

קובץ
חידושי
תורה

בית

ישיבה

יוצא לאור על ידי
הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן
ישיבה אוניברסיטה
נוא יארק
תשמ"ח

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

פתח דבר

חוברת בית יצחק תשמ"ח המיוחדת למאמרי הלכה מכילה פרי מחשבותיה ועמלם של ראשי ישיבתנו, ר' יצחק אלחנן, מחנכיה, הנהלתה, אברכי כוללה ותלמידיה.

חוברת זו מאפשרת לאלו שטרחו ועמלו בהבנת התורה להפיץ חוצה את ידיעתם הרחבה ואת חידושיהם בסוגית הש"ס ובהלכה.

השנה, נוסף לחידושים בסוגיות במסכתא שלומדים השנה, מסכת שבת, ונוסף לחידושים במסכתא שלמדנו בשנה שעברה, מסכת כתובות, ניתן אפשרות לראות בכתב כמה חידושי תורה ב"מצוות התלויות בארץ", לכבוד מ' שנה להקמת מדינת ישראל. בזכות זה אנו מצפים לשלום ושלוה בארצינו הקדושה, כדי שנוכל להמשיך לחיות שם ולהרביץ תורה שם.

בחוברת זו ניתן האפשרות להדפיס שני מאמרים שנשמעו מפי הרב אליעזר שפירא זצ"ל. הרב שפירא שמש כראש כולל להוראה בישיבתינו בשנת תשמ"ו-תשמ"ז. ונפטר השנה בירושלים. הוא היה חבר של בית דין הגדול בירושלים והלהיב את ישיבתנו במעשיו ובתורתו. ת.נ.צ.ב.ה.

בהדפסת חוברת זו ניתן לנו הזדמנות לקבל את הרב יעקב נויבורגר והרב מאיר טברסקי פעם ראשון בתואר ראשי ישיבה בהדפסת חידושיהם. הרב נויבורגר לכמה שנים כבר משמש כיועץ לחוברת. תשועות חן לו עבור התמסרותו המוחלטת ולשעות הרבות שתרום לעבודה הקדושה הזאת. הרב טברסקי, נכד של מורינו ורבינו הגאון הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א, ממשיך את שלשלת התורה של משפחת בריסק. אנו מקווים שהקב"ה ישלח למורינו "הרב" רפואה שלימה בקרוב ויחזירנו לאיתנו.

אנו מביעים תודה לראשי ישיבתנו, למחנכיה,
ולהנהלתה עבור הדרכתם בדרך החיים ובלימודנו, הן
בלימוד עצמו, הן בדרכי הלימוד. תודה לכל אלו
שהשתתפו ותרמו לכרך זה, ובמיוחד להרב שלום כרמי
שעמל שעות רבות.

מגיע תודה גם לאלו שסייעו בהוצאת החוברת, להרב
זבולון חרל"פ, ר' חיים ברונשטיין, הרב ישעיה גרינוולד,
ברוך סימון, נתנאל הלפגוט, יעקב פינקלשטיין, יעקב גנק,
צבי ברקוביץ, חנוך וקסמן, ארי' יעקבסון והרב אליהו
ברוך שולמן.

יהי רצון שנזכה להוציא לאור את החוברת שנה שנה
להגדיל תורה ולהאדירה.

אריה הירט ושמחה ברקוביץ
— עורכים ראשיים
אריה וקסמן ושלמה מסינגר
— עורכים

בית יצחק תשמ"ח
חוברות זו מוקדשת

לכבוד מורנו ורבנו

הרב דוד ליפשיץ שליט"א

במלאות יתר מארבעים שנה
שמאיר עיני ישראל מישבתנו

בית יצחק

קובץ חידושי תורה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

העורכים: שמחה ברקוביץ, אריה הירט,
אריה וקסמן, שלמה מסינג'ר, אברהם מעלמן
יועץ: הרב יעקב נויבורגר

תשמ"ח

נוא יארק, חוברת כ'

תוכן הענינים

תוקף המנהגים ע"פ ההלכה

1 הרב נחום לאם (ראש הישיבה ונשיאה)

כבודה של תורה

10 הרב אליעזר שפירא זצ"ל

מצוות התלויות בארץ

בענין ירושלים לא נתחלקה לשבטים

14 הרב אליעזר שפירא זצ"ל

קונטרס בערלת חוצה לארץ שספיקא מותר

17 הרב חיים דובער גולבסקי (ר"מ בבית ספר ע"ש יצחק ברויאר)

דין עציץ שאינו נקוב במצוות התלויות בארץ

39 הרב שרגא פייויל פארעצקי (ראש ישיבה והבוחן)

נתינת מעשר ראשון לכהן ולא ללווי

45 מתתיהו ברויד

המימד הציבורי בספירת העומר, והערות בענין שמחת רגלים

50 נתנאל הלפגוט

מסכת שבת

בענין שהייה והחזרה

62 הרב מרדכי וויליג (ר"מ וסגן ראש כולל להוראה)

	בירורים בענין כחו וכח כחו באיסורי שבת
77	הרב מאיר טברסקי (ראש ישיבה)
	ביאור חדש בפירוש המשניות לרמב"ם בדין השוחט בשבת
81	הרב יחיאל מיכל כ"ץ (ראש ישיבה)
	זריעה בשבת
94	הרב שרגא פייוויל פארעצקי (ראש ישיבה והבוחן)
	גופין מחלקין
101	הרב מיכאל רוזנצווייג (ראש ישיבה)
	ביאורים וחדושים בסוגיא הראשונה בפרק כלל גדול
114	הרב שמעון רם (ראש ישיבה)
	בענין ברית מילה והטפת דם ברית
123	הרב אברהם ארט
	הערות בפרק הזורק
131	הרב אליהו ברוך שולמן
	מתעסק ומלאכת מחשבת — האם הא בהא תליא?
153	יעקב הרשקוביץ
	מלאכת בורר
162	משה סטפנסקי
	מלאכה שאינה צריכה לגופה
167	משה ריימן
	מסכת כתובות
	בענין ברי על ידי אחר
176	הרב אהרן ליכטנשטיין
	הגדרת ברכת אירוסין
185	הרב יעקב נויברגר (ראש ישיבה)
	בענין חיוב שבעת ימי משתה
192	הרב אברהם גרפינקל
	בענין מינקת שמת בעלה
198	אבא הורביץ
	חזרה מנאמנות ע"י אמתלא
203	משה טרגין

שונות

- מתא פלונית או פלונית מתא**
220 הרב יהודה דוד בלייך (ר"מ וראש כולל להוראה)
- ביאורים בסוגית עדות מוכחשת**
225 הרב זבולון חרל"פ (מנהל הישיבה)
- בירווי הלכה**
236 הרב אלימלך שכטר (ראש ישיבה)
- בדין אתי דיבור ומבטל דיבור**
240 הרב צבי שכטר (ר"מ וראש כולל)
- הערות וביאורים בכתותי מיכתת שיעוריה**
244 הרב זרובבל שוסהיים (ראש ישיבה)
- בגדר דין לשמה בגט**
249 נכתב ע"י הרב צבי שכטר בסיוע חבר מתלמידי הכולל
- איסור בקום עשה ושב ואל תעשה**
267 הרב מנחם גנק
- עטיפת ראש**
269 הרב חנון באלק
- נתינת גט בפני ב"ד**
277 הרב משה יגיד
- קריאת התורה ביום אחרון של סוכות**
279 חיים ג'קטר
- בענין תיקו**
286 יהודה זוסמן
- העישון בהלכה**
294 דניאל סטון
- הידור מצווה ו"הדר"**
311 אריה דוד קלפר
- שיטת תוספות בהולכי אושא**
315 יהודה משה שנאל

תוקף המנהגים ע"פ ההלכה

(במאמר שכתבתי לגליון האחרון של "בית יצחק" שנת תשמ"ז, "קריאת שם הולד על שם אדם חי", דנתי בין השאר במנהג שהתפתח בקהילות אשכנז בימה"ב והעליתי שלפי החות יאיר שתוקף מנהג איזו עיר היא מכח המקום ולא האנשים כך שכשנתפזרו דרי העיר אין עליהם חובה לקיים את המנהגים ששררו בעיר, שאולי גם המנהג שלא לקרוא את הולד על שם אביו או סבו החי ג"כ אבד תוקפו היות שקהילות אשכנז בעו"ה נחרבו כולם בימי השואה. ואם כי לא סמכתי על הצעה זו והבאתי הרבה מקורות וכו', קבלתי תגובה מחד מן חברי"א, ה"ה הרב הנכבד ר' אברהם ארט שליט"א מטובי אברכי הכולל העליון ע"ש גרוס של ישיבתנו. הרב ארט השיג עלי שלפי דבריי בכל מקום שחלוקים בני אשכנז מבני ספרד נאמר שכיון שבאנו למקום שישנן שם שתי מנהגות בטל תוקף מנהגנו מקדמת דנא וא"כ יהיה מותר לבני אשכנז לאכול קטניות בפסח וכדומה, וזה לא שמענו מעולם. תשובה זו אל הרב משמשת איפא כהמשך וחלק שני למאמרי ב"בית יצחק" של אשתקד.)

לכ' ידידי הנעלה הרה"ג ר' אברהם שליט"א, שלמוך ישגא.

ח"ח לך על הערותיך הארוותיך על מאמרי ב"בית יצחק" האחרון. עיינתי היטב בדבריך ושמחתי בהם מאוד כי הם בבחינת אותיות מחכימות כדרכה של תורה.

יורשה לי לייחד את הדיבור על הבקורת העיקרית שבמכתבך, היינו קושייתך שאם כדברי החו"י שהבאתי שהמקום גורם לענין מנהג, ושקהילות אשכנז בהן התפתח המנהג שלא לקרוא את הולד ע"ש אדם חי לדאבון נפשו

לא נשאר בהן שריד ופליט מבני עמנו, ולפיכך בטל המנהג, הנה א"כ בטלים כאן בארה"ב כל מנהגי אשכנז לרבות איסור קטניות בפסח וכד', וזה לא שמענו מעולם.

הנה יפה הערת, אבל לא עלי תלונתך כי אם על החו"י, ולא רק עליו אלא גם על הריב"ש ממנו שאב עיקר דעתו בזה, ועל הר"ן פרק מקום שנהגו שצטטת במכתבך. ולכאורה הקושיא עצומה ואיננה ניתנת לפתרון קל.

בראשונה צריכים אנו להבין איך מלכתחילה חלו לפי ההלכה כל מנהגי העדות על חבריהם ויוצאי חלציהם, כך שכל האשכנזים מחויבים לשמור את כל מנהגי אשכנז וכן הספרדים והתימנים וכו', הלא א"א לומר שיש להם דין של סתם עיר שהרי הרבה ערים ועיירות, כרכים וכפרים, שמרו מסורות עדה זו או זו ולא שייך לכאורה להגדירן כבני עיר שהיא מוגדרת כמקום מסוים. מהו איפא המקור ההלכתי לתוקף המנהגים של העדות השונות (אשר לפי רבים מההיסטוריונים מנהג אשכנז מוצאו במנהגי בני א"י, ומנהג ספרד נתגלגל ממנהג בני בבל)?

ובנוגע לנו היום, יש לעיין היטב ברקע ההלכתי של תפיסת וקביעת מנהגים במדינה זו שהיא מיוחדת במינה בזה שהיא קלטה רבבות יהודים מכל העדות וכל הקהילות מעל פני כל התבל, ובמקום לאחד את כולם במסגרת קהילתית אחת, נשארו קבוצות שלימות של אנשים, זעיר שם וזעיר שם, שהמשיכו את המנהגים של ארצות מוצאם וערי פזוריהם ולא התמזגו לקהילה אחת ואף לא בעיר אחת. וכשם שבא נבוכדנאצר ובלבל את האומות, כך באו האומות לאמריקה והיא הפריקה ביניהם. וברור שהמציאות האמריקאית היא כך שאין לראות בערים שלנו את האמצעי הדרוש להמשיך מסורת קהילתית.

והנה ידועים לנו על שלש דרכים שהמסורת של מנהגים נמסרה מדור לדור. יש כאלה שפשטו בכל ישראל; יש כאלה שתפסו אותם או חידשום בערים מסוימות; ויש כאלה שקיבלו על עצמם קבוצות מסוימות של אנשים שהתארגנו לשם תכלית מסוימת, כגון בני אומנות שהנהיגו על עצמם מנהגים מסוימים.

ונשים לב תחילה לשאלת מנהגי העדות השונות, כגון האשכנזים והספרדים והתימנים וכו' ותוקפם עפ"י ההלכה, שלכאורה אין זכר לזה בש"ס וקשה לדעת איך לנסח אופן וטיב סמכות העדות לפי הדין.

הנה הרמב"ם בהקדמה לספר משנה תורה מציע לנו את המסורה של תושבע"פ דור אחר דור ממשנה רבנו ועד היום שגמר לכתוב את ספרו הגדול. וע"ש ד"ה נמצא רבינא ור' אשי, שעיקר המסורה היה עפ"י בתי הדין שבכל דו"ד וכולם נחתמו בתלמוד שנתקבל ע"י כל בית ישראל ולפיכך תקפו וסמכותו של התלמוד חייבו אותם "בכל מקומות מושבותם", אבל אחרי שר' אשי ובנו גמרו לחבר את התלמוד, "נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר" וכו' "וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל... לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת". כחו של כל ב"ד אחרי חתימת התלמוד יפה רק לעיר ולמדינה שהוא מוסמך לדון בה. אבל לגבי הגמרא, "הסכימו עליהם כל ישראל". ומדברי הרמב"ם נראה שבמידה-מה תקפו של התלמוד ואופן התהוות תוקף זה דומה לתקפה של התורה עצמה, שנתקבלה ע"י כל העם ומחייבת אותם בכל אתר ואתר. (וזה נראה באמת משמעות מ"ש רז"ל שכל הנשמות היו במעמד הר סיני, היינו שיש כח ביד כל האומה כולה לקבל התחייבויות על עצמה, ומכיון שכל האומה קיבלו בתור אומה ולא רק בתור קבוצת יחידים, הרי כל הדורות אחריהם ג"כ נכנסים בתחום אותן ההתחייבויות, שעם שלם פירושו לא רק כל אלה שחיים וקיימים בעת שנכרתה הברית אלא גם כל אלה שלא נולדו עדיין. וזה שלא כמו שדימה החו"י, ע"ש באותו סימן).

ולפי הדברים האלה יש לנו להסתכל על מנהגי ופסקי העדות השונות באחת משתי דרכים. הדרך הראשונה היא, שהעדה מחייבת את בניה רק במדינות וארצות ששייכות אליה באתרא הדין, שלא כהתלמוד שמחייב את כל האומה בכל אתר ואתר. אחרי חתימת התלמוד, כל קבוצה גיאוגראפית כמו עדה מחייבת רק במקום מוגבל ולא במקומות אחרים. כל המושג של בית-דין, שהוא אבן הפינה של המסורת, הוא מושג של סמכות מצומצמת למקום. ורעיון זה מקורו במקרא, "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", וכן נפסקה ההלכה ברמב"ם ריש הל' סנהדרין: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך שנאמר שופטים ושוטרים" וכו'. יוצאים מן הכלל הזה הם הוראות ב"ד הגדול שבלשכת הגזית, וכל מה שנכנס לתלמוד הבבלי.

ולפי"ז עדה נתפסת כקיבוץ של ערים, והעדה כולה היא כעין עיר בארץ אנפין, כמטרופולין גדולה, לגבי מנהגים ומסורות של פסקי הלכה, ואלה מחייבים את כל בני העדה שהם תושבי כל הערים והעיירות שנמצאות בה. אבל כל זה הוא רק בתור מקום ואין בו שום כח לחייב את כל העם

בכל אתר ואתר. ולפיכך, מי שיצא ממקום ששם שולט, למשל, מנהג עדת האשכנזים למקום ששם שורר מנהג ספרד, עליו להתנהג כמנהג ספרד אם אין דעתו לחזור ללמקומו הראשון, והוא כהולך מעיר לעיר כשאין דעתו לחזור, שדין מקום לשתייהן. ואם הוא מסרב לקבל על עצמו מרות העדה החדשה הריהו מסתבך בשאלת איסור לא תתגודדו.

והדרך הב' להבנת ענין מנהגי העדות היא, שתוקפן של העדות אינו קשור כלל וכלל במושג של מקום. מנהגי העדות נתקבלו ע"י אוכלוסי ישראל כל כך מרובין עד שניתן לומר שתקפם חל על בני העדה בדומה לתוקפו של התלמוד על כל בית ישראל (והתלמוד דומה למתן תורה כנו"ל), שהעדה היא לא כמ"ש למעלה עיר באריך אנפין, אלא כלל ישראל בועיר אנפין. ולפיכך מי שנדד מתחומה של העדה האשכנזית למקום תוך העדה הספרדית, עליו להמשיך להתנהג כמנהג אשכנז ואפילו אם אין דעתו לחזור לביתו ולבית אביו, ואין חשש איסור של לא תתגודדו בזה, שהעדה כמו התלמוד מחייבת לא רק אלה שהם תושבי המקומות בגבולותיה, אלא כל יליד בית שלה בכל אתר ואתר. ואולי ייתכן לומר שבזה דומה העדה להתלמוד, ואולי גם לתורה עצמה, שניתנו למשפחות. התורה והתלמוד חייבו את כל העם בתור בית ישראל, דהיינו המשפחה הגדולה והכוללת של כל האומה. והעדה מיועדת למשפחות שלימות בתוך עם ישראל, והיא מחייבת את בניה בתור יחידים שהם בני "משפחה" זו. ורק בעניני מקום שייך לומר דעתו לחזור או אין דעתו לחזור, אבל במשפחה אין טעם לזה כלל וכלל, ומי שהוא בן משפחה אחת א"א לו לעבור למשפחה אחרת, זולת אשה שהתחתנה לבן עדה אחרת שעליה להתנהג כבעלה, ובזה היא דומה ממש לישראלית שנישאה לכהן שאוכלת תרומה עמו, שע"י נישואיה היא עוברת למשפחה אחרת, אבל בלי זה א"א לאדם להנתק ממשפחתו העדתית שהוא כיליד בית לה.

ועכשיו נפן לערים ולבני אומניות. המקור בש"ס לסמכות העיר היא בב"ב דף ח' ע"ב, "ורשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו, ורשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצתם (רש"י: לקנוס את העובר על קיצת דבריהם ולהסיעם מדת דין תורה)". ובב"ב דף ט' ע"א למדנו, "הנהו טבחי דעבדי עניינא בהדי הדדי דכל מאן דעביד ביומא דחבריה נקרעוה למשכיה (דהיינו מי שעובר על ההסכמה ועובד ביום שחברו הטבח עובד נקנס בזה שקורעים לו את עור הבהמה). אזל חד מינייהו עבד ביומא דחבריה, קרעו למשכיה. אתו לקמיה דרבא, חייבינהו רבא לשלומי. איתיביה רב יימר בר שלמיא לרבא: ולהסיע על קיצתם? (דהיינו, הלא למדנו שיש כח ביד העיר

לקנוס את העובר על תקנתם ומדוע איפא לא הרשית לטבחים לעשות כן בענין תנאי זה שהתנו). לא אהדר ליה רבא. אמר רב פפא, שפיר עבד דלא אהדר ליה מידי, ה"מ היכא דליכא אדם חשוב, אבל היכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמינייהו דמתנו". ובתוספתא ב"מ פי"א, י"ב, "רשאינן הצמרין והצבעין לומר כל מקח שיבא בעיר נהא כולנו שותפין בו, רשאינן הנחתומין לעשות רגיעה ביניהם, רשאינן החמרים לומר, וכו' וכו'.

הנה בריב"ש סי' קצ"ט הסיק שמ"ש הגמרא "היכא דאיכא אדם חשוב" מוסב רק על הטבחים ובני אומנות אבל לא על בני העיר, שגם בני העיר וגם בני אומנות יכולים לחייב את כל המשתייכים להם ולקנוס את העובר על תקנותיהם, אבל ההסמכות של בני אומניות מצומצמות בזה שיש להם כח לחייב כנ"ל רק אם אין שם אדם חשוב, אבל כשיש אדם חשוב מוכרח שהוא יסכים עמהם. אבל בני העיר א"צ להסכמת אדם חשוב ויכולים להתנות מעצמם כל התקנות והקנסות, וכן משמע מדברי הרמב"ם וגם הרמב"ן. ואם האדם החשוב אינו מסכים עמהם, אין לבני האומניות דין של בני העיר ואינם יכולים לחייב אומנים אחרים אלא בהסכמת כולם וע"י קנין ובתור יחידים. אבל בני העיר מתייבים מטעם עצמם כרבים שאינם סתם יחידים, "שהדבר שהסכימו עליו בני העיר הרי הוא כאילו קבלוהו כל א' על עצמו ונתחייב בו". וממילא הם מחייבים במנהגיהם ותקנותיהם גם את הקטנים שביניהם וגם את אלה שלא נולדו עדיין, ואינם צריכים לשום קנין מתושבי העיר. (ומענין שחוקרי תולדות החברה הסכימו שאחד מן הסימנים המובהקים של התהוות העיר מיישוב קטן הוא התפתחות שכבת בעלי אומנות מכל המינים. אבל ברור שהעיר קודמת לבעלי אומנות. וזה משתקף בהלכה זו שבני העיר יכולים לכופף את כל התושבים למשמעתם אף בלי חכם ובלי הסכמת כל אחד ואחד ובלי קנין, ואילו בעלי אומנות אין להם כח וסמכות זה בלי התנאים האלה).

ואמנם זה שבני העיר יכולים לחייב הבאים אחריהם, מדברי הריב"ש אינו ברור אם זה כאבות שיכולים לחייב את זרעם אחריהם (דהיינו, כעין "משפחה" כפי שהצענו לעיל) או כבעלי המקום שיש להם הסמכות לחייב כל הדרים שם גם לעתיד. ודברי תורה עניינם במקום זה ועשירים במקום אחר, ונתבארו דבריו ע"י החו"י שהוא ענין המקום, ואמנם כך משמע ממרוצת דבריו של הריב"ש, דאל"כ פקע כל הענין של דעתו לחזור או אין דעתו לחזור.

והחו"י נאלץ להסיק כן שקשה לו מענין בני בישן בסוגיתנו בפסחים,

שאם אדם יכול לחייב את בניו אחריו עד סוף כל הדורות להתנהג כמותו, ואפילו לא התנה כן בפירוש רק שהתנהג ככה, מטעם שמנהג נעשה נדר, א"כ "היאך מצאנו ידינו ורגלינו בכל דור ודור ובכל עת ובכל שעה ובכל מקום שיש חסידים מופלגים במילי דחסידותא ובתעניתים, ואין הבנים נוהגים במילי דחסידותא ההם אף כי גם הם צדיקים וישרים". ולכן הסיק שרבי יוחנן הורה לבני בישן שאבותיהם יכלו לחייב את בניהם לא מטעם היחס המשפחתי ומשרך כיבוד אב וכדומה, אלא מטעם סמכות העיר לתקן ולהנהיג ולקנוס, שבני העיר יכולים לחייב את הדיירים כולם בהוה ובעתיד. ומאחר שהחיוב הוא מטעם המקום ולא היחס המשפחתי, אם איזה מבני בישן העתיקו דירתם למקום אחר ואין דעתם לחזור ודאי שפקע מהם החיוב לשמור את המנהגים והתקנות של בישן.

ונחזור לשאלתנו על תוקף מנהגים מקהילות אירופה פה באמריקה. לכאורה בטלו כל המנהגים שמאז ומתמיד שנהיגו בקהילות הקדושות באירופה הואיל ואלה שהגרו לכאן ודאי לא היה בדעתם לחזור, ואמנם לא חזרו ברוב רובם, ובעו"ה נחרבו כל אותן הקהילות המפוארות. ולפמ"ש הר"ן והריב"ש והחו"י היה נראה שמנהגים של הערים והכפרים מהם הגרו, ואולי אף כל מנהגי אשכנז, שהרי רוב יהודי אמריקה באו משם, כגון איסור קטניות בפסח וכו', פקעו כשהגיעו אבותינו המהגרים ליבשת זו, ובפרט כשהקהילות הראשונות במדינה זו היו רובן ככולן ספרדיות, והרשות היתה בידם לקבל עליהם מנהגי ספרד, ובערי אמריקה שלא היו שם בכלל מזרע היהודים אולי לא חלו עליהם שום חיובים של מנהגים.

אבל זה נכון רק אם נקבל את הדרך הראשונה שהצעתי לעיל, דהיינו שתוקפן של העדות היא בחינת מקום ולכן שייך לומר אין דעתן לחזור, אבל לפי הדרך השנייה שהצעתי, שהוא ענין של חיוב משפחתי וכעין תוקף התלמוד כולו, אז אין שייך כלל וכלל לדבר על דעתו לחזור, ועל כל יוצאי העדה לשמור על מסורתה בכללותה מבלי יוצא מן הכלל אף כאן בארצות הברית.

ברם, אפילו אם נבאר את הסמכות של העדות לפי הדרך הראשונה, דהיינו של מקום, עובדא היא ששלומי אמוני ישראל שבאו לכאן בזרמים הכבירים של ההגירה החל כמלפני מאה שנים, המשיכו להתנהג כמנהגיהם מקדמת דנא בארצות מוצאם. ועי"ז, אעפ"י שלא הוכרחו לעשות כן מצד הדין, הם הם שהנהיגו מחדש את כל המנהגים העתיקים של העדות מדעתם, ויש מקום לומר שע"י כך חייבו עלינו צאצאיהם וצאצאי צאצאיהם לעשות

כמותם, ועי"ז יש לכל מנהגי ישראל תוקף הלכתי בשבילנו.

והנה כל הנ"ל הוא לגבי מנהגי ומסורות העדות. אבל עדיין לא יצאנו ידי חובתנו בזה, שעוד נשאר לנו לחקור אם מנהגי הערים והכפרים שיצאו מהם אנחנו ואבותינו האם כחם יפה לחייב גם אותנו היום. ועלינו לזכור שבארץ הזאת אין קהילה, ואין כאן "עיר" במובן קהל אחד כמו שהיה לפנים בישראל. והרי עובדא היא, והשמות יוכיחו, שכל ביהכ"נ מכנה את עצמו כק"ק, ובאירופה היה השם ק"ק מוסב על העיר ולא על ביהכנ"ס הפרטי. וא"כ מהו הדרך אשר עפ"י הדין הם יכולים לחייב את הבאים אחריהם. ואם למשל היום ישנן קבוצות יהודים נכבדות בפרברי הערים הגדולות אשר לא דרכה עליהם כף יהודי מעולם, איך אפשר לחייבם בתורת בני העיר.

אשר על כן הנני להציע שמכיון שבארה"ב לא ייתכן לדבר על ערים, אולי תוקף מנהגינו היום בא ע"י בתי כנסיות ובתי מדרשות (כולל ישיבות וחצרות האדמורי"ם וכו'), ומכח בני אומנות, שהרי ההבדל בין עיר לאומנות הוא שעיר מוגדרת כמקום ואילו אומנות היא לפי טבעה מוגדרת כקבוצה התנדבותית (voluntary association). והקהילות היהודיות באמריקה שמתלכדות מסביב לבתי כנסת ובתי מדרש וכו' תחת ערים וכפרים, לפי זה הן בחינת בני אומניות שאינם יכולים להכריח את הבאים אחריהם או קטניהם לשמור את תקנותיהם, ודרך מסירת מנהגיהם היא בתור יחידים והסכמה וקניין, דהיינו כשאדם משלם את מס החברים לתמיכת המוסד או מתפלל שם בקביעות או מתחיל להתנהג במנהג ממנהגי הקבוצה, הרי זה כאילו קיבל קניין והסכים להתנהג כזה מכאן ולהבא, וכך הרי הוא נתפס בחיוב המנהג ההוא ובכל מכלול המנהגים. וא"כ לאחר שהתחיל לשלם מכספו או להתפלל וללמוד שם בקביעות או לשמור את מנהגיו הריהו מחויב בהם עפ"י דין. אבל לפי"ז, אם אמנם לא רצה לקבלם על עצמו אינו מחויב, וכדין בעל אומנות שלא הסכים, ובעיקר היום שאין דין זקן ואדם חשוב ביחס לזה, וכמ"ש הריב"ש שם בפירוש. ויודע אני שהצעה זו מפתיעה, שהלא ענין בני אומניות תופס לגבי תנאי עבודה וכד' ואין לו לכאורה שום שיג ושיח עם דברים שבקדושה, מ"מ המציאות מטפחת על פנינו, והמבנה החברתי בארה"ב כך הוא שאופן ההתלכדות וההתארגנות הקהילתית דומה ביותר לבני אומנות כפי שנזכרו בגמ' ובתוספתא ובריב"ש.

ואחר כל הדברים האלה נחזור לנ"ד, דהיינו השאלה בדבר קריאת השם של הולד במשפחה אשכנזית ע"ש אדם חי. הנה אם נדון את המנהג הזה

כמנהג אשכנזי מלא, לכאורה אין מנוס מלהחמיר ולאסור קריאת השם כנ"ל, שהרי אמרנו שאם שיטת מסירת מנהגי העדה ואופן סמכותה היא כמשפחה וכעין תוקפו של התלמוד, הרינו כולנו כיחידים בני משפחת העדה ומחויבים לשמור את כל מנהגיה. ואפילו אם נאמר שהעדה פועלת ע"י מקום שלכאורה אין כחה יפה להכריחנו היום, מ"מ ייתכן שהמהגרים הראשונים שלא הססו מלהמשיך את המסורת שלהם, הם בעצם קבעו את מסורות העדות השונות במקומותיהם החדשים להם ולהבאים אחריהם, וכמש"ל. אולם כבר הוכחתי במאמרי על זה שהמנהג הוא מנהג קלוש וכבר פקפקו בו ראשונים ואחרונים מכל העדות, ולעד"נ שיש לדון את המנהג הזה כמנהג כמה עיירות בגרמניה ולא כמנהג שנתקבל ללא ערעור ע"י כל עדת האשכנזים, וכמו שהבאתי מכמה גדולים שם.

ואם אמנם נדון את המנהג לא כמנהג כל העדה, אלא כמנהג עיר או ערים מסוימות, הלא אין להם תוקף ביבשת זו, וכמ"ש. ולכן נראה שאין מקום להחמיר על ההורים השואלים.

ואם תאמר שאמנם נתפשט המנהג לא לעשות כן במדינתנו, הלא הצענו שאין לנו היום דין ערים או שאר מקומות מסוימים - בלעדי בתי הכנסת וכו' שדינם מטעם בני אומנויות. ואם אמנם היום יש לנו דין אומנות, א"כ כמ"ש קבלת התקנות והמנהגים היא ע"י קנין והסכמה שמתבטאת ע"י הדרכים שהזכרנו. אבל זה שייך רק בדבר חיובי כמו להניח תפילין בחוה"מ או בדבר שלילי כשבא לידו מעשה שהוא מוכרח לבחור בא' מב' דרכים שיוכיח איזה מנהג הוא מקבל, כגון שפוגע בו חוה"מ ומוכרח להחליט כן להניח תפילין או לא, או שאחרי שאכל בשר ג' שעות יש לפניו חלב, אם הוא נמנע מלשתות הרי מוכיח שמקבל מנהג אירופה המזרחית ולא זו של גרמני' וכו'. אולם זה רק כשיש לפניו רק שתי אופציות. אבל אם נולד לו בן או בת הלא אין זה דבר שקורה לו כל יום או בזמן מסוים במחזור השנים, ואף אם קרא לבנו הראשון בשם קרוב שנפטר הלא אין זה ראי' שדוקא נמנע מלקרא אותו בשם אדם חי, אשר על כן מנהג זה אינו נתפס כרוב רובם של שאר המנהגים. ואם אין ראייה לדבר זכר לדבר ביבמות דף י"ג ע"ב בסוף העמוד שמי שאינו עושה מלאכה אין הרואה אומר שהוא בטל ממלאכה מצד הדין רק שאין לו מה לעשות, וה"ה בנ"ד ואכמ"ל.

ונוסף לזה יש לי עוד ראיות שלא הספקתי להכניס במאמרי הנ"ל ב"בית יצחק", כולל שיטת החת"ס שפקפק בשיטת ספר החסידים לענין שמות, כגון אם שם החתן שוה לשם אבי הכלה, או שם הכלה כשם אם

החתן, ע"י במאמרו של הרה"ג ר' אברהם ישא הלוי ב"מוריה" מנחם-אב תשמ"ו על שיטת החת"ס בנידון, והתגובה למאמר זה מהרה"ג ר' בנימין שלמה המבורגר שם בגליון אדר תשמ"ז. וע"י ג"כ בשו"ת נודע ביהודה מהד"ת אה"ע סי' ע"ט על זה, שמסיק שחז"ל לא חשו לזה: "דע תלמידי חביבי, ויהיו דברים אלה חקוקים על לוח לבך לזכרון הכלל הגדול, שאין לכל חכמים שאחר התלמוד רשות לומר דבר נגד התלמוד", ומסיק שצוואת החסיד היתה רק לזרעו לכל הדורות אבל לא להכלל. ומסתבר שדבריו תופסים גם לגבי מ"ש בספר החסידים שאינם מחייבים את הכלל. וע"י בב"ח או"ח סי' תקנ"א ד"ה כתב רשב"ם ג"כ לענין תיקון כלים חדשים בשבת שחל בו ת"ב, שמשמע מדבריו כנ"ל שאין לחקן דבר המובא בתלמוד להיתר.

ובכלל, באתי רק להעיר על הערותיך, וכל מה שכתבתי כאן הוא רק בתור הצעה בלבד, ומובן מאיליו שהדברים עדיין צריכים בירור וליבון אחרי העיון בשו"ת שנכתבו באותן תקופות שבני העדות התחילו להתקרב זה לזה משך גלותנו הארוכה, ובעיקר בתשובות ובפסקי דין לרגל הוסדה של מדינת ישראל כשהחל קיבוץ גליות בימינו בארה"ק. ולענין שינוי המנהגים ואיסור לא תתגודדו, ע"י מג"א לאו"ח סי' תצ"ג ס"ק ר' ובתשו' מהרשד"ם חלק יו"ד סי' קנ"ג וקנ"ז (על יסוד הגמ' ביבמות די"ג ע"ב) ובחלק או"ח סי' ל"ה, ובפסקי עוזיאל סי' א' וב', ובשו"ת אגרות משה אה"ע סי' נ"ט, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' ק"ע.

אסיים בברכה חמה לך ולביתך, בהבעת תודה עוד הפעם שטרחת לכתוב אלי, ובאיחולים לנחמת ציון וירושלים.

בהוקרה ובכבוד

נחום לאם



הרב אליעזר שפירא זצ"ל

קטע מנאום שנשא הנפטר ז"ל באסיפת כבוד של חבר
ראשי הישיבה ונשיאה שליט"א שערכו לכבודו.

נכתב ונרשם ע"י אריה הירט

כבודה של תורה

א.

בוודאי כשבא אדם מן החוץ דבר ראשון הוא ידבר בכבודה של אכסניא.
מצאנו בכבודה של אכסניא בגמרא בברכות דף סג:

"תנו רבנן: כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה, ורבי יוסי,
ור' נחמיה, ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. פתחו כולם בכבוד אכסניא
ודרשו. פתח רבי יהודה, ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש". אחר
כך מוזכר שרבי יהודה דרש שוב בשל תורה. זה היה רבי יהודה. אבל, רבי
יוסי, ורבי נחמיה, ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי דברו בכבודה של
אכסניא. מה הכוונה כאן בגמרא זו? למעשה הגמ' מגלם את שני הדברים,
בקשר ליבנה וחכמיה.

"יבנה", אחרי תורבן הבית היה המרכז המדיני והמרכז הכלכלי של
האומה הישראלית מצד אחד. מאידך גיסא זה היה מרכז התורה. "יבנה" מצד
אחד זה מרכז מדיני, ו"חכמיה" זה מרכז התורתי.

למעשה, היו שני מרכזים ביבנה. גם מרכז של כל הציבוריות הישראלית
שאנחנו קוראים היום לכל הנהגה הגשמי, הכלכלית. מצד שני גם כן היה
מרכז התורה ביבנה.

כשדרשו גדולי התורה מדור ההוא הם בטאו את שתי הבחינות האלו.
בתחלה הם בטאו את ההוייה של תורה. וכשפתחו בשבח אז פתחו בשבחה
של תורה ולא בשבחה של ההתקוממיות המדינית, הכלכלית. דבר ראשון דברו
בשבח התורה. לא הסתפק רבי יהודה בדרש אחד בשבח התורה אלא דרש
עוד דרשה. מצד השני אחרי שרבי יהודה דרש בשבח התורה, כמו שאומרת
הגמרא, קמו שאר גדולי הדור ודרשו בשבחה של אכסניא. זה כבר הסתפק

כל אחד בדרשה אחת. בשבח של אכסניא לא צריכים הרבה דרשות.

מעניין, שהגמרא אומרת בעירובין דף י"ג: שרבי מאיר היה נקרא גם רבי נחמיה. לפעמים רבי מאיר מופיע כרבי מאיר. איפה שנאמר בענין התורה רבי מאיר, מפני ש"מאיר עיני חכמים בהלכה נקרא רבי מאיר". כל פעם שהוא נזכר לפני שדרש בשבחה של אכסניא, אז היה רבי נחמיה. הוא היה נחמה של ישראל. המנהיג הזה, חוץ ממה שהיה גדול הדור, והיה מאיר עיני ישראל בחכמתו ובתורתו היה גם מנהיג מצד שני, שהיה נקרא רבי נחמיה.

מה שדרש רבי "מאיר" זה, הכל בענין התורה. מה שדרשו שאר החכמים ביבנה, שדרשו בשבחה של אכסניא — הם דברו על צדקה, ועל גמילות חסד, ועל כבוד תלמיד חכם. לא דברו בלשונה של תורה שהיו שני דברים נפרדים. אבל רבי יהודה דבר בכבודה של תורה ודבר עניני התורה. הם דברו בשבח של אכסניא על דברים שבין אדם לחבירו. לכן מופיע שם הרבי נחמיה בתואר "רבי נחמיה".

למעשה, אפשר להעמיד שהישיבה הזאת מגלה קצת את יבנה וחכמיה. מצד אחד הישיבה כאן מעלה דרך חדשה, שאפשר לגלם בין מוסד אחד שתי בחינות. מצד אחד תורה, ומצד השני גם ענינים מדיניים, אבל לא לעצמיותו אלא, בכך שמאשירים תלמידים למנהיגים בישראל בין מבחינה מדינית או כלכלית, לצורכיה של היהדות וכללה. זה מצד אחד. ומצד שני דואגת להפצת תורה ולהעמיד גדולי ישראל שימשיכו את שלשלת הדורות כמו שנהוג בישיבות עד היום. אלא, מה מודגש בגמרא בברכות? דבר ראשון מודגש בכבודה של תורה. רבי יהודה, שהיה ראש המדברים בכל מקום בכבודה של תורה, כשדרש בעניני תורה דרש כמה דרשות.

זאת אומרת שהישיבה למעשה צריכה לגלם דבר ראשון כבודה של תורה ואחר כך כבודה של אכסניא. ובזה אני מברך את הישיבה, את ראשי הישיבה, את הרמ"ם, ואת התלמידים שאנחנו נזכה לראות בהמשך העבודה האדירה שהישיבה כבר מפיצה למעלה משתי יובלות שנים ונראה כולנו יחד בהרמת קרן התורה.

חידושים בעניני מצוות התלוית בארץ מאת
ראשי הישיבה, רבניה, מחנכיה,
הנהלתה, מוסמכיה, ותלמידיה

הרב אליעזר שפירא זצ"ל

שיעור מהנפטר ז"ל לכבוד יום ירושלים תשמ"ז
לחברי כולל להוראה, בישיבת ר' יצחק אלחנן
נערך ע"י הרב אברהם בכרך — מחברי הכולל
בהוספת מראה מקומות וכמה הערות

בענין ירושלים לא נתחלקה לשבטים

איתא בב"ק דף פב: שאין ירושלים מביאה עגלה ערופה וגם אין מטמא בנגעים משום דלא נתחלקה לשבטים. וע"ש בתוד"ה ואין, שהקשו דמנלן שלא נתחלקה, דהיינו בזמן יהושע שחילקו שאר ארץ ישראל. הרי גם מ"ד דנתחלקה ירושלים, מודה שלבסוף חזרו וקנו מקום המקדש שיהי' שייך לכל ישראל, כדמבואר ביומא דף י"ב. וא"כ אולי בירושלים, אף אם נתחלקה בזמן יהושע י"ל שחזרו וקנו אותו בשותפות לכל ישראל, ולכן אינה מביאה עגלה ערופה, ולא מטמא בנגעים? ותרצו דאין סברא לומר שחזרו וקנו אותה, ורק בית המקדש "סברא הוא אע"ג דנתחלק, דחזרו וקנו אותו שיהא לכל ישראל חלק בו" עכת"ד.

וע' בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם, הל' בית הבחירה (וע"ע בחידושי הגר"ח על הש"ס, ב"ק שם) שהקשה, דלמה אין סברא לחזור ולקנות ירושלים אחר שנתחלקה, הרי לאותו מ"ד שלא נתחלקה לשבטים, פשוט דהוא מטעם שיירושלים צריכה להיות קנין כל ישראל, וא"כ י"ל דמשו"ה חזרו וקנו אותה, כדי שיהי' לכל ישראל חלק בה, כמו במקום המקדש (למ"ד דנתחלקה ירושלים). וע"ש שביאר ששונה דין השייכות לכל ישראל של מקום המקדש, לבין השייכות לכל ישראל שבירושלים. דדין מקום המקדש אין עיקרו בדין קדושת המקום, רק שהמקדש וכליו יהיו משל ציבור. וכן הוא להדיא במשנה נדרים דף מ"ח (וברמב"ם פ"ז הל' נדרים) דעזרות לכל ישראל הוו שייכי, ובפיה"מ להרמב"ם שם מבואר דקאי גם על הבנין. אבל דין כזה לא מצינו על ירושלים, "ופשוט דלא איכפת לן בה אם תהי' משל ציבור או לא". רק יש עוד דין המבואר בספרי פ' ראה לדרוש הפסוק "מכל שבטיכם", שזו ירושלים. ועיקר דין זה אינו על הבנין, אלא על המקום שיהא שייך בחלוקתו לכל השבטים ולא לשבט אחד, והוא מתנאי "המקום אשר יבחר ד'". וגם ירושלים היא בכלל זה. וזהו ביאור דברי התוס', דאם כבר נתחלקה לשבטים, ממילא לא שייך בה הדין ד"מכל שבטיכם" על עצם המקום, ודין שיהי' משל ציבור, שהוא בעצם דין ממונו הרי אינו שייך לירושלים אלא למקדש וכליו, את"ד.

על חילוק זה יש להעיר מדברי המרדכי פ"ק דב"ב דף ז: (עמ' פ"ד טור ב' מדפי הספר). שהרי בכתובות דף קו: איתא, "חומת העיר, ומגדלותי, וכל צרכי העיר באין משיירי הלשכה". והקשה המרדכי, "ואמאי לא יבנו אותה בני ירושלים עצמם משלהם? אלמא משום דירושלים לא נתחלקה לשבטים, ולכל ישראל יש להם הישוב, הלכך באים משיירי הלשכה שנתנו כל ישראל". ומוכח, שהא דלא נתחלקה ירושלים לשבטים הוא דין ציבורי, ולא שמעצם דינו אין בו חלוקה. [נ.ב. וי"ל דמאחר שלא נתחלקה, כבר שייך לכל ישראל גם דין הממון שבו, רק שאינו מקור הדין]

אך מה שנראה לומר בדין זה שלא נתחלקה לשבטים, הוא על פי הא דמבואר בזבחים דף קט"ז: "כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים, מירושלים להר הבית מחנה ישראל, מהר הבית לשער נקנור מחנה לוי, מכאן ואילך מחנה שכיכה". והרמב"ם הביאו בהל' בית הבחירה פ"ז הל' י"א ג' מחנות היו במדבר וכו' וכנגדן לדורות וכו'". וצ"ע מה רצה הרמב"ם בהקדמה זו, ומה איכפת לן במחנות שהיו במדבר? אלא נראה דהוא למקור שירושלים לא נתחלקה לשבטים. דכיון דירושלים עומדת במקום מחנה ישראל שהי' במדבר, לכן צריך להיות שייך לכל השבטים.

עפ"ז נראה לומר, שדין זה הוא רק על "מחנה ישראל" שבירושלים, שהוא י"ב מיל, כרוחב מחנה ישראל שהי' במדבר שהי' ג' פרסה על ג' פרסה (ע' עירובין דף נה:), ומבואר היטב הוא דאיתא בב"ב דף עה: "אמר רבה אמר לי ההוא סבא, לדידי חזי לי ירושלים קמייתא, ותלתא פרסי הויא [נ.ב., אך באמת שם מדובר על גובה של ההר, כדמבואר במשך "ושמא תאמר יש צער לעלות וכו'"]". וא"כ יש לומר, שמה שהוסיפו על ירושלים לא חל בו דין זה שלא נתחלקה לשבטים.

ונראה שזהו כוונת הגמ' בערכין דף לב:, שמצד אחד מנו ירושלים בדין חלוטה דבתי ערי חומה, ומצד שני, אחד מעשרה דברים שנאמרו בירושלים הוא שאין הבית חלוט בה? וע"ש שתירץ רב אשי, "תרי ירושלים הוו". וע"פ הנ"ל, יש לומר, שיש ירושלים של נתחלקה לשבטים מדין "מחנה ישראל", והוא ג' פרסה על ג' פרסה, ויש ירושלים סביבה, שהוסיפו על העיר, ונתחלקה לשבטים.

ועי' ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הלי"ד, שמונה הדברים שנאמרו בירושלים וכתב "ואין משכירין בתוכה בתים וכו' ואין הבית נחלט בה וכו'". והנה בגמ' כשמנו עשרה דברים שנאמרו בירושלים, לא הביאו הא דאין

משכירין בתוכה בתים, וע' בכסף משנה, שמקורו ביומא דף יב, והכוונה שאין משכירים בעלי בתים את בתיהם לעולי רגלים, כי אינן שלהם. ולכאורה, הוא אותו דין דאין הבית נחלט בו [נ.ב. ע' רש"י ערכין דף לב: "דמאן קא מקני לי, וע' רש"י ב"ק דף פב: פירוש אחר], דבירושלים לא שייך שכירות ומכירה, כי אינה שייכת לדרים בה. ומובן למה הגמ' לא מנתה הא דאין משכירין בתוכה כדבר בפני עצמה. אך צ"ע ברמב"ם שמנה אותה כענין בפני עצמה? ויש לומר ע"פ הנ"ל שמדבר הרמב"ם גם על המקומות שהוסיפו לירושלים, שבעצם נתחלקו לשבטים. רק מתקנת חכמים יש לומר שכשהו אותם המקומות, לחלק "מחנה ישראל", שבירושלים לכל דיניהם. וא"כ הא דאין משכירים, והא דאין הבית חלוט צריכים תקנה לכל אחד בפני עצמה.

ובשבועות דף טז. איתא "אבא שאול אומר ב' ביצעין היו בהר המשחה, תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו, עליונה לא נתקדשה בכל אלו וכו' תחתונה שהיתה קדושתה גמורה עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחברים אוכלין שם קדשים קלים ומעשר שני, עליונה שלא היתה קדושתה גמורה, עמי הארץ היו נכנסין שם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני וחברים אין אוכלים שם לא קדשים קלים ולא מעשר שני". הרי דעמי הארץ לא אכלו מעשר שני בשניהם, אף בתחתונה שקדושתה גמורה וחברים אכלו שם, וזה תמוה? ועי' רש"י "דיש לפרש דעמי הארץ המפרישים מעשרות [דרובם הפרישו, ומקצתם לא וזהו דין דמאי, כשבת דף כג.] היו זריזים לעשות בו מצוה מן המובחר וכו' והיו שומעים את המתרגמים ואכלת לפני ד' אלקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך, לכך היו נכנסים תוך חומת ירושלים הפנימית לקיים לפני ד' אלו קיין אבל בקדשים לא היו מטריחים עצמן וכו'". ולמה נקרא חומת ירושלים הפנימית יותר לפני ד'? לפי הנ"ל, מבואר שלירושלים קמייתא היתה מעלה של "מחנה ישראל", ואף שהוסיפו לעיר ונתנו בו קדושה, וכל דיני ירושלים, מ"מ שם "מחנה ישראל" לא חל עליו. והחברים אכלו שם, מפני שלאכילת מעשר שני מקום הפתוח לקודש מספיק, אפי' אם נמצא עומד במקום חול, [כדמבואר במכות דף יב:].

ולפי זה יש להשוות דברי המרדכי, עם דברי החוס', כפי שביארם הרב מבריסק (אך לא מטעמי). דאותו חלק שבירושלים שדינו כמחנה ישראל, לא יספיק שיהי' לכל ישראל מצד הקנין שבו, אלא כך צריך להיות בעצם חלוקת הארץ, שיהיו ג' מחנות כמו שהיו במדבר. אבל החלק שהוסיפו על העיר, הרי בעצם נתחלקה לשבטים, רק שהוסיפו אותה לעיר, ונתנו לה כל הדינים, ויש לומר שקנו אותה, ולכן כל צרכי' באים משיירי הלשכה.

הרב חיים דובער גולבסקי
ר"מ בבית ספר ע"ש יצחק בראיור

קונטרס בערלת חוצה לארץ שספיקא מותר

(א) כתוב בירושלמי ריש פרק ב' דפסחים ובפרק ג' דערלה, שכתוב בתורה וערלתם את ערלתו, זה מצות עשה. ולפי הירושלמי ישנו בערלה מצות עשה ומצות לא תעשה. והאוכל מפירות ערלה בארץ ישראל עובר על מצות עשה ומצות לא תעשה. כמו שכתוב בגמרא בשם רב אשי, שהעושה מלאכה ביום טוב עובר על עשה ועל לא תעשה, וכן פוסק הרמב"ם בעושה מלאכה ביום טוב. ובעל הלכות גדולות ורבי שלמה בן גבירול באזהרות ובספר יראים מונין בערלה לאו ועשה. וידוע ומפורסם שהרמב"ם אינו מונה רק לאו בערלה, וכן עשו רוב רובם של מוני המצוות. ואפילו הרמב"ן שתמיד מליץ על בעל הלכות גדולות, ומתרץ את דבריו מההשגות הקשות ביותר של הרמב"ם. אבל בערלה אינו משיג על הרמב"ם, ואינו מונה גם מצות עשה.

לפיכך אני מתפלא ומשתאה ומשתומם על הגאון המובהק ממיר במלבושי יום טוב בקונטרס מאכילין אותו הקל הקל תחילה. ואלו תורף דבריו הקדושים: הנה כבר הבאנו למעלה דברי הירושלמי דיומא דקאמר חלה וערלה צריכי. פירוש אם צריכים לבשל או להאכיל לחולה חלה או ערלה מי מהם חמור. והירושלמי נשאר בתיקו. ובעל מלבושי יום טוב מפרש הבעיה אם חלה חמור יותר שחייבין מיתה בידי שמים, או שערלה חמור יותר שאסורים בהנאה. והירושלמי סובר שצריכא, זה נשאר ספק. אם כן חזינן מהירושלמי הזה דחומר איסור הנאה שוה לחומר איסור מיתה. ולפי דבריו אותה השאלה בתרומה וטבל וחולה טמא בארץ ישראל, שחייבין מיתה בידי שמים. ובעל מלבושי יום טוב בנה ארמונים ואכסדראות מאירות ומבצרים ומעוזים עד לשמים, ועשה מזה מעדני מלך ומטעמים חריפים. ובמחילת כבוד תורתו הרמה וגאונותו ותפארתו בתורתינו הקדושה כי רבה היא. אחרי שבירושלמי כתוב שערלה לאו ועשה, צריכים לפרש שגם לאו ועשה בצירוף איסור הנאה שוה בחומר איסורו למיתה בידי שמים, וכו'. ועוד צריכים להבין, הלוא אין לוקין על איסור הנאה בערלה.

וחושבני ובעיני נראה לענ"ד, שיכולים לפסול לעדות יותר, מי שאכל ערלת חוצה לארץ ודאי ערלה, ממי שנהנה מערלת ארץ ישראל, ולהלן אי"ה נאריך ונרחיב את הדבור בזה. עוד צריכים להדגיש, שאפילו לכל הראשונים

שאינם מונים בערלה מצות עשה. כבר כתב רש"י כמה פעמים וכן הרמב"ם במצות עשה של ברכת כהנים, שמה שהתורה מזהירה הרבה פעמים, זה בא להחמיר את העונש, ודו"ק היטב.

(ב) ועכשיו נבוא לבעיה הגדולה, האם ערלה נוהגת בחוצה לארץ מן התורה. וכבר פסקו הרי"ף והרמב"ם כרבי יוחנן נגד לוי ושמואל, שערלת חוצה לארץ הלכה למשה מסיני. רק משונה הלכה למשה מסיני זו משאר הלכות למשה, כי בערלת חוצה לארץ ספיקו מותר, ורק ודאה אסור.

בשאלות דרכי אחאי ובהלכות גדולות כתוב: וכי היכי דנוהג ערלה בארץ ישראל, כך נוהגת ערלה בחוצה לארץ. ומה שכתוב בתורה כי תבואו, הכוונה זמן ביאה, שלפני שעברו את הירדן לא נתחייבו בערלה. ובאמת זוהי משנה מפורשת, וכן בתורת כהנים, שמיד שעברו את הירדן ונטעו נכרים עצים, אפילו לפני שבני ישראל כבשו את זה, נתחייבו מיד בערלה. ומזה למדו החכמים הראשונים מיד אחרי חתימת התלמוד, שאין כאן למוד שערלה חייבת רק בארץ ישראל. וטעמם ונימוקם של רבותינו שבבבל, כי הלכה למשה מסיני יש לזה תוקף וחזק ואלימות כדאורייתא ממש. ולמרות שספיקה מותר, מכל מקום בודאה בפרט שהתרו בו, עבר על איסור חמור כדאורייתא ממש. ורבינו הגדול מרן אור החיים מבריסק דליטא בחידושי רבינו חיים הלוי מפרש דבריהם הקדושים, שהכוונה המצוה בסיני כוללת גם ערלת חוצה לארץ. רק ההלכה באה וממעטת כמה הלכות שמותר בחוצה לארץ כגון ספיקה וכדומה. והלכה חומרתה כדאורייתא ממש, וכמו שכתבו כל המפרשים בערלת חוצה לארץ, והריב"ש בסימן קס"ג. (ודברי בעל שערי דעה בסימן י"א קשים כגידין, כי זה נגד הרמב"ן וכל הראשונים ממש. גם מה שכתב שאחרוג אינו כתוב בפירוש בקרא וכו', רחמנא ליצלן מדברים עקומים כאלו. ועיין בהקדמת הרמב"ם על פירוש המשניות על הקבלה של אתרוג וכל ארבעת המינים. ובאמת גם המחבר שם חזר בו מטעותו, ודו"ק היטב.) לפיכך השאלות ובעל הלכות גדולות סוברים, שהמצוה נאמרה גם בחוצה לארץ, ולהלן אי"ה נאריך ונעמיק את הדבור בזה.

ובאמת גם הלבוש שמסביר ערלה חובת קרקע ונוהגת רק בארץ. מכל מקום כתב שם אחרי כן, שבארץ ערלה נוהגת מן התורה, ובחוצה לארץ נוהגת מהלכה למשה מסיני. והפירוש בדבריו, שגם בהלכה למשה מסיני עוברים איסור החמור כשל תורה, אם אכל ודאי ערלה בחוצה לארץ. ולמרות שחוץ לארץ אינה נכללת במצוה לפי שיטתו. מכל מקום סתם הלבוש שערלה נוהגת גם בחוץ לארץ מן ההלכה, ודו"ק.

(ג) למדנו בפסחים דף כ"ה ע"ב, מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגורקי דערלה. אמר ליה אימור דאמרו רבנן בשעת הסכנה, שלא בשעת הסכנה מי אמור. ובגמרא שם מובא שתי אוקימתות שמותר. או בשעת הסכנה, ואשתא צמירתא כשעת הסכנה היא. או שעשה את זה שלא כדרך הנאתן. והרמב"ם פוסק שמותר להתרפאות או בשעת הסכנה או שלא כדרך הנאתן. וכבר אמרו רבותינו הראשונים ובכל הפוסקים ובשולחן ערוך סימן קנ"ה, שהדין הזה נאמר רק באיסורין דאורייתא, אבל באיסורין דרבנן מקילין טפי, עיי"ש. מזה אנחנו רואים בעליל שאצל מר בר רב אשי בבבל, מדברים על איסור ערלה, כאיסור תורה, ולא כאיסור מדרבנן. והנה שנינו במשנה בקידושין דף נ"ו ע"ב, המקדש בערלה וכו', ואף אחד אינו מחלק בין ערלת ארץ ישראל לערלת חוצה לארץ. והנה רבותינו בעלי התוספות ושאר הראשונים מקשים, הא שרי ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו, עיי"ש היטב. ואף אחד לא השיב שבפסחים אצל מר בר רבא אשי מדברים בערלת חוצה לארץ, ודו"ק היטב. ולהלן אם ירצה השם נעמוד על דברי האבני מלואים הנפלאים ונשגבים ממני במקדש בערלת חוצה לארץ.

מכאן ראייה ברורה שבבבל ערלת חוץ לארץ, כאשר רבינא ידע זה ערלה, איסורו כחומר של תורה. והנה הרמב"ם בפרק י"ט מהלכות סנהדרין מביא, לא תעשה צ"ד האוכל מתבואה חדשה וכו'. ברור שהרמב"ם סובר חדש אסור מן התורה בכל מקום. לכן האוכל מחדש בחוץ לארץ גם כן חייב מלקות. ובמצוה צ"ה הרמב"ם מביא, האוכל ערלה. ובשניהם אינו מדגיש בארץ ישראל, כמו שמדגיש הזורע כלאים בארץ, הזורע כלאי הכרם בארץ. שמע מינה שהרמב"ם סובר מי שאכל ערלה ודאי בחוץ לארץ והתרו בו חייב מלקות, כי גם הלכה למשה מסיני חומרתה כדאורייתא, ולהלן אי"ה נעמוד בזה.

(ד) וראיתי במנחת חינוך במצוה רמ"ו, שהקשה לאיזה צורך מביא הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי: זה שנטעו נכרים עד שלא באו לארץ פטור. אבל משבאו לארץ אף מה שנטעו נכרים חייב שנאמר כי תבואו אל הארץ ונטעתם, עיי"ש. ומה זה נוגע להלכה, מה שהיה היה.

וחשבתי החידוש הוא, שמיד שעברו את הירדן נתחייבו בערלה. וישנו למוד מיוחד בתורת כהנים שאפילו לפני שכבשו, ואפילו של נכרים. מיד חלה המצות של ערלה. נמצא שבלאו של ערלה, זה אינו חלוי לגמרי בקדושת יהושע. לפיכך מיד נתחייבו אפילו במקומות שלא כבשו עולי בבל ובעבר הירדן. ואפילו שגלו לא נתבטלה המצוה כתרומות או מעשרות. אותו הדבר

בחדש לפי הרבה תנאים ולפי פסקם של הרמב"ם והרא"ש. ומלבד מה שכתוב בחדש בכל מושבותיכם, כבר כתוב בירושלמי שנתחייבו מיד כשעברו את הירדן וזה כתוב בפירוש ביהושע. ואפילו להראשונים הסוברים אין חדש בחוץ לארץ. או שבאמת סוברים שנתחייבו אחרי כיבוש וחילוק. או שנתחייבו מיד. לפיכך גם בחדש עוברים בכל ארץ ישראל, אפילו במקומות שלא כבשו עולי בבל. וכן פסק הרמב"ם בקידוש החודש, שמקומות שכבשו עולי מצרים, דין ארץ ישראל לזה. וכן פסקו בפירוש הטור והשולחן ערוך, שערלה נוהגת בכל מקום ובכל זמן, רק שבחוצה לארץ זה מהלכה למשה מסיני, ורק ודאה אסור. לפיכך אין שום ספק בדבר שערלה חייבים מן התורה בארץ ישראל אפילו בזמן הזה. ובחוצה לארץ אסור מהלכה למשה מסיני אפילו בזמן הזה. ולהלן אי"ה נאריך ונרחיב את הדבור בזה. והלא מר בר רב אשי ורבינא היו בחוץ לארץ וגם הרבה זמן אחרי החורבן, עיין היטב לעיל.

(ה) כן בקודש חזיתי שאדונינו משה המבי"ט בקרית ספר בהלכות מאכלות אסורות מדמה איסור ערלה בחוצה לארץ, לחצי שיעור שאסור מן התורה, אבל פטורים מעונשין מלקות. וכבר ראיתי בספר עתיק בדרוש שעשה לשיטתו "רבי יוחנן בחצי שיעור, רבי יוחנן בערלת חוצה לארץ רבי יוחנן בסוף נידה, הלכה י"א".

וזה ברור שחצי שיעור אסור מן התורה, וכן ערלת חוצה לארץ אסור מן התורה, רק אין חייבין מלקות מן התורה. והנה גדולי האחרונים כבר האריכו והעמיקו את הדבור בחצי שיעור. ומהם הגאון המובהק אביר רועי ישראל מנאהוורדוק ושעדליץ בברית יעקב מסימן ב' והלאה.

והנה הגאון המובהק הנ"ל ידיד ומודע אבותי הקדושים מנאוואהרדאק, עמד וימודד ארץ, ראה ויתר והביט והסתכל בעיון עצום בכל דברי רבותינו הראשונים בדין חצי שיעור. והוא בגאונותו ובעמקותו מביא שרש"י בשבת דף ע"ד סובר בפירוש שחצי שיעור אסור מן התורה, לא רק באכילת אסורות, גם באופה בשבת. וכן סובר בעל החינוך במצוה רכ"ט, שהגזול פחות משה פרוטה עבר על דברי תורה כחצי שיעור. (ורב גדול ומפורסם ממדינת הגר צחוק גדול עשה לנו, שנכרי נהרג על רציחת נפלים, כי הוא נהרג... על חצי שיעור...) וכן מפרש שיטת רבינו מאיר הלוי, שהלאו של ריבית אפילו בפחות משה פרוטה, רק שאין מוציאין בדיינין. מצד השני הביא שהרמב"ם ועוד ראשונים סוברים, רק באיסורי אכילה אסור מן התורה חצי שיעור, ובמיוחד לא באיסורי שבת. והקשה הגאון המובהק הנ"ל, שהרמב"ם בפרק א'

מהלכות גזילה מביא בגזול בפחות משהו פרוטה אף על שעבר וכו', ושהוא עובר בכל שהוא.

לכן הגאון הנ"ל מפרש, שמלבד הדין של חצי שיעור שהוא רק באוכלין. מלבד זה, שהלאו דלא תגזול ולא תגנוב כוללים כל שהוא. וכן סובר רבינו מאיר הלוי, שהלאו של ריבית כולל אפילו פחות משהו פרוטה. רק שאין מענישין בפחות משהו פרוטה.

וזה ברור שחצי שיעור, זה מהמצוה של שיעור שלם, רק שפטור מעונשין. והנה כאשר המבי"ט מדמה ערלת חוצה לארץ לחצי שיעור. פירוש שערלת חוצה לארץ, חלק מהמצוה של ערלת ארץ ישראל, רק שאין מענישין מלקות של תורה על זה. לפיכך גם לאדונינו משה המבי"ט, המצוה נאמרה בין בארץ ישראל ובין בחוצה לארץ. רק שבארץ ישראל חייבין מלקות מן התורה. ובחוצה לארץ האוכל ערלת חוצה לארץ, ודאי ערלה והתרו בו, אינו חייב מלקות מן התורה. והנה בעל קרית ספר והרבה ענקי עולם, וביניהם רבינו הגדול בחידושי רבינו חיים הלוי מפרשים בדברי הרמב"ם בפרק "מהלכות מאכלות אסורות: הערלה כיצד? ושם, וכל האוכל מהם כזית לוקה מן התורה והרמב"ם מוסיף בהלכה "במה דברים אמורים בנוטע בארץ ישראל, שנאמר כי תבואו אל הארץ. אבל איסור ערלה בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני וכו'. וכל גדולי האריות האלו מפרשים, שבמה דברים אמורים וכו', הכוונה שחייב מלקות מן התורה. אבל באוכל ערלת חוצה לארץ אינו חייב מלקות מן התורה אפילו כשהתרו בו. והנה בעל לחם משנה כבר עמד על לשון הרמב"ם שנאמר כי תבואו אל הארץ, שזה נגד הגמרא וכו'. ומפרש בעל לחם משנה שעיקר הטעם שערלה חובת קרקע וכו', עיי"ש. אם כן הלא בחדש שהיא חובת קרקע, הרמב"ם בפירוש סובר שנוהגת בכל מקום.

(ו) ומצאתי בספר חקרי לב מאחד מראשי הררי קדם, מאחרוני ענקי עולם לרבותינו חכמי ספרד אשר מגלות ירושלים. ביורה דעה חלק ב' למוד קכ"ח שיצא להבין אמרי בינה ולחקור למצוא דברי חפץ אשר כל חפצי עולם הזה ועולם הבא לא יעריך ולא ישוה בה. אם באיסור תורה שאין בו לאו ועשה, אלא איסור גרידא כחצי שיעור והדומה לזה. אם גם בזה אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא. ולרוב רובם של הראשונים אפשר שספיקו אסור מן התורה. וצריך לומר שלפי דעתו, יכול להיות שאיסור דרבנן שעיקרו מדאורייתא, או ספיקא דאורייתא שנתגלגל בדרבנן, שמהרר"י בן לב בחלק ג' סימן ק"ג מחמיר שספיקו להחמיר, וכן בספיקא דרבנן באיתחזק איסורא. בכולם חמור יותר מאיסור דאורייתא גרידא. אבל זה אינו נכון לגמרי. כי

משמע שבעל חקרי לב, לאו איסור דרבנן מדבר. ברור שהמחבר מדבר, לכל הראשונים הסוברים ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה. אם בכל אלו שאין עליהם עונשין של תורה כגון חצי שיעור, האם ספיקו לחומרא מן התורה.

ולענ"ד נראה שאותה השאלה, לאלו הסוברים שכל חמשה ענויין של יום הכפורים מן התורה במקרה שעבר בנעילת הסנדל וכדומה. אותו הדבר לאלו הסוברים שהמקלל אביו או אמו בלי שם, שעבר איסור תורה אבל אינו נהרג. ובאמת בעל חקרי לב מדמה זה לשבועה בלי שם ובלי כנוי, שלהרמב"ן וסייעתו הוי שבועה, ויש כאן איסור תורה אבל פטור מקרבן ומלקות. ושם בסוף סימן קכ"ח מביא המחבר את הגמרא הזאת בקידושין, שהלכה למשה מסיני שספק ערלה בחוצה לארץ מותר. והמחבר מקשה: והרי הלכה למשה מסיני לא כתיבא בהדיא, ואינו לוקה עליו ולא עדיף מאיסורי תורה גרידי, דאתי בריבויי ומדינא ספיקן שריא. אלא ודאי דבכהאי גוונא כל דהוא מדברי תורה ספיקו להחמיר. והקשה המחבר: וכי תימא דערלה בארץ ישראל לקי עליה, וכי חדית ההלכה דנוהג גם בחוצה לארץ. אם כן לקי גם על ערלה של חוצה לארץ. ואם כן ספק לאו גמור הוי. והמחבר דוחה: זה אינו, שהרי כתב הרמב"ם בפרק י' מהלכות מאכלות אסורות, דאינו לוקה על ודאי ערלה של חוצה לארץ. כי על כן נראה דגם באיסורי תורה גרידי ספיקן להחמיר.

ולמרות הכל, ברמב"ם לא כתוב בפירוש שהאוכל ערלת חוצה לארץ אינו לוקה. ויכולים לפרש שכוונתו, שזה אינו מעיקר הלאו, כי זה הלכה למשה מסיני. אבל אם התרו בו מהפסוק של ערלה, והוסיפו שזה הלכה למשה מסיני שגם בחוצה לארץ עוברים על ערלה. שאפשר שכן לוקה, ולהלן אי"ה נדון בזה הרבה.

ותמהני על המחבר הגדול הזה, שהיה בקי עצום שאין כמוהו. וכי לא ראה ולא ידע ולא שמע ולא למד, שגם בדברי קבלה ספיקן להחמיר, וכן בהלכה למשה מסיני, וכן בדברים הנלמדים משלש עשרה מידות, בכולם הלכה מרווחת בישראל שספיקן להחמיר. ואם נפרש כמו שהבאנו לעיל, שהמחבר קיצר ולא הסביר בפירוש, שכוונתו שמחמירינן מדאורייתא, מדין ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה קא אתי עליה, אתי שפיר, ודו"ק היטב.

ונחזור לדברי המבי"ט וגם לדברי בעל חקרי לב. שיטתם שערלת חוצה לארץ חלק בלתי נפרד דלא אפרת מהלאו של ערלה בארץ ישראל. רק שאין העונש של מלקות. לכן זה דומה לחצי שיעור. וזה ברור שהאוכל חצי שיעור טבל או תרומה טמאה, עבר על אותו האיסור, רק שפטור מעונש. לכן ברור

מדברי כולם, שערלה מצוה הנוהגת בארץ ובחוצה לארץ, ולהלן אי"ה נאריך ונעמיק בזה את הדבור.

(ז) והנה ידוע ומפורסם לכל יודעי דת ודין ולכל היושבים על מדין, שאאמו"ז הב"ח יצא לחלוק על הרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים בחדש בזמן הזה. ומיד בדורו כבר יצאו שני אבותי קדישי עליון בעל מגיני שלמה בתשובות פני יהושע סימן ל"ד, ובעל תוספות יום טוב, ומיד אחריהם בעל ברכת הזבח. ובתשובות פני יהושע הנ"ל, הוא מביא שערלה בארץ ישראל נתחייבו מיד כשבאו לארץ, כשעברו את הירדן. וכן כתוב בפירוש בתורת כהנים ובברייתות, שמיד שעברו את הירדן נתחייבו בערלה. מה שמצאו נטועים מנכרים היו פטורים, כי זה לפני הזמן שעברו את הירדן. אבל מה שנטעו נכרים אחרי שעברו את הירדן, אפילו שבני ישראל לא כבשו עוד את זה, כבר נתחייבו. ופירשו אבות העולם אבותי הקדושים, שאפילו למאן דאמר יש קנין לנכרי להפקיע, וכו'. אבל בערלה יש פסוק מפורש שאין קנין, כי נתחייבו לפני הכיבוש באילנות של נכרים. לפיכך אין לומר שבזמן הזה, אין המצוה של איסור ערלה בארץ ישראל. חדא דנוהגת אפילו בחוצה לארץ מהלכה למשה מסיני, וחומריתה כדאורייתא ממש. ועוד ערלה אינה תלויה בקדושת הארץ לגמרי. כי מיד שעברו את הירדן נתחייבו אפילו לפני שכבשו את קרקעות האילנות שנטעו הנכרים אחרי שעברו את הירדן. לכן אפילו שבטלה הקדושה, אין זה משנה הלאו של איסור אכילה והנאה בארץ ישראל בזמן הזה. והדברים האלו הם פשוטים ונכונים עד מאד. וכן כתוב אצל כל הראשונים וקדמוני עולם וזה ברור מאד.

הדגשתי את זה, כי מצאתי שבעל ערוך השולחן בסימן רצ"ג אות ט"ו פשוט עקם לנו את הכתובים בכל דברי הראשונים. שחדש מצוה הנוהגת בחוץ לארץ, ובזמן הזה גם ארץ ישראל וכו'. וזה ברור ואין צריך לפנים שלשיטת הרמב"ם ורוב רובם של הראשונים, חדש אסור מן התורה בין בארץ ובין בחוץ לארץ באותו החומר. ואפילו למקצת הראשונים שסוברים חדש אסור מן התורה רק ממקום שמביאים את העומר. אבל אחרי שכתוב בפירוש מיד שעברו את הירדן, וזה פסוק מפורש ביהושע, שמיד נתחייבו בחדש. נמצא שמצוות חדש לחם וקלוי וכרמל אינו תלוי בקדושת הארץ. לפיכך חייבים על זה מן התורה גם במקומות שכבשו רק עולי מצרים, וגם בעבר הירדן. לכן חייבים בכל ארץ ישראל מן התורה גם בזמן הזה. למרות שבעיקר הדין, אין שום ספק בדבר שהעיקר כהרא"ש והרמב"ם שחדש נוהג מן התורה בחוץ לארץ. וכן פסקו האיתנים מוסדי ארץ האחרונים בזמן וענקים כהראשונים הגר"א ובן דורו בעל שאגת אריה.

(ח) כבר עמדנו במקום אחר, וכי אין הלאו של לפני עור בערלת חוץ לארץ. ושיטת הרמ"ך ונלוה אליו הר"ן, שמותר להאכיל בידיים ערלת חוץ לארץ למי שאינו יודע מזה. והבית יוסף תמה על זה הרבה. ולהלן אי"ה נביא שיטת בעל מגן אברהם ובעל אליהו זוטא ורבה באתרוג שהוא ערלת חוץ לארץ, ולהלן אי"ה נעמוד שדבריהם מרפסין איגרא וקשה מאד להבין. ובאמת צריכים להבין הקולות המופלגות והמופרזות שיצאו מפי אבות העולם הרמ"ך והר"ן, ומקצת מזה מהרשב"א. ויש על זה שני הסברים. הסבר הראשון הרמ"ך פוסק שהלכתא כרב יהודה אמר שמואל, שערלת חוץ לארץ מהלכות מדינה, וזה פשוט מדרבנן. וכן מצינו שמקצת אמוראי בכל התנהגו שמספקי ספוקי.

ועיין בשאילת יעב"ץ חלק ב' בכמה מתשובותיו בזה. אבל העיקר שהלכתא כרבי יוחנן וכמו שפסקו הרי"ף והרמב"ם ורבינו יצחק אור זרוע והרא"ש והטור והשלחן ערוך. לכן האוכל ודאי ערלה בחוץ לארץ, עבר איסור של הלכה למשה מסיני שזה חמור כדאורייתא, וזה אינו בטל רק במאתים ואחד כערלת ארץ ישראל. הסבר השני שכך נאמרה הלכה ספקה מותרת. ובאו ראשונים "והוסיפו והרחיבו את תחום ההשפעה" של ספקה מותרת. ולפי דבריהם רק מי שידע ברור שזה ערלת חוץ לארץ אסור. וכן סובר בפירוש בעל החינוך, שערלת חוץ לארץ הלכה למשה מסיני. מצד השני מי שרואה שחבירו אוכל ערלת חוץ לארץ אינו חייב להודיעו. ולכאורה אין קולא כזאת אפילו באיסורי דרבנן.

בתשובות מהרי"ט צהלון החדשות הוצאת ירושלים תש"מ בסימן ל"א בדף נ"ה בסוף טור הראשון. השואל מחברון רבי יעקב פידוניאל מפרש דברים מוזרים מאד. קודם הוא מערבב את הסוגיא ההיא חצבא דחמרא בבבא בתרא דף כ"ד, שהרמב"ם בפירוש אוסר במאכלות אסורות פרק י' הלכה י"ג. והרדב"ז לומד מזה, שבערלת חוצה לארץ אסור ברוב או קרוב לאיסור, וכן בכאן נמצאו כאן היו. והשואל מערבב את זה עם אריוך ולוי. והעיקר שסובר יש לפני עור והשני מותר לאכול, ודברים אלו מרפסין אגרא ממש.

וכבר עמדו אבות העולם, שנראה שערלת חוץ לארץ שהיא הלכה למשה מסיני קל יותר מכלאי הכרם, שהיא מדברי סופרים, וזה פלא גדול כי בברייתא כתוב אחרת, ולהלן אי"ה נעמוד על זה. ועיין בתשובות הרשב"א בתשובות שקצרו בסימן תת"ד. ואלו תורף דבריו הקדושים: שהשבתי לו בענין ערלה וכלאים שאמרתי שהם נוהגים בשל נכרי. ושם ובחוצה לארץ

יורד ולוקט וכו'. דמיירי בשל נכרי, דאי בשל ישראל כשם שאסור לאכול, כך אסור למכור. והרשב"א מוסיף ואינו כך, והלכה כך הוא דאמר ליה רב לאריון ספה לי ואנא איכול. וההיא לא מיירי אלא בישראל וכו'. אלא הלכה כך היא דאסורה לאכלה ומותר לחלפה, עכ"ל הרשב"א בקצרות. וכן בתשובה הארוכה של הרשב"א במיוחסות יש הרבה הרבה לדון בזה. ושם באמת משמע, שהרשב"א סובר שעיקר ההלכה שערלת חוץ לארץ הלכות מדינה, וכאן כתוב אחרת לגמרי. ועיין בתשובות הרשב"א חלק ג' סימן רל"א, שגם שם הוא מדגיש שערלת חוץ לארץ הלכה למשה מסיני וכו'. ועיין שם בסימן רכ"ה, שהשואל מדגיש שני דברים. חדא דערלת חוץ לארץ ספיקא דרבנן. ועוד ספק שבא מחמת מיעוט ידיעות, אסור בערלת חוץ לארץ. ואילולי דמסתפינא הייתי אומר שהיא הנותנת. אם ערלת חוץ לארץ מהלכות מדינה, הרי זה כשאר ספק דרבנן. ולפעמים מחמרינן, במיוחד באפשר לברר, חייב לברר, ובמיעוט ידיעה, אין דיני ספיקות וספק ספיקות. ואפשר שאם ערלת חוץ לארץ הלכה למשה מסיני, וההלכה באה עם קולות מקולות שונות, מותר אפילו לחלפה כלשון הרשב"א. ובמנחת חינוך שם הוא מסביר, שכמה ראשונים סוברים שמותר להאכיל בידיים למי שאינו יודע שזה ערלה. אבל בעל החינוך סובר, רק אין צריכים להודיעו, אבל להאכיל בידיים אסור. ולהלן אי"ה נעמוד בזה בדיני הספיקות בערלת חוץ לארץ. אבל הרשב"א בתשובה הנ"ל, לא השיב ברור לשואל. חדא ערלת חוץ לארץ אינו ספיקא דרבנן בספק ערלה. גם לא השיבו על מה שכתב שבחסרון ידיעה או באפשר לברר, גם בערלת חוץ לארץ צריך להיות אסור.

ולא זכיתי לעמוד על סוף דעתו של הרשב"א ועוד ראשונים, וכן דברי בעל מגן אברהם באתרוג ערלת חוץ לארץ. הלוא כל דברי הגמרא בקידושין דף ל"ט אריון ספק לי ואנא איכול, וכן רב אויא ורבה בר רב חנן וכו'. הלוא הם הם שסוברים הלכות מדינה. אבל הרשב"א שפוסק בכמה מקומות כרבי אסי ועולא בשם רבי יוחנן שזה הלכה למשה מסיני, וגם לטותא נוראה. מדוע הרשב"א בכלל מביא את הגמרא של אריון, וצע"ג, ולהלן אי"ה נעמוד על זה. ונחזור לדברי הרשב"א בתשובתו הרמתה במיוחסות בסימן קנ"ו. וזה לשון קדשו: ויש לומר דסוגיית הירושלמי במסכת מעשר שני כרבי יוחנן. ומכל מקום אפילו למאן דאמר התם מהלכות מדינה וכו'. המעיין היטב בדברי הרשב"א האלו, משמע שסובר דעיקר ההלכה כשמואל ולוי ועוד האמוראים, שערלת חוץ לארץ מהלכות מדינה. אולם במקומות שהבאנו ובתורת הבית, בזמן שהרשב"א יצא ביד חזקה ובזרוע נטויה נגד הרמב"ם שסובר ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן. והקשה הרשב"א בתורת הבית, למה היו צריכים הלכה מיוחדת בערלת חוץ לארץ שספיקא מותרת. הלוא בלי

זה ספק דאורייתא מן התורה לקולא. שמע מינה דספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא. ומזה אנחנו גם כן רואים שהרשב"א סובר שההלכה כרבי יוחנן שערלת חוץ לארץ הלכה למשה מסיני.

וראיתי לאחד ששגה ברואה בדברי תוספות ר"י הזקן הנדפס בגמרא בקידושין על הדף. פירוש דבריו שההלכה כרבי יוחנן שערלת חוץ לארץ הלכה למשה מסיני. ומה שכתב הלכה כשמואל, הכוונה בכלאים בהרבעה והרכבה, ומה בהמתך נוהג בין בארץ ובין בחוץ לארץ וכו'.

כללן של דברים: עיקר ההלכה כמו שפסקו הרי"ף והרמב"ם ורבינו יצחק אור זרוע ורבותיו ורוב רובם של בעלי התוספות ותוספות ר"י הזקן בתוכם. ובעיקר העיקרים כך פוסקים הרא"ש והטור ורבינו ירוחם והשולחן ערוך, שהלכתא כרבי יוחנן, שבחוץ לארץ ערלה אסורה הלכה למשה מסיני, והני מילי ודאה אבל ספיקה מותר. ועיין במיוחד בתשובות הריב"ש סימן קס"ג, ודוק היטב היטב דקה מן הדקה בדבריו הקדושים בחומרת הלכה למשה מסיני.

(ט) וכתוצאה מהדברים המסובכים ביותר, עד היכן הקולות בערלת חוץ לארץ מגיעות. באנו להבין ולהשכיל בספק ערלה בחוץ לארץ שזה מותר. כבר הבאנו שהשואל בתשובות הרשב"א סובר, שבדבר שיש לנו חסרון ידיעה אין להקל בערלת חוץ לארץ. וכבר עמדו בעל שאגת אריה וקודמיו, שבמקרה שיחיד מקיל ורבים מחמירים או בהלכתא כרב באיסורי. אם רב המחמיר, אינו שייך לומר, שערלת חוץ לארץ מותרת. וכפי הנראה זו מחלוקת קדומה בין רבותינו הראשונים. כי בתלמידי רבינו יונה מפרשים, שהא דאמרו בגמרא בברכות דף ל"ו ע"ב בריש הדף: רבי עקיבא במקום רבי אליעזר עבדינן כוותיה וכו'. היינו מהדין הלכה כרבי עקיבא נגד רבי אליעזר בכל התורה כולה. משמע מפירושו שם בגמרא, רק באופן כזה מתירים בספק דדינא בערלת חוץ לארץ. וכן פסקו להלכה הרדב"ז ושער המלך, שבספיקא דדינא אין אומרים ספק עולה בחוץ לארץ מותר. מצד השני כבר עמדו הרמב"ן והרא"ש והרשב"א, שבהרכבה והברכה, אנחנו מקילין בערלת חוץ לארץ, למרות שבחזור מעורכי המלחמה מחמירין. והדברים האלו נאמרו אצל הרא"ש והרשב"א בתשובה, וכמעט כן דעת רוב רובם של הקדמונים.

(י) וידוע ומפורסם שהארי החי, אדונינו בעל שאגת אריה שנס את מתניו כאליהו הנביא בשעתו ויוציא את חרבו מתערה, ויצא ללחום מלחמתה של תורה בקושיות חזקות ועצומות נגד כל הראשונים האלו, עיי"ש בדבריו

הקדושים. ואפשר שלפי תלמידי רבינו יונה הנ"ל, אין דבר כזה שבדין אחר בספיקא דדינא הדין לחומרא, רק בערלת חוץ לארץ אנחנו מקילין. ובמעדני יום טוב בברכות פרק ששי אות ז' בסופו: דאף על גב דבארץ ישראל הוה פירא. אנן מיהא בחוץ לארץ היכי נעביד, דאי נברך בורא פרי העץ ולא ננהוג בהו ערלה, הוי תרתי דסתין אהדדי, הלכך מברכין בורא פרי האדמה. וידוע שבעל התניא בהלכות ברכות שלו, בפירוש סוכר שבתותי עין הנקרא אצלינו מאליונעס ולשון אנגליית דאסבערי, שמברכין בורא פרי העץ, ואין נוהגין בו ערלה. ואפשר הקילו, כי ברוב רובם היו הנכרים בעלי הפירות האלו. לכן איננו צריכים לחפש אחריו אם זה ערלה. ואפשר שבישראל שיש לו פירות תותי עץ ערלה והביא את זה למכור ליהודים. הרבה ראשונים סוברים ובראשם הטור והבית יוסף להלכה, שעבר איסור מן התורה של לפני עור, כי הלכה למשה מסיני חומרתו כדאורייתא. וכבר עמדנו לעיל שלשיטת הרמ"ך והר"ן ובמידת מה הרשב"א, כאילו בערלת חוץ לארץ ההלכה עקרה את הלפני עור לגמרי, ואפשר שכך סובר החינוך הנ"ל, ודוק היטב היטב כי קצרנו מאוד.

ומצאתי הסבר לדבר שזה מפליא מאוד. ואלו תורף דברי הרדב"ז סימן תתקס"ו (תקל"א) ומצי שמואל למספק ליה ללוי (וכן רב אויא ורבה בר רב חנן שספקו להדדי), אף על גב שידע שזה ודאי ערלה. כיון שלוי האוכלה היה מותר לו. וליכא הכא משום לפני עור לא תתן מכשול, שאין כאן מכשול כיון שהוא מותר אצל האוכל. ואדונינו דוד הרדב"ז מסביר: הא למה זה דומה? לנזיר המושיט כוס יין למי שאינו נזיר. ודבריו קשים להבין, כי זה פלא גדול. איפה למדנו דין כזה, שזה ודאי אסור והאדם יודע מזה שזה אסור. ובפרט לרבי יוחנן זה הלכה למשה מסיני. ואפילו בדין דרבנן, מלבד איפה שבפירוש התירו לבטל את האיסור לכתחילה, וגם זה אחרי הביטול. ועוד קשה על כל דבריו אלו, הלוא בגמרא מביאים שרבי יוחנן שלח מחאה עצומה ולטותא ר"ל. והקושיא החזקה ביותר נגד כל אלו שם. הרדב"ז רצה להכניס פירוש נגד הראשונים, שלוי ושמואל וכל האמוראים שם, סוברים כרבי יוחנן שזה הלכה למשה מסיני. מה שבגמרא כתוב בפירוש להיפוך מזה.

יא) והמדקדק היטב בכל הסוגיא שיש שלש שיטות בדבר. שיטה הראשונה שערלת חוץ לארץ הלכה למשה מסיני, רק ההלכה באה עם הרבה הרבה קולות. אבל האוכל ערלת חוץ לארץ ודאי עבר איסור שחומרתו כדאורייתא. שיטה השנייה רב יהודה בשם שמואל וכן סובר לוי והרבה אמוראים שערלת חוץ לארץ מהלכות מדינה, פירוש מדרבנן. וכבר רמזנו לעיל שגם זה קשה להבין. וכי בדרבנן אין משום לפני עור. וכי מותר

להאכיל ולספות בידיים, ואפילו כאשר רואים שאדם אוכל מאכל איסור דרבנן, האם מותר שלא להודיעו, האם היה לוי אומר לשמואל להאכיל לו גבינת נכרים או חמץ שעבר עליו הפסח. וישנה שיטה שלישית, וזה של רבי אליעזר הגדול, וכל האמוראים אלו. שאין ערלה בחוץ לארץ לגמרי, ואפילו מדרבנן מותר. ברור שאין הלכה כשיטה השלישית ואפילו אין הלכה כשיטה השנייה, שזוהי שיטת רב יהודה בשם שמואל, שזה הלכות מדינה.

וכאן צריכים להדגיש, שרש"י בברכות דף ל"ו מפרש את הגמרא: ערלה בחוץ לארץ מדברי סופרים היא. דכל המקיל בארץ, בערלה הלכה כמותו בחוץ לארץ, דכיון דאינה מן התורה הלך אחר המקיל. ולכאורה משמע שרש"י סובר שעיקר ההלכה כשמואל שערלת חוץ לארץ הלכות מדינה וכו'. וקשה להעמיד כך, כי רבינו יצחק אור זרוע וכל חכמי צרפת ואשכנז והרא"ש, פשוט העלימו עיניהם מדברי רש"י אלו, וכן הבית יוסף. וכפי הנראה שרש"י מפרש שהסוגיא בברכות כאן סוברת שהעיקר כשמואל שערלת חוץ לארץ מהלכות מדינה. אבל להלכה העיקר כרבי יוחנן שזה הלכה למשה מסיני. ולהלן אי"ה נעמוד להבין פשר הדברים האלו בשיטת רש"י.

(יב) ועכשיו נבוא קודם לדברי הארי החי אדונינו בעל שאגת אריה, שיצא נגד הרמב"ן והרשב"א והרא"ש בהברכה והרכבה. קודם בטורי אבן בראש השנה דף ט' כבר יצא בעל שאגת אריה נגד הראשונים האלו, שמקילין בהברכה והרכבה בערלת חוץ לארץ. ואלו תורף בעל השאגת אריה בתשובות החדשות אצלינו בדף כ', ריש סימן י"ד, שהיא התשובה הראשונה מחובת קרקע: הר"ן כתב בפרק קמא דראש השנה, ואנן השתא לא נהגינן ערלה בהברכה והרכבה. וכתב הרמב"ן דטעמא דמילתא דאמרינן בסוטה דף מ"ג "לא חילל, ולא חיללו" פרט למבריך ומרכיב, שאינו חוזר מעורכי המלחמה. ואנחנו דורשים "נטע" אין, מבריך ומרכיב לא. ולרבי אליעזר בן יעקב אינם חוזרים מעורכי המלחמה, ואין נוהגים בהם ערלה. והרמב"ן והרא"ש והרשב"א ועוד ראשונים סוברים להלכה, כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ, הלכך לא נהגא ערלה בחוץ לארץ בהברכה והרכבה.

וכנגד כל הראשונים האלו יצא בעל שאגת אריה, שכל היכא דאתמר הלכתא בהדיא כפלוני שמחמיר. אין מקילין אפילו בחוץ לארץ. הלוא אפילו בדרבנן איננו מקילין בזמן שאתמר הלכתא לחומרא, ואפילו בשעת הדחק לא אמרינן הכי. ודברי בעל השאגת אריה צריכים להבין ממשור אחר לגמרי. אטו בכל מחלוקת בש"ס במוקצה או בשאר דיני דרבנן. האם אין הכללים שהלכתא כרב באיטורא, או שהלכתא כרבה או הלכתא כרבי יוחנן נגד רב

ושמואל וריש לקיש. ונאמר שבדרבנן הולכין אחר המקיל. וכי משום שזה הלכה למשה מסיני, צריך להיות יותר קל מכל איסורי דרבנן.

ובעל שאגת אריה ממש"ך: כיון דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן ילדה שסיבכה בזקינה וכו' אבל ילדה שסיבכה בילדה וכו' נוהג בה דין ערלה. אלמא נטע לאו דוקא, דהוא הדין מרכיב חייב בערלה. וכיון בהרכבה לאו דוקא, הכי נמי בהברכה חייב בערלה. הרי שמע מינה דרבי יוחנן פליג על רבי אליעזר בן יעקב, והוא סובר דחייבין בערלה. לכן אפילו בחוץ לארץ לא סמכינן על רבי אליעזר בן יעקב. ובעל שאגת אריה מביא שם ראיה, שגם בקליטה שאמרו מ"ד יום, איננו אומרים שבחוץ לארץ מקילין בדבר שנפסקה הלכתא לחומרא. ובעל שאגת אריה מאריך ומעמיק את הדבור נגד כל הראשונים.

ואין לומר שרק בעל שאגת אריה יצא נגד כל הראשונים. המעיין באור זרוע סימן שכ"ז: אלא אי קשיא הא קשיא איך אנו קונים יין מן הנכרים, הלוא יש בהם ודאי ערלה בכרמיהם, שנוהגים בכל שנה ושנה שנועצים ראשי הגפנים בארץ וכו'. וערלה כי האי גוונא אסור דהיינו הברכה. ואומר רבינו יצחק ברבי שמואל משום דהוה ספיקא שכשנותנים הענבים בכמה כלים, כל אחד יש לספק שמא אין בו ענבים של ערלה. ואפילו כשנותנים כל הענבים בגיגית גדולה ובחבית (גדולה שהיא מכילה יותר מאלף ליטרות יין) שמא נתבטלו מאחד ומאחרים, עכ"ל בעל אור זרוע שהיה רבו של מהר"ם מרוטנבורג. וכן כתוב בפירוש בתוספות טוך שם בקידושין. ועיין בתוספות בקידושין דף ל"ו ע"ב ד"ה כל מצוה: אם כן איך אנו נהנים מן הכרמים שהנכרים מבריכין אותם בכל שנה ושנה וכו'. ואומר רבינו שמשון וכו', ואם כן הוא יונק עוד מהזקנה וכו'. והדברים האלו עלו על שולחן גדולי הראשונים. מדבריהם הקדושים למדנו, שבעל שאגת אריה רק חולק על הרמב"ן והרא"ש והרשב"א. אבל קדמוני הראשונים סוברים שבפירוש נהגא ערלה בסיבכו ילדה בילדה, ובאינה יונקת מן הזקינה. ועיקר ההלכה כרבי יוחנן, ולא כפירושם של הרמב"ן והרא"ש בדברי רבי אליעזר בן יעקב, שאין דין הברכה והרכבה בערלת חוץ לארץ. שוב האיר ה' עיני. כאשר הייתי בבית חתני היקר מחמד ואשון עיני מוהר"ר צבי הכהן כ"ץ בראש חודש שבט, חודש של ראש השנה לאלנות, הראני מן השמים שבספר האשכל הוצאת אלבעק כתוב בפירוש שרבינו נטרונאי גאון ורבינו יהודה אלברגעלוני והרב אב"ד בפירוש חולקים על הרמב"ן והרא"ש הנ"ל. והם סוברים כבעלי התוספות ובראשם ר"י הזקן בן אחותם של הרשב"ם ורבינו תם.

נמצא שיש לנו שיטה גדולה שבערלת חוץ לארץ אין פוסקים סתם הלכה כדברי המקיל, ואפילו כרב יוסף נגד רבה או כרב נגד רבי יוחנן או כריש לקיש נגד רבי יוחנן. אבל גם בעל שאגת אריה מודה, היכא דלא אפסקא הלכתא, כגון במחלוקת בין רבי יהודה וחכמים בזמן המנחה. במקרה כזה מקילין בחוץ לארץ. אבל אם מחמירין בחזור מעורכי המלחמה, אין להקל בערלת חוץ לארץ. או נאמר אם אנחנו פוסקים שזה אילן לגבי דינים אחרים. איננו יכולים להקל בערלת חוץ לארץ שזה אינו אילן כהמקיל. עוד למדנו מדבריו הקדושים של רבינו יצחק ברבי שמואל בעל התוספות. שישנם שלשה מיני ספיקות בערלה. בספק אם בכרם ישנן נטיעות של ערלה. או שהנטיעות האלה ספק אם הן שלש שנים או לא. אין כאן אתחזק איסורא לגמרי, וברור שעל זה באה ההלכה ספיקה מותר. במקרה שברור שישנן נטיעות של ערלה בכרם, אבל איננו יודעים איפה הם. ובביאור הגר"א מפרש את התוספתא בסוף מסכת ערלה: הרי שנמצא נטיעה קטנה בתוך שדהו ספיקו בארץ ישראל אסור, ובסוריא ובחוץ לארץ מותרת. אדונינו הגר"א מפרש שהנטיעה הזאת ברור לנו שהיא ערלה. רק איננו יודעים איפה הנטיעה הזאת. ומדברים באתחזק איסורא, אבל במנחת בכורים על התוספתא מפרש, שאיננו יודעים אימת נשרשה, ואין כאן אתחזק איסורא. אבל באתחזק איסורא כבר ישנם ראשונים האוסרים.

דבר השלישי שלמדנו מרבינו יצחק ברבי שמואל, וזה עיקר גדול ויסוד איתן וחזק בדיני ספק ערלה בחוץ לארץ. אף על פי שבאה ההלכה להקל בספק ערלה בחוץ לארץ. מכל מקום בערלת חוץ לארץ הדין של תערובת של ערלה במאתים ואחד. הדין הזה בתקפו גם בערלת חוץ לארץ. לפיכך כאשר יהודי בא לשאול את הרב, כאן נתערבו שני תפוחי עץ או תפוחי זהב בשק זה. והשק מכיל שלש מאות תפוחים הרי זה אסור, כי ברור לנו שערלה ודאי נתערב בפחות ממאתים, וזה אסור אפילו בחוץ לארץ. מה שאין כן אם שמו את זה בשני שקים, ואפשר להיות ששמו את הערלה בשק השני, זה כבר ההלכה שספיקה מותר. ואפשר אחרי שיש לנו כלל גדול שההלכה למשה מסיני חומרתה כדין תורה ממש. לפי הראשונים המחמירים, אם יהודי נטע נטיעות ערלה בכרמו ונתערבו אצלו, והוא יודע שאין כאן מאתים ואחד כלפי האיסור. יש על זה דין של ודאי ערלה בתערובות, ועונשו חמור מאד, כי הוא מכשיל את הרבים באיסור של הלכה למשה מסיני. נמצא יש לנו (א) ספק ערלה בלא אתחזק. (ב) ספק ערלה באתחזק איסורא. (ג) תערובות של ודאי ערלה, שהאיסור בעין.

(ג) ועכשיו נבין מחלוקת בין הראשונים (או הקדמונים, עיין בהגה"ה

להלן.) למדנו בהגהות מרדכי בקידושין סוף פרק א'. (הגה"ה, שאלה גדולה אם זה המרדכי עצמו, וזה מחלוקת הראשונים. או זה הגהות מרדכי, והמחלוקת בין קדמוני עולם שהיו מיד אחרי הטור. אדונינו הרמ"א בדרכי משה הארוך ביורה דעה סימן רצ"ד מביא סתם מרדכי, והוא מדויק ביותר. וכן בלוח הסימנים של רבינו יוסף אוטולינג בסימן ס' מביא שזה מן המרדכי בעצמו. גם קשה להבין מה הכוונה "ובעל הספר חולק עליו". מצד השני בכל השסי"ן שלנו כתוב הגה"ה, וכן כתוב בטו"ז בסימן רצ"ד אות ט"ו בסופו. גם אחרים גורסים ואסר מורי רבי יעקב כל הכרם. ואחרים אינם מביאים רק ואסר מורי, ודו"ק היטב, עכ"ל ההגה"ה.) שאלו על כרם שהיו בו ארבע או חמש נטיעות של ערלה ולא נודע מקומותיהם. ואסר מורי הרב רבי יעקב את כל הכרם. ולי נראה הלכה למעשה דהכל מותר. ואפילו לאכול מהאשכולות במחובר לקרקע. ואף על גב דנטיעה של ערלה כמו שהיא אפילו באלף לא בטיל. היינו ודאי ערלה, אבל ספק ערלה מותרת בחוץ לארץ. עוד כתב שם, ואפילו שבריא לו שהכרם שלו של ערלה, ואין בתוכה היתר. יכול לקנות ענבים בתוכה מאותם שיביא לו הנכרי, הואיל ואין לוקט ממש וכו', עכ"ל ההגהות מרדכי.

וצריכים לפרש, שהמורה רבינו יעקב סובר כרבינו יצחק ברבי שמואל (זה ר"י הזקן בעל התוספות, בן אחותו של רבינו תם, ורבן של כל בעלי התוספות אחרי רבינו תם. רבינו יצחק אור זרוע היה מתלמידי תלמידיו, וכך קראו לו תלמידיו אלו.) בעל התוספות, שגם בערלת חוץ לארץ הדין של ביטול במאתים ואחד. ובאמת לא מצינו שהרמב"ם או גדולי הפוסקים אחרים, יביאו דין כזה, שבחוץ לארץ ערלת חוץ לארץ ספיקו מותר ואין דין תערובת בזה. רק התערובת צריך להיות ודאי תערובת. וכמו שהבאנו, שנתנו את הערלה והשאר בשק אחד או במקום אחד. וברור לנו שכאן נמצאת הערלה והשאר. ואם אין כאן ביטול באחד ומאתים, הכל אסור בהנאה. ואפשר שלשיטת הרמ"ך והר"ן, מותר לבטל את האיסור, ולומר לנכרי שישים את זה בשלשה מקומות, ויש ספק אם כאן ברור שנמצא ערלת חוץ לארץ. ואפילו לבדוק אם יש כאן באחד ומאתים, כבר כתב הר"י בעל התוספות דלא בעינן. לפיכך אם הישראל לא ראה ששם כל הערלה בשק הזה, אפשר שאת הערלה שם במקום שני. אבל כמו שהבאנו לעיל אם ישראל בא לשאול ולומר כאן שמתי ודאי ערלה, ואנחנו רואים שזה אינו באחד ומאתים זה אסור, מדין תערובת ערלת ודאי, אפילו בחוץ לארץ. לפיכך רבינו יעקב המורה סובר, אחרי שנטיעות ערלה במחובר אפילו באלף לא בטיל. לכן אסר את כל הכרם. והמעייין שם בדרכי משה הארוך, הוא בפירוש מחמיר כרבינו יעקב.

(יד) וראיתי בחתם סופר בסימן רפ"ו, שנמצא בכרם אילנות ערלה שבאמת פירותיהם משונים רזים ודקים וקלושים. ואף על גב דנמצא גם כן באילנות זקנים. מכל מקום הוי ספק הרגיל, וקרוב לודאי שהם משנות ערלה, אין בידינו להתיר בהדיא. מצד השני אין הבעלים צריכים להדר ולחפש אחר אותן פירות דקים וקלושים איפה הם. ועכשיו השאלה נשאלת כמי סובר אדונינו משה החתם סופר. לפי המורה רבינו יעקב, בקרוב לודאי שהענבים קלושים ורזים ודקים. למה אינו חייב לחפש ולברר היטב אחריהם, כי יש כאן אתחזק איסורא, וגם שקרוב לודאי שזה מן האיסור. וצריכים לפרש, שרק בתערובת ודאי אסר רבינו יעקב, כשיטת ר"י הזקן. אבל אם גם מהזקנים יכולים למצוא מסוג זה, ואין כאן תערובות של ודאי איסור. גם הר"י סובר, שמא בטל במאתים ואחד, למרות שזה חששא רחוקה. מכל מקום ר"י הזקן מתיר שמא יש שם מאתים ואחד, ואין צריכים לבדוק. וצריכים לפרש שהענבים בשק די גדול, שבאמת יכול להיות שם מאתים ואחד נגד הערלה. אבל הדין הזה שאין צריכים לבדוק אם יש מאתים ואחד נגד הערלה. זה גם כן דין מיוחד של ספיקה מותר.

וראיתי בדרכי משה הארוך הנ"ל, שמביא בנשימה אחת המחלוקת בין הרמ"ך והר"ן המקילים ביותר והרמב"ם ובמיוחד הטור. (והמחבר שפוסק כהטור, וגם הגר"א מצדד כך) ומיד מביא בהגה"ה הזאת את המרדכי והמחלוקת בין רבינו יעקב המורה ובעל הספר תלמידו. ונראה שבדרכי משה מחמיר כהמורה רבינו יעקב. וכפי הנראה שם בטו"ז לא ראה בדברי דרכי משה הארוך. והקשה הטו"ז, שבערלה שזה הלכה למשה מסיני, ותמיד זה חמור כדאורייתא. וכאן ישנן קולות יותר מאיסורי דרבנן. וזה ברור שבברייתא כתוב אחרת, שבכלאים שזה מדברי סופרים קיל יותר.

(טו) כן בקודש חזיתי בבית דוד מבעל נחלת דוד בסוף סימן א': דהא קיימא לן ספק ערלה בחוצה לארץ מותר. ואף דהוי ספק התלוי בחסרון ידיעה, ולא מחשב להו להפוסקים (לספק או לספק ספקא) בשום דוכתא. פירוש דבריו, בכל ספקות ותערובות באיסורים ואפילו באיסורי דרבנן, ספק התלוי בחסרון ידיעה אינו ספק כלל. לכן צריך להיות ספקו אסור אפילו בערלת חוצה לארץ. ובעל בית דוד דוחה את זה: הרי דעת המשאח בנימין בסימן ג', בדין נשבר הגף, דגם ספק חסרון ידיעה מחשב על כל פנים לספק לענין ספק ספקא. ודבריו קשים להבין, הלוא כל הפוסקים חולקים עליו בדין זה. וכי רבותא למחשב גברי, ואפילו גדול קדמוני עולם המשאח בנימין. עוד כתב בעל בית דוד, וכאם שהספק של חסרון ידיעה אי אפשר להתברר כמעט

כל הפוסקים מסכימים דהוי ספק, עכ"ל הבית דוד.

נמצא לפי דבריו, ולפי מסקנת הפוסקים נגד בעל משאת בנימין. בחסרון ידיעה או בחסרון חכמה. אחרי שהש"ך סתם בסוף סימן ק"י הגדפס אצלינו בדף רס"ג: ל"ד, ספק בחסרון חכמה אינו ספק כלל לא לענין ספק אחד ולא לענין ספק ספקא. והש"ך מציין על דבריו ביורה דעה סימן נ"ג אות ט"ו. ושם הש"ך דוחה בשתי ידיים דברי בעל משאת בנימין בחסרון ידיעה, עיי"ש היטב. גם מציין על דברי הש"ך בסימן נ"ה אות ד', וגם שם בסוף דבריו דוחה דברי המשאת בנימין. ועיין בדברי הש"ך שם בסימן צ"ח אות ט', ושם בנקודות הכסף על דברי הטו"ז באות ו', ודו"ק היטב בדבריהם הקדושים. ומכל המקומות האלו קשים דברי בעל בית דוד, שנחת לדעת יחידאי בעל משאת בנימין בחסרון ידיעה. ותמהני על תלמידו המובהק של רבינו חיים קדוש ה' מוואלוושיץ, שתמיד מביא דברי רבו הגדול מרן הגר"א. וכאן עבר על לא תוכל להתעלם מדברי אדונינו הגר"א ביורה דעה סימן נ"ג אות י', וכן בדיני גדה בסימן ק"צ אות נ"ה בכיארי הגר"א. ושם הגר"א מציין לדברי הש"ך. ודברות קדשו של הש"ך כתוב לאמור: שאין זה הספק דרבנן, דספק הבא ממיעוט הכרה אינו ספק, דאם אין זה בקי ומכיר אחר יכיר. מכאן אנחנו רואים שאדונינו הגר"א והש"ך, וכן כל הפוסקים דוחים לגמרי שיטת אאמו"ז ראש משפחתנו תלמיד מובהק של המהרש"ל והרמ"א בעל משאת בנימין. לפיכך בספק כזה בערלת חוצה לארץ, אין זה דין ספק, רק ודאה. והאוכל מפירות ערלה כאלו בחוצה לארץ, עבר איסור של הלכה למשה מסיני, שחומרתו כדאורייתא.

טז) ולא זכיתי לעמוד בסוד קדושים, להבין אמרי בינה, מדוע מביא בעל אור זרוע שם בסימן שכ"ז בסופו בשם ר"י הזקן בעל התוספות: ואפילו כשנותנים כל הענבים בגיגית גדולה ובחבית אחת, שמא נתבטלו באחד ומאתים. ועיין ביתר ביאור בתוספות טוך בקידושין דף לו. ולברר אם באמת הערלה נתבטלה באחד ומאתים. וכן מה שכתב החתם סופר הנ"ל, שאם גם מהזקנות נמצאות נטיעות רזות ודקות ורקות. למרות שכל הנטיעות ערלה, כולן רזות ודקות. מכל מקום לא בעינן לחפש אחרי הרזות והדקות. והלא יש כאן אתחזק איסורא, שבדאי ישנם כאן פירות ערלה. ודאי נתערבו כאן הפירות האלו. ובמקרה של בעל החתם סופר, רוב רובן של הפירות הרזות והדקות הם מערלה. ולמה אין צריכים לחפש ולבדוק אחרי פירות הערלה, שחזותו מוכיח עליהן שהם מערלה. ואפשר לפרש שהר"י הזקן בעל התוספות סובר, שכן ערלת חוצה לארץ בעינן בטול באחד ומאתים. ובזמן שזה בשני שקים או שתי חביות, וספק אם בכלל בשק הזה נמצא מהאיסור. זה נכלל

בדין ספקו מותר. ואפילו ששמו הכל בגיגית אחת. גם כן אין צריכים לבדוק ולראות שזה נתבטל באחד ומאתים או לא. והדברים האלה צריכים עיון גדול להכריע בזה.

ואפשר שהרדב"ז ושער המלך סוברים בערלת חוצה לארץ בספקא דדינא. ויכולים לברר במציאות שזה יצא מהספק של ספקא דדינא. חייבים לברר את הדבר היטב. ובלי שמבררים אסור לאכול מזה, כי אין זה נחשב לספק. מצד השני אפשר שאפילו המורה רבינו יעקב שאסר את כל הכרם, מכל מקום אם באו נכרים וערבבו את כל הנטיעות וקצרו ובצרו את הפירות, ונשאר ספק ממש. אפשר שהוא מודה, למרות שאסור לעשות את זה. אבל במקרה שעשו את זה, ועכשיו זה ספק, בדיעבד מותר, וצע"ג בכל זה. ולהלן אי"ה נביא דברי הרדב"ז, שבכאן נמצאו כאן היו ואפשר בחזקות אחרות, או ברוב ואפילו בקרוב. בכל אלו לצד איסור, אסור בערלת חוצה לארץ. ואין צריך לומר בספק ספקא לצד האיסור, שזה נקרא כודאה בערלת חוצה לארץ. ואפשר להיות שרבינו יעקב המורה שאסר את כל הכרם, וכן בעל בית דוד הנ"ל חולקים על דינו של בעל חתם סופר במקרה שחזותו מוכיח שזה מפירות ערלה, וכן חייבים בכל הכוחות לדקדק ולברר את פירות הרזים והדקים, וצע"ג בזה. וכן כתוב בפירוש בתוספות בין שם בקידושין ובין בבבא בתרא דף כ"ד ד"ה לימא, שמדין רוב או קרוב אסור בערלת חוצה לארץ, ודינו כודאה ערלה.

(יז) והדברים האלו צועקים עד לשמים ולשמי השמים דורשני למדני וחכמני. הלכה מרווחת בישראל שאפילו באיסורי דרבנן, אם איש אחד אכל את שניהם, עבר איסור חמור, וענשו גדול מנשוא. למדנו בפסחים דף ק"ח, והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו בעי הסיבה וכו'. והקשו הראשונים, הא כל הדין של ארבעה כוסות מדרבנן, וגם הסיבה במצה מדרבנן, וכל שכן הסיבה בארבעה כוסות. ולמה אין כאן הדין של ספקא דרבנן לקולא. ותירץ הר"ן דעל כרחק בעי הסיבה בכולהו, שאם מקילין ואיננו יודעים באיזה להקל, ונצטרך להקל בכל ארבעה כוסות, הא מיעקרי מצות הסיבה לגמרי. וכן הביאו את זה הגאונים לענין טבריה במקרא מגילה, שבספק שנצטרך לבטל מצוה דרבנן לגמרי, חייבים להחמיר. נמצא שאם אכל מכל הפירות מכל הנטיעות. ברור שאכל מאיסור ערלה שזה איסור הלכה למשה מסיני.

והשאלה נשאלת אם לפי הרמ"ך והר"ן היה מותר לרבינא לשוף בגורקי של ערלה לבתו הגדולה, בלי שתדע שזה ערלה. מצד השני אפשר שלהראשונים המתירים להאכיל בידיים ערלת חוצה לארץ, ובלבד שלא יודיע

לו. אפשר שמותר לאב לתת לאכול לבניו הקטנים. ואם כן מה הקשה מר בר רב אשי לרבינא, ודו"ק. ואפשר שלשיטת הרמ"ך והר"ן מותר לרופא לרפאות חולה שאין בו סכנה בפירות או בצבע של ערלה ודאי בחוצה לארץ. ואפילו שאפשר לו לרפא ברפואה אחרת, ובלבד שלא יספר שזה ערלה. ורבינא היה אסור לו לעשות את זה כי היתה בתו הקטנה.

וראיתי במראה שהרבה מקדמוני עולם וכן בעל שערי ציון מבילסק בחלק ג' סימן ב', מביאים דברי הר"ן שם בסוף פרק קמא דקידושין הנדפס אצלינו ברי"ף על קידושין דף ט"ו ע"ב. והר"ן מביא דברי הרשב"א בתורת הבית בלי להזכיר את שמו. ואלו תורף דבריו: ויש שלמדו מכאן דמאי דאמרינן ספקא דאורייתא לחומרא דבר תורה היא, ולא מדברי סופרים. דהא אמרינן הכא שהוצרכה הלכה למשה מסיני להתיר ספיקא. ודחה את זה הר"ן: ואי מהא לא איריא, דהכא בערלת חוצה לארץ אצטריך למשרי כל שנולד בו שום ספק בעולם. ואף על פי שאינו כדאי להתיר במקום אחר. דמשום הכי אמרינן בברכות דף ל"ו, דכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ. ואפילו יחיד במקום רבים, דכל ספקא שריא ואפילו קרוב לודאי ואפילו לספוקי בהדי הדדי נמי שרי. והר"ן מדגיש בדגש חזק: ואילו בשאר איסוריין ודאי עובר משום לפני עור, אלו תורף דברי הר"ן. והפירוש הפשוט שבשאר איסוריין, גם איסורי דרבנן, שמי שמאכיל או מספק חמץ שעבר עליו הפסח או תרומת פירות האילן לפי רש"י וסייעתו או גבינת נכרים. ברור שעובר על לפני עור. וכן סתם הר"ן שם בקידושין בסוף פרק קמא הנדפס ברי"ף על קידושין בדף ט"ז: וערלה נוהגת בחוצה לארץ וספקא שרי, שכך נאמרה הלכה. ואפילו מי שיודע בפירות שהן ערלה, מותר לו לספק לחבירו ולהאכיל, וכו'.

וכאן צריכים לדקדק כמה דברים על דברי הר"ן האלו, שזה באמת שיטת הרמ"ך בהשגותיו על הרמב"ם. וקודם כל נביא לשון רבו הגדול הרשב"א, שהוא הקשה בתורת הבית אותה הקושיא. ואלו תורף דבריו הקדושים בתורת הבית בבית רביעי שער ראשון הנדפס בריש דף י"ב: שמעינן מינה דלהתיר ספקא בחוצה לארץ, הוצרכה הלכה ליאמר כך מפורש בסיני. (שספק ערלה בחוצה לארץ מותר) הא לאו הכי כל מקום שנאסרה ודאי, אף ספיקה אסורה. (מן התורה), ובארץ ישראל אף ספקא אסור דבר תורה. ודחה את זה הרשב"א: ויש לומר דכי הוצרכה הלכה במקום דאתחזק איסורא, דבעלמא אסור דבר תורה. והכא בערלת חוצה לארץ שרי, אלו תורף דברות קדשו של הרשב"א. ולא זכינו לעמוד על סוף דעתו של הרשב"א. מצד אחד כבר הבאנו דבריו בתשובה שמותר לחלפה וכו'. מצד השני אנחנו

רואים שהרשב"א בפירוש אינו מביא כדברי הר"ן, מכל קולות מקולות שונות, שכך נאמרה ההלכה. ובאמת כאן ישנה קושיא חזקה על כל אלו שמביאים דברי הר"ן, שההלכה למשה מסיני היתה, רק בודאי ממש איסור ערלת חוצה לארץ. אבל בכל אופן אחר שזה אינו ברור מותר. ואפילו לספק ולהאכיל מותר.

יח) וקשה על דבריהם, הלוא הר"ן מתרץ רק שיטת הרמב"ם שספקא דאורייתא מן התורה לקולא. אבל כל הראשונים וביניהם הר"ן. הלוא הם סוברים שספק דאורייתא אסור מן התורה, אין צריכים לכל זה. ונדמה לי שגם בעל חקרי לב הקשה את הקושיא הזאת. אבל העיקר כאן, שהר"ן לא בנה את זה כדי שלא תהיה קושיא על הרמב"ם. הר"ן הלך בשיטת הרמ"ך, שכך היא ההלכה. עוד כתוב כאן בר"ן, וכפי הנראה שגם הרמ"ך כבר סובר כך. עיקר ההלכה כרבי יוחנן שזו היא הלכה למשה מסיני. אבל כך היתה ההלכה שהכל מותר מלבד ודאה של ערלה. והר"ן מפרש בגמרא, שגם שמואל ולוי וכל האמוראים שמספקא ספוקי להדדי. הם גם כן סוברים שזו הלכה למשה מסיני, ועשו כדין. לכן בעל מגן אברהם באתרוג ערלת חוצה לארץ מתיר, שאין חולק על אריוך ולוי. אבל המחבר כתב בכסף משנה בהלכות מאכלות אסורות פרק י' סוף הלכה י"ב, וכן כתב בבית יוסף: שהרמב"ם סובר כרש"י שאסור לספק וכו'. ולוי ואריוך הוא שמואל וכל האמוראים שם, סוברים כשמואל שערלת חוצה לארץ הלכות מדינה. אבל הר"ף והרמב"ם וכמעט כל הראשונים פוסקים כרבי יוחנן, וכל זה אסור לגמרי. לכן רבי יוחנן שלח לרב יהודה לטותא חמורה, עיי"ש. והלכה כדבריו. נמצא שלרש"י שם ולהרמב"ם והטור והמחבר, בפירוש אסור לספק ולתת לאכול מי שאינו יודע שזה ערלה. ודברי הרמב"ן והר"ן והרבה ראשונים בבבא בתרא קשה מאד להבינם. אבל איך שיהיה הר"ן בעצמו מחמיר בבבא בתרא דף כ"ד, מדין כאן נמצאו כאן היו בערלת חוצה לארץ.

והנה הרשב"א והר"ן וכמה ראשונים מפרשים, דכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, זה אפילו לרבי יוחנן שסובר הלכה למשה מסיני. הבאנו במקום אחר, שבעל עמק יהושע, עמד על דברי רש"י בברכות דף ל"ו שרש"י מביא בפירוש שערלת חוצה לארץ מדברי סופרים, וכן מפרש שם כל הסוגיא. ובמקום אחר הבאנו שרש"י מפרש כך את כל הסוגיא שם בברכות, שזה אליבא דשמואל ולוי ורב יהודה הסוברים ערלת חוצה לארץ הלכות מדינה. ובמקום אחר הבאנו טעם אחר, שבגלל זה רש"י מפרש שהסוגיא בברכות אליבא דרב יהודה בשם שמואל, שערלה בחוצה לארץ הלכות מדינה. והנה בשבת דף קל"ט גבי כשותא דכרמא, ולהוי הלכה כרבי טרפון, עיי"ש.

ומפרש רש"י וקיימא לן בברכות בפרק כיצד מברכין גבי ערלה, והוא הדין לכלאים שאף היא מצוה התלויה בארץ, ואינה נוהגת מן התורה אלא בארץ.

(יט) ולענ"ד נראה שרש"י חולק על דברי הרשב"א והר"ן האלו. רש"י סובר כל הדין של כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, זה נאמר בדברים שהם בחוצה לארץ רק מדברי סופרים. אבל לרבי יוחנן שסובר ערלת חוצה לארץ הלכה למשה מסיני. נהי דאמרינן ההלכה ספקא מותרת. מכל מקום לסמוך על יחיד נגד רבים. ובגמרא בברכות רצו אפילו לאוקים כבית שמאי. בהלכה למשה מסיני איננו אומרים קולות בחוצה לארץ. לפיכך רש"י בברכות ובשבת מפרש, שהסוגיות אליבא דשמואל שסובר ערלת חוצה לארץ הלכות מדינה. ואם כנים דברינו אלה, רש"י לשיטתו שמחמיר בערלת חוצה לארץ נגד הקולות של הרמ"ך והר"ן. כי לעיקר ההלכה לפי רבי יוחנן אין הדין של הלכה כמותו בחוצה לארץ בערלה. ועיין בביאורי הגר"א ביורה דעה סימן רצ"ד אות ל"ג, ובטו"ז שם אות ט"ו, ושם בסוף, ולענין הלכה פסק השולחן ערוך כדברי הטור, וכו'.

ולרש"י זה דומה למה שאמרו הלכה כדברי המקיל באבל, כי זה מדרבנן. ועיין שם בטו"ז הנ"ל, שמפרש שבאמת הדין של הלכה בערלת חוצה לארץ שרק ודאה אסורה. שזה מקיל בערלה כלפי כלאי הכרם. למרות שכלאי הכרם מדרבנן וערלת חוצה לארץ הלכה למשה מסיני. רק זה לשיטת הרמ"ך והר"ן. אבל ההלכה כרש"י והרמב"ם והטור שמחמירין בזה. נמצא שלהלכה גם הטו"ז מסכים, שאין קולות מופרזות בערלת חוצה לארץ. ואפשר שזהו הטעם שר"י הזקן בעל התוספות וכל רבותיו של בעל אור זרוע והמחבר בעצמו, ובעלי התוספות בקידושין. וכן בתוספות טוך שהדפיסו בירושלים. בכולם אין התירוץ של הרמב"ן וסייעתו, שבערלת חוצה לארץ מקילין כרבי אליעזר בן יעקב נגד החכמים. כי הם סוברים כרש"י, הדין של כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ אפילו נגד רבים. זה רק לפי רב יהודה אמר שמואל ואריוך ולוי וכל אמוראי דסברי ערלת חוצה לארץ הלכות מדינה, ולית הלכתא כוותיהו רק כרבי יוחנן, ודו"ק. ולעיל הבאנו שרבינו נטרונאי גאון ורבינו יהודה אלברגלוני והרב אב"ד כך סוברים בהרכבה והברכה.

עוד צריכים להבין, מדוע הדין בחצבא דחמרא ובעינבי דמצנעי בבבא בתרא דף כ"ד, ההלכה אנחנו מתחשבים ברוב ואפילו קרוב, ואוסרים בערלת חוצה לארץ. ואפילו הר"ן בבבא בתרא אוסר. וכאן אומרים שביחיד נגד רבים סומכים על היחיד להתיר. ואפשר לתרץ כשיטת הראשונים שבמחלוקת

בין הפוסקים אין דין של אחרי רבים להטות. רק כאשר החכמים ישבו ביחד
 והתווכחו בהלכה, והרוב החליט הלכה כרבי יוסי או הלכה כרבי טרפון. אבל
 כאשר לא ישבו ביחד. ואנחנו מוצאים שרוב הראשונים או רוב הקדמונים
 אוסרים או מתירים, אין הדין של אחרי רבים להטות, מדין התורה, ודו"ק
 היטב בספר חקרי לב חלק ב' ביורה דעה, שהאריך והרחיב את הדבור בזה.
 ובמקום אחר הבאנו שהרדב"ז על הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות בפרק י'
 הלכה י"ג, מפרש שברוב או קרוב לאיסור או בכאן נמצאו כאן היו, בכולם
 בערלת חוצה לארץ מחמירין. וידוע שהרדב"ז והרבה פוסקים סוברים, שבאבל
 אין הולכין אחרי המקיל, רק במחלוקת התנאים ואמוראים, אבל לא במחלוקת
 הראשונים, בפרט שהרי"ף או הרמב"ם או רבינו תם והרא"ש מחמירין,
 ואחרי כן הרמ"א. ואפשר שכך ההלכה בערלת חוצה לארץ. ולכאורה בערלת
 חוצה לארץ חמור יותר מאבל, ודו"ק היטב כי קצרתי הרבה.



