שגגות כמחלקים לחטאות

א. חיוב קרבן חטאת

עיינ במשנה בריש פרק כלל גדול (שבת סז:),

כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת היודע עיקר שבת [פרש"י: שיש שבת בתורה ונאסרו בה מלאכות] ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה [פרש"י: על ידי שגגת שבת ששכח ששבת היום וכו'] חייב על כל שבת ושבת היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת.

ועיין רש"י שכתב (ד"ה אינו חייב אלא חטאת אחת), "בגמרא יליף לה שמירה אחת לשבתות הרבה ושמירה לכל שבת ושבת ומסתברא דכי כתיב שמירה אחת לשבתות הרבה כי האי גוונא כתיב דכולא חדא שגגה היא וקרבן אשוגג קאתי." מקורו הוא הגמרא (סז:),

מה"מ א"ר נחמן אמר רבה בר אבוה תרי קראי כתיבי ושמרו בני ישראל את השבת וכו' ואת שבתותי תשמורו הא כיצד ושמרו בני ישראל את השבת שמירה א' לשבתות הרבה ואת שבתותי תשמורו שמירה א' לכל שבת ושבת מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אדרבה איפכא מתסברא ושמרו בני" את השבת שמירה א' לכל שבת ושבת ואת שבתותי תשמורו שמירה א' לשבתות הרבה.

ופרש"י שם (ד"ה איפכא מסתברא) דלא פליגי אלא במשמעות דורשין. וממשיך (בד"ה ה"ג הא כיצד),

דקרא קמא חדא שבת הוא דחשיב משמע שאינו מקפיד אלא על האחת והכא כתיב את שבתותי אכולהו קפיד

ולא מסרן אלא לחכמים להודיען מסברא האי בשכח עיקר שבת דחדא שגגה היא והאי בשוכח שהיום שבת אבל יודע עיקר שבת דאיכא למימר ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק.

יוצא מזה שיש לפנינו ב' מיני שגגות: א', שוכח עיקר שבת, וב', שוכח שהיום שבת (שגגת שבת). ומשום שיש ב' פסוקים, אחד שחייבה א' על הרבה שבתות וא' שחייבה א' על כל שבת ושבת, איכא למימר בשניהם שחייב א' על כולם או א' על כל שבת ושבת. וצריך להחליט על איזה שגגה חייב א' ועל איזה חייב הרבה. ומאחר שיש לומר שימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, ונמצא שיש בשגגת שבת הרבה שגגות, ובשכחת עיקר שבת שגגה אחת, מכריעים מנין החטאות על פי השגגות (משום הסברא ד"קרבן אשווג קאתי").

וע"ע בגמרא דאיתא (ע.),

מאי שנא רישא [פרש"י: דשגגת שבת וזודן מלאכות לא מיחייב אלא אחת לכל שבת] ומאי שנא סיפא [פרש"י: דזודן שבת ושגגת מלאכות חייב על כל מלאכה ומלאכה] ... אמר רב נחמן קרבן דחייב רחמנא אמאי אשגגה התם חדא שגגה הכא טובא שגגות הויין.

ונראה שכיון רש"י למימרא זו של ר' נחמן במש"כ, "קרבן אשווג קאתי". וקשה, שהרי צריך דרשות לחלק בין שוכח עיקר שבת ושגגת שבת (אע"פ דבעינן ג"כ סברות כמבואר ברש"י סט: ד"ה ה"ג) והכא לא פלגינן בין שגגת שבת ושגגת מלאכות אלא ע"פ סברא לחוד, ולמה לא בעינן הכא דרשה ג"כ? וי"ל שגזה"כ מחדש שיש שגגות טובא בשגגת שבת (משום ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק), משא"כ בשגגת מלאכות פשיטא שאין שגגות טובא ומשור"כ א"צ גזה"כ.

לפי זה, אין לומדים הפסוקים על פי הסברות לחוד, אלא הפסוקים מגידים שיש חילוק בין שגגת שבת ושכחת עיקר שבת, ושהחילוק הוא במנין השגגות, וחז"ל הבינו שאין לרבות השגגות בשוכח עיקר שבת אבל יש דרך לרבות השגגות בשגגת שבת והיינו הסברא של ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק, ולפיכך בשגגת שבת חייב על כל שבת ושבת.

ואכתי צ"ע מהו הסברא הזאת של "קרבן אשוגג קאתי", שהרי ידוע לכל שאם אחד שוכח שום הלכה ולא עבר על עבירה אינו חייב כלום, נמצא שאין הקרבן מחמת השגגה אלא מחמת המעשה עבירה? ואין לומר שקוראים למעשה העבירה הנעשית בשגגה "שוגג", שהרי כתב רש"י שמלאכה אחת הנעשית בשבתות הרבה היא "חדא שגגה" (עי' ברש"י סז: בד"ה היודע שהוא שבת) וקשה לפרש שכל המעשי עבירה חשובים רק מעשה אחד. וגם אין לומר שחייב על המעשה עבירה בתנאי שיש שגגה, כי הלשון "קרבן אשוגג קאתי" לא משמע הכי. ונראה שיש ב' אפשרויות: א', שחייב אף על השגגה, דהיינו שיש ב' מחייבים השגגה והמעשה עבירה ולהיות חייב כמה קרבנות צריכים חילוק גם בשגגות, ב', השכחה היא המחייב והמעשה אינו אלא תנאי בחיוב.¹

ב. ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק

ובענין למה חייב על כל שבת ושבת כשטעה וסבר שיום שבת חול הוא (שזה לכאורה כוונת רש"י ב"שכח שהיום שבת") כתב רש"י בד"ה חייב על כל שבת ושבת: "ואע"פ שלא נודע לו בינתים והעלם אחד הוא אמרינן ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק שא"א שלא שמע בינתים שאותו היום הוא שבת אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשו בו ושגגה קמייטא משום שבת הוא דהואי והא אתיידע ליה ביני ביני הלכך כל חדא שבת חדא שגגה היא." וצ"ע מהו הסברא שימים שבינתים הם ידיעה לחלק,² הלא לא נודע לו שהיה שבת! ואין לומר שודאי ינדע שהיה שבת, שא"כ למה בעינן פסוק לחלק בין שגגת שבת ושכחת עיקר שבת.³ ועוד,

¹ זה דומה מאד לצד אחד בחקירה המפורסמת בנייקין – החסרון שמירה הוא המחייב וההיזק עצמו אינו אלא תנאי.

² ואע"ג שכבר הסברנו שהסברא הזאת נובעת מהפסוקים של שמירה א' והרבה שמירות, גם הסברנו שצריך סברא לחלק.

³ ואולי יש לומר דלא בעינן הפסוקים אלא להגיד לנו דאזלינן בתר שמירת שבת, דהיינו ידיעה שהיה שבת, ולא ידיעת העבירה, ומשו"ה יש לחלק בין יודע עיקר שבת

איך אומר שהמציאות "אי אפשר שלא שמע בינתיים שאותו היום הוא שבת?"⁴

ויש להוסיף על קושייתנו ג' קושיות התוס' שם (ד"ה כלל) שהקשה על רש"י.

א. מצאנו בסוגיא דגרירה דידיעת שבת אינו חולקת (דמי שקצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה ואינו חייב אלא אחת ואיירי בשבת אחת ואע"פ שידע שהיום שבת כל עוד שלא ידע שחטא אינו חייב אלא אחת), ואיך כתב רש"י שחולקת?

ב. למה בעינן פסוק? [וקושיא זו כבר תירץ רש"י (ס:).]

ג. הרי הגמ' מדמה שבת לנדה (כריתות טז. – ראתה, בא עליה, טבלה וחזרה וראתה ובא עליה חייב ב') ובנדה ליכא שום ידיעה בינתיים אלא שימי ההיתר עצמם מחלקים וא"כ בשבת למה בעינן ידיעה בינתיים?

ומכח קושיות אלו פי' בתוס' שלעולם ליכא שום ידיעה אלא שגזזה"כ היא שימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק אע"פ שלא ידע כלום.

ועיין רמב"ן שם (ד"ה מתני' היודע בא"ד) שכתב, "ויש להשיב [נ"א – שיש להקשות] והא ידיעה דחטא בעינן, כדאמרינן בגמרא קצר וטחן וכו' דבעינן או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה. וי"ל לא דמי, דבשלמא התם לא נודע לו חטאתו שהרי יש לו שגגת מלאכות, אבל הכא הרי נודע לו חטאתו, שהרי לא היה לו אלא שגגת שבת והרי נודע לו שהוא

ושגגת שבת ע"פ הסברא של ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק. אבל אינו משמע כן מרש"י (ס:). שכתב שהכתוב מסרן לחכמים, ומשמע שאין שום חידוש מהפסוקים אלא שלפעמים חייב א' על שבתות הרבה ולפעמים חייב על כל שבת ושבת. ועוד, א"כ למה בעינן ב' פסוקים, תסגי בחד, אלא פשיטא לן דחייב על פי שגגת שבת ולא בא הכתוב אלא להכריח אותנו לומר שהסברא של ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק היא אמת.

⁴ וע"ע ברש"ש שם שהקשה כעין זה ממהלך במדבר, וע"ע במש"כ המגיני שלמה כאן (ס:). ולקמן (קה.).

שבת ונודע לו שהמלאכות אסורות בו ושהללו מלאכות הן ואע"פ שלא נודע לו שחטא הוא שהרי אינו זכור שעשה בו מלאכה. נמצא שהבין הרמב"ן שצריך ידיעת שגגתו, וליכא משום שלא נזכר שבת קודם ששכח המלאכות. עוד נמצא לפי"ז שיש מח' רש"י ותוס' אם בעיני ידיעת שגגתו או ידיעת החטא. רש"י סובר שצריך ידיעת שגגתו, ותוס' סובר שצריך ידיעת חטא כמש"כ שם (ד"ה כלל). וקשה, שהרי רש"י בעצמו כתב בסוגיא דגרייה (עא. בד"ה קצירה גורת קצירה) "וידיעות חטא הוא דמחלקות", משמע שהסכים לתוס' דבעיני ידיעת החטא.

ועוד כתב הרמב"ן, "ואיכא דקשיא ליה הא דאמרינן התם במס' כריתות (יז.) אלא נדה מאי ימים שבינתיים איכא כגון שבא עליה וטבלה וחזר ובא עליה, והא מאי איכא למימר, אי אפשר שלא ידע שהיתה נדה, והרי אפשר שלא ראה ושלא שמע, ואפילו ראה אותה טובלת, אפשר שהיה סבור שטבלה בשביל טומאה אחרת כגון ששמשה או מגע שרץ וכיוצא בה.

ואפשר לומר שכיון שראה אותה טובלת, מעלה הוא על דעתו שטובלת לנדתה, שרוב טבילות הנשים לנדתן. פי' לפירושו, אפילו אם לא ידע שהיתה נדה, משום שרוב טבילות נשים לנידותן א"א שלא עלה על דעתו שהיתה נדה והטבילה היתה בשביל זה. ויש לשאול, מה יהיה אם האיש עצמו בא וטען שחשב שלא היתה נדה, האם פוטרים אותו מקרבן בשביל זה? ואולי יש להשיב שנכלל במציאות כל דברים המובנים ממנה, ר"ל שידיעת המקרה כוללת ג"כ ידיעת כל דברים המובנים ממנה כנט שמצאנו בסנהדרין (פט.) שהמתנבא מקו"ח אינו נקרא מתנבא מה שלא שמע.⁵ ולפיכך, ראיית טבילת אשה שווה לידיעת האפשרות שהיא נדה,

⁵ וד"ל הגמ' שם: "המתנבא מה שלא נאמר לו כגון חנניה בן עזור דקאי ירמיה בשוק העליון וקאמר כה אמר ה' צבאות הנני שובר את קשת עילם נשא חנניה ק"ו בעצמו מה עילם שלא בא אלא לעזור את כבל אמר הקב"ה הנני שובר את קשת עילם כשדים עצמן על אחת כמה וכמה אתא איהו בשוק התחתון אמר כה אמר ה' וגו' שברתי את עול מלך בבל א"ל רב פפא לאביי האי לחבירו נמי לא נאמר א"ל כיון דאיתיהיב ק"ו למידרש כמאן דאיתמר ליה דמי."

ואפילו אם לא עלה על דעתו שנדה היא מ"מ קרי לזה ידיעת נדתה שהרי דברים המובנים בעצמם נכללים בתוך המציאות. (וקשה לומר שהרוב הופכת ידיעת הטבילה לידיעה שהיתה נדה שהרי הוא אומר שלא הבין שהיתה נדה ואין לומר אלא שהרוב הופכת המציאות עצמה.)

ולכאורה לזה כיון הרמב"ן בהמשך דבריו, שכתב "ול"נ דימים שבינתיים דהווי ידיעה, לא ששמע שאותו היום שבת היה ולא שנזכר מאיליו, אלא שלא נתן לבו לדבר כלל, אבל מאחר שהוא יודע עיקר שבת ויודע שיום שביעי לעולם הוא שבת, ולאחר שבוע אחת שיודע בכל ימות השבוע שהן חול ואילו נתן דעתו לחשב ודאי ידע שהיום שבת וכשעשה מלאכה בשבוע שעבר שבת היתה, אע"פ שלא נתן דעתו לכך ידיעה היא. וכן בנדה, כשראה אותה טובלת לנדתה ולא נתן אל לבו שבא עליה בשעת נדתה. אפשר שאף רש"י ז"ל לזה נתכוין. ולפי פירושו זה אין משנתינו אלא בידע עיקר שבת שהוא יום שביעי." הרי דברי הרמב"ן מבוארים שכשאחד יודע כל מה שצריך כדי להבין שהיום שבת, ורק לא נתן אל לבו לדעת ומשו"ה לא הכיר שהיה שבת, מ"מ קרי לזה ידיעת שבת.

ובמש"כ שאולי לזה כיון רש"י, באמת יש לחלק בין רש"י והרמב"ן.⁶ שיש להקשות תמיהה גדולה בדברי הרמב"ן שפי' שידיעת יום שבת הוא שיודע שעבר ז' ימים רק לא נתן לבו להבין שעכשיו היום הוא שבת.⁷ ולפי זה ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק פי' ידיעת הו' ימי השבוע חשוב כידיעת שבת, וא"כ למה בשגגת שבת אינו חייב אלא א' לכל שבת ושבת, הרי אם א' שכח עיקר שבת ועשה מלאכה בהעלם זה, ואח"כ זכר הכל, ואחר כך שכח עיקר שבת עוד הפעם וחזר וחטא וכולו בשבת

⁶ כך האיר ישעיה פרסט נ"י.

⁷ ואולי יש להבין דברי הרמב"ן באופן אחר לגמרי: אינו יודע איזה יום שבת היא, ולא ידע אלא שכל ז' ימים יש שבת ושעשה מלאכה לז' ימים וכשכתב "ואלו נתן דעתו לחשב ודאי ידע שהיום שבת" פי' כפי חשבונו צריך להיות שהיום שבת בין אם באמת הוא שבת או לא. והידיעה הזאת חשוב ידיעה לחלק משום שידע בודאות שכבר עבר שבת ושעשה בה מלאכה.

אחת הרי פשוט שחייב ב' חטאות, וא"כ ה"נ אם הימים שבינתיים חשובין כידיעת שבת אף בשבת עצמה למה אינו חייב כמנין המלאכות שעשה? אבל לפי הבנת רש"י הפשוטה ליכא קושיא כלל, שהרי "א"א שלא שמע בינתיים שאותו היום הוא שבת" ומבואר שאין הידיעה בשבת עצמה אלא בימי החול. ומ"מ בטוחים אנחנו שיהיה לו איזו ידיעה במשך השבוע וידיעה זו חשוב כידיעת השבת. ויש להסביר את זה ע"פ היסוד הנ"ל שנכלל במציאות כל דברים המובנים ממנה, שבימים שבינתיים א"א שלא שמע שהיום יום פלוני, ומשום שבזה יכול להבין שהיה שבת קרי לזה ידיעת שבת.

וצריך להוסיף שלכאורה לא כיון הרמב"ן ליסוד הזה מעיקרא (כשתירץ בשביל רש"י רוב תבילות נשים לנידותן) שהרי התחיל הקטע ב"ונראה לי" וסיים "ואולי זה דעת רש"י" הרי מבואר שע"כ הבין רש"י מבלי החידוש הנ"ל אלא שהבין דעת רש"י כפשוטה, שודאי ידע באמצע השבוע שהיה שבת בידיעה מפורשת (שהודיעוהו אחרים בפירוש או שהכיר ע"י עצמו בפירוש) ולא רק בהבנת דבר מתוך דבר. א"נ הבין ברש"י שהרוב הופכת ראית טבילותה למציאות של ידיעת נדותה אע"פ שלא עלה על דעתו במקרה זאת שהיתה נדה. אלא שהרמב"ן עצמו הבין דרך אחרת לגמרי להבין המושג "ידיעה" (ר"ל שידיעת הא' שווה לידיעת הב') וכפי ההגדרה שלו שפיר קרי לידיעת טבילה ידיעת נדותה.

מ"מ לפי המהלך הנ"ל ניחא רוב הקושיות. אין כוונת רש"י שא"א שלא שמע שיום זה שעתיד להיות יהיה שבת, אלא שא"א שלא שמע שהיום יום פלוני. לקושיית תוס' הא', י"ל שצריך ידיעת החטא (ובזה מתורץ ג"כ הסתירה ברש"י) אלא שידיעה מתי היתה שבת חשוב ידיעת החטא שהרי אילו נתן על לבו שהיה שבת יכיר שחטא. לקושייתו הב', י"ל שהגזה"כ נצרך לחדש סברא זאת שידיעה המובנת מתוך המציאות חשובה כידיעה ממשית לחלק בקרבנות. וגם קושייתו הג' מההשוואה לנדה מובנת, שבשניהם ליכא ידיעה אמיתית אלא ידיעת הדברים שמהם יכולים להבין הכל.

אבל אין זה מקובלת על הלב לתרץ קושיית תוס' הא'. שהרי בפי' על המשנה (סז: בד"ה חייב על כל שבת ושבת) מוכח שרש"י ס"ל שאין ידיעת החטא עיקר אלא ידיעת השגגה, שכתב, "שלא נזכר לו במלאכות

שנעשו בו ושגגה קמייתא משום שבת הוא דהואי והא אתיידע ליה ביני ביני הלכך כל חדא שבת חדא שגגה היא. "לשון" שלא נזכר לו במלאכות" לא משמע שלא הבין שעשה המלאכה בשבת אלא שלא זכר בכלל שעשה שום מלאכה. ולשון "ושגגה קמייתא משום שבת הוא" משמע שלא בא אלא לתקן השגגת שבת ולא בעינן ידיעת החטא בכלל. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, דבעשה מלאכה בשגגת שבת וחזר ועשה מלאכה פעם שנית בשגגת שבת לא בעינן אלא ידיעת שבת לחלק, ולמה כשהמלאכה השנית נעשה בשגגת מלאכות (כמו הסוגיא דגיריה) בעינן ידיעת החטא לחלק?

ואולי יש לומר, דשאני הקשר בין ב' מלאכות הנעשים בשגגה שבת והקשר בין ב' מלאכות, א' הנעשית בשגגת שבת וא' הנעשית בשגגת מלאכות. וא"כ, כשב' מלאכות מקושרות משום שנעשות בהעלם א', מגדירים הקשר ע"י חיות ההעלם, וכשנפסק ההעלם נפסק הקשר. ולפיכך בשגגת שבת, כשזכר שבת נפסק ההעלם וחשוב ידיעה לחלק. אבל כשקושרים ב' מלאכות משום ששניהם מלאכה אחת, הקשר אינו מכח ההעלם שבת או העלם מלאכות אלא מכח אופי האיסור, ולפיכך כל עוד שלא ידע שחטא אין ידיעה מספיקה לחלק בין ב' המלאכות הללו. כך סובר רש"י. ותוס' ס"ל שאין חילוק במחלקים ולעולם ליכא ידיעה המחלקת אלא ידיעת החטא.

נחזור לרמב"ן, שהביא עוד מהלך בסוגיא דידן בשם ר' שמואל וז"ל "אבל הר"ש ז"ל פי', שכיון שנודע לו יום החול הוי הפסק להעלמות, שהרי יצא מן הספק האחד ויודע שעכשיו חול הוא. וכן בנדה מאחר שראה אותה טובלת ויודע שטהורה מנדתה ועכשיו אין לו ספק שיודע בוודאי שהיא טהורה ידיעה היא. ולזה פי' ימים שבנדה וימים שבשבת שוין הן לגמרי. הוא הפירוש הנכון." פי' לפי', כשנודע לו שהיום יום פלוני הרי נודע לו שגגתו, שכמו שלא ידע מתי שבת ג"כ לא ידע שאר ימות השבוע וכשנודע לו א' מימי השבוע הרי הפסיקה שגגתו לא מפני שחשוב כידיעת שבת אלא שהיא תיקון שגגתו. [עי' שיטה לר"ן שמסביר הכי.] הנה לשיטת הר"ש לא בעינן ידיעת החטא או אפילו ידיעת מתי היתה שבת, אלא בעינן שיתקן שגגתו לדעת על העתיד מתי יהיה שבת (וכן בנדה לא לדעת שהיתה נדה אלא שעכשיו צריך לדעת שודאי טהורה).

בסיכום, יוצא מזה ג' שיטות בחילוקי חטאות. רש"י ס"ל שתלוי על הקשר; אם שני העבירות מקושרים משום שנעשו בהעלם אחד לא בעינן אלא הפסקת ההעלם הזה לחלק, ואם מקושרים משום ששניהם מעשה א' בעינן ידיעת החטא לחלק. [והרמב"ן הבין רש"י בכל מקרה כמו הרש"י (סז:), דלא בעינן ידיעת החטא בכלל אלא ידיעת השגגה לחוד.] תוס' ס"ל שבכל מקרה בעינן ידיעת החטא לחלק. ר' שמעון (והרמב"ן) ס"ל דלא בעינן אלא ידיעת מה שנעלם ממנו, ואפילו אם אינו ידיעת השבת או ידיעת החטא אלא ידיעת איזה יום מימי השבוע הוא. [עוד יש מח' נוספת בסוגיא שרש"י ורמב"ן ס"ל שאפילו אם אין לאדם ידיעה אמיתית אלא שיש לו הבסיס להבין אם יתן לבו להבין קרי לזה ידיעה לחלק, והתוס' ור' שמואל מצריכים ידיעות מפורשות.]

וכן יש לנו ד' הבנות בימים שבינתים הויין ידיעה לחלק. רש"י סבר שידיעת א' מהימים שבינתים הוי ידיעה לחלק משום שמתוך זה יכול להבין שהיה שבת, וזה שייך ג"כ לנדה שראיית הטבילה חשוב כידיעת טומאת נדה [וקשה לשון ימים שבנתיים, ולכאורה הוא כמו מראה מקום בעלמא]. תוס' ס"ל שגזה"כ הוא שימים שבנתיים חשובים ידיעה, וכן בנדה. הרמב"ן, בהבנה ראשונה שלו, סבר שידיעת מושג של ימים שבינתים (ו' ימים בשבוע) חשוב ידיעה לחלק, שאם יתן לב יכול להבין שהיום שבת, וכן ידיעת מושג טעם הטבילה חשובה ידיעה שאשתו היתה נדה. ור"ש הבין "משום שנכלל בשגגת שבת יש גם שכחת ימי השבוע, אם ידע בימים שבינתים שהיום יום פלוני חשוב ידיעה לחלק שהיא הפסק לשגגתו, דחדא שגגה היא", וכן בנדה כשודע שטהורה היא הרי יש לו ידיעה מכאן ולהבא מהו המציאות והרי נפסק ההעלמה.

בענין מחיקה באוכלין

כתב המרדכי (פרק כלל גדול סי' שסט) שנשאל לרבינו מאיר בענין עוגות התינוקות שכתובין עליהן אותיות, איך אוכלים אותם התינוקות בשבת. ותיריך דהוי רק איסור דרבנן של מחיקה מאחר דלא על מנת לכתוב הוא, ואין צריך להפריש הקטן היכא דלא ספינן ליה בידים.

יוצא עכ"פ שלדעת המרדכי יש איסור דרבנן של מחיקה באכילת עוגה שיש עליה אותיות. וכן פסק הרמ"א (סי' שמ ס"ג) שאסור לשבור עוגה שכתב עליה כמין אותיות משום דהוי מחיקה, אף שאינו מתכוין אלא לאכילה. (ויש להעיר שכתב הרמ"א לשון 'לשבור' עוגה, דמשמע שמוותרת באכילה אלא דרק אסור לחתוך חתיכות. וזה שונה מלשון 'אכילה' של המרדכי, וסבר המרדכי בכל אופן דאסור מדרבנן).

דנו בו האחרונים בענין זה, ויש כמה סברות להקל בדבר.

א. דרך אכילה

עיינן בט"ז (סי' שמ ס"ב) שנשאר בצ"ע על דין זה. והיינו טעמא, דכמו שבמלאכות בורר וטוחן מותרת המלאכה בדרך אכילה, כמו"כ בנידון דידן. ונראה דכוונתו היא שאף כאשר בורר וטוחן מיד קודם אכילה, נחשב דרך אכילה. וכן הוא דאין איסור מוחק כאשר חותכים לפרוסות, כיון דהוי דרך אכילה.

ואפשר לדחות ולומר שרק נחשב דרך אכילה כאשר המחיקה הוי בפה ולא קודם האכילה עצמה. וא"כ יהיה מותר לאכול כל העוגה עם האותיות, אבל אסור לחתוך את העוגה לחתיכות.

ובחזון איש (סי' סא אות א) דחה סברא זו מטעם אחר, וז"ל, דאכילה התמידית היא דרך ברירה ודרך טחינה ולא חייל עליה שם עובדא ועמל מלאכה וכו', אבל אין אכילה התמידית דרך מחיקה. ומלאכת מחיקה שפיר מלאכה היא דרך אכילה, עכ"ל. כלומר, ההיתר של דרך אכילה אינה

שייכת לכל המלאכות, אלא רק שייך למלאכות שבדרך כלל נחשבים כחלק מאכילה, משא"כ במחיקה.

ב. כתב בגוף האוכלין

עיין בדברי המג"א (סי' שמ ס"ו) שג"כ נשאר בצ"ע על פסק הרמ"א. והיינו טעמא, דהרי אם אסור לשבור אותיות ג"כ הוי אסור לשבור צורות, מאחר דחייבים משום כותב כאשר עושים צורה. ולכאורה קושייתו היא שא"א לומר שאסור לשבור צורה בעוגה, דמצינו בגמ' פסחים שיוצאין בסריקין מצויירין. (כן מקשים כמה אחרונים.)

ומביא המג"א חילוק של הר"ש הלוי שרק אסור לשבור אותיות על עוגה כאשר הכתיבה היא מדבר אחר, אבל כאשר הכתיבה היא חלק מגוף העוגה, מותר הוא לשבור הצורה. וצ"ל שבסריקין המצויירים, היו הצורות בגוף המצות. ונשאר המג"א בצ"ע.

ולכאורה כונת המג"א (דנשאר בצ"ע) היא שמנין לנו לחלק? הרי חייבים משום כתיבה כאשר עושים צורה בגוף העוגה, וא"כ למה אין חיוב משום מוחק.

ומסביר החזו"א (סי' סא ס"א), וז"ל, דצורה על הלחם לא חייל עליה שם צורה אלא זהו תמונת הפת, עכ"ל. ובערוך השלחן כתב (סי' שמ סע' כג) שאין העולם נזהר בזה, ואפשר דהיינו טעמא, "שכל האותיות ... הם מהעיסה עצמה וכו', ובודאי לא שייך שם כתיבה דהוא ג"כ מאכל". משמע מדבריהם שלא שייך כתיבה באוכלים, ועדיין צ"ע בטעם הדבר.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פ"א הע' לא) כתב בשם הגרשז"א וצ"ל דהיה נראה דכמו ששובר אדם חבית וקורע עור ע"פ החבית כדי להוציא אוכל, ג"כ שרי לפתוח חבית אע"פ שמוחק אותיות. א"כ מותר גם לחתוך עוגה לאוכלה, אף שמוחק האותיות. אבל דחה דבריו מכיון שהחמירו כל האחרונים וכתב שרק התירו דבר דומה לשבירת אגוזים, אבל ענין מחיקה לא שייך לשבירת אגוזים, וא"כ לא התירו בזה. וז"ל, ומעתה י"ל דכל זה דוקא באותיות שעל החבית או ע"ג העוגה אבל אותיות שהן ממש מהעוגה עצמה והוה דומה לאגוז עצמו, בזה אין אסור מלאכה של מחיקה, עכ"ל. הרי שגם הרב שלמה זלמן סבר לחלק כמו הר"ש הלוי,

וכנראה הבין שכאשר האות או הצורה הוא חלק מהעוגה עצמה, דומה הוא לקליפת אגוז ומותר.¹

ג. פסיק רישיה בתרי דרבנן

דעת הדגול מרבבה על המג"א (שם) היא דאפילו לדעת המג"א שאוסר בפסיק רישא בדרבנן, מ"מ בפסיק רישא ותרי דרבנן מותר. וכאן הוי "מקלקל וכלאחר יד כי אין דרך מחיקה בכך ומכ"ש אם אין שובר בידו רק בפיו דרך אכילתו וגם אסור דרבנן שאינו ע"מ לכתוב. ולכן מותר אם אינו מתכוון אפילו פסיק רישא. וכתב שבאמת כל האחרונים תמהו על דין זה. אבל לא רצו להקל כי יצא מפי מהר"ם מרוטנבורג. אבל כתב שיש ליישב שמקרה של המהר"ם היה כאשר מחקו האותיות בכונה לסגולה. [ועיין בספר Shabbos Home (ח"א עמ' 52, הע' 18) שלפי הדגול מרבבה מותר לקרוע נייר, אף אם קורע אותיות ע"י קריעתו.]

מיהו, כתב החזו"א (סי' סא אות א), וז"ל, שעיקר ההיתר דתרי דרבנן אינו מוכרע ואין לו מקור בגמרא, עכ"ל. וגם במ"ב (סי' שמ ס"ק יז) לא רצה להקל כדעת הדגול מרבבה אלא כאשר שובר האותיות בפיו דרך אכילה, ונראה דלא מתיר בפסיק רישא בתרי דרבנן.

עיינן בשו"ת יביע אומר (ח"ד סי' לח אות יג) שמתיר חתיכת העוגות דס"ל דפסיק רישא דלא ניחא ליה בתרי דרבנן מותר.

ד. היתר שבירה מחמת היכולת להחזיר החלקים

ובשו"ת הרמ"א (סי' קיט) דן בפתיחת ספרים שנכתב עליהם אותיות מבחון על חודי הדפים. וכתב שמותר "הואיל ועומד לפתוח

¹ אכן לכאורה יש להקשות על דבריו, דהרי בשובר אדם חבית וקורע עור ע"פ החבית, החבית בטל לגבי מה שבפנים והוי כקליפה שבטל לאגוז. משא"כ בנידון דידן, דקשה לומר שצורה של עוגה בטל לעוגה עצמה. וצ"ע.

ולנעוול", ולכן אין דרך מחיקה בכך. וכתב שם, וז"ל, ולא דמי לעוגה שכותבים עליה אותיות דאסור לשברן, דהואיל ואכלן קא עביד מעשה דא"א לחזר ולקרבן. אבל אם היה מפרידן זה מזה וחזר וקרבן, אפשר דשרי דקריבה לאו מעשה הוא, עכ"ל.

משמע דלא סובר כדעת הט"ז, הדגול מרבבה, והמ"ב (דשפיר דמי כאשר הוי דרך אכילה). אדרבא, משמע דסובר שכאשר אוכלים האותיות, היינו מחיקה ממש כיון דהאותיות אינן נשארין בעולם. משא"כ חתיכת העוגה, דהוי רק פרידת האות ואפשר לקרבן יחד אח"כ. נמצא שלדעת הרמ"א מותר לחתוך העוגה לחתיכות אבל אסור לאכלה. וצ"ל דכונת הרמ"א במש"כ (סי' שמ ס"ג) ד'אסור לשבור', היא לאכול.

ה. חסרון הכנת מקום לכתיבה במחיקה זאת

וצריך ביאור עוד על שיטת המרדכי והרמ"א, דהרי מלאכת מוחק הוא כאשר מכינים מקום לכתיבה ע"י העברת אות או דיו ממקום זה. ואף כאשר הוי רק איסור מדרבנן (דהיינו מחיקה שלא ע"מ לכתוב), עכ"פ מעבירים האות מהמקום אלא דלא מתכוונים לכתוב עוד.

וכן כתב הרא"ש (פ"ז אות ט), על דברי התוספתא, שחייבים במלאכת מוחק אף כאשר לא מחק ב' אותיות אלא טשטוש דיו על מקום הראוי לב' אותיות. וז"ל הרא"ש, ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה, הלכך אפילו טשטוש דיו נמי, עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ג (סי' מא) לפרש דברי הרמב"ם שפסק כן, וז"ל,

ונ"ל דמזה מוכח דמלאכת מחיקה הנמסר לנו בהלממ"ס בין הל"ט מלאכות של שבת עיקר כונת המלאכה הוא שלא יתקן ויעשה מקום בשבת שיהיה ראוי לכתוב שמה ב' אותיות וכו'. ומינה נמי נראה ... דכל מחיקה שאינה על אופן זה לא נכנס כלל תחת סוג מלאכת מחיקה.

ועפ"ז התיר עשון סגריות ביו"ט, אף שמוחק אותיות על הסגריות. וכן התיר לקנח ידים בנייר שנכתב עליו אותיות.

וכתב בספר הר צבי (טל הרים, מלאכת מוחק), בשם הגרשז"א בענין עשון סגרויות ביו"ט, וז"ל, דמוחק שלא ע"מ לכתוב דאסור מדרבנן מ"מ עושה מקום לכתוב בעינן אבל בנ"ד שנשרף ונעשה אפר דאינו ראוי לכתובה אינו אסור, עכ"ל. [וכתב בהר צבי דצ"ע בזה. ובהערות טללי שדה (שם) כתב שיש להקשות על חידוש זה מדברי הרמ"א (סי' שמ ס"ג) שכתב דאסור לשבור עוגה. ועיין עוד באור שמח (סי' כג אות ב) שכתב, וז"ל, אבל כאן במבעיר שיקרא סותר לא שמענו והוי כמבעיר ספר האם נאמר דחייב משום מוחק, עכ"ל.

ומכל הנ"ל יש להקשות שכאשר חותכים אות על עוגה, לא הוי דומה למלאכה כלל כי רק מפרידים חצי אות אחת מחצי השני. הרי כל האות עדיין נמצא על מקום הכתיבה ולא הוכן המקום לכתובה בכלל. [אבל לא ראיתי קושיא זו בדברי האחרונים, וצ"ע.]

ולוא דמסתפינא, היה נ"ל לומר שבמקרה של המרדכי היו אוכלים האות מעל גבי העוגה, ולכן מכינים מקום העוגה לכתובה (ע"י הסרת האות). ואפשר דהיינו כונת הרמ"א (בתשובותיו) שכתב דמותר לחתוך האותיות אבל אסור לאכול העוגה. [וכמובן זה הוי אוקימתא גדולה בדברי המרדכי, וצ"ע.]

ועוד יש לפרש דיש מחלוקת הראשונים בענין הגדרת מלאכת מוחק. לפי הרא"ש והרמב"ם מלאכת מוחק הוי רק כאשר מכינים מקום לכתובה (כמש"כ לעיל). ואילו לפי המרדכי ומהר"ם מרוטנבורג, כל שבירת או הריסת אות הוי מוחק. אבל קשה, דהרי פסק השו"ע (סי' שמ ס"ג) דאסור למחוק טשטוש דיו שיש בו מקום ב' אותיות, ולא חלק עליו הרמ"א. וצ"ל דסובר הרמ"א דיש לחשוש לחומרא לב' הסברות או דיש ב' דינים במחיקה.

ו. אין כתיבה באוכלים כלל

בשו"ת מהרש"ג (סי' מא) מביא עוד ב' טעמים להקל בנידון דידן. א', הכתב נעשה מתחילה שלא להתקיים כלל, ולכן לא הוי מוחק בכה"ג. אך צ"ע כיון דעכ"פ יש איסור דרבנן לכתוב ולמחוק כך. ב', כמו

שאינן צביעה באוכלים, הוא הדין דאפשר לומר שאינן כתיבה ומחיקה באוכלים.

ונראה דאין זה דומה ממש למש"כ החזו"א והערה"ש להתיר עוגה עם אותיות בצורת העוגה כשכתבו שלא חל על זה שם כתיבה אלא שם מאכל. והיינו טעמא, שהם רק רצו לומר כן כאשר האות הוא בצורת העוגה. אבל לא ס"ל כן כאשר הוי הכתיבה ע"י דבר אחר. ואם הסברא נכונה דאין כתיבה באוכלים, למה לי לחלק בין ב' אופני הכתיבה. ונראה שלא רצה לחלק המהרש"ג.

ובמ"ב (סי' שמ ס"ק יז) כתב שאין לסמוך על הדגול מרבבה אלא כאשר אוכל העוגה בפיו בלי לשבור מקום האותיות ביד. גם כתב (שם ס"ק טז) כר"ש הלוי שמותר לשבור האותיות כאשר האות הוא חלק מצורת העוגה (שלא כדעת המג"א שנשאר בצ"ע).

וכתב בשמירת שבת כהלכתה (פ"ט הל' מח) שמותר לחתוך בין אותיות, ואף דלענין מחיקת השם הוי אסור, סובר הגרשז"א שאין להביא ראייה משם, דלענין מחיקת השם צירוף האותיות עושה שם ה', ואילו לענין כתיבה בשבת כל אות עומד בנפרד.

הרב ברוך פסח הכהן מנדלסון ר"מ במתיבתא ע"ש מרשה שטרן

שיטת הרמב"ם בענין מפרק

כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ז), וז"ל, הדש כגרוגרת חייב ואין דישה אלא בגידולי קרקע והמפרק הרי היא תולדת הדש וחייב וכן כל כיוצא בזה החולב את הבהמה חייב משום מפרק, וכו', עכ"ל. וקשה לכאורה בהמה לא הוי גידולי קרקע וכיון דאין דש אלא בגידולי קרקע אמאי חייב משום מפרק דהוי תולדה דדש?

א. תירוץ המגיד משנה

והמגיד משנה שם תירץ שבהמה נקראת גידולי קרקע כמבואר בגמ' ב"ק (נד:): לגבי פדיון מעשר שני, דכתיב "ונתת הכסף בכל אשר תאווה נפשך בבקר ובצאן וגו' וילפינן מינה מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע אף כל פרי מפרי וגידולי קרקע". (ועיין רש"י בסוף ד"ה פרי מפרי - גידולי קרקע ממעט דגים.) ובעירובין כתב (כו: ד"ה וגידולי קרקע) וז"ל, שכולן ניזונין וגדילין מן הקרקע, עכ"ל. נמצא שבהמה הנזונת מן הקרקע הוי גידולי קרקע.

אבל קשה, דבב"מ (פט.) לענין לאו דחסימה כתבה הגמ', ת"ר דיש מה דיש מיוחד דבר שגידולי קרקע ופועל אוכל בו אף כל שגידולי קרקע פועל אוכל בו יצא החולב והמחבץ והמגבן שאין גידולי קרקע ואין פועל אוכל בו, ע"כ. ומשמע דלענין חסימה אין בהמה גידולי קרקע.

ועיין בתוס' (שבת עג. ד"ה מפרק), וז"ל,

פירש"י דהוה תולדה דדש וקשה לר"ת דבשילהי המצניע (לקמן צה.) אמר דחולב חייב משום מפרק ואי הוה תולדה דדש הא אמר לקמן גבי הפוצע חילזון דלרבנן אין דישה אלא בגידולי קרקע ואין לומר דדוקא

חילזון שהוא דג פטרי רבנן דלא הוי גידולי קרקע אבל בחולב מחייבי דבהמה חשיבא גידולי קרקע כדמוכח בריש בכל מערבין (עירובין כז:): דהא ע"כ טעמא דרבנן משום דילפינן להו מסממנין שבמשכן דאין דישה אלא בגידולי קרקע [ו]לגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע לא חשיבא בהמה גידולי קרקע כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (ב"מ פט.) מה דיש מיוחד שהוא גידולי קרקע ופועל אוכל בו אף כל וכו' יצא החולב והמגבן וכו' ודוחק לומר דברייתא דהמצניע אתיא כר"י דפליג לקמן אדרבנן.

ולכאורה שיטת ה"אין לומר" שוה לשיטת הרמב"ם לפי המ"מ, וקושייתנו על הרמב"ם הוי קושיית התוס' על רש"י.

אבל יש לעיין בקושיית התוס', למה נקט התוס' פציעת חילזון לראיה, ולא נקט האי דחסימה תחילה?

ותירץ המהר"ם דבלי שיטת הרבנן דאין דישה אלא בגידולי קרקע, הו"א דשאני התם אצל לא תחסום "דמיעטיה קרא דמה דיש שהוא מחובר קרקע אף כל וכו'." משא"כ אצל שבת דליכא מיעוט זה, סד"א שבהמה חשיב גידולי קרקע או שיש דישה אפי' שלא בגידולי קרקע. ולכן צריך להקשות מתוך שיטת הרבנן דאין דישה במלאכות דשבת אלא בגידולי קרקע משום דילפינן מלאכת דש מסממנים שבמשכן דהווי גידולי קרקע.

ותימה, א"כ מה ראיית התוס' מב"מ לבסוף? אין ראייה משם שבהמה אינו גידולי קרקע, דאפשר דזה רק גזיה"כ שם ולא בהלכות שבת, וצ"ע.

ועוד קשה, למה לא עמד התוס' על סתירת הגמ' בב"מ דלא חשיב בהמה גידולי קרקע לגמ' בב"ק ובעירובין גבי פדיון מע"ש דחשיב בהמה גידולי קרקע?

ועוד צריך להבין מה שונה בסברה מההו"א להמסקנא בקושיית התוס'. למה סברו בתחילה כרמב"ם לפי המ"מ דבהמה הוי גידולי קרקע, ולמה חזרו לבסוף?

עיין תוס' בבא מציעא (פט. ד"ה גידולי קרקע יצא החולב וכו'),

וז"ל,

בריש בכל מערבין (עירובין כז:): חשיב בעלי חיים גידולי קרקע דדריש ונתתה הכסף בבקר ובצאן מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע התם קרי להו גידולי קרקע לפי שניזונין מן הקרקע אבל הכא מפיק שפיר חולב ומגבן דלא הוי בכלל דיש שהוא גודל וצומח מן הקרקע.

וצריך ביאור בכוונתו, במה שונה גדרי גידולי קרקע בחסימה

ממע"ש?

התוס' הרא"ש שם אומר דהכל לפי הענין. ועיין שם בשיטה

מקובצת שמביא בשם התוס' שאנץ, וז"ל,

דבכל מקום דומיא דמילתא דכתיבא בקרא מרבי אינך. כלומר, כשקרא כתב 'בקר' הגדר של גידולי קרקע כולל אפילו ניזונין מן הקרקע, וכשקרא כתב 'דיש' הגדר של גידולי קרקע כולל רק מה שצומח מן הקרקע.

ולכן אפשר לומר בתוס' דאינם מביאים הגמרות בעירובין וב"מ כראיה לגדר של גידולי קרקע בשבת, אלא לאפשרות לגדר של גידולי קרקע סתם. דהיינו, כיון שאין פסוק מפורש לגדור הגדר של גידולי קרקע אצל הלכות שבת אפשר לגדור כזה או כזה. וכל ראית התוס' לגדר של גידולי קרקע בהלכות שבת הוא מסברה דילפינן הלכה זו מסממנים שבמשכן שצמחו מן הקרקע והוי גידולי קרקע ממש לאפוקי בהמה.

ואפ"ל עוד המו"מ בתוס' בגדר גידולי קרקע ע"פ מח' ראשונים

לגבי אבות מלאכות.

הרמב"ם כתב (הל' שבת פ"ז הל' ב,ג), וז"ל,

כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות כיצד הוא ענין אחד החורש או החופר או העושה תריץ הרי זה אב מלאכה שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא. וכן הזורע זרעים או

הנוטע אילנות או המבריך אילנות או המרכיב או הזומר
 כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא
 שכל אחת מהן לצמח דבר הוא מתכוון.

והקשה הכ"מ בשם הרמ"ך דאם כל אלו אבות הן אמאי מונה רק
 ל"ט מלאכות. ועוד הקשה מגמ' שבת (צו:): דרק מלאכות המשכן חשובות
 אבות, ולא מבריך ומרכיב וכו' דלא היו במשכן. ועוד צריך להבין מה
 המחלוקת בין הרמב"ם ור"ח שכתב, וז"ל, "שמעי' מינה שאלו השנויים
 במשנתינו חשובין אבות והשאר הן תולדות."

הר"ח והרמב"ם נחלקו ביסוד גדר אב מלאכה. הר"ח סובר
 שמלאכות דמלאכת המשכן היו הדוגמאות האידיאליות למלאכת שבת והם
 שנעשו אבות. הרמב"ם סובר שאין דוגמא ממשי שנקרא אב מלאכה, אלא
 יש סוג של מלאכה כללית שיכול לעבור בכמה אופנים שכולם דומים
 בתכלית ובפעולה. מלאכת המשכן היתה רק אחת מכמה דוגמאות הנכנסות
 תחת המלאכה הכללית הזאת. ולכן הרמב"ם מונה רק ל"ט אבות מלאכות
 שהם דוגמה לל"ט סוגים שונים, אבל הוא ג"כ רושם כמה מלאכות אחרות
 בשם אב מלאכה שהם "כענין אחד" וסוג אחד עם מלאכת המשכן.

ועיי' בפירושו המשניות להרמב"ם דכתב, וז"ל,

ואלו האבות כולם דמיונות (נ"ל דהיינו דוגמאות) והוא
 כי אמרם קוצר הוא מאבות מלאכות וכמו כן כל התולש כמי
 צמח מחובר לארץ כשכוונתו באותו דבר שתולש כמי
 שאורה תאנים או בוצר ענבים או חובט זיתים כל אחד
 מאלו המלאכות לא נאמר בהם שהן תולדות קוצר אבל
 הוא קוצר ממש כאשר לא נאמר במי ששחט כבש או
 שור שהוא תולדות השוחט או במי שבשל תבשיל מן
 התבשילין שהוא תולדות האופה אבל הוא אופה עצמו,
 וכו'. וכל אלו האבות שמנה מפני זה קראם אבות כמו
 שימושן במעשה המשכן שזכר אותן הכתוב בשם
 מלאכה, וכו'.

נמצא ראייה מפורשת מהרמב"ם דהמשנה מונה האבות מלאכות שהיו
 במשכן, אבל הם רק דוגמאות לל"ט סוגי מלאכות הנקראים ג"כ אבות.

ועפ"ז יש לחקור אצל גידולי קרקע בהלכות שבת דילפינן מסממנים שבמשכן. האם הלימוד ממשכן הוי יסודי ומגדר צורת המלאכה, כמו שיטת הר"ח, ולכן בעינן דצומח מן הקרקע דוקא, דומיא דסממנים, או דילמא הלימוד ממשכן לאו דוקא, כיון שמשכן בעצם הוא רק דוגמה לכל סוג המלאכה, כשיטת הרמב"ם, ולכן אפשר לומר דגדר גידולי קרקע כולל גם מה שניזונין מן הקרקע אע"פ דלא דמי לסממנין.

וזהו מה ששונה מההור"א להמסקנא בקושיית התוס'. ההור"א סובר כשיטת הרמב"ם לפי המ"מ דהלימוד מסממנים שבמשכן לאו דוקא, ולכן אפשר לומר דבהמה הוי גידולי קרקע וחולב הוי תולדה דדש. אבל למסקנא תוס' סוברים מסברה שגדר גידולי קרקע הוי דוקא כסממנים שבמשכן ובהמה אינה בכלל גידולי קרקע.

ולבסוף ברור דאין כאן קושיא על הרמב"ם לפי המ"מ. דהגמרא בב"מ מוכיח רק שבהמה אינה בכלל גידולי קרקע גבי חסימה, משא"כ לגבי שבת הרמב"ם לשיטתו סובר דהלימוד מסממנים שבמשכן לאו דוקא שהם רק דוגמת המלאכה וע"כ בהמה שפיר הויא בכלל גידולי קרקע.

ב. תירוץ ר' אברהם בן הרמב"ם

מובא בכמה אחרונים עוד תירוץ לקושייתנו על הרמב"ם הנ"ל משו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, וז"ל,

מה שהקשית בתחלתה מדקיי"ל אין דישה אלא בגידולי קרקע, אין ראוי למי שיבין ענין האב ומעינו ותולדתו להקשותה כלל, שהתולדה אע"פ שהיא דומה לאב אינה לא אב ולא מעין האב אלא הפרש יש ביניהם, ושאמרת והמפרק הוא הדש אינו כן, אלא מפרק תולדה דדש שאין לומר שהסחיטה לענבים או חליבה לעזים דישה ולא עלה זה על דעת אדם אע"פ שהחיוב בהן משום מפרק, והואיל ומפרק תולדה דדש אין להקשות מדקיי"ל אין דישה אלא בגידולי קרקע, הדישה שהיא האב ועין האב אינה אלא בגידולי קרקע והמפרק שהיא תולדה דדש ישנו בגידולי קרקע ושלא בגידולי קרקע, וכו'.

וצריך ביאור למה אצל דש החיוב רק בגידולי קרקע ואצל מפרק החיוב אפילו שלא בגידולי קרקע. מה החילוק בין דש למפרק.

[ואין להקשות על ר"א בן הרמב"ם למה לא תי' כן בגמ' ב"ק ב. כשהקשה "אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה", שהרי חילוק זה הוי רק במלאכת דש והגמ' רוצה תירוץ שפועל לכל המלאכות.]

ועוד צ"ע על התירוץ של ר"א בן הרמב"ם מהגמ' (עה.), "ת"ר הצד חילזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת ר' יהודה אומר חייב שתים שהיה ר' יהודה אומר פציעה בכלל דישה". וז"ל רש"י שם (ד"ה בכלל), שמפרק דמו הימנו כמפרק תבואה מקשין שלה, עכ"ל. והמשיך הגמ' שהשיבו רבנן לר' יהודה דאין פציעה בכלל דישה, ורבא מסביר דזה משום דאין דישה אלא בגידולי קרקע.

וקשה דמשמע מרש"י דפציעה חייב משום מפרק, וא"כ לפי ר"א בן הרמב"ם שפיר שייך לחייבו אף שלא בגידולי קרקע. וצ"ל שהרמב"ם לפי בנו חולק על רש"י וסובר שפציעה היא דישה ממש, ולכן חולקים הרבנן משום דאין דישה אלא בגידולי קרקע. אבל צריך בירור להרמב"ם למה פציעת חילזון מיקרי דישה וחולב מיקרי מפרק. וגם צריך להבין מה המחלוקת בין רש"י לרמב"ם אם פציעה הוי בכלל דש או בכלל מפרק.

ועוד צריך ביאור מה המחלוקת בין ר' יהודה ורבנן אם יש דישה אפילו שלא בגידולי קרקע או אין דישה אלא בגידולי קרקע. ולמה לרמב"ם כו"ע מודים דיש מפרק אפילו שלא בגידולי קרקע, ולמה לתוס' (עג.) ס"ל לרבנן דאף אין מפרק בגידולי קרקע.

עיין בספר פרי משה בעניני ל"ט מלאכות (סי' טו) דחוקר מהו דש, האם הוא פירוק הפסולת מהאוכל או הוצאת האוכל מהפסולת. ועיין בר"ח (עד.), וז"ל, הדש הוא המפרק הפסולת המחוברת באוכל, דהיינו כצד הראשון, עכ"ל. ומסתבר דמפרק הוא ההיפוך, ולכן הוא רק תולדה, דדש כיון שהוא שונה מדש בצורת פעולת המלאכה (אע"פ שבתכליתו, דהיינו הפרדת שני דברים זה מזה, הם דומים).

ומשמע דרש"י סובר כר"ח (עג: ד"ה מפרק), וז"ל, תולדה דדש שמפרק תבואה משבליה, עכ"ל. ועוד כתב, "לשון פורק מן החמור", דהיינו הוצאת האוכל מהחמור; ועוד "מפרק התמרים מן המכבדות"; ועוד

(בד"ה והמנפט בא"ד), "להכי קרי ניפוט דיליה תולדה דדש שמפרק גרעינין ממנו"; ועוד (צה. ד"ה מפרק), "כמו מפרק משאוי", דהיינו האוכל מתוך הפסולת, "שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו"; ועוד (קמג: ד"ה אין סוחטין את הפירות), דהוה ליה מפרק דהוא תולדה דדישה; ועוד (יבמות קיד.), "חולב בידיו חייב משום מפרק דבר מגידולו"; ועוד (כתובות ס. ד"ה מפרק), "הנותק דבר ממקום שגדל בו ... שמפרק תבואה מקשיה"; ועוד (שבת עד. ד"ה וליחשב), "להסיר קליפתן ... משום דדמיא לדש ... דהא נמי מיפרקה מלבוש היא".

הרי בכולם מפרק ר"ל הפרשת אוכל מתוך פסולת.

אבל נראה שתוס' סבר להיפוך. עיין בסוגיא דשדי פיסא לדיקלא (עג:), דא"ר פפא שהוא חייב אף משום מפרק, וכתב בתוס' (שם ד"ה ואחת משום מפרק בשם רבינו שמואל), וז"ל, שיש על התמרים קליפה העליונה וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים והוי כמו דש שמפרק את התבואה מן השבולת, עכ"ל.

משמע מדבריו שפריקת הפסולת מן האוכל היינו מפרק דזה 'כמו' (משום שהתכלית בשניהם הוי הפרדת שני דברים זה מזה) הוצאת אוכל מן הפסולת דהיינו דש. ועוד משמע מתוס' (קמד: ד"ה חולב) דנראה לר"ת דאסור לחלוב בשבת אפילו לתוך קדרה דהבהמה אינו ראוי לשחיטה ו"כמו דש חשיבא שהבהמה היא כפסולת וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך הפסולת" דחולב חייב משום דש כיון שהוא מוציא האוכל.¹

¹ אע"פ שזה נגד פשטות לשון הגמ' (צה.) דחולב חייב משום מפרק, גירסת התוס' שם החולב משום דש הוא. אלא צע"ק מיבמות (קיד.), דיונק מבהמה טהורה הוי כמפרק כלאחר יד, ומכתובות (ס.), יונק מפרק כלאחר יד, ע"ש. וצ"ל דלאו דוקא הוא (לשיטת תוס' בכתובות ד"ה מפרק ולתירוץ הראשון בתוס' יבמות ד"ה וקסבר), ואפשר שיש לתוס' גירסא כזה. ועוד משמע מדברי התוס' (עג: ד"ה וצריך), דסחיטת כבשים ושלקות למימיהן חייב חטאת משום דש (הוצאת אוכל מתוך פסולת), דמותר אם סוחטין לגופן "שאין דרך דישה בכך". [ועי' ברש"י בסוגיא דסחיטה (קמה.), דמשמע לשיטתו שסחיטה הוי מפרק.]

פשטות לשון הרמב"ם (הל' שבת פכ"א הל' יב-יד) הוי כשיטת רש"י דדש היינו פריקת הפסולת ומפרק היינו הוצאת האוכל. אבל הרמב"ם חולק על רש"י אצל פציעה. רש"י סובר דפעולת פוצע הוא הוצאת הדם מהחלזון ממש כמו סחיטה וחולב ולכן הוא בגדר מפרק. וזה משמע מלשון רש"י (ד"ה בכלל דישה) "שמפרק דמו הימנו" דהיינו ממנו, מעצם גוף הדג. אבל הרמב"ם סובר כשיטת ר"ת (מובא בתוס' עה. ד"ה כי) דדם חלזון הראוי לצביעה חשיב כמיפקד פקיד ולכן פעולת פוצע הוא שמרסק את החלזון ומגלה את דמו כמו פריקת הקליפה של החיטה, ופריקת הפסולת היינו דש. וזה שונה לגמרי מחולב וסוחט, שהם מפרק.

ולכן אפשר להבין כל הסוגיא (עה.). המחלוקת בין ר' יהודה ורבנן הוא אם הצורך לגידולי קרקע הוי חלק מעצם צורת הפעולה של דש, דהיינו אם תוך הגדר של דש הוי תנאי שצריך להיות מגידולי קרקע. ונחלקו רש"י ותוס' נגד הרמב"ם אם התנאי של גידולי קרקע בגדר צורת הפעולה או בגדר צורת תכלית ותוצאת הפעולה, דהיינו הפרדת שני דברים זה מזה.

הרמב"ם סובר שגידולי קרקע תנאי בגדר צורת הפעולה, ולכן לרבנן הוא חלק רק בפעולת דש, אבל מפרק הוא פעולה אחרת לגמרי ואין בו תנאי של גידולי קרקע כלל. לרמב"ם פציעה הוא רק מלאכת דש כנ"ל (דמלאכת דש היינו פריקת הפסולת, וזה מה שהוא פועל בחלזון כיון שדמו מפקד פקיד), אבל משום שחלזון אינו גידולי קרקע, פציעה אינה מלאכה בשבת לרבנן. מ"מ חולב הוא מפרק, ואין בו תנאי של גידולי קרקע במפרק, ולכן החולב את הבהמה חייב בשבת אע"פ שאינה גידולי קרקע.

רש"י סובר שגידולי קרקע תנאי בגדר צורת תכלית ותוצאת הפעולה, ולכן, אע"פ שדש ומפרק הם פעולות שונות (ולכן דש הוא אב ומפרק רק תולדה), כיון שפעולתם דומים לגמרי בתכליתם ותוצאותם להפריד שני דברים זה מזה, גידולי קרקע הוא תנאי בשניהם. לרש"י פציעה הוי מפרק כנ"ל (דהיינו הוצאת האוכל לשיטתו כמו שהוא פועל אצל חלזון), אבל משום דחלזון אינו גידולי קרקע, פציעה אינה מלאכה בשבת (לרבנן). ותוס' (עג:) הקשה על רש"י דחולב (שהוא מפרק) ג"כ צריך להיות פטור מטעם זה. [וצריך לתרץ לשיטת רש"י כמ"ש התוס']

דברייתא שם דמחייב את החולב בשבת אתיא כר' יהודה הסובר יש דישה (ומפרק) אפילו שלא בגידולי קרקע, כמו שתי' התוס' (צה. ד"ה החולב).]

תוס' ג"כ סוברים כרש"י שגידולי קרקע תנאי בגדר צורת תכלית ותוצאת הפעולה, ולכן, אע"פ שדש ומפרק פעולות שונות (ולכן דש הוא אב ומפרק רק תולדה), כיון שפעולתם דומים לגמרי בתכליתם ותוצאותם להפריד שני דברים זה מזה, גידולי קרקע תנאי בשניהם. תוס' סוברים כשיטת ר"ת המובא (עה. בתוס' ד"ה כי), דם חלזון הראוי לצביעה חשיב כמיפקד פקיד ולכן פעולת פוצע הוא שמרסק את החלזון ומגלה את דמו כמו פריקת הקליפה של החיטה, אבל הם סוברים שפריקת הפסולת היינו מפרק כנ"ל. מ"מ כיון דחלזון אינו גידולי קרקע, פציעה אינה מלאכה בשבת (לרבנן). וממ"נ הקשה התוס' (עג:), אם חולב חייב משום מפרק כגירסת רש"י (צה.). וגירסת הגמ' יבמות קיד. וגירסת הגמ' כתובות (ס.), וכשיטת רש"י דמפרק תולדה דדש, או חולב חייב משום דש ממש, כשיטת תוס' הנ"ל דדש הוא יציאת האוכל, וכגירסת תוס' (צה.), צריך להיות פטור משום דאין דישה ומפרק אלא בגידולי קרקע. (ולכן, כיון שדוחק לומר שברייתא דחולב אתיא כר' יהודה דסבר יש דישה ומפרק אפילו בשלא גידולי קרקע, מוכרח לר"ת לחדש שמפרק חייב משום ממחק).

הרב ברוך פסח הכהן מנדלסון
ר"מ במתיבתא ע"ש מרשה שטרן

בענין האי מאן דשדא סיכתא לאתונא

איתא בגמ' שבת (עד:),

אמר רב אחא בר רב עזרא האי מאן דשדא סיכתא לאתונא [פירש"י שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו שיתקשה] חייב משום מבשל. פשיטא מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין [פירש"י לחזק ואין כאן בישול] קמ"ל דמירפא רפי [פירש"י ע"י חום האור והמים שבתוכו יוצאין ולאחר שיצאו מימיו, קמיט, מתקשה וכי רפי ברישא הוי בישולן] והדר קמיט. אמר רבה בר רב הונא האי מאן דארתח כופרא [פירש"י שהתיך זפת] חייב משום מבשל פשיטא מהו דתימא כיון דהדר ואיקושא [פירש"י חוזר ומתקשה] אימא לא קמ"ל.

ופירש הר"ן (לב. בדפי הרי"ף ד"ה חייב משום מבשל) דרבה בר רב הונא מחדש "שאע"פ שחוזר ומתקשה ואין הבישול ניכר בו אפ"ה חייב משום מבשל."

ותימה דלפי"ז מלאכה שאינה מתקיימת חייב, ויש משנה מפורשת להיפך (קב:) דרק כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב.

וצריך לומר כמש"כ האגלי טל (מלאכת אופה סק"ט אות י) שמלאכה זו יוצא מן הכלל שהוא דומה להיתוך מתכות שבמשכן שג"כ מרפה והדר מתקשה, ואע"פ שהרפוי אינה מלאכה המתקיימת, זה רק פועל שהוא אינה מלאכה חשובה ולכן אינו אב, אבל עדיין הוא תולדה וחייב, ע"כ תוכן דבריו.

אבל עדיין קשה, דחידוש זה כבר נלמד ממירא דרב אחא בר רב עזרא דלעיל, דחייב משום דרפי ברישא, אע"פ דהדר קמיט, וצ"ע.

ועיין ברמב"ם (הל' שבת פ"ט ה"ו), וז"ל,

המתוך אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכות עד שתעשה גחלת הרי זה תולדת מבשל. וכן הממסס את הדונג או את החלב או את הזפת והכופר והגפרית וכיוצא בהם הרי זה תולדת מבשל וחייב. וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל. כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל.

ועוד עיין בלחם משנה שם שדייק מסוגיא הנ"ל וז"ל,

משמע דבסיכתא אי לאו דרפי בתחילה לא הוה חייב, ואיך כתב (הרמב"ם) שבכל מקום שהקשה גוף הרך שחייב. וי"ל דהוא סובר דכל דבר לח שמתבשל אע"פ שמתקשה חייב משום בישול דומיא דאופה, ומה שאמרו בסיכתא שהוא כלי אדמה לפי דעתו ז"ל הפירוש מהו דתימא שאינו עושה שום מלאכה שהרי הם חזקים הם מתחזקים יותר, קמ"ל שחייב על הבישול מפני שבתחלה האש מרפה אותם ונעשה לח ואח"כ מקשה אותם ומש"ה חייב, אבל לעולם דבכל דבר לח חייב בקישויו.

ולכאורה, ומשמע מדבריו שיש מחלוקת בין רש"י להרמב"ם אם קישויי דבר לח ע"י אש הוי בישול. ואפשר להסביר מחלוקת זו ע"י המחלוקת ראשונים בגדר דאבות מלאכות. הרמב"ם כתב (הל' שבת פ"ז הל' ב,ג),

כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות כיצד הוא ענינן אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא. וכן הזורע זרעים או הנוטע אילנות או המבריך אילנות או המרכיב או הזומר כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא שכל אחת מהן לצמח דבר הוא מתכוון.

והקשה הכ"מ בשם הרמ"ך דאם כל אלו אבות הם אמאי מונה המשנה רק ל"ט מלאכות. ועוד הקשה מגמ' שבת (צו:) דרק מלאכת המשכן חשוב אב, ולא מברייך ומרכיב וכו' דלא הוי במשכן. ועוד צריך להבין מה המחלוקת בין הרמב"ם ור"ח דכתב, וז"ל, שמעי' מינה שאלו השנויים במשנתנו חשובין אבות והשאר הן תולדות, עכ"ל.

הר"ח והרמב"ם נחלקו ביסוד גדר אב מלאכה. הר"ח סובר אב מלאכה היא דוקא הדוגמאות הממשי הפרטי שהיה במלאכת המשכן שהם היו הדוגמאות האידיאלי של מלאכת שבת.

הרמב"ם סובר שאין דוגמא ממשי שנקרא אב מלאכה, אלא שיש סוג של איזה מלאכה שיכול לעבור בכמה אופנים שהצד השווה ביניהם הוא שדומים בתכלית ובפעולה. מלאכת המשכן הוי רק אחד מכמה דוגמאות באיזה סוג מלאכה שיהיה. ולכן הרמב"ם מונה רק ל"ט אבות מלאכות שהם דוגמה לל"ט סוגים שונים, אבל הוא ג"כ רושם כמה מלאכות אחרות בשם אב מלאכה שהם "כענין אחד" וסוג אחד עם מלאכת המשכן.

ועיין בפירושו המשניות להרמב"ם דכתב, וז"ל,

ואלו האבות כולם דמיונות (נ"ל דהיינו דוגמאות) והוא כי אמרם קוצר הוא מאבות מלאכות וכמו כן כל התולש צמח מחובר לארץ כשכוונתו באותו דבר שתולש כמי שאורה תאנים או בוצר ענבים או חובט זיתים כל אחד מאלו המלאכות לא נאמר בהם שהן תולדות קוצר אבל הוא קוצר ממש כאשר לא נאמר במי ששחט כבש או שור שהוא תולדות השוחט או במי שבשל תבשיל מן התבשילין שהוא תולדות האופה אבל הוא אופה עצמו, וכו'. וכל אלו האבות שמנה מפני זה קראם אבות כמו שימושן במעשה המשכן שזכר אותן הכתוב בשם מלאכה, וכו'.

דהיינו כמ"ש לענ"ד דשיטת הרמב"ם הוא דהמשנה מונה האבות מלאכות שהיה במשכן, אבל הם רק דוגמאות לל"ט סוגים מלאכות דהוי ג"כ נקראים אבות.

ולכן יש לחקור אצל בישול בשבת דילפינן מסממנים שבמשכן. האם הלימוד ממשכן הוי יסודי ומגדר צורת המלאכה, כמו שיטת הר"ח, ולכן רק מה שמרפה ע"י האש, דומיא דסממנים, הוי בגדר בישול, כמ"ש רש"י. או דילמא הלימוד ממשכן הוי לאו דוקא, כיון שמשכן בעצם רק דוגמה לכל סוג המלאכה, כשיטת הרמב"ם, ולכן אפשר לומר דגדר בישול כולל גם מה שמתקשה ע"י האש, כמ"ש הרמב"ם.

אבל באמת אי אפשר לומר שרש"י חולק על שיטת הרמב"ם, דהוא בעצמו כתב (עד. ד"ה חביתא, בסוגיא דהאי מאן דעבד חביתא חייב משום שבע חטאות, ואחד מהן על בישול) "ומצרפו בתוכו [דהיינו בתוך הכבשן] הרי מבשל". א"כ, למה רש"י אינו לומד את הסוגיא דסיכתא כמו הלח"מ בשיטת הרמב"ם.

ותירץ הספר מנחת אריאל (אות כו) דרש"י סובר דסיכתא הוי עץ קשה דנעשה רך מחמת המים שבתוכו, ונתקשה כשמתחמם ע"י האור כיון שיצא המים, אבל העץ בעצם אינו נתקשה ע"י האור כלל, ולא חשיב מקשה דבר לח, ולא מיקרי מבשל. משא"כ בחבית שהתנור פועל לעשות גוש קשה מטיט - זה מיקרי מבשל.

ומקשו כמה מתלמידי שיחיו, דא"כ לרש"י מה הרפוי להעץ שמחייב לשיטתו משום מבשל. הלא המים יצא ע"י האור, אבל העץ בעצם אינו שונה. וצ"ע.

ולאחר העיון נלפע"ד לתרץ דרש"י סובר דהרפוי והבישול הוא במים ולא בעץ כלל. עיין היטב בדברי רש"י על מירפי רפי דמשמע קצת כזה, ויותר משמע כזה בפירש"י על הרי"ף (עם הגהות הב"ח אות ט), וז"ל, דמירפי רפי ע"י חום האור והמים חמין שבתוכו וכו'. (אע"פ שהוא מסיק "ובעמוד פירש בענין אחר"). ובאמת הובא בכמה אחרונים דמבואר בדברי היראים (סי' ק"ב ס"ק כח) דהחויב הוא משום בישול המים. ולכן תירוץ הגמ' הוא דנהי דיש לו כוונה לחזק העץ, אבל זה אינו מבשל, ורק כיון שיש לו ג"כ כוונה לבשל המים שבתוכו הוא חייב.

ולכן אפשר להסביר מה החידוש של רבה בר רב הונא לשיטת הרמב"ם ולשיטת רש"י. הרמב"ם לפי הלח"מ סובר שחידש רב אחא בר רב עזריא דיש בכלל קישוי הסיכתא, שהוא כלי אדמה לפי דעתו, שני

תהליכים (הא' שהאש מרפה אותה ונעשה לח, והב' שמקשה אותה) ועל הקשוי הוא חייב, שהוא מלאכה שמתקיים. ורבה בר רב הונא חידש שאפילו על הרפוי חייב, אע"פ שהוא מלאכה שאינו מתקיים.

ולרש"י, רב אחא בר רב עזרא מחדש שכשהוא רוצה לחזק הסיכתא של עץ יש לו ג"כ כוונה לבישול המים, ופשוט שזה בישול שמתקיים. ורבה בר רב הונא חידש אח"כ שאפילו ריפוי שאינו מתקיים חייב משום מבשל.

בגדר הדין פסיק רישא

איתא בש"ס (בהרבה מקומות) הדין של אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישא ולא ימות. כלומר, בדרך כלל ר' שמעון אומר דבר שאינו מתכוון מותר וזה דין בכל התורה כולה לפי ר' שמעון כי המשנה בכלאים (פ"ט מ"ה) אומרת דבר שאינו מתכוון מותר לגבי האיסור כלאים. וגם מופיע בשבת (קלג.) הדין של דבר שאינו מתכוון מותר לגבי קציצת בהרת. ממילא תוס' בשבת (עה. ד"ה מתעסק) מסביר שדבר שאינו מתכוון מותר לא בגלל החסרון של מלאכת מחשבת כי בכל התורה כולה אין דין של מלאכת מחשבת ואעפ"כ דבר שאינו מתכוון מותר. אז הסברא צריכה להיות לר' שמעון שדבר שאינו מתכוון מותר בגלל שזה אינו מעשה לכן מותר לא רק בשבת אלא אפילו בכל התורה כולה. אז באים אביי ורבא ואומרים שכאשר המדובר פסיק רישא אוטומטי שזה יקרה אז ר' שמעון יגיד שזה אסור. וכמש"כ הגמ' בשבת (כט:) שלפי ר' שמעון אדם יכול לגרור מטה וספסל על אדמה ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ אכן אם האדמה כל כך רכה שוודאי נעשה חריץ אז זה פסיק רישא ור' שמעון יודה שזה אסור.

א. שתי הבנות בדין פסיק רישא

ר' אלחנן (קובץ שיעורים לכתובות אות יח) מזכיר שתי אפשרויות בסברא כדי להסביר הדין של פסיק רישא. אחת שבכל דבר שאינו מתכוון יש שני שלבים ראשית גרירת הספסל ואז שלב שני עשיית החריץ. בדבר שאינו מתכוון מותר האדם כי יש לו כוונה רק בשלב הראשון הגרירה של הספסל ולא בשלב השני עשיית החריץ.

אכן במדובר של פסיק רישא בגלל שהשלב השני אוטומטי שזה יקרה ממילא על פי דין אנו מחשיבים כאילו היתה לו כוונה על שלב השני

ג"כ אע"פ שבמציאות לא היתה לו כוונה על השלב הב'. אפשרות שניה להסביר פס"ר היא שעל פי דין אנו מחשיבים שהיה רק שלב אחד ומעשה אחד ואנו מצרפים את השלב השני לשלב הראשון כדי ליצור מעשה אחד. וממילא היתה לו כוונה בשלב הראשון ובגלל שאנו מחשיבים את זה למעשה אחד ממילא היתה לו כוונה על מעשה זה, וזה פס"ר ואסור.

ב. קשר בין פס"ר דלא נ"ל ומלאכה שאינה צריכה לגופה

אפשר להסביר באפשרות השניה של ר' אלחנן זצ"ל שש מקורות לגבי הדין של פסיק רישא. תוס' בשבת (עה. ד"ה טפי, קג. ד"ה בארעא דחבריה) ובכתובות (ו. ד"ה האי) כותבים שפס"ר דלא איכפת ליה ולא ניחא ליה הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומשאל"ג הוא מעשה אחד וזה חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה (שבת עג:). ממילא דבר שאינו מתכוון הוא שני מעשים ושלבים אז פסיק רישא הופך את שני המעשים להיות מעשה אחד ובאופן שזה לא איכפת ליה או לנ"ל היא משאל"ג. ובאופן שזה נ"ל פסיק רישא הוא מלאכה הצריכה לגופה כפי שמסביר החידושי הר"ן (עה. ד"ה כי) פסיק רישא הופך שני מעשים למעשה אחד.

לכן פסיק רישא דלא ניחא ליה יהיה אסור מדרבנן כמו שר' שמעון אומר משאל"ג אסור מדרבנן וזה נגד הערוך שסובר שפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר וסברתו הוא שפסיק רישא אסור כמו באפשרות הראשונה של ר' אלחנן זצ"ל שכאילו היתה כוונה על השלב השני וזה בניחא ליה אכן כאשר זה לא ניחא ליה אנו לא מחשיבים שזה על פי דין היתה לו כוונה על השלב השני ממילא מותר.

ג. חידושו של רשב"א בפסיק רישא

רשב"א בשבת (קז. ד"ה אף אנן) אומר חידוש נפלא. הוא מסביר הירושלמי שכאשר אדם סוגר ונועל את ביתו ויש צבי בתוכו אכן הוא נועל את זה רק לבטחון ולא לצוד את הצבי מותר. שואל הר"ן (לח. דפי הרי"ף) הרי זה פסיק רישא כי כאשר אדם נועל את ביתו ויש צבי בתוכו זה אוטומטי שהצבי ניצוד ממילא זה פסיק רישא ואסור.

והר"ן מסביר הירושלמי באופן אחר והפשט הוא שאחרי שהצבי ניצוד בתוכו אדם לא חייב לפתוח את ביתו כדי לתת את הצבי לברוח. אכן השלטי הגיבורים שם (אות ג) מסביר את הרשב"א שכאשר באותו פסיק רישא עושה גם כן דבר היתר עמו ויתכוון גם לדבר היתר אז אפילו בפסיק רישא גם שרי ומוסיף השלטי הגיבורים ש"כל היינו מעשה שאפשר לעשות זולת הפסיק רישא אז אפילו עביד אותו מעשה אפילו בפסיק רישא שרי כי לא מתכוון לעשות פסיק רישא.

הסברא של השלטי הגיבורים יהיה ברשב"א שפסיק רישא הוא צירוף של שני השלבים אכן כאשר אדם יכול לעשות הדבר היתר במציאות בלי הדבר איסור זה מונע הצירוף של שני המעשים אפילו כאשר אדם עושה את השני מעשים אבל זה לא פסיק רישא כי אדם יכול לסגור את ביתו בלי צבי שמה כל זמן ממילא אפילו כאשר אדם סוגר את ביתו בצבי בתוכו זה לא פסיק רישא כי אפשר לסגור את ביתו בלי צבי בתוכו וזה מונע הצירוף של שני השלבים וממילא זה לא פסיק רישא ומותר. אפשר להוסיף ביאור בשלטי הגיבורים לפי הספר הקובץ (הל' שבת פ"א ה"ו) שבמלאכת שבת ילפינן ממשכן ושם היתה רק תוצאה אחת והיכא דאיכא עוד תוצאה למעשה לא הוי דומיא דמלאכת משכן.

הביאור הגר"א (סימן שט"ז בד"ה ויש מקילין) אומר שהמדובר של פסיק רישא כאשר יש שני תוצאות אחד לאיסור ואחד להיתר כמו בעובדא של הצבי זה באמת סוגיות חלוקות בש"ס אם זה מותר או לא. במילים אחרות החידוש של הרשב"א הוא באמת סוגיות חלוקות. הגמרא בביצה (לו.) אומרת שיש פסיק רישא לפרוס מחצלת על כורת דבורים אף על פי שאדם עושה את זה כדי להגן על הדבש שלא יהרוס הדבש בגלל החמה או הגשמים אכן בפריסה זו הוא צד הדבורים ממילא זה פסיק רישא ואסור וזה נגד הרשב"א. אכן הסוגיא בשבת (מג.) לא מגדיר את העובדא הזאת לפסיק רישא בכלל ממילא זה מותר וזה כמו הרשב"א.

המרכבת המשנה (הל' שבת פ"י) מצמצם את החידוש של הרשב"א למלאכה של צד. צד כל הגדר של המלאכה הוא מבוסס על התכלית וזה שיטת הרמב"ם לגבי צד שאדם חייב סקילה כאשר הוא צד בצידת כלב כדי לכבוש בהמה ושואל הרמב"ן בספר המצוות הרי האדם לא עשה כלום אז הפשט ברמב"ם הוא שבמלאכת צד הגדר הוא התוצאה

והאדם הפעיל את התהליך ליצור את הבהמה אע"פ שהוא לא עשה את המעשה הוא חייב על תוצאה שהבהמה ניצוד. ממילא צריך את כל כוונה של אדם להיות ולעשות הצידה וכאשר יש תוצאה וכוונה אחרת להיתר זה לא נקרא צד. לפי זה החידוש של הרשב"א דין פרטי לגבי צד ולא מבוססת על הבנה כללי בדין פסיק רישא.

האבני נזר (או"ח סי' קצד) כתב שהחידוש של הרשב"א מבוסס על הדין גרמא. ממילא כאשר אדם סוגר את ביתו לבטחון זה נחשב גרמא שהצבי ניצוד וממילא מותר. אכן הגמרא בביצה (לו.) כאשר אדם פורס את המחצלת הוא צד את הדבורים באופן ישיר ונוגע באותם דבורים ממילא זה לא נחשב לגרמא וזה צד ממש. והאבני נזר מסביר שבדרך כלל כאשר אדם צד ובאמת הוא סוגר את ביתו כדי לצוד את הצבי למה זה לא נחשב גרמא אז הוא מסביר שזה כמו בסיס לדבר האסור שכאשר אדם נוגע את הבסיס אז כמו נוגעים את הדבר מוקצה ממילא כאשר אדם סוגר את הדלת כדי ליצוד את הצבי זה כמו נוגע את הצבי עצמו וזה לא נחשב להיות גרמא. לפי האבני נזר יוצא שהחידוש של הרשב"א הוא מבוסס על גרמא ולא על הבנה כללי של פסיק רישא.

לפי ההסבר הראשון ברשב"א זה מבוסס על הסבר כללי בפסיק רישא שצירוף שני מעשים וכאשר יש תוצאה של היתר זה מונע הצירוף וממילא מותר. אכן הר"ן שחולק וסובר שפסיק רישא הוא שני שלבים ופסיק רישא אומר לי שעל פי דין היה לו כוונה על השלב השני ולא איכפת לי שהיה תוצאות של היתר וממילא זה אסור דאורייתא אלא אם כן השלב השני היה לא ניחא ליה וזה הטעם שהוא חולק על הרשב"א. ממילא יוצאים לפי שזה שהם חולקים בהבנה של הגדר הדין של פסיק רישא.

ד. מחלוקת הערוך ותוס'

יש דיון גדול בשיטת ערוך שסובר פסיק רישא דלא ניחא ליה מותר. תוס' (כתובות ו. ד"ה האי) והרא"ש (שבת פ"ב סי' א) סוברים שזה מותר לא רק בשבת אלא אפילו בכל התורה כולה שזה מותר אכן הרא"ש בפרק שמונה שרצים (סי' ט) סובר שזה מותר רק בשבת כי זה חסרון של מלאכת מחשבת וממילא מותר רק בשבת. לפי תוס' בכתובות והרא"ש

בפרק הבונה יש ראייה שפסיק רישא דלא ניחה ליה מותר בכל התורה כולה מהגמרא בזבחים (צא:): שמזלפין יין על גבי אישים מותר. יש מצוה של ניסוך היין אכן יש איסור לאו לכבות אש על גבי המזבח.

אז ממילא כאשר אדם מזלף יין על גבי אישים זה פסיק רישא שהאש יכבה על המזבח אז למה מותר אז מוכח שזה לא ניחה ליה שהאש יכבה ממילא זה פסיק רישא דלא ניחה בכל התורה וזה מותר. אכן תוס' ביומא (לד: ד"ה הני מילי) סוברים שפסיק רישא בדלא ניחה ליה אסור מדאורייתא בכל התורה כולה אז איך הוא יתרץ את הגמ' בזבחים של מזלפין יין על גבי אישים.

רש"י בזבחים שם (ד"ה הא רבי שמעון) כותב שזה לא פסיק רישא כי אפשר לזלף בטיפין דקות מאד וזה לא יכבה את האש ממילא אפילו כאשר מזלפין בטיפים גסות שזה אוטומטי יכבה האש אף על פי כן זה לא נחשב להיות פסיק רישא, יש אפשרות לעשות את זה בטיפות קטנות. והסברא היא שבפסיק רישא זה צירוף למעשה אחד של שני מעשים אז כאשר אדם יכול לעשות מעשה באופן אחר והתוצאה לא יהיה אותו דבר ממילא זה מונע הצירוף של שני מעשים אף על פי שכאשר אדם מזלף בטיפים גסות האש יכבה אבל לפי שאדם יכול לעשות את זה באופן אחר בטיפים דקות והאש לא יכבה ממילא אפילו בטיפים גסות זה לא נחשב לפסיק רישא כי יש מניעה לצירוף.

אז יוצא שרש"י אומר את האפשרות השני של הבנה כללי בפסיק רישא וממילא תוס' ביומא יגיד שכל הדין של מזלפין יין על גבי אישים לא נקרא פסיק רישא בכלל. אכן תוס' בכתובות סוברים את האפשרות ראשונה בפסיק רישא שיש שני שלבים והיה כוונה של שלב הראשון אכן לא ניחה ליה על השלב השני לכן אי אפשר להגיד שעל פי דין היה לו כוונה על השלב השני כי זה לא ניחה ליה ממילא פסיק רישא דלא ניחה ליה אפילו בכל התורה כולה מותר.

בערוך עצמו ב'סבר' הוא לא מזכיר הענין של הגמ' בזבחים משמע מזה שפסיק רישא דלא ניחה ליה רק מותר בשבת ולא בכל התורה כולה וכך אומר הערות על הערוך שמה. וכן אומר הגהות הגר"פ בשבת (פ"ב ס"א א אות א). אכן בערוך ב'פסק' הוא מזכיר בשם ר' עקיבא ואי

איכא אחר ליעבד אחר. הגירסא שלנו בשבת (קלג.) הוא לא בשם ר' עקיבא אכן הדין בגמרא שמה הוא קציצת בהרת וזה דין בכל התורה כולה ויוצא לפי הערוך הזה הדין של פסיק רישא דלא ניחא ליה הוא מותר בכל התורה כולה אז יוצא שבאמת יש סתירה בערוך עצמו על הדין פסיק רישא דלא ניחא ליה אם מותר בכל התורה כולה.

ה. בדין ספק פסיק רישא

הט"ז (או"ח סי' שט"ז ס"ק ג') כותב שספק פסיק רישא מותר. העובדא הוא שאדם יכול לסגור קופצא אע"פ שהוא מסופק אם יש זכוב בפנים מותר. וזה ספק פסיק רישא כי אם יש זכוב שמה אז זה וודאי צד ואם אין זכוב שמה אז הוא לא עשה כלום ממילא ספק פסיק רישא מותר.

אכן הרמ"א ביו"ד (סי' פ"ז ס"ו) פוסק שאסור לחתות האש תחת קדירה של עובדי כוכבים לפי שהם מבשלים בהם פעמים בשר בחלב והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי בישול בשר בחלב. אז רע"א שם על הרמ"א מסביר שספק פסיק רישא אסור כי זה ספק על העבר דאם יש בקדירה בלוע בשר בחלב או לא ממילא ספק פסיק רישא אסור וזה השיטה של הרמ"א.

אכן הט"ז סובר שספק פסיק רישא מותר אפילו לגבי ספק דלשעבר. הביאור הלכה (סי' שטז ד"ה ולכן יש לזוהר) אומר שהרמב"ן (יט: בדפי הרי"ף) גם כן סובר שספק פסיק רישא מותר אפילו על ספק דלשעבר. אפשר להסביר שהרמב"ן וט"ז סוברים שפסיק רישא הוא שני שלבים והכוונה על השלב הראשון גם כן הולך על פי דין על השלב השני אכן כאשר זה ספק פסיק רישא אי אפשר להגיד שיש כוונה על פי דין על השלב השני כי זה ספק ממילא ספק פסיק רישא הוא מותר.

אכן הרמ"א ורע"א סוברים שספק פסיק רישא אסור כי אנו סוברים שיש צירוף של שני המעשים ממילא אפילו כאשר יש ספק יש עדיין צירוף ויהיה אסור. יוצא דבר נפלא שהסברא של צירוף שני מעשים מסביר את הרשב"א בעובדא של צבי לקולא אכן באותו סברא זה מסביר ספק פסיק רישא לאסור וגם שפסיק רישא דלא ניחא ליה הוא אסור.

ו. חילוק בין שבת וכל התורה כולה

העונג יו"ט (או"ח סי' כב) שואל על הרשב"א לגבי צבי מהגמרא בשבת (קלג.) שאומרת שאם יש בהרת על מקום המילה זה פסיק רישא לגבי האיסור קציצת בהרת אכן בגלל הפסוק 'ובשר' זה מותר לעשות את המילה. שואל העונג יום טוב לפי הרשב"א למה צריך את הפסוק של 'בשר' הרי יש ב' תוצאות, א' של מצוה של מילה וב' האיסור של קציצת בהרת ממילא לפי הרשב"א זה מותר אז למה צריך את הפסוק של בשר.

ומתוך העונג יו"ט שבכל איסורים אנו מסתכלים על המעשה בסוף ובסוף כל סוף היה קציצת בהרת וממילא צריך להיות אסור אכן בשבת יש מלאכת מחשבת וממילא כאשר יש ב' תוצאות, א' לאיסור וא' להיתר אז מותר. לכן קציצת בהרת היא דין בכל התורה כולה ממילא בסוף יש קציצת בהרת וממילא היה צריך להיות אסור בלי הפסוק של 'בשר'.

וזה מאוד דומה לאגלי טל בהקדמה שלו שהוא מצטט בשם הרמ"א בהלכות גיטין (סי' קכג ס"א) שהסופר שכותב גט ביד שמאל הגט כשר והבית שמואל וחלקת מחוקק והפרי חדש מסבירים דווקא בשבת דכתיב ביה מלאכת מחשבת כל שכתב כלאחר ידו או בשמאלו לאו מלאכת מחשבת היא אבל מכל מקום לגבי גט זה כתב.

והאגלי טל מסביר שבכל התורה כולה אנו מסתכלים על התוצאה והכתב הוא אותו כתב הרגיל ולא אכפת לנו שהפעולה שונה אכן בשבת בגלל מלאכת מחשבת צריך להסתכל על המעשה גם כן ממילא אף על פי שהתוצאה אותו דבר אכן הפעולה היתה באופן שונה ממילא כתיבה ביד שמאל פטור וזה החילוק בין שבת וכל התורה כולה של העונג יום טוב ברשב"א שבשבת אם יש תוצאה של איסור והיתר זה חסרון במלאכת מחשבת ויהיה מותר אכן בכל התורה כולה אנו מסתכלים על הסוף והיה קציצת בהרת ממילא יהיה אסור בלי הפסוק 'בשר'.

ז. דין קרוב לפסיק רישא

יש גם כן דיון בראשונים לגבי מצב של קרוב לפסיק רישא. השאלה הוא האם מגדירים את זה לפסיק רישא או לא. הריטב"א בכתובות

(ה:) כתב ברש"י שכיון שיכול להזדמן הטייה ולא יעשה איסור אין זה פסיק רישא דכל שאפשר שלא יעשה איסור אפילו בצד רחוק לא חשוב פסיק רישא ולשון פסיק רישא מוכרח כך וזה לשון הריטב"א. והסברא הוא כמו האפשרות ראשונה שבשני שלבים אדם יש לו כוונה בשלב ראשון ואם זה פסיק רישא אז נגיד שעל פי דין יש לו כוונה על השלב השני אבל זה רק אם זה וודאי שזה יקרה אבל כאשר יש אפילו צד רחוק שזה אל יקרה אז אי אפשר להגיד שעל פי דין יש לו כוונה על השלב השני.

אכן תוס' בכתובות (ו: ד"ה רוב בקיאיין הם) סוברים כל זמן רוב סיכויים הוא שדבר יקרה לא אכפת לנו שבאופן רחוק שזה לא יקרה כי אנו מצטרפים השני מעשים ביחד ממילא רוב סיכויים הוא מספיק להצטרף אותם ביחד ממילא זה נקרא פסיק רישא. אדם שיבעול סתם על פי רוב אין כאן הטייה ויש כאן פסיק רישא אף על פי שיש אפשרות רחוקה שיהיה הטייה ולא יעשה איסור.

יוצא שיש סתירה בדברי רש"י. הסברנו את רש"י בזבחים (צא:): בסברא של צירוף שני מעשים אכן הריטב"א הסביר ברש"י שפסיק רישא הסברא הוא שאנו אומרים על פי דין יש לו כוונה על שלב שני. אז צריך לומר שהסוגיות חלוקות על הגדר הדין של פסיק רישא הגמרא בזבחים חולקים על הסוגיא בכתובות.

ובאמת כדי שלא יהיה פסיק רישא לא צריך רוב בקיאיין הן כפי שהגמרא בכתובות (ו:): אומרת לא צריך רוב אלא מספיק שיהיה ספק אם יצא דם שגורם שלא יהיה פסיק רישא אז למה הגמרא אומרת רוב בקיאיין הן. ובאמת המאירי שמה בכתובות אומר שרוב לאו דווקא ולא צריך רוב כדי למנוע מצב של פסיק רישא. אכן מופיע בספר הערות המיוחדס לרב הגאון הרב אלישיב שליט"א על מסכת כתובות שאולי הסוגיין בכתובות הוא ספק פסיק רישא דלשעבר כי אנו מסופקים אם הוא בקי בהטייה או לא. ואם אנו סוברים כמו הרמ"א ורע"א שספק פסיק רישא דלשעבר הוא אסור אז מה הצד בגמרא להקל אז צריך לומר שבעינין רוב דספק גרידא לא סגי דעדיין הוה פסיק רישא ואסור מה שאין כן אם רוב בקיאיין הן אז בכי האי גוונא לא הוי כלל פסיק רישא.

אז יש להציע שהענין של רוב בקיאיין הן אם זה דווקא או לאו דווקא הוא תלוי בדין ספק פסיק רישא דלשעבר אם זה אסור או מותר. וזה הסברנו באפשרות ראשונה בפסיק רישא לגבי כוונה על פי דין על השלב השני אז במצב כזה בספק פסיק רישא יהיה מותר כי אי אפשר להגיד שעל פי דין יש לו כוונה על השלב השני כי זה ספק אכן בסברא שניה שזה צירוף בשני מעשים אז אפילו במצב של ספק פסיק רישא דלשעבר יהיה אסור.

ח. בדין פסיק רישא דלא איכפת ליה

רע"א (בגליון הש"ס, שבת קג.) שואל סתירה ברש"י. רש"י (שם) מסביר שאדם שחורש בארעא דחבריה זה נקרא פסיק רישא דלא איכפת ליה ומותר כי זה כמו לא ניחא ליה אכן רשי בשבת (עה. ד"ה טפי ניחא ליה) מסביר שפסיק רישא דלא איכפת ליה הוא כמו ניחא ליה ואסור רק אם זה לא ניחא ליה אז רק שמה זה מותר.

אז אפשר להגיד תירוץ שבדרך כלל לא איכפת ליה הוא אסור כמו ניחא ליה אכן בדרך ק"ג. המדובר הוא במלאכת חורש ולפי הרמב"ן (שם ד"ה לא צריכא) צריך להיות כל כוונת אדם לייפות הקרקע ובלי כוונה וניחא ליה זה לא נקרא חורש שצריכה לגופה. הכוונה של חורש הוא דבר שחלק חשוב של מלאכת חורש ולא דבר חיצוני וממילא בלי הכוונה לייפותה אז לא נקרא חורש צריכה לגופה. אז ממילא רק לגבי חורש רש"י כותב שלא איכפת ליה הוא מותר כי בלי ניחא ליה זה לא בכלל חורש. וזה יותר מהרמב"ן אומר שחורש בלי כוונה לייפותה הוא משאצ"ג כי לפי רש"י זה לא נחשב להיות חורש בכלל, ולא רק חורש שאינה צריכה לגופה אכן בשאר מלאכות רש"י כותב שלא איכפת ליה הוא כמו ניחא ליה ואסור. ורק כאשר אדם לא ניחא ליה ממש יהיה מותר.

וזה כמו תוס' בשבת (עג: ד"ה וצריך לעצים) שאומר שאדם שקוצר לצורך עצים הוא צריך כוונה להשתמש בעצים ואם הוא לא משתמש בעצים אז זה לא נחשב קוצר בכלל וזה כמו דש אומר התוספות שאם אדם סוחט את הפירות ולא צריך את המשקין בכלל זה לא נחשב

להיות דש בכלל. יש דברים שהם דבר הכרחי למלאכה ובלי הם זה לא נחשב להיות מלאכה בכלל.

לגבי חורש אפשר להסביר ברמב"ם שרק דברים שהם תלושים מהקרקע צריך כוונה שלמה לייפותה לעבור על חורש אכן על דברים שמחוברים לקרקע אפילו בלי כוונה לייפותה יהיה אסור של חרישה. הרמב"ם בפירוש המשניות (קג.) כותב פשט במשנה שאדם שמלקט עצים תלושים חייב משום חורש שהוא כדי ליפות את הארץ אכן בדברים שמחוברין לאדמה גם בלי כוונה לייפותה חייב דהוי פסיק רישא וזה קושיא של הגמרא שם, 'אטו כולהו לאו לייפות את הקרקע' על הברייתא שמדובר בדברים המחוברים לקרקע אכן המשנה מדובר בדברים שהם תלושים מן הקרקע.

לפי הרמב"ן (שם) כל חורש אפילו דברים שמחוברים לקרקע צריך כוונה לייפותה ובלי הכוונה הזו לא נחשב לחרישה. לפי המנחת חינוך (במצוה לב אות ג) כותב שהסוגיא בשבת (קג.) לא מדובר במלאכת חורש אלא מדובר במלאכת קוצר.

ט. סתירה בדברי הרשב"א

החלקת יואב (או"ח סי' יא בהג"ה) ובחידושי ר' שמעון הכהן לכתובות (סי' ד) שואלים סתירה בדברי הרשב"א. הרשב"א בשבת (קז.) ד"ה תוספתא) כפי שהסברנו אומר שצידה מותרת באופן שמתכוון לנעול ביתו אף שיודע שיצוד הצבי שבתוכו והוי פסיק רישא ואפילו הכי מותר כשכוונתו לשמור ביתו וגם כשמתכוון לצידת צבי גם כן מכל מקום כיון שעיקר כוונתו לשמרית הבית מותר.

אכן הרשב"א (ביצה לו. ד"ה ובלבד) שואל על הדין שמה שפריסת המחצלת על גבי כוורת של דבורים שמותר ובלבד שלא יתכוון לצוד הדבורים. אז הרשב"א שואל דמה מהני דאין מתכוון לצידת הדבורים והרי זה פסיק רישא. עצם הקושיא הוא פלא כי הגמ' עצמה שואלת שזה פסיק רישא אז צריך להגיד שהיה לו גירסא אחרת בגמרא בביצה שלא הזכרה הקושיא של פסיק רישא. בין כל וכל מתרץ הרשב"א שמייירי בגוונא דאין כאן פסיק רישא דכל דאפשר שישנו בו נקב אחד ממילא

לצאת דרך שם הדבורים לאו פסיק רישא. הרי להדיא רואים מהרשב"א בביצה שגם בצידה סבירא ליה להרשב"א דאסור היכא דאינו מתכוון לאיסור אם הוי פסיק רישא.

הספר מי טל (מלאכת צד סי' ו) רוצה לתרץ את הסתירה לפי הב"י (סי' שטז). הטור בשם הבעל התרומות והמרדכי אוסרים לסגור התיבה בשבת היכא שיש בה זבובים והוכחתם מהא דאסור לפרוס המחצלת על גבי כוורת של דבורים היכא דהוי פסיק רישא שיצודו. הב"י כותב שאפשר לדחות את הראיה, וז"ל: "אלא אי איכא למידחינהו שאני דבורים דכוורת היא מקום שהם ניצודים והוי כמכניס ארי לגרזקי שלו אבל זבובים דתיבה וכוורת לא הוי מקום צידתם אפשר דלא חשיבי ניצודים עד שיתפסם בידו".

ומתבאר מדברי הב"י שיש שני דינים בצידה. ראשית היכא שצדו למקום שנקרא מקום צידתן כגון ארי לגרזקי שלו ודבורים בכוורת שזהו מקומם הניצודים בו ובזה מחייב תירץ כשמכניסו להך מקום גם בלי שיתפסם בידיים ושני יש דין שהיכא שצדו למקום שאינה מקום צידתן כגון זבובים בתיבה שאין זה מקום צידתן לא מחייב בזה שניצודו בהך מקום אלא אם כן תפסם בידו.

לפ"ז יתורץ שפיר הסתירה בדברי הרשב"א. הך דביצה מיירי בצידת הדבורים בכוורת דהוי מקום צידתן ובזה שפיר הוי צידה גם בשלא תפסם בידיים כיון שזהו מקומם ולכן אף דהוי אינו מתכוון אסור משום דהוי פסיק רישא וגם בלי כוונה נחשב זה למעשה צידה כיון שהוא במקום צידתו.

משא"כ הרשב"א בשבת מיירי בצידת צבי בבית שאינו כלל מקום צידתו וזה בעצם לא נחשב לצידה עד שיתפסם בידו ורק אפילו הכי חייב היכא שמתכוון להך צידת צבי לבד דאז כוונתו אחשביה שיהיה נחשב זה לצידה משא"כ היכא שלא נתכוון אף שהוי פסיק רישא מותר להרשב"א דאין כאן צידה כיון שאינו מקום צידתו.

בענין מלאכת כתיבה

יש לעיין במלאכת כותב דיש הרבה מקורות המראים את השתנות הכתיבה מכל שאר מלאכת שבת. נקודה בסיסית ומעניינת שכתיבה היא המלאכה היחידה הצריכה חינוך והשכלה לעשות אותה, ובלי זה א"א לעבור עליה. ויש להציע דכתיבה בעיקר מלאכה בדעת, ורק חייבים כשאנו כותבים יחידיים הגיוניים, ובסמוך אביא ראיות לזה. [ורק בעינן מעשה לשער את הדעת, ובלי שיעור זה אין איסור, שא"א לעבור על מלאכת שבת רק בדעת, כמובן].

א. בכל לשון

הנה המשנה בשבת [קג.] אומרת: "הכותב שתי אותיות ... בין משם אחד בין משתי שמות ... בכל לשון חייב." ופירש רש"י [ד"ה בכל לשון] וז"ל: "של כל כתבים וגופן של כל אומה ואומה." ויש להקשות מה קשר בין לאומיות למלאכת שבת, ואמאי לא פרש שחייבים בכל שיטת כתב בסתם. וי"ל שיש לכל אומה לשון או לשונות תקינים, ובדעת האומה יכולים לחייב כל מי שכותב בשיטת כתב זה, שלשון זו הגיונית להם. ואולי יש נ"מ בזה בכתיבת אותיות מלשון אספרנתו, שאין לה אומה. ואולי כתיבה זה אסור בתורת רושם רק אליבא לר"י ולא לת"ק בתורת כתיבה, וגם לפי פסקי הרמב"ם [הלכות שבת יא:א,י,יז], שכתיבה הוא אב ורושם הוא תולדה, יש נ"מ כמבואר באחרונים שיש נ"מ בין אבות לתולדות [אע"פ שגמ' ב"ק ב. אומרת שיש נ"מ רק אליבא דר"א].

ואולי לפ"ז רש"י לשיטתו בסוגיא של "בעי זיוני". עיין בגמרא שאומרת (קד:-קה.), "תנא נתכוון לכתוב אות אחת, ועלו בידו שתיים חייב. והתנן פטור לא קשה הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני." ומפרשים רש"י (קה. ד"ה דבעי זיוני) ותוס' (קד: ד"ה נתכוין) שבאמת פטורים אם האות צריכה תגים שבראש האותיות 'שעטנו גץ'. ומקור לתגים האלו ממנחות כט.: ומקשים העולם (וכן שמעתי ממו"ר הגר"צ שכטר שליט"א) למה פטור בלי התגים? הלא אנחנו כותבים בכל יום אותיות אלו בלי תגים!

וראיתי בספר "פרי משה" [סימן כד, אות ו'] שהקשה כך: "אמאי בבעי לזיוני אינו חייב ללא הזיונים, הא אכתי לחייב על מה שכתב מדין שם משמעון." וע"פ הנ"ל ניחא, שלפי שנפסק בהלכות סת"ם שלשון אשורית צריכה תגים (יו"ד סי' רעד ס"ו, או"ח סי' לו ס"ג), היחידים ההגיוניים של אשורית הוי רק עם התגים.¹ וזה לא דומה למחלוקת שהובאה בר"ן על הרי"ף [קד:], אם חייב בכתיבת חק תוכות בשבת או פטור כמו בהלכות סת"ם, וע' שו"ת אבני נזר סימן קכד, אות ג' בזה, ומבואר שם נגד כמה אחרונים שמחלוקת זו שייכת רק בענין כמו חק תוכות שחסר במעשה כתיבת ויצירת האותיות ולא כמו הכא שחסר בגוף האות, היחידה ההגיונית. והרבה מתרצים [וע' שו"ת א"נ סי' מו ס"ו] כמו האור זרוע [ח"א פ"ב גיטין ס"ס תשטן] שגמ' דידן רק עסוק בכתיבת ספר תורה וכדומה, ולכן התגים מעכבים. ונ"ל שזה אוקימתא גדולה בדברי רש"י ותוס'.

ב. שיטות הראשונים בפירוש מסקנת "שתי אותיות"

א. לרש"י [קג. ד"ה בין] חייב על כל "א-א".²

ב. להרמב"ם [הלכות שבת יא:] ע"פ הבנת ההג"מ [שם], בענין

שתי אותיות המשמיעות מידי.³

¹ ולזה, לא צריכים לפרש שראשונים אלו סובר כהאור זרוע [ב:עו, פה] ע"פ בירושלמי [כאן], שכמו שקוראים את הספר תורה רק באשורית או ביוונית [מגילה ח: ורמב"ם פ"א מהלכות תפילין הלכה יט] ג"כ אין חייבים אלא על לשונות אלו. ואע"פ שרמ"א [שו:יא] ציין את האור זרוע להחמיר בענין ישוב ארץ ישראל, הבאור הלכה [שם] דוכה אותו מכמה סיבות. וכמבואר בפנים, אין קשר עיקרי בין הלכות סת"ם להלכות כתיבה, ורק שבתוך לשון אחד יש יחידות הגיוניות.

² וע' בספר פרי משה כד:א, וע' תוס' רע"א על המשנה שהקשה שלפי פשטות מסקנת הגמ', א"א לעבור על כתיבת ב' האותיות "א-א", ותירץ שרש"י סבר ששיטת המשנה היא שיטה יחודי, וע' תירוצים אחרים ברש"י ובבאור הלכה [ס' שמ].

³ ויש הבנות אחרות בדברי הרמב"ם, וע' בית יצחק חוברת כט בענין כתיבה בשבת מהרב יצחק טברסקי זצ"ל.

ג. להמאירי [במתני' קג.] אם השתי אותיות שונות לא בעינן משמעות ורק סתם תועלת.

ד. לדעת הריטב"א [קג: ד"ה המעבד], אין צריכין "שם משמעון" אלא לתקן חסרון במלאכת מחשבת [במה שהוא רצה לכתוב מילה גדולה]. ויש לבאר את זה כמח' על גררי מלאכאת כותב, שס"ל להרמב"ם שהגדר הוא לכתוב מילה, ושתי אותיות הוא שיעור מינימלי של מילה בלשון עברית.⁴ לשיטת רש"י, הגדר הוא סתם שתי אותיות לתועלת, כמו בקמעות, ע"ש ברש"י [קג: ד"ה כיוון דאיתא בגלטורין]. להמאירי, י"ל שהגדר כמו שמשביר המדקדקים שכמו שיש שורש של שלש אותיות לכל מילה, יש יסוד של שתי אותיות, ואסור לכתוב יסוד. ונ"ל לפי גדרות האלו שיש נ"מ לדינא, שלהרמב"ם והמאירי, בלשונות אחרות יש מילות ששרשם רק אות אחת [כמו "I"] וג"כ חייב לכתוב מילות האלו. [כך שמעתי ממו"ר הגר"צ שכטר שליט"א]. משא"כ לרש"י פטור, ששיעור שתי אותיות הוי שיעור של קיימא בהחפצה של הכתיבה, ובלי שתי אותיות אין איסור דאורייתא. וגם יש נ"מ להיפך בלשונות שכל מילות או יסודות שלה ארוכות משתי אותיות.⁵

אלא באמת כל שלשה שיטות אלו לא מובנות כלל וכלל, ולמה הם לא מסכימים עם הריטב"א, ששיעור של שתי אותיות הוא רק למלא את החסרון במלאכת מחשבת, ולמעשה חייב על כל שתי אותיות בזמן שכוונתו לכך, שאם כתיבה כמו מלאכות אחרות, מדוע צריכים כלל מילה, יסוד או תועלת לבכתב? אלא שמלאכת כתיבה לדעתם לא רק פעולה של

⁴ כך שמעתי ממו"ר הגר"צ שכטר שליט"א, וגם שה"ה ב"הלד' תגמלו זאת" מילה בפני עצמה, ויש נ"מ בהלכות קריאת התורה. ושמא יש לחלק, כמו שאומרים המדקדקים שיש חילוק בין 'מילה' מדובר ובין 'תיבה' הנכתבת, כן שמעתי מד"ר סטינר שיחי'.

⁵ וכנראה שהרגיש בזה האבני נזר [מד:ד], אלא שהוא כותב נ"מ להפך, שאה"נ בשאר לשונות אין הלכה כלל של שתי אותיות. והוא מודה שזה "דין חדש", נגד פשטות המשנה ש'בכל לשון חייב' קאי גם על שם משמעון.

כתיבת שתי אותיות אלא ביטוי של יחידה הגיונית בכתב. שזה דעת חכמינו ז"ל, שאותיות בלי הגדרה של מילה או יסוד אין זה יחידה הגיונית אלא רשימה בעלמא.

ג. אחת בשחרית

איתא במשנה [קה]. "הכותב ב' אותיות בב' העלמות אחת בשחרית ואחת בין הערבים ר"ג מחייב וחכמים פוטרים." וקיי"ל כחכמים [רמב"ם שגגות ו:ח]. ופרש"י ז"ל: "כיון דהו"ל שהות בינתים כדי לידע הוה ליה כשתי העלמות." והקשו בתוס' ז"ל: "חדא דהוה ליה לפרש שיעור שהות ועוד דאמר לעיל כתב אות אחת בציפורי ואות אחת בטבריא חייב אע"ג דמסתמא יש שהות כדי לידע." ולענ"ד לפי הנ"ל פרש"י נחא, שמלאכת כתיבה אינה רק בפועל אלא גם צריכה ביטוי יחידה הגיונית, ואין שיעור שייך לזה אלא כ"ז שאין דעת לבטא בכתיבה ה"ז פטור, [ולשון רש"י מדוקדק, כשתי העלמות].⁶

ד. סתום ופתוח

איתא בגמ' [קג:]: מי דמי מ"ם ד'שם' סתום מ"ם ד'שמעון' פתוח. אמר ר' חסדא זאת אומרת סתום ועשאו פתוח כשר. ומבואר בגמ' כאן שבענין זה תלוי הלכות סת"ם בהלכות שבת, שכיון שחייבין בשבת בכתיבת 'שם', כשר בסת"ם בדיעבד. והאחרונים הקשו ע"ז שמהיכא תיתי שבענין זה יש קשר בין סת"ם לשבת יותר מענינים אחרים [כמו כתיבה בשמאל, וע' אר"ח ס' קכג: א ונו"כ שם]. ועי' באב"נ סי' מה. וי"ל ע"פ מש"כ סוף אות א' בחילוק בין חפצא של האות ליצירת האות, וגם כאן, בסתום ופתוח יש חסרון בגוף האות, ולכן אם פסול בסת"ם א"א להיות יחידה הגיונית לחייב עליו בשבת, אבל כתיבה בשמאל הוי רק חסרון ביצירת האות כמו חק תוכות, ואין הכרח להיות קשר בין סת"ם לכתיבה בשבת.

⁶ ולקושיא שניה יש להעיר שכתב בשו"ת רי מיגש סימן מה [המצוין בגליון הש"ס ק"ח]: שטבריא וציפורי בתוך תחום אחד הם.

ולפי הבנת ההג"מ בפסקי הרמב"ם, שחייב רק במילה קטנה אפילו בב' סוגי אותיות, שהביא ראייה להפך משיטה להר"ן [עב: סד"ה ויש במקומה] גבי קרשים, שמסתמא כתבו עליהם כמו "א-ב", "י-ט", וכו', ולא כווננו הלויים למילות כלל, ואיך גם אנחנו לא חייבים על כך אחר שזה ממש המלאכה העשויה במשכן (עי' פני משה כד: ב). והאב"נ [מג:ו] מתרץ חידוש נפלא שלשיטות אלו המקור למלאכאת כתיבה הוא "חשבונות" ולא האותיות על הקרשים. ואולי יש לקיים שיטת הרמב"ם בתירוץ הנ"ל, שמאחר שכתובה בעיקר מלאכה בדעת, ורק בעינן פעולת כתיבה לבטא הרעיון, אפשר לחיוב או פטור להשתנות ע"פ ההקשה. ולפי שבמשכן יש משמעות כמו מילה חייב, ולדידן שאין זה משמעות בכלל אין חייב בדבר.

הרב זבולון חרל"פ מנהל הישיבה

חלק מהדרן שאמרתי על סיום הש"ס לפני
וועידת הסתדרות הרבנים - כ"ה טבת תשמ"ב
לזכר ולעילוי נשמת מנהיגה הדגול והבלתי נשכח
הרב ר' ישראל קלווין זצ"ל, במלאת שנה לפטירתו

דגים מאימתי מתים - שיטת הרמב"ם

במשנה (עוקצין פ"ג מ"ח) תנן, "דגים מאימתי מקבלים טומאה."
כידוע, בהמה אינה מקבלת טומאה כל זמן שהיא חיה. והמשנה מגדירה
לנו דגים מאימתי מקבלים טומאה; מתי הדג נחשב כמת שיקבל טומאה.
"ב"ש אומרים משיצודו," מיד אחרי שנצודו הם נחשבים כמתים - אע"פ
שהדג עוד חי ומתנענע נחשב כמת. "וב"ה אומרים משימותו," לכאורה
נראה דר"ל מיד כשימותו ייחשבו אוכל לקבל טומאה. "ר"ע אומר אם
יכולין לחיות," וכוונתו היא אם כשיחזירם למים יכולו לחיות, אז אין
מקבלים טומאה.¹

עיינן בגמרא בפרק בהמה המקשה (חולין עה.). שמביאה מח' לגבי
בן פקועה, אם בן פקועה כשהוא חי מטמא טומאת אוכלים או לא. "דתניא
רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי יוסי הגלילי מטמא טומאת אוכלים
וצריך הכשר וחכמים אומרים אינו מטמא טומאת אוכלין מפני שהוא חי
וכל שהוא חי אינו מטמא טומאת אוכלין." והגמ' ממשיכה,

ואזדא רבי יוחנן לטעמיה, דאמר רבי יוחנן רבי יוסי
הגלילי וב"ש אמרו דבר אחד רבי יוסי הגלילי הא

¹ לשון הגדרתו של ר"ע לכאור' מעוררת תמיהה. הלא היא שונה מסגנון המשנה, דבין
ב"ש ובין ב"ה עונים על שאלת המשנה בלשון ישרה. המשנה שואלת, מאימתי דגים
מקבלים טומאה, ב"ש אומרים משיצודו וב"ה אומרים משימותו. אולם ר' עקיבא
משיב בעקיפין עד מתי הם חיים, ומתוך ביאור זה אנו מבינים מתי נחשבים למתים.
עיי' מש"כ בסוף המאמר: "משלי דגים במים וישראל במים - אין מים אלא תורה."

דאמרן, ב"ש דתנן דגים מאימתי מקבלין טומאה ב"ש אומרים משיצודו וב"ה אומרים משימותו רבי עקיבא אומר משעה שאין יכולין לחיות. מאי בינייהו. אומר ר' יוחנן דג מקרטע איכא בינייהו.

והתוס' (ד"ה מאי בינייהו) מסביר ששאלת הגמ' מאי בינייהו "לאו בין ר' עקיבא וב"ה קבעי, שמחלוקתם מפורשת בהדיא, שב"ה אומר משימותו, ור"ע אומר אפי' מחיים. אלא בין ב"ש לר"ע קאמר, דתרוייהו מחיים מיטמאו." ומפרש הגמ' דאיכא בינייהו, "אמר רבי יוחנן דג מקרטע איכא בינייהו." ורש"י מפרש, "מקרטע - מפרפר וכגון שיבש בו כסלע ובין סנפיריו דתו לא חי כדאמרי' במס' שבת (קז:).". והתוס' מסביר המח' דאיכא בינייהו דג מקרטע לא כרש"י שאמר מפרפר, אלא אמר וז"ל "שקופץ ומדלג בחוזק", שלב"ש טמא ולר"ע טהור כיון שאם זרקו למים הוא יכול לחיות. ועי' בהתפא"י על מתני' שמביא הגמ' בחולין, ואומר וז"ל "אמנם מרש"י שם נראה דמאי בינייהו קאי בין ב"ה לר"ע, ופי' מקרטע שמפרפר עדיין ולכן אם ישליך למים יכול לחיות עדיין."

ועי' ברמב"ם (הל' טומאת אוכלים פ"ב ה"ו) שכתב,

כל האוכלין שהן מבעלי חיים אינן מקבלין טומאה, עד שימותו. שחט בהמה חיה ועוף אף על פי שעדיין הן מפרכסין, מקבלין טומאה; ודגים מאימתי מקבלין טומאה, משימותו.

ולכאורה לשונו של הרמב"ם קשה. בהתחלה הוא אומר, "כל האוכלין שהן מבעלי חיים אינן מקבלין טומאה, עד שימותו." ואח"כ כל דוגמא של מקבל טומאה שהוא מביא, לכאורה חוץ מאומדנתנו דדגים, הם בע"ח שעוד לא מתו לגמרי ואעפ"כ מקבלים טומאה כגון,

(א) שחט בהמה חיה ועוף אף על פי שעדיין הן מפרכסין, מקבלין טומאה; (ב) ודגים מאימתי מקבלין טומאה, משימותו. (ג) נולד בהן טריפה, ונתטמעו כשהן מתננדין הרי יש בדבר ספק אם הן חשובין כמתים, הואיל ונטרפו, או אינן מקבלין טומאה עד שיידמו כאבן

ולא יתנדנדו. (ד) האבר או הבשר המדולדלין בבהמה או חיה שאינן יכולין לחיות, אם הוכשרו מקבלין טומאה במקומן, מפני שהן חשובין כאוכל שפירש. (ה) נשחטה הבהמה, הוכשרו בשחיטה: שהבהמה כולה כמו יד לאבר זה, ויד שהוכשר הוכשר האוכל כולו כמו שיתבאר. ויש בדבר זה ספק אם תהיה הבהמה בחייה כמו יד, לאבר או בשר המדולדלין בה.

מ"מ, מכאן נראה שהוא פוסק כב"ה שאומר במתני' דידן, "דגים מאימתי מקבלים טומאה, משימותו."

אולם, עיין ברמב"ם (שבת פ"א ה"א) שכתב,

השוחט, חייב. ולא שוחט בלבד, אלא כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה ועוף ודג ושרץ בין בשחיטה, בין בנחירה או בהכיה חייב. החונק את החי עד שימות, הרי זה תולדת שוחט; לפיכך אם העלה דג מספל של מים, והניחו עד שמת חייב משום חונק; ולא עד שימות, אלא כיון שיבש בו כסלע בין סנפיריו חייב, שעדיין אינו יכול לחיות.

הלא נראה שפוסק כר"ע כיון שאינם יכולים לחיות נחשבים כמתים, ולא בעינן עד שימותו ממש. ויוצא מזה שלא סובר כב"ה, אע"פ שברובא ככולא הוא נוטה לשיטתם של ב"ה.

ובאמת סברת הרמב"ם בנויה על הגמ' בשבת פ' שמנה שרצים

(קז:),

אמר שמואל השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב א"ר יוסי בר אבין ובין סנפיריו אמר רב אשי לא תימא יבש ממש אלא אפילו דעבד רירי.

והנ"מ בין שבת לאוכלים הוא שבשבת רק בעי נטילת נשמה, ולכן הרמב"ם משתמש בלשון "כל הנוטל נשמה." ונ"ל שבשבת אפי' נט"נ פלגא מספיק לחייבו, כמו שהמאירי פוסק (שבת עה). גבי נטילת נשמה,

"מה לי נט"נ כולא מ"ל נט"נ פלגא." ² משא"כ בטומאת אוכלים צריך מיתה ממש.

אמנם עי' ברמב"ם (שחיטה פ"א ה"ג) שכתב, "דגים וחגבים אינן צריכין שחיטה, אלא אסיפתן היא המתרת אותן ... ומותר לאוכלן חיים." וקשה למסקנתינו שהוצענו לעיל, שגבי אוכלים אין מקבלים טומאה עד שימותו, וכאן נחשבים כאוכלים ואפי' מחיים!

ויש מח' כאן בין הכ"מ והרדב"ז, אם "מותר לאוכלם חיים" הוא לא דווקא אלא עובר על כל תשקצו, או אם אפי' לכתחילה מותר לאוכלם.

ולמאי דאקשינן לעיל דאע"פ דהרמב"ם בעלמא ס"ל כב"ה, והיה לו גם כאן להורות דאינם מקבלים טומאה עד שימותו כמו ב"ה, ואעפ"כ נראה מהכא באמרו שדגים מקבלים טומאה קודם שימותו מיתה גמורה דאינו סובר כמותם, אע"פ שבהל' טומאת אוכלים אומר, "ודגים מאימתי מקבלין טומאה, משימותו." ונ"ל דפתרון 'סתירות' אלה מצוי בב"מ (פח): שדן במשמעות לשון "משיפקסו" נגד לשון "עד שיפקסו", וז"ל הגמ',

איזהו גורנן למעשרות. (רש"י – שיהא קרוי גורן וגמר מלאכה לאסור בהן אכילת עראי) בקישואים ודלועים משיפקסו ... מאי לאו, משיפקסו אפי' בשדה. לא. משיפקסו בבית. אי הכי משיפקסו, עד שיפקסו מיבעי ליה, אי תנא עד שיפקסו ה"א עד דגמר לפיקוסייהו קמ"ל משיפקסו מכי אתחולי פיקוסייהו.

א"כ ברמב"ם י"ל שלשון "משימותו" ר"ל מכי אתחולי מיתתייהו, ולא מכי גמר מיתתם. ואי הכי, ב"ה מודה לר"ע שא"צ מיתה ממש. המח' ביניהם באיזה שלב של הולך למיתה נחשב כמת. מלשון הרמב"ם, שכתב בתחילה (הל' טומאת אוכלים פ"ב ה"ו), "כל האוכלין שהן מבעלי חיים אינן מקבלין טומאה, עד שימותו." ושוב כתב, "ודגים מאימתי מקבלין טומאה, משימותו." נמצא שדק בלשונו להשמיענו שדגים

² ברם, זה מתכוון להוצאת דם בחבורה שאינה חוזרת.

מקבלים טומאה אפי' בשעת התחלת מיתתם, לא רק כשמתו ממש, אלא כשהולכים למות. וזאת גם היתה כוונתו של ר' עקיבא באמרו 'משימותו'. וא"כ יוצא מזה שהרמב"ם סובר כדברי ב"ה ואף כדברי ר"ע. והיא אותו דיוק הלשון הנמצא בב"מ הנ"ל. ההבדל בין ר"ע וב"ה הוא באיזה שלב בהליכה למיתה כבר נחשבת מת אע"פ שעוד חי.

אמנם, לפי"ז שוב צריכים לבאר הגמ' בחולין ששאל "מאי בינייהו", ופי' התוס' דלא קאי על ב"ה ור"ע מפני "שמחלוקתם מפורש בהדיא". הלא לפי דעתינו לית בינייהו אלא הבדל קצת! וצ"ל שהרמב"ם לא ס"ל כתוס' שהגמ' שואלת דוקא מה בין ב"ש ור"ע, אלא כהיש מפרשים בהרא"ש והר"ש בעוקצין (שם) שבקושטא המח' היא בין ב"ה ור"ע, אלא שגם ב"ה ס"ל כר"ע שמקבלים טומאה כשאין יכולין לחיות. והאיכא בינייהו בין ב"ה לר"ע הוא שלב"ה אפילו אם הדג מקרטע, ובוה כן סובר כהבנתו של תוס', דפירושו של מקרטע הוא שקופץ ומדלג בחוזק, ואעפ"כ אם אינו יכול לחיות מקבל טומאה, ולר"ע רק אם הוא כבר חלש ועומד מיד למות מקבל טומאה. אבל שניהם סוברים שהעיקר הוא "כשאין יכולין לחיות", שהדגים עוד בחיים, אלא שאין הדגים יכולין לחיות.

לכן ל"ק להרמב"ם הלשון "משימותו" בטומאת אוכלים, "שאינן יכולין לחיות" של שבת, וגם, "מותו לאוכלן מחיים" של שחיטה. בכולם הוא מתכוון לדג שאינו יכול לחיות, דהיינו בכולם כשנתייבשו כסלע בין סנפיריו. וא"כ גם אתי שפיר מה שהכניס הרמב"ם הנ"ל (הל' טומאת אוכלים, פ"ב ה"ו) דין מיתת דגים בתוך שאר הדינים של בע"ח שלא מתו לגמרי, כיון שאף בדגים אינו מצריך מיתה גמורה אלא מצריך שלא יוכלו לחיות. וזהו ההבדל הנמצא בלשונו שם בין משימותו שהולך למות אולם עוד חי, ובין עד שימותו שכבר מתו. ודו"ק.³

* * *

³ ואני אסיר תודה לתלמידנו היקר לנו מאד, אפרים צבי מעטה נ"י, עורך חוברת בית יצחק זו, שהרגיש והדגיש הערה זו המסיימת את מאמרנו.

משלי דגים במים וישראל במים - אין מים אלא תורה

כמו שהזכרנו לעיל (הע' 1), הגדרתו של ר"ע לכאורה מעוררת תמיהה. הלא היא שונה מסגנון המשנה! דבין ב"ש ובין ב"ה משיבים על שאלת המשנה בלשון ישרה. המשנה שואלת "דגים מאימתי מקבלים טומאה," ור"ל, כמו שנתבאר לעיל, מתי נחשבים למת. ב"ש אומרים נחשבים למת משיצודו וב"ה אומרים משימותו. אולם ר"ע אומר עד מתי הם חיים, ואינם מקבלים טומאה, ומתוך ביאור זה מבינים אנו מתי נחשבים כמתים. "ר"ע אומר אם יכולים לחיות," דאם יכולים לחיות אינם נחשבים כמת. המשנה לא באה להורות לנו מתי אינם מקבלים טומאה, אלא רוצה להורות לנו מאימתי מקבלים טומאה. אמנם ר"ע מורה לנו, כמו שהערנו לעיל, שאם יכולים לחיות אינם מקבלים טומאה

למה שינה ר"ע מסגנונו של המשנה, והוא מגדיר את שיטתו בלשון הפוכה, ואומר לנו מתי דג נחשב חי? היה יותר ראוי לפי סגנון המשנה להגיד לנו שנחשבים כמת אם אינם יכולים לחיות. ובאמת בגמ' (חולין עה.) המצטטת את משנתינו, הגירסא היא "ר"ע אומר אם אינם יכולים לחיות." וכן התוס' יו"ט הביא בשם המהר"ם כמו דמצינן בחולין, "בשעה שאינם יכולים לחיות." אמנם נוסח משנתינו כנראה הוא הנוסח הנכון. (ומ"מ, אף הגר"א הרגיש שהוא לשון משונה.)

ונ"ל שר"ע בכוונה שינה מסגנון המשנה ומגדירו דוקא בלשון זה, להזכיר לנו את משלו המרשים. שהוא קול קורא המכריז את עליונותה של תורה ושל תלמוד תורה. והגמ' ידועה (ברכות סא:),

תנו רבנן, פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות [שאסרה תלמוד תורה, וכל העומד ומלמד תורה מסתכן את נפשו]. אמר לו אמשול לך משל, למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם מפני מה אתם בורחים, אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם, אמר להם רצונכם

שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם, אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, לא פקח אתה אלא טפש אתה. ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה (דברים ל) כי הוא חייך ואורך ימין כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו, וכו'.

וג"ל בדרך הדרוש שר"ע בדוקא השתמש במשנתנו בלשון אם יכולין לחיות מקבלין טומאה, להזכיר לנו את האמת היסודית של אמונתנו, שא"א לנו להתעלם ממנה אף לרגע: שאנחנו כדגים, ושיהודי שיכול לחיות מחוץ למים- ואין מים אלא תורה- אין לך מת ומקבל טומאה יותר גדול ממנו.

ועי' באסתר רבה (פרשה ז' אות יג) ד"ה בחדש הראשון הוא חודש ניסן בא"ד:

כיון שראה אותו הרשע [המן] שאין הגורל נופל בו בימים חזר לחדשים. התחיל בחודש ניסן ועלה בו זכות פסח, באייר זכות פסח קטן וזכות המן שניתן להם לישראל בט"ו בו, בסיון זכות התורה וכו' וכו'. עלה ר"ח אדר ולא מצא בו שום זכות. התחיל הרשע לשמוח. חזר ובדק מזלות, טלה זכות פסח ... שור נמצאת זכות יוסף שנקרא שור; תאומים נמצא בו זכות פרץ וזרח שנקראו תאומים וכו' וכו', בא לו מזל דגים שהוא משמש בחודש אדר ולא נמצא לו זכות, ושמח מיד ואמר אדר אין לו זכות ולמזלו אין זכות, ואמר כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותם. א"ל הקב"ה – רשע, דגים פעמים נבלעים ופעמים בולעין.

ועי' בענף יוסף שהקשה:

א"ת והא איתא בב"ר וידגו לרוב – מה דגים הללו גדלים במים, כך ישראל גדלים בתורה. ושמה משום דדרשינן התם מה דגים הללו אינן נתפסין אלא בגרונם,

כך בניך נתפסים בגרונום. לכן לאו מילתא דדגים זכות,
ויצא שכרו בהפסדו.

וממה שאמרנו לעיל שר' עקיבא השתמש בביטוי אם יכולין לחיות ולא בביטוי אם אין יכולין לחיות, להדגיש לנו את משלו שכמו שדג אי אפשר לחיות חוץ ממים, כך יהודי אינו יכול לחיות חוץ ממימיו שהוא תורה, ואם הוא חושב שכן יכול לחיות בלי תורה, הלא אין לך מת וטמא יותר גדול ממנו. וזהו פירושו של המדרש הנ"ל בב"ר, כמו דג הנתפס בגרונו והוציאווהו מן המים, כן יהודי החושב שיכול לחיות בלי תורה נתפס בגרונו, שהשכינה מדברת מתוך גרונו של משה. ויהודי שנטש מן התורה אין עוד השכינה מדברת מתוך גרונו – הלא הוא נתפס בגרונו ע"י עצמו ואין יכול לחיות, והלא הוא אותו המשל של ר"ע.

נטילת נשמה וחניקה בשבת

איתא בגמרא (שבת קז:), אמר שמואל השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב. א"ר יוסי בר אבין ובין סנפיריו. אמר רב אשי לא תימא יבש ממש אלא אפילו דעבד רירי (פרש"י, שנוגעין בו וחוט הרירין נמשך מן האצבע), ע"כ.

וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת פי"א ה"א),

השוחט חייב ולא שוחט בלבד אלא כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה ועוף ודג ושרץ, בין בשחיטה או בנחירה או בהכאה חייב. החונק את החי עד שימות הרי זה תולדת שוחט. לפיכך אם העלה דג מספל של מים והניחו עד שמת, חייב משום חונק. ולא עד שימות אלא כיון שיבש בו כסלע בין סנפיריו חייב, שעוד אינו יכול לחיות.

ודברי הרמב"ם צ"ב מכמה טעמים:

- א. למה השמיט דינו של רב אשי שחייב אפי' כשהדג עושה רירי.
- ב. למה כתב הרמב"ם שאין האדם חייב על הריגת הדג עד שימות הדג, ומיד חזר בו וכתב דלאו דוקא עד שימות הוא אלא כיון שיבש בו כסלע חייב, וכו'. למה לא כתב מתחילה שכיון שיבש בו כסלע חייב.

בנוגע לקושיא הא', עי' בגמ' תענית (כג:),

ר' יוסי בר אבין הוה שכיח קמיה דר' יוסי דמן יוקרת. שבקיה ואתא לקמיה דרב אשי. יומא חד שמעיה דקא גרס אמר שמואל השולה דג מן הים בשבת כיון שיבש בו כסלע חייב. א"ל ולימא מר ובין סנפיריו. אמר ליה ולא סבר לה מר דההיא רבי יוסי בר אבין אמרה. אמר ליה אנא ניהו.

רב אשי אינו מזכיר כל הפרטים הנזכרים בגמ' שבת. אולי סובר הרמב"ם שחזר בו רב אשי, ולכן השמיט ההלכה של 'אפילו עבד רירי'. אך קשה לפי"ז למה הביא הרמב"ם דינו של ר' יוסף בר אבין, הנזכר רק בגמ' שבת ולא בתענית. ועוד, אפילו אם הסוגיות חולקות זו על זו, מהיכא ידע הרמב"ם לפסוק כדברי ר' אשי בתענית ולא כדבריו במס' שבת. וצ"ע בזה.

ובנוגע לקושיא הב', י"ל שכיוון הרמב"ם להדגיש שיש ב' חידושים בחיוב זה. הא' שחייב על הוצאת הדג מן המים, דסד"א שפטור משום שלא עשה מעשה בידים. והב' שחייב אף קודם מיתת הדג, כל זמן שנמשך ממנו רירי.

אבל צ"ב מג' טעמים: הא', למה סד"א לפטור אותו על שלא עשה מעשה הריגה בידים. הב', למה מביא הרמב"ם את הדין בדווקא אחרי דין חניקה. ר"ל שמשמע מלשון הרמב"ם ("החונק את החי עד שימות הרי זה תולדת שוחט. לפיכך אם העלה דג מספל של מים וכו' חייב משום חונק") שאם לא נשמע שחניקה חייבת, הו"א שאין האדם חייב על הוצאת הדג מן המים. ולמה. והג', למה הרמב"ם קובע שמיתה ע"י חניקה הוי רק תולדה ולא אב. במה שונה חניקה משאר מיתות הנמצאים ברשימה זו של הרמב"ם.

ואין לומר דה"א לפטור משום חסרון הוצאת דם, דאין סברא לפטור משום זה. וכתב המרכבת המשנה שמיתה בלי הוצאת דם תולדה היא, ונמצא שלא ס"ד לפטור. אמנם, משמע מהרמב"ם (וז"ל, הרי זה תולדת שוחט לפיכך וכו') שמאותו סיבה שהיא תולדה הל"ל פטור, וא"כ מאחר שאין סברא לפטור בשביל חסרון הוצאת דם, ממילא אין זה סיבה לעשותו תולדה ג"כ. שהרי הדיון הוא אם מיתות בלי הוצאת דם דומות לשאר מיתות. ואם נניח שדומה, צ"ל דומה ג"כ להיות אב מלאכה כמותם.

ונראה פשוט דההו"א לפטור אינו משום חסרון הוצאת דם, אלא משום שלא הרג את הדג בידים, רק הניח אותו במקום שימות שם ממילא. וכעין זה איתא במס' סנהדרין (עו:): גבי דיני רציחה,

כבש עליו לתוך המים וכו', אע"ג דלא איהו דחפו, כיון דאין יכול לעלות משם ומת, חייב וכו'. כבש מנלן, אמר שמואל דאמר קרא 'או באיבה', לרבות את המצמצם.

ולכאורה נידון דידן (שולה דג מן הים) הוי ממש כמו נידון דמצמצם במים, דשם המצמצם חייב מפני שהכניסו למקום שאינו יכול לחיות. וכן הוא בדג, שהלוקח אותו מן המים, הוציאו למקום שאינו יכול לחיות. והרמב"ם משמיע בזה שהמצמצם בשבת חייב.

וא"ת שהגמ' בסנהדרין הצריכה דרשה לחייב מצמצם של רוצח, וא"כ לענין שבת דליכא דרשה, איך חייבו הרמב"ם. וי"ל שחייב משום 'מלאכת מחשבת', שהרי מצינו מלאכת מחשבת כחומרא גבי זורה במס' ב"ק (ס.), וע"ע בספר תוצאות חיים (סי' ח אות ג) דשיטת הרמב"ם הוא דאמרינן מלאכת מחשבת לחומרא. לכן יכול הרמב"ם לפסוק ששולה דג מן הים חייב כמו מצמצם כיון שהוא בכלל מלאכת מחשבת.

אך עדיין יש לבאר מהו הקשר בין שולה דג מן הים וחניקה, שכתב הרמב"ם שחייבין על חניקה, ולפיכך ג"כ חייבין על שולה דג מן הים. מהו הקשר ביניהם, הרי החונק הורג בידים והשולה את הדג הורג שלא בידים. ויש לתמוה ג"כ על מש" בהלכות רוצח (פ"ג ה"ט),

אם כבש עליו בתוך המים או בתוך האש עד שלא נשאר בו כח לעלות ומת חייב, וכו'. או שכפתו והניחו בצינה או בחמה עד שמת וכו'. בכל אלו נהרג עליו, שזה כמי שחנקו בידו.

איך אפשר שחייב חניקה בידים שיידן לדין המצמצם.

וי"ל ע"פ ביאור הסוגיא בסנהדרין הנ"ל לגבי חיובו של מצמצם. בלא גזה"כ היה המצמצם פטור משום שלא הרג בפועל אלא ע"י גרמא. וחיודו של הגזה"כ הוא שחייב אע"פ שלא עשה מעשה רציחה. א"כ רוצח בעלמא חייב לא רק על המעשה רציחה שעשה אלא גם על תוצאת המיתה המתיחסת אליו באופן ישיר. [ושור"ר כן בספר המפתח שכן יסוד הצפנת פענח בהרבה מקומות, ועי' בספר המפתח להל' רוצח (פ"ג ה"ט)].

וכתב בספר שו"ת בית אפרים (חו"מ סי' יב) שיש קשר מיוחד בין רוצח לנרצח, וזהו משום שרוצח חייב על התוצאה שהפעיל, דהיינו מיתת ראובן בפרט. ובזה מובן שפיר הגמ' בסנהדרין הנ"ל, שהגזה"כ מחדשת שהרוצח חייב על התוצאה, ובלא גזה"כ ה"א שחייבין רק על המעשה.

ועוד אתי שפיר לפי"ז הלימוד דמצמצם חייב ממה שנא' 'או איבה'. מכאן לומדים שרוצח חייב משום אותו אדם בפרט ששנא והרג, ולא על מעשה רציחה בעלמא שאין לה קשר אם יחודיותו של הנרצח.

אך עיין בדברי הרמב"ם בהלכות רוצח (פ"ב ה"א),

כל ההורג חבירו בידו כגון שהכהו בסייף או באבן הממיתה, או שחנקו עד שמת או שרפו באש, הואיל והרגו מכל מקום הוא בעצמו, הרי זה נהרג בכית דין.

לכאורה מבואר מדבריו דחניקה הוי בכלל הורג אך איננה נחשבת הריגה בידיים. החונק אדם לא עשה מעשה הריגה בידיים אבל הוא עדיין נחשב כרוצח משום ש'הרגו מכל מקום הוא בעצמו'. וזהו משום ש"ל דחונק הוא רק מונע אויר מן הנחנק ולכן אינו נחשב הורג בידיים ממש.

[ועיין בגמ' סוטה (מה.) שדין עגלה ערופה אינה נוהגת בנמצא חנוק. ועיין בדברי המאירי שהסביר שבנמצא חנוק אין אנו בטוחים שלא מת מיתה טבעית. ופירש הרמב"ם (הל' רוצח פ"ט ה"א) דחנוק אינו נקרא חלל הכתוב בפרשה. ואולי י"ל ע"פ דברינו שנקרא חלל רק מי שנהרג בידיים ממש.]

ונראה לומר שהגזה"כ שמחייבת המצמצם חבירו במים אינה מחדש כלום לגבי חונק. דהרי בלא גזה"כ, פשוט הוא שהחונק חייב משום שתוצאת מיתה נובע ממנו באופן כ"כ ישיר שזה נחשב כהורג, אף שאין זה הריגה בידיים. והמצמצם חייב אחרי שגילה הכתוב שחייב אפילו אם התוצאה קשורה לו באופן שאיננו ישיר כ"כ. וזהו כוונת הרמב"ם במש"כ בנוגע למצמצם, 'בכל אלו נהרג עליו שזה כמו שחנקו בידו'.

ועתה נחזור לדברי הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"א). לפי דברינו מובן היטב הקשר בין חניקה לשולה דג מן הים. יסוד דין חונק הוא שחייבין על זה שסיבב מיתת הנהרג באופן ישיר, אך בלי מעשה הריגה בידיים. מפני זה חונק שונה משאר מיתות של הכאה ונחירה וכו', והוי תולדה. והחיוב של שולה דג מן הים מבוסס על חיוב זה של חניקה, וא"ש. הרי שחונק ממוצעת בין הריגה בידיים ובין מצמצם.

בהמשך הגמרא בסנהדרין (שם) מובא מח' אם אדם המזיק חיים במצמצם. ואיתא שם,

רבינא מחייב רב אחא בר רב פטר. רבינא מחייב קל וחומר, ומה רוצח שלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון חייב בו את המצמצם, נזיקין שעשה בהן שוגג כמזיד ואונס כרצון אינו דין שחייב בהן את המצמצם. רב אחא בר רב פטר אמר רב משרשיא מ"ט, וכו'.

ולכאורה לכו"ע בהמה המזקת (שפטורה אם הזיקה בשוגג, דלא כאדם החייב בין שוגג בין מזיד) תהיה פטורה אם צמצמה בהמה אחרת במים. ולפי דברינו נמצא שחיוב תשלומין בבהמה המזיק נובע ממעשה היזק שהבהמה עשתה ולא מן תוצאת ההיזק שנפעל על ידה. ובזה יש להבין דברי הנמוקי יוסף ורבינו יהונתן מלוניל בריש פ"ב דב"ק (יז). על המשנה,

כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה, הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר. היתה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברה את הכלים משלם חצי נזק. דרסה על הכלי ושברתו ונפל על כלי ושברו על הראשון משלם נזק שלם ועל האחרון משלם חצי נזק.

והקשו הראשונים מאי קמ"ל סיפא, הא מרישא כבר שמענו שיש חיוב רגל ויש חיוב צרורות, ומאי רבותא איכא כששניהם ביחד. וז"ל הנמוקי יוסף (ז. בדפי הרי"ף), קמשמע לן דזימנין דמשכתת לה נזק וחצי נזק בחד מעשה בהדדי כה"ג, עכ"ל. וכוונתו סתומה. למה סד"א שא"א לחייב ב' חיובים אלו על מעשה א'.

ונראה להסביר ע"פ מה שאמרנו לעיל דיסוד חיוב תשלומין בבהמה המזקת הוא מעשה ההיזק שעשתה. אפשר לומר שדוקא מעשה היזק שנקראת על שם אב אחד מאבות נזיקין יכול לחייב הבעל בתשלומין. כשהשור מזיק ע"י רגלו, המעשה שלה נקראת מעשה היזק של רגל. כשהשור אוכל תפוח שאינו של בעלה, האכילה נקראת מעשה היזק של שן. המעשה שן היא המחייבת את הבעל לשלם. א"כ בנידון דמתני' כששיבר השור את הכלי ברגלו, מיד חל שם רגל על מעשה זו, וא"א לחול

שם אחר על מעשה זו עוד. א"א למעשה רגל לחייב חיוב צרורות כיון שכבר נקראת על שם חיוב רגל. ולכן הו"א דהבעל אינו חייב משום רגל וגם צרורות יחד.

ומה היא המסקנא של המשנה. למה כן חייב הבעל על רגל וצרורות יחד. הטעם הוא ששם רגל ושם צרורות חד הוא, ומצטרפין יחד. המעשה יש לה שם כללי של רגל שנכלל בו חיוב רגל וגם חיוב צרורות, וכלשון רבינו יהונתן מלוניל (על המתני' שם), "דרסה על הכלי ושברתהו וכו'. כלומר, איפשר שישתתף הרגל והצרורות יחד." ודברי רבינו יהונתן הם זהים ממש למש"כ. [אלא נראה דסגנון רבינו יהונתן שונה קצת ממש"כ הנמוקי יוסף, דלפי רבינו יהונתן הסתירה בהה"א היה בין רגל לצרורות, ולפי הנמ"י היתה הסתירה בין נ"ש וח"נ, ע"ש בדבריו].

וכל הנ"ל מבוסס על הגמ' בסנהדרין שלימד אותנו דגבי נזקי ממון המעשה הוא המחייב את הבעל בתשלומין, משא"כ גבי רוצח ואדם המזיק התוצאה היא העיקר המחייבת.

הרב אלכסנדר ז. יודין
חבר המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

מלאכת קושר

א. מקורו במשכן

איתא במשנה (שבת עג.), דקושר ומתיר בכלל ל"ט המלאכות הן.
ובגמ' (עד :) פריך,

קשירה במשכן היכא הואי, ... אלא אמר אביי שכן אורגי
יריעות שנפסקה להן נימא קושרין אותה. א"ל רבא
תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר ... אלא אמר רבא
... שכן צדי חלזון קושרין ומתירין.

ובפשטות, מסקנת הגמ' הוא שהמקור במשכן למלאכת קושר
הוא מצדי חלזון. אך עיי' בדברי רש"י על המשנה בריש פ' ואלו קושרין
(קיא.), וז"ל, ואלו קשרים המנווין באבות מלאכות דקתני הקושר והמתיר
קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם דומיא דקושרי חוטי יריעות
הנפסקות, עכ"ל.

ובתוס' רע"א במשנה (שם) הקשה על דברי רש"י שלכאורה זה
נגד מסקנת הגמ' לעיל (עד:), שלמסקנא המקור למלאכת קושר הוא צדי
חלזון וא"צ ללמוד מקושרי יריעות הנפסקות, וצ"ע למה רש"י מפרש כפי
ההו"א של הגמ' שם.

ובתפא"י (שם) מיישב באופן חריף מאד. ידוע המח' בין רש"י
והרמב"ם בלמאכת קושר (וע"ע בזה לקמן) באיזה קשר מתחייבים. דעת
רש"י היא דבקשר של קיימא לחוד חייב על מלאכת קושר. ודעת הרמב"ם
היא שצריך גם מעשה אומן וגם קשר של קיימא כדי להתחייב. ומסביר
התפא"י דבהו"א של הגמ' שם, סברו דחייב בקשר של קיימא לחוד, וכגון
קושרי יריעות הנפסקות שהוי קשר של קיימא. אולם במסקנה, הגמ'
לומדת מצדי חלזון שהוא גם מעשה אומן וגם קשר של קיימא.

א"כ רש"י לשיטתו הוא, שסובר שרק צריך קש"ק לחוד כדי להתחייב אלא רק קשר של קיימא לחוד. משום כך, כתבה במשנה שמקור לקושר במשכן הוא מקושרי יריעות הנפסקות. אולם, יתכן שיש עוד סיבה למה רש"י הדגיש הלימוד מקושרי יריעות ולא כתב דלומדים מצדי חלזון.

ב. דעת רש"י בקשר של קיימא

מביא הב"י (ריש סי' שיז) כמה דעות בראשונים בהגדרת קשר של קיימא. ודעת הב"י בשיטת רש"י אינו ברור כ"כ דבתחילת מו"מ שלו מביא שדעת רש"י הוא שקשר שקושר לעולם הוא הנקרא שקשר של קיימא. אבל בסוף מדייק מדברי רש"י (קיב. ד"ה בדחומרתא) שקשר שנקשר יותר מחודש נקרא קשר של קיימא. ודיוקן הוא ממש"כ רש"י 'ופעמים שמתקיים שבת או חודש', דמשמע דיותר מזה איכא חיוב חטאת ועד חודש הוי אסור מדרבנן. ולכאורה דברי הב"י האלה קשים מאד להגיד בדעת רש"י, דמבואר ברש"י בכמה וכמה מקומות בסוגיין שענין קשר של קיימא הוא קשר הנקשר לעולם.

וכבר העיר עליו הט"ז (סי' שיז ס"א) כמה קושיות, ומכריע שהעיקר בדעת רש"י הוא שמדאו' חייב רק בקושר קשר שישאר לעולם ולא בחודש ושבת תליא מילתא. ולפי דבריו, אין לדייק ממש"כ רש"י שם, 'ופעמים שמתקיים שבת או חדש' דאף ביותר מזה איכא חיוב, ומה שדק לכתוב שיעורים הללו, הוי משום שזה השיעור הרגיל לקשירת רצועות הסנדל.

לפ"ז יוצא לנו עוד הסבר בדברי רש"י במתניתין למה לומד מקושרי יריעות הנפסקות ולא מצדי חלזון. והיינו, שבצדי חלזון, הגם שנחשב קשר של קיימא, אבל רש"י בעצמו מביא בסוף המשנה (שם ד"ה כך) שלפעמים קושרים מכאן ומתירין מכאן להרחיבן או לקצרן. אבל קושרי יריעות הנפסקות שקושר ואינו מתירו לעולם כלל וכלל הוי הדוגמא הכי מתאימה לקשר של קיימא שחייבים עליה לשיטת רש"י.

יוצא לדעת רש"י שכל מלאכת קושר בזמן הקשר תליא. היכא דקושרו לעולם חייב חטאת, היכא דקושרו לפחות מכ"ד שעות מותר, והיכא דקשרו לזמן מסויים פטור אבל אסור.

ג. מח' הט"ז והבה"ל

הב"י מעיר שלשון הטור בתחילת הסימן (שיז) צריך ביאור, וז"ל,

כל קשר העומד להתקיים לעולם חייבין חטאת על קשירתו ועל התרתו בין אם הוא של אומן או של הדיוט. והעומד להתקיים ז' ימים פטור אבל אסור ... ושעומד להתיר בכל יום מותר לכתחילה.

והנה, משמע מתחילת לשון הטור דיש חיוב חטאת רק כשקושרו בקשר שמתקיים לעולם, אבל מההמשך משמע שכל שעשוי להתקיים ז' ימים פטור אבל אסור, ויותר מז' ימים איכא חיוב. וגם הלשון של הטור בסוף דבריו 'שעומד להתיר בכל יום מותר לכתחילה', משמע דאיכא איסור כשעומד להתקיים יותר מיום א', אע"פ שלא ישאר ז' ימים.

ומיישב הט"ז (סק"א) את דברי הטור ביסוד א'. הכל תלוי בדעת הקושר. אם דעתו בשעת הקשירה להשאירו כך לעולם חייב חטאת, ואם להשאירו כך לזמן מסויים יותר מיום א' אסור דרבנן, דמדרבנן נחשב קשר של קיימא. ואם קושר בדעת להתירו ביומו, מותר לכתחילה.

ובזה מיושב לשון הטור, דמיירי הרישא בקושר בדעת שלא להתירו כלל, ובזה לתוד איכא חיוב חטאת. ומש"כ בהמשך שהקושר להתקיים ז' ימים אסור, אין לדייק דיותר מזה ליכא חיוב, אלא שזה משל בעלמא של זמן מסויים שיש בו איסור דרבנן. ומש"כ שהעומד להתירו ביומו מותר לכתחילה, בדוקא כתבו שרק אז מותר דהוי קשר שאינו של קיימא. וכשקושרו בדעת להשאירו יותר מזה אסור מדרבנן.

והנה הבה"ל (ד"ה הקושר) מתפלא על הט"ז בזה. דאטו מי שקושר קשר הגמלין והספנין (שהם קשרים גמורים העשויין בדרך כלל להתקיים לעולם) בדעת להתירו ביומו מותר לכתחילה. הלא כיון שקושרים קשר כזה להשאירו לעולם, בטלה דעתו של הקושר הזה. אלא טוען הבה"ל שיש כאן איסור דאורייתא בזה. וצ"ע על הט"ז שכתב דמותר לכתחילה הוא.

ובזה מיישב הבה"ל את שוקיית הפמ"ג. דמבואר בגמ' דאסור לעשות ציצית בשבת. ובפשוטו האיסור משום קושר הוא. והקשה הפמ"ג,

למה אסור לעשות ציצית בשבת, יחשוב להתירו מיד במוצש"ק וליכא איסור. וע"פ דברי הבה"ל א"ש דאסור לקשור משום דיש איסור דאורי' ודעתו לא מהני כלל להוציא מאיסור דאורי' זו. וכתב הבה"ל שכן מצא בבית מאיר כדבריו, ושהמעין בדברי רש"י (ק"ב). יראה כדבריו.

ובאמת צ"ב בדעת החולקים על הבה"ל, דזה לא רק דעת הט"ז אלא שגם הב"ח והפמ"ג והגרע"א (הובא שם בבה"ל) ג"כ סוברים שאיסור קושר תלוי בדעתו של הקושר, וצ"ע ממש"כ הבה"ל.

