ספר

# עמוד הימיני

כולל

בירורי הלכה בעיניני מדינה, שו״ת

וביאור סוגיות בכמה מקצועות התורה

הכינותי בעניי

בעזר צור ישראל וגואלו

שאול בלאאמו״ר הרה״ג בנימין איזראעליט הי״ד ישראלי

בהוצאת מכון התורה והמדינה

ע״ש מרן הרב שאול ישראלי זצ״ל

ירושלים

www.eretzhemdah.org

## תוכן עניינים

### שער א – קדושה ומלכות


סימן א קדושת המקדש וירושלים
מצות בניין בית הבחירה וקדושתו
קדושת ירושלים והקדשת החומה
סימן ב בחובת העמדת הסנהדרין לשבטי ישראל
סימן ג לבירור שיטת הרמב״ם בחידוש הסנהדרין
סימן ד אחרי רבים להטות – רוב דעות או רוב חכמה
סימן ה בפסול זקנה בסנהדרין
סימן ו לבירור סמכותה ההלכתית של הרבנות הראשית לישראל
סימן ז סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל
סימן ח גבולות הסמכויות של דינא דמלכותא
סימן ט תוקף משפטי המלוכה בימינו
סימן י החובה להשלטת התורה בישראל
(לברור דרכם של נציגי היהדות הדתית בכנסת)
תוכחה בדיבור ותוכנה
מתי פטורים ממצות התוכחה
מתי מצוה שלא להוכיח
במה אמרו : מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים
החובה להפריש מאיסור
כפיה לקיום מצוות התורה
סימן יא בהלכות קואליציה
המצוה להציל מן החטא
חטא לשם הצלת חבירו מן החטא
הצלת הרבים ע״י הפקרת היחיד
חוק השבת המוצע – בחירת הרע במיעוטו
תועלת החוק מבחינה מעשית
תועלת החוק מנקודת ראות ההלכה
הזנחת המיעוט למען הרוב
החזקת ידי עוברי עבירה
מצד חילול השם
סימן יב מעמד הנכרי במדינה ישראלית
פרק א – ישיבת הנכרי בארץ לפי הרמב״ם ושאר ראשונים
פרק ב – ביאור שיטת הרמב״ם בסהמ״צ בישיבת הנכרי בארץ
פרק ג – מכירת קרקע לנכרי
פרק ד – בז׳ המצוות מזמן מתן תורה
פרק ה – בחירת הנכרי למוסדות מינהליים עירוניים ומדיניים
סימן יג בדבר מפקד האוכלוסין
סימן יד מלחמת רשות וגדריה
סימן טו קנאים פוגעים
סימן טז פעולות צבאיות להגנת המדינה
פרק א - שליחות לדבר עבירה בב״נ ברציחה ובשאר עבירות
פרק ב – דינם של בני נח המעלימים עינם מלדון את החייבים


www.eretzhemdah.org

פרק ג – דיני רודף על האוכלוסיה המסייעת בידי רוצחים
פרק ד – פגיעה באנשים נקיים אגב פעולה לביעור כנופיות רצחניות ועוזריהם
פרק ה – פעולות הגנה ותגמול בתור מבצעים מלחמתיים
סימן יז הבטחון הפנימי במדינה בשבת (פעולות המשטרה)

**שער ב – עם קודש, אדמת קודש, שבת קודש**

סימן יח בענין כשרות "בני ישראל" מהודו
סימן יט בענין הצעת חוק הגירושין
סימן כ בענין הצעת החוק של כפיה לחליצה
סימן כא בענין ביטול שליחות הגט ע"י ביטול רצון הגירושין
סימן כב עליה לארץ ישראלבניגוד לרצון ההורים
סימן כג גידול בהמה דקה בא"י בזמננו
סימן כד חליבה לאוכלין בשבת
שיטת ר"ת
שיטת הגאונים והרי"ף
שיטת הרמב"ם
סימן כה חליבה בשבת ע"י מכונת חליבה
סימן כו שריית שעורים בשבת למאכל בהמות
סימן כז מלאכת מבעיר ומכבה בחשמל בשבת
שיטת הרמב"ם בגחלת של מתכת
שיטת רש"י בגחלת של מתכת
שיטת הראב"ד
סימן כח הרכבה בגזע שמתחת לפני האדמה לחיוב ערלה
סימן כט בדבר הפרשת תו"מ מסלק סוכר
מאכל אדם בשעה"ד לחיוב תו"מ
סוכר וכוהל לענין חיוב תו"מ
הפרשה מדבר שלא נגמרה מלאכתו וגדרי לא נגמרה מלאכתו
סימן ל בדבר הכנסת בכור בזה"ז לכיפה
סימן לב בשאלת הפלה מלאכותית בחשש של ולד בעל מום גדול
סימן לג חיתון במקרה של מחלה מסוכנת במשפחות
סימן לד ניתוחי מתים
איסור הלנת המת
השארת חלקים מן המת בלי קבורה
ניוול המת
סימן לה בענין העברת הקבר
סימן לו בעשיית סחורה בדברים הטמאים
סימן לז אפרושי מאיסורא, כשיש עמה הכשלה לאחרים
סימן לח לענין טעויות בשעורים
סימן לט הוראה או טעות
סימן מ בענין ציון על המזוזה שנבדקה כהלכה באותיות שוקעות בקלף
סימן מא חידוש הכתב שבס"ת על ידי פעולה חימית
סימן מב בדבר מחיקת שה"ק מסרט רשם קול

www.eretzhemdah.org

**שער ג – מועדי קודש**


סימן מג באיסור אכילה דיוה"כ
סימן מד בהאכלה לחולה הקל הקל ביוהכ"פ
סימן מה בענין מצוות התקיעה בשופר ויובל ור"ה שחל בשבת
סימן מו שופר ולולב בר"ה וסוכות שחלו בשבת
סימן מז בדיקת חמץ וברכתה ע"י שליח
סימן מח בן נכר באכילת הפסח
סימן מט מילת הזכרים כמעכבת באכילת הפסח
סימן נ תושב ושכיר באכילת הפסח
סימן נא במצוות אכילת קרבן פסח על השובע
סימן נב בל"ת דנותר שבאכילת הפסח


**שער ד – תורה ומצוות**


סימן נג מצוות ושכרן
סימן נד חינוך למצוות
סימן נה מצוות תלמוד תורה
פרק א – מצוות ידיעת התורה
פרק ב – מצוות העסק בתורה
פרק ג – בשעת הדחק – פרק א' או ק"ש

# סימן א: קדושת המקדש וירושלים.

## א. מצות בנין בית הבחירה וקדושתה

א.

איתא במס' סנהדרין (כ:) תניא ר"א ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה וכו'. ועדיין איני יודע אם לבנות להם ביהב"ח תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה, כשהוא אומר והניח לכם מכל אויביכם וכו' והיה המקום אשר יבחר ה' וכו' הוי אומר - להכרית זרעו של עמלק תחלה, וכן בדוד הוא אומר: ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב, וכתיב ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון אלקים יושב בתוך היריעה. עכ"ל הגמרא.

שמענו מכאן שמצוה זו של בנין בית הבחירה לא חלה אלא לאחר כניסה לארץ וקיום המצוות של העמדת מלך והכרתת זרע עמלק ולא לפני כן. וצריך ביאור שהרי עוד במדבר נצטוו על המשכן כמש"נ בענין "ועשו לי מקדש", מה נתחדש איפוא ומה נשתנה במצוה זו לאחר שנכנסו מה שלא היה לפני כן?

ב.

הרמב"ם מביא מצוה זו של בנית בית לה' בשני מקומות, בצורה **כוללת** בראש ה' ביהב"ח, ובתור מצוה מיוחדת, שחלה רק לאחר הכניסה לא"י וכל הנ"ל, בראש הלכות מלכים. ויש **שינוי** מסוים בנוסח הדברים בשני המקומות.

בה' ביהב"ח כתב וז"ל: מצות עשה לעשות **בית** לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגים אליו ג' פעמים בשנה, שנאמר ועשו לי מקדש. וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והיה לפי שעה, שנאמר כי לא באתם עד עתה וכו', עכ"ל. הנה לא הזכיר בזה מצוה מיוחדת שנתחדשה רק לאחר כך, אלא כלל הכל במצוה אחת של "ועשו לי מקדש", אלא שהגדיר המשכן בתור קיום המצוה "לפי שעה". ועצם המצוה הגדיר במלים "לעשות בית". אכן בה' מלכים כ' וז"ל: שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ וכו' "ולבנות להם **בית הבחירה** שנאמר לשכנו תדרשו וכו', עכ"ל. כאן לא כתב בנוסח סתמי אלא הגדירו בשם "בית הבחירה", והביא לזה כתוב מיוחד שמדבר לאחר שיבואו לארץ. בלח"מ שם כ' שממשמעות הלשון "תדרשו" אנו מבינים שהכונה לדרוש ע"י הקמת הבית. אכן עדיין אינו מובן במה שונה דרישה זו ממצות ועשו לי מקדש שהיתה כבר לפני כן. (ואולי מזה גופא, שעצם המצוה הרי היתה קיימת לפני כן, אנו שומעים שבע"כ החידוש הוא לבנות בית בדוקא.) ובכ"מ (ה' בית הבחירה), במה שנראה מהרמב"ם שם שגם המצוה **לדורות** היא לא מכוח דרשה מיוחדת אלא ממש"נ ועשו לי מקדש, שמתייחס גם על המשכן, כ' וז"ל: ואע"ג דההיא פרשה **במשכן** שבמדבר מיירי, משמע דהאי קרא כלל הוא **לכל מקום**, בין למשכן שבמדבר, בין לשילה, בין לבית עולמים. ודייקא נמי דקאמר "ועשו לי מקדש" ולא קאמר ועשו לי משכן עכ"ל. שמענו מדבריו שהחידוש שנתחדש אח"כ הוא שיש מצוה **בבית קבוע** ולא במשכן נודד (וכמו שמבואר אח"כ ברמב"ם שם שצריך להיות דוקא מאבנים ולא מעץ). וזהו הלשון "מקדש" שאמרה תורה, דאעפ"י שגם משכן ודאי בכלל המצוה, שהרי על סמך ציווי זה הקים מ"ר את המשכן, וכמ"ש: משכן איקרי מקדש (עיר' ב'). מ"מ **מדשנ**י קרא, "וקרא למשכן "מקדש" שמענו כי עיקר המצוה היא באמת על **מקדש**, והמשכן לא היה אלא לפי שעה וכנ"ל ברמב"ם. כ"נ פשוט וברור בכוונת הכ"מ.

ג.

אכן, אם זוהי כונת הרמב"ם עדיין צ"ע דז"ל בה' ביהב"ח שם באי"ד: כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל וכו' ומשם באו לשילה, ובנו שם **בית** אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה וכו' ובאו לנוב ובנו שם **מקדש**, וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון ובנו שם **מקדש** ומגבעון באו לבית העולמים וכו' עכ"ל. הנה בעוד שמהלשון "בית" שמיחס לשילה (והוא עפ"י הגמרא זבחים קי"ח.) אין ללמוד משמעות מיוחדת כיון שהדגיש שלא היתה עליו תקרה, א"כ י"ל שבזה עדיין לא יצא מכלל "לפי שעה" של המשכן. אכן הרי לגבי נוב וגבעון כתב בפשטות שבנו שם **מקדש**, נראה שאינו מייחס למלה זו שום משמעות מיוחדת, שכן נוב וגבעון נבנו עוד טרם שחלה המצוה מכוח "לשכנו תדרשו" וכנ"ל. ואעפ"י שנראה שגם בנוב וגבעון לא היתה שם תקרה כמו בשילה, כלשון הגמרא זבחים (קי"ח:) **אוהל מועד** שבנוב ובגבעון, ובתוספתא זבחים (פי"ג ח'): איזוהי במה גדולה בשעת היתר הבמות? אוהל מועד נטוי כדרכו ואיו שם הארון. ובמה גדולה היינו נוב וגבעון, כמבואר בגמרא. וכן הוא לשון הכתובים (דבה"י א, ב' א'): וילכו שלמה וכל הקהל עמו לבמה אשר בגבעון כי שם היה אוהל מועד האלקים אשר עשה משה עבד ה' במדבר. וממה שבכל הני מקומות קראו "אוהל מועד" עלינו לומר לכה"פ שלא היתה עליו תקרה מלמעלה כמו בשילה, אשר גם היא נקראת **אוהל** (זבחים קי"ח. הנ"ל). מכל מקום ממה שהרמב"ם לא הזכיר זאת כלל כמו שהזכיר בשילה, ואדרבא נקט בהם לשון הכתוב שנאמר במצוה זו שבנו שם **מקדש**, אנו שומעים בבירור שאין כונתו לדייק משינוי לשון זה של מקדש, הוראה מיוחדת שהיא רק מתפרשת על בית העולמים ואם אמנם אפשר לומר שבנו בנוב וגבעון מבלי שנצטוו על כך, מ"מ אינו מובן מה התאונן דהע"ה "הנה אנכי יושב בבית ארזים", כיון שהיה גם מקדש בנוי כראוי, תתקיים בו המצוה **מעתה**. אמנם בלשונו הוא מזכיר את ענין הארון, אך זה גופא אינו מובן, כיון שעכ"פ היה שם מקדש על הני שבנוב וגבעון, א"כ המצוה יכולה להתקיים עי"ז, והארון אינו שייך לעצם המצוה של בניית הבית. וכן בבית שני, ובבית ראשון מזמן שנגנז בימי יאשיה לא היה שם ארון, ומ"מ שם מקדש לא נתבטל עי"ז מהבית. ובגמרא זבחים (קי"ט.) תני רב יוסף שלש בירות הן, שילה ונוב וגבעון ובית עולמים, ומבואר שם ברש"י דבכולהו קרינן, לפני ה'. מכל זה נראה, שאין הרמב"ם מייחס שום משמעות מיוחדת לשינוי הלשון של "מקדש ומשכן" שהכל אחד, אלא שכך הוא הדין שאפשר לקיים המצוה בקרשים כמו שנצטוה מ"ר, אולם אח"כ אין לקיים המצוה אלא ע"י בית אבנים בדוקא. אבל זה היה גם טרם הכרתת זרע עמלק ולא מיתלי תלי כלל בזה ולא בכניסה לארץ. וחוזרת השאלה למקומה מה נתחדש בכניסה לארץ במצוה זו מה שלא היה לפני כן.

www.eretzhemdah.org

ד.

והנראה בזה הוא בהקדמת ביאור שיטת התוס'. בתוס' שבועות (ט"ו. ד"ה אין) הקשו איך נתקדשה העזרה בימי שלמה ויהושע למ"ד אין מנחה בבמה. וכ' בזה המהרש"א, מה שלא נתקשו ממ"ר במה קידש המשכן הוא "משום דבמשה לא היה למשכן שום קביעות מקום, **'ולא היה צריך לקדשה מקדש** בהיקף שתי תודות ושיירי מנחה, אלא **שהמשכן** נתקדש במשיחה. אבל בימי יהושע שנתקדש משכן שילה שהיא מיקרי מנוחה בקביעות מקום, והיה אבנים למטה וכו' ע"כ היה צריך לקדש המקום" עכ"ל.

וכונתו מבוארת עפ"מ שנמצינו בספרי (דברים י"ב אות ט) רש"א: כתוב א' אומר 'במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך', וכתוב א' אומר 'אל המקום אשר יבחר ה' מכל שבטיכם", באחד שבטיך - זו שילה, מכל שבטיכם - זו ירושלים. הרי שהן בשילה והן בירושלים שאז באו 'אל המנוחה ואל הנחלה' חל החיוב שהקרבנות יהיו **במקום קבוע**, שחל עליו ההגדרה והמקום אשר יבחר ה". ובכדי שיחול על המקום שם זה צריך לזה **הקדשה**, שע"י ההקדשה חל על המקום שם זה, ואז כשבונים שם את המקדש מתקיימת המצוה של 'ועשו לי מקדש' שקודם לא היתה זקוקה לתנאי של הקמתו דוקא במקום 'אשר יבחר ה'. וזהו שמצינו בגמרא ההקדשה ע"י ב' תודות ושיירי מנחות, שהם מקדישים את עצם המקום כפי המצוה בבואם אל המנוחה והנחלה, שזהו בשילה ובירושלים. ובזה הוא שדנו התוס' על סדר ההקדשה שבימי שלמה ויהושע, ולא על ימי מ"ר כי אז היה סגי במשיחת קרשי המשכן ולא היה צריך הקדשת המקום כלל. אלו הם דברי המהרש"א.

ה.

ועדיין אין הדעת נחה, ולכאורה אינו מובן מאי הוי קשי"ל למהרש"א ולמה הוצרך לכל החידוש שבזה, דהרי מה שלא הקשו התוס' ממשכן מ"ר הוא משום דבפשוטו ניחא, כי שם הרי משח משה את המשכן וכמש"כ המהרש"א באי"ד, וכל עיקר לא קשי"ל אלא ביהושע ושלמה שהיו מוכרחים לקדש המחיצות עכ"פ (אף אם לא נאמר כלל לחדוש זה שצריך המקום עצמו קידוש), כמו בימי משה, וכדיליף התם בסוגיא "וכן תעשו - לדורות, שעבודתם מחנכתם. (אלא דצ"ע למה לא הזכירו התוס' על הקדשת נוב וגבעון, ויבואר להלן בע"ה). ובזה הוא שהקשו במאי קדשינהו.

והנראה בכונתו, כי לכאורה עצם קושית התוס' צ"ע למ"ד אין מנחה בבמה. הרי כל עיקר ההבדל בין במה גדולה לזמן המקדש והמשכן הוא בזה, שבנו"ג לא היה שם הארון, כמבואר בתוספתא שהו"ל: איזוהי במה גדולה? אוהל מועד נטוי כהלכתו ואין ארון נתון שם. וא"כ בירושלים שהעבירו למקדש את הארון והובא אל הקודש פנימה כמבואר בדברי הכתובים, הרי מעתה שעה פסק משם דין במה גדולה וחל בו דין משכן ומקדש לכל דיני ההקרבה בה כולל גם הקרבת מנחות א"כ הרי שפיר יכלו לקדש העזרה בשיירי המנחות, ומאי קשי"ל לתוס'?

ע"כ נראה עפ"י דיוק לשון הירושלמי בענין (מגילה פ"א הי"ב): ר' יסא בשם ר' יוחנן זה **סימן** כל זמן שהארון מבפנים הבמות אסורות, יצאו - הבמות מותרות (ונסתפק שם כשיצא הארון לפי שעה בימי עלי). נראה מזה שאין זה אלא סימן, אבל לא שזהו הגורם. וודאי שהדבר כן, שהרי בזמן ב"ש לא היה שם ארון כלל ואעפ"כ היה עליו תורת מקדש והבמות אסורות לכו"ע, אע"כ כנ"ל. וא"כ צריך לברר מהו איפוא הגורם העיקרי. וכן צריך להבין למה באמת לא הובא הארון לנוב וגבעון כמצות התורה בעשיית המשכן.

וצ"ל שהדבר תלוי בהקדשת **המקום**, שזהו שמקנה לו תורת 'מנוחה' שבזה תלתה התורה היתר ואיסור הבמות, והוא 'המקום אשר יבחר ה", שקשרה תורה עם המנוחה והנחלה וכנ"ל. ואז כשקדשו המקום חל עליו תורת מקדש לאיסור הבמות ולחובת העמדת הארון על מקומו (ובב"ש שלא היה שם ארון, היינו משום שהיו אנוסים בזה, שהרי נגנז). משא"כ בימי נוב וגבעון לא הוקדש המקום ולא חל שם תורת 'מנוחה' ולא 'המקום אשר יבחר' ואז לא היתה זו אלא במה גדולה, שממילא לא חל שם גם החיוב להעמיד הארון ליד המזבח. ולפי כל זה שפיר קשיא להו לתוס' במאי נתקדשה העזרה, שהרי מציאותו של הארון אינה אלא תוצאה מההקדשה, ולא היא הגורמת היתר הקרבת המנחות והפקעת השם במה מהמקום.

וזהו שקשי"ל להמהרש"א, דמאחר שצריך הקדשת **המקום** בדוקא בכדי שיהא למקום תורת מקדש ולא דין במה גדולה גרידא, א"כ הרי תקשי גם במשכן משה במאי קידש **המקום**, כי לא מצינו אלא שקדש **הקרשים**, ולא המקום עצמו. ומתרץ דחלות החיוב לקדש עצם המקום היה רק לשם חלות תורת 'מנוחה ונחלה', היינו כשהגיעו למקום קבע. אבל במשכן לא היה כלל חובת הקדשה אלא על הקרשים גרידא.

ו.

והנה דברי התוס' נתבארו עפ"י דעת ר"ש בספרי שדורש הכתוב 'המקום אשר יבחר ה' **באחד** שעריך' על 'שילה, ע"כ הקשו גם משילה. אכן ר"י דורש שם באופן אחר: הכסף מכל השבטים והמקום משבט אחד. ולדידיה הכל הולך על ירושלים. וע" מלבי"ם שם שתלה הדבר במחלוקת אי ירושלים נתחלקה לשבטים, דלמ"ד לא נתחלקה (וכפי שהרמב"ם פוסק להלכה פ"ז מביהב"ח הי"ד) לא יתכן לפרש אלא על שילה וירושלים. אכן ברש"י עה"ת (דב' י"ב, י"ב) הביא דרשת ר"י, ובשפ"ח שם כ' בזה שהוא גם למ"ד לא נתחלקה לשבטים "שמ"מ ביהמ"ק היה בחלקו של בנימן, אף שהעיר עצמה לא נתחלקה, וכדכתיב 'בין כתפיו שכן'", עכ"ל. ולפ"ז לא מצינו חיוב של קביעות מקום לחלות בו תורת 'המקום אשר יבחר ה' אלא על ירושלים גרידא. (ועי"ש עוד בשפ"ח דב' י"ב, י"ד אות ע' שכ': מדכתיב כי אם אל המקום אשר יבחר ה' מיירי בבית עולמים, דהא לא מצינו שבחר ה" בשום 'מקום כ"א בירושלים, ושאר מקומות כגון גלגל וגבעון ונוב ושילה ישראל עצמם בחרו להם, עכ"ל. אכן הרי לפנינו דעת ר"ש שהו"ל שמפרש הכתוב על שילה אעפ"י שלא היה שם נביא. וכן לפמ"ש מהתוס' הנ"ל שגם בשילה היתה הקדשת המקום היה זה עפ"י נביא, כמבואר במשנה דריש שבועות סדר ההקדשה. ובספרי שם פס' ה-ו: יכול תמתין עד

www.eretzhemdah.org

שיאמר לך נביא ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומצא ואח"כ יאמר לך נביא. ונראה פירושו שאח"כ הנביא ישתתף בהקדשה, דאל"כ במה מתבטא הדרוש ומצא, ועוד צ"ב).

ועפי"ז נראה לבאר דברי ר"י דסנהדרין הנ"ל ג' מצוות נצטוו בכניסתם לארץ וכו', דהיינו שלדידיה הדין של "המקום אשר יבחר ה"י שתכנו כנ"ל לקבוע **מקום** למקדש, **ולקדש** המקום, הוא רק על ירושלים, ובאחד שבטיך ומכל שבטיכם הכל היינו הך, וכדרשת ר"י בספרי וכנ"ל (ובפרט לפי הגרסא שבסנהדרין ר' יהודא, א"כ ה"ז לשיטתיה), לפ"ז יתפרשו דבריו מה שנצטוו רק לאחר שיניח לך, היינו המצוה של קביעת מקום והקדשתו, ושם לקבוע את המקדש. ואילו לפני כן לא היתה מצוה לקבוע מקום שהוא ע"י הקדשה בדוקא. ועיקר חידוש המצוה לא היתה בבניית בית שזה כבר היה קודם ג"כ, וגם משכן איקרי מקדש, וע"כ בה' ביהב"ח נקט הרמב"ם עיקר המ"ע שהיא קיימת תמיד ונתקיימה גם בהקמת המשכן, בלשון מ"ע לבנות **בית**. וכן כתב בבנין שילה. וכן נקט בכונה שם 'מקדש' על נוב וגבעון להשמיענו שאין הבדל לגבי פרט זה בין המשכן לבין בית העולמים. וכל עיקר ההבדל ומה שנתחדש לאחר שיניח לך מכל אויביך היא המצוה להקים המקדש על מקום קבוע שהוא רק ע"י הקדשתו משום שבזה חל על המקום תורת 'המקום אשר יבחר ה" וכנ"ל. וע"כ שינה הרמב"ם הלשון, ובה' מלכים ששם מבאר המצוה שחלה דוקא לאחר 'שיניח לך' נקט המצוה לבנות **'בית הבחירה'**, ולא סתם 'בית' כמו שכ' במ"ע הכללית שבכל הדורות. כי עיקר ההתחדשות היא לבנות במקום אשר **יבחר** שמכאן השם **'בית הבחירה'**. והביא לזה הר"מ הדרשא מ'לשכנו תדרשו' שהוא מתיחס על **ראש** המקרא, שהדרישה לשכנו היא דוקא על המקום אשר יבחר ה'.

ז.

אכן נראה שביאור זה בדברי ר"י לענין מה שנתחדש לאחר שנכנסו לארץ, לדעת התוס' לא יתכן. דזה בנוי עפ"י פירוש השפ"ח דמקום המקדש לכו"ע היה בחלקו של בנימן, וצ"ל לפ"ז דמה דתלי ביומא י"ב במחלוקת אי ירושלים נתחלקה או לא נתחלקה לשבטים הברייתא דמה היה בחלקו של יהודא וכו' ומה היה בחלקו של בנימן אולם והיכל וכו', עיקר ההוכחה היא מחלקו של **יהודא** דלמ"ד לא נתחלקה מקום זה היה של כל השבטים. משא"כ מה שאמר בברייתא על חלקו של **בנימין**, בזה לא פליגי, והוא לכו"ע. אכן מהתוס' שם נראה דלא ס"ל הכי, שהקשו שם (ד"ה ירושלים) למ"ד לא נתחלקה, משו"מ לא היה יסוד לקרן דרומית מזרחית. ואילו לפי השפ"ח הרי לק"מ, דאותו מקום לא היה עכ"פ בחלקו של בנימן אלא ברשות כל השבטים כולם. ונראה מזה דלא ס"ל לחילוק הנ"ל, ולדידהו למ"ד לא נתחלקה, גם מקום המקדש היה ברשות כל ישראל ולא נתחלק כלל, ולא ס"ל להאי דרשא ד'בין כתפיו שכן' כל עיקר. ולפי"ז הרי פירוש השפ"ח לא יתכן כלל, ומוכרח לומר כהמלבי"ם הנ"ל דמאן דדריש ירושלים לא נתחלקה בהכרח דס"ל דקרא ד'אחד שבטיך" מתפרש רק על שילה, ומזה - שגם בשילה יש דין 'המקום אשר יבחר ה', וצריך גם שם הקדשת מקום. וזוהי באמת שיטת התוס' שבועות, וכנ"ל. וא"כ לשיטה זו לא יתכן כלל לפרש המצוה של בנין ביהב"ח שנצטוו בה רק לאחר הכניסה לארץ וכו' כמ"ש ברמב"ם, שהוא לענין הקדשת המקום. אלא מוכרח לומר כמו שרצינו לומר מעיקרא, וכמש"פ הכ"מ בדעת הרמב"ם, שמה שנתחדש הוא המצוה לבנות **בית**, ולא מקיימים אז המצוה באוהל ובמשכן. ולפ"ז ביאור דברי ר"י דג' מצוות, במחלוקת הוא שנוי בין הרמב"ם לתוס', לרמב"ם החידוש היא בהקדשת המקום, ואילו לתוס' זו מצוה שהיתה גם בשילה, ומה שנתחדש הוא החיוב לבנות בית בדוקא.

ח.

בדברים האמורים נ"ל גם להסביר מחלוקת רש"י ותוס' בהקדשת מקום המקדש, ונעמוד על דרכו של רש"י בענין, שנראה לכאורה כנטול הבנה.

בגמרא זבחים (ע"ד:) מבואר שדוד הוא שקידש רצפת המקדש, ופירש"י שקדשה בשתי תודות ושיר. והתוס' שם (ד"ה הואיל) הסכימו אמנם עם עיקר היסוד שדוד קידש העזרה כדמבואר התם בגמרא, ובעיקר - בירושלמי. אולם במש"כ שקדשה בשתי תודות ע"ז תמהו עליו, שהרי בגמרא שבועות ט"ו מבואר שלא מקדשים העזרה אלא בשיירי מנחות דבעינן קידוש בדבר שהיוצא משם נפסל. ודברי רש"י תמוהים מאד.

והנה מצינו עוד כיו"ב ברש"י (ערכין ל"ב: ד"ה וקדשום) לענין בתי ע"ח, שגם שם פירש שקדשום בשתי תודות ושיר. (בתוס' שם העירו שבמק"א רש"י עצמו פי' דלא ידע במאי קדשינהו, ועי' מש"כ בס' ארץ חמדה עמ' פ"ב בישוב סתירה זו שברש"י). אולם הרי גם שם תמוה דהאיך יתקדשו ע"ח בזה, הרי אין הן נפסלות ביוצא משם, דע"כ מיירי בזמן היתר הבמות, באופן שאין הן נפסלות כשבאות לשם או כשעושים שם במה להקריב, דאי בזמן איסור הבמות, איך יגיעו לשם משילה, הרי נפסלים ביוצא. ואף אי נימא דבשילה לא היה פסול יוצא (ונדבר מזה להלן אי"ה) עכ"פ גם ביוצא מחוץ לע"ח לא יפסלו, שאין שם מקום אכילה שלהם כלל, אלא בכל הרואה בשילה. וא"כ איך מצו לקדש החומה של ע"ח. ופלא שבעוד שהתוס' תמהו על רש"י בענין רצפת העזרה, לא העירו כלום מזה בענין הקדשת ע"ח.

ט.

והנראה בזה, שבעצם כל ענין הקדשת דוד את רצפת העזרה צ"ע מה ענינו. שהרי בגמרא שבועות שם מבואר שא"א להקדיש אלא לאחר שנבנה, וזה היה ע"י שלמה שבנה הבית והקדישו אח"כ. וזהו שהתוס' שבועות הנ"ל דנו האיך קידש שלמה, ולא הזכירו דוד, כי דוד לא היה יכול כלל להקדיש מאחר שעוד טרם נבנה. א"כ מה זה שאמרו זבחים הנ"ל שדוד קידש הרצפה. ותו שאם דוד כן קידש, מה היה צריך שלמה שוב לחזור ולקדש, וכל השו"ט של הסוגיא דשבועות שמדבר על ההקדשה לאחר גמר הבנין, הרי ודאי המדובר רק על שלמה ולא על דוד.

וראיתי בס' מראה כהן (ספר עתיק מדפוס פ"פ דמיין ומחברו הר"ר יהודא הכהן דיין בליסא) שכ' בדברי התוס' זבחים הנ"ל לתרץ דעת רש"י מהשגת התוס' וז"ל: נ"ל לתרץ דס"ל לרש"י דקדוש דדוד לא היה קדוש גמור, דאל"כ קשה לפ"ז שכ' מ"ו המהרש"א שם שקודם דוד (נראה דצ"ל: שלמה) היו מקריבין בבמות. ואי אמרת דנתקדש בימי

דוד היה לאסור הבמות. ועיין עוד דעיקר הקידוש היה בימי שלמה, עכ"ל. דבריו האחרונים מכוונים ודאי למה שהערנו מהסוגיא דשבועות. אולם מש"כ לתרץ בזה דעת רש"י לא הבנתי, דמהו זה קדוש לחצאין, ואם יתכן קדוש מעין זה, כי אז למה השתי תודות, שהן לא מעלות ולא מורידות בקדוש העזרה. ודבריו צ"ע. ברם נראה שעפ"י הנחתו זו שדוד קידש לחצאין ניתן להבין עצם הגמרא במה שהערנו עליה לעיל, לדעת **התוס'** דוקא. וכונת הדברים שהנה בשבועות (ט"ו:) נחלקו אמוראי אי בכולהו תנן או בחדא מאלו תנן. ומסתבר דגם למ"ד באחד מכל אלו, עכ"פ ודאי מצוה עדיף בכולהו (ויש להסתפק בכונת האי מ"ד דבחדא מינייה סגי, דשמא הכונה על שתי התודות דוקא, שהן עיקר ההקדשה המבוארת בקרא דנחמיה. אולם עי' רש"י שבועות ט"ו: ד"ה אפילו, וצע"ב). עכ"פ למ"ד בכולהו, ודאי כל אחד מאלו גורם חלק בהקדשה. א"כ י"ל דמה שמבואר בסוגיא דשבועות הנ"ל שאין ההקדשה אלא לאחר גמר הבנין הוא רק בנוגע **לגמר** ההקדשה, שצריך הקדשת **המחיצות**, והאיך אפשר להקדיש טרם שגמרו. (ועי' בזה גם בירושי' שלהי פ"ק דסנהדרין ה"ג: איתפלגון ר"י ור"ל חד אמר בונין ואח"כ מקדישין וח"א מקדישין ואח"כ בונין. מ"ד בונין ואח"כ מקדישין אין רואין את המחיצות כאילו הן עולות, ועי"ש במפרשים). אבל מאחר שגם הא שהמלך משתתף בהקדשה (אם ע"י שהולך מסביב ואם ע"י הקדשת פה, כי לא נתבאר בזה מספיק בגמרא ובמפרשים) מהוה ג"כ חלק במעשה ההקדשה, אם למצוה ואם לחיוב וכנ"ל. א"כ י"ל דזהו שאמרו דדוד קדשינהו לרצפה, היינו **שהתחיל לקדש**, ואילו הגמר היה ע"י שלמה **לאחר גמר הבנין** בשיירי מנחות כמבואר בשבועות שם. ומה שסיימו שאין עזרה מתקדשת אלא בשיירי מנחות אין כונתם לומר שדוד קדשם באלו, אלא באו רק לשלול דעת רש"י שהיה בשתי תודות. כצ"ל בביאור התוס'.

אולם שיטת רש"י הן לא ניתנת לבאר בזה, כי אם דוד לא קידש רק את כח ההקדשה שהמלך פועל, א"כ מה ענין שתי התודות להכא. ונראה דס"ל **דלגמרי** קדש, א"כ לדידיה קשה מה הוסיף שלמה, וכן האיך מצי להקדיש לפני הבניה וכנ"ל.

י.

לכן נראה דלרש"י יתפרש הקדשת דוד את הרצפה שהוא מדין הקדשת **המקום**, דהרי כנ"ל בבית הבחירה אליבא דכו"ע יש מצות הקדשת המקום מדין 'המקום אשר יבחר ה'. וס"ל לרש"י שקדושה זו היא עוד **לפני** הקמת הבנין, דאדרבא המצוה היא שיהא הבנין מוקם על מקום שהוא **כבר** קדוש, ובזה הוא שמתקיים 'לשכנו תדרשו'. וע"כ זה אינו כרוך כלל בבנין ובמחיצות, אלא עצם הקרקע הוא מקדיש. וא"ש הא דקאמר דקדיש לרצפה, דהיינו קדושת המקום. ומה שאמרו שאין להקדיש אלא לאחר גמר הבנין, הר"ז ביחס להקדשת **המחיצות**, דזה באמת א"א להקדיש כלל לפני שישנן. משא"כ הקדשת המקום אדרבא עיקר מצותו לרש"י היא לפני כן וזהו שקידש דוד. וא"ש לרש"י טפי מלתוס' כי לא קידש לחצאין, שאינו מובן לשם מה עשה זאת, מאחר שממילא היה צריך אח"כ לסיים ההקדשה. ולא כן לרש"י דעשה הקדשה **מלאה** , והיה צורך לעשותה בכדי להחל על המקום הדין של 'המקום אשר יבחר' וכנ"ל.

ומעתה י"ל שבאמת היתה ההקדשה ע"י שתי תודות ושיר, ולק"מ מה שהוכיחו התוס' משבועות, דהתם הרי מדובר על הקדשת העזרה, וקדושתה היא שכל היוצא ממנה נפסל, ע"כ גם דרך הקדשתה לזה, שהוא על יסוד עבודתו מקדשתו וכנ"ל, צריך להיות ג"כ רק ע"י דבר שהיוצא ממנו נפסל, דהיינו ע"י שיירי מנחות. אכן קדושת המקום הרי ע"ז עדיין ל"ש בזה שהיוצא יפסל, שזה תלוי בקדושת המחיצות דוקא, ע"כ ה"ז יכול להתקדש גם בשתי תודות ושיר, כי הקדשה ע"י שיירי מנחות לא שייכי כלל להקדשת המקום וכנ"ל. וכאלה הם גם דברי רש"י לענין קדושת **ערי חומה**, כיון שנם קדושתם אינה לענין לקדשם שיהא היוצא מהם נפסל, אין צריך בהם אלא מ ע ש ה ה ק ד ש ה ש ה ו א, ע"כ סגי נמי בשתי תודות ושיר. ושם גם התוס' לא השיגו עליו כי גם הם מודים ביסוד הנ"ל שכל היכא שאין שם פסול יוצא ל"צ להקדישם דוקא ע"י סוג דבר כזה. ומה שהשיגו על רש"י בענין הקדשת הרצפה הוא משום דס"ל **שאין הקדשת המקום באה אלא ע"י הקדשת המחיצות** שאז נם המקום שבנתים מתקדש, אבל קדושת מקום לחוד אינה. וע"כ ההקדשה מוכרחה להיות ע"י שיירי מנחות דוקא.

י"א.

ונראה עפ"י מש"כ לעיל, שדרך זו של הקדשת המקום לדעת התוס' רק ע"י המחיצות, היא מוכרחה לשיטתם. דהנה התוס' בשבועות הנ"ל הקשו רק משילה וירושלים איך הקדישום, והמהרש"א כנ"ל הסביר מה שלא הקשו ממשכן מ"ר. אולם לא נגע המהרש"א למה לא הקשו מנוב וגבעון לפ"מ שכ' הרמב"ם שבנו"ג בנו מקדש. וכאן אין תירוץ המהרש"א, שהוא רק לגבי **הקרשים** שנתקדשו במשיחה, אבל לדורות הרי הקדשתם בעבודה והיינו ע"כ בשיירי מנחות. אלא שהתירוץ נראה פשוט דבגמרא סוכה מ"ה: מבואר עה"פ 'עצי שטים עומדים': ד"א עומדים, שמא תאמר אבד סברם ובטל סיכויים ת"ל: עצי שטים עומדים, שעומדים לעולם ולעולמי עולמים. ומבואר מזה שהקרשים לא נתבלו אלא שהוחלפו בבנין אבנים בבא הזמן ונגנזו כדפירש"י שם. ומאחר שלתוס' כנ"ל מה שנתחדש במצות המקדש 'משיניח לך מכל אויביך' הוא להקים בית קבע מאבנים, א"כ בפשוטו כל עוד לא הגיע שעתה של מצוה זו להתקיים השתמשו בקרשים לתפקיד שנועד להם מעיקרא, ולא נגנזו אלא כשהגיע הזמן של מצות בנין הבית, שזהו כשהגיעו אל הנחלה בירושלים. וע"כ פשוט דלדעת התוס' בנוב וגבעון שהיה עוד **טרם** הזמן הזה, השתמשו בקרשי המשכן והקלעים, ולא ס"ל הא דהרמב"ם **שבנו מקדש** בנוב וגבעון, אלא כפשטות הגמרא זבחים והתוספתא והכתוב בדבה"י שהו"ל שמשמעותם שהיה שם אוהל מועד נטוי, והיינו כולו כמו שהוא, שלא כמש"כ אליבא דהרמב"ם ומוכרח לומר שהכונה רק על עצם האוהל מלמעלה, כמו בשילה, אלא **כולו** כמו שהיה בימי משה, כי לא היה שום סבה להחליפו ולגנזו. וע"כ לא קשי"ל מידי מזמן נוב וגבעון, כיון שהיה שם המשכן שנתקדש בשעתו ע"י משה. וכל עיקר הקושיא היא משילה שע"כ הוקדשה בימי יהושע, שהרי שם היה בנין אבנים מלמטה כמבואר בגמרא וכנ"ל, והיה שם דין לקדש המקום כמש"פ המהרש"א. אכן לכאורה הא גופא קשיא, למה באמת בנו שם בנין למטה מאבנים, הרי זה היה עוד לפני נוב וגבעון, א"כ ודאי שהיה להם להשתמש בקרשים כמו בימי נוב וגבעון

www.eretzhemdah.org

שהרי עדיין לא הגיעה שעת המצוה של 'כאשר יניח לך' לבנות בית, וגם שלא היה שם באמת בית ממש, שכן נקרא גם אוהל וכנ"ל. ומוכרח לומר לשיטה זו של תוס', שמאחר שבשילה היה ג"כ דין של הקדשת המקום, שהוא מוכרח לשיטת התוס' וכנ"ל, **אי אפשר להקדיש המקום אלא ע"י שמקדישים המחיצות** על דעת שגם המקום שבינתים יתקדש, וע"כ היה מוכרח לבנות שם בית אבנים, אלא שמכיון שהמצוה של בנית בית עדיין לא חלה, ע"כ השאירו את האוהל על הבית משל משכן מ"ר, כי לשם הקדשת המחיצות היה מוכרח הקירות ולא הגג שלמעלה, ואילו היו משאירים הקרשים על עומדם כי אז מאחר שהם כבר קדושים מקודם ואין פועלת עליהם ההקדשה כלום, גם **המקום** שבפנים אין לו אפשרות להתפס בקדושה, כי רק מעשה ההקדשה של המחיצות הוא רק שיכול להתפיס יחד עם זה גם הקדושה במקום, בזמן שהדין מחייב זאת, והיינו בזמן שילה וירושלים. אכן בנוב וגבעון, כיון שלא היה שם חיוב הקדשת המקום, שוב החזירו הקרשים למקומם.

ומכיון שלשיטתם מוכרח שאין הקדשת המקום באה אלא יחד עם קדושת המחיצות מובנת יפה השגתם על רש"י לענין הקדשת דוד את הרצפה, שהרי לא יתכן לומר שהיה כאן הקדשת מקום גרידא, כי אופן זה של הקדשה איננו כלל בנמצא, וע"כ נגמרה ההקדשה ע"י שלמה, ודוד רק **התחיל** ההקדשה מדין **מלך** שבו ואילו גמר ההקדשה שהוא רק דרך הקדשת המחיצות, והוא רק לאחר גמר הבנין, נעשה באמת ע"י שיירי מנחות ע"י שלמה ולא ע"י דוד.

וכל זה לתוס'. אכן לרמב"ם שכנ"ל התחדשות המצוה של אחר, ש'יניח לך מכל אויביך' אינה אלא בהקמת המקדש במקום אשר יבחר, ולא תליא בבנין בית דוקא, כי משכן נמי איקרי בית. ובשילה לדעתו לא היה המצוה של המקום אשר יבחר, א"כ הא דהחליפו אז קרשי המישכן ובנו בנין אבנים הוא בע"כ מצד שמאחר שכבר לא היה צריך לטלטלו, היה נראה יותר מתאים צורת בנין אבנים. לפ"ז אין שום נימוק לומר שבנוב וגבעון חזרו למה שהיה קודם והעמידו קרשי המשכן לאחר שכבר גנזום בכונה בהקמת הבית בשילה, ע"כ כתב שבנוב וגבעון בנו מקדש כמו שילה וכנ"ל.

## ב. קדושת ירושלים והקדשת החומה.

א.

במס' זבחים (קי"ב:) שנינו: באו לירושלים וכו' קדשים קלים ומע"ש לפנים מן החומה. וכן מונה קדושה זו של 'לפנים מן החומה' לענינים הנ"ל בריש מס' כלים בין עשר הקדושות שנתקדשה א"י.

החיוב לאכול הנ"ל במקום מסוים שמשנבחרה ירושלים הוא הוא המקום הראוי, הוא משני ענינים: א' ממש"נ בהם 'לפני ה' (דברים יב, י"ז-י"ח), ובספרי דרשו שם בזה: 'לפני ה" היו שם שתי מחיצות - לק"ק ולקק"ל; ב' ממה שנאמר בקק"ל 'במקום טהור' (ויקרא י' י"ד), שהכונה למקום הקדוש בקדושת מחנה ישראל שהוא טהור מטומאת מצורע, וזה היה בזמן המדבר בכל מחנה ישראל, ואח"כ - לפנים מחומת ירושלים (זבחים נ"ה,). ואעפ"י שבמע"ש לא נאמר 'מקום טהור', גם הוא הוקש לקק"ל, שכל אותם הדינים נוהגים גם בו (תמורה כ"א:).

והוכיחו התוס' (זבחים נ"ו: ד"ה נאכלין) שהלשון 'לפני ה" משמעותו מן הסתם לפנים מן הקלעים דוקא, כמו שמצינו לענין שחיטת הקרבנות ואכילת ק"ק. אולם מכיון שנאמר בקק"ל 'לפני ה" ומשמעותו כוללת כל מחנה ישראל וכנ"ל, מזה אנו למדים שלענין קק"ל ומע"ש גם לפנים מן החומה הוא בכלל 'לפני ה".

ב.

דין זה של קדושת 'לפנים מן החומה' לדברים הנ"ל חל על המקום ע"י **מעשה הקדשה** כמבואר במשנה רפ"ב דשבועות ובסוגית הגמרא שם (ט"ו, ט"ז). וזה על יסוד המבואר בדברי הכתובים בהקדשת העיר בראשית הבית השני (נחמיה י"ב). ונחלקו שם בגמרא לענין שתי התודות (היינו שני לחמי תודה של חמץ) חד ס"ל שהלכו האחת **בצד** חברתה, ואידך ס"ל שהלכו **זה אחר זה**. החיצונה נשרפת ושניה נאכלת. ומקשה בגמרא בשלמא למ"ד זא"ז אמטו להכי פנימית נאכלת משום דאתיא חיצונה קמה וקדשה לה וכו'. ובתוס' (ד"ה דקדשה) הקשו: אדרבא ראשונה נמי תאכל, דכל זמן שלא קידשה העיר, אעפ"י שקדשה העזרה נאכלין קדשים בכל הרואה כדתנן בפ' בתרא דזבחים (קי"ב) בשילה נוב וגבעון שנאכלין בכל הרואה לפי שאין חומת העיר קדושה וי"ל דמכיון שהלכה התודה כלשהו הוי לה יוצא במקום שמהלכות, עכ"ל.

ונראה כונתם דבשעה שהלכו כלשהו פקע שוב דין כל הרואה **מכל** המקומות, שלא היה דין כל הרואה אלא במקום שאין קדושת חומה כל עיקר, וההליכה כל שהו קדשה על כל פנים במקום שכבר הלכה, ועל כן מה **שממשיכה** ללכת הרי זה כבר בגדר יוצא, כיון **דלפני** ההליכה לא נתקדש שם ודין כל הרואה פקע משם. ואעפ"י שברגע זה ממש הרי היא מקדשת מקום זה, מכל מקום כיון שרק ע"י הקדשתה הפך המקום להיות קדוש ואילו בזמן כניסתה לשם עדיין לא היתה קדושה על כן חל שם פסול עליה ולא כן לגבי החלה השניה שעוד לפני כניסתה לשם כבר נתקדש המקום. כן הוא פשטות כונת התוס'. דאין לפרש כונתם שדין כל הרואה אינו פוקע מהכל, אלא קמא קמא, דא"כ אין סברא לפסול ביוצא, דלפני שקידש הי' כאן דין כל הרואה, ולאחר שקידש - הרי קידש.

ג.

ודברים הנ"ל מפורשים יותר ברשב"א אלא שהוא מעמיד קושייתו באופן הפוך, שבעוד התוס' מקשים על החיצונה אמאי נשרפת, הרשב"א מקשה על הפנימית אמאי נאכלת וז"ל: (ד"ה בשלמא) קשיא לי וכו' היכי אפשר הלא לא הוקפה חיצונה עדיין כל התוספת, וא"כ האיך נתקדשה. ומכאן נראה דקמא קמא כי מקיף מתקדש. ומיהו אכתי תמיה לי הלא בתחלת יציאה נפסלת שיצאה, ואיך תקדש אחר שנפסלה אעפ"י שהיתה קדושה מעיקרא, והא אמרינן לעיל גבי שתי הלחם של עצרת נבניה למחר ונקדשה למחר איפסלי להו בלינה, כלומר וכל שנפסלה אינה מקדשה, וא"כ מ"ש, וי"ל התם שנפסלו קודם קידוש אבל הכא הכל בא כאחד, וכו', עכ"ל. הרי מפורש בדבריו כנ"ל שההקדשה היא בדרך של קמא קמא, והחיצונה קידושה ופסולה באין כאחד, ואשר על כן היא יכולה לקדש שלא

www.eretzhemdah.org

היה עליה קודם תורת פסולה, ומ״מ היא נפסלת, כיון שרק **היא** ההופכת המקום למקודש, ואילו כניסתה היא למקום שלא היה קדוש.

ונראה הסבר השינוי בקושיות התוס׳ והרשב״א, אעפ״י דהרשב״א בקושיתו הרי סבר שאין קדושת החומה חלה אלא כשהיא נגמרת כולה, וא״כ לכאורה היה צריך להקשות כמו התוס׳ על הראשונה למה נפסלת כיון שאין עוד שום קדושת חומה הרי דינם בכל הרואה, כי התוס׳ העמידו הקושיא על הקדשת כל החומות בראשית הקדשת העיר, ובזה שפיר קשיא להן דכל עוד לא היתה שם קדושת חומה ממילא יש בה עדיין דין של כל הרואה כמו בשילה. אכן הרשב״א הרי לשון קושיתו היא : הלא לא הוקפה חיצונה עדיין **כל התוספת,** מזה נראה ברור שדבריו הם בנוגע לאמור במשנה על **תוספת** על העיר, והיינו שעיקר החומה כבר היתה קדושה מקודם, וע״כ דין הרואה כבר פקע מאז, שנגמרה ההקדשה הראשנה. ע״כ מקשה שפיר דבכה״ג הרי התודה מיד כשיוצאה מחוץ לגבולות החומה הקודמים הרי היא כבר נפסלת ביוצא לפ״מ דלא הוי ס״ד דהחומה, היינן גם התוספת הזאת מתקדשת קמא קמא. ומ״מ תמוה קצת זה גופא למה לא העמיד הרשב״א הקושיא על עצם הקדשת העיר, שגם בזה הרי מוכרח לומר דקמא קדיש, והפקיע דין כל הרואה (וזה חידוש גדול יותר שע״י הקדשת חלק מהמחיצה שוב פקע דין כל הרואה מן הכל), א״כ ממילא היתה מתורצת גם קושיתתו דהשניה נאכלת גם בתוספת על העיר כיון דקמא קדיש המקום, וצ״ע.

עכ״פ אנו שומעים הן מהרשב״א והן מהתוס׳ שקדושתו ופיסולו באין כאחד, שמשום כך זה יכול לקדש, ולא כמו תודה שכבר נפסלה לפני כן בלינה. ואכתי אינו מובן כלל, דדברי הרשב״א אינם מספיקים אלא לתרץ את **התחלת** ההקדשה, כיון דאז הוא רק בתחלת יציאתה, הרי פסולה והקדשה באין כאחת. אבל עדיין אינו מובן איך בכח תודה זו **להמשיך** ולקדש במשך הליכתה, הרי שם הוי כבר פסולה **לפני** הקדשה, כי מאז שהלכה כל שהו כבר נפסלה. וזה לא ניתן להאמר כלל לענ״ד שעלינו לבדוק את **סיבת** פיסולה, וכיון שכל עיקר לא נפסלה אלא ע״י שקדשה, בכה״ג למרות שהיא פסולה יכולה לקדשו דזה אינו בסברא כלל, מה לנו ממה נפסלה, עכ״פ עכשו היא פסולה לפנינו ואין בכוח תודה פסולה לקדש.

ד.

וני״ל לבאר זאת, דהנה לכאורה קשה עצם החידוש שקמא קמא קדיש, דהתוס׳ ב״מ (נ״ג: ד״ה דנפול מחיצות) כתבו לחלק בין שנפלו **מקצת** מחיצות שעדיין נקרא מחיצה לענין מע״ש וקק״ל לבין שנפלו **רוב** מחיצות. ומזה יוצא ברור שעכ״פ **במיעוט** מחיצות קיימות, אין עליהם תורת מחיצות כלל, ואפילו כשכבר היו מקודם ונפלו, ומכש״כ בכה״ג בהתחלת הקידוש, א״כ איך יתכן לומר קמא קמא קדיש. ויותר נראה שגם מה דפשיטא להו לתוס׳ שברוב מחיצות קיימות עכ״פ, כקיימי מחיצות דמו אין זה אלא כשכבר הוקדשו מקודם כל המחיצות, שלא **פקע** מהם הדין, כל עוד רובן קיימות, אבל **בתחלה** ודאי בעינן כל המחיצות ולא סגי ברוב, ואילו הכא יוצא שגם מיעוט המחיצות מקדש, שמשום כך הפנימית נאכלת, כיון שהיא עומדת כנגד המחיצות המקודשות אין עליה דין ״יוצא״.

ע״כ נ״ל דלא אמרינן קמא קמא קדיש אלא **בתנאי שנגמרה אח״כ ההקדשה כולה** דאז אמרינן שכל חלק וחלק נתקדש בשעתו ע״י תודות בזמן שעברו על ידו אבל אם לא נגמר אח״כ ההקדשה - הכל מעיקרא בטל; ולא רק שהמיעוט אינו קדוש כשלעצמו, אלא גם **רוב** מחיצות אינן מתקדשות מעיקרא אלא א״כ נגמר אח״כ היקף ההקדשה **כולו**. (ודומה למ״ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, שהוא מ״מ בתנאי אם נגמרה אח״כ שאל״כ ה״ז נבילה). ומעתה מיושבים דברי התוס׳ דהקדושה חלה ע״י התודה ואעפ״י שהיא נפסלת, דאם היא נפסלת הרי בטלה ההקדשה, ואז הרי חוזר כאן דין של ׳בכל הרואה׳ ואז הרי אין כאן ״יוצא׳ כלל, וממילא חוזרת להכשרה ושוב יכולה לקדש. אכן ע״י ההקדשה בטל שוב דין כל הרואה, והרי היא בגדר יוצא במה שממשיכה, אך כיון שזה חוזר חלילה אי אפשר לפסול ההקדשה ואי אפשר גם למנוע הפיסול, וזהו שכתב הרשב״א דבאין כאחת, כי לכאורה זה אינו מובן כלל איך שייך בשני דברים אלה שסותרים זא״ז באין כאחת, שאם קידוש יש כאן אין כאן פסול יוצא, שהרי במקום קדוש עברה, ואי נפסלת אין היא יכולה לקדש כלל. אבל לפי הנ״ל הרי שניהם חלים, כי חלות האחד מחייב חלות השני וכנ״ל, ודוק.

אכן עדיין צ״ע דלכאורה הדברים שייכים בקידוש כל **העיר** שבזה דנים התוס׳ שאם ההקדשה של החומה בטלה חוזר כאן דין של כל הרואה, אבל בדברי הרשב״א הן נתבאר שהולך לענין **תוספת** על העיר, והיינו כשיש לה כבר חומות מזמן, א״כ דין כל הרואה כבר פקע מכאן מזמן הקדשת החומה בראשונה, ועכשיו שבא להוסיף הרי אין כאן חוזר חלילה כלל, שגם אם תבטל הקדשה זו לא יחזור כאן דין של כל הרואה, א״כ למה לא תפסל באמת ביוצא. ואף אי נימא שבפסיעה ראשונה לא נפסל כדברי הרשב״א שפסולו והקדשו באין כאחד, מ״מ המשך הליכתה האיך תקדש, כיון שכבר נפסלה לפני כן.

ע״כ נראה דצ״ל דכשבאים להוסיף על העיר והעזרות באותה שעה בטלה ממקום זה קדושת המחיצות הקודמות, כי הן רק **שתי** מחיצות נתרבו כנ״ל בספרי, ולא **שלש** מחיצות, ולא תתכן הוספה אא״כ בטלה קדושת המחיצות הקודמות, שבמקום ההוספה. וי״ל דזהו בגדר **תנאי**, שכל הקדושה הראשונה שקדשו למחיצות הראשונות היא רק עד אותה שעה שיבאו להוסיף על המקום במחיצות חדשות. ומאחר שכן, חוזר אותו מקום כמו **בתחילת** היקף, טרם שגמרו ההיקף כולו שכנ״ל, שאם אמנם קמא קמא קדיש, אבל הוא בתנאי שתגמר ההקדשה כולה. וע״כ בהפסל התודה מדין יוצא ובטלה ההקדשה שוב חוזר כאן דין בכל הרואה, וכמו בראשית ההקדשה ובדברי התוס׳ וכנ״ל. כנלענ״ד מוכרח להסיק בדברי הרשב״א. ואכתי צ״ע.

ה.

במשנה (זבחים קי״ב הנ״ל) מבואר שטרם שנתקדשה ירושלים היו **שלשה** אופנים של אכילת קק״ל: במדבר - בכל מחנה ישראל, שדיניו היו מקבילים לקדושת ירושלים; ומשנכנסו לארץ - האחת בזמן **היתר** הבמות, וזהו בזמן

www.eretzhemdah.org

הגלגל ונוב וגבעון שאז קק"ל נאכלין בכל מקום, והשניה בזמן **איסור** הבמות, דהיינו בזמן שילה שקק"ל (וכן מע"ש, עי' רש"י ותוס' שם קי"ט) נאכלים בכל הרואה את שילה. והנה בזמן היתר הבמות, מכוח גילוי הכתוב אנו למדים שבאותה שעה לא היה קיים בקק"ל חובת אכילה 'לפני ה', וכן לא הדין של 'מקום טהור' אכן בזמן שילה צ"ל שכל הרואה היה עליו דין של 'לפני ה', כך מתבאר הדבר מתוך הסוגיא בזבחים (קי"ט.) שמסיק שם דלר"י מע"ש היה נאכל בנוב וגבעון, ופריך והא בעי בירה ופירש"י: דכתיב 'לפני ה' אלקיכם'. ומשני ולאו תני רב יוסף שלש בירות הן: שילה, נוב וגבעון ובית עולמים. הרי שכל הרואה דנוב וגבעון הוא בגדר של 'לפני ה', דלר"י אוכלין שם מע"ש, ורבנן דפליגי נמי היינו משום דלדידהו נאכל אז מע"ש בכל ערי ישראל (עי"ש תוס'). ובשילה דלכו"ע אוכלין שם מע"ש כמבואר ברש"י ותוס' שם, הוא ודאי בגדר זה של 'לפני ה" וכדתני רב יוסף ג' בירות וכו'.