דין עציץ שאינו נקוב במצוות התלויות בארץ

במשנה פסחים דף ל"ה אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו' אבל לא בטבל, ובגמרא שם ע"ב פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב, וכן בברכות דף מ"ז על המשנה דאכל טבל אין מזמנין עליו נאמר ג"כ אותו הדבר, וקשה לי הרי עיקר החידוש, לפי תירוץ הגמרא, הוא להשמיע דין המשנה אפילו בטבל דרבנן, ולמה לה להגמרא להרחיק ולאוקים את המשנה דאיסור טבל מדרבנן, באותה האוקימתא של הדין דזרע בעציץ שאינו נקוב, הרי ישנו להדין דאיסור טבל דרבנן באופנים כה יותר שכיחים. הרי לפי שיטת הרמב"ם כל עיקרו של חיוב תרומה ומעשר בזמן הזה וזה כולל אפילו ימי עזרא הוא רק מדרבנן ובכך כל איסור טבל, לבד בזמן בית ראשון ולעתיד לבוא, הוא רק מדרבנן. ולאותן השיטות שגם בזמן הזה הוא מדאורייתא הרי ישנן מקומות הסמוכות לארץ ישראל שבהן הוא רק מדרבנן. ואם נפשך לומר שהגמרא לא ניחא לה לאוקים את המשנה בטבל חוץ לארץ, משום ההלכה שבטבל חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש, וכדאיתא בכורות דכ"ז, וא"כ הרי אינו עובר על שום איסור, כשאוכלו טבל, משא"כ כשזרע בעציץ שאינו נקוב שאף שאינו אלא מדרבנן, אבל אין עליו שם חו"ל, ופטורו מן התורה אינו משום חו"ל וכשנבאר לקמן, ולכן אין בו ההלכה דאוכל והולך ואח"כ מפריש. זה אינו, ראשית, אפילו בטבל חו"ל שאוכל והולך ואח"כ מפריש עדיין יכלה הגמרא לאוקים את המשנה באופן שלא ישאר לו מאותו הטבל אחר שיאכל מצתו שאז באכילת המצה עובר על איסור טבל דחו"ל, וכזה מצינו בהמאירי על הסוגיא בפסחים שכתב בזה"ל: וגדולי המפרשים הוסיפו בה שהיה טבול לחלה אף בזמן הזה (כוונתו שבה הדין דאוכל והולך ואח"כ מפריש) כגון שלא נשאר לו מאותו פת להפריש ממנו אחר מצתו ע"ש (ועיין בתוספות בכורות דכ"ז ע"א ד"ה אוכל והולך ואח"כ מפריש). והשנית, הרי הגמרא שפיר יכלה לאוקים את המשנה בסוריא, ושם נראה שלא יהיה הדין דאוכל והולך ואח"כ מפריש, ואף שחיובה בתרו"מ אינה אלא מדרבנן, ומשום שסוריא עשאוה לזה כארץ ישראל וחייבה כדין פירות א"י (וראה חידושי רבנו חיים הלוי הל' תרומות פ"א הכ"ב המאמר הראשון שג"כ משמע כזה). ובגיטין דמ"ז, הגמרא מתרצת לרבה דסבר אין קנין לעובד כוכבים להפקיע מידי מעשר, את

הברייתא שם דמשמע דיש קנין, דאיירי בסוריא, וקסבר כיבוש יחיד לא שמיה כיבוש שמעשר דידה דרבנן, ובדרבנן יש קנין לעו"כ להפקיע, וכן הגמרא יכלה לתרץ את המשנה דאכל טבל דאיירי בסוריא, ולמ"ד דכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש, אשר כן היא ההלכה, איסור טבל שלה הוא רק מדרבנן.

בסיכום, הדבר מתמיה, למה להו להסוגיות, בברכות ובפסחים, שמתרצות ששתי המשניות איירי בטבל דרבנן, לאוקים שאיסור זה נמצא כשזרעו בעציץ שאינו נקוב, אשר היא, לכל הפחות, מציאות נדירה, בעוד שישנן אופנים יותר שכיחים לטבל דרבנן, וביחוד לפי שיטת הרמב"ם. וברמב"ם הל' ברכות פ"א הי"ט העתיק את המשנה דברכות מבלי להזכיר אופן הפרטי, דזרע בעציץ שאינו נקוב, רק בדרך כללית טבל דרבנן בכתבו: הרי שאכל טבל של דבריהם, וכנראה שסובר שמה שהגמרא תרצה בשתי הסוגיות, מציאות פרטית, שזרעו בעציץ שאינו נקוב, הוא לאו בדוקא, אבל הרי הגמרא כן נחתה לפרט אופן בשתיהן, והרי דבר הוא.

ונראה לי לומר שיש כאן חידוש דין בעצם הלכה זאת, דזרעו בעציץ שאינו נקוב פטור מתרומה ומעשר מן התורה, וכן שיוצא בו ידי חובת מצה, ושחייב בברכת המזון. ונתבונן קודם בפטורו מתו"מ, דהנה ודאי דזרעו בעציץ שאינו נקוב, הכוונה בכל אופן, ואפילו העפר בהעציץ הוא עפר ארץ ישראל, דאל"ה היתה הגמרא מזייקת לומר שפטור רק אם העפר הוא עפר חו"ל, ומ"מ פטור מן התורה מכיוון שאין להעציץ חיבור עם הארץ והעפר כלשעצמו אינו נחשב לשום חלק מן האדמה מאחר שהוא תלוש ממנה. וראיתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל (הגר"ח החדש ח"ג ה') שהקשה: עציץ נקוב דחשיב כמחובר, בודאי דהחיבור הוא על הגידולים, אבל העפר שבעציץ לא חשיב כמחובר, וממילא דאין להעפר קדושת הארץ, ויהא דין הגידולין כמו שגדלו בארץ ובחוץ לארץ דטבל וחולין מעורבין, וצ"ע. וכנראה שהוא סובר דעפר חו"ל בהעציץ נחשב כחלק מאדמת חו"ל וממילא יש על הגידולים דין גידולי חו"ל, ושפיר הקשה דבעציץ נקוב יהיה הדין דטבל וחולין מעורבין, היינו עפר דחו"ל וחיבורו דהעציץ לא"י, אבל אם כן הדבר, אז בעציץ שאינו נקוב, אם העפר הוא משל א"י היה צריך להיות על הגידולים דין דגידולי א"י והיה צריך להיות חייב מן התורה, וזה לא נראה וכמו שכתבתי. וכמו שלפי דבריו בעציץ נקוב הכוונה אפילו אם העפר הוא עפר חו"ל, כן בעציץ שאינו נקוב הכוונה אפילו אם העפר הוא עפר א"י. אם לא שנאמר, שכוונתו שהעפר שבהעציץ מכיוון שאין לו חיבור עם האדמה, אז אפילו אם העפר הוא עפר א"י יש לו דין של חו"ל, אבל גם זה

לא נראה וכמשכ"ת. אלא ודאי דעפר הארץ לכשלעצמו מבלי חיבור להארץ אינו נחשב לכלום ועפר בכלי הוא הוא, כמו חלק מהכלי, והשאלה היא רק על הגידולים אם הם מחוברים לקרקע הארץ או לא, היינו אם העציץ הוא נקוב או לא. שוב מצאתי כדברי, בנוגע העפר דהעציץ, במשנה למלך על הרמב"ם הל' ביכורים פ"ב ה"ט שכתב בא"ד שם בזה"ל: דלא מצינו שיהיה חילוק בין עפר ח"ל לעפר הארץ, ועפר ח"ל שבא לארץ דינו כארץ ועפר הארץ שבא לח"ל דינו כח"ל וזה פשוט אין צורך להביא ראיה לזה ואם תעיין היטב בפ"ק דגיטין תמצא שהדבר מוכרח כמו שכתבנו, ומאי דנקט במתניתין (עפר חו"ל הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית) עפר ח"ל, הוא לאשמעינן דאם היא גוששת דינה כארץ, אף שינק מעפר ח"ל אבל לעולם שאם אינה גוששת אף שהיא מעפר הארץ אין דינה כמחובר אלא דינו הוא כדין עציץ שאינו נקוב וכו' ע"ש. [ועיין במלאכת שלמה על המשנה דחלה פ"ב מ"ב שכתב: ואין להקשות אי בנקוב מיירי הכא, מאי קמ"ל מתני', הא תני לן בכמה משניות דעציץ נקוב הוי כארץ, בספ"ה דדמאי ובספ"ז דכלאים ובכמה דוכתי, די"ל דקמ"ל הכא אפי' זרע בעפר חו"ל ויונק מעפר חו"ל הואיל שהוא בארץ חשוב כארץ, דומיא דמתני' לעיל פירות חו"ל שנכנסו וכו' ע"ש. ומשמע דלא ס"ל כהמ"ל וכדברינו, דעפר העציץ לכשלעצמו לא נחשב לכלום, כי הרי מטעים את זה מצד הדין דפירות חו"ל שנכנסו לארץ.]

ובעיקר הדין דזרעו בעציץ שאינו נקוב פטור מה"ת, באמת יש להבין, כי אף שאינו נחשב כארץ ישראל, מפני שאינו מחובר להקרקע, אבל הרי גם חו"ל אינו כי סוף סוף אינו גדל בקרקע דחו"ל. ובמנחות דס"ט ע"ב איתא בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו וכו' לשתי הלחם מאי ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבותיכם דוקא ואפילו דעבים נמי לא. ובתוספות ד"ה חיטין, פירש בקונטרס ששתו באוקיינוס ובלעו ספינה מלאה חיטין וקשה לר"ת דאי מחוצה לארץ וכי הותרו לשתי הלחם בשביל שהיו בעבים, מ"מ ממושבותיכם בעינן וליכא, ואי מארץ ישראל וכי נאסרין הן על ידי כך, אלא נראה לי דעל ידי נס ירדו בעבים וכו' ע"ש. היינו שהחיטין גדלו, לא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, ונשארה הגמרא בבעיא, אם נחשבים למושבותיכם או לא, וכן פסק הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ח ה"ג: חיטים שירדו בעבים יש בהם ספק אם אני קורא בהם ממושבותיכם או אינם ממושבותיכם לפיכך לא יביא ואם הביא כשר ע"ש [ולא נחית לפרש מה הם חיטים שירדו בעבים]. והנה זרעים שגדלו בעציץ שאינו נקוב, אינם גרועים מחיטים שירדו ע"י נס בעבים, ומדוע פשיטא להו להסוגיות בברכות ובפסחים דודאי פטור מן התורה

[ובהגות רש"ש שנו בפסחים רמו לזאת הגמרא]. והנראה לומר דהפטור בעציץ שאינו נקוב, אינו משום חו"ל, ומצד הדין דמצוות התלויות בארץ דבתרומה ומעשר, אלא שלמדין כאן דין חדש דהחיוב דתו"מ חל רק על גידולי ארץ, היינו דברים הגדלים מקרקע, אבל אינו חל על דברים הגדלים מכלים או מאיזה דבר תלוש. וודאי שחיטים שירדו בעבים ע"י נס יהיו פטורים מתו"מ, והבעיא שם בגמרא מנחות, הוא רק בנוגע לשתי הלחם, ומשום שדינם אינו תלוי בארץ, אלא במושבותיכם שאפשר שבא רק להפקיע חו"ל.

ולמדתי דבר זה מתורתו של רבינו יונה שפירש בגמרא דברכות שם את הטעם דעציץ שאינו נקוב פטור בזה"ל: דמן התורה אינו חייב אלא דומיא דהיוצא השדה ע"ש, היינו שאין כאן גידולי שדה הנאמר במעשר, מכיון שאינם מחוברים לקרקע, והעפר שבעציץ התלוש אינו נחשב כחלק מן האדמה. ורבינו חננאל בגמרא דפסחים שם כתב בזה"ל: ואינה תרומת הארץ אלא תבואה זרועה בכלי מדאורי' פטור ע"ש. ובפירוש המשניות להרמב"ם על המשנה שם בברכות כתב כזה ביתר ברירות בזה"ל: וטבל מדרבנן, הוא הדבר הצומח בכלים מלאים עפר, שלא יתחייבו אלו המתנות שזכרנו מן התורה, אלא לדבר שהוא צומח מן הארץ, אבל מה שיצמח בכלים הוא מתחייב במתנות מדרבנן ע"ש. והן הן הדברים שאמרנו, כי חיוב תרומה ומעשר מן התורה, אינו חל כי אם על גידולים מן הקרקע, ולא על גידולים מכלים [או חיטים שירדו בעבים ע"י נס]. ויסוד לדבריהם אלו, דעציץ שאינו נקוב אינו נחשב כלל, לגידל מן הארץ, הוא במשנה דדמאי פ"ה מ"י, עציץ נקוב הרי זה כארץ וכו', ומשמע דאינו נקוב אינו נחשב לארץ כלל וכלל [ובתרומות פ"א מ"ה ולא מפירות הארץ על פירות חו"ל, כתב בפירוש המשניות להרמב"ם שם בזה"ל: הטעם בזה אמרו וכל מעשר הארץ מזרע הארץ ע"ש, ובכסף משנה על הרמב"ם הל' תרומות פ"ה הי"ב, כתב דבספרי יליף מפסוק זה, ובאמת דין חו"ל שפטור מתו"מ, לא צריך לפסוק זה, כי הרי למדין הדין דתו"מ הם תלויות בארץ מכי תבואו אל הארץ, וביחוד לפי שיטת הרמב"ם בהל' תרומות פ"א הכ"ו שצריכים מן התורה לביאת כולכם, וגם כל עיקר הדין דאין תורמין מפירות הארץ על פירות חוצה לארץ והפכו, הנשנה שם במשנה, הוא מיותר, כי הוא בכלל הדין דאין תורמין מן החיוב על הפטור, ועיין בפירוש משנה ראשונה שם, ואכמ"ל].

והנה למדין מגמרא דפסחים הנ"ל דאף אם כשזרעו בעציץ שאינו נקוב פטור מתו"מ מה"ת, מ"מ יוצא בו ידי חובת מצה, וכדאיתא במשנה שם, דאכל טבל כזה לא יצא, משמע אבל אם תיקן את הטבל והפריש תו"מ,

שפיר יוצא, ומשום דשפיר נחשב לחמשת המינים, והוי דגן המחמיץ, וגם שם לחם חל עליו, להיות לחם לגבי מצת חובה. וגם ממשנה דברכות הנ"ל, לפי הגמרא שם, משמע דמברכין עליו ברכת המזון, וכדאיתא במשנה שם דאכל טבל אין מזמנין עליו, אבל שפיר מברכים בהמ"ז לפי שיטת הראב"ד [עיינן רמב"ם הל' ברכות פ"א הי"ט], ואפילו לשיטת הרמב"ם שאין מברכין עליו בהמ"ז ג"כ, אבל זהו רק בטבלו, אבל כשתקנו שפיר מזמנין ומברכין עליו, ומשום הטעם הנ"ל, דשפיר יש עליו שם לחם אף שאין גידולו מן הארץ, ורק לגבי תו"מ צריכים לגידולי ארץ אבל במצה ובבהמ"ז אין צריכין לזה כלל. והנה בחיי אדם כלל נ"א ס"ק י"ז כתב בזה"ל: אחד מה' מיני דגן שגדל בעציץ שאינו נקוב ועשה ממנו פת, אינו מברך עליו המוציא למה"א, דאינו נקרא ארץ (כדאיתא בירושלמי כלאים ספ"ז) אלא מברך במ"מ, ומ"מ מברך עליו ברהמ"ז (כדאיתא בברכות פ"ג שאכלו, באכל טבל דמוקי דנזרע בעציץ שאינו נקוב וכו') ע"ש. והנה מה שמביא את הירושלמי דכלאים כדבר מוכרע, אף כי נשאר בבעיא שם, וכדנשנה שם חני עציץ שאינו נקוב מעשרותיו מהלכה וכו' רבי יוסי בעי מהו לומר על פיתו המוציא לחם מן הארץ ע"ש, מ"מ מצד ספק ברכות להקל יהיה פטור מן המוציא. ויש להבין מהו ההבדל בין המוציא לברהמ"ז, אבל הדבר פשוט, דלכאורה יש לעיין הרי כל עיקרה דברכת המוציא היא מדרבנן ומדרבנן הרי עציץ שאינו נקוב דינו כנקוב ומדוע לא יברך המוציא, אלא הביאור הוא, כמו שפירש הפני משה שם, דבעי אם לענין ברכה נמי כארץ מחשבי לה, והטעם שבברכה אפשר שלא מחשבי לה רבנן כארץ, הוא משום שסוף סוף אינו כארץ, והרי הוא אומר מן הארץ, ואינו מתאים לנוסח הברכה, כי רק על הבא מן הארץ ממש תקנו רבנן ברכת המוציא. ולהלכה מצד ספק ברכות להקל יהיה פטור מברכת המוציא, אבל ברכת המזון שדינה שייך ללחם, שפיר גם זרע דעציץ שאינו נקוב נקרא לחם וכנ"ל [ועיינן במפרשי הירושלמי שם וביחוד בגליון הש"ס וציון ירושלים שדבריו בתחלתם שם קשים].

והנה דין זה דפטור מתו"מ, כל דבר הגדל בכלי ואינו גדל מן הארץ, אף דאינו מצד דין דחוץ לארץ, מ"מ, כמו פטור דחו"ל, הוא דין מיוחד בחיובי הפרשה ונתינה לכהן כמו תרומה, מעשה וחלה. ולכן אפילו אם נאמר שגידולי עציץ שאינו נקוב יהיה פטור גם מחלה [עיינן הגהות רש"ש בפסחים שם], ומשום דכתיב בה מלחם הארץ, מ"מ לא שייך ע"ז הגז"ש דלחם לחם שנילף מצה מחלה לפוסלה מלצאת בה, וכדאיתא בגמרא פסחים דל"ח ע"א לגבי מעשר שני שאין יוצא בה ידי חובת מצה למ"ד מעשר שני ממון גבוה ומשום דילפינן מחלה שפטור במע"ש. והביאור הוא פשוט דכמו שתבואת חו"ל פטור מחלה, ומ"מ יוצא בה ידי חובת מצה ומשום דפטור חו"ל הוא

דין מיוחד במצוות השייכות לכהן כתו"מ וחלה, כן גם דין גידולי ארץ ופטור גידולי כלים, הוא דין מיוחד כתרומה, מעשר וחלה, ולא שייך גז"ש דלחם לחם בזה, כי אין זה שייך לדין לחם כלל, ואדרבא גם גידולי כלים דין לחם עליהם וכמו שכתבתי [ובזה מתורצת קושיית השפת אמת בסוגית הגמרא בפסחים שם].



נתינת מעשר ראשון לכהן ולא ללוי

הגמרא בכמה מקומות [כתובות כו., יבמות פו., חולין קלא., ב"ב פא:] פירש שיש מחלוקת בין רבי עקיבא ורב אלעזר בן עזריה אם מעשר ראשון ניתן לכהן — ואם ניתן אף לכהן או רק לכהן. יש שלשה שאלות במחלוקת זו, ובתשובותיו נחלקו הראשונים. הראשון הוא אם ר"ע וראב"ע נחלקו על דין תורה או רק גזרה דרבנן. השני הוא אם הם חולקים על הדין בזמן הזה או רק בזמן עזרא. השלישי הוא מה הדין בזמן הזה — אם מותר ליתן מעשר ראשון לכהן ולא ללוי.

בפרשת קרח [יח:כא] אמר "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה". הפשטות של החומש היא שבמעשר ניתן רק ללויים — והם נותנים תרומת מעשר מן המעשר לכהנים. אבל אין לכהנים מעשר.

ר' יהושע בן לוי [ביבמות פו., חולין כד., בכורות ד.] אמר שיש כ"ד מקומות בחומש שהכהנים נקראים לויים, ויש להם דינים כמו לויים. העצם המחלוקת בין ר"ע וראב"ע אם הפסוק בקרח אחד מהם. כדאמר בכתובות כו. "תרומה לכהן, מעשר ראשון ללוי דברי ר"ע, ר"א בן עזריה אומר מעשר ראשון אף לכהן". הגמרא בכתובות נתבאר כיבמות פו: שבין לר"ע ובין לראב"ע כולם מודים שעזרא קנס את הלויים משום שלא עלו עמו מבבל לארץ ישראל, המחלוקת ביניהם הוא בדין תורה, אם מותר ליתן מע"ר לכהן, כי הוא גם לוי. [זו שיטת ר' אלעזר בן עזריה, או אם הקנס של עזרא היה שאף על פי שהכהנים אינם לויים, מותר ליתן להם מעשר ראשון. במחלוקת הזו תלוי גם המחלוקת אם ניתן רק לכהנים עניים, [או לכל עניים], או לכל כהנים.

יש הרבה מחלוקות בראשונים בסוגיא זו. הם נחלקו על הסברא של רבי עקיבא, וגם של ר' אלעזר בן עזריה, לפי תוספות, [ד"ה אין] המחלוקת בין ר"ע וראב"ע היא על דין תורה. לר"ע המצוה של מע"ר היא רק ללוי, והקנס של עזרא היתה שמעשר ראשון ניתן אף לכהן — והקנס היה הוראת שעה של עזרא לפי שהלויים לא עלו מבבל. לראב"ע הדין מן התורה הוא שנותנים מעשר ראשון בין ללוי בין לכהן — ועזרא תיקן שנותנים רק לכהן

לפי שהלויים לא עלו עמו לישראל. תוספות פסק כר"ע, וגם פסק שמע"ר ניתן אפילו אחרי הקנס בין ללוי בין לכהן — שהקנס של עזרא היה לדורות [עד בית שלישי].

הריטב"א, על יבמות פו: [וגם על כתובות כו.]. חולק על תוספות ואמר שבדאי לפי ר"ע אי אפשר שיש לכהנים מעשר ראשון שהם זרים בה. אלא שאחרי הקנס לפי ר"ע מעשר ראשון מותר רק ללוי. הריטב"א מודה לפי ראב"ע שהכהנים מותר במעשר ראשון מן התורה. השיטה מקובצת, בשם תלמיד של רא"ה חירץ את הקושיות של הריטב"א על תוספות ואמר שיש כח לבית דין מן "הפקר בית דין הפקר" לקח את המעשר מן הלויים וליתן לכהנים מטעם שליחות של לויים. לפי דעה זו יכולה גזירת עזרא להיות לדורות כי עזרא לא תיקן שמעשר ניתן ללויים, אלא שהכהנים הם השלוחים של הלויים לדין נתינת מעשר ראשון.

עוד יש שיטה של הרמב"ם, הרמב"ם בהלכות מעשר [פ"א, הל"א-ד] פסק שמן התורה מעשר ראשון ניתן רק ללויים כמו ר"ע — ורק מצד ההיסטוריה הרמב"ם אומר "ועזרא קנס את הלויים בזמנו שלא יתנו להם מעשר ראשון אלא ינתן לכהנים". או הרמב"ם פסק כר"ע, אבל אפילו ר"ע מודה לפי הרמב"ם שבזמן עזרא היה מעשר ראשון ניתן רק לכהן, הכסף משנה [שם] אמר שהשיטה של הרמב"ם אינה כך, לפי שבספר עזרא אמר בפירוש שהיו נותנים מעשר ראשון גם ללויים, אלא אמר הכסף משנה ששיטת הרמב"ם היא שעזרא לכתחילה קנס הלויים מכל מעשר ראשון, ובסוף תקופת עזרא, נתבטלה הגזירה, ולפי הדין נותנים רק ללויים, אלא שהעם נותנים גם לכהנים "שלא לבטל דברי עזרא לגמרי", אז הכ"מ משיב כל הגמראות [ראה סוטה מז.]. שאומרות שבדרך היסטוריה היו נותנים לכהנים ולויים בזמן התנאים — היה אחרי גזירות עזרא וקודם חזרה לדין תורה.1.

השיטה של רש"י היא שר"ע וראב"ע אינם חולקים על דין תורה כלל, אלא על הפירוש של תקנת עזרא. ר"ע סובר שהיא היתה רק לשעה, ולדורות הדין עומד כמו דין תורה; ראב"ע סובר שהדין התחלף על פי תקנת עזרא ועכשיו אף כהנים ראוי לנתינת מעשר ראשון. אפשר שהרמב"ם ורש"י שיטה אחת ושהרמב"ם לא פירש את שיטתו לגבי ראב"ע, לפיכך גם שיטתו של רש"י גם צריכה להיות מבוססת על "הפקר בית דין הפקר" כמו התלמיד של הרא"ה הנ"ל.

הבית יוסף (יד"ע של"א אות יט) פירש את הסוגיא בדרך אחרת. הוא

אומר שהקנס של עזרא היה רק לבני דורו, שלוים שעולים מבבל אחרי דור ראשון אין להם עון, ואסור לקנסם — אבל כיון שנוהג העם לתת לכהנים, אע"פ שהלויים האלה נקיים מעון, העם נותן לכהנים שלא על פי הלכה. על דרך זו הב"י ביאר את הגמרא בסוטה מז' א' שיוחנן כהן גדול רצה לבטל את מנהג נתינת מעשר ראשון לכהנים ולא יכל. הפירוש הזה נכון רק לפי ר"ע, שר"ע פוסק שמן התורה אין נותנים מעשר ראשון אלא ללוי.

החזון איש, בפירושו על דמאי סימן ב' — ג, כתב עוד טעם לדין ר"ע, הוא חושב שגזירת עזרא היתה רק רשות, והעם יכול ליתן מעשר ראשון לכהן או ללוי. ואחרי הקנס, חז"ל רצו לבטל גזירת עזרא בכל פרטיה, כי כאשר הגזירה קיימת, אין וידוי מעשר ראשון. אז חז"ל לא רוצים לבטל את הגזירה על פי עצם הגזירה, אלא שבזמן הגזירה אין וידוי מעשר — וידוי מעשר ראשון דין תורה הוא. הח"א חושב שזה מסתבר מירושלמי מעשר שני [פרק ה' הלכה ג'] בשם ר' יהושע בן לוי. על פי דרך הזה, הח"א מבאר מדוע בזמן הזה אין מתוודים על מעשר ראשון — שהרמ"א פסק שמעשר ראשון מותר לכהנים.

יש עוד מחלוקת אחרת בין ר"ע וראב"ע: אם נותנים לכהנים עשירים או לא. חוספות סוברים שכל המחלוקת בגמרא הן אליבא דר"ע, אבל לפי ראב"ע, מעשר ראשון מותר לכל כהן, בין עשירים, בין עניים². הריטב"א חושב שעזרא לא קנס את הלויים כלל אלא התיר מעשר ראשון לכהנים. ומחלוקת הגמרא היתה לפי ראב"ע ולא ר"ע³.

גם נחלקו הפוסקים אליבא דהלכתא, הרמב"ם והחינוך והסמ"ג פסקו כמו ר"ע, שבזמן הזה נותנים מעשר ראשון רק ללויים ולא לכהנים. הטור פסק כמו הריטב"א שמותר בזמן הזה ליתן מעשר ראשון ללוי או לכהן — אפילו לר"ע מותר אף לכהן. הב"ח פסק שיש פלוגתא בדין זה, וראוי לצאת ידי כל הדיעות על ידי נתינה רק ללוי. הב"י פסק שאין נותנים אלא ללוי וטעות ליתן אף לכהן, כמו שהיו עושים בזמן הגמרא: וכן הוא פסק בשו"ע. [בודאי כל הראשונים ואחרונים פוסקים כר"ע כי הלכה כמותו מחביריו — ראה ב"י יו"ד שלא, מנחת חינוך מצוה של"ה [בסוף המצוה]].

הרמ"א פסק כמו הטור והריטב"א ואומר "וי"א אף לכהן". בזמנינו, ה"ערוך השלחן העתיד" פסק כמו הרמב"ם שמותר רק ללוי⁴. הציץ אליעזר, בחלק ד, סימן י, ענף ז, נראה שפסק כמו הריטב"א שמותר אף לכהן.

לפי עניות דעתי, אפשר להביא סיוע לשיטת הריטב"א מכמה מקומות בש"ס, שמותר אף לכהן, כמו הטור והרמ"א. הראשון במכות דף כג: שר' יהושע בן לוי אמר שבשלשה דברים עשו בית דין של מטה והסכימו בית דין של מעלה. אחד מהם "הבאת מעשר". ורש"י פירש⁵ שהדבר היה שהכהנים והלויים שווים בדיני מעשר ראשון. בפשטות הגמרא היא שזה לא הוראת שעה משום שאז אין צריך הסכמת בית דין של מעלה — אלא שהיה לדורות. גם מבואר שהגמרא אליבא דר"ע שמן התורה היה ניתן רק ללוי — ותקנת עזרא היה כמו פירוש של הריטב"א [אם לא כן, מה היה ההסכמה של מעלה].

וגם יש ראייה מירושלמי הנ"ל [מע"ש פ"ה הל' ג] שדורש מפסוקים בנחמיה שבודאי הכהנים הולכים עם הלויים למעשר ראשון "רב חונא מברייא חד מנקון אמר לבני לוי מה תלמוד לומר "ולבני" אלא מכאן שנותנים מעשר לכהונה וחרנא אמר אפילו לית כתיב אלא "בני" נותנין מעשר לכהונה". פשטות הירושלמי היא שההלכה היא שנותנים לכהנים וללויים, ומוטב לומר שהגמרא הולכת לפי ר"ע שההלכה כמותו, ולא כראב"ע.

גם התוספתא נותן ראייה לשיטת הריטב"א ולא להרמב"ם, אבל יש גירסאות שהולכות לפי הרמב"ם. התוספתא [פאה, ד:ה] כותב "רבן שמעון בן גמליאל אומר כשם שהתרומה חזקה לכהונה, בחילוק גרנות כך מעשר ראשון חזקה לכנים בחילוק גרנות" זה הנוסח של התוספתא בכפתור ופרח, על פי הירושלמי והבבלי הנ"ל. שיטת התוספתא על פי דרך זו שמעשר ראשון חזקה אף לכהן וזה לפי דרך הריטב"א. אבל בכתב יד ווינא, וגם התוספתא כפשוטה אמר שהגירסה הנכונה היא "חזקה ללויים" כמו השיטה של הרמב"ם.

אז, מחלוקת הראשונים היא בגדר הגזרה דרבנן שגזר עזרא לקנס את הלויים. לפי הרמב"ם וסיעתו הגזירה היתה לזמן של עזרא והוראת שעה. הריטב"א ורא"ה, ואפשר גם בעלי תוספות ורש"י במכות כג:, סוברים שגזירת עזרא לא היתה הוראת שעה לימי עזרא, אלא גזירה דרבנן על דין מעשר ראשון לדורות, שמותר לכהנים משום שהלויים לא עלו וגם שלכהנים יהיה מה לאכול בזמן טומאתם — הגזירה היתה בכל זמן בית שני, וגם בימי גלות עד זמן בית שלישי.

- (1) יש עוד סברה להרמב"ם: שלפי שיטת הרמב"ם שתרומה ומעשר בזמן עזרא לא היה מן התורה אלא מדרבנן שביין לר"ע וראב"ע מעשר מן התורה ניתן רק ללוי, אבל עזרא קונס את הלויים שאין להם תרומה הוזה שהיא מדרבנן אלא תינתן לכהנים. ראה מנחת חינוך מצוה שצ"ב.
- (2) וגם יש לפקפק על מה שכתב תוספות ביבמות פו: שרב מאיר, שסובר שמעשר ראשון אסור לאכול לזרים, צריך לפסוק כמו ר"ע, ולא ראב"ע. אני חושב להיפך. לפי טעם של רבי מאיר, ביבמות עד., שמעשר ראשון אסור לזרים כי הוא נקרא תרומה. בודאי הוא סובר כמו ראב"ע שתרומה זו מותר לכהנים מן התורה — והכהנים אינו בכלל הזרים שאסור למעשר ראשון. לפי רב מאיר, המילה "תרומה" שאסור מעשר ראשון לזרים מתיר אותה לכהנים — כי הם אינו זרים לתרומה עצמה, או רב מאיר צריך לפסוק כמו ראב"ע ולא ר"ע. איני יודע מדוע תוספות חושב, שבלי ספק, הזרים של רב מאיר הם אף כהנים.
3. בענין המחלוקת על דין עניים ראה ספר משכנות הרועים, כתובות נו, סימן תתס"א.
4. אפשר לומר שהערוך השלחן העתיד לא פסק על זמן הזה, אלא על זמן בית שלישי, שהכל מודים שניתן רק ללוי, ראה הקדמתו.
5. אע"פ שבדפוס שלנו אומר שזה לא רש"י אלא ריב"ן [ראה יט:] הרבה מהראשונים סוברים שזה רש"י. ראה הריטב"א, ותוספות שם. וגם ראה הביאור על צד פירוש רש"י ברי"ף דף ג:



המימד הציבורי בספירת העומר, והערות בענין שמחת רגלים

לעילוי נשמת הילד, רפי חבה הי"ד.

הקדמה

מאמר זה הועלה על הנייר לראשונה אשתקד בירושלים באותו יום המר והנמהר שנרצח הילד הקטן רמי חבה הי"ד בידי זדים נתעבים. פשע זה שנקמתו "עוד לא ברא השטן" הינו עוד חוליה בשרשרת ארוכה של סבל ויסורים שעברו על עם ישראל בארץ ישראל מראשית תקופת שיבת ציון המודרנית.

בשנה זו, שנת ארבעים למדינת ישראל, אנו נזכרים באותם קדושים שנפלו במשך תקופה זו, הן על הגנת העם והארץ, הן אלו שנרצחו על היותם יהודים שרצו לחזור ולהשתרש בארץ אבותם, ולחדש עצמאות ורבונות יהודית.

אנו חוזרים ומשננים לעצמנו בשנה זו את דברי הגאון הקדוש, ר' מנחם זעמבא הי"ד שנאמרו בכנסיה הגדולה של "אגודת ישראל", במאריאנבד, בשנת תרצ"ז על שאלת הקמת מדינה יהודית בחלק מארץ ישראל, וז"ל: "אלה הרוצים לראות במהרה התכוננות מלכות ישראל, הוא מחמת גודל תשוקתם לקדש שם שמים לעיני העמים, להראותם כי אחרי שעברו אלפי שנה ועם ישראל נע ונד בארץ עוד לא אבד שברו ועוד חי יחייה" (חידושי הגרמ"ז, סי' נ"ד). קיום מדינת ישראל היא בעינינו קדוש השם בקני מידה עצומים, ואנו מתפללים בעד המשך ביסוסה ובנינה, יהי רצון, שדרך זו תהיה נקייה מהקרבת עוד קרבנות, ולא נדע עוד שוד ושבר בקרב עמינו.

א.

הספרי על הפסוק בס' ראה (ט"ו, ט') "שבעה שבועות חספר לך" אומר "בבית דין, ומנין לכל אחד ואחד, ת"ל וספרתם לכם — כל אחד ואחד". משמע מכאן שישנה מצווה מיוחדת המוטלת על בית דין לספור את ימי העומר בצורה מקבילה לספירת שמיטין ויובלות, לפי שיטת הרמב"ם

ואחרים: "מצוות עשה לספור שבע שבע שנים, ולקדש שנת החמישים שנאמר "וספרת לך שבע שבתות שנים וגו' (ס' בהר — כה ח') ושתי מצוות הללו מסורין לב"ד הגדול בלבד"². דברים ברורים ברוח זו כותב בעל החזקוני על הפסוק בס' בהר (כ"ה, ח') "וספרת לך שבע שבתות שנים": "לפי שאין כאן אלא ספירה אחת והיא בב"ד, אין צריך לברך, אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות, אחת בפרשת אמור ואחת בפרשת בהר, אחת לב"ד ואחת לציבור (כלומר לכל יחיד ויחיד)" ועל דרך זו שמעתי בשם מו"ר ר' אהרן ליכטנשטיין שליט"א שיחכן שמנהגנו שהש"ץ מברך על ספירת העומר תחילה, מקורו במימד ציבורי זה של מעשה בב"ד מעין ענין ספירת בב"ד כשהיתה בב"ד קיימת. והרי רואים שיש מושג של קיום ציבור בספירת העומר לבד מקיום הפרטי של כל יחיד ויחיד. וכן הציע שאף אם נתיר לקטן שהגדיל בתוך העומר להמשיך ולספור בברכה³, אולי לא נרשהו לתפקד כשליח ציבור, שהרי אף אם יש קשר בין קיומו לפני גדלות, לקיומו שלאחר גדלות זהו לכאן מוגבל לתחום חובת הגברא כיחיד, ולא מתייחס למישור הקיום בב"ד — ציבור שבספירת העומר.

אך לאמיתו של דבר חידוש זה בספירת העומר, אינו מוסכם על הכל. ר' ירוחם פישעל פערלא ז"ל בפירושו לסה"מ לר' סעדיה גאון (סוף מצווה נ"א) דוחה מכל וכל אפשרות שתהא מצווה מיוחדת על בב"ד לספור בפה הן בספירת העומר, והן בשמיטין ויובלות. וז"ל: "ומבואר מזה להדיא דמפרש מאי דקתני "וספרת לך בב"ד" היינו רק לענין שהם ישגו ויזהירו על עשיית השמיטין יובל בזמנם" וכעין זה מפרש לא רק דברי הספרי, אלא אף דברי החזקוני: "ואינו מובן אטו בב"ד לאו ישראל נינהו דאיצטרך קרא מיוחד לחייבם במה שכל ישראל חייבים? אבל נראה דדייק דאי לא הוה כתיב אלא קרא ד"תספר לך" הוה סד"א דפירושא דקרא לא למצוות ספירה בפה אלא לספירה דשייכא בב"ד, וכספירה דשמיטין לפירש"י ורמב"ן (שחולקים על הרמב"ם). דהיינו דמוהיר קרא לב"ד שישגו ויזהירו על עשיית חג השבועות אחר שיעברו שבעה שבועות. אבל השתא דכתיב "וספרת לכם" שמעינן דמצוות ספירה זו היינו ספירה לכל אחד ואחד מישראל וזו ג"כ דעת החזקוני בפ' הספרי כמשכ"ל".

לבד מן העובדה שדברי הגרי"פ פערלא ז"ל נראים דחוקים בפשטות הבנת דברי הספרי והחזקוני, נראה שיש גמ' מפורשת המצביעה על תופעה זו של קיום נפרד לב"ד בספירת העומר. הגמ' במס' ר"ה דף ה'. [מצוטט גם בחגיגה, ובמנחות] בדיונה על מקור ז' ימי תשלומין לעצרת, אומרת: "דתני רבה בר שמואל אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש, מנה ימים וקדש עצרת,

מה חודש למנויו אף עצרת למנויו, אמר רבא אטו עצרת יומי מנינן שבועי לא מנינן והאמר אביי מצווה למימני יומא ומצווה לממני שבועי" תוס' על אתר, וביתר בירור בחגיגה דף י"ז:4 מביא דברי רבינו משולם וז"ל: "היה קשה להרב רבינו משולם היכן אמרה תורה למנות ימים לקדש חודש, והיה מגיה מנה שנים וקדש יובל והכי איתא בתורת כוהנים דמצווה למימני שמיטין לקדש יובלות". לכאור' נראה שרבינו משולם קיבל את שיטת הרמב"ם דישנה מצווה מיוחדת למנות ולספור שמיטין המבוססת על הפסוק "וספרת לך שבע שבתות שנים", כדברי הספרא והראשונים. ולכאור' מצווה כזו רמיא רק על ב"ד כדמשמע מלשון הכתוב, וכדמשמע מלשון הגמ' "וקדש יובלות" שמדובר על פעולת קידוש. אם כן כשהגמ' באה ומשווה בין ספירת העומר לספירת שמיטין ליובלות זה מגלה על ספירת העומר, שגם אצלה הגמ' מתבטאת "מנה ימים וקדש עצרת" שלכאור' מצביעה על פעולה ותהליך, פורמלי של קידוש כמו קידוש החודש והמועדים, ושמקביל לספירת שמיטין לקדש יובלות שגם מהווה מעשה ב"ד מובהק לדעת הרמב"ם וההולכים בעקבותיו.

ברם, אף לשיטת ר"ת שחולק על ר' משולם ותופס את גירסת הדפוס כעיקר נראה שדברינו עדיין תקיפים, וז"ל התוס' בחגיגה: "אך קשה לר"ת למחוק הספרים ולהגיה גירסא שאינה בשום מקום⁵ ומפרש דודאי ראש חודש נמי דאורייתא הוא למימני ביה יומי וכדאמרינן בפ"ק דמגילה (דף ה') מנין שאין מחשבין שעות לחדשים ת"ל עד חודש ימים". ראשית כל, רואים חידוש מרחיק לכת שישנה מצווה מדאור' למנות ימי החודש כדי להגיע לר"ח ולקדשו, ולכאור' זה חלק ממצווה הכללית של קידוש החודש⁶. אך בלי להתייחס לנקודה זו, דברי ר"ת אינם משנים לגבי ענינינו. שהרי גם קידוש החודש הוא תהליך ומעשה ב"ד מובהק, ואם הגמ' משווה את ספירת העומר ושבועות לתהליך זה כנראה שמדובר בתהליכים דומים, ושיש קיום ב"ד גם לגבי ספירת העומר.

הדברים מאד מתקבלים על הדעת, שהרי נראה דספירה זו של ב"ד הוא חלק מתהליך קידוש חג השבועות וקביעתו כמשמעות הפסוקים "שבעה שבועות תספור לך... ועשית חג השבועות לד' אלוקיך", וכלשון הגמ' "מני יומי וקדש עצרת", שהספירה נקראת על שם עצרת, ומהווה חלק מקידושו. הספירה מהווה חלק אינטגרלי מתפקידה של בית דין כקובעי ומקדשי מועדי ישראל וראשי חדשים מפאת "אלה הם מועדי אשר תקראו אותם מקראי קודש — אל תקרי אותם — אלא אשר תקראו אתם".

הבנה זו מצויה במפורש בשאלות (ק"ז) לפי גירסת הכת"י: [לפחות

בהו"א]: "ולאו לב"ד בלבד הוא דקא מזהר רחמנא למימני וקדושי עצרתא' וראה בלשון העמק שאלה על אתר: "באשר שתכלית ספירות אלו לקדש אחריהם, היינו עצרת ויובל, וידוע דקידוש המועדים ויובלות תלוי בב"ד הגדול, מש"ה מסתבר דהספירה ג"כ בהו קאי".

נדמה שהשוואה זו של הגמ' לתהליך קידוש החודש גם מתרצת שאלה שמעלה הגרי"פ פערלא ז"ל שם: "ולענ"ד נראה ראייה נכונה... ממתניתין דריש פ"ק דסנהדרין דחשיב התם כל הדברים שצריכים ב"ד של שבעים ואחד, והשתא אם איתא דהא דקתני בספרא "וספרת לך] בב"ד, היינו דמצווה על ב"ד הגדול לספור השנים בפה כספירת העומר וכמבואר ברמב"ם... א"כ אמאי לא חשיב שם במתניתין נמי ספירת שנים ויובלות דאינה אלא על פי ב"ד של שבעים ואחד?" ולכאו' שאלתו תקיפה גם ביחס לדברינו ביחס לספירת העומר. אלא שכאן עלינו לפנות לדברים המאלפים של מרן הגרי"ד סולובייציק שליט"א בקונטרסו על "קביעת מועדים על פי הראייה והחשבון". הרב שליט"א מקשה אותה קושיא ביחס לקידוש החודש לדעת הרמב"ם: "והנה לכאו' קצת צ"ע אמאי לא מנתה המשנה בסנהדרין דף ב' בין כל הני דינים התלויים בב"ד הגדול דין קידוש החודש על פי הראייה, שמסור לדעת הרמב"ם לסנהדרין הגדולה"? ובהמשך הוא מתרץ ומסביר "דשתי הלכות נאמרו בב"ד הגדול: א) בהל' דיני התורה ד"ב"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל (רמב"ם פ"א מהל' ממרים, הל' א') והוא הפוסק והמכריע בכל דיני תורה [והל' זו נובעת מפרשת זקן ממרא: "וקמת ועלית... על פי התורה אשר יורוך... לא תסור"] ב) כל היכא דבעינן דעת כל ישראל או הסכמתם או חלות מעשה של כלל ישראל, מעשה ב"ד הגדול סגי, ויש בכלל הוראתם או מעשיהם רשות ומעשה כל האומה... וזו היא פרשת "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו"... וע"כ יש לאמר דהל' מעיזן זו נאמרה גם בקביעת המועדים, ויסודה הוא דקדוש החודש ועבור שנה לא נמסרו לכתחילה לסנהדרין הגדולה, כי אם לכנסת ישראל כולה, דהיא היא קובעת את המועדים על ידי קידוש החודש ועבור שנים, וכלשון הסוגיא בברכות מ"ט., "ישראל דקדשינהו למועדים", ומשום כך אנו חותמים ברכת קדושת היום "מקדש ישראל והזמנים" כמבואר שם, וכל סמכותו של ב"ד הגדול בנידון דידן מבוססת על ההלכה השנייה שנאמרה בו שיש בכלל מעשיה, מעשה כל ישראל". לכן מתורצת קושייתו על הרמב"ם, ובלשונו בהמשך המאמר: "דכל הדינים המסורים לב"ד הגדול והמנים במשנה סנהדרין, בי, וברמב"ם פ"ה מהל' סנהדרין, ה"א, נמסרו לכתחילה לסנהדרין, ואיז להם שום זיקה לדעת ישראל

ומעשיהם... למשל דין נביא שקר, כהן גדול, עיר הנדחת, הוספה על העיר ועזרות וכיוצא בדברים הללו דבעי סנהדרין, תלויים בגמר דין של סנהדרין גדולה דהוי חפצו של הוראה המבוססת על פרשת "וקמת ועלית". ברם, קידוש החודש שנמסר לסנהדרין על פי שיטת הרמב"ם, היא הלכה חדשה... דמעשה ב"ד הגדול הוי מעשה כל ישראל, וכשאנו דנים על עיקרה של קביעת מועדים, ואין ב"ד הגדול קובע אלא כנסת ישראל כולה, ולפיכך לא נשנה דין זה במשנה בסנהדרין ב"י" ועיי"ש בדבריו בהרחבה.

בצורה דומה אפשר לתרץ קושיית הגרי"פ פערלא ז"ל, שהרי גם מנין שמייטין, וספירת העומר אינם בגדר הוראות ב"ד הגדול, והל' של פסק ב"ד — אלא הם בגדר מעשה ב"ד כאשר ב"ד פועל כנציגה של כלל ישראל. והדברים פשוטים שהרי גם כאן מדובר על קביעת מועדים וזמני יובל, ובמיוחד לגבי ספירת העומר [לפחות לדעת ר"ת] ישנה השוואה ברורה לקידוש ר"ח שעליו דיבר הרב שליט"א.

ב.

השתא דאתית להכי, ניתן להציע שאף בימינו כשאין ב"ד פועלת עדיין נשאר אותו קיום ב"ד במתכונת מסוימת, לבד מדברי מו"ר שליט"א שהבאנו בתחילת המאמר. כוונתי להמשיך בהשוואה לקידוש החודש. שהרי הרב שליט"א גורס שאף לאחר ביטול קידוש החודש ע"י ראייה, וביטול ב"ד הגדול, עדיין אותו יסוד של קביעת כלל ישראל תקף: "ברם קביעת החודש על פי החשבון האמצעי חלה ומתקיימת על ידי קיום וניהוג המועדים עצמם, דבזה גופא דישראל שומרים את המועדים על פי החשבון וסומכין עליו, נקבעים החדשים והשנים ומיקרי ד"ישראל מקדשי לזמנים", ואין אנו זקוקים למעשה קביעות מיוחדת וקידוש בפ"ע⁸. [והרב טען שאף בזמן קידוש על פי ראייה, מימד זה של קביעה על ידי ניהוג כלל ישראל היה קיים. וכן ניתן לטעון ביחס לספירת העומר⁹]. במקביל ניתן לומר שספירת העומר של כל אחד ואחד מכלל ישראל, לבד מקיום מצוות ספירת העומר כחובת גברא, כולל בתוכו גם מימד של קביעות היום טוב של חג השבועות, ע"י ניהוגה מדי לילה.

אם כך ניתן להעלות שיש שני דינים בספירת העומר:

(א) ספירה הקשורה להבאת העומר וקצירתה המתמשכת עד לזמן הבאת שתי הלחם, והמהווה דין ספירה כשלעצמה שאינה קשורה בקביעת חג

השבועות, ואינה מאורע בחלות שם חג השבועות.

(ב) יש דין ספירה שקובעת חלות חג השבועות, ומהווה חלק מתהליך קידוש החג.

דברים דומים, אך לא זהים, מוצאים בספרו של הרבי מגור ז"ל "שפת אמת" למס' מנחות (ס', ס'): "אמימר מני יומי, ולא שבועי — אמר זכר למקדש הוא: תמהני דלא מצינו כזה דמה בכך דזכר למקדש הוא, למה לא נעשה בשלימות כמו שעשו בזמן המקדש? ואפשר לפרש שבאמת בפ' ראה כתוב סתם "שבעה שבועות תספור לך... ועשית חג שבועות". ושם לא נזכר מעומר ושתי הלחם כלל א"כ משמע דמצוות ספירה זו היא לצורך חג השבועות בעצמו שבאמת נקרא כן שבועות, רק בפ' אמור גבי עומר והכבש כתוב "מיום הביאכם תספרו חמישים יום" — ולכן י"ל דהני ב' מצוות: ספירת הימים מצד הקרבת העומר ושתי הלחם — וספירת העומר לשם החג בעצמו¹⁰, והשתא אמר אמימר דכל המצוות שאין נוהגין בזה"ז לא מצינו להם זכר רק מצווה שהיה נוהגין במקדש עשו זכר למקדש, ולהכי מני יומי זכר למקדש". ה"שפת אמת" אינו מפרש מה היא מהותה של אותה ספירה ש"לצורך חג השבועות בעצמו" לעומת ספירה מפאת "הקרבת העומר ושתי הלחם". אך, נראה להציע כפי שהסברנו לעיל שהכוונה למעשה ספירה המהווה חלק מתהליך פעולת קביעות חלות חג השבועות.

יתכן שעל סמך דברים הללו ניתן להבין מנהג אנשי ארץ ישראל שהיו מונים בלילה, וגם ביום¹². שהרי הרב שליט"א בדברו על הזכרת יעלה ויבוא בראש חודש העלה שאמירתו נעוץ לא רק מדין מעין המאורע, אלא גם בתור חלק מקביעות ראש חודש על ידי ניהוג כלל ישראל את היום הזה לר"ח. "על ידי פעולת ההזכרה עצמה מתקיימת קבלת החשבון וקביעות ר"ח¹³". ורק מפאת דין שני זה ישנו חיוב חזרה על השמטת יעלה ויבוא בר"ח. אם כן, אומר הרב מובן דברי הגמ' שאין מחזירין כשהשמיט יעלה ויבוא בלילה מכיון ש"אין בית דין מקדשין את החודש אלא ביום" (ברכות ל:). בלילה רק נתקן דין של הזכרת מעין המאורע "אך מעשה קביעות זו אינו נוהג בלילה על פי ההלכה שאין מקדשים החודש בלילה, לפיכך אינו חוזר"¹⁴, אם כן, בצורה מקבילה ניתן לאמר שמנהג בני בבל בנוי על בנין הדו-קומתי הזה. בלילה הספירה מחוייבת מפאת דין ספירה הקשורה למנחת העומר ושתי הלחם, במונחים של ה"שפת אמת", ומתקיימת בלילה מכיון שמאורע בקצירת העומר שמעיקרא דדינא צריכה להתבצע בלילה "מצוותו להקצר בלילה — בליל ששה עשר" (רמב"ם, הל' תמידין ומוספין ב"ז, ו'). לעומת זאת

הספירה ביום קשורה לקביעת חלות חג השבועות, ומהווה פעולת ניהוג ואזכרה של קביעות וקידוש הצריכה להתקיים, שהינו מועד מעשה קביעות מועדים¹⁵. אם כן ניתן להבין דברי הגמ' בר"ה "מנה ימים וקדש עצרת" כשמתייחסים לאו דווקא למעשה פורמלי של ב"ד כנציגה של כלל ישראל, אלא לספירת העומר גופא של כל יחיד ויחיד בישראל שבספירתו הוא נהיה שותף לקביעות חג השבועות על ידי כלל ישראל.

ושמחתי מאד, שאחרי כתבי את השורות הללו שמעתי כדברים האלו ממו"ר שליט"א בשמו של מרן הרב שליט"א. זאת אומרת, שלבד ממצוות הספירה המוטלת על כל יחיד ויחיד, ישנו מצווה על כלל ישראל כציבור לנהוג ספירת העומר כחלק מקביעת היום טוב של שבועות במקביל לקידוש ר"ח על ידי קבלתו וניהוגו ע"י כלל ישראל, והרב שליט"א טען שזה מקביל לתפיסת ר' חיים זצ"ל שספירת שמיטין על ידי ב"ד אינו מצוות ספירה בעלמא, אלא מהווה פעולת קביעת וקידוש היובל, ובלי ספירה זו יובל אינו יכול להתקיים¹⁶. [לפי גירסת ר' משולם בגמ' בר"ה יוצאת שהשוואה זו בין ספירת העומר לספירת שמיטין ליובלות היא מפורשת בגמ' נ.ה.]. ועל דרך זו רצה הרב שליט"א להסביר את דברי הרמב"ן בחידושו למס' קידושין (דף ל"ד.) בו הוא מונה את ספירת העומר כאחד מן המצוות עשה שאין הזמן גרמא, ולכן אומר שנשים חייבות בה [בניגוד לפסקו של הרמב"ם — הל' תמידין פ"ו, כ"ד, ושאר הדעות בראשונים]. וההסבר הוא שספירת העומר איננה רק מצווה פרטית על כל יחיד ויחיד בתור חובת גברא מצומצמת הנכנסת תחת גדר זמן גרמא וכו'. לבד מקיום הנ"ל ישנו דין ומימד של מצווה המוטלת על הציבור ככלל לקבוע חג שבועות על ידי ניהוג הספירה, ובתור חלק מכלל ישראל והצורך בקביעת כלל ישראל נשים כלולות גם כן. ויש להוסיף שאף לפי הפסק המקובל שנשים פטורות מספירת העומר הרי כבר העיר המגן אברהם (סי' תפ"ט, א') "שכבר שוויה עליהו כחובה". ומעניין הדבר שתמה עליו בעל מנחת חינוך (ריש מצווה ש"ו) "ודבר זה צ"ע והוא דבר חדש דנשים אם קבלו עליהם לעשות מ"ע שהם פטורין יתחייבו מפני דשוויה עליהו חובה... ולא ידעתי מוצא הדברים של דעת המגן אברהם". ונראה שדברינו עד כה הם מקור למנהג וקבלת חובה זו על ידי הנשים. ספירת העומר היא חלק ותהליך של קביעת כלל ישראל, ובתור זה קבלו עליהם הנשים להיות שותפים למהלך זה. [וזה מקביל לדברי הרב שליט"א על מקור המנהג שנשים באות לתפילה בבית הכנסת בשבת מברכים החודש, מכיון שהכרזת החודש מהווה מעין פעולה של קביעות החודש על ידי כלל ישראל, וראה בשיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק א' עמ' קל"א].

בשולי המאמר רצוני להוסיף כמה נקודות למאמרי "יסודות בגדר השמחה ברגלים ובחגים" שהופיע ב"בית יצחק", חוברת י"ט, אשתקד.

(א) במאמרי פיתחתי את הרעיון שהשמחה היחודית של כל רגל ורגל מקורה בשמחה על התופעה החקלאית המיוחדת של כל עונה ועונה, כלומר שבועות — קציר, סוכות — אסיף. לעומת זאת, הצעתי שבפסח שמחה יחודית אינה קיימת שהרי אין הוא חג הקשור לתופעה חקלאית כלשהוא. הכתוב אמנם אומר "שמור את חודש האביב", אך הוא לא נקרא "חג האביב" אף פעם, ובצדק, שהרי אין תופעה חקלאית בעונה זו שניתן היתה לקבוע חג עליה. לכן שמחתו כולו מתבסס על היותו חלק ממערכת הרגלים, כלומר שמחה הכללית של רגל, במישור החגים הלאומיים, היסטוריים וכו'. אחר הדפסת המאמר ראיתי עוד מקור שנדמה שמאשר את דברי.

התורה בס' משפטים (כ"ג, י' — י"א) מציגה את מצוות שנת השמיטה בפעם הראשונה כך: "ושש שנים תזרע את ארצך, ואספת את תבואתה, והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה כן תעשה לכרמך לזיתך". כמה פסוקים לאחר מכן התורה מצווה על שלשת הרגלים. פסוקים י"ד — ט"ז, "שלש רגלים תחוג לי בשנה, את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות... וחג הקציר ביכורי מעשיך, אשר תזרע בשדה, וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה". המכילתא על אתר אומרת "וחג הקציר — נאמר שלש רגלים בשביעית שלא יסתרסו שלשה רגלים ממקומן" משמע שהיתה הוי אמינא שלא נקיים שלשת הרגלים בשנת השמיטה, ולכאן הסבר הדבר שהרגלים מאורעים בתופעות החקלאות קציר, ואסיפה ובשנת השבע אסור לבצע פעולות אלו, הייתי חושב שאין רגלים בשנה ההיא, הוי אמינא זו כנראה מתחזקת דברינו שיסוד השמחה ברגלים מקורו בשמחת החלקאות. אך, קושי גדול גם עולה מדברי המכילתא, שהרי היא לא מחלקת בין סוכות — שבועות מצד אחד לחג הפסח [וליתר דיוק חג המצות כפי שמודגש בפסוקים כאן, ששוב מצביעים על חוסר מימד החקלאי בקביעת החג וזהותו] מצד שני, וכוללת בתוך הוי אמינא זו, כל שלשת הרגלים? על בעייה זו עמד מרן הנצי"ב לפירושו למכילתא על אתר ואלו דבריו: "בני הרב הגאון [ר' חיים ברלין] העירוני כי הברייתא דקאי על קראי דפ' כי תשא (ל"ד, פ"א, כ"ב), דכתיב לפני חג השבועות "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות. וחג שבועות תעשה לך ביכורי קציר חטים וחג האסיף תקופת השנה" ומפרש לה ר"ע לענין שביעית כידוע ברה"ש דף ל'. ומפרש התנא דמש"ה הפסיק הכתוב בין פסח לעצרת וחג הסוכות בשביעית, כלפי דכתיב בפ' משפטים וחג הקציר וחג האסיף,

ס"ד דווקא בזמן קצירה נוהגות הני רגלים, משא"כ בשביעית שאין קציר ואסיף, מש"ה אסמכי קרא שביעית לשבועות וסוכות. ולא כמו בפ' משפטים דכתוב ענין שביעית לפני חג המצות, דבאותו החג פשיטא שנהוג ג"כ בשביעית, וע"כ לא ללמד ע"ז! הכלומר, פסח בשביעית! בא סמיכות זו, וגם אין הסמיכות כ"כ שם שהרי אפסקינהו קראי דשבת, ואזהרה "דאלוקי מסכה לא תעשה לך", אבל בפ' כי תשא סמך ענין שביעית לעצרת וסוכות ללמד דלא תליא בקציר ואסיף". ע"כ לשון הנצי"ב. ולכאו' הדברים ברורים כפי שהצענו, שבפסח אין שמץ של הו"א שלא יתקיים בשביעית מכיון שאינו קשור כלל וכלל לתופעת החקלאות בתור מקור השמחה והחג. ובכך דברי הנצי"ב כאן עולים בקנה אחד עם דבריו בפירושו עה"ת לפסוקים במשפטים שהבאתי בעמ' 383.

(ב) באחד מן ההוכחות שתופעת הקציר היא מקור קיום חג השבועות הבאתי בעמ' 381, דברי הספרי ל"ראה" (ט"ו, ט') "ועשית חג השבועות לד'" — מכלל שנאמר "וחג הקציר בצאת השנה" יכול אם יש לך קציר אתה עושה יו"ט, ואם לאו אין אתה עושה יו"ט? ת"ל ועשית חג השבועות לד' אלוקיך — בין שיש לך קציר בין שאין לך קציר אתה עושה יו"ט" ומשם המשכתי ואמרתי ש"רואים שבהו"א חשבנו שמכיון שחג השבועות במהותו קשור לתופעת הקציר, שאולי אם אין לאדם קציר לא יחגוג קמ"ל שעדיין יש יו"ט, ולכאו' זה מפעת היותו חג קבוע על תופעת הקציר, ולא בבחינה סובייקטיבית. אך ברור מדברי הספרי שיש קשר הדוק לקציר וחג השבועות לפחות מבחינה רעיונית".

נדמה לי שקיצרתי במקום שראוי היה להאריך. בהו"א ברור שמודגם הקשר בין תופעת הקציר לקיום החג, אך כשמגיעים לשלב המסקנה, א פריאוריט ניתן להבינה באחד משני כיוונים. (1) יתכן לומר שפשוט דחינו קשר כזה מכל וכל, ושבועות מתקיים בלי כל קשר לתופעת הקציר וזה לומדים מפסוק זה.

(או 2) כפי שכתבתי במאמר, אף למסקנה כולם מודים שיש קשר בין יסוד חג השבועות לתופעת הקציר, אך אין זה קשר סובייקטיבי, אלא קשר אובייקטיבי שתקופה זו מוגדרת כזמן הקציר בין אם ליחיד זה או אחר אין קציר באותו רגע.

העדפתי את הכיוון השני, מפני שקשה לומר שבכלל אין קשר בין תופעת הקציר לחג השבועות שהרי בכל פנה ופנה מוצאים שהכתוב קורא

לעצרת בשם "חג הקציר", "יום הביכורים", "ביכורי קציר חטים" וכו'. אך יותר מזה נראה שכיוון השני נכון מדויק בלשון המדרש הלכה במקום אחר.

המכילתא דר' שמעון בר יוחאי על הפסוק "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חודש האביב כי בחודש האביב יצאת ממצרים" בס' כי תשא (ל"ד, י"ז) אומרת: "למועד חודש האביב — יכול בזמן שיש אביב אתה עושה פסח, ואם לאו אין אתה עושה פסח ת"ל "את חג המצות תשמור" — בין שיש לך אביב בין שאין לך אביב, אם כן מה ת"ל "למועד חודש האביב"? עשאו הכתוב סימן לו" — במבט ראשון דרשה זו דומה לזו שראינו בספרי ביחס לשבועות. אך לכאן כאן צריכים להבין כאופציה הראשונה שהרי המדרש מוסיף את המילים שהביטוי "אביב" הוא רק "סימן לו". זאת אומרת שביסודו אין החג מוגדר כחג האביב, אלא זה מתקיים בחודש האביב וחשוב שזה יהי מועד קיומו בבחינת סימן וציון דרך כפי שהדגשתו בתוך המאמר. בניגוד לכך אצל הדרשה של "שבועות" לא מופיע במסקנה שה"קציר" הוא רק סימן לו, ולכן מסתבר לומר ששם אף במסקנה נשמר הקשר המהותי בין חג השבועות ותופעת הקציר.

הערות

1. ועי' בהרחבה בשו"ת "דברי מנחם" לר' מנחם כשר ז"ל, חלק א' סי' ל"ג.
2. הל' שמיטה ויובל פרק י', הל' א', וראה במנחות — ס"ה: תד"ה וספרתם.
3. עי' במנחת חינוך, מצווה ש"ו, ואחרים ואכמ"ל.
4. תד"ה "אמרה תורה" ועי' במקור הדברים בספר הישר לר"ת — חלק התשובות — סי' מ"ג — מ"ד.
5. ראה בדברי ר"ת בספר הישר, סי' מ"ד, ובהקדמה לספר הישר — חלק החידושים.
6. ודאי שהדברים ניתנים להיאמר במסגרת שיטת ר' סעדיה גאון שהחשבון, ולא הראייה, הוא עיקר במצוות קידוש החודש, ראה תורה שלימה, כרך י"ג עמ' מ' — ס"ו. וכן לדעת הרמב"ן בהשגות לספר המצוות סי' קנ"ג שכותב: "ואני סבור שאין קידוש החודש מעכב בחדשים ולא הצריכו חכמים לאמר "מקודש מקודש" אלא שהוא מצווה לפרסומי מילתא בעלמא, אבל מכיון שהסכימה דעת ב"ד שיהיה חודש הזה מלא או חסר קורא אני בו: "אשר תקראו אותם"... וכן אמרו שמצווה לקדש על פי הראייה ואינו מעכב... אי נמי צריכין ב"ד קאמר לחשוב בהם ולהסכים ביחד אם מלאים אם חסרים". הדברים גם כן ניתנים להאמר, אלא שאף לפי שיטת הרמב"ם שקידוש ב"ד הוי מצווה לעיכובא, עדיין יש מקום לדברי ר"ת על סמך דברי הרמב"ם בהל' קידוש החודש (פ"א, ו' — ז'): "ב"ד מחשבין בחשבונות כדרך שמחשבים האיציטגנינים שיודעין מקומות הכוכבים ומהלכם וחוקרים ומדקדקים עד שידעו אם אפשר שיראה הירח בזמנו שהוא ליל שלשים או אי אפשר, אם ידעו שאפשר שיראה יושבין ומצפין לעדים כל היום כולו שהוא יום שלשים. אם באו עדים ודרשום וחקרום כהלכה ונאמנו דבריהם מקדשין אותו, ואם לא נראה ולא באו עדים משלימין שלשים ויהיה חודש מעובר.

ואם ידעו בחשבון שאי אפשר שיראה אין יושבים יום שלשים ומצפין לעדים, ואם באו עדים, יודעים בוודאי שהן עדי שקר או שנראית להם דמות הלבנה מן העבים ואינה הלבנה הוודאית. מצווה עשה מה"ת על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש וכו'" וראה גם בפרק י"ח, ח' י"ב שם, וברבינו חננאל למס' ר"ה דף ה'.

7. נדפס מחדש בקובץ חידושי תורה, במיוחד עמ' נ"א — ס'.
8. שם עמ' נ"ז. ועיי' בהרחבה ב"שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל", חלק א', עמ' קכ"ט — קל"ג, קל"ה — קמ"ב.
9. שם עמ' קל"ב.
10. ועיי' ב"שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל" — חלק א', עמ' ר"מ — רמ"ב שהרב שליט"א מעלה חילוק דומה ביחס לקריאת התורה בעצרת. וראה גם בפרקי מועדות, לר' מרדכי ברויאר שליט"א, פרק "חג השבועות", עמ' 347-378 בהרחבה.
11. אך ראה ב"חידושים וביאורים לש"ס" לר' מנחם מענדל שניאורסאן שליט"א [הרבי מחב"ד] פרק ל"ו, שתפס כדבר פשוט שלא כדברינו, ובין היתר כותב: "והנה בשייכות זו של שבועות לספירת העומר אין הכוונה שעצם היו"ט דשבועות נפעל על ידי הספירה שמ"ט ימים שסופרים בפועל אי שחייבים לספרם פועלים וגורמים שהיום שלאחריהם יהיה יו"ט... ואין לומר שהספירה של כלל ישראל פועלת גם אצלם את החג... שהרי לא מצינו מציאות כספירה דכלל ישראל, כנ"ל, והמציאות היא שכל אחד סופר לעצמו". תודתי נתונה לר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א שהפנה תשומת לבי למקור זה.
12. ראה "ספר החילוקים בין אנשי מזרח לאנשי מערב" הוצאת דר' מרדכי מרגוליות ז"ל, סי' מ"ד.
13. "שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל", חלק א', עמ' קל"ב.
14. שם.
15. ויתכן אם כך להסביר למה נהגו כך בני ארץ ישראל, שהרי בקידוש החודש ומועדים נאמר דין מיוחד שבני ארץ ישראל קובעים, המבוסס על הפסוק "כי מציון תצא תורה", וכדברי הרמב"ם בהל' קידוש החודש פ"ה, י"ג — "זה שאנו מחשבין בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו ואומרין שר"ח יום פלוני ויום טוב ביום פלוני, לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחוצה לארץ. ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם". וכל ההסבר שלנו הוא שלא כפירושו של דר' מרגוליות ז"ל בספרו עמ' 167, עיי"ש.
16. עיי' ב"חידושי רבינו חיים הלוי", הל' שמיטה ויובל, פ"י, ה' בהרחבה.



חידושי מסכת שבת

מאת ראשי הישיבה, רבניה, מחנכיה,

הנהלתה, מוסמכיה, ותלמידיה

הרב מרדכי וויליג
ר"מ וסגן ראש כולל להוראה

הערות בענין שהי' והחזרה

שני טעמים לאיסור החזרה

א) תנן (שבת לו:) כירה שהסיקוה בקש או בגבבא נוחנין עלי' תבשיל. בגפת או בעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר. וכגמ' (שם) איבעיא להו, האי לא יתן לא יחזיר הוא, אבל לשהות משהין אע"ג שאינו גרוף ואינו קטום ומחני' חנני' היא דתניא חנני' אומר כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר לשהותו ע"ג כירה אע"פ שאינו גרוף ואינו קטום. או דלמא לשהות תנן ואי גו"ק אין אי לא לא, וכ"ש להחזיר, עכ"ל הגמ'.

מבואר בגמ' שיש שתי גזירות חז"ל בענין זה, שהיית קדירה ע"ג כירה מערב שבת, והחזרת קדירה ע"ג כירה בשבת. ובטעם איסור שהי' והיתר גו"ק פי' הר"ן (שם), דאוסר להשהות מע"ש שמא יחתה בגחלים בשבת, ומשו"ה כל שגו"ק דאיכא היכרא שמסלק דעתו מלחתות שרי, וכן בקש וגבבא לא חיישינן שמא יחתה בגחלים, משום דקש וגבבא אין בהם גחלת. וכ"כ ש"ר (שם), וכ"ה בשו"ע (או"ח סי' רנג ס"א).

ובטעם איסור החזרה נחלקו הראשונים, דר"ת בס' הישר (סי' רלה, ומובא בשעה"צ שם סקל"ז) פירש שיש חשש גדול יותר שיחתה בגחלים מכיון שנצטננה קצת כשהסיר מן האש, ולכן אינו מחזיר ע"ג אש מגולה אע"פ שהמאכל הגיע לכמאכל בן דרוסאי וקיי"ל כחנני' דמותר בשהי', דהחזרה חמורה יותר. ונראה דכן דעת בעל המאור שכתב וז"ל, שכל שאנו מחמירים ואוסרים... בכירה בענין הזה איננו אלא משום גזירה שמא יחתה בגחלים, עכ"ל, ומלשונו נראה דכל האיסורים, כלומר שהי' והחזרה, משום שמא יחתה הם.

אבל הר"ן (מ:) כתב וז"ל: אבל ע"ג האש ממש אסור (להחזיר) אא"כ גו"ק, דהא אסקינן לעיל דאפילו תבשיל המצטמק ורע לו אסור להחזירו ע"ג כירה שאגו"ק, הלכך דוקא כנגד המדורה הוא דשרי. וכן נמי מותר לתת ע"פ קדירה חמין בשבת תבשיל שנחבשל מע"ש כל צרכו לחממן... לפי שאין דרך בישול בכך, ואע"פ שהקדירה נתונה על האש, עכ"ל. ומזה נראה, דטעם

איסור החזרה משום דנראה כמבשל, וכמש"כ הר"ן במתני', דלא מחזירין משום דמיחזי כמבשל בשבת, ולכן אסור אע"פ שמצטמק ורע לו, ואין כ"כ חשש חיתוי בגחלים, ומותר להחזיר ע"ג קדירה, דכיון דאין דרך בישול בכך אינו נראה כמבשל, ולטעם שמא יחתה יתכן דמותר להחזיר במצטמק ורע לו, ואסור להחזיר ע"ג קדירה, ויתבאר לפנינו.

והנה גם רש"י פירש במתני' דאין מחזירין משום דמחזי כמבשל. אבל המהר"ם כתב דע"כ פירש כן רק לשיטת ב"ש (שם), דהחזרה אסורה גם בגו"ק. אבל למאי דקיי"ל כב"ה דמותר להחזיר בגו"ק, ע"כ טעם האיסור משום שמא יחתה, ולזה מהני ההיכר בגו"ק, דאילו לענין נראה כמבשל לא מהני גו"ק, עכ"ד. אך נראה דאף אם נאמר כן לרש"י, מ"מ הר"ן בודאי לא ס"ל כן, שבאיבעית הגמ' הנ"ל כתב וז"ל: האי לא יתן לא יחזיר הוא, משום דס"ל דמחזיר בשבת נראה כמבשל אם אינה קטומה, עכ"ל. הרי שקטומה מהני להסיר איסור נראה כמבשל, וא"כ זהו טעם האיסור אף לב"ה, וכדבריו (מ:) הנ"ל.

נ"מ לע"ש וע"י גוי

(ב) והנה ר"ת (בס' הישר שם, ובתוס' לו: ד"ה וב"ה) סובר דאסור להחזיר ע"ג אש מגולה במתבשל כמאב"ד, אף בע"ש סמוך לחשיכה, כל שאילו הי' צונן לא הי' שהות ביום כדי להתחמם, והר"ן במשנה חולק, דהא קיי"ל כב"ה (יז:) דמתירין בכולן עם השמש, וכיון שמותר לבשל בע"ש ק"ו דמותר להחזיר, והר"ן לשיטתו, דהחזרה אסור משום דנראה כמבשל. אבל לתוס', דהחזרה אסורה משום שמא יחתה, שפיר י"ל דאסור אף בע"ש, וכשהי', די"ל דאסרו שהי' והחזרה בע"ש שמא יחתה בגחלים בשבת. אמנם אין הכרח שיש איסור החזרה בע"ש לטעם שמא יחתה, אבל לטעם נראה כמבשל בודאי אין איסור כזה. והרמ"א (שם ס"ב) שכתב שטוב להחמיר ולאסור החזרה סמוך לשבת, ע"כ חושש לטעם שמא יחתה, ואף להמקילים שנהגו כמותם, ע"ש, י"ל דזהו טעם איסור החזרה, וכנ"ל.

והנה הרמ"א (שם ס"ה) כתב וז"ל, וכל הדברים שאסור לעשות מדברים אלו אסור לומר לאינו יהודי לעשות. ובבה"ל (שם ד"ה להחם) כתב בשם הפמ"ג, דכיון דקיי"ל דשבות דשבות לצורך שבת שרי לכתחילה, אפשר דהמיקל להחזיר ע"י גוי אין גוערין בו, ובמהרי"ט מתיר לכתחילה. ובסימן זה משמע מכמה פוסקים דאין סוברין כן, עכ"ד. ולשון זה צע"ג, דהרמ"א עצמו אסר בפירוש, וכנ"ל, ואף בדיעבד אסר המאכל (ס"א), אך צ"ב, דהלא שבות

דשבות מותר. ונראה ברור, דהרמ"א לשיטתו, דטעם איסור החזרה משום גזירה שמא יחתה, ובזה אין היתר דע"י נכרי, דיש לחוש שהנכרי יחזיר והישראל יחתה, ורק שהמעשה אסור בפ"ע יש להקל ע"י נכרי. וכ"כ בחזו"א (סי' לו סקכ"א), ושאפילו אם החזירו הקוף חייב להסירו שמא יבוא לחתות בעצמו, וכ"כ מו"ר הג"ר צבי שכטר שליט"א (אור המזרח). והמקילים כנראה ס"ל כטעם נראה כמבשל בלבד, אבל אנן קיי"ל לחומרא, וכרמ"א.

דין ע"ג קדירה

ג) והנה בשו"ע (ס"ה) כתב דמותר להחזיר ע"ג קדירה בשבת, לפי שאין דרך בישול בכך, וכר"ן הנ"ל, ובבה"ל (ס"ג ד"ה ויזהר) הקשה, דבר"ן מוכח שמותר ליתן לכתחילה בשבת ע"ג קדירה, ועדיפא מכירה גו"ק, והוי כמעמיד נגד המדורה. אבל בשו"ע (ס"ג) כתב דמותר להחזיר ע"ג קדירה הריקנית ויזהר שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע, וכמבואר בגמ' (לח: ושו"ע (ס"ב) לענין החזרה ע"ג כירה גו"ק, ודלא כמש"ש (ס"ה) דמותר אף בהניחו ע"ג קרקע, וצ"ע, עיי"ש. ותירץ בשם הפמ"ג, דבס"ה שאירי בעומדת ע"ג קדירת חמין, לא נחשב כלל כעומד ע"ג כירה, ולהכי מותר אף ליתן לכתחילה בשבת. משא"כ בקדירה ריקנית, שדינו רק בכירה גו"ק, ואסור אם הניחו ע"ג קרקע.

וכל זה לענין החזרה, ולענין שהי' כתוב בבה"ל (סי' רנח ס"א ד"ה מותר) בשם הפמ"ג (א"א סק"א) דיש לע"ג קדירה דין שהי' וצריך שיהי' מבושל כמאב"ד להרמ"א (סי' רנג ס"א) שפסק כחנני'. והקשה הפמ"ג (שם) על דין זה, דהא קיי"ל דע"ג דקדירה לא גרע מע"ג כירה גו"ק, ובזה קיי"ל דמותר להשהות אף בלא נתבשל כמאב"ד. ותירץ וז"ל: דזהו בריקנית וצוננת, משא"כ כשהתחונה חמה ע"ג אש, יש לעליונה ג"כ דין שהי', עכ"ל. ולכאורה צ"ע"ג, דהפמ"ג בעצמו פסק דע"ג קדירת חמין קל יותר מע"ג קדירה ריקנית, ומותר להושיב מאכל שנחבשל כל צרכו עלי' בתחלה בשבת, כלומר אף שלא הי' ע"ג האש בשבת כלל, אף שאסור לעשות כן בקדירה ריקנית, ולמה פסק להפך לענין שהי' בלא הגיע לכמאב"ד, דע"ג קדירה ריקנית מותר וע"ג קדירה מלאה חמין אסור, וצ"ע.

ונראה, דלעולם לענין נראה כמבשל יש להקל בקדירה מלאה, דאין הדרך לבשל כשהחום עולה מהאש באמצעות החמין שבקדירה. אבל לענין שמא יחתה בגחלים, קדירה ריקנית, שאינה רגילה להיות עומדת ע"ג האש, הוי

היכר, ודין הכירה שתחתיו כקטומה, משא"כ קדירה מלאה חמין, שתמיד מצוי' ע"ג הכירה, איננה היכר, וחששו שיחתה בגחלים, אא"כ הגיע התבשיל לכמאב"ד, שאז מותר אף באם מגולה לחנני' ולהרמ"א שפסק כוותי'. ולכן בשהי', שאוסר משום שמא יחתה, קדירה מליאה חמין לא מהני להיכר כקטומה, ובעינן כמאב"ד. ובהחזרה, שאסור להר"ן משום דנראה כמבשל, מותר ע"ג קדירה מליאה אף בהניח ע"ג קרקע, כי לא נראה כמבשל, משא"כ בקדירה ריקנית. אמנם במג"א (סקל"ג) כתב בשם המ"מ שאין חשש חיתוי ע"ג קדירה מלאה, שאין דרך בישול בכך. אך דבריו צ"ע, וכנ"ל, ובמ"מ לא דן בחשש חיתוי כלל.

ולפי"ז להשיטות דהחזרה אסורה משום שמא יחתה, אסור להחזיר ע"ג קדירה מלאה. וכ"כ בשו"ע (סי' שיח ס"ז וח') בדעה הב', ומקור ב' הדעות בב"י (סי' רנח) בשם ר' ירוחם. ואף שסיים וראשון נראה עיקר, וכדסתם לעיל (סי' רנ"ג), לכאורה למאי דקיי"ל כהרמ"א, שהאיסור משום שמא יחתה, יש להחמיר בזה, וצ"ע לדינא. ובקדירה כפולה הנהוגה אצלנו, אף דהמאכל מתחמם באמצעות חום המים, אסור להחזיר עלי' לכו"ע, דהדרך לבשל בה בחול, ולא שייך טעם הר"ן דאין דרך בישול בכך. ואף דהר"ן כתב סברא נוספת, דמאכל שאין דרכו לבשל שם מותר, שהדבר מוכיח שאינו מחזיר אלא כשביל שיחמם, ולפי"ז יש להתיר בניד"ד בבשר וכדו', הא כתב בבה"ל (ס"ג הנ"ל) דלא קיי"ל כסברא זו.

מור"ל, סמיכה ושהי' מחדש

ד) והנה במאכל שמבושל כ"צ ומצטמק ורע לו, אוסר הר"ן להחזירו ע"ג כירה אגו"ק, ע"פ הגמ' (לח:), וכ"כ בשו"ע (ס"א). אבל בחדושים המיוחסים להר"ן, ולא נודע מחברו, כתב (שם) בפירוש דמותר, ודחה הראי' מהגמ', עיי"ש. וכ"כ באגלי טל (אופה ס"ק נ"ג) ע"פ התו"י (לז:), ודחה הראי' מהגמ' בע"א, עיי"ש. ובפשוטו נראה, דאם האיסור משום נראה כמבשל, א"א לחלק בין מור"ל ומוי"ל, כל שנתבשל כ"צ (אך עיי"ש באג"ט), וזוהי שיטת הר"ן והשו"ע. אבל אם איסור החזרה משום שמא יחתה, שפיר יל"ח כהמיוחס להר"ן, דלא גזרו במור"ל, וכדמצינו בשהי' לרבנן דפליגי אחניי', דגזרו במוי"ל ולא במור"ל, וכשו"ע (שם) ע"כ הגמ' (לז:). אמנם אין זה הכרח, דהחזרה חמורה משהי', וכדמוכח מנתבשל כמאב"ד לחנני', אבל עכ"פ יש מקום לחלק, וכנ"ל.

וכנראה דאמנם כן היא שיטת המיוחס להר"ן, דהנה נחלקו הפוסקים

במה דהסיקו בגמ' (לז.) דסמיכה, כלומר שהקדירה אינה ע"ג הכירה ממש אלא סמוך לה, מותרת, דהרמב"ם (שבת פ"ג ה"ז, י) פירש דרך שהי' סמוך לכירה מותר, אבל אסור להחזיר סמוך לכירה. ובאו"ש (רפ"ג) פירש שהרמב"ם סובר כטעם נראה כמבשל, ולפי טעם זה אין לחלק בהחזרה בין ע"ג הכירה וסמוך לה. אבל בחידושים המיוחסים להר"ן מתיר סמיכה בהחזרה, ומובא בשעה"צ (ס"ק כ), ולהנ"ל מוכח שסובר כטעם שמא יחתה, וכמשכ"ל דרק לטעם זה אפשר להתיר החזרה במור"ל. ולפי"ז הרמ"א (ס"ה) שמקיל בסמיכה בהחזרה, הולך לשיטתו, שאיסור החזרה משום שמא יחתה, וכנ"ל.

וע"ש בשעה"צ (ס"ק כ"א), דאף די ש מקילים בסמיכה לכתחילה בשבת, מ"מ בחידושים המיוחסים להר"ן מחמיר בזה, וצ"ב, מ"ש סמיכה מחדש דאסורה מסמיכה בהחזרה דמותרת. ונראה, דבגדר האיסור להחזיר כשהניח ע"ג קרקע, דנידון כבטלה שהי' ראשונה והוי כמשהה לכתחילה [ע' רש"י (לח:) ומ"ב ס"ק נ"ה]], כתב בעל המאור, משום דנראה כמבשל לכתחילה בשבת, אע"פ שבהחזרה אסור משום שמא יחתה, וכנ"ל, וכן פירש בתוס' הרא"ש (לח:) דין פנוי ממיחם למיחם, דבטלה שהי' ראשונה והוי כמו שהי' חדשה ומבשל בשבת, כלומר שנראה כמבשל, ולפ"ז המיוחס להר"ן ג"כ מחלק כן, דהחזרה אסורה משום שמא יחתה, ולכן סמיכה מותרת, אבל לסמוך לכתחילה בשבת אסור משום דנראה כמבשל. והמקילים בזה ס"ל כתוס' ד"ה פינה (שם), דאף אם בטלה שהי' ראשונה ונידון כמשהה לכתחילה בשבת, אסור משום שמא יחתה, וא"כ סמיכה מותרת. או, דסמיכה מותרת לטעם נראה כמבשל, ודלא כהרא"ש.

שהי' בכמאב"ד ופחות ממנו

ה) ולענין מחלוקת חנני' ורבנן, נחלקו הראשונים לדינא, דהרי"ף פסק לחומרא, וס"ל דאסור להשהות ע"ג כירה אגו"ק אח"כ מבושל כ"צ ומור"ל, ובתוס' (לז. ד"ה לעולם) פסקו כחנני', ובשו"ע (ס"א) כתב שתי השיטות, והרמ"א כתב דנהגו להקל, וכנ"ל, וע"ש בשו"ע, דלשיטה זו א"צ גו"ק אלא כשלא הגיע לכמאב"ד. והקשה רע"א, דהרא"ש כתב בשם ר' יונה דאסור להשהות ע"ג כירה גו"ק אא"כ הגיע לכמאב"ד, ולכן הזכיר הרי"ף (כ.). שיעור כמאב"ד להורות דבפחות מזה אסור להשהות אף אם הכירה גו"ק. ולכאורה לק"מ, דהרא"ש כ"כ אליבא דהרי"ף, וכאן השו"ע מביא שיטת התוס' דקיי"ל כחנני', ודלא כהרי"ף. ובלא"ה, הלא הר"ן כתב דהרי"ף נקט שיעור כמאב"ד לענין צלי, דכיון דאין דופן קדירה המפסיק יחרך התבשיל

ול"ח לחתוי בכמאב"ד, וכ"כ בשו"ע (סי' רנ"ד ס"א), וא"כ לא קיי"ל כסברת הרא"ש אף אליבא דהרי"ף.

והנה לשון השו"ע לשיטה זו היא, וי"א שכל שנתבשל כמאב"ד או שנתבשל כ"צ ומוי"ל מותר להשהותו ע"ג כירה, ודייק רע"א מלשון זה, דהתוס' ס"ל כבעל המאור, דאף דקיי"ל כחנני, מ"מ אם מוי"ל אסור, ולא התיר אלא כמאב"ד ומור"ל ורק במבושל כ"צ ומוי"ל יש להתיר, עיי"ש. ולכן השו"ע הזכיר מוי"ל רק במבושל כ"צ, להורות דכמאב"ד ומוי"ל אסור. ויש לדחות, דהרמב"ן כתב על דברי בעל המאור וז"ל: ואלו דברי תוהו, שכל מאב"ד מתבשל ומוי"ל הוא עד שיתבשל כ"צ. עכ"ל הרי שבמציאות אין אפשרות של כמאב"ד ומור"ל להרמב"ן. ולפי"ז ניחא לשון השו"ע שהזכיר מוי"ל רק במבושל כ"צ, דכשאין מבושל כ"צ פשיטא דמוי"ל, ולעולם מותר בכמאב"ד בכל אופן, וכתוס' דלא כבעל המאור.

עוד הקשה רע"א על הא דהשו"ע מתיר שהי' בפחות מכמאב"ד בגו"ק, דהי' לו לחוש לשיטת הרשב"א (יח:) שאסור משום חשש מגיס. ונראה, דע"כ לא ס"ל כן, דהרשב"א לשיטתו דאין בישול אחר בישול אם כבר הגיע לכמאב"ד. אבל השו"ע (סי' שיח ס"ד) פסק דיש בישול אחר בישול א"כ נתבשל כ"צ, וא"כ אם נחוש ע"כ אסור בגו"ק אף בכמאב"ד, וזה א"א. וגם לא ס"ל כשיטת הרמב"ן ברשב"א (שם), דאין מגיס אחר מגיס (שם סי"ח). וע"כ ס"ל דלא חיישינן להגסה כלל.

והנה במשנה מבואר דנותנין תבשיל ע"ג כירה שהסיקוה בקש וגבבא, וכנ"ל, ובגמ' (לו:) מבואר דלחנני נותנין ר"ל מחזירין. ולכאו' צ"ע, דבשלמא אם החזרה אסורה משום שמא יחתה בגחלים, מובן הא דמותר בקש וגבבא, כי אין גחלים, אבל למ"ד דאסור משום נראה כמבשל, מ"ש קש וגבבא מגפת ועצים. והי' מקום לומר דאמת הא בהא תליא, דלטעם נראה כמבשל ע"כ קיי"ל דרבנן, ונותנין ר"ל משהין מע"ש. ואמנם הרי"ף והרמב"ם, דס"ל דהאיסור משום נראה כמבשל, וכמ"ש האו"ש, פסקו כרבנן. והתוס', שפסקו כחנני, ס"ל דאיסור החזרה משום שמא יחתה.

ומ"מ אאל"כ לכו"ע, דהא הרשב"א ס"ל דאיסור החזרה משום נראה כמבשל, ואעפ"כ נוטה לפסוק כחנני. ועכצ"ל דס"ל דקש וגבבא, מפני שאין גחלת, אין האש חזקה כ"כ, ואינו דרך בישול כ"כ, ולכן לא אסרו משום נראה כמבשל, ודו"ק. וכן מוכח בבה"ל (ס"א ד"ה מותר) שהתיר החזרה

בקש וגבבא ע"פ הגמ' הנ"ל דקאי לשיטת חנני, אף לדעה הא' בשו"ע דקאי כרבנן.

אפו בו בע"ש

(ו) וכעין סברא זו מצינו ברמ"א (ס"ה) וז"ל: ויש מתירין ליתן לתוך תנור שאפו בו מבעו"י... דלא נשאר בו רק הכל מעל ואין לחוש לבישול, עכ"ל, ובמ"ב (ס"ק צ') פירש דכיון דיש רק חום מועט, אינו נראה כמבשל, ובשעה"צ (ס"ק פ"ח) הוסיף, דאף דיש חום שהיס"ב, מ"מ דאין דרך לבשל בתנור כזה שחומו הוא רק מאפי' דאתמול, דבכל כירה גרופה ע"כ הסיר הגחלים מבעו"י, דאסור לגרוף בשבת, וכתוד"ה וב"ה, ולרוב הפוסקים גרופה ר"ל דהסיר הגחלים חוץ לכירה לגמרי (מ"ב ס"ק י"ד), ודלא כבעל המאור שפירש שגרפם לצד אחד, וא"כ מ"ש הוחם מאתמול מסתם כירה גרופה דאוסר להחזיר לתוכה, וכגמ' (לז). ושו"ע (ס"א). וי"ל, דראית בעל המאור מהא דאסור להשהות ע"ג תנור גרוף (לח:), ואם גרף ר"ל לגמרי למה אסור. והרמב"ם (פ"ג ה"ו) תירץ, דא"א שלא ישאר בו ניצוץ אחד, וממנו ראוי לחזור ולהסיק בתנור שהבלו גדול. ועפ"ז י"ל דאף דע"ג כירה לא חששו, כי הבלה מועט, וכמש"כ הרשב"א (לו:), מ"מ לתוך הכירה, דנפיש הבל"י, התמירו וכ"כ הרמב"ן (לו:). ואף שפירש שם דהוי כמבשל בשבת, כל' דנראה כמבשל, וכר"ן ורשב"א הנ"ל, מ"מ י"ל כן גם לטעם דשמא יחתה, אבל בחומם מאתמול, דאפשר שאין שם ניצוץ כלל, לא גזרו, ודו"ק.

עכ"פ מבואר במ"ב דבהוחם מאתמול אינו נראה כמבשל, שאין דרך בישול בכך. וכעין זה צ"ל בקש וגבבא אם קיי"ל כחנני וקיי"ל כטעם נראה כמבשל, וכהרשב"א הנ"ל.

ועיי"ש ברמ"א וז"ל: ויש מחמירין בזה, ואם הוחם כ"כ בתנור שהיס"ב אסור, עכ"ל, ובמ"ב (ס"ק צ"ג) כתב דצ"ל שאם הוחם וכו', דאל"ה אפילו להיש מחמירין שרי. ובשעה"צ (ס"ק צ"ג) מבואר שכ"כ הגר"א, ועכצ"ל כן, דלא מצינו איסור החזרה כשאיס"ב. ובמקור הדין בכלבו, מובא בב"י, כתב דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים, אבל בפחות מיס"ב פשוט דהתירו.

ולגירסא שלנו י"ל, דהנה בחזו"א (סי' ל"ז ס"ק ח') כתב וז"ל: ויש להסתפק אם סמוך לפי התנור איס"ב ובעמקו יס"ב אי מותר להחזיר, ומסתבר דאסור, שאין למסור לכל אחד תורתו בידו ואין כאן מחיצה המגדרת בין מקום האסור למקום המותר, עכ"ל. ולפי"ז י"ל שהרמ"א מיירי בכה"ג.

או שמכיון שבתנור זה הי' חום שיס"ב, וקשה לשער מתי נעשה איס"ב, אסרו לכל השבת, ודו"ק.

אך באמת נראה דהעיקר כהגר"א והמ"ב, שהרי הכלבו הוכיח בדבריו מרש"י (לח:), שדנו על החזרה ע"ג כירה גרופה ביום השבת, אף שהוסרו הגחלים מזמן, ועפ"י צדד דלא נתנו דבריהם לשיעורים, ואסרו אף בהוחם מאתמול, אף אם לא שייך טעם האיסור עכשיו, ולא הזוכר בדבריו שאיס"ב כלל. ולכן נראה שמותר להחזיר לתוך תנור שלנו כשיש רק אש קטנה תמידית למטה שממנה מדליקים האש הגדולה, שהרי איס"ב בתנור, ונראה שמותר אף להחזו"א הנ"ל.

ונראה שמותר להחזיר בע"ש סמוך לחשיכה לתוך תנור שלנו כשכבר כיבה את האש, אף אם היס"ב בתנור, דבתנור שלנו שהאש נכבה לגמרי ברגע אחד כשמפסיק את הגז, י"ל דאף המחמירין ברמ"א מודים שמותר, דאין כאן נתינת דבריהם לשיעורים, וכן פסק הר"ד שמעון איידר בהל' שבת (הל' תתתסה).

דין הבלעך

ז) ולענין אש קטומה, נהגו לכסות האש בכיסוי של ברזל שקורין בלעך, ודלא כחזו"א (שם סקי"א) שמצריך קדירה ריקנית דוקא, וכשו"ע (ס"ג), כדי למעט חומו יותר, עיי"ש. ומצוי שבחלק מהבלעך איס"ב כברזל עצמו, וק"ו במאכל שהושם ע"ג, שזהו באמת הקובע, וכחזו"א (ס"ק ח'). ומעתה יש לעיין אם מותר לתת קדירה לכתחילה בשבת על חלק זה מהבלעך שאיס"ב. ובהל' שבת (הע' תתרעג) אסר ע"פ החזו"א (שם) הנ"ל, דאין למסור לכל אחד תורתו בידו, ואין מחיצה המבדלת בין יס"ב לאיס"ב.

ולכאורה נראה, דדין זה תלוי בהגדרת חלק הבלעך שאינו ע"ג האש ממש, שאם דינו כע"ג האש, שפיר י"ל כנ"ל, דלא חילקו בע"ג האש בין יס"ב לאיס"ב, כמו שלא חילקו בתוך התנור להחזו"א. אבל אם דינו כסמוך לאש, לכאורה מוכרח דמותר, דאל"כ ייאסר עד סוף העולם, להאוסרים סמיכה בהחזרה, וע"כ שבסמיכה א"א לומר שאסרו כשאיס"ב. ואמנם בהל"ש (הע' תתרעח) התיר להעביר מחלק הבלעך שלא ע"ג האש לחלק שע"ג האש, דלא גרע מכירה אחרת שברמ"א (ס"ב). ומזה נראה דחלק הבלעך שלא ע"ג האש דינו כע"ג כירה, ולא כסמוך לה, וא"ש הא דאסר להחזיר אף כשאיס"ב, וכמש"כ החזו"א לענין תוך התנור וכנ"ל.

אך עיי"ש (הע' תת"רס"א) שצדד דהחלק שלא ע"ג האש נידון כסמוך
להאש ולא כע"ג האש. ומ"מ י"ל דמותר להעביר משם לע"ג האש, וכחזו"א
(ס"ק י), דמסמיכה לע"ג מותר. ולפי"ז נראה דאין לאסור להחזיר ע"ג חלק
הבלעך שאיס"ב, וכנ"ל.

ובעיקר ההיתר דמסמיכה לע"ג מותר צע"ק, דבחזו"א (שם) כ"כ
מסברא, דכל שיהוי אחד הוא (דראיתו מהירושלמי שלא הזכירו איסור
מסמיכה לע"ג יש לדחות, דלא דנו שם על סמיכה כלל, עיי"ש), ואינו
מוכרח, די"ל דמסמיכה אינה בכלל שיהוי. וכמ"ש בעצמו (סקי"א) דאסור לתת
קדירה, שהשהה ע"ג קדירה מע"ש, ע"ג הבלעך בשעת, דאין דינה כשהי'
בע"ג הקדירה. ובאמת דין זה צ"ע, למשכ"ל בשם הפמ"ג (בה"ל סי' רנח),
דאסור להשהות ע"ג קדירה בלא הגיע לכמאב"ד, ומוכח דדינו כשהי', והי'
נראה דמותר להורידה ע"ג הבלעך בשבת, וצ"ע. ומאידך, בסמיכה, דא"צ
כמאב"ד לשהות, דאין דינו כשהי', יתכן דאסור להעביר לע"ג האש,
וכמשכ"ל.

ועיי"ש בחזו"א (ס"ק י'), דאסור להעביר מהחלק שאיס"ב להחלק
שהיס"ב, דכשאיס"ב לא חשיב שיהוי והו"ל משהה בתחלה בשבת. אבל
בהל"ש (הל' תת"רעו) כתב דהגרמ"פ וצ"ל מתיר, דמכיון שהוא על הבלעך
שעל התנור לא נחשב חזרה, וצ"ב. ואולי ס"ל דכל הבלעך נידון כע"ג האש
ממש, וכצד א' הנ"ל, ולפי"ז נידון כקדירה רחבה מאד, שהאש בצדה האחד,
ובצדה השני יתכן דאיס"ב, ואעפ"כ אין איסור להעביר מחלק אחד שבקדירה
להאחר, ודו"ק.

אולם יתכן דכוונת הגרמ"פ למש"כ באג"מ (ח"ב סי' ס'), להקל
לכתחילה בהניח ע"ג בפסל ודעתו להחזיר שלא נצטנן לגמרי, ודלא כנראה
ברמ"א (ס"ב) דבעינן עודה בידו דוקא, עיי"ש. והגרש"ז אויערבך שליט"א
(בשש"כ פ"א הע' קיא) צדד דבנ"ד נחשב כעודה בידו, עיי"ש.

בטלה שהי' ראשונה

ח) ובעיקר דין עודה בידו ודעתו לחזיר, בגמ' (לח:) נחלקו אם צריכים
שני חנאים אלו להתיר החזרת תבשיל ע"ג כירה גו"ק, או דדי באחד מהם,
והרמ"א פסק לחומרא וכנ"ל. ובבה"ל (ד"ה ודעת), הביא דיש מקילים דדי
באחד מהם, והקיל לעת הצורך בצירוף שיטת הרמב"ם שסובר שבעודה בידו
א"צ דעתו להחזיר, וכן בהניחה ע"ג ספסל ודעתו להחזיר בצירוף שיטת הב"י

דהניחה ע"ג קרקע דוקא מבטל שהי' ראשונה, אבל ע"ג ספסל דינה כעודה בידו. וכ"ז לעת הצורך, ודלא כאג"מ, הנ"ל שמתיר באופן זה אפילו לכתחילה, וכנ"ל.

ומקור דין ע"ג ספסל באיבעיא בגמ' (שם) בהניחה ע"ג מטה, ועלה בתיקו, והרמ"א מחמיר ומצריך עודה בידו דוקא. אבל הרמב"ם (פ"ג ה"י) כתב, והוא שלא הניח הקדירה ע"ג קרקע, וכתב הב"י דקרקע דוקא, שפסק להקל בתיקו דרבנן. ובגר"א (ס"ק מ"א) הביא דברי הירושלמי כמקור להר"מ, וז"ל: נתנו ע"ג ספסל נאמר אם הי' מפוחם מותר ואם לאו אסור. א"ר יוחנן ב"מ בשלא העביר את ידו ממנו, אבל אם העביר את ידו ממנו אסור, עכ"ל. אך הקשה הגר"א, שהירושלמי מקיל רק בלא העביר את ידו ממנו, והרמב"ם לא הזכיר דבר זה.

אולם בפיהמ"ש כתב הרמב"ם וז"ל, בתנאי שלא תונח הקדירה על דבר אלא שתהי' באויר עד שישפך ממנה ויחזירנה, עכ"ל. ומזה נראה להפך, דאסור אף בלא העביר ידו ממנו ומונח ע"ג ספסל, ועכצ"ל דהרמב"ם חזר בו, וכמש"כ הגרמ"פ, מובא בהל"ש (הע' תתק"ע), אך מש"ש דבהניחה ע"ג קרקע ולא העביר ידו ממנה מותר להירושלמי, בקרבן העדה (שם) נראה דרק ע"ג ספסל התירו בכה"ג, וכמש"כ בשש"כ (הע' נב).

ובהא דמצריך הירושלמי שיהי' מפוחם, י"ל דמיירי בדבר לח וכמ"ד יש בישול אחר בישול בלח, ולפי"ז דבעינן יס"ב וכקה"ע (שם) דבעינן רותח גמור, וכמג"א (ס"ק י"ט) לפי השו"ע (ס"ב וסי' שיח ס"ד). ולפי"ז בדבר גוש א"צ מפוחם כלל. ובבה"ל (ס"ה ד"ה ובלבד) כ"כ בשם הגר"א. אבל המג"א (ס"ק ל"ו) פירש דברי הרמ"א (ס"ה) ובלבד שלא שנצטנן לגמרי, דלא ר"ל בדבר לח ומשום בשול, וכשיטתו (סי' שיח סט"ו), אלא, וז"ל: ואפילו בדבר שאין בו מרק דלית לי' משום בישול אסור אם נצטנן, דה"ל כמניח לכירה לכתחילה בשבת, דלא התירו אלא חזרה, עכ"ל. כלומר דכמו דע"י הניחו ע"ג קרקע בטלה שהי' ראשונה ושוב אינו נידון כהחזרה, הוה"נ בנצטנן.

ודברי המג"א צ"ע, דבשלמא בהחזרה ע"ג כירה, י"ל כדבריו, וי"ל דאף דהירושלמי הזכיר מפוחם רק בהניח ע"ג ספסל, לעולם דבעינן לא נצטנן אף בעודה בידו. אבל הלא הרמ"א (ס"ה) מיירי באפו בו מבעוד יום, וכהשיטה דכיון דאין חשש חתוי ונראה כמבשל, אין איסור החזרה כלל, ולכן התיר אף לתוך הכירה, וא"כ אף אם נאמר דע"י שנצטנן בטלה שהי' ראשונה, מ"מ

צ"ל שמותר באפו מבעוד יום, וצ"ע.

ויש שמקילים להחזיר דבר יבש ע"ג הבלעך שהושם במקורו כליל שבת. ולכאורה להאג"מ הנ"ל, דכשלא הניח ע"ג קרקע, ודעתו להחזיר, מותר לכתחילה, א"כ אם נפסוק כהגר"א הנ"ל, דבדבר יבש מותר להחזיר אף בנצטנן, יש מקום לקולא זו, אכן נראה, דבאמת קרקע לאו דוקא אלא דיש יותר היסח הדעת בקרקע מבספסל, וא"כ כשהושם במקורו כל הלילה מסתבר דגרע מע"ג קרקע, ודו"ק.

ומ"מ יש מקילים, כשהי' על האש בכניסת השבת, ע"פ פירוש הר"ן בירושלמי, דא"צ עודה בידו אלא כשסלקו מהאש בע"ש, דהרמ"א (ס"ב) כתב דנהגו כהר"ן. אך ע"ש שהרמ"א מסיק שטוב להחמיר, דבבבלי לא נראה כן, ותוס' והרמב"ם לא ס"ל כן, וכמש"כ הב"י. ואף בירושלמי יש לפרש בע"א, וכמש"כ בשירי הקרבן (שם), שהר"ן גרס אם וכו' (עי"ש), ולגירסא שלנו מימרא בפ"ע הוא. וכ"כ בחזו"א (סק"ח), ועכ"פ לכתחילה אין להקל בזה.

פלטה חשמלית ושעון שבת

ט) ולענין פלטה חשמלית המיוחדת לחמם מאכלים ולא לבשל כלל, לכאורה פשוט דלא שייך הטעם דנראה כמבשל. וכשיש לה רק מדת חום אחת וא"א לשנות מדת חומה כלל, לא שייך הטעם דשמא יחתה. ולכן נראה דמותר לתת דבר יבש מבושל קר עלי' בתחלה בשבת, דהא לא שייך טעמי האיסור. וכ"כ בהל' שבת (הע' תקסו) ושכ"כ הגרמ"פ זצ"ל (בסוף הספר אות ל"ט, ולשונו שא"א לבשל, לכאורה לאו דוקא, ור"ל שאין הדרך לבשל, וכלשון השאלה שם, וכן העיד הר"ש איידר, שדעת הגרמ"פ להקל אף באפשר לבשל. ועכצ"ל כן, דלא משכח"ל א"א לבשל אלא כשאיס"ד, ואז מותר בכל אופן, וכנ"ל). ובשש"כ (הע' עב) החמיר בזה, וצ"ע, דלא שייך טעמי האיסור, וכנ"ל. ובהל"ש הוכיח דמותר כשלא שייך טעמי האיסור מהמ"ב (סק"צ) הנ"ל לענין תנור שאפו בו באתמול, וכמשכ"ל. ומש"ש בשש"כ (הע"א) דדומה לקש וגבבא, דמותר להחזיר ולא ליתן לכתחילה, יל"ח, דשם יש חשש חיתוי קצת, כדמוכח מדאסור לשהות בתנור, משא"כ בנד"ד.

ולענין תנור חשמלי שידלק ע"י שעון שבת, החזו"א (סי' לח סק"ב) אוסר בין בשהי' בין בהחזרה משום דשמא יחתה, כלומר שישנה מדת חומו,

אח"כ כשנדלק. והולך לשיטתו שאין מעשה ההחזרה אסור, אלא המצב של קדירה שנצטננה ע"ג האש, אף אם הוחזר ע"י קוף, והוה"נ בהוחזר כשאין התנור פועל, וכן הדין בשהי' עכ"ד. אבל יש מקילים עכ"פ בשהי', ויש מקילים אף בהחזרה, וכמבואר בהל"ש (הע' תרנ"ז, תר"ס).

והנה הרמ"א (ס"ה) כתב שמותר לגוי להושיב קדירה אצל תנור בית החורף או עליו, ומבערת השפחה אח"כ התנור ההוא (דהכל תולים אצל הצינה). וע"י זה הקדירות חוזרים ונרתחים. אבל ע"י ישראל אסור בכה"ג. ובחזו"א (סי' לז ס"ק כא) הקשה, איך מותר ע"י גוי, הלא נוצר מצב של החזרה שתדליק השפחה את התנור. ותירץ דאין דרך לבשל ע"ג תנור כזה מן הצד, וא"כ דומה כנותן כנגד המדורה, או ע"ג מיחם, או כסומך. וכן נראה מהמ"ב (ס"ק צ"ה) ושעה"צ (סקצ"ו). ולפי"ז מדינא מותר גם לאחר שהוסק אלא שנהגו להחמיר.

אך עיי"ש ברמ"א שסיים וז"ל: אבל אם הקדירות עדיין חמין מותר להעמידן אצל תנור בית החורף... (כדין) סמיכה בכירה שאגו"ק, עכ"ל. ומוכח שאסור להעמידן על התנור, אף שאין איסור בישול, ומזה נראה דאינו כנותן כנגד המדורה, ודלא כחזו"א הנ"ל. לכ"נ כתירוץ הראשון בחזו"א (שם) וז"ל: וע"כ צ"ל דחשבו הדבר לשהי' מע"ש ולא כחזרה, כיון שבשעת הנחה התנור צונן, עכ"ל. עוי"ל דכשאין אש אינו בכלל גזירת חז"ל כלל אף שידלק ע"י נכרי או שעון אח"כ, וכ"נ מד' הגרמ"פ (הל"ש שם).

ולפי"ז מוכח כמנהג העולם (במ"ב סקק"ג) [אמנם שם פי' ע"פ מש"ש (ס"ק פא), וזה צ"ב, וכמחה"ש (ס"ק מג), ותירוצו דחוק. וערע"א סוס"י רנט)], דמותר אף ע"י ישראל קודם היסק כשאין חשש בשול, דדינו כשהי', וכחזו"א, ואין איסור שהי' בהגיע לכמאב"ד לחנני', ולרבנן במבושל כ"צ ומור"ל. או כהגרמ"פ, ולדבריו מותר לרבנן במוי"ל. ולדברי שניהם לא אסרו משום נראה כמבשל כשאין שם אש, והרמ"א, שהתיר רק בסמיכה, מיירי כשכבר הוסק התנור, ולעיל, שאסר ע"י ישראל קודם היסק, היינו משום איסור בשול, וכמ"ב (סק"ק), דמיירי בנצטנן. וכן מוכח במקור הדין בתוה"ד המובא בב"י, שדן על איסור בישול, ולא על איסור החזרה.

וזה דלא כמג"א שאוסר להניח קודם היסק שמא יחתה בגתלים אח"כ (מ"ב סקק"ג), דלדבריו אינו מובן הא דהתיר הרמ"א ע"י נכרי, וכנ"ל. ולכאורה לפי"ז מותר להחזיר כשידלק אח"כ ע"י שעון שבת, וכהגרמ"פ. אמנם הוא אסר מטעם אחר, דאין להשתמש בשעון שבת כלל (אג"מ ח"ד

סי' ס') אך נראה דלא נהגו כן. והחזו"א אסר לפי תירוצו השני הנ"ל, אבל לפי תירוצו הראשון נראה דמוחר וכנ"ל, דאף דמצב של קדירה שנצטננה ע"ג אש אסור, וכנ"ל, זהו רק כשאש דולק כשהוחזר, ודו"ק.

דין החזיר באיסור בדיעבד

י) ולענין דיעבד פסק בשו"ע (ס"א) וז"ל: ואם שכח ושהה אם הוא תבשיל שבישל כ"צ מותר אפילו הוא מוי"ל, ואם לא בישל כ"צ אסור עד מוצ"ש. ואם עבר ושהה אסור בשניהם, עכ"ל. ומקורו בגמ' (לח.) לפירוש הרי"ף והרמב"ם, ועיי"ש ברש"י, תוס', הרא"ש, הר"ן והגמ"ר שכתבו פרושים אחרים, ומבואר בתוס' ובשו"ע שלחנני' בכמאב"ד מותר לכתחילה להשהות, ובפחות מזה אסור בדיעבד אף בשכח.

ושיטת הרי"ף והרמב"ם והשו"ע הנ"ל צ"ב, דמכיון שאסור להשהות לכתחילה אף במבושל כ"צ כל שמוי"ל, למה מותר בשכח ושהה בדיעבד במבושל כ"צ ואסור באינו מבושל כ"צ. וגם קשה קושית הטור, דלמה מחלק הרמב"ם בין עבר ושהה לשכח. הא בגמרא מייתי ראי' מעבר ושהה לשכח. ושמעתי בשם מו"ר הגרי"ד שליט"א, דהרמב"ם ושו"ע לשיטתם, דיש בשול אחר בשול בכמאב"ד, וא"כ י"ל דגדר גזירת חז"ל בעבר ושהה מאכל שאינו מבושל כ"צ היא, דנידון כאילו בשלו בשבת, דקי"ל, להרמב"ם והשו"ע (סי' שיח ס"א) דאסור אף לאחרים אפילו בשוגג. אבל כשכבר נתבשל כ"צ, א"א לומר שכאילו עבר על איסור בישול בשבת, וזוהי האבעיא השני' בגמ' (לח.), אם יש גזירה בפ"ע בדיעבד, וכקנס מיוחד. ובזה פסקו הרמב"ם והשו"ע, דקנסו רק בעבר ולא בשכח, דבקנס זה המיוחד שפיר יש לחלק ביניהם. ובגמ' הביאו ראי' מעבר לשכח רק באבעיא הראשונה, דמיירי בלא נתבשל כ"צ, דגדר הגזירה הוא דנידון כאילו בשלו הישראל בשבת, ובזה באמת דינם שוה לאיסור, וכפסק הרמב"ם, עכ"ד.

וכתב בהג"א (סי' ב) וז"ל: צ"ע אם החזיר באיסור בשוגג אם מותר באכילה או לא ודלמא דוקא שכח קדירה ובשלה שנתקן המאכל בשבת באיסור, אבל בהחזרה כבר הי' ראוי לאכילה ואינו נהנה כ"כ. ואע"ג דאם נכרי עשה לצורך ישראל מותר כה"ג, שאין הישראל נהנה ממנו כ"כ, מ"מ כשישראל בעצמו עשה איסור אפשר דקנסוהו רבנן, עכ"ל.

ובחזו"א (ס"ק ר"ד) נסתפק אם ההג"א מיירי במוי"ל או במור"ל, ומסיק לדינא כהרמ"א (שם) וז"ל: ואם החזירה גוי בשבת דינו כשכח ושהה,

ואם החזירו ישראל דינו כעבר ושהה, ואם מור"ל מותר שהרי לא נהנה מן האיסור, עכ"ל. והוסיף החזו"א וז"ל: ומיהו לדעת הר"מ דבשהה בשוגג תבשיל שנתבשל כ"צ שרי אפי' מוי"ל, אין לנו מקור לאסור את המותר המבושל כ"צ ומוי"ל, ואמנם אחרי שהמרדכי אסר והעתיקו הרמ"א כבר איכא הוראה לאיסור, עכ"ל.

ובאמת הוראה זו צע"ג, דאף דבהגמ"ר כ"כ, הלא ההגמ"ר לשיטתו דגם בשהי' אסור במבושל כ"צ ומוי"ל, והשו"ע פסק כהרמב"ם שמתיר, והרמ"א לא חלק עליו בזה, ואיך אסר בהחזרה. ובמ"ב (ס"ק לה) באר דהרמ"א מחמיר בהחזרה טפי משהי' משום קעבד מעשה, כלומר דמה"ט פסק כהגמ"ר בהחזרה ולא בשהי', עמג"א (סקי"ד). וקשה, דבגמ' נאמרה סברא זו דק בבישול, ולא בהחזרה. ואדרבה, בחזו"א (שם) צדד דכיון שהחזרה חמורה משהי' לבני אדם, ולא אתי לאערומי, לא גזרו בה בדיעבד כלל. ואף להג"א, דס"ל דגזרו, וכנ"ל, ובחזו"א נסתפק אם מיירי במוי"ל או במור"ל, וכנ"ל, באמת נראה דמיירי בלא נתבשל כ"צ, דההג"א מסתמא ס"ל כתוס', דקיי"ל כחנני', ושאיך בשול אחר בשול דכמאב"ד. וזש"ש, דאינו נהנה כ"כ, דבשהי' ע"כ מיירי בלא הגיע לכמאב"ד, דאל"כ מותר לכתחילה, ובהחזרה, דע"כ הגיע לכמאב"ד, דאל"כ אסור משום בשול, הרי לא נהנה כ"כ. וא"כ אף בהג"א אין מקור לאסור בדיעבד במבושל כ"צ ומוי"ל, והגמ"ר שאסר לשיטתו בשהי', ולא קיי"ל כן, ודברי הרמ"א צ"ע.

ובהא דמקיל הרמ"א בדיעבד ע"י נכרי, וכהג"א הנ"ל, כתב הגר"א (ס"ק כ"ה), דמזיד דגוי כשוגג דישראל, כדמוכח מהא דמותר לו בשניהם במוצ"ש. וצ"ע, דאם השואה זו נכונה, ע"כ החזרת נכרי במזיד כהחזרת ישראל בשוגג, והרמ"א בעצמו אסר החזרת ישראל בשוגג, וצע"ג. ויותר נראה דכיון דההג"א נסתפק אף ע"י ישראל כיון שלא נהנה כ"כ, התיר עכ"פ בנכרי. ולפ"ז נראה כהלבוש, המובא בבה"ל (ד"ה ואם), דמיירי בהחזיר הגוי שלא מדעת ישראל, או בשוגג ממש, וכמש"כ ההג"א דמותר כה"ג, כלומר בשוגג. ודלא כבה"ל שדחה דברי הלבוש ע"פ דברי הגר"א הנ"ל.

ועיי"ש בבה"ל שהוכיח ג"כ מהרמ"א (ס"ה), שלא אסר בהחזיר הגוי בציווי ישראל אלא בנצטנן ומשום בישול. ויש לדחות, דבמ"ב (ס"ק צ"ה) כתב דמיירי גם בלי איסור החזרה, שאינו ע"ג הכירה ממש, וא"כ להלבוש י"ל דמיירי רק בכה"ג.

והנה הרמ"א (שם) אוסר כשמחמם הגוי לצורך ישראל אף כשנצטנן אח"כ. ובחזו"א (ט"ק כ"ז) כתב דמיירי גם במור"ל, ובאר דהרי נהנה מעצם החימום, וכשו"ע (סי' רנז ס"א) לענין הטמנה, ולפ"ז הרמ"א (סי' רנג ס"א) שמתיר במור"ל ע"כ מיירי בלא נצטנן. וצ"ע, דלולא החזרתו הי' מצטנן, וכמש"ש, וא"כ למה נחשב כלא נהנה, ודומה להטמנת דבר חם בשבת בדבר המוסיף הבל, דאסור (שעה"צ סי' רנ"ז סק"ו). ולקושיית החזו"א אולי יל"ח בין לח ליבש, דמקור השו"ע (שם) בר"ן (ל"ט): ע"פ המעשה דאנשי טבריי דמיירי במים, ובלח אמנם יש הנאה גדולה בחימום, וכמדמוכח מהשו"ע (סי' שיח סי"ד) דיש בישול אחר בישול בלח. אבל בדבר יבש, דלכו"ע אין בישול אחר בישול, וה"ט דראוי לאכול קר, הרי אינו נהנה במור"ל, וכרמ"א (סי' רנג ס"א), ודו"ק.

ובעיקר דין החזו"א ע"פ הרמ"א, דבהחזיר הגוי באיסור אסור אף כשנצטנן, יש לדחות, דבמקור הדין ברשב"א המוכא בב"י מבואר שקנסוהו אף לאחר שנצטנן מפני שצוה לגוי להבעיר, והבערה אסורה מדאורייתא, אבל כשהגוי רק החזיר ולא הבעיר, מותר לאחר שנצטנן. ולמשכ"ל להלבוש, דמיירי כאן כשאינו ע"ג כירה ממש, ואין איסור החזרה, עכצ"ל כן. ובאמת יש להקשות על לשון הרמ"א, דהי' לו להזכיר דמיירי שאמר לגוי להבעיר, וכמש"כ הרשב"א, במקום לסתום שאמר לגוי להחם הקדירה, וצ"ע.



הרב מאיר טברסקי
ראש ישיבה

בירורים בענין כחו וכח כחו באיסורי שבת

כתב המ"א (סי' שי"ד ס"ק ה') וז"ל לזל פסיק רישיה במלאכה דרבנן ס"ל להתרומת הדשן דמותר ומביא רא"י ממרדכי פ' הזורק דמתיר לשפוך מים אע"פ שיורד לכרמלית כיון דאינו מתכוון שיצא לחוץ ואע"ג דפ"ר הוא עיין שם עכ"ל ב"י דבריו, דהנה איתא בגמ' שבת (ק"א א"א) דכחו בכרמלית לא גזרו, ומינה מייתי התרומת הדשן רא"י דפ"ר בדרבנן שרי. ודבריו לכאורה צריכים עיון, דהנה יעוין בכ"מ פ"א מהל' שבת הל' ז' שכתב וז"ל: ההפרש שיש בין משאצ"ל ובין פ"ר ולא ימות הוא דגבי פ"ר אינו מכוון למלאכה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרח כגון שסגר פתח ביתו והי' שם צבי שהוא לא נתכוון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח אבל משאצ"ל הוא מתכוון לגוף המלאכה אלא שאינו מכוון לתכליתה, מיסוד ה"ר אברהם החסיד בשם אביו ז"ל עכ"ל.

וא"כ צ"ע, השופך מים לכרמלית הרי הוא מכוון לעצם שפיכת המים וכיון דקיי"ל כחו כגופו נמצא ששופך מים לכרמלית דכל מה שנעשה מכחו הוי חלק מן המעשה שלו, והכל מעשה חדא אריכתא ולזה הוא מכוון, ולא דמי לפ"ר שאינו מכוון למלאכה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרח.

ונ"ל, דהנה כתב האו"ש (פרק ט' מהל' שבת הל' ב') וז"ל: הנה דע דכמה ענינים מצאנו דכח כחו לא חשיב כגופו והוא לענין רציחה במכות דף ח' כו'. וכן בשבת מצאנו שחייב כו' ע"י כחו אבל ע"י כח כחו לא שמענו שיתחייב כו', כיון שכן נראה דאע"ג דתולדה ראשונה הבאה מן האש חייב אם מבשל מ"מ על תולדה של התולדה כמו דבר שנתחמם במים שהוחמו מן האש כגון ברזל שבא בקדירה חמין ונתחמם תו אי צלה בו ביצה פטור דהוי תולדה דתולדה וכמו שכח כחו לא חשיב כמו גוף הדבר כן תולדת תולדת האש לפי רוחק יחוסה אצל האש נפקע ממנה שם האש והוי חומה כחום טבעי שאינו מסיבת האש כמו חמי טבריה עכ"ל.

הנה יש לעיין בדמיון של האו"ש, דמה ענין כח כחו להא דתולדה דתולדה, דמה שאינו חייב על כח כחו לכ' הבי' הוא דמה שנעשה מכחו חשיב כמעשה חדא אריכתא אבל מה שנעשה מכח כחו — עד כדי כך לא

נוכל להחשיב את הכל כמעשה אריכתא. וא"כ אינו ענין כלל לתולדה דתולדה של אש, דהא תולדה דאש גופה ודאי לא חשיבא אש ממש, ומ"מ חייב, ודילמא ה"ה תולדה דתולדה של אש.

והנראה מוכרח מזה, דד' האו"ש הוא דמאי דקיי"ל כחו כגופו לענין רציחה (מכות ח' ע"א) ולענין שחיטה (חולין טז ע"א) אין הכוונה דהוי כגופו ממש וכמעשה חדא אריכתא, דז"א, אלא הכוונה היא כשם שחייב על מעשה דקעביד בידים, ה"ה שחייב על המעשה הבא אחריו מכחו, דגם מעשה זה מתייחס אליו, אבל באמת הוו שני מעשים נפרדים. ולפי"ז שפיר יש לדמות תולדה דתולדת האש לכח כחו, דכשם שאין מעשה שלישי הבא מכח כחו מתייחס אליו ולא חשיב מעשה דידי' ה"ה נמי אין תולדה דתולדת האש מתייחסת לאש ולא חשיב חומה כחום האש (ועי' בזה בספר קו"ש בענין צרורות להגר"י גוסטמן שליט"א).

ולפי"ז מיושבת היטב דברי תה"ד שהביא ראי' מהא דכתו בכרמלית לא גזרו דפ"ר בדרבנן שרי. דהנה כששופך מים ואח"כ הם מתגלגלים ויוצאים לכרמלית הרי הוא אינו מכוון למלאכה כלל דהרי הוא אינו שופך לכרמלית, הוא שופך בתוך רה"י שלו, ומה שהמים מתגלגלים מכחו ויורדים לכרמלית הויא מעשה אחר הבא מכחו, ואינו מתכוון לזה, רק שנעשית בהכרח, ושפיר הביא תה"ד ראי' מזה דפ"ר בדרבנן שרי.

יסוד זה דכתו לא הוי כגופו ממש ולא חשיב כמעשה חדא אריכתא מוכח נמי מדברי הא"נ. דהנה יעוין בא"נ או"ח סי' קנ"ט שכתב וז"ל: שהרי במבשל בחמה דמותר אפי' לכתחילה פרש"י (דף ל"ט) משום דאין דרך בישולו בכך. וקשה כנ"ל (ר"ל, דמ"מ יהי' אסור מדרבנן כמו כל מלאכה כלאחר יד), וצ"ל כיון שמתבשל מאליו אח"כ שלא ע"י מעשיו לא גזרו בכלאחר יד וכה"ג כחו בכרמלית לא גזרו עכ"ל.

הנה קבע הא"נ יסוד דכל אי' דרבנן אם נעשה ממילא שרי (ועי' בשו"ת מנחת שלמה סי' י' מה שדן עפ"ז להתיר לפתוח דלת מקרר חשמלי אפי' בשעה שאין המנוע פועל) והביא ראיה מהא דכתו בכרמלית לא גזרו, הרי להדיא דס"ל להא"נ גם מה שנעשה מכחו חשיב כנעשה ממילא, דכתו לא הוי כגופו ממש אלא דמה שנעשה ממילא מכחו מתייחס אליו, וכמו שנתבאר.

הנה מאי דפשיטא לי' להאו"ש דכתו בשבת פטור, נסתפק בזה

החזו"א ונוטה להחמיר. ואלה דבריו (או"ח סי' קנו השמטות לסי' רנ"ב) ומיהו בשיבר הכדים בידיים וכבו בכח ראשון ודאי חייב ואפשר דאפי' בכח שני חייב כיון דבמעשיו התחילו מיד המים לבא על האש ואע"ג דלענין שחיטה ורחיצה אמרו חולין ט"ז ע"א דכח שני לא חשיב כח אדם אין לדמות מלאכת שבת להן שהרי פורש מצורה חייב לענין שבת ואפי' ניצוד לאחר כמה שעות ולענין רחיצה כה"ג פטור וכן לענין שחיטה לא חשיב כח אדם כו'. וכן אם סילק מחיצה שהיתה בין הגינה והמים ובאו המים והשקו את הגינה חייב אפי' באו המים בכח שני כו' עכ"ל.