ולכאורה אפשר להציע ב' מקורות לסעוד דברי האחרונים הנ"ל.
א. מביא הב"י (סוף ס"א) את דברי השבלי הלקט במלאכת קושר, וז"ל, כתוב בשבלי הלקט תני בתוספתא, זה הכלל כל קשר שהוא של קיימא וכו' קשר שדעתו לקיימו שבת או חדש פטור. דעתו לקיימו לעולם חייב חטאת. אין דעתו אלא ליומו מותר, עכ"ל. ומבואר שהשבלי הלקט למד שתלוי בדעת הקושר. א"כ מצאנו מפורש בדעת הראשונים שענין קושר תלוי בדעתו של הקושר בשעת הקשירה.

ב. נראה דיש סמוכין לשיטה זו בסוגיא לעיל (עד:): שהעלינו למעלה. שואלת הגמ' מהו המקור לקושר במשכן. רבא אמר, "שכן קושרים ביתדות אהלים". והגמ' מקשה, "ההוא קושר על מנת להתיר הוא." ולכאורה נראה בדעת הטור שאע"פ שקושר קשר שהעולם קושרים להתקיים לעולם, אם דעת הקושר בשעת קשירתו להתירו ביומו אין לחייבו בכה"ג. והגם שזה לא מוכח כשיטה זו שיסבור הבה"ל שקשר של יתדות אהלים הוא קשר שדרכו להתירו, אבל יתכן שלמדו האחרונים הנ"ל שכונת הסוגיא היא לדעתו של הקושר היא, ואם דעתו להתירו אינו חשיב קשר שחייבים עליו.

ד. שיטת הרי"ף והרמב"ם במלאכת קושר

הגמ' (ק"ב). מביא ג' ברייתות בענין קושר.

איתמר התיר רצועות מנעל וסנדל, תני חדא חייב חטאת ותניא אידך פטור אבל אסור ותניא אידך מותר לכתחילה ... מנעל אמנעל ל"ק, הא דקתני חייב חטאת בדאושכפי, פטור אבל אסור בדרבנן, מותר לכתחילה בדבני מחווא, וכו'.

וכתב הרי"ף (מא: בדפיו) דאושכפי היינו מעשה אומן וקשר של קיימא, ועל זה יש חיוב חטאת. והא דתני בדרכנן דפטור אבל אסור, היינו דמעשה הדיוט אלא דהוא קשר של קיימא. והא דתני מותר בדבני מחוזה איירי דאינו מעשה אומן וגם אינו קשר של קיימא. ומבואר בדעת הרי"ף עוד דבר שצריך כדי להתחייב חטאת על מלאכת קושר והוא שיהיה מעשה אומן. והביא הגר"א (סי' שיז) סמך לשיטה זו ממה דאיתא במשנה 'קשר הספנין' ולא 'קשר הספינות', דמשמע דחייב משום דבמעשה אומן איירי.

והנה הרמב"ם (פיהמ"ש שם) לא מזכיר תנאי זו של מעשה אומן. וז"ל, העיקר שתסמוך עליו הוא זה כל קשר שהוא של קיימא חייבין עליו ושאינו של קיימא אין חייבין עליו, עכ"ל. ומענין, לא רק שלא מביא קשר אומן, אלא שאומר בלשון חזק מאד שחייב בקשר של קיימא לחד.

אך במשנה תורה (הל' שבת פ"י ה"א) כן מכניס ענין מעשה אומן. וז"ל, הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב ... אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור. וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לקשרו לכתחילה, עכ"ל. ובהמשך (ה"ב) כותב הרמב"ם דוגמאות של קשרים שאינם של קיימא שהם מעשה הדיוט ומותרים הם לכתחילה, ומסיים, וז"ל, וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן, ה"ז אסור, עכ"ל.

ונראה דיש להקשות על הרמב"ם דלכאורה סותר את מש"כ בפיהמ"ש. ועוד יש להקשות למה מכניס את האיסור דרבנן של מעשה אומן שאינו קשר של קיימא בסוף הלכה ב' ולא בהלכה א' יחד עם האיסור דרבנן של קשר של קיימא שאינו מעשה אומן.

והנראה לומר בדעת הרמב"ם דבאמת יש מחייב א' למלאכת קושר, דהיינו דקשר של קיימא הוא, כמש"כ בפיהמ"ש. אולם יש תנאי בקשר של קיימא, דכדי שיהיה נחשב קשר של קיימא צריך להיות מעשה אומן. וגדר מעשה אומן לפי הרמב"ם הוא שקשר של קיימא הוא חזק אמיץ מאד כמו הקשר שאומנים עושים, ובלא"ה אינו נחשב קשר של קיימא, ופטור. לפ"ז א"ש למה הרמב"ם רק מזכיר איסור דרבנן של מעשה אומן שאינו קשר של קיימא בסוף הלכה ב', דהיינו להראות שביסוד חלוקת איסור דרבנן זו מעיקר האיסור שהוא קשר של קיימא שאינו מעשה אומן.

והנה הגר"א (סי' שיז אות א) מביא כמה מקורות לאיסור זו של מעשה אומן שאינו קשר של קיימא. א', איתא במשנה (קיג.), כלל אמר ר' יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו, ע"כ. ומסביר הגר"א דבע"כ איירי במעשה אומן, דבלא"ה אין טעם לחייב. א"כ מבואר במשנה דאע"פ שאין חיוב חטאת בקשר כזו (דהוי מעשה אומן ואינו של קיימא) מ"מ איסורא איכא. ב', הגר"א מציין עוד גמ' (קיא:), הכי קאמר, יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וקשר הספנין, ומאי ניהו קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא, ע"כ. והנה גמ' זו איירי בקשר של אומן שהוא קשר ספנין. ואפ"ה אין חייבין עליו משום דאינו של קיימא.

ולכאורה צ"ב למה הגר"א הביא מקורות לאיסור זו. הלא כבר כתב הרי"ף (מא. בדפיו) שאיסור דרבנן הוא כשיש קשר של קיימא ואינו מעשה אומן, ומאי שנא באיסור זה. אך לפי הנ"ל א"ש דשאני איסור זו מאיסור קשר של קיימא שאינו מעשה אומן, שחסר בזה בעיקר מחייב של קשר, דאינו קשר של קיימא. ממילא, מובן שצריך להביא מקורות כדי ללמוד שאסור גם בכה"ג.

ה. שיטת השלטי הגבורים

כתב השלטי הגבורים (מא: בדפי הרי"ף) חידוש ביסוד מלאכת קושר לדעת הרי"ף והרמב"ם. הוא סובר שקשר על גבי קשר אסור משום חשש מעשה אומן. וז"ל, וקשר אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא, מיהו נראה מלשון האלפסי שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב, ומכאן יצא האזהרה שכשקושרים זה על זה שאין מתירין אותו בשבת. ואע"פ שהוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא, אעפ"כ נזהרים בקשירתו ובהתרתו משום דהוי קשר אמיץ, עכ"ל.

מבואר מדבריו שיסוד הדבר בענין מעשה אומן הוא אמיצות הקשר. לכן קשר ע"ג קשר, אע"פ שאינו קשר של קיימא (שעשוי הוא להתירו ביום) אפ"ה יש חשש איסור בעשייתו משום מעשה אומן. ושיטה זו מובא להלכה בשו"ע (סימן שיז ס"א).

אך כתב החזו"א (סי' נב אות יז) דשלטה"ג זו הוא רק חומרא שנהגו. והביא ראיה מלשון המשנה 'שקושרת אשה מפתחי חלוקה', ובע"כ

איירי בקשר ע"ג קשר, דבלא"ה לא ישאר כלל. ומבואר דמעיקר הדין מותר לקשור קשר ע"ג קשר ולא חוששין למעשה אומן. וכן בשע"ת (סי' שיז אות א) מביא דהברכ"י לא נהג חומרא זו של השלטה"ג למעשה. צ"ב במח' זו אם יש לחשוש לדעת השלטה"ג או לא.

ולכאורה נראה להסביר מח' הנ"ל בשאלה במעשה אומן. האם גדר מעשה אומן הוא תואר קשר של קיימא והוי ענין של אמיצות הקשר, וכמש"כ לעיל, או שיסודו ענין מלאכת מחשבת שאם לא עושה מעשה אומן חסר בסוג הקשר כדי להיות מלאכת מחשבת.

ובערוך השולחן בתחילת הלכות שבת (סי' רמד סע' כב) מבואר כצד הב', שענין מעשה אומן הוא כדי להיות מלאכת מחשבת. וכן בערוך השלחן (סי' שיז) מבואר שענין מעשה אומן הוא כדי להיות יחודיות לקשר להחשב מלאכת מחשבת. לפ"ז יתכן להסביר מח' הנ"ל, דסובר השלט"ג (והרמ"א שחושש לדבריו) שמעשה אומן הוא ענין של אמיצות הקשר, ולכן בקשר ע"ג קשר יש חשש למעשה אומן. אולם החזו"א והברכ"י סוברים כדעת הערוך השלחן שיסוד מעשה אומן הוא ענין של מלאכת מחשבת, ולכן קשר ע"ג קשר סתם (שאינן לו יחודיות למאלכת מחשבת, אין לחשוש בקשר כזה לחשש מעשה אומן).

[ועי' בספר שלמי ניסן (עמ' קסה) שע"פ יסוד הזו מיישב קושיית האחרונים (הבה"ל סימן שיז אות א ואב"נ סי' קעט אות ו) על השלטה"ג ממה דקיי"ל שקשר שיכול להתירו בא' מידי חייבין עליו, אף דהוי מעשה אומן. ובע"כ שלאו באומן תליא מילתא. וע"פ הנ"ל מסביר דאם יש מעשה אומן בעצמו, כגון בסוגייתנו, אין צריך להיות אמיץ כדי ליחשב מעשה אומן, דבעצם הוי מעשה אומן ביחודיותו של הקשר. אמנם, השלט"ג איירי שאין שום יחודיות של מעשה אומן להקשר, ובכה"ג חוששין רק למעשה אומן אם הקשר אמיץ. ע"ש.]

ולכאורה יש עוד נ"מ בשאלה הנ"ל. האם צריך אומן ממש לקשור הקשר כדי שיהיה נחשב מעשה אומן, או דילמא דרק צריכין מעשה אומן ולא דוקא ע"י אומן עצמו. ומלשון הרי"ף נראה דתלוי במעשה אומן, וכ"ה דעת השלט"ג באמיצות אך הכס"מ (פ"י ה"א) מקשה על לשון הרמב"ם, וז"ל, מה לי עשאה אומן, מה לי עשאה הדיוט, עכ"ל. משמע

דנקט שדוקא אומן יכול לעשות מעשה אומן. א"כ יתכן שאם צריך דוקא אומן, הכונה במעשה אומן אינה באמיצות, אלא שהוא ענין ביחודיותו של הקשר שדוקא נעשה ע"י אומן.

[ושאלות האלו מאד נוגעים להלכה לגבי קשירות הנעליים בקשר ע"ג קשר אם יש חשש למעשה אומן או לא, וגם לענין קשר ע"ג קשר הנעשה בטעות, האם יש חשש איסור בהתרתו. וכבר האריכו הפוסקים בשאלות הנ"ל, עי' בדבריהם הנעימים.]

הרב צבי שכטר
ראש ישיבה
ראש כולל ע"ש מרדכי ועדינה כ"ץ

בתקיעות דמוצאי יום הכיפורים

איתא בשו"ע או"ח (סוף סי' תרכג) שנהגו לתקוע בסוף תפילת נעילה. ובתוס' הובאו בזה ג' טעמים.

א. זכר ליוה"כ של יובל

התוס' בשבת (קיד'): הביאו מש"כ במחזורים שהוא זכר לתקיעת שופר ביוה"כ של יובל. ולפ"ז שפיר מובן מנהג המחבר שכתב לתקוע תשר"ת. [וכן הנהיג רבנו ז"ל בשיבת רמב"ם].

ולפי זה היה מן הנכון באמת לתקוע ביוה"כ גופא, ולא להמתין עד ליל מוצאי יום הכיפורים, אלא לדבר זה אסור מדרבנן, שתקיעת שופר ורדיית הפת שתיהן אסורות הן מדרבנן בתורת חכמה ואינה מלאכה. ובאמת טפי עדיף היה לתקוע עכ"פ בזמן ביה"ש (שהוא עכ"פ ספק יום) מאשר לתקוע בליל מוצאי יוה"כ. וכ"כ המשנ"ב (סי' תרכג ס"ק יב) בשם הפרמ"ג, שאם גמר הש"ץ תפילת נעילה בזמן ביה"ש מותר לתקוע, דכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בביה"ש, אם יש עכ"פ איזה מקום מצוה.

ובאמת צ"ע טובא דבר זה, חדא שבהלכות שבת (סי' שמב סק"ב) כתב המשנ"ב בשם החיי אדם להחמיר כדעת הסוברים שקולא זו רק נוהגת בביה"ש דליל כניסת השבת (שהזמן אז בחזקת חול), ולא בביה"ש דיציאת השבת (שהזמן אז בחזקת קודש), וכאן בהלכות יוה"כ סותר לדבריו שמה. ועוד, דאיזו מצוה היא זו שמפני שנהגנו לעשות זכר ליוה"כ של יובל כבר קבענו דבר זה לגדר של 'מצוה', וצ"ע.

ועיי"ש בתוס' שבת (בסוף הדבור) שתמהו על טעם זה, דלמה תוקעים בכל שנה ושנה, וכי היה יובל בכל שנה ושנה.

ב. סימן לסילוק שכינה

הסמ"ג כתב שטעם מנהג התקיעות הוא לשמש כסימן לסילוק השכינה, וכדכתיב בפרשת יתרו, 'במשך היובל המה יעלו בהר', ופי' רש"י שמה, כשימשוך היובל קול ארוך, הוא סימן סילוק שכינה ... וכיון שאסתלק, הם רשאים לעלות. ומסתמא היינו טעמא דמנהג הנפוץ לתקוע תקיעה גדולה במוצאי יוה"כ, וכדברי רש"י, כשימשוך היובל קול ארוך וכו'.

ובביאור ענין זה נ"ל דעצומו של יום הכיפורים שגורם לכפרה הוא מה שיש השראה מיוחדת של השכינה, וכדכתיב 'לפני ד' תטהרו'. ומהאי טעמא נהגו הרבה לדקדק שלא לקרוא ליוה"כ בשם 'יום הכיפורים', אלא בכינוי 'היום הקדוש'. וכאילו יש בזה משום חששא דמוציא שם שמים לבטלה, וכאילו זהו כל עצמו של היום, שהשכינה שרויה אצלנו באופן מיוחד (טפי מאשר בשאר ימות השנה), וכאילו עצם השם 'יום הכיפורים' מבטא את רעיון השראת השכינה. ומה"ט י"ל שנהגו לקבל תוספת יוה"כ לפני ע"י קביעות ב"ד להתרת נדרים, דקיי"ל 'אלקים נצב בעדת קל'. וע"י קביעות הב"ד אנחנו מורידים את השכינה למטה אצלנו, וע"י כן אנו מתחילים - קודם התחלת כניסת היום - במצב זה של לפני ד' המיוחד ליוה"כ. ומה"ט (הסבירו התוס' ברכות לד. ד"ה אמר) נהגו לומר לאחר נעילה ז"פ ד' הוא האלוקים, ללוות את השכינה מאצלנו עד למעלה מרקיע השביעי. [כ"ז שמעתי מרבנו ז"ל. ועי' מש"כ עוד בס' נפש הרב (עמ' כ"ו)].

ג. קבלת תוספת שבת ביחיד ובציבור

אכן עיי"ש בתוס' (למס' שבת) שכתבו שהעיקר הוא שתקיעה זו היא מדינא דגמ', דעיי"ש בסוגיא שהביאו ברייתא, שיוה"כ שחל להיות בע"ש, לא היו תוקעים, ובמוצאי שבת, לא היו מבדילין. וא"ר זירא, כי הוינא בבבל הוה אמרי דהך ברייתא דברי הכל. ופרש"י דלא הוה מסיקנא אדעתאי דתיהוי בפלוגתא דר' ישמעאל ור"ע דמתני', אי חלבי שבת קרבים ביוה"כ או לא. כלומר, דענין התקיעות של ע"ש היינו בחינת תוספת שבת של הצבור (עי' מש"כ בס' נפש הרב, עמ' רכ"ג), דיש ענין של תוספת שבת

של היחיד, ויש תוספת שבת של הצבור. ואף היחידים נגררים אחר הצבור כשמקבל הצבור תוספת שבת.

ועיין שו"ע (סי' רסג סט"ו) שבירושלמי מבואר שאסור להתפלל תפילת חול בשבת, ואף בזמן תוספת, משקיבל היחיד על עצמו את השבת, כבר אסור לו להתפלל תפילת חול. ואף אם איזה יחיד עדיין לא קיבל על עצמו תוספת, אף היחיד נגרר אחר הצבור (שאליו הוא משתייך) להיות אסור במלאכה, ואף ליאסר להתפלל תפילת חול. וענין קבלת תוספת שבת ויו"ט מבעוד יום היינו ע"י ניהוג [עיי"ש (עמ' קנד) מש"כ בשם רבנו] הגברא באיסור מלאכה וזה רק שייך בחול, א"נ ביו"ט שחל להיות בע"ש, וע"י קבלתו הוא נוהג בכל איסורי שבת. כלומר, שלא לנהוג בהיתרא דאוכל נפש. א"נ ביו"ט שני של גלויות שנוהג בתורת ספקא דיומא, דשמא היום הראשון הוא חול והיום השני הוא קודש, אז ממילא שפיר שייך לקבל על עצמו (בסוף יום הראשון של היו"ט) תוספת יו"ט עבור היום השני, דאולי היום הראשון הוא חול, ורק היום השני הוא קודש, וממילא שפיר שייך לנהוג בסוף יום הראשון (בתורת ספק) בתוספת יו"ט עבור יום השני.

אכן ביום הכיפורים שחל להיות בסמוך לשבת או לפניה או לאחריה - שאין הבדל בין ב' הימים לגבי אי' מלאכה, דבשניהם ליתא להיתרא דאו"נ, לא שייך בכלל כל הענין דתוספת, דלא שייך לנהוג באיסורי מלאכה מבעוד יום. וה"ט, דהרי ביום המוקדם בין כה וכה נוהגים כל איסור המלאכה דיום המחרת, וא"א לומר שע"י ניהוגו באיסור המלאכה, קיבל בזה על עצמו במוקדם את קדושת היום דיום המחרת. ושפיר מובן הדין הראשון שבברייתא שביוה"כ שחל להיות בע"ש לא היו

תוקעים, דענין התקיעות הוא לקבל תוספת שבת של הצבור, ובכה"ג לא שייך בכלל לעשות תוספת שבת, וכאמור.

ד. קדושת שבת וקדושת יוה"כ שוות הן

וה"נ שפיר מובן טעמא דדין השני של הברייתא, דאם חל יוה"כ במוצ"ש, לא היו מבדילים, דאין מבדילין אלא כשיוצאים מיום קודש ליום חול, או מקודש חמור לקודש קל. אבל כשיוצאים מיום קודש קל, ונכנסים

ליום קודש חמור (כגון יו"ט שחל להיות בע"ש), אין אומרים הבדלה בכה"ג. [וכ"ה בירושלמי, שא"א הבדלה בסוף שנת השמיטה, שהרי תיכף ומיד נכנסים לקדוה"י של ר"ה, שקדושתו יותר חמורה מאשר קדושת שנת השמיטה].

ואף ביוה"כ הסמוך לשבת (לפניה או לאחריה), ב' הקדושות שוות הן, שהרי בשניהם ליתא להיתרא דאוכל נפש. ועיין בדברי הרמב"ם (סוף הל' עירובין) שביוה"כ שחל בסמוך לשבת מסתברא לומר שהכל מודים שמהווים חדא קדושה ויומא אריכתא, דכל הסיבה דקיי"ל כדעת התנאים שביו"ט הסמוך לשבת שהם מהווים ב' קדושות, היינו מפני שא"א לב' הקדושות להתמזג אהדדי, שהרי שונים הם זו מזו, דביו"ט ישנו להיתר אוכל נפש, משא"כ בשבת. אכן בשבת ויוה"כ, שב' הקדושות שוות, מסתברא לומר שלכו"ע יש כאן קדושה אחת.¹

ה. קדושת השבת למעלה מקודשת יוה"כ

... כי סליקנא להתם אשכחיתיה ליהודה ברי' דר"ש בן פזי דיתיב וקאמר ר' עקיבא היא, דאי ר' ישמעאל, כיון דאמר חלבי שבת קרבים ביוה"כ, הר"ז מורה על כך שבנוגע לדינים דאורייתא קדושת שבת חמורה (במקצת) מאשר קדושת יוה"כ, ושפיר שייך להוסיף מחול על הקודש (כשחל יוה"כ בע"ש), וממילא, ליתקע (חצי שעה² קודם לשקיעה בע"ש) לשמש כקבלת תוספת שבת של הצבור. ואף דבכה"ג אין שום הבדל בהנהגת הגברא משך כל היום דיוה"כ (קודם לחצי שעה האחרון של היום), לבין הנהגתו דסוף היום, מ"מ אית ליה להך אמורא דשפיר שייך להיות תוספת אפילו בכה"ג. ואולי י"ל דס"ל (כדעת הלבוש) שאפשר לקבל תוספת קדושת היום ע"י נדר, או אולי באיזה אופן אחר.

¹ והארכנו בזה טובא בס' ארץ הצבי (עמ' עה-עו).

² תפסנו את השעור של חצי שעה ע"פ דברי תוס' רבנו פרץ (ביצה ל.), ועי' מש"כ עוד מזה בס' בעקבי הצאן (עמ' ע-עא).

ו. קבלת תוספת שבת להפקיע את עצמו ממצוות

ולישנא דר"י ברי' דר"ש בן פזי היא, 'ליתקע כי היכי דליהוי ידעי דחלבי שבת קרבים ביוה"כ'. ובפשוטו הו"ל לנסח הוכחתו אחרת, דליתקע (ושע"י תקיעת השופר יקבלו הצבור תוספת שבת), ושע"י אותה הקבלת תוספת שבת יהיה אסור להקטיר חלבי יוה"כ בחצי שעה האחרון של היום, דחלבי יוה"כ אין קרבים בשבת, ומ"ט ניסח הוכחתו (דהך ברייתא אזלא רק אליבא דר"ע) בסגנון שכזה, ד'ליתקע כי היכי דליהוי ידעי דחלבי שבת קרבים ביוה"כ'. (עיי"ש בתוס' ד"ה ליתקע מש"כ בזה).

ויש בזה מקום לומר שאין רשות לאדם לקבל על עצמו תוספת שבת וליאסר ולהפטור בזה מאיזו ממצוות היום, דוגמת נדון הט"ז (סי' תר סק"ב) בר"ה שחל בע"ש ולא היה לציבור שופר לתקוע כל היום, ודימו בדעתם שלא יגיע להם עוד שופר באותו היום, וקיבלו על עצמם תוספת שבת במוקדם, ובחצי שעה האחרון (בזמן התוספת) הגיע לידם שופר, אם רשאים לתקוע אז, כי יש סברא לומר דאין לאדם רשות (או בעלות על עצמו) לקבל תוספת קדושת יום המחרת באופן שע"י כן יבטל מעל עצמו האפשרות לקיים מצות שופר של היום המוקדם. (ועי' עוד מזה בס' שו"ת מענה אליהו סי' פד, מהגאון האדר"ת).

ז. כהנים זריזים הם

והשיבו בגמ', דאה"נ אף בכה"ג שפיר יש להוסיף תוספת שבת, ולקבל על עצמם במוקדם קדושת השבת בחצי שעה האחרונה של יוה"כ, אך לתקוע בשבת ויו"ט תמיד אסור הוא מדרבנן (בתורת חכמה ואינה מלאכה), ולהתיר השבות דתקיעת שופר ביוה"כ חצי שעה לפני השקיעה בעינן שיהא שם איזה צורך גדול, ובנד"ד דביהמ"ק (לפרסם אצל הכהנים שחלבי שבת קרבים ביוה"כ) אין זה כ"כ צורך גדול, דכהנים זריזים הם.

ועיי"ש ברש"י (ד"ה זריזים) שהביא מהפסוק יורו משפטין ליעקב. ובאמת פסוק זה קאי אכל שבט לוי, שמצותו של אותו שבט להתעסק בלימוד התורה לאחרים ובהוראת ההלכה, ועיין בדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ב), ומצוה להיות בסנהדרי גדולה כהנים ולויים, שנאמר ובאת אל הכהנים הלויים וגו'. ולא קאי בדוקא אכהנים העובדים

במקדש, וטפי היה נראה לפרש דמאמר הגמ' ד'כהנים זריזים הם' קאי אכהנים שבמקדש, וכפרש"י לפסחים (לו. ד"ה צבור שאני), שכל קרבנות הצבור נעשים תמיד ע"פ ב"ד הגדול, והם מזרזים תמיד את כהני המקדש לדקדק בכל ענייני קרבנות הצבור.

וע"ז הק' מהמשנה בסוכה שמבואר שאפי' ביו"ט שחל בע"ש נמי תקעו במקדש כדי לפרסם את ענין תוספת שבת של הצבור, ולא הסתפקו בקבלה בפה או בניהוג בשביתה ממלאכה, אף שתקיעת שופר הרי אסורה מדרבנן ביו"ט (כמו בשבת), והתירו במיוחד שבות זו מפני שהחשיבו לזה לצורך גדול - כדי להבטיל את העם ממלאכה, אף דהמדובר במשנה שבסוכה הוא במקדש. וע"ז תירץ שהצורך היה עבור שאר עמא דירושלים.

ח. בדין קניבת ירק

ושוב הקשו, שבכה"ג ליתקע בכל העולם חצי שעה לפני השקיעה לפרסם קבלת תוספת שבת, כי היכי דלידעי דשרי בקניבת ירק. כלומר דלכו"ע (בין לר"ע ובין לר' ישמעאל) יש חומרא בשבת (עכ"פ מדרבנן) שאינה נהגת ביוה"כ, דהיינו דקניבת ירק אסורה מדרבנן בשבת ולא ביוה"כ, וממילא שפיר שייך (אליבא דר"י ברי' דר"ש בן פזי) לקבל תוספת שבת שתחול ע"ג קדושת יוה"כ, כי יש חומרא בדיני שבת ע"ג דיני יוה"כ.

וע"ז תירץ, דאה"נ דשפיר אפשר לקבל תוספת שבת ע"ג קדושת היום דיוה"כ, ואפילו לפי סברתו הראשונה של ר' זירא (בעודו בבבל) שלא שייך לקבל תוספת שבת אלא ע"י ניהוג הגברא, הכא שייך לקבל תוספת שבת אפילו ע"י ניהוג, אם נתפוס להלכה כדעת רב הונא הסובר שביוה"כ שחל להיות בשבת אין להתיר קניבת ירק. א"כ יוצא שביוה"כ זה שחל בע"ש, כל הזמן שהיה מן המנחה ולמעלה היתה מותרת קניבת הירק, עד שקבלנו לתוספת שבת חצי שעה קודם להשקיעה, ובאותו הזמן של חצי השעה האחרונה שביום יש לנו לאסור כל אופני ההכנה, כי הזמן ההוא נהפך ע"י קבלתנו תוספת שבת להיות בבחינת יוה"כ שחל להיות בשבת.³

³ א"כ נימא דא"א לאסור הכנה מהזמן של תוספת שבת עבור שבת, שהרי לאחר שהוסיף זמן זה, הכל מהווה חטיבה אחת של שבת א'. אך אם נימא שיש בקניבת ירק

ט. לפרסם קולא איננו צורך גדול

ואפי' לר' יוחנן הסובר שאף ביוה"כ שחל בשבת נמי יש להתיר הכנה עבור יום המחרת, וא"כ אין שמה אופן במה לקבל תוספת שבת בחצי שעה האחרונה של יוה"כ שחל בע"ש (שהרי בין קודם לאותו חצי שעה ובין לאחר אותו חצי שעה עדיין יהיה מותר בקניבת ירק), ובשאר איסורים הלא שבת ויוה"כ שוים הם, ואין אופן לקבל תוספת שבת בניהוג הגברא באיסורים נוספים. מ"מ אליבא דר"י ברי' דר"ש בן פזי עדיין קיימת אפשרות לקבל תוספת שבת בזמן חצי שעה האחרון של היום כפה, אבל מ"מ להתיר תקיעה האסורה מדרבנן ביוה"כ בעינן שיהיה איזה צורך גדול, ואין דוחין שבות להתיר. כלומר, לפרסם היתר וקולא, איננו כ"כ צורך גדול. ולמסקנא, כך נשאר הסברו זה של ר' יוסף, שאין דוחין שבות להקל.

ור' שישא ברי' דרב אידי הציע אפשרות לחלוק על ר' יוסף, דאי הוי מיבעיא לן היתרא האידנא, היינו מחשיבים אף את זה לצורך גדול, דהיינו, לפרסם הך קולא דביוה"כ שרי בקניבת ירק. אבל השתא דלא מיבעי לן הך קולא דקניבת ירק בשנה זו (שחל בע"ש), שהרי בשבת לא יבשלום, ותהא תקיעה זו רק להודיענו היתר בשנה אחרת שיחול יוה"כ באמצע שבת, לא התירו דשבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו.

י. בגדר בעידנא בדחיית איסורים

כלומר, דלגבי הדין דאורייתא דעשה דוחה ל"ת קיי"ל דבעינן בעידנא, דהיינו בב"א ממש, וכאן, שהמדובר הוא להתיר שבות דרבנן לצורך גדול, כל שיש בו איזה צורך היום סגי להיחשב כבעידנא. אבל להתיר שבות של היום עבור צורך רחוק, זו לא שמענו. (ועי' מש"כ בזה בס' בעקבי הצאן, עמ' נז.)⁴

משום איסור מלאכה מדרבנן, בנוסף על בעיית איסור ההכנה, אז שפיר י"ל כנ"ל, שחצי שעה זה האחרון דינו כיו"כ שחל בשבת, ואין להתיר בו הך מלאכה דרבנן.

⁴ ועי' מג"א (סי' תקכ"ז סק"ג) שביו"ט שחל ביום ה' או ביום ו', ועשו ערוב תבשילין ביום ד', אין להתיר בישול ביום ה' עבור השבת, דשבות רחוקה לא התירו.

ועל שיטת רב שישא ברי' דרב אידי שרצה לחלוק על רב יוסף הקשו מהמשנה בחולין, יו"ט שחל להיות בע"ש תוקעים (כדי לפרסם קבלת תוספת שבת ע"ג קדושת יו"ט, ליאסר אפי' במקום אוכל נפש) ולא מבדילים (שהרי יוצאים כאן מקדושה קלה ונכנסים לקדושה חמורה), מוצ"ש - מבדילים (שהרי יוצאים מקדושה חמורה ונכנסים לקדושה קלה) ולא תוקעים (שהרי א"א לקבל תוס' יו"ט ולהעמיס קדושת היום דיו"ט ע"ג קדושת היום דשבת, דאין כאן הוספת קדושה).

וע"ז הקשו, דאה"נ דאין תוקעים חצי שעה קודם סוף היום דשבת, ואף לא שייך לעשות קבלת תוספת יו"ט אפילו בפה, וכו"ל. מ"מ ליתקע (בשעת צה"כ) כי היכי דלידעי דשרי בשחיטה לאלתר אלא מחוורתא מן ההכרח צ"ל כדר' יוסף, דלפרסם קולא לא נחשב מספיק צורך בכדי להתיר שבות.

יא. ענין תקיעת שופר בתחילת צה"כ

אכן לפ"ז קשה, מ"ט אין תוקעין בצה"כ בכל מוצ"ש ובכל מוצאי יו"ט שהוא יום חול, דאז אין שמה בעיא של דחיית שבות, ומ"ט לא נתקע לפרסם שכעת יש היתר מלאכה.

וע"ז ביארו התוס', דזה לק"מ, דאף דמצוה יש לערוך שלחנו במוצ"ש ולאכול סעודת מלוה מלכה, מ"מ אין בזה כ"כ מצוה חשובה שנצטרך לתקוע תיכף ומיד ברגע הראשון של צה"כ בכדי לפרסם שכבר הגיע זמן ההיתר. ודוקא בחל יו"ט במוצ"ש (שמצוה גדולה יש לשחוט משום שמחת יו"ט) הוא ששאלו בסלקא דעתך הגמ', 'ולתקע'.

וע"ז השיבו כדר' יוסף, דאין דוחין שבות להקל. אבל במקרה שחל איזה יו"ט חשוב במוצאי שבת, שאין באותו היו"ט שום איסור

ועמש"כ בזה בס' בעקבי הצאן (הנ"ל), דרק ביום ו' ישנה למצות 'והיה ביום הששי והכינו'. ועי' משנ"ב להל' ערב שבת שחידש שהך מצוה רק מתחילה בבקר של יום ו', ולפי דבריו יש מקום לחדש ולומר שאין לבשל מליל ו' עבור שבת, אפילו ע"י עירוב תבשילין. וכן משמע קצת בתשו' האלף לך שלמה.

מלאכה (כגון בכל מוצאי יוה"כ, שמצוה גדולה יש לערוך אז סעודה לרגל שמחת בטחוננו במחילת עונותינו) יש לתקוע תיכף ומיד בשעת צאת הכוכבים (מדינא דגמרא) לפרסם שכבר הגיע הזמן לשחוט ולבשל עבור סעודת הלילה. ולפ"ז, פשיטא שאין לתקוע בזמן ביה"ש דמוצאי יוה"כ (ודלא כדעת הפמ"ג הנ"ל) אלא דוקא לאחר צה"כ.

אמירה לנכרי באיסור שבת ובשאר איסורים

יש חקירה באיסור אמירה לנכרי אם האיסור הוא הדיבור עצמו או התוצאה. ויש סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם שכתב (הל' איסור פט"ז הי"ג) לגבי הדין של איסור סירוס, וז"ל, אסור לומר לעכו"ם לסרס בהמה שלנו, ואם לקחה מעצמו וסרסה מותר, עכ"ל. מזה משמע שהאיסור הוא הדיבור. אבל, לגבי הדין של חסימת בהמה הרמב"ם כתב (הל' שכירות פי"ג ה"ג), וז"ל, אמר לעכו"ם חסום פרתי ודש בה ... אסור ואינו לוקה עכ"ל. הרמב"ם לא כתב שאסור לומר לעכו"ם כמו שכתב לגבי דין של סירוס. אבל הרמב"ם כתב שאם אמר לעכו"ם הרי זה אסור. הביאור, שהאיסור לא הוא הדיבור ורק התוצאה.

והביאור הוא שהרמב"ם סובר שאיסור אמירה לנכרי הוא כחלק של האיסור עצמו. כמו שיש חקירה מפורסמת באיסור חצי שעור וגם באיסור לפני עור, אם הם איסור כללי או איסור פרטי. לפי דברינו, הרמב"ם סובר שאיסור אמירה לנכרי הוא איסור פרטי. עוד צריכים להביא את החידוש של הצפנת פענח (הל' תרומות עמ' 113) שיש ב' מיני איסורים, האיסור במעשה והאיסור בתוצאה. עלינו לבאר מהו מהות איסורי סירוס וחסימה.

שמעתי מפי מו"ר הגר"א סלובייצ'יק זצ"ל שסירוס הוא איסור בפועל. והראיה היא שסירוס אחר סירוס חייב מלקות, וגם ממש"כ הרמב"ם אם כפה את האדם ושסה בו כלב עד שעשהו כרות שפכה אינו לוקה עד שיסרס בידו. אבל חסימה הוא איסור בתוצאה. והראיה ממש"כ הרמב"ם שאפילו חסמה בקול לוקה, ואע"פ שהרמב"ם סובר שעקימת שפתים לא הוא מעשה (הל' סנה' פי"ח ה"ב). ופירש הרב המגיד שעקימת שפתים דחסימה הוא מעשה מפני שדבורו בא לכלל מעשה, שעל ידי קולו היא נחסמת. אבל דיבור שאינו בא לכלל מעשה לא הוא מעשה. והביאור הוא שעיקר מהות האיסור של חסימה הוא התוצאה ולא המעשה דיבור,

ומפני זה חסימה בקול אסורה כאילו עשה מעשה. אבל, לגבי האיסורים שנחשבים בגדר איסור בפועל, אז הדיבור לא הוה מעשה.

ועל פי החילוק הנ"ל יכולים לבאר את שיטת הרמב"ם לגבי הדין של אמירה לנכרי. מאחר שהסברנו שאיסור אמירה לנכרי תלוי במהות האיסור הפרטי שנלווה אליו, אם האיסור הוה איסור תוצאה אז האיסור של אמירה לנכרי גם כן הוה איסור של תוצאה. ונ"מ, שאסור ליהנות ממעשה נכרי אפילו בלי אמירה מפורשת. משא"כ אם האיסור הוה איסור בפועל, אז אין בו איסור הנאה אם עשה בלי דיבור ורק יש איסור של לדבר לכתחילה.

הגמרא (ב"מ צ) שואלת אם איסור אמירה לנכרי נאמר רק בשבת או אף בשאר איסורים. וז"ל איבעיא להו מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה. מי אמרינן אמירה לנכרי שבות, הני מילי לענין שבת דאיסור סקילה אבל חסימה דאיסור לאו לא או דלמא לא שנה, עכ"ל. והביא הר"ן מח' ראשונים לענין פסק. הראב"ד פסק לקולה דספיקא הוא, ואיכא שיטות שנקטו לחומרה כיון דחזינן לכולהו רבנן בתראי (רבה, אביי, רב אחי, רב אשי, מר ימר, ומר זוטרא) שאסרו סירוס ע"י גוי, נקטינן לחומרה דאמירה לגוי אפילו באיסור 'לאו' אסורה. וכיון שהרמב"ם גם כן פסק לענין סירוס וחסימה לחומרה שיש איסור אמירה לנכרי, י"ל שגם הרמב"ם פסק כמחמירים שיש איסור אמירה לנכרי בכל שאר איסורים.

וע"פ כל זה יש לפרש דברי הרמב"ם התמוהים לגבי שבת, שכתב (הל' שבת פ"ו הל' א, ב), וז"ל,

אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת אע"פ שאינו מצווה על השבת ואע"פ שאומר לו מקודם השבת ואע"פ שאינו צריך לאותו מלאכה אלא לאחר השבת ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהי-ה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן.

ויש להקשות על הרמב"ם מדוע צריך הרמב"ם לכתוב את הטעם של זלזול שבת, והלא יש כבר איסור של אמירה לנכרי בכל האיסורים. ומדוע יש איסור אפילו קודם השבת. הכל מודים שמותר להדליק את הנר קודם שבת אע"פ שיהיה דולק בשבת.

וי"ל שהשאלה הזאת תלויה בחקירה הנ"ל. אם האיסור של אמירה לנכרי הוה מוגדר כאיסור תוצאה, אז אין שום איסור לומר לנכרי קודם שבת לעשות מלאכה בשבת, כמו שמותר להדליק נר בערב שבת בעצמו. לא תהיה איסור אמירה לנכרי יותר חמור ממעשה ישראל בעצמו. ולכן אין שום איסור לומר לנכרי בערב שבת מכח דין תוצאה. אבל, אם האיסור הוה הדיבור, אז יש לומר שזהו בגדר שליחות כמו שכתב רש"י (שבת דף קנג) כשעכו"ם עושה מלאכה בשבת, הוה כאילו ישראל עצמו עושה מלאכה בשבת מדין שליחות. ולכן יש איסור לומר לנכרי בערב שבת מכח דין שליחות.

יש גישה אחרת לפרש האיסור של אמירה לנכרי בע"ש. הרב יהודה דוד בלייך שליט"א (בנתיבות ההלכה ח"ב סי"א) מבאר על פי היראים (סי' ש"ד), החתם סופר, והגר"מ פיינשטיין זצ"ל שאיסור אמירה לנכרי בשבת הוה דין הזדהות בין המלאכה והישראל, שהמלאכה נעשית בשבילו, ויש איזה יחוס בן הישראל ומלאכת שבת. וז"ל,

היראים תניא במכילתא כל מלאכה לא יעשה בהם. לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה הע"כ מלאכתך. למדנו מכאן שאסור לישראל להניח הע"כ לעשות מלאכתו ... מדאורייתא. אבל אם מסר לו ישראל בע"ש המלאכה מותר ... וטעמה כיוון שימסור לו מבע"י נקנית לו המלאכה ומקריא מלאכת ע"כ ולא מלאכת ישראל. וכי שרינן במסירה לע"כ מע"ש דווקא בביתו של ע"כ ובקיבולת ובתלוש מן הקרקע. אבל בביתו של ישראל או שכיר או מחובר לקרקע אפילו ברשות ע"כ ... אסור.

היראים כתב שיש איסור דאורייתא של אמירה לנכרי וגם יש איסור דרבנן אפילו בע"ש בשכיר, במחובר, או בביתו של ישראל. והביאור הוא שבמצבים כאלו יש איזה יחוס וחלות שם ישראל במלאכת הנכרי. אבל אין מקום לומר כן בדעת הרמב"ם, שהרמב"ם כתב בדין המיוחד של אמירה לנכרי בשבת בדיוק לשון 'אסור לומר לנכרי' ולא כמו שכתב באיסור לאו דחסימה. מזה משמע שהאיסור המיוחד הוה איסור דיבור קשור למעשה המלאכה ולא איסור בייחוס למלאכת הנכרי. ועל כן צריכים

לומר שאיסור זה הנמשך אפילו בע"ש הוה דווקא מדין שליחות ולא כגישה של היראים.

וכדי לבאר את דברי הרמב"ם, צריכים לומר שיש שני איסורים בנוגע לדין אמירה לנכרי בשבת: איסור של כל התורה של אמירה לנכרי וגם איסור נוסף לגבי שבת. ע"פ הנ"ל, האיסור אמירה לנכרי של כל התורה הוה דומה למהות של איסור שבת עצמו. אם נניח עכשיו, ונביא ראיות להלן, שאיסור שבת הוה איסור תוצאה ולא איסור מעשה, אז גם איסור של אמירה לנכרי הוה בגדר תוצאה ולא בגדר איסור דיבור ומעשה. (ואע"פ שיש פטור של כלאחר יד במלאכת שבת, אין זה סתירה לגדר מלאכה בדין תוצאה. שהרי הכל מודים שאיסור תוצאה נובע מעשיית מעשה, וע"כ מעשה הוה חלק המעכב בחיובו.) ולכן על פי האיסור של כל התורה, אין שום איסור אמירה לנכרי בערב שבת, כמו שאין שום איסור להתחיל לעשות מלאכה בערב שבת. ולכן, חז"ל תקנו איסור נוסף בשבת בגדר איסור דיבור שהוא איסור מעשה, כדי לחזק שמירת שבת ושלא יבואו לעשות בעצמן. וזהו הטעם שצריך הרמב"ם לכתוב שאמירה לנכרי אסור שלא יהא שבת קלה בעיניהם.

וראייה לזה ממש"כ הרב המגיד (הל' מלוה פ"ה ה"ד) שהרמב"ם ס"ל שיש שליחות לעכו"ם לחומרה באיסור רבית. והקשה בספר מנורה הטהורה (סי' מ"ג ס"ק ב) למה לא כתב הרמב"ם שהטעם של איסור אמירה לנכרי היא משום שליחות. וי"ל שאין שייך טעם שליחות אלא כהוספה לאיסור תוצאה, ולא תקנו חז"ל הוספה זאת בכל איסורים. רק בשבת, שלא יהא קלה בעיניהם, וברבית, מפני חומרתו, תקנו חז"ל איסור נוסף של שליחות ע"י אמירה לנכרי. וההג"מ בהדיא כתב לפרש דברי הרמב"ם בשבת כמו דבריו ברבית, וז"ל (הל' שבת פ"ו ה"א), אבל ליתן לנכרי מעות שיקמה למחר ביום השבת אסור כי יש שליחות לנכרי לחומרה, עכ"ל. וכן הוא מפורש בשו"ע הרב (סי' רמ"ג).

הרמב"ם כתב שיש בשבת איסור לומר לנכרי לעשות מלאכה וגם אסור ליהנות ממלאכה שנכרי עושה בשביל ישראל אפי' שלא מדעת ישראל. ודין זה הוה נובע מדין תוצאה של שבת. אבל, אף אם נאמר שיש איסור תוצאה ואף איסור שליחות, אין שום איסור לומר לנכרי לעשות מלאכה במוצאי שבת. מדין שליחות, אין כאן מעשה מלאכה בשבת, וגם

מדין תוצאה, אין שום תוצאה בשבת. ולכן מדויק לשון הרמב"ם שלא אסר אמירה לנכרי לעשות מלאכה במוצאי שבת. (עיי' שו"ת רדב"ז סי' תרפ"ד).

כתבו הטור והמחבר (או"ח סי' ש"ז סעיף ב) איסור אמירה לנכרי כלשון הרמב"ם, והוסיפו שמותר לרמוז לנכרי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת. וגם ההג"מ (הל' שבת פ"ו ה"א) כתב, וז"ל, מותר לומר לעבדו ולשפחתו מדוע לא עשית כך וכך בשבת ואע"פ שע"י כן יעשו כן לשבת הבאה, עכ"ל. וכבר הקשו הפמ"ג ומחזה אליהו (סי' ל"ח אות ב), וז"ל, ולא איתברר במה קיל ימי החול משבת עצמו. עכ"ל. וי"ל שלפי הרמב"ם האיסור בערב שבת הוה מדין שליחות ומוגדר למעשה אמירה ולכן רמיזה לא הוה מעשה אמירה ורק יש איסור רמיזה מדין תוצאה. ובערב שבת אין שום איסור תוצאה בנוגע לדין אמירה לנכרי.

כתב הרמב"ם (שם הל' ט, י) שאמירה לנכרי מותרת בשבות דרבנן בדבר שיש בו צורך מצווה כגון שופר או שיש בו קצת צורך חולי. וז"ל דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לנכרי לעשות בשבת. והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצווה, עכ"ל. ומשמע מדברי הרמב"ם שאין היתר אמירה לנכרי באיסור דאורייתא או באיסור דרבנן שנלווה על איסור דאורייתא. רק יש היתר אמירה לנכרי בשבות דרבנן, ולהלן יבואר החילוק בין שבות לשאר איסורים דרבנן. הרמב"ם כתב (הל' שבת פכ"א ה"א), וז"ל,

נאמר בתורה תשבות. אפילו מדברים שאינן מלאכה
חייב לשבות מהן ודברים הרבה הן שאסרו חכמים
משום שבות מהן דברים אסורים מפני שהן דומים
למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמה יבוא מהן
איסור סקילה.

ויש הרבה איסורים דרבנן שכבר כתב הרמב"ם והאריך בפירושם גבי האבות ותולדות שכתבם קודם פרק כ"א. ומה הוא ההבדל בין דרבנן של איסור בורר כגון איסור קנון ותמחוי ובין איסור משווה גומות. והביאור הוא שהאיסורים הראשונים היו נכללים בגדר איסורים דאורייתא, אבל

כשיש איזה השוואה בדרך דמיון לאיסור דאורייתא ולא בדרך מושג אז הוה רק שבות ולא איסור מלאכה דרבנן כמו בפרק כ"א.

ולכן נ"ל שהיתר אמירה לנכרי במקום צורך הוה רק באיסור שבות ולא באיסור מלאכה דרבנן. והסברה היא לפי מה שכתבנו שאיסור אמירה לנכרי של כל התורה הוה מוגדר במהות האיסור עצמו כמו איסור פרטי. ובנוגע לאיסור שבת זה הוה רק באיסור דאורייתא או באיסור דרבנן בגדר דאורייתא אבל לא באיסור שבות. צריכים לאיזה קשר לעצמו של איסור, ובמקום שבות אין זה חלק מאיסור דאורייתא והוה איסור בפני עצמו. ובאיסור כזאת לפי הרמב"ם לא גזרו חז"ל איסור אמירה לנכרי. ורק שיש איסור נוסף של אמירה לנכרי לגבי איסור שבת בגדר שליחות כדי שלא תהיה שבת קל בעיניהן, ובמקום צער ומצווה לא העמידו דבריהם. וכמו שבכל שאר איסורים של תורה לא נתנו היתר לאמירה של נכרי, כ"כ לגבי איסור שבת רק נתנו היתר לאיסור נוסף של אמירה לנכרי מדין שליחות ולא לאיסור של תוצאה.

עכשיו נביא ראיות שהרמב"ם סובר שאיסור שבת הוה איסור אפילו על ידי גרמא, והוה בגדר איסור תוצאה. הגמרא (ב"ק ס.) אומרת וז"ל ליבה וליבתה הרוח ... ר' אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת - מלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמה הוה וגרמא בנזקין פטור עכ"ל. ומשמע שגרמא בשבת חייב. וכבר הקשו הראשונים שזה נגד הגמרא בשבת (קכ.). שאומרת על פי הכתוב לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוה דאסור גרמא מותר.

כתב הרא"ש (ב"ק ס.) שמלאכת זורה הוה יוצא מן הכלל, שהרוח הוה חלק של צורת המלאכה. וכ"כ בנוגע למלאכת אופה שכח האש הוה חלק של צורת המלאכה. ומזה משמע שבדרך כלל איסור שבת הוה אסור רק באיסור מעשה, ולא גרמא או כח אחר, חוץ ממלאכות זורה ואופה. האבני נזר (או"ח סי' רל"ג) מבאר את שיטת ר"ח (שבת קכ.) שהכל תלוי בכוונת הגברא. ועפ"ז פי' החילוק הנזכר בב"ק, שבסתם מלאכת שבת כגון מכבה ע"י גרמא, כוונתו הוה שלא תגיע האש להכלים, משא"כ בזורה כוונתו לזרות בסיוע הרוח וזה הוה מלאכת מחשבת.

אמנם כתב האבן העוזר (הל' שבת סי' שכ"ח) שגרמא בשבת חייב ע"פ הגמרא ב"ק, כמו שחייב במלאכת זורה עם כח של הרוח, והגמרא בשבת (קכ) הוה יוצא מן הכלל, לפי פירוש ר"ח. וכ"כ שיש איסור דאורייתא לטחון על ידי רחיים של מים. אבל המג"א (סי' רנ"ב) כתב שזה הוה רק איסור דרבנן, שגרמא בשבת פטור.

ויש לעיין מה היא שיטת הרמב"ם. האבן העוזר (שם) מביא ראייה שסובר הרמב"ם שאיסור שבת אסור אפילו על ידי גרמא ממש"כ (הל' שבת פ"י הכ"ב), וז"ל, המשלח כלבים כדי שיצודו צבאים ... והיה הוא רודף אחר הצבי ... הרי זה תולדת הצד וחייב, עכ"ל. הרמב"ם כתב שהעושה מלאכת צד על ידי כח הכלבים חייב. וגם המרכבת המשנה מביא ראייה מהרמב"ם שסובר שגרמא בשבת חייב. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת פ"ב), וז"ל, אסור לנו למעט שום דבר מן השמן שבנר לפי שהוא מקרב זמן כיבוי. והעיקר אצלנו שאפילו גרם כיבוי אסור, עכ"ל. ואע"ג שהרמב"ם פסק שגרם כיבוי מותר (הל' שבת פ"ב ה"ד) בנוגע לנתינת מחיצות של מים, תירץ המרכבת המשנה דכל גרם כיבוי שהוא גורם לכבות את הדבר הדולק וממהר ומקרב כבוי אסור, אבל מניעת הדליקה לא חשוב גרם כיבוי ושרי.

ויש להביא ראייה לשיטת הרמב"ם גם מדין מתעסק. הגמרא (סנהדרין דף ס"ב וכריתות י"ט) מביא דין מתעסק וז"ל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה המתעסק בשבת פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה, עכ"ל. המילים האלו סותרים עצמם, מה הוא הכלל ומה הוא היוצא מן הכלל. הרישא אומרת שאיסור הנאה הוה היוצא מן הכלל, ובדינים אחרים יש פטור של מתעסק. אבל הסיפא אומרת ששבת הוה היוצא מן הכלל, ובשאר איסורים אין פטור מתעסק. (ועוד כתב הרמב"ם בפירוש המשניות לכריתות, וז"ל, והוא פטור בשבת בלבד לפי שהעיקר האמיתי המתעסק בחלבים ועריות חייב, בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה, עכ"ל. ולא הביא שם את הביטוי "שכן נהנה" שמשמע שזהו דין רק בחלבים ועריות וששאר עבירות פטורים כמו גבי שבת.)

ויש לפרש את הרמב"ם על פי היסוד של המקור חיים (סי' תל"א) שכתב שדין מתעסק הוה הפקעה ממעשה עבירה, ולכן זה הדין שייך רק כשהאיסור בגדר מעשה ולא בתוצאה. המג"א כתב שהמוצא חמץ אחר

פסח חייב לבערם. והקשה המקור חיים מדוע אין כאן פטור מתעסק. ותירץ שהדין של מתעסק הוה רק באיסור מעשה ולא באיסור תוצאה, מפני שהיסוד של פטור מתעסק הוה הפקעה ממעשה עבירה, וזה רק כשהאיסור הוה בגדר איסור מעשה. אבל, באיסור תוצאה אין שום קשר לדין מתעסק. בנוגע לדין בעל יראה ובעל ימצא שהוא איסור בגדר תוצאה ולא בגדר מעשה, אין בהן פטור של מתעסק. וזהו נגד דעת רע"א (שו"ת רע"א סי' ח) שכתב שמתעסק הוה רק פטור מחיוב קרבן חטאת אבל עדיין יש בו מעשה עבירה, ורק באיסור שבת אין בו מעשה עבירה דבעינן מלאכת מחשבת.

ויש לדון בדברי רע"א מקושיא זאת: האיך יש חיוב קרבן עולה ויורד כשבא למקדש טמא ושכח שזה מקדש. מדוע יש כאן חיוב קרבן ולא הוה מתעסק? הרב מנחם גנק שליט"א (ברכת יצחק סי' ל"ח) תירץ על פי היסוד הנ"ל של המקור חיים, שדין טומאת מקדש הוה בגדר איסור תוצאה שלא לטמא את המקדש, ולכן אין בו פטור של מתעסק. וראיה לדבר (שמעתי מפי רב שלום שפירא), שאסור לשהות במקדש אפילו אם אירע טומאה כשכבר היה במקדש, אע"פ שאין כאן מעשה הכנסה. והרב מנחם גנק שליט"א הביא מהגר"ח זצ"ל שמחוסר כיפורים אף שהוא טמא אינו חייב כרת כשנכנס לעזרה, וזה ג"כ מראה שהוא איסור תוצאה כיון שאין במחוסר כיפורים טומאה לטמא המקדש.

ע"פ יסוד הנ"ל, י"ל כן גם בשיטת הרמב"ם. אם נאמר שאיסור שבת הוה איסור תוצאה ולא רק איסור מעשה, אפשר לומר דכונת הרמב"ם דהיוצא מן הכלל במתעסק הוה שבת, הוא דרק להוציא שאר איסורים אשר הם בגדר איסור תוצאה. הרמב"ם מודה שיש פטור מתעסק בשאר עבירות, אבל רק כשהעבירה הוה בגדר איסור מעשה. אמנם באיסורי מעשה, פטור בכל חוץ מעבירות שיש בהם הנאה כגון חלבים ועריות.

מכל הראיות האלו, אנו רואים שהרמב"ם סובר שגרמא בשבת הוה איסור דאורייתא, ולכן הוה שבת בגדר איסור תוצאה. וגם יש ראייה שהרא"ש גם כן סובר שגרמא בשבת חייב, על פי שיטתו בדין גרם כיבוי. ועוד כתב הרא"ש (ביצה פ"ב סי' י"ז), וז"ל,

המסתפק מן הנר שממהר כיבוי אף רבנן דר"י מודו
בהאי כיבוי דחייב. דעד כאן לא פליגי התם אלא משום

דאינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר חוצה לו
 שגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה. אבל הכא
 השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה והממעט
 מאחד מהן וממהר את הכיבוי חייב.

ויש לכאורה סתירה בדברי הרא"ש ממה שכתב בב"ק (ס.) שמעשה מלאכה
 בשבת על ידי כח אחר (גרמא) הוה חייב רק באיסור זורה מפני שעיקר
 עשייתה היא על ידי הרוח. ומשמע מדבריו שגרמא בשאר מלאכות פטור,
 וזורה יוצא מן הכלל. וי"ל שגרמא בשבת אסורה רק כשעושה המעשה
 מלאכה בגוף החפצה של המלאכה, כגון בשמן שבנר, ולא בשאר אופני
 גרם מלאכה.¹

¹ ועפ"ז יכולים לפרש גם שיטת רש"י (שבת כט ד"ה שתהא מנטפת), וז"ל, וטעמא
 משום גזרה שמה יסתפק הימנו וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה, עכ"ל. מהו
 סברת רש"י שאם הקצה משום נר הוא משווה למלאכת כיבוי. וי"ל שיש כאן גוד
 אחית, שכל הניצוצות הן מחוברות יחדיו. וכבר פי' הגר"ח זצ"ל (חידושי רח"ה הל'
 טומאת אוכלין פ"ז ה"ה) שגוד אחית הוה בכל איסורי טומאה ולא רק לגבי מקווה.
 שיש מח' בן ר"י ובין הרבנן לענין גוד אחית לגבי טבילה במקווה (מקוואות פ"ז
 מ"ו). וכתב התפארת ישראל (שם) שכל המח' הוה רק במקום מדרון מפני שניצוק
 וקטפרס לא הוו חיבור, אבל בקילוח זקוף, אע"ג דמצד קטפרס עכ"פ אינו חיבור,
 שפיר הו"ל חיבור משום גוד אחית. וגם התוי"ט כתב (שם פ"ג מ"ב) שכל המח' בין
 ר"י לרבנן הוה רק בנוגע לחיבור המים על גבי אדם, אבל במקום קילוח בלי הפסק
 הכל מודים שאמרינן גוד אחית וגוד אסיק.

א"נ יש לפרש דברי רש"י על פי היסוד של ניצוק הוה חיבור. יש לומר שרש"י סובר
 כהרא"ש שהניצוצות הוו נחשבים כחלק הנר על ידי גוד אחית או על ידי ניצוק.
 וממילא המסתפק ממנו הוה כמסתפק מגופו של נר, והוה גרם כיבוי.

חליבה בשבת לצורך פג הנמצא בבית החולים

א. כל ששהה ל' יום אינו נפל

בהרבה אופנים של לידת פגים, התינוק כרוך באמצע סכנה גדולה לחיותו ולפעמים טעון חילול שבת עבור הצלתו, ובראשונה יש לברר האם יש להתיר חילול שבת בשבילם, או דילמא הואיל ולא כלו להם חדשים דינם כנפלים ואין מחללין שבת בשביל הנפל. איתא בתוספתא דשבת (פ"ט"ז ה"ד) ובגמ' שבת (קלו.), דנחלקו בזה ר' שמעון בן גמליאל והרבנן, דרשב"ג ס"ל דכל היכא ששהה ל' יום באדם אינו נפל ומחללין עליו את השבת דנתגלה דבן ז' שנשתהה, אבל לדעת הרבנן בן ח' אינו חי כלל ואפילו לאחר ששהה ל' יום.

וכתבו בתוס' ליבמות (פ.) ד"ה והא, עפ"י הגמ' התם, דלדעת הרבנן לא חשיב כבר קיימא לחלל עליו את השבת עד שיהיה בן כ' שנה. וכתבו התוס' דאע"ג דקיי"ל כרשב"ג בנוגע לספק בן ח' ספק בן ט', אבל בנוגע לודאי בן ח' קיי"ל בזה כשיטת הרבנן, והו"ד בבית שמואל (לאהע"ז סי' קנ"ו ס"ק ג', וסי' קס"ד ס"ק י"א). וכן נקט להלכה ביש"ש ליבמות (פ"ח סי' כ"ט) ואף כתב לפרש כן בדעת הרמב"ם והרי"ף והטור, דס"ל כשיטת התוס' לפסוק כהרבנן ושאינן דינו כבר קיימא עד שהגיע לגיל כ' וע"ש. ולפי"ז כתב בתשו' אמרי יושר (ח"ב סי' קע"ז ס"ק ב') בפג שנולד לחודש השישי ולא נגמרו שעריו וציפרניו, ושמזו אותו באינקובאטור, דאין מחללין עליו את השבת אפילו לאחר ל' יום, שהרי גם בזמנו של חז"ל ידעו שיש מיעוט ילדים שנולדו לח' ואפ"ה אין מחללין את השבת, וא"כ כל היכא שלא איתמחי רפואה עד שיצא מידי מיעוט ילדים שיחוי ע"י רפואה זאת, אין מחללין עליו את השבת עד שיהיה בן כ' שנים עכ"ד.

אולם לא קיבלו האחרונים את דברי האמרי יושר בזה, דהנה רוב הראשונים חולקים בזה על שיטת התוס', וע"י בחי' הריטב"א הרמב"ן

והרשב"א ליבמות (שם), והקשו עליהם, היאך אפשר לומר שיהא גבור ואיש מלחמה ועושה עסקיו בשוק, ועדיין דנין אותו כספק נפל וע"ש. ולכן תפסו רוב הראשונים דכונת הגמ' ביבמות (פ.) הוי רק לעניני גדלות אבל לא בכדי להתחשב כבר קיימא לחלל עליו את השבת וע"ש. והו"ד שאר הראשונים בזה בבית שמואל לאהע"ז (שם), ובפ"ת (אהע"ז סי' קנ"ו ס"ק י"א) הביא את דברי הבית מאיר דס"ל להכריע דלא כדברי התוס', וכתב שהיש"ש הפריז על המידה בזה, וכן בקרבן נתנאל ליבמות (פ"ח אות ק') התרעם טובא על היש"ש.¹ ולכן כתב בתשו' מנחת יצחק (ח"ד סי' קכ"ג) [וע"ע בתשו' שבט הלוי (ח"ג יו"ד סי' קמ"א אות ג')] לחלוק על דברי האמרי יושר הנ"ל, דמלבד שהוא קשה לדון על איזה תינוק שהוי ודאי לא כלו לו חדשיו, דלא שייך ודאי לא כלו לו חדשיו אלא בבעל הבתולה ופירש או בבעילה ראשונה לאחר הלידה וכמש"כ התוס' והרא"ש לשבת (קלה.) ובמג"א (סי' ש"ל ס"ק ט"ז), אבל הרי תפסינן כשיטת רוב הראשונים דכל ששהה ל' יום באדם אינו נפל אפילו בדעת הרבנן ודלא כשיטת התוס' הנ"ל.

ועוד כתב המנח"י דדברי האמרי יושר הוי מיוחדים לפי המציאות שהיתה קיימת בזמנו, אבל בזמנינו איתמחי הרפואות להצלת הפגים, ולאחר איזה מספר שבועות בתוך מעי אמם, הוי רק מיעוט תינוקות שאינם

¹ אולם הנה כתב הרמב"ם (פ"א אבל ה"ח) וז"ל, וכן שמנה שמת אפילו לאחר ל' יום וכו' אע"פ שכלו לו חדשיו הרי זה כנפל ואין מתאבלין עליהן ולא מתעסקין עמהם עכ"ל, והו"ד בשו"ע (יו"ד סי' שע"ד סע' ח.). ומשמע מדבריו כאן בהל' אבילות שהבין בשיטת הרבנן כביאורו של התוס' דאינו נעשה כבר קיימא אפילו היכא ששהה ל' יום, ועוד דס"ל לפסוק כוותיה דהרבנן בהל' אבילות, וכן הבינו בדעת הרמב"ם בתשו' משכנות יעקב (אהע"ז סי' מ"ג) ובביאור הגר"א (או"ח סי' של"א ס"ק ג') דבהל' אבילות אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל כדעת הרבנן שלא להתאבל, [דלא הוכרעה ההלכה דלא כהרבנן לגמרי, ושפיר אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל כשיטתם, ועי' באור זרוע (אות תרי"ג) מה שהביא בשם הר"ת, ובחי' הריטב"א ליבמות (לז.)]. אולם הנה כתב בחזון איש (יו"ד סי' קנ"ה אות ה') דיש כאן טעות סופר בדברי הרמב"ם, ולעולם כל ששהה ל' יום יצא מידי נפל אפילו להתאבל עליו, ועי' בילקוט שינוי נוסחאות בהרמב"ם, מהדורת פרנקל.

מועילים להם הני רפואות, אפילו בנולדו לאחר ו' חדשי עיבור. וא"כ בודאי דצ"ל בזה דמחללין עליו השבת ואין דינו נפל לכו"ע, דלא גרע הוא מעובר במעי אמו דחללין עליו את השבת וכדאיתא בביאור הלכה (סי' ש"ל סע' ז', ד"ה או ספק) דמסתמא תלד לבן קיימא, א"כ ה"ה כאן, [ועי' בס' נשמת אברהם (או"ח סי' ש"ל סוס"ק י"ט)]. ועוד יותר מזה כתב בס' חזון איש (יו"ד סי' קנ"ה ס"ק ב'-ה') דבזמנינו נשתנו הטבעים ואפילו בן ח' הרי יכול להחיות, וכעין דברי הרמ"א (אהע"ז סי' קנ"ו סע' ט') דבזה"ז נשתנו הטבעים וכו"ע מודים דיולדת לט' יולדת למקוטעין ודינו כבר קיימא גם קודם ששהה ל' יום, וע"ש.² [ועי' בס' השתנות הטבעים בהלכה

² ואע"ג דזה סותר לדברי החזו"א (יו"ד סי' ה' אות ג') דלא אמרינן נשתנו הטבעים בנוגע לטריפות בבהמות, הרי נראה ליישב עפ"י מש"כ בתשו' אחיעזר (יו"ד סי' י"ב אות ה') דשאני טריפות דבהמה דקבלנו הלכה למשה מסיני מה הוי בכלל טריפה, וכל שקבלנו בהלכה למשה מסיני בהדיא לא אמרינן נשתנו הטבעים, דזה הוי בכלל מה דקיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, דכל שמקורו הוא מהמקרא או מהלכה למשה מסיני לא אמרינן נשתנו הטבעים, ועי' בס' השתנות הטבעים בהלכה, להרב נריה גוטל שליט"א, (עמ' קצ"ח). אבל עוד איתא בס' השתנות הטבעים בהלכה (עמ' רמ"ט-רס"א) במכתבו של הג"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, דשפיר אמרינן נשתנו הטבעים בנוגע לדיני פגים, דאף דלא דרשינן טעמא דקרא זה היינו רק להגביל איזה דין המפורש בתורה לפי טעם הדין שלא בכל גוונא קיים האי דינא. וכגון מה שכתבה תורה לא תחבול בגד אלמנה וגו'. בזה אין הולכין אחר הטעם ומגבילין הדין רק באלמנה עניה ולא באלמנה עשירה, אבל שפיר דורשים טעם המצוה ולמדין ממנו למקום אחר. וכגון במה שציותה התורה כלי חרס ישבר וגו', למדין מבישול חטאת בכלי חרס לשאר איסורים שנבלעו בכלי חרס שאין הגעלה מועילה בהם. אבל בשאר איסורים כל שנתבשל בו ולא נבלע בו הולכין אחר הטעם שלא לשבור הכלי משא"כ בבישול חטאת בכלי חרס, וכדאיתא בגמ' זבחים (צה). וע"ש בתוס' ד"ה אל.א. וכן דרשינן טעמא דקרא בפדיון הבן ביום ה', שהוא מטעם נפל, ומכ"מ גם בכלו לו חדשיו אין פודין לפני ל' יום, אבל למדין מהטעם לענין חליצה שכל ששהה ל' יום אינו נפל ופוטרי מחליצה, והולכין אחר הטעם, שאם יודעים דכלו לו חדשיו פוטרי מחליצה מיד כשנולד. וכן נראה בנידון דידן, בדין נפל שנחשב כמת לא נאמר בתורה כלל, אלא למדין את זה במה מצינו מדיני פדיון הבן דכל שהוא פחות מל' יום חשיב כנפל. אבל כיון שלמדין את זה במה מצינו ולא נכתבה בתורה בהדיא, הרי דרשינן טעמא דקרא, ואם בטלה הטעם נשתנה הדין וע"ש. [ואולי הוא הדין בכל המידות

(פרק ט' הערה 140) בשם הגר"ש ישראלי שליט"א, ובתשו' שאילת ישורון (י"ד סי' ל"ד) בשם הגאון הצפנת פענח ז"ל, דאולי יש לחלק בין נשתנו הטבעים ובין נשתנה טיפולי הרפואה ומציאות של רפואה בזמנינו]. ולמעשה מסיק להלכה בס' שמירת שבת כהלכתה (פרק ל"ו סע' י"ב והערה כ"ד) דבנולד לאחר שבעה חדשים מחללין את השבת אפילו שלא במקום אינקובאטאר דחוששיין שהוא בן שבעה אלא שנשתנה ובמקום שיש אינקובאטאר מחללין עליו את השבת אפילו בנולד קודם לשהיה חדשים דנשתנו הטבעים, וע"ש.

ב. תינוקות שנגמרו בתוך אינקובאטור

בנוגע להני תינוקות שנגמרו בתוך האינקובאטור, כתב בס' נשמת אברהם (י"ד סי' ש"ה אות ב', וח"ד סי' ש"ה) בשם הגרש"ז אויערבאך ז"ל,³ דס"ל דזה חשיב כהמשך מגמר הולד, ואע"ג שכשנולד לא כלו לו חדשיו של הולד אבל הרי לאחר ששמו אותו לאינקובאטור ונגמר שם להחיות מעצמו הרי זה חשיב כולד שכלו לו חדשיו לכל דבר. ומתוך כך ס"ל להגרשז"א ז"ל דכל שיכול לגמור בישולו ולהיעשות ולד קיימא מחללין עליו את השבת וכדין מחללין שבת בעד העובר וכנ"ל, ולאחר שנגמר בישולו בתוך האינקובאטור מחללין עליו את השבת כדין כל תינוק שנולד לאחר שכלו לו חדשיו. ועי' כזה בתשו' שאילת ישורון (חיו"ד סי' ל"ב), שהביא מהשלטי הגיבורים לשבת (נד. בדפי הרי"ף אות ג') בשם המרדכי, דאף תינוק הנולד בחדש השמיני, חשיב ככלו לו חדשיו היכא שהגיע לזמן חדש התשיעי אפילו כשהוא כבר חוץ לרחם, ואפילו קודם ל'

שהתורה נדרשת בהם, דאמרינן בהם דרשינן טעמא דקרא, ורק בדין המפורש בתורה או בהלכה למשה מסיני הוא דלא אמינן גביה דרשינן טעמא דקרא. דהנה בודאי אחד מהמידות שהתורה נדרשת בהן הוי ג"כ סברא, וכמו שהעיר בו הגרע"א בגליון הש"ס לברכות (לו.), ועי' בזה בס' מפענח צפונות (עמ' כ"ט), ולא רק דחשיב כמידה נפרדת שהתורה נדרשת בהן אלא ג"כ הוי כחלק משאר המידות, ואכמ"ל].

³ ועי' עוד בתשו' מנחת שלמה (ח"ב סי' צ"ו אות ה') ובתשו' שבט הלוי (ח"ג סי' קמ"ג, וח"ז סי' קפ"ח), וראה גם בתשו' עונג יו"ט (סי' צ"ז).

יום, ותמה עליו בשלטי הגיבורים דא"א להיות כלו לו חדשיו לאחר שכבר נולד אלא בעי ל' יום ע"ש. אבל כנראה דס"ל להגרשז"א ז"ל, דשהייה בתוך האינקובאטור שפיר מהני להשלים חדשיו של העובר אפילו לדעת השלטי הגיבורים, דעדיין לא חשיב כיצא חוץ לרחם, וע"ע בס' צ"פ (פ"א מילה הי"ד).

אבל הוסיף בזה הגרשז"א, דהואיל וע"י אינקובאטור נגמר בישולו להתחשב כולד שכלו לו חדשיו, ממילא לא חשיב כנולד עדיין, אלא לאחר שיצא מהאינקובאטור. ועפ"י ס"ל להגרשז"א לחדש בדין פדיון הבן לפג שנגמר בישולו בתוך האינקובאטור, דאין מונים ל' יום לפדיון הבן מיום הלידה, אלא מונים ל' יום לאחר שיצא מהאינקובאטור, דרק בעת ההיא הוא דנגמר עיבורו. ועוד כתב בס' נשמ"א (שם) בשם הגרשז"א, דה"ה בנוגע לדיני אבילות, בפג שהושם באינקובאטור להגמיר בישולו, ונשאר בחיים ליותר מל' יום, כל היכא שלא היה חי למשך ל' יום לאחר שיצא מאינקובאטור אין מתאבלין עליו, וע"ש. ושמעתי ממור"ר הגר"צ שכטר שליט"א, [וכ"ה בקובץ אור המזרח (חשון תשמ"ח עמ' ל"ב הערה 1)], דלאו ישיבה באינקובאטור דוקא הוא שדוחה למנין הל' יום של פדיוה"ב ולדיני אבילות וכו', אלא כל טיפול רפואי שהוא לצורך גמר בישולו של התינוק להשלים איזה developmental deficiency, שפיר דוחה את מנין הל' יום, ורק מתחילים למנות הל' יום לאחר שכבר נגמר כל הרפואות שהם לצורך גמר בישול הולד.

אולם שמעתי בזה מהרב דר. אברהם שטיינברג שליט"א, [והו"ד בספרו אינצקלופדיה הלכתית רפואית (חלק ג' ערך ילוד עמ' 108)], ביאור אחרת בדעת הגרשז"א ז"ל, דשאני בזה גדר טיפול האינקובאטור משאר טיפולי רפואיים, דאין האינקובאטור בדין "טיפול רפואי", אלא חשיב כהמשך מרחם האם במה שהוא דומה למציאת דרחם האם, שהוא חדר קטן חמה המיוחד להאי תינוק. ולכן היה ס"ל להגרשז"א דבתינוק שלא כלו לו חדשיו שהוא בתוך האינקובאטור, אין להתחיל למנות הל' יום אלא בצאתו מהאינקובאטור, דלא חשיב עדיין "כנולד". אבל בשאר טיפול

רפואיים, אפילו כשהוא לצורך גמר בישול התינוק, אין לדחות בזה את מנין הל' יום לפדיון הבן אלא בטיפול האינקובאטור.⁴

ג. שאר צרכיו בחולה שיב"ס

הנה בהרבה פגים יש להם קושי ביניקת חלב מדדי אמם, או משום חוסר כח או משום שהם אינם יודעים עדיין היאך לינק כלל, ורק מקבלים אוכל דרך שפופרת. והרופאים בדרך כלל מבקשים מהאם שיחלוב לתוך כלי ויביאנה לבית החולים בכדי שיתנו אותו להתינוק דרך השפופרת, או דרך בקבוק להני תינוקות הראויים לכך. ויש לעיין האם מותר לעשות כן גם בשבת היכא שצריכים ג"כ לחלב של יום השבת. והנה איתא בהדיא בשו"ע (סי' שכ"ח סע' ל"ד) דאסור לאשה לחלוב לתוך כלי בשבת

⁴ ובחידוש הזאת בגדר האינקובאטור, אם יש לראות את האינקובאטור כהמשך מהריון ותחליף לרחם האם או רק כאמצעי רפואי חדש ונפרד לאחר הלידה, כבר נחלקו בזה גדולי ההוראה, ועי' בזה בקובץ "הפלס" שנה ב' שנת תר"ס (עמ' ר"י) ובמאמרו של הר"ג גוטל שליט"א, בקובץ "אור המזרח" (תשרי תשמ"ח עמ' 32) שליקט את כל הדיעות בזה. ואף בזמנינו הרי ס"ל להגרי"ש אלישיב שליט"א, הו"ד במאמרו של חתנו הגר"י זילברשטיין שליט"א בס' אסיא (חלק ו' עמ' מ"ה), ובס' תורת היולדת (פרק נ"ז הערה ח'), דאין האינקובאטור חשיב כהמשך מהריון אלא רק כמכשיר עזר לרפואתו, ומונים ל' יום לפדיון הבן ולאבילות מיום הלידה. ועי' בתשו' צ"א (ח"ט סי' כ"ח אות ח') ובתשו' שאילת ישורון (יו"ד סי' ל"ב) דנראה דסברי כדעת הגרי"ש אלישיב בזה דמתאבלין עליו לאחר ל' מיום הלידה.

אולם הנה בס' תורת היולדת (שם) שוב הביא מהגרי"ש אלישיב, דאם תבוא שאלה זו לפני הסנהדרין ברצח שרצח במזיד תינוק שהיה חי יותר מל' יום רק לאחר שיצא מאינקובאטור, צ"ע אם ידונו למיתה כיון שהוא כהורג ספק נפל. ומתוך הספק הזאת של הגר"ש אלישיב, כתב בתשו' יביע אומר (ח"ט יו"ד סי' ל"ז) דנראה להקל בנוגע לדיני אבילות שאין להתאבל עליו מתוך הספק ע"ש. (וע"ע בקובץ "הדרום" (חוב' ל"ה עמ' 125-128) במאמרו של הרב נחום ראבינוויטש, שהעיר דאפילו את"ל דאין האינקובאטור חשיב כהמשך מרחם האם, אבל הרי משמע מדברי רש"י לב"ק (יא:)) דאפילו בולד שהיה חי ל' יום, ועדיין חשיב כנפל ואינו בחזקת חיים, ג"כ אינו טעון פדיון הבן, ואולי ה"ה לאבילות, וע"ש).

ויום טוב משום דיש בזה משום מפרק, וכדאיתא בגמרא כתובות (ס). וע"ש.

ובנידון דידן אף בהני תינוקות דהוויין בכלל חולה שיש בו סכנה, שדוחים מלפניו כל איסורי שבת, אפ"ה לפום ריהטא אין להתיר לאשה לחלוב לתוך כלי בשבת לצורך תינוק הנמצא בבית החולים, שהרי יכולים להאכילו להתינוק אוכל אחרת, ואינם צריכים דוקא לחלב האם. וכבר כתב בתשו' הר צבי (או"ח סי' ר"א), על הא דאיתא בגמ' 'יבמות (קיד.), דסתם תינוק מסוכן הוא אצל חלב ולכן מותר לינק מאמו אפילו בשבת, דאין הכונה כאן לסכנה מבחינת חולה מסוכן, שיש להתיר כל איסורי שבת למען יניקת התינוק, אלא הכונה היא לבחינה של סכנת חוסר מזון, דהיינו, שלסתם תינוק יניקת החלב הוא מזונו וחיותו, ובמקום שאין מינקת ישאר בלא הנקה לגמרי, הרי בודאי יש סכנה בדבר, ובכה"ג יש להתיר מפרק בכלאחר יד שאיסורו הוי רק מדרבנן, ובמקום סכנה לא גזרו, אבל אין להתיר שאר איסורים דאורייתא מטעם זה.⁵

וא"כ בנידון דידן לכאורה אין להתיר לחלוב לתוך כלי בעד התינוק הנמצא בבית החולים, דאע"ג דהאי תינוק דינו שפיר כחולה שיש בו סכנה, אבל הרי הואיל ויש מאכלים אחרים שיכולים להאכילו אין להקל לאמו להניק לתוך כוס בשבילו.

אולם איתא בס' נשמת אברהם (חאו"ח עמ' ר"י) ובס' שש"כ (פרק ל"ו הערה ס"ב) בשם הגרש"ז אויערבאך ז"ל, וכ"ה בחזו"א (או"ח

⁵ אבל א"כ נראה דשלא במקום סכנה יש לאסור לאשה להניק את בנה בשבת, משום שיש בזה איסור דמפרק ורק התירו אותו בגמ' כתובות (ס). במקום סכנה, דסתם תינוקות מסוכנים אצל חלב, אבל היכא שכבר שתה כדי חיותו, או היכא שיכול להאכילו מאכלים אחרים אין להתיר להתינוק להמשיך להניק מאמו, דזה לא חשיב כבמקום סכנה. וכן הקשה בס' שדי חמד (סוף קונטרס באר בשדי) בשם הגר"א גורדון זצ"ל מטעלו, דהיאך התינוק יונק עד ה' שנים, דהא דסתם תינוק מסוכן אצל חלב היינו עד ב' שנים, דהא אחר ב' שנים שוב אין ביניקה חשש סכנה. ועי' בתשו' הר צבי (שם), ובס' נשמת אברהם (חאו"ח עמ' ר"ט), ובס' בעקבי הצאן (עמ' מ'), ובתשו' מחזה אליהו (סי' פ"ד) מש"כ לתרץ בזה.

סי' נ"ט אות ג'), ובתשו' יביע אומר (ח"ה סוס"י ל"ב), שבכה"ג בפג הנמצא בבית החולים, התירו לחלוב לתוך כלי בשבת ולהביאו לבית החולים. וסברתם בזה הוי משום דזה המזון הטבעי שלו ואין להתחשב בספק סכנה בתחליף של מזון אחר, עכ"ד. ונראה לבאר בדעתם דהנה הרופאים לתינוקות הפגים ס"ל דיש תועלת לתינוק חולה מסוכן בחלב אמו יותר מחלב מלאכתי, משום שיש בו כמה מיני נגידיים (antibodies) המועילים למניעת זיהום, משא"כ במאכלים מלאכתיים דליאת להני נגידיים כלל. אולם שמעתי מכמה רופאים בקיאים בזה, דאולי מניעת חשש זה לזיהום במאכלים מלאכתיים יותר מחלב אמם אינו אלא חשש רחוקה, דבעלמא אין חוששין לה, ואין הדבר ברור. ועכ"פ רק רגילים הרופאים לייעץ להאם לחלוב לתוך כלי בעד התינוק מטעמים אחרים שהרי הוא טוב להאם להרגיש קשר עם התינוק, וגם שהוא טוב לרפואת גופה ועוד טעמים צדדיים. ועוד שמעתי מכמה רופאים, דהתועלת בחלב האם יותר ממאכלים מלאכתיים אינו פקע אם יאכליהו להתינוק קצת מאכל מלאכתי בעד יום א' בשביל השבת, כל היכא שבשאר ימות השבוע התינוק רגיל בחלב האם.

אולם נראה לבאר בדעת הפוסקים שהתירו להאם לחלוב לתוך כלי אפילו בשבת, דמלבד שדברי הרופאים הנ"ל עומדים בספק של מציאות שקשה להכריעו אי יש תועלת ממשי בחלב האם יותר ממאכלים מלאכתיים, אבל הרי יש דרך אחרת להתיר עפ"י סברת המגיד משנה (פ"ב שבת הי"ד). שכתב המגיד משנה לדייק מדברי הרמב"ן בתורת האדם, דבחושיב"ס עושין לו כל מה שרגילין לעשות בחול, ואפילו היכא שהוא אינו נוגע לעצם סכנות החולה. וכבר תמהו עליו כל האחרונים, היאך שייך לחלל שבת בעד צרכיו של החולה שאינם נוגעים לעצם סכנתו, דלא ניתן שבת לדחות אלא מפני פיקוח נפש, ולא לשאר צרכיו. ואף הביא בביאור הלכה (סי' שכ"ח סע' ד', ד"ה כל) דמשמע מהרבה ראשונים דאין דוחין את השבת אלא בשביל עצם צרכיו של החושבי"ס ולא לשאר צרכיו, ורק כתב להקל כסברת המגיד משנה באיסורים מדרבנן, [אולם עי' בחי' מרן רי"ז הלוי (הל' שביתת עשור) שדעת הגר"ח ז"ל היה לפסוק כדברי המגיד משנה אפילו באיסורים דאורייתא].

ובביאור שיטת המגיד משנה דמותר לחלל שבת אפילו בעד שאר צרכיו של החולה שיש בו סכנה, כתב בתשו' אבני נזר (או"ח סי' תנ"ג),

[וע"ע בס' בעקבי הצאן (סי' ט' אות ד')], עפ"י מש"כ הדרב"ז (ח"ד סי' ק"ל, וח"ג סי' תקצ"א) דבחושבי"ס הרי חוששין דאפילו שאר צרכיו יפשיעו על מצבו, ואע"ג שאין במניעת הדבר ההוא בעצמו אלא חשש רחוקה עד מאוד, אחד מיני אלפי אלפים, חוששין להו בנוגע לחושב"ס שמצבו כבר בסכנה. ועי' כזה גמ' ביבמות (עא:): דכאיב ליה עיניה לינוקא אפילו כאב מעט אין מלין אותו, ואף שאין בכאב ההוא ענין דסכנה חיישינן שמא יצטרף הכאב ההוא לכאב המילה ויסתכן. והיינו משום דבמילה גופא הוי סכנה וכדאיתא בגמ' ב"ק (נז:): דכתיב כי עליך הרגנו כל היום זה מילה, ופרש"י דזימנין דמיית. וא"כ הואיל והוא כבר בגדר חושבי"ס חוששין אפילו לחששות רחוקות מאד, שהוא בכלל שאר צרכיו של החולה. וא"כ ה"ה בנידון דידן אף שאולי אין בזה אלא חשש רחוקה, לכאורה זה הוי בכלל שאר צרכיו, דלדעת כמה ראשונים יש להתיר, ואפילו להראשונים המחמירים בזה אולי המציאות הוא דזה הוי חשש קרובה יותר ממה שאמרו כמה רופאים וכנ"ל.

ד. הקל הקל תחילה בחליבה בשבת

אף שמותר לחלל שבת, בחליבה לתוך כלי בשבת, בעד הפג שנמצא בבית החולים, הרי יש למעט באיסורים בכל מה דאפשר, וכדאיתא ברמ"א (סי' שכ"ח סע' י"ב). והיינו אפילו בנוגע לחושבי"ס בשבת, אם אפשר לעשות הדבר בהיתר כגון ע"י נכרי או בשינוי מחוייבים לעשות כן כל היכא דאפשר למעט באיסורים בלא עצילות הצלת נפשות, [ועי' בס' עמק ברכה (יוה"כ אות ג' ד"ה דעת הרמב"ן)]. ועי' בכיאר הלכה (סי' רע"ח) דמי שלא מייעט באיסורים במה שהיה יכול למעט, וחילל את השבת, הרי הוא חייב חטאת, [ודלא כמש"כ בס' קרית ספר, ועי' בתשו' מנחת שלמה (ח"א סי' ז')].

וא"כ ה"ה בנידון דידן, לכאורה נכון למעט באיסורים בכל מה דאפשר. ועי' בס' תורת היולדת (פרק מ"א), דבשאיבה ביד נכון יותר לעשותה ע"י נכרית או קטנה כלאחר יד, או ע"י שנים שעשאוה, ורק אם אינה יכולה לשאוב בדרכים אלו מותר לשאוב כדרכה שכל הני אינם אסורים אלא מדרבנן. ואף שכתב הט"ז ליו"ד (סי' קצ"ח ס"ק כ"א) דאשה ששכחה ליטול צפרניה בליל טבילתה שאירע לה בשבת, אסור לקוצצם

אפילו ע"י נכרי דכיון שמסייע והושיט להנכרית את ידה הרי הוי כמסייע והוי כאילו עשה המלאכה בשבת מעצמו. אבל הנה נראה שנהגו להקל בזה כדעת הש"ך בנקודת הכסף (שם), שחולק בזה על הט"ז דמותר לקוצצם ע"י נכרית דמסייע אין בו ממש, ועי' בפ"ת (שם ס"ק י"א).

אבל כתב באריכות בתשו' מנחת שלמה (סי' ז') [וכ"ה בס' קוב"ש לכתובות (אות י"ג)], להוכיח דבדין זה דהקל הקל תחילה, אינו מחוייב להפסיד ממונו כלל או להטריח את עצמו ביותר, דרק נאמר הכלל הזאת היכא ששני הצדדים שקולים בהוצאת ממון ובטירחא. וא"כ כאן הרי אין האם מחוייבת להוציא הוצאת עבור משרתת נכרית בשבת רק בכדי שישאוב באיסורא קלה יותר, או אפילו בשאיבה ע"י שנים שעשהו, מסתמא כמה נשים יסרכו לשאוב בכה"ג מטעמי צניעות, והרי היא אינה מחוייבת להתבזות את עצמה כלל בכדי למעט באיסורים מדין הקל הקל תחילה, ועי' כזה בס' תורת היולדת (שם הערה ד').

ויש שהציעו דיש להקל האיסור ע"י שימוש עם משאיבה חשמלית שנערך על ידי שעון שבת, דהנה כתב החזו"א (או"ח סי' ל"ח אות ד') בנוגע לשאיבת פרים בשבת, דמותר להעריך את המכונת שאיבה בשעון שבת, וקודם פעולת הזרם יהדק את המשאיבה להפרה, ואח"כ כשהזרם יפעול הרי החליבה יהיה נעשית בדרך גרמא, שהיא מותרת בכה"ג, ועי' בס' שש"כ (פרק כ"ז הערה קנ"ט) בדבריו. והנה מלבד מה שיש לדון בהצעת החזו"א ז"ל מטעמים הלכתיים בהחילוק בין גרמא ומעשה האדם,⁶ אבל הנה מטעמים מעשיים כבר העירו כמה רבנים

⁶ דהנה הלבשת צינור מהמכונת חליבה בשבת אפילו כשהוא נח חשיב כמעשה חליבה בידים, שהרי הואיל והשעון מתחיל לפעול מיד עם הגבהת השפופרת, והמכונת חליבה עתיד להתעורר ע"י שעון שבת, או במה שהיא מהדקת אותה לדדיה חשיב כמעשה האדם ע"י הדין דאשו משום חציו, ודינו כמעשה האדם לענין הל' שבת. וכן טען בתשו' הר צבי (או"ח סי' קצ"ח), ובס' בעקבי הצאן (סי' ד' אות ד') בשם הגרי"ד ז"ל, ובתשו' בן יהודה (סי' קנ"א) [הו"ד בתשו' יבי"א (ח"ג או"ח סי' י"ז אות ט')], ובתשו' מעשה חושב (סי' ל') להגרל"י הלפרין שלט"א. וע"כ דס"ל להחזו"א (שם) לחלוק על האי טענה מב' טעמים. א' משום דאולי אין דנין דין אשו

העוסקים בשאיבת פרים, שהמכונת חליבה אינה מהדקת להבהמה כלל עד שתתחיל הזרם לפעול אלא נופל מיד, ויש בו חלל ריק של אויר, ולאחר שהוא כבר פועל אסור להדקו להבהמה, דזה חשיב כמעשיו ממש, ועי' בקובץ תחומין (חוב' ז', וחוב' י"א עמ' ק"ע, וחוב' ט"ו עמ' שצ"ג).

ובמשאיבות חליבה לנשים הרי אין המכונת מתהדקת לגוף האשה אפילו לאחר שהוא פועל, אלא האשה צריכה להדק אותו בתמידות לגופה כל זמן שהוא פועל, וא"כ לכאורה כל החליבה הרי נעשית ביד ממש שהיא אסורה.⁷ ורק כתב בתשו' מנחת שלמה (חלק ב' סי' כ"ו אות ח') דהיכא שיש קצת חיבור בין המכונת וגופה אלא שאינה מהודקת יפה ועלולה בכל שעה ליפול מהדד, יתכן דשפיר מותר להדקה בידיים משום דאינו חשיב אלא כמצמצם, ולא מצינו דמצמצם יהיה חייב בהל' שבת, [ועי' בתשו' הר צבי (יו"ד סי' קצ"ז, ורמ"א)], וע"ש.⁸ אבל הנה נראה דבאשה שחולבת ביד או במשאיבת יד כדרכה או כלאחר יד באחד

משום חציו בהל' שבת אלא בנויקין, וכן הבין הגרצ"פ ז"ל הו"ד בס' שביתת השבת (מלאכת זורע אות ט') והתשו' שואל ומשיב (תנינא חלק א' סי' ה') בתירוצו של הנמק"י לב"ק (דף י' ע"א בדפי הרי"ף), דכל היכא שהמעשה היתה בהיתרא אין לאסור משום אשו משום חציו, דבהל' שבת בעי עשיה דאיסורא, וכל שנעשית ע"י כח אחר מעורב בו אין דינו כעשיה בהל' שבת, אבל לעולם דבר זה תלוי במח' הראשונים וכמו שהעיר עליו בס' אפיקי ים (חלק ב' סי' ד' ענף ב') ע"ש. וב', עוד חולק החזו"א דאף אי דנין דין אשו משום חציו בהל' שבת אבל אין לחשוב את השעון שבת כאשו משום חציו, שהרי יש מחיצה המפסיק בין המעשה ועשיית המלאכה, שהרי אף שהשעון התחיל לפעול מיד עם סילוק מעשיו, אבל הוא חשיב ככלי אחר המפסיק בין מעשיו לעשיית המלאכה, וכ"כ בתשו' מהר"ם שי"ק (או"ח סי' קנ"ז) בהגדרת שעוני שבת ע"ש, והדברים עתיקים.

⁷ אולם שוב שמעתי שיש מין בגד לנשים שאוחז בהמכונת חליבה ומהדק אותו לגוף האשה אפילו בזמן שהוא אינו פועל, ואולי השתמשות עם בגד כזה לא חשיב כמעשה בידיים, וכשמתחיל המשאיבה לפעול לאחר שכבר הדביקה את המשאיבה לגופה, יהיה חשיב כגרמא לדעת החזו"א הנ"ל, וצע"ק.

⁸ ועי' בתשו' מנחת שלמה (ח"ב סי' כ"ו אות ה'-י') מש"כ לדון במשאיבה שאינו פועל אלא ע"י וואקיום וסאקשון, אולי חשיב כגרמא ולא כמעשה בידיים, וע"ש.

מהדרכים הנ"ל, לכאורה יהיה מותר לה להשתמש כה"ג במשאיבה חשמלית שכבר פועל ע"י שעון שבת באותן הדרכים, ואין בזה הוספת איסור חמור יותר במשאיבה חשמלית יותר מהמשאיבת יד. וזה הערה חשובה להני נשים שמועיל להם יותר משאיבה חשמלית ממשאיבת יד.

* * *

קריאת שם קודם הברית מילה

כתב בס' מטה משה (פ"ג סע' ז' אות י"ח) ובס' כללי המילה לר"י הגוזר (עמ' 94) דהמקור לעשיית הקריאת שם דוקא בשעת הברית מילה הוא מאברהם אבינו, שרק לאחר שנימול הוא דמצינו שנשתנה שמו מאברם לאברהם. אולם במילה שלא בזמנה ס"ל לכמה פוסקים דנכון לעשות הקריאת שם קודם הברית מילה, ואף הביאו בשם החמודי דניאל בכת"י דנכון לעשותו מיד, אפילו תוך ח', ימים שעדיין לא חל עליו שם ערל, ועי' בס' אוצר הברית (ח"א עמ' של"א) בדעות הפוסקים בזה.

ובנוגע לפגים, עי' בס' אסיא (חלק ד' עמ' רל"ד-רמ"ה, וחלק ו' עמ' מ"ז) ובס' נשמת אברהם (חיו"ד עמ' קע"ד) שהביאו בשם כמה פוסקים ורופאים, ובתוכם הגר"י זילברשטיין, והרב מרדכי הלפרין שליט"א, דאף שלא נהגו בברית מילה שלא בזמנה לעשות הקריאת שם קודם הברית מילה, אבל בנוגע לפגים שיכול להיות שהברית מילה יהיה נדחית לכמה שבועות או חדשות טוב יותר לעשות הקריאת שם מיד, שהרי בניסויים רפואיים ופסיקולוגיים ראו הרופאים שיש תועלת גדולה להאם והאב והתינוק, במה שעשו הקריאת שם בקדימות יותר, דעי"ז נעשית קשר יותר גדולה בין התינוק והוריו בשעות מוקדמות, והקשר הזאת בין התינוק והוריו הוי לתועלת גדול ברפואת התינוק. ועוד העירו דיש עוד תועלת בעשיית הקריאת השם בזמן מוקדמת יותר, במה שהרופאים יחשבו יותר על בריות של התינוק כשנראה להם שההורים מחשבים את התינוק כבר קיימא, דכשההורים מחשבים את התינוק לנפל, מצאו דגם הרופאים אינם משתדלים כראוי בעד התינוק. [בדידי הוי עובדא והתייעץ לי הגר"צ שכטר שליט"א, לעשות הקריאת שם קודם שתתקיים הברית מילה מטעם הנ"ל].

וע"ע בס' אסיא (עמ' רמ"ה) במכתבו של הרב חיים מילר שליט"א מפתח תקוה, שהביא עדות על הג"ר יחזקאל לוינשטיין והגר"מ פיינשטיין והגרא"מ שך והאדמו"ר מסאטמער ז"ל שהורו בתינוק הנולד קודם זמנו ונדחית הברית מילה מחמת חליו של התינוק, דנכון יותר לקרוא להתינוק שם אף קודם הברית מילה בכדי שכשיתפללו עליו יזכירו את שמו דא"א להתפלל בעד תינוק שעדיין לא קראו לו שם. ואף דאיתא בגמ' בברכות (לד.) דהמתפלל בעד החולה אינו צריך להזכיר את שמו שנאמר קל נא רפא נא לה, ולא הזכיר משה רבינו בתפלתו את שמה של מרים, אבל כבר העירו שאיתא בהדיא בזוהר (פר' וישלח עמ' קס"ט) הצילני נא מיד אחי מיד עשו, מכאן שהמתפלל צריך לפרש דבריו כראוי, ולכן אמר מיד אחי מיד עשו ע"ש. ובמג"א (סי' קי"ט ס"ק א') הרגיש בסתירה זו, וכתב לתרץ בשם המהרי"ל שדוקא בפניו אינו צריך להזכיר את שמו, אבל שלא בפניו צריך להזכיר את שמו, דתפילתו נשמעת יותר כשהוא בפניו של החולה שהשכינה שרויה עמו, ולכן נראה דבכדי להתפלל בעד התינוק שאינו נמצא בפניו נכון יותר לקראות לו שם. [אולם הנה יש פסידה קצת במה שהוא מזכיר את שמו של החולה, שהרי איתא בס' החסידים (רמ"ד-רמ"ה) והו"ד בטור (סי' של"ה) שאין להזכיר את שם החולה בתפילתו, דחוששין דילמא השם גרם את החולי שהרי מפני כך משנים שם החולה וכדאיתא בגמ' ר"ה (טז:): ובשו"ע (סוס"י של"ה), וע"ע בחי' החת"ס לנדרים (טו:): ובתשו' זקן אהרן, (וואלקין), (ח"א סי' י"א) במה שכתבו בענין הזכרת שם החולה בתפילתו, וע"ע בס' ילקוט יוסף (חלק א' עמ' רע"א) בענין זה].

האם בעינן כוונה לפיקוח נפש בשבת

איתא במנחות (סד.),

איתמר שחט שתי חטאות של ציבור (פרש"י בשבת) ואינו צריך אלא אחת אמר רבה ואיתימא רבי אמי חייב על השני ופטור על הראשונה ואפילו נתכפר לו בשניה ואפילו נמצאת ראשונה כחושה ומי אמר רבה הכי והא אמר רבה היו לפניו שתי חטאות אחת שמינה ואחת כחושה שחט שמינה ואח"כ שחט כחושה חייב כחושה ואח"כ שמינה פטור ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחלה ושחוט ... א"ל רבינא לרב אשי נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיין מהו בתר מחשבתו אזלינן וגברא לאיסורא קא מיכוין או דלמא בתר מעשיו אזלינן א"ל לאו היינו דרבה ורבא דאיתמר שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים חייב להעלות דגים והעלה דגים ותינוק רבא אמר חייב ורבה אמר פטור ועד כאן רבה לא קא פטר אלא כיון דשמע אמרי' נמי דעתיה אתינוק אבל לא שמע לא ואיכא דאמרי א"ל היינו פלוגתייהו דרבה ורבא דאיתמר שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים חייב להעלות דגים והעלה דגים ותינוק רבה אמר פטור ורבא אמר חייב רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו ורבא אמר חייב זיל בתר מחשבתו.

ורש"י פירש מ"ד בתר מעשיו "ואיגלאי למפרע דשפיר עבד." ומבואר מדבריו שללשינא בתרא שאינו מחלק בין היכא ששמע שטבע ובין היכא שלא שמע, תליית השאלה בנמצא כחושה בבני מעיים תלויה על השאלה בנתכוין לדגים והעלה תינוק ודגים הוא במה שיכול לתקן את

איסורו ע"י מה שאגלאי מילתא למפרע שלא עשה איסור, ולא רק שלא עשה איסור אלא שפיר עבד.

אך מדברי רש"י אין הכרע מהסוגיא לאופן שנתכוין להציל את התינוק וגם כוונתו לצוד את הדגים. מ"מ בברייתא (יומא פד:) משמע שהוא מותר, דתניא, "ראה שננעלה דלת בפני תינוק שוברה ומוציאו והזריו ה"ז משובח ואין צריך ליטול רשות מב"ד ואע"ג דקא מכיוון למיתבר בשיפי." הרי שאף אם כוונתו לתקן את הבית בהצלת התינוק, אפ"ה מותר. ובירושלמי (שבת פ"ג ה"ו) איתא בהדיא,

ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חינא היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונה ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נחיל של דגים עמו מותר ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונא היה מפקח בגל ונתכוון להעלות צרור של זהובים עמו מותר.

הרי להדיא שהיכא שהוא עוסק בפיקוח נפש, אע"פ שמתכוין למאלכה אחרת מותר.

אמנם הצפנת פענח (הל' שבת ב:טז) כתב שהרמב"ם אינו סובר כן. הרמב"ם (הל' שגגות ב:טו) כתב,

וכן הפורס מצודה להעלות דגים מן הים בשגגה ועלה תינוק בין ששמע שטבע תינוק בין שלא שמע הואיל ועלה תינוק הרי זה פטור מחטאת אף על פי שלא היתה כוונתו אלא לצוד מפני שהיה שוגג וכן כל כיוצא בזה.

והעיר הצפנת פענח שמשמע מדברי הרמב"ם שרק כשהוא בשגגה על הצידה הוא דאמרינן שהצלת התינוק פוטרו מחיוב קרבן. אבל אם היה מזיד בצידת הדגים, אין ההצלת התינוק מתקן איסורו למפרע.

אך לפי דבריו קשה דברי הרמב"ם בהל' שבת (ב:טז). הרמב"ם

כתב,

מפקחין פיקוח נפש בשבת ואין צריך ליטול רשות מבית דין והמקדים להציל הנפש הרי זה משובח כיצד ראה

תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו ואע"פ שהוא צד הדגים עמו שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלותו והעלה דגים בלבד פטור מכלום נתכוין להעלות דגים ותינוק פטור אפילו לא שמע שטבע הואיל והעלה תינוק עם הדגים פטור.

וממה שכתב הרמב"ם נתכוין להעלות דגים, ולא חלק בין היכא שהוא מזיד או שוגג, משמע שפטור אפילו במזיד, שהרי הרמב"ם לא מיירי כלל בשגגת שבת או שגגת מלאכה לגבי הצידה.

ובביאור דברי הרמב"ם היה נראה לומר שודאי יש חילוק בין מש"כ פטור מכלום, שמשמעותו שאין שום איסור כלל, לבין פטור שמשמע שפטור אבל אסור. כלומר, אם מתכוין להעלות התינוק והעלה דגים עמו, הרי זה פטור מכלום, דהיינו שהוא מותר. ואם הוא מתכוין לגדים והעלה התינוק עמו, אע"פ ששמע על התינוק, מ"מ איסור עושה במה שהוא מתכוין להעלות דגים.

אמנם, א"כ קשה, שהרי היכא שהוא מתכוין לתינוק והעלה דגים, הרמב"ם לא חלק בין היכא שהוא מתכוין ג"כ לדגים או שרק העלה הדגים במקרה, אלא כתב "אע"פ שהוא צד דגים עמו." ובאופן זה הרי זה מותר לגמרי אפי' נתכוין גם לדגים. ומאי שנא מהא דנתכוין להעלות דגים ושמע שיש תינוק והעלה תינוק, דגם באופן זה לכאורה כוונתו להעלות הדגים והתינוק. וצריך לומר שהכל תלוי על עיקר כוונתו. אם עיקר כוונתו להעלות דגים, יש בזה איסור במה שמתכוין לכך ולכן פטור אבל אסור. אבל אם עיקר כוונתו להציל את התינוק, אף אם מתכוין לצוד את הדגים אין בזה איסור.

והרמב"ם מפרש שלישנא קמא במנחות שאינו פטור אא"כ שמע שטבע תינוק, הא דאלזינן בתר מעשיו פירושו שמה שהוא ידע שיש תינוק שם מגלה שעיקר כוונתו היה להציל את התינוק, זהו דוקא לענין הפטור מחטאת. אבל אה"נ שעשה איסור במה שהיה מתכוין לצוד דגים בשבת. וללישנא בתרא שפסק הרמב"ם כוותיה, אמרינן שהתוצאה מגלה את מעשיו בכל אופן אפילו הוא עצמו לא היה מתכוין לפיקוח נפש. אמנם גם

ללישנא בתרא, אין זה אלא לענין פטור מקרבן או ממיתה, אך עדיין יש בזה איסור.

ולפ"ז יש לומר שמש"כ הרמב"ם בהל' שגגות "מפני שהיה שוגג, " אין ר"ל שאילו היה מזיד היה חייב, שאי אפשר שבשוגג יהיה פטור ובמזיד יהיה חייב, וכמו שהעיר האמרי בינה (הל' יו"ט סוף ס' ג) בדברי הרמב"ם. אלא ר"ל שהדין בהל' שגגות מיירי רק לענין שוגג, שהדיון הוא רק אם הוא חייב חטאת אם לאו. אבל פרטי דין זה כבר נתבארו בהל' שבת. והיוצא מדברי הרמב"ם הוא שאם עיקר כוונתו הוא להעלות את הדגים יש בזה איסור. אבל אם עיקר כוונתו להציל את התינוק אין בזה איסור.

וידועים דברי הרשב"א (שבת סוף פרק האורג) שהביא את דברי הירושלמי הנ"ל, והרשב"א הבין את דברי הירושלמי לומר שכל מקום שמתכוין לדבר הרשות, אע"פ שנעשה איסור ג"כ, מותר לעשות דבר הרשות. לכן מותר לסגור הדלת אע"פ שיש צבי בתוך הבית כל זמן שאינו מתכוין לשמירת הצבי בלבד.

והר"ן (שבת לח. ד"ה מתני' השני) השיג עליו שאין זה אלא פסיק רישיה. אך כתב הר"ן שדברי הירושלמי לגבי פיקוח נפש הם נכונים כפשטותם. וכתב,

וסמכו לזו תינוק מבעבע בנהר ומפקח הגל ולא שיהו דומות ממש בענינם לפי שבענין פקוח נפש אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פקוח נפש מותר וכיוצא בזה אמרו בגמרא דילן במס' יומא והטעם מפני שהוא מלאכת מצוה וחובה היא עליו לפיכך אע"פ שהוא מתכוין עם אותה מלאכה מלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפיקוח נפש המוטלת חובה עליו.

ומשמע מדבריו שאין חילוק בין עיקר כוונתו לעשות פיקוח נפש ובין היכא שעיקר כוונתו למלאכה האסורה, בכל אופן התירו חכמים לעשות המלאכה כדי שלא ימנע בשום ענין מפיקוח נפש.

ועל פי דברי הר"ן יש לומר הטעם למה הברייתא הזכירה כמה פעמים שאין צריך ליטול רשות מב"ד לגבי אלו האופנים שיש תיקון צדדי

במעשה פיקוח נפש. והטעם הוא משום שבכל אופנים אלו יש אפשרות שעיקר כוונת המציל הוא לעשות את איסור, והיה סד"א שיש איסור בדבר. קמ"ל שאין נוטלין רשות מב"ד אלא מצילין את הנפש, ואין כוונת הגברא עולה בחשבון. ועיין בספר מחנה ישראל (לבעל החפץ חיים בס' לא בהג"ה) שכתב דדברי הר"ן קיימים לדינא, ולכתחילה מותר לכוין לצוד את הדגים עם העלאת התינוק.

והנה, הרמב"ם (הל' שבת שם) ג"כ כתב שאין צריך ליטול רשות מב"ד. ויתכן לומר, שאף שהרמב"ם ס"ל שאם היה עיקר כוונתו לאיסור, יש בזה איסור, מ"מ אין זה רק מצד הגברא שצריך הוא לבטל כוונתו לעבור על האיסור מלבו ולהציל את הנפש מבלי לכוין לעשות איסור. אמנם, החכם הבא להורות, אין לו לעשות חשבונות בכוונת הגברא, אלא מורה לו להציל את הנפש ולהשתדל שלא לכוין לתוצאה האסורה. ולכן גם הרמב"ם הזכיר את הענין של אין נוטלין רשות מב"ד, לומר שאף אם המציל מסופק אם עיקר כוונתו בשביל פיקוח נפש או בשביל דבר אחר, יציל את הנפש וישתדל שלא לכוין לתוצאה האסורה.

וע"פ הנ"ל יש לדון בתוכניות לאימון הרופאים בארצות הברית, שבוגרי אוניברסיטה לרפואה מתאמנים בבתי חולים, ורוב בתי החולים מחייבים את המתאמנים להיות שם בשבת ולרפאות את חולי הבית חולים. ואף שחלק מכוונתם הוא לפיקוח נפש, מ"מ חלק מכוונתם לפרנסה הבאה להם מעבודה זו, וגם חלק מכוונתם הוא כדי להתאמן כדי שיהיו מוכשרים לרפאות חולים בעתיד (ואי אפשר להתיר חילול שבת בשביל התאמנות גרידא כמבואר באג"מ יו"ד ב:קנא). ולכאורה לפי דעת הרמב"ם אין להתיר להכנס לתוך תוכניות אלו אא"כ עיקר כוונת הרופא הוא לפיקוח נפש דהשתא, ולהר"ן מותר אפילו אין עיקר כוונתם לפיקוח נפש.

אמנם, אין שאלה זו דומה ממש לנתכוין לדגים והעלה תינוק, שהרי הכא אם הרופא יחמיר על עצמו ולא יקבל הזמנתו לתכנית, ימצאו שם אנשים אחרים לרפאות את החולים בבית החולים. ומסתמא ימצאו אינו יהודי שאינו מצווה על השבת, ולדעת הרמ"א (או"ח שכח:יב) עדיף לחלל שבת ע"י א"י אם אין חשש דיחוי או איחור. וא"כ שמא יש לומר שאף שיחיד הבא לימלך מה לעשות אם עיקר כוונתו להציל דגים מורים לו להציל אף לדעת הרמב"ם, וכוונתו על החשבון שלו, מ"מ הכא שמא עדיף לומר לו אל תתאמן וימצאו אינו יהודי לרפאות את החולים.

אמנם יש לדחות סברא זו שהרי מזמינים את המתאמנים לתוכנית ע"פ כשרונותיהם, ויקבלו לתכנית האנשים אשר הם חושבים שיהיו הרופאים הטובים ביותר. ועוד, שהרי ישראלים בדרך כלל הולכים להתרפאות אצל רופאים ישראלים, ואם תשאל לחולה ישראל אם הוא מעדיף רופא ישראל או רופא נכרי, יש הרבה שיענו שמעדיפים רופא ישראל (ואין זה כלל רק בישראלים, אלא אנשי כל אומה ואומה מעדיפים להתרפאות מרופא של אותה האומה, ופוק חזי מאי עמא דבר). ולכן לגבי הישראלים שבבית החולים, הרי זה נחשב צורכי החולה הנוגע לפיקוח נפש, ולא גרע ממה שהאנשים מלויים את נשותיהם בשבת כשבאות לילד שמוטר משום יתובי דעתא דהחולה (עי' אג"מ או"ח א:קלב).

א"כ אי אפשר לומר אל תתאמן וימצאו אחרים, שהרי האחרים לא יהיו טובים כ"כ לענין ריפוי, ובפרט בריפוי הישראלים. לכן עדיף לומר לו שיקבל את ההזמנה, וישתדל לכוין לפיקוח נפש ולא לתוצאות אחרות. ואף אם סברא זו אין בו ממש, עדיין יש מקום להקל ע"פ דברי הר"ן, שאינו מחלק בין עיקר כוונתו לאין עיקר כוונתו, אלא כל זמן שמתכוין לשניהם מותר משום פיקוח נפש.

וכבר דן החת"ס (יו"ד קלא) בכעין נידון דידן בנשים שרצו להיות מילדות באופן שצריכות להוליד בשבת. והשאלה היתה אם מותר אף שיש הרבה בקיאות. וכתב שאין בזה שום מלאכה להוליד תינוק בשבת. "ואמנם לחתוך הטבור שהוא מלאכה דאורייתא תצו' לנכרי' הבריאה העומדת על צדה לחתוך ואם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא." הרי שהחת"ס התיר למילדת ליכנס למצב שאפשר לבוא לידי חילול שבת אף שהמילדות היו עושות כן משום פרנסה (כמבואר בדברי החת"ס, עיי"ש). [ואף שיש לחלק בין היכא שאפשר שיבוא לידי חילול שבת ובין היכא שוראי יחלל שבת, מ"מ אף בנידון של החת"ס מסתמא תהיה במצב זה פעם אחת ואפ"ה התיר.]

עוד יש לומר שאין נידון דידן דומה לנידון של העלה דגים ותינוק. בהעלה דגים ותינוק יש ב' תוצאות, התוצאה של צידת דגים והתוצאה של הצלת התינוק. משא"כ, הכא שאין כאן אלא תוצאה אחת והיא ריפוי החולה. ואפשר דעד כאן לא קאמר הרמב"ם דאזלינן בתר עיקר כוונתו אלא היכא שיש תוצאה המוכיחה שאין זה מעשה של פיקוח נפש.

אבל היכא שמוכח מתוכו שהוא מעשה של פיקוח נפש, שוב אין משגיחין בכוונתו. תדע, שאם אחד רודף אחר חבירו להרגו, ויש אדם אחר המציל את הנרדף ע"י הריגת הרודף, אך עיקר כוונתו של המציל הוא להריגת הרודף ולא להצלת הנרדף (או להצלת הרודף מעבירה), היתכן שאסור לו להרוג את הרודף.

עוד יש סברא להקל משום שהדין של כוונה אינו אלא מדרבנן, כמו שמבואר ברמב"ם שפטור, שלשון פטור משמע פטור אבל אסור דרבנן. וגם ממה שכתב הר"ן שהתירו חכמים בכל אופן מבואר שאין השאלה נוגע אלא לדין דרבנן (שאינן כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בקום ועשה). [ועייין במנחת שלמה ס' ז שהסביר שהטעם שיש כח ביד חכמים להתיר לכוין גם לאיסור הוא משום שבעצם הרי הוא עושה מעשה של פיקוח נפש, וא"כ מה"ת אין כאן איסור כלל]. ומכיון שכל השאלה בכוונתו היא אם עושה כן לרפאות את החולים של עכשיו, או בשביל להתאמן כדי לרפאות את החולים לעתיד, ועל הצד השני אין החסרון אלא במה שאין כאן חולה לפנינו, במילי דרבנן יש להקל בתנאי של חולה לפנינו. דבר זה מבואר בכמה מקומות, למשל שלפי התוס' (שבת קטז: ד"ה וכ"ש) התירו לקרות שטרי הדיוטות שמא יש איזה ענין של פיקוח נפש. ולכאורה הפיקוח נפש אינו בגדר חולה לפנינו. אלא צ"ל שלא בעינין חולה לפנינו להתיר איסור דרבנן. ואם מותר לעבור על איסור דרבנן בשביל פיקוח נפש של חולה שאינו לפנינו, א"כ מותר להתכוון להתאמן כדי לרפאות חולה שאינו לפנינו לעתיד בשעה שהוא מרפא חולה לפנינו, שהאיסור להתכוון על העתיד אינו אסור אלא מדרבנן.

אך לרווחא דמילתא, שמא יש להורות לאלו הרופאים להחזיר שכרם כנגד הימים שהיו בבית החולים בשבת. ואף שמדין שכר שבת אינו מוטל עליהם להחזירם כיון שהוא בהבלעה, מ"מ לגבי ענייניו ירויחו בזה ב' דברים. הא' שיותר מוכח שאין כוונתם לפרנסה אלא לרפאות חולים (של עכשיו או להבא). ב' שמנהלי התוכנית ירגישו שענין זה של חילול שבת הוא חשוב מאד אצלם. וכל זה כתבתי רק להעיר, ואין לסמוך על דברים אלו לא להלכה ולא למעשה.

הטפת דם ברית

איתא בגמ' שבת (קלה.) ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת, שבש"א צריך להטיף ממנו דם ברית ובה"א א"צ. אר"ש בן אלעזר לא נחלקו ב"ש וב"ה על נולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו ד"ב מפני שערלה כבושה היא על מה נחלקו על גר שנתגייר כשהוא מהול שבש"א צריך להטיף ממנו ד"ב ובה"א א"צ להטיף ממנו ד"ב וכו'. איתמר רב אמר הלכה כת"ק ושמואל אמר הלכה כרשב"א וכו'. רבה אמר חיישינן שמא ערלה כבושה היא רב יוסף אמר ודאי ערלה כבושה היא. אמר רב יוסף מנא אמינא לה דתניא ר"א הקפר אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על נולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו ד"ב על מה נחלקו לחלל עליו את השבת בש"א מחללין עליו את השבת ובה"א אין מחללין עליו את השבת, ע"כ.

א. ערלה כבושה

ונחלקו הראשונים איך קיי"ל להלכה אי בעינן הטפת דם ברית לנולד מהול ולגר שנתגייר כשהוא מהול. המושכל ראשון של התוס' (ד"ה לא נחלקו) הוא דלא בעינן הטפת דם ברית לנולד מהול, וכ"ש בגר שנתגייר כשהוא מהול, דקיי"ל כב"ה אליבא דת"ק. וכן דעת היראים (הובא בהג"מ הל' מילה פ"א אות ב). אך להרבה ראשונים בעינן הטפת דם ברית בנוולד מהול, ונראה דזה כטעם סוגיין דהוי משום ערלה כבושה. ויש לברר מהי ערלה כבושה ואיך הטפת דם ברית מהני להסיר את הערלה כבושה.

כתב המאירי (קלה. ד"ה נולד) דערלה כבושה היינו, "מעט עור דק דבוק בבשר שמתוך דקותו ודבקותו ומיעוטו אינו ניכר ולאחר זמן תתפרק ותתכסה העטרה [ובמגן אבות (יד) הוסיף "וא"כ הטפה זו סביב

העטרה לגלותה יותר מעט"ן] ... ומעתה צריך למולו מעט כעין קלפה להטיף ממנו דם ברית. ומשמע מדבריו דלמ"ד ספק ערלה כבושה הספק הוא אי יש עור שסופו לכסות את העטרה, וע"י הטפת דם ברית, דהיינו חתיכה קצת (כן משמע מלשון קליפה), מסירים עור זה.¹ ולמ"ד ודאי ערלה כבושה בודאי יש עור כזה, והטפת דם ברית דוחה שבת כי יש לעור זה דין ערלה.

ולכאורה אין טעם ערלה כבושה שייך בגר שנתגייר כשהוא מהול, ואם כן אי גר שנתגייר כשהוא מהול צריך הטפת דם ברית, צריך להיות מטעם אחר. וע"י גמ' (קלז:): דבמל את הגרים המברך אומר אקב"ו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית שאילמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ וכו'. ומשמע דהטפת דם ברית היא חלק מכל מילת גרים, ולא רק ממילת גר שנתגייר כשהוא מהול. וכן עולה מדברי הרמב"ן בחידושים (קלה. בא"ד ונ"ל וע"ע במלחמות שם) שהסביר בנוסח הברכה "שאיין הטפת דם זו מפני ספק, אלא ודאי חייבין אנו להטיף מהם דם זו של ברית ונכנסין בה תחת כנפי השכינה", ואילו בישראל שנולד מהול אין מטיפין אלא מפני ערלה כבושה ולכן אין מברכין עליו "שאיין זו מילה".²

אך מ"מ א"ש הא דכתב המאירי דהיה נראה דלהלכה גר שנתגייר כשהוא מהול א"צ הטפת דם ברית, וכדעת ב"ה אליבא דרשב"א, מאחר דאין הטפת דם ברית אלא משום ערלה כבושה, אלא דלא נהגו כן. וכן א"ש מה שפסק המאירי דאין צורך להטפת דם ברית בנמול בפסול, דאין

¹ אך ע"י במגן אבות דדחה המאירי אלו שהצריכו חתיכה ממש ורק הצריך גדידה בצפורן. ובמנהגים של המהרי"ל (הל' מילה אות יא) הביא ד"היה חותך מעט בצפורן את הנולד מהול כדי להטיף ממנו דם ברית". וזה דלא כמו שהביא הד"מ (סי' רסג אות ב) בשם המהרי"ל שכתב "והטיפו ממנו דם בצפורן".

² אך יש מן הראשונים שפירשו נוסח הברכה בענין אחר. ע"י ברמב"ן (קלז: בא"ד ותמיהני) ומאירי (קלז: ד"ה המל) שהביאו מפרשים דלצדדין קתני, למול אם אינם נמולים ולהטיף אם הם כבר נמולים. והביאו פירש אחר דתקנו נוסח להטיף לנחמם מאחר דהם גדולים ודואגים על דמם.

חשש ערלה כבושה בנמול בפסול. ולגבי נמול ע"י עכו"ם כתב ד"יצא אף מכלל ספק ערלה כבושה" (ע"ז כו: ד"ה ישראל). וכן כתב גבי נמול קודם שמונה, "ואם מל בשביעי או קודם לו לא קיים מצוה ומ"מ אינו צריך כלום שהרי נמול הוא מ"מ" (שבת קלב. ד"ה מצות מילה).

ונראה דכן דעת בעה"מ בסוגיין דהטפת דם ברית היא רק מטעם ערלה כבושה, דפסק דנולד מהול צריך הטפת דם ברית. וכתב דהיה צריך להיות הדין דגר שנתגייר כשהוא מהול אינו צריך הטפת דם ברית, ומה שפסקו הגאונים דצריך הטפת דם ברית אפשר דהיינו דוקא בגר שנתגייר שספק אם נולד מהול, אבל גר שנתגייר שנמול בגיותו אינו צריך הטפת דם ברית. וכן דעת הר"ח (בתד"ה לא נחלקו ועה"ג) דנולד מהול צריך הטפת דם ברית וגר שנתגייר כשהוא מהול א"צ הטפת דם ברית. וכן דעת העיטור (הל' מילה דף נא: ע"ב) שפסק דנולד מהול צריך הטפת דם ברית (ופסק כרב יוסף דודאי ערלה כבושה ולכן דוחה שבת), וכתב דגר שנתגייר כשהוא מהול א"צ הטפת דם ברית כי מאחר דנתגדל שוב אין ערלה כבושה.

ומפסקי השו"ע נראה דס"ל דאין הטפת דם ברית אלא משום חשש ערלה כבושה. דביו"ד סי' רסב ס"א לא הצריך הטפת דם ברית תוך הזמן, וכפסק הרא"ש (סי' ה). ובסי' רסד ס"א לא הצריך הטפת דם ברית בנמול ע"י עכו"ם. ועי' בשאג"א (סי' נב-נד) שכתב דנמול בפסול הוי בגדר מעות לא יוכל לתקון ולכן לא מהני הטפת דם ברית. ובסי' רסג ס"ד הביא השו"ע להלכה לשון הרב האי גאון שהביא הרי"ף, וז"ל, "נולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית ומיהו בנחת וצריכה מילתיה למבדקה יפה יפה בידים ובמראית עינים ולא בפרזלא דלא לעייק ליה ורואים ונזהרים היאך מלין אותו וממתנים לו הרבה ואין חוששין ליום שמיני שלא יביאוהו לידי סכנה." ומשמע דהטפת דם ברית צריך חתיכה ואינה רק הטפה גרידא.³

³ ועי' במנ"ח (מצוה רפב אות ה) שכתב דע"כ בהטפה נסתלקה הערלה כבושה, דאל"ה מאי אהני הטפה ואמאי דוחה שבת למ"ד ודאי ערלה כבושה.

ב. דין בפני עצמו

ומ"מ יש שמשמע מדבריהם דלהלכה אין הטפת דם ברית משום ערלה כבושה. דאיתא בגמ' (קלד.) שוב פעם אחת הלכתי למדינת קפוטקיא ובאת אשה אחת לפני שמלה בנה ראשון ומת שני ומת שלישי הביאתו לפני ראיתיו שהוא ירוק הצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית וכו', ע"כ. ופירש"י (ד"ה ה"ג), "ולא היה בו דם ברית תרתי לגריעותא חדא דאי מהיל ליה לא נפק מיניה דמא והטפת דם ברית מצוה כדכתיב גם את בדם בריתך וכו'". הרי משמע דלרש"י הטפת דם ברית היא חלק מכל מילה. וכן משמע מדברי הזוהר שהביאו שו"ת משכנות יעקב (יו"ד סי' סג) ושו"ת דבר אברהם (ח"א סי' כג אות י) דיש ג' חלקים בכל מילה - מילה, פריעה, והטפת דם ברית.

ועי' ירושלמי (פיי"ט ה"ב) שהביאה דרשת המול ימול מכאן לנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית. ואפשר שזה רק מלמד שצריך הטפת דם ברית משום ערלה כבושה, וכן פירש קרבן העדה שם. אך אפשר שמדרשה זו למידין דהטפת דם ברית היא חלק מן המילה, או לכל הפחות אינו רק משום ספק. ובשו"ת זכר יצחק (סי' לא) פירש דדרשת הירושלמי מלמדת שהיכא שנעשה מילה שלא כדין ופעם אחת היתה שם ערלה יש חיוב הטפת דם ברית, וערלה כבושה חשיבה ערלה לענין הטפת דם ברית.

ולכאורה אי בעינן הטפת דם ברית לנמול בפסול אין הטפת דם ברית משום ערלה כבושה. ופסק הרמ"א (סי' רסב ס"א) על דרך הבנתו בהג"מ (הל' מילה פ"א אות ב) דנמול בלילה צריך הטפת דם ברית. והט"ז (שם סק"ב) והש"ך (שם סק"ד) פסקו דאף נמול תוך הזמן צריך הטפת דם ברית.⁴ וכן פסק הרמ"א (סי' רסד ס"א) דנמול ע"י עכו"ם צריך הטפת דם ברית. הרי נקטינן להלכה דשייך הטפת דם ברית אף היכא דאין חשש

⁴ עי' חזון יחזקל על התוספתא (פט"ז ה"ז) בשם הגר"ח וקה"י סי' נב מה שהסבירו בדעת הרמ"א שחילק בין נמול בלילה לבין נמול תוך הזמן.

ערלה כבושה. ועי' באג"מ (יו"ד ח"ב סי' קיט) שיצא להוכיח מזה דבעינן הטפת דם בכל ברית ולכן אין להשתמש במכשיר (קלאמפ) שאינו מוציא דם בשעת מילה.

ועי' בחזו"א (סי' סב אות כז) שדן בדברי האו"ז (סי' צט) בענין מהי הטפת דם ברית. ונקט להלכה דהטפת דם ממש לא בעינן אלא סגי ב"כל שנצטרך דם כל שהוא". ולכאורה מוכח מזה דאין בהטפת דם ברית משום הסרת ערלה כבושה, דאיך מסירים ערלה כבושה ע"י הטפה כל שהוא או פחות ממנה.^{5,6}

ג. פסקי הרמב"ם

מפסקי הרמב"ם בהל' מילה היה אפשר דס"ל דאין הטפת דם ברית אלא משום ערלה כבושה (והטפת דם ברית בגר היא דין אחר), דפסק (פ"א ה"ז והי"א) דנולד מהול צריך הטפת דם ברית אבל אינה דוחה שבת, ולא הצריך בפירוש הטפת דם ברית בנמול בפסול. ועי' בפ"ב ה"א בענין נמול ע"י עכו"ם שכתב "אינו צריך לחזור ולמול שנייה". ועי' בב"י (ריש

⁵ וכן הוכיח שו"ת משיב נפש (ח"ב סי' א) דע"כ בעינן הטפת דם בכל מילה, דאל"כ מהו המקור להטפת דם ברית בנולד מהול. ומבורר דס"ל דהטפת דם ברית היא הטפה בעלמא ואינו מסיר ערלה כבושה בפועל.

⁶ אך מדברי הגרי"ד (ועי' ברשימות הגר"צ שכטר שליט"א בחוברת מסורה טז עמ' יט-כד) עולה אפשרות להסביר איך הטפת דם ברית באה רק משום ערלה כבושה ומ"מ סגי בהטפה בעלמא. דהסביר הוא דיש ב' דיני ערלה, כיסוי העטרה, ועור שהיה לו האפשרות קודם לידה להיות ערלה. והשני יוצר שם ערל אף שאין לו דין ערלה, ועי' הטפת דם ברית מסירים השם ערל. ולפ"ז מ"ד ספק ערלה כבושה ס"ל דאין לכל אחד קודם לידה עור שיש לו אפשרות להיות ערלה, ולכל נולד מהול יש רק שם ערל מספק. ומ"ד ודאי ערלה כבושה ס"ל דלכל אדם קודם לידה יש עור שיש לו האפשרות להיות ערלה, ולכן לכל נולד מהול יש שם ערל בודאי והטפת דם ברית דידיה דוחה שבת. ולפי מהלך זה אין הכרח לומר דיש דין הטפת דם בכל מילה דעלמא.

סי' רסד) שדן בדבריו אי מ"מ בעינן הטפת דם ברית, אך לא משמע כן מפשטות לשונו, וכן נקט הגר"א (סי' רסד סק"י). ובפ"ג ה"ו פסק הרמב"ם דגר שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד כשהוא מהול אין מברכין על הטפת דם ברית. ובכ"מ הסביר דכיון דהטפת דם ברית בנוול מהול היא משום ספק ערלה כבושה אין מברכין. אך עי"ש שדחק לפרש למה אין מברכין על הטפת גר שמל קודם שנתגייר, אף דאין בזה משום ספק ערלה כבושה.

אך קשה מפסק הרמב"ם בהל' תרומות (פ"ז הי"א) דנולד מהול אוכל בתרומה אף קודם הטפת דם ברית, דאי יש בנוול מהול משום ספק ערלה כבושה איך מותר לאכול בתרומה. וכן הקשה המאירי (יבמות עב. ד"ה טומטום) ויצא לחלוק על הרמב"ם דהברייתא ביבמות שנקטה דנולד מהול אוכל בתרומה ס"ל כמ"ד נולד מהול א"צ הטפת דם ברית.

ויש מן האחרונים שהעמידו הרמב"ם כסובר שהטפת דם ברית בנוול מהול היא משום ערלה כבושה ונדחקו לפרש הפסק בהל' תרומות בע"א. וכתב הקרן אורה (יבמות שם ד"ה אלא) דהרמב"ם ס"ל דחיישינן לערלה כבושה רק מדרבנן, ולכן אוכל בתרומה אף קודם הטפת דם ברית. ובשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' ל) יישב פסקי הרמב"ם ע"פ שיטת בעל העיטור דערלה כבושה שייכת רק בקטן, והרמב"ם בהל' תרומות דן דוקא בגדול.

אך הגר"ח (סי' פז-פח) והמשכנ"י (יו"ד סי' סג) הניחו מכח קושיא זו דלרמב"ם הטפת דם ברית אינה משום ערלה כבושה אלא מצוה בפני עצמה השייכת בכל מילה בעלמא.⁷ וכתב המשכנ"י דצ"ל לפ"ז

⁷ עי' חזון יחזקל על התוספתא (פט"ז ה"ז) שהביא בשם הגר"ח שבכל מילה יש ב' דינים - להסיר ערלתו, מימול בשר ערלתו, והטפת דם ברית, מואתה את בריתי תשמור. ויש להעיר דמסתבר דאף אם יש ב' דינים בכל מילה, מ"מ אין משמעות להטפת דם ברית היכא דנשאר הערלה. וכן דנו הפוסקים בענין הנולד עם "איספטיאס", כך שיצטרפו להשתמש בעור הערלה כאשר יעבור הילד ניתוח לאחר זמן מה וא"א למולו עד אחר הניתוח, דאין טעם לעשות הטפת דם ברית ביום השמיני. (עי' חוברת נועם יח עמ' נב-נג.)

דהסוגי' בשבת דנתנה הטעם דערלה כבושה רק אתיא כדעה המחלקת בין נולד מהול לבין גר שנתגייר כשהוא נמול, אבל להלכה דקיי"ל דבעינן הטפת דם ברית בשניהם אין הטפת דם ברית משום ערלה כבושה, דאין ערלה כבושה בגר שנתגייר.⁸

והוקשה לגר"ח ב' קושיות, חדא, למה לרמב"ם אין הטפת דם ברית בנמול ע"י עכו"ם. ולזה היה אפשר לדחוק בדברי הרמב"ם, כמו שהביא הב"י בשם רבנו מנוח, דאה"נ צריך הטפת דם ברית. אך חידש הגר"ח דלרמב"ם הטפת דם ברית כשרה ע"י עכו"ם, ורק הסרת הערלה פסולה ע"י עכו"ם.⁹ ועוד, למה אין מברכין על הטפת דם ברית אם אינו משום ספק. ועל זה נראה לתרץ דאף אם הטפת דם ברית היא חלק מכל מילה לא תקנו ברכה על הטפה לחוד. וכן העלה הכת"ס בתשובה (יו"ד סי' קטז אות ב). ובס' ברית אפרים (סי' ב) העיר דזה מדוייק בלשון הרמב"ם, דבעינן הטפת דם ברית כתב "א"צ ברכה", ואילו בעינן אנדרוגינוס כתב "אין מברכין על מילתו", דאין הטפת דם ברית מילה גמורה. וכן מדוייק מה שהשיג הראב"ד דוקא בעינן אנדרוגינוס ולא בעינן הטפת דם ברית, דאפשר דמודה דעל הטפת דם ברית לחוד לא תיקנו ברכה, אף אם בעלמא מברכין על ספק דאורייתא.¹⁰

⁸ בקה"י (סי' נא) כתב דדחוק לומר שהרמב"ם דחה הסוגי' בשבת להלכה, ופירש בע"א, דאין הפשט בספק ערלה כבושה דהוי ערל ממש, דא"כ היה צריך לחתוך כל הבשר שעל הגיד. אלא לענין מצות הטפת דם ברית נולד מהול נחשב כערלה, אבל אינו נחשב כערל לענין אכילת תרומה.

⁹ ועי' בחוברת מסורה הנ"ל מה שתמה הגרי"ד על חידוש זה.

¹⁰ וע"כ צ"ל לגר"ח דיש לחלק בין הטפת דם ברית בנולד מהול לבין אנדרוגינוס, דכבר השיב הרמב"ם לחכמי לוניל (הובא בכ"מ) דאין מברכין על ספק אפי' בדין דאורי', ואי קאי לא רק על אנדרוגינוס אלא גם על נולד מהול, יוצא דס"ל לרמב"ם דהטפת דם ברית בנולד מהול היא משום ספק.

בגדר מלאכת מלבן

עיינן סוגיית הש"ס (קמז.), המנער טליתו בשבת חייב חטאת. ופרש"י דמנערו מן העפר שעליו, ובתוס' (ד"ה המנער) הביאו פירוש ר"ח דמנערו מן הטל שעליו. אבל בניעור מן העפר אין נראה שיהא שייך ליבון.

והנה במה שחולקים התוס' בשם ר"ח על רש"י וס"ל דמנער טליתו מן הטל בלבד חייב ולא במנער מן העפר כבר העיר במ"ב (שעה"צ סי' שב ס"ז) דבפי' ר"ח שלפנינו ליתא אלא אדרבה כתוב בר"ח על הגליון כדברי רש"י דמנער טליתו מן האבק, עיי"ש. וכתב בשעה"צ שצ"ל דטעות סופר נפל בדפוס שהחליפו ר"ת בר"ח ושכן הוא בסמ"ג, עיי"ש.

ובאמת נראה שצדק השערתו של המ"ב דבספר הישר (סי' רפג) כתב מפורש שמנער טליתו פירושו מן המים, וז"ל בסוף הסימן דאמרינן התם המנער טליתו בשבת חייב חטאת ומפרשינן ליה במנערו מן המים דסחיטתו וניעור מימיו משויא ליה כמנא חדתא, עכ"ל.

ונלע"ד שבזה מצאנו פתח לפרש מחלוקת רש"י ור"ת. וזהו מהלך הדברים. יש לחקור ביסוד מלאכת מלבן אי פירושו להסיר הלכלוך שעל הבגד או שפירושו לעשות בגד נקי ומכובס. ובאמת קל לצייר שיהיו בגדים שאין עליהם טיט וצואה ועדיין אינם בכלל נקיים. ונראה שבזה נחלקו רש"י ור"ת.

לפי רש"י אם מסיר עפר מהבגד חייב ואע"פ שהסיר הלכלוך בלבד ולא קבע שם מכובס ונקי על הבגד.¹ ואילו לפי ר"ת אם אין כאן מים

¹ ולפי דברינו צ"ל דמ"ש בשעה"צ (סי' שב ס"ק מא) לתרין קושיית הגרע"א מדברי רש"י לעיל (קמא). דכתב שם רש"י דמלבן ממש לא הוי דאין נותן שם מים וסותר דבריו בסוגיין שחייב במנער טליתו מן העפר, וכתב בשעה"צ, וז"ל, דהתם מצחצח

א"א ליחייב משום מלבן, וה"ט דס"ל לר"ת דאע"פ שאין לכלוך על הבגד מכל מקום עדיין לא נקבע שם מכובס עליו דבהעדר המים א"א לעשות הבגד כנקי ומכובס. ולר"ת מלבן פירושו עשיית בגד נקי. ונראה שכדברנו מדויק בלשונו של ר"ת בספר הישר שכתב דניעור מימיו משויא ליה כמנא חדתא.

ועיין בתוס' (קיא: סוף ד"ה האי) שהקשו איך מותר לעבור במים לקבל פני רבו, והרי קעבר משום כיבוס דבבגד אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. ותירצו התוס' דדוקא היכא דאיכא טיפת דם או טינוף אמרינן שרייתו זהו כיבוסו והתם איירי בבגד נקי שאין עליו שום לכלוך. עוד תירצו התוס' בשם ר"ת דאיירי שהבגד מתלכלך יותר ע"י הילוכו במים וכל שהוא דרך לכלוך אין כאן משום מלבן. ועיין פמ"ג (סי' שב א"א סקי"ח) דפליגי הדעות שבתוס' ולכל דעה ודעה יש חומרא וקולא. לר"ת חייב על שרייתו של בגד נקי, אבל אינו חייב אם הוא דרך לכלוך. ולדעה ראשונה בתוס' חייב בדרך לכלוך אבל אינו חייב על שריית בגד נקי.

ונראה שלפי דברינו יש לפרש שכ"ז תלוי בהנ"ל ואזיל ר"ת לשיטתיה. אם יסודו של מלאכת המלבן הוי הסרת הלכלוך כמו שכתבנו לדעת רש"י, י"ל שאם לבסוף נתנקה הבגד יתחייב, ואע"פ שלא היה עליו טיט ולכלוך מתחילה. מאידך לדברי ר"ת שיסוד מלאכת המלבן היינו עשיית הבגד למכובס ונקי, א"כ אם עבר במים דרך לכלוך שלא נתנקה הבגד כלל ועיקר לא יתחייב. אמנם לפי הסוברים שיסוד מלבן היינו הסרת הלכלוך, יש מקום לומר שאם הסיר הטיט מעל הבגד אע"פ שלבסוף נתלכלך הבגד חייב.

הבגד ע"ז והוא תיקונו משא"כ כאן שאינו רק מסיר הטיט ורושם הלכלוך עדיין נשאר עליו והדרך להעבירו ע"י מים, עכ"ל. וצ"ל דלאו דדוקא נקט המ"ב דמצחצחו דלכאורה אינו מצחצח לבגד אלא שמסיר ממנו הלכלוך. אגב עיי"ש בספר הישר שכנראה היה רגיש להקושי בדברי רש"י וכתב, וז"ל, ואפילו לרבותינו דמפרשי בעפר וטיט, מ"מ מתורת שריית מים לא מפקינן מיניה, עכ"ל. ונראה כוונתו דאפילו לרש"י שמנער הבגד מן האבק צריך שיהיה שם מים דאל"כ לא יתחייב.

ואולי בדרך הזה יש להסביר מה שנחלקו בתוס' בכתובות (ו. ד"ה האי) אי איכא ליבון בשאר משקין. ונחלקו בזה ר"ת ור"י, עיי"ש. דלדעת ר"ת אין ליבון כי אם במים ולא בשאר משקין המלכלכין את בולען. אמנם לר"י אסור לסחוט בשאר משקין כמו במים. ולפי דברינו אזיל ר"ת לשיטתיה. כיון דלדעת ר"ת יסוד ליבון הוי עשיית הבגד לנקי ומכובס י"ל דע"י שאר משקין הגם שמסיר ללכלוך, אמנם עדיין לא עשה הבגד לנקי.

וכל דבר על מקומו יבא בשלום.

הרב מיכאל רוזנצווייג
ראש ישיבה
ראש כולל, המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

בענין מחמר ושבתת בהמה

א. הקשר בין ש"ב ומחמר - שיטת הרמב"ם

התורה כללה בהמה באיסור מלאכת שבת (בעשה"ד - שמות כ:י; דברים ה:יג) ובמצות שבתת שבת (שמות כג:יב). הגמרא (ע"ז טו.; שבת קנג.-קנד.; פסחים סו.; יבמות ו.) קובעת שיש איסור של מחמר אחר בהמתו, וחיוב של שבתת בהמה בשבת (שבת קנג.; ע"ז טו.). עלינו להבהיר את טיבו והיקפו של דין בהמה בשבת ואת היחס המעשי והעקרוני בין האיסור של מחמר והחיוב של שבתת בהמה.

הנה הרמב"ם (הל' שבת כ:א,ב) קישר בין שני הדינים אבל באופן מסובך ומעורפל כל כך שאין כונת דבריו ברורים כלל. ואמנם נחלקו המפרשים בהבנת שיטתו. וז"ל:

אסור להוציא משא על בהמה בשבת שנאמר למען ינוח שורך וחמורך ... ואם הוציא על הבהמה אף על פי שהוא מצווה על שבתתה אינו לוקה לפי שאיסורו בא מכלל עשה. לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והיה עליה משאוי פטור. והלא לאו מפורש בתורה שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך. שלא יחרוש בה וכיוצא בחרישה ונמצא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו.

הרמב"ן (סה"מ שורש יד'; חידושים לשבת קנג: ד"ה והלא מחמר) והחינוך (מצוה לב) הבינו בדבריו שיש רק דין אחד של שבתת בהמה שנלמד מ"למען ינוח", ואילו הפסוק בעשה"ד אינו דן במחמר אחר בהמתו אלא מרמז למלאכת חורש שהוא על ידי בהמה. והקשה הרמב"ן (שבת קנג:ג) לפי הבנה זו למה יש צורך מיוחד לציין מלאכת חורש בעשה"ד יותר מכל אב מלאכה אחר ממנין הל"ט מלאכות.

אולם הסבר זה ברמב"ם צ"ע טובא מכיון שבהמשך דבריו (כ:ב,ו) משתמע שב' דינים נפרדים הם, כפי שנבאר. ועוד הרי קביעות הרמב"ם של"ת כל מלאכה הוה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד (כדברי הגמרא שבת קנד). מחזיקה את הרושם שאין מחמר זהה עם שביתת בהמה, ושהפסוק בעשה"ד אכן שייך גם למחמר למרות שאין מלקות.¹ ועוד, אם יש רק דין אחד, למה הרמב"ם שוב הצהיר (סוף ה"א) שמחמר פטור ממלקות אחרי שכבר קבע שאין ללקות מדין 'למען ינוח'. ואם אין מחמר דין בפני עצמו מה כונת ה"לפיכך" שכנראה משמש כמעבר בין שביתת בהמה ומחמר. ואכן המ"מ דוחה את פירוש הרמב"ן והחינוך והסיק שגם לפי הרמב"ם יש ב' דינים נפרדים - עשה של שביתת בהמה, ואיסור של מחמר.² אבל אין הוא מתיחס לשאר הקשיים ברמב"ם.

ויש להציע הסבר בדברי הרמב"ם. הנה יש לדייק שהרמב"ם התחיל לדון דוקא בדין שביתת בהמה אבל נראה שמגמתו האמיתית ("לפיכך") היתה לצמצם דינו של מחמר. ומשתמע מדבריו שאופיו של 'למען ינוח' משפיע על היקפו של מחמר. וקשר זה צריך ביאור.

אבל יש להעיר גם שהרמב"ם לא ניסח 'למען ינוח' כמצוה וחיוב כמו במקביל אצל שביתת האדם (שבת א:א, כא:א), אלא כאיסור שבא מכלל עשה. ויתכן שמשום כך ראה הרמב"ם צורך לדחות את האפשרות שדין זה יחייב מלקות! ואולי שקל הרמב"ם שמא שונה ביסודו שביתת

¹ אפשר ליישב דברי הרמב"ן בסוגיא בסוף שבת (קנד-קנד): לפי המסקנה שם שמחמר פטור ממלקות גם אליבא דמ"ד שלוקין על לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ואפילו לדיעה שיסדה את הפטור בכלל זה, ראוי לדייק בלשון הגמרא שבגלל זה "בלאו נמי אינו חייב"! אולם אין כל זה מתאים לשיטת הרמב"ם.

² וכן סבור הרמב"ן עצמו ותוס' שבת נא: ד"ה במה. אך עיין ברש"י ור"ן ע"ז טו. שמשמע שגם שביתת בהמה בכלל האיסור של ל"ת מלאכה, והפוך מהסבר הרמב"ן ברמב"ם שמחמר וש"ב שניהם בכלל העשה. ועיין גם במאירי (ע"ז טו). שהבחין בין מחמר במלאכת גוי שרק עובר בעשה של שביתת הגברא, ובין מחמר במלאכת ישראל שכנראה גם מצורף למלאכה ממש ועובר בלאו!

בהמה משביתת אדם, שהרי אין ערך עצמי וקיום מצוה בזה שהבהמה נחה בשבת, כמו שיש בשביתת האדם. והיה מקום לומר שהבעיא בשביתת בהמה היא שמלאכה שנעשית לו על ידי בהמתו נחשבת מעין הרחב מלאכת הגברא, ואולי במיוחד במלאכת הוצאה שנקט הרמב"ם (על פי הגמרא), שהיא בכל אופן מלאכה גרועה שאינה קשורה לפעולה שמשנה או מתקנת החפץ אלא לתוצאה של שינוי מקום החפץ ע"י עקירה והנחה.³ ולכן הרמב"ם ראה הצורך לקבוע שעל אף שאיסור זה מתבטא מעשית בצירוף מעשה הבהמה להאדם סוף סוף אין הפעולה של איסור מלאכה מהווה המחייב של ש"ב, אלא הזנחת העשה של למען ינוח פוגמת בשביתת האדם, וממילא לא שייכת בה מלקות.

והנה לאור זה, יש לבחון שוב היחס בין שביתת אדם ושביתת בהמה. שגם למסקנה עדיין היה מקום לומר ש"למען ינוח" אכן שונה ממצות שביתת אדם בשבת וקשור יותר לצירוף הגברא לפעולת איסור מלאכה אלא שאין זה מספיק לחייב מלקות מכיון שנובע ממצות עשה. ולו יצויר שבא ממקור של לאו אולי היה מקום לעונש מלקות.

ואולי זה גם תלוי אם 'למען ינוח' היינו עשה נפרד או נכלל בעשה דשביתת שבת. הלא הרס"ג באזהרותיו מנה שביתת בהמה כעשה נפרד במנין המצוות. והמנחת חינוך (לב:ז,ח) הבין שגם לפי הרמב"ם זה מצוה נפרדת, והקשה למה היא אינה נמנית במנין תרי"ג מצוות. ומשום כך גם הקשה המנחת חינוך למה אין נשים פטורות משביתת בהמה בתור מעשהז"ג, וגם אם הן חייבות בעשה של שביתת שבת. והוא הניח הדבר בצ"ע. אבל נראה פשוט שהרמב"ם סבור ש"למען ינוח" בכלל שביתת הגברא, ולכן אינו מונהו בנפרד ושייך הוא גם לנשים. והוא קובע כן בפירוש בסה"מ (קנד): "היא שצונו שנשבות בשבת והוא אמרו יתברך וביום השביעי תשבות. והנה נכפל ציווי מצוה זו פעמים ובאר לנו יתעלה שהשביתה מן המלאכות היא חובה עלינו ועל בהמתנו ועבדינו."

³ ועיין מש"כ בנושא זה במאמרי "בענין מלאכת הוצאה", קול צבי ז' (תשס"ה).
102-91 במיוחד לשיטת הרמב"ם.

יוצא, אפוא שאיסור עשה של 'למען ינוח' קובע דרך מיוחדת של הפקעת הקיום של שביתת הגברא כל שהגברא קשור למלאכה שנעשה על ידי בהמתו. אבל לפי הרמב"ם הצירוף למלאכת בהמתו אינו אסור בתור הרחב מעשה העבירה, אלא בתור פגם בשביתת הגברא בדרך זו.⁴

ולאור זה, נציע גם הסבר להמשך דברי הרמב"ם בענין מחמר. מדבריו משתמע שהמסקנה לגבי שביתת בהמה קובעת פטור עונש גם לגבי מחמר. אבל זה תמוה שהרמב"ם עצמו בהמשך מסיק שאין מלקות במחמר משום שהלאו של 'לא תעשה כל מלאכה ... ובבהמתך' מתיחס גם לחורש, ואז הוה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לענין מחמר.

אבל נראח לפרש שאם 'למען ינוח' היה קובע שצירוף למלאכת בהמה נחשב סוג של מעשה עבירה ואיסור מלאכה של הגברא היה מקום לחייב מלקות במחמר כשהוא יוזם ומכוון מעשה הבהמה על בסיס הלאו של 'לא תעשה כל מלאכה ... ובבהמתך'. אז היינו מפרשים שהלאו בעשה"ד, שהוא מקור לאיסור מלאכה, מדובר ישירות באיסור מחמר, ולא דוקא במלאכת חורש! ואולי גם אם היינו מקבלים שהפסוק דן אף בצירוף האדם והבהמה במלאכת חורש, יתכן שזה כשלעצמו לא היה שולל מלקות במחמר בגלל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד מכיון שלפי היבט זה לא היינו מבחינים עקרונית בין טיב המחייבים של מחמר וחרישה.⁵

⁴ אני מניח בזה שהרמב"ם (הל' שבת א:א; כא:א; סה"מ קנד) מקבל את עמדת הרמב"ן בפרושו על התורה בפרשת אמור שהעשה של שביתה בשבת מהוה מחייב שונה ואינו סתם חיזוק לאיסור מלאכה.