התוס' שבועות ט"ו: (ד"ה דקדשה הנ"ל) נוקטים בפשיטות שבזמן נוב וגבעון קדשים נאכלים בכל הרואה. ובמלאכת שלמה תמה עליהם שבמשנתנו מבואר שדין כל הרואה הוא רק על שילה, ואילו בזמן נוב וגבעון קק"ל נאכלים בכל מקום. ונראה שכונת התוס' הוא אליבא דר"י דמסיק בסוגין דלדידיה מעשר בהמה ומע"ש נאכלין בנוב וגבעון, וודאי שהוא בדומה למקום האכילה של שילה שהוא בכל הרואה. ומה שאמרו במשנתנו שקק"ל בנוב וגבעון בכל ערי ישראל דהיינו בכל מקום (עי פיה"מ שם), הוא לרבנן שאין מע"ב קרב בבמה, אבל לר"י מע"ב ודאי דינו בכל הרואה, שכדרך שאינו קרב אלא בבמה גדולה, כמו"כ סדר אכילתו כמו בזמן שילה.

[ולכאורה הוא הדין לרבנן, **בפסחים** שתורת ק"צ עליהם והם קרבים אליבא דכו"ע רק בבמה גדולה כמבואר בגמרא שם, גם לרבנן יהא דינם להאכל בכל הרואה דוקא, דומיא דמע"ב ומע"ש אליבא דר"י. ולפ"ז אפשר לפרש כונת התוס' גם **לרבנן**, ובפסחים. והא דנאמר במשנה קק"ל בנוב וגבעון נאכלין בכל ערי ישראל הוא בע"כ רק בהני קק"ל שדינם להקרב בבמה קטנה, היינו נדרים ונדבות.]

אכן, אם כי בדברי התוס' שבועות ודאי נראה דמוכרח לומר כנ"ל, לשון המשנה שנוקט בצורה סתמית שבנוב וגבעון היו קק"ל נאכלין בכל ערי ישראל אינו נראה כן. ומהגמרא עצמה אין כל הכרח לזה, כי קושית הגמרא בדברי ר"י והא בעי בירה היא **ממע"ש**, וי"ל שהוא רק ממע"ש כי שם נאמר 'לפני ה", ובזמן שאין בו דין זה לא שייך לחייב אכילתו רק בנוב וגבעון (עי' תוס' שם שהאריכו בזה). משא"כ קרבנות קק"ל, שבהני הבאים בנדר ונדבה נתרבה בזמן נוב וגבעון להיתר הקרבתם בכל מקום, א"כ י"ל דגם מע"ב לר"י ומכ"ש פסחים לרבנן, נהי דסדר הקרבתן גם בזמן היתר הבמות אינו אלא בבמה גדולה, מ"מ לגבי סדר אכילתן הם אכתי בכלל שאר קק"ל ונאכלין בכל מקום.

וכן נראה מהתוס' תמורה (כ"א: ד"ה יכול) שיש בכל הרואה דשילה דין של 'לפני ה", שפירשו במאי דס"ד דגמרא שם שבירושלים יהא מע"ש נאכל בכל הרואה ולא רק תוך החומה שזה משום "דומיא דשילה דאוכלין בכל הרואה". ואם הא דנאכל בכל הרואה הוא משום שנתרבה מן הכתובים (שבשילה נאכל בכל הרואה) שאין צורך ב 'לפני ה", ובדומה לזמן היתר הבמות, א"כ איך הוי ס"ד ללמוד משם לירושלים, שא"כ כל הדין שנאמר במע"ש 'לפני ה' אמאן תירמייה, והרי במדבר לא היה מע"ש נוהג כלל, וע"כ הוא לכה"פ לזמן המקדש. אע"כ כנ"ל, שגם בשילה יש חיוב של 'לפני ה', וכל הרואה שנתרבה, היינו שזהו דין של 'לפני ה' כיון שהוא רואה משם שילה.

ו.

והנה מסוגיא זו דתמורה דהוי ס"ד דמע"ש יאכל בכל הרואה גם בירושלים ולא בעי לפנים מן החומה נראה בפשוטו דהחומה היתה מצומצמת יותר מאשר כל הרואה. (אכן אין ראיה כ"כ הכרחית כי י"ל דמקומות מקומות יש). ולכאורה מוכח ביותר כנ"ל מהתוס' שבועות שהו"ל שהקשו אמאי חיצונה נשרפת, שהרי דינה בכל הרואה, ואם נאמר שמקומות מקומות יש, הרי י"ל דנשרפת מפני אותם מקומות 'שיצאה מכלל כל הרואה. אלא שזה תלוי, אם יש דין 'יוצא' בשילה בקק"ל.

וצריך בירור דא"כ למה היה צריך להקדיש החומה שעי"ז **צומצמה** האכילה של קק"ל ומע"ש ממה שהיה לפני כן, שהיה שם דין כמו בשילה, שנאכל בכל הרואה. ומה שדרשו בספרי שהו"ל 'לפני ה" בשתי מחיצות לקק"ל, הרי זה לא נזכר בדברי הכתוב, ויכול להתפרש גם בזמן ירושלים בכל הרואה וכשם שבזמן שילה היה על כל הרואה תורת 'לפני ה". ובגמרא רפ"ב דשבועות שהו"ל מבואר כנ"ל שרק ע"י מעשה ההקדשה הוקדש המקום ואיכא למ"ד שם בכל אלו תנן, ואילולא זה לא נתקדש, ותמוה מה קידוש הוא זה, הרי לפני כן היה מקודש יותר ולא היה בזה אלא צמצום, וא"כ המקום שבין החומות לא היה צריך קידוש כי הוא נשאר כמו שהיה, וההקדשה לא באה אלא **להפקיע** הקדושה ותורת 'לפני ה" משאר המקומות. וכל זה תמוה.

ז.

ולכאורה צ"ל שאם אמנם היה דין של 'לפני ה" על כל הרואה בשילה, דין של 'מקום טהור' שנאמר ג"כ בקק"ל וכנ"ל, דהיינו קדושת מחנה ישראל לשילוח מצורעין לא היה בשילה. ובע"כ מריבויא דקרא דנאכל בכל הרואה שמענו דדין 'מקום טהור' ל"צ בשילה (וכמו שנתרבה כל מקום בזמן היתר הבמות וכנ"ל). ומוקמינן ע"כ להאי קרא ד'מקום טהור' על זמן שהגיעו אל הנחלה. ולזאת הקדישו את החומות ולפנים מן החומה שיהא שם דין מחנה ישראל לשילוח המצורעין (שזה ישנו בכל ערי חומה שנתקדשו כמבואר במס' כלים), ויהיה בזה גם דין 'מקום טהור' נוסף על דין של 'לפני ה" שישנו גם בכל הרואה. וא"ש שהוכרחו לקדש החומות בירושלים ולא יכלו להסתפק בכל הרואה, כי בירושלים חלה המצוה הכפולה שיאכלו 'לפני ה" ו'במקום טהור'. ותהיה מזה הכרעה בפלוגתא מרבותא ה"שפת אמת" והגרי"ז סולוביציק זצ"ל שנחלקו על זמן שילה, אי היה לה דין 'מקום טהור' או לא. ז"ל השפ"א (זבחים קי"ז.) בהא דשו"ט שם בגמרא כמה מחנות היו בשילה: א"ל רבא אלא מאי מחנה ישראל לא הוי וכו' לכאורה היה נראה דפירוש דברי רבה דמחנה ישראל לא הוי היינו משום דשילה נאכל בכל הרואה, וכל מקום שרואין שילה חשיב מחנה ישראל, ולא תליא במחיצה. ורבא דמקשה עליו משום דמשמעות דשילה לא היו לא רק שני מחנות ואי נימא דבכל הרואה יש לו דין מחנה ישראל, יש דין ג' מחנות. אבל לדינא מודה רבא, דבכל הרואה יש

www.eretzhemdah.org

לו דיו מחנה ישראל להשתלח משם מצורעין אפילו הם חוץ לחומת ערי ישראל דכמו דיש עליו קדושת מחנה ישראל לאכילת קדשים ה״ה לשילוח מצורעין וכנ״ל, עכ״ל.

הרי שהשפ״א נוקט בפשיטות דכל הרואה הוא גם בדין מחנה ישראל לשילוח מצורעין והוא בגדר ׳מקום טהור׳.

ולא כן דעת הגרי״ז (דפוס הכפלה) שכ׳ במשנה פ״ב דזבחים וז״ל : והנה בשילה מבואר שהיה בו ג׳ מחנות. אמנם דינא דכל הרואה נראה דאין הפירוש דכל הרואה הוא מחנה ישראל ורק דבכל הרואה נתרבה לאכילת שלמים וקק״ל. והרי בתוספתא ס״ל לר״י ולר״ש דגם בנוב וגבעון קק״ל נאכלין בכל הרואה, והרי בנוב וגבעון לא היו מחנות (וכונתו למ״ש התוס׳ שבועות ט״ז : ד״ה או. אולם הם כתבו זאת רק בלשון ׳אפשר׳). וכמו כן בתמורה כ״א : קאמר יכול יאכל מע״ש בירושלים בכל הרואה הואיל ובשילה אוכלין בכל הרואה. ואי נימא דדין כל הרואה דשילה הוא דכל הרואה הוי מחנה ישראל, א״כ הרי בירושלים מחנה ישראל הוי רק לפנים מן החומה, ומה דמיון הוא זה, ומוכרח כמש״כ. עכ״ל. הנה לפנינו דעתו מנוגדת לשפ״א וס״ל שלא היה על כל הרואה בשילה דין של ׳מקום טהור׳ אלא דקרא רבי שנאכל אז גם שלא בדין ׳מקום טהור׳. ונראה שנפ״מ מפלוגתא זו גם אם היה בשילה דין ׳יוצא׳ כי לשפ״א הוא דין **במקום**. לפ״ז יש בו גם דין ׳יוצא׳ אכן לפי הגרי״ז אינו אלא דין בגברא, היינו בסדר אכילתו גרידא.

א״כ לפי דברינו מעצם העובדא שהיו מוכרחים לקדש חומת ירושלים, והיה לזה אופי של הקדשה ולא רק של צמצום המקום מקודם וכנ״ל, הרי מוכרע כהגרי״ז, כי לפי השפ״א הקושיא אלימתא מה היה צריך בכלל להקדיש החומות ולצמצם מדין כל הרואה, מאחר שגם בכל הרואה היו כל אותם הדינים הנצרכים לאכילת קק״ל ומע״ש.

ח.

אכן לאחר העיון, גם לגרי״ז עדיין אין זה מיושב, דהנה הוא מסיים שם בהא דחזינן עכ״פ בגמרא דהיה בשילה ג׳ מחנות וז״ל : וצ״ל דמחנה ישראל של שילה היתה שילה עצמה שנבחרה להיות בה המשכן בשילה, עכ״ל. ולפ״ז הרי גם ירושלים שנבחרה למקום המקדש והיא היתה מנוחה, מכש״כ דעלינו לומר שהיה עליה דין מחנה ישראל. א״כ עדיין קשה לשם מה ההקדשה, ומה הוסיפה הקדשה זו, הרי שילה שלא היה בה שום מעשה הקדשה של העיר ומ״מ היה בה תורת מחנה ישראל מצד עצם העובדא שנבחרה להיות בה המקדש, ובמה גרועה ירושלים הימנה. גם עצם סברתו קשה דמה״ת לתת לשילה העיר דינים מיוחדים של מחנה ישראל, ובשלמא לשפ״א שדין זה הוא על כל **הרואה**, הסברא מתקבלת, דכיון דרבי קרא בכל הרואה, ומאידך הרי יש דין של אכילת קק״ל, ב׳מקום טהור׳ מזה יש לשמוע שכל הרואה תורת ׳מקום טהור׳ עליו, וחייבים לשלוח משם המצורעין. אבל לפי הגרי״ז, יש כאן שני דינים נפרדים, דין כל הרואה . שהוא רק מגדר של ׳לפני ה׳, ואילו ׳מקום טהור׳ הוא רק על העיר עצמה, במה מצינו קדושה מיוחדת על העיר דנימא דיש לה דין מחנה ישראל. וצ״ע לכאורה.

ונראה שלדעתו המקור לזה הוא מאותו כתוב עצמו שבסוגין דילפינן ממש״נ ולא יטמאו את מחניהם, שהיו בשילה ג׳ מחנות, היינו גם מחנה ישראל. ומסתבר לחז״ל שמה שיש שם דין מחנה ישראל הוא על העיר שילה עצמה, אעפ״י שאינה מוקפת חומה, מצד שנבחרה להיות מקום המשכן, ולא שיש דין זה על כל הרואה, כיון שזה אינו קיצור כלל עם מקום יישוב, ל״ש לתת למקום תורת מחנה ישראל. ובע״כ ריבתה תורה שבזמן שילה אי״צ לאכילת קק״ל תורת ׳מקום טהור׳.

אכן לפי״ז נראה ליישב גם מה שמשיג על הדרך של השפ״א מנוב וגבעון שנאכלין בכל הרואה, ואעפי״כ לא היה שם מחנות. די״ל דגם להשפ״א אין זה נלמד רק מכוח הסברא לחוד שכיון שבשילה נאכל בכל הרואה, ומאידך יש דין של אכילת קק״ל רק ׳במקום טהור׳ שמכאן שכל הרואה הוא בדין ׳מחנה ישראל ומקום טהור׳, די״ל באמת דהכי רבי קרא דלי״צ בשילה ׳מקום טהור׳. אלא כל עיקר ההוכחה היא שהרי בשילה נתרבו ג׳ מחנות, וא״כ יש בשילה ג״כ דין של ׳מקום טהור׳ וכיון שגם שם יכול להאכל במקום טהור משום מה נאמר שנתרבה כאן מקום אכילה שלא במקום טהור, אע״כ כל הרואה הוא בדין ׳מקום טהור׳. וזה גם בלי״ז מוכרח לפי השפ״א דאל״כ למה שו״ט שם בגמרא אי היה בשילה מחנה ישראל רק מכוח הכתוב של ׳ולא יטמאו את מחניהם׳, הרי היה יכול להוכיח זאת ממה שיש דין אכילת קדשים במקום טהור דע״כ היה שם דין מחנה ישראל. א״ו כנ״ל. ומעתה הן לק״מ מנוב וגבעון דלא היה שם דין מחנות כלל. ובע״כ דרבי קרא התם דלא בעינן דין ׳מקום טהור׳ כלל, גם בהני שדינם להאכל בכל הרואה.

ומה שמוכיח הגרי״ז מתמורה לא הבנתי כלל, דמה בכך שהיה תורת ׳מקום טהור׳ בשילה על כל הרואה, הא מ״מ **במע״ש** לפי הס״ד שלא הוקש לקק״ל, לא נזכר כלל הצורך ב׳מקום טהור׳, שלא נאמר בהם אלא ׳לפני ה״. וא״כ הרי שפיר יש מקום לומר שבירושלים למרות שנפרדו הני מהדדי, ואין ׳כל הרואה׳ עולה בקנה אחד עם ׳מקום טהור׳ יאכל מע״ש בכל הרואה, אעפ״י שאין שם דין של ׳מקום טהור׳.

ואם יש מקום לשאול על השפ״א הרי״ז **מתירוץ** הגמרא שהוקש מע״ש לבכור. והיינו דאי נימא שבכל הרואה שבשילה הוא גם בגדר ׳מקום טהור׳, א״כ מנלן גם בבכור וכל קק״ל שיצטמצם תורת מחנה ישראל ו׳מקום טהור׳ ע״י הקדשת החומה. אך א״כ אנו חוזרים לקושיא דלעיל מה תוכנה של הקדשת החומה, ומה נתנה ומה הוסיפה. אולם זו קושיא היא גם להגרי״ז וכנ״ל, מאחר שעכ״פ על העיר עצמה ודאי יש קדושת מחנה ישראל, הרי הקדשת החומה לא באה אלא להקדיש את העיר ירושלים בקדושת מחנה ישראל, וזו קיימת גם בלא״ה מעצם העובדא שנבחרה להיות משכן המקדש, וכמו בשילה. וכל זה צ״ע. וכן קשה גם להגרי״ז משום מה פשיטא טפי בירושלים לענין בכור שיש פסול יוצא ממחיצות ירושלים, הרי גם בשילה היה תורת מקום טהור של העיר ואעפי״כ נתרבה לאכילת קק״ל בכל הרואה.

ט.

ונראה שהדברים יתבהרו לנו עפ״י מה שנבאר לפני כן הירוש׳ שדן בענין זה של הקדשת ירושלים (סנהדרין פ״א ה״נ) שאמר שם שבבית שני הקדישו העזרה במנחות והעיר כולה בשתי תודות, ומקשה : ניחא בעלייתן מן הגולה

www.eretzhemdah.org

שהקריבו ואח"כ הקדישו, בהכנסן לארץ במה הקדישו? אר"י בי ר' בון בשתי תודות הבאות מנוב וגבעון, עכ"ל. והנה כל שו"ט זו במה הקדישו לכאורה אינה מובנת, שהרי המדובר לכאורה הוא על קידוש העיר עצמה כדמסיק בשתי תודות, ואילו העזרה אינה מתקדשת אלא בשיירי מנחות. והרי תודה היא קרבן יחיד שבא בנדבה וקרב לכו"ע גם בבמה קטנה, א"כ הרי בפשוטו יכלו לקדש ממה שקרב בכל במה בירושלים. וצ"ל דאין העיר מתקדשת אלא בקרבן שקרב בתורת לפני ה', ובמה קטנה אין בה תורת לפני ה" כמבואר בזבחים קי"ט: וע"כ היה מוכרח לומר שנתקדש בתודות שהביאו מנוב, דאעפ"י שבאותו זמן היה מותר להקריב תודות גם בבמה קטנה, מ"מ מה שהקריבו בבמה גדולה היה גם בהם דין לפני ה'.

עוד י"ל אולי שאעפ"י דתודה קרבן יחיד היא ואינה בצבור, מ"מ תודות אלה **בי"ד** מביאין כמבואר ברמב"ם (ה' ביהב"ח פ"ו י"ב), ובי"ד מיחשב כרוב ישראל (ר"מ ה' תרומות פ"א ב'), ע"כ יש לזה דין **קרבן צבור** לענין שאינו קרב בבמה קטנה בדומה לפסח שאעפ"י שהוא קרבן יחיד דינו **לענין במה** כקי"צ , (זבחים קי"ז. רש"י ד"ה כל) כיון דאתי בכנופיא דהיינו בכל ישראל (יומא נ"א.), ואינו קרב אלא בבמת צבור, ע"כ היה מוכרח להביאם מגבעון. (ויהיה אולי מזה המקור לרמב"ם הנ"ל שבי"ד מביאים התודות שלא נזכר בשום מקום בגמרא, ולכאורה היה אפשר לקחת גם מלחמי תודה של כל יחיד).

אלא שעדיין אין זה מספיק, שהרי העזרה קדשו בשיירי מנחות שהקריבו במזבח בירושלים עצמה שהרי א"א להביאן ממק"א שנפסל ביוצא כיון שדינם לפנים מן הקלעים. א"כ מאי קשי"ל לירוש' על הקדשת ירושלים כולה שג"כ יכלו להביא מהתודות שהקריבו בירושלים דע"כ היה ע"ז תורת במת צבור מדהקריבו שם מנחות. ובתוס' שבועות (ט"ו:) נוקט בפשיטות דקק"ל היו נאכלים שם לפני ההקדשה בכל הרואה כמו בשילה. ובשלמא לרש"י שנתבאר לעיל (פ"א) דס"ל שדוד קידש **מקום** המקדש עצמו בשתי תודות, מדין 'המקום אשר יבחר ה' א"כ י"ל דגם כאן קושית הירוש' מתיחסת על קדושה זו של המקום עצמו ע"י דוד. ולפ"ז יש לו לרש"י מקור נאמן לשיטתו מהירוש'. אולם שיטת התוס' הרי היא שלא כן וכנ"ל, אלא הקדשת המקום היתה כשכבר נבנה, וע"י הקדשת המחיצות וכנ"ל, וזה היה רק ע"י שיירי מנחות ולא ע"י שתי תודות. וזה שהירוש' מדבר בו על הקדשה בשתי תודות הוא ע"כ על העיר כולה. א"כ קשה ואינו מובן מאי קשי"ל ולשם מה משני שהביאו מנו"ג, ולמה לא יכלו להביא בירושלים עצמה תודות של ביה"ד ולקדש בהם החומה. וראיתי ברידב"ז שם שכ' בזה וז"ל: ניחא בעלייתן מן הגולה וכו'. דהיה תודה להקריב ולקדש בו, משום דמקריבין אעפ"י שאין בית דקדושה ראשונה כלע"ל. ולמ"ד לא קדשה לע"ל פשיטא דלא קשה כלל, דהא לדידיה באחת מאלו תנן ולא צריך כל הני לקדש כדאיתא בבבלי, אבל בכניסתן לארץ במה קדשו, עכ"ל. ודבריו נפלאו ממני, מש"כ דהקושיא היא רק למ"ד קדשה לע"ל, שלפיו הרי בב"ש לא היה זה קידוש כלל אלא **לזכר** בעלמא, ומה שייך להזכיר בקושיא 'ניחא בעלייתן מן הגולה שהקריבו ואח"כ הקדישו', הול"ל שמזמן עלייתן לק"מ דלא היה אלא זכר בעלמא. ומש"כ דלמ"ד לא קדשה לע"ל ל"ק כלל דבאחת מכל אלה תנן, ג"כ אינו נראה שמה שהיה חסר בב"ש הוא המלך ואו"ת, אבל תודות הרי היו כמבואר בקרא, וכל עיקר דין תודות משם הוא שלמדו, ולמה ניח"ל בעלייתן מן הגולה האיך הקריבו כלון שעוד לא קדשו קודם. ובעיקר, שכל הקושיא של הירוש' אינה מובנת, דהרי שפיר יכלו לקדש המזבח **קודם** ולהביא משם התודות, וכשם שקדשו המזבח משל עצמו כן יכלו לקדש משם העיר וכנ"ל.

י.

והברור בזה לענ"ד, שהקושי שהירוש' רואה במיוחד בבית ראשון, הוא משום שבאותה שעה היה קיים עדיין המזבח בגבעון, שהרי גבעון לא חרבה, ומזבח הנחושת מזמן מ"ר היה שם, והיה עליו תורת במת צבור ודין של 'לפני ה" וכדתני רב יוסף, ג' בירות הן וכו'. ואי אפשר שתהיינה **שתי** במות צבור של כלל ישראל שעל שתיהן תורת 'לפני ה" בעת ובעונה אחת. וע"כ אי אפשר היה שיתקדש המזבח שבנה שלמה בתורת במת צבור כל עוד לא בטל שם זה בבמת גבעון. וזהו שמקשה הירוש'. דתינח בזמן שעלו מן הגולה, שלא היה שום מזבח קיים בשום מקום יכלו בפשוטו להקים את המזבח ולחנכו ואת העזרה במנחות, ושוב אפשר היה אחר כך לקדש גם את ירושלים העיר ע"י תודות מן המזבח של המקדש. וכן בזמן הקדום של שילה ונוב וגבעון ג"כ לא היה כל קושי כיון שאת מזבח הנחושת עצמו העתיקו ממקום למקום, ובמקום שהיה - היה שם תורת 'לפני ה'. וכל הקושי היה בזמן הקדשת המקדש שבימי שלמה כיצד יכלו לקדש המזבח החדש? בעוד הישן קיים בנוב, וזה תורת במת צבור עליו ותורת 'לפני ה' '. זהו תוכן קושית הירוש'. ומתרץ שהביאו שתי תודות מנו"ג, ובנו"ג שלא היה שם מחנות וכנ"ל ממילא אין שם דין יוצא לכל הדעות (דלענין שילה כתבנו לעיל דנראה שתלוי בפלוגתא דהשפ"א עם הגרי"ז), ועי"ז קדשו את ירושלים כולה, וחל על המקום כולו תורת 'המקום אשר יבחר ה' ', **שמתוכו** יבחר המקום המיוחד של המקדש. ואז, כשחל על המקום דין זה, חל מיד כאן הדין של הקמת המקדש דוקא שם, כיון דכבר הניח להם מכל אויביהם וחלה החובה של הקמת המקדש דוקא במקום קבע שחל עליו השם 'המקום אשר יבחר ה', עי"ז פקעה קדושת במה גדולה מגבעון והיה אפשר לקדש המזבח והעזרה במנחות. אבל לפני כן א"א היה להקריב שמה אלא הללו שקרבים בבמת יחיד, כי שתי במות צבור לא יתכנו וכנ"ל. נמצא דלפי הנ"ל שונה היה סדר ההקדשה של בית ראשון מבית שני, שבב"ש קדשו קודם המזבח והמקדש ורק אח"כ את העיר, ואילו בב"ר היה הסדר מוכרח להיות הפוך - קודם הקדישו את העיר ורק אח"כ יכלו להקדיש המקדש. ודברי הירוש' מבוארים ומנהירים לנו דבר חשוב בסדר ההקדשה.

י"א.

שמענו עכ"פ 'מתוך הירוש' יסוד מחודש שדין 'המקום אשר יבחר ה' מתייחס לא רק למקום המקדש, אלא גם למה שמקיף אותה היינו העיר כולה, שגם בה יש מצוה לקדש **המקום**, ולהחל עליו עי"ז דין של 'המקום אשר יבחר ה'. וכך מורה באמת פשטות לשון הכתוב (דברים י"ב, י"ח): כי אם לפני ה' אלקיך **תאכלנו** במקום אשר יבחר ה" אלקיך בו. נראה מזה שלא רק ההקרבה צריכה שתהיה במקום הנבחר כי גם האכילה עצמה.

www.eretzhemdah.org

[אכן לפ"ז מסתבר שהירוש' קאי כשיטה דאין תורת המקום אשר יבחר אלא בירושלים ולא בשילה, כי לא מסתבר כלל שיהא על כל הרואה שאינו מוכרה להיות מקום יישוב כלל תורת 'המקום אשר יבחר ה'. ולדידיה נראה שדין "מקום" לא נאמר אלא על מקום **המקדש** עצמו, ולא חייבה תורה האכילה אלא בכל הרואה את המקום הנבחר הזה.]

ומיושבת מאליה הקושיא שנתקשינו בה טובא מה נתנה ומה הוסיפה הקדשת העיר, ולשם מה היה צורך בזה בכלל, כי נוסף על שני הענינים שנתפרשו לעיל באכילת קק"ל שצריך שיהא 'לפני ה' ו'מקום טהור', הרי צריך גם שיהיה עליו תורת 'המקום אשר יבחר ה'. וא"כ ל"ק לא לפי הגרי"ז ולא לפי השפ"א, אעפ"י שבשילה היה שם מקום טהור, אם על כל הרואה ואם על העיר עצמה, בירושלים חל חיוב נוסף של הקדשת המקום של אכילת הקק"ל בדין 'המקום אשר יבחר ה'.

ודבר זה באמת מבואר הוא ברמב"ם (פ"ו מביהב"ח הט"ז) שביאר שם שקדושת ירושלים לא בטלה מאז שנתקדשה לראשונה ושלא כמו קדושת א"י וקדושת ע"ח, והסביר הר"מ בטעמא דמילתא "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה". ולכאורה תמוה מנין לנו זאת ביחס לקדושת ירושלים דלכאורה כל קדושתה מתורת היות מחנה ישראל עליה, וה"ז בדין כל ערי חומה שנתקדשו בקדושה זו ומ"מ בטלו בחורבן. אכן לפי הנ"ל, הרי ירושלים היה בה באמת דין נוסף של קדושת שכינה, דהיינו המקום אשר בהר ה', וכנ"ל.

ולפ"ז נ"ל דתתורץ גם מה שקשה לשיטת השפ"א הסוגיא דתמורה (כ"א: הנ"ל) במאי דפשיטא ליה שבירושלים בכור אינו נאכל אלא בתוך החומה אעפ"י דלשפ"א תורת מקום טהור בשילה על כל הרואה, כי בירושלים יש דין נוסף של המקום אשר יבחר ה', וכיון שיש שם דין **מקום**, פשיטא דלא יתכן לאכול הבכור חוץ ממקום זה, שכיון שיש כאן דין מקום ה"ז נפסל ביוצא, וכמו שהדגיש רש"י שם. ולא כן מע"ש שאי"ב פסול יוצא אפ"ל דברואה המקום אשר יבחר נמי סגי, אילולא שהוקש לבכור וכמו שמסיק שם.

## סימן ב: בחובת העמדת הסנהדרין לשבטי ישראל

### א.

איתא בסנהדרין ט"ז: ת"ר מניין שמעמידים שופטים לישראל ת"ל וכו'. שופטים לכל שבט ושבט מניין ת"ל שופטים לשבטיך וכו' שופטים לכל עיר ועיר מניין ת"ל שופטים לשעריך, וכו'. רשבג"א לשבטיך - ושפטו, מצוה בשבט לדון את שבטו, עכ"ל הגמרא. ובתוס' שם (ד"ה שופטים) בדברי ת"ק שופטים לכל שבט ושבט, כתבו דהיינו כשיש בעיר אחת משני שבטים עושים שתי סנהדריות. והיינו שאל"כ מאחר שיש שופטים לכל עיר ועיר מה צריך עוד שופטים לשבט. וכן מעלה בלשון א' הרמב"ן על התורה בפי שופטים.

ולפ"ז צריך לומר שגם ת"ק ס"ל כרשב"ג שמצוה בשבט לדון את שבטו. כ"כ בחידושי הר"ן. ובחיד' רבינו יונה התקשה שא"כ במאי פליג רשב"ג את"ק, עי"ש מה שתירץ. וברמב"ן הנ"ל כ' פירוש ב': "שחייב הכתוב לשנות בי"ד על כל השבט והוא ישפוט את כולם ואחרי כן נמנה בי"ד בכל עיר ועיר שישפוט את העיר וכו', אבלבי"ד השבט יכול לכוף כל אנשי שבטו לדון לפניו, ואפילו היו הנדונים בעירם יכול לומר לבי"ד הגדול של שבט אזילנא. וכן אם נסתפקו בת"ד של עיירות יבאו לפני בי"ד הגדול של שבט וכו'". והיינו שלת"ק יש בי"ד גדול של השבט, כשם שיש בי"ד גדול על כל ישראל.

### ב.

פירוש שלישי בדברי ת"ק יוצא מתוך רש"י על המשנה, במ"ש שם: אין עושין סנהדריות לשבטים אלא עפ"י בי"ד של ע"א, פירש"י: שהיו מושיבים סנהדרי קטנה של כ"ג בכל עיר ועיר כדכתיב תתן לך בכל שעריך, וצריכים בי"ד הגדול שבלשכת הגזית לצאת ולהושיבה וכו' יליף בגמרא, עכ"ל. והדבר תמוה שבמקום לבאר מה שנאמר במשנה סנהדריות לשבטים הוא דן על הסנהדרין שבכל עיר ועיר שלא נזכר במשנה אלא בגמרא הנ"ל. כן הוסיף בזה דברים על צורת המינוי שבי"ד שבלשכת הגזית צריכים לצאת להושיבם. ו"ביד רמה" על הגמרא שם נחלק בזה וס"ל שסנהדרי השבט והשבט עולים לירושלים. ותמוה ברש"י מניין לו חידוש זה שסנהדרי גדולה צריכה לצאת לשם, וכן לשם מה הוצרך לכתוב זאת בפירוש המשנה, שלכאורה אינו שייך כלל להאמור שם, והיא תוספת שלא לענין. כן מה שמסיים יליף בגמרא, אין מבואר מזה בגמרא כלל. על כן נראה, שגם רש"י נתקשה בדברי ת"ק במה הוא שונה מרשב"ג בפרט שלפי פי' התוס' הנ"ל היה להקדים דברי רשב"ג לת"ק, כי עוד לא שמענו שיש מצוה להתדיין דוקא בפני שופטי השבט, שמזה מסתעפת ההלכה על שני שבטים בעיר אחת. כן קשה במשנתנו למה לא הוזכר המינוי של הסנהדרי שבכל עיר ועיר.

### ג.

ולזאת פירש"י שמש"נ במשנה סנהדריות לשבטים אין הכונה שיש סנהדרין לשבט, וכן מ"ש ת"ק בגמרא - שופטים לכל שבט מנין וכו' אין הפירוש שלומד חובת מינוי סנהדרי לכל שבט, כי זה באמת קשה דת"ק לא דריש הכי, אלא הכונה שהסנהדרין הגדול שבירושלים מחויב לרדת **לשבטים לעריהם** בכדי להושיב שם סנהדרי של כ"ג בכל עיר ועיר וזהו שלמד ת"ק ממש"נ "לשבטיך", שהכונה שצריך **לרדת לשבטים** למקומות מושבותיהם בכדי להעמיד שם הסנהדרין, ולא שיחכו עד שיעלו הם לירושלים בכדי לקבל המינוי. ובזה יתיישבו כל הדקדוקים שבגמרא ורש"י.

www.eretzhemdah.org

**ד.**

והנה במשנתנו וכן בברייתא הנ"ל לא נזכר אלא על שבט וערים. אכן במקום אחר בסנהדרין (נ"ו:) לענין ב"נ מובאת ברייתא וז"ל: כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דין בכל **פלך ופלך** ובכל עיר ועיר, כך נצטוו בני נח וכו'. ופירש"י: פלך - מדינה. וכן במס' מכות (ז.) לענין סנהדרי בחו"ל: מה ת"ל "בשעריך" - בשעריך אתה מושיב בתי דיגים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר. הנה מופיעה לפנינו חובת הושבת בתי דין לפלכים, דהיינו למדינות כפירש"י, שלא הוזכר מזה מאומה במשנה ובברייתא ששם הדין העיקרי על חובת העמדת בתי הדין לישראל. גם לא הובאה שום **דרשא** על חובה זו לפלכים, כשם שדרשו על שבטים וכל עיר ועיר.

וברמב"ן על התורה הנ"ל מביא הברייתא שבמכות וכ' עליה: ונראה מה שחייבים למנות סנהדרין בחוצה לארץ, ולא בכל עיר ועיר כא"י אלא פלכים פלכים, ע"כ. ויש לברר מה תוכן ביה"ד לפלכים שהוא בא"י כאילו **נוסף** על ביה"ד שבכל עיר ועיר. ומפליא שבעוד שהרמב"ן עצמו שם בא"ד עומד על שאלה זו ביחס לבי"ד של השבט וכנ"ל, הוא עובר בשתיקה על שאלה זו עצמה ביחס לבי"ד שבכל פלך ופלך. וצ"ע לכאורה.

**ה.**

ונראה שכונתו תבואר עפ"י דקדוק לשונו שהובא לעיל: שחייב הכתוב למנות בי"ד על כל השבט והוא ישפוט את כולם, **ואחרי כן** נמנה בי"ד בכל עיר ועיר וכו', וי"ל שגם בנידון כל פלך ופלך כך הוא הפירוש שקודם נמנה בי"ד לפלך ורק אח"כ ממנים לערים. היינו שאמנם לכשיתמנו בתי דין בכל עיר, ממילא יתבטלו בתי הדין עבור כל המדינה, אבל מאחר שסידור בתי הדין שבכל עיר לוקח זמן, בכדי שלא יהיו הענינים מופקרים עד אותה שעה, החובה היא למנות עד לסידור הסופי בתי דין בכל פלך, ובזה שונה א"י מחו"ל, שבעוד שבא"י אין להסתפק בביה"ד של הפלך ויש חובה להמשיך לטפל בהקמת בתי"ד בכל עיר, הרי בחו"ל מספיקים בתה"ד הקיימים לפלכים. וא"ש כי אין צריך זה לדרשה מיוחדת, אלא מסברא מובן, שכל עוד שא"א להעמיד בתי"ד בכל עיר, עכ"פ צריכים להקים שופטים לפלכים, וכן ה"ז נלמד מחו"ל, שאמנם נתמעט מהחובה שבכל עיר ועיר, כמבואר שם במכות, מ"מ גם שם ישנה חובה לפלכים, והרי א"י טרם שקיימו המצוה של כל עיר ועיר לא גרע מזה. ע"כ לא נתקשה הרמב"ן מזה מאומה, כי היה ברור לו שביה"ד לפלכים אינו אלא זמני בא"י, ומתבטל כשמקימים בכל עיר ועיר. משא"כ בי"ד של שבטים, שע"ז נתרבה מן הכתוב, הרי שהוא דבר היציב וקיים בצד בתיה"ד שבכל עיר, בזה הוא שהתקשה, שה"ז כאילו כפילות ללא צורך.

**ו.**

ברמב"ם מופיעה הלכה זו הן ביחס לא"י והן ביחס לחו"ל בנוסח שהתקשו בו הרבה נו"כ. וז"ל (פ"א מסנהדרין ה"א וב'): מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך וכו'. אין אנו חייבים להעמיד בי"ד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא בא"י בלבד. אבל בחו"ל אינן חייבים להעמיד בי"ד בכל פלך ופלך שנאמר בכל שעריך אשר ה' אלקיך נותן לך לשבטיך. עכ"ל.

לשון הרמב"ם "בכל מדינה ומדינה" פי' הלח"מ שהכונה לכל עיר ועיר. ודבריו ברורים שהרי כך הוא המשך דבריו בנוגע לבי"ד שבחו"ל שכ': אין אנו חייבים להעמיד בתי"ד בכל פלך ופלך **ובכל עיר ועיר** אלא באי"י בלבד. הרי שמש"כ קודם בכל מדינה ומדינה היינו כפי שמפרש אח"ז בכל עיר ועיר. ובנוגע לשינוי הלשון כ' הלח"מ "כינה לעיר בשם מדינה ולא חש לזה מפני שסמך על מ"ש לקמן בכל עיר ועיר". ומ"מ צריך ביאור **למה** שינה הרמב"ם מלשון הברייתות בפרט שמיד אח"כ הוא עצמו מוצא לנכון לנקוט לשון הברייתות כדי לבאר מה שסתם לפני כן. אכן הרדב"ז כנראה מפרש כונת הרמב"ם שהמדובר על מדינות ממש, היינו **קיבוץ** ערים מישובים שכ"כ שם: כי זה לפי שהיה אפשר לומר דמ"ע של תורה למנות שופטים באי"י אבל בחו"ל לא הויא מ"ע מה"ת אלא מדרבנן לפיכך כתב דמינוי השופטים **בכל מקום** היא מ"ע של תורה אלא שיש חילוק ביניהם כדמפרש ואזיל, עכ"ל, והיכן מצא בדברי הרמב"ם שיש מ"ע מה"ת למינוי שופטים **בכל מקום**, דהיינו גם בחו"ל, שהרי לא הזכיר הרמב"ם מאומה מזה. אלא ברור שהוא פירש כן לשון הרמב"ם "בכל מדינה ומדינה", שהכונה בכל מקום **שבעולם**, ללא הבדל בין א"י לחו"ל. ומה שממשיך הרמב"ם "בכל פלך ופלך" לפ"מ שממשיך הרדב"ז בביאורו בה"ב, אף זו חובה היא בעולם כולו, שלכל הפחות יעמידו בכל פלך ופלך, דהיינו מחוז ומחוז, אלא שיותר ראוי להעמיד בכל עיר ועיר, ובזה מספיק בחו"ל, בעוד שבא"י יש חובה גם בכל עיר וגם בכל פלך. אולם לפי"ז יחזור מה שהערנו לעיל, כי לדבריו יוצא שבא"י ישנה חובה להעמיד גם בכל עיר וגם בכל פלך. ותמוה, כפי שהעיר הרמב"ן בענין השבט, מה יתן ומה יוסיף ביה"ד שבפלך, לאחר שיש בי"ד בכל עיר. וכאן לא יתכנו שני תירוצי הרמב"ן, וצ"ע. וכבר העיר בדומה הלח"מ בדברי הרמב"ם עצמם וכדלהלן.

**ז.**

הלח"מ מעיר מה שהרמב"ם לא הזכיר בדבריו המצוה של העמדת בי"ד לכל שבט ושבט, כת"ק דברייתא סנהדרין ט"ו: הנ"ל, והרי הרמב"ם עצמו ברפ"ה לגבי צורת המינוי של הסנהדרין כתב, ואין עושין סנהדרי קטנה לכל שבט ושבט וכל עיר ועיר וכו'. כן התקשה בתפקיד ביה"ד של הפלך וממקורו בתורה וכנ"ל. וכ' בזה בא"ד: ומיהו אם נאמר כמו שתי' הרמב"ן בפי' התורה בתי' הב' לקושיא דשבט ושבט, דיש בי"ד אחר על השבט והוא ממונה על הכל כמבואר שם, א"ש הנזכר לתרוץ ג"כ הך קושיא דפלך ופלך. מ"מ יש תימה על רבינו, שא"כ איך לא הזכיר לקמן כשהזכיר מנין הבתי דינים, שיש בכל פלך ופלך בי"ד אחר שהוא ממונה על כל הבתי דינים, וכן בכל שבט, אלא שסתם דבריו. ושמא י"ל דס"ל לרבינו דכיון דא"י נחלקה לי"ב שבטים, כל מלכות שבט אחד נקרא פלך. ולפי"ז שבט ושבט עם פלך ופלך חדא מילתא היא, והשתא כל הברייתות שוות וכו' וזה שכתב כאן רבינו פלך ופלך ובפי"ה כ' שבט ושבט דכולה חדא מילתא היא **והשתא ניחא הכל**, עכ"ל.

www.eretzhemdah.org

נראה שלפי מסקנת הלח"מ חוזר בו ממה שרצה קודם לפרש דעת הרמב"ם כמו הרמב"ן בתפקיד ביו"ד של השבט שהוא ממונה על הכל, שהרי ע"ז הקשה דא"כ למה לא נזכר תפקיד זה כשהרמב"ם מונה מינויי בתיה"ד ותפקידיהם, והאיך זה יתורץ במה שמזהה תפקיד ביו"ד השבט עם ביו"ד הפלך, עכ"פ קשה מה שהרמב"ם לא הזכיר לא זה ולא זה, ואיך מסיים "והשתא ניחא הכל". אלא ברור שלפ"מ שמסיק שביו"ד של הפלך היינו הך עם ביו"ד השבט, פירושו של דבר שלא קיים מושג ביו"ד של פלך רק ביו"ד של השבט (אלא שבמקום "שבטי" נקטו הברייתות לשון "פלך" אבל כונתם לשבט), וממילא מתורצת הקושיא על התפקיד המקביל כאילו שבין שני בתיה"ד כמו שהביא לעיל מהתוס', דנפ"מ לענין עיר שיש בה משני שבטים, שמעמידים בה שני בתי"ד. ומתורץ גם מה שהרמב"ם לא הזכיר אלא ביו"ד של פלך בעוד שבפ"ה הוא עצמו הביא ביו"ד לכל שבט, כי היינו הך, ובמקום שבט נקט הכא פלך. ולעולם אין ביו"ד של השבט ממונה מגדר ביו"ד הגדול של השבט, וע"כ א"ש שלא הזכיר הרמב"ם מזה כלום.

**ח.**

וכן יוצא ברור מהלח"מ בה"ב שם שכ' שם שאי אפשר לקיים הגירסא שלפנינו וברמב"ם שבחו"ל אי"ח להעמיד בכל פלך ופלך, וגירסא הפוכה לרמב"ם בגמרא "דודאי הסברא היא כגרסתנו, דבחו"ל תפסת מועט תפסת ובכל פלך ופלך אין, אבל בכל עיר ועיר לא". ואילו היתה כונתו לפרש הרמב"ם עפ"י הרמב"ן, הרי הביו"ד שבכל פלך אינו כלל בחינת תפסת מועט, אלא אדרבא תפסת מרובה. וכן אינה מובנת הגירסא שמקיים שבחו"ל מעמידים בכל פלך, שלפי המובן של הרמב"ן ה"ז בחינת ביו"ד הגדול, מה שלא מסתבר כלל שבחו"ל יהיה דוקא ביו"ד מעין זה קיים, ולא ביו"ד במובנו הרגיל.

והרמב"ן עצמו שהובא בלח"מ שם בסוף דבריו הבין דברי הרמב"ם שבחו"ל אין חייבים להעמיד ביו"ד כלל, ורק כשיצעק הנעשק יעמידו ביו"ד לדון בדבר. וצ"ל שדייק זאת מלשון הרמב"ם שכ' שבחו"ל אי"ח להעמיד בכל פלך ופלך, שפלך היא בחינת תפסת מועט לעומת כל עיר ועיר, ושע"כ מה שנקט שאי"ח להעמיד בכל פלך, מכש"כ שאי"ח בכל עיר ועיר, והסתפק הר"מ במש"כ שאי"ח בכל פלך דמזה אתה למד בק"ו לענין עיר ועיר. הרי שגם הרמב"ן נקט בבירור בכונת הרמב"ם שביו"ד של פלך, אין פירושו מגדר ביו"ד של שבט בחינת ביו"ד הגדול, שאז הרי הי' מקום לומר שרק ביו"ד מעין זה אי"ח בחו"ל, אלא ביו"ד שבכל עיר. מכל זה עולה ברור שלרמב"ם אין מושג של ביו"ד הגדול של השבט ושל הפלך ושלא כפירוש הב' של הרמב"ן.

**ט.**

נתברר לנו למדי כונת הלח"מ בפירוש דעת הרמב"ם. ברם לענ"ד קשה מאד לקבל פירוש זה ברמב"ם וכדלהלן: א) קשה לקבל שהברייתות שנקטו "פלך" כיונו אליבא דאמת ל"שבטי", אלא מפני שבפועל ישבו השבטים בנפרד וכל אחד היווה פלך בפנ"ע. שהרי מעיקר הדין לא הפלך קובע אלא השבט, והחלפת המלים גוררת אתה טעות בדין, בפרט בבית שני שישבו מעורבים שאז המושג פלך הוא לגמרי אחר; ב) הן לפי הלח"מ בהלכה ב' לענין חו"ל הגירסא ששם חייבים בכל פלך, והרי שם ודאי אין יושבים לשבטיהם, ודוחק רב להעמיד **במקרה** שיושבים כל שבט בנפרד, גם ק"ק דברי הלח"מ שפלך ופלך הוא תפסת מועט, שהרי אם יושבים משני שבטים בעיר אחת יתחייבו בשני בתי"ד, א"כ הוי זה דוקא תפסת מרובה. (אך זה יש לתרץ דמ"מ ביו"ד אחד יוכל לשמש כמה וכמה בני אותו שבט הגרים במפוזר בהרבה ערים); ג) כל הנפ"מ מחובת העמדת ביו"ד בכל פלך ופלך הוא רק בשני שבטים בעיר אחת כהתוס' וכנ"ל, א"כ ודאי שאינו הולם בזה הביטוי "פלך", כיון שאדרבא מדובר כשגרים יחד באותה עיר, היינו שיש שני פלכים בעיר אחת, בעוד שהמשמעות פלך הנה איפרכיא ומחוז כדכ' הכ"מ שם; ד) דלפ"ז הרי מוכרח לומר שת"ק מודה לרשב"ג שאין ביו"ד יכול לדון אלא את בני שבטו וכנ"ל, ואילו הרמב"ם השמיט הלכה זו של רשב"ג נראה ברור שאין הלכה כרשב"ג, וא"כ כל הפירוש דפלך הכונה לשבט לא יתכן כלל.

**י.**

והנלע"ד בביאור הרמב"ם בדרך אחרת, ונחזור קודם לדקדוק לשון הרמב"ם שהו"ל שכ' המ"ע למנות שופטים בכל מדינה ומדינה שודאי מסתבר יותר כפירוש הלח"מ שהכונה לכל עיר ועיר ושלא כפי הנראה מהרדב"ז שבא להשמיע החיוב בכל מקום שהוא, גם בחו"ל, כי לפ"ז השמיט כאן הרמב"ם החובה שבכל עיר ועיר, ורק מכללא דהל' ב' שמדבר על חו"ל אנו שומעים בהבלעה שבא"י חייבים בכל עיר, ואין זה הנוסח המתאים. ושהמלה "מדינה" יכולה להתפרש בכונה לעיר אנו מוצאים בפיה"מ לרמב"ם בהרבה מקומות, כן נראה מלשונו במע"ש פ"ג, ד': "מדינה נקרא כל מדינה ומדינה ממדינת (ממדינות ?) א"י לבד מירושלים"; שקלים פ"א, ג': "ומדינה שם לכל ערי ישראל מלבד ירושלים, וכבר בארנו זה במס' מע"ש"; סוכה פ"ג י"ב: "מדינה היא כל העיירות שבא"י מלבד ירושלים וכבר ביארנו זה במס' מע"ש". אם כי ודאי גם לדעתו יש מובן ל"מדינה" גם במובן של קבוץ ערים ויישובים כגון "ממדינה למדינה באי"י" (גיטין ב' :), "מבית חורון ועד הים -מדינה אחת (שביעית פ"ט, ב'), וכלשון הכ' באסתר (ט', ב') נקהלו היהודים **בעריהם** בכל **מדינות** המלך"). ובזה אולי יתורץ מה שהקשה התויו"ט ותוס' חד' בשקלים הנ"ל מסוטה פ"ז מ"ו, בכורות פ"ו מי"ב, משנה סוף עירובין, וכן גמרא שם דף ק"ג לענין צליית הפסח, שמוכח בפירוש ש"מדינה" כוללת גם ירושלים, כי במקומות שציינו הם תתפרש "מדינה" במובן **קיבוצי** ואז זה כולל גם את ירושלים העיר, כי אף היא בכלל מדינה במובן קיבוצי. ורק במקום שהמלה "מדינה" משמשת במקום המלה "עיר", אז מוצא מן הכלל ירושלים (לפי"ד הרמב"ם שציינו), שהיא עיר **הבירה**, ואינה כלולה בסתם "מדינה" שמשמעותו שאר ערים. (וע"ע לקמן שיתבאר הקשר שבין שני המובנים של "מדינה" זל"ז).

ועפ"י כל הנ"ל פירושו של הלח"מ שמש"כ הרמב"ם כאן "מדינה" הכונה לעיר מתאים עם לשונות הרמב"ם במקומות אחרים. אולם מ"מ תמוה משום מה הי' לו **לשנות** לשון חכמים שהוא יותר ברור, בפרט שבהלכה הב' הוא עצמו חזר ונקט הלשון הנמצאת בחז"ל.

www.eretzhemdah.org

**י"א.**

והנראה שדבר גדול בא הרמב"ם להשמיענו בשינוי לשון זה. ועלינו לציין דבר מפליא בפיה"מ לרמב"ם, שבעוד שבמקומות שהבאנו לעיל, הלשון **במשנה** הוא "מדינה" והרמב"ם מבארו שהכונה לעיירות, הנה במקום אחד מצינו **החלפת** הסדר- **שבמשנה** נזכר עיירות, ואילו הר"מ נוקט "מדינה". ולא עוד אלא שחוזר ע"ז כמה פעמים באותה משנה! הרי זה במשנת ערי חומה (כלים פ"א, ז'): "אמר השם למצורע בדד ישב וכו' ולזה יצא **מכל המדינה**" : "ור"ל עד שירצו - אנשי **המדינה** וכו' שאם רצו במקום **מהמדינה** וכו'". ע"ש שחוזר עוד כמה פעמים על מלה זו במקום המלה ערי חומה הנזכרת במשנה. והדבר ברור שכונתו לכנות בשם "מדינה" לא סתם עיר, אלא דוקא **עיר המוקפת חומה**, שיש בה דינים מיוחדים וקדושה מיוחדת כמבואר במשנה שם. ולזה במקום להזכיר בכל דין "עיר מוקפת חומה" בחר לקצר ונקט "מדינה" לפי שהוא הוא המובן של עיר זו בדוקא, (ועי' ב"י אה"ע סי' קכ"ח בענין מדינה). ושבתי וראיתי שהדברים מפורשים בדברי הגמרא עצמם רפ"ק דמגילה : בשלמא תנא דידן, היינו דכתיב מדינה ומדינה ועיר ועיר, **מדינה ומדינה -- לחלק בין מוקפין חומה** וכו'. וכן שם ברש"י (ד"ה וכדרישי"ל): "**כל עיר ועיר הסמוך למדינה** שתהא כמותה", וכן הוא בר"ה שם, ובאמת כן מורה גם לשון רש"י סוכה מ"א: "במדינה, **בירושלים** שאף היא כגבולין", נראה ברור שמפרש מדינה על העיר ירושלים עצמה, ולא שהמדובר על המדינה כולה אלא שכולל בתוכה גם ירושלים. וע"ע ריטב"א שם שכ' לשון אחר: "במדינה פי' ירושלים וכל שאר א"י נקרא מדינה בכל מקום - מפרש "מדינה" גם כאן במובן קיבוצי, ולא כן לפירש"י. (אלא ששונה רש"י מהרמב"ם בזה שלרמב"ם ה"ז מוציא **ירושלים** שהיא עיר **הבירה** ואינה בכלל מושג "מדינה", בעוד שלרש"י שם זה הוא דוקא ביחס לעיר הבירה.)

וכן מוכח באמת פשטות הכתובים בהרבה מקומות במגלת אסתר (ג'-י"ב, ח"י-י"א, ח-י"ז) שמדינה הכונה לערים ה מרכזיות מוקפות החומה ששם היה מקום פרסום פקודות המלך "גלוי לכל העמים". [ובזה תובן המשמעות **הכפולה** של המלה "מדינה", שאם כי ביסודו של דבר הונחה על עיר החומה, אך מכיון שכל ערי וכפרי הסביבה היו בכל הענינים כפופים להוראת המלכות היוצאות מעיר זו, ממילא הונח עליהם השם "ערי המדינה" וכל הסביבה הוגדרה בקצרה בשם "מדינה".]

נראה שזוהי כונת הרמב"ם **בשנותו** המלה "עיר" ונקט במקומה "מדינה", כי בא ללמדנו שמ"ע **של העמדת דיינים בכל עיר אינה אלא בערים המוקפות חומה** אבל לא בשאר הערים. ומה שאמר בריש סנהדרין כמה יהא בעיר ויהא ראוי לסנהדרין, הכונה בעיר "מדינה" שראויה לסנהדרין מצד עצמה, שמ"מ צריך נוסף לזה גם מספר מסוים של תושבים.

**י"ב.**

ויצא לו דבר זה ממה שאמרו בסנהדרין מ"ב: שמקשה ובית הסקילה חוץ לבי"ה ותו לא, והא תניא בית הסקילה הי' חוץ לג' מחנות. ופירש"י ובבתי דינים שבכל עיר ועיר נמי הוי בית הסקילה חוץ לעיר. ובתוס' שם: "כדפ"ה משום **דכל עיירות המוקפות חומה יש להם דין מחנה ישראל**'. 'ומתרץ הגמרא : נפ"מ **דאי נפיק** בי"ד ויתיב חוץ לג' מחנות. וע"ע תוס' כתובות מ"ה : (ד"ה על פתח בי"ד) שהקשה ר"י : כיון דמסתמא בי"ד לאו חוץ לג' מחנות יתבי היכי קאמר סוקלין אותה על פתח בי"ד וכו'. והרי קדושת ג' מחנות, היינו קדושת מחנה ישראל יש רק לערים המוקפות חומה כמש"כ הר"ש במשנת כלים הנ"ל, א"כ אם איתא שחייבים להעמיד סנהדרין בכל עיר מערי השדה, א"כ מאי קשיא להו, ומה שייך קדושת המחנות לישיבת סנהדרין. אלא ע"כ כנ"ל, כל החיוב להעמיד בתי"ד אינו אלא בערים המוקפות חומה שיש להם דין קדושת מחנה ישראל, אבל סתם ערים אין עליהם שום חיוב. וע"כ מושב הסנהדרין הוא רק במקום המקודש, ולא יצויר שיהי' במקום אחר, אלא **באקראי** וכלשון הגמרא "דאי נפיק בי"ד ויתיב חוץ לג' מחנות". ועי' במלא הרועים לסנהדרין שם שהעיר: וק' דלפ"ז הו"ל לש"ס לומר נפ"מ בעיר שאין מוקפת חומה וכו'. ולא הרגיש בזה כי הלכה גדולה אנו למדים כאן מהגמרא, שכל האמור על חובת העמדת סנהדרין בבל עיר ועיר, אינה אלא בערים המקודשות שיש להם דין מחנה ישראל, וכלשון הכתוב "בכל שעריך", דהיינו ערים מוקפות חומה שיש להם שערים. וע"כ לא יצויר מושב סנהדרין מחוץ למחנה ישראל רק בדרך ארעי וכנ"ל.

ונראה שזו גם כונת הרמב"ם בסהמ"צ (ע' קע"ו): "וזו כשיתמנו בכל עיר כ"ג דיינים מקובצים כולם במקום אחד בשער העיר". ולכאורה זה תמוה דמגמרא סנהדרין הנ"ל (וכן כתובות מ"ה:) נראה ברור שאין מושב הסנהדרין צריך להיות **בשער העיר** דוקא, וכל "שעריך" שנאמר בתורה בקשר לסנהדרין מובנו **שערי** המשפט עצמם (עי' רש"י עה"ת דברים ס"ה, ז' ושפ"ח שם), וא"כ מאי האי דנקט הרמב"ם "בשער **העיר**"? אכן לפי הנ"ל נראה שנקט בכונה לשון זה כלשון **התורה**, שענינו להשמיענו שרק במקום שיש **שער העיר**, דהיינו ערי חומה הוא שיש להם דין זה של העמדת סנהדרין.

[ולפ"ז אולי יובן גם מקור המלה "מדינה" שהיא כנ"ל מונח לעיר חומה דוקא, כי מדינה הוא מלשון "דין", שבעיר זו הוא מושב הדיינים. וכ"ה בגזניוס ע' מדינה, ומנדלקורן ג"כ חתכו מלשון "דין" והגדירו: פלך ומחוז המתנהג עפ"י שר ודין אחד, וע"ע מלון עברי לגור].

ומאחר שכנ"ל כל עיקר החיוב של בי"ד אינו אלא בערי חומה, הרי ברור ומובן מה שהרמב"ם שיכל לשונו ובמקום "עיר" נקט "מדינה" כי בא להשמיענו בדקדוק לשונו המפליא שהחיוב הוא רק בערי חומה שנתקדשו בקדושת מחנה ישראל. ואם כנים אנחנו בזה, הרי מתורצת מאליה תמיהת הלח"מ מה צריך בי"ד בכל פלך ופלך לאחר שיש בי"ד בכל עיר, כי בי"ד העיר תפקידו מצומצם לדון רק את בני העיר עצמם, שהרי בקשר לזה נקבע המספר של בני העיר שלכה"פ הוא בן מאה ועשירים ולר' נחמי' מאתים ושלשים **כנגד שרי עשרות** (רפ"ק דסנהדרין) שמזה אנו רואים ששררתם שייכת רק על בני העיר עצמם. אולם הרי מסביב לעיר המדינה מתרכזים ערים וכפרים ויישובים, וגם הם צריכים לשופטים. ולזה מתמנים השופטים של **הפלך**, שאמנם כנראה גם הם מושבם בערי

www.eretzhemdah.org

החומה כפי שנראה מהסוגיות שציינו לעיל, אולם תפקידם ושררתם לא לגבי בני העיר עצמם, אלא לגבי הפלך. ויתכן שפלך דהיינו איפרכיא כולל כמה וכמה מחוזות של ערי חומה המלוכדים יחד בתור פלך.