בי' דבריו, דהנה הקשו התוס' בסנהדרין (עו ע"א ד"ה סוף למה) אהא דאיחא בגמ' חולין (לא ע"א) דדוקא נפלה סכין מחיקו שחיטתו פסולה, הא הפילה כשירה. וקשה, הרי אסו"מ הויין תולדה דאש (ב"ק ג' ע"ב) וא"כ למד"א (שם כב ע"א) אשו משום חציו, נפלה נמי תהא שחיטתו כשרה. ותירצו וז"ל: אם לא נחלק בשחיטה ולא מסתבר לחלק כיון דאפי' מיתה גמרי' מממון אלא נראה דאתיא ההיא סוגיא כמד"א אשו משום ממנו עכ"ל.

ומאי דלא הוי מסתבר להו להתוס' לחלק בשחיטה, הוה ניחא לי' להרא"ה. ואלה דבריו (בדק הבית בית ראשון סוף שער ראשון) ותמהני על דברי זה החכם ועל ראיותיו מה ענין זו אצל זו גבי נזיקין כל היכא דאיהו גרים חייב כו' אבל בשחיטה אע"ג דלא בעי כוונה כלל ואפי' לחתיכה הצריכה התורה כח אדם איזה שיהא ונפלה מידו ממילא פשוט הוא דהכא ליכא כח אדם כלל ולא מהני כלל ודבר ברור הוא ותו לא מידי עכ"ל.

בי' דבריו, דאפי' למד"א אשו משום חציו חשוב רק מעשה דידי' אבל כח דידי' ודאי לא חשיב, וע"כ לענין נזיקין דלא בעי דוקא כח דידי' חייב, אבל לענין שחיטה דבעי דוקא כח גברא נפלה סכין מידו שחיטתו פסולה אפי' למד"א אשו משום חציו, וכמבואר כל זה בחי' רח"ה על הרמב"ם פי"א מהל' שכנים, עי"ש ד"ה והנה, ועי' שו"ע יו"ד סי' ג' ובהגר"א שם ס"ק ה'.

ולפי"ז נראה דכן היא כוונת החזו"א, הא דמחלק הגמ' בתולין ובמכות בין כחו ובין כח כחו הי' דוקא היכא דבעי כח גברא, דכח כחו אין דינו ככח גברא אכל אם באנו לדון אי חשיב מעשה דידי', אפי' כח כחו נחשב מעשה דידי', (וכעין חילוקו של הרא"ה לענין אשו משום חציו). וע"כ לענין שחיטה דבעי כח גברא דוקא, אם נשחטה בכח שני או בכח כחו שחיטתו פסולה. וכן לענין רחיצה א"ח, אא"כ הרג מכחו, אם נהרג בכח כחו, א"ח. אכן לענין מלאכה שבת דלא מצי' בשום מקום דבעי דוקא כחו, א"כ כח

כחו נמי חייב מדאורייתא כיון דחשיב מעשה דידי'.

ובהכי פליגי האו"ש והחזו"א, לד' החזו"א החילוק שבין כחו ובין כח כחו הוא דכח כחו לא חשיב כח גברא ולד' האו"ש מה שנעשה מכח כחו אפי' מעשה דידי' לא חשיב.

ולבסוף יש להעיר דסברת החזו"א הוא כעין סברת הרא"ה (ודלא כהרמב"ם והתוס', עי' חי' רח"ה הנ"ל), אבל עצם שיטתו של החזו"א נסתרת מדברי הרא"ה. דהנה איתא להדיא בגמ' מכות הנ"ל, דכח כחו פטור ברציחה ומאידיך, איתא בגמ' (ב"ק כ"ב) דלמד"א אשו משם חצו המדליק את הגדיש ועבד כפות לו חייב מיתה. וא"כ לד' הרא"ה לכ' מוכח דחייב משום רציחה כיון דחשיב מעשה דידי'. אע"פ דלא חשיב כחו כיון דחשיב מעשה דידיה, ומ"מ כח כחו פטור ולפי פשוטו נראה דכח כחו לא חשיב אפי' מעשה דידי', אלא גרמא בעלמא, וע"כ פטור, ויש להאריך, ודלמא יש לדחות אבל אכמ"ל.



הרב יחיאל מיכל כ"ץ

ראש ישיבה

ביאור חדש בפירוש המשניות לרמב"ם בדין השוחט בשבת

א.

שנינו במשנה חולין דף י"ד. השוחט בשבת וביוהכ"פ אע"פ שמתחייב
בנפשו שחיטתו כשירה. וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה וז"ל: מומר השוחט
בשבת אם היה שוגג ולפיכך שחיטתו כשירה. ושם אמר ולמה לא תהא
שחיטת מזיד בשבת כשירה הואיל ואינו מחלל שבת ואינו שחיטתו פסולה
אלא אחר גמר שחיטה, ואם שחט אח"כ שחיטה שניה הוא שיהיה אסור.
דאי משיתחיל לעשות חבורה בצואר הבהמה, הוא מחלל שבת קודם שישחוט
שום דבר מן הוושט והגרגרת. ואם תרצה לבאר יותר מזה, תאמר בשעה
שישחוט קצת הסימנים קודם שיגמור השחיטה הוא מחלל שבת, ובשעה
שיגמור השחיטה הוא פסול. עכ"ל. ודברי הרמב"ם צריכים ביאור, למה צריך
להוסיף עוד ביאור ששחיטת מזיד בשבת השחיטה פסולה מטעם ששחט קצת
הסימנים קודם שגמר השחיטה. הלא כבר נימק הטעם שהשחיטה פסולה
מטעם שעשה חבורה בצואר הבהמה.

הנה הכרתי ופלתי סי' י"א מבאר סברת הרמב"ם שמתחלת השחיטה הוי
מומר משום דהוה מקלקל ע"מ לתקן הואיל ודעתו לגמור השחיטה הוי כמו
קורע ע"מ לסתור, ומוחק ע"מ לכתוב. ודבריו צ"ע איך זה דמי למחוק ע"מ
לכתוב, דהתם אי מוחק ואח"כ כותב, הא חייב שתים, משום דהמחיקה הוא
מלאכה בפני עצמה, וא"א לאחד ביחד הכתיבה עם המחיקה, אבל בשחיטה
לא שייך לחייב שתים משום התחלה וגמר דבשחיטה הכל רק מעשה אחד
ומכיון דא"א לחייבו משום ההתחלה בפני עצמה לא יתכן לעשותו למומר
בהתחלת השחיטה.

הנה הר"ן בחמש שיטות, על הקושיא דבשוחט בשבת הא ה"ל מומר
ושחיטתו צריך להיות אסור אומר: וז"ל: אבל בחוס' כתבו, דאפילו במזיד
ובפרהסיא שחיטתו הראשונה כשרה, שאינו נעשה מומר אלא עד גמר שחיטה
וראיה לדבר מדאמרינן בפרק אותו ואת בנו, דלרבנן דאמרי שחיטה שאינה
ראויה שמה שחיטה, שחט ראשון לשולחנו, ושני לע"ז, חייב משום או"ב

ואם איתא דשחיטה ראשונה שחיטה מומר חשבינן ליה, אמאי מחייבי רבנן והלא אינה שחיטה כלל, אלא נחירה בעלמא, אלא ודאי משמע שאין שם מומר עליו אלא מאותה שחיטה ואילך, ויש דוחין לומר, דלא דמי שבת לע"ז, דשוחט לע"ז כיון שאינו עובד אותה אלא עם גמר השחיטה בדין הוא שנכשיר שחיטתו הראשונה שהרי נעשית בהכשר, אבל השוחט בשבת הרי בתחילת שחיטתו חלל שבת, דחובל הוא, הלכך אפילו בשחיטתו הראשונה הוי מומר, ושחיטתו פסולה. ואין זה כלום אצלי, דבשבת נמי לא מחייב עד גמר שחיטה דמקמי הכי ה"ל מקלקל בחבורה דקי"ל דפטור. עכ"ל הר"ן.

הנה לפי פירוש המשניות הנ"ל מוכח בשוחט בשבת דמתניתין, דאי הוי במזיד הוי שחיטתו אסורה, משום דמיד שהתחיל לעשות חבורה בצוואר הבהמה, קודם שישחוט הסימנים, הוי מחלל שבת, ולא כדברי הר"ן שכתב דשחיטתו לפני הגמר ה"ל רק מקלקל, ומקלקל בחבורה הוא פטור ומהי המחלוקת בין הרמב"ם והר"ן. הנה בחידושי הגאון רע"א ביו"ד סי' ב' ס"ה מבאר המחלוקת בין הרמב"ם והר"ן באופן זה, וז"ל: דהרי באמת צריכים להבין הר"ן הנ"ל שאומר דבתחילת שחיטה הוא מקלקל, הא הוי מקלקל ע"מ לתקן. וצ"ל עפ"י מה שכתבו בתוס' בשבת ק"ו ע"א, ד"ה חוץ מחובל.

ותוכן דבריהם, דלר' יוחנן גם לר"ש מקלקל גמור בחבורה פטור, ולא מחייב רק בחובל וצריך לכלבו, ולר' יהודה גם בזה פטור, וע"ז כתבו לחלק לר"י, בין חובל וצריך לכלבו, ובין כל שוחט דעלמא בב' אופנים, או בחובל וצריך לכלבו פטור, דאין דרך לחבול בשביל כלבו משא"כ בשוחט, או בחובל וצריך לכלבו אין התיקון מיד בשעת הקלקול אלא לאחר מכאן, לאחר שנעשה החבורה בא הדם, משא"כ בשוחט מיד בשעת הקלקול בא התיקון להוציא מידי אבר מן החי לב"נ. ולפי"ז אם נדון על תחלת שחיטה תליא בב' תירוצים, לפי תירוץ האחד חייב כיון דהדרך כך לעשות תחלת השחיטה בשביל סופו, אבל לאידך תירוצא (שיטת ר"ת) דבעינן התיקון בשעת הקלקול, ממילא בהתחלת השחיטה עדיין לא בא התיקון, דהא עדיין לא יצא מידי אבר מן החי עד גמר השחיטה והוי ככל חובל וצריך לכלבו פטור, א"כ י"ל דזהו טעמא של הר"ן דס"ל כסברא ב' דתוס' הנ"ל. עכ"ל.

ודברי הגרע"א צריכים עיון. אם נימא בטעם הרמב"ם שס"ל כחירויך האחד שבתוס' דלר' יהודה חובל וצריך לכלבו פטור, משום דאין דרך לחבול בשביל כלבו, משא"כ בשוחט, זה יהא ניחא רק על גמר שחיטה, דחבלה בגמר שחיטה היא משום נטילת נשמה והתיקון הוא אכילת הבשר לישראל או אפילו לב"נ, אבל אם נאמר שהוא נעשה מומר משום חבלה בתחלת

השחיטה ומלאכת חובל לשיטת הרמב"ם דפוסק בפ"ח הל' שבת ה"ז דחייב משום מפרק והוא שיצא דם מן החבורה ואינו חייב עד שיהיה בדם שהוציא כגרוגרות וגם שיהיה צריך להדם שיצא מן החבורה, א"כ בכה"ג הא אין דרך בכך, דאין דרך לחבול צוארו של בהמתו בשביל צורך דם כגרוגרות, א"כ תירוץ האחד שבתוס' הנ"ל אינו עולה יפה לשיטת הרמב"ם, וגם שיטת ר"ת בתוס' שבת הנ"ל לא יתיישב לפי פסקו של הרמב"ם, וקושיית הר"ן על הרמב"ם במקומה עומדת דהא הוי שחיטה מקלקל, ומקלקל בחבורה פטור.

הנה הלב אריה יצא בדרך אחרת לגמרי להסביר דברי הרמב"ם שכתב דבמזיד הוי מומר ואי משום באותה שחיטה לא נעשה מומר מ"מ בשעה שישחוט קצת הסימנים קודם שיגמור הוא מחלל שבת ובעת שיגמור השחיטה תו הוי מומר, וז"ל: ולכאורה קשה הא בלאו הכי כל שחיטה מיקרי מקלקל, דבחייה עומדת לשלשה דברים, רק דאפילו הכיחייב לענין שבת, מחמת התיקון שהוציא מידי אבר מן החי, וא"כ בתחלת השחיטה הא עדיין לא תיקן והוי מקלקל ולא חילל שבת עדיין, והתיקון להוציא מידי אבר מן החי הוא רק בגמר שחיטה, ואז הוא מחלל שבת ולא מיקרי רק פעם אחת ולא נעשה מומר וכו' אבל לענ"ד לא שייך זה רק אם אינה לשחיטה אלא לבסוף ועל תחלתו אין תורת שחיטה רק כשאר חובל והוי מקלקל, אבל אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף א"כ מתחלת השחיטה מיד מתחיל התיקון להוציא מידי אבר מן החי, דהא בכל מלאכה שיש בה תיקון אטו לא מיחייב עד שיגמור כל התיקון וה"נ כאן כיון דגם על ההתחלה חלה שם שחיטה א"כ מתחיל התיקון מיד בתחלתו והוי מחלל שבת, ובגמר השחיטה תו הוי פסול. והנה בזבחים דף ל' קאמר רבא עדיין היא מחלוקת דס"ל אליבא דר"מ דאינה לשחיטה אלא בסוף וכו'.

ולפי"ז מיושב דברי הרמב"ם הנ"ל דסתמא דגמ' ס"ל אליבא דר"מ דאינה לשחיטה אלא בסוף וכדקאמר רבא אליבא, לכך קאמר הגמ' שפיר ונוקמא במזיד כר"מ ואפ"ה לא הוי שחיטלת מומר דבפעם אחת לא נעשה מומר ואי משום דכבר חילל שבת בתחלת השחיטה, מ"מ כיון דעל ההתחלה לא חל שם שחיטה, רק שם חובל, וא"כ בתחלה הא הוי מקלקל והתיקון היא רק בסוף ובאותו פעם לא נעשה מומר, אבל הרמב"ם דפסק פ"א פסולי המוקדשין הלכה י"ח ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף תו ליכא לאוקמי מתניתין במזיד דכיון דחל על תחלת שחיטה שם שחיטה תו הוי מחלל שבת בתחלתו דמיקרי מתקן וא"כ בגמר שחיטה תו הוי פסול לזה הוצרך לומר דמתניתין איירי בשוגג. עכ"ל.²

אמנם עדיין, אינם מתיישבים דברי הפירוש המשניות לרמב"ם הנ"ל, למה הוסיף הרמב"ם טעם נוסף שהשחיטה פסולה משום ששחט קצת הסימנים קודם שגמר השחיטה והוא מחלל שבת ובשעה שגמר השחיטה הוא פסול, ולא ניחא ל"י ההסבר הראשון שאמר שמשעה שהתחיל לעשות חבורה בצאור הבהמה, הוא מחלל שבת, ומפני זה השחיטה פסולה, ואיזו עדיפות היא שמלאכת החבורה מתחילה משחיטת הסימנים, ולא משחיטת הצואר.

ונראה לי לבאר את פירוש המשניות בביאור חדש. הנה הר"ן בפי"ד בפרק שמונה שרצים בשבת כותב. וז"ל: גרסינן בגמרא האי מסוכרייתא דנזייתא אסור להדיקה ביומא טבא ואמרינן התם דאפילו ר"ש מודה דהא פסיק רישיה ולא ימות. ופירש"י ז"ל דהיינו בגד שכורכן בברזא של חבית דאסור להדוקה בנקב משום סחיטה וכדאמרינן בפרק תולין (דף קמ"א) לא ליהדיק איניש אודרא אפומא דשישא, דילמא אתי לידי סחיטה.

אבל רב נתן בעל הערוך ז"ל כתב שאי אפשר שתהא הך מסוכרייתא בדפנה של חבית דאי הכי אע"ג דהוי פסיק רישיה כיון שאינו נהנה ביין הנסחט ממנה בכי האי גוונא לא מודה רבי שמעון אלא דוקא היכא דהוי פסיק רישיה וניחא ליה. (עי' תוס' כתובות דף ו' ד"ה האי מסוכרייתא דנזייתא אסור להדוקה. ועי' היטב הרא"ש בפרק הבונה בשבת).

ובעל הערוך מביא ראיות שונות שפסיק רישיה דלא ניחא לי מותר. לפיכך פירש הוא דהאי מסוכרייתא דנזייתא היינו סחימת הנקב שלמלעה דומיא דההיא דאמרינן בפרק תולין (קמ"א) לא להדוק איניש אודרא אפומא דשישא ומפני שהמשקה נסחט לתוך הכלי אסור שהוא נהנה בסחיטתו אבל ברזי הדפנות האלו שאינו נהנה בסחיטתו שרי להדוקינהו.

והר"ן דוחה את בעל הערוך וכן כל המקורות והראיות שהביא שם. וסובר שאפילו פסיק רישיה דלא ניחא ל"י ג"כ אסור³.

לפיכך כותב הר"ן כיון שדחינו ראיות אלו אפשר לפרש הך מסוכרייתא דנזייתא שהוא ברזא שבדופן החבית, אלא שעדיין קשה לפי שסחיטה זו אינה אב מלאכה אלא תולדה היא כעין מפרק, שהיא תולדה דדש, ובודאי לא דמי לדש, אלא היכא שהוא צריך למשקה שהוא נסחט ממנה, דהיכא שאינה צריך לו, לא דמי לדש כלל, ואמאי מחייב הוה ל"י כסוחט כבשין דאמרינן לקמן (קי"ג) דלגופו מותר, וכי תימא הרי מצינו איסור סחיטה אע"פ שאינו צריך למשקין הנסחטין, דאמרינן לקמן (קי"ג) ליעבר זימנין דמתווסין מאני מיא

ואתי לידי סחיטה, ובפרק חבית (קמ"ז:): תנן גבי אלונטית ולא יביאנו בידו ומפרש בגמרא משום סחיטה וכו', מכל הני לא אריא, שכבר פירש רבינו תם דתרי גווני סחיטה נינהו חד תולדה דמלבן. וחד תולדה דדש, וההיא דהוה תולדה דמלבן היינו דוקא בבגד המתלבן, ובמשקין המלבנים, ואפשר שאף היין מתלבן כדאמרינן התם (סוכה מ') לאכילה ולא למשרה, לאכילה ולא לכובסה, וההיא דהוה תולדה דדש איתנהו בכולהו משקין ובלבד שיהא צריך למשקין הנסחטין דומיא דדש, והך מסוכרייתא משום סחיטה, דמלבן אין בה, שאפילו ת"ל שהיין מלבן מ"מ אין המסוכרייתא מתלבנת, שאין דרך ליבון בכך, ומשום סחיטה שהיא תולדה דדש נמי ליכא שהרי אינו צריך למשקין הנסחטין, ולא דמי לדש וכיון שכן אמאי אסור להדוקה. י"ל דאין הכי נמי דמדאורייתא לא מיתסר אלא מדרבנן עכ"ל הר"ן.

ובגליון הש"ס ירושלמי שבת (פ"ז ה"ב) למד מדברי הר"ן כלל חדש בהאי דמחייב ר' יהודה במלאכה שא"צ לגופה זה רק באבות אבל בתולדות גם לר"י פטור. וז"ל: לפמש"כ הר"ן בס"פ י"ד דסחיטה כיון אינה אב מלאכה רק תולדה דדש, כל שא"צ למשקה הנסחט, אינה מלאכה כלל דלא דמי לדש, ומה"ט סוחט כבשים לגופן מותר. קשה אמאי חייב לרבנן, ואפשר שהירושלמי אזיל בשיטת ר"י בנו של ריב"ב שמביא לקמן דסחיטה אב מלאכה בפני עצמה. ובהכי יתפרש דברי הירושלמי בקצר לצורך עשבים פשיטא ליה דפטור, משום יפוי קרקע, כיון דיפוי קרקע אינו אב כי אם תולדה דחורש ואם אינו צריך אין כאן מלאכה כלל, דלא דמי לחורש, אבל בקצר ליפות חייב משום קוצר לרבנן דאב בפני עצמה היא ועי' בחידושי הרמב"ן דף קי"א עכ"ל הגליון הש"ס. ע"י במרכבת המשנה פ"א הל' שבת ביאור לירושלמי.

ובתוס' מועד קטן דף ב' ע"ב ד"ה וצריך לעצים כתבו "אבל אם אין צריך לעצים לא נאמר בו דחייב משום קצירה דלא דמי לקצירה דקוצרין למאכל או מידי שצריכים לאיזה דבר כגון רפואה וכיוצא בהן, ואם לאו שקוצרין לצורך גופן פטור דלא מחייב אפילו משום תולדה, דתולדה צריך שתהא דמי לאב מלאכה"⁴.

מחדושי הר"ן ותוס' מועד קטן מבואר דיסוד מלאכת תולדה היא מטעם הדומה לאב, ואם התולדה לא דמי לאב אין כאן מלאכה כלל.

הנה הרמב"ם בפ"ז הל' שבת ה"ה אומר: "התולדה היא המלאכה הדומה לאב מאלו האבות כיצד המחתיך את הירק מעט לבשלו הרי זה חייב שזו

המלאכה תולדה דטחינה, שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה, וכל העושה דבר הדומה לזה הרי זה תולדות טוחן, וכן הלוקח לשון של מתכת ושף אותו כדי ליקח מעפרו כדרך שעושים צורפי הזהב הרי זה תולדות טחינה ובהלכה ו' כותב וכן לכל מלאכה ומלאכה מאלו האבות יש להן תולדות על דרך זו שאמרנו ומגוף המלאכה הנעשית בשבת תדע מעין איזה אב היא ותולדות איזה אב היא". ובפ"ח שם ה"ד כותב: "כל זרע שקצירתו מצמחת אותו ומגדלתו כגון אספסתא וסלקא, הקוצרו בשגגה חייב שתי חטאות, אחת מפני שהוא קוצר ואחת מפני שהוא נוטע, וכן הזומר וצריך לעצים חייב משום קוצר ומשום נוטע. הרמב"ם מדגיש בתולדה דזומר והוא שצריך לעצים ואם אין צריך לעצים אין זה תולדה כלל כי אינו דומה לאב ואין זו מלאכה כלל. ואע"פ שהרמב"ם פוסק דמלאכה שא"צ לגופה חייב כר"י זה רק באבות אבל בתולדות אם אין דומה לאב יצאת מכלל מלאכה. ודוקא באבות מלאכות שהם ענין אחד חייב אפילו שלא נעשה לצורך גופן. וזה ההבדל בין אב לתולדה. ראה פ"ז שם ה"ב כותב הרמב"ם "כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות, כיצד הוא ענין, אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא". והרמב"ם לא מזכיר באבות המלאכות שצריכין לגופן כי באבות הלא פוסק כר"י דמלאכה שא"צ לגופה חייב, אבל בתולדות כמו זומר שהוא תולדה דקוצר אינו חייב אלא בצריך לעצים ואם לאו יצאת מכלל דומה ולא הוי גם תולדה כמ"ש הר"ן ותוס' מועד קטן הנ"ל ע"י היטב בכסף משנה פ"א ה"ז שמביא בשם ר"א החסיד בנו של הרמב"ם הגדרת ויסוד מלאכה שא"צ לגופה, מלאכה שא"צ לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוין לתכלית המלאכה, אבל בתולדה אם אין לו צורך במעשה המלאכה כמו בזומר אם אין צריך לעצים יצאת מכלל התולדה ואינו דומה לאב ולא הוי מלאכה כלל, ע"י היטב במרכבת המשנה שם שמאריך הרבה בזה. ע"י היטב תוס' שבת צ"ד ע"א ד"ה רבי שמעון פוטר.

ולפי"ז אפשר לבאר דברי הפירוש המשניות הנ"ל. תמהנו למה מדגיש הרמב"ם אם תרצה לבאר יותר תאמר בשעה ששחט קצת הסימנים קודם שיגמור השחיטה ובשעה שיגמור הוא פסול. איזו עדיפות היא שמלאכת החבורה מתחילה משחיטת הסימנים ולא משחיטת הצואר.

לפי המבואר אתי שפיר. הנה הרמב"ם פ"ח הל' שבת ה"ז אומר: "הדש גרוגרות חייב ואין דישה אלא בגידולי קרקע והמפרק הרי הוא תולדה דדש חייב וכו' וכן החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק והוא שיהיה צריך דם שיצא מן החבורה אבל אם נתכוין להזיק בלבד פטור מפני שהוא

מקלקל, ואינו חייב עד שיהיה בדם או בחלב שהוציא כגרוגרות".

הנה מבואר מכאן דהא דפסק הרמב"ם בפ"א הל' שבת ה"א דשוחט חייב משום נטילת נשמה הוא דוקא בשחיטה דאיכא מיתה מוחלטת, אבל בחבלה דהכאה אף שיצא דם אין נטילת הדם חשיב נטילת נשמה. נמצא דשוחט דהוא מלאכה של נטילת נשמה הוא אב מלאכה, אבל חובל דהכאה דחיובו משום מפרק אינו אלא תולדות דדשו. וזו כוונת פירש המשניות לרמב"ם בדין השוחט בשבת אם מלאכת תולדה כשאין צריך לגופה אם היא חשובה מלאכה או לא, דהנה סתם שחיטה כוונתו לצורך אכילת בשר, אבל אין כוונתו בשביל הדם דהרי הדם אסור באכילה וזה שהרמב"ם מסופק אם שחיטת צואר בתחלתו שאין שם נטילת נשמה והמלאכה הוא משום מפרק דהוא תולדה דדש וכיון שנעשה בלי כוונת צורך גופה אפשר שלא חייב ואינה חשובה מלאכה כלל דאין כאן דומה להיות תולדה וכמו בזומר ואינו צריך לעצים, אולם מתחילת שחיטת סימנים שפיר יש לחושבו למחלל שבת דזהו המלאכה משום נטילת נשמה והוא מלאכת אב וכיון שהרמב"ם מפקפק בזה לכן הוסיף ביאור נוסף "ואם תרצה לבאר יותר מזה" בשעה שישחוט קצת הסימנים הוושט והגרגרת בזה הוא עושה מלאכת נטילת נשמה ויהיה חייב אפילו שחט בלי כוונה לצורך גופה לשיטת הרמב"ם שפוסק כר"י דמלאכה שא"צ לגופה חייב.

ובזה אפשר לתרץ קושיית הפני יהושע ביצה דף י"ב מהשוחט בשבת בחוץ לע"ז חייב עליה ג' חטאות משום שבת, משום שחיטת חוץ, ומשום שחיטת ע"ז. למה אינו חייב ד' חטאות, משום שבת צריך להיות חייב שתיים משום מפרק ומשום נטילת נשמה, וכן מקשה הגרע"א למה בשוחט חייב רק משום נטילת נשמה ולמה אינו חייב משום מפרק כמו שפסק בפ"ה בשבת שם דחובל חייב משום דש ורק בחובל להזיק פטור משום מקלקל והכא בשוחט דלא הוי מקלקל יתחייב גם משום מפרק.

ולפי המבואר אתי שפיר, דהרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל מפקפק אם נעשה מומר בתחלת שחיטת הצואר קודם שחיטת הסימנים משום דיסוד הספק הוא דשחיטת הצואר הוא משום חובל והוא תולדה דדש ולכן בעינן שיהא עשייתו לצורך גופה של מלאכה והיא הוצאת הדם ובלאו הכי אינו דומה לאב אבל בסתם שחיטה אין צריך להדם ואינו מכוון לפרק הדם ועסוק רק במלאכת שחיטה להתירה לאכילה וכשר אפילו כשלא יצא דם כלל. לפי"ז אפשר לומר בפירוש המשניות הוא מפקפק בסברא זו, ביד החזקה הוא מכריע לפסוק דמלאכה שהיא רק תולדה וכל שלא עשה לצורך אין דומה

לאב ויצאת מכלל תולדה ואין כאן מלאכה כלל כדביארנו לפי שיטת הר"ן ותוס' מועד קטן ולכן הוא שם מבאר יותר ומביא דוגמא מזומר שהוא רק תולדה דקוצר בעינן דוקא שיהא צריך לעצים, ואם לאו אינו דומה לאב ואין כאן מלאכה כלל.

ונעים לי להביא כאן דברי אבא רבי ומורי מרן הגאון זצ"ל דברים הנוגעים והדומים לעניננו.

הרמב"ם בפ"ב הל' שבת הלכה ב' כתב: "המכבה כל שהוא חייב, אחד המכבה את הנר ואחד המכבה את הגחלת של עץ אבל המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכווין לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושים מחמים של ברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו בחום כדי לחממו, וזהו לצרף שהעושה אותו חייב, והוא תולדת מכבה, ומותר לכבות גחלת של מתכת ברשות הרבים, כדי שלא יזוקו בה רבים".

וע"ז כתב הראב"ד ואם הוא מכבה למה אינו חייב אע"פ שאינו מתכוין, ופסיק רישיה ולא ימות הוא, ואפילו לא יהא צריך לצורפו, הא איהו ס"ל כר"י. והיא קושיה גדולה על הרמב"ם, כיון דפסק כר"י דמלאכה שא"צ לגופה חייב ופסיק רישיה הוא אפילו אינו מכוין יהא חייב. והכסף משנה מקשה שם, "כתב הרמ"ק תימא אם צירוף הוא מה"ת היכי מותר לכבות גחלת של מתכת הא הוי פס"ר, ובגמ' לא אמרו כ"א אסור, אבל לא חייב ובפרק אמר להם הממונה יומא (דף ל"ד:) מפורש בהדיא דצירוף דרבנן הוא". והנה המגיד משנה שם כתב "בפרק כירה (דף מ"ב.) אמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברה"ר בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ, ומקשינן אי כר"ש אפילו של עץ נמי, ותירצו דכר"י ס"ל בדין מלאכה שא"צ לגופה דחייב עליה. ומדברי רבינו שכתב שהכל תלוי בכוונתו נראה שכל שאינו מתכווין אין ראוי לומר ביה פס"ר ולא ימות וליחייב, מפני שכשהוא מתכוון הוא עושה מלאכה, וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי, דומה לקטימת קוסם שהזכרנו פי"א שכל שאינו קוטמו לחצוף בו שיניו, אע"פ שראוי לכך בקטימתו פטור שכל שהוא מפני תיקון כלי, מי שאינו מתקנו פטור, ואפילו לר"י המחייב דבר שאינו מתכווין וקרובים לזה דברי הרמב"ן ז"ל, והדבר מוכרח לומר כן לפי שיטת רבינו עכ"ל המגיד משנה. לפי"ז אבא מורי ז"ל מתרץ שלפי שיטת הרמב"ם יש מלאכה בשבת שהכוונה מחשיבו למלאכה כמו בנוטל קוסם של עץ מלפניו וקטמו לחצוף בו שיניו, או לפתוח את הדלת חייב מפני שהוא עושה כלי, אבל אם לא מכוין לחצוף בו שיניו או אעפ"י שקטמו וראוי לחצוף בו

שניו אינו חייב, ולא מיחייב אפילו לר"י דס"ל מלאכה שא"צ לגופה חייב, דלא עשה שום כלי כלל, ולא דמי לשאר מלאכות שבת כמו הבערה וכבוי ובונה ביתו וכו' שאין הכוונה עושה בו מלאכת כלי, אלא המלאכה עצמה, אבל כאן הכל תלוי בכוונתו, אם כוונתו לחצוץ בו שיניו בקוטם הקוסם הרי זה מלאכה של תיקון כלי, ואם אינו מתכוין לחצוץ בו שיניו לא הוי מלאכה כלל. ולפי"ז יתיישב היטב הגמ' יומא (דף לד:) תניא אר"י עששיות של ברזל היו מחמין מערב יוהכ"פ ומטילין לתוך צונן כדי שתפוג צינתן, והלא מצרף, אר"ב שלא הגיעו לצירוף, אביי אומר אפילו תימא שהגיע לצירוף דבר שאינו מתכוין מותר, ומי אמר אביי הכי והתניא בשר ערלתו אפילו במקום שיש בהרת יקוץ דברי רבי יאשיה והוינן בה קרא למה לי, ואמר אביי לר"י דבר שאינו מתכוין אסור (ופירש"י אלמא ס"ל לאביי כר"י), ומשני הנ"מ בכל התורה כולה אבל הכא צירוף דרבנן. ע"ש בתוס' שהקשו הא צירוף עששיות הוי פסיק רישיה מדפריך עליה מבהרת, ואפי"ה אמר שהוא מדרבנן. ובכריתות (דף כ') אמרינן בנתכווין לכבות העליונות והובערו התחתונות דלר"י דס"ל דבר שאינו מתכוין אסור, מה"ת חייב משום דהוי פסיק רישיה ולא ימות, ע"ש היטב.

ואבי אבא מורי ז"ל מתרץ לפי הביאור הנ"ל את דברי הרמב"ם באופן זה: דמלאכת צירוף אם הוא אינו מתכוין לא הוי מלאכה כלל, כמו בנוטל קוסם של עץ לחצוץ בו שיניו דאם אינו מכויץ לחצוץ בו שיניו לא הוי הקוסם כלי כלל, ולא הוי מלאכה כלל, כן בצירוף שחייב משום שכן לוטשים הברזל עושים, מחמים הברזל עד שיעשה גחלת ואם אינו מתכוין לצרף הגחלת לא הוי מלאכה כלל דלא הוי מעשה כלי כלל, אפילו לר"י דס"ל דבר אינו מתכוין לצרפו לא הוי מלאכה כלל ומיושב הגמ' הנ"ל וסרה קושית הראב"ד על הרמב"ם בפי"ב הל' שבת.

ולפי ביאורינו הנ"ל דברי הרמב"ם יותר פשוטים. הרמב"ם מדקדק בלשונו הזהב שמלאכת צירוף היה תולדות מכבה והרמב"ם לשיטתו סובר בתולדה כל מלאכה שא"צ לגופה יצא מכלל דומה לאב ולא הוי תולדה א"כ שפיר כתב הרמב"ם דאם אינו מכויץ לצירוף ואינו צריך לצירוף פטור דיצא מכלל תולדה, וכמו במלאכת זומר סובר הרמב"ם שאינו חייב אלא בצריך לעצים משום דזומר הוא רק תולדות דקוצר ואם אינו מכויץ יצא מכלל תולדה ואינו דומה לאב ואין כאן מלאכה כלל והראב"ד דמשיג על הרמב"ם נראה שהוא סובר כמו שיטת התוס' בשבת ע"ג: בזומר ואין צריך לעצים אין שם מלאכה מטעם דאין דרך קצירה בכך ולא מחלק בין אב לתולדה. אבל הרמב"ם והר"ן ותוס' במועד קטן סברי שהתולדה צריך להיות דומה לאב

ולכן אם אינו דומה לאב אין כאן מלאכה כלל והכל כמו שנתבאר לעיל.

גם שמעתי מפי אבא מרי תירוץ על קושית הר"ן לפי הבנת הרשב"א את המשנה פי"ג בפרק האורג — הא למה זה דומה לנועל ביתו לשמרו ונמצא צבי שמור בתוכו. והרשב"א ז"ל כתב בלשון הזה ובירושלמי נראה שהתירו לנועל בתחלה ביתו ולשמור ביתו וצבי בתוכו, וכיון שהוא צריך לשמור ביתו אע"פ שע"י כך ניצד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד וכו' ועל זה תמה הר"ן האיך אפשר במתכוין לנועל בעדו, ובעד הצבי יהא מותר וכי מפני שהוא צריך לנועל ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת, ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו אינו מתכוין לנועל בעד הצבי כל שהוא יודע שהצבי בתוכו, וש"א א לו שלא יהא הצבי נצוד בתוכו אסור והיינו דאמרינן בכולה מכילתין דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, וזו שאמרו בירושלמי ענין אחר הוא לומר שאם נתכוין לנועל ביתו ולא נתכוין לצבי כלל, אעפ"י שאח"כ מצא הצבי שמור בתוכו מותר, כלומר שאינו מחויב שיפתח את ביתו וכו' עכ"ל הר"ן. וקושית הר"ן באמת חמורה על הרשב"א שמתיר אפילו במתכוין לצוד הצבי בשבת אם צריך לנועל ביתו לשמור את ביתו, דזה גרע מפסיק רישיה בדבר אינו מתכוין, וכאן הלא גם פסיק רישיה ומכוין לצוד גם הצבי⁵. ואבא מורי ז"ל תירץ שהרשב"א ס"ל במעשים כאלו כמו נעילת דלת בפני הצבי שנעילת דלת גופא אין שום מלאכה, אלא מפני שע"ז נצוד בתוכו נעשית בנעילת הפתח מלאכת צידה, א"כ רק הכוונה של הצידה גורם שנעילת הדלת תיעשה מלאכה, לכן אם מתכוין רק כדי לצוד הצבי אז מיקרי מלאכת צידה בנעילת הדלת, אבל אם מתכוין לנועל ביתו כדי לשמור הבית שזה מותר בודאי, א"כ הנעילה נעשית בהיתר, אלא מפני שהוא מכוין גם לצוד הצבי נאסר אותו לנועל את הבית, הוי כוונה בלא מעשה מלאכה, וכוונה בלא מעשה מלאכה כלל לא אסור בשבת מה"ת, משא"כ בשאר מלאכות שהן מלאכת שבת בעיקרם, אלא שאינו מתכוין באלו אבל כיון שפס"ר אסור אפילו לר"ש אפילו שס"ל דבר שאינו מתכוין מותר, משא"כ שרק ע"י כוונה נעשית הנעילת דלת מלאכת צידה בשבת, בעינן שתהיה כוונתו רק לצידה אז נעשה נעילת הדלת מלאכת שבת, אבל אם מתכוין גם לשמור ביתו שזה מותר, אז הכוונה גם לצוד הצבי לא מיקרי נעילת הדלת מלאכת שבת זה דעת הרשב"א.

אך לפי ביאורינו הנ"ל הכל אתי שפיר דגדר תולדה הוא הדומה לאב ואם אינו דומה לאב יצאת מכלל תולדה ואינה מלאכה כלל. הנה הרמב"ם פ"י הלכות שבת הי"ט כותב: "הצד דבר שדרך מינו לצוד אותו חייב כגון חיה עופות ודגים והוא שיצוד אותן למקום שאינו מחוסר צידה, כיצד כגון

שרדף אחר צבי עד שהכניסו לבית או לגינה או לחצר ונעל בפניו, או שהפריח את העוף עד שהכניסו למגדל ונעל בפניו, או ששלה דגים מן הים בתוך ספל של מים הרי זה חייב וכו' ובהלכה כ"ב, כתב המשלח כלבים כדי שיצודו צבאים וארנבים וכיוצא בהן וברח הצבי מפני הכל והיה הוא רודף אחר הצבי או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו ה"ז תולדות הצד וחייב. ומבואר מדברי הרמב"ם דעיקר מלאכת צידה שהיא אב מלאכה הוא באופן שנעשה מתחילתו ועד סופו ע"י האדם הצייד וכמו שצייד שרדף אחר צבי והכניסו לבית ונעל בפנים, ולם כשלא עשה כל הצידה בעצמו רק בסייעו של כלבים אז נחשב לתולדה.

לפי"ז בנועל ביתו לשומרו ויודע שהצבי ניצוד בתוכה אין כאן מלאכת צידה כיון דצידה כזה לא נעשה כולו מצד הצידה ואינו אלא תולדה וממילא כיון שלא נתכוין לצורכו יצא מכלל דומה לאב ואינו תולדה והכל כמו שנחבאר.

הערות

(1) אולי אפשר לומר סברת הרמב"ם ככה: הנה בשבת ישנן מלאכות של תיקון ממש כמו חרישה, בונה, אופה וכיוצא בזה, אבל ישנן מלאכות שלא שייך לומר שהן כגדר תיקון בעצם החפצא של המלאכה, אלא אי צריך אותה המלאכה כמו מלאכת הוצאה או מלאכת צידה ג"כ שייך לדין מלאכת תיקון, דהא מפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב משום מתקן אע"פ שלא צריך לעשות פה אלא רק להוציא הליחה, או הורג מויק בשביל שלא ישכנו ולא בשביל שצריך לעורו ג"כ חייב, אע"פ שלא מכוין לתקן עצם המלאכה, אלא יש לו צורך להמלאכה גופא ולכן הוא חייב.

הנה רש"י בסוגיא חובל ומבעיר בשבת ק"ו ע"א פירש חובל וצריך לכלבו הוי מלאכה וחייב לר' יהודה, כיון דס"ל מלאכה שא"צ לגופה חייב, ותוס' חולקין ע"ז או מטעם דאין דרך לחבול בשביל כלבו, או דאין התיקון בא בשעת קלקול. לכאורה דברי רש"י תמהים מאד, הא אמרינן בשבת ע"ג וחגיגה דף י"ד, דאפילו לר' יהודה דס"ל מלאכה שא"צ לגופה חייב, זה רק כמתקן, אבל חופר גומא וא"צ אלא לעפרה פטור משום דמקלקל, א"כ חובל וא"צ אלא לכלבו, הא ג"כ מקלקל אליבא דרש"י שמפרש שם ד"ה מתניתין ר' יהודה — דאין לך חובל ומבעיר שאין מקלקל, ואפילו מבעיר עצים חחת קדירתו מקלקל הוא אצל עצים, א"כ למה אומר רש"י דחובל וצריך לכלבו חייב לר' יהודה משום דס"ל מלאכה שא"צ לגופה חייב, הלא חובל ומבעיר הוא מקלקל וכמקלקל ר' יהודה מדה דפטור. ע"כ צריך לומר דרש"י שם אומר בחובל וצריך לכלבו אף דמקלקל הוא אצל המלאכה, מ"מ מתקן הוא אצל אחרים. הנה חבלה גדר המלאכה היא הוצאת הדם והוצאת הדם זוהי צורך אצל אחרים א"כ אותו קלקול הוי תיקון אצל אחרים, אבל חופר גומא בביתו או בחצירו (כ"כ בכסף משנה פ"א הל' שבת שם) המלאכה היא הגומא ולא נטילת האפר, ובנין הגומא מקלקל הוא וגם אינו מתקן אצל אחרים. ראה רמב"ם פ"א הל' שבת הי"כ "כל המקלקלין פטורין, כיצד הרי שחבל בבהמה דרך השחתה וכן אם קרע בגדים, או שבר כלים דרך השחתה ה"ז פטור, וכן החופר גומא וא"צ

אלא לעפרה פטור משום מקלקל". לפי"ז אפשר לומר כוונת פיהמ"ש לרמב"ם הנ"ל התחלת השחיטה היא לצורך, א"כ לא דמי למקלקל שהוא פטור ששם במקלקל יש רק כוונת השחתה, אבל לא בחבלה דבתחלת השחיטה שהיא לצורך העושה המלאכה וכל שנעשה לצורך גם מקולקל חייב. או שנוכל לומר שלא דמי למקלקל, אע"פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל כמבואר ברמב"ם הנ"ל, לכן בחבלה לצורך הדם אף דהוא קלקול לגבי המלאכה, מ"מ לגבי העושה הוא צורך ואינו כלל בדין מקלקל דמקלקל הוא רק כוונת השחתה שאינה לצורך, אבל תחלת שחיטה היא לצורך ואינו בגדר מקלקל.

(2) הנה לפי הלב אריה מתורץ עוד קושיה גדולה שגדולי האחרונים מקשים איך יכול הרמב"ם לומר דמתניתין איירי בשוגג, ובמזיד השחיטה פסולה מצד שחיטת מומר שזה נגד הסוגיא המפורשת בגמ' חולין ט"ו. "ונוקמי במזיד כר"מ" הא במזיד הוי מומר לרמב"ם. עי' היטב תוס' חולין דף י"ד ז"ה השוחט.

לענ"ד אפשר לתרץ קושיה זו בדרך פשוטה דהגמרא מיירי בצנעא ומחלל שבת בצנעא שחיטתו כשירה ולא הוי מומר, אבל במחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם ושחיטתו נבילה. וכן מבואר ברמב"ם פ"ד הל' שחיטה הלכה י"ד "ואם היה מומר לעבודה זרה, או מחלל שבת בפרהסיא, או אפיקורס וכו' הרי הוא כעכו"ם ושחיטתו נבילה". וכן מוכח מלשון הברייתא דף ה' ע"א. מומר לנסך את היין ולחלל שבת בפרהסיא. ראה הרמב"ן והצל"ח שם.

אמנם עצם דברי הלב אריה קשים קצת. דבאמת גם חבלה דפטרינן אין זה משום דחסר ביה שם מלאכה אלא רק משום מקלקל והיכי דהוי מתקן הוא חייב, א"כ אפילו אם אין שחיטה אלא בסוף ותחלת השחיטה הוא רק בשם חבלה. הא אין החסרון דלא הוי שם מלאכה אלא רק משום דבתחלת השחיטה, ליכא עדיין התיקון, א"כ מאי נפקא מיניה בין שם חבלה ובין שם שחיטה, דהא העיקר הוא אי הוי בתורת מתקן או בתורת מקלקל, ואי לגבי חבלה לא מיקרי מתקן משום דתקין השחיטה בא בגמר השחיטה ולא בהתחלה, כמו כן לגבי שחיטה ואף דהתחלה מותרת, אף כ"ז שלא בא הגמר, ההתחלה אינה בתורת מתקן אלא עדיין מקלקל. עי' היטב שבת ע"ה שוחט משום מאי מחייב. ואולי כוונתו שהרמב"ם סובר אף בשחט מקצת הסימנים הוא מקלקל בתבורה, זה לא הוי מקלקל משום דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף ואהני מעשיו אם יגמור השחיטה תהיה השחיטה כשירה וכיון דמקצת הסימנים כוונתו יותר ממיעוט הסימנים שיש בזה שיעור המעכב הכשר השחיטה שפיר הוי מתקן דאהני מעשין אם יגמור השחיטה בהכשר. השווה שבת צ"ד ע"ב בדין מהני מעשיו. ראה תוס' חולין כ"ט: ד"ה כגון שמוכח דסימן אחד לא מיחייב משום שבת שלא תיקן כלום אבל מלשון הרמב"ם לא מוכח כן, השווה שבת קל"ג:

(3) עי' בספר האבן האזל למורי ורבי הגאון וצל"ה שמבאר כוונת הערוך בדרך חדשה.
 (4) אך עי' תוס' שבת ע"ג: ד"ה וצריך לעצים מה שרב כהנא אמר זומר וצריך לעצים חייב שתיים אחת משום נוטע ואחת משום קוצר כתבו בתוס' שם בדרך אחרת "אפילו לר"י דמחייב במלאכה שא"צ לגופה בעינן שיהא צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק ע"מ לכתב וכדאמר ר' יוחנן לקמן (קמה.) אחד כבשים ואחד שלקות שסחטן לגופן מותר, למימוהן חייב חטאת ואמאי שרי לגופן ליהוי כמלאכה שא"צ לגופה, אלא טעמא לפי שאין דישה בכך.

(5) עי' בשלטי הגבורים פ' האורג בביאור דברי הרשב"א שכתב דאע"פ שידוע שצבי בתוך הבית מותר לנעול הבית לשומרו וגם בשביל צידת הצבי וכבר תמהו עליו הר"ן והרמב"ן דהלא פס"ר הוא ואפילו אם אינו מכוין בשביל צידת הצבי רק כדי לשמור הבית ג"כ אסור כיון שע"י זה ניצוד הצבי ממילא, ועל זה כתב השלטי גבורים דכל מעשה שאפשר לעשות זולת הפס"ר או אפילו עביד אוחו מעשה בפס"ר שרי, דבפסיק רישיה אסור היינו דוקא

שבאותו מעשה דעביד הפסיק רישיה אינו מתכוין ואינו עושה דבר היתר עמו, אבל אם באותו הפסיק רישיה שעושה, עושה ג"כ דבר היתר עמו ויחכוין גם לדבר היתר או אפילו עביד פסיק רישיה ומכוין גם לו שרי עכ"ל.

(6) עי' באבני נזר הלכות מלאכת שבת סימן קצ"ד תירוץ אחר על קושית הר"ן על הרשב"א והוא: באינו מתכוין לצוד הצבי אף דהוי פסיק רישיה משום דהוי גרמא כיון שאינו עושה מעשה בגוף הצבי וכבר כתב הרא"ש ז"ל בהדק"י באנדרינא, דדוקא בהכניסו לחדר וסגר הדלת עליו חייב, אבל אם נכנס מאיליו וסגר עליו את הדלת פטור ופסק כן בשלחן ערוך, א"כ הכא נמי למה יתחייב בנעילת הדלת הא כתיב לא תעשה מלאכה הא גרמא שרי וע"כ כדמחלק ר' אשי בבא קמא (דף ס') בזורה ורוח מסייעתו אף בנזקין כהאי גוונא האי גרמא בשבת וחייב משום דניחא ליה בהכי דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולהכי איכוין, והכי נמי כיון שנתכוין לצוד הצבי, מה שאין כן כשלא נתכוין הואי גרמא ופסיק רישיה לא מהני לחשוב גרמא כמעשה ע"ש.



הרב שרגא פייוויל פארעצקי
ראש ישיבה והבוחן

מלאכת זריעה בשבת

כתב המנחת חינוך בל"ט מלאכות דשבת במלאכת הזריעה אות ב' "דעל הזריעה חייב אף בלא השריש ונקלט כלל כגון שנתקלקל תיכף ע"י איזה סיבה או שתיכף הגביה מן הקרקע חייב על מעשה הזריעה, ול"ד לאפי' דקודם שנאפה א"ח כמבואר בש"ס התירו לרדותה קודם שתאפה כדי שלא יבא וכו', דהתם האפי' הוא המלאכה וחייב בשעת אפי' אבל הכא המלאכה היא הזריעה וחייב תיכף על הזריעה". במצוה רצ"ח האריך וביאר דבר זה, גם הביא ראי' שם דעל זריעה בשבת חייב תיכף "דאם נאמר דעיקר הזריעה היינו בהשרשה, א"כ אם זרע בשבת ונשרש אח"כ בחול לא יהיה חייב כמו אופה לעיל, א"כ אמאי מבואר במשנה הזורע חייב וכן בגמרא הנוטע והמבריך והמרכיב עיין בשבת פ' כ"ג, הא קמ"ל בר"ה ובפסחים פלוגתא, ח"א דלקליטה צריך למד יום וח"א י"ד יום, ור"י ס"ל ג"י בעינן, ואנן פסקינן י"ד לקליטה, עכ"מ המע"ש ונ"ר וש"ע סי' רצ"ד, א"כ היאך חייב משום זורע, דממ"נ אם זרע בחול וזמן דקליטה יהיה בשבת ודאי פטור אליבא דכ"ע, כמו כל המלאכות דמותר מבע"י אף שהמלאכה נעשית בשבת כמ"ש לעיל, ובודאי מיירי בזרע בשבת א"כ היאך חייב הא אינו נקלט הזריעה אליבא דכ"ע פחות מג"י, וא"כ נקלט בחול אמאי חייב, ועיין ר"ה דף י' ובפסחים נ"ה, א"כ נפל ד"ז דזורע ונוטע בבירא היאך משכחת לה דחייב הא נשרש בחול. עכ"צ דיש חילוק בשלמא מבשל או אופה, גמר האפיה או הבישול נקרא בשם אפיה או בישול, אבל קודם שנאפה לא נקרא בשם אפיה כלל אף דנתן לתוך התנור, אבל לשון זריעה חל תיכף כשמנפץ הזרע ע"ג קרקע הוי זורע אף דהוי כמאן דמנח בדיקולי וכו', אבל לשון זריעה שייך תיכף קודם שנקלט ע"כ חייב תיכף בשבת ויו"ט. א"כ לפ"ז אם לקט מן הארץ תיכף אחר הזריעה בודאי חייב דהרי נגמרה מלאכתו בזריעה לחוד וע"ז חייבה התורה, והוי כמו כותב ומוחק תיכף, או אפילו כותב ע"מ למחוק תיכף בודאי חייב, ה"נ חייב".

בהגהות הרש"ש על הגמרא דף ע"ג כתב: במשנה הזורע הן אף כ"ז שלא נשרש כמאן דשדי בכדא דמי ע"י מנחות ס"ט, מ"מ כאן דע"י זריעתו עתה ישרש אח"כ חייב, כמו אופה וצולה דחייב אע"פ שנאפה ונצלה אח"כ מאליו, וע"ש סוף דף נ"ו ונ"ז. והנה אם לקט הזרע קודם שנשרש נראה

דפטור למפרע על מה שזרע כאן דלא נתקיימה מחשבתו, וד"ז יש ללמוד מבעיא דרבב"א בריש מכילתין דאם רודהו קודם שנאפה פטור וכו' משא"כ הכא היכא דלא נשרש עדיין לא נעשה כלום דכמאן דשדא בכדא דמי.

לפנינו שתי דעות מתנגדות בענין זריעה בשבת, לפי המח"ח אם רק זרע בשבת חייב תיכף משזרע אף אם ילקוט מן הארץ את הזריעה אחר שזרע, ולא הוה כמו אופה דלא נקרא בשם אפיה כלל עד שיאפה. אבל הרש"ש סובר דחייב על הזריעה רק אם ישרש אח"כ, אבל אם לקט הזרע קודם שנשרש פטור וכמו אופה. לדידי' אין שום חילוק בין מלאכת הזריעה למלאכת אפי' או צלי'. כדי ליישב קושיית המח"ח דא"כ איך חייב בזריעה בשבת הא לא יוכל להקלט בעודו שבת, ויהיה נקלט בחול ואמאי חייב, אבל גם בדין זה חולק הרש"ש עם המח"ח, וכותב בסוף הערתו שם: והנה בזרע משמע דחייב אף דההשרשה לא תהיה אלא בחול, עמש"כ בפ"ב דכלאים מ"ג, וכן הנוטע חייב אף דזמן קליטתו נמשכת, ע' בפ"ב דשביעית מ"ו. ומזה נ"ל דכן האופה בשבת עם תשיכה חייב אף דאין שהות שתגמר אפייתו בעוד יום. נמצא לדעתו דאם זרע או אופה בשבת אף דההשרשה לא תהיה עד אחר שבת וכן גמר האפי', מ"מ יהי' חייב, לפי"ז שפיר מיושבת קושי' המח"ח, ופשוט.

באופן החולקים בשני דינים, (הא) לפי המח"ח בזריעה חייב תיכף משזרע ואף אם אח"כ לקח את הזרע מן הארץ ודלא כבאפי' דאינו חייב אם ירדה את הפת קודם שתגמר להאפות, כי חיובו בא עם גמר אפייתו. אבל הרש"ש סובר דבזריעה כמו באפי' אינו חייב עד שישרש או יאפה. (הב) אם יתחיל מלאכת האיסור בשבת ויגמר בחול וכמו באפי', לפי המח"ח יהי' פטור, אבל לפי הרש"ש חייב. באמת אלו שני הדינים תלויים זה בזה, אם לא בסברא לכה"פ במציאות, כי אם לא יהי' חייב עבור התחלת מלאכת איסורו בשבת אף אם נגמר בחול, כפי הרש"ש, אז מוכרח שיפול דינו של המח"ח דחייב בזריעה רק על זריעתו אף אם לא ישרש.

עצם סברתו של המח"ח וטיב חילוקו בין זריעה לאפי', דבזריעה שם זריעה חל תיכף כשמנפץ הזרע ע"ג הקרקע, משא"כ באפי' דקודם שנאפה לא נקרא בשם אפי' כלל אינה מובנת וצריך להבין ההבדל ביניהם. אולי הביאור הוא, דבזריעה הרי חייב בכל שהוא וכדברי הרמב"ם פ"ח ה"ב מהלכות שבת, ולכן תיכף בהתחילו מלאכת הזריעה חייב, משא"כ באפי' הרי יש שיעור למעשה איסורו וצורת המלאכה עד שיקרמו פניה, עד גמר האפי', וראה רמב"ם ריש פ"ט ה"א מהלכות שבת: שיעור המחמם את המים כדי

לרחוץ בהן אבר קטן, ושיעור מבשל סממנין כדי שיהיו ראויין לדבר שמבשלין אותו, לכן מטיב מלאכת האפי' הוא שיגמר המלאכה, אבל הרש"ש כנראה סובר שאף שמלאכת הזריעה אין לה שיעור מסוים והיא בכל שהוא, מ"מ כל כמה שלא נשרש אין כאן אפילו התחלה למלאכת הזריעה אשר כרוכה וצמודה עם ההשרשה, וצורת מלאכת הזריעה אשר אסורה בשבת היא מזריעה והשרשה. היינו, שהדין של "הזורע כל שהוא חייב" הוא מה שנוגע לפעולתו הגשמית והיקף מעשהו בהזריעה, אבל מהות ועצמות מלאכת הזריעה לא תחול עד שתשרש.

בספר מגן אבות לרבי מרדכי בנעט בתחילתו כתב כהמח"ח וז"ל: ודע דזריעה דחייב אע"ג שאין עתיד שישרש בשבת, מכל מקום כאן שזורע אדעתא שישרש וממילא ישרש, הו"ל עכשיו זריעה הגורם השרשה וחיובא דזריעה ע"ש. עיין אגלי טל, זורע (ח). אבל לאמיתו של דבר, גם הרש"ש דייק לשונו: והנה אם לקט הזרע קודם שנשרש, נראה דפטור למפרע על מה שזרע כיון דלא נתקיימה מחשבתו. היינו, עיקר דינו הוא שבלקחתו וליקוטו של הזרע קודם שנשרש הוא עוקר למפרע מלאכת הזריעה שלו, אבל כשישרש, איסור וחיוב מלאכתו הותחלה עם הזריעה. אבל נראה זה כדוחק להעמיס כל מחלוקתם בתוך מסגרת מצומצמת זו.

על זריעה במים כתב שם במח"ח: כי אין דמיון כלל לקרוא זורע דל"ש זריעה כלל במים, א"כ על הזריעה בעצמה במים א"ח כלל, ואם זרע במים ולא צמח או שלקחה תיכף מן המים ודאי פטור וכו'. אבל השורה במים עד שצמח חייב על הצמיחה וכו', א"כ במים א"ח עד שצמח והו"ל כמו אפיה ע"ש. ממרוצת לשונו של הרמב"ם בפ"ח משבת ה"ב לכאורה לא משמע חידוש דין זה, וז"ל שם: הזורע כל שהוא חייב, הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע, אבל המשקה צמחין ואילנות בשבת הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא, וכן השורה חיטין ושעורין וכיוצא בהן במים הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא. הרמב"ם הרכיב כאן כל אלו אופני זריעה, זורע ממש, זומר, משקה צמחין ואילנות וסיים "וכן השורה וכו' במים", ומשמע דגם השורה במים יש לו אותו הדין של שאר אופני זריעה ושיתחייב, לפי המח"ח, בתחילת זריעתו. יעוי"ה בלשונו של הרא"ם הובא בהגהות מיימוניות שם ושהוקבע להלכה בשו"ע או"ח של"ו ס"ק ד'. האומנם שלפי המח"ח וחידוש דינו בשורה במים יובן מה שצויין על סוף לשונו של הרמב"ם בהלכה זו, על שתי התיבות האחרונות "בכל שהוא", בהוצאת פרנקל, בשנויי נוסחאות שם: בכתה"י ובדפוס קדמון ליתא בכל שהוא. לפי המח"ח ולפמש"כ יובן זה, כי מאחר ששורה במים לא יתחייב עד שיצמח,

ובלשונו של המח"ח: והו"ל כמו אפיה, אז הרי כן יש באופן זריעה זו של שורה מים שיעור למהות מלאכת זריעה כזו ול"ש לומר "בכל שהוא" ע"ז.

המחבר בשו"ע או"ח, של"ו ס"ק י"א, מביא סופה של ההלכה הנ"ל, פ"ח משבת ה"ב, בזה"ל: השורה חטים ושעורים וכיוצא בהם במים הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא. בעל המגן אברהם, ומביאו שם גם בבאר היטב, הקשה ע"ז ומסיק דאינו חייב אלא בשורה זמן ארוך כמו חצי יום ולהכי נקט השורה, וכן מעשים בכל יום שנותנים חטים למים ומאכילין לבהמות ומ"מ צ"ע עכ"ל הב"ה בשם המ"א. בחיי אדם כלל י"א — הזורע, ב' כתב: השורה חטיטים ושאר זרעונים במים כדי שיתרככו ויצמיחו כדרך ששורין קיטניות קודם הזריעה, וכן השורה תבואה לעשות מהן (מאלצין) וידוע דכוונתו להצמיח חייב ואפי' בגרגור אחד, ונ"ל דתיכף משנתן למים חייב (ודלא כמ"א), אבל מותר לשרות תבואה לבהמתו דאין כוונתו רק להתרכך, וכן כל כיוצא בזה שאין כוונתו להצמיח כלל וגם לא יבוא לידי הצמחה [במשנה ברורה שם בהביאו לשון ח"א זה מסיים: דקודם שיצמיחו יאכלום הבהמות]. כנראה שהח"א כאן נוקט כבעל המנחת חינוך הנ"ל ומדגיש דכל עיקרו של חיוב זריעה במים הוא רק אם יביא לידי צמיחה, ולכן כתב שמותר לשרות תבואה לבהמתו מאחר שאין כוונתו להצמיח, וגם לא יבוא לידי צמיחה מאחר שהבהמות יאכלום קודם שיצמיחו. לזה גם המ"א מסכים ולכן כתב דאינו חייב אלא בשורה זמן ארוך, היינו דאז יבוא לידי צמיחה, וזהו שסיים: וכן מעשים בכל יום שנותנים חטים למים ומאכילין לבהמות. בשער הציון לבעל המ"ב כאן על דברי ח"א אלו כתב בזה"ל: ול"נ דאף המ"א מודה בזה וממעט רק אם נתן לכתחילה על זמן מועט דלא אפשר שיצמיח בזה הזמן, אבל אם נתן על זמן חצי יום [לדידיה דסובר דבזה הזמן יוכל להצמיח], אפילו אם נתן ביום השבת סמוך לחשיכה חייב דומיא דזורע בזה הזמן, והן הן הדברים שאמרנו. [בלשונו של הח"א שכתב "תיכף משנתן למים חייב", הוא כנראה כוון שכשיצמח יהיה חייב למפרע משעת נתינתו למים שאז הותחלה הזריעה. מעניין שהבאר היטב בהביאו את לשון המגן אברהם סיים בזה"ל: ומ"מ צ"ע עכ"ל ע"ש, בעוד שהמגן אברהם בעצמו שם בשו"ע או"ח הנ"ל סיים דבריו כזה: ומ"מ צ"ע מנ"ל להרמב"ם הא עכ"ל, ולבי תזי לי דכוון בזה להטיל ספק וצורך עיון בדברי הרמב"ם בנוגע עיקר חידוש הדין של זריעה ע"י שרייתו במים וכמש"כ לעיל].

אשר לעצם דעת הרמב"ם הנ"ל והבנת טיב דבריו, זה עתה ראיתי במור וקציעה או"ח סס"י ש"ך שהבנה אחרת לו בדברי הרמב"ם. וז"ל שם: ואולם מה שכתב הר"מ בפ"ח, שהביאו מהריט"ץ ונסתבך בו, נ"ל שאינו ענין לנדון

שלו. וכבר ביארתי דעתו ז"ל בהגהותי לחבור הר"מ שם, דר"ל ששורה אותם במים אחר זריעתם בקרקע. והוא דבר הלמד מענינו, יגיד עליו רעו, וברישא נסיב משקה צמחים, שכבר שורש בארץ גועם, דשייך בהו השקאה, והדר תני השורה כו' גרעיני תבואה שנזרעו ועדיין לא השרישו מחמת מניעת המטר. ומזלף עליהם מים הרבה כדי שישורו ויתרכו וישרישו ויצמחו מהר (בטרם יתקלקלו ויתרקבו או יאכלום עכברי דדברא), והיינו, נמי לישנא וכן השורה כו', דומיא דמשקה דלעיל דסמין ליה משמע. דלא כמ"ש בכ"מ שיצא לו לר"מ דבר זה מפרק דם חטאת, ולא היא. איברא התם איפכא משמע, אלא משום דהתם איירי בשריה בכלי (להכי לית בהו משום זריעה ולא משום לישה). וזה מוכרח עוד, דאל"כ אין כאן מקומו של דין זה אלא בסוף אותו פרק, דמייתי לה התם הר"מ ההיא דזרע פשתן, דנפקא ליה ודאי מסוגיא דפרק דם חטאת, אי איתא דהא נמי דכוותה, אלא ודאי ליתא, ע"כ לשונו שם עכ"ל. בהבנתו זו של המור וקציעה בדברי הרמב"ם, דהשורה במים ר"ל "ששורה אותם במים אחר זריעתם בקרקע", אפשר להבין יותר טוב לשונו של הרמב"ם הנ"ל והרכבתו של הדין דשורה במים עם שאר אופני זריעה, כי באופן של שורה במים כזה, גם המח"ת יודה שאסור מתחילת זריעתו, ודו"ק. הגם, דלכאורה צק"ע, הרי על אותם גרעיני התבואה שנזרעו ולא השרישו עדיין, כבר עבר על זריעתם הראשונה מאז באיסור מלאכת הזריעה, והכי שוב יעבור עתה כשמזלף מים עליהם עוד הפעם על מלאכת זריעה? אבל באמת כן הוא הדבר, הוא יעבור שתי פעמים על מלאכת זריעה זו. מצינו כזה בגמרא שבת, ע"ג א': הזורע והחורש, מכדי מכרב כרבו ברישא, ליתני חורש והדר ליתני זורע, תנא בארץ ישראל קאי דזרעי ברישא והדר כרבי. בחידושי הר"ן: פי' שהיתה ארץ ישראל קשה, וחורשים והדר זורעים ואח"כ חורשים אותה לכסותה, ולהכי תנא לה להא לאשמעי' דאף על חרישה שני' חייבין עלי' [קרוב לזה פירש גם בחי' הריטב"א ניו יורק, תשכ"ז], הרי דחייב על החרישה השני' בא"י, אף שכבר חרש פעם אחת, וכנראה שגם אותה החרישה היתה לתועלת, ומ"מ חייב גם על החרישה השני' [הר"ן דייק בלשונו דאף על חרישה שני' חייבין עלי'].

מדי דברי בחרישה בארץ ישראל, דחורשים קודם הזריעה ופעם שני' אחר הזריעה, ולפירושו של הר"ן דחייב אף על החרישה השני', יש להבין טיב חיובו על החרישה הראשונה. לכאורה הרי בפעם זו אינו חורש לזריעה כי הרי יהי צריך לחרוש עוד פעם אחר הזריעה, ומדוע יהי חייב עלי', ושכן משמע מדברי הר"ן שחייב שתיים, על החרישה הראשונה ועל השני'. הנה בעל הפני יהושע, על גמרא שבת ע"ג, ב' בד"ה מכדי מכרב כרבו, כתב שם בא"ד בזה"ל: דלקושטא דמילתא לא חייב משום חורש אלא לזריעה ובמקום

שראוי לזריעה, אבל כשחורש במקום שאינו ראוי לזריעה, כגון בצונמא או שחרש שלא לצורך זריעה אלא לאשוויי גומות, אינו חייב משום חורש אלא משום בונה כדאמרינן בסמוך ע"ש. לפי"ד צריך שלא יהי' חייב על החרישה הראשונה, כי הרי אינו די בחרישה זו לזריעה.

בגוף דברי הפ"י שכתב: או שחרש שלא לצורך זריעה אלא לאשוויי גומות, אינו חייב משום חורש אלא משום בונה כדאמרינן בסמוך, הוא כוון לדברי הגמרא שם: אמר רב ששת היתה לו גבשושית ונטלה בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש, אמר רבא היתה לו גומא וטממה בבית חייב משום בונה, בשדה חייב משום חורש. רש"י בד"ה גומא וטממה, כתב: בעפר, היינו חורש, שהעפר שמילאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה, והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה. אולי רש"י מרמז בזה לדברי הפ"י כי החרישה צריכה להיות לצורך זריעה, ורק אז חייב משום חרישה, ולכן בבית רק משום בונה. [אחד מן התלמידים הקשה, א"כ מדוע לא נאמר במשנתנו, חורש על מנת לזרוע כמו בקורע ובמוחק, אבל זה פשוט, כוונתו של הפ"י היא: דכל עיקרה של חרישה היא רק לזריעה, ומבלעדה ל"ש שם חרישה, והוה רק עושה גומות. זריעה לחרישה לא הוה רק כתכלית ועל מנת, אלא חלק בעצם מלאכת החרישה, משא"כ בקורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב.] אשר לשאלתינו מדוע יהי' חייב על החרישה הראשונה, לפי הפ"י, ושכן לכאורה משמע מרש"י, אה"נ הוא חייב רק על החרישה השני', ולא על הראשונה.

אבל לא כן דעת הר"ן אשר כתב בחידושו שם בד"ה היתה לו גבשושית וכו' בשדה חייב משום חורש, וז"ל: שהרבה פעמים אדם חורש שאין דעתו אלא להפך בעפר לתיקון השדה, ולא לזריעה, והילכך כל תיקון השדה חייב [נדפס חשיב] משום חורש ע"ש. נראה בעליל שהוא סובר שחרישה אינה צריכה להיות בדוקא לצורך זריעה. הר"ן לשיטתו, שפיר סובר דבחרישה בארץ ישראל יהי' חייב גם על הראשונה, לכן כתב בחידושו על דברי הגמרא, מכרב כרבי ברישא, דאף על חרישה שני' חייבין עליה וכנ"ל. לפי דברינו אלה מדוייק לשונו הזהב של רבינו משה, בהלכות שבת, פ"ח ה"א: החורש כל שהוא חייב וכו', וכן המשוה פני השדה כגון שהשפיל התל ורדדו, או מילא הגיא חייב משום חורש ושיעורו כל שהוא, וכן כל המשוה גומות שיעורו כלשהוא עכ"ל. לכאורה יש להבין מהי כוונת הוספת דין זה "כל המשוה גומות", ומובנה של סמיכותה להדינים הקודמים דהשפיל או מילא הגיא. לפי"ד, הרמב"ם מרמז בזה לדינו ודעתו של הר"ן דחרישה אינה כרוכה וצמודה בזריעה, וכי יש דין של "משוה גומות" אשר היא מלאכה של

חורש. גם לפי"ז אין שום חידוש מיוחד דבארץ ישראל חייב על שתי החרישות, על הראשונה וגם על השני. לכן הרמב"ם לא כתב דין מיוחד על זה.

בני הצעיר, הנבון והשנון, כמר זאב טוביה שליט"א, העיר בגוף דברי הפ"י דלא משמע כמותו מסתימת לשון הברייתא המובאה בכמה מקומות בש"ס: רבי שמעון אומר גורר אדם מטה, כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשותו חריץ, כן מלשון הברייתא, שבת ע"ג ב': תנא החורש והתופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן, והרי סתם חופר או חורץ, שלא לשם זריעה הוא עושה [ואולי הפ"י מדבר רק כשמכוון שלא לזריעה, אבל בסתמא חייב, אבל לא משמע כן מדבריו]. מלשון הרמב"ם משמע להדיא כדבריו ומשמעותו. בפ"א משבת ה"ה הוא מעתיק את דינו של ר"ש בזה"ל: כיצד גורר אדם מטה וכסא וספסל וכיוצא בהן בשבת ובלבד שלא יתכוין לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתו, הרי דקבע מלאכת החרישה רק בחפירת חריץ בקרקע. כן בפ"ז משבת ה"ב: אחד החורש או התופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה, שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא עכ"ל. שוב הרמב"ם קובע "חרישה" בענין דחפירה בקרקע. לפי מש"כ לעיל הרמב"ם שפיר לשיטתו במ"ש בסמוך בפ"ח משבת ה"א: כל המשוה גומות שיעורו כלשהוא, ושזוהי קביעת מלאכת החרישה.

[כן העירני בני החו"ב הנ"ל. דהפ"י עוסק בענין הסוגיא שם דחייב או משום חורש או משום בונה, ולכן יכול להיות שהפ"י מכוון לומר דאם הוא חייב משום "בונה" אז דינו דבונה מפקיע את המלאכה מדין "חורש" דהן כסותרות זא"ז, אבל אם לא יהי' שייך "בונה", אז אולי גם להפ"י יהי' חייב משום חורש]. בסוגיא זו על קושיית הגמרא מכדי מכריב כריב ברישא, כתב בשפת אמת: יש להקשות דילמא להכי תני זורע ברישא לאשמעינן דאף כשתורש לאחר הזריעה ג"כ חייב, הגם שאינו מועיל כלל לגידול הפירות, דבלאו האי חרישה הי' צומח, מ"מ חייב דגם העושה גומא בעפר תיחות חייב משום חורש [כמ"ש התוס' לעיל ל"ט. ד"ה מפני, וכן לפמ"ש הפ"י שם ובביצה (ח.) דבעפר תיתוח ליכא אלא איסור דרבנן ע"ש, א"ש הכא דכיון דכבר נחרש הוי תיחות, משא"כ בא"י, דהוא קרקע קשה, ואפשר דגם לדעת התוס' בעפר תיחות לא הוי אלא תולדה דחורש, א"כ במתני' דהכא דתני במנין האבות ע"כ צ"ל דבא"י קאי] עכ"ל. דומים קצת דברינו לדבריו של הש"א, ודינו של "חורש אחר הזריעה", הוא קצת כמו החרישה הראשונה בא"י. אבל הפ"י, לפי הבנתו, שם (בשבת ל"ט, א'), הוא לשיטתו כאן בע"ג, ב' שאינו "חורש" אלא כשראוי לזריעה, מש"ה בעפר תיחות "שלא חזי נמי לחרישה" כמ"ש שם, אינו אלא מדרבנן.

בענין גופין מוחלקין

א.

המשנה בכריתות (ט.) קובעת שהאיסור של ביאת שפחה חרופה הוא בעל אופי מיוחד: "ואלו מביאין על הזדון כשוגג — הבא על שפחה... אלו מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה — הבא על שפחה ביאות הרבה".

הגמרא על אתר דנה בשאלה אי הדין של גופין מוחלקין שייך בהקשר לדין שפחה חרופה. וז"ל: "בעיא מיניה ר' חנינא טירנאה מר' יוחנן הבא על חמש שפחות חרופות בהעלם אחת מהו — חייב על כל אחת ואחת או אינו חייב אלא אחת? א"ל חייב על כל אחת ואחת. מאי שנא מחמש העלמות בשפחה אחת? א"ל אין שפחה אחת גופין מוחלקין. ה' שפחות גופין מוחלקין. ומנלן דגבי שפחה גופין מוחלקין? א"ל לאו אמרת גבי עריות ואשה לחלק על כל אשה ואשה. גבי שפחה נמי כתיב אשר ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה — לחלק על כל שפחה ושפחה".

דברי הגמרא טעונים הבהרה מכמה בחינות: (א) מה יסוד עצם הספק של הסוגיא — אי הגורם של גופין מוחלקין שייך בשפחה חרופה. (ב) מה משמעות המשך הגמרא, שבראשית דיונם הקשו על בסיס השוואה בין גופין והעלמות — "מאי שנא מה' העלמות בשפחה אחת" — ומיד דחו השוואה זו — "אין שפחה אחת גופין מוחלקין, ה' שפחות גופין מוחלקין". מה נתחדש בין הקושיא והתירוק, ומה התכוונו להדגיש בסגנון המוזר שנראה כמיותר — ש"ה' שפחות הן ה' גופין". נוסף לכך, מסקנת הסוגיא — שגופין מוחלקין במסגרת זו נלמד מגזה"כ מיוחדת של "והיא שפחה לחלק על כל שפחה ושפחה" — צריכה עיון. התוס' (ט: ד"ה והיא) התקשו בפסק זה מכיון שמצינו דין גופין מוחלקין בהקשרים אחרים ותמיד הוא נובע מהמקור של "ואל אישה בנית טומאתה לא תקרב" (כריתות ב:). למה דוקא בשפחה חרופה לא הספיק הדין הכללי והצריכו גזה"כ מיוחדת?

כדי ליישב ולפתור קשיים אלו נצטרך לעקוב אחרי המושג של גופין מוחלקין כפי שהוא משתקף בהקשרים אחרים ולבחון יחסו לגורמים אחרים המחלקים חיובי חטאות.

ב.

הגמרא בכמה סוגיות דנה בענין חילוק חטאות וניסתה להגדיר אותם הגורמים העשויים לקבוע אם אדם מביא קרבן אחד או מספר קרבנות על הרבה פעולות עבירה. הגדרתה המדויקת של תנאי כל אחד מגורמים אלו, ויחסם של אלו כשהם באים בהתנגשות, מהוה נושא מסובך, וטעון דיון ארוך, אך כדאי לעמוד בקיצור על הקווים הכלליים בכדי ליצור מסגרת שתבהיר הנושא של גופין מוחלקין.

משתמע מן הסוגיות השונות שיש ג' סוגי גורמים המחלקים חטאות:

א. מספר הטעויות או שגגות המביאות לידי מעשי האיסור. איתא במשנה בשבת ריש פרק כלל גדול (סז:): "היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת. היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה". הגמרא (ע.) התלבטה בטעם הבחנת הדינים, והסיקה לבסוף, דהחילוק מבוסס על מספר הטעויות שהביאו אותו לידי העבירות. וז"ל: "אלא אמר רב נחמן קרבן דחייב רחמנא אמאי אשגגה. התם חדא שגגה הכא טובא שגגות הוויין".

ב. מספר הפעולות הנחשבות כפעולות עצמאיות וחשובות בפני עצמן. דהיינו שאינן מוגדרות כפעולות ממושכות ממה שקדמן או כפעולות כפילות. גרסינן במשנה בכריתות (טו:): "ועוד שאלו ר"ע השוחט ה' זבחים בחוץ בהעלם אחת מהו — חייב על כל אחת ואחת או אחת על כולן. אמרו לו לא שמענו. אמר רבי יהושע שמעתי באוכל מזבח אחד בה' תמחויין בהעלם אחת שהוא חייב על כל אחת ואחת משום מעילה. ורואה אני שהדברים ק"ו". שיטת ר' יהושע דתמחויין מחלקין מבוססת לכאורה על ב' הנחות. ראשית כל הוא סבור שאכילה מתמחויין שונים אף של זבח אחד אינה נחשבת כהמשך אחד וככפילות אלא כאכילות עצמאיות שאינן קשורות אחת לשנייה. בנוסף לכך, הוא כנראה נוקט בעמדה שכל מציאות של פעולת איסור עצמאית וחשובה בפני עצמה מחייבת חיוב חטאת נפרד. אפשר להציע שהחכמים החולקים נגד ר' יהושע רק דוחים הנחתו הראשונה שאכילת תמחויין שונים מזבח אחד מהוה פעולות עצמאיות נפרדות. אבל ניתן להציע שהם מקבלים עקרונית את הנחתו שפעולות עצמאיות מחלקות.¹

ג. מספר המחייבים והאוסרים הכרוכים במעשי העבירה — דהיינו,

למשל, מספר שמות איסור שעבר בהעלם אחת, במשנה בכריתות (יא:) נאמר: "אכל חלב וחלב בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת. אכל חלב ודם ופיגול ונותר בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת. זה חומר במינין הרבה ממין אחד". גורם זו בולט עוד יותר בסוגיא בשבת (סח:): "כלל גדול אמרו בשבת. כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא אחת. כיצד, תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת". ברור הוא ממקורות אלו דשמות איסור מחלקים אף במצב של העלם גמור.²

הגמרא בכריתות (ב:) גילתה שגופין גם מחלקין חטאות עפ"י הגזה"כ של "ואל אישה בנידת טומאתה לא תקרב". כעת עלינו להעריך את מקומה של הגזירה של גופין מוחלקין במסגרת זו שתיארנו. האם הוא מועיל לחלק הפעולות או היתכן לומר שגם דומה לשמות מוחלקין³. מצד אחד, מסתבר דגופין מוחלקין מהני לחלק הפעולות. העובדה שהחוטא משתף גוף אחר בעבירתו קובעת שאין מעשה זה בגדר חזרת אותה הפעולה דמקודם או המשכה. השתתפות האחר מנתקת הקשר בין המעשה הזה והמעשה שקדם לו, ומעניק לפעולה זו אופי של חידוש ועצמאות. לפי הבנה זו, גופין מוחלקין להחכמים מהוה מושג המקביל לדין תמחויין מוחלקין לפי ר' עקיבא. מאידך גיסא, יש להרחיק לכת ולהציע דמושג גופין מוחלקין גם דומה ביסודו לשמות מוחלקין. הגוף ששימש כאמצעי להגשמת האיסור ושעמו נעשה האיסור — האשה נידה, למשל — אינו משמש אך ורק כחפצא (אובייקט) של איסור. הרי גוף זה גם משתתף באיסור בתור גברא (סובייקט). מבחינה זו, ניתן לראות אותו כאוסר ומחייב. לפי תפיסה זו, בעוד ולמרות שמדובר באיסור כללי-נידה, למשל — הרי אנו רואים בגברא זה לא רק ייצוג סתמי ואנונימי של האיסור אלא שותף פעיל שיוצר עצם האיסור כתוצאה ממיצבו האישי המיוחד. חידוש זה נלמד מגזה"כ של "ואל אישה בנידת טומאתה לא תקרב". ניסוח זה, לעומת "ואל נידה בטומאתה לא תקרב", בא לציין ולהדגיש שכל אישה נידה אוסרת בפ"ע בתור גברא — "לחלק על כל אישה ואשה" — ואינה סתם דוגמא אנונימית של האיסור הכללי. לפי גישה זו, גופין מוחלקין מקביל בטיבו לשמות מוחלקין. מה שמחלק החטאות בשמות מוחלקין אינו דוקא שמות איסור השונים אלא העובדה שכל שם איסור מהוה מחייב נפרד. אם גם בגופין מוחלקין קיימים מספר מחייבים שונים למרות שכל הגופין נכללים באיסור אחד, גם הם יועילו לחלק. חקירה זו יכולה לשמש כמפתח להבהיר כמה קשיים ונקודות מחלוקת בפרשת גופין מוחלקין.

ג.

גרסינן במשנה בכריתות (טו.): "אמר ר"ע שאלתי את רבן גמליאל ואת ר' יהושע... הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו מהו — חייב אחת על כולן או חייב על כל אחת ואחת. א"ל לא שמענו. אבל שמענו הבא על ה' נשיו נידות בהעלם אחת שהוא חייב על כל אחת ואחת, ורואה אני שהדברים ק"ו". הגמרא על אתר מסבירה שמדובר בבא על אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו, ושהספק הוא — "מי אמרינן הרי שמות מוחלקין או דלמא הרי אין גופין מוחלקין. אמרו לו לא שמענו. אבל שמענו הבא על ה' נשיו נידות בבת אחת שהוא שם אחד שחייב על כל אחת ואחת משום נידה, וראינו שהדברים ק"ו. ומה הבא על ה' נשיו נידות בבת אחת שהיא שם אחת חייב על כל אחת ואחת, אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו שהן ג' שמות אינו דין שיהא חייב על כל אחת ואחת. איכא למיפרך: מה לה' נידות שהן גופין מוחלקין, אלא אמר קרא ערות אחותו גלה — לחייב על אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו".

הגמרא דנה בשאלת יחס שמות וגופין מוחלקין, ומנסה לקבוע איזה מגורמים אלו עדיף לחלק חטאות. אם ננקוט בעמדה שמשמעות של גופין מוחלקין היא בזה שכל גוף מהוה מחייב בפני עצמו, ומחייבים שונים מחלקים, אז בוודאי נקבל את הק"ו של רבן גמליאל ורבי יהושע. אם גופין מוחלקין נחשבים כמחייבים שונים לחלק, ק"ו הוא ששמות איסור שונים עשויים לחלק מטעם מחייבים מוחלקין. אולם אם נפרש שחילוק חטאות בגופין מוחלקין מיוסד על חילוק הפעולות, אז ק"ו זה עומד בפני פירכא. מבחינת חילוק הפעולות סביר לומר שהגורם של גופין יעיל מהגורם של שמות, במיוחד כשמדובר באשה אחת בעלת ג' שמות. אם הגורם של גופין הוא בעל אופי כפול — חילוק פעילות וחילוק מחייבים — אז בהחלט אי אפשר ללמוד שמות ממנו בק"ו. לפי מסקנת הגמרא שלפי ר"ע אנו זקוקים לגזה"כ, היחס המדוייק בין גורמים אלו נשאר כשאלה פתוחה⁴.

ד.

איתא בכריתות (טו.): "ת"ר בא עליה וחזר ובא עליה וחזר ובא עליה חייב על כל אחת ואחת דברי רבי אליעזר, ומודים חכמים לר' אליעזר בבא על ה' נשיו נידות בבת אחת שהוא חייב על כל אחת ואחת הואיל והוא גרם להן. אמר רבא לרב נחמן מי אמרינן הואיל והוא גרם להן והתניא הוא בהעלם אחת והיא בה' העלמות הוא אינו חייב אלא אחת והיא חייבת על כל

אחת ואחת. אלא אימא הואיל וגופין מוחלקין". שיטת ר"א — דבא על אישה אחת כמה פעמים בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת — ניתן להתפרש בב' אופנים: א. אולי הוא סבור שכל פעולת איסור מחייבת בפ"ע אף אם היא אינה מחודשת או עצמאית ממה שקדם לה. לפי הסבר זה, ר"א ודאי חולק על החכמים באופן עקרוני⁵. ב. או שמא מודה ר"א לחכמים דכדי להתחייב בעינן פעולה חשובה ועצמאית. אולם הוא סבור שכל מעשה ביאה מוגדר כפעולה עצמאית וחשובה. לפי הסבר זה יתכן שנחלקו חכמים ור"א רק בשיעור דרגת החשיבות והעצמאות הדרושה לחלק החטאות. שתי הבנות אלו בדברי ר"א לכאורה מושרשות בשקלא וטריא בהסוגיא עצמה, ובמחלוקת בין רבה ורב יוסף. וז"ל הגמרא: "איבעיא להו קצר וקצר מה לי... אמר רבה טעמא דר"א התם משום קעביד תרתיה. הכא נמי הא עבוד תרתיה. ורב יוסף אמר טעמא דר"א התם דאי אפשר לערבן זו בזו אבל אפשר לו לערבן אינו חייב אלא אחת". יוצא איפוא דלפי הבנת רבה כל פעולה מחייבת חטאת, ולפי הבנת רב יוסף גם ר"א סבור שפעולה המחייבת חטאת זקוקה למידה של עצמאות ממה שקדם לה. העובדה שאי אפשר לערבן לביאות זו בזו קובעת שאין ביאה אחת נחשבת כהמשך מביאה אחרת, ומגדירה אותה כפעולה חשובה ועצמאית.

החכמים, כמובן, דוחים את דברי ר"א וסבורים דדוקא בה' נשים בהעלם אחת חייבין על כל אחת ואחת — דהיינו גופין מוחלקין. אך עדיין יש לחקור לדעתם אם החילוק בין ביאות נפרדות בגוף אחד ובגופין מוחלקים בהקשר זה מהוה הבחנה יסודית לפיה החכמים דוחים באופן עקרוני את שיטת ר"א (אף אליבא דרב יוסף), ומבססים את עמדתם על מושג מסוג אחר לחלוטין — דהיינו בגורם של מחייבים ואוסרים נפרדים, או היתכן שהחכמים רק דחו את הטענה שהעובדה שאי אפשר לערבן לביאות זו בזו כשלעצמה תספיק לקבוע עצמאות וחשיבות הפעולה ממה שקדם לה, ודרשו הם גם גופין מוחלקין בכדי שהפעולה תוגדר כמחודשת וכעצמאית⁶.

הגמרא ציטטה ב' נימוקים לשיטת החכמים. בהו"א הציעו שחייב מנין חטאות כמנין הנשים שבעל "הואיל והוא גרם להן". הקשר בין מספר החטאות שגרם לאחרים ומספר חטאות שהוא חייב בהם מובן רק מדין חילוק הפעולות וקביעות עצמאותן וחשיבותן. ההסבר לתופעה זו הוא שאין להגדיר פעולה מסויימת כהמשך או ככפילות מה שקדם לה אם היא אחראית לחידוש חיוב חטאת כלפי גברא אחר. אך מבחינת הגורם של מספר המחייבים והאוסרים, אין ל"גרם חיוב" על הזולת שום משמעות. הרי מדובר פה על השפעת הבוועל על כל אשה שנבעלת, לא על הסטטוס המיוחד של כל אשה

ואשה כאוסרת בפני עצמה כלפי האיש⁷.

כשהגמרא במסקנה דחתה הסבר זה והעמידה במקומו הגורם של גופין מוחלקין, אולי רק התכוונה לבסס הקרטירון הטכני של חילוק פעולות על מספר הגופין לעומת גרם העונשין. או שמא חידשו שאין כל קשר בין שיטת ר"א והחכמים, ושלפי החכמים כשמדובר בפעולות מסוג אחד — כגון מעשי ביאה — דוקא מחייבים נפרדים מתחלקים לחטאות. וזהו משמעותו המיוחדת של המונח והגורם של "גופין מוחלקין"⁸.

ה.

המשנה בכריתות (טו:) מצטטת שאלת ר"ע אי שייך גופין מוחלקין בשוחט ה' זבחים בחוץ או באוכל נותר מה' זבחים בהעלם אחת לחייב על כל אחת ואחת. האפשרות שנגדיר בהמות שונות כגופין מוחלקין לענין חילוק חטאות מובנת רק לפי הגישה הסוברת שגופין מוחלקין מבוסס על חילוק פעולות. כשהגידון הוא איסור חפצא גמור כנותר או שחוטי חוץ, אי אפשר להציע שכל בהמה מהוה מחייב בפני עצמו. הראשונים אמנם פסקו שמקרים אלו אינם בכלל גופין מוחלקין, ושאינם חייבין אלא אחת. אך לא ברור אי הטעם ששללו אותם הוא בגלל שחשבו שהגורם של גופין מוחלקין מיוסד על המושג של מחייבים שונים, או אם פשוט הם סברו שגם מבחינת חילוק הפעולות חסר במקרים אלו מימד של חשיבות מיוחדת של כל גוף וגוף בפני עצמו.

אולם התוס' רי"ד (קידושין עז:) סבור שדוקא בהמות שמתו מופקעין מדין גופין מוחלקין. אבל בבעלי חיים שייך הכלל של גופין מוחלקין, ושהוא מבוסס על עיקרון של חשיבות עצמית נפרדת של כל בהמה ובהמה. וז"ל: "נראה לי דלא אמרינן גופין מוחלקין אלא בבעלי חיים כגון הבא על ה' נידות... אבל בשחוטיין לא אמרינן גופין מוחלקין משום דלא חשיבי. ואם אכל חלב מכמה בהמות בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת... ולא מצאתי חילוק חטאת בשחוטיין אלא באוכל נותר מה' זבחים בהעלם אחת דהוא פלוגתא דתנאי בפרק אמרו לו. ונראה לי דמאן דמחייב על כל אחד ואחד דוקא בזבחים קא מחייב משום דחשיבי וחשיבי ליה גופין מוחלקין. אבל אוכל חלב מה' בהמות מודה דאינו חייב אלא אחת. ונראה לי דגם בבהמות נמי אמרינן גופין מוחלקין בבעלי חיים... וכן אם אכל אבר מן החי מן ה' בהמות או שתלש חלב מחמש בהמות ואכל בהעלם אחת או שאכל דם הקזה מחמש בהמות בהעלם אחת חייב על כל אחד ואחד."

הנה המנ"ח (מצוה רצ"ח) הסתפק לפי שיטת התוס' רי"ד במי שאכל ב' כזיתי אבר מן החי משתי בהמות בבת אחת אי חייב אחת או שתיים. ונראה לפרש דאם גופין מוחלקין מדין חילוק הפעולות אז יתכן שאם דוקא צירפם בפעולה אחת זה שולל כל המשמעות והתוקף של הגורם הזה. מאידך, המנ"ח עצמו מפקפק בזה מכיון שהוא סובר שייתכן שגופין מוחלקין דומה לשמות מוחלקין ואז למרות אכילתו בבת אחת יתחייב על כל גוף וגוף. יוצא דספק המנ"ח תלוי בחקירתנו בענין גופין מוחלקין⁹. אך נראה דעצם שיטת התוס' רי"ד — ששייך להגדיר בהמות בעלי חיים כגופין מוחלקין גם בתחום איסור חפצא גמור — מעידה על עמדה שסוברת שגופין מוחלקין מועיל מדין חילוק הפעולות.

מדברי הרמב"ם בהל' שגגות (ריש פ"ה, ופ"ו) משתמע שהוא חולק על שיטת התוס' רי"ד וסבור שגופין מוחלקין אינו שייך בתחום של מאכלות אסורות¹⁰.

ויש לציין שניסוחו של הרמב"ם (פ"ו הל' שגגות ה"ב) בדיונו במשנה בכריתות (טו:) הוא משמעותי וז"ל: — "אכל נותר מחמשה זבחים, כזית מכל זבח בהעלם אחת אע"פ שאכלן בחמשה תמחויין אינו חייב אלא חטאת אחת. שכולם שם אחד הן ותמחויין אינן מחלקין, וגופי הזבחים אינן מחלקין — שאחד האוכל בשר מזבחים רבים או מזבח אחד. וכן השוחט חמשה זבחים בחוץ בהעלם אחת אינו חייב אלא חטאת אחת. הא למה זה דומה למשתחוה לחמשה צורות בהעלם אחת". לכאורה הרמב"ם — בניגוד לדברי התוס' רי"ד — הדגיש שהסיבה שמקרים אלו מופקעין מדין גופין מוחלקין אינה בגלל שגופין אלו אינן מספיק חשובות לחלק הפעולות ולחדש בכל אחת מהן מימד של עצמאות, חוסר כפילות וחוסר המשכיות ממה שקדם להן, אלא התכוון הרמב"ם לציין שחסר במקרים אלו — בבעלי חיים ובמאכלות אסורות — העיקרון היסודי של גופין מוחלקין, דהיינו שהסטטוס המיוחד של הגוף החדש יוצר האיסור. עיקרון זה נתפס במשל של עובד ה' צורות של ע"ז. ברור הוא למידי שאין כל צורה וצורה מהוה מחייב נפרד של ע"ז, אלא הוויין דוגמאות של האיסור הכללי לא לעבוד שום דבר חוץ מהקב"ה. אין לך חפצא פסיבית ואנונימית גדולה מזו שהרי מה שקובעו כע"ז הוא העובדה שנעבד הוא — ולא הסטטוס העצמי שלו. עצם איסור עבודה זרה הוא בזה שאדם נוהג כאילו יש לצורה כזו סטטוס עצמי מיוחד. א"כ, לפי הרמב"ם לא שייך גופין מוחלקין במאכלות אסורות מכיון שגם סוג האיסורים האלו נחשבים כאיסורי חפצא מובהק¹¹.

1.

המשנה בכריתות (טז.) דנה בשאלה אי בהמות לענין איסור עריות מוגדרות כגופין מוחלקין: "אמר לי הבא על הבהמה יוכיח. אמרתי לו הבהמה כשבת". הקשה הגרע"א (תוס' רעק"א, כריתות ג: י" אות יג) למה הגמ' לא הביאה ראיה מפורשת שגם בהמות בגדר גופין מוחלקין מהמשנה דחולין (פב.). דגרסינן שם: "שחט פרה ואח"כ שני בניה סופג שמונים". לכאורה יש להרחיב את קושייתו. הרמב"ם פסק שלענין שוחט זבחים בחוץ אין בהמות בכלל הדין של גופין מוחלקין (הל' שגגות פ"ו ה"ב), אך בנוגע להדין של שחיטת אותו ואת בנו הוא פסק כדברי המשנה בחולין (הל' שחיטה פי"ב ה' יב). על סמך מה הוא מחלק בין תחומים אלו?¹² נוסף לכך, יש לעיין בשיטת סומכוס שצוטטה במשנה בחולין: "שחטה ואת בת בתה ואח"כ שחט בתה סופג את הארבעים. סומכוס אומר משום ר"מ סופג שמונים". לפי הגמרא (כריתות טו.; חולין פב:) מקרה זה מוגדר כגופין מוחלקין, ויתכן שזה יסוד לשיטת סומכוס. והדברים טעונים הסבר. הרי עד ששחט אין כאן מעשה איסור כלל, וכעת בשחיטת הבת יש רק פעולה אחת הגורמת ב' איסורים. איך ניתן לתאר מצב כזה כגופין מוחלקין?

ונראה לפרש שמעשה שחיטת הפרה השניה אינו מהוה עיקר האיסור של אותו ואת בנו, אלא יסוד האיסור הוא בזה ששחט ב' הפרות ושיצר חלות שם של "שחיטת אותו ואת בנו". לפי תפיסה זו, אין לומר ששחיטת הראשונה מהוה רק תנאי ליצירת איסור מעשה שחיטה על השניה אלא היא נהפכת לחלק מעצם חלות האיסור.¹³ א"כ, משמעותה של שחיטת הבת במקרה של סומכוס אינה בזה שהיא נחשבת למעשה איסור אלא במה שיוצרת ב' יחידות נפרדות של אוא"ב — אחת עם האם ואחת עם הבת. אם גופין מוחלקין מבוסס דוקא על העיקרון של חילוק פעולות, עדיין יש להתלבט אם ניתן להגדיר מקרה זה כגופין מוחלקין. אך אם ננקוט בעמדה שיסודו של גופין מוחלקין הוא שנחשבים למחייבים ואוסרים נפרדים, אז ניתן להבין היטב את דברי סומכוס. מבחינה זו, יש להגדיר פעולת השחיטה כדומה לגופין מוחלקין מכיון שעל ידי השחיטה הוא אינו רק עוסק במעשה איסור כפול אלא הוא יוצר ב' שמות נפרדים של "אותו ואת בנו"¹⁴.

על רקע הסבר זה, ניתן גם ליישב קושייתנו על הרמב"ם וקושיית רעק"א על הגמרא. שאלות אלו מבוססות על ההנחה שבנוגע לענין הגדרת בהמות כגופין מוחלקין יש להשוות תחומי שחיטת חוץ ועריות מצד אחד, ותחום אותו ואת בנו, מאידך. אך לפי האמור, סביר מאוד להבחין ביניהם.

בשחוטי חוץ כבר הסברנו שהן אינן בגדר גופין מוחלקין מכיון שאינן מספיק חשוב לחלק הפעולות (לתוס' רי"ד), ואין גופין אלו מהוים אוסרים ומחייבים נפרדים (לפי הסברינו ברמב"ם). בנוגע לענין עריות, יש מקום להסתפק בשאלה זו מכיון שהבהמה הוה שותף פעיל בעבירה¹⁵. והנה נחלקו בזה התנאים והאמוראים. אבל בנוגע לאיסור אותו ואת בנו, יתכן שלא מדובר סתם באיסור מעשה שחיטה על בהמה מסוימת. הצענו שעצם האיסור הוא בזה שיוצר חלות שם של אוא"ב שחל גם על הבהמה הראשונה. כל יחידה של אוא"ב נחשבת כנפרדת ועצמאית ואין קשר בין שחיטה אחת היוצרת שם אוא"ב אחד, ושחיטה האחרת שיוצרת יחידה שניה של איסור זה אף אם למעשה שחיטת שתי הבהמות האלו יוצרות שם אוא"ב עם אותה הפרה (כמו במקרה של המשנה — שני בניה). יסודו של איסור זה הוא שכל שחיטה ושחיטה מהוה איסור בפני עצמו, וא"כ בודאי שייך הגורם של גופן מוחלקין בתחום זה, ושפיר יש לחלק בינו לבין עריות ושחוטי חוץ¹⁶.

ז.

איתא בסנהדרין (נד:): "הנרבע לזכר והנרבע לבהמה אמר רבי אבהו לדברי ר"ע חייב שתיים — חדא משום לא תשכב וחדא מלא תתן שכבתך. לדברי ר' ישמעאל אינו חייב אלא אחת — אידי ואידי לא יהיה קדש הוא". התוס' על אתר (ד"ה נרבע) התקשו בשיטת ר' ישמעאל דהלא גופין מוחלקין הויין ולמה אינו חייב אלא אחת. ותירצו דרק נאמר דין גופין מוחלקין היכא דיש גוזה"כ כגון בה' נידות, ובה' שפחות חרופות.¹⁷

אולם השיטמ"ק בכריתות (השמטות — ט"ז. אות יג) נקט בדרך אחרת ליישב קושיא זו. וז"ל: "וי"ל כיון ששני איסורין הן ושני שמות הן — נרבע לזכר ונרבע לבהמה — וכללן הכתוב בלאו אחד, ש"מ דאתא לארוי שלא יתחייב מטעם שני שמות ושני גופין כי אם אחת". והנה לכאורה אין דבריו מובנים כלל. בשלמא שלא יתחייב מטעם ב' שמות, אך מהיכן ניתן להסיק שגם לא שייך גופין מוחלקין? ונראה לפרש כוונתו על פי היסוד שפיתחנו לעיל. אפשר שהשיטמ"ק סבור שהעיקרון שעומד מאחרי הכלל של גופין מוחלקין הוא דנחשב כל גוף כמחייב ואוסר בפני עצמו. אך עצם העובדה שנרבע לזכר ולבהמה אינו עובר על ב' שמות איסור — כמו ברובע זכר ובהמה — ושהנרבע עובר דוקא על האיסור הכללי של "לא יהיה קדש" המתמקד דוקא על סוג התנהגותו של הנרבע בלי להתענין בכלל בזהותו של המשתתף עמו באיסור, מגדיר ומאפיין נרבע לזכר ולבהמה כאיסור שלא שייך בו המושג של מחייבים שונים. אין סטטוס הספיציפי של הרובע מהוה

האוסר של "לא יהיה קדש" אלא התנהגותו של נרבע מאפיין האיסור. ממילא דברי השיטמ"ק ברורים. טיבו של איסור נרבע שקובע שלא שייך בו שמות איסור שונים — של זכר ובהמה — מכיון דלא מתייחסים לסטטוס המיוחד של המשחתף באיסור, משמשת גם היסוד לאייעילות של גופין מוחלקין בתחום זה¹⁸.

ח.

ניסינו לעקוב אחרי ב' גישות יסוד להבנת הדין של גופין מוחלקין. יתכן גם שגורם זה הוא בעל אופי כפול — שהוא קובע חילוק פעולות וגם חילוק מחייבים. אם כך, ניתן לפתור הקשיים שנתעוררו בסוגיא דשפחה חרופה (כריתות ט — י:) שבה פתחנו. הנה התוס' הקשו למה הסוגיא הצריכה גזה"כ מיוחדת לשפחה חרופה מעל ומעבר לגזה"כ הכללי שמופיע בפרשת נדה. גם הערנו על כמה נקודות בשקלא וטריא של הסוגיא שצריכות עיון — עצם ספק הגמרא, ההשוואה להעלמות מוחלקין בלי גופין מוחלקין, וניסוח של הגמרא בדחיית השוואה זו — "ה' שפחות הן ה' גופין". אך לאור כל מה שפיתחנו ניתן להציע הסבר לסוגיא.

הגמרא הסתפקה בעצם חקירתנו — אי גופין מוחלקין מבוסס רק על עיקרון של חילוק פעולות או גם שייך בו יסוד של מחייבים מוחלקין. המשנה בכריתות קובעת שיש ב' חידושים בפרשת שפחה חרופה — שמזיד כשוגג, ושמביאין קרבן אחד על הרבה עבירות. אם גופין מוחלקין מבוסס על חילוק פעולות אז בתחום של איסור שפחה חרופה אין גורם זה משמעותי כלל, והוא ממש דומה לה' העלמות בשפחה אחת. כמו שהעלמות אינן מחלקות בשפחה חרופה מטעם חידוש המשנה דזדון כשוגג, גם גופין לא מחלקין מטעם חידוש השני שבמשנה — דחייב קרבן אחד על עבירות הרבה. אך אז הציעה הגמרא שיתכן שיש מימד נוסף בגופין מוחלקין — דהיינו שבכמה הקשרים גופין נחשבים למחייבים, ועל סמך זה מחלקין. גורם כזה יועיל לחלק גם בשפחה חרופה מכיון שאינו מתנגש בדינים המחודשים של איסור זה. ואולי זה כוונת לשון הגמרא ד"ה' שפחות הן גופין מוחלקין". זאת אומרת, שכל סטטוס של שפחה חרופה מחייב בפני עצמו הוה, וזה מחלק חטאות. אולם הגמרא עדיין דרשה גזה"כ מיוחדת להוכיח שקיים עיקרון כזה של מחייבים שונים בגופין מוחלקין מכיון שהיה מקום לפרש שהגזה"כ בפרשת נידה קובעת רק חילוק פעולות שהוא גורם מספיק לחלק בנידה. בא הגזה"כ בפרשת שפחה חרופה להוכיח שיש ב' דינים בגופין מוחלקין — חילוק פעולות וחילוק מחייבים¹⁹.

הערות

(1) יתכן, לפחות לפי כמה ראשונים, שגם חילוק מלאכות בשבת בזדון שבת ושגגת מלאכות נובע מזה שהמלאכות נחשבות כמעשי עבירה נפרדים. או נצטרך להבין את הסוגיא בשבת ע. באופן אחר קצת. עיין לקמן בהערה 3. הדבר הזה קשור במחלוקת הראשונים אי הל"ט מלאכות הן בגדר שמות איסור שונים או כולם בכלל שם אחד. [עיין בזה ברש"י שבת עב: ד"ה חלב ודם, ובסנהדרין סג: ד"ה קצירה וטחינה; חידושי הריטב"א (הוצאת רייכמאן) ע. ד"ה חלוק, תוס' סנהדרין סג. ד"ה על כולם אינו לוקה, ובדיון בתוצאות חיים סימן ה']. עיין גם בר"ח עא. שהציע שחילוק מלאכות דומה ומקביל לתמחויין מוחלקין אליבא דר' יהושע, אך דבריו צ"ע.

(2) אם ננקוט בעמדה שהל"ט מלאכות הן בגדר שמות מוחלקין, או נצטרך לפרש משמעות של הברייתא בשבת באופן אחר. אולי מספר שגגות קובע מספר הקרבנות, אבל גדר "שגגה" בענין זה אינו זהה עם טעות מעשית שהביאתו להאיסור. יתכן דמספר טעויות הלכתיות — פורמליות דוקא קובע. בתינוק שנשבה שעבר על כל החורה כולה, הטעות המעשית האחת מתחלקת למספר שגגות הלכתיות כפי מנין התחומים ההלכתיים שיש. מאכלות אסורות, למשל, אינו קטיגוריה הלכתית משמעותית כשלעצמו, ואם כן היחידה ההלכתית החשובה הינה כל שם איסור — חלב, דם וכו' אבל הלכות שבת מהוה יחידה הלכתית — פורמלית אחת אף אם נאמר שכל מלאכה ומלאכה הוה שם איסור נפרד, וממילא אינו חייב אלא אחת משום שבת. בנוגע להו"א של הגמרא, עיין היטב בתוס' ובתוס' הרא"ש על אתר דהבינו אותה בכיוונים הפוכים. השוה גם לשון הרמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"ו: פ"ז ה"ב (ובפ"ו ה"ב).

(3) יש לדון בשאלה אי גופין מוחלקין גם היכא דאיכא שגגה אחת. עיין, למשל, בשו"ת אבנ"ז חו"מ סימן ק"צ ס"ק א'. האבנ"ז סבור שמדובר במקרה ששגג בזהות הגברא וממילא תמיד יש גם חילוק שגגות בגופין מוחלקין. לדעתו כשיש שגגה הלכתית — למשל, שלא ידע שיש איסור נידה — אינו חייב אלא אחת דהשגגה מצרפת הגופין לחייב אחת על כולם כדמצינו ששגגת שבת וזדון מלאכות אינו חייב אלא אחת. הוא מביא שיטת אביו שחולק עליו וסבור שגם בשגגה הלכתית שייך הדין של גופין מוחלקין. לדעתו הסוגיא משבת (ע.) אינה קובעת כלל שבשגגה אחת יש רק קרבן אחד, אלא מצטטת דין מיוחד שנובע מגז"כ (שבת סט:) ומוגבל לתחום שבת. הוא גם טוען שהסוגיא בכריתות (טז — יז) חולקת על הסוגיא בשבת גם בנוגע לשבת עצמה.

לדעתי, ניתן להציע פיתרון אחר לבעיא זו — לחלק בין ל"ט מלאכות בשגגה אחת (לפי הראשונים הסבורים שאינן בגדר שמות נפרדים), או תמחויין מוחלקין אליבא דר' יהושע מצד אחד, ובין גופין מוחלקין, מאידך. אם גופין מוחלקין אינו רק מדין חילוק הפעולות אלא מהוה גם מושג של מחייבים שונים, יתכן שדומה בזה לשמות מוחלקין שמועיל לחלק אף בשגגה אחת — כדמצינו בסוגיא (בשבת סח:): בתינוק שנשבה שחייב אחת משום דם ואחת משום חלב וכו'. [כמובן, לפי המהלך שהצענו לסוגיא זו לעיל בהערה 2, אין משמעות של גמרא זו פשוטה כל כך].

עיין גם בחידושי ר"מ קזיס ריש כלל גדול שמחלק בין שגגה הלכתית ובין תינוק שנשבה בנוגע לשאלה זו. דבריו צ"ע.

יש גם לציין שר"ג בפירושו לסוגיא בכריתות (ט. — י:) [ונדפס בדף י:], מגדיר "העלם אחת" בגופין מוחלקין כמתיחס לשגגה הלכתית. אבל יש להעיר שמכיון שמדובר במסגרת של שפחה חרופה — שבה נפסקה ההלכה שמוזר כשוגג — אין פירושו משמעותי לשאלתינו.

בנוגע למשמעות של פירושו להבנת ההו"א כגמרא, יש לעיין בשיטמ"ק על אתר שדוחה האפשרות שצירוף גורמים של שגגות וגופין מוחלקין יועיל.

(4) השוה גם קידושין עז. עז.: התוס' רי"ד בסוגיא מציין שהמונח "שמות" בהקשר זה אינו מדויק.

(5) השוה שיטת ר' זירא בכריתות (יב:) ובסוגיא בשבת עא.

(6) אין לדיוק מלשון "מדו חכמים לר"א" כאפשרות השניה, דיחכן שמתיחס לההלכה דחילוק חטאות, לא להעיקרון שמיוסד עליו.

יתכן שהרעיון שאפשרות עשיית הפעולות בבת אחת תיקבע אי נצרף אותן לחטאת אחת שייך גם לפי החכמים אלא שאינו הקובע הלבועדי. ר' משה קזיס, למשל, הציע שכן הוא דעת הרמב"ם. עיין לקמן הערה 11.

(7) יש הד לגורם זה של השפעה לענין עונשין במשנה בכריתות טז.. אך שם אין ההדגשה על ההשלכות הפרטיות של כל פעולה אלא על סטטוס של המשתתף באיסור דהיינו האוסר — שיהא בר חיובא ובר עונשין. אם עיקר הקפידא והדרישה שמה שחא מעשה עבירה גם לשותף באיסור, אז אולי קשור לכל הסוגיא בסנהדרין (נד. — נה:) בגדר תקלה וקלון, ובכלל בשאלה אי יש לקטן מעשה עבירה — שהוא נושא בפ"ע. [זה קשור גם לסוגיא דקטן אוכל נבילות אי ב"ד מצווין להפרישו, ולשאלה אי חייב להחזיר ממון או להביא קרבנות כשיגדול וכו'].

(8) לפי המהלך הזה אין מעשה עבירה מצד עצמו קובע אלא ההגדרה של מחייב ואוסר הוא העיקר. אפשר לפרש כוונת המשנה בכריתות (טז.) לפי גישה זו. אזהרת הנידה אינה אלא סימן והוכחה שאין היא סתם כחפצא של איסור במסגרת זו אלא היא בגדר גברא פעיל ומשתתף, והיא ממש האוסרת באיסור זה. לפי זה, אף אם נסיק שאין לקטנים מעשה עבירה פורמלי, הרי לא שייך לחלק לענין גדר האשה בתחום זה כמחייב ואוסר, בין קטנה וגדולה. (9) נראה לקשר דברי המנ"ח בהקשר זה לדבריו במצוה קכא. שם הוא השיג על שיטת הרמב"ם (הל' שגגות פ"ב ה"ג, ה) בענין הגדרת ידיעת החטא לענין חיוב חטאת. הרמב"ם הבחין בין הדרישה לידיעת שם האיסור (ואולי ידיעת שם המלאכה בשבת לפי ההבנה הראשונה של המנ"ח) שמעכבת את חיוב הקרבן חטאת, לבין ידיעת זהותו של הגוף שעמו עבר העבירה. המנ"ח התקשה בחילוק זה מכיון שהיה סבור שגופין דומה ממש לשמות, ובודאי אינו גורם פחות חשוב מחילוק מלאכות. בסוף הסיק שלפי הרמב"ם גם אין צורך לידיעת זהותה של המלאכה שעבר בה. (השוה רש"י בכריתות יט. ובשיטמ"ק שם.) [אגב, יש להעיר שהשגה זו על הרמב"ם הולמת את הבנתו הכללית של"ט מלאכת בשבת אינן שמות נפרדים, ושניתן אפילו לצרף אותם לשיעור בשגגת שבת וזדון מאלכות (מצוה לב). ואכמ"ל].

(10) הרמב"ם משמיט כל זכר לדין גופין כשדן בענין מאכלות אסורות. בפ"ו הל' שגגות ה"ד מזכיר רק דין שמות מוחלקין.

(11) עיין בחידושי ר"מ קזיס ריש כלל גדול שהציע ב' הסברים לשיטת הרמב"ם: 1. רק נאמר הדין של גופין מוחלקין כשיש גוה"כ מיוחדת (עיין עוד לקמן בהערה 17). 2. רק שייך הכלל של גופין מוחלקין היכא דאי אפשר לצרף הפעולות בבת אחת — וכעין הבנת רב יוסף בשיטת ר"א.

לפי ההסבר השני שהעלה, יוצא שגם לפי הרמב"ם גופין מוחלקין מיוסד על חילוק פעולות, ושחולק על התוס' רי"ד רק בנוגע להקרטיון של חילוק פעולות. לפי ההסבר שהצעתי, ניתן להבין את דברי הרמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ה שדימה ימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק בנידה, לגופין מוחלקין — דכל מצב של נידה הוה איסור חדש.

הר"מ קזיס (שם) התקשה בניסוח זה [עיין גם רש"י כריתות י"ט: ד"ה מתעסק בעריות ובשטימ"ק אות יט. ואכמ"ל].

(12) בענין עריות, פסק הרמב"ם דשייך גופן מוחלקין בבהמות (פ"ה הל' שגגות ה"ד.) [וכן פסק בשבתות הן כגופין מוחלקין (הל' שגגות פ"ז ה"ח) — שלפי המשנה פסקים אלו קשורים אחד בשני].

(13) עיין במאמר של הרב צבי שכטר שליט"א בבית יצחק-ט (תש"ך), "בענין גדר אותו ואת בנו", שדן בשאלה זו וגם הביא ראיה משיטת סמוכוס. לפי היסוד הזה אולי יש לחלוק על הדמיון שהציעו התוס' ישנים (כריתות טו.) בין אותו ואת בנו, וב' אחיות. לכאורה אין יסוד האיסור לבוא על ב' אחיות או "אשה ואחותה", אלא כשנשוי לאישה הוא אסור באחותה. א"כ ב' אחיות הוויין ב' מעשי איסור לתד ואין לומר שיוצר בפעולתו ב' חלות שם של "אשה ואחותה". וממילא אף לפי סמוכוס הבא על אשה שהיא אחות לב' נשיו לא יתחייב שתיים מדין גופין מוחלקין.

(14) עיין בדברי רש"י בכריתות (טו. ד"ה בגופין מוחלקין) שהתקשה כנראה בדברי סמוכוס וניסה להבהיר שיטתו ככה: "שמחמת הראשונה ושניה באו אלו שני האיסורים על השלישית". פירושו צ"ע אלא אם נאמר שהתכוון להסביר דיש פה ב' מחייבים. אף אם לא נפסוק כדברי סמוכוס — כהרמב"ם — יש לקיים את העיקרון ששיטתו מיוסדת עליו.

(15) עיין בכל הסוגיא בסנהדרין (נד. — נה:) בענין סקילת הבהמה מדין תקלה וקלון.

(16) עיין גם ברמב"ם הל' תמורה פ"א הי"ד. משתמע מדבריו דגם בתמורה שייך גופין מוחלקין בבהמות. יתכן שהדין בתמורה דומה באופיו לאיסור שחיטת אותו ואת בנו, ואכמ"ל.

(17) לפי התוס' בסנהדרין, כמובן, אין מקום לקושיית תוס' בכריתות ט: בענין שפחה חרופה. שיטה כעין זו מצינו גם בהצעת ר"מ קזיס בדברי הרמב"ם — הערה 11. לפי תוס' קידושין עז: ד"ה הרי, ולתוס' כריתות טו. ד"ה הרי שמות מוחלקין ברור שסבור ששייך גופין מוחלקין גם בתחומים שבהם אין גזה"כ מיוחדת.

(18) מבחינת הגורם של חילוק פעולות, קשה מאוד להבין שיטת ר' ישמעאל, במיוחד אם נאמר דכל שא"א לצרף הפעולות בבת אחת נחשבין הן כעצמאיות — וכסהר השני של הר"מ קזיס ברמב"ם שציטטנו לעיל בהערה 11. פסק הרמב"ם במקרה זה אינו ברור כלל. עיין דבריו בפ"ד הל' שגגות ה"א לעומת מה שפסק בפ"ה ה"ג.

(19) יש גם לדון בסוגיא דשבתות כגופין מוחלקין להשלים הנושא, אך מכיון שנצטרך להתחשב גם באופיו המיוחד של איסור מלאכה בשבת, וגם ביחס דין זה ודין ימים שבינתיים הוויין ידועה לחלק (שבת סז: כריתות טז. יז.), החלטתי לא להאריך בזה במסגרת זו. עיין בענין זה בכריתות טז. יז., ובפיהמ"ש של הרמב"ם שם. נראה שיש ג' גישות עיקריות בסוגיא: שיטת רש"י בכריתות טז. ד"ה אי קבעי מיניה; שיטת הרמב"ם פ"ז הל' שגגות ה"ח, ט' (ובלח"מ); ושיטת חידושי הר"ן שבת ס"ז: סוד"ה היודע.



ביאורים וחידושים

בסוגיא הראשונה בפרק כלל גדול במסכת שבת

ובפסקי הרמב"ם בהלכות שגגות

ובהלכות יסודי התורה ובהלכות איסורי ביאה

שנינו במשנתנו בדף ס"ז ע"ב "כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת, היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת, והגמרא בדף ס"ט ע"ב שואלת "מנא הני מילי, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא תרי קראי כתיבי, ושמרו בני ישראל את השבת" (שמות ל"א) וכתוב, איש אמו ואביו תיראון ואת שבתותי תשמורו' (ויקרא י"ט). ועיין שם בסוגיא מאיזה פסוק לומדים שמירה אחת לשבתות הרבה ומאיזה פסוק לומדים שמירה אחת לכל שבת ושבת, ובסוגיא בדף ס"ח מביאה הגמרא מחלוקת בין רב ושמואל ובין רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש איך לפרש את דברי המשנה "כל השוכח עיקר שבת", ובמסקנא רב ושמואל דאמרי תרווייהו אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים כהכיר ולבסוף שכח דמי וחייב חטאת ז"א בין שידע פעם עיקר שבת ושכח, ובין תינוק שנשבה בין הנכרים שלא ידע אף פעם על עיקר שבת שניהם נחשבים לשוגגים וחייבים חטאת. ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש חולקים ומעמידים את המשנה דוקא בהכיר עיקר שבת ואח"כ שכח אבל תינוק שנשבה בין הנכרים וגם שנתגייר בין הנכרים פטור מקרבן, ומפרש רש"י דקסברי רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש אנוס הוא ולא שוגג כמו אומר מותר שהוא אנוס, בהמשך הסוגיא מיתיבי כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא אחת, כיצד תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת, ומונבו פוטר, וכך היה מונבו דן לפני רבי עקיבא הואיל ומזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה, ז"א לאפוקי תינוק שנשבה וכו' שלא היתה לו אף פעם ידיעה, אמר לו רבי עקיבא הריני מוסיף על דבריך אי מה מזיד שהיתה הידיעה בשעת

מעשה אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה, אמר לו הן וכל שכן שהוספת, אמר לו לדבריך אין זה קרוי שוגג אלא מזיד, עד כאן סוף הברייתא, ממשיכה הגמרא קתני מיהת כיצד תינוק, בשלמא לרב ושמואל ניתא, אלא לרבי יוחנן ולרבי שמעון בן לקיש קשיא, אמרי לך רבי יוחנן וריש לקיש לא מי איכא מונבו דפטר, אנן דאמרינן כמונבו, ובהמשך הסוגיא הגמרא מביאה מקור לשיטת התנא מונבו שמקיש שוגג למזיד מפסוק בפרשת שלח "...תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה" וסמך ליה "והנפש אשר תעשה ביד רמה" הקיש שוגג למזיד מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה וכו', והגמרא שואלת למונבו ואלא שגגה במאי, ז"א אם יש לו ידיעה איך הוא נקרא שוגג, והגמרא מתרצת כגון ששגג בקרבן ז"א אף שהוא יודע את הלאו ואת הכרת אבל אינו יודע שחייבים על זה קרבן נקרא שוגג וחייב להביא חטאת, שואלת הגמרא ורבנן שגגה במאי רבי יוחנן אומר כיון ששגג (אע"פ ששגג) בכרת, אף על פי שהזיד בלאו, וריש לקיש עד שישגוג בלאו וכרת, ובאמת סוף הסוגיא תמוהה הלא רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש סוברים כמונבו למה הם מפרשים את שיטת חכמים החולקים על מונבו, ועיין בתוספות ד"ה "אמר קרא אשר לא תעשינה" שהר"י עומד על קושיא זו, ובאמת חשבתי להגיד שרבי יוחנן וריש לקיש סוברים כמונבו רק בדין הראשון שלו בתינוק שנשבה לבין הנכרים שלא הכיר אף פעם ולא ידע כלום בדיני התורה כמו בעיקר שבת ע"ז חלב ודם והם סוברים שזה לא נקרא שוגג אלא אונס אבל לכל השיטה של התנא מונבו ששוגג צריך שתהיה לו ידיעת החטא בשעת מעשה כמו מזיד והשוגג מתבטא רק בזה שאינו יודע בחיוב הקרבן, בזה רבי יוחנן וריש לקיש חולקים עלו וסוברים כרבנן ובגלל זה מפרשים את שיטתם "לרבנן שגגה במאי" וזה מתרץ קושית תוספות שהזכרתי לעיל, ומצאתי סמוכים לזה בספר פני יהושע בשם אביו זקנו הגאון בעל "מגיני שלמה" ושמחתי שכוונתי לדעתם הגדולה, ובוזה יכולים להבין את פירוש רש"י שהבאתי לעיל שטעמם של רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש שפוטרים בתינוק שנשבה הוא מפני שהם סוברים "אומר מותר" אונס הוא והתוספות מקשים למה צריך לטעם הזה ששנוי במחלוקת במסכת מכות פרק שני הלא הטעם שלהם הוא מפני שהם סוברים כמונבו והוא דורש את זה מכתובים בתורה בפרשת שלח, אבל לפי האמור שיטת רש"י ברורה ומובנת שבאמת רבי יוחנן וריש לקיש אינם סוברים כמונבו בכל שיטתו רק בפרט זה של "תינוק שנשבה" וטעמם הוא מפני שזה אונס גמור. ורוצה אני להוסיף שאפילו לאלו האמוראים שסוברים במסכת מכות "אומר מותר" קרוב למזיד הוא, מפרשים שם רש"י ותוספות משום שהיה לו ללמוד ולדעת, אבל תינוק שנשבה לבין הנכרים וגדל שם ואינו יודע על ישראל ועל דתם כלשונו של הרמב"ם בהלכות שגגות לא ידע אף פעם שהוא יהודי ולא היה יכול לדעת

שום דבר מדיני התורה אין לך אונס גדול מזה וזהו טעמם של רבי יוחנן וריש לקיש בפירוש המשנה, ועכשיו שמסרתי בקיצור את תורף הסוגיא בדעתי בע"ה להתעמק ולחדש ולהרחיב את הדיבור בשיטת הרמב"ם שפוסק את ההלכה בשני מקומות בהלכות שגגות, וזה לשונו בפרק ב' הלכה ו' "כל המחויב חטאת קבועה על שגגתו ועשה בשגגה ונודע לו אחר שחטא אע"פ שלא היתה לו ידיעה בתחילה שזה חטא הוא הרי זה חייב חטאת כיצד תינזק שנשבה לבין העכו"ם וגדל והוא אינו יודע מה הם ישראל ולא דתם, ועשה מלאכה בשבת ואכל חלב ודם וכיוצא בהן כשידוע לו שהוא ישראל ומצווה על כל אלו חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה וכן כל כיוצא בזה". ובפרק ז' מהלכות שגגות הלכה ב' הוא מביא להלכה את הסוגיא שלנו וזה לשונו, "כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת או שנשבה והוא קטן לבין העכו"ם או נתגייר קטן והוא בין העכו"ם אע"פ שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת שהכל שגגה אחת וכן חייב חטאת אחת על כל חלב שאכל או דם דם שאכל וכן כל כיוצא בזה וכו'". רואים אנו שהרמב"ם פוסק כרב ושמואל נגד רבי יוחנן וריש לקיש שפוטרים בתינוק שנשבה לבין הנכרים, והכסף משנה מבאר בפרק ב' מהלכות שגגות הלכה ו' אף שתמיד פוסקים את ההלכה כרבי יוחנן נגד רב ושמואל אבל בהלכה זו פוסק הרמב"ם כחכמים בברייתא נגד מונבו שהוא יחיד והלכה כרבים נגד היחיד והוא עוד מוסיף שגם רבי יוחנן וריש לקיש אחר ששמעו מהברייתא פוסקים ג"כ כרבנן ומחייבים חטאת בתינוק שנשבה ומביא גם ראייה לזה מפני שהם מבארים את דברי חכמים בסוף הסוגיא "לרבנן שגגה במאי" ולפי מה שביארנו לעיל שהם סוברים כמונבו רק בתינוק שנשבה הראיה הזאת של מרן המחבר בכסף משנה נופלת, אבל מה שאני תמה תמיהה גדולה על פסק ההלכה ברמב"ם זה הלא תינוק שנשבה וגר קטן בן יומו שנתגייר כסוגית הגמרא במסכת כתובות דף י"א גר קטן מטבילין אותו על פי בית דין והוא נטמע בין האומות וגדל בין העכו"ם ואינו יודע שום דבר על ישראל ועל תורתם הרי זה אונס גמור וכמו שהארכתי והוכחתי בע"ה באחד ממאמרי ש"אונס רחמנא פטריה" זה לא רק פטור מעונש אלא שזה לגמרי לא נחשב למעשה עבירה כביטוי הירושלמי במסכת גיטין פרק ז' אונס כמאן דלא עביד וכמו שהוכחתי מהרמב"ם בפרק א' מהלכות תשובה וזה לשונו "כל מצות שבתורה בין עשה ובין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון ובין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא וכו'" ודייקתי מזה שרק מזיד או שוגג מצווה על מצות התשובה ולא אונס ומצאתי את זה אחר כך בערוך השולחן בהלכות ראש השנה סימן תר"ב סוף סעיף ז' שחוטא באונס אינו חייב בתשובה ומוכיח את זה מהרמב"ם בפירוש המשניות סוף

מסכת יומא, וא"כ תינוק שנשבה לבין העכו"ם וגר קטן שנתגייר בן יומו וגדל בין העכו"ם ואינו יודע כלום על ישראל ועל תורתו, אין לך אונס גדול מזה למה הוא חייב להביא קרבן כשידוע לו אח"כ שהוא יהודי וחלל שבתות וכדומה מאחר שבאונס זה לא מעשה עבירה כלל ואונסא כמאן דלא עביד, וכדי להבין ולתרץ את כל זה בעזרת הי"ת החונן לאדם דעת, הנותן בים דרך, ובמים עזים של תורתינו הקדושה נתיבה, רוצה אני בזה לגלות נתיבה חדשה בנבכי הענינים האלה וזכיתי ללמוד את זה מהלכה ברמב"ם בפרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה ד' וזה לשונו "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר (הרב) הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחבריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתן, ועליהם נאמר "כי עליך הורגנו כל היום" וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ועבר ולא נהרג הרי זה חילל את השם ברבים, ובטל מצות עשה של קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה של חילול השם ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג חברו באונס שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים ובהתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך "ונתתי אני את פני באיש ההוא" מפי השמועה למדו חכמינו ההוא ולא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה ומה אם עבודת כוכבים שהיא חמורה מן הכל העובד אותה באונס אינו חייב כרת ואינו צריך לומר מיתת בית דין ק"ו לשאר מצות האמורות בתורה ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר וכו'".