⁵ אמנם לאור דברי הרמב"ן (חידושים, שבת קנג: בסו"ד) יש עדיין מקום לחלק בין חרישה ומחמר גם אם מחמר מדין הרחב מעשה הגברא על ידי בהמה. ובודאי חלוקים מחמר וחרישה במידה מסויימת לכל ההיבטים כפי שמשקף בעונש מיתה של חרישה. בכל אופן, יוצא היה שאין מחמר וחרישה דוקא סוגי דינים לגמרי שונים. הצעה זו ברמב"ם מבוססת על הבנה מסויימת בענין הדין של לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. [עיי' ברש"י ותוספות בשבת (קנד). ובעירובין (יז). ובעוד מסגרות]. ברור הוא שאין הרמב"ם מקבל את עמדת רש"י לפיה אי אפשר לענוש מלקות על סמך

יוצא איפוא שצימצום שילוב מעשה בהמה-אדם המשתקף בזה ששבתת בהמה בכלל העשה של שבתת אדם מעיד על אופיו של מחמר אחר בהמתו וקובעו כלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שפטור ממלקות. לפי הבנה זו, למרות הקשר ביניהם, אין ש"ב ומחמר זהים כלל. שבתת בהמתו ממלאכות שבת הינו חלק מהעשה של שבתת הגברא; ומחמר, שמנהיג עבודת בהמה בשבת, נידון כלאו על אף שאינו לוקה. אם שונים מחמר ושבתת בהמתו במעמדם ובאופיים, יתכן שישנם גם חלוקי דינים אחרים, כפי שנדון.

ב. היחס בין ש"ב ומחמר - בסוגיות

לכאורה ישנם גם ראשונים אחרים שהבחינו עקרונית בין דיני ש"ב ומחמר, אם כי בכיוון ששונה מעמדת הרמב"ם. כדי להבין את שיטתם ביתר שאת נצטרך לעיין בשלש סוגיות (שבת קנג.; ע"ז טו., פסחים סו:). בהן הגמרא כנראה דאגה יותר או דוקא לאיסור מחמר והעלימה עין מהדין של ש"ב.

בפסחים (סו:) הגמרא הקשה איך התירו בערב פסח שחל בשבת לשאת סכין של שחיטה על ידי תחיבה בצמרו של גדי, הלא מחמר הוא, ותירצו שהתירו מדין כלאחר יד. ואילו בעיית ש"ב לא נידונה.

פסוק שגם משמש מקור לעונש מיתה. הנה הלח"מ (כ:ב) כבר העיר שלפי הרמב"ם כלל זה לא היה שייך למחמר אם לא היה יישום אחר של צירוף אדם ובהמה בפסוק שמחייב מיתה למרות שהכתוב משמש מקור לאיסור מלאכה בכלל. וניתן לפקפק לפי הרמב"ם שמא רק חל כלל זה אם מחמר מוגדר כדין ששונה מעיקר מוקדו של הפסוק, ונחשב מעין טפל לעיקר המחייב של מעשה ומלאכת הגברא. ואכמ"ל. הבה"ג מנה מלאכת שבת במנין תרי"ג פעמיים: חד בעונשי סקילה, וחד בלאוין. הרמב"ם (סה"מ שורש יד) הבין שהבה"ג התכוין למנות אזהרה ועונש של איסור אחד, והקשה נגדו. אולם הרמב"ן הציע שהבה"ג מנה איסור מחמר בלאוין, ושהוא מחייב ודין נפרד. לפי הצעתי, גם הרמב"ם סבור עקרונית שמחמר דין שונה מאיסור מלאכה, ודוקא בתור דבר נפרד שנלמד מאותו הפסוק הוא פטור ממלקות מדין לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

הגמרא בשבת (קנג:-קנד.) בולטת עוד יותר. המשנה (קנג.) קובעת שמי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי ואם אין נכרי עמו מניחו על החמור. הגמרא הסבירה שעדיף להניח ע"ג נכרי משום ש"חמור אתה מצווה על שביתתו; נכרי אי אתה מצווה על שביתתו". אולם בהמשך הסוגיא (קנג:) התקשה הגמרא איך התירו דבר זה, ועמדה דוקא על איסור מחמר, והדגישה שהוא קשור לאיסור מלאכה: "אמר מר אין עמו נכרי מניחו על החמור, והלא מחמר הוא ורחמנא אמר לא תעשה מלאכה." בסוף תירץ הגמרא שמדובר במצב שאין עקירה והנחה שכשהיא מהלכת מניחו עליה וכשהיא עומדת נוטלה מעליה.

המשנה בע"ז (יד:) פוסקת שאין מוכרין בהמה גסה לגוי. הגמרא בע"ז (טו.) הסבירה שזה מבוסס על החשש שהגוי יעביד בו מלאכה, ושזה בעייתי מדין גזירת נסיוני,

דזמנין דזבנה לה נהליה סמוך לשקיעת החמה דמעלי
שבתא וא"ל תא נסייה ניהליה ושמעה ליה לקליה ואזלא
מתמתיה וניחא ליה דתיזיל והוה ליה מחמר אחר
בהמתו בשבת והמחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת.

השמטת בעיית שביתת בהמתו בסוגיא זו שוב צ"ע, כדהקשה התוס' ועוד ראשונים על אתר. ויש לעמוד על קושי אחר בסוגיא - למה הדגישה הגמרא בהקשר זה שמחמר חייב חטאת, הלא אין זה אלא שיטת רמי בר חמא (שבת קנג:) שאינה מתקבלת להלכה! ובכל אופן למה אין זה מספיק שעובר על איסור מחמר גם אם אינו חייב חטאת, אטו אין אנו חוששים לאיסור בעלמא? ואכן יש ראשונים שלא גרסו המשך זה של חיוב חטאת.

ועיין ברש"י (ד"ה מחמר) שכנראה התקשה בהוספה זו והסביר: "ואיכא למ"ד בפרק בתרא בשבת דחייב חטאת והתם פלוגתא." וצריך עיון בכונתו שמשמע מדבריו שעצם הדבר שקיימת שיטה כזו משמעותי לסוגיא, גם אם סוף סוף אין ההלכה כמותה. הר"ן בסוגיא הציע לדעתו שמכיון שגזירת נסיוני ספק הוא אין צורך לחוש אלא לספק חיוב מיתה וחטאת. אבל אין פירוש זה משמע מדברי רש"י.

ג. היקף הדין של מחמר - שיטת רמי בר חמא

ונראה שנוכל ליישב הגמרא בע"ז ופירושו של רש"י על פי הבנת המשך הסוגיא בשבת (קנג:-קנד). שדנה בהרחבה במעמדו של איסור מחמר. רמי בר חמא סבור שמחמר חייב בחטאת ובסקילה. ורוב הסביר את דעתו ש'בהמתו דומיא דדידה'.

והקשה הרמב"ן (קנג: ד"ה אמר רמב"ח. ועיין בקטע הנוסף שבדפוס הרב הרשלר ד"ה והא דאמר רמי בר חמא) לרמב"ח למה לא נמנה מחמר כהמלאכה הארבעים במנין האבות מלאכות במשנה בכלל גדול. קושיא זו מניחה שמחמר אינו הרחב וצירוף מעשה הגברא במלאכה באמצעות בהמתו, אלא שהשתמשות בבהמה לעבודה מהוה מחייב ומלאכה בפני עצמו. הרמב"ן הציע ב' תירוצים שונים:

[א] ואינה קושיא דמחמר לאו מלאכה בפני עצמו היא דאינו חייב אלא על המלאכות שנישנו בפרק כלל גדול. אלא שהוא חייב כשהוא עושה על ידי בהמתו כמו שהוא עושה על ידי עצמו, אבל אב מלאכה אחר אין לנו אלא אלו שנישנו שם. [ב] ואפשר דלא הות במשכן לא קתני לה באב אף על פי שפירשה תורה חיובה.

התירוץ הראשון דוחה ההוה אמינא מכל וכל, וקובע שמחמר לדעת רמי בר חמא נחשב מעשה הגברא גמור אגב בהמתו ואינו אלא דרך של עשיית ל"ט מלאכות. ואילו התירוץ השני מקבל העיקרון שמחמר הוה איסור ומחייב נפרד ואינו נכלל במשנה מסיבות טכניות הואיל שלא היה במשכן.⁶ יוצא, אם כן, שתי גישות שונות להבנת איסור מחמר לפי רמי בר חמא.⁷

⁶ תופעה דומה מצינו גם בענין הוצאת עני ועשיר לפי התוס' הרא"ש (ב); בענין ד' אמות ברה"ר לפי הירושלמי ריש הזורק, בענין מושיט לפי כמה הבנות בירושלמי (עיין רמב"ן עג.), בענין כותש לפי הבנת הריטב"א ברש"י (עד. ד"ה אמר אביי), ובענין זומר וזורע לפי הבנת הריטב"א ברש"י (עג: ד"ה אימא). ואכמ"ל.

⁷ בהמשך נראה כמה נפק"מ בין גישות אלו. ויש לחקור גם לגבי צירוף לשיעור בין מלאכות שונות במחמר אחר בהמה. ושמא הדין תלוי בב' דיעות אלו. לפי הדיעה

ד. אופי מחמר לפי החכמים - שיטת הרמב"ן

רבא דוחה דברי רמב"ח ע"פ ההיקש מע"ז דבעי 'עד דעביד מעשה בגופיה'.⁸ רבא כנראה הבין בדברי רמב"ח שאין מחמר מחייב נפרד אלא מדין מעשה מלאכת הגברא ע"י בהמתו, ופריך נגד שיטתו מכיון ששותפות הבהמה מגרעה מתוקף מעשה הגברא. ואז מתעוררת השאלה האם אלו שדוחים את מסקנת רמב"ח לגבי העונש של חטאת וסקילה דוחים מכל וכל שהמחייב של מחמר נעוץ במלאכת הגברא ע"י בהמתו (או כמעשה עבודה בבהמה). ולפי הבנה זו, איסור מחמר קרוב יותר לדין ש"ב, ומדין שלא יהא אחראי וקשור לכל חילול שבת גם אם אינו דיליה וגם אם רק של בהמה. א"ד מדרמב"ח נשמע גם לריו"ח (קנד.) שעל אף שצירוף פעולת הבהמה פוטר מן העונש בלא כלום, איסור זה שונה בתכלית מש"ב מכיון שהוא מבוסס על יסוד של צירוף פעולת הבהמה להגברא.⁹

ברמב"ן שהנהגת הבהמה במלאכה מהוה מלאכה נפרדת יש מקום לחשוב על צירוף כזה בשגגת מחמר גם אם לא נקבל שיטת המנחת חינוך (מצוה ל"ב) שחל צירוף לשיעור בין מלאכות שונות בשגגת שבת וזדון מלאכות. אבל ברור שאין זה מוכרח.

⁸ בסוגיא ישנה גם שיטת ביניים בשם רב זביד שמחמר חייב סקילה במזיד אבל אינו מביא קרבן בשוגג. קשה להעריך פשרה זו. האם היא מעידה על מחייב ומעמד עצמאי או רק משקף מיתון מעשה הגברא כיון שאינו פועל לבד וישיר. תופעה זו של חיוב סקילה בלי חטאת היא הפוכה משיטת איסי בן יהודה לפי הבנת בעלי התוס' (ו:). ועיין ברמב"ן ואוצה"ג שבת (ע.) בענין הסבר ההו"א במכילתא שאינו חייב עד שיעבור על כל לט' אבות מלאכות - אם יותר מקובל לגבי סקילה או חטאת. ויתכן שחטאת תלויה במעשה עבירה ומלאכת שבת, ואילו סקילה שנובעת מהפרשה של "מחלליה מות יומת" תלויה בהגדרת "חילול שבת". ואכמ"ל.

⁹ ועיין בירושלמי ע"ז (א:ו) שיש דיון מקביל בנוגע לש"ב, אם לחלק בין בהמה גסה שהבהמה עובדת בשבת ובהמה דקה לענין גיזה וחליבה שהוא מעשה הבעלים. אלא שבש"ב הדבר פשוט יותר שמתמקדים על מעשה של בהמת ישראל שמצורף לו, ולא בעבודת הגוי בחפצא של הבהמה שאינה קשורה כלל לישראל השוכת. ועיין גם בבעה"מ ומלחמות (ע"ז טו.) וברמב"ם הל' שבת (ו:טז) אי דומה ש"ב לשביתת כלים אליבא דב"ש. ואכמ"ל.

לכאורה הרמב"ן עצמו נוקט בעמדה הראשונה - שלמסקנה אין מחמר נחשב כסוג מלאכת הגברא ע"י ואגב בהמתו (או כמעשה איסור נפרד כדיעה שנייה ברמב"ן ברמב"ח). הנה הרמב"ן לא הבחין עקרונית בין מחמר וש"ב, והסביר שהגמרות הנ"ל התמקדו דוקא במחמר ולא בש"ב רק בגלל שלא חמור יותר מעשה, או משום שש"ב מצומצם לבהמתו, ואילו מחמר שייך גם בבהמת חבירו ואפילו של עכו"ם.¹⁰ ובהמשך דבריו דימה הרמב"ן מחמר למלאכת עבד וקטן והסביר שאין מלקות משום,

שאינ המלאכה שהוא עושה עם בהמתו חשובה מלאכה להתחייב עליה מלקות, אלא כמלאכת עבדו ובנו שהוא מזהר עליהן ואינו לוקה, שאין מלקות אלא במעשה עצמו לא במעשה אחרים.¹¹

בסוף דבריו הקשה הרמב"ן למה עדיף חרישה ממחמר. תירוצו שוב משקף מסקנתו שאין מחמר מדין הרחב מעשה הגברא אלא מדין קשר לחילול שבת על אף שנעשה רק ע"י בהמתו:

ונאמר בזה שמפני שהחורש בבהמה הוא נותן עליה עול והוא כובש אותה תחת ידו וברשותו היא עומדת, כל

¹⁰ ניתן לומר שחילוק זה כשלעצמו מעיד על שוני יסודי בין ש"ב ומחמר. וכך משמע מדברי המאירי (שבת קנג). שמקשרו לחילוק יסודי ביניהם (עמ' 603). אולם נסביר לפי הרמב"ן שחילוק זה רק מדין צירוף חילול שבת זה (אבל לא עצם המעשה) להגברא - שאם הוא מנהיג הבהמה הוא קשור לחילול קדושת שבת גם אם אין הוא הבעלים. התוס' ר"ד (ע"ז טו.) סבור הפוך. לדעתו, כפי שנבאר, יש חילוק יסודי בין ש"ב ומחמר, ובכל אופן הוא מצמצם גם מחמר לבהמתו. לדעתו, לא שייך הרחב פעולת הגברא ע"י בהמה אם אין זה בהמתו. ועיין גם בתוס' ר' אלחנן בע"ז שהסתפק בשאלה זו. ועיין במנחת חינוך מצוה לב' שרצה לדייק שלרמב"ם מחמר בעי בעלות. לכאורה זה פשוט להבנת הרמב"ן, אבל זה מתאים גם למהלכנו עם כי אין זה מוכרח, כפי שהערנו.

¹¹ כבר הערנו שהרמב"ן הבין שלפי הרמב"ם מחמר וש"ב ממש דין אחד, ושטמעם זה בכלל אין קושי בסוגיות הנ"ל. האם הבנה זו גם נובעת מהיבטו הכללי של הרמב"ן עצמו למרות שהוא חולק עליה?

המלאכה על שם האדם היא וכו' היא תלויה ואין הבהמה אלא ככלי ביד אומן. ואינו דומה למחמר שהבהמה היא הולכת לנפשה אלא שיש לה התעוררות מעט מן המחמר.

ה. אופי מחמר לפי החכמים - שיטת רש"י תוס' תורי"ד ומאירי

אבל נראה שישנה קבוצה של ראשונים שמאמצין את העמדה השנייה בדברי רבא ור' יוחנן - שעדיין יש הבחנה יסודית בין מחמר וש"ב, ומחמר הוה סוג של מעשה חילול שבת של הגברא אגב בהמתו. התירוצים שהוצעו להסביר למה הושמטה בעיית ש"ב בסוגיות הנ"ל מעידים על עמדה זו.

הנה התוס' (ע"ז טו.) תירצו שלא שייך לחשוש לאיסור ש"ב שלא חל אלא לפי שעה משא"כ באיסור חמור של מחמר. ודבריו צ"ע טובא. למה חומר האיסור קובע לגבי שיעור זמן האיסור? והנה בספר התרומה (סימן קל"ט) מופיע חילוק נוסף בין ש"ב ומחמר שטעון הסבר: "דשמא משום גזירת איסור בהמתו שאין תלוי בגופו לא היו אוסרין למכור לנכרי." [וזו מרומז גם במאירי (ע"ז טו.) כפי שהעירו המו"ל.] ועיין גם בתוס' רי"ד שהרחיק לכת מדברי התוס' וספר התרומה בחילוק מחמר וש"ב וקבע כלל מחודש:

שכל מלאכה שהתחילה בה הבהמה מערב שבת מותר להניחה לעשות כל השבת ואן בכך כלום, ולא הזהרנו אלא שלא תתחיל במלאכה בשבת ... אבל גבי נסיוני וגבי נתינת כיס שמתחלת לעשות המלאכה מבעוד יום אינו עובר עד שיחמר אחריה.

בתוספותיו לע"ז התוס' רי"ד הודה שאין בידי ליתן טעם בדבר. ואילו בתוספותיו לשבת (קנג.), הוסיף להסביר,

דדוקא אם הוא מחמר אחריה הוא אסור דנראה שמחמתו עושה הבהמה, אבל אם אינו מחמר אחריה

שרי, דומיא דכל המלאכות שמותר להתחילן עם השמש
והן נגמרות מאליהן בשבת. ומעשה בהמתו נמי
כמלאכה הנעשית מאליה דמי.

וראוי לציין שהתוס' רי"ד (במהדורה מוקדמת) והמאירי (ע"ז טו.) העלו
עוד חילוק יסודי בין ש"ב ומחמר לגבי איסור הוצאה שהיא מלאכה גרועה.
וזה"ל המאירי:

אף הוצאת משא כל זמן שאינו מחמר אחריה ... הורו
מקצת מפרשים שאין לישראל חיוב בכך; כל שגופה
מלאכה כגון חרישה מצווה על שבייתה אף על ידי
אחרים, כל שאין גופה מלאכה כגון הוצאת משא אין
מצווה על שבייתה אלא על ידי עצמו.

ועיין גם במאירי בשבת שמסביר שאי משום ש"ב יש מקום
לדחות משום ספק איסור חמור, משא"כ בעבירה כגון מחמר דלא שייך
חשבון כזה.

ונראה לפרש כל שיטות אלו על פי יסוד אחד הנ"ל. ראשונים אלו
סבורים שגם אם אין ההלכה כרמב"ח שמחייב סקילה וחטאת במחמר,
בכל אופן שונים ש"ב ומחמר באופן עקרוני. העשה של ש"ב מדין צירוף
לחילול שבת של הבהמה, ולפי בעלי התוס' לא נחשב מצורף מספיק
למעשה חילול כשנעשה הכל ברגע קט. ולפי ספר התרומה הרי אין זה דבר
ש"תלוי בגופו". התוס' רי"ד קבע שלא חל עשה של ש"ב במלאכה
שהתחילה בהיתר שאין חלות חילול שבת על כל המלאכה, אבל כלל זה
לא שייך לגבי מחמר שהוא מעשה הגברא אגב בהמתו, ונמדד כל רגע ורגע
ככל מעשה עבירה. לפי המאירי לא שייך צירוף לחילול של בהמה כשאין
גוף המעשה אסור כגון הוצאה. ולדעתו, שמא שייך לעשות חשבון להקל
על ספק ש"ב להציל מספק איסור חמור, שבגלל מטרה זו אולי זה בכלל
לא נחשב שמצורף לו חלות חילול שבת, אבל ברור שאין להתיר מעשה
עבירה כמו מחמר מטעם כזה.

היוצא מדברינו שמחמר, על אף שפטור ממלקות, מוגדר כעבירת הגברא על ידי בהמתו, וממילא שייכת גזירת נסיוני למרות כל הקולות הפוטרות מדין ש"ב.¹²

אם ננקוט בעמדה שנייה זו - שמדרמי בר חמא נשמע לרבנן בענין אופי היסודי של איסור מחמר, נבין בנקל את דברי הסוגיא בע"ז ודברי רש"י. הגמרא בכונה הכניסה שיטת רמב"ח למרות שאין ההלכה כמותו ועל אף ששייך איסור מחמר גם לחולקים נגדו כדי לאפיין איסור זה ולהבחינו מש"ב. וכן העיר רש"י שלמרות שחולקים על רמב"ח, שיטתו משמעותית ומכרעת בענין הגדרת האיסור, ולכן ניתן לגזור גזירת נסיוני גם שלא היה מקום לתקן גזירה זו על סמך מצות ש"ב, כמו שנתבאר. ועיין בראבי"ה (שבת קנג:) ששייכת גזירת נסיוני להלכה אף על פי שאנו פוסקים כר' יוחנן. ושיטה זו מובנת לאור מהלכנו ברש"י בע"ז.¹³

הנה הקשו המפרשים על הרמב"ם שהשמיט גזירת נסיוני בהל' שבת. הר"ן בע"ז (טו.) הציע שלפי הרמב"ם גזירה זו תלויה בשיטת רמב"ח, וממילא לא שייכת להלכה. הר"ן הסביר את הקשר, כפי שהעלינו לעיל, שרק גזרו כשיש חשש איסור חמור. אבל לפי הצעתנו בסוגיא בע"ז ולאור מה שכבר פיתחנו בדברי הרמב"ם, נוכל לפרש הקשר אחרת. אולי

¹² הר"ן בע"ז מצטט הביטוי שהשתמש בו רבא להבחין בין מחמר ומעשה מלאכת הגברא (נגד רמב"ח) - "דעביד מעשה בגופיה" דוקא כשבא לבאר למה מחמר מקיף יותר מש"ב! יוצא שממתן אבל לא דוחה דברי רמב"ח לחלוטין. לאור זה וכל השיטות שנוקטות בעמדה זו אפשר בקלות לדחות טענת הר"ן עצמו שאם מחמר אינו שייך בבהמה שאינו שלו אין כל חידוש למחמר יותר מש"ב.

¹³ ועיין ברש"י בסוגיא סוף מס' שבת. אפשר לדייק שיש מעבר בתיאור טיבו של מחמר לפי הדיעות המגוונות בסוגיא. ביחס לרמב"ח (קנג: ד"ה אף בהמתו) הוא מגדירו "כמלאכה שעושה ע"י בהמתו", ואילו כשהוא מנסחו בתחילת הסוגיא, רש"י (ד"ה רחמנא) מציין שהוה "מלאכה שנעשית ע"י שניהם". הוא חוזר (קנד: ד"ה ואפילו) לניסוח כעין זה - "מלאכה ע"י וע"י בהמתו" - כשהוא מפרש שיטת ר' יוחנן! וזה מתאים מאוד לשיטתו בע"ז, כפי הבנתנו.

הרמב"ם למד הסוגיא כפי העמדה הראשונה - שרבא ור' יוחנן דוחים העיקרון של רמב"ח (לפחות את הבנת רבא ודיעה הראשונה של הרמב"ן בדעתו). וזה מתאים למה שהערנו כבר בדברי הרמב"ם בקשר בין מחמר וש"ב ובהסבר הפטור מלקות. ואם גזירת נסיוני שייכת רק במחמר של מעין מעשה עבירה ע"י בהמתו, אין דין זה חל להלכה, ולכן היא הושמטה ביד החזקה.

ו. אי דיני ותנאי אבות המלאכות קובעים לגבי מחמר וש"ב

לאור הגישות השונות בענין מחמר, עלינו לעיין בשאלה אם תנאי איסור מלאכה קובעים גם לגבי מחמר וש"ב או לא. לפום ריהטא, הגמרא כבר הכריעה שתנאי מלאכה חלים לגבי מחמר. הנה הגמרא בפסחים הנ"ל תירצה שלא שייך מחמר בכלאחר יד, והגמרא בשבת התירה מחמר במי שהחשיך רק כשחסר עקירה והנחה. אבל עדיין הניחו הסוגיות מקום לפקפק שמא פטורים אלו שייכים גם בש"ב, ושמא אין תנאי חיוב אלו מעידים על מחייב של מעשה מלאכה מצד הגברא, אלא קובעים הם גם לענין חפצא של חילול שבת.

אולם עיין במאירי (שבת, שם) שמבחינן בין מחמר וש"ב בצורך עקירה והנחה. ואזיל בזה לשיטתו שמחמר מדין מלאכת הגברא ע"י הבהמה, משא"כ בש"ב כדכבר נתבאר. ואין מקום להקשות איך נחמיר בש"ב שאינו אלא עשה יותר ממחמר שהוא בלאו? ועוד, הרי המאירי הוא זה שחידש ביחס לכמה הלכות שאין מקום להקל במחמר כמו בש"ב? אלא היא הנותנת. הואיל ומחמר הוה דרך של איסור מלאכה, שהוא חומרא, הוא גם נידון דוקא לפי כללי איסור מלאכה, שלפעמים הוה חומרא שמביאה לקולא.

והנה הרמב"ם לכאורה פוסק הפוך. הרשב"א והרמ"ך והמ"מ דייקו מלשונו (כ:ו),

מי שהחשיך בדרך ולא היה עמו נכרי שיתן לו כיסו והיתה עמו בהמה מניח כיסו עליה כשהיא מהלכת וכשתרצה לעמוד נוטלו מעליה כדי שלא תעמוד והוא

עליה וכדי שלא תהיה שם לא עקירה ולא הנחה. ואסור
לו להנהיגה ואפילו בקול כל זמן שהכיס עליה כדי שלא
יהיה מחמר בשבת וכו',

שדוקא ש"ב דורש עקירה והנחה, ואילו מחמר אסור כל שמכוון הבהמה
לעשיית מלאכת משאו אפילו בלי עקירה והנחה! שיטה זו צ"ע הן מסברא
והן על פי הסוגיא המפורשת בשבת שקבעה דין זה במחמר דוקא. ועיין
ברמ"ך שהדגיש שלא שייך מחמר כל שבגופו אין חיוב חטאת!

אבל נראה לפרש שגם הרמב"ם אזיל לשיטתו, כפי שפיתחנו
מהלכו בסוגיא. הנה הרמב"ם נקט בעמדה שרבא ור' יוחנן דחו לחלוטין
את גישת רמב"ח שמחמר היינו עבירת הגברא על ידי הבהמה. ולכן,
לדעתו אין הכרח לומר שאין לחייב במחמר כל שבגופו פטור.

הנה הצענו שהרמב"ם דוקא נטה לקשר ש"ב עם איסור מלאכה,
וניסחו כאיסור עשה, וראה נחיצות לדחות ששייכת מלקות באיסור זה. ואף
על פי שהסיק באופן חד משמעי שהמחייב בש"ב הוא העשה של שביתה,
ושהוא רק מדין קשר וצירוף לחילול שבת ואינו מוגדר כהרחב מעשה
הגברא, סוף סוף אין להתעלם שחילול זה מתבצע ע"י מעשה מלאכה
מסויים של בהמתו דוקא. ולכן סביר לדרוש תנאי איסור מלאכה בש"ב.
אבל מחמר לפי הרמב"ם הוה סוג חילול הגברא ע"י זה שהוא מעביד את
הבהמה (וקרוב הוא להבנה השניה של הרמב"ן ברמב"ח). אין מחמר
מוגדר כעשיית אב מלאכה ע"י הבהמה, אבל גם אינו חייב בגלל שקשור
אגב הבהמה לחפצא של חילול אב מלאכה. ממילא, אין מחמר תלוי דוקא
בכללי איסור מלאכה. ואשר להראיה מהסוגיא בשבת שמחמר טעון עקירה
והנחה, אפשר לומר שאין זה אלא אליבא דההו"א של הגמרא אליבא
דרמב"ח שיש חיוב חטאת וסקילה, דהיינו שמחמר הוה מלאכת הגברא
אגב הבהמה.¹⁴

¹⁴ ועי' מ"מ (כ:ו) שהעלה הסבר אחר לפי הרמב"ם. לאור דברים אלו, יש מקום
לפקפק לפי הרמב"ם מה הדין בש"ב ובמחמר כלאחר יד. וכן יש מקום להתלבט לפי
המאירי אי נבחין בכלאחר יד בין ש"ב ומחמר כמו בענין דרישת עקירה והנחה.

ז. נפק"מ נוספות בענין טיב מחמר וש"ב

יתכן שמעמדו וטיבו של מחמר משמעותי גם בדינים נוספים. עיין באורחות חיים (הל' יו"ט סימן ה') שהעלה ב' דיעות אם מחמר שייך ביו"ט. והאחרונים האריכו בנושא זה. ונראה שזה תלוי אם מחמר הוא איסור מחדש או נחשב דרך של עשיית המלאכות. וכן יוצא מלשון האורחות חיים. וז"ל: "יש אומרים אחר שנקראת מלאכה הרי זה ביו"ט בכלל לא תעשה כל מלאכה, אבל בחוה"מ ודאי לא; ויש אומרים שאפילו ביו"ט מותר שאין לאסור רק בשבת שפרט לך בה הכתוב." וראוי להעיר שהרמב"ם השמיט כל זכר לדין ש"ב ומחמר ביו"ט.¹⁵

יש דיון מקביל בענין חי נושא את עצמו. הירו' בכיזה (ה:ב, וברא"ש ה:ב) אוסר רוכב בבהמה ביו"ט מדין ש"ב. המאירי (שם) דוחה נימוק זה מכיון שהחי נושא את עצמו. לפי המאירי כלל זה ודאי חל לגבי מחמר, ובסוף הוא הסיק שהוא הדין אף בש"ב. בסה"מ לרס"ג (עשה לך) הוצע שחי נושא את עצמו פוטר רק במחמר ולא בש"ב! ועיין גם ברש"י ע"ז יד. בענין היתר מכירת סוס מדין חי נושא עצמו.

המנחת חינוך דן בענין חצי שיעור בש"ב ומחמר. ובודאי יש מקום לחלק בין דין חצי שיעור וחצי מלאכה. ואכמ"ל.

היוצא שעל אף שסביר לומר שככל שנגדיר מחמר כמעשה מלאכה אגב בהמתו נדרוש תנאי החיוב של האבות מלאכות, אין זה מוכרח. מצד אחד, יתכן שכמה דרישות במלאכות שבת שייכות לעצם ההגדרה של חפצא של חילול שבת גם אם אין מחייב של מעשה הגברא. תנאים אלו לכאורה מעכבים גם בש"ב. מאידך, יתכן שישנם דינים שפוטרים רק מחטאת ומיתה או ששייכים רק כשבעינין מעשה הגברא צרוף וטהור בלי שום סיוע מגורם אחר כמו בהמה. ולכן, יתכן שיעבור על מחמר בלי למלא דרישות אלו אף אם מחמר בעל אופי של מלאכת הגברא. על רקע הערה זו, אפשר ליישב כמה סתירות בדברי הראשונים והפוסקים, ובהחלט ניתן לחלק בין גורמים שונים: כלאחר יד, עקירה והנחה, ב' שעשוהו, חי נושא את עצמו, וכו'. ועיין, למשל, בשיטת הרשב"א. הרשב"א הרבה להקשות נגד הרמב"ם שסבור שאין מחמר זקוק לעקירה והנחה, למרות שהוא עצמו סבור שאיסור מחמר שייך אפילו בחצר. ועיין בר"ן ע"ז נגדו. ואכמ"ל.

¹⁵ כמובן מחלוקת זו תלויה גם ביחס הכללי בין איסורי שבת ויו"ט. ישנם דיונים מקבילים לגבי לאוין אחרים בשבת שלא מחייבים מיתה וחטאת כגון תחומין,

הנה הסוגיא בשבת (סט.) חקרה אליבא דר"ל דבעי עד שישגוג בלאו וכתר, היכן מצינו זדון שבת ושגגת כל הל"ט מלאכות, הרי 'דידע ליה בשבת במאי'. הסוגיא מסיקה שמדובר בידע בתחומין אליבא דר"ע.

וכמה ראשונים הקשו למה אין הגמרא מציעה פתרון שמבוסס על ידיעת מחמר. ועיין בתוס' ישנים שתירץ טכנית "דכיון שסבור שעצמו מותר בכל המלאכות כל שכן שסבור שאינו מוזהר על בהמתו". וכעין זה כתב גם הרמב"ן. וניסוח זה מתאים לשיטתו שהואיל ואין אנו פוסקים כרמב"ח אין מחמר מדין מעשה הגברא ע"י הבהמה אלא מטעם שביתת בהמה הוה. אבל אם ננקוט בעמדה שמחמר אינו אלא דרך לעבור על הל"ט מלאכות, ודאי אין מקום לטעון שמי ששוגג על המלאכות נחשב כזדון שבת בגלל ידיעת מחמר שזה ממש סתירה מיניה וביה, ולא רק בתור אומדנא בעלמא.¹⁶

ועיין בסוגיא שבת (פז:) שנחלקו אם נסעו בני ישראל במדבר ביום ששי בסיון, ושתלוי אם ציוו כבר על תחומין במרה או לא. והקשו הראשונים שאם רק התירו תחומין איך הם הסיעו חפצם בשבת? התוס' חידש שהיתר זה כולל גם הוצאה!¹⁷ אבל הרמב"ן (שם) הציע "ואפשר

העברה למ"ד ללאו יצאת וכו'. ועיין שו"ת בית הלוי, ובמאמרי "בענין איסור מלאכה בשבת וכו' ט", "בית יצחק כ"ג (תשנ"א), עמ' 105-126.

¹⁶ מאידך גיסא, אם מחמר קרוב יותר לש"ב ואינו ממש מחייב של מעשה מלאכה יתכן שיותר קשה לומר שידיעה זו יכולה לשמש יסוד ל"זדון שבת" אם הגדרה זו דורשת ידיעת שבת בסיסית. והשוה דברי הריטב"א (סט.) שדוחה שתהני ידיעת קידוש. והדבר תלוי גם בהבנת מעמדו של תחומין אליבא דר"ע. ואכמ"ל.

¹⁷ ועיין במרומי שדה שהקשה למה הוצאה שונה משאר מלאכות. ויתכן שקשור למעמד הוצאה כמלאכה גרועה, ובמיוחד אם מעמד זה ממשיך לאפיין הוצאה גם אחר שנקבעה כמלאכה. הקשר בין תחומין והוצאה בהקשר זה משמעותי למדי. ויש להוסיף דיון זה למה שכתבתי "בענין מלאכת הוצאה", קול צבי, כרך ז' (תשס"ה), עמ' 91-102. ועיין בדיעה ברמב"ן על אתר שמא לא נצטוו כבר על ד' אמות ברה"ר. והנצי"ב הסביר שד' אמות שונה מכיון שהילכתא גמירא (שבת צו:).

דאלא דמחמר לא אפקוד דאיסורי לאוין הן. "אולי העובדה שאין במחמר עונש חטאת וסקילה מספיקה לדין זה. אבל לאור שיטת הרמב"ן בכלל (שהחולקים נגד רמב"ח מנתקים מחמר ממחייב של מלאכת הגברא מכל וכל) זה שלא נכלל מחמר בפרשת איסורי שבת במרה סביר עוד יותר.

בעל הנתיבות המשפט בספרו מקו"ח (הגהות סוף הספר על שו"ע או"ח סימן רסו' ס"ק ז') המציא היתר חדש למי שהחשיך בדרך שאם יש שני סוסים בעגלה וכל אחד לבדו יכול לשאת המשא, שיפטור ממחמר וש"ב מדין שנים שעשוהו. אבל בהמשך דבריו חוזר מחידוש זה מכיון שלא מצינו פטור של שנים שעשוהו אלא בחיוב קרבן ולא ילפינן לאו מקרבן.

ועיין בחת"ס (הגהות על או"ח שם) שתמה על חזרה זו, שהיכן מצינו שמלאכת בהמתו חמור ממלאכת עצמו! ובהמשך אף מוסיף, "והרי בחד קרא כתיב ... ומה שנקרא מלאכה אצלו גם בבהמתו כגופו דמיא אבל לא יותר. וגם אם בשאר איסור לאוין לא ילפינן, אבל בשבת אין לחלק בין בהמה ואדם." סוף סוף גם החת"ס דחה ההיתר מסיבה אחרת, שמא לפעמים בהמה אחת מושכת את כל העול.

וסביר לומר שהחשובים השונים בפוסקים תלויים בגישות השונות שפיתחנו. רק שייך ליישם הפטור של ב' שעשוהו אם המחייב הוא מעשה הבהמה, ולא מלאכת הגברא ע"י בהמה, שאז לא איכפת לנו אם פעל אגב בהמה אחת או הרבה.

בזה אפשר ליישב קושיית החת"ס שדוקא אם קשור יותר למלאכת הגברא וממש נכלל בפסוק של ל"ת כל מלאכה ונחשב המשך מעשיו אגב הבהמה לא שייך פטור זה.

והוא הדין לכאורה גם לפי הדיעה שעצם השימוש והעבודה בבהמה קובע את האיסור. גם אם המוקד הוא במעשה הבהמה יתכן שעיקר האיסור הוא בצירוף לחפצא של חילול שבת שנעשה, ולא למעשה חילול של בהמתו, ואז נשקול אם דין פטור ב' שעשוהו משפיע גם על איכות החפצא של חילול שבת או רק על הגדרת המעשה עבירה. ואולי בזה התכון בהצעה לחלק בין לאו וחיוב קרבן, דהיינו שלא שייך חיסרון

שמעכב בעבירת הגברא שמחייב קרבן - כמו ב' שעשוהו - לעכב באיסור לאו שאינו דוקא מתמקד במלאכת הגברא. וכמובן, שוב יש מקום להבחין בין ש"ב ומחמר בנושא זה.¹⁸

¹⁸ יש מקום לעיין בעוד כמה דינים. המנחת חינוך דן בשאלה אי נשים מצוות במחמר (ובש"ב, כפי שכבר ראינו). בין היתר, הוא תולה ענין זה בשאלה אי הוה עשה או לאו. ואולי תלוי גם באופיו כהנ"ל, שאם הוה דרך לעבור על ל"ט המלאכות בודאי אין מקום לחלק בין אנשים ונשים.

הפרי מגדים פקפק אם מחמר וש"ב שייכים כבר בזמן תוספת שבת. שוב ניתן להבחין ביניהם. ותלוי בהעמדות השונות בהן נתקלנו.

ועיין בריטב"א ע"ז טו. ד"ה ספסירא ששייך ש"ב גם באיסור תחומין, והמאירי נראה שחולק על זה. האג"ט מבחין בין ש"ב ומחמר.

ועיין גם ברשב"א (יבמות ו. ד"ה נגמר) בשם רבו בענין עשה דוחה ל"ת בקשר לאיסור מחמר אם הוא גם עובר בעשה כמו מי שעובר באחד מל"ט מלאכות או רק נכלל בלאו. ויש להשוות גם לתחומין והבערה אליבא דמ"ד דללאו יצא. ואכמ"ל.

חדר אמונת עתיך

הרב ברוך חיים סיימאן ראש ישיבה

שיעור זה נמסר בישיבה ליל שבועות תשס"ג
ונרשם לע"נ הג"ר יהודה אריה נובאק זצ"ל
ששימש בכסא הרבנות בקהלות שונות
ובאחרון בק"ק תקות ישראל דבראנקס
יותר מיובל שנה
ת.נ.צ.ב.ה.

בעניני ברכת התורה

א. מקור לברכת התורה

איתא בגמ' ברכות (כא.), מניין לברכת התורה לפנייה מן התורה, שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו, ע"כ. כתב רש"י (שם ד"ה כי שם) שהגמ' מבארת שתחילת הפסוק 'כי שם ה' אקרא' מובנה שמשה רבינו יברך ברכת התורה וסוף הפסוק 'הבו גודל לאלקיננו' הוא ענייית אמן של הצבור. אולם, המהרש"א (בחי' אגדות שם) פירש בענין אחר הוא שתחלת הפסוק 'כי שם ה' אקרא' אינה עוסקת בברכת התורה (כדברי רש"י הנ"ל) אלא על לימוד התורה, שהרי כל התורה שמותיו של הקב"ה (עי' בזה בהקדמת הרמב"ן לספר בראשית). לפי פירוש זה סוף הפסוק 'הבו גודל לאלקיננו' עוסקת בברכת התורה עצמה שהיא שבח להקב"ה.

כתב הרמב"ן (מצ' טו שהשמיט הרמב"ם), וז"ל,

שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא, וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה, כן נצטוינו בזו ... והעולה מזה שברכת התורה לפנייה מצות עשה דאורייתא ... מכל זה נתבאר שהברכה הזו מן התורה ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתו וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח.

נמצינו למדים מדברי הרמב"ן שברכת התורה היא מצות עשה מדאורייתא והגדרתה היא ברכת השבח על נתינת התורה. ושמעתי בשם הרה"ג ר' ניסן אלפערט זצ"ל שדברי הגר"ח המפורסמים (מובא בחי' הגרי"ז, סוף הל' ברכות) שברכת התורה אינה ברכה על קיום המצוה של ת"ת אלא על החפצא של תורה. ולכן הא דנשים חייבות בברכה זו מבואר נמי ע"פ הרמב"ן הנ"ל דברכת התורה היא ברכת השבח על נתינת התורה.

ע"פ דברי הרמב"ן הנ"ל פסק השאגת אריה (סי' כד) שאם נסתפק אדם אם בירך ברכת התורה, חוזר ומברך דספק דאורייתא לחומרא. מיהו ביאר עוד (סי' כה) שבמקום ספק רק מברך ברכה אחת דבזה יוצא מדאורייתא. ובסוף התשובה כתב דכיון שרק מברך ברכה אחת מסתבר שיברך הברכה המעולה שהיא 'אשר בחר בנו' כדמבואר בגמ' ברכות (יא:). והוסיף השאגת אריה לבאר שאע"פ שפסק הר"מ (הל' ק"ש פ"ב הי"ג) דבספק קרא ק"ש חוזר וקורא עם ברכותיה, ועפ"ז יש צד לומר שכמו שאם יש ספק אם קרא ק"ש (שהיא מדאורייתא) חוזר וקורא אף את כל הברכות (שהן מדרבנן) - מכיון שיש חיוב לקרות ק"ש מספק צריך לקיימה כתקונה, דהיינו עם הברכות - כן בנידון דידן, היה צד לומר שיברך לא רק ברכה אחת מספק אלא כל הברכות כתיקונם.

מיהו, כתב השאגת אריה שיש לדחות טענה זו ולומר כדברי הרשב"א בתשובה (סי' שכ) דשאני ק"ש דמעיקרא כך היתה התקנה שכל זמן שחייבים לקרותה יקראנה על סדר הברכות. מאידך, בשאר מצוות שיש ספק אם צריך לברך עליהם, כבר כתב הרמב"ם (הל' ברכות פי"א הט"ז) שאין לברך מספק.

וחולק הפרי חדש (או"ח סי' מז) וכתב שאם נסתפק אם בירך ברכת התורה צריך לברך כל הברכות כמש"כ הרמב"ם גבי ספק קרא ק"ש. ובביאור שיטתו כתב לעיין במש"כ בסימן סז. וז"ל,

ויש לדקדק בזה ממ"ש הרמב"ם ז"ל גופיה פ"ג מהל' מילה גבי קטן שנולד כשהוא מהול וכן אנדרוגינוס ואין מברכין עליהם וכן בפ"ז מהל' סוכה כתב טומטום ואנדרוגינוס אין מברכין לישיב בסוכה מפני שהן חייבין מספק ואין מברכין מספק. וכ"כ המחבר ביו"ד סימן כח

אלמא אפילו במידי דהוי עיקרו מדאורייתא כיון דברכות דרבנן אינו מברך וא"כ קשיא טובא איך כתב כאן דחוזר וקורא והרשב"א ז"ל בתשובה סימן שכ נשאל על זה והשיב ... והנה יראה המעיין כמה דבריו דחוקים והוא ז"ל הרגיש בחולשת הדברים וכתבם בדרך אולי שמה נשתנה מצוה זו מכל מצות שבתורה ולמה לא תיקנו בכל מצות נמי שלכתחלה יעשה אותה בברכותיה ... ולענ"ד יראה שהחילוק האמיתי שיש לחלק בענין זה הוא מ"ש בס' כנה"ג שלא כתב הרמב"ם ז"ל גבי סוכה ומילה שאין מברכין אלא מפני שנולד הספק בגוף המצוה אי מיחייב או לא והכי דייקי דברי הרב ז"ל בתשובה שהשיב לחכמי לוניל ז"ל הביאו הכ"מ בפ"ג מהל' מילה וז"ל שם כל דבר שנסתפק לנו אם עשיית דבר זה מצוה שנצטוונו או לא נצטוונו בין שיבא הציווי על אותה עשייה מדבריהם בין שיהיה מן התורה, עושין אותו בלא ברכה. ומפני זה נפסקה הלכה בסוכה פ' לולב וערבה דשמיני ספק שביעי מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן, ומינה אתה למד לכל המצות שיסתפק לך אם אתה מצווה או אין אתה מצווה עושין אותה בלא ברכה ... הנה מכל דבריו מוכח בהדיא דדוקא בספק אי גברא בר חיובא הוא דומי' דסוכה דאותה יום לית ביה חיוב כלל וכן טומטום ואנדרוגינוס ודכוותיהו שנולד הספק בעיקר החיוב אבל היכא דאיכא חיוב ברור כמו הכא גבי ק"ש וכן ספק נטל לולב וכיוצא דאיתיילד ספקא בתר דאיכא חיובא חייב לברך ברכה הראוי לכל דבר. ולפיכך כתב הרב ז"ל שחוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה ... הט אונך וקבל האמת ממי שאמרו שהחילוק הוא ברור ומוכרח אין לנטות ממנו ימין ושמאל לדעת הר"מ ז"ל והכי נקטינן.

כוונת הדברים היא שהפר"ח חולק על תשובת הרשב"א בנוגע לשיטת הר"מ. תשובת הרשב"א נקט שיש לחלק בין ק"ש לשאר מצוות, דבק"ש אמרינן שספק קרא חוזר וקורא עם ברכותיה כיון שכך תקנוה.

משא"כ, בשאר ברכות נקטינן ספק נטל לולב ביום ראשון של סוכות חוזר ונוטל בלי ברכה. אולם, הפר"ח נקט שלא מסתבר לחלק בין ק"ש לשאר ברכות הנ"ל. והחילוק האמיתי בשיטת הר"מ הוא שיש לחלק בין היכא שיש חיוב ודאי אלא דספק הוא אם קיים החיוב - כגון ספק קרא ק"ש או ספק נטל לולב ביום ראשון - שאנו אומרים שחוזר וקורא ק"ש עם ברכותיה ובלולב חוזר ונוטל הלולב עם הברכה. אך במקרה שיש ספק בעצם החיוב - כגון בסוכה בשמיני או בטומטום ואנדרוגינוס - אז לא מברכין. ע"פ הנ"ל מובנת שיטת הפר"ח הנ"ל שלגבי ברכת התורה היכא דנסתפק אם בירך צריך לחזור ולברך כל הברכות, כדין כל מקרה שיש חיוב ודאי וספק אם קיים החיוב.

ב. שיטת המשכנות יעקב

כל זה שהבאנו לעיל הוא לשיטת השאגת אריה שפוסק כדעת הרמב"ן דברכת התורה היא מדאורייתא. אולם, המשכנות יעקב (או"ח סי' סג) נוקט שברכת התורה הוי מדאורייתא רק בקריאת התורה בציבור. משא"כ הברכה שאנו מברכים בכל יום ביחידות היא רק מדרבנן. מקור דבריו נמצא בירושלמי (ברכות פ"ז ה"א),

א"ר שמואל בר אבדימא לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים ואם לרבים אפילו בינו לבין עצמו לא יברך. א"ר אבא מכי אחוי דר' יוסי עשאוה כשאר כל מצותיה של תורה מה שאר כל המצות טעונות ברכה אף זו טעונה ברכה.

שיטת הירושלמי היא דברכת התורה מדאורייתא רק בתורה דרבים (עי' בפי' הרידב"ז שם על הירושלמי). ואילו בלימוד תורה ביחידות רק מברכין מדרבנן דלא גרע משאר מצוות התורה שמברכין עליהם.

ע"פ הנ"ל פסק המשכנות יעקב שלא לברך בספק בירך ברכת התורה ביחידות בבקר, דספק דרבנן לקולא. ועוד ביאר עפ"ז שהסיבה שמברכים ברכת התורה לאחד העולה לתורה, אע"פ שכבר בירך בבקר הוא דברכתו בבקר ביחידות היא רק מדרבנן, וכשעולה לתורה בציבור מחויב לברך מדאורייתא וברכתו שבירך מדרבנן אינה מוציאה חיובו מדאורייתא

כשקורא בציבור. וביאר עוד שהפוסקים (או"ח סי' קלט, ס"ח, ומג"א שם סק"ה) שנקטו שמברך בעולה לתורה משום כבוד הצבור, ביארו כך משום דסבירא להו שגם הברכה שבירך בבקר ביחידות הוא מדאורייתא, ולכן צריכים לבאר הצורך לברך בעלייתו לתורה בצבור.

ג. זמן החיוב

נחלקו הראשונים בנוגע לזמן ברכת התורה. שיטת ר"ת (מובא בתוס' יא: ד"ה ורבנן) היא שבכל יום יש חיוב חדש לברך ברכת התורה. ולכן פסק ר"ת שכשאדם עומד ממטתו בלילה ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה שהרי החיוב החדש לא חל אלא בעלות השחר.¹ ואילו הרא"ש נקט (סי' יג, שו"ת הרא"ש כלל רביעי אות א) שכל זמן שישן שינת קבע צריך לברך עוד ברכת התורה. ולשיטתו, המבואר בתשובה הנ"ל, המשכים ללמוד קודם עלות השחר צריך לברך ברכת התורה, וכן אדם שרגיל לשכב על מטתו בכל יום ולישן שינת קבע צריך לברך ברכת התורה בקומו. מיהו, הוסיף לומר שהרגיל להתנמנם מיושב או על אצילי ידיו הוי שינת עראי ולא הוי הפסק, וכן אם שכב על מטתו ולא נרדם ג"כ לא הוי הפסק, כיון שכל זמן שהוא עדיין ער דעתו על לימודו. וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תתנא) על עצמו כשהוא ישן שינת קבע ביום חוזר ומברך.

ד. ביאור הקרן לדוד בפלוגתת ר"ת והרא"ש הנ"ל

הבאנו לעיל שנחלקו ר"ת והרא"ש אם המחייב של ברכת התורה הוא עלות השחר של כל יום (כפי שיטת ר"ת) או שינת קבע (כפי שיטת הרא"ש). בביאור המחלוקת כתב הקרן לדוד (או"ח סי' יא) להרה"ג ר' אלעזר דוד גרינוואלד זצ"ל שאם ננקוט כדברי הרמב"ן שברכת התורה היא

¹ ועיין גם במרדכי (ברכות סי' כט) שכתב, וז"ל, והיה אומר הר"ת דכשאדם עומד מעל מטתו בלילה שחרית ללמוד דא"צ לברך ברכת התורה לפי שברכת התורה של אתמול פוטרת עד שחרית אחרת, עכ"ל.

מן התורה, נמצא שחיובו בעת אחת בכל יום כמו ק"ש והגדר הוא שבכל יום חייבין להודות לה' על נתינת התורה כמובן שלגבי החיוב דאורייתא אין הבדל אם יש הפסק או לא, ורק מברכין פעם אחת ביום. אולם, צריכים לבאר שכאשר יש הפסק של שינת קבע למה לא נתקן חיוב ברכה מדרבנן לשיטת ר"ת. ע"ז כתב הקרן לדוד שר"ת סובר שכיון שיש כאן חיוב ברכה מדאורייתא (עכ"פ פעם א' ביום) לא ראו חכמים לתקן עוד ברכה. והרא"ש סובר שאע"פ שמדאורייתא כבר יצא בברכה אחת ביום מדרבנן, תקנו ברכה בכל מקום שיש הפסק שהרי לא גרע ת"ת משאר ברכות המצוות.

והוסיף הקרן לדוד עוד בביאור הענין, וז"ל,

ועפ"י הנ"ל יובנו דברי הגמ' (ברכות יא.) דקאמר דברכת 'אשר בחר בנו' הוא מעולה שבברכות, ומה"ט פסק בשאג"א דבספק אם בירך ברה"ת דחזור ומברך משום דהוי מה"ת אלא דמה"ת יוצא בברכה אחת, ע"כ יאמר ברכת 'אשר בחר בנו' דהוא מעולה שבברכות. ולכאורה טעמא בעי מאי מעליותא משאר ברכות, אמנם לפי מש"כ א"ש די"ל דהיי"ט דתקנו ב' ברכות, משום דהחיוב מה"ת אינו כמו שאר ברכות המצוות אלא ברכת השבח על התורה אלא דחכמים תקנוהו גם לברכת המצוות. לכן תקנו ב' ברכות, אחת 'אשר בחר בנו' דהוא ברכת השבח שהוא מן התורה, וא' כשאר ברכות המצוות שהוא מדרבנן, ותקנוהו בלשון שאר ברכות 'אשר קדשנו במצותיו', וא"כ ברכת 'אשר בחר בנו' דאינו לשון שאר ברכות המצוות דרבנן אלא ברכת השבח בברכה זו ניכר שהוא מה"ת להכי הוא מעולה דזהו הברכה המחויבת מה"ת, משא"כ ברכת 'אשר קדשנו' דאינו אלא במקום שאר ברכות המצוות, הוא מדרבנן.

ה. ביאור פסקי השו"ע בפלוגתא הנ"ל

כתב השו"ע (או"ח סי' מז סי"א), וז"ל, שינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק וי"א דלא הוי הפסק וכן נהגו, עכ"ל. מסעיף זה רואים שהשו"ע

נקט שהמנהג הוא דלא כדברי הרא"ש הנ"ל שהרי המנהג הוא שלא לברך על שינת קבע ביום. מיהו, עוד כתב השו"ע (שם סי"ג), וז"ל, המשכים קודם אור היום ללמוד מברך ברכת התורה ואינו צריך לחזור ולברך כשילך לבית הכנסת, וכו', עכ"ל. מדברים אלו נראה ברור שפסק השו"ע כדברי הרא"ש שמברך ברכות התורה קודם אור היום כיון שהשכים משינת קבע. ונראה שהשו"ע פסק כהכרעה בין השיטות והפסק הוא דרך שינת קבע בלילה שהוא עיקר שינתו הוי ספק.

וכתב עוד בשו"ע (שם סי"ב), וז"ל, אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן, עכ"ל. וכתב ע"ז המ"ב (שם ס"ק כח), וז"ל, ר"ל שינת קבע, אבל אם ישן שינת קבע על מטתו אפילו בתחלת הלילה חשיב הפסק, ואפילו הי"א שבסעיף יא מודו בזה, עכ"ל.

ועיין בספר תשובות והנהגות (ח"ג סי' קמט) להרה"ג ר' משה שטרנבוך שליט"א שכתב על דברי המ"ב הנ"ל, וז"ל,

ובמקו"א הערתי שתמוה הדבר והפלא לומר שאם נח קצת בתחילת הלילה מברך. דמסתבר דטעם דשינה ביום אינה הפסק כיון שזה אינו עיקר שינתו. ולפ"ז י"ל דמש"כ המ"ב לברך בשינה מועטת היינו רק כשזהו עיקר שינתו ומש"ה מברך דהוי כהפסק. אבל אם ישן בלילה רק מעט ולא ישן עוד עיקר שינתו, לכאורה פטור.

וזה מצוי בימות החורף שהלילה בא מוקדם ולפעמים כשבא מעבודתו רוצה לישן על מטתו שעה או שעתיים אחר הלילה, ושוב יהיה נעור ואח"כ ילך לישון עיקר שינתו. לכאורה נקטינן כדברי התשובות והנהגות הנ"ל שאע"פ שיש כאן שינת קבע בלילה אמנם כיון שאין זה עיקר שינתו הרי הוא פטור מברכות התורה. ונראה לומר לפ"ז שמי שדרכו להיות ער בלילה כי יש לו עבודה בלילה וישן שינתו הקבוע ביום, ששינת היום לגביה הוי כשינת הלילה לכו"ע והוי הפסק, וצריך לברך כאשר קם משנתו.

ו. הנהגות בחג השבועות בבוקר

על דרך זו כתב עוד הגר"מ שטרנבוך שליט"א (כנ"ל), וז"ל,

ולפי זה נלע"ד דמה שנהגו בישיבות שבשבועות בבוקר בעמוד השחר מחפשים מי שישן קצת ולא היעור כל הלילה כדי שיברך ברכת התורה ויוציא את כולם, לכאורה לא הועיל כלל. שלא נתחייב בוודאות בברכות התורה בשינה כי האי גם בלילה. ועדיין לא ישן את עיקר שינתו, ורק אחר שישן ביום יהיה חייב לברך, וכיון שפטור אינו מוציא אחרים, ורק לדעת הסוברים דיש חיוב בברכות התורה בכל יום צריך לברך אף שלא ישן, ולדידהו אהני להוציאם. אבל אם אין מברכין אלא לאחר שינה, לכאורה לא קיימו ברכות התורה. ונראה עוד שאפילו שומע ברכת התורה כדין ממי שישן עיקר שינתו, עדיין לא יצאנו מידי חשש, וה"ט דהואיל וניעור כל הלילה ולא ישן אזי עיקר שינתו היא ביום חג השבועות. ולכאורה רק אחרי שקם משנתו זו ויכול לברך ברכת התורה. וכיון שאפילו בישן ביום, דעת המ"ב (סי' מז ס"ק כה) שהמברך לא יפסיד, אף שאנו לא נוהגים לברך, היינו מפני שאנו סוברים ששינה זו נחשב לעראי. אבל בני"ד שעיקר שינה אצלו היא ביום ראוי לברך, וכן לענ"ד עיקר. מ"מ אף שלא נוהגים לברך אח"כ, סומכים על דעות הפוסקים שברכת התורה דרבנן, ודמיא לברכת השחר, דלא תקנו אלא פעם אחת ביום.² וכיון שברך בבוקר פעם אחת או שמע מאחר מספיק ואין לברך פעם שניה.

² ואע"פ שלעיל כתב הקרן לרוד שאם ברה"ת מדאו' הוי פ"א ביום, וכאן כתב ר"מ שטרנבוך שאם מדרבנן הוי פעם א' ביום, זהו דוקא אם היא ברכת השבת, וכדברי רח"ה. משא"כ אם היא ברכת המצוה, חיובה תלויה בשינה, כהרא"ש. (הע' המערכת)

אך כתב המג"א (או"ח ריש סי' תצד) בדרך אחרת, דהיינו שברכת התורה תלויה על כוונת המברך. ולכן כיון שאנו נוהגין לברך כל יום ברכת התורה, א"כ מעיקרא לא היה דעתנו לפטור רק ליום ולילה, ולכן צריך לברך ברכת התורה כשיאיר היום. וכתב המג"א שגם כאשר השכים קודם עלות השחר ג"כ מברך משום שרק מתכוין לצאת בברכה שבירך בבקר עד זמן שהוא ער. ולכן מסיק המג"א, הניעור משנתו קודם עלות השחר או כשבא עלות השחר, יש חובה לברך מעיקר הדין. ודבריו דלא כמו שהבאנו שהדין של השכמה קודם אור הבקר הוא דין בהפסק ולא בכוונת המברך.

ז. שיטת רע"א

כתב הגרע"א (בהגה' לשו"ע סי' מז סי"ב), וז"ל,

הרי דמפני חשש ברכה לבטלה נהגו שלא לברך בישן ביום ולחוש לדעת ר"ת. אבל בניעור כל הלילה אין לברך דהעיקר לא כר"ת זולת בישן בלילה צריך לברך, וה"ה בישן ביום וניעור כל הלילה שלאחריו, דמברך בבקר בממנ"פ לר"ת צריך לברך דלא נפטר רק המעל"ע ולהרא"ש גם שינת היום הוי הסח הדעת וכו'.

אולם, הגר"מ שטרנבוך שליט"א (כנ"ל) העיר על דבריו, וכתב,

וז"ל,

אבל לדברינו לא נתחייב בבוקר כיון שהשינה של אתמול היתה שינת עראי ולא חשיב הפסק. וכ"ש שלא ישן בלילה ואין כאן ממ"נ ואין לברך, ושמעתי שמרן הגאון מבריסק הגריז"ס זצ"ל הסתפק אם לקבל עצת הגרע"א, אבל כשמע שהגרע"א פסק כן לברך, אמר כבר הורה זקן, ואנו רק דנים בעיקר ההלכה.

ונראה להוסיף ולבאר שהממ"נ של רע"א הולך לפי דעות ר"ת והרא"ש, ואין שום תמיהה. הערת הגר"מ שטרנבוך שליט"א היא רק שהממ"נ אינו מתאים עם ההכרעה של השו"ע, שהרי לפי ההכרעה, צריכים לישן עיקר שינתו כדי להתחייב בברכת התורה, ואם ישן בצוהרים קצת, וער

כל הלילה, הרי לא ישן עיקר שינתו, ולפי הכרעת השו"ע אין כאן חיוב ברכה.

ח. זהירות הכף החיים

כתב הכף החיים (סי' תצד אות יב), וז"ל, ואחר עמוד השחר יזהר שלא יאמר שום פסוק עד שלא יברך ברכת התורה, כמ"ש בכף אחת סי' כב או' ד יעו"ש, עכ"ל. וה"ט, דחושש הוא לשיטת ר"ת שסובר שבכל יום בעלות השחר יש חוב חדש לברך ברכת התורה.

מיהו יש להעיר שלפי הכרעת השו"ע, רק צריכים לברך אם יש עיקר שינה הקבועה. ונראה שהשו"ע רק חשש לחומרא לשיטת ר"ת שהמנהג לא לברך על שינת קבע ביום. ועוד יש להעיר שהגר"מ שטרנבוך שליט"א כתב (בתשובות והנהגות ח"ד עמ' תכו-תכז, בלקט מנהגים מהגר"ח, אות יד), וז"ל, דעת הגר"ח שברכת התורה הוי מצוה ואין איסור ללמוד קודם שברך. והמצוה לברך על החפצא של תורה יכול לברך אחר שהתחיל ללמוד, עכ"ל. ובביאור הדבר כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א, שאע"פ שתקנו שלכתחילה יברך ברכת השבח קודם הלימוד. מ"מ במקרה שאי אפשר כגון אנוס, בודאי לא יבטל מת"ת בשביל זה.

ט. ברכת אהבה רבה

איתא בגמ' ברכות (יא:), א"ר יהודה אמר שמואל, השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש, צריך לברך, משקרא ק"ש א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה, ע"כ. ואיתא בירושלמי (פ"א ה"ה), והוא ששנה על אתר. וכתב התוס' (יא: ד"ה שכבר) שדוקא באהבה רבה דלא הוי עיקר ברכת התורה.

וכתב הבי"י (סי' מב), וז"ל,

וא"ת למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד שהרי לעולם הוא לומד שהרי קורא ק"ש אחר אהבה רבה. ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא ק"ש סמוך לאהבה דהא איכא מאן דאמר בסוף

פ"ק דברכות (שם) דהא דתנן אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ברכה אחת היינו יוצר אור וא"כ אחר ק"ש אומר אהבה רבה וכל כהאי גוונא איצטריך הירושלמי לאשמועינן שאין ברכת אהבה רבה פוטרת מברכת התורה אלא כשלמד מיד דוקא ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד לחוד וק"ש כדברי תפילות הוא ומשמע מדברי הני רבוותא שהנפטר באהבה רבה ולמד מיד והפסיק אינו צריך לחזור ולברך כל היום וכן כתב הרא"ש (סי' יג) בהדיא ומצאתי שכתב הרשב"א (ברכות יא: ד"ה השכים) בשם הראב"ד יש גירסאות שגרסין והוא שקרא על אתר ולאותה גירסא כל שקרא ק"ש סמוך לאהבה רבה יצא ידי ברכה כל היום לפי שכבר בירך על התורה פעם אחת בבוקר אבל לספרים דגרסי והוא ששנה על אתר אין הברכה מוציאתו אלא מידי קריאה הסמוכה לה הא אם הפסיק וחזר וקרא צריך הוא לחזור ולברך.

נמצא שיש ב' דעות בב"י אם ק"ש סמוך לאהבה רבה עולה בתור לימוד כדי לצאת ידי חובת ברכת התורה באהבה רבה. והביא הב"י גם מדברי הרשב"א בשם הראב"ד שגם יש לדון מהו גירסא הנכונה בירושלמי. אם גרסינן 'והוא שקרא על אתר' הכוונה לק"ש וכיון שקרא ק"ש סמוך לאהבה רבה יוצא ידי חובת ברכת התורה ע"י אהבה רבה לכל היום. אמנם אם גרסינן 'והוא ששנה על אתר' אין הברכה מוציאה אלא במה שלמד מיד אחר הברכת אהבה רבה אבל אם הפסיק וחזר וקרא צריך לחזור ולברך.

כתב בשו"ע (סי' מז ס"ה), וז"ל, ויש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלי הפסק ולכן יש ליהזר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם, עכ"ל. (עיין בביאור הגר"א שם שנקט שלדינא אין יוצאים יד"ח בק"ש).

י. החיוב לשיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הל' תפלה פ"ז ה"י), וז"ל, המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא ק"ש בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבע"פ נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא וכו', עכ"ל. ואח"ז (הל' יא) כתב, וז"ל, בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה, עכ"ל.

ורבים תמהו על דברי הרמב"ם מה הכפילות בין ב' הלכות אלו, הרי בשניהם כתב שצריך לברך ג' ברכות התורה. (עי' בשיעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"ב). ועוד יש שהעירו על זה שהרמב"ם השמיט הדין שכבר נפטר באהבה רבה.

ובביאור הענין כתב הרה"ג ר' יוסף קאפח זצ"ל בביאורו להרמב"ם (אות כז), וז"ל,

כתב רבינו בתשובה (סי' רצט) הך דאמרינן בירושלמי (ברכות פ, א ה"ה) ובלבד על אתר, יראה לי שראוי לי לסמוך על זה, שהרי לא חלק על דברי הבבלי (ברכות יא:) אלא פירש הדבר ע"כ. והרי איתא בבלי א"ר יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, משקרא ק"ש אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה. ובירושלמי שמואל אמר השכים לשנות קודם ק"ש צריך לברך לאחר ק"ש א"צ לברך, אמר ר' בא והוא ששנה על אתר ע"כ. ונ"ל שרבנו מפרש דברי רבא והוא ששנה על אתר קאי אדלעיל, כלומר השכים לשנות קודם ק"ש צריך לברך והוא ששנה על אתר. וזהו שכתב רבנו ואחר כך יקרא, כלומר מיד, שאם לא כן הווי להו ברכות לבטלה. אבל אם השכים לקרוא ק"ש אין צורך לשנות מיד שכיון שקרא ק"ש מיד אחרי אהבה רבה לא הויא ברכה לבטלה, וכל זמן שיבא לשנות במשך היום כבר נפטר באהבה רבה. והדברים נראין לי פשוטים, ודלא כהתוס' ברכות (יא: ד"ה שכבר) וכו'.

יוצא מדבריו שבאמת הרמב"ם לא השמיט הדין של כבר נפטר באהבה רבה, אלא שכן משמע מדיוק לשונו שרק קודם ק"ש צריך לברך. והרמב"ם גם מפרש דברי הירושלמי והוא ששנה על אתר להיפך מדברי התוס'. תוס' פירשו שקאי דוקא אאהבה רבה, ואילו הרמב"ם מפרש שקאי דוקא על ברכת התורה הרגילה שאז צריך לקרות מיד אחר הברכה. אבל הנפטר באהבה רבה בודאי ששנה על אתר שהרי קרא ק"ש סמוך לברכת אהבה רבה.³

נמצא שדברי הרמב"ם בהלכה יא (שחייב לקרוא ברה"ת בכל יום) פירוש הוא שבעקרון יש חיוב זה בכל יום. אך אפשר לפטור החיוב אם בירך הברכות קודם לתפילה וקרא או אפשר לפטור החיוב ע"י שמברך אהבה רבה ושוב קורא ק"ש. ונמצא שהרמב"ם סובר כדברי ר"ת שיש חיוב בכל יום והוא כמו תקנת ברכת השחר וכמבואר במג"א (סי' מז, ס"ק יב) שכתב, וז"ל ואם ישן והשכים קודם עלות השחר, צריך ג"כ לברך מידי דהוה אשאר ברכות השחר שמברך אותם קודם היום וכו', עכ"ל. (ועי' בכל זה בס' משנת יעקב על הרמב"ם להרה"ג ר' יעקב ניסן רוזנטל, שליט"א.)

יא. שיטת הראב"ן

כתב הראב"ן (ברכות, אות קמב), וז"ל, השכים לשנות בין מקרא בין משנה בין תלמוד (שם) בין קודם שקרא את שמע בין לאחר שקרא את שמע מברך, וכו', עכ"ל. וכתב הדבר אברהם (ח"א סי' טז, אות כג) שהראב"ן דחה דברי שמואל הסובר שאחר ק"ש כבר נפטר באהבה רבה. ובביאור הדברים כתב הדבר אברהם, וז"ל,

ונ"ל שהראב"ן ז"ל דבר אחרת לו בפירוש הסוגיא
דברכות (יא): דאמרינן התם אר"י אמר שמואל השכים

³ ופירוש זה ברמב"ם הולך בדרך שכתב בתשובה (מהד' פאר הדור סי' קד) שכתב, וז"ל, לעולם צריך שיברך על התורה קודם קריאה, ואפילו קרא פסוק אחד ואין חלוק אם יקרא דרך תחינה ובקשה, יהיה מה שיהיה על כל פנים צריך לברך, וכו', עכ"ל.

לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, משקרא ק"ש אינו צריך לברך שכבר נפטר באה"ר, אר"ה למקרא צריך לברך ולמדרש א"צ וכו' ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך וכו'. ופרש"י וכל הראשונים דפלוגתא דהני אמוראי מילתא באפי נפשה היא בעיקר חיוב בה"ת אם צריך לברך למשנה ולתלמוד כל עיקר. אבל הראב"ן ז"ל נראה דס"ל דבהא כו"ע מודו דלמדרש ומשנה ותלמוד צריך לברך ולא איפלגא הכא אלא בדשמואל דאמר דאה"ר פוטרת וע"ז אר"ה שאינה פוטרת אלא מדרש שאינו גופה של תורה אבל למקרא צריך לחזור ולברך שאין אה"ר פותרתו ור"א סבר דאף למדרש צריך לחזור ולברך. ורבא מוסיף דאף לתלמוד צריך לחזור ולברך, וכיון דהלכתא כרבא א"כ לית הלכתא כשמואל כלל, מה שאמרו צריך לברך הפי' הוא שצריך לחזור ולברך, וכן היתה הגירסא בש"ס רבא אמר לתלמוד צריך לחזור ולברך, היינו שלאחר אה"ר צריך לחזור ולברך, ודלא כשמואל אלא שהוגה ונסגרת בחצאית המלה לחזור, ואין ספק בעיני דגרסא זו היתה לפני הראב"ן ז"ל ולרחק שיטה זו שחזיק בה הראב"ן נתכוין רש"י ז"ל ד"ה לגמ' שכתב א"צ לברך אפילו קודם אה"ר קאמר והכי מוכח מילתא כפ"ר עכ"ל.

עיין בספר עם מרדכי (עמ"ס ברכות, עמ' לב) למו"ר הגר"מ וויליג שליט"א, שנקט שהרמב"ם לא סבירא ליה כהדין שכבר נפטר באהבה רבה, ופירש דבריו על פי הגירסא של "לחזור ולברך". ויסוד זה הוא כדברי הדבר אברהם בפירוש דברי הראב"ן הנ"ל.

עוסק במצוה - פטור או אנוס מן המצוה

א. עוסק בקבורה פטור מתשלומין: אנוס או אונן

כתוב בשו"ע (יו"ד סי' שמא ס"ב) שאונן שלא התפלל ערבית אינו חייב להתפלל תשלומין בבקר. ועיין בדרישה (שם סק"ג) שכתב שה"ה למי שעוסק בצרכי צבור שפטור מתפילה באותו שעה ואם כשהשלים התעסקותו עבר זמן תפילה, אין צריך להשלמה כי בזמן שעוסק במצוה הוא פטור מתפילה כמו באבילות.

ועיין בדברי הט"ז (שם ס"ה) שמביא דברי הדרישה והוא "תמה אם יצאו דברים בפיו", דדוקא אם הפטור בא מחמת דבר אחר, דהיינו שהוא עצמו יכול להתפלל בלי מניעה אלא שהאבלות פוטרנו אין תשלומין אח"כ, משא"כ אם הפטור מחמת אותו דבר אין זה קרוי פטור מצד עצמו אלא אנוס, עכ"ד.

ועיין בנקודת הכסף שם שתירץ שכאשר עוסק במצוה "אינו חייב כלל ... משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה." ועי' מג"א (או"ח סי' צג ס"ה) וגם במ"ב (סק"ח) שפוסקים כדעת הדרישה ולא כדעת הט"ז (ועי' שו"ת שבט הלוי שמביא ראייה מן הזוהר וצ"ע בראייתו).

ומביא הקהלות יעקב (ברכות טו.) חקירה בפלוגתא זו של הדרישה והט"ז אם מי שעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא בגדר פטור או בגדר אנוס. ונראה דס"ל להט"ז דהפטור הוא בגדר אנוס, וא"כ חייב בתשלומין, כדאיתא בשו"ע (או"ח סי' קח ס"א). אלא לפי הדרישה נראה שהוא דין פטור, שהוא פטור לגמרי מתפילה כמו דין אונן, ולפ"ז אינו חייב בתשלומין.

ב. פטור חתן מק"ש: טרדה או התעסקות במצוה

והנה גרסינן בברכות (טז.), חתן פטור מק"ש לילה הראשונה עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה, ע"כ. ועיין ברש"י (כתובות ו: ד"ה מאי

לאור) שהוא משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפ"ז פטור ג"כ משאר מצוות.

אבל כתבו התוס' אנשי שם (ברכות ב:ה) שהחתן פטור רק מק"ש וחייב בשאר מצוות, כיון דהשתא אינו עוסק במצוה, וטרדת מצוה שלו רק מעכב אותו מלקיים מצות ק"ש כיון דבעי כונה, משא"כ בשאר מצוות.

ולכאורה אפשר לדייק זה ג"כ מדברי המאירי בכתובות (ו:): שכתב שטעם הפטור הוא משום "מתוך תרדתו אי אפשר לו לכווין", ומשמע שפטור משום טרדה ולא משום דין כללי של 'עוסק במצוה פטור מן המצוה'.

אולם, כתב הרמב"ם (ק"ש ד:א), "מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצוות ומקריאת שמע. לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבוא עליה." ועיין בכס"מ שם שכתב, "שסבר רבינו דה"ה שפטור מכל המצוות דעוסק במצוה פטור מן המצוה." נמצא ס"ל להכסף משנה שהרמב"ם ס"ל כרש"י, דחתן פטור מכל המצוות.

וכן הביא הצ"ח (ריש פ"ג דברכות) שחתן פטור רק מק"ש וחייב בשאר מצוות, שחתן אינו דומה לאונן לפטור מכל מצוות שהרי מצות קבורה הוא שוה בכל ופטור משא"כ חתן שהוא אינו שוה לכל. ועיין פנ"י בברכות (טז. ד"ה חתן) שס"ל דחתן פטור מכל המצוות רק לא מפורש הוא במשנה שפטור משאר מצוות, שהם לא נוגעים לחתן בלילה ההוא. ר"ל, מכיון שיש מחלוקת אם חתן פטור גם ביום אם לא עשה ביאה בלילה, מ"מ אפילו למ"ד שחייב בתפילין ביום, לילה לאו זמן תפילין הוא, וביום דוקא חייב בתפילין כי יש ל"ת.

ועיין בשו"ע (או"ח סי' ע ס"ג) שרק מביא דין שחתן פטור מק"ש, אבל כתב (סי' קן ס"א) שכל הפטור מק"ש פטור מתפילה, והמ"ב שם כתב שזה דין בחתן ג"כ.

ונראה שמח' זו תלויה בחקירה הנ"ל. אם חייב בשאר המצוות דינו כאנוס, שמשום אנוס פטור מק"ש אבל לא שהוא מופקע מכלל מצוות. אבל לפי הרמב"ם ושו"ע נראה שהדין הוא שיהיה פטור כמו אונן ולפ"ז פטור גם משאר מצוות.

ג. אפשר לקיים שניהם

ועיין בתוס' בב"ק (נו. ד"ה בההיא), וכ"ה בתוס' בסוכה (כה). ד"ה שלוחי) וגם בריטב"א (סוכה כה. ד"ה שלוחי) וברש"י שם שדין עוסק במצוה פטור מן המצוה לא שנו "אלא דוקא היכא שאינו יכול לקיים שתיהם." ועי' בר"ן בסוכה (יא. בדפי הרי"ף ד"ה ואיכא) שכתב דפטור מן המצוות אפילו באפשר לקיים שניהם.

מיהו קשה על הר"ן שהיתכן דמי שלובש ציצית או שומר אבידה, או מניח תפילין יהא פטור ממצוות אחרות? ועי' באור זרוע שמביא בהגה"ה (סוכה ב:ו) שפטור הוא רק היכא שעוסק במצוה בידיו או ברגליו, והא דאמרינן שהולכים לדבר מצוה פטור מן הסוכה (סוכה כה.). הוא "הואיל שהיו הולכים לדבר מצוה ועדיין לא הגיעו לשם הוי כמוליך אבידת בהמה להשקות דפטור." וגם זהו פסק הרמ"א (או"ח סי' לח ס"ח) שאם יכול לעשות שתיהם בלא טורח, יעשה שתיהם, ומביאו בשם האו"ז והר"ן.

ולכאורה גם זה תלוי בחקירה הנ"ל שתוס' והרא"ש צידדו דמקום שאפשר לקיים שניהם הוא בגדר אונס, אבל אליבא דר"ן ואו"ז סוברים שפטור אם אינו עושה מצוה אחרת אא"כ אינו טירחא כלל וזה הוא בגדר פטור והפקעה.

ד. שיטת הרמב"ם

מהי שיטת הרמב"ם? מבואר לעיל דהכס"מ לומד מהרמב"ם שחתן פטור מכל מצוות שבתורה. וגם עי' רמב"ם סוכה שכתב (ו:ד), "שלוחי מצוה פטורים מן סוכה בין יום ובין בלילה". ומשמע ג"כ שפטור מכל מצוות שבתורה.

מיהו יש להקשות מדברי הרמב"ם בהלכות ק"ש (ד:ב) שכתב שמי שנושא בעולה אע"פ שעוסק במצוה, חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו. וזהו קשה כיון דהרמב"ם כתב בתחילת הלכות אישות "שאם ירצה האיש לישא אשה וקנה אותה תחילה בפני עדים... ולקוחין אלו מצות של תורה הם." ואם לקוחין אפי' של בעולה הוא מצוה, מדוע

לא פטור החתן מק"ש אפילו אם הוא נושא בעולה? הנשואין הזה ג"כ מצוה ועוסק במצוה פטור מן המצוה אפילו באפשר לקיים שניהם.

וכדי ליישב הקושיא צריך להבין מדוע חתן פטור מק"ש מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. כתב הרמב"ם דטעם הפטור הוא "לפי שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים." וצ"ע מה מצוה הוא זה שיהיה פטור מק"ש? ועיין בסוכה (כה). שלומד הגמ' מפסוק שכל העוסק אפילו בהכשר המצוות פטור מכל המצוות. ובזה ר"ל שכל היכא דהמצוה מטרידו הוא פטור, משום שדרך אדם הוא להיות טרוד, והרי זה חלק מהמצוה ומשום זה הוא פטור מכל המצוה.

ובדרך זו יש להבין מדוע חילק בין נשאת לכתולה ובין נשאת בעולה. שאע"פ ששניהם מצוות דאורייתא, נשאת לבעולה אין לו טירדא שמא לא ימצא לה בתולים ולפיכך אינו עוסק במצוה וחייב בק"ש.

ועל דרך זה יש להבין המחלוקת אחרות בנקודות של דין זה. עיין בכס"מ הנ"ל שמביא שמשמע מהרמב"ם שפטור מק"ש גם ביום אם לא בעל, ומביא ר' מנוח שכתב דחייב ביום "משום ישראל קדושים הם ומסח דעתיה מינה ואין כאן טירדא." ולכאורה המחלוקת היא אם הטירדה של נישואין הוא טירדה כל כך גדולה שגם הטירדה ביום הוא חלק ממצוה. לפי הרמב"ם פטור מלקרות משום שאי אפשר לינשא בלי טירדה ביום אם לא בעל בלילה.

וג"כ יש להבין המחלוקת בין הרמב"ם ושאר ראשונים לגבי אם לא בעל בד' ימים ראשונים, אם יש פטור אח"כ בליל ביאה, שרמב"ם כתב שחייב ושאר ראשונים כתבו שפטור. ולכאורה המחלוקת הוא אם חלק ממצוה נשואין כולל הטירדה לביאה ראשונה אפילו אחרי ד' ימים הראשונים.

מכתבים מאת הועד למען תיקון עירובין במנהטן*

אנו נותנים בזה בירור הלכה בענין זה משני רבנים חשובים בניו-יורק. הראשון יצא לערער בכמה פרטים נגד תיקון עירוב, ויקרא להלן הרב המערער, והשני השיב על הערותיו ויקרא הרב המשיב.

הרב המערער כתב וז"ל:

רובא דרובא מהרבנים במנהטן מסרבים לתיקון זה, וביניהם הרבנים המפורסמים מורי הוראה כמו הגאונים מהרי"א הענקין שליט"א ומהר"מ פיינשטיין שליט"א וכו'. והיות שהרבנים הדורשים תקון זה רובם מברוקלין וידוע שאין להורות באתרא דחברי' ובפרט כשרוב הרבנים המה כנגד תקון זה מטעמים שונים ומה צריך עוד להתוכח על זה דהכתוב אומר "אחרי רבים להטות", עכ"ל.

הרב המשיב:

א. בדברים אלו הצדק אתו במאה אחוז ובאמת אין מה להתוכח בזה שההיתר תלוי אך ורק בהחלטת הרבנים במנהטן, כמובן כי מה שנוגע לעצם ההלכה בוודאי לא אכפת כלל מי הוא המערער ואנו צריכים לשמוע לכל מי שמערר כהלכה. אבל מה שנוגע לחששות וגזירות חדשות שלא נזכרו כלל בשו"ע ובאחרונים זה דבר התלוי בשיקול הדעת של הרבנים הגרים במנהטן ואין כח לרבנים שמחוץ לעיר להורות בזה, רק רבנים

* מכתב זה נראה לנו שהוא מפרי עטו של א' מגדולי התורה לפני יובל ויותר שנה. והבאנוהו כאן כדי להשלים מדור בענין תיקון עירובין במנהטן שיצא לאור בשנה הזאת בחוברת קול צבי (כרך ז') ע"י אברכי הכולל העליון ע"ש וקסנר והמכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן (כמש"כ בהקדמה). לא באנו להתיר או לאסור, להכשיר או לפסול.

הדפסנו המכתב מהעתק (שנדפס ע"י מכונית-כתיבה) הנמצא בבית הספרים ע"ש מנדל גוטסמן, ישיבה אוניברסיטה, כ"י מס' MS1300 2/4.

שבעיר מנהטן צריכים לדון ולהחליט בזה, מה הוא יותר חיזוק לשמירת שבת אם המצב של עכשיו או התיקון.

ב. מה שהזכיר במכתבו שהרבנים המפורסמים במנהטן כמו הגאונים מהרי"א הנקין שליט"א ומהר"מ פיינשטיין שליט"א כאלו הם כנגד ההיתר. רצוף פה ימצא תצלום [הננו מדפיסים את לשון המכתב במקום התצלום] מכתבן של הרב הנקין שליט"א:

* * *

יוסף אליהו ב"ר אליעזר ז"ל הענקין
(לפנים רב בסמאליאן ושאר קהלות)
מחבר ספר "פירושי איברא"

ב"ה ה' לס' ונברכו בו
יג מרחשון תשכא

כ' אלופי וידידי הגאון שר התורה מהר"ר מנחם מ' כשר שליט"א
שלר' וברכה

בענין עירובין במנהטן כבר עליתי דעתי שבפרטים הנני מסכים לרבנן בעלי ההיתר ובפרטים הנני מסופק, ובעיקר אם יהיו כל הפרצות גדורות, כמו שאמרו בשם הנהלת העיר - יש מקום לסמוך על בעלי ההיתר ובראשם על מחבר ס' תיקון עירובין הגרי"ד מאשקאון שליט"א, שהרחיב הדבור וצלל במים אדירים של ראשונים ואחרונים למצוא תרץ להגשרים ולמנהרות.

ואין עול במי שירצה לסמוך עליו. אבל חלילה לי להורות הוראה לכל העיר, שיש בה רבנים וגאונים רבים כל זמן שלא תהא כנופיא של רבים וגדולים שיסכימו לזה וה' יאיר עינינו ויצילנו ממכשולות בהוראה וינחנו ע"ד אמת בהדר"כ.

יוסף אליהו הענקין

והנני כופל הדברים שהתנאי השלישי שהפרצות תהינה גדורות - וגם יהיו ממונים לפקח ע"ז שלא יתקלקלו הגדרים.

* * *

הרי לפנינו דעתו של גאון אמתי א' מגדולי הוראה בדורנו רב במנהטן שפוסק "יש מקום לסמוך על בעלי ההיתר" אלא מפני רוב ענותנותו אינו רוצה להיות בראש המתירים רק אם תהי' כנופיא של רבים וגדולים שיסכימו, ובודאי שלא יחליטו למעשה על ההיתר, עד שתהי' כנופיא של רבני מנהטן שיסכימו לגשת לעשות התיקון ואז הרי גם הוא משתתף עם המתירין. מכל הנ"ל יש לראות שאין שום יסוד לדבריו שהר"א הנקין שליט"א כאלו מתנגד שיעשו התיקון.

ג. עכשיו בנוגע לחות דעתו של הגאון ר"מ פיינשטיין שליט"א בספרו שו"ת "איגרת משה" סי' קל"ח-קמ כותב "ודאי יש טעמים גדולים להתיר לתקן עירובין במנהטן". ובהפרדס סיון תשי"ט כותב "ואיני מוחה נגד המתירים לעשות עירוב מאחר שהטעמים להתיר מרובים כו' ואם יעשו עירוב יהי' מותר, והרשות בידם לעשות", אלא שאינו רוצה להצטרף מטעמים וחששות שיש לגזור, ובעלי הנפש יש להם להחמיר על עצמם.

ובמכתב מערב חנוכה תשכ"א שוב חוזר על דבריו וז"ל "כבר אמרתי שאין בידינו למחות ביד המקילין (בדבר תיקון העירוב במנהטן) וגם הם רבנים גדולים ומי ימחה בהם מכיון שסוברים לפי הכרעתם שיכולין לתקן והם ראויין להוראה, אבל אני בעצמי איני יכול לסייע בזה כו' אבל רבנים הסוברים שיש לתקן רשאים לעשות כמו שהם סוברים" עכ"ל.

מפורש יוצא מדבריו שהוא אינו חולק על הרבנים הרוצים לתקן עירובין, אלא להיפך הרשות בידם לעשות. ואם יעשו יהי' עירוב, אלא שיש לבעל נפש להחמיר על עצמו, ובוודאי שבשביל אלה הנכשלים זה יהי' תיקון גדול לחיזוק שמירת שבת. דבר מפורסם שבהרבה כרכים גדולים שהרבנים תקנו עירובין היו תמיד כאלה שהחמירו ולא רצו לטלטל וזה לא מנע את הרבנים מלעשות עירוב.

ד. ומה שכתב: שרובא דרובא מהרבנים במנהטן מסרבים כו' ואחרי רבים להטות, ע"כ. לדעתי זה רק דמיון והשערה בעלמא ורואה מהרהורי לבו כמו שהי' ברור לו ששני הרבנים הנ"ל מתנגדים להתיקון ולמעשה, הראשון אומר שיש לסמוך על בעלי ההיתר, והשני אומר

שהרשות ביד הרבנים לעשות ואם יעשו עירוב יהי' מותר, רק שאינו יכול לסייע בזה.

בנוגע לשאר הרבנים במנהטן, יודע אני מרשימה ארוכה של רבנים המסכימים ומצפים שיעשו תיקון עירובין. הועד למען העירוב במנהטן ערך שני מכתבים לכל הרבנים במנהטן בו נתבארו הטעמים והיסודות של ההיתר ובקשו מכל אחד ואחד שאם יש למי שהוא להעיר נגד ההיתר יודיע חות דעתו. וכפי שמסרו לנו, לא באה אף תשובה שלילית אחת. מלבד הקו"ק של הרבנים ר' יוסף ברויער ור' שמעון שוואב שליט"א, והועד למען העירוב השיב תשובה ברורה על החששות והגזירות שהעירו.

על סמך עובדות הנ"ל יש לדון שאין במנהטן הרבה רבנים שאינם מסכימים. ואם ישנם מספר רבנים שבלבם אינם מסכימים אלא אינם רוצים לגלות טעמם. בנידון כזה כבר נפסקה הלכה שהללו אינם באים בכלל החשבון של אחרי רבים להטות. כמ"ש בשו"ת הרשב"א חלק ב' סי' ק"ד מובא בב"י חו"מ סי' יג ובס' גט פשוט כלל ראשון וז"ל דבר ברור הוא זה שאין הולכין אחר הרוב אלא כשרבו על המיעוט מתוך משא ומתן של כולם, אבל לא כשהמיעוט איננו עמהם במעמד אחד, דאמרינן אלו הי' שם אותו אחד שמא הי' מראה פנים להפוך כל מה שהסכימו הרוב ויודו לו הרוב בכך, ואין רוב הבא בכל מקום אלא רוב הבא מתוך הכלל ומתוך משא ומתן, אבל רוב הנפרד מן הכלל שדנין או שמין או בוצעין לעצמן שלא מתוך משא ומתן עם הכלל לא עשו כלום, ע"כ.

ולמעשה אין נ"מ בהנ"ל כי הועד למען העירוב קודם שיגש למעשה יקרא אספה רבתי מכל הרבנים ואז יתברר הדבר אם הרוב מסכימים או לא. כי אלה שלא יבואו ולא יגלו דעתם וטעמם, אינם באים בחשבון כמו שנתבאר לעיל.

ה. ויש להדגיש כי מה שנוגע לעצם ההלכה כבר נדפסו כמה קונטרסים על ידי גדולי התורה מפורסמים שמבררים את כל פרטי ההלכה. ואף אחד לא מצא מה לדחות. כל הפקפוקים המה רק בנוגע לגזירות וחששות שונות שלא נזכרו בשלחן ערוך ולא בספרי האחרונים. אף שתמיד הי' מקום לגזירות כאלו משום שבנוגע לתיקון עירובין פסקו שאין

לנו לעשות גזירות חדשות. וליותר תוקף ועוז הוסכם באסיפת ועד למען השבת לפנות לגדול הדור בעל הוראה מובהק הוא הרב הראשי לירושלים עיה"ק הרב ר' צבי פסח פרנק זצ"ל. והוא השיב הלכה למעשה שיש לעשות העירוב ולא לחשוש לגזירות חדשות שלא נזכרו בש"ע. וכבר ידוע מ"ש החינוך מצוה ע"ח שבדין אחרי רבים רב האיכות [מכריעות] (מכריעות) רוב הכמות, בפרט שבנידון דין הרוב באיכות ובכמות סוברים שיש לעשות התיקון. גם המיעוט אינו מתנגד להרוב רק רוצה להחמיר על עצמו, ותבוא עליו ברכה.

ועכשיו לדבר הלכה.

כתב הרב המערר: "והנה כל חילם של מתירי העירובין במנהטן הוא שבכל מנהטן אין אף מקום אחד שיש עליו שם רה"ר דאורייתא וכיון שכן אפשר לסמוך על הנהר המקיף ועל המחיצות הבנויות בידי אדם ועל צורות הפתחים להתיר עירובין בכרמלית דרבנן, אולם אני לא כן עמדי דלענ"ד ישנם עשרות ואולי מאות רחובות ומקומות שהם רה"ר דאורייתא לכל הדעות ועכ"פ מידי ספק רה"ר דאורייתא לא נפקא וא"כ צריך דלתות דוקא וזה א"א לעשות", עכ"ל.

הרב המשיב: מה שכתב שיש הרבה רחובות שהם רה"ר דאורייתא או ספק רה"ר דאורייתא וצריך דלתות להתיר, דבריו תמוהים כי יסודם עפ"מ"ש הלאה בביאור הדין של שעריה מכוונים ולהלן יבואר שיש בדבריו כאן אי-הבנה בתיאור שערי' מכוונים ולפ"מ שביארו כל הראשונים והאחרונים להלכה למעשה את הדין של שעריה מכוונים, ברור שאין [בניו יארק] (בנויארק) שערי' מכוונים כמו שיבואר להלן ממילא שאין כאן רה"ר דאורייתא ומועיל צורת הפתח, כמו שעירות שאין ס' רבוא דלא הוי רה"ר דאורייתא.

[חסר כאן עמוד אחד מהעתק המכתב.]

ומעתה נראה מ"ש דאין הכוונה כו', בוודאי כן הכוונה, ואין הפי' שרה"ר ממלא כל העיר רק אם יש דרך ורחוב אחד כזה יש עליה דין רה"ר,

(ומה שמביא מהרשב"א בדין פלטיא מה ענין פלטיא לכאן, הרי כבר נתבאר בקונטרסים הנ"ל ענין פלטיא שהוא שיטה יחידית, וכל העירובין שהיו ושישנם היום בערים שונות יש בהם פלטיא, ועוד נתבאר שם וכן להלן שדווקא בניו-יורק אין פלטיא).

ומ"ש שכל בלאק יחשב לרה"ר כו' כמה מוזרים דברים אלה מה פירוש רה"ר בתוך עיר שיש לה מחיצות, כנראה שיש לו איזה ציור לא נכון כלל בפ"י שערי' מכוונים וחושבני כאשר יראה הציורים הנ"ל הדבר יתברר ובפרט יעיין בשו"ת בית אפרים שמדבר מלונדין, פריז, ברלין, ווין, פפד"מ בכל הערים האלה כתב שלא היו שעריהם מכוונים פשוט כפשוטו כציור הנ"ל, ואין מה לפלפל בזה.

והרב ר"מ כשר שליט"א כתב ג' טעמים בביאור הלכה זו של שערי' מכוונים, וז"ל:

א. הטעם המבואר ברש"י עירובין ו. ושאר הראשונים דבעינן דרך ישר כלשון המאירי דוגמא דדגלי מדבר, ויש ששאלו מניין לנו שכן היה במדבר, ומצאתי שכן מפורש בברייתא דמלאכת המשכן פ"ד שהענין מדריכם בדרך ישרה. וכ"ה ברש"י עירובין כב ע"ב.

ב. עפמ"ש בתוס' עירובין כב. ד"ה חייבין דלמ"ד שתי מחיצות דאורייתא צ"ל שירושלים היתה מפולשת מארבע צדדין וחייבין עליה משום רה"ר לעומד באמצע הפילוש דליכא מחיצה, ע"כ. ולפ"ז לדין שלש מחיצות דאורייתא כששעריה מכוונים העומד באמצע הפילוש אין לו אלא שתי מחיצות אבל אם אינם מכוונים שוב יש לה שלש מחיצות.

ג. נ"ל לחדש עפ"ד הלכות גדולות ריש הל' שבת שכתב: ולא מיבעיא דרך רשות הרבים "דאורח מלכא" היא ואסור לטלטולי כו', ע"כ. ועמד על דבריו בשו"ת בית אפרים כו' ומפרש שרצה לומר בזה שדרך רשות הרבים הוא דרך המלך והכוונה דבעינן ששים רבוא ע"ש, ותו"ש ח"י"ד במילואים הבאתי שנדחק לפרש כן לשון הבה"ג מפני שלא מצא מפורש בבה"ג דין ס' רבוא שהראשונים הביאו בשמו אמנם כעת נתגלה לנו בבה"ג אספמיא שם מפורש כן להדיא ואין צורך דחוק בזה ועי' בשו"ת משכנות יעקב או"ח עמו' קכד.

ולפענ"ד נראה שכוונת הבה"ג מה שקורא לרה"ר דרך המלך עפ"מ דמבואר במשנה ב"ב צט: דרך המלך אין לה שיעור ובגמ' [קא:] (דא:) שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, וברשב"ם במשנה: דרך המלך אין לו שיעור, כדמפרש בגמ' שהמלך פורץ בתים וגדר מלפניו לעשות לו דרך ולא יטה ימין ושמאל, ובספרי בפ' המלך שופטים סי' קסא נפקא לן מקראי כו' ולשון הספרי שם: מלך פורץ לעשות לו דרך ואין ממחים בידו להרחיב לו סטריאות ואין ממחים בידו דרך המלך אין לו שיעור.

מה שפי' הרשב"ם שמהות דרך המלך היא שדרך המלך לא יטה ימין ושמאל אלא ישר ואם יש לו דרך המעכב ופורץ גדר, יסודו הוא בפ"י הקרא במדבר כ, יז: דרך המלך נלך לא נטה ימין ושמאל (ובאונקלוס אורח מלכא, ובת"י באסטטיא דמלכא) והרשב"ם לשיטתו בפירושו שם: דרך המלך, במסלה, מסלת עוברי דרכים המיוחדת לכל העולם, ע"כ מזה למד שדרך המלך הוא רשות הרבים המיוחדת לעולם היא היתה ישרה, מלבד במקום שיש הרים או נהרות, אבל בדרך כלל סימן של רשות הרבים הוא שהדרך ישרה שהמלך שעושה הדרכים בשביל המדינה פורץ גדר ואין לו צורך לעקום הדרכים.

וכפירושו של הרשב"ם מבואר גם ברמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"ג: ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו ודרך המלך אין לה שיעור אלא כפי מה שהוא צריך אינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של זה אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו, ע"כ. (מ"ש הרמב"ם שזה רק במלחמה מבואר ברש"י סנהדרין כ: במשנה ופורץ (גדרות אחרים) לעשות לו דרך (לשדהו ולכרמו) הרי שחולק על הרמב"ם שזה לאו דווקא במלחמה, וכן ביבמות עו: ובלח"מ עמד על זה ובסדב"ר דמלשון הספרי מוכח כפירש"י).

ולפ"ז נראה שלזה כוון הבה"ג שאמר דרה"ר היינו אורח מלכא בא לבאר שצורת הרה"ר היא כדרך המלך שהיא שוה וישר לא מעוקם.

ולפ"ז הרווחנו כמו שעיקר היסוד של ששים ריבוא ליתא בגמ' רק מקורו מבה"ג שהביאו התוס' שכן מבואר בבה"ג אספמיא, כן היסוד של

שעריה מכוונים שהביא רש"י יש לו מקור בבה"ג הנ"ל, עכ"ל הרב ר"מ כשר שליט"א.

כתב הרב המערער:

"והנה ישנם במנהטן גשרים שעוברין עליהם מעיר לעיר, כמו ממנהטן לברוקלין או לניו-דזשורזי או לבראנקס והמה מפולשים בעצמם משער לשער ולדעת רש"י במס' שבת דף ו' ע"א המה "סרטיא" שפירש "מסילה שהולכין בה מעיר לעיר" ואם נסתפק בזה יש גם לכנותם בשם מבואות המפולשים, והתנועה עליהם ממש ביום ובלילה לא ישבותו ולדעתי המה רה"ר דאורייתא, ומה שעוברים עליהם במכונות, ורוצים לסמוך על שו"ת בית אפרים שאין להם דין [הילוך] (המלך הלוך הילוך) רה"ר, הנה המעיין שם בבית אפרים יראה שסברתו היא רק אם העגלות גבוהות עשרה טפחים והאנשים היושבים המה למעלה מיו"ד וכיון שאויר רה"ר הוא רק עד יו"ד טפחים נמצא שהעוברים על העגלות לא יעברו ברה"ר, אבל בנדון דידן האנשים היושבים במכונות המה למטה מיו"ד טפחים וא"כ אפילו לפי סברת הב"א יש להם דין הילוך ברה"ר".

כ' הרב המשיב:

מ"ש שהגשרים מפולשין, יש לתמוה מה זה ענין מפולשין להגשרים ושוב אותו הבלבול דלעיל דעיקר דין מפולש מש"כ הראשונים הכוונה לדרך העובר משער הנכנסין להעיר לשער היוצאין, צריך שיהא הפתחים מכוונים א"כ מה איכפת לנו בהגשר אם הוא מפולש משער לשער שיאסור את העיר.

אם באנו לדון על הגשר עצמה שאינה רה"ר דאורייתא ומטעמי' שכתב הבית אפרים, תימה שלא עי' בהתשובות שהובא שם שהאחרונים הישועות ישראל והמהרש"ם דנו כן גם על מסלת הברזל אפילו למטה מיו"ד בעיקר מפני שהרכבת בעצמה היא רה"ר ואותו הדבר המכונות יש להם דין רה"ר גמורה, א"כ יש סברא לומר שהגשר עצמה אין עליה דין רה"ר דאורייתא אמנם הרב ר"מ כשר שליט"א בתשובתו בנועם ח"א מערער על טעם זה מכל מקום יש לצרף שיטת גדולי האחרונים הנ"ל לסניף להתירא.

כתב הרב המערער:

"גם נמצאים במנהטן רחובות שרבים קבועים ועומדים שם כל היום כמו "טיימס סקווער" ועוד ועוד וכפי המבואר ברמב"ן וכן משמע במאירי שזהו "פלט" ובמאירי משמע שבפלט"א א"צ ס' רבוא אף לדעת אלה הסוברים שבמבואות צריך ס' רבוא [ועיינין] (ועיינין) ברמב"ן עירובין נט ע"א שפלט"א כזו היא רה"ר אף לר' יהודה. ומה שהרב כשר שליט"א הוסיף מסברא דנפשי' ברמב"ן "שרבים עושים להם קביעות ברחוב שעומדים שם כל היום" עכ"ל משמע שהוא מפרש דברי הרמב"ן שכוונתו שהאנשים העומדים שם בקביעות אבל המעיין ברמב"ן שם יראה שאין כוונתו כן רק כוונת הרמב"ן היא שתמיד יהיו שם רבים שכתב להדיא "כיון שהרבים קבועים ועומדים שם" משמע כיון שנמצאים שם תמיד רבים אף שעוברים ושבים מ"מ מיקרי רה"ר, ורחובות כאלו נמצאים במנהטן כמה וכמה. מכל זה נראה שאי אפשר לומר בבירור שבמנהטן אין שום רה"ר דאורייתא, וכיון שכן אנחנו דנין באיסור סקילה, וכל הקולות שמצינו בפוסקים בעניני עירובין הי' רק בימים ההם בערים הבינוניות שלא היו בהם כלל ס' רבוא בשום פעם וגם סרטיא ופלט"א, שיהי' רבים קבועים שם תמיד, לא הי' בנמצא, כי הירידים היו רק בימים מיוחדים ולא בכל יום אבל כאן במנהטן שרבים קבועים ממש בכל יום וחשש רה"ר דאורייתא גדול מאד אי אפשר להתיר עירובין בלי דלתות".

כ' הרב המשיב:

מ"ש לפרש לשון הרמב"ן באופן אחר ממה שפרשם הר"מ כשר שליט"א, לא נכון כלל והי' לו להביא תחלת לשונו של הרמב"ן: אבל פלט"א גדולה של עיר רחבה הרבה, שהרבה מתקבצין לשוק והיא רחבה של עיר, כיון שהרבים קבועים ועומדים שם כל היום זהו רה"ר גמורה ע"כ, וברור שהרמב"ן קאי על תחלת דבריו שמדבר מהרבה שמתקבצין לשוק, ואלה הסוחרים שמתקבצין לשוק למכור סחורותיהם הם יושבים או עומדים בקביעות שם והאנשים הבאים לקנות ג"כ בכלל העומדים הם ואין עליהם שם עוברים ושבים. וכמ"ש הראב"ה עירובין סי' שיי"ט הובא שם: פלט"א, היינו רחוב העיר שהיא גדולה ומצויין שם בני אדם עומדין ויושבין בשוק, רק בצורה כזו נקראת פלט"א, אבל מה שבני אדם סתם

הולכין ושביין או עומדין קצת בדרך הילוכם כמו ברחוב טיימס סקווער ובראדווי וכדומה אין לזה שום ענין כלל וכלל לפלטיא, שהיא רק בצורה כזאת שכ' הרמב"ן והראב"ה וכמ"ש הרשב"א בעבודת הקודש שער ג' אות ט. ומתקבצין שם בני אדם לסחורה ולעשות צרכיהם בשוקים שבמדינות וכו'.

בקיצור החילוק בין סתם רה"ר לפלטיא, בסתם רה"ר ישנם עוברים ושבים ולא יותר, ובפלטיא מתאספים בני אדם ועומדים שם ועוסקים בעניני מסחר וכל אספת רבים בצורה כזו נראה שיש לה דין פלטיא.

וכהיום בניו-יורק השוקים המה בתוך הבתים הגדולים שהמה רה"י ואם יש עוד רחובות שעומדים סוחרים ודלים ברחוב למכור סחורותיהם ודאי שאין לזה בניו-יורק שם של "פלטיא גדולה" שאמרו בגמ' א"כ אפילו לשיטת הרשב"א אין להחמיר, אבל כבר נתבאר לעיל שאפילו בפלטיא גמורה כמו שהי' לפנים בערים גדולות תקנו עירובין ולא נתקבלה להלכה שיטת הרשב"א כמו שנתבאר שם בארוכה. וכבר נתבאר שם שיטת האו"ז שאפילו בעיר שיש בה ששים רבוא ורה"ר שלה רחבה ט"ז אמה אם אין שערי' מכוונים אין לה דין רה"ר וכן פסק להלכה בשו"ת בית אפרים, אשר רב חילי' שאפשר לסמוך עליו וכן נהגו להלכה למעשה בעיר ווארשא שהיו בה ששים רבוא.

כתב הרב המערער :

"החדוש של החז"א שבערים הגדולות שישנם רחובות לכל האורך ורוחב יש להן תמיד ג' או ד' מחיצות עם פירצות ולא נחשב לרה"ר דאורייתא, הנה גם בערים הקטנות הרחובות הולכים כן וכן הוא בערים הישנות מאד שישנן רחובות לאורך ולרוחב ונראה שתמיד מימות עולם בנו כן וא"כ לא הי' מעולם שום רה"ר בעולם מלבד במדבר ונמצא שדין רה"ר הוא כמו עיר הנדחת ובין סורר ומורה שלא הי' ולא נברא רק דרוש וקבל שכר ובגמרא אמרו בפירוש שירושלים היתה רה"ר וכן מחוזה, ועיר גדולה כירושלים בימים ההם בודאי שהיו בה רחובות לאורך ולרוחב ומ"מ היתה רה"ר".

כ' הרב המשיב:

הנה מה שדחה כלאחר יד דברי החז"א זצ"ל במלים בעלמא וכאלו נעלם ממנו דבר הידוע לבר בי רב דחד יומא, לא נכון ולא זו הדרך.

מה שהקשה מירושלים ומחוזא, נעלם ממנו מה שהקשו התוס' בעירובין כב. ד"ה חייב עליה משום רה"ר למ"ד שתי מחיצות דאורייתא למה חייבין על ירושלים משום רה"ר וכתבו: וי"ל דירושלים היתה מפולשת מארבע צדדין וחייבין עליה משום רה"ר לעומד באמצע הפילוש דליכא מחיצה ע"כ, הרי מבואר להדיא שיטת התוס' שירושלים הי' שעריה מכוונים מארבע צדדי' אבל בעיירות גדולות וכמו ניו-יורק שאין שעריה מכוונות יפה חידש החז"א שיש כאן בכל רחוב דין של מחיצות והעומד מרובה על הפרוץ.

ועוד בעיקר הדבר מי יימר שהרחובות היו בנויים באופן כזה שהעומד מרובה על הפרוץ אולי להיפך כמו שיש גם היום רחובות כאלה שהבתים רחוקים אחד מהשני ויש רוח ביניהם כמו הברנים א"כ בכה"ג אין העומד מרובה על הפרוץ כמו שחידש החז"א ודבריו נכונים מאד והם ג"כ סניף חזק להיתר עירובין בצורת הפתח.

ועוד הרי רוב הפוסקים וכן נפסק בש"ע שאין רה"ר בזה"ז משום דבעינן ששים רבוא וכן ששה עשר אמה א"כ בלא"ה בכל העירות שלא היו ס' רבוא אין רה"ר דאורייתא א"כ לא הצריכו להשתמש בטעמו של החז"א.

ובעצם הדבר לענין רה"ר דאורייתא בזמן חז"ל יראה בתורה שלמה יתרו עמ' 177 שם מביא ביאור ארוך על דברי ר"ל בירושלמי עירובין פ"ח ה"ח ר"ל אמר לעולם אין רה"ר עד שתהא מפולשת מסוף העולם ועד סופו ומה שהקשו עלה ממשניות דהוה רה"ר דאורייתא והעיר שם מהא דסורר ומורה ועיר הנדחת.

אבל להלכה למעשה כתבו כל הראשונים והאחרונים אף דלא קיי"ל כר"ל בעינן מכוון משער לשער.

כ' הרב המערער:

"מלבד זה ישנם טעמים אחרים נכונים מאד, שכבר ביארם הגאון מהר"מ פיינשטיין שליט"א וכן רבנים אחרים, שיכולים לבוא למכשולות גדולות ע"י תקון עירובין דוקא כי מנהטן סמוכה מאד לברוקלין ובראנקס ורוב ההמון לא יחלקו ביניהם ויבואו להוציא משא מבתיהם אף שם ביום השבת. התשובות שהשיבו עליהם כו' אינן חזקות לדחות כל החששות שישנם בזה כיון שהדבר נוגע לאיסור תורה ולפירצה גדולה בשמירת ש"ק. - לכן אני מצטרף לרובא דרובא של הרבנים המובהקים שלא יתנו הסכמתם לתקון עירובין במנהטן בשום אופן".

כ' הרב המשיב:

עד כאן דברנו מה שהעיר בנוגע לעצם ההלכה וביררנו שלא גילה לנו אף נקודה אחת לערער בהיסודות שעליהם נבנה ההיתר. אך מה שנוגע לחששות וגזירות, כבר נתבאר לעיל שזה תלוי בשיקול הדעת ובוודאי הדבר תלוי אם רוב הרבנים בעיר ואחר שישמעו החששות יסכימו שאין לחשוש אלא להיפך שיש לתקן החילול שבת בוודאי של אלפים ורבבות מפני חששות רחוקות אזי בוודאי הכח והרשות בידם לתקן.

ומ"ש בסוף שמצטרף להרבנים המובהקים כו' שלא יתנו הסכמתם כו'. חושבני שאע"פ שכתב "בשום אופן" אולי כשיראה מ"ש הרב ר"א הענקין שליט"א "שיש מקום לסמוך על בעלי ההיתר אם יהי הפרצת גדרות". וכן כתב הרב ר"מ פיינשטיין שליט"א "שהרבנים הסוברים שיש לתקן רשאים לעשות כמו שהם סוברים ומי ימחה בהם מכיוון שסוברים לפי הכרעתם שיכולים לתקן והם ראויין להוראה".

וכן מה שנתברר לעיל ענין השערים מכוונים שלא הי' ברור לפניו כנראה מדבריו כן שאר הערותיו אולי יראה את האמת וישנה את דעתו, ואם לאו לכה"פ יחזיק בדיבורו שלא לתת הסכמתו, אבל לא לצאת נגד המתירין להפריע מלעשות כמ"ש האבני נזר בכעין זה שהמונע מלהעמיד עירובין במקום שאפשר מחטיא את הרבים ועתיד ליתן את הדין.

והנה לצרף בה מאמר מהרב ר"מ כשר שליט"א שכ' לברר פרט

חשוב בדין שערי' מכוונים. וז"ל

וראיתי בענין זה דבר תימה לאחד מגדולי האחרונים שכתב לפקפק בדין זה שבעינין שערים מכוונים והוא בשו"ת משכנות יעקב וז"ל: ולענ"ד יש ראייה לזה דאין צריך לרה"ר שתהא מכוונת דהא גבי ערי מקלט כתיב תכין לך הדרך ודרשינן שיהיו מכוונות כדאמר במכות במשנה, וכן מבואר ברמב"ם, משמע הא לא"ה אין צריך, אף שכל דרך ערי מקלט היה רה"ר דהא מה"ט אמר בב"ב דרך ערי מקלט ל"ב אמה ודרשינן מדכתיב דרך הדרך דאי הוה כתב הדרך ממילא משתמע י"ו אמה כדרך רה"ר וכמ"ש הרמב"ם השתא דכתיב הדרך מרבינן ל"ב אמה, וא"כ דהוי דרך רה"ר ואפ"ה אצטריך תכין כו' שיהיו מכוונות, והרב המגיד הביא בשם ספרי תכין לך כו' שיהיו סרטיאות מפולשות לתוכה והיינו הך דרשא דמכוונות, ומשמע דגם לשון מפולשות כה"ג משמע וכמ"ש בד' הירושלמי בהא דר"ל, ומשמע הא שארי רה"ר א"צ לכך, וכה"ג כ' הרמב"ם שלא היו ב"ד מניחין בדרך לא תל ולא גיא וכו' הכל מדרשא דתכין ודוקא בדרכים ערי מקלט שצותה התורה לעשות כן לתקנת הגולים כו' ולבסוף הביא שיטת רש"י שצריך שיהיו מכוונים וסיים והדבר צ"ע לדינא עכ"ל.

ודבריו תמוהים מאד כי יש כאן שני ענינים שאינם דומים כלל זה לזה ומתחלה נבאר קצת הלכה זו.

הנה במשנה מכות פ"ב-ה: ומכוונות להן דרכים מזו לזו שנאמר תכין להם הדרך. ובגמ' י. תניא ראב"י אומר מקלט מקלט הי' כתוב על פרשת דרכים כדי שיכיר הרוצח ויפנה לשם אמר רב כהנא מאי קרא תכין לך הדרך [עשה] [עש"ה] לך הכנה לדרך.

וצ"ב מהו הכוונה במשנה ומכוונות להם דרכים מזו לזו וכו', ויש בזה ג' פירושים א. הרע"ב ומכוונות להם הדרכים שהיו עושים הדרכים שיהיו מכוונות לערי מקלט שלא יהא הרוצח תועה בדרך, ומקלט מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכיר הרוצח ויפנה, ע"כ. השמיט המלים "מזו לזו" ולא פי' כלום, כן לא ברור מלשונו אם הפי' שהדרש בגמ' "ומקלט מקלט היו כתוב" היינו שזה פירוש על הפסוק תכין לך הדרך שע"י אלה הכתיבות היו הדרכים מכוונות, או שיש כאן שתי תיקונים שיהיו הדרכים מכוונות כו' וגם הי' כתוב מקלט מקלט, והראשון מסתבר יותר. ובמלאכת שלמה כאן ומכוונות היו להם דרכים וכו' כך צ"ל, ולא מזכיר ג"כ המלים "מזו לזו". ובדברים רבה מכת"י הוצאת ליברמן מבואר

כן להדיא וז"ל תמן תנינן מכוונות להן דרכים שנאמר תכין לך הדרך, והיאך היו מכוונות חברון ביהודה כנגד בצר במדבר שכם בהר אפרים כנגד רמות בגלעד וקדש בגליל כנגד גולן בבשן, סוף הלשון מבואר בתוספתא ובמכות ט: ומכוונות ה' כמין שתי שורות שבכרם חברון ביהודה כו' אמנם במדרש מבואר שמפרש כן לשון המשנה וזה חידוש, ולפ"ד המדרש יש לפרש הגירסא שלנו מזו לזו שבפשטות נראה דקאי על ערי מקלט שמבואר במשנה מקודם לזה: עד שיהי' ששתן קולטות כאחת ומכוונות להן וכו'. עוד יש חידוש שבמשנה שבירושלמי הגי' שנאמר תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך, ובבבלי תכין לך הדרך ושלשת וגו' ובכת"מ ליתא כלל מן המלה ושלשת וגו', ולגי' הירושלמי נראה הפי' מכוונות מזו לזו כולל שתי הלכות שבגמ' א. שהי' ג' ערי מקלט בארץ מכוונות כנגד ג' שבעבר הירדן. ב. שהי' משולשות במרחק שוה בין אחד לחבירו, וזהו פי' שני במשנה.

הרמב"ם פ"ח מרוצח ה"ה כ': וחייבין ב"ד לכוין הדרכים לערי מקלט לתקנם ולהרחיבן, ומסירין מהם כל מכשול וכל תקלה ואין מניחין בדרך לא תל ולא גיא ולא נהר אלא עושין עליו גשר כדי שלא לעכב את הבורח לשם שנאמר לך הדרך ורוחב דרך ערי מקלט אין פחות מל"ב אמות ומקלט מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכירו הרצחנים ויפנו לשם. ע"כ. המאירי במכות שם מוסיף קצת ביאור וז"ל: ומכוונין להם דרכים מזו לזו ר"ל שבית דין היו חייבין לכוין את הדרכים לערי מקלט, ר"ל לתקנם ולהרחיבם ולהסיר מהם מכשולות כו' שלא לעכב את הבורחים, ומבואר שמפרש לשון הרמב"ם שמכוונות להם דרכים הפירוש הוא לתקן ולהרחיב הדרכים שישנם להם, ולא מדבר ביחוד מעשיית דרכים. ומקור פירוש זה הוא האונקלוס מתרגם תכין לך הדרך תתקין לך אורחא, ובתיב"ע "תכוונין" לכוון ארחא. הרי המלה מכוונות שבמשנה משמעה כמו בתיב"ע, אמנם אפשר לפרש גם באונקלוס שתכין כולל לעשות דרכים חדשים ולתקן אלה שישנם.

והמלים "מזו לזו", נראה להדיא מלשון המאירי שכתב: ושלשת את גבול ארצך, הוא שהיו מודדים ביניהם בשעת הפרשה שיהא שיעור שבין זו לזו כשיעור שמוזו לזו כמו שיתבאר בגמ'. - הרי שמשתמש בלשון

המשנה "מזו לזו" ומבואר כמו שפרשתי לעיל שהמשנה כוללת גם הלכה זו.

ומלשון המבי"ט בקרי"ס שם וז"ל שם ומכוונים הדרכים לתקנם מכל מכשול ולהרחיבם, ע"כ. נראה שמפרש כהמאירי שהפי' לכוין הדרכים היינו לתקנם.

אמנם מהסמ"ג מ"ע ע"ו שהביא לשון הרמב"ם וחייבים ב"ד לכוון את הדרכים לערי מקלט ולתקן אותם ולהרחיבם נראה מלשונו "ולתקן" שזה ענין נוסף על מ"ש "[לכוון] (לכוו) את הדרכים".

וראיתי שהפירוש תלוי בשתי גרסאות בספרי שופטים פי' ק"פ שהביא הכ"מ תכין לך הדרך תכוין לך סרטאות שיהו מפולשות לתוכו. לפנינו בספרי סטריטאות שיהו מפורשות לתוכה. ובפי' רבינו הלל שיהו מפורשות לתוכה לערי מקלט דלהוי כתוב מקלט על פרשת דרכים כדי שיכיר רוצח ויפנה שם, ע"כ. וכן פי' מוהר"ח ומהרא"ן מובאים בסדב"ר: סרטיות שיכתב מקלט מקלט על פרשת דרכים. ובסדב"ר כ' שלדעתו צ"ל סרטיות מלשון סרטיא וצ"ל מפולשות לתוכה כלומר רחבים עד לתוכה, ולא הביא שכן היתה הגירסא לפני הכסף משנה וכ"ה בכת"י בהוצאת פינקלשטיין.

לפי ר"ה וש"מ מבואר שגם במשנה יש לפרש כן וכמ"ש הרע"ב ולפי גרסת הכסף משנה כפי' הסמ"ג ברמב"ם ואין הכוונה שעשו מכל עיר דרך מיוחדת לערי מקלט אלא שמהדרכים שיצאו מהעיר היה קשר לערי מקלט. וזה נקרא מפולש אבל לא בעי מכוון, והכ"מ לא הביא מקור לשאר דברי הרמב"ם גם במדרש תנאים לדברים לא הביא, ולדעתי יש למצוא המקור במדרש הגדול כאן (הוצאת הסגלה חוברת סז) וז"ל שופטים, תכין לך הדרך שיהיו מכוונות להן דרכים מזו לזו, ומרחיבין אותן, ומסירין מהן כל מכשול ואין מניחין בדרך לא תל, ולא גיא, ולא נהר אלא עושין עליו גשר, כדי שלא לעכב את הבורח לשם שנאמר תכין לך הדרך כו'. ונראה שקטע זה הוא ממקור מדרש תנאים, ואין זה העתקה מהרמב"ם כדרכו הרבה פעמים כי יש כאן שינויים יותר מדאי שאין דרכו בכך כשהוא מעתיק לשונו. ויש עוד הוכחות שכאן לפנינו במדרה"ג העתקה ממקור שלפניו ושהי' לפני הרמב"ם.

ומלשון המדרה"ג שלא הביא הלשון לתקן מוכח שמפרש שזה הוא הפי' מכוונות לה ומבואר מדברי הרמב"ם ושאר ראשונים הנ"ל שהפי' מכוונות פה מלשון תיקון ואין דין כזה שצריך הי' דרך מיוחדת ישרה מכל עיר בישראל לערי מקלט אלא שכל דרך היוצא מן העיר צריך שיהא לו קשר עם דרך לערי מקלט אבל אין הפירוש כאן שהדרך צריך להיות ישרה אלא מספיק שתהי' לו דרך מפולשת.

אמנם ראיתי שהערוך לנר וכן התפ"י מפרשים: שהיו עושין דרכים מיושרים בלי עיקול וסיבוב מכל עיר לערי מקלט ומסירין משם כל מכשול כו'. מבואר דמפרש מזו לזו היינו מכל עיר לערי מקלט וזה דוחק בלשון כמו שנתבאר לעיל.

ואין לדבריהם מקור בראשונים. - אמנם אפילו אם נפרש כן אין שום דמיון מכאן לדין מכוונים בעיר לענין שבת שמדברים כל הראשונים.

כי כל הראשונים הנ"ל שאמרו שצריך להיות השערים מכוונין מדברים בעיר המוקפת מחיצות ודרך רה"ר עוברת בתוכה הדין אם השערים מכוונים זה מול זה יש לה דין רה"ר דאורייתא אם רחבה ט"ז וששים ריבוא מצוין בה וכו', אבל בדרכים שמחוץ לעיר אין אף אחד שסובר שהדרך צריכה להיות ישרה, ודגלי מדבר היינו מחנה ישראל בשעה שהנו ג"כ הי' באופן כזה שהדרך הרבים עבר באורך י"ב מילין בין המחנה והיה שערי' מכוונין זה מול זה ע"י הענן שהשוה הדרכים ומשם ילפינן לכל עיר אבל בדרך שמחוץ למחנה לא אכפת לנו ומזה לא ילפינן כי ילפינן מדגלי מדבר בשבת בשעה שעמדה המחנה ובזה מדברים כל הראשונים ומה שנוגע לדברי ר"ל בירושלמי ראה מ"ש בזה בתו"ש יתרו חט"ו באריכות, בכל אופן שהוא אין שום קושיא מסוגיא זו לשיטת הראשונים דבעינן שעריה מכוונים לענין רה"ר דאורייתא בשבת כדגלי מדבר ודברי המשכנות יעקב צע"ג.

הרב מרדכי וויליג
ראש ישיבה
ראש הכולל העליון ע"ש וקסנר

בן חו"ל בא"י ביו"ט שני

גרסינן (פסחים נא:), א"ל רב ספרא לר' אבא, כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא, ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת, במדבר מאי, א"ל הכי אמר רב אמי ביישוב אסור במדבר מותר, ע"כ.

א. פירושים בסוגיא

התוס' (ד"ה כגון) פירשו שהי' במקום ששלוחי ב"ד מגיעין, והקשה מהרש"א א"כ למה אסור ביישוב. ותירץ רע"א (שם), דהלך בניסן למקום דמגיעין שם שלוחי ניסן ולא שלוחי תשרי, כל' ודעתו לחזור, והם צריכים לעשות ב' ימים, וכ"כ התוס' (סוכה מג. ד"ה לא). וק"ק, א"כ למה צריך ידיעה בקביעא דירחא, הלא הגיעו השלוחין. וי"ל דידעינן ר"ל ע"י השלוחין, ולשון אנן ר"ל בני א"י, בניגוד לבני העיר שעושין ב' ימים אף שהגיעו שלוחי ניסן, ודו"ק.

ובמהר"ם (סוכה שם) כתב דהוה"נ בהלך למקום שאין שלוחין מגיעים כלל, אלא דשם היכי ידע מתי ר"ח. ולפ"ז בזמן שמקדשים ע"פ חשבון, דין בן א"י שהלך לחו"ל ודעתו לחזור מבואר בגמ', דביישוב אסור (לרש"י לעיניהם, ולתוס' אפילו בצינעא), ובמדבר מותר, וכ"ה בשו"ע (סי' תצ"ו ס"ג) ומ"ב (סק"י). ועיי"ש (ס"ק יג) דמתפלל תפלת חול ומניח תפילין בצינעא, ולובש מלבושי יו"ט.

הר"ח (שם) כתב וז"ל,

כגון אנא דידענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין ב' ימים, כי בעינא למיסק לא"י דלא עבדי אלא יום א', ביישוב לא עבידנא, במדבר א"י מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול, מי אמור רבנן בכי הא מילתא

במדבר א"י נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא, א"ל ביישוב אסור במדבר מותר.

ולכאורה הר"ח פירש הגמ' להיפך מתוס', בבן חו"ל שהלך לא"י ודעתו לחזור. וא"כ מפורש בגמ' לפירושו כשיטת רוב האחרונים, (במ"ב שם ושעה"צ סקי"ח) דנוהג ב' ימים, וכ"כ בספר יו"ט שני כהלכתו (מהדורת תשנ"ח, מבוא פ"ב סקי"ב, עמ' קט) בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל. אבל לכאורה אאל"כ בדברי הר"ח, דא"כ איפכא מסתברא, דיותר יש להחמיר במדבר, שאין שינוי ומחלוקת, מאשר ביישוב, דיש לחוש לשינוי ומחלוקת, ואיך יתכן שאסור לעשות מלאכה ביישוב בא"י ומותר במדבר א"י כמסקנת הגמ' לפירוש זה.

ונראה, דהחתם סופר (פסחים שם) פירש, דלמי שיודע בקביעא דירחא, האיסור במדבר בחו"ל הוא רק משום לא פלוג, משא"כ ביישוב בחו"ל שאסור מדינא משום מנהג המקום ע"פ הגמ' דמנהג אבותיכם בדיכם. ובבן חו"ל שהלך לא"י, נוהג חומרי מקום שיצא משם רק כשהחומרא מדינא, כגון ביישוב בא"י, שנוהג כישוב בחו"ל ואסור במלאכה. אבל כשהחומרא בחו"ל רק משום לא פלוג, לא גזרו עליו לנהוג חומרא זו בא"י, ולכן במדבר, שבחו"ל אסור רק משום לא פלוג, בא"י מותר במלאכה. וא"כ ביישוב נוהג ב' ימים, וכרוב האחרונים וכמפורש בגמ' לפירוש זה בדברי הר"ח, וכנ"ל.

והנה הראב"ן כתב וז"ל,

אנא דידענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין ב' ימים, כי קאזלינן לא"י דלית להו אלא חד יומא, ביישוב לא עבידנא משום חומרי מקום שאני שם, במדבר של א"י מי עבידנא ביום שהוא חול, מי אמור רבנן בכה"ג דבמדבר נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא וכו'.

ובח"ס (שם) מגי' שאני משם, ופירש כפירוש הנ"ל בדברי הר"ח. ול"ג בגמ' מפני שינוי המחלוקת כגירסא דידן, דאדרבה, הא דלא עביד מלאכה יכול לגרום למחלוקת. וכ"כ בפ"י אבן שלמה לראב"ן (שם), דע"כ הראב"ן ל"ג כן.

ועי"ש בשם בעל כלי חמדה, שפירש בדברי הראב"ן להפך מפירוש הנ"ל, דבישוב לא עבידנא ר"ל לא עבידנא יו"ט, ולא ר"ל דלא עבידנא מלאכה. וגרסינן מפני שינוי ומחלוקת, דמטעם זה לא עשה יו"ט בישוב בא"י, אע"פ שלולא חשש מחלוקת הי' עושה יו"ט מדין חומרי מקום שיצא משם. ובמדבר, שאין חשש מחלוקת, באמת עשה יו"ט בא"י מה"ט.

והנה בדברי הראב"ן אאל"כ, שסיים וז"ל, ש"מ דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרוורא אסור לשנות, דמדבעי לי' במדבר של א"י, מכלל דכל מקומות ארצו אסור, עכ"ל. ומזה מוכח דהאיבעיא כאן הוא אם אסור לעשות מלאכה ביו"ט שני במדבר, ולא אם אסור לעשות יו"ט, שו"ר שכ"כ במנחת יצחק (ח"ד סי' ב' סס"ק כח).

לכ"נ כפירוש הטעם זקנים (מובא במנח"י שם סקכ"ו, ובספר שערי יצחק ח"ח, הל' יו"ט שני כלל ג סק"ד), דביישוב לא עבידנא כונתו ביישוב בחו"ל, וכדנראה מלשון הר"ח, ביישוב לא עבידנא, במדבר א"י מהו, ומשמע שהיישוב אינו בא"י. והחידוש הוא דמיירי בדעתו לעלות לא"י בקביעות, וכלשון הר"ח, כי בעינן למיסק לא"י, או בכבר התחיל בדרכו לא"י, וכלשון הראב"ן קאזילנא לא"י.

ובזה יש סברא שכבר עכשיו נידון כבן א"י, וכעין זה נסתפקו בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג), בבן עיר שנמצא בעיר ודעתו לעקור לכוך, אם קורא בי"ד או בט"ו. ומסקנת הגמ' היא דביישוב אסור במלאכה, דעדיין בן חו"ל הוא, ובמדבר א"י מותר, ולא אמרינן דלא נידון כבן א"י עד שהגיע ליישוב בא"י.

ולפ"ז אין מקור בגמ' או בראשונים לדין בן חו"ל בא"י ודעתו לחזור, ולכן נחלקו הפוסקים כדלהלן.

ולכאורה נראה עיקר כפירוש הטעם זקנים בדברי הראב"ן, דאילו לפי הח"ס צריך להג' שאני משם, ולפנינו הגירסא משום חומרי מקום שאני שם וכנ"ל, וע"כ מיירי בישוב בחו"ל. אבל לפ"ז לכאורה נראה, דבאמת דין מי שהי' גר בחו"ל ונמצא דרך לעלות לא"י כבן א"י מעיקר הדין, ונוהג איסור מלאכה רק משום חומרי המקום שנמצא שם, דלשון חומרי מקום שאני שם משמע דר"ל חומרי המקום שהלך לשם, וכבן א"י

בחו"ל. ולהראב"ן חומרא זו נוהגת גם במדבר בחו"ל, ודלא כשו"ע ומ"ב (הנ"ל) ע"פ שיטת התוס'.

ונ"מ לענין תפלה, דאם דינו כבן חו"ל עדיין, מתפלל של יו"ט. ואם דינו כבן א"י מתפלל תפלת חול. ולכאורה עוד נ"מ, למי שבדעתו לעלות לא"י בעוד חדשיים, ובינתיים מבקר בא"י ביו"ט ויחזור בחוה"מ לחו"ל לחדשיים. דאם בן חו"ל הוא עדיין, אסור במלאכה להפוסקים כן לבן חו"ל בא"י. אבל אם בן א"י הוא, וכדנראה מדיוק לשון הראב"ן שאסר בחו"ל רק מחומרי מקום שאני שם, א"כ כשנמצא לביקור בא"י מותר במלאכה. ומ"מ כיון דבשו"ע פסק דלא כפירוש הראב"ן, לענין מדבר בחו"ל, צ"ע אם קיי"ל כראב"ן דמי שדעתו לעלות לא"י דינו כבר כבן א"י מעיקר הדין. ובאגרות משה (או"ח ח"ד סי' קח) פסק בנמצא בא"י ודעתו לחזור לחו"ל ולחזור ולהשתקע בא"י, דדינו כבן חו"ל.

ונראה דגם הראב"ן ס"ל כן, דדינו כבן חו"ל. ומש"כ משום חומרי מקום שאני שם לא ר"ל כלשון הגמ' (נא:): כחומרי מקום שהלך לשם, וכבן א"י בחו"ל, וכנ"ל. אלא דעדיין בן חו"ל הוא, ושאני שם ר"ל שלא הגעתי לא"י עדיין. וראי' לזה מדין מדבר א"י, שדנו בגמ' אם נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא, וע"כ דינו כבן חו"ל.

וספק הגמ' הוא, דכיון דעדיין לא הגיע לישוב בא"י, י"ל דעדיין נידון כבן חו"ל, ולכן אף שמי שדר במדבר א"י מותר ביו"ט שני במלאכה, מי שעולה לישוב בא"י, ועדיין לא הגיע לישוב ונמצא במדבר בא"י, אסור. והסיקו דבישוב, בחו"ל, אסור, כבן חו"ל. ובמדבר בא"י מותר, דדינו כבר כבן א"י. וכ"כ לדינא בס' י"ט שני כהלכתו (עמ' קעא) בשם הגרשו"א זצ"ל והגר"ש"א שליט"א, והטעם דכיון שכל א"י כמקום אחד הוא, הרי תיכף שהגיע לא"י נשתנה דינו להיות כבן א"י. ורק בירד לחו"ל לא נשתנה דינו עד שהגיע לישוב, עיי"ש. ולהנ"ל כן מוכח מהראב"ן.

אבל במנח"י (שם) חולק וכותב וז"ל,

לפי פירוש הנ"ל (דהטעם זקנים), אף שמדויק שפיר בדברי הר"ח והראב"ן, אבל זה היפוך מהמבואר בשאר גדולי הפוסקים, דגם אם הוא במדבר של א"י, אם עדיין

לא הגיע לישוב, אף שאין דעתו לחזור, מחויב עוד
ביו"ט שני כנ"ל.

ונראה מקור לזה, דהנה פירוש בעל כלי חמדה, אף דאאל"כ בדברי הראב"ן, וכנ"ל, מ"מ מדברי הר"ח נראה כן, שהרי לשון הר"ח היא, לא"י דלא עבדי אלא יום אחד, ביישוב לא עבידנא. ועבדי ע"כ ר"ל יו"ט, וא"כ ה"ה עבידנא, דלא עשה יו"ט ביישוב בא"י, מפני המחלוקת, וכמסקנת הגמ' דבישוב אסור, כל' לעשות יו"ט. ובמדבר א"י שאלו מהו לעשות, כל' יו"ט, והסיקו דמותר, כל' וממילא חייב, וכדין חומרי המקום שיצא משם. אמנם הכלי חמדה פירש דהאיסור ביו"ט שני בא"י הוא משום בל תוסיף, ושפיר הקשה באבן שלמה דא"כ ייאסר גם במדבר בא"י, אבל אם נפרש שהאיסור מפני המחלוקת, ניחא, דבמדבר אין מחלוקת.

והנה בגמ' (נא:) מבואר דמי שהלך ממקום שאין עושין מלאכה בערב פסח למקום שעושין, אסור במלאכה, ואין בו משום שינוי המחלוקת, דהרואה יאמר כמה בטלני הוי בשוקא. ולכאורה מוכח דלא כפירוש הנ"ל, דבן חו"ל שנוהג יו"ט ביישוב בא"י יש בו משום שינוי המחלוקת ולכן ע"כ אסור לעשות יו"ט. ונראה דלק"מ, דרך בערב פסח, שאסור רק במלאכה להשתכר (סי' תסח ס"ב), מי שנמנע ממלאכה כזו יש לתלות שבטלן הוא ואינו משתכר בימות החול. אבל כשצריך להמנע מל"ט מלאכות א"א לתלות בבטלני בשוקא.

ולהפוסקים שבן חו"ל בא"י צריך לעשות ב' ימים, מוכח לפ"ז דלא חשו לשינוי ומחלוקת, דהרי ידוע שנמנע ממלאכה מצד יו"ט. וע"כ ה"ט דמנהג יו"ט שני אינו כשאר מנהגים. ומה"ט להראב"ן (הנ"ל) נוהג אף במדבר בחו"ל, ומאידיך להחכם צבי (בסמוך, לטעמו הראשון) אינו נוהג בא"י מדין חומרי מקום שיצא משם. ולפ"ז ניחא הא דנהגו לקיים מנינים לבני חו"ל בא"י, וכאבקת רוכל (בסמוך), דע"כ אין ביו"ט שני איסור לקיימו בפרהסיא בפני בני א"י, שהרי עצם מניעה מל"ט מלאכות פרהסיא הוא, וכנ"ל. ולפ"ז אסור לבני א"י לקיים מנין בחו"ל, דבזה יש איסור דפרהסיא. וכ"כ ביו"ט שני כהלכתו (עמ' קמח).

והנה הכלי חמדה פירש הגמ' והר"ח בבן חו"ל המבקר בא"י, ופירש דבישוב בא"י אסור לעשות יו"ט מפני המחלוקת, ונמצא כהחכ"צ

ולאו מטעמי'. אבל מלשון הר"ח, כי בעינן למיסק לא"י, נראה דמיירי בדעתו לעלות ולהשתקע שם וכפירוש הטעם זקנים. וא"כ י"ל דהר"ח ס"ל כגדולי הפוסקים שבמנח"י, שאין דינו כבן א"י עד שמגיע לשוב, כל' הישוב שדעתו להשתקע שם. ובגמ' דנים כשעולה לא"י ולא הגיע ליישוב שידור שם. והסיקו שבמדבר מותר לעשות יו"ט שני, דאין שינוי המחלוקת. אבל בישוב, כל' ישוב אחר שעובר שם בדרך לישוב שישתקע שם, אסור מפני שינוי המחלוקת, ודו"ק.

ולפ"ז לכאורה י"ל כהכלי חמדה, שבן חו"ל המבקר בא"י אינו עושה יו"ט שני בישוב בא"י, דאף אם הגמ' מיירי בעולה לא"י, מ"מ מכיון שבלא הגיע למקומו הסופי דינו כבן חו"ל, וכגדולי הפוסקים הנ"ל, מסברא דינו שוה כבן חו"ל ממש. ולפ"ז מהר"ח נראה דבן חו"ל המבקר בישוב בא"י עושה רק יום אחד, ולהפך ממש"כ הגרשז"א ע"פ פירוש הח"ס בדברי הר"ח, וכנ"ל. ולהראב"ן, להטעם זקנים, אין ראי' מהגמ' לדין בן חו"ל המבקר בא"י, וכנ"ל.

ב. שיטות הפוסקים

בשו"ת אבקת רוכל (סי' כ"ו) העיד מרן הב"י שבני חו"ל בא"י ודעתם לחזור עשו ב' יו"ט, ואף התפללו תפלות יו"ט בפרהסיא. אמנם בשו"ע השמיטו, ועפ"ז י"א דחזר בו (הגרשז"א, ביו"ט שני כהלכתו פ"ב סק"ב עמ' קט). אך יותר נראה שנלמד מהדין שכתב, ע"פ הגמ' לפירוש התוס', דבן א"י בחו"ל ודעתו לחזור עיקר דינו כבן א"י, ומלאכה אסור רק מפני המחלוקת (אף לתוס' שאסרו גם בצינעא שמא יודע לאחרים). וממילא בן חו"ל בא"י ודעתו לחזור, עיקר דינו כבן חו"ל וע"כ נוהג ב' ימים. וכנראה לא חשו לשינוי ומחלוקת, וכנ"ל.

אבל החכם צבי (סי' קס"ז) כתב דאין דין חומרי המקום שיצא משם בבן חו"ל המבקר בא"י, וטעמו הראשון הוא, דאילו כל אנשי מקומו היו עולים לא"י היו עושים רק יום אחד, והי' אסור להם לעשות ב' ימים משום בל תוסיף [והגרשז"א (מנחת שלמה סי' י"ט סק"ח) צדד דאין בל תוסיף בזה].

עוד כתב החכ"צ וז"ל, ואע"ג דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידיכם דלמא גזיר גזירה ואתי לקלקולא, הך קלקולא גופא ל"ש אלא כשהם במקומם בחו"ל, עכ"ל.

ופירש הגרי"מ טיקוצינסקי (עיר הקודש והמקדש ח"ג פי"ט סק"ח) בשם הגר"ש סלנט, דבזמן הראי" אורח כזה בודאי נהג רק יום אחד, כיון שלא הי' לו עוד ספק, וא"א שצריך לנהוג ב' ימים משום מנהג אבות. ובאג"מ (או"ח ח"ג סי' ע"ג) חולק וסובר דבזמננו חמיר טפי מבזמנם, שהרי אנו מחמירים לנהוג יו"ט ב' אע"פ שאנו בקיאים בקביעה דירחא. אבל גם הוא סובר שבזמן שקדשו ע"פ הראי"י, אורח בא"י נהג יום אחד.

ולכאורה אם בן חו"ל שידע מתי הי' ר"ח נהג ב' ימים בחו"ל גם לפני ששלחו מתם להזהר במנהג אבותם, י"ל דגם אם בקר בא"י בתקופה זו הי' עושה ב' ימים, וכחומרי המקום שיצא משם. ואולי הגרי"מ ט לשיטתו (שם) דחומרא זו רק ממנהג אבות דשלחו מתם. אבל גם לפ"ז י"ל דמנהג זה גופא נהג גם בזמננו, רצ"ע.

עוד כתב החכ"צ שהמקום גורם ואין זה בכלל חומרי המקום שיצא משם. וצ"ע, דא"כ נימא דבן א"י בחו"ל עושה ב' ימים מדינא ואף במדבר, ודלא כשו"ע. ואולי באמת חולק החכ"צ אהשו"ע בזה, אף דלא כ"כ בפירוש.

ובמנח"י (ח"ה סי' מ"ג) כתב דבשו"ע הרב כתב כשו"ע במהדו"ק (סי' תצו ס"ז), ובמהדו"ת (סי' א' ס"ח) כתב דבן א"י בחו"ל מתפלל תפלת יו"ט כמבואר בהל' יו"ט, ופי' במנח"י דכ"כ ע"פ קבלה, ולא זכינו לאורו. אך למש"כ י"ל (סי' תצו ס"א), דשם פסק כהחכ"צ, רק די"א כב"י, וסעיף זה כנראה לא הי' במהדו"ק, שנדפס באותיות שונות. וא"כ י"ל דזה מהדו"ת, שפסק כהחכ"צ ע"פ טעמו השלישי, דהמקום גורם, ודו"ק.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' מ' סק"ב) כתב דמתשובת הגאונים מוכח כהב"י ודלא כהחכ"צ, וז"ל,

בני אפריקא שנשאו נשים בא"י ודרו בה, אם עדיין לא שהו י"ב חדש חייבים לשמור ב' יו"ט כמקומן, ואם שהו י"ב חדש, אע"פ שדעתו לחזור נוהגים יום א'. אבל

מבבל לא"י, אם דעתו לחזור אע"פ ששהה שנים רבות
עושה כחומר שתיהן וכו'.

והנה לא קיי"ל כתחלת דבריהם, דקיי"ל דבאין דעתו לחזור א"צ
י"ב חדש, ובדעתו לחזור לא מהני י"ב חדש, אף באפריקה וכדומה. אבל
מסוף דבריהם מוכח דמבבל לא"י ודעתו לחזור עושה ב' ימים.

אכן יש להעיר, דבתחלה כתבו חייבים לשמור ב' יו"ט כמקומן,
ובסוף כתבו דעושה כחומר שתיהן, ומשמע דאינו עושה ב' ימים כבן
חו"ל. ואולי כונתם דאסור במלאכה כחומר חו"ל, אבל בשאר הדינים נוהג
כבן א"י לתפלה ולתפילין ולקידוש (לא יקדש) ולהבדלה (ישמע מכן א"י).

והנה הגרימ"ט פסק כן (שם סקי"א) בשם הגר"ש סלנט, מספק
אם הלכה כהב"י או כהחכ"צ, וכן פסק מו"ר הגרי"ד ז"ל, כי הגר"ח סבר
שהדין כהחכ"צ. ולמש"כ יתכן שהדין כן בתורת ודאי, כחומרי ב'
המקומות ע"פ תשובת הגאונים. וי"א דאף דהעיקר כהב"י ומתפלל של
יו"ט מ"מ ינהג חומרות הנ"ל לקידוש הבדלה ותפילין. ומ"מ למעשה נראה
להכריע כהמ"ב וב"י, דינהוג כבן חו"ל ממש, ובפרט דע"י חומרות שניהם
מצינו כמה זלזולים באיסורי יו"ט, וכמש"כ בשערי יצחק שם. ומ"מ יש
מקום לפסק הגר"ש סלנט כהכרעה מספק, ואולי אף מעיקר הדין, וכנ"ל.

יום טוב שני בארץ ישראל לבן חו"ל

מאמר זה מנסה לברר כמה ענינים השייכים לשאלה הקלאסית איך ינהגו בני חוץ לארץ הנמצאים בארץ ישראל ב"יום טוב שני". אף שכבר הלכו נמושות בסוגיא זו, טענת המאמר היא שמקום הניחו לנו להתגדר בו. המאמר ממקד על ענינים שיש להם השלכות הלכה למעשה, או לפחות שיש להם פוטנציה ולגיטימציה במערכת ההלכה. שאלות הנוגעים רק לבידור האמת ההיסטורי וכדומה מופיעים רק אם כדאי לפוסק הלכה להתמודד עמהם.

נתחיל ברשימת הטענות, כן ולא, בענין.

"יום טוב שני של גלויות" נתחדש בזמן בית שני. אחרי שקלקלו הכותים את דרך ההודעה המקורית - "בראשנה היו משיאין משואות" - שאיפשר ידיעת קביעות החדש בכל העולם תוך שעות, התקינו שיהיו שלוחים יוצאים. אמנם השלוחים לא הצליחו להגיע לרוב ארץ בבל תוך שבועיים, ולכן יהודי בבל היו בספק של ממש מדי שנה בשנה איזה יום הוא יום טוב ראשון של פסח וסוכות, ועל כן קיימו יום טוב שני מצד הדין ולא בתורת מנהג.

התחדשות קביעת החדשים על ידי חשבון ביטל ספק זו. אבל לפי התלמוד הבבלי נשתלח פסיקה מארץ ישראל לבבל שחייב המשכת יום טוב שני בגולה. "שלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלקולי (ביצה ד:)" נראה מפשט הלשון שחייבו המשכת יום טוב שני מחשש שמא יבוטל החשבון על ידי שמד. מסתברא שאין מקום לחשש זו לאחר שפירסמו החשבון להמון בלוחות וכדומה, ובפרט בזמננו שכבר יש הרבה ספרים שמפרטים החשבון למאות שנים, אמנם המסורת ההלכתית לאו בטר טעמא אזיל, אלא מניח שהחיוב נובע מחיוב כללי לגבי מנהג אבות או מגזירה דרבנן להמשיך מנהג זו אף שבטלה

טעמה. לכן קשה למצוא במסורת שיטה שמעלה אפילו מציאות תיאורטי שבו יבוטל יום טוב שני לגמרי.

ברור שבזמן שהשלוחים יצאו, בני הגולה שעלו לרגל לא קיימו יום טוב שני, שהרי מאחר שהגיעו לארץ לא היו מסופקים עוד בענין, בדיוק כמו תושבי הארץ. שאלתינו היא אם לאחר חידוש החשבון גזרו מחדש אקרקפתא דגברא, או שמאחר שהוחלף מדין למנהג שייך ליתן על בני הגלות שעלו לרגל חומרי המקום שיצאו משם. נעיין באפשרויות אלו אחת אחת.

הכלל "נותנין עליו חומרי המקום שיצאו משם" מופיע במשנה בעיותי במסכת פסחים (ג.),

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין; מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין. ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין - נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם. ואל ישנה אדם מפני המחלוקת.

הגמרא מפרש המשפט האחרון ככה - ואל ישנה אדם ממנהג המקום שבא לשם, מפני שאם ישנה יגרום מחלוקת. אם מפרשים כן, יש סתירה גלויה במשנה, שהרי נאמר במשפט הקודם שנותנים על אדם חומרי המקום שיצא משם אף אם בא למקום שבו אין נוהגים חומרא זו!

אביי ורבא שניהם מתרצים סתירה זו. אביי אומר ש"אל ישנה" הוא הטעם שנותנין על אדם חומרי המקום שבא לשם, אבל אין לו קשר להלכה של חומרי המקום שיצא משם, וצריכים אנו לומר שמקום המשפט במשנה לאו דוקא. רבא אומר שבפרט בענין המנהג שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים אין בעיה של מחלוקת, שהרואה אדם נוהג כמנהגו לחומרא יחשבהו לבטלן ולא למחמיר. "מאי קא אמרת: הרואה אומר מלאכה אסורה? מימר אמרי: כמה בטלני הוי בשוקא."

הנפקא מינה בין רבא לאביי הוי אם חייב או רשאי אדם לנהוג חומרי המקום שיצא משם אף כשזה יגרום מחלוקת. לפי אביי חייב, ולפי רבא אינו רשאי. על פי הכלל שהלכתא כרבא לגבי אביי חוץ מיע"ל קג"ם,

הלכה כרבא שאינו רשאי. יוצא מכך שאילו היה קיום יום טוב שני של גליות בארץ ישראל גורם מחלוקת, היה אסור לקיימו, למרות ההתחייבות הכללי בחומרי המקום שיצא משם.