**י"ג.**

וצריכים אנו לבאר עוד היכן המקור לבתי"ד של הפלך בתורה, וכן מה שברמב"ם רפ"ה מופיע בי"ד של השבט. והנה לעיל הבאנו שיטת התוס' שת"ק מודה לרשב"ג ביסוד ההלכה שמצוה בבי"ד של שבט לדון את שבטו, והערנו שהרמב"ם לא ס"ל הכי, כי לא הביא מזה כלום, אולם הן נוכל לפ"ז לבאר מה שבדברי ת"ק נזכר "שופטים לכל שבט ושבט" - ממש"ש לשבטיך ? ונראה שהרמב"ם מפרש כונת הת"ק באופן **הפוך** ממה שפי' הלח"מ היינו שמה שנקטה התורה "לשבטיך" הוא לא מצד ההקפדה על **השבטים**, אלא שמאחר שהחלוקה הראשונה היתה לפי שבטים נקטה התורה "לשבטיך" לסימנא בעלמא והכונה בעיקר **לפלכים ולמחוזות**. והיינו כנ"ל שערי החומה יש עליהם חובה מיוחדת, ברם כל ערי השדה כלולים בציווי של "לשבטיך" שיש מצוה להעמיד בי"ד מיוחד בשביל ערי הפלך, ולא רצו חכמים לפרש שהמלה "לשבטיך" היא בדוקא, דהם סוברים שכונת הכתוב משמעותו להטיל חובה להעמיד "לשבטיך" **נוסף** על "בשעריך", ולפ"ז ממה שבערי החומה מעמידים בי"ד על כולם מבלי להבחין אם נמצא שם משבט אחד או מכמה שבטים, מכאן למדים שאין הקפדה שבי"ד של שבט ידון שבטו דוקא, וממילא מש"נ "לשבטיך" ג"כ מתפרש ע"כ לפי הפלכים.

ומעתה א"ש מאד מה שהברייתות סנהדרין נ"ו: ומכות ז. נוקטות כדבר פשוט שיש בישראל חובה **לפלכים**, כי באמת אין חובה להעמיד דוקא לפי שבטים, אלא לפי הפלכים, אלא שבבית ראשון הי' זה היינו הך, וכמש"כ הלח"מ. ומובן מעתה מה שהברייתא סנהדרין נ"ו: לומדת חובת בני נח להעמדת דיינים בכל פלך ופלך - מישראל, כי בישראל קיימת באמת חובה זו לא לפי השבטים אלא לפי הפלכים.

ומיושב מאד מה שהרמב"ם פתח הלכות סנהדרין בחובה להעמיד בתי"ד **לפלכים** ולא נקט לשבטים, כי בא להדגיש שמה שנזכר במשנה וגמרא בית דין לשבט, הוא לאו דוקא (ונפ"מ לבית שני וכנ"ל) אלא הכונה לפלכים כי זהו הקובע ולא השבט.

ומעתה יובן יפה מה שהרמב"ן עה"ת (שחו"ל) מייחס לרמב"ם הדעה שבחו"ל אין כלל חובה להעמיד סנהדרין, אעפ"י שבלשון הרמב"ם לא נזכר אלא "אין חייבים להעמיד בי"ד בכל פלך ופלך" שנו"כ הבינו כולם שהכונה "אלא בכל עיר ועיר" שלא כהבנת הרמב"ן, כי כנ"ל הרי גם בא"י אין חובה להעמיד אלא בערי חומה, וזה הרי בכלל לא קיים בחו"ל, וא"כ כל הדיון על חובת העמדת דיינים בחו"ל לא יתכן אלא לגבי בתיה"ד של הפלך גרידא. וע"כ לא נקט הרמב"ם בלשונו אלא שבחו"ל "אין חייבים להעמיד בכל פלך ופלך", והיינו שמזה יוצא שאין בחו"ל שום חובה להעמדת בתי"ד קבועים כלל וכלל, כהבנת הרמב"ן.

ונראה להוכיח כגירסת הרמב"ם וכהלכתו, כפי שהבין בו הרמב"ן, שבחו"ל אין חיוב כלל להעמיד סנהדרין אלא "כשיצעק העשוק", שהרי אמרו בהחובל (ב"ק פ"ד) אין מועד בבבל, ולא יצויר אלא אי אתו רבנן מא"י להתם והיא מילתא דלא שכיחא, כמבואר שם, ואם יש חובת שופטים גם בחו"ל, הרי היו צריכים לתקן שיבואו סמוכים מא"י באופן קבע לדון שם. עי' בחיד' הרי"מ לסנהדרין סי' א', ב' שעמד בזה והעלה שאין מצות מינוי שופטים אלא לגבי סנהדרי של כ"ג אבל לא בי"ד של ג' עי"ש. אבל לא כן נראה בסהמ"צ (מ' קע"ו) שכ': שציונו למנות שופטים ושוטרים וכו' ומתנאי מצוה זו שיהיו השופטים האלו מדרגה למעלה ממדרגה וכו' ועיר שאנשיה מועטים שאינה ראויה לסנהדרי קטנה, יתמנו בה שלשה וכו', עכ"ל. הרי בפירוש שגם זה מכלל המצוה הוא.

אכן לפי גירסת הרמב"ם ופסק ההלכה שלו, אין באמת בחו"ל שום חובה להעמדת בי"ד, א"כ הגמרא מיושבת ביותר, ומוכיחה על הגירסא הנכונה בברייתא דמכות, והפירוש הנכון של ההלכה כפי שנוקט הרמב"ם. ועי' בספורנו ריש פ' שופטים, ולדבריו מיושב. אך אין זו שיטת הראשונים.

נתברר לנו בע"ה דעת הרמב"ם ולשונו המזוקק ומדויק הדק היטב - "תפוחי-זהב במשכיות כסף" !

## סימן ג : לבירור שיטת הרמב"ם בחידוש הסנהדרין.

**א.**

כתב הרמב"ם (פ"ד מסנהדרין י"א) : נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות, ויש להן לסמוך אחרים. אם כן למה היו החכמים מצטערים על הסמיכת כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל ? לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן. ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל, שהרי נסמך מפי בית דין. והדבר צריך הכרע. עכ"ל.

דבריו אלו בהלכות הם תמצית מה שכ' בפיה"מ סנהדרין ובכורות, שם גם הביא ראיה לדבריו וז"ל בסנהדרין (פ"א): ויראה לי כי כשתהיה הסכמה **מכל החכמים והתלמידים** להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש, ובלבד שיהיה זה בא"י כמו שזכרנו הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך, ויסמוך הוא אחר כן מי שירצה. שאם לא תאמר כן אי אפשר שתמצא בי"ד הגדול לעולם, לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים, והקב"ה יעד שישובו, כמו שנאמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק. וזה יהיה בלא ספק כשיכון הבורא יתברך לבות בני אדם ותרבה זכותם ותשוקתם לשי"ת, ותגדל חכמתם לפני בא המשיח, כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא. עכ"ל.

www.eretzhemdah.org

וכן חוזר ע"ז בשינוי מה בבכורות (פ"ד) : וכבר בארנו בתחלת סנהדרין שאינו נקרא בי"ד בשם מוחלט אלא סמוך באי"י או הסכימו **בני ארץ ישראל** למנות אותו ראש ישיבה. לפי שבני א"י הם הנקראים 'קהל', והקב"ה קרא אותן 'כל הקהל', ואפילו היו עשרה אנשים. ואין משגיחין לזולתן שבחוצה לארץ, כמו שבארנו בהוריות, עכ"ל.

חידוש זה של הרמב"ם שימש יסוד בשעתו לחכמי צפת להסמיך את הגדול שבחבורה מהר"י בי רב זצ"ל, והוא סמך עוד כמה מחכמי צפת. אולם פעולתם זו עוררה מחלוקת גדולה של גדולי ירושלים ובראשם הרלב"ח, שערכו מערכה מול מערכה, אם אפשר לעשות מעשה עפ"י החידוש של הרמב"ם, שאין לו מקור ברור בגמרא. הויכוח נסב מסביב לכמה נקודות שבחידוש זה: האם הראיה היא מוחלטת, היינו אם יתכן לפרש **הכתובים** באופן אחר, או שמא תתחדש **הסמיכה** באופן אחר? האם הרמב"ם עצמו הכריע בדבר או שהוא עצמך היה מסופק, כפי שמורה סיום דבריו בהלכות 'והדבר צריך הכרע'? לא ברור גם אם הרמב"ם דורש ממש את 'כל החכמים' או שמספיק רובו ככולו, וכן אם הם צריכים להיות כולן באותו מעמד או מספיקה הסכמתם גם אם אינם נמצאים יחד.

לכל הנ"ל יש להוסיף, גם אם נאמר שהרמב"ם אמר דבריו בהכרע, הנה זה גופא יפלא שהרמב"ם יבא לחדש יסוד גדול כזה רק על סמך קושיא, שכידוע שערי תירוצים לא ננעלו. ואף אם היתה זו ראיה שהסמיכה תתחדש, הן לא נקבע כאן **הדרך** לחידושה, ומנין לו שע"י הסכמת החכמים תתחדש, אולי יבא זה באיזה שהוא אופן אחר. ואיך שלא נבין בכונת **הרמב"ם** אם צריך הסכמת כל החכמים או שמספיק רוב, ואם צריך או אין צריך מעמד כולם, עכ"פ הדבר מפליא **מאיפה** לקח הרמב"ם עצמו תנאים אלה, שהרי הקושיא אינה מוכיחה לכל היותר אלא שהסנהדרין תתחדש, אבל אין מתבאר ממנה **באיזה אופן** תתחדש.

עוד יש לעמוד על שינויי הלשון של הרמב"ם, שבפיה"מ בסנהדרין תלה הדבר בהסכמת החכמים **ותלמידיהם**; בבכורות תלה הדבר בהסכמת **בני א"י** בצורה סתמית, וודאי כונתו מדויקת שכן הסביר שם משום שיושבי א"י יש בהם דין 'כל הקהל', עפ"י הגמרא בהוריות ג'. ושם מוגדר בשם זה **העם כולו** שבא"י ולא הסנהדרין. ואילו בהלכותיו סתם וכתב "החכמים שבא"י. וזה צריך ביאור.

בכדי לברר שיטת הרמב"ם עלינו להבהיר את מושג הסמיכה כפי שהוא מתבאר מתוך הגמרא והראשונים, ובראש וראשונה הרמב"ם עצמו.

**ב.**

מה 'שנאמר בתורה אלקים בהוראה על דיינים מתפרש בגמרא דהיינו **מומחים** (סנהדרין ב':), ובכמה מקומות מבואר שהכונה **לסמוכים** (שם י"ג : ורש"י ד"ה למידן, גיטין פ"ח : ורש"י ד"ה הדיוטות ועוד).

עיקר מושג מומחה הוא לכאורה גדול ובקי בחכמת התורה כמש"כ הנמוק"י (ריש סנהדרין): "ועיקר לשון מומחה - מנוסה". ומומחה זה שבא בענייננו כשם נרדף **לסמוך** הוא זה שנזכר במק"א בשם מומחה לבי"ד, כמש"כ הרמב"ם (פיה"מ בכורות פ"ד) את ההבדל שבין מומחה לרבים למומחה לבי"ד : "ודע שענין מומחה - זכאי, ר"ל שיהא האיש ההוא כבר עמד בנסיונות וקושיות ונמצא בחכמה גדול ומובהק. ואם הי' מקשה עליו והמנסה אותו בי"ד, הוא נקרא **מומחה** לבי"ד, ואם נתפרסמה חכמתו אצל המון בנ"א מעצמו לא שזיכו אותו בי"ד, הוא הנקרא **מומחה לרבים**". והיינו משום שכל עוד שלא נבחן ונתנסה ע"ז שהוא עצמו סמוך לא חל עליו שם מומחה באופן מוחלט הואיל "ואינו מומחה **לתורה** שאינו סמוך לר"" (רמב"ן סנהדרין כ"ג).

ולפ"ז עצם הוראת "אלקים" שבדיינים היינו "חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה" (רמב"ם סנהדרין פ"ר ה"ח). ומובן לפ"ז מה שהצריך הרמב"ם תנאי זה שיהא ראוי להורות לכל התורה כולה גם כשרוצים למנותו לדברים **יתירים** (שם, ומקורו מירושל' כמבואר בלח"מ), שאינו רק בגדר תקנת חכמים או מצוה מן המובחר, אלא הוא מיסוד הדין, שכל דבר שצריך בו "אלקים" היינו מומחה לתורה (כנ"ל מהרמב"ן) והיינו כשכבר עמד בנסיונות וקושיות ונמצא בחכמה גדול ומובהק (כנ"ל מפיה"מ לרמב"ם), ובל"ז לא חל עליו שם "אלקים" כלל.

ומובן לפי"ז שגם כשנותנים לו רשות **לזמן** (רמב"ם שם ה"ט) לא יתכן בלי תנאי זה שראוי להורות בכל התורה כולה, שהרי זהו לפי הנ"ל הוראת עצם השם "אלקים" והרי באותה שעה בהכרח חל עליו שם זה, שאל"כ לא הי' יכול לדון (ועי' מה שדן בזה הרב ש. טנביצקי בהתוה"מ, קובץ ג').

**ג.**

אכן לפ"ז תמוהים מאד דברי הרמב"ם (שם פ"א ה"ה): כל עיר שאין בה שני חכמים גדולים אחד ראוי ללמד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע ויודע לשאול ולהשיב אין מושיבין בה סנהדרין, ע"כ. יוצא שכל שיש בה שני חכמים מושיבין בה סנהדרין, והיינו ע"י שמצרפים אליהם מן התלמידים שאינם בדרגה זו של ידיעת התורה. ועיין מאירי (הוצ' סופר עמ' 57) שהעתיק דברי הרמב"ם הללו והשמיט מלת "ללמד" ולא כתב אלא "אחד ראוי להורות בכל התורה כולה". ונמצא שהחכם הגדול שביניהם היינו בדרגת מומחה לבי"ד כמש"כ הרמב"ם בתנאי זה שמרשים אותו אפילו לדבר אחד, שהוא כנ"ל "חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה", ושאר המצטרפים הם בדרגה ירודה יותר. ואינו מובן איך אפשר להושיבם בסנהדרין שכ"א מהם צריך להיות סמוך דהיינו "אלקים" שהוא לפי הנ"ל דוקא גדול ומובהק בחכמת התורה, דהיינו ראוי להורות בכל התורה כולה.

ועוד יותר תמוהה ההלכה הנקוטה בידינו לעניו דיני נפשות שמחזרים לזכות ואם אמר אחד מן התלמידים "יש לי ללמד עליו זכות מעלים אותו עמהם לסנהדרין. אם יש ממש בדבריו שומעים לו ואינו יורד משם לעולם" (רמב"ם שם פי' ה"ח). ופירש המאירי הכונה "דהיינו כל זמן שאותו ענין לפניהם **שלא גמרוהו**" (שם עי' 179), ובאופן זה "**שומעים לו ונמנה בכלל הדיינים**" (שם עכ' 154). וברור שהכונה גם כשעומדים למנין סופי של המזכים והמחייבים (שמה שחילק הרמב"ם בין מנין שבשעת משא ומתן לבין מנין שבשעת גמר דין, הוא רק לענין צירוף הקרובים (פי"א ה"ט), שהרי רק אז הענין נגמר. ונמצא שהתלמיד מקבל לאותו ענין ולאותה שעה תורת סמוך ואלקים. והנה

www.eretzhemdah.org

להכנסתו בין שורות התלמידים ודאי אין תנאי של גדלות מופלאה בתורה, ולא הותנה כאן גם שום תנאי מאיזו שורה הוא מהתלמידים ובאיזה מקום הוא באותה שורה (רמב"ם שם פ"א ע"ז) ויוצא שאפילו הוא אחרון שבהם וקטן בחכמה מכולם, מ"מ לענין דין זה כיון שאמר דבר הראוי להשמע מצרפים אותו ותורת "אלקים" עליו במשפט זה. וכמה זה תמוה שיחול שם אלקים דהיינו מומחה לתורה על זה שאינו כלל בדרגה זו, ורק במקרה בענין זה אמר דבר הראוי להשמע.

**ד.**

ונראה להוכיח ש"אלקים" אין הגדרתו מומחה במובן גדול ומובהק בחכמה. שאם עיקר הגדרתו היא במובן החכמה, נמצא שהסמיכה היינו מתן גושפנקא רשמית לחלות עליו שם מומחה ע"י אלה המוסמכים לכך, דהיינו שהם עצמם מומחים ע"י סמיכה וכש"כ הרמב"ם "שקורים לו רבי ואומרים לו הרי אתה סמוך" (שם פ"ד ה"ב), לפ"ז מה שממשיך הרמב"ם אח"כ שאומרים לו עוד "ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות", הוא דבר נוסף של מתן רשות לדון **בפועל**, ואינו מעצם הסמיכה. באופן זה הבין את הרמב"ם הרב ש. טנבצקי במאמרו הנ"ל, והפליג לחדש לפ"ז שגם כשנותנים לו רשות לדברים יחידים אין זה פוגע בעצם הסמיכה, ורק נוגע לרשות לעסוק בפועל בדבר מן הדברים, וע"כ תוספת רשות לאיזה מהדברים שלא הורשה לפני כן, יכולה להיות גם כשנמצא **בחו"ל**, למרות שאין סומכים אלא למי שנמצא באי"י. אבל אין נראה כן כמו שיבואר: עצם סמיכה מוגדרת ע"י הרמב"ם כמינוי הזקנים לדיינות: "ואין סומכים סמיכה שהיא **מינוי הזקנים לדיינות** אלא בשלשה" (שם פ"ד ה"ב) ומקורו מירושי' (סנהדרין פ"א ה"ב): תמן קריין למינוייה סמיכותא. ומינוי הזקנים לדיינות הרי זה מתן הרשות לדון. ואותו לשון עצמו נוקט הרמב"ם לגבי נתינת רשות לדברים יחידים: "ויש להן למנות כל מי שירצו אפילו לדברים יחידים כיצד וכו' יש רשות לבית דין לסמוך אותו **וליתן לו רשות** לדון ולא להורות" (שם ה"ח). הרי לנו שהמינוי שהיא הסמיכה כנ"ל באה אפילו לדברים יחידים, נמצא שאותו חכם הוא סמוך לדברים יחידים אלה.

וכן כתב הרמב"ם להלן (ה"י): חכם מופלא וכו' "אין **סומכים** אותו לדיני ממונות", הרי שאילו היה הדבר אפשרי היו סומכים אותו רק לענין זה, ומכאן שמתן רשות לדבר אחד, היינו שלדבר זה הרי זה סמיכה. וכן נראה מלשון הרמב"ם להלן (שם הי"א): "ואח"כ יעשה הוא והשבעים בי"ד הגדול **ויסמכו** בתי דין אחרים". והרי בשביל לסמוך את אלה שרוצה להושיב בסנהדרין אינו צריך לצרף אליו את כל השבעים, שהרי סמיכת זקנים בשלשה (סנהדרין י"ג), אלא כונתו לענין מינויים בסנהדרין קטנה, שאין עושים סנהדרי זו אלא ע"י בי"ד של ע"א (ריש סנהדרין). וקרא לזה הרמב"ם בשם סמיכה, הרי שהמינוי היא הסמיכה, והמינוי בסנהדרין היינו סמיכה לסנהדרין.

וכן ממה שהבאנו לעיל לענין תלמיד שאמר לזכות שמעלים אותו ומצרפים אותו לאותו דין לסנהדרין, לא נזכר כלל שלפני כן סומכים אותו בכדי שיהא עליו שם אלקים, נראה מזה שעצם מה שמעלים אותו ומושיבים אותו בסנהדרין הוא המקנה לו שם זה, וכיון שאין זה אלא מינוי ארעי מסתפקים בכך ואין אומרים לו הרי אתה סמוך, כי באמת אינו אלא סמוך לשעה.

וע" מאירי (עמ' 12) וז"ל: "ויש מקום **למרשה** להרשות למקצת הדברים לפי מה שרואה בבקיאות **הנסמך** או **המורשה**". התחיל בלשון "מרשה" וסיים בלשון "הנסמך או המורשה". וברור מזה **שהסמיכה היא מתן הרשות לדון**, אלא שבחו"ל שמתן רשות זו היא מוגבלת אין עליו אלא שם מורשה, ומתן רשות זו שבא"י שהיא גם לענין דיני קנסות היא היא הנקראת **סמיכה**. ומתן רשות זה שהוא המינוי והיא הסמיכה כנ"ל, היא "אלקים" המפורש לענין דיינים.

ואין כאן שני דברים נפרדים - סמיכה שהיא הקניית תורת מומחה ודיינות בכח, ומתן רשות שהיא מינוי בפועל, אין הדבר כן, אלא **המינוי בפועל היא הסמיכה**. ומשיושב מה שאינו מובן בל"ז מנין לנו חלוקה זו בין בכח לבין בפועל, ובפשטות הדברים שם "אלקים" מקנה לו זכות לכוף ולדון בפועל, ומה"ת לחדש שיש כאן שני מושגים.

ובאמת הדברים מפורשים שעיקר "אלקים" מכוון למינוי שהיא מתן הרשות והסמכות והכח לדון ולהשליט את החק, שכן פירש"י (סנהדרין ב.: ד"ה אי קסבר): "הרי נאמר אלקים בהאי קרא דמשמע מומחים לשון **שררה ורבנות** כדמתרגמינן "ראה נתתיך אלקים לפרעה" לשון רבנות". הרי לנו שהגדרת אלקים היינו מלשון שררה וגדולה שהוא כנ"ל המינוי ומתן הרשות והכח לדון. וכן מבואר במשנה ראשונה של סנהדרין עפ"י דברי הכתוב שהמינוי בסנהדרין היא שררה - "שרי עשרות ושרי מאות" וכו'. נמצא לפ"ז שמה שנזכר בענין "מומחה" במובן "אלקים", אינו מגדר ביאור המושג "אלקים", אלא הוא מגדר **תנאי**, שאין ניתנת שררה וגדולה זו להשליט את החק ולקבעו אלא למי שאפשר לסמוך עליו שלא יסלף אותו ולא יטעה בדבר הלכה, אבל עצם המושג אלקים איננו מומחה במובן מובהק בידיעת התורה.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר ש"מומחה" שנזכר בראש סנהדרין כשם נרדף ל"אלקים" אין מובנו כלל מלשון בקי ומנוסה, שא"כ הי' לו להזכיר מומחה **לבית דין**, שהרי מומחה סתם כולל בתוכו גם מי שיודע את ההלכות אעפ"י שאינו מומחה לא לרבים ולא לבי"ד (עי' רמב"ם סנהדרין פ"ו ה"ג), אלא שהוא מלשון "מסירה" דהיינו שמסרו לו את הזכות והכח לדון, והוא מלשון "**המחהו** אצל חנוני ואצל שולחני" (ב"מ קי"ב.) שהוא מלשון מסירה. וכך יתפרש באופן יותר מובן גם הביטוי "שהמחוהו רבים עליהם" (סנהדרין כ"ג.) דהיינו שמסרו לו הכח ומינוהו עליהם (ועי' רש"י עה"ת שמות כ"ח מ"א על משי"נ "ומלאת את ידם". כל מילוי ידים לשון חינוך כשהוא נכנס לדבר להיות הוחזק בו מאותו היום והלאה. ובלשון לעז כשממנים אדם על פקודת דבר נותן השליט בידו בית יד של עור שקורין גוואנט"י ועל ידו הוא מחזיק בדבר וקורין לאותו מסירה ריויסט"ר והוא מילוי ידים". הרי שהמינוי תכנו מסירה ומסתמל לפעמים ע"י מסירת חפץ מסוים ונקרא גם בנוסח זה - מילוי ידים).

ועפ"ז ניתן להבין מה שהבאנו לעיל (אות ב') שלפעמים ניתן שם "אלקים" גם למי שאינו מומחה במובן בקיאות ומובהקות בתורה, כשהוא מצטרף לסנהדרין, אם מצד שאין שם אלא שנים חכמים גדולים, ואם כשראה זכות

www.eretzhemdah.org

בדי"נ והוא מצטרף באופן ארעי למנין בדין זה שדנים עליו עכשו, כי באופנים אלה אין לעמוד על תנאי זה בדוקא ואין חשש שיצא דין מסולף. וניתן להאמר שכל עיקר הדין שאין ממנים גם לדברים יחידים אא"כ הוא ראוי להורות בכל התורה כולה אינו אלא מתקנ"ח והידור בעלמא, וצע"ב.

**ה.**

עם זה נ"ל להסביר מה שמצאנו בגמרא על כמה חכמים ששקד ר"י לסומכם ולא קא מיסתעייה מילתא (סנהדרין י"ד), שפירש"י "שלא היה מוצא שנים שיצטרפו עמו לסומכו". נראה מזה ששיטת רש"י במ"ש לעיל סמיכת זקנים בשלשה, היינו **כששלשתם** סמוכים, אבל לרמב"ם שפסק (פ"ד ה"א והי"א) שמספיק שיהא אחד מהם סמוך והוא מצרף אללו עוד שנים בלתי סמוכים, אינו מובן הדבר איך יתכן "שלא מצא עוד שנים להצטרף אליו בכדי שיוכל לסמוך את אלה שהיה מעונין להסמיכם?

אכן לפי הנ"ל זה מובן שעיקר הסמיכה היינו מתן הרשות ומינויים כדיינים, ואין סמיכה בצורה אחרת להסמיכם ולקרותם רבי, וע"כ יתכן שלא נזדמן לו מקום מתאים שיוכל למנותם שם כדיינים וע"כ לא היתה הסמיכה יכולה לצאת לפועל, וזהו "לא קא מיסתעייה מילתא".

ועי' מאירי (עמ' 12) שכתב בטעם של מה שממנים לפעמים לדברים יחידים "לפי מה שרואה **בבקיאות** הנסמך או המורשה וכו'. ואפי' הי' זה בקי אף באותו דבר שהוא מונע רשותו ממנו, אלא שנמנע לכבוד **חכם אחר**", והיינו כנ"ל שהיה שם כבר דיין אחר, ולא היה מקום למינוי נוסף[1].

(אגב גם מדברי המאירי אלה יש לשמע שלפעמים אפשר להסמיך לדברים יחידים גם כשאינו בקי בכל שטחי התורה שהרי כתב "לפי מה שרואה בבקיאות הנסמך", ומה שכתב הרמב"ם מהירושי' אא"כ הוא ראוי להורות בכל התורה כולה, הוא לפי"ז רק בגדר מן המובחר וכנ"ל).

וזה נראה גם בטעם שאין סמיכה אלא בארץ ישראל, שאם עיקר סמיכה היינו מתן אישור גדולי התורה שהוא גדול בתורה, אינו מובן משום מה נדרש דוקא באי"י, והרי הרבה גדולי ומובהקי הדורות היו מצויים גם בחו"ל בכל הדורות. ומה שמצינו שכל הדר בחו"ל דומה כמו שאין לו אלוק (כתובות ק"י) לכאורה אינו שייך לשם אלקים של דיינים, אם נאמר שהוראתו מומחיות ובקיאות.

אבל אם נאמר כנ"ל שעיקר הוראת אלקים היינו שררה ושלטון, שהוא כנ"ל המינוי לדיינות שעי"ז ניתן בידו הכח להשליט את החק, אפשר לומר שעיקר השלטון **הישראלי** (שמכח סוג זה של שררה הוא שניתן לו השם המשותף לאלקות) אינו אלא באי"י, בדוגמת מה שמצינו לענין דינא דמלכותא, שכתבו הראשונים שהוא דוקא בחו"ל שהארץ היא של המלך הנכרי ויכול לחוקק שם כרצונו, ואין שם מלכות לישראל. וגם ראש הגולה אעפ"י שבמקום מלך הוא עומד, לא היתה שם מלכותו אלא בהרשאה ומינוי של מלך פרס (רש"י סנהדרין ה' ד"ה שרודים), ולא מכח שלטון ישראל הוא בא, וע"כ שררה זו אין עליה שם "אלקים", ומשו"ז אין סמיכה אלא באי"י. (ובמדת מה הוא גם ההסבר **בפשוטו** למאמר הנ"ל שכל הדר בחו"ל)[2].

[ואולי זאת היא גם כונת הרדב"ז ה' סנהדרין פ"ד הי"א שדן בראית הרמב"ם על חידוש הסמיכה מתוך הפסוק "ואשיבה שופטיך וכתב "ותו דבני ראובן עתידים לבא ולעשות מלחמות לפני בא המלך המשיח ומאן לימא לן שלא יהיה בהם סמוך מפי סמוך". ויפה תמה בזה הרב א. מימון (התוה"מ קובץ ג') איך יתכן שימצא בהם סמוך מפי סמוך, והרי אין סמיכה אלא באי"י והם גלו בסוף בית ראשון, ומנין יהיה עכשו סמוך ביניהם. וזה ודאי דוחק לומר שכונתו לומר שמא מי מהסמוכים שבהם מאריך ימים עד היום דוגמת מה שמצינו בגמרא (ב"ב קכ"א) שבעה קפלו כל העולם כולו, שמה"ת לתלות ולסמוך על נס מעין זה שלא נזכר בשום מקום.

אבל לפי הנ"ל לא יפלא לומר שכל מה שאמרו אין סמיכה בחו"ל היינו רק כשאין לישראל ממשלה עצמאית. אבל בני ראובן שלפי המסורת שרמז עליה הרדב"ז שיבואו ויעשו מלחמות לפני בא המלך המשיח, הרי הם עצמאיים ויש להם ממשלה ושלטון עצמי, בתנאים אלה תתכן גם סמיכה בחו"ל, כי אז שייך שם "אלקים" מלשון שררה ושלטון מכח התורה וישראל.

אך מלשון הרדב"ז עצמו (שם ה"ו) נראה שתלה ענין הסמיכה בעיקר **בקדושת הארץ**. ואולי הוא סובר שקידשו המקום שגלו לשם בקדושת אי"י מדין **כיבוש**, לאחר שהגיעו שם לעצמאות, וכיון שהי' זה עוד טרם שנתבטלה קדושה ראשונה של אי"י חלה קדושת הכיבוש על המקום (עי' ר"מ פ"א מתרומות), ושוב לא פסקה גם כשחרבה הארץ ובטלה הקדושה, וצ"ע בכל זה].

---

[1] *) חכ"א (התוה"מ ד' עמ' קכ"ב) רצה לפרש המאירי כמו בהא דרבה ורב שמנע מרב הרשות להתיר בכורות בכדי להגדיל כבודו של רבה. אך ז"א שאם הסמיכה ומתן הרשות לדון בפועל שני דברים הם, משום מה נמנע ממנו **הסמיכה**, כיון שהוא ראוי לכך, והאיך נבא להגדיל כבוד חבירו על חשבון המעטת ערכו? וממקום שבא, דהיינו ממה בנמנע מרב בכדי לכבד את רבה ג"כ היה ראי' לדברינו, אלא שי"ל ששם המדובר רק על מניעת הרשות לדון **בפועל**. משא"כ במאירי המדובר על ס מ י כ ה לדברים יחידים, כלשון הרמב"ם "ויש להם **לסמוך** כל מי שירצו לדברים אחדים", ובזה טעם המאירי במניעת הסמיכה לשאר דברים "לכבוד חכם אחד" אינו סובן כלל, אם לא לפי דברינו.

[2] *) ואולי הוא הענין ששונאי ישראל התנכלו באופן מיוחד לסמיכה (סנהדרין י"ד) כי ראו כזה שיירי עצמאות ושלטון ישראלי, ואי הכרה במלכותם ושלטונם.

www.eretzhemdah.org

**ו.**

ובזה נ״ל להבין את שיטת הרמב״ם לענין התוכן של נטילת רשות. שמרש״י ותוס׳ (סנהדרין ה׳) יש לראות שמתן רשות זאת אינה מוסיפה כלום לכח השיפוט של הדיין, ואינה אלא לענין לפטור אותו כשטעה מכיון שירד ברשות ונפטר מכח הפקר בי״ד.

ואילו הרמב״ם רואה את נתינת הרשות לעצם כח השיפוט שכ״כ (שם פ״ד, הי״ג, י״ד): ״ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הן עומדים. ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהם וכו׳ וכל דיין הראוי לדון שנתנו לו בי״ד שבא״י רשות לדון יש לו רשות לדון בכל א״י וכו׳ אבל בחוץ לארץ אין רשותם מועלת לו לכוף את בעלי דינים וכו׳ עד שיטול רשות מראש הגלות״. וכן מונה במק״א (פ״ג ה״ח) את המלך וראש הגולה יחד עם הסנהדרין כאלה ״הממונים להושיב דיינים״. וזה לכאורה תמוה מה ענין מלך למינוי דיינים שצריכים לשפוט לא מדין המלוכה אלא עפ״י דיני התורה. ואיך יכול להשפיע אי-מתן רשות מצד ראש הגולה על כח הכפיה של הדיין, שכוחו בא לו מסמכות הסנהדרין שהסמיכוהו ונתנו לו רשות.

ואין לומר שהוא מצד התקנה שהביא הרמב״ם (שם ה״ה) ״שחלקו כבוד להלל הזקן והתקינו שלא ירא נסמך אלא ברשות הנשיא״, ומקורו מהירוש׳ כפי שהביא הרדב״ז שם ״חזרו וחילקו כבוד לבית הזה״ ופירש הרדב״ז דהיינו **לבית דוד**, וא״כ י״ל שמכש״כ הוא לראש הגולה שבא מן **הזכרים** של בית דוד (תוס׳ סנהדרין ה׳ ד״ה דהכא מהירוש׳) שא״כ גם ברצון בע״ד לא היה יכול לדון שהרי גם ראיית בכורים שאינו ענין לכפיה ג״כ צריך קבלת רשות (שם ה״ח) שהוא לפי הנ״ל רק בהסכמת הנשיא.

ולשון הרמב״ם שהזכיר חלקו כבוד להלל הזקן ולא הזכיר בשום רמז שהמכוון בעיקר מצד היותו מבית דוד, אינו נראה שמפרש כרדב״ז אלא הכונה היא לבית נשיא בית דין, ואין לזה קשר כלל לבית המלוכה, ובני בתירא שהיו לפני הלל לא היו מזרע המלוכה כלל.

וברור שקבלת רשות זאת מראש הגולה לא מכח התקנה והרצון לכבד את בית המלכות, אלא הוא מעצם הדין, ואינו מובן מה ענין מלך לתוקף וכח בית דין.

אבל לפי הנ״ל ש״אלקים״ היינו זה שניתנה לו השררה והכח להשליט את המשפט, הדבר מובן שהרי בתפקידי המלך מונה הרמב״ם ״לעשות משפט״ (ה׳ מלכים פ״ד), ע״כ תורת ״אלקים״ על כל מלך בישראל. וזהו שכתב הרמב״ם (סנהדרין פ״ב ה״ה): מלכי בי״ד אעפ״י שאין מושיבים אותם בסנהדרין יושבים ודנים הם את העם״, ולא הזכיר שהוא בתנאי שהוא סמוך. ואין נראה שהוא מדין קבלוהו עלייהו, שלפ״ז לא היה לזה שום שייכות לדין שאין מושיבים מלך בסנהדרין, שהרי אפשר לקבל גם פסולים. אלא הוא מדין ״אלקים״. אכן מובן שיצטרך לדון עפ״י דין תורה ויצטרך ללמד ולדעת או להתיעץ עם הגדולים והסמוכים, אבל זה אינו מצד עצם הסמכות, שגם מומחה לבי״ד כל שטעה בדבר משנה חוזר וכל דיין חייב לדון רק עפ״י ד״ת, אבל לשם ״אלקים״ אינו צריך שיהא סמוך שעצם מינויו כמלך מקנה לו תואר זה.

ומכח שררה זו שכוללת גם את ענין המשפט וכנ״ל יש לו למנות שופטים כמו הסנהדרין וכמו שהבאנו לעיל מהרמב״ם (פ״ג ה״ח). ויתכן לומר שכל כח השררה ותורת ״אלקים״ שיש על הדיינים והסנהדרין, מכח הרשאתו והסכמתו הקבועה מלמפרע על כל מינויי הדיינים והסנהדרין, היא נובעת. וכל זה בזמן היות המלך באי״י, אבל בזמן ראשי הגולה התחלקה מלכותם וניתנה במדה מסוימת לנשיא באי״י, סמיכה שהיא מינוי הדיינים באי״י באה בעיקר מכח הרשאת והסכמת הנשיא (ובהוריות י״א: ״הרי צרתך בבבל״). וע״כ בח״ל יש צורך לחזור ולקבל רשות מראש הגולה לכח הכפיה שהיא יסוד השררה והשלטון לשפוט גם בע״כ של בעלי הדין.

ובזה מיושבת הערת המנ״ח (מצוה ע״א) על מה שסתם הרמב״ם והחינוך שהמקלל את המלך עובר גם משום ״אלקים לא תקלל״, והקשה המנ״ח הרי דין זה לא שייך אלא כשהמלך סמוך בסמיכה, שרק אז יש לו גם תואר ״אלקים״ ואילו הם סתמו הדברים ולא פירטו דבר זה.

אבל לפי הנ״ל באמת אין הדבר כהנחתו הפשוטה של המנ״ח, אלא כל מלך דין ״אלקים״ עליו שמכח זה יושב ודן את העם ומכח זה הוא גם ממנה דיינים.

[ועל פי הנ״ל שגם שם ״אלקים״ ושררה שיש לדיינים היא מכוחו של המלך שהוא **מרכז** השררה והשלטון גם בעניני משפט בישראל, נלע״ד שיכול לדון **יחידי** (שכן הוא דרך דיונו של המלך כמפורש ברמב״ם פ״ב ה״ח הנ״ל ובלח״מ שם) לא רק דיני ממונות אלא גם דיני **נפשות**. כי כן נראה מסתימות לשונו של הרמב״ם הנ״ל ומתוך מה שכלל הלכה זו בין ההלכות, הנוגעות לסנהדרין ולא באותן הלכות הדנות על בי״ד של שלשה או יחיד שדן (ושלא כתוס׳ סנהדרין י״ט ד״ה אבל). כי רק הדיינים שכח שררתם ושלטונם מוגבל הוא שיש הבדל בדבר איזה ענין הם דנים, ואינם יכולים לדון דיי״נ אלא בבי״ד של כ״ג. אבל המלך שהוא מקור כח השררה והשלטון, אין בו שום הגבלה ויכול לדון גם דיי״נ (ואולי יתפרש כך לרמב״ם גם מ״ש סנהדרין ט״ז: משה במקום ע״א קאי ועי׳ פירש״י שם. ולפי הנ״ל היינו משום שהי׳ עליו תורת מלך).

וזה נ״ל כעת הפירוש הנכון במש״כ הרמב״ם שגר עמלקי הרגו דוד ״בהוראת שעה או במשפט המלוכה״ (סנהדרין ספי״ח), שכבר עמדנו ע״ז במק״א (״התורה והמדינה״ ב, עמ׳ פ״א) והעלינו שיכול לשבת בסנהדרין כמופלא שבסנהדרין. אבל לפי הנ״ל יותר נראה שהיה באמת כדן יחידי ובתורת דיין, והי׳ יכול לדון כיחיד גם דיי״נ, וכנ״ל. וצע״ב].

ובזה נבין מה שלפני מלוך מלך בישראל היה תפקיד המלוכה נתון **לשופט** (עי׳ מש״כ בזה בסימן ז׳), ולכאורה מה שייכות המלוכה למשפט; ומשום מה נקשרו שני התפקידים יחד? אבל לפי הנ״ל הרי הכל באמת היינו הך כי גם המשפט מתואר ״אלקים״ הוא ג״כ התפצלות מהכח הראשי של שלטון ושררה לדברים וענינים מסוימים.

www.eretzhemdah.org

**ז.**

ונלע"ד שהשקפה זו על ענין הסמיכה היא שהונחה ביסוד שיטתו של הרמב"ם באפשרות חידוש הסמיכה ע"י חכמי א"י שהרמב"ם איננו רואה את חכמי א"י שבכוחם לחדש הסמיכה מכח עצמם, אלא עיקר הדבר מפני שרואה את הסכמת החכמים **כהסכמת העם כולו היושב בא"י**. בזה נבין יפה את שינוי לשונות הרמב"ם, בפיה"מ סנהדררין ובהלכות.

והדבר ברור שכונתו העיקרית שהסמיכה מתחדשת ע"י הסכמת וקבלת העם, אלא שסובר שהסכמת כל החכמים כמוה כהסכמה מפורשת מהעם כולו, כי העם כולו וודאי רוחש להם אימון שדעתם המושפעת מרוח התורה, היא הדעת שראויים לסמוך עליה, וקשר רשעים אינו מן המנין. וכבר ציינו בסימן ט' שדעת הרמב"ם שהסכמת הסנהדרין נחשבת מדעת רוב ישראל (רמב"ם פי"א מתרומות ה"ב וג'), ודעתו מסתייעת מהתואר "כל עדת ישראל" על הסנהדרין (הוריות ג.) ואין להבין תואר זה, אם לא עפ"י הנ"ל שהם מיצגים דעת כל עדת ישראל ונחשבים כבאי כוחו. וכן נאמר במינוי יהושע "כל העדה" (במדבר כ"ז, כ"א) והיינו הסנהדרין (יומא ע"ג:).

וסובר הרמב"ם שענין זה שדעת העם סתמה מסכמת לדעת גדולי התורה אינו דוקא כשגדולים הם סמוכים ויושבים בסנהדרין, אלא דור דור ופרנסיו וכל עוד שחכמים אלה הם גדולי דור זה וציבור זה, סתמם להסכים למה שהם מחליטים. ויצא מזה **שהרמב"ם רואה את חידוש הסמיכה ע"י קבלת העם כולו את החכם הזה כשופט וסמוך,** וכן נוקט כנראה בכונת הרמב"ם ה"משך חכמה" (פ' בא הו"ד במאמר הרב מ. מימון התוה"מ קובץ ג'): "דשיטת רבנו כי אם רצו **ישראל** שבא"י לסמוך זקנים הרי הם מוסמכים," ומדבריו יוצא שהמדובר על ישראל סתם ולא רק על חכמים שבא"י, ע"ש.

והנה עפי"מ שנתבאר לעיל שעיקר שם "אלקים" היינו השררה והשלטון שנמסרים לו להשליט את החוק והמשפט, דברי הרמב"ם מובנים שיש בכח העם למנות עליהם שר ושופט, כי השררה והשלטון תלוי' בהסכמת העם ובסמכויות שהם מוסרים לידו כפי שבארנו בהרחבה במאמר "תוקף משפטי המלוכה בימינו" (להלן סימן ט').

ומובן מה שדקדק הרמב"ם שצריך דוקא כל חכמי א"י, שמזה דייקו שלא מספיק רוב החכמים שכיון שכל עיקר הדבר תלוי' מהסכמת הציבור הכלולה בהסכמת החכמים, הרי יש לפעמים חכם אחד שהשפעתו מרובה והסכמת הצבור תלוי' במדה גדולה בהסכמתו, וע"כ כל עוד שלא היתה הסכמת כל החכמים כולם אין לראות בזה הסכמת כל הגוי כולו.

אלא שיש להוסיף שמינוי שררה זו שהוא נלמד מדוגמת מינויו של מרע"ה ליהושע אין מועיל בה הסכמת עיר אחת או ציבור חלקי, רק בהסכמת העם כולו יש לו תואר "אלקים", וזהו שהדגיש הרמב"ם בפיה"מ בבכורות שמספיקה הסכמת יושבי א"י שהם נחשבים בבחינת "כל הקהל", אעפ"י שיש עוד מישראל בחו"ל, אין הם מעכבים ויש תורת מינוי של שררה להקנות לו דין "אלקים" ע"י "כל הקהל" שבא"י.

**ח.**

ובאמת נראה להוכיח, שגם הסמיכה הבאה סמוך מפי סמוך אינה מצד השררה שנמסרה למשה מסיני ונמשכה איש מפי איש, שכבר ציינו נכון כמה מחכמי זמננו ממה שאמרו בגמרא (סנהדרין י"ד) לענין ר"מ שהי צריך להסמך מחדש אעפ"י שהוסמך ע"י ר"ע משום "דלא קבלוהו עלייהו" שהסמיכה תלוי' בהסכמת המקבלים אותו על עצמם. ואם עיקר הסמיכה ענינה מנוי מלמעלה אינו מובן משום מה נתבטלה הסמיכה שסמכו ר"ע והיה צורך לחדשה, עד כדי זה שר' יהודה בן בבא הסתכן ע"ז, ומה לנו למה שמקבלים או שאינם מקבלים. אלא ברור שגם כל עיקר הסמיכה ע"י סמוך אינה אלא משום שסתמו של דבר הציבור שממנים את החכם עליו מסכים לזה, ומכיון שאצל ר"מ "לא קבלו עלייהו" לא הי' בזה משום סמיכה. (ומכאן גם הוכחה נוספת למש"כ לעיל שעיקר הסמיכה הוא **המינוי** ולא קביעת **הידיעות** של הסמוך, שא"כ אף אם נאמר שמתן הרשות לדון יתבטל אם ציבור שצריך לדינו אינו מקבלו עליו, מ"מ עצם הסמיכה שמקנה לו שם "אלקים" אין מן הדין שיתבטל ע"ז.

ומעתה הדבר פשוט ביותר, שכיון שעיקר הסמיכה היינו מכח קבלת העם, כל שתהי' קבלה מפורשת מהעם, ע"י כל החכמים שהם ודאי מבטאים את דעתו וכנ"ל, ישנה אפשרות לחידוש סמכות זו של שררה בתוקף "אלקים" מחדש. אלא אף אם לא נאמר כן, ונאמר שעיקר הסמיכה בסמוך מפי סמוך אינה מצד הסכמת העם הכלולה בזה, אלא מכח השלטון שבא מסיני, מ"מ ניתן להאמר שיתכן לחדש כח שלטון ושררה גם ע"י קבלת הציבור ומינויו, כיון שכל עיקר הסמיכה היינו שררה וגדולה (בדומה למה שהוכחנו להלן בסי' ז' שכח המלכות כשם שהוא יכול לבא ע"י נביא וסנהדרין יכול הוא לבא ע"י קבלה מצד העם, ע"ש).

**ט.**

ובדברינו יובנו יפה דברי הרשב"א (ב"ק ל"ו) שנראה מהם שגם בהתחדש הסמיכה ע"י חכמי א"י לפי הרמב"ם, מ"מ אין להם דין סמוכים לדון דיני קנסות אלא באי"י בלבד. ותמהו בזה מחכמי זמננו מנין לנו חילוק זה, ובפשוטו של דבר בהתחדש הסמיכה לפי הרמב"ם בהסכמת חכמי א"י יש לו דין סמוך לכל דבריו גם לדון בחו"ל.

(הרב אפרתי "סיני" חוברת ה-ו תש"ג רוצה לומר שהוא מדין קבלוהו עלייהו, וזה מועיל רק באי"י שיש שם דיני סמיכה. וחוץ מזה שיש לדון בעיקר סברתו, יש ראי' מפורשת שלא כן, שכל עיקר לא תירץ הרמב"ם הקושיא על שיטתו ממה שאמרו סנהדרין י"ד. שאלמלא הוא בטלו דיני קנסות מישראל, שהוא "לפי שישראל מפוזרים ואי אפשר שיסכימו כולם" ואם מועילה קבלת יחידים על עצמם, הרי כל ציבור וציבור באי"י הי' יכול לקבל על עצמו דיינים בהסכמת הציבור, ומה זה שייך לפיזור הכללי. ואם כי לפי דברינו להלן יש קצת לדון בזה, הדברים גם מפורשים בפיה"מ לבכורות כמש"כ לעיל שרק "כל הקהל" יכול למנות ויש לו תורת "אלקים" אבל לא יחידים, שאל"כ אין כל מובן לדברי הרמב"ם שם שהביא לענין זה את "כל הקהל").

www.eretzhemdah.org

אבל לפי הנ"ל יובנו הדברים היטב, שכיון שכל עיקר כח החכמים שבא"י היינו משום שעי"ז הר"ז נחשב כהסכמת "כל הקהל" שבא"י, א"כ אם אמנם אין להתחשב עם אלה שבחו"ל ואין בכוחם לבטל את דין "כל הקהל" של יושבי א"י, מ"מ הן אין שום יסוד להחשיב את קבלת העם שבא"י גם לגבי אלה שלא הסכימו מעולם לא מעצמם ולא ע"י החכמים שבהם. ע"כ אינו נחשב סמוך אלא לגבי א"י ולא לגבי חו"ל, ואינו יכול לדון בחו"ל אפילו בנקיטת רשות מראש הגולה, או בהסכמת בעה"ד.

**י.**

ובאמת נראה שהרשב"א לא מלבו הוציא הדברים והחילוק הנ"ל שבין סמיכה מפי סמוך שהיא כוללת את דין "אלקים" על כל ישראל לבין סמיכה ע"י הסכמת החכמים באי"י שאינה כוללת אלא את יושבים באי"י, כי דברים אלה כבר רמוזים בדברי הרמב"ם עצמו לכשנדקדק בהם.

והנה לשון הרמב"ם בהלכה זו: "אם כן למה היו החכמים מצטערים על הסמיכה, כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישראל מפוזרים ואי אפשר שיסכימו כולם ואם הי' סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולם אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בי"ד". והסבר הרמב"ם תמוה, מה שייך לומר ש"ישראל **מפוזרים**" לגבי שטחה של א"י שכל שטחה הוא מצומצם, בפרט שאין צורך אלא להסכמת **החכמים** ואין צורך לאסוף את כל ישראל, ומהו שאמר "**אי אפשר** שיסכימו כולם", איך אפשר לקרא לזה "אי אפשר", ומשום מה לא יסכימו. וגם סוף דבריו שסיים "ואם הי' סמוך מפי סמוך וכו" כבר העירו רבים, שהוא מיותר ואינו מוסיף כלום. ומה שדקדק בלשונו "אלא דן דיני קנסות **לכל**" אינו מובן מה רצה בהדגישו את המלה "לכל" וכי את מי נבוא להוציא, וכבר דקדק מהר"י בי רב בתשובתו שהמלה "לכל" חסרה כל מובן.

והנה ממה שדקדקנו בראש דבריו כנראה הוכיח המאירי שדעת הרמב"ם שצריך דוקא **מעמד כל החכמים** (עמ' 43), שלכאורה תמוה מנין לו זה למאירי, כי בדברי הרמב"ם לא נתפרש, אלא כנראה אף הוא הוקשה לו למה אי אפשר שיסכימו כולם, ופירשו שהוא משום שמוכרח להיות במעמד כולם, וכשהדרכים בחזקת סכנה קשה לאספם יחד. וכ"ה מפורש שם ברבי"ז.

אולם אין בזה די תשובה מספקת שמ"מ לא יוצדק על זה לשון "אי אפשר". גם שאר הדקדוקים לא תורצו.

על כן נראה על פי הרשב"א הנ"ל הדברים מתפרשים באופן אחר, ואין דברי הרמב"ם מוסבים על בני א"י כי בזה באמת ל"ש לקרותם מפוזרים, אלא כונתו על ישראל **שבחוץ - לארץ**, שמכיון שכל ישראל נפוצים בארבע כנפות הארץ, ולא היתה בשום אופן באותו זמן אפשרות להקים קשר עם כל נדחי ישראל ולאסוף את כל החכמים שבעולם כולו לא"י בכדי שתחשב הסכמת כל ישראל שבעולם ע"ז. ועוד שהסברא נוטה לומר שגם אם הי' מצויר דבר זה, אין זה מספיק, כיון שכל עיקר הסברא הוא שהסמיכה מתחדשת עפ"י הסכמת **הציבור**, כל עוד שהציבור הוא **בחו"ל** ושם אין הסמיכה נוהגת, גם אם יבואו החכמים שמחו"ל לא"י ויביעו הסכמתם גם כן אין זה מספיק שכח ציבור שהוא בחו"ל אין בכוחו להסמיך. ונמצא שבאמת "אי אפשר שיסכימו כולם" הן מבחינה טכנית, הן מבחינת הדין כל עוד שנמצאים בחו"ל.

וזהו שכתב הרמב"ם שהיו מצטערים על הסמיכה שתבטל מישראל, היינו שתבטל מישראל **בכל תפוצות העולם**, שאמנם אפשר לקיימה באי"י אבל יהי' זה רק על ציבור מצומצם של אלה הנמצאים בארץ, אבל רוב ישראל הנמצאים בחו"ל לגביהם תתבטל הסמיכה, וע"ז הוא שסיים שכ"ז בסמיכה שכוחה מצד הסכמת הציבור, אבל סמוך מפי סמוך שכוחו נובע מהסמיכה של מ"ר "דן דיני קנסות לכל" כלומר גם **לבני חו"ל** (עם קבלת רשות מראש הגולה וכנ"ל), ואפשרי הדבר לשלוח סמוכים כאלה בכל תפוצות ישראל, ועל כן הצטערו חכמים על הסמיכה שלא תבטל, כי יש הבדל גדול בין סמיכה מפי סמוך לבין סמיכה מכח ההסכמה. שסמיכה בהסכמת החכמים אין כוחה יפה לגבי ישראל שבחו"ל וכנ"ל.

ובהבנה זו את דברי הרשב"א תובן גם יפה קושיתו על שיטת הרמב"ם ממה שאמרו בגמרא שאלמלי הוא בטלו דיני קנסות בישראל, שהרי אפשר לחדש את הסמיכה על ידי הסכמת חכמי א"י. ויפה העיר הרב ש. טנביצקי (קובץ ג' של התוה"מ) שתמוה שהרשב"א חוזר על אותה קושיא שכבר הרגיש בה הרמב"ם עצמו בפיה"מ ובהלכות, ותירצה. אבל לפי הנ"ל נראה שכונת הרשב"א עפי"מ שמסיק שהנדון שם בגמרא על גביית קנס בבבל הי' ע"י שקבע לי' זימנא לעלות לא"י והיינו משום שהיו באי"י רק סמוכים מכח הסכמת החכמים וכנ"ל. ונמצא שגם באופן זה למרות שאין דנים דיני קנסות בבבל, מ"מ יש עצה ע"י שקובעים לו לעלות לא"י. וע"ז מקשה הרשב"א שא"כ מה מתרץ הרמב"ם שאלמלא הסמיכה מפי סמוך בטלו דיני קנסות, ולמה בטלו, הרי באי"י ניתן תמיד לחדש את הסמיכה, כי זהו אפשרי ואינו קשה כלל, וא"כ ממילא הרי לא בטלו גם בחו"ל, שהרי אפשר **לכפותו** ע"י קביעת זמן **לעלות לא"י**, כמו שעשו בפועל במקרה הנדון.

**י"א.**

ואם יש בכדי הכרעה במה שדקדקו כמה מחכמי זמננו ממה שהרשב"א והמאירי שהעתיקו את דברי הרמב"ם לא סיימו, שהרמב"ם עצמו נסתפק בדבר, שכנראה ראשונים אלה נקטו ששיטתו היא כן ללא פקפוק, ניתן לפרש מה שסיים הרמב"ם בדבריו "והדבר צריך הכרע" שמכוון לאותו חילוק שחידש בסוף דבריו כנ"ל, שאעפ"י שסמיכה מפי סמוך היא גם לחו"ל, סמיכה בהסכמת חכמים היא רק לבני א"י, שחזר שוב וציין שחילוק זה אינו ברור וניתן להאמר שלאחר שחל עליו דין "אלקים" שוב הוא מועיל ויש לו תורת דיין מה"ת גם לבני חו"ל, וזהו שהשאיר בצריך הכרע. אבל עצם החידוש לא נסתפק לו.

אולם עצם הדקדוק מדברי המאירי והרשב"א הוא קלוש ואין בו בכדי הסקת מסקנא מעשית, ועדיין הדבר מעוין וצריך הכרע.

www.eretzhemdah.org

## סימן ד: אחרי רבים להטות - רוב דעות או רוב חכמה

### א.

סנהדרין ל"ו. ד"ינ מתחילים מן הצד. מה"מ אר"א ב"פ א"ק לא תענה על ריב - לא תענה על רב. וברש"י שם: כתיב בלא יו"ד, משמע לא תחלוק על מופלא של בי"ד, הלכך לא מתחילין מיניה, דלמא חזא ליה חובה ולא פלגינא עילויה ומתחילין מן הצד שלא ישמע (והמהרש"א גורס: שישמע) אחד דברי המזכים ויסכים עמו, עכ"ל. ובחיד' רבינו יונה כ' בדברי רש"י אלו: ולא נראים אלו דבריו, דמכלל דבריו נראה דאם אינו מסכים לדברי ג' מהם כלו' מן המזכים אסור לחלוק עליו, והולך הדין אחריו וזה אינו. ועוד דד"מ איך יגמר הדין עפ"י יחיד, ולא מצית אמרת קרא בד"ינ כתיב, אבל בד"מ עונים עליו, דכל דכן הוא -ומה בד"ינ דחמירי אין עונין, ד"מ לא כש"כ וכו'. עכ"ל.

ובס' משנת יעבץ (חו"מ סי' ה') לידידי הגר"ב זולטי ציין שהסמ"ג (ל"ת קצ"ו) ג"כ כתב כפירש"י דז"ל: הזהירה תורה בפרשת משפטים וכו' שאם ידבר מופלא שבסנהדרין בד"נ נפשות שאסור לנטות מדבריו, לפיכך מתחילים בד"נ מן הצד. ע"כ. והסביר שיטתם זו עפ"י תשובת רב האי גאון שהביא בלקוטי הרמב"ן לסנהדרין וז"ל: ואם נחלקו בי"ד שהם שלשה, שנים אומרים כך, אם שוים בחכמה מניחים דברי יחיד ועושים דברי שנים, ואם האחד עדיף מן השנים, הולכים אחר מי שנתן טעם לדבריו, ע"כ. והרמב"ן חולק עליו דרחמנא אמר אחרי רבים להטות וע"כ בשלשה דיינים הולכים אחר רוב, אעפ"י שהיחיד גדול בחכמה מהשנים.