והתפלאתי מאד על מאור עינינו הרמב"ם ז"ל שמביא ממרחק את לחמו לפטור את האונס הלא הלכה זו רווחת בכל הש"ס אונס דחמנא פטריה מן הכתוב "ולנערה לא תעשה דבר" ולמה הוא צריך להביא את הדרשה מפי השמועה של הספרא בפרשת קדושים, אבל באמת הפליאה היא גם על דרשת הספרא, הלא זה פסוק מפורש בתורה "ולנערה לא תעשה דבר" לפטור את האונס ולמה באה הדרשה הזאת ומה היא באה ללמדנו, ומגודל הפליאה באתי לידי לימוד חדש, "מעו יצא מתוק" שישנם "שני מיני אונס" אחד הוא שהאדם עובר בלי בחירה כלל כמו בפרשת נערה המאורסה האנוסה שמצא אותה המאנס בשדה, צעקה הנערה ואין מושיע לה אין לנערה חטא מות, "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" ז"א שהוא לא עשתה שום פעולה רצונית בבחירתה כמו הנרצח שנהרג ע"י הרוצח שהוא הנרצח רק נפעל ולא פועל כלל, ומסוג זה הם כל האונסים שהגמרא מדברת עליהם במסכת כתובות דף ב' וג' ובמסכת נדרים דף כ"ז ובפרק ז' במסכת גיטין כמו הענין שחלה הוא או חלתה היא בדין אונס לענין הגעת זמן הנשואין

לענין חיוב מזונות או הרי זהגיטך אם לא באתי מכאן עד שנים עשר חודש ומת או חלה, או בכל המקרים של התנאים בגט אם לא אעמוד מחולי זה ונפל עליו הבית או הכישו נחש או אכלו ארי בכל המקרים האלה והדומים להם האדם הוא הנפעל ולא פועל אז כמובן דיני אונס אלה שייכים לסוג הראשון, ללמוד של פרשת נערה המאורסה האנוסה ולפסוק ולנערה לא תעשה דבר ואונס רחמנא פטריה. אבל ישנו אונס מסוג שני הוא שהאדם כן פועל ועשה בבחירתו אבל תחת לחץ חיצוני שמכריח אותו לבחור ולפעול ככה כמו מי שאונסים אותו לרצוח או בעניני עריות או למסור את בנו למולך, שבאמת הדין הוא יהרג ואל יעבור אבל הוא נכנע לאונס ובוחר לחיות ולעבור אז הפעולה שהוא עושה זה בבחירתו אבל לא בבחירה רצונית וחפשית רק תחת הלחץ של הסכנה לחייו הוא בוחר לעבור לעבוד עבודה זרה או לרצוח או אשה להביא עליה את הערוה, אונס כזה לא יכולים ללמוד מן הפסוק ולנערה לא תעשה דבר מפני שהנערה המאורסה האנוסה לא בוחרת ולא פועלת כלל היא נפעלת ולא פועלת, בשביל זה באה הדרשה מפי השמועה בספרא בפרשת קדושים ההוא ולא אונס ולא מוטעה שגם שם פוטרת אותו התוויה מדיני מיתת בית דין כרת ומלקות מפני שהוא פועל ובוחר תחת לחץ חיצוני של אונס מבחוץ ולא מבחירתו החופשית ומזדון לבו וא"כ צודק הוא ואמתי ומובן הוא הרמב"ם בפרק ה' מהלכות יסודי התורה שמביא את הדרשה של הספרא "ההוא ולא אונס" לפטור את אלה שעוברים ולא נהרגין על שלוש העבירות החמורות שעליהם נאמר יהרג ולא יעבור. ומעכשיו אני רוצה ללכת עוד צעד אחד הלאה ולחדש עוד סברא וכלל הגיוני שזה שאמרנו שדין אונס רחמנא פטריה זה לא רק פטור מעונש אלא שזה לא מעשה עבירה כלל ואונסא כמאן דלא עביד וכשביל זה אינו צריך תשובה זה הכל באונס מסוג הראשון שהאדם אינו בוחר ופועל כלל כמו הנערה האנוסה וכמו החצי עבד וחצי בן חורין שאינו יכול לקיים מצות פרו ורבו מפני שלישא שפחה אינו יכול ולישא בת חורין אינו יכול ולפי התוספות במסכת בבא בתרא דף י"ג זה לא נקרא שהוא בטל מצות עשה של פרו ורבו מפני שהוא אונס מפני שבמקרים אלו הוא לא פועל ולא בוחר רק הוא נפעל בעל כרחו, אבל האונס מסוג השני איפוא שהאדם פועל בבחירתו תחת לחץ של אונס מבחוץ או איזה ככוח של מכריח חזק או מצב של אונס כמו בענין של יהרג ולא יעבור על שלוש העבירות החמורות שהאדם החלש נכנע לכוח של המאנס החזק המכריח אותו לבחור לעבור כדי להשאר בחיים ולרצוח או לעבוד עבודה זרה או כמו באונס של תינוק שנשבה לבין העכו"ם שהוא נמצא במצב של אונס של אי ידיעה על ישראל ועל דתו והוא מחלל שבתות הרבה ואוכל חלב ודם אז מה שהוא עושה הוא פעל בבחירתו בשני המקרים האלה הוא פטור מעונש מהפסוק "ההוא" ולא אונס אבל מעשה עבירה ישנה

כאן וחייב הוא לעשות תשובה במקרים אלו ולכן יכולים להבין היטב את פסק הרמב"ם בהלכות שגגות פרק ב' ופרק ז' בתינוק שנשבה בין הנכרים וגר קטן שנטמע בין האומות והוא אנוס גמור שלא ידע על ישראל ועל יהדותו ועל תורת ישראל אבל מה שעשה היה הוא הפועל בבחירתו ולא נפעל וא"כ ישנה כאן מעשה עבירה, הוא פטור מעונש מצד שהוא אנוס אבל מעשה עבירה ישנה כאן והוא חייב חטאת כרבנן של מונכו בברייתא של כלל גדול וכרב ושמואל בפירושים במשנה של כלל גדול, ולפי האמת רבי יוחנן וריש לקיש שסוברים כמו התנא מונכו שתינוק שנשבה לבין הנכרים פטור מחטאת ומעמידים את המשנה בהכיר עיקר שבת ולבסוף שכח אז הוא חייב חטאת אחת על כל השבתות שחילל סוברים שגם באונס מסוג השני שפועל מחמת האונס בבחירתו ג"כ נלמד מהפסוק "ולנערה לא תעשה דבר" וגם באונס כזה מסוג השני אין כאן מעשה עבירה ואונסא כמאן דלא עביד.

ובזה יכולים להפיץ אור חדש על סוגיא עמומה במסכת עבודה זרה דף נ"ד ע"א ולבאר באופן מחודש את המחלוקת בין רבי זירא מצד אחד ורמי בר חמא ורבא מצד השני בדין של הברייתא איזהו נעבד (שאסור לגבוה) כל שעובדים בין בשוגג ובין במזיד בין באונס ובין ברצון ורמי בר חמא מפרש את הדין הזה של הברייתא שנעבד אסור לגבוה אפילו באונס כגון שאנסוהו עובדי כוכבים והשתחוה לבהמתו דידיה והתוספות מפרשים שאמרו להורגו אם לא ישתחוה מאליו יעוין שם בחוספות, ועל זה מתקיף רבי זירא אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר ז"א שגם אונס שכזה שהאדם תחת לחץ של האונס משתחוה לבהמתו ועובד עבודה זרה בבחירתו לעבור ולא ליהרג ג"כ נלמד מהפסוק ולנערה לא תעשה דבר ומשם אנו לומדים שעבירה באונס אינה מעשה עבירה כלל מהפסוק כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה ז"א שמעשה העבירה של הנערה המאורסה האנוסה אינה מעשה עבירה כלל ואונסא כמאן דלא עביד ורבי זירא מדמה את מעשה העבירה של המשתחוה לבהמתו באונס למקרה של הנערה המאורסה האנוסה, וממילא הוא סובר שמעשה ההשתחויה ע"י אונס כאילו לא היתה והבהמה הנעבדת לא נאסרה לגבוה, ועל זה חולק רבא שם בסוגיא וסובר שהבהמה הנעבדת כן נאסרה משום שהוא סובר שאונס כזה איפוא שהאדם פועל בבחירתו אפילו אם זה נעשה כדי להציל את חייו אינו נלמד מהכתוב "ולנערה לא תעשה דבר" אלא מדרשת הספרא בפרשת קדושים "ההוא ולא אונס ולא מוטעה" ומשם אנו לומדים רק הפטור מעונש, אבל מעשה עבירה ישנה כאן מפני שהאדם העובר פועל בבחירתו אז ממילא הבהמה הנעבדת אסורה לגבוה מפני שנעשתה בה פעולת השתחויה מעשה עבודה זרה וכך היא גם שיטת רמי בר חמא בעל האוקימתא בברייתא הנ"ל

אז הסוגיא הזאת בעבודה זרה יכולה לשמש כסיוע לפסק הלכה של הרמב"ם בהלכות שגגות כרב ושמואל נגד רבי יוחנן וריש לקיש ולחייב בתינוק שנשבה לבין הנכרים וגר קטן שנטמע בין האומות בהבאת קרבן חטאת על השבתות שחילל כל ימי חייו.

ועכשיו נשאר לי לבאר פסק הלכה ברמב"ם פרק א' הלכה ט' מהלכות איסורי ביאה שנראה כסתירה לפסק הלכה של הרמב"ם בפרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה ד' שהבאנו באריכות לעיל, וזה לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק א' הלכה ט' "אנוס פטור מכלום מן המלקות ומן הקרבן ואין צריך לומר מן המיתה שנאמר "ולנערה לא תעשה דבר" בד"א שנאנס הנבעל אבל הבעל אין לו אונס שאין קישוי אלא לדעת, הלכה זו מיוסדת על גמרא במסכת יבמות דף נ"ג ע"ב אשר שם אומר רבא "אין אונס לערוה לפי שאין קישוי אלא לדעת" וכדי שלא תהיה סתירה מהגמרא הזאת לפסק הלכה של הרמב"ם בפרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה ד' שבשלוש העבירות החמורות שבהן אמרה התורה יהרג ואל יעבור אם עבר ולא נהרג מכיון שזה היה באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו אפילו הרג חברו או עבד עבודה זרה וכו', וא"כ לפי ההלכה הזאת למה יגרע הבעל באונס שאנסוה עכו"ם לבוא על הערוה אף שאין קישוי אלא לדעת, למה זה שונה ממעשה רציחה שזה מעשה בידים ממש או עבודה זרה, והתורה פטרה אותם מעונש מטעם אונס, אבל כבר מפרשים התוספות בכמה מקומות פה בסוגייתנו ביבמות ובסנהדרין דף ע"ד ע"ב ובמסכת עבודה זרה נ"ד ע"א שהגמרא מתכוננת להגיד שהוא מחוייב למסור את נפשו ליהרג ולא לעבור מפני שאין קישוי אלא לדעת, אבל אם היה קישוי שלא לדעת או אם היה כבר מקושה אינו חייב למסור את עצמו כיון שאינו עושה שום מעשה כיון שהעכו"ם הדביקו אותו על הערוה, והי' כקרקע עולם, וגם ברוצח דסברא היא "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי" זה לא שייך אלא באונסין אותו להרוג בידים, אבל אם רוצים לזרוק אותו על התינוק שיתמעך אינו מחוייב למסור את נפשו כיון שאינו עושה פעולת רצח בידים. וא"כ מה שהגמרא אומרת אין קישוי אלא לדעת זה רק להגיד שהוא מצווה לקדש את השם וליהרג ולא לעבור אבל אם עבר ולא נהרג הוא פטור מעונש מפני שהוא אנוס. זוהי שיטת התוספות, אבל הרמב"ן והרשב"א בסוגיא ביבמות מביאים בזה שתי שיטות היש מפרשים שהם מביאים אומרים שאין קישוי אלא לדעת והוא חייב מיחה בבית דין אם עבר ולא נהרג, והמגיד משנה על הלכה זו בפרק א' מהלכות איסורי ביאה אומר וזה לשונו "ויש מפרשים שאם אמרו לו עכו"ם לבוא על הערנה ואם לאו שיהרגו אותו ובא עליה מומת על ידה לפי שאין קישוי אלא לדעת וזו דעת רבינו", עכ"ל. והתפלאתי

על זה פליאה עצומה הלא זוהי סתירה מפורשת לפסק הלכה של הרמב"ם בפרק ה' מהלכות יסודי התורה שהבאתי לעיל שפוסק אפילו ברציחה או בעבודה זרה שאלו הם מעשה בידיים ממש הוא פטור אם העכו"ם אונסים ואומרים לו אם לא תרצח את רעך נהרוג אותך ועבר ולא נהרג שהוא פטור מהפסוק "ההוא" ולא האנוס ולא המוטעה וכו'. ואחרי החפוש במפרשים שונים של הרמב"ם מצאתי שהגאון בעל "מרכבת המשנה" בספרו כבר עמד על תמיהה זו וזה לשונו שם הלכה ט' ד"ה אנוס פטור מכלום וכו', ועיין במ"מ ודבריו הם חידושי הרמב"ן והרשב"א אמנם מה שאמר בדעת רבינו שאם אנסוהו עכו"ם לבוא על הערוה ואם לאו יהרגוהו חייב בדיני בית דין, ליתא דהא בהדיא פסק רבינו בפרק ה' מהלכות יסודי התורה שאנוס פטור מהדרשה ההוא ולא אנוס וכו'. והוא מפרש שהרמב"ם סובר כמו הרמב"ן והרשב"א בלשון הראשון וזוהי שיטת התוספות שהבאנו לעיל שהגמרא מדברת לענין הדין של יהרג ואל יעבור ולא לענין לחייבו מיתה אם יעבור, ומתפלא אני מאד על הגאון הקדמון הגדול בעל מרכבת המשנה הלא לשונו של הרמב"ם מוכיח שפירושו של המגיד משנה צודק ואמתי הלא הרמב"ם כותב "אנוס פטור מכלום מן המלקות ומן הקרבן ואין צריך לומר מן המיתה שנאמר "ולנערה לא תעשה דבר" בד"א שנאנס הנבעל אבל הבועל אין לו אונס שאין קישוי אלא לדעת" הלא זה ברור שהרמב"ם מחייב אותו בעונשין בידי אדם כי בהלכה זו לא מדובר על הדין של קידוש השם ויהרג ואל יעבור כי אין זה מקומו, פה מדבר הרמב"ם על איסורי ביאה ועל העונשין וא"כ הקושיא היא עצומה והסתירה בין שני פסקי הרמב"ם עומדת בתוקפה.

והנראה לי בע"ה לישב את שני פסקי הרמב"ם שכולם מתאימות ושכולה אין בהם וסתירה אין ביניהם, דהנה יש לחלק ולהבדיל בין מעשה רציחה או עבודה זרה אפילו עבירת עריות באשה שהיא אנוסה להביא את הערוה עליה שעל זה נאמר תיהרג ואל תעבור עיין בתוספות ור"ן בסנהדרין ע"ד ואם עברה ולא קדשה את השם היא פטורה מעונש מיתה מטעם אונס מפני שהפעולות שהם עושים הם ע"י כפייה גמורה בלי שום רצון ורגש כלל וכל מה שעושים זה מעשה קוף בעלמא באופן מיכאני וברגש של בחילה לפעולה שהם מוכרחים לעשות מפחד שלא יהרגו אותם, אבל הבועל מאונס, הקישוי הוא מדעת ז"א מרצון רגשי לעשות ולבצע את מעשה העבירה כי אחרת לא היה באפשרותו להתקשות ולבעול, נמצא שיש כאן רצון לעשות את העבירה של עריות ועל זה הוא חייב מיתה, ויש לי הוכחה גמורה לסברתי מסופה של הלכה בפרק א' הלכות איסורי ביאה הלכה ט' וזה לשונו ואשה שתחלת ביאתה באונס וסופה ברצון פטורה מכלום שמכיון שמשעתחיל לבעול באונס אין בידה שלא תרצה שיצר האדם וטבעו כופה אותה לרצות

עכ"ל. ז"א יצרא אלבשה וזה כבר אונס בטבע שאי אפשר לאשה להתגבר ואין הקב"ה בא בטרוניא על בריותיו, ומשום הכי היא פטורה אבל הבועל מפחד איום של מיתה מתחילתו הוא מכניס את עצמו להסכמה ורצון לבצע ולעשות את מעשה העבירה ומשום זה הוא חייב, הרי פסקי הרמב"ם שניהם מתאימים צודקים ומאירים.



בענין ברית מילה והטפת דם ברית

תניא בפרק ר"א דמילה (קלה.) א"ר שמעון בן אלעזר לא נחלקו ב"ש וב"ה על נולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית וכו' על מה נחלקו על גר שנתגייר כשהוא מהול, שב"ש אומרים צריך להטיף ממנו דם ברית, וב"ה אומרים א"צ להטיף ממנו דם ברית. ובתוס' שם ד"ה לא נחלקו וז"ל השתא משמע דיותר יש להצריך הטפה לנולד כשהוא מהול מלנתגייר כשהוא מהול, דהא לנולד כו"ע מודו ובגר איכא פלוגתא. וא"כ לקמן דפסק רב הלכה כת"ק (פי' דנולד כשהוא מהול א"צ הטפת דם ברית) ומשמע דכוותיה קיי"ל וכו' כ"ש גר שנתגייר כשהוא מהול. וה"ג לא פסקו כן אלא פסקו דקטן א"צ וגר צריך וכו'. ועיין עוד שם בתוס' בשם הרשב"א שנתן טעם לדברי בה"ג למה פסק להיפך מסוגיין, אבל ברא"ש סי' ה' נתן טעם אחר וז"ל: ונראה דהיינו טעמא דגר כיון שהיתה לו ערלה דין הוא שצריך הטפה יותר מקטן שלא היתה לו ערלה. והקשה הרא"ש על זה בשם הר' שמשון וז"ל א"כ קטן שנימול בתוך שמונה יהא צריך הטפה כיון שהיתה לו ערלה ונימול שלא בזמנו. ואינו כן מדאמר בשילהי פרקין (קלוז.) דהיכא דקדם ומל את של שבת בע"ש שלא ניתנה שבת לידחות, עכ"ל. ומכח קושיא זו חזר בו הרא"ש מחילוק זה ונתן טעם אחר לפסק הבה"ג, שהוא כטעם התוס' שציינתי למעלה, עיי"ש. אבל מ"מ נמצינו למידים מהרא"ש בשם הרבינו שמשון מקושייתו על החילוק שחילק לתרץ דברי הבה"ג, שס"ל שקטן שנימול תוך שמונה א"צ להטיף ממנו דם ברית.

ויעויין ביו"ד ר"ס רס"ב שפסק הטור דאין מלין את התינוק בלילה, וכתב הב"י שמקורו ממתני' ספ"ב דמגילה (כ.) דתנן התם אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מוזין וכו' עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר ע"כ. וכתב עוד הב"י שם וז"ל: והיכא דעבר ומל בלילה מפשטא דמתני' משמע דאינו כשר וא"כ יצטרך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית וכ"כ הגה"מ. ואם הדבר כן יש לתמוה על הפוסקים שלא הזכירוהו. ואפשר שהם סוברים שא"צ להטיף וכ"נ מדברי הרא"ש שכתב בפ' ר"א דמילה דקטן שנימול בתוך שמונה שא"צ לחזור ולהטיף וכ"נ מדברי תשובת הרשב"א שאכתוב בסי' רס"ד. ולפי"ז צ"ל שמה ששנינו וכולן שעשו משעלה עה"ש כשר, דמשמע שאם עשו בלילה פסול לא קאי אמילה אלא אינך.

והנה הדוחק הגדול בזה התירוץ מבואר דהא וכולן קתני דמשמע להדיא דר"ל על כל א' וא' במתני'. ועי' יבמות ט: דמקשה אהא דתירץ רבי ללוי דמתני' בפלוגתא לא קמיירי, שלכן לא תני במתני' אמו אנוסת אביו, מהא דתני ר' חייא בכולן אני קורא בהם האסורה לזה מותרת בזה וכו' ואי אמרת בפלוגתא לא קמיירי הא באשת אחיו שלא היה בעלמו לא משכח"ל אלא אליבא דר"ש ורבנן פליגי עליה הרי שמיירי בפלוגתא, ומסיק מכח קו' זו דע"כ רבי לית ליה הא דר' חייא, ולא רצו לתרץ דכולן דקתני קאי אינך ולא אהך באשת אחיו שלא היה בעלמו, ואע"ג דהוי רק בבא חדא מט"ו עריות השנויות שם במשנה, וכ"ש הכא דדוחק גדול לפרש דכולן לא קאי אכולן ממש, דלא קאי על מילה ששנויה שם.

ועי' בד"מ אות א' שתירץ באופן אחר, ומסתמא הוא מטעם הדוחק הנ"ל. וז"ל: ואפשר דעדיף תוך ח' ביום מאילו נימול בזמנו בלילה עכ"ל. וכן פסק הרמ"א בס"ב וז"ל: עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. מלו תוך ח' וביום יצא. ועי' לקמן סי' רס"ב עכ"ל.

והנה מדברי שניהם (היינו הב"י והרמ"א) נלמוד דפשיטא להו דכל היכא שא"צ להטיף ממנו דם ברית היינו לומר שבדיעבד יצא מצות מילה, ואם צריך להטיף ממנו דם ברית, זהו הוכחה שלא יצא מצות מילה. דהא כל יסודם לומר שבנימול תוך ח' יצא שהוקשה להם מזה אמתני' דמגילה כנ"ל, הוא רק ממה שדייק הרא"ש מהסוגיא דף קלז. בהיכא דמל תוך ח' דא"צ לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. הרי שס"ל שאם א"צ להטיף דם ברית, ע"כ שיצא מצות מילה. ולכאוי' יש לערער על הנחה זו דמנ"ל, דיתכן לומר דאע"ג דא"צ להטיף ד"ב, י"ל שלא יצא מצות מילה אלא דאין עצה בשפיכות דם בעלמא שאינה תוצאה ממעשה מילה, ומי שמל בתוך ח' הוי כמעוות לא יוכל לתקון ולכן א"צ להטיף ד"ב, דהא הרא"ש לא איירי בכל ההלכה אי יצא מצות מילה או לא, רק באי צריך לחזור ולהטיף דם ברית כדי שנלמוד משם לגר שנתגייר כשהוא מהול אי צריך לחזור ולהטיף ד"ב, ששם ודאי לא יצא כלום במילתו הראשונה שעשה בגיותו שלא לשם גרות. וא"כ מנ"ל לרבתינו הב"י והרמ"א להשוותן דכל היכא דא"צ הטפת ד"ב ע"כ שיצא מצות מילה.

ובאמת יש להקשות עוד יותר דלא רק שאינו מוכרח דתלויין זב"ז, אלא דלכאורה מוכח מדברי הרא"ש עצמו דאינן תלויין זב"ז. דע"כ הרא"ש ס"ל דקטן הנימול תוך שמונה לא יצא מצות מילה. דעי"ש בדבריו שמתחלה רצה לחלק בין קטן שנולד כשהוא מהול לגר שנתגייר כשהוא מהול שבקטן א"צ

להטיף ובגר צריך, משום דבקטן שנולד מהול מעולם לא היה שם ערלה, משא"כ בגר שנתגייר דהיה לו ערלה, וע"ז הקשה דא"כ גם בנימול תוך שמונה הול"ל שצריך להטיף ממנו דם ברית דגם שם הא היה לו ערלה עיי"ש בדבריו. והשתא, אם איתא דבנימול תוך ח' יצא י"ח במילתו מאי קושיא משם לגר שנתגייר, לא דמי כלל דבגר שנתגייר כשהוא מהול ודאי שלא יצא כלום במילתו הראשונה שהיה שלא לשם גרות, ולכן שפיר אמרינן שצריך להטיף ממנו דם ברית אבל קטן שנימול תוך ח' אע"ג שהיה לו ערלה, הא כבר יצא מצות מילה מאותה ערלה במה שנימול תוך ח', ולכן שפיר אמרינן דא"צ להטיף דם ברית. אע"כ צ"ל דסבר הרא"ש דגם בקטן שנימול תוך ח' לא יצא ידי חובתו, ואז דמי שפיר לגר שנתגייר מהול, וא"כ תמוה מאד מה שנקטו הב"י והרמ"א לדבר פשוט בדעת הרא"ש שיצא.

עוד צריך לבאר דהנה דעת הש"ך בס"ק ב' שחולק על הרא"ש וסובר דנימול תוך זמנו לא יצא י"ח ולכן צריך באמת לחזור ולהטיף ממנו ד"ב. ודחה ראית הרא"ש מהא דלקמן (קלז). גבי קדם ומל את של שבת בע"ש דלא ניתנה שבת לידחות, וז"ל: לאו ראייה היא לפע"ד די"ל דנהי דלא יצא מ"מ לא ניתנה שבת לידחות אלא על מצות מילה ממש ולא על הטפת דם ברית עכ"ל. וישנה עוד שיטה אחרת הוא דעת הרשב"א בתשובה הובא בב"י וברמ"א סי' רס"ד, וביאר הגר"א שם דעתו בס"ק י' שסובר שמילה תוך ח' אינו יוצא כלל והוי כחתיכת בשר בעלמא ואעפ"כ א"צ לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, דכיון שנימול כבר מה יעשו בו, עיי"ש בהגר"א. (ובאמת הב"י לעיל סי' רס"ב כשהביא דברי הרא"ש הנ"ל רמז גם לתשו' הרשב"א הזה וכתב וז"ל: וכן נראה מדברי תשובת הרשב"א וכו' עכ"ל. ופשוט שצ"ל שאין כוונתו אלא לעיקר הדין למעשה שא"צ להטיף, דאילו למה שפי' הב"י בהרא"ש דיצא, מבואר להדיא בהרשב"א להיפך, דהא קרי לה חתיכת בשר בעלמא. אבל א"כ עוד יגדל התימה כיון שכבר נחית הב"י לסברא זו בדעת הרשב"א, למה לא רצה לפרש כן גם בדעת הרא"ש ולפנינו יתבאר בעזרי"ת

נמצא שישנן ג' שיטות בנימול תוך ח' 1) שיטת הרא"ש דיצא י"ח ולכן א"צ להטיף דם ברית; 2) שיטת הש"ך שלא יצא ולכן צריך להטיף דם ברית; 3) שיטת הרשב"א שלא יצא ואעפ"כ א"צ להטיף דם ברית. וצריך ביאור להבין במאי פליגי כאו"א.

ובאמת בענין זה נתקשיתי כמה שנים עד דאסתייעא מילתא ונולד לי בני חיים זבולון נ"י ונתיישבתי בדבר. וזהו הנלע"ד לבאר הענין, ועיקרן של דברים אמרתי ביום שזיכני הי"ת והכנסתיו לבריתו של אאע"ה.

דענין זה שנתחדש במצות מילה שיש זמן לכתחלה מה"ת וזמן בדיעבד מה"ת, שלא מצינו כן ברוב מצוות דאורייתא שיהא זמן לכתחלה ובדיעבד מה"ת, ויש להבין בב' דרכים (1) שהוא דין לכתחלה בהמצוה מאיזה טעם שאינו ידוע לנו כרוב גדרי המצוות שאינן ידועים לנו טעמם האמיתיים כמאמר ר' יצחק בסנהדרין (כא:), ואע"פ שברוב מצוות מן התורה לא מצינו זמן לכתחלה וזמן בדיעבד מן התורה, מ"מ מצינו ענינים אחרים של לכתחילה ובדיעבד כמו תכלת שאינו מעכב את הלבן כדתנן ר"פ התכלת, ואע"פ שהוי דאורייתא כדכתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. וכן המנורה בביהמ"ק שלכתחילה צריכה להיות מזהב אבל בדיעבד כשרה אם עשאה משאר מיני מתכות כדאיתא פ' הקומץ רבה (כת:), ודריש לה מקראי עיי"ש. וכן בקרבנות מצינו דין מדאורייתא שבהוא כעין זמן אלא דתלוי במעשה והיינו מצות השלמה שלא תהא שום קרבן קריבה קודם לתמיד של שחר ולא לאחר תמיד של בין הערבים כדתניא במנחות (מט.) ובכמה דוכתי, והוא מדאורייתא דיליף לה מקרא ואע"פ"כ לא מעכבי כדהוכיחו התוס' שם בד"ה תלמוד לומר, וכן ביומא (כט.) תד"ה אלא בשם הר"י, וכ"מ להדיא שם במנחות בגמ'. וכן י"ל במילה בשמיני שהוא זמן לכתחלה מה"ת, וגז"ה"כ הוא שרק כשיוצא המצוה באופן דלכתחלה דוחה שבת.

אבל באמת יש לפקפק בזה טובא בהא בכ"מ שמצינו לכתחלה ובדיעבד במצוה, אם אך יצא בדיעבד נקרא שעשה המצוה, ובכל מה שנוגע לדחויין, דוחה המצוה המתקיימת בדיעבד כמו המתקיימת לכתחלה, כיון דמ"מ נעשית המצוה. וכדחזינן במילה גופה דאפי' שלא בזמנה דוחה צרעת כדאיתא בפירקין (קלב.) אע"ג שאינה מתקיימת בשלימותה. וכן בציצית אע"ג דאין המצוה מתקיימת בשלימות בלי תכלת אכתי הוה דחי כלאים אי לאו דלבן אפשר במינה, ואמרינן כללא דר"ל דכל היכי דאפשר לקיים שניהם מחויב לעשות, כדאיתא להדיא במנחות (מ.). וכן המנורה שעשאה משאר מיני מתכת שהבאתי למעלה שהיא כשרה, ודאי גם להדליק עליה בשבת כשרה דאי לא"ה הול"ל שם במנחות אלא שאין מדליקין עליה בשבת, ובודאי לא עשו חשמונאים מנורה שלא יכלו להדליק עליה בשבת, והזניחו מצות הדלקה לגמרי בשבת עד שהעשירו. א"ו בכל אינך כיון שכשר באופן זה אפילו בדיעבד, יש לו כל כח דחייה של המצוה. וכן במילה אחר שנתחדש שדוחה שבת מגז"ה"כ, הוה לן למימר דדחי בכל ענין אפילו שלא בזמנה אע"פ שאינה כ"כ לכתחלה. לכן יש לבאר אופן אחר קצת:

(2) דישנן ב' מצוות במצות מילה, מצות מילה הנוהגת בכל זמן, ומצות מילה בשמיני, ורק מצות מילה ביום השמיני נתחדש בה מגז"ה"כ שדוחה

שבת, אבל מצות מילה בעלמא אינה דוחה ככל מ"ע סתמא, שאינה דוחה שבת דהוי עשה ול"ת וגם משום דהוי לאו שיש בו כרת. ומי שלא מל ביום השמיני מאיזה טעם שיהיה לא קיים מצות מילה שנתנה תורה ליום השמיני, ולא יקיים אותה מצוה לעולם, אלא דנתנה תורה מצוה אחרת למי שלא מל בשמיני, שימול בכל עת שיכול. אבל זו היא מצוה חדשה. ודמי קצת לפסח שני שחידשה תורה שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא יוכל לעשות הפסח שיש לו לעשות פסח שני, ששם ודאי הוי שתי מצוות מפורדות, וכדחזינן דחלוקין הן בכמה דינים (עי' פ' מי שהיה טמא צה. במתנ' ובגמ') אע"ג דודאי הוי רק תוצאה ממצות פסח ראשון, לא מיביעא לר' חנניא בן עקביא דהוי תקנתא לראשון לפוטרו מכרת דראשון ולר' נתן דאין חייב בשני אלא מי שנתחייב בראשון דהוי עכ"פ תשלומין דראשון, אלא אפי' לרבי דאפי' מי שלא נתחייב בראשון חייב בשני אבל עכ"פ חזינן שמי שלא ביטל את הראשון אלא עשהו פטור משני, אלמא שהוי תוצאה מחיוב הראשון שלא נתקיים גם לדידיה (עי' כל זה פסחים צג.) וא"כ ה"נ י"ל במצות מילה אחר שמיני שהוי כתשלומין למי שלא קיים המצוה במילה בשמיני. ואע"ג דהכא דמי טפי למצוה אחת, כדחזינן שמיד שביטל מילה בח' נתחייב במילה סתם. משא"כ בפסח שם שאינו בתשלומין אלא אחר זמן ביום מסויים דהיינו ט"ו באייר, וגם לא דמי לפסח ראשון בכל דיניו כנ"ל משא"כ במילה שאותו מילה שהיה עושה בשמיני עושה אח"כ, שלכן ודאי ששייך להסתפק כהצד הראשון שהוי מצוה אחת, מ"מ שייך גם לדמותו לפסח שני ולומר שהוי מצוה חדשה מלבד מצות מילה בשמיני.

ומעין ספק זה יש להסתפק גם בעצם הפעולה של ברית מילה שמצינו בכל מקום שמלבד ענין של המעשה המילה עצמה, דהיינו המילה והפריעה, יש ג"כ ענין של הטפת דם ברית ויש לפרש (1) דהוי רק חנאי ואופן בפעולת המצוה, שהקפידה התורה שתהא המילה באופן שיצא דם (ואגב לא ידוע לי בעניותי מאיזה מקרא דרשו זה שצריך הטפת דם דוקא) אבל אפשר ג"כ לפרש (2) דהוא חלק בפנ"ע במצות מילה, דמצות מילה הוא להסיר את הערלה, וגם להוציא דם ממקום הברית, אלא דבאופן הרגיל מתקיימות שני הענינים בב"א כמובן אבל באופן שלא נתקיימה מצות הטפה בשעת הסרת הערלה, אפשר לקיימו אח"כ כיון שהיא מצוה בפנ"ע שעדיין לא נתקיימה.

וע"פ זה יש ליישב מה שהקשינו לעיל דמנ"ל להב"י דטעם הרא"ש דא"צ להטיף ד"ב בנימול תוך שמונה משום דיצא י"ח, אולי סבר דלא יצא אבל א"א לתקן כהרשב"א שהבאנו. דה"ט משום דסבר הב"י כצד השני בהשאלה השניה הנ"ל, דהיינו דמצות הטפה היא חלק בפנ"ע במצות מילה,

לא רק אופן הסרת הערלה, ולכן, אי הוה טעם הרא"ש דא"צ להטיף משום דאע"פ שלא יצא מ"מ א"א לתקן, זה הוה א"ש להמילה עצמה שודאי א"א לתקן כיון שאין עוד ערלה להסיר, אבל ההטפה שעדיין אפשר לחזור ולהטיף, הוה לן לחיובי להטיף. ומדחזינן מהגמ' לקמן דא"צ אפי' להטיף, ע"כ לומר שיצא במעשה המילה תוך ח' ולכן א"ש דכמו שיצא במהעשה מילה תוך ח' כמו"כ יצא בההטפה שהיה בשעת המילה תוך ח'. ומזה הבין הב"י בדעת הרא"ש לומר דיצא בדיעבד במילה תוך ח'.

אבל עדיין לא נתיישב מה שהקשינו לעיל דכיון דסבר הרא"ש דיצא תוך ח', מאי מקשה משם דלפטור כמו"כ בגר שנתגייר כשהוא מהול, הא התם לא יצא כלום במילה הראשונה. ובכדי לתרץ זה נראה לומר דהרא"ש סבר גם כהצד השני בהשאלה הראשונה דלעיל דהיינו שמילה בשמיני הוה מצוה בפנ"ע ממילה דעלמא, וא"כ אכתי יקשה על הנ"ל דמ"ט פטרה הגמ' לקטן שנימול תוך ח' מהטפה נהי דמצות מילה וגם מצות הטפה י"ל שיצא תוך ח', אבל מצות מילה בשמיני שהיא מצוה בפנ"ע ודאי לא יצא כלל, כיון שלא היה אז יום שמיני, ונהי דמצות מילה עצמה ודאי הוי לגבי זה כמעוות לא יוכל לתקון דא"א לחזור ולמולו ביום ח' כמובן, אבל מצות הטפה ביום ח' שהיא ג"כ מצוה בפנ"ע למה לא יתחייב לחזור ולהטיף ביום ח', דנהי דקיים מצות הטפה דמילה סתם, אבל עדיין לא קיים מצות הטפה דיום ח', דאמרינן השתא שהיא מצוה חדשה בפנ"ע.

וע"כ צ"ל, דנהי דהטפה הוי מצוה בפנ"ע בהמילה, אבל תלויה ג"כ במעשה המילה. דזה ודאי מסתבר דלא שייך מצות הטפה באופן שלא היה חיוב מילה כלל, למשל תינוק שנולד מהול דקיי"ל דצריך להטיף ממנו דם ברית הוא משום דחיישינן דערלה כבושה היא אבל אילו יצוייר דהיה שייך לבדקו יפה ולדעת שתינוק זה נולד באמת בלי ערלה משמע שלא היה חיוב כלל אפי' בהטפת דם ברית (כ"מ ל' הרי"ף בסוגיין גבי נולד מהול. ועי' סי' רס"ג בש"ך ס"ק ד') אע"ג שאמרינן שמצוה בפנ"ע הוא, דמ"מ כל שאין עיקר חיוב במילה אין זה מקום ברית שיהא שייך הטפת דם ברית, והוי הוצאת דם משם כשאר חבלה בעלמא וא"כ לגבי מילה בשמיני היכא דנימול תוך ח', יש להסתפק דמצד א' עדיף ממי שמעולם לא היה לו ערלה כיון שהיה לו פעם ערלה, והיה ראוי לבא לידי חיוב אם לא היה נכרת הערלה. אבל לאידך גיסא אפשר לומר שכיון שהוסר הערלה לפני יום שמיני, ומעולם לא בא לידי חיוב דיום שמיני דהא חיוב מילה סתם הרי יצא כשנימול תוך ח', והחיוב ביום שמיני מעולם לא בא לידי חיובו דכשנכנס יום שמיני הרי

לא היה לו ערלה, וא"כ הוי תינוק זה לגבי החיוב דיום שמיני כאילו נולד בלי ערלה.

וא"כ כיון שהוכיח הרא"ש מהגמ' לקמן דבנימול תוך ח' א"צ להטיף, הרי שכשנכרת הערלה קודם שיבא לידי חיוב, כגון הכא שמעולם לא בא לידי חיוב דיום ח' אמרינן דאין שייך ענין דהטפה, שפיר למד מזה לגר שנתגייר כשהוא מהול שג"כ נכרת הערלה לפני שבא לידי מצות מילה, שלא שייך לחייבו מצד הערלה שהיה כבר, שמעולם לא בא לידי חיוב מחמתו.

ולפי"ז מובן היטב טעם הסברא שדחה הרא"ש, ואצ"ל דלא סברי ראייתו מלקמן דא"צ להטיף ד"ב כמו שדחה הש"ך, דאפי' מודו דאין צריך להטיף, מ"מ סברי כהצד הראשון בהשאלה הראשונה הנ"ל דהיינו דאין מילה בשמיני אלא זמן בהמצוה, אבל לא מצוה בפנ"ע ששייך לעשות חיוב חדש, וא"כ מצי סבר דגר שנתגייר מהול חייב משום דגם ערלה שלא בא לידי חיוב מילה מ"מ יש לחייבו בהטפה אם יבא לידי כך. ולא דמי לתינוק שנולד בלי ערלה הנ"ל כלל, ואין להוכיח מנימול תוך ח' דפטור מהטפה, כיון דהתם אין שום חיוב חדש בשמיני, ועיקר החיוב כבר יצא תוך זמנו. אבל גר המתגייר שלא יצא כלל נהי דלא שייך לקיים מצות מילה אכתי שייך לקיים מצות הטפה.

ועכשיו מובן כמין חומר טעם הש"ך שסבר שאין ראייה מההיא דלקמן דאמרינן קדם ומל את של שבת בע"ש דלא ניתנה שבת לידחות, שא"צ להטיף דם ברית, שהקשה על הרא"ש דאולי חייב להטיף והגמ' רק אמרה שאינה דוחה שבת, ולכאורה היא קושיא חזקה. דהרא"ש לטעמיה שסובר כצד השני בשני השאלות הנ"ל דהיינו שמצות הטפה הוי מצוה בפנ"ע, ומצות שמיני ג"כ הוי מצוה בפנ"ע, וא"כ בנימול תוך ח' יש לחייבו מצד מצות שמיני, שהוא ניהו המצוה שדוחה שבת, וא"כ כשחזינן מהגמ' דלקמן שלא ניתנה שבת לידחות ע"כ הטעם משום דכיון דנכרת הערלה קודם שבא לידי חיוב מילה, אין חיוב הטפה כנ"ל, ומזה הוכיח שפיר למתגייר כשהוא מהול שג"כ אין חיוב מצד הערלה שהיה כבר, הכל כנ"ל. נמצא שאפילו היה מצוה בהטפה מ"מ כיון שאינו דוחה שבת אלמא דאינו מצות שמיני, א"כ מזה גופא הוכיח שפיר הרא"ש דנתגייר מהול אין שום מצות הטפה. אבל מדכתב הרא"ש וז"ל א"כ קטן שנימול תוך שמונה יהיה צריך הטפה וכו' ואינו כן מדאמרינן וכו' לא ניתנה שבת לידחות וכו' ומדכתב דאינו כן אמה שאמר שיהיה צריך הטפה, משמע דאליבא דאמת ס"ל להרא"ש דא"צ הטפה כלל

אפילו בחול, ומוזה למד הב"י דס"ל דע"כ יצא מצות מילה, דאל"כ הו"ל לחייב מטעם מצות הטפה כנ"ל.

וממילא שלא קשה מעיקרא קושית הש"ך, שהרי הרא"ש לא דימה כלל להביא ראיה משם שאין מצות הטפה בכלל, דגם הוא מודה דיתכן שתהא מצות הטפה ואינה דוחה שבת, רק מסברא ס"ל דיצא תוך זמנו וממילא שא"צ הטפה, אבל הוכיח משם רק דמדאינו דוחה שבת בהטפתו, ע"כ ליתא לחיוב בשמיני וא"כ ה"נ בגר שנתגייר מהול שא"צ הטפה כלל כנ"ל, דלא בא לידי החיוב.

והרשב"א שהובא בהג"ה ס"י רס"ד פשוט שס"ל כצד הראשון בשאלה השניה, שאין מצות הטפה מצוה בפנ"ע, אלא אופן בפעולת המילה, וגם ס"ל מסברא דלא כהרא"ש, אלא דלא יצא כלל תוך ח', וכהוכחת הב"י ממתנ' דמגילה הנ"ל, וממילא לא שייך לחייב הטפה כיון שאין כאן מעשה מצוה בהמילה לא שייך הטפה שהוא רק אופן בעשיית המילה.



הערות בפרק "הזורק"

דין חילוק מלאכות

א. ע"י רמב"ם פ"ז שגגות ה"ו: "עשה תולדה של אב זה ותולדה של אב זה בהעלם אחד, יראה לי שהוא חייב שתי חטאות" עכ"ל. וקשה מה יראה לי שייך כאן, הא סוגיא מפורשת היא ריש פ' הזורק (צו:) ע"ש, ועיי"ש בכסף משנה מש"כ בזה.

ב. והנה יש לחקור בדין חילוק מלאכות בשגגת מלאכות, אם הוא נעשה ע"י ריבוי המלאכות, או ע"י ריבוי השגגות.

ולכאור' תליא במחלוקת רש"י ור"י (עא.) בעשה קצירה א' בשגגת מלאכות וקצירה א' בשגגת שבת, דעת רש"י דאי"צ לדין גרירה רק הוא ככל חטא ששנה בו פעמיים בהעלם א'. ודעת ר"י בתוס' דחייב א' רק ע"י דין גרירה. ודעת ר"י צ"ע דממנ"פ אם הוא מחשיב לי' העלם א' כיון שלא הי' שם ידיעת חטא א"כ הוא כרש"י, ואם אינו העלם א' א"כ מה גרירה שייך ב'. וע"כ צ"ל דעת ר"י דלעולם חד העלם הוא, ומ"מ כיון דחד קצירה בשגגת שבת וחד בשגגת מלאכה יש בו דין חילוק מלאכות. וכמו בעושה קצירה בשגגת שבת, וטחיטה בשגגת מלאכות דלכו"ע חייב שנים כדמוכח שם, אע"ג שלקצירה ליכא דין חילוק מלאכות, שנעשה בשגגת שבת, ומ"מ הטחינה מתחלקת לעצמה וחייב ב'. ה"נ ס"ל לר"י בקצירה א' בשגגת מלאכה וא' בשגגת שבת שהקצירה שבשגגת מלאכה מתחלקת לעצמה.

ותלוי בהנ"ל, דאם דין חילוק מלאכות הוא ע"י ריבוי שגגות א"כ בנידון דקצירה א' בשגגת שבת וקצירה א' בשגגת מלאכות יש אותו ריבוי שגגות כמו בקצירה וטחינה, וכמו דשם חייב שנים ה"נ כאן. [אילולא דין גרירה דסוכ"ס הוי שתי עבירות דומות בהעלם א']. והוא דעת ר"י, ודעת רש"י צ"ל דחילוק מלאכות נעשה ע"י ריבוי מלאכות וכאן ששנה בקצירה אע"ג דחד בשגגת מלאכות וחד בשגגת שבת ל"ש ב"י דין חילוק מלאכות ודו"ק.

ג. רק ק' לרש"י דע"ש (ע.) מקשה הגמ' מ"ש שגגת מלאכה שיש בה חילוק מלאכות, ומ"ש שגגת שבת, ומחרץ ר' ספרא כאן מידיעת שבת הוא

פורש כאן מידיעת מלאכה הוא פורש, ומק' ע"ז ר' נחמן כלום פריש משבת אלא משום מלאכות, כלום פריש ממלאכות אלא משום שבת. ומסיק ר"נ אלא קרבן דחייב רחמנא אמאי, אשגגה, התם חדא שגגה הוא הכא טובא שגגות הוויין, ע"ש. ומסתמא דקיי"ל כר"נ [עי' לק' ראייה] והרי דברי ר"נ משמע בהדיא כדעת ר"י דדין חילוק מלאכות הוא מצד ריבוי השגגת, ויק' לדעת רש"י דס"ל דע"י ריבוי שגגות לבד לא נעשה דין חילוק מלאכות.

ד. וע"כ צ"ל דעת רש"י דאין כוונת ר"נ לחלק משום דחילוק מלאכות נעשה ע"י ריבוי שגגות. דלעולם חילוק מלאכות הוא רק ע"י ריבוי מלאכות, רק כוונת ר"נ דמ"מ כל שנעשה בשגגה א' השגגה מצרפם, ולכן, בשגגת שבת שהכל בשגגה א', ל"ש דין חילוק מלאכות ע"י ריבוי המלאכות. כיון שהוא בשגגה א'. משא"כ כשיש ריבוי שגגות כמו בשגגת מלאכות, אזי דוקא שייך לומר דין חילוק מלאכות ומ"מ הוא רק ע"י ריבוי המלאכות, ולכן בשתי קצירות אפי' כשיש שם ריבוי שגגות מ"מ כיון שאין שם ריבוי מלאכות ל"ש שם דין חילוק.

ה. וכן נר' דעת הרמב"ם: דהנה לדעת ר"י דביארנו דחילו"מ הוא ע"י ריבוי שגגות, א"כ יש לעיין מ"ט באב ותולדה דיליה אינו חייב שחים, והא יש שם שתי שגגות. וצ"ל דשגגת האב ושגגת תולדה דיליה חשובים שגגה אחת.

והנה קיי"ל בכריתות (טז.) דהעושה מלאכה א' בהרבה שבתות חייב על כל שבת ושבת דהשבתות מחלקים כגופים מחולקים. אבל ע"י רמב"ם פ"ז שגגות ה"ח עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה א' בשבתות הרבה כו' חייב על כל מלאכה ומלאכה. כיצד ידע שהיום שבת וזרע בו כו' וכן בשבת שני ידע שהוא שבת ונטע בה כו' ע"ש מבואר שדין חילוק שבתות הוא רק כשבכל שבת עשה מלאכה אחרת מעין אותו האב ע"ש. ואינו מובן איזו סברא היא זאת, שהרי כשעושה הרבה מלאכות מעין אב אחד בשבת א' אינו חייב אלא א', דאין דין חילוק מלאכות כ"א במלאכות שהם מאבות שונות, וכן מבואר ברמב"ם שם, ומ"מ מועיל בו חילוק שבתות לחייב הרבה. וא"כ למה לא יועיל חילוק שבתות כשכפל מלאכה א' ממש בשבתות הרבה. ונר' דע"כ צ"ל דס"ל דשבתות חלוקים אינו עדיף מחילוק מלאכות, וכמו בהעלם שבת אע"ג שעשה כמה מלאכות מ"מ שגגת שבת מצרפם, כמו"כ בחילוק שבתות אע"ג שהם חלוקים מ"מ מצטרפים ע"י ששגגה אחת הן. ולכן צריך שיהיו השגגות חלוקות, חד בזרע וחד בנוטע כו' דעי"ז יש שגגות חלוקות, ומ"מ מצד חילוק מלאכות עדיין לא הי' חייב כ"א אחת, שכולן מלאכה אחת

הן, ומ"מ כיון שהן שגגות חלוקות אין כאן צירוף ומועיל חילוק שבתות כמו שמועיל בעלמא שגגת מלאכות. (וב"כ בספר אוסף חידו"ת להגר"א קטלר ז"ל סי' ב' ע"ש).

ו. אשר מוכח מזה שאין דין חילוק מלאכות מצד ריבוי השגגות, שהרי גם בעושה כמה מלאכות מעין מלאכה אחת מוכח מהנ"ל שיש ריבוי שגגות, אע"ג שאין שם חילוק מלאכות, רק חילוק מלאכות הוא דין מצד המלאכות עצמן שהן מתחלקות ומ"מ בשגגות שבת וזדון מלאכות אינו חייב אלא אחת, משום ששגגה אחת מצרפם, וכמו בחילוק שבתות דשגגה אחת מצרפן כנ"ל, חזו מקור סברת הרמב"ם שם. ור"נ דקאמר בגמ' התם תדא שגגה הכא טובא שגגות הויין, הפירוש דע"י ריבוי שגגות ליכא צירוף ושייך דין חילוק מלאכות, ומ"מ עצם דין חילוק מ"מ אינו מצד ריבוי השגגות כ"א מצד המלאכות עצמן, וכמש"נ בשי" רש"י בקוצר וקוצר.

ז. והנה באמת צריך להבין בסברת ר' ספרא (ע.) שם דס"ל שהחילוק בין שגגת שבת לשגגת מלאכות משום דכאן מידיעת שבת הוא פורש, כאן מידיעת מלאכות הוא פורש. איזו סברא היא זו, הא אין חיוב קרבן על הידיעה כ"א על השגגה. ונר' ברור כוונת דברי ר' ספרא, דכיון שהפרשת חטאת על החטא א"א כ"א ע"י ידיעה, א"כ ההפרשה היא על אותו החטא אשר נודע לו כשנתחייב. ולכן כשפורש מחמת ידיעת שבת נמצא שהקרבת בא על חילול שבת סתם, ול"ש בו חילוק מלאכות, משא"כ כשפורש מחמת ידיעת מלאכות נמצא שמפריש על שם המלאכה ולכן שפיר שייך ב"י דין חילוק מלאכות. [ור"נ השיג עליו כלום פריש משבת כו' פי' דאו הודע אליו כולל את כל הידיעות, גם אלו שלא נעלמו ממנו].

ח. וכדעת ר' ספרא באמת מסתבר דס"ל גם לר' אשי (ע:) לענין העלם זה וזה בידו דקאמר חזינן אי משום שבת קא פריש הרי העלם שבת בידו ואינו חייב אלא אחת ואי משום מלאכות קא פריש הרי העלם מלאכות בידו וחייב על כל אחת ואחת עכ"ל. והוא ממש כסברת ר' ספרא דאולינן בתר ידיעות דבסוף, ורבינא משיג עליו שם, "כלום פריש משבת אלא משום מלאכות כלום פריש ממלאכות אלא משום שבת", והוא כהשגת ר' נחמן על ר' ספרא, מילה במילה, ומסתברא דחדא פלוגתא הוא.

ט. ולדעת ר' ספרא [ור' אשי] דטעמא דחילוק מלאכות בהעלם מלאכות הוא משום דמידיעת מלאכות הוא פורש, דחשיב ל"י לידיעת כל מלאכה ומלאכה כידיעה בפנ"ע. נר' דא"י צ' לומר כמה שכתבנו לדעת ר' נחמן

[אליבא דרש"י והרמב"ם] דהדין חילוק מלאכות הוא מצד המלאכות עצמן שהן מתחלקים זה מזה. אבל לדעת ר' ספרא, כיון דמחשיב להו לידיעת כל מלאכה ומלאכה לידיעה בפני עצמה, א"כ בזה לבד סגי לדין חילוק מלאכות, שהרי קיי"ל (עא:) דידיעות מחלקות, פי' דאפי' אכל שני כזיתי חלב ונודע לו על א' וחזר ונודע לו על השני, דהידיעות מחלקות וחייב שתיים, וכ"פ הרמב"ם פ"ו שגגות ע"ש. וא"כ כיון דמחשיב ר' ספרא לידיעת כל מלאכה לידיעה בפנ"ע א"כ בזה לבד נעשה חילוק מלאכות ואי"צ לחילוק מלאכות מצד המלאכות עצמם.

י. ולכאור' קשה כיון דס"ל להרמב"ם דשגגת שתי מלאכות מעין מלאכה אחת, חשיב שתי שגגות ולא שגגה אחת, כדחזינן מדבריו לענין חילוק שבתות דכששגג בשתייהן במלאכה א' ממש חייב א', וכששגג בשתי מלאכות מעין מלאכה א' חייב שתיים, וכנ"ל אות ה'. א"כ כמו"כ הי' צ"ל דידיעת שתי מלאכות מעין מלאכה א' חשיב שתי ידיעות. ויק' לר' ספרא [ור' אשי] מ"ט אינו חייב אלא א' על אב ותולדה דידי' או שתי מלאכות מעין אב אחד, והרי יש כאן ידיעות חלוקות.

וצ"ל דאע"ג דשגגת התולדה היא בתולדה עצמה, אבל הידיעת חטא הוא רק על שם המלאכה. זאת אומרת, דאע"ג דשגגת זורע ונוטע ותולש כולן שגגות נפרדות הן, מ"מ כשנודע לו עליהן ידיעת החטא היא על שם האב, שנודע לו שעבר על מלאכת זורע.

יא. ומעתה, הנה כשעושה שתי תולדות משתי אבות, שכתב הרמב"ם שיראה לי שחייב שתיים, ונקדים לבאר איזה ס"ד הי' שיתחייב א', ומ"ש משתי אבות דידהו. וצ"ל שהי' סב' שדין חילוק מלאכות נאמר באבות ולא בתולדות ולזה חידש הרמב"ם שיראה לו שגם בתולדות נאמר דין חילוק מלאכות.

אבל כל זה שייך דוקא לדעת ר' נחמן [ורבינא] דדין חילוק מלאכות הוא מצד המלאכות עצמן, י"ל דרק באבות נאמר ולא בתולדות, אבל לדעת ר' ספרא [ור' אשי] הרי אפילו חימא שדין חילוק מלאכות הוא רק באבות ולא בתולדות, אבל הרי נתבאר לנו שדין חילוק מלאכות לדעתם הוא מצד הידיעת חטא, שיש ידיעות חלוקות. וגם נתבאר שאפילו כשעושה תולדה מ"מ הידיעת חטא היא על שם האב, וא"כ אפי' נאמר שדין חילוק מלאכות הוא רק באבות, מ"מ כשעושה שתי תולדות משתי אבות יתחייב שתיים, שהדין חילוק מלאכות הוא מצד הידיעות, והידיעות הם באב.

ורק לדעת ר' נחמן [ורבינא] דקיי"ל כותייהו [כדחזינן בדין העלם זה וזה בידו דלא קיי"ל כר' אשי] הוא שיש נפק"מ אם דין חילוק מלאכות הוא בתולדות ג"כ או רק באבות.

ולכן אע"ג דגמ' מפורשת היא ר"פ הזורק דכשעושה שתי תולדות דחייב שתיים, מ"מ אין מזה עדיין ראייה שיש דין חילוק מלאכות בתולדות, דעדיין הי' אפשר"ל דחילוק מלאכות הוא רק באבות, רק סוגיא דהתם כר' ספרא ור' אשי. ולכן שפיר כתב הרמב"ם בלשון יראה לי, דמדעתו מסתברא לי' דדין חילוק מלאכות נאמר גם בתולדות ודו"ק.

מלאכה גרועה

(צו:) תוד"ה הכנסה. דעתם דמלאכה גרועה בעי תרתי, שיהי' במשכן, וגם סברא, אבל התוס' לעי' (ב.) כתבו דבחדא מינייהו סגי ע"ש. וע"כ שדיבורים חולקים הם, וכ"כ מהר"ם ע"ש.

ומ"מ נר' שגם התוס' כאן לא נתכונו לומר שבמלאכות גרועות בעי סברא מיוחדת יותר ממה שמצינו בשאר תולדות. רק רצונם לומר דמלבד מה שהיו במשכן צריכות שידמו לאבות בשום צד מסברא, וכמו בכל תולדות דעלמא דא"א שיחשבו תולדות בלא שדימו לאב בסברא. והוא מדוקדק בלשון התוס' כאן שכתבו וז"ל: "דאי לאו סברא לא הוה מחשבינן לי' תולדה דהוצאה, ואי לא הוות נמי במשכן לא הוה מחייבינן לי' מסברא לפי שמלאכה גרועה היא" עכ"ל, דהמעיינן יראה שיש כאן שני ענינים נפרדים, דמה שהי' במשכן נחשב לסלק החסרון דמלאכה גרועה, והסברא נצרך שיהי' בכלל תולדת הוצאה, וככל תולדה דנעשה תולדת אב ע"י דדמי לי' מסברא. וברור.

ובדאי דהתוס' (ב.) הסוברים דבחדא מינייהו סגי, דגם בסברא לחוד סגי למלאכות גרועות להחשיבן תולדות, אינן מתכוונים לסברא כזו אשר גם בכל התולדות מצינו אותה. רק הם מתכוונים לסברא מיוחדת דדמי לאב ביותר.

וכיון ששניהם סוגיא אחת דרשו, דברי הגמ' בסוגיין דמה לי עיולי מה לי אפוקי, נמצא שיש לנו שני פירושים בסברא זו, דהתוס' אצלינו מפרשים שהכוונה דכיון דדמי לאב מסברא א"כ הוא ככל תולדה בעלמא דדמי לאב מסברא, [ואילו לטענת מלאכה גרועה צ"ל דגם הכנסה הי' במשכן כמש"כ

התוס']. והתוס' (ב.) מפרשים שהכוונה לסברא מיוחדת דהכנסה דמי ממש לאב, יותר משאר תולדות.

ולפי"ז יובן פלוגתתם בדבר אחר דהתוס' אצלינו כתבו דגם בזריקה אי' סברא, אבל התוס' (ב.) כתבו כדבר פשוט דבזריקה ליכא סברא. ולנ"ל מבואר מאד. דהתוס' אצלינו מתכוונים לסברת דמיון בעלמא ככל תולדה דדמי לאב בשום צד, ובזה באמת יש צד דמיון לזריקת ד"א ברה"ר להוצאה, אבל התוס' (ב.) מתכוונים לסברת דמיון גמור דדמי ממש לאב, וזה ודאי לית לן בזריקה, ולא דמי להכנסה וק"ל.

ובאמת, יתכן דגם לדעת התוס' בסוגיין, הסברא דקאמר הגמ' בהכנסה דמה לי עילוי כו' הוא באמת סברא חזקה דהוי ממש כאב. ואינה ככל תולדה בעלמא. אשר לאחר סברא זו יתכן דאי"צ למה שהי' הכנסה במשכן, כמו שמדוייק בסוגיין, דלא הזכיר מזה כלל, ואילו לק' לענין זריקה ברה"ר הוצרך להביא ממה שהי' במשכן, אע"ג דגם שם אי' סברא. וע"כ, משום דלענין הכנסה אי"צ לזה, דהוא ממש כהוצאה דמה לי עילוי כו'. רק קושיית התוס' היא, דלמאי קס"ד דבמה שהי' במשכן לחוד סגי, והרי אליבא דאמת הכנסה היתה במשכן, א"כ לא צריך סברא בזה כלל. ולזה תירצו התוס' דלעולם במה שהי' במשכן לחוד לא סגי, ובעינן ג"כ לסברא. אלא דבהכנסה אחר שיש לנו סברא זו, א"כ ממילא דאי"צ למה שהי' במשכן, כיון שהיא סברא כ"כ חזקה.

הך דהואי במשכן חשיבא

(צו:): הך דהואי במשכן כו' עי' תוס' ב"ק (ב.) ד"ה הך הביא שתי גירסאות, הך דהוי במשכן חשיבא קרי כו' וגי' אחרת הך דהואי במשכן וחשיבא קרי כו' וכתב דלגי' השני' בעי תרתי אבל חשיבא ולא הוי במשכן או איפכא הוי תולדה ע"ש. משמעות דבריו, דלגי' ראשונה אינו כן אלא כל דהוי חשוב אפי' לא הי' במשכן חשיבא, וכ"כ מהר"ם שם, ותמוה דא"כ למה מזכיר משכן כלל, גם איפה מצינו שיחשב אב דבר שלא הי' במשכן, ובתוס' בסוגיין משמע ששתי הגירסאות שוות במשמעות.

וע"כ נר' דגם לגי' ראשונה אבות הן רק מה שהי' במשכן, רק החילוק בין שתי הגירסאות, לדעת התוס' ב"ק, הוא כך דבאמת יש לעיין בכוונת הגמ' הך דלא הוו במשכן חשיבא, אם הכוונה שלא היו חשובות כ"כ ליחשב

אב, אבל חשובות ליחשב תולדה, ולפי"ז מה שהן חשובות תולדות אינו מצד היותם במשכן, דגם מלאכות שלא היו במשכן יכולות להיות תולדות כמובן. ומה שנקט הש"ס במשכן, משום שבא לאפוקי ממלאכות חשובות במשכן שהן אבות, דאילו חוץ למשכן לא שייך כלל אבות.

או דילמא כוונת הגמ' למלאכות שלא היו חשובות כלל אפי' ליחשב תולדות, רק כיון שהיו במשכן זה מועיל להם ליחשב תולדות. ויהי' זה כדברי התוס' לעיל דבמלאכות גרועות לא חשיבא תולדות, אם לא שיהיו במשכן.

ולצד הראשון, דכוונת הגמ' למלאכות שלא היו בחשיבות אבות, אבל חשובות עכ"פ להיות תולדות. צריך להבין איזו חשיבות צ"ל לאבות יותר מהתולדות. דלכאור' אין האבות חשובות יותר מהתולדות רק שהן היו במשכן והתולדות נלמדות מהן. ונר' דהפי' שאין התולדות חשובות בפני עצמן ליחשב פעולה נפרדת, רק מכלל האבות הן, ולכן הן נחשבות תולדות ולא אבות, והוא כשובט ומדקדק ל"ק (צ"ז). שו"ר סברא זו מפורש בחי' הרשב"א ע"ש. [וע"ע ל"ק (צ"ז): מש"נ בס"ד].

וא"ת מה ראית ליחשב לחד אב, ולחבירו תולדה, ומשום שהתולדה אינה חשובה בפנ"ע רק דומה לאב. להיפך, נאמר שהתולדה הוא האב, והאב הוא התולדה, נר' פשוט שהאב היא המלאכה הכוללת יותר שיש לה יותר תולדות, וכדברי המגיד משנה שענין התולדות שהן דומות לאב בצד אחד, וא"כ י"ל דהאב הוא שיש לו הרבה צדדי מלאכה, והתולדה היא שיש לה צד אחד של מלאכה אשר דומה בה להאב.

ועי' לעי' (עד:) שבק תנא דידן בישול סממנין דהוו במשכן ונקט אופה, ופירש"י דהקו' משום שאופה לא הי' במשכן, אבל ר"ח שם פי' דהקו' משום שאופה תולדה היא, ולכאור' אזיל לשי' (צ"ב). לענין המוציא בין בימינו כו' דס"ל דילפי' גם מקרבנות ע"ש, וא"כ באמת הי' אופה במשכן, ולכן לא יכל לפ' כפרש"י. אלא דאינו מובן א"כ מ"ט באמת חשיב אופה לתולדה ולא לאב. וצ"ל כנ"ל דכיון שדומה לבישול ואינה חשובה בפנ"ע ליחשב אב בפנ"ע. וגם לא נאמר להיפך, שאפיה תהי' האב ובישול יהי' התולדה, כיון דבישול הוא מלאכה כוללת יותר.

והנה לכאור' זה הפירוש האחרון הוא מוכח. דאיך אפשר ל' דכוונת הגמ' לאפוקי מלאכות שלא היו חשובות כלל רק ע"י שהיו במשכן נחשבו עכ"פ לתולדות, הא בזה אכתי לא יתורץ קו' הש"ס אמאי קרי לי' אב כו' לענין

רוב התולדות שחשובות הן ומ"מ נחשבות תולדות כיון שלא היו במשכן.

אבל לשון התוס' ב"ק הנ"ל נוטה לפי הראשון, שכשבא ליתן משל למלאכה שהיתה במשכן אבל לא הי' חשוב, לא הזכיר שובט ומדקדק, וגם לא מנכש ומשקה, וכתוס' דידן, רק נקט הכנסה ומושיט ע"ש. והרי התוס' במכילתין אצלינו ולעי' (ב.) כתבו דתולדות דהוצאה אי לאו שהיו במשכן לא היו אסורות כלל, והוא מוכח בגמ' מדהוצרכו לאשכחינהו במשכן, וע"כ דהתוס' ב"ק באמת כוונתם לפרש דהגמ' בא לאפוקי מלאכות גרועות שהיו מותרת לגמרי אילולא שנמצאו במשכן, ורק כיון שהיו במשכן נחשבות עכ"פ לתולדות.

וצ"ל דשאר תולדות שחשובות רק שלא נמצאו במשכן נשמע ממילא מדברי הגמ' מדלא דן הגמ' כ"א במלאכות שהיו במשכן איזו נחשבות אבות ואיזו נחשבות תולדות. ואפשר דקושיית הש"ס מעיקרא אמאי קרי להו כו' לא הי' כ"א על אותן התולדות שהיו במשכן, אבל שאר תולדות גם מעיקרא ידע שנקראו תולדות כיון שלא היו במשכן.

אבל כל זה לגי' דגרס הך דהוי במשכן חשיבא, דבא לאפוקי שהי' במשכן ולא חשיבא, די"ל שר"ל מלאכות שהיו במשכן ולא היו גרועות הן אב, ושהיו במשכן אבל הן גרועות הן תולדות כמו הכנסה ומושיט. אבל לאידך גי' דגרס הך דהוי במשכן וחשיבא, שבא לאפוקי מלאכות חשובות שלא היו במשכן, ע"כ חשיבא פירושו שחשובה בפנ"ע להתחלק לשם אב. דאין לפרש שהכוונה הך דהוי במשכן — ואינה מלאכה גרועה — חשיב אב, והך דלא הוי במשכן — ואינה מלאכה גרועה — לא חשיב אב כ"א תולדה. דלמה יזכיר כאן ענין מלאכה גרועה כלל ומאי שייטיה הכא, רק עיקר הפידוש דהך דהוי במשכן וחשובה ליחשב שם בפנ"ע נחשב אב, משא"כ דבר שלא הי' במשכן אעפ"י שמן הדין כיון שחשוב בפנ"ע הי' צריך להיות אב, מ"מ כיון שלא הי' במשכן נחשב תולדה.

וא"כ יש לבאר דברי התוס' ב"ק שחילק בין שתי הגירסאות, דלגי' הך דהוי במשכן חשיבא כו' בא לאפוקי מלאכות גרועות דלעולם הן תולדות אע"ג דהיו במשכן, אבל לאידך גירסא דהך דהוי במשכן וחשיבא, לא מיירי כלל מענין מלאכות גרועות, רק בא לומר [ואולי באמת צריך להגי' בתוס' שם "בא לומר" במקום "צריך לומר"] דבעי תרתי, שיהי' במשכן וגם שיהי' מלאכה חשובה לחלק שם בפנ"ע, שלא כשובט ומדקדק, או מנכש ומשקה.

אבל התוס' בסוגיין לא נחית לחלק בזה, וס"ל דגם לגי' הך דהוי במשכן חשיבא כו' הכוונה לאפוקי מלאכות שאינן חשובות לחלק שם בפנ"ע, ולא לאפוקי מלאכות גרועות. ולכן הם כתבו דגי' במשכן חשיבה וגי' במשכן וחשיבא, הכל אחד, וגם כשבא ליתן משל למלאכה אינה חשובה, לא נקט למלאכות גרועות דמכניס ומושיט, כ"א למלאכות שאינן חולקות שם בפנ"ע, כמנכש ומשקה, דודאי אינן מלאכות גרועות [דאל"כ לא יועיל להם מה שהיו במשכן בלא סברא וכנ"ל] רק אינן קובעות שם בפנ"ע, כי בצד איסורם הם בכלל זריעה, ואין זריעה בכללם וק"ל.

ובאמת ק"ל לדעת התוס' ב"ק (ב.), דלדבריו יוצא שהחילוק בין הוצאה להכנסה, מ"ט חשיב הוצאה לאב והכנסה לתולדה, משום דהוצאה חשובה יותר. ובמה הוי הוצאה חשובה יותר מהכנסה, רק החילוק דבהוצאה אי' קרא ובהכנסה ליתא קרא, אבל מצד חשיבותם לכאו' שוים הם, [וזה כוונת תוס' בסוגיין ד"ה אי"נ]. וצ"ל שגם לדעת התוס' ב"ק אין הגמ' בא לחלק בין הוצאה להכנסה, כ"א לומר דרך כלל דכל המלאכות החשובות שהיו במשכן הן אבות, והגרועות הן תולדות, גם ממילא נשמע דמה שלא הי' במשכן כלל הוא תולדה וכמש"נ לעיל, רק הוצאה בלבד אע"ג שמלאכה גרועה היא, כיון דכתיב בה קרא נעשה אב, ובזה לא מיירי התוס' שם.

גם יש לעיין לדעת התוס' ב"ק מי הכריחם לזה ולמה לא פירשו גם לגי' דהך דהוי במשכן חשיבא כו' שהכוונה למעט מנכש ומשקה וכיו"ב שאינן חשובות לקבוע שם אב בפנ"ע. וצ"ע.

תולדה במקום אב

(צו.) ת"ר מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע רבי מחייב וחכמים פוטרם כו' למימרא דמחייב רבי אתולדה במקום אב כו' עי' לעי' (ד:) מבואר בגמ' דמיירי ע"י זריקה. ובגמ' לעי' (צו:) מבואר דזריקה הוי תולדה, וא"כ ק' מאי תולדה במקום אב יש כאן הרי תרווייהו תולדות נינהו. ובס' תוצאות חיים (סי' ו') עמד ע"ז וכתב דע"כ למ"ד דחייב אתולדה במקום אב הנה"ג דחייב אשתי תולדות מאב אחד ולכן שפיר קאמר הגמ' דאם חייב שתים לרבי בשתי תולדות כמו"כ יהי' חייב על תולדה במקום אב את"ד ע"ש. אבל ק' דבתוס' לעיל (עה:) ד"ה הרי, ע"ש, מבואר דיש מקום לחלק בינם, ואפי'

לר"א דמחייב אתולדה במקום אב, אינו חייב על שתי תולדות מאב אחד ע"ש. וא"כ הו"ל להגמ' כאן למיכתב שתי תולדות, שהוא חידוש יותר.

עוק"ל לדברי התוס' הנ"ל, דגם לר"א המחייב אתולדה במקום אב, מ"מ אשתי תולדות מאב אחד אי"ח כ"א אחד. נמצא כי גם לר"א יש חילוק בין אב לתולדה. וא"כ מאי פריך הגמ' לעיל (צו:) לר"א דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי לי' אב ואמאי קרי לי' תולדה ע"ש. הא שפיר יש נפק"מ בינם.

ובזה י"ל, דהנה חילוקם של התוס' אפשר לבאר על שני אופנים. או דס"ל דשם תולדה אחת היא, וכל שם תולדה מאב אחד שוה לשם תולדה אחרת, ולכך ל"ש בהו חילוק מלאכות, ורק באב ותולדה דילי' יש חילוק מלאכות, דזה נקרא בתורת אב, וזה נקרא בתורת תולדה. אי"נ י"ל הביאור, דדין חילוק מלאכות הנלמד מגזיה"כ לעיל (ע.) נאמר דוקא על האבות, ולא על התולדות, ובתולדות לא נגמר דין חילוק מלאכות ומ"מ כשעושה אב ותולדה דילי' חייב שתיים, כיון שלאב עכ"פ יש תורת חילוק מלאכות, בזה סגי לחלקם לשנים, וכמו בעושה קצירה בהעלם שבת, וטחינה בהעלם מלאכות, בלא ידיעת חטא בינתיים, דחייב שתיים כדמוכח מסוגיא דלעי' (ע:), ואע"ג שעל הקצירה שנעשה בהעלם שבת לא נאמר דין חילוק מלאכות. וכתבנו מזה בס"ד לעי' (צו:).

וא"כ י"ל דחילוקים אלה לא ידעי' כ"א לאחר שתירץ הגמ' הך דהוי במשכן חשיבא כו' דיש חילוק בעצם בין שם אב לשם תולדה. אבל מקמי הכי הי' סבור הגמ' שאין חילוק בין אב לתולדה דילי' כלל, רק כל אב ותולדות דילי' הם חלוקים מאבות אחרים ותולדותיהם ולזה נצרך דין אבות ותולדות, לחלק המלאכות לל"ט חלוקות דאם כולם הי' נקראים אבות או מלאכות לא הי' לנו ל"ט חלוקות, אבל מ"מ בין אב לתולדה דילי' ליכא חילוק כלל, אבל לבתר דמשני הש"ס שיש חילוק בעצם בין שם אב לשם תולדה הוא שאפשר לחלק בין אב ותולדה דילי' לבין שתי תולדות מאב אחד. והוא דומה לדברי התוס' לעי' (צו:) ד"ה ולר"א, שכתב דרק אחר שקאמר הגמ' הך דהוי במשכן חשיבא כו' ידעי' שחייב להתרות על תולדה משום אב ע"ש, וביאור דבריו כעין הנ"ל.

וא"כ שמא יש לומר, דכל זה בשאר מלאכות, אשר האבות היו במשכן חשיבא. והתולדות לא היו במשכן חשיבא. אבל במלאכת הוצאה, אשר גם האבות וגם התולדות היו במשכן, זולת זריקה אשר גמירא גמירא לה כדלעי',

א"כ אע"ג דהוצאה שהוא האב, כתיבא, והתולדות לא כתיבא, מ"מ שמא אין חילוק זה מועיל כ"כ כמו החילוק בין הך דהוי במשכן. וא"כ במלאכת הוצאה, למאן דמחייב אתולדה במקום אב, גם אשתי תולדות אפשר לחייב, וצ"ת.

שובט ומדקדק

(צו:): שובט הרי הוא בכלל מיסך כו' ק' כיון דעכ"פ חלוקים דים שיחשבו תולדות, ולא בכלל האב ממש, א"כ מ"ט אינן חלוקין לקבוע שם בפנ"ע כאבות בפנ"ע. ומ"ש מזורה בורר וטוחן דלעי' (עד:). ובפרט דעי' רמב"ם שבת פ"ז שבת ה"ד — ה' ובמגיד משנה שם, דכל דדמי בכל צודיו לאב חשיב בכלל האב, וכל שאינו דומה רק בפרט אחד הוי תולדה, ע"ש, וא"כ לכאו' צ"ל דמיסך ואורג לחכמים אינו דומה לגמרי לשובט ומדקדק, וא"כ ק' כנ"ל דכיון ששובט ומדקדק הי' במשכן יחשבו אבות בפנ"ע.

עו"ק, דדעת הרמב"ם דעושה עין הצבע הוי תולדה דצובע עי' פ"ט שבת הי"ד, וק' כעין הנ"ל, דעשיית עין הצבע הי' במשכן ג"כ, בבישול סממנין, וא"כ ממנ"פ אם לגמרי הוי בכלל צובע יחשב בכלל האב דצובע, ולא תולדה, ואם אינו דומה לגמרי יחשב אב בפנ"ע. וכן הק' האגלי—טל בפתיחה ע"ש.

עו"ק דעי' תוס' לעי' (צו:): ד"ה ולר"א, כ' דלחד גי' בגמ' מצינו מלאכות שהיו במשכן ומ"מ כיון שלא היו חשובות נחשבו תולדות, כמנכש ומשקה זרעים, אבל לאידך גירסא שם התולדות לא היו במשכן ע"ש. וק' הא שובט ומדקדק דהוו תולדות והיו במשכן.

אבל נר' ברור בזה, דשובט ומדקדק דהוו תולדות, ואינן בכלל האבות דאורג ומיסך ממש, ודאי היינו משום דלא דמו לאורג ומיסך בכל צדדיהם. ומ"מ אינם כשאר תולדות בעלמא הדומים בפרט א' ושונים בפרטים אחרים. אלא שובט ומדקדק הינם פרט אחד ממלאכות אורג ומיסך, ובאותו פרט הינם מלאכות מיסך ואורג ממש, ופרטים אחרים אין להם. ואינו כבישול סממנין, דבפרט א' הוא כעין צובע, ובפרט אחר הוא ענין אחר שמבשל. אבל שובט ומדקדק הם אך ורק פרט ממלאכות אורג ומיסך, ולכן לחשבם בכלל האבות האלה ממש, א"א, כיון שאינם ממש המלאכות האלו, כ"א פרט א' מהם. ומ"מ אינם חלוקים לעצמם ליחשב אבות בפנ"ע. שאין שום צד במעשה

שובט או מדקדק שאינו כבר כלול במלאכות דאורג ומיסך, ולא יתכן לעשות
 אב חדש אשר כל תולדותיו יהיו גם תולדות אב אחר.

וכן עשיית עין הצבע, א"א לעשותו אב בפנ"ע, דכל כולו הוא פרט
 ממלאכת צובע. ואין בו פנים אחרים נוספים שיוכל ליחשב אב בפנ"ע עם
 תולדות חדשות, רק כל כולו נכלל במלאכת צובע. ואילו היינו עושים אותו
 אב בפנ"ע, לא היו מתחדשים לנו תולדות חדשות שאינן בכלל צובע. דכל
 שדומה לעשיית עין הצבע, דומה גם לצובע. וכל כולו נכללת מלאכת עשיית
 עין הצבע בכלל צובע ממש, ולכן א"א שיעשה אב אעפ"י שהי' במקדש,
 דומיא דשובט ומדקדק.

ומש"כ התוס' לעי' (צו:) דלחד גירסא בגמ' התולדות לא היו במשכן,
 הכוונה לתולדות כאלו אשר אינם נכללים לגמרי בתוך האב, אלא הם פעולות
 חדשות הדומות לאב בצד אחד ושונים ממנו בפרטים אחרים, דתולדות כאלו
 לא היו במשכן, שאם היו במשכן היו נחשבים אבות בפנ"ע. אבל תולדות
 כשובט ומדקדק ועשיית עין הצבע, הנכללים לגמרי בתוך האב, ודאי היו
 שפיר במשכן.

וא"כ צ"ל דמנכש ומשקה זרעים אינם לגמרי נכללים במלאכת זורע, רק
 בצד א', אבל בצדדים אחרים הם מלאכות בפנ"ע. ומ"מ לאידך גירסא בגמ'
 היו נחשבות תולדות אעפ"י שהיו במשכן, וצ"ל משום שאר הצדדים שבהם
 לא היו חשובים כ"כ להחשיבם אבות בפנ"ע, וק"ל.

וכדברינו מדוייק בלשון חכמים "שובט הרי הוא בכלל מיסך מדקדק הרי
 הוא בכלל אורג", לא ששובט הוא ממש מיסך, אלא שהוא מכללו, שהוא
 נכלל בתוך מלאכת מיסך, וכן מדקדק בכלל אורג.

אתעבידא מחשבתו בזריקה

(צו:) "לעולם אימא לך דר"י חדא מחייב ורבנן פטרי לגמרי והיכי
 משכח"ל כגון דאמר עד דנפקא לרה"ר תנוח ובהא קמפלגי דר"י סבר
 אמרינן קלוטה כמי שהונחה ואתעבדא לי' מחשבתו ורבנן סברי ל"א קלוטה
 כמי שהונחה ולא אתעבידא לי' מתשבתו, אבל אתולדה במקום אב לא מחייב
 ר' יהודה". ועי' פרש"י שם. המבואר כאן בגמ' וברש"י הנקודות הבאות:

א. דצריך שינוח במקום שהוא רוצה גם כדי שיתחייב איסור מוציא מרשות לרשות.

ב. שמועיל לזה דין קלוטה כמי שהונחה, ולכן לר"י חייב ולחכמים פטור.

ג. שכיון שנח במקום שרצה מתחי' ע"י דין קלוטה, הי' אפשר לחייבו אח"כ גם על מה שהלך ד"א ברה"ר אעפ"י שהי' שלא מרצונו, רק דר"י לא מחייב אתולדה במקום אב.

וע"ש בסוף סוגיין "א"ל רבינא לר' אשי ולמאי דסלקא אדעתין מעיקרא דמחייב הי' ר' יהודה שתים אי להכא קבעי לה להכא לא קבע"ל כו' ועש"ה בפירש"י, המבואר מדברי רש"י שהגמ' עכשיו סבור כי:

א. להתחייב על איסור מוציא מרשות לרשות אין צריך שינוח במקום שרצה.

ב. אי לאו האי טעמא הי' פטור לר"י, ולא הי' מועיל דין קלוטה כמי שהונחה.

ג. אע"ג שחייב על איסור מוציא מרשות לרשות דנתקיימה מחשבתו דעכ"פ נח ברה"ר, אי"ז מועיל לענין איסור בעברת ד"א ברה"ר ואינו חייב שתים.

והוא חזרה גמורה מכל מה דלעיל.

ב. ותמוה, דלפי מסקנת הגמ' א"כ מ"ט פטרי חכמים, נהי דלית להו קלוטה כמי שהונחה, מ"מ הא לענין איסור מוציא מרשות לרשות אי"צ שינוח במקום שרוצה.

ג. עו"ק, מי דחקו לרש"י לפרש כן, ולמה לא פי' דגם למסקנא טעמא דר"י דחייב חדא משום דמדין קלושה כמי שהונחה נתקיימה מחשבתו, והוי כנח אצל הפתח, ומ"מ על ד"א ברה"ר אינו חייב דמה שאח"כ נעקר ועבר ד"א ונח הי' שלא מרצונה.

ד. עו"ק לשון רש"י ד"ה ואי להכא וז"ל: אצל היציאה קבע"ל דתנוח

כו' והכא עם יציאת הפתח הא לא נח והעביר לסוף ד' דנחייב אתרווייהו כו' עכ"ל משמע שהחסרון מצד שלא נח עם יציאת הפתח, ולכאוי הוא להיפך, דהחסרון משום שמה שנח בסוף ד' הי' שלא מרצונו.

ה. וכמו"כ ק' דברי רש"י ד"ה ולמאי דס"ד דכ' דאם נתכוין שתנוח בסוף ד' אי"ח משום העברת ד"א דכיון שלא רצה שינוח בתחילת ד' א"כ הוצאה אריכתא הוא דעבד, וק' במה הוי הוצאה אריכתא כיון דנח בתחילת ד' מדין קלוטה כמי שהונחה, ואיפכא הו"ל לרש"י לפרש, דמשום הוצאה לא לחייב, דהא נעשה כמונח כדנפקא לרה"ר ולא נתחייב בזה, כיון דלא נתקיימה מחשבתו, ולחייב רק משום מעביר ע"י העקירה מרה"ר מתחילת ד' ע"י קלוטה כמי שהונחה, וכן הק' הגרעק"א והניח בצע"ג.

ו. נר' דרש"י מפרש שאין כאן חזרה בגמ' כלל, רק סוגיא דלעיל וסוגיא דמסקנא הם משני ענינים שונים. דמה דמתחי' בעינן שינוח במקום שרוצה דיתעבד מחשבתו, אי"ז מצד המעשה זריקה כלל, כ"א מצד עצם העקירה וההנחה, שהם תכלית המלאכה שיגיע החפץ ממקום העקירה עד מקום ההנחה. וזה ידע דז"ש גם מתחילה דכל שלא נתקיימה תכלית הפעולה אי"ז מלאכת מחשבת.

ומזה הסתעף כל ההנחות של תחילת הסוגיא. א. דגם במוציא מרשות לרשות צריך שינוח במקום שרוצה, שהרי גם במוציא מרשות לרשות אי' דין עקירה והנחה, שתכלית ההוצאה היא לשם הנחה, וצריך שינוח במקום שהוא רוצה. ב. שמועיל לזה דין קלוטה כמי שהונחה, דעכ"פ מדין קלוטה יש כאן תורת הנחה, ונתקיימה מחשבתו. וג. שכל שנתקיימה מחשבתו באיסור מוציא מרשות לרשות, מועיל גם לאיסור מעביר ד"א, דאי"צ שיתקיים תכלית מעשיו אלא בדבר אחד, וכל שנתקיים תכלית אחת ממה שרצה כבר הוא בגדר מלאכת מחשבת.

ז. אבל סוגיין במסקנא דן מצד דבר אחר. ואינו כחזור מתחילת הסוגיא, כ"א מוסיף נקודה נוספת. דמלבד עצם דין עקירה והנחה שהוא תכלית ההוצאה, גם עיקר מעשה דזריקה הוא בעצם ממקום שנעקר עד מקום שרוצה שינוח, שהזריקה בעצמותה היא העברה ממקום העקירה עד מקום שרוצה שיזרק.

ודבר זה למדנו מסוגיא דלק' דמייתי ראי' ממסקנת סוגיין, מדברי רבינא לר' אשי, דנתכוין לזרוק ח' וזרק ד' פטור, ואינו ככותב שם משמעון, שהתם

א"א לכתוב שמעון בלא כתיבת שם, אבל זריקת ח' אי"צ זריקת ד' ע"ש, מבואר דזריקת ח' אינה כוללת את זריקת ד' כלל, והיינו ע"כ כנ"ל משום שהזריקה היא ממקום העקירה עד מקום ההנחה, וזהו מעצם הזריקה. ועי' לק' שם כתבנו מזה בביאור יותר ע"ש, וצרף לכאן.

ח. ועפ"ז יצאו כל ההנחות במסקנת סוגיין, א. דבאיסור מוציא מרשות לרשות ל"ש סברא זו, דהתם אין העקירה וההנחה מגדירים את עצם מעשה ההוצאה כלל, דאין היציאה ממקום העקירה עד מקום ההנחה, כ"א מרה"י לרה"ד גרידא, ותול"מ. ב. שאינו מועיל לענ"ז דין קלוטה כמי שהונחה, דבודאי מעשה הזריקה שהוא מתכוין לה היא עד המקום שנח בפועל. ואם הוא נתכוין שינח בסוף ד', ונח בסוף ח', הרי אי"ז הזריקה שרצה לעשות, וא"א לומר שע"י דין קלוטה נחשב שהיתה הזריקה עד סוף ד', דסוכ"ס הוא רצה שיגמר הזריקה בסוף ד', ולא נגמר, והיא זריקה אחרת. זאת אומרת, כי כשנתכוין לזרוק עד סוף ד', מלבד מה שרוצה שתהי' שם מעשה הנחה, רוצה הוא שהנחה זו תגדיר את הזריקה, שתהי' זריקה רק עד סוף ד', וזה לא נתקיימה ע"י קלוטה. ג. מה שנתקיימה מחשבתו באיסור מוציא מרשות לרשות אינו מועיל שיתחייב על איסור מעביר ד"א, שאין אנו דנים מצד תכלית הפעולה אם נתקיימה, כ"א על עצם המעשה אם הי' ברצון, והרי מעשה מוציא מרשות לרשות ומעשה מעביר ד"א הם שני מעשים שונים. ועוד, שא"א לומר שנתקיימה מחשבתו במעשה זריקה של מוציא מרשות לרשות, רק דבמוציא מרשות לרשות אין שם תורת מעשה זריקה כלל.

ט. וא"כ ניחא גם למסקנת סוגיין מ"ט פטרי חכמים. דאין מסקנת סוגיין חוזרת מההנחות דלעיל, רק מוסיף עליהן, ומ"מ גם למסקנא הוא אמת שצריך שתתקיים מחשבתו גם בתכלית הפעולה, שהיא ההנחה, ואפי' במוציא מרשות לרשות צריך לזה, אלא דלזה מועיל דין קלוטה, ולכן לר"י חייב ולחכמים פטור.

י. ומובן לשון רש"י מש"כ דכשרוצה שינח אצל הפתח אינו חייב משום מעביר דהא לא נח והעביר לסוף ד', ולא כתב דפטור משום שנח בסוף ד' שלא ברצונו, דמסקנת סוגיין לא מיירי כלל מצד ההנחה עצמה אם הי' ברצון כ"א במעשה הזריקה שהיא ממקום העקירה עד מקום ההנחה, אם הי' ברצון, ובזה שפיר קאמר רש"י דכיון שהוא רצה שינח סמוך להפתח א"כ מה שנעקר ועבר עד סוף ד"א הוא שלא ברצונו דו"ק.

יא. וכן מש"כ רש"י דכשרוצה שינח לסוף ד' אי"ח משום מעביר ד"א

משום דכולה חדא זריקה אריכתא היא, דתמה ע"ז הגרעק"א איך אפש"ל
 חדא זריקה היא הא קלוטה כמי שהונחה אצל הפתח, ולנ"ל ניחא ודין
 קלוטה כמי שהונחה הוא רק מצד תכלית הזריקה דהיינו ההנחה, אבל כאן
 הסוגיא דן מצד מעשה הזריקה שהוא ממקום העקירה עד מקום ההנחה,
 כשנתכוין לכך, ובזה ל"ש דין קלוטה כמי שהונחה כנ"ל. וכיון שדעתו שינוח
 בסוף ד', א"כ זה לבד הוא מעשה הזריקה שנתכוין לה, ולא מעשה הזריקה
 עד סמוך לפתח, וק"ל.

עוד בהנ"ל

(צז:) פשיטא נתכוין לזרוק ח' וזרק ד' כו' כל הסוגיא עפרש"י ותוס'
 המבואר עפ"י שיטתם דמתחילה ס"ד דסוגיין דנתכוין לזרוק ח' וזרק ד' ודאי
 חייב כשם משמעון, ורק להיפך קמבע"ל, אבל בסוף מסקינן דגם בנתכוין
 לזרוק ח' וזרק ד' אינו כשם משמעון, דשמעון כולל שם וא"א לכתוב שמעון
 בלא כתיבת שם, משא"כ זריקת ח' אינו כולל זריקת ד' כלל דכשזרק ח'
 אי"צ שינוח בסוף ד' ושוב יעקר, וא"כ לא נתקיימה מחשבתו כלל.

ובהשקפה ראשונה הי' נר' לבאר דס"ד דהגמ' ס"ל דאזלינן בתר מעשה
 הזריקה, וא"כ מעשה זריקת ח' כולל מעשה זריקה ד' והוי כשם משמעון.
 ומסקנת הגמ' דאזלינן בתר ההנחה עצמה, וההנחה בסוף ח' אינה כוללת כלל
 הנחה בסוף ד'.

אבל אי"ז נראה לי, דלשון הגמ' משמע להיפך, דמתחילי דפשיטא לי'
 לענין נתכוין לזרוק ח' דחייב, דמבע"ל דנתכוין לזרוק ד' וזרק ח', שמא פטור
 דהיכא דבעי הא לא נח. הרי בפירוש דגם הס"ד דהגמ' הי' לו סברא זו
 דהיכא דבעי לא נח, ומ"מ פשיטא לי' דנתכוין לזרוק ח' וזרק ד' חייב, ולא
 אמרינן היכא דבעי הא לא נח, ומאי שנא.

ועוד, דמסקנת הגמ' דמתמה כמה דלא זריק ד' לא מזדרק ח', בתמיה,
 דאפשר לזריקת ח' בלא זריקת ד', משמע דקאי מצד הזריקה עצמה ולא מצד
 ההנחה.

אבל האמת נר' שביאור דברי הגמ' הוא להיפך ממש ממה שכתבנו
 לעיל, דמתחילה ס"ד דאזלינן בתר העקירה וההנחה, שהן תכלית ההוצאה,
 ובזה פשיטא לה להגמ' דנתכוין לזרוק ח' וזרק ד' הוי כשם משמעון, דעכ"פ

נתקיימה תכלית הפעולה במקצתה, שנתקרבה למקום שרצה, אבל כשנתכוין לזרוק ד' וזרק ח' קמבע"ל, דמצד א' נתרחק כמו שרצה ויותר, ומצד שני אינו מתקרב להיכן שרצה כלל, אבל בסוף מסיק הגמ' דמלבד תכלית ההוצאה שהיא ההנחה, העקירה וההנחה ג"כ מגדירים את עצם הזריקה, וזריקה מתחילת ח' עד סוף ח' היא זריקה אחרת מאשר זריקה מתחילת ד' עד סוף ד'. וכתבנו מזה לעיל בס"ד. ובזה ס"ל להגמ' דשאני משם משמעון, דחשיבות הכתיבה היא ע"י צירוף אותיות אבל הזריקה אינה ע"י צירוף זריקות קטנות, כ"א ממקום העקירה עד מקום שרוצה שינוח בעצם, ודו"ק.

והנה הגרעק"א הק' איך אמרינן בסוגיין דנתכוין לזרוק ח' וזרק ד' פטור ולא היינו שם משמעון, משום שזריקת ח' אינו כולל זריקת ד' ופשטינן כן מדברי רבינא לר' אשי בסוגיא דלעיל אליבא דר' יהודה, הא לר' יהודה דאית לי' קלוטה כמי שהונחה א"כ באמת כל זריקת ח' כוללת זריקת ד' ודמי ממש לשם משמעון, דכל זריקת ח' בהכרח שנח בסוף ד' מדין קלוטה, והניח בצע"ג.

ולדברינו י"ל דנתבאר אצלינו לעיל דמצד מעשה הזריקה שנקבע ע"י מחשבתו ממקום שרוצה שיעקר עד מקום שרוצה שינוח, ל"ש דין קלוטה כמי שהונחה כלל, וכל דברי רבינא לר' אשי הם מצד מעשה הזריקה, דרק מצד זה שייך קושייתו אי להכא קבעי לה כו' וכמה שביארנו לעיל, א"כ הכא ניחא, והבן.

קרשים אפותייהו מנח להו

(צח.) מי סברת קרשים אפותייהו הוה מנח להו, אחודן מנח להו. באמת ק"ק למה יסדרו אותם כך, והרי עי"כ הוא צר מאד למטה, וכמש"כ רש"י לק' עמ' ב' ע"ש. ואע"ג דע"י שמסדרים אותם על חודן אי"צ לסדר כ"א ג' זו ע"ג זו, ואילו היו מסדרים אותם על עוביין היו צריכים לסדר אותם ד' זו ע"ג זו, מ"מ פשוט שאין הצער שזה בנוק, דכשמסדר ג' על חודן זו ע"ג זו, נמצא גובה כולם ד' טפחים ומחצה, ומלמטה הוא רחב טפח אחד. ופשוט שאינו עומד יפה כמו אילו יסדרם על רחבן ד' זו ע"ג זו, דגובה כולם ד' טפחים, ומלמטה הוא רחב טפח ומחצה, גבוה פחות ורחב יותר.

אבל לפרש"י לק' התירוץ פשוט, דמפרש' אטבעי אטבעי שמחמת גובהן וכדי שלא יפלו היו מסדרן שנים שנים זו אצל זו. והרי זה לא יוכל לעשות

אלא אם כן יניחם על חודן, דאם יניחם על רחבם א"כ לא יוכל לסדר כ"א ג' קרשים ולא ד'. וא"כ אף אם יסדר שנים מהם אטבעי אטבעי ישאר אחד לבדו. משא"כ עכשיו שמסדרם על חודן א"כ יכול לסדר ב' קרשים בדרא חדא, ולחברם שנים שנים באטבעי אטבעי, וע"י כך הוא עומד יפה יותר, שהוא רחב שתי אמות מלמטה, ואעפ"י שגבוה ד' אמות ומחצה, ואילו אם יסדרם על רחבן לא יהיו גבוהים כ"א ד' אמות, מ"מ יותר עדיף להרויח אמה שלמה רחב מלמטה ולהפסיד עי"כ שיתוסף עוד חצי אמה גובה מלמעלה ופשוט.

אבל לפי רבותיו של רש"י, א"א לומר כך, דא"כ למה הוצרך הש"ס לאתויי מטעם הטבעות שהיו מונחים זה אצל זה, הא הוא מוכח מיני' ובי' דמטעם זה סדרו אותם על חודן. גם לפי התוס' א"א לומר כן דלדעתם לא הוזכר בגמ' כלל שסדרו אותם זה אצל זה. רק לפי התוס' לא קיימא מסקנא דאחודן מנח להו כלל, שלדעתם מסיק הש"ס שהלימוד הוא ממקמי דהניחו את הקרשים כלל ע"ש, וא"כ אפשר שאי"צ לדקדק בזה כ"כ, ולמסקנא באמת הניחו הקרשים על רחבם.

תוד"ה שתי גזוזטראות

(צ.ט.) תוד"ה שתי גזוזטראות בא"ד "וכן עגלות היו רה"י אעפ"י שתחתיהם רה"ר לפי שיש מגוף העגלה עד למעלה מן הקרשים הרבה יותר מעשרה", התוס' לשי' לק' ד"ה למה, דס"ל דהקרשים היו מגיעים מדופן עגלה א' לדופן השניה, ושתי העגלות היו מחוברות, א"כ י"ל דלמעלה מאלו הדפנות אשר ישבו עליהם הקרשים היו עשויים עוד מחיצות י"ט למעלה, אבל לדעת רש"י שהקרשים היו בולטים חוץ לעגלות א"כ א"א הי' לעשות מחיצות למעלה, ויק' לדידי' קו' בתוס' וצ"ת.

תוד"ה כי היכי

שם תוד"ה כי היכי, משה"ק דהא מסיק לעיל דמנח להו אחודן, ק' הא לדברי התוס' עצמם לעי' (צ.ח.) ד"ה אטבעי ע"ש לא קיימא מסקנא הכי, אבל באמת בלא"ה התוס' כאן משמע דלא אזיל בשי' התוס' שם כ"א בשי' רש"י, שכתב בס"ד "והיו שם אטבעי כדמפרש שהן גלוא"ש כו' וזהו כפרש"י שם שאטבעי הן "גלואו"ן" דהיינו שהקרשים היו מונחים שנים יחד על חודן, וא"כ ניחא מש"כ דלמסקנא היו מונחין על חודן וק"ל.

עגלות שבמשכן

שם תוד"ה למה לי, שי' התוס' דמה דקאמר הגמ' בין עגלה לעגלה כאורך עגלה הכוונה בין שני התיקוני דפנות, אבל היו מחוברות מלמטה. ויש לעיין אם שניהם יחד נחשבו עגלה א' או שתי עגלות, ונפק"מ דבתורה כתוב שניתן לבני מררי ד' עגלות, ואם הכוונה לד' תיקוני דפנות דהיינו שני זוגות, א"כ נמצא שבכל זוג הי' צריך להכניס כ"ד קרשים, אבל אם הכוונה לד' זוגות, דהיינו ח' תיקוני דפנות, אשר א"כ בכל זוג לא הכניס כ"א י"ב קרשים.

וקצת יש לדייק מלשון התוס' לעי' (צח.) ד"ה אטבעי בא"ד, אבל כשמסדר שורה שניה ושלישית וסתם האויר כו' ע"ש וקצת משמע שלא היו כ"א ג' שורות, וזהו לפי חשבון י"ב קרשים לכל עגלה, להצד שהיו מונחין על צדן דהיו ד' קרשים בכל שורה, יוצא ג' שורות. אבל אם היו מונחים ד' קרשים בכל עגלה א"כ הי' יוצא ו' שורות.

כמו"כ יש להביא ראי' מתוס' לעי' ד"ה שתי גזוזטראות, שהיו מחיצות למעלה מן הקרשים הרבה יותר מי' טפחים ע"ש, ומחיצות אלו ודאי היו רק מסביב בצדדים החיצונים של התיקוני דפנות, אבל בין תיקון אחד לחבירו א"א הי' לעשות מחיצות שהרי שם היו מונחים הקרשים. וכיון שכן שהי' מחיצות סביב לשני התיקוני דפנות יחד א"כ ודאי מסתברא שנחשבו עגלה אחת ולא שתי עגלות. וק"ל.

זורק למעלה מי"ט

(צט.) תוד"ה או דלמא בר"ד "ואמרינן לעיל המוציא משוי למעלה מי' חייב כו'" אע"ג דממשא בני קהת ילפי' לי' דדוקא במעביר הוא כן, צ"ל דעת התוס' דזה דוקא מצד העקירה וההנחה שהם למעלה מי' טפחים, וכעין דברי הרשב"א לעיל (ה.) דממשא בני קהת נלמד דהנחת גופו כהנחת חפץ אפי' למעלה מי' ע"ש. אי"נ התוס' לשיטתו עירובין (לג.) דממשא בני קהת ילפי' דהמעביר ד"א ברה"ר אע"ג שהיתה עקירתו והנחתו ברה"י חייב ע"ש. ובאמת שי' התוס' עירובין מוכרחת לשיטתו כאן, דכיון דס"ל כאן דלא נאמר חילוק בין מעביר לזורק לענין למעלה מי"ט, א"כ יק' סוגיא דלעי' (צז.) דפשיטא לי' דבמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב, אפי' למעלה מי"ט, דילפי' ליה ממשא בני קהת, אע"ג דלענין זורק פטור כיון דדרך מקום פטור

קא אזיל. ויקשה מאי עדיף מעביר מזורק כיון דתרווייהו דרך למעלה מי"ט קא אזיל. וע"כ צ"ל כשי' התוס' עירובין, דבמשא בני קהת נאמר חידוש דמה שמניח ועוקר ברה"י מועיל לחייב אהעברה ד"א ברה"ר. ולכן הוא כאילו עקר והניח ברה"ר עצמו דודאי אינו נפטר ע"י מה שזרק באמצע למעלה מי"ט. משא"כ בזורק דליכא חידוש זה א"כ א"א לחייבו כ"א מדין קלוטה כמי שהונחה וזה א"א למעלה מי"ט. [וע"ע לעי' (ו.) תוד"ה התס.] וק"ל. [אבל עי' תוס' לק' (קב.) ד"ה והוציאו, וק' מדבריו כאן וע"ע].

נח ע"ג משהו

(ק:) ברה"ע לאו היינו מתני' ואמר ר' יוחנן והוא שנח ע"ג משהו א"ל מתגלגל קאמרת מתגלגל אין סופו לנוח כו'. ק"ל דמ"מ יקשה לו דלאו היינו אידך דר' יוחנן, דמבע"ל לעיל (צט:) בור י' ונתן לתוכה חוליא ומיעטה מהו, הנחת חפץ וסילוק מחיצות בהדי הדדי קאתו כו' ע"ש, ואם איתא דאי"צ הנחה ע"ג משהו א"כ מאי קמבע"ל הא מיד שמגיע תוך ג' חייב, וסילוק מחיצות אין כאן עד שנח, אלא ע"כ דבעינן שינוח ע"ג משהו. [וכן לענין עקירה דקמבע"ל לר' יוחנן בעשיית מחיצות ועקירה בהדי הדדי, והרי עי' תוס' כתובות (לא.) דאי"ח משום עקירה עד שיגביה למעלה מג"ט ע"ש, וא"כ מאי קמבע"ל, וע"כ משום דגם לדברי התוס' בעינן עכ"פ עקירה מע"ג משהו] וע"ע.

תוס' ד"ה הני

(קא.) תוס' ד"ה הני בא"ד ועוד מאי פריך לימא גוד אחית מחיצתא מה מועיל שיהא מחיצות מבחוץ כו' ע"ש. ק"ל דעי' תוס' לק' ד"ה זורק, אית להו שני צדדים אם לס"ד דהגמ' השתא מועיל גוד אחית גם לענין למטה מן הטרסקל ע"ש, ולהך צד דמועיל לענין למטה א"כ לכ' אין מקום לקושיית התוס' כאן, דכיון שקרקע הים נעשה רה"י א"כ הוא מועיל גם לענין תוך הביצאתא, ומה ביטול מחיצות ומקום ד' שייך בזה, כיון שתחתיו רה"י. ולכאור' צ"ל דהתוס' כאן כאידך צד בתוס' דגם השתא ידע הגמ' שאין גו"א מועיל בטרסקל כ"א לענין למעלה מן הטרסקל. אי"נ שיי"ל דעי' לעי' (ק.) הזורק מן הים לאסטריא כו' פטור ר"ש אומר אם יש במקום שזרק עמוק י' ורחב ד' חייב ע"ש, ומשמע דחכמים פליגי, ובטעמא עי' בראב"ד בהשגות פי"ד שבת ה"ו דהוא משום שהמים מכסים פיו, ע"ש, דהיינו אע"ג דקי"ל שם דמים לא מבטלי מחיצה, הוא דוקא כשאינו מכסה את הבור. וא"כ י"ל

דהכא כל שלא הי' יכול ליעשות רה"י בתור הביצאתא, משום שמחיצות הביצאתא מבטלים המחיצות מבחוץ, א"א לעשותו רה"י ע"י שנתחיל מתחתיו בתוך הים לעשותו רה"י וממילא יעלה רה"י עד לרקיע. וק"ל.

ידיעה לחצי שיעור

(קב.) תוס' ד"ה ובמאי אי בזורק שוגג הוא, לכ' הסברא בזה צ"ב, דאם מועיל סברת אין בידו להחזירם לענין דכי גמר שיעורי' במזיד גמר, למה לא יועיל כשלא נזכר ג"כ. והי' אפש"ל בזה, דכיון שאין בידו להחזירו א"כ המעשה באמת נחשב שנעשה כולו בשוגג, ולכן לא איכפת לן במה שנזכר באמצע. ומ"מ אם גם בשעת הנחה הי' נזכר פטור מטעם אחר, דאין כאן או הודע אליו חטאתו. וק"ל. ומ"מ לשון התוס' איני יודע אם יסבול זה. גם בלא"ה אינו מספיק, דאם הידיעה כשאינו יכול להחזיר חשיבא ידיעה גמורה לענין דין או הודע אליו חטאתו, א"כ למ"ד יש ידיעה לחצי שיעור יפטר גם כשחזר ושכח. וזה נסתר מדברי רבא בסוגיין.

זאת אומרת דק', מ"ש לענין נגמר בידיעה דחשיב ידיעה גם כשאינו יכול להחזיר. ומ"ש באמצע דלא חשיב ידיעה, לא לבד לענין דין נגמר במזיד, כ"א גם לענין דין ידיעה באמצע למ"ד יש ידיעה לחצי שיעור.

ונר', דעי' לעי' (עב.) מבואר בגמ' דבקרובן אשם דחייב גם במזיד, גם בשוגג, ואי' מ"ד דאינו חייב בלא ידיעה בסוף, וקאמר הגמ' דלמ"ד זה א"כ אם נודע בין בילה לבעילה בבוועל שפחה חרופה, הוי דינו כמו בעילה בחטאת רגילה כשעשה שתי עבירות בהעלם אחד, ונודע לו על א' מהם, וחזר ונודע לו על השני. ונחלקו ר"י ור"ל אם ידיעה מחלקת. וכמו"כ בשפחה חרופה כשנודע לו באמצע.

ואע"ג דבחטאת אם נודע לו בין אכילת כזית א' לחבירו, ולא לבסוף, דאי מחלק, ול"ש זה למח' ר"י ור"ל. ע"ש ברש"י ותוס' ביארו משום דכשנודע באמצע א"כ נעשה כשני העלמות, וזה ל"ש כלל באשם שחייב אפי' במזיד, אבל כשנודע לו בסוף זהו דין דהידיעה מחלקת, ושייך אפי' באשם, ע"ש.

המבואר מאותה סוגיא דידיעה באמצע יש לו שני דינים, חדא, שהוא מחלק לשני העלמות (וזה ל"ש באשם). ועוד, שהוא מחלק מצד דין ידיעות

מחלקות אפי' בסוף, לר' יוחנן דקיי"ל כוותי'.

ומעתה יש לעיין בדין יש ידיעה לחצי שיעור לחכמים, אם הוא מצד שתי הלכות אלו, או שמא רק מצד אחד מהם. ונר' דיש סברא נכונה לומר דידיעה לחצי שיעור פועל רק שיחשב שתי העלמות, אבל דין ידיעה מחלקת אפשר דל"ש בי', שאין כאן או הודע אליו חטאתו, ונפק"מ, דאם אכל כזית, ונודע לו על חצי זית, וחזר ונודע לו על החצי השני, שיתחייב גם לסוברים יש ידיעה לחצי שיעור. דאין בזה דין ידיעות מחלקות, ורק בנודע לו באמצע שנעשה שני העלמות הוא דשייך ידיעה לחצי שיעור.

וזה מדוייק בלשון רש"י בסוגיין ד"ה התם הוא דבידו, וד"ה אבל הכא אין בידו, כשביאר החילוק מ"ט בכתיבה יש ידיעה לחצ"ש, ולא בזריקה, כתב משום דבכתיבה כי חזר ושכח הויא לה שגגה אחריחא משא"כ בזורק כולה חדא שגגה הוא, ומשמע כדברינו דהוא דן רק מצד מה שע"י הידיעה נעשה שתי שגגות.

ומעתה י"ל, דסברת אין בידו להחזירה, ג"כ כל כולו לא נאמר כ"א לענ"ז דע"י כן לא נחשב שתי שגגות, דכיון שהזריקה נגמרת מכח השגגה הראשונה, כולה חדא שגגה היא, אבל מצד דין או הודע אליו חטאתו, אין סברא זו מועלת כלום, וגם בזריקה כשנודע לו קרינן בי' או הודע אליו חטאתו. ומ"מ כשנודע לו באמצע וחזר ושכח עדיין הוא חייב, ואע"ג שהיתה לו ידיעה גמורה באמצע, דלענין דין או הודע אליו חטאתו לכו"ע אין ידיעה לחצי שיעור, וכנ"ל. ולכן הוא חייב ע"ד ממנ"פ, דמדיון שהידיעה עושה שתי שגגות, מועיל סברת אין בידו להחזירו, ולענין דין ידיעות מחלקות, לכו"ע אין ידיעה לחצי שיעור.

אבל כשלא חזר ושכח ונגמר במזיד, א"כ ודאי פטור, שהידיעת חטא הי' באמצע, ולא בסוף, ואין כאן או הודע אליו חטאתו ודו"ק.

ועתה תראה דברי רש"י ד"ה שחזר ושכח בסו"ד דאע"ג דהואי ידיעה בנתיים מיחייב דאין ידיעה לחצי שיעור דהיינו שאין בידו להחזיר עכ"ל, וק' הא אפי' למ"ד יש ידיעה לחצ"ש חייב כיון שאין בידו להחזיר, ולפי"ד נכון מאד, דגם כשאין בידו להחזיר הי' פטור אי לאו דהוא חצי שיעור, דעכ"פ ידיעות מחלקות, ותרווייהו צריכי, מה דהוא חצ"ש ולכן אין כאן דין ידיעות מחלקות, ומה דאין בידו להחזיר דלכן חשיב העלם אחד וק"ל.

סקירה על מתעסק ומלאכת מחשבת האם היא בהא תליא?

בכדי לדון בנושא דידן הבה נגדיר את המושגים הנוגעים לעניננו.

המונח "מחשבה" או ביתר דיוק "מלאכת מחשבת", מוזכר בתורה בענין מלאכת המשכן¹ "לעשות בכל מלאכת מחשבת". בהתייחסות למלאכת בצלאל, התורה דורשת מלאכת מחשבת. הכוונה הפשוטה שם היא למלאכת אומן, וכן פירשוה התרגומים. היות וילפינן מלאכות שבת מהמשכן² כך למדו חז"ל שאין חייבים בשבת אלא באופן שמתקימת מלאכת מחשבת.

הגמרא בבבא קמא³ אומרת "מלאכת מחשבת בעינן" לגבי שבת. רש"י על אתר מפרש "נתכוון לעשות מלאכה אלא כסבור שהיום חול או סבור שמלאכה זו מותרת". מכאן שרש"י מפרש חסרון במלאכת מחשבת כשוגג בעלמא.

אך בפשטות פירוש הגמ' הוא שבעינן מעשה כמו שבתחילה וצייר לעשות⁴. רש"י בכריתות⁵ ג"כ מפרש את המילים מלאכת מחשבת" באופן דומה "שחשב ונתכוון למלאכה זו עצמה".

נסכם ש"מחשבה" בנידון דידן היא כוונה מתחילה לעשות ולבצע מלאכה.

כעת נגדיר המושג "מתעסק".

המונח מופיע במשנה בכריתות⁶: "אמר ר' יהודה, אפילו נתכוון ללקוט תאנים וליקט ענבים, ענבים וליקט תאנים, שחורות וליקט לבנות וליקט שחורות ר"א מחייב חטאת, ר' יהושע פוטר. אמר ר"ש תמיהני אם פטר בה ר' יהושע. אם כן למה נאמר "אשר חטא"? פרט למתעסק.

הכוונה ברורה מהתוכן, שמתעסק הוא אינו חוסר כוונה גרידא אלא העדר כוונה ביחס לחפץ. אין רצונו לבצע פעולה ביחס לחפץ א' אלא לחפץ

ב'. אם אמנם ביצע את המלאכה על חפץ א', הרי נקרא מתעסק בקשר לחפץ א' ולא כ"עושה מלאכה".

מנין לנו לקשר בין המושגים הללו?

הגמרא בסנהדרין מבאר מאמר של שמואל. "שמואל אמר המתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה התורה" ורש"י מפרש "שחשב לעשות זאת". במבט ראשון נראה ששמואל סבור שהעדר מלאכת מחשבת הוא מתעסק.

תוספות באתר, כדי להסביר את דברי שמואל, מחלקים בין סוגי מתעסק. הבה נכנס לסוגיא כדי לחקור את שיטת התוספות.

ישנה מחלוקת בין אביי ורבא בגדר של מתעסק^{5,7}. נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר. רבא אמר פטור אביי אמר חייב. רבא אמר פטור דהא לא נתכוין לחתיכה דאיסורא. אביי אמר חייב דהא דמיכוין חתיכה בעלמא. בביאור המחלוקת ישנן שיטות שונות, נסכם:

רש"י מפרש שהמדובר הוא שהתכוון להגביה סכין או כדו', ובלא כוונה חתך דבר מחובר.

אך ננקוט כפירוש ר"ת שחלוקים אביי ורבא בהתכוין לחתוך דבר שהיה סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר. במקרה דנן רבא פוטר מדין מתעסק ואביי מחייב מדין שוגג. (במקרה, זה רש"י יסבור שגם רבא מחייב מדין שוגג בעלמא).

הציוור של מתעסק לפי אביי ע"פ הסברו של ר"ת הוא במתכוין להגביה דבר תלוש והיה מחובר. עד כאן הסוגיא בשבת.

תוספות בסנהדרין מתקשים באי־רציפות בסוגיא. דברי הגמרא בכריתות⁸ וכן רש"י בפרק כלל גדול⁷ "מתעסק פטור משום אשר חטא בה פרט למתעסק, מעוטא דקרא", מאידך, בגמרא בסנהדרין ראינו ששמואל פוטר מטעם אחר "מתעסק בשבת פטור — מלאכת מחשבת אסרה התורה"⁴. התוספות מציעה שני תרוצים כדי להסביר מה ראה שמואל לנקוט סבה שונה ממעוטא דקרא "בה".

בתירוץ הראשון תוספות אומרת ש"בה" אתיא למעוטי היכא שנהנה ממלאכתו. הגמרא בכריתות⁸ אומרת "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה". בא שמואל ונוקט בטעם מלאכת מחשבת, לסלק את ההוה אמינא שגם בשבת יתחייב במדה ונהנה ממלאכתו.

בתירוץ השני תוספות מחלקת: "מלאכת מחשבת אסרה התורה" לפי שמואל ממעטת הכא דלא נעשית מחשבתו. לדוגמא: התכוון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר. מעוטא דקרא "בה" ממעטת היכא דנעשית מחשבתו: לרבא התכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר. ולאביי התכוין להגביה תלוש וחתך מחובר.

אבל מלאכת מחשבת קיימת הן לפי רבא והן לפי אביי. גם הרא"ש על אתר מחלק בצורה דומה. ננסח את החילוק במילים אחרות.

איפה שהחסרון בדעת הוא ביחס לחפץ, דהיינו, שהמלאכה נעשית על חפץ שונה מאשר התכון, זה חסרון בחפצא ולא נקרא מלאכת מחשבת.

איפה שהאיש עשה פעולה לחפץ שאליה התכוון, אך הפעולה לא נעשית כפי שהוא צייר בדעתו מקודם, חסרון בגברא, הרי יש מלאכת מחשבת ופטור משום מעוטא דקרא "בה".

כלומר יש שני גדרים במתעסק. האחד חסרון בדעת הגברא והשני חסרון בבחירת החפצא.

מכאן שיש מושג של מלאכה שיש בה מלאכת מחשבת אך הוא עדיין בגדר של מתעסק ופטור עליה. המושגים מלאכת מחשבת ומתעסק אינם בדוקא תלויים זה בזה.

בפשטות, הרמב"ם ביד החזקה מחלק בין סוגי המתעסק שהזכרנו.

בהלכות שבת⁹ פוסק הרמב"ם: "היו לפניו שתי נרות דלוקות או כבויזות, נתכוין לכבות זו וכבה את זו, להדליק זו והדליק את זו, חייב, שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה. הא למה הוא דומה? למי שנתכוין ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת או למי שנתכוין להרוג את זה והרג את זה שהרי נעשית מלאכה שחשב לעשותה".

אך בהלכות שגגות¹⁰ כותב: "הנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אע"פ שנתכוין לחתוכה, הואיל ולא עשה מחשבתו פטור מן החטאת, שזה כמתעסק ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת".

וכן בשגגות במקום אחר: נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו פטור; מלאכת מחשבת אסרה התורה.

הרמב"ם רק מגדיר את מתעסק כחסרון בכוונת האדם. חסרון בדעת הגברא פוטר אותו מקרבן מדין מתעסק.

כמו כן רואים מלשונו שהרמב"ם רואה מתעסק כחסרון במלאכת מחשבת "שנה כמתעסק ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת". המושגים מתעסק ומלאכת מחשבת תלויים זה בזה.

כדי להסביר את האופי של מלאכת מחשבת ביותר פרוטרוט, הבה נחקור את תפקידו במלאכות שונות. נעיין בשני סוגי מלאכות.

1. פעולות שגם בלי מלאכת מחשבת היו בגדר מלאכת שבת.

2. פעולות שבלי מלאכת מחשבת לא היה מלאכה כלל מצד עצמו.

ראשית, נדון בסוג הראשון של מלאכות. דוגמאות לפעולות שנחשבות כמלאכה גמורה אף בלי מחשבה, הן מלאכות שמצביע בלי כוונה דבר שאינו מתכוין, ופסיק רישא.

כיצד נסביר את ההבדל בין דבר שאינו מתכוין לפסיק רישא? ניתן לומר שבדבר שאינו מתכוין אין אנחנו בטוחים שאמנם יתבצע הפעולה, מאידך גיסא, בפסיק רישא הפעולה בודאי מתבצעת אמנם לא באופן ישירה אך היא בהכרח תתבצע.