לכאורה נראה שאיו נפקא מינה זו שייך לענייננו, שהרי אף רבא יודה כאן שחייב להמשיך מנהגו, שהרי התנצלותו מהסיפא של המשנה – "מימר אמרי כמה בטלני הוי בשוקי" – שייך גם כאן. אבל לאחר עיון נראה שיש לחלק בשני אופנים. תחלה, קיום יום טוב שני כולל גם חומרות גם קולות, בפרט ביום טוב אחרון, שהרי אין לובשים בו תפילין ומתפללים בו תפלת מוסף והלל ואומרים קידוש היום בלילו וכהנה רבות. שנית, המנהג להבטל ממלאכה בערבי פסחים אינו מוגדר על ידי הפסוק "מלאכת עבודה", אלא אוסר עשיית עבודתו של אדם כדי שיכין היטב לעשות קרבן פסחו. ברור שמותר לעשות כל המלאכות הצריכים לפסח – הגע עצמך: האם אסור להדליק אש מחדש לביעור חמץ? ופשוט שגם אין אסור לאדם להדליק אש בביתו אם הוא קר וכיוצא בו. למרות זאת, ביום טוב שני כל מלאכת עבודה אסורה, וקשה לומר על מי שאינו עושה מלאכה אפילו לדבר האבד או לצורך גדול שהרואים יחשבוהו לבטלן בעלמא.

החילוק הראשון מוזכר בשו"ת אבקת רוכל (סי' כו). נביא את הקטע שבו הוא מוזכר תחלה, ולהלן נחזור לדון בתשובה בכללה.

ועל כרחינו לומר דסבירא להו לגדולי עולם דע"כ לא תני אל ישנה אדם מפני המחלוקת אלא במלאכה ודכוותא, דאפשר למיפק מינה חורבה, אבל בתפילה, אף אם יתפלל כמנהג מקום שיצא משם, לא נפיק מיניה חורבה וליכא למיחש בה למידי.

כנראה, ה"חורבה" שלה חושש ר' יוסף קארו היא היא ה"מחלוקת" הנזכר במשנה. אם כן, טענת התשובה היא שאין שניויים בנוסח התפילה וכדומה גורמים מחלוקת. אמנם, לדאבונו החוש מכחיש סברא זו כמעט יום יום. על כן קשה להבין דברי הרב בית יוסף כאן.

החילוק השני עדיין לא מצאתי מפורש בספרות ההלכה, אבל נדמה לי שזה מפני שהוא פשיטא. ובדידי היתה מעשה שסירוב לעשות מלאכה בארץ ישראל ביום שמיני של פסח גרם תמיהה וערבוביא גדול.

כדאי להזכיר שלא ברור שאף האבקת רוכל יתחייב קיום יום טוב שני במקום שאי אפשר להמנע ממלאכה בצינעא.

ולבד מזה לא ברור שקיום יום טוב שני הוי בעצם חומרא, מאחר שאין לובשיין בו תפלין ומתפללים בו מוסף (ביום טוב אחרון) וכדומה. גם לא ברור שהכלל שייך למנהגי חומרא שאינם נובעים משיטות הלכתיות.¹ על כן נלע"ד שאין כלל "נותנין עליו חומרי שני המקומות" מחייב קיום יום טוב שני בארץ ישראל.

אמנם כבר הזכרנו שלפי כמה ראשנים אין מקיימים יום טוב שני האידנא מתורת מנהג אלא מתורת גזירה.² אם כן, צריך עיון אם הגזירה היה אקרקפתא דגברא או אקרקפתא דארעא או אקרקפתא דגברי ארעא בארעא. מפתשגן הכתב ששלחו מתם - "הזהרו במנהג אבותיכם בידכם" - נראה שהגזירה היה להמשיך את המנהג הקודמת, והמנהג הקודמת, כלומר לפני שחידשו הלוח, בודאי היה שבני חוץ לארץ קיימו יום טוב שני רק בחוץ לארץ. לכל הפחות הטוען שחידשו בגזירה זו חיובים חדשים עליו להביא ראיה, ועד כאן לא ראינו ראיה.

יש שטענו שלא רק שאין חיוב על בני חוץ לארץ לקיים יום טוב שני בארץ ישראל, אלא שאסור להם לקיימו שם משום "בל תוסיף". לכאורה טענה זו חזקה, שהרי באמת הוא מקיים את החג שלא בזמנה בכוונה לצאת. אמנם, לאחר עיון נראה שאין בו ממש, שהרי יש להקשות אותו הקושיא על קיום יום טוב שני בחוץ לארץ. על כן פשוט שאין

¹ דרך כלל יש לחלק בהלכה בין מנהגים לפני משורת הדין, או שאינם נוגעים לדין, לבין מנהגי פסק, כלומר לנהוג כפי שיטה מסוימת אע"פ שאיננו מוכרח. הסוג הראשון מחייב רק מתורת נדר, והסוג השני נלמד מ"אל תטוש תורת אמוך". לפי הגמרא ביבמות (יג:) המנהג שלא לעשות מלאכה בערב פסח קודם חצות הוי מנהג הפסק, ואם כן אפשר שכל הכלל של "נותנין עליו חומרי המקום" אינו שייך למנהגים מסוג האחר.

² עיין לדוגמא, פסקי רי"ד בפסחים (נא:).

המקיים מנהג או גזירה עובר משום כל תוס'ף, ואם באמת יש חיוב לבני הגולה לקיים יום טוב שני אף כשהם בארץ ישראל, לא ימנעו מכך משום כל תוס'ף.

בכל זאת, טענה זו דרך כלל מובא בשם החכם צבי. נראה למטה שזה הבנה של שיבוש בדבריו.

אבל נדמה לי שיש לטעון שקיום יום טוב שני בארץ ישראל אסור משום לא תתגודדו. לפי שיטת הרמב"ם (ע"ז יב:יד), שמגדיר איסור לא תתגודדו כאיסור לגרום מחלוקת ע"י חילוק מנהגים, אין בזה חידוש, שהרי כבר ראינו שלפי רבא אסור לשנות מפני המחלוקת. אבל לשיטת רש"י אין לא תתגודדו אוסר דברים הגורמים מחלוקת, אלא, כמו שנראה בסמוך, כמעט ההיפך.

לפי רש"י (יבמות יג:) איסור לא תתגודדו מדאורייתא אוסר יצירת מצב שבו התורה נעשית שתי תורות, ומדרבנן יצירת מצב שבו מיחזי שהתורה נחלק לשתי תורות. על פי זה אסור משום לא תתגודדו לשנות ממנהג המקום דוקא כשזה לא יגרום מחלוקת, שדוקא כשיהודים מודים שיש ליהודים אחרים הרשות לנהוג אחרת, התורה נראית כשתי תורות.³

לפי רש"י, ההתנצלות של רבא "מימר אמרי כמה בטלני איכא בשוקי" אינו מונע מחלוקת, אלא מונע ההכרה שיש כאן חילוקי מנהגות. כבר ביארנו שאין סברא זו שייך כלל לאיסור מלאכה ביום טוב. בנוסף לזה

³ כתב רש"י (ד"ה לא תעשו אגודות אגודות), "דנראה כנוהגין ב' תורות כשקורין כפרים את המגילה ביום כניסה ועיירות גדולות ב"ד ומוקפין חומה בט"ו". וכן (ד"ה אמינא לך אנא איסורא) כתב "דאסרי להו רבנן לבני ארביסר דאי בעו למיקרא בחמיסר לא מצו, וכן בני ט"ו ב"ד, ודמיא לשתי תורות". וכן כתב (בד"ה א"ל התם כותב "לא דמי לשתי תורות דהרואה את זה שאין עושה מלאכה אומר דאין לו מה לעשות." בד"ה ואת אמרת לי מנהגא הוא כותב "דהתם לכולי עלמא שרי, ומיהו באתרא דאחמור לא ישנה את דרכו מפני המחלוקת", כלומר שיש בעיא של מחלוקת אף כשלכולי עלמא אין בעיא של לא תתגודדו, דהיינו בעית שתי תורות.

ברור שאף אם האבקה רוכל צודק שאין שינוי במנהגי תפלה גורם מחלוקת, היא גופא הטעם שחילוק כזו יאסר לפי רש"י.

על כן נראה שלדעת רש"י קיום יום טוב שני בארץ ישראל אסור משום לא תתגודדו דרבנן.

לסיכום, מן התלמוד בבלי שבדפוס אין מקור לחייב קיום יום טוב שני על ידי בני הגולה העולים לרגל. האיסור לגרום מחלוקת, יהיה מקורו מה שיהיה, ואיסור לא תתגודדו לפי הבנת רש"י, אוסרים קיום זה לפחות בפני בני הארץ. אמנם אין בקיום זה משום בל תוסיף.

נבוא עכשיו לשלשה טקסטים שמצד ההיסטוריה השפיעו הרבה על הבנת עניינינו במסורת ההלכתית: שו"ת חכם צבי (סימן קסז), שו"ת אבקה רוכל (סימן כו) שראינו כבר, וחידושי החתם סופר.

(א) החכם צבי מביא בתשובתו שתי טענות נגד קיום יום טוב שני בארץ ישראל:

דרך כלל מסבירים שהחכם צבי טוען שאסור משום בל תוסיף לקיים יום טוב שני בארץ. ראינו למעלה שאין זו טענה של ממש, וגם החכם צבי הבין כך.

לאמיתו של תורה החכם צבי טוען שכלל "נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם" שייך אך ורק למנהגים שמצד הדין מותר לבני המקום שבא לשם להנהיגם. אחרי שאילו היו תושבי ארץ ישראל מקיימים יום טוב שני מדעתם היו עוברים על בל תוסיף, אין הכלל שייך למנהג זו. הוא מדגיש כמה פעמים שאין כאן בעיה של בל תוסיף לבני בבל, אלא שאסור להם לקיים מנהגם מפני שזה היה אסור משום בל תוסיף לתושבי הארץ.

החכם צבי אינו מנמק טענתו. אמנם נראה לי שהוא מבוסס על שיטת רש"י בענין לא תתגודדו, כלומר האיסור להראות שישנו שתי תורות. קשה ליצור מקרה שיותר מיחזי כשתי תורות מזה שאחד חייב לעשות מה שהוא איסור תורה לחבירו העומד אצלו! החכם צבי טוען שהסבר שהתלמוד נותן להמשכת יום טוב שני – "דלמא..." - אינו שייך בארץ ישראל. על כן, הוא אומר, ברור שלא גזרו בישירות על קיום יום טוב שני בארץ. על כן, לדעתו, אין סברא חוץ מהכלל "נותנין עליו חומרי

המקום" לחייב אותו קיום. אי-שייכות כלל זו מבואר על ידי טעמו השנית, שקיום מנהג זו נראה כשתי תורות.

(ב) שו"ת אבקת רוכל מעיד שקיימו יום טוב שני בארץ בימיו, אמנם אינו מסביר למה – הוא רק מתרץ למה אין זה אסור. הוא בעצמו גמגם במה שהתפללו תפלת יום טוב שני בפרהסיא, ומתרץ, כמו שראינו למעלה, בדוחק גדול.

את עדותו של הרב המחבר בודאי אנו חייבים לקבל. אמנם כדאי להזכיר שאף הוא לא כתב שהרבנים תמכו במנהג זה, אלא שלא מיחו בו. והמעין בספרי השו"ת שלאחריו ימצא הרבה היתרים פרטיים לאי-קיום יום טוב שני על ידי עולי רגל - רווק, מתעכב לשלשים יום, וכו' - שמהם ברור שאילו היה בן גולה נוהג כמנהג המקום, אף הפוסקים שמעיקר הדין חייב לקיים יום טוב שני לא היו יכולים למחות בו. גם כדאי להזכיר שהמחבר לא הביא הלכה זו בתוך חבורו הגדול השלחן ערוך. וגם כדאי להזכיר שאיננו מביא שום מקור מקודמיו בתשובתו. לבסוף, כדאי להזכיר שתשובתו אינו מתייחס לענין עשיית מלאכה, ולפי סברתו ברור שאסור להמנע ממלאכה אם זה יודע לתושבי הארץ. ובאמת היה תמוה אם שאלה כזו, שהיתה למעשה ברוב השנים, אינה נזכרת בספרות המסורת קודם המאה השש עשרה. ועיין מה שאכתוב על זה לקמן.

(ג) החתם סופר (בחידושיו לפסחים נא): מצא אחד מקודמיו שמתחם לשאלה בישירות, והרי הוא הראב"ן. נראה שר' יוסף קארו לא ראה ספר ראב"ן בפנים – עיין בית יוסף שמצטט הראב"ן רובו ככולו מתוך ההגהות מיימוניות - ועל כן לא ראה המשפט שהחתם סופר מצטט.

לפי דפוס ווילנא, כתוב ככה בפסחים (נא.),

אמר ליה רב ספרא לרבי אבא: כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא, ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת.
במדבר מאי? אמר ליה: הכי אמר רב אמי: ביישוב - אסור, במדבר - מותר.

לכאורה אין סוגיא זו שייך לעניינינו. לפי רש"י, ר' ספרא היה בבבל, אלא שידע, ע"פ החשבון, באיזה יום יקבעו החדש בארץ ישראל. (כנראה, רש"י סובר שלא פירסמו החשבון לעמי הארץ בתחלה.) אבל

החתם סופר הכיר שגירסת ראב"ן היתה אחרת. והנה גירסת הראב"ן כאשר העתיקו החתם סופר.

א"ל רב ספרא לרבי אבא: אנא דידענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין שני ימים, כי קאזילנא לארץ ישראל, דלית להו אלא חד יומא, ביישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני משם. במדבר של ארץ ישראל מי עבידנא ביום שהוא חול? מי אמור רבנן בכי האי גוונא במדבר נותני' עליו חומרי המקום שיצא משם, אי לא? וא"ל: הכי אמר רבי אמי: בישוב - אסור, במדבר - מותר. מדבעא מיניה מדבר של ארץ ישראל, מכלל בכל מקומות ארצו אסור! שמע מינה דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרוותא אסור לשנות, והיינו דאמרי' בבל וכל פרוותא נהוג כרב, נהרדעא וכל פרוותא נהוג כשמואל.

לפי גירסא זו ר' ספרא היה בן בבל העולה לרגל, ושאלתו כנראה הוא ממש שאלתינו. גם ברור שהתשובה היא שצריכים לקיים יום טוב שני ב"יישוב ארץ ישראל" מפני חומרי המקום שיצא משם. אבל תשובה זו קשה משתי טעמים. תחלה, כבר הוכחנו מצד הסברא שאין כלל "חומרי המקום" שייך לעניינינו. שנית, אם נניח ששייך, למה לא יחייב קיום יום טוב שני אף במדבר ארץ ישראל? הלא איפכא מסתברא – ביישוב יש חשש מחלוקת, מה שאין כן במדבר!

לתרץ דברי הראב"ן, החתם סופר מחדש בחריפות. הוא טוען שמסתבר שעיקר הגזירה לשמור יום טוב שני חל על יישוב הגולה. מטעם לא פלוג, המשיכו את הגזירה למדבר הגולה ויישוב ארץ ישראל. אמנם, לא המשיכו למדבר ארץ ישראל, שהרי אם כן יהיה "לא פלוג דלא פלוג" וכעין גזירה לגזירה. הסברה זו נראית נפלאה ודוחק גם יחד, אבל קשה למצוא אחרת.

כדאי להזכיר כאן שהחתם סופר הבין שהחכם צבי חשש לאיסור בל תוסיף ממש בקיום יום טוב שני בארץ, והורה הלכה למעשה ככה: שבן

הגולה שעלה לרגל יקיים יום טוב שני בתוך היישוב, אלא שכדי לצאת ידי חשש החכם צבי יצא למדבר במשך היום ושם יעשה מלאכה.

אמנם בדפוס היחיד של הראב"ן שהיה בעולם בימי החתם סופר

כתוב ככה:

א"ל רב חסדא לרבי אבא: אנא דידענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין ב' ימים, כי קאזלינן לארץ ישראל, דלית להו אלא חד יומא, ביישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני שם. במדבר של ארץ ישראל מי עבידנא ביום שהוא חול? מי אמור רבנן בכי האי גוונא במדבר ותני' עליו חומרי המקום שיצא משם אי לא? וא"ל: הכי אמר רבי אמי: ביישוב אסור, במדבר מותר. מדבעא מיניה מדבר של ארץ ישראל, מכלל בכל מקומות ארצו אסור! שמע מינה דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרוותא אסור לשנות, והיינו דאמרי' 'בבל וכל פרוותא נהוג כרב, נהרדעא וכל פרוותא נהוג כשמואל'.

ברור שהחתם סופר ציטט את הראב"ן מתוך זכרונו, שהרי הוא כתב 'רב ספרא' כמו דפוס התלמוד שלנו במקום שבראב"ן כתוב 'רב חסדא'. לפיכך יש לשער שגם השינוי מ'שם' ל'משם' נעשית בלא כוונה.⁴

הסוגיא לפי ציטוט הראב"ן לכאורה אומרת היפך דברי החתם סופר, דאסור לקיים יום טוב שני ביישוב, לכאורה משום לא תתגודדו, אבל מותר במדבר. גירסא כעין זו גם מובא ברבינו חננאל על אתר ובראבי"ה. גירסא זו, כפי שהסברנוה, מסתבר, אבל גם בו יש דוחק, שהרי לפיה צריכים לפרש 'ביישוב אסור' שאסור לקיים היום טוב. גם נראה דלא כפירושינו מהמשך דבריו, שבהם ברור שקיום יום טוב שני נחשב חומרא

⁴ אבל עי' בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' מ) שמגיה בכוונה: "צ"ל מ[שם]."

ושייך לכלל "נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם". ולבסוף, קשה להבין לפי גירסתו מה ידיעתו בקביעה דירחא מעלה או מוריד.

בכדי לסיים המאמר, נביא עוד משהו מעניין בסוגיא. השלחן ערוך הרב (או"ח סי' תצו סי"א) פוסק כהחכם צבי, ומביא שי"א שני ימים. יש הערה ריקה על הפסק שלו, והראב"ן מופיע בהערה הבאה כמקור הי"א. מהיכן בא הערה ריקה זו, ומדוע הי"א מובאים בשם הראב"ן קשה ההבנה, ולא בשם האבקת ווכל?

להבין זה צריכים לדעת שההערות לשו"ע הרב נדפסו לאחר מותו. נראה לי שהעורך מצא את שם הראב"ן בהערה לסימן זו, אולם הוא הגיה בראב"ן כהחתם סופר ואפשר שלא הכיר אותו חוץ מציטוטו של החתם סופר. על כן היה ברור לו שהראב"ן סבר כהיש אומרים, ותמה למה לא הביא הרב מקור לשיטתו המקורית, והכניס הערה ריק לפני הראב"ן. אמנם בעל התניא שפיר ראה הראב"ן וחשבו מקור לשיטת החכם צבי.

הרב יחיאל ויינר

לע"נ א"מ ריזל בת ר' אברהם ניסן ז"ל
שהלכה לעולמה, כ"א תמוז תשס"ד
תהא מליצה ישרה לכל משפחתה
ת.נ.צ.ב.ה.

שיטת הרמב"ם במצות תשביתו והאיסור בל יראה

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג), וז"ל, אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אא"כ קנה חמץ בפסח את חמצו כדי שיעשה בו מעשה וכו', עכ"ל. והקשה הכס"מ (שם) למה לוקה, דהרי מביאה הגמ' (פסחים צה.) שלאו דב"י הוי ניתוק לעשה דמצות תשביתו, ומה לי שעשה מעשה, והוא נשאר בצ"ע.

ובאמת כבר דשו ביה רבים. יש שמתרצים דשאני בל יראה דהוי ב' לאוין, ובכהאי גונא לא אמרינן הכלל, לאו הניתוק לעשה אין לוקין עליו, כדאיתא בגמ' תמורה (ד:) לענין הלאו להמיר דכתיב 'לא יחליפנו ולא ימיר' ואין העשה דאם המיר ימיר פוטר ממלקות.¹ ויש אומרים דבאמת תשביתו הוי לאו שקדמו עשה, דהא מצות תשביתו מתחיל מה"ת משש שעות ולמעלה בערב פסח (פסחים ד:) ואילו לאו דבל יראה מתחיל בלילה. ולגבי הני תירוצים צריכים להגיד שלא הוה ליה לרמב"ם הגירסא (פסחים צה.) דבל יראה הוי ניתנה לעשה דתשביתו, וכגירסת הר"ח שם.

אבל התירוץ הכי מפורסם הוא תירוצו של הגר"ח זצ"ל שהסביר בענין אחר, דהקשה רע"א לחכמים הסוברים שיכול לקיים תשביתו אף ע"י פירור וזרייה לרוח, למה סוברים שאם שרפן עוד אפרן אסור. הלא בשריפתן קיים מצוות תשביתו (משא"כ לר"י, הסובר שצריך לשרוף, ס"ל שאפרן מותר). ואין לומר שגדר תשביתו אליבא דחכמים הוי כמו האיסורי

¹ עי' בשאגת אריה (סי' עח ד"ה וי"ל) וע"ע באבי עזרי (חו"מ סי' ג אות יא) שמחלק בין ב' הלאוין דב"י וב"י לבין ב' לאוין דתמורה.

הנאה נקברין] פירוש רש"י דיש איסורי הנאה שהתורה מחייב האדם לקוברן כמו שור הנסקל ועגלה ערופה (עי' מתני' סוף תמורה לג:). שאפרן שלהם אסורים, דאצלם החיוב קבורה אינו קיום מצוה אלא סייג וגדר להא משום תקלה שלא יבא ליהנות מהם, משא"כ מצות תשבתו נמנה בתרי"ג והוה מצות עשה ממש.

ומחדש הגר"ח דאה"נ דיש מצות עשה להשבתת החמץ אבל אליבא דחכמים הסוברים דהשבתתו בכל דבר הוי עיקר המצוה שלא יהא לבעלים חמץ דהיינו מצוה דרמי אקרקפתא דגברא, ואינו מצוה שחייל בחפצא של חמץ. רק לר"י שלומד חמץ מנותר דאצטריך השבתת דוקא בשריפה היינו שהחמץ עצמה יש עליה חובת שריפה. ורק בכהאי גוונא דהמצוה הוי חייל בחפצא אמרינן הכלל דנעשה מצותו אפרן מותר (פירוש), דלשון 'מצותו' עולה על החפץ, וכאילו אמרה התורה דתכלית האי חפץ בעולם היא להיות שרוף ולאחר שנשרפה אפרו מותר), משא"כ לדעת החכמים נניח שיש מצוה דרמי אגברא שלא יהא ברשותו חמץ, מתוך דאין זה נובע מהחפצא דחמץ עצמה לא אמרינן הדין דנעשה מצותו ועפ"ז מובן פסקו של הטור.

ועתה אם תעיין ברמב"ם (הל' חו"מ פ"ב ה"ב, פ"ג הי"א) מוכח להדיא שפסק כדעת החכמים דר"י דלא בעי שריפה. וכתב הגר"ח, וז"ל, ולפ"ז הרי מיושבים היטב דעת הרמב"ם דלוקין על לאו דב"י וב"י דהטעם דלא חשוב ניתוק לעשה צ"ל דהוא משום דס"ל דהך תשבתו עיקרו הוא איסור עשה שלא יהא לו חמץ והוי כמו כל דברים האסורין בעשה ול"ת דלא הוי ניתוק לעשה, עכ"ל.

ולכאורה מה שמביא הגר"ח לבסוף אינו אותו ענין שהביא לתרץ דעת הטור, שהרי מתחילה משמע שר' חיים סובר דיש קיום מצוה (פי') ואינו רק איסור עשה) וכדעת רע"א, אלא דנתחדש לנו שאינו דומה קיום מצות תשבתו לפי ר"י לקיומו אליבא דחכמים. לדעת ר"י היא חובת חפצא דרמי אחמץ ולדעת חכמים היא חובת גברא שלא יהא לו חמץ ברשותו. ונפק"מ יש בנוגע לכלל דנעשה מצותו אפרו מותר.

אבל כשביאר הר' חיים שיטת הרמב"ם למה אין ב"י וב"י ניתוק לעשה, כנראה זה לא מספיק דלכאורה אף אליבא דחכמים שאין תשבתו

מצוה המוטלת על החפצא דחמץ מ"מ לענין הדין 'דלאו הניתוק לעשה אין לוקין' מה לי אם העשה היא מצד הגברא או החפצא הלא הסבה שאין לוקין בניתוק לעשה הוא כמו שפירש לנו הגמ' (מכות טו.) להדיא "דלנתוקי לאוי הוא דאתא" ופי' הריטב"א שם דאי מקיים לעשה ליקלוש איסורי ואין לוקין עליו.

וביאור הענין הוא דבכל לאוין שבתורה ואפי' בלאו שניתוק לעשה העונש למי שעבר הוא מלקות, אלא דאם ניתוק לעשה הקילה התורה עליו אם תקיים העשה. [עי' גמ' מכות (טו): אם צריך לבטל העשה כדי שילקה או מספיק מה שלא קיים העשה מיד לאחר שעבר הלאו].

לפ"ז מה שייך לחלק בין עשה שרמיא אגוף החפצא לעשה שמוטל על הגברא, הרי בין כך ובין כך אם תקיים העשה צ"ל שיפטור מהעונש מלקות. אבל אם תגיד דעשה דתשביתו הוי איסור עשה (פירוש, שאין קיום מצוה כלל אלא יסודו היא לחזק הלאו דבל יראה, וכמו עשה ד'שבתון' לענין שבת, דרק בא לחזק הלאו ד'לא תעשה כל מלאכה'), א"כ מובן למה אינו חשוב עדיין לאו הינתק לעשה דאינו בא בכלל לתקן הלאו דב"י אלא להיפך כדי לחזק אותו, ואם עבר בו עובר בל"ת ועשה. ע"כ ביאור דברי הרח"ה הלוי.

ויש להעיר על דברי הרח"ה, דלכאורה קשה לומר דמצות תשביתו הוי אך ורק איסור עשה מכמה טעמים:

א. מהי תיתי הרי הלכה ד'תשביתו' מצד עצמו אינו משמע כן בכלל אלא להיפך, משמע קום ועשה. ובאמת הרמב"ם עצמו [שפסק בהל' חו"מ (פ"ב ה"ב) דיוכל לקיים תשביתו ע"י ביטול בלב (פירוש, בלי שום מעשה מצוה) הוי חידוש גדול דהא אפילו לפי רבנן דר"י דלא בעי שריפה אבל מעשה לכאורה בעי דלשונם היא 'אף מפרר וזורר לרוח'.²

² ואפילו לדעת הרמב"ם (הל' שכירות פי"ג ה"ב) דדיבור חשוב מעשה ולוקין עבורה כגון חסם בהמה בקול, כאן שהיא בלב בודאי אינו מעשה. באמת יש לומר דאף לדעת הרמב"ם דיבור אינו חשוב מעשה ושאינו לאו דחסימה שיוכל לעבור בקום ועשה (עיי"ש במגיד משנה).

ב. רע"א הבין כן בקושייתו על הטור כהנחה פשוטה שאף אחד אינו חולק עליו דתשבתו הוי קיום מצוה ומתוך כך ת"ל דאפרן מותר. והרח"ה עצמו מודה בזה לדעת הטור רק חידוש דהמצוה רמי אגברא ולא אחמץ ומתוך כך האפר אסור.

ג. אם נגיד דהוי איסור עשה גרידא קשה להבין הסבה שאנו מברכים עליו, הרי לא מצינו שמברכים על סילוק איסור כמו אצל בדיקת הריאה או ניקור הגיד.³

ד. הרמב"ם במנין המצות כאשר הביא מצות עשה שעיקרן איסור עשה כגון הקרבת בהמה לקרבן לאחר שהוא בן ח' ימים (מצ' ס) או בדיקת סימני בהמה טהורה או עופות, דגים וחגבים טהורים (מצ' קמט-קנט) כתב בפירושו דהויין 'לאו הבא מכלל עשה'. אבל לענין מצות תשבתו (מצ' קנו) לא כתב כן אלא לשונו הוא, "היא שצונו לבער חמץ מבתינו ביום יד, וכו'".⁴

ויש שרצו לומר דבאמת אף לבסוף כשמביא רח"ה ביאורו של הרמב"ם וכתב דתשבתו הוי עיקרו איסור עשה לא חזר מהבנתו בכיאוורו של הטור דיש קיום מצד הגברא אליבא דרבנן וזה כונתו בלשון 'עיקרו', היינו עיקר המצוה. אבל יש עדיין קיום מצד הגברא.

³ ל"ק מה שמונה הרמב"ם מצות תשבתו במנין המצות, אפילו תימא כדעת ר' חיים דהוי איסור עשה, שהרי מצינו כיוצא בו שהרמב"ם מונה כמה מצות עשה שהם איסורי עשה כמו האסור להביא קרבן מבהמה פחותה מח' ימים (מ"ע ס) והמצוה לשחוט בהמה וחיה (מ"ע קמו) ולבדוק בסימני בהמה וחיה שיהיו מעלים גרה ושוסעים שסע (מ"ע קמט) דכבר ידוע שהמרב"ם מונה לא רק מצות כפשוטם אלא גם דינים כמו סוגי טומאה (מצ' צו-קח). א"כ גם איסורי עשה מתוך שנכתבו בלשון עשה הויין מחשבון המנין. [עי' בכל זה בדברי האבי עזרי על מנין המצות להרמב"ם (מצ' ס)].

⁴ ואף שבסוף דבריו מביא מדברי הירושלמי (פ"ה ה"ג) שחכמים אמרו חמץ חייבים עליו עשה ול"ת, וכו'. אה"נ אם לא יבער החמץ מיד כשמצא בתוך הפסח עובר על הלאו דב"י ועל קיום המצוה דתשבתו.

אבל לכאורה קשה לומר כן מלשון הרח"ה לבסוף שם, וז"ל, וא"כ ליכא בהך דתשביתו רק איסור עשה לחוד שלא יהא להם חמץ ע"כ שפיר פסק דלא הוי ניתוק לעשה ולוקיין עליה, עכ"ל. הרי להדיא שהיא רק איסור עשה בלי שום קיום, ומחמת נקודה זו אינו נחשב ללאו הניתוק לעשה. דאין העשה בא לקלוש חומר הלאו אלא להיפך, היא בא לחזקו. ועוד קשה מה שדימה הרח"ה מצות תשביתו לכל דברים האסורין בעשה ול"ת כמו מצות עשה דשבתון דהתם העשה בא רק לחזק הלאו, משא"כ הכא.

ולענ"ד בלא"ה י"ל ע"פ היסוד הראשונה של הרח"ה שהמצוה אליבא דחכמים היא חובת גברא דהיינו שתהא האדם במצב ש'אין לו חמץ ברשותו' ולא שהחמץ מצד עצמו גורם החיוב השבתה (כמו בדין נותר). יוכל להבין למה לדעת הרמב"ם אין העשה דתשביתו מנתק לב"י.

וזה ע"פ דרכו של המנח"ח (מצ' ט) שמסביר דרש"י והרמב"ם שסוברים דמצות תשביתו יוכל לקיים ע"י ביטול, פירוש, בלב בלי מעשה, היינו מפני שאין מצות תשביתו כשאר מצות מעשיות (כמו נטילת לולב או הנחת תפילין) אלא עיקרו היא להיות במצב של אי חמץ. משא"כ לפי התוס' (ד: ד"ה מדאורייתא) הסוברים דבעי מעשה היינו מפני שמצות תשביתו שוה לשאר מצות מעשיות, ובשב ואל תעשה אפילו אין לו חמץ ברשותו נניח שאינו עובר איסור ב"י אבל מצות תשביתו לא קיים.

וכתב המנח"ח כמה נפק"מ הנובעים מזה, (א) אי מצות תשביתו נוהגת קודם זמן איסור ב"י (דעת רש"י ה. ד"ה אך חלק, וכן דעת הרמב"ם בהל' חו"מ פ"ב ה"א), או רק לאחר זמן איסורו (דעת התוס' שם); (ב), אי לא בעי כונה אפילו למ"ד מצות צריכות כונה; (ג), אי אדם החוטף חמץ מיד חבירו ושרפו חייב לשלם לו י' זהובים כדין החוטף מצוה מחבירו; (ד), אם מי שאכל חמץ בתוך הפסח, ח"ו, קיים מצות תשביתו הגם שעבר איסור חמור של אכילת חמץ.

אבל הנפק"מ הראשונה שהביא שם, פותח לנו שער להבין שיטת הרמב"ם, דהיינו, מהו הדין במי שאין לו חמץ ברשותו קודם פסח, האם כדי לקיים מצות תשביתו הוא מחויב לקנות חמץ ולבערו או דילמא מתוך שאין לו חמץ ברשותו מספיק וקיים בזה חובתו.

מסביר המנח"ח דזה תלוי בפלוגתת רש"י והרמב"ם נגד התוס'. לפי רש"י והרמב"ם שקיום המצוה היא להיות במצב שאין לו חמץ ברשותו ולא בעי מעשה, בודאי שא"צ לילך ולקנות חמץ כדי לבערו, משא"כ אליבא דתוס' שתשבתו דומה לנטילת לולב, הגם שאינו עובר בלאו דב"י דאין לו חמץ ברשותו, מ"מ מצות תשבתו בודאי לא קיים וחייב לקנות חמץ ולבערו.

היוצא מדברינו, אליבא דרש"י והרמב"ם מצות תשבתו בעיקרו אין לו מעשה מצוה אלא קיום מצוה לבד, הגם שברוב מקרים אנשים עושים איזה מעשה (שריפה או פירור וזרייה לרוח) כדי לקיימה, מ"מ אין זה המצוה, רק התוצאה שאין לו חמץ ברשותו היא היא קיומו של המצוה. וזה הסיבה שאם מי שהוא חוטף החמץ מידו ושרפו אליבא דרש"י והרמב"ם אינו חייב לשלם לו י' זהובים דהמעשה שריפה אינו כלום אלא התוצאה שאין לו החמץ, וזה הרי יש לו.

ועפ"ז נחזור להבין דעת הרמב"ם שאע"פ שמצות תשבתו עיקרו מצות עשה ולא איסור עשה, מ"מ אינו חשוב לאו הניתוק לעשה ליפטר ממלקות. והבעיה היתה מה לי אם תשבתו הוי חובת גברא מ"מ יש קיום מצוה, וצ"ל לאו הניתוק לעשה. (ובארנו דבעיה זו גרם לר"ח"ה לומר דהוי תשבתו רק איסור עשה לחוד.) אבל עכשיו שראינו לא רק דהוי חובת גברא (פירוש, שהתורה הקפידה על המצב שאין לו חמץ) אלא שאין הקפדה על המעשה הגורמת לתוצאה זאת (בין אם שורפו או ביטלו בלבד, או שלא היה ברשותו שום חמץ ולא עשה כלום), יוצא שקיום מצוה זו אינו בעיקרו קום ועשה, וא"כ לא שייך לומר שיחשב ניתוק ללאו דב"י. דכבר ראינו ע"פ הגמ' (מכות טו., וביאור הריטב"א שם) דבכל לאו הניתוק לעשה כונת התורה היתה לתת לאדם ההיכי תמצא לתקן הלאו וליפטר מעונשו של מלקות. אבל אצלנו, אליבא דרש"י והרמב"ם אין זה כונת התורה שהרי עיקר קיומה לא בעי מעשה, ובודאי רק מעשה המצוה יוכל לתקן הלאו אבל מצוה שמעשה שלו אינו כלום בודאי לא.

ובאמת מלבד שנראה סברא פשוטה וישרה, מצאתי משנה מפורשת בסוף פ' שילוח הקן שכתב כן להדיא (חולין קמא. בביאור הדין שאם נוטל האם על הבנים ועבר אלאו דלא תקח האם, אפ"ה אינו לוקה), " זה הכלל כל לא תעשה שיש בה קום עשה אין לוקין עליה."

הרי להדיא שרק מצות עשה שהיא בקום ועשה שייך להיות לאו הניתוק לעשה ולפוטרו ממלקות לאפוקי אלו דהוי עיקרם איסור עשה או אפילו עיקרם עשה בלי מעשה מצווה שקיומם תלוי רק בתוצאה (אצלינו, המצב שאין לו חמץ ברשותו) שבודאי אינו ניתוק ללאו.

ועפ"ז מובן הסיבה שתקנו חז"ל ברכה על מצות תשביתו אליבא דהרמב"ם דלעיל הקשינו אם תשביתו עיקרו איסור עשה הרי לא מצינו שיברך עליו כמו אצל ניקור הגיד והחלב, וכדומה. אבל לפי דברינו הגם שאין מעשה מצוה מיוחד אבל קיום יש והתורה מצווה לנו לעשות מה שצריך כדי לבוא למצב של 'אין חמץ ברשותנו' וע"ז בעי ברכה כמו בשאר מצות.⁵

ודבר הדומה מצינו בספר מקור חיים על או"ח (סי' ת"ל) שמקשה על פסק השו"ע שמי שנמצא ברשותו חמץ שעבר עליו הפסח אסור ליהנות ממנו. והקשה המקור חיים למה קונסין אותו הרי מתעסק הוא דהא לא ידע שהיה החמץ ברשותו והאי גברא לאו שוגג הוא (פי' אינו טועה בדין היינו שהוא יודע בטוב טעם ודעת גדרי איסור חמץ), והרי מתעסק אינו מעשה עבירה ולא בעי כפרה, ולמה ליה לקונסו.

ותירץ המקור חיים דאה"נ, מתעסק אינו מעשה עבירה אבל זה נאמר רק אצל איסור שקפידת התורה היא המעשה עבירה עצמה, משא"כ באיסור דב"י וב"י דלא בעי מעשה דשייך לעבור בשוא"ת כגון במי שיש לו חמץ כבר בביתו מקודם הפסח. ובכה"ג שאין התורה קפיד אמעשה אלא אמצב של 'יש לו חמץ ברשותו' אין לנו הפטור דמתעסק שזה רק

⁵ ואל יקשה דלמה מברכים בשחיטת בהמה לפי הרמב"ם אם נגיד דהוי רק סילוק איסור אבר מן החי (דבאמת יש לומר שדעתו היא דשחיטה הוי מצוה קיומית כעין ציצית, ולכן תקנו ברכה אצלה) וצ"ל כמו ניקור הגיד ובדיקת הריאה, שאני שחיטה דהוי מתיר (פירוש, על ידו יש חלות היתר אכילה) ודומה לברכה על הפרשת תרומה אליבא דאלו שסוברים דאינו מצוה חיובית (עי' ט"ז ביו"ד סי' א סק"א והגהות רע"א שם) שחז"ל תקנו ברכות לא רק אמצות אלא גם אצל דברים העושים חלות הלכתי (עי' ספר ארץ הצבי להרב שכטר שליט"א בקונטרס על ברכות).

פטור במעשה העבירה (פי' בגוונא שהאדם טועה במציאות א"א להתייחס המעשה אצל).

הרי שבאופן שיוכל לעבור איסור בלי מעשה זה מראה לנו שהקפידה התורה לא אמעשה עבירה אלא אתוצאה של חמץ ברשותו. ולפ"ז גם אצלנו לענין מצות עשה דתשבתו שראינו דיכול לקיימו בשוא"ת כגון אם אין לו חמץ ברשותו מקודם הפסח דאינו מחוייב לקנות חמץ כדי לבערו אליבא דרש"י והרמב"ם, א"כ רואים שקפידת התורה היא לא אמעשה השבתה (כדעת ר' יהודה) אלא אמצב שאין לו חמץ ברשותו.

ומצאתי שבסוף דברי המנ"ח לאחר שביאר החקירה והנפק"מ ועוד כמה דברים מביא הרמב"ם וקושיית הכס"מ, ומסביר אותו כדברינו ממש. ולא עוד אלא גם הוא מתייחס למשנה בשילוח הקן שכתב להדיא דבעי קום ועשה כדי ליחשב לאו הניתוק לעשה. וברוך שכונתי למהלך של האי עוקר הרים. ובפרט שזכיתי למצוא האי משנה מפורשת בסוף חולין.

מה שעדיין טעון ביאור היא שיטה אחרת שיש להרמב"ם בהאי הלכה 'שאם קנה החמץ בפסח לוקה', והיא שלענין הדין של לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, דעת הרמב"ם היא דהיינו רק אם עבר אלאו בלי מעשה אבל באופן שעבר ע"י מעשה כמו אצלנו בקנה החמץ בפסח, כן לוקין [אמנם ס"ל להחינוך (מצ' שמד) דאם אפשר לעבור איזה איסור בשוא"ת אפילו בקום ועשה אין לוקין עליו, ודעת הר"ף היא דאפילו לא עשה מעשה אם יוכל לעבור ע"י מעשה לוקין בכל אופן].

הרי שלדעת הרמב"ם לענין איסורים אנו מסתכלים על הדרך שעבר האיסור ולא אמרינן דאם לו יצוייר יכול לעבור בלי מעשה או אמרינן לאו זה אינו קאי על המעשה עבירה רק אתוצאה⁶. וקשה דראינו

⁶ האמת היא דיש לומר שדעת הרמב"ם אינו כמו שאמרנו שהכלל היא שבכל לאו דיכול לעבור (בין בשוא"ת בין בקו"ע) החיוב מלקות הולך אחר האופן שעבר אלא דצריך לדון על כל לאו ולא בפני עצמו, שהרי דעת הרמב"ם (הל' שכירות פי"ג ה"ה) אצל הלאו דחסימה דאם חסמה בקול (פי' בלי מעשה) לוקין. ואף שיש דרכים

שאצל מצות עשה אם יצויר לקיימם בשוא"ת נחשבו כן אפי' קיימם ע"י מעשה, ומהו הסברא לחלק.

וכדי לבאר הענין, רציתי לחקור מהו יסוד הדין אצל חיובי מלקות דבעי שיהיו הלאוין "דומיא דלאו דחסימה". האם הפשט הוא (א) דבעצם קודם סמיכות הפרשיות (פי' סמיכות קרא דמלקות אצל הלאו דלא תחסום) כל לאוין חייבין מלקות והגילוי בא לפטור, או (ב) אחר הגילוי הפשט הוא דאין כאן מלקות כלל. ורציתי להגיד כצד הא'. וסניף לזה לכאורה רואים בכל לאו שניתוק לעשה אם לא קיים המעשה כן לוקין, ואם גדר 'דומיא דלאו דחסימה' היא כפשוטו למה לוקה, הא אצל לאו דחסימה לא נאמרה שום עשה. אלא לכאורה מוכח דבעצם כל לאוין חייבים בעונש מלקות רק יש פטור מכח דומיא דלאו דחסימה.⁷

להבין שיטתו ע"פ דברינו (עיי"ש במ"מ ועיין בגינת ורדים להפמ"ג כלל כב), עכ"פ יש מקום להגיד אחרת.

⁷ ואף שאין זה מוכח דעיי"ש במכות טו. אצל הדין מאנס שגירש שהגמ' מקשה 'משום דפירש ביה רחמנא עשה יתירא מגרע גרע. ותירץ לבסוף דאה"נ דשאני לאו הניתק לעשה שכונת התורה היא להקל עליה. לפ"ז יש מקום לחלק בין לאו הניתק לעשה ללאו שאין בו מעשה שרק אצל ניתק לעשה יש מלקות בזמן שלא קיים העשה, אבל לאו שאין בו מעשה אין מלקות כלל (ולא שיש פטור), דהא לא דמי ללאו דחסימה. והטעם שאצל לאוין הניתקין לעשה שיש מלקות אע"פ דלכאורה אינו דומה נמי ללאו דחסימה, אפשר לבאר ע"פ רש"י שם (מכות טו. ד"ה הניחא) שביאר למ"ד 'ביטלו ולא ביטלו', וד"ל (באמצע הדיבור), שהלאו תלוי בביטול העשה ואינו נגמר עד שיבטל את העשה בידים ביטול עולם, עכ"ל. יוצא לפי רש"י דביטול העשה היא גמר הלאו. אז זה כאילו העשה הוי חלק מהלאו כל כך דבעי התראה בשעת ביטול העשה, עיי"ש (טו): דאי רק בשעת עשיית הלאו מי יודע אם יבטל העשה לבסוף והוי התראת ספק. יוצא דבעצם הוי דומיא דלאו דחסימה דהעשה אינו דבר מופרד מהלאו אלא חלק שלו וע"י ביטולו לבד נגמר הלאו וחל העונש. ואף שכנראה זה דחוק יש לנו לפתוח פתח לחלק. עכ"ז צריך לעיין בשאר לאוין כמו לאו שבכללות מה דינם. וידוע דשיטת הרמב"ם היא דעל עיקר האיסור כן לוקין ורק מה שלמדנו מדרשה אין לוקין. עוד הפעם רואים שבעצם כל הלאוין יש חיוב מלקות אלא דלמדים מלאו דחסימה באיזה אופנים מקבלים אותם ובאיזה לא.

לפ"ז בכל לאו שיוכל לעבור בין בשוא"ת בין בקו"ע העונש הולך אחר הדרך שעברה העבירה אם בשוא"ת (אין לוקין) אם בקו"ע (כן לוקין). כ"ז אצל לאוין, אבל אצל מצות עשה אם אנו רואים שיוכל לקיים המצוה בשוא"ת מיד אנחנו יודעים שאין התורה מקפידה אמעשה מצוה רק אקיום (פי' התוצאה והמצב) דאילו נתכוין רחמנא להמעשה מצוה בודאי שלא יהיה מקרה שאדם יוכל לקיים המצוה בשוא"ת.

ועוד יותר הבאנו לעיל שהמנח"ח כותב דאילו התורה לא קפיד אמעשה רק אקיום אז אפילו למ"ד בכהת"כ דמצות צריכות כונה, כאן מודה דלא צריך. דכ"ז שייך רק כשקפיד רחמנא אמעשה שהאדם עושה, אז מעשה המצוה בלי כונה אינה כלום, אבל אי קפיד רק אתוצאה ולא על התהליך שעל ידה יבוא להאי תוצאה, אז אפילו בלי כונה יוצא חובתו.

ע"פ דברינו יכולים להסביר שדעת רח"ה היא דמה שאנו מוצאים דיוכל לקיים תשבתו בשוא"ת כגון מקרה שהביא המנח"ח כשאין לו חמץ בביתו קודם פסח, דאליבא דחכמים אינו חייב לקנותו ולבערו. [ומסתבר ביותר שכך היא דעתו אפילו בתחילת דבריו שיש קיום מצוה בתשבתו רק שהיא מצוה דרמיה אגברא ולא אחפצא דחמץ דכתב שעיקר המצוה היא, וז"ל, שלא יהא להבעלים חמץ קפידת התורה היא המצב ולא התהליך שיביא להאי מצב.] אין זה פגימה לענין הדין ניתוק לעשה אלא שזה שוה לגמרי למה שמצינו להרמב"ם אצל איסורי לאוין כמו ב"י דהכל תלוי באיזה אופן עבר על האיסור.

וכן כאן אם יעשה מעשה נחשב העשה לניתק. ויותר מזה כמעט כל מקרה שאדם עבר איסור ב"י יצטרך להשבית החמץ כדי לקיים העשה וזה הרי ע"י מעשה השבתה, ומתוך כך נחשב ללאו הניתוק לעשה והדרא קושיא לדוכתא למה כשקנה החמץ בפסח לוקה וצ"ל פטור דהוי ניתק לעשה.

ומטעם הנ"ל הבין רח"ה בדעת הרמב"ם שגדר תשבתו היא איסור עשה לחוד, ואין כאן עשה כלל. ומתוך כך אינו נחשב ניתוק לעשה אלא להיפך, מצות העשה באה לחזק הלאו, והעובר בה עובר על ל"ת ועשה.

הלל בליל הסדר

מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. ענין מרכזי בליל הסדר הוא להדגיש את השינויים בליל הסדר משאר ימות השנה ולעיין בשרשם ובטעמם. חלק גדול מליל הסדר הוא אמירת ההלל. הרבה דברי תורה נאמרו על השינויים שמצינו לגבי מצות מגיד. אך על השינויים בהלל שבלייל הסדר משאר ימות השנה, מקום הניחו לנו רבותינו להתגדר בו ולהראות שהלל זה באמת נשתנה מכל "הלילות". כשנעיין במהות הלל זה, נראה שיש יסוד גדול בהלל זה ובליל הסדר בכלל, המסביר למה שונה הלל זה מהלל של שאר ימות השנה.

א. קושייות על ההלל של ליל הסדר

יש כמה שאלות בנוגע לקריאת הלל בליל הסדר, שיש בהן כמה חלקים. בתחילה, יש לעיין בשינויים בין קריאת הלל בליל הסדר לבין קריאת הלל בשאר ימות השנה.

א. כידוע, אין מברכין על מצות סיפור יציאת מצרים, ויש כמה וכמה הסברים למה אין מברכין עליו. כמו כן, אין מברכין על ההלל של ליל הסדר, אע"פ שמברכין על ההלל בשאר ימות השנה. אך קשה למצוא מפרשים שעמדו על זה.

ב. במגילה (כ:) תנן "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל." ובגמ' איתא "לקריאת ההלל דכתיב ממזרח שמש עד מבואו רב יוסף אומר זה היום עשה ה'." ומבואר דקריאת ההלל אינו אלא ביום. א"כ איך אנו קוראים את ההלל בליל הסדר.

ג. אסור לאכול קודם אמירת הלל של שאר ימות השנה. אולם בליל הסדר אנו מחלקים את ההלל, ואוכלים קודם חלק השני. ועל ענין זה יש ג' דברים שצריכים בירור. הא' למה אין איסור לאכול קודם אמירת ההלל בליל הסדר. הב' עיין בתענית (כה:) דאיתא "אביי ורבא דאמרי

תרוייהו לפי שאין אומרים הלל אלא על נפש שבעה וכרס מלאה. ומבואר שצריך לאכול קודם קריאת ההלל. א"כ יש לשאול, למה בשאר ימות השנה אנו לא אוכלים קודם ההלל. הג' בשאר ימות השנה אסור להפסיק באמצע קריאת ההלל, ואילו בליל הסדר מפסיקים באמצע ההלל כדי לאכול את הסעודה.¹ ולמה מותר להפסיק באמצע ההלל, ובפרט כדי לאכול את הסעודה.

ד. בשאר ימות השנה קורים את ההלל מעומד. המ"ב (תכב:כח) הסביר שהטעם הוא שההלל בא להעיד על הנסים של הקב"ה והגדת ערות היא מעומד, או משום שאומרים בהלל "הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה'." וא"כ יש לעיין למה אנו קורים את ההלל מיושב בליל הסדר. והמ"ב כתב שבליל הסדר אין קורים מעומד משום שמתוך שחולקים את ההלל אין מטריחין אותו לעמוד ב' פעמים, או משום שדרך ליל הפסח הוא להיות בהסיבה ולכן קורים אותו מיושב. והבית יוסף (שם) תירץ שמפני שכוסו בידו אם יקרא מעומד יפול הכוס מידו. האם תירוצים אלו מוכרחים או האם יש טעם אחר יותר יסודי בענין מהות קריאת ההלל בליל הסדר שמתרץ קושיא זו.

ה. השבלי הלקט כתב שהטעם שכל אחד ואחד נוטל כוס בידו בליל הסדר הוא משום שאין אומרים שירה אלא על היין. ויש להקשות, שבשאר ימות השנה אנו לא אומרים שירה על היין, ואם כן למה דוקא בליל הסדר אנו מקפידים לומר שירה על היין ולא מקפידים בשאר ימות השנה.²

¹ וכבר עמד על זה הלבוש ותירץ שיש בהלל ב' ענינים. הא' הוא הענין של גאולת מצרים. והב' הוא הענין של גאולה העתידה. בהגדה ג"כ יש אותו ב' ענינים: הגאולה של יציאת מצרים, והגאולה העתידה. ומחלקים את ההלל מפני שקודם הסעודה אנו עוסקים בענין של יציאת מצרים בדוקא. ורק לאחר הסעודה אנו עוסקים בגאולה העתידה.

² עיין בחידושי מהר"ץ חיות (ערכין י:): שכתב "הלל של סדר הגדה אין מברכין ע"ז וגם מפסיקין בו באכילה וע"כ אינו מצד הדין רק משום מנהגא." כלומר, שמחמת

באופן כללי, יש לברר אם קריאת ההלל היא חיוב דאורייתא או חיוב מדרבנן. כנראה יש מקורות שנוטים לכאן ויש שנוטים לכאן. בברכות (יד.) איתא "בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק מי אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא או דילמא פרסומי ניסא עדיף." ומבואר מגמ' זו שקריאת ההלל אינה אלא מדרבנן. אך בסוטה (ל:) מובאת ברייתא "ת"ר בו ביום דרש רבי עקיבא בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את ההלל." ומבואר שהשירה על הים היתה נקראת כקריאת ההלל. ומשמע שיש ענין של קריאת הלל מה"ת. גם מהירושלמי משמע שהלל הוא דין דאורייתא. בירושלמי (סוטה ה:ד) איתא "אז ישיר משה ובנ"י את השירה הזאת וגו' ויאמרו לאמור מה ת"ל לאמור, לאמור לדורות." ובקרבן העדה פירש שיאמרו שירה על כל נס שיעשה להם. "הרי שיש חיוב דאורייתא לומר שירה על כל נס שנעשה לישראל.

גם יש לעיין במה שאין אומרים הלל שלם כל ימי הפסח. בגמ' ערכין (י.) איתא "מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן." ומבואר שהטעם שאין קורים הלל שלם כל ימי הפסח הוא משום שמביאים אותו הקרבן בכל יום ויום. משא"כ בסוכות שכל יום מביאים קרבן מוסף אחר, קורים הלל שלם בכל יום.

אמנם, בילקוט שמועני (פרשת אמור תרנד) כתוב "וכן אתה מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה משום בנפול אויבך אל תשמח." הרי שיש למדרש תירוץ אחר למה אין קורין את ההלל כל ימי פסח והוא משום שאין ראוי לשמוח במה שנפלו המצרים. וכעין זה מצינו בסנהדרין (לט:;) בשעת יציאת מצרים "באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה אמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה

כמה מקושייות אלו צריך לומר שההלל בליל הסדר אינו אלא משום מנהג ולא מדין הלל.

לפני. כלומר, שכשם שהמלאכים רצו לומר שירה כשטבעו המצרים, והקב"ה אמר להם שאין אומרים שירה בשעה שמעשי ידיו טובעים בים, ה"ה שאין אנו אומרים שירה בכל שנה ושנה בשביעי של פסח משום שיהיה נראה כשירה על טביעת המצרים.³

אך יש להקשות כמה קושיות:

א. אם הקב"ה באמת לא רצה שהמלאכים יאמרו שירה בשעה שהמצרים היו טובעים בים, למה הקב"ה הניח לבני ישראל לומר שירה.

ב. אם בני ישראל אמרו שירה בשעה שהמצרים היו טובעים בים, למה אין אנו יכולים לומר שירה בכל שנה ושנה בשביעי של פסח.

ג. אם אי אפשר לומר שירה בשביעי של פסח משום שהמצרים היו טובעים בים, איך אפשר לנו לומר הלל בליל הסדר. הלוא כל הבכורות של מצרים היו מתים באותה שעה, ולמה אין אומרים את הכלל של בנפול אויבך אל תשמח.

ויש עוד כמה קושיות על ליל הסדר בכלל, שנוגע לעניננו:

א. בליל הסדר אנו חוגגים כל מיני ניסים שקרו לבני ישראל במצרים וביציאתם. וא"כ למה לא תקנו חז"ל לומר ברכת שעשה נסים בליל הסדר.

ב. בהגדה אנו אומרים "עבדים היינו לפרעה במצרים ... ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים." ויש להקשות איך אנו יודעים שעדיין נהיו עבדים לפרעה במצרים. שמא במשך הג' אלף שנה היינו משוחררים ממצרים.

ג. בהגדה אנו אומרים "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ... לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל ... ונאמר לפנינו שירה חדשה הללוי-ה", ואח"כ קורים את ההלל. והתוס' (פסחים)

³ והטעם שאין אומרים שירה בחול המועד הוא משום שלא יהא חול המועד נראה יותר חמור מיום טוב עצמו.

קטז: ד"ה ונאמר) העירו על מה שאומרים שירה חדשה ולא שיר חדש וכתבו "דהכי תניא במכילתא כל השירות לשון נקבה חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר כלומר שהנקבה יש לה צער לידה אף כל הנסים יש אחריהם צער חוץ מלעתיד שאין אחריה צער." כלומר, שכל השירות הן בלשון נקבה דומיא דאשה שיש לה צער אחר הלידה, שכל הנסים יש להם צער אחריהם, חוץ מהשיר שלעתיד לבוא שלא יהיה צער אחריו ולכן אומרים אותו בלשון זכר "שיר חדש." וראיה לדבריהם הוא ממזמור שיר ליום השבת שהוא שיר לעתיד לבוא ולכן אומרים בלשון זכר. ועיין במ"ב (תעג:עא) שכתב שיש לשנות את נוסח ההגדה ולומר "וְנֶאֱמַר", דהיינו לשון עבר משום שהשירה היא על גאולת מצרים, ולכן השירה היא בלשון נקבה והשיר שנשיר בעתיד הוא השיר החדש של הגאולה. אך כל ההגדות כתבו לומר "וְנֶאֱמַר ... שירה חדשה" בלשון עתיד. ולכאורה גירסת המ"ב צודקת וגירסת ההגדות שלנו היא טעות, שאי אפשר לומר "וְנֶאֱמַר ... שירה חדשה" על גאולה העתידה. האם יש יישוב לגירסת ההגדה, או האם היא באמת טעות.

ב. יסוד הגרי"ז

ויש לתרץ קושיית אלו ע"פ דברי הרב האי גאון (הובא בר"ן למס' פסחים כו: ד"ה אבל). הרב האי גאון כתב "שאינן מברכין על הלל שבלילי פסחין לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה שכך שנינו ר"ג אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל וכו' לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו." והגרי"ז (חידושי הגרי"ז על הש"ס ערכין ז:) הסביר שיש ב' מיני הלל. יש הלל שהוא זכר לנס שכבר קרה. ויש הלל בשעת הנס, שבשעה שנעשה לו נס אומרים הלל. ההלל שהוא זכר לנס הוא בתורת קריאה. אך ההלל בשעת הנס הוא בתורת שירה. ההלל שהוא זכר לנס הוא מדרבנן. אבל ההלל בשעת הנס הוא דאורייתא דומיא דשירת משה, ויתבאר להלן. הרב האי גאון בא ללמדנו שההלל בליל הסדר אינו רק הלל שהוא זכר לנס יציאת מצרים שכבר עבר. אלא ההלל הוא הלל בשעת הנס וכמו שאנו אומרים בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ומשום שאנו רואים את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים, הרי אנו חייבים לומר שירה -

לא הלל של זכר לנס בתורת קריאה, אלא הלל בשעת הנס בתורת שירה, כאילו עכשיו יצאנו ממצרים. החיוב לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים הוא חיוב להרגיש הרגשה אמיתית של יציאת מצרים. ומשום הרגשה זו, אנו חייבים להביע הרגשה זו באמירת ההלל.

ועל פי יסוד זה יש לומר שכל הדינים הנוהגים בהלל בשאר ימות השנה, אינם נוהגים בהלל זה שהוא הלל בשעת הנס. בקריאת הלל שהוא מדרבנן אומרים אותו בברכה, ואומרים אותו בעמידה, ואומרים אותו דוקא ביום, ובלי לאכול מקודם, ובלי כוס. אבל ההלל בשעת הנס שהוא מה"ת, אין אומרים ברכה משום שהלל צריך להיות שירה טבעי הנובע מבפנים ולא כמי שמצווה לומר שירה. ואין צריך לאומרו מעומד שאין זו עדות על נס שכבר קרה לפני כמה שנים, אלא שירה על נס שקרה באותה שעה. ואומרים אותו בין ביום ובין בלילה, שהרי צריך לאומרו בשעת הנס ממש.⁴ וצריך לאומרו בכוונה שלמה ובשמחה, ולכן אין אומרים הלל זה אלא על נפש שביעה וכרס מלאה. וצריך לאומרו על הכוס שאין שירה אלא על היין. דינים אלו של הלל בליל הסדר באים להדגיש שבליל הסדר אנו צריכים לראות את עצמנו כאילו עכשיו יצאנו ממצרים ולכן אומרים שירה של שעת הנס.

ועיין בעמק ברכה (עמ' עח) שתירץ ע"פ יסוד הנ"ל למה אנו אומרים ונאמר בלשון עתיד אף שאומרים שירה חדשה שמשתמע שהשירה היא על גאולה שעברה. שהרי כשיצאו בני ישראל ממצרים השירה היתה שירה חדשה, לא על הגאולה העתידה, אלא על הגאולה של מצרים, שעדיין יש בה צער הגלות. לכן אנו שחייבים לראות את עצמנו כאילו יצאנו עכשיו ממצרים, אנו שרים את השירה הזאת. אנו לא מתפללין שנוכל לומר השיר חדש של הגאולה העתידה. אלא אנחנו מודיעים שאנו נאמר שירה חדשה, והיא השירה של גאולת מצרים. ואומרים ונאמר בלשון

⁴ החת"ס (שו"ת חת"ס או"ח ס' נא) כבר כתב שהטעם שאומרים הלל בלילה הוא משום שהוא הלל ב"שעת הנס ממש" ולא הלל של זכר לנס.

עתיד, שאנו מדמים את עצמנו כאחד מיוצאי מצרים שבאמת הם אמרו שירה חדשה, ולכן אנו אומרים שירה חדשה.

והנוסח של ההגדה מדוייק כן. בהגדה אנו אומרים "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים ... לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל ... למי שעשה לאבותינו ולנו הנסים האלה הוציאנו מעבדות לחירות ... ונאמר לפניו שירה חדשה הללוי-ה." יש לנו חיוב אישית לראות את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים ולפיכך אנו אומרים הלל (ההלל בשעת הנס).

ועל פי זה יש לתרץ מאמר בגמ' התמוה קצת. בפסחים (קטז:): איתא "אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם." ופירש רשב"ם "פסוק זה ואותנו הוציא משם שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משום שאף אותנו גאל הקב"ה." ויש להקשות על דברי רבא, מה מוסיף רבא, הלוא אומרים בכל דור ודור וכו', וא"כ אנו מקיימים מה שחייבים לראות את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים.

ועיין בספר הגיוני הלכה (ח"א עמ' לה) שהעיר שרבא עצמו (מגילה יד.) אמר שהטעם שאומרים הלל בפסח ולא בפורים אף ששניהם היו בחוץ לארץ הוא משום "התם (לגבי פסח) הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש (בתמיה) אכתי עבדי אחשורוש אנן." ואם רבא ס"ל שכשעדיין אנו בתוך גלות א"א לומר הלל, הרי אין ראוי להזכיר הנס של יציאת מצרים מכיון שאנו עדיין עבדים אף שהוא למלך אחר. ולכן אמר רבא שצריך לומר ואותנו הוציא משם משום שבליל הסדר אנו מראים את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים ולכן אין מחשבים על מה שבאמת עכשיו אנו עדיין 'עבדים של אחשורוש', שהרי במחשבה אנו האנשים שלפני שעה יצאו ממצרים, שאותנו הוציא משם, מעבדות לחירות, ולכן חייבים אנו לומר הלל.

ולפי מה שכתבנו שההלל בשעת הנס צריך להיות על נפש שביעה וכרס מלאה, יש להקשות שהרי אנו אומרים חציו לפני הסעודה וחציו לאחר הסעודה. והנצי"ב (בהקדמה להגדה שלו) הסביר שהטעם שאנו מחלקים את הלל הוא כדי שהסעודה תהיה ידוע שהיא סעודת מצוה

מיוחדת להזכיר את הנסים שנעשו במצרים. לכן אנו מתחילים במקצת הלל כדי להראות שאין זו סעודת יו"ט רגילה אלא סעודה מיוחדת כדי להודות להקב"ה על הנסים. ועל פי זה יש לומר שאף שעדיף לדחות את כל ההלל עד לאחר הסעודה ולאומרו על נפש שביעה, מ"מ אומרים חלק ממנו קודם לסעודה כדי להשוות את הסעודה לסעודה של הזכרת נסי מצרים.

ועל פי יסוד הנ"ל מובן איך אנו אומרים הלל בליל הסדר אע"פ שבכורות מצרים מתו בלילה ההוא. ההלל שלנו הוא הלל בשעת הנס, וכמו שמשך רבינו שר שירה בשעת קריעת ים סוף, הרי אנו מותרים וחייבים לומר שירה אע"פ שהיו בכורות מצרים מתים באותו הלילה. ומה היה ההיתר למשה רבינו לומר שירה. שמעתי בשם הגר"ח מואלוז'ין שהסביר שהכלל שאין אומרים שירה בזמן שמעשי ידיו של הקב"ה מתים הוא דוקא לאלו שלא היו ניצולים מן הנס. אבל אלו הניצולים מן הנס אומרים שירה אע"פ שמעשי ידיו של הקב"ה מתים באותה שעה. לפיכך המלאכים שלא היו ניצולים מקריעת ים סוף לא היו יכולים לומר שירה באותה שעה. בשביעי של פסח אין אנו יכולים לומר הלל משום שאנו בעצמנו לא היו ניצולים מקריעת ים סוף. אבל בליל הסדר שאנו מחוייבים לראות את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים, אנו צריכים להתייחס אל עצמנו כאילו היינו מהניצולים, ולכן אנחנו מחוייבים לומר שירה אע"פ שבאותה שעה היו בכורות מצרים מתים.

ועל פי יסוד הנ"ל יש לתרץ גם הקושיות שהקשינו על ליל הסדר בכלל. הטעם שאין אומרים את הברכה של שעשה נסים לאבותינו הוא משום שברכה זו היא ברכה על נסים שקרו לאבותינו. היא ברכה שמזכיר את נסים שכבר היו לפני כמה שנים. אבל בליל הסדר אנו מזכירים את הנסים שהיו באותה שעה, ולכן לא שייך לומר ברכת שעשה נסים. במקום ברכת שעשה נסים אנו אומרים ברכת "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים." אנו מברכים על מה שהקב"ה גאל אותנו ממצרים. [עיי' בהגדת מעשה נסים לבעל התיבות מש"כ בזה.]

ולכן אנו אומרים שאילו לא הוציא הקב"ה אותנו ממצרים שעדיין נהיו עבדים. אין הכוונה שבאמת עכשיו כל בני ישראל עדיין יהיו עבדים, אלא שמכיון שאנו חייבים לראות את עצמנו כעבדים שיצאו ממצרים, מהשקפה שלהם, אילו לא הוציא הקב"ה אותם באותה שעה, בני ישראל

היו עדיין עבדים. כשהיו במצרים היו חושבים שאין סיכוי כלל שישתחררו, ואף כשיצאו עדיין חשבו שלולא היד החזקה של הקב"ה לא היו יוצאים.

ולפי היסוד הנ"ל, הרי יוצא חידוש לדינא. עיין במג"א (סב:א) שכתב שיוצאים קריאת ההלל בלשון הקדש אפילו אם אינו מבין. ובמשנת יעב"ץ (להגרי"ב ז'ולטי או"ח יט) כתב שזהו דוקא בקריאת הלל של זכר לנס. אבל הלל בשעת הנס שהוא הלל של שירה, צריך להבין מה שאומר, ואם אינו מבין לשון הקדש, אי אפשר לאומרו בלשון הקדש. והביא ראיה לזה מדברי התוס' (סוטה לג. ד"ה ברכת) שכתבו שהטעם שמברכים ברכת המזון בכל לשון הוא משום שהעיקר הוא לתת שבח להקב"ה וכדי לכוון כראוי צריך לאומרו בלשון שמבין. וכתב שלפי זה מי שאינו מבין לשון הקדש צריך לומר את ההלל בליל הסדר בלשון שמבין כדי להודות להקב"ה כראוי.

ובמשנת יעב"ץ הסביר ע"פ דברי המהר"ל למה אין מברכין על ההלל בליל הסדר. המהר"ל כתב שהטעם שאין מברכין על ההגדה הוא משום שעיקר מצות ההגדה היא מחשבת הלב. אין עיקר החיוב לקרוא את ההגדה, אלא החיוב הוא להבין את מעשה יציאת מצרים, ואין מברכים ברכה על מחשבת הלב. וע"פ הנ"ל הסביר המשנת יעב"ץ, שה"ה לגבי ההלל בליל הסדר. העיקר בהלל בליל הסדר הוא להכיר חסדי הקב"ה בהוציאנו ממצרים. אין מצות ההלל מצות קריאה בעלמא, אלא תועלתה להביא אותנו לידי הכרה זו. א"כ עיקר המצוה היא במחשבת הלב, ואין מברכין עליה. משא"כ, ההלל של שאר ימות השנה, הלל של קריאה, שעיקר המצוה היא רק לקרות את הלל, ואין המחשבה החלק העיקרי מהמצוה. לכן מברכין על ההלל של שאר ימות השנה.

ועל פי יסוד זה גם יש להסביר למה אין מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים. החת"ס (תורת משה חלק ההגדה) תירץ שהברכה על סיפור יציאת מצרים היא ברכה של אשר גאלנו. אך א"כ יש להקשות, שברכה זו נמצאת בסוף ההגדה לאחר גמר סיפור יציאת מצרים, ואם באמת היא הברכה על מצות מגיד, היתה צריכה להיות קודם מגיד כדי שתהיה עובר לעשייתן. וחידוש החת"ס שמכיון שכל ענין של סיפור יציאת מצרים הוא כדי לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, כל זמן שהוא עומד באמצע

סיפור יציאת מצרים הרי דינו כעכו"ם שהרי בני ישראל כשיצאו ממצרים קודם מתן תורה היה דינם כעכו"ם, וכמו שאנו אומרים "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו". ולכן אין מברכין עד סוף מצות מגיד שעד עתה היינו נידונים כעכו"ם שאינו יכול לברך, ורק בסוף מגיד אנו נעשים כישראלים גמורים. ואין זה חסרון של עובר לעשייתן שהרי גר ג"כ אינו מברך אלא עד לאחר הטבילה מכיון שאינו יכול לברך קודם לכן.

בגמ' (מגילה יח.) איתא "מאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו למי נאה למלל גבורות ה' למי שיכול להשמיע כל תהלתו". ופרש"י ואין מי שיכול לספר את כולו לפיכך אין נראה לספר מדעתו אלא את מה שתקנו חכמים." כלומר, שאין ראוי לשבח את הקב"ה ע"י תהלות שחבר מעצמו אלא רק ע"י מה שתקנו חכמים. וא"כ יש להקשות, למה בליל הסדר אומרים כל המרבה לספר הרי זה משובח. היינו צריכים לומר כל המוסיף גורע.

ובהגדת טללי אורות (עמ' שלו) הביא השערי שפת אמת שתירץ שהאיסור לחדש תהלות מעצמו אינו אלא לאחר הזמן שחז"ל תקנו הנוסח לשבח אותו המאורע. אבל מי שנעשה לו נס, אין גבול לתהילות שיכול לומר בשעה ההוא. ולכן בליל הסדר, שאין זה רק הזכרת הנס, אלא הרי הוא כאילו הנס נעשה לנו, אין גבול לתהילות שאנו יכולים לשבח את הקב"ה, ולכן כל המרבה הרי זה משובח.

ועתה, יש לברר אם הלל הוא חיוב מדאורייתא או מדרבנן. בירושלמי (סוטה ה:ד) איתא "אז ישיר משה ובנ"י את השירה הזאת וגו' ויאמרו לאמור מה ת"ל לאמור, לאמור לדורות." ובקרבן העדה פירש שיאמרו שירה על כל נס שיעשה להם." ובמגילה (יד.) איתא,

ת"ר מ"ח נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פתחו ולא הותירו על מה שכתבו בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמרו שירה ממיטה לחיים לא כל שכן.

והחת"ס (שו"ת חת"ס או"ח רח) הקשה, שממה שדרשו מק"ו לתקן מקרא מגילה משמע שחיוב מקרא מגילה הוא מה"ת, אך ידוע

שמקרא מגילה הוא רק מדברי סופרים. ותירץ שמהגמ' הנ"ל יש ללמוד שעיקר החיוב לעשות משהו זכר לנס הוא מה"ת, רק הפרטים הוא מדרבנן. ולכן מקרא מגילה יש בו קיום מה"ת, שהרי למדו מק"ו ממש שצריך להזכיר את הנס. רק מה שקבעו לעשות כן ע"י מגילה ומשלוח מנות וכו' הוא מדרבנן.

ובמשנת יעב"ץ תירץ באופן אחר. הירושלמי בא להשמיע לנו שיש חיוב מה"ת לומר שירה בשעת הנס. מה שדרשו לתקן מקרא מגילה מק"ו, אין זה אלא לאלו שהיו שם בשעת הנס, שהיה להם חיוב מה"ת לומר שירה על הנס שקרה להם. אבל לדורות, כיון שאין הזכרת הנס בגדר שירה בשעת הנס אלא זכרון בעלמא, א"כ זכרון זה אינו אלא מדרבנן. ולכן חיוב מקרא מגילה וחנוכה שהם באים לזכר הנס אין חיובם אלא מדרבנן.⁵ דהיינו, שהיישוב בין סתירת המקורות הוא שהלל בשעת הנס הוא מדאורייתא, והלל שהוא זכר לנס אינו אלא מדרבנן.

והנה בפסחים (לו). איתא "אמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה." וכתב רש"י "שגומרים עליו את הלל ואמורים עליו הגדה." והקשה המשנת יעב"ץ, הלוא דרשה זו היא דרשה מה"ת, והיאך יכול לומר שכוונת הפסוק היא שיש חיוב מה"ת לומר הלל בליל הסדר.

⁵ עיין בשאלות (כו) שכתב "דמחייבין דבית ישראל לאדויי ולשבוחי קמאי שמאי בעידנא להו ניסא." והסביר הנצי"ב (שם) "פ' בשעה שאירע הנס ולא ביום ההוא בכל שנה דזה אין לו עיקר מה"ת אלא מדרבנן." ועיין בשמות רבה (פ"ו) "בשעה שאתה עושה לנו נסים ביום אנו אומרים לפניך שירה ביום הה"ד ותשר דבורה וגו' ... ביום ההוא לאמר, בשעה שאתה עושה לנו נסים בלילה אנו אומרים לפניך שירה בלילה הה"ד השיר יהיה לכם כליל התקדש החג." כלומר, שאומרים שירה על הנס בשעה שנעשה הנס, שאם הנס קרה ביום, שרים ביום, ואם הנס קרה בלילה, שרים בלילה. ובשמות רבה (כג) "ויאמרו לאמר' נהיה אומרם לבנינו ובניהם ולבניהם שיהיו אומרים שירה לפניך כשירה הזאת בשעה שתעשה להם נסים וכ"ז אינו אלא בשעת הנס." וממקורות אלו מבואר שההלל בשעת הנס הוא מה"ת. וגם מבואר מהמדרש למה אומרים שירה בלילה כשאומרים שירה של שעת הנס. ועל פי דברי המשנת יעב"ץ ניחא דברים אלו, שהיישוב בין המקורות הוא שהלל בשעת הנס הוא מדאורייתא וההלל שהוא זכר לנס הוא מדרבנן.

הלוא הלל שאינו אלא לזכר הנס הוא מדרבנן. ועל זה תירץ שרש"י ס"ל כרב האי גאון שהלל זה הוא הלל בשעת הנס, והלל בשעת הנס הוא מה"ת כמבואר בירושלמי הנ"ל.

ועיין במג"א (תכב:ה) שכתב "נשים פטורות מכל הלל מפני שהוא מעשהז"ג. אולם, המחבר (תעב:יד) כתב לגבי הלכות פסח "גם נשים חייבות בד' כוסות ובכל מצות הנוהגות באותו לילה." ומשמע שחייבות אף בהלל. ויש להקשות, הלוא הלל הוא מעשהז"ג, וצריכות להיות פטורות.

ועיין בתוס' (סוכה לח. ד"ה מי) שכתבו:

משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (קח). דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור.

כלומר, שהלל שאומרים בתורת חיוב הרגל, נשים אינן חייבות לאומרו. אבל הלל הנאמר על הנס, נשים חייבות לומר הלל משום שאף הן היו באותו הנס. אך עדיין קשה, דא"כ נשים צריכות להיות חייבות בהלל של חנוכה, ומדברי המג"א משמע שפטורות אפילו מהלל דחנוכה.

ותירץ המשנת יעב"ץ שבאמת נשים פטורות מהלל שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ואף אם היו באותו הנס. אבל הלל של ליל הסדר שונה משאר ימות השנה. ההלל של ליל הסדר הוא הלל על נס שנעשה להם עכשיו, שחייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים. הלל זה אינו מעשהז"ג, וכמו שמרים שר שירה בשעת הנס, ה"ה שהנשים חייבות לומר הלל בשעת הנס ככל מי שנעשה לו נס. וחשוב זה הוא חיוב דאורייתא ואינו בכלל מצות עשה שהזמן גרמא.

ועיין בספר פחד יצחק (להגר"י הוטנר פסח מאמר כד) שהקשה שהרמב"ם מנה בספר המצוות (מצוה קנז) מצות סיפור יציאת מצרים, הנוהגת רק בליל הסדר, אך לא מנה מצות זכירת יציאת מצרים, המצוה הנוהגת בכל יום ולילה. והטעם הוא שהרמב"ם פסק כבן זומא שסבר

שמצות זכירת יציאת מצרים אינו נוהגת לעתיד לבוא, ולכן לא מנה אותה. אך קשה, למה מצות זכירת יציאת מצרים אינה נוהגת לעתיד לבוא, אבל מצות סיפור יציאת מצרים נוהגת לדורות.

ותירץ שהגמ' (ברכות יג.) הביאה משל לדברי בן זומא למה אין מצות זכירת יציאת מצרים נוהגת לעתיד לבוא "משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב. פגע בו ארי וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה ארי. פגע בו נחש וניצל ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש אף כך ישראל צרות אחרונות משכיחות את הראשונות." כלומר, שמכיון שיהיו לבני ישראל עוד ישועות קודם ימות המשיח, לא יזכירו עוד את נסי מצרים שרק מזכירים הישועות האחרונות. וכתב הפחד יצחק:

ואם כן תינח בזכירת יציאת מצרים דכל ימות השנה, דבחובת זכירתה לא נאמרה אלא זכירת המאורע שאירע לאבותינו במצרים וממילא לענין זה שפיר הוה צרת מצרים לגבי הצרות שלאחר מכאן בגדר צרות ראשונות לגבי צרות אחרונות, מה שאין כן מצות ספור יציאת מצרים של ליל ט"ו בניסן שנאמרה בה גם החובה של ראיית עצמו בכל דור ודור כאילו הוא יצא ממצרים ... ממילא נמצא דמצד חובה זו של סיפור לא משכחת לה צרות אחרונות לגבי יציאת מצרים. דלעולם הוה יציאת מצרים האחרונה ביותר.

והנה בלעם בירך את ישראל באומרו (במדבר כג:כב) "א-ל מוציאם ממצרים." ועייין באור החיים (שם) שכתב:

אמר מוציאם ולא הוציאם הגם שרבותינו ז"ל אמרו דאפיק משמע והוכיחו מכאן אף על פי כן יותר משמע לשון עבר אם היה אומר הוציאם. ונראה על דרך אומרם ז"ל בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, על כן אמרו יודעי פנימיות התורה כי כל ליל פסח מתבררים כוחות הקדושה מהקליפה ונוספים בעם בני ישראל והיא הבחינה עצמה של יציאת

מצרים והוא אומר א-ל מוציאם כי לא יציאה ראשונה
לבד אלא בכל שנה ושנה מוציאם כנזכר.

כלומר, שיש להקשות על הלשון "מוציאם" שהוא לשון הוה, ולא אמר "הוציאם" שהוא לשון עבר. ותירץ האור החיים שמכיון שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו וכו', א"כ באמת יש יציאת מצרים בכל שנה ושנה ע"י מה שמרגישים יציאת מצרים ו"מתבררים כוחות הקדושה מהקליפה". ועל דרך זה אנו אומרים בהגדה "ועכשיו קרבנו לעבודתו". דהיינו, שגם עכשיו קרבנו, ולא רק בזמן יציאת מצרים ממש. ומזה מבואר ראייה ליסוד הפחד יצחק שבכל שנה ושנה אנו מרגישים מחדש את ענין יציאת מצרים עד כדי כך שהתורה כתבה לשון הוה ולא לשון עבר לגבי יציאת מצרים.

ויש לעיין, למה אנו דורשים בליל הסדר בדוקא בפרשת מקרא ביכורים "ארמי אובד אבי", הלוא מסתבר לדרוש מספר שמות שמזכיר עצם סיפור שעבוד מצרים והגאולה ממצרים. ונראה לומר שמקרא ביכורים מבוסס על אותו היסוד שיש בסיפור יציאת מצרים, הענין של הרגשה אמיתית של המאורע שקרה. המביא ביכורים אומר "הגדתי היום כי באתי". כלומר, שיש למביא ביכורים להרגיש כאילו עכשיו נכנס לפעם ראשון לא"י ולהרגיש כל מה שגרם לישיבתנו בארץ ישראל. הוא הדין בליל הסדר צריכים אנו לומר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, להרגיש כאילו אנו עכשיו באמת יצאנו ממצרים. לכן חז"ל בדוקא תקנו לדרוש פרשת 'ארמי אובד אבי' כדי להרגיש את היסוד שבליל הסדר, שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ומכיון שההרגש שאדם חייב להרגיש בשעת הבאת ביכורים הוא דומה להרגשה שבליל הסדר, היינו הרגשת העבר, תקנו חז"ל לקרות בדוקא מתוך מקרא ביכורים בליל הסדר.⁶

⁶ עיין בהגדת הערוך השלחן הנקרא "ליל שימורים" שכתב "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ וגו' והרי באי הארץ לא היו יוצאי מצרים שכל יוצאי מצרים מתו במדבר ואין אומרים באי הארץ ואותנו הוציא משם אלא ודאי דאותנו הוציא משם קאי על כל דור ודור וממילא דקאי ג"כ על באי הארץ". ומבואר

ג. דעת הירושלמי שלא אמרו שירה כשיצאו ממצרים

אך יש לעיין ביסוד דברי רב האי גאון ומה שחדש הגר"ז בדבריו מדברי הירושלמי (פסחים י:ו, עא.). בירושלמי איתא "כתיב בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' התנדבו ראשי עם כשהקדוש ברוך הוא עושה לכם ניסים תהו אומרין שירה התיבון הרי גאולת מצרים שנייא היא שהיא תחילת גאולתן." ופירש הקרבן העדה, "התיבון- הקשו הרי גאולת מצרים ולא אמרה שירה אלא על הים. ומשני שנייא היא- שאני התם שהיא היתה תחילת גאולתן ולא היתה גמר הגאולה עד עברם הים." והפני משה פירש "שלא מצינו בכתוב שאמרו שירה בצאתם ממצרים." כלומר, שלפי הירושלמי לא אמרו שירה כשיצאו ממצרים משום שהיא היתה תחילת הגאולה ולא נגאלו לגמרי עד זמן קריעת ים סוף ורק בסוף גאולתן אמרו שירה.

ועיין בהגדת הגר"ד (עמ' סה) שהסביר הגר"ד שלא היה חיוב לומר הלל עד קריעת ים סוף ששם היתה הגאולה הרוחנית כדכתיב ויאמינו בה' (שעוד עתה לא היו מאמינים שלימים). וכיציאת מצרים הגאולה היתה רק גאולה גופנית, ולכן לא אמרו שירה, שהחיוב לומר שירה הוא רק על גאולה רוחנית ולא על גאולה גופנית.

ולפי זה קשה על דברי הגר"ז שהסביר כל ענין ההלל שהוא הלל בשעת הנס, שבשעת יצרים מצרים ממש לא אמרו שירה, ולמה אנו, שרק חייבים לראות את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים נאמר הלל בשעת הנס. הלוא שבעת הנס לא אמרו שירה כלל.⁷

ומעוניין שבהגדה יש כמה פעמים שמזכירים ענין קריעת ים סוף: א. בהגדה מובאת כל המחל' בין ר"ע ורבי יוסי כמה מכות לקו על הים.

מדבריו כדברינו שגם אצל המביא ביכורים יש ענין להרגיש כאילו הוא עכשיו בא לארץ עם יוצאי מצרים.

⁷ ובאמת י"ל שיש מחל' אמוראים אם אמרו שירה בשעת יציאת מצרים, ויתבאר להלן.

ב. מזכירין קריעת ים סוף בפזמון של דיינו.
 ג. הדעת זקנים מבעלי התוס' (שמות יב:ח) כתבו "לכך נהגו העם לעשות בליל פסח שלש מצות זכר לשלש סאין שאמר מהרי שלש סאים ופסח היה. ויש אומר זכר לשלשה אבות ובציעתה זכר לקריעת ים סוף וירדן שנבקע בפסח." הרי שיש דעה מבעלי התוס' שיחץ הוא זכר לקריעת ים סוף.
 ד. שמעתי בשם הרב יוסף חיים זוננפלד שיש רמז לקריעת ים סוף בכרפס שהוא ראשי תיבות ל"כל רכב סוס פרעה" ולכן טובלין הכרפס במים.

ויש לעיין, מה ענין קריעת ים סוף אצל סיפור יציאת מצרים, הלוא סיפור יציאת מצרים הוא כדי להזכיר היציאה ממצרים בליל ט"ו ניסן ולא כל הגאולה. ועיין בהגדת הרמב"ם שלא הביא כלל ענין של קריעת ים סוף, שלא הביא המחל' בין ר"ע ורב יוסי, ואין לו הפזמון של דיינו. ועיין בהגדת הגרי"ד (עמ' נז) שהסביר טעם הרמב"ם להשמיט ענין יציאת מצרים הוא ע"פ מה שכתב (הל' חמץ ומצה ז:א) "מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים." הרי שהמצוה של סיפור יציאת מצרים כוללת רק מה שנעשה במצרים, ולכן קריעת ים סוף שלא היתה במצרים איננה בכלל מצות סיפור יציאת מצרים. ולכאורה סברא זו פשוטה, וא"כ יש להקשות על הנוסח שלנו שמזכיר ענין של קריעת ים סוף בהגדה.

גם יש לעיין בשינוי אחר בנוסח ההגדה של הרמב"ם שמוכא גם בהל' חמץ ומצה (ז:ו). נוסח הרמב"ם הוא "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואתנו הוציא משם." ויש שרצו לפרש שהרמב"ם בא להוסיף על מה שיש בנוסחתנו. לדידן החיוב רק להרגיש כאילו יצאנו ממצרים.⁸ להרמב"ם החיוב הוא לא רק להרגיש אלא להראות לעולם שאנו יצאנו ממצרים. [השוה לדברי הפחד יצחק ובמש"כ בזה.] אולם, יש שהבינו בדברי הרמב"ם שהחיוב הוא רק

⁸ יש להסביר שיטה זו בשני אופנים. הא' שיש שני חיובים: להרגיש ולהראות. הב' החיוב באמת הוא להרגיש כאילו יצא ממצרים. אך שיעור ההרגשה הוא להרגיש כ"כ עד שירצה להראות ולפרסם לעולם שהוא עכשיו יצא ממצרים.

להראות כאילו יצא ממצרים, אבל אין חיוב להרגיש כאילו יצא ממצרים ממש. עכ"פ, עלינו לבאר, האם שיטת הרמב"ם בנוגע להזכרת קריעת ים סוף בהגדה תלויה על שיטתו לענין החיוב להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים. האם יש קשר בין שתי שיטות אלו.

עוד יש לעיין, מתי היה קיום הבטחתו של הקב"ה כשהבטיח לאברהם אבינו "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". לכאורה קיום ההבטחה היה כאשר יצאו ממצרים כדכתיב (שמות יב:לה-לו) "ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלת. וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום וינצלו את מצרים." ופרש"י "שלא יאמר אותו צדיק אברהם ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצא ברכוש גדול לא קיים בהם." כלומר, שמשמעות ההבטחה היתה שמיד כשיצאו ממצרים יצאו ברכוש גדול. ולכן משה אמר לבני ישראל לשאול את הכסף והזהב כדי שיצאו ברכוש גדול.

ועיין בהגדת הרב שמחה זיסל ברוידא שהקשה, מה לי לטענת אברהם אבינו. הלוא אפילו בלי טענתו של אברהם אבינו היה הקב"ה צריך לקיים הבטחתו. ותירץ ע"פ הבית הלוי שלא הגיע קץ הגאולה בשעה שיצאו ממצרים, ולכן בני ישראל היו צריכים להשלים השעבוד בשאר גליות. ומשום הכי, לא היה צריך להקב"ה לקיים ההבטחה של "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" מכיון שעדיין לא הגיע קץ הגאולה. רק כדי שלא יטעון עליו אברהם אבינו עשה חסד שיצאו ממצרים ברכוש גדול.

אך עדיין קשה, שתירוץ זה אינו עולה אלא להסבר הבית הלוי בנוגע לשאלת למה בני ישראל יצאו במוקדם ממצרים. אבל יש כמה תירוצים אחרים, דהיינו, שהשלמת השנים היתה קושי השעבוד, או משום שנולדו ששה בכרס אחד ולכן היו יותר אנשים בשעבוד שהשלימו את השעבוד. ולפי דבריהם למה הקב"ה נתן להם רכוש גדול כשיצאו רק בגלל טענת אברהם אבינו. הלוא ההבטחה עצמה היתה כביכול מחייבת את הקב"ה שיצאו ברכוש גדול.

ונחזור לדברי הגר"ד, שהסביר שהטעם שבני ישראל לא אמרו שירה כשיצאו ממצרים הוא משום שזו היתה רק גאולה גופנית ולא גאולה רוחנית. הלוא בגמ' (פסחים קיז.) איתא "והלל זה מי אמרו נביאים

שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. " הרי שאין תנאי שתהיה הגאולה גאולה רוחנית, אלא כל זמן שניצולים ע"י נס אומרים את ההלל. ולכאורה כל נס פורים הוא נס גופני, והגמ' היתה מקשה למה אין אומרים הלל בפורים ותרצו משום שהנס היה בחו"ל. ומבואר שלא בעינן גאולה רוחנית.

וכדי לתרץ קושייות אלו צריכים אנו לברר תכלית יציאת בני ישראל ממצרים. ולכאורה תכלית יציאת מצרים היתה כדי שבני ישראל יגמרו מלהיות עבדי פרעה ויתחילו להיות עבדי ה'. ולפ"ז קיום תכלית יציאת מצרים היתה בשעת קריעת ים סוף כשבני ישראל שרו "ה' ימלוך לעולם ועד," (ויבואר להלן) כשבני ישראל המליכו את הקב"ה למלך על כל הארץ, ובפרט כמלך עליהם.

ועיין בגרי"ז עה"ת (ס' רטו) שכתב "כל תכלית יצ"מ לא היתה בשביל היציאה ממצרים אלא להיות לכם לאלקים." כלומר שתועלת יציאת מצרים היא כדי שבני ישראל יקבלו עליהם את עול מלכות שמים.

וכאשר בני ישראל אמרו ה' ימלוך לעולם ועד קבלו עליהם עול מלכות שמים. עיין במדרש רבה (שמות רבה פרשה כג פסקא א) דאיתא:

אז ישיר משה, הה"ד (תהלים צג) נכון כסאך מאז, א"ר ברכיה בשם ר' אבהו אע"פ שמעולם אתה לא נתיישב כסאך ולא נודעת בעולמך עד שאמרו בניך שירה לכך נאמר נכון כסאך מאז ... כך אמרו ישראל באמת עד שלא בראת עולמך היית אתה, משבראת אותו אתה הוא, אלא כביכול עומד שנאמר (חבקוק ג) עמד וימודד ארץ, אבל משעמדת בים ואמרנו שירה לפניך באז נתיישבה מלכותך וכסאך נכון הוי נכון כסאך מאז - באז ישיר.

הרי שהמדרש הדגיש חשיבות השירה על הים שהיתה הפעם הראשון שהקב"ה נודע בעולמו, ונתיישב הכסא הכבוד. הקבלת עול מלכות שמים של דור מצרים היתה על הים כשאמרו שירה. ובאדרת אליהו (דברים לג:ה) כתב שויהי בישורון מלך קאי על מה שאמרו ה' ימלוך לעולם ועד ששם היתה קבלת עול מלכות שמים.

ולכאורה זוהי פשטות הפסוקים "וירא ישראל את ה' הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו." כלומר שלאחר שראו כל הנסים שנעשו להם במצרים ועל הים, ב"י האמינו בה' באמונה שלמה ולכן שרו ה' ימלוך לעולם ועד, וזה היה קיום התכלית של יציאת מצרים.

ולפי זה נוכל להסביר את דברי הירושלמי למה לא אמרו שירה כשיצאו ממצרים ורק שרו אחר קריעת ים סוף. אם תכלית הגאולה היתה רק גופנית, היו חייבים לומר שירה מיד. אבל תכלית הגאולה היתה גאולה רוחנית. לכן כשיצאו ממצרים אף שכבר קרה תחילת גאולה, מ"מ תכלית הגאולה לא נתקיימה עד לאחר קריעת ים סוף, כשקבלו עליהם עול מלכות שמים. החיוב לומר שירה אינו אלא כשמגיע לתכלית הנסים ולא על התחלת הגאולה. לכן כשיצאו לא היה חיוב כלל לומר שירה. ורק לאחר שראו קריעת ים סוף והמליכו את הקב"ה, הגיעו לתכלית הגאולה ותכלית הנסים ולכן היו חייבים לומר שירה. וזוהי כוונת הגרי"ד כשהסביר שלא היו חייבים לומר הלל על גאולה גופנית אלא על גאולה רוחנית. שאין כוונתו שאין אומרים הלל על גאולה גופנית. אלא כוונתו לומר שאם יש איזו תכלית לגאולה, אין אומרים הלל עד שיגיע לתכלית זו. ומכיון שתכלית יציאת מצרים היתה גאולה רוחנית, לא היו חייבים לומר הלל עד שהגיעו לגאולה רוחנית זו. ובהסבר זה ניחא לשון הקרבן העדה שכתב "שהיא היתה תחילת גאולתן ולא היתה גמר הגאולה עד עברם הים." כלומר שמכיון שתכלית אותה הגאולה היתה גאולה רוחנית, היציאה ממצרים לא היתה אלא תחילת הגאולה, וגמר הגאולה היתה רק כשעברו את הים ואמרו שירה.

ועיין בגמ' מגילה (לא.) דאיתא "יום טוב אחרון של פסח קורין ויהי בשלח." ולכאורה הטעם הוא משום שקורין מעין המאורע. שמכיון שקריעת ים סוף היתה בשביעי של פסח, קורין מעשה זה בשביעי של פסח. אמנם, רש"י כתב "לפי שביום השביעי אמרו שירה על הים." כלומר, שאין הטעם הוא משום הזכרת קריעת ים סוף אלא שמזכירים מה שבני ישראל שרו על הים. ולפי דברינו ניחא, שעיקר התכלית לא היה הנסים שקרו על הים ולא הנסים שנעשו להם במצרים. אלא התכלית היא מה שהמליכו את

הקב"ה כשאמרו שירה על הים, וזה היה עיקר גאולתם. ולכן רש"י מדגיש שבשביעי של פסח אמרו שירה על הים.

אולם, אין הכרח לומר שכוונת הירושלמי היתה לחלק בין גאולה רוחנית לגאולה גופנית וכמו שהסביר הגרי"ד. אלא י"ל שיציאת מצרים לא היתה נחשבת אפילו לגאולה גופנית עד קריעת ים סוף. עיין בדברי אור החיים (שמות יד:ל) שכתב "ביום ההוא פירוש ביום ההוא היתה התשועה ולא קודם הגם שיצאו ממצרים לא היו בוטחים בעצמן מהם." כלומר שעד קריעת ים סוף לא היו בטוחים שבאמת אינם עבדי מצרים, ורק בשעת קריעת ים סוף האמינו שהם בני חורין. וגם הספורנו (שם) כתב "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל - במיתת המסתוללים כם לשעבדם נשארו הם בני חורין כי עד עת מותם היו ישראל כעבדים בורחים." וגם העקידה פירש "ובמורא גדול זה גילוי שכינה ... ועד העת ההיא היתה אימת רשות מצרים על ישראל ... ובנס קריעת ים סוף נחשב כאילו ביום ההוא יצאו ממצרים." לפי דבריהם, עיקר הגאולה היתה בשעת קריעת ים סוף כשהאמינו בני ישראל שאינם עוד עבדים, ולא היו חושבים שהם עבדים בורחים ולא היה אימת מצרים עליהם, ולפיכך עד שטבעו המצרים בים לא היה להם אפילו גאולה גופנית.

ועיין בספר קונטרס בעניני חודש ניסן וחג הפסח (עמ' פו-פז) שהביא מספר מעגלי צדק שהסביר את דברי המג"א על פי דבריהם. המג"א (סז:א) כתב שיוצאים מצות זכירת יציאת מצרים ע"י אמירת שירת הים. ולכאורה קשה, שאין זו הזכרת יציאת מצרים כלל. אך הסביר המעגלי צדק שמדברי האוה"ח, והספורנו והעקדה, מבואר שקריעת ים סוף היתה חלק מיציאת מצרים, דהיינו, סוף היציאה, ולכן יוצאין מצות זכירת יציאת מצרים ע"י הזכרת קריעת ים סוף. וזה מה שהסביר העקדה במורא גדול זו גילוי שכינה "ביום ההוא יצאו ממצרים."⁹

⁹ ועיין בחת"ס (שם) שהקשה עליו שהרי צריך להזכיר יום צאתך מארץ מצרים, ובשירת הים לא מוזכר כלל היום שיצאו ממצרים אלא מה שקרה ביום ז' ליציאתם. ולכאורה יש לומר שאפילו החת"ס מודה ליסוד הנ"ל, אלא שחולק בפרט בדין זכירת

ולפי זה יש לומר שכוונת הירושלמי היתה שמכיון שלא נגאלו לגמרי עד שעת קריעת ים סוף לא אמרו שירה. והחסרון לא היתה בגאולה רוחנית, אלא משום שעדיין היו חושבים שהיו עבדים והיו אימת מצרים עליהם ולכן רק כשראו קריעת ים סוף והיו חושבים שהם בני חורין אמרו שירה.¹⁰

ועל פי שני דרכים אלו נמצא שחלות הגאולה היתה בשעת קריעת ים סוף, או משום שהתכלית היתה גאולה רוחנית, או משום שבאמת לא היה להם אפילו גאולה גופנית עד קריעת ים סוף. א"כ זמן קיום ההבטחה של "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" היה דוקא בשעת קריעת ים סוף. ולפי

יציאת מצרים. החת"ס סובר שלא די להזכיר ענין יציאת מצרים בלבד, אלא צריך להזכיר היום שיצאו ממצרים בדוקא, אע"פ שהוא גם סובר שקריעת ים סוף היתה חלק מהגאולה ממצרים. ויש להעיר, שיש מקום גדול לקושיית החת"ס שהרי בפסוק כתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ומשמע שצריך להזכיר מה שקרה ביום ט"ו. וצ"ל להמג"א שיום לאו דוקא אלא כל שמזכיר מה שקרה כשיצאו מיד שלטון מצרים הוי בגדר יום צאתך. וצ"ל עוד שהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים" הוא ג"כ לאו דוקא.

¹⁰ האחרונים הקשו למה אנו חוגגים את חג הפסח לז' ימים אם כל החג הוא להזכיר יציאת מצרים שהיה רק יום אחד. ועיין הגדת הרב יהונתן אייבשיץ (עמ' כח) שהסביר שאע"פ שחג הפסח הוא זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים היתה רק יום אחד, מ"מ אנו חוגגים את חג הפסח ז' ימים משום שהקיום של "יד חזקה" היה דוקא בשעת קריעת ים סוף שדוקא בים ראו את "היד הגדולה". לכן חג הפסח נמשך עד זמן קריעת ים סוף שהיה הקיום השלם של יציאת מצרים.

ועיין בהגדת תלמי אורות (עמ' קעז) שהביא בשם הגר"ח זוננפלד שהקב"ה חשב את הקץ של ארבע מאות שנה מלידתו של יצחק. אך לידתו של יצחק יש בו ב' חלקים, הא' עצם לידתו והיינו לידתו הגופני, ולאחר ארבע מאות שנה, בט"ו ניסן, יצאו ממצרים ונגאלו בגאולה גופנית. הב' מילתו של יצחק, והיא הלידה הרוחנית כשנכנס לבריתו של אברהם אבינו. לכן הגאולה הגופנית היתה ארבע מאות שנה לאחר לידתו של יצחק. אך הגאולה הרוחנית לא היתה אלא עד יום השביעי, ארבע מאות שנה אחר מילתו של יצחק. ולכן אנו חוגגים ז' ימים של פסח שנמשך מהגאולה הגופנית עד הגאולה הרוחנית.

הקיום של הבטחה זו היה בביזת הים. ועיין בקול אליהו להגר"א (פרשת בא) שכתב "דהגאולה שלימה לא היתה רק על ים סוף ששם נדונו על המים כנגד מה שעשו לישראל כל הבן היאורה ... אבל לפי האמת הגאולה שלימה והרכוש יהיה על ים סוף." כלומר, שהקב"ה לא היה דן את המצרים אלא על מה שעשו יותר מהגזירה של ועבדום וענו אותם, והגזירה לא היתה להרוג את הילדים. והמצרים נענשו על חטא זה שהרגו הילדים בשעת קריעת ים סוף, ורק בעת ההיא היתה הבטחת ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

ובתרגום יונתן על הפסוק (בראשית טו:יד) "וגם את הגוי אשר יעבדון דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", תרגם "ואוף ית עמא דיפלחון להום דייך אנא במאתן וחמשין מחן ומן בתר כן יפקון לחירותא בנכסין סגיאין." פירושו, העם אשר עובדים את הים (היינו המצרים) אדון אותם בר"נ מכות (על הים) ואח"כ יצאו לחירות ברכוש גדול. ומבואר שהתרגום סבר שהחירות היתה על הים ורק אח"כ ניתן להם רכוש גדול.

ועיין ברש"י על הפסוקים (תהילים קי:ה-ו) "ה' על ימינך מחץ ביום אפו מלכים. ידין בגוים מלא גויות", שכתב "את ארבעה מלכים הוא ידין בגוים מלא גויות זו היא בשורת ברית בין הבתרים שנאמר לו על מצרים וגם את הגוי אשר יעבדון דן אנכי ... והיכן דן מלא גויות את מצרים על שפת הים." כלומר, שהקב"ה הבטיח בברית בין הבתרים שיהיה דן בגוים מלא גויות, ודין זה היה על הים.

ולפי זה יש לתרץ קושיית הרב שמחה זיסל למה נתן הקב"ה את הרכוש בגלל טענת אברהם אבינו ולא מצד עצם הבטחה. שלפי דברינו ביציאת מצרים ממש לא היה חייב הקב"ה לקיים הבטחתו שעדיין לא נשלמה הגאולה עד קריעת ים סוף. רק שלא יטעון עליו אברהם אבינו נתן להם את הרכוש כשיצאו ממצרים. ובאמת זוהי כוונת הגר"א כשכתב "ולכן אמר לישראל שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב רק בשביל אברהם שיחשוב שהיציאה ממצרים הוא הגאולה שלימה ויאמר אח"כ יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם אבל לפי האמת הגאולה שלמה והרכוש יהיה על ים סוף."

והנה, בפסחים (ק.ח.) מבואר שהטעם שנשים חייבות בד' כוסות הוא משום שאף הן היו באותו הנס. והמהר"ם חלוואה (שם) הסביר "הנס הגלות או בשרדפן פרעה על הים." וידוע שהד' כוסות הם נגד הד' לשונות של גאולה. וא"כ יש להקשות, מה ענין קריעת ים סוף אצל ד' לשונות גאולה. אך לפי דברינו י"ל שמכיון שקריעת ים סוף היתה חלק מיציאת מצרים, שפיר יש שייכות בין קריעת ים סוף לד' לשונות של גאולה. ולכן כיון שהנשים היו בסכנה על הים וניצולו ע"י קריעת ים סוף, הרי הן חייבות בד' כוסות.

ולפי כל זה יש להבין הקשר בין ההגדה לקריעת ים סוף, שמוזכר כמה פעמים ענין קריעת ים סוף בהגדה. שהרי עיקר הגאולה היתה בשעת קריעת ים סוף ולכן ראוי להזכירו תוך הסיפור של יציאת מצרים. ובמה שעיקר הגאולה היתה בקריעת ים סוף יש לומר או כדברי הגר"ד שקריעת ים סוף היתה הגאולה הרוחנית וזו היתה תכלית הגאולה, או כדברי האור החיים, הספורנו והעקידה שקריעת ים סוף היתה העיקר גאולה ממש ולכן היא חלק גדול מהסיפור של יציאת מצרים.

אך לפי זה יוצא חידוש גדול לגבי הלל בליל הסדר. לפי רב האי גאון, וכמו שפירש הגר"ז ההלל בליל הסדר הוא הלל בשעת הנס. ולפי הירושלמי לא שרו הלל בשעת יציאת מצרים ממש אלא רק בקריעת ים סוף. א"כ יוצא שהלל בליל הסדר אינו ההלל ששרו בצאתם ממצרים ממש, אלא הוא ההלל שהיו שרים בשעת קריעת ים סוף. החיוב לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים אינו כולל רק תחילת הגאולה, אלא כל הגאולה מתחילתה ועד סופה, וסופה היא בשעה שאמרו שירה על הים, בשעה שהיו מרגישים הגאולה הרוחנית, והגאולה הגופנית בשלמותה.¹¹ לכן אנו צריכים לומר הלל כדי לראות את עצמנו כאילו ניצולו בקריעת ים סוף

¹¹ ואח"כ מצאתי בספר דרך שיחה להרה"ג חיים קניבסקי (עמוד רמז) שכנראה סובר דחידוש זה פשוט. ועיי"ש שכתוב: "שאלה: לפי מה שכתב הגר"א שקריעת ים סוף היתה השלמת וגמר יציאת מצרים, אם גם ע"ז יש את החיוב לראות עצמו כו. תשובה: אמנם כן, והחיוב הוא בליל ט"ו (ולא בשביעי של פסח)."

ושרנו שירה על הים.¹² ומזה הטעם יש כמה זכרונות לקריעת ים סוף בהגדה כדי לעורר ההרגשה שצריכים אנו להרגיש קריעת ים סוף ג"כ.¹³

ד. דעת הרמב"ם

ועל פי זה יש לומר שהרמב"ם חולק על רב האי גאון וסובר שאין חיוב לראות את עצמו ולהרגיש כאילו יצא ממצרים אלא רק חיוב להראות את עצמו לעולם כאילו הוא יצא ממצרים. החיוב להראות אינו אלא טכס בעלמא ולא הרגשה שבלב. ולכן ההלל בליל הסדר אינו הלל בשעת הנס, אלא הלל מדרבנן כמו שאר ימות השנה.

ומובן למה הרמב"ם לא הביא עניני קריעת ים סוף בהגדה, שהרמב"ם אזיל לשיטתו שסיפור יציאת מצרים אינו אלא להראות כאילו יצאנו ממצרים וזה כולל רק מה שקרה בליל ט"ו. אין קריעת ים סוף בכלל היציאה ממצרים אלא הוא בכלל גאולת מצרים.

¹² עיין בפסר עבודת דוד (סוטה ל:): שכתב שהטעם שכל בני ישראל אמרו שירה ביחד ולא היו יוצאים על ידי שומע כעונה הוא משום שבאמת לא היו חייבים לומר שירה שהרי כבר אמרו הלל על הים, ומכיון שכבר יצאו ידי חובתם להלל להקב"ה כאשר אמרו אז ישיר, אין ערבות בין אחד לשני ואין שומע כעונה מועיל. ולפ"ז נראה למה אנו לא אומרים אז ישיר במקום הלל, שההלל של ליל הסדר הוא ההלל שאמרו בקריעת ים סוף ולא השירה שאמרו. שאם הוא השירה, היינו צריכים לומר אז ישיר ולא הלל. ועוד עיין חידושי המהרש"א (ערכין י:): שהקשה למה אין סברא לומר אז ישיר במקום הלל ביום שביעי. ותירץ שאמירת אז ישיר אינו אלא בתורת הזכרת השירה שאמר משה ובני ישראל. אבל ההלל הוא הזכרת הנס שקרה להם.

¹³ יש להעיר שאפשר לומר שכדי להראות הקשר בין קריעת ים סוף ויציאת מצרים חז"ל מצאו המקור שמגיד צריכה להיות בדרך שאלה ותשובה מהחלק של הלל שמיייר בקריעת ים סוף, "מה לך הים." עוד יש להעיר שיש ארבע שאלות במה נשתנה ואולי חז"ל תקנו אותם הן כנגד הד' שאלות שבהלל: מה לך הים כי תנוס, הירדן תסוב לאחור, ההרים תרקדו כאלים, גבעות כבני צאן. ועיין בהגדת רינת יצחק (עמ' קכח-קכט) שכתב שהטעם שהלל נכתב בלשון שאלה ותשובה הוא משום שהדרך להזכיר הנסים של יציאת מצרים הוא בדרך שאלה ותשובה.

ועיין בנוסח הרמב"ם להגדה שלא כתב "ונאמר לפניו שירה חדשה", אלא כתב "ונאמר לפניו הלל". ולפי זה ניחא, שהרי שירה חדשה אין כאן, שלהרמב"ם ההלל הזה אינו השירה שאמרו ביציאת מצרים אלא רק הלל זכר לנס, ולכן הגירסא של "ונאמר לפניו הלל" הוא גירסא נכונה לשיטתו.¹⁴

אולם, יש לפרש את דברי הרמב"ם באופן אחר. יש כמה מקורות שבאמת אמרו שירה בשעת יציאת מצרים. בירושלמי (פסחים לז.) איתא "אמר רבי לוי כשם שניתן כח בקולו של משה כך ניתן כח בקולו של פרעה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום ומה היה אומר קומו צאו מתוך עמי לשעבר הייתם עבדי פרעה מיכן והילך אתם עבדי ה' באותה שעה היו אומרים הללו-ה הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה." הרי שרבי לוי ס"ל שהיו אומרים שירה בשעת יציאת מצרים. ועיין בתורה שלמה (פרשת בא אותיות תק, תקלא, תקמא) שהביא מכמה מדרשים שאמרו שירה בליל ט"ו.

ולפי זה יש לומר שהרמב"ם ס"ל שאמרו שירה בליל ט"ו. ולכן ההלל הוא הלל בשעת הנס, ומה שאין מזכירין קריעת ים סוף בהגדה הוא משום שאין מזכירין אלא מה שקרה בליל ט"ו. ולפי זה נוכל לומר שגם הרמב"ם סובר שצריך להרגיש מה שקרה בליל ט"ו ונוסף לזה צריך להראות לעולם מה שקרה בליל ט"ו. ורק לנוסח שלנו שכולל עניני קריעת ים סוף אפשר שהלל בשעת הנס הוא הלל של קריעת ים סוף ולא של יציאת מצרים ולכן מזכירים כמה עניני קריעת ים סוף.

ה. יישוב הסתירה בירושלמי

¹⁴ כלומר שלהרמב"ם אי אפשר לתרץ כל הקושייות שהקשינו על שינויים בליל הסדר משאר ימות השנה. לדידיה צ"ל שמה שיש הרבה דינים שונים בהלל בליל הסדר, אין זה משום שהוא הלל בשעת הנס אלא שכך תקנו לומר הלל בליל הסדר זכר לנס, ומכיון שבלא"ה הוא יוצא מן הכלל שאין אומרים הלל זכר לנס בלילה תקנו כמה שינויים אחרים, והבאנו כמה מהטעמים לעיל.

אך עדיין יש להקשות ממה שיש כעין סתירה בירושלמי אם אמרו שירה בשעה שיצאו ממצרים. שיש אמוראים שאומרים שאמרו שירה ויש אומרים שלא אמרו.¹⁵ ובאמת יש לומר שאין מחל' בין האמוראים בירושלמי אם אמרו שירה ביום שיצאו ממצרים. רבי לוי שסבר שאמרו שירה, היינו מיד כשאמר להם פרעה "קומו צאו מתוך עמי" בליל ט"ו. אבל כשיצאו ממש, דהיינו בבקר, לא אמרו שירה עד קריעת ים סוף. הירושלמי שהקשה למה לא אמרו שירה בתחילת הגאולה, מיירי לענין לומר שירה מיד לאחר שיצאו ממצרים בט"ו בבקר, שלכאורה כיון שיצאו ממצרים היו להם לומר שירה ג"כ בבקר ולזה הירושלמי כתב שמכיון שהיה רק תחילת הגאולה לא אמרו שירה.

אך לפי זה צריך לעיין בטעם הדבר, מה הסברא לומר שהיה להם ב' חיובים לומר הלל, א' בלילה וא' ביום. ולמה שרו שירה בלילה. הלוא גם השירה בלילה היתה צריכה להיות נחשבת רק לתחילת הגאולה.

וידועים דברי הגר"ח (עיין בהגדה של פסח מבית לוי עמ' קפט) שיש ב' ענינים שנוגעים לענין יציאת מצרים. יש מושג של גאולה ויש מושג של פדיון. ומצינו מושגים אלו כמו שאנו אומרים בתפילה "ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו", ועוד בברכת אשר גאלנו שבסוף מגיד "על גאולתינו ועל פדות נפשינו". והסביר הגר"ח שהגאולה היתה היציאה

¹⁵ בכסלו בשנת תשס"ד זכיתי לבקר אצל הרה"ג רב מאיר סולוביצ'יק ושאלתי אותו על יסוד אביו הגר"ז והסתירה בירושלמי. והוא הסביר הגמ' בסוף הירושלמי מס' פסחים באופן שונה מהפני משה ומהקרובן העדה, ולפי דבריו אין סתירה בכלל.

והסביר שהגמ' שם רק שואלת למה בנ"י לא אמרו שירה על ט' המכות הראשונות ולמה בדוקא אמרו שירה על מכת בכורות. והגמ' עונה שאע"פ שבכל מכה היו נסים מ"מ הם רק היו נסים של התחלת הגאולה ולא הביאו אתם הגאולה מיד, משא"כ מכת בכורות, שהיא הביאה אתה הגאולה ממצרים, ולכן דוקא אז שרו שירה. ולפי זה אין סתירה בירושלמי, וגם אין קושיא בכלל על רב האי גאון, שבאמת אף לפי הגמ' שם אמרו שירה בליל הסדר.

מעבדות פרעה. אך הפדיון היה מה שיצאנו מרשות פרעה ונכנסנו לרשות הקב"ה.¹⁶

יתכן לומר שבליל ט"ו כאשר פרעה אמר "קומו צאו מתוך עמי" נגמרה העבדות של פרעה וזו היתה גאולתם, הגאולה הגופנית. ועל מה שיצאו מעבדות של פרעה אמרו עליו שירה.¹⁷ אך בבקר, כאשר יצאו ממצרים ממש, הגמ' מקשה שהיה להם לומר שירה על הפדיון שלהם

¹⁶ ועיין בספר שפתי חיים ח"ב (עמוד שלו) שגם סובר דשני מיני גאולה היו ומחלק בין גאולת הגוף ובין גאולת הנפש. וכתב:

בספר "המאיר לעולם": שני מיני גאולה היו ביציאת מצרים, האחת היא גאולה השייך לגוף והיא היתה עיקרית בלילה, והשנית היא גאולה השייך לנפש והיא היתה עיקרית ביום. ויסוד זה מדויק בלשון הפסוק (דברים טז, א) דכתיב שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלוקיך, כי בחודש האביב הוציאך ה' אלוקיך ממצרים לילה. ועוד כתיב (שם, ג) שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. הרי שבפסוק ראשון נאמר הוציאך ה' א' ממצרים לילה ולא כתיב מארץ מצרים, ובפסוק שני נאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים. ונראה על פי הנ"ל דשני מיני גאולה היו אז, וגאולת הנפש היתה עיקרה ביום, וכל זמן שנשארו במצרים עדיין היו בסכנה רוחנית להשתקע תחת ממשלת השר של מצרים. לכן על גאולת לילה נאמר שיצאו ממצרים, פירוש משעבודם ומעול אנשי מצרים, אבל עדיין לא יצאו מארץ מצרים. על גאולת יום שיצאו ממש מהארץ שייך לומר שיצאו מארץ מצרים. וגאולה זאת היא גאולת הנפש כי בעוד היו על אדמת מצרים היו עדיין בסכנה רוחנית.

¹⁷ ומה דאיתא בירושלמי שאמרו שירה על מה שהיו עבדי ה', שמא אין כוונת הירושלמי שבני ישראל היו חושבים על עצמם כעבדי ה' אלא רק פרעה היה חושב כן, שהרי פרעה היה אומר להם הללו עבדי ה', אולם יכול להיות שהם עצמם לא אמרו כן כי עדיין לא היו להם הפדיון הרוחני.

שנכנסו לרשות הקב"ה. לזה תירץ הירושלמי שזו היתה רק תחילת גאולתם. כלומר שזו היתה רק תחילת פדיונם שהיא הגאולה הרוחנית. הפדיון היה כשהיו מאמינים בה' וקבלו עליהם עול מלכות שמים, בשעת קריעת ים סוף.

ולפי זה מובן למה אמרו שירה בלילה אף שהיתה רק תחילת הגאולה. שבאמת יש ב' מחייבים של הלל. הא' הלל על גאולה והב' הלל על הפדיון. בלילה אמרו שירה על הגאולה. והירושלמי רצה לומר שיהיה להם עוד חיוב ביום על הפדיון. לזה אמר הירושלמי שזו היתה רק תחילת הפדיון, ולכן לא אמרו שירה עד קריעת ים סוף שהיא היתה סוף הפדיון.¹⁸

ובאמת כשנעייין בלשון הפני משה שכתב שכוונת הירושלמי היתה "שלא מצינו בכתוב שאמרו שירה בצאתם ממצרים", מבואר, שהירושלמי היה מקשה רק על מה שלא אמרו שירה בצאתם, ולא היה קשה ליה במה שלא אמרו שירה במצרים. ולפי דברינו ניחא, שבאמת אמרו שירה בליל ט"ו, רק לא אמרו שירה בצאתם, היינו ביום ט"ו.

ולפי זה יש להסביר למה אנו מחלקים את ההלל בליל הסדר לב' חלקים. יש לומר שהטעם הוא משום שבני ישראל אמרו שירה ב' פעמים, הא' על הגאולה והב' על הפדיון. ומכיון שיש לנו חיוב להרגיש כל הגאולה והפדיון, באמת חייבים אנו לומר הלל ב' פעמים, וכדי לעשות כן מחלקים את הלל לב' חלקים. לכן החלק של הלל המדובר ביציאת מצרים (בצאת ישראל ממצרים) וכל הגאולה ממצרים, אנו אומרים קודם הסעודה (אע"פ ששם מדובר בענייני קריעת ים סוף ג"כ) שזהו כנגד השירה ששרו בני"על הגאולה הגופנית. והחלק השני שהוא הלל הגדול אנו אומרים

¹⁸ הסבר זה אינו מועיל אלא לפי הגר"ד שחלק בין גאולה גופנית לגאולה רוחנית. אבל לפי האוה"ח ודעימיה, אין הסבר זה מועיל. אלא שמא יש לומר שלפי האוה"ח הפדיון היה בלילה ולכן אמרו שירה בלילה (ובזה ניחא לשון הגמ' הלל עבדי ה'). אבל ביום, שלא היה להם אלא התחלת הגאולה, לא אמרו שירה עד שנגאלו לגמרי על הים.

אותו לאחר הסעודה, וזהו כנגד השירה ששרו על פדיון נפשם.¹⁹ יה"ר שנזכה לגאולה שלימה ע"י משיח צדקנו כשנוכל לומר לפניו שיר חדש בב"א.

¹⁹ ויש יישוב אחר למחל' בירושלמי ע"פ דברי העמק ברכה. עיין בעמק ברכה (בענין הלל על הנס) שכתב:

הרי נתבאר דלדין שירה על הנס צריך ב' תרתי: גבורות השם בשלימות והיינו גבורות השם של א"י; וגם הטבות השם, שיהי' הטבה שלמה. וכן מבואר הוא בשירת "אז ישיר" המתחלת "אז ישיר משה וגו' ויאמרו לאמר אשירה לה'", פי': למה אשירה לו על זה הנס – מפני "כי גאה גאה", שנתגאה על הגאים ונתגדל שמו והכירו גבורותיו של הקב"ה; "סוס ורוכבו רמה ביס", כפרש"י, שהי' הסוס מקושר לרוכבו, והיינו גבורות בתוך גבורות; וגם עזי וזמרת ה' ויהי לי לישועה", והיינו הטבות השם; ולפיכך "זה א-לי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו". וכן בשירת ההלל, כל דבריה אינם אלא בשני דברים אלו, בגבורות השם והטבות ה', וגם כלולים בה שתי לשונות של שבח: הלל והודאה, הודאה על הטבות ה' והלל על גבורות ה'.

ומבואר מדבריו שאין אומרים שירה על הנס אא"כ יש ב' תנאים. הא' גבורות ה' והב' הטבה שלמה מאת ה'. ואם חסר גבורות ה', אז כשמשבחים את ה' על הטבתו דינו רק כהודאה ולא שירה. ולפי דבריו יש לומר דבליל ט"ו שרו ושבחו את ה' בתורת הודאה ולא בתורת הלל, וזהו מה שאמר רבי לוי. אך לא אמרו הלל על הנס, ולזה שאל הירושלמי למה לא אמר הלל, ותירץ שלא היתה אלא התחלת הגאולה. [עיין בהגדת רינת יצחק (עמ' קכה) שג"כ חלק כן. ועיי"ש (עמ' רצ) שחלק בין יציאה מעבודות לבין יציאה ממצרים]. ויש להסביר התירוץ בב' דרכים. הא' שעדיין לא ראו גבורות ה'. הב' שלא היתה הטבה שלמה כיון שעדיין היו מפחדים מהמצרים עד קריעת ים סוף. ולפי זה יש לומר שבאמת לא אמרו הלל בליל ט"ו ולכן אנו מצטרפים עניני קריעת ים סוף להגדה שהלל הוא ההלל של שעת הנס של קריעת ים סוף. ועיין באורחות חיים (סדר ליל פסח ס' יז) שכתב שהטעם שאנו אומרים הלל בליל פסח הוא משום שאמרו הלל בשעה שאכלו את הפסח.

הרב חיים ג'קטר
ר"מ, ישיבה תיכונית דבערגן קאונטי
חבר, ב"ד דעליזאבעט

לע"נ א"מ ר' בנימין בן ר' שמואל ז"ל
נפטר י"ב תשרי תשמ"ט

הערות על הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכפורים

א. מהו המכפר ביום הכפורים?

יש לדון מהו המכפר ביוה"כ הן בזמן הבית והן בזמן הזה. עיין במסורה (חי"ב עמ' נב) מובא בשם מו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל,

רמב"ם (פ"א מהל' עבודת יוה"כ הל"א) וז"ל ביום הצום מקריבין וכו'. ולמה דייק הרמב"ם יום הצום, ומוכח דזהו קדושת ועיצומו של יום שמכפר עם הקרבנות, והשביתה ממלאכה ומאכילה מעכבת בכפרת היום, ואינו כמו שאר קרבנות מוסף בשבת שאין לשביתה שום זיקה להקרבת וריצוי של קרבן המוסף, אבל כאן בעבודת יוה"כ צריך להיות יום צום. ואם בטלו הצום מאיזה אונס יל"ע אם מעכב את סדר העבודה.

ראיה לדברי מרן הגרי"ד ניתן לשאוב מהעובדא שבתורה (טז, כט) כתיב "והיתה לכם לחוקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר בתוכם", לפני שכתוב בתורה (פס' ל) "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו." משמע מהפסוקים שלא רק עבודת יוה"כ מכפר אלא גם הצום וגם איסור מלאכה מכפרים.

אולם עיין בספורנו על ויקרא (טז, ל) שכתב "כי אמנם הכהן בעבודתו בלבד יכפר וענין הכפור הוא הקטנת החטא והכנתו לקבל סליחה אבל השגת הטהרה והסליחה גמורה תהיה לפני ה' בלבד ... ובשביל כך היא שבת שבתון הוא לכם." משמע דלא כהגרי"ד שלפי הספורנו הכפרה באה אך ורק בעקבות עבודת יוה"כ במקדש.

ובאמת כך מובאת דעתו של מרן הגר"ד בספר נוראות הרב (ח"ו עמ' 3-4) שרק עבודת יוה"כת מכפר על עבירות, השביתה ממלאכה והעינויים אינם קשורים בכלל לכפרת יוה"כ. הגר"ד בהזדמנות זאת הצביע לעובדא שהרמב"ם קורא לחלק של המשנה תורה המטפל בעבודת היום "הלכות יום הכפורים", ועניני שביתה ממלאכה והעינויים הוא דן בחלק של המשנה תורה הנקרא הלכות שביתה עשור. משמע שהכפרה היא רק מצד קרבנות ועבודת היום בביהמ"ק.

ואולי משמע כך ממה שאנחנו אומרים אחרי אמירת העבודה בתפילת מוסף ביוה"כ "אבל עונות אבותינו החריבו נוה וחטאתינו האריכו קצו אבל זכרון דברים תהא סליחתינו ועינוי נפשנו תהא כפרתינו." משמע קצת שבזמן המקדש אין העינוי מהווה כפרה, רק עבודת ביהמ"ק היא המביאה לידי כפרה.

ויש להציע לפי גישה זו שבגלל זה הרמב"ם כתב "ביום הצום מקריבין תמיד וכו'", "כי עד כה לפי המתואר בספר משנה תורה יום עשירי בחדש השביעי הוא רק יום הצום. אולם, רק עבודת היום הופכת את היום להיות יום הכפורים.

אולם, יש מקום להציע אפשרות שלישית בנידון. והוא שהצום יחד עם עבודת היום מכפרים על כל עונותינו, ולא שביתה ממלאכה. תלמידי יהודה שמידמן הצביע לעובדה שבהלכות שביתה עשור הרמב"ם קורא ליום הזה יום הכפורים רק כשמדובר על העינויים ולא כשמדובר על שביתה ממלאכה. ולפ"ז י"ל שהרמב"ם מתחיל הל' עבודת יוה"כ במונח "ביום הצום", כי הצום יחד עם עבודת היום מכפרים על עונותינו.

וכבר ציטטנו מהמתזור דביוה"כ שבוזה"ז העינויים הם כפרתינו וזכרון דברים הם סליחתינו. ויתכן לומר שכך משמע מרש"י (יומא לו: ד"ה ההוא דנחית) וז"ל "שליח צבור שמסדר בתפלתו של יוה"כ סדר עבודותיו של כ"ג על שם ונשלמה פרים שפתינו." משמע שסדר העבודה בתפילה הוא המכפר בזה"ז במקום עבודת היום במקדש (ולא ברור מרש"י אם זוהי הכפרה הבלעדית). אמנם תלמידי יהודה קרנצ'ר טוען כנראה בצדק שמהרמב"ם בהל' תשובה (פ"א ה"ג) לא משמע כך, שכתב שם

הרמב"ם "בזה"ז שאין בהמ"ק קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה." משמע שבזה"ז התשובה היא המכפרת הבלעדית.

וישנה נ"מ חשובה בענין מהו המכפר בזה"ז, וזוהי השאלה מהי חשיבות לימוד עניינא דיומא ביוה"כ. המ"ב (סי' תרי"ט ס"ק טז) כתב "טוב ללמוד ביוה"כ משניות מסכת יומא." משמע שזה רק "טוב" לעשות כך אבל אין זה נחוץ. לעומת זאת, שח לי פעם הגריד"ס (בשיחה פרטית באלול תשד"ס) שהגר"ח סובר שלימוד ענייני יוה"כ הוא הרבה יותר חשוב מלימוד עניינא דיומא בשאר יו"ט.

ולענ"ד זה יכול להיות מכמה סיבות. אחת, לפי מ"ש במחזור "זכרון דברים תהא סליחתינו" ולכן סליחתינו תלויה בלימוד עניינא דיומא. שנית, הגרי"ד (מובא בספר נוראות הרב ח"ו עמ' 1) בדעה שחויית קדושת היום של יוה"כ היא שונה באופן איכותי אצל מי שבקי בענין עבודת יוה"כ יחסית למי שאינו מבין עניינו של עבודת יוה"כ. לכן, לפי הגר"ח, נחוץ ללמוד משניות יומא ביוה"כ דלא כהמ"ב שרק "טוב" ללמוד משניות יומא ביוה"כ.

וכללית, תלמידי יהודה קרנצלר העיר לי, שחשוב מאד להדגיש איך עבודת יוה"כ היא נקודה כ"כ חשובה לדעת הרמב"ם בספר משנה תורה. הרמב"ם אפילו פוסק במקצת כדעת רבי, ששעיר המשתלח מכפר ללא תשובה על עבירות קלות (הל' תשובה פ"א ה"ב). וע' כ"מ על אתר שתמה על הרמב"ם בזה שפוסק אפי' במקצת כרבי שהרי כלל מקובל הוא שהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו.

גישה זו של הרמב"ם במשנה תורה מנוגדת לגמרי לגישתו לקרבנות בספר מורה נבוכים (ח"ג פרקים מה-מו). במורה נבוכים קרבנות באים רק "לגמול אותנו" מעבו"ז ועבודת אלילים, דרך הקרבנות. קשה לתאר שהרמב"ם במורה נבוכים יקבל שיטת ר"י אפילו במקצת ביחס לשעיר המשתלח ולא יאמר שעיקר כפרת יוה"כ נובע מעבודת היום. וכבר הדגיש מרן הגרי"ד את ההבדל בין גישת הרמב"ם לטעמי מצות במשנה תורה ובין גישתו במורה נבוכים בספר The Halakhic Mind (עמ' 99-91 ובהע' 108).

ב. שיעיר המשתלח

ע' בקונטרס בענין עבודת יום הכפורים למרן הגריד"ס זצ"ל (עמ' קח) וכן בחדושי הגר"מ והגרי"ד (עמ' נא-נג) שהגרי"ד הוכיח מכמה מקומות ברמב"ם שבעצם שילוח השיעיר ע"י איש עתי הוא חלק מחובת הכהן הגדול, ואיש עתי הוא שלוחו של הכהן הגדול. אפשר להוסיף ראייה לכך מהכותרת של הרמב"ם שכתב שהמצוה לעשות "מעשה יוה"כ כולו על הסדר ... הקרבנות והידיין ושילוח השיעיר ושאר העבודות." משמע ששילוח השיעיר ג"כ נחשב ומוגדר כעבודה, והיות שלפי הרמב"ם כל עבודות היום צריכות להיעשות ע"י כ"ג, מוכרח לומר ששילוח השיעיר הוא מחובת הכהן הגדול כדברי הגרי"ד.

ג. הוידויים

גם ניתן לומר שוידויים ג"כ משמע מהכא דהוי עבודה. ובאמת משמע הכי, הן מהפסוק (ויקרא טז, ו) "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו" שמדובר על וידוי הראשון על פרו של הכ"ג, והן מדברי הגמ', יומא לו: שקורא לוידי 'כפרת דברים'. כלומר שאין הוידויים ביוה"כ כהוידויים בשאר ימות השנה. בשאר ימות השנה זה אחד מדיני הקרבן שצריכים להתוודות עליו, אבל כאן זה מהווה עבודה כשלעצמה. ויש לחקור אם מחשבה פוסלת בוידויים ביוה"כ, וע' ברמב"ם (הל' עבודת יוה"כ פ"ה הכ"ז).

ד. איל העם

הרמב"ם (הל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ה) כתב 'ואיל הבא משל צבור האמור בפרשת אחרי מות והוא האיל האמור בחומש הפקודים.' הלחם משנה על אתר מתקן הגירסא "הוא האיל האמור בחומש הפקודים." הגרי"ד מסביר ע"פ אביו הגר"מ (מובאים דבריו במסורה חי"ב עמ' נב) שמח' הלח"מ והגירסא דידן ברמב"ם תלויים איך מבינים איל העם. שלפי גירסת הלח"מ בעצם איל העם מוגדר אך ורק כקרבן מוסף גרידא שאינו מיוחד לעבודת היום דיוה"כ. משא"כ לגירסא דידן יש לאיל העם שני פנים - אחד שהוא מוסף ואחד שהוא חלק מעבודת היום דיוה"כ.

יש להעיר שאין זה מוכרח שהלח"מ סובר שאיל העם אינו ג"כ נחשב כחלק של עבודת היום. הרי משמע מהלח"מ שגורס מלת "הוא" בלי הוי"ו רק מסיבת "גזירת הלשון" לא משום סיבה מהותית. ומתוך עיון בדברי הגרי"ז על הל' עבודת יוה"כ מבואר שהגרי"ז אינו מציע שהלח"מ חולק על ההנחה שקיים לאיל העם שני פנים של קרבן מוסף וחלק של עבודת היום. הגרי"ז רק מנסה להפגין שמבוארים היטב דברי הרמב"ם גם לפי הגירסא שלנו ללא תיקונו של הלח"מ. ובאמת כה מוכרחות הוכחות הגרי"ז ברמב"ם להנחה זו שקשה מאד לומר שהלח"מ חולק באופן מהותי על הרמב"ם לפי הגירסא לנו.

ה. שער הנעשה בחוץ

הגרי"ז והגרי"ד חולקים ביחס להבנת האופי של השעיר הנעשה בחוץ. אחרי שהגרי"ז הוכיח שיש לאיל העם אופי כפול של קרבן מוסף וחלק מעבודת היום, כתב, וז"ל,

משא"כ השעיר הנעשה בחוץ אף דגם הוא צריך להיות אחר עבודת היום, מטעמא אחרינא הוא משום דכתיב ביה מלבד חטאת הכפורים כמבואר ביומא (דף ע') יעו"ש שהוא דין אחר לגמרי, אבל אין לו שייכות כלל עם סדר עבודת היום דלאו מכלל עבודת היום הוא שנאמר בזה דין סדר.

לעומת זאת, כתב הגרי"ד בקונטרס עבודת יום הכפורים (עמ' כ),

וז"ל,

מ"מ נראה שיש בשעיר זה קיום כפול וכלול בו מימד סדר היום וכפרת יוה"כ. דהנה יעויין ברמב"ם (פ"ב ה"ב) שפסק שרוב המוספים, דהיינו הפר ושבעת הכבשים, קרבים תיכף לאחר תמיד של שחר, אך איל העם ושעיר חטאת החיצון נעשים במסגרת עבודות טבילה שלישית ... אך נראה פשוט שאין כאן רק גזה"כ ערטילאית - המתבססת על המילה 'בלבד', אשר משמעותה 'אחר' - אלא שלדעתו ניתן ללמוד מן הפסוק

שיש צירוף כפרה בין שער החטאת החיצון, המקביל לקרב בשאר מועדות, לבין השער הפנימי המיוחד ליוה"כ.

ויש להעיר שדברי הגרי"ד בקונטרס עבודת יוה"כ (עמ' כח) בהסבר שיטת רש"י שמקריבים התמיד של בין הערביים בטבילה חמישית הם תלויים בהבנתו באופי של השעיר הנעשה בחוץ. וז"ל הגרי"ד ביחס להסבר שיטת רש"י,

ובהסבר שיטת רש"י כאן נראה ששרשית היו כל עבודות בגדי לבן צריכות להיעשות יחד אלא שגמירי שיש להפסיקן. ובכן אין מפסיקים אלא באילו ואיל העם שאף להם זיקה לעבודת היום ... משא"כ בתמיד מוספים.

לפי גישת הגרי"ז אי אפשר לומר כך כי שער הנעשה בחוץ נעשה בטבילה שלישית אף לשיטת רש"י (עי' פי' עה"ת ויקרא טז, כט), והוא מהווה הפסק בעבודת היום. ואין לומר שהגרי"ז אמר דבריו אך ורק בשיטת רמב"ם, כי אחת מהראיות שהגרי"ז שואב מדברי הרמב"ם (פ"ד ה"א), ניתן לשאוב ג"כ מרש"י בפירושו עה"ת הנ"ל. הרי רש"י שם כתב "ואילו ואיל העם ומקצת המוספין בבגדי זהב". הרי שרש"י אינו מתאר איל העם כמוספין, לעומת שער הנעשה בחוץ המתואר כחלק מן המוספין (ולפי הגרי"ז אך ורק כחלק מן המוספים). אשר על כן הגרי"ז היה מבין המח' אחרת מהגרי"ד, ואולי יקבל את ההסבר השני שמביא הגרי"ד שם.

אולם לפי דרכו של הגרי"ד ניתן להסביר את שיטת רש"י באופן אחר. הגרי"ד שם מסביר שעקרונית הרמב"ם מסכים עם רש"י שאסור להפסיק בהקרבת קרבן שהוא מחוץ למסגרת של עבודת היום, אלא שלענין זה כולל הרמב"ם מוספים בעבודת היום. וניתן להעיר שהרמב"ם לשיטתו (פ"א ה"ב) ש"עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכ"ג". כלומר לדעת הרמב"ם כל הקרבים ביום נחשבים במדה רבה כחטיבה אחת (ע' בדברי הגרי"ד המובאים בספר נוראות הרב ח"ו עמ' 39-30). לעומת זאת, הריטב"א (יומא יב:) המכשיר (לפחות במישור הדאורייתא) הקרבת תמידים ומוספים ע"י כהן הדיוט לא סובר

שכל ט"ו הבהמות כלולות בחטיבה אחת. אולי י"ל שרש"י סובר כשיטת הריטב"א ולכן לדעתו הקרבת תמיד של בין הערביים מהווה הפסק בעבודת היום ולכן אסור להקריבו בטבילה שלישית. שלפי הריטב"א (ואולי רש"י) הקרבנות המתוארים באחרי מות הם חטיבה נפרדת מתמידים ומוספי היום המתוארים בפרשת פינחס.

ו. הבנת שיטת הבעל המאור

הגרי"ד בקונטרס עבודת יוה"כ (עמ' כ) מסביר את שיטת בעל המאור המפורסמת שלא היו פייסות ביוה"כ, באופן מחודש. הגרי"ד מקשה על בעה"מ למה מצריכים כ"ג לעבודות לילה המנותקות ממערכת כפרת היום. הגרי"ד מחדש,

ונראה שעבודת לילה כללית באמת כשירה בכהן הדיוט ושאני תרומת הדשן שדינה כתחילת עבודה דיממא ... ונראה שלא הצריך כ"ג אלא לאברים שניתותרו מאתמול שהם קרבים ביום ... אך להקטר חלבים ואברים בלילה אף הדיוט כשר.

יש להעיר שניתן לדייק כדברי הגרי"ד מלשונו של בעל המאור. הרי בעה"מ כתב, וז"ל,

והוי יודע כי בעלי הקרובות שהכניסו בפיוטיהם בסדר עבודת היום ארבעה פייסות טעו כולן במשנתנו ולא הבינו כי הפייסות החשובים במשנתנו לשאר ימות השנה הם ולא ביוה"כ לפי שכל עבודות היום אינה כשירה אלא בכ"ג.

בעה"מ אינו כותב שרק כ"ג עובד ביוה"כ, ואינו כותב ששאר הכהנים אסורים להקריב באותו יום, אלא כותב שעבודת היום אינה נעשית אלא ע"י כ"ג. משמע שרק עבודה הקשורה לעבודת היום נעשית ע"י כ"ג אבל הקטר אברים וחלבים שבליילה אינו קשור בכלל לעבודת היום, ולכן כהן הדיוט יכול לעשותו אף לשיטת בעה"מ.

ז. מעמדו של הכהן הגדול ביוה"כ ככלי שרת

הגמרא ביומא (יב.) משווה את מעמדו של הכה"ג ביוה"כ לקדושתו של כלי שרת. הגרי"ד הרחיב את הדיבור על כך בשיעוריו המובאים בספר נוראות הרב (ח"ו עמ' 96-66) הגרי"ד הסביר שמלבד קדושת הגברא שיש לכ"ג כל ימות השנה, יש לו מעמד מיוחד ביוה"כ בזה שיש לו קדושת חפצא, כלומר שגופו הוא קדוש ככלי שרת. הגרי"ד הסביר שלכן מטפלים בכ"ג לקראת יוה"כ וביוה"כ עצמו בזהירות יתירה הן בגופו והן בדעתו, שחיישינן שלא יביאו אותו לידי חלישות הדעת.

ויש להוסיף שאף מנסים לחזק ולמקד את דעתו בהשתמשות בדמות חיובית. ולכן פורסין סדין של בוץ בין כ"ג ובין העם "כדי שיכיר שעבודת היום בבגדי בוץ" (הל' עבודת יוה"כ פ"ד ה"א). הגרי"ד הסביר שלכן קוראים לכ"ג ביום הזה "איש כהן גדול", כדי לחזק את דעתו של הכה"ג. הגרי"ד הדגיש שהרמב"ם (הל' עבודת יוה"כ פ"ה ה"ג) אימץ גישת רב פפא שכ"ג ביוה"כ דינו ככלי שרת למרות הקושי שבדבר (ע' בלחם משנה על אתר).

עפ"ז ניתן להבין, כנראה, קושי בפ"א מהל' עבודת יוה"כ ברמב"ם. הרמב"ם במשנה תורה לא כתב ספר הסטוריה. ולכן קשה להבין למה הרמב"ם האריך כ"כ בתיאור הטיפול בכה"ג לקראת יוה"כ וביוה"כ עצמו. ועוד קשה למה תיאר באריכות איך שטיפלו בבעיית המינות שעלתה בימי בית שני. הלא מאי דהוה הוה ומאי נ"מ לדין בדברים אלו. הלא הרמב"ם אינו מתאר בהל' עבודת יוה"כ או בהל' תמידין ומוספין איך הכירו שהאיר פני המזרח כמו שמתואר במשנה ביומא (כת.). הרמב"ם כתב רק "ולא היו שוחטין עד שמכירין שעלה עמוד השחר בודאי שמא ישחטו בלילה". ומובן למה הרמב"ם לא כתב איך הממונה שאל צאו וראו וכו' והשיבו ברקאי וכו', כי משנה התורה אינו ספר הסטוריה. א"כ מאי שנא הטיפול בכ"ג ביוה"כ.

וי"ל שהתיאור הזה מראה לנו את הטיפול הנמרץ שצריכים לתת לכ"ג לקראת יוה"כ וביוה"כ, שהרי קדושתו ביוה"כ מיוחדת במינה, שהרי הוא אינו רק מעוטר בקדושת גברא אלא הוא גם חפצא של קדושה. ולכן צריכים לחשוש ולדאוג ולדקדק בכל ענייניו כולל דעותיו ומעשיו שלא

יהיו בו צד של מינות. הלא בהפרשת הכהן השורף את הפרה אין טיפול נמרץ כזה חוץ משמירה יתירה שיהיה טהור בלי שום פקפוק (ע' הל' פרה אדומה פ"ב). וכן אין שום מינוי אחר שמטפלים בו בצורה נמרצת כזו. לא מכינים מלך, נביא, או נשיא הסנהדרין בצורה זו כהכנה לעבודתם. הלא ר"ל (ע' ריש מסכת יומא) מדמה הכנת הכ"ג ליוה"כ להכנת משה רבינו לעלייתו לסיני! אלא שאין ספק שאין עלייה בקדושה יותר גדולה מעליית כ"ג ביוה"כ.

ואולי בזה יש לתרץ קושיית הגרי"ד (מובא במסורה ח"ב עמ' נג) למה כ"ג היה בוכה שחשדוהו שמא יש בלבו צד מינות "הלא אשרי מי שחושדין אותו בדבר ואין בו." וי"ל שבוכה ע"ז שהוא מתכוון להיות קדוש וטהור ברום הקדושה שאפשר לבן אדם וחושדים אותו בדבר כ"כ בזוי וזול שאפי' פוסל אותו לעדות בעקבות המינות. [ע' רמב"ם הל' עדות (פי"א ה"י), "המוסרין והאפיקורסים והמומרים לא הצריכו חכמים למנותם בכלל פסולי עדות שלא מנו אלא רשעי ישראל אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו"ם".] הכה"ג צריך לבכות על שחשדוהו על דבר פחות ובזוי כזה. אם הוא לא בוכה, סימן שאינו מרגיש את גודל המשימה שהוא מתכוון לקראתה. ולכן הרמב"ם מביא ענין זה של בכיית הכה"ג, להראות מה הכה"ג צריך להרגיש בהכנתו לקראת יוה"כ.

ח. אם היה רגיל לקרוא קורא ואם לאו קוראים לפניו

אפשר להציע פירוש המשנה (יומא יח:): והרמב"ם (הל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ח) "אם היה רגיל לקרוא קורא", שהכונה היא לכ"ג שמתמקד הרבה בעיון כתבי הקדש. אנשים כאלו מתוארים ע"י התרגום לשה"ש (ז,יד) כ"עסיקין בפתגמי ספריא ופתגמי אורייתא" ע"ש. לו כיון הרמב"ם רק שהכ"ג מסוגל לקרוא, היה כתב 'אם יכול לקרות קורא'. ולכן יש לפרש "ואם היה קורא" כלומר שמישהו שמתמקד הרבה בעיון תשב"כ.

אולם אם הוא יכול לדרוש עדיף לדרוש בתושבע"פ (ע' רש"י ליומא יח:), כי יוה"כ הוא יום נתינת תושבע"פ כמו שהסביר הבית הלוי (בדרוש י"ח), ושהיה מרגלא בפומיה דהגרי"ד (ע' נוראות הרב ח"ו עמ' 216-218) ועי' במש"כ לקמן (אות י) ביותר אריכות.

ט. עלה ונסתפג - עיון בדברי המשנה למלך

ידועים דברי המל"מ למה הכה"ג צריך להקפיד להסתפג לאחר שעולה מטבילותיו ביוה"כ. אלא שיש לשים לב שהמל"מ כתב שתי סיבות לדין הזה. הגישה הראשונה שלו היא שחוששים ש"נדבק בשרו מעפרורית המים נימא או עפר" וזה יהווה חציצה בין בשר הכה"ג לבגדי כהונה. הגישה השניה שלו אינה מצד חציצה אלא "שצריך ליהזר שלא תכנס הרוח בשעת עבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו ופשיטא דלא גרעי מים מרוח". ויש לדייק שהמשנה למלך לא כתב שהמים יהיו נידונים כחציצה אלא כמרחיק הבגד. כמו שאין הרוח מהווה חציצה כך אין מים מהווים חציצה. ויתכן שמים אינם מהווים חציצה משום שהמים מתאדים, ודבר העובר מעצמו אינו חוצץ כמבואר ברש"י לשבת (טו: ד"ה בכלי זכוכית).

י. תורה שבעל פה כסמל מדת הרחמים

ויש להוסיף בענין קריאת הכהן הגדול בתורה שבעל פה, שי"ל שזה מחזק דעתו כמו פריסת סדין של בוך. וזה ע"פ מה ששמעתי ממור"ר הג"ר יהודה עמיטל שליט"א בשם מרן הרב קוק זצ"ל שתורה שבעל פה מסמלת את מדת הרחמים לעומת תורה שבכתב שמסמלת את מדת הדין. ענין עין תחת עין ובן סורר ומורה הן דוגמאות לתופעה זו. על כן ראוי לכ"ג לדרוש בתורה שבעל פה כסמל מדת הרחמים.

והגר"ד"ס (עי' נוראות הרב הנ"ל) הסביר שהקב"ה כתב סדר עבודת יוה"כ שלא כסדר (ע' רש"י, ויקרא טז, כג) להבליט ולהדגיש ענין תורה שבעל פה ביום הכפורים. וי"ל שהמסר הוא שאם נכתב גזר דיננו בספרו של הקב"ה בר"ה (שהוא "יום דין ברחמים" כלשון הרמב"ן עה"ת ויקרא כג, כד) כפי מה שמגיע לנו ע"פ מדת הדין, שישנה יום הכפורים (שהוא "יום רחמים בדין", לפי הרמב"ן הנ"ל) את משפטינו כפי מדת הרחמים, כמו שהתורה שבעל פה משנה את סדר יוה"כ ממה שמופיע בתורה שבכתב. וזו סיבה נוספת למה הרמב"ם מזכיר במשנה עד כמה הרחיקו לכת להבטיח שעבודת יוה"כ תעשה כפי תורה שבעל פה.

ברכת לישב בסוכה על אכילת בשר

נשאלתי ממי שקשה לו לאכול לחם מטעם בריאותו אם יכול לברך ברכת לישב בסוכה אם קובע סעודתו על הבשר, כמו שרגילים לקבוע סעודות על בשר עם ירקות ותפוחי אדמה אף במסעדות חשובות.

א. אם לברך על אכילה לבד או על כל ישיבה בסוכה

איתא בגמ' סוכה (כח:), תנו רבנן תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה, ע"כ. וברור דבכל הני מעשים מקיים מצות ישיבת סוכה שזהו פירושו של כעין תדורו. לעומת זאת תנן (כה:), אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, ותניא בגמ' (כו:), אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה ואל ישנים שינת עראי חוץ לסוכה, ע"כ. ואע"פ שאין חיוב לאכול אכילת עראי בסוכה מצינו שכן נהגו כמה חכמים [כדתנן (כו:)] מעשה והביאו לרבן יוחנן בן זכאי].

לא מצינו שחלקו בין קבע לעראי אלא לענין אכילה אבל לא לשאר מעשים כגון תלמוד תורה או טיול. ולכאורה הטעם בזה היינו משום דהכל נלמד מדין תשבו כעין תדורו, וכל שאר המעשים נוהגים בבית וגם חוצה לו. [ועי' מ"ב (סי' תרלט ס"ק יב) שכתב "דזה לא חשיב לחייבו בסוכה דאף בביתו מצוי שאוכל עראי חוץ לביתו"]. ממילא, יש קיום אם יעשה בסוכה אבל כמו"כ אינו מבטל מצות סוכה אם יעשה חוץ לסוכה שהרי גם זה הוי כעין תדורו. ורק אכילה ושינה שאין נוהגין כי אם בבית צריך לעשותם דוקא בסוכה. ומזה הטעם אין חייבין לאכול בסוכה אכילת עראי שהרי ג"כ אוכלים עראי חוץ לבית.

יוצא לפי זה שיש ב' ענינים במצות ישיבת סוכה, מצוה חיובית ומצוה קיומית. ולכאורה זה דומה למצות ציצית דמי שלובש בגד של ד'

כנפות חייב בציצית ומי שלובש טלית מצויצת כדי לקיים מצות ציצית שפיר מקיימה אע"פ שלא היה צריך ללבשו. [ואין מצות סוכה בליל י"ד בכלל כל זה שהוא נלמד בגזירה שוה.]

ועל פי זה כתב הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו הי"ב), "כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אקב"ו לישב בסוכה". וכן כתב הרי"ף (סוכה כב. בדפיו), "ואסיקנא דכל שעה שנכנס לישב בה מברך לישב בסוכה דגמרינן לה מתפילין דתניא תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן". ועיין במגיד משנה (שם) שהביא דעת הרי"ף והרמב"ם והוסיף "ודעת הגאונים שאפי' נכנס בה מאה פעמים ביום חייב לברך, וכן דעת רבינו".