וכ' בביאור דעת רה"ג דלדידיה "מאי דכתיב אחרי רבים להטות אין הכונה דהולכין בתר רוב דעות, אלא עיקר הדין הוא דהולכים בתר רוב חכמה רק דברוב דעות יש רוב חכמה, וא"כ כשהמיעוט הוא רוב חכמה הולכים אחר המיעוט שהוא רוב חכמה", ע"כ. ועפי"ז מבאר גם דעת רש"י והסמ"ג "דהא דאסור לחלוק על המופלא, היינו משום שהדין הוא כדבריו אעפ"י שהוא נגד דעת הרוב, כיון דהא דהולכים בתר רוב, הוא לא בתר רוב דעות, אלא העיקר הוא בתר רוב חכמה כמש"כ רה"ג הנ"ל וכו' וע"ז נאמר לא תענה על רב שאסור לחלוק על דברי המופלא, כלומר כמו שיש מ"ע אחרי רבים להטות שהמיעוט צריך לקבל את דעת הרוב, כן יש גם מצות ל"ת לא תענה על רב שאסור לחלוק על דעת המופלא, כיון שהדין הוא כדבריו" עכ"ל.

כונתו דמה שאמר הכתוב לא תענה על רב שאסור לחלוק על דעת המופלא (לפי פירש"י) הוא פירוש בדברי הכתוב אחרי רבים להטות, שהוא לא מצד רוב דעות, אלא מצד רוב חכמה, ואשר ע"כ כשיש רוב חכמה במיעוט, הוא הוא הרוב שאמרה תורה ללכת אחריו לשיטה זו.

### ב.

אך לפ"ז אינו מובן מה יעזור לנו בד"נ שלא נשמע דברי הגדול רק לבסוף, הרי סו"ס באותה שעה שמגלה דעתו הרי הוא הרוב שאחריו אמרה תורה שיש להטות, א"כ יש לפסוק הלכה כדעתו ולא כדעתם, ודעתם בטלה כמי שאינה, וכמו תמיד ברוב דעות כשהם שוים אין הבדל מתי אמרו הרוב דבריהם אם לפני המיעוט או אח"כ, כן גם כשמגלה הגדול דעתו שהוא הרוב מבחינת החכמה, יש ללכת אחר דעה זו, והשאר בטלים כמי שאינם.

ומה שנתלה ברש"י וסמ"ג. ברש"י אין הלשון ברור, ובמהרש"א מטה דעתו שאין איסור בדבר אלא **שלא ירצו** לחלוק עליו, וכ"ה באמת מפורש ברש"י על המשנה, וצ"ע. ברם מהתוס' ד"ה די"נ מפורש יוצא שהוא איסור, עי"ש מהר"ם ומהרש"א. אולם לתי' ב' הוא רק בד"נ, וכ"ה דברי הסמ"ג שהזכיר בלשונו רק ד"נ (ואין בסמ"ג יותר מאשר בדברי התוס'). ובכל אופן לשני התירוצים אין זה אלא מפני שהגדול גילה דעתו והוא ממדת ד"א שלא לסתור דבריו, שמשו"כ בדרך שאלה מותר תמיד, וכן טרם שגלה דעתו אין קפידא, גם אם אח"כ נודעה דעתו שהיא בניגוד להם. ובמניינא דרבי דכולהו מניני מן הצד הוו מתחלי כמבואר בגמרא שם לעיל, גם בד"מ יוכרע עפ"ר דעות ואפילו נגד הגדול. והיינו מדין אחרי רבים להטות שפירושו לכל הדעות רוב דעות ולא רוב חכמה.

והא דבד"מ מתחילים מן הגדול, להני דמפרשי לה לאיסור לחלוק עליו, דנמצא מוכרע עפ"י דעת היחיד, ה"ז כדכתבו בתוס' וביארם המהר"ם הנ"ל שישיבת שאר הדיינים מועילה כדי להשמיע לפניו דעתם בדרך שאלה, ואז אם אינו מקבל סברתם, הרי הם מבטלים דעתם בפני דעתו, כפי שהורתה התורה לא תענה על רב, ומצרפים דעתם לדעתו, ונמצא הדין יוצא לא עפ"י הכרעת היחיד אלא בהסכמת כולם.

והם הם הדברים המבוארים במכלתא שהביאם המגדל עוז (והביאם בספר הנ"ל): שלא תאמר די שאהיה כאיש פלוני וכו' יכול אף ד"מ כן, ת"ל אחרי רבים להטות. ולכאורה מזה סתירה להני שמפרשי לא תענה על רב לאיסור לחלוק עליו, וכן נראה מהמכל' דהכתוב לא נדרש אלא לענין ד"נ דוקא ושלא כתי' א' דהתוס'. אא"כ נאמר להני שיטות דגמרא דילן פליג. כן אינו מובן מהו זה שמוכיח ממש"נ אחרי רבים להטות, וכן הרי כתוב זה ג"כ אמור בד"נ.

### ג.

והנראה דלהני שיטות ממשמעות הכתוב שמעינן תרתי: שאסור לענות נגד דבריו, ושאסור גם לבטל דעתם ולהסכים לדבריו מבלי שסברתם הם נוטה לכך. אולם ביחס לדין האי למדים מזה גם לד"מ ומכח ק"ו, כמש"כ בתוס' הר"י הנ"ל "דכל דכן הוא". אכן בנוגע לדין השני י"ל שהוא באמת רק בד"נ שמחמת חומרם אין להוציא הדין אלא ע"י שנתברר לכל אחד מן הדיינים אמיתותו מכח עצמו ולא ממה שסומך על הגדול. וזהו שדן במכלתא שמא נאמר שגם דין הב' נלמד עכ"פ בדרך מה מצינו מד"נ, כדרך שלמדו דין בי"ד נוטה, (סנ' ג':) שאם אמנם אסור להם לחלוק על הגדול מ"מ אסור להם גם להראות כמסכימים לדעתו, ולפ"ז נאמר שבד"מ יוכרע הדבר רק עפ"י

www.eretzhemdah.org

היחיד הגדול, וכקושית תוס' הר"י, והשאר שיושבים אינם אלא בכדי לחוות דעתם לפניו שאם ירצה יקבלה ואם לא - לא. ולזה מביא המכלתא שזה לא יתכן, שהרי הכתוב אומר אחרי רבים להטות, שזה אמור גם בדי"מ, שההכרעה היא לעולם לא ע"י היחיד אלא דוקא לאחר שגם האחרים מקבלים דעתו והדין יוצא עפ"י רבים ולא עפ"י יחיד גרידא.

ולק"מ מה שהקשה המנ"ח הלא זה הטיית הדין דאם היו אומרים האמת יוסיפו הדיינים, דהם אומרים האמת ומגלים דעתם בדרך המו"מ, ולבתר הכי כיון ששמע הגדול ולא קבל הסברא, הרי הם מבטלים עצמם וסברתם כמצווה עליהם, א"כ הם בכלל הדיינים. ואינו דומה למי שאינו יודע, שאז אינו בגדר דיין כלל. משא"כ בנידו"ד שיש להם דעה אלא שמבטלים אותה כפי הנדרש. וה"ז בדומה למיעוט הדיינים שאעפ"י שדעתם אחרת, וכיון שמוכרע נגד דעתם הרי נמצא שהם טעו בדין ומ"מ תורת דיינים עליהם, ונחשב פס"ד ע"י כולם, ה"נ כאן. (ובס' הנ"ל דחק עצמו טובא בהסרת קושית המנ"ח אך ז"פ וכנ"ל).

**ד.**

ובהנ"ל נ"ל גם לבאר כונת הרה"ג, והוא לכשנדקדק בלשונו שכ': אם האחד עדיף מן השנים הולכים אחר מי שנתן טעם לדבריו, שאינו מובן מהו זה שאמר אחר שנתן טעם לדבר, הרי כולם נתנו טעם לדבריהם, ואטו רק האחד נתן טעם לדבריו? אלא שכוונתו כדברי המהר"ם הנ"ל, דאמנם כל עוד שלא שמע הגדול טעמם ונימוקם אין לבטל דעתם ולקבל דעתו, כי שמא טועה הוא, והרי לשם זה יושבים הם במותב תלתא, ואין הגדול דן יחידי. וכבר נתבאר כיוצ"ב ברמב"ן בהשגותיו לסהמ"צ שורש א' וכ"ה בחינוך "שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בי"ד הגדול בדבר א' להיתר והוא סבור שטעו בהוראתם אין עליו לשמוע דברי חכמים וכו' וכש"כ אם היה מכלל הסנהדרין יושב עמהם בבי"ד הגדול ויש עליו לבא לפניהם ולומר טענותיו והם ישאו ויתנו עמו ואם הסכימו כלם בביטול הדעת ההוא שאמר ושבשו עליו סברותיו יחזור וינהוג בדעתם אחרי כן וכו'." הרי כנ"ל שרק **לאחר** שהוצעה הדעה המתנגדת ושמעוה וביטלוה, חל הדין לבטל דעתו ולשמוע לדעתם. וה"נ הדין בדי"מ לדעת סוברים שלא תענה על רב נאמר לאיסור, שמשמיעים טענותיהם וסברתם ו"אחר שנתן טעם לדבר" הכונה שהגדול שמע דבריהם ונתן טעם לדבר למה אינו מתחשב בדעתם, אז חל עליהם הדין לבטל דעתן ולקבל דעתו, ואז הרי הם מצטרפים אליו בפסק הדין, והדין יוצא עפ"י דעתם ג"כ, כמאמר התורה אחרי רבים להטות, דהיינו רק כשהם ג"כ מסכימים לבסוף לבטל דעתם ולהצטרף לדעתו. ויוצא מזה שגם לדעת הרה"ג אחרי רבים להטות מתפרש כפשוטו אחר רוב דעות, אלא שמכח "לא תענה על רב" אנו למדים שעליהם להצטרף לדעתו ואסור להם להוות רוב להכריע נגדו. אכן נראה שגם לדעתו הרשות בידם להסתלק מן הדין כי לא אסרה תורה אלא ההכרעה נגדה אבל אין חיוב להצטרף לדעתו, אם ברור להם שהוא טועה, כנלענ"ד פשוט.

**ה.**

וביישוב דעת רש"י לפ"מ שהבין אותם תוס' הר"י, שהם לכאורה סותרים מה פירש"י עצמו במתני', נראה לכשנדקדק בדבריו שמסיים, לפי גירסת המהרש"א, **שישמע** אחד דברי מן המזכים ויסכים עמו, ולכאורה הוא שפת יתר, כי טעמו הרי מבואר שהמזכה יצטרך לבטל דעתו מפני דעת הרוב, ולמה לו מה שכתב, שמא **אחר** ישמע דבריו ויסכים עמהם, כן אינו מובן כל עיקר, וכי בטוחים אנו שדוקא הקטנים ילמדו זכות, שמהם אפשר יהיה ללמוד, הרי יתכן כמו כן להיפך שהגדול דוקא דעתו לזכות והקטנים מחייבים, ושמא ע"י הקדמת אלה שמן הצד ישמעו דבריהם לחיוב ויסכימו עמהם? ע"כ נראה שדעת רש"י, שאם אמנם אסור לחלוק על הרב, היינו רק כל עוד שזה בגדר **משא ומתן** בעמידה למנין בו ביום של **התחלת** דיונים, שאז אין בזה הכרעה מוחלטת, שהרי למחר כשעומדים למנין סופי, הרשות בידי כל אחד להכריע סופית, ע"כ אין הקפדה אם לא יאמרו דעתם האמיתית שאינה בהתאמה עם דעת הגדול, כיון שממילא אין עדיין הכרעה סופית. משא"כ **בזמן גמר הדין ודאי דלא נאמר שאסור לחלוק עליו**, כיון שכל עיקר אין זה אלא ממדת ד"א, אין זה יכול לפגוע בעיקר הפס"ד רק בצורת **הדיונים**. ולענ"ד זוהי גם הכונה בתוס' שכתבו "דרך שאלה יכולים לענות", שהוא **לא** כהבנת המהר"ם, שרק בגדר מו"מ וחות דעת ולא לחלוק, כי באמת **רשאים גם לחלוק**, אלא שאופן הדיבור במחלקותם אינו צריך להיות פסקני, כאילו הרב טעה בדבר אלא בנוסח של שאלה ודיון, אבל בנוסח זה רשאים הם להביע באמת **התנגדות** מוחלטת. וזהו כמו שנפסק להלכה בשו"ע (יו"ד רמ"ב) "ולא יסתור דבריו" (סט"ז), ומ"מ מותר לחלוק עליו באיזה פסק (שם רמ"א סק"ב). ואפילו לפמש"כ הש"ך שם שהוא בנטילת רשות, נראה שישיבת הדיינים יחד היינו נטילת רשות, בפרט כשאומרים דרך שאלה, וכנ"ל. ומעתה יש בלא תענה על רב שני ענינים: א' איסור לחלוק בצורה פסקנית של התנגדות, ב' חשש שימנעו מהבעת דעה גם בנוסח של שאלה, מתוך שיחששו שמא יראה הדבר כפגיעה, שלא ימצאו הביטוי הנכון והמתאים ויפגעו ע"ז באיסור של לא תענה על רב. וזהו שחוששים לענין די"נ, שאעפ"י שישנה דרך להביע ההתנגדות "בצורת שאלה" וכנ"ל, מ"מ חיישינן שמא ייבחרו להמנע בכלל מלהביע ההתנגדות. אכן בדי"מ לא חיישינן לזה כיון שאינו אלא חשש, ובעצם הרשות נתונה להביע התנגדות.

**ו.**

ומעתה יתבארו יפה דברי רש"י הנ"ל שהוצרך לתת טעם שמא ישמעו **אחרים** דברי המזכה ויסכימו להם, כי מאחר שסובר שבשעת פסק הדין לכו"ע יכולים להכריע נגד דעת הרב, א"כ לכאורה מה איכפת לן בהא שלא יתחילו מן הצד אלא מן הגדול, ואז האחרים לא יתנגדו הן בצורה פסקנית מצד הדין, והן אפילו בצורה של שאלה, ומצד החשש וההמנעות העצמית וכנ"ל, הרי לא תהא בזה עכ"פ שום השפעה על הפסק כי המזכה יודע הרי טעמו ונימוקו, ואם לא ישתכנע מדברי הרב יוכל להכריע כדעת עצמו, א"כ למה לנו להתחיל מן הצד. ולזה הוסיף רש"י, כי אם אמנם כלפי המזכה עצמו אין נפ"מ, הנפ"מ לגבי אחרים, שיתכן שאם יביע טעמו ונימוקו, גם הם יקבלו דעתו ויסכימו אליו ויצטרפו עמה משא"כ אם לא ישמיע דעתו רק בזמן ההכרעה יאמר לזכות מבלי הנמקה כלל.

www.eretzhemdah.org

ומעתה ניתן גם ליישב הסתירה שברש"י בב' אופנים: א' שרש"י במשנה בא להוסיף על דרך דברי התוס' שדרך שאלה הרי מותר לענות, א"כ הרי עדיין האפשרות קיימת להסביר ההתנגדות לדברי הרב בדרך זו, וקשה למה מתחילן מן הצד? ולזה מוסיף, דכיון דהתנגדות ממש אסורה חיישינן שלא ירצו גם להביע התנגדות בדרך שאלה. ב' דנראה מהמשנה שהמנין מתחיל מן הצד הן בהתחלת הדיונים והן בשעת ההכרעה הסופית, שהרי לא חילקו בדבר. והרי כנ"ל בהכרעה הסופית הרי ודאי מותר להתנגד (וזה הרי ברור לכל הדעות, לאחר שכבר התחילו אתמול מן הצד ושמעו דעות החולקים על הרב טרם שנשמעה דעתו, שאז הרי ודאי אין איסור בסוף להמשיך בדעה זו, וכן לחזור ולראות דברי המזכים), א"כ למה נאמר **בסתם** במתני' ולמה לא יהא הדין שרק בראשית הדיון מתחילים מן הצד משא"כ בשעת ההכרעה הסופית. ולזה הוסיף רש"י עוד טעם במתני', היינו שגם אז אכתי קיים חשש שלא ירצו להתנגד לדעת הגדול, כיון שעכ"פ יש יסוד הלכותי מסויים האוסר התנגדות לרב באיזו צורה שהיא וכנ"ל.

## סימן ה: פסול זקנה בסנהדרין

### א.

איתא בגמרא (סנהדרין ל"ו:) : אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים. ופירש"י זקן ששכח כבר צער גידול בנים ואינו רחמני וכן סריס. וכ"ה ברמב"ם (פ"ב מסנהדרין ה"ג): אין מעמידים בכל הסנהדרין לא זקן מופלג בשנים ולא סריס מפני שיש בהם אכזריות ולא מי שאין לו בנים כדי שיהא רחמן. פסול זה הוא בעיקרו **בדיני נפשות** שיש בהם דין והצילו העדה. וצ"ל שכיון שאינם ראויים לדי"נ אין מושיבים אותם בסנהדרין גם לשאר דברים. ובחיד' רבינו יונה שם נראה שנוקט שפסול זה הוא בשאר דברים רק מדרבנן, עי"ש (ד"ה איכא). והמ' מסתבר לכאורה כי היכן מצינו בתורה שגם במקום שאין דין והצילו העדה פסולים אלה שאין בהם רחמנות. ובמסית הרי אמרו שמושיבין בדינם זקן וסריס וכו' (שם בברייתא), וודאי שאין הפירוש שזו חובה להושיב בדינם רק כאלה, שהרי הכתוב י'לא תחמול ולא תכסה עליו' אין משמעותו דוקא לענין מי שישב בדינו, ולפסול מי שיש לו בנים, אלא שאין שם הקפדה על הצלתו. שמשו"כ קבעו חכמים שראוי להושיב בדינו אלה שאין בהם רחמנות. ואילו היה זה דין תורה שרק אלה הראויים לדין י'והצילו העדה' כשרים לכל עניני סנהדרין ולא אחרים, כי אז ודאי גם לדין מסית היו פסולין, א"ו כנ"ל שאינו אלא דין דרבנן.

ובפשטות צ"ל דכיון שאינו אלא **מדרבנן**, ולא נזכר דין זה אלא לענין **הושבתם** בסנהדרין שאין גם הדין דרבנך אמור אלא לתחלת הושבתם בסנהדרין, שיש להקפיד שיהיו ראויים גם לדי"מ אבל בשהיה כבר בסנהדרין אלא שהזקין אינו נפסל אלא לדי"נ, אבל אין מסלקין אותו משאר עניני הסנהדרין. אולם מרן הגר"י נסים שליט"א (התוה"מ קובץ ז-ח) מוכיח דדעת הראשונים שכשם שפסול לכתחלה כן מסלקין אותו מן הסנהדרין כשהזקין גם לשאר דינים. דבריו מתבססים על הרשב"א, רבינו יונה ורש"י:

הרשב"א (שו"ת ח"ו סי' קצ"א) כ': נ"ל דכל שהוא תלוי בסבה, כל שישנה לסבה ענין נגרר אחר הסבה, וסבת הזקנה אכזריות. ולפיכך אין מושיבין אותו אחר שנזדקן **בדין** של סנהדרין שהרי נתחדשה לו הסבה הגורמת. וכ"נ לשון רש"י שכתב זקן שכבר שכח צער גידול בנים ואינו רחמני. וסריס נמי אעפ"י שנסתרס עכשיו מסלקין אותו, ע"כ. הרי דעתו מפורשת שמסלקין אותו גם כשכבר ישב מקודם בסנהדרין. (אגב, נראה מלשונו שמפרש י'אין מושיבין' הכונה על הושבתו בדין זה שבא לפנים, ולא קאי על ראשית הושבתו בסנהדרין וממילא הדיוק ממה שהברייתא לא נוקטת רבותא יתירה שגם מסלקין אותו נופל, שהרי בזה באמת מיירי הברייתא);

**רבינו יונה** בחידושיו הנ"ל כ': ונ"ל דכשם דאין מושיבין זקן בסנהדרין, כך אם היה זקן מסלקין אותו, שהרי אינו יכול לדון די"נ לפיכך אין מושיבין אותו:

**רש"י** (הוריות ד': ד"ה או) כתב: אי נמי זקן או שלא היה לו בנים היה לכך נתמנה אחר במקומה הרי ג"כ דבריו מפורשים שגם אם הזקין בהיותו בסנהדרין מסלקין אותו.

ותמה על מש"כ ב"חסדי דוד" בברייתא הנ"ל שפשוט שאם הזקינו בסנהדרין אין מורידין אותם דמעלין בקודש וכו' "וכ"כ ז"ל", שהרי בראשונים הנ"ל מבואר ההיפך, ומי הם הראשונים שרמז עליהם בחסדי דוד שכתבו כדבריו. עכת"ד.

ויש לעיין במה שהרשב"א מסתמך על רש"י שכתב בטעם פסול הזקן שכבר שכח צער גידול בנים, שמה אפשר להוכיח מזה לענין פסולו לשאר דברים דבעי סנהדרין, הא ע"כ שם הפסול אינו עצמי אלא מפני שאינו ראוי לדי"נ, וא"כ בזה הרי אפשר אכתי להסתפק שמא דין זה אינו אלא כשבאים להושיבו בתחלה אבל לא כשכבר ישב, וצ"ע לכאורה.

### ב.

ונלענ"ד לקיים דברי ה"חסדי דוד" שיש להם יסוד ושורש בדברי הראשונים, וכלהלן. ונפתח בדברי הרבינו יונה וביאורם. הר"י עומד שם בדברי הגמרא שלענין שוה"נ לא נאמר הפסול של זקן וכו' ואעפ"י דבעי סנהדרי של כ"ג לדונו, והקשה הא כיון דעכ"פ אין מושיבין זקן בסנהדרין איך יוכל לדון בדין שוה"נ. ותירץ וז"ל: ונ"ל דכשם דאין מושיבין זקן בסנהדרין, כך אם היה זקן מסלקין אותו, שהרי אינו יכול לדון די"נ, לפיכך אין מושיבין זקן, וכ"נ בשנוי דבריו (כ"ה הגירסא לפנינו, אולם נראה שט"ס הוא והיה כתוב בראשי תיבות "בש"ד", והכונה: בשאר דברים, היינו לא רק די"נ בלבד). אבל בממזר ובשאר פסולים אי אפשר לפי שפסולים מתחלתן הם ולא ישבו מעולם כנ"ל, עכ"ל. ותירוצו בפשוטו אינו מובן דמאחר דמסלקין אותו גם כשכבר היה אדרבא הרי קשה טפי שא"כ לא יצויר כלל ישיבת זקן בסנהדרין. ובהתוה"מ (ט-י עמ' ס"א) יצא הרב ב. רבינוביץ-תאומים לבאר דבריו שהכונה

www.eretzhemdah.org

שכיון שאינו פסול עצמי אלא מפני שאינו ראוי לדון דיי"נ "אם לא סלקוהו ודן את הדין בדבר שאינו מדיי"נ דינו דין, וזהו שאמרו בגמ' שאין כן בשור הנסקל, כיון שאינו דיי"נ ואין פסולו מה"ת בזה בדיעבד יהא דינו דין". וכמה זה דחוק: חדא דאם המדובר מצד בדיעבד אם עברו ולא סלקוהו, א"כ כה"ג היה יכול להיות גם כשהיה זקן מעיקרא ועברו ומינוהו, שלגבי שוה"נ מיהת דיש דין ולמה היה הר"י צריך בתירוצו להזכיר הא דמסלקין אותו. ועוד, דאין נראה פשטות הדברים דכל הנפ"מ היא רק לענין אי עשו שלא כדין ולא סלקוהו ולא נזכר מזה כלום בגמרא, ולשון הברייתא דמייתי הוא לענין שאין מושיבין דהיינו לכתחלה.

ע"כ נראה לבאר כונתו (אם כי הלשון אינו מתוקן ונראה לעין שנפלו בו טעויות בהעתקה וכנ"ל) שבתירוצו מתעכב על לשון הברייתא שנאמרה רק על לכתחלה "אין מושיבין" בעוד שלענין דיני נפשות ודאי גם אם כבר ישב מקודם מסלקין אותו כיון שנתחדש בו טעם הפיסול. ומדייק מזה שהברייתא מיירי לשאר דברים ג"כ, ובהם אין באמת פיסול אלא בתחלת המינוי, כיון שבהם אין כלל הנימוק לפוסלן, ורק מדרבנן הקפידו שלא למנות אא"כ יוכל לדון כל דיי"נ ג"כ. וזה ל"ש באלה שכבר יושבין, ומטעם מעלין בקודש וכו', מאחר שאין בזה כל נימוק עצמי לפוסלן. וע"כ לענין שור הנסקל הרי שפיר יכולין לדונו כיון שנשארים בסנהדרין ואינם פסולים אלא לדיי"נ גרידא.

ועפ"י האמור יבוארו לנו גם דברי הרמב"ם, ותהיה הוכחה שגם לרמב"ם אין פסול זקן בשאר דברים אלא לדיי"נ בלבד, וכדיוק בעל שיכנה"ג שהביא מרן שם באי"ד. ממה שלא נקט הפסול אלא בתחלת העמדתו. דהנה הרב רבינ-תאומים במאמרו הנ"ל מתעכב על השמטת הרמב"ם הלכה זו ששוה"נ נידון גם ע"י זקן וכו', ותירץ בדוחק רב ע"ד הפלפול, שסוגיא דילן אינה להלכה, עי"ש. וכמה קשה הדבר לדחות סתמא דגמרא שלא נאמר בה שום מחלוקת, ואי"ל.

אכן להנ"ל א"ש מאד שכיון שהר"מ לא נקט הפסול דזקן אלא לתחלת העמדתו בסנהדרין, וכלשון הברייתא שאף היא מדברת על ראשית הושבתם, א"כ סתמו כפירושו שאם כבר ישב אין מסלקין אותו, דאל"ה הוי נקטי רבותא טפי: ואין פסולו אלא לדיי"נ גרידא דהתם הטעם קיים שא"א לקיים בו והצילו העדה. מעתה הרי אין צורך כלל להביא הא דשוה"נ כשר גם בזקן וכו', שכיון שאין שם הפסול של והצילו העדה, הרי דינו של שוה"נ כמו כל שאר דינים שבסנהדרין שאין הזקן פסול בהם. ואם לראשית הושבתו לדון בשוה"נ, הרי א"א בזקן, כיון שאין מעמידין בסנהדרין לכתחלה מי שאינו ראוי לדיי"נ.

וכל זה א"ש רק אם נאמר כנ"ל שאין פסול בזקן לשאר דברים רק לתחלת הושבתו, משא"כ אם הא דפסול זקן הוא גם לשאר דברים גם כשכבר ישב בסנהדרין, א"כ הא דכשר לשוה"נ הוא דין מיוחד במינו (שבאמת הוא מוקשה דמ"ש משאר דברים) או שהוא רק בדיעבד, הרי היה צריך להשמיע חידוש זה, ולמה השמיטו הרמב"ם.

**ג.**

ומעתה ניגש לברר דעת רש"י דהוריות ד:. הנה רש"י התקשה במה שאמרו שם במשנה "או זקן שאינו ראוי לבנים" וז"ל: קשיא לי מפני מה אינו ראוי להוראה. ובלח"מ (פי"ג משגגות ה"א) פירש דבריו אחרי שמעמיד הגירסא שהיתה לפני רש"י כנ"ל 'זקן שאינו ראוי לבנים' וז"ל: דמשמעות זקן שאינו ראוי לבנים משמע דאעפ"י שיש לו בנים כיון שאין ראוי עוד להוליד אינו ראוי להוראה, לכן הוקשה לרש"י ז"ל דמה לנו שאינו ראוי להוליד, הא כיון שיש לו בנים סגי. ואע"ג דהוא זקן ואין ממנין זקן בסנהדרין כדאמרינן בפאד"מ, היינו מופלג בזקנה מפני ששכח צער גידול בנים, אבל זקן שאינו מופלג בזקנה כ"כ -לא. ומתני' דתלה הדבר כיון שאינו ראוי להוליד, משמע אעפ"י שלא יהא מופלג בזקנה הרבה אינו ראוי להוראה מכיון שאינו ראוי להוליד, לכן הוקשה לרש"י וכו' עכ"ל.

ולענ"ד אין זה מספיק לבאר כונת רש"י: הנה לפנינו במאירי לענין כשרות הסנהדרין כ' ג"כ שיהיו בעלי זקנה בינונית, לא זקנה מופלגת (ד. פרנקפ. עמ' 55), והיינו עפ"י הברייתא הנ"ל הפוסלת זקן, דהיינו ע"כ זקנה מופלגת כדהוכיח הלח"מ שם. ובביאור המושג כ' במק"א (עמ' 164) זקן זה דוקא שאינו מוליד, שאם הוא מוליד לא שכח צער גידול בנים, ע"כ. והיינו כי המושג זקנה מופלגת אינו ברור מהו, והגדירו בזה שאינו מוליד. וכונתו נראית ברורה עפ"י המתבאר בשבת (קיא.) דיש זקן שמוליד ע"י רפואה, ובזה אין היתר שתיית כוס של עקרין, דכיון שראוי עכ"פ להוליד ע"י רפואה עדיין בגדר ראוי להוליד הוא. אכן נראה פשוט דכ"ז הוא כשלא הפליג בזקנה. שאילו הפליג ודאי שאין כל רפואה מועילה לו, וכדבה"כ 'הלבן מאה שנה יולד', שנ"פ שבדרך הטבע לא יתכן בזה ע"י שום אמצעי שהוא. (והא דלא העמידו בסוגית הגמרא שבת שם בזקן מופלג, עדיפא מינה משני). ועפי"ז נראה ברור שגם הא דניד"ד שפסול בסנהדרין כשאינו מוליד הכונה שגם ע"י אמצעים רפואיים לא מוליד, כי כל עוד שיכול להוליד ע"י רפואה הרי הוא כאילו שלם וכמו לענין סירוס וכנ"ל, וכן לענין טרפות הא דאילו מבדרי ליה סמא חיי אינו בדין טריפה. וזהו רק בזקנה מופלגת שהרי סתם זקן מועילה בו רפואה וכנ"ל. וזהו שהגדיר המאירי הא דזקן מופלג בהא שאינו ראוי להוליד, היינו ע"י שום אמצעי, דלפי"ז היא הגדרה ברורה ומדויקת. (ומסולקת ההערה איך הושיבו להלל הזקן וריב"ז בסנהדרין שתחלת הושבתם היתה בגיל שמונים (עי' מאמר הגרי"נ הנ"ל) כי אז עוד לא הגיעו לזקנה מופלגת כזו, ואח"כ לא דנו בדיי"נ אלא לשאר דברים נשארו).

א"כ לגירסא של זקן אינו ראוי לבנים, אינו מובן מאי קשי"ל לרש"י אדרבא, הרי במשנה זו הדבר מבואר יותר מהברייתא דסנהדרין דשם לא נזכר אלא זקן סתם ואילו המשנה הגדירה הדבר שהמדובר על שאינו ראוי להוליד מחמת זקנה שהיא זקנה מופלגת וכנ"ל ומאי קשי"ל.

עוד קשה שאם המשנה נוקטת כל הני דפסילי לשבת בסנהדרין מצד דבעינן שיהיו ראויים לדון דיי"נ, עדיפא הו"ל לרש"י לאקשויי, וזה באמת קשה מאד לפי גירסא זו למה לא הוזכר במשנה הא דסריס ואין לו בנים, כמו בברייתא הנ"ל ולמה לא הזכיר רק פסול דהזקן.

www.eretzhemdah.org

**ד.**

ע"כ נראה יותר הפירוש ברש"י כמש"כ בהגהות מלא הרועים (ד. וילנא) דקשי"ל שאם אמנם הוא פסול בדי"נ מ"מ מנלן לפוסלו מלשבת בהוראה דאו"ה. ובהגהות הנ"ל אמר לתרץ הקושיא דרש"י: כיון דבעינן כאן סנהדרין של ע"א, בעינן שיצא ראוי לסנהדרין, ע"כ. כונתו כיון שפסול לדי"נ אינו ראוי לשבת בסנהדרין, וישיבתו כמאן דליתא גם לענין איסור והיתר, והוא עפ"י הברייתא דסנהדרין הנ"ל שאין מושיבין אותו בסנהדרין. ולפ"ז הגירסא במשנתנו היא כמו בברייתא זו זקן **או** שלא ראה בנים. ולפ"ז אפשר לפרש בכונת רש"י דקשי"ל שפסול זה אינו אלא מדרבנן וכנ"ל, ע"כ לענין הוראה אין מקום לפוטרם כיון שמה"ת ראוי הוא. אך אין זה במשמעות לשונו דהיה צריך לבאר זאת, שהרי פשטות הברייתא דסנהדרין מורה עכ"פ שאין מושיבים אותם שם. ע"כ נראה שהגירסא שהיתה לפני רש"י היא: זקן שלא ראה בנים, שהכל פסול אחד הוא. והיינו כי זהו ענין אחר ממה ששנינו בברייתא דסנהדרין ששם הוא רק פסול דלכתחלה וע"כ הם שני פסולים נפרדים, מצד זקנה לחוד ומצד שלא ראה בנים לחוד, והוא רק פסול דרבנן וכנ"ל. ואילו המשנה מדברת על פסול מסוג אחר שנצטרפו בו שני הענינים יחד. וזהו דקשי"ל דבמה צירוף זה פוסלו מדי"ת.

ודבר זה מתברר מתוך הר"ח שהסביר בטעם הפסול מפני שחסרה לו מצות פו"ר שלא קיים. ולפ"ז ברור שהוא גורס ג"כ כנ"ל: זקן שלא ראה בנים היינו שלא נשא אשה ועכשו אינו ראוי כבר לזה. ומביא הר"ח עוד להני שפירשו שהוא מצד אכזריות וקשי"ל עליהם: אי הכי מ"ש זקן. וכונתו ברורה לפ"מ שגורס זקן שלא ראה בנים שהכל אחד קשי"ל דלפי פירושם נראה שבאו להשוות הפסול דמתני' לפסול הברייתא דסנהדרין, וא"כ הרי הם שני פסולים נפרדים וז"ב. ומ"מ הרי לכאורה קשה דיקשה איהו אנפשיה ג"כ קושיא זו, והרי הברייתא סנהדרין פוסלת מי שאין לו בנים א"כ מ"ש זקן. אלא ברור כנ"ל כי הוא מפרש ברייתא זו שהיא רק לענין תחלת הושבתם ולענין פסול לכתחלה, ואילו מתני' הפסול הוא מה"ת ומטעם אחר לגמרי מצד מצות פו"ר. וא"כ פשוט דגם רש"י היתה לפניו גירסא זו ודחה פירושם כמו שדחאה הר"ח, ולא הוי נהירא ליה גם פירוש הר"ח שמצד שחסרה לו מצות פו"ר הוא נפסל מסנהדרין ע"ז.

ויוצא לנו שהן לרש"י והן לר"ח הפסול דברייתא ברור שהוא רק פסול דרבנן. ולכתחלה ולא בדיעבד.

**ה.**

ובדברים האמורים יובנו לנו דברי רש"י הקודמים שהגרי"נ הביאם להוכיח דעתו שגם אם הזקין מסלקין אותו שהרי כן כתב שם בתירוץ קושיתו במ"ש שלא היה המופלא עמהם, דא"כ הרי חסר ממנין הסנהדרין ובלא"ה אין הוראתם הוראה. ותירץ שנצרך אחד מהם לצאת לדרך ומינו אחר במקומו (וכונתו ששוב חזר הקודם, וממילא יש שם המספר גם בלעדי המופלא) "א"נ זקן (או) שאין לו בנים היה לכך נתמנה אחר בסנהדרין". שמזה דייק שגם כשהזקין מסלקין אותו, אולם לענ"ד לא יתכן לפרש כן ברש"י כלל שהרי חזינן מרש"י דס"ל שהמופלא הוא בע"כ ממנין הסנהדרין שאם היה שלא מן המנין, אעפ"י שהוא גדול בתורה שאין כמותו ומ"מ אם הוא פסול מלהיות בסנהדרין אין בזה חסרון בהוראתם מצד 'שהיה להם ללמוד ולא למדו'. שאל"כ הרי היה יכול להעמיד בפשוטו שהיה המופלא גר או ממזר, וכדלהלן במתני', שמשו"כ לא היה בכלל המנין, ומ"מ היה להם לשאול דעתו. אע"כ כנ"ל, אי אינו מן המנין אין זו טענה כלל שהיה להם ללכת אליו ללמוד. ואי איתא דגם בהזקין מסלקין אותו מן הסנהדרין, הרי שוב הוא כאילו אינו, ולמה לא נראה את הוראתם כהוראה מצד שהיה להם ללמוד, ומ"ש מגר וממזר של"א בזה שהיה להם ללמוד. אע"כ הכונה שעדיין נשאר הוא בסנהדרין, ולא נסתלק אלא לענין די"נ. ואשר ע"כ אמנם המספר ישנו גם בלעדיו, כי הוסיפו בהכרח על המנין לצורך די"נ. אולם כיון שעכ"פ נשאר הוא בסנהדרין לשאר דברים, ממילא לענין או"ה קיימת כלפיהם הטענה שהיה להם ללמוד ולא למדו. והיינו משום שפסול של זקן ושל לא ראה בנים הוא רק פסול דרבנן אינו אלא לענין תחלת הושבתם, אבל לא אם כבר ישב והזקין שנשאר בסנהדרין, לענין כל שאר הדינים חוץ מדי"נ, שע"ז הוא פסול מה"ת, ושם אין הבדל בין לכתחלה לדיעבד.

**ו.**

ועפ"י כל הנ"ל נלע"ד שגם הרשב"א בתשובתו שגם אם הזקין מסלקין אותו, הכל הולך לענין **די"נ** דוקא. וזהו לשיטתו שמפרש הברייתא אין מושיבין הכונה שאין מושיבין **בדין** סנהדרין, שאין מדובר כאן כלל על **מינוי** קבוע בסנהדרין, אלא על ישיבה בדין מסוים, א"כ מפרש הברייתא על ישיבה בדיני נפשות: וסופה מוכיח עליה שמסיימת שאילו במסית מושיבים שמכאן שגם הרישא מדברת דומיא דסיפא על די"נ דוקא, ובזה הוא שאמרה הברייתא שאין מושיבים אותו בדין זה. ולא מיירי כלל לענין לפסול אותו מישיבה בסנהדרין לשאר דברים כלל וכלל, כיון שראוי הוא גם לדי"נ, היינו לדין המסית, ואין פסולו אלא מדין והצילו העדה, שהוא פסול לפרט מסוים (דומיא דקרוב שאינו יכול לדון את קרובו, אכל אינו פסול לשאר דברים), וע"כ לדין שוה"נ הוא כשר. ואל תתמה שא"כ מה הוזקק השואל לשאול בזה, הרי פשוט שלענין די"נ אין לחלק בין תחלת הושבתו לאח"כ, שהרי במאירי הביא דעת יש מפרשים שמאחר שכבר הורגל לדי"נ אין כאן בית מיחוש גם כשהזקין. הרי שאין הדבר פשוט כ"כ וצריכא רבה.

ואם נדקדק בדברי הרשב"א נראה כי א"א לפרשם כלל אחרת, דהנה הוא עונה לשואל שיש ללכת אחר הסבה וכיון שזו קיימת, ממילא האיסור קיים. ואי נימא שהשאלה היא לגבי שאר דינים, א"כ שם הסבה היא רק מפני שצריך שיהא ראוי גם לדי"נ, והוא רק מדרבנן וכנ"ל, כי אין לנו מקור לזה בתורה. א"כ מה פירוש הסבה קיימת, הרי גזירה זו דרבנן י"ל שפיר שלא גזרו אלא בתחלת המינוי, ולא כשכבר ישב ובאים לפוסלו. וכן מה שמסתמך על רש"י אינו מובן כפי שהערנו כבר לעיל, שרש"י לא כתב אלא הנימוק שפוסלים אותו, וזה שייך במיוחד לדי"נ, ואילו לשאר דברים אינו אלא אגב גררא, א"כ מה יש לשמוע מרש"י שזהו גם לענין אם כבר ישב.

אכן אם דברי הרשב"א סובבים על הפסול של זקן לדי"נ דוקא, ומפרש כנ"ל ברייתא רק לענין די"נ, הדברים מובנים, כי בזה באמת הסבה קיימת, כיון שיש בו עכשו אכזריות, מה בכך שהיה לפני כן כשר, עכשו הוא נפסל. וכן

www.eretzhemdah.org

ההסתמכות על רש"י היא נכונה, כי היה אפשר אולי לפרש שהפסול מצד שאינו מסוגל במצב של זקנה להתעמק בדבר, ובזה יש מקום לחלק שאם כבר רגיל ושגור בזה אינו צריך להתעמק כ"כ, כי הענינים נהירים לו, כדנראה שזוהי באמת הדעת של הי"מ שהביא המאירי הנ"ל, וכ"נ דעת בעל ההגהה ברמב"ם (פי"ג משגגות, שנקט בדעת הרמב"ם שלא כרש"י שפירש הפסול דזקן מצד שכבר שכח צער גידול בנים ואינו רחמני. ומה א"כ לדעתו נמוק הפסול דזקנה מופלגת, ע"כ מצד חוסר כשרון ההתעמקות בהלכה) . ולזה הביא הרשב"א דמאחר דרש"י פירש הפסול מצד אכזריות, הרי מסתבר שגם בישב מסלקין אותו מדין של די"נ כיון שנולדה בו הסבה הפוסלת.

**ז.**

ויש עוד לעיין בדעת הרמב"ם שביארנו דעתו ג"כ כשכנה"ג שאין פסול זקן אלא בתחלת העמדתו אבל אם כבר ישב אינו מסולק משם אלא לדי"נ בלבד. שהרי בה' שגגות מביא הא דמשנת הוריות שאם היה זקן או שלא ראה בנים אין הוראתם הוראה. ופירשו הלח"מ וכן בעל ההגהה הנ"ל עפ"י הברייתא דסנהדרין הנ"ל, נראה מזה שהוא פסול תורה ושהוא מסולק גם מהוראות או"ה ולא רק די"נ. אכן נראה שגם מזה אין סתירה ואדרבא זה יבאר לנו דבריו שהתקשה בהם הלח"מ שם. דז"ל הרמב"ם: ומנין שעד שיהיו כולם ראויים להוראה שני' ואם מעיני העדה עד שיהיו להם לעינים. ולהלן הוא אומר ושפטו העדה מה העדה האמורה להלן בדי"נ כולם ראויים להוראה, אף עדה האמורה בשגגה עד שיהיו כולם ראויים להוהאה, עכ"ל. והקשה הלח"מ מה צורך בשתי הדרשות גם יחד. וע' בחינוך (מצ' ר"כ) שלא הביא אלא הדרשא מעיני העדה - עד שיהיו להם לעינים, כלומר ראויים להוראה. ודברי הרמב"ם מוקשים.

אכן לפי הנ"ל נראה שהרמב"ם בא לתרץ גם הוא מה דקשי"ל לרש"י ולר"ח מה הפסול שיש כאן. דאילו הברייתא דסנהדרין אינה פוסלת אלא מדרבנן ולתחלת הושבתם, ואין זה פטור לענין הוראה. ולזה הרמב"ם מסביר כי לענין הוראה הוא דין מיוחד שנאמר בזה 'עיני העדה', וזה משמעותו שהם להם לעינים **בכל דבר** כולל די"נ, ורק במקרה כזה התורה מחייבת בפר הע"ד, אולם בכדי שלא נאמר שמא אין גם בזה הצורך **שכולם** יהיו ראויים לכל מיני הוראות, דשמא ע"י שיש בהם כאלה שראויים לדי"נ נמי סגי (ובדומה למה שבירוש' דורש מעיני העדה שהכונה שיהיה המופלא עמהם. וקאי על אחד יחיד) לזאת מביא הגז"ש מעדה שנאמרה לענין די"נ שצריך **כולם** ראויים להוראה שה"ה כאן רק כשכולם ראויים לכל הוראות, כולל די"נ, רק אז יש בהם חיוב של פר הע"ד: א"כ הוא דין מיוחד בהוראת בי"ד, ואינו שייך לכל דיני כשרות הסנהדרין. באופן שדין זה של הוריות ודינא דברייתא דסנהדרין אין להם קשר כלל, והא דהוריות הוא מדי"ת ומגזה"כ כדרך שצריך שם עוד תנאים נוספים בכדי לחייבם שאם אמר להם אחד טועים אתם אי"ח וכו' כמבואר בהוריות שם. ואילו דין הברייתא הוא דין דרבנן לגבי שאר דברים ואינו אלא דין לראשית הושבתם, אבל לא לענין לסלקן משאר דינים (חוץ לדי"נ) כשכבר ישבו בסנהדרין והזקינו. ולדעת הרשב"א צידדנו דכל דין הברייתא לא נאמר אלא לדי"נ, ואילו לשאר דברים אין כלל פסול אפילו לתחלת מינויים בסנהדרין.

## סימן ו: לבירור סמכותה ההלכותית של הרבנות הראשית לישראל

לרגלי כמה פסקי הרבנות הראשית לישראל, שדעת איזה ת"ח לא הסכימה עמהם, ישנה מבוכה בקרב הציבור, וגם בין ת"ח, מהי סמכותה של הרבנות הראשית לקביעת הלכה, ובאיזו מידה פסק זה מחייב את הצבור. וראיתי למי שכתב שסמכותם של הרבנים הראשיים (ושל מועצת הרה"ר) לא נשתנתה כמלא נימא ממה שהיה להם טרם בחירתם לתפקידם זה. וזה מתוך ההנחה הפשוטה והנכונה כשלעצמה, שתורה מן השמים בכל פרטיה ודקדוקיה, וביאורה נמסר בתורה שבע"פ, המצויה בידינו ומקופלת בגמרא ופוסקים, ראשונים ואחרונים. וכיון שכן אין בכוח הרבנות לשנות הדין בשום דבר. ברם יש עוד כמה פרטים הטעונים בירור, ומהם נוכל לעמוד על כוח ההכרעה שישנם לאלה שנבחרו לעמוד בראש עם קדוש. לבירור שאלה זו מוקדש המאמר שלפנינו. וה' ינחנו בדרך אמת.

**א.**

גרסינן בגמרא ע"ז (ז, א): הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר, לא ישאל לחכם ויתיר. היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, א' אוסר וא' מתיר, אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו - הלך אחר המחמיר. ר"י בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים, הלך אחר המקל. א"ר יוסף הלכה כר"י בן קרחה. עכ"ל הגמרא. ולכאורה פשוט שמה שהוכרע להלכה בשל תורה להחמיר, בדרבנן להקל הוא עפ"י הכלל הנקוט בידינו ביחס לכל ספק במציאות: ספק דאורייתא לחומרא, ספק דרבנן לקולא (ביצה ג, ב), שהרי כיון ששניהם שקולים ואין אנו יכולים להכריע ביניהם, נשאר הדבר ככל ספק אחר. וכן הוא בריטב"א שם: דכיון דספיקא הוי נקטינן **כספיקא דאורייתא** לחומרא. אכו עדיין הדבר טעון בירור כדלהלן.

**ב.**

הראשונים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א) הקשו על גמרא זו ממה שמצינו בעירובין (ו: וש"נ) במחלוקת ב"ש וב"ה, וכן מסיק שם בגמרא "כל היכא דמשכחת תרי תנאי ותרי אמוראי דפליגי אהדדי כעין מחלוקת ב"ש וב"ה", שהרוצה לעשות כדברי זה עושה והרוצה לעשות כדברי זה עושה. הרי מכאן שבכל מקום שהדעות שקולות ואין הכרעה מכוח רוב חכמה או רוב מנין, הרשות נתונה ביד כל אחד לסמוך על אחד המורים גם לקולא, וגם בדבר הנוגע לאיסורי תורה.

הרמב"ן וכן הרשב"א ביתר ביאור (חולין מ"ג:) מתרצים שמה שאמרו שהרשות נתונה לעשות כדברי זה או זה הוא: "דוקא במילתא דאית בה לכל חד מהני תרי תנאי אמוראי או תרי תנאי קולא וחומרא, כעין מחלוקת ב"ש וב"ה

www.eretzhemdah.org

בשדרה וגולגולת ומבוא עקום דהתם, אבל במילתא דלמר לחומרא ולמר לקולא הא (הוא ?) דילפינן בריש פ"ק דע"ז היה א' מטמא ואי מטהר וכו' בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המקל". עכ"ל הרשב"א.

ואם נאמר שמ"ש להחמיר בשל תורה הוא מצד ספיקא דאורייתא לחומרא, וכנ"ל מהריטב"א, לכאורה אינו מובן החילוק, ולמה במחלוקת שיש גם צד חומרא וקולא לא ננקוט כחומרי שניהם מספק ? ואעפ"י שע"ז נאמר "הכסיל בחושך הולך", איך נוכל להכנס בספק תורה ולהקל. ובמה זה שונה ממ"ש שם בעירובין (ח.) שר"ע גמריה איסתפיק ליה, ושמשו"כ עבד הכא לחומרא והכא לחומרא (ועי' ריטב"א שם).

ולכאורה נראה מהרמב"ן והרשב"א שאינם מפרשים הכרעת הגמרא מדין הכללי של ספיקות, אלא שהוא סדר מיוחד שנקבע כפי הכרעת חכמים, שכך יש לנהוג בעניני מחלוקות. ובזה הוא שכתבו שלא נאמרה הכרעה זו אלא בדבר שמר לחומרא ומר לקולא, אבל בדבר שיש בו חומרא וקולא, באופן שההולך אחר המתיר יצטרך ללכת אחריו גם להחמיר, בזה נשאר הדבר ללא הכרעה, ורשאי כל אחד לנהוג כרצונו. ברם, הא גופא קשיא, למה לא ננהוג בספק מחלוקת ככל ספק דעלמא, להחמיר בספק דאורייתא, ומה בכך שזה סתרי אהדדי, איך נקל בדבר שאולי פוגע באיסור תורה, בפרט הדבר קשה לשיטת הרמב"ן והרשב"א דאינהו סברי דספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, א"כ מאי שנא ספק פלוגתא מכל ספק במציאות.

**ג.**

הריטב"א מתרץ קושיא הנ"ל באופן אחר: שלא נאמר הכלל האמור שהולכים בדאורייתא להחמיר אלא לאחרים אבל לידידהו גופייהו ודאי כיון דשקולים נינהו וכל א' עומד בשמועתו, זה נוהג כדבריו אפילו לקולא וזה נוהג כדבריו. והכי מוכח ביבמות בפ"ק. ודאמרן נמי דאחרים הבאים בהוראתם הולכים אחר המחמיר בדאורייתא, דוקא **בענין אחר** כיוצא בו שנחלקו אלו, אבל באותה **חתיכה עצמה** שנחלקו בה, כיון דשקולים הם וכי הדרי (הדדי ?) איפלגו בה, אין הוראת איסור חל באותה חתיכה. והכי מוכח ביבמות דאמרינן התם דב"ה וב"ש אלו עושים כדבריהם ואלו עושים כדבריהם, והיו מתירים צרת הבת לאחים והיתה מותרת לינשא להם, **שעל כל אחד ואחד שהיה מעשה בא עליה** היו מורים בה להיתר ואילו לא היה לזה לעשות בהוראתם כנגד דב"ה, לא היו מורים בה להיתר. א"ו שמע מינה שאותה אשה מותרת היתה לינשא על פיהם. והיינו הא שקאמרינן במכילתין וכו' א"ו כדאמרן. וכל היכא דהוו שקולין ונחלקו באחת **לא חל איסור באותה חתיכה**. והרוצה לסמוך עליו ולנהוג קולא באותה חתיכה שהורה בה, הרשות בידו. אבל בחתיכה אחרת דכותיה, בהא ודאי בשל תורה הלך אחר המחמיר. עכ"ל.

וגם חילוקו זה של הריטב"א צריך ביאור, כיון שהוא עצמו הרי כתב בהא שנקטינן לחומרא כשנחלקו בשל תורה משום שהוא ככל ספיקא דאורייתא לחומרא, א"כ למה באותה חתיכה עצמה שהורה בה להיתר, הרוצה לסמוך עליו ולנהוג לקולא הרשות בידו, הרי גם בחתיכה זו הדבר בספק, כיון שיש דעה המחמירה. ומה בכך שלא חל איסור באותה חתיכה מכח ההוראה, דל הוראתם מהכא, עכ"פ מידי ספק לא יצא. גם החילוק שמחלק בין אותה חתיכה לחתיכה אחרת דכותיה, שבאותה חתיכה לא חל איסור, צריך ביאור מה הבדל בדבר ?

**ד.**

לביאור הדברים נביא מש"כ ריטב"א עוד שם לענין חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, שזה אינו רק דין לכתחילה ומחמת כבודו של ראשון "אלא אפילו בדיעבד אין טהרתו והיתרו של אחרון **כלום**, דכיון דקמא חכם וראוי להוראה, כשהורה עליה לאיסור או לטומאה שוייה חתיכה דאיסורא", "והא אפילו בשהשני גדול מן הראשון בחכמה ובמנין וכו' ודין הוא דכיון דקמא שוייה חתיכה דאיסורא שוב אין לה היתר עולמית, **ואפילו נודע שטעה**. מיהו דוקא שטעה בשיקול הדעת, אבל אם טעה בדבר משנה, אין הוראתו הוראה כלל ולא חל איסור בחתיכה וכו'".

ורואים מזה ברור שבכה"ג שהוא חכם וראוי להוראה, **יש כוח בהוראתו להחל על זה דין של פסק הלכה**, כל שאין כאן טעות בדבר משנה, אלא בשיקול הדעת גרידא. ואין זה מטעם ספק וחומרא, כדכתב הריטב"א "ואפילו נודע שטעה", והיינו שהשני הגדול בחכמה ובמנין סובר ובטוח שטעה, מכל מקום הפסק של הראשון קיים. כי יש רשות וסמכות לחכם הראוי להוראה לפסוק ולהכריע בדבר הנתון לשיקול הדעת, ומאחר שלפי דעתו יצא הדין כך, הרי כך הדין, והחתיכה נעשית חתיכה דאיסורא ש"שוב אין לה היתר עולמית". ועפ"ז נראה פשוט, שאין הבדל בין מורה להיתר למורה לאיסור. ומה שהריטב"א מחלק ביניהם יתבאר להלן בע"ה. והנראה שהמקור לזה הוא מה שאמרה תורה "שופטים ושוטרים תתן לך", שעל הצבור למנות עליהם שופטים ולהבטיח שישמעו לדבריהם. והנה השופטים כשבא אליהם דבר משפט, הרי הם מכריעים גם עפ"י הקבלה, גם עפ"י הכרעת דעתם, כשאין להם קבלה מפורשת ע"ז, אם עפ"י רוב דעות, במקום שצריך בי"ד ואם בהוראת יחיד באיסור והיתר וכיו"ב. וכפי הכרעתו, הצבור מצווה ועומד להשמע בקולם. אכן הרי ברור שכל בי"ד בהכריעו הלכה עפ"י שיקול הדעת ורוב דעות, אינו קובע בזה פסק הלכה, אלא לגבי **אותו ענין ואותו צבור**. שהרי כשם שבי"ד שבמקום פלוני מכריע עפ"י רוב דעות וקובע הלכה, כן בי"ד שבמקום אחר, ג"כ הרשות בידו לדון ולהכריע כפי ראות עיניו: והרי יתכן שדעה זו שהיא בבי"ד אחד **במיעוט**, היא בבי"ד אחר **הרוב**. באופן שבעוד שבי"ד שבמקום אחד מעלה הלכה, והצבור מחוייב ללכת לפיו באותו מקום, רשאי בי"ד שבמקום אחר להעלות **אחרת** ההלכה, ואף שם יתחייב הצבור ללכת אחריו.

כך הוא הדבר בכל מה שאין בו 'דבר משנה', והוא נתון לשיקול הדעת. אכן בזקן ממרא מצינו, שההכרעה עוברת לידי בי"ד שבלשכת הגזית, ועליו נאמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". ומובן הדבר, שבי"ד הגדול יתכן שיכריע **נגד** הרוב שבבי"ד המקומי, ולדעת אותו זקן שמתנגד להם. ואז, ורק אז נקבעת ההלכה ההופכת להיות "דבר משנה" שממנה אין לזוז, וכל בי"ד במקומו שפוסק שלא כן אין ממש בפסקו, שזה טועה בדבר משנה. אבל כל עוד שהדבר לא הוכרע בפירוש או מכללא באופן זה, הדבר אינו אלא ענין לשיקול הדעת, ובזה הרשות והחובה על כל חכם ובי"ד להכריע לפי שיקול דעתו, ושיקול זה הופך להיות הוראה ברורה המחייבת לא בתור ספק

www.eretzhemdah.org

אלא בתור ודאי. כי בדבר שאין הוראת "דבר משנה", הוראת החכם הראוי להוראה הבאה מתוך שיקול דעתו היא היא ההוראה, שעליה אמרה תורה לסמוך עליה וללכת לפיה, ללא כל ספיקות.

**ה.**

ואין תימא איך יתכן לומר שכל ב"ד שמורה ובא מכח שיקול הדעת הוראתו הוראה ומחייבת את הצבור, בעוד שיתכן שטעה, וב"ד שבמקום אחר מורה ובא אחרת. דהוא עפ"מ שכתב הריטב"א (עירובין י"ג:) במ"ש שם "אלו ואלו דברי אלקים חיים", וז"ל: שאלו רבני צרפת ז"ל האיך אפשר שיהו אלו ואלו דא"ה וזה אוסר וזה מתיר. ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה הראו לו על כל דבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר ושאל להקב"ה על זה ואמר יהא מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהי' הכרעה כמותם, עכ"ל. וע"ע במהר"ל מפרג בס' באר הגולה, שהסביר הדבר בטו"ט.

ויוצא מהאמור שכל ב"ד וחכם הראוי להוראה יש בהם צד דמיון וצד מבדיל מכוח ב"ד הגדול. שכח ב"ד הגדול לקבוע **את עצם ההלכה**, וקביעותו הופכת לדבר משנה, וכל בתי הדין מכאן ואילך מחוייבים לנהוג לפיהם. כל זה לא ניתן אלא לב"ד הגדול בלבד, אבל כל ב"ד, אעפ"י שדן והכריע עפ"י רוב דעות אין פסק דינו מחייב, ואין בו הכרעה לגבי קביעת עצם ההלכה. אולם כל זה בנוגע **לגוף ההלכה** מכאן ולהבא, ולגבי בתי דין וחכמים אחרים, שהרשות נתונה בידם לדון ולהכריע כפי ראות עיניהם. אבל בנוגע **לאותו מעשה או אותה חתיכה** שבאה לפניהם, הכרעתם היא הכרעה, ועל הצבור להתנהג לפ"ז בגדר פסק הלכה **ודאי**, לאותו ענין ואותה חתיכה.

והם הדברים שכתב הריטב"א לענין חכם שאסר שע"י הפסק שלו הופך הדבר להתיכה דאיסורא ואין לה היתר עולמית, כי החכם בכוח הסמכות שנתנה לו התורה להכריע בשיקול דעתו, לאחר ששקל והכריע, הופך הדבר לפסק יציב, והחתיכה חתיכה דאיסירא, שאין לה היתר, ככל דבר שנתפרש איסורו בתורה.