בגדר פסיק רישא נחלקו התוספות¹² והר"ן¹³. הר"ן סבור שפסיק רישא מחייב רק בפעולות פיזיות ישירות כגון גרירת ספסל בעפר תיחוח שבודאות יתבצע כעין חרישה.

התוספות סבורה שחייבים על פסיק רישא גם בלי פעולה ישירה ביחס למלאכה.

נמחיש את המחלוקת בדוגמא הבאה: האם מותר לאדם ללכת ברחוב שיש בו ריח קטורת של עבודה זרה? הר"ן יסבור שמותר היות ואינו עושה מעשה פיזי. התוספות תסיק שאסור — מכל מקום מדיח את הקטורת. [ברור שפסיק רישא היא מושג בכל התורה כולה, ואינה מוגבלת למלאכות שבת].

בכל התורה כולה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון בדבר שאינה מתכוין. ר' יהודה אוסר ור' שמעון מתיר. בשבת, כשיש דרישה של מלאכת מחשבת, ר' יהודה אוסר רק מדברי עופרים: וכמובן ר"ש מתיר לכתחילה.

ר' חיים מסביר שהתורה לא אסרה לבצע עבירות בלי רצון. תקשה אם כן, למה שוגג חייב קרבן וכפרה? מתרץ ר' חיים שהשוגג, המבצע, היה חפץ בפעולה, אמנם לא רצה לעבור עבירה, אך הפעולה היתה ניחא לו ולכן חייב קרבן וכפרה.

בדבר שאינו מתכוין לא ניחא ליה לאדם בפעולה, התורה לא אסרה את זאת, ולכן פטור מקרבן וכפרה.

בשבת יש סיבה נוספת לפטור, ולכן ר' יהודה מוריד את דרגת האיסור מדאורייתא לדרבנן ידבר שאינו מתכוין בשבת "הוא אינו מלאכת חכם".

בהגדרת פסיק רישא ר' חיים מוסיף להסביר: התורה חייבה שוגג בקרבן כי מכל מקום היה רצון לבצע את הפעולה. דבר שאינו מתכוין מותר לר' שמעון כי אין רצון זה קיים אך פסיק רישא הופך מעשה כל דהו ל"רוצה" וכתוצאה הופך מעשהו בשבת למלאכת מחשבת.

מן הראוי להזכיר מחלוקת חשובה שמצוטטת בתוספות בשבת¹⁴ בין התוספות לשאלתות. שיטת השאלתות היא שדבר שאינו מתכוין פטור רק בשבת אך בשאר איסורין חייב אף בלא התכוין. התוספות והרא"ש סבורים שבכל התורה כולה פטור בדבר שאינו מתכוין.

בעל התורה תמימה⁴ רואה סמך לדברי השאלתות מפשרו של המקרא. ידוע שבשבת דרוש מלאכת מחשבת, היינו שתעשה הדבר כפי כוונתו ומחשבתו וממילא זה שאינו מתכוין לעשותה, פטור. משא"כ בשאר איסורין דלא בעינן דרישת מלאכת מחשבת.

כעת נחייחם לסוג השני של מלאכות. פעולות שבלי מחשבה ראויה לא

היתה מוגדרת כמלאכה מצד עצמו. התוספות¹⁶ נותנת מספר דוגמאות:

א. זומר וצריך לעצים.

ב. קורע ע"מ לתפור, מוחק ע"מ לכתוב.

ג. אחד כנשים ושלקות שסחטן לגופם מותר, למימהן חייב חטאת (סחיטה תולדה זדש).

בלי כוונת המבצע, הפעולה גרידא לא נקראת מלאכה.

ד. הרמב"ם¹⁷ סבור שצורף הוא תולדה של מכבה, "ואם נתכוון לצרף חייב" שוב תלוי בכוונתו.

ה. השובר קיסם לחצוץ בו את שניו — אם שבר בכוונה תחילה שישמש כקיסם, הרי הוא חייב חטאת.

מהציורים הנ"ל רואים שהמשחבה מביאה לידי חומרא. בצורה דומה מחשבה (או חסרון מחשבה), יכולה להביא לידי קולות:

א. כלאחר יד.

ב. מקלקל.

ג. התכוין לתלוש תפוח זה ותלש אחר.

ד. קורע לא ע"מ לתפור.

כל הדוגמאות הללו אינם נחשבים כמלאכות שבת. מכאן שכוונה, מחשבה, משחקת תפקיד חשוב במלאכות שבת בכלל.

כעת נשוב לשיטת חוס' שמחלקת בין סוגי מתעסק. כדי להבין את ההבדל בין מתעסק להעדר מלאכת מחשבת, נתייחס לשתי הלכות:

כידוע, אדם מצווה על שביתת עבדו בשבת, כמש"כ בפרשת יתרו¹⁸ "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך" ... ואכן רבי עקיבא איגר¹⁹ קובע

שתי הלכות. אם אדם רואה את עבדו שהולך לעשות דבר שפטור עליו מצד מתעסק, חייב למחות בו. אם לא מחה חייב מה"ת. אם עבדו הולך לעשות מלאכה שפטור משום העדר מלאכת מחשבת, אם אינו מוחה אין בו איסור תורה. מאי שנא?

איתא בגמרא בב"ק²⁰ "היתה לו אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה. לענין נזיקין חייב ד' דברים פטור. לענין שבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה". למה הגמרא לא פיטרה אותו מטעם מתעסק ונקטה מלאכת מחשבת?

בפשטות נפרש את הגמרא כשתי בבות. במקרה שיצא בשבת פטור. במקרה שנפל והזיק בלא כוונתו (לאו דוקא שבת) חייב.

רע"א מפרש שכולה חדא בבא היא, כשיצא אדם בשבת ונפל והזיק חייב בד' דברים. למרות שיצא בשבת ועבר על איסור, מכל מקום חייב לשלם נזיקין. היות ואינו יודע מהאבן שבחיקו לא נעשית המלאכה ולא מקרי חייבי מיתות שוגגין וממילא אין דין קלב"מ וחייב בחשלום נזיקין. בלעדי החידוש ששבת דורשת מלאכת מחשבת, הייתי אומר שהוי מתעסק אך מקרי מ"מ מלאכה, ובשגגת מלאכה גם בלא חיוב חטאת פטור מלשלם נזק.

כדי להבהיר את הגמרא נחקור את המקורות של קם ליה בדרבה מיניה.

1. ²¹ונגפו אשה הרה ויצא ילדיה ולא יהיה אסון, ענש יענש. הגמרא בכתובות דורשת — כל המתחייב בנפשו אינו משלם ממון, שנאמר ולא יהיה אסון.

ה"ה בשוגג, במקרה שבמזיד היה פטור בתשלומים בגלל קלב"מ, גם בשוגג פטור מתשלומים, אע"פ שאין בפועל מיתה.

2. ²²מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת — לפי רע"א מתייחס הסיפא של הפסוק לרישא. מכה בהמה גרידא ישלמנה. אך המכה בהמה ואדם בבת אחת רק מקבל עונש מיתה ולא תשלומים.

הוה אמינא שכמו בשוגג פטור מתשלום אע"פ שאין בפועל מיתה, ה"ה במתעסק פטור מתשלומים אע"פ שאין חיוב מיתה. קמ"ל הגמרא שנוקטת בטעם מלאכת מחשבת, שאופי מתעסק שונה ממלאכת מחשבת. בחסרון

מלאכת מחשבת, חסרון בכוונה אין עבירה, אין חיוב כלל. אך במתעסק שהוא שגגת עבירה, אמנם התורה לא חייבה קרבן אך מ"מ עדיין עבר עבירה.

על פי הסבר זה מובן הלכותיו של רע"א ביחס לשביתת עבד. אם העבד עומד לבצע מתעסק כשגגת עבירה הרי הוא עומד לעבור עבירה בשבת ועל בעליו למחות. משא"כ כשהמתעסק לא הוי מלאכה, בכה"ג שאין כלל מלאכת מחשבת. כיון שאין העבד לומד לעבור עבירה, אין חיוב תורה במקרה שלא מחה בו. אדם רק מצווה על שביתת עבדו בכה"ג שעומד לעבור עבירה.

נוכיר מספר השלכות מעשיות.

א. העירוב נקרע ואדם שלא היה מודע לזה העביר מרשות לרשות. היות והלה התכוין לעשות פעולה אך לא ידע שהיא אסורה, הרי הוא בגדר מתעסק ובעי כפרה.

בהשוואה לציור הנ"ל אם אדם לא התכוין להוציא שום דבר ומצא בכיסו חפץ, זה חסרון במלאכת מחשבת, והתורה לא אסרה מלאכות כגון אלו.

ב. אדם שפך מים חמים לתוך כוס מכלי ראשון על עלי תה, קלי בישול.

אם היה מודע ששופך על עלי תה אך לא ידע שיש מושג של קלי בישול, הרי זה מתעסק.

אך אם לא היה מודע שהיו עלי תה בכוס, הרי זה חסרון במלאכת מחשבת.

ג. אדם שידע שהמנורה בתוך המקרר תידלק בעת פתיחת הדלת. האם יכול לבקש מחבירו שלא יודע בהתופעה, לפתוח את הדלת של המקרר?

כאן חסר כל מלאכת מחשבת ביחס להדלקת הנורה. ע"פ חלוקת רע"א אין אסור תורה, אך איסור דרבנן קיימת.

הרו"נ גולדברג הורה להקל ע"י קטן שלא הגיע לחינוך, כשאין המשלח אביו בכה"ג שגם יקח דבר לעצמו.

מקורות

1. שמות לה: לג 2. שבת מט: 3. ב"ק כו: 4. בעל ח"ת שמות שם 5. כריתות יט 6.
- סנהדרין סב. 7. שבת ע"ב: 8. כריתות יט: 9. הלכות שבת פ"א הל' י' 10. הלכות שגגות
- פ"ז הי"א 11. הלכות שגגות פ"ב ה"ז 12. שבת עה. תד"ה צא, קג: תד"ה לא 13. שבת
- בדפי הרי"ף לח. ד"ה למה זה דומה 14. שבת קי: ד"ה תלמוד לומר 15. ר' חיים על
- רמב"ם הל' שבת פ"י הל"ז 16. שבת ע"ג: תד"ה צריך 17. הלכות שבת פ"ב הל"ב 18.
- שמות כ: 19. שו"ת מהדורא תנינא ס"ח 20. ב"ק כו: 21. כתובות לו: 22. ויקרא כד: כא,
- כתובות לג:



לכבוד אמי מרת שרה סטפנסקי תבל"א ולע"נ אבי הרב נחום אנשל סטפנסקי ז"ל.

מלאכת בורר

א.

מבין ל"ט אבות המלאכה הנמנים במתני' שבת עג. מוזכרות ג' מלאכות (מתוך י"א מלאכות של סידורא דפת) העוסקות בהפרדת מין דבר אחד מתוך מין דבר שני — בדרך כלל הפרדה בין פסולת ואוכל. (היינו הבדלה בין הדבר הרצוי לבין הדבר הלא-רצוי).

מלאכות אלו הינן: א. הזורה; ב. הבורר; ו.ג. המרקד.

ואכן, אף הגמ' שם עג: שואלת "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד"! אביי ורבא מתרצי דכל מילתא דהויא במשכן אע"ג דדמיא ליה — חשיב ליה. מ"מ, רש"י אמתני' עג. מחלק ביניהם בעיקר מצד אופי ההפרדה — זורה היינו ברחת לרות; הבורר פסולת בידינו ואילו מרקד היינו בנפה — רש"י מוסיף דמ"מ הצד השווה שביניהם דבכולם מפריד הפסולת מתוך האוכל.

עיקר הסוגיא בנידון מלאכת בורר מתמקדת בשבת עד. בחמשה אוקימתות בהסבר:

ת"ר היו לפני ב' מיני אוכלין — בורר ואוכל, בורר ומניח, "ולא יברור, ואם ברר — חייב חטאת".

אזי הובאו כאן ב' דינים — דרך אכילה דמותרת, ודרך ברירה שאסורה.

ג' האוקימתות שנפסקו להלכה (רב יוסף, רב המנונא ואביי) מרכיבים את ההיתר בדרך אכילה, והאיסור בדרך ברירה והם:

דרך אכילה דמותרת — "בורר ואוכל, בורר ומניח" היינו באשר ג' גורמים אלו באים יחד:

א. — בורר ביד; ב. אוכל מתוך פסולת; ו-ג. ולאחר.

ברגע שחסר א' משלשת גורמים אלו אזי דרך אכילה הופכת להיות דרך ברירה שאסורה וכן נמצא מן האוקימתות.

דרך ברירה שאסורה — "ולא יברור, ואם ברר — חייב חטאת" היינו בשנמצא אפי' א' מהגורמים הבאים:

א. בורר בכלי; ב. פסולת מתוך אוכל או ג. לבו ביום (ולא לאחר).

וכן נפסק להלכה ברמב"ם הלכות שבת וכן במחבר סי' שי"ט סעיפים א', ב'.

ויש לבאר מספר מושגים:

הבורר אוכל מתוך פסולת — לאו דוקא שא' ממש פסולת, כ"א אפי' ב' מיני אוכלין וא' רצוי והשני לא רצוי.

הרמ"א בסעיף א' בסימן שי"ט מגדיר "לאחר" — היינו כל מה שבורר לצורך אותה הסעודה שעומד להיות מיסב בה מיד — ואין זה מוגבל רק למה שהוא צריך לעצמו — כ"א אפי' לצורך כל המסובין באותה סעודה. הביאור הלכה מרחיב גדר זה לכלול אפי' לצורך האכלת בהמותיו לאחר — דמותר. וש"מ מדברי המשנה ברורה שכ"א ס"ק ע"ה שתוך שעה סמוך לסעודה מקרי לאחר.

בנידון ברירה ביד ולא בכלי ישנו חילוק בין סוגי הכלים, בין להיתר ובין לאיסור — מר שהוזכר באוקימתא "ואם ברר — חיוב חטאת" היינו לגבי נפה וכברה שהם כלים המיוחדים לברירה, ואלו לענין "לא יברור" מיירי לגבי קנון ותמחוי — שלכת' לא יברור בהם מ"מ בדיעבד פטור אבל אסור. (היינו חילוק לענין איסור).

לענין היתר יש חילוק דינים בשימוש בכף ומזלג — האגרות משה מחלק בין שימוש בכלים אלו — אי דסתם הוי כידא אריכתא — אזי מותר להשתמש בהם דהרי זה כדרך אכילה. אבל, אי משתמש בהם בדרך ברירה לא חשיב כידא אריכתא וע"כ אסור. (ובזה יישב סתירה במ"ב בין ס"ק סב וס"ק סו).

עיקר הדיון במלאכת בורר מתמקד בענין של גדר פסולת מתוך אוכל דאוטר (ולהיפך, בגדר אוכל מתוך פסולת דמותר).

תחלה יש לדון בסוגים שונים של ברירות אוכל מתוך אוכל:

לאור סעיף ג' בסימן שי"ט, המחבר מגדיר ג"כ כבורר ב' מיני אוכלין באשר הוא מפוייד לגמרי בין שני המינים ושאוכל הראשון ומניח השני — דאז מה שמניח מקבל שם "פסולת". הרמ"א בהגה אומר שאפי' איתא שם כולל אחד — כגון "דגים" — אי הוי ב' מיני דגים הרי לזה גדר של ב' מיני אוכלין וגם בזה שייך בורר.

מ"מ במין א' — א"ה חתיכות גדולות מעורבות בחתיכות קטנות — לרמ"א אין בזה ברירה שיברור הקטנים מהגדולים (או להיפך). המ"ב סקט"ו מזכיר דמין מאכל א' המוכן באופנים שונים — כגון בשר צלי עם בשר מבושל — מקרי ב' מינים לענין בורר. ובשם הט"ז כותב דאפי' במין א' המוכן בצורה אחת, לכת' לא יברור אלא מה שרוצה לאכול עתה — אך לא יברור כ"א יקח סתם מן הבא בידו להניח לסעודה אחרת. מ"מ לענין זה במין א' מכריע המ"ב שלא כהט"ז, ולהיתירא כשאר האחרונים המסכימים לדברי הרמ"א.

בדיון זה יש לציין שיש ברירה רק אם שני המינים מעורבים זה בזה לגמרי, אבל, אם למשל יש תפוחים ותפוזים ביחד בכלי הגשה א' — אע"פ דהויין ב' מינים — אינם בגדר מערובין, משום שכל פרי עומד בפני עצמו וע"כ יכול לקחתו בידו לאכילה לאלתר. מ"מ לא יפריד בין שני המינים הפרדה גמורה, דאז ל"ה דרך אכילה כ"א דרך ברירה שאסורה.

ויש לציין עוד, דבשני מיני אוכלין אע"ג דמין ב' רצוי למישהו אחר (ויש עליו גדר אוכל לפי"ז) מ"מ, אם לו לעצמו אין זה רצוי — ה"ז בגדר פסולת עבורו ואסור לברור את המין הזה מתוך השאר.

לענין "שומר" של הפרי — היינו קליפתו — אע"ג דלקליפה יש לכאורה שם פסולת (דהרי אינו אוכלו), מ"מ מותר להסירו מעל גבי הפרי כדי לאכול הפרי לאלתר — דאין זה בורר הפסולת כ"א מתקן המאכל כי ללא הסרת הקליפה אי אפשר לו לאכול הפרי. (ועוד, דאין לקליפה שם מין שני נפרד מהפרי דה"ה מחובר לפרי וע"כ הוי שומר בעלמא. וכן באגוזים. וכך נתבאר בביאור הלכה ריש סעיף ד' בסימן שי"ט.

לענין אוכל מתוך פסולת — אזי הזכרתי כבר סוג א' — היינו במין אוכל שני שאינו רוצה לאכלו עכשיו דמקבל שם "פסולת", מ"מ ה"ז ראוי לאכילה. וכן הזכרתי בענין קליפות הפירות דלהם גדר "שומר" ותיקון אוכל בעלמא ולא גדר בורר (ובדומה לזה מותר להסיר גרעיני מלון סמוך לסעודתו).

אבל גדר של פסולת ממש שאינו ראוי לאכילה — המחבר בסעיף ד' כותב דהבורר פסולת מתוך אוכל, אפי' ביד ולאחר — חייב: ומוסיף הרמ"א "ואפי' האוכל מרובה מן הפסולת ואיכא טורח יותר בברירת האוכל, רק כך — ע"י ברירת האוכל מהפסולת יהא מותר. (המשנה ברורה בס"ק י"ב מעיר שביו"ט יברור הפסולת המעט מתוך האוכל המרובה משום להמעט בטרחה).

מהביאור הלכה משמע שאפי' בורר חלק מהפסולת ולא כל הפסולת חייב משום בורר משום שזהו דרך ברירה. אבל ישנם דרכים שיהא מותר — ולרוב הם וריאציות על הנושא של דרך אכילה:

1. האוכל עוף עם עצמות — לא יוציא העצמות מתוך הבשר, אלא מיעץ הביאור הלכה שיקח העצם עם מעט הבשר שעליו ויכניסנו לפיו ויוציא העצם הנקיה מפיו — וה"ז דרך אכילה.

2. זבוב שנפל לתוך משקה — לא יוציא הזבוב לבדו כ"א מיעץ החזון איש שיסיר בכף ביחד עם מעט משקה דאז לא מקרי פסולת מתוך אוכל כ"א נוטל חלק מן האוכל משאר האוכל. וכן מיעץ החזו"א לגבי יוגורט שיש מים למעלה — דלא ישפוך המים ממנו, דה"ז בורר ממש, אלא יערבב המים לתוך היוגורט או שיטול חלק מהיוגורט ביחד עם המים.

ובדומה לזה מיעץ הביה"ל לענין עצם העוף, שיכול להוציא העצם בעוד בשר קצת מחובר אליו — דכך ניתן לתלות ולומר שהפריד באוכל עצמו לא פסולת מתוך האוכל. וכן בעצמות דגים. (מ"מ משבח הביאור הלכה מנהג ישראל לאכול געפילטע פיש הטחון בלי עצמות — כך שהמכשלה מועטת).

ויש לציין שעצות אלו מהניא רק בשעת האכילה, אך לא לפני הסעודה דלגביהם לא מקרי לאלתר.

האגלי טל מביא שתולדת בורר היינו ברירה בכלי שאינו מיוחד לכך, כנזכר באוקימתא דבקנון ותמחוי לכת' לא יברור ובדיעבד פטור אבל אסור.

ואיזו ברירה היא זו — ע"י ששם פירות המלוכלכים בתוך מים בכלים אלו כדי להסיר הלכלוך שמעליהם (היינו הפסולת).

מ"מ מותר לשטוף ולהדיח הפירות בשטף מים — דעל אף שיורד הלכלוך מעל הפרי במקרה זה כמו בקנון ותמחוי — בזה יש חילוק שבעצם הוא בורר האוכל מתוך הפסולת — כי האוכל נשאר בידו והפסולת ירד. [ובדומה לזה התיר החזון איש בפרי כמו משמש — שלא יוציא הגרעין ממנו, אלא יחזיק הגרעין וימשוך מעליו את הפרי ויאכלנו לאלתר].

מלאכת בורר על אף היותה מבין י"א מלאכות של סידורא דפת, לא הוגבלה רק למיני אוכלין. גם בכלים, ספרים ובגדים שייך איסור בורר — מתוך העיקרון שמה שהוא רוצה לשימוש מידי מקבל גדר אוכל, ומה שאינו רוצה לשימוש מידי מקבל שם פסולת. וכנזכר לעיל לגבי שני מיני אוכלין ברורים המעורבים זה בזה כגון תפוחים ותפוזים, דעל אף שמותר לברור פרי א' לצרכו, אין להפריד ב' המינים לגמרי — היינו לעשות ב' קבצים (א' של תפחים לבד וא' של תפוזים לבד) מתערובתם; כמוכן בכלים — אי בבגדים או בכלי אוכל כמו סכינים, מזלגות וכפות — מותר לקחת אחד אחד ולהניחו על מקומו בשלחן, אך יעשה כן סמוך לשימוש בהם או סמוך לסעודה.



מלאכה שאינה צריכה לגופה

הנה איתא בפירוש ר' נסים גאון (דף יב.) וז"ל: עיקר דבריו של ר' שמעון במשנה בפרק המצניע (דף צ"ג) דתנן וכן כזית מן המת וכזית מן הנבילה וכעדשה מן השרץ חייבין ור"ש פוטר... וזאת ההוצאה מלאכה שאינה צריכה לגופה היא לפי זה שהוציא... לא לצורך נפשו הוציא, לא לאכלו, ולא ליהנות ממנו... שאם יהי' חס ושלום זה המת סרוח... ואין יכול לעמוד עמה מפני הריח רע, אז ר"ש מודה שאם הוציאה חייב חטאת... ובגמרא דבני מערבא אמרי את המת במטה דברי הכל, לא כן תאני אף ריח רע כל שהוא עכ"ל. ועוד איתא שם, וז"ל והתנאי שהזכרתי על דברי ר' שמעון שאם יהיה ריח רע והוציאו חייב חטאת, כך מצאתי בפ' אדונינו האי (רב האי גאון) ואלו דבריו, מדקדקי רבנן בהאי דקא מיפטר (ר"ש) המוציא את המת, הני מילי דלית ליה ריחא, דאי אית ליה ריחא נמצאת הוצאתו מלאכה הצריכה לגופא ותניא בפרק ר"ע בסופיה (דף צ) המוציא ריח רע כל שהוא ואית להא מילתא סייעתא בתלמיד ארץ ישראל ומילתא מוכחא היא. עד הנה דברי הגאון נ"ע (נשמתו עדן) ואני עיינתי בתלמיד ארץ ישראל וכתבתי ממנה ההלכה שהוקדם זכרה, וכפשוטן של דברים, יהיה סיוע גדול לאותו פרט שפירטתי, אבל כשתעיין בסוף הדברים שנאמרו לשם מודה ר"ש כו' לא הוא סייעתא אבל סמכתי על דברי אותם הגאונים ז"ל עכ"ל רבינו נסים גאון. וכן הביא ר"ח להלן בהמצניע (צד): ודבריו נמצאים בסוף דף צ"ה: ע"ש) את דברי הרב האי גאון, אולם בלי תוספת התגובה שהוסיף ר' נסים גאון על דבריו.

הנה ראינו בהדיא שהגאונים סוברים שהמוציא מת סרוח מביתו חייב אליבא דר"ש. וההסבר הוא כמו שכתב הרב נסים גאון בעצמו שמשאצל"ג היינו כשאדם עושה מלאכה, ואינו נהנה מן המלאכה, "שלא לצורך נפשו הוציאו, לא לאכלו, ולא ליהנות ממנו", ואם היה המת סרוח אזי נהנה המוציא בהוצאתו שעכשיו לא יהיה ביתו סרוח. דהיינו משאצל"ג היא מלאכה שאין לאדם צורך בה, שאם אין המת מסריח אז המוציא לא הרוויח שום דבר בהוצאתו. (וצריכים אנו לומר, שמה שזה לא יסריח לעתיד לא נחשב כהנאה מהמלאכה, אלא כהנאה הבאה ממילא, ור' יהודה סובר שגם הנאה ממילא כזאת מספיק לחייב).

והנה מש"כ ר' נסים גאן בסוף דבריו, שאחרי שעיין בירושלמי לא היתה הירושלמי סיוע לדברי רב האי גאון צריכים עיון. דהנה איתא בירושלמי שבת בפרק ר"ע (סוף ה"ו) תני אף ריח רע כל שהוא. א"ר אילא אף ר"ש מודה בה. מודי ר"ש באיסורי הנאה. עכ"ל הירושלמי. ועוד איתא בפרק המצניע (הלכה ה') את המת במטה חייב דברי הכל. לא כן תני אף ריח רע כל שהוא ואמר ר' אילא אף ר"ש מודה בה. ומודה ר"ש באיסורי הנאה, א"ר יודן תיפותר במת עכו"ם ושאינן לו ריח רע והוציאו לכלבנו.

והנה הקרבן עדה, והפני משה פירשו הירושלמי באופן הזה. ר' אילא אמר שני דברים:

1. שאפילו ר"ש סובר שהמוציא ריח רע הוא חייב. (ושיעורו בכל שהוא).

2. וגם מודה ר"ש המוציא איסורי הנאה שחייב.

והקשה הירושלמי "את המת במטה דברי הכל, כלומר למה כתוב בסוף המשנה ר"ש פוטר במת, הא מת יש לו ריח רע וגם אסור בהנאה, ותירץ ר' יודן שאפשר לאוקים מתניתין במת עכו"ם שמותר בהנאה, שעדיין לא הסריח. הלכך פוטר ר"ש ועוד הוסיפו שני המפרשים הנ"ל שלא גורסים בסוף דברי ר' יודן "והוציאו לכלבו" דא"כ צריכה לגופא היא (ע"ש).

לפי דברי הק"ע והפנ"מ עדיין צריכים אנו לבאר למה מודה ר' שמעון באיסורי הנאה. בשלמא לענין ריח רע, כבר הסברנו לעיל שחייב בגלל שהוא נהנה בהוצאתו. אבל לענין איסורי הנאה מה נאמר? וראיתי בספר נועם ירושלמי שהסביר שבגלל שכל שימושם של איסורי הנאה היא להוציאם ולשורפם, הלכך המוציא איסורי הנאה לאבדו מן העולם נחשב כאלו עשה מלאכה הצריכה לגופה. ע"ש, וקשה דהרי בכ"ז לא נהנה מן המלאכה וצ"ע ואכמ"ל.

הנה ברור שהרב האי גאון שהובאו דבריו בר' נסים גאון לדף יב: הבין אחרת ממה שהבינו הק"ע והפנ"מ בירושלמי: דלפי דבריהם יוצא שר"ש רק פטר במת עכו"ם דלית ביה ריחא, וא"כ ולמה השמיט הרב האי גאון את הפרט הראשון דהיינו שמדובר כאן במת עכו"ם ורק כתב התנאי השני, דהיינו דלית ליה ריחא, אלא וודאי שלא למד הרב האי גאון כמו שהקיע והפנ"מ למדו.

עייין במאירי (דף צג:) בפירושו למשנה שהביא שיטת הרב האי גאון בשם גדולי הדור. ודחה דבריו ופירש הירושלמי באופן אחר לגמרי. ופירש "את המת במטה לא כן תני ריח רע כלשהו וא"ר אילא אף ר"ש מודה בה (ומסביר המאירי, כלומר ויהא חייב על הוצאת המת משום ריח רע, ומקשה שוב הירושלמי קושיא על הקושיא הראשונה) ומודה ר"ש באיסורי הנאה? (ומסביר המאירי, ר"ל בתמיהה, דהיינו למרות שהמת יש לו ריח רע, מ"מ אינו ראוי לשום תשמיש, וא"כ למה חייבין על הוצאתו) א"ר יודן תיפתר במת גוי ושאיין בו ריח רע והוציאו לכלבו (דהיינו מה שר"ש מודה במת שחייב, הני מילי במת גוי, שמותר בהנאה, ושאיין בו ריח, והוציאו לכלבו, דהיינו לצורך). אבל אם יש לו ריח והוציאו בגלל זה אין זה מלאכה הצריכה לגופה. והברייתא של ריח רע, מיירי התם שמשתמשיין בו לעשן משהו. ע"כ תוכן דבריו. יוצא לפי המאירי שמסקנת הירושלמי שמדובר כאן במת גוי שאין לו ריח והוציאו לכלבו, היינו המקרה היחידה שר"ש מחייב, ולא המקרה שר"ש פוטר, כמו שהסבירו הק"ע והפנ"מ. והמאירי לא היה צריך למחוק "והוציאו לכלבו". שלפי המאירי, ר' אילא רק אמר ד"א, שמודה ר"ש בריח רע (והיינו כשהמוציא צריך את הריח לאיזה תשמיש) ולא שני דברים. ולפי הק"ע ר' אילא אמר שני דברים, שמודה ר"ש באיסורי הנאה ובריח רע. ובאמת צריכים אנו לומר, שהירושלמי בסוף פרק ר' עקיבא, שהביא שני המאמרים של ר' אילא, ולא הביאו את הפתרון של ר' יודן, נראה כמו הפירוש של ק"ע, אלא לפי המאירי צריכים לומר דלא גרסינן לה, ועיקר מקומו הוא בהמצניע (ועייין בירושלמי כפשוטא שעמד ע"ז ובכ"ז פירש כמו המאירי) ואולי זה כוונת הרב נסים גאון שכתב בסוף דבריו, "אבל כשתעייין בסוף הדברים שנאמרו לשם, מודה ר"ש וכו', לא נראה סייעתא עכ"ל, שפירש כמו המאירי. אולם דברי רב האי גאון, שר"ש מחייב במת מסריח ואפילו במת ישראל צ"ע. ואולי היתה לו פשט או נוסחא אחרת בירושלמי, וה' יאיר עיני.

מצאנו אפוא, שלפי הגאונים אליבא דהירושלמי אם הבן אדם נהנה מן המלאכה, למרות שעשה המלאכה להרחיק מעליו שום נזק, אם הנזק כבר נמצא בעולם, כגון אם המת כבר מסריח, הוצאתו מוגדרת כמלאכה הצריכה לגופה.

אמת הכל טוב ויפה אלא שמצאתי בירושלמי דברים אחרים שלכאורה חולקים על הגדרת ר' אילא. דהנה תנן בשבת (פ"ב מ"ה) המכבה את הנר מפני שהוא מתירא וכו'... כחם על הנר... שמן... פתילה חייב. ר' יוסי פוטר מכולם, חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם. ואיתמר עלה בירושלמי

(ה"ה) א"ר יוחנן ר' יוסי ור"ש אמרו דבר אחד. כמה דר' יוסי אומר עד שיהא לו צורך בגוף הפתילה, כן ר"ש אומר עד שיהא לו צורך בגוף של דבר. מה אית לך צורך בגופו של פתילה רבנן דקיסרין, ר' לעזר בשם ר' חנינא שכן שמש' אומנים מחרכין לן עכ"ל הירושלמי.

והנה לפי ר' אילא וסייעתו, אם המת מסריח, חייב על הוצאתו למרות שאין לו צורך בגופו של דבר. ואין לומר דהסרת הדבר נחשב כצורך הדבר, דמנא לן לחדש דבר זה, ועוד דהא בעי הירושלמי שיהא תיקון בגוף הפתילה, ולא סגי ליה בהצלת הפתילה. אלא נראה ברור שדברי ר' יוחנן כאן חוליקם על דברי ר' אילא, ור' יוחנן סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופא, היינו מלאכה שאין לו צורך ותיקון בגופו של דבר, דהיינו החפצא של המלאכה. זה מדויק בירושלמי, עד שיהא צריך בגופו של פתילה.

אולם בסוגיא המתאימה בבבלי בכמה מדליקין (שבת לא:) יש לדייק קצת אחרת ממה שדייקנו בירושלמי. דאיתא התם "ר' יוסי כמאן, אי כר"י סבירא ליה אפילו בהנך נמי ליחייב ואי כר"ש ס"ל פתילה נמי ליפטר. לעולם כר"י סבירא ליה וסבר סותר ע"מ לבנות וכו'... ור' יוחנן אומר, לעולם כר"ש סבירא ליה. ומאי שנא פתילה, כדאמר רב המנונא ואיתימא רב אבא בר אהבה הכא בפתילה שצריך להבהבה עסקינן דבהיא אפילו ר"ש מודה דקא מתקן מנה" עכ"ל הש"ס.

הנה דייקנו מן הירושלמי שכוונת המילה "לגופה" היינו לגופה של דבר שבו נעשתה המלאכה, או החפצא של המלאכה. דהנה בתחילת הדברים שם חילקו בין הפתילה, דהיינו החפצא של הכיבוי, לבין השמן והנר, ורק אח"ז היקשו איזה תיקון יש בפתילה, וענו ואמרו שמחרכין אותו. בבבלי ונהפוך הוא. בראשונה לא הכירה הבבלי שום חילוק בין הנר והשמן לצד אחד, לבין הפתילה לצד אחר, הפתילה רק שונה אך ורק שיש איזה תיקון בו, ולא שהפתילה היינו החפצא של המלאכה, ונראה מזה שכוונת ר"י בבבלי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופא של מעשה המלאכה, ואחרי שמצאנו תיקון בפתילה אז נהיה המעשה הזה מלאכה הצריכה לגופא.

וכן יש לדייק מפירש"י (שם ד"ה בפתילה נמי ליפטר) וז"ל: דחס על הפתילה נמי אינה צריכה לגופא דמלאכה היינו כיבוי, וכיבוי עצמו אינו צריך לו דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה... עכ"ל (בסמוך נבאר את סוף דבריו כאן בעז"ה) רואים שהדבר שאנו לא צריכים כאן הוא המעשה כיבוי לשום צורך פוסיטיבי.

ע"כ ביארנו שלפי המשמעות הפשוטה של הירושלמי בבמה מדליקין, כוונת המושג מלאכה שאינה צריכה לגופה היינו מלאכה שאין לעשהו צורך בגופו של דבר שבו נעשתה המלאכה (החפצא של המלאכה) אך בבבלי (דף לא:) נראה (ובפרט בפירוש רש"י שם) דלגופא היינו לגוף מעשה המלאכה, ולא למושא או החפצא של המלאכה.

והנה יש עוד לדייק מפרש"י מהמצניע דכתב שם (צג: ד"ה ר"ש פוטר) שברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה, הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר"ש עכ"ל. לכאורה אם היינו נוקטים כשיטת הירושלמי בבמה מדליקין דהיינו עד שיהא לא צורך בגופא של מת, למה אנו צריכים לכל האריכות הזאת ברש"י דברצונו לא באה לי, אפילו אם זה היה מרצונו הטוב, בכ"ז אין לו צורך בגופו של מת, אלא נראה וודאי שהיה קשה לרש"י למרות שאינו נהנה מן החפצא של המלאכה, בכ"ז הרי נהנה מן המעשה של המלאכה, שעכשיו ביתו פנוי ותירץ שכל מלאכה שאין הצורך שלה אלא לסלקא מעליו, לא נחשב ההנאה או תיקון מספיק בכדי שיחשב מעשה זו כמלאכת מחשבת. וזה ג"כ כוונת הרש"י בבמה מדליקין באמרו דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה. ולפי רבי יהודה שמחייב בהוצאת המת, מספיק הנאה כל דהו בכדי ליחשב מלאכתו מלאכת מחשבת.

אולם, אם נעיין בפירוש"י בפרק שמונה שרצים בענין מפיס מורסא (קז: בד"ה להוציא ממנה ליחה) וז"ל: משצל"ג היא שהפתח היא המלאכה וזה אין צריך להיות לו פתח מעכשיו. עכ"ל, ולפי איך שהסברנו שיטת רש"י בבמה מדליקין ובהמצניע, מה בכך שלא רוצה האדם שיהיה כאן פתח מעכשיו, הא בכ"ז נהנה הוא ממעשה עשיית הפתח, שתוך כדי עשיית הפתח הלחה יצא. ובלא"ה דברי רש"י האלו צריכים ביאור, ונראה שבאמת אין למפיס שום צורך בפתח, כשבן אדם הלזה מפיס את המורסא הלחה הוא מה שעושה את הפתח, ומרגע הראשון שכבר נהיה הפתח, כבר יצא הלחה, דהיינו זה שהלחה יוצאת החוצה, פותח את הפתח. וברגע שכבר יש פתח דהיינו שכבר דחפה הליחה החוצה אין אנו צריכים לפתח, שהלחה כבר עומדת בחוץ. ואין הסבר זה עולה נכון אא"כ נבין כמו שהסברנו בירושלמי, שמשצל"ג היינו שאין לעושה המלאכה שום צורך בגוף חפצא המלאכה, דהיינו הפתח וזה אין צורך להיות כאן הפתח מעכשיו, אבל אם נסביר כמו שהסברנו בכ"מ והמצניע, מה בכך הרי במעשה עשיית הפתח יש לו תועלת שע"י זה יצאת הליחה.

ועוד יותר מהמה בני הזהר דבהאורג (שבת ק"ו.) איתא דנחלקו ר"י ור"ש בענין מקלקל בהבערה ובחבורה אי חייב אי לא.

והנה רוב הראשונים העירו שזה המחלוקת לא מצאנו בשום מקום, אלא קבלה היתה בידם של חכמינו ז"ל בענין זה. אולם רש"י בפירושו השני (שם ד"ה מתני ר"י, ועוד בד"ה וברייתא ר"ש) פירש דנפקא להו מפלוגתייהו במשצל"ג דלפי ר"ש "אין לך חובל ומבעיר שאין מקלקל, אפי' מבעיר עצים לקדירתו מקלקל הוא אצל העצים, ומה שמתקן אצל אחרים לר"ש לא חשיב דהא משצל"ג הוא, אלא משום מקלקל בחבלה והבערה חייב, כדיליף לקמיה, עכ"ל. והנה מוכח דאע"ג דיש לו צורך במעשה ההבערה, שהרי מבשל הוא את תבשילו, מ"מ כיון דאין לו צורך, או מקלקל הוא בחפצא של הבערתו, דהיינו העצים פטור הוא לר"ש לפי שזה משצל"ג. ולכאורה קשה מהך דבמה מדליקין ומפירוש רש"י בהמצנע.

ע"כ ביארנו שלפי הירושלמי משצל"ג שפוטר ר"ש, היינו מלאכה שאין לעושהו שום צורך בחפצא של המלאכה. וכן דייקנו מפירוש"י בהאורג, דהא מבעיר היה נחשב כמשצל"ג מכיון שאין תיקון בגופו של עצים, למרות שנהנה הוא מעשיית המלאכה. וכן דייקנו מפירוש"י בשמונה שרצים לגבי מפיס מורסא. אולם מהגמרא והרש"י בבמה מדליקין, דאם יש לו תועלת חיובית במעשה המלאכה סגי ליה לר"ש בכך בכדי לחייב, למרות שאין שהצורך לא בחפצא של המלאכה, וכן דייקנו מפרש"י במצניע, שהיה זקוק לפרש, שלמרות שנהנה הוא בהוצאה זו, שעכשיו ביתו פנוי, מ"מ כיון דברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה, הלכך לאו מלאכת מחשבת הוא לר"ש.

באמת צריכים אנו להבין ולהשכיל מהיא מדיוק המושג של החפצא של המלאכה. דלכאורה איזה סברא יש להקפיד כל כך, דאם אין לעושה המלאכה צורך בחפצא של המלאכה שיהא פטור? בגלל איזה טעם לא יחשב מעשה זה למלאכת מחשבת, בשלמא עם העושה לא היה לו שום צורך כלל במעשה המלאכה או מובן למה המעשה לא נחשבת כמלאכת מחשבת, דהוי כמו מקלקל, אלא אם נהנה הוא מן המעשה אז למה לא יחשב מלאכתו למלאכת חרש וחושב.

ונראה שמלאכה שכל תכליתה היא ליצור דבר חדש, כגון עשיית פתח, והדלקת אש, וכגון חפירת גומא, שכל תכלית המלאכה הוא עשיית דבר זה, הנה אפשר לומר שכל עוד שלא נהנה הוא מן הדבר שנעשה, יכולים אולי לומר שזה לא נחשב כמלאכת מחשבת, דבכה"ג, א"א לנו להפריד בין המעשה לתוצאה, כגון: כל הקפידא של מפיס מורסא הוא מלאכת בונה או מכה בפטיש, ועיקר הקפידא הוא שעכשיו יש כאן פתח, ולא המעשה עשיית

הפתח, א"כ אם אין לעושה הפתח שום הנאה או צורך בפתח זה מספיק בכדי להגדיר מלאכה זו כמלאכה שאצל"ג. וחפצא שכזה, דהיינו שכל מטרת איזה מעשה הוא ליצור אותו, אזי אפשר להגדירו "כחפצא חיובי" וא"א להפריד בין מעשה המלאכה והחפצא של המלאכה, דבר אחד הוא, ואם לא נהנה מן החפצא של המלאכה, נחשב כלא נהנה מן המעשה גם. אבל מלאכה כגון הוצאה וכיבוי, שאין תכליתם ליצור דבר חדש אלא להסיר דבר, או להזיז דבר "החפצא" של מלאכות ההמה, אפשר להיגדר כחפצא מקרי, ולא חיובי, ובכגון דא אפשר לחלק בין החפצא למלאכה. שעכשיו, הוא עושה את הוצאתו על חפצא זו, אבל אין קשר מהותי קיים בין החפצא למלאכה, אלא שייכות מקרית, ועיקרן של המלאכה היא המעשה, וא"כ אם עשה מלאכה כזאת ונהנה מן המעשה, למרות שלא נהנה מן החפצא של המלאכה עדיין נחשב כמ"מ.

למרות שדברים אלו דברי חידוש הם, מצאתי להם ראייה ברורה מפירושו של רש"י בדף קז: שברש"י ד"ה להוציא, כבר דייקנו שכיון רש"י לומר שהמלאכה היא הפתח, וכיון שאין נהנה מן הפתח, למרות שנהנה הוא מן המעשה נחשב כמשאצל"ג. והנה במקרה של צד נחש לכאורה היה מספיק לרש"י להמשיך על דרך זו ולומר שגם זה משאצל"ג בגלל שאין לו צורך בנחש, וכיון שרק מניח את הנחש ולא עשה בו שום דבר ממילא ה"ל משאצל"ג. אבל אם נעיין ברש"י שם (ד"ה הצד נחש) נראה שפירש קצת אחרת וז"ל: וצידת נחש נמי הצידה היא המלאכה וזה אין צריך לצידה אלא שלא תשכנו, ואם יודע שתעמוד ולא תזיקנו לא היה צד עכ"ל. הנה ברור הוא שכיון לומר שאפילו המעשה אינו צריך לה. ולא סגי ליה לפרושי דלא היה צריך לנחש. ולפי דברינו ניחא, שהצד איזה בעל חי לא יוצר דבר חדש וא"כ דבר הניצד רק הוי חפצא מקרי, וא"כ כל שנהנה מן המעשה הצידה צריך להיות חייב לכו"ע, הלכך פירש"י שזה גם לא צריך למעשה הצידה ודו"ק.

ועתה מאירים כספירים דברי רש"י (בדף עג: ד"ה מתקן) דאיתא שם, "אינו צריכה לגופא דהוצאה, ולא למת" וכו'... עכ"ל. מזה מוכח שבהוצאה אם יש לו צורך אפילו רק בהוצאה, ולא במת, נחשב כמלאכה הצריכה לגופא.

וע"פ זה אתי שפיר שכ"מ שדייקנו ברש"י שצריכים להנות מן החפצא דווקא החפצא היה חפצא חיובי, כגון עשיית פתח, ומבעיד, אבל כשדייקנו להיפך, דהיינו דמספיק שיהנה מן המעשה, החפצא היה רק חפצא מקרי כגון הוצאה, צידה, וכיבוי.

חידושי מסכת כתובות
מאת ראשי הישיבה, רבניה,
מחנכיה, הנהלתיה, מוסמכיה
ותלמידיה

הרב אהרון ליכטנשטיין

ראש הישיבה ישיבת הר עציון — ראש כולל מכון גרוס

בענין ברי על ידי אחר

א.

גרסינן (כתובות יח.): וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס שהוא נאמן אליבא דמאן אי אליבא דרבנן הא אמרי משיב אבידה הוי אי אליבא דר' אליעזר בן יעקב הא אמר שבועה בעי דתניא רבי אליעזר בן יעקב אומר פעמים שאדם נשבע על טענת עצמו כיצד מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס הרי זה נשבע וזה שנשבע על טענת עצמו חכמים אומרים אינו אלא כמשיב אבידה ופטור ור' אליעזר בן יעקב לית ליה משיב אבידה פטור אמר רב בטוענו קטן וכו' אי הכי טענת עצמו טענת אחרים היא וכו'. ויעו"ש במסקנת הסוגיא דפליגי, במסגרת הסבר רבה לגבי יסוד חיוב שבועת מודה במקצת כמבוסס על חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, וראב"י סבר לא שנא בו ולא שנא בבנו אינו מעיז והלכך לאו משיב אבידה הוי ורבנו סברי בו הוא דאינו מעיז אבל בבנו מעיז ומדלא העיז משיב אבידה הוי, ע"כ. והנה מחלוקתם הובאה גם בסוגיא בהניזקין הדנה במה ששנינו, (מח:) "להמוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם": ובראשית הסוגיא שם (נא.) הובא, אמר ר' יצחק שני כיסיו קשורין מצאת לי והלה אומר לא מצאתי אלא אחד נשבע שני שוורים קשורין מצאת לי והלה אומר לא היה אלא אחד אינו נשבע מ"ט שוורין מנתחי אהדדי כיסיו לא מנתחי אהדדי". ויעו"ש בבעל המאור שם שביאר: "פי' אע"פ שלא ידע בעל האבידה במציאתו אלא מתוך דבריו של המוצא כשהחזירה ואמר ליה כיס א' מצאתי לך וכן דרך מציאה שאין בעל האבידה יודע בה אלא משעת חזרתה לידו וכשא"ל זה כיס א' מצאתי לך והלה אומר א"א שמאחר שמצאת את הא' שלא מצאת את הב' שהרי קשורין היו אע"פ שהמוצא פתח מעצמו הטענה אפ"ה נשבע דטענת ברי היא כיון דלא מנתחי אהדדי". והקשה עליו הרמב"ן במלחמות: "אמר הכותב בזה הגאונים והחכמים אומרים אינו אלא כמשיב אבידה ופטור שכל טוען כך אמר לי אבא טענת שמא היא ואם כפר בכל גמי אינו נשבע היסת וכך כתוב בהלכות גדולות וה"נ משמע בפ' יש נוחלין דתנו זה אחי אינו נאמן ויטול עמו בחלקו ואוקימנא דקאמרי אין אנו יודעין ואסקינן דכמנה לאחר (כצ"ל) בידך דמי ש"מ דלא מצי טעין האי ברי אפומה דאחווה ואע"ג דהתם הוה לו למימר מתוך שנאמן להפסיד חלקו ודאי

קושטא קאמר כ"ש בא בטענה שאמר לי אבא שאין זה ברי שמא טעה בחשבוננו או להשביע את עצמו אמר או ענין אחר הצריכו לומר כן". "הרי שנחלקו בדין טענת ברי על ידי אחר, באם דינה כשמא או כברי. והנה אם לדון, ודאי שמסברא יש פנים לכאן ולכאן, אך הרמב"ן לא רק נימוקו עמו אלא אף ראייתו ברורה, שכן בסוגיא שם מבואר שכאומר אחד האחים על אדם שלא היה מוכר כאח שאף הוא אחיהם ושאר האחים אומרים אין אנו יודעין שאין הספק חולק עמהם. ועל זה נאמר שם: "אמר רבא זאת אומרת מנה לי בידך והלה אומר איני יודע פטור אביי אמר לעולם אימא לך חייב ושאי הכא דכמנה לאחר בידך דמי". הרי שאביי השיב שאף למ"ד ברי ושמא ברי עדיף לא יחלוק הספק מפני שמי שיהא אחר טוען ברי, ולאח הוה הטוען אומרים שאר האחים לאו בעל דברים דידן את, וכמבואר ברשב"ם שם. הרי שאביי התעלם כליל מן האפשרות שהספק עצמו יהפוך להיות ברי על סמך דברי אחיו: ומכאן שברי על ידי אחר אינו אלא שמא. ואיברא שיתכן שבזה גופא נחלקו אביי ורבא, ורבא שדייק מן הסוגיא שם שהמשנה סוברת ברי ושמא לאו ברי עדיף אמנם סובר שאף על ידי אחר נחשב כברי, מסתימת הסוגיא יותר משתמע שהברי כאן הוא האח המצוטט במשנה ולא הספק, ושמוקד מחלוקתם הוא בהלכות זכותו ויכולתו לטעון כיצד לענין ולא בהגדרת ברי. ואם כן, הרי מוכח שבעי"א לא הוה ברי, וקשה על בעה"מ שהעמיד את הסוגיא בגיטין בכי האי גוונא.

והנה יעויין בהשגות הראב"ד על הרי"ף שם בהניזקין שהשוה דין ר' יצחק לטענת בן הבא מכח טענת אביו והציע שדין בעי"א שנוי במחלוקת ראב"י ורבנן, דלראב"י הוה כברי וטענה כזו מחייבת שבועה, ואלו לרבנן פטור הנתבע מלהשבע. לפי זה, ניתן להעמיד הסוגיא ביש נוחלין אליבא דרבנן, בהיות שדברי בעה"מ נאמרו אליבא דר' יצחק הסובר כראב"י. ואמנם הר"ן בשבועות (כג. באלפס), אחרי שהביא את דברי הראב"ד ושהרמב"ן הוכיח מן הסוגיא בבא בתרא שטוען מפי אחר לא מקרי ברי, כתב: "ולי אין זו תשובה על הראב"ד לפי שכדברי חכמים הוא פוסק ולרבנן הכי הוי קושטא דמילתא דבא בטענת אחרים אין טענתו טענת ברי". ברם, לאמיתו של דבר, אין בתירוצו כדי להעלות ארוכה לראב"ד עצמו שכן בהשגות שם כתבו, "דרבנן נמי דפטרי לאו מדאורייתא פטרי ליה אלא מתיקון העולם דמשיב אבידה פטור מפני תיקון העולם הוא ולא מדאורייתא". הרי שלדעתו מדאורייתא לכולי עלמא בע"א שמיה ברי. והרי פשוט שהתקנה רק היתה לגבי פטור שבועה, ואין להשיח שיג עם דיני ברי ושמא ברי עדיף. ובכן, אף לראב"ד, הדרה קושיא לדוכתא, שכן מעיקר הדין בעי"א חשיב כברי אף לרבנן ולמ"ד ברי ושמא ברי עדיף אף בעי"א יהא נאמן: ובכן, מה פשר

דברי אביי שאף למ"ד זה לא יחלוק הספק עם האחים כיון שהטוען אינו בעל דברים דידהו, והרי הספק עצמו הופך להיות ברי. ואם דעת הראב"ד כך, ודאי שלרז"ה, שבכלל לא הציע שקיימת מחלוקת לגבי בעי"א, ניתן להקשות מן הסוגיא ביש נוחלין, וצ"ע.

והנראה בזה שיש לעמוד על אמיתת הדברים מתוך עיון מדוקדק בשיטת הרמב"ם בענין ברי על ידי אחר. דיעויין בדבריו בפכ"ד מהל' טוען ונטען הל' ג' שכתב: "וכן האומר לחבירו אמר לי אבא שיש לי בידך מנה והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים הרי זה משיב אבידה ופטור אף משבועת היסת". הרי שקבע שמעיקרא דדינא בעי"א דינו כברי, שכן בבא בטענת אביו לא פטר את הנתבע משבועה אלא מפאת התקנה, שהרי ברור שדין משיב אבידה אינו אלא מדרבנן ולא מדין מגו מדאורייתא — ובוה הסכים לדעת רש"י (גיטין נא:) ודלא כתוספות שם — וכמבואר בדברי הרמב"ם לעיל באותה הלכה, ביחס למקרה סלעים דינרים: "הרי זה פטור מפני שהוא כמשיב אבידה ותקנת חכמים היא שכל ששיב אבידה אל ישבע כמו שביארנו במקומו". ברם, יעויין בדבריו בפ"א ה"ז שם שכתב: "אין משביעין שבועת היסת אלא על טענת ודאי אבל על טענת ספק פטור כיצד כמדומה לי שיש לי אצלך מנה או שאמר מנה הלוייתך וכמדומה לי שלא פרעתני אמר לי אבא שיש לי אצלך מנה או צוה לי בפני עדים שיש לי אצלך מנה... והנתבע אומר אין לך בידי כלום הרי זה פטור אף משבועת היסת וכן כל כיוצא בזה". הרי שכאן לא פטור בא בטענת אביו בגין תקנה אלא משום שהטוען שמא, והסתירה ברורה. ויעויין בראב"ד שם שאמנם השיג: "א"א בזה איני מודה לו כי היא טענת ברי ועל זו אמר ר"א בן יעקב פעמים שאדם נשבע על טענת עצמו שהעמיד אותה בבא בטענת עצמו והוא שאמר כך צוה לי אבא שאם אמר ברי לי שאני יודע על זה אמרו מה לי הוא מה לי אביו ואפילו לרבנן". אך דברי הרמב"ם, שפטר כאן מפני שאין כאן טענת ודאי, צריכים עיון שהרי סתר דברי עצמו להלן. והנראה בזה, דמדברי הרמב"ם יוצא בעליל כי יש לחלק בין שבועת היסת למודה במקצת. דאף דפשוט שיש צורך בטענת ברי ביחס לשתי השבועות, לא הרי הברי הכא כהרי הברי התם, שכן לטענה תפקיד ויעוד שונה בשני המקומות. ביחס להיסת, הטענה כשלעצמה היא היא המחייבת את השבועה. דאף שנאמר בגמרא (שבועות מ:), "ומשביעין אותו שבועת היסת מאי טעמא חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו", נראה שאין בזה קביעת יסוד החיוב אלא נימוק לתקנה, שבגלל ההנחה הזאת תיקנו חכמים שכל הטוען מחייב שבועה. ולא עוד, אלא שאפילו אם נניח שיש כאן תיאור דרך יצירת החיוב בשטח בכל מקרה ומקרה, ולא רק הסבר התקנה המקורית, עדיין מה שנאמר

הוא שבגלל החזקה ניתן לטענה כשלעצמה כח ליצור חיוב שבועה. ולא מיבעיא ללישנא קמא שבסוגיא שם הסובר שחיוב היסת נאמר אף בדליכא דררא דממונא, כשהנתבע טוען להד"ם, אלא אף ללישנא בתרא שלא נתקנה השבועה אלא בדאיכא דררא דממונא, וכגון שטוען פרעתי, נראה שהמחייב הוא הטענה עצמה, אלא שקיימת הגבלה לגבי הנסיבות בהן הטענה מחייבת. ואף דניתן היה לומר שהחיוב נובע מצירוף טענה וחזקת חיוב. הרי כתבו דתוספות (שבועות מא., ד"ה ומאן) בשם רבינו תם שהמקרה המובא בשנים אוחזין (ה.), "ההוא רעיא דהוה מסרי ליה כל יומא חיותא בסהדי יומא חד מסרו ליה בלא סהדי לסוף אמר להו לא היו דברים מעולם", אף הוא מוגדר כאיכא דררא דממונה, "מאחר שהיו רגילין למסור לו בכל יום", ואף שלא היתה שם חזקת חיוב. אך בכל אופן, מה שלא יהיה לפי האיכא דאמרי, הרמב"ם, כרוב הראשונים, הרי פסק כלישנא קמא, ובכך נראה ברור שהטענה כשלעצמה היא המחייבת שבועה.

ברם, כל זה נאמר לגבי היסת, מה שאין כן בשבועת מודה במקצת, שאינה מתחייבת על ידי טענה גרידא, אלא על ידי המצב הכללי שנוצר, אמנם בעקבות הטענה, ומתוך הספיקות הבוקעים הימנו. האיך שלא נבין את דברי רבה בהסבר מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע ומסקנתו, אם שההודאה היא המחייבת, אם צירוף טענה והודאה, ואם נימת רגלים לדבר הטמונה בחובו של המצב, אין הטענה כשלעצמה מטילה שבועה אלא פועלת כמרכיב אחד בתוך מנגנון נרחב. וכן הסביר הרמב"ן בהערה שהוסיף בשלהי מסכת שבועות: "דרבה סבר התורה פטרה הכופר בכל והדין נותן שלא יהא כל אחד משביע את חברו בטענה שאין לה רגלים ותביעה שאין בה אמתלא וכן חייבה תורה מודה מקצת והדין ניתן לפי שכבר יש ממש בטענתו".

דברי הרמב"ם מתבארים, אם כן, כמין חומר, דהיות והמשימה המוטלת על הטענה שונה לגבי שתי השבועות, אף ניתן לחלק ביחס לרמת עוצמת הטענה. דלגבי היסת, מכיון שמה שנתחדש מדרבנן זה שניתן לחייב שבועה "בטענה שאין לה רגלים ותביעה שאין בה אמתלא", אין החיוב חל אלא אם כן היתה הטענה איתנה ומימד הברי שבה מוצק. מה שאין כן לגבי שבועת מודה במקצת, מכיון שהטענה רק משמשת כמרכיב בתמונה כוללת המחייבת, דניתן להסתפק בטענת ברי ברמה יותר נחותה. ובכך, בבא בטענת כך אמר לי אבא פסק ברמב"ם שניתן היה לחייב שבועת מודה במקצת בבעי"א אלמלא תקנה דרבנן שפטרה משיב אבידה, ואלו לגבי היסת בעי"א חשיב כשמא ואינו מחייב שבועה.

השתא דאתינן להכי, אף מתיישבת בפשטות קושיית הרמב"ן על בעל המאור. שהרי פירוש בעה"מ, שבסוגיא בגיטין מדובר בבעי"א, נאמר ביחס לשבועת מודה במקצת, ואילו קושיית הרמב"ן היא מן הסוגיא ביש נוחלין בה לא נידון עניין שבועה כלל אלא דין ברי ושמא ברי עדיף. והרי נראה ברור שדין ברי ושמא מקביל לזה של היסת ולא למודה במקצת, שהרי אף כאן מדובר במעמד טענה כגורם בלעדי, שזה כל החידוש שבדעת רב הונא ורב יהודה, דבניגוד למאי דקי"ל (ב"ק מו.) דכלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה ואפילו התובע אומר ברי והנתבע משיב שמא, הם סבורים שניתן להוציא ממון על ידי טענה גרידא ללא כל שמץ ראיה. אך פשוט שזה ניתן לעשות רק על ידי טענה איתנה ברמה הגבוהה ביותר. ובכן, באותה סוגיא ודאי שאין הספק מוציא ממון מפאת היותו ברי על ידי אחיו, שלגבי הוצאת ממון על פי טענה ערטילאית ברי כזה כשמא נחשב. אך אין מכאן קושיא על דעת בעה"מ הסובר כי ניתן לחייב שבועת מודה במקצת בבעי"א.

והנה הראב"ד, כפי שצוטט לעיל, השיג על הרמב"ם לגבי היסת וסובר שבבעי"א מועיל אף לגבי היסת. אך נראה שאף לדידו ניתן ליישב את הקושיא מן הסוגיא ביש נוחלין כפי שנחבאר. דנראה שאף הוא מסכים עקרונית שיש לחלק בין שתי רמות של טענות ברי. אלא שהוא חולק על מה שנאמר לעיל לגבי היסת, וסובר שהיות ובגמרא מבואר שהיסת מתחייב מפני שחזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו, יש להבין שמדרבנן אין כלל "טענה שאין לה רגלים ותבעיה שאין לה אמתלא" אלא שלכל טענה, מפאת עצם העובדה שהתובע מעלה אותה, יש רגלים ולפיכך השוה היסת למודה במקצת וסבר שבבעי"א סגי. אך אשר לסוגיא ביש נוחלין, ביחס לדין ברי ושמא ברי עדיף מדאורייתא, אין בעי"א מועיל דאינו מספיק חזק לבצע משימת הוצאת ממון ללא כל אסמכתא אחרת.

והנה יעויין ברמב"ם (פ"ד הל' גולה ואבידה הל' י"ב — י"ג) שכתב: "ראוהו עדים שנכנס לתוך בית חבירו שלא בפני בעל הבית ונטל משם כלים וכו' וכן אם היה שם עד אחד בלבד ובעל הבית טוען שגזול הוא כלי זה בידו והלה אומר לקוח הוא בידי וכו' הרי זה חייב להחזיר הכלי לבעליו בלא שבועה". ויעויין שם בהמשך דבריו שהסביר שזה מדין מתוך שאינו יכול לישבע משלם דהוה מעין דין נסכא דר' אבא. והשיג עליו הראב"ד: "זהו תימה ומאחר שבעל הבית לא היה שם איך יש כאן טענת ברי כדי שיהיה זה מחוייב שבועה שאינו יכול לשיבע. והעיר על זה ה"מגיד משנה": "דע שיש סוברין ששבועת עד אחד אפילו על טעות שמא היא דבכ"מ ששנים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה". ברם, דבריו צריכים עיון שאם כי ודאי יש

הסוברים כך, אך אין הרמב"ם ביניהם, שכן כתב להדיא בהל' שבועות (פי"א הל' ה'): "שלשה מיני שבועות הן שחייבין בהן מן התורה ואלו הן מי שטענו חבירו מטלטלין והודה במקצתן וכפר במקצתן ומי שכפר בכל המטלטלין שטענו ועד אחד מעיד עליו ומכחישו הרי אלו שתי שבועות על ידי טענת ודאי וכפירה". ובכן, קושיית הראב"ד עומדת בעינה. אך פשוט שניתן לתרץ מעין מה שנאמר לעיל, דפשוט דאף שיש צורך בטענת ודאי לחייב שבועת עד אחד לדעת הרמב"ם, ברור שאין טענה כשלעצמה מחייבת שבועה אלא יוצרת נסיבות בהן יכול העד לחייב, וכלשון הגמרא (שבועות מ.), "עד אחד מחייבו שבועה". מכיון שכך, דבעי"א סגי, ובעה"ב נעשה ברי על ידי העד.

ברם, כל זה נאמר לדעת הרמב"ם, אך דברי הראב"ד לכאורה צריכים עיון, שהרי לגבי היסת פסק, וכדלעיל, דבעי"א כברי, וכדעת ראב"י לפירושו, ואם כן מאי קשיא ליה כאן על הרמב"ם, דודאי לא משמע מלשונו שרק הקשה על הרמב"ם לשיטתו, גם לא משמע שחילק בין טענת ברי לגבי חיוב שבועה כשלעצמו לבין הרמה הדרושה ביחס למתוך שאינו יכול לישבע משלם. [אם כי מסברא ודאי שיש מקום לחלק כך, ואכמ"ל], דמשמע מלשונו שאין כאן טענת ברי כלל ועיקר. ויתכן שיש לחלק בין שני מצבי בעי"א. די"ל דכשאין האחר מהימן על הטוען בשמו אלא שפשוט מצטט אותו ומעלה דברים מפיו דאין כאן טעות ברי כלל, דכיצד יטעון וכיצד יכירו ב"ד בטענתו כטענת ברי אם הוא עצמו אינו משוכנע באמיתת וצידקת הדברים. ומה שבעי"א שמיה ברי לדינים מסויימים היינו דוקא במאמינו, ומעין מה שמצינו לגבי חיוב חטאת דחשיב או הודע אליו במאמין לעד אחד, וכמבואר בסוגיא בכריתות (יא:), וכן לגבי שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא כמעשה דההוא סמיה (קידושין סו.). דבאמר לו ע"א אשתך זינתה נאסרת עליו ואף לרבא דחשיב לה דבר שבערוה. ואף דיש לומר דלאסור על עצמו שאני, וברור שניתן לחלק בפשטות לדעת הסוברים ששויה אנפשיה הוה מדין נדר, מכל מקום הרי מוכח משם דבמאמינו חשיב כברי אם לא שנאמר שיש דין שויה אנפשיה אף מספק; ויעויין בזה בסוגיא בכתובות ט., יעו"ש. ובר מן דין, הרי מצינו, לפחות לדעה אחת בראשונים, שבמאמינו מועיל בעי"א אף להתירא. דהנה יעויין בסוגיא בכתובות להלן (כב:) שהובאה מחלוקת רבי מנחם בר' יוסי והחכמים בשנים אומרים מת או נתגרשה ושנים מכחישים אותם ונשאת טרם באו העדים המכחישים האם תצא. ואקשינן, לרמב"י הסובר דבכי האי גוונא אם נשאת לא תצא, "מכדי תרי ותרי נינהו הבא עליה באשם תלוי קאי א"ר ששת כגון שנשאת לאחד מעדיה היא גופה באשם תלוי קיימא באומרת ברי לי". ופירש רש"י: "באומרת ברי לי, אין לבי נוקפי שברי לי אילו היה קיים היה בא". ומעין זה פירש ביבמות (פח: ד"ה ברי): "כגון ע"י סימנים

ואשם תלוי אינו בא אלא על מי שלבו נוקפו" כלומר, דלרש"י אינה סומכת על העדים, שהרי תרי ותרי נינהו ומאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני, אלא על הוכחה צדדית שאמנם אינה מכריעה את ההכחשה כלפי בית דין אך שיש בה כדי לשכנע אותה, ברם, יעויין ברא"ה בכתובות על אתר שהקשה, "ואין דבריו מחוורים והא ודאי לא חשיבא ידיעה לאפוקי נפשא מספיקא דתרי ותרי". ומעין זה הקשה תלמידו, הריטב"א, שם: ומתוך כך פירש הרא"ה, והריטב"א בעקבותיו, "והנכון באומרת ברי לי שראתה אותו מת", היינו, שמדובר בברי ממש, אלא שלדבריהם קשה מה לנו ולעדים, הרי האשה שאמרה מת בעלי נאמנת; ותירצו דבגלל העדים אמנם נגרעה נאמנותה, אם כי מסיבות שונות. דהרא"ה פירש, "אבל במקום עדים וודאי אמירה דידה לית בה ממש" — כלומר, שהרי סוף סוף אף היא מוכחשת על ידי העדים. ואלו הריטב"א כתב: "וכי אמרינן שהאומרת מת בעלי תנשא ה"מ היכא דליכא עדים דסייעי לה כלל אבל כי איכא עדים סמכה אעדים ולא דייקא ומינסבא" — וזה מעין החילוק שנקבע שם בהמשך הסוגיא לגבי האשה שאמרה לבעלה גרשתי דנאמנת מפני שחזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה. וגם לדבריהם אין האשה ולא בית דין סומכים על דברי העדים — ואדרבה, היא נאמנת למרות הגדתם: ובכן, אין לסוגיא זו כל קשר לדיוננו. אך יעויין בחוספות ישנים (יבמות פח:): שכתבו: "אבל הכא קאמר שאומרת ברי לה שמה ששמעה מבני אדם שמכרת אותם ויודעת שלא ישקרו בשום ענין". הרי שלפירושם מיירי בברי על ידי אחר, ואף על פי כן מבואר להדיא דניתן לסמוך עליו אף להתירא. ועל כרחק דהיינו מפאת היותה באמת מאמינה למתירי, דאי לאו הכי כיצד יעלה על הדעת שתוכל באורח שרירותי לסמוך על כת אחת ולהעדיפה על פני חבירתה. ואם כן, אף אנו אל נתמה על הראב"ד דיש לומר דבהל' טוען ונטען, שם מדובר בבן המצטט את אביו ומן הסתם מאמינו, חשיב ברי על ידי אחר, ואילו בהל' גזילה ואבידה, שם מדובר בעד אחד זר, דמנין לו לנגזל להאמינו, ומשום כך השיג הראב"ד שאין כאן טענה המחייבת שבועה ומביאתו לידי תשלומין מדין משאי"ל.

ונחזור לעיקר החילוק שהוצע לעיל, נראה שאף ניתן ליישמו ביחס לסוגיא בשלהי המדיר (עו.). דיעויין שם, לגבי מה ששנינו (עה.), "היו בה מומין ועודה בבית אביה האב צריך להביא ראיה שמשנתארסה היו בה מומין הללו ונסתחפה שדהו נכנסה לרשות הבעל הבעל צריך להביא ראיה שעד שלא נתארסה היו בה מומין אלו והיה מקחו מקח טעות", שהקשתה הגמרא, מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, דרישא כרבי יהושע דמן הסתם נאמן הבעל וסיפא כרבן גמליא שהאשה נאמנת, ובין היתר, תירץ שם רב אשי (עו.), "רישא מנה לאבא בידך וסיפא מנה לי בידך". וכתבו שם בתוספות

(ד"ה רישא): "לכאורה היה נראה לרבינו יצחק לפרש דטעמא משום דברי שלה לא מהני לאב דהוי כמנה לאחר בידך דאמרינן ביש נוחלין (קלה:): דאינו נאמן": ברם, בהמשך דבריהם כתבו ששוב חזר בו הר"י בגלל מהלך הסוגיא שם ופירש כרש"י שאין כאן בעיה לגבי הטענה אלא לגבי החזקה, "דלא מהניא חזקת האשה לגבי האב". אלא שסתמו דבריהם ולא פירשו למה באמת לא נאמן מסברא את הפירוש הראשון ולמה לא נאמר שאמנם אין כאן טענת ברי, ולא האמינה רבן גמליאל אלא בברי ושמא וכמבואר לעיל (טז.). ויתכן שלדעת התוספות כאן הסוגיא לעיל רק מיעטה ברי וברי אך בשמא ושמא נאמנת, וכדבי השטמ"ק כאן (עה:; סוף "ה אתאן לר"ג), יעו"ש: או שאין הכי נמי שבטוען ברי על סמך דבריה לא יהיה נאמן בגין חוסר טענת ברי אלא שהתוספות הבינו, כמבואר בהמשך דבריהם, שבסוגיא אף מדובר בברי ממש, ולכן הוסיפו טעם חסרון חזקה. אך גם נראה שניתן לתרץ על פי יסוד דברינו, דביחס למה שנאמר בסוגיא שלרבן גמליאל בצירוף-ברי ושמא עם חזקת הגוף נאמנת יש לעמוד על טיב צירוף זה. דמצד אחד, ניתן לומר שבכי האי גוונא הטענה היא שקובעת, ובתנאי שיש חזקה; ואם כך, הטענה לר"ג צריכה להיות ברמת הברי למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, הווה אומר, שבעי"א לא יועיל. אך מאידך ניתן להבין שהטענה ועדיפות, אינה אלא גורם אחד, ואולי אף לא העיקרי, בתמונה הכוללת — ואם כך, אף בבעי"א סגי. ויעויין בסוגיא לעיל (יב:): שרצתה להשוות מחלוקת ר"ג ור"י עם מחלוקת האמוראים לגבי דין ברי ושמא, ולבסוף דחתה: "אמר לך רב נחמן אנא דאמרי אפילו כרבן גמליאל עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא דאיכא מגו אבל הכא מאי מגו איכא אי נמי עד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם אלא דאמרינן אוקמה אחזקה אבל הכא מאי חזקה אית ליה להאי", והנה את לשון מסקנת הגמרא לכאורה ודאי ניתן לפרש לכאן ולכאן, וכדלעיל, אך יעויין שם בשטמ"ק על אתר שעמד על לשון המשנה שם, "והוא אומר לא כי", ועל מה שהעירו התוספות (יב:; ד"ה והוא), על סמך הסוגיא בסוף המניח (ב"ק לה:), שלשון זה נאמר דרך כלל לגבי טענת ברי, והסיק — בניגוד לתוספות, שכנראה הבינו שבמשנתנו אין לייחס משמעות מיוחדת לניסוח זה — שאף שכאן מדובר בשמא דייק התנא לציין דוקא לשון זה: "ומ"מ להכי נקט תנא והלה אומר לא כי וכו' לאשמועינן דלא תליא עיקר טעמא בברי ושמא ברי עדיף וכדכתיבנא". ונראה דכוונת הדברים שלא נאמר כאן ברי ושמא ברי עדיף, ולו בתנאים מסויימים, אלא שכך שילוב הטענה והחזקה הוא שמעניק לה הנצחון — ואדרבה אין עיקר הטעם תלוי בברי ושמא אלא בחזקה. ויעויין בשטמ"ק (עה:): שעמד על כך שהרמב"ן והרשב"א פירשו שאף בסוגיא כאן מדובר בברי ושמא, "אבל רש"י כתב אתאן לר"ג דאמר התם היא נאמנת דחזקה דגופא עדיפא ע"כ.

פי' אזיל לשיטתיה והכל תלוי בחזקת הגוף וכדכתיבנא בסמוך". ונראה דאם יש לדייק מאי זכירת ברי ושמא בדברי רש"י שאין זה משום שלדעתו אף בברי וברי אמרה רבן גמליאל, ובניגוד לסוגיא טז. או בשמא ושמא: אלא אף אם נאמנותה מותנית בברי ושמא אין העדיפות כשלעצמה ניצחית אלא מאפשרת לחזקה לקבוע, או שהצירוף מכריע את הכף וזה כמו שכתבנו, ולהכי אין כאן חסרון טענה אף לפי הסוגיא טז., ובבי"א סגי, וכמש"כ.



הרב יעקב נויבורגר

ראש ישיבה

הגדרת ברכת אירוסין

בירורים בברכות המצות

(א) ברכת אירוסין — החיוב לברכה, ונוסח שלה — נקבעה במס' כתובות (ז:), "...תניא אידך מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין. ברכת האירוסין מאי מברך, רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרווייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין".

הרמב"ם (הל' אישות ג: כד) קבע שהברכה היא ברכת המצוה "כדרך שמברכין קודם כל המצות" ומכיון שכן, מברכין אותה עובר לעשייתן (עי' פסחים ז:) ולכן ממשיך הרמב"ם, "ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה". הרא"ש (כתובות פ"א סימן יב) חולק על דעתו של הרמב"ם וסובר שברכת אירוסין נקבעה כברכת השבחה, "ונתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדלנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות". והחילוקים לדינא בין קביעתה כברכת השבחה וקביעתה כברכת המצוה, ה"ה שאם נחשבה כברכת השבחה מתקבל לפסוק כאלו שסוברים שבעינן עשרה לברכה, דומה לברכת נישואין, דבר שלא נמצא לכאורה אצל ברכת המצוה (פסקי הרא"ש פ"א, סימן יב). גם מסתבר לברכה לאחר האירוסין, ול"ד לברכה עובר לעשייתן כדין רוב ברכות המצות (שם, ועי' לקמן אות ט') ועוד שאם לא בירכה בשעת האירוסין יצטרך לברכה בשעת נישואין (שם סעיף יז).

והנימוקים שהביאו הרא"ש למסקנתו: (1) שיטתו "שפ"ר היינו קיום המצוה", ובלשון ההגה"ה על אתר, "משום דאין עשייתה גמר מצוה כדאיתא בפרק התכלת [מב:] ובשעת נישואין נמי לא מברכין דשמא הוא ברכה לבטלה דשמא לא יזכו להבנות יחד". (2) נוסח הברכה אינו דומה לרוב ברכות המצות, וז"ל "...למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה... ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן, ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון

שמברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין ובלא חופה".

(ב) הר"ן (דף ב. בדפי הרי"ף, ד"ה ואסר לנו) תירץ קושיותיו של הרא"ש "דודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש שא"א לברך כפי מה שראוי בברכת המצות שאין לברך בשעת קידושין אשר קדשנו וצונו על הקדושין משום דאין מברכין על מצוה שאין עשיתה גמר מלאכתה כי הא דאכתי מיחסרה מסירה לחופה, ובשעת כניסה לחופה נמי א"א לו לברך על קדושין וחופה כיון שכבר קדש מזמן מרובה... וכיון דברכת מצוה ממש לא הוי אעפ"כ [ע"ש] לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל והיינו שהקב"ה בחר בהם וקדשן בענין זוג באסור להם ובמותר להם והיינו שצונו על העריות...".

הרי מבואר שהר"ן אינו מודה לשיטת הרא"ש שמצות קידושין היא הכשר דמצות פו"ר, אלא התחלת מצוה נפרדת שגומרה היא הנישואין. ועוד לומדים שהר"ן כן מודה לרא"ש שנמנעו חז"ל מלקבוע ברכת המצוה רגילה. וצריכים לברר כוונת הר"ן באמרו "אין ברכה זו ברכת המצוה ממש".

(ג) הרמב"ם סו' שמצות פו"ר היא מצוה בפני עצמה ומצות קידושין היא ג"כ מצוה בפני עצמה כדמבואר בספר המצות, "מצוה ריב, היא שצונו לפרות ולרבות לכוין לקיום המין והיא מצות פריה ורביה... מצוה ריג, היא שצונו לבעול בקדושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה וזו היא מצות קדושין... (וע"ע בזה בהעמק שאלה, שאילתא קסה, ובחי' הגר"י פערלא לס' המצות של הרס"ג עשה סט).

מבין המפרשים נראה לבאר נוסח הברכה ע"פ הרמב"ם, שסו' שהיא ברכת המצוה, בכמה אופנים: (1) היא ברכת המצוה ממש, ובלשון הרמב"ם, "כדרך שמברכין קודם כל המצות" — ומכיון שבמצות קידושין ישנה כמה השלכות, שחל דין אשת איש על האשה, ואיסור יחוד עם הארוסה, צריכים לפרטם במקום להזכיר המעשה מצוה בלבד. וכן מבואר בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב, סי' תק"ד) שפירש בשם הר"י, "על העריות לעשות האשה ערוה לכל בקידושיה", (וע"ע בשמ"ק, ע"א, ד"ה זה לשון שיטה ישנה). וכעין זה מובא בשמ"ק (על אתר) בפירושו לחלק השני של הנוסח, "ובליקוט קצת פירושים מהגאונים ז"ל מצאתי כתוב לשון רש"י ז"ל בזה הנוסחא לר' שלמה ז"ל ואסר לנו את הארוסות... ותו דאמרינן בקידושין רב מנגיד מאן דמקדש בביאה הואיל שבא עלי' בלא כניסת חופה ונישואין וה"ה לארוסה שהבא עלי' מלקין אותו מדרבנן הואיל ולא כנסה לחופה אלמא

ארוסתו אסורה לו מלא תסור ואדרבנן נמי מברכינן וצונו ואסר לנו מידי דהוה אנר של חנוכה ע"כ, וכן פירש החת"ס בחדושינו לכתובות, "...ואולי י"ל דכייל בזה ברכה ממש אקב"ו לארס אשה, דצונו שנחדש לנו עריות ע"י קידושי אשה הוא אוסר עצמו בקרובותי והיא נאסרה בקרובותיו. וא"ש דהוה דומי דואסר לנו הארוסות דעלי דיד" קאי... לפי הנ"ל הכל קאי אהנך קידושי"."

(2) ואפשר לתרץ שיטת הרמב"ם ולבאר נוסח הברכה לשיטת הרמב"ם, ע"פ דברי הרמב"ן (מו"ד בשמ"ק שם, ד"ה וז"ל הרמב"ן ז"ל, וע"ע בהעמק שאלה, שם, אות א), "...ואפשר מפני שהקידושין דבר תורה והחופה לארוסה מדברי סופרים הוצרך לברך על הקידושין שהקב"ה קדש את ישראל בקדושת קידושין ואסר לנו הארוסות שאין הקידושין תופסין בהם... ועוד שאפילו החופה דאורייתא כיון שאין החופה והקידושין נעשין בבת אחת וחצי המצוה נעשית בקידושין הוצרך לברך עליהם מקדש ישראל שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן ואלו היתה החופה נעשית עכשיו היו מברכין אשר קדשנו על הקידושין ועל החופה... לפיכך הוצרכו לברך אשר קדשנו על העריות.. ונמצא נמי שהברכה על קדושתן של ישראל ודמיא לקדושה כדאתמר בגמ' שמברכין אשר בחר בישראל שקדשם באסור להן ובמותר להן ונראה מזה שאין חותמין מקדש ישראל על ידי חופה, ויש חותמין, וכתוב בגליון תוס' חופה וקידושין מזכירין לפי שהוא יתרונו של ישראל על האומות דאלו בעולת בעל אית להו ותו לא. ואית דגרסי בקידושין פי' חופה הרי שכפה כגיגית בקידושין היינו התורה שקבלו התורה ופי' יפה הוא ע"כ".

וביתר בירור, כתב הרמב"ן שדין דעריות מיוחס ל"אישות" שלנו ומביע את מעלתה של אישות של התורה, וז"ל (יבמות צח). "...וה"ה נמי בעריות דאישות כגון אשת קרובים דמותרות בעידן עכו"ם דגבי עריות קיחה כתיב בהו ואינהו קיחה לית להו...". הגרי"ז ניסח דעתו של הרמב"ן בחי' עה"ת (סטנסיל פ' לך לך), "...אך קשה הלא קיימו [האבות את התורה] עד שלא נתנה התורה. והנראה דלאיסור ב' אחיות בעינן אישות של ישראל. ואישות של בן נח חלוקה בעצם חפצא של האישות ישראל, ולפ"ז ל"ש איסור ב' אחיות אצל יעקב, כיון דהאישות לא היוא רק אישות של ב"נ, ובאישות ב"נ אין איסור ב' אחיות, ודו"ק (ומפורש הדבר בחידושי הרמב"ן יבמות דף צח. ע"ש) ומיושב בזה קושית הרא"ש בכתובות ה. מאי שייך עריות לברכת אירוסין, אם ברכת המצות היא ע"ש. ולמש"כ ניחא דהרי באישות זה חלין ותליא עריות, ודו"ק.

(ד) והנראה מדברי הרמב"ן שברכת המצוה היא הזכרת קדושתן של ישראל בכלל ("אשר קדשנו במצותיו), והקדושה שבאה לידי ביטוי ע"י מצוה זו בפרט. והיו צריכים אנשי כנה"ג לנסח ברכה על מצות קידושין בעצמה, ומטעמים שכתב לא עלה בידם לתקנה, ובמקומה נסחו ברכה על קדושתן של ישראל שמביע המצוה, על ידי תוצאות קיום המצוה ו"חלות שם" שחל ע"י קיום המצוה. וזה פירושו של דברי הרמב"ן, "...ונמצא נמי [כעין כל ברכת המצוה] שהברכה על קדושתן של ישראל...".

ולאור זה מובן שיטת הרוקח (סי' שסו), "כל המצות שהן חוקות וגזירה צריך לברך [עליהן]... אבל כל דבר שגם בני נח הוזהרו עליו... אין צריך לברך שהברכה וצונו ולא עכו"ם...". — שהרי מצות שב"נ הוזהרו עליהן אינן מביעות הקדושה המיוחדת לנו והמבדילה אותנו משאר האומות. וכעין זה כותב רבנו בחיי (כד הקמח, ציצית) שלא מברכים על מצות שכליות שהיינו מקיימים אפי' לא נצטוינו עליהם, ש"המצות המקובלות הן עיקר הקדושה והוא שחז"ל תיקנו לנו לברך עליהם אקבמו"צ כו' וגם החכמים לא תיקנו לברך על המושכלות" (וע"ע שו"ת שם ארי' חי"א סימן א, ד"ה אך לע"ד).

ועפ"י"ז הוסיף לבאר בשם התוס' שמזכירים חופה וקידושין בסיומה של הברכה, "שהוא יחרונם של ישראל על האומות", או שמוסב על חופת מתן תורה, מקור לקדושת ישראל בכלל.

אליבא לביאור זה בדברי הרמב"ם, מבואר שאין להזכיר מושג של אישות בנוסח הברכה, שהרי אישות ישנה לכל אומה, ואין בזו שום ביטוי לקדושת ישראל, וכן מתחיל הרמב"ם הל' אישות (א, א) "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר...".

ולאור זה מובן אריכות לשון הרמב"ם, "ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה." הרי בהלכות ברכות כתב (יא: ה) "העושה מצוה ולא בירך. אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר העשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך וכו'...", ויש מקום להציע לברך על הקידושין בעת שהאישות קיימת. כנראה שהרמב"ם מדגיש שאין הברכה על האישות אלא על המעשה קידושין בעצמה, ש"נעשה

כבר", שעל האישות אין לברך מאחר שאין בעצם מושג אישות הבעת יחודה של ישראל.

(ה) ואם כנים הדברים, נראה שנחלקו הראשונים בגדר או מהות של ברכת המצוה. לרמב"ן, ולרמב"ם כדביארנו, וסייעתם הברכה מתרכזת על קדושת ישראל הבאה ע"י מצוה הנוכחה. לכן כשא"א להזכיר המצוה בפרט מסיבות שונות, מזכירים קדושת ישראל המיוחסת לחלק אחר של המצוה. הרא"ש סובר שעיקר הברכה הוא הזכרת המעשה מצוה בעצמה. לכן הי' קשה לו מה שתקנו חז"ל להזכיר איסור עריות ואיסור ארוסה בברכה עובר לעשית מצוה ולא סביר לו לתרץ כדברי הרמב"ן.

(ו) ונראה שדעתו של הרא"ש שעיקר ברכת המצוה הוא הזכרת המצוה עצמה, מיוסד על הסוגיא (ברכות מ:) שדורש מקור לברכת המצוה מהפסוק (דברים כו, יג) "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי — לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו". וזו כוונת הברכה ולא הזכרת קדושת ישראל.

וי"ל דעתו כדעת הריטב"א (פסחים ז:) "...וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצות עובר לעשותן כדי שיתקדש תחילה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת ועוד כי ברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעלה שהוא עבודת הגוף".

עי' ברא"ש (שבת פרק יט סימן ט) שמבאר שיש לברך אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו לאחר הברית ואעפ"י כן נחשב כברכה על המצוה, "...ואומר ר"ת ז"ל דברכה זו אינה דוקא על המילה זו שנעשות עכשיו קאי אלא מודה ומשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו כשתבוא עוד לידו ותקנו לה מקום זה לגלות ולהודיע דזאת המצוה נעשית לשם הקב"ה ולא לשם מורנא ולא לשם הר גריזים..." ע"ש. ומשמע שתקנו ברכה שנוסחה כברכת השבח במקומה של ברכת המצוה, כנראה שתועלתה תהי' כברכת המצוה.

(ז) ע"פ יסוד הנ"ל שמברך קודם קיום המצוה כדי להודיע שעושה אותה מפני מצות ה' ית', ביאר מו"ר הרה"ג נחום רבינוביץ שליט"א מה שקבע הרמב"ם שמברכין על מצות בין אדם למקום בלבד (יד פשוטה, הל' ברכות פרק יא, הלכה יב), "נמצא [ע"ש שמבסס דבריו על דברי הרמב"ם בהקדמה לאבות פ"י, "הכובש את יצרו וכו'..."] שהמדריגה העליונה במצוות שבין אדם לחבירו ועשית הטוב לזולת הוא שיעשה אותן מתוך תאוותו וחשקו הוא

ולא משום שהם מצוות הבורא יתברך ועולו, מה שאין כן בשאר מצוות שבהן אדרבה צריך להדגיש את הצד השמעי שהוא עושה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, ולהן הולמת הנוסחה "אשר קדשנו במצותיו וצונו".

ח) נוסף להכרזה זו שמספיקים באמירת אשר צונו, למד אותנו הרמב"ן והרמב"ם שמזכירים אשר קדשנו במצותיו דהיינו יחודה של העם הבא לידי ביטוי ע"י המצוה וזה מבואר יפה לאור הגדרת מהותה של תקנת חז"ל לברך קודם עשייתן, שפירסם מו"ר הגרי"ד סולבייציק שליט"א. הרי הרמב"ם כתב (ברכות, א: ב"ג) "ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחלה ואחכ יהנה ממנו... וכל הנהנה בלא ברכה מעל... וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה". ומאחר שמדמה הרמב"ם ברכות המצות לברכות הנהנין, מסתבר שגם התקנה לברך על המצות כוללה ב' תקנות דהיינו מצוה לברך ואיסור עשיית מצוה מבלי לברך קודם, וכמו שהברכה על הנאה מתירה לנו ליהנות מעוה"ז כן הברכה על המצוה מתירה לנו להשתתף בקדושת התורה. כשם שחז"ל הצביעו אל "הסתירה" בין "לה' הארץ ומלואה" ובין "...והארץ נתן לבני אדם" (ברכות לה.), כן הצביעו אל ה"סתירה" העולה מהשתתפות בשר ודם במצותיו וקדושתו של הקב"ה. וכשם שתקנו שהזכרת בעלות ומלכות שמים מרשה ליהנות מעוה"ז, כך הזכרת קדושתן של המצות מרשה לב"ו להכתיר עצמו בקדושת התורה.

ונחזור לברכת המצוה של קידושין. מאחר שא"א לברך על הקנין של קידושין שאין בזה גמר מצוה, וא"א לנסח ברכה על אישות, שאין זה מיוחד לבנ"י, תקנו ברכה שנוסחה מתרכז על התכונות של אישות שכן מיוחדות לבנ"י. ובברכו ברכה זו מקיים תקנת חז"ל להזכיר קדושת המצות כדי להתיר עשיית המצוה.

ט) לאור הנ"ל מבואר מחלוקת הראשונים בקשר למי ששכח לברך על מצוה קודם עשייתה. הרמב"ם (ברכות יא: ה, ז) פוסק שאין מברכין לאחר קיום מצוה, אלא על מצוה ממושכת או על טבילת גר. מכיון שתועלת הברכה היא לכוין העושה את המצוה ולהתיר עשיית המצוה, אין מקום לברכתו לאחר עשייתה, אפי"אם שכח לברך מקודם, גם הרא"ש סובר שאין מברכים אחר עשיית גמר מצוה (מס' סוכה פ"ג סימן ג, וע"י עש"ק, יו"ד, סימן יט וסוס"ק יג), וביאר הגרע"א (יו"ד, שם, ס"א, ד"ה וכשימצא) שכך תקנו חז"ל — שמברכים קודם המצוה ואין שום תקנה לברך אח"כ אלא במקרים מסוימים, ומובן דבריו שהרי תועלת הברכה להכין את האדם לקראת קיום המצוה.

ברם האו"ז (מו"ד בהגהת אשר"י, חולין פ"א, ס"ב) סובר "שכל מצות שלא בירך עובר לעשייתן מברך אחר עשייתן כדפירש בברכות". כנראה שסובר שגדר תקנת ברכות המצוה, הוא הזכרת שם שמים וקדושת ישראל בקשר לכל מצוה, ועדיין מקיימים התקנה מיד לאחר עשיית המצוה.

(י) נבוא לבאר שיטת הר"ן, שכתב שברכת אירוסין אינה "ברכת המצוה ממש", מאחר שאין מעשה קידושין ניתן לברכת המצוה אלא "שלא רצו להוציא המצוה זו בלא ברכה כלל ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל..." שתועלת ברכת המצוה להזכיר שם שמים בקשר למצוה דלכוין דעתו ולהודיע שעושה המצוה לשם שמים, הרי ברכת אירוסין אע"ג שנוסח שלה ברכת השבת, תועלתה ותפקידה כברכת המצוה ממה שמברך אותה בבית חתנים.

ודומה לזה היא ברכת "אקב"ו להכניסו לבריתו של א"א" כדביאר ר"ת (עי' לעיל אות ו') ועוד ברכה דומה לזו היא ברכת "שעשה נסים לאבותינו..." שנוסח שלה כנוסח של ברכת השבת, ומה שמברכים אותה עובר לעשייתן (עי' או"ח סי' תרעו ס"ב, ושם סי' תרצ"ב ס"א) מראה שנקבע תפקידה כתפקיד ברכת המצוה. ואכמ"ל.

(יא) סיכום השיטות. הרא"ש סובר שמברכים ברכת השבת בשעת הקידושין, מושג הכללי של ברכת המצוה הוא כהכנה לקיום המצוה ע"י הזכרת שם שמים בקשר למצות. הר"ן סובר שמברכים קודם אירוסין ברכה שנוסח שלה כנוסח ברכת שבת, ומקומה ותועלתה כברכת המצוה. והרמב"ם סובר שברכת אירוסין הוי ברכת מצוה, ומושג נוסף של ברכות המצוה הוא הזכרת קדושת ישראל החלה ע"י המצוה.



בענין חיוב שבעת ימי המשתה

א.

איתא בירושלמי כתובות (פרק א' הל' א'), "משה התקין שבעת ימי המשתה ושבעת ימי האבל ולא התקין לאלמנה כלום אף על גב דתימר לא התקין לאלמנה כלום, טעונה ברכה מבועז דכתיב (רות — ד) "ויקח בועז עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו..." ולא סוף דבר בחור לבתולה, אלא אפילו אלמון לאלמנה מבועז שהיה אלמן ורות היהת אלמנה". ועיין ברמב"ם הל' אבל — א"א, דכן נקט להלכה, "ומשה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה". מ"מ משמע מירושלמי דאית לה לאלמנה ג' ימים שמחה מתקנת שקדו, וז"ל הירושלמי "ואלמנה ביום החמישי שאם אומר את לו באחד מכל ימות השבת אם הוא משכים ויוצא למלאכתו, מתוך שאת אומר לו בחמישי בשבת אם הוא שמח עמה חמישי ששי ושביעי". ועיין שם בקרבן העדה ד"ה "שאם אומר", דמפרש דלפני תקנת שקדו רק היה יום אחד לשמחת אלמון ואלמנה, דהיינו רק יום חתונתו, ובאו חז"ל ותקנו ג' ימים תקנת שקדו, ואולי זה כוונת הגמרא ד"ולאלמנה ולא כלום", דהיינו מעיקר הדין ורק יש לה מתקנת שקדו, ובאמת על נקודה הזאת יש מחלוקת הראשונים אם תקנת שקדו מחדשת לנו דין ג' ימים של שמחה לאלמן ולאמנה. או שהיא רק משום לחזק עיקר הדין, דמעיקר הדין כבר חייב בג' יום של שמחה, עיין ברש"י כתובות — ד"א ה. ד"ה "למחר" וז"ל: "שאין משתה אלמן באלמנה אלא יום אחד", משמע שרש"י סובר כהירושלמי, דמעיקר הדין רק חייב ביום א' של שמחה, ובאה תקנת שקדו לחדש לנו דין ג' ימים של שמחה. אבל עיין בריטב"א שם לחד מד"א, (מו"ד בשיטה מקובצת שם ד"ה "למחר"), דגם לפני תקנת שקדו היו מחויבים בג' ימים של שמחה, ורק באה תקנת שקדו לחזק דינם.

משמע דהחיוב שמחת ז' ימי משתה נתקן משום חיבת ביאת בתולה. וע"פ זה איתא בב"ח (אב"ע — ריש סי' ס"ד), אם נשא אלמנה מן הנישואין שעדיין לא כבעלה, יש לה ז' ימי המשתה, דהחיוב שמחה תלוי על ביאת בתולה. ולכן איתא בשו"ת הנוב"י (חנינא — אה"ע — סי' פב), דאם לפני החתונה דרו החתן והכלה ביחד, אין להם עכשיו רק ג' ימי שמחה, והטעם פשוט הוא, דכיון דכבר נבעלה לו, אין כאן חיבת ביאת בתולה, ולית

לה אלא ג' ימים, ויש להביא ראיה ליסוד זה משיטת רש"י — דף ד' ד"ה "ופירש". ומיירי שם בגמ' דאם היו צרכי החתונה מוכנים כבר, "ומת אביו של חתן או אמה של הכלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוכל בעילת מצוה ופורש, ונוהג ז' ימי המשתה ואח"כ ז' ימי אבילות". ופירש"י שם, "ויקברו את המת מיד דכיון דחלה עליו חתונה הוא לגביה כרגל ולא אחיא אבילות וחיילא ונוהג שבעת ימי המשתה". משמע מרש"י דלא חל הרגל דז' ימי המשתה עד שיבעול. וכן הבין כשיטה מקובצת (ד"ה ה"א קמ"ו) בדעת רש"י דלא חלה החתונה והחיוב שמחה עד שיבעול. משמע דהמחייב בשמחה הוי בעילת בתולה, ולכן דעת הירושלמי דעת רש"י דאין לאלמנה שמחה אלא ביום החופה, ורק מתקנת שקדו יש לה ג' ימים. ואף הג' ימים של תקנת שקדו, לאו מטעם חיבת ביאה, אלא שאף אלמנה צריכה ג' ימים לפתוי, וכן איתא בהדיא בר"ן (דף ב. מדפי הרי"ף — ד"ה "אחת בתולה") ואפשר דאף אם נומר כהדעה ב' בריטב"א דבעינן ג' ימים לשמחת אלמנה מעיקר הדין, לאו מטעם חיבת ביאה, אלא שמעיקר הדין היא צריכה ג' ימים לפיתוי.

החתם סופר בתשובותיו (אה"ע — סי' קכ"ג) גם דן על אותה השאלה שנשאלה להנודע ביהודה, על אודות חו"כ שכבר נבעלו זל"ז לפני החתונה. הח"ס חולק על פסקו של הנוב"י, ומחייב אותם בז' ימי המשתה. אבל גם הח"ס מסכים לפסק הב"ח דאם נשאת לאלמנה שלא נבעלה, דיש לה ז' ימי שמחה. משמע שהוא סובר דיש ב' מחייבים בשמחה, או חיבת ביאת בתולה, או חיבת חופה ראשונה. וזה נוסד על הגמ' בפרק אע"פ (דף נו.) אי חיבת חופה קונה או חיבת ביאה קונה. ורק פליגי שם איזה חיבה קונה, אבל לכו"ע יש חובה גם לחופה ראשונה גם ליבאה ראשונה.

ב.

הרמ"א באה"ע (סי' ס"ד — ס' ב') מביא דעת הר' ירוחם (נתיב כ"ב) וז"ל: "והאשה יכולה למחול על שמחתה". ועיין שם בב"ש דתולה דין זה דמחילה על הב' דעות הנמצאות בר"ן, כמה ימים מחייבים בשמחה לבחור שנשא אלמנה. דאם הוא חייב רק בג' ימים, אז המחייב בשמחה הוי משום תקנה דידה, ולכן היא יכולה למחול דהוי תקנתא דלא ניתא לה. אבל אם בחור שנשא אלמנה חייב בז' ימים של שמחה, כמו שנקט הר"ן שם הטעם ד"אין בדין שילך הוא למלאכתו והם יברכו בשבילו", ולכן כיון דפשיטא דאינה יכולה למחול על החיוב ז' ברכות, גם היא אינה יכולה למחול על החיוב שמחה. ופשוט דהה"נ דלסבורת הב"ש בחור שנשא בתולה, אין היא יכולה למחול על שמחתה, "דאין בדין, וכו'".

ועיין שם בחלקת מחוקק (ס"ק ב') דמחלק בין איסור המלאכה בתוך ז' ימי המשתה, בין חיוב השמחה דהיא יכולה למחול על החיוב שמחה, דזה נתקן משום לתא דידה. משא"כ האיסור מלאכה דהוא נוסד על "חתן דומה למלך", המוזכר בפרקי דר' אליעזר. וז"ל הפדר"א שלהי פרק ט"ז, "ר' אומר ז' ימי המשתה מאין אנו לומדין משמשון שירד לארץ פלשתים ולקח אשה ועשה ז' ימי משתה ושמחה שנאמר (שופטים יד) "ויהי כראותם אתו" מה הוא אתו אוכלים ושותים עמו... החתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו. מה המלך לובש בגדי כבוד כך החתן לובש בגדי כבוד כל ז' ימי המשתה. מה המלך הכל מקלסין אותו כך החתן מקלסין אותו כל ז' ימי המשתה. מה המלך פניו מאירות כאור החמה כך החתן פניו מאירות כאור החמה". ועיין בחידושי הר"ן (ריש דף ב מדפי הרי"ף) דמוסיף "מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה" (עיין בפירוש החרד"ל לפרד"א דדין זה נוסד על התוספתא ולא על פרד"א). מ"מ ראינו מזה דיש ב' מחייבים בשמחה. הראשון מספר שופטים, שמחייב אותו באכילה ושתיה. ומחייב השני הוא משום חתן דומה למלך, שאוסר אותו במלאכה, החיוב אכילה ושתיה הוא חיוב כלפי דידה, והאיסור מלאכה הוא מצד עצמו דחתן דומה למלך, כדאיתא בח"מ הנ"ל.

עיינ בספר המקנה בקונטרס אחרון (סי' ס"ד), דאמר דחתן דומה למלך הוא רק לגבי בחור שנשא בתולה, אבל בלאו הכי אין דין חתן דומה למלך. ומה שאסור במלאכה אז הוא משמע שרק אסור כדי שיהיה שמח עמה. ולכן אפשר דהיא יכולה למחול אף על האיסור מלאכה. ועפ"ז מבואר דעת הריטב"א דבאה תקנת שקדו לחזק עיקר הדין דחיוב שמחה דג' ימים. דבעצם מותר להשכים למלאכתו אם תמחול הכלה. (משא"כ בבחור לבתולה דהוא מדין חתן דומה למלך). ולכן באה תקנת שקדו לאסרו שלא ישכים למלאכתו. ולכן גם מבואר לשון הירושלמי ד"לא למנה ולא כלום" דהיינו אין לה כלום בתורת חתן דומה למלך, אבל בתורת חיוב לשמח את אשתו יש לה.

ויוצא מזה דקשה להבין דעת הב"ש, דמפרש דלא מהני מחילה אף על החיוב שמחה לבחור שנשא בתולה, דלכאורה זה הוי תקנה דידה, ולמה היא לא יכולה למחול? אבל אפשר לפרש ע"פ הילקוט שמעוני על שופטים (פרק יד), וכן איתא בחידושים המיוחסים לרמב"ן דף ה: (ד"ה "א"כ משום"), דאף דחיוב משתה ושמחה הוא מדין חתן דומה למלך. ולכן אינו יכול למחול, מ"מ להב"ש, בבחור שנשא אלמנה. ורק באלמן, או אלמנה יכולה היא למחול. ולכן מדויק הגהת הרמ"א שאמר דיכולה היא למחול דהוא נמצא בסעיף ב' ולא בס' א'. וזהו משום דס' ב' מיירי בחיוב שמחה לבעולה.

ג.

איתא בגמרא דף ז', "תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בבית חתנים (פירש"י "כשנכנסה לחופת נישואין"), ר' יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכין אותה, אמר אביי וביהודה שנו מפני שמתיחד עמה". עיין שם בתוס' ד"ה רי"א אף", דמפרש הטעם דמברכין ביהודה ז' ברוכת באירוסין, כדי להתיר האיסור ד"כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה". רק צע"ק למה בעינן ז' ברכות להתיר היחוד ביאה לפני הנישואין, לכאורה כל האיסור דכלה בלא ברכה לא שייך עד אחר נישואין, ולכן כשמקדש בביאה, אינו מברך ז' ברכות, ולפלגש (למאן דמתיר) לא מברכים ז' ברכות אלא צ"ל דרך לביאה אחרי מעשה חתנות בעינן ז' ברכות, אף לאחר מעשה אירוסין.

אבל עדיין קשה מה שייך ז' ברכות זמן רב לפני הנישואין בשעת אירוסין, הלא פשוט הוא דאינו חייב אז בשמחה. ועיין שם בתוספות רי"ד וז"ל "פירש ביהודה היו מיחדים אותם משעת אירוסין כדי שיהא לבו גס בה... ואע"ג דהיו מברכין להו משעת אירוסין דין ארוסה יש לה, ולא דין נשואה, ואינו זכאי לא במציאתה.. ולא נקראת אשתו נשואה אלא כשמוסרם אותה לו לחופה לשם נישואין, דמסירה קונה שתהיה אשתו לכל דבר ולא ז' ברכות, דז' ברכות לא עבדי אלא שיהא מותר להתיחד עמה... ונ"ל שכיון שבירך ברכת חתנים משעת אירוסין אסור עוד לברכה בשעת נישואין דהוה להו ברכה לבטלה, א"נ י"ל משום אפושי שמחה. וכל מה שמברכין בתוך ז' ימי החתונה אין בה משום ברכה לבטלה, והכי נמי עיקר חיתונים הנישואין הם שמה שבירך בשעת האירוסין לא בירך אלא להתיר יחוד". משמע לפי דעה הא' בהתוס' רי"ד דאין קשר בין החיוב שמחה והחיוב ברכה, דשמחה תלוי בהחתונה, וברכה רק מתירו ליחד עם הכלה. ולכן לא שאני בין שעת אירוסין לשעת נישואין. אבל לפי דעה הב' יש ב' מחייבים לז' ברכות, הראשון הוא להתיר האיסור יחוד. והשני הוא "אפושי שמחה". ולכן חוזר ומברך אותה בשעת נישואין.

יש להביא ראיה מדעת הרמב"ם שהוא סובר כדעה הראשונה בהתוס' רי"ד, עיין ברמב"ם — הל' אישות (י"ו) וז"ל: "ולא תנשא נדה עד שתטהר ואם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך". הרי הרמב"ם פסק דבעינן חופה הראויה לביאה, ומשמע דחופת נדה אינה קונה, מ"מ אם בירך ז' ברכות על חופת נדה, שוב אינו חוזר ומברך. ותמוה למה אינו חוזר ומברך הלא החופה הראשונה לא עביד ולא מידי? אלא אם נומר דאם בירך ז' ברכות אחר אירוסין זה מתיר האיסור כלה בלא ברכה. אז אין שום חיוב לחזור ולברך

מטעם אפושי שמחה, דחויב שמחה לחוד, וחויב ברכות לחוד.

יש להביא עוד ראייה מתחילת דינו של הרמב"ם הנ"ל, ששייך חויב ברכה שלא בשעת שמחה, רק להתיר הכלה לבעלה, שלא תהא כלה בלא ברכה. וז"ל הרמב"ם בהל' אישות, (י"ו), "המארס את האשה ובירך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בבת עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה. אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה, וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים". ומשמע דכוונת פסקו של הרמב"ם הוא להתיר האיסור דכלה בלא ברכה. ועיין ביש"ש (כתובות, א' — סי' י"ד) דפירש דברי רבנו דהיינו רק תוך ז' ימי המשתה. אבל לאחר ז' ימי משתה לא שייך לברכם, דבעינן שעת שמחה. ועיין בספר יד דוד דמפרש דרק יכול לברכם אחר כמה ימים, בשעת ביאה, שגם אז הוא שעת שמחה. עיין בשו"ת הרמב"ם (תשובה ח' א') דשם פסק דיכול לברך ברכת חתנים "לאחר זמן מרובה". ולכן מסתפק בספר המקנה (סי' נ"ה — ס' ג' בקונטרס אחרון) אם יש לברך ז' ברכות עד י"ב חודש אם עדיין לא ברכן, דעד אותה זמן שייך שמחה, אבל פשיטא ליה דאין לברכן אחר י"ב חודש, דלא שייך אז זמן שמחה. אבל קצת קשה לכל הני רבותא, על דברנו לעיל, דלדעת הרמב"ם לא שייך החיוב ברכות לחיוב שמחה כלל. ולכן עיין בריטב"א (דף ח, ד"ה "ישמע בערי"), דגורס בלשון רבנו "לאחר כמה שנים". ופשוט הוא דלאחר י"ב חודש לא שייך שום חיוב שמחה. אבל לפי דברנו לעיל ניחא, דלדעת הרמב"ם החיוב ברכות לחוד, והחיוב שמחה לחוד.

איתא בר"ן על מסכת סוכה (ד"ה "וכתבו בתוס', דף י"א: מדפי הרי"ף), "וכך נוהגים היום לברך ב"ח בכל אחת מבתי החתונה כל זמן שהחתן או הכלה שם", יוצא מדבריו, דחייב לברך ז' ברכות אם החתן שם בלא הכלה, וכן להיפך, משמע דאין החיוב ברכה תלוי על השמחה, דפשוט הוא דאין חיוב שמחת חו"כ, אלא אם כן שניהם שם. (רק צע"ק דהר"ן עצמו שם אמר "דהא ברכה אע"ג דמשום שמחה קא אתיא". אלא צ"ל דהמקור דהחיוב ברכה הוא שמחה, דהיינו חופה, אבל בסוף החיוב ברכה הוי חיוב בפני עצמו.) אבל עיין בריטב"א (דף ח. ד"ה "לימא בהא"), דאין לומר ברכת אשר ברא א"כ תרווייהו גם החתן גם הכלה שם (ופשוט דהה"נ לשאר הז' ברכות — רק ל"השמחה במעונו" לא בעינן תרווייהו), ואפשר דטעמו הוא משום דהוא סובר דהחיוב ז' ברכת תלוי בחיוב השמחה, וכיון דלא שייך חיוב שמחה בלא החתן והכלה, הה"נ דלא שייך ז' ברכות בלא שניהם.

עייך בגמ' סוכה (דף כ"ה:), דחתן וכל השושבינין פטורים ממצוות סוכה כל ז', "דאין שמחה אלא בחופה", ועייך שם בתוס' (ד"ה "אין שמחה") דמפרש דאין לברך ז' ברכות אלא במקום החופה ממש, או מקום עיקר ישיבת החתן והכלה, אבל לא בבית אחר. אבל עייך שם ברא"ש ור"ן דחולקים על תוס' וטוברים, דאין שמחה אלא בחופה, היינו רק כשדעתו לחזור לסוכה, אבל אם אין דעתו לחזור שם, או יכול לברך בכל מקום שהוא קובע שם, ובאמת לפי דברינו אפשר לחלק בין שמחה וברכה. דרק ליוב שמחה בעינן מקום חופה, ולכן כיון דא"י לשמח בסוכה, חתן פטור משיבת סוכה, אבל לענין ז' ברכות יכול לברכן שלא במקום חופה, דאינן תלויות על החיוב שמחה.

עייך בר"ן ד"ה "אחת בתולה" (דף ב' מדפי הרי"ף) דמביא ב' שיטות אם בחור שנשא אלמנה יש לה ג' ימי שמחה או ז' ימי שמחה. פשיטא דאית ליה ז' ימים לז' ברכות, דזה תלוי בשמחת לבו. אבל לענין שמחה אולי זה תלוי בדידה, או דאמרינן "דאינו בדין שיהא משכים למלאכתו ומברכים לו ברכת חתנים", ועייך בשו"ע אה"ע (סי' ס"ד ס' ב') דהביא הב' דיעות. ולכאורה זה תלוי על החקירה הנ"ל, דאם החיוב ברכה הוי חיוב נפרד מחיוב שמחה או אין שום יחס בין החיוב שמחה שהוא לג' ימים, והחיוב ברכות שהוא לז' ימים. ולכן ניחא מה שפסק הרמב"ם (פרק י' הל' י"ב), דאין שמחה לאלמנה בין עם בחור בין עם אלמן יותר מג' ימים. ולפי דברינו אין חיוב הברכה קשור לחיוב השמחה כלל לדעת הרמב"ם. אבל לפי דעה השניה שהביא הר"ן, לא שייך חיוב ברכה שלא בשעת שמחה.

ד.

ראינו שז' ימי המשתה נתקנו מטעם חיבת ביאת בתולה או משום חיבת נישואין הראשונים. אבל לאלמנה לא נתקן אלא ג' ימים מתקנת שקדו. או שבאה התקנה לחזק עיקר הדין חיוב שמחה או שבאה לחדש החיוב שמחה. יש ב' מחייבים בשמחת חו"כ, א' משום חתן דומה למלך, וא' מטעם חיובו לשמח את הכלה. ואחר זה ראינו שיש ב' דרכים איך להבין היחס בין החיוב ז' ברכות והחיוב שמחה, או שהם ב' חיובים נפרדים לגמרי, או שהשמחה מחייבו בז' ברכות.



בענין מינקת שמת בעלה

לזכר אמי מורתי יוכבד חיה הורביץ ז"ל

א.

כתובות דף ס. "ת"ר, מינקת שמת בעלה בתוך כ"ד חודש הרי זו לא תתארס ולא תינשא עד כ"ד חודש, דברי ר"מ, ור"י מתיר בי"ח חודש".

יש להבין מהו הטעם שאשה מינקת שמת בעלה לא יכולה להינשא או להתארס לכ"ד חודש?

בטעם הדבר יש מחל' ראשונים: 1. לפי תוס' (דף ס. ד"ה והלכתא) "רבינו שמשון הזקן אומר דגרושה מותרת לינשא דלא משתעבדא להניק". משמע מזה דכשהיא נשואה לו חייבת בתור שעבדא לבעל להניק הולד, אבל משעה שהיא מגורשת השעבדא נפקע מעליה. (ועוד עיין משנה דף נט: שרושם כל המלאכות שהאשה עושה לבעלה) אולם נראה דאלמנה עדיין משועבדת לבעלה ולכן חייבת להניק התינוק.

מדברי הרא"ה בסוגיתינו משמע די ששעבוד לילד, "...אם לא היו מוצאין אחרת, משועבדת להניק אותו בשכר." אז לפי הרא"ה יוצא דכל הסיבה שמינקת אינה יכולה לינשא הוא משום שהיא משועבדת להניק התינוק ורק אחרי ששעבוד הזה נגמר מתירים אותה לינשא. ומשמע מזה דאין חילוק בין גירושין לאלמנות.

2. לפי הרמב"ם (הל' גרושין, יא: כה) יש סכנה שהילד לא יהיה יכול להגמל ותעכר החלב (אם תתעבר) ומוסיף הרמב"ם "דבעלה לא תהיה מקפיד לרפאות החלב בדברים המועילין לחלב כשיתעכר". וכן מצאתי טעם זה ברש"י שהובא בשטמ"ק כרש"י מהדורה קמא. לפי זה היא לא חייבת מצד הדין להניק הילד ורק משום סכנת הילד גזרו שלא תינשא ולא תתארס.

3. רש"י בסוגיתינו וכן תוס' הראש, ר"ן ורשב"א שמצטטים דברי ר"ש (רבינו שמשון) אחרת סוברים דכל הסיבה דמינקת אסורה לינשא הוא משום דמי יקנה לילד אוכל דבושה לה לבוא ליורשים לתבוע לילד מזונות. פשוט

לפי שיטה זו שאם אביו הבן קיים דתהיה מותרת לינשא דהאב יקנה לבנו האוכל. ר"ת חולק על שיטה זו ואומר דגם אם האב קיים והיא גרושה ממנו מכל מקום גם היא בוששה לבוא לתבוע הימנו האוכל ואין נ"מ בין גרושה לאלמנה (ע"י ספר הישר).

לפני שאני אדון בנ"מ בין הטעמים אני רוצה לחקור ולהבין מהו אופי האיסור הזה.

ב. אופי איסור נישואין למינקת

(יבמות לו:) "לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו, ואם נשא יוציא ולא יחזיר עולמית, דברי ר"מ. וחכמים אומרים יוציא, ולכשתגיע זמן לכנוס יכנוס".

לכאורה לפי ר"מ דסובר "לא יחזיר עולמית" קיימת כאן כעין אישות בין אשה לבעלה אפי' לאחר מיחתו. דזו שהתחלה להניק הילד השתעבדא עצמה לבעלה ואחרי מותו ממשכת שעבודה להניק עד כ"ד חודש. ואם בתוך כ"ד חודש אלו נשאה לאחר הוי ככל מקרה דזנות דאשה אסורה לבעלה — גם כאן האשה אסורה לזה שנשאה אליו. (אני לא מתכוון להשוות שני הדינים האלו לגמרי אלא רק להדמות אותה בתור הקבלה).

יש להבין דיניקה היא המלאכה היחידה דאשה עושה לבעלה שאינה מלאכה ספציפית בשביל בעלה כמו טוחנת ואופה (ע"י משנה דף נט:) פלומר הוא לא מקבל שום דבר מזה שהיא מניקה את בנה אלא הוי כמו שרות לבעלה. לכן, לפי ר"מ החיוב יניקה אינה מפסקת כשמת הבעל דעדיין יכולה (וחייבת) להמשיך להניק הילד משא"כ בשאר חיובי הבעל — דא"א לטחון או לאפות בשביל בעלה אם הוא כבר מת. הילד הוא כמו אמצעי בין איש לאשתו שמפעיל החיוב הזה של יניקה שדומה לחיוב אופה בזה שהוא נחשב כחיוב אישות.

מוציאים בהל' יבום רעיון דומה לזה דאחרי מיתת בעלה היא אסורה לינשא עד שמייבמת או חולצת ומסירה האישות (כעין אישות דגם זה אינו אישות שלמה) שבינה לבעלה מעליה. (וכן מצאתי באתון דאורייתא כלל ח' די"ל דאיסור יבמה לשוק הוא משום אישות בעלה שמת. ...דאם לאו דילפינן בקידושין דף יג. דמיתת בעל מתיר אותה לינשא היינו אומרים דאשה אסורה לעולם לינשא עוד. "עיי"ש) וכן הובא ברמב"ם הל' יבום וחליצה ב:

י"ח "אם היא (יבמה) נישאת לאחר ובעלה לוקה הוא והיא ומוציאה בגט ואפי' היו לה כמה בנים, ונאסרה עליו ועל יבמה, ויבמה חולץ לה ואח"כ תהיה מותרת לאחרים". רואים מזה שיבמה עדיין קשורה לבעלה הראשונה ועדיין יש כעין אישות. לא מספיק אישות לחייב אותה מיתה (כמו שמצטט הרמב"ם א: י"ב נסתלק איסור ערוה מעל כל נשיו) אבל זה די אישות לחייב גט וגם לפי שיטת רבי עקיבא בגמ' יבמות דף צב. זה די אישות לגרום הבנים להיות ממזרים. מה שחשוב הוא שרואים מקרה אחרת שהאישות מתקיימת והולכת גם אחרי מיתה לא באותה חוזקה כמו בשעת נשואין אלא מספיק לאסור האשה מלינשא לאחרים.

אז גם כאן, זה שמת בעלה לא מתיר אותה להפסיק היניקה דעדיין יש חיוב אישות שקיימת דזה כ"ד חודש מזמן שהתחילה הוי יחידה אחת וכל זה כלול בתוך חיוב אישות. ויניקה לא כמו אופה דהוי חיוב כל שעה ושעה אלא יניקה הוי חיוב אחת לזמן כ"ד חודש. ולכן, מרגע שמתחילה אפי' מת בעלה חייבת לגמור הכ"ד חודש.

וככה אפשר להסביר שיטת ר"מ, דהאישות לגבי היניקה לא הופקעת במיתת הבעל ולכן אם עברה ונשאה לא יכולה להתחתן שוב עם השני דאסורה עליו.

לפי החכמים כנראה שזה שאסורה לינשא הוי רק גזירת חכמים ולפיכך יש מחל' ראשונים אם צריכה גט או פרישה לחוץ מספקת.

יוצא מזה דאופי איסור מינקת הוא או משום אישות (כעין אישות) או משום תקנת חכמים.

אם נגיד שאיסור מינקת הוי משום איזה שעבוד לבעל אז ברור שזה יותר קרוב להיות ענין של אישות מלהיות רק גזירת חכמים. ונסביר שהאישות הורחב לכ"ד חודש אחרי מיתתו. (ואולי ככה סבר ר"מ).

אבל אם זה אחד משאר הטעמים שנ"ל יותר סביר לומר שזה רק גזירה דרבנן. ועיין ברמב"ם הל' סוטה ג:ט שפוסק ד"אשה שאסורה על בעלה מחייבי לאוין או מחייבי עשה אפי' שנייה וקנה לה ונסתרה לא שותה אלא תצא בלי כתובה... עבר ונשא מעוברת חבירו ומינקת חבירו הרי זו שותה שאין כאן עבירה" זה מפורש שאין כאן משום אישות אלא סתם תקנת חכמים. לכן, זה שעברה ונשאה לא גורם לה להיות אסורה על בעלה ולכן

שותה ממי סוטה. זה הולך טוב עם שיטת הרמב"ם דסובר דכל הטעם לאסור הוא משום סכנה לילד, ולא משום שעבוד.

עכשיו נדון בשיטות הנ"ל:

(א) האם דינה של גרושה הוי כמו דין אלמנה לגבי מינקת. אם כל האיסור דמינקת בנויה על סכנה אז סביר לומר שנגזור גם על גרושה. אבל אם זה משום "מי יקנה לו אוכל" הרי אביו קיים שיקנה לו אוכל, וככה סובר ר"ש לפי תוס' הרא"ש ורשב"א ור"ן. אבל ר"ת חולק עליו וסובר (בספר הישר שלו) שגם גרושה בושה לבא לתבוע המזונות לבנה ולכן גם היא אסורה לינשא.

אם הטעם משום שעבוד, תלוי; אם משום שעבוד הבן כנראה שעדיין השעבוד קיימת וכן סובר הרא"ה דגרושה אסורה לינשא. אבל אם זה משום שעבוד לבעל: בגירושין יש הפקעות וכריתות האישות לגמרי וא"א לחייב אותה בתור אישות בכלל. אבל אלמנות, זה שבעלה מת הוי היתר לישא ולא שהופקע האישות מעליה ע"י המיתה, רק שהיא עכשיו במצב שאין בעלה קיים ולכן אין האישות פועלת. אולם, לגבי יניקה אומרים שעדיין פועלת האישות כמו שאומרים לגבי יבום שיש קצת אישות.

הנודע ביהודה מהדורה קמא אבן העזר סי' י"ד מחלק בין שתי הסוגיות: הסוגיא בכתובות והסוגיא ביבמות.

גמ' יבמות

- (1). לא ישא אדם — תלה האיסור באיש
- (2). לא נזכר שם מיתה
- (3). לא קבע זמן של כ"ד.

גמ' כתובות

- (1). לא תנשא — תלה האיסור באשה
- (2). מזכיר מיתה
- (3). קבע זמן של כ"ד.

הנודע ביהודה רוצה להוכיח מזה דהסוגיא בימות מדברת דוקא בגרושה

וגרושה אינה משועבדת לבעלה ולכן אין איסור חל עליה אלא על האיש שנושא אותה ושהוא "לא ישא" כל זמן (ולא רק כ"ד חודש) שמניקה, כדי שלא תעכר החלב. יוצא שהסיבה לאסור גרושה הוא משום סכנה ולא משום שעבוד. (סברה זו מתנגדת למה שהצעתי לפני זה בשיטת ר"מ).

בכתובות, האשה משועבדת לבעלה ולכן מדובר דוקא באלמנה ולא בגרושה ולפיכך הגמ' קובעת זמן של כ"ד חודש. (וזה הולך טוב לפי ר"ש).

(ב) עוד נפק"מ בדין מינקת הוי לגבי אירוסין — מחל' רמב"ם ותוס'. הרמב"ם סובר דבאירוסין אין כופין אותו להוציא אלא הפרש בעלמא מספיק (אישות יא: כח). לפי הרמב"ם יוצא דיש הבדל גדול בין אירוסין לנשואין, דבנשואין הוא צריך להוציא אותה בגט ואפי' הוא כהן מפסדינן מיניה (וכן הוא בשאלתות פר' וירא סי' י"ג) אבל באירוסין הוא רק צריך להפריש. כנראה שגם כאן סובר הרמב"ם לשיטתו דכל זה הוי רק גזירה דרבנן (דאין כאן עבירה) ולכן בנישואין קנסינן אותו יותר כדי שלא יזלזל בדברי חכמים אבל באירוסין שאין כאן ביאה לא גזרו כל כך.

אולם התוס' בדף לו: ד"ה ולא, אינו מחלק בין נישואין לאירוסין וגורס הגמ' כגירסת תוס' הרי"ד בכתובות "הרי זו לא תינשא ולא תתארס" דהוי לא זו אף זו קתני.

לפי תוס' נראה דחושב אירוסין ונשואין באותה רמה לגבי דינם ושהאיסור שוה ביניהם. אפשר להסביר התוס' כפי רבינו שמשון דזה הוי כעין אישות ולכן לא משנה בין אירוסין לנשואין או אפשר שזה רק תקנת חכמים וגזרו אירוסין אטו נישואין.