מאידך, ר"ת ס"ל שאין לברך כי אם בשעת אכילה. [עיי' בתוס' בברכות (יא: ד"ה שכבר) ובתוס' הרא"ש (שם) דברי ר"ת יותר מבוררים, וכן נראה דעת הראב"ד (פ"ו הי"ב)], וז"ל תוס' הרא"ש,

שאל רבינו יצחק מר"ת אי צריך לברך על שינה בסוכה דיותר חמירא שינה מאכילה, דאכילת עראי מותר לאכול חוץ לסוכה ושינת עראי אסירא חוץ לסוכה. והיה ר"י רוצה לומר הא דאין מברכין על השינה משום דשמא לא יוכל לישן וכשנרדם בשינה אינו יכול לברך. אבל ר"ת השיב לו דכל מצות סוכה שמקיים מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ושינון, ברכת לישב בסוכה שברך על הסעודה פטרתו מלברך עליהם. ולדבריו אפי' הסיח דעתו מלישן כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך לישן [אין צריך לברך].

לכאורה דבריו צ"ע, שהרי אם הסיח דעתו מן המצוה למה לא יברך כשיכנס בה עוד. ושמא יש לדייק ממש"כ לענין ברכת התורה, "וכ"ש מי שדעתו תדיר על למודו אם יצא למלאכתו לעסקיו לא הוי הפסק, ומי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך". הרי שייך היסח הדעת אך ורק אם הסיח דעתו מן הסוכה לגמרי. אבל אם לא הסיח דעתו אלא שהפסיק מעשיית המצוה, עדיין י"ל שהיה סוכתו בדעתו, כמו תלמוד תורה.

והכרעת השו"ע כדברי ר"ת (סי' תרלט ס"ח). וכתב הט"ז (שם סוף סק"כ),

נראה לי דמי שבדעתו שאין אוכל פת כל היום וכ"ש מי שמתענה תענית חלום בסוכות חייב לברך על הסוכה בכל פעם שיכנס בה באותו יום לטיול כיון שאותו יום אין בו אכילת פת הדריגין לדין התלמוד דמברך בכל פעם שנכנס לישב שם דהא עיקר הטעם שאכילת פת הוא עיקר ופוטר את הטפל.

הרי לדברי הט"ז אף ר"ת ס"ל דמעיקר הדין מברך על כל פעם ופעם שיכנס לסוכה אלא שנהגו שלא לברך אלא בשעת אכילה שהיא עיקר קיום המצוה, שהרי א"א שלא לאכול בסוכה, משא"כ בשאר מעשים חוץ משינה. [ועי' בפמ"ג (מ"ז שם סק"כ) שהניח בצ"ע לדעת הט"ז מי שמתענה דמברך בכל פעם שיכנס לטיול אם יכול לברך בבוקר ולפטור טיול של כל היום, ע"ש].

בביאור הגר"א (סוף סי' תרלט) כתב, "אע"ג דלפי מסקנא דגמ' (שם מו). מברך אכל פעם שנכנס בה, מ"מ עיקר הקבע בסוכה היא האכילה וכולם טפלים והיא פוטרת ועי' תוס' דברכות (יא:). ודעת הרי"ף והרמב"ם עיקר". הרי לדעת הגר"א אף לר"ת מעיקר הדין שפיר מברכים בכל פעם שנכנס לסוכה, וגם שפסק כדעת הרמב"ם ושלא כר"ת (וכ"כ בספר מעשה רב סי' ריח).

[ונראה שבכמה מקומות לא היו רגילים כ"כ לישן בסוכה, וכן מוכח מהא דרצה הר"י ליישב הא דאין מברכין על השינה משום דשמא לא יישן. דלכאורה הדבר תמוה, שאם רגיל לישן בסוכה בכל לילה למה לן לחוש שמא לא ישן, אלא צ"ל דלא היו רגילים לישן בסוכה ומה"ט שפיר שייך לחוש שמא לא ישן. וכן מפורש במאירי (כו.), "ואף אנו נוהגין שלא ליתן מטות שלנו בסוכה ולשכב שם מפני סכנת הצנה ... אלא שאבותינו ורבותינו היו נוהגים בלילות הראשונים ובימים הראשונים שישנים שם קימעה בבגדיהם דרך חבוב מצוה".]

ונראה לדברי הט"ז הא דנוהגין שלא לברך אלא בשעת אכילה, שהיא עיקר קיום המצוה, הוא דומה להא דנוהגין שלא לברך ברכת

שהחיינו בשעת עשיית הסוכה ועשיית הלולב [כדאיתא בסוכה (מו). דכן נכון לעשות], אלא בשעת קיום המצוה [כמש"כ בסי' תרנא (ס"ו) לענין לולב ובסי' תרמא (ס"א) לענין סוכה]. וכמו כן מצינו לענין ברכת שהחיינו על פירות חדשים שמדין הגמ' (עירובין מ:) מברכין כשוראהו בשוק, אבל אין נוהגין לברך אלא בשעת אכילה שהיא עיקר הנאתו (כמש"כ בסי' רכה ס"ג).

ולפ"ז מובנים דברי תוס' הרא"ש שכתב דלדברי ר"ת הא דנוהגין לברך בשעת אכילה פוטר עד הסעודה הבאה, ואפי' אם יצא מן הסוכה יציאה גמורה, שהרי הכל תלוי בדעתו וכוונתו. וכן מוכח מלשון הביכורי יעקב (סי' תרלט ס"ק טז) שכתב לענין ברכת לישב בסוכה בשבת בבוקר, "רק שנהגו ע"פ ר"ת שלא לברך אלא בשעת אכילה כמבואר לקמן, מ"מ מסתמא אין מכוונין לצאת רק עד שעת קידוש של יום המחרת".

ואין הכונה שא"א לברך אלא בשעת אכילה אלא שאינו צריך לברך על שאר מעשיו בסוכה שהרי כבר נפטר במה שבירך בשעת אכילה. ואף שאפשר דיש בזה הפסק זמן מרובה, הרי כן כתב הרא"ש (שם) גם לענין ברכת התורה. [ועי' בתלמידי רבינו יונה (שם ו. בדפי הרי"ף) שרצה לחלק בין מי שרגיל ללמוד למי שאינו רגיל, דדוקא מי שרגיל אינו צריך לברך עוד בכה"ג, אבל הוא לא ס"ל הכי אלא לענין ברכת התורה ולא לשאר מצוות.]

אך כל זה שלא כדברי הפוסקים, ועיין במ"א (שם ס"ק יז) שכתב שמי שיצא מן הסוכה יציאה גמורה, כגון לבית הכנסת או לעשות שאר צרכיו הוי הפסק וצריך לברך ברכה אחרת, וע"ש בט"ז (סק"כ). וכמו כן מצינו לענין מי שהסיר טליתו ולא היה בדעתו ללבשו מיד (סי' ח ס"ד), וכן לענין מי שחלץ תפיליו (סי' כה ס"ב ובמ"ב שם ס"ק מז).

מאידך, בספר מאמר מרדכי (שם ס"ח) כתב,

עוד אני תמיה על מ"ש הרב (הט"ז) ז"ל הדרינן לדין התלמוד וכו' דהא לדעת ר"ת ז"ל דנהגינן כוותיה הכי הוי עיקרא דמלתא לפום דינא דתלמודא שאין לברך אלא על האכילה ומעולם לא תקנו לברך על הכניסה ושאר דברים ... וזה ברור, ולכן נ"ל דלפי מה שנהגנו

כר"ת יש לחוש לברכה לבטלה ואין לברך על הכניסה והשיבה אם לא היכא דאיכא צדדים אחרים להצריך ברכה.

הרי לדבריו הא דאין מברכין אלא בשעת אכילה מעיקר הדין הוא.

ולכאורה פירושו צ"ע שהרי לא מצינו שום מצוה שאין מברכים אלא כשמקיים המצוה באופן חיובית ולא כשמקיים המצוה באופן קיומית. ואדרבא, מצינו לענין מצות ציצית שמברכים בכל ענין, כמש"כ לעיל.

הרי נחלקו הט"ז והמאמר מרדכי בדעת ר"ת אם יש מקום לברך כשנכנס לסוכה לשאר דברים.

ב. גדר אכילת קבע

בשו"ע (סי' תרלט ס"ח) נקט דעת ר"ת לעיקר שאין לברך אלא בשעת אכילה. אך לא מצינו מפורש בגמ' מהו הגדר של אכילה לענין מצות סוכה.

תנן (כה.), "אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה". ובגמ' (כו.), "כמה אכילת עראי ... אלא אמר אביי כדטעים בר בי רב ועייל לכלה". ופרש"י (שם ד"ה כדטעים), "בבוקר כשהולכין לבית המדרש ודואג שמא ימשכו השמועות וטועם מלא פיו ושותה". משמע שזהו אכילת עראי שאינו צריך לסוכה אבל יותר מזה הוי אכילת קבע וחייב בסוכה. אך מוכח מסוגיית הגמ' שא"א לפרש הכי, דלעיל מיניה איתא, "וכמה אכילת ארעי אמר רב יוסף תרתי או תלת ביעי", ודחה אביי, "אמר ליה אביי והא זימנין סגיאיין סגי ליה לאיניש בהכי והוה ליה סעודת קבע". הרי אין גדרו של קביעות סעודה תלוי בשום שיעור האמור בתורה או בדברי חז"ל, אלא במה שבמציאות נהגו לקבוע עליו.

וכן מצינו בפוסקים שמברכים לפי מה שרגילים בו. וכתב הכף החיים (סי' תרלט ס"ק לג) דאפי' אם אין לברך על פת הבאה בכיסנין, אם בבוקר מקדש על יין ואוכל מעט עוגה נוהגין לברך, "כיון שאוכל אותם בתורת סעודה הצריכה לקידוש שפיר דמי שבירך ברכת הסוכה". וכן כתב במאמר מרדכי (שם ס"ג),

לכאורה היה נראה לומר דלאו בדעתיה תליא מילתא אי קבע סעודותיה עליה אי לא, אלא בשיעורא תליא מילתא דבעינן שיאכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, וכל שלא אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, אע"פ שהוא קבע סעודתו עליו לא חשיב קבע וה"ה להיפך ... אלא שמדברי הרב מ"א סוף ס"ק ו' משמע קצת דבדעתו תליא מילתא יעו"ש.

ואף שבספר מאמר מרדכי חולק על דברי המ"א דקביעות סעודה לסוכה תליא בדעתיה, אין זה לומר שיש שיעור קבוע מה"ת אלא שהוא תליא במהו דרך בני אדם לקבוע עליו. הרי יש מקום לברך על סעודה שקובעים על בשר כנהוג בזמנינו, בין לדברי הפוסקים שקביעות סעודה תליא בדעתיה ובין לפוסקים שהיא תליא בדרך בני אדם.

ולכאורה גם המחבר ס"ל דקביעות סעודה תליא בדעתיה שהרי כתב (שם ס"ב) דמעולם אינו חייב לאכול פירות בסוכה אפי' אם קבע עליהם שהרי אין דרך בני אדם לקבוע עליהם. והמ"ב (שם ס"ק יג) כתב, "הטעם דאכילת פירות אפי' הרבה בקביעות חשיב רק כאכילת עראי דפת".

וכל מה שכתבנו עד כאן הוא לענין כמות האוכל, אבל לא לענין איזה מאכלים חייבים בסוכה. הרי תנן (כז). לענין סעודות החג שיכול להשלימן במיני תרגימא. והבינו הראשונים (תוס' שם ד"ה במיני, ותוס' הרא"ש שם, ועוד) דהא דיכול להשלים במיני תרגימא היינו משום דיכול לקבוע עליהן סעודתו לכתחילה. ועל סוגיא זו כתב הרא"ש (שם סי' יג),

ודוקא פת אבל פירי לא בעי סוכה כדמסקינן בפ' בתרא דיומא (ע"ט): ... רבינו פרץ כתב דוקא פירי לא בעי סוכה אבל בשר וגבינה ושאר דברים חוץ מפירי בעי סוכה כדאמרינן בשמעתין אם השלים במיני תרגימא יצא, ומיני תרגימא היינו בשר וכיוצא בו, ומדמהניא בהו השלמה ש"מ בעי סוכה.

הרי נחלקו הרא"ש ורבינו פרץ אם לברך כאשר קובעים על הבשר. ונ"ל דאף שחולק הרא"ש ואמר בפירוש שלא לברך על בשר, אינו ברור אם יסבור כן בזמנינו. הרי מה שדחה הרא"ש ראיית רבינו פרץ

מתוספתא דפ' כיצד מברכין (פ"ד ה"ד) דשם משמע דמיני תרגימא היינו מאכל העשוי מחמשת המינים שהרי מברכים בורא מיני מזומות. אך אין זה לומר שנדחה דברי רבינו פרץ לגמרי מכח התוספתא דפ' כיצד מברכין, שהרי ביומא (ע"ט): איתא, "מאי מיני תרגימא, פירות ואיבעית אימא באתרא דלא שכיחי פירי", וממילא א"א לבטל דברי רבינו פרץ מהא דכתב הרא"ש. ונראה דכל כוונת הרא"ש כשהביא תוספתא זו היתה לדחות ראיית רבינו פרץ מהא דמיני תרגימא, דשמא פירושו הכא הוי כמו דברי התוספתא ולא כהא דיומא.

ועוד דלא דחה הרא"ש דברי רבינו פרץ אלא משום שאין נוהגין לקבוע סעודה על הבשר. משמע מדבריו דאילו היו נוהגין לקבוע על הבשר כן היו מברכים.

וכן כתב בעה"ש (סי' תרלט ס"ט), "אמנם בבשר וגבינה ... וא"כ ממילא כיון שאצלינו אין דרך לקבוע עליהם סעודה כל בשר וגבינה בלא פת, ממילא תמיד הם אכילת עראי וא"צ סוכה ... ובזמן הגמ' היה מדרכן לקבוע על דברים אלו ולא כן אצלינו". מלבד הא דכתב דהוי לפי הזמן והמקום, גם יוצא מדבריו שהיו מברכים על הבשר בזמן הגמ'. ובה מובן למה לא מצינו בגמ' שלא לברך על הבשר ולא דנו אלא לענין יין ופירות. [אבל אין להביא ראייה מהשמטה זו שהרי שמא לא דנו בו מפני שלא היו נוהגין באכילת בשר אלא תוך סעודה שקבעה על הפת].

וקשה לומר שאין דין אכילת קבע אלא בפת, חדא שלא מצינו דין מסוים באכילה אלא לענין ליל ט"ו (כז. ועי' במאירי שם שכתב, "מה התם לילה ראשונה חובה ... אף סוכה כן, ולענין אכילה הא לענין ישיבה ושינה ודאי כל שבעה חייב בה שהרי אף בביתו א"א בלא הן"). ועוד שהרי אף הדוחים מש"כ רבינו פרץ לענין מיני תרגימא ס"ל דהוי מיני מזומות אע"פ שאינו פת גמורה.

ויותר מזה, הרי כל יסוד דין אכילה בסוכה הוא מטעם תשבו כעין תדורו, דהיינו מה שרגילים לעשות בבית, בין להחמיר ובין להקל כדמוכח מכמה סוגיות. ואין נוהגין לאכול בשר עם ירקות ותפוחי אדמה אלא בקביעות על שלחנו.

אף שכל זה נראה להלכה, למעשה לא מצינו שהורו הופסקים לברך בכה"ג. הב"ח (סי' תרלט ד"ה ומ"ש ושתיית) כתב שדין זה תלוי בדרך בני אדם, וז"ל, אבל בני חבורה שקבעו יחד לשתות ודאי הוי קבע גמור ובפרט לאותן מדינות שנוהגין לשתות יחד בקבע בלי שום אכילה דהו"ל קבע גמור ובעי סוכה ולברך לישב בסוכה כנ"ל להלכה, עכ"ל. אבל בסוף דבריו כתב, "אבל למעשה ראוי להחמיר שלא לשתות בקבע אלא תוך סעודה לאפוקי נפשיה מפלוגתא. וכן בקבע דבשר וגבינה, וכיוצא בהן". וכן כתב המ"ב (שם ס"ק יג) שהביא דעת כמה אחרונים שהחמירו שלא לאכול בשר חוץ לסוכה, "מ"מ לענין ברכה הסכימו כמה אחרונים דאין לברך לישב בסוכה".

אך עדיין צ"ע שהרי מזמניהם עד היום נשתנו כמה וכמה הנהגות בני אדם גבי אכילה כגון איזה מאכלים נאכלים כמות שהן חיים (לענין בישול עכו"ם). ובדורינו כתב הרב משה שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"א סי' קעח), "אך לעיקר חיוב סוכה אין להקל, ובפרט בזמנינו שהרבה אנשים רגילים לקבוע סעודת הצהרים בלא פת כלל". ומ"מ אף הרב שטרנבוך כתב, "יש להם לחוש לדעת הרא"ש שלא לברך וכנפסק בשו"ע". [והוא גם כתב שמי שנוהג כשיטת הגר"א שפיר יכול לברך בכל פעם שיכנס, ועיין לעיל בדברי הגר"א.] מיהו עדיין אין הדבר ברור כ"כ שהרי אף לדברי הרא"ש נראה שיש מקום לברך בכה"ג, כשמ"כ.

ג. סיכום להלכה

נראה מכל הנ"ל דמן הדין קשה לומר שאין לברך כשקובע על בשר כנהוג בזמנינו, אע"פ שאין זה המנהג בפשוט. אך, למי שקשה לו אכילת פת יש לצרף דעת הרמב"ם שמברך בכל פעם שנכנס (וכן הורה הגר"א), ודברי הט"ז לענין מי שמתענה, וגם דברי רבינו פרץ וכל הנמשכים אחריו שכן קובעים על הבשר (ובפרט בזה"ז), ולברך כשקובע סעודתו על בשר.

בענין מרבה בשיעורים

איתא בגמרא ביצה (יז.), ממלאה אשה כל הקדירה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ע"כ. וכתב הר"ן שם (ט: בדפי הרי"ף ד"ה ומיהא) שמכאן משמע שיותר להרבות בשיעורין ביו"ט.

והקשה שם מגמ' מנחות (סד.), חולה שאמדהו לשתי גרוגרות ואיכא שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלוש בעוקץ אחד הי מיתנין. ומסיק הגמ' ששלוש ממיתנין, שעדיף להרבות בשיעורין מאשר להרבות במלאכה. ויוצא מהגמ' שם שריבוי בשיעורין אסור בשבת.

ותירץ הר"י דבשבת שהוא איסור סקילה ריבוי בשיעורין הוי אסור, אבל ביו"ט שהוא איסור לאו הקילו. "ולא תקשי לך ההיא דעירובין (סח.) ההוא ינוקא דאישתפוך חמימיה אתו לקמיה דרבא אמר להו נשייליה לאימיה אי צריכה ניחם ליה אגב אימיה. וההוא מעשה בשבת הוה אליבא אפילו בשבת שרי להרבות בשיעורין, דלא קשיא שכבר פרש"י וכן בתוס' דניחם ליה ע"י עכו"ם קאמר.

והרשב"א ז"ל מוסיף עוד ואומר ואפילו למאן דמפרש התם דע"י ישראל קאמר לא קשיא דכיון דלא מיתסר אלא מדרבנן כיון דביו"ט שרי התם גבי מילה משום מצוה התירו לגמרי אפילו ע"י ישראל. מכלל דסבירא ליה ז"ל דריבוי בשיעורין בשבת לא מיתסר אלא מדרבנן. ותמהני עליהם דא"כ מאי קא מיבעי לן התם במנחות פשיטא דשלוש מיתנין דריבוי בשיעורין לא מיתסר אלא מדרבנן וריבוי במלאכה הוי מדאורייתא. לפיכך נ"ל דודאי ריבוי בשיעורין בשבת הוי אוסר מדאורייתא, והחילוק בין שבת ליו"ט הוא ששבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו. ומיתסר מדאורייתא. אבל יו"ט שאוכל נפש הותר בה, דאפילו אפשר מערב יו"ט שרי, כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטבורת אחד תוספתו כמוהו. ע"כ דברי הר"ן.

ומקשה עליו הגרע"א דאם ריבוי בשיעורין הוא גם כן בישול מדאורייתא, אז למה צריכים להחם מים לצורך מילה אגב אימיה ע"י נכרי,

הלא בין אם אגב אימיה הוא ובין אם לא אגב אימיה, בשניהם אומרים לגוי לעשות מלאכה דאורייתא, ומה מרויחים אם הוי אגב אימיה. ונראה דיש להוסיף לשאול בדרך זה דאם מרבה בשיעורין במלאכת בישול נחשב לאיסור בישול דאו' ג"כ, אז למה הסיק הגמ' מנחות (סד.) שעדיף להרבות בשיעורין מאשר להרבות במלאכה שהרי לפי הר"ן נראה שהאיסור בשניהם שוה הוא.

ועוד יש להקשות על דברי הר"ן. דאיתא בגמ' עירובין (סז.):
ההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה אמר להו רבה נייתו ליה חמימי מגו ביתאי, ובסוף דבריו הוא אומר נימרו ליה לנכרי ליתי ליה. והקשה אביי לרב יוסף על הא מעשה מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת אף אמירה לנכרי שבות ואינה דוחה את השבת. א"ל ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביכה מעשה דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים.

יש מחלוקת ראשונים איך להבין הגמ'. הרי"ף סובר שאסור לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא. ודבר שיש בו מעשה פירושו מלאכה דאורייתא. אבל לומר לו לעבור על שבות מותר. וחולק הבה"ג וסובר שמותר לומר לגוי לעבור על איסור דאורייתא, ופירושו של שבות דלית ביה מעשה הוא איסור אמירה לעכו"ם, ואף במלאכה דאורייתא. והאיסור של שבות דאית ביה מעשה הוא שיעבור הישראל עצמו על איסור מדרבנן. ובמחלוקת זו סובר החידושי הר"ן בעירובין (סח. ד"ה ולא) כשיטת הרי"ף. וא"כ יש להקשות מדברי הר"ן עצמו הנ"ל במסכת ביצה שכתב שמותר לומר לנכרי להחם מים לתינוק אגב אימיה ע"י נכרי. והלא הר"ן סובר שריבוי בשיעורין הוי אסור מדאורייתא וא"כ איך יאמר לנכרי לעבור על איסור דאורייתא דהיינו כשיטת הבה"ג ולא כהרי"ף.

בנוגע לקושייתו של רע"א תירץ הרב אלחנן וסרמן (קו"ש על מס' ביצה סי' מט וע"ע בקהלות יעקב סוף מסכת שבת) כדלהלן. יש ב' דינים באיסור אמירה לנכרי. א' שאסור מטעם שליחות, ולכן נחשב כאילו הישראל עצמו עשה המעשה. וא"כ אסור לומר לנכרי אפילו בחול לעשות לו מלאכה בשבת. הדין השני הוא שהאמירה עצמה היא אסורה. ולכן אסור לומר לנכרי בשבת שיעשה לו מלאכה בחול. ולפי זה כאשר הישראל אומר לנכרי בשבת שיעשה לו מלאכה בשבת הוא עובר על ב' דינים אלו דאמירה לעכו"ם. אבל המקרה שהביא הר"ן מהגמ' בעירובין (סח.) שאמרו לנכרי

להחם חמין לתינוק אגב אימיה, עצם האמירה היא מותרת דמותר לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא במקום חולה שאין בו סכנה. ונשאר רק הדין הראשון של האיסור מטעם שליחות. אבל אם אמרו לגוי להחם שלא אגב אימיה היו עוברים על ב' הדינים יחד. ובוה מתורצת קושייתו של הגרע"א, אבל צ"ב בכ' השאלות האחרות.

הרב עובדיה יוסף (בס' מאור ישראל עירובין סח.) הביא קושייתו של רע"א ומתריך באופן אחר, כמש"כ הר"ן שמתוך שהותר אוכל נפש ביו"ט ריבוי בשיעורין הוי מותר, ה"ה גם בחולה שאין בו סכנה בשבת. כיון דהותר אמירה לנכרי לצורך החולה, ממילא הותר לגמרי וגם ריבוי בשיעורין הוי מותר.

וכן הוכיח הרש"ש על התוס' בגיטין (ח:). כתבו התוס' דלא יתכן לומר דהכא בעירובין קאמר ניחם ליה אגב אימיה ע"י ישראל, שהרי אסור מה"ת לישראל להרבות בשביל קטן וכו' אבל ע"י נכרי ניחא דשרי להרבות בשביל קטן. וכתב שם הרש"ש שרואים מכאן שתוס' ס"ל כהר"ן בביצה שריבוי בשיעורין הוי אסור מדאורייתא. אבל ע"י עכו"ם ניחא דשרי להרבות, ר"ל אפילו לצורך רשות, שכיון שעושה לצורך חולה היתר גמור הוא ובהיתר גמור מותר להרבות כמש"כ הר"ן לגבי אוכל נפש ביו"ט. עכת"ד.

וע"פ זה יש לתריך גם את הקושיא שהקשינו מהר"ן עצמו בעירובין שפסק כדעת הרי"ף ולא כדעת הבה"ג. היות שריבוי בשיעורין הותרה במקום זה ממילא אין הישראל אומר לנכרי לעשות בשבילו איסור דאורייתא כשהוא מבקש ממנו שירבה בשיעורין. אבל בכ"ז נשאר הקושיא הב' שהקישנו על הר"ן, אם ריבוי בשיעורים נחשב כאילו הוא עשה המלאכה עצמה אז למה אמרה הגמרא במנחות שעדיף להרבות בשיעורין מלהרבות במלאכה והרי שניהם שוים.

ונראה שיש לתריך כל שלוש הקושיות ע"פ מש"כ החתם סופר (גיטין ח:): לתריך קושיית רע"א, וז"ל, ריבוי בשיעור לא הוה אלא חצי שיעור באיכות המלאכה אע"ג דבכמות המלאכה הוה טפי לשיעור מ"מ לענין איכות המלאכה הוי כעין חצי בישול וחצי קצירה וכדומה משום הכי הקילו ביה באמירה לנכרי, וצ"ע. עכ"ל. ונראה דכוונתו דריבוי בשיעורין

זה איסור דאורייתא אבל זה לא במדרגת מלאכה דאורייתא אלא איסור נפרד שהוא פחות, ודומה ללאו דמחמר שהוא איסור שבת אע"פ שאינו מלאכה.

ובזה מתורצת קושיית רע"א כמש"כ החת"ס שבאיסור קל כזה לא אסרו אמירה לנכרי במקום מצות מילה. לכן בעינן אגב אימיה דוקא כדי להקטין את האיסור שאין אומרים לנכרי לבשל ממש רק להרבות בשיעורין.

ובזה מובן שמה שפסק הר"ן כרי"ף נגד הבה"ג באיסור אמירה לנכרי במקום מצוה היינו דוקא באיסורי מלאכה ולא באיסורים קלים כריבוי בשיעורין. ונראה שמדוייק הוא מה שפירש הרי"ף על הגמרא בעירובין (סח.) שהתירו "שבות דלית ביה מעשה". כתב הרי"ף (שבת נו.) בדפי הרי"ף) שפירוש המילה "מעשה" הוא מלאכה "כדאמרינן ובין יום השביעי לששת ימי המעשה והיינו מלאכה".

ולפי הנ"ל כוונתו למלאכה דווקא אבל לא שאר איסורים, ואפילו איסורים דאורייתא. וזה חידוש. ובדרך זו מתורצת גם השאלה השלישית שמסקנת הגמרא במנחות היא שעדיף לעבור על ריבוי בשיעורין מריבוי במלאכה שריבוי בשיעורין אע"פ שהוא דאורייתא הוי יותר קל וכמשנ"ת.

אמירת עננו בתענית ציבור

- א -

הגמ' בתענית (דף י"ג:) מזכירה שיש "צלותא דתעניתא," דהיינו תפלת תענית, מיוחדת שאומר המתענה בתוך תפלתו, וכפי שאומר רש"י שם (בד"ה תפלת תענית), זוהי מה שאנו קורים "עננו." ומבואר מהמשך הסוגיא דתפילה זו אומר המתענה בתוך ברכת שומע תפלה, וכלומר שכוללה בתוך ברכה זו וחותם בשומע תפלה, וכמו שפירש רש"י שם (בד"ה בשומע תפלה). וכן איתא בגמ' שבת (דף כ"ד.) דבתעניות צריך להזכיר מעין המאורע בשומע תפלה, ומבאר רש"י שם (בד"ה ושל מעמדות) שמעין המאורע של תענית הוא תפלת תענית, והיינו תפלת עננו. וכן פסק הרמב"ם בפרק ב' מהל' תפלה (הלכה י"ד) דבימי התענית מוסיף המתענה תפלת עננו בשומע תפלה, וכך היא ג"כ בשולחן ערוך (או"ח סימן תקס"ה סעיף א'), אלא שהמחבר שם מוסיף שהוא הדין לא רק ליחיד שקיבל על עצמו להתענות תענית יחיד, אלא ג"כ ליחיד המתפלל עם הציבור בתענית ציבור, וכן הוכיח הרא"ש בתענית שם (פרק א' סימן י"ז), עיי"ש מה שהביא בשם הראב"ה (ועיין בספר הראב"ה סימן תתס"ב).

ומשמעות הסוגיא בתענית שם היא שהשליח ציבור, בחזרת הש"ץ, אומר עננו כברכה בפני עצמה בין גואל לרופא, כלומר בין ברכת גואל ישראל לברכת רפאנו, ועיין עוד בירושלמי בברכות (פרק ד' הלכה ג'), דף ל"ג:) ובתענית (פרק ב' הלכה ב', דף ט:) דשם מובא הנוסח של תפלת עננו וגם מובאה חתימה מיוחדת לתפלה זו, והיינו ברוך אתה ה' העונה בעת צרה, ומשמע שכשואמרים תפילה זו כברכה בפני עצמה, מסיימין בחתימה זו. אבל כפי שאמרנו, אף שע"פ הסוגיא בירושלמי שם נראה דגם היחיד אומר עננו עם זו החתימה בין גואל לרופא (ועיין שם בקרבן העדה בד"ה בין גואל לרופא), לפי מנהגנו רק הש"ץ עושה כן בחזרת התפלה, ואילו היחיד אומר תפלת עננו - בלי חתימה - בברכת שומע תפלה. וכן

כתבו התוס' שם (בד"ה אלא אמר רב יצחק) דאין היחיד קובע ברכה לעצמו ואינו חותם, ורק הש"ץ, האומר עננו לאחר גואל ישראל, קובע ברכה וחותם, וכן נפסק ברמב"ם שם, ובשו"ע שם בסימן תקס"ו (סעיף א'). וברור מכל זה דיחיד המתענה, בין בתענית יחיד שקיבל על עצמו בין כשמתפלל התפלה בלחש בתענית ציבור, אומר עננו בשומע תפלה בלי חתימה מיוחדת, וכדפסק הרמ"א שם בסימן תקס"ה (סעיף א').

והנה מהנ"ל משמע בנוסף לזה שאין שום הבדל בעצם הנוסח של תפלת עננו בין יחיד האומרה כשמתענה תענית יחיד שקיבל על עצמו לבין יחיד (ואפילו הש"ץ בעצמו) המתפלל בלחש בתענית ציבור. ובפוסקים מצינו שיש מפקפקים רק אם יחיד המתענה תענית יחיד אומר הלשון "עננו ... ביום צום תעניתנו", בלשון רבים, אם רק הוא מתענה בזה היום, ובשאלה זו דן בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן כ"ה), והביאו הב"ח שם בסוף סימן תקס"ה (בסוף ד"ה ומ"ש וטוב) ופסק הרמ"א שם (סעיף א') דכן אומר בלשון זה.

ועיין במגן אברהם שם (ס"ק א') שהביא דנחלקו הראשונים בדבר, והט"ז שם (ס"ק א') הבין את דברי הרשב"א שם בדרך אחרת, עיי"ש, ועיין עוד במשנה ברורה שם (ס"ק ד', ה'), ובכף החיים שם (אות ח', ט'), ואכמ"ל בזה. והמחצית השקל שם (ס"ק א') הביא דיון אחר בענין חתימת התפלה כשיחיד אומרה בלי הברכה, עיי"ש מה שהביא בשם האליה רבה (ס"ק ג') שהסתפק בדברי הרמ"א, ועיין בערוך השלחן שם (סעיף א', ב'). אבל עם כל זה, אין שינויים חשובים בנוסח הברכה בין מה שהיחיד אומר כשמתענה כיחיד לבין מה שאומר היחיד כשמתפלל תפילת הלחש בתענית ציבור.

- ב -

והנה לכאורה קצת תמוה דבר זה, דהרי בסקירה ראשונה יש הבדל יסודי בין תענית יחיד לבין תענית ציבור. יחיד שמתענה (כגון תענית חלום או תענית בעד חולה או ליאהרצייט) הרי עושה כן בדרך כלל כדי לשוב בתשובה שלמה או כדי להגדיל את תפלתו או לשפוך את לבו לפני השי"ת, ועיין בדברי הרמב"ם בפרק א' מהל' תעניות (הלכה ט') דיש

ליחיד להתענות על צרתו ולבקש רחמים בתפלתו וכו'. והמגיד משנה שם כתב בדברי הרמב"ם בזה נכונים הם אע"פ שאין שום הכרח לזה מן הגמרא, משום שהתענית היא מדרכי התשובה ונכון לכל יחיד לחפש בדרכיו בעת צרתו ולשוב אל ה', וכן נפסק בשו"ע שם סימן תקע"ח (סעיף א'), ועיין במשנ"ב שם (ס"ק א') דאולי יש באמת חיוב להתענות במקרים מסויימים, וכן כתב הכף החיים שם (אות ב') בשם המאירי, ועיין עוד בערוה"ש שם (סעיף ב').

ועיין בגמ' שבת (דף י"א). דמשם משמע שבתענית חלום יש חובה להתענות. ובגמ' תענית דף י': משמע דיש להתענות בעד חולה שיתרפא, ובדף כ"ב: שם משמע דנכון להתענות אם נרדף ע"י נכרים או לסטים, עיי"ש. וכל אלו הדוגמאות מדברות כנראה בתעניות של תשובה שמתענה יחיד על צרותיו (ועיין עוד בספרי לבמדבר פיסקא ע"ו, פ' בהעלותך פיסקא י"ח, ובעמק הנצי"ב שם בד"ה ואשה מקשה לילד). ואם עיקר התענית של יחיד המתענה הוא בענין תשובה ותפלה, מאד מתאים לזה נוסח תפלת עננו, שמדבר על עת צרה ומבקש שה' אל יפן אל רשענו ואל יתעלם מתחינתנו וכו'.

אבל לעומת זה, כל תענית ציבור (חוץ מתענית אסתר שהיא סוג תענית אחרת לגמרי, ואכמ"ל בזה) לכאורה הוקבעה בקשר לצרה הבאה בנוגע לחורבן בית המקדש, וכדמבואר בתוספתא סוטה פרק ו' (הלכה ז') ובגמ' ראש השנה (דף י"ח:): ובירושלמי תענית (פרק ד' הלכה ה'), דף כ"ג-כ"ג:): ע"פ הפסוק בזכריה (ח'; י"ט) שמזכיר את ד' הצומות (צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי) שהוא המקור בדברי הקבלה לתעניות ציבור אלו. ומשם ברור שהעיקר בתעניות אלו הוא החורבן, מפני שאיתא שם שצום השביעי, דהיינו צום גדליה, נקבע מפני ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלקינו, הרי דחורבן הבית הוא העיקר, וכן איתא שם שלפי ר' שמעון, קבעו צום העשירי (שמתענין לדעתו בה' טבת, ולא ב' טבת, ולא קיי"ל כוותיה להלכה, ויש לעיין בשיטתו אבל אין כאן מקומו) ביום ששמעו גולי בבל על חורבן הבית, ועשו יום שמועה כיום שריפה, וכלומר דהעיקר הוא ענין החורבן. וכן משמע מדברי הט"ז בריש סימן תקמ"ט שם.

ואם כן דהיסוד בכל תענית ציבור הוא ענין החורבן, לכאורה היה מן הנכון שתפלת התענית שאומרים בימים אלו תדבר עכ"פ במקצת בענין החורבן או באותו המאורע שאירע בזה היום, וכמו שמצינו אצל תפלת "נחם" שאומרים בתשעה באב ואצל הפיוטים של הסליחות שאומרים באלו הימים, שמדגישים ענין החורבן. ואשר על כן נראה קצת תמוה שאותה התפלה, אותה ה"עננו", שאומר יחיד המתענה תענית יחיד על צרה פרטית שלו היא היא התפלה שאומר כל אחד בתענית ציבור שבה מתענין מחמת חורבן הבית.

והתירוץ הפשוט לבעיה זו הוא שגם תענית ציבור, אף שמתענין מחמת החורבן, נקבעה בעיקר כדי שנעשה תשובה, וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ה' מהל' תעניות (הלכה א'), וז"ל שם: יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב וכו', עכ"ל. הרי ברור לנו שגם בתענית ציבור, העיקר הוא לעשות תשובה, וכמו שאמרו חז"ל במדרש משלי (פרשה ו' סימן ד') שהתענית קרובה לתשובה, ולא סתם להתאבל על החורבן, ולכן כן מתאימה תפלת עננו, עם ההדגשה על תחינתנו ושועתנו לפני ה', גם לתענית ציבור. ודבר פשוט הוא זה.

ובאמת, מבואר מדברי הסוגיא בגמ' ראש השנה שם דהעיקר בתענית ציבור איננו סתם שזוכרין המעשים הרעים שאירעו סביבות חורבן הבית, דהא איתא שם שעצם החיוב לצום באלו התעניות תלוי במצב של עם ישראל בכל דור ודור ובכל מקום ומקום, וכדמשמע שם מההבדל בדין בין זמן שיש שלום לבין זמן שיש גזרת המלכות ואין שלום ולבין זמן שאין גזרת המלכות אבל אין שלום, עיי"ש, ועיי' בבית יוסף לסימן תק"נ (בד"ה והרמב"ן פי') שמבאר כל הסוגיא לנכון, ואכמ"ל בזה.

ולכן ברור שהעיקר בתענית ציבור הוא להסתכל במצבנו ובמעשינו עכשו, ושאותם המעשים שאירעו סביבות החורבן באים רק לעורר אותנו לפשפש במעשינו היום, וכדברי הרמב"ם שם. וכן אמרו חז"ל

בירושלמי יומא (פרק א' הלכה א', דף ה.) שכל דור שלא נבנה ביהמ"ק בימיו נחשב כאילו נחרב בימיו, וכלומר שאין לנו רק להתאבל על מה שאירע בעבר אלא לחשוב על המצב היום, בפרט כשעדיין יש לנו צרות דהרי לא נבנה ביהמ"ק בעוונותינו הרבים, ולהבין שמחמת מעשינו הרעים נחשבים אנחנו כאילו נחרב הבית בימינו ח"ו, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' תעניות שם שמעשינו ומעשה אבותינו גרם להם ולנו כל הצרות, ואשר על כן עלינו לשוב אל ה' ולהפיל תחינתנו לפניו יתברך. וכן כתב המשנ"ב בסימן תקמ"ט שם (ס"ק א') דחייב כל איש לשום אל לבו בימי תענית ציבור ולפשפש במעשיו ולשוב בהן, כי אין התענית העיקר אלא המעשים, והתענית היא רק הכנה לתשובה. וכן כתב הכף החיים (שם אות ב') דלכן חייב כל אדם לשוב בתשובה ולפשפש במעשיו באלו הימים יותר משאר ימים כיון שמפני כך היתה התקנה.

ולכן יש קשר ברור בין התענית של יחיד המתענה מחמת הצרות הפרטיות שלו לבין תענית ציבור שבה אנו מתענין מחמת צרות העם, ולא רק צרות העם שבעבר, אלא צרות העם של היום, ואשר על כן מתאימה תפלת עננו, שהיא תחינה להקב"ה המדגישה "כי בצרה גדולה אנחנו", גם לתענית ציבור אף שאין מזכירין בה פרטי המעשה שאירע בו ביום שמתענין, דאין זה העיקר, וכמשנ"ת.

- ג -

והנה לענ"ד נראה דיש אולי יסוד נוסף לתענית ציבור (וכן תענית יחיד) שלא קשור בדרך ישר לענין תשובה ותפילה ובאמת לא קשור למושג יום תענית כיום שאין אוכלים ושותים בו. והיינו שבתענית ציבור מוכרח כל אחד ואחד לחשוב על מציאות הבורא ית', על תפקידו בעולם, ועל ענין שכר ועונש, שהם כמובן מיסודי הדת. וכלומר שיום שבו מתענה אדם, בין על צרה פרטית בין על צרה ציבורית, הוא יום של החזקת האמונה בהקב"ה כמנהיגו של העולם, וגם כדי שיתבונן אדם בדברים אלו הוקבעה יום התענית.

וכן רמז הרמב"ם בדבריו בריש פרק ה' מהל' תעניות שם שכתב שמעשינו הרעים, ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה, גרמו להם ולנו כל הצרות שעליהן מתענים, וכלומר שזהו עיקר תכלית התענית לזכור שכל הרעות שאירעו לנו אינם דברים של מקרה אלא מפני חטאינו, שהרי הקב"ה מנהיג את העולם, ונותן שכר ועונש לכל הברואים כפי מעשיהם, וצריכים אנחנו לראות את יד ה' בכל המעשים שבעולם. וכן באמת הדגיש הרמב"ם בדרך יותר ברור ותקיף במה שכתב בריש פרק א' מהל' תעניות (הלכות א'-ג') שצריכים לזעוק לה' על כל צרה שתבוא, ושדבר זה מדרכי התשובה הוא, מפני שכשתבוא צרה ויזעקו עליה יבינו שהרע להם הקב"ה מפני מעשיהם הרעים. כלומר דעצם התפילות לה' בעת צרה מזכירות לאדם שיש בורא עולם שהוא מנהיג את העולם, ומעניש לבני אדם בגלל מעשיהם הרעים.

ומוסיף הרמב"ם שאם לא יזעקו לה', אלא יאמרו שכל מה שאירע לנו אירע במקרה וממנהג העולם, וכל צרה היא דבר מקרית, הרי זה דרך אכזריות, וגורם לכל האומר כן להדבק במעשיהם הרעים ולקבל עוד עונשים וצרות, עיי"ש. הרי ברור מדבריו שראיית היד ה' בכל מה שקורה בעולם, וההבנה שכל העונשים באים מחמת מעשיו הרעים, הן דברים עיקריים בתענית ציבור, בנוסף לענייני האבלות והתשובה שגם עליהם מתבוננים בתענית.

ואם כן, מובן גם כן שתפלת עננו מתאימה לכל תענית, שהרי בתפלה זו מודים אנחנו שעשינו מעשים רעים ומבקשים רק שהקב"ה לא יפן אל רשענו, ומבקשים ממנו נחמה בחסד, וכאילו אומרים שבידו כל עונש המגיע לנו. וכן מודים שבגלל מעשינו הרעים "בצרה גדולה אנחנו", שהרי הוא מנהיגו של העולם, ורק מבקשים ממנו שלא יעשה מה שאנחנו יודעים שביכלתו לעשות. וכן אומרים "טרם נקרא אליך עננו", ובזה מודים שהוא בעצם יודע את הכל ויכול להגיב בלי שנקרא אליו בתפילה דהרי בידו לעשות את הכל. ולכן נמצא שבתפלת עננו כלולים המושגים האלו של יד ה' בעולם ושכר ועונש ג"כ, ואשר על כן ראוי לומר תפלה זו בכל תענית - בין בתענית יחיד בין בתענית ציבור - כדי להדגיש גם את העניינים האלו, שהם גם כן דברים יסודיים בתענית. ולכן גם כן כדי לאפשר התבוננות בדברים אלו נקבעה תענית.

- ד -

ולענ"ד נראה להוסיף דאם כנים הדברים שעיקרי האמונה הנ"ל כרוכים בענין התענית ובענין תפילת עננו שהיא תפילת התענית, הרי בזה נוכל לפרש כמה שיטות בין הפוסקים בנוגע לאמירת עננו, אף שאולי לא קיי"ל להלכה כהני השיטות. למשל, מצינו שנחלקו הפוסקים באם לומר תפלת עננו בכל התפלות של היום או רק בתפילת מנחה. דהנה בגמ' שבת שם (דף כ"ד.) משמע דבתעניות מזכירין מעין המאורע (דהיינו תפלת עננו) בערבית בשחרית ובמנחה, ורש"י שם (בד"ה ערבית) ביאר שהכוונה בתפלת ערבית היא לליל כניסת התענית, ואע"פ שעדיין מותר לאכל ולשתות כל הלילה עד אור הבוקר, ואח"כ מביא רש"י שם מתשובות הגאונים (עיין בספר תשובות הגאונים - שערי תשובה סוף סימן ע"ז) דעל פי זה יוצא שלפעמים אדם שרוי בתענית ואינו אומר עננו, דהיינו בתפלת ערבית שמתפלל לאחר יום התענית, כשעדיין לא אכל, ולפעמים אינו שרוי בתענית וכן אומר עננו, דהיינו בתפלת ערבית שלפני יום התענית שעדיין אוכל ושותה ומ"מ אומר עננו.

אמנם, מסיימים הגאונים שם שהלכה למעשה אין אנו רגילין לומר עננו לא בתפלת ערבית שלפני יום התענית ואף לא בתפילת שחרית ביום התענית, והטעם הוא שמא יארע לו אונס חולי וכדומה ויצטרך לטעום ונמצא למפרע שהיה שקרן בתפלתו (שאמר בה שהיום הוא יום תענית בשבילו, ולבסוף יצא שאין זה נכון). הרי רואים דלפי הגאונים, אין לומר עננו כי אם בתפלת מנחה, ועיין במגן אברהם לסימן תקס"ה שם (ס"ק ד') דאפילו המתפלל מנחה גדולה יכול לומר עננו אף די"ל דאולי לאחר מנחה יארע לו חולי ויצטרך לאכול מפני שאפילו אם יצא ככה, לא יהיה כשקרן בתפלתו מפני שעכ"פ כבר התענה עד חצות, וכן כתב המשנ"ב שם (ס"ק ח'), והכף החיים שם (אות י"ט).

אולם, התוס' בשבת שם (בד"ה תעניות) הקשו על סברת הגאונים מכח סוגיא אחרת בגמ', עיי"ש, וכן בתענית (דף י"א:) הביאו התוס' (בד"ה לן בתעניות) שיטה זו בשם הבה"ג וצטטו שמה כמה סוגיות הנוגעים לענין זה, ועוד כתבו דבאמת קשה לומר שמי שיצטרך לאכול בתענית מחמת אונס יחשב כשקרן בתפלתו אם יאמר עננו קודם מנחה דהא בשעה שאמר עננו הרי היה בדעתו להתענות, והאונס שבא אח"כ אינו

עושהו כשקרן. אלא שמכל מקום מסיימים התוס' שם דלמעשה היחיד אינו אומר עננו עד תפלת המנחה, וכשיטת הגאונים.

אבל הרא"ש בתענית (פרק א' סוף סימן י"ז) ג"כ הקשה על הגאונים וכתב דאין לחוש לשמא ימצא שקרן בתפלתו (אם יצטרך לאכול אח"כ), וכיון דבשעה שהתפלל היה בדעתו להתענות לא מיקרי שקרן בתפלתו אם אכל אח"כ, וע"כ נראה דס"ל להרא"ש דלא כהגאונים. וכן נראה ממה שכתב הרא"ש בשבת (פרק ב' סימן ט"ו) דהקשה על הגאונים מסוגיות אחרות, ועוד הקשה דאיך יכלו הגאונים לחדש גזירה זו לאחר חתימת התלמוד, ואלא ודאי דאין לחוש לזה, ויש להתפלל תפלת עננו גם בערבית (לפני יום התענית) וגם בשחרית, ולא רק במנחה. וכן נראה דס"ל להר"ן בשבת (דף י"א. בדפי הרי"ף, בסוף ד"ה ערבית) שכתב דבכל כה"ג לאו שקר מקרי אי היה בדעתו להתענות ואכל מחמת אונס לאחר שהתפלל. והר"ן הרחיב דיבורו בענין זה במס' תענית (דף ד-ד: בדפי הרי"ף, בד"ה ירושלמי) ושם סיים דאם בטוח דיוכל להתענות, מזכיר עננו בכל התפלות, וכן הביא הב"ח בסימן תקס"ה שם (בסוף ד"ה יש).

ולענין הלכה, נחלקו בדבר זה המחבר והרמ"א שם (סעיף ג'), דהמחבר פסק דבד' הצומות הנ"ל היחיד אומר עננו בכל תפלותיו, והרמ"א כתב דנהגו שלא לאומרה כי אם בנחה, וכן הוא מנהג האשכנזים, ועיין בכף החיים שם (אות י"ד) שמסכם שיטות הראשונים והפוסקים בדבר. ולענ"ד נראה לבאר ששיטה זו שיש לומר עננו בכל תפילות היום מבוססת לא רק על זה שאין לחוש לשמא יצטרך לאכול מחמת אונס וימצא שקרן בתפלתו (שהרי אמר עננו ביום צום תעניתנו), דבאמת לא יהיה נחשב כשקרן מפני שהיה בדעתו להתענות בעת שאמר התפלה. אלא אולי השיטה מבוססת ג"כ על יסודנו שיסדנו לעיל, דהיינו שחלק חשוב בהנהגת כל תענית ציבור הוא לחשוב על מציאות הבורא, יד ה' וענין שר ועונש, וכפי שאמרנו, דברים אלו מרומזים בתפלת עננו ג"כ, וע"כ נכון לומר עננו בכל תפילות היום ולא רק במנחה, אף אם יצא שיצטרך לאכול. וכלומר דאף מי שיצטרך לאכול לא יהיה נחשב כשקרן בתפלתו אעפ"כ, מפני שתפילת עננו מתייחסת ג"כ להמחייבים האלו של התענית ששייכים גם למי שאינו מתענה.

ולכן אין סיבה להשמיט עננו גם בערבית וגם בשחרית אף אם יצטרך לאכול אח"כ, כי בכל זאת לא יהיה נחשב כשקרן מפני שה"עננו" שלו מתייחס גם לענייני שכר ועונש וכו' שהם עניינים חשובים בתענית, וכמו שביארנו. ולפי השיטה השניה כנראה בעיני תרתי לאמירת עננו, כלומר שהתפילה תתייחס גם לדברים היסודיים האלו של הנהגת התענית וגם לזה שלמעשה אינו אוכל ושותה בזה היום, ואשר על כן אין לומר עננו עד תפלת מנחה כשכבר ברור שעבר עכ"פ רובו של היום בלי אכילה ושתייה.

ועל פי יסוד זה אולי נוכל ג"כ לפרש השיטה דאף מי שאינו מתענה בתענית ציבור יכול אעפ"כ לומר עננו בתפילתו, דכן כתב הב"ח שם (בד"ה ומ"ש ל"ש) דיחיד המתפלל עם הציבור בתענית ציבור יאמר עננו בתפילתו, וז"ל שם דכיון דצבור הוא דקבעי לה להאי תעניתא, על הכל מוטל להתפלל תפלת תענית רק שלא יאמר ביום תעניתו אלא ביום תענית צבור זה ואינו כלל תפלת שוא, נ"ל פשוט, עכ"ל. וכן כתב החיי אדם (כלל קל"ב סעיף ל"ג), וכן פסק המשנה ברורה בסימן תקס"ח שם (ס"ק ג'), והכף החיים שם (אות ח'), אבל בביאור הלכה בריש סימן תקס"ה שם (בד"ה בין יחיד), הביא דהמאמר מרדכי השיג על זה, ושם סיים המשנ"ב דדבריו (של המאמר מרדכי) נכונים דיחיד שאינו מתענה אין לומר עננו בשום פנים, עיי"ש, וכן הביאו הכף החיים שם (אות ו'). ועיין בערוה"ש שם (סעיף ב') דהביא השיטה הזאת דיכול מי שאינו מתענה לומר עננו, אבל הוא בעצמו כותב דמימינו לא שמענו מי שינהוג כן ושכבר פשוט הוא דבת"צ מי שאינו מתענה לא יאמר עננו, וכן המנהג.

אבל שמא י"ל דאלו שמתירין למי שאינו מתענה לומר אעפ"כ עננו סוברים שאמירת עננו אינה תלויה רק באם הוא אוכל ושותה אלא גם בזה שביום התענית חושב ושם לב על העניינים שביארנו לעיל בנוגע לידיעת הבורא והכרת יד ה' וכו', ואם מתבונן בדברים האלו כראוי ביום התענית, הרי שייך לגביו אמירת עננו ג"כ אע"פ שאכל ושתה. וכלומר דהיות ויום התענית הוקבעה לא רק כיום שאינו אוכל ושותה אלא גם כיום שיש להתבונן בו במציאות הבורא ובענייני שכר ועונש וכו', וכמו שביארנו, וגם לצד זה של יום התענית מתייחסת אמירת עננו, הרי שייך

אמירת עננו גם למי שאינו מתענה (מטעם חולי ואונס וכיוצא בדברים אלו), ואולי זהו טעם המקילים בדבר זה.

- ה -

ועוד נלענ"ד דאולי ע"פ יסוד זה נוכל לפרש ג"כ כמה שיטות במח' אחרת, דהיינו בנוגע לאמירת עננו בתענית ציבור ע"י השליח ציבור כברכה בפני עצמה. והנה כבר הבאנו לעיל מהפוסקים שהש"ץ אומר ברכה מיוחדת זו בתוך חזרת הש"ץ בתענית ציבור בין גואל לרופא, וכמו שפסק המחבר בשו"ע שם סימן תקס"ו (סעיף א'), אבל נחלקו הפוסקים בנוגע לכמה מתענים צריכים להיות בבית הכנסת כדי שהש"ץ יוכל לומר עננו.

בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן פ"א) איתא דצריכים לכל הפחות עשרה מתענים, כלומר מנין שלם של מתענים, כדי שהש"ץ יאמר עננו. [ונראה דהש"ץ עצמו הוא מכלל העשרה, כדאיתא בשו"ע שם סימן קכ"ד סעיף ד' בענין חזרת הש"ץ דבעינן ט' עונים לברכותיו והש"ץ עצמו הוא העשירי של המנין, וכך היא ג"כ בסימן קכ"ח שם סעיף א' בנוגע לברכת כהנים דבעינן עשרה לנשיאת כפים והכהנים מן המנין, ועיין עוד בכף החיים לסימן תקס"ו שם אות ל"ד, ואכמ"ל בזה.] וע"פ זה, כן פסק המחבר שם (סעיף ג') דאין השליח ציבור אומר עננו ברכה בפני עצמה אלא א"כ יש בבית הכנסת עשרה שמתענין, ועיין במג"א שם (ס"ק ה') דאם יש שם אחד שידוע שאינו משלים התענית, לא יאמרו עננו, וכן כתב המשנ"ב שם (ס"ק ט"ו), ועיין בכף החיים שם (אות ל"ג).

אמנם, החיד"א בספר ברכי יוסף שם (ס"ק ב') הביא מהמהר"ם בן חביב דמה שכתבו הרשב"א והמחבר דבעינן דוקא עשרה מתענים היינו רק בתענית ציבור שקיבלו הקהל מחמת איזו צרה, אבל בד' הצומות הקבועות מדברי קבלה, לא בעינן דוקא עשרה מתענים, ואף אם חלק מן המנין אינם מתענים בגלל חולי או כדומה, שפיר דמי להש"ץ לומר עננו אם יש "ששה או שבעה" מתענים. וכן הביא דבריו השערי תשובה שם (ס"ק ד') והכף החיים שם (אות ל"ב).

ויש להביא ראיה מדברי הרא"ש במקורות שהבאנו לעיל (בשבת פרק ה' שם ובתענית פרק א' שם) שכתב דאף לפי שיטת הגאונים דאין

היחיד אומר עננו בתענית ציבור כי אם בתפלת מנחה, כי אם יאמרה בערבית ובשחרית, שמא יימצא שקרן בתפלתו כי אולי יצטרך לאכול אח"כ, אבל הש"ץ יכול לומר עננו בחזרת הש"ץ אף בשחרית (ובערבית כמובן אין שום חזרת הש"ץ) לפי שאי אפשר שלא יתענו עכ"פ מקצת בני אדם מן הציבור, וא"כ אי אפשר שהש"ץ, שמתפלל בעד כל אנשי הציבור, יהיה שקרן בתפלתו דעכ"פ בודאי שמקצת בני אדם ישלימו את התענית. והנה מדבריו נראה דלתפילת עננו בעינן רק "מקצת בני אדם מן הציבור" שמתענין, ואף אם מדובר במנין מצומצם, ויוצא שמקצת הציבור הזה הוא פחות מעשרה בני אדם, אעפ"כ כנראה מספיק ה"מצקת" הזה להש"ץ שיאמר עננו, וכלומר שמשמע דהרא"ש ס"ל דאומרים עננו אפילו אי ליכא עשרה מתענין.

ובאמת כן פסק המחבר בסימן תקס"ה שם (סעיף ג') דאף לאלו הסוברים דיחיד אינו אומר עננו אלא במנחה, הש"ץ אומר בחזרת הש"ץ בין גואל לרופא אף בשחרית משום שאי אפשר שלא יתענו קצת מהקהל, ומשמע דעכ"פ בסימן זה מסכים המחבר דלא בעינן עשרה מתענין כדי שהש"ץ יאמר עננו (וע"כ סותר בזה מה שפסק אח"כ דכן בעינן עשרה שמתענין), אלא שמשם אין ראייה דמהמשך דברי המחבר שם ברור שמייירי בפסק זה לא בד' תעניות הקבועות אלא בתענית ציבור על איזו צרה.

וע"כ נראה דטעם הפסק של המחבר בזה הוא משום שבזמן תפלת שחרית הרי דעת כולם כן להתענות, ונכון שאולי רק מקצתם ישלימו, אבל עכ"פ בדעתם של כולם להתענות, ועכשו עדיין מתענין, משא"כ בנידון דידן דעסקינן במקרה שכבר ידוע (בזמן מנחה) בהחלט דעכשיו אין שם עשרה המתענין. כלומר דבזמן שחרית אפשר לסמוך על זה שיש שם עשרה שעכ"פ בדעתם להתענות, ולכן יכול הש"ץ לומר עננו בין גואל לרופא בחזרת הש"ץ דשחרית, אבל בנד"ד בתפלת מנחה, כשכבר ידוע שאין שם עשרה שמתענין, אולי אין לומר עננו בלי עשרה המתענין.

וכן באמת כתב המשנ"ב בביאור הלכה שם (בד"ה שאי אפשר), והובאו דבריו בכף החיים שם (אות ט"ז), שמיישב מה שכתב המחבר דבתפלת שחרית יכול הש"ץ לומר עננו בחזרת הש"ץ דאי אפשר שלא יתענו עכ"פ קצת מהקהל עם מה שפסק בסימן תקס"ו שם (סעיף ג') דבעינן דוקא עשרה מתענים לאמירת עננו של הש"ץ, משום שבמקרה הזה

דזמן שחרית, יש עשרה שדעתם להתענות, אבל אם יודעים בשעת התפלה, כמו המקרה דזמן מנחה, שאין שם עשרה המתענים (או אין דעתם להתענות) א"כ אינו שליח ציבור לענין תפלת התענית ואינו אומר עננו. וכעין זה כתב בביאור הגר"א לסימן תקס"ה שם (בד"ה אבל ש"ץ), שבזמן שחרית יש רק חשש שלא ישלימו, אבל אין זה ודאי, ועוד דיש רק ענין של מחזי כשיקרא, ולא שקר ממש כיון דבשעת התפלה היה בדעת כולם להתענות.

ומ"מ, נראה דגם המשנ"ב כנראה מסכים דבעינן עשרה מתענין כדי שיוכל הש"ץ לומר עננו, ודלא כדברי המהר"ם בן חביב, וכמו שהביא מהפוסקים בשער הציון שם (אות ט"ו), וכן כתב ג"כ הפרי מגדים (במשבצות זהב לסימן תקס"ו שם ס"ק ז') בשם האליה רבה (שם ס"ק ה') דבעינן עשרה בבית הכנסת דוקא כדי שהש"ץ יאמר עננו, וכן סתם החיי אדם (כלל קל"ה סעיף ל"ג) והקיצור שולחן ערוך (סימן כ' סעיף ח') ועוד, ועיין בכף החיים שם באות ל"ב.

אמנם, כפי שהבאנו, השערי תשובה שם (ס"ק ד') מסכים כנראה עם המהר"ם בן חביב דאפילו אם אין שם רק ששה או שבעה מתענים יכול הש"ץ לומר עננו בחזרת הש"ץ, ומסביר דבעינן רק רוב ציבור (דהיינו רוב מנין) של מתענים, אלא מסיים הוא שלדעתו בעינן רובא דמנכרי (כמו לענין זימון) דהיינו שבעה מתענין. ודבריו אלו מובאים במשנ"ב שם (סוף ס"ק י"ד), אבל עיין בשער הציון שם (אות ט"ו) דמביא אחרונים דלא ס"ל הכי, וכדברינו לעיל. ועיין עוד בספר שערי אפרים (שער ח' סימן ק"ח) בענין קריאת ויחל ששם הצריך רק ששה מתענין, ולא הצריך רובא דמנכרי, ומ"מ חזינן דיש פוסקים שלא הצריכו דוקא עשרה מתענים, וכן מובא בכף החיים לסימן קי"ט שם אות כ"ט.

ושוב ראיתי שהג"ר עובדיה יוסף, בשו"ת יחזה דעת חלק א' סימן ע"ט הביא חבל אחרונים דג"כ ס"ל כהמהר"ם בן חביב דלא בעינן עשרה מתענין לאמירת עננו ע"י הש"ץ ככרכה בפני עצמה בחזרת הש"ץ, וביניהם ציטט מהשדי חמד (אסיפת דינים, פאת השדה, מערכת בין המצרים סימן ב' אות ג') שמביא משו"ת המהר"ם שיק (חלק או"ח סימן רפ"ט), ועוד הרבה. וכן בספר ילקוט יוסף חלק ה' (הלכות ארבע תעניות הערה 64) מביא הרבה מקורות בענין זה, ושם מביא ג"כ שהמאירי, בביאורו בבית

הבחירה על הגמ' בריש מס' מגילה (דף ב., בד"ה מה שאמרו בסוגיא זו) כתב דאיתא במדרש (מכילתא בשלח - עמלק, פרשה א' בד"ה ויהי) על הא דהצביע הפסוק גבי מלחמת עמלק (שמות י"ז; י') למשה ואהרן וחור דמשם לומדים דלתענית צריכים שלשה, כלומר דבפחות משלשה מתענין אינה אלא תענית יחיד. ומסיים המאירי שם דאף דיש שכתבו שכל שאין שם עשרה מתענין אינה אלא תענית יחיד לענין דברים של רבים (כמו אמירת עננו בחזרת הש"ץ כברכה בפני עצמה), מכל מקום "רבותיו המובהקים" התיירו אם יש שם רק שלשה מתענים. וכן פסק ג"כ בארחות חיים (הלכות תענית אות ט"ו, ועיין בהלכות בשני ובחמישי אות י"ד) שדי בשלשה מתענים להתפלל תפלת התענית בתענית ציבור, וכן כתב הב"ח שם (בד"ה ומ"ש ומיהו) בשם האגודה, אלא שסיים דלא קיי"ל הכי.

ומ"מ ברור שגם בין הראשונים יש שסברו דלא כהרשב"א, וסגי לן אפילו בפחות מעשרה מתענין כדי שיאמרו עננו בחזרת הש"ץ. ולענין הלכה, כבר הבאנו דהמשנ"ב כנראה מצריך עשרה מתענים, אבל באמת מביא הוא שם (ס"ק י"ד) הדעה השניה, והגר"ע יוסף סיים דפשט המנהג שכן אומרים עננו כברכה בפני עצמה אף אם יש שם רק ששה מתענים, והנח להם לישראל, וכן ג"כ הורה הערוך השולחן שם (סעיף ז') דדי במקצת מתענין, מפני שהיום הוא שנתחייב בעננו, עיי"ש.

והנראה לומר דביאור השיטות האלו דמתירין אמירת עננו בחזרת הש"ץ, אף עם פחות מעשרה מתענין, הוא ע"פ מה שיסדנו לעיל, והיינו דיום תענית ציבור הוקבע לא רק לענין אכילה ושתייה, כלומר שלא יאכל וישתה בזה היום כחלק מתהליך התשובה, אלא גם כן לענין התבוננות בידו של הקב"ה בהנהגת העולם, וכמו שביארנו. וא"כ, שייך שוב פעם לומר שאף מי שאינו מתענה מחמת חולי או אונס עדיין נחשב כנוהג יום התענית (עכ"פ במקצת) בזה שמתבונן הוא בדברים האלו שהם מיסודי הדת, וא"כ שפיר יש לומר דכל שיש מנין בבהכנ"ס, אף אם לא מתענין כולם, מ"מ מותר להש"ץ לומר עננו ברכה בפני עצמה בחזרת הש"ץ בין גואל לרופא, דהרי תפלת עננו מתייחסת גם למי שאינו מתענה.

אבל ברור שכל מה שאמרנו כאן הוא דוקא במי שאינו מתענה מחמת חולי או אונס, ולא סתם שאינו מתענה משום שאינו מאמין בחיוב התענית, או שאינו מקבל הוראות חכמינו או דבר הדומה לזה, מפני

שבכה"ג בודאי שג"כ אינו מתבונן ומעיין בתפקידו של הקב"ה והנהגתו בעולם, וע"כ אינו בפרשת התענית בכלל, ובודאי שאז אין לו לומר עננו בעצמו וגם אין לצרפו למנין כדי שהש"ץ יאמר עננו בחזרת הש"ץ. אבל מי שבאמת מתנהג כראוי ביום התענית, ורק אינו מתענה מחמת איזה אונס, שפיר יש לומר דגם הוא נחשב עדיין כעוסק בהנהגת התענית, ועל כן יש לצרפו לעשרה כדי להתיר אמירת עננו בחזרת הש"ץ.

ואולי זוהי סברת אלו הפוסקים שאינם מצריכים עשרה שדווקא מתענין (ורק נחלקו בכמה בעינין לכל הפחות, דאף לפי דברינו, יש להסתפק אם היום הזה יהיה נחשב כיום תענית לציבור זה אם אין שם אלו שמקיימים התענית עם כל פרטיה, דהיינו שגם אינם אוכלים ושותים, ובזה נחלקו אם ג' מספיקים או ו', או ז', וכמו שהבאנו). אבל יש להצביע שבאמת קשה קצת לדברינו שיטת המחבר שפסק דאומרים עננו בכל התפילות, וביארנו לעיל דאולי הטעם להסוברים כן הוא ששייכת תפלת עננו גם למי שאינו מתענה, ואילו כאן פסק כהרשב"א דצריכים דוקא עשרה מתענין, משמע דאין עננו שייכת אלא למי שמתענה, ויש לעיין בשיטתו. אבל אולי מ"מ דברינו עולים יפה לפי פוסקים אחרים.

- 7 -

והנה יש להעיר, דרך אגב, דהרבה מהפוסקים שהבאנו לעיל דנו גם במה לעשות לגבי קריאת ויחל במנחה בתענית ציבור, אי בעינן לזה עשרה מתענין, או סגי בו' או ז', ועל פי רוב כתבו דהדינים שווים, ומה שמצריכים לאמירת עננו בחזרת הש"ץ מצריכים גם לקריאת ויחל. אבל בשו"ת החתם סופר (חלק או"ח סימן קנ"ז) כתב דאולי אף בציבור שאין שם מתענים כלל יש לקרוא ויחל שבאמת היום הוא המחייב בקרה"ת, עיין שם, ואולי אין לומר כן לגבי עננו, והמחצית השקל (שם ס"ק ו') הביא משו"ת עבודת הגרשוני (סימן נ"ז) דברכת עננו קלה יותר מקריאת ויחל, וא"כ אולי אין הדינים שווים לפי אלו הפוסקים. ועיין עוד בשו"ת צמח צדק (שער המילואים סימן ח') דבאמת קלה קרה"ת והברכות שאומרים עליה מאמירת עננו בחזרת הש"ץ משום דאין כל כך חשש ענין ברכה לבטלה בברכות התורה אף אם אין חובה לקרות בתורה, ואולי זה מטעם הפסק דאיתא בספר גינת ורדים (כלל א' סימן מ"ט) דבכל עת שיסכימו

עשרה לקרות בתורה בברכות ושאים לעשות כן (משא"כ לגבי אמירת עננו), אלא שרבו החולקים על סברא זו, וביניהם הנצי"ב (בשו"ת משיב דבר חלק או"ח סימן ט"ז), שכתב דהוי ברכה לבטלה. ומובאים מקורות אלו בענין זה בספר ילקוט יוסף שם (הערה 77), ואין כאן מקום להאריך בכל זה.

וגם יש לדון אם מי שאינו מתענה יכול לעלות לתורה בתענית ציבור, ובזה דן החת"ס בתשובה הנ"ל, ואולי קשור זה לעניינינו ג"כ, אבל שם אפשר לומר שקריאת ויחל היא מחמת צד התענית שמדגיש ענין העינוי מאכילה ושתייה כחלק מתהליך התשובה ולא מחמת צד ההתבוננות יד ה' בעולם, ושמא רק לזה מתייחסת קרה"ת זו, ויש לעיין עוד, אבל אין כאן מקומו. ומ"מ נראין דברינו שיש ג"כ צד בתענית ציבור שמדגיש התבוננות בידו של ה' בעולמו הנוגע עכ"פ לענין אמירת עננו, וכמשנ"ת.

לע"נ זקני הצדיק
ר' חיים יהודה ב"ר אברהם זצ"ל
שהלך לעולמו י"ד כסלו תשס"ד
תנצב"ה

ביאורים בשיטות הרמב"ן והראב"ד במלאכת חול המועד

א. מלאכת אומן בצורך אוכל נפש

בהא דרב יהודה שרא לאמי תנורא למיגדל תנורי (מו"ק יא.), עיין בפירוש לאחד הקדמונים על הרי"ף (ד"ה דשרי) דהביא מח' הרמב"ן והראב"ד אי מלאכת חו"ה בצורך אוכל נפש שרי אפילו במלאכת אומן, דלהרמב"ן מותרת ולהראב"ד אסורה. והסביר הפירוש שם דלדעת הרמב"ן מותרת משום דהחכמים התירו מלאכת חו"ה על דרך מלאכת יום טוב. והפירוש לאחד הקדמונים נתכוון למש"כ הרמב"ן בפסקי דיני מלאכת יו"ט וחולו של מועד (נדפס בחידושי הרמב"ן ליד הליקוטים על מו"ק), וז"ל, נ"ל שהלכו בהן על דרך יום טוב עצמו שהתירה בו תורה אוכל נפש ואסרה שאר דברים ומכשירים נמי התירה בשאי אפשר להן לעשותו מערב יום טוב יותר משאר מלאכות, עכ"ל, ואח"כ כתב הרמב"ן להדיא דבאוכל נפש אפילו מלאכת אומן מותרת, ובסוף הפסקי דינים כתב, וז"ל, שמן התורה מלאכת אוכל נפש לצורך היום מותרת ביום וכן מכשירין ובחולו של מועד הותר יותר כל מלאכה שהוא לצורך ובאו חכמים ואסרו בזה מלאכת אומן, עכ"ל. והנראה בכוונת הרמב"ן היא דההיתר של צורך המועד הוא בעצם הרחבת ההיתר של אוכל נפש, מאחר דהחכמים הלכו בחו"ה על דרך יום טוב עצמו, ובהרחבת ההיתר בלבד אסרו החכמים מלאכת אומן אבל לא באוכל נפש גופיה, וצ"ע בזה. ונראה דלהראב"ד אין חילוק בין ההיתר של אוכל נפש במועד לבין ההיתר של שאר צרכי המועד, והם בעצם היתר אחד, ומלאכת אומן אסורה אפילו באוכל נפש.

והנה נחלקו הרמב"ן והראב"ד בהא דחוטטין בורות שיחין ומערות של יחיד אבל אין חופרין אותן (שם ה.), דלהרמב"ן (פסקי דינים, תורת האדם ע' קכה במהדורת שעוועל) איירי דווקא בשיש לו מה לשתות במועד, אבל כשאין לו מה לשתות במועד אפילו חפירה במלאכת אומן

שרי כיון דהוי לצורך אוכל נפש, אבל הראב"ד ס"ל (הו"ד ברא"ש סו"ס ו', וע"ע בהשגות פ"ז מהל' יו"ט ה"י) דמיירי אפילו בשיחיד צריך להן במועד ומ"מ אסורין בחפירה כיון דחפירה מלאכת אומן היא. ונראה דהרמב"ן והראב"ד במחלוקתם בחוטטין בורות הולכים לשיטתם במחלוקתם בתנורא, דלהרמב"ן כיון דהלכו החכמים במלאכת חו"ה על דרך מלאכת יו"ט, לא אסרו מלאכת אומן באוכל נפש, ולהראב"ד אין חילוק בין ההיתר של אוכל נפש במועד לבין ההיתר של שאר צרכי המועד ומלאכת אומן אסורה אפילו באוכל נפש, וכמש"נ.

והנה עוד נחלקו הרמב"ן והראב"ד בהא דתנן אין חופרין כוכין וקברות במועד אבל מחנכין את הכוכין במועד (מו"ק ח:), דהרמב"ן (תו"ה ע' קכג, מלחמת ה' ג.) סובר דהמשנה מיירי כשאין שם מת במועד ובא ללמדנו דאפ"ה מחנכין בשביל המתים שימותו לאחר המועד, אבל בשמת במועד אפילו חפירה שרי, אבל הראב"ד (השגות פ"ח מהל' יו"ט ה"ח) ס"ל דהמשנה מיירי דווקא בשמת במועד ובא ללמדנו דאפ"ה אין חופרין. והא דלהרמב"ן מחנכין הכוכין אבל אין חופרין אותן, הסביר הרמב"ן, וז"ל, לפי שהכוכין והקברות צורך הרבים הן וכו' וכן הדין בצורכי הרבים שלא לצורך המועד דאסור לעשותן בתחלה אבל מתקנין אותן כדתינא אין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים אבל חוטטין אותן, עכ"ל. ויוצא מזה דהחילוק להרמב"ן בין חטיטה לחפירה תלוי בתחילת המעשה ותיקון המעשה, ולכן הביא הרמב"ן רא' מהדין דאין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים אבל חוטטין אותן להא דאין חופרין כוכין אבל מחנכין אותן. ונראה דלהרמב"ן א"א לתלות החילוק בין חטיטה לחפירה במלאכת אומן ומלאכת הדיוט מאחר דבאוכל נפש אפילו מלאכת אומן מותרת כיון דהלכו החכמים במלאכת חו"ה על דרך מלאכת יו"ט. ואולם להראב"ד החילוק בין חפירה לחטיטה תלוי במלאכת אומן ומלאכת הדיוט וכנ"ל, ולכן אי מיירי במתים שימותו לאחר המועד אין להתיר אפילו חינוך הכוכין.

והנה בהא דאמר רבי אבא דמתקנין את המקולקלת במועד שאם היתה עמוקה טפח מעמידה על ששה טפחים (מו"ק ד:), עיין בפירושו לאחד הקדמונים על הרי"ף (ד"ה שאם היתה), וז"ל, כת' הראב"ד ז"ל כל היכ' דתנינן מתקנין המקולקלת כגון הא דאמה וההיא דעוגיות לא שיוסיף

על שיעור ראשון אלא חוטטו מן העפר והצרורות עד שהוא על שיעור ראשון ולא מאריך ולא מרחיב בהן אלא אם כן הוא ענין שהוא צורך המועד דבכי האי שרי כל צרכי וכו' ולולי שכבר הורה זקן היה נראה לי להתיר מדגסי' בתוספת' אין חופרין בורות שיחין ומערות במועד אבל מתנכין ומתקנין אותן ולשון חנוך הינו מאריך בו ומרחיב בו כמו שאמרי' לקמן גבי קברות וליכא למימר דהכא לצורך המועד מיירי דאם כן אפילו חפירה מותרת אלא בשאינו צורך המועד היא וכו' וכן נראה קצת מדברי הר"ם ב"ן ז"ל, עכ"ל, ובתו"ה (ע' קכה) מפרש הרמב"ן להדיא דהתוספתא איירי בשלא לצורך המועד וכנ"ל. ונראה דהרמב"ן דמפרש דהא דחוטטין בורות שיחין ומערות של יחיד אבל אין חופרין אותן מיירי בשיש לו מה לשתות במועד, מפרש התוספתא דאין חופרין בורות שיחין ומערות וכו' בשלא לצורך המועד, אבל הראב"ד דס"ל דהא דחוטטין בורות שיחין ומערות של יחיד אבל אין חופרין אותן מיירי בשאין לו מה לשתות ואפ"ה חפירה אסורה מאחר דהיא מלאכת אומן, יפרש דהתוספתא מיירי בצורך המועד ואפ"ה חפירה אסורה מאחר דהיא מלאכת אומן.

אולם צ"ע שיטת הראב"ד דמלאכת אומן אסורה אפילו באוכל נפש דהרי יוצא דיש איסור בחו"ה דלא מצינו ביו"ט עצמו. והנה בחידושי הר"ן (מו"ק יב: ד"ה יש) כתב דלהראב"ד האיסור מלאכה בחו"ה איסור עשה הוא מה"ת דילפינן מואת חג המצות תשמור וכו' יאשיה (חגיגה יח.). אכן הר"ן בשיטת הראב"ד הביא הלימוד דר' יאשיה בגירסא שונה מבהש"ס, דבהש"ס גרסינן את חג המצות תשמור שבעת ימים לימוד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה. אבל גירסת הר"ן בשיטת הראב"ד היא, את חג המצות תשמור אינו אלא על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה, ויוצא מזה דיש פסוק מיוחד להאיסור מלאכה בחו"ה ושהאיסור מלאכה בחו"ה אינו שייך להאיסור מלאכה ביו"ט, והם שני איסורים חלוקים, וכדמשמע ג"כ מגירסת רש"י בדרשת ר' יאשיה (מכות כג. ד"ה חג המצות) דגרס, וז"ל, אם בראשון ובשביעי הרי כבר אמור הא לא בא להזהיר אלא על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה, עכ"ל, וצ"ע. ועוד יל"ע אי להראב"ד מלאכת אומן בצורך המועד אסורה מה"ת או רק מדרבנן, ועיין להלן באות ג'.

ב. עבורי רווחא

בהא דכותבין איגרות של רשות במועד (מו"ק יח:), פירוש הראב"ד (השגות פ"ז מהל' יו"ט הל' יד) דהיינו משום דשמא לא יזדמן לו מוליך הכתב, ור"ל דהוי דבר האבד וכמו דפירש כל ההיתרים של כתיבה במועד בהמשנה שם, עיין בהשגות בפ"ז שם הל' יב. אולם הרמב"ן (פסקי דינים) חולק על הראב"ד וסובר דההיתר באיגרות של רשות הוא משום דהכתיבה הוי לצורך המועד, וז"ל, ואגרות של רשות מעשה הדיוט הם וכו' וצורך המועד הוא מפני ששמחה הוא לו וכו' ויש מפרשים משום דבר האבד ואינו נראה, עכ"ל.

והנראה בביאור מחלוקתם, דהנה נחלקו הרמב"ן והראב"ד (תו"ה ע' קעא, וע"ע בפסקי דינים) בהדא שיירא שרי מזבן מינה בחולא דמועד (ירושלמי מו"ק פ"ב ה"ג), דלהרמב"ן אין ללמוד מכאן דעבורי רווחא מניה מותר במועד, ובאמת אסור אם כוונתו להשתכר במקח וממכר, והא דבהדא שיירא שרי מזבן מינה היינו משום דהיה דעתו ליקח אותם ונזדמן לו עכשיו מי שהוא מוכר בזול והוי הפסד גמור ומיעוט כיסו ודומה למכירת פרקמטיא שמוזלת לאחר המועד, אבל הראב"ד סובר דעבורי רווחא מניה פסידא הוא ומותר במועד. והנראה דלהרמב"ן כיון דהדא שיירא אינו אלא החמצת הזדמנות לא מיקרי דבר האבד, ולכן א"א להרמב"ן לפרש ההיתר של איגרות של רשות בתורת דבר האבד משום שמא לא יזדמן לו מוליך הכתב מאחר דזהו ג"כ אינו אלא החמצת הזדמנות, אולם הראב"ד סובר דהחמצת הזדמנות שפיר מיקרי דבר האבד ובזה התאפשר לו לפרש ההיתר של איגרות של רשות בתורת דבר האבד משום שמא לא יזדמן לו מוליך הכתב וכמו בהדא שיירא שרי מזבן מינה.

והנה הרמב"ן שם כתב דכיון דעבורי רווחא מניה לא מיקרי פסידא, אסור לאבל להלוות מעות לארמי ברבית. אולם הראב"ד (שו"ת הראב"ד ס' קכב) כתב דחולו של מועד מותר בהלוואה, ור"ל הלוואה לנכרי ברבית, וזהו לשיטתם במחלוקתם הנ"ל בעבורי רווחא, וכמש"נ.

אולם עדיין צ"ע שיטת הראב"ד דהרי בשו"ת הנ"ל כתב הראב"ד דאע"ג דחור"ה מותר בהלוואה, מ"מ אסור לכתוב ההלוואה מפני שהכתיבה מלאכה היא ואין עושין מלאכה במועד בשביל הרוואה, וצ"ע דאי עבורי

רווחא מניה מיקרי פסידא, אפילו מלאכה גמורה צ"ל מותרת במקום פסידא, ולא חילק הראב"ד בין היכא דאיכא מלאכה א"ל, ומ"ש.

אמנם עיי"ש בתו"ה דבאמת להראב"ד יש שתי דעות בענין עבורי רווחא, והדעה הראשונה היא כנ"ל, דעבורי רווחא מניה פסידא הוא, אולם להדעה השנייה עבורי רווחא מניה מיקרי רווחה ומ"מ מותר במקום דאין מלאכה גמורה או טירחא יתירא וכגון בהדא שיירא דהוי מקח וממכר דרך חול בעלמא. ויוצא דהראב"ד בשו"ת הולך כדעתו השנייה, ומשא"כ הראב"ד בהשגות דהתיר לכתוב איגרות של רשות, דזהו מלאכה גמורה, מהחשש דשמא לא יזדמן לו מוליך הכתב, הולך כדעתו הראשונה דעבורי רווחא מניה הוי פסידא ואפילו מלאכה גמורה מותרת. ואכתי צל"ע בזה דשמא באיגרות של רשות ליכא החשש של הרואה.

ג. שם מלאכה בדבר האבד וצורך המועד

הנה ראינו לעיל דשיטת הראב"ד בהא דמתקנין את המקולקלת במועד היא דאסור להוסיף על שיעור ראשון אלא חוטטין מן העפר והצרורות עד שהוא על שיעור ראשון ותו לא. והמכתם (מו"ק ה. ד"ה כתב הרב) הביא בשם הראב"ד דה"ה בדבר האבד, דבהא דמותר לתקן במועד הציר והצנור והמנעול והמפתח שנשברו, כתב המכתם, וז"ל, ומתקנין במועד לא שיעשה אותן חדשים אלא מתקן הישנים דכמה דאפשר למעוטי במלאכה בלא הפסד ימעט וכו' וכל זה משום דבר האבד אבל אינו צורך המועד וכו' אבל לצורך המועד ודאי כל דצריך ליה שרי ליה, עכ"ל. ויוצא מזה דלהראב"ד יש חילוק בין ההיתר של דבר האבד וההיתר של צורך המועד, ובדבר האבד אמרינן דאסור לעשות חדשים אם יכול לתקן הישנים דכל כמה דאפשר למעוטי במלאכה ימעט, ומשא"כ בצורך המועד מותר לעשות אפילו חדשים ולא אמרינן דכל כמה דאפשר למעוטי במלאכה ימעט, וצ"ע מ"ש.

ועוד צ"ע בהא דכתב הראב"ד (שו"ת ס' רכט), וז"ל, מותר לאדם לתקן מנעליו במועד וכי אמרינן דמכוין לעשות מלאכתו במועד קנסינן ליה הני מילי בדבר האבד דלא הוי צורך יום טוב אבל זה צורך יום טוב

הוא, עכ"ל, הרי דלהראב"ד האיסור דמכוין מלאכתו במועד נוהג רק בדבר האבד ולא בצורך המועד, וצ"ע מ"ש.

והנראה לומר בזה דהנה הראב"ד בדעתו השנייה בענין עבורי רווחא מניה סובר דעבורי רווחא מניה מותר במועד במקום דליכא מלאכה גמורה או טירחא יתירא וכנ"ל, ולפיכך חילק הראב"ד בין מקח וממכר למלאכה גמורה, ובהמכתם (מו"ק יא. ד"ה רש"י) כתב דזהו עיקר דעת הראב"ד. ועל דעה זו כתב הרמב"ן (תו"ה ע' קעב), וז"ל, ועוד אין במועד חלוק בין מלאכה שחייבין עליה בשבת למלאכת פטור עשאוה כחול להתיר מלאכה גמורה בדבר האבד, עכ"ל, הרי דנחלקו הרמב"ן והראב"ד אי פקע השם מלאכה בדבר האבד, דלהרמב"ן מאחר דהוי דבר האבד פקע השם מלאכה ואין חילוק בין מלאכה גמורה למלאכת פטור, והראב"ד סובר דאע"ג דהותר מלאכה, ואפילו מלאכה גמורה, בדבר האבד, מ"מ עדיין לא פקע השם מלאכה ולכן יש לחלק בין מקח וממכר ומלאכה גמורה.

ואשר לפי"ז מבואר מה שחילק הראב"ד בין דבר האבד לצורך המועד, בדבר האבד דלא פקע השם מלאכה צריך למעוטי במלאכה כל כמה דאפשר, ורק מתקנין הישנים אבל אסור לעשות חדשים, ומשא"כ בצורך המועד הראב"ד סובר דפקע השם מלאכה ולכן אינו צריך למעוטי במלאכה ועושין אפילו חדשים. ונראה דזהו ג"כ הטעם שחילק הראב"ד בהאיסור לכוון מלאכתו במועד, דבצורך המועד דפקע השם מלאכה אינו אסור לכוון מלאכתו, ורק בדבר האבד דלא פקע השם מלאכה יש איסור לכוון מלאכתו, וכלשון המשנה (יא., יב:) ובלבד שלא יתכוין לעשות מלאכתו במועד, וכולן אם כווננו מלאכתן במועד יאבדו, ומשמע דהאיסור לכוון מלאכתו שייך רק במלאכה.

והנה לעיל כתבנו דיל"ע בשיטת הראב"ד במלאכת אומן בצורך המועד אי אסורה מה"ת או רק מדרבנן. ולפי הנ"ל, דפקע השם מלאכה בצורך המועד, י"ל דמלאכת אומן בצורך המועד אסורה רק מדרבנן, דהרי מה"ת פקע השם מלאכה, וצ"ע בזה.

והנה הדעה השנייה של הראב"ד בענין עבורי רווחא מניה הובא ג"כ בהרא"ש (פ"א ס' כח), וכתב החזו"א (מו"ק ס' קלה יב:) דאין כוונת

הראב"ד לחלק בין מקח וממכר דאינו מלאכה מל"ט מלאכות לבין הל"ט מלאכות, אלא דרצה לחלק בין מלאכת עמל לטורח בעלמא, אמנם ראינו דברי הרמב"ן דהבין דזהו כן החילוק של הראב"ד, וצ"ע.

והנה אחר שכתב הרמב"ן (פסקי דינים) דמלאכת חו"ה אסורה מה"ת, כתב, וז"ל, שמן התורה מלאכת אוכל נפש לצורך היום מותרת ביום וכן מכשיריו ובחולו של מועד הותר יותר כל מלאכה שהוא לצורך ובאו חכמים ואסרו בזה מלאכת אומן וכן בדבר האבד כל שבני אדם חושבין אותו להפסד וטורחין בו משום כך מותר מן התורה וזהו מסרן הכתוב לחכמים וכו' והם הוסיפו לאסור בטריח, עכ"ל. וכוונת הרמב"ן היא דכשם שצורך המועד הוה היתר מה"ת, כך דבר האבד הוה היתר מה"ת, וכשם שבצורך המועד האיסור במלאכת אומן הוא רק מדרבנן, כך בדבר האבד האיסור בטריחא יתירא הוא רק מדרבנן. וכפה"נ הרמב"ן לשיטתו אזיל דס"ל בדבר האבד פקע השם מלאכה ולכן עכצ"ל דהאיסור בטריחא יתירא בדבר האבד הוה רק מדרבנן, דהשם איסור מה"ת להרמב"ן הוה ביסודו איסור מלאכה ולא איסור טריחא ובדבר האבד אין שם מלאכה, וכמש"נ, ועיין להלן באות ד'.

והנה כתב הרמב"ן (תו"ה ע' קע), וז"ל, וכל שאמרו חכמים אעפ"י שהוא דבר האבד אין עושין אותו במועד משום טריחא יתירא אבל מותר דגבי מועד משום קדושת היום ומסרן הכתוב לחכמים לאסור הטורח והם גזרו שלא לעשות אפ' ע"י ארמי וכו' אלא גבי אבלות מאי איכפת לן בטריחא דאחרים וכי משום שבות ותענוג נאסרה מלאכה עליו לא נאסרה אלא כדי שיתאבל על מתו ויתאונן על חטאיו, עכ"ל. וכוונת הרמב"ן היא דבמועד אסרו חכמים טריחא יתירא בדבר האבד ואפילו ע"י ארמי כיון דיש קדושת היום וגזרו החכמים שלא לעשות אפ' ע"י ארמי דבזה מחלל קדושת היום, ומשא"כ באבל, דליכא קדושת היום, טריחא יתירא בדבר האבד מותרת ע"י אחרים דמאי איכפת לן בטריחא דאחרים.

וכפה"נ הרמב"ן לשיטתו אזיל בדבר האבד פקע השם מלאכה לגמרי, דאלת"ה, אלא דלא פקע השם מלאכה בדבר האבד וטריחא יתירא אסורה משום המלאכה שבה, א"כ דברי הרמב"ן במש"כ דמאי איכפת לן בטריחא דאחרים מחוסרים ביאור, דהרי לעולם איכפת לן טובא במלאכת אחרים בשביל האבל. ואשר דמוכרח מזה דכוונת הרמב"ן היא דכיון דפקע

לגמרי השם מלאכה בדבר האבד, והאיסור בטירחא יתירא לא הוי בשביל המלאכה שבה אלא משום הטירחא גופה, ולכן במועד דיש קדושת היום אסרו החכמים טירחא יתירא של ארמי בשביל ישראל מאחר דיש בזה חילול קדושת היום, ומשא"כ באבל דליכא קדושת היום, והאיסור מלאכה הוא רק כדי שיתאבל על מתו ויתאונן על חטאיו, ואע"ג דאסור לאחרים לעשות מלאכה בשביל האבל, מ"מ בטירחא של אחרים בלי מלאכה מאי איכפת לן, ודר"ק.

והנה בהא דאין מתליעין במועד (ע"ז נ:) כתבו התוס' והרשב"א (ד"ה ואין) שתי דעות בזה, או דמיירי בשאינו דבר האבד, או דאפילו את"ל דמיירי בדבר האבד, מ"מ אין מתליעין משום טירחא יתירא. ובמחצית השקל (ס' תקל"ו ס"ק ג') הסביר דאין במתליעין שום איסור מלאכה, ומחלוקת הדעות תלויה בהיכולת של דבר האבד להתיר טירחא יתירא בלי מלאכה, דלהדעה הראשונה דבר האבד יכול להתיר טירחא יתירא גרידא, ולכן ע"כ הא דאין מתליעין מיירי בשאינו דבר האבד, ומשא"כ להדעה השנייה דבר האבד אינו יכול להתיר טירחא יתירא אפילו בלי מלאכה ושפיר מיירי הא דאין מתליעין אפילו בדבר האבד. והנראה דלפי הרמב"ן דס"ל בדבר האבד פקע השם מלאכה, עכצ"ל דטירחא יתירא גרידא אסורה בדבר האבד, דהרי לעולם בדבר האבד יש רק טירחא בלי מלאכה מאחר דפקע מיניה השם מלאכה, וע"כ הא דאין מתליעין מיירי בשאינו דבר האבד וכהדעה הראשונה בתוס' והרשב"א, אולם להראב"ד דס"ל דלא פקע השם מלאכה בדבר האבד, שפיר י"ל דהא דאין מתליעין מיירי אפילו בדבר האבד וכהדעה השנייה בתוס' והרשב"א.

והנה כתבנו דלהרמב"ן הלכו החכמים בחו"ה על דרך יו"ט עצמו, וכמו דביו"ט מלאכת אוכל נפש מותרת כך בחו"ה מותרת לא רק מלאכת אוכל נפש אלא אפילו כל מלאכה שהוא לצורך, דההיתר של צורך המועד הוא בעצם הרחבת ההיתר של אוכל נפש וכנ"ל. והנה הרמב"ן עה"ת (ויקרא כג: ד"ה כל מלאכת עבודה) כתב דמלאכת אוכל נפש ביו"ט מותרת משום דאינה בכלל מלאכת עבודה, ורק מלאכת עבודה אסורה ביו"ט אבל לא מלאכת אוכל נפש, עיי"ש. ויוצא דלהרמב"ן מלאכת אוכל נפש אינה מותרת משום איזה היתר אבל לעולם לא היתה אסורה כיון דרק מלאכת עבודה אסורה ביו"ט, וא"כ עכצ"ל דאין שם מלאכה במלאכת

אוכל נפש. ויוצא מזה דלהרמב"ן אין שם מלאכה בצורך המועד, מאחר דצורך המועד הוי הרחבת ההיתר של אוכל נפש, ובאוכל נפש גופיה אין שם מלאכה, ואין שייך לומר דהחכמים הרחיבו ההיתר של אוכל נפש מאחר דאוכל נפש גופיה לעולם לא היתה אסורה ולא נזקקה להיתר. ולכן נראה דכוונת הרמב"ן במש"כ דבחור"ה הלכו החכמים בדרך יו"ט והתירו לא רק מלאכת אוכל נפש אלא אפילו כל מלאכה לצורך המועד היא דכמו דאין שם מלאכה באוכל נפש ביו"ט כך בחור"ה אין שם מלאכה בצורך המועד, וצ"ע.

אכן כ"ז צ"ע מאחר דהרמב"ן בחידושו לע"ז (כב. ד"ה הא) סובר דנקטינן כר"ע (חגיגה יח.) וילפינן האיסור מלאכה בחור"ה ממקראי קדש, ולפי"ז האיסור מלאכה בחור"ה אינו נלמד מהאיסור מלאכה ביו"ט, וכלשון הש"ס שם, במה הכתוב מדבר אם בראשון הרי כבר נאמר שבתון אם בשביעי הרי כבר נאמר שבתון וכו', ואמנם עיין להלן בסוף אות ד' מש"כ על הרמב"ן בחידושו לע"ז.

ד. מלאכה וטירחא

והנה מלשון הרמב"ן הנ"ל שבמלאכת חור"ה הלכו בהן החכמים על דרך יו"ט ואסורה מה"ת ובדבר האבד, ורק בדבר האבד, הוסיפו החכמים לאסור בטריח, משמע דס"ל דיש איסור מלאכה בחור"ה, וזהו עצם האיסור וכמו ביו"ט, ובדבר האבד יש איסור טירחא, וזהו איסור מדרבנן ושונה מהאיסור מלאכה מה"ת. והא דלהרמב"ן יש שני איסורים נפרדים בחור"ה מוכרח מהרמב"ן הנ"ל דהיתר מלאכה ע"י אחרים אבל בדבר באבד אפילו בטירחא יתירא, וחזינן דהאיסור בטירחא יתירא אינו מלאכה כ"א טירחא, וכנ"ל.

ונראה דלהראב"ד ג"כ דיש שני איסורים בחור"ה, איסור מלאכה ואיסור טירחא, דכן משמע מהראב"ד הנ"ל בדעתו השנייה בענין עבורי רווחא מניה, דאם אך היה בהדא שיירא או מלאכה גמורה או טירחא יתירא לא היה שרינן למזבן מינה במועד. ונראה רא' לזה דהרי להראב"ד פקע השם מלאכה בצורך המועד וכנ"ל, ומ"מ שיטת הראב"ד היא (הו"ד בתור"ה ע' קכד) דטירחא יתירא בצורך המועד אסורה, וחזינן דמלאכה וטירחא הוי

שני איסורים נפרדים, וצ"ע בזה. והרמב"ן דחולק על הראב"ד (תו"ה שם) וס"ל דטירחא יתירא בצורך המועד מותרת, עיי"ש דהיינו משום דס"ל דמאחר דלא מצינו איסור טירחא בצורך המועד, ואדרבא מצינו כמה היתרים בצורך המועד ואפילו במקום טירחא, ש"מ דלא אסרו חכמים בזה, וזהו כמש"כ הרמב"ן בפסקי דינים דהם הוסיפו לאסור בטריח רק בדבר האבד.

ונראה עוד רא' דבין להראב"ד ובין להרמב"ן יש בחו"ה שני איסורים נפרדים, מלאכה וטירחא, דהנה כתב הרמ"א (או"ח ס' תקל"ז ס"א) דבדבר האבד כל מה דאפשר להקל בטיירחא יעשה, ובביאור הגר"א שם (ד"ה מיהו) הביא דהמקור לזה הוא מהראב"ד דכתב דכל הענין של טירחא ודבר האבד נמסר לחכמים ולפי אבדתו התירו את טרחו כפי שראוי להתיר, ע"כ. ונראה דכוונת הגר"א היא דחזינן מהראב"ד דאע"ג דהותר מלאכה בדבר האבד, מ"מ אותה מלאכה עצמה פעמים יהיה מותרת ופעמים יהיה אסורה מאחר דבכל אופן ואופן היה צריכים להחכמים לשער הטיירחא כלפי ההפסד, וא"כ חזינן דחששו החכמים על הטיירחא כשלעצמה, ולכן אפילו במלאכה דמותרת בדבר האבד כל מה דאפשר להקל בטיירחא יעשה. והנה הרמב"ן (פסקי דינים) הסכים לשיטת הראב"ד בזה וכתב דיפה כיוון במה שאמר דשיערו בו טורח כנגד הפסד והפסד כנגד טורח, ויוצא דבין להראב"ד ובין להרמב"ן יש בחו"ה שני איסורים נפרדים, מלאכה וטירחא, וכמש"נ.

והנה נחלקו הבה"ל (ס' תקלט ס"ה ד"ה אינו) והחזו"א (מו"ק ס' קלה יב:) בפרקמטיא של בגדים אם יש להתיר אפילו אם צריך לחותכו לכל קונה לפי מדתו, דהבה"ל פסק דאסור לעשות כן משום מלאכת מחתך, והחזו"א התיר בזה כיון דאין במחתך מלאכת עמל, ולדעתו רק מלאכת עמל אסורה במועד. וע"פ הנ"ל דמלאכה וטירחא דינים נפרדים ניהו, נראה דבין להרמב"ן ובין להראב"ד מלאכת מחתך אסורה אע"ג דליכא טירחא ואינה מלאכת עמל, וכהבה"ל.

ונראה דלהרמב"ן והראב"ד ראיית החזו"א דרק מלאכת עמל אסורה במועד אינה רא'. דהנה החזו"א הביא רא' מהא דשרי רבינא הרבצה משום הרווחה אף שהוא מלאכה דאורייתא כיון שהוא טורח מועט (מו"ק ו:), וחזינן דרק מלאכת עמל אסורה במועד. אולם להרמב"ן

ולהראב"ד אינה רא' מאחר דלהרמב"ן רבינא מיירי במקום פסידא (תו"ה ע' קסז), ולהראב"ד לא נקטינן כרבינא להלכה (הו"ד בשיטה לתלמידו של ר' יחיאל מפריש ו: ד"ה ה"ג).

והנה כל הנ"ל בשיטת הרמב"ן בענין מלאכה וטירחא במועד מבוסס על מש"כ הרמב"ן בפסקי דינים ובתו"ה. אולם דעת אחרת היה עם הרמב"ן בחידושיו לע"ז (כב. ד"ה הא), דשם הוכיח דמלאכת חו"ה אסורה מה"ת אבל סייג דבריו וכתב דמ"מ מה"ת אינו אסור אלא במלאכת עבודת קרקע וכיוצא בה שטרחתן מרובה ושהחכמים הוסיפו עליהן הרבה. והנראה בזה דהנה לעיל כתבנו דלהרמב"ן פקע השם מלאכה לגמרי בדבר האבד ולכן מה שמצינו דדבר האבד אסור בטירחא יתירא ע"כ דזהו רק מדרבנן מאחר דלהרמב"ן השם איסור מה"ת הוא מלאכה ולא טירחא. ונראה דדעת הרמב"ן בחידושיו לע"ז אינה כן, אלא דדבר האבד לא פקע השם מלאכה מהמלאכות האסורות מה"ת, דהיינו המלאכות שטרחתן מרובה, והן באיסורן קיימי אפילו בדבר האבד, ודבר האבד הוי היתר רק בהמלאכות שהוסיפו החכמים, ודו"ק.

חדר חוסן ישועות

בענין לא תתגודדו

איתא בגמרא יבמות (יג:), תנן התם מגילה נקראת ביא, יב, יג, יד, וטו, לא פחות ולא יותר. אמר ליה ר"ל לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. א"ל עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. א"ל אמינא לך אנא איסורא דאמר רב שמן בר אהבה אמר ר' יוחנן לקיים את ימי הפורים בזמניהם, זמנים הרבה תיקנו להם חכמים ואת אמרת לי מנהגא? והתם לאו איסורא הוא והתנן ב"ש אוסרין וב"ה מתירין. א"ל התם הרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, ע"כ.

מכאן נראה דיש ב' היתרים לאיסור לא תתגודדו. א', שזה לא נוהג במנהגים רק באיסורים דוקא. ב', כל מקום ששייך סברת הרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, אין איסור. ובהמשך הגמ' שם יש מחלוקת רב ושמואל אי עשו ב"ש כדבריהם או לא. ואמר שם שהמ"ד שעשו אף לאחר הבת קול הוי ר' יהושע דסבר אין משגיחין בבת קול. ומקשה הגמ' קרינן כאן לא תתגודדו ... אמר אביי כי אמרינן לא תתגודדו כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינין בשתי עיירות, לית לן בה. אמר ליה רבא והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינין בעיר אחת דמי, אלא אמר רבא כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב"ד בעיר אחת פלג מוריין כדברי ב"ש ופלג מוריין כדברי ב"ה, אבל ב' בתי דינין בעיר אחת, לית לן בה.

והרא"ש שם (סי' ט) פוסק כרבא נגד אביי ומסביר שלא שייך איסור לא תתגודדו במקרא מגילה "כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא אלא שהמקום גורם ואם היה בן מקום זה הולך למקום אחר היה עושה כמותם הלכך לא מיחזי כב' תורות". כ"כ במג"א (או"ח סי' תצג אות ו) שמוכח מהרא"ש שלא הביא את ב' ההיתרים של הגמרא דלמסקנא ליתנהו. והוא מביא כהוכחה שכך הוא מסקנת הגמ' ממה שכתבו התוס' פסחים (יד. ד"ה שתי) שבירושלים ראוי לנהוג איסור מלאכה בערב פסח לפי שמתקבצין

שם ממקומות אחרים. וכתב המ"א שכוונת התוס' היא שכיון שאחרים נוהגים איסור והם ינהגו היתר הוי כמו לא תתגודדו. (וכך מסביר המ"א את פסק הרמ"א שם.) אבל הנצי"ב (משיב דבר סי' יז) חולק על המ"א ומבין אחרת בדעת הרא"ש. לדעתו טעם האיסור אליבא דהרא"ש הוא שלא יראה התורה כב' תורות, וממילא איסור זה נוהג במקום הוראת איסור והיתר דוקא ולא במקום מנהג, כמו שאמר ריש לקיש בתחילת הגמ' (יבמות יג:). ודחה הנצי"ב את ראיית המ"א מהתוס' פסחים ע"פ מה שכתב המעיל צדקה (סי' ג) שראוי לנהוג איסור מלאכה בע"פ בירושלים לא בגלל איסור ל"ת אלא משום דירושלים היא מקור ההוראה וכל הרואה דשם על הר הבית מקילים בודאי יקל גם בביתו.

כתב הרמב"ם (הל' עכו"ם פי"ב הי"ד), וז"ל, ובכלל אזהרה זה שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג זה. אחר. שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנא' לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, עכ"ל. ונראה שיש להקשות קושיא גדולה על הרמב"ם, דלמה פסק כאביי נגד רבא (והרי אין סוגיא זאת מיע"ל קג"ם). ומביא הכ"מ ב' תירוצים שם. א', דפסקינן כרבא נגד אביי רק היכא דפליגי אליבא דנפשיהו, אבל לא היכא דפליגי אליבא דאחרים. ועוד תירץ בשם הר"ר דוד כהן שבאמת הוא פוסק כרבא וכונתו באמרו שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה היא באמת שיש רק ב"ד אחד אלא שהם כשני בתי דינין מפני שזה נוהג אחר וזה מנהג אחר.

הנצי"ב (משיב דבר שם) גם סובר שהרמב"ם באמת פוסק כרבא. ויש לו פשט מחודש בגמ' אליבא דהרמב"ם. והקשה הנצי"ב ב' קושיות על הגמ'. א', מהו ב"ד א' וב' ומהו ב' בתי דינין. הרי אחר שפלג ב"ד מורין כב"ש והפלג השני מורין כב"ה ממילא הרי הם שני בתי דינין. ב', היאך לא מיקרי אגודות אגודות בעיר אחת בשביל שהם שני ב"ד והא הם ב' אגודות. לכן הוא מפרש, אליבא דהרמב"ם שב"ד אחד פירושו ששני הקבוצות מסכימות מעיקר הדין מהו ההלכה, אלא שאחד רוצה להנהיג חומרא ואחד לא רוצה. ונמצא בזה שהם חולקים רק במנהג. אבל אם ב' הקבוצות חולקים איך לפסוק מעיקר הדין, הרי הם שני בתי דין ולא שייך בזה איסור לא תתגודדו כי זה לא יגרום למחלוקת. [ואולי הטעם הוא כמ"ש המאירי (יבמות יד. ד"ה זו שאמרה) שא"א לעולם שיסכימו כולם לדעת אחת. והיות שזה דבר מובן זה לא יגרום למחלוקת].

ומובן מזה דגם אם ב' בתי דין נחלקו במנהג ומסכימים בעיקר הדין דגם אז שייך איסור לא לתגודדו כי גם זה יגרום למחלוקת. כן הביין הנצי"ב את דעת רבא בגמ' אליבא דהרמב"ם ומדוייק הוא ברמב"ם שכתב שהאיסור הוא כש"ז נהג כמנהג זה וזה נהג כמנהג אחר שדבר זה גורם למחלוקת". והנצי"ב מסביר גם ששיטת אב"י בגמרא הוא שאיסור לא תתגודדו אין טעמו מחלוקת כמו שסובר רבא אלא שטעמו שלא יראה התורה כב' תורות, והנ"מ בין שיטות אלו הוא שאב"י סובר שלא תתגודדו נהג רק בהוראת איסור והיתר ולא במנהג, ורבא סובר שהאיסור הוא דוקא במנהג. ובזה פוסק הרמב"ם כרבא. והרא"ש שפסק שהאיסור הוא שלא יראה התורה כב' תורות אינו מפני שהוא פוסק כאב"י, אלא שהוא הביין שגם רבא סובר כן, וצ"ל שמח' אב"י ורבא היא מתי שייך סברא זו.

הרב עובדיה יוסף (שו"ת יחווה דעת ח"ד סי' לו) מביא את הרדב"ז (בלשונות הרמב"ם סי' יא) שכתב ככס"מ שפוסקים כרבא נגד אב"י רק היכא דפליגו אליבא דנפשיהו, לכן כאן אפשר לפסוק כאב"י. והטעם שפסק הרמב"ם כמותו הוא שמסתבר טעמו שגם שתי בתי דין בעיר אחת שחולקים יגרמו למחלוקת בישראל. ורק בב' בתי דין בב' עירות אין לחוש. ומה שהורו ב"ש וב"ה כל אחד כדעתו ולא עברו על לא תתגודדו הוא מפני ש"מחלוקתם מפורסמת לכל ישראל, והכל ידעו שמחלוקתם לשם שמים ... והיו מודיעים חבריהם שחיבה וריעות היו נוהגים זה בזה".

יוצא לפ"ז שהמחלוקת ב"ה וב"ש לא יגרום למחלוקת כלל, ולכן לא שייך איסור לא תתגודדו. אבל בגמ' הקשה רבא על אב"י מב"ה וב"ש, ואמר שאם האיסור שייך בב' בתי דין בעיר אחת, אז גם במקרה של ב"ה וב"ש שייך איסור. [והיינו אף שאין שם מחלוקת, כמש"כ הרדב"ז. ומסתבר שרבא לא חולק במציאות וסובר שזה כן יגרום למחלוקת.] וצ"ל לפ"ז שרבא סובר שאין האיסור מפני המחלוקת אלא שלא יראה התורה כב' תורות. וזה הדיוק ההיפך ממה שכתב הנצי"ב בהסבר מחלוקתם.

ויש עוד הסבר ללמה פסק הרמב"ם כאב"י בספר כפות תמרים (סוכה מד. ד"ה אמרי). איתא בגמרא שם (לגבי נטילת לולב ביו"ט ראשון שחל להיות בשבת בארץ ישראל), והא יו"ט ראשון דלדידן [בני בבל] לא דחי ולדידהו דחי, אמרי לדידהו נמי לא דחי, ע"כ. ופירש רש"י (שם ד"ה

לדידהו נמי לא דחי, וז"ל, שלא לעשות ישראל אגודות אגודות ונראה כשתי תורות דלדידן לא דחי לולב שבת, עכ"ל.

ומסביר הכפות תמרים שבני חו"ל עולים לירושלים ברגלים, ואם יראו שבני א"י לוקחים לולב והם אינם לוקחים, יבואו לידי מחלוקת, כיון שהם בעיר אחת. והיינו כשיטת אב"י שבב' ב"ד (בני א"י ובני חו"ל) בעיר אחת שייך איסור לא תתגודדו. וסתמא דגמ' זו היא כאב"י וזה גרם לרמב"ם לפסוק כמותו נגד רבא.

ונראה שיש להקשות על הנצי"ב שרצה לפרש בדעת הרמב"ם שהוא באמת פסק כרבא מהגמ' סוכה הנ"ל שהיא כאב"י ולא כרבא. ויש להקשות עליו עוד ממש"כ הרמב"ם (הל' לולב פ"ז הי"ז),

ומשחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב ביום הראשון ואפילו בני א"י שקדשו את החדש מפני בני הגבולין הרחוקים שאינן יודעין בקביעת החדש כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין.

ונראה ממש"כ הרמב"ם 'כדי שיהיו הכל שוין' שטעם איסור לא תתגודדו אינו משום מחלוקת כמש"כ הרמב"ם בהלכות עכו"ם אלא טעמו שלא יראה התורה כב' תורות (וכן כתב הל"מ בפשיטות בדעת הרמב"ם) ולפי הסבר הנצי"ב במחלוקת אב"י ורבא נראה שהרמב"ם סותר את עצמו שבהל' עכו"ם הוא פוסק כרבא ובהל' לולב הוא פוסק כאב"י.

ונראה שיש לתרץ סתירה זו ולומר שיש ב' דינים באיסור לא תתגודדו. אחד הוא שמעיקר הדין פוסק הרמב"ם כרבא וכמש"כ בלהכות עכו"ם. ויש גם מצוה מן המובחר והוא לצאת גם שיטת אב"י [וכמש"כ הביאור הלכה (סי' תרנו) בשם הפרי מגדים שיש הידור מצוה לצאת ידי כל השיטות]¹ אבל עדיין צריך להבין איך הגמ' סוכה הוא כאב"י שהרי פשטות

¹ ומקור רעיון זה שיש ב' דינים בלא תתגודדו הוא מהשו"ת מהרשד"ם (הובא בכפות תמרים, הנ"ל) שמניח כפשטות הגמ' סוכה שלא עלו בני חו"ל לא"י ברגל ועדיין

הגמ' משמע שלא עלו בני חו"ל לא"י ודלא כהכפות תמרים. ומשמע גם מלשון הרמב"ם שכתב שגזרו שלא ליטול לולב בא"י מפני בני הגבולין הרחוקין שאינן יודעין בקביעת החודש", שאיירי במקרה שלא עלו לא"י. ונראה שאפשר להסביר שגמרא זו היא כאביי באופן אחר.

איתא בגמרא יבמות (יד.),

ת"ש במקומו של ר"א היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל ... במקומו של ר"א אין במקומו של ר"ע לא, דתניא כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אין דוחה את השבת. והאי מאי תיובתא מקומות מקומות שאני ודקארי לה סד"א משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי. קמ"ל.

מסביר הנצי"ב את ההו"א שמשום חומרא דשבת יהיו כמקום אחד, וז"ל, משום חומר שבת ידוע ופקיע טובא והוי אמינא דאף בב' מקומות אסור דמפורסם הדבר ושייך חשש דלא תתגודדו, עכ"ל. וממשיך הנצי"ב ומסביר "דזה גופא קושית רבא (על אביי) הא ב"ש וב"ה נמי מפורסם כ"כ דאף בב' עיירות הוויין כב' בתי דינין בעיר אח' והיה לנו לחשוש משום ל"ת לכך משני באופן אחר."

ולפ"ז יוצא שמסקנת הגמרא היא שהמחלוקת בענין שבת אינם כ"כ מפורסמות כראוי לדונם כב' בתי דינים בעיר אחת, אבל כל היכא שהמחלוקת היא מפורסמת (כמח' ב"ש וב"ה), שפיר שייך לדונן כב' בתי דין בעיר אחת.

וע"פ זה יש להסביר את הגמ' סוכה (מז.) אליבא דאביי, אף דלא עלו בני חו"ל לא"י, דירושלים היא מקור ההוראה (כמש"כ המעיל צדקה

רש"י כתב ששייך איסור לא תתגודדו. והוא מקשה על רש"י שאיך שייך איסור לא תתגודדו כאן, והרי אפילו אביי סובר שבמקרה כזה שהוא כב' בתי דינין בב' עיירות אין איסור. והוא מתרץ שאעפ"כ יש מצוה מן המובחר שכל ישראל ישמרו את המצוה בדרך אחד.

בדחיית המ"א שהבאנו לעיל), ומה שעושים שם הוא מפורסם לכל. לכן יש לדונו כב' בתי דין בעיר אחת. ואליבא דאביי שייך איסור ל"ת.

והשתא ניחא הכל דהרמב"ם בהלכות עכו"ם פוסק כרבא וזה שיטתו מעיקר הדין. אבל בהלכות סוכה הוא פוסק כאביי לא מעיקר הדין אלא מפני שיש מצוה מן המובחר באיסור ל"ת לצאת ידי כל השיטות היכא דאפשר. ונראה להוסיף שמסתבר שיהיה מצוה מן המובחר כזה באיסור ל"ת. כי מהות האיסור הוא מניעת הפירוד (וזה בין למ"ד שטעם האיסור הוא משום מחלוקת ובין למ"ד שטעמו שלא יראה התורה כב' תורות, שהצד השווה שביניהם שזה בא למעט פירוד, באיזה אופן שיהיה, מעם ישראל), ולכן דוקא בנידון דידן יש מצוה מן המובחר לצאת ידי כל השיטות.

בדין עד אחד ופסולי עדות בדבר שבערוה

תנן (יבמות קיד:), האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים וכו', ובאה ואמרה מת בעלי תנשא וכו', ע"כ. ותנן להלן (שם קיז.), הכל נאמנין [אפילו עד א' ופסולין] להעידה חוץ מחמותה וכו'. ועי' לעיל (פח.) בביאור נאמנות אשה לומר דמת בעלה ("מתוך חומר שהחמרת ... משום עיגונא אקילו בה רבנן"), וע"ע בגמ' (צג:) בענין עד א' ביבמה (דנאמן לומר מת בעלה משום דהוי מילתא דעבידא לגלויי).

הרי פירשו הריטב"א (פח. ד"ה מתוך) והנמוקי יוסף (כח. בדפי הרי"ף ד"ה ויש לתמוה) דיסוד נאמנות אשה לומר דמת בעלה היינו משום דין אנן סהדי; עי' בפירושייהו ובסוגיא שם. ופליגי עלייהו התוס' (פח: ד"ה מתוך) וס"ל דהיא נאמנת משום תקנת חכמים כעין עקירת דבר מה"ת. ועיין בדברי רש"י בשבת (קמה: ד"ה לעדות אשה) דכתב דנאמן עד מפי עד בדבר זה מטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה.

מיהו, ע' ברמב"ם (הל' גירושין פי"ג הכ"ט), וז"ל, אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או עכו"ם המסיח לפי תומו ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דו"ח ... שלא הקפידה תורה על העדת ב' עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה ... אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת. כגון זה שהעיד שמת פלוני לא הקפידה תורה עליו. שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר. לפיכך הקילו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ... כדי שלא תשארנה ב"י עגונות, עכ"ל. והדברים צ"ב, שהרי ליכא למימר דהרמב"ם ס"ל דעד א' ופסולין וכו' נאמנים משום דין אנן סהדי, דא"כ ל"צ קולא דחכמים להאמינם בדבר. ול"ל דס"ל להרמב"ם דעד א' ופסולין מהימני

משום עקירת דבר מה"ת, שהרי כתב דהתורה עצמה לא הקפידה על עדות זו, ואי ס"ל דהיינו משום עקירת דבר מה"ת, הוה ליה לכתוב הכי סתמא ולא לבאר דהדין מבוסס על אי-הקפדת התורה בדיני עדות. ועוד ל"ל דס"ל להרמב"ם דעדות עד א' ופסולין בהאי מילתא היינו דין נאמנות ולא דין עדות, שהרי התוס' (שם פת. ד"ה מתוך) ס"ל דשפיר מהימני בתורת נאמנות, ומ"מ ס"ל דצ"ל ע"פ עקירת דבר מה"ת, דעכ"פ בעינן עדות (או אנן סהדי, דאית ליה דין עדות) לדבר, ולא סגיא בנאמנות גרידתא.

ונ"ל דס"ל להרמב"ם דאיכא ב' דינין במילתא: חפצא דעדות וגברי דעדים. כלומר, משום דמיתת הבעל הויא מילתא דעבידא לאגלויי, יש לעדות על מיתתו נאמנות, ולהכי חשיבא כחפצא דעדות; מיהו, העדים בדבר (עד א', אשה, פסולין וכו') אינן מתקבלין בב"ד. וס"ל להרמב"ם דקולא דחכמים היינו לקבל את העדות הזו, דכשרה מה"ת, מפי מי דפסול או דאינו יכול להעיד מד"ת, דעכ"פ יש עדות מה"ת משום דין מילתא דעבידא לאגלויי, ומשום עיגונא הקילו חכמים וביטלו דין אי-קבלת פסולין וע"א וכו' בב"ד כדי דהעדות הכשרה הזאת תתקבל בב"ד.¹ [והיינו דכתב, "שלא הקפידה תורה וכו' אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן" וכו', דהיינו דבשאר דינין בעינן (א) גברא דעדים ו(ב) חפצא דעדות, והכא שפיר איכא חפצא דעדות, אלא דהקילו חכמים בדין גברי דעדים.] ונ"ל דרש"י, תוס', הריטב"א והנמוקי יוסף פליגי אהרמב"ם משום דס"ל דא"א להיות חפצא דעדות בלי גברי דעדים, וע"כ ס"ל דהאשה ניתרת לשוק משום הפקעת קידושין, אנן סהדי או עקירת דבר מה"ת.

[ונראה לבאר דפליגי הרמב"ם ורוב ראשונים בנוגע לעצם דין עדות. הרמב"ם ס"ל דעדות הויא דין בנאמנות, דהיינו דגזרה תורה דכאשר באין ב' כשרים ואומרים בב"ד שראו כך וכך, יש לדבריהם דין נאמנות מעלייתא. ולהכי שפיר הויא כל עדות דמת בעלה עדות גמורה, אע"ג דהעד האומרה הוי פסול או עד א', דע"כ הריהו אומר דברים נאמנים ואמיתיים,

¹ ובזה שפיר מתורצת קושיית הרמ"ך בהל' עדות (פ"ה ה"ב).

ולכן ממילא יש לדבריו שם עדות, דשם עדות חל על דברים נאמנים המסורים לב"ד; ונאמנות הדברים אתיא או מעצמן של הדברים (כגון היכא דהויא מילתא דע"ל) או מגזה"כ דב' סהדי כשרי מהימני. משא"כ לדעת רש"י ורוב ראשונים, דס"ל דעדות הויא דין נפרד מנאמנות, ודקבעה תורה דרק היכא דמעדיין ב' כשרין, יש לדבריהם דין עדות, וכשמעדיין פסולין או ע"א בדבר שבערוה, אין לדבריהם דין עדות, אע"ג דשפיר יש בהן נאמנות.]

וע' לקמן בגמרא (פח:), ואיבעית אימא כל היכא דאתא עד א' כשר מעיקרא אפילו ק' נשים כעד א' דמיין וכו'. אבל ב' נשים באיש א' כפלגא אפלגא דמי, עכ"ל. ופירש רש"י (שם ד"ה כפלגא) דכאשר מעיד האיש דמת בעלה והנשים או הפסולין מעדיין דלא מת, אם נשאת לבעל שני לא תצא, דהעד הראשון (האיש) נאמן כב' עדים, כדאמר עולא (לעיל בסוגיא) דכל מקום שהאמינה תורה עד א' הרי הוא כשנים, והנשים נאמנות כעד א'. מיהו, פליגי הרמב"ם (הל' גירושין פי"ב ה"כ) ופסק דהוי כמחצה על מחצה (ספק), ולהכי תצא. וצ"ב, דהרי הרמב"ם נמי נקט דינא דעולא במש"כ (שם הל' יח), וז"ל, בא עד א' והעיד שמת בעלה והתירוה להנשא על פיו ואח"כ בא אחר והכחיש את הראשון ואמר לא מת הרי זו לא תצא מהתירה ותנשא. שעד א' נאמן בעדות אשה כב' עדים, וכו', עכ"ל. (וכך הוא להלן במתני', קיז:). ומאי שנא דין זה משבא ע"א והעיד דמת בעלה ואח"כ באו נשים או פסולין הרבה ואמרו דלא מת, דפסק הרמב"ם (הל' כ) דהוי ספיקא; הרי הל"ל הכא נמי בכה"ג דהעד הא' נאמן משום דינא דעולא, כדפירש רש"י.

ונ"ל ע"פ הנתבאר לעיל, דכיון דס"ל להרמב"ם דאיתא ב' דינין (חפצא דעדות וגברי דעדים), ס"ל הכא דעדות דהעד הראשון נחשב כעדות דב' עדים, דהכי פירש דינא דעולא²; מיהו, הגברא דהעד אינו אלא א'.

² ונראה דהרמב"ם ס"ל דדינא דעולא היינו דינא בעדות ב' עדים ולא דינא בגברא דהעד להחשיבו כב' סהדי מחמת הסוגיא להלן (קיז:), דתנן התם, עד אומר מת וב' אומרים לא מת, אע"פ שנשאת תצא; ובגמ' התם, פשיטא דאין דבריו של א' במקום ב', וכו'. הרי חזינן דאין העד הראשון נחשב כב' גברי, ונראה דלהכי פירש הרמב"ם

ע"כ, כשבא ע"א ואמר דמת בעלה, ואח"כ בא עד שני ואמר לא מת, שפיר מהימנינן להעד הראשון (הל' יח), דעדוהו אלימתא מעדותו דהשני, דעדוהו הראשון הויא כעדות ב' עדים ועדות השני אינה אלא כעדות דע"א. משא"כ כשהעד ע"א דמת בעלה ואח"כ באו הרבה נשים או פסולין ואמרו דלא מת (הל' כ), דהויא ספיקא, דאע"ג דהעד הראשון מהווה עדות דב' עדים, מ"מ הריהו רק ע"א בתורת הגברא דהעד וחסר דין כת ב' סהדי, והנשים או הפסולין נחשבין כעדים רבים, אע"ג דסהדותיהו אינה אלא עדות ע"א (כדברי הגמ', פח:).³ אולם, שפיר פליג רש"י כפי הנתבאר לעיל וס"ל כרוב ראשונים דס"ל דליתא חפצא דעדוהו בלי גברא דעד, וע"כ ס"ל

דינא דעולא היינו דעדוהו חשיבא כעדות ב' עדים, ודהגברא שלו חשיב כע"א (ולכן שפיר בטל גבי כת ב' עדים דמסהדו עדות ב' עדים). מיהו, רש"י (ורוב ראשונים) דפליגי אהרמב"ם (וס"ל דא"א להפריד דין עדות מדין עדים) ס"ל דע"כ דינא דעולא היינו רק דיש להעד הראשון כח להוות חלות דבשאר דינין בעיא ב' עדים, וודאי א"א להחשיב את העד הא' כב' עדים ממש, מחמת דין המשנה (ק"ז:).

³ אולם, עיין במש"כ בהל' סוטה (פ"א הי"ח), וז"ל, בא ע"א כשר ונשים רבות או פסולין כאחד. העד אומר נטמאת והנשים או הפסולין אומרין לא נטמאת הרי זו שותה. שע"א ופסולין רבים כמחצה על מחצה הם, עכ"ל. הא אי אתא הע"א הכשר תחילה ואח"כ באו הפסולין, הע"א נאמן לגבן ואינו ספק. [והיינו ע"פ הסוגיא בסוף מס' יבמות (ק"ז): דדינא דעולא שייכא רק היכא דנתקבלת עדות דהעד הראשון קודם דבא העד השני.] וא"ה אמאי כתב בהלכות גירושין (פי"ב ה"כ) דבכה"ג דבא עד (כשר) והעד דמת בעלה ואח"כ באו נשים ואמרו דלא מת, הויא ספיקא, והא בהל' סוטה בעדות טומאה בכה"ג עד אחד נאמן?

ונראה לחלק בין עדות אשה לעדות סוטה (דנטמאת), דבענין עדות אשה הרי יש לע"א חסרון בגברי, דליכא כת עדים, דע"א מהימן במלתא רק משום דאקילו בה רבנן, וכיון דאיכא חסרון בדין גברי דכת עדים, ע"כ לא אלים מהרבה פסולין, כדבארנו. משא"כ בענין עדות שנטמאת, דהאמינה והכשירה תורה ע"א דבדבר לגמרי (אפילו אשה ופסולין) ולית בה צורך לכת ב' סהדי כלל [ע"י בחי' הגר"ח זצ"ל (הל' רוצח פ"ט הט"ו) שכן הוכיח], ולהכי שפיר כשבא ע"א ואמר דנטמאת, יש עדות שלימה (כב' עדים, מדינא דעולא) ושלימות בדין הגברא דהעד, דל"ב כת ב' סהדי כלל, ולהכי בטלו נשין או פסולין לגבי הע"א כשבא הוא קודם.

דהעד הראשון חשיב כב' עדים לגבי הנשים, וא"כ בטלה עדות הנשים נגד העד הראשון, דגבן חשיב איהו ככת ב' עדים המעידים עדות של ראיה ודאית.

וע"ע בהלכות גירושין (פי"ב הכ"א), וז"ל, אשה אומרת מת או מת בעלי ואח"כ בא ע"א כשר ואמר לא מת הרי זו לא תנשא ואם נשאת תצא, עכ"ל. והביא המ"מ שם דפליגי הרמב"ן והרשב"א אהרמב"ם וס"ל דלא תצא בכה"ג. ונ"ל דס"ל הרמב"ן והרשב"א דדינא דעולא שייכא באשה ועד פסול (כשיטת הר"י והריטב"א דלקמן), ולהכי הרי חשיבא היא כב' סהדי גבי האיש וע"כ בטלה עדות האיש הכשר לגבה. מיהו, כיון דס"ל להרמב"ם דדינא דעולא שייכא רק בעד כשר (הל' גירושין פי"ב הכ"ב), להכי כתב כאן דאין האשה נאמנת ותצא, והיינו משום דבטלה עדותה גבי עדות הע"א הכשר דבא אח"כ.

והא שיטת הרמב"ם נראה טפי ע"פ דברי הגמ' (יבמות פח:), דכן היא פשוטת לישנא דהסוגיא אליבא דהדעה הב'. אולם, נ"ל דשיטת הרמב"ן והרשב"א (דדינא דעולא שייכא אכל סהדי, אפילו אפסולי) היינו משום דס"ל כרוב ראשונים דליתא עדות בלי גברא דעד, ולכן ס"ל דכיון דעדות דאשה ופסול נתקבלת בהאי עניינא (וכן בענין טומאת סוטה ועגלה ערופה), ע"כ אית לאתתא ולכל המעיד דמת בעלה (ודנטמאת סוטה ודנודע לו ההורג) דין עד, ולהכי א"א לפלוגי בין כשרין לפסולין, דלגבי עדות אשה (שמת בעלה), סוטה (שנטמאת) וידיעת ההורג, ע"כ הוה כלהו עדים ושייכא דינא דעולא אכולן.

ועיין בריטב"א (פח. ד"ה והא אמר), וז"ל, נראין הדברים כדברי ר"י ז"ל, דדוקא בעדות דבר שבערוה דבעי ב' שהאמינוהו לזה כב', אבל באיסורין דעלמא דסגי בחד כיון שלא האמינוהו אלא כי חד, כי אתא אחרינא ואכחשי' הויא הכחשה כחד לגבי חד, עכ"ל. מיהו, כיון דס"ל להרמב"ם דאשה ועבד ושאר פסולין נאמנין בעדות אשה שמת בעלה, סוטה וע"ע כעד א' ולא כב' עדים, שהרי כתב (הל' גירושין פי"ב הכ"ב) דלא שייכא דינא דעולא דפסולין ומ"מ מהימני להעיד באלו העניינים, יוצא דס"ל דלא בעינן בהני מילי דין ב' סהדי, ודפליג הוא אהריטב"א דס"ל דבעינן בהו דין ב' סהדי. [כך דייק מרן הגר"ח זצ"ל (הל' רוצח פ"ט הי"ד)]. ונראה לבאר ע"פ הנתבאר לעיל, דס"ל להרמב"ם דיסוד דין עדות

היינו נאמנות, דעדות הוא דין נאמנות נגדרת בב"ד; ולהכי שפיר קבעה תורה דעדות ע"א ופסולין מתקבלת בה"מ (סוטה וע"ע), דהאמינתן תורה בהכי, ולכן ממילא חל בדבריהם דין עדות, דנאמנות דברי העד בב"ד מהווה וקובעת עליהו שם עדות. משא"כ להריטב"א (ורוב ראשונים), דס"ל דעדות ונאמנות לא שייכי אהדדי ביסוד דינן; להכי ס"ל דכיון דבעינן ב' סהדי לכל עדות בב"ד ולא סגיא בנאמנות, הרי ע"כ צ"ל דגזרה תורה דחשיב כל ע"א (ופסול) בעדות סוטה וע"ע כב' סהדי, דחפצא דעדות נתהווה אך ורק ע"י ב' סהדי, דלא מהניא נאמנות ע"א או פסול בב"ד, דבעינן עדות, ונאמנות לא שייכא בדינה לסהדותא כלל.

כח דרבנן בדיני דאורייתא ודיין אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה

מצינו דיין הפקעת קידושין בב' אופנים. הא' כשהקידושין כבר חלו, אלא שאח"כ ראו חכמים לשום צורך ותיקנו להפקיע אותה. הב', כאשר לכתחילה נעשו הקידושין שלא ברצון החכמים, והפקיעום שלא יחולו כלל.

בג' מקרים מצינו בתלמוד שהפקיעו הקידושין לאחר שכבר חלו.

א. המגרש את אשתו בתנאי, אם לא יעשה דבר פלוני, כגון שאמר הרי זה גיטך אם לא אבוא עד יום מסויים, ונאנס ולא בא. מן התורה אינו גט כיון שקיום תנאו היה רק באונס, אבל תקנו חכמים שאין אונס בגיטין, והפקיעו את הקידושין ע"י גט זה שאינו כשר אלא מדבריהם. (כתובות ג.)

ב. השולח גט לאשתו ע"י שליח, שמדין תורה כל זמן שלא הגיע הגט לידה יכול הבעל לבטל את הגט. תקנו חכמים שלא יבטל אלא בפני האשה או בפני השליח. ונחלקו תנאים אם בדיעבד כשביטל מבוטל. מי שסובר אינו מבוטל, הרי זה מפני שחכמים הפקיעו את הקידושין ע"י גט זה שהכשירוהו משום תקנה. (גיטין לג.)

ג. שכיב מרע שגירש את אשתו ואח"כ עמד מחליו, מדין תורה יכול לחזור מהגט, שלא גירשה אלא על דעת שימות. ותיקנו חכמים שאינו חוזר, והפקיעו את הקידושין ע"י גט זה. (גיטין עג.)

ועיין במש"כ לקמן לענין מקרה השני.

ויש מחלוקת בין הראשונים איך לפרש את דברי הגמרא.

א. כל א' בשעת הקידושין (כשאומר 'כדת משה וישראל') מקדש על תנאי שירצו חכמים בקידושין, כמו על מנת שירצה אביו. ואם יש איזה חסרון בקידושין או בגירושין; חכמים לא רוצים בקידושין אלו. והדר הגמרא ומקשה, התינך דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר.

ופירש השיטה מקובצת (כתובות ג.) דכאשר עקרו החכמים קידושין דליהו כל הבעילות זנות, אפילו ע"י כסף, לא הוה גורמים בידיים אלא ממילא הוא דכל הבעילות נעשות זנות, אבל היאך תיקנו חז"ל שיהיה בעילת זנות בידיים. ועל זה תירצה הגמרא שהעמידו דבריהם אפילו עד כדי כך, שיעשו ביאת קידושין לביאת זנות בידיים.

ב. הפקירו חכמים את ממונו מדין הפקר ב"ד הפקר. ואומרת הגמרא שכמו"כ עשו את ביאתו לביאת זנות.

ג. כתב הרשב"ם (ב"ב מה. ד"ה מר), וז"ל,

דאע"ג דמן התורה ליהו קידושין, רבנן עקרינהו והפקירו אותן ועשו מעות מתנה. ובמקום אחר מפרש דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כדת משה וישראל. ורבנן אמור לא ליהו קידושין. נמצא שלא קדשה זה, שהרי בדעת חכמים תלה, והם אינם חפצים בקידושין הללו.

הרשב"ם מצרף את ב' פירושים הנ"ל, ופוסח על ב' סעיפים, ודבריו צ"ב. אם הפקירו את ממונו, מה יש צורך לתלות בדעת חכמים. ואם באמת עשה רק מדעתם מה צורך להפקר ב"ד?

ויש ליישב ע"פ מש"כ בספר בכורי ראובן ע"פ השיטה מקובצת (כתובות ג. על רש"י שם), וז"ל השטמ"ק,

דשיטת רש"י ז"ל הוא דמאן דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, פירוש לאו למימרא שתלה עיקר קידושין ברצון חכמים כאומרו הרי את מקודשת אם ירצה אבא, דאם כן אם לא ירצו אין צריך גט. אלא חפץ הוא שיהיו קידושי קידושין ולא יבטלו כי אם ע"י גט. ואפשר דזהו מה שכתב רש"י 'כל דמקדש אשה'. פירוש לאו היינו שתולה עיקר הקידושין וקידושין תלוין ועומדין, אלא שכבר קידש האשה. מיהו תולה אותם על דעת שנהגו חכמי ישראל בישראל, שיהיו קיימין לפי דבריהם ויהיו בטלין לפי דבריהם ע"י גיטין שהכשירו חכמים. ולכך

כשיבא גט כזה אחרי קידושין, אפקעינהו רבנן לקידושין.

כלומר, המקדש אינו רוצה שיחול עליו קידושין בצורה שדיברה התורה, אלא בצורה אחרת שגדרו חז"ל. וצ"ב מאיזה כח יש למקדש להגדיר את הקידושין. ואיתא בגמרא קידושין (ב:), תני לישנא דרבנן ... דאסר לה אכ"ע כהקדש, ע"כ. ומשמע שיש שום צד השוה בין קידושין והקדש. ועוד איתא (שם ז.),

אמר רבא התקדשי לי לחציי מקודשת, חצייך מקודשת
לי אינה מקודשת, וכו'. ניפשוטו לה קידושין בכולה, מי
לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה,
וכו'. מי דמי, התם בהמה הכא דעת אחרת.

וביארו התוס' שהיסוד של התפשטות מצומצמת הוא רק כשאומר בלשון של קידושין ולא בלשון הרי את אשתי. וביאר הקובץ שיעורים (סי' נג) שיש ב' סוגים של קידושין - של איסור ושל קנין. כשאומר בלשון אירוסין או בלשון הרי את אשתי, הרי עושה הבעל קנין והאיסור הוא בתולדה מכח הקנין. וכשאומר בלשון קידושין, עושה הבעל איסור והוא קנין אגב האיסור. ונ"מ הוא לענין פשטה בכולה, דלא שייך רק באיסור ולא בקנין.

ע"פ הנ"ל יש לומר שבקדושין יש חלות הקדש מכח האיסור. ולגבי הקדש יש סברא של לב ב"ד מתנה (עי' שבועות יא.) כשבעל אומר כדת משה וישראל, נותן הוא את הקידושין לרשות ב"ד בתורת הקדש ואיסור. ממילא, מוגדרים הם הקידושין ע"פ רצון החכמים. וכך פירש הרשב"ם, שכדי שב"ד יפקיעו את הקידושין צריכים הם להפוך את מעשה הקנין למעשה מתנה מדין הפקר ב"ד הפקר.

וכמו כן יש לפרש את דברי רש"י גבי ביטול שליחות (גיטין לג.), וז"ל, אדעתא דרבנן מקדש להיות קדושין חלין כדת משה וישראל, וכו'. איכא למימר אפקעינהו לקידושין בגט דדבריהן ואמרו ליהו מעות למפרע מתנה, עכ"ל.

אבל יש לתמוה למה לא כתב רש"י בכתובות גבי אונס (ג.) 'כדת משה וישראל'. ועוד, מדגיש רש"י שהגט פועל הכח של אפקעינהו, וז"ל,

כל המקדש אשה על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל הוא מקדשה שיהיו קיימין קידושין לפי דברי חכמים ויהיו בטלין לפי דברי חכמים ע"י גטין שהכשירו חכמים, עכ"ל.

משמע מדברי רש"י שאפילו לא אמר הבעל בשעת הקידושין 'כדת משה וישראל', ג"כ אמרינן אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. וצ"ב דלכאורה סתירה היא בדברי רש"י.

וי"ל שיש חילוק בין ביטול שליחות לאנוס. גבי אונס יש גט אבל החסרון בחלות הגירושין משום שקיום תנאי באונס לא שמיה קיום. ולכן סובר רש"י שיש כח לחכמים לגדור את הגט להיות חל במקום אונס וזה פירושו של, 'ע"י גטין שהכשירו חכמים'. אבל בנוגע לביטול השליח אין שם צד של הכשר הגט כשבעל מבטל השליח מדאורייתא, ולכן רק אם יאמר בשעת הקידושין 'כדת משה וישראל', יש לחכמים כח להגדיר את הקידושין להיות בטלין ע"י המקרה של ביטול השליח.

כתב רש"י (שבת קמה) שנאמנות של עד מפי עד לגבי מת בעלה הוה בגדר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ובאר השב שמעתתא (ש"ז פ"א) שאם יבא הבעל אחר עדות עד א' אז הבנים של אשה מבעלה שני הוו ממזרים.

ולדעת רש"י קשה, הרי אם יש דין דאפקעינהו, למפרע לא הוו קידושין ומדוע הבנים הוו ממזרים. ומתוך השב שמעתתא שחכמים אומרים אפקעינהו רק בעדות אמת ולא בעדות שקר.

ויש ליישב ע"פ יסוד הנ"ל (של השטמ"ק). לדברי הריטב"א שכל דין אפקעינהו הוה תנאי אם ירצה אביה, אין מקום לומר שום חילוק בין עדות אמת לשקר, שכאשר בא העד אמרו אפקעינהו ושוב לית מקום לומר ביטול לאפקעינהו. אבל לסברא של הגדרה, יש לומר שכל דיני הנאמנות של עד אח' הוה בכלל הקידושין. ממילא, הם קיימין רק במקום שיש עד אמת ואם יתגלה בעתיד שהעד היה עד שקר, אז לא הוה בכלל הגדר של הקידושין, וממילא אין כאן אפקעינהו. אבל כח הגדרה כזאת נובע רק במקום קידושין מפני כח של הקדש ולב ב"ד מתנה.

הגמרא (ב"ב מח.) מביאה את מקרה הב', מי שאנס את האשה שתתקדש לו בע"כ, שמן התורה הקידושין קיימים מפני הסברא 'אגב

אונסה גמר ומקני, אגב אונסה אשה גמרה ומנסבה, אבל חכמים עקרו את הקידושין. ואיתא שם, מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קידושין לא היא, הוא עשה שלא כהגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה. אמר ליה רבינא תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר. אמר ליה, שוינהו רבנן לבעילתו בעילת זנות, ע"כ.

פירשו התוס' (ב"ב מח: ד"ה תינח) את הגמרא ע"פ היסוד של הפקר ב"ד הפקר. בגמרא בכבא בתרא אין שום ביטוי ד'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש', ולכן צריכין כח ב"ד של עקירת דבר מן התורה. ויש לעיין בפירוש התוס', איזה דין עוקרין חז"ל, והלא הם לא מתירים לא"א לבעול לאחר כיון שהם עוקרים הקידושין למפרע, דא"כ אין כאן בעילת זנות (עי' קוב"ש, ב"ב סי' רו).

וי"ל ע"פ יסוד ששמעתי מפי מו"ר הגר"א סולוביצקי זצ"ל, שסברא של יש כח הוה הגדרה של דיני דאורייתא. נתנה התורה כח לחכמים להגדיר ולהחליט את דיני דאורייתא (כמו שני), על פי התורה אשר יורוך וכו') כמש"כ הרמב"ן לענין מלאכת חול המועד, לא מסרן הכתוב אלא לחכמים איזה מלאכה אסורה ואיזה מלאכה מותרת.

ושמעתי מפי מו"ר לפרש כן התוס' (יבמות פט: ד"ה כיון) דהתירו חכמים לכהן לטמא לאשתו קטנה ע"י קידושין דרבנן מפני שעשוה כמת מצוה. וז"ל התוס', ונראה לר"י דמשום דירית לא היא מת מצוה אלא משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר שהוא מן התורה בדבר הדומה וכו' דכיון דלא ירתי לה דומה למת מצוה. ומיהו אינה מת מצוה גמור, עכ"ל.

וכ"כ התוס' לגבי נאמנות עד א' במת בעלה (יבמות פח. ד"ה מתוך), וז"ל, שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשב עיקר דבר מן התורה, עכ"ל.

כמו"כ יש לפרש את שיטת התוס' (כתובות ז. ד"ה מתוך) דבמצוה דרבנן נמי שרינן היכא דאיכא למימר מתוך. וכבר תמה השאגת אריה (סי' קח) על התוס', כיון דס"ל כדעת רוב הפוסקים דבשלא לצורך מה"ת לא אמרינן מתוך, אלא לצורך מצוה, היאך אפשר למישרי איסור של תורה משום מצוה דרבנן, כיון דמה"ת הו"ל שלא לצורך לגמרי? וי"ל שגם לגבי מתוך הגדירו חז"ל הסוג של מתוך לכלול גם מצוות דרבנן.

וכן תמה השאגת אריה על התוס' (פסחים נט: ד"ה עשאום) שכתב שאע"פ שאסור מה"ת לאכול בשר קדשים קודם הקטרת אימורים, אפ"ה בנטמאו אימורין או שאבדו שרי. וכתבו התוס' למ"ד אין הציץ מרצה על העולין בטומאה ניחא הא דנקט נטמאו, הואיל ומדרבנן אין מרצה הו"ל כאלו אבדו האימורין. וזה תימה כיון דמן התורה מרצה וראוי להקטירן ואסור לאכול מן התורה הבשר קודם הקטרתן, וכי משום שאין מרצה מדרבנן שרינן איסור של תורה? וג"כ יש לומר ע"פ הנ"ל שגדרו חז"ל את סוג של נטמאו לכלול מה שהציץ אינו מרצה מדרבנן.

איתא בגמרא (פסחים ז.) לגבי ביטול חמץ בשעה ששית, וניבטליה בשית, כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל. דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב, המקדש משש שעות ולמעלה, אפילו בחוטי קורדניתא אין חוששין לקידושין.

וכתב הריטב"א שפסול הקידושין הוה דין מן התורה דשוה פרוטה אמר רחמנה וליכא. ויש לפרש בב' אופנים. א', כסף צריך היתר השתמשות, ואפילו באיסור דרבנן אין כאן היתר השתמשות בפועל. ב', גדרו חז"ל את דין כסף לכלל דיני דרבנן. ובמקום איסור הנאה דרבנן אינו נכלל בסוג כסף.

אבל הרש"י מפרש את הגמרא ע"פ היסוד של 'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש'. וי"ל שרש"י לשיטתו הוא דלא ס"ל ליסוד הנ"ל של סוג דאורייתא ע"פ דיני דרבנן אלא לענין קידושין. לכן הוצרך רש"י לפרש באופן אחר.

ועיין בדברי הגר"א וסרמן זצ"ל (קובץ ביאורים לשב שמעתתא, אות כג) שכתב לחלק בין בשר שנשחטה בשבת לבין קידושין שאינן מסורין לביאה דשניהם אסורים מדרבנן, אלא ששחיטה בשבת כשירה וקידושין שלא נמסרו לביאה פסולים. גבי שחיטה ראייה לא בעינן שיהא הבשר ראוי לאכילה בפועל אלא שתתיר השחיטה את הבשר מצד הדין. וכיון דמעשה שבת אסור רק מדרבנן, א"כ מדאורייתא הותר הבשר באכילה. אבל בקידושין בעינן (לפי רבא) שיהיה אפשר לבועלה בפועל,

וכיון שהחמירו חז"ל שלא לסמוך על החזקה בספק איסור עריות, א"א שיבוא לידי ביאה בקידושין כאלו. הנה הגר"א וסרמן סובר כשיטת רש"י ולא כשיטת התוס'.

נמצא שיש ב' פירושים חדשים בהפקעת קידושין ע"י חכמים. א', דקידושין מועילין מדין הקדש, ויש כח לב"ד להתנות ולבטל קנייני הקדשות אפי' מכאן ולהבא. ב', יש איסורים דאורייתא דלא ניתנו גדרם למרע"ה בהר סיני אלא נמסרו כח לחכמים להרחיב בביאור הביטוי. לכן לענין קידושין השתמשו חכמים בחכם והפקיעו קידושין מכאן ולהבא בכמה מקרים.

רוב בעילות הולכין אחר הבעל

הגמרא במסכת כתובות (יג:) הביא מעשה בארוס וארוסתו,

ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרב יוסף. היא אמרה מיניה והוא אמר אין, מינאי. אמר רב יוסף למאי ניהוש לה. חדא דהא קא מודה, ועוד הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל, וכו'.

יש משמעות מפשטות הסוגיא שאפילו ר' יהושע מסכים שבמקרה שהאיש מודה לה, היא נאמנת ואין הוולד פסול. וראינו זה מקושיא שני "ועוד ... הלכה כר"ג" - שמשמע שלפי קושיא ראשונה אפילו ר' יהושע מודה שהיא נאמנת ואין צריך "הלכה כר"ג."

וצ"ע מהו סברת ר' יהושע, למה הוא מסכים שהוולד כשר? הלא משמע מגמ' דמיירי אפי' כשרוב בני אותו מקום פסולים הם אצלה, וא"כ ה"ל ללכת אחר הרוב ולפסלה!

התוס' (שם, ד"ה ההוא) תי' שבציור שלנו הבעל אומר שהוא "בא עליה ביאות הרבה", וכיון "שרוב בעילות הלך אחר הבעל" - הוולד כשר. נמצא שאע"פ שרוב בני המקום פסולים אצלה, רוב בעילותיה היו מן כשר וע"כ אין הרוב מתנגד לכשרותה.

ויש להקשות על תי' התוס' שמוכח ממתני' שבמקרים כזה אין הולכים אחר הרוב משום "מעלה עשו ביוחסין". המשנה (שם יג.) אומרת,

היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא. רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת ורבי יהושע אומר לא מפיה אנו חייין אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה.

מה טעמו שר' יהושע לפסול הוולד ולהחזיקו כנתיין או ממזר? הלא משמע דמיירי בין כשרוב פסולים בין כשרוב כשרים אצלה. ואם רוב כשרים למה היא פסולה?

וי"ל שבציור של רוב פסולים פשיטא שר' יהושע פוסל מפני שיש רובא של פסולים וגם חזקת כשרות של האשה. והכלל אצלנו שבמקום רובא וחזקה - רובא עדיף. אבל למה הוא פוסל העובר ברוב כשרים? צריך לתרץ מפני "מעלה עשו ביוחסין"!

ואין לומר שמעלה עשו ביוחסין אינה שייכת אלא גבי כוהנת, שהרי בקידושין (עג.) אמר הגמ' "מעלה" גבי שתוקי לבת ישראל, שהוא איסור קהל ולא רק איסור כהונה.

ועוד אין לומר שמעלה עשו ביוחסין אינה שייכת אלא לפנויה ולא לאשת איש. שהרי הרשב"א (יג.) כתב, "ומסתברא דר' יהושע אפילו באשת איש קאמר ובאשת כהן דאוסרין אותה על היחוד דהא כשבויה עביד לה." משמע, שאמרינן גבי יחוד שהיא ודאי נבעלה כשבויה. רק שבאשת ישראל חוששים שביאתה היתה באונס ולכן היא מותרת לבעלה. אבל באשת כהן (וכ"ש בפנויה הבא להינשא לכהן), אמרינן "מעלה עשו ביוחסין" ואסורה.

לפי הכלל הזה, יש לחלק בציור של אשה מעוברת שבאה אצלנו ואין ידוע למי נתעברה, בין דינה לעניין היתר לבעלה ולעניין ייחוס וולדה. לעניין היתר לבעלה, הרי היא (אשת ישראל) מותרת כיון שחוששים שבאונס נבעלה. ולכן באשת כהן אסורה לבעלה, כיון שאשת כהן אסורה אע"פ שנאנסה. אמנם לעניין ייחוס הוולד, יש לחשוש שנבעלה לפסול כמו שחוששים גבי פנויה לעיל. וכן גבי אשה זאת, אם תתאלמן ותבוא להינשא לכהן, יש לחשוש שנבעלה לאיסור כהונה ונעשית חללה.