**ו.**

ומעתה נבין יפה גם דברי הריטב"א לענין אם באה השאלה לפני שניהם כאחד, שכיון שנשאלה השאלה בפני שניהם, ולא סמך השואל עצמו על אחד מהם מעיקרא, כשם שהרשות בידי שניהם לומר דעתם ול"ש כאן חכם שאסר וכו', כן הרשות נתונה בידי **השואל** לסמוך ולקבל הוראתו של זה או של זה. וכשם שלמורה היתר אין כאן ספק שיצטרך ללכת להחמיר, כיון **שלו** הדין **ברור**, ובטוח שהשני טועה, כן מי **שסומך** עליו **עושהו לרבו** בזה, הרי הוא השופט שלו, שכלפיו הוראתו קובעת ומחייבת, שגם כלפי השואל כיון שסומך על חכם זה, והוא רבו בזה, ה"ז כלפיו **כבי"ד של אותה עיר**, שכנ"ל הכוח בידו לפסוק ולהכריע כלפי כל הצבור. וכן הוא בנידו"ד כלפי מי שסומך עליו. אכן כל זה הוא באותה חתיכה שעליו נשאל, משא"כ לענין חתיכה אחרת דכותי', הרי כנ"ל אין בכוח ב"ד מקומי להכריע עצם ההלכה, אלא לאותו ענין ואותה חתיכה שבאה לידו, ע"כ גם כאן אין פסקו של חכם המתיר נחשב כפסק ברור וכהלכה שאין אחריה כלום אלא לגבי **אותה** חתיכה גרידא. משא"כ אם באה לפניו חתיכה אחרת אעפ"י שהיא דכוותה, עליה אין תוקף לפסקו של ראשון, וחוזר הדבר להיות ספק, וכיון שהוא בדאורייתא, יש ללכת לחומרא ככל ספיקות בדאורייתא.

**ז.**

והנה בענין חכם שהתיר, דעת הריטב"א כנ"ל שחבירו רשאי לאסור, ואם הוא גדול מהראשון הולכים אחריו, וכן היא דעת התוס' בע"ז שם. אכן הרא"ש שם מעלה עפ"י הירושלמי, שכשם שאינו רשאי להתיר,כן אינו רשאי **לאסור**, לאחר שחבירו התיר. ולכאורה עפ"י הנ"ל מהריטב"א עצמו יוצא שניתנה הסמכות לחכם להתיר ולאסור ואשר ע"כ באותה חתיכה ששניהם הורו, הרשות לסמוך גם על המיקל בדאורייתא, א"כ לכאורה הרי מסתבר כהרא"ש שגם בהורה להיתר, התירו חל, ולמה רשאי לאסור לדעת הריטב"א?

והנראה דס"ל לריטב"א דרק לענין אם הורה הראשון לאיסור שייך לומר **שחל** איסור על החתיכה, כי לאחר ששאל לחכם ואסר אין לשנות ההוראה. משא"כ כשהראשון אסר אין שייך לומר שחלה הוראה שהרי אין הכרח לאכול החתיכה, ואף שהיא מותרת. נמצא שבחומרא אין זה נקרא שיש בזה המראה נגד פסק הראשון, ע"כ ל"ש בזה חלות הוראה, כי רק הוראה המחייבת בהכרח הוא ששייך עליה שם חלות הוראה, וע"כ רשאי חכם השני להורות לאיסור. ולא כן ס"ל להרא"ש אלא גם **להיתר** שייך חלות הוראה ואין **לשנותה**.

וי"ל אולי שזה תלוי במחלוקת התוס' והרמב"ם לענין זקן ממרא. שמהתוס' סנהדרין (פ"נ ד"ה ורשב"ל) יוצא שאין דין זקן ממרא אלא כשמורה להיתר באיסור כרת, ולא במורה לאיסור. ואילו הרמב"ם (ה' ממרים רפ"ד) לא חילק בזה ובכל אופן חייב מיתה. ויוצא לכאורה דהתוס' מפרשים הפרשה "כי יפלא ממך דבר למשפטי", שמזה למדו שהוא רק בחיוב כריתות, לא נאמרה אלא כשמורה להתיר הכרת, לפ"ז מה שנאמר שם לא תסור וכו' לא נאמר אלא שאסור להקל ממה שמורים. אבל לענין להחמיר לא נאמר, שבזה רשאי הוא. ולפ"ז י"ל גם בחכם שהתיר לא חלה הוראת היתר לענין שיהא אסור להחמיר; אכן לפי הרמב"ם, וכ"נ גם מהרמב"ן שכתב בענין זה (בהשגותיו לסהמ"צ שורש א') "שלא יאמר האיך **אתיר** לעצמי זה ואני יודע שהם טועים וכו'", נראה שגם להיתר מחויב לשמוע בקולם, ואל"ה הוי בדין זקן ממרא. ולפ"ז שייך חלות הוראה גם להיתר, וע"י הוראת חכם הפכה לחתיכה דהיתרא, ושוב אין לחכם אחר להורות בה איסור.

אלא שאין זה ברור כ"כ, כי מסתבר יותר שגם להתוס' **אסור** לזקן לשנות מפסקם גם להחמיר, כי זה מוכח מכמה דוכתי, אלא שדין זקן ממרא לענין **לחייבו מיתה**, אין עליו בכה"ג, וצע"ב.

www.eretzhemdah.org

**ח.**

הרמ"א הביא הרא"ש להלכה (יו"ד רמ"ב סל"א) : ואפי' אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו אין לשני לאסור מכוח שקול הדעת. ובט"ז שם כ' שהלשון "וכבר חלה" אינו מכוון, שהיה לו לכתוב "אם חלה". ופירוש "חלות הוראה" פי' הט"ז דהיינו שכבר נעשה מעשה עפ"י הוראה זו. אכן לענ"ד לא משמע כן מהרא"ש שהוא מקורו של הרמ"א, שכ' שם לפ"ז לפרש הא דנפקו שיפורי דמר ואסר דמר ושרי אלא "כגון שבא הדבר **לפני שניהם יחד** בביהמ"ד". ואילו לפי הט"ז למ"ל שבא לפני שניהם יחד, הרי יתכן שבא לפני כן לפני המתיר, אבל עוד לא חלה ההוראה באותו מובן שכתב הט"ז, דהיינו שעוד לא נעשה מעשה לפי אותה הוראה, שאז רשאי לאסור, וש"ר שכבר השיגו בזה בנקוה"כ.

וכ"נ מהירושי' שמשמש המקור להלכה זו לפי הרא"ש שמפרשו **כפשוטו**, **שמשוה** חכם שהתיר שאינו רשאי לאסור, לחכם שאסר שאין רשאי להתיר, והתם הרי גם כשלא נעשה מעשה אינו רשאי, שההוראה הפכתו לחתיכה דאיסורא. ומושג "חלה הוראה" הרי אנו למדים מהריטב"א שהו"ד לעיל, שבשניהם שקולים **לא חלה** הוראת האיסור על החתיכה, ומכאן - שאם בא הדבר קודם לפני חכם אחד והורה בה, במה שהורה נקרא שחלה ההוראה. והיינו שכשהביא הדבר לשאלה לחכם **עשאהו בזה לרבו**, וכשהוא מורה להיתר או לאיסור, הוראתו עושה חלות של דין, וזהו שנקרא "חלה הוראה", שאין שוב להטיל בה פקפוק. (אלא שהרא"ש מחולק עם הריטב"א כנ"ל אם שייך מושג זה של חלות הוראה גם בהוראה להיתר וכמו שנתבאר לעיל). ולפ"ז לשון הרמ"א **מדוקדק** באמת, שאין צריך לשום תנאים נוספים לחלות ההוראה, אלא בזה גופא שמורה ה"ז גדר "חלה הוראה". ורק אם הדבר בא מעיקרא לפני שניהם שלא עשה לאחד מהם כרב בזה, אז הוא דרשאי לסמוך על אחד מהם בהוראתה וכנ"ל. ועפ"י הנ"ל נראה לבאר גם דעת הרמב"ן והרשב"א שלא חילקו כהריטב"א, דאינהו סברי, שכשם שבזה שבא בשאלה לפני החכם עושהו לרבו בזה והוראתו הוי הוראה מכח שנמסרה לחכם להכריע בנידון שבא לפניו, כן יכול הוא לענין זה לעשותו לרבו גם לענין חתיכות אחרות, וע"כ גם לענין מכאן ולהבא אין כאן חשש של כשלון באיסור תורה, כיון שהוא רבו והכרעתו הכרעה. אלא שלדעתם חכמים שהגבילו בחירתו זו, שזה רק בדבר שיש בו גם צד חומרא, שאין זו מן המדה לבחור ולסמוך רק על דעת המקילים "ומקלו יגיד לו" (עי' פסחים נב :).

ונ"ל שזהו הסבר דברי הכ"מ (פ"ב מממרים א) שהקשה אמאי אין יכולין אמוראים לחלוק על התנאים, ותירץ : "שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו לא הראשונים. וכן עשו גם בחתימת הגמרא". וזה צריך ביאור מאיזו בחינה הקבלה מועילה, ולמה לא יוכלו לבטל את עצם הקבלה. אכן לפי הנ"ל הפירוש **שעשאום רבותיהם** ע"י קבלה זו, וכיון שכן הם קבלו את הסמכות שישנה לשופטי המקום לקבוע ההלכה וההיא מחייבת את כל הצבור וכנ"ל, ושוב הוי פסק דינם ושיקול דעתם דין, ככל דיני התורה המקובלים, שא"א לחלוק עליהם ולבטלם.

**ט.**

כשיחיד או מיעוט עומדים נגד רוב ולא ישבו כאחד להכרעה כדעת הרוב, כתב הרמב"ן בחיד' למס' סנהדרין לדייק מהא דאמרו דב"ש עשו כדבריהם מפני דאינהו מחדדי טפי, שמזה אנו שומעים "אם אחד מהם חכם גדול מכל חבריו אין דבריו בטלים". וחזר והקשה מדר' אליעזר בן הורקנוס דבטלו דבריו, ומדר' מאיר שגלוי וידוע שאין בדורן כמותן. וכ' בזה : "ושמא י"ל ר"א ור"מ יחיד במקום רבים אין דבריו של אחד במקום שנים אבל רבים ורבים אין הולכין אחר רוב מנין אלא אם רצו הולכין אחר רוב חכמה" עכ"ל. הסבר דבריו שכשאינם יושבים יחד אין בזה דין התורה של אחרי רבים להטות, ומ"מ היה לנו ללכת אחר רוב דעות מדין אומדנא ורובא דליתא קמן, אלא שנגד זה יכול רוב חכמה לשמש אומדנא שכנגד, ע"כ הוי שוב בגדר **שקול**, והרוצה לעשות כדברי זה עושה וכו' אכן מה שמחלק בין אחד נגד רבים לבין רבים ורבים אינו מובן מה ההבדל ביניהם כיון שהם מיעוט נגד רבים. ועמד בזה בס' משנת יעבץ ס' ה' עי"ש. עוד קשה שהרמב"ן לכאורה סותר א"ע שבחולין מ"ג : כתב בתי' קמא הא דאמרו הרוצה לעשות כב"ש עושה וכו' ולא אמרו בזה בשל תורה הלך אחר המחמיר "מתוך שמחלוקתם של תלמידי ב"ש וב"ה גדולה וכל חכמי ישראל נכנסים תחתיה ונעשית להם תורה כב' תורות, דרשות כל אחד לעשות כדבריהם כדאמרינן ביבמות, וכיון שכן הרוצה להיות עם ב"ש ולעשות כדבריהם לעולם רשאי הוא" עכ"ל. מזה יוצא שבעלמא כשיש רוב מנין כנגד רוב חכמה אין אומרים הרוצה יעשה כדברי זה או כדברי זה, אלא בשל תורה הלך אחר המחמיר. ולא משתמע מלשונו גם, שכונתו למה שמסיק בת' ב' בחולין שם, שהוא כשיש בדבריהם חומרא וקולא גם יחד, שלא הזכיר זאת. כן צ"ע עצם דבריו בחולין שחילק בין מחלוקת דעלמא לזו של ב"ש וב"ה שהיא מחלוקת גדולה, דמה בכך ומאי נפ"מ מזה. והנראה כונתו במה שחילק בין יחיד נגד רבים לרבים נגד רבים, כי ביחיד נגד רבים כבר הוכרע ונפסק בגמרא ונקבע בתור כלל "יחיד ורבים הלכה כרבים" (ברכות ט.) שאין רשות לשום אדם לבחור היחיד בתור רבו ולסמוך עליו שבטלו דבריו לגמרי. משא"כ ברבים נגד רבים לא נקבע שום כלל בזה בגמרא, ואינו אלא אומדנא, ובאיכא רוב חכמה נגד הרוב, אין גם אומדנא, ע"כ הוי שקולים, ואז אפשר לסמוך על מי שרוצה, שהוא רבו בזה, והכרעתו ופסקו הוי דין בשביל מי שסומך עליו וכנ"ל, ואפילו בדין דאורייתא. אכן יש לדון בו מצד אחר והוא מדין "לא תתגודדו", דאיך יתכן לומר שכל אחד הרשות בידו לבחור לו רבו ונמצאת התורה כשתי תורות, כמבואר בסוגיא דיבמות (יג-יד). וע"ז מתרץ הרמב"ן, די"ל דזהו מקור ההלכה שכשנחלקו שני חכמים ואין להכריע יש ללכת בשל תורה להחמיר, שאינו מצד ספק תורה להחמיר, דכנ"ל לא ס"ל להא הרמב"ן, כיון שסומך עליו בתור רבו הרשות בידו לא רק לענין אותה חתיכה. אלא הוא מדין לא תתגודדו, שמשו"כ מן הראוי שכולם ילכו להחמיר כי גם המקל אינו עובר באיסור כשנוהג לחומרא. משא"כ בשל סופרים השוו המדה לקולא. וזה שייך רק בכל מחלוקת דעלמא אבל במחלוקת ב"ש וב"ה שהיא מחלוקת של כל חכמי ישראל, אין משום לא תתגודדו אפילו במקום **שאין שם בי"ד** שמורה כב"ש, כי הרי כך מורה הלשון 'הרוצה לעשות כב"ש עושה', אפילו אם אין שם בי"ד שמורה כב"ש, כי מתוך גודל היקף המחלוקת, הרי נחשב בכל מקום ומקום כאילו יש שם בי"ד משל ב"ש וב"ה, והרי בזה אמרו שם, ששני בתי דין בעיר אחת אין בזה משום לא תתגודדו. ונראה שבזה יתורץ

www.eretzhemdah.org

דקדוק הלשון שביבמות שעמד ע"ז הריטב"א, שאמר שם והא ב"ש וב"ה כשני בתי"ד בעיר אחת דמו ולמה נקט הלשון "כשני" ו"דמו", אם היה הדבר כן שהיו שניהם בעיר אחת. אבל לפי הנ"ל י"ל שבאמת לא היו בעיר אחת, והקושיא היא מאלה הנוהגים כדברי ב"ה וב"ש והם בעיר אחת, שזה **כמו** שני בתי"ד בעיר אחת.

**י.**

כתב הרמ"א (יו"ד רמ"ה סכ"ב) : אין להורות איסור והיתר או לדרוש ולנהוג שררה באתרא דחבריה. והגר"א ציין שם המקור ממ"ש (עירובין צד.) אתריה דשמואל הוה ולא רצה רב להורות שם וכן כמה עובדי עכ"ל. ויוצא מהגר"א שהא שאין לחכם להורות באתרא דחבריה הוא גם באותם דברים שבהם הוא חלוק עם החכם שבמקומו בדומה לאותן עובדי שמציין הגר"א. והיינו שבגוונא שאין כאן טעות בדבר משנה, אלא הם חלוקים בשיקול הדעת, שהוראתו של הראשון הוראה היא, וכיון שזהו אתריה, גם **טרם** שהורה אסור לו לאחר להורות כפי מה שנראית לו דעתו כי באותו מקום מחוייבים ללכת אחר המרא דאתרא. והנה סתם הרמ"א ומשמע ברור שהוא גם בדברים שחלוקים **בדאורייתא**, כיון שהוא דבר שבשיקול הדעת, החכם בזמנו ובמקומו הוא בדומה לכוחם של חכמים הקדמונים במקומם ובזמנם, שהרי משם אנו למדים הלכה זו, כמו שציין הגר"א הנ"ל. וע' בר"ן פ' מקום שנהגו במה שבמקומו של ר"א היו כורתים עצים ובמקומו של ר"י היו אוכלים בשר עוף בחלב הוא משום "שתלמידיו ואנשי מקומו נוהגים כמותו בין לקולא בין לחומרא". הרי לנו מזה שהכלל שהביא הרמב"ן לענין יחיד ורבים הלכה כרבים אף הוא לא נאמר אלא כלפי מי שבא לנהוג כדעת חכם אחד בדבר אחד, אבל תלמידיו ואנשי מקומו, בדין נוהגים כמותו, ואעפ"י שהוא יחיד ובעלמא בטלו דבריו, **במקומו יש לפסוק** כמות ואפילו **כשמקל** באיסור תורה, בדומיא דהא דר"א. וע"ע הגהות הגרע"א בדברי הרמ"א (רמ"ב סל"א הנ"ל), שהביא להלכה חכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור, וכתב ע"ז הש"ך שלא שת לבו לציין שהתוס' ע"ז חולקים על הרא"ש. וע"ז הביא הגרע"א מהגר"ז באסאן שבכונה כ' **אינו רשאי** להתיר, היינו שאין היתרו היתר גם **בדיעבד**, משא"כ בלאסור כתב בלשונו "אין לשני לאסור" היינו **שלכתחילה** רק אינו רשאי מפני כבודו של ראשון. וכונתו שגם התוס' מודים בזה שמחמת כבודו של ראשון אין לו לאסור מה שהתיר. והנה המדובר גם בשאלת איסור תורה וכנ"ל ומ"מ עליו להמנע עכ"פ לכתחילה מחמת כבודו של ראשון. ולכאורה הרי לדעתו הוא מכשיל באיסור תורה ואיך ישתוק מחמת כבודו של ראשון. אלא שכבר הוסבר לעיל, שבכל מקום של שיקול הדעת, רשות ההכרעה לחכם שהוא ראוי להוראה, והכרעתו הוי דין, וע"כ כל עוד שאין חבירו חלוק עליו, ההוראה יש לה תוקף של הוראה, ואעפ"י שלדעת החכם השני אין הדין כן, כל שאינו חולק עליו, הדין הוא דין, וע"כ אינם נכשלים בשום איסור כלל, ושפיר שייך לומר שימנע מלומר דעתו מחמת כבודו של ראשון. וזהו כשאין החכם הראשון המרא דאתרא, משא"כ כשהוא נתקבל כרב המקום, אפילו טרם שהורה אסור לחבירו להורות, ואפילו בדבר שיודע שהחכם יורה שלא כדעתו, ולדעתו החכם של המקום טועה בשיקול הדעת בדבר הנוגע לאיסור תורה, אין לו להורות כפי שפסק הרמ"א. ובזה גם אם עבר השני והורה, יש לציבור לשמוע בקול המרא דאתרא, וכמו בהא דר' אליעזר, וכנ"ל אפילו יחיד נגד רבים, ומכש"כ במיעוט נגד רוב.

**יא.**

והנה הרבנות הראשית קבלוה עליהם **רוב** הציבור שבא"י בתור **רבותיהם**. וגם הרבנים המקומיים אינם מתקבלים אלא באישור של הרבנות הראשית. נמצא **שהרבנות הראשית יש לה בכל מקום שבא"י תוקף של מרא דאתרא**, כי גם רבני המקום אינם פועלים אלא בשליחותם. ממילא קימת כלפיהם ההלכה של הרמ"א הנ"ל שאין להורות נגד פסק שלהם, ואין לפרסם להלכה למעשה דעה שהיא מנוגדת לפסק הלכה שלהם, כל עוד אין הדבר בחינת טעות בדבר משנה אלא טעות בהכרעה ושיקול הדעת, גם כשהם פוסקים להקל, וגם כשזה נוגע לאיסור תורה. וזהו גם טרם שפסקו, ומכש"כ לאחר שפסקו שבזה קיים פסקו של הרמ"א שגם חכם שהתיר אין לשני לאסור, והוא כנ"ל מהגרע"א מוסכם אליבא דכו"ע, עכ"פ לענין לכתחילה יש להימנע מזה מחמת כבודו של ראשון. ובניד"ד, גם אם עבר השני והורה, אין הוראתו הוראה כלפי ציבור זה, כיון שקבלו עליהם הרבנות הראשית כרבותיהם, וכנ"ל.

ואם אמנם כלפי אותו חלק ציבור שמעיקרא לא קיבל עליו את הרבנות הראשית יש לדון שאין בזה משום 'לא תתגודדו', בשני בתי"ד בעיר אחת וכנ"ל. אבל אותו ציבור, והוא רוב היישוב שבא"י, שבחרו ברבנות הראשית ורואים בהם את רבותיהם, כלפיהם וכן כלפי הרבנים המשמשים באותן קהלות מכוח מינוי והסכמת הרבנות הראשית, ודאי שהם בגדר המרא דאתרא שדינם דין ופסקם פסק, גם במה שנוגע לשאלות איסור תורה, כל עוד שלא יתגלה בפסק טעות ח"ו בדבר משנה.

ומכאן למודעי, שכל אותם פסקי הרבנות הראשית, שהוצאו לאחר דיון ושו"ט כהלכה, אעפ"י שיש חכמים שמתנגדים להם, אין כאן מקום לדון אלא כמחלוקת שבשיקול הדעת, ובזה פסקו של המרא דאתרא שריר וקיים ללא הרהור.

(ולענין עיקר המינוי לכתחילה, מיהו הראוי לאותה איצטלא, עיי תשו' חת"ס או"ח י"ג.)

## סימן ז: סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל

**א.**

יש לעיין בנוגע לסמכויות המיוחדות אשר ישנן למלך בהתקנת עניני המלוכה ותיקון המדינה והחיוב לשמע בקולו ולמלא מצותו, אם סמכויות אלה הן רק למלך, או שכל מי שנבחר לעמוד בראש העם גם שלא בגדר מלך, או

www.eretzhemdah.org

מועצה נבחרת הפועלת לתיקון עניני המדינה יש להם גם כן סמכויות אלה. דן בדבר מרן הרב זצ"ל ב"משפט כהן" (תשובה קמ"ד אות י"ד) אגב דיונו על מלכי בית חשמונאי. וכ' שם וז"ל: "וחוץ מזה נראים הדברים שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ **מה שנוגע למצב הכללי של האומה**, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים לידי האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו לענין כמה משפטי המלוכה וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל".[3]

ורצה להוכיח כן ממש"כ הרמב"ם שיהושע הרג את עכן בהודאת עצמו מדין המלכות, אעפ"י שבמד"ר אמור פ' כ"ו מונה את שאול המלך כמלך ראשון, ומזה נראה שליהושע לא הי' עליו תורת מלך. וחזר ודחה שנראה מהרמב"ם שיהושע הי' מלך שכ"כ אין מעמידים מלך בתחלה אלא עפ"י בי"ד של ע"א ועפ"י נביא "כיהושע שמינהו מש"ר ובי"ד". וע' שהרמב"ם דחה המדרש הנ"ל מכח סוגית הש"ס סנהדרין מ"ט, שלמדו מיהושע שאין דין מורד במלכות כשאומר לבטל מצוה מהמצוות, ואם לא היה עליו תורת מלך לכל דבריו איך אפשר ללמוד ממנו לענין מלך. אלא שמ"מ קיים הדברים **מסברא** שלענין הנהגת הכלל "גם שופטים מוסמכים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים".

כיום שהשאלה אינה עיונית גרידא, שוב קשה להסתמך על מה שנראה מתוך הסברא, ויש צורך למצוא לה ביסוס במקורות ראשונים. חוץ מזה יש צורך לברר את דרך הקמת שופטים **מוסמכים**.

**ב.**

מש"כ שהרמב"ם דחה דברי המדרש מכח הגמרא בסנהדרין וכנ"ל, עדיין משאיר מקום עיון, כי הרי י"ל שאף שלא היה ליהושע תורת מלך מ"מ הוכיחו בגמרא יפה מיהושע שאין תורת מורד במלכות כשאומר לבטל מצוה, כיון שכל דין מורד במלכות למדו מיהושע שנאמר בו כל אשר ימרה את פיך יומת כמפורש בגמרא שם, וא"כ אין לנו אלא בדומה ליהושע, והיינו כשאינו מצוה לעבור, אבל כשמצוה לעבור אין לנו שום הוכחה, כיון שביהושע גופא לא נצטוו באופן זה לשמוע בקולו, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון. א"כ תמוה על איזה סמך דחה הרמב"ם דברי המדרש.

וע"ע כ"מ (פ"א ממלכים ה"י) שהקשה בדברי הרמב"ם שכ' שאין מושחים אלא את מלכי בי"ד שהרי שאול נמשח אעפ"י שלא היתה שם מחלוקת ותירץ וז"ל: "וי"ל שיש לחלק בין מלך ראשון בערך עצמו לראשון בערך כל ישראל **כשאול שלא קדם לו מלך על ישראל**" עכ"ל. הרי שגם הר"ם[כ"מ] נוקט בפשיטות כדעת המדרש הנ"ל ששאול הי' מלך ראשון על ישראל. ותמוה מאד שהר"מ[כ"מ] לא השגיח בדברי רמב"ם שבאותו הפרק, שלפיהם יוצא שגם יהושע הי' מלך על ישראל.

הן אמנם, דברי הכ"מ תמוהים מצד אחר כי בפשוטם של דברים שאול נמשח בשמן **המשחה** ולא רק בשמן אפרסמון כשאר מלכי ישראל כשיש מחלוקת, והענין מבואר ברש"י כריתות (ה: וכן בתוס' שם) שמ"ש שמלכי ישראל אינם נמשחים אין זה אלא "משבא דוד אבל שאול נמשח". והטעם פשוט כי רק לאחר שבא דוד שקיבל "הבטחה שלא תכרת מזרעו המלוכה וממנו יעמדו מלכים לעולם כמבואר ברמב"ם הנ"ל, מאז לא היו מלכי ישראל אלא מלכים ארעיים ולא היה בהם תורת משיחה אלא מצד המחלוקת, אבל משיחת שאול לפני מלכות דוד היתה מצד עצמה להמשך. וכן מבואר במכלתא ר"פ בא (ד') "עד שלא בא דוד היו כל ישראל כשרים למלכות, משנבחר דוד יצאו כל ישראל". וע"כ הי' בשאול משיחה בשמן המשחה כמו משיחת מלכי בי"ד.

ויש לקיים קצת קושית הכ"מ לפמש"כ הרמב"ן עה"ת בפ' ויחי שעיקר המלוכה נועדה לבי"ד שהוא משבט יהודא, וכל מינויו של שאול לא הי' אלא לזמן, לפי שבאותה שעה לא הי' בשבט יהודא ראויים למלכות. ואף אם לא הי' חוטא לא היתה מתקיימת בידו אלא מלכות חלקית. ולפי"ז יש מקום קצת לדון על משיחת שאול בשמן המשחה, כיון שגם מתחלתו לא נועד למלכות של קיימא על כל ישראל. וכן משמע שנוקט האברבנאל בפתיחתו לס' שופטים "שלמלכי בי"ד מושחים בשמן **המשחה**, והכלי אשר יהי' בו יקרא **קרן**, ולמלכי ישראל אין מושחין אלא בהיות שם מחלוקת וגם אז לא ימשחו אותם אלא בשמן **אפרסמון** ולזה נקרא הכלי אשר בו **פך**". הרי ששאול שנמשח בפך (שע"ז דרשו שם בגמרא, "רמה קרני ולא רמה פכי") לא נמשח אלא בשמן אפרסמון. והוא שלא כמשמעות רש"י ותוס' הנ"ל (וע"ע "מצפה שמואל" על התוספתא סנהדרין פי"ד אות ל' שהביא מס' דרשות מ"ע). ועפי"ז הקשה יפה הכ"מ, שלמה נמשח שאול כל עיקר, כיון שלא היתה שם מחלוקת. ולפי שיטה זו תירוצו לכאורה מוכרח ומוכח ששאול מלך ראשון הי' ויהושע לא היה עליו תורת מלך וכדברי המדרש הנ"ל.

**ג.**

ואף לשיטת רש"י ותוס' הנ"ל לכאורה יש להוכיח שיהושע לא הי' עליו תורת מלך, שאל"כ אינו מובן למה באמת לא נמשח. כיון שלפי שיטתם טרם שבא דוד הי' דין משיחה גם במלכי ישראל, אם ננקוט כפשטות דברי רמב"ם שיהושע הי' מלך כמו שדייק ב"משפט כהן" כנ"ל, הי' לו למ"ר למשחו, וכדרך שלמד הרמב"ם מיהושע דין מינוי המלך ע"י נביא ובי"ד הגדול הרי שהי' מינויו כדרך מינוי מלך הרגיל ולמה לא נמשח.

עוד יש להעיר ממ"ש בתוספתא סנהדרין פי"ד: אין מעמידים מלך ישראל בחו"ל. ובמנחת ביכורים שם כ' הטעם "משוש"נ כי תבואו והוא תלוי באי"י". וכ"מ שנאמר "כי תבואו אל הארץ" בפרט במצוה זו שנאמר בה גם ירושה וישיבה אינה אלא בעבה"י **מערבה** כמבואר לענין מצוות התלויות בארץ. ונמצא שאי אפשר הי' למנות את יהושע למלך ע"י מ"ר, טרם שעברו את הירדן.

3. אכן ע"ע בדבריו שם תשובה קמ"ה לענין מלחמת רשות ע"י שופט, שנוקט בפשיטות. דזה א"א אלא ע"י מלך. וצ"ע, דלכאורה גם מלחמת רשות יש לכלול במושג של "המצב הכללי של האומה".

אם כי אפשר לומר שהיתה הוראת שעה עפ"י נביא, אך מ"מ הי' לתוספתא לבאר דבר זה. הן אמנם בטעם שנתן ה"מנחת ביכורים" עדיין יש מקום לדון, כי לפי משמעות לשון התוספתא נראה שיש איסור בדבר (ואולי אם העמידו אינו חל, ובזה צ"ע) ובדומה למ"ש שם בהמשך הדברים שאין מעמידים אלא מהמיוחסים. ואילו מכח הכתוב לכאורה לא שמענו אלא **שמצות** העמדת מלך אינה חלה אלא באי"י ומ"מ הרי יתכן לומר שאם רצו מעמידים, ואינו אלא **רשות**.

ואולי ניתן להאמר שהלכה זו לא נאמרה אלא לדעת הסובר (והובא עיל בתוספתא) שאין מינוי המלך מצוה כל עיקר. ולדעתו בהכרח שמש"נ בתורה לענין מלך ביאה לארץ הוא לענין **הרשות** למינוי מלך, שג"ז לא ניתן להם אלא באי"י לאחר ירושה וישיבה, ובחו"ל **איסור** יש בדבר. וע"כ יפה אמרו אין מעמידים מלך בח"ל, לפי דעה זו. אבל לדעת הסובר שבאי"י היא מצוה, יתכן לומר שגם בחו"ל אין איסור בדבר. ובזה יתישב מה שלא הביא הרמב"ם דין זה להלכה. ולפי הנ"ל י"ל כיון שהרמב"ם פוסק שבאי"י יש מצוה למנות מלך, ממילא אין ראיה לאיסור בחו"ל, וכנ"ל.

עכ"פ משמעות התוספתא היא ודאי לומר שאיסור יש בהמלכת מלכים בחו"ל, וא"כ נראה מזה שיהושע לא נתמנה למלך, שאם היתה הוראת שעה הי' לו לבאר, וכנ"ל.

עוד יש לדקדק אם נאמר שיהושע הי' מלך למה לא יצא למלחמת עמלק הרי ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ והשני' שבהם היא מלחמת עמלק כמבואר בגמרא וברמב"ם הנ"ל (מלכים פ"א, א', ב'). וזה ודאי דוחק לומר שכיון שהמצוה הראשונה היא מינוי המלך, ויהושע נתמנה שלא מכח מצוה זו וכנ"ל, כיון שנתמנה עוד לפני כניסתם לארץ נמצא שעדיין לא חלה עליהם המצוה השני' של מחיית עמלק, כי בפשוטו מה שקדמה מצות מינוי המלך היינו משום שע"י המלך יוכלו להלחם ביתר שאת, שעיקר מינוי המלך הוא "לעשות משפט ומלחמות" (רמב"ם שם ספ"ד). וכל שיש להם מלך מסתבר שהמצוה יכולה לחול. וא"כ ק' למה לא נלחם יהושע מלחמת עמלק לאחר ירושה וישיבה. בשגם שיש מקום לומר עוד, שמאותה שעה שנכנסו לארץ וחלה עליהם. המצוה של מינוי מלך, יחזור המינוי הקודם שהי' בגדר רשות ויהפך למינוי מכח המצוה. וכך מסתבר שאל"כ נמצא שבמינוי זה של יהושע למלך נפקעה מהם שוב מצות מינוי המלך, וכן מצות מחיית עמלק אם נאמר שתלוי' היא דוקא במינוי מלך בקיום מצות מינוי. ואם כי יהושע מת בלא בנים, אבל הן בזמן המינוי ראוי הי' עדיין לבנים לדעת ר' אבא בר פפא (עירובין מ"ג:) שנענש על שביטל ישראל מפו"ר לילה אחד בכיבוש יריחו.

[עוד יש לעיין אם נאמר שיהושע הי' מלך למה לא הוריש מלכותו לקרוביו, לפמש"כ המנ"ח (מצוה תצ"ג) שאם אין לו בנים או שאינם ראויים למלוכה יורשים אחיו וכן הלאה למעלה כדרך ירושת נחלות. א"כ אף שלא היו לו בנים למה לא ירשו שאר הקרובים. הן אמנם המנ"ח שם כ' שהירושה חוזרת עד דוד המלך שזכה לכתר מלכות, מזה נראה לכאורה שנוקט שאין ירושת המלכות חוזרת למעלה מדוד כיון שלא היו בזיקת מלכות כלל, ולפ"ז ל"ק מקרובי יהושע למעלה שלא היו מזרע המלוכה כלל. אך באמת יסוד זה של המנ"ח נעלם ממני, שאם יש במלוכה דין ירושה כדרך שישנו בכל נכסים, למה לא תחזור גם למעלה מדוד, ואעפ"י שלא זכו בזה מכח עצמם, יזכו בזה מדין ירושה. ואינו מהדומה למה שאמרו בגמרא לענין נחלאות שחוזר עד יעקב אבינו, כי מיעקב ומעלה לא הי' דין ירושה אלא ליעקב לחוד. חוץ מזה לא יצויר הדבר ח"ו בשום אופן בעולם שלא תתקיים הירושה בזרע יעקב. אבל בני"ד וביהושע הרי הי' הדבר בפועל ולמה לא עברה המלכות לקרוביו. אם לא שלא הי' מלך כלל.

אכן לפענ"ד כל ההנחה של המנ"ח אינה, ואין דין ירושת מלכות וכל המינויים אלא לבנים דוקא. ואינו הולך לפי סדר ירושת נחלות, תדע שהרי בדין ירושה רגיל לא מצינו שבן אחד יירש הכל והשאר יידחו, כדרך שמצינו לענין מלכות שרק הגדול או הראוי זוכה בה (רמב"ם שם א'-ד). והוא ריבוי מיוחד ממש"נ בדברי הכתוב "למען יאריך ימים הוא ובניו" ומזה למדנו שהירושה היא רק לבניו. ואם אין לו בנים אין באמת דין ירושה למלכות זו כלל וצע"ב.]

נראה וראיתי ברש"י סוכה (כ"ז: ד"ה שלא העמיד) שמנה את יהושע בין השופטים שעמדו לישראל. מזה שלא הי' עליו לדעתו תורת מלך.

מכל הנ"ל נראה לכאורה באופן ברור שיהושע לא הי' עליו תורת מלך. וא"כ דברי הרמב"ם שהביא ב'משפט כהן' שלמד דין מינוי מלך מיהושע לכאורה קשים מאד. ואין לומר שגם השופט צריך מינוי כדרך מינוי המלך, שלא מצינו זה בשום מקום, ואף הרמב"ם לא הביא אלא מיהושע ושאול ודוד. וע' מהרש"א ר"ה כ"ה: שמ"ש "קל שבקלים" המכוון על יפתח שלא נמצא בו שום נבואה כמו בגדעון ושמשון שנתמנו מן השמים. וצ"ע לכאורה.

**ד.**

אכן מאידך גיסא יש להוכיח שיהושע תורת מלך הי' עליו. שהרי בגמרא יומא (ע"ג:) למדו שאין נשאלים באו"ת אלא למלך או למשוח מלחמה. וזה שנשאלים רק למלך למדו ממש"נ **ביהושע** ולפני אלעזר הכהן יעמד הוא וכו' ואמרו שם "הוא זה מלך" ופ' רש"י דהא ביהושע משתעי קרא משמע מזה שיהושע תורת מלך עליו. וע' פר"ד דרוש י"ד שביאר מחלוקת דואג וסנהדרין אם נשאלים דוקא למלך או גם לכל מי שישראל צריכים לו, ודוד שנשאל באו"ת לדעת דואג הי' משום שהחזיק עצמו כמלך ע"ש.

כמו"כ קשים דברי המדרש הנ"ל שנראה ששאול הי' מלך ראשון בישראל, שהרי לכאורה מ"ר ודאי מלך הי' כמפורש בגמרא זבחים (ק"ב.): "ביקש משה מלכות ולא ניתן לו וכו' מתיב רבא ר' ישמעאל אומר ובמה מלך אמר רבא לו ולזרעו קאמר". הרי מפורש שמ"ר עצמו הי' מלך. הן אמת שקצת יש לתמוה, למה באמת לא ניתן לו מלכות גם לזרעו. והרי דין מפורש הוא בתורה שהמלכות ירושה וכנ"ל. ואף אם נאמר שהמדובר בתורה על מלכות מכח קיום המצוה של מינוי מלך, שהוא רק באי"י, מ"מ הרי אינו גרוע מכל מינויים בישראל שנלמד מכאן שהם ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם כמפורש ברמב"ם (שם). ואין לומר שהוא משום שלא היו בניו ראויים למלכות, שא"כ הרי

www.eretzhemdah.org

בכל המלכים הדין כן ומה זה שאמרו שמ"ר לא זכה המלכות לזרעו. (וע"ע מ"ר חוקת עה"פ "יפקד ה' אלקי הרוחות" שאמר מרע"ה שהגיעה השעה שיבקש שיירשו בניו גדולתו, ומזה נראה שהחשיבם לראויים **לירושת** המלכות, אם כי מצד **עצמם** ודאי שלא היו ראויים לזה אלא יהושע תלמידו כמפורש שם).

עוד אמרו בגמרא שבועות (י"ד.) אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך וכו' ובגמרא למדוהו ממש"נ במשכן "וכן תעשו" דהיינו לדורות, ופירש"י שמשכן נתקדש ע"י מרע"ה שהי' מלך. ועיין עוד בגמרא שם שנחלקו לענין קדושת בית שני והסובר בכל אלו תנן לא תיתכן קדושה מחדש בב"ש וכ' רש"י שלא הי' שם מלך באותה שעה. הרי שמרע"ה תורת מלך הי' עליו, כי אם נאמר שכל עיקרו לא הי' אלא ראש הסנהדרין, הרי סנהדרין הי' גם בבית שני. וכל זה מוכיח שלא כהמדרש הנ"ל ששאול הי' המלך הראשון, כי מכאן מוכח שגם מרע"ה הי' מלך על ישראל. וכן היתה טענתו של קרח הידועה, אלא שאין כ"כ הוכחה מדברי מחלוקת וקנטור, כמובן.

**ה.**

ואין לנו אלא לפנות לדברי הר"ן בדרשותיו (דרש י"א) שהוכיח ממ"ש לענין מרע"ה ויהי בישרון מלך ירמז למשה. וכן ממה שלמדו מיהושע בסנהדרין מ"ט כנ"ל דין מורד במלכות, והם לא היו מלכים ש"כאשר לא יהי' מלך בישראל השופט יכלול שני הכוחות כוח השופט וכח המלך".*

דברים אלה נמצאים בהרחב דיבור באברבנאל בפתיחתו הנ"ל לשופטים שמונה שם את הנקודות המשותפות והמחולקות שבין המלך לשופט וכי שהשופטים עיקר מינוים לדון בין אדם לחבירו עפ"י התורה "הלא תראה שהתורה בפ' שופטים צוה על הב"ד הקטן שבכל עיר ועיר וכו' ובפרשת כי יפלא הזהיר על הב"ד הגדול והם הסנהדרין אשר בירושלים ועל השופט והוא הגדול שבכולם העומד במקום אדוננו משה וכו' הנה ג"כ הנהגתם בעצם וראשונה ביחוד הי' לדון כחי המשפט הצודק ולזה יקראו שופטים. ואם מצינו שהשופטים הנזכרים בספר הזה היו יוצאים למלחמות והי' מסור אליהם היכולת המוחלט לדון כפי הוראת שעה ושלא ע"ד התורה **לא הי' זה אליהם במה שהם שופטים** כ"א לפי שלא הי' בישראל עדיין מלך והי' להם כח השופט וכח המלך וכבר נפל ע"ז הר' נסים ז"ל ולזה פעמים ע"ד העברה נאמר להם לשון מלכות אמר וימליכו את אבימלך בשכם וכו' והוא הי' שופט וכו' וכבר העירו חז"ל אמרו ויהי בישרון מלך זה משה, שבמקום שאין מלך גדול הדור הרי הוא כמלך".

ויוצא מזה שתפקיד המלך מתמלא בהעדרו בכל מה שנוגע לעניני המלכות ע"י השופט והוא הי' הראש של סנהדרין הגדולה. עפ"ז מיושבות הסתירות שהבאנו בגמרות ובמדרשים, שבאמת מ"ר ויהושע לא היו מלכים ובזה מותאמים כל אותם המאמרים המוכיחים שהמלך הראשון הי' שאול. ומ"מ מכיון שבאותה שעה לא הי' מלך מילאו הם בתור ראשי סנהדרין הגדולה ואת התפקיד של מלך, ובזה מיושבים כל אותם המאמרים המוכיחים שהי' להם תורת מלך. וזה שהעלה ב,,משפט-כהן" מסברא, אמת נכון הוא ויש לו יסוד איתן בדברי הר"ן ומקורם ברוך מתוך הגמרא וכנ"ל.

אלא שיש עוד צורך להוסיף אי אלה נקודות כפי מה שנראה לפענ"ד בכדי להבהיר את הדבר יותר. והם: א'. אין התמנות השופט כראש בי"ד מקנה לו **ממילא** את זכות המלך כשאין מלך אלא זה דורש מינוי כשלעצמו (אם כי יתכן שבעצם המינוי כראש בי"ד גנוז כבר כדבר המובן מאליו, בהעדר המלך, גם מינוי בתפקיד המלך אך יהי' מזה נפ"מ לסדר המינוי וכמו שיתבאר). ב', התמנות זו בתפקיד המלך אינה מיוחדת דוקא לראש הסנהדרין, אם כי עפ"ר היתה ההתמנות ניתנת לראש הסנהדרין. ג'. מינוי השופט בתפקיד מלך דורש שישתתפו במינויו אלה שיש בכוחם למנות מלך, אבל עצם מעשה המינוי הוא אחר בהתאם לזה שכאן אין מתמנה אלא **ממלא תפקיד** ולא מלך ממש.

ואעפ"י שלכאורה נראה מתוך האברבנאל עצמו ששופט דין עצמי יש לו לענין החיוב לשמוע בקולו כי הוא כ' שם בין הנקודות המשותפות למלך ושופט: "השיתוף הרביעי הוא שכלם המלכים והשופטים ישתתפו במורא וכבוד והממרה את פיהם חייב מיתה אם בענין השופט אמרה תורה והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן או אל השופט ומת האיש ההוא וכו' אמנם במלכים חז"ל דרשוהו ממה שנאמר ביהושע כל אשר ימרה את פיך וכו'". מזה נראה שהשופט עיקר כוחו הוא מצד היותו ראש סנהדרין. אולם מכח זה אינו אלא לפי דיני זקן ממרא, שאינו אלא בזקן ובהוראה המביאה לידי כרת, ודינו ע"י סנהדרין דוקא כמפורש במקומה אבל שיהי' בכח השופט עצמו לדונו כמו המלך, וכל אדם, ועל כל מי שימרה את פיו, זה אינו בשופט אלא כשהוא במקום מלך וזה יוכרח מתוך המשך דבריו עצמם, שהרי למדו מיהושע דין מורד במלכות כנ"ל, ואם יש בכל שופט דין חייב לשמוע בקולו מצד מה שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון וכו' הרי אין כל הוכחה מזה לדין מורד במלכות.

ומוכרח לומר כנ"ל שיש צורך במינוי מיוחד לתפקידי מלכות, שהרי בהתחלת בית שני שהיו סנהדרין ומ"מ אמרו בגמרא שבועות שלא הי' שם מלך בדומה למ"ר וכנ"ל, והוא ע"כ משום שבאותה שעה לא הי' לו תפקיד מלך, שהיו נכנעים לעול מלכות פרס. ונראה שגם לדעת הרמב"ם שנראה דלא ס"ל הא דהאברבנאל הנ"ל שכל דיני שעה שבי"ד דנים הם רק כשאין מלך ועומדים במקומו וכלשון הא' של הר"ן בדרשותיו הנ"ל, שכ"נ בפירוש מדבריו פ"ב מה' רוצח שגם כשיש מלך יש הרשות בידי בי"ד לדונו מגדר הוראת שעה: מ"מ נראה שאין זה אלא כשיש בדבר משום סיג לתורה וחיזוק הדת וכלשון הרמב"ם פכ"ד מסנהדרין ה"ה והוא מדין משמרת שנצטוו חכמים לעשות סיג לתורה (ע" ט"ז יו"ד סי' רכ"ח ס"ק מ"ב). אבל מדין תיקון העולם אם כי רשאים הם לעשות תקנות ומחויבים לשמוע בקולם כפי דעת הרמב"ם (עי' פ"א מממרים ועי' השגות הרמב"ן בסהמ"צ שורש א'), מ"מ להכות ולהמית

* דברי הר"ן הללו הם שלא כפי שנוקט המהרש"א בסנהדרין (כ:) שכ' בהבדל שבין שופט למלך, שהשופטים דנים רק בדין תורה משא"כ "מלך הפורץ גדר לפעמים לדון בדת הנימוסית" אכן כפי שממבואר בדברינו דברי הר"ן מוכרחים מתוך הגמרא ומתוך הרמב"ם.

www.eretzhemdah.org

אין בכוחם אלא מגדר הוראת שעה ולא מצד תיקון העולם, דהכי דייק לישנא דהרמב"ם פ"ב מרוצח הנ"ל. ומה שמצינו אצל השופטים שדנו גם דיני מכות ועונשין מצד תיקון העולם יהי' ג"כ מדין שבאותה שעה במקום מלך הם עומדים וכסברת האברבנאל הנ"ל.

ובזה יובנו דברי הרמב"ם שלמד מיהושע דין מינוי מלך ע"י נביא וסנהדרין, כי אעפ"י שיהושע לא הי' מלך אלא ממלא תפקידי מלך, מ"מ גם זה דורש מינוי ע"י אלה שבכוחם למנות מלך וכנ"ל. וע"כ רק נביא וסנהדרין שבכוחם למנות מלך גמור בכחם גם למנות לו ממלא מקום זמני. אבל אילו היינו אומרים שבמקום שאין מלך ממילא ראש סנהדרין הוא ממלא תפקיד מלך, קשה איך הוכיח הרמב"ם מיהושע, כיון שיהושע הי' ראש סנהדרין וממילא הי' עליו תורת ממלא מקום המלך, והרי ראשות סנהדרין אינה צריכה הסכמת נביא. ומוכרח לומר כנ"ל שמינוי ראש הסנהדרין לתפקיד מ"מ המלך הוא מינוי כשלעצמו, ואין הבחירה לראשות סנהדרין מקנה את הזכות לזה מצד עצמה.

וכמו כן הכרחית היא ההנחה שהנחנו שהתמנות כממלא מקום מלך אינה מיוחדת דוקא לראש הסנהדרין, שכן מצינו בגמרא ר"ה (כ"ה : שהובא לעיל) שמנו ג' קלי עולם ששימשו כשופטים, והיו שקולים בשעתם כחמורים שבחמורים, והרי זה ודאי לא יתכן שיפתח וכיו"ב שהוגדרו כקלי עולם יתמנו לראשי סנהדרין, והרי כבר הפליגו חז"ל בגנות המושיב דיין שאינו הגון, ואיך יתכן מינוים כראשי סנהדרין. אלא ברור שהם לא נתמנו אלא בתפקיד ממלא מקום המלך וזה ניתן להתמנות לכל אדם. מבלי צורך בידיעת התורה, וכדרך שהמלך עצמו אינו הכרחי שיהא גדול בידיעת התורה ואין זה מתנאי מינוי המלך, כמו"כ גם ממלא המקום שלו אין צריך לתנאי זה בדוקא. אלא שמכיון שעפי"ר מינו בתפקיד זה את ראש הסנהדרין, ע"כ נקראו כולם ע"ד ההעברה בשם "שופטים", אולם לא הי' כל קשר לסמכות המלכותית שלהם עם ענין המשפט. ההגדרה הנכונה של השופט תהי' איפוא "ממלא מקום המלך", מבלי כל קשר לתפקידים משפטיים של השופט.

בזה יהי' מובן מה שכתב הספורנו פ' שופטים בהבדל שבין המלך והשופט שהמלך "תהי' המלכות לו וזרעו, לא כענין השופטים שהי' השופט מולך הוא בלבד אבל לא זרעו אחריו". הנה מצא עיקר החילוק ביסוד המינוי (כל שאר החילוקים לענין ריבוי נשים וכו' הנאמרים בפרשה הם כבר **תוצאה**, כי רק **המלך** הוזהר בכל אלה), שהמלך, המלכות לו ולזרעו, ואילו השופטים "מולך הוא לבדו". השתמש בלשון **מלוכה** גם על השופט, אלא שנצטמצם רק לשופט לבד : וכ"כ גם באברבנאל שם בחילוקי המלך לשופט, שאין השופט מוריש שררתו לבניו. וזה לכאורה אינו מובן, הרי דין הורשת השררה והמינויים הוא דין כללי, לא רק במלך כמבואר בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, וזכות המשפט ודאי שהוא מוריש גם לבנים כל שהם ראויים לכך.

וכן מבואר בדברי הר"ן בדרשותיו הנ"ל (שם) לענין בני שמואל שהיו ראויים לרשת את הענין המשפטי. וא"כ למה אין הבנים יורשים גדולת האב במובן השררה. אבל לפי הנ"ל מובן כי כל עיקרו של המינוי אינו אלא מינוי זמני, ומילוי תפקיד ארעי, ול"ש שזה יעבור בירושה כי זה סותר את כל אופי המינוי. ודו"ק.

**ו.**

אלא שעדיין לא יצאנו חובת ביאור כל הצורך. כי לפי ההנחה שלנו יוצא שאין השופט יכול להתמנות בתפקיד הממלכתי אלא בדרך המינוי של מלך והוא לפי דברי הרמב"ם ע"י נביא ומלך. א"כ לפ"ז קשה שלא מצאנו מינויים לשופטים ע"י נביאים, ואף אם נחשיב את גילויי המלאך והחלומות כמינוי נבואי, הרי יפתח לא נתמנה ע"י שום נבואה והי' "קל שבקלים" וכמו שהבאנו לעיל ממהרש"א ואעפ"כ אמרו גם עליו שיש עליו תורת שופט לכל דבריו. וה"ז תמוה כי לפי משמעות הרמב"ם הנ"ל שמינוי השופט והמלך דומים הם במובן הצורך של נביא וסנהדרין והאיך נתמנו הללו לשופטים.

אכן מוטל עלינו לחזור לנקודת המוצא של הדין שב"משפט כהן" שהבאנו בראש הדברים לענין מלכי בית חשמונאי. שדן שם אם הי' עליהם תורת מלכים לפ"מ שפסק הרמב"ם שאין מעמידים מלך אלא עפ"י נביא וב"ד הגדול, ובזמן החשמונאים פסקה הנבואה. ונראה להוכיח שמלכי בית חשמונאי ודאי תורת מלכים עליהם לכל מה שנאמר בתורה בפ' המלך. וראי' לדבר מאגריפס המלך שקרא מעומד (סוטה מ"א.) ועבר מלפני הכלה (כתובות י"ז.). והקשו בזה בגמרא איך מחל על כבודו והרי נאמר "שום תשים" שתהא אימתו עליך ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. וכבר העירו בתוס' שהרי אגריפס לא הי' מלך גמור שלא היה "מקרב אחיך" כמבואר שם בסוטה. ותרצו שמ"מ "נהגו בו כבוד כמלך". והדברים מבוארים יותר בשט"מ כתובות שם שכ' וז"ל : "כיון שמלך נוהגים בו כבוד כמלך". וכונתם ברורה שאעפ"י שנעשה איסור במינויו למלך, מ"מ לאחר שנתמנה הרי הוא מלך גמור ונוהג בו דין הכתוב "שום תשים".

ואם באגריפס כך שהי' איסור במינויו וכנ"ל ומ"מ בדיעבד תורת מלך עליו ; הרי שעצם מלכות בית חשמונאים שהיתה מ"קרב אחיך" לית דין ולית דיין שמלכים גמורים הם.

וכ"כ הרמב"ן עה"ת (פ' שופטים) שמה שאמרה תורה לענין מלך "אשר יבחר ה' אלקיך" ופירשו המפרשים דהיינו ע"י נביא או או"ת אינו אלא "אם תוכל לעשות כן". עוד פי' שם בכונת הכתוב "אשר יבחר ה'" שהוא ע"ד מה שאמרו אפי' ריש גרגותא משמיא מוקרי לי', וההסכמה שבאה על המינוי מוכיחה שהוא ברצון ה'. ולפ"ז מיושב ענין מינוי השופט שלא הי' עפ"י נביא וכנ"ל. ומ"מ תורת שופט עליו לענין דיני המלוכה שנוהגים בשופט.

אלא שעדיין לא הונח לי, כי לשון הרמב"ם אין מעמידים מלך אלא וכו' שהוא לקוח מהתוספתא ועל דרך לשון המשנה ראש סנהדרין, ענינו משמע לא רק לכתחלה אלא גם בדיעבד. ובדומה למ"ש שם עוד אין מוציאים למלחמת הרשות, אין עושין סנהדריות לשבטים, אין מוסיפים על העיר ועל העזרות וכו' וכולם ודאי גם לענין דיעבד. וכן סיים במשנה שבועות (י"ד.) שכל שלא נעשה בכל אלו אינו מתקדש.

www.eretzhemdah.org

ומרן הרב זצ"ל באו"ד (שם) רוצה לחלק בין נביא לסנהדרין, שהנביא אינו אלא דין לכתחילה אבל סנהדרין גם בדיעבד נצרך. ומתרץ בזה מה שהרמב"ם בה' סנהדרין הביא להלכה שאין ממנים מלך אלא ע"י סנהדרין והשמיט הצורך בנביא, והוא לדעתו משום שבלי סנהדרין גם בדיעבד אינו מינוי. אבל לפענ"ד זה קשה מאד להעמיס בדברי הרמב"ם שבשני המקומות נקט לשון שוה - "אין מעמידים", ואיך אפש"ל שבמק"א משמעותו לכתחלה ובמקום שני משמעותו לדיעבד. ועוד שבה' מלכים כלל כא' את הצורך בנביא ובסנהדרין, משמע ששניהם דין א' להם.

וביותר קשה שהרי הצורך בנביא ובסנהדרין נלמד ממינוי יהושע ושאול ודוד כמש"כ הרמב"ם שם וכנ"ל, וא"כ אינו מובן איך אפשר לחלק ביניהם ומניין לנו שענין הנבואה הי' רק לכתחלה וענין הסנהדרין הוא לעיכוב גם בדיעבד. ולעצם הדבר הסברא נוטה שמכיון שלמדנו ממעשה שהי'. אין לנו אלא צורת מינוי בדומה למה שהי', והיינו שהי' ע"י שניהם כאחד, אבל כשחסר א' משניהם מנין לנו שיחול המינוי אפי' בדיעבד.

**ז.**

והנראה להוכיח שגם שלא ע"י סנהדרין חל מינוי המלך. כי התוס' סנהדרין (כ:) דנו לענין אחאב אם הי' עליו תורת מלך ומסיקים כמה תירוצים שלפיהם יוצא שהי' מלך גמור. עוד תירצו שם תי' אחרון "שפרשת מלך לא נאמרה אלא על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודא ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודא וגם לא מלך מאת המקום". וכבר העיר ב"ערוך לנר" שגם לתי' אחרון צ"ל הכונה רק לענין מה שנאמר במשפט המלך בס' שמואל, הדן ברשות המלך לשעבד לצורך עצמו וצרכיו אבל לשאר דברים של מורא מלך וכדומה ודאי שגם על אחאב הי' תורת מלך כמו שמפורש בגמרא זבחים ק"ב שאליהו נהג בו כבוד מלכות. ולפ"ז צ"ל שפרשת המלך שבתורה אמורה גם על מלך שהומלך בדומה לאחאב. ויש עוד להוכיח קצת כדעת ה"ערוך לנר", ממה שדייקו בגמרא סנהדרין (מ"ט:) בדין הרוגי מלכות לענין נכסיהם ממשפט נבות ע"י אחאב. אך ראי' מפורשת לזה מהירוש' הוריות (פ"נ ה"ב) שמלך יהודא ומלך ישראל שניהם שוים והי' להם דין מלך עד דורות יהוא בן נמשי ומוכיח מהכתוב שנאמר באחאב. וכן מלכות יהוא היתה לאחר בית אחאב. הרי שאחאב הי' עליו תורת מלך ושלא כאלה שבאו לאחר יהוא שלא היו אלא כליסטים.