חזרה מנאמנות על ידי אמתלא

הגמ' בכתובות כב. עוסקת בהבנת דין אמתלא בנוגע לאיסור אשת איש וגם לאיסור נדה לבעלה. הגמ' מביאה מקרה שאשה אמרה מקודשת אני ולבסוף, כשהיא רצתה להתחתן עם אחר, אמרה, שבאמת מה שאמרה פעם "מקודשת אני" לא אמרה אלא, כדי שאנשים שאינם מהוגנין לא יקדשו אותה, ובאמת איננה אשת איש כלל. הגמ' מביאה דוגמא מקבילה באשה שאמרה לבעלה "נדה אני", ובסוף אמרה שהיא באמת טהורה, ורק אמרה "נדה אני" משום טעם צדדי. בדרך כלל נאמנת אשה לומר "מקודשת אני", או "נדה אני" מטעם שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, אך מ"מ יכולה היא לחזור ע"י "אמתלא" שנותנת הסבר לפרש הגדתה הראשונה. מה בדבר אנשים אחרים שיש להם נאמנות מסוימת? היש להם הזכות לחזור ע"י אמתלא או ע"י טענה אחרת? למשל: האם עדים נאמנים לשנות עדותם ע"י אמתלא? האפשר לבטל הודאת בע"ד בטענת אמתלא?

ראשית כל עלינו לברר יסוד דין ה"אמתלא". לכאורה הבעיה היא נאמנות: לכאורה אמירתה "מקודשת אני" אוסרת אותה ואין להאמין להכשהיא אומרת דבר אחר. באה האמתלא להעניק לה נאמנות לקבל טענתה, ולדחות את אמירתה הראשונה. אלא שעלינו לדון גם באופי של שויה אנפשיה, שהיא המקרה היחידי שבו הגמ' דנה באפשרות של אמתלא. (הגמ' בגיטין (פח:) דנה באפשרות של אמתלא ביחס לקול, אבל בפשטות זוהי אמתלא קצת שונה, ועיין להלן).

אפשר להבין שויה אנפשיה בפשטות מעין הודאת בעל דין כמאה עדים. כמו שבעניני ממון מאמינים לבעל דין כמו עדים להגיד מה שרוצה בנוגע לממון שלו, כמו"כ בנוגע למעמדו ההלכתי של בן אדם; מאמינים לו בלי שיצריך להביא עדים. כי הודאתו במקום עדים הוא. בירור של עדים נחוץ רק כשאינו מודה. כך הסביר הר' יונה (מובא בשטמ"ק בכתובות על אחר (עמ' 218)): "שהרי הודאת עצמה כמאה עדים". וככה גם הבין הקצות בסי' ל"ד סוף ס"ק ד' בניסוחו הבהיר: "ולפי דרכינו גם בדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נאמנות דכיון שהאמין תורה לכל אדם על עצמו א"כ בין בממון בין באיסור לעולם נאמן על עצמו". זאת אומרת, א"א שאמרה נדה אני מאמינים לה.

אמנם, אפשר להבין באופן שונה את דין שויה אנפשי, המהרי"ט בחלק ג' סי' א' (הקצות מצטט אותו) הבין דין שויה אנפשי מדין נדר, הקצות דוחה אותו דהלוא כמה דיני נדר אינם חלים בנוגע לשויה אנפשי. אפשר לבאר בדברי המהרי"ט, שכמו שבנדר אני מקבל על עצמי איסורים שלא היו עלי לפני שנדרתי, כמו"כ ע"י שויה אנפשיה ניתן ליצור איסורים חדשים שאחרת לא היו קיימים. בנדר איסורים מתחדשים בדרך "הפלאה" — "איש כי ידור נדר לה'", בשויה אנפשי התהליך קצת שונה. בדרך כלל ב"ד קובע איסור אשת איש, למשל, רק על פי הוכחה ברורה כגון עדים שהיא מקודשת, או שיש חזקת אשת איש. במקרה שלנו באה האשה להחמיר על עצמה. היא דורשת מב"ד לקבוע איסור אשת איש בהעדר עדות ממש. היא מצווה לב"ד לוותר על הצורך בעדות כדי לאסור אותה. זוהי תומרא, אך לא נאמנות שהיא באמת מקודשת: לכך אין שום הוכחה ובירור.

הנפקא מינות בין שתי ההבנות האלה ב"שויה אנפשי" מרובים הם ורק אזכיר מקצתם: השיטה המפורסמת של הר"מ שאין כופין אותה על שויה אנפשי. (עיי"ש בר"מ הל' אישות פרק כ"ד הל' י"ח). הריטב"א בכתובות דף (ט') חולק עליו וכך באמת פשטות הסוגיא שם. לכאורה כדי להבין שיטת הר"מ ק"ק לראות בשויה אנפשי נאמנות כבעל דין.

הרא"ה בבדק הבית שער ב' דף קטו סובר ששויה אנפשי רק שיך באיסורים דאורייתא ולא באיסורים דרבנן. אם שויה אנפשי בנוי על נאמנות הבעל דין ק"ק להבין החילוק, כי לכאורה אם מישהו נאמן לגבי דאורייתא, צריך להיות נאמן באיסורים דרבנן מק"ו? אבל אם שויה אנפשי הוא היכולת לקבוע חומרא על עצמך בהעדר הוכחה אוביקטיבי, אז אולי רק מחמירים על אדם באיסורים דאורייתא ולא באיסורים דרבנן. (רע"ק בתשובותיו — סוף סי' רכ"א ב"כתבים" מקשה עליו מגמ' יבמות, עיי"ש).

הגמ' בכתובות (ט.) מביאה מקרה של שויה אנפשי כשהבעל טוען שאשתו לא היתה בתולה כי "פתח פתוח מצאתי". הראשונים מעלים השאלה "למה לא נבדוק בסדינים", — ואם יש דם אז ראייה שהיא בתולה, אם אין דם בעולה היא. רש"י על אתר מסכים עקרונית, ש"הוכחת הדם" תועיל, אלא שמדובר במקרה שנאבד הסדינים, או שאשה זו ממשפחה מסוימת שאין להם דם בתולים, אמנם, שאר הראשונים הבינו שמאמינים לבעל (ע"פ שויה אנפשי) אפילו כשיש בירור אוביקטיבי נגדו — שיש דם בתולים. כל עוד ששויה אנפשי בנוי על נאמנות אולי לא מאמינים לו כשיש הוכחה אחרת — אם זוהי קביעת חומרא, או יש להכיר בה אפילו כשהמציאות סותרת

אותו. נ"מ מקבילה הוי המחלוקת הראשונים באיזה סוג "בעל" מדובר. בראשונים יש דיונים אם מדובר רק בנשוי — בן אדם שכבר היה נשוי וכבר מכיר בהבדל שבין בתולה לבעולה, או שגם מדובר בבחור, שעליו אין סומכים שמבין החילוק. אם זהו דין נאמנות, לכאורה יש להגבילו רק לנשוי שטען פתח פתוח. משא"כ אם מרשים לבן אדם לקבוע חומרא על עצמו, אז גם בבחור ניתן לקבל את טענתו.

ומובן שניתוח דן שויא אנפשיה משפיע הרבה על הבנתנו בדין אמתלא, היות והגמ' מיישמת דין אמתלא במקרה של שויא אנפשי'. אם שויא אנפשי' מועיל מדין נאמנות "הודאת בעל דין" אז דבריה הראשונים נאמנים, ורק אמתלא מסוגל להעניק נאמנות גם לטענה השניה. א"כ אמתלא יוצרת נאמנות, ומסתבר שגם במקרים אחרים אמתלא עשוי' להועיל. משא"כ אם שויא אנפשי' הוי סתם קביעת חומרא, שהיא אומרת "רוצה אני בדין א"א, למרות שאין עדים." הגישה האחרונה נוגדת את הר"מ: יש לכפות על חומרא כזו שהיא קיבלה כי א"א לבן אדם שישנה את מעמדו באופן שרירותי: משא"כ במקרה שהיא נותנת אמתלא לדבריה, ומנמקת שלא רצתה במעמד אשת איש אלא כדי שאנשים שאינן מהוגנין לא יקדשו אותה וע"י קבלת האמתלא מבטלים את הטענה הראשונה, כלומר: אין אנו נאלצנו להאמין לטענה השני' במקום הטענה הראשונה כי אם מאפשרים לה לשנות את מעמדה ההלכתי: לפי זה אמתלא לא הוי ענין של נאמנות אלא דין מוגבל לשויא אנפשי'.

[מענין שהרא"ש המובא בשטמ"ק כתובות עמ' 219 מפרש בסוגיא שם שיש הו"א שכדי לבטל דין נדה במקום שויא אנפשי', אין צורך באמתלא כלל. הבנה כזו אפשרי רק אם שויא אנפשי' אינו כנאמנות בעל דין, אלא כקביעת איסור, ואז אולי יש להעלות על הדעת שכל אדם, במקום שאין עדים, יכול לקבוע את מעמדו אפילו ללא טענה טובה, רק שרוצה].

שאלה זו, היקף דין אמתלא, כבר הטריד את הראשונים, בתשובות חכמי פרובונצי' מובא מכלול של שבע תשובות הדנים באב שאמר שקיבל קידושין בעד בתו קטנה, ולאחר זמן הוציא אמתלא לדבריו הראשונים, הגמ' בכתבוות (כב.) לומדת מפסוק, שלאב יש נאמנות מיוחדת להעיד שבתו מקודשת, מה הדין בנותן אמתלא לדבריו? כמו"כ השב שמעתתא בשמעתתא ו' דן באמתלא ביחס לנאמנות האב על בנו מדין "יכיר".

השב שמעתתא מתיחס לשאלה מדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

הגמ' בסנהדרין (מד:) אומרת שעדים אינם יכולים לתת אמתלא לדבריהם מ"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". המקרה היחיד שבו עדים יכולים לחזור מדבריהם היא שיטת בעה"מ בר"ה (כה.) [ה: דפי אליפס]. הבעה"מ סובר שאין עדות הירח הישן "דבר חשוב" שאנשים מקפידים לזכור בדייקנות כמו שמקפידים לזכור עדותם על הירח החדש. לכן אם אמרו "טעינו" בנוגע לעדות על ירח הישנה, מאמינים להם. הר"ן בתשובותיו סי' מ"ז ג"כ סובר דעדים יכולים לחזור מדבריהם בדבר שאנשים אינם בקיאים. אבל גם במקרה של הבעה"מ וגם במקרה של הר"ן לא מדובר באמתלא. מדובר במקרה שעדים אומרים "טעינו" והם נאמנים רק בדברים שבהם אנשים רגילים לטעות. לגבי אמתלא, לכאורה דברי הגמ' בסנהדרין במקומם עומדים, שבעיית "כיון שהגיד" מונע כל אפשרות של חזרה ע"י אמתלא. השאלה היא לגבי בעי' כיון שהגיד בנאמנות האב על בתו, או על בנו מדין יכיר.

לכאורה יש מקום לדבר על כיון שהגיד במקרים אלו רק אם מניחים שאחרי שהתורה האמינה להם, הרי הם כבי תרי שיש להם סטאטוס של ב' עדים. אלמלא זה הייתי יכול לומר שהתורה מחדשת נאמנות בשביל האב בתורת טענה, ולא בתורת עדות ואין כאן ענין לכיוון שהגיד, כי כלל זה מוגבל לעדות. וכך כתב רבינו יעקב מן ההר בתשובה ט"ו מתשובות חכמי פרובונץ: "ואחרי שהתורה האמינתו הרי הוא כשני עדים כשרים, ואחר שהוא בא לב"ד והעיד... אין הוא יכול להיות חוזר ומגיד...".

אבל אפילו נאמר שהתורה האמינה לאב כבי תרי מ"מ אפשר שאין בעיה של כיוון שהגיד. בריטב"א כתובות (יח:) ד"ה אמר ליה רבא, מובאים שני מקורות לדין כיוון שהגיד. הראשון מפסוק "אם לא יגיד ונשא עונו", לעדים יש רק הזדמנות אחת להעיד עדותן, וצריכים להגיד הכל בהזדמנות הזאת. הריטב"א משווה לדין שמופיע בהל' יבום, שמי שאינו מיבם אשת אחיו בהזדמנות הראשונה שוב אינו יכול לייבם אותה. כשם שיש הזדמנות אחת למצוות יבום כך הזדמנות אחת להגדת עדות. לכאורה דין זה שייך לכל מי שנקרא "עד". זה דין בהלכות עדות שצריכים להגיד הכל בהופעה הראשונה. בסוף דבריו נותן הריטב"א מקור אחר מדברים י"ט: ט"ו "על פי שנים עדים יקום דבר" שמתקיים הדין ע"י ב"ד, על סמך מה ששמעו מן העדים — לאלתר. ברגע שהעדים גמרו להעיד, לאלתר ב"ד מקיים את הדין. א"כ חוסר יכולת להעיד עוד פעם הוי משום שב"ד כבר "פסקו" והדין מתקיים לאלתר. הניחא לגבי עדיות שצריכות להיות בפני ב"ד, בהם ב"ד שומעים דבריהם ומקיימים הדין לאלתר. משא"כ בעדיות שאינן צריכות לב"ד — נאמנות האב על בתו או על בנו — בהם לא שייך כיון שהגיד.

לסיכום קצר: אם כיון שהגיד חל על נאמנות אחרות בתורה: תלויי קודם כל בהבנת עצם הדין. האם התורה קבעה הגדרה מיוחדת של עדות — שבאיסורים ע"א נחשב כבי תרי, ולגבי דין יכיר, וקידושי בתו, האב נאמן כבי תרי. או שהתורה חידשה נאמנות מחוץ לגדר עדות. ואף לפי צד הראשון שנחשבים כעדים, עלינו לחקור בדין "כיון שהגיד", אם כיון שהגיד הוי דין שיש הזדמנות אחת להגיד את העדות או יש ליישמו בהרבה מקרים אחרים, משא"כ אם זה דין שב"ד מיד אחרי שמיעת וקבלת העדות חותכים את הדין, או דין כיון שהגיד מוגבל רק לעדות בפני ב"ד.

הרמב"ן במלחמות ה' בקידושין (סד:) [כז: דפי אילפס] אומר שיש בעי' של "כיון שהגיד" כל אימת שמישהו נאמן מן התורה לגבי דבר מסויים "שלא מצינו בתלמוד נאמן ויכול לחזור בו, אלא כל שנאמן, כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד". זוהי ההרחבה הכי גדולה של הדין "כיון שהגיד", ויש לבדוק לאור השאלות שהזכרנו לעיל.

עוד יש לדון, באותם אנשים שנאמנים חוץ לב"ד, מה קורה כשמעידים בפני ב"ד. רע"ק בתשובותיו (סימן פ"ה בפסקים) עפ"י דברי ההפלאה (לסוגייתנו כתובות כב.) מבין שבנאמנות האב מדין יכיר מחוץ לב"ד, אין בעי' של כיון שהגיד. משא"כ כשבא לב"ד "הוי כמעיד בב"ד דאינו חוזר ומגיד אף באמתלא". אפשר להסביר דבריו בשני כיוונים:

א) או שדין כיון שהגיד שייך רק למי שמוגדר כעדים, והגדת האב מחוץ לב"ד אינה כעדות אלא נאמנות. ולכן אין מקום לכיון שהגיד, משא"כ כשנכנס לב"ד הופך להיות כעדים עם דיני כיון שהגיד. (ב) או כיון שהגיד שייך לכל מי שנאמן אפילו מי שאינו מוגדר כעדים (כפי ששמע מדברי המלחמות שהוזכרו לעיל). אלא שיש להבחין בין הגדה מחוץ לב"ד, שם חל רק צד הראשון של כיון שהגיד — הדין שאני נותן לו רק הזדמנות אחת, ודין זה אפשר לעקוף ע"י אמתלא כי אינו דורש הזדמנות שנייה להעיד אלא מפרש את הגדתו הראשונה בלבד בפני ב"ד. לעומת זאת שייך הדין השני של כיון שהגיד, שב"ד מיד מקבלים את העדות ומעתה אין לאמתלא מקום בכלל. להלן נתייחס לחילוק זה. בהקשר לזה, החילוק בין בפני ב"ד לחוץ לב"ד ע"י ג"כ דיון ארוך של הנתיבות בספרו "חוות דעת" ליו"ד סי' קכ"ה וגם המהרי"ק סי' הדין בהודאת בע"ד בפני ב"ד בניגוד לחוץ לב"ד.

נניח שעלינו להתחשב בבעיית כיון שהגיד, והשאלה היא אם אמתלא מועילה, מה פועלת האמתלא? אפשר שע"י אמתלא מבטלים את ההגדה הראשונה. מטרת העד — לבטל ההגדה הראשונה, והסמכות לביטול היא

נתינת אמתלא. שתי ההגדות מנטרלות זו את זו. אך אפשר להבין קצת אחרת, שאמתלא יוצרת נאמנות להגדה שניה ואז ממילא יש שתי הגדות לפנינו. ההלכה קובעת שיש לקבל את ההגדה השנייה במקום הראשונה היות ויש אמתלא להגדה הראשונה. לפי הגישה הראשונה אין כאן עדות נוספת כ"א ביטול ההגדה הראשונה. האמתלא חותרת מתחת להגדה הראשונה, ומבטלת אותה. משא"כ לפי גישה השניה באה האמתלא להגדה הראשונה להנחות את הב"ד לבחור בהגדה השנייה, היא מענקת נאמנות להגדה השנייה. (יש שתי הגדות אלא שיש אמתלא שמוחה ב"ד לבחור בהגדה השנייה.) ההבדל בין שתי התפיסות ברור. לראשונה ב"ד מבטלים הגדה הראשונה וכאילו לא היו דברים מעולם. לפי השנייה ההגדה השנייה שרירה וקיימת. לפי הגישה הראשונה הטענות מנטרלות זו את זו, וכאילו לא טענת כלום. משא"כ לגישה השנייה טענתך השנייה מתקבלת במקום טענתך הראשונה.

ביטויי לנ"מ זו מופיע בתוס' יבמות דף (ק"ח.). במשנה יש דיון באשה שאמרה "מת בעלי" וצרתה אומרת "לא מת בעל". זו שאמרה מת בעל נוטלת כתובתה ונישאת שוב, ואילו האומרת "לא מת" לא נוטלת כתובה ואינה נישאת. הגמ' אומרת שהחידוש של המשנה הוי בזה, שמי שאמרה לא מת לא נישאת, ולא חוששים שאמרה מה שאמרה מסיבות צדדיות. תוס' שם ד"ה סד"א, קובע שאף אם נתנה אמתלא למה שאמרה "לא מת" עדיין לא תנשא, "ולא דמיא לאשה שאמרה א"א אני וחזרה ואמרה פנויה אני דנאמנת כשנתנה אמתלא לדבריה", אמנם, תוס' לא פירשו את יסוד החילוק. הרבה הבינו את דעת התוס', שאפילו אם ע"י אמתלא אני מבטל את הגדה הראשונה של "לא מת", עדיין היא בחזקת אשת איש: אילו סברו שאמתלא מעניקה נאמנות להגדה השנייה, אז בפעם השנייה כשהיא אומרת "מת בעלי" ונותנת אמתלא לדבריה הראשונים, היתה פוסקת מלהיות א"א, כמו אשה רגילה האומרת "מת בעלי" ונאמנת להנשא שוב, מכאן מתבקשת המסקנה שאמתלא רק מחזקת את ההגדה השנייה כדי לבטל הטענה הראשונה — להעמיד המצב על חזקתו הראשונה, אבל הטענה השנייה לא נאמנת.

ניתן אולי להציע שאמתלאות שונות יפיקו תוצאות שונות, אמתלא חזקה ומפורסמת יכולה לבסס נאמנות לטענה השנייה. משא"כ אמתלא חלשה יחסית תיבטל הגדה הראשונה בלי לחזק את השנייה במקומה. ושיטת תוס' הנ"ל משמשת, לפי"ז דוגמה לסוג השני. חילוקים מעין אלו בין אמתלאות שונות מופיעים בראשונים ובאחרונים, המאירי בכתובות (כב.) סובר "שהכל לפי חוזק האמתלא", ע"י זה הוא פותח לנו האפשרות שיש רבדים שונים של אמתלאות, ויחכן שאמתלא טובה תועילה במקרה מסוימת שבו אמתלא רגילה לא מועילה.

החתם סופר (בתשובותיו אבן העזר סימן ע"ו וביתר ביאור ביו"ד סימן ט') דן הרבה בחילוקים בין "אמתלא מספקת" לבין "אמתלא גרועה" לבין אמתלא דאינה שכיחה. גם הקצות בסימן פ' ס"ק א' משתמש בביוטיי "אמתלא שנוהגין בה רוב העולם". סביר להניח שיש חילוק בין רמת הסבירות של האמתלא. אולי אמתלא מספקת ושכיחה תעניק נאמנות להגדה השני' כדי שתקובל; אמתלא פחות סבירה רק בא לבטל ולנטרל ההגדה הראשונה ולהחזיר המצב למה שהיה לפני ההגדה הראשונה. [עיי"ש היטב בדברי החתם סופר לגבי החילוקים בין אמתלאות שונות].

אם נדון לפי האפשרות שאמתלא תועיל גם לפתור בבעיה של כיון שהגיד, אזי קשה לדאות באמתלא הענקת לומר נאמנות להגדה השניה. הבעי' של כיון שהגיד הוא, שב"ד לא מכירים רק עדות אחת. אם אמתלא רק מבטל את ההגדה הראשונה אז מסתבר שאין ענין של כיון שהגיד: אין הגדה חדשה, אלא ביטול מה שקרה בעבר. משא"כ אם ע"י אמתלא אני מעיד מחדש, אלא שב"ד מקבלים את השני' משום האמתלא, עולה בעיית כיון שהגיד: א"א לבן אדם להעיד פעמיים! המוצא היחידי הוא לומר שיש להגדה השניה 'נאמנות והיא מתקבלת בתור הגדת עדות מכיון שהאמתלא בא לפרש את ההגדה הראשונה, ומגלה למפרע מה היה כוונת ההגדה הראשונה. הפירוש והגילוי משאיר הגדה אחת — הראשונה. אפשרות זו לכאורה תלויה במח' בין החתם סופר [בשתי התשובות שציטטתי לעיל, ובמיוחד ביו"ד סי' ח'] לבין הכרתי [יו"ד קפ"ה: ב'], אם אמתלא מועילה למפרע, לאחר שכבר עברה עבירה, למשל, האשה שאמרה א"א אני, ואחר שנישאת לאחר, נותנת אמתלא, האם מותרת לבעלה החדש? אם אמתלא מפרשת ההגדה הראשונה למפרע אז גם אחרי שעברה עבירה, אמתלא צריכה להועיל, שמבררת למפרע, שמעולם לא רצתה להעיד שהיא א"א ואין שום רע שנשאה לאחר. משא"כ אם אמתלא רק מחזקת ההגדה השני', או כפי שהצעתי לעיל, רק מנטרל ומבטל ההגדה הראשונה, יש כבר מקום לדון.

בנושא שלנו א"כ, אם שאמתלא מבררת למפרע כוונת המעיד, אין חשש לכיון שהגיד, כי אין שתי הגדות: יש רק גילויי למפרע על כוונת ההגדה הראשונה, שוב אין צורך לחשוש לבעית כיון שהגיד, משא"כ אם היא מענקת נאמנות להגדה השני', אז באופן עקרוני יש שתי הגדות לפני ב"ד ואנו נתקלים בדיוק בבעי' של כיון שהגיד. ולפי מהלך זה שומה עלינו לשוב להתמודד עם הגמ' בסנהדרין (מד:) האומרת בפירוש שעדים אינם יכולים לחזור מפני בעית כיון שהגיד.

מדברינו לעיל יוצא שיש שני גדרים של כיון שהגיד — אחד שיש לעדים רק הזדמנות אחת להעיד, והשני שמיד אחרי עדותם כאילו הדין כבר נפסק לאלתר. באמתלא, אף אם מועילה למפרע פותר רק בעי' כיון שהגיד מהסוג הראשון. הדין של כיון שהגיד מן הסוג השני אומר, שמיד אחרי הגדתם א"א לזוז, הדין כאילו כבר נכתב ונחתם חרות על שיש במקרה כזה, בו חלה ההגדרה השני' של כיון שהגיד א"א לתת שום אמתלא. משא"כ בנאמנות שונות למיניהם — אם על בתו, על בנו וכו' — נוגע רק הסוג הראשון של כיון שהגיד, כלומר, שיש לעדים הזדמנות אחת להעיד, יכול האב לבוא ולפרש כוונתו ע"י אמתלא.

בכך אפשר להבין דברי השב שמעתתא באמצע פרק שמיני, המתייחס לחילוק בין עדות ממש, לע"א שנאמן באיסורין. שאמתלא מועילה לע"א ולא לעדות ממש: "...דע"כ לא אמרינן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד אלא בהגדת שני עדים ובהו כתיב אם לא יגיד ונשא עוונו דבעי הגדה בפני ב"ד, ושוב אינו חוזר ומגיד, אבל העדאת ע"א באיסורין דלא בעי ב"ד, מש"ה אפילו אמר בפני ב"ד יכול לחזור אם נותן אמתלא לדבריו". רק בשני עדים, הבאים להעיד בפני ב"ד, יש להפעיל את הסוג השני של כיון שהגיד, שמיד אחרי עדותם נתקיים הדין לאלתר. ורק בשני עדים א"א לחזור ע"י אמתלא. משא"כ בע"א (ושאר נאמניות) אע"פ דלא צריכים הגדה בפני ב"ד מ"מ יש הין של כיון שהגיד אבל שם חל גדר אחר לגמרי — שיש להם הזדמנות אחת להעיד — וע"י האמתלא אני. מרשה לעד או לאב לפרש למפרע מה היתה כוונתו.

ראוי גם לחזור ולדון בדברי רע"ק בשו"ת שמחלק בענין נאמנות האב מדין יכיר, בין אם מעיד בפני ב"ד או מחוץ לב"ד. השב שמעתתא חילק בין אנשים שצריכים ב"ד (עדים רגילים), לבין אותם שאינם צריכים ב"ד (האב על בתו, או מדין יכיר) רע"ק, לעומת זאת, חילק בין עדים שהעידו בפועל בב"ד אע"פ שאינם חייבים להופיע בב"ד, לאלה שלא העידו בב"ד.

לסיכום כללי, רוב המקורות שהבאנו, סברו, שאם יש בעי' של כיון שהגיד, אמתלא אינה פותרת את הבעי'. כל הדין הוא אם בכלל אפשר ליישם דין כיון שהגיד, ואם אפשר ליישם, איזה סוג כיון שהגיד זה יכול להיות תלוי בסוג העדות או (לפי רע"ק) במקום העדות בפועל. אבל מרוב האחרונים משתמע שברגע שהדין נקבע סופית, א"א לשנותו ע"י אמתלא. העלינו שאם ננקוט הבנות מסוימות בדין אמתלא, וגם בדין כיון שהגיד, אפשר להחיל הדין של כיון שהגיד ועם זאת להכיר בפעולת אמתלא.

הבעל העיטור בהלכות קידושין (דף עט ע' ג' במהודרת רמ"י) חולק על חכמי פרובונץ שהזכרתי לעיל, וסובר דאמתלא מועילה גם לגבי אב החוזר בו ואומר שבאמת לא קיבל קידושין בעד בתו. קשה לדעת אם לדעתו כל בעית כיון שהגיד אינה נוגעת לנאמנות האב על בתו, או ששייכת, ורק נפתרת ע"י אמתלא, וכפי ההסבר שהצעתי לעיל.

שאלה מקבילה הוי אמתלא בע"א באיסורים בכלל. הרבה מקשים על הגמ' בכתובות (כב), שמביאה דין אמתלא גם אצל א"א שאמרה "נדה אני". נאמנות האשה להגיד מתי היא נדה הלוא היא מדין ע"א נאמן באיסורים, הגמ' דורשת את זה מפסוק "וספרה לה". לכאורה אמתלא לא תועיל בע"א באיסורים מאותה הסיבה שלחכמי פרובונץ לא מועילה לגבי נאמנות האב — כי כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

מרובים הם התירוצים לשאלה זו. יש שהבינו שיש בדבר מחלוקת בגמ' דהלוא גם בבבלי וגם בירושלמי מובא הסיפור של שמואל שלא האמין לאמתלא של אשתו ופירש ממנה. כי הוא סבר באמת, דאמתלא לא מועילה לגבי ע"א! השב שמעתתא ביאר שלחכמי פרובונץ מדובר בגמ' כתובות שיש לה חזקת היתר. ברם, במקום דאיתחזיק היתירא יש מחלוקת ראשונים אם ע"א נאמן באיסורין. חכמי פרובונץ סברו דלא אמרינן, ונאמנות האשה בנוי' על שויא אנפשי', ונאמנות זו ניתנת לבטול ע"י אמתלא. הנצי"ב בפירושו העמק שאילה על השאלות (שאלות על ספר ויקרא) חידש שהלימוד של ע"א נאמן באיסורין מהפסוק "וספרה לה" הוי רק שהיא נאמנת להגיד מתי היא טהורה — שהיא סופרת שבעה ימי נקיים ואומרת לבעלה מתי היא טהורה, ונאמנת מדין ע"א באיסורין. משא"כ להגיד לבעלה מתי היא טמאה דנאמנת רק מדין שויא אנפשי' חתיכא דאיסורא. החוות דעת בסימן קפ"ה ביו"ד (הובא לעיל) אומר דדין ע"א נאמן באיסורין הוי רק כשמגיד בפני ב"ד. כל הגדה שהיא מחוץ לב"ד אין להמעמד של ע"א נאמן באיסורין. ובגמ' כתובות מדובר שהיתה מחוץ לב"ד.

הצד השווה בין כל האחרונים, שנסו להבין נאמנות שלה באומרת "נדה אני" לאו מטעם ע"א נאמן באיסורין כי אז אין מקום לאמתלא. לדעתם מדובר רק בשויא אנפשי'. פשטות הדברים שאמתלא לא מועילה במקרה של ע"א נאמן באיסורין, כמו שלא מועילה בנאמנות האב על בתו או בנו, משום בעית כיון שהגיד (אם מבינים שזה שייך לתחומים אלו).

אלא שגם בע"א ואולי גם בנאמניות הנזכרות לעיל יש להבין קצת

אחרת. השב שמעתתא בדיונים שלו ראה בבעית כיון שהגיד כמכשול היחיד לאפשרות של אמתלא. באופן עקרוני אמתלא עשויה להועיל בתחום זה אלא שיש בעיה צדדית שאין נותנים לאב או לע"א להגיד את האמתלא כי ב"ד כבר הסיר אזנו משמוע העדות — דהיינו כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. יש לחקור בעצם היקף התחומים שבהם אמתלא יכולה להיות גורם. לעיל נסיתי להגביל אמתלא רק לשווא אנפשי, תוך הנחה ששווא אנפשי לא הוי נאמנות ב"ד באיסורין, אלא כח הבעל דין לקבוע את מעמדו ההלכתי. לפיכך תפקיד אמתלא אינו להעניק נאמנות לטענה השני, אלא לתת עילה למה שרוצה לשנות את מעמדו עכשיו.

אבל אף אם נסביר שווא אנפשי כנאמנות בעל הדין, וע"כ אמתלא הוי גורם שנאמין לטענתו השני כנגד טענתו הראשונה, מ"מ יש להגבילו. הגמ' להלן בכתובות (עב.) אומרת "הוחזקה נדה בשכונותיה בעלה לוקה עליה משום נדה". אשה שלובשת בגדים מיוחדים שרק הנידות לובשות אותם, מוחזקת כנדה ומלקים הבעל אם עובר. רוב הראשונים הבינו שבמקרה כזה אמתלא [שאומרת "הסיבה שהיא לובשת בגדים אלה היא כך וכך אבל באמת לא הייתי נדה"] לא מועילה כי אחרת איך מלקים הבעל — איך נתאר התראת וודאי כי לעולם נחשוש שמא תחזור ע"י אמתלא; ש"מ שאמתלא לא מועילה. הרבה הבינו שפשוט אין לה אמתלא טובה במקרה כזה. הרשב"א בתורת הבית בבית שביעי [שער השני — דיני הפרישה — בסוף השער (עמ' 15 מהודרת אהרן וואלדען)] כותב... אבל לעשות מעשה כולי האי ללבוש בגדי נדה אינה לובשת...". ע"י אמתלא אשה טוענת שעשתה משהו או אמרה משהו בשביל מטרה מסוימת — אמרתי "מקודשת אני" כדי שאנשים שאינם מהוגנים לא יקדשו אותי — מאמינים לה, שרק אמרה "נדה אני" מפני שהיתה חולה ולא רצתה, או שהתביישה. אבל לא מאמינים לה שהיתה לובשת בגדי נדה, שהם בגדים מכוערים, רק כדי למנוע תמיש. באופן עקרוני חתכן אמתלא שייכת, אלא שאמתלא שלה במקרה זה אינה טובה. לעומת זאת המאירי בדף כב (ע' 111) הבין אחרת: "שהרי משהוחזקה הויה לה כוודאי נדה ללקות עלי". כעין זה ג"כ לשון רש"י במהודרא קמא שמובאת בשטמ"ק לדף עב (עמ' 123 בדפי השיטה) שלשונו דומה. אין שווא אנפשי קובע את מעמדה המציאותי האוביקטיבי של האשה. לכל היותר נקבל את טענתה שהיא א"א, ונתייחס אליה כא"א, אבל בלי לקבוע את מעמדה האוביקטיבי ההלכתי שלה. בעולם הפרטי שלה היא נחשבת א"א, אבל מעמדה האוביקטיבי נשאר בחזקת פנוי. שווא אנפשי רק קובע מעמד הפרטי המבודדת אך אינו מקנה לה חזקת א"א. א"כ אפשרות חזרה ע"י אמתלא מוגבלת אולי רק למקרים כאלה. משא"כ כשדבר כבר מוחזק כחפץ

אסור — כגון שלבשה בגדי נדה ויצרה בכך חזקה אוביקטיבית — שוב אין אמתלא יכולה לפעול. ובמקביל בע"א נאמן באיסורין היות וע"י העד אחד נקבע מעמדו של החפץ כאופן אוביקטיבי אין מקום לחזרה עי אמתלא. ויש גם לפתח בכיונים מקבילי לגבי נאמנות האב על בתו, או על בנו משום יכיר.

לסיכום עד כה, בגמ', מושג האמתלא מובא רק לגבי שויה אנפשי' — בדקנו אם אפשר ליישם אותה למקרים אחרים והם: נאמנות האב ע"י קידושי בתו, נאמנות האב על בנו משום יכיר, וע"א נאמן באיסורין, בעי' אחת שעולה היא כיון שהגיד וצריכים לבדוק אם בכלל שייך דין כיון שהגיד לתחומים אלו, ואם כן איזה גדר של כיון שהגיד (עפ"י הריטב"א בכתובות (יח:)) אם זה כן שייך אז אולי אמתלא פותרת הבעי' ואולי לא. וזה לכאורה תלוי בדרך שאמתלא מועילה. א) מנטרל הטענה הראשונה ע"י טענה שני' ב) מפרשת למפרע כוונת טענה הראשונה. ואולי יש שני רבדים של אמתלא: אמתלא חזקה וסבירה, שמועלת גם למפרע, וזו שאינה כ"כ סבירה שרק מנטרלת טענה הראשונה.

יש גם לדון באפשרות של אמתלא לגבי דיני ממונות. בגמ' ב"ב (ל:), מובא הדין שאם ראובן מייעץ לשמעון לקנות קרקע "מלוי" שוב אינו יכול לתבוע הקרקע בדין משמעון. פשטות הגמ' שיש כאן הודאת בעל דין שהקרקע אינו שלו — זאת אומרת ראובן מודה שהשדה שייכת ללוי ע"י זה שמיעץ לשמעון לקנות ממנו. אבל אם ראובן נותן סיבה טובה למה יעץ כך ללוי כגון ש"השני יותר נוח לי לתבוע בדין מהראשון, אז אין הודאת בע"ד, ויכול לחזור ולתבוא את שמעון לדין. הגמ' משהו למחלוקת של אדמון וחכמים — מקרה שמקורו בכתובות (קט). — שמי שחתום כעד על מכירת קרקע בין שני אנשים, אינו יכול לערער על השדה. אדמון אמנם חולק וטובר שאם נתן סיבה מדוע חתם בשטר (כגון "השני נוח לי מהראשון"), נאמן. אז אם מניחים שעצם הדין (במי שחתום בשטר או שיעץ על המכירה) מיוסד על הודאת בע"ד (כפי שרוב, אמנם לא כל הראשונים הבינו) ומבינים שהעילה שנותן "השני נוח לי" מקבילה לאמתלא — יש לנו מקור לדין אמתלא בממון. אלא שאף אחד מהראשונים על אתר לא השתמש בביטויי אמתלא בביאור הסוגיא, ואם כן אין מקור מפורש לאמתלא בממון. ויש לבאר את פשר הדבר.

הנה הגמ' בב"ב (קמט) דנה לגבי הודאת שכיב מרע. המרדכי על אתר בסימן תר"כ כותב ש"בריא" שהודה שלא בפני בע"ד, יכול לומר אח"כ שאינו חייב ורק הודה "שלא להשביע עצמו... או שיאמר שום אמתלא".

מקור דברי המרדכי הוא בסנהדרין (כט:) שבמקרה שהבעל דין לא יחד עדים ע"י אמירת "אתם עדי", והודה אח"כ יכול לפטור עצמו ע"י טענת "משטה הייתי בך" [לא הייתי רציני] או "שלא להשביע את בני עשיתי" [שבנים שלי לא יראו כעשירים]. המרדכי אומר שגם "אמתלאות אחרות" מועילות. על סמך המרדכי קבע הקצות בסימן פ' ס"ק א' שאמתלאות מועילות בממון כדי לחזור מהודאת בעל דין. (אמנם גם הקצות מגביל רק ל"אמתלא שנוהגין בה רוב העולם" כמו "משטה הייתי בך"). אלא שפה יש מקום לחלוק. מפשטות הסוגיא בסנהדרין משתמע שלא בונים על אמתלא. הגמ' בסנהדרין קובע את התנאים הנחוצים כדי להגדיר הודאת בע"ד כהודאה הלכתית. בלי ייחוד עדים בכלל לא הוי הודאה: לא שיש הודאה ורק יש זכות חזרה ע"י אמתלא של משטה. הגמ' בב"ב (מ.) קובעת בצורה חד משמעית "הודאה בפני שנים" במקביל ל"מודעא בפני שנים" ו"קנין בפני שנים", בכל המקרים הגמ' קובעת את התנאים המגדירים מעשה מצד הלכתי. והא ראי', שיש מח' בין הרמב"ן לבעה"מ שם בסנהדרין האם "טוענין" משטה. לו היה דין משטה מיוסד על אמתלא א"א בכלל להעלות אפילו כהו"א שאם לא טען, טענינן ליה. אלא שהמרדכי משתמש בביטויי "אמתלא" וגם לכאורה מרחיב לטענות אחרות שאינן מופיעות בגמ' בסנהדרין. (הש"ך בסימן פ' באמת הבין שהמרדכי רק התכוון לטענות "משטה" ו"כדי שלא להשביע את בניו" — הטענות שמופיעות בגמ' בטנהדרין).

לא עוד אלא שההגהות מרדכי בפ"ג במס' קידושין מביא מקרה שאשה רוצה לזכות בכתובתה ע"י אמתלא וסובר שאמתלא מועילה, לכאורה גם זה מצב של אמתלא בממון.
בשב שמעתתא (שמעתתא ו' פרק יא) יש דיון לגבי שום אמתלא לתחומים של ממון.

אם באים לדון אם אמתלא תועיל בממון או לא, יש להניח באופן כללי שתי סיבות אפשריות למה אמתלא לא תועיל בכלל, ובממון בפרט, נשאלת השאלה: מנין נאמנותה של הטענה השנייה? ואולי אם הטענה השנייה נאמנת מצד עצמה, עדיין יש להסתפק בכת האמתלא לפעול, במקביל למה שראינו שאמתלא לא מועילה בהחזקה נדה בשכונותיה, כי אין לאמתלא כח לשנות מצב במקום שכבר הוחזקה האשה.

נחזור לצד הכללי הראשון המטיל ספק בנאמנות הטענה השנייה, במיוחד ככל עוד שמדובר בתחום של ממון:

(א) הרבה חששו לשקר; לדוגמה במקרה של המרדכי אמתלא במקום הודאת בעל דין: מי שהודה ונתחייב כסף ורוצה להיפטר באמתלא יש לחשוש שמשקר בשביל חימוד ממון ואינו נאמן באמתלא.

(ב) ה"חלקת מחוקק" באבן העזר סימן קטו סעיף קטן כ"ב מסיק ששום אמתלא לא תועיל בממון כי להוציא ממון דרושה ראי' גבוהה יותר מאמתלא. כמובן, נימוק זה מוגבל למקרים בהם האמתלא באה להוציא. לכאור' בא' שהודה שחייב כסף ועוד לא שילם, כשנותן האמתלא ונפטר אין זה מצב שלא להוציא.

(ג) אף אם נתחשב בגורם הנ"ל יתכן שבמסגרת טוען ונטען, כשיש שני אנשים בתמונה, מצריכה רמה גבוהה יותר של נאמנות. בא הנתבע וטוען שבעת ההודאה דעתו היתה אחרת. לו היה הבעל דבר היחיד היה נאמן, אך הואיל ואינו היחיד, שוב אינו נאמן לפרש כוונת ליבו בזמן ההודאה. ניקח לדוגמא דברי התוספות בב"ק (ק:). הגמ' שם אומרת שיבמה שנפלה לפני מוכה שחין יוצאת בלי חליצה כי יכולה לטעון "אדעתא דהכי לא קדשתי את עצמי". היא יכולה לקבוע את דעתה בשעת הקידושין. מקשה התוס' שם (ד"ה דאדעתא), דא"כ כל מקח וממכר יתבטלו — שהלוקח, אם אינו מרוצה בחפץ שקנה, יטעון "אדעתא דהכי לא קניתי" ויבטל למפרע המכירה? מתרצים תוס' "וי"ל דהתם לאו בלוקח לחודיה תליא מילתא אלא כמו"כ בדעת מוכר... אבל הכא בקידושין בדידה קיימא...". דרך אחת להבין דברי תוס' הוא שבקידושין, שהכל תלוי בדעתה היא נאמנת להגדיר את כוונתה בזמן הקידושין, משא"כ בדיני ממונות, במקח וממכר, שתלוי בדעת שניהם לאו כל כמיניה ללוקח להודיענו דעתו בשעת המכירה. נחוצה ראי' יותר חזקה לכוונתו, מדברים בעלמא. במקביל אצלינו, אם זה תחום של ממון שיש שני אנשים בתמונה, אמתלא לא תועיל, כי דורשים ראי' יותר חזקה מסתם אמתלא.

(ד) הנודע ביהודה בשו"ת אבן העזר (קמא) סי' ח' מעלה בעי' נוספת באמתלא בממון. בא"א שנותנת אמתלא מאמינים לה לטעון שעשתה כן רק מפני אנשים שאינם מהוגנים שלא יקדשו אותה, וידעה שתוכל לתת אמתלא בכל עת שתרצה. לעת עתה, יכולה לומר דברים שאינם רציניים מתוך ידיעה שאפשר לבטלה לעת הצורך ע"י אמתלא. משא"כ בממון, טוען הנוב"י, היות וכל טענה נוגעת לזולת, אז מראש יש מודעות לכך שיש משקל כבד לדיבורו של אדם ולכן אין מאמינים לו ע"י אמתלא לומר שלא היו דברים כנים. מקרה מקבילה נביא מדברי בעל התרומות בסימן מ"ב, חלק א', סעיף ב'.

כבר עסקנו לעיל בטענת "משטה הייתי בך" ולפטור מהודאת בעל דין. התרומות סובר שאם בשעת התביעה יש כסף של הנתבע ביד התובע [נגיד שתפס הכסף ואז"כ תבע] ואז הודה הנתבע, שוב אינו יכול לטעון "משטה הייתי בך" "שחזקת דבר שהוא תחת ידו משויא לי" להודאתו הודאה גמורה", במקרה כזה וודאי הכיר הנתבע שהמצב רציני למדי הכסף כבר בידי התובע, וזהו הזמן לטעון טענות האמיתיות ולקבל בחזרה את הכסף. לפיכך אין לקבל טענתו ע"י אמתלא. במקביל לכך, טוען הנוב"י, אדם חייב להתייחס ברצינות לכל דין ודברים שיש לו תוצאה לזולת, ותוצאת ממון בפרט. עיין בחשובת רע"ק (סימן ק"י בפסקים שהוא מעלה אותה סברה).

עד כה העליתי ארבע אפשריות מדוע לא תתכן אמתלא בממון מפאת בעיות בנאמנות של האמתלא, או מצד עצמה, יש חשש שקר שנוגע בדבר, או שאין טענת "לא הייתי רציני", או שאין הראי' מספיקה, כי במקרה של הודאת ממון דרושה רמה יותר גבוהה של ראי', או שהיות ומ"מ יש זולת בתמונה (בין להוציא או לא), דורשים ראי' יותר גבוהה, במקביל לתוס' ב"ק (ק:). ברם, אפילו אין כל פגם בטענה השני' מ"מ יש בעיות נוספות ביישום אמתלא בתחום של ממון. קודם כל יש בעי' של הודאת בע"ד כמאה עדים, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אם מניחים שזה שייך להודאת בעל דין. ומלבד זאת יש בעי' נוספת ממה שהסקנו לעיל, דלכאורה יש מקום לאמתלא רק כשאין אנו קובעים סטאטוס אוביקטיבי של הדבר משא"כ כשדבר כבר הוחזק עפ"י ע"א או עפ"י חזקה וכו'. עיין בדברי הקצות שם סימן פ' ס"ק א' "דלא מהני אלא גבי איסור אבל מה שבין אדם לחבירו לא מהני". באיסורין אפשר לקבל מצב של שויא אנפשי' אבל בממון תמיד עלינו לקבוע את המציאות — כלומר, מה קרה. והמציאות כבר נקבעה בצורה אוביקטיבית ע"י הודאת בעל דין. מעתה שוב אין אמתלא מועילה בדיוק כמו שאמתלא אינה מועילה כשנדה כבר הוחזקה בשכונותי'. אמתלא מוגבלת אך ורק לשויא אנפשי' המתרכז בעולם המבודד שלה ולא בקביעת המצב ההלכתי האוביקטיבי.

הכיוון הדומיננטי באחרונים הוא שאמתלא לא מועילה בממון. קצת יוצאים דופן דברי המרדכי בב"ב וכפי שיוצא הבנת הקצות. גם מדברי ההגהות מרדכי בקידושין משתמע שיש מקום לאמתלא בממון. אך אם מניחים שאמתלא לא מועילה בממון יש צורך לפרש הסוגיא בב"ב (ל:) "השני נוח לי": לכאורה ראי' ברורה שיש מקום לאמתלא בממון. כיצד נפרנס את הדברים?

ראשית כל, לעצם הדין: פעולתו של החותם על השטר או המייעץ על קניית הקרקע אינם זהים דווקא להודאת בעל דין. ברם אפילו אם נניח שיש כאן הודאת בע"ד מ"מ קשה לפרש טענת "השני נוח לי" כאמתלא, משתי סיבות: א) הריטב"א על אתר אומר שטענה זו מועילה אפילו שהראשון הוא חלש והשני הוא גבור, אפ"ה יכול לטעון שיותר נוח לו להתווכח בדין עם השני למרות שזה לא כ"כ סביר. לא זו בלבד שאין כאן "אמתלא שנוהגין בה רוב העולם" כלשון הקצות, ולא "אמתלא המפורסמת" כל' החתם סופר, אלא אפילו אמתלא רגילה לכאורה אין. כולי עלמא מודים שהאמתלא זקוקה לרמה מסוימת של סבירות כמו האמתלא בכתובות שם שסביר להניח שנשים אינן רוצות להתחתן עם אנשים שאינם מהוגנים.

לגבי רמת הסבירות של הטענה ה"שני נוח לי" יש לבדוק בגמ' ב"ב (מג:) ששם שיקול זו מופיע לגבי פסול נוגע בעודת. המקרה קצת מסובך שם. בכל זאת הגמ' אומרת שמי שמעיד להקים הקרקע ביד לוי במקום יהודה וב"ד יודעים שלעד יש טענות על השדה (שמחר יבוא לב"ד ויטעון שהשדה באמת שייך לו כי נגזלה הימנו לפני שנה) פסול לעדות משום נוגע בעדות. זאת אומרת העדפתו של הבע"ד להתווכח דווקא עם שני במקום הראשון הוא שיקול די סביר, עד כדי כך שחוששים דלמא ישקר בעדות כדי להשיג מטרה זו. וגם שם צריכים לבדוק עד כמה שיקול צריך להיות סביר כדי שנפסול מישהו לעדות. וזה יכול להיות לשתי הכיוונים. ניתן להעלות כל מיני חששות ולפסול כל אחד לעדות מתוך דייקנות. או לומר שרק שיקול סביר פוסל עד, רק נגיעה סיברה פוסלת אותו. דבר זה מצריכנו לדון באופי פסול נוגע בעדות אבל זה לא מעניננו כרגע.

יש עוד סיבה לכך שהסוגיא בב"ב אינה חלוי' באמתלא. אמתלא באה כשמישהו אמר דבר חד משמעי ועכשיו חוזר לגמרי עם אמתלא. פעם ראשונה, למשל, אמרה "אשת איש אני", ועל סמך דיבורי' ב"ד חשבו שהיא מקודשת במלוא החומרא. אח"כ באה לב"ד, ואומרת בדיוק להיפך — שהיא לא מקודשת, ונותנת אמתלא למה שאמרה א"א אני בפעם הראשונה. במקרה בב"ב לא אמר כלום: חתם על שטר, יעץ על המיכרה, אלא שב"ד מדייקים מתוך מעשיו, ומסיקים מהם "הודאה" שאין השדה שלו. נתן עילה ופירש לדבריו — כאילו טען שאין לב"ד לפרש את מעשהו כפי שפירשו, ואין להסיק המסקנות שהסיקו. בכתובות באה האשה לסתור דברי' הראשונים על פי האמתלא. בב"ב טוען הבע"ד שמעולם לא אמר דבר המצריך ביטול או סתירה, ואם אמנם בית הדין מסתפק בדבריו, מ"מ שוב א"א לדייק שמעשיו בעבר מהוים הודאה. זה בכלל לא מקרה של אמתלא. לפי"ז נוכל להוציא

ממונות מכלל אמתלא, ולפרש הגמ' בב"ב בצורה אחרת [שאינה מענייננו כעת].

לסיכום, הגמ' בתכובות (כב) מחדשת דין של אמתלא ביחס למי שנאמן משום שויא אנפשי' חתירא דאיסורא. הראשונים והאחרונים מרחיבים אפשרות אמתלא לתחומים אחרים, גם תחומים בעולם האיסורים, וגם תחומים בעולם של ממונות. התמודדנו עם הבעיות העולות מדין של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. השתדלנו להבין עצם הדין, גדרי הדין, וכיצד אפשר ליישמו בתחומים אחרים מלבד הגדת שני עדים בפני ב"ד. אם יש הרחבה כזאת יש לדון אם אולי אמתלא מסוג מסוים יפתור הבעי', ולמרות שהגמ' בסנהדרין (מד:) אומרת שלעדים אין שום אפשרות לחזרה משום כיון שהגיד. אפשרות זו שאמתלא תפתור בעית כיון שהגיד תלוי' גם באופי האמתלא ואיך היא פועלת. מלבד הבעי' של כיון שהגיד, יש עוד סיבות להגביל את דין של האמתלא, ויש תחומים שבהם אין אמתלא חלה, כגון הגמ' בכתובות (עב.) שבהחזקה נדה בשכונותיה, אמתלא לא מועילה. כשעוברים לתחום של ממון עולות שני סוגי בעיות העלולין להפריע ליישום אמתלא. קודם כל בעיות בעצם האמתלא — יש חשש שקר יותר חריף, זה להוציא ממון, דורשים ראי' יותר חזקה מאמתלא בלבד, או שדורשים רציניות ושוב אין מאמינים לטענה שאין הבע"ד רצינים, או שיש קושי בכל היישום לדיני ממונות היות זוהי קביעה אוביקטיבי של המצב והמציאות, ולזה אמתלא לא מועילה.



חידושים בענינים שונים מאת
ראשי הישיבה, רבניה, מחנכיה,
הנהלתה, מוסמכיה, ותלמידיה

הרב יהודה דוד בלייך
ר"מ וראש כולל להוראה

מתא פלונית או פלונית מתא?

ברמ"א, אהע"ז, סי' קכ"ח, סעיף ג', איתא וכותבין מתא פלונית וכו' ולא יכתוב פלונית מתא אלא מתא פלונית וכו'. וע"ש בבית שמואל, ס"ק ז', שכתב לעיין בנוסח הגט של מהרי"ל מש"כ לכתוב מתא פלונית, וכן הרמ"א בעצמו בספרו דרכי משה כתב בשם ס"ג דכותבים פלונית מתא דיתבי וכו', וכדי ליישב דברי הרמ"א שלא יהיו סותרים לדבריו בדרכי משה כתב הבית שמואל דדוקא כשמזכירים שם נהר וכותבים דיתבי, כותבים פלונית מתא דיתבי וכן הוא בנוסח הגט של מהרי"ל ובדרכי משה שבשניהם כתוב דיתבי ובשניהם הוזכרו שמות הנהרות, אבל במקום שאין מזכירים שמות הנהרות ואין כותבים דיתבי דעת הבית שמואל שכותבים מתא פלונית ולפי דעתו רק בגדון זה נתכוון הרמ"א לומר שיש לכתוב מתא פלונית ולא פלונית מתא. לפי זה יוצא לנו שמאחר שאנו מדקדקים לסדר גיטין דוקא בעיר היושבת על נהר, שבכה"ג הנהר הוא סימן לעיר, לעולם כותבים בגיטין פלונית מתא דיתבא על נהר פלוני. אמנם לפי זה בכתובה שאין רגילים להזכיר בה שמות הנהרות כלל יוצא לנו שלדעת הבית שמואל יש לכתוב מתא פלונית בדוקא.

אמנם ראיתי באגרות משה, אהע"ז, חלק ד', סי' ק', אות ג', שכתב שביאור הגר"א, שם ס"ק י"א, חולק על הב"ש, ועוד כתב שם להוכיח מדברי ביאור הגר"א, ס"ק כ', שאף לדעת הרמ"א והב"ש יש לכתוב מתא פלונית לא רק כשמזכירים את הנהר וכותבים דיתבא אלא בכל עיר שיש לה נהר יש לכתוב פלונית מתא אף כשאין מזכירים את שם הנהר, וראיתו היא ממה שהגר"א כתב שם להוכיח שמעיקר הדין אין צורך להזכיר שם הנהר מהא דהוזכר ביבמות דף קט"ו: גט שכתוב בו קלוניא מתא, ושם דף קט"ז., גט שכתוב בו סורא מתא ולא הוזכרו הנהרות והרי לפי האי כללא של הב"ש מאחר שלא הוזכרו הנהרות היו צריכים לכתוב מתא קלוניא ומתא סורא ולא כמו שאיתא שם קלוניא מתא וסורא מתא, ומזה הוכיח האגרות משה דכל שבמציאות יש שם נהר אף כשאין מזכירים אותו כותבים פלונית מתא אף לדעת הב"ש, ובאגרות משה שם הכריע לדינא שלעולם יש לכתוב בכתובה פלונית מתא כשיטת הגר"א, ולדעת האגרות משה כן הוא גם שיטת הב"ש והרמ"א בעיר שיש לה נהר.

והנה מלבד מה שלא כתב שום טעם או סברא לחידושו שאף לדעת הב"ש כל שיש לעיר נהר יש לכתוב פלוניא מתא אף שאין מזכירים שם הנהר, והרי קשה להבין למה ישתנה סגנון הכתובה מחמת דבר שאינו מוזכר בה, הנה המעיין בשו"ת פרי תבואה להג' ר' יהודה לייב מרגליות, סי' כ"ז, שעליו ציין הפתחי תשובה שם ס"ק ט', יראה שנסה לבאר דברי הבית שמואל לפי כללי הלשון, וכמובן שכפי כללי הלשון אין שום חילוק בין אם במציאות יש לעיר נהר או אם אין לה נהר אלא תלוי הדבר בסגנון התיבות כפי שהן נכתבות, ועוד יש להעיר שאף אם נקבל פירושו של האגרות משה בדעת הבית שמואל הרי מוכח בעליל שדעת שאר הפוסקים היא לכתוב מתא פלוניא כל שאינו מזכיר את שם הנהר, שהרי המעיין בספר נחלת שבעה, פרק י"ג ופרק י"ד, יראה שבנוסח כתובה דאירכסא וכתובה דאשכח בה טעותא כתב במתא פלוניא מבלי להזכיר שום חילוק בין אם יש נהר בסביבות העיר או לא, וכמובן שזה מפני שס"ל דכל שאינו מזכיר דיתבא על נהר פלוני יש לכתוב מתא פלוניא כמו שמורים פשטות דברי הבית שמואל.

אמנם יש לעיין בעצם האי דינא שכתב הרמ"א שיש קפידא עכ"פ לכתחילה לכתוב מתא פלוניא וע"ז בא הבית שמואל לחלק בין הנידונים, וקשה דאיזו קפידא יש בדבר שהרי מאחר שאין הענין משתנה בכתיבת מתא פלוניא או פלוניא מתא מה איכפת לן כלל בסדר כתיבת התיבות.

ונראה להקדים שכעין קושיא זו יותר תמוה בהא שפסק המחבר בריש סימן קכ"ו שלמרות זה שכותבים גט בכל כתב ובכל לשון מ"מ אם היה מקצת הגט כתוב בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר פסול, ואף שהרמ"א כתב ויש מכשירין מ"מ דעת המחבר היא לפסול אף בדיעבד, ובזה ודאי קשה שמאחר שהגט נכתב בכל לשון א"כ כל שענינו מובן לקורא ואין מקום לטעות בו איזו נפקותא יש אם נכתב כל הגט בלשון אחד או אם נכתב בב' לשונות, ובזה הקפידא היא כל כך חזקה עד שהגט נפסל אף בדיעבד לדעת המחבר.

והנה הפרישה, סי' ק"ל, ס"ק ל"ו, כתב לפרש שגט שנכתב בב' לשונות פסול משום דהוי כמו שני ספרים ורחמנא אמר ספר אחד ולא שנים, ומקור הדברים הוא בסוגית הש"ס, גיטין, דף כ:, ת"ר הרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת, על מנת שתחזירי לי את הנייר הרי זו מגורשת, בעי רב פפא בין שיטה לשיטה ובין תביה לתיבה מאי, תיקו, ותיפוק ליה דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים, לא צריכא דמעורה. הרי שהגמ' נקט האי דרשה דספר אחד אמר רחמנא ולא שני ספרים רק בנוגע להאי דינא שיש

לכתוב את הגט על נייר אחד דוקא, ע"ש בתוס', דה"מ ספר אחד, ועיין בתוס', סוטה, דף י"ח., דה"מ כתבה על שני דפיין פסולה, שהוסיפו לומר שגט שנכתב על ב' דפיין ותפרן יחד פסול, ועיין בתורה תמימה, דברים כ"ב-א', שהקשה על התוס' מהא דגיטין, דף ס. תורה מגילה מגילה נתנה ופריך הא כתיב לקח את ספר התורה הזאת משמע ספר אחד ומשני ההוא בתא דאדבק, ופירש"י כשנגמרו כל הפרשיות חברן בגידין ותפרן, הרי מפורש שע"י תפירה נקרא ספר אחד, עכ"פ כל מה שיוצא במפורש מדרשת הגמ' הוא לענין הנייר שבעינין על דף אחד דוקא אבל מנא לן לומר דע"י שנכתב בב' לשונות אף כשנכתב על דף אחד נקרא ב' ספרים, ועוד קשה שלדעת הרמב"ם והמחבר גט שנכתב בב' לשונות פסול, וכבר העיר הערוך השלחן, סי' קנ"ד, אות מ"ה, שאף שדין זה של ספר אחד ולא שני ספרים מובא ברמ"א, סי' ק"ל, סעיף ז', מ"מ הרמב"ם, הטור והמחבר לא הזכירו דין ספר אחד ולא שני ספרים בשום מקום, ולכאורה זה משום שס"ל שדרשה זו היא אליבא דריה"ג, בגיטין דף כ"א.; דלא דריש ספר לספירת דברים אבל אנן קיימא לן כרבנן דלספירת דברים הוא דאתי, וא"כ א"א לפרש בדעת הרמב"ם שהפסול של שני לשונות הוא מדין ספר אחד, ועיין מש"כ בזה הערוך השלחן, סי' קנ"ה, אות ח'.

ונלענ"ד לבאר הדברים באופן אחר, והיינו שמקור הדבר שגט שנכתב בב' לשונות פסול הוא בדברי הרמב"ם, פ"ד מהלכות גירושין, הל' ח', על פי גירסתו בדברי התוספתא סוף פרק בתרא דגיטין. ועיין בר"ן, גיטין דף פ"ז.; שכתב וז"ל: ומיהו לא הכשיר אלא בגט כתוב בלשון אחד שכיון שהגט ענין לעצמו וכו' אבל בגט עצמו שהוא ענין אחד כל שהוא מתחלף בעצמו לא הכשיר תנא דמתני' ותנא דתוספתא אשמעינן בהדא דפסול וכו' עכ"ל, הרי שלא הזכיר הר"ן כלל האי דרשה דספר אחד ולא שני ספרים אלא כתב דכל שהוא ענין אחד ומתחלף בעצמו פסול, ונראה דאין זה מדין ספר אחד ולא שני ספרים אלא מדין ספר גופא דכל שהוא ענין אחד צריך להיות בלשון אחד, ובביאור הדבר נראה דמאחר שדינא הוא שבעינין ספר הרי ספר ענין אחד הוא ודרכו להכתב בלשון אחד ולא בשני לשונות, וכן לענין ס"ת אע"ג שס"ת שכתבה יונית כשרה מ"מ אם כתבה מקצתה ביונית ומקצתה בלשון הקודש לכאורה יש מקום לדון אם פסולה היא מאותו הטעם, והיינו לא מטעם ספר אחד ולא ב' ספרים אלא כל שיש עליו דין ספר צריך להיות בלשון אחד, וכל שהוא בב' לשונות לא נכתב כדרך כתיבת ספר. ואין להקשות דאם נאמר שלדעת הרמב"ם ספר הכתוב אצל גט לספירת דברים לבד אחא כש"כ לעיל א"כ מנא לן דבעינן שיהא נכתב כדרך כתיבת ספרים שלזה י"ל שהרמב"ם שם, בפרק ד', הל' ח', כתב שמקצתו בלשון אחת

ומקצתו בלשון אחרת פסול, ז"א פסול מדרבנן ולא כתב שהגט בטל מדאורייתא, וא"כ שפיר מצינן למימר שלדעת הרמב"ם גט שנכתב שלא כדרך כתיבת ספרים פסולו מדרבנן ואסמכוהו אקרא שבא לדרשה אחרת.

ולפ"ז גם בנדון דידן בכתיבת מתא פלונית או פלונית מתא נראה שהקפידא היא מדין ספר שכמו שספר צריך להיות נכתב בלשון אחד, והוא מטעם שזה הדרך בכתיבת ספרים שנכתבים הם בלשון אחד ולא בעירוב לשונות, כ"כ לענין דקדוק ותפארת הלשון מדקדקים בכתיבת ספר אף במה שאין נוהגים לדקדק בדיבור ובשיחה או אפילו בכתיבת שאר דברים, אבל מ"מ אף שגט שנכתב בב' לשונות פסול הוא לדעת הרמב"ם, מ"מ ודאי הוא שאך לשיטתו אין הענינים של דקדוק ותפארת הלשון מעכבים, והיינו שב' לשונות הוא עיכוב גמור בספר עכ"פ מדרבנן מפני שאין הדרך כלל לכתוב ספר בב' לשונות, אבל מה שהוא רק ענין של דקדוק או תפארת הלשון אף שהמחבר או הסופר מהדר לכתוב כל ספר באופן מפואר מ"מ נכשל הוא לפעמים במה שהוא רק ענין של דקדוק או תפארת הלשון או שלפעמים אינו משים לב כראוי בענינים אלו ולכן אין זה מעכב בדיעבד מאחר שאף בכה"ג סו"ס נקרא ספר, ולזה כתב הרמ"א שלפי כללי הלשון של לשון ארמי דקדוק הלשון הוא לכתוב מתא פלונית ולא פלונית מתא, והמ"א הוכיח מדברי הרמ"א בדרכי משה דכל זה רק כשכותבים שם העיר לבד אבל כשכותבים דיתבא אז דקדוק הלשון הוא לכתוב פלונית מתא, וטעם הדבר נראה שדרך הלשון כשכותבים בסתמא לכתוב מתא מקודם ואח"כ שם העיר שהוא כעין פירוש על תיבת מתא שמפרש לאיזה עיר מתכוון הכותב, אבל כשכותבים דיתבא על נהר פלוני הכוונה היא שהעיר יושבת על נהר פלוני ולא שפלוני, ז"א שם העצם של העיר, יושבת על נהר פלוני, ולכן אם היו כותבים מתא פלונית דיתבא על נהר פלוני יש במשמעותו שפלונית יושבת על הנהר ולכן כותבים פלונית מתא דיתבא על נהר שהמובן הוא לא שפלונית שהיא שם המתא יושבת על הנהר אלא שהמתא ששמה פלונית יושבת על הנהר.

ולפ"ז נראה שרק בגט דכתיב ביה ספר יש קפידא לכתוב מתא פלונית ולא פלונית מתא, ואולי אף בשטר קנין דכתיב ביה ספר המקנה יש מקום לדקדק בכגון דא אלא שיותר מסתבר לומר שמה שמקפידים על תפארת הלשון בגט הוא מאותו הטעם שנוהגים לכתוב דוקא בכתב אשורי וכדומה מדיני ספר תורה כמבואר ברמ"א, סי' קכ"ו, סעיף א', ובבית שמואל שם ס"ק ד', וכמו כן יש לומר שכשם שספר תורה שהוא מסיני נכתב בדקדוק גמור וגם זה נכלל במה שנקרא ספר, כ"כ יש לדקדק בנוסח הגט שיהיה נכתב בדקדוק וכפי משפטי הלשון.

אמנם במה שנוגע לשטר ראייה הבא רק לבירור הדברים ושלא ישקרו בדבר ולא כתיב בו ספר אין שום עדיפות שיהיה נכתב בדוקא כפי דקדוק ותפארת הלשון אלא כל שאין להסתפק בכוונת הדברים השטר כשר אף לכתחילה. ולכן נראה שאף דברי ביאור הגר"א שס"ל שלעולם כותבים פלונית מתא נאמרו רק לענין כתיבת גיטין, היינו שלדעתו זהו על פי דקדוק לשון ארמי לכתוב מתא בסוף אף כשאין מזכירים שם הנהר, ולכן בגט יש קפידא לכתוב כפי תפארת הלשון, אמנם בכתובה וכדומה, אף שתפארת הלשון כן היא, אין שום קפידא לכתוב כתובה באופן מהודר דוקא, וכך יש לדייק מדברי הגר"א שם ס"ק י"ב, שכתב וז"ל ואף על גב שאמרו מתא מחסיא מ"מ בגיטין היו כותבין השם מקודם עכ"ל וכוונתו לומר שאף שבשיחתם נקטו מתא מחסיא וכדומה כמו שמוזכר בש"ס בכמה מקומות מ"מ בגיטין הקפידו לכתוב השם מקודם, ז"א אע"ג שבדיבורם לא היו מקפידים על תפארת הלשון מ"מ בגיטין היו כותבים השם מקודם, ודייק הגר"א בלשונו לומר שבגיטין דוקא היו מקפידים ולא בשאר שטרות, דבשאר שטרות לא היו מקפידים כמו שלא היו מקפידים בדיבורם בעל פה.

ואם כנים אנו בזה שהגר"א לא בא לחלוק על הבית שמואל אלא בגיטין, א"כ מאחר שהגר"א בעצמו הזכיר שאף בימי חז"ל הקפידו רק בגיטין אבל בשאר ענינים אף הם נקטו מתא פלונית, א"כ שוב אין צורך לשנות בכתיבת הכתובה לכתוב פלונית מתא, ואע"ג שגם לדעת הרמ"א והבית שמואל נראה שהקפידא לכתוב כפי משפטי הלשון היא רק בגיטין ולא בשטרי ראייה כמש"כ מ"מ מאחר שכבר נהגו מקדמת דנא לכתוב בנוסח הכתובה מתא פלונית שהוא בדקדוק לפי דעת הרמ"א והבית שמואל אין טעם לשנות.



ביאורים בסוגית עדות מוכחשת

א

בבבא בתרא (לא:) זה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה וזה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה, האי אייתי סהדי דאבהתיה היא ואכלה שני חזקה והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה, אמר רב נחמן אוקי אכילה לבהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתא — ופירש רש"י דסבר עדות דאכילה בטלה דאוקי עדות של אכילה כנגד עדות שניה של אכילה והרי מכחישים זה את זה אבל בעדות דאבהתא דלא אתכחשת עדותן קיימת ומוקמי' בידיה — אמר ליה רבא והא עדות מוכחשת היא — ופירש רש"י כיון דהני ב' כתות מכחישות זו את זו אחת מהן פסולה לכל עדויות שבעולם ואחרי שאין לברר איזו הפסולה תיבטל עדותן לגמרי — אמר ליה נהי דאיתכחיש באכילתה, באבהתא מי אתכחש, לימא רבא ורב נחמן בפלוגתא דרב הונא ורב חסדא קמיפלגי דאתמר (שבועות מ"ז) ב' כתי עדים המכחישות זו את זו, אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, עכ"ל הגמרא. הרשב"ם כאן מפרש המכחישות זו את זו בעדות אחת, כגון שהעידו שנים פלוני לזה מפלוני מנה ושנים אחרים הכחישום ואמרו לא לזה ממנו כלום וכו'. ורש"י על גמרא זו בשבועות (מ"ז:) מפרש שנים אומרים הרג ושנים אומרים לא הרג.

ואאמו"ר זצ"ל בספרו חוף ימים על מכות (ז:) אומר וז"ל: ויש להעיר מדוע לא נקט [רש"י] רבותא יותר גדולה, אפילו היכא שמכחישות זו את זו בחקירות כגון שאחת אומרת במקום פלוני הרג, השנית אומרת במקום אחר הרג, או שמכחישות זו את זו בזמן, דאע"פ שבעצם העובדא שניהם מודים שנהרג בכל זאת נפסלות עי"ז. וברשב"ם בב"ב (ל"א:) בד"ה המכחישות זו את זו בעדות אחת, כגון שנים אומרים פלוני לזה מפלוני מנה ושנים אחרים הכחישום ואמרו לא לזה ממנו כלום וכו' ע"ש. ונראה שנקט הכחשה בעצם הדבר, משום דבדיני ממונות הלא לא בעינן דרישה וחקירה, אלא בדיקות, ואם הוכחשו רק בבדיקות לא נפסלות כמבואר בפוסקים, משום דבבדיקות אמרינן דהעידו בדדמי להם, וטען בעדותן. ואפשר דלהכי נקט רש"י שמכחישות זו את זו בעצם כל הדבר, משום דרב הונא הוא דאמר דאפילו

בכה"ג אמרינן זו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה ומעידה. וכ"ש אם הכחישו זו את זו רק בחקירות, דלא נפסלות בפני עצמן בעדות אחרת עכ"ל אאמו"ר זצ"ל ואמנם בנתיבות (סימן ל"א) מבאר שני כיתי עדים המכחישות זו את זו דוקא בחקירות ע"ש.

ועיין עוד בבית יוסף בסימן הנ"ל שהוא מבאר למה הטור נקט לשון הרשב"ם כגון אחת אומרת פלוני לזה מפלוני מנה ביום פלוני ואחת אומרת לא לזה לאפוקי בשאומרים להם עמנו הייתם במקום פלוני וליתא דהיינו הזמה ומהמנינן לבתראי וכן לאפוקי אחת אומרת מאתים ואחת אומרת מנה או אחת אומרת מנה שחור ואחת אומרת מנה לבן דבכה"ג ליכא הכחשה כמו שמפרש רבנו שדברי שניהם בטלים באותה עדות מדאמרינן בכמה דוכתי מהם בפרק ב' דכתובות (ז.). אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה.

אולם הרמב"ם בהלכות עדות (פרק י"ח הלכה ב') כשהוא מבהיר את ההבדל בין הכחשה והזמה כנראה שהוא נוקט את פירושם של רש"י והרשב"ם כשהוא אומר בא"ד ז"ל, ההכחשה בעדות עצמה זאת אומרת היה הדבר הזה וזאת אומרת לא היה הדבר הזה או יבא מכלל דבריה שלא היה עכ"ל הרמב"ם, ובאמת לכאורה קשה למה הרמב"ם מפרש כאן דהכחשה דוקא כשמכחישות זו את זו בעצם הדבר, הלא הרמב"ם שם בפרק א' מהלכה ד' עד הסוף, וכן בפ"ב וג' מרכז בכל פרטיה ודקדוקיה את הלכות דרישה וחקירה ז"ל: מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן... שנאמר ודרשת וחקרת ושאלת היטב... ובשבע חקירות בודקין אותם... ומכלל החקירות יתר על השבע השוות בכל, אם העידו עליו שאבד ע"ז שואלין להן את מה אבד... וחקירות והדרישות הן הדברים שהן עיקר העדות... מה בין חקירות ודרישות... אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה... עכ"ל. וא"כ הכא למה לא כתב הרמב"ם שהכחשה היא ע"י חקירות ולא דוקא בעדות עצמה שזאת אומרת היה הדבר וזאת אומרת לא היה.

ונ"ל שהוא פשוט שהדרישות והחקירות דאנו למדים מודרשת וחקרת ושאלת היטב, ושהרמב"ם מגדירן בהיקף, מתכוונות לחקירת העדים ע"י בית דין בהכת עצמה לברר שכל עד ועד בהכת תואם עם חברו, ואם אחד מכחיש את השני בדרישות וחקירות אז הכת מוכחשת ואין אנו מקבלים עדות כת זו לגמרי.

אבל בענין כיתות עצמן, דכת אחת מכחישה כת שניה, אז כאשר הכת השניה באה אין אנו חוקרים ודורשים לברר אם עדים של כת זו תואמים עם

העדים של הכת הראשונה אלא חוקרים ודורשים רק להיודע אם העדים בכת השנייה תואמים הם, אחד לשני. ואם בסוף מכחישים אחד את השני או עדותם לגמרי לא מקובלת וכאילו לא באה הכת. אבל אם בסוף, העדים בכת השנייה כן תואמים אחד עם השני ודבריהם מכוונים זה לזה והם נעשו לכת, אז בלי שום דרישה וחקירה אחרת מסתכלים בית דין על שתי עדויות אלה, עדות כת הראשונה ועדות כת השנייה לראות אם הן מכוונות זו לזו או לא, אז באמת, סוף דבר הוא דאין נ"מ אם הכיתות מכחישות זו את זו ע"י הכחשת עצם הדבר וכמו שפירש"י, הרשב"ם והרמב"ם, או ע"י חקירות וכמוש"כ בנתיבות, אלא שבדרך כלל ההכחשה בין כיתות היא בעצם הדבר, שהלא בהשוואת עדותן של הכיתות לא שייך דרישות וחקירות, ולכן רוב המפרשים דברו בלשון הוה אע"פ שאם ממילא מתבטלת הכיתות על ידי הכחשה בין הכיתות בחקירות, וכת אחת מעידה שראובן הרג שמעון ביום שני והכת השנייה ג"כ מעידה שראובן הרג את שמעון אלא שזה היה ביום שלישי, אז ג"כ הן יהיו מוכחשות. אבל העיקר הוא שחקירות ודרישות שייכות בבדיקת העדים בהכת עצמה, הן מעשות את הכת לכת מקובלת. אבל לא חוקרים ודורשים בין עדי כת אחת ועדי כת שנייה.

וכן מצינו בהתחלת פרק ב' דתוספתא דכתובות עדים שאמרו מעידין אנחנו בפלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, עובד כוכבים נתיק וממזר עד שלא נחקרה עדותן [עיי' במנחת בכורים] בדרישות וחקירות בב"ד אמרו בדאין אנו הרי אלו נאמנין, משנחקרה עדותן בב"ד אין נאמנים. זהו כללו של דבר, עדים שהעידו לטמא לטהר, לרחק לקרב, לאסור ולהתיר, לפטור ולחייב עד שלא נחקר עדותן בב"ד, אמרו בדאים אנו נאמנים עכ"ל התוספתא, דהחקירה עושה את הכת לעדים. ולכן אינם יכולים לחזור בו. וכן הוא ברמב"ם הלכות עדות פרק ג' הלכה ה', ובטור חו"מ סימן כ"ט סעיף א' ויסודו של דין זה הוא גם מצוי בתוספתא פרק ב' דסנהדרין ובירושלמי פרק ב'.

שיטתם של חכמי בריסק והרבנן דפליגי עליהם

איתמר שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, רב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי (בבא בתרא ל"א, שבועות מ"ז:) — הרשב"ם בב"ב מפרש ד"ה זו באה בפני עצמה ומעידה כשאר עדויות שבעולם דלא נחזיקנה בפסולה מספק עכ"ל. וכן מפרש רש"י בשבועות שם, ד"ה זו באה בפני עצמה ומעידה... ואע"פ שהאחת פסולה אין לך לפסול לא זו ולא זו הואיל ואינך יודע איזה

מהן פסולה עכ"ל, ורש"י מוסיף שם ואומר אבל אחד מכת זו ואחד מכת זו אין נאמנין בעדות אחת דמה נפשך אחד מהן פסול והיינו דנקט ביה האי לישנא באה בפני עצמה ומעידה, וכן מוסיף הרשב"ם אבל אחד מכת זו ואחד מכת זו אין מצטרפין ועדות אחת דהא אחד מהן פסול בודאי ואין כאן אלא חצי עדות. וכן הובא ברמב"ם הלכות עדות פרק ז' הלכות א', ובטור חו"מ ובשו"ע חו"מ סימן ל"א.

מפורסמת היא המחלוקת בק"ק בריסק שהובאה בש"ך (חו"מ הלכות עדות סימן ל"א ס"ק א') וז"ל: וצל"ע איך הדין בשני עדים שמכחישים זה את זה דגם כן חזד מינייהו משקר אי נאמר ג"כ דפסולין לעדות אחד ביחד או לא הלא בסימן ל' בטור ובכל פוסקים כתבו שני עדים המכחישין זה את זה איך הדין לאותו עדות אבל לעדות אחרת מזה לא הזכירו רק בב' כיתי עדים כתבו דינא לעדות אחרת דמשמע דבשני עדים המכחישין זא"ז לא פסולין לעדות אחרת כיון שכל אחד אינו מוכחש משנים עכ"ל חכם אחד ואמר שדבר זה נפל בו מחלוקת גדול בק"ק בריסק במעשה שאירע שם כן ונחלקו הלומדים מאד בדבר והניחו בצ"ע. ול"נ מדברי הר"ן פרק האשה שנתארמלה דשני עדים נמי פסולים לעדות אחרת דאמרינן התם עד אחד אומר נתגרשה ועד אחד אומר לא נתגרשה תרווייהו באשת איש קמסהדי והאי דקאמר נתגרשה הו"ל חד ואין דבריו של אחד במקום שנים, וכתב הר"ן וז"ל: מדקאמר האי לישנא ש"מ דלא קיימא בתוקת אשת איש אלא אפומא דהני סהדי וא"ת והיכי מיתוקמא באשת איש אפומייהו והא כיון שמכחישין זה את זה על כרחך חד מינייהו פסול הוא דמהאי טעמא אמר בפרק כל הנשבעין דשני כיתי עדים המכחישין זא"ז זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה אבל לא אחד מכת זו ואחד מכת זו, לאו קושיא היא, דמיתוקמא כגון דתרווייהו מודו מגירושין אלא דפליגי בקרוב לו וקרוב לה ובכה"ג עבידי דטעי עכ"ל [של הר"ן] אלמא [מוסיף הש"ך] דכי היכא דב' כיתי עדים פסולים לעדות אחרת ה"ה שני עדים [בגוונא דעד אחד מכחיש עד אחד] וכן מוכח מדברי הריטב"א והרמב"ן עכ"ל הש"ך. והגר"א אומר וז"ל עש"ך ואיני יודע ספיקם הא גמרא ערוכה שם מתיב ר"ה כו' ע"כ עכ"ל הגר"א וכו' וכוונתו להוכיח מדברי הגמרא (שבועות מ"ז, מ"ח.) "מתיב רב הונא בר יהודה אחד אומר גבוה ב' מרדעות ואחד אומר שלש עדותן קיימת אחד אומר ג' ואחד אומר ה' עדותן בטלה ומצטרפין לעדות אחרת מאי לאו לעדות ממון [שכל אחד כשר להעיד עם אחר בעדות ממון ואעפ"י דידעינן שאחד פסול וקשיא לר' חסדא דסבר בהדי סהדי שקרי למה לי] אמר רבא הוא ואחד מצטרפין לעדות אחרת של ראש חודש דהוי לי תרי וחד ואין דבריו של אחד במקום שנים [ופירוש רש"י

אחד מאלו מצטרף עם עד אחר אם יאמר כמותו בעדות זה, והיינו עדות אחרת שנעשית כת זו המצטרפת עדות אחרת לעצמה בחודש זה דאיגלאי מילתא דקושטא אסהיד שהרי זה מסייעתו והוי ליה תרי וחד]. ואי כחכמי בריסק דסברי דבעד אחד מכחיש עד אחד הם מצטרפים יחד לעדות אחרת, דהלא לא הוכחשו משני עדים, ורק הכחשה ע"י שני עדים שמה הכחשה לעכב אחד מכת זו להצטרף עם אחד מכח זו אם כן מה קושיית הגמרא כאן באחד אומר ג' מרדעות ואחד אומר ה' מרדעות מכיוון שאין הכחשה אלא מעד אחד, לרב הונא יהיו כשרים להעיד אפילו בבת אחת ולרב חסדא בפני עצמם וע"כ מוכח מכאן דגם לרב הונא אפילו בענין עד אחד מכחיש עד אחד פסול בצירוף בבת אחת ולא כהחכמי בריסק.

ועיין בנתיבות במשפט האורים שלו שדוחה ראיית הגר"א ומחלק בין עד אחד המכחיש עד אחד שכל אחד בא בפני עצמו דאמרינן אז דלאו דוקא אחד משקר אלא דהעיד בדדמי אבל כששנים באו ביחד ככת אחת ומתוך החקירות מכחישים אחד את השני לא אמרינן דכל אחד העיד בדדמי ולא מוכרח דאחד משקר, דהטעם דבע"א אינו בודאי משקר שייך רק כאשר בא בעצמו ומפאת שיודע שעדותו בעצמה אינה יכולה לקיים מעשה או לא מדייק בשעת מעשה כמו שמדייק כאשר רואה יחד עם אחר ויודע שיבוא עמו להעיד בכת. ולכן אע"פ דבעלמא, בעד אחד מכחיש עד אחד, יכולים להעיד בבת אחת בעדות אחרת כהחכמי בריסק. כאן באומדנא דנן באחד אומר ג' מרדעות ואחד אומר ה' מרדעות דשניהם באו ביחד בכת אחת ועדותם נפסלה ע"י הכחשה בחקירות, לא שייך לומר בענין זה בדדמי, אלא ודאי דאחד משקר ובזה, לפי הנתיבות, נדחה ראיית הגר"א נגד החכמי בריסק. והנתיבות מוסיף דגם הראיה מהר"ן שהביא הש"ך נגד החכמי בריסק איננה ברורה וז"ל הנתיבות דשם העד האומר נתגרשה אינו מעיד שראה הקידושין רק שמעיד שראה שנתגרשה ע"כ היתה אשת איש וכיון שעל הגירושין מחזיקין אותו למשקר או לאומר בדדמי ממילא ליכא כאן רק עד אחד שהיתה אשת איש ושפיר הקשה הר"ן ואין מדבריו סתירה לשיטת חכמי בריסק עכ"ל הנתיבות.

ועיין גם בתומים שמוכיח מדברי רש"י ומהרמב"ם דסברינן כהחכמי בריסק — אע"פ שנוקט הבנתו של הש"ך בדברי הר"ן שהוא נגד שיטתם של החכמי בריסק — הוא מכיא את הרמב"ם פרק י"ב מהלכות גירושין הלכה ט' וז"ל: האשה שלא הוחזקה אשת איש, ובא עד אחד ואמר אשת איש היתה ונתגרשה, ובא עד אחד ואמר לא נתגרשה, הרי שניהן מעידין שהיא אשת איש ואחד מעיד שהיא גרושה ואין דבריו של אחד במקום שנים

ולפיכך לא תנשא ואם נשאת תצא עכ"ל הרמב"ם ומדלא עשה הרמב"ם את החילוק דמצינן בהר"ן, כדהבאנו לעיל בש"ך, ששניהם יודעים בגירושין רק מחולקים בין קרוב לו וקרוב לה ש"מ דבכל מקום אמרינן כן, וכן כתב הב"ש בסימן קנ"ו בא"ע דלהרמב"ם בכל מקום תצא, וא"כ דלהרמב"ם עד אחד בהכחשה לא מיפסל כלל.

וגם עיין בחידושי ר' חיים מטעלו בענין עדות מוכחשת (שיעור ב', עמוד רכ"ג) שהוא מביא ראייה דהרמב"ם סובר כהחכמי בריסק ולא כהר"ן ממה שפסק כאן בהלכות גירושין הלכה י' וז"ל: אשה ושני אנשים שבאו ממדינה אחרת, זה אומר זו אשתי וזה עבדי, וזה אומר זו אשתי וזה עבדי והאשה אומרת שניהן עבדי, הרי היא מותרת לכל ואע"פ ששניהם החזיקוה באשת איש הואיל וכל אחד מהם העיד לעצמו אינו נאמנים עכ"ל הרמב"ם. מבואר דאם לא היו מעידים לעצמם, אלא זה אומר שהיא אשתו של ראובן והשני אומר של שמעון, היתה מוחזקת באשת איש על פיהם ואע"פ שמכחישיה זה את זה ולא כדברי הר"ן.

ונ"ל דהמחלוקת בין הר"ן והרמב"ן והגר"א וכו' מצד אחד ורש"י והרמב"ם והתומים וכו' מצד שני, היא היא המחלוקת שסערה אז בין חכמי בריסק, וחלויה בשאלה מה פוסלת עד? המציאות של שקר או ההלכה — הדין — של שקר, אם אמרינן שהמציאות של שקר פוסלת את העד אז אין נ"מ אם שני עדים הכחישו שני עדים או עד אחד הכחיש עד אחד דבמציאות יש כאן שקרן אע"פ דלא ידעינן מיהו השקרן, אבל אם אמרינן דרק כשיש שקרן ע"פ הדין — ע"פ ההלכה, אמרינן בהדי סהדי שקרי למה לי, אז יש נ"מ מכריעה בין שני עדים המכחישים זה את זה ועד אחד המכחיש עד אחד דמבחינת הדין בעי שני עדים ליפסול עדים אחרים וכמו דמצינו הכא בהנתיבות וז"ל: ואם יש ג' עדים ומכחישיהן עצמן בחקירות כגון שב' אומרים בניסן והג' אומר באייר אף שהעדוהו של כולן בטלין מכל מקום לא נפסל לעדות אחרת אלא הג' שהוא מוכחש מפי ב' עכ"ל הנתיבות.

להר"ן, לפי הבנתו של הש"ך וחבריה דעימיה דסברי דכל זמן דאנן ידעינן דיש שקרן כאן במציאות פסול להעיד יחד עם חברו העד שהכחיש אותו אע"פ דליכא שני עדים המכחישים אותו בעדות אחרת ואע"פ שמעיקר דדינא לא נקרא שקרן. לעומתם רש"י והרמב"ם ואלה בין חכמי בריסק דאמרי דבגוונא דעד אחד מכחיש עד אחד שניהם מצטרפין לעדות אחרת, סוברים דרק אם יש שקרן ע"פ הדין אמרינן בהדי סהדי שקרי למה לי, ולפיהם אפילו ר' חסדא דמחמיר בגמרא דידן וחולק על רב הונא וסבר

דאפילו באומדנא דשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אין זו באה בפני עצמה ומעידה, ואין זו באה בפני עצמה ומעידה, דבהדי סהדי שקרי למה לי, בגוונא דב' עדים מכחישים זה את זה יסבור דהם כן מצטרפים להעיד בבת אחת בעדות אחרת, דאם לא הוכחשו ע"י שנים לא מקרי היי מינייהו שקרן.

[נפקא מינא זו א"א לפרש בדברי הנתיבות אע"פ שהוא נוטה להחכמי בריסק דסוברים דבשני עדים המכחישים זה את זה מצטרפים להעיד ביחד בעדות אחרת, דלהנתיבות עיקר החילוק בנידן דידן, בין שני עדים המכחישים שני עדים דא"א להצטרפן לעדות אחרת ובין עד אחד המכחיש עד אחד דכן מצטרפים לעדות אחרת הוא כדהסברנו לעיל, דבעלמא אין עד אחד נאמן הוא משום שתלינן שלא דאיך שפיר ואמר בדדמי מה שאין כן כאשר שני עדים באים בתור כת וודאי מידק דייק וא"כ להנתיבות אנ"מ בין שקרן במציאות ושקרן ע"פ דין, או על פי הלכה, אלא כשעד אחד בא להעיד בעצמו לא אמרינן דמשקר אלא דלא דאיך ואומר בדדמי ולכן אפילו בעד אחד, כשלא שייך הסברא דלא דאיך שפיר, כגון שני עדים שבאו ומעידים ביחד, בכת אחת, והכחישו זה את זה על ידי חקירות אע"פ דהוה עכשיו רק עד אחד מכחיש עד אחד, אמנם משום דבאו שנים ביחד להעיד אמרינן דדייקי, ולכל הפחות אחד מהם משקר].

והנה גם באור שמח הביא דברי חכמי בריסק והקושיא מגמרא הנ"ל וז"ל נסתפקו רבנן בתראי הובא בש"ך, אם עד אחד מכחיש את עד אחד מי אמרינן דשניהן פסולין להעיד כאחד לעדות אחרת, או דילמא כיון דלא הוכחש רק מפי עד אחד לא הויא הכחשה, וא"כ העד שלדברי חברו היה כשר רק שנפסל ע"פ העד במה שאומר שהעיד בשקר לא הוה הכחשה על פי עדות חד. וכבר צווחו על זה כו"ע מסוגיא שם מתיב רהב"י אחד אומר ב' מרצעות, כו' ומצטרפין לעדות אחרת מ"ל לעודת ממון, פירוש וקשיא לר' חסדא דיפסלו מספק לכל עדויות שבתורה, א"כ לרב הונא ג"כ הוי מוכחשין ונפסלין להעיד בבת אחת, רק דמספק אוקמינן להו אחזקתיהו כמו שתי כתי עדים, וכן באמת מדוקדק לשון ומצטרפין דאם היו שניהם כשרין להעיד כאחד לממון, א"כ הו"ל למימר וכשרים לעדות אחרת ועל כרחן דאשמועינן דלהעיד שניהם אינן רשאיין כאחד דאחד מהם ודאי פסול... ונראה אימת אמרו דבהכחשת אחד לאחד לא נעשה חד מינייהו שקרן דוקא בעדות שקודם שהעיד היה כשר, רק משום שהעיד בשקר, וכיון דלא נתקבלה עדותו שהיה בעדותו רק אחד אינו מוחזק בשקרן, אבל אם עבר עבירה אחרת הלא נפסל ודאי, וא"כ אם הלכו להעיד בשבת שחללו שבת כמו שאמרו במשנה סוף פ"ה דראש השנה שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת, הלא אם אחד

העיד בשקר הלא חלל שבת לחנם וחד מינייהו מיפסל בודאי, בזה אין כשרין לעדות אחרת להעיד בכת אחרת דממ"נ אחד מינייהו פסול, ולזה דייק מדתני מצטרפין אלמא דאין כשרין להעיד כאחד רק אחד מהם מעיד בצירוף זה... עכ"ל האור שמח.

ועיין בעינים למשפט (ב"ב, ל"א) דמקשה על האו"ש וז"ל: דלכאורה חכמי בריסק היא שאין ליפסול שום אדם לעדות ע"י עד אחד רק ע"י שנים המכחישים אותו והם המחזיקין אותו לשקרן ופוסלים אותו להעיד, ולכשונו של הרמב"ם. וא"כ מ"ל עבירת עדות שקר או עבירת שבת וזה דוחק [ממשיך העינים במשפט] לומר שדוקא בעדות שקר שאינו מוחזק שקרן במה שהכחיש עד אחד א"כ אומר שקר נגד שני עדים. עכ"ל העינים במשפט.

יוצא מדבריו שלמרות שהעינים למשפט אינו מבין את חילוקו של האור שמח בין העיד שקר דלא מוחזק כשקרן אלא ע"י שני עדים ובין חילל שבת דנראה דלא בעי שנים להחזיקו למחלל שבת הבנתנו עולה בקנה אחד עם דבריו של האור שמח, דלעשות עד שקר, דלא נקבל עדותו ודלא יוכל להצטרף להעיד בעדות אחרת עם העד דהכחיש אותו, בעי דין שקרן, דהוא ע"י שני עדים, ולא מספיק המציאות שקר, ואולי היה להאור שמח שום דרשה או סברא לחלק בין עדות וחילול שבת.

ולוא דמיסתפינא הייתי מציע נפקא מינא המבאר את חילוקו של האור שמח בין עדות שקר ועדות מחלל שבת, דאע"פ דבשתי אומדנות אלה מופיע אנן סהדי, אנן סהדי דיש כאן מחלל שבת ואנן סהדי דאיכא הכי שקרן, יש הבדל בין האנן סהדי דמחלל שבת דהוא עושה את המחלל שבת, ואע"ג דאנן לא ידעינן מי הוא המחלל שבת שניהם פסולים להצטרף יחד לעדות אחרת דהא איכא ביניהם אחד ודאי מחלל שבת. אבל האנן סהדי דאיכא שקרן כאן לא פוסלים מלהצטרף יחד בעדות אחרת, מכיון דליפסול עד מטעם שקרן בעי גם כן דיהיה מבחינת הדין, כדביארנו לעיל, עד שקר, וכאשר עד אחד מכחיש עד אחד עדותם של שניהם לא נתקבלו, ולכן למרות דודאי יש שקרן הכי ליכא עד שקר כאן, וכדאמרינן בסוטה (ב:): ...כל מקום שנאמר עד הוי כאן שנים עכ"ל. יוצא מזה דכשהוא בא להעיד יחידי ולא הוכחש ע"י שנים אינו חשוב עד שקר אע"פ שהוא שקרן. ואולי חילוק זה מרומז בפוסקים עצמם בשתי הדברות, לא תענה ברעך עד שקר (שמות כ': י"ג) לא תענה ברעך עד שוא (דברים ה': י"ז).

אולם לכאורה נראה דדיוק זה דמי שבא להעיד יחידי לא נקרא עד שקר

אע"ג דשקורי קא משקרי בעדותו לא הולם עם פסקו של הרמב"ם (הלכות עדות פרק י"ז הלכה א') וז"ל כל המעיד מפי אחרים הרי זה עד שקר ועובר בלא תעשה שנאמר לא תענה ברעך עד שקר עכ"ל דמשמע מהרמב"ם דהפסוק לא תענה ברעך עד שקר מתייחס לא רק לשני עדים אלא גם לעד אחד. אמנם נ"ל דדברי הרמב"ם הוא היכא דהעד שהעיד מפי אחרים מצטרף לאחר ועל ידי צירוף זה נעשה עד שקר דהלא יש כאן שנים. וכך מוכח מלישנא הגמרא (שבועות ל"א.) שהיא יסודו לדינו של הרמב"ם וז"ל הגמרא תלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה אינו מבדה, מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד, מנין שלא יצטרף עמו... הא ודאי שקורי קא משקרי ורחמנא אמר לא תענה ברעך עד שקר עכ"ל. הלא נראה בעד המצטרף לעד, ודו"ק.

ויסוד למושג זה דשקר במציאות מלבד, כגון בעד אחד מכחיש עד אחד, ואין אנן ידעינן מי הוא השקרן ביניהם הוא דוקא עיקר הסוגיא דגמרא דינן בשבועות (מ"ז.) דלכאורה אין לה שום קשר ישיר לעניננו דעדים מכחישים עדים ולהמחלוקת דרב הונא ורב חסדא.

המשנה (שבועות מ"ה), והחנוני על פנקסו כיצד לא שיאמר לו כתוב על פנקסי שאתה חייב לי מאתים וזו אלא אומר לו חן לבני סאתים חטיף חן לפועלי סלע מעות, הוא אומר נתתי והן אומרים לא נטלנו, הוא נשבע ונוטל והן נשבעין ונוטלים, אמר בן ננס כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא אלא הוא נוטל שלא בשבועה והן נוטלים שלא בשבועה עכ"ל המשנה והגמרא (מ"ז:) אומרת תניא אמר רבי טורח שבועה זו למה? — פירוש רש"י, "ששניהן באין לבית דין שתצא שבועת שוא מביניהם" אמר ליה ר' חייא תנינא שניהם נשבעים ונוטלים מבעל הבית, קיבלה מיניה או לא קיבלה מיניה — פירוש רש"י, רבי מר' חייא והדר ביה או לא — ת"ש רבי אומר פועלין נשבעין לחנוני, ואם איתא — פירוש רש"י דקיבלה, — נשבעין לבעל הבית מיבעי ליה דמה להן אצל חנוני לשבועה, הואיל וחוזר וגובה מבעל הבית אמר רבא פועלים נשבעין לבעל הבית במעמד חנוני כי היכי דליכספו מיניה. ופירוש רש"י, לעולם קיבלה מיניה, דרבא סבר כת"ק במשנה דשניהן נשבעין ונוטלין ולא כבן ננס. ועיי' בהרמב"ם הלכות מלוה ולוה (סט"ז הלכה ה') פסק כהת"ק וגם השו"ע חו"מ (סימן צ"א, סעיף ה') וכן מוכח מהר"ן כאן על אתר. ומיד אחרי דמסיק הגמרא דהלכה כהת"ק ולא כבן ננס דשניהם נשבעים ונוטלים.

אע"פ דבאין לידי שבועת שוא מתחילה הגמרא עם עניננו איתמר שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה

וזו באה בפני עצמה ומעידה, רב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי.

ונ"ל דעמידה זה מיד לפני זה, עמידת מחלוקת הת"ק ובן גנס בחנוני על פנקסו מיד לפני מחלוקת דרב הונא ורב חסדא, לא סתם מקרה היא, אע"פ דלא מצאתי בראשונים או באחרונים את הקשר בין שתי הסוגיות האלה. אלא דהיא שופכת אור על השאלה שהטריחה את חכמי בריסק. דהלא כאן בחנוני על פנקסו אע"פ דברור לנו דאחד מהם, או הפועל או החנוני, בא לידי שבועת שוא, ובין כך אנן מסקינן כהת"ק דאע"פ דבמציאות יש שקרן כאן, רק דלא ידוע מי השקרן, שניהם נשבעים. אז גם באומדנא דינן בשני עדים מכחישים זה את זה, מפאת שעל פי דין אין כאן שקרן. ואע"פ דבמציאות יש כאן שקרן, מצטרפין ומעידין בבת אחת בעדות אחרת, דמה ההבדל במציאות שקר בין חנוני על פנקסו ובין עד אחד מכחיש עד אחד.

וכעין זה, דדין תורה דוחה את המציאות, מצינן בחידושי רבנו חיים הלוי פרק כ' הלכות עדות הלכה ב' בנוגע לדין כאשר זמם ולא כאשר עשה היכא הוא דמפרש שם את שיטת הרמב"ם דבמלקות ס"ל דחייבין גם בעשה, דאע"פ שעל ידי עדותם נלקה בפני בית דין, אבל אם בסוף הוזמו איגלאי מילתא דלא עשה ולא כלום, ולא נתחייב מלקות מעולם, א"כ הא נמצא דאין על המלקות דין מעשה בית דין כלל, ולא חשיבי בית דין בזה והולקה חוץ לבית דין, וא"כ איגלאי מילתא דמה שלקה אין בזה דין מלקות ולא חשיב עשה... מוכח מזה דאפילו אם היה מציאות של בית דין ושל הכאה אלא משום דמדין חסר מעשה בית דין אמרינן דה"ל לא היה מעשה בית דין מכחיש את המציאות" (עיין במאמרי כאשר זמם ולא כאשר עשה בבית יצחק תשמ"ו).

וא"ת למה הש"ך, ולפיו הר"ן, והרמב"ן וכו' אמרי דלא מצטרפין להעיד ביחד בעדות אחרת דמה לי בסהדי שקרי, ולא כהחכמי בריסק דסברי דכן מצטרפים, אע"פ דמסקינן בחנוני על פנקסו דשניהם נשבעים אע"פ דבאין לשבועת שוא וי"ל שהם סוברים שיש נפקא מינה בולטת בין שתי הסוגיות, דבעד אחד מכחיש עד אחד אמרינן דלא מצטרפין להעיד ביחד בעדות אחרת דכבר קיים בהחלט מציאות שקר רק דלא ידוע לנו מי הוא השקרן, אבל בחנוני על פנקסו עד ששניהם נשבעים לא קיים בהחלט מציאות דשקר ובאופן דעוד לא מוחלטת מציאות דשקר אנן לא מעכבינן שבועה.

ברם נראה דהרע"א הרגיש בהבדל זה באמרו בחידושי (חו"מ ל"א סעיף א') וז"ל נ"ב והוה בחנוני ופועלים אחר שנשבעו אינם יוכלים להעיד

יחד דהא אחד מהם נשבע לשקר ועיין בתשובות מוצל מאש סי' מ"ט עכ"ל
חידושי רע"א.

החכמי בריסק לא הרגישו בהבדל זה סיבה להרשות מצד אחד שבועת
שוא ומאידך גיסא לעכב עדים מכחישים זה את זה מלהצטרף להעיד בבת
אחת בעדות אחרת, לפי דהצד השווה בהן דכשלא ידוע לנו מי השקרן ומן
הדין — או מן ההלכה — אין שקרן כאן, אע"פ שברור לנו דבמציאות יש
שקרן כאן, כמו דאינה מעכבה שבועה כך היא אינה מעכבת עד אחד מכחיש
עד אחד מלהצטרף ולהעיד בבת אחת בעדות אחרת, ודו"ק.



הרב אלימלך שכטר

ראש ישיבה

בירורי הלכה

א.

אחד מבעלי התשובה שבימינו שאל את רבו, מוסמך מישיבת רבי יצחק אלחנן, אם מותר לו להביא בשבת את אשתו החולה בכסא עם אופנים המיוחד לה — "והיל טשעיר" באנגלית — לבית הכנסת לחגיגה משפחתית אשר עיניה כלות להשתתף בשמחה זו. זה חדשים מספר אשר אין ביכולתה ללכת כלל, וגם אין בכוחה להניע אופני הכסא, ותולה באחרים — היש היתר לבעלה להביאה מביתה דרך רשות הרבים דרבנן?

לו היתה החולה יכולה בעצמה להניע את אופני הכסא בוודאי היתה מותרת לעשות ככה, כי אין זה גרוע מחיגר שאינו יכול לילך בלא מקל שמותר להשתמש במקלו כמבואר בסוף פ"ו דשבת ובאו"ח סי' ש"א סעי' י"ז. וממילא גם בעלה הי' יכול להוליכה כעין הדין שהאשה מדדה את בנה כשהוא נוטל א' ומניח א'. ואף שיש לחלק בין הדבקים ולאסור מ"מ בנידון דידן בלא"ה יש לאסור דדמי לקטן הגורר את רגליו, עיי' שבת דף קכח ע"ב ובשו"ע סי' ש"ח סמ"א, כי אין כח בידי' להניע האופנים.

כנראה שבזה אנו נוגעים בשאלת החי נושא את עצמו, שיש בזה מחלוקת הראשונים אם גם בחולה שאינו יכול לילך אמרינן ככה. עיי' שבת צ"ג ע"ב במשנה, ובחוס' ריש פרק ר"א דמילה ובמג"א סי' ש"ח ס"ק ע"א ובפמ"ג שם.

לפענ"ד יש לצרף שיטת המקילים ולעשות תרי דרבנן — שבות דשבות במקום מצוה, ולבקש מנכרי' להעיברה. אין ספק שלהפיס דעתה של האשה החולה במצבה העגום ממצוות הכי גדולות ועדיף מסעודת שבת (ובלא"ה איסור אמירה לנכרי לא שייך בחולה שאין בו סכנה), ואם אין נכרי אפשר להתיר ע"י ילד או ילדה כמו שהתיר הט"ז (בסי' שמ"ו סק"ו ממשמעות המרדכי) לקטן לשאת המפתח או הטלית או הספרים לביהכנ"ס בשבת מטעם שבות דשבות במקום מצוה. (עיי' תפארת ישראל ספ"ט דשבת) ואם גם א"א להשיג ילד או ילדה יכול הבעל בעצמו להוציאה ולהביאה בהוצאה כלאחר יד, דאז הוי תרי דרבנן במקום מצוה גדולה.

(ואין להקשות ממשא השסא כמבואר במג"א שם, סי' ש"ח ס"ק ע"א והמשנה ברורה שם ס"ק קכ"ד).

לשיטת בני שליט"א באור המזרח כרך ל' חוברות ג"ד, אין להבדיל בין הוצאה כדרכה ובין הוצאה כלאחר יד בגזירות דרבנן והיתרא דלאחר יד נפלה לבירא.

ב.

זה חדשים מספר אשר יהודי ויהודי גרים ביחד בזנות, הוא נקרא בשם משפחתו והיא נקראת בשם משפחתה, היש צורך בגט כריתות כשמתפרדים זמ"ז.

לפענ"ד אין צורך בגט, אפילו לשיטת הגאון רי"א הענקין זצ"ל שיש צורך בגט גם כשאין קידושין כדת משה וישראל זה דוקא כשנשאו בערכאות ושהיא מזהה את עצמה בתור מרת שם הבעל. אבל בנידון דידן גרים לכתחילה בזנות, וידועים לשכנותיהם ולידידיהם בתור פנוי ופנוי בשמות משפחותיהם כמאז.

גם אין להשתמש בזה בכלל אין אדם עושה בעילותיו בעילת זנות כמבואר בתשובות רע"א סי' קפ"ב ובאבן העזר ריש סי' קמ"ט ובבאה"ט ופ"ת שם שבעברנים אין להשתמש בחזקה זו, ובפרט כשהם בורים ואינם יודעים כלל את הדין שאפשר לקדש ע"י ביאה.

אם מרוצים ומסכימים להתגרש כדמו"י מהיכי תיתי, מהיות טוב כו', ואין לשאול שע"י הגט אנו אוסרים אותה לכהן, כי באמת אם ע"פ דין אין צורך בגט איננה בכלל גרושה האסורה לכהן. בנידון דידן אסורה לכהן בלא"ה מטעם זונה, שאע"פ שהאיש הגר עמה יהודי בכל זאת כבר נפסק להלכה שכשם שזינתה עם זה כך זינתה עם נכרי אחר, ע"י אבה"ע סי' ד' סכ"ו. [ידוע שבנות ישראל הנשלחות לאוניברסיטאות שמחוץ לעיר רובן דרובן מזנות בלי הבדל בין יהודי לאינו יהודי. חבל שהרבה מהורי בני"י בזמננו אינם מדקדקים בטהרת בנותיהם].

ועי' בחלקת מחוקק ובית שמואל שם בסי' ד' על אתר במיוחדת לו, ואין ה"צדיקים" הללו שבנ"ד בגדר זה כמובן.

ג.

אלמנה שנשאח ומתה, המותר לקבורה אצל בעלה הראשון ע"פ בקשת בניה מבעלה הראשון. (אין לה בנים מבעלה השני). גם בעלה השני מסכים לזה, כי גם הוא רוצה להקבר אצל אשתו הראשונה לאחר מאה ועשרים שנה. אבל בני משפחתה טוענים שאין זה נכון לקבורה אצל בעלה הראשון אחר שכבר נשאה לאחר, ודומה בעיניהם כמחזיר גרושתו, מהו?

מעצם דין מחזיר גרושתו יש להביא ראי' שלקבור האשה אצל בעלה הראשון שפיר דמי, שהתורה הקפידה רק על בעלה הראשון אשר עדיין חי שלא לחזור ולישא את אשתו אחר שגירשה השני או נתאלמנה ממנו. ובכלל ממבט ההלכה אין שום קפידא לקבור איש אצל אשה אף שהיו רחוקים בחייהם, בייחוד בנידון דידן שהבנים מבקשים שתקבר אצל אביהם, ובעלה השני מסכים לזה, איך נמציא איסורים חדשים אשר לא נזכרו בשום מקום בש"ס, ראשונים ושו"ע לאיסור.

בספר שערים המצויינים בהלכה דפדפתי ומצאתי שבסי' קצ"ט אות י' מצטט דעם ר' יוסף שאול נטנזון ע"פ דברי החת"ס שנשואין השניים מפקיעין קורבת הראשון, וכשיעמדו לתחיה אז הבעל האחרון ישאר אצלה, ואח"כ מצטט מוזה"ק ומספרים אחרים להיפך שלעת התחי' חוזרת להראשון. בכלל אין לנו עסק בנסתרות, הנראה לפענ"ד שאין שום איסור כלל לקבורה אצל בעלה הראשון.

ד.

יש מנהג אצל חסידים לומר בסוף תפילת ליל שבת אחר ברכת מעין שבע מזמור כ"ג "ה' רועי לא אחסר" ואח"כ הש"צ אומר חצי קדיש וברכו, והקהל עונים "ברוך ה' המבורך לעולם ועד", ומסיימים בעלינו לשבת. יש חסידים אחדים אשר התחילו מנהג חדש לכבד אחד מן האבלים בח"ק זה ובברכו. המנהג הזה נתחזק עד כדי כך אשר אבל אחד בתוך השבעה התרגז על הגבאים על שלא כבדוהו בכיבוד זה.

לפענ"ד אין מקום לזה המנהג, שברמ"א ביו"ד סוף סי' שע"ו פסק "והאבלים אומרים קדיש אפילו בשבת ויום טוב". ובאחרונים מאי אפילו? ותי' דסלקא דעתך אמינא דאין לומר קדיש בשויו"ט דהוי אבילות בפרהסיא, קמ"ל שכן אומרים. (ואולי מטעם דאין אמירת קדיש הוכחה שהאומר אבל,

שכן יש אחרים שאינם אבלים בעצמם אומרים קדיש בעד נפטרים שאינם קרוביהם). וא"כ הבו דלא להוסיף עלי' ולא לקרא לאבל לומר ה"ברכו" לפני עלינו כי זה הוי אבלות בפרהסיא.

בביהכנ"ס הנשיא בירושלים ראיתי שאומרים ברכו בסוף כל תפלה בחול, ולא בשבת. כמוכן שבימי החול אפשר וראוי לכבד אבל ב"ברכו" זה.

ה.

בעל אשה התאונן על שאשתו קופצת שפתיה ועיניה בשעת הטבילה, ומה יש לעשות?

במשנה מקוואות סוף פ"ח וביו"ד סי' קצ"ח סכ"ז גפסק להלכה דבאופן כזה "כאלו לא טבלה". העצה הכי טובה במשנה שם וביו"ד שם סכ"ח להדיח את פני' ושפתותי' במים לפני הטבילה, וביתר ביאור, בסוף פ"ז דמקוואות "הטביל את המטה, אע"פ שרגלי' שוקעות בטיט העבה, טהורה, מפני שהמים מקדמים", ובפירוש הרא"ש שעל הגליון "כשרגלי המטה בטיט כבר קדמו המים ונדבקו ברגלי המטה קודם שהגיע לטיט, ואותם מים מחוברים למקוה, הלכך לא הוי חציצה".

וכן הדין באשה הטובלת שאינה צריכה להגביה רגלי' מהרצפה בשעת טבילתה, ולא אמרינן דלא סגי שהרי הרצפה מפסקת בין כפות רגלי' והמים והוי חציצה, דכיון שנכנסה לתוך המים וקדמו המים לרגלי', ונתלחלתו רגלי' ממי המקוה, הוי חיבור למי המקוה ואין כאן חציצה.

וכן מטעים המחבר בסכ"ח כשחברתה אוחזת בה בשעת טבילה דבעינן רפיון ידיים כדי שיבואו המים במקום אחיזת ידי'. "ואם הדיחה ידי' במים תחילה שרי, שמשקה טופח שעל ידי' חבור למי המקוה". ובש"ך ס"ק ל"ז דוקא במי מקוה אבל לא במים תלושים. ולהט"ז ס"ק כ"ח אפילו במים תלושים שפיר דמי.

ולכן בנידון דידן האשה במקוה לפני הטבילה תדיח פניה ושפתותיה במי המקוה — כדי לצאת דעת הש"ך — ואח"כ תטבול. והטבילה כשרה ע"פ הכלל שהמים מקדמים.

לפענ"ד יש להזהיר כל הנשים לעשות ככה לפני הטבילה כי רובא דרובא אינן טובלות בפנים ישרים בלי שום קפיצת שפתים או העור שסביבת העינים. ועל הרבנים משגיחי המקוואות ללמד לנשים המעיינות בטבילת הנשים להקפיד ע"ז כראוי.

הרב צבי שכטר

ר"מ וראש כולל

בדין אתי דיבור ומבטל דיבור

בתוס' קידושין (כט.) ד"ה משכו, וקשה, דאמר בפרק יש נוחלין גבי בנו של יוסף בן יועזר דאשכח מרגניתא, אמרה לי' דביתהו זיל מוכרה לגזבר דהקדש, ולא תשיימא את, דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט וכו', וי"ל בדבר שאין שומתו ידועה, כגון מרגניתא, גומר בדעתו אפילו תשוה יותר וכו', א"נ י"ל דהתם כששם אותה בפחות משווי' מתכוון לוותר להקדש, א"כ שייך לומר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וכו'. ועי' רמב"ן ור"ן, דלשיטה הב' דין אמירתו לגבוה דהתם פרק יש נוחלין, היינו מדין נדר, כלומר, דהוי כנודר סכום ממון להקדש על התנאי, שיקנה ממנו הגזבר חפץ פלוני בכך וכך. וברמב"ן כתב כשיטה הא' שבתוס', אלא שכתב שהוא אך מדבריהם.

ובביאור הענין נראה לומר, דלקמן ר"פ האומר (נט.) נחלקו ריו"ח ור"ל במקדש את האשה לאחר למ"ד יום ולא בא אחר וקידשה, וחזרה בה, אי אתי דיבור ומבטל דיבור, אבל בממנה שליח לכו"ע יכול לבטלו, דכל כמה דלא מטא גיטא לידה דיבור הוא, ואתי דיבור ומבטל דיבור, ודווקא בקידשה לאחר למ"ד אית לי' לר"ל דאינה חוזרת, דשאני נתינת מעות ליד אשה דכי מעשה דמי ועיי"ש בהמשך הסוגי', דרב זביד מתני להא שמעתתא אהא, וכן היא שנתנה רשות לשלוחה לקדשה וכו', דלר"ל אינה יכולה לבטל השליחות, איתבי' ריו"ח לר"ל, השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח, ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל, תיובתא דר"ל תיובתא. ועיי"ש בתוס' הרא"ש, תימא וכי ר"ל לא ידע משנתנו זו. וי"ל שהי' מחלק שום חילוק בין גט לקידושין, ולא הי' כדאי בעיני בעל התלמוד לסדרו בתלמוד.

והנה קיי"ל בכל הקנינים דיכול לחזור בו תכ"ד (חו"מ קצ"ה ס"ז), והוא עפ"י הגמ' נדרים (פז.) דבכל התורה כולה תכ"ד כד"ד חוץ ממקדש ומגרש וכו'. ודעת הרמב"ם (פט"ו ממעה"ק) דאף בהקדש א"י לחזור בו אפילו תכ"ד וכן דעת התוס' מנחות (פא:), דאין חזרה בהקדש אפילו בתכ"ד, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. [ועי' קצה"ח סי' רנ"ה ושערי יושר ש"ה, פכ"ב] ונראה לבאר, דענין החזרה תכ"ד הוא שעוקר למפרע את דעתו דמעיקרא, ונשאר המעשה כאילו נעשה בלי דעת, אשר על כן אינו יכול

לפעול לשום חלות, ודומיא דחש"ו שעשו קנין, דמאחר דלאו בני דעת נינהו, אין המעשה פועל לשום חלות קנין, וזה פשוט. אך אין החזרה מן המעשה שעשה, אלא מן הדעת, אלא דזה ממילא נמשך דמאחר שנעקרה דעתו מעיקרא בעד זה המעשה, שוב אין המעשה יכול לפעול לשום חלות, וכאן חידשו התוס' והרמב"ם, דהיינו דוקא בשאר דעת קנינים דעלמא, דהוי הדעת אך בבחינת דעת המעכבת את הקנין, כלומר, דאם נעשה הקנין בלי דעת אין זה נקרא מעשה קנין שיוכל לפעול שום חלות קנינים, אך בדעת הקדשה, אשר אין שם שום מעשה הקדשה כלל חוץ מן הדעת, והדעת היא היא המחדשת לחלות ההקדשה, ואינה סתם כדעת שאר קנינים אשר עניינן להכשיר את מעשה הקנין, בדעת כי האי ס"ל להתוס' והרמב"ם דנידון הוא כמעשה, מאחר שהיא היא מעשה ההקדשה, ואמעשה א"א כלל להיות חזרה, ואפילו תכ"ד, ואכמשנ"ת.

ועפ"ז נראה להוסיף עוד ולומר, דה"ט נמי דליכא חזרה תכ"ד בגיטין וקידושין, דשאני דעת גו"ק מדעת דשאר קנינים, דבגו"ק בעינן דעת אלימתא מגוזה"כ דכי יקח, ע"י ברכת שמואל לקידושין סי' א', וה"ט נמי דבעינן בגו"ק עדות לקיום הדבר לדעת הרמב"ם, ע"י ח"י הגר"ח להל' חליצה, דדעת הנאמרת בפני ב' עדים באופן שלא יוכל אח"כ להכחיש ולומר שמעולם לא הסכים לזה הקנין, היא יותר חזקה מסתם דעת שמגלה בצנעה שלא בפני עדים. ובגדר חילוק זה שבין דעת גו"ק לדעת דשאר קנינים יל"פ, דבגו"ק הוי דומיא דהקדש, דהדעת מחדשת את החלות, ולא רק שמעכבת ע"י המעשה מליצור את חלות הקנין, ואף דל"ד לגמרי להקדשה בזה, דבהקדש ליכא מעשה כלל, והדעת היא היא כל כולו של המעשה, משא"כ בגו"ק, דבעינן מעשה קנין שטר בגט, ומעשה קנין כסף וכו' בקידושין, מכ"מ י"ל דדמי בזה, דבגו"ק המעשה והדעת — שניהם ביחד — פועלים לחדש את חלות הקנין, משא"כ בשאר קנינים, שהדעת רק משמשת כמכשיר להמעשה, שרק ע"י הדעת חשיבא המעשה כמעשה קנין, בכדי ליצור ולפעול חלות הקנין.

ונראה להוסיף עוד ולומר, דד' חילוקים יש בעניני דעת: (א) דעת בעלמא, שלא נעשה על פיה עדיין שום מעשה, וכגון דעת פסיקת דמי המקח, שהמוכר מסכים למכור בכך וכך דמים, אך עדיין לא עשו את מעשה הקנין. (ב) דעת שנעשה כבר מעשה עפ"י, אלא שעדיין לא הביא לידי חלות, כגון במוכר או במקדש ומגרש לאחר למ"ד. [ועפ"י דין חשוב כאילו אין כאן עדיין מעשה קנין עד לאחר למ"ד, ואכמ"ל בזה]. (ג) דעת שכבר נעשה מעשה עפ"י [במעכשיו]. (ד) דעת אלימתא (כדעת הקדשה לתוס' והרמב"ם, ודעת גו"ק) שכבר נעשה מעשה עפ"י (במעכשיו). והנה הנפק"מ להלכה בין

החילוק הג' והד' הוא, כמו שכבר נתבאר למעלה, דבשאר קנינים אין חזרה אלא בתכ"ד, ובדעת אלימחא דגו"ק ליכא כלל חזרה, אפילו תכ"ד.

והנה ללישנא קמא דסוגיית הגמ' ר"פ האומר, דפלוגתא דריו"ח ור"ל הוא דוקא בקידושין לאחר למ"ד ולא בשליחות, דבשליחות אמרינן דכל כמה דלא מטא גיטא לידה דיבור ודיבור הוא, ה"ט, דדעת דמינוי שליחות דינה כדעת על פסיקת דמי המקח, ופשיטא דעל דעת קלושה כזאת שתמיד יכול לחזור בו. ודוקא בקנין לאחר למ"ד הוא דפליגי, דלר"י, אף החלוקה הב' דינה כחלוקה הא', [דעפ"י דין חשיב כאילו עדיין לא נעשה שום מעשה כלל עד לאחר למ"ד, ולא דחשיב כאילו נעשה המעשה עכשיו והחלות בלבד היא המתאחרת עד לאחר זמן, וכמשכ"ל]. ור"ל ס"ל שדינה כחלוקה הג', ולפי"ז י"ל דפליגי ל"ד במקדש לאחר למ"ד, אלא אף במוכר לאחר למ"ד דלר"ל לא יוכלו לחזור — לא המוכר ולא הלוקח — אלא תכ"ד לעשיית מעשה הקנין בלבד. אכן ללישנא דרב זביד, דפליגי אף במינוי שליחות האשה לקידושין, אלא שבמינוי שליחות האיש לגירושין מודה הוא לריו"ח, צל"פ אחרת, והוא, דהנה הר"מ פסק (פ"ג הט"ו מאישות ורפ"ו מגירושין) דמינוי שליח האשה בעי עדות לקיום הדבר, משא"כ מינוי שליח האיש, וכמו שליח שהרשהו להפריש לו תרומה וכו', דשליח האיש, בין בקידושין ובין בגירושין, היא שליחות רגילה, ובעיא דעת רגילה, דומיא דשאר מינוי שליחות דעלמא, ודעת רגילה לעולם א"צ עדות לקיום הדבר, משא"כ שליחות האשה שהיא מחדשת (עתוס' הרא"ש רפ"ב דקידושין), ובעיא דעת אלימחא של דבשב"ע מצד האשה בשעת המינוי, ועל כן מצריך בה הרמב"ם עדות לקיום הדבר, ככל דעת דבשב"ע. ובזה ס"ל לר"ל — אליבא דרב זביד — דבכל קנין לאחר למ"ד דינו כדעת של פסיקת דמים, דודאי יכול לחזור, וכדס"ל לריו"ח. ודוקא בדעת דבשב"ע, שעדיין לא הביאה לידי חלות כגון במקדש את האשה לאחר למ"ד, או באשה שמינתה שליח לקבלת קידושיה או גירושיה, בהא ס"ל לר"ל דבחלוקה הרביעית דדעת דבשב"ע, לעולם דינה כמעשה, ואפילו בלא נעשה מעשה על פיה עדיין, ודוקא בדעת דשאר קנינים דעלמא הוא דמחלקינן בהכי.

ועי' ר"ן לנדרים (ל.) דבהקדש לאחר למ"ד א"י לחזור בו אפילו לריו"ח דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, והרשב"א ס"ל דלמסקנא נדחית סברא זו, כלומר, דלדעת הר"ן, ריו"ח מחלק בזה בין דעת הקדשה לדעת דבשב"ע של גו"ק, דדעת הקדשה היא כחלוקה חמישית בפ"ע, וחשיבא טפי מעשה מדעת גו"ק, [שהרי בהקדשה אין שמה מעשה כלל חוץ מן הדעת אשר היא היא המעשה, וכמשכ"ל]. וע"כ ס"ל דדעת הקדשה לעולם אינה מתבטלת

למפרע ע"י חזרה. והרשב"א פליג (להלכה) וס"ל דדעת הקדשה דמי ממש לדעת גו"ק, וממילא תלי דין החזרה בפלוגתא דריו"ח ור"ל. [ועי' קה"י לנדריים סי' כ"ף].