בציור שלנו בארוס וארוסתו, לפי התוס' שהבאתי לעיל, ש"רוב בעילות אחר הבעל" - היא נאמנת מפני שעכשיו יש רוב כשרים אצלה. וכיון שהיא אשת ישראל שנבעלת ברצון (וודאי נבעלה - שהיא מעוברת) ורק ספק למי נבעלה, למה אין אומרים "מעלה עשו ביוחסין" כמו שאמרנו גבי אידך דמעוברת לשיטת ר' יהושע?

לתרץ, צריך לפרש הפשט של "רוב בעילות אחר הבעל." הגמרא
 בנזיר (מט.) אמר שצריך כפילות הלשון בתורה של "ולאביו לא יטמא
 ולאמו לא יטמא." שאם כותב רק אביו ס"ד שכהן גדול אינו מטמא רק
 לאביו - שהוא רק אביו מפני "חזקה בעלמא". ותוס' שם (ד"ה ומשני)
 מסביר "חזקה בעלמא הוא - משום דרוב בעילות אחר הבעל." והמרומי
 שדה (שם) שואל על הגמרא שאם המת אינו אביו - הוא אינו כהן ומותר
 ליטמא לו?!

והמרומי שדה מתרץ ביסוד גדול - שמן התורה ודאי הוא אביו
 מחמת ש"גדולה חזקה שממיתין על זה (קידושין פ.)." [וחכם אחד אמר לי
 עוד ראייה לגדלות של חזקת "רוב ביאות הולכים אחר הבעל," ממה שהבן
 יורש אביו - אע"פ שאין הולכין בממוץ אחר הרוב!] רק לענין טומאה,
 שתלוי על "לבו של אדם אונן עליו", סד"א שאין הרגשת הלב הזה אלא
 במי שודאי אביו, וע"כ צריך גזה"כ. ולפי זה, "רוב בעילות אחר הבעל"
 יותר חזק משאר רוב או משאר חזקות, אלא הוא כעין ודאי. ולכן, אין
 אומרים "מעלה עשו ביוחסין" שאין כאן ספק כלל, אלא ודאי היא נבעלה
 מהארוס! ולכן, אפילו ר' יהושע מודה שהיא כשירה והוולד כשר.

יסוד דין הפקר ב"ד הפקר ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו

תנן בריש מסכת נדרים, כל כנויי נדרים כנדרים וחרמים כחרמים ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות, ע"כ. והנה נחלקו הראשונים בפירוש ענין חרמים במתניתין ודעת הר"ן הוא דקאי על נדרי איסור, וז"ל הר"ן,

ומסכת זו היא בענין נדרי איסור שמה ששנה כאן חרמים כחרמים היינו משום שלשון חרם כשם שהוא כולל חרמי בדק הבית כך הוא כולל נדרי איסור כדתנן לקמן (נדרים מז:): הריני עליך חרם המודר אסור הרי את עלי חרם המדיר אסור ומשום האי גוונא תנא חרמים הכא דאילו חרמי בדק הבית לא שייכי בהאי מסכת אלא בסדר קדשים.

ועל זה חלק עליו הריטב"א בחידושו למסכת נדרים (ב.), וז"ל הריטב"א,

והוי יודע דכי היכי דיש ידות וכינויין לנדרי איסור ושבועות ונזירות הוא הדין לנדר הקדש שאומר אתן כך וכך לגבוה או לעניים או אעשה מצוה זה וכו', והיינו משום ידות הנדרי הקדש וכן כל כיוצא בו, וכן הדין באומר הרי עלי להביא קונם או קונח חייב בקרבן משום כינויין וכדתנן כל כינויי חרמים כחרמים דחרמים הוי לישנא דהקדש מלשון כל חרם בישראל [במדבר יח, ד].

ומבואר דס"ל להריטב"א דגם נדרי הקדש שייכים למתניתין, ולשון חרמים נתפרש לענין קדשים. אולם, הריטב"א מודה להר"ן דלשון חרם גם כן שייך לנדרי איסור, וז"ל, ומשמע נמי לישנא דאיסורא כדכתיב יחרם כל רכושו [עזרא י, ח] שפירושו שיאסרו כל נכסיו וכדתנן הריני עליך חרם הרי את עלי חרם שפירושו אסור והוי יד נדרי איסור, עכ"ל.

והנה יש לעיין במה דמביא הריטב"א קרא דיחרם כל רכושו להוכיח דלשון חרם משמע איסור. עיין בגמ' יבמות (פט): בסוגיא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, וז"ל, דאמר ר' יצחק מנין שהפקר ב"ד היה הפקר שנאמר כל אשר לא יבא לשלשת הימים בעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה, עכ"ל. ומבואר להדיא דפסוק זה קאי בדיני ממנות וכח החכמים להפקיר ממון אחרים. וממ"נ, אי נימא דלשון חרם שייך לענין ממנות ומורה על כח להפקיר, איך למד משם הריטב"א בנדריים דהוא מורה על לשון איסור; ומאידך גיסא, אי תפסינן דחרם הוי לשון איסור, מה ענין הפקר ב"ד הפקר אצל איסור נכסים שנלמד זה מזה, וצ"ע.

עיינן בירושלמי (גדרים פ"א, ה"א), וז"ל, מנודה אני לך ר' עקיבה היה חוכך בזה להחמיר לוסר את כל נכסיו כמה דאת אמר יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה מה עבדין לה רבנן חומר הוא בנידוי ב"ד, עכ"ל. ופירושו של הירושלמי, דהאומר לחבירו מנודה אני לך כולל בהפלאתו גם איסור נכסי עצמו על חבירו לפי ר"ע, והטעם משום דמצינו נידוי ב"ד בספר עזרא שכלל גם איסור נכסים. ולכן אנו מניחים דכוונת הנודר בלשון מנודה אני לך היא לכלול גם איסור נכסים, והחכמים חולקים עליו משום דלא מצינו איסור נכסים אלא גבי נידוי ב"ד, ומסתמא אין זה כוונת הנודר. ולכ"ע זה נלמד מקרא דיחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה.

אולם, עיין מש"כ על זה בשאלתות דרב אחאי גאון (פרשת קרח, שאלתא קל), וז"ל, ואי מיתבעי למיקנסיה בממונא קנסינן ליה דכתיב וכל אשר לא יבא לשלשת הימים בעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו, ומחרמינן ליה דכתיב והוא יבדל מקהל הגולה, עכ"ל. מבואר להדיא דלפי דעת השאלתות הדרשה חלוקה לשנים. רישא דקרא מלמד על קנסות של ב"ד (מדין הפקר ב"ד הפקר) והסיפא מיירי לענין חרם. וקצת משמע דלא כהירושלמי, דנראה לפי השאלתות שאיסור נכסים הוי דין בפנ"ע מדיני קנסות על המנודה, והוא חלוק מעצם דין חרם שחל על הגבורא. משא"כ, לפי פשטות הירושלמי נראה דכוונת הנודר בלשון מנודה היא לאסור נכסים משום דאיסור נכסים הוא חלק מעצם הנידוי שחל על המוחרם, וצ"ע בדברי השאלתות.

והנראה לומר בזה, דהנה איתא בכמה מקומות בש"ס כלל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו (יבמות פג.; ע"ז נד.; ועוד), ומצינו כמה ביאורים בהאי ענינא. יש אומרים דמקור הדין הוא מגזה"כ, עיין בקרית ספר להמב"ט ריש פ"ח מהל' עכו"ם, בד"ה כל שאין בו תפיסת יד, וז"ל, והא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מדאורייתא היא מדכתיב פסילי אלהיהם [דברים ז, כה] משמע שהם שלהם, וכל קראי משתעי בע"ז, עכ"ל.¹ וע"ע בפירוש הראב"ד לגמ' ע"ז (נד. בד"ה אלא), וז"ל, ונ"ל דהא דאמ' אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, גמרינן מהקדש דכתיב איש כי יקדיש [ויקרא כז, יד], מה שלו, עכ"ל. והביאור הוא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו משום דבעינן בעלות בהחפצא הנאסרת כדי לאוסרה כמו דבעינן בעלות כדי להקדיש, וכ"כ הלבוש (יו"ד ס"ה ס"ג) מדעת עצמו, ע"ש.²

ולפ"ז נראה פשוט איך למדו חז"ל כח הפקר ב"ד הפקר מקרא דעזרא. הרי כתיב יחרם כל רכושו, שיחול איסור על הנכסים של כל מי שיעבור על עצת השרים והזקנים. ואם יתכן כך, בע"כ מבואר לפי דברי

¹ וע"ע שם שהביא שיטה אחרת בזה, וז"ל, וראיתי כותב מ"ל הא דאמרינן אין אדם אוסר מה שאינו שלו דכתיב אסרה על נפשו על נפשו הוא דאוסר לא על אחרים, עכ"ל. וצ"ב, דהרי משמעות הדרשה לא מיירי לענין הדבר הנאסר אלא באדם הנאסר, ואדרבה, אדם יכול לאסור נכסיו על חבריו.

² עיין בשיעורי הרה"ג ר' דוד ליפשיץ וצ"ל על מסכת חולין, שיעור מו, וז"ל,

ועוד נראה לפי שיטת הרשב"א [שבועות לג.], ועיין קצות החושן סימן כג, ס"ק א' דהא דבגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וכו' היינו דוקא לענין להקדישו אינו יכול דגזיה"כ היא מדכתיב ביתו אבל שפיר יכול למכרו, ע"ש, ולפ"ז שפיר הוי שלו נמי לענין לאוסרו ודו"ק.

ומבואר דהבין דאין שיטת הרשב"א כשיטת הראב"ד, משום דלא השוה דין אוסר דבר שאינו שלו לענין מקדיש דבר שאינו שלו ומה דנלמד מקרא דאיש כי יקדיש את ביתו, וגו'.

הראב"ד דנתחדש כח בעלות לב"ד על נכסי אחרים. דאי לא תימא הכי, הרי שנינו דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ובארנו דבעינן כח בעלות על החפצא כדי לאוסרו. ולכן, הגמ' מביאה קרא זו כדי להורות על מה דיש לב"ד כח בעלות על נכסי אחרים, וממילא נתבאר דיש לב"ד גם כן את כח להפקיר נכסי אחרים, דהרי הפקר הוא כח המיוחד להבעלים³ לסלק הבעלות והקנינים שיש להם על נכסיהם⁴. ועיין עוד ספר דבר אברהם (ח"א, ס"א, ענף ב', אות ה').

והנה עיין בחידושי הגר"ח על הש"ס (עמ' קפו, סי' שכ), וז"ל,

במה דמוכח בע"ז נב: מכלים דאחז דאף מדאורייתא לא אסירי משום דא"א אוסר דבר שאינו שלו, מ"מ מדרבנן אוסרים משום קנס. ובדף נד שם קאמר משום דאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, ולכאורה הסוגיות סותרות. ונראה דחלוק משמשים מתקרובת דבתקרובת מעשה הקרבה היא האוסרת משא"כ במשמשי דאף דמבואר שם דעד שעבדו מ"מ אין המעשה אוסרת רק דזהו כי היכי דליחול עליהו שם משמשים ומה שיש עליהם שם משמשים זהו האוסרה וא"כ ל"ש בזה הא דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, כיון דאין המעשה אוסרת וכמו במוקצה דאין אדם מקצה דבר

³ ויש להוסיף דלבד מדין בעלות על הנכסים, גם צריך לומר דנכסי המוחרם חשיבי כברשות הב"ד, ובלאו הכי א"א להם להפקיר. כך העירוני ידידי אייר פרנקל ויהושע רייך נ"י, על פי המבואר בקצות החושן סימן ריא, ס"ק ד' (עיין בהגהות מלואי חותם שם, הע' 194), ובספר קהלות יעקב למסכת פסחים, סימן מ', ע"ש (והקצות שם הביא דעת הב"ח דס"ל דאדם יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו, ודחה דבריו, ע"ש ואכ"מ).

⁴ ועיין בספר תורת זרעים, עמ' כ, דבא לחלוק על דברי הגרע"א וחיידש דיש לחלק בין גדר הפקר ע"י הבעלים וגדר הפקר של ב"ד. ויוצא לפי דברינו דאין לחלק ביניהם אלא דהיינו הך משום דשניהם ביטורם כח בעלות, ע"ש ואכמ"ל.

שאינו שלו, אף דמבואר בגמרא בדבריים אינו נעשה מוקצה, וכן משמע בר"מ ואמאי לא נימא דע"י מעשה אדם אוסר דבר שאינו שלו, והיינו הטעם דאין מעשה מקצה אלא דעל ידי המעשה נגמרה ההקצאה ומה שיש על זה שם מוקצה הוא אוסר, וכמ"ש במשמשים וע"כ צריך לטעמא דקנס והיינו דהקנס דמעשה גופו שנשתמשו בה לע"ז הוא דאוסרה כמו בתקרובות, ועל קנס זה קאמר הגמרא דאין אדם אוסר דבר על ידי מעשה, וכו' (קושיא מהגרי"ז זצ"ל).

ומבואר מדברי הגר"ח דלא תמיד אמרינן כללא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא דתלוי ביסוד האוסר. במקום שהאדם עושה מעשה והמעשה גופא הוא האוסר, אין בידו לאסור דבר שאינו שלו. אולם, במקום שפעולת האדם לאו האוסר, אלא דעל ידי הפעולה איכא חלות שם האוסרת מצד עצמה אין זה בכלל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו – דאין האדם הוא האוסר.⁵ וע"ע על דרך זה בספר חידושי מרן ר"י הלוי על הרמב"ם בפ"ח מהל' עכ"מ ה"א.

⁵ וכ"כ בקובץ הערות סימן עו, אות ד' (ע"ע שם בכל הסימן ובספר חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם בפ"ו מהל' יבום וחליצה הט"ז). ונראה דיסוד הדברים מבואר בדברי התוס' יבמות פג: ד"ה אין אדם אוסר דבר שאין שלו, וז"ל – וא"ת ומ"ש מנותן נבלה או חלב בתבשיל של חברו שנאסר ואר"י דבדבר התלוי במחשבה הוא דאמר הכי כגון משתחוה לבהמת חברו דספ"ב דחולין (מ). דאפי' עשה בה מעשה כגון ששחטה איכא למ"ד דלא אסרה ואיסור כלאים נמי תלוי במחשבה כדאמר במס' כלאים (פ"ה מ"ו) גבי הרוואה ירק כשאגיע אלקטנו אפילו הוסיף מאתים מותר לכשאחזור אלקטנו אסור, עכ"ל. והביאור הוא כדברי הגר"ח, דשאני הנותן נבילה וחלב בתבשיל חבירו (דברים שאינם תלויים במחשבה) דאף דהנותן לאו בעל התבשיל, עכ"פ אין המעשה שלו האוסר אלא הא דאיכא נבילה או חלב בתוך התבשיל הוי האוסר. וכמו"כ במבשל בשר וחלב של חבירו, דחלות שם חפצא של בשר וחלב הוא דאוסר ממילא, ולא הבישול עצמו (ועיין על זה בחידושי הגרע"א לשו"ע יו"ד סימן פז, ס"ק א' ובספר בדי השולחן שם, ובשיעורי הרב על עניני יורה דעה למרן הגרי"ד זצ"ל, סימן נב). לעומת זאת, בדבר התלוי במחשבתו כגון כלאים

והנה יש לחקור בגדר דין איסור נכסים של המוחרם המבואר בקרא דיחרם כל רכושו, אי הוי דין אחד מדיני המוחרם או דלמא דהוי דין בפנ"ע דכל נכסי המוחרם נאסרים. והנ"מ בזה הוא ביסוד האוסר, דמצד אחד יש לומר דהא דאיכא חלות שם מוחרם (ע"י ב"ד) הוא דאוסר נכסיו, כמו דשם מוחרם אוסרו מלספר ומלכבס, וכדומה. ומאידיך גיסא, יש לומר דהאיסור חל משום דאסר הב"ד את הנכסים באיסור בפנ"ע, אבל לא דוקא דזהו חלק מעצם חלות שם מוחרם על הגברא.

ולפי הנתבאר לעיל, דברי השאלות אתי שפיר. דאי נימא כצד הראשון, דאיסור נכסים הוא דין אחד מדיני החרם שחל מאליו על אדם המוחרם, לא היה שייך כאן סוגיא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. והיינו משום דאין ב"ד עושה מעשה האוסר (באופן ישיר) ע"י החרם, אלא דע"י חלות החרם ממילא חל איסורים על הנכסים (וכדוגמת נעבד בדבר שאינו שלו, כנ"ל לפי יסוד הגר"ח)⁶. והיינו צריכים לדחות דברינו בביאור הפקר

לא סגי במה דאיכא מציאות של כלאים אלא דגם בעינן מחשבת הבעלים דוקא, ולכן הבעלים המחשבין הם האוסרים ע"י מחשבתן ולא דהשם כלאים מצד עצמו אוסר, ע"ע בספר יהגה האריה (להגאון בעל עמק ברכה ותורת זרעים) עמ' קכ, ד"ה רמב"ם הל' איסורי מזבח (ושוב מצאתי דחילוק הנ"ל גם מבואר בדברי הר"ש למסכת כלאים, פרק ז', מ"ד, דשאני איסורים כגון בשר וחלב דתלוי במציאות של נותן טעם, וכן כלאי בגד ורובע ונרבע, דשאני מכלאי כרם, דדוקא התם בעינן ניהותא של הבעלים לאסור, אף דכבר איכא מציאות של כלאים, ע"ש מה שדן על זה). ועל דרך זה גם כתב הגאון ר' שמעון שקאפ בקונטרס בענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו (בסוף ספר חידושי למסכת בב"ב, אות א' ד"ה והנה), וע"ע שיעורי הרב על עניני יורה דעה (סי' כא).

⁶ ולפום ריהטא היה נראה לומר כן מתוך דברי הירושלמי, דהרי בארנו לעיל שהנידון בסוגיא הוא במשמעות לשון מנודה אני לך, באיזה אופן הוא רוצה לאסור את חברו. ואי נימא דלשון זה כולל איסור נכסים כדעת ר"ע, היה נראה דזהו משום דאיסור נכסים הוי חלק מחלות נידוי ב"ד (עיין ברשב"א ור"ן נדרים ז). אמנם, כפי הנתבאר בסמוך ל"צ לומר כן, אלא דדעת הנודר הוא שיחולו כל האיסורים החלין על המוחרם בדרך כלל, בין ע"י עצם החרם, ובין ע"י איסור נכסים החל בפנ"ע.

ב"ד הפקר, דהא כל היסוד תלוי במה דהוא ביד ב"ד לאסור הנכסים (ולהפקירם) משום כח בעלות שלהם למרות כלל דאין אדם אוסר דשא"ש. אמנם, עכשיו ליכא ראייה דביד ב"ד להפקיר דאולי אין להם שום כח בעלות בנכסים ואעפ"כ אוסרים משום דאיסור נכסי המוחרם מופקע מסוגיא דאין אדם אוסר דשא"ש. וזהו שכתב השאלות דכל זה אינו כן, אלא דב' דינים נפרדים נתחדשו מאותו קרא. כבר בארנו דבדקדוק חילק את הפסוק לב' ענינים: מרישא דקרא 'חרם כל רכוש' נלמד כלל דהפקר ב"ד הפקר, ומסיפא דקרא 'והוא יבדל מקהל הגולה' נלמד דין החרם, והנראה דכוונתו היא לפרש גדר דין איסור נכסים דהכא. ולפ"ז יוצא דאף אי נימא דנכסי המוחרם אסורים, אין זה תוצאה מעצם חלות החרם אלא דהוא דין וחלות איסורים בפנ"ע שחל על המוחרם. וא"כ, מוכח מקרא דיש כח בעלות לב"ד לאסור נכסי אחרים וממילא ה"ה להפקיר נכסי אחרים וכמו שנתבאר (ע"ע שם בהעמק שאלה להנצי"ב).

שיטת הרמב"ם

הנה עיין ברמב"ם (פ"ה מהל' שבועות ה"א) בענין שבועת שוא,

וז"ל,

וכל מי שנשבע על אחרים שיעשו כך וכך או לא יעשו אפילו היו בניו או אשתו אינו חייב בשבועת בטוי שהרי אין בידו לא לקיים ולא לבטל ומכין אותו מכת מרדות שהרי אין בידו לקיים שבועה זו ונמצא גורם לשבועת שוא.

וע"ע שם בה"ד וה"ה שכתב, וז"ל,

במה דברים אמורים כשנשבע על דבר שאינו ברשותו כגון שנשבע ראובן על שמעון שלא ילך בסחורה או שלא יאכל בשר וכיוצא בזה אבל אם נשבע ראובן שלא יכנס שמעון בביתו ושלא יהנה מנכסיו ועבר שמעון ונכנס לביתו של ראובן ונהנה מנכסיו שלא מדעת ראובן ראובן פטור שהרי הוא אנוס ושמעון חייב שעבר על

דבר האסור לו לעשותו שלא נשבע זה אלא על דבר שהוא ברשותו וכן כל כיוצא בזה.

ומבואר בדברי הרמב"ם דאע"פ ששבועה להבא היא חלות חיוב לעשות או איסור לעשות, והחלות חלה על הגברא (עיין דבריו בספר המצות מצות ל"ת סא) גם אפשר לחול הך חלות על אדם אחר. ודברי הרמב"ם צ"ע, וכבר תמה עליו הטור ביו"ד סימן רלו, וז"ל,

ואיני מבין דבריו שאין אדם יכול לאסור שלו על חברו אלא בקונם לפי שהוא חל על החפץ שאוסר אותו על חברו בקונם אבל לא בלשון שבועה לפי שהיא חלה על האדם ואינה חלה עליו ליאסר בשבועה אא"כ יקבל עליו השבועה.

ובישוב קושיא זו על הרמב"ם, עיין בספר גנזי הגר"ח (עמ' רטז)⁷,

וז"ל,

ונראה לומר בדעת הרמב"ם דבאמת גם בנדירים קשה היאך יכול לאסור על חברו, ואע"ג דנדירים הוי איסור חפצא והחפץ הוא שלו הרי יכול לאסור, אכן כ"ז לא שייך אלא בהקדש וכדומה דמיד שהקדיש ונעשה החפץ הקדש דנגמר איסורו גם בלא שום גברא משא"כ בנדירים דעיקר של נדר הוא מה שאסור החפץ על גופו וכדכתיב לאסר איסר על נפשו, וא"כ הא נמצא דבהחפץ בעצמו לא נעשה עדיין שום דבר רק בצירוף מאיסור גברא ר"ל דבמה שנאסר על האדם בזה הוא דנגמר האיסור של הנדר, וא"כ קשה איך יכול לאסור על חברו כיון דאיסור גברא על חברו אין בכחו לעשות וממילא ליכא הכא נדר כלל, וע"כ ס"ל להרמב"ם דבאמת מצד הדין גם בנדירים לא היה יכול לאסור על חברו והא דבאמת יכול

⁷ ע"ע בחידושי הגר"ח על הש"ס ריש נדרים, עמ' קיא, סימן קצו.

לאסור על חברו הוא עפ"י"מ דאיתא בספרי זוטא⁸ והובא בילקוט שמעוני בפ' נדרים, ז"ל, חנן הי' אומר כו' שאין לי עובר בנדרים דלא יחל אלא הוא מנין אף אחרים שהיו עוברין עמו ת"ל ככל היוצא כו' ודריש מלשון יעשה, הרי להדיא דהא דיכול לאסור על חברו הוא מגזה"כ דככל היוצא מפיו יעשה, והיינו כמש"כ דמצד הסברא גם בנדרים לא הי' יכול לאסור על חברו להכי איצטריך להך גזה"כ דכל היוצא מפיו, ואשר ע"כ שפיר פסק הרמב"ם דגם בשבועה יכול לאסור על חברו ואף דהוי איסור גברא כיון דכל עיקר הך דינא דיכול לאסור על חברו הוא מגזה"כ דכל היוצא מפיו יעשה והקרא הא קאי בין אנדר ובין אשבועה ולהכי גם בשבועה יכול לאסור על חברו.

וע"פ דברי הגר"ח הנ"ל, כתב הגרי"ז הגדרה חדשה בהא דאדם אוסר בקונם את נכסיו על אחרים ונכסי אחרים עליו. עיין בחידושי הגרי"ז למסכת נזיר [סב. בד"ה הנה ברמב"ם, עמ' קעג, הוצאת מישור (תשנ"ג)], וז"ל,

אבל לפי מרן הגר"ח דבאמת הא דיכול לאסור על אחרים אינו משום שהוא בעלים על החפץ, דהא מ"מ אוסר על חברו הוא, אלא ע"כ מהדרשא דהספרי הנ"ל והיינו דמה שנוגע לחפצא שהוא ברשותו גם חברו ברשותו הוא, וזהו דברי הרמב"ם בהלכות שבועות שם, וז"ל, במה דברים אמורים כשנשבע על דבר שאינו ברשותו, אבל וכו' שלא נשבע זה אלא על דבר שהוא ברשותו, עכ"ל, וא"כ מבואר דהאוסר על חברו הוא תלוי בעיקר בדבר שהוא ברשותו ואינו עיקר הטעם משום שהוא בעלים על חפצא הדין, שהוא ברשותו

⁸ ע"ע שם בפירושו אמבואה דספרי.

והיינו כהנ"ל, דלגבי לאסור חפצא גם חבירו ברשותו לאסור עליו, וכן בנדר, שזהו אותו דין בנדר ושבועה לגבי לאסור על חבירו לשיטת הרמב"ם.

ולכאורה, העולה מתוך כל הנ"ל בגדר דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו (לכה"פ גבי איסורי הפלאה) הוא דיכולת לאסור חפצים אינו מוגדרת ע"פ בעלות על החפץ (כמו שהבאנו לעיל ע"פ דברי הראב"ד בפירושו למסכת ע"ז), אלא דעצם יכולת לאסור שום דבר על אחרים בנדר או בשבועה הוא חידושה דקרא, ולא חידשה תורה כח זו אלא במקומות מסויימים, ומקומות אלו הם הנקראים ברשותו של אדם לאסור לפי הרמב"ם. וא"כ, שוב צריכים לדון על מה שהקשינו מתחילה, איך נלמד מקרא דיחרם כל רכושו להפקר ב"ד הפקר. הרי, אפילו אי נימא דבקרא שם נתחדש דנכסי כל ישראל המה בכלל רשותו של ב"ד לאסור, מה ענין זה אצל הפקר. הלא היכולת לאסור נכסי אחרים אינו מורה על בעלות הנכסים אלא רשות בהם לאיסור, ולכן צריך עיון לפי הרמב"ם מהגמרא שם.

ולעיל הבאנו מדברי הריטב"א בריש מסכת נדרים דבקרא דיחרם כל רכושו לשון חרם הוא ענין איסור הנאה. אמנם, עוד פירוש יש בזה, עיין במצודות ציון בספר עזרא שם, וז"ל בענין חרם, ענין חורבן ואבדון, עכ"ל. ולפי דבריו, יחרם הוא כדכתיב בתורה (דברים כ, יז) כי החרם תחרימם החתי והאמרי הכנעני והפרזי החוי והיבוסי וגו', והתם חרם הוי לשון חורבן. וא"כ נוכל לומר דהרמב"ם ס"ל כהמצודות בפירושה דקרא, ולכן גם לפי דעתו הגמ' יבמות מביא הקרא להורות כח בעלות לב"ד בנכסי ישראל. והיינו, דאם יש לב"ד כח בעלות להחריב ולאבד ממון של אחרים, ה"ה פשוט דיש לב"ד כח להפקיר נכסיהם⁹. ונראה להביא ראיה לזה מלשון הרמב"ם בפכ"ד מהל' סנהדרין ה"ו, דשם הוא פוסק הך דינא דהפקר ב"ד הפקר. וז"ל הרמב"ם שם,

⁹ וע"ע מש"כ רש"י ותוס' בפסחים כט., והר"ן לנדרים לד.: כך העיר לי מו"ר הרה"ג ר' חיים אילסון שליט"א, ואכמ"ל.

וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת ולחזק הברק או לקנוס אדם זה והרי הוא אומר בעזרא וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו מכאן שהפקר בית דין הפקר.

ונראה דס"ל דבין זכות איבוד ובין זכות הפקר כלולים באותו קרא כמש"נ.

[ונראה דכן תפס הרד"ק בפירושו לספר יהושע עה"פ (ז,טו) והיה הנלכד בחרם ישרף באש אתו ואת כל אשר לו, וגו'. וכתב שם, וז"ל, לפי שעבר בחרם יחרם כל רכושו וכו', ומה שאמר ישרף באש כמו שנשרף העיר שהיתה חרם כן ישרף העובר על החרם וכל אשר לו שהוא חרם, עכ"ל. ולפי ביאורו חרם דקרא הוא דבר הטעון שריפה, ונכסי מוחרם נשרפים הן. ולכאורה, יסוד הדבר ממה דאיתא בספר דברים סוף פרק יג¹⁰ ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלקיך וכו', ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, וגו'.]

אמנם, שוב נ"ל שהדברים דחוקים הם. חדא, עיין במהדורת פרנקל דהביא נוסח אחרת בהל' סנהדרין שם, "וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד זכותן כפי מה שיראה וכו'". ולפי גי' זו אין ראייה כלל דמוכח מהפסוק דיש לב"ד כח השחתה ואיבוד בנכסי אחרים. ויתר על כן, כבר בארנו דמבואר בירושלמי ריש נדרים דלכ"ע פירושא דקרא שם הוא לענין איסורי הנאה ולא לענין איבוד נכסים, וצ"ע¹¹.

ובאמת עוד צ"ע דלא הביא הרמב"ם דין איסור נכסים ע"י נידוי או חרם ב"ד בשום מקום¹². לא מוזכר בהל' סנהדרין לפי גירסת מהדורת

¹⁰ פסוקים יז ויח, וכן ע"ש בפסוק טז, וז"ל – הכה תכה את יושבי העיר ההוא לפי חרב, החרם אתה ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב, עכ"ל, וע"ש בתרגום אונקלוס דפירש החרם בלשון גמר, וזהו לשון חורבן, וכ"ה במקומות אחרים.

¹¹ ובאמת ק"ק מן הירושלמי לפי פירוש המצודות ציון הנ"ל.

¹² עיין במראה פנים על הירושלמי שם, מה דיש לדייק מלשון הרמב"ם דיש איסור נכסים במוחרם. ולענ"ד קשה להוכיח כן, ע"ש.

פרנקל כדלעיל, וכן לא מוזכר בהלכות מוחרם, עיין בפ"ז מהל' תלמוד תורה ה"ה, וז"ל, יותר עליו המוחרם שאינו שונה לאחרים ואין שונין לו אבל שונה הוא לעצמו שלא ישכח תלמודו, ואינו נשכר ואין נשכרין לו, ואין נושאין ונותנין עמו, ואין מתעסקין עמו אלא מעט עסק כדי פרנסתו, עכ"ל, ולכאורה ס"ל להרב"ם דלא קי"ל הכי¹³.

ואולי צ"ל לפי הרמב"ם, דחלוק דין איסור נכסים של המוחרם משאר הפלאות דנדר ושבועה ולא שייך לדרשת הספרי זוטא אלא תלוי בגדר דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בכהת"כ. ואם יצוייר כן, היה אפשר לפרש כמו שבארנו לעיל ע"פ דברי הראב"ד, וצ"ע¹⁴. ושוב נראה לענ"ד דלא קשיא כלל ובאמת יש לומר דאין דברי הגר"ח נוגעין לסוגיין כלל. מבואר מדבריו דהא דבעינן קרא דבל יחל לחדש דיכול לאסור נכסי עצמו על אחרים, אין זה משום לתא דכלל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא בעינן לזה משום דכל נדר כולל איסור גברא בנוסף להאיסור חפצא שבו. ובאמת כ"ז מבואר להדיא בדבריו, וע"ע בקה"י לנדרים סימן יח. וא"כ, זהו חידושא דקרא – היכולת לחול נדר או שבועה על אחרים דזה אינו תלוי בבעלות על החפצא, ואף בדבר שהוא שלו בעינן חידוש זה. לכן, אפשר דגם הרמב"ם הביין דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כמש"כ הראב"ד, וניחא הביאור הנ"ל ביסוד דין הפקר ב"ד הפקר, ועייין.

¹³ ע"ע במשפט החרם להרמב"ן ד"ה והחרם הוא חמור ובד"ה ואם החרים אותו החרם, דגם שם לא מנה איסור נכסים של המוחרם. וכנראה לפי הרמב"ם והרמב"ן בשיטת הבבלי, דאיסור נכסים היה דין מיוחד שעשו ב"ד של עזרא, ואינו בכלל דין כל חרם של ב"ד ואפילו של ב"ד הגדול. ואיכא דעות בזה, עיין בר"ן וברשב"א בנדרים ז., וצ"ע.

¹⁴ ועכ"פ דחוק לומר כן לפי הריטב"א משום שהוא מפרש קרא דחרם כל רכושו כענין מי שאמר לחבירו הריני עליך חרם ולכן הוי סוג נדרי איסור (עיין לעיל שהבאנו דבריו בתחילת המאמר). וכ"ה לפי השאילתות, כבר בארנו דאיסור נכסים דחרם אינו דין מדיני החרם, וא"כ י"ל שהוא כשאר לשון חרם בנדרי איסור, וכהריטב"א. וכן נ"ל ברור בדעת הרמב"ן במשפט החרם דא"א לומר כן, ע"ש בד"ה אלא הווי יודעים, ועוד שם.

דברי הקובץ הערות

עיינן בס' קובץ הערות (חלק ההשמטות בסוף הספר, אות כב עמ' 129). שם ביאר דשאני דיני בעלות הנצרכים כדי לאסור דבר מדיני בעלות הנצרכים לגבי פעולת קנינים, ולמשל הא דאיכא מ"ד דאפשר לאסור דבר שאינו שלו ע"י מעשה¹⁵, מה דלא מצינו גבי קנינים. ועיינן בגמ' ע"ז (נג:),

כי הא דאמר רב יהודה אמר רב ישראל שזקף לבינה להשתחות לה ובא עובד כוכבים והשתחווה לה אסרה מנלן דאסרה א"ר אלעזר כתחילה של א"י דאמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש מכדי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואי משום הנך דמעיקרא בביטולא בעלמא סגי להו, אלא מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתיהו דניחא להו בעבודת כוכבים וכי אתו עובדי כוכבים שליחותא דידהו עבדי, ה"נ ישראל שזקף לבינה גליא דעתיה דניחא ליה בעבודת כוכבים וכי אתא עובד כוכבים ופלח לה שליחותא דידהי קעביד.

ודייק משם הגראב"ו זצ"ל, וז"ל,

ובהקנאות לא סגי בהכי להקנות דבר שאינו שלו דלא צריך לדיני שליחות, ומוכח מזה דא"צ לכח בעלים לאסור אלא דבע"כ של בעל החפץ לאו כל כמיניה, אבל אם הבעלים אינם מעכבים דניחא להו יכול אחר לאסור גם בלא דיני שליחות¹⁶.

¹⁵ עיינן פירוש הראב"ד למסכת ע"ז נד., סד"ה אלא, וז"ל – מ"מ קי"ל לדע"י מעשה יכול לאוסר כדקיי"ל לקמן [לגבי ע"פ הערת המגיה (שם)] כלים, ושמא קבלה היתה בידם, עכ"ל.

¹⁶ וק"ק לדעת הראב"ד אמאי לא בעי בעלות בכה"ג.

ע"ע שם ובקובץ ביאורים לגיטין (אות לז) דכתב עוד על דרך הנ"ל, וע"ע מש"כ בקונטרס דברי סופרים (ס"א, סוף אות ט').

ולפ"ז יש לחדש דרך אחרת בקושייתנו הראשונה, איך מוכח מקרא דיחרם כל רכושו דיש לב"ד להפקיר ממון אחרים. ע"פ דברי הקובץ הערות לכאורה לא יתכן לאסור ממון אחרים משום דלאו כל כמיניה והבעלים מעכבין על ידו. וא"כ, בע"כ צ"ל דגבי עזרא, הפקיר ב"ד את ממון המוחרם תחילה (מאיזה דין שהוא¹⁷) כדי שיהא ממון הפקר, וממילא היכולת קיימת ביד ב"ד לאסור הנכסים, וכמש"כ הגראב"ו בעצמו דלפי ביאורו יכול אדם לאסור דברים של הפקר, "כיון דאין מי שימחה בידו כמו בדבר שיש לו בעלים, והבעלים אינם מעכבין," וכמו שנתבאר. ולכאורה, זהו נ"מ בין דידיה לדעת הראב"ד, דמקרא דאיש כי יקדיש את ביתו, לכאורה א"א לחול איסורים על דברים של הפקר.

וכדברי הקובץ הערות גם דייק הרה"ג ר' דוד ליפשיץ זצ"ל בשיעוריו למסכת חולין, ע"ש (שיעור מ"ז, אות ה'), דהביא מגמ' חולין (מא.) בהא דר' יהודה בן בתירא מתיר יין שניסך נכרי שלא בפני עכו"ם, וחד מטעמיו הוא משום דיכול לומר לו לא כל הימנך שתאסר ייני לאונסי. וכתב רש"י שם בד"ה לאונסי, וז"ל, על כרחי שתאסור, עכ"ל. וז"ל הגרד"ל שם,

ומשמע דהא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו הוא משום דעת הבעלים שהוא כנגדו. ולפ"ז משמע דהפקר שפיר יכול לאסור אע"פ שאינו שלו דהא ליכא דעת בעלים כנגדו. ואע"פ דלענין קנין ודאי אין אדם יכול להקנות הפקר (אע"פ דליכא בעלים כנגדו) כיון דאינו שלו, אבל לאסור הפקר שפיר יכול לאסור אע"פ דאינו שלו, דכל

¹⁷ וכבר האריכו האחרונים בזה, אם כח ב"ד הוא רק להוציא או גם ליתן נכסים לרשות אחר, ואכמ"ל. ולפי מהלך זו, הדברים מתאימים לכ"ע, דעיקר הוא שיכולים להוציא את הנכסים לרשות הפקר, ותו לא בעי.

טעם דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו הוא משום דעת
בעלים שכנגדו וכנ"ל ובהפקר ליכא ודוק.¹⁸

¹⁸ ע"ע שם בשיעוריו בד"ה אמנם דהביא מדברי רש"י לע"ז נב: בד"ה דכתיב, דנראים שהם סותרים מש"כ רש"י בסוגיא דחולין, ומשמע שם דבאמת בעינן קנינים ובעלות לאסור, ולא מהני לאסור הפקר (וכמו שיוצא מדברי הראב"ד לכאורה), והניח הענין בצ"ע. ובענין אוסר דבר של הפקר, ע"ע היטב בשו"ת עונג יו"ט סימן פב.

שכרו כפועל בהיתר עיסקא

- א -

תנן (ב"מ סח.),

אין מושיבין חנוני למחצית שכר, ולא יתן מעות ליקח בהן פירות למחצית שכר, אלא אם כן נותן לו שכרו כפועל, אין משיבין תרנגולין למחצה, ואין שמין עגלים וסייחים למחצה, אלא אם כן נותן לו שכר עמלו ומזונו.

פרש"י (ד"ה אין משיבין),

וטעמא דמילתא משום דאמרינן לקמן (קד:) הך עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון, סתם המקבל פרגמטיא למחצית שכר מקבל עליו אחריות חצי הקרן באונסין וזולא, הילכך ההיא פלגא כיון דמחייב באונסין מלוה הוא אצלו שהרי שומא היא אצלו במעות כשער השוק, ודינו ליטול חצי שכר, נמצא מתעסק בחציו של בעל הבית, שהוא פקדון אצלו בשכר המתנת מעות המלוה, לפיכך אסור.

ובגמ' (סח:) פי' מילת כפועל, "תנא כפועל בטל, מאי כפועל בטל? אמר אביי כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מיניה." ופרש"י (ד"ה אמר), "אם היה נגר או נפח, כמה אדם רוצה ליטול ליבטל ממלאכה כבידה כזו ולעשות מלאכה קלה." ובהמשך הגמ': "ת"ר כמה הוא שכרו בין מרובה ובין מועט דברי ר"מ, ר' יהודה אומר אפי' לא טבל עמו אלא בציר, ולא אכל עמו אלא גרוגרת אחת זהו שכרו, רשב"י אומר נותן לו שכרו משלם."

וכתב התוס' (סח. ד"ה ונותן) דלפי רש"י (שפירש כפועל בטל דמתניתין, דהיינו כמה אדם רוצה ליטול ליבטל ממלאכה כבידה ולעשות

מלאכה קלה) צ"ל דמתניתין אתיא כר' שמעון דאמר נותן לו שכרו משלם, וכן סובר הבעל המאור. אמנם התוס' ויתר הראשונים [הרי"ף, והרמב"ן (במלחמות), והב"י (יו"ד ריש סי' קעז)] פליגי וס"ל שהלכה כר"מ, ולקולא.

- ב -

וצ"ב לדברי התוס' ודעימיה שפסקו כר"מ - וס"ל דמתניתין כר"מ שהיקל "דכמה הוא שכרו בין מרובה ובין מועט" - מהו הפירוש של "פועל בטל"?

והנה בתוס' הנ"ל כתב, "ולכך נראה לפרש כפועל בטל היינו כיושב ובטל לגמרי ... כלומר בין היה עוסק במלאכה מרובה בין היה עוסק במלאכה מועטת לעולם נותן לו כפועל בטל. וכן פי' התוס' בבכורות (כט: בד"ה כפועל בטל של אותה מלאכה), "דפועל בטל היינו יושב ובטל לגמרי". ועל דרך זה פי' הרא"ש (סי' לט), וז"ל,

היינו דאמר ר"מ בין מרובה ובין מועט פירוש בין היה עוסק במלאכה מרובה בין היה עוסק במלאכה מועטת שכרו שוה, ואין לפרש כפרש"י ... דנותן לו שכרו משלם ... הלכך צריך לומר כפועל בטל לגמרי, ואע"ג דלעיל גבי משיב אבידה פרישנא כפרש"י. הכל לפי הענין התם בדין דיהיב ליה שכרו משלם. אבל הכא באבק רבית הקילו חכמים ובדבר מועט שהוא נותן לו לא מיחזי כרבית. והא דקאמר רבי מאיר ... היינו בכל יום ויום כל ימי השותפות.

והנה בפירוש שיטת התוס' והרא"ש גופא פליגי הפוסקים.

א. כתב הטור (ריש סי' קעז),

עיסקא ... צריך ליתן לו שכר טרחו. ולא כל שכרו אלא רואין אדם שבטל ואין לו שום מלאכה, כמה היה רוצה ליקח להתעסק דזה העסק, ואפילו היה לו מלאכה שנותנים עליה שכר גדול ונתבטל ממנה אין אומרים

כמה היה רוצה ליקח ליבטל ממלאכתו ולהתעסק בזה העסק שלא היה לוקח אלא הרבה אלא אומדים כאדם בטל, וכן צריך ליתן לו בכל יום.

וכתבו הב"י והב"ח שהטור תופס בשיטות התוס' והרא"ש. והיינו דלא איכפת לן כמה היה מרוויח במלאכתו הראשונה, דבין נגר ובין נוקב מרגלית דהיינו בין אם היה שכרו מרובה או מועט, רואים אותו כאילו היה בטל. אבל במלאכתו השניה, היינו מה שעושה עכשיו, כן איכפת לן; אם הושיבו בחנות להיות חנווני, שהוא מלאכה קלה, נותן לו פחות. ואם נתן לו מעות לקחת בהם פירות ולטלטלם לשוק, שהיא מלאכה חמורה, נותן לו יותר. רק אינו נותן לו שכרו משלם של חנוני, כ"א משתלם כאילו היה בטל לגמרי, שבוודאי היה לוקח קצת פחות כדי שיהיה לו שום מלאכה להשתכר הימנה.

[נמצא שאינו שווה שכרו של חנווני "כפועל בטל" לשכרו של מקבל פירות "כפועל בטל".]

ב. הב"י פליג על פי' הטור בתוס' והרא"ש וכתב (שם),

נראה לי לפרש דבריהם דאומדין כמה רוצה ליטול פועל אחד כדי ליבטל ממלאכתו לגמרי דהשתא בין שנותנים לו מלאכה קלה ובין נותנים לו מלאכה כבידה שיעורו שוה.

וכתבו הב"ח (סק"ב) והט"ז (סק"ג) והש"ך (סק"ה) שדברי הב"י הם להיפך ממש מהטור, דלפי הב"י לא משגיחין כלל במלאכתו השניה היינו כמה שעושה עכשיו, דבין טורח בשוק להביא פירות ובין יושב בחנות, מחשבינן ליה כאילו עכשיו יושב ובטל לגמרי ואינו עושה שום מלאכה כלל. רק משלם לו לפי מלאכתו הראשונה, ורואין בכמה שכר היה מסכים פועל להיבטל ממלאכתו; למשל, אם היה מקבל מנה מבה"ב לכל יום, היה מסכים לקבל חצי מנה לכל יום ע"מ שלא לעבוד. ואם היה מקבל חצי מנה לכל יום, היה מסכים לקבל רבע מנה ע"מ שלא לעבוד.

נמצא דלפי הב"י הפי' דפועל בטל היינו שרואין כאילו עכשיו בטל הוא, אבל בראשונה היה פועל, ונותנים כמה שהיה פועל נוטל כדי להיות בטל. ולפי הטור הוא להיפך דפועל בטל היינו שרואין כאילו

בראשונה היה בטל ועכשיו הוא פועל, ונותנים כמה היה אדם בטל נוטל כדי לעבוד.

[ואילולי דברי הב"ח ודעימיה הייתי מפרש דעת הב"י במש"כ, "דכמה היה נוטל פועל אחד, "דהיינו בממוצע. למשל, אם חצי פועלי מדינה זו מקבלים מנה ליום וחציים מקבלים מאה, והממוצע הוא חמישים, א"כ רואים בכמה היה פועל שנוטל חמישים ליום נוטל כדי שלא יצטרך לעבוד והוא עשרים או שלושים. ועפ"ז מיושב לשון התוס' והרא"ש שלכאורה היה נראה כראייה להטור. דמלשון התוס' והרא"ש, "בין היה עוסק במלאכה מרובה ובין היה עוסק במלאכה מועטת שכרו שוה, "משמע כהטור שאנו רואין אותו כאילו היה בטל מכבר, ולא כהב"י שרואין אותו כאילו הוא בטל עכשיו. אבל לפמש"כ לק"מ, דגם להב"י לא משגחינן כלל בעבודתו הראשונה, דבין היה מלאכתו מרובה (שהיה מקבל מאה מנה ליום) ובין היה מלאכתו מועטת (שהיה מקבל מנה ליום) לעולם שכרו שווה.]

ג. הר"ח (בתוס' בכורות הנ"ל ומובא בב"י) ס"ל בפירוש 'פועל בטל', שמשערין לו, כמו שהוא מרווח בשעת הבטלה, כגון שהיה חייט ודרכו לתפור בגד בסלע בפרוס הרגל שהמלאכה מרובה ובשאר הימים תופרו בשלשה דינרים או שקל שאינו מוציא להשתכר כ"כ, א"כ שכרו כפועל בטל היינו שלשה דינרים.

וז"ל התוס', "ור"ח פירש שם כמו שבשאר ימות השנה אין נותנים בתפירת בגד אלא חצי סלע והוא עתה בשעת הרגל ותופר בגד בסלע ... נוטל עליה חצי סלע."

- ג -

והנה בהשקפה ראשונה היה אפשר לתווכך בין כל הני שיטות, ובאופן שלא יוקשה מזה על זה, שהרי הט"ז מתווכך בין שיטת הטור והב"י, והדרישה מתווכך בין שיטת הטור והר"ח כדי שלא יחלקו אהדדי, ואף אנו נימא לתווכך בין הט"ז והדרישה וא"כ אין כאן ג' שיטות כ"א חדא שיטתא, וכו"ע לא פליגי. [דלפ"ז לא יוקשה כל הני דיוקי דהקשו השיטות אהדדי, עי' דרישה (סק"א) ובב"ח (קונטרס אחרון, ריש סי' קעז).]

הנה הט"ז (ס"ק ג) כתב,

דלפי פ"י הב"י דאמרינן כמה רוצה ליטול פועל אחד כדי ליבטל ממלאכתו לגמרי, הניח לבעל מלאכה ידענא שיעור שכר טירחה בזה, אבל מה נעשה באדם בטל לגמרי שמקבל עיסקא האיך נשער שכר טירחא, ע"כ דבזה אנו משערין כפי מה שהיה אדם בטל נוטל לעשות עסק זה דאי פחות מזה אין אנו יודעים שיעורו.

ומסיק דא"כ לא פליגי הטור והב"י כלל דהב"י מיירי בפועל שהיה לו מלאכה מכבר, ואפשר לשער בה, והטור מיירי באדם שהיה בטל.

[והנה להפוסקים דפליגי על הט"ז, וס"ל שהטור והב"י לא אחד שיטה קיימי, נ"ל דלק"מ מה נעשה באדם שמעולם היה בטל לגמרי, די"ל שלכן דייק הב"י, "דכמה היה נוטל פועל אחד, "כמש"כ לעיל דאפי" אם נאמר שבכל אדם משערין כפי עבודתו הקודמת, מ"מ במי שלא עבד מעולם משערין בממוצע, כנ"ל.]

והדרישה (סק"א ד"ה ועיין) כתב ששיטת הטור והר"ח לא פליגי שהרי גם הר"ח קיימי כשיטת הטור הובא בסוף התוס' בבכורות. א"כ למה נימא ששני שיטות יש להר"ח בפי' פועל בטל, אלא יותר נראה לומר שמייירי בתרי גוונא. והיינו שבריש התוס' מיירי בהשבת אבידה, שנוטל שכרו כפועל בטל, ובזה ס"ל שנוטל כאילו היה תופר בגד, שהרי על מצוה שעושה עכשיו אסור לקבל שכר, משא"כ בריבית אדרבה אם ישלם לו מה שהיה עושה הרי עדיין מחזי כריבית במה שטורה לו עכשיו על פלגא פקדון של הנותן, אלא בזה ס"ל כהטור שנוטל שכרו כאדם שהיה בטל ועכשיו נעשה פועל. ומדייק הדרישה כן מלשון התוס', "נוטל חצי סלע ... מפני השבת אבידה הרי שלא מיירי ר"ח רק בהשבת אבידה."

ולפ"ז יש לתווכך בין כל השיטות, שהר"ח (תוס' בבכורות הנ"ל) דס"ל שכפועל בטל היינו כתפירת בגד בשעת הזול לא מיירי אלא בהשבת אבידה, ובריבית ס"ל כפירוש הטור אם היה בטל ממש מקודם, ואם היה לו מלאכה מקודם נותנים לו כהב"י.

ואף שיש ליישב כל השיטות כנ"ל, הרבה ראשונים מקיימים מחלוקתם. הלא המה תלמידי הרשב"א (מובא בב"י), הרמב"ן הנמק"י,

שבפירוש הביאו שיטת הר"ח לגבי ריבית. וע"ע בשיטה מקובצת בשם הראב"ד שג"כ הביא הר"ח בסוגיין לפרש שכרו של המקבל עיסקא. (ואפ"ל שאכן לפי התוס' בבכורות לא מיירי ר"ח אלא בהשבת אבידה.) ולענין התיווך בין הטור והב"י, עיין מש"כ לקמן (אות ו) והנפק"מ הב' בשם הבית מאיר דפליג על הט"ז.

- ד -

והנה בביאור שיטת הטור והמהרש"ל כתב בנקודת הכסף (ריש סי' קעז),

דמשמע ליה דהא תקנה זו שתקנו שיטול כפועל בטל הוא משום דלא יהיה מחזי כריבית מה שטורח בחלק הפקדון בחנם, וא"כ האיך תקנו חכמים שלא ישלם לו בעד מלאכה זו שטורח עתה [כי אם ישלם לו על מלאכתו הקודמת], הא מ"מ מחזי כריבית, ואי משום דרבנן הקלו באבק ריבית ה"ל לתקן איפכא דלא יטול שכר על ביטול מלאכה הראשונה [כ"א ישלם לו על מה שעושה עכשיו] ... דטעמא דבאבק ריבית הקילו לא שייך אלא שלא ישלם לו כעד מה שבטל ממלאכתו הראשונה, אבל פשיטא דמ"מ מחזי כריבית אם אינו משלם לו בעד מלאכה שטורח עתה.

מ"מ כתב הש"ך (שם) דאמנם "דעת הטור והמהרש"ל הוא כן, אף שאינו אמת לפענ"ד אלא האמת הוא כהבנת הבית יוסף" ולכאור' מהו הבנת דברי הב"י, הרי לכאור' צדקו דברי הטור והמהרש"ל, דלפי הב"י היאך תיקנו חכמים שלא ישלם לו בעד מלאכה זו שטורח עתה, הא מ"מ מחזי כריבית?

ונ"ל ע"פ מה שכתב החו"ד (סי' קיז) שיסוד היתר עיסקא הוא משום מש"כ הגמ' (ט.ט.), "דאמרי אינשי גביל לתורא גביל לתוריי" ("באותו טורח שאתה מגבל סובין ושעורין לפני שור אחד, אתה יכול לגבל לפני שנים" - רש"י), היינו שבעיסקא הרי חלק המלוה והפקדון מעורבים,

והוא עוסק בשלו ושל חבירו ממילא קא אתי, ולכן בדבר מועט שנותן המלוה ללוה בשכר טרחתו מספיק שלא יהיה מחזי כריבית.

והנה באמרי ברוך (שם ס"ק ג') הקשה דלכ' צ"ע ע"ז מהתוס' (סט. ד"ה דאמרנין) ובאמת הרי שמעצם הסוגיה שם לכאורה קשיא על החו"ד. דאיתא בגמ' (סט.), "אמר רב מותר שלישי בשכר מותר ... והאמר רב ריש עגלא לפטומא ... אב"א כי קאמר רב מותר שלישי בשכר מותר כגון דאית ליה בהמה לדידיה, דאמרי אינשי גביל לתורא גביל לתורי." הרי שמחלק הגמ' בין חנווני דבסתמא אין לו עסק אחר (כדכתב הב"י, בשם הרי"ף והרא"ש) ובין מוסר בהמה לרועה, היינו ביש לו עסק אחר מקילין שמספיק ליתן לו מותר שלישי מטעם דגביל לתורא כו', ולא בסתם עיסקא דחנוני דאין לו עסק אחר. ואכן התוס' (שם בד"ה דאמרי אנשי) הקשה וז"ל,

וא"ת מהאי טעמא לשתרי אפילו לית ליה בהמה לדידיה
דהא צריך לטרוח לעצמו משום פלגא דמלוה וי"ל דלא
דמי דאי לית ליה בהמה לדידיה אין צריך לטרוח
בבהמה של שותפות בכל יום אלא כל אחד יטרח ביומו.

וא"כ צ"ע על החו"ד שכתב שגם בחנוני אמרינן סברה זו דגביל לתורא וכו'. אבל באמת לק"מ דכוונת החו"ד הוא דכללות הסברא דגביל שייכת גם בכל עיסקא, והיינו שבעצם טורח לעצמו וחלק חבירו ממילא קא אתי, ומ"מ באין לו בהמות לדידיה לא מקילין כ"כ, דהגם שעובד לעצמו וחלק חבירו ממילא אתי, מ"מ הו"ל לכל חד לטרוח ביומו וא"כ מחזי יותר כריבית ובאית ליה בהמות לדידיה מקילין טפי, דלא מחזי כריבית כולי האי.

עפ"ז מיושב דברי הב"י דאכן על מה שטורח עכשיו בחלק חבירו לא מחזי כ"כ כריבית, מ"מ עדיין צ"ב דא"כ אמאי משלם לו על ביטולו מעבודתו הקודמת.

- ה -

ונראה דהנה במשנתנו דאין משיבין תרנגולים ... אא"כ נותן לו שכר עמלו ומזונו, כתב התוס' וז"ל (בד"ה אלא), "הכא לא שייך למתני

כפועל בטל דאין מתבטל ולהשקותה אלא רגע אחד ביום, אבל חנוני כל עסקו בכך דתניא בתוספתא המושיב חנוני בחנות אם היה אומן לא יעסוק באומנתו. וכתב בתו"ח דמהתוס' משמע שאכן במושיב תרנגולים כו' אינו נותן לו כפועל בטל כ"א שכרו משלם של מגדל תרנגולים ומפטם עגלים. (ומ"מ נותן לו רק חצי שכר עמלו כדפירש רש"י במתני'). ומפורש הכי בהריטב"א, וז"ל,

והאי דנקט גבי חנוני כפ"ב, וגבי תרנגולים וסייחים עמלו ומזונו, משום דגבי בהמה שייך עמלו ומזונו להוציאה ולהכניסה, ומזון הבהמה, אבל גבי חנווני ליכא עמלו כי האי, דלאו בעלי חיים נינהו, אבל מתבטל הוא ממלאכתו, וגבי בהמה לא שייך למיתני כפ"ב, דהא לא בטל הוא לגמרי, כ"א בשעה שנותן לה לאכול.

הרי ס"ל שיש בזה מה שאין בזה, וחנוני יקבל כפ"ב ולא שכר עמלו, ומפטם יקבל שכר עמלו ולא כפ"ב, "דגבי בהמה שייך עמלו ... שטורח ... אבל גבי חנוני ליכא עמלו כי האי." גבי בהמה לא הקילו כפ"ב כ"א נותן שכרו משלם של מפטם.

אבל מהרמב"ם לא משמע הכי דכתב בהל' שלוחין ושותפין (פ"ח ה"א) "וכן השם עגלים וסייחים על הרועה להיות מתעסק בהן שיגדילו והשכר לאמצע חייב להעלות לו שכר עמלו ומזונו בכל יום כפועל בטל" וכתב הכס"מ "ומפרש רבינו דשכר עמלו היינו כפועל בטל."

וכן נראה מהרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ט) שכתב "אין מושיבין חנוני למחצית שכר ... ואין שמין עגלים וסייחים למחצית שכר, אא"כ נותן לו שכר עמלו ומזונו".

[וכתב הלח"מ (שם), וז"ל, ואולי יש ליישב דרבינו ז"ל סובר דלא כתוס' ז"ל אלא דכפועל בטל או שכר עמלו סגי, ולהכי תני במתני' בחלוקה א' אחת, ובחלוקה ב' אחרת, לומר דאע"ג דקאמר כפ"ב כאן סגי בשכר עמלו ומזונו וה"ה כפועל בטל, אבל מצאתי בספר כ"מ שגורס שם כדברי רבינו ז"ל בהל' שלוחין שכר עמלו ומזונו והיא הגירסא הנכונה. אבל מהכס"מ בהל' שותפין משמע דלא כהלח"מ אדרבה ס"ל דלפי

הרמב"ם שכר עמלו היינו כפ"ב דהיינו דלא כתוס' והריטב"א שס"ל שנותן לו שכרו משלם של מגדל תרנגולים ומפטם עגלים.]

נמצא דפליגי התוס' והרמב"ם, דלפי הרמב"ם שכר החנוני ומפטם עגלים שוה, ושכרו כפועל בטל, ולפי התוס' שכר חנוני כפועל בטל ושכר המפטם הוי שכרו משלם.

ובסכרת פלוגתתם נ"ל דהנה התוס' ועוד מהראשונים הביאו דין זה דהתוספתא (פ"ד ה"ז) "דהמושיב חברו בחנות לא יעסוק באומנתו לפי שאין עיניו על החנות." הרי שס"ל שטענת הלוח הוא שאם היה מתעסק בחנות רק לעצמו לא היה מפסיק מאומנתו הראשונה, והיה מתעסק בזה גם בהיותו בחנות, אבל עכשיו שמתעסק בחצי פקדון של המלוה, א"כ אסור לו להתעסק באומנתו הראשונה, וזהו הריבית שנותן הלוח למלוה, היינו דבזה שעוסק עכשיו בחצי פקדון זה לא מחזי כ"כ כריבית שהרי לעצמו עוסק בחצי המלוה, וחצי חברו ממילא קא אתי, אבל זה שהפסיק אומנתו הראשונה זהו הריבית שעושה בשביל המלוה, שהרי לעצמו לא היה מפסיק ממלאכתו כלל.

והנה כל הנ"ל שייך בחנוני אבל במפטם צריך לומר שאין שכרו על שהניח מלאכתו הקודמת, שהרי אינו כי אם רגע אחד ביום, ולא ידך ניכר עמלו שעמל עכשיו בעד חברו, ולכן שכרו הוא שכרו משלם של מפטם.

אבל נראה דשיטת הרמב"ם דהא דלא יעסוק באומנתו הראשונה לא הוה דין בהלכות ריבית כ"א דין בהלכות מזיק שהרי זה שצ"ל עיניו על החנות הוא כדי שלא יזיק נכסי חברו ולמה יתחייב לשלם לו ע"ז, ושוב ראיתי כדברים האלה מפורש יוצא מהחת"ס (ס"ח א' ד"ה כפועל בטל) שכתב ג"כ לבאר שי' הטור כהנקה"כ וז"ל:

ומעתה נבוא לבאר החילוק בין ההיא דשמעתין לההיא דאבידה דשמעתין הרי הוא בעצמו אינו רוצה שום שכירות דנוח לו לקבל עיסקא אלא שאנו אוסרים שלא יפעול בחנם משום דמחזי כריבית והנה במה שהוא מתבטל מנגרות אינו מחזי כריבית שהרי כבר נטל הוא מאותה מלאכה ע"י פלגא מלוה שלו ואפי' לא היה לו

פלגא פקדון של איךך והיה מתעסק בשלו לבד נמי לא היה עוסק בנגרות דהרי כ' תוס' בשם תוספתא דהיושב בחנות יהיה עינו על חנותו ולא יעסוק במלאכה אחרת אע"ג דהם לא כ' כן אלא בעוסק בשל אחרים אבל בעוסק בשלו אין לנו עסק עמו ואם ירצה לעסוק באומנות אחרת הרשות בידו משום שרוצה הוא לזוק בנכסיו ומה לנו עמו אבל עכ"פ אורחא דמלתא הוא שהיושב בחנות אינו עוסק בדברים אחרים ועיניו בחנותו נמצא מכיון שעוסק בפלגא מלוה דיליה תו איננו לא נגר ולא נפח ואינו אלא איש בטל דהרי היה צריך לישב בחנותו כל היום בשביל פלגא מלוה ואין לו הפסד במה שיושב גם עם פלגא פקדון אך שכר טרחתו של עכשיו ישלם לו דלא להוי כריבית במה שטורח עבורו בחנם.

ולכן לפי הרמב"ם אין חילוק בין חנוני למפטם דלעולם אין שכרו על שהניח מלאכתו הקודמת, כי אם על מה שעושה עכשיו, ואכן הב"י כתב (הובאו דבריו לקמן אות ו' בנפק"מ ד') שהרמב"ם לא ס"ל דכפועל בטל היינו כתוס' אלא כרש"י ס"ל.

והנה בשיטת הב"י שנותן לו כפועל שנתבטל ממלאכתו הראשונה יש לחקור אם הוא תשלום למה שעושה עכשיו, היינו שבעצם משלם לו על עבודתו עכשיו בחלק הפקדון אבל הקילו חכמים ואמרו שלא ינתן לו יותר מפ"ב מאותה מלאכה דבטיל מיניה, או שבאמת משלם לו על שעזב את מלאכתו הקודמת. ומסתבר כאופן הב' דאם הוא שיעור ותשלום למה שיעשה ורק שלהקל באו א"כ למה נחשוב פועל בטל לפי עבודתו הקודמת ולא כפועל בטל של עכשיו וכפי' הטור והמהרש"ל.

ולכן נ"ל שלפי הב"י יסוד היתר עיסקא הוא כפי' החו"ד וזה שמשלם לו היינו כשיטת התוס' והריטב"א, על שעזב מלאכתו הקודמת, אבל הטור והמהרש"ל ס"ל כהרמב"ם דעל מלאכתו הקודמת לא מגיע לו שום תשלום. וגם לא ס"ל מסברת החו"ד דס"ל כפשטות הסוגיא והתוס' דהא דגביל לתורא וכו' שייך רק במפטם דיש לו בהמות משלו, ולא בסתם עסקא.

- 7 -

והנה עפ"י יסוד הנ"ל יש לבאר כמה דברים בסוגיין.

א. במתני' כתב רש"י (ד"ה אא"כ נותן לו שכר עמלו) דשכר עמלו במפטם היינו "בחצי", וכ"כ הריטב"א ועוד ראשונים שזהו רק בחצי, אבל הרמב"ם לא הזכיר דבר על חצי, ומשמע שנותן לו שכר עמלו בכולו. ונ"ל שרש"י הנ"ל ס"ל דשכר עמלו היינו שכרו משלם של מפטם ומגדל תרנגולים כו', וא"כ ק"ל לרש"י דלמה יקח שכר בשביל מלאכתו בחצי המלוה שהוא שלו, ולכן פ"י שאכן מקבל רק חצי שכר עמלו, והיינו בשביל מלאכתו בחצי הפקדון של הנותן, אבל להתוס' ששכר עמלו היינו כפ"ב דזהו שיעור שנתנו חז"ל כדי שלא יהיה מחזי כריבית, ובאמת להקל באו שהרי רק כפ"ב נותן לו, א"כ מהיכי תיתי שרק חצי עמלו יתן לו, הוה ליה למשנתנו לפרשו. ומהא דסתם מתני' י"ל שכל שכרו של פועל בטל הוא שנותן להמתעסק.

ונ"ל שלאידך גם בחנוני י"ל שפליגי דהנה לכ' יל"ע בהא דנותן לו שכרו כפ"ב האם גם אז יתן לו רק חצי שכרו של פ"ב או כולו, ושו"מ שנסתפק בזה הצ"צ, וז"ל,

והנה מסופק אני אם השכר שמגיע לו אם הנותן העסק יתן כולו או שמא די רק במחצה. המשל אם מגיע לו שכר ע"פ השיעור דכפועל בטל סלע אחד א"כ עבור הפלגא פקדון מגיע חצי סלע ועבור הפלגא מלוה חצי סלע. והנותן פשוט שא"צ ליתן שכר רק עבור הפלגא מלוה. והנה לפרש"י בפירוש כפועל בטל שמקבל ממש עבור העסק א"כ ודאי הדין כן דר"ל שיתן לו שכר כפועל בטל עבור חלק המלוה. אך לפי' התוספות ששמין לו כיושב בטל לגמרי. משום שצריך לעסוק עכ"פ בפלגא פקדון כנ"ל א"כ לפ"ז היה מקום לומר שיתן לו בעל העסק כל השכר של כפועל בטל. ומ"מ באמת נראה דאין לחלק מאחר שעכ"פ נותנין לו שכר עבור שהניח מלאכתו הראשונה ועוסק בעיסקא א"כ השכר חל על כללות העסק שהוא פלגא מלוה ופלגא

פקדון. לכן א"צ בעל העסק ליתן רק מחצית מכל השכר
דהיינו עבור הפלגא פקדון וחצי השני חל על מחצית
העסק שהוא הפלגא מלוה שהוא של המתעסק.

וי"ל שאכן כפי פי' הטור דהתוס' שמשערין בכמה יעבוד עכשיו
אדם שהיה בטל תחילה, מסתבר כהצ"צ שנותן לו רק מחצית שכרו כפ"ב,
שהרי משלם לו על שעזב מלאכתו של עכשיו, ועכשיו הרי חצי מלאכתו
הוא בשביל חברו, וחצי בשביל עצמו, וא"כ למה ישלם לו יותר מחצי,
אבל לפי הב"י מובן שפיר למה ישלם לו כל שכרו כפ"ב שהרי לא על מה
שעושה עכשיו הוא משלם לו כ"א על עבודתו הקודמת שאם רק התעסק
בחצי שלו, הרי לא היה עוזב מלאכתו הראשונה כלל, אכן עכשיו שמתעסק
בחצי של חברו, ואסור להתעסק במלאכתו הא' מפני שאין עיניו על
החנות, א"כ מובן שפיר למה משלם לו כפ"ב על כל שכרו של מלאכתו
הקודמת.

ב. והנה לפמש"כ בדעת הב"י, יוצא שאם לא היה לו מלאכה קודם העסקא
הרי לא מגיע לו שום שכר על זה, שהרי במה שמתעסק עכשיו הרי
לעצמו עושה כהחוו"ד ובמה שעזב מלאכתו הקודמת לא שייכי מחזי
כריבית, שהרי לא היה לו מלאכה קודמת. משא"כ להטור יתחייב לשלם לו
מ"מ, דהרי הא דמחזי כריבית אינו על מלאכתו הקודמת, אלא על
שמתעסק בחצי פקדון של חברו (דנראה שעושהו מפני חצי המלוה) ומאי
נפק"מ אם לא היה לו מלאכה לפניו.

והנה לפמש"כ הט"ז (ס"ק ג') שלא פליגי הב"י והטור רק שהב"י
איירי בשהיה לו מלאכה קודמת, והטור איירי בלא היה לו מלאכה, נראה
שגם להב"י חייב לשלם אפי' דאין לו מלאכה קודמת, מ"מ יציבא מילתא
להני פוסקים דס"ל שבאמת פליגי אהדדי, א"כ י"ל שאכן לפי הב"י באין
לו מלאכה קודמת א"צ לשלם לו כלום.

ומצאתי סברא מעין זו בהבית מאיר (סי' קט"ז ס"ד) וז"ל:

הט"ז מאריך בפי' פועל בטל ומפשר הדיעות שהב"י
מודה לפי' הטור כשהוא באמת אדם בטל לגמרי דצריך
ליתן לו לפ"ע שלוקח אדם בטל ממלאכה זו דא"כ במה
נשער שכרו של כל יום. ולענ"ד לפ"ר היה נראה לי

לכ"ע לא איירי אלא במתבטל ממלאכתו דאילו אדם בטל לגמרי למה יהא עדיף מדין גבל לתורא ואפילו במותר שלישי דספק דילו. ואולי אינו דומה דשם הוי חדא טירחא משא"כ האדם בטל הא מ"מ מטריח בשביל המלוה ודוק.

והנה הבית מאיר מפרש היפך ממש מהט"ז שלכו"ע א"צ לתת כלום, לפי שלא היה לו מלאכה קודמת, אבל לפמש"כ הרי דבזה גופא פליגי הב"י והטור.

ג. והנה ראיתי בס' נתיבות שלום (על הל' ריבית, עמ' תרנ) שרוצה לחדש דלשיטת הב"י ורש"י הרי אם התעסקותו הנוכחית פחות אפי' מכדי פ"ב, עד"מ שבעבדתו הקודמת קיבל חמישים, ויסכים להיות בטל בשביל עשרים וחמש ומ"מ סתם חנוני מקבל עשר, צ"ל שיקבל כפי עבודתו הנוכחית, שהרי מכל הפוסקים והראשונים, משמע שלהקל באו חז"ל, ולא להחמיר, וקשה דלא אישתמי' חד מהפוסקים למימר הכי, וביותר יוקשה לרש"י שהרי כתב התוס' אליבא דרש"י "כי אין אדם מניח מריוח גדול אלא מעט, "א"כ שייך ביותר שבעבדתו הנוכחית מקבלים פחות מזה, וא"כ לא הו"ל לרש"י ולהפוסקים להשמיט דין זה.

ונ"ל שאכן להב"י אפי' אם פ"ב של מלאכתו הקודמת הוא יותר מעבדתו עכשיו מ"מ צריך לקבל א"ז, שהרי לא על מה שעושה עכשיו מקבל זה, כ"א על שאינו יכול להתעסק במלאכתו הקודמת, א"כ מה יהני בזה שישלם לו כפי עבודתו הנוכחית אדרבה במה שעושה עכשיו בשביל חבירו לא מחזי כריבית (וכנ"ל מהחור"ד).

ד. כתב הרמב"ם (שלוחין ושותפין פ"י ה"ב) וז"ל, "תקנו חכמים שכל הנותן מעות לחבירו ... והחצי האחר בתורת פקדון, והרי הוא באחריות בעל המעות, ואם אבד או נגנב החצי של פקדון אין המתעסק חייב לשלם."

ובראב"ד שם השיג, "א"א למה לא יהיה כשומר שכר על הפקדון, והלא נוטל עליו שכר כפועל בטל, "וכ"ה בשו"ע כאן (סי' קעז ס"ה). ובביאור פלוגתתם כתב החור"ד (קע"ז ס"ק ז'), וז"ל,

ולכן נראה דהרמב"ם ס"ל דכפ"ב היינו ששמין מלאכתו הראשונה, וכמי שירצה להיות ישב ובטל, וא"כ אינו

נוטל שכר, רק ביטול מלאכתו הקודמת, ולא שכר עסק זה, מש"ה אין לו דין ש"ש, וכן מוכח מהתוס' (סט ד"ה כפ"ב), דאי שמין כפועל שירצה להיות יושב ובטל לא הוי ש"ש משום דאינו נוטל שכר רק על הפסד מלאכתו הראשונה.

והנה הראיה שהביא מהתוס' הוא דבסוף התוס' שם כתב דבהשבת אבידה מקבל כרש"י (דכמה אדם רוצה ליטול ליבטל ממלאכה כבידה ולעשות מלאכה קלה), ומקשה ע"ז דלכ' לפי"ז הו"ל כמקבל שכר מצוה, ומשמע שאם היה מקבל כהתוס' (כפועל בטל לגמרי) לא ה"ל מקבל שכר מצוה, ואת"ל כפי' הטור בתוס' שמקבל כפ"ב שעובד עכשיו. א"כ עדיין מקבל שכר מצוה, שהרי מקבל שכר על מה שעושה עכשיו, ומוכח ששיטת התוס' הוא כהב"י שכפ"ב היינו שעכשיו בטל הוא.

ובזה שכתב שהרמב"ם ז"ל כ"כ כפי' הב"י בס"ב הנה הכס"מ שם ובב"י כאן כתב שהרמב"ם בפי' המשניות בבכורות פי' כרש"י, ושכן כתב הרב המגיד סוף הל' גזילה בשמו. [וכתב ע"ז הנקה"כ (סי' קי"ז ה"א) שעיינ' במ"מ (סוף הל' גזילה) ולא מצא דבר, וגם בפי' המשניות לא מוכח כ"כ, ומ"מ במהדורת פרנקל הובאה קטע זה בהמ"מ (סוף פי"ח), ואכן מוכח שם שפי' כרש"י, (וכ"ה בפי' המשניות להרמב"ם בהוצאת קאפח), ונ"ל שלפי החו"ד חזר בו הרמב"ם מפי' בפי' המשניות ופי' כאן כהב"י, ומסתבר הכי שהרי כאן (פ"י ה"ב) סתם וכתב "כפועל בטל של אותה מלאכה שבטל ממנה" ואם ס"ל כהב"י ניחא, אבל את"ל שס"ל כרש"י הו"ל לפרש הכי. אכן המחבר כאן בס"ב ג"כ סתם כל' הרמב"ם ופירשו הפוסקים כוונתו (וכ"כ הש"ך כאן ס"ק ה') שהוא כמש"כ בב"י (בפירושו כפועל בטל, דהיינו ששמין כפי מלאכתו הראשונה כמה היה נוטל להיות בטל עכשיו, א"כ משמע שגם בהרמב"ם אפשר לפרש הכי].

וראיתי בספר נתיבות שלום (שם) שתמה על החו"ד דאיך יתכן לומר שלפי הרמב"ם, "אינו מקבל שכר על עסק זה כלל", והרי א"כ שוב הו"ל מחזי כריבית, ואכן כפי מש"כ מובן שפיר שהרי בזה שמתעסק עכשיו אכן לא מחזי כריבית, והמחזי כריבית היינו במה שמפסיק להתעסק מעבדתו הקודמת, וע"ז מקבל שכרו, וא"כ באמת לא הוה כמקבל שכר על עבודתו עכשיו בחלק חבירו ולכן הו"ל כש"ח.

ומ"מ לדינא פסק בשו"ע כהראב"ד. ואי"ז סתירה לשיטת הב"י שמשלם לו על הפסד עבודתו הקודמת שהרי הוא פי' הראב"ד באו"א, וז"ל,

והראב"ד מדמה ליה לשוכר שאע"פ שאינו נוטל שכר על שמירתו, מ"מ בההיא הנאה דמשכח בהמה לעשות בה מלאכתו חשיב כאילו נוטל שכר על שמירתו, הכא נמי בההיא הנאה דמשכח זוזי למעבד בהו עיסקא חשיב כאילו נוטל שכר על שמירתן.

ולפ"ז את"ל שכפ"ב היינו שמקבל שכר על שנתבטל מעבודתו הקודמת, מ"מ הו"ל כש"ש דסו"ס ההיא הנאה דמשכח זוזי חשיב כאילו נוטל שכר.

ומ"מ לפי החו"ד ניחא יותר לשון הראב"ד, "והלא נוטל עליו שכר" משמע שהוה ש"ש משום הכסף שמקבל בתורת פ"ב, ולא בההיא הנאה כו'. ואין להקשות (כסברת הכס"מ) דלכאורה אינו נוטל שכר על שמירת הממון כ"א להתעסק בו, שהרי השמירה נכלל בשכרו, דאם לא ישמור העיסקא מגניבה הרי שלא יהיה נשאר מהעיסקא כלום, ולכן אין לומר שלוקח שכרו על שמתעסק ולא על השמירה. ואולי י"ל שלא ניחא ליה להב"י לבאר שיטת הראב"ד כהחו"ד שהרי לישטתיה אזיל שאכן כפ"ב אינו על עבודתו עכשיו.

הערני ידידי הר"ר מרדכי הוכהיימער שאכן בשטמ"ק הביא שהראב"ד ס"ל כר"ח, וא"כ לפי' פי' החו"ד שאם משלם לו על עבודתו עכשיו הו"ל ש"ש, ואם על עבודתו הקודמת משלם לו הו"ל ש"ח, א"כ הרי הראב"ד ס"ל שהו"ל ש"ח לשיטתו אזיל שס"ל כפירושו הר"ח, הרי משלם לו כפי עבודתו הקודמת, דמשערין אם היה חייט כו'.

ה. איתא בסוגין (ט.): "אמר רב מותר שלישי בשכר ה"ז מותר ... אמר שמואל קוצץ לו דינר ... והאמר רב ריש עגלא לפיטומא ... כי קאמר רב מותר שלישי בשכר מותר, כגון דאית ליה בהמות לדידיה, דאמרי אינשי גביל לתורא גביל לתורי."

והנה בזה שהקילו בסוגין ביש לו עסק אחר, נחלקו הפוסקים מתי נחשב יש לו עסק אחר. הטור כתב וז"ל, "אבל מאן דאית ליה עסקא

אחרינא דלא קא מבטיל מיניה לא בעי אגרא כולי האי כגון רועה שיש לו בהמות לעצמו ולוקח אחרת בעיסקא שא"צ לטרוח יותר בשביל העסקא. וכתב הב"י (ריש כח). דמזה נראה שדעתו להחמיר שדווקא היכא שהעסק היה לו, ועסק זה שקיבל שניהם ממין אחד, אז נקיל, וכפשטות הסוגיא דגביל לתורא כו'. אבל כתב דמש"פ משמע דיש לו עסק אחר אע"פ שאינו ממין זה שרי, שהרי כתבו הרי"ף והרא"ש, וז"ל, "והני מילי בחנוני, אבל מאן דאית ליה עסקא אחרינא ולא קא מבטל ליה מיניה, לא בעי באגרא כולי האי". וסיים ש"כך משמע מדברי הרמב"ם בפ"ו מהל' שלוחין ושותפין". ונ"ל כוונתו שהרי הרמב"ם כתב שם (הל' ב), "ואם היה לו עסק אחר כל שהוא אינו צריך להעלות לו שכר ... אפילו העלה לו דינר אחד כו", "ואכן בשו"ע (ה"ב) סתם כלשון הרמב"ם.

ונ"ל שפליגי בהנ"ל ולשיטתיהו אזלי, דהטור כנ"ל שמקבל שכר על טרחתו עכשיו בחצי פקדון של חבירו, וא"כ אם יש לו בהמות לדידיה, ובלאו הכי טורח לפני שורו, א"כ אפי' "דבאותה טירחה שאתה מגבל לפני שור אחד, אתה יכול לגבל לפני שנים", אבל אם עסק האחר שיש לו אינו מאותו המין שקיבל עכשיו הרי לא נתמעט מטרחתו כלום בעסק שקיבל, ע"ז שעדיין יש לו עסק אחר, וא"כ למה נקיל. ואדרבה מפשטות הסוגיא משמע שמקילין רק כשבלאו הכי יש לו בהמות לדידיה, ומהיכי תיתי דלא כפשטות סוגין.

אבל להב"י שצריך לתת שכרו, מפני שנתבטל מעבדתו הקודמת, א"כ כ"ז שיכול עדיין להתעסק בעבדתו הקודמת, לא מגיע לו שום שכר, וא"כ מאי נפק"מ אם עבדתו הקודמת הו"ל מאותו מין או לא, כ"ז שלא מבטל מעבדתו הקודמת א"צ לתת לו כפ"ב.

ו. כתב הטור (סי' קס"ז), וז"ל,

מלוה אדם לחבירו מנה על תנאי שיתעסק בו לריוח המלוה עד שיהא שני מנים ויהיה באחריות המלוה עד אותו זמן ולכשיהיה שני מנים יחזרו שני המנים למלוה (היינו שלא יהיה עוד בתורת פקדון), ומשם ואילך יהיה כל הריוח ללוה ובלבד שיתן לו שכר עמלו עד שיהו ב' מנים שלא יהיה רבית מוקדמת.

וכתב הב"י "ונראה לי שצריך להתנות כן מעקרא, דאל"כ צריך ליתן שכר בכל יום ויום כפ"ב כמ"ש בסימן קע"ז."

והדרישה חולק ע"ז והביא ב' שיטות כדברי הטור אחד כדי להקל ואחד כדי להחמיר.

א. הרש"ל ס"ל שכאן חמור טפי "בזה שכל הטירחה שטורח עתה הוא בשביל הנותן לחוד" וכתב דלהכי כתב רבינו שכר עמלו ולא כפ"ב, דאכן לא סגי ליה כפ"ב.

ב. הדרישה ס"ל דאדרבא כאן קיל טפי "דבעיסקא בשעת הטירחא הוא עוסק בחלק הפקדון בשעה שעוסק בחצי שלו, דהוה מלוה והו"ל אבק ריבית ממש, משא"כ בזה, כולו פקדון ומי ימחה בידו מלעשות לו מלאכת חבירו בחינם." ולכן אפי' בלי התנה, במשהו שנותן לו סגי.

הצד השווה שבהן שכאן אינו דומה לסימן קע"ז, ודלא כהב"י שס"ל שהדין כאן וקע"ז שוה.

ונ"ל שהב"י לשיטתי שמשלם לו בשביל שעזב מלאכתו הקודמת, וא"כ מאי נפק"מ אם עוסק עכשיו רק בתורת פקדון או שהו"ל חצי פקדון וחצי מלוה, משא"כ להטור שמשלם לו על מלאכתו הנוכחית א"כ מובן שפיר שיש לחלק בין אם מתעסק עכשיו בחצי שלו ושל חבירו, או שמתעסק רק בשל חבירו, ויש סברא להחמיר כאן טפי, ולאידך יש סברא להקל טפי.

אם בני נח נצטוו במצות אמונה או לא

האם בני נח נצטוו במצוות ואיסורים בתחום האמונה, כגון 'אנוכי', 'שמע ישראל', 'לא יהיה לך', וכו'?

א. דעת החזו"א

שנינו בסנהדרין (נו.), ז' מצוות נצטוו בני נח וביניהם איסור ע"ז. [עיי' בחינוך (מצ' תטז) שהעיר שז' מצוות בני נח הם כללים שיש בהם הרבה מצוות פרטיות. והבנה זו מוכרחת שכן איסור עריות נמנה כמצוה אחד אע"ג שבמצוה זו של ב"נ נכללו כמה עריות שבמנין תרי"ג נמנות כמצוות נפרדות].

בענין זה כתב החזו"א (יו"ד סי' סב סק"כ), וז"ל,

ונראה דהדין מקבלו דוקא כשאומר אלי, אבל כשאומר אל אתה אינו אלא מודה בכו"מ אבל אין זה עובד. ולפ"ז אולי היו מזכירין בלשון זה ויש לעיין בדברי תוס' (סנהדרין סג: ד"ה אסור) דאכתי יהיה ב"נ מוזהר משום מינות דנראה דב"נ מוזהר במינות דהלא קבלת מלכות שמים הוא היסוד של צווי ז' מצוות, ואפשר שאין האיסור בדיבור אלא בלב, ואפשר דבמינות של שיתוף אין ב"נ מוזהר כל שיש קיום לציווי ז' מצוות מפי אדון עולם וצ"ע.

הנה מבואר מדברי החזו"א דס"ל דבני נח מוזהרין מלעבוד עבודה זרה, פשוטו כמשמעו. אבל מפאת מצוה זו אינם מוזהרים מלהודות בע"ז, וכל חיובם בתחום זה הוא משום דקבלת מלכות שמים הוא יסוד שבע המצוות.

ונראה שנתכוון למש"כ הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח הי"א), וז"ל,

כל המקבל ז' מצוות ונזהר לעשותם הרי זה מחסידי
אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל
אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה
והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן
אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו
מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם.

הרי שקיום ז' מצוות צריך להיות מיסוד בקבלת ציווי של הקב"ה.
ויסוד זה של הז' מצוות הוא ששולל אמונה ברשויות הרבה, וספקו של
החזו"א הוא מכיון שאיסור ע"ז דבן נח אינו כולל 'אנוכי' ולא יהיה לך'
דילמא אינם מוזהרים על מינות של שיתוף וגם המאמין בשיתוף נחשב
מקבל הז' מצוות מפני שצוה בהן הקב"ה.

ב. דעת החינוך

הנה דברי החזו"א שאין ב"נ מוזהרים במצות אמונה אלא
בעקיפין שחייבים לשמור ז' מצוות דידהו מפני שהקב"ה צוה בהן וכו',
וכנ"ל - דברים אלו נסתרים מדברי החינוך (מצ' כו - הלאו ד'לא יהיה לך'
שלא נאמין אלוהות אחרות), וז"ל, וזאת המצוה היא מכלל השבע מצוות
שנצטוו כל בני העולם בכללן, עכ"ל.

אמנם, בדברים אלו של החינוך מפורש שב"נ מוזהרים במישרין
על האמונה, ודלא כדעת החזו"א הנ"ל. אכן ספקו של החזו"א אי ב"נ
מוזהרים על השיתוף אכתי עומד בעינו מכיון שלא נתפרש בדברי החינוך
הנ"ל אם הלאו ד'לא יהיה לך' שולל שיתוף נמי.

[בדברי רבותינו האחרונים מבואר דאשכחן תרי גווני שיתוף.
חדא, שאינו פוגע במישרין ביחוד השם אלא שמשתף שם שמים ודבר
אחר, וכגון מש"כ הרמב"ם (הל' שבועות פי"א ה"ב) ע"פ הגמרא
בסנהדרין (סג.), וז"ל, שאסור להישבע בדבר אחר עם שמו, וכל המשתף
דבר אחר עם שם הקב"ה בשבועה נעקר מן העולם, שאין מי שראוי לחלוק

לו כבוד שנשבעין אלא האחד ברוך הוא, עכ"ל. ועוד אשכחן גוונא אחרינא של שיתוף שכופר ביחוד השם כגון אמונת השילוש של הנוצרים, רח"ל.]

אכן עיין עוד בחניוך (מצ' תיז), וז"ל, שנצטוינו להאמין כי השם יתברך הוא הפועל כל המציאות אדון הכל, אחד בלי שום שיתוף, שנאמר שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד, וכו', עכ"ל. ובמנחת חינוך (שם) כתב, וז"ל,

והנה כל באי עולם מצווים על זה, דב"נ ג"כ מצווה על ע"ז. אך כתיב שמע ישראל, היינו דישראל מקיים מ"ע ולא ב"נ, ורצה הקב"ה לזכות את ישראל ולפיכך הרבה להם תורה ומצוות, כמש"כ הרב המחבר במצוה שלפני זה.

ובאמת הדברים כמעט מפורשים בדברי החניוך עצמו שם בהיא מצוה שכתב, וז"ל, שורש מצוה זו ידוע כי זה עיקר אמונת כל בני העולם, וכו', עכ"ל.

ובאמת הכי מסתברא, דהנה בן נח מוזהר שלא לעבד אמצעי [שהרי ענין זה הזהירה התורה עליו באיסור ע"ז, כמבואר ברמב"ם (הל' עכו"ם פ"ב ה"א), וב"נ מצווים על איסור ע"ז], ולדעת החניוך מוזהר בן נח גם על אמונת ע"ז, דהיינו להאמין באמצעי, וכמבואר להדיא בדברי החניוך (מצ' כו), וז"ל, שלא נאמין אלהים זולתי השם יתברך לבדו, וכו' ואפילו מודה שהקב"ה שולט עליו ועל אלוהו עבר על לא יהיה כו', וזאת המצוה היא מכלל השבע מצוות שנצטוו כל בני העולם בכללן כו', עכ"ל. ואם בן נח מוזהר באמונת שיתוף של אמצעיים שאינו פוגע במישרין ביחוד ה', פשיטא שמוזהר גם על אמונת שילוש וכיוצא בו, המכחיש אחדות ה'.

העולה מדברינו דשמעין תרתי מדברי החניוך. חדא, שמצות ע"ז דב"נ כולל מצות אמונה. ועוד, שבכלל מצות אמונה דידהו מוזהרים מלהאמין בשיתוף - הן של אמצעיים הן של שילוש, וכיו"ב.

ג. דעת הרמב"ם

בכמה מקומות כתב הרמב"ם שהנוצרים הן עובדי ע"ז. בהלכות עבודת כוכבים (פ"ט ה"ד) כתב, וז"ל, הנוצרים עע"ז הן ויום ראשון יום אידם וכו', עכ"ל. וכיו"ב פסק בהלכות מאכלות אסורות (פי"א ה"ז), וז"ל, אבל הנוצרים עע"ז הן וסתם יינם אסור בהנייה, עכ"ל. ועיינ נמי בפיה"מ בע"ז (פ"א מ"ד).

אכן אין להקשות על דברי החזו"א מדברי הרמב"ם הנ"ל, שהרי גם החזו"א סובר שהנוצרים הם עע"ז מכיון שעובדים לנברא, עיי"ש (ס"ק יט, כא) שבכלל זה גם העובד לנפש נברא, והנוצרים הרי עובדים לאותו האיש. וממילא לפי דרכו של החזו"א, י"ל דאפילו אם אין בני נח מוזהרים על אמונת שיתוף, מ"מ הנוצרים הם עע"ז מצד שעובדים לנברא. וא"כ בדבר שאילתנו אי ב"נ מצווים על מצוות האמונה, אין לנו הוכחה שהרמב"ם סובר כהחינוך, ודלא כדעת החזו"א.

אכן נראה דאפי' אי נימא בדעת הרמב"ם כדעת החזו"א, שכל חיובן של ב"נ בתחום האמונה הוא מפאת שחייבים לעשות ז' מצוות ידיהו מפני שהקב"ה צוה בהם (וכנ"ל), מ"מ יש לפשוט ספיקו של החזו"א דאסור להם אמונת שיתוף, כגון אמונת השילוש, וכמו שיתבאר (וכדרך הש"ס, נדבר קצת בענינים הבאים לידינו דרך גלגול, גם מעבר למה שנחוק לענינינו).

דהנה יעויין ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ז), וז"ל, חמשה הן הנקראים מינים כו', והאומר שיש שם רבון א' אלא שהוא גוף ובעל תמונה כו', עכ"ל. והראב"ד השיג, וז"ל, א"א ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות, עכ"ל.

ובביאור דעת הרמב"ם (ופלוגתו עם הראב"ד) נ"ל, דהנה פשיטא דכ"ע מודו שמי שמאמין שאין שם מצוי ראשון הממציא לכל הנמצאים, הרי זה מין. ומלבד שדבר זה פשוט מאוד מצד הסברא, הרי הוא גם מוכרח מיני' ובי' שבאותה הלכה כתב הרמב"ם שהאומר שאין שם

אלוה הרי זה מין, ובזה לא השיגו הראב"ד, וכן כל כיו"ב, והשגת הראב"ד מוגבלת לנידון של מי שמאמין בה' אבל אין אמונתו צרופה אלא יש בה טעות.

ולפ"ז בכל מקרה של טעות אנו צריכים לדון אם למרות טעותו הרי הוא מאמין בה', הגם שטועה טעות חמורה באמונתו או האם טעותו כ"כ חמורה שהיא מסלפת האמונה כ"כ שא"א לומר שהוא מאמין בה'.

ולפ"ז נראה לפרש דבהכי פליגי הרמב"ם והראב"ד. דעת הרמב"ם שאי-גשמיותו של ה' יתברך הוא כל כך יסודי שלא יצויר אמונה בה' בעל גוף, והמאמין ברבון א' אלא שהוא בעל גוף ותמונה אין הוא מאמין בה', והרי זה מין.

דרך שני' בהבנת דברי הרמב"ם: עיין ברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"א ה"ז), וז"ל,

אלוה זה אחד הוא ואינו שנים ולא יתר על שנים אלא אחד שאין כחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם כו'. אילו היו אלוהות הרבה היו גופין וגויות מפני שאין המנים השוין במציאותן נפרדין זה מזה אלא במאורעין שיארעו בגופות והגויות ואילו היה היוצר גוף וגוייה היה לו קץ ותכלית שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף ואלקינו ברוך שמו הואיל וכחו אין לו קץ ואינו פוסק שהרי הגלגל סובב תמיד אין כחו כח גוף והואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד כו'.

מתבאר מתוך דברי הרמב"ם האלה שהמאמין שה' הוא בעל גוף הרי הוא גם כופר באנסופיות ויכולת כל ואחדותו של ה' יתברך. וא"כ פשיטא שהאומר שהקב"ה הוא בעל גוף רח"ל א"א לומר עליו שהוא מאמין בה' רק שמוטעה במקצת באמונתו והשגתו, אלא אינו מאמין בה' והרי הוא מין.

כל אלו היסודות - אחדות, אי-גשמיות, אינסופיות, ויכולת כל של ה' יתברך - מעורים זה בזה.

ונראה ששתי הדרכים שכתבנו בהבנת שיטת הרמב"ם הן אמת.

ובדעת הראב"ד נ"ל דבעצם הראב"ד מודה להרמב"ם שהאומר שהקב"ה הוא בעל גוף רח"ל הרי זה מינות מטעמים הנ"ל, אלא שלדעת הראב"ד אין לפסוק שהגברא הוא מין דנימא מורידין ואין מעלין, ואין מחזירין אבדתו וכו' [וכמבואר דין המינים בכמה מקומות בספר היד, עיין בהלכות רוצח (פ"ד ה"י) ובהלכות גזילה (פי"א ה"ב) ועוד]. והוא שהטעים הראב"ד דבריו שטעה בדברי האדות המשבשבת את הדעות. אטו משום שטעה באגדה כנ"ל אין אמונתו מינות, אלא ע"כ כמש"כ כוונת הראב"ד היא שאין להחשיבו מין.

נחזור לענינינו. בדברי הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"א) מבואר שא"א שיהיה הקב"ה שהוא ממציא כל נמצא וכל יכול אלא אחד. ולא א' כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם. והאומר שהוא שלש ע"כ אינו מאמין שהוא אחד. ומה שמתעקש לומר אני מאמין בשלש שהם אחד, אין בדבריו כולם, ודבריו סותרים זה את זה, וממילא אם מאמין בשלש אינו מאמין בה' אחד. שהוא ממציא כל נמצא וכל יכול.

ולפ"ז נפשט ספיקו של החזו"א, דאפי' אי נימא כדבריו שאין ב"נ מצווה על האמונה, מ"מ כל שמאמין בשלוש אין בקבלתו של ז' המצוות קבלת עול מלכות שמים, וא"א לומר עליו שהוא מקיימן מפני שצוה בהן הקב"ה.

ד. קושיא מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה

כאמור לעיל, מדברי הרמב"ם מוכרח שאמונת שיתוף אסורה לב"נ ומחויבים המה להכיר באחדותו הגמורה והמוחלטת של הקב"ה. וממילא צ"ע במש"כ הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פי"ד ה"ב) בגר שבא להתגייר, וז"ל, ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא יחוד השם ואיסור עכו"ם

ומאריכין בדבר זה כו', עכ"ל. ומקור דברי הרמב"ם הוא מדברי הש"ס (יבמות מז:), אם כי הרמב"ם הרחיב את הדברים), וכפי שציינו נושאי כליו. וקשה, מה צורך יש להודיע אותו יחוד השם, הא גם בגויותו נצטוה בהכי.

אכן יש ליישב בכמה אופנים. חדא, מי יימר דבגויותו היה בקי בכל דיני ב"נ. ועוד, עיין בשו"ת שואל משיב שהעיר שבסה"מ כלל הרמב"ם במצות האמנת היחוד לידע שהקב"ה הוא שהוציאנו מעבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החסדים והטובות כו' דהיינו ידיעת השגחת ה'. ועיין קונטרס ק"ש לאא"ז זללה"ה ע"ש רבינו הגר"ח שזכירת יציאת מצרים איננה מצוה בפ"ע, אלא חלק ממצות ק"ש, לקבל עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים.

והנה כפי שהעיר הגאון בעל שו"ת שו"מ לכאורה פשיטא שאין ב"נ מוזהר בזה. וא"כ יש צורך להאריך בדבר יחוד ה' בגר הבא להתגייר מכיון שמצות יחוד ה' המוטלת על ישראל כוללת טפי ממצות יחוד ה' המוטלת על ב"נ.

עוד נראה ליישב, שגר המתגייר אינו מקבל רק תר"ו מצוות המבדילות בין ישראל לבין ב"נ אלא גם הו' מצוות צריך לקבל מחדש, שהרי מעתה הוא מצווה בהן מפאת קדושת ישראל, ולא בתורת ב"נ. סימן לדבר, כל החילוקי דינים שבין ישראל לב"נ אפי' באותן ז' מצוות. (למשל, אין שוגג לב"נ, אזהרתן זו היא מיתתן, ועוד.) אכן גם ללא כל ג"מ לדינא ברור הוא שישראל מחויב בז' מצוות (בין יתר תרי"ג) בתורת ישראל. וא"כ צריך הגר לקבלם מחדש, ואם כן ראוי להאריך בהן קודם קבלתו.

ה. אמונה בתורה מן השמים ובנבואת מרע"ה

הנה באמת מתוך דברי הרמב"ם (בהל' מלכים) הנ"ל בוקע ועולה עוד חידוש לגבי חיוב אמונה דב"נ. ואלו דבריו, והא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, עכ"ל. כלומר, לא זו בלבד שב"נ חייבים להאמין בה' אחד שצוה באלו ז' המצוות, אלא מחויבים המה נמי להאמין שנצטוו בהן

בתורה ע"י מרע"ה. וא"כ חייבים ב"נ להאמין גם בנבואת מרע"ה ובתורה מן השמים. דהיינו יסודות השביעי והשמיני מביין י"ג העיקרים.

ו. אמונה בכל העיקרים

ובאמת מדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ה ולקמ"י) נראה שב"נ חייבים להאמין בכל הי"ג עיקרים. אמנם לפום ריהטא הוא מאד מחודש לומר כן, אבל המעיין בדברי הרמב"ם יוכח לדעת שהדברים מוכרחים ומפורשים שם. ואלו דבריו (החל מסוף ה"ה) ז"ל,

חסידי אומות העולם יש להן חלק לעוה"ב. [הל' ו] ואלו שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתין ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים. המינים והאפיקורסים והכופרים בתורה והכופרים בתחיית המתים והכופרים בכיאת הגואל והמושומדים ומחטיאי הרבים והפורשים מדרכי ציבור והעושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים והמוסרים ומטילי אימה על הציבור שלא לשם שמים ושופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו. [הל' ז] חמשה הן הנקראין מינים כו'. [הל' ח] שלשה הן הנקראין אפיקורסים ... והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע"פ שהיא היתה מעם ה', כגון הנוצרים וההגרים. כל אחד משלשה אלו כופר בתורה.

בדברים אלו מבואר שגם אומות העולם חייבים להאמין ב"ג עיקרים, והבנה זו בדברי הרמב"ם מוכרחת מתרי טעמי. חדא, הרמב"ם מסיים הלכה ה' בזה שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב, ותוך כדי דיבור כותב (הל' ו) אלו שאין להן חלק לעולם הבא. משמעות הדברים היא, אלו שאין להן חלק לעוה"ב בין מישאל בין מאוה"ע, שהרי עכשיו סיים דבריו (הל' ה) באוה"ע.

ועוד, בהמשך (סוף הל' ח) הדגים הרמב"ם הכופרים בתורה כגון הנוצרים וההגרים הרי שהם כופרים בתורה וגם עליהם נאמר שאין להם חלק לעוה"ב מחמת כפירתם. וברור הוא שכוונת הרמב"ם לאשמועין שהנוצרים וההגרים הם כופרים, ואין כוונתו לפרש ענין הכפירה שהרי בפירוט אותם בעלי דתות אינו מוסיף להבהיר כלום במושג הכפירה וכמדומה שזו ראייה שאין עליה תשובה. ועוד אם אין דין הנוצרים וההגרים ככופרים, הי' לו להרמב"ם להדגים כישוע, וכמש"כ לקמן (הל' י) לענין מחטיאי הרבים.

אמנם פשוט הוא שלא יצוייר משומדים ופורשים מדרכי הציבור כו' אלא בישראל ולא באומות העולם. מ"מ אין בזה אפי' שמץ של קושיא על דברינו דלעיל, ופשוט הוא שכונת הרמב"ם שמינים כופרים ואפיקורסים מבין אוה"ע אין להן חלק לעולם הבא, וכמש"כ.

הרב יהודה דוד בלייך

ראש ישיבה

ראש כולל להוראה

הוציא הוצאות כדי להציל את חברו ואח"כ נתעשר הניצול

עצם השאלה בדין מי שהוציא ממונו בכדי להציל את חברו אם הניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא כבר דנו בה רבותינו הראשונים. בסנהדרין (עג.) תניא מנין לרואה את חברו שטובע בנהר או חיה רעה גוררתו או ליסטין באין עליו שחייב להצילו, שנאמר לא תעמוד על דם רעך. ועל זה מקשה הש"ס הא מהכא נפקא מהתם נפקא אבדת גופו מנין ת"ל והשבותו לו, ומתרץ שם אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קמ"ל.

וע"ז כתב הרא"ש (שם) והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא דאין אדם מחויב להציל נפש חברו בממונו היכא דאית ליה ממונא לניצול. והביא ראייה לדבריו מסוגית הש"ס (שם עד.), נרדף ששיבר את הכלים של רודף פטור, של כל אדם חייב, וע"ז כתב הרא"ש, "ואם היה מחויב להציל את הנרדף בממונו, א"כ יפטור משבירת הכלים שהרי ממון חברו מחויב להציל, וברשות שברם כדי להינצל," ע"ש. ועיין בדברי הרמ"א (חו"מ סי' קח ס"א) שפסק ע"פ דברי הרא"ש שהמוציא הוצאות לרפאות חברו ומת גובים מן היורשים, וע"ע שער משפט שם (סק"ב).

אמנם יש מקום עיון בדברי הרא"ש וכבר הרגיש בזה המהרשד"ם (שו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' רד) שהרי במצות לא תעמוד על דם רעך חייבתה התורה את המציל גם למיטרח ולאגורי, ז"א התורה חייבתה כל אחד מישראל להוציא הוצאות במקום פיקוח נפש. א"כ מאי שנא חיובו של הניצול מחיובו של המציל, שהרי על שניהם מוטל החיוב להציל את הנפש, ומ"ש נפש דידיה מנפש דחבריה. הרי נמצא שאין על הניצול חיוב להציל את עצמו יותר ממה שיש חיוב על המציל להצילו, וכלשונו של

המהרשד"ם, "נמצא שמה שטורח ומוציא אינו טורח בשביל חברו לבד אלא בשביל עצמו ג"כ להציל עצמו לצאת מידי חובו, שחייב לו יתברך". ומסיק שם המהרשד"ם שאע"פ שכפי הנראה כן היה הדעת נותן מ"מ כתב הרא"ש שאם יש לו חייב, ע"ש.

ובהסבר דברי הרא"ש נראה שס"ל שמצות והשבותו לו ומצות לא תעמוד על דם רעך אינן מצוות נפרדות, שיש בכל אחת מהן כדי לחייב את המציל, אלא שבמצות והשבותו לו לא נאמר חיוב ממון, משא"כ במצות לא תעמוד על דם רעך נאמר בה ג"כ חיוב למיטרח ולמיגר אגורי, אלא ס"ל להרא"ש שישוד החיוב הוא משום והשבותו לו, ומצות לא תעמוד על דם רעך באה רק לגלות שבקיום מצות השבה באבדת הגוף החיוב הוא אף להוציא ממון, משא"כ באבדת ממון אין בה חיוב להוציא הוצאות, וכלשון הגמרא, "והא מהכא נפקא מהתם נפקא. אבדת גופו מנין ת"ל והשבות לו". וזהו יסוד החיוב אף לפי המסקנה, אלא אי מהתם ה"א ה"מ בנפשיה, ולכן בעינן קרא דלא תעמוד על דם רעך לגלויי שבחיוב השבת גופו נכלל בו גם חיובא למיטרח ולמיגר אגורי.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש נדרים פ"ד מ"ד), וז"ל, חיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל וזה נכלל בפ"י מ"ש הפסוק (דברים כב), והשבותו לו, לרפאות את גופו, שהוא כשרואה אותו מסוכן ויכול להצילו או בגופו או בממונו או בחכמתו עכ"ל, הרי שלא הזכיר כלל מצות לא תעמוד על דם רעך אלא אדרבה כלל החיוב להציל את המסוכן או בגופו או בממונו הכל בחיוב והשבותו לו. והיינו מטעם שהפסוק לא תעמוד על דם רעך בא רק כדי לגלות השיעור והאיכות של מצות והשבותו לו במקרה של השבת הגוף, ולכן שפיר מובן שכמו שאינו חייב להוציא ממונו כדי להציל ממונו של חברו וכ"כ כל שחבירו יש לו משלו שפיר מסתבר שאינו מחויב להציל נפש חברו בממון שלו. ולכן כל דאית ליה ממון להניצול יכול המציל לתבוע ממנו מה שהוציא דלא גרע מאבדת ממון שכשבא להחזיר אבידת חברו בעל האבידה חייב הוא לשלם מה שהוציא.

וגדולה מזו מצינו להמנחת חינוך בקומץ מנחה (מצ' רלז) שכתב שאם אחד בא לאבד עצמו לדעת, ויכול אחר להצילו, אפשר דאינו מוזהר

על הלאו דלא תעמוד על דם רעך. [ועיין במרגליות הים (סנהדרין עג.), שהביא דברי תשובות מהר"ם ב"ר ברוך (סי' לט) שדבר פשוט הוא שאפילו צווח אל תצילוני אין שומעין לו. ובשם ספר עין אליהו שהוכיח שחייב להצילו. וע"ע שו"ת דברי יששכר (סי' קסט) ובאגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד, ענף ג, וח"ג סי' צ).]

ועוד יותר מצינו להגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל בחכמת שלמה (חו"מ סי' תכו) שהרואה את חבריו טובע בים שחייב להצילו, זהו דוקא אם אינו דרך בזיון להמציל, דבכה"ג מחויב להצילו בגופו, אבל אם הוי הצלה דרך בזיון להמציל אם אינו יכול לשכור אחרים להצילו אינו מחויב להצילו בגופו אם הוי לו בזיון או טירחא יתירה אם הוא זקן וכדומה. וכתב שהטעם הוא דכיון דילפינן הצלת גופו מוהשבותו לו, א"כ כיון דמטעם השבת אבידה הוא כמו דבאבדה קיי"ל והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כגון זקן ואינו לפי כבודו א"כ ה"נ בכה"ג פטור מהשבת גופו. [ועיין אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד ענף ג) שכתב על דברי הקומץ מנחה והחכמת שלמה שהוא טעות גמור ושרי להו מרייהו, ועל דברי החכמת שלמה כתב הא ודאי ח"ו לאומרים דאם כבוד שמים נדחה, דהרי נדחו כל איסורי התורה החמורים ביותר כשבת ומאכלות אסורות מפני פיקוח נפש של פחות שבפחותים ואפילו בשביל עובר עבירות לתיאבון כ"ש שנדחה כבוד בשר ודם אף של גדול שבגדולים.]

הרי שס"ל להקומץ מנחה והחכמת שלמה שבמצות השבת אבידת גופו לא נתחדש חיוב מיוחד של לא תעמוד על דם רעך, שעל ידו יהיה מחויב להציל חבריו אפילו באופנים שלא היה מחויב להציל ממונו, אלא שהכל הוא בכלל והשבותו לו ומאחר שאבידה מדעת אין בה משום חיוב השבה כ"כ המאבד את עצמו לדעת הוי ג"כ בכלל אבידה מדעת. לכן אין בזה משום מצות השבה וכמו"כ בזקן ואינו לפי כבודו לדעת החכמת שלמה. וזהו מפני שמצות לא תעמוד על דם רעך אינה מצוה בפני עצמה אלא דקיומה מבוסס הוא על חובת והשבותו לו, והפסוק בא לחדש רק שבמקום אבידת גופו חייב הוא לבזבז ממונו משא"כ באבדת ממון. ואף שרבו החולקים על בעל הקומץ מנחה וס"ל שמן החובה הוא להציל אף

המאבד את עצמו לדעת, היינו משום שלענין ממון רשאי אדם לעשות כרצונו ואפילו להפקירו, ולכן אין מצות השבה נוהגת במה שהיא אבידה מדעת, משא"כ לענין מי שבא לאבד את עצמו לדעת דאין המאבד רשאי לאבד את עצמו, ואדרבה מחוייב הוא לשמור על גופו, ולכן גם על אחרים מוטל החיוב של והשבותו לו, שהרי באבדת גופו לא שייך ויתור או סילוק בעלות.

וכמו"כ החולקים על החכמת שלמה וס"ל שמחוייב להציל חברו אפילו כשיבא לידי בזיון ע"י אותה ההצלה, היינו מפני שכמו שכבוד שמים נדחה כשצריך לעבור על דברי תורה כדי להציל חברו כ"ש שכבוד עצמו נדחה מפני חיוב הצלה, אבל עכ"פ מחוייב הניצול להחזיר להמציל את מה שהוציא בהחזרת אבידת גופו, כמו שמחוייב אדם להחזיר להמוציא אבידה את מה שהוציא בעד החזרת ממונו.

אמנם, מדברי הרא"ש שמעינן שיש לו להמציל לתבוע מהניצול מה שהוציא רק במקום דאית ליה ממונא לניצול כמש"כ הרא"ש דהרי אין אדם מחוייב להציל נפש חברו בממונו היכא דאית ליה ממונא לניצול, אבל מ"מ לא נתבאר מדבריו מהו הדין במקום שבשעת ההצלה אין לניצול ממון אלא שבא לו ממון אח"כ אם בכה"ג חייב הניצול לשלם להמציל את מה שהוציא או לא.

עיין בנשמת אברהם (חו"מ סי' תכו סק"א) שכתב לפשוט שאלה זו מדברי המשנה במס' פאה (פ"ה מ"ד), "בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני יטול וכשיחזור לביתו ישלם דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים עני היה באותה שעה". ועיין עוד מה שהביא מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות ומהתפארת ישראל שם שההלכה כחכמים אלא שישלם ממדת חסידות ומה שהביא מדברי רע"א שמסיק שאף ממדת חסידות אין צריך לשלם. וכל זה לענין מדת חסידות, אבל עכ"פ ההלכה היא כדברי חכמים, שמצד הדין אינו חייב לשלם.

וכמו"כ מי שאין לו כדי להציל את עצמו ובא אחר והוציא הוצאות והצילו אינו מחוייב לשלם, שהרי עני היה באותה שעה. וע"ש

שהביא דברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שדחה ראייה זו באמרו "שאיני התם הואיל והוא עני באותה שעה שלא נטל משא"כ הרי זה שניצול כבר נתחייב, ולמה לא ישלם לו כשיהיה לו ממון". ובאמת כפי הנראה נעלמו מהם דברי המהרשד"ם בתשובתו הנ"ל שכתב להדיא שאם לא היה לו להניצול באותה שעה פטור, והביא אותה הראיה ממשנה דמס' פאה בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וכו' וידוע שההלכה כחכמים, ועוד הביא שם שכן כתב הטור (סי' רנג) וז"ל, בע"ה ההולך ממקום למקום ותמו לו מעות בדרך ואין לו מה יאכל מותר לו ליקח מן הצדקה, וכשיגיע לביתו אין צריך לשלם דבשעה שהוא לקח עני היה, והוה ליה כעני שנתעשר שאין צריך להחזיר מה שלקח, עכ"ל.

וע"ע בשו"ת מהריב"ל (ח"ג סי' ז) שנשאל על ראובן שפדה מנכסיו לשבוי אחד ומבקש ממנו שיתן לו מעותיו ואם אין לו שיטיל את עצמו על הציבור כי לא פדאו אלא אדעתא דהכי, ועל זה השיב המהריב"ל דלא גרע מחוב דעלמא שהוא חייב לפרוע דלא שייך בכה"ג לומר מבריה ארי מנכסי חבריו שפטור מלשלם, דכאן הוי ברי הזיקא. ועיין במחנה אפרים (הל' עבדים סי' ג) שהשיג עליו וכתב שאינו חייב לפרוע לו כיון דמצוה עשה, ובפרק הכונס פי' רש"י טעמא דמבריה ארי שהוא פטור משום דמצוה עשה, וכתב שם המחנה אפרים שאפילו היה לשבוי ממון במקום אחר מ"מ עני היה באותה שעה. והביא ראייה לדבריו ממש"כ הבית יוסף (יו"ד סי' רנג) בבדק הבית העובר ממקום למקום ופירנסו אחר דאינו חייב לשלם כיון שלא היו לו נכסים באותה שעה. ושוב כתב שם המחנה אפרים דאפילו תימא דכל היכא דאית ליה לניצול ממון אפילו במקום אחר חייב לפרוע למציל משום שאין אדם חייב להציל את חבריו היכא דאית ליה לניצול להציל את עצמו כמש"כ הרא"ש במס' סנהדרין, מ"מ באין לו נכסים עכשיו כלל כו"ע מודו שפטור הוא מלשלם. ועוד הוסיף לכת בכתבו שאפילו היה לניצול ממון כל שזה שפדאו היה סבור שלא היה לו ופדאו לשם מצוה, והשתא דידע דהיה לו ממון תבע מיניה, אין לו כלום ע"ש מה שהביא ראייה לדבריו.

הרי מבואר שהמהרשד"ם והמחנה אפרים לית להו סברת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שזה שניצל כבר נתחייב משעת ההצלה לשלם להמציל מה שהוציא.

אולם, באמת צ"ע מאי שנא מאבידת ממון, שודאי שאף אם אין לבעל הממון לשלם להמוציא מה שהוציא בכדי להחזיר בשעה שמחזיר לו אבידתו, ודאי שלא נפטר בזה ויכול לתובעו אח"כ, משא"כ באבדת גופו לפי מש"כ המהרשד"ם דאינו יכול לתובעו אח"כ כשיהיה ממון להניצול. ואילו יש כאן מצוה מיוחדת של לא תעמוד על דם רעך ושלכן הרי מה שהוציא המציל הוא לקיום מצותו המוטלת עליו למה ישלם הניצול אף כשיש לו ממון בשעה שניצל, ואם אעפ"כ מאיזה טעם שיהיה, כשיש לו ממון בשעת ההצלה נשתעבד הניצול לשלם מה שהוציא המציל הרי צודק הגרש"ז א"א זצ"ל בזה שטען שנשתעבד אף שאין לו ממון בשעה שניצל.

אמנם לפי מה שביארנו שאין כאן דין מיוחד של לא תעמוד על דם רעך אלא שכל עצם חיוב הצלה הוא ממצות והשבותו לו נחא, והיינו שבאבדת ממון מעולם לא נתחייב להוציא הוצאות בכדי להחזיר, ולכן אם אין לו לבעל האבדה ממה לשלם להמוציא את מה שהוציא באמת יכול הוא לעכב את האבדה עד כדי הוצאותיו ולכן שפיר חל חיוב תשלומין על בעל האבדה תיכף ומיד אף שאין לו ממה לשלם משא"כ לענין אבדת גופו, אף שבאמת עצם חיוב הצלה המוטל על המציל הוא מדין והשבותו לו, אבל מ"מ נתחייב המציל בדין השבה אף במקום שאין לו ממון להניצול וגם לעולם לא יהיה לו ממה לשלם, והיינו משום שלא תעמוד על דם רעך הוא גילוי שמצות השבת גופו חלה אף במקום שצריך למיטרח ולאגורי, וכל שנתחייב להוציא ממון בכדי לקיים מצות השבת הגוף לא נשתעבד הניצול כלל וכלל. ולכן אין הניצול חייב לשלם אח"כ כשיהיה לו ממון משא"כ במקום שיש לניצול ממון בשעת ההצלה ככה"ג מעולם לא נתחייב המציל להוציא ממון שזה נובע מעצם דין אבדת ממון שאינו מחויב להוציא הוצאות. וכל שיש ממון להניצול חיובו של המציל הוא אך ורק מטעם והשבותו לו, משא"כ כשהניצול אין לו ממון דבכה"ג נתחייב גם

למיטרה ולאגורי מדין לא תעמוד על דם רעך, שבא לחדש שאף בכה"ג מחויב במצות והשבותו לו, וכל שנתחייב להוציא ממון בכדי לקיים מצות והשבותו לו, הרי הוציא לצורך עצמו כדי לצאת ידי חובתו שחייבתו תורה, וכל שנתחייב מעיקרא להוציא הוצאות מכיסו הוי הניצול כעני שנתעשר שאינו מחויב להחזיר למי שהוציא בשבילו.

קונטרס הדין :

ביאורים ברמב"ם על סוגיות במס' סנהדרין

א. יהרג ואל יעבור

איתא בסנה' (עד. ושם): אמר ר"י בשם ר"ש בן יהוצדק נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרין לו לאדם עבור ואל תהרג, יעבור ואל יהרג, חוץ מע"כ וגילוי עריות וש"ד.... והא אסתר פרהסיא הואי. אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה. רבא אמר הנאת עצמן שאני, וכו', עכ"ל הגמ'. וע' בתוס' (עד: ד"ה והא אסתר) דתפסו דכו"ע ס"ל מטעמא דקרקע עולם, והקשה הגמ' רק לענין פרהסיא. מיהו, הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה) לא הביא פטורא דקרקע עולם. וע"ז האריך מו"ר הגר"ח זצ"ל בכיפור הדבר (בריש ספר חידושיו על הרמב"ם). ולענ"ד השפלה נראה לבאר בדרך אחרת.

כתב הרמב"ם (שם הל' א,ב,ד), וז"ל: כל בית ישראל מצווין על קידושי ד' הגדול הזה ... כיצד. בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על א' מכל מצוות ... יעבור ולא יהרג ... חוץ מע"ז וגילוי עריות וש"ד. אבל ג' עבירות אלו ... יהרג ואל יעבור ... וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר, הרי זה קידש את השם ... וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ועבר ולא נהרג, הרי זה מחלל את השם, וכו', עכ"ל. הרי ס"ל להרמב"ם דכל איסור עשיית ג' העבירות ע"י אנס הוי משום קידוש ד' וחילול ד'. (וכ"ה בספר המצוות ל"ת סג). אולם, ע"י בתוס' (עד: ד"ה והא אסתר) דמוכחא דס"ל דרק בפרהסיא יש לג"ע ע"י אונס דין חילול ד'; מיהו, בצניעא אסור בתורת גילוי עריות עצמו. יוצא דס"ל לתוס' דאיסור עשיית ג' עבירות ע"י אונס היינו משום חומרייהו, דג' עבירות הרי הן כ"כ חמורות דלא הקילה התורה בעשייתן אפילו ע"י אנס. ועיין עוד בדברי התוס' (שם), דלכו"ע (אפי' לרבא) מהני דין קרקע עולם לענין עצם דין גילוי עריות, וס"ל לרבא דלא מהני לענין גילוי עריות בפרהסיא, דהוי חילול ד'.

ע"פ הנתבאר, שפיר מובנת פלוגתת תוס' והרמב"ם. לפי התוס', כיון דג' עבירות אסורות אפילו ע"י אונס משום חומרייהו, שפיר שייכא דין קרקע עולם לגילוי עריות דבצינעא, דאסור משום גילוי עריות ולא משום חילול ד', ובכה"ג דהאשה קרקע עולם, אינה חייבת למסור את נפשה, דאינה עוברת אג"ע כשהיא קרקע עולם. מיהו, כיון דס"ל להרמב"ם דג' עבירות אסורות אפילו בצינעא מטעם חילול ד' ולא מטעם חומרייהו, הרי אין דין קרקע עולם מהני לענין חילול ד', שפיר לא הביא דין קרקע עולם בדין עשיית ג' העבירות ע"י אנס.

ב. אוב וידעוני, כשפים ומולך

עיין ביד רמ"ה (סנה'. סז: ד"ה אמר אביי הל'): מעשה שדים בכלל כשפים הוא וכי עביד מעשה מיחייב עלייהו סקילה ... כולהו בכלל מכשף ניהו, אלא שזה עושה ע"י שדים וזה עושה ע"י כשפים בלבד, וכו', עכ"ל. מיהו, כתב הרא"ש (סנה' ז: ח): ... שמעשה שדים אינו בכלל כשפים ומותרים הם, וכו', עכ"ל. והרי איתא בסוגיא (סז:), והאמר ר' יוחנן למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, ע"כ. הא ע"פ דברי ר"י לכאורה שפיר ליחשיב מעשה שדים בכלל כשפים, דהעושה גם מעשה כשפים וגם מעשה שדים הריהו מכחיש פמליא של מעלה, דמשתמש בכחות שאינן מן הטבע. וא"ה אמאי ס"ל להרא"ש דמעשה שדים שרי?

הא כתב הרמב"ם (הל' עכו"ם פ"ו הל' א-ב) דמעשה אוב וידעוני הוו מיני ע"ז¹; וע"ע בסוגיין (סז:), דאמר ר' יהודה דאוב וידעוני הא בכלל כשפים. ואפשר לומר דהרא"ש ס"ל כעין שיטת הרמב"ם דמעשה אוב וידעוני הוי ע"ז, וכיון דאמר ר"י דאוב וידעוני בכלל כשפים הוו, ס"ל

¹ וז"ל, כיצד מעשה האוב. זה שהוא עומד ומקטיר קטורת ידועה ואוחז שרביט של הדס בידו ומניפו והוא מדבר בלאט דברים ידועים אצלם עד שישמע השואל כאילו א' מדבר עמו ומשיבו ... וכן הלוקח גלגולת המת ומקטיר לה ומנחש בה עד שישמע כאילו קול יוצא ... כיצד מעשה הידעוני. מניח עצם עוף ששמו ידוע בפיו ומקטיר ועושה מעשיות אחרות עד שיפול כנכפה וידבר בפיו דברים שעתידין להיות. כל אלו מיני ע"ז הן, וכו', עכ"ל.

להרא"ש דכל כשפים הוו ממין ע"ז. וע"כ ס"ל להרא"ש דלא שייכא איסור כשפים למעשה שדים, שהרי העושה מ"ש אינו עובר את השד; אדרבא, משתמש הוא בשד לקיים רצונו. משא"כ אוב וידעוני, דמקטיר להו והוו ע"ז, והוקשו להו כל כשפים; לפיכך ס"ל דרק מעשי כשפים אסירי, והיינו מפאת ע"ז, ומעשה שדים, דלית בהו ע"ז, שרייני.

אולם שיטת הרמב"ם גופא צ"ע, שהרי כתב הוא דמעשי אוב וידעוני הוו מיני ע"ז; מיהו, כתב הרמב"ם דהשואל בבעל אוב וידעוני והעושה מעשה כשפים והמנחש, קוסם, מעונן, חובר חבר, דורש אל המתים וכו' הוו שקר וכזב (שם פי"א הט"ז), ולא כתב כלל דהוו ע"ז. וכן הביא הרמב"ם הלאו דהעושה אוב וידעוני בפרק ו', דמיירי באיסורים השייכים לע"ז, ולא הביא לאוין דהשואל בבעל אוב וידעוני, המכשף, החובר חבר, הדורש אל המתים וכו' עד פרק יא, דמיירי בדרכי הגויים, ולא הוזכר בו איסור ע"ז או סרך ע"ז כלל. וכן נמי בספר המצוות, דמנה הרמב"ם לאוין דהעושה אוב וידעוני כמצוות ח' וט' וכתב דהוו מיני ע"ז, ומנה הל"ת דהשואל בבעל אוב וידעוני, החובר חבר, המכשף וכו' בנפרד כמצוות ל"ג-ל"ח, ולא הזכיר כלל דהוו מיני ע"ז. מכל זה איכא למפרך דממ"נ, אי העושה מעשה אוב וידעוני הוי מעשה ע"ז, אמאי אין השואל באוב וידעוני (והעושה שאר מיני כשפים) חשיבי כמיני ע"ז נמי, או עכ"פ ליחשבו כסרך ע"ז? ואיכא למשאל נמי מ"ש המעיין בשאר ע"ז דעובר על לאו ד'אל תפנו' (הל' ע"ז פ"ב ה"ב) מהשואל בבעל אוב וידעוני דלא חשיב עוסק בע"ז ואינו עובר אאל תפנו?

הא נקט וביאר הרמב"ם הלאו דמולך תיכף אחר הלאו דהעושה מעשה אוב וידעוני (שם פ"ז ה"ג), וז"ל, הנותן מזרעו למולך ... חייב וכו'. כיצד ... לוקח מקצת זרעו ומוסרו לכומרין עובדי האש ואותן הכומרין נותנין הבן לאביו אחר שנמסר בידן להעבירו באש ברשותן, ואבי הבן הוא שמעביר בנו על האש ברשות הכומרין ומעביר אותו ברגלו מצד לצד אחר בתוך השלהבת. לא שהוא שורפו למולך כדרך ששורפין בניהם ובנותיהם לע"ז אחרת, אלא בהעברה בלבד היתה עבודה זו ששמו מולך. לפיכך העושה עבודה זו לע"ז אחרת חוץ ממולך פטור, עכ"ל. ואיתא בגמ' סנהדרין (סד.), תניא א' למולך וא' לשאר ע"ז חייב ר"א בר"ש אומר למולך חייב שלא למולך פטור וכו', וביארה הגמ' דת"ק ס"ל דמולך הוי

ע"ז ור"א בר"ש סבירא ליה דאינו ע"ז. ומהא איכא לאקשוויי אדברי הרמב"ם, שהרי כתב, 'לפיכך העושה עבודה זו לע"ז אחרת חוץ ממולך פטור, דהיינו כדברי ר"א בר"ש ממש, דס"ל דאין מולך ע"ז. מיהו, כיון דכתב הרמב"ם 'לא שהוא שורפו למולך כדרך ששורפין ... לע"ז אחרת', משתמע דס"ל דמולך הוי ע"ז. וכן נמי מאי דכתב, 'העושה עבודה זו לע"ז אחרת', משתמע דס"ל דמולך הוי מין ע"ז. ועיינן בפה"מ דברור דס"ל להרמב"ם דמולך היינו ע"ז, ופסק התם נמי כר"א בר"ש דס"ל דאינו ע"ז. וצ"ב.

ונ"ל דס"ל להרמב"ם דלכו"ע מולך הוי ע"ז [ועי' במש"כ בהל' יסודי התורה (פ"ח ה"ד) דמולך חשיבא ע"ז], אלא דשאני משאר ע"ז כיון דלית ליה הקרבה, ובוה פליגי הת"ק ור"א בר"ש אי הוי ע"ז גמורה אי לאו. הת"ק ס"ל דהוי ע"ז גמורה ורגילה אע"ג דלית ליה הקרבה, ור"א בר"ש ס"ל דחסרון הקרבה (או קבלת אלהות כגון ע"י השתחוויה) משנה את דיניה משאר מיני ע"ז, והוי איסור מפאת ע"ז בלא דין ע"ז.

ע"פ הנ"ל שפיר מובן אמאי ס"ל להרמב"ם דמוסר האב את הבן לכומרי המולך ואז הם מוסרין אותו בחזרה לאב המעבירו באש (נגד שיטת רש"י והרמ"ה דס"ל דהכומרין מעבירין את הבן), והיינו משום דס"ל להרמב"ם דיסוד דין מולך לפי ר"א בר"ש הוי דהיא פעולה מפאת ע"ז אלא דלית ליה דין ע"ז משום דאין בו הקרבה; ואי מסירת הבן לכומרי המולך הויא ע"מ שהם עצמם יעבירוהו באש, הוי דומה להקרבה. וכ"נ מובן פסק הרמב"ם (בהל' ד), וז"ל, אינו חייב כרת או סקילה עד שימסור בנו למולך ויעבירו ברגלו, וכו', עכ"ל. הרי מפשטות לישניה דרב יהודה (סנה' סד:) משתמע דפטור אם העבירו ברגליו. מיהו, הרמב"ם הבין לפי שיטתו דכן דרכו וחיובו של המעביר למולך, ונראה דס"ל הכי מחמת שיטתיה ביסוד איסור מולך לדעת ר"א בר"ש, דכיון דמולך הוי ע"ז בלי הקרבה, ליכא לפרושי כפשטות הסוגיא (כשיטת רש"י והרמ"ה) דאוחז ומעביר את הבן דרך האש בחיקו, דהוי דומיא דהקרבה, דהא כיון דס"ל להרמב"ם דיסוד מולך היינו דהוי ע"ז בלי הקרבה, בע"כ ס"ל דהבן עובר באש דרך רגליו, כהליכה ולא כמסירה או הקרבה.

ע"פ הנתבאר, נראה דהסמיך הרמב"ם הלאו דהעושה מעשה אוב וידעוני תיכף קודם הלאו דמולך, דכמו דמולך לית ליה דין ע"ז, ה"נ מעשה

אוב וידעונוי לית להו דין ע"ז. דהיינו, אע"ג דמקטיר באלו המעשים לאוב וידעונוי ולכן הוו מיני ע"ז, אין ההקטרה לשם עבודה גופא או בשביל קבלת אלוהות, אלא הויא רק כדי לעורר את דיבור האוב או הידעונוי; וכיון דכן, אין לו דין ע"ז ממש, ונשאר כמעשה איסור מפאת ע"ז בלי דין ע"ז, דומיא דמולך.² וה"נ בשאר לאויין דכותב הרמב"ם בפרק ו, כגון מצבה, אבן משכית, ונטיעת עץ במקדש (אשירה) דכולהו אסירי מפאת ע"ז ולית להו דין ע"ז כלל.

עפ"ז מובן אמאי השואל באוב וידעונוי, החובר חבר, המכשף וכו' הובאו בנפרד בפרק יא מהלכות ע"ז ולא חשבן הרמב"ם כמיני ע"ז כלל, דרק מעשי אוב וידעונוי (דאית בהו הקטרה לאוב וידעונוי ע"מ שידבר) חשיבי מיני ע"ז, אף דלית בהו דין ע"ז כלל. משא"כ כל הני דאין בהם הקטרה או הקרבה כלל, ע"כ אין איסורייהו שייכין לע"ז כלל.³ ומובן נמי אמאי השואל בבעל אוב וידעונוי אינו עובר על לאו דאל תפנו ואין מעשיו חשיבי אבזרייהו דע"ז, דיסוד דין ע"ז (דהיינו הקרבה לשמה וקבלת אלוהות) ליתא בעושה מעשה אוב וידעונוי, ולפיכך אין השואל בהן עוסק באבזרייהו דע"ז ואינו עובר אאל תפנו, דלית לעושה מעשה אוב וידעונוי עצמו דין ע"ז כלל.

ג. נערה מאורסה ואשת איש

תנן (סנהדרין סו:), הבא על נערה מאורסה אינו חייב עד שתהא נערה בתולה מאורסה ... באו עליה שנים הראשון בסקילה והשני בחנק,

² ול"ד לעע"ז מאהבה ומיראה (סנהדרין סא:): דקיי"ל כרבא דפטור (עי' ברמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"ו), דהתם הויא ע"ז רגילה אלא דלהעובדה יש חסרון בכוונתו; משא"כ במולך ומעשה אוב וידעונוי, דעובדן כדרכן, רק דאינן ע"ז בדינן.

³ וצ"ל דהבין הרמב"ם את מימרא דר"י ד"אוב וידעונוי בכלל מכשפים ... (סנהדרין סז:): בענין דכלהו מכחישינן פמליא של מעלה, וע"כ כלהו חשיבי מיני כשפים; מיהו צ"ל דס"ל להרמב"ם דלא דימה ר"י אותן בשייכותן לע"ז, דרק מעשה אוב וידעונוי הוו מיני ע"ז ולא שאר כשפים.

ע"כ. ופי' היד רמ"ה (שם ד"ה מתני'), וז"ל, באו עליה שנים, כגון שנעשת בעולה בביאת הראשון, וכו', עכ"ל. וע' ברמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ו), וז"ל, באו עליה עשרה והיא בתולה ברשות אביה זה אחר זה, הראשון בסקילה וכולן בחנק. בד"א שבאו עליה כדרכה, אבל אם באו עליה שלא כדרכה, עדיין היא בתולה וכולן בסקילה, עכ"ל. ודייקו בהגהות ליד רמ"ה דס"ל להרמב"ם דאי באו עליה כדרכה ועדיין היא בתולה, הראשון בסקילה והאחרים בחנק. מיהו, ס"ל להרמ"ה דבכה"ג כולן בסקילה, מדכתב כגון שנעשת בעולה בביאת הראשון.

ונראה לבאר דפליגי הרמ"ה והרמב"ם בדין ערוה דנערה מאורסה. הרי כתב הרמ"ה (שם בא"ד), וז"ל, באו עליה ב' ... השני בחנק, שלא תאמר כי רבי רחמנא בעולה בחנק ה"מ בבעולת בעל, אבל נבעלה בזנות אימא לא סקילה ליחייב ולא חנק ליחייב, קמ"ל, עכ"ל. משתמע דס"ל דאין חנק חיוב כללי לכל אשת איש, אלא דחל חיוב חנק רק היכא דגלי רחמנא, והיכא דלא גלי, לא חל. מיהו, עיין ברמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"א הל' ד-ו), דלא מנה חיובי סקילה לנערה מאורסה ושריפה לבת כהן שזינתה במנין עריות דחייב עליהן מיתה, ורק מנה חיוב חנק דאשת איש. ועי' בספר המצוות (שורש ז), דביאר התם הרמב"ם דאין בת כהן שזינתה ונערה מאורסה ואשת איש (דחנק) ג' מצוות, אלא דאיכא רק מצות ל"ת א' דאשת איש, וסתמה בחנק, והתנה תורה דאי היא נערה מאורסה אז מיחייבת סקילה ואי הואי ב"כ הרי היא חייבת שריפה.

עפ"ז יש לבאר פלוגתת הרמ"ה והרמב"ם בדין באו עליה ב'. לדעת הרמ"ה, נערה בתולה מאורסה הוא ערוה נפרדת מאשת איש דחנק, ולהכי ס"ל דבעינן דנערה מאורסה דסקילה תהיה בתולה ממש, דהיינו דלא נשרו בתוליה, ודאשת איש דחנק תהיה בעולה ממש, דהיינו דנשרו בתוליה. ולא סגיא בנבעלה ולא נשרו בתוליה, אע"ג דעכ"פ היתה בה פעולת ביאה, וה"ט משום דכפעולת ביאה לחוד הרי לא אשתניא גופה או דין זכותה, וע"כ לא נעשית בהכי לערוה נפרדת. משא"כ אי נשרו בתוליה, דאז שפיר נעשית אשה (ערוה) אחרת ע"י שינוי גופה ליחייב בחנק. מיהו, כיון דהרמב"ם ס"ל דכל אשת איש היינו ערוה א', הבין הוא את הסוגיא כפשטה, דהיינו דאי נבעלה הנערה מאורסה מקודם (אפילו לא נשרו בתוליה), חייבת חנק בביאת השני, דדין בעולת בעל דחיוב חנק הוי רק

תנאי בחיובא ולא זהות דערוה חדשה.⁴ ועיין בכותרת להל' איסורי ביאה, דמנה שם הרמב"ם כל העריות דקורבה (אם, אשת אב, אחות וכו', מצ' א-טז התם), ואח"כ מנה איסורי משכב בהמה וזכור (מצ' יז-כא),⁵ ואח"כ אי' אשת איש (מצ' כב) ואח"כ אי' נדה (מצ' כג). והיינו כסדר הפסוקים בפ' אחרי מות, ונערך הלכות איסורי ביאה על פיו. ואיכא למשאל אמאי אי אשת איש לא נמנה בהדי איסורי עריות דקורבה, דדמי להו טפי מאיסור משכב זכר ומשכב בהמה ונדה.

ונ"ל דאע"ג דיש לאיסור ביאת א"א דין גילוי עריות, אין האיסור משום דהיא בעצם ערוה. אדרבא, איסור ביאת אשת איש היינו משום דקשר וזיקת אישות שלה עם בעלה, אוסרתה על כל העולם, והבא עליה חוץ מבעלה פוגם בזיקת אישותה עם בעלה ומשום הכי מיחייב מיתה. לכן נקט הרמב"ם דין אשת איש בהדי דין זכור ובהמה, דזכור אינו בעצם ערוה וה"ה בהמה, וחיובא לא אתא משום שם ערוה דהזכור או הבהמה אלא משום דקשר עמם דרך ביאה אסור ויש להני ביאות עצמן דין גילוי עריות.⁶

⁴ עפ"ז איכא לתרץ קושיא אחרינא על הרמב"ם. הרי נקט להלן (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ז) את דין המשנה דכתובות (מד.), נערה מאורסה שהיתה משוחררת או גיורת אע"פ שנשתחררה ושנתגיירה והיא פחותה מבת ג' שנים ויום אחד הרי זו בחנק ככל אשת איש, עכ"ל. ועיין במקורות וציונים למהדורת שבתי פרנקל דהביאו את תמיהת השט"מ על פיה"מ התם בכתובות, דביאר הרמב"ם התם דנערה המאורסה שנתגיירה או שנשתחררה פחותה מג' שנים ויום א' מיחייבא חנק משום דאינה בתולה. ואיכא לבאר את שיטת הרמב"ם התם כמו דכתבנו, דהיינו דאע"ג דחוזרות בתוליה כשנבעלה בפחות מבת ג' ויום א', מ"מ דין סקילה דנערה מאורסה הוי דין תנאי דלא נעשית בגופה פעולת ביאה, אע"ג דבעצם אית לה בתולים, ולהכי כל שנבעלה בשום פעם, דינה בחנק.

⁵ הרי כלל הרמב"ם איסורי גילוי ערות אביו וערות אחי אביו בהדי איסור משכב זכר, ולכאורה היינו כביאור התוס' (סנהדרין נד. ד"ה הבא על אביו) ע"פ הירושלמי דאיסורי גילוי ערות אביו ואחי אביו הוו מפאת איסור דמשכב זכר.

⁶ ונ"ל דנדה נמי אינה ערוה בעצם [ולהכי יחוד עם אשתו נדה שרי] (כתובות ד., אה"ע סי' כב) כייחוד עם זכר או בהמה], אלא דיש לביאת נדה רק דין דג"ע; ולהכי מנה

משא"כ בשאר איסורי ערוה, דהאיסור ביאה נתהווה מחמת דין ערוה דהבועל או הנבעל. ונ"ל דס"ל להרמ"ה דשפיר הוא א"א ערוה ככל שאר עריות, ומשום הכי ס"ל דנערה מאורסה בתולה ובת כהן הוו עריות נפרדות לגמרי, דאין זיקת אישות עם בעליהן אוסרת ביאתן עם נואף, אלא דחלות דין ערוה דידן מהווה את דין ביאתן. אולם, כיון דס"ל להרמב"ם דזיקת אישות הבעל אוסרת ביאה עם נואף, ליכא למימר דבעולת בעל, נערה מאורסה וב"כ הוו ג' נשי עריות נפרדות, דהזיקה ולא החלות על האשה היא המהווה את האיסור ביאה.⁷

ע"פ ביאורנו בשיטת הרמב"ם, אפשר להבין את פסקיה בענין ב"נ שבא על אשת איש ישראלית. הרי איתא בגמ' (סנהדרין כז:): בא על עריות ישראל נידון בידי ישראל למאי הלכתא ... א"ר יוחנן לא נצרכה אלא

וביאר הרמב"ם דין נדה אחר דין משכב בהמה, זכר, ואשת איש. וה"ט דלא הוזכרה נדה בפ' עריות דאחרי מות, דנדה נמי אינה בגדר ערוה, וביאתה נאסרת כביאת זכר ובהמה וכו' מפאת קשר של ביאה אסורה ולא משום דין ערוה דהנבעלה.

⁷ וכעין זה צ"ל לפי שיטת רש"י בדין ג"ע דבני נח. הרי דייק המנח"ח דס"ל לרש"י (סנהדרין נח: ד"ה ולכלל) דעבד כנעני מותר בעריות דקורבה דב"נ רק היכא דהעבד והקרובות נולדו בעבדות; מיהו, אי נולדו בגיותן ונתגייירו, אסורים בעריות דקורבה בעבדותן. ואיכא לאקשווי אמאי אסירי, שהרי אין לעבדים יחוס.

ונ"ל דס"ל רש"י דעריות דקורבה דב"נ הא כעריות דקורבה דישאל, דאע"ג דאין יחוס וקשר בין אח לאחות וכו' בהיותן עבדים כנענים, מ"מ שם אח ואחות אית להו, ושמות עריות אלו מהווין איסורא. משא"כ להרמב"ם דס"ל דעבד כנעני מותר בעריות דקורבה דידיה בכ"ג (הל' איסורי ביאה פי"ב הי"א), דס"ל דאין שם ערוה על הגברא דב"נ, ורק הקשר דקורבה הוא האוסר; ומשו"ה עבדים כנענים דלית להו יחוס (דהיינו קשר קורבה) מותרים בעריות דקורבה דב"נ אפילו אי לא נולדו בעבדותן.

[ועי' מש"כ בבית יצחק כרך כה (שנת תשנ"ג, "בענין שבע מצוות בני נח"), דהרמב"ם ס"ל דליכא בז' מצוות ב"נ חלוות דין ומעשים הלכתיים וכו', אלא דיני ב"נ מבוססים על פעולות גופניות לבד (לא מעשים הלכתיים) ועל המציאות (ולא על חלוות דין), ודפליג הרמב"ן על זה. ומדוייק בכמה דוכתי בפרק ד' מיתות דרש"י ס"ל בהכי כדעת הרמב"ן, וא"ה אתי שפיר בנידון דידן.]

לנערה מאורסה דלדידהו לית להו דדיינינן להו בדינא אשת איש בדינא דידהו דיינינן להו, וכו', ע"כ. ועיין להלן בפירקין (נח): אמר רבא בן נח שבא על אשת חברו שלא כדרכה פטור. מ"ט, באשתו ולא באשת חברו, ודבק ולא שלא כדרכה, ע"כ. וכתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ז), וז"ל, אין ב"נ חייב על אשת חברו עד שיבא עליה כדרכה ... אבל עכו"ם הבא על הישראלית בין כדרכה בין שלא כדרכה חייב. ואם היתה נערה מאורסה נסקל עליה כדיני ישראל. בא עליה אחר שנכנסה לחופה ולא נבעלה הרי זה בחנק כדיני ישראל [כשיטת רב נחמן בר' יצחק (גז):]. אבל אם בא על אשת ישראל אחר שנבעלה, הרי זה כמי שבא על אשת עכו"ם חברו ויהרג בסייף, עכ"ל. משתמע דס"ל להרמב"ם דהבא על אשת איש ישראל לאחר שנבעלה חייב בסייף אפילו בא עליה שלא כדרכה. ותמיהה, דממ"נ אי דיינינן ליה בדיני ישראל (ומשום הכי מיחייב אשלא כדרכה), ליחייב חנק ולא סייף. ואי דיינינן ליה בדינא דידהו (ומשום הכי חייב סייף) לא ליחייב אשלא כדרכה באשת איש ישראל, דבדינא דידהו פטור כשבא על אשת חברו שלא כדרכה. אלא צריך לפרש ע"פ הנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם, דכיון דיסוד איסור ביאת אשת איש הוי דפוגם בזיקת האישות בין האשה לבעלה, חזינן מפאת הנבעלת אי ביאת הנואף פוגמת בזיקת אישותה. גבי ישראלית, כיון דביאה שלא כדרכה חשיבא ביאה, כשנבעלת ע"י עכו"ם שלא כדרכה, שפיר יש פגם בזיקת אישות דידה, ומיחייב, וזה פסק הרמב"ם.

ונראה דהרמ"ה יחלוק על זה וס"ל דפטור בכה"ג, דכיון דס"ל דאשת איש הויא חלות שם ערוה ומיחייב עליה משום חלות זו, ליפטור העכו"ם שבא על אשת איש ישראל שלא כדרכה, שהרי דיינינן ליה בדינא דידהו ולגביה לא עשה פעולת בעילה עם ערוה, דהרי בעל שלא כדרכה.

ד. גזל פחות משהו פרוטה

כתב רש"י (נז. בד"ה צערה בשעתא) בענין גזל פחות משהו פרוטה, וז"ל, ובישראל בישראל נמי אסור ומעבר לא עבר דכתיב לא תגזול והשיב את הגזילה אמידי דהשבון קרי גזל ואידך לא, וכו', עכ"ל. הרי ס"ל דמי שגזול פחות משהו פרוטה עביד איסורא, מיהו אינו עובר אלאו דלא תגזול. וצ"ע בטיב האיסור.

הרי כתב הרמב"ם בהלכות גניבה (פ"א הל' א-ב), וז"ל, [א] כל הגונב ממון משהו פרוטה ומעלה עובר על ל"ת שנ' לא תגנבו ... ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון גוי עובר ע"ז וא' הגונב את הגדול או את הקטן. [ב] אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, וכו', עכ"ל. ועיין במש"כ הרמב"ם בהלכות גזילה (פ"א הל' א-ב) [א] כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה עובר בל"ת שנ' לא תגזול, וכו'. [ב] ואסור לגזול כל שהוא דין תורה. אפילו גוי עע"ז אסור לגזלו או לעשקו, וכו', עכ"ל. הרי איסורי גניבה וגזילה פחות משהו פרוטה צ"ב, שהרי נקט הרמב"ם דאינו עובר על לאוין דלא תגנבו ולא תגזול אא"כ גנב או גזל שוה פרוטה, ואי הכי אמאי עבר איסור תורה אי גנב או גזל פחות משהו פרוטה? וקשה לבאר דהוי מדינא דחצי שיעור, שהרי משמע ברמב"ם (הל' גזילה פ"א ה"א) דאינו עובר אלא תגזול אי גזל מגוי, וכתב, וז"ל, אסור לגזול כל שהוא דין תורה אפילו גוי עע"ז, וכו', עכ"ל, ואי הוי איסור גזל בפחות משהו פרוטה משום דין חצי שיעור, לא מסתברא דיאסר גזל הגוי בפחות משהו פרוטה, שהרי איסור דחצי שיעור היינו מעין גוף הלאו, וכיון דס"ל להרמב"ם דאינו עובר אלאו דלא תגזול כשגזל מן העכו"ם שוה פרוטה, קשה למימר דעובר איסור לא תגזול בתורת חצי שיעור כשגזל מן העכו"ם פחות משהו פרוטה.⁸ וצ"ע.

⁸ ואפילו אי איסור חצי שיעור הוי איסור כללי, מ"מ קיימא קושייתנו, דלפי היש אומרים דחצי שיעור היינו איסור כללי, עכ"פ בעינן דהאיסור בצורת חצי שיעור יהיה כיסוד הלאו, והכא ביסודו של דבר, לא שייכא לא תגזול לעכו"ם כלל.

ויש דפי' דהחינוך ס"ל דגזל פחות משהו פרוטה אסור מתורת חצי שיעור, והביא מדבריו במצ' קכ"ט שהזכיר את דין חצי שיעור בביאור הדבר. אולם, ע"פ עיני בדברי החינוך לא משתמע הכי, שהרי כתב, וז"ל, אבל לאו דלא תגזול אינו חל אלא בשוה פרוטה ... אבל מ"מ אסור הוא ד"ת, כמו חצי שיעור דאין לוקיין עליו והוא אסור מדאורייתא, עכ"ל. הא לא כתב דגזל פחות משהו פרוטה אסור בתורת איסור חצי שיעור, אלא דאיסור זה דומה לאיסור חצי שיעור.

ואפשר דטעמייהו דהרמב"ם והחינוך דלא אסרו גזל פחות משהו פרוטה מתורת חצי שיעור היינו משום דס"ל דאיסור חצי שיעור הוי דין בפעולה הנאסרת, דהפעולה

ונראה דס"ל להרמב"ם דיש בתורה אוסר כללי (דהיינו כח של איסור) אהחזקת מידי שלא ברשות בעליו, ודהמציאה תורה ג' לאוין נפרדין (לא תגנבו, לא תגזול, ולא תעשוק) מכח איסור זה. ומחמת האוסר הכללי דהחזקת מידי שלא ברשות, נמצא דאסור מה"ת לגזול או לגנוב או לעשוק פחות משהו פרוטה, אע"ג דאינו בגדר ג' הלאוין דנתהוו מכח האיסור העיקרי.

ויש להביא ראייה לזה ממש"כ הרמב"ם בספר המצוות, דמנה לאוין אלו כג' לאוין נפרדין (מצ' ל"ת רמד, רמה, רמז). וע"ש (ל"ת רמז) בענין עושק דחזר הרמב"ם ושנה דין גניבה וציורה, דין גזילה וציורה, ואח"כ דין עושק וציורה. [וז"ל שם, וזה שהגנבה לקיחת מה שאצל אחר בתחבולה ובסתור, והוזהרנו מהפועל ההוא באמרו לא תגנבו ... והגזול הוא לקיחת מה שאצל אחר באונס ... והוזהרנו מזה הפועל ג"כ באמרו לא תגזול, וכי, עכ"ל.] ונ"ל ע"פ הנתבאר, דגנבה גזלה ועושק אסירי מכח אוסר א', דהיינו החזקת מידי דאחרים שלא ברשות, ולפיכך כללם הרמב"ם יחד, אע"ג דהווי ג' לאוין נפרדין. והיינו נמי דכתב (מצ' ל"ת רמז), "והוזהרנו מהפועל ההוא ... באמרו לא תגנבו, וכן כתב שם בענין לא תגזול ולא תעשוק, והיינו דג' לאוין אלו הוו ציורים ופעולות שונות דנאסרות מכח אוסר א', כדנתבאר.