והנה במינויו של עמרי אבי אחאב נזכר בדברי הכתובים (מלכים א' ט"ז, כ"א) שנחלק העם לחצי, חצי הי' אחרי עמרי והחצי אחרי תבני "ויחזק העם אשר אחרי עמרי". הרי שלא הי' כאן מינוי ע"י סנהדרין אלא מחלוקת העם שנחלקו לחצי חצי ואח"כ התגבר החצי שאחר עמרי. וודאי מסתבר כן שאיך יתכן שתהא דעת סנהדרין והסכמתם להמליך את עמרי שנאמר בו "וירע מכל אשר לפניו". ומ"מ לאחר שהתחזק חצי העם ונכונה המלכות בידו הי' עליו תורת מלך לו ולבנו הבא אחריו. הרי שגם מינוי סנהדרין אינו נצרך, לכה"פ לענין דיעבד, ושלא כמש"כ "במשפט כהן" לחלק בין ענין הצורך בנביא לצורך בסנהדרין. והקשה ביותר לפ"מ שהסקנו, שמסתבר שדינו של הרמב"ם על הצורך בנביא וסנהדרין הם גם לענין דיעבד, ובדומה לשאר דברים הצריכים ע"א שהם דין גם לענין דיעבד.

ע"כ נלפענ"ד שכל דינו של הרמב"ם לענין מלך לא נאמר אלא כשמתמנה שלא מדעת העם ושלא ע"י בחירה מידם, ובזה הוא שצריך נביא וסנהדרין של ע"א, ובל"ז לא חל המינוי. כי מכיון שהיא שררה על הציבור לא יתכן שיוכל מי להרכיבו עליהם אם לא בהסכמת הנבואה וביה"ד הגדול. ובדומה לזה היו כל אותם מינויים שציין הרמב"ם כי יהושע לא נתמנה ע"י ישראל אלא מ"ר נצטווה למנותו **לעיני** העם דהיינו סנהדרין (יומא ע"ג:). וכן שמואל שמינה שאול ודוד לא היו בשאלת פיהם כלל. ובאופן זה הוא שאמרו שאין מעמידים מלך אלא ע"י נביא וסנהדרי גדולה, אבל כל שהעם עצמו מסכים למנותו ע"י דרך בחירות, או באיזו שהיא צורה אחרת בזה אין צורך לשום נביא וסנהדרין, אלא ודאי חל המינוי ויש לו תוקף ודין מלך, כי מכיון שהעם מסכים לשררה זו, מה לנו עוד. ובדומה לזה כ' המאירי בסנהדרין, שמ"ש אין המלך מוציא את העם למלחמת רשות אלא בסנהדרין של ע"א, היינו שלא בהסכמתם, אבל בהסכמתם אי"צ לקבלת רשות. הרי שענין הסנהדרין נצרך במקום שיש צורך בכפי', וכמ"כ י"ל בענייננו שבמינוי מרצון חלה עליו תורת מלך לכל הדברים, חוץ ממה שנאמר במשפט המלוכה בשמואל שבזה לתי אחרון שבתוס' הנ"ל אין חל באופן זה.

ומעתה מיושב ענין אחאב שודאי הי' עליו תורת מלך גמור כיון שנתמנה ע"י העם, ואעפ"י שקודם הי' מחולק לחצי חצי, הרי אח"כ התגברו על האחרים ונמצא מינויו ע"י העם. ובאופן זה אי"צ לא להסכמת סנהדרין ולא לדבר הנבואה. ודברי הרמב"ם כנ"ל אמורים באופן שאינו מתמנה על העם בהסכמתם מצד עצם רצונם.

(וכן נראה שמינויו של אגריפס למלך לא הי' ע"י סנהדרין. ומדין ירושה ממשפחת חשמונאי ג"כ לא זכה שרק אמו היתה מהחשמונאים וג"ז אינו מוסכם. עי' תוס' ב"ב ג': ד"ה כל דאמר. אכן לפי הקדמוניות כן הוא. וע"ע יעבץ ח"ה עמ' 43. ואין הבת יורשת במלכות. ואם מתורת ירושה הי' זוכה, הי' מקום לומר שאין בזה החסרון של "מקרב אחיך" (עי' מנ"ח תצ"ז) וצע"ב. והרי לא אמרו בגמרא שחטאו במה שהחניפו לו אלא במה שאמרו לו "אחינו אתה" וע" תוס' שם שהי' להם לשתוק. אי"כ נראה שלא הי' בו מינוי סנהדרין ומ"מ הי' לו תורת מלך לענין "שום תשים" וכנ"ל). שו"ר שהדברים מפורשים ברדב"ז (מלכים פ"ג ה') שכתב: "והאי מלך, שהומלך ע"י נביא או **שהסכימו עליו כל ישראל**, אבל אם קם איש א' ומלך בחזקה אי"ח לשמוע אליו וכו'. הרי הדברים מפורשים כמו שכ' אלא שלא הביא ראי' לזה, ובדברינו מבואר.

**ח.**

היוצא מדברינו מכיון שהוכחנו לעיל בע"ה שכח המלך ניתן בהעדר המלך גם לשופט שהוא משמש כממלא מקום של תפקידי המלך, ולזה אי"צ שיהא דוקא גדול הדור וראש סנהדרין, אם כי הדבר רצוי שיהי' גדול אחיו. ולאחר שנתברר שמינוי המלך והשופט שוים הם לענין הרשות הממנה אותם. וזה יכול להיות בשני אופנים: באופן מינוי מלמעלה ע"י נביא וסנהדרין ובדרך בחירה ע"י העם ואז אי"צ לא לנביא ולא לסנהדרין.

www.eretzhemdah.org

מעתה יוצא שכל המינויים הממלכתיים שיעשו בישראל בדרך של בחירות שבהם יכריע רוב העם יהא להם תוקף וסמכות. ומסתבר לפענ"ד שכשם שיכולים למנות **איש אחד** כראש ושופט, כמו"כ אפשר למנות **מועצה** שביחד יהיו לה הסמכויות הללו, ולפ"ז נראה כי מועצת ממשלה שתבחר בדרך של בחירות נכונות יהא לה סמכות בכל מה שנוגע להנהלת האומה כאותה סמכות שהי' למלך ישראל.

ונראה שמה שנחלקו ר"ת והראבי"ה בנידון כח טובי העיר לענין הפקר בי"ד היכא דלא למיגדר מילתא, דלדעת ר"ת אין בכח טובי העיר ולא ברוב אנשי העיר עצמם להכריע נגד המיעוט היכא דאיכא רוח להאי ופסידא להאי (הובא חו"מ סי' ב') אינו שייך לענייננו, ובני"ד לדעת כו"ע יהא לו כח וסמכות. דע"כ לא נחלקו אלא מדין **בי"ד** כמ"ש בחו"מ "טובי העיר **שהמחום בי"ד** עליהם" ו'עי' סמ"ע שם. אבל מכח שלטון ומלכות ודאי יש בכח הציבור למנות את היחיד או כמה יחד ויש לו לממונה תורת שופט, שהוא כנ"ל פועל כממלא מקום המלך. [ובזה נ"ל לבאר גם את עצם המחלוקת שבין ר"ת לראבי"ה. והוא עפ"י מש"כ ב"דבר אברהם" ס' א' דדעת הר"י בעליות היא שכל דין הפקר בי"ד הפקר הוא משום דלענין זה ניתן להם כח ושלטון מגדר מלכות. ובזה הוא דפליג ר"ת עם הראבי"ה, דא"נ דהוא מגדר מלכות, א"כ כשם שלענין מלכות מועילה הסכמת הציבור ובחירתם וכנ"ל, ה"ג מועילה הקבלה שלהם לבי"ד.

אבל דעת ר"ת היא שדין הפקר בי"ד הוא לא מכח מלכות אלא מתוקף סמכותם כבי"ד. ובזה יש מקום לומר שאלה שאינם ראויים, מצד עצמם לבי"ד אעפ"י דבהסכמת הצדדים יכולים לקבל ע"ע גם פסולים לבי"ד, מ"מ למה שאין הסכמה מפורשת מטעם כל הצדדים הנוגעים בדבר אין יכול להיות להם תוקף בי"ד].

והא דאין אומרים דטובי העיר יפעלו מגדר זה היינו משום שבזמן שאנו נתונים תחת עול מלך מעם נכר, ממילא אין לנו חוקי מלכות עצמאיים, אלא בכל מה שנוגע לסמכות המלכות נתונים למרותו וסמכותו של מלך הנכר.

ודבר זה מפורש בדברי הראשונים בענין רשב"א דהוי תפיס גנבי ומוסרם להריגה בהרמנא דמלכא. וכתבו בזה הראשונים דהוא משום דדין המלך הי' כן (עי' שט"מ ב"מ פעג. מהריטב"א, ותשובות הרשב"א הובא ב"י חו"ב ס" ב' וס"ס שפ"ח). הרי דאף שהי' מלך עכו"ם מ"מ גם לגבי דידן קיימים דיניו בכל מה שנוגע לסמכות המלכות. ומזה יוצא ממילא דלא יתכן מינוי עצמי של טובי העיר מדין מלכות ושררה, כי אינה תח"י באותה שעה כלל. וכל הסמכות של טובי העיר לא תתכן אלא מכח בי"ד. ובזה הוא שנחלקו, דלדעת ר"ת אין שייך לפרט זה המושג קבלו עלייהו כיון שהמיעוט עומד וצווח שלא קיבלם ע"ז ואינו מרוצה מהתקנה. אבל כל היכא דשייך מינוי מגדר מלכות ושלטון כגון בימינו אלה שזכינו בע"ה לעצמאות בארצנו לית דין ולית דיין דיש בכח הציבור למנות עליהם יחיד בתור שופט שיש בו סמכות ממלכתית. וסמכותו אינה רק בענין ממון כבי"ד שבענייני עונשים כוחם רק מגדר מיגדר מילתא, אלא גם בענייני **עונשים** כסמכות המלך שכוללת גם ענייני הגוף וכמו שהבאנו מהראשונים הנ"ל ביחס לחוק המתת הגנבים.

וזהו דבר מוסכם ואינו שייך למחלוקת של ר"ת והראבי"ה וכנ"ל.

**ט.**

ב"התורה והמדינה" קובץ ד' יצא להשיג עלי הרה"ג בנימין רבינוביץ-תאומים במה שהעלינו שמה שצריך נביא וסנהדרין הוא רק כשמתמנה שלא עפ"י בחירה מצדם, אבל כשנבחר על ידי העם עצמו מספיק, "ושא"כ מנלן להוכיח שצריך סנהדרין" "שהרי בכל המלכים לא היתה בחירת העם במפורש אלא שהם מלכו והעם הסכימו להם, ו'והסכמת העם הלא היתה גם ביהושע, שאול ודוד" (סי' ג' אות ג' ובהערה שם). הנה ביהושע כתוב: ונתת מהודך עליו, למען ישמעו כל עדת בני ישראל. ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים. ומזה נראה שלא הוצרך למנוי את הסכמתם של ישראל אלא ע"י שמשה סמך אותו כבר קבל דין מלך. והסתפק רק **בשמיעת** בני ישראל ולא הוצרך להסכמתם. וכן בשאול ודוד הרי משחם שמואל בשמן המשחה עוד טרם שהעם ראה אותם וידע מזה, והרי משיחה זו היא היא המינוי למלכות כמש"כ הרמב"ם (פ"א ה"ז): שמעמידים המלך מושחים אותו בשמן המשחה, שנאמר ויקח שמואל את פח השמן ויצק על ראשו וישקהו מאחר שמושחין המלך הרי זוכה לו ולבניו עד עולם וכו' עוד כתב להוכיח "שהלא בלי הסכמת העם אינו מלך אפילו עפ"י נביא וסנהדרין כמו שמצינו שאמרה אביגיל לדוד עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם, אעפ"י שכבר נמשח ע"י שמואל הרמתי ובהסכמת בית דינו". הנה כפי שהוכחנו המשיחה היא ודאי המינוי, אלא שבאמת המינוי של דוד לא היה ע"מ לסלק מיד את שאול מן המלכות. כי מאחר שנמשח בשמן המשחה אין זה יכול להתבטל. כך רואים אנו שדוד פחד לנגוע בשאול למרות שרדף אחריו ואמר לאנשיו: חלילה לי מה' אם אעשה את הדבר הזה לאדוני למשיח ה' לשלח ידי בו כי משיח ה' הוא. וכן הרג הגר העמלקי באמרו: איך לא יראת לשלח ידך לשחת את משיח ה' וכן אמרו בבעלת האוב שהכירה את שאול ע"י ששמואל עלה שלא כדרך הרגילה אצל האובות: אמרו רבותינו לא כשם שעולה למלך עולה להדיוט וכ' (ילקו"ש שם). וכן כתבו המפרשים, עי' רד"ק שם: כי בחטא הראשון אמר לו ממלכתך לא תקום כלומר שלא תתקיים לו ולבניו אחריו. אבל אפשר כי הוא **יאריך** ימים על ממלכתו, ועתה אמר לו כי גם הוא לא יאריך ימים על ממלכתו. וקרוב לזה ברלב"ג שם. ונראה שיסוד הדברים הוא עפ"י מה שמבואר בירושי' רפ"ב מסנהדרין כה"ג שחטא וכו' אין מעבירין אותו מגדולתו, א"ר מנא כתיב כי נזר שמן משחת אלקיו וכו' (משא"כ נשיא דהיינו ראש הסנהדרין, עיי"ש וברמב"ם פי"ז מסנהדרין ה"ז, ח'). וא"כ טעם זה שייך גם על מלך משוח, עי' רמב"ן פר' נשא שעליו נאמר הכתוב שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורותיכם. וע"כ אין המשוח עובר לעולם. (ונראה שמטעם זה מושחין כשיש מחלוקת, כי מעכשו חל עליו דין משיח ה' שאין להעבירו בשום פנים). ויוצא לפ"ז שהמשיחה לא היתה לשם מינוי למלך מיד אלא שיהא מלך לאחר מיתת שאול. וזהו שאמרה לו אביגיל: עדיין שאול קיים וכיון שכן אין לך עדיין דין מלך **ועל כן** אין טבעך עדיין יוצא בעולם. ואין זה טעם נוסף אלא הכל מטעם שעדיין שאול חי ואין מלכות נוגעת בחברתה.

ועוד נראה לבאר, שבאמת שני טעמים הם, ומה שאמרה אין טבעו יוצא הוא טעם נוסף ומ"מ אין משם ראיה

www.eretzhemdah.org

לנדון. ויתבאר דרך אגב מקור לדברי הרמב"ם ספ"ה מגזלה שכ' וז"ל: בד"א במלך שבטבעו (בטור העתיק: שטבעו) יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה ארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו לעבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן וכו'. ובמג"ע ציין המקור מנדרים כ"ח וב"ק קי"ג. והיינו כנראה ממה שאמרו שם "במוכס העומד מאליו" ומפרש דהיינו באופן זה שלא הסכימו עליו אולם תמוה שא"כ למה לא נקט הרמב"ם לשון זה, ומהיכן לקח ההגדרה של טבעו או מטבעו יוצא, שנראה שאין זה סתם מליצה אלא המכוון ממש למטבע שעי"ז הדברים מוכיחים שהצבור רוחש לו אימון ורואה אותו כמלך יציב. ועוד שנראה ממנו שלא חשוב איך הגיע לכסא המלוכה ואפילו אם מלך מעצמו ע"י מרידה ורצח וכיו"ב, כפי שזה שכיח בדברי ימי המלכים לא אכפת לנו בזה ודין מלך עכשו עליו, הואיל והצבור סמך דעתו עליו שהוא אדוניהם, ומזה לא מבואר בגמרא נדרים כלום, אדרבא הלשון הוא שעמד מעצמו ושבאופן זה אינו בדין מלך. ע"כ נראה שמקור הרמב"ם היא הגמרא שלנו. וזהו שאמרה לו אביגיל שתי טענות: אם מבחינת מינוי הנבואי הרי עדיין שאול חי, וממילא עוד לא זכית. אלא מה דעתך לומר שאם אמנם לא זכה מכח המינוי, אבל זכה מכח ההכרה **בפועל** בו כמלך. ולזה אמרה לו הרי גם טבעך אינו יוצא א"כ גם מצד המלכות בפועל אינך יכול לבא, כי בזה ההגדרה היא אם טבעו יוצא או לא. ומזה לקח הרמב"ם את ההגדרה למלכות שהיא אם טבעו יוצא או לא.

ולפ"ז אדרבא מכאן ראיה להיפך, שגם שלא ע"י משיחה תורת מלך עליו אם יש הסכמת העם עליו, ואפילו בדרך של בדיעבד.

עוד רוצה להוכיח ממ"ש בירושי' הוריות כל אותם ו' חדשים שברח דוד מפני אבשלום בנו היה מתכפר בשעירה, והיינו מפני שלא היתה הסכמת העם עליו. הנה לפ"מ שהוכחנו לעיל שהמשוח אינו יורד מגדולתו בשום פנים דברי הרא"י פריסמן שהביא בהערה שם הם מוכרחים שהוא דין מיוחד **בקרבן.** ואל"כ למה לא אמר דין זה על הזמן שעבר שנמשח ע"י שמואל עד שמת שאול, לפי טעמו שמה שעיכב במלכותו אז היינו אי-הסכמת ישראל. ועוד שאם נאמר שפסק אז מלהיות מלך לא הגיע לשמעי בן גרא עונש מות כשקללו אז וכן היה צריך מינוי מחדש אח"כ. א"ו מלכותו לא פסקה ממנו ואין זה אלא דין מיוחד בקרבן וכנ"ל.

**י.**

עוד כתב להוכיח שמינוי הסנהדרין הוא נוסף על זה של כל ישראל, שאל"כ מה צריך בכלל אותם הרי הסכמת העם ודאי ישנה, כיון שהנביא אמר להעמידו למלך מחויבים לשמוע בקולו. ומסיק על יסוד דיוק בלשון הרמב"ם "שבמלך באמת כל העם ממנה אותו אלא שצריך להיות עפ"י בחירת נביא וסנהדרין". ואני שמעתי ולא אבין שאם העם ממנה מה צריך כאן בחירת הסנהדרין והרי הם מצווים ועומדים לשמוע בקול הנביא, א"כ הרי הסכמת הסנהדרין כבר מובטחת בעצם נבואת הנביא ואם לא יסכימו אסור להחזיקם בסנהדרין, א"כ מה מקום להזכיר עפ"י סנהדרין. אלא ברור שהרמב"ם שמזכיר העמדת המלך עפ"י סנהדרין הכונה שהם הם הממנים אותו וע"כ מוכרת שהם יעשו זאת, וכל עוד לא עשו זאת אין כאן מינוי ואינו מלך אעפ"י שהם מצווים למנותו, מ"מ הוא אינו מקבל את המינוי ע"י הנבואה לחוד אלא ע"י מעשה המינוי, והיינו או משיחה בשמן המשחה או אפרסמון או בהכרזה פומבית באיזו שהיא צורה. אבל כל עוד זה לא נעשה אעפ"י שמחויבים לעשות זאת מ"מ עדיין אינו מלך (וודאי שלא יהיה בו דין מורד במלכות טרם שהוכרז עליו למלך כנ"ל). ומה שרצינו לומר שהסכמת העם מועילה, היינו כשיהיה **מינוי** עפ"י דרכי המינוי על סמך הסכמה זו, אבל לא שע"י הסכמתם לחוד יהפך למלך. וע"כ אין שום סתירה אם נפרש שהרמב"ם דן על אחת מצורות המינוי שהיא יותר קלה לבצוע, אולם אם תהיה הסכמה מפורשת מהעם כולו ודאי שאינו גרוע יותר אם יבא המינוי על סמך זה. וכבר הוכחנו לעיל שביהושע שאול ודוד לא היה העם הממנה אותם וחל עליהם מיד דין מלך מכח מינוי הנביא ובית דינו.

עוד הוכיח (בסי' ד' אות ט' בהערה) ממ"ש בב"ב ד' ולא יהא אלא נשיא וכו', הרי שהסכים עליו העם ואעפ"כ אינו מלך. אבל שם המדובר על הורדוס שהיה עבד, ומלך **בנגוד** מפורש לרצון העם כידוע. אולם זהו מדבריו של **הורדוס** לדחות טענתו של בבא בן בוטא שאמר ולא יהא אלא עשיר ג"כ אין לקללו. וע"ז השיב לו הורדוס שודאי שכן מותר כי אפילו **לו היה** נשיא לא אמרה תורה אלא בעושה מעשה עמך. וכאן אינו עושה מעשה עמך, ומכש"כ כאן שלא אמר לו אלא מצד שהוא עשיר. אבל לא מצינו כלל שום גילוי שהורדוס היה לו באמת דין של נשיא,

י"א. ובמה שהבאנו ראיה מאחאב שמצינו שהוכיחו ממנו דיני מלכות ש"מ שהיה מלך אעפ"י שלא היה נביא וסנהדרין במנויו של עמרי אביו אלא על פי מה שגברה יד העם אשר היו אתו. והרמ"ח הנ"ל כתב לדחות מכמה טעמים: א, אעפ"י שלא היה מלך מ"מ הרי נהג עצמו כמלך ויכולים ללמוד ממנו דיני מלכות; ב, שיתכן שהיו לו דיני מלך בנוגע לעניני ממון שמועילה קבלה; ג, שיתכן שבדיעבד המנוי חל.

ונשיב על ראשון ראשון. לדחיתו הראשונה, הנה נראה מהגמרא שאעפ"י שהוא נהג שלא כהוגן, מ"מ **הזקנים** כהוגן דנו, שאל"כ, כשם שיכלו להכיר בו כמלך שלא כדין תורה, כן יכלו לזכות אותו בנכסי נבות שלא כדין תורה, אלא עפ"י משפט מלכי הנכרים. לטענתו השניה. הרי עניני הממון כאן נבעו מתוך דין הנפשות, דהיינו שקבעו עליו דין מורד במלכות שמתוך כך נכסיו למלך, והרי נראה שגם קבעו עליו פס"ד של מיתה גם מכח העדות הזאת. ובכל אופן אם אינו מורד אין מקום להחרים נכסיו ועוד שעיקר ראיתנו היתה מהירוש', כפי שהדגשנו בפירוש שם: "אך ראיה מפורשת מהירוש'" שאמרו שעד יהוא היה עליהם דין מלכים. והטענה השלישית שבדיעבד חל המנוי חזר עצמו לסתור זה לפי הרמב"ם (והרי בדעת הרמב"ם אנו עסוקים עכשו) שכתב שאין דין מורד אלא במלך שהוקם על פי התורה. והנה גם אני לא אמרתי להוכיח מכאן אלא שיש כח במנוי עכ"פ בדיעבד, שמזה שומעים אנו שיש בכח קבלת הצבור על עצמו גם שנוגע לדיני נפשות. ונתן להאמר גם בדעת הרמב"ם אפילו אם ננקוט שהרמב"ם בדוקא נקט מנוי ע"י סנהדרין, ולא כמש"כ לעיל שהוא רק מחמת שזוהי דרך פשוטה וקלה יותר. מכל מקום אין זה אלא בכדי לקיים בו דין מנוי מלך מצד המצוה שנצטוו בה ישראל בכניסתם לארץ, שבזה נאמר "אשר יבחר ה' א-לקיך" וכדרשת הספרי, ע"כ יש מקום לומר שהמצוה אינה מתקיימת אלא ע"י נביא וסנהדרין. אולם **התוקף** של המנוי

www.eretzhemdah.org

אינו שייך לזה וכל שהעם בחר בו הרי הוא מלך. ויתישב בזה לפי הרמב״ם (אם נאמר שחולק על הרמב״ן) קושית הרמב״ן למה צריך אזהרה של ״לא תוכל לשים עליך איש נכרי״ אם אין המנוי אלא ע״י הנביא, כי זה לאזהרה נאמר גם כשממנים שלא מצד קיום המצוה, שיש איסור למנות הנכרי והמנוי אולי גם לא חל. אלא שלפ״ז היה מקום לקיים החלוק בין הצורך בנביא לבין הצורך בסנהדרין וכמו שחלק מרן הרב זצ״ל שהבאנו במאמר הנ״ל, כי הנביא הוא מצד מה שנאמר ״אשר יבחר״ וזהו דין למצוה אבל דין סנהדרין הרי לא הוזכר בפסוק, ואם מ״מ יש צורך בהם י״ל שהוא לעיקר המנוי ולא רק למצוה.

אולם אין סברא זו מוכרחת. והסברא נוטה יותר לומר שהסכמת העם ומנויו מועילה (כל עוד אין זה בנגוד לדעת תורה, כי אז ודאי יש מקום לומר קשר רשעים אינו מן המנין) שהרי עיקר המצוה על כל ישראל היא ואין זו מצוה המוטלת על הסנהדרין, א״כ בע״כ שכל התוקף שיש למנוי של הסנהדרין הוא רק שהם ב״כ הנאמנים של העם ונקראים ״כל עדת ישראל״ (הוריות ה׳). ״וכל העדה״ (יומא ע״ג:). וא״כ מכש״כ שהסכמת כל העם ודאי שמועילה.

עוד כתב שם לפרש התוקף של מינוי של אחאב עפ״י חיד׳ הר״ן בסנהדרין עפ״מ שפי׳ דבריו ״כיון שנקרעה המלוכה מבית דוד עפ״י הנבואה שימליכו מלך אחר הרי כל מלך שימליכו הוא עפ״י אותה נבואה״. אבל כמה זה תמוה, שא״כ נחשיב גם את ציווי התורה הכללי שמחויבים למנות להם מלך כאלו היתה זו נבואה לגבי המלכת כל אחד ואחד שימליכו ישראל. א״ו הציווי הוא שימנו להם מלך, אבל אין זה נוגע לסדר המנוי שזה צריך להיות לפי הדין ולפי הסדר הראוי, ואיו זה אלא סלוק הזכות מבית דוד ולא יותר מזה. ודברי הר״ן נוטים למש״כ הרמב״ן שמה שיבחרו ישראל הוא אשר בחר ה׳, וכן כתב הר״ן שאין לומר בבחירת אחאב שאינה מן השמים, כי הדבר נתון לבחירת העם מאחר שקרע ה׳ הממלכה מבית דוד, הרי הבחירה היא חפשית כדמעיקרא.

עוד רצה להכריח שמלכות אחאב בהכרח רק מכח הור״ש, שהרי הרמב״ם כתב שאין לו דיני מלך אא״כ היה הולך בדרך התורה והמצוה. בשאלה זו של דיני מלך למי שאינו שומר מצוות נגענו קצת בהתוה״מ קובץ ג׳ עמ׳ נ״ב בהערה, והעלינו לחלק בין החוב לכבדו שבזה אמרו בעושה מעשה עמך אבל תוקף דיני המלכות יש אם עברו ומינוהו או כשהחמיץ אח״כ כל עוד שלא סלקו ממנו זכויות המלכות ע״י מאמר נבואי. והרמב״ם לא אמר אלא לענין שהיו ״**כל** מצוות המלכות נוהגות בו״, דהיינו גם חובת **כבוד**, או אולי דיני **הורשת המלוכה**, אבל לא כיון לומר שאין לו שום דיני מלכות. והדבר מוכרח, שאל״כ הרי מיד שעבר המלך איזו עבירה שהיא, שוב אינו מלך, כי מה שיעור נתת בדבר, וכמה עברות עליו לעבור בכדי להקרא שאינו הולך בדרך התורה והמצוה, ועי׳ רמב״ם (מלכים פ״ג, ט) שאם גזר המלך לבטל המצוה אין שומעים לו בזה, אבל לא כתב שבמקרה זה הוא מאבד מלכותו, ולא חלק בזה בין מלך מבית דוד למלך ישראל. ולומר שהיתה הור״ש אין לומר מעצמו, כל עוד לא מצינו שום רמז לזה בשום מקום.

ומה שר״ל שכל מלכי ישראל בהכרח שרק הור״ש היו, שהרי כתב הרמב״ם שמשמלך בית דוד כולם כזרים נחשבים למלכות, זה נכון. אולם הור״ש זו היתה כבר במאמרו של אחיה שקרע המלכות מבית דוד ולא השאיר לו אלא שבט אחד, שע״ז הותר לישראל למנות מלכים כאלו לא הומלך עליהם בזמן זה, אבל לא צריך כל פעם הוראת שעה מחדש. ועי׳ רמב״ן ויחי, שלא כתב אלא שהיה כהוגן ש״מבית דוד הסירו השבט והמחוקק **לגמרי**״ והיינו שלא נתנו להם שם ושארית במלכות וסמכו עצמם על נבואת **אחיה**.

**יב.**

והנה בסוף הדיון במאמר הנ״ל ציינתי מהרדב״ז שכתב שהסכמת כל ישראל נותנת לו דין מלך לענין מי שמורד בו. והרהמ״ח שליט״א האריך להסיק כשיש מחלוקת בין זרע בית דוד מועילה הסכמת העם ובזה הוא שאמרה תורה מקרב אחיך תשים עליך מלך ״שאעפ״י **שאתה** מעמיד ואי״צ נביא ומלך מ״מ לא תשים אלא מקרב אחיך״ (סי׳ ג׳). ועפי״ז רצה לומר שדברי הרדב״ז יתפרשו באופן זה, אבל לא כשצריך מנוי חדש ממש. ולענ״ד אין זה נראה: א, לשון הרדב״ז שממשיך ״אבל אם קם **איש אחד** בחזקה״ אין במשמעות שהמדובר על אחד מזרע המלוכה; ב, ההכרעה בענין זה אינה שרירותית, שהרי יש כאן **כללים קבועים** כמש״כ הרמב״ם, שהגדול גדול זוכה ושיהא ממלא מקום אביו בחכמה ויראה וכו׳, וזה נתון להכרעה ושקול **בי״ד**, ומה שייך בזה הסכמת הצבור והכרעתם, והרי אם יסכימו להמליך שלא כתורה לכאורה אין מקום להכרעתם; ג, אינו מובן מה שר״ל שכאן יתקיים הכתוב ״מקרב אחיך תקים עליך מלך״ דהיינו שאתה בעצמך תקים ולא הנביא וסנהדרין, וכי אם הסנהדרין מקימים אין מתקיים הכתוב תשים עליו מלך? והרי ברור שהם המשמשים שליחיהם של כל העם וכמש״כ לעיל. ועכ״פ איך שלא יפרש, הרי לפ״ז גם **המשך** הכתוב ״אשר יבחר ה׳ א-לקיך״ ג״כ צריך ללכת גם על מקרה כזה, דהיינו דוקא כשתהיה ע״ז הסכמת הנביא, וסכינא חריפא מפסקא קראי לפרש, שבמקרה זה מנוי צריך. והכתוב ״שום תשים״ הולך ע״ז ואילו מ״ש ״אשר יבחר ה״ לא הולך ע״ז. ומה שהזכיר הרדב״ז את זה ״בדיני מורד ולא בעיקרי דין המינוי״ (מלבד ששאלה זו אפשר לשאול גם לשטתו) י״ל כי הוא נוקט את זה לדבר פשוט, שהרי כנ״ל הסנהדרין הם רק במקום העם וכשלוחיו, אבל ודאי לא עדיפי מינייהו. ועוד י״ל עפימ״ש לעיל עוד דרך, שיש הבדל בין דין המלך לענין **כוחו וזכותו**, לבין קיום **המצוה** של מנוי שנצטוו, שזה צריך להיות באמת דוקא ע״י נביא וסנהדרין, א״כ י״ל שבא להשמיענו לענין דיני מורד במלכות, שגם לענין זה יש לו דיני מלך, שי״ל שלזה אין מועילה קבלתם והסכמתם, כיון שלא נתמנה עפ״י המצוה המפורשת בזה.

סוף דבר אין בכל האמור בכדי לדחות מה שהעלינו שבכח העם לבחור את המלך ולתת לו את הסמכויות גם לעניני די״נ, וכפי שנראה מדברי הרדב״ז וכנ״ל.

www.eretzhemdah.org

## סימן ח: גבולות הסמכויות של דינא דמלכותא.

**א.**

הש"ך (סי' ע"ג ס"ק ל"ט) כתב להוכיח שגם לדעת הראשונים הסוברים שדינא דמלכותא הוא דין בכל דבר גם במה שנוגע בין אדם לחבירו, אין זה אלא "במה **שאינו נגד** דין תורתנו אלא שאינו מפורש אצלנו, אבל לדון בכל דבר בדיני נכרים **נגד** תורתנו חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל" ושלא כפי שהביא דעת הרמ"א שסובר כנראה שכל שהוא לתקנת המדינה דינו דין גם כשהוא נגד התורה, ודעת הש"ך היא שכל שהוא נגד התורה אין דינם דין כלל אף שיש בזה משום תקנת המדינה.

וכ' שם וז"ל: "ואין להקשות מפ' ח"ה (ב"ב נ"ה) גבי מלכא אמר לא ליקני אלא באיגרתא, ואע"ג דהתם בדיננו קונה בחזקה, שאני התם כיון שהקרקע הוא של עכו"ם אזלינן בתר דין העכו"ם ואמרינן נמי דישראל ראשון אדין עכו"ם סמיך. וכן בפ"ק דגיטין (דף י') דשטרי מתנות העולים בערכאות כשרים, היינו נמי כיון שהשטר עשוי בערכאותיהם א"כ אדינא דמלכותא סמך", עכ"ל.

**ב.**

יסוד הנחתו של הש"ך שגם לדעת הסוברים שד"ד דינא בכל דבר, מ"מ אין תוקף לד"ד בין ישראל לחבירו נגד דין תורה, מפורשת בפשטות דברי רבינו יונה, הו"ד בנמוק"י ובשט"מ ב"ב, וציינם הרמ"א עצמו בדרכי משה סי' שס"ט. שאמרו שם בגמרא (נ"ה) אריסותא דפרסאי עד מ' שניה ופי' ר"י שהמדובר בנכרי שהחזיק בקרקע ישראל מ' שנים, שאז הופקעה מרשות הישראל מדינא דמלכותא, ואף אם חזר ישראל וקנאה ממנו אח"כ מעמידים אותה בידו אעפ"י שבדיני ישראל אין לעכ"ם חזקה. וכ' עוד וז"ל: "אבל אין לפרש דישראל המחזיק בנכסי חבירו בארץ פרס דאין לו חזקה אלא במ' שנים, דסתם חוקי המלך אינם אלא על בני אומתו בלבד, ואפי' **אם פירש והטיל הנהגתו על ישראל** כיון שיכול ישראל לכוף את חברו בדיני ישראל אין המלך כופה אותו לדון באותם הדינים והמנהגות שהמציא, נמצא שלא פקע זכות של ישראל מחמת אותו דינא דמלכותא. אא"כ הלך חברו לדון בפני ערכאות שלהם ודנו אותם בדינא דמלכותא, ולא קבע המלך אותם הדינים על ישראל אלא לענין שידונו אותם בערכאות שלהם כך. ושמעינן מהכא **דאפי' בדברים שאינם להנאת המלך** אמרינן דד"ד.

ביאור דבריו במש"כ שאפילו אם פי' והטיל הנהגתו על ישראל אין זה אלא כשהולכים להיות נידונים בערכאותיהם, אבל אין זוכים מכוח זה כשנדונים לפני דייני ישראל, נראה שהוא אפילו אם לפי חק המלכות אסור גם לדייני ישראל לדון אלא לפי הדינים שחקק מ"מ אין שומעים לו בזה, כי אין לענין זה להכריח דייני ישראל לדון לפי חוקיו כל תוקף של ד"ד כלל. שאם נאמר שכוונת דבריו רק כשחקק החוק עבור הערכאות שלו, ואינו רוצה כלל להתערב ולקבוע את סדר הדיון אצל דייני ישראל, אבל אם לפי החוק שחקק מחויבים כולם לדון לפ"ז, אז שייך לענין זה דד"ד ומחויבים גם דייני ישראל לדון בו גם בין ישראל לישראל, א"כ הרי היה יכול לפרש הגמרא גם לענין חזקה מישראל לישראל, ובאופן שכך הוא חוק המלך ולדון גם בדייני ישראל. א"ו מוכרח לומר כנ"ל, שלשנות חוק התורה שעל פיהם דנים דייני ישראל אין תוקף לד"ד כלל.

הרי הדברים מפורשים כהש"ך, שאע"ג שר"י סובר שד"ד הוא גם במה שבין אדם לחברו כמש"כ בפי' וכנ"ל, מ"מ אין זה אלא בין נכרי לנכרי או בין נכרי לישראל, אבל בין ישראל לישראל לא "כיון שישראל יכול לכוף חברו בדיני ישראל".

**ג.**

ויש לעיין לכאורה לשיטה זו למה גם בין נכרי לנכרי או גם בין נכרי לישראל כגון בענין חזקה דפרסאי דין המלכות דין גם כשזה נגד דין התורה, ואם עיקר היסוד הוא, שכל עיקר לא נאמר דד"ד נגד ד"ת מה לי אם הדין נוגע בין ישראל לחברו או בין ישראל לנכרי, כל שהוא נגד הדין שקבעה תורה במקרה זה היה לנו לומר שאין דינו דין. ואם כי הנכרים אינם נזקקים לנו לקבל דעת תורה, מ"מ אם חזר ישראל אחר וקנה ממנו למה לא נדון הדין לפי הדין הישראלי כיון שבזה אין כלל דינא דמלכותא.

וראיתי בחת"ס (סי' מ"ר) שנוקט גם הוא כהש"ך (מבלי שהזכירו שם), שאין דד"ד נגד דין המפורש בדיני ישראל, והוכיח את זה מתוך פי' הרשב"ם בענין הנ"ל שמלכא אמר לא ליקני אלא בשטרא (שהש"ך **הקשה** משם על שיטתו). כי הרשב"ם פי' בזה "ואיך יקנה המחזיק הואיל ואין לו שטר". ולמה לא פירש שגם הנכרי אינו מסתלק מהקרקע בכסף לחוד הואיל ומצד דינא דמלכותא אין קרקע נקנית אלא בשטר. ומזה דייק החת"ס שלענין זה שלא יסתלק הנכרי אין מועיל ד"ד נגד דין התורה שנכרי מסתלק בכסף, ורק לענין קנית הישראל הקונה הוא שמועיל ד"ד, שכלל כל הקנינים הוא שיהיה סמיכות הדעת לקנות וכל שאין דעת הקונה סומכת אין קנינו קנין. ונמצא שלפרט זה אין ד"ד סותר דין התורה, כי ע"י הד"ד אין דעת הקונה סומכת וממילא שוב גם מה"ת אין זה קנין.

כדומה לסברא זו התולה את תוקף החוק מבחינת סמיכות הדעת, רצה לפרש הגמרא בשט"מ, שמכח דינא דמלכותא אין בדעת הנכרי להסתלק כלל אלא ע"י שטר. ודחאה שם שא"כ למה תלתה הגמרא את דין זה במימרא של שמואל, הרי גם אם לפי הדין אין דד"ד, מ"מ אין הנכרי גומר בדעתו להסתלק. שאלה זו אפשר לכאורה לשאול גם לפי טעמו של החת"ס שתלה הדבר בחוסר סמיכות דעתו של הישראל הקונה, למה לה לגמרא לתלות בד"ד, הרי גם אם ד"ד לאו דינא מ"מ לא סמכה דעת הישראל כיון שבדינא דמלכותא יעמידו השדה ביד הנכרי.

ונראה שיש הבדל בין ביאור השט"מ לבין ביאור החת"ס, שהשט"מ דן מצד דעת ומחשבת הנכרי שאינו נזקק לדיני ישראל כלל, בזה יפה הקשו שא"כ מאי נפ"מ אם ד"ד הוא דינא או לא, סו"ס **הנכרי** הולך לפיהם, וממילא אינו גומר בדעתו להסתלק אלא בשטר. אבל החת"ס הולך לפי ההנחה שמחשבת הנכרי בנידון זה אינה קובעת,

www.eretzhemdah.org

הואיל ומצד הדין הוא מסתלק הרי הוא מסולק ממנה, והשאלה היא בין הישראל הקונה לבין הישראל המחזיק, בזה הדבר תלוי באמת בד"ד דינא או לא. שאם דד"ד אז אין דעת המחזיק סומכת על חזקתה אבל אם ד"ד לאו דינא אז דעתו סומכת, שהרי יודע שבי"ד לא יתחשב כלל בדינא דמלכותא ויחזיקו השדה בידו.

יוצא לפי"ז שאין כלל צורך לומר שכלפי נכרי דד"ד גם נגד ד"ת, ובאמת כל מקום שהוא נגד הדין אין דד"ד דין כלל, וכלפי הנכרי אין מועיל באמת הד"ד לומר שלא יסתלק, רק כלפי הישראל מועיל שזה אינו כלל נגד התורה וכנ"ל.

**ד.**

לכאורה קשה להכניס כונה זו לרשב"ם, שהרי דעת הרשב"ם מפורשת בדין חזקה דפרסאי מ' שנין שהוא גם בין ישראל לישראל, ושלא כדעת ר"י שהובאה לעיל (וע" רש"י על ר"ף שג"כ מפרש כהרשב"ם). והרי ר"י שולל פירוש זה משום שסובר שאין תוקף לד"ד נגד ד"ת וכנ"ל. א"כ הרשב"ם שחולק עליו מוכרח לומר שגם נגד ד"ת יש ד"ד. ודברי הרשב"ם בדיוקו של החת"ס ניתנים להתפרש באופן אחר. והוא עפי"מ שמפורש בשט"מ הנ"ל באי"ד שאין כלל ד"ד איך שיסתלק המוכר ולא איכפת לו למלך שיסתלק מיד, ועיקר הקפידא אינה אלא **שהקונה** לא יקנה אלא בשטר, עי"ש. ע"כ נקט גם הרשב"ם בלשונו רק מצד קנינו של הקונה.

אולם אפשר לפרש הרשב"ם גם עפי"י דרכו של החת"ס, ומחלקותם של הרשב"ם עם ר"י היא במהות קנין חזקה דג' שנים. דבקצוה"ח ס" ק"מ סעק"ב הביא הרמב"ן שנראה ממנו שחזקת ג' שנים אין בה יסוד תקנתי אלא דיני גרידא, היינו שמדלא מיחה שמעינן שמכר, אלא שתוך ג' שנים איכא טענה שכנגד אחוי שטרך, ואילו לאחר ג' שנים שאין דרכם של בנ"א להזהר בשטרם יותר, טענה זו נופלת, ממילא קיימת ההוכחה מדלא מיחה, וזהו שמחזיקו בקרקע. ואילו בקצוה"ח הוכיח בשיטת כמה ראשונים, שחזקה זו היא מתקנ"ח, שראו שאין בנ"א נזהרים בשטרותיהם יותר מג' שנים, ועמדו ותיקנו שבג' שנים הוי חזקה, שמי שאוכלים קרקעי בגזילה, עליו למחות תוך ג' שנים, ואם לא מיחה הפסיד, עי"ש.

ונ' כונת הדברים לפי שיטת קצוה"ח, דהא דזוכה המחזיק בשדה ג' שנים, אין זה רק מכח תקנ"ח ודין הפקר בי"ד הפקר, אלא הוא מדינא ממש, שהתקנה היתה שעל בעל השדה למחות תוך ג' שנים, וכיון שלא מיחה הר"ז משמש כהוכחה שמכר השדה. ולא נחלק עם הרמב"ן אלא בזה שלהמב"ן גם מבלי תקנ"ח יש אומדנא שאין אדם רואה שאוכלים פירות שדהו ג' שנים ושותק, ואילו לקצוה"ח, ה"ז רק לאחר התקנה. אבל לאחר התקנה יש באמת הוכחה משתיקתו, והמחזיק זוכה בשדה מכח ד"ת כמו לרמב"ן. (וע" "החזקה במשפט העברי" לידידי ד"ר ז. ורהפטיג, עמ' 43 שלא ירד לזה).

ומעתה ניתן לפרש בשאלה זו של מהות החזקה את המחלוקת של הרשב"ם עם ר"י, שלרשב"ם חזקת ג' שנים מקורה בתקנ"ח כנ"ל מקצוה"ח, ואפי"ל שבמקום שיש ד"ד לא תקנו תקנתם, ואז מדינא אינה חזקה, כי רק מצד התקנה יש הוכחה משתיקתו, אבל כשאין תקנה שוב אין הוכחה, ונשאר בחזקת בעל הקרקע הראשון מעיקר הדין, ואילו ר"י נוקט כשיטת הרמב"ן שמעיקר הדין קיים מושג חזקת ג' שנים. באופן שד"ד מתנגדת לדין התורה בזה, כי מדין תורה אנו רואים זאת כדבר ברור מחוסר מחאתו שאכן מכר השדה, ובא הד"ד לשנות ד"ת, ובזה אין דד"ד וכנ"ל.

ומ"מ קשה להבין החילוק לשיטת ר"י, שמשו"מ יש לעכו"ם חזקה לפי דינא דפרסאי ואפילו מישראל לענין שאם חזר ישראל וקנה ממנו לאחר שהחזיק העכו"ם. והרי לפי ד"ת אין חזקת העכו"ם חזקה כלל, וא"כ הרי בא ד"ד נגד ד"ת. וזה ודאי מוכרח שהוא רק מצד ד"ד שהרי אין יאוש בקרקעות, ועוד שאם מדין יאוש הוא, א"כ אינו שייך לדינא דמלכותא כלל.

רואים אנו בבירור שהגבלה זו לשיטות אלו, שאין ד"ד אלא כשאינו סותר ד"ת, קיימת רק בין ישראל לישראל אבל לא בין ישראל לנכרי ומכש"כ שלא בין נכרי לנכרי. ואינו מובן למה, ואם כלל הוא שאין ד"ד סותר דין תורה, בכל מקום שיש דין תורה וד"ד מתנגד לו היה לנו לומר שאין דינו דין, וצ"ע לכאורה.

**ה.**

כמו"כ קשה סברת הש"ך לענין שטר מתנה העולה בערכאות שאינו כשר אלא משום שכיון שהשטר עשוי בערכאותיהם "א"כ אדינא דמלכותא סמיך", שלכאורה קבלת פסולים באופן זה אינה מועילה. כך מצינו בגמרא סנהדרין (כ"ח) ההיא מתנתא דהוי חתימי עלה תרי גיסי שזה פסול ואין אומרים כיון שהוא עצמו החתים אותם הרי שקבלם על עצמו.

אמנם זה ניתן ליישב. כי הרי עצם עובדא זו שקבל פסולים אלה על עצמו זקוקה לעדות כשירה, והרי בניד"ד כל עיקר שקבלם ע"ע אין אנו יודעים אלא מתוך שטר זה שחתומים עליו הפסולים הללו. משא"כ בשטר העולה בערכאות, מצד הנאמנות שבדבר הרי כבר אמרו שם לעיל מזה שנאמנים משום "דאי לאו דיהיב זוזי קמייהו לא הוי מרעי נפשייהו". נמצא שיש לנו עדות מספקת שקבלם ע"ע. וכיון שכן אפשר כבר לקיים את השטר מצד הקנין שבו, כיון שסמך על הפסולים וקבלם על עצמו.

ומ"מ עדיין אין זה מיושב כלל. שאם מצד קבלתו אותם לעדים נבא ע"ז, א"כ אי"צ כלל למה שאמרו ע"ז בגמרא דד"ד, ומה לנו אילו היינו אומרים דד"ד לאו דינא הרי מ"מ קבלם ע"ע וקבלת פסול מועילה (ע' חו"מ סי' כ"ב ס"ב). א"ו צ"ל שאין בזה משום קבלה כלל שיכול לומר משטה הייתי בך, ובכונה רשמתי הדבר בפני עדים פסולים של ערכאות שידעתי שאין בהם ממש. ועוד נראה שלענין זה לא תועיל אפי' קבלה מפורשת של עדים פסולים. כי הרי אין בכח הקבלה להכשיר העד שפסלה תורה, ואין זה בע"כ רק גדר התחייבות בע"ד שמחייב א"ע בממון לחבירו, ועדות הפסולים היא רק בגדר תנאי להתחייבות זו. וא"כ אין זה פועל אלא בשטרי חוב והתחייבות אבל בשטרי מתנה לתת

www.eretzhemdah.org

לזה דין שטר קנין באמת לא יועיל, כי עדים פסולים אין בכוחם לעשות השטר שאינו אלא חרס בעלמא לשטר מעולה.

וזה ודאי לא מסתבר כלל לומר, שמה שדד״ד כלפי נכרים מועיל שתחשב קבלתו קבלה ולא יוכל לומר משטה אני בך, כי מה קשר זה לזה, כיון שכלפי ישראל מ״מ הוא פסול, מה לנו מזה, שכלפי נכרים דינם דין. נמצא שיטה זו צריכה עיון רב כדי ליישבה.

**ו.**

והנראה בכונת הש״ך וסברתו, כי לאותן שיטות שגם בדינים שבין אדל״ח דין המלכות הוא דין זהו מצד **תקנת העולם**, שזהו מתפקיד המלכות לשקוד על שלום הבריות, וכן אמרו חז״ל שאלמלא מוראה איש רעהו חיים בלעו, וכשם שבי״ד בישראל רשאי לעשות תקנות בעניני ממונות לתקון העולם, כן ישנה זכות זו לאוה״ע במלכות. אלא שכ״ז רק כלפי האומות עצמן, אבל כלפי ישראל כיון שיש דיינים העושים דין ושוקדים לשלום הבריות ותקנתם, וכל אחד יכול לכוף חברו בדין, והדיינים ידונו אותם לפי חוקי התורה אשר דרכיה דרכי נעם ונתיבותיה שלום, ממילא שוב אין כל צורך למלכות להתערב בדבר ולתקן את התקנות הנראות בעיניה לתקון העולם, כי לזה כבר ידאג הצבור הישראלי ודייניהם בראשם. ונמצא שכל תקנה שהמלכות עושה כלפי ישראל היא מיותרת, וממילא אין בזה משום תיקון העולם כלל. ומכיון שכנ״ל כל התוקף של ד״ד בבאדל״ח אינו אלא מצד תיקון העולם וכאן אין תיקון כלל, ע״כ אין דינם דין בזה, כי כל הנימוק לקיים הדין שלהם אינו קיים כאן. ורק כשאין הדין מפורש בתורה רשאית המלכות לתקן.

וכ״ז כשישראל מסדרים הדין, אבל כשהבע״ד, ומכ״ש שניהם, פונים בעצמם לערכאות, אז יש באמת מתפקידו לדונם ולהחזיר את השלום על כנה וע״כ באופן זה דין המלכות דין.

ומעתה הדברים מיושבים, שבעיקרו של דבר אין הגבלה בדבר וכח מלכות לעקור דבר מה״ת בעניני ממונות, ככוח בי״ד, וכן מפורש בשט״מ הנ״ל שכוח מלכות דומה לכוח בי״ד, אלא **שעיקר התנאי וההגבלה שבד״ד הוא - שזה יהא באמת לתקנת העולם**. וע״כ בין נכרי לנכרי או ישראל ונכרי דין המלכות דין שבמקרה זה שייך לראות בזה תקנת העולם, וכן בין ישראל לחבירו כשפונים לד״ד. אבל כשאין פונים אין ד״ד דינא כי במקרה זה אין בזה משום תיקון העולם כלל. ומיושב לפ״ז למה לשטה זו דד״ד כלפי נכרים. וכן מיושב מה שהכשירו חכמים במתנה העולה בערכאות מדינא דמלכותא. ולא מדין קבלו עלייהו קרובים אנו באים על זה אלא, כנ״ל שבאופן זה שהם סומכים על הערכאות חוזר להיות דינם דין מעיקרא דדינא.

**ז.**

עוד יש לבאר בדברי הש״ך מה שמחלק בין דין מפורש לדין שלא נתפרש, שהרי אין דין שאי אפשר ללמוד אותו לפי כללי ההלכה. ומה שסתום הרי הוא כמפורש, א״כ אינו מובן מה הבדל יש בין דבר שנתפרש למה שלא נתפרש, וכבר דברו מזה האחרונים. עוד קשה לפ״מ שמסיק שם על יסוד דבריו, שאין בכוח ד״ד להכשיר עדים פסולים כיון שיש בהם פסול מפורש, והרי מצינו שלענין מסים וכיו״ב מעניני המלכות דנים גם ע״י עדים פסולים. א״כ אינו מובן הרי זכות המלך להטיל מסים אינה יותר עדיפה מחוב ממש שהישראל לוה, ואם בחוב ממש אין בכוח המלך לתקן לקבל פסולים, במה עדיף ענין המסים מהם.

והנ״ל בזה עפי״מ שכבר הבאנו לעיל מה שמשוה בשט״מ דין המלכות לדין הפקר בי״ד, א״כ עלינו ללמוד גם את **דרך** התקנות של **המלכות** מתקנות בי״ד. ומצינו בתוס׳ גיטין (ל״ו, ד״ה הפקר), שפירשו שתירוץ הגמרא שם הפקר בי״ד הפקר אינו אלא על הקושיא האחרונה אם שביעית בזה״ז אינה מה״ת איך תיקנו חכמים שישמט. ובזה הוא ששייך התירוץ הפקר בי״ד הפקר, אבל על הקושיא הראשונה בשביעית דאורייתא ל״ש לתרץ שהוא מצד הפקר בי״ד הפקר, ואפי׳ לשטת התוס׳ שם שזהו דין מוסר שטרותיו לבי״ד שמה״ת אינו משמט מ״מ לא היה לו להלל ללמד לעשות כן כי ע״ז נעקרת מצות שמיטת כספים מה״ת.

למדנו מדברי התוס׳ שלמרות שזה נעשה בדרך היתר של הפקר בי״ד מ״מ אין גם **לגרום** עקירה בעקיפין למצות התורה. וכ״ז רק לגבי עקירת מצות שמיטת כספים, אבל לענין שביעית בזה״ז, שמה״ת אינו משמט, אין נקראת תקנתם לשמט עקירה, כשהדבר נעשה מכוח הפקר בי״ד ואעפ״י שגם כאן הרי הוא לוקח ממון חברו ונמצאו בתקנתם מבטלים בעקיפין איסור ״לא תגזול״, בהכרח שזה אינו נקרא עקירה כלל כיון שעצם הדין של לא תגזול נשאר קיים ורק למקרה זה הוא שמסרו ממונו לחברו מכוח הפקר בי״ד.

(ואעפ״י שרש״י חולק שם וכן הרשב״א ומפרשים תירוץ הגמרא גם על קושיא הראשונה מ״מ נראה שהוא משום שסוברים שגם בפרוזבול אין עקירה מוחלטת של דין השמטת כספים שבתורה, שהרי אם לא עשה פרוזבול משמט. אבל במקום שע״י התקנה תהא עקירה מוחלטת ודאי שלכל הדעות אין לעשות כן).

ומקור לסברת התוס׳ נראה מגמרא מנחות (מ״א) סדינא בקייטא סרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה. ומסיק שם שבעידן ריתחא מענישים משמיא על ביטול עשה באופן זה. הרי לנו מזה אעפ״י שעושה בדרך היתר ואינו מכוין כלל לבטל העשה מ״מ אין לעשות כן מכש״כ ומכש״כ בני״ד, שכל התקנה לא היתה אלא בכדי לעקור דין התורה.

ועפי״ז דברי הש״ך וסברתו מובנים מאד, ומשוה דין הפקר המלכות להפקר בי״ד, וכשם שאין לבי״ד לתקן תקנה העוקרת איזו מצוה או דין מה״ת, אא״כ **עיקר** המצוה נשארת, ורק **לפרט** מסוים שממנה השתמשו בהפקר בי״ד, כמו״כ דינא דמלכותא מכח הפקר המלכות כלפי דיני התורה ותקנות חז״ל, ואין להם תוקף אלא כשאינם פוגעים **ואפלו בעקיפין** באחד הדינים לעקור אותו מכל וכל, אבל דין שלא נתפרש אעפ״י שודאי אפשר לשמוע אותו מכלל דיני התורה וממילא נמצא שיש בתקנתם משום עקיפה במקרה זה על לא תגזול, מ״מ לא אכפת לן בהא, כיון

www.eretzhemdah.org

שאין זו עקירה אלא בדרך הפקר של דינא דמלכותא, ואף זה אינו עוקר את המצוה רק בפרט מסוים שאינו פוגע בכלל המצוה ול"ש לומר שע"י התקנה כאילו בטלה מצוה זו.

וע"כ מיושבים דברי הש"ך, שמחלק בין דין המפורש לדין שאינו מפורש, וברור שאין כונתו משום שבדין שלא נתפרש, אין ד"ת כלל, ולא בא אלא לומר שבאופן זה אין כאן עקירה כלל משא"כ דין שנתפרש בתורה או חז"ל, כל תקנת מלכות בניגוד לו עוקרת **דין זה** מכל וכל, וזה לא יתכן, כמו שמצינו גם לענין הפקר בי"ד, וכנ"ל. וכל זה לשיטת הש"ך.

**ח.**

אכן בביאור דעת הרמ"א יש לעמוד מתוך מקור שיטתו המבוארת יפה בדר"מ סי' שס"ט, שם הביא דברי רבנו יונה הנ"ל שאין תוקף לד"ד בין ישראל לחברו והביא גם דעות אחרות שהמרדכי כ' ד"ד גם לענין חזקת חלונות בין ישראל לחברו. שוב כ' שיש מקום **להשוות** הדעות ומש"כ ר"י הוא כשאין הדבר ממשפט **המלך** אלא מדיני **ערכאות**, שחקק המלך המשפט כיצד ידונו בערכאות. והוא עפי"מ שהביא שם עוד מתשובת הרשב"א לחלק בין דין המלכות לדין ערכאות, שלא אמרו דינא דמלכותא אלא במה שיש ע"ז הורמנא דמלכא אבל לא מה שדנים בערכאות שלהם.

ויש לעמוד ע"ז שהרמ"א בהגהותיו לשו"ע לא הביא כלל חילוק זה, בין מלכות לערכאות, אלא רק בין שזה לתיקון העולם או לא, שאף חילוק זה הוא על יסוד תשובת הרשב"א שהובא בדר"מ הנ"ל.

והנראה שהרמ"א סובר ששני דברים אלה - דין מלכות וערכאות, ותיקון העולם או שלא לתיקון העולם, **היינו הך**, והם רק ביטויים שונים לאותו דבר. כי ודאי אין הכונה במה שמבדילים בין תיקון העולם ללא תיקון העולם, שהמדובר שיש בזה קלקול, כי אז הרי זה בכלל **חמסנותא** דמלכא שאינו דין כלל כמפורש בגמרא עצמה (לפי הבנת הראשונים). ומאידך, אין הגדרת ההבדל שבין דינא דמלכותא לדין ערכאות ברור. כי אם נאמר שהעיקר תלוי איך חקק המלך את החוק, אם חקק אותו בצורה מחייבת את כל בתי הדין שבמדינה, או שחקקו רק עבור בתי הערכאות (אם עפ"י משפט המלוכה ניתנה לו הסמכות לכך, כמבואר בראשונים שזהו תנאי מוקדם לד"ד), הרי א"א להתאים את זה בשום אופן לדעת רבנו יונה, שכבר ראינו לעיל דעתו בצורה מוחלטת ופסוקה שאין ד"ד דינא בין ישראל לחברו הרי מזה שגם חוק **מפורש** מטעם המלך המחייב את בתי הדין לנהוג כן, אינו מועיל כלום. א"כ איך יתכן להשוות השיטות.