ומעתה נ"ל, דפלוגתא דהתוס' והרמב"ן אי אמרינן אמירתו לגבוה בפסיקת דמים למכירה להקדש, כדי שלא יוכל לחזור בו מן הפסיקה, דתלוי במחלוקת הר"ן והרשב"א בפסק ההלכה שבסוגיית הגמ' דנדריים הנ"ל. דדעת התוס' כדעת הר"ן, דאף למסקנא קיי"ל דשאני דעת להקדש מכל שאר סוגי ואופני דעת, שאפילו לריו"ח אין לה חזרה אפילו בלא נעשה מעשה עפ"י, ודעת הרמב"ן כשיטת הרשב"א, דאף דעת הקדשה דינה כדעת גו"ק, דפליגי בה רי"ו ור"ל, וקיי"ל כריו"ח, דכל שלא נעשה עוד מעשה עפ"י יש בה חזרה. (משנת תשכ"ט).



הערות וביאורים בכתותי מיכתת שיעוריה

חולין (מ.) — השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"א חייב שלש חטאות [בשוגג, משום שבת, ומשום שוחט קדשים בחוץ ומשום ע"א], ואי אמרת כיון ששחט בה סימן אחד אסרה, אשחוטי חוץ לא ליחייב, מחתך בעפר הוא. רש"י מפרש, דכיון דנאסר משום ע"א פקע שם קדשים מינה ונעשית של ע"א ועפרא בעלמא היא ותו לא מחייב עליה משום שחוטי חוץ, ויש שם אריכות גדולה ברש"י, ועיין שם.

תוס' ב"ק (עא:) ד"ה איסורי הנאה ולא דמריה קשחית, מבאר דפשט של מחתך בעפר הוא, משום דבעי ראויה לפתח אוהל מועד וכיון דנאסרה בשחיתה פורתא תו לא חזי לפתח אוהל מועד.

אבל מעונין דהגרע"א בתחילה מפרש מחתך בעפר הוא, כיון דשחט בה ונעשה תקרובת ע"ז ולשרפה עומד וכתותי מיכתת שיעוריה. וכן בתקרובת ע"ז נימא כיון דשחט בה פורתא נאסרה ולשרפה עומד והסימנים כשרופי' דמי'. אבל הוא מטיים דצ"ל דבסימנים ל"ש כתותי מיכתת שיעוריה דלא בעי שיעור לסימנים לארכן ולרחבן. ההסבר דהתורה לא אמרה שיעור קצוב כמה כמו שיעור הדס וערבה שלשה טפחים ולולב ד', אלא דצריך לשחוט רובו של סימן ובוה לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה.

אבל עיין יבמות (ק"ג:) אמר רב פפי משמיה דרבא סנדל המוסגר לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשרה, סנדל המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה פסולה, [ופירש"י דלשריפה קאי ואנן שיעורא בעינן חופה את רוב רגלו והאי כתותי מיכתת שיעוריה] רב פפא משמיה דרבא אמר אחד סנדל המוסגר ואחד סנדל המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשירה, מיתבי בית המוסגר מטמא מתוכו... שאני התם דאמר קרא ונתן את הבית אפילו בשעת נתיצה קרי בית, תא שמע מטלית שיש בו שלש על שלש... שאני התם דאמר קרא ושרף את הבגד אפילו בשעת שריפה קרוי בגד, וליגמר מיניה [רש"י, לענין חליצה להיות חשוב שלם] איסור מטומאה לא גמרינן. והגמ' פוסק סנדל מוסגר, מוחלט ושל ע"א לא תחלוץ ובדיעבד

כשירה. של תקרובת ע"א ושל עיר הנדחת ושל זקן העשוי לכבודו חליצתו פסולה. עיין רמב"ם פ"ד יבום וחליצה ה"כ.

אבל הירושלמי פרק מצות חליצה אומר הכל מודים בסנדל של עיר הנדחת שהוא כשר דכתיב חלוץ הנעל מכל מקום. אמר רבי מנא כמא דאת אמר תמן יום תרועה יהיה לכם מכל מקום כך את אמר הכא חלוץ הנעל מכל מקום. והפני משה מפרש דהכל מודים בסנדל של חליצה של עיר הנדחת דכשר דמרבינן מחלוץ הנעל, ורב מנא פליג דלאו הכל מודים בה אלא כמא דאת אמר תמן כו'. כלומר, למ"ד דס"ל בשופר כשר דמרבינן מיהיה וכן הכא ס"ל דחלוץ הנעל ריבויא הוא אבל למ"ד דפסול דיהיה לאו ריבויא הוא ס"ל דהכא נמי לא ריבויא הוא. ובבלי בר"ה מסיק דכולן של עכומ"ז יצא דמצות לאו ליהנות ניתנו, ושל עיר הנדחת פסול דכתותי מיכתת שיעוריה הוא, הואיל ולשרפה עומד. וכן הכא בפירקין (דף ק"ד) בסנדל של חליצה של עיר הנדחת פסול.

אבל כשנעיין בציון ירושלים הוא חולק על הפשט של הפ"מ, דלפי הפ"מ ע"כ דהירושלמי לא קאי בהך סברא דכתותי מיכתת שיעוריה. אבל הוא מפרש דהירושלמי סובר כיון דאין שיעור קצוב הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו אף דבעינן שיהא חופה רוב רגלו, מ"מ הרי אנו רואין דחופה את רוב רגלו, ולא שייך לומר דכתותי מיכתת שיעוריה. והכסף משנה (פ"ח מלולב ה"א) נמי מסביר דלכך מוסגר ומוחלט כשרים, ואע"ג דעומדים לשריפה, דכיון דאין לנו בו שיעור קצוב לא אמרינן דמיכתת שיעוריה, ולא משום דקרוי בגד. דדוקא לענין טומאה איקרי בגד בשעת שריפה ולא גמרינן מיניה לחליצה, אלא דמאן דמכשיר סבר, כיון דאין לנו שיעור קצוב אלא שיהא חופה רוב רגלו, ואנו רואים שהוא חופה, לא אמרינן מיכתת שיעוריה. [עיין נמי בירושלמי, סוכה פרק לולב הגזול ה"א, וב"י בטור או"ח, תקפ"ו].

ובשו"ע אבן העזר (קכד, סעיף א') איתא, גט שכתבו על איסורי הנאה כשר. וכתב על זה הרמ"א — מיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שריפה, אם כתב עליו הגט בטל (הר"ן פ"ב דגיטין). ומפורסם הערעור של הגר"א על אתר, איסורי הנאה קאמר, ואע"ג דכתותי מיכתת שיעוריה, לא אמרינן לה אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב. ומיהו באותן שצריכין לבער מן העולם למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי לא הוי גט דמאן דליתניהו דמי. וכל דבריו של הרמ"א תמוהין מ"ש למ"ד כל העומד כו' והיינו ד"ש במנחות ק"ב ב' וליתא, דבדברים הצריכין ביעור כ"ע מודי... ונראה דט"ס בר"נ וכצ"ל בכל איסורי הנאה קאמר ואף באותן שצריכין

לבער מן העולם. ואע"ג דכתותי כו' כשופר ולולב. ומיהו למ"ד כל העומד כו', ור"ל, אע"ג דאמרינן דדוקא מידי דבעי שיעור היינו לרבנן... אבל לר"ש דס"ל כשרוף דמי הוי כמאן דליתניהו בעולם, ולדידיה [לפי סברת הרמ"א], אפילו לחי אשרה פסול ודברי הרב תמוהין דאשתמיטיה דלחי אשרה כשר וכו'. [גם החלקת מחוקק תמה למה כתב בפשיטות דהגט בטל, הא הר"ן לא כתב דין זה רק למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי, ור"ש הוא, ולא קי"ל כר"ש. ועיין נמי בט"ז ופרי חדש].

גרסינן בעירובין פרק חלון (פ:): אתמר רב חייא בר אשי אמר עושין לחי אשרה, ור' שמעון בן לקיש אמר עושין קורה אשרה. מאן דאמר קורה, כל שכן לחי. ומאן דאמר לחי, אבל קורה לא, כתותי מכתת שיעוריה. והרמב"ם (פי"ז משנת הל' י"ב, י"ג) כותב, בכל עושין לחיים אפילו בדבר שיש בו רוח חיים ואפילו באיסורי הנאה, עכומ"ז עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר, שהלחי עוביו כל שהוא, גובה הלחי אין פחות מעשרה טפחים, רחבו ועביו כל שהוא. בכל עושין קורה אבל לא באשרה לפי שיש לרוחב הקורה שיעור, וכל השיעורים אסורים מן האשרה וכו'. וכתב שם הראב"ד ז"ל, אם עביו כל שהוא גבהו מיהת צריך שיעור שיהא גבהו י' וכו'. הביאור, דכל מה שצריך שיעור פסול בשל אשרה משום דכתותי מיכתת שיעוריה. ולכן לחי דלית ליה שיעור, גם בשל אשרה כשר. מה שאין כן בקורה, דאית לה שיעור, פסולה בשל אשרה משום כתותי מיכתת שיעוריה. והשגת הראב"ד הוא, הרי בלחי צריכים שיהא גבוה עשרה, וא"כ הא איכא שיעור לגובהו ומ"ט לא נימא דכתותי מיכתת שיעוריה והיה צריך להיות לחי של אשרה פסול?

וידוע הביאור של הגר"ח ז"ל, דדין כתותי מיכתת שיעוריה לא ר"ל דעצם הדבר הוי כמי שאינו, דא"כ, לא היה מועיל מאי דלחי שיעורו במשהו, דגם המשהו כתותי מיכתת ואין כאן, אלא דבטל מיניה שיעוריה, אבל עצם הדבר איתיה, ולכן בלחי זה דמכתת שיעוריה, לגבי המקום כל גובה עשרה שבו יש לו במקומו מחיצת לחי, ורק דהלחי בעצמו אין בו שיעור י' טפחים, ודעת הרמב"ם דכל מחיצות רה"י דבעינן שיהא גובהן עשרה אינו דין בעצם החפצא של המחיצות, כי אם בהמקום, דשטח רה"י עד גובה י"ט בעי שיהא מובדל ומופרש משאר המקום שסביבו ע"י דבר החוצץ, והכא בלחי של אשרה, נהי דכתותי מיכתת שיעוריה, זה רק דעצם הלחי לית ביה שיעורא, אבל בהמקום, כל הגובה של עשרה טפחים חשוב מוקף. אבל בקורה, השיעור היא בעצם הקורה, ושייך בה דין דכתותי מיכתת שיעוריה. [ומו"ר הגרי"ד, ה' ירפאהו ויחזקהו, מחלק בין מחיצות רה"י לדופני הסוכה. דהשיעור של י'

טפחים במחיצות של רה"י הוי שיעור במקום, ואינו שיעור בעצם החפצא של המחיצות, משא"כ בדופני הסוכה הוי שיעור בעצם הדופן ושל אשרה היתה פסולה לדופני הסוכה. ומהאי טעמא נראה לומר, דזה נקרא מחיצה, וזה נקרא דופן, דשם מחיצה ענינה וגדרה לחוץ ולהפריש בין רה"ר לרה"י וגובהן עשרה אינו שיעור בעצם המחיצות כי אם שיעור בגובה אויר המקום, ושם דופן משמעו דבעינן חפצא של דופן הצריך שיעור י"ט בעצמותו].

ונראה לבאר דבאמת הירושלמי, הגרע"א בסוף פרושו, הכ"מ והגר"ח כולם אמרו דבר אחד. ואפילו הביטויים של הירושלמי ושל הגר"ח דומים הם. ובציון ירושלים מסביר את הירושלמי בהני מלים, "כיון דאין שיעור קצוב, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, אף דבעינן שיהא חופה רוב רגלו, מ"מ הרי אנו רואין דחופה את רוב רגלו, ולא שייך כתותי מיכתת שיעוריה". הגר"ח מסביר דין לחי הכי, "ואם מצאנו גובה עשרה שמוקף מחיצות בכל עשרה שבו, לא איכפת לנו כלל בעצם המחיצות אם הם מחזיקות עשרה או לא, וע"כ גם הכא בלחי של אשרה נהי דכתותי מיכתת שיעוריה, אבל הרי זה לא מהניא רק דעצם הלחי ליח ביה שיעורא, אבל בהמקום הרי עכ"פ כל הגובה עשרה חשוב מוקף מקצת מחיצה רביעית דמועיל זאת בדיני מחיצה".

ועיין בדברי הגרע"א, דבסימנים ל"ש כתותי מיכתת שיעורא דלא בעי שיעור לסימנים לארכן ולרחבן. ונראה דנקודת הסברא בזה היא דכתותי מיכתת שיעוריה לא ר"ל דעצם הדבר הוי כמי שאינו, אלא דבטל ממנו שיעוריה, ובלחי השיעור במקום, והמקום הרי סוכ"ס הוא עדיין מוקף, ובסנדל הרי אנו רואין דחופה את רוב רגלו, ובסימן נמי דלא הוי כמי שאינו, וגם אין שיעור קצוב, ולכן אין זה מחתך בעפר. [ועיין נמי באחרונים דמפלפלים הרבה באם מותר להדליק נר חנוכה בשמן שרפה (שד"ח מערכת חנוכה, ג) ומביאים שיטות דאין שייך לומר כתותי מיכתת שיעוריה, כי בחנוכה אין קפידא בשמן שיהא בו שיעור, אלא שידליק חצי שעה, ומה בכך דמכתת שיעוריה, מ"מ דלק חצי שעה ונתפרסם הנס, וסברתם היא על דרך הנ"ל שהבאנו].

ואגב יש לדקדק במשנה וגמ' דלולב הגזול (לד:, לה.) דאתרוג של אשרה ועיר הנדחת פסול, ושל ערלה פסול, ושל תרומה טמאה פסול וכו'. והגמ' ממשיך, של אשרה ושל עיר הנדחת פסול משום כתותי מיכתת שיעוריה, ושל ערלה או משום שאין בו היתר אכילה, או משום דאין בה דין ממון. והקשו שמה התוס', אתרוג של ערלה, תיפוק ליה דפסול משום דמיכתת שיעוריה,

דמצותו בשרפה, דקחשיב ליה בתמורה (לג:): בהדי הנשרפין, ותירצו דאין הכי נמי, אלא שנחלקו בהנהו טעמי לגבי ערלה משום דנפק"מ למעשר שני ואליבא דר' מאיר. מ"מ אנו רואים דס"ל להתוס' דיש פסול של כתותי מיכתת שיעוריה בערלה. והריטב"א מפרש לפי שאין בה היתר אכילה ודין ממון, שהכוונה הוא משום כתותי מיכתת שיעוריה, דערלה הוא בשרפה [עיינן ביאור הגר"א, תרמ"ט]. והרמב"ם (פ"ח מלולב, ה"ב) כותב דאתרוג של ערלה פסול. אבל המחבר באו"ח (סי' תרמ"ט) אינו מזכיר כלל הדין של אתרוג של ערלה, ורק של אשרה ושל עיר הנדחת. והבאר גולה כותב, וה"ה לאתרוג דערלה דהכי איתא בהדיא בפ' לולב הגזול, והרי"ף והרא"ש כתבו שם, והרמב"ם בפ"ח מה' סוכה, ולא ידעתי מדוע השמיטו המחבר?

[יש אחרונים דמתרצים קושית התוס' דתרומה טמאה מצותה בשרפה ותיפוק לה דפסולה משום דכתותי מיכתת שיעוריה, דתרומה טמאה מצותה בשרפה רק מדרבנן, ואי מצותה בשרפה רק מדרבנן לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, ואכמ"ל.]

ויש להעיר עוד, דבדרכי משה שם מביא מהכלבו דסובר דיוצאים באתרוג של ערלה מיום שני ואילך. וצריכים להבין, אם שייך כתותי מיכתת שיעוריה בערלה, אמאי יוצאים מיום ב' ואילך, דחילוק בין יום ראשון לשאר ימים היינו רק בחסרון של "לכם", אבל בכתותי מ"ש פסול לכל ימי הסוכות שהרי חסר השיעור.

ואפשר דהכלבו סובר כמו שמפורש בערוך השלחן ליו"ד (סי' רצ"ד סעיף ג'), דיראה לי דאין הוא מחוייב לשרוף ולקבור את הערלה, דלא מצינו חיוב מן התורה לאבד איסורי הנאה חוץ מעכו"ם וחמץ בפסח, אלא שאם רצונם לבערם מן העולם שלא יכשלו בהם ישרף את שדרכו לשרוף ויקבור את שדרכו לקבור (וכ"כ הח"ס). ובערוך השלחן יו"ד, רצ"ו דיני כלאי הכרם סעיף ב' הוא אומר כן גם לגבי כלאי הכרם, דערלה וכלה"כ חד דינא אית להו. אלא שסיים לומר שמהרמב"ם משמע שחיוב הוא לשרוף. ואם נתפוס כדברי הערוך השלחן שאין חובה לשרוף, אז ממילא שפיר מובן שלא יהא נוהג בערלה הדין של כתותי מיכתת שיעוריה, ורק יהיה פסול מטעם שאין בו היתר אכילה או שאין בו דין ממון, וזה הוי דין ב"לכם", וכמו שכתבו כמה מהמפרשים [דלא כהמחבר שפסל אתרוג דלית בה היתר אכילה לכל שבעה] ולכן לשיטה זו שפיר אפשר לומר שיוצאים באתרוג של ערלה מיום שני ואילך, וכדברי הכלבו, ועדיין צ"ע.



נכתב ע"י הרב צבי שכטר בסיוע חבר מתלמידי הכולל

בגדר דין לשמה בגט*

א. הכותב גט לאשה דעלמא

ביבמות (נב.) כתוב גט לארוסתי כשאכנסנה אגרשנה, הר"ז גט מפני שבידו לגרשה, ולאשה בעלמא אינו גט מפני שאין בידו לגרשה. וע' בהגהת משל"מ פ"ו מגירושין ה"ג שבביאור דין זה נאמרו ב' טעמים: התוס' שמה (נב: ד"ה ולאשה בעלמא) כתבו דפסול מדין אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ולמ"ד אדם מקנה דבר שלבל"ע שפיר הוי גט כשר. וברמב"ם פ"ג מגירושין ה"ו הסביר, דאינו גט, מפני שלא היתה בת גירושין ממנו כנשכתב גט זה, ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין. ועיי"ש בהגהת משל"מ נפק"מ לדינא בין שני הטעמים.

ובאמת צריך להבין טעמו של הרמב"ם, מ"ט חשיבא כה"ג שלא לשמה, הלא הסופר כיוון בשעת כתיבה לשמו ולשמה ולשם גירושין. וכן צריך להבין נמי טעם התוס', דמה שייך לומר לענין כתיבת הגט שיהא בו חסרון דדבר שלא בא לעולם, הלא מעשה הקנין בגירושין היינו נתינת הגט, והנתינה לא יעשה עד לאחר שיקדשנה, וחסרון דדבר שלבל"ע לכאורה לא שייך אלא בעושה מעשה קנין אדבר שלבל"ע. ועיי"ש בלשון התוס' שכתבו, כיון שאין בידו לגרשה בשעה שעשאו שליח, ומשמע דס"ל דבעינן שליחות לכתיבת הגט, ומילתא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי, וכמש"כ בהג' הנ"ל. וזה גופא צריך להבין, מ"ט לא יוכל הוא בעצמו לכתוב את הגט קודם שיקדשנה.

ומן ההכרח צ"ל דאין כאן ב' טעמים נפרדים לפסול גט כזה, אלא הכל טעם אחד הוא, דבגדר דין לשמה ביאר רבנו הגרי"ד שיחי', דגט אשה שונה משאר שטר קנין דעלמא בזה, דבכל שאר שטרי קנין, כתיבת השטר הוא רק

*הקונטרס הזה מיוסד כולו על שיעורי מו"ר הגרי"ד הלוי סאלאוויטשיק, שליט"א, בהוספת ציונים ומראה מקומות לספרי האחרונים. הדברים שנתוספו הם כדלהלן: הדין ע"ד הרב המגיה שבמשל"מ (שבאות א'); הדין בדברי הב"י המהרש"א והרב פ"ת (שבאות ד'); ד"ה וכמה שכ' (שבאות ה'); קושיית הגר"ש קלוגער (שבאות וא"ו); אות טי"ת; והערות א"ג, ה"ו, והקטע האחרון (ד"ה ואפילו לדעת כל הראשונים) שבהערה ז'.

הכשר החפצא של הקנין, ומעשה הקנין היינו — מסירת השטר. משא"כ בגט אשה, דילפינן מקרא דבעינן כתיבה לשמה, והיינו — דצירוף הכתיבה והנתינה ביחד הוא מעשה הקנין של הגירושין, וממילא, כמו בנותן גט לאשה דעלמא קודם שקידשה, על מנת שתגרש בו לאחר שיקדשה, דאינו גט, דקיי"ל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כמו כן הכותב גט לאשה דעלמא — קודם שקדשה, אדעתא לגרשה באותו גט לאחר שיקדשה, אינו גט, דתחילת הגירושין צריכה להיות משעת כתיבת הגט. וזוהי כוונת הרמב"ם במש"כ שנמצא שנכתב הגט שלא לשמה, שבכה"ג לא נוכל לומר שהיתה הכתיבה תחילת מעשה הגירושין, דהא קיי"ל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם והאיך נוכל לומר שכבר התחיל לגרש את אשתו בשעת כתיבת הגט, כי עדיין אינה אשתו שעדיין לא קידשה, ודבר זה דבעינן שיתחיל מעשה הגירושין משעת כתיבה, נלמד מדין לשמה, וזהו שכתב הרמב"ם שנמצא שנכתב הגט שלא לשם גירושין והם הם דברי התוס' שכתבו לפסול גט כזה מטעם דבר שלבל"ע, ואילו למ"ד אדם מקנה דשלבל"ע הי' גט שכזה כשר, דאיה"נ, דכתיבת הגט היא תחילת מעשה קנין של הגירושין, וכאמור — וטעם הרמב"ם וטעם התוס' — הכל אחד.

ב. בירור לשמה דגט אי מיקרי דבשב"ע

ועגמ' גיטין (ב:) דס"ד הגמ' הי' שבירור לשמה של הגט דינו כאו"ה שע"א נאמן בו, ובמסקנת הגמ' הכריעו, דבעינן ב' עדים לברר הכשר לשמה של הגט. וצריך להבין באיזו סברא תלויים הס"ד והמסקנא בזה. ונראה לומר, דאף דנחלקו הראשונים בחליצה אי בעיא עדות לקיום הדבר, עח"י הגר"ח להל' חליצה, מכ"מ לכו"ע מיקרי דבר שבערוה להצריך ב' עדים לבירור הדבר, עי' אחיעזר (ח"ג סי' כ"ט), ודלא כתוס' רי"ד לב"ב פ' יש נוחלין, דה"ט דגמ' יבמות (לט:) דלהכרת היבם בכדי לחלוץ סגי בנאמנות ע"א, דהואיל ואין שם כרת או מיתת ב"ד, דאין בירור ענין יבמה לשוק נידון כדבר שבערוה אלא כאיסורים. אך, בנוגע לבירור הכשר סנדל החליצה, נראה פשוט דסגי בע"א, ואם יסתפק לנו אם נעשה מעור או מבגד, לא נצריך ב' עדים לבירור ד"ז. ורק לברר שנעשה עצם מעשה החליצה, או שמת היבם וששוב א"צ לחליצה הוא דחשיב כדבר שבערוה. אך לברר הכשר החפצא של הסנדל, זה כבר לא מיקרי דבר שבערוה. ולפי"ז א"ש ס"ד הגמ' ריש גיטין, לדון על בירור הכשר לשמה של הגט כעל או"ה, שיהי' סגי בנאמנות ע"א, דומיא ממש דלדון על בירור הכשר הסנדל של החליצה שנעשה מעור ושלא נעשה מבגד.

ועל זה הסיקו בגמ', דאינו דומה הכשר לשמה דגט להכשר עור בסנדל של חליצה, דענין לשמה בגט גדרו כנ"ל, שמשעת כתיבת הגט כבר התחיל מעשה הגירושין, וכשרוצים לברר שנכתב הגט לשמה, הרי נמצא שרוצים לברר באמת שכבר התחיל מעשה הגירושין, וממילא יש לדונו כבירור על מעשה דבר שבערוה דבעי ב' עדים. ועי' כע"ז בס' תפארת יעקב לגיטין שמה.

ג. שיטת הרמב"ם בביטול הגט

ועפ"י הבנה זו בגדר הדין לשמה בגט, יש להבין יסוד כל הסוגיא דגיטין (לב:), שנחלקו רב נחמן ורב ששת בגט שביטלו, אם חוזר ומגרש בו או לאו, ועיי"ש בתוס' (ד"ה התם) ב' דיעות בביטול הגט בפירוש, אי מודה ר' נחמן לר' ששת דבכה"ג אינו חוזר ומגרש בו. וכן דעת הרמב"ם להדיא פ"ו מגירושין הכ"א, דבביטול בפירוש אינו חוזר ומגרש בו, וז"ל שמה, השולח גט ביד שליח וביטל הגט, הרי חוזר ומגרש בו כשירצה, שלא ביטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות. לפיכך אם היה הגט ביד הבעל וביטלו... אינו מגרש בו לעולם, והרי הוא כחרס הנשבר וכו'. וענין זה תמוה טובא, דכבר כתבו התוס' בפשיטות (בגיטין שמה סד"ה רב ששת) דאם כתב אדם ס"ת לשמה שאינו יכול לחזור ולבטל, ומאי שנא גט שיוכל לבטל הלשמה. והי' אפשר לחלק ולומר, דלאחר שכבר גמר כתיבת הס"ת, אין על הסופר עוד דינים כלל, ואיננו "בעלים" על הכשר הס"ת, שיוכל לבטל הלשמה ממנו, משא"כ בגט, דכל זמן שלא ניתן הגט, עדיין הוא בעל האשה ובידו למנוע מלינתו כל עיקר, ושפיר הוי "בעלים" על הכשר הגט לבטל הלשמה שלו.

אכן בתוספת ביאור י"ל ע"פ מה שהסברנו בכוונת הרמב"ם הנ"ל, דגדר ענין לשמה בגט היינו, דהכתיבה והנתינה שתיהן ביחד מהוות מעשה הגירושין, וי"ל דבעינן שיהי' צירוף ביניהם, כדי שיוכלו לפעול ביחד את ענין הגירושין, וצירוף זה צריך להתהוות ולחול ע"י מה שמתכוון בשעת כתיבה — שבגט זה יגרש את אשתו, וימשיך בדעתו זו עד שעת הנתינה, ואם חזר בו אח"כ מלגרש בגט זה, הרי נפסק ונתבטל הצירוף הנצרך, ומיקרי הגט שלא לשמה. וזהו ענין ביטול הלשמה השייך בגט ולא בס"ת, דזה פשוט דאי אפשר לבטל "לשמה" שכבר חל בעבר, ובס"ת, הרי כבר חל הלשמה, ואיך יבטלו. משא"כ בגט, דענין דין לשמה אינו רק דבעינן לכוונה זו בשעת כתיבה אלא בעינן שימשיך בכוונת הלשמה משעת כתיבה עד שעת נתינה, בכדי לפעול הצירוף הנצרך ביניהם, וכאמור, וכשחוזר בו מלגרש, הרי לא המשיך בכוונה זו, ונמצא שהוא מבטל הלשמה דהשתא.

ד. גדר דין מחוסר מעשה

ועד"ז נראה להסביר דין מחוסר מעשה, דמבואר במשנה גיטין (יט.) על הכל כותבין... על הקרן של פרה ונותן לה את הפרה, ובגמ' (כ"א:) הקשו, קרן של פרה, ליקציה וליתביה לה, אמר קרא וכתב ונתן לה, מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה, יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה. ומתבאר להדיא מדברי הגמ' הנ"ל, דמחוסר מעשה פוסל בגט אפילו במקום שהגט הי' כשר אפילו בלי אותו המעשה, כגון בקרן של פרה, ולא רק בכותב גט על המחובר וכן מתבאר מדברי תוס' (כ"א:) ד"ה יצא זה — דפסל ר"ת קרע הגט מנייר גדול בין כתיבה לנתינה. והי' נראה להטעם בגדר פסול זה, דתמיד בעינן שיהא צירוף בין הכתיבה והנתינה, ששניהם ביחד מהווים מעשה הגירושין, ובהפסיק ביניהם באיזה מעשה אחר הנעשה לעצם הגט, נפסק ונתבטל הצירוף הזה הנצרך, ומיקרי הגט "שלא לשמה", דומיא דענין "ביטול הגט", וכמו שביארנו.

ועתוס' למס' גיטין (ע:) ד"ה התם וז"ל "אומר ר"י דצריך לזוהר שלא יתקלקל בין כתיבה לנתינה דאם נתקלקל בינתיים, אפי' נחפקח לבסוף אין מועיל וכו' עכ"ל. וע' ב"י לאה"ע ס' קכ"א (ד"ה אע"פ) שפ' כוונת התוס' דבעינן שיהא בר דעת בשעת כתיבה וגם בשעת נתינה אבל לא הצריך שיהא בר דעת בינתיים דאין סברא להצריך ד"ז. וע' מש"כ בק"נ רפ"ו אות [א]. וע' מהרש"א שלמד דברי התוס' כפשטן לפנינו — [וכן למד הט"ז ס"ק ד]. והקשה מנין לפסול בנתקלקל בין כתיבה לנתינה. ונל"פ ע"פ היסוד הנ"ל, דבעינן צירוף בין כתיבה לנתינה, ואם נתקלקל בינתיים אזיל ליה צירוף זה, ולכן יפסל לפי תוס'.

ועיין בפ"ת (לאה"ע סי' א' ס"ק ט"ז) אם נשתטית אשתו עושים היתר מאה רבנים ומשליש גט לאשתו, ולכשתתרפא האשה יגרשנה השליח. וכ' הפ"ת דלפי חכמי קנסטנטינה (הוב"ד במגיה למשל"מ פ"ו מהל' גירושין ה"ג) הוי חסרון בלשמה, כי א"י לגרשה כשהיא שוטה. [ואפשר דאפי' להחולקים עליהם היינו דווקא בשוטה, מפני שבדרך הטבע יש סיכוי שתתרפא (אע"פ שאין סמה בידן), אבל אולי כ"ע יודו בזקנה שמחמת מחלה ידועה ר"ל אינה בדעתה ואין סיכוי לרפואה ע"פ דרך הטבע, אפשר דלכ"ע א"י לכתוב לה גט]. וכל זה מבוסס על היסוד הנ"ל, דגדר ענין לשמה היינו דבעינן צירוף בין הכתיבה להנתינה, וכשאינו יכול ליתנו עכשיו מפני שטותה [או נראה שבדרך הטבע אין סיכויים כלל שיוכל ליתנו לעולם], הרי חסר כאן הצירוף הנצרך בין הכתיבה להנתינה.

ה. גדר ענין ציווי הבעל

ועפ"י הדברים האלה יש להבין היטב ענין ציווי הבעל. דהנה התוס' עירובין (יג.) סד"ה אבל כתבו, דגט שכתבו הסופר לשמה בלא ציווי הבעל, אינו פסול אלא מדרבנן. ודעת שאר כל הפוסקים אינה כן, דודאי פסול הוא מדאורייתא, ואפילו ריח הגט אינו, כמבואר בטור אה"ע (רס"י קכ"ג) ע"ש הרמ"ה. אלא דנחלקו ב' הדיעות שבתוס' גיטין (כב:) ד"ה והא, אי בעינן שליחות הבעל לכתיבת הגט, או דסגי בציווי הבעל אפילו שלא בתורת שליחות. אבל בלא ציווי הבעל, לא חשיבא כתיבה לשמה. ודין זה צריך ביאור, מדוע לא חשיבא הכתיבה לשמה בלי ציווי הבעל לסופר מתחילה. ולפי דברינו הוא מובן בפשיטות, דענין "לשמה" היינו, דמעשה הקנין של הגירושין מתהווה מכתיבה ונתינה יחד, וממילא, כמו שאין אדם יכול לגרש אשת חברו, וליתן הגט לאשתו, דבעינן שיעשה הבעל בעצמו את מעשה הגירושין, כמו"כ אין אדם יכול לכתוב גט לאשת חברו שלא עפ"י ציוויו, דהכתיבה היא תחילת מעשה הגירושין, וכמו שביארנו, ופשיטא דאין אדם מגרש אשת חברו.

ובמה שכ' דעה אחת בתוס' הנ"ל דבעינן שליחות לחתימת הגט, וכ"כ תוס' לעיל (ט:) ד"ה אע"פ דעכו"ם פסול לחתום על הגט דבעינן שליחות, ואיהו לאו בר שליחות, וכ"כ הר"ן (יא. בדפי הרי"ף ד"ה גמ') ע"פ הגמ' (סג:) עשו העדים שליחותן [אלא שבסוף דחה דשליחות לא דווקא, והכוונה בגמ' לציווי הבעל]. וקשה איך שייך שיהיו העדים שלוחו של הבעל, הא לא שייך שליחות כאן, דאיהו לא מצי עביד, דהבעל עצמו פסול לחתום על הגט בתורת עדות. ועוד, היכן מצינו בשאר שטרות שעדי החתימה הם השלוחים של בעל דעת המתחייב, ונל"פ דיש בחתימת העדים ב' הלכות: א', שמעידים על כך שיש רצון הבעל לגרש את אשתו: וב', שלמ"ד ע"ח כרתי, הם יוצרים בחתימתם את החפצא של הגט, וחתימתם היא היא קיום הדין דוכתב לה. ואף דאין העדים חשובים כשלוחי הבעל במה שחותמים בתורת הגדת עדות, מכ"מ במה שמשמשים לאשוויי שטרא מכח דינא דוכתב לה, נמצא שהם הם העושים את תחילת הגירושין, דכבר ייסדנו דגדר ענין לשמה היינו — דבעינן כתיבה ונתינה יחד ליצור את קנין הגירושין, ובקשר לדין הזה השני של אשוויי שטרא הרי הם חותמים בתורת שלוחי הבעל, דאין אדם מגרש אשת חברו, וכשנת"ב. ומה"ט נמי ניחא דבשאר שטרות לא שמענו מי שיסבור שעדי החתימה צריכים לחתום בתורת שלוחי דעת המתחייב, דענין זה מיוחד דוקא לגט אשה דבעי כתיבה לשמה, ואילו בשאר שטרות, הכתיבה אינה אלא הכנת החפצא שעל ידו ייעשה הקנין אח"כ, ואינה נחשבת כהתחלת הקנין.

דנימא בה, דאין אדם מקנה ממונו של חברו.

ובגמ' (ד.) אמרינן דלד"א הסובר דע"מ כרתי, ואין צורך מן התורה לע"ח, מ"מ מודה הוא שאם חתמו בעינן שיחתמו לשמה, ובחתמו שלא לשמה פסול משום דהוי מזוייף מתוכו. והקשה רבנו הגריצ"ס שליט"א עפ"י כל המהלך הנ"ל, דמה שייך ענין לשמה בחתימה לר"א. דאם נפרש דגדר לשמה ענינו דכתיבת הגט היא תחילת מעשה הגירושין, ולר"א א"צ חתימה כלל לענין אשוויי שטרא, ומה שסומכין על עדי החתימה לבירור הדבר שנתגרשה האשה משום דעי"ז יש חוקה דהכל בהכשר נעשה, אבל הכשר הגט אינו נעשה לעולם ע"י החתימה, א"כ אפילו יכוונו העדים לחתום לשמה, זהו דבר שא"א להיות, שלעולם לא תצורף חתימתם עם הנתינה שלאחר זמן ליצור קנין הגירושין. וא"כ, לעולם יהי' שלא לשמה, וכל גט שחתום עליו ע"ח יפסל מטעם מזוייף מתוכו. וקושיא זו יש להקשות רק לדעת התוס' (ד.) ד"ה מודה דלר"א לעולם אין הע"ח פועלים כלום להכשר הגט. אבל לפי דעת הרי"ף וסיעתו דלר"א אף ע"מ כרתי, א"כ נמצא דאף לר"א לפעמים מועילים ע"ח להכשיר הגט, א"כ לפי דעתם שפיר שייך להיות חתימה לשמה גם לר"א, ושפיר ניתן להאמר שבמקרה שחתמו שלא לשמה יהי' פסול מטעם מזוייף מתוכו. דאילו לדעת התוס' בהכרח תהי' חתימת העדים תמיד שלא לשמה, וא"א להם בשום פנים שבעולם לחתום לשמה. ואפשר להעמיס זה בכוונת דברי הר"ן (מז: בדפי הרי"ף באד"ה והיינו), וז"ל, ועוד אי איתא דכל שיש עדי חתימה אנו סומכין שבעדי מסירה נמסר, מאי האי דמפרקינן בריש מכילתין... וכי לא בעי ר"א חתימה לשמה היכא דליכא עדים, אבל היכא דאיכא עדים בעי, דאמר רבי אבא מודה ר"א במזוייף מתוכו שהוא פסול, שכיון שאין הכשירו אלא מחמת עדי מסירה, מאי מזוייף מתוכו איכא. בשלמא אי סגי ליה לר"א בע"ח שפיר, שכיון שהם הכורתיים בעינן שיחתמו לשמה, אבל אם אין הכשרו אלא משום חזקה שבעדי מסירה נמסר, כי לא חתמו לשמה מאי מזוייף מתוכו איכא, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו כסברת רבנו, שרק אם חתימת העדים מועילה להכשיר את הגט שייך בהם המושג של חתימה לשמה.

ו. לשמה בשטרי שחרור

ועי' גמ' גיטין (ט:) דכמו דבעינן כתיבה לשמה בגט אשה, ה"נ בעינן כתיבה לשמה בשחרורי עבדים, והנה בגט אשה בעינן ג' עניני לשמה, דהיינו — לשמו ולשמה ולשם גירושין, וכמבואר ברמב"ם רפ"ג מגירושין, ואילו בפ"ו מעבדים ה"ה כתב, וצריכין כתיבה לשם המשחרר עצמו, ואילו לשם

העבד לא כתב. וצריך להבין, מאי שנא לשמה דשטר שחרור מלשמה דגט אשה! והי' נראה לומר בזה, דענין הנוסח "לשמו ולשמה ולשם גירושין" הרגיל אצלנו בשעת כתיבת גיטין, אינו מורה על ג' עניני לשמה נפרדים, אלא על ב' דינים בלבד: א' שיתכוון "לשם גירושין", שיהי' דבר זה חפצא של גט; וב' שיתכוון "לשם גירושין אלו, שתצורף כתיבה זו אל הנתינה שלאחר מכן, להיות שניהם יחד מעשה הגירושין. והיינו "לשמו ולשמה", שאינם ב' עניני לשמה חלוקים, אלא הכל אחד, שיתכוון לשם גירושין אלו — של בעל זה ושל אשה זו, ושע"י המשך כוונה זו יתהווה הצירוף הנצרך שבין הכתיבה והנתינה, וכאמור.

ועי' הערות חכמת שלמה לשו"ע אה"ע (רס"י קל"א), הנה זה מוסכם מהש"ס ומכל הפוסקים דבעינן בגט גם לשמו של הבעל, וקשה לי טובא, מנין לנו מן התורה דבעינן לשם הבעל, והרי עיקר לימוד התורה הוי ממש"כ וכתב לה, לשמה, א"כ תינח לשמה, אבל לשמו מנלן. [ועיי"ש מה שנדחק בזה לומר דאיה"נ, דענין לשמו אינו אלא מדרבנן]. ולפי דרכנו ניחא בפשיטות, דענין לשמו וענין לשמה, הכל אחד, דהיינו — דבעינן שיתכוון לשם גירושין אלו בפרטות, בכדי ליצור הצירוף הנצרך בין הכתיבה והנתינה, וכאמור.

וממילא הי' נראה לומר, דאף בשחרורי עבדים, זה פשיטא דבעינן שיכתוב לשם העבד, דהלא במקביל לגט אשה, כוונת לשם העבד דומה לכוונת לשמה דהאשה דילפינן להדיא מקרא, אלא שבא הרמב"ם לחדש ולומר, דאף לשם האדון השמחרר נמי בעינן, וכמו שיישבנו על תמיהת הגאון ר' שלמה קלוגר, דכוונת לשם האדון וכוונת לשם העבד — הכל אחד, דבעינן שיתכוון לשם מעשה שחרור זה בפרטות, כמו דבעינן בגט שיתכוון לשם גירושין אלו.

ז. מאימתי מונין לגט

ועגמ' גיטין (יח.) איתמר, מאימתי מונין לגט (ג' חדשים שהאשה צריכה להמתין, רש"י) רב אמר משעת נתינה, ושמואל אמר משעת כתיבה. ולהלכה נחלקו הפוסקים בזה, עפ"י שינויי הנוסחאות שבמסקנת הגמ'. וטעמא דשמואל הסובר דמונין משעת כתיבה, דכל ענין הבחנה הוא להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני, ומשעת כתיבת הגט, בודאי ליכא למיחש שמא בא עליה, דקיי"ל (גיטין צ.). דאם לבו לגרשה והיא יושבת תחתיו ומשמשותו, דאסור, וקרינן ב"י אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך,² ובגדרים (כ:) נמנו בני גרושת הלב בין בני תשע מדות, וממילא, מאחר שבדאי לא

שייך טעמא דהבחנה הכא, שהרי בודאי ליכא למיחש שמא בא עלי, ושמא מעוברת היא מבעלה הראשון, שהרי משעת כתיבה הגט בודאי אסור לו לבא עלי, על כן ס"ל לשמואל דמונין משעת כתיבה. אלא דצ"ע, דהלא ביבמות (מב:) נחלקו התנאים בדין הבחנה, אי הויא גזרה של לא פלוג א"ל, ונפק"מ להי' בעלה חולה או חבוש בבית האסורים, וכו', אם צריכה להמתין ג' חדשים א"ל, והתם קיי"ל כר"מ בגזרותיו, דדין הבחנה נוהג אפילו באופן דלא שייך טעם התקנה, ואפילו יבוא אליהו ויאמר דהא לא איעברה, מי מישגח ביה (שמה מא:). וממילא צ"ה טעמי' דשמואל, מ"ש שעת כתיבה הגט מהי' בעלה חבוש בבית האסורים, דבשניהם האשה עדיין אגידא גביה ואסורה מחמתיה, ובשניהם לא שייך טעמא דתקנת הבחנה, שהרי ברור לנו שלא בא עליה בעלה. ובהי' בעלה חבוש בבית האסורים קיי"ל כר"מ, דמונין ג' חדשי ההבחנה משעת גירושין מטעם לא פלוג, ואילו בכתב גט ומסרו לאחר זמן, אית לי' לשמואל דמונין משעת כתיבה, ומן ההכרח לומר בזה, דמונין ג' חדשי ההבחנה מוזמן שתמה ונגמרה האישות לגבי היתר לבעלה, ובזה חידש שמואל, דאף דפשיטא דהאשה אגידא גבי' ואסירא לעלמא מחמתיה עד שעת נתינת הגט, מכ"מ, מדרבנן אמרינן שכבר פסקה האישות שלו במקצת, דבכל אישות יש ב' חלקים, הא', איסור אכו"ע, והב', היתר לבעלה, וכאן חידש שמואל דלגבי היתר לבעלה, כבר פסקה האישות משעת כתיבה הגט, ולכך לא דמי להי' בעלה חולה או חבוש בבית האסורים, דמכ"מ מצרכינן הבחנה מטעם לא פלוג. משא"כ הכא, בנכתב ביום אחד ונמסר לאחר זמן, דכבר מוזמן הכתיבה חשובה האשה כגרושה לגבי דין היתר לבעלה, דמדרבנן נידון כאילו כבר פסקה האישות במקצת.

ח. שיטת ר"ש בזכות הבעל בפירות

ובאמת, אין זה חידושו של שמואל, אלא של ר"ש, דאיתא במשנה (יו.) נכתב ביום ונחתם בלילה פסול, ור"ש מכשיר. ובגמ' שמה מבואר דמשו"ה קא מכשיר ר"ש, דס"ל כר"ל, דטעמא דתקנו זמן בגיטין הוא משום פירי, וס"ל דכבר מוזמן כתיבת הגט לית לי' לבעל פירי, דכיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות. ובביאור שיטתו נל"פ על הדרך הנ"ל, דכבר מוזמן כתיבת הגט התחילו הגירושין (מדרבנן), וחשובה רק כאשת איש לגבי איסורה אכו"ע, אך אינה עוד כאשת איש לגבי היתר לבעלה, ומאחר שאין האישות שלו גמורה, תו לית לי' לבעל פירי, דדוקא באשתו נשואה, שהאישות עמה גמורה, הוא דהבעל אוכל פירות, ולא באשתו ארוסה; ואף לא באשתו נשואה שכבר כתב לה גט, שאין לו עמה אישות גמורה³.

והיה נראה לומר, דדין זה, אף דאינו אלא מדרבנן, יסודו ושרשו בדין דאורייתא, וכאמור, דשאני גט אשה משאר שטרי קנין, דהכתיבה והנתינה — שתיהן יחד — מהווים מעשה הגירושין, ואשר על כן דנו לומר (מדרבנן) דכבר משעת כתיבה הגט חשובה האשה כמגורשת ממנו במקצת.

ט. שיטת ב"ש בריח הגט

ובזה יש להבין שיטת ב"ש (גיטין פא.), דהכותב לגרש את אשתו ונמלך, ב"ש אומרים פסלה מן הכהונה, וב"ה חולקים. וכפי שהרגילנו רבנו לומר שריח הגט גדרו מעשה גירושין בלי חלות גירושין, לכאן יקשה, דהלא כאן נמלך, ולא היה כאן שום מעשה גירושין, וא"כ למה אסורה לכהונה. וע"פ היסוד הנ"ל ניחא, דכתיבת גט לשמה היא תחילת מעשה הגירושין. אלא דלפי"ז יל"ע בטעם ב"ה שמתירים. ונראה להסביר שיטת ב"ה דס"ל, דנהי דכתיבת הגט היא תחילת מעשה הגירושין, מ"מ לא מיקרי ריח הגט בכתיבה לחד עד שעת נתינה, שהוא גמר מעשה הגירושין. א"נ י"ל דהיינו טעמא דב"ה, דרק אמרינן שכתבת הגט מיקריא תחילת מעשה הגירושין אם לבסוף הוא מגרשה בגט זה, דאז איגלאי מילתא למפרע דמשעת כתיבה התחיל מעשה הגירושין, אבל כאן, שלבסוף לא נתן לה הגט, בכה"ג לא מיקריא הכתיבה אפי' תחילת מעשה הגירושין.

י. בגדר דין גט ישן

ועל דרך זה יש להבין ענין גט ישן, דקיי"ל כב"ה (גיטין ע"ט): דאסור לגרש את אשתו בגט ישן, ואיזהו גט ישן, כל שנתייחד עמה מאחר שכתבו לה. ועיי"ש בגמ' תרי לישני דר' אבא אמר שמואל, דללישנא קמא אם נשאת לא תצא, וללישנא בתרא, אם נתגרשה תנשא לכתחילה. והנה ענין אם נשאת לא תצא, אינו ר"ל דבדיעבד הגט כשר, דזה אינו, דאפילו נשאת בעיא עדיין גט שני, וכמו שכתב הרמב"ם להדיא פ"י מגירושין ה"ב, דהגט הראשון פסול הוא מדרבנן אפילו בדיעבד. אלא ענין לא תצא גדרו, דבעלמא קיי"ל בכל אשת איש שזינתה שחל עליה דין סוטה שאסורה לבעלה ואסורה לבועל, והו"ל למימר דאם נשאת בגט שהי' פסול מדרבנן, שאפילו יתן לה בעלה הראשון גט שני שיהי' כשר לגמרי, שתצא מתחת בעלה השני מאחר שנאסרה עליו מדין סוטה שאסורה לבועל. לזה קמ"ל הגמ', דבג' גיטין פסולים (דמתני' פ"ו.) אם נשאת לא תצא — לאחר גיטה השני.⁴

והנה ללישנא בתרא דשמואל, שונה דין גט ישן מכל שאר פסולי גיטין דרבנן, דהכא אם נתגרשה, תנשא לכתחילה. כלומר, דהכא הוי פסול הגט רק לכתחילה, ובדיעבד כשר, אלא דצ"ע, דא"כ הו"ל למימר דאם נשאת, א"צ גט שני, אבל בנתגרשה ועדיין לא נשאת, מ"ט חשיב זה כבר כדיעבד. וטפי נל"פ, דללישנא בתרא דשמואל, דין ב"ה שלא לגרש בגט ישן, אינו ר"ל דלכתחילה פסול ובדיעבד כשר, אלא גדר הדין הוא — דאסור לגרש בגט ישן, והוא איסור על מעשה הגירושין. אבל בדיעבד — שכבר גירש בו — ליכא פסול כלל בגוף הגט. וכן יש לדייק בלשון המשנה, ב"ש אומרים פוטר אדם אשתו בגט ישן, וב"ה אוסרים, ומשמע דכל עיקר פלוגתתם היא אמעשה הגירושין, אם הוא מותר או אסור. ובביאור ענין זה דאיסור הגירושין בגט ישן, נל"פ עפ"י שיטת שמואל בדין הבחנה, דמדרבנן חשובה האשה כמגורשת במקצת כבר מזמן כתיבת הגט, ואפילו קודם נתינתה. והואיל ומגורשת היא במקצת לענין זה, דתו לית בה היתר לבעלה, נמצא שהיא כפנויה אפילו לגבי בעלה, ואסור לו להתייחד עמה מדין איסור ייחוד פנויי⁵, ואשר על כן אסרו ב"ה לגרש בגט ישן, דהיינו, כל שנתייחד עמה בין כתיבה לנתינה, שאם לא יגרשה בגט זה אלא בגט אחר, נמצא שעדיין לא התחילו הגירושין כלל, דחידושו של שמואל, דהאישות מפסקת במקצת תיכף משעת כתיבת הגט, היינו דוקא ע"י כתיבת אותו הגט שבו הוא מגרשה לבסוף, דהכתיבה והנתינה ביחד פועלים להגירושין, ומדרבנן דנו על שעת הכתיבה כאילו היתה כבר אז תחילת חלות הגירושין, אבל בכתב לה גט אחר וגירשה בו, ונמצא שלא גירשה בגט הראשון שכתב לה מתחילה, הרי איגלאי מילתא למפרע שעדיין לא התחילו גירושין דידה כלל, ולהכי ס"ל לב"ה דאסור לגרש בגט ישן, דע"י כך שלא יגרשה באותו הגט שנכתב מכבר קודם שנתייחד עמה, אלא יכתוב לה גט שני ויגרשה בו, יצא הדבר שלא עבר בשעתו על איסור ייחוד פנוייה. אך בכבר עבר וגירש בו, יצא שעבר איסור ייחוד פנויה, אבל מעולם לא דנו חכמים שום דין פסלות על הגט — לא לכתחילה ולא בדיעבד. וה"ט דלישנא בתרא דשמואל, דאם נתגרשה תנשא לכתחילה, דאיסורא דעבר עבר, והגט אין בו שום פסלות.

יא. כתיבת שטר קידושין מדעת האשה

בגמ' קידושין (ט:) בתר דפשטו דשטר אירוסין בעי כתיבה לשמה, איתמר, כתבו לשמה ושלא מדעתה, רבא ורבינא אמרי מקודשת, רב פפא ורב שרביא אמרי אינה מקודשת, אמר רב פפא, אימא טעמא דידהו ואימא טעמא דידי, אימא טעמא דידהו דכתיב ויצאה והיתה, מקיש הוייה ליציאה, מה יציאה לשמה ושלא מדעתה, אף הוייה נמי לשמה ושלא מדעתה. ואימא

טעמא דידי, ויצאה והיתה, מקיש הוייה ליציאה, מה יציאה בעינן דעת מקנה, אף הוייה בעינן דעת מקנה וכו'. ובפשוטו הי' נראה לומר, דבהכי פליגי הני אמוראי, אי בשטר אירוסין נתחדשה הלכה ששני הצדדים — גם הבעל וגם האשה — שניהם קרויים "בעלי השטר", וממילא בעינן "ציווי הבעל" גם מצד הבעל וגם מצד האשה, או דלמא, דכמו דבכל שאר שטרות יש רק צד אחד הנקרא בעל השטר, ואשר בעינן לדעת המתחייב שלו לכתיבת השטר, בשטר אירוסין נמי הכי הוי, ורק הבעל הוא הנקרא "בעל השטר", ולא בעינן אלא לציווי שלו.

אכן; עי' רמב"ם פ"ג מאישות הי"ח שכתב לענין אב המקבל קידושין לבתו קטנה, ואם קידש בשטר אינו כותבו אלא מדעתו או מדעת השליח. ועיי"ש במגיד משנה, שנחלק עליו הרמב"ן בדין השליח, שאמר שאינו כותבו אלא מדעתה, כדקיי"ל גבי גט, דאפילו באומר אמרו גט פסול או בטל, וה"נ מהתם גמרינן, מה התם דעת מקנה בעינן ולא שלוחו, אף כאן דעת מקנה בעינן ולא שלוחו, ואפילו באומרת אמרו.

ובדעת הרמב"ם ביאר בזה הגר"ח (עיי"ש בחיבורו), דזה לא ניתן להאמר שיהיו שני הצדדים נקראים "בעלי השטר" בשטר אירוסין, דזה ברור דהבעל הוא לבדו נקרא "בעל השטר". ובביאור דבריו נראה לומר, דהנה האחרונים⁶ הקשו אהא דתנן (קידושין נ:): קטן שקידש אינה מקודשת, דלדעת הפוסקים הסוברים דקטן קונה מן התורה היכא דאיכא דעת אחרת מקנה לו, מ"ט לא נימא, דבקטן שקידש גדולה, והיא מקנה את עצמה להתקדש אליו, שיחולו הקידושין מדאורייתא. ותירצו, דזה ילפינן מגוזה"כ דכי יקח ולא כי תקח (עי' גמ' קידושין ה: בענין נתן הוא ואמר הוא וכו'), דאף דבכל קידושין חשוב כאילו הבעל קונה את האשה, והאשה מקנה את עצמה, מהך קרא דכי יקח ילפינן, שהתורה קבעה את דעת הבעל כ"דעת מקנה" ולא "כדעת קונה", ואשר מהאי טעמא הוא דשייך להיות קידושי שטר ע"י מה שהבעל נותן להאשה שטר ולא להיפך, ולכאורה זה השטר שונה מכל שאר שטרות שהם נכתבים מדעת המקנה ונמסרים ליד הקונה, וע"י כן חל הקנין, והכא הוי להיפך, שהקונה כותב השטר מדעתו, ומוסרו להמקנה, ועגמ' קידושין (ט.) ששאלו על כך, הא לא דמי האי שטרא לשטר זביני, התם מוכר כותב לו שדי מכורה לך, הכא בעל כותב בתך מקודשת לי וכו'. ומן ההכרח צ"ל, דזהו מאי דילפינן מהך קרא דכי יקח ולא כי תקח, דדעת הבעל ביצירת הקידושין, דין "דעת מקנה" יש לה, ודעת האשה — אף שהיא באמת המקנה את עצמה להתקדש אליו, דין "דעת קונה" יש לה, ומה"ט בעינן שיכתוב הבעל את שטר האירוסין ויתננו להאשה, ומה"ט נמי מובן דלא שייך לומר

שבקטן שקידש את הגדולה יחולו הקידושין מן התורה מדין דעת אחרת מקנה, דהיכא דאיכא דעת מקנה נאמרה ההלכה דלא בעינן דעת קונה⁷, אבל כאן בקידושי אשה התורה קבעה דעת הבעל כדעת מקנה, וממילא א"א ליצור הקידושין בלי דעתו.

ומעתה נ"ל, דלכו"ע אין האשה חשובה כ"בעלת השטר", אלא דבהכי פליגי הני אמוראי בדין כתבו לשמה ושלא מדעתה, האם אפשר לו להבעל ליצור כתיבה לשמה ע"י ציוויו לחוד, או דדעת האשה והסכמתה מעכבת בחלות הלשמה. דבגט דלא בעינן דעת האשה לעצם קנין הגירושין, שהרי יכול הבעל לגרשה אפילו בעל כרחה, ה"נ בשעת כתיבה א"צ לכתוב הגט מדעתה, ושפיר חייל לשמה דהגט אפילו שלא מדעתה. משא"כ בקידושין, דבעינן דעת האשה לקנין הקידושין, דא"א לקדש את האשה בעל כרחה, ה"נ ס"ל לרב פפא ורב שרביא דא"א ליצור לשמה בשטר קידושין בלי דעתה, דגדר ענין לשמה בשטר אירוסין היינו, שבכתיבת השטר אינה רק הכנה למעשה הקידושין, דהיינו מסירת השטר, אלא דהכתיבה והנתינה שתיהן יחד מהוות מעשה הקידושין, וכמשנ"ת למעלה לענין גט. וכמו דא"א לעשות גמר הקידושין — דהיינו נתינת הכסף, או מסירת השטר — בלי הסכמת האשה, ה"נ בכתיבת שטר האירוסין, דא"א להבעל לעשות אפילו תחילת מעשה הקידושין בלי הסכמתה, ואשר על כן הוא דמצרכי רב פפא ורב שרביא שיהיה שטר האירוסין נכתב מדעתה, אבל זה פשוט, דאפילו לדידהו, מאי דבעינן מדעת האשה ומאי דבעינן מדעת הבעל, ב' הלכות נפרדות הן: דהבעל, שהוא "בעל השטר" כאן, בעינן לדעתו מדין ציווי הבעל בכדי ליצור הלשמה של שטר האירוסין. משא"כ דעת האשה, דאינה יוצרת הכשר הלשמה של שטר האירוסין, אלא שבלי דעתה אי אפשר לו להבעל להתחיל מעשה הקידושין, דהיינו — לצוות על כתיבת שטר האירוסין [אשר מדין לשמה ילפינן דזהו תחילת קנין הקידושין, וכאמור].

ומעתה ניחא שיטת הרמב"ם, דענין מילי לא מימסרן לשליח, וכן ענין אומר אמרו הפסולים בגט היינו, דבעינן שיהא ציווי הבעל באופן ישיר מן הבעל אל הסופר. וממילא, בשטר אירוסין, לא יהיו דינים אלו נוהגים אלא לגבי ציווי הבעל הנצרך לכתיבת השטר, אשר דעתו היא היא היוצרת את הלשמה של השטר. משא"כ דעת האשה, שאינה נצרכת מדין דעת בעל השטר בכדי ליצור הכשר הלשמה, אלא דבלא דעתה והסכמתה על הקידושין, א"א לו להבעל אפילו להתחיל בקנין הקידושין [דהיינו — לצוות על כתיבת השטר]. ומאחר שדעת האשה המעכבת בהכשר הלשמה של שטר האירוסין היינו בתורת דעת הקידושין שלה, והרי זה כבר ידעינן שיכול שלוחה (או

שליח אביה) לעשות — להסכים על הקידושין בעדה, וממילא ה"נ אפשר לכתוב שטר האירוסין מדעת שלוחה.

יב. שיטת הרמב"ם במאמר בשטר

בשו"ע אה"ע (קס"ו ס"ב) כתבו המחבר והרמ"א דמאמר יבמה אפשר לעשות בין ע"י כסף בין ע"י שטר, ועיי"ש בב"ש סק"ג, דהכי משמע בכל הסוגיא דיבמות (נב.), ועיי"ש בהגר"א סק"ד, שכן כתב רש"י ריש קידושין במתני' ד"ה בשוה, אבל בירושלמי לא משמע כן דאמר איזהו מאמר ביבמה, הרי את מקודשת לי בכסף ובשוה כסף, עכ"ל. וכן משמע נמי ברמב"ם ריש פ"ב מהל' יבום, מדברי סופרים שלא יבא היבם על יבמתו עד שיקדש אותה... בפרוטה או בשוה פרוטה, וזהו הנקרא מאמר וכו'. ומפשטות לשונו משמע דא"א לעשות מאמר בשטר. וצריך להבין, איזה סברא יש לחלק בין כסף לשטר לענין מאמר. ואולי י"ל בביאור שיטת הרמב"ם עפ"י הירושלמי, דאילו הי' שייך להיות מאמר בשטר, הי' צריך השטר להיות נכתב לשמה, ככל שאר שטרי קידושין, ולא חשיבא כתיבה לשמה אלא אם כן נכתב על פי ציווי הבעל, וממילא י"ל, דמאחר שמן התורה אין צריך היבם לקדש את היבמה, ואף אין קידושין תופסין בה כלל, אין לו להיבם דין בעלים ליצור לשמה בכתיבת השטר עפ"י ציוויו, ואף דמדרבנן תיקנו שיוכל לקדש ע"י כסף, אשר אף זה אינו כלום מן התורה, מכ"מ את זה לא תיקנו, שיהא לו להיבם דין "בעלים" שיוכל ליצור לשמה עפ"י ציוויו.

יג. שחרור עבדי הקדש ע"י הגזבר

ומשל לד"ז מצינו בדעת הראב"ד בגזבר של הקדש, דהנה בגיטין (לח:): נחלקו התנאים במקדיש נכסיו והיו בהם עבדים, דלח"ק, אין הגזברים רשאים להוציאן לחרות, אבל מוכרין אותן לאחרים, ואחרים מוציאין אותן לחירות. ורבי אומר, אומר אני, אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא. ועי' רמב"ם פ"ו מערכין הי"ח שפסק כת"ק, דאין הגזברים רשאים ליקח דמיהן מאחרים ולהוציא אותן לחירות, אלא מוכרין אותן לאחרים, ואחרים מוציאין אותם לחירות אם רצו. ועיי"ש בהשגות הראב"ד שכתב, זה דלא כרבי דאמר אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא מפני שהוא כמוכר לו, דקסבר כסף גומר בו, וקיי"ל כווחיה, ועיי"ש בכסף משנה, שלדעת רבנו י"ל דתרי מילי נינהו, חדא אי כסף גומר, דר"ש סבר אין כסף גומר, ורבי ומחלקותו סברי דכסף גומר בה, ובהא אסיקנא דלית הלכתא כר"ש. ומילתא אחריתא היא אם העבד עצמו נותן דמיו ויוצא, ובהא הלכה כת"ק... אח"כ מצאתי לחכמי לוניל

שהוקשה להם... והשיב להם, שנפלא בעיניו מה הוקשה להם, שדבר פשוט הוא שהם שתי מחלוקות וכמו שכתבתי. [וכמו"כ נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד לגבי אפוטרופוס בפ"א מנחלות ה"ח, עפ"י מחלוקת ת"ק ורבי בגיטין (נב.) דומיא דמאי דפליגי בגזבר של הקדש].

כלומר, דלדעת הרמב"ם, נוסף על המחלוקת האחת אי כסף גומר בה א"ל, נחלקו עוד רבי וחכמים בפלוגתא אחריתא, אי גזבר דהקדש יש לו רק בעלות אעניני ממון — לקנות ולמכור, או אף אעניני איסור דלשחרר את העבד בעינן שהבלעים של העבד ישחררו גם את קנין הממון וגם את קנין האיסור, ואם נאמר שאין לגזברי הקדש שליטה בעניני איסור, פשיטא דלא יהא העבד משוחרר אא"כ ימכרוהו לאחרים, ואותם האחרים ישחררו אותו. ובהך פלוגתא ס"ל להרמב"ם דלא קיי"ל כרבי, אלא כת"ק. כלומר, דאין הגזברים רשאים לשחרר את עבדי הקדש, דאינם רשאים לעשות בעד הקדש אלא קנינים בעניני ממון.

משא"כ לדעת הראב"ד וחכמי לוניל, דס"ל כנראה, דזה פשיטא לכו"ע דהגזברים יש להם כח ושליטה בין אקניני ממון דהקדש, ובין אקניני איסור, אלא דזה ג"כ פשיטא לכו"ע דאין לו להגזבר דין בעלים שיוכל ליצור הכשר לשמה בכתיבת שטר שחרור עפ"י ציוויו, [והרי לכתיבת שטר שחרור בעינן לשמה], ופלוגתא דת"ק ורבי אם הגזברים רשאים להוציאם לחירות אינה מחלוקת חדשה, אלא תלויה היא באיך פלוגתא דרבי ור"ש, דלרבי דכסף גומר בה, ולקנין כסף לא שייכא בכלל בעיא של "לשמה", שפיר ס"ל דאף הוא נותן דמי עצמו ויוצא. משא"כ לחכמים דרבי, דס"ל דאין כסף גומר בה, אלא בעינן תמיד שחרור ע"י שטר להפקיע את קנין האיסור, וזה א"א לעשות ע"י הגזבר, דאף דהגזבר יש לו כח ושליטה אף על קניני איסור דהקדש, אין לו דין בעלים שיוכל ליצור לשמה ע"י ציוויו. [כ"ז ביאר רבנו ע"ש אביו הגרמ"ס, ז"ל].

ודומיא דשיטת הראב"ד בגזבר של הקדש הי' נ"ל בשיטת הירושלמי במאמר, דאף דהיבם שפיר יש לו דין בעלים לעשות מאמר, שהוא ענין של איסור, מכ"מ אין לו "דין בעלים" גמור שיוכל ליצור כתיבה לשמה עפ"י ציוויו, ולכן א"א לעשות מאמר ע"י שטר, כי תמיד תהי' כתיבת השטר שלא לשמה.

הערות

- (1) וכה"ג צ"ע גם ברמב"ם פ"ג מאישות ה"ד, שכתב לענין שטר קידושין, וצריך שיכתוב אותו לשם האשה המתקדשת כגט. והוא עפ"י הגמ' קידושין (ט.) הוויות ליציאות מקשינן, מה יציאה בעינן לשמה, אף הוייה בעינן לשמה. ומעתה צ"ע, דהלא בגט בעינן גם לשמו וגם לשמה, וכמש"כ הרמב"ם בעצמו בהל' גירושין, וא"כ, מ"ט סגי בשטר קידושין בכתיבה לשם האשה המתקדשת, ואילו לשם האיש המקדש משמע דלא בעינן, ומ"ש שטר קידושין מגט.
- (2) ועיין באה"ע ס' קי"ט ס"ב בח"מ וב"ש דאפשר דאפי' אם הודיעו לה שדעתו לגרשה לאחר זמן, עדיין אסור. [וע' בפר"ח שם דדעת הגאונים דאם הודיע לה לית לן בה, דכל האיסור כשמקוים בה "והוא יושב לבטח אתך"], ובביאור דעת האחרונים הסוברים להחמיר בזה, י"ל עפ"י דברי הרשב"ם לב"ב (קמו:): דמשעה שגמר הבעל בלבו לגרש את אשתו, כבר פקעה האישות במקצת, וחו לא מיקריא האשה "שארז", ושוב אין הבעל יורש את אשתו ולא מתאבל עליה, עיי"ש ברש"ש להלכה מזה, וביש"ש לגיטין (פ"ב ס"ד), ולפי"ד י"ל, דכמו שאסרו חכמים לבוא על ארוסתו כל עוד שלא נגמרה האישות, ה"נ בזה שדעתו לגרש את נשואתו, שפקעה האישות שבה במקצת, י"ל דאסור לו לבוא עליה.
- (3) וכ"ה בתשובות קהלת יעקב (לבעל המשכנ"י) חאה"ע סוס"י ה', צויין בפתחי תשובה לאה"ע סי' י"ג סק"ג. ועיי"ש עוד שכתב, שלכן סמכו ענין סוגיא זו דאימתי מונין לגט להך דמאימתי מוציאין לפירות וכו' למימרא דחד טעמא לתרווייהו וכו'.
- (4) ובאמת דבר זה צ"ע, מאחר דהגט פסול הוא מדרבנן, ובעינן שיתן לה בעלה גט שני, והיא עדיין אשת איש מדרבנן עד שיגיע הגט השני לידה, מדוע לא תאסר על בעלה השני מדין סוטה שאסורה לבעול. וזה אין לומר, שכל שאינה אלא אשת איש מדרבנן שלא יהא נוהג בה דיני סוטה, דזה לא ניתן להיאמר, וכמו שנבאר:
- עיי', רמב"ם פ"ב מסוטה ה"ד, שקטנה בת מיאון... אין לה רצון להאסר על בעלה וכו'. ומשמע להדיא, דאם גדלה אותה הקטנה, אע"פ שקידושיה עדיין אינם אלא מדרבנן, וזינתה אז בגדלותה, דשפיר נאסרת על בעלה. דזה א"א לומר שהמקדש קטנה יתומה בקידושין דרבנן, ואח"כ גדלה, שנהפכים קידושיה להיות קידושין דאורייתא.

בדין גמרי או פקעי קידושין

[ועי' רמב"ם (פ"ד מהל' אישות הט"ז), וז"ל, המקדש אשה שחצייה שפחה וחצייה בת חורין אינה מקדשת קידושין גמורין עד שתשתחרר, וכיון שנשתחררה גמרו קידושיה כקידושי קטנה שגדלה, ואינו צריך לקדשה קידושין אחרים, עכ"ל. וצ"ע בדבריו, דהר"מ הלא פוסק כאן כמ"ד גמרי (גיטין מג:), ובפשיטות זהו דין דאורייתא, והדמיון שמביא מקידושי מיאון לכי גדלי גדלי קידושין בהדה הוא רק מדרבנן, דווקא כשבעל נהפכים להיות קידושין דאורייתא, כמבואר בר"מ (פי"א מהל' גירושין ה"ו), וכן ביאר הר"מ בדבריו בהל' אישות (פ"ד ה"ח), וא"כ מה דמיון מייתי. ובכס"מ כתב, דאין ליישב דהב"ע כשבעל משגדלה, דא"כ אין הנדון דומה לראיה, דבקטנה שגדלה ובא עליה מקדשת מפני שהבעילה כקידושין מחדש, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ומסתמא בעל לשם קידושין, ואינו דומה לחשוחב"ח דגמרי קידושין מאליהם בשעת השחרור, אפילו מבלי שיבוא עליה אח"כ. וביאר בזה רבנו, שיחי', שכוונת הרמב"ם בהביאו המשל מקידושי מיאון כך היא: שיש מדרגות שונות בקידושין דרבנן, שהרי לא כל קידושין דרבנן מתבטלות ע"י מיאון, ורק קידושי קטנה שנתקדשה ע"י אמה ואחיה.

אבל שאר קידושי-דרבנן בעי גט מדרבנן. ובוזו פי' הרמב"ם, ד"קידושי-מיאון" לא תקנו חכמים אלא לקטנה. אבל בגדולה א"א להיות "קידושי-מיאון". ובקידש קטנה בקידושי מיאון, וגדלה, א"א לומר שימשיכו אותן הקידושין אחר גדלות, ועלינו לומר אחת משתי האפשרויות, או שיהיו קידושי מיאון נפקעים מכל וכל, או שיהיו נגמרים מאליהם להיותם נהפכים לקידושין גמורים מדרבנן, והדין בזה דגמרי, ונהפכים לקידושין גמורים דרבנן, ולא אמרינן דפקעי, וכמבואר בר"מ פ"ד מאישות ה"ח, וכדפי' המ"מ הנ"ל, ועפ"י המשל הזה ביאר הרמב"ם דה"ה נמי בנידון דידן בחציה שפחה וחציה ב"ח, דכמו שא"א ליצור קידושי אשם על משוחררת, כמו כן א"א להמשיך בקידושי אשם שנוצרו בעודה שפחה אחר זמן שחרורה, וכשמשתחררת יש לנו לומר אחת משתי האפשרויות, או שיגמרו הקידושין מאליהם, ותהפך לאשת איש גמורה, או שיפקעו קידושי האשם, ותהפך המשוחררת לפנויה, מאחר שא"א לאישות-החלקית של קידושי-אשם להמשיך להתקיים במשוחררת, ולזה הביא הרמב"ם הדמיון, שכמו שבקידושי מיאון נהפכים מאליהם לקידושין גמורים דרבנן בהגיע האשה לשנת הגדלות, ואינם נפקעים, ה"ה בנ"ד ב"קידושי-אשם" שמה"ח, שנהפכים מאליהם להיות קידושין גמורים מדאורייתא בהשחרר השפחה].

וא"כ באמת טעמא בעי, מ"ט בג' גיטין הפסולים, שאם נשאת לא תצא, ולא תאסר על בעלה השני מדין סוטה. ואמר בזה הג"ר משה סאלאוויטשיק ז"ל, דמן ההכרח לומר דאשה זו אינה אשת איש אפילו מדרבנן, דבאמת אין הגיטין הללו פסולים — אפילו מדרבנן, אלא דמדרבנן תקנו כאן הצרפת גט קודם שתי' אשה זו מותרת לאחרים. אבל לאחר שכבר קיבלה את גיטה הראשון כבר היא מגורשת גמורה, בין מן התורה ובין מדרבנן, וממילא ניחא דאין כאן דין אשת איש שזינתה, שאינה אשת איש כלל, לא מן התורה, ואף לא מדרבנן. ומעשה אירע שסדרו גט לשכ"מ כדי שלא חזקק אלמנתו לחליצה, ולאחר שכבר נמסר הגט, מצאו בו טעות, דהיינו שקודם כתיבת הגט לקחו גט ישן משנה שעברה שכבר נמסר ונקרע קרע בי"ד, שהי' מונח בבית הרב, והעבירו קו של דיו על גבי שם הבעל ושם האשה ועל הזמן, וכתבו על גבי השמות והזמן הישן את השמות והזמן הנכונים השייכים להגט דהשתא, כדי להקל על הסופר, שיוכל להעתיק את כל נוסח הגט מזה הגט הכתוב לפניו, ושכחו לתקן את מנין השנים מן הכתוב בגט הישן, ונמצא שהי' הזמן הכתוב בגט זמן מוקדם — מן השנה שעברה, ומבואר במשנה גיטין (יז). דבנכתב ביום ונחתם בלילה פסול, משום דהוי מוקדם. ונתעוררה השאלה, אם האשה זקוקה לחליצה, היות ולא יכלו לסדר גט שני עם הזמן הנכון, שכבר נפטר השכיב מרע, והורה בזה הג"ר משה סאלאוויטשיק, ז"ל, דהיות שבשנה שעברה, שאותה השנה היתה כתובה בגט, לא הי' אותו יום התחדש באותו יום השבוע כמו שהי' בשנה זו, נמצא שהי' כתוב בגט זמן שלא היה ולא נברא, ושככלל הי' בלתי אפשרי, וא"כ יש לדון דלא מיקרי כה"ג גט מוקדם אלא גט שאין בו זמן, מאחר שהזמן הכתוב בו היה תרתי דסתרי, מאחר שהיה מן הנמנע. וממילא י"ל, דגט שאין בו זמן אילו הי' דינו שהי' פסול מדרבנן, והיתה האשה חשובה עדיין כאשת איש מדרבנן, הי' שפיר שייך לומר שאשה זו טעונה חליצה — מדרבנן, מאחר שעדיין הי' עלי' אישות מדרבנן בשעה שמת בעלה. אך מאחר שכבר הוכחנו שאינה אשת איש אפילו מדרבנן, אלא שחכמים הצריכוה גט שני ואסרו לה להנשא בגט זה עד שתקבל מבעלה עוד גט, מעתה י"ל, דחומרא זו שהחמירו בה חכמים רק הי' לענין זה, שלא תנשא בגט זה הראשון, ולהצריכה גט שני, אבל כמת בעלה אחר שגרשה בגט פסול שכזה, י"ל דבכה"ג לא הצריכוה חכמים חליצה, כי כבר לא היתה אשתו בשעה שמת, אפילו מדבריהם. ושלח הגרמ"ס, ז"ל, שאלה זו עם תשובתו הנ"ל לאחד מגדולי תלמידי הגר"ח, ז"ל, שהי' מורה הוראה, והסכים על ידו. [ועי' תשו' אבנ"ז חלק אה"ע סי' רי"ז — רי"ט, ובתשו' פרי יצחק ח"א סי' מ"ד, שדנו בזה].

(5) וכע"ז מצינו ברמ"א לאה"ע (ריש סי' נ"ה), שלדעת כמה ראשונים אסור לו לאדם להתייחד עם אשתו ארוסה, מכח איסור פנויי, עיי"ש בח"מ סק"א, דאע"פ שהיא אשתו ממש, מכ"מ, מאחר שאין אישותו בה גמורה ושלמה, ומדרבנן אסור הוא לבוא עליה, דינה לענין זה כפנויה (אפילו לגבי בעלה), דאין באישות שלו בה כדאי להתירו בה. וה"נ י"ל בכתב גט לגרש את אשתו, ולא גרשה בו עד לאחר זמן, דכבר נפסקה האישות שלו במקצת, ותו לית לי' באשתו אישות גמורה, ודינה כפנוי' אפילו לגבי בעלה לענין איסור ייחוד.

(6) ע"י נוב"י (מה"ת חאה"ע סי' נ"ד), ואבני מלואים (סי' מ"ג סק"ב).

(7) כן יסדו התוס' סנהדרין (סח:): ד"ה קטן, דהיכא דאיכא דעת אחרת מקנה, קטן זוכה לעצמו מדאורייתא, וכן פסק הרמ"א לחו"מ (רמ"ג סט"ו). והנה מקור התוס' לחלק בזה הוא כנראה הגמ' פ"ק דב"מ (יא:): לענין קנין חצר, דאף דבעינן תמיד חצר המשתמרת בכדי לקנות מן ההפקר, ובלא"ה אינה קונה, מכ"מ במתנה, דאיכא דעת אחרת מקנה, קונה אפילו באינה משתמרת. והנה עיי"ש בשט"מ (לדף י"ב רע"א) ע"ש הר"ר פרץ, דבחצר בעינן תמיד שתהא משתמרת, ובמתנה אינה מתשמרת חשובה כמשתמרת מכח איסור גזל, שהרי הגותן רק רוצה לתת המתנה לבעל החצר הזה, ולא לאחרים, ומי שיקח המתנה בלי רשותו יעבור איסור גזל, ומה"ט חשוב תמיד כחצר המשתמרת במתנה. והנה לפי פירוש הר"ר פרץ, אין להוכיח מכאן כלל דהיכא דאיכא דעת אחרת מקנה, שנוח לקנות טפי מזוכה מן ההפקר.

אכן דעת שאר הראשונים, כנראה, דלא כהר"ר פרץ, דמאי דאיכא איסור גזל לא מהני לשוויה כחצר המשתמרת, אלא דכך נאמרה ההלכה, דהיכא דאיכא דעת אחרת מקנה, שאפשר לקנות אפילו ע"י חצר שאינה משתמרת, ובביאור דין זה נ"ל, דהנה בב"מ (י:): דנו בגדר קנין חצר, אי קני מטעם יד או מטעם שלוחו, והנה בממנה שליח לקנות בעדו, לא קנה המשלח אא"כ כיוון השליח בשעת קנין שיהי' הקנין בעד המשלח, וכדאיכא במשנה ריש פ"ג דקידושין, ומעתה צריך להבין בקנין חצר, היאך קונה בעד בעל החצר, הלא החצר הוא לאו בר דעת, ואיננו מכוון בשעת תפיסתו לקנות בעד בעל החצר. ואשר נראה לומר בזה דמה"ט הוא דבעינן שתהא חצר המשתמרת, דבכה"ג חשיב כאילו יש שמה אומדנא דמוכח שתפיסת החצר היא בעד בעליו, והיכא דאיכא אומדנא דמוכח תו לא בעינן שיכוון השליח להדיא לשם המשלח. ומעתה נ"ל, דזהו חידוש דינו של רב פפא, דהיכא דאיכא דעת אחרת מקנה לא בעינן חצר המשתמרת, כלומר, דהיכא דהמקנה מכוון בשעת קנין לשם הקונה, תו לא בעינן שיכוון הקונה כן בעצמו בכדי לקבוע שמעשה הקנין הזה נעשה בשבילו, דדעת המקנה יכול לשמש תחת דעת הקונה, וממילא הה"נ דלא בעינן שתהי' החצר משתמרת, דכל הצורך למשתמרת היינו כנ"ל, בכדי לקבוע שתפיסת החצר היא בעד הקונה.

ועפ"ז שפיר חידשו התוס', דאף דמציאת חרש שוטה וקטן אינה אלא מדרבנן, וכמתני' דגיטין (נט:), וה"ט, דבכדי לקנות, בעינן לא רק דעת מקנה (היכא שהרבר הנקנה שייך לאחרים, ואינו הפקר), אלא בעינן נמי דעת קונה, וחש"ו לאו בני דעה נינהו, הני מילי במציאת חש"ו, אך במתנה שנותן הגדול לקטן, דאיכא דעת אחרת מקנה, אפשר לדעת המקנה לעמוד במקום דעת הקונה החסרה, ושפיר קונה הקטן בכה"ג מדאורייתא.

ועי' ש"ך לחו"מ (רמ"ג סק"ו) שנחלק בזה על דעת כל הפוסקים, וכתב, שדוחק להמציא חילוק שלא נזכר בש"ס, דאע"ג דמצינו חילוק זה דדעת אחרת מקנה בנוגע לקנין חצר, מכ"מ בזה דקטן זוכה לעצמו לא מצינו בש"ס לחלק בכך, וגם אין סברא לחלק בכך, דאם זוכה לעצמו במתנה, הרי שיש בכחו לזכות, למה לא יזכה ג"כ במציאה, אלא נ"ל, דהא דאמרינן בפ' הניזקין מציאת חש"ו אין בו רק מפני דרכו שלום, היינו בקטן שהוא פחות מזה... וכן הוא בירושלמי להדיא וכו', הרי דס"ל דבכלל לא בעינן דעת קונה, אלא כוונת קנין מצד הקונה, ואף דקטן הוא לאו בר דעת, מכ"מ שפיר הוי בר הכי של כוונת [וכמבואר בחי' הגר"ח

להל' יבום וחליצה], ולכן אפילו בקטן הזוכה מן ההפקר שפיר קני מדאורייתא כל עוד שהוא בר הכי של כוונה, והיא מחלוקת יסודית בין הש"ך (ע"פ הירושלמי) עם כל הפוסקים (עפ"י דעת הבבלי), אי איכא בכלל הלכה של דעת קונה או לא.

ואפילו לדעת כל הראשונים (עפ"י הבבלי) שיש הלכה של דעת קונה, אין דרגת הדעת הנצרכת לזה שוה בחומרה כדרגת דעת מקנה, וכמו שמצינו שהדעת הנצרכת למקח וממכר יותר חמורה מאשר הדעת הנצרכת לעניני הפלאה, והרא"י, שמופלא הסל"א יכול לידור; וכן רא"י מזה שאפשר לבטל דעת הפלאה ולדונה כטעות, ע"י שאלה, משא"כ בדעת מקח וממכר. וכמו"כ ביאר הגר"ח, שדעת דבר שבערוה יותר חמורה מדעת מקח וממכר, ונ"מ בזה לעדות לקיום הדבר (לדעת הרמב"ם), ולחזרה תוכד"ד. וכן אמר הגר"ח, שלדעת גירושין בעינן דרגת דעת יותר חמורה מאשר לדעת קידושין, ונ"מ בזה לאמירת רוצה אני. הרי שכמה דרגות שונות יש בחומר הדעת הנצרכת בכמה וכמה הלכות, וה"נ נ"ל דדעת מקנה היא דרגה יותר חמורה של דעת מאשר דעת קונה, וכאן בקידושין, אף שהבעל הוא הקונה, והאשה היא המקנה א"ע לו, ובעינן לדעת שניהם בכדי ליצור הקידושין, מכ"מ חומר דרגת הדעת הנצרכת מצד האשה אינה אלא כחומר דעת קונה דעלמא, ולמרות מה שהבעל כאן הוא הקונה, כאן הצריכה תורה חומר דרגת דעת מצדו השוה לחומר דרגת דעת מקנה דעלמא.



בענין איסור בקום ועשה ושב ואל תעשה

בגמ' עירובין דף ק. ... שאין עולין באילן ואין נתלין באילן ואין נשענין באילן ולא יעלה באילן מבעוד יום וישב שם כל היום כולו... תני חדא אם עלה מותר לירד ותני חדא אסור לירד... אמר רב הונא בריה דרב יהושע כתנאי... מתן ארבע במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' ור' יהושע אומר ינתנו במתנה אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ר אליעזר לא אמרו אלא כשהוא בעצמו אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד א"ר יהושע כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך, לר"א דאמר התם קים עשה עדיף ה"נ ירד, לר' יהושע דאמר התם שב ואל תעשה עדיף ה"נ לא ירד.

והנה דברי הגמ' תמוהין, דמה ענין מח' ר"א ור' יהושע בנוגע לענין בל תוסיף ובל תגרע במתנת בכור שנתערב במתנת עולה, לירידה מאילן בשבת דהוי איסור דרבנן. ובאמת עצם מח' ר"א ור' יהושע צ"ב וכי נחלקו אי שב ואל תעשה או קום ועשה חמורין ומה ענין זה לבל תגרע ובל תוסיף.

והנה עיי"ש ברש"י וז"ל "ואי משום בל תגרע דחטאת כדקאמר טעמא מוטב שיעקר בל תגרע מאליו שהוא יושב ואינו עוקר הלאו בידיים מעבור על בל תוסיף שהוא עוקרו בידיים." והנל"פ בכונת רש"י דהנה לר' יהושע דאמר דמוטב שיעבור על בל תגרע באמת דזה תימה שיעבור על בל תגרע בשביל זריקת הדמים וכי מותר לעבור על לאו דאורייתא משום דהוי בשב ואל תעשה, ועוד דיש כאן עצה שלא יעבור על בל תגרע שלא יזרוק הטעם כלל ויבטל מצות הקרבה אבל לא יעבור על בל תגרע דלכאורה בל תגרע עובר רק אם זרק אחת ולא השלים מנין הזריקות אבל בלא זרק כל עיקר לכאורה אין כאן אי' בל תגרע (עיי' בזה במנ"ח מצוה תנ"ה) אלא ע"כ צ"ל דאף לר' יהושע אינו עובר כלל אא"י בל תגרע, ומלבד מטעמא דר"א שפי' רש"י דאינו עובר אבל תוסיף משום עשה דדם חטאת דוחה לת' דבל תוסיף שהרי זהו טעם דוקא דר"א ולא דר"י, ואשר נראה לומר בזה דמה דקאמר רש"י הוא דכיון דהוי בשב ואל תעשה אינו עובר כל עיקר וזהו כוונתו דהלאו דבל תגרע נעקר מאליו, דהיינו דהגבהו אינו עובר על הלאו ונראה דהטעם הוא דכיון דהוא מוכרח משום מצות זריקת הדם והוי כאנוס מחמת המצוה

דבאיסור דשב ואל תעשה אינו עובר כלל אי הוי אנוס ובזה נחלקו ר"א ור"י אי באיסור דשב ואל תעשה באנוס מחמת מצות זריקת הדם או עובר אבל תגרע, דר' יהושע סבר דשב ואל תעשה כיון דאינו עושה מעשה אם הוי אנוס אין כאן מעשה עבירה כלל דאין האיסור מצורף אליו כיון שאינו עושה מעשה ורק באי' קום ועשה דהגברא עביד מעשה אף באנוס כזה מחמת המצוה מצורף האיסור אליו, ובזה חולק ר"א דסבר דאף באי' דשב ואל תעשה אי הוי אנוס מחמת מצוה עובר על האי' ומצורף אליו. ונמצנו למדין לפ"ז דמחלוקתן אינו נוגע ללאו דבל תגרע לבד אלא בכל אי' שב ואל תעשה, ולפ"ז הרי מובן שפיר דברי הגמ' שדימה מח' ר"א ור"י לשבות דעלייה באילן בשבת, שהרי אין זה מח' מסוימת לענין בל תגרע אלא דבכל אי' שב ואל תעשה אם אנוס מחמת המצוה אין בו אי' כלל ואין זה מדין אנוס דבדרשה דולנערה לא תעשה דבר אלא דכיון שהוא עשה זה מחמת המצוה אין האיסור מצורף אליו דהוי כמו שנעשה מאליו, ולכן גם גבי אילן דביושב על האילן הוי שב ואל תעשה אבל העלייה וירידה הוי קום ועשה, ולכן לר"א לבשב ואל תעשה אפי' מחמת אנוס מצורף האיסור אליו בישיבה באילן כיון דעובר בכל עת ירד אבל לר' יהושע דשב ואל תעשה מחמת אנוס אין איסור כאן דמה דאינו יורד הוי משום האיסור דרבנן דירידה באילן ולכן ע"י שהייתו באילן אינו עובר משום אי' דהשתמשות באילן דכיון דהוי שב ואל תעשה והוא אנוס מחמת האי' ירידה בקום ועשה אין כאן איסור. וזהו גופא מה דדחתה הגמ' לקמן ע"כ לא קאמר ר' יהושע התם שב ואל תעשה עדיף אלא דלא קא עביד איסורא אבל הכא קא עביד איסורא וברש"י כשהוא יושב ואינו נותן הלאו דבל תגרע ובעשה דונתן על קרנות נעקרין מאליהן אבל זה ישיבתו תשמיש שהוא משתמש באילן, עכ"ל דהיינו השתמשות באילן לא חשיב שב ואל תעשה אלא דהשתמש הוי קום ועשה.

והנה בירושלמי פ"ג דפסחים איתא דהך מח' ר"א ור"י הוי לשיטתן ממחלוקתן בפסחים דאיתא במשנה בפסחים כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט ר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה, א"ר יהושע לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימצא אלא מפרישתה ומניחה עד הערב ואם החמיצה החמיצה. ולפי"ד הרי אתי שפיר דשם מדובר באי' דבל יראה ובל ימצא דהוי' לאו שאין בו מעשה ועובר בשב ואל תעשה וגם שם מוכח לעבור מטעם המצוה ואנוס משום המצוה דהפרשת חלה ולכן הוי לשיטתן אי באי' שב ואל תעשה עובר במקום שאנוס מחמת המצוה שאין האי' מצורף אליו.

עטיפת הראש

א. מקורות בש"ס

בקשר לשבעה דברים מביאה הגמרא חיוב של עטיפת הראש:

(1) דיני תפילה

מובא במסכת שבת דף י: אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערה בעלמא שדי גלמיה ופכר ידיה ומצליה... כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר הכון לקראת אלקיך ישראל".

הרמב"ם מביא הלכה זו בשני מקומות. בהלכות תפילה פרק ה הלכה ה, הוא כותב: "תיקון המלבושים כיצד... דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים. וכן כותב בהלכות ציצית פרק ג הלכה יא: "ובשעת תפילה צריך להיזהר ביותר. גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים²".

(2) דיני שבת ויום טוב

אומרת הגמרא במסכת שבת דף קיט: "רב חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר באו ונצא לקראת שבת המלכא".

הרמב"ם מביא הלכה זו בהלכות שבת פרק ל הלכה ב בדיני כבוד שבת באמצע ההלכה: "ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיכל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך. וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהם בערב שבת ומתעטפים ואומרים באו נצא לקראת שבת המלך". וכן ביום טוב הדין הזה נאמר, וכלשון הרמב"ם בהלכות יום טוב פרק ו הלכה טז: "כשם שמצוה לכבוד שבת ולענגה כך כל ימים טובים".

(3) דיני בית דין

מובא במסכת שבת דף י: "מאימתי התחלת דין, רבי ירמיה ורבי יונה חד אמר משיחטפו הדיינין וחד אמר משיפתחו בעלי דינים..."

הרמב"ם מביא הלכה זו בהלכות סנהדרין פרק ג הלכה ז: "כל בית דין של ישראל שהוא הגון שכינה עמהם, לפיכך צריכים הדיינים לישב באימה ויראה ועטיפה וכבוד ראש".

(4) דיני מצורע

אומרת הגמרא במסכת מועד קטן דף טו.: "מצורע מהו בעטיפת הראש ת"ש ועל שפם יעטה מכלל שחייב בעטיפת הראש."

הרמב"ם מביא ההלכה בהלכות טומאת צרעת בפרק י הלכה ו: "מצוח עשה שיהיה המצורע המוחלט מכוסה ראש כל ימי חלוטו ועוטה על שפם כאבל ופורס בגדיו ומודיע העוברים עליו שהוא טמא שנאמר והצרוע אשר בו הנגע וגו'..."

(5) דיני מנודה

מובא במסכת מועד קטן דף טו.: "מנודה מהו בעטיפת הראש אמר רב יוסף ת"ש והן מתעטפין ויושבין כמנודין וכאבלים עד שירחמו עליהם מן השמים א"ל אביי דלמא מנודה לשמים שאני דחמיר."

הרמב"ם פוסק כאביי דמנודה לשמים חמיר אבל מנודה לבני אדם אינו חייב בעטיפת הראש ולקולא עבדינן.

(6) דיני אבילות

אומרת הגמרא במסכת מועד קטן דף טו.: "אבל חייב בעטיפת הראש מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל "ולא תעטה על שפם" מכלל דכולי עלמא מיחייב".

הרמב"ם מביא ההלכה בהלכות אבל בפרק ה הלכה יט: "מנין לאבל שאסור בפריעת הראש, שהרי נאמר ליחזקאל לא תעטה על שפם. מכלל ששאר האבלים חייבין בעטיפת הראש. והסודר שמכסה בו ראשו עוטה ממקצתו מעט על פיו שנאמר ועל שפם יעטה ואונקלוס תרגם כאבלא יחעטף".

(7) דיני כוס של ברכה³

מובא בגמרא ברכות דף נא.: "אמר רבי זירא אמר רבי אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו. אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד הדחה שטיפה חי ומלא... עיטוף — רב פפא מעטף ויחיב רב אסי פריס סודרא על רישיה".

הרמב"ם פוסק כר' יוחנן דאין אלא ארבעה דברים בכוס של ברכה ואין עיטוף בכללם.

ב. המחייב של עטיפת הראש

האם יש איזה צד השווה בין הדברים שהזכרנו המחייבים עטיפת הראש. להבנת הענין, יש צורך לחקור בטעם העטיפה. ברור, בקשר לכיסוי הראש בכלל — דהיינו כיסוי מקצת הראש, ולא עטיפת הראש המחייבת כיסוי כל הראש או לפחות רוב הראש⁴ — מובן מכמה מקומות בש"ס שסיבתו היא משום כבוד השכינה: "אתיא רב הונא בריה דרבי יהושע לא היה הולך ד' אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי"⁵. וכן אומר הזוהר הקדוש בפרשת בלק אות מג (בזוהר עם פירוש הסולם דף יח). וכן אומר הרמב"ם במורה נבוכים פרק נב. ולכן, שמא יש לומר, שהטעם של כיסוי מקצת הראש והטעם של עטיפת הראש, אחד הוא. הטעם הוא משום כבוד השכינה. ולכן, בשעת תפילה כשאדם "עומד לפני השכינה"⁶ חייב להתעטף. וכן בקשר לשבת ויום טוב שאדם מקבלם "כמו שהוא יוצא לקראת המלך" (לשון הרמב"ם שהזכרנו לעיל), הדין כן. וכן בחיוב עטיפת הראש לדייני הבית דין, אומר רשי: "מאימת שכינה ושלא יפנו ראשן לכאן ולכאן ותהא דעתן מיושבת עליהן"⁷. אולם, ההסבר הזה אינו מספיק להבנת הענין, שמה נאמר בקשר למצורע, מנודה, אבל וכוס של ברכה, שבהן לא שייך הטעם של "שכינה". ובפרט בדיני אבילות, הדבר הוא בדיוק להיפך. הרמב"ם, למשל, מיחס הנבואה להשראת השכינה בענין אלו המבקשים את הנבואה (בני הנביאים): "ואע"פ שמכוונים דעתם אפשר שתשרה שכינה עליהם ואפשר שלא תשרה"⁸. ובהלכה הקודמת הוא אומר: "שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה"⁹. נבואה — שהוא השראת השכינה — אינה באה לאדם העצוב עמו האבל. וכן, בקשר לנושא אחר, הסביר מרן הרב י"ד הלוי סולוביציק שליט"א בשיעוריו, ש"אבילות-

התרחקות מלפני ה', וזהו באמת נידוי לשמים...."10. וכן הוא מסביר את המצורע והמנודה כרחוקים מהשכינה, האחד משום שנשלח מחוץ לשלש מחנות, והשני משום התבדלותו מקהל הגולה, האוסרים לשניהם להיכנס למקדש, לפני ה'.

לכן יש לומר הצד השווה בין הדברים שהזכרנו שמחייבים עטיפת הראש הוא לא "שכינה", אלא צורך מיוחד להכנעה וכובד ראש¹¹. בקשר לתפילה, הגמרא אומרת שהצורה של השופר של ראש השנה תהיה כפופה דווקא, משום "כל כמה דכייף אינש דעתיה טפי מעליה"¹², ומפרש רש"י שם, שהכוונה היא לאדם כשהוא עומד "בתפילתו". ואין צורך לומר שחייב אדם לעמוד בכובד ראש בשעת תפילה, שהגמרא אוסרת התפילה בקלות ראש¹³. בקשר לדיני שבת ויום טוב, כבר הזכרנו לשון הרמב"ם: "ומתעטף בציצית ויושב בכובד ראש..."¹⁴ וכן כבר הזכרנו את דברי רש"י, המפרש סיבת העטיפה לדיינים היושבים בדין: "ושלא יפנו ראשן לכאן ולכאן ותהא דעתן מיושבת עליהן"¹⁵. וכן בהלכות אבל, הכל עולה יפה. המאירי מסביר שטעם העטיפה הוא, "שיהא עומד האדם נכנע ונשבר"¹⁶. וכן נראה הטעם בקשר למצורע ומנודה. ששניהם דומים לאבל — המצורע מלשון הרמב"ם שהזכרנו לעיל, ומתרגום אונקלוס ותורת כהנים לויקרא יג:מה; המנודה מלשון הרב סולוביצ'יק הנ"ל. אולם, הצורך של עטיפת הראש בקשר לכוס של ברכה אינו ברור. כנראה, אין צורך מיוחד להכנעה וכובד ראש בענין זה. ואע"פ שכבר אמרנו שהרמב"ם פוסק כר' יוחנן, שאין חיוב עטיפת הראש בקשר לכוס של ברכה, וכן פוסק המחבר בשולחן ערוך¹⁷, הרבה ראשונים מחייבים כל עשרה הדברים, ובכללם עטיפת הראש¹⁸. אלא שיש להעיר שגם לדעת גדולי הפוסקים היתה אותה השאלה. הרבינו ירוחם מבין שהצורך לעטיפת הראש כאן הוא כדי שלא יברך אדם בגילוי ראש¹⁹. ומקשה עליו הב"י, שאם כן, אין שום חידוש לדין זה כיון שאסור לברך בגילוי ראש בכל הברכות²⁰. (וגם התירוץ של הדרכי משה שם אינו מסתבר כלל, עיין בב"ח). הב"ח אומר שטעם העטיפה הוא "לצניעות לפי שכיסוי זה מכניע לב האדם...". אבל בלי להסביר הצורך המיוחד להכנעה בקשר לכוס של ברכה יותר משאר ענינים. וצע"ג²¹.

ג. שיטת הרמב"ם

המדויק בדברי הרמב"ם רואה שהוא מביא את ההלכות של עטיפת הראש בגדרים מסוימים לתלמידי חכמים²². בהלכות תפילה הנ"ל הרמב"ם אומר: "דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהם עטופים." וכן

בהלכות ציצית הנ"ל הוא אומר: "גנאי גדול לתלמידי חכמים שיחפלו ואינם עטופים". בהלכות שבת הנ"ל, הרמב"ם כותב: "חכמים הראשונים היו מתעטפים ואומרים באו ונצא לקראת שבת המלך". בהלכות סנהדרין הנ"ל, אין הרמב"ם אומר דבר מיוחד בקשר לתלמידי חכמים ועטיפת הראש, אבל משום סיבה פשוטה — הדבר מובן מאליו שמדברים בתלמידי חכמים היושבים בדין. בדיני מצורע הנ"ל, כל מצורע חייב בעטיפה משום גזירת הכתוב. בדיני אבילות הנ"ל, הרמב"ם לא אומר דבר מיוחד בקשר לתלמידי חכמים, אבל גם כאן אפשר להסביר הדבר. הגמרא לומדת, כמו שהזכרנו, שאם הקרא בא לפטור יחזקאל מעטיפת הראש, משמע שאר בני אדם חייבים בדין זה. וברור שמכוח גזירת הכתוב, כולם חייבים — תלמידי חכמים וגם שאר בני אדם. ולענין מנודה, אמרנו שהרמב"ם פוסק כאביי, ואין עטיפה אצל המנודה. ואין להקשות לענין כוס של ברכה, שגם שם הרמב"ם אינו מזכיר חיוב מיוחד לתלמידי חכמים, משום שכבר אמרנו שהרמב"ם פוסק כר' יוחנן דאין עטיפת הראש אחד מהדברים הנצרכים לכוס של ברכה.

מה ההסבר לשיטת הרמב"ם. כידוע, אינו דבר מוזר בהלכה שתלמידי חכמים יתחייבו במדריגה השונה משאר העם. ברמב"ם עצמו רואים שיטה זו בדיני קידוש וחילול ה'²³, ובדיני תשעה באב²⁴. כאן, שיטת הרמב"ם עולה יפה ביחס למה שכבר הסברנו. אמרנו שהמחייב של עטיפת הראש בהלכה הוא צורך מיוחד של הכנעה וכובד ראש. ולכן, החכמים, שהם הגדולים שבעם, חייבים לנהוג בהכנעה יתירה משאר העם. ויש להביא ראיה הדומה לסברה זו מהגמרא בברכות המחייבת כריעות נוספות לכהן גדול, וכן למלך, חוץ מאלו שמוטלות על כל אדם בתפילה: "אמר ר"ש בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא הדיוט כמו שאמרנו (ששוחה באבות בתחילה ובסוף ובהודאה בתחילה ובסוף) כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחילת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. אמר ר' יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דריב"ל הדיוט כמו שאמרנו כהן גדול תחילה וסוף [גירסת הגר"א] כל ברכה וברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף...". הרמב"ם פוסק כרבי יצחק בר נחמני בהבנת דברי ריב"ל²⁵. בטעם הדבר רש"י מסביר: "כל מה שהוא גדול ביותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו"²⁶.

בסיכום

(א) המחייב של עטיפת הראש בדינים שונים הוא ענין אחד של הכנעה וכובד ראש. רק שעדיין צריך עיון בקשר לענין כוס של ברכה.

(ב) שיטת הרמב"ם היא שחיוב עטיפת הראש נמסר במיוחד לתלמידי חכמים, שמשום גדולתם, הם חייבים בהנהגה של הכנעה במידה יתירה משאר העם.

הערות

- 1) כדוגמה אחרת של חיוב עטיפת הראש בהלכה, לא הבאתי את הדוגמא הפשוטה ביותר העולה למחשבה — חיוב עטיפה לשם קיום מצות ציצית. והטעם הוא שהמקור אינו ברור כל כך. כתוב בתוספתא דמסכת ברכות, פרק בתרא: "וכשהוא מתעטף אומר להתעטף בציצית". אולם, העטיפה באה רק כצורך לברכה, כדאיתא בא"ח, סימן ח', סעיף א. וכן הבית יוסף מביא דברי הראשונים ש"ובימיהם היו רגילים בכסות המכסה הראש והגוף ולכך תיקנו לברך להתעטף בציצית. ולדין דכל כסות שלנו אינו רק לכסות הגוף, אין נראה כלל שתפטר מציצית, דעיטוף לא כתיב ולא רמיזא באורייתא". וכן אומר המגן אברהם בשם "רוב הפוסקים", דלעיקר המצוה אין צורך לעיטוף. ובב"י בטור סימן ח', מסביר: "שאפשר... שצריך שיכסה ראשו בציצית לקיים מצוה מן המובחר".
- 2) יש לחקור הטעם שמביא הרמב"ם את הדין הזה בהלכות ציצית, לבד מהלכות תפילה, דכנראה, זה דין בתפילה. ושמא יש לומר, דסובר שבעטיפה הזאת יש קיום לא רק לענין תפילה, אלא גם לענין ציצית. וכדמיון לזה, ההלכה ש"כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו", שהרמב"ם מביא לא בהלכות ק"ש אלא בהלכות תפילין, כאלו זה דין בקיום מצות תפילין, ולא ק"ש. (כן שמעתי ממורי ורבי רב יהודה פרנס שליט"א). וצ"ע.
- 3) יש פוסקים מהאחרונים הרואים את חיוב עטיפת הראש בקשר לברכת המזון בכלל, ולא רק במצב של כוס של ברכה. ולדוגמה, כן כותב המשנה ברורה בסימן קפ"ג סעיף קטן יא, וכן היחווה דעת בחלק ד תשובה א. אולם, לפי פשטות הגמרא, אין חיוב אלא בכוס של ברכה דווקא. וכן אומר הב"ח בפירוש, בטור סימן קפג.
- 4) הגדרים האלו של כיסוי ועטיפת הראש נמצאים בשו"ת אגרות משה אורח חיים א סימן א, וכן בשו"ת יחווה דעת חלק ד סימן א.
- 5) קידושין לא. וכן במקומות אחרים, כמו שבת קיח. וכן שבת קנו.
- 6) שהעומד בתפילה נחשב כעומד לפני השכינה מוזכר פעמים הרבה בראשונים. וכדוגמה, אומר הרמב"ם בהלכות תפילה פרק ד הלכה טז: "כיצד הוא הכוונה... ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה".
- 7) שבת י.
- 8) הלכות יסודי התורה פרק ז הלכה ה.
- 9) שם, הלכה ד.
- 10) שיעורים לזכר אבא מורי ז"ל, חלק ב, עמוד קצד-קצה.

11) אחר כך, מצאתי לשון זה בקשר לעטיפת הראש במפרשי הטור. בסימן ח, אומר הבית יוסף: "שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים". וכן הדרישה אומר בסימן קפג ס"ק ז: "כיון שהוא מתעטף הוא מיסב בהכנעה ובכבוד ראש". (דברי הדרישה נביא בהערה 21 בקשר לעטיפה וכוס של ברכה).

ויש להעיר, שאין להסביר את הסיבה לעטיפה כצורך לכוונה. המילה "כוונה" אינה מדויקת, שאין מקור בש"ס המחייב עטיפת הראש בשעת קריאת שמע. וקשה לי הפסק של היחווה דעת בחלק ד, סימן א, שגם בשעת ק"ש יש להקפיד להתעטף. וכבר שמעתי הרבה פעמים מתלמידי מרן הרב סולוביציק שליט"א, שרבינו אינו מתעטף בשעת ק"ש — ומשום טעמים אחרים שאינם מעניינינו.

ומה שמובא בפוסקים שטוב להתעטף בכל משך התפילה, כודאי אינו מעיקר הדין, אלא מטעם הנהגה נכונה. ולפי דברינו, שהעטיפה מכניע האדם ומביאו לכבוד ראש, מסתברת הנהגה כזאת.

12) ראש השנה כו.

13) ברכות לא, המובא ברמב"ם, הלכות תפילה פרק ד הלכה יח.

14) הלכות שבת, פרק ל הלכה ב.

15) שבת י.

16) פירוש המאירי למועד קטן טו.

17) אורח חיים סימן קפג.

18) סיכום של דעות הראשונים נמצא בדברי הטור, בסימן קפג.

19) שם, בדברי הב"ח.

20) שם, בב"ח.

21) אפשר למנות דינים מיוחדים לברכת המזון שגם יהיו מחייבים, כנראה, הכנעה וכבוד ראש באופן מיוחד: 1) "אין מסיחין על כוס של ברכה", (ברכות נא: 2) החומרא של השו"ע סימן קפג ס"ק ח, "שלענין לשאול בב"ה מפני היראה או מפני הכבוד יש מי שאומר שדינה כתפילה". ותראה המשנה ברורה שם המביא ההסבר של רע"א לטעם הדבר. 3) הדין שנפסק בברכות נ"א: שחייב אדם תמיד לברך בישיבה, המוסבר לפי תוספות ר' יהודה החסיד כחומרא "לפי שברכת המזון דאורייתא... 4) משום כבוד הברכה שהרי עשרה דברים נאמרו בו מה שלא מצינו בשאר ברכות". ובאמת, אומר הבאר היטב בפירושו לדין זה בש"ע סימן קפג ס"ק ט (באר היטב ס"ק יא), הנקבע בלשון המחבר כחיוב "לישב באימה", וש"ירא שמים יהא נזהר בשעת ב"ה להתעטף במלבוש העליון וגם להניח הכובע בראשו ולא יברך במצנפת הקטנה...". אולם, כל מה שהזכרנו אינו מספיק להסביר הענין, משום שכבר אמרנו בהערה 3 שדין העטיפה הוא בקשר לכוס של ברכה בפרט, לא סתם ב"ה, ואפילו בקשר לדברים של "כוס של ברכה", לא ראינו לשון של "הכנעה וכבוד ראש".

ודרך אגב, יש להעיר שבסימן קפג, בדברי הב"י, מובאת דעת הא"ח ש"מיסב מתעטף ומברך", ואע"פ שהגמרא אומרת שחייב לישב "בכולהו" (ברכות נ"א:). ואולם, אפשר לתת סברה לשיטה זו לפי מה שהסברנו. החסרון בהסיבה בשעת ברכת המזון היא שנחשבת לדרך גאוה — כך פירוש כל המפרשים (עיין הטור והמחבר בסימן קפג, וכן מפרשי הירושלמי בדף נו.). אבל כשאדם מתעטף, מעשה זה מכניע האדם ומביאו לכבוד ראש, ואין הגאוה שולטת בו. וכן מצאתי אחר כך בפירוש, בדברי הדרישה בס"ק ז: "ואפשר לומר דס"ל לא"ח דכיון דאינו אסור לברך בהסיבה אלא משום גאוה מש"ה כשמתעטף יכול לברך בהסיבה דכיון שהוא מתעטף הוא מיסב בהכנעה ובכבוד ראש וק"ל". ותראה הסוגיה שבירושלמי ברכות נו.

שהזכרנו, שגם שם, עטיפת הראש באה להתיר הברכה בהסיבה, אלא לפי צורך אחר, כמו שמסבירים המפרשים שם.

(22) עיין במ"א א"ח סימן ח ס"ק ג, שאומר שמשמע מהגמרא בקידושין ח., שמי שאינו ת"ח לא היה מכסה ראשו. ואפשר, שהיא הסיבה שבקהילת ברו"ר, נוהגים שרק הרב של הקהילה והאב בית דין מתעטפים בשעת התפילה (כן שמעתי מאלו שמתפללים שם).

(23) הלכות יסודי התורה פרק ה הלכה יא.

(24) הלכות תעניות פרק ה הלכה ט — יא. ועיין במאמר של חיים ג'קטר וראובן רוזנשטרק, "אופיו של ניהוגי תשעה באב לדעתו של הרמב"ם", בבית יצחק שנת תשמ"ז עמוד 372, להבנת הענין.

(25) הלכות תפילה פרק ה הלכה י.

(26) ברכות לד: ד"ה "כהן גדול בסוף כל ברכה".

(* הערות חשובות קיבלתי מהרב ישראל אינדיק שליט"א כשמסרתי את המאמר בעל פה לפני קהילתו בסינסינעטי. ובזכות תלמודו הגדול, הקב"ה יסיר ממנו כל מחלה וירפא לכל גופו, אמן.



נתינת הגט בפני בית דין

בריש מסכת גיטין יש מחלוקת ידועה בענין עדות בגיטין. לפי ר' אליעזר עדי מסירה כרתי, ולרבי מאיר עדי חתימה כרתי — ולפי ר"ת אף לר' מאיר צריכים עדים בשעת מסירת הגט — אבל לפי פשוט אין צורך ליתן את הגט לפני בית דין — ורק תקנו חז"ל בגט הבא ממדינת הים ע"י שליח להולכה ליתן הגט בפני בית דין — שאז צריך לומר בפ"נ ובפ"נ בפניהם.

והנה בעל נודע ביהודה הורה בשו"ת שלו במהדורה תניינא סימן קי"ד — שצריך ליתן הגט דוקא בפני בית דין. הנוב"י מבסס הוראתו על תשובה בתרומת הדשן סי' רמ"ח ושו"ת ר' אליהו מזרחי סי' פ"ד, שהכריעו שגט שניתן בלילה פסול, והטעם שנתינת הגט נקרא משפט.

מקורם של בעל תרומת הדשן ור"א מזרחי הוא תשובה בספר אור זרוע חלק א', סימן תשמ"ה, שמכריע שגט שניתן בלילה פסול. ומזה הוכיח הנוב"י שאם נתינת הגט נקרא משפט, אז ברור שצריך בית דין ג"כ, וא"כ גט שניתן בלי בית דין פסול.

הנוב"י הביא סמוכים להוראתו מפירוש רש"י לריש מס' סנהדרין, המשנה מביא שם, שמיאון צריך ב"ד, ופירש רש"י שם שכל דתקין רבנן כעין דאורייתא תיקן. ונוב"י פירש שכוונת רש"י הוא, שמיאון מבוסס על דין של גט, וא"כ הוכיח הנוב"י ששיטת רש"י הוא שצריכים בית דין בעת נתינת הגט, ומיאון שהוא דומה לגט תיקנו חז"ל שצריך להיות בפני בית דין.

באמת דיוקו של הנוב"י אינו מוכרח, וכבר פירש המהר"ם שי"ף שם, שכוונת רש"י הוא לדמות מיאון לחליצה, וכמו שבחליצה טעון בית דין אף מיאון צריך בית דין, וא"כ אזל לו ראייתו של הנוב"י. ועוד יש להביא דאיה שרש"י בפירוש אינו סובר שגט נקרא משפט, שהרי בגיטין עו: יש גמרא "אמר אביי הכל מודים היכא דאמר לכשתצא חמה מנרתיקה שתהא מגורשת", ופירש רש"י שם וז"ל, "הכל מודים אמר לאשתו בלילה זה גיטך כשתצא חמה מנרתיקה" עכ"ל, א"כ הרי יש לנו שרש"י פירש שיש ליתן גט בלילה.

והנה הנוב"י שמבסס הכרעתו על דברי האור זרוע ודאי שלא ראה את האור זרוע בעצמו, כנראה לא היה נדפס עוד בימיו, ולכן סמך את עצמו על מה שמובא שיטת האור זרוע בשו"ת תרומת הדשן ובר"א מזרחי. אבל אם נעיין בספרו של האור זרוע, נראה ברור שגט לא צריך בית דין, שהוא בעצמו נתעורר לזה, וז"ל "וכי תימא ליבעי נתינת הגט תלתא ולא אשכחן דהזכירו תלתא אלא במביא גט ממדינת הים משום דקיום שטרות בשלשה". והאור זרוע מסיים וז"ל "...אלא ע"כ תלתא דקאמר מדרבנן היא... ואפילו בדיני ממונות חד כשר דאורייתא דקיי"ל כרב אתא בריה דרב איקא דאמר מדאורייתא חד כשר" עכ"ל. וא"כ נראה כוונתו, שכאן לא רצו חז"ל לחייב ב"ד של שלשה כדי שלא תתעגנו בנות ישראל, אם היינו צריכים להושיב ב"ד בשעת נתינת הגט. א"כ מוכח ברור שאין צריך ב"ד בשעת נתינת הגט.

אולם הנוב"י הקשה באותו תשובה על עצמו מכח הגמרא בערכין (כג.) ובבבא בתרא (קעד:), שהקשה הגמרא שם "אטו כל דמגרש בי דינא מגרש". א"כ מוכח שנתנת הגט לא בעי בית דין. ותירץ הנוב"י בעצמו, שכוונת הגמרא הוא שאין צריך בית דין חשוב, אלא שסגי בבית דין של הדיוטות.

ובאמת פירושו של הנוב"י מתאים עם הסוגיא שם. שהרי הגמרא מבאר איך אחד רצה לעשות קנוניא על חמיו לגרש את אשתו לפניו כדי לקבל מעות הכתובה מחמיו, שהיה ערב על הכתובה. והקשה הגמרא הרי צריכים להתנות בנידון כזה שאין הבעל מותר ליהנות ממעות הכתובה, ועל זה טענו שם אטו כל דמגרש בני דינא מגרש. ועל זה פירש הנוב"י שאטו כל דמגרש, מגרש בפני בית דין חשוב, שיודעים בטיב גיטין ויודעים מה להתנות.

והנה בדפוסים האחרונים של הש"ס הרי זכינו לראות פירושי רבנו גרשום מאור הגולה (שלא היה לפני עיני הנוב"י — שהרי בימיו היו פירושו עו מוטמנים בכתב יד) ושם הוא פירש ממש כדברי נוב"י. וז"ל שם "אטו בני דינא רבא מגרש אפילו בפני שלשה הדיוטות יכול לגרש" עכ"ל.

וא"כ אם ראינו שדברי האור זרוע בעצמו אינו מסכים להוראתו של הנוב"י, הרי יש לו טמוכים באחד מן הקדמונים, רבנו רגשום מאור הגולה — דפח"ח.



קריאת התורה ביום טוב אחרון של סוכות¹

א.

הגמרא במגילה לא. אומרת: "יום טוב האחרון של חג קורין כל הבכור... למחר קורין וזאת הברכה". ביחס לסוגיא זו מעלה מרן הגרי"ד סולובייצ'יק שליט"א² שתי שאלות. שאלה אחת היא "כיצד משתלבת פרשה זו בקדושת שמיני עצרת ולמה לא נקרא פרשת כל הבכור העוסקת בענין היום, גם למחר"³. מרן הגרי"ד שליט"א גם מקשה איך המחבר סוטה מדינא דגמרא ופוסק⁴ שבארץ ישראל קוראים בשמיני עצרת פרשת וזאת הברכה.

מרן הגרי"ד שליט"א מציע שקריאת פרשת וזאת הברכה בשמיני עצרת מקבילה לברכה שעם ישראל היו מברכים את המלך בימי קדם בשמיני עצרת. רש"י בראש השנה ד: מסביר שאות ב' בסימן פז"ר קשב (הדינים המאפיינים חג שמיני עצרת כרגל בפני עצמו) מסמלת "ברכה לעצמה מברכין היו את המלך זכר לחנוכת הבית שנאמר וביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך כך מפורש בתוספתא דסוכה". הגרי"ד שליט"א סובר "שבהעדר מלך חי וקיים ברכה זו מתקיימת ביחס למשה רבינו מלכם הראשון של ישראל⁵... קריאת וזאת הברכה בזמן הזה בשמיני עצרת ושמחת תורה היא בבחינת פרידה בברכה ממרע"ה, ויש בה קיום חובת הברכה השנויה בתוספתא".

לאחר הסברו של מרן שליט"א, עדיין נשאר לנו מספר שאלות. עדיין קשה איך המחבר סוטה מדינא דגמרא. כדי להסביר פסקו של המחבר, אנחנו צריכים להתמקד בבעיה כללית ביחס לקריאה בתורה במועדות. הרמב"ם כותב (הלכות תפילה פרק יג' הלכה ח') "ומה הן קורין [במועדות] בפסח בפרשת המועדות שבתורת כהנים וכבר נהגו העדם לקרות ביום הראשון משכו וקחו לכם וכו'". הרמב"ם מצטט גם דין המשנה המופיע במגילה ל: וגם המנהג המצוטט בגמרא מגילה לא., הסותר דין המשנה. וכן בהלכה ט' הרמב"ם פוסק "בעצרת קורין בשבעה שבועות ומנהג פשוט שקורים ביום טוב הראשון בחדש השלישי" וכו'. ביחס לראש השנה כותב הרמב"ם "שקורין בחדש השביעי באחד לחדש ומנהג פשוט שקורין ביום הראשון "וה' פקד את שרה" וכו'". דברי הרמב"ם תמוהים למדי. קשה להבין למה

הרמב"ם מצטט דין המשנה אם אין אנו פוסקים או נוהגים על פיה.

ויותר קשה לנו להבין היא סמכותו של מנהג ישראל המצוטט בגמרא לסטות מדין המשנה ודבר תמוה שאנחנו נוהגים בעקבות מנהג הסותר כל כללי הפסיקה שאין דורות האחרונים רשאים לחלוק על פסקי התנאים⁶ במקרה של הקריאות של חג הפסח. המשנה פוסק "בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים". אולם הגמרא מצטטת דברי אביי "והאידנא נהוג עלמא למקרי משיך תורא קדש בכספא פסל במדברא שלח בוכרא". אין מנהג זה מבוסס על דעה בתנאים החולקת על פסקו של המשנה. אם כן, צריכים להבין איך התפתח מנהג כזה.

תוספות במגילה לא. ד"ה למחר כותבים "ויש מקומות שנהגו להפטיר בויהי אחרי מות משה ושיבוש הוא שהרי הש"ס אין אומר כן ויש אומרים שרב האי גאון תיקן לומר ויהי אחרי מות משה אבל אינן יודעין הסברא אמאי שנה סדר הש"ס". הרמב"ם לעומת זאת, כותב (הלכות תפילה פרק י"ג הלכה י"ב) "ולמחר קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמוד שלמה ויש מי שמפטירין ויהי אחרי מות משה". הרמב"ם רואה את המנהג הזה כלגיטימי. לו היה הרמב"ם רואה את המנהג הזה כפסול, או שבכלל לא היה מצטט המנהג או היה מעריך נגדו בקורת כמו שעושה נגד המנהג שהוא מצטט בהלכות תפילה פרק ז' הלכה ט'.

ייתכן היה לומר שהרמב"ם היתה לו שתי הגירסאות המופיעות ברי"ף במגילה "ולמחר קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמוד שלמה לפני מזבח ה'" ספרים אחרים ויהי אחרי מות משה". היות וישנה גירסא נוכחת לבסס מנהג קריאת "ויהי אחרי מות משה" אז הרמב"ם רואה את המנהג כלגיטימי. אולם בהגהות מיימוניות ישנו הסבר אחר (בסימן ח') "ומה שמפטירין בשמחת תורה "ויהי אחרי" ובמגילה אמר דמפטירין "ויהי ככלות" משום דגאונים תקנו כן שהוא מעין הפרשה שקראו "וימת משה" ורשאים הגאונים לשנות כדאשכחן גבי תשעה באב דאמר והאידנא נהוג דמפטירין ב"אסוף אסיפם" וקוראין "כי תוליד" אע"ג דכולהו תנאי אמרי בענין אחר".

דברי ההגהות מיימוניות תמוהים למדי. הלא הרמב"ם כותב בהקדמה למשנה תורה "כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא

הסכימו עליהם כל ישראל". ויוצא אם כן, איך בכלל ייתכן שהגאונים רשאים לשנות דברי הגמרא?

אולם, ייתכן מאד לומר שיש כאן יוצא מן הכלל הזה שאין לסטות מדברי הגמרא או דברי המשנה. הסיבה היא שאין חיוב לקרוא פרשה מסויימת באיזה חג מן החגים, אלא החיוב הוא לקרוא בענינו של היום. קוראים בפרשה מסויימת כאמצעי לקיים החיוב לקרוא בענינו של היום⁷. נקודה הזאת בולטת מהמבנה של דברי הרמב"ם בהלכות תפילה פרק י"ג הלכה ח'. ראשית כל, הרמב"ם קובע שישנו חיוב לקרוא בענין המועד "מפסיקין למועדות וליום הכיפורים וקוראין בענין המועד לא בסדר שבת. ומשה תיקן להם לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענינו ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד". ורק אחר זה הוא כותב "ומה הן קורין בפסח וכו'". לו היינו אומרים שהחיוב שתיקן משה הוא לקרוא בפרשיות מסויימות, הרמב"ם היה כותב "ומשה תיקן להם שיהיו קוראין בפסח בפרשת מועדות וכו'". ובכן קשה להבין למה הכניס הרמב"ם דין של "שואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד". הלא אין זה שייך כלל לחיוב קריאת התורה. אלא רואים מזה בעליל שהחיוב ביו"ט הוא לקרא בענין המועד ולא לקרות בפרשה מסויימת.

ולכן הרמב"ם מצטט גם דברי המשנה וגם המנהג הרווח. שתי הקריאות הן מהוות קיום קריאת ענין המועד, אלא שחייבים כל אחד לנהוג כפי מנהג ישראל ועכשיו מבינים אנו שייתכן שמנהג יתעורר נגד דין המשנה. אין המשנה מחייב קריאת פרשיות מסויימות אלא היא מתארת מהי מנהג ישראל ביחס לקריאת התורה ביום טוב. אביי באמרו "והאידנא נהוג עלמא" רק מכיר באופן רשמי את המנהג שהתעורר לקרוא קריאות אחרות כדי לצאת ידי חובת קריאת ענין המועד. עכשיו מבינים מהי סמכותו של רב האי גאון והמחבר לסטות מדינא דגמרא. הרי גדולי ישראל כאלו יכולים לשנות המנהג או להכיר באופן רשמי את שינוי מנהג במקרה הזה, שאין דין המשנה והגמרא מחייב אלא מתאר מנהג ישראל. אולם, ברור שבימינו אסור לנו לסטות ממנהג ישראל, ואין לנו את הסמכות ההלכתית לשנות כמו שהיה לאביי, רב האי גאון, והמחבר. ומובן שדין זה מצומצם לעניינו, שהחיוב הוא לקרא בענין המועד ולא דוקא בפרשיות הנרשמים במשנה, ולכן ניתן היה לגמרא לסטות מדברי המשנה.