הנאסרת נעשית לחצאין. להכי לא שייכא איסור חצי שיעור בגזל, דפעולת החטיפה (בין גזל מנה בין גזל פחות משהו פרוטה) חד היא, וע"כ ס"ל דליתא איסורא דחצי שיעור, דליכא פעולה לחצאין אי גזל פחות משהו פרוטה. א"נ ס"ל להרמב"ם והחניוך דאיסור ח"ש הוי דין בחפצא, וס"ל דשאני דין גזל פחות מש"פ ולא שייכא ל"י דין ח"ש משום דאין על פחות מש"פ שם ממון, ולהכי הגזול פחות מש"פ אינו גזול חפצא דממון, ומש"ה ס"ל דלא אסרתו תורה.

[ועייין במש"כ הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ג ה"ו, ובפי"ד ה"ב), דאפשר לדייק דס"ל להרמב"ם דאיסור חצי שיעור חל רק באיסורי אכילה. ועייין עוד במש"כ בבית יצחק כרך כו (שנת תשנ"ד, "ליקוט הערות עמ"ס פסחים") וכרך לב (שנת תש"ס, "איסור אכילת דם וכללים באיסורי אכילה") בענין שיטת הרמב"ם בשיעורי איסורי אכילה וחצי שיעור חמץ בפסח.]

ה. הבא במחותרת ורודף

תנן (עב.), הבא במחותרת נידון (נהרג) על שם סופו וכו'. ואיתא התם בגמ', אמר רבא מ"ט דמחותרת, חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ע"כ.

ועיין ביד רמ"ה (שם ד"ה אמר רבא) דפירש דרבא ס"ל דהחזקה היינו דאדם "טורה להציל בכל דבר ואפילו בנפשו של גנב, והאי גנב כיון דאתי למיגנב ודאי אי לאו דדעתיה למקטליה לבעה"ב כי קאי באפי' לא הוה אתי לפיכך אמרה תורה הבא להרגך השכם להרגו...." ופירש עוד, וז"ל, ולא מצינן למימר דהאי דקאמר אין אדם מעמיד עצמו על ממונו דלהצלה בעלמא הוא ולא לאוצוליה בנפשו של גנב, דא"כ אכתי מנא ידעינן דדעתיה דגנב למקטליה לבעה"ב כי היכי דלדייניה כרודף, האי מימר אמר אי יכילנא ליה לבעה"ב שקילנא ליה לממוניה בע"כ ואי לא שביקנא ליה ולממוניה וערקנא, אלא משום דידע ביה בעה"ב דאי יכיל ליה קטיל ליה הילכך כי אתי אדעתא דקדים איהו וקטיל ליה, הילכך הוה ליה רודף, עכ"ל.

מיהו, עיין בדברי רש"י (שם ד"ה חזקה) דלא פירש דהגנב חושב דבעה"ב יהרוג אותו, וז"ל, חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. שרואה שאחר נוטלו ושותק הלכך יודע הגנב הזה שבעה"ב עומד על ממונו להצילו ומימר אמר הגנב אי אזילנא לגביה קאי באפאי ואי קאי קטילנא ליה ואמרה לך תורה אין לו דמים ומלמדתך מאחר שהוא בא להרגך השכם אתה להרגו, עכ"ל. ועיין בדברי רש"י ביומא (פה: ד"ה אין אדם) דכתב כדבריו בסנהדרין והוסיף, וז"ל, ואין זה ספק נפשות אלא ודאי נפשות וכו', עכ"ל. ושיטת רש"י צ"ב, דכיון דס"ל דאין חזקת אין אדם מעמיד עצמו על ממונו דבעה"ב יהרוג את הגנב, אמאי לא חיישינן דכונת הגנב היא לגנוב רק אי לא יקום בעה"ב נגדו, ואי יקום נגדו יברח, כדהקשה הרמ"ה?

ואפשר לפרש דתליא פלוגתייהו בדין דאזלינן בתר רובא בד"נ. עיין בסוגיא זו (סנהדרין סט.), דהובאו עניינים דאזלינן בהו בתר רובא בד"נ. ודוק, דכל הנהו עניינים איירי ברוב של רגילות הטבע, דהיינו דרוב נשים אינן איילוניות ורובא דאינשי עבדי דטעו בעיבורא דירחא, וכו'. ונ"ל דלכן ס"ל להרמ"ה דלא שייכא דין דאזלינן בתר רובא בדין הבא במחותרת,

דכונת הגנב אינה תלויה ברגילות של טבע, ולכן ביאר דצ"ל דבודאי דעת בעה"ב היא להרוג את הגנב, דעי"ז איכא דין אנן סהדי דהגנב בא להרוג, ושפיר הוי רודף. ואפשר למימר דרש"י ס"ל דאזלינן בתר רובא בכל ענייני ד"נ, ולכן כיון דכוונת רוב גנבי הבאים במחתרת היא להרוג את בעה"ב, שפיר מיקרי הגנב רודף.

אמנם, עיין בדברי הרמב"ם (הל' גניבה פ"ט ה"ט), ומפני מה התירה תורה דמו של גנב אע"פ שבא על עסקי ממון לפי שחזקתו שאם עמד בעה"ב ומנעו יהרגנו ונמצא זה הנכנס לבית חבירו כרודף, וכו', עכ"ל. ואיכא לאקשוויי טובא, שהרי אין אפילו חזקה דבעה"ב יעמוד על ממונו נגד הגנב, רק דאם יעמוד נגדו, הגנב יהרגנו; וא"ה היאך הוי הגנב רודף מתחילת כניסתו וניתן רשות להרגו, הא הוי ספק בד"נ.

ונ"ל דס"ל להרמב"ם דאין הבא במחתרת כשאר רודף, אלא דחידשה תורה וקבעה עליה דין רודף, אע"ג דבקושטא אינו רודף ממש, ובלאו חידוש דין רודף עליה לא הוה מצי בעה"ב למקטליה. והיינו דכתב הרמב"ם בדין הבא במחתרת, "ונמצא זה הנכנס לבית חבירו כרודף", כלומר דאינו רודף ממש, אלא דקבעה עליה תורה דין רודף. [מיהו, פשיטא מדברי רש"י והרמ"ה דס"ל דהבא במחתרת הוי כשאר רודף, מדאיצטריכו להוכיח דאין כאן ספק נפשות. ועיין עוד בדברי הרמ"ה שהובאו לעיל, דכתב בפירוש דהבא במחתרת הוי רודף.]

ושפיר אתי ביאורנו בד' הרמב"ם כפי שיטתיה בענין התראה לרודף ולהבא במחתרת. הרי כתב בדין שאר רודף (הל' רוצח פ"א ה"ז), וז"ל, כיצד, אם הזהירוהו והרי הוא רודף אחריו, אע"פ שלא קיבל עליו התראה כיון שעדיין הוא רודף, הרי זה נהרג, וכו', עכ"ל. מיהו, גבי הבא במחתרת, לא הצריך הרמב"ם התראה קודם הריגת הגנב. ונ"ל ע"פ פשטות דהיינו טעמא משום דשאר רודף בעי התראה כדי ליהרג, אלא דחידשה תורה וקבעה על הבא במחתרת דין רודף מיד, ולכן לא בעי התראה, דכבר חל עליו כל דין רודף מחמת ביאתו במחתרת.

אולם, עיין עוד בדברי הרמב"ם (הל' רוצח, שם), דאין הורגין רודף אא"כ אינו יכול להצילו בא' מאבריו. והא לא התנה הרמב"ם כן בדין הבא במחתרת; רק כתב (הל' גניבה פ"ט ה"ז), וז"ל, ורשות יש לכל להרגו

... בכל מיתה שיכולין להמיתו שנאמר אין לו דמים, עכ"ל. ונ"ל יתר עפ"ז דאין דין רודף דהבא במחותרת שוה לרודף רגיל. אלא נ"ל דדין רודף דהבא במחותרת הוי דין רודף חדש, דומיא דרודף (כלשון הרמב"ם 'כ'רודף, הל' גניבה פ"ט ה"ט), אלא לא שוה לו. ולהכי לא בעינן להצילו בא' מאבריו, ונראה דמה"ט נמי לא בעי התראה. ונראה דגדר דינו הוי דין חדש דאין לו דמים, דהיינו דכניסתו במח' קבעה עליה דין דניתן ליהרג בחנם.

ועיין עוד בהל' רוצח דהביא הרמב"ם (שם הי"א) דין רודף אחר הערוה. הרי כיון דכלל בהל' רוצח רודף אחר חבירו להרגו וגם רודף אחר הערוה, איכא לאקשוויי אמאי לא הביא נמי דין דהבא במחותרת, דהוי נמי רודף. ואיכא לתרוצי ע"פ הנתבאר, דכיון דס"ל דהבא במחותרת הוי דין חדש ולא הוי כשאר רודף, שפיר אין דינו כלול בהלכות רוצח בהדי דין שאר רודפים.

ועי' בתוס' דהקשו (סנה' עג. ד"ה אף) אמאי לא ילפינן דין הריגת הרודף אחר חבירו להרגו מדין הבא במחותרת. ותירצו דלענין הבא במחותרת, יש רשות להרוג את הגנב ואין לו דמים אם יהרגהו; מיהו, בדין הרודף אחר חבירו להרגו, יש חיוב להרוג את הרודף בתורת הצלה, כדברי המשנה (עג.). אולם, לפי ביאורנו בשיטת הרמב"ם, שפיר איכא לחלק ולתרוץ את קושיית התוס', דהרודף אחר חבירו להרגו הוי רודף ממש מחמת רדיפתו, והבא במחותרת אינו רודף ממש, אלא דיש עליו דין רודף חדש; ולהכי בעינן חד קרא להבא במחותרת וקרא תניינא לרודף אחר חבירו להרגו.

פסק הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ז) דרודף בעי התראה אולם א"צ לקבל התראתו. מיהו, פסק הרמ"ה (עב: ד"ה והדרי) ד"כל היכא דמוכחא מילתא דרודף הוא לא בעי התראה." [נועי' בדברי רש"י התם (ד"ה זו) דמשמע דס"ל נמי כדעת הרמ"ה]. ובהא הרמב"ם לא חילק בצורך להתראה בין היכא דמוכחא אי רודף הוי להיכא דלא מוכחא, ומצריך הוא התראה בכל גווני. וליכא למימר דבעי התראה מפני דס"ל דהריגת הרודף הויא דין עונש לו, דא"ה הוה ליה להצריך קבלת התראה, והו"ל לפטור קטן הרודף ממיתה; מיהו, כיון דלא בעי הרמב"ם קבלת התראה וכתב נמי דקטן רודף נהרג (שם ה"ז), ליכא למימר דהתראה הויא בתורת התראה דעונש. וגם ליכא למימר דס"ל דהתראה הויא כדי למנוע את הרודף מן

העבירה, דהיינו דבעי למונעו בדברים אם אפשר בהכי (דומיא דרודף דיכול להצילו בא' מאבריו), דלא מוכחא כלל מדברי הרמב"ם להלן בפרק א' דכן הוי, שהרי הפריד התם הרמב"ם דין התראת הרודף מדין יכול להצילו בא' מאבריו, ומשמע דלא שייכי אלו דינין אהדי כלל.

ואפשר למימר דס"ל להרמב"ם דהתראה מהווה אותו לגברא של רודף⁹, דהיינו דס"ל דרודף הוי דין בגברא ולא רק תואר של מי שהוא רין אחר חבירו להרגו או אחר הערוה. וכיון דהותרה, הרי חל ביה שם רודף, וכיון דחל ביה שם רודף, ניתן ליהרג (אא"כ יכול להצילו בא' מאבריו).¹⁰ מיהו, ע' ברמ"ה (עג. ד"ה אמר רבא), דפשיטא דס"ל דרודף אינו שם בגברא אלא דהוי רק תואר דפעולותיו, דמי שהוא רודף אחר חבירו וכו' נקרא רודף, ואי אינו רודף אחריו, אינו נקרא רודף.

ו. בן סורר ומורה

(א) איתא בגמ' (סנהדרין ע.), אמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא אינו חייב עד שיקח בשר בזול ויאכל יין בזול וישתה, ע"כ. ופירש רש"י (שם ד"ה יין בזול) והרמ"ה (שם ד"ה א"ר חנן) דהיינו משום דלא שכיח לבן מעות לקנות בשר ויין ביוקר, וא"כ כשהן ביוקר לא אתי הוא למימשיך בתר בשר ויין. ותנן להלן (עא.), אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים, ע"כ, ונתבאר התם בגמ' דברשות אביו 'שכיח ליה' ודברשות אחרים 'לא בעית', ופירש רש"י (ד"ה בעית, עד שיגנוב) והרמ"ה (ד"ה פיסקא) דשכיח ליה מעות ברשות אביו ולא בעית למיכל ולמשתי ברשות אחרים, וע"י זה ממשיך. ואיתא נמי בסוגיא (שם ע:), א"ר אבהו אינו חייב עד שיאכל בחבורה שכולה סריקין, ע"כ, ופירש

⁹ ועיין בסה"מ (מצ' ל"ת רצג), דמשמע דרודף הוי דין בגברא ('או יקרא רודף ...).

¹⁰ ועדיין לא דמי גברא דרודף (רודף גיל) להבא במחתרת, כדנתבאר, דהבא במחתרת אינו גברא דרודף כלל, אלא דקבעה תורה דיש לו דין חדש הדומה לרודף. משא"כ גברא דרודף, דהגברא השיג שם רודף ע"י התראה תוך רדיפתו.

רש"י (ד"ה שכולה) והרמ"ה (ד"ה מתניתין) דהיינו משום דסריקין (ריקין) מרגילין אותו לכך וממשיך. ועייין עוד בסוגיא (ע.) דאמר רבינא דאינו חייב עד שיאכל בשר בשיל ולא בשיל וישתה יין מזוג ואינו מזוג, ופירש רש"י התם (ד"ה בשר חי) והרמ"ה (ד"ה ואמר ר' חנן) דהיינו משום דלא ממשיך כשהבשר מבושל לגמרי, דגנב הוא ואין לו שהות לבשלו שפיר, ואי בשלו שפיר, לא ממשיך.

אולם ע' ברמב"ם (הל' ממרים פ"ז ה"ב), וז"ל, אכילה זו שהוא חייב עליה דברים הרבה יש בה והן כולן הלכה מפי הקבלה. אינו חייב סקילה עד שיגנוב משל אביו ויקנה בשר בזול ויין בזול. ויאכל אותם חוץ מרשות אביו בחבורה שכולה ריקנין ופחותין. ויאכל הבשר חי ואינו חי בשל ואינו בשל כדרך שהגנבים אוכלים וישתה היין מזוג ואינו מזוג כדרך שהגרגרנין שותים, וכו', עכ"ל. הרי פליג הרמב"ם ארש"י והרמ"ה וסובר דכל הני דינים דבן סורר ומורה הוו מפי הקבלה ולא משום דממשיך כשאוכל ושותה באלו התנאים. ודו"ק, שהרי לקמן (הל' ד, ה) כתב הרמב"ם תנאים אחרים בבן סורר ומורה ונקט התם טעמי הדברים ההם; משא"כ הכא (הל' א) דדיניה הוו גזירה מפי הקבלה.

ותנן להלן (עא:), בן סורר ומורה נידון על שם סופו. ימות זכאי ואל ימות חייב, וכו', ע"כ. ועייין בגמ', תניא ר' יוסי הגלילי אומר וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמר תורה יצא לב"ד ליסקל, אלא הגיעה תורה לסוף דעתו ... שסוף מגמר נכסי אביו ... ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב, וכו', ע"כ. וביאר הרמ"ה (שם ד"ה מתני') דאינו נענש על מה שעשה אלא דנענש במוקדם על מה שיעשה אם יחיה וימשיך בדרכיו. מיהו, כתב הרמב"ם (הל' ממרים פ"ז ה"א), וז"ל, בן סורר ומורה האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה ולא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר. והיכן הזהיר לא תאכלו על הדם לא תאכלו אכילה המביאה לידי שפיכות דמים הרי זו אכילת בן סורר ומורה, שאינו נהרג אלא על אכילה מכוערת שאכל וכו', עכ"ל. הרי נקט הרמב"ם דנהרג על האכילה ולא דנהרג מפני מה דיעשה אי ימשיך (או כדי למנוע אותו מחטוא יותר כשימשיך). ועייין עוד בסוגיין (עא.) בענין התראת בן סורר ומורה, דפירש רש"י (ד"ה מתרין) והרמ"ה (ד"ה ברם) דאינה התראה ממש, אלא דהויא תוכחה שניתנה ע"י אביו

ואמו קודם שיעבור. מיהו, פירש הרמב"ם (הל' ממרים פ"ז ה"ז) דהוי התראה גמורה ע"י ב' עדים (לאו דוקא אביו ואמו) כהתראת שאר מעשי עבירה. ושפיר מוכחא טפי מפירושי רש"י והרמ"ה דס"ל דאין לאכילתו דבן סורר ומורה דין דמעשה עבירה, שהרי לא בעי התראה עלה, ונענש הוא רק מחמת מאי דיעשה אי ימשיך בדרכיו ולא משום עצם האכילה. מיהו, צריך לומר דהרמב"ם ס"ל דהאכילה חשיבא מעשה עבירה המחייבת אותו ע"פ דין כשאר מעשה עבירה, ולהכי בעי התראה ממש; והיינו מה שכתב 'נהרג על אכילה מכוערת שאכל'.¹¹ וצריך לומר נמי דהרמב"ם ס"ל דנענש ע"ש סופו היינו טעמא דהלכתא חמורה דבן סורר ומורה ולא הגדרת עונשו; אולם ס"ל לרש"י ולרמ"ה דכל חיובו אתא רק מחמת סופו (מאי דיעשה אי ימשיך) ודאכילה דידיה היא רק סימן דימשיך ודצריך ליענש השתא קודם שיחטא יותר, ואין אכילתו עצמה מחייבת אותו ע"פ דין.

מיהו, עיין עוד בהל' ממרים (שם, ה"ד), אכל בשר חי ושתה יין חי פטור, שזה קרי הוא ואין אדם יכול להמשך בזה, עכ"ל. הא בשאר תנאי אכילת בן סורר ומורה לא נקט הרמב"ם טעמא דממשיך, והכא נקטיה. ונ"ל בדעת הרמב"ם דאין פירוש 'אין אדם יכול להמשיך' דלא חיישינן שמא ימשך לחטוא לעתיד (כשיטת רש"י והרמ"ה), אלא דפירש הוא כדבריו בהל' ב, 'וישתה היין מזוג ואינו מזוג כדרך שהגרננין שותים', דהיינו דאוכל ושותה דרך זולל וסובא, ע"פ דבריו בריש הל' א', וז"ל, שנאמר 'זולל וסובא', מפי השמועה למדו שהזולל הוא האוכל בשר ברעבתנות וסובא השותה ברעבתנות, עכ"ל. כלומר, דס"ל דהמשכה היא דאוכל ושותה דרך זולל וסובא, ולא דהיא חשש להמשכה לעתיד (כפי רש"י והרמ"ה). ועפ"ז ביאר הרמב"ם דכיון דאין איש שותה יין חי דרך רעבתנות (או דאין שתייה כזו מהוהו לאיש זולל וסובא), אינו נעשה בן סורר ומורה בהכי; וזהו שכתב, "שזה קרי ואין אדם יכול להמשך בזה".

¹¹ וכ"ה בסה"מ (מצ' ל"ת קצה), וז"ל, ידענו זה המעשה שהוא מוזהר ממנו בהכרח ונתבאר העונש ... והיא אכילת בן סורר ומורה שחייב עליה מיתה. וכשאכל האכילה ההיא הרעה על הדרכים ההם אשר לא טובים עבר על לאו, וכו', עכ"ל.

(ב) ועיין עוד במתני' (ע.), אכל דבר שהוא מצוה ודבר שהוא עבירה ... אינו נעשה בן סורר ומורה, ע"כ. וביארה הגמ' (ע:) אמאי אינו חייב בענין אכל דבר שהוא עבירה, וז"ל: טעמא מאי אמר קרא איננו שומע בקולנו, בקולנו ולא בקולו של מקום, ע"כ. (ומשתמע מגמ' התם בדבר שהוא מצוה אינו נעשה בן סורר ומורה משום דלא מימשיך.) והקשה הרמ"ה (שם ד"ה פסקא אכל דבר) בענין דבר שהוא עבירה, דהלא ק"ו הוא דליחייב כשאינו שומע בקול ד' נמי, ותיריך ד"גזה"כ הוא ואין להשיב". אולם עיין בדברי הרמב"ם (פ"ז ה"ב), וז"ל, וכן אם גנב ... ואכל אכילה מכוערת כזו ... והיתה אכילת מצוה אפילו מדבריהם או אכילת עבירה אפילו מדבריהם הרי זה פטור. שנאמר איננו שומע בקולנו, שאינו עובר באכילה זו אלא על קולם. יצא זה שעבר בה על דברי תורה או שאכלה בדבר מצוה, עכ"ל. הרי כלל הרמב"ם דבר שהוא מצוה ודבר שהוא עבירה יחד בחד טעמא, ד'אינו עובר באכילה זו אלא על קולם'. וצ"ב.

ונ"ל דהרמב"ם כללם יחד משום דס"ל דעבירת בן סורר ומורה היא המראה על דברי אביו ואמו, וס"ל דאינו חייב אלא כשהמראתו מכוונת רק נגדם ואין כוונות אחרות מעורבות במעשיו. לכן, אי אכל אכילתו נמי כקיום מצוה או שעבר בה נמי אצווי ד' או אצווי חכמים, אינו חייב, דבעינן המראה מיוחדת נגד אביו ואמו בלי שום דבר אחר.¹² וה"ט דכלל הרמב"ם הלכות בן סורר ומורה תוך הלכות ממרים, שהרי חיובו היינו מחמת המראה נגד אביו ואמו. אולם נ"ל דהרמ"ה (ורש"י, דפירש דדבר שהוא מצוה ודבר שהוא עבירה הו' ב' דינים נפרדים) ס"ל דחיובא דבן סורר ומורה ע"י אכילה אחר התראת אביו ואמו אינו אלא תנאי, דאין חיובו מחמת המראה, וזה שכתב הרמ"ה ד'גזה"כ הוא ואין להשיב'.

איתא לקמן (פח. ושם), אמר ר' יאשיה ... סח לי זעירא ... בן סורר ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו מוחלין לו, ע"כ. ופרש"י (שם ד"ה בן סורר ומורה), וז"ל, אם רצו למחול ולא הביאוהו לב"ד מוחלין לו

¹² וכ"ה בפיה"מ: שלא יהיה באותו המעשה שלו אלא המרות או"א בלבד ... עכ"ל.

שהתורה תלה בהם ותפסו לו, עכ"ל. הרי ס"ל לרש"י דמחילה מהניא רק קודם הבאה לב"ד, ולא תוך סדר משפטיה קודם גמר דין. ומשמע דס"ל נמי דמחילה ע"י אביו ואמו היא גזה"כ ולא אתיא מסברא, מדביאר דהכתוב תלה באביו ואמו מקרא דותפסו בו וכו'. אולם עיין ברמב"ם (פ"ז ה"ח), וז"ל, ואם מחלו לו אביו ואמו קודם שיגמר דינו פטור, עכ"ל. הרי ס"ל להרמב"ם דמהניא מחילה תוך סדר משפט בן סורר ומורה כל זמן שלא גמרו את דינו, ומשתמע דלא נפקא דין מחילה מגזה"כ אלא מסברא (שהרי נקט הרמב"ם בכל פרק ז את מקורות מקרא או מהלכה מפי הקבלה לכל דין ותנאי דבן סורר ומורה, חוץ מזה, ע"ש).

ונראה דפליגי רש"י והרמב"ם כפי הנתבאר לעיל. רש"י ס"ל דאין דין בן סורר ומורה מחמת המראה אאו"א, ולהכי בעינן קרא כדי לחדש דיש לאביו ואמו רשות או כח למוחלו; וה"נ בענין מחילה אחר הבאת בן סורר ומורה לב"ד, דס"ל לרש"י דהתורה נתנה לאביו ואמו רשות וכח להכניסו לדין או לפטרו, וכיון דהביאוהו והכניסוהו לדין, אינן יכולין עוד למוחלו או לפטרו, דאינן כבעלי דין שיכולין למחול תוך סדר משפט. מיהו, כיון דס"ל להרמב"ם דדין בן סורר ומורה הוי בתורת המראה, ע"פ סברא שפיר יכולין אביו ואמו למוחלו, ולא בעינן קרא, ומהניא מחילה אפילו תוך סדר משפט, כמו גבי שאר בעלי דין.

ג) נתבאר דס"ל להרמב"ם דחיוביה דבן סורר ומורה אתא מחמת מעשה האכילה, דיש לה דינא דמעשה עבירה. ונתבאר נמי דחייב מפאת המראתו אאו"א. ועתה נבאר בס"ד היאך אלו ב' יסודות שייכים אהדדי.

עיין בדברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"ז ה"ז), וז"ל, כיצד דנין בן סורר ומורה. מביאין אותו אביו ואמו תחילה לב"ד של ג' ואומריין להן בננו זה סורה ומורה. ומביאין ב' עדים שגנב משל אביו וקנה בשר ויין במה שגנב ואכל אותה אכילה האמורה אחר ההתראה ... ומלקין אותו, וכו'. חזר וגנב ... ואכל אכילה זו. אביו ואמו מביאין אותו לב"ד של כ"ג ומביאין ב' ומעידין עליו שגנב ואכל ... אחר שהתרו בו ... גומריין דינו כדרך כל הרוגי ב"ד וסוקלין אותו, וכו'. עכ"ל. הא כתב דנידון כאשר אביו ואמו מביאין אותו לב"ד; משתמע דאי אתרו ביה סהדי ואכל, ואזלי סהדי לב"ד ומעידין עליו, אם לא הביאוהו אביו ואמו, הרי אינו נעשה בן סורר ומורה, דהא בעינן דיביאוהו אביו ואמו, והיינו דכתב הרמב"ם בה"י (ממשנה - עא.),

וד"ל, היה אביו רוצה ואמו אינה רוצה, אמו רוצה ואביו אינו רוצה, אינו נעשה בן סורר ומורה, וכו', עכ"ל, כלומר דבעינן הבאה לבית דין ע"י אביו ואמו כדי לדונו כבן סורר ומורה. ואיכא לאקשוויי, דכיון דס"ל להרמב"ם דלאכילתו דבן סורר ומורה יש דין מעשה עבירה כשאר מ"ע המחייבין את עושיהן, אמאי אינו נעשה בן סורר ומורה אפילו כשאינו מובא לב"ד ע"י אביו ואמו? הא מ"מ אי עבר אהתראת סהדי ואכל בפניהם במזיד, הוה ליה לב"ד לדונו כבן סורר ומורה אפילו בלי הבאתו ע"י אביו ואמו. אלא נ"ל דהבאתו ע"י אביו ואמו קובעת דמעשי אכילה דידיה נעשים מעשי עבירה, והיינו דכתב הרמב"ם דאביו ואמו אומרינן לב"ד בנינו זה סורר ומורה, דהיינו דקובעין בב"ד דמעשיו יש להן דין דמעשה עבירה. וזה הוא כל חידוש דבן סורר ומורה לשיטת הרמב"ם, דמעשה אכילה בעלמא (בעדים והתראה) נתהווה ע"י או"א להיות מעשה עבירה המחייבתו מלקות וסקילה.¹³ וזוהי נמי השייכות בין ב' היסודות – (א) דלאכילתו יש דין דמעשה עבירה ונתחייב מחמתה, (ב) ודינו אתא משום המראה או"א, דאביו ואמו הן המהווין את מעשיו למעשה עבירה, וכשאוכל ועובר, ביסוד הוא ממרה על אביו ואמו, דהם הם קבעו דמעשיו הוו מעשה עבירה. נמצא דהרמב"ם ס"ל דהאכילה היא מעשה העבירה, וההמראה היא קיום העבירה.¹⁴

¹³ וע"פ הבנה זו, שפיר מתורצת קושיית הרדב"ז. הרי כתב הרמב"ם (הל' יד), וד"ל, בן סורר ומורה הרי הוא ככל הרוגי ב"ד שממונם ליורשיהן, שאע"פ שאביו גרם לו סקילה הרי הוא יורש כל נכסיו, עכ"ל. הקשה הרדב"ז מה חידש הרמב"ם דאביו יורשו, "וכי בר קשא דמתא לירות". וצ"ל דשפיר היה צריך הרמב"ם לחדש דאביו יורשו, שהרי אביו עצמו קבע דאכילתו הויה מעשה עבירה המחייבו, ולהכי הו"א דאינו יורשו, דומיא דמורד במלך, דליכא דין ירושה (סנה' מח: והל' אבל א: ט) מפני דאין המורד במלך עושה מעשה עבירה בעצם; קמ"ל הרמב"ם בענין בסו"מ דכשאביו מהווה את מעשיו בנו למעשי עבירה, ה"ה נעשין מעשי עבירה בעצם, ולהכי שייכא דין ירושה כבשאר הרוגי ב"ד (סנה' ורמב"ם שם).

¹⁴ ועפ"ז אם אכל דבר שהוא מצוה או דבר שהוא עבירה, שפיר מובן אמאי אינו נעשה בן סורר ומורה, והיינו דאע"ג דעשה מעשה עבירת בן סורר ומורה, הרי ליכא קיום עבירת בן סורר ומורה, דהיא המראה גמורה או"א, כדנתבאר.

ונ"ל דרש"י והרמ"ה ס"ל דחיוביה דבן סורר ומורה נתהווה מחלות שם בן סורר ומורה עליה; שהרי ס"ל דאין מעשיו מעשה עבירה ואינו חייב מפאת המראה על אביו ואמו, וככל חיובו יש לו דין דנדון על שם סופו; ולהכי כיון דליכא מחייב מחמת מעשה עבירה ולא מחמת המראה, ע"כ צ"ל דחיובו אתא משם בן סורר ומורה. ואע"ג דיש מפרשים הכי בדעת הרמב"ם, נראה ע"פ הנתבאר לעיל דאין צורך בדבר.

ז. מלך

איתא בגמ' (סנהדרין יט.), אמר רב יוסף וכו', מלכי בית דוד דן ודנין אותן וכו', ע"כ. וע"ש בתוס' (ד"ה אבל) דהקשו מהא דתנא נ"ח: , מתוספתא ספ"ב], אין מושיבין מלך בסנהדרין וכו', דכתיב לא תענה על ריב. והעלו התוס' דפיסקא דאין מושיבין קאי אדיני נפשות; מיהו, ביאר דשפיר דן מלך דיני ממונות, ואהא קאמר ר"י דמלך דן וכו', והיינו משום דלא תענה על ריב קאי רק אדיני נפשות. וכ"כ הרמ"ה (יח: ד"ה פיסקא מעיד).

אולם עי' ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב הל' ד,ה), וז"ל, ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין, שאסור לחלוק עליו ולמרות בו ... מלכי בית דוד אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין דנים הם את העם ודנין אותם אם יש עליהן דין, וכו', עכ"ל. הרי פליג הרמב"ם אתוס' והרמ"ה וסובר דאסור לחברי הסנהדרין לחלוק על המלך כלל (אפילו בדיני ממונות), והיינו טעמא דאין מושיבין אותו בסנהדרין. [ולא ס"ל להרמב"ם דאיסור לחלוק על המלך (אפילו) בסנהדרין היינו משום דין דלא תענה על ריב (עי' הל' סנהדרין פ"י ה"ו)]. וס"ל דדין זה אתא מדרשא דשום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך (סנהדרין כב. והל' מלכים פ"ב ה"א). וצ"ב בפלוגתת תוס' והרמ"ה על הרמב"ם.

וע"ע בהלכות מלכים (פ"ב ה"א), וז"ל, כבוד גדול נוהגין במלך. ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם. שנאמר, שום תשים וכו', עכ"ל. אולם ביאר הרמב"ם דיני מורא וכבוד אב ואם ורבו באופן אחר לגמרי.

ע' בהלכות ממרים (פ"ו ה"א), וז"ל, כבוד או"א מצות עשה גדולה וכן מורא או"א שקלם הכתוב בכבודו ובמוראו. כתוב כבוד את אביך

ואת אמיך וכתוב כבוד את ד' מהונך ... כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודם ומוראם, עכ"ל. ועי' בהלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"א), וז"ל, כשם שאדם מצווה בכבוד אביו וביראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו. ורבו יתר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא, וכו', עכ"ל. הרי מורא וכבוד רבו ואב ואם נתחייבין מחמת עצם חשיבותן. משא"כ מלך דמשתמע דחייב ליראו ולכבדו היינו דין בפנ"ע דניהוג מורא וכבוד, דקבעה תורה דצריכין לנהוג בו מורא וכבוד נגד העם, ולא היינו מחמת עצם חשיבותו, שהרי לא ביאר הרמב"ם את עצם חשיבות המלך כשביאר את חיוב מוראו וכבודו. והיינו דכתב 'כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימא ויראה, וכו'. ונראה דמשום הכי כתב הרמב"ם דאין מושיבין מלך בסנהדרין כיון דאסור לחלוק עליו, דהיינו דיש דין חדש ונפרד דניהוג מורא וכבוד אצל המלך, ואע"פ שמותר לחברי הסנהדרין לחלוק על ראש הסנהדרין¹⁵ אף שהוא חכם מופלג, שאני מלך דאיכא דין חדש ונפרד דניהוג מורא וכבוד לגביה. מיהו, נראה דתוס' והרמ"ה ס"ל דדין מורא וכבוד מלך נתהווין מחמת חשיבותו, כדין מורא וכבוד רבו, וכשם שמותר לחברי הסנהדרין לחלוק על זקן מופלג שבסנהדרין בדיני ממונות, לא שנא במלך. [ואפשר דלא מנה הרמב"ם דין מורא וכבוד מלך כמצות עשה בפנ"ע משום דדיני מורא וכבוד נמנין כמ"ע רק היכא דנתהווין מחמת חשיבות הגברא (כמו ת"ח ואב ואם), משא"כ לענין מלך, כדנתבאר.]

תנן נמי במתניתין (יח.) דמלך אינו חולץ ומייבם. ופירש הרמ"ה (יט: ד"ה פסקא מלך) דאינו חולץ משום דזילא ביה מילתא למירק קמיה ולמקריה עליה חלוץ הנעל וכו', עכ"ל. ופירש עוד, "לא מייבם, שגנאי הוא לו לקום על שם אחיו." ופירש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ג) דינא דאינו חולץ כדעת הרמ"ה. מיהו, גבי דינא דאינו מייבם, כתב טעמא, "הואיל ואינו חולץ אינו מייבם". ונראה דפליגי הרמ"ה והרמב"ם כפי

¹⁵ לדעת הרמב"ם, אפילו בדיני נפשות (הל' סנהדרין פ"י ה"ו) ולדעת התוס' והרמ"ה, רק בדיני ממונות.

שיטתייהו כדנתבאר. הרי לירוק בפני המלך הוי בזיון ונאסר משום דין שום תשים - שתהא אימתו עליך. מיהו, יבום, דהיינו הקמת שם המת על זרע היבם, אינו ניהוג בזיון כלל; אדרבא, הוי רק פגם או חסרון בעצם חשיבות העצמית דהיבם וזרעו, שקמים הוא וזרעו תחת שם אחיו. וה"ט דכתב הרמ"ה דיבום הוי גנאי למלך, דמשום דין חשיבותו העצמית הוי ליה גנאי. מיהו, כיון דסובר הרמב"ם דכל דין מורא וכבוד מלך היינו בתורת ניהוג ואינו נוגע לעצם חשיבותו כלל, שפיר אין יבום גנאי לו, דאינו זלזול בניהוג מורא וכבוד אצלו כלל.¹⁶

וע"פ הנתבאר, שפיר פליגי הרמב"ם והרמ"ה בל"ת דלא ירבה לו סוסים וכסף וזהב לא ירבה לו. הרי פירש הרמ"ה (כא: ד"ה פיסקא כסף) איסור רבוי כסף וזהב, וז"ל, לא ירבה לו לתקן מסים ומכסים שלו ... ולא יכביד על העם יתר, אבל אם באו לו ארוחות וביזות מותר, עכ"ל. מיהו משמע מדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ד) דאיסור רבוי כסף וזהב נוהג בכל גוונא, אפילו אי אתו כסף וזהב למלך במתנה.¹⁷ וכן בענין הלאו דלא ירבה לו סוסים, כתב הרמ"ה (שם), "אבל אם נתנו לו במתנה מותר." ופליגי הרמב"ם (הל' מלכים שם ה"ג) וס"ל דאפילו במתנה אסור.

¹⁶ וע"ע בדברי הרמ"ה (יח: ד"ה ופריק) דכתב ד"יקרא דמלך עדיף מיקרא דכהן גדול. מיהו, כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ה), וז"ל, אבל כהן גדול אינו בא לפני המלך אלא אם רצה. ואינו עומד לפני המלך וכו', עכ"ל. הא ס"ל להרמב"ם דכבוד כהן גדול עדיף, ונ"ל דהיינו משום דדין כבוד כ"ג הוי בתורת עצם חשיבותו, ודין כבוד מלך הוי רק דין ניהוג כבוד.

וע"ע בדברי הרמב"ם (שם) דכתב דחייב המלך לכבד ת"ח ולעמוד בפניהם, אלא בפרהסיא לא יעמוד בפני כל אדם. והיינו כדנתבאר, דדין מורא וכבוד מלך היינו בתורת ניהוג נגד העם, ולהכי בצנעא צריך לעמוד בפני ת"ח, דעצם חשיבות דינו דת"ח עדיף מדין מלך; מיהו, בפרהסיא (כנגד העם) חל דין ניהוג מורא וכבוד מלך בשלימותו, ולכן לא יעמוד בפני כל אדם בפרהסיא.

¹⁷ ונראה דסובר הרמב"ם דדין ביזות מלכים למלך ודין מחצה ביזה לו (סנהדרין כ:): היינו דיש למלך להניח את הביזה באוצר בית ד' ולהיות מוכן לעם ולמלחמות; עי' בהל' מלכים פ"ג ה"ד.

ונ"ל דשפיר פליגי הרמ"ה והרמב"ם כפי שיטותיהן כדנתבאר לעיל, שהרי ס"ל לרמ"ה דבעצם מותר להיות למלך כל כסף וזהב וסוסים שבעולם, רק הקפידה תורה דלא ישתדל עבור רבוי זה. וס"ל דטעמא דמותר להיות לו כל כסף וזהב וסוסים היינו משום חשיבותו, דדין עצם חשיבות המלך אינו סותר רבוי עושר ורכב; אדרבה, ניתא להיות לו רבוי עושר, ולא הקפידה תורה אלא על רדיפת עושר ורכב, דרדיפה זו מסירה את לבו ומרוממתו וגורמת השבה למצרים וכו', כדמפורש בפסוקים. מיהו, כיון דסובר הרמב"ם דאין דין חשיבות לעצם גברא דמלך, שפיר שייכא לאסור רבוי כסף וזהב וסוסים בכהאי גוונא, דאין זו סתירה לשום דין חשיבות דהגברא דהמלך.

ונראה לפרש יתר ע"פ דברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ו), וז"ל, על הסרת לבו הקפידה תורה, שנאמר 'ולא יסור לבבו'. שלבו הוא לב כל קהל ישראל ולפיכך דבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם, וכו', עכ"ל. ועייין עוד שם (פ"ב ה"ו), וז"ל, ויסבול טרחם ומשאם ... רועה קראו הכתוב, לרעות ביעקב עבדו, וכו', עכ"ל. הרי ס"ל לרמב"ם דעיקר תפקיד מלך היינו רועה ישראל, דלבו היא לב העם; ואתי שפיר כפי הנתבאר, דבעצם לית למלך חשיבות עצמית, שהרי אינו כת"ח, כהן גדול או נביא, דדין כבודן היינו משום דין חשיבות עצמית שלהן (מפני תורתן או קדושתן); אדרבא, כל תפקיד המלך ודינו קבועים ומכוונים לכלל ולצרכיהן, ואין לו דין חשיבות עצמית כלל. וע"כ שפיר ס"ל להרמב"ם דלא ירבה לו סוסים וכסף וזהב שייך בכל גוונא, דרבוי זה [להתגאות בו או להתנאות בו] (הל' מלכים פ"ג ה"ד) דקאי בדין כסף וזהב] מכוון לטובת וחשיבות המלך עצמו, וכיון דכל דין חשיבותו וכיוון תפקידו היינו רועה לעם, ואין במלך דין עצם חשיבות כלל, שייכא ליאסר כל רבוי סוסים וכסף וזהב בכל גוונא. משא"כ לרמ"ה דס"ל דיש למלך דין חשיבות עצמית, ולהכי אין רבוי סוסים וכסף וזהב סותר דין זה, ולא שייכא ליאסר בכ"ג.

ועייין בכותרת להל' מלכים, דמצוה קמייתא היא למנות מלך. ועייין ריש הל' מלכים (פ"א הל' א, ב), וז"ל, ג' מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ. למנות להם מלך וכו', ולהכרית זרעו של עמלק וכו', ולבנות להם בית הבחירה וכו'. מינוי מלך קודם למלחמת עמלק ... והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, וכו', עכ"ל. ואיכא לאקשוויי אמאי הביא

הרמב"ם את מצוות מנוי מלך בהדי ביאור ג' מצוות שנצטוו ישראל וכו', שהרי מצוות מנוי מלך לא תליא אהכרתת זרעו של עמלק ובנין הבית, דמנוי מלך הוא קודם להן. ונראה לפרש דמצות מינוי מלך הוא מצוה בתורת ישוב הארץ ותיקון המדינה, ולהכי כללה הרמב"ם בהדי מצוות הכרתת זרע עמלק ובנין הבית, דישוב הארץ ותיקון המדינה נתקיימים ע"י ג' מצוות אלו. והכל אתי שפיר כפי הנתבאר בשיטת הרמב"ם בדין מלך, דכל דין מלך היינו מכוון כנגד צרכי העם, כרועה, וכל תפקידו הוא בתור תיקון הכלל והמדינה, ואין דינו קבוע מחמת חשיבות עצמית כלל.

וע"פ הנתבאר מובן יותר שיטת הרמב"ם בדין שום תשים - דהיינו ניהוג כבוד והטלת אימת המלך על העם - דכיון דכל תפקידו דמלך הוא לצורך העם ולתיקון המדינה, חייבה תורה בניהוג כבוד ואימה כדי שימלא את תפקידו, כלומר דדין שום תשים נתהווה מחמת עיקר דין המלך, דהיינו רועה, ולא מחמת חשיבות עצמית שלו. [משא"כ לדעת הרמ"ה, דשפיר נראה דס"ל דדין שום תשים - שתהא אימתו וכו' אתי בתורת חיוב מורא וכבוד מחמת עצם חשיבות המלך, כדין מורא וכבוד אב ואם ורבו, כדנתבאר.]

הרי פליגי הראשונים בל"ת דלא ירבה לו נשים. ס"ל להחניוך (מצ' תק"א) דהמלך לוקח על לאו זה כשנושא יותר מ"ח נשים, וכן ס"ל להכ"מ (הל' מלכים פ"ג ה"ב), וכן משתמע מפשטות הקרא והסוגיא ע"פ רש"י, הרמ"ה ורוב הראשונים. מיהו, כתב הרמב"ם (הל' מלכים שם), וז"ל, מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד י"ח נשים בין הנשים והפלגשים ... ואם הוסיף א' ובעלה לוקח, וכו', עכ"ל. הא ס"ל להרמב"ם דמיחייב ע"י נישואין וביאה, ושיטתיה צ"ב.

הרי עי' בהל' איסורי ביאה, דבאיסורי גרושה זונה וחללה לכהן, וכן בהרבה איסורי ביאה ואישות לישראל (כגון גוי וממזר), אינו לוקח אלא אם כן בא עליהן דרך חתנות או אחר נישואין. והכי כתב הרמב"ם שם (פט"ו ה"ב), וז"ל א' ממזר שנשא ישראלית או ישראל שנשא ממזרת כיון שבעלו אחר קידושין לוקחין. שאין לך בכל חייבי לאוין מי שלוקח על בעילה בלא קידושין אלא כהן גדול באלמנה, וכו', עכ"ל. ועיין התם בכותרת, שלא להתחתן בגויים וכו', שלא יבוא ממזר בקהל וכו'. הא אפילו בהני דמוגדרין כאיסורי חתנות לבד, אינו חייב עד שיבוא עליהן.

ונ"ל דהרמב"ם ס"ל דל"ת דלא ירבה לו נשים הוי דין איסורי ביאה כשאר דיני איסורי ביאה, דהיינו דכל אשה שנושא המלך יתר על י"ח הוי איסור ביאה אצלו, ולהכי אינו לוקה על רבוי נשים אא"כ יש לו אישות איתן ובעלן. משא"כ להפליגי אהרמב"ם וס"ל דלוקה אפילו לא בעל, דס"ל דאיסור רבוי נשים אינו איסור דאיסורי ביאה אלא דלקיחת נשים (יתירות), כפשטיה.

ואיכא לאקשוויי מהא אביאורנו בשיטת הרמב"ם בדין מורא וכבוד מלך, דכיון דנתבאר דאין דיני מורא וכבוד נתהווין מחמת עצם חשיבות המלך, ורק דגורה התורה דיש חיוב ניהוג כבוד אצלו, היאך שייכי ליה איסורי ביאה מיוחדין, שהרי כל איסורי ביאה תליין רק אעצם דין הבעל את איסורי ביאה, והא אין דין חשיבות לעצם הגברא דהמלך. וצ"ל דפשיטא דשפיר יש למלך חלות שם מלך, וע"כ שייכי איסורי ביאה לחלות שם זו. ועפ"ז נ"ל יתר דהרמב"ם ס"ל דדין מורא וכבוד מלך נתהווה מחמת חלות שם מלך שעליו. ונראה לפרש דהרמ"ה ס"ל דנתהווה דין מורא וכבוד מלך מחמת דין עצם הגברא דמלך, דס"ל דמלך הוא דין בגברא, ולא חלות שם גרידתא, דומיא דאב ואם ורבו, דדינן הוי דין גברא ולא חלות שם בעלמא. וחזי דדין חשיבות-עצמית ודין גברא תליין אהדדי, דגברא הוא דין בעצמיות, ועצמיותו מהווה דין חשיבותו.

הא פליגי הראשונים במצות כתיבת ס"ת של מלך (סנהדרין כא:). הרי רש"י (שם ד"ה לשת"י) והרמ"ה (שם ד"ה פסקא וכתב) ס"ל דבכ"ע חייב המלך לכתוב ב' ס"ת (א' ככל הדיוט וא' בדין מלך), ואינו יוצא ידי חובתו אם ירש ס"ת מאבותיו. מיהו, כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"א), וז"ל, בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ס"ת לשמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו וכו', אם לא הניחו לו אבותיו ספר או שאבד כותב שני ס"ת וכו', עכ"ל. [וכמו"כ כתב בהל' ס"ת (פ"ז ה"ב)]. הרי פליגי הרמב"ם וס"ל דאי ירש המלך ס"ת מאבותיו, אינו חייב לכתוב אלא ס"ת א'. [מיהו, פסק הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ז ה"א) דהדיוט מצווה לכתוב ס"ת מעצמו אף אם יש לו מאבותיו].

ואפשר לבאר פלוגתת רש"י והרמ"ה אהרמב"ם ע"פ פלוגתתם דלעיל. הרי רש"י והרמ"ה ס"ל דאיתא דין ב' גברי - גברא דהדיוט (קודם שמלך) וגברא דמלך. כיון דחל עליה חיוב כתיבת ס"ת כשהיה הדיוט,

נתחייב לכתוב ס"ת א', והשתא דנמלך, חייב לכתוב ס"ת ב', דעל הגברא דהמלך הרי חל חיובא חדתא. משא"כ לרמב"ם, דס"ל דלעולם יש רק דין גברא א' (דהיינו גברא דהדיוט) ולית דין גברא דמלך, רק דיש חלות דין מלך על הדיוט; ולהכי ס"ל דבעצם אינו חייב לכתוב אלא ס"ת א', והספר האחר יכול להיות מאבותיו.¹⁸

¹⁸ ועי' בכסף משנה (הל' מלכים פ"ג ה"א), דמשמע כביאורנו, וז"ל, ואע"פ שהדיוט אינו סומך על של אביו הדיוט שאני שאם היה סומך על של אביו נמצא שלא היה כותב הוא ס"ת כלל אבל המלך אע"פ שייסמוך על של אביו בס"ת שחייב בו מדין הדיוט כיון שבס"ת שהוא חייב בו מדין מלך אינו סומך על של אביו הרי הוא כותב ס"ת וסגי בהכי, עכ"ל.

בענין טבילת כלים

כתוב בפרשת מטות (לא:כג) לגבי כלי מדין "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים". פסוק זה הוא המקור להגעלת כלים וטבילת כלים. האם יש יחס ביניהם, כלומר או שניהם לסלק האיסור או שניהם לסלק הטומאה, או אפשר שהם ב' דינים נפרדים. רש"י (שם) כתב,

לפי פשוטו חטוי זה לטהרו מטומאת מת אמר להם צריכין הכלים גיעול לטהרם מן האיסור וחטוי לטהרן מן הטומאה. ורבותינו דרשו מכאן שאף להכשירן מן האיסור הטעין טבילה לכלי מתכות ומי נדה הכתובין דרשו מים הראויים לטבול בהם נדה. וכמה הם מ' סאה.

בפירוש ראשון הם ב' דינים נפרדים ורק הטבילה משום הטומאה, שהרי לפירוש השני צריכים ללמוד שיעור המקוה מנדה, ומשמע שלפירוש ראשון דומים הם בעצמותם ותפקידם בלי דרשה, אבל בפירוש השני טבילת כלים משום האיסור.

צריך לעיין מה אופי של טבילת כלים. אפשר שהוא רק גזירת הכתוב, או יש איסור בכלים שיש שם עכו"ם עליו, או אפשר שהטבילה משום טומאה כמו טבילת נידה או טבילת גר, כמ"ש הירושלמי (ע"ז ה:טו), "צריך להטביל לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל". רואים שאלה זו ונפק"מ בתורה תמימה (עה"פ, אות ל"ב) כתב,

עדיין אינו מתבאר טבילה זו על מה היא באה, אם כדי לגמור ההכשר מגעולי עובדי כוכבים, או כי באה רק לטהרה מהטומאה שרבצה עליה בבית העובדי כוכבים ואינה שייך להכשר מידי נבילה, אלא ההכשר נגמר מיד אחר ההגעלה, ונ"מ בזה פשוטה לענין אם בשלו בדיעבד אחר ההגעלה או הליכון וקודם שנטבלה, אז

אם הטבילה גומרת ההכשר אסור התבשיל ואם באה רק לטהרה בעלמא אבל ההכשר כבר נגמר, כשר.

וכן מצדד הלחם משנה (הל' מאכלות אסורות יז:ה) בשיטת הרמב"ם שכתב,

טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתייה אינה לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים. ורמז לה כל דבר אשר יבא באש וטהר ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם לא מידי טומאה. שאין לך טומאה עולה על ידי האש וכל הטמאים בטבילה עולין מטומאתן. וטומאת מת בהזאה וטבילה ואין שם אש כלל אלא לענין גיעולי עכו"ם. וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם.

והלחם משנה מפרש,

ומפשט דבריו משמע שכוונתו לומר שאין טבילה הזו מפני שהם טמאים מטומאת מת וכדי לטהרם צריך טבילה עד שתאמר שטבילה זו מן התורה אבל טעם טבילה זו לא כך היא אלא שחכמים תקנוה כדי לטהרם מידי גיעולי עכו"ם שנראה להם שעדיין לא נטהר מידי גיעולי עכו"ם בהגעלה אלא צריך עוד הכשר אחר העברתו באש להתירו מידי גיעולי עכו"ם משמע דהטבילה היא באה להתיר מידי גיעולי עכו"ם ואם כוונתו היה כך קשה טובה דא"כ חדשים ממש למה צריך טבילה הא אין כאן גיעולי עכו"ם ואיך הביא ראיה רב נחמן בגמרא דחדשים בעו טבילה מדמלובנים בעו דילמא התם דיש גיעולי עכו"ם צריך הכשר אחר אבל הכא לא ועוד דא"כ שאולים למה אין צריך טבילה. אלא וודאי נראה דכוונת רבינו היא לומר דאין הטבילה הזאת להתירו מידי טומאה עד שתאמר היא מן התורה מפורשת אבל היא מחכמים שתקנוה מהטעם שאמר

בירושלמי שהוא יוצא מידי טומאת העכו"ם לקדושת ישראל ואמר שיצא להם סמך ממה שאמר הכתוב וטהר ובשלמא אי פשטיה דקרא היה מדבר בטומאה מה שאמר תעבירו באש היינו אומרים ודאי שמ"ש וטהר הוא טהרה אחרת נוספת להעבירה טומאה אבל מאחר דע"כ קרא לא איירי לטהר מידי טומאה אלא לטהר מידי גיעולי עכו"ם כדהכריח הוא ז"ל דלא מצינו טהרה בטומאה שהיא באש א"כ ודאי דקרא לא איירי בטהרת טומאה וכיון שכן לא נאמר שהטהרה הנוספת במלת וטהר היא להעביר מידי טומאה כיון שלא נזכרה בכתוב אלא ודאי היא טהרה אחרת וטעמא כדאמרי בירושלמי.

א. מתיר או מצוה

בנוגע לאופי צריך לעיין אם טבילת כלים היא מתיר מהאיסור שבו או היא חידוש התורה ואסור, או היא רק מצוה לטהרו מן הטומאה ואינו משום איסור. מה הסטטוס להמאכל אם עבר ולא טבל ובשל בו? יש מחלוקת תנאים בע"ז (עה:), למאן דאמר נותן טעם לפגם אסור אז המאכל אסור, ולמאן דאמר נט"ל מותר אז המאכל מותר. תוס' (שם ד"ה וכולן) כתב שהמח' מיירי קודם ההגעלה אבל כולי עלמא מודים שאחר ההגעלה וקודם הטבילה המאכל מותר, ובספר איסור והיתר (כלל נח אות קו) מסביר שהטבילה אינו משום פליטת האיסור אלא משום הטומאה.

מה הסטטוס של הכלי כל זמן שלא טבול? הגמרא בע"ז (עה:): מסתפק אם משכון שנתן גוי לישראל צריך טבילה. ויש מחלוקת ראשונים אם טבילת כלים דאורייתא (רש"י ד"ה זוזא, תוס' ד"ה מים) ולחומרא או אם היא דין דרבנן (רמב"ם הל' מאכ"א לפי הריטב"א ד"ה הוה אמינא) ולקולא¹. הראב"ה (הל' פסח סי' תסד, הובא בהגהמ"י אות ח) כתב

¹ הרמב"ם (הל' מאכ"א פי"ז ה"ה) כתב שהוא מדברי סופרים ויש מח' ראשונים ונו"ב אם היא מדרבנן או מדאורייתא לפי הרמב"ם. הריטב"א הביא

"דנראה לו דלא הוי כמו תיקן דאיסורא שאין כאן איסור לשאר מצוות נמי שהן חובה עליו לא דמי דאי בעי פטר נפשיה ושתי בכוס אחר ולכך לא בעי טבילה ולא אמרינן מספיקא יטבילם בלא ברכה". אז רואים שהראב"ה סבר שהטבילה אינו מתיר האיסור אלא מצוה בלבר ולא צריך טבילה, ולהלכה כתב שו"ת אבנ"ז (או"ח ס' תיח אות י-יא) שאם אין יכול לטבול הכלי מותר להשתמש בו, אבל הבאר הלכה (ס' שכג ד"ה מותר) כתב שעדיין יש איסור דרבנן. מאידך גיסא האו"ז ע"ז (סי' רצג) מפרש שאסור כל זמן שלא נטבל משום גזירת הכתוב, ופסק הפמ"ג או"ח (סי' תפו במש"ז) שאם רק יש כלי מתכות לד' כוסות בליל פסח אין מצוה דרבנן דוחה מצוה דאורייתא של טבילת כלים.

ב. סדר הגעלה וטבילה

כתבו התוס' (ד"ה מגעילין), "לאו דוקא מגעיל ואח"כ יטביל אלא אפילו מטביל ברישא דהך טבילה אינה בשביל טומאה דליהוי כטובל ושרץ בידו דאפילו חדשים צריכין טבילה". אז מבורר שאין צריך סדר ואפשר שהוא סבר שהטבילה משום גזירת הכתוב כמש"כ תוס' (ד"ה מים). הרמב"ן (ד"ה מדקתני) חולק עליו וסבר שאין טבילה זו מועיל אלא לאחר הכשרו משום שלא יצאו מטומאת הגוי ונכנסו לקדושת ישראל עד שפלטו גיעולי הגוים². הראב"ד תופס בשיטה ממוצעת שלכתחילה צריך לטבול אחר הכשרן, אבל בדיעבד יצא אם עשה שלא בסדר. אפשר שהמחלוקת ראב"ד ורמב"ן תלוי על היחס בין ההגעלה והטבילה. לפי הרמב"ן הם ב' דינים נפרדים וההגעלה לסלק האיסור ורק אחר שסלק האיסור מועיל הטבילה לטהרו מהטומאה, אבל לפי הראב"ד הם שווים, או שניהם לסלק

עוד נפקא מינא אם מברכין או לא. הסמ"ק (מצ' קצט) בלבד מונה טבילת הכלים.

² הרדב"ז הביא דעה שאפילו אם הוא מדין טומאה לא צריך סדר. אם זה בדיעבד אבל לכתחילה צריך כסדר אז זה כמו שאני רוצה לפרש שיטת הראב"ד להלן, אבל אם זה אפילו לכתחילה אז זה שיטה מחודשת

האיסור או שניהם לסלק הטומאה, ולכתחילה מובן שסילוק איסור/טומאה גשמי של הנבילה בכלים קודמת ואח"כ האיסור/טומאה רוחני, אבל אם טבל שלא כסדר בדיעבד יצא משום ששניהם שווים. נראה שהראב"ד סבר ששניהם משום טומאה כמש"כ להלן שמדמה טבילת כלים לטבילת נידה.

ג. שיעור

איתא בגמרא ע"ז (עה:),

תנא וכולן צריכין טבילה בארבעים סאה. מנהני מילי?
אמר רבא דאמר קרא "כל דבר אשר יבא באש תעבירו
באש וטהרו", הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת. תני בר
קפרא מתוך שנאמר "במי נדה" שומע אני שצריך הזאה
שלישי ושביעי ת"ל "אך" חלק, א"כ מה ת"ל "במי
נדה" מים שנדה טובלת בהן הוי אומר ארבעים סאה,
איצטריך למיכתב "וטהרו" ואיצטריך למיכתב "במי
נדה", אי כתב "וטהרו" ה"א וטהרו בכל דהו כתב רחמנא
"במי נדה", ואי כתב רחמנא "במי נדה" הוה אמינא
הערב שמש כנדה כתב רחמנא וטהרו לאלתר.

כבר הזכרנו לעיל ברש"י שיש מח' על היחס בין טבילת כלים
וטבילת נידה; אפשר שאין קשר ביניהם, או יש קשר חזק וטבילת כלים
מטהר מהטומאה שבו כמו טבילת נידה, או יש קשר אבל לא שווים, כלומר
טבילת כלים משום הטומאה אבל לא רק מסלק הטומאה אלא משנה לו
לכלי חדש יותר דומה לטבילת גר. וכתבו התוס' (ד"ה מים) "אע"ג
דרביעית סגי להטביל מחטין וצינורת מדאורייתא היינו טבילת טומאה
אבל טבילת כלי מדין חידוש הוא ובעי מ' סאה". ונראה שאין קשר יסודי
לנדה אלא גזירת הכתוב היא (עי' ברמב"ן שפירש אחרת). וכתב הריטב"א
(ד"ה הוה) "ותירץ דשמא הכא גזירת מלך היא משום מעלה שעשאה
בטבילת גר". והריטב"א ביבמוות (מז: ד"ה שהויי) הביא ראיה מטבילת
כלים לטבילת גר לשיטתו שכתב,

וא"ת ולמה משהין אותו למולו בתחילה ולהמתין עד
שיתרפא, יטבילנו בתחילה. וי"ל כשהוא ערל אין
טבילה מועלת דה"ל כטובל ושרץ בידו, דאפילו

בדיעבד מעכב. ותדע דהלוקח כלים מן הגויים שצריכים להגעיל ולהטביל הגעלה קודמת, ואע"ג דהתם בדיעבר אם הקדים טבילה יצא, שאני הכא דטומאת ערלות טומאה גמורה.

ומשמע מהריטב"א שטבילת כלים משום טומאה אבל לא טומאה גמורה, ולקמן אפרש שיטת הריטב"א.

התוס' ג"כ מחלק בין טבילת טומאת כלים וטבילת כלים, וגם הסמ"ק (מצ' קצט) כתב, "ואפילו במעין הנובע מן הקרקע כיון שאין מ' סאה לפנינו בעין אע"ג דמטבילין בו כלים משום טומאה", מ"מ אין מטבילין בו כלים משום גיעולי מדין. אבל הטור (יו"ד סי' קכ) חולק עליו; "ולא נהירא שאין להחמיר בטבילה זו טפי מבטבילת טמאה דלא ידעינן להך אלא ממנה", מבורר שהם חולקים אם טבילת כלים מדין טומאה או לא.

ד. חציצה

הראב"ד ע"ז שם כתב "צריך שיהא זהיר מדבר חוצץ בו, שהרי הקישה הכתוב לטבילת הנדה". והבדק הבית בית ד שער ד מקיש טבילת כלים לנדה לשני הדברים - לענין חציצה ולענין מ' סאה. מאידך גיסא כתב המרדכי ס' תתנט "שאם אין יכול להעביר החלודה שלא ישאר שם כי אם מעט הוי ליה מיעוטא שאינו מקפיד ואינו חוצץ בטבילה", והביא האו"ז שפסק שאינו יוצא בטבילה. אז רואים שיש עוד נפק"מ אם דיני טבילת כלים דומים לטבילת נידה או לא [ועיין עוד בפתחי תשובה (יו"ד סי' קכ סק"ג) לענין טבילה לחציצין].

ה. כלים חדשים

לומדים מהגמרא ע"ז שכלים חדשים ג"כ צריכים טבילה. רש"י (ד"ה זוזא) כתב, "וגזירת הכתוב היא ולא משום פילוט האיסור דהא חדשים ולא בלעי מידי מצרכת לה טבילה". הריטב"א מפרש "ומשום דסופן להשתמש באסור", וזה מדגיש הקשר להכשר כלים ששניהם משום האיסור אלא שבא ההכשר אחר שהשתמשו בו לאיסור והטבילה באה מחמת האפשרות של האיסור. ולפי מש"כ לעיל שהריטב"א מדמה טבילת

כלים לטבילת גרות מדין טומאה צריך לומר שהטומאה נובע מאפשרות זאת, ולפי זה מובן למה כתב הריטב"א לעיל שאין זה טומאה גמורה. האיסור והיתר שם אות קו מפרש שצריך לטבול כלים חדשים משום שם גוים עליו וטומאה עליהם - נראה שיש ב' תפקידים לטבילה.

ו. מכירה וגזילה

כתב התוס' (ד"ה אי משום), "והמוכר כלי לעובד כוכבים וחזר ולקח ממנו צריך טבילה כיון שנקרא על שם עובד כוכבים" – לפי זה השם עכו"ם מחייב הטבילה. הגמרא שם מסתפק אם צריך לטבול כלי שממשכן גוי לישראל אבל לענין ישראל שממשכן לגוי ופדאו פסקו התוס' (ד"ה אי משום) שלא צריך והסמ"ק הנ"ל מפרש הטעם משום שאין שם גוי עליו. האיסור והיתר (שם אות צב) כתב שאם שר מושל אנס כלי מגוי והחזירו לאחר זמן צריך טבילה משום שפקע שם ישראל, וההגהות שם כתב אם נגזל או נגנב אין צריך טבילה כיון שאין רשות להחזיקו אע"פ שנתיימשך שם גוי עליו. לפי הראשונים שסוברים טעם טבילת כלים משום הטומאה אפשר לפרש שכל זמן שהכלי ביד העכו"ם אע"פ שאין שם גוי עליו יש טומאת עכו"ם וצריכים טבילה וזה נראה להיות דעת שו"ת רדב"ז (סי' תשמח), אבל לפי הריטב"א הנ"ל שהטומאה נובע מהאיסור אפשר שהוא מודה ששם עכו"ם מחייב הטבילה.

ז. כונה

כתב שו"ת רשב"א (ח"ג סי' רנה) שלגבי נידה רק צריך כוונה לטבילה כדי לאכול תרומה אבל להתיר לבעלה לא צריך כוונה משום שהוא חולין ולכן גם טבילת כלים אינו צריך כוונה. אז רואים שיש עוד ענין שהושוו טבילת כלים לטבילת נידה וטעם הטבילה משום טומאה. אבל התרומת הדשן (סי' רנוז) כתב שאפילו למ"ד שצריכים כוונה ג"כ להתיר הנידה לבעלה שאני כלים שלא צריכים כוונה דאינה משום טומאה אלא גזירת הכתוב היא.

ח. שבת ויו"ט

המשנה וגמרא בביצה (יז:-יח:) מביאה ד' טעמים שאסור להטביל בשבת כלים שנטמאו: גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים, גזירה משום סחיטה, גזירה שמא ישהא מלטבול עד שבת ויו"ט, שהוא פנאי ואתי לאכול תרומה בכלים טמאים, ונראה כמתקן כלי. לגבי טבילת כלים שנקנו מגוים יש מח' פוסקים אם יש חשש משום סחיטה בכלים חדשים ואם יש חשש אם שמא ישהא שייך לטבילת כלים, אבל יותר מענין היא המחלוקת אם נראה כמתקן כלי. הרא"ש שם (פ"ב סי' יב) כתב שאסור משום מתקן כלי, ולפי שיטה זאת צ"ל שטבילת כלים היא מתיר הכלים כמשנ"ת לעיל. אבל כתב הבאר הלכה (סי' שכג אות ז),

הטבילה בכלים חדשים איננו להסיר הטומאה כי לא נטמאה ורק בשביל שיצאה מרשות א"י ובאה לקדושת ישראל הצריכה התורה טבילה וכדאיתא בירושלמי דע"ג ומן התורה אין שום איסור להשתמש בה ואפילו רבנן שאסרו להשתמש בה עד שיטבילוה עכ"פ אין המאכל נאסר לכו"ע ע"כ לא מיקרי זה בשם מתקן.³

³ עיין עוד בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' תיח אות יא).

חדר חכמה ודעת

איסור יציאה מן המקדש

כתב הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ה), וז"ל,

כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה בין כהן גדול בין כהן הדיוט שני ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו כלומר לא תניחו עבודה ותצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו וכן זה שנאמר בכהן גדול ומן המקדש לא יצא אינו אלא בשעת העבודה בלבד שלא יניח עבודתו ויצא.

הרי דלהרמב"ם בין כהנים גדולים בין כהנים הדיוטים נזהרים מלצאת מן המקדש בשעת העבודה.

והראב"ד שם (ד"ה בין כהן הדיוט) כתב, וז"ל,

א"א תמה גדול הוא זה שלא נאמר אותו פסוק אלא לאותה שעה בשביל שנמשחו בניו ומה שאמרו בתורת כהנים מנין לכהנים שבכל הדורות לכהנים הגדולים שבכל הדורות קאמר שהרי שמן משחת הוא מרבה אותם.

וכוונת הראב"ד היא דכהנים הדיוטים אינם בכלל האיסור יציאה מן המקדש, ודלא כהרמב"ם, והא דנזהרו אלעזר ואיתמר מלצאת מפתח אהל מועד אע"ג שלא היו כהנים גדולים הוא בשביל שנמשחו. והא דדרשין בתו"כ (מילואים שמיני מג) כי שמן משחת ה' עליכם מה ת"ל שיכול אין לי אלא אהרן ובניו שנתרבו בשמן המשחה אם יצאו בשעת עבודה חייבין מיתה מניין לכל הכהנים של כל הדורות ת"ל כי שמן משחת ה' עליכם, קאי רק על כהנים גדולים של כל הדורות, ולא כמו שסובר הרמב"ם דקאי על כל הכהנים של כל הדורות ואפילו כהנים הדיוטים, דהרי הכהנים של כל הדורות נתרבו משמן משחת ה', וממילא גם אלעזר

ואיתמר נזהרו מלצאת כיון שגם הם נמשחו. ובפירוש הראב"ד על התו"כ הנ"ל ג"כ כתב הדרשה באה לרבות רק כהנים גדולים ולא כהנים הדיוטים (השתמשנו במהדורת פריעדמאן של פירוש הראב"ד על התו"כ).

ובהלכה ו' שם המשיך הרמב"ם, וז"ל,

אם כן מפני מה נשנית אזהרה זו בכהן גדול שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו אע"פ שאינו יוצא מן המקדש אינו עובד מפני שהוא אונן ואם עבד והוא אונן של תורה חלל עבודתו וכו' אבל כהן גדול עובד כשהוא אונן שני' ומן המקדש לא יצא ולא יחלל כלומר ישב ויעבוד עבודה שהיה עוסק בה ואינה מתחללת.

הרי דלהרמב"ם כ"ג עובד אפילו כשהוא אונן ואינו מחלל עבודתו בכך, משא"כ כהן הדיוט אונן אינו ראוי לעבודה, ואם עבד חילל עבודתו, אבל מ"מ אסור לצאת מן המקדש. ויוצא דלהרמב"ם אפילו כהן שאינו ראוי לעבודה אסור לצאת מן המקדש.

והראב"ד שם ד"ה שהוא חייב להתאבל עליו אע"פ שאינו יוצא כתב, וז"ל, א"א וכיון שהוא חייב להתאבל עליו למה אינו יוצא ודאי יוצא ומטמא בעל כרחו, עכ"ל. וכוונת הראב"ד היא דכהן הדיוט אונן כיון דמחויב להתאבל על קרובים ולטמא להם אין לו איסור לצאת מן המקדש, אלא אדרבא יוצא ומטמא בעל כרחו. ויוצא דלהראב"ד האיסור יציאה מן המקדש שייך רק בכהן הראוי לעבודה, ודלא כהרמב"ם, דהרי כ"ג ראוי לעבודה אפילו באנינות, וכהן הדיוט אונן, דאינו ראוי לעבודה, מותר לצאת מן המקדש.

והנה בחדושי רבנו חיים הלוי (הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ה) הקשה על הראב"ד, דכיון דהראב"ד עצמו ס"ל דהאיסור יציאה מן המקדש נוהג רק בכ"ג, א"כ לא נמצא חילוק להראב"ד לגבי האיסור יציאה מן המקדש בין כהן אונן לשאר כהנים, דהרי כ"ג עובד אפילו כשהוא אונן, וכהן הדיוט אפילו כשאינו אונן מותר לצאת מן המקדש, וא"כ איך כתב הראב"ד בהשגה השנייה הך חילוק בין כ"ג לכהן הדיוט, ואע"ג דבדוחק

יכול לומר דהראב"ד כתב זאת לדעת הרמב"ם אבל צע"ק בזה, ע"כ קושיית הגר"ח.

ותירץ הגר"ח דאפילו להראב"ד יש נ"מ בין כהן אונן לכהן שאינו אונן, והוא במשוח מלחמה. דהנה הגמ' בהוריות (יב:) הביאה ברייתא דחשיב כל החילוקים שבין כ"ג לכהן הדיוט ולא חשיב האיסור יציאה מן המקדש ביניהם, וע"כ חזינן דאפילו להראב"ד האיסור יציאה מן המקדש אינו תלוי בכהונה גדולה, דאל"כ למה השמיט הברייתא דין זה, אלא האיסור יציאה מן המקדש תלוי בריבוי כהונה, וזה כולל בין כהנים גדולים ובין כהנים משוחים, שגם הם נתרכו לכהונה, ושכן מוכרח מדברי הראב"ד עצמו שכתב דלהכי נזהרו בני אהרן בשביל שנמשחו, ומה בכך הרי בני אהרן לא היו כהנים גדולים, דלא שמשו בד' בגדים ולא היו ראויים לעבודה כשהיו אוננים, וכדאיתא בזבחים (קא.), ועכצ"ל דהאיסור יציאה מן המקדש אינו תלוי בכהונה גדולה אלא תלוי בריבוי כהונה, וכיון דנמשחו בני אהרן נתרכו לכהונה ונזהרו מלצאת מפתח אהל מועד אע"ג דלא היו כהנים גדולים. וא"כ משוח מלחמה, דיש לו כמה דיני כ"ג, ג"כ נתרכה לכהונה וג"כ נזהר מלצאת מן המקדש, אע"ג דדינו בעצם ככהן הדיוט. ולפ"ז מיושבים דברי הראב"ד, דהנה בהוריות (שם) דרשינן ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו כי נזר שמן משחת אלהיו עליו, עליו ולא על חבירו, וממעט משוח מלחמה דאינו עובד כשהוא אונן, והך מיעוטא דעליו קאי גם על ריש הקרא דומן המקדש לא יצא, וא"כ קשה להראב"ד, וכמו שהקשה הרמב"ם על עצמו, למה נכפלה אזהרה זו דוקא בכ"ג, דהרי האיסור יציאה מן המקדש אינו תלוי בכהונה גדולה אלא בריבוי כהונה ולכן גם משוח מלחמה נזהר מלצאת, ותירץ הראב"ד דכיון דאזהרת ומן המקדש לא יצא, דאיירי בכהן אונן, לא נאמרה אלא בראוי לעבודה, ואסור למשוח מלחמה לעבוד כשהוא אונן, ע"כ אינו בכלל ומן המקדש לא יצא. נמצא דלהראב"ד משוח מלחמה כשאינו אונן וראוי לעבודה נזהר מלצאת מן המקדש, אבל כשהוא אונן ואינו ראוי לעבודה אינו נזהר מלצאת, והראב"ד אינו קאי רק אליבא דשיטת הרמב"ם אלא אפילו אליבא דעצמו, ע"כ תירוץ הגר"ח.

ונראה פשוט דאין כוונת הגר"ח לומר דבני אהרן היו נזהרים מלצאת כשהיו אוננים, דהרי לא היו ראויים לעבודה, וכמו משוח מלחמה אונן, דלהגר"ח בשיטת הראב"ד משוח מלחמה אונן דאינו ראוי לעבודה אינו נזהר מלצאת. אלא נראה דכוונת הגר"ח היא דומפתח אהל מועד איירי רק כשבני אהרן לא היו אוננים והיו ראויים לעבודה, דרק אז היו נזהרים מלצאת מפתח אהל מועד. וזהו כוונת הגר"ח במש"כ דהאזהרה של ומן המקדש לא יצא איירי בכהן אונן, דר"ל ודלא כהפסוק ומפתח אהל מועד דלהגר"ח בשיטת הראב"ד איירי רק כשלא היו אוננים והיו ראויים לעבודה, ודו"ק.

גם נראה פשוט דאין כוונת הגר"ח לומר דההשגה השנייה איירי במשוח מלחמה, דהרי השגת הראב"ד קאי על מש"כ הרמב"ם בכהן הדיוט, והראב"ד עצמו כתב דכיון שהוא חייב להתאבל עליו יוצא ומטמא, והרי משוח מלחמה אסור לטמא לקרובים, וכדאיתא להדיא ביומא (עג.). מקור שהביא הגר"ח. אלא כוונת הגר"ח היא דהרי כל ה' ו' שברמב"ם בא לתרץ הקושיא שבה התחיל הרמב"ם הלכה זו, והיינו למה נשנית אזהרה זו דוקא בכ"ג הלא נוהגת אפילו בכהנים הדיוטים, והרמב"ם תירץ שבא ללמד על כ"ג אונן שאינו מחלל עבודתו, וכיון שלהראב"ד אזהרת יציאה מן המקדש אינה נוהגת בכהנים הדיוטים, א"כ אין מקום כלל לקושיית הרמב"ם, ואין חילוק בין כהן אונן לכהן שאינו אונן, וזהו כוונת הגר"ח במש"כ בסוף, וז"ל,

וזהו דקשה גם להראב"ד למה נכפלה אזהרה זו בכ"ג והלא גם משוח מלחמה מוזהר עליה וע"ז משני הראב"ד דאזהרה זו של יציאה מן המקדש לא נאמרה אלא בראוי לעבודה וע"כ הך אזהרה דומן המקדש לא יצא דאיירי בכהן אונן ע"כ אינה נוהגת רק בכ"ג דעובד גם כשהוא אונן ולא במשוח מלחמה דבשעת אנינותו אינו ראוי לעבודה ושפיר איתא להך דינא דראוי לעבודה גם לדעת הראב"ד במשוח מלחמה.

ובאמת לא ראיתי נכון להאריך כ"כ בכוונת הגר"ח אלא דהאבי עזרי במהדורא קמא כאן הקשה על הגר"ח בשביל שלא עמד על נקודות הנ"ל. ולענ"ד לא דק, כבודו במקומו מונח.

ויוצא מדברי הגר"ח בשיטת הראב"ד דהקרא ומפתח אהל מועד לא תצאו, דאיירי באהרן ושני בניו, קאי על כל כהן דיש לו דין ריבוי כהונה, אבל הקרא ומן המקדש לא יצא, דאיירי דוקא בכ"ג אונן, קאי רק על כ"ג אונן דראוי לעבודה אפילו בשעת אנינות. וא"כ יוצא דשני הפסוקים מיירי בשני עניינים נפרדים, ומפתח אהל מועד לא תצאו איירי בכהנים שנתרבו לכהונה שאינם אוננים, ומן המקדש לא יצא איירי רק בכ"ג אונן. ולדעת הראב"ד רק כהן שראוי לעבודה נזהר מלצאת מן המקדש. ובני אהרן, אע"ג דנתרבו לכהונה והיו נזהרים מלצאת כשלא היו אוננים, מ"מ כשהיו אוננים, כיון שלא היו ראויים לעבודה, באמת לא היו נזהרים מלצאת.

והנה חידוש הגר"ח דהפסוק ומפתח אהל מועד לא תצאו אינו קאי על בני אהרן כשהיו אוננים, דהרי בני אהרן לא היו ראויים לעבודה ולמה אינם יוצאים, כבר נמצא בפירוש הרמב"ן עה"ת (ויקרא י:1), וז"ל,

ואולי נאמר שמשא אמר לכלם ומפתח אהל מועד לא תצאו בשעת עבודה פן תמותו והם היודעים כי אהרן מקריב אונן והוא באזהרתו מעתה ובניו בכלל האזהרה והעונש כשהיו ראויים לעבודה מיום זה ואילך.

וכן נמצא ג"כ בהשגת הרמב"ן על ספה"מ (שרש ה' מט:).

אולם הסבר הגר"ח בשיטת הראב"ד צ"ע מפירוש הראב"ד על התו"כ. דהנה הקשה הראב"ד (שמיני ב' י'), וז"ל,

קשה לי שהרי הבנים הושוו לאביהם שלא להתאבל ושלא לצאת מן המקדש כדכתי' לענין כ"ג ומן המקדש לא יצא ולא יחלל כי נזר שמן משחת אלהיו עליו וכאן כתוב כמו כן כי שמן משחת ה' עליכם וכבר למדנו

לדורות ככהן גדול מאלו לענין עונש ואם כן מאי טעמא
פסלא בהו אנינות בהקרבה עד יבא ויורה צדק לנו.

הרי מפורש דלהראב"ד בני אהרן היו אסורים לצאת כשהיו אוננים, והפסוק ומפתח אהל מועד איירי, וכפשטיה, לענין אנינות, וכל כהן שאסור לצאת ראוי לעבודה ואפילו באנינות, וכל כהן שמותר לצאת אינו ראוי לעבודה, ואין חילוק לענין האיסור יציאה בין כהן אונן לכהן שאינו אונן, ודלא כהגר"ח. וזה שהוכיח הגר"ח מבני אהרן, דלא היו כהנים גדולים ולכן לא היו ראויים לעבודה כשהיו אוננים ואפ"ה היו נזהרים מלצאת, דהאיסור יציאה מן המקדש אינו תלוי בכהונה גדולה אלא תלוי בריבוי כהונה, ודלא כההיתר עבודה בשעת אנינות דתלוי בכהונה גדולה, באמת נתקשה הראב"ד עצמו מעובדא זו ונשאר בקושייתו עד שיבוא ויורה צדק לנו. וע"ע בספר אבן האזל פ"ב מהל' ביאת המקדש הל' ה' ד"ה ונראה דהרמב"ם והרמב"ן וכו' שהוכיח מטעם אחר דלהראב"ד בני אהרן היו נזהרים מלצאת כשהיו אוננים וכמש"נ.

והא דכתב הראב"ד וכבר למדנו לדורות בכ"ג מאלו לענין עונש, עיין בתו"כ על הפסוק ומפתח אהל מועד לא תצאו (מילואים שמיני מג ד"ה כי שמן משחת ה' עליכם), וז"ל, מה תלמוד לומר שיכול אין לי אלא אהרן ובניו שנתרבו בשמן המשחה אם יצאו בשעת עבודה חייבין מיתה מניין לכל הכהנים של כל הדורות תלמוד לומר כי שמן משחת ה' עליכם, ע"כ.

והראב"ד שם הביא שני פירושים. הפירוש הראשון הוא דהדרשה באה לרבות מרובה בבגדים לדורות. ולפירוש הזה הקשה הראב"ד דל"ל דרשה לרבות מרובה בבגדים לדורות, הלא נתרבו מדרשה בתו"כ על ומן המקדש לא יצא, קרא דקאי לדורות. דהנה איתא שם בתו"כ (אמור ב' ו') ומנין אם עבד עבודתו כשירה ת"ל ולא יחלל את מקדש אלהיו הא כהן הדיוט שעבד אונן עבודתו פסולה כי שמן משחת אלהיו עליו אין לי אלא משוח בשמן המשחה המרובה בגדים מנין תלמוד לומר כי שמן משחת אלהיו עליו אני ה' להגיד מה גרם, ע"כ, הרי להדיא דנתרבו מרובה בבגדים. ותירץ הראב"ד, וז"ל, להלן להתר וכאן לעונש להלן להתר שאם

אינו יוצא ועובד אינו מחלל וכאן לעונש שאם יצא ויניח העבודה שהוא חייב מיתה כדכתי' פן תמותו, עכ"ל. וכוונת הראב"ד היא דהתו"כ שבפרשת אמור על ומן המקדש לא יצא איירי לענין ההיתר עבודה בשעת אנינות, וכדאייתא שם הלימוד דעבודת כ"ג אונן כשרה, והפסוק ומפתח אהל מועד והתו"כ כאן, שמזכירים החיוב מיתה, מיירי לענין העונש מיתה של האיסור יציאה. ולמסקנא משמע דלהראב"ד כל כהן שאסור לצאת מן המקדש ראוי לעבודה אפילו באנינות ואסור לצאת אפילו באנינות, דכל כהן שנכלל בהעונש של ומפתח אהל מועד נכלל בההיתר עבודה של ומן המקדש לא יצא, וזה כוונת הראב"ד במש"כ וכאן לעונש שאם יצא ויניח העבודה שהוא חייב מיתה, ור"ל שהניח עבודה דהיתה כשרה.

והראב"ד שם הביא גם פירוש אחר, והיינו דדרשת התו"כ על ומפתח אהל מועד באה לרבות משוחים לדורות דהו"א דשאני בני אהרן שנתרבו תחילה בשמן המשחה. ובפירוש הזה כתב הראב"ד, וז"ל, כבר מצי' בהם אזהרה בפרשת אמור למשוחים ולמרובי בבגדים אבל עונש מנין שיהא נוהג בכל הדורות ת"ל כי שמן משחת, עכ"ל. וכוונת הראב"ד היא דהפסוק ומן המקדש לא יצא והתו"כ שם מיירי לענין האזהרה, והפסוק ומפתח אהל מועד והתו"כ כאן מיירי לענין העונש מיתה. וחזינן דשני הפסוקים, דמדברים על כהנים משוחים, מיירי באותם כהנים משוחים, וכל כהן שנכלל באזהרת ומן המקדש לא יצא נכלל ג"כ בהעונש של ומפתח אהל מועד, וכמש"כ הראב"ד הנ"ל. ולכן כל כהן שנכלל בההיתר עבודה בשעת אנינות, היתר דילפינן מומן המקדש לא יצא ולא יחלל, נכלל ג"כ בהאיסור יציאה מן המקדש. ולשני הפירושים לא הקשה הראב"ד למה נכפלה אזהרה זו דוקא בכ"ג, וכמש"כ הגר"ח דלפי הראב"ד יהיה קשה למה נכפלה אזהרה זו דוקא בכ"ג וכמו שהקשה הרמב"ם, אלא קשה להראב"ד רק דמאחר ד'ומפתח אהל מועד' אינו קאי רק לשעה אלא קאי אפילו לדורות, וכמו 'ומן המקדש לא יצא' דקאי לדורות, למה צריכים שניהם. והכלל הוא דלדעת הראב"ד אין לחלק בין הפסוקים, ודלא כדעת הגר"ח.

והנה הראב"ד בהשגה השנייה, על הא דכתב הרמב"ם שכהן הדיוט אונן אע"פ שאינו יוצא מן המקדש אינו עובד, כתב, וז"ל, א"א וכיון

שהוא חייב להתאבל עליו למה אינו יוצא ודאי יוצא ומטמא בעל כרחו, עכ"ל. ומשמע מלשון הראב"ד דכהן שיש לו חיוב להתאבל ולטמא לקרובים אינו נזהר מלצאת מן המקדש. דהרי להרמב"ם ג"כ יש חיוב לכהן הדיוט להתאבל ולטמא לקרובים אלא דצריך להמתין עד גמר שעת העבודה כיון דנזהר מלצאת, עיין בכ"מ שם, וא"כ למה הזכיר הראב"ד החיוב להתאבל ולטמא לקרוביו, אעכצ"ל דלהראב"ד כיון דיש חיוב לכהן הדיוט להתאבל ולטמא לקרובים אינו נזהר מלצאת. ויוצא דהאיסור לטמא לקרובים והאיסור לצאת מן המקדש תלויים זה בזה, וא"כ משוח מלחמה, אונן, דאסור לטמא לקרובים, ג"כ אסור לצאת מן המקדש, ודלא כהגר"ח, וכבר עמד על זה האבי עזרי. אולם צ"ע מניין להראב"ד דהאיסור יציאה מן המקדש שייך להאיסור לטמא לקרובים.

והנה איתא במשנה בסנהדרין (יח.),

דכ"ג שמת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסין והוא נגלה הן נגלין והוא נכסה ויוצא עמהן עד פתח שער העיר דברי ר"מ רבי יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש משום שנאמר ומן המקדש לא יצא.

ובגמרא שם (יט.) איתא,

שפיר קאמר ר' יהודה אמר לך רבי מאיר אי הכי לביתו נמי לא אלא ה"ק מן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא וכיון דאית ליה הכירא לא אתי למינגע ורבי יהודה אגב מרריה דילמא מקרי ואתי ונגע.

הרי דנחלקו ר"מ ור"י אי כ"ג אונן מותר לצאת מן המקדש, דלר"מ מותר דאין חוששין דאתי למינגע כיון דאית ליה הכירא, ולר"י אסור לצאת מן המקדש דחוששין דלמא אתי למינגע אגב מרריה. וההלכה כר' יהודה לגבי ר"מ, וכמו שפוסק הרמב"ם בפיהמ"ש (שם) ובהלכות כלי המקדש (פ"ה ה"ה), ובעקבותיו הולכים החינוך (מצ' קנא) והמאירי (סנהדרין יח.). הרי דכ"ג אונן, שאסור לטמא לקרובים, נזהר מלצאת מן המקדש מ'זמן המקדש לא יצא', דסמוך מיד להאיסור לכ"ג לטמא לקרובים, כדכתיב

(ויקרא כא:יא,יב) ועל כל נפשות מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא ומן המקדש לא יצא וכו'.

והנה דין של ר' יהודה, דכהן אונן אסור לצאת מן המקדש כדי שלא יטמא לקרובים, אינו שייך בכהנים הדיוטים מאחר דאין להם איסור לטמא לקרוביהם, וצ"ע להרמב"ם שסובר דהאיסור יציאה מן המקדש נוהג גם בכהנים הדיוטים. ומלבד זה, דין של ר' יהודה קשה מטעם אחר. דמשמע מר' יהודה דאסור לכ"ג אונן לצאת מן המקדש כ"ז שהוא אונן כדי שלא יטמא לקרובים, ושהאיסור זה נוהג בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה, דהרי החשש דילמא אתי למינגע שייך גם שלא בשעת עבודה. וקשה הלא היא דרשה מפורשת בתו"כ (מילואים שמיני מב) דהאיסור יציאה מן המקדש נוהג רק בשעת עבודה. ובאמת קושיא זו הקשה תנאים אחרים לר' יהודה עצמו, וכדאיתא בתוספתא (סנהדרין ד: א) וז"ל אמרו לו לר' יהודה אינו אומר ומן המקדש לא יצא אלא בשעת עבודה בלבד, ע"כ. ויוצא דנחלקו ר' יהודה ותנאים אחרים אם האיסור יציאה מן המקדש נוהג רק בשעת עבודה או גם שלא בשעת עבודה, והיאך פסק הרמב"ם כר"י וגם דהאיסור יציאה מן המקדש נוהג רק בשעת עבודה.

וכדי ליישב קושיות אלו, כתב הרמב"ם (ספה"מ ל"ת קסה) דהאיסור לצאת מן המקדש נוהג רק בשעת עבודה ונוהג גם בכהנים הדיוטים, וילפינן איסור זה מומפתח אהל מועד, והא דאסור לכ"ג אונן לצאת מן המקדש אחר המטה אפילו שלא בשעת עבודה מומן המקדש לא יצא הוא דין נוסף בכ"ג מלבד הדין דשייך לכל כהנים רק בשעת עבודה, ודין נוסף זה להרמב"ם הוא דין דאורייתא ופשט של ומן המקדש לא יצא, וז"ל הרמב"ם,

והמצוה הקס"ה היא שהזהיר הכהנים שלא לצאת מן המקדש בשעת עבודה והוא אמרו ית' ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו וכו' ודע שיש בכהן גדול תוספת שהוא לא ילוח מתו וזה הוא פשט הכתוב באמרו ומן המקדש לא יצא וכבר התבאר בשני מסנהדרין שהוא אם מת לו מת אינו יוצא אחר המטה והביאו ראיה על זה מאמרו ומן המקדש לא יצא.

וכן הוא ג"כ במ"ת שם דעיקר האיסור יציאה מן המקדש ילפינן מומפתח אהל מועד.

והנה הרמב"ן (ספה"מ שרש ה' מט:) ג"כ סובר דהאיסור יציאה מן המקדש נוהג גם בכהנים הדיוטים ורק בשעת עבודה וג"כ נתקשה מדין של ר' יהודה. ותיריך הרמב"ן דלעולם יש רק חד איסור דאורייתא של יציאה, והיינו האיסור יציאה מן המקדש בשעת עבודה, והא דכ"ג נזהר מלצאת אחר המטה מן הפסוק ומן המקדש לא יצא אסמכתא בעלמא הוא, וז"ל הרמב"ן (שם נ.).

לפי מראית עיני המדרש שבפרק כ"ג אינו אלא אסמכתא בעלמא שהם גזרו לכהן גדול שלא יצא אחר מטת מתו כלל שמא יטמא וכו' והכל גזירה מדבריהם וסמכו אותה למקרא הזה אבל העיקר למניח העבודה ויוצא הוא.

וכ"כ הרמב"ן במקומות אחרים (ספה"מ ל"ת קסה, ועה"ת ויקרא כא:יב).

והנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן (ספה"מ שרש ה' מח.) אי ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הוא לאו אחד או שני לאוין. דלהרמב"ם יש רק לאו אחד של לא יצא, אבל לא יחלל אינו לאו בפנ"ע אלא הוא שלילה ולא אזהרה, וז"ל (ל"ת קסה),

הנה התבאר לך שאמרו הנה ולא יחלל שמוהו שלילה לא אזהרה לומר שלא תהיה עבודתו חולין ואעפ"י שהוא אונן ופשט הכתוב כי אמרו ולא יחלל טעם לאזהרה הקודמת שהוא לא יצא כי לא יחלל ולפי שני העניינים האלו הנה לאו זה אין ראוי למנותו בפני עצמו.

וכוונת הרמב"ם היא דאע"ג דכהן הדיוט אונן מחלל עבודתו, ולכן הו"א דה"ה נמי בכ"ג, וקמ"ל הקרא דלא יצא ויניח עבודתו כי כ"ג עובד אונן.

אבל הרמב"ן, בעקבות הבה"ג, סובר דיש בהפסוק ומן המקדש לא יצא ולא יחלל שני לאוין, לא יצא ולא יחלל, וז"ל (שרש ה' מט:),

במשמע הכתוב הזה יש אזהרה לכהן גדול בשני הלאוין בלא יצא ולא יחלל וכו' ולפי משמעות המדרש שדרשו

שם בסיפרא ומפתח אהל מועד לא תצאו יכול בשעת עבודה ושלא בשעת עבודה ת"ל ומן המקדש לא יצא ולא יחלל אימתי אינו יוצא ואינו מחלל הוי אומר בשעת עבודה לפי זה יזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו

ויניח העבודה כי זה חילול המקדש הוא והוא הטעם למה לא יצא משום לא יחלל ואעפ"כ לוקה שנים משום לא יצא ומשום לא יחלל.

וכוונת הרמב"ן היא דחזינן מהא דהאיסור יציאה מן המקדש נוהג רק בשעת עבודה דהיציאה אינו איסור בעלמא אלא דהאיסור בעצם יסודו שייך לעבודה. והסביר הרמב"ן דהיציאה בשעת עבודה הוי חילול עבודה, ולא כמו הרמב"ם שסובר דהקרא בא ללמד דכ"ג עובד ואינו מחלל עבודתו בכך, אלא דהעצם יציאה הוי איסור חילול, וכמש"כ הרמב"ן שלא יצא מן המקדש אחר מתו כי זה חילול המקדש הוא, והסביר הרמב"ן שם דזהו מפני כבוד העבודה, ובא הקרא ליתן טעם למה לא יצא כדי שלא יחלל ביציאתו, וכמו שהסביר הרמב"ן בספה"מ ל"ת סט' בענין בעל מום דלא יגש אל המזבח כדי שלא יחלל את המקדש עיי"ש. ובאמת כבר נמצא יסוד זה, דהעצם יציאה הוי חילול, במדרש פסיקתא זוטרתא פרשת שמיני ד"ה ומפתח אהל מועד לא תצאו (כח.), וז"ל יכול אפילו בלא שעת העבודה ת"ל ומן המקדש לא יצא ולא יחלל אימתי מחלל ביציאתו בשעת העבודה, ע"כ. וכיון שסובר הרמב"ן דהעצם יציאה הוי חילול, סובר דהאיסור יציאה נוהג בין בכהנים גדולים בין בכהנים הדיוטים, דכל כהן שראוי לעבודה והניח עבודתו ויצא חילול המקדש. וע"ע ברמב"ן עה"ת (ויקרא י'ו, וכא י"ב).

ונראה דהרמב"ם והרמב"ן לשיטתם אזלי. דהנה בספה"מ ל"ת קסה, אחר שהביא הרמב"ם הדין נוסף של כ"ג שהוא לא ילוה מתו וזהו פשט הכתוב באמרו ומן המקדש לא יצא, כתב הרמב"ם, וז"ל,

נלמוד מזה שמותר לו לעבוד ביום שמת לו מת וכן פירשו בסנהדרין אמרו ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הא אחר שלא יצא חלל וכו' וכבר התבאר בסוף הוריות

השרש הזה והוא שכהן הדיוט אונן לא יעבוד וכהן גדול עובד והוא אונן.

וכפה"נ כוונת הרמב"ם היא דמהא דאסור לכ"ג לצאת מן המקדש אחר המטה, דזהו דין דאורייתא ופשט של ומן המקדש לא יצא, חזינן דמותר לכ"ג אונן לעבוד ועבודתו אינה מתחללת, ולכן מדייקים חז"ל (זבחים טז). דדוקא כ"ג אונן מותר לעבוד אבל כהן הדיוט אונן, דמותר ומחויב לטמא לקרובים, אסור לעבוד ומחלל עבודתו. ומשמע מהרמב"ם דכיון דאסור לכ"ג לטמא לקרובים, ע"כ דאינו מחלל עבודתו, דהטעם שאסור לטמא לקרובים הוא כדי לעבוד עבודתו, וזהו כוונת הרמב"ם במש"כ נלמוד מזה, דהיינו דלמדים מהא דאסור לכ"ג לטמא דראוי לעבודה, וממילא מדייקים חז"ל הא אחר שלא יצא חילל, ר"ל כהן הדיוט אונן, דמותר לטמא לקרובים, שלא יצא אלא עמד במקדש ועבד חילל עבודתו. ועכצ"ל דזהו כוונת הרמב"ם, דאלת"ה, אלא דר"ל דמהא דאסור לצאת חזינן דראוי לעבודה, ולא מהא דאסור לטמא, כהן הדיוט אונן, שלהרמב"ם אסור לצאת בשעת עבודה, ג"כ צ"ל ראוי לעבודה וזה אינו. וכיון שהרמב"ם סובר דהפשט של ומן המקדש לא יצא הוא דאסור לכ"ג לצאת אחר המטה, ע"כ סובר דהלא יחלל של הקרא בא ללמד על עבודתו, דא"א לומר שלא יצא כדי שלא יטמא וגם לומר כהרמב"ן דלא יצא כי היציאה הוי עצם החילול. ולכן מנה הרמב"ם רק חד לאו מומן המקדש. אבל הרמב"ן שסובר דהפשט של ומן המקדש לא יצא הוא שלא יצא בשעת העבודה, והא דאסור לכ"ג לצאת מן המקדש אחר המטה אסמכתא בעלמא הוא, שפיר יכול לומר דהלא יחלל של הקרא הוי לאו בפני"ע, ור"ל דלא יצא מאחר דהיציאה הוי עצם החילול.

והנה איתא בתו"כ (מילואים שמיני כה) ד"ה ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן וכו' מיכן אמרו אין כהנים מטמאים למתים שהרי אלעזר ואיתמר הכהנים לא נטמאו להם מי נטמאו להם הלויים, ע"כ, הרי דבני אהרן היו אסורים לטמא לאחיהם, וכמו שפירש הראב"ד שם והרמב"ן בספה"מ (ל"ת קסה), וע"ע ברמב"ן עה"ת (ויקרא י:ו). וא"כ צ"ע לפי הרמב"ם בספה"מ למה בני אהרן, שהיו אסורים לטמא לאחיהם, היו

פסולים לעבודה, וצ"ע. וגם צ"ע להרמב"ם למה משוח מלחמה אונן אינו ראוי לעבודה מאחר שאסור לו לטמא לקרובים, וצ"ע.

והנה הרדב"ז (שו"ת ח"ב ס' תשעו) הקשה על הרמב"ם הנ"ל בספה"מ דלומד דהאיסור יציאה מן המקדש שלא ילוה הכ"ג מתו הוי דאורייתא, א"כ היאך דרשו חז"ל ג"כ מאותו קרא דמותר לכ"ג לעבוד אונן. ותירץ הרדב"ז וז"ל דהך דרשא דזבחים נפקא לן מדסמיך ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הא אחר שלא יצא חלל והך דרשא דפ' כ"ג נפקא ליה מגופיה דקרא דכתיב ומן המקדש לא יצא, עכ"ל. אולם עפ"י הנ"ל אין צורך לזה, אלא דהרמב"ם סובר דמגוף האיסור לצאת אחר המטה חזינן דכ"ג עובד אונן, והדינים הללו אינם נפרדים אלא תלויים זה בזה, וכלשון הרמב"ם דנלמוד מזה, וכמש"נ.

והנה במועד קטן (יט:): ילפינן דהאיסור תספורת באבל נוהג ל' יום מג"ש פרע פרע מנזיר, דכתיב בבני אהרן ראשיכם אל תפרעו וכתיב בנזיר גדל פרע שער ראשו מה להלן ל' יום אף כאן ל' יום. והראב"ד סובר (הו"ד בהל' שמחות של המהר"ם עמ' לא במהדורת כהנא) דהאיסור תספורת באבל הוי דין דאורייתא, דדרשינן ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו הא אחר שלא פרע ושלא פרם חייב מיתה, ולדעת הראב"ד זו דרשה גמורה. והמהר"ם מרוטנבורג (שם) חולק על הראב"ד וסובר דדרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא והאיסור תספורת באבל אינו אלא מדרבנן. והקשה המהר"ם על הראב"ד, וז"ל,

אם כן לדרוש יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו הא אחר שלא שתה ימות אלא ודאי כל היכא דמצינן למדרש מכלל לאו אתה שומע הן דרשינן ליה ולא דרשינן הא אחר וכו' והא דדרשינן גבי מן המקדש לא יצא ולא יחלל הא אחר שלא יצא חלל היינו טעמא התם לא מצינן למדרש בענין אחר דליכא למדרש הא יצא מן המקדש חלל דמאי חילול עבודה שייך היכא דיצא מן המקדש הרי לא עבד.

הרי דלהמהר"ם רק בהקרבה שייך חילול ואין שייך חילול ביציאה מן המקדש. ונראה דהמהר"ם סובר כהרמב"ם דהחילול של הקרא היינו רק בעבודה בהא דחילול העבודה, ולא ביציאה, אבל לפי הרמב"ן, דהעצם יציאה הוי חילול, שפיר שייך חילול ביציאה ואפילו בלא הקרבה וזהו באמת הפשט של הפסוק, דלא יצא כדי שלא יחלל ביציאתו, וכמש"נ. והנה הרמב"ן (עה"ת ויקרא י:ו, ובתו"ה עמ' סג ועמ' ריד במהדורת שעוועל) ג"כ חולק על שיטת הראב"ד דתספורת באבל הוי דאורייתא וסובר כהמהר"ם דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. אבל הרמב"ן לא הזכיר דבר מהנ"ל, מאחר דהרמב"ן סובר דהעצם יציאה הוי חילול, וכמש"נ.

והנה יש עוד מח' בין הרמב"ם והרמב"ן בענין האיסור יציאה מן המקדש. דהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בשתוי יין שנכנס למקדש ולא עבד אי לוקה ע"ז, דהרמב"ם (פ"א מהל' ביאת המקדש הל' טו, פי"ט מהל' סנהדרין הל' ד', ובספה"מ ל"ת עג) סובר דשתוי יין שנכנס למקדש ולא עבד לוקה, אבל הרמב"ן (ספה"מ ל"ת עג, ל"ת קסד, ועה"ת ויקרא י:ט) סובר דלוקה רק כשעבד עבודה ואינו לוקה בשביל הכניסה לחוד. ופירוש הרמב"ן (ספה"מ ל"ת עג) דמחלוקתם תלויה בהבנת שעת עבודה, דהנה בתו"כ דרשינן (שמיני א' ד') דשתוי יין חייב רק בשעת עבודה, והרמב"ם סובר דשעת עבודה היינו בזמן שראוי לעבודה, אבל הרמב"ן סובר דשעת עבודה היינו בשעה שהכהן עושה עבודה ממש.

ונראה דכשם שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בהבנת שעת עבודה בהתו"כ לגבי שתוי יין כך נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בהבנת שעת עבודה בהתו"כ לגבי האיסור יציאה מן המקדש, דלהרמב"ם שעת עבודה היינו זמן עבודה, ולפיכך כהן הדיוט אונן דאינו ראוי לעבודה מ"מ נזהר מלצאת וכנ"ל, ולהרמב"ן שעת עבודה היינו בשעה שהכהן עושה עבודה ממש. ולכן להרמב"ם, דשעת עבודה היינו זמן העבודה ולא שעת עבודה ממש, אם נמצא כהן שאינו ראוי לעבודה, מ"מ נזהר מלצאת בזמן העבודה. ולפיכך להרמב"ם כהן הדיוט אונן אע"ג דאינו ראוי לעבודה, מ"מ נזהר מלצאת בשעת העבודה וצריך להמתין עד גמר שעת העבודה דרק אז מותר לו לצאת, ובני אהרן שלא היו ראויים לעבודה כשהיו אוננים מ"מ אסורים

היו לצאת בשעת עבודה ואינו קשה כלום. ולכן סובר הרמב"ם דהאיסור יציאה נוהג בין כהנים גדולים בין כהנים הדיוטים, דבני אהרן לא היו כהנים גדולים ומכל מקום נזהרו מלצאת, וכדדרשינן בתו"כ מניין לכל הכהנים של כל הדורות וכו', והדברים כפשוטם. ולכן הקשה הרמב"ם למה נכפל האיסור יציאה דוקא בכהן גדול, במקום שהפסוק ומפתח אהל מועד לא תצאו קאי גם על כהנים הדיוטים, ותירץ הרמב"ם דומן המקדש לא יצא בא ללמדנו דכהן גדול אונן, דעליו קאי הקרא, ראוי לעבודה אבל כהן הדיוט אונן אינו ראוי לעבודה. ויוצא דלהרמב"ם בשעת עבודה וראוי לעבודה הוי שני דברים נפרדים לגמרי, והפסוק ומפתח אהל מועד קאי בין על כהנים גדולים בין על כהנים הדיוטים, דכולם נזהרו מלצאת בשעת עבודה ואפילו כשאינם ראויים לעבודה וכמו בני אהרן, והפסוק ומן המקדש לא יצא קאי רק על כ"ג ובא ללמד דין אחר לגמרי, דכ"ג עובד אונן ולא כהן הדיוט.

אולם דעת הרמב"ן שונה לחלוטין. דהנה הרמב"ן (ספה"מ ל"ת עג) השיג על מש"כ הרמב"ם דשתוי יין שנכנס למקדש ולא עבד לוקה, וז"ל,

והנה מדבריו מה שאמרו בסיפרא ומנין שאינו חייב אלא בשעת עבודה וכו' ירצו בשעת עבודה ביום בשעה שהעבודה כשרה וכו' ומן הדומה בעיני שכל זה טעות אבל הלאוין וכו' אינם אלא מניעות שלא יעשו עבודה וכו' וזהו מה ששנינו שם בסיפרא שאינו אלא בשעת העבודה כלומר אם עבד שתוי יין וכו' ובכל מקום שהוזכר הלשון הזה בשעת העבודה הוא בשעה שעושה אותה ממש ולא בזמן שלה וכו' וכן מה שאמרו ומפתח אהל מועד לא תצאו ולא תמותו שאינו אלא בשעת עבודה גם כן לומר שאם היה כהן מניח את העבודה ויוצא ומבטל עבודתו חייב מיתה שכבר חלל העבודה.

הרי להדיא דלהרמב"ן שעת עבודה היינו שעת עבודה ממש בין לגבי שתוי יין בין לגבי האיסור יציאה מן המקדש, דלהרמב"ן שעת עבודה

לעולם היינו שעת עבודה ממש. ונראה דהרמב"ן לשיטתו אזל, דלא יחלל
 הוי לאו בפנ"ע, והעצם יציאה הוי איסור חילול מפני כבוד העבודה כיון
 שהניח עבודתו ויצא, ולכן עכצ"ל דשעת עבודה היינו שעת העבודה ממש,
 דבזה דהניח עבודתו שהיה עוסק בה ויצא חילל, ומשא"כ הרמב"ם שסובר
 דלא יחלל אינו לאו בפנ"ע, והוי רק שלילה ולא אזהרה, וסובר דהלא יחלל
 קאי רק על ההקרבה ובא ללמד שכ"ג מקריב אונן, סובר דשעת עבודה
 היינו זמן עבודה, ואפילו כהן הדיוט אונן דאינו ראוי לעבודה נזהר מלצאת
 בזמן העבודה.

וכיון שהרמב"ן סובר דשעת עבודה היינו שעת עבודה ממש, א"כ
 פשוט דהאיסור יציאה מן המקדש שייך רק בראוי לעבודה, וכל כהן שראוי
 לעבודה והניח העבודה שהיה עוסק בה ויצא מן המקדש עובר בלא יחלל,
 וכל כהן שאינו ראוי לעבודה ויצא מן המקדש אינו עובר בלא יחלל. ולכן
 כהן הדיוט אונן, דאינו ראוי לעבודה, אינו נזהר מלצאת, וכמש"כ הרמב"ן
 (עה"ת ויקרא י: 1), וז"ל,

כבר אמרו רבותינו שכהן גדול מקריב אונן וכו' ובעבור
 שהוא רשאי להיות מקריב כשהוא אונן אמר בו הכתוב
 ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו הטעם
 שיזהיר אותו שלא יצא מן המקדש ויניח העבודה כי זה
 חלול ה' הוא והנה זו האזהרה שלא יצא מן המקדש
 בשעת העבודה נוהגת בכל הכהנים אבל למד בכהן גדול
 שמקריב אונן וכיון שכן הוא אם הניח העבודה ויצא
 באיננות יתחייב ככל כהן שמניח עבודה ויוצא לרצונו,
 עכ"ל.

וע"ע ברמב"ן בספה"מ (שרש ה' מט.) ועה"ת (ויקרא כא: יב).

אולם א"כ נתקשה הרמב"ן מבני אהרן שלא היו ראויים לעבודה
 ומ"מ נזהרו מלצאת. והביא הרמב"ן (עה"ת ויקרא י: 1, וע"ע ויקרא ח: לה,
 ובספה"מ שם מט:.) ול"ת קסה) שני תירוצים ע"ז, או דומפתח אהל מועד
 לא תצאו אינו קאי על בני אהרן כשהיו אוננים, או דהאיסור יציאה של בני
 אהרן מומפתח אהל מועד היה הוראת שעה לכבוד השמחה, והאיסור

יציאה לדורות נלמד מומן המקדש לא יצא דכתיב ביה לא יחלל, והאיסור הוא שלא יחלל ביציאתו וכנ"ל, והא דילפינן בתו"כ לדורות מומפתח אהל מועד זהו רק לענין העונש, דכהן שיצא חייב מיתה דכתיב בבני אהרן ולא תמותו, ואע"ג דהאיסור ומפתח אהל מועד היה רק הוראת שעה, מ"מ יכול לדרוש מיניה לדורות כיון שבאמת בני אהרן היו אסורים מכבר לצאת מפתח אהל מועד כל ימי המילואים, כשלא היו אוננים, מומפתח אהל מועד תשבו יומם וליילה שבעת ימים וכו', אבל לעולם האיסור לדורות נלמד מומן המקדש לא יצא, ושייך רק בכהנים שראויים לעבודה, דרק הם יכולים לחלל העבודה שהיו עוסקים בה ביציאתם. ונראה דהרמב"ן שסובר דהא דילפינן דכ"ג אסור לצאת אחר המטה מומן המקדש לא יצא הוי אסמכתא בעלמא, שפיר י"ל דהאיסור יציאה מן המקדש בשעת עבודה נלמד מזה, אבל הרמב"ם, שסובר דהא דאסור לכ"ג לצאת אחר המטה הוי דין דאורייתא ופשט של ומן המקדש לא יצא, סובר דהאיסור יציאה מן המקדש בשעת עבודה לדורות נלמד מומפתח אהל מועד, והא דנכפלה האזהרה דוקא בכ"ג הוא ללמד דכ"ג מקריב אונן וכנ"ל, ולפי הרמב"ן פשוט הוא דכ"ג מקריב אונן מאחר שנזהר מלצאת.

וכיון שהרמב"ן סובר דהאיסור יציאה מן המקדש שייך רק בראוי לעבודה, פשוט דמשוח מלחמה אונן אינו נזהר מלצאת, וכמש"כ הרמב"ן להדיא בהשגותיו לספה"מ (שרש ה' ג.), וז"ל,

והראיה עוד בזה מאמרם במשוח מלחמה וכולן אינן נוהגי' במשוח מלחמה חוץ מחמשה דברים האמורים בפרשה לא פורע ולא פורם ולא מיטמא לקרובים ומוזהר על האלמנה ומצווה על הבתולה והנה לפי שהוא אינו מקריב אונן לא הביאו אותו בכלל זה הלאו ומן המקדש לא יצא שאינו אלא לאזהרה למניח עבודה והוא צריך להניחה בשעת אנינותו.

והא דכתב הרמב"ן (ל"ת קסה, ועה"ת ויקרא י:ו) דעשה דינם של בני אהרן כמשוח מלחמה לדורות, אין כוונתו דמשוח מלחמה אונן נזהר מלצאת, אלא כוונתו היא דכשם שמשוח מלחמה אונן אינו פורע ואינו פורם ואינו מיטמא לקרובים ומ"מ אינו מקריב אונן, כך היה דינם של בני

אהרן, והרמב"ן אינו מדמה בני אהרן למשוח מלחמה במה שנזהרו מלצאת. ועייין בפירושו עה"ת (שם), וז"ל,

והנה בני אהרן הכהנים המשוחים אע"פ שהם כהנים
הדיוטים עשה דינם בימי המלואים כדין משוח מלחמה
לדורות שהוא אינו פורע ואינו פורם ולא מיטמא
לקרובים ככהן גדול אבל אינו מקריב אונן.

הרי דלעולם לא הזכיר הרמב"ן האיסור יציאה לגבי משוח מלחמה, וכן הדברים בספה"מ הנ"ל, ודו"ק.

והנה איתא בתו"כ (מילואים שמיני מב) ד"ה ומפתח אהל מועד לא תצאו, יכול בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה תלמוד לומר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל אימתי אינו יוצא ואינו מחלל הוי אומר בשעת עבודה, ע"כ, הרי דהאיסור יציאה הוי רק בשעת עבודה וכנ"ל. ולפי הרמב"ן דרשת התו"כ הוי פשוטה כמשמעה ומדויקת מאוד, דהתו"כ באה ללמד דכיון דחילול שייך רק בשעת עבודה, והיינו לדעת הרמב"ן שעת עבודה ממש והעצם יציאה הוי חילול, ע"כ דהאיסור יציאה שייך רק בשעת עבודה, דרק אז שייך חילול, והאיסור יציאה בעצם יסוד דינו הוי איסור חילול, דנזהר מלצאת כדי שלא יחלל ביציאה. ודרשת התו"כ היא המקור להרמב"ן להיסוד דהעצם יציאה הוי חילול, וכמש"כ הרמב"ן (שרש ה' מט:): אחר שהביא התו"כ, וז"ל, לפי זה יזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו ויניח העבודה כי זה חילול המקדש הוא והוא הטעם למה לא יצא משום לא יחלל, עכ"ל, וע"ע בפירושו עה"ת (ויקרא כא:יב). אולם לפי הרמב"ם, דהחילול הוי ההקרבה ולא היציאה, ושעת עבודה היינו זמן עבודה, צ"ע מהתו"כ, דהנה ע"כ להרמב"ם כוונת התו"כ, במש"כ ומן המקדש לא יצא ולא יחלל אימתי אינו יוצא ואינו מחלל הוי אומר בשעת עבודה, היא דכ"ג ראוי לעבודה באנינות, דהרי להרמב"ם אין חילול חוץ מבהקרבה, ולהרמב"ם הא דכ"ג מקריב אונן והא דהאיסור יציאה מן המקדש הוי רק בשעת עבודה הוי שני דינים דאינם שייכים להדדי כלל, דשעת עבודה לגבי האיסור יציאה להרמב"ם היינו זמן עבודה ולא עבודה ממש וההיתר לכ"ג אונן לעבוד היינו עבודה ממש ולא שעת עבודה, וצ"ע.

והנה הראב"ד בפירושו על התו"כ שם כתב, וז"ל,

כלומר באי זו שעה הייתי סבור שהיה מחלל אם לא יצא
שהכתו' אומ' אם לא יצא לא יחלל בעמידתו הוי אומ'
בשעת עבודה שהייתי סבור שאם הקריב אונן שיחלל
עבודתו כשאר כהנים והוצרך לומ' כהן גדול מקריב
אונן ואינו מחלל.

וכוונת הראב"ד היא דכשם שהפסוק ומן המקדש לא יצא ולא יחלל בא
ללמד דין דשייך לשעת עבודה, והיינו דכ"ג מקריב אונן ואינו מחלל, כך
הפסוק ומפתח אהל מועד לא תצאו בא ללמד דין דשייך בשעת עבודה,
עיי"ש בהגהות הגר"א ובביאור הח"ת. ומדהזכיר הראב"ד כאן הא דכ"ג
מקריב אונן חזינן דלהראב"ד אין חילול בעצם יציאה, והחילול שייך רק
בהקרבה, וכהרמב"ם ודלא כהרמב"ן, דהרי להרמב"ן אין התו"כ שייך כלל
להא דכ"ג מקריב אונן, אלא באה ללמד דכיון דיש חילול רק בשעת
עבודה, ע"כ דהאיסור יציאה, דלהרמב"ן הוי בעצם יסוד דינו איסור חילול,
הוי רק בשעת עבודה, דרק אז שייך חילול, והתו"כ הוי פשוטה כמשמעה
וכנ"ל.

וגם חזינן מהראב"ד הנ"ל דשעת עבודה היינו שעת עבודה ממש,
וכהרמב"ן ודלא כהרמב"ם, דאלת"ה מהו השייכות בין הא דהאיסור יציאה
מן המקדש הוי רק בשעת עבודה להא דכ"ג מקריב אונן, הרי הא דכ"ג
מקריב אונן היינו עבודה ממש והא דאסור לצאת היינו זמן עבודה, ואינו
מסתבר כלל לומר דלהתו"כ השעת עבודה בשני הדינים אינם שווים,
ולהראב"ד בכלל אין לחלק בין הפסוקים וכנ"ל.

והנה כבר הבאנו המח' בין הרמב"ם והרמב"ן אי לוקה שתוי יין
שנכנס למקדש ולא עבד, דלהרמב"ם שסובר דשעת עבודה היינו זמן
עבודה לוקה על כניסה ולהרמב"ן שסובר דשעת עבודה היינו שעת עבודה
ממש אינו לוקה אם לא עבד. ובחדושי רבנו חיים הלוי פ"א מהל' ביאת
המקדש הל' ט"ו כתב דדעת הראב"ד שוה לדעת הרמב"ם דרק חיוב מיתה
הוא דנאמר על עבודה אבל אזהרה איכא גם בכניסה, והחזו"א בגליונותיו
שם ד"ה יראה כו' חולק עליו וסובר דדעת הראב"ד שוה לדעת הרמב"ן

דאפילו אזהרה ליכא על כניסה בלא עבודה עיי"ש. ובאמת מפירוש הראב"ד על התור"כ (שמיני א' ד') נראה דהראב"ד סובר כהרמב"ן וכמו שכתב החזו"א. דהנה הראב"ד שם הביא שני פירושים אי בשעת עבודה היינו זמן עבודה או שעת עבודה ממש, והכריע להדיא כפירוש הרמב"ן דשעת עבודה היינו שעת עבודה ממש וכמש"נ בשיטת הראב"ד בהאיסור יציאה מן המקדש, וע"ע בפירוש הראב"ד על התור"כ (שמיני א' ח').

ונראה דלכן נתקשה הראב"ד מבני אהרן, קושיא שהניח עד שיבוא ויורה צדק לנו. דהנה לעולם לא עלה על דעת הראב"ד לומר חידוש הרמב"ן דהא דבני אהרן היו אסורים לצאת היה רק הוראת שעה לכבוד השמחה, דהרי ילפינן לדורות מבני אהרן, ולהראב"ד שני הפסוקים מדברים על אותם משוחים, ומה שנכלל בומפתח אהל מועד נכלל בומן המקדש לא יצא וכנ"ל, ושניהם מיירי באנינות וכפשטיה דקרא, דשני הפסוקים האלו נכתבים מיד אחר איסורי אנינות. והרמב"ן שסובר דהעצם יציאה מן המקדש הוי חילול, והפסוק ומפתח אהל מועד לא הזכיר חילול, יכול לדחוק ולומר דומפתח אהל מועד היה רק הוראת שעה והא דילפינן מיניה לדורות הוא רק לענין העונש, כיון דגם כשלא היו אוננים היו נזהרים מלצאת כל ימי המילואים מהפסוק ומפתח אהל מועד תשבו יומם וליילה שבעת ימים וכנ"ל, אע"ג דזהו כנגד המשמעות של התור"כ, אכן להראב"ד שסובר דיש חילול רק בהקרבה ולא ביציאה אינו מסתבר כלל לומר דהא דבני אהרו היו נזהרים מלצאת היה רק הוראת שעה.

וג"כ א"א להראב"ד לומר כהרמב"ם, דהא דבני אהרן לא היו ראויים לעבודה ואעפ"כ היו נזהרים מלצאת אינו קשה מידי כיון דהאיסור יציאה הוי בזמן עבודה ולא בראוי לעבודה, דהרי להראב"ד שעת עבודה היינו שעת עבודה ממש וא"כ ע"כ צריך ראוי לעבודה וכהרמב"ן. דהנה להרמב"ם עיקר האיסור יציאה לדורות ילפינן מומפתח אהל מועד וזה כולל גם כהנים הדייטים, דהרי בני אהרן כהנים הדייטים היו, והא דילפינן מומן המקדש לא יצא דכ"ג מקריב אונן אינו שייך להאיסור יציאה מן המקדש. אולם להראב"ד צריך שני הפסוקים לדורות ושניהם מדברים על אותם משוחים ואין להפריד ביניהם וכנ"ל, ולכן אם ילפינן מומן המקדש דכ"ג ראוי לעבודה באנינות, ע"כ זהו שייך להאיסור יציאה.

וג"כ א"א להראב"ד לומר חידוש הרמב"ן דבני אהרן באמת לא היו נזהרים מלצאת כשהיו אוננים ורק אח"כ כשהיו ראויים לעבודה היו נזהרים מלצאת. דהרי כפה"ג הראב"ד סובר כהרמב"ם בספה"מ במש"כ דהאיסור יציאה שייך להאיסור ליטמא, וחזינן מזה דכ"ג אונן ראוי לעבודה, ולכן בהשגה השנייה כתב הראב"ד דכיון דכהן הדיוט אונן חייב להתאבל על קרובים ודאי יוצא מן המקדש ומטמא בעל כרחו, ויוצא דהאיסור לטמא לקרובים והאיסור יציאה מן המקדש תלויים זה בזה וכנ"ל. ולפיכך בני אהרן, דהיו אסורים לטמא, ע"כ היו נזהרים מלצאת, דע"כ הא דהיו אסורים לטמא הוא כדי לעבוד עבודתם, ולכן הקשה הראב"ד כיון דהיו נזהרים מלצאת, למה היו פסולים לעבודה, ונשאר בקושייתו עד שיבוא ויורה צדק לנו. ויוצא דלהראב"ד הא דמשוח מלחמה אונן אינו ראוי לעבודה אע"ג דאסור לטמא ג"כ יהיה קשה עד שיבוא ויורה צדק לנו.

ונראה עוד דלהראב"ד הטעם דלא נזהרו כהנים הדיוטים מלצאת מן המקדש, וכמש"כ הראב"ד בהשגה הראשונה, הוא דכיון דשני הפסוקים מיירי רק בכהנים משוחים, ע"כ דהאיסור יציאה מן המקדש אינו שייך בכהנים הדיוטים, והא דבני אהרן היו נזהרים מלצאת היינו בשביל שנמשחו וכמש"כ הראב"ד שם, והא דדרשינן בתו"כ מניין לכל הכהנים של כל הדורות, ע"כ מרבה רק כהנים הגדולים, ודלא כמשמעה ודלא כהרמב"ם ודלא כהרמב"ן.

והנה בהוריות (יב:) בענין כ"ג ומשוח מלחמה איתא יכול יהו כולן מקריבין אוננים ת"ל כי נזר שמן משחת אלהיו עליו ולאו על חבירו, ע"כ, הרי דיש דרשה למעט משוח מלחמה דאינו ראוי לעבודה בשעת אנינות. והתוס' הרא"ש שם ד"ה דכתיב הקשו דמנ"ל להש"ס דעליו בא למעט משוח מלחמה, שמא בא למעט מרובה בבגדים. והתוס' הרא"ש הביאו שני תירוצים ע"ז, או דעליו דהקרא כי נזר שמן משחת אלהיו עליו משמע דממעט אחר משוח כמותו, או דמרובה בבגדים הוי בכלל רישא דקרא ומן המקדש לא יצא. ויוצא דלהתירוץ הראשון באמת עליו היה יכול למעט מרובה בבגדים, וכמו דיכול למעט משוח מלחמה, ובעצם אין חילוק ביניהם, אלא דממשמעות הקרא, דהזכיר שמן משחת אלהיו,

מסתבר יותר דבא למעט אחר משוח כמותו, ומשא"כ להתירוץ השני א"א למעט מרובה בבגדים מעבודה בשעת אנינות כיון שהוא בכלל האיסור של יציאה מן המקדש. ונראה לומר דהשתי דעות שבתוס' הרא"ש פליגי במח' הרמב"ם מצד אחד והראב"ד והרמב"ן מצד שני אי אמרינן דהאיסור יציאה מן המקדש שייך רק בראוי לעבודה. דהדעה הראשונה, דבעצם אין חילוק בין משוח מלחמה למרובה בבגדים לגבי ראוי לעבודה בשעת אנינות, ובאמת אי לאו משמעות הקרא הו"א דבא למעט מרובה בבגדים, היא דעת הרמב"ם, שסובר דהאיסור יציאה שייך גם בכהן דאינו ראוי לעבודה, אכן הדעה השנייה, דא"א למעט מרובה בבגדים ולומר שאינו ראוי לעבודה בשעת אנינות כיון שהוא נזהר מלצאת, היא דעת הראב"ד והרמב"ן, שסוברים דהאיסור יציאה שייך רק בכהן שראוי לעבודה.

איסור דרבנן : איסור גברא או איסור חפצא

א. הקדמה

בכל מקום שיש איסור לעשות איזה מעשה עם חפץ מסויים, יש לחקור אם האיסור הוא איסור גברא או איסור חפצא. כלומר, האם מה שאסרה התורה להשתמש בחפץ זה מוגבל רק לאדם המצווה עליו, והחפץ אינו מושפע מזה (איסור גברא). או שמא האיסור נותן אופי אחר לחפץ שעכשיו חפץ זה נקרא חפץ של איסור (איסור חפצא). חקירה זו היא חשובה מאד בעולם הישיבות כדי לתרץ קושייות, ליישב סתירות או להסביר נקודת המחלוקת בין שני תנאים, אמוראים, ראשונים או אחרונים.

בדרך כלל, משתמשים בחקירה זו בנוגע לאיסורים דאורייתא. אבל בנוגע לאיסורים דרבנן, אין חקירה זו מפורסמת כל כך. אך בנוגע לאיסורים דרבנן, יש אפשרות לומר שכל איסורים דרבנן הם איסורי גברא וא"א שאיסור דרבנן יהיה איסור חפצא. מאידך, יש אפשרות לומר שכמו שבאיסורי דאורייתא יש איסורי גברא ויש איסורי חפצא, ה"ה באיסורים מדרבנן. וכדי להסביר שאלה זו בנוגע לאיסורים מדרבנן, צריכים אנו לעיין בדברי הראשונים והאחרונים כדי להבין המהות של איסור דרבנן.

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (ספר המצוות שרש א') הביא שיטת הבה"ג שמנה כמה מצוות דרבנן במנין המצוות של תרי"ג המצוות. וכתב הרמב"ם:

ואם מטעם זה מנו אותם הנה ראוי שימנו כל דבר שהוא מדרבנן, כי כל מה שצונו חכמים לעשותו, וכל מה שהזהירנו ממנו כבר צווה משה רבינו ע"ה בסניי שיצונו לעשותו, והוא אומרו על פי התורה אשר יורוך וגו' והזהירנו יתברך מעבור הדבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר לא תסור וגו', ואם ימנה כל מה שהוא מדרבנן בכלל תרי"ג מצוות מפני שהכל נכנס תחת אמרו יתברך לא תסור מפני מה מנו בפרט אלו ולא מנו זולתם.

כלומר, שאם יש מקום למנות מצוות דרבנן היה לו למנות כל מצוה מדרבנן. אלא שהטעם שאין מונים אותם כלל הוא משום שהם בכלל הלאו של לא תסור. ומשמע מדברי הרמב"ם, שאע"פ שאין מונים כל מצוה מדרבנן למנין של תרי"ג מצוות, מ"מ כל מי שעובר על איסור דרבנן, הרי באמת עובר על איסור דאורייתא של לא תסור.

ודברי הרמב"ם מבוארים ממה שכתב בהל' נערה מאורסה (א:ה) לגבי מי שאנס את האשה, שהתורה חייב אותו לקחת אותה לאישה שנאמר "ולו תהיה לאישה". אך אם אשה זו אסורה לו, אין חיוב עליו לקחת אותה לאשה. והרמב"ם הוסיף שאף אם אשה זו אסורה לו מדרבנן (כגון שניות לעריות), ג"כ אין חיוב לישאנה. וז"ל הרמב"ם, "היתה אנוסה זו אסורה עליו אפילו מחייבי עשה ואפילו שנייה הרי זה לא ישאנה ... שנאמר ולו תהיה לאשה אשה הראויה לו." משמע מדבריו, שמה"ת, אינו חיוב לישא אשה שאינה ראויה לו אפי' אם היא אסורה משום איסור עשה או איסור מדרבנן. והכסף משנה (שם) הקשה על מה ששניות לעריות הוי אינה ראויה מה"ת, וכתב:

שנייה קשה, כיון דמדאורייתא שריא אשה שהיא ראויה לו היא, ואפשר דכיון דמדכתיב ושמרתם את משמרתי מצאו חכמים מקום לאסור שניות, שפיר איכא למימר דשניה אימעטיא מולו תהיה לאשה, ובלאו הכי כיון דכל מילי דרבנן אסמכינהו אלאו דלא תסור, שפיר איכא למימר דשניה אימעטיא מולו תהיה לאשה.

כלומר, שאף ששניות לעריות הן אסורות מדרבנן, כיון שכל דין מדרבנן מוסמך על הלאו של לא תסור, הרי היא אינה ראויה לו מה"ת. ומבואר לדעת הכס"מ, שהרמב"ם ס"ל לדינא שאיסור מדרבנן מהווה חלות לגבי דיני דאורייתא, והמקור לזה הוא לא תסור.

והרמב"ן (בהשגות לסה"מ שם) השיג על הרמב"ם וכתב: "והנה הרב בונה חומה גבוהה סביב לדברי חכמים אבל היא כפרץ נופל גבעה בחומה נשגבה אשר פתאום לפתע יבוא שברה לפי שהיא סברא נפסדת ברב מקורות בתלמוד." והקשה עליו כמה קושייות, והקושיא היותר מפורסמת היא שיש כלל של ספק של דבריהם להקל. ואם באמת יש איסור

דאורייתא כשעובר על איסור דרבנן, היה לנו לומר ספק של דבריהם להחמיר, וכמו שאמרינן ספק דאורייתא לחומרא. וסיים הרמב"ן:

הרי מבואר שלא זו דלא תסור כשאר הלאוין של תורה אבל דבריהם על זה הלאו אסמכינהו סמך בעלמא לחזוק, לא שיהא בהן מן התורה אזהרה כלל באותו הלאו... אבל הגזירות והתקנות שעשו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא ואין בהם דין המראה כלל וכל שכן הממרה באחת מהן על דעת שהוא עושה איסור שאינו עובר בלאו הזה, ואינו בכלל פרשה זו כלל לפי שהיא כולה עונש ממרים לא החוטאים.

כלומר, אע"פ שיש לאו של לא תסור, מ"מ מי שעובר על איסור דרבנן אינו עובר על לאו זה, אלא שסמכו חכמים על לאו זה לעשות חיזוק לדבריהם, ולא זו נאמר לגבי המראה.

ועיין ברשימות לסה"מ (שוועל) שהביא יישוב לדברי הרמב"ם מהתשב"ץ והמבי"ט, שאף שהרמב"ם סובר שיש איסור מה"ת בעובר על איסור דרבנן, מ"מ כך תקנו חכמים שספק של דבריהם להקל. וז"ל התשב"ץ המובא שם: "וכל זה המין יכול הרב לתרצו ולומר שכך היתה התחלת התקנה שהחכמים אסרו דבר זה בתנאי שיהא ודאו אסור אבל אם יש בו ספק הם מוחלין לדון בו להקל וכו'". כלומר, שבתוך כל תקנה דרבנן, תקנו שכל פעם שיש ספק אם יעבור על תקנה זו, יש להקל, שלא תקנו אלא על הודאי ולא על הספק.

ג. איסורי דרבנן הם איסורי גברא

ועיין במשך חכמה על הפסוק, 'לא תסור', (דברים יז:יא) שיישב דברי הרמב"ם וצדד כדבריו. וכמה נקודות ממה שכתב הן:

א. כי התורה רצתה אשר מלבד ענינים הנצחיים והקיימים לעד, יתחדש ענינים סייגים ואזהרות וחומרות אשר יהיו זמניים, היינו שיהיה ביד חכמים להוסיף על פי גדרים הנמסר להם ואם יעמוד בית דין אחר גדול בתכמה

ובמניין ובהסכם כלל ישראל כפי הגדרים שיש בזה הרשות בידם לבטל. ולמען שלא ימצא איש אחד לאמר אני הרואה ואיני כפוף לחכמי ישראל, נתנה תורה גדר לא תסור וכו' שאם לא כן יהיה התורה מסורה ביד כל אחד ויעשו אגודות אגודות ויתפרד הקשר הכללי מה שמתנגד לרצון השם שיהיה עם אחד לשמוע לחכמים.

כלומר, שתורה רוצה שתהיה ענינים אשר מתחדשים מלבד הענינים הנצחיים שבתורה. וכדי לעשות כן באופן שלא יהיה כל אחד עושה כפי רצונו, וגם שלא יעשה אגודות אגודות, צותה התורה לשמוע לחכמים, כדי שיהיו כל ישראל עושים כעם אחד.

ב. אבל הענין בעצמו שאמרו וחידשו אפשר דאינו מתקבל אל רצון הבורא, ואם יעמוד בית דין אחר הגדול ויבררו טעותם או שהוא דבר שאין הצבור יכול לעמוד ויעשו היפך מזה מותר ... ואף אם יכוונו האמת כפי מה שהוא רצון הבורא באמת בכל זאת לא רצה השם יתעלה לעשותו חק נצחיי מטעמים הכמוסים בחקר אלו-ה רק שיהיה מעצת החכמים וברצונם ורצה דוקא שנשמע בקולם אבל לא בפרטי הדברים.

כלומר, שכל הצווי הוא לשמוע לקולם, ולא על החוק המסויים שתקנו חכמים דשמא לא נתכוונו לרצון הבורא, שאפשר שמה שתקנו הוא באמת נגד רצון הבורא ומה שאסרו, באמת אינו מתועב. ואף אם נתכוונו לרצון הבורא, הקב"ה לא רצה לקבוע דברי חכמים לדבר נצחי. עיקר המצוה היא לשמוע בקולם, ולא נצטוינו על הפרטי דברים.

ג. לכן יש להבין למה ספק דרבנן להקל.

ומעתה נבאר כל השגותיו כי מספקא לן בדברי תורה שמא הוא חזיר אם כן אף אם לא צוה הבורא על ספק בכל זאת שמא היו חזיר אם כן אכלנו חזיר דבר המתועב באמת אבל בספק עירוב אם כן כיון שהענין הזה אינו בפרט רצון הבורא רק שציוה לשמוע אליהם וכיון שעל

זה לא דיברו אם כן לא נקרא מי שאינו עושה כן אינו שומע בקולם ומדוע לא יהיה מותר.”

כלומר, כשיש לאדם ספק חזיר, אף אם לא נצטוה מה"ת על הספק, מ"מ מתועב הוא לאכול דבר שיש חשש שמא הוא חזיר. אבל אם יש ספק אם הניח עירוב (שהוא מדרבנן) אם היה מיקל מספק, אין זה מתועב שהרי כל הצווי הוא לשמוע לחכמים, והם לא צוו על הספק.

ד. אין עוברין על איסור דרבנן א"כ עשה כן במרד לדברי חכמים. לכן מי שאכל בשוגג דבר האסור מדרבנן, אין זה גורם לו מחלת הנפש, ואין עוברין על איסור דרבנן א"כ עשה כן במרד לדברי חכמים. מי שעבר על איסור דרבנן בשוגג, לא עבר על שום איסור, שהרי לא מרד.

היוצא מדברי המשך חכמה הוא שאיסור מדרבנן אינו איסור חפצא אלא איסור גברא. ר"ל, היכא שיש איסור מדרבנן לעשות איזה מעשה עם חפץ מסויים, אין החפץ אסור בעצם, אלא שיש איסור על האדם לעשות אותו המעשה עם חפץ זה, שאם היה עושהו, הרי הוא עובר על דברי חכמים. ומשמע, שאי אפשר לאיסור דרבנן להיות איסור חפצא משום שהאיסור יכול להיות נגד דעת הבורא וגם הוא איסור שאינו נצחי ויכול להיות מותר בדור הבא ע"י חכמיו. וע"כ א"א לקרות לחפץ שאינו אסור לעולם חפצא של איסור.

ועל דרך המשך חכמה כתב ג"כ השערי ישר (שער הספקות פרק ז) לבאר הא דספיקא דרבנן לקולא. וכתב:

ובהא דהקשה הרמב"ן על הרמב"ם דלדבריו כל ספק דרבנן יהי' ספק דאורייתא משום הלאו דלא תסור, נלע"ד דההבדל בזה הוא דבאמת שאני לאו זה משאר לאוויים, דבכל אזהרות התורה איכא איסורא על עצם המעשה כמו לא תאכל חלב דהאיסור על עצם האכילה, והלאו דלא תסור באה לשמוע בקול חז"ל, וכשעובר על זה ליכא איסור תורה על עצם המעשה רק מה שאינו שומע לקולם.

כלומר, שיש הבדל עקרוני בין שאר איסורים לאיסור של לא תסור. בשאר איסורים, האיסור הוא שעשה מעשה שאסור בעצם. אבל כשעבר על איסור דרבנן, לא עבר על עצם האיסור אלא על הלאו של לא תסור שהיה לו לשמוע לדברי חכמים.

ובנוגע לספק איסור, הטעם שצריך לפרוש מספק איסור דאורייתא הוא שמא יפגע באיסור עצמו. אבל לולא לא היה חשש שיעבור על האיסור, הרי אף בדאורייתא לא היה צריך להחמיר מספק. ובאיסור של לא תסור, אם יש ספק א"צ להחמיר, שאין חשש שיפגע בעצם האיסור, שהרי אין עוברין על איסור דרבנן אלא במרד לדברי חכמים. וזהו שכתב "ועבירת סירוב שמיעת חכמים ג"כ ליכא דעל ספק ליכא אזהרה דגם באיסור תורה ליכא על ספיקות אזהרות ה' מיוחדת רק עבירת עצם המעשה... דבדרבנן עיקר האיסור מה שסרב ולא שמע לקול דברי חז"ל וסירוב לא שייך רק בעושה במזיד." כלומר, דהא דמחמירין מספק הוא משום חשש איסור הפרטי התלוי בו. אבל באיסור דרבנן ליכא איסור פרטי, ולכן אין חשש אם אינו עובר, דאינו עובר אלא במזיד ובמרה, וכמש"כ המשך חכמה, דאיסורי דרבנן אינם איסורי חפצא אלא איסורי גברא.

ומעוניין שהשערי ישר (שער הספיקות פרק יט) כשבא להסביר הדין של ספק ספקא, לא הסביר אותו ע"פ המהלך המקובל (שהוא משום ריבוי ספיקות), אלא הסביר דין ספק ספיקא ע"פ אותו הדרך שהבאנו לגבי ספק דרבנן. דהיינו, כשיש ספק אם הדבר אסור או מותר, יש חיוב להפריש ממנו שמא יפגע באיסור עמצו. ואזהרה זו להפריש מספק איסור הוא דין כללי. אך כשיש ספק ספקא, יש ספק אם בכלל יש אזהרה זו להפריש מספק איסור, ואזהרה זו לא נאמר אא"כ ודאי מוזהר עליו ולא כשיש ספק אם מוזהר עליו. וז"ל:

ו"ל כשנדייק בלישנא דהש"ס שאמרו ספק ספיקא ולא אמרו סתם הלא ב' ספיקות הוא דבאמת אין ריבוי הספיקות גורמים ההיתר לומר כיון דאיכא רוב צדדים להיתר שיהא נחשב כרובא להתירא, אלא הענין דהוי ספק בספק איסור דאיכא בזה ספק אם יש כאן ספק איסור... ומשו"ה היה פשוט לחז"ל דס"ס להתירא מותר, דדוקא בודאי ספק איסור קיי"ל שהוא לחומרא, אבל אם הוי רק ספק של ספק איסור אין לנו להחמיר, כיון שעל הודאי ליכא רק ספק איסור, וזה דומה ממש לספק דרבנן היינו דאף שאם היה בודאי [ספק] היה איסור ודאי מחמת הספק, אבל איסור זה אינו איסור

בעצם ורק כלאו דלא תסור באיסור דרבנן, היינו דאנו מוזהרים לשמוע בקול חכמים, ואזהרה זו ככל אזהרות שבתורה שנאמרו רק על הודאי ולא על הספק, רק בספק של תורה אנו מחויבים להזהר שמא נפגע בגופו של איסור שהקפידה תורה עליו, אבל בדרבנן ליכא לעולם גופו של איסור אלא רק ציווי לשמוע לדברי חכמים, וכיון דעל הספק ליכא אזהרה, ליכא שום איסור כלל ... וכמו"כ נאמר בספק של ספק"א, כיון דבדודאי ספק איסור ליכא רק אזהרת ספק, היינו דאינו כגופו של איסור, רק אנו מחויבים להזהר שמא נכשל בעצם האיסור, ואיסור זה של חיוב הזהירות הוא איסור שאינו בעצם אלא כעין איסור דלא תסור ... ולפ"ז כמו דליכא איסור בספק לאו דלא תסור כמו"כ ליכא איסור בספק של ספק"א.

כלומר, כמו שמצינו לגבי לאו דלא תסור דאינו מוזהר אא"כ הוא בתורת ודאי, ה"ה לגבי החיוב להפריש מן הספק. שאין הדבר אסור בעצם אלא מצד חיובנו שלא נפגע באיסור.

ועיין בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א ס' ה) שהשואל רצה להביא ראייה שאיסור דרבנן הוא איסור חפצא ממה שפסק הרמב"ם (הל' ברכות א:יט) שהאוכל דבר האסור מדבריהם, אינו מברך עליו. ואם איסור דרבנן אינו אלא איסור על הגברא, למה אינו מברך. והמנחת אלעזר דחה ראייה זו, דאע"פ שאינו אלא איסור גברא, מ"מ אין ראוי לברך בשעה שעובר על לאו דלא תסור, ובפרט שהרמב"ם ס"ל דמי שעובר על איסור דרבנן, עובר על לאו דלא תסור מה"ת. ועיין שם שהביא ראייה שאיסור דרבנן הוא איסור גברא מגמ' פסחים (מח.), וגם תירץ קושיית הרמב"ן מספיקא דרבנן לקולא על דרך המשך החכמה והשערי ישר.

והנה עיין ביורה דעה (ס' קיט:יג) שכתוב שם:

המוכר לחבירו דבר שאסור באכילה אם עד שלא אכלו נודע יחזיר לו מה שקנה ממנו והוא יחזיר לו הדמים ואם משאכלו נודע מה שאכל אכל והוא יחזיר לו הדמים

ואם מכרו הלוקח לעובד כוכבים או השליכו לכלבים ישלם לו דמי טריפה ואם היה דבר שאינו אסור באכילה אלא מדברי סופרים או אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו ואם אכלם מה שאכל אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום [וכל אסורי הנאה אפילו מדברי סופרים מחזיר הדמים ואין בו דין מכירה כלל].

כלומר, שאם אחד קנה דבר האסור מה"ת ואכלו, חייב המוכר להחזיר לו הדמים. אבל אם היה האיסור אסור מדרבנן, אם כבר אכלו, אין המוכר חייב להחזיר לו הדמים. ומהש"ך (שם ס"ק כז) משמע שאם כבר אכל הדבר האסור מדרבנן, אין המוכר חייב לתת לו כלום, אפי' העודף על מה שהיה שוה אם היה מוכרו כטריפה. דהיינו, שהיה ביד המוכר דבר האסור מדרבנן, ואם היה ידוע שהיה אסור מדרבנן, לא היה יכול למוכרו בכ"כ הרבה דמים. וזה המוכר מכר לו הדבר כאילו היה כשר למהדרין, ואעפ"כ אם נודע אח"כ שהיה אסור מדרבנן, א"צ להחזיר העודף על שוויו.

והנתיבות המשפט (רלד:ג) הקשה על הש"ך דלמה ריוח המוכר ממה שלא הודע ללוקח שהוא אסור מדרבנן, הרי היה צריך למוכר לתת ללוקח העודף על מה שהיה מוכרו אם היה ידוע שהיה אסור מדרבנן, שהמוכר לא גרע ממזיק, ומזיק היה חייב לשלם העודף. ותירץ הנתיבות,

אלא ודאי דאינו עונש כלל על השוגג באיסור דרבנן, והרי הוא להאוכל כאילו אוכל כשירה, והרי נהנה כמו מן הכשרה, ומשו"ה צריך לשלם כל דמי הנאתו ... משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו.

כלומר, דבעלמא, כיון שאדם אכל את הדבר, הרי נהנה מן המקח, והמקח קיים. אך אם האוכל הוא דבר האסור מה"ת, ההפסד מרובה על ההנאה, שהרי צריך כפרה על מה שאכל מאכלות אסורות, ולכן המקח בטל. אבל אם הדבר אינו אסור אלא מדרבנן, א"צ כפרה על מה שאכל דבר האסור, ולכן ההנאה מרובה על ההפסד, והמקח קיים.

ועיין בשערי ישר (שער ז שם) שהסביר את דברי הנתיבות "וזה כמש"כ בדרבנן עיקר האיסור מה שסרב ולא שמע לקול דברי חז"ל"

וסירוב לא שייך רק בעושה במזיד אבל בעושה בשוגג לא שייך סירוב אבל במה שאסרה תורה נעשית נגד רחמנא גוף המעשה וזה נכון. כלומר, שהטעם שאין צריך כפרה הוא משום שכל האיסור באיסורים דרבנן הוא בסירוב לשמוע לדברי חכמים, ולכן בשוגג אי אפשר לעבור על איסור דרבנן.

ועיין עוד בקובץ הערות (אות קיד) שהסביר את דברי הנתיבות "דבאיסור דרבנן אין המעשה מצד עצמה אסורה אלא שמצוה לשמוע לדברי חכמים. וכיון שעשה בשוגג, ואין כונתו ודעתו לעבור על דברי חכמים, לא עשה איסור כלל." כלומר, דלכן א"צ כפרה, כיון שעשה כן בשוגג.

ועיין במשך חכמה שכתב:

דדברי תורה האיסור בעצמו אסור והוי העובר כמו שהוא חולה והוא מטמא הנפש ... אבל דברי סופרים הן אינן נידונין מצד עצמותן רק מצד המצוה שאסור למרוד ולא תסור והיה כמרד ... ולזה א"ש במוכר לו דברים האסורים באכילה מד"ת אינו מנכה לו מן הדמים שאכל שהאכילה אף שלא מרד מ"מ גרמה לו מחלה בנפש לא כן האסורים מד"ס מנכה לו מן הדמים שהאכילה בעצמותה אינה מזקת לו רק המרד וכאן לא מרד וכזה כתב בנתיבות.

והוא אותו ההסבר של השערי ישר והקובץ הערות. וממה שכתב "שהאכילה בעצמותה אינה מזקת לו," מבואר שעיקר החילוק בין דברים הצריכים כפרה לבין דברים שאינם צריכים כפרה הוא, שאם האיסור הוי איסור חפצא, בזה ודאי צריך כפרה. ורק כשהאיסור הוי איסור גברא, שייך לומר דא"צ כפרה אם עבר בשוגג.

הרי שכל אחרונים אלו סוברים דיסוד איסור דרבנן הוא שאינו איסור על החפצא אלא איסור על הגברא. וכל המחייב של איסור זה הוא החיוב לשמוע לדברי חכמים. ולכן אין עוברין על איסורי דרבנן בשוגג, כיון שאין כאן מרד, והעובר בשוגג על איסור דרבנן אין צריך כפרה. אבל אם איסורי דרבנן יכולים להיות איסורי חפצא, א"א שכל האיסור התלוי

בהם הוא מה שחייב לשמוע לדברי חכמים, דמשום צווי זה אין האיסור יכול להיות איסור חפצא, שאיסור חפצא הוא איסור פרטי על החפץ.

ד. לא יאונה לצדיק כל און

בחולין (ז.) איתא "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כל שכן." ומפרש הגמ' [דרבי פינחס בן יאיר ובהמתן] "אקלע לההוא אושפיזא, רמו ליה שערי לחמריה לא אכל, חבטינהו לא אכל, נקרינהו לא אכל, אמר להו דלמא לא מעשרן, עשרינהו ואכל, אמר ענייה זו הולכת לעשות רצון קונה ואתם מאכילין אותה טבליים." כלומר, שבהמת רבי פינחס בן יאיר לא היה אוכל את השעורים מפני שהיו טבל. ומזה למד הגמ' את הכלל "בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כל שכן." ר"ל שיש שמירה מיוחדת לצדיקים (ולבהמתם) שלא יעברו על עבירה אפילו בשוגג.

ובגמ' הקשה "ומי מיחייבא והתנן הלוקח לזרע ולבהמה וקמח לעורות ושמן לנר ושמן לסוך בו את הכלים, פטור מהדמאי." כלומר, שבאמת אוכל המיוחד לבהמות פטור מן המעשר. ומשני בגמ' "לא שנו אלא שלקחן מתחלה לבהמה, אבל לקחן מתחלה לאדם ונמלך עליהם לבהמה חייב לעשר." היינו, ששעורים אלו לקחו לאדם ואח"כ נמלך עליהם לתתם לבהמה, ולכן חייבים במעשר. ומכיון שבאמת שעורים אלו היו טבל, הקב"ה סדר שלא יהיה תקלה על ידה ולכן הבהמה לא אכלה את השעורים.