ע"כ נראה, שעיקר ההבדל הוא במהות המשפטים והחוקים. ישנם דברים ובעיות משפטיות שעיקרם בהכרעת **השכל**, ומטרת החוק בזה הוא למצות את מדת האמת והצדק, ולקבוע כן את החוק. ענינים אלה אין לפעול בהם בדרך של הוצאת פקודות, אלא בדרך הכרעה שכלית, ע"כ ענינים אלה מסורים להכרעת **חכמי המשפט** הבקיאים בדבר, ועל פיהם יקום החוק. וישנם חוקים שכל עיקרם אינם אלא תקנות קבועות, שלא שייך בהם הכרעה שכלית, אלא קביעת נוהג וחק, בהתאם ליסודות הכלליים של הצדק. לדוגמה: חזקת שלש שנים שהיא לפי הסבר הרמב"ן שהו"ל משום ששיערו שלא יתכן שבעל השדה הרואה שאוכלים שדהו בגזלנות וישתוק, וכן שיערו שעד ג' שנים נזהר אדם בשטרו ולא יותר. דבר זה תלוי בעיקר בכושר האבחנה השכלית וקביעות ההכרעה שכך הוא באמת טבעם של בני אדם. זה שייך איפוא, לסוג הראשון. אולם קביעת זמן להתיר מכירת המשכון לאחר שעבר זמן פרעון, לזה ל"ש קביעות לפי הכרעת השכל, כי מצד השכל יש לתת לו מיד את האפשרות הזאת. ומתן זמן במקרה זה, אינו אלא לשם תיקון העולם. ולזה צריך לבחון באיזו מדה יש בזה משום תיקון העולם ומה הזמן שיכול להנתן.

**והבחנה זו בין דברים שעיקרם בהכרעה שכלית לבין דברים שעיקרם בחינת התיקון שיש מזה לעולם, היא הקובעת את ההבדל שבין דין ערכאות לבין דין המלכות**. כל מה שתלה בהכרעה שכלית כלול במשפט **ערכאות**, שהם הם **חכמי** המשפט של אוה"ע, ובזה אין ד"ד כלל, כי במה שנוגע להכרעת השכל יש לנו חכמת התורה והכרעתה והכרעת חז"ל, ומהם לא נזוז. אולם בדברים שעיקרם מיסוד **תקנתי** לתיקון העולם, זה שייך מטבעו למלכות, שעליה לשקוד לתיקון אזרחיה, ובזה דינא דמלכותא דינא.

ואם המלך חוקק חוק שהוא מסוג הדברים של דיני ערכאות, כלומר, שהוא שייך להכרעה שכלית, אעפ"י שעושה לפי משפט המלוכה, וכגון שניתנה לו רשות לכך מטעם מדינתו, מ"מ בזה אין דינו כלל. וכן אם מחוקק חוק, שכל בתי הדין יפסקו לפי הכרעת חכמי המשפט של הערכאות, בזה לא נאבה ולא נשמע לו, כמו שכ' הרשב"א שהבאנו לעיל, שלענין זה אין תוקף לחוק המלכות אלא דין התורה הוא הקובע. אבל אם הוא מחוקק חוק, שהוא לפי ענינו בתחום משפט המלוכה, והיינו חוק, שעיקרו בתקנת העולם בזה דינו דין, גם אם הוא שלא כפי הדין המקובל, כי כשם שיש כוח לחכמים לתקן לתיקון עולם בדי"מ מדין הפקר בי"ד, כמו"כ יש סמכות זאת למלכות.

וע"כ מיושב מאד מה שהרמ"א לא הביא להלכה אלא את ההבדל שבין דין שהוא לתיקון העולם או לא, ולא הביא ההבדל בין דין ערכאות או לא, כי עיקר הקובע אם דין זה הוא דין ערכאות או לא אינו אלא בזה אם יש בזה תיקון העולם, או שהוא שייך לתחום ההכרעה השכלית.

ובחר למעט במחלוקת, שגם ר"י אינו חולק בזה, אלא שהנידון שלו הוא בתחום השייך למשפט ערכאות, וע"כ נקט שאין דינו דין כי בזה כולם מודים וכנ"ל.

ובזה אפשר לפי הרמ"א להסביר את מקור ההבדל שבין רש"י ורשב"ם, לבין ר"י לענין חזקה דפרסאי, שר"י שפרש החזקה דפרסאי, בדוגמת דין חזקה שבישראל, מצד אומד הדעת בכמה נזהר אדם בשטרו או מצד הקפידא של בעל השדה. וע"כ הרי זה שייך לתחום של דיני ערכאות ואין דינם דין בזה כלפי ישראל. אולם רש"י והרשב"ם יפרשו דין חזקה דפרסאי באופן אחר, אם בחזקה שיש עמה טענה כאשר בדיני ישראל, אולם בגדר **תקנה** כדי שלא יצטרך אדם לשמור שטרו, ואם אולי אפילו בחזקה שאין עמה טענה, ומצד תקנה שלא יזניח אדם שדהו ללא עיבוד בתקופה ממושכת כזאת. ולפי"ז הרי כל עיקר דין זה אינו אלא נושא אופי של תקנה, וע"כ דינו דין גם כלפי לשראל. יוצא שבעיקר הדין אינם חולקים זע"ז, וכל עיקר לא נחלקו אלא בתוכן החזקה דפרסאי.

www.eretzhemdah.org

ומה שהקשה הש"ך על שטת הרמ"א : מאן מפיס לקבוע אם יש בזה משום תיקון העולם או לא, ובכל דיניהם אפשר לומר שהוא לתיקון העולם, זהו רק לפ"מ שהבין הש"ך שהכונה אם יש בזה תיקון או קלקול ביחס לחוק התורה. אבל לפ"מ שנתבאר, ההבדל הוא אם החוק הוא מגדר תקנה או מגדר הכרעה שכלית, ובזה אין שאלה מאן מפיס, כי כל חוק יש לו הנמקה, ול"ש לומר שכל חוק הוא לתיקון העולם, כי גם בדיניהם קיימים חוקים מצד הכרעת השכל.

**ט.**

ונראה לפענ"ד שבדברי הרשב"א בתשובתו שעליהם מתבססים בעיקר דברי הש"ך יותר מסתבר כהבנת הרמ"א. שבתשובה השניה שהוזכרה כבר לעיל, הוא מבדיל בין דינא דמלכותא לדיני ערכאות. ואם כהבנת הש"ך אינו מובן באיזה ענין מדובר במשפט הערכאות, אם הוא באופן הסותר ד"ת, הרי גם דין המלך אינו דין לפי הש"ך, ואם כשאינו סותר למה אין דין ערכאות דין, הרי ערכאות הם משפט המוכר ע"י המלכות ומכוחה הוא דן, ובמשנתנו שנינו (גיטין י:) שטרות העולים בערכאות כשרים, וכ' הר"ן שתקנו חכמים לקבל עדות הערכאות בד"מ, א"כ למה אין דין ערכאות דין. וזה ודאי אי"ל שהוא משום שדנים מצד חוק ע"ז, שהרי תלה עיקר הדבר בזה שא"כ "בטלו דיני תורה", א"כ נראה בפירוש שגם אם דנים לפי השכל האנושי מ"מ אין דינם דין. ואינו מובן למה.

עוד קשה מה שיוצא לפי שטת הש"ך, שכל שהוא לתקנת העולם ואינו מפורש בתורה דינו דין, ובאופן זה דן הרשב"א בתשובתו שהוזכרה לעיל מהדר"מ. וקשה מנין המקור לדין זה, הרי דין הגמרא של ד"ד אינו דן אלא במה שבין נכרי לנכרי או בין נכרי לישראל וכנ"ל, ודין זה של ד"ד בין ישראל לישראל לתקון העולם לא נזכר כלל בגמרא, ומהיכן הוציא הרשב"א דין זה. בפרט שיש מקום לדון בדבר ולומר, עפ"י יסוד הסברא של הש"ך שעניני תקון העולם נמסרו בישראל לידי הדיינים, א"כ אפ"ל שגם נגד דין שלא נתפרש לא יהא דין המלכות דין. כי מה לו למלך להתערב ולתקן תקנות במקום שיש דיני ישראל.

גם יש לדון על עיקר ההנחה שסמכות תקנת העולם נמסרה בישראל רק לדיינים, כי מצינו שיש למלך לתקן תקנות לשלום העולם גם נגד ד"ת. כך מפרש הריטב"א מה שמצינו בב"מ (פ"ג) שראב"ש היה מוציא גנבים להריגה על פי אומדנא, שהוא מצד חוק המלכות. וכ"כ הרמב"ם שיש כוח למלך לדון עפ"י אומד הדעת ולהרוג לתקון העולם, ויהושע שהרג את עכן ודוד את גר עמלקי עפ"י הודאת פיו היה הוראת שעה או לפי **דיני המלכות**. הרי שאעפ"י שלפי דיני ישראל אין חייב גנב מיתה, ואין לדון אלא בראיה ברורה, אם לא לצורך הוראת שעה, למלך אפשר לחייב מיתה לגנב לתיקון העולם, וכן יכול מטעם זה לדון גם שלא ע"י עדים. והרי עוקר דין המפורש בתורה שנקבעו בו לגנב דין תשלומין ולא מיתה, וכן עוקר הדין המפורש עפ"י שנים עדים וכו'. ואם בעניני נפשות כך, בד"מ עאכו"כ,

ומ"מ גם דעת הרמ"א אינה מתישבת יפה בלשון תשובת הרשב"א של ירושת האשה שציין הש"ך. שכתב בצורה מוחלטת שאין תוקף לד"ד בעניני ירושה. והרי יתכן שחקק המלך שלא יירש הבעל את אשתו מצד איזה שהוא ענין שיש בו משום תיקון העולם. ובדומה למה שמצינו גם בחז"ל שתיקנו כתובת בנין דיכרין ועישור נכסים, שפוגעים בדין ירושה מצד תיקון העולם, וא"כ איך פסק הרשב"א בצורה מוחלטת שאין ד"ד דינא בעניני ירושה.

ע"כ נ"ל לפע"ד שיש לצרף את דברי שניהם יחד : ביסוד הדברים ה"ז כהנחת הרמ"א, שמש"כ הרשב"א בתשובה אחת להבדיל בין דיני ערכאות לדיני דמלכותא ובשנית-בין לתיקון העולם למה שאי"ב משום תקנ"ח, זה הכל אחד, וכל מה שאינו לתיקון העולם היינו דיני ערכאות. אולם לא כהבנת הרמ"א שתקון העולם שמדבר ממנו הרשב"א, היינו תקנות רגילות בעניני משא ומתן שבין אדם לחבירו וסכסוכים הנולדים בקשר עם זה, אלא המכון במ"ש לתיקון העולם היינו, כשהאחד **פגע** בשני **פגיעה** בין בגוף בין בממון **בדרך אסור**. כגון גניבה וכיו"ב, והוא הנקרא כיום משפט **פלילי**, בזה הוא שניתנה הרשות למלך לדון ולתקן, כי רק ענינים אלה הם הדורשים בעיקר כוח השתלטות ממלכתי, ולשם ביעור **העברינים** והעברינות הוא שניתן תפקיד למלך מצד ביה"ד בישראל. כלשון הרמב"ם (מל' פ"ד ה"ט) : "ותהי מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאת העולם צדק **ולשבור זרוע הרשעים**, ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכים מלך תחלה אלא **לעשות משפט** ומלחמות, הרי מבואר שתפקיד המלך לעשות משפט, היינו, "לשבור זרוע הרשעים", אבל משפטים רגילים, זהו באמת רק מתפקיד ביה"ד.

וע"כ מובן מאד, שבכל מה שנוגע לשבירת זרוע הרשעים בין שהוא בעניני ממונות, בין בעניני נפשות, הרשות בידו, אבל בעניני משפטים רגילים שזה אינו מתפקידו, אין לו לתקן תקנות ואם תיקן אין דינו דין. וכשם שאין למלך ישראל כוח בזה מכוח המלכות, כן וכש"כ שאין לו למלך נכרי לתקן במה שנוגע לישראל. ומה שחילקו כמה ראשונים להעדיף כוחו של מלך נכרי על מלך ישראל, אין זה אלא במה שנוגע לטובתו וכבודו, שבזה יש מקום להעדיפו מצד שהארץ שלו, אבל ענינים כלליים של טובת הציבור ותקנתו, ודאי שבזה אין להעדיף מלך עכו"ם על של ישראל, וז"פ.

ומעתה הכל מיושב ומבורר בדעת הרשב"א, שבעניני ממונות רגילים בין ישראל לחברו אין תוקף לד"ד לא של ישראל ולא של נכרים, ואין בסמכות המלכות לתקן תקנות מצד דינא דמלכותא. (אלא שבמלכות שנבחרה ע"י העם יש לדון בו מבחינת טובי העיר), ואין בזה שום הבדל אם הוא נגד דין המפורש בתורה, או שלא נתפרש, אלא נשמע מכללא. אולם במה שנוגע לחוק פלילי, גם בדיני נפשות וגם בדיני ממונות, הכוח והזכות בידם לתקן ודינם דין.

אכן אין זו דעה מוסכמת מכל הראשונים. ורש"י והרשב"ם שמפרשים דין חזקה דפרסאי גם לענין בין ישראל לחברו, וכן המרדכי שציינו הדר"מ לענין חזקת חלונות חולקים בזה, ולדעתם בכל דיני ממונות דד"ד, לכל הפחות במקרה שזה נעשה מגדרי תקנת העולם, וכפי שנתבארו לעיל גדריהם.

www.eretzhemdah.org

## סימן ט: תוקף משפטי המלוכה בימינו

### א.

סמכויות המלך כפי שהוגדרו ברמב"ם (פ"ג ד' מהל' מלכים) כוללות בתוכן בין השאר: זכות לשפוט את המורד ואת הפוגע בכבודו או ממרה על צואתו למיתה או לעונש גוף אחר, להמית את הרוצח, כשעל פי פרטי סדר השיפוט המסור לסנהדרין אין לחייבם מיתה; זכות להטיל מסים ולהטיל ענשים על המסרבים לשלמם.

ויש לעיין אם סמכויות אלה נתונות למלך מעיקר דין התורה הכתובה או המקובלת ולפ"ז אינן ניתנות לשינוי ולצמצום או להרחבה (במה שנוגע לעניני נפשות). ומה שמצינו בשמואל שכתב את משפט המלוכה בספר "והניח לפני ד' יהיה לפ"ז לא חידוש איזה דברים, רק פירוט הדברים שהיו **מקובלים** מקודם איש מפי איש עד משרע"ה מסיני. או שסמכויות אלה נובעות מאופן **קבלת העם** את המלך עליהם, והיינו ע"י הסנהדרין, שהמלך מתמנה על ידם בישראל כמבואר ברמב"ם (פ"א מהל' מלכים, ה"ג ופ"ה מהל' סנהדרין) והסכמתם נחשבת הסכמת העם (עיי' רמב"ם פ"א מתרומות, ה"ב וג', וע"ע תומים סי' ג', ס"ק א'). וחוץ מאותן הלכות המפורשות בתורה בהתנהגות המלך ובחיוב מוראו לא נקבע לפ"ז שום דבר מן התורה בנוגע לסמכויותיו, אלא שמעיקר דין תורה למסור דבר זה לעם עצמו לקבוע את חוקת המלוכה, וכפי שיקבעו יהא לזה סמכות דין תורה. ומה שכתב שמואל את משפט המלוכה יתפרש לפ"ז שכתב בספר את חוקת המלוכה כפי שנתקבלה והתאשרה **באותה שעה** ע"י שמואל ובית דינו. ולפ"ז משפט המלוכה ניתן **להרחבה** נוספת ברצון העם, אם כי לצמצם נראה ודאי שא"א גם לצד זה של שאלתנו, כי זכויות אלה מכיון שניתנו ע"י העם שוב זכה בהם המלך וכל בניו היושבים על כסאו מדין ירושת המלוכה, כפי שנקבע בפירוש בתורה (דברים י"ז). (וצ"ע אם יסכים המלך מעצמו להגביל זכויותיו, אם תהא הרשות בידו).

ואין להוכיח ממה שפירש הרמב"ם את סמכויות המלך בישראל, שסמכויות אלה קבועות ועומדות, שהרי כפי שכתבנו זה ודאי שאין לצמצמן וכבר זכה **בית דוד** במלכות לעולם עפ"מ שהסכימו ישראל בהמלכת דוד, וע"כ סמכויות אלה ודאי קבועות הן לדורות. ומ"מ ניתנות הן להרחבה, וכנ"ל.

ונפקא מינה מזה לזמננו אנו, לענין זכויות הממשלה והנשיא הנבחרים, שכפי שכבר בררנו בסימן ז' בכל מה שנוגע להנהגת הכלל יש להם זכויות מלך. אם נאמר שהסמכויות של המלך קבועות ועומדות, אין לנו כיום אלא לברר את הסמכויות הללו וכפי שהיו בבתי המלכות ועל פיהם יכונו גם זכאות הממשלה והנשיא. אולם אם הכל תלוי מאופן קבלת העם, גם סמכויות הנשיא והממשלה יהיו תלויים בהחלטת העם או באי כחו שנבחרו לשם זה על ידו. וכל מה שיחליט העם בסמכויות הממשלה והנשיא בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות, יזכו בהם, ויהי' לזה תוקף וסמכות של דין תורה.

### ב.

לשם בירור הדבר נסורה נא לראות את גופי ההלכות ובירור מקורותיהם בדברי חז"ל והכתובים. בדין מורד במלכות שיש רשות למלך להמיתו מציין הרמב"ם את המקור ממה שאמרו ישראל ליהושע "כל אשר ימרה את פיך יומת". ובחת"ס (יו"ד סי' ר"ח) התקשה בזה מנין מקור להלכה זו בספר אורייתא דמשה, שהרי כלל בידינו שאין נביא רשאי לחדש דבר (ולומר שהיא הלמ"מ, לא מצינו מזה). ודברי הכתוב בדברים: "שום תשים" שמהם דרשו חז"ל, שתהא אימתו עליך, עדיין אין משמעותם שיכול גם להטיל עונש ע"ז, בפרט עונש מיתה.

(לדבריו יש להוסיף עוד לכאורה, שאילו היה המקור מפסוק זה, לא היה דין זה נוהג אלא במלך ממש ולא בשופט, כשם ששאר הלכות שנאמרו שם בנוגע לריבוי נשים וכו', ואילו דין מורד נאמר בכל עיקרו במפורש ביהושע, שלא הי' לו דין מלך אלא שופט, כפי שנתבאר לעיל בסימן הנ"ל).

החת"ס מסיק שם שהמקור הוא ממש"כ בויקרא (כ"ז): "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", ופירש הרמב"ן שם שבזה נתנה תורה לישראל זכות להחרים ודין החרם למות, וכיון שקבלו על עצמם שכל הממרה פיו יומת, חלה קבלתם וחייב מיתה מדין חרם, כמפורש בכתוב הנ"ל.

אולם לענ"ד אין זה נראה, שכפי המבואר ברמב"ן שם ב"משפט החרם" הרשות נתונה בידי המלך והסנהדרין להמית את החרם בכל **מיתה** שרוצים ואילו במשפט המלוכה מבנאר ברמב"ם שהוא רק **בסייף**. ועוד ושלפ"ז היה הדין נותן שמ"מ צריך **שני עדים** שעבר על החרם ואילו בדין מורד במלכות שנשפט בדין המלוכה נראה שא"צ שני עדים, שהרי גם ברוצח כתב הרמב"ם להלן מזה (ויובאו דבריו לקמן) שרשאי להרגו גם בלי ראי' ברורה מדין המלכות. וכ"כ הרמב"ם (ספי"ז מסנהדרין) שמה שהרג דוד לגר עמלקי בהודאת פיו היה מדין המלכות או מהוראת שעה, הרי שמשפט המלוכה אי"צ לשני עדים כמשפט הסנהדרין.

וכן כ' החת"ס עצמו שם לעיל מזה שמה שהוצרך הרמב"ם לומר שעכן נהרג ממשפט המלוכה ולא מדין עובר על החרם, היינו לענין שהרגו בהודאת פיו, וא"כ עדיין אין מבואר שאם כל משפט המלוכה הוא מדין עובר על החרם עדיין צריך לקבלת שני עדים. ומה יועיל משפט המלוכה להרוג בלי ראיה ברורה אם כל עיקר מקורו הוא רק מצד פסוק זה של עובר על החרם.

והמעיין בדברי הרמב"ן עצמם יראה שלא התקשה בעיקר הדין של מורד במלכות, אלא באנשי יבש גלעד ובחטאו של יונתן שטעם מן הדבש, וברור הדבר שממורד במלכות לא היה קשה לו כי דינו פשוט ומבואר. ומה שהי' קשה לו בענין יונתן הוא משום שאין לחייב העובר על צו המלך מדין מורד אלא כשאיש זה נצטוה על זה באופן פרטי וכלשון הרמב"ם "ואפילו גזר על **אחד** מן העם שילך וכו'", אבל צו שניתן **לכל ישראל** ועבר אחד עליו לא מצד רצון מפורש של פגיעה במלכות רק מצד שלא התגבר על יצרו אין לזה שום שייכות למורד במלכות. וודאי צ"ל כן, שאל"כ כל פקודה של המלך העובר עליה הרי הוא מורד במלכות, ולמה הוצרך הרמב"ם לפרש שכח ביד המלך לגזור עונש

www.eretzhemdah.org

מות למי שאינו משלם המס (שם, רפ"ד). וע"כ הי' קשה לרמב"ן מיונתן שלא עבר ביד רמה ולא ניתן צו אליו באופן פרטי אלא לכל ישראל ולמה נתחייב מיתה? ומכל זה נראה שדין מורד אינו מדין חרם, אלא הוא מדין מיוחד של משפט המלוכה. ועדיין צ"ע מהיכן מקור למשפט זה בתורה.

וראיתי לספורנו (דברים כ"ד) על הפסוק: "לא יומתו אבות על בנים" וכו' שפי' הכונה לענין **מורד במלכות** "שהי' מנהג מלכי קדם להרוג גם את בניהם שלא יקומו לשונאים למלכות". והיינו משום שפשוטו של מקרא אינו נצרך לענין סנהדרין שמהיכי תיתי היה עולה על דעתנו להמית את הבנים בעוון אבותם, כי אדרבא מצווים אנו לחפש אחר זכות גם אצל החוטא עצמו (מלבי"ם שם), וציין כאסמכתא לזה, מה שנאמר באמצי' מלך יהודה שלא הרג את **בני** המכים את אביו "ככתוב בתורת משה לא יומתו וכו'". (וכן ציין פסוק זה במלכים, הרמב"ן (סוף ויקרא הנ"ל) כדוגמא למ"ש שם אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ואעפ"י שדרשוהו לענין עדות קרובים, מ"מ פשוטו לענין המתת הבנים בעוון אבותם). ולפ"ז מה שסיימו הפסוק "איש בחטאו יומתו", היינו לנשפטים בדיני מורד במלכות.

ומ"מ קשה לראות בזה את מקור ההלכה של מורד במלכות, שאם כל עיקרו של מקרא אינו דן אלא במורד ובנשפט בדיני מלכות, מנין לנו למעט קרובים לעדות במשפט **סנהדרין**, שמא גם **דרש** המקרא דן רק במשפט המלוכה אבל לא בסנהדרין. (וכן נראה מתוך לשון הספרי, שדרש ראש הכתוב "לא יומתו" לענין קרובים, שאם לזה שלא יומתו הבנים בעוון האבות, הרי כבר נאמר "איש בחטאו יומתו". ואם הפסוק יתפרש לענין מורד במלכות, הרי יש לומר שבא לומר שחייבים עליו בעשה ול"ת. אלא ודאי שהוא מפרשו לענין בי"ד, ובזה לא מסתבר להעמיד בל"ת, שהוא כבר כלול בלאו של "נקי וצדיק אל תהרוג" שהיא אזהרה לבי"ד). אלא נראה שפשטות הכתוב לענין הנהרג בסנהדרין. ואין זה כ"כ פשוט, שהרי בדיני **שמים** נענשים באמת בנים קטנים בעוון אבותם, וכן בעיר הנדחת גם ע"י **בי"ד**, לדעת הרמב"ם. ומדברי הכתוב במלכים אין ראיה אלא שגם בדיני המלכות נוהג דבר זה. אבל לומר שכל עיקרו של המקרא דן **רק** בדיני מלכות אין ראי', וכנ"ל.

**ג.**

ההלכה השניה על רשות המלך להרוג הרוצחים בלי ראיה ברורה או שונא שהרג, לא ציין הרמב"ם מקורה במקרא, ואף מקורו של הרמב"ם להלכה זו בגמרא לא נתבאר בנושאי כליו. הרדב"ז והמגדל עוז כותבים בסתם שהוא ירוש', אבל לא ציינו איפה הוא ומה תכנו.

וראיתי להגר"צ חיות בהגהותיו על הרמב"ם שהתעכב על מ"ש הרמב"ם **בסוף** דבריו שם שרשאי להניח תלויים ימים רבים, וכ' בזה נלמד ממה שמצינו בבני רצפה בת איה שנשארו תלויים ימים רבים (שמואל ב', כ"א; יבמות ע"ט), "והם לא הומתו רק מצד דין **מלך** דמדין תורה אין להם משפט מות על עון שאול וכו'"; א"כ לפי זה היה אפשר לומר בפשיטות, שאם יש רשות בדין המלך להרוג **הבנים** שחפים מפשע לגמרי, מכש"כ שיש רשות להרוג **הרוצח**, אעפ"י שחסרים פרטי הדינים של סדרי קבלת עדות בסנהדרין, כל עוד הדבר ברור שעשו את המעשה, אלא שכל דבריו נראים תמוהים ע"פ מה שכבר ציינו לעיל מהספורנו והרמב"ן שגם בדין המלוכה אין להמית את בני הרוצח, ואפילו באלה שיש לשופטם בחטא כפול מצד רצח ומצד דין מורד במלכות נאמר בהם שלא הרגם אמצי' עפ"י דברי הכתוב לא יומתו אבות על בנים וכו', וכנ"ל.

וכן נראה ברור מצד עצם פסק ההלכה של הרמב"ם שלא הזכיר רשות ומלך אלא להרוג את **המורדים והרוצחים**, אבל לא הזכיר שהרשות בידו להרוג גם את **בניהם**. מוכח מזה שלזה ודאי **אין** לו רשות.

(אמנם קצת היה אפשר להוכיח להיפך, ממה שאמרו בגמ' (סנהדרין מ"ח, ע"ב) לענין אחאב שהרג את נבות וזרעו ושם בגמ' למדו ממשפט זה לענין דין הרוגי מלכות, הרי שהגמ' נוקטת שהמשפט התנהל עפ"י דיני תורה. אך אי אפשר לומר כן מתוך הראיות שציינו לעיל. וצריך לומר שמה שהמית הבנים הי' באמת שלא לפי הדין, ומה שלמדו בגמ' היינו רק ממשפט הזקנים דהיינו הסנהדרין,והם באמת דנו עפ"י דין תורה, אבל לאחר שקבעו עליו דין מורד, שוב עשה בו המלך כרצונו וכרשעתו, והוציא להורג גם את הבנים **שלא** לפי דין תורה. חוץ מזה אין צריך לתירוץ זה שהוא ובניו הרג, אלא לדעת הסובר הרוגי מלכות נכסיהם ליורשין, ולפסק הלכה אין הדין כן).

ונראה דאין ללמוד כלל מבני רצפה בת איה שהיתה הריגתם עפ"י האורים ותומים וקליטת הארון, והיה בגדר הוראת שעה ומחמת חילול השם כמבואר בגמ' יבמות הנ"ל. ומשפט האורים לעקור דבר מן התורה בהוראת שעה לא נגרע מדברי נביא, שבאופן זה שומעין לו (יבמות צ', ע"ב).

ואם כי אפשר לקיים במקצת דברי הגרצ"ח לענין **סוף** דברי הרמב"ם שרשות בידו להניחם תלויים ימים רבים, כי לענין זה לא הי' שום גילוי מצד האו"ת וזה עשה דוד על דעת עצמו, ואפ"ל באמת שהוא מצד דיני המלכות, מכל מקום **עצם** המתתם ודאי לא מדין מלכות נעשתה, וכנ"ל. וא"כ לא יתכן לראות כאן מקור דינו של הרמב"ם. כמו כן אין לראות מקור ההלכה מזה שהרג יהושע את עכן ודוד את גר העמלקי בהודאת פיהם, שהרי הרמב"ם עצמו כתב שהגמ' בסנהדרין מדין **הוראת שעה** או מדין המלכות, א"כ הרי אין להוכיח מכאן דין המלכות, כיון שניתן להיאמר גם שהיה מכח דין הוראת שעה.

**ד.**

כוונת הרדב"ז והמגדל עוז הנ"ל שמציינים מקור הרמב"ם מירוש' נראה שהוא מ"ש בירוש' סנהדרין (פ"ו, מ"ג): "מעשה בחסיד א' שהי' מהלך בדרך וראה שני ב"א נזקקים לכלבה. אמרין נן ידעין הו גברא חסידא אזיל ומסהיד עלן ומרן דוד קטל לן אלא וכו'. הרי שדוד הי' הורגם בעדות אותו חסיד, והוא ע"כ מדיני המלוכה. אך לפ"ז נצטרך לומר שדין המלך להרוג בע"א וכדומה הוא לא רק בעניני רוצחים, אלא בכל דיני נפשות, גם במה שנוגע בין אדם למקום. ואין נראה כן מהרמב"ם שלא הזכיר כלל עובדה זו של רביעה, ומרוצח אין ללמוד שכבר כ' הרמב"ם שלענין רוצח יש להחסיר יותר משאר דיני נפשות שיש בהם השחתת יישוב של עולם (פ"ד מהל' רוצח, ה"ט) וע"כ דין

www.eretzhemdah.org

מכניסים אותו לכיפה אינו אלא ברוצח בלבד. ומזה נראה שגם דין המלכות להרוג שלא בראי' ברורה וכד' אינו אלא ברוצח בלבד*.

שוב ראיתי ב"אור שמח" שהקשה מירוש' זה על דברי הרמב"ם הנ"ל שנראה מדבריו שרק ברוצח יש רשות למלך להרגו. ותירץ בזה, וז"ל: "ואולי הכונה דהי' מעמידו בקשרי המלחמה כמו שעשה לאורי' החתי". דבריו אלה תמוהים מאד בעיני, כי נראה שמעשה אורי' דין הורג ממש היה עליו, שכן מצינו בסוגית הגמ' (קיד' מ"ג, ע"א) שקלא וטריא בענין זה ולא דנו לפטור את דוד אלא משום אין שליח לד"ע, אבל אלולי זה הי' חייב כדין הורג. והטעם נראה שזה דומה למצמצם או הביאו למקום שסוף חמה לבוא (עיי' סנהדרין ע"ז), כיון שהעמידו במקום שיהרג באופן ודאי. אמנם ודאי אפשר למצוא ציור של הריגה בגרמ' כגון בידקא דמיא בכח שני (סנהדרין שם) וכיו"ב. אבל מה יועילנו זה, וכי מותר להרוג בגרמא? וקצת נראה ליישב כונת האו"ש, דהיינו שהי' מעמידם בקשרי המלחמה, במקום שמצד תכסיסי המלחמה מוכרח להעמיד אנשי צבא אעפ"י שידוע בטוח שיהרגו, כי באופן אחר לא יוכלו להתגבר על האויב, וכלשון דוד ליואב (שמואל ב' י"א): "כזה וכזה תאכל החרב". וזה הותר לו למלך בכלל הדין של "מוציא למלחמת הרשות", ואז יתכן לומר שהי' בוחר להעמיד במקום סכנה כזה, את אלה שיש בהם חיוב מיתה אלא שאין לדונם לזה בסנהדרין. אך מ"מ זה דוחק גדול ואינו במשמעות הירוש'.

ויותר נראה שלדעת הרמב"ם יתפרש הירוש' במ"ש "ומרן דוד קטל לן" דהיינו לדוד המלך בתורת **ראש הסנהדרין** מדין הוראת שעה, כי אולי היה אותו הדור פרוץ בזה. ואעפ"י שהתוס' (סנהדרין י"ט, ד"ה אבל) מסיקין שאין מושיבים מלך בסנהדרין בדיני נפשות (חוץ ממורד במלכות). נראה שהרמב"ם אינו סובר כן שהרי כ' בזה שדוד הרג את העמלקי ב"הוראת פיו הי' **הוראת שעה** או מדין המלכות", וכנ"ל, והוראת שעה שכ' היינו ודאי מדין סנהדרין, הרי שישב דוד בסנהדרין לא רק לדין מי שמרד כנגדו. ונראה שהרמב"ם יסבור שיש הבדל בין שיושב המלך בסנהדרין כאחד החברים לבין שיושב **כמופלא** שבסנהדרין. ועד כאן לא אמרו שאין מושיבים מלך בסנהדרין אין זה אלא **בתוך** הסנהדרין, כי אז אין עצה שאם נשמע אותו לפני המופלא יהיה לגבי המופלא הענין של "לא תענה על רב לנטות", ואם יאמר המופלא דעתו קודם יהיה אצלו הענין של לא תענה ע"כ אין עצה. אבל כשיושב כמופלא שבסנהדרין אין עיכוב, שישמיע דבריו לאחרונה כדין ד"נ מתחילים מהצד ואין כאן שום חשש של "לא תענה על רב". (ומה שמשמע סברת התוס' שאין זה כבוד המלך שישב וישתוק עד שיגידו כולם, אין זה מוכרח כלל מצד עצם הסברא, כי ניתן להיאמר שאין בזה משום פגיעה בכבודו כיון שהכל יודעים שמה שאומר דבריו לאחרונה, היינו מחמת גדלותו, וכמו שבכל מופלא שבסנהדרין אין בזה פגיעה בכבודו, כמו"כ במלך); ויוצא מזה שכל הענין האמור בירוש' אינו שייך כלל לדין המלכות ולא יתכן לומר שמכאן לקח הרמב"ם את ההלכה הזאת.

**ה.**

בבא מציעא (פ"ג, ע"ב) אמרו שראב"ש הוציא גנבים מישראל להרוג ע"י המלכות ובלי ראיה ברורה, ומזה דייק הריטב"א בשט"מ שם שבמקום שיש דין מלכות ע"ז דינו דין. אך הרמב"ם שהביא את ההלכה רק לענין **רוצחים**, ברור שסובר שלא ניתנה הרשות למלכי ישראל אלא להרוג הרוצחים, אבל לא בגנבים שאין בהם שום חיוב מיתה כלל, א"כ אי אפשר לומר שמקורו של הרמב"ם הוא מגמרא זו.

ובאמת עיקר הלכה זו שיש למלך נכרי רשות להוציא גנבים להורג ובלי ראי' ברורה, צריך ג"כ טעם, במה עדיף מלך נכרי על מלך ישראל שיהא בידו לעשות בנפשות האדם, וגם כשהם **ישראלים** כרצונו. ומה שהטיל הריטב"א תנאי שיהא זה מדיני המלכות, עדין אינו מובן מיהו זה שיש בידו להפקיר נפשות ולחקוק דיני מלכות אלה דוקא במלכי נכרים. ומה שמצינו לאיזה מהראשונים שמעדיפים מלכי נכרים על מלכי ישראל ואמרו שמ"ש שמואל דינא דמלכותא דינא הוא רק במלכי נכרים ולא במלכי ישראל (ר"ן נדרים כ"ח בשם התוס'), הרי נתבאר שם הטעם משום שהארץ שלו ורשאי להטיל תנאי זה לכל הבאים לגור אצלו, וזה שייך רק בעניני **ממונות** שתנאי קיים והסכמתם מועילה, אבל בני"ד שנוגע לדיני נפשות ואין אדם רשאי לחבול בעצמו, ומתוך כך הרי גם אין ערך להסכמתו, א"כ אי אפשר לומר שכל הטעם הוא שע"מ כן הוסכם מלכתחלה, ובעל כרחך שהוא נובע מעצם

---

* כבר ציינו דברי הרמב"ם פי"ח מסנהדרין שכ' שיהושע הרג את עכן ודוד את גר העמלקי מדין הוראת שעה או מדין מלוכה, א"כ נראה מזה לכאורה סתירה לדברינו שהרי עכן נתחייב מדין נהנה מן החרם, ומ"מ כ' בו הרמב"ם שיתכן שהוא מדין המלוכה. אך בל"ז כבר עמדו המפרשים שלא יתכן לומר שעכן נהרג מדין המלכות, שהרי הרוגי מלכות בסייף, ואילו עכן נסקל. החת"ס הנ"ל רוצה לומר שהוא משום שעבר החרם **בכפלים**: א' מצד שנהנה מן החרם, וב' מה שעבר על צווי יהושע שגם זה יש בו חרם מצד קבלת ישראל שאמרו לו "כל אשר ימרה את פיך יומת". אך לא מצינו בשום מקום דין כזה שמי שנתחייב שתי מיתות קלות יהא נידון במיתה חמורה, ומניין לחדש כן גם במשפט המלוכה. חוץ מזה נראה שאין מקום לדון את עכן מדין מורד כיון שעשה זה בסתר ולא נצטוה ע"י המלך באופן פרטי ומפורש, שרק אז שייך לומר שבהתראתו יש משום פגיעה בכבוד המלך (וכמו שנת' לעי' אות ב'). ונראה כמש"כ המהרצ"ח בהגהותיו שמה שסיים הרמב"ם "או מדין המלוכה" אינו חוזר אלא על הריגת הגר העמלקי ע"י דוד, אבל עכן רק מדין הוראת שעה נהרג. א"כ לפ"ז אין מזה סתירה לדברינו ולעולם אין דין משפט המלוכה אלא ברציחה, וכנ"ל. ובזה מיושב מה שהעיר מרן הגריא"ה (התוה"מ קובץ א') ממה שאמרו בגמ' (ר"ה כ"א) לענין שלמה המלך שרצה לדון בלי עדים ובלי התראה יצא הב"ק ואמרה וכו' עפ"י שנים עדים יקום דבר. ע"ש שמתוך כך הסיק שגם דין המלך בלי עדים והתראה הוא רק "**באקראי** כעין שיש לבי"ד למיגדר מילתא ומתורת הוראת שעה" אולם בדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח, ד"ה) נראה בפירוש שיש הבדל בין סמכות בי"ד לסמכות המלך, וכבר עמדו בזה רבים אבל לפי הנ"ל הדבר מבואר כי סמכות זאת ניתנה למלך ישראל רק לענין **רוצח** ולא שום דבר אחר כלל. ושלמה ביקש לדון גם בעבירות אחרות, ולזה אין לו רשות. (וקצ"ע מגמ' זו על שיטת התוס' שאין מושיבים מלך בסנהדרין לדי"נ, א"כ גם ע"י עדים והתראה לא הי' יכול לדונם, וי"ל ואכ"מ).

www.eretzhemdah.org

הסמכויות של דין המלוכה א"כ אינו מובן באמת, מהיכן כח זה במלכי נכרים מה שאיננו במלכי ישראל? וצ"ע לכאורה.

**ו.**

והנראה שמקור דברי הרמב"ם על זכות המלך לשפוט הרוצח הוא מה שצוה שלמה את בניהו להרוג את יואב (מלכים א' ב'), ומבואר שם בדברי הכתובים שהרגו בכדי להסיר "דמי חנם אשר שפך יואב", "אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו... את אבנר בן נר... ואת עמשא בין יתר". ואעפ"י שהיה כשוגג בדבר, כמבואר בגמרא (סנהדרין מ"ט) שחשב את עמשא למורד במלכות (בגמרא הנ"ל מבואר שעל הריגת **אבנר** נפטר, וצ"ל מה שמזכירו הכתוב, היינו שמכיון שנתחייב מיתה על הריגת עמשא ממילא היה אפשר לראות בזה גם תגמול על הריגת אבנר). אלא משום שהי' יואב שונא לעמשא שנתמנה לשר צבא במקומו, (ועי' פשטות הכתובים שזה הי' בעצם עיקר הנימוק להריגת עמשא). והוא מה שמנה כאן הרמב"ם בסמכות המלך להרוג **השונא שהרג בשגגה**. ומזה נראה שלמד הרמב"ם גם לאלה שהרגו במזיד בלי ראיה ברורה או בע"א. לפי מה שמצינו שכל אלה שוים זל"ז לדין הריגתם ע"י גואל הדם שהוא פטור, כמבואר ברמב"ם (פ"ו מה' רוצח).

אכן תוס' (סנהדרין מ"ט) פירשו שנתחייב רק מצד היותו **מורד במלכות**, והכ"מ (שם פ"ה, י"ד) פירש על פיהם גם את שיטת **הרמב"ם**, א"כ לכאורה אין ראיה מכאן.

אך בכדי לבאר את זה על נכון יש לברר את כל הסוגיא שבסנהדרין עפ"י שיטת הרמב"ם. הרמב"ם פסק שהמזבח קולט את ההורג בשגגה בתנאי שהיה כהן ע"ג המזבח ועבודה בידו. ועוד פסק שהנשפט בדיני מלכות אפילו זר ונסמך למזבח ה"ז ניצל (פ"ה הנ"ל).

והכ"מ תמה ע"ז שא"כ למה אמרו בגמרא (מכות י"ב) ג' טעויות טעה יואב, הרי לא טעה כלל, שבעל כרחך מה שנשפט הי' רק מדין המלכות, שאילו מדין סנהדרין הוא פטור כיון שהי' שוגג. ומסיק על פי דברי התוס' (סנהדרין מ"ט ע"א, ד"ה מאי) שיואב נשפט על היותו מורד במלכות, ודוחק עצמו לחדש שדינו של הרמב"ם שמזבח קולט את הנידון בדיני המלכות אינו כולל את הנשפט על מרידה במלכות.

ודבריו דחוקים מאד ברמב"ם: א. הרמב"ם סתם וכתב בצורה סתמית שהמזבח קולט את הנידונים בדיני מלכות ולא חילק ביניהם, ומזה נראה ברור שגם המורד בכלל זה; ב. לפ"ז יוצא שהמורד יש לו דין של הורג **בשוגג** שהרי ע"ז אמרו שטעה יואב ג' טעויות, ובמזיד הרי אינו נקלט לשיטת הרמב"ם, כמפורש שם בדבריו, וזה תמוה שממנ"פ או שניתן למורד דין נשפט בדיני המלוכה, או שנחשוב אותו כמזיד בדיני סנהדרין, אבל להחשיב אותו כהורג בשוגג אין שום סברא, מכש"כ שחידוש זה היה לרמב"ם לפרוט; ג. עפ"י שיטת הכ"מ שיואב נשפט על דין מורד, אין להבין מהיכן מקור חידושו של הרמב"ם על קליטת המזבח לנשפטים בדיני המלכות.

והברור לענ"ד, שכל עיקר דינו של הרמב"ם לקוח מתוך סוגית הגמרא **שלנו**. שאמרו בגמרא (סנהדרין מ"ח ע"ב) למ"ד הרוגי מלכות נכסיו למלך, שברח למזבח בכדי להיות נידון בסנהדרין שיהיו נכסיו לבניו. וע"ש בתוס' שכתבו שסוגיא זו הולכת עפ"י הלשון השני בירוש' הסובר שיואב לא טעה כלל בבריחתו, ולא ברח ע"מ להנצל, כי ידע שאין המזבח קולטו. וכל עיקר לא ברח אלא בכדי להיות נידון בסנהדרין. ונראה שמכאן הוציא הרמב"ם לדינו, שאם נאמר שאין המזבח קולט מדיני המלוכה, עדיין קשה מה הועילה לו בריחתו, ובמה הי' בטוח שלא ידוננו המלך, וכי משום שברצונו להיות נידון בסנהדרין ולא ע"י המלך מחויב המלך להשמע לו. אלא ברור שלגבי דין המלך, המזבח קולט ואפילו זר ואפילו נסמך לו, ונמצא שמצד זה הועילה לו באמת בריחתו. ולפ"ז אין באמת הבדל מצד איזה אשמה הוא נידון בדיני המלוכה וגם מצד מורד הוא נקלט. ומה שאמרו בגמרא מכות הנ"ל שטעה יואב ג' טעויות היינו לגבי להיות נידון בדיני סנהדרין, וכמו שפסק הרמב"ם. (ואעפ"י שלא הי' מזיד לגבי עבירת הרציחה יש מקום לדונו בסנהדרין, כפי שיתבאר להלן).

**ז.**

ובזה יבוארו לנו יפה דברי הרשב"א בתשובתו. הובאו במה"פ על הירוש' שהקשו לרשב"א לשיטת הרמב"ם שהמזיד אינו נקלט ע"י המזבח, למה לא מנו בין טעויותיו של יואב עוד טעות, שחשב שגם מזיד נקלט. ותירץ הרשב"א וז"ל: "ואף לדעת הרמב"ם **אפשר** דמזיד שאמרה תורה, היינו דוקא לנידון בסנהדרין כדכתיב "ותקחנו למות" ואינו מומת אלא בעדים והתראה, אבל הנידון במשפטי המלוכה אפילו במזיד קולט". ודבריו תמוהים מאד לכאורה בשנים: א' מהו שנקט בלשונו "אפשר", הרי בפירוש מבואר ברמב"ם שהנידון במשפט המלוכה קולטו מזבח ואין לוקחים מהמזבח למות אלא לנידון בסנהדרין והתראה, ב' לפי זה יוצא שהטעויות שנמנו היינו מצד משפט המלוכה, וע"כ לא מנו מזיד, כי גם המזיד נקלט במשפטי המלוכה וכנ"ל. ומזה, שגם במשפט המלוכה אין נקלט אלא כהן ועבודה בידו ובראשו של מזבח. והרי זה בניגוד לדברי הרמב"ם, שכתב בפירוש שבמשפט המלוכה גם זר ונסמך למזבח נקלט.

אבל עפ"י הנ"ל דבריו מובנים מאד. כי הקושיא שנשאל הרשב"א היתה ודאי רק מצד העבירה של מורד במלכות שבזה הוא שהיה מזיד. אולם על עבירת הריגת עמשא אין לשאול זה שהרי באמת לא היה אלא כשוגג שטעה שהחשיבו כמורד, כמבואר בדברי התוס' סנהדרין שהבאנו לעיל. ומה שמנו בגמ' ג' טעויות שטעה יואב, הרי מתפרש שרצה להנצל גם מדין סנהדרין ובזה הוא שטעה, כפי שנתבאר לעיל, ובדין סנהדרין היה לדונו מצד עבירות ההריגה. כי דין מורד אינו מסור לסנהדרין כלל לפי הרמב"ם, כפי שכבר נתבאר לעיל. ע"כ שפיר מתרץ הרשב"א שגם ללשון ראשון **אפשר לומר** שמודה שלדין המלכות המזבח קולט אפילו מזיד, ע"כ לא מנו בזה טעות, ואילו מצד דיני סנהדרין הרי לא הי' ע"ז מזיד כלל, וכנ"ל. נמצא שלא הי' מקום למנות אלא ג' טעויות. אבל טעויות אלו היו באמת מצד משפט הסנהדרין, ואילו מצד משפט המלכות ניצל גם בזר ונסמך, והועילה לו בריחתו לגבי דין המלכות, אלא שמ"מ טעה בדבר, כי לשון זה הולך בשיטה שהרוגי מלכות נכסיהם ליורשים ולא הרויח כלום בזה שניצל מדין

www.eretzhemdah.org

המלכות, כל עוד הי' נידון בדין סנהדרין. ומבואר מה שנקט הרשב"א את זה בלשון "אפשר", כי הלשון המפרש ג' טעויות טעה אינו מזכיר כלל את בריחתו מצד דין המלכות, א"כ אין הכרח לומר שדעתו שמזבח קולט, ע"כ כתב הרשב"א שמ"מ "אפשר" שגם לשון זה מודה בנקודה זאת ללשון השני[**].

**ח.**

על פי הנ"ל יוצא שבריחתו של יואב הועילה להצילו מכל וכל מדין משפט המלוכה, וכל מה שהיה אפשר לדונו היה רק מצד דין הסנהדרין. אבל ע"ז הרי לכאורה חוזרת בתוקף קושית ותוס' (סנהדרין מ"ט, ע"א) איך הי' אפשר לדונו בדין סנהדרין כיון שהי' כשוגג בדבר שחשבו לעמשא למורד במלכות.

והנראה עפ"מ שכ' הרמב"ם (פ"א מרוצח, ה"ה) שאין ממיתים את הרוצח עד שיגמר דינו בבית דין, וכ' האורים (חו"מ סי' ב') שגם גואל הדם אסור להרוג לפני עמדו לפני העדה למשפט. (הקצוה"ח (שם) אמנם חולק עליו, אבל דבריו תמוהים וכבר עמדו בזה המחברים). ולפ"ז אפשר לומר שגם בנידון זה של יואב הי' מקום לדונו ע"י סנהדרין ולקבוע שיש לו דין שונא שהרג בשגגה שאין ערי מקלט קולטים אותו וגואל הדם רשות בידו להרגו וכן כל אדם שהרגו פטור שאין לו דם. (ויתכן שלאחר פס"ד שכזה מצד **הסנהדרין** שאין לו דם, שוב יש מקום לדונו גם מדין **מלכות**, ול"ש לומר שמזבח קולטו, כיון שכל אדם שהורגו אין לו דם, וצ"ע בזה). ואז היה יכול בניהו להרגו כיון שאין לו דם. והנה בסופו של דבר אנו רואים שנהרג ע"י בניהו ובירוש' הנ"ל מפורש שא"ל שלמה לבניהו שיסכים שלא לקחת את ממונו: "כלום לממונו אני צריך וזהו שנא' והסירות דמי חנם, דמיו חנם ואין ממונו חנם", הרי לנו מזה שלבסוף מכיון שאמר שלמה שלא יקח ממונו הסכים יואב להשפט על ידו, וע"כ לא נזכר כלל מסנהדרין ואע"ג שלגבי דין המלכות נקלט ע"י המזבח, י"ל ששוב **יצא** מרצונו הטוב (או מכיון **שהסכים** שידונהו המלך יכול לדונו, שאין המזבח קולט אלא **הרוצים** שיקלטנו, ובזה צ"ע). והמשפט הי' באמת על הריגת עמשא כפשטות הכתוב ואעפ"י שהי' כשוגג וכנ"ל, אלא ע"כ כיון שהוא **שונא** יש רשות לדונו מדיני מלכות, ומזה למד הרמב"ם שבכל מקום שאין דינו להקלט ע"י ערי מקלט שרשות בידי המלך לדונו. והוא **מקורו** של הרמב"ם. (ואולי לזה כיוונו גם הרדב"ז והמגדל עוז בציינם כמקור הרמב"ם את הירוש', שהכונה למה שמצינו בירוש' מכות הנ"ל שדנהו שלמה ולא נידון ע"י סנהדרין כלל).

אכן עד כאן לא הגענו אלא לפענח מקורו של הרמב"ם **בגמרא**. אולם עדיין לא ידענו מה המקור לסמכותו של המלך **בתורה הכתובה**. וכאן לא יועילנו בשום פנים מקורו של **החת"ס** ממשפט החרם, שמ"מ יש צורך בשני עדים וכמש"כ הוא עצמו שם לענין עכן, והובאו דבריו לעיל.

**ט.**

וכן הדין השלישי של הרמב"ם בסמכות המלך להטיל מס, שמקורו מפורש במה שנאמר אצל שמואל במשפט המלוכה עדיין צ"ע. כי במלך נכרי כתב הרמב"ם שדינו דין גם בנוגע לתקנת סדרי קנין שבבין אדם לחברו (פ"א מהל' זכיה ומתנה, הט"ו). ויוצא שנוקט כאלה הראשונים הסוברים שדין המלך דין גם בין אדם לחברו (עיי' ר"ן ורשב"א גיטין י'). ואם כי הב"י (סי' שס"ט) הביא מתשובת הר"ר יעקב ישראל, שהרמב"ם סובר שדד"ד הוא רק במה שנוגע לטובת המלך, ומה שהביא הרמב"ם לדין של "מלכא אמר לא ליקני אלא באיגרתא", היינו רק כשיש **למלך** תועלת מזה ליטול חוקו מכתיבת השטר, זה תמוה מאד לענ"ד, שהרי הרמב"ם כ' מפורש בין שתיקן שלא יקנה אלא בשטר, ובין שתיקן שלא יקנה אלא **בכסף** ובזה הרי כבר לא שייך לומר שיש לו הנאה מזה שיקנו בין זה לזה בכסף. וע"כ שסובר שגם בין אדלי"ח דינו דין. אולם, מתוך שסתם דבריו במלך ישראל, נראה שסובר שמלך ישראל אין דינו דין אלא במה שנוגע להטלת מסים. וצ"ע משום מה יגרע כחו של מלך ישראל בזה. והרי שיטת הרמב"ם אינה כשיטת אותם ראשונים הסוברים שאין ד"ד אלא במלך נכרי, שהרי לדעתם גם **במס** אין דין המלך דין, שהרי דנו בדבר לענין מוכס. וא"כ דעתו שגם במלך ישראל דינו דין, ולמה הגביל זכותו רק לענין מס.

וגם מקור הדין של מלכי עכו"ם שדינם דין כנ"ל בד"מ באדל"ח, ואף בדיני נפשות יש רא ל כגון להרוג גנבי ישראל ד"ד, וכמו שנתבאר לעיל, צ"ע מקורו בתורה.

---

[**] ובזה נ"ל למצוא מקור לפסק הרמב"ם שאין המזבח קולט את המזיד, והמל"מ עמד בזה הוא בניגוד לגמרא יומא, שדייקו מ"ש הכתוב "**מעם מזבחי**" ולא מ"**על מזבחי**" שע"ג המזבח גם מזיד נקלט. ובמה"פ שם תירץ שמקורו ממ"ש הירוש' שאין קולט המזבח אלא ו' ערי מקלט בלבד, ופירש הכונה, שאין קולט אלא שוגג ולא מזיד כיואב. אולם זה אינו מספיק, כי כפי שנתבאר, יואב לא הי' מזיד אלא מצד מורד במלכות, אבל לא מצד הריגת עמשא, ואם נפרש את הירוש' במ"ש שאינו קולט אלא ו' ערי מקלט כ"מראה הפנים" מצד שהי' מזיד, הוא לפ"ז מפאת מרידתו, יוצא מזה שגם לנשפט כדיני המלכות אין נקלט במזיד, והוא בניגור למה שמבואר ברמב"ם שכל נשפט בדיני מלכות מזבח קולט, וכנ"ל. אבל עפ"י מה שכתבנו בפנים אפשר לומר שהוכחת הרמב"ם לדחות סוגית הגמ' ביומא, היא מתוך הגמ' שלנו שמנו ג' טעויות של יואב, והוא בע"כ מצד הרציחה, כי מצד המרידה המזבח קולט תמיד, וכנ"ל. ובזה הי' שוגג וכנ"ל. ואילו היתה הגמ' נוקטת כדיוק הגמ' ביומא שגם המזיד נקלט בכהן ועבודה בידו א"כ מתוך שהזכירה התורה דין זה רק במזיד, באמרה "וכי יזיד", הרי אפשר לשמוע שאילו בשוגג גם נסמך ניצל, ולמה אמרו שיואב טעה ג' טעויות, הרי לפ"ז לא טעה כלל, כיון שלא הי' מזיד, ורק במזיד נצרך התנאי של כהן ועבודתו בידו, וכנ"ל. אלא בע"כ שסוגית הש"ס שלנו מפרשת "מעם מזבחי" ע"ג המזבח ממש ושלא כסוגית הגמ' ביומא. ומזיד אינו ניצל לעולם. וכל עיקר הדיוק אינו אלא לענין שוגג כי רק במזיד יש דין לקחתו למות, אבל לא בשוגג. ופסק הרמב"ם כסוגיא זו, ודחה לפיה את סוגית הגמ' ביומא.

www.eretzhemdah.org

**י.**

מכל זה נראה מוכרח **שסמכות המלך אינה קבועה ועומדת בדיני התורה, וכל עיקרה תלויה היא במידת הסמכות שניתן לה מאת העם או באי הכח שלו (בישראל -- הסנהדרין), בזמן המלכתו**. וכל עם ועם, וגם ישראל בכלל זה, הרשות נתונה בידם למנות להם מלך ולמסור לו את הסמכויות שימצאו לנכון, עפ"י תנאי החיים שלהם. ובמדה זאת שנמסרו לו הזכויות זכה בהם, וכל מה שעושה במסגרת סמכויות אלה דינו דין בין במה שנוגע לדיני ממונות ובין מה שנוגע לדיני נפשות. ומכאן המקור להבדלים שבין הצורות השונות של משפט המלוכה שראינו לעיל, כי הכל תלוי לפי מה שנמסר למלך, וכנ"ל.

ובזה מבוארים דברי הרמב"ן (הובאו בהה"מ פ"ה ממכירה, הי"ג) שאין למלך לחדש דינים אלא "כפי מה שהי' מקובל ע"י המלכים הראשונים". ודבריו תמוהים לכאורה, במה עדיפים המלכים הראשונים מהאחרונים, וכי הראשונים נתמנו מפי הגבורה, ולמה דוקא חוק מלכים הראשונים קיים. חוץ מזה הדבר סתום, ולא ניתנה כל הגדרה, מי הם המלכים אשר יקראו ראשונים ומאיזה דור זה מתחיל. אבל עפ"י הנ"ל זה ברור שהכונה למלכים שעמדו לראשונה מבית מלכות זה, שאז נתמנה ע"י העם, והחוקה שלפיה נתמנה היא המקנה לו ולעומדים אחריו את זכות השלטון ואת גבולות סמכויותיו. ואם הוא בא לחדש עכשיו חוקים שלא עפ"י חוקה זו, שלפיה הוא מולך, אין לחוקים אלה שום תוקף, כי לזה לא נתמנה כלל.

וכן הדברים מפורשים בריטב"א נדרים (כ"ח, ע"א על הרי"ף) שאין ד"ד אלא כשהוא "עפ"י חוקי המלכות הקבועים", "והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים" , והיינו כנ"ל חוקת המלוכה שעל פיה קם בית מלכות זה למלוך. והם גם הדברים המפורשים בריטב"א שיטה מקובצת ב"מ שהבאנו לעיל לענין גנב, שהוא רק כשעושה כן מחוק המלכות, אבל לא אם המלך צוה שלא מחוק המלכות, שכונתו שאם לא ניתנה למלך סמכות לתקן העולם ולהוציא להורג גם על עבירות קלות, אז באמת אין לו כל סמכות לכך, וה"ז כרוצח בעלמא.

(ונראה שגם הרמב"ם אינו חולק בזה, ושלא כהה"מ שר"ל שלדעת הרמב"ם כל שהמלך משוה חוקיו דינו דין, גם **כשמחדש** דינים חדשים, כי אפ"ל שהרמב"ם דן **כשיש לו סמכות** ע"ז לחדש דינים, ומ"מ הוא בתנאי שאינו מפלה בין איש לאיש).