עכשיו נחזור לדברי מרן שליט"א ביחס לקריאת וזאת הברכה בשמיני עצרת. יש להעלות שתי שאלות ביחס לדבריו. חת, למה בכלל יש צורך להעם

לברך את המלך. שנית, איפה היא ההקבלה בין הברכה שהעם היו מברכים את המלך וברכתו של משה רבינו לעם ישראל. איפה ומתי אנו מברכים את משה רבינו במקביל לברכה שהעם היו מברכים את המלך?

ייתכן לומר שהברכה שהעם היו מברכים את המלך מהווה הסכמה מאת העם למלכותו של המלך. הלא כל סמכותו של המלך נובע במישרין מהסכמת העם למלכותו. ראיה לכך היא ניסוח פרשת מצות מנוי מלך בספר דברים פרק י"ז פסוק י"ד, "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלוקיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי. שום חשים עליך מלך וכו'". רואים שמצות מינוי מלך כרוכה עם בקשת העם למלך. הנצי"ב על אתר כותב:

"ואמרת אשימה עלי מלך — אין הפירוש אמירה כמשמעו אלא כלשון ואמרת אוכלה בשר וכדומה. אכן לפי לשון זה היה במשמע שאין זה מצוה במוחלט למנות מלך אלא רשות כמו ואמרת אוכלה בשר וכו'. והרי ידוע בדברי חז"ל דמצוה למנות מלך ואם כן למאי כתיב ואמרת וגו'. ונראה דמשום דהנהגת המדינה משתנה אם מתנהג על פי דעת העם ונבחריהם או על פי דעת מלוכה. ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט. ודבר זה אי אפשר לעשות על פי הכרח מצות עשה, שהרי בענין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצות עשה, משום הכי לא אפשר לצוות למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם למנות מלך".

ראיה נוספת להנחה שלנו שסמכותו של המלך נובע מהסכמת העם למלכותו, ניתן לשאוב מהרמב"ם בהקשר של דינא דמלכותא דינא שמגביל העקרון הזה ל"מלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדונייהם והם לו עבדים. אבל אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת לסטים המזויינין שאין דיניהם דין" (הלכות גזילה ואבידה ה, יח).

הרמב"ם מתמודד עם בעיה זו. למה בכלל יש למלך רשות לגזור מס ולהרוס בתים לעשותן דרך וכן לכרות אילנות לעשות מהן גשר, למה אין זה מוגדר כמעשה גזל? הרמב"ם מסביר שהסכמת העם מעניקה סמכות למלך ולכן אין מעשים האלו מוגדרים כגזל. אולם, ללא הסכמה זו, המלך הרי הוא בכלל אינו מלך אלא הוא נחשב כ"גזלן בעל זרוע".

ידידי ברוך סיימון נ"י הזכיר לי דברי הגר"א ביחס לפסוק "המלך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו" (בראשית ל"ז, ח) "מלך נקרא מי שממנים אותו ברצון העם והוא נגזר מלשון המלכה שמתיעצין למנות את זה למלך ומושל נקרא מי שמושל בחזקה על העם?" רואים שכל אופיו של המלך מצטיין על כך שהוא נמנה בעקבות רצון העם.

ובכן ביחס לדין מורד במלכות הרדב"ז? כותב (על הלכות מלכים פרק ג' הלכה ח') "והאי מלך היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל". רואים מדברי קדשו שניתן למנות מלך או על פי נביא וסנהדרין של ע"א או על פי הסכמת כל העם. הרי החשמונאים הומלכו בעידן שלא היו נביאים ולמרות כך, הרמב"ם מתאר אותם כמלכים (הלכות חנוכה ג, א). החשמונאים הומלכו בעקבות הסכמת העם למלכותם⁹. לדעתו של הרדב"ז הסכמת העם מהווה תחליף למנוי מלך על פי נביא.

יותר מזה שמעתי ממרן הגרי"ד שליט"א. הוא מציע שבית דין של שבעים ואחד המעמידים המלך אינם מתפקדים במישור הפסק. אלא הם מייצגים את כלל ישראל במנוי מלך. וזאת מפני שאין ממליכים מלך אלא ברצון העם. ואני לע"ד רוצה להוסיף שזהו בגלל שכל סמכותו של המלך נובע מהסכמת העם למלכותו. ולכן ישנה דרישה לבית דין הגדול של ע"א שיציגו את כלל ישראל בהעמדת מלך על ישראל.

ונראה לי שברכת העם את המלך בשמיני עצרת מהווה בטוי להסכמת העם במלכותו. עונת שמיני עצרת מתאים מאד לביטוי זה כמו שמתאר מוריניו שליט"א במאמר הנ"ל (עמוד ק"ז) "יש להניח שבמשך כל הרגל היה המלך במגע עם עולי רגל, דורש לפנייהם ומלמדם. לדעת הנצי"ב היה קורא לפנייהם כל שנה בספר קהלת. וכמובן בשנה השמינית היה קורא בתורה לפנייהם¹¹.

המלך גם בירך את העם כמו שמרן שליט"א מסביר "כנראה שלא היו עוזבים את ירושלים לפני שנטלו רשות ממנו וברכו אותו והוא כמוכן אותם וכלשון הכתוב לגבי שלמה המלך (מלכים א': ח' ס"ו) "ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך". וזאת אחרי שהוא ברך את העם בחג הסוכות כדמפורש בקרא (שם פסוק נ"ד) "ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ה' את כל התפילה והתחינה הזאת קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו וכפיו פרשות השמים ויעמד ויברך את כל קהל ישראל קול גדול לאמר. אחר כך שמחו

בחנוכת הבית וביום השמיני שלח את העם — כמובן, בברכה, והם השיבו לו ברכה והלכו לאהליהם".

סביר לומר שהברכה שהמלך מברך את העם מפגינה את עומק מסירתו ומחוייבותו לעם. המלך מפגין בברכה זו ש"לבו הוא לב כל קהל ישראל" (רמב"ם הלכות מלכים פרק ג' הלכה ו') ושהוא "עבד לעם" (שם ב, ו). במקביל לברכה זו, משה רבינו מלך ישראל ואיש אלוקים ברך את בני ישראל לפני מותו.

אולם עדיין יש משהו חסר בהקבלה בין קריאת וזאת הברכה וברכת המלך בימי קדם. מתי אנו מגיבים לברכה שבירך משה? אפשר לומר שהשמחה שאנו משמחים בשמחת תורה היא מקבילה לברכת המלך. הרי ברכו המלך להביע הסכמתם למלכותו של המלך. במקביל בשמחת תורה כשאנו משמחים אנתנו מקבלים ומסכימים למלכותו של משה רבינו ותורתו, והוי מעין "קיימו מה שקיבלו כבר" (עיין שבת פח.).

לכן היה הגר"א "שמח שמחה גדולה בליל שמחת תורה בשעת ההקפות. היה רוקד, מוחא כף, שר ומזמר, צוהל מתוך התפעלות והתלהבות", וזאת למרות העובדא ש"גדולי ההלכה לא היתה דעתם נוחה מריקודים ומחולות, מהוללות ומשכרות"¹³.

עיין ברמב"ן על התורה על הפסוק "ויהי בישורון מלך וכו'" (דברים לג, ה) "אבל יש במקצת האגדות שמפרשין אותו על משה, אומרים משה מלך שנאמר "ויהיה בישורון מלך בהתאסף וכו'", ואם כן אמר הכתוב תורה צוה לנו משה להיותה מורשה לקהלת יעקב, והוא היה המלך עלינו ועל כל שבטינו יחד וראוי לנו לעשות דבריו ומצוותיו, כי מלך גדול וחכם היה עלינו, יספר הכתוב גם בכבוד השליח שהיה גדול וראוי להאמין בו". בשמחת תורה כנסת ישראל מצהירה שמשה רבינו עליו השלום היה מלך עלינו ועל כל שבטינו יחד וראוי לנו לעשות כדבריו ומצוותיו.

הערות

(1) הרעיונות שיופיעו במאמר זה בקצו ועלו מתוך לימוד עם ידידי יהושע לנדאו נ"י. מאמר זה הוא נסיון להרחיב דברי מרן הגר"ד סולובייציק שליט"א במאמרו "קריאת התורה במועדות", המופיע בספרו "שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל", כרך א' עמודים קל"ה-קנ"ו.

- (2) "שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל" כרך א' עמוד ק"נ.
- (3) האחרונים דנים אם קריאת וזאת הברכה היא קריאה של חובת היום של יום טוב שני של שמיני עצרת או שהוא מסדר הקריאה של השנה. עיין במשך חכמה סוף פרשת וזאת הברכה, ב"משנת יעב"ץ" של רב זולטי זצ"ל סימן ע"ב, ומנחת אליהו של הרב יצחק קוליץ שליט"א סימן כ"ד, ומאמרו של הרב משה יגיד שליט"א המופיע בבית יצחק שנת תשמ"ה "בענין קריאת התורה ביום טוב אחרון של סוכות". מרן הגרי"ד שליט"א מניח כדבר פשוט שקריאת פרשת וזאת הברכה שייכת לשמיני עצרת.
- (4) אורח חיים סי' תרס"ח ס"ב, והבאר הגולה כבר עמד על סטייה זו, ע"ש על אתר.
- (5) עיין ברמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה י"א "ומשה רבינו מלך היה".
- (6) עיין ברמב"ם הלכות ממרים פרק ב' הלכה א' ובכסף משנה על אתר. במאמר של הגרי"ד שליט"א, מורנו מסביר למה נהגו לקרוא קריאות שונות נגד דין המשנה. אולם, הוא אינו מסביר מהי סמכותו של כלל ישראל לנהוג נגד פסקם של התנאים בנידון.
- (7) עיין במשנת יעב"ץ סימן ע"ב חלק ב' שדן באופי החיוב לקרוא בתורה בשבת וביום טוב.
- (8) מרן הרב קוק זצ"ל דן בענין מנוי מלך ללא נביא בשו"ת משפט כהן סימן קמ"ד, ובכן נמצא דיון על כך בשו"ת ציץ אליעזר י, א (ג: ד).
- (9) אולם כאשר ישנו נביא, מנוי מלך דורש נביא בגלל שהמלך צריך להיות בחירתו של הקב"ה כדברי הפסוק "שם תשים עליך מלך. אשר יבחר ה' אלוקיך בו" (דברים יז, ט"ו).
- (10) הלכות מלכים א, ג.
- (11) זהו תפקידו של בית דין בקדוש החדש וכבוש הארץ. עיין במאמרו של מרן הגרי"ד שליט"א "קביעת מועדים על פי ראייה ועל פי חשבון" המופיע בספר קובץ חידושי תורה, ועיין בספר שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל כרך ב' עמודים קצ"ח — ר' לדין על צורך לבית דין של ע"א במנוי מלך.
- (13) הציטוטים הם מספר "איש ההלכה" של מרן הגרי"ד שליט"א עמודים 69-70 (בהוצאת ההסתדרות הציונית העולמית).



יהודה זוסמן

לזכר נשמת ידידי רפאל מרקוביץ ע"ה יהא זכרו ברוך

"תיקו"

א.

בדרך כלל, אגחנו מסתכלים על "תיקו"¹ כפי שאנחנו רואים את כל ספק אחר. הכללי פסק המקובלים אצלינו לפתור כל ספק — רוב, חזקה וכדו' — נמצאים גם כאן. כך כנראה, הבין גם הרמב"ם (ובעקבותיו, פוסקי הדורות²). בכמה מקומות פוסק הרמב"ם במקרים שהשאירה הגמ' בתיקו כפי שהיינו מצפים³. באיסורא — כשהספק הוא ספיקא דאורייתא, פוסק לחמורא⁴. ומאידך, כהספק הוא ספיקא דרבנן, דן לקולא. קח, למשל, דברי הרמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה ט"ז: "...היה חצי זית (של בצק) בבית וחצי זית באכסדרה. חצי זית בבית זה וחצי זית בבית שלפנים ממנו... אינו חייב לבער אלא מבטל בלבו ודיו". הסוגי⁵ שעליה הל' זו מתבססת, הסתפקה בנידון, והשאירה אותה בתיקו. אך הרמב"ם פוסק לקולא. והסיבה, כאמור, פשוטה למדי. היות שמדובר בדין דרבנן — ביעור חמץ — אין לנו לזוז מכללי פסק המוכרים לנו, ולדון: "ספיקא דרבנן לקולא".

אמנם, יש לעיין בהגהות מיימוניות שם⁶ שמגיה על דברי הרמב"ם: "...רא"ם ושאר גאונים נחלקו... בזה ופסקו דכל תיקו דאיסורא לחומרא ואפי' בשל סופרים" מקור דבריו הוא ספר יראים סי' ש"א⁷. וכן נמצא שיטה דומה בפר"ח למס' גיטין⁸, וכן הבין הבית הלוי⁹ בשיטת רש"י בנוגע לשהייה במיעוט בתרא בשחיטת בהמה¹⁰. במבט ראשון, שיטת אלו תמוהות ביותר. האין ניתן לנו לחלק בין תיקו וספיקות אחרות, "רגילות" יחסית? במה, ובאיזה מידה, מתהווה השוני במהותם?

במקביל, כדנים לא בתיקו דאיסורא, אלא בתיקו דממונא, היינו משערים שנפסוק המוציא מחבירו עליו להביא הראייה. או, להשתמש בביטוי של הגאונים, תיקו דממונא קולא לנתבע¹¹. וכן, באמת הבינו רוב רובם של הראשונים¹². אך, עיין בתוס' גיטין י"ד: ד"ה וחכמים, שמביאים שם דעת רב האי גאון הפוסק ש"בכל תיקו שבש"ס... דחולקים". יתכן, שלדעת ר' האי גאון, פוסקים כדעת סומכוס, הסובר "ממון המוטל בספק חולקים"¹³. בזה, הוא לא יהיה יחיד בשיטתו, שכן הוא דעת הרשב"ם ואחרים¹⁵. זו היא גישת

האשר¹⁶ בהבנת רה"ג, וכך הבין הש"ך בספרו "תקפו כהן"¹⁷. א"כ, אין כל קשר לשיטת היראים הנ"ל ולדיונינו באיסורא.

גישה זו, אמנם, מתנגשת בבעיות כשלעצמה. אפי' לאלו שפוסקים כדעת סומכוס במקרה של ספיקא דמציאות (המחליף פרה בחמור וילדה לו¹⁸ וכדו'), סוברים, שהוא מודה לחכמים כשדנים בספיקא דדינא. כן טוען הרשב"ם בפירוש: "...ולא דמי לממון המוטל בספק דחולקים. דהתם עיקר המעשה אינו ידוע לנו... אבל כל מקום שעלתה, ההל' בתיקו הואיל ואין הדיינים יודעין לפסוק הדין יהיו שותקים והמתזיק יחזיק במה שבידו"¹⁹.

סברת הרשב"ם וסעייתו מובנת מאליה. כשמדברים על ספק של מציאות, אפשר לדבר על פעולת ב"ד בצורה אקטיבית. נכון, יש לנו ספק, אבל גם כללי הפסק שהשאירה לנו התורה כדי לטפל בספק בדינו. רוב, חזקה, מיגו וגם — לדעת סומכוס — יחלוקו, כולם קיימים כדי שנפעיל אותם כפי הצורך. אך, בספיקא דדינא, המצב שונה. יודעים מה קרה. דווקא באיזור של שימוש באותם כללי פסק יש לזו בעיה. הספק אינו נמצא בתחום של הבעלי דין אלא בתוך חיקם של ב"ד; וב"ד אינם יכולים לפעול בגללו. במקרה כזה, מסתבר שב"ד ירימו ידיהם ולא יטפלו בנידון בכלל. מחליטים "שב ואל תעשה" עד שיקבלו מידע אחרת למלאות את החלל²¹.

כמובן, דיעה זו אינה הכרחית. אפשר, שר' האי גאון דחה אותה, וסבר שגם בספיקא דדינא יש לפעול על פי חוקים הנתונים לנו בשביל מצב של תיקו. אבל אם נקבל את גישת הרשב"ם או אם נגיד שר' האי גאון פסק (כדעת רוב הגאונים והראשונים) כחכמים במחלוקות עם סומכוס, מתעוררת שאלתינו מחדש — מה ההבדל בין טיב תיקו לבין טיבם של ספיקות אחרות?

ב.

הרמב"ם, כפי שהזכרנו, דן בתיקו, לכאורה, כפי שהגיב לספיקות אחרות. אמנם, יש לדון בשיטתו בנוגע להיביט אחר של שאילתינו, דהיינו, מקומו של תפיסה בספיקא דדינא. בפ"ב מהל' גניבה הל' י"ב הוא כותב: "גנב (בהמה) וקטע אבר ואחר כך מכרה... אין מוציאין ממנו תשלומי ארבעה וחמישה ואם תפש הניזק אין מוציאין מידו" מקור דבריו הוא סוג' בב"ק ע"ח: שם הגמ' מעלה את הבעיה (אם במקרה הנ"ל יש תלשומי ד' וה') ומניחה אותה בתיקו. הרמב"ם פוסק שאף אם אין מוציאין מיד המוחזק מספק (שהרי המע"ה), תפיסה עדיין מועילה ואין מוציאין מיד התופס. בזה,

הרמב"ם הלך לפי שיטתו הכללית. לדעתו, תפיסה מועילה במקומו של ספק — אפי' בספיקא דמציאות²² — דבר שרוב הראשונים חילקו עליו לגבו.

אבל, אפי' לגישתו הכללית, פסקיו פה בעיותי. עי' בראב"ד על אתר שמשגיג: "לא מיחזורא לי דתפיסה מהניא בהא כיון דיותר ממה שהזיק הוא, אין כח לחייבו אלא לב"ד, ובדין פסוק בלי ספק. וזה, כיון שספק הוא אצלם איך גמרו את דינו". לכאורה, הראב"ד צודק. אפשר לדבר על תפיסה במקומו של ספק אך ורק כשיש מעמד לטענת התופס. אבל בקנסות אין חיוב עד שב"ד מוציאים פסק. פה, אע"פ שיש ספק בדבר, סוף כל סוף, הם לא פסקו! על איזה בסיס נעמיד את התופס? אין גמר דין, אין חיוב — אפי' ספק חיוב אינו! ברור, שבמקרה זה, תפיסה לא תעזור. א"כ, למה, לדעת הרמב"ם, תפיסה מועילה, ואין מוציאין מיד התופס?

שוב, בנוגע לתפיסה, הרמב"ם פכ"א מהל' עדות הל' ד' פוסק: "העידו על פלוני שהפיל שן עבדו ואחר כך סימא את עינו והוזמו. משלמין לאדון דמי העבד ודמי עינו...". בהשגותיו שם, כותב הראב"ד: והוא כתב בהל' חובל שהאדון אינו משלם אלא אם תפס העבד ואם כן, העדים שהוזמו למה משלמין" שאלה של הראב"ד פשוטה. אם, כפי שפוסק הרמב"ם,²³ מי שהפיל שן עבדו (שמשו"כ העבד יוצא לחירות), ולפני מסירת גט שחרור, סימא את עינו, אינו משלם בעד עין העבד (שספק אם הוא נחשב כבן חורין) — אבל אם תפס העבד, תפיסתו מועילה — האיך נחייב עדים זוממים לשלם דמי העין? הרי מעדותם עולה רק חיוב על האדון לשחרר עבדו. לגבי עין, האדון אינו חייב לשלם אפי' גרוש. ואם האדון פטור מדמי עין, האיך נקנס את עדים זוממים לשלם? מבחינת העין, לא הכניסו את עצמם לגדר "כאשר זמם לעשות לאחיו"! ואז, ממילא, שיטת הרמב"ם תמוה; שהרי חייב את העדים לשלם במה שלא היה הנידון חייב כלום.

ג.

נאלצים להגיד, שלדעת הרמב"ם — אף שנשמע פרודוקסלית — בספיקא דדינא רואים את אי-גמר דין של ב"ד במעמד של פסק ב"ד. הבנה זו מתפצלת לשתיים. האחת²⁴, שלפעמים הקפאתו של ב"ד, ופנייתם לתפיסה כהדרך היחידה להוצאת חפץ מיד המוחזק, אינו מצביע על נסיגת ב"ד מהזירה. להיפך! כיש צורך להחלטה, ומחליטים לא להחליט, היא היא ההחלטה!²⁵ נכון, אנחנו נמצאים במקומו של ספק אבל תגובותינו היא בלי שום ספק. בתורת וודאות אנחנו פוסקים "תפיסה", כפי שהיינו מחליטים —

בתורת וודאות — ללכת אחרי רוב, חזקה, מיגו או שום כלל פסק אחר. תפיסה אינה קיפאון של ב"ד, תפיסה היא אקט של ב"ד.

ואז, הרמב"ם עולה יפה על הפרק. אפשר לחייב עדים זוממים על הוזמתם בתפיסת דמי עין אם תפיסה שם מתהוות פעולת ב"ד. אפשר לדבר על תפיסה ד' וה' כתפיסה מעולה ומועילה. שהרי פסקו ב"ד על תפיסת קנס כשם שהיו פוסקים על חיוב קנס. והראב"ד, מאידך, לא ראה תפיסה כפעולה אקטיבית של ב"ד אלא כסמל הפסיביות שלהם, לא כקום ועשה אלא כשב ואל תעשה. משו"כ התקשה על מהלך הרמב"ם בכללותו.

הבעיה בגישה זו ברורה, וכבר העל אותה הרשב"ם הנ"ל בנוגע לדינו של סומכוס. לו דיבר הרמב"ם בספק של מציאות היה יותר מקום לחשוב על אי-פסק כפסק כשלעצמה. אבל בנוגע לספיקא דדינא, כשהעובדות ברורות אך התוצאות מעורפלות, קשה להגיד שדווקא פה ב"ד תופסים עמדה, ודווקא פה מוציאים פסק חתוך וצרוף של תפיסה. כמובן, אפשר להגיד, (כפי שהעלנו אפשרות בשיטת רב האי גאון), שגם בספיקא דמציאות וגם בספיקא דדינא ב"ד פועלים בצורה אקטיבית. אמנם, הרבה יותר קל להבין שפה ב"ד נמצאים במצב של קיפאון שממנו אין אפשרות לפעול.

אפשרות שנייה בשיטת הרמב"ם דנה בשלב קדום יותר. כלומר, לפני שנתמוקד על מסקנות ב"ד, צריכים לדון בצעדים שהובילו אותם לאותן המסקנות. במצב שלנו, של תיקו וספיקא דדינא, יש, בעצם, שני פסקי דין שווים בכחם. שניהם מתחרים ומתנגשים זה עם זה. במאבקם, אין מנצח. משום כך לא הולכים אחר אף אחד מהם. אבל מאידך גיסא, גם אין מפסיד בתחרות שלהם. איננו יכולים לדחות אותם מעל פני השטח, שניהם נשארים מולינו בכל תקפם וכחם. ואין ברירה אלא להתמודד עם שניהם.

יש לחדד את הרעיון עם השוואה לדין של תרי ותרי. יש מח' בגמ' 26 ובראשונים 27 אם כשב' כיתי עדים מכחישות זו את זו, מסתכלים על המצב כספיקא דאורייתא או ספיקא דרבנן. נ"מ בדבר, אם, כשיש חזקה מעיקרא לא' מהצדדים, אזלינן בתר חזקה או לא. אם הספיקא דאורייתא, לא הולכים אחר החזקה משא"כ אם הספיקא הוא ספיקא דרבנן²⁸. ההבנה הפשוטה במח' היא, שאם מגדירים את הספק כספיקא דרבנן, אז רואים את העדים כמאן דליתא דמי: כת א' פלוס כת ב' המכחשת שווה אפס. נאלצים לדון כאילו לא היו עדים כלל, ומגיעים למסקנה על סמך שיקולים אחרים — חזקה וכדו'. לעומת זאת, אם מסתכלים על הספק כספיקא דאורייתא, א"א להתעלם

מהעדים שעומדים לפנינו, העדים כמאן דאיתא דמי. המצב סטטי, לא סתמי; יש תערובת של חיוב ופטור ביחד. ומשו"כ, אין לסמוך על חזקה ושאר בירורים סוג ב' כשיש עדים מולינו. "על פי שני עדים יקום דבר" — ואין בירור אחר שיכול להתמודד אתם.

כמובן, ההשוואה אינה גמורה. כשמדברים על תרי ותרי וחזקה, מדברים על מאבק בין סוגי בירור. ואם כבר נתברר לנו הספק על סמך עדים, אין אפשרות לפנות לחזקה. שאין לחזקה מה להגיד במקום עדים. לעומת זאת, בספיקא דדינא, שאלתינו מתמוקדת בתחום פסק; הבירורים נמצאים מחוץ לתמונה. אבל היסוד נשאר. האם רואים את הפסקים כ"איתא" או "ליתא" קמן? כנראה, בזה חילקו הרמב"ם והראב"ד, לדעת הראב"ד עוסקים עם תוצאות בלבד. ובסופו של דבר, יש תיקו מוחלט. היות ששני הפסקים ניטרלו אחד את השני, ב"ד אינם יכולים להכריע לא לצד זה ולא לצד זה. אין גמר דין, ואז, אין מקום לדבר על תפיסת קנס. במקביל, לא עולה על הדעת לדבר על זימום כל עוד שלא הוציאו ב"ד את פסקם לעולם. אבל הרמב"ם, לעומת זאת, רואה בכל אפשרות לפנינו פסק דין המקובל על ב"ד. ויש לבעלי דין לטעון מעין "קים לי" בתפיסתו.²⁹ והיות שכן, אפשר לדבר על תפיסה בקנסות — הרי יש גמר דין לחייב — ועדים זוממים חייבים לשלם לאדון כל עוד שיש לעבד זכות תפיסה היוצאת מפסק ב"ד ליגיטימי.

ד.

בצורה דומה, אפשר להבין שיטת ר' האי גאון — שבכל תיקו שבש"ס חולקים — אפי' אם הוא יפסק כדעת החכמים במחלוקתם עם סומכוס. גם לדעתם יש מצבים שבהם אנחנו מוכנים לפסוק יחלוקו — כשאינן חזקת מארי קמא. בסוג' ריש המפקיד³⁰, למשל, יש דיון מתי אומרים "שילם (השומר) ולא רצה לישבע... ונמצא הגנב משלם תשלומי כפל למי שהפקדון אצלו (כלומר, השומר). באיבעיות דסוג' שם, השאירה הגמ' כמה מקרים בתיקו. מבחינת הגנב, וודאי יש חיוב כפל, והשאלה היא רק למי הגנב ישלם. והיות שאין חזקה לאף א', פוסקים הראשונים³¹ שממון המוטל בספק חולקים. ר' האי גאון כולל גם המקרים שבהם יש חזקת מארי קמא. כנראה שהבין, שמשום שיש ב' סברות משכנעות לפנינו, אין לדון ולסמוך על חזקה וממילא, יחלוקו.

וזה, לכאורה, תמוה. אין סיבה שמצב של תיקו ישפיע על חזקות הקיימות. להיפך. אם נקבל את גישת הרשב"ם הנ"ל, יותר מסתבר שדווקא

בתיקו לא יהיה אפשרות לב"ד לנטרל ולדון נגד חזקת מארי קמא. וגם לדעת הרמב"ם, יתכן שתפיסה תועיל בספיקא דדינא, אבל עקרונית, החפץ נשאר ביד המחזיק וברור שב"ד לא יוציאו מידו.

אמנם, אפשר, שלדעת ר' האי גאון לא רואים ב"יחלוקו" התנגשות בין התיקו והחזקה דמעיקרא. אלא, חזקה במקום תיקו בכלל לא רליבנטי לדיונינו. ובזה יש אנוולוג בדין "רובא וחזקה רובא עדיף"³² אפשר לראות את הדין שם כעדיפותינו של סוג בירור א' לסוג בירור ב'. אבל אפשר לראות את השאלה בגוון שונה. דהיינו (להשתמש בחקירות המפורסמות), שרוב היא בירור מציאות, קובע עובדות. חזקה, לעומת זאת, היא הנתייה הלכתית במקומו של ספק. אם ככה זה, במקרה של רובא וחזקה, אין, בעצם, התנגשות בין רוב וחזקה בכלל. לפני שהגענו להשתמש בחזקה, הרוב כבר הכריע את הספק בשבילינו בתורת וודאות. וכרגע, כשמתחילים לדון בחזקה, כבר נעלם הספק, וא"כ אין לחזקה בכלל מה להגיד, וכמובן אזלינן בתר רובא.

גם לגבי תיקו. חזקה, בסך הכל, היא רק אמצעי משפטי להגיע למסקנא כל שהיא. אם כבר הגענו למסקנא, אין סיבה לדבר על חזקה. ובתיקו, כשיש, משני הכיוונים, החלטת ב"ד העומדת מולה, לא נשאר אפי' שמץ של רליבנטיות לחזקה. איננו דוחים את החזקה, היא בכלל לא מעניינת אותנו. חשוב לנו רק השני פסקי דין המתאבקות בתיקו. והם הגורמים לנו לפסוק יחלוקו.

לכאורה, רב האי גאון מדבר אך ורק לגבי תיקו³³. ובהחלט אפשר שרק לגבי מצב כזה, שהגמ' פסקה שאין לצאת מידי הספק, מסתכלים על כל צד וצד כליגיטימי לחלוטין. אבל בספיקא דדינא גרידא, אין ספק מיוסד, נורמטיבי. אולי לא יודעים איזה, אבל א' מן האפשרויות לפנינו היא הנכונה, ובמצב כזה אין להסתלק מכללי פסק המקובלים. לעומת זאת, הרמב"ם אינו רואה הבדל בין תיקו לספיקא דדינא — הרי דין של תפיסת דמי עין הוא בעיא דלא איפשיטא גרידא. לדעתו אין צורך ל', ואין מושג של, ספק פורמלי ונורמטיבי. כל עוד שהספק אינו באיזור הבעלי דין אלא בתחומו של ב"ד, יש לתת, לדעתו, מעמד של פסק לכל צד של הוויכוח, וליישר תפיסה כשהיא שייכת.

אבל רק ליישר תפיסה. שהרמב"ם אינו חולק על הרשב"ם. ב"ד משותקים בספיקא דדינא. הם אינם יכולים לזוז מהסטטוס קוו. חזקת מארי

קמא מבררת את ספיקם. אבל לבעלי דין יש זכות תפיסה על סמך א' מהפסקי דין שקיימים לנו. ב"ד קפואים, אבל הבעלי דין יכולים לדרוש זכותם ב"קים לי".

גישת הרמב"ם מתבררת יפה כשמנגדים אותה נגד שיטת היראים שהזכרנו בהתחלת המאמר. שיטת הרא"ם מבוססת על חילוק עקרוני בין תיקו וספיקא דדינא רגיל. נראה שגם הוא ראה בתיקו מצב של "איתא קמן" של הפסקי דין המתחרים ביניהם. וכמו שהבין ר' האי גאון, זה קורה אך ורק כשיש תיקו — ספק פורמלי ונורמטיבי בטיבו — שרבינא ורב אשי ראו בו שני כיוונים השווים בצדקתם אף אם מנוגדים בהלכתם. ואז, פוסקים תיקו דרבנן לחומרא. שכלל "במקום ספק לא גזרו רבנן", שייך רק לגבי ספק רגיל. אבל בתיקו, אין אפשרות להימלט מצד המחמיר — הרי הוא "איתא קמן"!

הרמב"ם, מצידו, אף שראה בספיקא דדינא ב' פסקי דין הנשארים בתוקפם המליאה עדיין פסק לקולא כשספק הוא ספיקא דרבנן. וזה, לשיטתו שאינה מחלקת בין תיקו וספיקא דדינא. אין צורך ל"ספק נורמטיבי". תמיד ב' האפשריות פתוחות — אבל רק כלפי הבעלי דין היכולים לטעון מעין "קים לי". אבל כלפי ב"ד, או, לגבי איסורא, כלפי חז"ל בעת דיונם על גזירות קדמוניהם, נשאר מצב של ספק. מצב של שיתוק וקיפאון. ובמקומו של ספק לא גזרו רבנן.

הערות

- (1) עי' ספר הערוך ערך תק בנוגע לאטימולוגית מילת "תיקו". שם מעלה ג' אפשרויות א. קטוע מן תיקום ב. הדבר שעומד בתיק ואין ידוע מה בתוכו ג. (כתור סימן) תשבי יתרץ קושיות והבעיות.
- (2) ראה רא"ש ברכות פ"ג סי' נ"ז יו"ד סי' רי"ח ט"ז סק"ד ש"ך סק"ג.
- (3) רמב"ם הל' יו"ט פ"ה ה"ח.
- (4) שיטת הרמב"ם שפוסקים לחומרא בספיקא דרבנן רק מדין דרבנן. עי' רמב"ם איסורי ביאה י"ח: י"ז. כלים י': כ"ז, ט"מ ט': י"ב, אבה"ט ט"ז: א' ובניגוד, שיטת הרשב"א קידושין ע"ג. ד"ה ממזר.
- (5) פסחים מ"ה:
- (6) אות א'
- (7) ועי' שם סי' רע"ד, וסי' י"ב ובתועפת ראם שם אות ב' שדן בבעיה באריכות.
- (8) אוצה"ג ליקוטי ר"ח עמוד 52 סי' רע"ד.
- (9) ח"ב סי' י"א.
- (10) חולין ל"ב. ד"ה תיקו.

- (11) אוצה"ג פר"ח עמ' 64
- (12) רמב"ן בב"מ ו'. ד"ה מדקאמרינן, תוס' גיטין ע"ד ד"ה וחכמים — דעת הר"י, רי"ף בב"ק כ"ו. באלפס ועוד.
- (13) בב"ק מ"ו. ועוד.
- (14) רשב"ם בב"ב ס"ג. ד"ה תנו.
- (15) הגה"ה פ"ב בב"מ סי' ח' בשם הרי"ף.
- (16) שם.
- (17) סי' י'.
- (18) משנה בב"מ ק.
- (19) בב"ב קס"ו: ד"ה תיקו.
- (20) כן נמצא בסמ"ג עשין סי' ע' ועי' בקונטרס הספיקות כלל א' סי' א' שמביא עוד דיעות הנוטות לכיוון זה.
- (21) הרשב"ם לשיטתו בב"ב ל"ב: ד"ה הלכתא שסובר שבספיקא דדינא בקרקע משאירים את הקרקע ביד המחזיק ולא מתזירים ליד המארי קמא כפי שעושים בספק תרי ותרי. ועי' שם בתוס' ד"ה והלכתא שהביאו דבריו בדוחק. ונראה, שלדעת הרשב"ם, בספיקא דדינא, ב"ד משותקים — ואין מוציאים מיד המחזיק. אבל בתרי ותרי, יש מקום לב"ד לתמרן — ומחזירים ליד המוחזק ההלכתי — המארי קמא.
- (22) הל' בכורות ה': ג' ועי' בגר"א יו"ד שט"ו: ב'.
- (23) הל' חובל ומזיק ד': י"א.
- (24) אפשרות זאת שמעתי ממורי ורבי הר' אהרן ליכטנשטיין שליט"א בשם רבו הר' משה שצקס וצ"ל. ובוה יתורץ ג"כ קושיית השם שמעתתא ז': ג' על הרשב"א שבועות ל"א עיי"ש ואכמ"ל.
- (25) מרק טוויין.
- (26) סוגי יבמות ל"א.
- (27) רמב"ן בב"מ ו'. ד"ה מדקאמרינן, רשב"א קידושין ס"ו. ד"ה מאי, תוס' בב"ב ל"ב. ד"ה אנן ועוד.
- (28) לגבי איזה הל' סומכים על החזקה עי' תוס' כתובות כ"ו: ד"ה אנן, רשב"א הנ"ל, ורמב"ן שם ד"ה ויש.
- (29) מרדכי כתובות סי' קנ"ה ובמהרי"ק שורש צ"ד ושורש קמ"ט. יש לציין שאף שהדינים דומים, אינם זהים לחלוטין. שהרי בתיקו לא נפסק כא' מהשיטות, משא"כ כשאומרים "קים לי".
- (30) ל"ד:
- (31) רי"ף שם, רמב"ן בב"מ ו': ד"ה מדקאמרינן וכן ברמב"ם שו"פ ח': ה'.
- (32) נדה י"ח:
- (33) בתום מאמר זה, מצאתי מקור דברי ר' האי גאון בספרו מקח וממכר שער כ' (עמוד מ"ו: דפוס וינה) ונראה שכוונתו היא שם מעין מה שהעלנו בשיטתו. ז"ל: "ועק' דיננו בכל תיקו שהוא דממונא כל היכא שהממון ביד א' מהם הוא יותר חזק בטענה ועל התובע להביא ראיה אבל כל היכא שהטענות שוות לא זה חזק יותר מזה ולא זה חזק יותר מזה הוה ליה ממון המוטל בספק ותולקים..." ועיי"ש להרחבת דבריו. ונראה, שלדעתו, כשיש ב' ראיות שוות עומדות מולינו, החזקה מנוטרלת — והוא ממון המוטל בספק ותולקים.

סקירה מקיפה בנושא העישון בהלכה

הקדמה

מאז שהאדם המציא את הסיגריה, עברו הרבה שנים של יצירה והתפתחות, הן בתחום המדעי והן בתחום ההלכתי. בשנים האחרונות, גברה תשומת הלב של אנשי הרפואה לריבוי המחלות, הסרטנים והמיתח, ומאידך להתפשטות עישון הסיגריות. בבדיקות הראשונות כבר גילו את הקשר, וכל שנה מחזקים את הקביעה, שהעישון גורם לנזק רציני וקטלני לאדם.

עם כל זה, לא התקבל מידע זה בשמחה אצל ציבור המעשנים אשר שנים כבר התרגלו והתמכרו לסיגריות. אך לא רק שלא הפסיקו, אלא שהיחס למציאות הרפואיות (הדלות דאז) עבר לדורות הבאים, וגם הם ממשיכים ומתמכרים.

היהדות לא סובלת גישה כזאת. הבחירה החופשית, "עמוד התורה והמצוה", ניתנה לאדם כדי שיוכל לשנות את הרגליו הרעים. על כן, אסור להמשיך להזיק לגוף האדם, מתנת האל, אשר נברא בצלמו. המתנה הניסית הזאת, עם מערכותיו המדוייקות והנפלאות, היא שיא המושלמות. לכן, לא ייחכן שאדם מאמין יעשה כרצונו בגופו במיוחד אם הוא מזיק לו.

התורה כבר הוגישה חשיבות החזקת הגוף בביראותו: "כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות למען תחיון ורבייתם..."¹ וכתוב "לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיו הזה"².

במאמר זה ננטה ללבן את היחס שבין ההלכה לעישון, בעיקר באיסורים בעישון עצמו, וגם ביחס לאחרים, לחגים, לתעניות, למקומות של קדושה ושל ציבור, ועוד.

תודתי נתונה לאבי מורי ד"ר צבי סטון אשר העלה את רוב הנושאים והרעיונות ואשר, כתמיד, ובנושא זה ביתר שאת וביתר עז, נאה דורש ונאה מקיים את מאמר המשנה בסנהדרין (לז). "כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא".

האיסור לעשן

"השמר לך ושמור נפשך מאד... ונשמרתם מאד לנפשותיכם"³

פסק הרמב"ם "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה. לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדים את הגוף"⁴.

ופסק השו"ע "כל העובר על דברים וכיוצא בהם ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך, מכין אותו מכת מרדות"⁵.

רוב הפוסקים⁶ כותבים שהמסכן עצמו עובר על איסור דאורייתא, ואף שיש אומרים שזה מדרבנן, נשאר לנו רק מה שנפסק "וכן יזהר מכל הדברים המביאים לידי סכנה כי סכנתא שנפסק "וכן יזהר מכל הדברים המביאים לידי סכנה כי סכנתא חמירא מאיסורא ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור"⁷.

טעם רעיוני מובא בפוסקים: "שהקב"ה ברא את העולם בחסדו להיטיב לנבראים שיכירו גדולתו ולעבוד עבודתו בקיום מצוותיו ותורתו כמה שנאמר "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו..."⁸ וליתן שכר טוב בעמלם. והמסכן את עצמו מאס ברצון בוראו ואינו רוצה לא בעבודתו ולא במתן שכרו ואין לך זלזול ואפקירותא יותר מזה"⁹.

יסוד זה נמצא ביחזקאל "הן הנפשות לי הנה"¹⁰ ומסביר שם הרד"ק "לי הנה: ואני נתתי אותם בכשר להנהיג הגוף ללכת אחרי ואני רוצה בחייהן ולא במיתתן כי לי הנה ומכבודי נגזרו כנפש האב וכנפש הבן ואיך תעלו בדעתכם שאעניש נפש אם לא חטאה לי, חלילה לי".

ובתגובה למי שכן מזלזל בגופו, אנו מוצאים בגמרא¹¹ "הוא על חייו לא חס, אני אחוס עליו?!".

עשרות שנים כבר עוסקים רופאים בנוזקים של העישון, כאשר תוצאות בדיקותיהם ומקריהם מבהילים ומרתיעים. הוכח ללא צל של ספק שהנוזקים שנגרמים על ידי עישון הם ממשיים, חמורים ופוגעים באברים מרכזיים של הגוף, כגון הלב, הריאות, וכלי הדם. וכך סיכמו הרופאים: עישון הסיגריות

מוביל בגורמי המוות הניתנים למניעה.

ראוי להעיר, שדברים אלו הביאו מדינות שונות לחקיקת חוקים נגד עישון, כבארה"ב למשל, אשר על כל חפיסת סיגריות, ועל כל פרסומת לסיגריות, חייב להופיע אזהרתו הגלוייה של הרופא הראשי, שקובעת שהעישון מזיק לבריאות.

ישנם עוד מספר בעיות פרטיות הלכתיות, כגון פיגעה בפוריות הגבר, שהרי נפסק שאסור לשתות סמים אשר גורמים לעקות¹² ואפילו אם זה לרפואה¹³. בנוסף, ואפילו חמור יותר, היא הפגיעה הממשית בעובר, במשקלו וכל הנובע מכך — נזק שיכול להגיע עד לפיגור שכלי וגופני ולפעמים גרוע מזה.

לאור האיסורים הברורים הנובעים מכל הנזקים האלו, התייחס ה"חפץ חיים" לעישון: "והנה דברתי כמה פעמים עם חלושי כח אודות זה, וענו לי שגם הם יודעים ומכירים בעצמם שהעישון קשה להם, אך מפני שהורגלו בזה מכבר קשה להם לפרוש מזה. ואמרתי להם מי התיר לכם להרגיל עצמכם על כך. אמת חז"ל אמרו¹⁴ והחובל עצמו, אע"פ שאינו רשאי, פטור (כי למי ישלם אם לא לעצמו) אבל על כל פנים הלא אמרו שאינו רשאי לחבול בעצמו, ראשית משום ונשמרתם לנפשותיכם. ועוד דין הוא, דהלא תבל ומלואה של הקב"ה ולכבודו בראנו ונותן לכל אחד בחסדו כח כפי צרכו לתורתו ולעולמו, ואיך ירשה העבד לעשות לעצמו כפי רצונו, הלא הוא שייך לאדונו¹⁵. ואם על ידי העישון נגרעו כוחותיו, בודאי יתבע לבסוף את הדין על זה דהלא עשה זה ברצון ולא באונס¹⁶."

כך גם פסקו הרמב"ם¹⁷ והשו"ע¹⁸ שאסור לחבול בעצמו, ובאחרונים¹⁹ מובא בפשטות שעובר בלאו. וכמובן שחבלה זו לא נוגעת לסכנת נפשות שהזכרנו לעיל.

וממשיך שם ה"חפץ חיים": "וחוץ מזה, כמה כסף עולה לו עישון זה... ובמשך שנים אחדות כמה מפסיד על ידי זה, הן הפסד גופו והן הפסד ממונו²⁰ והן הפסד מצוותיו."

כך גם מובא בפוסקים²¹ "כשם שהזהירה התורה על נפשו וממונו של חבירו, כמו כן הזהירה על שמירת נפשו וממונו שאין להוציאם על דברים של מה בכך, רק על הכרחיותו..."

בנוסף, כתב ה"חפץ חיים": "שחוז מה שהם מזיקים לגוף כידוע, עוד גורמים היזק לנשמתם בביטול תורה.. וכשנחרגל בזה אזי כבר קשה לו להמנה מהם"²².

הביטול תורה ומצוות הם ברורים גם מהמציאות. לאחרונה התפרסם מחקר בארה"ב, שבה העריכו, שעולה למעביד בגלל אי-יעילות, כ-\$5000 יותר כל שנה להתזיק מעשן מאשר לא מעשן, קל וחומר ללימוד תורה.

כמובן שדבריו עוד יותר מרשימים לאור זה שנכתבו לפני עשרות שנים, כאשר ידעו רק חלק קטן ממה שזכינו לדעת היום.

איתא בגמ' "אמר ליה רב לחייא בריה לא תשתי סמא"²³ ומסביר שם רש"י "שמפני שתקבע להן ווסת ויהא לבך שואלך ותפזר מעות", ומוסיף הרשב"ם "ואפילו לרפואה אם אי אפשר ברפואה אחרת". במונחים מודרניים, זהו הנקרא התמכרות, דהיינו ביטול בחירתו החופשית של האדם. הסם, או הניקוטין, משתלט על האדם ומכריחו להמשיך להזיק לעצמו ולבזבז את כספו. עישון הוא מקרה "קלאסי" להתמכרות שאסר רב בגמרא, בפרט שזה מזיק, והפוך מרפואה.

בדבר ההתמכרות והבחירה החופשית, כותב ומעיד הרב דסלר "יודע אני בעצמי וברור הוא בשכלי, למשל, עישון הסיגריות, קשה הוא לבריאותי. יודע אני זאת ממעשי בכל יום ואעפ"כ אני הולך ומעשן. ולמה הוא זה? יען שלבבי דבוק בהרגל העישון וכל אשר יטה הלב אליו לא יתאמת אצלו ההפך אף אם ברור הוא לשכל בתכלית הבירור... הרגל לבד שאין בו לא עריבות ולא תאוה פנימית, יעמוד כמחיצת ברזל בפני ראיית האמת הברורה..."²⁴. ולכן, אם האדם הוא ישר ורוצה להיטיב עם עצמו, הוא כן יכול להתגבר על ההרגל (כפי שבסוף עשה הרב דסלר בעצמו).

מלבד הבעיות שסקרנו עד כה, ישנם עוד איסורים חמורים, אזהרות מפורשות וסכנות רציניות, שעל אף פשטותם וידיעתם, חשוב לעורר עליהם כאן.

"כבד את אביך ואת אמך"²⁵. "איש אמו ואביו תיראו"²⁶.

בהרבה מקרים, אחד או שני ההורים מתנגדים לעישון. מעבר לכל בעיה מוסרית ובריאותית, ההלכה קבעה שאסור לסתור ולחלוק על דברי ההורה,

ואפילו שלא בפניו²⁷. ואפילו לבאים בטענה שראש ישיבה זה או אחר מעשן או אף החיר אי פעם לעשן, הרי שאין שום בסיס הלכתי להתעלם בשל כך מרצון הורה.

בנוסף לזה, יש בעיה חינוכית בתחום המידות, והיא, שיותר מחצי המעשנים מתחילים בגלל לחץ חברתי. וכך מוחה הרמח"ל: "לפעמים... יתרפה ממנה (מן העבודה) או יעבור על איזה דברים ממנה כדי שלא ילעגו עליו חביריו או כדי להתערב עמהם... ואם יארע לו שימצא בחברת מי שילעג עליו, לא ישית לבו אל הלעג ההוא, אדרבה, ילעג על מלעיגיו ויבזם, ויחשוב בדעתו כי לולא היה לו להרויח ממון הרבה, היה מניח מה שהיה צריך לזה מפני חביריו שלא ילעגו, כל שכן שלא ירצה לאבד נשמתו מפני לעג"²⁸.

ובמקביל לכבוד הורים, יש דרישה הלכתית שהבעל יקיים את בריאות אשתו על העקרון ש"חייב לרפאותה בין רפואה שיש לה קצבה בין שאין לה קצבה..."²⁹, דהיינו אפילו חולי אינו תדיר. אמנם נזכיר בהמשך את הנזק שהמעשן גורם לאחרים, אך מפה ברור בקל וחומר שאסור לגרום למחלת אשתו. ויותר מזה, פוסק הרמב"ם "וכן צוו חכמים שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו ואוהבה כגופו"³⁰. ועל כן, ברגע שהאשה לא מרוצה מהעישון, ובפרט אם היא ניזוקת, וכל שכן אם היא בפירוש מוחה, הרי שהבעל מצווה לא לעשן בביתו ובקרבתה.

מובא בהלכה גם בקורת על המעשנים הממהרים לצאת מן השבת ומאחרים לבוא בגלל שלהוטים כל כך לעשן³¹.

זוית הלכתית נוספת הוא בדיון מיוחד על נשים ועישון, מדיני צניעות ודברים גבריים³².

ברור ופשוט גם, שאלו הזורקים את הסיגריות וחפיסותיהם בכל מקום המזדמן, מלבד זה שעוברים על החוק, פוגעים בזולת ובקדושת הארץ.

ישנה גם סטטיסטיקה לא רפואית, אשר בה, לדוגמא, גילו כי מספר תאונות הדרכים שנגרמו על ידי מעשנים גדול פי כמה מאשר לא מעשנים. הגורמים הם גם מיידים (העסקת הידים, חוסר ריכוז בדרכים וכו'), וגם נשמרים, כון רמות גבוהות של גזים שונים הגורמים להפרעות ניורולוגיות (שהביא אף להמלצת חקיקה שתאסור על נהגים מקצועיים לעשן)³³. בנוסף,

ישנה סכנת דליקה בתחנות דלק, דליפות גז, יערות, ובצורה איומה, כשנרדמים עם סיגריה ביד.

סיכום ודעות הפוסקים

ראינו שההלכה מקפידה להזהיר ולדאוג אפילו לספק סכנה, ורואה בעין חריפה את הזלזול בגוף האדם. יש מצוה דאורייתא לשמור על הבריאות ולהשמר מכל מזיק, ואזהרה נפרדת לא לפגוע בגופו של האדם, שהרי הוא לא ניתן לו לעשות בו כרצונו.

איסורים אלו גם הביאו את פוסקי הדורות האחרונים ודורנו, להורות איסור מוחלט בעישון סיגריות. וכך סיכם בעל ה"משנה ברורה": "כאשר יתבונן האדם בנפשו מגודל הרעה שמביא על עצמו על ידי זה, יתחזק שלא יתרגל עצמו בזה. ואם כבר הורגל בזה, ימעט בכל יום מעט מעט עד שבהמשך הזמן יפסוק לגמרי ואז יהיה טוב לו"³⁴.

וכן פסק בעל ה"ציץ אליעזר": "יש מקום נרחב לאסור את העישון ט"פ ההלכה וביחוד להורות בזה איסור מנע, היינו למנוע עישון אצל אלה שעדיין לא התמכרו להרגל זה של עישון, שאז קשה כבר הפרישה ומזיקה ג"כ לפעמים לעצביו וכדו' וזקוק למאמצים גדולים כדי לפרוש מהרגלו ואשר למעשה הוא צריך אף על פי כן לפרוש בכל הדרכים והאמצעים... כי שפיר יש מקום לאסור את עישון ע"פ דין תורה"³⁵.

וכן פסק הרב חיים דוד הלוי (רבה הראשי של תל אביב — יפו): ולכן ברור ופשוט לענ"ד שיש איסור בעישון וחובת כל אדם הרוצה לשמור בריאותו כדי לעבוד את אלקיו בכל מלוא כוחותיו להמנע מעישון"³⁶.

וכך הזהיר הגר"ע יוסף: "מה טוב ומה נעים להמנע מעישון סיגריות בכלל בכל השנה, לאחר שנתפרסם ברבים שלפי דעת גדולי הרפואה והמדע בזמנינו העישון מזיק ומסוכן מאד... שומר נפשו ירחק ממנו"³⁷.

כת הרב פיינשטיין לפני שנים וחצי עשורים "ודאי מכיון שיש חשש להתחלות מזה מן הראוי להזהר מזה"³⁸ אך המשיך לדמות את העישון לגמ' של "והאידנא דדשו ביה רבים שומר פתאים ה'"³⁹ ועוד "ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ובדורינו מעשנים".

מבלי להתייחס לשמועות שחזר בו, הרי לא ברור עד כמה הסכנות שדובר עליהם בגמ' היו ממשיות ועד כמה שייך בנדוננו היתר זה⁴⁰. כיום זכינו להתקדמות רפואית ואנו מזהים, ללא ספק, את העישון כגורם לתחלואה ותמותה. כמו כן, ככל שיותר זמן עובר, רואים תוצאות לטווח ארוך יותר. כבר לא מדובר בחשש בעלמא, וכפי שמאוחר יותר כתב ה"אגרות משה" עצמו שהמעשן "מזיק בידים ממש"⁴¹. וכן, המעיין בתשובתו על עישון סמים⁴² יראה הקבלה חמורה ומדוייקת לאור הידוע כיום על ההתמכרות והנזקים של סיגריות.

בנוסף, כלל וכלל לא ברור שכיום דשו ביה רבים כאז, שהרי מליוני אנשים ואיגודים בעולם, וסכומי כסף אדירים, מושקעים במסעות הסברה וכדו' כנגד העישון ובהבהרת סכנותיו.

הרי שמלבד דברי גדולי ההוראה שהובאו לעיל, כגון ה"משנה ברורה", ה"ציץ אליעזר", רח"ד הלוי, הגר"ע יוסף ועוד, אין במה ליתלות ב"אגרות משה". ואדרבא, ראינו כיום ראשי ישיבות גדולות ורבות בארה"ק, כגון ישיבת (כנסי') פוניבז', פורת יוסף, ועוד אשר אסרו על תלמידיהם לעשן, ולפחות בהיכל הישיבה.

וכמובן, מסקנות המומחים, הרופאים והחוקרים, אשר בדעה אחת עומדים נגד עישון הסיגריות, ועל פיהם אנו נוהגים בכל הנוגע לפיקוח נפש ורפואה. וכדברי החכם מכולם, "רפאות תהי לשריך"⁴⁴.

דין "מזיק" במעשן

אמנם הדיון ההלכתי היה יכול להסתיים כאן, אך ישנם טוענים שהם אינם נכנסים לבעיות שהבאו לעיל, כי מעשנים מספר כה מועט של סיגריות שרופאיהם אמרו להם שזה לא יזיק לבריאותם, והוריהם, משפחותיהם ורבניהם התירו להם, ויש להם "צורך" כל שהוא בסיגריות. לכן אנחנו בכל זאת נעיין ונראה מתי עדיין אסור ולמה.

דורשת הגמרא "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב אם רע"⁴⁵. מאי על כל נעלם? אמר רב זה ההורג כינה בפני חברו ונמאס. ואמר שמואל זה הרק בפני חברו ונמאס⁴⁶.

לא רק מדה רעה יש במעשן בפני חברו ונמאס. מספר רב של סימנים

בשו"ע מוקדשים להלכות שכנים, כולל כל מיני הרחקות של הפרעות והתאפשרות חיים איכותיים ביחד. גם אם המעשן מוכן לזלזל בחייו, אין זה מתיר לו להזיק, לסכן או להפריע לשני.

לאחר מחקרים רבים, הסיקו הרופאים שהדר היחידה למנוע את הנזק של עישון סביל (נשימת הנפלט מהמעשנים), היא הפרדה מלאה של המעשנים והלא מעשנים, שמתבטא באיסור עישון במקומות ציבוריים.

לכן גם ההלכה דורשת בידוד: "וכל ההיזקות שלא נתבארו שיעור הרחקתן, בכדי שלא יזיקו לפי ראות הבקיאים"⁴⁷.

הפרעה של עישון היא גם רב מימדית. על פי דברי בקיאים אלו, יש לנו מקרה פשוט של "נזקים שיש בהם סכנה"⁴⁸ ואף אם לא חשים אותו מספיק, הרי שהעישון כלול בדין עשן⁴⁹, ריח רע⁵⁰, "כל נזק שאין אדם יכול לסובלו"⁵¹, ואפילו בדין הדברים הגורמים ל"חולי ראש"⁵².

ושמא ימצא במקום מסויים שלרוב האנשים זה לא מפריע, כבר נפסק "כל דבר שידוע שאין המערער יכול לסבלו אע"פ ששאר בני אדם סובלים אותו, אין לו חזקה כנגד מערער זה"⁵³.

ראוי לציין שהנזק של עישון מיוחד ושונה מרוב הנזקים בזה שלא מועיל חזקה בנזקי עשן וריח רע. אמנם כדי לזכות לזה מדין "עשן", צריכים עשן תדיר, אך כבר נפסק בשו"ע, שאפילו אם יש חזקה, "לכתחילה מצי מעכב אפילו בעשן אינו תדיר"⁵⁴. ועל אף שהרמ"א שם השיג על השו"ע בזה, הש"ך דחאו ופסק בשו"ע⁵⁵. וממילא, חזקה בעישון לא תהיה מצוי כלל, שהרי לזכות בחזקה נגד המוחה צריכים "שרעה (המוחה) ממנו ומחל כגון שסייע עמו מיד או שאמר לו לעשות או שראהו עושה בצדו בלא הרחקה ונודע לו הנזק על פי שומת בית דין או בקיאים ושחק ולא הקפיד על זה"⁵⁶.

על פי הסעיפים האלו סיכם ה"ציץ אליעזר": "כי המעשנים במקומות ציבוריים כגון בישיבות, מקומות עבודה, מקומות ציבור וכדו', הזכות לפי ההלכה לכל אחד ואחד הנמצא והצריך להמצא שם להתנגד למעשנים ולדרוש מהם לא לעשן... לא רק כשזה נכנס ברשותו היחיד אלא גם כשהוא ברשות הרבים... ולא רק הרבים יכולים למחות על כך, אלא גם היחיד שאין דעתו סובל הנזק"⁵⁷.

והדגיש הרב פיינטשיין "ואף אם לענין ביטול תורה יהיה יותר ביטול כשלא יניחו למעשנים לעשן, ובכל אופן אסור למעשנים לעשן בבית המדרש ובכל מקום שנמצאים אינשי דלא מעשנים ואומרים שמזיק להם ואף אם רק מצטערים לבד" 58.

מבלי לעיין כרגע בחוקי המדינה, אשר תקפים אפילו יותר מכל הלכות שכנים אלו מדינא דמלכותא⁵⁹, יוצא שיש איסור מוחלט על פי ההלכה לעשן בכל אמצעי התחבורה הציבורית, בתי ספר, ישיבות, בתי חולים, קופות חולים, מסעדות, מוזיאונים ועוד הרבה מקומות שרבים נכשלים בהם. ואכן כך החוק במדינות רבות בעולם.

הפוסקים טפלו בעישון ("טאבאק" או "שתיית טיטון" במקורות) בהרבה תחומים אשר לא כל כך שייכים היום בגלל האיסור הכללי. אך בכל זאת, למי שמעשן הרבה ועוד לא הספיק להפסיק כנדרש בהלכה, הרי שיש הלכות רבות ומעשיות שלא ידועות לכולם.

איסור העישון בבתי כנסת ובתי מדרש

כותב השו"ע "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והתול ושיחה בטלה ואין אוכלים ושותים בהם... ות"ח ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק וי"א דבביהמ"ד אפילו שלא בדוחק שרי" 60.

על המקום מעירים האחרונים "להעלות שם עשן ודאי איסור גמור יש בזה ואין לך קלות ראש גדול מזה... ולכן ראוי לגעור בהעושים כן" 61. ה"פחד יצחק" מתקיף את המעשנים וכותב "ומקילים ראש וכמערת פריצים היתה להם הבית המקדש מעט... כי פורקים יראת שמים מעליהם... וקורא אני עליהם 'בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני' 62... ולכן צריך להוכיח אותם ברבים" 63.

אמנם היו שהתירו בשעת הדחק לתלמידי חכמים לעשן בביהמ"ד מדין אכילה כדי שלא יתבטלו מלימודם, אך המג"א והמשנה ברורה פסקו שאף לתלמיד חכם שלומד שם כל היום לא הותר דבר של קלות ראש, "דאטו ת"ח אינו מוזהר על מורא מקדש?!" 64.*

* אבל הערוה"ש שם מתיר בפירוש לת"ח לעשן בבית המדרש כאכילה ושתייה, וכן בשו"ת יחזק עת ח"ב סי' י"ז ע"ש. אמנם כמובן דזהו מצד דין מורא מקדש. וגם לדעתם יש לדון מכל הטעמים דלעיל — המערכת.

וכבר ראינו שהרב פיינשטיין אסר עישון בביהמ"ד אם זה מפריע לאפילו אחד היושבים שם, ואפילו אם כרוך בזה ביטול תורה⁶⁵.

הגר"ע יוסף הוסיף לאסור מדין חילול השם⁶⁶, שהרי פסקו האחרונים שכל דבר שאומות העולם מקפידים לא לעשות בבית תפלתם, אסור לעשות בבית כנסת⁶⁷. ובאמת טעם זה שייך עוד יותר לבני ישיבה ותלמידי חכמים, כפי שפוסק הרמב"ם "ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה... הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין..."⁶⁸.

איסור עישון ביום טוב

מקדים המשנה ברורה בהל' יו"ט: "אף דכתיב בתורה 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'⁶⁹ קיימא לן דמתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש, הותר אף שלא לצורך אוכל נפש ובלבד שיהא שוה לכל נפש וצורך יו"ט. וי"א דכל מידי דהנאת הגוף בכלל 'אך אשר יאכל לכל נפש' הוא, ורק שיהא שוה לכל נפש".

לכן נפסק "אין עושין מוגמר דהיינו לפזר מיני בשמים על הגחלים"⁷¹, "דאינו שוה לכל נפש אלא למעונגים"⁷².

ה"כנסת הגדולה" העיד על עצמו ועל אחרים שאסר את העישון ביו"ט⁷³ וכן פסק המג"א "... דאסור משום מוגמר ואינו שוה לכל נפש"⁷⁴.

וכן האריך ה"קרבן נתנאל": "ולא אוכל להתאפק מלהעלות על הספר מרבה המכשלה בישראל שתיית טיטון ביו"ט שמזלזלין באיסור מלקות הבערה... בא וראה שאינו דבר הרגיל... כי שתיית הטאבאק למי שאינן רגיל יסתכן ויחווג וינועו כשיכור... וטוב להם לעיני העדה שימנעו יום או יומיים לכבוד השם ותורתו אף שיש להם קצת היתר על פי ש"ס היצר הרע ומהם ילמדו אילני סרק ולא יחללו יו"ט..."⁷⁵.

והנה לפני כ-300 שנה, חידש ה"פני יהושע" שהעישון ביו"ט מותר. אמנם גם הוא מודה ומוכיח ש"אדרבה כמה וכמה בני אדם מתרחקים מהם וא"כ לא הוי דבר השוה לכל נפש" ועל פי זה נהג לאסור בהתחלה. לאחר מכן, על פי מה שחשבו אז, הוא הציע היתר מחודש: "נראה דעישון הטאבאק נמי הוי לבריאות הגוף לעכל המזון ותאות המאכל וכיוצ"ב"⁷⁶,

ומדמה את העישון לזיעה (שלא כרחצה) שהתירו משום שזה לבריאות, והרי בריאות שווה לכל.

גם היעב"ץ כתב שזה לא שווה לכל נפש "שאיך כל מח סובלו"⁷⁷, אך מדברי ההיתר שלו בהמשך רואים את היחס של דורו לעישון: "מה טבעו ופעולתו החשוב שמעכל המזון ומנקה הפה, מחתך הליחות ומגרש המותרות ועוזר בתנועות הכוחות החיוניו והקפת הדם שהוא שורש הבריאות... ובודאי הוא יפה לכל אדם בריא ולא משום תענוג והנאה אלא משום שמירת הבריאות ורפואה... ותועלתו גדולה יותר ממרחץ והדומה לו".

וכן כתב הפמ"ג שהיה נוהג לעשן לבריאותו⁷⁸.

כנגד טענה זו בעיקר מאריך ה"שדה חמד" ומסיק "דאף מי שלא ירצה לחוש להחלום, יש לו לחוש מיהא למה שכמה פוסקים אוסרים מן הדין, ואין רוח חכמים נוחה מטעמי ההיתר שנאמרו בענין"⁷⁹.

ברור שטענתו של ה"פני יהושע" מדברת על מציאות אחרת או שהיא מבוססת על ידע מוטעה. על כל פנים, אי אפשר להתבסס על זה היום לצורך הסיגריות שלנו** וכן אסרו המגן אברהם⁸⁰, ה"חיי אדם"⁸¹, וכתב המ"ב שאם דנים עישון כדבר שאינו שווה לכל נפש (כפי שאף המתירים עשו), "מדינא אסור"⁸²***. ולפי זה, יש לסיגריות גם דין מוקצה⁸³.

מעניין הוא שגם בתקופות שההיתר היה מקובל, היו עדיין אוסרים בפסח לאחר הסדר בגלל הפגת טעם מצה⁸⁶, וכל השנה היה "להזהר ולהזהיר להעם שיהיו זהירים מחשש כיבוי... שרגילין בחול להסיר הנשרף באצבע או לדוחפו בקיר..."⁸⁷. אך כאמור חשש בלבד היה שייך רק בתקופתם.

איסור העישון בתעניות

בשו"ע נפסק "כל השרוי בתענית בין שהיה מתענה על צרתו או על חלומו בין שהיה מתענה עם הציבור על צרחם, הרי זה לא ינהג עידונים

** אבל ע"ש בביאור הלכה שמביא הרבה אחרונים הסוברים דעכשיו שהרבה רגילים חשיב שווה לכל נפש. ואולי יש לדון מחדש היום — המערכת.

*** אבל ע"י שו"ת יביע אומר סי' ל"ט שיש לומר דמעלי מזה ומזיק לזה ולכן מקיים היתר המעשנים ע"ש — המערכת.

בעצמו ולא יקל ראשו ולא יהיה שמח וטוב לב אלא יהיה דואג ואונן כענין שנאמר מה יתאונן אדם חי⁸⁸, וכותב הרמ"א "וימעט אדם מכבודו והנאתו בתשעה באב בכל מה שאפשר"⁸⁹.

ראינו כבר שעישון נחשב לקלות ראש⁹⁰, שאסור. וכתב השכנה"ג "דלדעתי אסור בכל התעניות אפילו יחיד וכל שכן ציבור וכ"ש תשעה באב"⁹¹, וממשיך שם בראיות רבות וחזקות נגד "דחיות רעועות". וכן פסקו אחרונים רבים, כמו שהעיד היעב"ץ על אביו ה"חכם צבי", שהיה מעניש העובר במזיד "דלא גרע מתענוג וטיול והיסח הדעת מאבלות"⁹², ובדומה לשכנה"ג שכתב "בר שמותיה הוא, חויא דרבנן ליטרקיה"⁹³.

וכמו שראינו כבר בנושאים אחרים, גם בתעניות העלו ואף הרעישו על היותו חילול השם. "ומלבד דאיכא איסורא אפילו בשאר תעניות, שם שמים מתחלל על ידם בשתותם אותו (הטיטון) בתענית ציבור בראש כל תוצות ואצל כל פנה... והגויים ימ"ש מלעיגים ומלעיבים עלינו על זה שהם אינם שותים אותו ביום תעניתם ורואים ליהודים איש מקטרתו בידו מעלה עשן לנגדם.. ונמצא שם שמים מתחלל על ידם"⁹⁴.

כך גם פוסק המשנה ברורה להלכה: "אסור לעשן טיטון אפילו בד' צומות וכל שכן בתשעה באב (כנה"ג) והחמיר עד שכתב שמי שמעשן בט' באב היה ראוי לנדותו. ויש אחרונים שמקילים וע"כ מי שדוחק לו שמורגל בו ביותר, יש להקל אחר תצות בצנעא בתוך ביתו"⁹⁵.

היוצא מהעיונים האלו, וכאמור כך סיכמו הפוסקים האחרונים, הוא שבמועדים ובתעניות יש איסור לעשן תמיד (חוץ מהלחץ בסוף הצום בתוך ביתו), ובבתי כנסת ומדרש גם אסור, ואפילו ללומדים שם כל היום, בפרט אם יש מוחה.

הברכה

הפוסקים דנו בקצרה בצורך בברכה על עישון סיגריות. המגן אברהם הסתפק אם העישון נחשב כטועם ופולט (שלא מצריך ברכה) או כמריח⁹⁶, וכל האחרונים פסקו בפשטות שאין לברך על עישון סיגריה כלל⁹⁷. מעניין הוא לשון ה"ערוך השולחן": "...שעיקר דבר זה לא נעשה בשביל ריחו הטוב, ואדרבה, הוא חזק ומר עד שיש הרבה בני אדם, וכיחוד נשים, שאין יכולים לסבול כלל הריח הזה. והוא נעשה תחילתו לרפואת האצטמוכא ולביטול

המחשבות ולבלות העת, ולכן גם אם יש מעורב בו ריח טוב, אין כוונתו בשביל הריח הטוב אלא לגרש הריח החזק והמר שבטאבאק, והרי כבשמים של בית הכסא שאין מברכין עליו"98.

חובות הזולת ויישומם

עכשיו שראינו את האיסורים השונים והרבים השייכים לעישון, צריכים כולם להקפיד על "ואהבת לרעך כמוך"99, "בממונו ובגופו... וכל מה שלא ארצה לעצמי או לידידי לא ארצה בשבילו כמוהו"100.

במקביל, בהיות העישון סכנה לגופו ובריאותו, אנו מצווים ומוזהרים "כל היכול להציל ולא הציל עבר על 'לא תעמוד על דם רעך'101"102, וכל שכן כשמדובר בנזק רבים.

והגמרא מוסיפה: "אבידת גופו מניין? תלמוד לומר 'והשבותו לו'103"104, ומפרש רש"י "קרא יתירא הוא למדרש השב את גופו לעצמו. כלומר, מצוות השבת אבידה גם בגוף ובבריאות.

ומכיון שזו דרך לא רצויה, חל על כולם "הרואה את חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר 'הוכח תוכיח את עמיתך'105"106, "ואפילו אם ספק בידו אם יקבלו דבריו"107.

מעבר לכל זה, מצווים בני תורה להיות דוגמאות לציבור הרחב, ובלי זה, גם אי אפשר לצפות שאנשים ידבקו בחכמים ותלמידיהם, שהרי מטרת מצוות העשה של "ובו תדבק"108 היא "כדי ללמוד ממעשיהם"109.

חלים איסורים חמורים נוספים על התומך במעשן, ה"מתיר לו" וקל וחומר למושיט לו סיגריה וכדו', שעל זה נאמר "לפני עור לא תתן מכשול"110.

וחמור מזה, יש דיון בפוסקים אם דין מסית שייך בכל עבירות או רק בעבודה זרה, וכך סיכם הרב פיינשטיין "חוינן שאיסור יש לכל עבירה אך שאין עונשין בדיני בני אדם רק על המסית לע"ז, אבל בדיני שמים, ייענש ולא ילמדו עליו סניגוריה"111.

אם כן, יש כמה וכמה ציווים ואיסורים דאורייתא על הלא מעשן במניעת המעשן לעשן, ובקיומם, נקיים גם את מאמר חז"ל "כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא"¹¹².

סיכום

ראינו את גישת ההלכה להפרעות ולנזקים שנגרמים ע"י עישון. וברור שאותם אחרונים שאי פעם התירו, עשו זאת על סמך ידיעות מוטעות ומטעות. אך אין אנו צריכים להתלות בדברים כאלו, שהרי ההלכה בנוייה כך שתמיד מנתחים מצבים חדשים על פי הכללים הקבועים.

הגענו למסקנה שהיות והסיגריה מזיקה לבריאות בצורה ניכרת מספיק, ההלכה אוסרת את עישונה. וכן כתבו הרבה פוסקים זמננו והרי הוא גם מזיק ומפריע לאחרים ומהווה סכנה לחברה כולה, מה שמקנה ללכ יחיד את הזכות לדרוש שהשני לא יעשן בנוכחותו. לפעמים גם נכנסים לבעיות של כיבוד אב ואם, רצון האשה, התמכרות, ותמיד בזכו כסף רב בהוצאות לסיגריות, ולאחר מכן אצל הרופא.

גם זה שהתמכר כבר לסיגריות מחוייב להפסיק, ובאותם שלבים שמפסיק, צריך להיות מודע לאיסורים שונים כמזיק, איסור עישון ביום טוב, תעניות, בבתי כנסת, בתי מדרש וכל מקום ציבורי. וכל זה בנוסף לחוקים של המדינה בה נמצאים התקפים בגלל דינא דמלכותא.

ממילא ברור שיש חובה על כל אחד להסביר למעשנים את חומרת מעשיהם, ולא לעמוד על דם רעיו.

ונקווה שדברים אלו יתקבלו ע"י הציבור כולו, "וכל אחד ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה'"¹¹³

(1) דברים ח, א ושם ד, א.

(2) שם ו, כד.

(3) דברים פרק ד פסוקים ט, טו.

(4) רמב"ם הל' דעות ד, א וע"ע היטב בספר החינוך מצוה תקמו.

(5) שו"ע חו"מ תכז.

(6) לבוש שם סקי"א, באה"ג שם אות ע, ערוה"ש שם סעיף ח, ב"י יו"ד קטז סד"ה

"צריך", פמ"ג או"ח א"א סי' ד סק"ה.

- (7) ב"י יו"ד סימן קטז, שו"ע שם סעיף ה ברמ"א.
 (8) ישעיהו מג, ז.
 (9) באר הגולה שו"ע חו"מ תכז, י אות צ.
 (10) יחזקאל יח ד.
 (11) שבת קכט.
 (12) שו"ע אבן העזר ה, יב.
 (13) בית שמואל שם סקי"ג.
 (14) ב"ק צ:.
 (15) ולשון הרדב"ז (הל' סנהדרין יח, ו): "אין נפשו של אדם קניינו", וכמו שהבאנו למעלה.
 (16) ליקוטי אמרים פרק יג.
 (17) רמב"ם הל' חובל ומזיק ה, א.
 (18) שו"ע חו"מ חכ, לא.
 (19) בערוה"ש חו"מ תכ, מג.
 (20) ומזוית זו התייחסה הגמ' למקרה כשלנו (ונביאו בהמשך).
 (21) ערוה"ש חו"מ תכז, יא.
 (22) זכור למרים פרק כג.
 (23) פסחים קיג.
 (24) מכתב מאליהו חלק א עמ' 79 (ועיי"ש בהערות ובעמ' 111).
 (25) שמות כ, יא.
 (26) ויקרא יט, ג.
 (27) שו"ע יו"ד רמ, ב ובש"ך שם סק"ב.
 (28) מסילת ישרים פרק ה'.
 (29) שו"ע אבן העזר עט, א.
 (30) רמב"ם הל' אישות טו, יט.
 (31) שכנה"ג או"ח תקסז, ג.
 (32) עיין "עם כלביא" חלק א' סימן שלז, ובמקורות שם.
 (33) מתוך מאמרי עתונות על מחקר שנעשה ע"י רופאי ביה"ח בעפולה על הקשר בין עישון לנהיגה.
 (34) ליקוטי אמרים פרק יג.
 (35) שו"ת ציץ אליעזר חלק טו סימן לט.
 (36) עשה לך רב חלק ב סימן א.
 (37) שו"ת יחיה דעת ח"ה סי' לט ועיין בשו"תים השונים שציין וציטט שכתבו כך נגד העישון.
 (38) שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' מט.
 (39) שבת קכט. ועוד.
 (40) עיין רש"י שם "הורגלו בו מפני דוחקן ועיין היטב בתרומת הדשן סי' ריא (המצויין בגליון הש"ס).
 (41) שו"ת אג"מ חו"מ ח"ב סי' יח.
 (42) שו"ת אג"מ יו"ד ח"ג סי' לה.
 (44) משלי ג, ח.
 (45) קהלת יב, יד.

- (46) חגיגה ה:.
- (47) שו"ע חו"מ קנה, כ.
- (48) שו"ע שם סעיף לו ובבאר היטב סקמ"ח.
- (49) שו"ע שם.
- (50) שם בב"י ובכסף קדשים על השו"ע שם סעיף לו.
- (51) שו"ע שם סעיף לט.
- (52) שם סעיף טו.
- (53) שם סעיף מא.
- (54) שם סעיף לח.
- (55) ש"ך שם סקי"ט. ועיי"ש בנתיבות משפט שמכל מקום, במחלוקת הפוסקים, על המזיק להביא ראיה.
- (56) ערוה"ש שם סעיף כח על פי סעיפי השו"ע.
- (57) שו"ת ציץ אליעזר חלק טו סימן לט.
- (58) שו"ת אגרות משה חו"מ חלק ב סימן יח.
- (59) ב"ח חו"מ סימן קנה סקנ"ה.
- (60) שו"ע או"ח קנא, א.
- (61) ערוה"ש שם סעיף ה, כף החיים שם סק"י.
- (62) ישעיה כט, יג.
- (63) "פחד יצחק" כרך ג ערך טאבאקן.
- (64) מ"ב שו"ע או"ח סימן קנא סק"ו ובביה"ל ד"ה דביהמ"ד, ובכף החיים שם סקי"ד.
- (65) (לעיל הערה 58).
- (66) שו"ת יחווה דעת חלק ב סימן יז.
- (67) שו"ת חכם סופר סימן לא, שו"ת רב פעלים חלק ב סימן כא.
- (68) רמב"ם הל' יסודי התורה ה, יא.
- (69) שמות יב, טז.
- (70) משנה ברורה שו"ע או"ח סימן תקיא סק"א.
- (71) שו"ע שם סעיף ד.
- (72) מ"ב שם סקכ"א.
- (73) שכנה"ג או"ח תקסו סעיף ג.
- (74) מג"א שו"ע או"ח סימן תקיד סק"ד.
- (75) קרבן נתנאל על הרא"ש סוף פרק ב בניצה אות י.
- (76) חידושי הפני יהושע על שבת דף לט:.
- (77) מור וקציעה או"ח סימן תקיא.
- (78) פמ"ג או"ח משב"ז סי' קתיא סק"ב ובאש"א סי' תקיד סק"ד.
- (79) "שדה חמד" כרך ט ערך יו"ט סימן א סק"ב.
- (80) (לעיל הערה 64).
- (81) חיי אדם הל' יו"ט כלל צה הלכה יג.
- (82) ביאור הלכה שו"ע או"ח סימן תקיא ד"ה אין עושין.
- (83) שערי תשובה שם סק"ה.
- (86) שערי תשובה שו"ע או"ח סימן תקיא סק"ה.
- (87) ביה"ל שם ד"ה אין עושין. ועיין ב"שמירת שבת כהלכתה" פרק יג סעיפים ז, ח ובהערות שם.

- (88) שו"ע או"ח תקס"ח, יב.
 (89) שו"ע או"ח תקנה, ב ברמ"א.
 (90) (לעיל הערה 51).
 (91) שכנה"ג או"ח תקסז, ג.
 (92) מובא בכף החיים או"ח תקנד סק"ג.
 (93) שכנה"ג או"ח תקסז, ג.
 (94) שכנה"ג שם.
 (95) משנה ברורה שו"ע או"ח סימן תקנה סק"ח.
 (96) מג"א שו"ע או"ח סימן די סק"ט.
 (97) משנה ברורה שם סק"ו.
 (98) ערוה"ש או"ח רטז, ד.
 (99) ויקרא יט, יח.
 (100) ספר המצוות להרמב"ם עשה רו.
 (101) ויקרא יט, טז.
 (102) רמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש א, יד.
 (103) דברים כב, ב.
 (104) סנהדרין עג.
 (105) ויקרא טז, יז.
 (106) רמב"ם הל' דעות ה, ז.
 (107) הגהות מיימוניות שם אות ג. ומשנה ברורה שו"ע או"ח סימן תרח סק"ג.
 (108) דברים י, כ.
 (109) רמב"ם הל' דעות ה, ב.
 (110) ויקרא יט, יד.
 (111) שו"ת אגרות משה או"ח חלק א סימן צט.
 (112) סנהדרין לו.
 (113) רמב"ם הל' דעות ג, ג.



הידור מצוה ו"הדר"

משנה (סוכה כט:): "לולב הגזול והיבש פסול". ורש"י ותוספות מסכימים שלולב היבש פסול משום שאינו מהודר, אבל חולקים הם במקור חיוב ההידור שלולב היבש מחוסר. רש"י אומר שהחיוב נובע מ"זה קלי ואנוהו", כלומר שהוא חלק מחיוב הידור מצוה הנוגע לכל המצות שבתורה, ותוס' אומרים שהוא חיוב מיוחד לד' המינים ונובע מ"פרי עץ הדר". תוס' מקשים על רש"י "דאין ואנוהו אלא לכתחלה ולא מפסל בהכי". ומביא ראייה ממה שאמרו רבנן לעיל (יא:): "לולב מצוה לאגדו משום שנאמר זה קלי ואנוהו, לא אגדו כשר". ובספר כפת תמרים תירץ שאע"פ שעיקר חיוב "ואנוהו" הוא מדאורייתא מסרה התורה לחכמים כח להכריע באיזה מקומות יהיה דין זה מעכב ובאיזו מהן רק לכתחלה, ולכך מה שאינו פסול במקום אחד אינו ראייה למקום אחר. ואפשר שכלל ההכרעה היא שדבר הנשנה מבריתו, ונפחת ביופי, כגון יבש, הוי פסול, אבל דבר שרק מחוסר יפוי, כגון לולב שאינו נאגד, כשר בדיעבד. וגם אפשר לתרץ באופן קצת שונה שיש ב"ואנוהו" מדת הידור פחותי (מינימלי) ודרגה זו פוסלת, ובהידור למעלה מדרגה זו יש קיום, והדין תלוי רק במראת החפץ. ובספר פני יהושע מיישב קושית התוס' באופן אחר, ואומר שרש"י מסכים שיש חיוב הידור ד' מינים מ"פרי עץ הדר" אלא שהוא חל רק ביו"ט א' של סוכות "ואנוהו" חל במשך כל החג, ולכך רש"י בחר ב"ואנוהו" לפרש פסול היבש. ולכאורה אין תירוץ זה יכול לעמוד בפני עצמו, שהרי המשנה אומרת "לולב היבש פסול" ולפי התוס' אין "ואנוהו" פוסל בין ביו"ט א' בין בשאר ימי החג, ודוחק מאד לומר שפסול זה רק לכתחלה, וגם לא אמר רש"י כך בפירוש.

בנוסף לקושית התוס' קיימת סתירה פנימית ברש"י. משנה (לד:): "ר' טרפון אומר אפילו שלשתן קטומים". רש"י מפרש שר' טרפון סובר כן משום "דלא בעי הדר בהדס". ואם מצות הידור ד' המינים נובע מ"ואנוהו", אי אפשר לר' טרפון לא להצריך הידור בהדס, שהרי "ואנוהו" מצוה כללית החלה על כל המצוות שבתורה. ועוד, רבותינו דרשו ש"ענף עץ עבות" עליו מכסים את עציו, והרמב"ן מפרש (מלחמות טו:): שמשום שעצו מכוסה אין נראה אם נקטם ראשו או לא, ולכן למה אין חסרון הדר בהדס שראשו קטום, ולמה הוצרך רש"י לומר שר' טרפון "לא בעי הדר"?

ויש רמז לתירוץ בלשון רש"י. רש"י אומר (כט:) שלולב היבש פסול "דבעינן מצוה מהודרת", אבל בלולב שנקטם ראשו הוא אומר שהפסול בא משום "דלא הוי הדר". ואנו צריכים לדעת למה שינה את לשונו, מדוע ביבש נראה שמדבר על הידור המצוה ובנקטם ראשו על הידור החפץ.

ולענ"ד לרש"י יש שני אופני הידור, אחד נלמד מ"ואנוהו" וחל בכל התורה כולה ושני נלמד מ"פרי עץ הדר" ונוגע לד' המינים או לאתרוג בלבד. "ואנוהו" מחייב הידור התלוי במראה חיצוני של החפץ, ואולי מפני שהוא חיוב הנוגע רק למצוה; "הדר" מחייב הידור בצורת החפץ, ואולי מפני שהוא חיוב בחפץ עצמו.

ועל פי יסוד זה אפשר לתרץ הקושיא הנובע מפירוש הרמב"ן, שגניח שאין קטימת הדס נראה, מכל מקום אין הדס שראשו קטום הידור בצורתו, ולכך חלה רש"י דינו של ר' טרפון בחסרון חיוב הידור. וגם אפשר לתרץ הסתירה הפנימית ברש"י על ידי מה שאמרנו, שבדאי ר' טרפון מחייב "ואנוהו" גבי הדס, אלא שיש הידור אסטתי בקטום (במראה הקטום), וההידור דלא מצריך ר' טרפון גבי קטום זו החיוב בצורת החפץ הנובע מ"הדר", ואינו מצריך זו מפני שאינו מקיש הדס לאתרוג. וגם אפשר להבין על ידי מה שאמרנו מדוע בחר רש"י ב"ואנוהו" לפרש פסול לולב היבש, שהרי לדעתו לא היה אפשר לפסול יבש מטעם "פרי עץ הדר" מפני שאין יבשות פסול צורה אלא פסול מראה.

ואפשר שהתוס' מסכימים שיש חילוק עיקרי בין החיוב הנובע מ"אנוהו" לחיוב הנובע מ"הדר", וגם שהחילוק הוא בין הידור פעולת מצוה להידור חפץ, אבל אינם מסכימים שהחילוק הוא בין הידור אסטתי להידור צורה, או מפני שאין חולקים בין שני הידורים אלה או מפני שאינם, מכירים מושג "הידור צורה". וראיה לזה ממה שלא הוקשו התוס' על הגמרא (יא:) האומרת שמצות אגד באה רק מ"ואנוהו" ושהיא רק לכתחלה. ומה החילוק בין פירוש רש"י ביבש לזה? מדוע אין פסול בדיעבד משום "פרי עץ הדר"? ולכאורה צריכים אנו לומר שאגד הוא הידור חוץ לחפץ ולכן לדעת הכל אינו אלא הידור בפעולת מצוה בלבד, ולכן אפילו לשיטת התוס' אינו בכלל "הדר" אלא בכלל "ואנוהו" בלבד, בניגוד ליבש שמחוסר הידור בחפץ עצמו (ובלבד לא בצורתו).

ולפי מה שאמרנו אפשר לפרש מה ששנינו (לו:), "אין אוגדין את הלולב אלא במינו, דברי ר' יהודה. ר' מאיר אומר אפילו בחוט במשיחה.

אמר ר' מאיר, מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב. אמרו לו, במינו היו אוגדין אותו מלמטה". ורבא מפרש בגמרא שטעם ר' יהודה הוא ש"לולב צריך אגד, ואי מייתי מינא אחריני הוה חמשה מיני". לפי רבא מוכרח שזהב נחשב מין חמישי לענין בל תוסיף, שאם לא כן אפילו לר' יהודה אנשי ירושלים היו יכולים לאגד לולביהן בגימוניות של זהב לבד, ומה ראייה ביקש ר' מאיר להביא משם? אבל לפי זה איך מועיל האגד מלמטה לאנשי ירושלים? בין לר' יהודה בין לר' מאיר יש מצות הידור אסתטי (אפילו לתוס') מ"ואנוהו", ולכן הגימוניות של זהב הם חלקים של חפץ המצוה, ולכן יש כאן חמשה מינים ועבירת בל תוסיף! אלא, נראה שאין "ואנוהו" דין בחפץ המצוה אלא בפעולת המצוה, ולכן אין דבר הבא רק להידור, כמו גימון של זהב כאן, נחשב חלק מחפץ המצוה. ואפילו לתוס' אין קיים "הדר" בדבר המאגד, כמו שביארנו.

אבל לפי זה איך מועיל האגד מלמטה לאנשי ירושלים? בין לר' יהודה בין לר' מאיר יש מצות הידור אסתטי (אפילו לתוס') מ"ואנוהו", ולכן הגימוניות של זהב הם חלקים של חפץ המצוה, ולכן יש כאן חמשה מינים ועבירת בל תוסיף! אלא, נראה שאין "ואנוהו" דין בחפץ המצוה, אלא בפעולת המצוה, ולכן אין דבר הבא רק להידור, כמו גימון של זהב כאן, נחשב חלק מחפץ המצוה. ואפילו לתוס' אין קיום "הדר" בדבר המאגד כמו שביארנו.

ואפשר לומר עוד חילוק בין "ואנוהו" ל"הדר" אפילו לתוס', ש"ואנוהו" הוא מצוה בפני עצמו אבל "הדר" רק פרט במצות ד' המינים. ולפי זה קל להבין שיטת התוס' ש"ואנוהו" חל רק לכתחלה אבל "הדר" פוסל אף בדיעבד (ויש מפרשים שזה מפני ש"ואנוהו" רק אסמכתא), שעכשיו אין אלא קשר חקניקלית בלבד בין קיום "ואנוהו" למצוה המהודר, ולמה תפסל משום חסרון במצוה אחרת? חסרון "הדר" הוא חסרון בפרט במצות ד' המינים עצמה, ולכך פוסל. (ולפי רש"י נאמר ש"ואנוהו" פוסל או משום גזירת הכתוב או משום שהוא אינו מכיר חילוק זה ואומר ש"ואנוהו" או פרט בכל מצוה או מצוה בתוך כל מצוה, ועיין בפסקה האחרונה).

ולפי זה אפשר לפרש בנחת שיטת רבה (לו). האומר שאגד נחשב חציצה בין יד ללולב לדברי ר' מאיר הנזכר לעיל, שבדאי אגד חוצץ! הרי הוא בא משום מצוה אחרת ממצות לולב! (ולפי רש"י, אם אינו מכיר חילוק זה, נאמר ש"ואנוהו" מוקשר רק למצוה ולא לחפץ המצוה ולכן חוצץ) אבל שיטת רבא (שם), האומר לפי ר' מאיר ש"כל לנאותו אינו חוצץ" קשה,

שהרי אמרנו שהאגד, הבא משם "ואנוהו", אינו נחשב חלק מחפצת המצוה וגם אינו נקשר כל כך למצות ד' המינים. ואם כן, למה אינו חוצץ בין יד לחפצת מצות ד' מינים?

ואפשר שרבא סובר נגד מה שאמרנו, שהוא סובר ש"ואנוהו" אינו מצוה עצמאית אלא חיוב להוסיף על כל מצוה. ולפי זה, הוספה להידור נחשב חפץ המצוה המהודר ולכך אינו חוצץ, ואולם אינו אותו החפץ של עיקר המצוה כמו ד' המינים עצמם ולכן אין חשש בל תוסיף. וראיה קצת למושג שאין שני חפצות של מצוה אחת חוצצים זה לזה ממה שאין חשש בגמרא שמא יהיו ההדסים וערכות חציצה בין יד ללולב. וגם אפשר שרבא סובר שחפצת "ואנוהו" נחשב חלק מחפצת עיקר המצוה ולכן בודאי "כל לנאותו אינו חוצץ", אלא שהוא סובר ש"ואנוהו" מבואר בניגוד לבל תוסיף, ש"ואנוהו" אומר שכל הוספה להידור אינה בגדר בל תוסיף. ולפי זה נאמר שרש"י, האומר (כט.) ש"ואנוהו" מחייב "מצוה מהודרת", סובר כרבה בכל מקום. (ואולם, אפילו אם נאמר שרש"י סובר כפירושינו השנית ברבא שגם "ואנוהו" גם "הדר" תלוי בחפצת עיקר המצוה, עדיין אפשר לחלק לפי רש"י בין הידור אסתטי להידור צורה.)



שיטת תוספות בהולכי אושא

א.

אמר רבי יוחנן: שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים: מנין לחזקה [שהיא] שלש שנים? משור המועד. מה שור המועד, כיון שנגח שלש נגיחות, נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, ה"נ, כיון דאכלה תלת שנין, נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לקוח (דף כ"ח.).

קשה להבין איך מדמין חזקת ג' שנים לחזקת שור המועד. קודם כל, נראה לכאורה שהשלש שנים הן משך זמן ולא שלש פעולות כמו שלש הנגיחות של שור המועד. ואפילו נפרש את הג' שנים שהן ג' פעולות, כגון אכילת תבואה שנתית מן השדה שלש פעמים, או שהן ג' אי-פעולות, כגון שתיקת הבעלים הראשונים שלש פעמים בפני אכילת תבואה שנתית על ידי המחזיק, מכל מקום עדיין קשה: שלכאורה נראה שמה ששור נעשה מועד אחר שלש נגיחות היינו משום שאנו רואין שהשור הזה עלול לנגוח, ומצופה שיגח עוד, אבל בענין חזקת ג' שנים, אין סברא לומר שהשדה נעשה של המחזיק משום שאנו רואין שהוא עלול לאכול את תבואת השדה גם בשנים הבאות, או משום שהבעלים הראשונים עלולים להמשיך בשתיקתם (ובפרט שהרי הבעלים הראשונים מערערים לפניך ואינם ממשיכים לשתוק), או משום שאיזו פעולה אחרת עלולה להשנות פעם רביעית והלאה.

שיטת תוס' היא שהולכי אושא מדמין לשלש הנגיחות של שור המועד את שלש השתיקות של הבעלים הראשונים בפני אכילת התבואה השנתית של השדה על ידי המחזיק, וז"ל: הכי יליף משור המועד: מה התם הוחזק נגחן שלש פעמים, ה"נ הוחזק שתקן בשלש שנים, ע"כ (דף כ"ח. ד"ה עד נגיחה רביעית לא מיחייב). ועוד כתבו, וז"ל: כיון דילפת משור המועד, מה התם בשלש נגיחות הוי בחזקת נגחן, הכא נמי כיון דאכלה שלש שנים ולא מיחה, הויא בחזקת שלא ימחה עוד, ע"כ (דף כ"ח: בד"ה אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה כו'). אבל עדיין קשה, שאפילו נניח ששתיקת הבעלים הראשונים שלש שנים מורה שלא ימחו גם בשנים הבאות, מ"מ, כשהבעלים הראשונים באים (אחר ג' שנים) ומערערים, איך מזכין את המחזיק בשדה רק משום ששתיקת הבעלים הראשונים גרמה לנו לצפות שימשיכו בשתיקתם?

בתוס' ריש ד' כ"ט. ד"ה שתא קמייתא לא קפיד כו', האירו עינינו קצת, שכתבו, וז"ל: דהיינו טעמא נמי דלעיל דגמר משור המועד, דכיון דקפיד בג' זמני ולא מיחה, א"כ ודאי מכרה או נתנה לו... דודאי דרבי ישמעאל [דהיינו הולכי אושא, ראה גמ' דף כ"ח:], דאזיל בתר אכילות, שפיר מצי למיגמר משור המועד, דמה התם הוחזק נגחן בג' פעמים, אף כאן בשלש אכילות אם לא שמכרה לו, היה מקפיד, ע"כ. נראה שרצו לומר שלפי הולכי אושא, אחר ששתקו הבעלים בפני ג' אכילות של המחזיק, יש לנו להניח שמכרו או שנתנו את השדה למחזיק: שאם לא מכרוה או נתנוה לו מתחילה, אז היו מקפידין על אכילותיו ופיו מוחין בו. ולמדים משור המועד שדוקא אחר שלש שתיקות (כלומר, אחר שתיקה בפני שלש אכילות שנתיות) יש לנו להניח כן, ולא אחר שתיקה אחת או שתיים בלבד.

אבל עדיין צריך הסבר איך למדים, ממה ששור נעשה מועד אחר שלש נגיחות, שאחר שלש שתיקות יש לנו להניח שהבעלים הראשונים מכרו או נתנו את השדה למחזיק. מהו הקשר בין ההנחה שעליה מבוסס דין שור המועד, דהיינו שהשור עלול לנגוח עוד, להנחה שעליה מבוסס דין חזקת ג' שנים, דהיינו שהבעלים הראשונים מכרו או נתנו את השדה למחזיק?

ולפע"ד נראה שהעיקר הוא זה: התורה אמרה שאחר ששור נגח שלש פעמים, יש לנו להניח שיש משהו בטיבו של השור הזה, המתבטא בנגיחה, ושהמשהו הזה ימשיך להתבטא בנגיחות. כלומר, שלשת הנגיחות מורות על איזו סיבה שתוצאתה היא שבשור נוגח, ויש לנו לומר שהסיבה הזאת תדירה, ולכן נצפה שתמשיך לגרום נגיחות מן השור הזה. אחרי נגיחה אחת או שתיים, היינו תולים את הנגיחה במקרה, באיזו שהן סיבות מיוחדות שאינן פועלות אלא לזמן מועט, ואין לצפות לנגיחות נוספות מן השור הזה. ברם אחר שלש נגיחות, שוב אין לתלות בזה, אלא עלינו לומר שקיימת סיבה אחת, תדירה, לכל שלש הנגיחות ושעלולה לגרום עוד נגיחות אם לא ישמור בעל השור את שורו. (ולכן, אם לא ישמרנו כראוי, ישלם נזק שלם על הנגיחה הרביעית, ולא רק חצי-נזק).

וכן בענין חזקת ג' שנים: כשהמחזיק אכל את תבואת השדה שנה אחת או שנתיים, והבעלים הראשונים לא מיחו, אז יכולים לתלות שמאיזו סיבות מיוחדות לא הקפידו על אכילתו, אע"פ שהשדה באמת שלהם. אבל כיון ששתקו שלש שנים (כלומר, בפני שלש אכילות שנתיות), אז צריכין לומר שיש סיבה אחת, תדירה, המסבירה למה שתקו כל שלש הפעמים, וגם יש לצפות שמסיבה זו ימשיכו בשתיקתם. והסיבה שעל ידה הוסברה שתיקתם

בדרך הפשוטה ביותר היא שהשדה אינה שלהם, שכבר מכרוה או נתנוה למחזיק: כלומר, אם יטעון המחזיק שהבעלים הראשונים מכרו לו את השדה, אז יש להאמינו ולומר שזוהי הסיבה לשתיקתם, ואם יטעון שהם נתנוה לו, אז זוהי הסיבה. ובזה נתבאר הקשר ההגיוני בין דין שור המועד לדין חזקת ג' שנים: בשניהם יש השנות פעולה פעמיים ושלוש, ואפשר לתלות שזה מקרה בעלמא, משום איזו סיבות מיוחדות, או להניח שיש כאן משהו יותר עמוק, שהשנות הפעולה מורה על סיבה קבועה ושהפעולות הן ביטוי של הסיבה הזאת: והתורה אמרה, אצל שור המועד, שאחר שלש פעמים יש לנו להניח שיש משהו קבוע המתבטא בפעולות כאלו שכבר נעשו. ובענין חזקת ג' שנים, ההנחה הפשוטה ביותר היא שדברי המחזיק הם האמת, שהבעלים הראשונים כבר הקנו לו את השדה, ולכן לא מיחו שלש שנים.

וכעין זה כתב הנצי"ב בחידושי (מרומי שדה, חלק ג' על ב"ב דף כ"ח.) וז"ל: כמו שור הנוגח אמרינן שאינו בטבע נגחן אלא מקרה הוא, כדי שלא להוציא מחזקתו דמעיקרא, ה"נ אמרינן הכא דשכורה היא [השדה] כדי שלא להוציא מחזקת מרא קמא. ומעתה, כמו דשם אם נגח ג' פעמים, לא אמרינן מקרה הוא, אלא מסתמא נגחן הוא, ה"נ אם אכל ג' שנים, לא אמרינן שכורה היא שלא כדרך השדרות, אלא מכורה היא. ע"כ. אבל בחידושי הנצי"ב מדובר מצד המחזיק, שאכילתו ג' שנים מביאה אותנו להניח שהשדה מכורה לו. ואילו בתוס' מדובר מצד מרא קמא, ששתיקתו ג' שנים מביאה אותנו להניח שהקנה את השדה למחזיק.

ועכשיו אנו יכולים לבנות, על היסוד הנ"ל, הסבר של שקלא וטריא בגמרא לפי תוס' ולתרוץ כמה קושיות על הגמ' ועל תוס':

פרכינן בגמרא (דף כ"ח.), וז"ל: אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב, ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה, ע"כ. ומתרצינן (שם), וז"ל: התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד, ואידך כי לא נגח מאי משלם? ע"כ. והקשו התוס' (שם) וז"ל, תימה לר"י, מאי פריך? הא הכי יליף משור המועד: מה התם הוחזק נגחן בשלש פעמים, ה"נ הוחזק שתקן בשלש שנים. א"כ, משלש שנים ואילך קמה ליה ברשותיה! ע"כ. ולפי היסוד שלנו, תמיהתו של הר"י מבוארת, שהרי יש קשר הגיוני בין חזקת הבתים וכו' לחזקת שור המועד אחר ג' נגיחות, דהיינו שאחר שלש נגיחות אנו מניחים שיש איזה מצב לנגיחות, וכן בחזקת הבתים אנו מניחים שיש איזה מצב האחראי לשתיקת הבעלים הראשונים. ולכאורה אין קשר כזה בין חזקת הבתים למה שקורה בשור המועד בנגיחה רביעית. ותירצו התוס', וז"ל: ואומר

ר"י דס"ד דמקשה דהכי יליף: מה התם מכי נגח ג' פעמים נפק ליה מחצי נזק לנזק שלם [ובאמת זה לא הוי אלא מכי נגח ד' פעמים], ה"נ כיון שאכלה שלש שנים ולא מיחה, נפקא ליה מרשות מוכר לרשות לוקח, אע"ג דמילתא בלא טעמא הוא. ע"כ. כלומר, בשור המועד יש שינוי מצב הלכתי אחר ג' נגיחות, דהיינו שינוי מתמות למועדות, ונתחדש בזה חיוב על בעל השור לשמור את שורו מלנגוח: וגם אחר הנגיחה הרביעית יש שינוי, דהיינו שעד כאן הבעל היה משלם חצי נזק על כל נגיחה, ומכאן ואילך משלם נזק שלם. והמקשה סובר שהולכי אושא למדים מן השינוי השני, דהיינו השינוי מחצי נזק לנזק שלם, ואם כן, אין חזקה בקרקע וכו' אלא אחר ארבע שתיקות, דומיא דשור המועד. ועל מה שהוסיפו התוס' שהמקשה סבר כן אע"פ שאין טעם ללימוד מן השינוי מחצי נזק לנזק שלם, יש לשאול מה טעם יש בלימוד הנכון של הולכי אושא (משינוי מתמות למועדות) יותר מבלימוד של המקשה אליבא דהולכי אושא? ועוד, אם אין טעם ללימוד של המקשה, למה למד כן? ולפי היסוד שלנו אתי שפיר, שהלימוד הנכון של הולכי אושא מבוסס על קשר הגיוני כנ"ל בין חזקת הבתים לחזקת שור המועד אחר ג' נגיחות: אבל הלימוד של המקשה אליבא דהולכי אושא אינו מבוסס על שום קשר הגיוני, אלא המקשה סבר שלפי הולכי אושא יש איזה היקש בין שור המועד לחזקת הבתים, כלומר, גזירת התורה, ולא דוקא קשר הגיוני. וזוהי כוונת התוס' בכתבם על הלימוד של המקשה אליבא דהולכי אושא דמילתא בלא טעמא הוא, ומשמעותם שהלימוד הנכון של הולכי אושא הוא מילתא בטעמא. וכיון שלפי המקשה, הקשר שבין חזקת הבתים לשור המועד הוא על ידי היקש מסורתי, ולא קשר הגיוני, אפשר לו לפרש שהקשר הוא למה שקורה בשור המועד אחר ארבע נגיחות, דהיינו שינוי מחצי נזק לנזק שלם.

עוד פרכינן בגמרא (דף כ"ח:), וז"ל: אלא מעתה, חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה: אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה? ע"כ. והקשו התוס' (שם), וז"ל: תימה מאי ס"ד דמקשה, דהיכי מצי לאוקמי בידיה, כיון דלא טעין מידי? ע"כ. ופשוט הוא שאם היינו מפרשים (בהוה אמינא, לכל הפחות) את שיטת הולכי אושא כפשטא דלישנא דגמרא — כיון דאכלה תלת שנין, נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לקוח (דף כ"ח:). — כלומר, שאכילת המחזיק עצמה מוציאה את השדה מרשות הבעלים הראשונים ומכניסה אותה לרשות המחזיק, אז היתה פירכא דגמרא ברורה, שאחר אכילת ג' שנים, הרי בשדה ברשות המחזיק, ומה בכך שאין לו טענה? אבל תוס' מפרשים את שיטת הולכי אושא (כך בהוה אמינא) שעיקר חזקה הוא שאחר שתיקת הבעלים הראשונים בפני אכילת המחזיק שלש שנים, אנו

אומרים שהבעלים הראשונים מכרו או נתנו את השדה למחזיק מכבר. ולפי הפירוש בזה, קשה איך ס"ד שחזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה, שאין נאמר שהבעלים הראשונים מכרו או נתנו את השדה למחזיק כשהמחזיק עצמו אינו טוען כן?

ותירצו התוס', ז"ל: ...כיון דאכילה שלש שנים ולא מיחה, הויא בחזקת שלא ימחה עוד, ובלא טענה נמי תהא שלו, דאית לן למימר שמחל לו. ע"כ. כלומר, כשיש חזקה בלי טענה, שאין סברא לומר שהבעלים הראשונים מכרו או נתנו את השדה למחזיק — שאם מכרוה או נתנוה לו, בוודאי היה טוען כן — מכל מקום ניתן לומר שהבעלים הראשונים הקנו את השדה למחזיק בלי ידיעתו, על ידי מחילה. ויש להסביר עוד שבשור המועד, אחר שלש נגיחות, אנו מניחים שיש מאחורי הנגיחות משהו, אע"פ שאין הסיבה לנגיחות ברורה. והולכי אושא למדים משור המועד שאחר שלש שנים של חזקה בלי מחאה אנו מניחים שהבעלים הראשונים הקנו את השדה למחזיק. ואם כן, אפילו אין אנו יודעים בדיוק איך הקנו הבעלים הראשונים את השדה למחזיק, כיון שהמחזיק אינו טוען כלל שקנה את השדה מן הבעלים הראשונים (ובוודאי הבעלים הראשונים המערערים לא יגידו לנו), מכל מקום יש להניח שהקנוה לו. זוהי פירכת הגמרא. אבל קשה, דנהי גבי שור המועד, שיש הרבה סיבות נסתרות להתנהגות שוורים, ומסתמא יש הרבה דברים שאינם ידועים לנו שיכולים לגרום לשור להיות נגחן, אפשר להניח באופן סתמי שמשוהו בשור עושהו נגחן. אבל לענין חזקת ג' שנים, יש רק מספר מסוים של דרכים שבהן אפשר לאדם להקנות שדה לחברו, וכולן ידועות לנו (כי דרכי קנין שדות מוגבלות ומוגדרות הן בהלכה): ולכן כשיש חזקה שאין עמה טענה, ואין סבירות שהקנו הבעלים הראשונים את השדה למחזיק באחת מדרכי ההקנאה הרגילות, אז אי אפשר להניח סתם שהקנוה לו באיזו דרך אחרת, אם באמת אין שום דרך אחרת. זוהי קושית התוס'. ותירצו שבחזקה שאין עמה טענה, יש דרך אחרת, דהיינו מחילה.

זהו הפירוש הראשון של תוס' על פירכא דגמרא. ולפי"ז התירוץ בגמרא הוא, וז"ל, טעמא מאי [דאחר ג' שנים מוקמינן את השדה ביד המחזיק]? דאמרינן דילמא כדקאמר. השתא איהו לא טעין, אנן ליטעון ליה?! ע"כ. ונראה לפרש הכי: מתי אומרים שהבעלים הראשונים הקנו את השדה למחזיק? כשהמחזיק טוען כן. אבל כשאין למחזיק שום טענה, אז נמצא שהבעלים הראשונים טוענים שהשדה היא שלהם, והמחזיק אינו מכחישם. אם כן, למה לנו להתעסק כלל בזה? הרי זה כאילו הכל מודים שהשדה היא של הבעלים הראשונים, ולכן אין לנו שום עסק בדין הזה, ואין עלינו כלל

להסביר את שתיקת הבעלים הראשונים, אלא עלינו לקיים את השדה בידם. אי נמי: מתי מניחים שהבעלים הראשונים הקנו את השדה למחזיק? כשהנחה הזאת היא בפשוטה ביותר להסביר שתיקתם בפני החזקת המחזיק. ומתי ההנחה הזאת היא הפשוטה ביותר? כשהמחזיק באמת טוען כך. אבל כשאין המחזיק טוען כן, אז אין לנו לטעון בשבילו ולתפוס בהנחה הזאת דוקא: שהיותר קרוב ופסול בכה"ג הוא שלא הקנו לו את השדה, ומאיזו סיבה אחרת שתקו. ולכן עלינו לקיים את השדה ביד הבעלים הראשונים.

ואילו הפירוש השני של תוס' על פירכת הגמרא הוא, וז"ל: אי נמי, הא דקא פריך למימרא דחזקה שלא בטענה ההא חזקה, היינו כגון דאמר ליה מפלניא זבנתה דזבנה מינך, אע"ג דלא אמר קמי דידי זבנה, ולא דר בה אפי' חד יומא, ולא ידע אי זבנה מיניה אי לא, אלא דהכי אמר ליה. ע"כ. כלומר, לא מיירי בחזקה שאין עמה טענה כלל, אלא בחזקה שיש עמה טענה חלושה, היינו שהמחזיק אומר שקנה את השדה ממי שאמר לו שהוא קנה את השדה מן הבעלים הראשונים. וקיימא לן דחזקה עם טענה כזאת אינה חזקה.

אבל המקשה פריך דאם למדים משור המועד, מדוע אין זו חזקה?! ויש לבאר שלמדים משור המועד שאחר שתיקת הבעלים הראשונים ג' שנים, אנו מניחים שסיבת שתיקתם היא שכבר מכרו או נתנו את השדה למחזיק, כפי טענת המחזיק. ואם כן, הכא נמי יש להסביר שתיקתם על ידי ההנחה שבאמת השדה אינה שלהם, שמכרוה למי שמכרה למחזיק, כפי מה שאמר המחזיק, כלומר, תיהוי חזקה!

ולפי הפירוש הזה, התירוץ שבגמרא הוא שעל סמך החזקה אנו מאמינים את טענת המחזיק — דילמא כדקאמר. אבל בכה"ג, אפילו נאמין את המחזיק, מ"מ אפשר שבשדה אינה שלו, שאפשר שהוא נתן מעותיו למי שבאמת לא היה בעל השדה, כמו שטוענים הבעלים הראשונים, אבל לכאורה נראה שהקושיא היא יותר חזקה מן התירוץ: שסוף סוף, שתיקת הבעלים הראשונים ג' שנים מורה שהשדה אינה שלהם, ומאי איכפת לן אי המחזיק אמר שבפניו קנה המוכר את השדה מהם (דבכה"ג הוי חזקה, והמחזיק זוכה בשדה) או אם הוא אמר רק שהמוכר אמר לו שקנה את השדה מהם? ואפשר לבאר קצת שהמתרץ מדגיש את המלה דילמא, שאפילו בחזקה גמורה, אינו ברור שבאמת השדה אינה של הבעלים הראשונים ושהיא של המחזיק. ולכן אין לנו לסמוך לגמרי על חזקה, אלא נסמוך עליה רק עד כדי להאמין את טענת המחזיק ולא יותר. ואף אם כל מה שטוען המחזיק הוא אמת, מ"מ

אפשר שהשדה אינו שלו אלא של הבעלים הראשונים, ולכן אין המחזיק זוכה בכה"ג.

עוד איתא בגמרא (שם), וז"ל: מתקיף רבי עזרא, אלא מעתה, מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, דומיא דשור המועד: מה שור המועד בפניו בעינן, אף הכא נמי בפניו בעינן. [ומתרגינן]: התם "והועד בבעליו" כתיב: הכא חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה. ע"כ. ופשוט הוא שמדובר בהעדאה בבעל שור המועד, ורב עזרא רוצה לומר שלפי הולכי אושא, כשם שהעדאה צריכה להיות בפני בעל השור, כך מחאת הבעלים הראשונים תוך ג' שנים צריכה להיות בפני המחזיק. אבל קשה, דהא מחאה באה לבטל חזקת ג' שנים, והעדאה באה לקיים חזקת שור המועד, כמו שכתבו התוס' (שם ד"ה אלא מעתה מחאה שלא בפניו כו'): ויותר היה נראה להתקיף: אלא מעתה, חזקה (כלומר אכילת תבואת השדה ע"י המחזיק) שלא בפניו לא תיהוי חזקה (ראה חידושי הריטב"א על אחר). וכתבו התוס', וז"ל: פירוש ר"י: כי היכי דילפת משור המועד דהוי חזקה בשלשה זימני, הכי נמי נילף מה שור [המועד] צריך העדאה בפניו ולא אמר קלא אית ליה ותועיל, הכי נמי מחאה שלא בפניו אית לן למימר דלית ליה קלא... והא דנקט מחאה ולא נקט חזקה, משום דחזקה נשמעת טפי מהעדאה, אבל מחאה אינה נשמעת יותר. ע"כ. ובזה נתבאר למה ואיך יש ללמוד (לפי אתקפתא דרב עזרא), משור המועד שמחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה. אבל קשה, שלפי הפירוש הזה, הא דרב עזרא אינה אתקפתא אהולכי אושא: שהרי אף מי שלא למד חזקת ג' שנים משור המועד יכול לראות שאין קול להעדאה, ולהסיק שגם למחאה אין קול ושלכן צריכים למחות דוקא בפני המחזיק. ואפשר לומר שזה של רב עזרא אינה אתקפתא אהולכי אושא, אלא אתקפתא על ההלכה שמחאה שלא בפניו הוי מחאה. אבל עדיין קשה קצת, דמהו "אלא מעתה"? (ונראה שהתוס' עצמם חששו בזה, שכתבו, וז"ל, ובלא שור המועד הוי מצי למיפרך דלא תהא מחאה, כדפריך אליבא דרבנן: אלא כיון דיליף משור המועד, ניחא ליה למפרך מיניה. ע"כ. אבל ראה במהרש"א).

עוד נראה קשה בתוס' שלכאורה כוונת רב עזרא, באמרו שמחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, היא שמחאה שלא בפניו אינה נחשבת כמחאה המבטלת את החזקה, ולכן בכה"ג תהא החזקה עומדת במקומה. וכן פירש הר"י לקמן (דף כ"ט). אהא דפריך אביי לרבא אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה. אבל כאן פירש הר"י שכוונת רב עזרא היא, וז"ל התוס', ולא תהא חזקה, אע"פ ששמע החזקה: כיון דאין קול למחאה, מה היה מועיל

אם מוחה, כיון שלא תגיע למחזיק מחאתו? ע"כ. כלומר, אם הבעלים הראשונים נמצאים במקום רחוק ממקום המחזיק, ואינם יכולים למחות בפניו, אז אפילו לא ימחו תוך ג' שנים, מ"מ לא תהא חזקה. למה פירש הר"י כאן בדרך כל כך מטולסלת?

ויש לומר, קודם כל, שפירוש הר"י כאן "ראה מסולסל יותר מדי רק אם נבין שרב עוירא רצה לומר שמחאה שלא בפניו אין לה דין מחאה. לפי ההבנה הזאת, יוצא מיד שהחזקה תעמוד במקומה, שהרי דין מחאה הוא שהמחאה מבטלת את החזקה, ומחאה שאין לה דין מחאה אינה מתבטלת חזקה. אבל גראה שהר"י הבין את דברי רב עוירא בדרך אחרת, דהיינו, שמחאה שלא בפניו פשוט אינה מחאה במציאות. כלומר, אם הבעלים הראשונים יאמרו דברי מחאה באופן שלא יגיעו הדברים לאזני המחזיק, אז אין ראוי לכנות את מה שעשו מחאה כלל. שמחאה היא מעצם טבעה הבאת קטרוג לידיעת חברו: ולכן אם יבטא אדם דבר-קטרוג באופן שמסתמא לא יגיע קטרוגו לידיעת חברו (שעליו מקטרג), אז אין זה מחאה, אלא רק הוצאה מפיו דברים הדומים לדברים שאנשים אומרים כשמוחים בחבריהם. על פי דרך זאת יוצא שפירוש הר"י אינו כל כך מסולסל: רב עוירא אומר שמדין העדאה בבעל שור המועד אנו למידם שאין קול להעדאה, ולכן מסתמא אין קול אף למחאת בעלים ראשונים במחזיק: ולכן ממילא "מחאה" שלא בפני המחזיק אינה מחאה כלל (במציאות), כיון שמסתמא לא תגיע לאזניו, זהו פירוש דברי רב עוירא. ונפקא מינה לדינא שאם הבעלים הראשונים אינם יכולים למחות בפני המחזיק, הרי זאת אומרת שאינם יכולים למחות כלל, ולכן אין שתיקתם מורה כלל שמכרו או נתנו את השדה למחזיק, ואין כאן חזקה, שלמה להם לבעלים להוציא מפיהם דברים כעין מחאה?

ונראה שתוס' תפסו כאן בזאת הנפקא מינה — ולא בני"מ האחרת, דהיינו שתהא חזקה אע"פ שהיתה מחאה שלא בפניו — מפני שאנו עוסקים כאן בשיטת הולכי אושא, שחזקת ג' שנים מבוססת היא על כך ששתיקת הבעלים הראשונים ג' שנים מורה שמכרו או נתנו את השדה למחזיק, כמו שג' נגיחות מורות שהשור הוא בטבעו נגחן. וגם בשור המועד, אם יש לפנינו סיבה אחרת שעל ידה אפשר להסביר נגיחותיו, אין לנו להניח שבשור מועד לנגוח סתם (כגון אם מיד קודם כל נגיחה עקצוהו דבורים, שאז נאמר רק שהשור הוא מועד לנגוח כשעקצוהו דבורים, ולא שהוא סתם נגחן). ולכן גם בחזקת ג' שנים, אם יש לפנינו סיבה אחרת שעל ידה אפשר להסביר שתיקת הבעלים הראשונים, כגון הכא, דאי אפשר להם למחות, כיון שאינם יכולים

לבא למחות בפני המחזיק, אז אין להניח שמכרו או נתנו את השדה למחזיק, אלא נאמר שמסיבה זו לא מיחו, אע"פ שהשדה עדיין שלהם, ואין כאן חזקה. אבל לקמן, כשעוסקים בשיטת רבא אליבא דרבנן, פשוט הוא שכוונת אביי הוא שאם המחאה תהיה באופן שלא תגיע לאזני המחזיק, אז יהיה למחזיק פתחון פה — דאמר ליה אי מחית באפאי, הוה מזדהרנא בשטראי — ותהא חזקה.

התירוץ בגמרא לאתקפתא דרב עוירא הוא, וז"ל הגמ': התם והועד בבעליו כתיב: הכא חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה. ע"כ. ופירשו התוס', וז"ל: ויש קול בין למחאה בין להעדאה, אבל בהעדאה גרידא גזירת הכתוב הוא דאין נעשה מועד אא"כ מעידים בפניו, אפילו יתברר לו באלף עדים שהעידו על שורו בבית דין, ע"כ. ויש להעיר שאילו היה רב עוירא מתקיף שחזקת ג' שנים הוקשה לשור המועד, ולכן יש ללמוד על מחאה שאצל חזקת ג' שנים, מהעדאה שאצל שור המועד, שצריכה להיות בפני המחזיק כמו שהעדאה צריכה להיות בפני בעל השור, אז לא היה אפשר לתרץ סתם שמה שבעדאה צריכה להיות בפניו הוא גזירת הכתוב. דאדרבה, היא הנותנת! שכשדין אחד הוקש לדין שני, אז כל מה שגזרה התורה על הראשון שייך גם לשני.

ונראה שרש"י נזהר מזה, שלא פירש את התירוץ כפשוטו שהדין של בפניו הוא גזירת הכתוב אצל העדאה דוקא ואינו שייך למחאה: אלא פירש שבהעדאה כתוב והועד בבעליו, כלומר שבהעדאה עדים מעידים בבעל השור לחייבו ממון, ולכן מן הדין הוא שיעידו דוקא בפניו כדי לתת לו אפשרות להכחיש או להזים את העדים, אבל במחאה אמרינן חברך חברא אית ליה וכו', כלומר שכיון שמחאה לא באה אלא להזהיר את המחזיק שישמור על שטרו, מספיק אם תגיע המחאה לאזניו. ועיקר התירוץ הוא שהצורך שהעדאה תהיה בפני בעל השור מבוסס על סברא, וסברא זו אינה שייכת למחאה).

אבל תוס' פירשו שאתקפתא דרב עוירא מבוססת לא על היקש בין חזקת ג' שנים לשור המועד, אלא על נמוק הגיוני, דהיינו: העדאה ומחאה שתיהן הבאת דבר לידיעת חברו והתורה גילתה שהעדאה אין לה קול, ולכן העדאה צריכה להיות בפני בעל השור: ומחאה אינה נשמעת יותר מהעדאה, ולכן גם למחאה אין קול: ולכן מסתבר שגם מחאה צריכה להיות בפני המחזיק. והתירוץ הוא שמה שהעדאה צריכה להיות בפני בעל השור אינו משום שאין קול להעדאה, אלא יש לה קול, וגם למחאה יש קול, ורק גזירת הכתוב היא אצל העדאה שצריכה להיות בפני בעל השור: ובזה מוכחשת אחת

מן ההנחות של הנמוק, וממילא לא נשארה שום סיבה להצריך שמחאה תהיה דוקא בפני המחזיק. (נמצא שלפי תוס', ההוה אמינא של רב עוירא היתה שיש ללמוד מסברא שכשם שהעדאה צריכה להיות בפני בעל השור, כך מחאה צריכה להיות בפני המחזיק: והמסקנה היא שדין בפניו אצל העדאה הוא גזירת הכתוב, ואין שייך ללמוד מסברא למחאה במחזיק. ולפי רש"י הוא ההיפך, שההוה אמינא של רב עוירא היא שגזירת הכתוב היא אצל שור המועד שהעדאה צריכה להיות בפני בעל השור, וכיון שלמדים חזקת ג' שנים משור המועד, יש ללמוד גם דין זה של בפניו ולהצריך שמחאה תהיה דוקא בפני המחזיק: והמסקנה היא שהדין של בפניו אצל העדאה אינה גזירת הכתוב, אלא מבוסס הוא על סברא, וסברא זו אינה שייכת למחאה. ואפשר לומר שלפי רש"י, עצם הלימוד של הולכי אושא הוא לימוד מסורתי, שהיתה להולכי אושא מסורה מרבותיהם שחזקת ג' שנים הוקשה לשור המועד. ולפי תוס' ראינו שהלימוד של הולכי אושא הוא לימוד הגיוני, מבוסס על הסברא שחזקת ג' שנים דומה לחזקת שור המועד בכל הגקודות השייכות).



STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA
RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

BEIT YITZCHAK – EDITORIAL BOARD

Lawrence Berkowitz, Ari Hirt, Editors-in-Chief

Ari Waxman

Shlomo Messinger

ADVISOR: Rabbi Ya'akov Neuburger

President: Nahum Barishansky

Vice-President: Steven L. Siegel

Treasurer: Jeff Paley

Secretary: Alan Friedman

*Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary,
an affiliate of Yeshiva University,
Student Organization of Yeshiva,
The Editorial Board of Beit Yitzchak
join in expressing profound appreciation to
The Executive Committee of the
Bernard J. and Helen Sheftman Foundation, Inc.
Jack Scharf President, and Sherman S. Lawrence, Secretary,
for their generous grant which has helped
to make this publication possible.*

BEIT YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Halacha

by the

FACULTY AND STUDENTS OF YESHIVA UNIVERSITY

Published by the

RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY
STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA

YESHIVA UNIVERSITY
2540 Amsterdam Avenue
New York, NY 10033
1987 — 1988