ועיין בתוס' (ה: ד"ה צדיקים) שכתבו:

תימה דהא אשכתן יהודה בן טבאי שהרג עד זומם בפ"ק דמכות, ור' ישמעאל שקרא והטה בפ"ק דשבת. ואור"י דדוקא במידי דאכילה אין הקב"ה מביא תקלה על ידן שגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור וכו', ובר"ה דאמר כמה בסיים תבשילא דכבלאי בצומא רבא דמערבא ובערבי פסחים ר' ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי ואשתלי וטעם קודם הבדלה אע"ג דמיתתו באסכרה התם אכילת היתר הוא אלא שאוכל בשעה האסורה.

כלומר, שאף שמצינו שהיו צדיקים שנכשלו בעבירות, מ"מ אין עבירות אלו בכלל מה שאין הקב"ה מביא תקלה על ידם. שכלל זה לא נאמר אלא במידי דאכילה, ולא בשאר דברים. אך הקשו התוס' מדמצינו שהרבה נכשלו באכילה ביוה"כ. וגם ר' ירמיה בר אבא נכשל באכילה קודם הבדלה. ותצרו התוס' "התם אכילת היתר הוא אלא שאוכל בשעה האסורה." כלומר, שבאופנים אלו, האוכל היה מותר בעצם, אלא הזמן גרם האיסור. וכנראה שהתוס' מחדשים דהכלל הנ"ל לא נאמרה אלא כשהאיסור הוא איסור חפצא, שיש יותר גנאי לצדיק לאכול דבר שאסור בעצם. אבל אם האיסור הוא איסור גברא, אפילו אם הוא איסור אכילה שלא נאסר החפצא, לא נאמר כלל זה.

ועיין במשך חכמה שהעיר, דלפי היסוד שכתב בדעת הרמב"ם דמי שעובר על איסור דרבנן בשוגג א"צ כפרה, לא היו להתוס' להקשות מהא דר' ירמיה בר אבא טעם קודם הבדלה, דטעימה קודם הבדלה אינו אלא איסור מדרבנן. ובאיסור דרבנן, אם עבר בשוגג, א"צ כפרה. א"כ לא מסתבר לומר שיש שמירה לצדיקים שלא יכשלו באיסור דרבנן שהרי אין כאן מעשה עבירה כלל.

ה. האם דמאי הוי איסור חפצא

עיין בחולין (ו.) דאיתא שם "אמר רבי זירא אפשר גזרו על התערובת דמאי, ומסתייעא מילתא דרב אסי למיכל איסורא, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן." כלומר, שרבי זירא הביא ראיה שתערובת דמאי מותרת ממה שר' אסי אכלו. ואם באמת היתה אסורה הרי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים.

ועיין באתון דאורייתא (כלל ו) שהגאון רב יוסף ענגיל הסתפק לענין דמאי אם האיסור הוא רק אם הע"ה לא עישר, אבל אם באמת עישר הוי כנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. או דילמא אף אם באמת עישר, אסור לו משום שדמאי אסור בעצם. ופשט ספיקו מהגמ' הנ"ל. דהיינו, אם דמאי אינו אסור אלא כשבאמת לא עישר הע"ה, איך ידעו שתערובת דמאי מותרת ממה שר' אסי אכלו ואין הקב"ה מביא תקלה ע"י. דילמא תערובת דמאי אסורה, אלא שנזדמן לר' אסי דמאי שבאמת

עשרו אותו הע"ה. אלא ודאי שאף אם היה מעשר אותו הע"ה, עדיין הוא אסור משום דמאי, ומזה ידעו דתערובת דמאי מותרת ממה שאכלו ר' אסי, דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י.

והסביר באתון דאורייתא שם דמכיון דרוב ע"ה מעשרין, אין איסור מה"ת לאוכלו, רק שרבנן גזרו על הדמאי, וכשגזרו על הדמאי הגזירה היתה, שכל פירות ע"ה הרי הם כטבל מדרבנן אף אם כבר עשרו. ובזה הסביר מאי דאיתא במנחות (לא). שאפשר להפריש מדמאי על טבל מדרבנן ולא הוי מפטור על החיוב אפי' אם באמת עשרו הע"ה. וגם לא הוי מהחיוב על הפטור אף אם באמת לא עישר, שהרי רוב עמי הארץ מעשרין.

ומדברי האתון דאורייתא צ"ל דאיסור דמאי הוי איסור חפצא, דאל"ה איך הביאו ראייה ממה שאין הקב"ה מביא תקלה על ידו, והרי כתבו התוס' שאין שמירה זו אלא מאיסורי חפצא. וכן העיר הקובץ שיעורים (קונטרס דברי סופרים סימן א' אות כו). ועיין בקובץ ביאורים שהוכיח מגמ' זו שאיסורים דרבנן הוי איסור חפצא ולא איסור גברא, דאל"ה לא היה שייך לומר שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י וכנ"ל.

ובקובץ שיעורים (שם) כתב:

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דילמא באמת היה מעושר ומה שעבר על איסור של דבריהן הא לא חמיר איסורן מאיסור יוהכ"פ דלא עדיף לאו דלא תסור מלאו דיום הכפורים ומאי פריך ולפי הנ"ל ניחא דכיון שאסרו חכמים תערובת דמאי המאכל עצמו אסור כמו בטבל דאורייתא שהסכימה דעתן לדעת המקום והוא רצון ה' שיהו אסורין משום טבל.

כלומר, שכיון שאסרו חכמים את הדמאי, הרי "המאכל עצמו אסור כמו טבל דאורייתא". ר"ל שדמאי, וכן כמה וכמה איסורים מדרבנן, הרי הם איסורי חפצא.

ועיין עוד בקובץ הערות (קיד) שהביא ב' ראיות שאיסורי דרבנן הם איסורי חפצא, ואסורין מצד עצמם. הא' שמצינו תקנות מדרבנן אף קודם מתן תורה וכגון בב"ד של שם. ואם איתא דכל החיוב לשמוע לחכמים הוא משום לא תסור, הרי קודם מתן תורה לא היו מצווים על לא

תסור. וא"כ איך יכול להיות שהיו להם איסורים מדרבנן בלי הצווי של לא תסור. אלא ודאי שאין ההתחייבות לשמור איסורים מדרבנן תלוי על הלאו של לא תסור. הב' שקטנים מצווים על איסורי דרבנן, אע"פ שאין הם מצווים על לא תסור, הרי אין איסורים דרבנן תלויים על לא תסור וכנ"ל.

אך לפ"ז יש להקשות על יסוד המשך חכמה והשערי ישר. שהרי הם סוברים שכל יסוד איסורי דרבנן הוא שחייב לשמוע בקולם, וממילא איסורים דרבנן הם איסורי גברא. וא"כ, איך הם מסבירים את דברי הגמ' שיש שמירה לצדיקים מאיסור דמאי שאינו אסור אלא מדרבנן. ע"כ לא הוי איסור חפצא לפי שיטתם, והרי התוס' כתבו שאין שמירה לצדיק אלא מאיסורי חפצא. ועוד יש להקשות על הסבר הנתיבות בדברי הש"ך, שהעובר על איסורי דרבנן א"צ כפרה, דא"כ למה אמרינן שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים בדמאי, הרי כיון שעבר רק בשוגג אין כאן איסור כלל, וא"צ כפרה. ואיזו שמירה צריך שלא יכשל באיסור, הרי אף אם "נכשל" אין זה מעשה עבירה. ובאמת, עיין בקובץ הערות (שם) שמחמת קושייות אלו סובר שהעובר איסור דרבנן בשוגג צריך כפרה, ואיסור דמאי הוא איסור חפצא, וכן אפשר לכל איסור דרבנן להיות איסור חפצא.

מצד השני, יש להקשות על דעת הרב אלחנן דאיסורי דרבנן הרי הם איסורי חפצא, אף שי"ל דהא דאמרינן ספק דרבנן לקולא הוא משום שהם אמרו והם אמרו וכמו שהבאנו מהרשב"ץ והמבי"ט, מ"מ למה אמרינן שהמוכר דבר האסור מדרבנן והלוקח אכלו, אין המוכר חייב להחזיר לו הדמים. והרי המוכר גרם לו להכשל באיסור חפצא.

ו. הבנה אחרת בגדר לא יאונה לצדיק כל און

ושמא יש לתרץ שיש כאן מח' הרמב"ם והתוס'. אף שהתוס' ס"ל דהא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י הוא דוקא באיסורי חפצא, והרמב"ם סובר שאף באיסורי גברא יש שמירה שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י. ולפ"ז, נדחה דיוק הקובץ שיעורים מהאתון דאורייתא. הראיה של הקובץ שיעורים היתה בנויה על הנחת התוס' שאין השמירה מתקלה אלא באיסורי חפצא, ע"כ שדמאי הוא איסור חפצא, דאל"כ איך הביאו ראייה ממה שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י. אבל אם השמירה זו היא גם מאיסורי גברא, ודלא

כהתוס', י"ל דאף שאיסור דמאי הוא איסור בעצם, ולכן אף אם הע"ה באמת עישר, עדיין יש איסור דמאי, מ"מ האיסור אינו אלא איסור גברא. ולכן, שפיר יש להביא ראיה שתערובת דמאי מותרת ממה שאכלו ר' אסי. שהרי לא היה סגי אם הע"ה באמת עישר, שאף אם הע"ה עישר, עדיין יש איסור דמאי וכסברת האתוון דאורייתא. ומכיון שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, ואפי' אם האיסור הוא איסור גברא, אם ר' אסי אכלו, ע"כ הטעם הוא מפני שתערובת דמאי מותרת.

כלומר, שכל הראיה מהא דרב אסי שאיסורים דרבנן הם איסורי חפצא בנויה על דברי התוס' דהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים הוא דוקא באיסורי חפצא. אבל אם נאמר שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים אפי' באיסורי גברא, אין ראיה מהא דרב אסי שדמאי הוא איסור חפצא.

ובאמת, יש כמה ראשונים שאינם סוברים כהתוס' המחלקים בין איסור חפצא לאיסור גברא לעניין כלל זה:

א. עיין רש"י (חולין ה: ד"ה היכי) שכתב "היאך יגרום שום שטן לפני צדיקים ע"י שוגג שום דבר עון". משמע שאין חילוק בין איסור דאורייתא לאיסור מדרבנן, ובכל גוונא אין השטן גורם לפני צדיקים ע"י שוגג שום דבר עון.

ב. הר"ן (חידושי הר"ן שבת יב:) כתב דהא דרבי ישמעאל בן אלישע נכשל בהטיית הנר בשבת הוא משום "שהוא פשע ועבר על דעת חברו". כלומר, שר' ישמעאל בן אלישע קרא לאור הנר בשבת אע"פ שגזרו חכמים שאסור לעשות כן שמא יבוא להטות את הנר, והר"ן כתב שהטעם שהיה נכשל הוא משום שהיה מביא את זה על עמצו, ולא הצריך לתירוץ התוס' שרק באיסורי אכילה יש שמירה שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י. ומשמע שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים אפי' כשאין האיסור איסור אכילה. ורק הכא שהביא את התקלה על עצמו הוא דנכשל.

ג. עיין במדרש רבה (חיי שרה פר' ס ס"ח) דאיתא "ויבא האיש הביתה וגו' התיר זמומיהם, ר' הונא ור' ירמיה שאל לר' חייא בר רבה לא היו גמליו של אברהם אבינו דומים לחמורו של ר' פנחס בן יאיר". כלומר, שהמדרש נתקשה למה היה צריך אברהם אבינו לחסום חמוריו שלא יאכלו

ויגזלו מאחרים, הרי חמורו של רבי פינחס בן יאיר לא אכל טבל, וכי גרע אברהם אבינו מרבי פינחס בן יאיר שבהמת אברהם אבינו יתקל בעבירה!

ועיין ברש"י עה"ת (בראשית כד: לב) שכתב "ויפתח - התיר זמם שלהם, שהיה סותם את פיהם שלא ירעו בדרך בשדות אחרים." ר"ל, שרש"י הבין שבאמת אברהם אבינו היה מחסם את חמורו, והמדרש נתקשה בזה. אך הרמב"ן (שם) כתב,

וזה שאלה לסתור פתוח הזמם, כי אי אפשר שיהיה החסידות בביתו של רבי פנחס בן יאיר גדול יותר מביתו של אברהם אבינו, וכאשר חמורו של רבי פנחס בן יאיר איננו צריך להשתמר מן הדברים האסורים לבעליו להאכילו, כל שכן גמליו של אברהם אבינו, ואין צריך לזממם, כי לא יאונה לצדיק כל און.

כלומר, דלפי הרמב"ן כוונת המדרש היא, שא"א שחמורו של אברהם אבינו יאכל מן הגזל אם חמורו של רבי פינחס בן יאיר לא אכל טבל. ומבואר מדברי המדרש, וגם מהרמב"ן, שהקב"ה אינו מביא תקלה לצדיקים אפי' במידי דלאו בר אכילה, שהרי גזל אינו איסור אכילה. והעיר החת"ס (בחידושו לחולין ה:): "ופשוט שאין אכילת גזל גרוע מאכילת היתר בשעת איסור." וע"כ דדברי התוס' הם כנגד דברי המדרש, לדעת התוס' היה למדרש לומר דאברהם אבינו היה צריך לחסם חמורו משום שאיסור גזל אינו איסור אכילה.

ומשיטות הנ"ל מבואר דיש מקום לומר שלא כדברי התוס' ולומר שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים אפי' בדברים שאינם איסורי אכילה ואפי' בדברים שאינם איסור חפצא. ולכן י"ל להרמב"ם דהא דרב אסי היה נשמר מאכילת דמאי הוא משום שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים אפי' באיסורי גברא.

אמנם, יש לעיין לפי שיטות אלו שאינם סוברים כהתוס', הלוא התוס' הביאו כמה מקרים שצדיקים נכשלו בעבירות, וע"פ מקרים אלו הכריחו להמציא גדר לשמירה זו. ולפי שיטות אלו איזה גדרים יש בשמירה זו, ואיך מסבירים את המקרים שהובאו בתוס' מהא דהרג יהודה בן טבאי את העד זומם, ומהא דר' ישמעאל הטה את הנר, ומהא דאכלו ביוה"כ,

ומהא דר' ירמיה בר אבא אכל קודם הבדלה. למה הביא הקב"ה תקלה על ידם.

ועיין בתפארת יעקב (חולין ה:): שכתב:

הנה קושיות הללו יש ליישב בפשיטות דהיינו דוקא כל שאינו בגרמת הצדיק בעצמו רק שיארע לו תקלה בלי דעת זה ודאי אין הקב"ה מסבב לו, אבל מה שהוא בגרמת הצדיק בפשיעתו, ודאי לא שייך זה, ור' יהודה בן טבאי שגגת תלמוד עולה זדון, ולא היה לו לדון משקול דעתו עד שיתיעץ עם שאר חכמים בדורו, וכ"ש ר' ישמעאל שעבר על דעת חכמים וקרא לאור הנר, משא"כ ר"א ור"י דלא שמיע להו כלל הך גזירה ודאי לא היה מגיע תקלה על ידן.

כלומר, שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים היכא שהם לא גרמו אותה התקלה. אבל אם מאיזה סבה שהיא, הצדיק גרם לתקלה שתבוא, אין כאן שמירה מתקלה. ולכן יהודה בן טבאי שהיה לו להתייעץ עם גדולי הדור, בא לידי תקלה. וכן ר' ישמעאל בן אלישע, שעבר על דברי חכמים, הביא התקלה לעצמו. אבל הגמ' בחולין שהניח שרב אסי לא יכשל באיסור דמאי הוא משום דר' אסי לא שמע מעולם שתערוכת דמאי אסורה, ולכן לא גרם האיסור לעצמו אלא בא מעצמו, ולכן אין הקב"ה מביא תקלה ע"י.

ז. דמאי הוא איסור גברא

והנה, עיקר הקושיא על יסוד המשך חכמה והשערי ישר היא הקושיא שהביא הרב אלחנן מהא דיש שמירה לצדיקים אפילו מאיסור דמאי. ומבואר מהכלל של תוס' לגבי הגדר של שמירה לצדיקים, דדמאי שהוא איסור דרבנן הוא איסור חפצא. אם נוכל להסביר סוגיא זו באופן אחר, הרי דברי המשך חכמה והשערי ישר עולים יפה. ובאמת יש לדחות ראית רב אלחנן שדמאי הוא איסור חפצא, אפי' לפי שיטת התוס' שאין שמירה אלא מאיסורי חפצא.

הנה הסוגיא בחולין מתעסק בתערוכת דמאי של מין בשאינו מינו. ועיין בחזו"א (דמאי ד: יד) שמשמע מדבריו שהשאלה אם תערוכת

דמאי אסורה היא שאלה אם אומרים טעם כעיקר לגבי דמאי. ר"ל, שמה שרב אסי אכל היתה תערובת של דמאי ומין אחר, שאם היתה בתערובת טבל ודאי, הטבל היה נותן טעם בתערובת והיתה אסורה משום טעם כעיקר. ומכיון שהיה בו דמאי היו מסופקים אם גם בדמאי יש הדין של טעם כעיקר. וממה שרב אסי אכלו הביא ראייה שתערובת דמאי מותרת, דאם לא כן הרי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים.

ועיין במאמר הרב מנחם גנק (מסורה חוברת א עמ' פה) שהביא יסוד שלא אמרינן טעם כעיקר אלא כשמאכל הנותן טעם הוא איסור חפצא. אבל אם האיסור הוא איסור גברא, אין אומרים טעם כעיקר.

על פי זה יש לומר, שכל השאלה אם תערובת דמאי אסורה, תלויה על השאלה אם דמאי הוא איסור חפצא או גברא. דאם דמאי הוא איסור חפצא, תערובתו ג"כ אסורה, משום שאמרינן טעם כעיקר. אבל אם דמאי הוא איסור גברא, אין אומרים טעם כעיקר ותערובתו מותרת. לכן תמה רב זירא, אם תערובת דמאי אסורה, הרי דמאי הוא איסור חפצא ולא היה ר' אסי אוכלו דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים באיסורי חפצא. ע"כ שאין תערובת דמאי אסור דלא אמרינן טעם כעיקר. וממילא אנו רואים שדמאי אינו איסור חפצא, דלא אמרינן טעם כעיקר אלא באיסורי חפצא. כלומר, שכל השו"ט של הגמ' היתה בזו הנקודה: אם דמאי הוא איסור גברא או איסור חפצא, ולמסקנא, דמאי הוא איסור גברא. ולכן אין קושיא על יסוד המשך חכמה מקושיית הגמרא מהא דיש שמירה לצדיקים אפילו מאיסור תערובת דמאי שרק בהה"א היו חושבים שהוא איסור חפצא, אבל ממה שאכלו רב אסי, הסיקו שדמאי הוא איסור גברא, וממילא תערובת דמאי מותרת.

ח. שני סוגי איסורי דרבנן

ונראה לומר שיש מקום גם לדברי המשך חכמה וגם לדברי הרב אלחנן, ולומר שיש ב' מיני איסורי דרבנן. יש איסורי דרבנן שהם איסורי גברא ויש איסורי דרבנן שהם איסורי חפצא. ומסתבר לומר כן, דבאיסורי דאורייתא יש איסורי גברא ויש איסורי חפצא, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

ומסברא היה נראה לומר דהיכא דגזרו משום סייג לאיסור דאורייתא, הדין דרבנן נגדר כמו הדאורייתא. אם הדאורייתא הוא איסור חפצא, הדרבנן ג"כ הוי איסור חפצא. ואם הדאורייתא אינו אלא איסור גברא, גם הדרבנן נגדר כן. אבל היכא דלא גזרו משום סייג לדאורייתא, אלא גזרו מטעם אחר, אין האיסור אלא איסור גברא.

ולפ"ז מסתבר לומר דדמאי הוי איסור חפצא דגזרו על הדמאי שמא הע"ה שנתן לו הוא מן המיעוט שאינם מעשרים. ומכיון שאיסור טבל הוא איסור חפצא, כמו כן דמאי הוי איסור חפצא. ולפ"ז ניחא במה שהביאו ראייה מרב אסי שאכל את התערובת, שהרי דמאי באמת הוי איסור חפצא ואין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים.

ולפ"ז מה שכתב המשך חכמה לגבי איסורים דרבנן אינו קאי אלא על אלו שהם איסורי גברא. אבל אלו שהם איסורי חפצא, אין יסוד המשך חכמה נוגע להם.

אבל לכאורה צ"ע, דהמשך חכמה הסביר הטעם למה אמרינן ספק דרבנן לקולא הוא משום שאיסורי דרבנן הם איסורי גברא. ואם נאמר שיש איסורי דרבנן שהם איסורי חפצא, למה אמרינן בהם ספק דרבנן לקולא. לזה יש לתרץ דכתב הש"ך בכללי ס"ס (כלל יח):

גבינה שיש בה ספק אם היא גבינה של ישראל או של גוי, א"א בזה ספק דרבנן לקולא, שכיון שאסרו חכמים גבינות הגוים מחמת חשש איסור בגופן, עשאוה כאיסור של תורה וכן כל כיוצא בזה, ולא אמרו ספק דרבנן לקולא אלא בדבר שלא אסרוה מחמת חשש איסור בגופו אלא שאסרוה משום דבר אחר, כגון ביצת נבילה וציר דגים טמאין ובשולי גוים וכל כיוצא בזה וכן גבינת העובדי כוכבים שנתערבה אינה בטלה ברוב אם היא חתיכה הראויה להתכבד.

כלומר, על דבר שגזרו עליו משום חשש איסור בגופו, אין אומרים בזה ספק דרבנן לקולא, וכן אינו בטל ברוב. ורק היכא שלא גזרו משום שיבוא לידי איסור אלא מטעם אחר הוא דאמרינן ספק דרבנן לקולא. יוצא מזה, דההסבר של המשך חכמה אינו שייך אלא לאיסורי דרבנן שהם חובת הגברא, ובהם אמרינן ספק דרבנן לקולא. אבל אה"נ שיש איסורי דרבנן שהם איסורי חפצא, ובהם אמרינן ספק דרבנן לחומרא.

ויש ראייה מהגמ' (לפי חד דעה שבתוס') שיש איסורים דרבנן שהם איסורי גברא ויש איסורי דרבנן שהם איסורי חפצא. עיין ביבמות (קיד.) שהגמ' דנה אם צריך להפריש את קטן מלעשות איסור. וכבר ידעה הגמ' שאין צריך להפריש את הקטן מאיסורי דרבנן, ואעפ"כ הביאה ברייתא שמבואר דקטן שיש בידו דמאי א"צ להפרישו, והגמ' דייק מזה שא"צ להפריש את הקטן מלעשות איסור. ומשני "בדמאי הקילו." והקשו התוס' (שם ד"ה אמר רבי יוחנן) "ה"מ למימר דאפילו לא הקילו בדמאי כיון דאינו אלא מדרבנן שאני כדקאמר לעיל וכו', א"נ כיון שיש לחוש לספק טבל דהוי דאורייתא החמירו אי לאו טעמא דבדמאי הקילו." כלומר, שבגמ' כבר מבואר דברבנן א"צ להפריש את הקטן, ולמה כתבו בדמאי הקילו. על זה כתבו בתירוץ הראשון, שאה"נ היה ראוי לומר כן. אבל בתירוץ השני כתבו דמאי הוי חשש ספק טבל דאורייתא, והיה צריך להפרישו אי לאו טעמא דבדמאי הקילו.

ועיין בשו"ת מנחת אלעזר (חלק א' ס' ז) שכתב שהדעה השניה שבתוס' סוברת שאע"פ שהגמ' היתה יודעת שאין חיוב להפריש את הקטן מאיסורי דרבנן, מ"מ הגמ' רצתה להביא ראייה מדמאי, שאע"פ שהוא איסור דרבנן, האיסור הוא איסור חפצא. לכן דמאי דומה יותר לאיסורי דאורייתא ממה שהוא דומה לאיסורי דרבנן שבדרך כלל הם איסורי גברא. וע"כ יש להביא ראייה מדמאי שאין חיוב להפריש את הקטן מן האיסור. שכמו שאין חיוב להפריש את הקטן מדמאי שהוא איסור חפצא, ה"ה שאין חיוב להפריש את הקטן מכל איסורי חפצא, אפי' הם אסורים מדאורייתא. ועל זה דחתה הגמ' ראייה זו משום שיש כמה קולות בדמאי ולכן יש לומר שזוהי אחת מן הקולות בדמאי שא"צ להפריש את הקטן. עכ"פ מבואר מהתוס' שהגמ' כבר היתה מחלקת בין איסורים דרבנן, שיש מהם שהם איסורי גברא ויש מהם שהם איסורי חפצא כגון דמאי. כמו כן י"ל שיש חילוק זה לגבי הדין של ספק דרבנן לקולא.

ט. הבדל בין שניות לעריות לכיסוי הדם

כבר הבאנו דברי הרמב"ם (ע"פ הבנת הכס"מ) ששניות לעריות מקרי "אינו ראוי" לפטור את המאנס מלישא את אנוסתו כיון שהיא אסורה לו מה"ת מדין לא תסור. אולם, יש להקשות על הבנת הכס"מ בדברי

הרמב"ם מדין אחר. עיין במשכנות הרועים (כתובות לט. אות תשמ) שהקשה למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת (אבל מדרבנן צריך שחיטה), מ"מ, הנוחר עוף חייב בכיסוי הדם. והרי בכיסוי הדם בעינן שיהיה ראוי לאכילה כדכתיב "אשר יאכל." א"כ, היה לנו לומר שכיון שעוף זה אסור מדרבנן כיון שלא נשחט כראוי אלא ניחר, הנוחר את העוף צריך להיות פטור מכיסוי הדם כיון שאינו ראוי לאכילה מה"ת מדין לא תסור.

וע"פ מה שכתבנו י"ל שאיסור דרבנן שהוא איסור חפצא מקרי אינו ראוי אפי' מה"ת. אבל איסור דרבנן שאינו אלא איסור גברא מקרי ראוי מה"ת, ורק מדרבנן הוא דאסור. ובאמת, כבר כתב כן השבות יעקב. עיין בשו"ת שבות יעקב (ח"א ס' קלא) שכתב דמה שכתב הכס"מ "ובלאו הכי כיון דכל מילי דרבנן אסמכינהו אלאו דלא תסור, שפיר איכא למימר דשניה אימעטא מולו תהיה לאשה," ר"ל דלגבי שניות לעריות תקנו חכמים שתהיו כערוה גופה. תדע, שלהכי קראום שניות לעריות, לומר שהם עריות ממש.

ונראה דכוונת השבו"י היא, דבשאר איסורים דרבנן, אין האיסור אלא איסור גברא, ואינו אסור אלא משום לא תסור, ולכן מה"ת נחשב לראוי, דהחפצא הוי ראוי כלפי הדין דאורייתא, ורק מדרבנן הוא דאסור, והאיסור הוא איסור על הגברא. ולכן עוף שניחר, אף שמדרבנן אסור לאוכלו, אין זה אלא מדין לא תסור שהוא איסור גברא, ולכן מה"ת נחשב העוף כראוי לאכילה, וחייב בכיסוי הדם. אבל בשניות לעריות, תקנו חכמים דשניות דינן כגוף הערוה והרי הם איסורי חפצא, ולכן אין השניות ראויות אף מה"ת. ומדברי השבות יעקב רואים שיש מקום לחלק בין איסורים דרבנן שיש מהם שהם איסורי חפצא ויש מהם שהם איסורי גברא.

י. סיכום

הרמב"ם כתב דמי שעובר על איסור דרבנן עובר על איסור דאורייתא של לא תסור. הרמב"ן הקשה עליו כמה קושייות והקושיא החמורה ביותר היתה ממה שאמרינן ספק דרבנן לקולא. המשך חכמה והשערי ישר תרצו דאיסורים דרבנן הרי הם איסורי גברא ולכן אמרינן ספק דרבנן לקולא, שהאיסור הוא לשמוע לדברי חכמים, ובספק אם יש חיוב

לשמוע, אינו עובר. אך הרב אלחנן הקשה על מהלך זה ממה שמבואר בגמ' שיש באיסור דמאי שמירה לצדיקים שלא תבוא תקלה על ידם, וכבר כתבו התוס' שאין שמירה זו אלא באיסורי חפצא. והבאנו ג' תירוצים ליישב דעת המשך חכמה והשערי ישר. הא', שמא יש שמירה אפי' מאיסורי גברא. הב' שמסקנת הסוגיא בחולין היא שדמאי אינו אלא איסור גברא, ורק הביאו שמירה זו בהוה אמינא של הגמ' שחשבו שדמאי הוא איסור חפצא. הג' יש איסורים דרבנן שהם איסורי חפצא ויש איסורי דרבנן שהם איסורי גברא, ודמאי הוי איסור חפצא, ואה"נ דבאלו לא אמרינן ספק דרבנן לקולא.

עיסה שנילושה במים שיש בהם שרצים קטנטנים

נשאלתי ממי שנוהג להחמיר ושלא לשתות מים מן הברז בעיר נוא יארק מחשש שרצים קטנטנים, האם צריך לזהר גם מלחם הנעשה ממים הללו.

בשנה שעברה נחלקו הפוסקים אם צריך לחוש להני שרצים או לא, ואין כוונתנו להכריע דבריהם אלא לסדרם כדי לברר נידון דידן. הרבנים המקילים בענין השרצים מתירים משלשה טעמים. הרי כתב השו"ע (יו"ד סי' פד ס"א), "שרצים הגדלים במים ... מותרים אע"פ שאין להם סנפיר וקשקשת ... ואם פירשו ממקום רביתן ... אסורין", ובנידון דידן הרי הם עדיין במקום גידולן. ועוד, אין שרצים בנידון דידן נראים באמת כשרצים אלא כלכלוך בעלמא, וניכרים הם רק כאשר מגדילים אותם על ידי זכוכית מגדלת [והוי כעין מש"כ בעה"ש (סי' פד סל"ו) ובשו"ת יחווה דעת (ח"ד סי' מז)]. ואפילו אם לפעמים ניכרים לעינים בלא להגדילם, מכל מקום הוי מיעוט שאינו מצוי ואין צריך לחוש. [ועי' בשו"ע בסי' פד (סוף ס"ח) דצריך בדיקה דוקא במיעוט השכיח, וכן בסי' לט, לענין בדיקת הריאה].

והמחמירים אוסרים מטעם דכיון דידעינן שיש במים שרצים, א"כ לא איכפת לן אם מהותם אינו ברור לעינים כל זמן שרואים שיש שם איזה דבר שיודעים עליו שהוא שרץ. ואדרבא, כל הטעם שאינן ניכרים בנ"ד הוא מפני שהורגים אותם ע"י כלור (כלורין) שמערבין לתוך המים קודם שיעברו המים לבתים, ואילו בלאו הכי מצוי שכן ניכרים בחייהם שיש להם צורת שרץ.

אך עדיין צ"ע לפי דעת המחמירים אם צריך לאסור גם כל מאכלים הנעשים ממים האלו, ובפרט בלחם הנילוש במים האלו. והנה כתב בשו"ע (סי' ק ס"א), "וז"ל, בריא דהיינו כגון נמלה ... וכיוצא בהן

אפילו באלף לא בטלה. ואין לו דין בריא א"כ הוא דבר שהיה בחיות ... וכן צריך שיהיה דבר שלם שאם יחלק אין שמו עליו ... וכן צריך שיהא שלם, עכ"ל. ובמציאות אומרים (רבנים שחקרו בדבר) שברוב המקרים שרצים הללו עדיין שלמים הם כשיוצאים דרך הברז.

לפ"ז הרי הם בכלל דין בריה שאין לה ביטול. וגם אין להחירם משום דע"י תערובתן אינן ניכרין עוד, שהרי נתבאר (שם ס"ב), ש"דבר שהוא בריה שנתבשל עם ההיתר, אם אינו מכירו הכל אסור". ולכאורה דכמו"כ בכל מאכלים המבושלים במים אלו, וגם בפת.

כתב בשו"ע (סי' ק ס"א) שאין דין בריה אלא אם היה "דבר שאסור מתחילת ברייתו". ומה"ט כתב בכרתי ופלתי (והו"ד בפתחי תשובה, סי' ק סק"א) שנמלים הגדלים בפירות וקמח בטלים בששים הם אף אם פירשו, שהרי קודם שפירשו היו מותרים.

ובשו"ת טור האבן (גם הו"ד שם בפ"ת), דחה דברי הכו"פ, שהרי חומרת דין בריה היא "דכיון שמה"ת יש חשיבות דלוקין על אכילתה אפילו היא פחות מכזית" (לשון הט"ז סי' ק סק"א). ממילא אין לחלק ולהתיר בכה"ג. ולפ"ז צ"ל שכוונת השו"ע בכתבו 'דבר שאסור מתחילת ברייתו' היא לאפוקי טבל, ובב"ח, וכיוצא בהן, ולא שרצים הגדלים בפירות או בקמח.

ואף דנשאר מחלוקת בדבר זה, ואיסור שרצים הוא דין דאורייתא והיה לנו להחמיר, עדיין יש מקום להקל, שהרי כתב הט"ז (שם סק"א), וז"ל, ונ"מ לענין ספק אי הוי בריה או לא, הוה ספיקא דרבנן ובטל, עכ"ל. הרי בנ"ד שרצים הללו תחילת ברייתן היא במים, ונחלקו אם יש עליהם דין בריה, וכמש"כ לעיל.

אמנם נראה דאף עצם התערובת מותר מהא דכתב בשו"ע (סי' קא ס"ו), וז"ל, הא דבריה וחתוכה הראויה להתכבד לא בטלי דוקא בעודם שלימים. אבל אם נחתכו או נתרסקו עד שנאבדה צורתן, בטלי דתו לא חשיבי, ואפי"א אם נתרסקו לאחר שנתערבו עם ההיתר, עכ"ל.

ואף שאומרים דברוב המקרים עדיין השרצים היו שלמים כשיצו דרך הברז, מ"מ ברור שע"י עירוב העיסה שמדתה מרובה (בערך מאה קילו) נתרסקו השרצים ונאבדה צורתן, וא"כ בטלים הם בעיסה זו. [וגם אין בהם משום נ"ט (עי' בשו"ע, סי' פד ס"י)]. ואפי' אם יש איזה ספק דשמה עדיין שלמים הם ולא נתרסקו, בכה"ג נראה דשייכים דברי הט"ז (הנ"ל) דספק בריה מותר (ורחוק הדבר לומר דלא נתרסקו בכה"ג).

מיהו צ"ע אם יש בעשיית עיסה זו משום אין מבטלין איסור לכתחילה (כמש"כ ביס' צט ס"ה). ונראה דכן כתב בהדיא דשייך בנידון דידן דין אין מבטלין, וז"ל השו"ע (סי' קא ס"ו), והוא שנתרסקו שלא במתכוין לבטל האיסור אבל אם נתכוין לכך אסור למרסק אם הוא שלו, וכן למי שנתרסק בשבילו, עכ"ל. וא"כ צ"ב אם נ"ד חשוב כמו נתכוין לבטל או לא.

כתב בשו"ע (סי' פד ס"ד), וז"ל, חטים מתולעים מותר לטחנן והוא שירקד הקמח לאור היום (וכל תולעת שיראה שם יזרקנו והשאר מותר). ופירש הט"ז (שם ס"ק כ), "ואין כאן מבטל איסור לכתחילה שאין כוונתו רק לאפות הפת ולא לבטל התולעים כנלע"ד". וכ"כ הש"ך (שם ס"ק מ, וע"ע בחכמת אדם כלל נב סי' ט). הרי הבנת הפוסקים שכל זמן שאינו מכוין ממש לביטול האיסור אלא לצורך אחר אינו בכלל דין אין מבטלין איסור לכתחילה. [וע"ע במ"א בהל' פסח (סי' תמוז ס"ק מה), ובעה"ש (סי' פד ס"ג) שהתירו לעשות משקים מחטים מתולעים]. ובנ"ד ברור שאין כוונתו לבטל השרצים אלא לעשות עיסה, וכלשון הט"ז. [וכן נוהגין כהיום בכל בתי חרושת גדולים שעושים דייסת דגנים מחטים אע"פ שיש בו תולעים בכה"ג.

ואף שכתב הט"ז (סי' קלז סק"ד וכ"כ בנחלת צבי סי' צז סק"א) שאין הולכים אחר כוונת המבטל אלא אם אי אפשר בענין אחר כגון נמלים שנפלו לדבש, מ"מ נראה שאינו ענין לנ"ד שהרי הם סוברים שאין כאן איסור כלל. הרי בנ"ד האופים סומכים לכתחילה על דעת הרבנים המתירים, וממילא אין כאן ענין של ביטול איסור, שלדעתם הכל מותר. ונראה שאפי' אם נהגו היתר מסברת עצמן ולא ע"פ הוראת חכם, מ"מ אין

כאן כוונת ביטול, כיון דסוף כל סוף סוברים שמותר. ולכאורה בנ"ד אף המחמירים שלא לשתות מים בכה"ג יודו שאין כאן כוונת ביטול והשרצים בטלים.

יוצא שאף מי שנוהג כדעת הרבנים המחמירים אינו צריך לחוש בנ"ד מכל טעמים הנ"ל ומותרים לאכול הלחם.

בענין טעימת קפילא

איתא במסכת חולין (צז.),

כילכיס באילפס הוה ואתו שיילוה לרבי יוחנן ואמר להו
ליטעמיה קפילא ארמאה ... הכא נמי סמכינן אקפילא
ארמאה דאמר רבא אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן
בקפילא ואמור רבנן בששים.

מבואר בגמרא דלענין בירור נתינת טעם איסור (ובפרט של בשר
בחלב) יש נאמנות לקפילא (או אפי' גוי סתם לכמה מפרשים) לברר אם יש
טעם איסור או לא. וצ"ב מהו נאמנותו של קפילא.

בדרך כלל אין לגוי נאמנות להעיד - לא בב"ד ולא בהל' איסור
והיתר. ומשור"כ הראשונים בסוגיתנו נותנים כמה הסברות למה הסוגיא היא
שונה משאר הסוגיות בש"ס לענין נאמנות הגוי. רש"י (שם ד"ה ליטעמיה
קפילא) כתב "ואשמעינן דמותר לסמוך עליו לפי תומו, ולא יודיעוהו
שצריכין לו לדבר איסור והיתר". תוס' (שם ד"ה סמכינן אקפילא) כתב,
"אע"ג דעובד כוכבים הוא כיון דקפילא הוא לא משקר שלא יפסיד
אומנתו".

ולהלכה, פסק המחבר (יו"ד סי' צח ס"א), וז"ל, איסור שנתערב
בהיתר מין בשאינו מינו כגון חלב שנתערב בבשר, יטעמנו גוי. אם אומר
שאין בו טעם חלב או שאומר שיש בו טעם אלא שהוא פגום, מותר, עכ"ל.
מבואר דפסק המחבר כמו הגמ' שיש לקפילא נאמנות להעיד בענין הרגשת
הטעם איסור. אבל השיג הרמ"א (שם), וז"ל, ואין נוהגים עכשיו לסמוך
אגוי ומשערין הכל בששים, עכ"ל.

הפסק של הרמ"א תמוה מאוד. מה הסברא של הרמ"א שאין
סומכין אגוי לטעם טעימת תערובת של איסור והיתר. האם הרמ"א
בעיקרון חולק על המחבר וסובר שאין נאמנות לגוי לטעום? בודאי מודה

הרמ"א שיש נאמנות לגוי, אלא דס"ל דזמנינו שאני מזמן הגמרא משום חסרון בנאמנות הגוי או מטעם אחר.

והקשה הגרע"א (סי' צח סק"א) את קושייתנו, וז"ל, לא ידעתי טעם נכון בזה ואולי י"ל דאנן חיישינן לחומרת כל השיטות והיינו דחיישינן דלמא קפילא היינו דמסיח לפי תומו וקפילא מצד בקיאות, עכ"ל. הגרע"א סובר שהחשש של הרמ"א היא שלא ידע אם רש"י צודק או תוס' צודק לענין סיבת נאמנות הקפילא. אז לסלק את החשש, הרמ"א לא סומך על קפילא בכלל. לכאורה, לפי הגרע"א אין אפשרות למצוא מציאות שהשני סברות (רש"י ותוס') קיימים ביחד. כי אם רש"י צודק שצריכים הגוי להיות מסיח לפי תומו, אי אפשר לגוי לדעת שע"י שקרותו יפסיד אומנותו (המכונה בלשון התלמוד, "אומן לא מרי נפשיה"). ואם הוא לא מרי נפשיה, אז אי אפשר להיות במסיח לפי תומו. ע"כ הסברו של רע"א.

אבל אפשר בכמה דרכים לסמוך על נאמנות הקפילא בלי בעיית הגרע"א. העיר ר' צבי סבלפסקי שליט"א, וגם ר' צבי שכטר שליט"א, ואח"כ מצאתי בספר מטה יהונתן (יו"ד סי' צח ס"א), וז"ל, דיטעמנו לשני עובדי כוכבים: לקפילא שלא יהיה במסיח לפי תומו, וגם לעובד כוכבים קפילא אחר במסיח לפי תומו ואז יהיה יוצא כל הדעות, עכ"ל.

אבל אפשר לסלק הבעיה באופן אחר. במצב כזה, שצריך לשאול לקפילא אם יש בו טעם איסור, יאמר לו, "בכח שאתה קפילא ובקי בטעימת טעמים, מה טעמו של מאכל זה?" אז, הקפילא יודע שאי אפשר לשקר בלי הפסד אומנותו וגם הוא בהגדרה של מסיח לפי תומו, כי לא ידע למה השואל צריך לדעת את התשובה שלו. וזהו לדעת רש"י, שמגדיר את מסיח לפי תומו ככל מצב שאין ידוע למסיח מה צורך יש לך בדבריו. וז"ל רש"י, "ולא שיודיעהו שצריכין לו לדבר איסור והיתר." וגם הרא"ש (שם) פסק כמו רש"י שצריכים תנאי זה. לכאורה הסברא של רש"י והרא"ש היא שאנו צריכים למנוע הפסד רוחנית לישראל אחר ע"פ תשובת הגוי.

ושמחתי כשמצאתי את הטור (ריש סי' צח) שכתב, וז"ל, ויש מי שאוסר עד שיהא אומן ומסיח לפי תומו, עכ"ל. אז אין בעיה לדעת המי שאוסר כי שני הסבות (רש"י ותוס') אפשר להתקיים ביחד. וכ"כ הדרישה

(סי' צח ס"ב) לפרש הרא"ש הנ"ל. והפרישה (סי' צח ס"ה) העיר שהמי שאוסר היא הרשב"א בתורת הבית (שער ד' בית א' טז:).

נמצא שיש מח' בין הטור ורע"א אם שייך לקיים ב' הסביבות כאחד. ולפרש דברי רע"א, העיר לי ר' צבי שכטר שליט"א שכתב הרמ"א (אה"ע סי' יז סי"ד) בענין מסיח לפי תומו בקשר לעדות אשה שמסיח לפי תומו חל "רק כאשר הדיבור בדברים אחרים." ואולי הגרע"א צריך תנאי של "דברים אחרים" בטעימת קפילא ג"כ, והנוסח שהצענו אי אפשר להיות בדברים אחרים וגם שלא יודיעוהו שצריכים לו לדבר איסור והיתר וגם שהוא מדבר בכח הקפילות שלו.

הבית שמואל (אה"ע שם) מסתפק אם מסיח לפי תומו צריך "קישור דברים." (לשון הרמ"א היא "דברים אחרים", אבל לכאורה היינו הך.) וכך סוברים הרבה ראשונים שהביא שם. אז אולי צריך לפרש באופן אחר מדברי הרב שכטר שליט"א כי לא כל הראשונים מודים שצריכים קישור דברים. ועוד, אפ"ל שא"צ קישור דברים אלא לגבי עדות אשה, אבל לא צריך אותו בטעימת קפילא. וא"כ, אע"פ שאפ"ל שרע"א פוסק כמו הרמ"א באה"ע (שם), עוד יש לדחות.

אולי יש ליישב דברי רע"א באופן אחר. אפשר לומר שאה"נ שרע"א סובר שאפשר שב' הסיבות (מסיח לפי תומו, ואומן לא מרי נפשיה) כנ"ל יתקיימו יחד. רק ס"ל שלא שכיח שיתקיימו כולם יחדיו, וחשש הרמ"א שרוב בני אדם אינם מקפידים על דבר זה בכל פרטיה ודיניה. אז הסתלק הרמ"א מחשש זה בכלל וסומך על ביטול בששים בלבד.

ועוד אפ"ל כנ"ל שרע"א מפרש שהרמ"א חשש לכל השיטות, וא"כ נסתפק הוא אם מסיח לפי תומו ר"ל קישור דברים או חסרון ידיעה. הוא חשש אולי מסיח לפי תומו ר"ל קישור דברים כמו תוס', ואין שייך קישור דברים במקום שצריך חזקה של אומן לא מרי נפשיה. לכן, כיון שנסתפק בפשט מסיח לפי תומו, וגם נסתפק אם צריך אומן לא מרי נפשיה או לא, א"א לצאת ידי כל הדיעות יחדיו ולכן לא סמך אלא על ביטול בששים.

אריכות לשון של רש"י בענין חנ"נ

איתא בחולין (ק.), דרש רבה בר בר חנה חתיכה של נבלה ושל דג טמא אינה אסורה עד שתתן טעם ברוטב ובקפה ובחתיכות, ע"כ. רבה בר בר חנה סובר כרבי יוחנן (ע"ז עג:), רבו, שמין במינו בטל ברוב מה"ת, ומתוך כך מסייע מינו של היתר לבטל טעם האיסור. הנבלה נתבטלה בתערובת הזאת, וממילא, אין שום דבר בתערובת הזאת שנעשית נבלה.

אולם חולק רב, כדאיתא עוד בגמ',

אוקי רב אמורא עליה ודרש, כיון שנתן טעם בחתיכה, חתיכה עצמה נעשת נבלה, ואוסרת כלן מפני שהן מינה. א"ל רב ספרא לאביי מכדי, רב כמאן אמרה לשמעתי. כר"י דאמר מב"מ לא בטיל. מאי אריא כי נתן טעם, אפילו לא נתן טעם נמי. א"ל הב"ע בשקדם וסלקו. רבא אמר, אפילו תימא לא קדם וסלקו, הוי מב"מ ודבר אחר, וכל מב"מ ודבר אחר סלק את מינו כמי שאינו, ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו.

שיטת רב דמב"מ אינו בטל לשיטתיה הוא (ע"ז עג:). אולם הגמ' מדייק שבא רב לפרש חידוש נוסף, ועל זה נחלקו אביי ורבא.

פירש רש"י את סוגייתנו במהדורא קצרה (הנדפס בדפי הרי"ף, לו-לו:), וז"ל,

כיון שנתן טעם בחתיכה אחרת שהיתה בצדה תמיד, או שנתבשל עמה תחלה קודם שנתן שאר חתיכות בקדירה 'חתיכה זו' שקבלה טעם בנבלה 'נעשית נבילה, ואוסרת כולן'. 'כי לא נתן' הנבלה 'נמי טעם' בשום חתיכה לא בטלה, דנבלה גופא הוה מין במינו, ולא בטל.

כלומר, שאלת הגמרא היא שאם בא רב לחדש רק שמין במינו אינו בטל, למה בחר רב מקרה יותר מסובך של חנ"נ דוקא, ולא מקרה של

נבלה רגיל. ומובא תירוץ הגמ' ברש"י, שיש שני דעות מה החידוש הנוסף, וז"ל,

'בשקדם וסלקו' האיסור קודם שנתן החתיכות האחרות בקדרה. לכן אם היא נתנה טעם בראשונה, חוזרת ואוסרת, דאי לא במאי מתסרי. ואשמעינן דחנ"נ לאסור האחרון.

'הוי מין ומינו', הנבלה והשחוטה, 'ודבר אחר', התבלין והרוטב זה; 'סלק את מינו' דהיתר 'כמי שאינו' בקדירה, שאינו לא מבטלו ולא מוסיפו, ונשאר הנבלה והרוטב, ובטלין הנבלה ברוטב ובקיפה. לכך אם נתנה טעם תחילה בחתיכה, אז אותה חתיכה נותן טעם, וצריך שיהא ברוטב ששים לבטל גם אותה חתיכה.

נחלקו אביי ורבא מה באמת החידוש הנוסף של רב. לדעת אביי, החידוש הנוסף הוא שאומרים חתיכה נעשית נבלה גם במקרה שרק נאסרה החתיכה ע"י פליטות מין במינו, בלי נתינת טעם גמור. לדעת רבא, החידוש הנוסף הוא שאם יש מינו של היתר בקדרה, אינו מסייע לא לבטל האיסור, ולא להוסיף עליו.

אלא, שקשה לו לרש"י על שיטת רבא. דאם באמת חידושו של רב הוא שאומרים סלק את מינו, עדיין יש להקשות למה הוצרך לומר דינו במקרה של חנ"נ. אדרבא, חידוש יותר הוא לומר במקרה של איסור גמור בלי חנ"נ שאינה אסורה עד שתתן האיסור טעם ברוטב ובקיפה. ועוד, ל"ל לרב לומר שכל דין זה הוא 'מפני שהן מינה', דאין זה סיבת האיסור אלא סתירת הוה אמינא להתיר אם לא היה חנ"נ, ואינו שייך לשיטת רב. ומתוך כך, פירש רש"י הסוגיא באופן אחר, בלשון יותר מרווח (הנדפס בדפי הגמרא).

ועתה נפרט את הוספות רש"י לפרש קושיית הגמרא ודברי אביי. א. פירש בדברי רב ש"לא היה בזו ששים באיסור, ונתנה הנבלה טעם בה, ואח"כ נתן שאר החתיכות בקדרה. ולכאורה פשוט הוא מהמשך הגמרא, ולמה האריך.

ב. פירש "אוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה."

ג. פירש כמעט מוזר "וקס"ד מפני שהן מינה לא בטלי, ואפילו יש בהן כדי בישול שניהם, " לכאורה לית מאן דפליג דהיינו שיטת רב אפילו במסקנת הגמרא, וכן הקשה בראש יוסף, ולא תירץ.

ד. הוסיף על שאלת הגמרא, "רב דאמר מפני שהן מינה כמאן אמרה לשמעתי". ולמה הדגיש רש"י שעוסקת הגמרא במימרא דרב זו, הכי יש מימרא אחרת דרב בסוגיינתנו.

ה. שינה לשונו מ"נותן טעם בשום חתיכה" ל"חתיכה של צדה".

ו. הוסיף שלדעת אב"י ג"כ "סלק רוטב".

ז. הוסיף "בפליטתה" בסוף דברי אב"י.

ח. התחיל שיטת רבא במלים "ולא מתסרי שאר חתיכות אלא משום חתיכת היתר קמייאתא".

ואף אם הוספה הששית נוכל לפרש שבא רש"י לתרץ קושיית התוס' (ד"ה חתיכה עצמה נעשית נבילה), ונוכל לפרש הוספה הה' והז' שבא לברר את דברי הגמרא יותר, עדיין אין לנו פירוש למה הוסיף כל אריכות לשון הזה.

ונראה לתרץ על פי הוספת רש"י בדברי רבא, וז"ל,

הלכך, נתנה טעם בראשונה תחלה בעוד שלא רבה הרוטב עליה, ואח"כ נתן מים וקיפה וחתיכות, נתוספה חתיכה ראשונה על הנבלה, ואוסרת הכל מפני שהן מינה. ולא מצו חתיכות לבטלה, ואע"פ שיש בהן יותר מששים, והרוטב לבדו, אין בו כדי לבטל שניהם.

דברים אלו קשים בהחלט. דהרי פירש רש"י דשאר החתיכות אינן מבטלות חתיכה הראשונה "אע"פ שיש בהן יותר מששים". כלומר, די שבשר ששים פעמים הנבלה ויש הו"א שהחתיכות יבטלו את הנבלה, ואפילו הכי אינן מבטלות הנבלה, דאינן ששים כנגד הנבילה וחתיכה השניה (הנעשית נבילה). נראה שמפרש רש"י, שחתיכות האחרות יכולות לבטל הנבילה, אילו היה ששים כנגד שני חתיכות האסורים. אולם דיון הגמ' הוא אליבא דרב דסובר מב"מ אינו בטל, וא"א לחתיכות לבטל הנבלה בשום פנים.

אלא ע"כ סובר רש"י דלשיטת רבא במימרא זו של רב אינו סובר רב דמב"מ אינו בטל. ולפיכך אן להקשות למה בחר רב מקרה דחנ"נ לאשמועינן ד'מין במינו אינו בטל' (כדהקשינו לעיל), דאין כאן שום שייכות כלל לענין מב"מ אינו בטל. מחלקת רב ורבה בר בר חנה אינה אם מין במינו בטל, מחלוקתם רק בעניני חנ"נ.

לפיכך הדגיש רש"י שיש חילוק בפירוש מילים 'מפני שהן מינה' בין ה'קס"ד' של הגמ' לבין שיטת רבא (לעיל ג'), דלפי הקס"ד כל החתיכות אינן מבטלות את הנבילה 'מפני שהן מינה' ומינו אינו מבטל מינו. אולם, לשיטת רבא 'מפני שהן מינה' קשור לעניני צירוף חתיכות: "נתוספה חתיכה ראשונה על הנבילה ... מפני שהן מינה." כלומר, משום שחתיכה השנייה (הנעשית נבילה) וחתיכת הנבילה ממין אחד הן, מצטרפות הן לאסור את התערובת, ואינן מבטלות זו את זו. דהא דאין מבטלות זא"ז, רק מפני שהן מינה.

[עייין בשו"ע (יו"ד סי' צח ס"ט) דב' איסורים מבטלות זו את זו, וע"ע בש"ך (שם) דאם טעמן שווין אינן מבטלות זו את זו. ועי' בחו"ד דכתב דאם יש להן שם איסור א', ג"כ אין מבטלות זא"ז. ואזלי לשיטתייהו (חו"ד סי' צח ס"ק ג, ד, ז; ובש"ך). וכנראה דהל"ל בשיטת רש"י (דטעם כעיקר מדרבנן הוא, ומב"מ אסור במשהו מה"ת, וצ' ששים כדי לבטל מה"ת, אף בלי טעם) כשיטת החו"ד, אלא דאכמ"ל. ואף דאינו מפורש ברש"י אם כונת הגמ', 'מפני שהן מינה', כפירוש הש"ך או כפירוש החו"ד, מ"מ כאן הטעם והשם איסור שוה בין הנבילה וחתיכה הב', וכ"ע לא פליגי.]

לפיכך, האיסור הנוצר ע"י 'מפני שהן מינה' שונה בין הקס"ד בגמרא למסקנת הגמ'. דבקס"ד 'מפני שהן מין ומינה' נאסרו כל החתיכות (לעיל ב), ולשיטת רבא אוסרת הכל, ואף הרוטב והקיפה, רק מפני שהן מינה, ואין אוכל מותר לבטל האסור. ולא גרס רש"י 'כל החתיכות' בגמ', אלא פירש הוא ל'כולן' (וכן במקצת נוסחאות). דמפני שב' החתיכות מין א' הן אין בתערובת לבטלם, ונאסר הכל.

כל החילוק בין שיטת אביי לשי' רבא מבוסס על פירוש 'מפני שהן מינה' ולפיכך הדגיש רש"י שמלים אלו בשיטת רב הם יסוד הדיון (לעיל ד).

לפ"ז מובן פירוש רש"י בתחילה שלא היה ששים בחתיכה נגד הנבילה (לעיל א) דאם כל הדיון בגמרא הוא בדיני תערובת מב"מ שאינו בטל, אין שום צורך דלא להוי ששים. דהרי בין אם היה ששים או לאו, חתיכה הב' יהיה אסורה, ולא הוצרך רש"י להדגיש את זה כאן. אלא דלשיטת רבא, אין רב סבור דמב"מ אינו בטל, ולכן צריכים אנו לפרש את הגמרא בשלא היה ששים בחתיכה הב', דאם היה ששים, הרי מב"מ בטל ברוב מה"ת ובששים מדרבנן. והדגיש רש"י את זה בתחילה.

ועוד יש לבאר על סמך זו דרך לפירוש רש"י (בדברי רבא) מבואר כהוגן למה 'אריא כי נתן טעם' בדברי רב.

כל אריכות לשון רש"י (חולין ק.ק-:): באה לפרש את הגמרא באופן מחדשת כדי לתרץ קושיות קטנות וחדות.

לע"נ אבי מורי עזרא בן אליהו ז"ל
שכל ימיו עמל וטרח רק לטובת משפחתו
ויה"ר שיהנה מתורת בניו שגידל בדרך התורה
ת.נ.צ.ב.ה.

עניני בשר בחלב דרבנן

א. גדר איסור בשר עוף בחלב

איתא בגמ' (חולין קד.), אמר רב יוסף שמע מינה בשר עוף בחלב דאורייתא דאי סלקא דעתך דרבנן, אכילה גופה גזירה ואנן נגזר העלאה אטו אכילה, ע"כ. ועיין בס' ארץ הצבי (סי' ו' אות ח, וע"ע בס' בעקבי הצאן סי' ח) שהאריך לבאר החילוק בין גזירה לגזירה ותרי דרבנן, וכתב דהא דלא גזרינן גזירה לגזירה שייך רק כשב' איסורי דרבנן נתקנו בתורת גזירות ולא בשאר איסורי דרבנן, עיי"ש. ולפי"ז יש לדייק מהך סוגיא, דבשר עוף בחלב נאסר רק בתורת גזירה אטו בשר בחלב מה"ת, ולא שקבעו דבשר עוף בחלב נחשב כחפצא דבב"ח דרבנן.¹

ובאמת נראה דנחלקו בזה רבוותא קדמאי, דהנה פסקו הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ט ה"ד) והשו"ע (ריש סי' פז) דבשר עוף בחלב מותר בבישול והנאה. ולכאורה דבר זה ניתן להיאמר רק אי נקטינן דאיסורו נתקן בתורת גזירה, אבל אי נימא דבשר עוף נקבע כבשר מדרבנן לענין בב"ח, ע"כ צ"ל דנאסר אף בבישול והנאה. ונראה דכן הוא שיטת הב"ח (ריש סי' פז) דבשר עוף בחלב אסור אפי' בבישול והנאה [וכעיי"ז כתב בס' שיעורי הרב (עניני יו"ד, עמ' קעט)]. ואפשר דהיא היא מח' האמוראים בחולין

¹ ויש לעיין אי קיי"ל הכי למסקנא. ועי' במש"כ הג"ר י.ד. בלייך שליט"א (בית יצחק כרך כג, עמ' 139) שפסק הרמב"ם להלכה כדעת רב יוסף. וכן נראה, ודלא כדעת הכו"פ (סי' פח אות א).

(קד.), לדעת רב יוסף הוי רק גזירה ואיסור גברא בעלמא, דדעת רב יוסף הוא דרק בשר בחלב דאורייתא נאסר בכישול, ורב יוסף הוא שהקשה דהעלאת בשר עוף עם חלב הוי גזירה לגזירה. משא"כ דעת רב אשי דבשר עוף בחלב הוי חפצא דבשר בחלב מדרבנן, ולכן שפיר נאסר בכישול, ע"ש.

ועיין בס' שיעורי הרב (עמ' קעח) שכתב דעוד נ"מ בשאלה הנ"ל הוא לענין אי אמרינן חנ"נ בבשר בחלב דרבנן. ונראה להעיר דלכאורה אזל הב"ח לשיטתו בזה, דהנה כתב הב"ח (שם) דאמרינן חנ"נ גם בבשר טמאה בחלב, אף דלא הוי בב"ח מדאורייתא, ולשיטתו דהוי חפצא דבשר מדרבנן, וכמשנ"ת לעיל לגבי בשר עוף.²

ב. טעם כעיקר בבשר בחלב דרבנן

כתב הגהות אשר"י [פ' כל הבשר (סי' ג)], והובאו דבריו בב"י (סי' צב), ובהגהות שערי דורא (סי' פה), ומהר"ם שיף (שלהי חולין), בזה"ל,

דהא דאמרינן טיפת חלב שנפלה על חתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור [גרס הב"י: צריך ס' כנגד החתיכה] דבעינן שיהא ששים בחתיכה היינו דוקא בבשר בהמה אבל אם נפלה על בשר חיה ועוף לא בעינן שיהא ששים בחתיכה אלא ברוב בעלמא בטילה.

כלומר, דלא אמרינן טעם כעיקר בבשר עוף בחלב, אלא דבעינן רוב גרידא. ונראה לבאר דבריו ע"פ הנ"ל, דע' בס' בעקבי הצאן (סי' כו) שהאריך

² והעיר על זה מוהר"ר מנחם גנק שליט"א שאינו מוכרח דשייך חנ"נ למח' הנ"ל, שהרי פסק הרמ"א (סי' צ ס"א) דאמרינן חנ"נ בכחל, אף דהוי מדרבנן. ומ"מ פסק הרמ"א דבב"ח דרבנן מותר בכישול והנאה. ולפי מה שיתבאר לקמן, דכחל נחשב כחפצא של בב"ח דרבנן י"ל להיפך דשפיר מובן דעת הרמ"א דאמרינן חנ"נ וצ"ע בדעת המחבר דלא אמרינן חנ"נ, אם לא נימא דחנ"נ אינו שייך לענין הנ"ל.

לבאר דרך אמרינן טעם כעיקר לגבי חפצא של מאכלות אסורות. ולפי הנ"ל ניחא דבשר עוף בחלב הוי רק איסור גברא, כלומר גזירה אטו בב"ח דאורייתא, ולכן לא שייך ביה דין טעם כעיקר, וכמשנ"ת שם לגבי פת עכו"ם ובישול עכו"ם.³

ועיין בחידושי רע"א [חולין (קח.)], וכ"ה בהגהות שערי בינה אות ב על ס' שערי דורא] שהקשה על הגהות אשר"י הנ"ל דכחל ג"כ דרבנן, ואעפ"כ בעינן ששים כנגדו, וכמבואר בגמרא חולין (צז:). ונראה לתרץ על פי הנ"ל דעיין בספר שיעורי הרב (עמ' קפ) דחלוק דין בשר עוף מחלב מתה ומי חלב, דבשר עוף אינו בשר ולא חל עליו שם בשר אפילו מדרבנן, משא"כ חלב מתה ומי חלב שקבעו חכמים שיש עליהם שם חלב מדרבנן. ולפי זה יש לתרץ בפשיטות, דכחל נאסר משום עירוב בשר עם החלב מתה שבו, וחלב מתה יש עליו שם חלב, וממילא חל על הכחל שם בשר בחלב מדרבנן בחפצא, ולא רק איסור גברא אטו בשר בחלב דאורייתא. וכיון דהוי חפצא דבשר בחלב מדרבנן, ממילא שייך דין טעם כעיקר, שנוגע רק לחפצא של מאכלות אסורות (ובעינן ששים כנגדו), משא"כ בבשר עוף בחלב.

ג. בישול דם בחלב

העיר רע"א (סי' פז אות יא) דמשמעות השו"ע הוא דאסור מדרבנן לבשל בשר במי חלב או בחלב מתה או בחלב זכר או דם בחלב. והקשה על זה מאי שנא מבשר עוף בחלב דמותר בבישול והנאה. ובספר שיעורי הרב (עמ' קפ) תירץ דבשר עוף אין עליו שם בשר כלל (ולכן מותר בבישול), משא"כ מי חלב או חלב מתה, שפעם היו בתורת חלב, גזרו חכמים שישאר שם חלב עליהם מדרבנן, אף שפקע שם חלב מדאורייתא. וכיון דנשאר עליהם שם חלב מדרבנן, ממילא נחשבינן כחפצא דבשר בחלב

³ ובדעת החולקים צ"ל דדין טעם כעיקר תלוי במה דהוי אסור באכילה, ולא דוקא באיסור חפצא של מאכלות אסורות.

מדרבנן, ואסורין בבישול. והניח בצ"ע לגבי בישול דם בחלב, דאמאי יהיה אסור.

ונראה ליישב דהנה קיי"ל (יו"ד סי' סז ס"א) דדם אברים שלא פירש מותר באכילה. ובביאור הדבר נר' לומר דכל זמן שלא פירש הוי הדם בכלל הבשר, ושם בשר עליה. וכ"ה להדיא בס' החינוך (מצ' קמח), וז"ל, שאותו דם כבשר נחשב לנו כל זמן שלא פירש מן הבשר, עכ"ל. וכ"כ להדיא בס' בעקבי הצאן (סי' כז אות ז). ולפי"ז ניחא דאפי' דם היה פעם בכלל בשר, וכמו שנשאר שם חלב מדרבנן על מי חלב, כן נשאר שם בשר מדרבנן על הדם, וממילא, אסור בבישול כמו מי חלב.⁴

ד. ספק ו' שעות בכשר עוף

וע"פ כל הנ"ל נראה להציע עוד נפק"מ לדינא. עיין בס' יד יהודה (ריש סי' פט) שכתב דבספק אם עבר ו' שעות משעה שאכל בשר שצריך להחמיר, כיון דהוי דבר שיש לו מתירין, וקיי"ל (ביצה ד.) דאפי' ספיקא דרבנן לחומרא בדשיל"מ.

והקשה על זה בדרכי תשובה (אות ה), וז"ל, דהא הכא עיקר הספק הוא הזמן, והזמן הזה לא יבא לידי היתר לעולם, ולא דמי לספק ביצה שנולדה ביו"ט, דהתם הוי עיקר הספק על הביצה, עכ"ל. ונראה דכוונתו היא דרק מחמירין בדשיל"מ באיסורי חפצא ולא באיסורי גברא. וכעיי"ז כתב בס' מועדים וזמנים (ח"ז סי' קלא). [ולכאורה דבריו מבוארין ע"פ דברי רש"י (ביצה ג:) דדשיל"מ לא בטל, דעד שתאכלנו באיסור וכו'.

⁴ אלא דצ"ע"ק דכל זה שייך רק לגבי דם אברים ולא בשאר דם. ועוד דלכאורה דעת הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ו הי"ב) דדם אברים שלא פירש אסור באכילה. וניחא ע"פ דברי מהר"ן חביב, (הו"ד בכס"מ) שמעיקר הדין דם אברים שלא פירש מותר. אבל קשה לדעת הכס"מ דאסור אם ראוי לפרוש. וי"ל ע"פ מש"כ בס' ישועת יעקב (סי' סז אות א) דנראה אף לדעת הכס"מ הוי רק אסור מדרבנן, ולכן שפיר היה הדם בכלל בשר מעיקר הדין.

וצ"ע דכיון שבטל, כבר אין איסור כלל. אלא ע"כ כוונתו היא דיש להחמיר שלא לאכול חפצא של איסור אף דהותר לאכלו משום ביטול, ולפ"ז שייך להחמיר בדשיל"מ רק באיסורי חפצא.⁵

ונראה ליישב קושייתו ע"פ מש"כ בס' שיעורי הרב (עמ' קצו), דלדעת הרמב"ם דחייב להמתין ו' שעות משום בשר שבין השיניים, נראה דאה"נ דיהפכו הבשר והגבינה לחפצא דאיסורה בתוך הפה. ולפ"ז ניחא דשפיר איכא חפצא דאיסורא באכילת גבינה לאחר בשר, וראוי להחמיר כדעת הרמב"ם ולחשוש לבשר בין השיניים, וכמש"כ הטור (סי' פט), ולכן ראוי להחמיר משום דשיל"מ. אלא דיש להעיר דכל זה ניחא לגבי בשר בהמה, אבל בשר עוף בחלב (שכל כולו איסור גברא הוא, וכשנ"ת לעיל משיעורי הרב, עמ' קפ), א"א שיהא איסור בחפצא כשאוכל גבינה תוך ו' שעות לאכילת הבשר, ולכן אינו נראה להחשיבו כדשיל"מ. היוצא לדינא שראוי להחמיר בספק אם עבר ו' שעות לאחר אכילת בשר בהמה, אבל יש להקל בספק ו' שעות לאחר אכילת בשר עוף.⁶

ה. המתנת חצי שעה לאחר גבינה

הנה כבר נפוץ מנהג העולם שממתינים חצי שעה לאחר אכילת גבינה (בלי קינוח והדחה) קודם שאוכלים בשר. וצ"ע מהו המקור להך מנהג. [ועי' בספר נפש הרב (עמ' כד, צה) שטרח הגריד"ס צ"ל לבאר כל המנהגים ע"פ הלכה]. ושמעתי בשם חכם אחד מיקירי ירושלים דבכל

⁵ ועיין בס' בדי השלחן (ביאורים, סי' פט עמ' נא) במה שיישב קושיית הדרכ"ת מדברי הצ"ח (פסחים ט).

⁶ וכשהערתו כך למוהר"ר מנחם גנק שליט"א, השיב דאינו מוכרח, די"ל דתרי גוויי איסורי גברא איכא. כלומר, דבשר עוף בחלב הוי איסור חפצא מדרבנן, אלא דאינו חפצא דבב"ח דרבנן. ויש לדון בזה. ועי' בס' שיעורי הרב (עמ' קפט, הע' 33), ובקובץ מסורה (חוברת כ עמ' צה), דלכאורה נראה דלא כזה, אלא דבאמת הוי איסור גברא.

התורה כולה שיעור 'סמוך' היינו חצי שעה.⁷ [וכ"ה ברשב"ם (פסחים צט): לגבי ערבי פסחים סמוך למנחה, וכ"ה בשטמ"ק (ביצה ל.) לענין שיעור תוספת שבת, וכן סבר החזו"א לגבי שיעור 'לאלתר' לענין היתר בורר בשבת, הו"ד בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' קפה אות ג.)]. ולפי זה ממתינים חצי שעה בכדי שלא יהא אכילת הבשר נחשב כסמוך לאכילת הגבינה.

אלא דאכתי צ"ע, דמנ"ל דשיעור סמוך (דהיינו חצי שעה) שייך בכלל לשיעור המתנה לאחר אכילת גבינה. ואולי יש לדייק כן מדברי הרמב"ם דכתב (הל' מאכ"א פ"ט הכ"ו), וז"ל, מי שאכל גבינה או חלב תחילה מותר לאכול אחריו בשר מיד, וצריך שיריח ידיו ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר, עכ"ל. ויש לדייק דצריך להדיח ולקנח כשאוכל בשר מיד, אבל כל שאינו אוכל בשר מיד א"צ קינוח והדחה כלל, ושיעור 'מיד' כבר נתפרש לן לגבי בורר וכדומה, דהיינו חצי שעה.⁸ יוצא מזה דאפשר לסמוך על המתנת חצי שעה אפי' בלי קינוח והדחה, ואפשר דדיוק הנ"ל הוי המקור לאלו הנוהגין כן. ולפי"ז ג"כ ניחא הא דלא כתבו הפוסקים כלל היאך לנהוג וכמה זמן לשהות לאחר אכילת גבינה כשאינן לו במה לקנח, דצ"ע אמאי לא נתבאר, ולפי הנ"ל ניחא.

ו. הערה בענין בהמה שנתפטמה

עיינן במש"כ הרב עזרא שברץ והרב יהושע פלוג (בקובץ הלכה היו"ל ע"י ישיבת ר' יעקב יוסף, כרך מה) בענין בהמה שנתפטמה, ובמש"כ (שם) דאין להחשיב מאכל הבהמה כמו זה וזה גורם, כיון דאמרינן חתיכה נעשית נבילה. ועיינן במש"כ הרב משה שמרלר (קובץ

⁷ וכע"ז כתב בס' פסקי תשובות (ח"ה עמ' שיד הע' 68). [הערת איתן שנאל שיחי"].

⁸ ולפ"ז יש להעיר דלא לה שאוכלין בשר לאחר חצי שעה בלי קינוח והדחה, שראוי להם להחמיר כדעת החזו"א ורק לברור בשבת תוך חצי שעה לאכילה, ויש לחלק.

"מסורה" חוברת טו, עמ' עח) דחנ"נ בשאר איסורים הוי רק דרבנן⁹ ולכן אין להחשיב את ההיתר שנאסר כאיסור בעצם וי"ל זה וזה גורם ומותר. (וכע"ז בדרכי תשובה סי' ס אות יב בשם שו"ת שאילת שלום.) אלא דיש להעיר על זה, דע' בדרכ"ת (סי' ס אות טו) שהביא מס' דעת תורה דבהמה שנתפטמה מאיסור דרבנן אסורה, וא"כ אינו מועיל הא דחנ"נ בשאר איסורין דרבנן ואין להחשיבו כזה וזה גורם.

ואולי יש לצדד להקל מטעם אחר קצת, דכתב הרמ"א (סי' צב) דלצורך הפסד גדול יש להקל דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורין בלח בלח. [וכבר נתבאר דב"ח לאחר שנתהווה דינו כשאר איסורין לגבי חנ"נ (אף שלא ביררתי כראוי, כמדומני שכן הוא מציאות הדברים, שמאכל הבהמה בנד"ד הוי כתערובת לח בלח).] וכתב הרמ"א (הקדמה לס' תורת חטאת) דבכ"מ שהקיל לצורך הפסד שעיקר הדין אליבא דהלכתא כדעת המתירים.

וביאר בזה מו"ר הגר"צ שכטר שליט"א בשם הגר"מ הלוי זצ"ל דרק מחמרינן משום כבוד הרב, ואין לחשוש לכבוד הרב עד כדי כך שיבוא לידי הפסד מרובה. [ע"ע במש"כ הרב דניאל שטיין בענין זה (בית יצחק כרך לה, עמ' 697).] וכיון שכן, חנ"נ בתערובת לח בלח אין דינו כחפצא דאיסורא, אלא דמחמרינן בהו משום כבוד גרידא. ולפ"ז נראה דיש להחשיבו כזה וזה גורם, ואף לדעת הרמ"א שאוסר בהמה שנתפטמה מאיסורי אכילה, נראה דהיינו דוקא שנתפטמה מחפצא דאיסורא. דהנה באג"מ (או"ח ח"א סי' קמז) ביאר דדעת הרמ"א דאוסר בהמה שנתפטמה ממאכ"א היינו משום שיוצא מן האסור אסור. ובצפנת פענח (מהדו"ת עמ' 124) כתב דרק אמרינן יוצא מן האסור אסור ביוצא מאיסורי חפצא, ולא מאיסורי גברא, ומשום הכי פסק הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ג ה"ב) דלא אמרינן יוצא מן האסור ביוצא מאיסור עשה, דאיסור עשה אין דינו כחפצא דאיסורא אלא הוי איסור גברא גרידא. וכע"ז כתב בפ"ת (סי' קה אות ג)

⁹ [וע"ע בדברי הש"ך בסי' צד (ס"ק ד, כב) שתערובת בשר בחלב דינו כשאר איסורים לגבי חנ"נ, ובסי' קג (סקי"ח), וכ"ה בחו"ד (סי' פז אות א, וסי' צב אות יא, ועוד). אלא דיש לדון בזה ע"פ דברי השו"ע והרמ"א (סי' קג ס"ז) ועיין.]

דלא אמרינן טעם כעיקר באיסור עשה, ולכאורה הביאור הוא כנ"ל, דרק אמרינן טעם כעיקר באיסור חפצא, ואיסור עשה אינו נחשב כאיסור חפצא.

ולפ"ז יש לצדד להקל בנידון דידן, דכיון דמאכל הבהמה הוי לח בלח, וחנ"ג בתערובת לח בלח רק משום כבוד, כלומר, דאינו אסור בחפצא, אלא הוי איסור גברא גרידא, לכך אין לומר עליו דיוצא מן האסור אסור, ושפיר יש להחשיבו כזה וזה גורם מחמת ההיתר שבו.¹⁰

¹⁰ ועוד יש לצדד להקל לדעת הסוברים דאיסור בהמה שנתפטמה הוי איסור דרבנן, דכתב באג"מ (יו"ד ח"ב סי' לו) דלגבי איסור דרבנן, לא אמרינן חנ"ג בלח בלח אף בלא הפסד מרובה. ולפ"ז ג"כ יש להחשיבו כזה וזה גורם בנד"ד.

אריכות לשון של רש"י בענין נ"ט בר נ"ט

איתא בחולין (קיא:-ק"ב.).

אמר חזקיה משום אביי, הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאכלן בכותח. צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאכלו בכותח. והני מילי צנון דאגב חורפיה בלע, אבל קישות גריר לבי פסקיה, ואכיל. קלחי דליפתא שרי, דסלקי אסירי, ואי פתך בהו דליפתא, שפיר דמי.

אביי פוסק שאע"פ שיש קולא של נותן טעם בר נותן טעם דהתירא כשדגים נפלו על קערה, אין קולא כזה כשחתכו צנון בסכין של בשר. רש"י מפרש למה אין אומרים קולא זו (ד"ה קישות),

הלכך, 'דגים שעלו בקערה מותר לאכלן בכותח' כדאמר דאין נותן טעם הבא מן הממש אלא נותן טעם הבא מנותן טעם דסתם קערה מקנחין אותה משומן הקרוש עליה משום מיאוס. אבל הסכין, פעמים שהשמנונית קרוש עליו ואינו ניכר, 'וכשחותך צנון' הוי נותן טעם הבא מן הממש. ועוד, דמשום 'חורפיה בלע' טפי מדגים הרותחים, ואגב דוחקא דסכינא פלט סכין ובלע צנון.

כנראה יש ב' לשונות ברש"י כאן. ובאו"ז (סי' תסז) האריך לבאר שניהם, דלדעה ראשונה ברש"י כאן, סתם סכין יש עליו שמנונית איסור, ויש כאן רק נותן טעם א' (מהשמנונית לצנון), ולדעה הב', אף בלי שמנונית יש לאסור, דדבר חריף אוסר אפילו בנ"ט בר נ"ט דהתירא. ב' הטעמים נפסקו להלכה בשו"ע (סי' צד ס"ז, סי' צו ס"א ובביאור הגר"א).

אלא דיש להקשות ב' קושיות על לשון רש"י כאן.

א. אם באמת יש מחלוקת כאן בדיני נ"ט בר נ"ט, אם יש כח בדבר חריף אף בנ"ט בר נ"ט, למה לא פרט רש"י את המחלוקת כך. בלשון הב' ברש"י (בסוף דבריו - ועוד ...) אין שום הזכרה של נ"ט בר נ"ט.

ב. יש רק גמרא אחת בש"ס שיש בה הדין שדבר חריף אוסר אפילו בנ"ט בר נ"ט, והיא הסוגיא כאן (חולין קיא:–קלב., וכן משמע מדברי הב"י בריש סי' צו). ואם אפשר לפרש הסוגיא באופן אחר, כשיש שמנונית על הסכין, מהיכא תיתי לאסור בנ"ט בר נ"ט דהתיירא בדבר חריף. הלוא פשוט מסוגיא לעיל (ח:): דסתם סכין יש שמנונית עליו. וא"כ יש לפרש הסוגיא רק אליבא דלשון ראשון של רש"י (דע"כ יש שמנונית) וא"כ, אין שום מקור שדבר חריף אוסר בנ"ט בר נ"ט.

ונראה לתרץ דיש מחלוקת בש"ס בטיב האיסור בסכינים. דאיתא בע"ז (צו:): דהכשר סכינים לאכול צונן היא בשפה ונעיצה, ואיתא בחולין (ריש ח:): דהכשר סכין לחתוך בה בשר הוא ע"י ליבון (וממילא קשיא ממשנה בע"ז). ופירש רש"י שסברת המחלוקת היא מה טיב איסור סכין. דמסוגיא בע"ז משמע שיש שמנונית ע"ג סכין ונעיצה מסירה, ומשמע מסוגיא דחולין דיש 'שמנונית דאיסורא דנבילות'¹ שנבלעו בסכין, שיש בליעות ואין שמנונית. [אולם תוס' הרא"ש תירץ דבסוגיא דחולין (ח:). קאי על הכשר סכין לשחוט, דהוא להשתמש לדבר חם.]

ועיין בראש יוסף (חולין ח., ח:; קיא:): דמחלוקת זה בדין טיב איסור סכין היא מחלוקת אמוראים (חולין קיא:): דאיתא שם, סכין ששחט בה ... צונן אמרי לה בעי הדחה, ואמרי לה לא בעיא הדחה, ע"כ. ולשיטת רש"י (שם ד"ה סכין, דלא כדעת התוס', ח:): קאי במקרה שקינח הסכין קודם, שפירש, וז"ל, בולע הסכין מן הדם, ואסור לחתוך בה רותח מפני שחוזר ופולט בו, עכ"ל. ולשון 'פולט' משמע אף כשאין שמנונית. וממילא יש מח' למה יש איסור בסכין. לחד שיטה יש איסור רק משום שמנונית, וכאשר קינח את הסכין אין עוד איסור. ולאידך שיטה, אף בלי שמנונית ע"ג הסכין, פולט כדי הדחה משום דוחקא דסכינא (דלא כדעת הר"ן שם).

¹ והקשה הרש"ש מ"ש נבילות אם עדיין יש טעם דתקרובת ע"ז. ועיין בספר זכר יצחק (סי' ז, ועוד) דלא אמרינן טעם כעיקר כשאין איסור מאכלות אסורות. ואולי סובר רש"י דדין תקרובת ע"ז הוא מדין איסור ע"ז ולא מדין מאכלות אסורות, ואין איסור טעם כעיקר אם אינו איסור נבילות. וזה דלא כדעת הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"א ה"א) ע"פ מש"כ בסה"מ (מצ' ל"ת קצד).

והנראה לומר דזו באמת המחלוקת בין ב' הלשונות ברש"י (קיב.), דאין לומר דסברת המחלוקת היא אם יש כח בדבר חריף לאסור אף בנ"ט בר נ"ט, דמנין דיש מחלוקת בענין זה. מיהו, יש מחלוקת אמוראים אם סתם סכין יש עליו שמנונית. לחד שיטה יש שמנונית [וכן יש היתר אם סכין מקונח (קיא:), ואיסור משום שמנונית (ח: ד"ה צונן), כדפרש"י שם]. ולחד שיטה אין שמנונית [ואף במקונח יש איסור (קיא:), ובסוגיא לעיל (ח:)] יש לפרש האיסור משום צונן בצונן פולט כדי הדחה משום דוחקא דסכינא.]

ממילא, לשיטה הב' אין שמנונית על הסכין כשחתך בה צנון, ואין לפרש הסוגיא אם לא דיש כח בדבר חריף לאסור אף בנ"ט בר נ"ט. כלומר, לשיטה זו, אין רואים משום סוגיא בש"ס דסתם סכין יש שמנונית עליו. וסברת המחלוקת בעניני סכין היא, וממילא נגרר עניני נ"ט בר נ"ט. ולפ"ז יש לפרש ג' לשונות קשות בפירוש רש"י (חולין קיב.), א' דלעיל וב' דנבאר עתה.

א', דבאמת המחלוקת העיקרי בין ב' הלשונות היא בטיב איסור סכין, ולא בדיני נ"ט בר נ"ט. לפיכך פירש רש"י בשיטה הב' 'אגב דוחקא דסכינא פלט סכין ובלע צנון' (דצונן בצונן דוחקא דסכינא פולט). דהעיקר הוא דהבליעות יוצאות אף בלי שמנונית, ולא משום נ"ט בר נ"ט.

ב', פירש רש"י את ענין קישות ש'השמנונית צף ועומד על מקום החתך', ולא פירש בלשון יותר פשוט ד'השמנונית נתקנח בה דא"א לסכין בלי שמנונית' כמו שפירש לעיל (ח:), אלא דכוונתו לומר דיכולים לפרש 'קישות גרר לבי פסקיה' אליבא דב' השיטות, דלשניהם יש שמנונית עליו (למר משום שמקונח ולמר משום שנפלט עליה). לפיכך פירש רש"י רק את המציאות ששמנונית עליו, ולא פירש מהיכן בא השמנונית.

ג', בענין לפת פירש רש"י 'הלפת מבטל טעם השמנונית מן הסכין, ואין התרדין מקבלין טעם הימנו'. ולשון זה קשה מאוד. דאם כל הענין כאן הוא שמנונית ע"ג הסכין, איך שייך ענין ביטול וענין נתינת טעם. הלוא כל הענין הוא קינוח שמנונית בלבד (עי' ביאור הגר"א סי' צו סקט"ו). ועיין בהגהות אשר"י ובמרדכי (סי' תשיב) שלא גרסו 'שמנונית' אלא 'נפלט'. כלומר, דמדובר כאן על פליטת סכין בצונן בצונן משום

דוחקא דסכינא. ולגבי פליטה שייך לומר לשון ביטול, שטעם האחר של הלפת המעורב בסכין מבטל טעם פליטת הבשר. ואולי ב' גרסאות הללו ברש"י הן באמת ב' שיטות ברש"י וב' השיטות של האמוראים בגמרא (קיא:).

בגדר טומאת אהל והבאת הטומאה

א. אדם כי ימות באהל

בחי' הרמב"ן ל"ב (כ.) הביא דעת ר"ת דחרב הרי הוא כחלל אפילו לטמא באהל ולא רק במגע ובמשא, והקשה עליו הרמב"ן ממה דכתיב אדם כי ימות באהל וגו', דמשמע דרק "אדם" עצמו מטמא באהל ולא שאר טומאות מת כגון החרב שנגע בו, [וע"ע בהרמב"ן עה"ת (במדבר י"ט, ט"ז)]¹ * וכדברי הרמב"ן משמע ג"כ מדברי הרמב"ם (פ"ה טו"מ הי"ג) שכתב וז"ל, בגדים הנוגעים במת אע"פ שהן כמת לטמא אחרים שנגעו בהן טומאת שבעה אינן כמת לטמא באהל ובמשא, שהמשא למת עצמו אינו מפורש כמו שביארנו, ובטומאת אהל הוא אומר אדם כי ימות באהל וכו'. ומשמע מזה דבעי דוקא אדם שלם לטמא בטומאת אהל וכדברי הרמב"ן. אולם הקשו האחרונים ממה דאיתא בספרי זוטא (לפ'

¹ ועד"ז כתב הרמב"ן לדחות את שיטת ר"ת הו"ד בתוס' לנזיר (נד:), דהנזיר מגלח על החרב הרי הוא כחלל, וז"ל, ושוב מצאו בתוספתא לאהלות (פ"א ה"א), דקתני עלה דמתני' דאהלות, במה דברים אמורים לתרומה וקדשים אבל אין הנזיר מגלח אלא על המת בלבד, ושמע מינה שאין הנזיר מגלח אפילו על החרב שנגע במת, וכן נראה מכאן שאינו כמת לאהל שאם כן למה אין הנזיר מגלח עליו והרי הוא כמת לכל דבר עכ"ל. הרי דהבין הרמב"ן דגם ר"ת מסכים עמו דאין טמאת אהל אלא למת בלבד, אלא דס"ל לר"ת דהחרב הרי הוא כחלל מטמא באהל משום דדינו כטומאת מת שלם, ועל זה הקשה עליו הרמב"ן דא"כ אמאי אין הנזיר מגלח עליה שתגלחת נזיר תלוי ג"כ בטמאת מת שלם, אלא ע"כ דדינו רק כטומאת מת בעלמא אבל אינו מוביל עמו את עצמו של טומאת מת שלם, [ועי' בחי' ר' שמואל (לפסחים סי' ט')] בביאור נקודת המח' בין ר"ת והרמב"ן, ואולי בנקודה הזאת תלוי ספקו של הרש"ש לחגיגה (כג.) וע"ש].

חקת) הו"ד בהר"ש לאהלות (פ"ב מ"א), דיש מטמאין בטומאת אהל מלבד מהמת עצמו, וז"ל, זאת התורה אדם כי ימות באהל וכו' מה אני מקיים האדם לרבות דבר אחר שיטמא כמת שלם, את מה אני מרבה, השדרה והגולגולת וחצי לוג דם וחצי קב עצמות ואבר מן המת וכו'. וחזינן מדברי הספרי זוטא דאין לדייק, אדם כי ימות באהל וגו', דרק אדם מטמא באהל ולא שאר טומאות מת, שהרי מבואר מהספרי זוטא דהרבה מהמרכיבי המת מטמאים באהל, ועי' בהרמב"ם (פ"ג טומאת מת ה"א).

וי"ל דהנה כשהביא הרמב"ם דיני טומאת מרכיבי המת כתב בהם כמה פעמים שהם מטמאים כמת שלם. וז"ל הרמב"ם (פ"ב טו"מ), וכן כזית מבשר המת וכו' מטמא כמת שלם וכו' אבר שנחתך מן האדם החי הרי הוא כמת שלם מטמא במגע במשא ובאהל וכו' אבר הפורש מן המת מטמא במגע ובמשא ובאהל כמת, והוא שיהיה שלם כברייתו בשר וגדידין ועצמות, חסר עצמו אם נשאר עליו בשר כזית מטמא כמת שלם וכו', לפיכך קולית המת והוא עצם הסתום משני קצותיו אם יש בתוכה מוח כדי לעלות ארוכה הרי זה כמת שלם וכו', עצמות המת שאין עליהם בשר אם נכרת בהן צורת עצמות האדם הרי אלו מטמאין במגע ובמשא ובאהל כמת שלם. ועמדו האחרונים, מה הוי כונת הרמב"ם בזה דהני מרכיבי המת מטמאין כמת שלם. וכתב בחי' הגרי"ז לנזיר (נב:) לבאר דניתוסף בזה שהני מרכיבי המת מטמאים באהל, דלעולם אין טומאת אהל אלא למת שלם בלבד ולא בשאר טומאות אפילו בטומאת מן המת, ולזה ניתוסף הלימוד בהני מרכיבי המת שהם מטמאים בתורת מת שלם לענין טומאת אהל, אבל לעולם בעצם יסוד דינו אין טומאת אהל למת שלם.

ב. טומאת אהלים

והנה עוד דין מחודש ישנו בדין טומאת אהל, דמלבד מה שרק מצינו דין טומאת אהל כמת שלם דוקא, אבל הרי גדר טומאת אהל הוא דחשיב כאילו כל האהל נעשית כמצורף להמת עצמו. דהנה איתא במשנה אהלות (פ"ז מ"ב), דהנוגע באהל שהטומאה בתוכו, מתוכו טמא טומאת

שבעה, והנוגע בו מאחוריו טמא טומאת ערב. וכתב הר"ש (שם), דכל זה אינו אלא ביצא המת כבר מן האהל, דהאהל עצמו מקבל טומאה וכדאיתא במשנה שבת (כז:), ולכן הנוגע בו מאחוריו אינו טמא אלא טומאת ערב דהוי ככלים שנגעו בכלים, אבל כל היכא שהמת עומד בתוך האהל עדיין, אפילו הנוגע בו מאחוריו טמא טומאת שבעה, ד"האהל נחשב כמת עצמו" כל זמן שהמת עומד בתוכו, וע"ש. וכ"ה שיטת הרמב"ם (פי"ב טו"מ ה"א) בהא דאיתא בהמשנה (פ"ו מ"א), אדם וכלים נעשין אהלין לטמא אבל לא לטהר, כיצד ארבעה נושאים את הנדבך טמאה תחתיו כלים שעל גביו טמאין וכו'. והבין הרמב"ם דטומאה על גביו טמאין אפילו שלא כנגד הטומאה, וכתב התוס' יו"ט (שם) לבאר בשיטת הרמב"ם, דכיון שנעשה אהלין לטמא הוי כמאן דמלי טומאה שהרי מטמא לכל הכלים שתחתיו, והרי כל מה שעליו הוא כנגד הטומאה וכיון שאהל הנעשה ע"י בני אדם אינו חוצץ הרי כל שע"ג הוי כנגד הטומאה וע"ש. והנה לשיטת הר"ש והרמב"ם הרי נראה דגדר טומאת אהל היינו דאהל מטמא לכל מה שתחתיו דדין הוא במת שלם שבאהל שכל האהל על גבי המת נעשה כהמת עצמו, אבל זה הוי דין דוקא במת שבאהל שהם ממלאים את כל חלל האהל משא"כ בשאר הטומאת שאין בהם דין זה שהם ממלאים את כל חלל האהל, וממילא אין בהם טומאת אהל כלל.

ג. דין "מקום" בטומאת מת

איתא בספרי לפ' חקת (פיסקא ד'), זאת התורה אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא ז' ימים, בא הכתוב ולימד על המת טומאה חדשה שמטמא באהל, חוץ לאהל מנין ת"ל זאת התורה אדם כי ימות דברי איסי בן עקיבא, ר' ישמעאל אומר אינו צריך אם עד שלא נזקק לטומאה הרי מטמא משנזקק לטומאה דין שהוא שיטמא ע"כ. ובס' עמק הנצי"ב (שם) הביא מרבינו הלל בפירושו להספרי (שם) שגרס בדברי הספרי, אין לי באהל חוץ לאהל מנין וכו'. כלומר דאין לי אלא מי שמת באהל שיטמא באהל אבל מת בחוץ והכניסו לאהל מנין וכו'. אולם הנה לכאורה פירושו של ר' הלל תמוה, דהיאך ס"ד לר' איסי בן עקיבא

שהמת רק יטמא באהל כשמת בתוך האהל ולא היכא שמת בחוץ והכניסו לאהל, דהנה אפילו מחוץ לאהל ישנן טומאת אהל וכדאיתא בגמ' נזיר (נג:), דתניא, וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת על פני השדה, זה המאהיל על פני המת וכו' ע"ש. ועוד דאי זה כונת איסי בן עקיבא הרי אין תשובתו של ר' ישמעאל מובנת כלל, דאם עד שלא נזקק לטומאה וכו', ופי' רבינו הלל (שם), אם עד שלא נזקק לטומאה דהיינו כשהוא גוסס הרי הוא מטמא אם מת באהל, משנזקק לטומאה היינו שמת חוץ לאהל והכניסו לאהל דין הוא שיטמא באהל וכו'. דהנה זה גופא היה ס"ד של איסי בן עקיבא שהוא גזה"כ דוקא למי שמת בהאהל.

ונראה לפרש כונה אחרת בהספרי, דהיה ס"ד לאיסי בן עקיבא דטומאת מת שמתמא את כל האהל שהוא בתוכו, אינו דין אחד עם טומאת מת למי שמאהיל על המת בשדה, ואם לא חל עליו דין טומאת אהל בשעת מיתה, שוב א"א ליחול עליה אח"כ. וסברתו הוי שגדר טומאת מת באהל הוא שהמת מטמא וממלא את כל האהל בטומאתו משום דכל האהל דינו כמקומו של המת. כלומר דהטעם דהמת מטמא את כל מה שעל גביו ובאותו החדר, היינו משום דכיון שזה נקבע כמקומו של המת, דין טומאה מחדשת חל על המקום הזה, שהמת כאילו ממלא את כל חלל האהל בטומאתו. ולכן היה ס"ד לאיסי בן עקיבא דאולי הדין הזה דהמת מטמא את כל האהל בטומאתו אינו נקבע אלא בשעת מיתה, היכא שמת בתוך האהל, דאז נקבע מקומו בהאי חדר ומתפשט וממלא את כל האהל שהוא בתוכו, ואפילו אם אח"כ יקחו את המת למקום אחרת בבית, הרי במת זה מקומו הוא גדול מאוד. אבל במי שמת בשדה שלא תחת האהל, היה ס"ד שגדר טומאת המאהיל על המת אינו משום דהאוויר על גבי המת דינו כמקומו של המת, ושהמת ממלא את כל החלל שעל גביו, אלא דזה הוי מדין בקיעת הטומאה, וכעין טומאת מגע המת, דכל המאהיל על המת הוי כאילו נגע בהמת². ולכן במי שמת בשדה, דלא נקבע מקומו בשעת מיתה

² וכעין חילוקו של רבא בגמ' חולין (קכה:), דטומאת מגע בחצי זית מן המת מצטרף לאהילה על גבי החצי זית מן המת דשם אחד לטומאתם, משא"כ בטומאת אהל

בהרחבה אלא בצמצום למקומו ממש, ממילא אפילו אם יביאו אותו לתוך האהל, א"א למקומו למלא את כל חלל האהל, הואיל ולא נקבע זה כמקומו בשעת מיתה.

ולזה מסיק איסי בן עקיבא, דתורה אחת יש להם, למי שמת בחוץ ולמי שמת בבית, דגם טומאת המאהיל על המת בחוץ אע"ג שיש בו צד של טמאת מגע, אבל גם יש בו דין טומאת אהל, ודין טומאת אהל להמאהיל על המת ג"כ הוי מדין דכל האויר על גבי המת דינו כמקומו של המת, ולכן המאהיל נטמא. ולכן אם שוב יביאו את המת לתוך האהל הרי טומאתו ימלא את כל האהל דכל האהל דינו כמקומו של המת, ולא האויר על גביו. אבל נראה דר' ישמעאל היה חולק בעצם שיטת איסי בן עקיבא אפילו בנוגע לטומאת מת באהל. דס"ל לר' ישמעאל, דטומאת אהל המשכה אינו משום דכל האהל חשיב כמקומו של המת אלא הכל הוי מדין בקיעת הטומאה, אלא דבמת בחוץ הטומאה רק בוקעת למעלה, ובאהל כיון שאין מקום ליציאת הטומאה, הטומאה ממלא את כל חלל האהל, אבל דין אחת הם הטומאה של המאהיל על המת וטומאת אהל המת. ולכן השיב ר' ישמעאל לאיסי בן עקיבא, דמה היה הס"ד לחלק בין מי שמת בחוץ למי שמת בפנים דשניהם אינם מדין מקומו של המת שיש לחלק בין מת באהל ונקבע מקומו בתוך האהל, למת על גבי השדה ושוב הכניסו לתוך האהל.

המשכה שהיא אינה מצטרפת עם טומאת מגע וע"ש. ומשמע מזה דדין טומאת המאהיל על הטומאה אינו מצורף עם דין טומאת אהל בעלמא אלא קרוב יותר לדין טומאת מגע המת. כן משמע ממקור לדין טמאת מאהיל על המת בשדה, שילפינן ליה בגמ' נזיר (נג:): מדכתיב, וכל אשר יגע על פני השדה וגו', דילפינן ליה מלשון מגע המת וע"ש. ועד"ז כתב בס' כתב וחותם לרע"א (תנינא חלק א' סי' י' אות ד') בתשו' הר"י מליסא, דרק החמירו בטומאת אהל במתי עכו"ם, במי שמאהיל על המת דדינו כמגע המת אבל לא החמירו על הנכנס לאהל המת דאין דינו כמגע כלל. וע"ע כזה בס' פתח האהל (כלל ה' סי' ב') שהביא מהאבני נזר, בשם חתנו של החו"ד דהחומרא לילך על קברי עכו"ם, אינו אלא במאהיל עליהם ממש, אבל באהל המשוך לא מחמירין, וכ"ה בס' יסודי שמחות (פ"ו אות י"ג, וט"ו) בשם הגרמ"פ ז"ל [ובתשו' אגר"מ (ח"ב יו"ד סי' קס"ו)] להקל בזה במקום מצוה או בשעת הצורך.

אולם לפי מה שביארנו בדעת איסי בן יהודה דגדר טומאת מת באהל היינו משום דכל האהל דינו כמקומו של המת ומה"ט יש לחלק בין היכא שמת בתוך האהל לבין היכא ששוב הכניסו לתוך האהל לאחר מיתה, בזה אתי שפיר מה דגדר טומאת מת באהל היינו שהוא ממלא את כל האהל בטומאתו משום דכל האהל דינו כמקומו של המת, וחשיב כהמת עצמו, ומזה הטעם עצמו אולי ס"ל להרמב"ן והרמב"ם דלא מצינו דין טומאת אהל אלא בטומאת מת שלם, דכל יסוד לטומאת אהל הוא דהאי מקום חשיב כמקומו של המת, וזה לא נאמר אלא במת שלם.

ד. טומאת קבר סתום - ואיסור פנוי קברות

כתב הרמב"ם (פ"ב טו"מ הט"ו) דהקבר סתום מטמא כהמת עצמו בין בטומאת אהל ובין במגע, וז"ל, הקבר כל זמן שהטומאה בתוכו מטמא במגע ובאהל כמת דין תורה, עכ"ל. והנה מבואר מלשון הרמב"ם דהקבר מטמא כנגדו במגע ובאהל, כהמת עצמו. וכך משמע מלשון רש"י לנזיר (נד). ד"ה דאמר מר, וז"ל, ונעשה קבר כגופו של מת עצמו והמהלך עליו אע"פ שאין נוגע אלא מאהיל טמא, עכ"ל. ומשמע דהקבר דינו כהמת עצמו לענין טומאת אהל ומגע. ואולי היה נראה מלשונות של הראשונים דהטעם דהקבר גופו מטמא באהל ובמגע אפילו יותר ממקומו של המת שבתוך הקבר, היינו משום דהקבר נעשה כהמת עצמו. ונראה לפרש בגדר דין זה, דבעלמא אהל המת אינו מטמא במגע ובאהל מעצמו אלא מכח המת שבתוכו, דאהל בעלמא אין דינו אלא כמקום עראי להמת, אבל הקבר של המת דינו כמקום קבוע להמת, וכיון שדינו כמקום קבוע של המת, הרי דינו כהמת עצמו לטמא במגע ובאהל.

וראיה לכך הוא ממה שנחלקו הראשונים בדין טהרת קבר סתום. דתוס' לברכות (יט:) ד"ה רוב, ס"ל לפרש בהגמ' ברכות שם, דכשיש פתח בראש הקבר בשיעור טפח, הרי פקע דין טומאת קבר ממנו דרק קבר סתום לגמרי מטמא ולא קבר שהוא פתוח בשיעור טפח. וכ"ה דעת הטור (יו"ד סי' שע"ב) והט"ז (סי' שע"א ס"ק י') דסגי בפתח טפח לטהר אותו מידי קבר סתום. אולם הנה הרבה ראשונים ס"ל דבמת שלם לא סגי בפו"ט

להפקיע טומאת קבר סתום אלא לעולם בעי פתח של ד' טפחים. דהנה איתא במשנה אהליות (פ"ג מ"ז) ביב שהוא קמור תחת הבית יש בו פותח טפח ויש ביציאתו פותח טפח טומאה בתוכו הבית טהור טומאה בבית מה שבתוכו טהור שדרך הטומאה לצאת, יש בו פו"ט ואין ביציאתו פותח טפח טומאה בתוכו הבית טמא, וכתב הר"ש (שם) ועוד ראשונים דהבית טמא בכה"ג מדין טומאת קבר סתום. והביא הר"ש מהתוספתא (פ"ה) דזה אינו אלא בכזית מן המת דסגי בשיעור פו"ט לחוץ להציל את הבית מטומאת קבר סתום, אבל למת שלם בעי שיעור ד' טפחים, וכן הוא בהרמב"ם (פ"ז טו"מ ה"א) [ועי' בס' פתח האהל (כלל ו' סי' א') בדעת הרמב"ם ואכמ"ל]. וכן משמע עוד בתוספתא (סופט"ז) קבר שסתם פתחו אינו מטמא בכל סביבו נפרצה בו פירצה אחת של ארבעה טפחים בין מלמעלה בין מלמטה אינו טמא אלא כנגד הפירצה בלבד ע"כ. וע"ע בתשו' תשב"ץ (ח"ג סי' ס"ב) דג"כ ס"ל דבעי שיעור פתח של ד' על ד' טפחים בכדי להפקיע דין קבר.

וכתב לפרש בס' פתח האהל (כלל ו' סי' א') דהראשונים דס"ל דסגי בשיעור טפח להפקיע טומאת קבר סתום, ס"ל דגדר טומאת קבר סתום, הוי משום דכיון שאין מקום להטומאה להתפשט כלל ממילא הטומאה בוקעת ועולה למעלה בין בטומאת מגע ובין בטומאת אהל, אבל כל שיש בו פותח טפח, הרי יש מקום להטומאה לצאת לחוץ ולהתפשט שמה, וממילא אין בו דין טומאת קבר סתום, [וכ"כ הרלב"ח (סי' קמ"ב) בביאור דין טומאה רצוצה]. אולם הראשונים החולקים, דבכדי להפקיע מטומאת קבר לא סגי בפותח טפח אלא בעי שיעור פתח של ד' טפחים, הרי נראה דס"ל דגדר טומאת קבר היינו דכל הקבר דינו כמקום קבוע של המת, ולכן הוא מטמא באהל ובמגע כהמת עצמו, ואפילו היכא שהוא פותח טפח בראשו הרי לא פקע עי"ז דין מקום קבוע של המת. ורק היכא שיש בו פתח של ד' טפחים שהוא שיעור להוצאת המת, אז פקע דינו של טומאת קבר סתום ורק מטמא מדין אהל המת שהוא מקום המת בתורת עראי ולא בתורת קבע.

ובזה נראה לפרש באיסור דפנוי קברות, דאיתא בגמ' בסנהדרין (מז:): מהתוספתא דאהלות (פט"ז), קבר הידוע אסור לפנותו, וכתב הבית

יוסף (סי' שס"ג) בשם הכל בו והביאו הש"ך (ס"ק א'), דהאיסור פינוי עצמות הוי משום דבלבול העצמות קשה למת לפי שמתיראין מן הדין, וזכר לדבר ישנתי אז ינוח לי, (איוב ג') ע"ש. אבל הנה תמה בס' אור שמח (פי"ד אבל הט"ו), דמפורש בספרי טעם אחרת לאיסור פנוי קברות. דאיתא בספרי (לפ' שופטים סי' קפ"ח), לא תסיג גבול רעך, מנין להמוכר קבר אבותיו שהוא עובר בלא תעשה, שנאמר לא תסיג גבול, והביאו הרמב"ן בתורת האדם, כמקור לאיסור דפנוי עצמות. וכ"ה בספרי (פר' בהעלותך) על הפסוק ביחזקאל, והיה בשבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלה וגו', אם אינו ענין לירושה תנהו ענין לקבורה, והיינו דאף דהם אינם בני נחלה בא"י ניתן להם קבורה שנאמר לא תסיג גבול, וע"ש. ולכן כתב האו"ש, דטעמא דהכל בו משום חרדת הדין, אינו אלא דרישת טעמא דקרא, אבל מקור האיסור, הוא משום דהמת קנה מקומו. ונראה לפרש דה"ט דהמת קנה מקום קבורתו, דכל יסוד לקבורה ודין טומאת קבר, הוא דהקבר חשיב כמקום הקבוע להמת, וממילא ע"כ דהמת קנה מקומו דבלא"ה לא חשיב כמקום הקבוע לו.³ וכעין זה יש לפרש בהגמ' סוטה (מד.), דמת תופס ארבע אמותיו לטומאה, והובא בשו"ע (יו"ד סי' שע"א סע' ה'), דאסור לכהן להתקרב לתוך ארבע אמותיו של המת או קברו אפילו אינם בתוך האהל וע"ש. ונראה דדין דרבנן הזאת נתקן כעין הדין דאורייתא דטומאת קבר שהוא ג"כ דין מקומו של המת, אלא שמדרבנן הוסיפו על מקומו של המת שיעור הרחקה של ד' אמות, שהוא שיעור מקום בכהת"כ.⁴

³ ועי' בס' כל בו על אבילות (עמ' רכ"ג הערה א') שהביא מח' הראשונים אי איסור זה הוי איסור דאורייתא או דרבנן, ונראה לפרש דאפילו אי אינו אלא איסור מדרבנן, אבל כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקן, ודין דמת קנה מקום קבורתו נתקן כנגד דין טומאת קבר מדאורייתא.

⁴ ואין לדמות דין להדין דהגמ' בב"ק (פא:), דתיקן יהושע דמת מצוה קנה מקומו, דכבר כתב החזו"א (יו"ד סי' ר"ט אות ה'), דאין חיוב לקבור המת דוקא במקום שהוא דלא קנה מקומו ממש, אלא שהפקיעו רשותו של בעה"ב במקום ההוא, דבכדי שימצא מקום לקבור המת מצוה.

ה. חור טפח על טפח בהבאת הטומאה

איתא במשנה (פ"ג מ"ז), טפח על טפח על רום טפח מרובע מביא את הטומאה וחוצץ בפני הטומאה, כיצד ביב שהוא קמור תחת הבית יש בו פותח טפח ויש ביציאתו פותח טפח טומאה בתוכו הבית טהור, טמאה בבית מה שבתוכו טהור, שדרך הטומאה לצאת ואין דרכה להיכנס, יש בו פותח טפח ואין ביציאתו פותח טפח הטומאה בתוכו הבית טמא, טמאה בבית מה שבתוכו טהור דרך הטומאה לצאת ואין דרכה להיכנס, אין בו פותח טפח ואין ביציאתו פותח טפח טומאה בתוכו הבית טמא טומאה בבית מה שבתוכו טמא ע"כ. והנה בתפארת ישראל (יכין אות ע', ובוועז אות י"ג) ובמשנה אחרונה (ד"ה טומאה) כתבו דביש בו פותח טפח ויש ביציאתו פותח טפח הבית טהור משום דמיירי בכגון שהביב הוי מכוסה דבלא"ה הרי הטומאה יוצאת לתוך הבית, דלא גרע מכל טפח על טפח שמביא את הטומאה. אולם בס' פתח האהל (כלל ב' סי' ז'), הביא תשובה מהפני יהושע ז"ל, דאפילו היכא שיש בהביב פותח טפח והפתח אינו מכוסה בתוך הבית, אפ"ה אין הטומאה יוצא מהביב לתוך הבית דרך פותח טפח אלא היכא שהכל נידון כהמשך אהל אחת ולא רק היכא שיש בו חור בתוך אהל אחר, דאין משקוף החור כהמשך ממשקוף של האהל הגדול. ונראה דס"ל כנ"ל בגדר טומאת מת באהל, שיסודו הוא משום דכל האהל חשיב כמקומו של המת, וממילא לא שייך ענין של התפשטות הטומאה דרך חור טפח על טפח אי לאו משום דהכל נידון כאהל אחת, אבל בלי להתחשב כאהל אחת לא שייך שום ענין של התפשטות הטומאה ממקום למקום אפילו היכא שיש בו חור טפח על טפח.⁵

⁵ בס' נחל אשכול הקשה על הפנ"י, שבאמת כלול בדבריו ב' חידושים. אחד דאין העברת טומאה אלא היכא שהכל נידון כאהל אחת ולא מאהל אחד לחבירו. אבל עוד חידש דכל היכא דאין בו צורת אהל אחת אין בו דין חור טפח על טפח להביא את הטומאה. ועל הנקודה השניה ס"ל להנחל אשכול לחלוק עליו מהמשנה באהלות (פ"י מ"ד-ה'), אבל יש ליישב לפמ"ש כ' בחי' הגר"ח על הש"ס (סי' ת"ח) לפרש בדברי המשנה שם, ועי' בס' ברכת האהל (סי' ג').

אולם בתשו' חת"ס (יו"ד סי' ש"מ) כתב לחלוק, דבודאי יש ענין של התפשטות הטומאה ממקום למקום אפילו למקום שאין דינו כאהל אחת עם אהל המת, דזהו הענין של חור טפח על טפח המביא את הטומאה. ואף נחלקו בזה החת"ס (שם) והישועות יעקב (לאו"ח סי' שמ"ג), בחדר שיש בו חור טפח לאהל המת, דהחת"ס ס"ל דהכהן הנכנס לאותו חדר אינו לוקה על האיסור דלא תבוא לאהל המת, ורק לוקה על מה שנטמא בטומאת מת. והישועות יעקב ס"ל בזה כהפנ"י, דכל שהוא פתוח ע"י חור טפח על טפח, חשיב כאהל אחת עם אהל המת, וממילא הכהן הנכנס לאותו החדר לוקה על הלאו דלא תבוא. ועוד יותר מזה כתב בס' ישועות יעקב והפנ"י כזה בביאור כונת הש"ך (יו"ד סי' שע"ב ס"ק ב'), דכתב הש"ך דטומאת אהל המשכה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, וכבר תמהו עליו האחרונים דבודאי טומאת אהל משכה הוי דאורייתא, ואף כתב החת"ס (שם) דיש טעות סופר בדברי הש"ך, וע"ש. אבל כתב הישועות יעקב לבאר בדעתו דאין טומאה יוצא ע"י חור טפח על טפח מדאורייתא אלא מדרבנן, ורק באהל אחד שאין בו מחיצה הוא דאמרינן דטומאת אהל המשכה הוי דין דאורייתא אבל לא בחור טפח על טפח דלא הוי כאהל אחד מדאורייתא אלא מדרבנן, ועי' בזה בס' ברכת האהל למס' אהלות (סי' א'-ג'), ובס' פתח האהל (כלל ב' סי' ג').

ועוד חזינן כזה מהא דאיתא בגמ' סוכה (כב.) אמר רבא מנא אמינא לה דכי איתא ביה טפח אמרינן חבוט רמי וכי לית ביה טפח לא אמרינן חבוט רמי, דתנן קורות הבית והעליה שאין עליהם מעזיבה והן מכוונות, טומאה תחת אחת מהן תחתיה טמא, בין העליונה והתחתונה ביניהם טמא, על גבי העליונה כנגדה עד לרקיע טמא, היות העליונות כבין התחתונות טומאה תחתיהן תחת כולן טמא, על גביהן כנגד עד לרקיע טמא, ותני עלה במד"א בזמן שיש בהן טפח וביניהן פותח טפח, אבל אין ביניהן פותח טפח טומאה תחת אחת מהן, תחתיה טמא ביניהן ועל גביהן טהור, אלמא כי אית ביה טפח אמרינן חבוט רמי, וכי לית ביה טפח לא אמרינן חבוט רמי ע"כ. ועי' ברש"ש לסוכה (שם) שהקשה דהיכן ידע הגמ' דמיירי המשנה לענין חבוט רמי, דאמאי אין כאן הבאת הטומאה מקורה לקורה מדין שיפועי אהלים, ומ"ש זה מהבאת הטומאה דרך פתח שיש בו פותח טפח וע"ש.

וכתב בס' פתח האהל (כלל ז' סי' ו' עמ' פ"ג) דלעולם אפילו היכא שאהל אחד פתוח לגמרי לתוך אהל אחרת אין בו הבאת הטומאה מאהל לאהל אפילו כשאין אויר ביניהם, שרק יש הבאת הטומאה בתוך אהל אחת ולא בתוך ב' אהלים, ורק חשיב כאהל אחד היכא שהגגות נוגעים זה בזה או היכא שהאהל השניה כנוס לתוך אהל הראשון שיעור טפח וכדאיתא באהלות (פ"י מ"ז), אז הכל חשיב כאהל אחד להביא את הטומאה, אבל היכא שאחד למעלה ואחד למטה, ואין אחד כנוס לתוך השני טפח, וגם אינם נוגעים זה בזה, רק יש להחשיבו כאהל אחד ע"י הדין דחבוט רמי, דהרי לעולם אין דין הבאת טומאה מאהל לחבירו אלא רק היכא שהכל חשיב כאהל אחת. וכן בחי' הגר"ח הלוי (פ"ה סוכה הכ"א) כתב להוכיח מהמשנה אהלות (פי"ד מ"ה) דאין הבאת הטומאה מאהל לאהל אלא היכא דהכל נידון כאהל אחת, דאיתא התם, שני זיזין זה על גב זה ויש בהן פותח טפח וביניהן פותח טפח וכו', היה העליון עודף על התחתון פותח טפח טומאה תחתיהן או ביניהן, תחתיהן וביניהם טמא, על גביהן כנגדו עד לרקיע טמא, היה העליון עודף על התחתון פחות מפותח טפח, טומאה תתיהן, תחתיהן וביניהן טמא, ביניהן או תחת המותר, ר' אליעזר אומר תחתיהן וביניהן טמא, ור' יהושע אומר, ביניהן ותחת המותר טמא ותחתיהן טהור ע"כ, והרמב"ם פסק כר' יהושע. הרי דס"ל לר' יהושע דאין הטומאה נכנסת תחת התחתון משום דאין בהמותר פותח טפח, וא"כ א"א לומר בכה"ג חבוט רמי. וחזינן דאע"ג דמצורפין הן האהילה של המותר והאהילה של התחתון, אפ"ה אין הטומאה נכנסת תחתיו אלא היכא דהכל נידון כאהל אחד מדין חבוט רמי, ואכמ"ל וע"ש. והלכה למעשה מסיק בס' פתח האהל (שם) דרוב הפוסקים נוהגים להקל כשיטת הפנ"י דאין הבאת הטומאה מאהל לאהל אלא היכא דהכל נידון כאהל אחת, וגם ע"ע בס' ברכת האהל (סי' ב') בעוד ראיות ליסודו של הפנ"י.⁶

⁶ הקשה בס' מקד"ד (קונטרס אהלות אות ד'), דאי אין טומאה מתפשטת מאהל לאהל אלא ע"י חבוט רמי, א"כ גם דרך חלון אין הטומאה עוברת אלא ע"י חבוט רמי דאמרינן על תקרת הבית חבוט רמי לגבי החלון, א"כ יש לעיין אם אין בעובי החלון טפח איך מביא את הטומאה והרי אין אומרים חבוט רמי בפחות מטפח, וע"ש. ותירץ

ועד"ז כתב בחי' הפנ"י לסוכה (כא.) ד"ה מ"ט, דאין שום גזה"כ דהאהל חוצץ בפני הטומאה, אלא דכל שאין דינו כאהל אחת ממילא אינו מביא את הטומאה ממקום למקום. ובאמת כדברי הפנ"י מבואר בשיטת הרמב"ם (פ"כ טו"מ ה"א) וז"ל, שלשה דברים מצילין באהל המת, צמיד פתיל ואהליו ובלועין, הבלועין מצילין על הטהורים שלא יתטמאו ומונעין הטומאה שלא תצא ותטמא, אבל צמיד פתיל ואהליו מצילין על הטהורים שלא יתטמאו ואינן מונעין את הטומאה שלא תצא ותטמא את אחרים וכו'. והנה מבואר מדברי הרמב"ם כאן ובהמשך דבריו שם, דס"ל דאין דין של חציצת אהלים על הטומאה אלא על הטהרות דומיא לצמיד פתיל, אבל באהל על הטומאה הטעם דאין טומאה יוצא מחוץ להאהל הוי משום דאין הבאת הטומאה חוץ לאהל אלא בתוך האהל. אולם הנה הראב"ד בהשגות (שם ה"ו) השיג עליו וז"ל, אני לא ידעתי אנא נתבאר דבר זה והלא דבר ידוע הוא שהאהל חוצץ אם אינו מקבל טומאה וכו', וע"ש. ובכס"מ (שם) כתב דהמקור לדברי הרמב"ם הוא מהתוספתא (למס' כלים פ"ו) דאיתא התם, והצמיד פסיל ואהליו מצילין על הטהורין מליטמא ואין מצילין על הטמאין מליטמא, וע"ש. וכתב בחי' הגר"ח הלוי (שם) לבאר בדעת הרמב"ם דלעולם לית ליה לדין חציצת אהלים בעלמא אלא רק יש כאן חסרון הבאת הטומאה חוץ להאהל.

ובזה אתי שפיר שיטת הראב"ד בחור טפח על טפח, דכתב הראב"ד (פט"ו טו"מ ה"ג) דרק יש דין דטפח על טפח מביא את הטומאה בכזית מן המת אבל במת שלם בעי שיעור דד' טפחים, ואף כתב הכס"מ (שם) דכן ס"ל להרמב"ם, וכ"ה בשטמ"ק לביצה (י.) בשם כמה ראשונים בדעת רש"י, ועי' בס' פתח האהל (כלל ב' סי' ב'). ולכאורה ס"ל להראב"ד דלא שייך התפשטות הטומאה מאהל לאהל אלא היכא שהיה מקום להליכת המת מאהל לאהל. ונראה לפרש בדעתו ע"ד הנ"ל דלא שייך התפשטות הטומאה אלא לאהל של המת שהוא מקומו של המת, וחבורי

דבחלון לא בעי לדין חבוט רמי להביא את הטומאה, אלא כיון דחלון יש לו דין פתח ממילא יש הבאת הטומאה דרך החלון, אפילו כשאין בו דין חבוט רמי וע"ש.

אהל המת רק מביאים הטומאה לתוכם משום דנעשים כאהל אחת עם אהל המת. ובזה ס"ל להראב"ד לחדש דלא שייך להיות חשיב כאהל המת אלא היכא שיש מקום להביא המת מאהל לאהל, דרק אז חשיב הכל כאהל אחת בנוגע להמת, ורק אז הכל חשיב כמקומו של המת וכנ"ל.

בענין מוך דחוק ביום ראשון לראייתה וסוף ימי ראייתה

א. מקור למוך דחוק ביום ראשון לראיית נדוטה

איתא במשנה בפרק התינוקת (נדה סח.),

נדה שבדקה עצמה יום שביעי שחרית ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה הרי היא בחזקת טהורה. בדקה עצמה ביום השביעי שחרית ומצאה טמאה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טהורה הרי זו בחזקת טמאה ומטמאה מעת לעת ומפקידה ולפקידה, ואם יש לה וסת דיה שעתה. ור' יהודה אומר כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה הרי זו בחזקת טמאה. וחכמים אומרים אפילו בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה, הרי זו בחזקת טהורה.

וברש"י (שם ד"ה אפילו) כתב,

ושלש מחלוקות בדבר, לת"ק שביעי הוא דמטהרתה בדיקת שחרית אבל שני לא, ולרבי יהודה אפילו בדיקת שביעי שחרית לא מטהרה עד שתפריש בין השמשות, ולרבנן בתראי אפילו בשני.

ובגמרא שם (סח:) איתא,

תניא אמר לו לרבי יהודה אלמלא ידיה מונחות בעיניה כל בין השמשות יפה אתה אומר, עכשיו אימר עם סלוק ידיה ראתה, מה לי הפרישה בטהרה בז' מן המנחה ולמעלה - מה לי הפרישה בטהרה בראשון.

ונראה מקושיית חכמים לרבי יהודה "דאלמלא ידיה מונחת בעיניה כל בין השמשות" הוא המקור למוך דחוק ביום ראשון.¹

ב. ראשונים

עיינן בהלכות נדה להרמב"ן (פ"ב ה"א) שהוא ראש המדברים והיותר מפורש בהצורך למוך דחוק ביום ראשון, וז"ל,

ראתה בזמן הזה יום ראשון בשחרית ופסקה בו ביום אינה מונה מיום המחרת עד שתחזור לבדוק ויהיו ידיה בין עיניה כל בין השמשות שחזקת היום הראשון כולו טמא שהחזקה מעיין פתוח ודמיה חוזרין לה אע"פ שפסקה בשחרית.²

עיינן ברמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ו הל' כ) שכתב "ויום ראשון של נדה אע"פ שמצאה בו טהור ה"ז כמי שמצאה טמא שיום ראשון כולו הוחזק המעיין פתוח." מפשטות דברי הרמב"ם נראה שאין שום יכולת לאשה ביום ראשון לנדותה לטהר עצמה. אולם עיינן במגיד משנה שם שהביא שיטת הרמב"ן שאם בדקה עצמה במוך דחוק (שהיה ידיה בין

¹ כ"כ הסדרי טהרה (סי' קצו אות ט), וז"ל,

מבואר דס"ל לחכמים דפליגי על ר"י דאם אין ידיה מונחת בעיניה כל בין השמשות לא עדיפא בדיקת בין השמשות מבדיקת שחרית, וכי היכי דבדיקת בין השמשות מהני בדיעבד ה"נ בדיקת שחרית מהני.

ולכאורה זהו ג"כ כוונת הגר"א (סי' קצו ס"ז) שכתב, "ויש שפסקו כברייתא" (סח:).

² וכתב בסדרי טהרה שם "נ"ל שטעמו של הרמב"ן זצ"ל דמצריך בין ידיה בעיניה כל בין השמשות בפסקה בטהרה ביום ראשון, ולא סגי בבדיקה סמוך לבין השמשות משום דגרסינן בש"ס (סח:): "... ונראה שהרמב"ן הבין שסוגייתנו היא היא המקור למוך ביום ראשון לראייתה.

עיניה כל בין השמשות) אפשר לטהר עצמה ביום ראשון. ובבית יוסף (סי' קצו ד"ה אבל הרמב"ם) כתב,

ואם היה סובר הרב המגיד שדעת הרמב"ם לאסור בבדיקה ביום ראשון אפילו בבדיקה בין השמשות לא הוה שתיק מלפרושי דדעת הרמב"ם הוא מוחלקת מהשתי סברות שכתב הרמב"ן,³ הלכך נראה לי דהרמב"ם לא אסר הראשון אלא בשלא בדקה בבין השמשות, אבל אם בדקה בין השמשות ומצאה טהורה, טהורה דליכא למיחש למידי, ומה שלא כתב כן בפרוש היינו לפי שאין דרכו ברוב המקומות אלא להעתיק לשון המשנה או הגמרא כמו שהוא.⁴

יוצא לפי הרמב"ם שאם אשה רוצה להפסיק בטהרה ביום ראשון היא צריכה מוך דחוק מעיקר הדין כל בין השמשות.

עד כאן ראינו שהרמב"ן, רמב"ם (וגם הרא"ה וחינוך המובא בהע' 4) סוברים שמוך דחוק ביום ראשון הוא מעכב, מצד שני יש ראשונים שכותבים שנדה ביום ראשון לראייתה לא צריכה מוך דחוק. עיין ברשב"א בתורת הבית הארוך (שער חמישי כד.) שהביא המשך דברי הגמרא בנדה (סח.) ומסיק הרשב"א,

מכל מקום כיון דאיהו קאמר טעיתי שלא שאלתי, וקא יהיב טעמא דמסתבר מטהר בראשון כבשאר ימים ...

³ עיין ברמב"ן (הל' נדה פ"ב ה"א) שהביא "ויש מיקל בדבר מכיון שבדיקה ופסק הדם, ולאחר זמן מצאה טהור ה"ז בחזקת טהורה" אפילו בלי מוך דחוק בעיניה כל בין השמשות. והיש מיקל שהרמב"ן מתכוון לכאורה הוא הרשב"א בתורת הבית (בית שביעי שער חמישי כד.) בארוך ובקצר, וזהו כוונת הבית יוסף שכתב מהשני סברות שכתב הרמב"ן (היש מחמירין, ויש מיקל בדבר).

⁴ וברא"ה בבדק הבית (בית שביעי שער חמישי כד.) ג"כ הבין שמוך דחוק ביום ראשון לראייתה הוא מעיקר הדין, וכ"כ ספר החינוך ג"כ (מצ' רז).

שמעין מיניה דראשון כשני דכיון דפסק פסק, ולפיכך
 אע"פ שכל הנשים עכשיו ספק נדות ספק זבות, ואפשר
 שהיא נדה ומעיינה פתוח אפילו הכי כל שהפרישה
 טהורה ואפלו ביום ראשון הרי זו בחזקת טהורה, ויש
 מתמירין בדבר.

הרי מבואר דלפי הרשב"א אין כל צורך למוך דחוק ביום ראשון אם היא
 יכולה להפסיק בטהרה בלאו הכי.⁵

וברא"ש ובפסקי הרא"ש ליתא מדינים אלו, אולם בסוף הרא"ש
 נמצא שיש לו קיצור הלכות נדה לבנות ישראל ושם איתא "ואחר שיפסוק
 הדם תבדוק עצמה יפה יפה, ובדיקה זו תהיה בבין השמשות" וכתב הב"י
 (קצו:א(ב)), "דנראה מדברי רבינו הרא"ש סובר דבאיזה יום שתפסוק
 צריכה לבדוק בין השמשות וכרבי יהודה דמתניין" אבל סיים שם הבית
 יוסף שבגלל שדין זה נמצא בקיצור שסידר בסוף מסכת נדה להורות לבנות
 ישראל כתב שצריכה לבדוק בבין השמשות, מיהו היכא דבדקה שחרית
 ולא בדקה בין השמשות לא איירי בזה שם, ואפשר דס"ל כחכמים בתראי
 או כלשנא קמא דמתניתין דסבר דווקא כשפסקה ביום שביעי לא בעי
 בדיקת בין השמשות אבל פסקה בשאר ימים בעיא בדיקת בין השמשות.⁶

⁵ עיין בבית יוסף (סי' קצו ד"ה וכתב בתורת הבית הארוך) שכזה העתיק דברי
 הרשב"א (שם), אולם המעיין בתוך דברי הרשב"א בתורת הבית יראה שלאחר
 המילים "דכיון דפסק פסק" הוסיף "וכ"ש עכשיו שהורגלו במוך דחוק שאין לך
 בדיקה גדולה מזו, ולשון זה משנה כל דברי הרשב"א. וצ"ע אם הרשב"א כתב כ"ש
 זו להראות שמוך דחוק ביום ראשון הוא מעכב או שכ"ש זו רק בא לומר שזה
 המציאות שנשים בזמנו עשו מוך דחוק ביום ראשון. וצ"ע על הבית יוסף שלא
 העתיק לשון הרשב"א כדאיתא בתורת הבית. ואח"כ ראיתי שהבדי השולחן (סי' קצו
 ס"ב בביאורים ד"ה צריכה) ג"כ מקשה על השמטה זו בבית יוסף.

⁶ ועיין בטהרת הבית (ח"ב סי' יג עמ' רפה) שהביא שהראב"ד, רבינו ירוחם, ספה"ת,
 סמ"ג, מרדכי, והצדה לדרך ג"כ סבירא להו כדעת הרשב"א ורא"ש שאין צורך במוך
 דחוק כל בין השמשות אפילו ביום ראשון.

ג. טור, מחבר, ורמ"א

עיינן בטור (ריש סי' קצ"ו) שהביא שיטת הרשב"א שלא בעי מוך דחוק ביום ראשון לראייתה דכתב "ראתה יום אחד בלבד ופסקה ובדקה עצמה ומצאה טהורה הרי זו בחזקת טהורה, ויש שמחמירין בזה מספק הואיל ומעיינה פתוח" ואח"כ הביא דברי הרא"ש "שצריכה שתפסוק בטהרה בין השמשות" ולא הכריע בדבר.⁷

ועיינן במחבר שכתב וז"ל, "ראתה יום אחד בלבד ופסקה בו ביום צריכה לבדוק עצמה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות", והוסיף עליו הרמ"א וכתב "ובדיעבד אם בדקה עצמה סמוך לבין השמשות ומצאה עצמה טהורה אע"פ שלא היה המוך אצלה כל בין השמשות סגי אבל בדיקת שחרית לא מהני הואיל ולא ראתה רק יום אחד" ונראה דלפי המחבר מוך דחוק ביום ראשון לראייתה מעכב, ולפי הרמ"א אינו מעכב.⁸

⁷ מענין שגם הטור לא העתיק דברי הרשב"א כמו שאצלנו בתוה"ב הארוך, ורואים מדבריו שהבין את הרא"ש כפשטות לשונו שצריך בדיקת המוך דחוק כל ביה"ש.

⁸ ועיינן בבאר הגולה (סי' קצו אות ה) שכותב שהמקור לשיטת המחבר הוא "לשון הרשב"א שם בתורת הבית, וכ"כ הטור בשם אביו וכסברת רבי בברייתא שם (סח:): כיון דפסק פסק, ובסדרי טהרה (סי' קצו אות ט) כתב "ומה שכתב בספר באר הגולה על דברי המחבר ... ליתא, אלא המחבר פסק כהרמב"ן בהלכותיו. וע"פ מש"כ לעיל אפשר לבאר מחלוקתם. דהיה לו להבאר הגולה הגירסא "כ"ש עכשיו שהורגלו במוך דחוק שאין לך בדיקה גדולה מזו" ולכן הבין שהמקור של המחבר הוא הרשב"א, ואולי יש לדייק דמשו"ה כתב הבאר הגולה "לשון הרשב"א" ולא סתם, "רשב"א".

ולפי הסדרי טהרה הטור הבין דברי הרשב"א כדבעי, דבאמת לא צריך מוך דחוק בבין השמשות, כמו שכתב בבית יוסף. והבאר הגולה שהביא טור בשם אביו הרא"ש הוא בפשטות דברי הרא"ש שצריך מוך דחוק בבין השמשות, אבל הסדרי טהרה הבין הרא"ש כמו שכתב בבית יוסף שזה לא דווקא בין השמשות, ואפילו אם עשתה סמוך לבין השמשות סגי. ובבאר הגר"א (אות ז) כתב שהמקור לשיטת המחבר הוא "כחכמים דמתניתין, הרמב"ם, ויש שפסקו בברייתא, ועיינן בתורת הבית, ומ"מ כתב שיש להחמיר." ולכאורה הרגיש הגר"א שאולי יש לומר שהמקור של המחבר הוא

ד. אחרונים

עיינן בסדרי טהרה (סי' קצו אות ט) שכתב,

דלא מהני בפסקה ביהש"מ כ"א ע"י מוך דחוק כל ביהש"מ. וכ"נ לפי מה שמפרש הבית יוסף כאן לדעתו דס"ל דאף הרמב"ם ס"ל כהרמב"ן בזה, וכן מבואר בהבדק הבית להרא"ה, ומעתה אני תמה על הרמ"א בהג"ה דפסק כהמחבר בזה דבדיקת שחרית לא מהני ביום א' ובדיעבד אם בדקה עצמה במוך לביהש"מ ומצאה עצמה טהורה אע"פ שלא היה המוך אצלה כל ביהש"מ סגי, ולא ידעתי מנא ליה זה ... לכן נלע"ד שאין להקל בלא מוך דחוק מונח שם כל ביהש"מ אם הפרישה בטהרה ביום הא' אפ' בדיעבד וכדעת הרמב"ם והרמב"ן והרא"ה, והכי משמע מפשטא דסוגיא.

ועיינן בלחם ושמלה (בשמלה סק"ד) שכתב ליישב קושייתו של הסדרי טהרה (על דברי הרמ"א) על פי רוב הראשונים וז"ל,

כללא דמילתא בעיניי דקדקתי בלשון כל הפוסקים הראשונים ז"ל הידועים לי ולא מצאתי מאן דסבירא ליה

הרשב"א, והוסיף "ומ"מ כתב שיש להחמיר" לומר שבאמת הרשב"א צריך מוך דחוק ביום ראשון מעיקר הדין.

וע"ע בסדרי טהרה שם שכתב על המראה מקומות הנרשם בהגהות רמ"א שהובא שם כמקורות בראשונים לדברי הרמ"א, וז"ל "לא ידעתי מנא ליה זה והמראה מקומות הנרשם בהגהות הרמ"א לא ידעתי לכויין שאין מכל הפוסקים אלו שמביא שום ראייה דס"ל הכי, ועיינן". וע"ע בביאור הגר"א שם שג"כ הביא מראה מקומות לדברי הרמ"א, וכתב שלפי הרמב"ם ורמב"ן צריך מוך דחוק כל בין השמשות ולפי התוספות לא צריך. וצ"ע אם הגר"א חולק על הרמ"א ומחמיר בזה שכל שלא היה מוך דחוק כל בין השמשות אינה עולה לה להפסק טהרה במפסקת ביום ראשון שלה כדעת הבדי השלחן (סי' קצ"ו ס"ק מ"א), או שהוא מסכים עם הרמ"א דבדיעבד לא צריך מוך דחוק אצלה כל בין השמשות כדעת השבט הלוי (סי' קצ"ו ס"ב אות ד').

דלשני דידן לא מהני הפסק טהרה ביום ראשון זולת הרמב"ן וגם הוא ז"ל כתב דיש מיקל בדבר, לכן נראה לפענ"ד דעכ"פ המיקל כדעת הרמ"א בדיעבד כשבדקה עצמה סמוך לבין השמשות אין מזניחין אותו.⁹

עיין בחכמת אדם (סי' קיז סק"ז) שפסק בעיקר כדברי הרמ"א שמהני בדיקת סמוך לבין השמשות ביום הראשון וסיים וז"ל "ויש להחמיר בזה טובא שגם יהיה מוך דחוק כל בין השמשות דיש אומרים דאפילו בדיעבד לא מהני אם לא היה מוך כל בין השמשות.¹⁰

עד כאן ראינו מחלוקת ראשונים יסודית אם מוך דחוק ביום ראשון מעכב מעיקר הדין או לא. לשיטת הרמב"ם, רמב"ן, רא"ה, והחינוך, מוך דחוק מעכב מעיקר הדין ביום ראשון. לפי הרשב"א, רא"ש, ספר התרומה, ראב"ד, רבנו ירוחם, סמ"ג, מרדכי ועוד ראשונים שהבאתי לעיל (הע' 4) מוך דחוק אינו מעכב מעיקר הדין. ועל פי ראשונים אלו, נחלקו המחבר ורמ"א לדינא אם מוך דחוק מעכב, וכן נחלקו האחרונים להלכה.

ועיין לעיל שהבאנו דברי הסדרי טהרה שהקשה על הרמ"א שפסק דלא כדעת רוב הראשונים, ואדרבא יש להקשות על דברי המחבר שפוסק כדעת ארבעה גדולי ראשונים נגד קרוב לעשר גדולי הראשונים?

ה. פוסקי זמננו

ויש לעיין ולבדוק אם גדולי פוסקי זמננו הרגישו זה כטעם להקל במקרים מסויימים במוך דחוק ביום ראשון?

⁹ ע"ע בלחם ושמלה (שם), שהביא עוד ג' דעות לתרץ קושית הסדרי טהרה על הרמ"א שמיקל בבדיקה סמוך לבין השמשות, וכתב שם דקושיית הסדרי טהרה על הרמ"א אינה קושיא, אלא אדרבא יש להקשות על הרמב"ן שהחמיר כל כך בזה.

¹⁰ ועי' בחוות דעת (סי' קצו סע' א,ב) שכתב דמוך דחוק ביום שון מעכב מעיקר הדין.

עיינ באגר"מ (יו"ד ח"ב סי' עט) שכתב בנוגע לקושיית הסדרי טהרה על הרמ"א "אף שלא נבטלה שיטת הרמ"א מצד הקושיא מ"מ יותר נוטה כדעת המחבר, ואינו כספק השקול לכן יש להחמיר להיות אצלה כל הספק דצאת הכוכבים."¹¹ וראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן נק"ח אות יח) שכותב שבראיית רק יום אחד "מנהגנו להחמיר או להקל כפי השואל." ועיינ בטהרת הבית להרב עובדיה יוסף (ח"ב סי' יג עמ' רפה) שכותב בפרוש שכדאי הם רוב הראשונים שסוברים שמוך ביום ראשון אינו מעכב לסמוך עליהם דיעבד. והוסיף (עמ' רפו-רפז), וז"ל,

דלפענ"ד שגם מובן השולחן ערוך גם הוא מודה למה שכתב הרמ"א בהג"ה להקל בדיעבד כשפסקה בטהרה סמוך לבין השמשות אע"פ שלא היה אצלה מוך דחוק כל בין השמשות, ולשון צריכה שכתב אינו אלא לכתחילה ... ומאחר שרוב הראשונים סבירא להו דבדיעבד מהני שפיר דמי, ויש מהם שמתירים גם לכתחילה, וסבירא להו דסגי לה בבדיקה סמוך לבין השמשות, איבעי לן למינקט סברא מציעתא, להתיר בדיעבד כדעת הרמ"א, שכלל גדול הוא בפסק שכל פוסק שדבריו סתומים יש להסביר דעתו לדעת רוב הפוסקים.

¹¹ אף שלא התייחס בעל האגר"מ למקרה של אשה ששכחה לעשות מוך ביום ראשון, מדבריו בתשובה נראה שהוא יחייב אותה לעשות עוד הפסק טהרה ומוך דחוק ביום הבא. וכ"כ בשעורי שבט הלוי (סי' קצו סע' ב,ד), באשה ששכחה לעשות המוך, אבל כתב שיש מקום להקל שאם יחמיר עליה לעשות עוד מוך ביום הבא ליל טבילתה יהיה בעונת הוסת. אולם עיינ הספר פתחי הלכה באנגלית להרב בנימין פורסט (עמ' קס"ד הע' לח) שהביא בשם הספר יסוד הטהרה שכתב דיש מקום לאשכנזים להקל על פי דברי הרמ"א במקרים הנ"ל, ואפילו לבני ספרד אם היא היתה לבושה בתחתונים מהודקים היטב ע"ש, ובספר חוט השני כתב דבגד מהודק לגוף האשה היטב אינו מועיל לה במקום מוך דחוק. אולם לא באר אם זה בדיעבד אם היא שכחה לעשות מוך.

ו. קושיית הש"ך

הקשה הש"ך (סי' קצ"ו סק"ו) בשם ס' מעדני מלך, "וא"ת ולדידן מאי נפקא מינה הא אפילו אשה שרואה כתם נוהגין שצריכה להמתין ה' ימים עם יום שראתה בו, ואח"כ תפסוק ותספור ז' נקיים?" כלומר, דלאחר שנוהגים היום להמתין ה' ימים לפולטת שכבת זרע לכאורה אין שום מקרה של רואה יום ראשון דתחייב מוך דחוק מעיקר הדין.¹² ואפשר לפרש:

א. תירץ הש"ך "דנפקא מינא להיכא דחזרה וראתה בתוך ימי הספירה דכיון שלא ראתה רק יום אחד בימי הספירה בדיקת שחרית לא מהני אפילו בדיעבד."¹³ זאת אומרת דאם אשה הפסיקה בטהרה כדין ובאמצע ז' נקיים שלה חזרה וראתה דם הסותר מנינה, צריכה מוך דחוק להפסק טהרתה מעיקר הדין.¹⁴

ב. עיין בתורת שלמים (סי' קצו אות ה) שכותב שיש נפקא מינא בכלה שעושה הפסק טהרה קודם הנשואין שאינה ממתינה חמשה ימים שהרי היא טמאה מכבר (ואין כאן חשש של פולטת שכבת זרע) ולכן היא צריכה מוך דחוק מעיקר הדין.¹⁵

¹² דבזמנינו בדרך כלל נשים רואות דם לד' או ה' ימים, ואינם יכולים להפסיק בטהרה ולעשות מוך דחוק עד יום ד' או ה' לראיית נדותה.

¹³ וסיים שם בש"ך "דאם לא ראתה רק כתם אפשר להקל בין בימי הספירה בין בתחילה", ולא בעינן מוך דחוק.

¹⁴ ונסתפקו הפוסקים במקרה שאשה רואה יום ראשון לספירתה דהא נמי חשיב כראתה יום אחד בלבד אע"פ שראתה ג"כ ביום אתמול דמכיון שהפסיקה בטהרה הוה ליה ראייה דהיום כראייה חדשה או דלמא כל שלא עבר עליה יום אחד בלא ראייה אינה בדין רואה יום אחד בלבד. ובבדי השולחן (סי' קצו ס"ב בבאוריים ד"ה לבדוק) נשאר בצריך עיון. ועיין בספר מראה כהן (פ"ד הע' 33) שכותב ששמע מהגר"ש שליט"א ומהגר"נ קרליץ שליט"א שמקילין, אבל בשיעורי שבט הלוי (להרב ואזנר שליט"א, סי' קצו ס"ב אות א) החמיר בספק זה.

¹⁵ עי' בספר טהרת הבית (עמ' רפא הע' ג) שכתב שכל זה שייך רק בכלה שהיא אלמנה או גרושה דבכה"ג יכולה היא לשום מוך דחוק באותו מקום, אבל בתולה

ג. עיין בחזון איש (סי' צב ס"ק מה) שכותב שאשה שלצורך מסויים צריכה להפסיק בטהרה ביום הראשון לראייתה צריכה מוך דחוק מעיקר הדין. [הובא בספר בדי השולחן (סי' קצו ס"ק לו) ובספר מראה כהן (פ"ד עמ' נא).]

א"כ, אף שבדרך כלל בזמננו רוב נשים לא מפסיקים בטהרה ביום ראשון וממילא אין מוך דחוק ג"כ, עדיין מצינו ג' מקרים ששאלת מוך דחוק ודיון האחרונים והפוסקים בדברי המחבר ורמ"א מאד נוגע להלכה.

ז. בענין מוך דחוק בסוף ימי ראייתה

ועתה יש לברר מה הסטטוס של מוך דחוק בסוף ימי ראייתה ואם המוך מעכב או לא. המקור למוך דחוק בשאר ימי ראייתה נמצא בדברי הרשב"א בתוה"ב הקצר (בית שביעי שער חמישי כד.), "לעולם יהא אדם מלמד בתוך ביתו שתהא האשה בודקת עצמה יום הפסק טהרה במוך דחוק, ויהא שם כל בין השמשות. שזו בדיקה מוציאה מידי כל ספק".

והטור (סי' קצו) השמיט דברי הרשב"א, וכבר הקשה הב"י (שם) למה הטור לא הביא דבריו, ונשאר בצ"ע. ואע"פ שהטור לא הביא דברי הרשב"א, המחבר העתיק דברי הרשב"א. והקשה הערוך השולחן (סי' קצו סי"ז) על דברי המחבר וז"ל, ותמהני כיון שגם הדין הקודם בהבדיקה סמוך לבין השמשות הוי חומרא בעלמא, לשיטתו איך החמיר חומרא על חומרא שיהא שם כל בין השמשות, עכ"ל. וחידש שם שהמחבר כתב כן בשם הרשב"א "מפני שכן היה המנהג בימיו, והמנהג הזה נצמח ממה שכל בעל למד לאשתו לעשות כן, וכיון שמעצמם נהגו כן תבוא עליהם ברכה."¹⁶

שפתחה סתום לא שייך בה נתינת מוך בפנים ודי לה בבדיקת הפסק טהרה עד כמה שאפשר.

¹⁶ וזה מוכרח ג"כ בלשון הרשב"א שהעתיק המחבר "לעולם למד אדם" דמשמע דהוי רק מצווה מן המובחר, ואפילו ראתה ב' או ג' ימים רצופין. וכ"כ הרב ואזנר שליט"א בשיעורי שבט הלוי (סי' קצ"ו ס"א אות יב). וע"ע בספר פתחי הלכה באנגלית להרב בנימין פורסט (ח"ב עמ' 190 הע' 3) בשם הספר מקור חיים בענין זה.

ובאמת הרמ"א השיג על דברי המחבר שכתב דלעולם ילמד אדם, וז"ל הרמ"א "להחמיר לכתחילה" עכ"ל. והערוך השולחן הוסיף דכוונת הרמ"א הוא "שאף הבעל לאשתו לא יאמר שזהו מעיקר הדין כדי שלא להכשילה אם לא תוכל לעשות, ותיבטל מפריה ורביה, ולכן ילמדנה שזהו רק חומרא לכתחילה, ואם לא תוכל להניח כל בין השמשות, תעשה בדיקה סמוך לבין השמשות" עכ"ל הערוה"ש.

אמנם, עיין בחוות דעת (ריש סימן קצ"ו) שכתב דאם אשה הפסיקה בטהרה ביום שראתה בו דם צריכה מוך דחוק מדינא אע"פ שאינו יום ראשון לראיתה דמ"מ מעיינה פתוח, ושמא מה שראתה קודם לא היה דם טמא.¹⁷ אע"פ שחומרת החוות דעת לא נתקבל בין הפוסקים כדאיתא בחזון איש (בסימן צ"ג סעיף מ"ה), ובאג"מ (יו"ד ח"ד סי' עט), ובספר טהרת הבית (ח"ד סי' יג בהערות משמרת הטהרה עמ' רנט) שכולם סוברים שאין צריך מוך דחוק בשאר ימים מעיקרא דדינא כדמשמע במחבר וברמ"א, ורק לחומרא בעלמא מצריכין שנפסוק במוך דחוק. אבל זה עדיין לא סבה לעקור בדיקה זו אלא אם כן יש שום צורך כמבואר עכשיו.¹⁸

¹⁷ וכ"כ הסדרי טהרה (אות ט), והעיר בזה הרב ואזנר שם דלמנהגנו שממתנים עד יום ה' לראייתה משום פולטת שכבת זרע הנפקא מינא בין החוות דעת ושאר אחרונים בהבנתם בדברי המחבר הוא רק במי שראתה גם ביום ה' עצמו דלפי החוות דעת הוי מעיקר הדין ושאר אחרונים דהוי מצווה לכתחילה. ועיין בספר חוט שני (סי' קצו סק"ב אות ב) שפוסק דלכתחילה יש לחוש לדעת החוות דעת, ובדעבד יש להקל על שאר אחרונים.

¹⁸ ועיין בהערות החזו"א על ספר טהרת בת ישראל להרב קלמן קהנא (עמ' יד) שכתב שבדיקת מוך דחוק בשאר ימי ראייתה היא מידת חסידות, וז"ל המשיג שם,

ואיני יודע למה עשה בדיקת הרשב"א רק למידת חסידות, והרי הבית יוסף חשש לה, ולעולם ילמד אדם בתוך ביתו, ולא הזכיר שזהו רק למידת חסידות. אלא שהמחבר רצה לייסד הפסקותיו, ולכן הקיל בהפסקה זו האחרונה, ולא מצינו כן בדברי רבותנו האחרונים שיקילו כל כך בבדיקה זו.

והסכים החזו"א לדבריו, ע"ש.

ח. שיטת פוסקי זמננו בזה

גדולי פוסקי זמננו הרגישו בזה שמוך דחוק בשאר ימי ראייתה הוא חומרא, ומצאו מקרים מסויימים שאפשר להקל לאשה לא לעשות מוך דחוק עם שאלת חכם.

א. אשה בעלת עור רגיש או הסובלת מפצעים ובדיקת המוך עלולה לקלקל אותה יש מקילים לה שלא תעשה מוך דחוק. [אגר"מ (יו"ד ח"ב סי' עט), שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תקח אות יז), ומראה כהן (פ"ד עמ' מט)]

ב. נשים מניקות שבתקופת ההנקה שעור בית החיצון עדין מאוד ועלול להפצע בקלות אפשר להקל. [ספר מראה כהן (שם)]

ג. לאחר שאשה הלכה לרופה או שיש חשש שעל ידי בדיקת המוך יהיה זהום (infection) יש מקום להקל. [ספר פתחי הלכה באנגלית להרב בנימין פורסט (עמ' 192)]

ד. אשה שתמיד רואה כתמים או שהמוך מצער לה יש מקום להקל. [ספר הלכות נדה להרב שמעון איידר (עמ' 76-77 ובהע' קסח שם) וספר בדי השולחן (סי' קצו ס"ק כא)]

Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary
an affiliate of Yeshiva University,

Student Organization of Yeshiva

and

the Editors of Beit Yitzchak

join in expressing profound appreciation to

**The Executive Committee of the
Bernard J. and Helen Sheftman
Foundation, Inc.**

Jack Scharf

President

Sherman S. Lawrence

Secretary

for their generous grant which has helped
make this publication possible

BEIT YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Talmud

by the

Faculty and Students

of

YESHIVA UNIVERSITY

Published by the

Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary

and

Student Organization of Yeshiva

Ephraim Meth

Avi Robinson

Editors

Yeshiva University

2540 Amsterdam Avenue

New York, NY 10033

2005