מכל זה נראה ברור ששיטת הראשונים היא שסמכויות המלך **באוה"ע** תלויות בהסכמת העם וכל מה שהסכימו ע"ז בזמן המינוי דינו דין גם לגבי **ישראל**, וכנ"ל. והמקור לזה נראה הוא ממ"ש התורה "ככל הגויים", הרי שיש תוקף למינוי המלך של הגויים. ומכאן גם התוקף למלך או לנשיא **בישראל**, כיון שלמדנו שמסרה התורה רשות גם לישראל למנות להם כפי דרכי המינוי של "כל הגויים", יוצא מזה שגם בישראל הכל תלוי לפי מה שמינו על עצמם לקבל את המלך או את הנשיא, וכפי מה שקבלו דינו דין וסמכותו סמכות אפילו לעניני נפשות מן התורה. ובזה יובן מה שהצריכה התורה להדגיש במינוי מלך "ככל הגויים" מה שלא נזכר בשום דין אחר. ודאי שהוא לא לגנאי (בכל אופן לא רק לגנאי) נאמר, שהרי הרמב"ם פוסק שמינוי מלך היא **מצוה**, א"כ הכתוב דן במינוי המלך לפי המצוה (ע"י רמב"ן שם, שפי' שהפסוק מרמז למה שיבקשו להם לבסוף מלך שלא כהוגן, אולם ודאי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, והרמב"ן לא דן אלא משום מה הוצרך הכתוב להשמיענו דיני מלך ישראל דוקא מתוך אסמכתא על מלכי **נכרים**, ולא כתבה בפירוש את סמכויותיו, שהן כפי שהעם יגדיר אותם). ולפי הנ"ל דבר גדול בא הכתוב להשמיענו שבדיני המלך קבלת העם על עצמו יש לה תוקף ממש כמו בדרכי המלוכה אצל אוה"ע.

ובזה יובן מה שהוצרכו לומר ליהושע "כל אשר ימרה את פיך יומת", ואילו הי' דין זה מקובל בידם, מה הי' להם לומר זה, וכי הלכה באו להשמיע את יהושע. וכן יובן מה שאמרו בסנהדרין (כ' ע"א) לדעת הסובר שאין המלך מותר בכל מה שנאמר בשמואל בפרשת המלך, ששמואל לא אמר אלא ליראם ולבהלם. ולכאורה כמו זר יחשב דבר זה, ששמואל יבדה מלבו דברים אשר אין בהם ממש רק ע"מ להבהיל העם בדברי שקר. וגם איך לא חשש שמא ימצא גם בין העם יודע תורה שיכחישנו על פניו, ויאמר לו שאין המלך מותר בכל אלה. אבל לפי הנ"ל מבואר שהדבר תלוי לפי קבלת העם, וכשהסנהדרין קיימים ה"ז מתבטא ע"י החלטת הסנהדרין, וכמש"כ בראש דברינו א"כ היה הדבר באמת אפשרי שתתקבל החלטה כזו ע"י **שמואל ובית דינו**, אילו היו רואים שיש צורך בכך, וזהו שאמר להם שמואל, ולא בא לבהלם בדברי שקר בעלמא, אלא בדברים שיש להם מקור ואפשרות וכן הי' נצרך לומר ליהושע דבר זה, כי ע"י קבלה זו שקבלו על עצמם, קיבל יהושע סמכויות אלה.

**י"א.**

יוצא לפ"ז שכל עם הרשות בידו לבחור לו המלך ולמסור לידו סמכויות כראות עיניו. ובאותם המקומות שנמסרה הסמכות לידו גם לדון הגנבים למיתה, ודאי הרשות בידו. ובישראל למדו חז"ל מהתנהגות כשרי המלכים וממשפט המלוכה שנאמר בשמואל, ומזה למדו מה הסמכויות **שנמסרו** למלכי ישראל. וע"כ אין לנו לחפש כלל על כל פרט מקור בתורת משה, כי לא נמצאם, **כי התורה מסרה את הדבר באופן כללי להחלטת העם**. וזה שהביא הרמב"ם סמכות המלך לדון **הרוצח** הוא עפ"י מה שמצא לזה מקור בדברי **חז"ל**, שהוא עפי"מ שנתבאר לעיל נלמד מהתנהגות המלכים הכשרים, שסמכויות אלה נמסרו למלכי ישראל. אכן לענין להרוג הגנבים וכן לענין עריות לא הביא הרמב"ם, כי לא נמצא מזה כלל (והירוש' פ"ו מסנה' לענין רביעה הוא כנ"ל רק מדין הסנהדרין). וכן בעניני ממונות לא מצינו במשפט המלוכה בישראל אלא לעניני מסים. ואעפ"י שמלכי נכרים יש להם רשות זאת, היינו כשנמסרה להם ע"י העם, ובישראל לא מצינו דבר זה, ע"כ מכיון שלא נתפרש, כפי הנראה לא נמסר ענין זה למלכים.

**י"ב.**

ונ"ל שזהו גם ביאור מה שאנו מוצאים כח ביד **טובי העיר** שהמחום רבים עליהם לדון דיש לצורך שעה (חו"מ ס" ב'). ולכאורה אינו מובן, הרי גם סמכות זאת לדון שלא כתורה בגדר **הוראת שעה** גם כן אינה אלא לסנהדרין

www.eretzhemdah.org

**סמוכים**, כמש"כ הנמוק"י בסנהדרין (פ' ד' מיתות, והובא בב"י סי' הנ"ל), ואם כן במה עדיף כוחם של אלה שהמחום רבים עליהם לדון די"נ, הרי בענין **די"נ** אין מועילה קבלת הבע"ד כמו שכתב התומים (סי' ז', סק"א).

וע"ע במאירי (שט"מ ב"ק, פ"ד, ע"ב) בענין זה, וז"ל: "ואומר אני שהמקומות שהורשו מצד מלכותם לדון בדיני ישראל והיתה הסכמת כל העם לעשות כן, הרי הוא מן הסתם כמו שקבלו עליהם בעלי דבר לדון בדיני ישראל **ואף בדיני נפשות דנים בהם מצד הסכמתם לפי צורך שעה**". מה שכתב שדנים בדיני נפשות "מצד הסכמתם" היינו בהכרח מצד הסכמת **העם** ולא מצד הסכמת בעלי הדין עצמם, שהרי כנ"ל "קבלת בע"ד אינה מועילה בדי"נ, ורואים מזה שהסכמת בעלי דין עצמם, שהרי כנ"ל שהסכמת בע"ד עצמם אינה מועילה, ולכאורה הוא תמוה, וכנ"ל. גם מהו זה שהתנה דבר זה בתנאי שהורשו מצד מלכותם ומשום מה הדבר תלוי בהרשאת המלכות, הרי **המאירי** עצמו כתב במק"א (שט"מ ב"ק קי"ג) שמה שנוגע לישראל **בינם לבין עצמם** אין דינא דמלכותא דינא "שאם כן כל דיני תורה בטלים", א"כ מה לנו אם לא הורשו מצד המלכות.

אבל לפי דברינו מבואר יפה, שכל משפט המלוכה הוא נובע מכח הסכמת העם ועל כן טובי העיר שהמחום רבים עליהום, דינם כדין מלכות, וגם דיני נפשות נמסרו בידם כל עוד שיש צורך לתיקון בדבר. כי הסכמת העם מועילה כאמור גם לענין דיני נפשות. והם הם דברי המאירי שבד"נ דנים מצד הסכמתם, כי זהו כל כח משפט המלוכה שלמדנו מקורו בתורה, וכנ"ל. ומבואר מה שהטיל את התנאי "במקומות שהורשו מצד מלכותם" כי מכיון שכל הסמכות היא מצד משפט המלוכה, ולענין זה יש תוקף גם למלכות נכרים כלפי ישראל הגרים שם, א"כ לא תתכן המחאת רבים את טוביהם בדיני מלכות, שהרי זה סותר את תוקף משפט המלוכה של המדינה, אלא אם כן הורשו לכך מטעם המלכות.

(ונמצאים אנו למדים מזה, שסמכות המלכות שנבנית כל עיקר על הסכמת העם יכולה להמסר גם לכמה אנשים יחד, ולאו דוקא למלך או שופט. וזה גם מובן מסברא, כיון שהכל מכח הסכמת העם מה הבדל אם הסכימו על יחיד או על רבים, אדרבא - יש מקום להעדיף את שלטון הרבים מיחיד (עי' אברבנאל לס' שמואל א' בענין המלוכה).

ובזה יובן יפה ההבדל שאפשר לראות בדברי הרמב"ם בין סמבות המלך לסמכות בי"ד (עיין קובץ א' "התורה והמדינה" במאמרו של הרב י. ד. כהן, וקובץ ב' מאמרו של הרב י. גרשוני) כי המלך שפועל מטעם הסכמת העם יש לו הסמכות המליאה לעשות דין כפי שרואה צורך בכך, **ואין** כאן עקירת **דבר מה"ת**, שהרי התורה נתנה לו את הסמכות הזאת מבלי הגבלה. משא"כ בית דין, כח זה שמשתמשים בו לעשות דין שלא כתורה נלמד מאליהו (יבמות צ' ע"ב, ורשב"א שם), ונמצא שפעולתם נקראת באמת עקירת דבר מה"ת, אלא שכל עוד אין זה אלא לשעה הדבר אפשרי, ומ"מ צריך שיהא דוקא בגדר **הוראת שעה** מפורשת.

הנה כי כן נפשט הספק שהתחלנו בו את בירורנו, שכל הסמכות שמוצאים במלך בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות עיקרה תלויה בהסכמת **העם** שמינוהו על עצמם בסמכויות אלה.

סמכויות אלה, כיון שכל עיקרם מהסכמת העם, יכולות להנתן גם לממשלה ולנשיא. ואין לסמכויות אלה שום גבולות מוגדרים, רק שיהא בהם משום תיקון העולם. וכל עוד הם פועלים בגבולות הסמכות שנמסרה להם דינם דין ותקנתם תקנה, בין במה שנוגע לממונות ובין מה שנוגע לעניני נפשות.

**י"ג.**

בקובץ ג' של התוה"מ דן הרהמ"ח ב. רבינוביץ תאומים במה שאמרו בי"ד מכין ועונשין בתור הור"ש במה שהערנו בדברי החו"מ שגם טובי העיר בכוחם לדון די"נ לצורך השעה, והקשינו ע"ז עפ"י הנמוק"י שגם הור"ש צריכה סנהדרין סמוכים, ומסיק (ס א' אות י, י"א) שמש"כ הטור שאף בי"ד שאינם סמוכים יכולים לדון למיתה בהור"ש היא דעת עצמו, ולא הרמב"ם אף לא הריי"ף והרא"ש סוברים כן, ולא הנמוק"י. ועפי"ז כתב שמה שהערתי מהנמוק"י על הטור אין לו מקום. אולם לענ"ד לא כן הדברים ודברי הטור דעת הכל היא כפי שיתבאר.

הטור הביא שבי"ד גם בזה"ז מכין ועונשין ואח"כ הביא דברי הריי"ף לענין קנס שהוא בתנאי שהוא גדול הדור או שהמחוהו רבים עליהם. נראה מדבריו שאין כאן שתי שיטות אלא שמבאר מ"ש קודם שגם בי"ד לא סמוך יכול לדון שהוא בתנאי שהוא גדול הדור וכו' כהריי"ף. וכן רואים בב"י שהעתיק הדין בנוסח זה בשולחנו הטהור. והנה בב"י על הטור הביא קודם דעת הנמוק"י שדין מכין ועונשין הוא בסנהדרי הגדולה דוקא, ולא הביא שום דעה אחרת החולקת עליו (גם הרשב"א שהביא נראה מדבריו שאינו חולק עם הנמוק"י עי"ש הגהות ד"מ). והנה הב"י מביא הנמוק"י ולא ציין כלל שהוא שלא מהטור, ולא ציין כדעת מי כן מתאימים דברי הטור. אדרבא בשו"ע כנ"ל הביא דין זה בפשיטות ולא העיר כלל שאין זו דעת כו"ע. מזה ברור שלא ראה את הטור חולק על הנמוק"י. וגם אם היה סובר שהוא סומך על הריי"ף והריי"ף גם בדי"נ אמר, היה לו להזכיר עכ"פ שהוא שלא **כהנמוק"י**. בפרט שהנמוק"י לפ"ז בהכרח מפרש את הריי"ף אחרת, שלא אמר דינו אלא בדי"מ שאל"כ ה"ה מזכיר בדבריו שזה שלא כהריי"ף. ועד שבא לדייק מרבנו ירוחם תלמידו של הרא"ש (סי' ב' הערה 31) שלא הזכיר די"נ ע"י גדול הדור או שהמחוהו רבים סימן שהרא"ש לא ס"ל לדין זה, היה לו לדייק מהטור שהוא גם בנו גם תלמידו שהביא בפירוש שהדין מכין ועונשין בזה"ז הוא גם בדי"נ, ולא הזכיר ברמז רמיזא שזה שלא כדעת אביו.

מכאן ברור שלא הנמוק"י חולק על ריי"ף ולא דעת עצמו מביא כאן הטור, אלא דעת הריי"ף שהיא גם דעת הנמוק"י, ואין בזה חולק. כך הבין הטור, וכך תפס הב"י ומשו"כ הביא דין זה למרות שזה נוגע לדי"נ ללא חולק. ודעת הריי"ף שהביא בב"ק להסתייע למש"כ שם דין הקנס בגדול הדור והמחוהו רבים מהא דבי"ד מכין ועונשין נראית ודאי ששני דינים אלה אחד הם ומשו"כ כרך גם הטור והב"י שני אלה יחד. והנמוק"י שכתב דבעינן בי"ד הגדול דוקא לא הזכיר בזה לשכת הגזית ואינו לגמרי מדין של הקשר בין כהן ומשפט אלא מצד דרב גובריהו והיינו משום שבי"ד זה הוא הגדול שבדור ומכיון שגדלות זו היא לגמרי שלא בשום קשר עם דין המקדש אלא בעיקר מצד גדלות גדול הדור, ע"כ דן הריי"ף מזה שכל העיקר תלוי בזה ולא בזה שהם סמוכים או לא. ובכה"ג דן ר"ת שבבית

www.eretzhemdah.org

דינו אפשר לעשות פרוזבול כי מה שאמרו בגמרא שהוא רק בבי"ד דר' אמי ור' אסי דאלימי לאפקועי ממונא, אינו תלוי לגמרי בזה שהיו סמוכים כפי שמצינו בכתובות (י"ז). כי העיקר תלוי בבי"ד שהוא מקובל כגדול הדור. ובאמת כד נדייק בדברי הנמוק"י נראה, שלא הזכיר סמוכים אלא על דברי **הגמרא** עצמה שהדיון היה על משפט לפי תורה ולא לפי הור"ש, אבל לאחר כן כשדן על דין מכח הור"ש לא הזכיר אלא בי"ד הגדול דרב גובריהו ותו לא, והיינו בי"ד הגדול שבדור. ונראה ברור שגם הרי"ף פירש כן, שאל"כ אינו מובן מאין הוציא את הדין שאין יכול לקנוס אלא גדול הדור כגון ר"נ, הרי בגמרא לא נזכר תנאי זה, והאיך הטיל תנאי על דעת עצמו. אלא ודאי שהמקור לזה הוא מתוך קושית הנמוק"י למה אמרו שטעה, הרי יתכן שדן בהור"ש, אלא ע"כ שהור"ש אין לדון אלא בדומה של בי"ד בימי יונים שהיה בי"ד הגדול וכמש"כ הנמוק"י. והכל עולה בקנה אחד.

ומעתה, אין לנו לחדש מחלוקת ולומר שהרמב"ם לא סובר כן. ולא הזכיר הרמב"ם התנאי של גדול הדור, כי הפרק שהוא מדבר בענין זה כולו דן בבי"ד הגדול והיינו בדומה לבי"ד בימי יונים של הגמרא, וכמש"כ הנמוק"י ומ"מ ניתן לפרש שפיר שהעיקר אינו אלא מצד שבי"ד זה היה גדול הדור, ול"ד מצד שהיה סמוך וכמש"כ הרי"ף. והדיוק שהביא משנוי הלשון שברמב"ם (פכ"ד מסנהדרין ה"ד וה"ה) אינו דיוק כלל. כי דין הור"ש אינו באמת בכל מקום ובכל זמן, אלא במקום שהעם פרוצים בזה, משא"כ הדין של מלקין על לא טובה השמועה, הוא בכל מקום וזמן ממש. על כן, מכיון שהרי"ף ודאי סובר כן ובדברי הרמב"ם אין גלוי, לא נחדש מחלוקת שאינה כתובה.

ועל פי הנ"ל הביא הטור והשו"ע דין של מכין ועונשין ללא חולק. ומעתה יש לראות שמה שתלה בי הרהמ"ח הנ"ל שם (סי' ב' בהערה 5) שערבבתי השיטות של הנמוק"י וטור, ערבוב זה לא אני אחראי לו, אלא שכבר ראה הכל שיטה אחת הטור עצמו, והב"י בעקבותיו.

ומעתה חוזרים הדברים למה שהסקנו, שמתוך שמועיל המחוהו רבים עליהם, שזה ודאי אינו מועיל במקום שצריך סמוכים, (ובאמת אפשר להוכיח זאת גם מעצם הדבר שהעיקר הוא גדול הדור ול"צ כלל שיהיה סמוך, ולכאורה מה דין הוא שיצטרכו גדול הדור והיכן עוד מצינו תנאי כזה לא מצד סמיכה אלא מצד גדלות מוכרת בדור) שדין זה הוא מדין **מלכות**, וכל שהוא מקובל ומוכר כגדול הדור, וכן אם המחוהו **בפירוש**, דהיינו אך לענין זה יש לו כח שלטון ומלכות ויכול לדון מצד הוראת שעה של מכין ועונשין. כי מ"ש שם בי"ד מכין ועונשין, ג"כ לא מכח בי"ד במובן הרגיל הוא אלא מצד היותם בי"ד הגדול שיש להם הממשלה בישראל כשאין מלך וכמש"כ הר"ן בדרשותיו.

[וכבר הרגיש בכוי"ב בס' דבר אברהם, שגם דין הפקר בי"ד הפקר אינו אלא מכח מלכות ושלטון. כי מטעם זה הוא שאמרו שצריך רק בי"ד חשוב שבדור, ומטעם זה עצמו אמר ר"ת שא"צ סמוכים אלא כל בי"ד הגדול בדורו יש לו כח זה. והיינו כנ"ל מכח שלטון וע"כ אין צורך לדין סמוכים].

ועל פי כל הנ"ל נראה לקיים המסקנא שהגענו אליה שקבלת הצבור יכולה להקנות למנהיגיהם דיני מלכות. וכל מה שמלך ישראל היה יכול לתקן לתקנת העולם גם אם הדברים נוגעים לדי"נ, יש גם לנבחרים שהמחום רבים עליהם.

אכן במה שנוגע לסמכות הכנסת לדון בענינים אלה וכן להמחות אחרים לדון בזה, הן מצד הרכב הנבחרים (פורקי עול תורה ומיעוטים של עמי נכר שיכולים להכריע לפעמים) הן מצד דרכי הדיון (שכל אחד דורש טובת עצמו), יש מקום לדיון רחב מצד עצמו.

## סימן י: החובה להשלטת התורה בישראל*

(לבירור דרכם של נציגי היהדות הדתית בכנסת)

* המצב של שמירת התורה והמצוה ברה"ר הישראלי אינו משתפר לצערנו בשנים האחרונות. להיפך, בכמה שטחים המצב נעשה גרוע יותר. הבחירות לכנסת וכן למוסדות המוניציפליים מקנות מדי פעם בפעם רוב מוחלט ומכריע לנציגי המפלגות החילוניות, והמספר המועט של ח"כ נציגי הציבור הדתי אין בכוחם לחולל מהפכה בשטח התחוקה להשלטת חוקי התורה במדינה. המעט שניתן להשיג הן בכנסת ובממשלה, והן במוסדות המוניציפליים, הוא ע"י השתתפות בקואליציה עם נציגי מפלגות אחרות, שע"י שתוף פעולה עמהם, שכולל בהכרח ויתור מסוים על דרישות התורה במילואן. יסכימו להעברת חוקים שיהא בהם משום ריסון במדת מה של ההפקרות. וכאן מתעוררת השאלה ההלכותית וההשקפתית כאחד, מהו הגבול שאליו רשאים להגיע הנציגים הדתיים במוסדות הנ"ל בויתור על דרישות התורה בכדי להשיג את המעט שניתן להשיג ע"ז. האם רשאים או אף מחויבים הם לתמוך בהעברת תקנה או חוק, שמשאיר פרוץ ע"י העומד? שמא מוטב שלא יתקבל חוק זה בכלל, שלא יתקבל רושם - התירו פרושים את הדבר ?

לבירור היסודות ההלכותיים של כל פקעת השאלות הללו מוקדש הדיון הבא : מה מדת האחריות המוטלת על כל אחד ואחד מישראל לדאוג לשמירת התורה גם ע"י אחרים, ובאיזה מדה מותר להכנס לויתורים בשטח התביעות הדתיות לשם מילוי תביעות הדת בשטח אחר? האם נכון יהי' להפקיר חלק אחד של הציבור. בכדי לזכות חלק אחר בשיפורים מסוימים בקיום התורה? קצת מהענינים הנידונים הועלו לבירור לעיל סימן י'. אולם בזה נתרכז בע"ה בהעלאת נקודות חדשות לאור המציאות והשאלות העומדות על הפרק.

www.eretzhemdah.org

## א. תוכחה בדיבור ותוכנה

א.

התורה הטילה עלינו חובת התוכחה בדיבור כשאנו רואים אדם מישראל העובר עבירה, והוא מאמר הכתוב: הוכח תוכיח את עמיתך (ויקרא י"ט), ובגמרא דרשו ע"ז: אפילו מאה פעמים(ב"מ ל"א).

ויש לברר תכנה של מצוה זו, האם היא מגדרי המצוות שביו אדם לחברו, שהטילה עלינו התורה החובה להדריך את החבר ולהחזירו לדרך הישרה במקרה של סטיה, וזה נעשה באמצעות התוכחה שמעמידים אותו על כך. ואעפ"י שהוא עושה את מעשיו מתוך ידיעה ברורה, ודעה צלולה, הוטל עלינו לברר לו טעותו למען ייטב לו באחריתו. וה"ז דומה לרואה חבירו טובע בנהר שמצוה להצילו (סנהדרין ע"ג). ומה שצריך לזה פסוק מיוחד ולא במצות השבת אבידת גופו. י"ל שהוא משום שהיה מקום לחלק שכיון שעושה זאת מתוך דיעה צלולה ה"ז בגדר אבידה מדעת שאין נזקקים לה. ובאופן דומה מסיק באמת המנ"ח (קומץ המנחה רל"ז) שמאבד עצמו לדעת אין בו חובת הצלה מגדרי השבת אבידה שזו אבידה מדעת היא. ועי' עוד לקמן מזה. א"כ י"ל שמשום כך נצרך פסוק מיוחד לחדש לנו חובת התוכחה למרות שזה כאילו אבידה מדעת.

או אולי מצוה זו היא מגדרי המצוות שבין אדם למקום, כחובת תגובה שחייבה אותנו התורה להגיב בראותנו חילול הקודש בביטול מצות השם ע"י אדם מישראל. ולא מצד הצלת הרע נגעו בה. ואין שאלה זו בגדר דרשינן טעמא דקרא, אין כאן שאלת הסברה למצוה אלא נוגעת לעצם הגדרתה, מהי מצוה זו, ומה תוכנה.

ב.

והנראה שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים. לשון הרמב"ם (פ"ו מה' דעות ה"ז): הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה **מצוה להחזירו למוטב** שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך, עכ"ל. וכן בהמשך דבריו שם (ה"ח) שצריך לעשות כמה וכמה תחבולות "עד שיחזור למוטב". והנה זה ברור מאליו שלאחר שיחזור למוטב שוב אין מקום לאותם אמצעים שמזכיר, שהרי כל אלה אינם אלא אמצעים להחזרתו למוטב. וא"כ מה שמזכיר "עד שיחזור למוטב", הוא ע"כ לומר **שהמגמה** שלנו באמצעים אלה היא להחזירו למוטב. והוא כמש"כ בראש דבריו וכנ"ל שהמצוה היא "להחזירו למוטב". מזה נראה ברור שדעת הרמב"ם שהיא מגדרי הצלה שנתחייבנו בה בלפי חברינו לא רק מבחינה גופנית כפי שנלמד מן הכתוב "והשבותו לו" אלא גם מבחינה רוחנית, וזהו התוכן של מצות "הוכח תוכיח".

ג.

כן נראית גם דעת החינוך שמסביר במש"כ שם (מצוה רל"ט) שמצוה שלא לומר דבר שלא יתקבל ("דבר שאינו נשמע") שהוא משום: שיהי' בענין קלון למוכיח ולא תועלת לאשר הוכח וכו', עכ"ל. ואילו היתה מצוה זו של תוכחה רק בתור תגובה מצדנו כלפי עוברי העבירה, מה בכך שאין תועלת לאשר הוכח, הרי אנו עכ"פ חייבים לעשות את שלנו. כן יש לדון גם במש"כ שהוא "קלון למוכיח", ומה בכך שהוא קלון ולמה נפטר מן המצוה רק מצד שמביאה לידי קלון. ועוד יבואר מזה להלן. אלא נראה שדעתו שעיקר המצווה היא להחזיר חברו למוטב, ע"כ אמר יפה שכשלא ישמעו הדברים אין כאן מן התועלת שנועדה למצוה זו, ע"כ אין חייבים בה, ממילא אין מן הראוי להתבזות על זה, כיון שאין בזה משום קיום המצוה כל עיקר.

ד.

כן יוצא מתוך דברי מהרי"ו (סי' קנ"ו) הו"ד ברמ"א להלכה (יו"ד דקנ"ז א') ובביאור הגר"א שם שמ"ש כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס באותו עון מ"מ אי"צ להוציא ממונו על זה. ומוכיח זאת ממ"ש בסנהדרין (ע"ג.) אי מהתם ה"א בנפשי' אבל וכו'. אלמא אי לאו קרא ה"א דאפילו להציל נפש חבירו אי"ח להוציא ממונו. "וכש"כ הכא גבי עשה ד"הוכח תוכיח" דאי"ח להוציא ממון וכו'. ואם נאמר שחיוב תוכחה איננו מגדרי השבת אבידה (במובן רוחני) לחבירו אלא הוא חיוב שלנו כדרך תגובה וכנ"ל א"כ מה דמיון הוא לזה שבסנהדרין ששם הוא מדיני השבת אבידה ומגדרי באדל"ת, ובזה היה באמת ס"ד שלא יצטרך להוציא ע"ז ממנו, משא"כ מצות תוכחה שהיא ממצות שבאדל"מ, ודאי שחייב להוציא ממון ע"ז. א"ו כנ"ל שסובר שמצות תוכחה היא בכדי להחזירו למוטב, וממילא גם זו דומה בכל לדיני השבת אבידה ואפשר ללמד משם לענייננו.

[ומה שנראה מדבריו שנוקט בפשיטות שהצלה מעבירה היא בדרגה יותר **קלה** מהצלת חבירו מטביעה וכיו"ב, מהמנ"ח (רל"ט) והמהר"מ שי"ק (מצ' ר"מ) נראה שאדרבא יותר **חמור** הצלת הנפש מהצלת הגוף, נראה לכאורה שהמהרי"ו מפרש שלא נתרבה החיוב להוציא ממון בהצלת חבירו מן הכתוב "לא תעמוד על דם רעך" אלא בגונא של **סכנת חייו** דוקא, וכלשון הכתוב. ואינו דומה לדרשא של "והשבותו לו" להשבת אבידת גופו, ששם נ"פ שהוא גם כשאין שם סכנה ממש, וכמו באבידת ממון. (ואל"כ תיקשי למה לי קרא ד"והשבותו לו" הרי מצווים להחיותו מ"וחי אחיך עמך"). ולזאת אין ללמד מכאן על הצלה מעבירה שאין כאן עדיין איבוד נפש. ואפילו בעבירה שיש בה כרת, הן תתכן תשובה. (וצ"ע מהני עבירות שאין תשובה מועלת להצילו מן המיתה) ]

ה.

אכן מכמה ראשונים לא נראה כן:

הנמוק"י (וכן הריטב"א) מעלים שתוכחה **ליחיד** חייבים אפילו כשברור הדבר שלא ישמע לו חבירו (יבמות ס"ה.). ומזה מוכח שסוברים שתוכחה איננה מצד אמצעי להחזרה למוטב, שא"כ באופן שברור ללא ספק שלא יחזור, הן אין שום ערך שוב למצוה זו.

כן יוצא מתוך הרא"מ, הובא בהגה"מ על הרמב"ם הנ"ל שכשברור שלא ישמעו אמנם נפטרים מן הענש מגדרי

www.eretzhemdah.org

ערבות, אולם מ"מ לא נפטרו ממצות הוכח תוכיח. וכן הביא זאת ה"מגן אברהם" (תר"ח מק"ג) שכל שהוא מזיד גם כשברור לו שלא יחזור בו, אמנם אינו נענש **כמותו**, אולם עובר במ"ע של "הוכח תוכיח" עד שינזוף בו.

הרי לנו ג"כ שהרא"מ אינו מקשר מצוה זו כל עיקר באפשרות החזרה למוטב ע"י התוכחה". ומזה יוצא שלדעתם אין זה אלא חובת תגובה מסוג של מחאה נגד עוברי העבירה.

כן נראה מתוך הרא"ש והר"ן שמסיקים (ביצה ל') במש"כ שם מוטב שיהיו שוגגים וכו', שאינו אמור אלא במצוה שאינה מפורשת בתורה בפירוש, אבל מה שמפורש בתורה מוחים בידם, והרי הרא"ש עצמו מבאר שם שכלל זה אינו אמור אלא כשידוע בבירור שלא יחזרו בהם, אבל אם יש ספק בדבר לא אמרו מוטב שיהיו שוגגין וכו'. (והוא כמש"כ התוס' ס"פ חזקת הבתים וש"נ), ואעפ"כ במצוה מפורשת בתורה חייבים למחות בידם. הרי שאעפ"י שלא יועיל כלום, המצוה קיימת. א"כ שמענו שגם לדעה זו, מצוה זו אין תכנה החזרה למוטב, אלא דרך תגובה כנגד עושה העבירה.

ו.

על דרך זאת סובבים גם דברי המהר"ם שי"ק שהזכרנו לעיל שכ' שבאופן שאפשר להחזיר חבירו למוטב ע"י תוכחה ל"צ קרא כלל, שלמדנו זאת מדין השבת אבידה ומלא תעמוד על דם רעך שחייבים על השבת גופו "ק"ו על השבת נפשו אם הוא חוטא". ועיקר הכתוב של תוכחה לא נצרך אלא בגונא שברור **שלא ישמע** שמ"מ הוא מחויב להוכיחו.

(בעצם דבריו יש להעיר שמהגמרא ב"מ ל"א שנתרבה תוכחה אפילו מאה פעמים מתוך **ריבוי** הכתוב, נראה שצריך קרא גם לתוכחה פעם **ראשונה**. כן יש להעיר מדברי הרי"ו שהובאו לעיל שנראה שנוקט שאין כאן ק"ו וע' לעיל מש"כ בזה. כן יש להעיר מצד שזה אבדה מדעת וכמש"כ לעיל).

הרי שג"כ נוקט בפשיטות שדין התוכחה אינו קשור כלל עם ההחזרה למוטב. אדרבא יוצא לדעתו שכל עיקר המצוה ניתנה כשאין סיכויים להחזירו למוטב.

היוצא מדברינו: ישנן שתי דעות במצות התוכחה. דעת הרמב"ם ועוד מהראשונים שהיא בתור אמצעי להחזרה למוטב. ואילו דעת ראשונים אחרים שזו מצוה של תגובה נגד עוברי עבירה, ואינה קשורה כלל עם אפשרות ההחזרה למוטב.

## ב. מתי פטורים ממצות התוכחה

א.

בגמרא בערכין (ט"ז:) נחלקו תנאים ואמוראים עד היכן מצות תוכחה אם עד נזיפה או קללה והכאה. והר"מ פסק "עד שיכהו ויאמר איני שומע לך". מלשון זה נראה שעד שלא הכהו ממש אינו נפטר. וכן יוצא מתוך מה שהביא בהגה"מ שם לדון למה פסק הרמב"ם שלא כר' יוחנן הסובר עד נזיפה. וכתב לסייע לרמב"ם ממ"ש בתנחומא: שאמרה מדת הדין היה להם להתבזות על קידוש שמך אקבל על עצמם הכאות מישראל כשם שהיו הנביאים וכו'.

מזה נראה שנוקט בפשיטות כוונת הרמב"ם כנ"ל שאינו נפטר עד שיקבל הכאות ממש עבור התוכחה.

אולם לענ"ד א"א לראות בתנחומא המובא מקור לפסקו של הרמב"ם, שהרי מתוך התנחומא יוצא שגם לאחר שקיבל הכאות אינו נפטר, כדרך שהנביאים לא פסקו מלהוכיח גם כשהוכו. ואם הדיון בתנחומא מצד מצות תוכחה יוצא שהתנחומא חולק על כל הדעות הנ"ל שבגמרא דערכין, שהרי לפי דעת כולם נפטרים עכ"פ לאחר שהוכו, כן קשה לראות המקור של הרמב"ם בתנחומא שהוא נגד הגמרא שבת נ"ה. שלפי הנוסח הנמצא שם היתה הטענה של מדת הדין "לפניהם מי גלוי" שמזה נראה שאילו היה ידוע שלא יקבלו שוב לא היתה עליהם טענה. והוא כפי שהבאנו לעיל מהמפרשים שדין הערבות פקע באופן זה, ועל מצות הוכח תוכיח אי"ח כליה ח"ו. א"כ קשה לומר שהר"מ ידחה גמרא דילן מפני תנחומא. ודברי התנחומא יתבארו להלן בע"ה. עכ"פ לא משם למד הרמב"ם דינו.

והנה החינוך הביא דין זה וכ' עד שיהא **קרוב** החוטא להכות את המוכיח, הבין "הכאה" שנאמר לאו דוקא אלא כל שברור שיכהו אם לא יפסוק נפטר.

ב.

ונראה שזה הולם את שיטת הרמב"ם והחינוך שכנ"ל לדעתם חיוב התוכחה מצד ההחזרה למוטב. בזה שמכהו ודאי מתחוור מתוך זה שאין התוכחה מחזירתו למוטב. ומעתה מסתבר כהחינוך של"צ שיכהו ממש, כיון שברור שיכנו אם ימשיך, א"כ הרי כבר ברור שאין הדברים משפיעים, וממילא נפקעה המצוה.

אכן לאידך שיטות שאין המצוה תלויה בשמיעת התוכחה לכאורה צ"ע מנין למדה הגמרא גבול לפטור ממצות התורה מה שאינו בדומה לשאר המצוות.

ונראה שהטעם לשיטות אלו שהרי נאמר בכתוב "את עמיתך", כשהוא אחיך ועמיתך במצוותו אבל כל שבועט בתוכחה (למר כדאית לי' - ע"י נזיפה, ולמר כדאית לר' - ע"י קללה או הכאה), שוב יצא מכלל "עמיתך" וכ"ה שם במהרש"א ע"ש, וכבר נגע במצוה זו בכלל מצד מש"כ בו "עמיתך" המנ"ח (רל"ט) שברשע ל"ש לכאורה מצוה זו, אלא שמסיק כיון שע"ז אולי יחזור ויהי' בכלל "עמיתך". ובנוסח זה י"ל (להני שאינם תולים המצוה באפשרות ההשפעה) דכל עוד שאינו בועט בתוכחה לא יצא מכלל עמיתך, משא"כ כשמתנגד לה יצא מכלל זה. ולפי דעות אלו מסתבר שצריך הכאה ממש למאן דאית לי' "עד הכאה" שכיון שע"ז יוצא מכלל "עמיתך" וזהו הפוטר ממצוה זו, א"כ כל עוד שלא עשה מעשה בפועל לא יצא מן הכלל וחייב להוכיחה.

www.eretzhemdah.org

### ג. מתי מצוה שלא להוכיח

א.

בגמרא יבמות (ס"ג:) אר"א כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כן מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך. ולא נתבאר בגמרא למה הכוונה "דבר שלא נשמע", לדעת הרמב"ם ודקאי כותי' הסובר שהמטרה היא רק שיהא דבר הנשמע ומתקבל, הפטור באופן זה הוא מובן מאליו וכנ"ל, כי אין כאן מטרת המצוה, וממילא גם מצוה **שלא** לומר יש כאן שלא יגרום אלא לשנאה.

ולפי דעתו נראה שדבר שאינו נשמע היינו לאחר גבול התוכחה שהוא כנ"ל עד נזיפה או עד הכאה. ויותר מסתבר שדברי ר"א הולכים לשיטה הפוטרת רק בהכאה, שאילו למאן דאמר עד נזיפה נראה מתוך הגמרא ערכין, שאין כאן אלא **פטור**, אבל לא איסור. שהרי יונתן מתוך חביבותיה דדוד מסר נפשו גם לאחר נזיפה.

ובזה אולי נבין טעם השמטת הרמב"ם הלכה זו של ר"א. כי באופן של הכאה אי"צ ללמד דוקא מתוך הכתוב הנ"ל לאיסור, שהרי כיון שפטור בכה"ג ממצות התוכחה, והלכה זו הרי הביא הרמב"ם וכנ"ל, א"כ כשגורם לחבירו שיכנו עובר בלפני עור, כיון שכבר נפטר מהמצוה, מובן מאליו שבכה"ג אסור להוכיח. ולא הי' מקום להביא הלכה זו שאין מקומה בדיני תוכחה אלא כלולה היא במצות לפנ"ע.

ב.

אכן לשאר שיטות שהחיוב אינו תלוי בקבלת התוכחה, לכאורה קשה מהיכי תיתי לנו לפטור כשלא ישמעו הדברים, מה בכך שלא ישמעו, עכ"פ הוא חייב לקיים המצוה של "הוכח תוכיח". ואין לומר שהכונה מצד הגדר "מוטב יהיו שוגגין וכו'" שהרי שם נראה הנימוק מפני שיוחמר החטא של עובר העבירה, ואילו מלשון הפסוק שמביא שהוא מצד המוכיח - "פן ישנאך". ואפילו אם נפרש גם לשון הכתוב - פן יכשל החבר בעבירה חדשה והיא השנאה, עכ"פ לא הי' צריך לזה שהרי במוטב שיהיו שוגגין וכו' מצד עצם העבירה שעושה אותה, יש להקפיד שלא תיהפך לחמורה יותר - בחינת משוגג למזיד.

ג.

הנמוק"י (וכן הריטב"א) מחלק בין תוכחה לרבים לבין תוכחה ביחיד. עי' מאמרו של הרב י. גרשוני "בירורים במצות תוכחה" (התוה"מ ט-י) שנוקט בפשיטות כונתו לחלק בין עבירה שהיחיד נכשל בה לבין עבירה שרבים דשים בה. והוכיח זאת מקושית הנמוק"י על דבריו מסוגית הגמרא שבת נ"ה לוכחינהו מר וכו', ואילו הי' מחלק בין שהתוכחה ברבים לדין שמוכיחו ביחידות מה קשה לו משבת שמא טען לפניו על שלא הוכיחם ביחידות.

ד.

אכן הרמ"א בשו"ע (תר"ח) מביא דברי הנמוק"י להלכה (כפי שצוין שם במ"מ דינו לקוח מהנמוק"י) ומחלק בין תוכחה ברבים לבין תוכחה ביחידות. והראי' מגמרא שבת נתבארה שם בביאור הגר"א שהיא ממה שמוכרח שכל השאלה לוכחינהו מר וכו' היינו להוכיחם ברבים שאם ביחיד, הרי אינם נפטרים גם אם ברי שלא ישמעו (לדעת הנמוק"י) א"כ מה ענה לו שלא ישמעו לו, ומה בכך, עכ"פ הוא מחוייב להוכיחם.

ה.

היוצא עכ"פ מדבריו שמה שאמר ר"א מצוה שלא לומר היינו על תוכחה ברבים. יסוד זה שלא להוכיח ברבים יוצא גם מתוך הגמרא סנהדרין (ק"א:) לענין ירבעם שנענש על שהוכיחו לשלמה ברבים. וכן הוא מדרשות הכתובים בגמרא ערכין הנ"ל שפירשו הכונה שם שלא יביישנו בתוכחה.

ו.

אכן מה שיוצא מתוך הנמוק"י שפעם אחת מוכיחו ברבים ורק אחר מזה נפטר (משא"כ בתוכחה ביחידות שאינו נפטר עד הכאה או נזיפה), לכאורה צריך הבנה ממנ"פ אם הדין "לא תשא עליו חטא" הוא כלל קבוע לדעתו, גם פעם אחת איך הותר, הרי עכ"פ מביישו. ואם אין זה אלא בגדר עצה טובה, והיינו כל עוד שיש סיכויים שגם ע"י תוכחה ביחיד יושפע אסור לביישו, ולא כן כשלא השפיע ביחידות, כפי שנוקט הרמב"ם (פ"ו ה"ח הנ"ל) שא"כ למה רק פעם אחת הותר. אולם זה מבואר מתוך דברי המג"א שכ' וז"ל: בעבירה שבסתר יוכיחנו בסתר, ובעבירה שבגלוי יוכיחנו **מיד** (והכונה ודאי לומר שבזה שעושה בגלוי יוכיחנו מיד דהיינו בגלוי אעפ"י שמבייש) **שלא יתחלל שם שמים**, עכ"ל. דבריו מכוונים למ"ש בקידושין מ': נוח לו לאדם שיעבר עבירה **בסתר ואל יתחלל ש"ש בפרהסיא**. וברש"י שם (ד"ה ואת שם קדשי וכו'): הינו פרהסיא שהרואה מזלזל בכבוד המקום. א"כ כשעושה בגלוי יש בזה חילול השם. ובמקום שיש חי"ה, אמרו רז"ל, שאין חולקים כבוד ואפילו לרב (ברכות יט:) ע"כ מותר לביישו אז.

ז.

אכן תוכן התוכחה אז, לפי הנמוק"י, בהכרח שאינה מצד מצות התוכחה שא"כ למה רק פעם אחת, הרי ביחיד חייב אפילו הרבה פעמים. ושונה שיטתו משיטת הרמב"ם, כי כפי שנתבאר דעת הרמב"ם במצות התוכחה מצד ההחזרה למוטב, וסובר שברבים יש יותר סיכויים להשפעת התוכחה. אלא שכל עוד שאפשר ביחידות צריך להשתדל שלא לביישו. וכשאינו מועיל ביחידות יוכיחנו ברבים לביישו, שעי"כ אולי יושפע. ולדעתו גם אחרי שהוכיחו פעם אחת ברבים ולא הועיל שמא יועיל בפעמים הבאות. שעד שמכהו ואומר איני שומע לך עדיין לא אפסה התקוה, ע"כ עדיין לא פקעה מצות התוכחה.

משא"כ לנמוק"י אחרי שהוכיחו פעם אחת שוב ברור שלא ישמע. והחיוב ביחידות הוא מצד שמצות התוכחה לדעתו היא מגדרי תגובת מחאה ע"כ חייב בזה תמיד, משא"כ ברבים בזה אין מצות "הוכח תוכיח" שבה נאמר ולא תשא עליו חטא, שלא לביישו, וכשנצרך לביישו אין בזה כבר ממצות התוכחה.

www.eretzhemdah.org

והחילוק בין שתי השיטות לענין כשהתוכחה היא ע"י ביוש מוסברת בפשיטות, שלרמב"ם שהיא מחמת טובת המוכח, כשאין אפשרות ותועלת מתוכחתו ביחידות ראוי מצד טובת המוכח לביישו ועדיף לדרישת טובתו לביישו בעוה"ז בכדי שלא יבוש בעוה"ב בבושה הנצחית. משא"כ לנמוק"י שלא טובת המוכח היא במצות התוכחה כי אם קיום חובת המוכיח מגדר תגובה ומחאה וכנ"ל. ובזה גדרה תורה שאין חובה זו אלא בתנאי שלא יגרום בושה למוכח, ע"כ מסתבר שאם א"י להוכיחו אלא ע"י שיביישנו ברבים שאין המצוה שוב קיימת כלל. כי רק באופן שאינו פוגע בחברו ע"י ביושו הוא שהטילה עליו התורה מצוה זו, אבל לא באופן אחר.

ח.

וצריך להבין שא"כ מהי חובה זו להוכיחו פעם אחת ברבים. הנמוק"י נתן שם שני טעמים: א' שמא יחזור בו ע"ז, ב' שלא יהי' להם פתחון פה. ומ"מ עדיין לא ידענו המקור לחובה זו.

ונראה שחיוב זה הוא מדין **הערבות**, שקבלו ישראל על עצמם זה על זה. וכמו שדרשו עה"כ "וכשלו איש באחיו", איש בעון אחיו, והוא כשיש בידם למחות ולא מיחו (סנהדרין כ"ז: שבועות נ"ט).

והוא כמש"כ הרא"מ (הובא לעיל פ"א ה') שהנידון בגמרא שבת הוא מצד חובת הערבות. וערבות זו פוקעת כשאין בידם למחות. ע"כ פעם ראשונה חייב למחות, אם מצד שמא יועיל, וה"ז בידו למחות ממש. ואם זה מצד שלא יהא פתחון פה. ולפ"ז זהו הפירוש שיש בידו למחות, היינו שיש לעובר העבירה עדיין פתחון פה.

[לנמוק הראשון שמא יחזרו בהם עי"ז הי' אפשר גם לומר חובת המחאה מצד מצות "והשבותו לו" וכהמנ"ח והמהר"מ שיק הנ"ל, אלא שלנימוק שני אין זה מספיק, כיון שברור שלא יעזור אין כאן משום "והשבותו לו"].

ט.

בסיכום הדברים: לפי הרמב"ם המאמר: כשם שמצוה וכו' כן מצוה שלא לומר וכו' מתפרש לענין סוף גבול מצות התוכחה, דהיינו כשמכהו. ואין בו שום חידוש, שמצות התוכחה פקעה בזה כפי שכבר ציין הרמב"ם, וממילא יש לפנ"ע כשגורם לשני שיכהו.

ואילו לפי הנמוק"י המדובר כאן על חובת הוכחה ברבים, ולא מצד מצות התוכחה שאינה אלא ביחיד, אלא מצד דין הערבות ההדדית. ואעפ"י שמביישו עי"ז הותר, כיון שיש בזה חילול השם. אלא שערבות זו אינה אלא כל עוד שיתכן שתועיל התוכחה, או לכל הפחות כשיש פתחון פה לעברין לטעון טענה זו. ע"כ אינו חייב בזה אלא פעם אחת. ואח"כ מצוה שלא לומר, כיון שמצות האמירה פקעה שוב שייך בזה הנימוק "פן ישנאך".

והוכחה ביחידות שאינה תלוי' בהחזרה למוטב, לדעה זו, קיימת ועומדת ואינה נפקעת אלא עד הכאה או נזיפה, וכנ"ל.

## ד. במה אמרו: מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים?

א.

אמרו בגמרא (ביצה ל' וש"נ): הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. ומסיק שם שהדברים אמורים אפילו באיסור דאורייתא בדומה לתוס' יוהכ"פ שהוא נלמד מדרשת הכתובים. אכן הרא"ש (שם) הביא משם בעל העיטור שאין זה אמור אלא בדבר שאינו מפורש בתורה בדומה לתוספת עינוי דיוהכ"פ "אבל במידי דכתיבא באורייתא בהדיא מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי", עכ"ל.

לכאורה דבר זה במחלוקת הוא שנוי, שהתוס' (סוף ח"ה וש"נ) כתבו שלא אמרו מוטב שיהיו שוגגין אלא כשהדבר ברור שלא ישמעו אבל כשהוא ספק "צריך למחות כדמוכח בפ' במה בהמה (שבת נ"ה) דאמרה מדת הדין, אם לפניך גלוי לפניהם מי גלוי, ונענשו", עכ"ל. ואם נאמר שדין זה אינו אמור אלא במה שאינו מפורש בתורה, א"כ מה ראי' היא מהא דשבת, הרי שם מדובר בג' עבירות שהן מפורשות בתורה ע"כ נענשו כי שם אין כלל הפטור של מוטב שיהיו שוגגים וכו'.

אכן יש קצת להעיר בדברי הרא"ש עצמו, שהוא הביא שם לעיל מזה ג"כ כלל זה של התוס' שלא אמרו מוטב שיהיו שוגגים וכו' אלא כשזה ברי שלא ישמעו וכו'. ולכאורה הוא ג"כ שאב המקור מהסוגיא שבת הנ"ל. והרי לפי בעל העיטור אין כל ראי', כיון ששם המדובר בדבר המפורש בתורה. אך אולי הרא"ש לא אמרה אלא בעלמא, כי לא הביא הגמרא שבת הנ"ל, ודייק זאת אולי מהלשון "ואל יהיו מזידים" שהמדובר כשברור שלא ישמעו ויהיו מזידים, ודוחק.

ב.

אכן יש מקום לומר שאין כאן מחלוקת. דהנה לכאורה צריך להבין עצם החילוק של בעה"ע, הרי גם מה שנלמד מדרשא הוא דאורייתא ממש, ולמה בזה אין מוחים. וצ"ל שעיקר הדבר תלוי בזה שמסיק "מחינן בהו **וענשינן** להו עד דפרשי". והיינו מ"ש במצוות שאינו עושה "מכין אותו עד שתצא נפשו" (כתובות פ"ו. ועי' מזה לקמן פ"ו).

וסובר בעה"ע שדין זה אינו אמור אלא לגבי דברים שנתפרשו בתורה בפירוש, וזהו שמחלק שבדברים מפורשים הואיל וגם מענשינן להו וכנ"ל, ממילא ל"ש החשש שעי"ז יהיו מזידים שהרי יענישום ולא יתנו להם לעבור, ע"כ גם יש מקום למחות משא"כ מה שלא נתפרש לא מענישים, ממילא אין גם מקום למחות, שעי"ז ייהפכו למזידים, ותיקון לא יהא בדבר כי ממילא לא יהא בידינו למנעם.

ומעתה חילוק זה אינו שייך אלא כשהדבר בידינו למונעם ע"י עונשים, משא"כ בהא דשבת שזקנים נענשו על שלא מיחו, הרי לא יכלו להעניש הצבור כי אין זה בידם, ולא נתבעו אלא על המחאה שלא מיחו בידם, ובזה חוזר

www.eretzhemdah.org

להיות דבר המפורש בתורה כמה שלא נתפרש, שכיון שאינם יכולים למונעם הרי גם בדבר מפורש קיים הכלל מוטב שלא יהיו מזידים. נמצא ששפיר קיימת ההוכחה מסוגית הגמרא שבת נ"ה. גם לשיטת בעל העיטור.

ג.

ויש להבין עצם כלל זה של מוטב שיהיו וכו' מנין הוא לנו. ובשלמא לרמב"ם והסוברים כמותו שמצות תוכחה הוא מצד המטרה של החזרה למוטב בנידו"ד שברור שלא יחזרו, אדרבא עוד יגבירו האיסור אין מקום לתוכחה. אולם לאידך שיטות שהחיוב הוא מצד עצמו כתגובה ומחאה וכנ"ל, לכאורה מנין לנו מקור סה"ת שבאופן זה שע"ז העבריין יעבור באיסור יותר חמור אין לנו מצות התוכחה.

ולכאורה הי' נראה לומר שבשוגג אין מצות תוכחה לשיטה זו, כיון שעיקר תוכנה הוא מחאה וכנ"ל, אין זה אלא כשעובר בכונה תחילה ובידיעה שזה איסור. אך לא יתכן שהרי בגמרא ערכין הנ"ל מביא מיהונתן שהוכיח לשאול. והרי שאול לא הי' ברדיפתו את דוד אלא בגדר שוגג ואעפ"כ הי' בזה דין תוכחה.

ונראה שלדעה זו תוכן התוכחה הוא מצד חילול השם שהעבירה גורמת, וי"ל שזה קיים גם כשעושה בסתר. והתוכחה מרוקנת את חילול השם, שכנגד זה המתרשל בקיום מצות השם, בא חבירו כנגדו ותובע עלבונה של מצוה, וזה שייך רק אם לא יבא קלקול גדול יותר. אבל כשע"ז יהיו מזידים א"כ יגרם ע"ז חילול השם גדול יותר, בזה אין אנו נמצאים מרויחים בתוכחה, ואז אין המצוה כלל.

ד.

הרמב"ם הביא הלכה זו 'מוטב שיהיו שוגגים' לענין מה שמקילות הנשים לאכול בתוספת יוהכ"פ (פ"א משביתת העשור ה"ז) וז"ל : אין ממחין בידן שלא יבאו לעשות בזדון, שהרי אי אפשר שיהי' שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו והנח להן שיהו שוגגין ואל יהו מזידין, וכן כל הדומה לזה, עכ"ל. ובמ"מ שם ביאר כוונת הרמב"ם במש"כ "וכן כל הדומה לזה" שכוונתו "בכל דבר שאינו מפורש בתורה ונהגו בו היתר ומסור לכל". הרי שמטה דעת הרמב"ם לדעת בעה"ע שהביא הרא"ש.

אכן לענ"ד הרמב"ם אינו מחלק בין איסור מפורש ללא מפורש, כי לא הזכיר מזה כלום. ומ"ש "וכן כל הדומה לזה" שפיר יכול להתפרש לענין דברים שנהגו בו העולם היתר, שמתוך כך ברור הדבר שלא תועיל המחאה. ושלא כבכל עבירה שבה עדיין קיים ספק שיחזור למוטב כשירבו להוכיחו. ובזה יתבארו לנו יפה דברי הרמב"ם, שמש"כ "שהרי אי אפשר שיהי' שוטר בבית כל אחד ואחד" לכאורה הוא משולל הבנה, הרי כאן אין אנו דנים על פעולת מניעה בכח אלא על הסברת חומר האיסור ומאי שייטיה של **שוטר** לכאן? אלא הכונה ברורה שבא לסלק טענת בעל העיטור, מה פירוש "שלא יהיו מזידים", הרי בי"ד מוזהרים להעניש ולהכות העברינים. ולזה מתרץ שבנידון שלנו זה אי אפשר כי בעבירה שפרצה בכל הציבור אין לנו אפשרות להשתלט על כולם באמצעי כפי' ועונש, ואין כוחנו אלא בפה, ובזה הרי לא ישמעו לנו ונמצאים נעשים מזידים, ולזאת אין כאן מצות תוכחה כלל. ואילו הי' מחלק כבעה"ע שהמדובר כאן רק במה שלא נתפרש איסורו במפורש וכנ"ל, א"כ לא היתה הקושיא קושיא ולא הי' צריך לתרץ "שא"א שיהי' שוטר וכו'", אע"כ כנ"ל שיטת הרמב"ם שלא לחלק בזה וכל מקום שהיא פרצה שרבים פרצו בה ולא נוכל להשתלט באמצעי כפי', קיים ועומד הכלל מוטב שיהיו שוגגים וכו' כי התוכחה לא תועיל ולא תחזיר למוטב אלא תביא יתר קלקול.

בסיכום כלל זה: חייבים להמנע מתוכחה כשמסתבר שעל ידי דיבורינו נחמיר מעשי העבירה של העבריינים, והוא בעבירה שהצבור דש בה וברור לנו שדיבורינו לא יעזרו. וזה בתנאי שאין בידינו אמצעי כפי' ממשיים, אם מצד שהדין אינו מרשה זאת בנידון זה (דבר שאינו מפורש בתורה, בעה"ע), ואם מצד שהאפשרות של הוצאה לפועל אינה קיימת (א"א שיהי' שוטר בבית כאו"א, הרמב"ם).

## ה. החובה להפריש מאיסור

א.

כ' הרא"ש רפ"ק דשבת: וקשה והיכי קאמר דפטור ומותר לגמרי, והא קעבר משום לפנ"ע וכו' ואין לומר דהכא מיירי בכה"ג דאפילו אם לא היה נותנו בידו היה יכול ליטלו וכו' דמ"מ איסורא דרבנן איכא, דאפילו קטן אוכל נבלות ב"ד מצווים להפרישו, כ"ש גדול שלא יסייע לו עכ"ל. ובתוס' שם (ג' ד"ה בבא) בקצרה: מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור. וכ"ה שם בר"ן: מ"מ מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור.

מלשון הרא"ש מבואר שגם דין הפרשה מאיסור הוא רק מדרבנן, שהרי אומר שלסייע נלמד בכש"כ, ואילו הי' חיוב להפריש מן התורה, כי אז הי' למד בק"ו לאיסור מסייע. וכ"נ גם מהתוס' והר"ן אעפ"י שלא הזכירו בלשונם שהוא "כש"כ", מ"מ הן אין ללמד לאיסור דרבנן במסייע מחיוב להפרישו אם שם הוא איסור תורה שמנלן שגזרו בזה, אלא פשוט שגם הם נוקטים שחיוב הפרשה מאיסור הוא מדרבנן ולמדים מזה גם למסייע, אם מתוך השואה ואם מתוך ק"ו וכהרא"ש.

ב.

מקור הפשיטות שיש חיוב להפריש חבירו מאיסור לא נתבאר בתוס' ובר"ן ובאידך ראשונים שמביאים זאת, ורק בראש ראינו שלמד זאת בק"ו מקטן אוכל נבילות. ובב"י (או"ח סי' שמ"ג) הוכיח מזה שהרא"ש פוסק לאיסור בקטן אוכל נבלות שמצווה להפרישו אעפ"י שבסוגית הגמרא יבמות לא הוכרע לאיסור. ותמוה שהטור (שם) נוקט בפשיטות שאין חייבים להפרישו והקשה שם על הרמב"ם שלא נראה מדבריו כן, עי"ש, ולא הזכיר דברי אביו הרא"ש שפוסק לחומרא.

www.eretzhemdah.org

עוד קשה שמתוך הסוגיא ביבמות שמקשה שדרשות הכתובים לענין שרצים, דם וכהונה למאן דסבר אין בי"ד מצווים להפרישו, ומזה נראה שלהסובר מצווים מתפרש הדבר כפשוטו, ולמדים משם לכה"ת כולה, שמצווים להפריש הקטנים. א"כ הוא איסור תורה ולמה כ' הרא"ש שהוא מדרבנן.

עוד ק' שלפי מה שנראה מהרא"ש שהמקור היחיד שחייבים להפריש מאיסור הוא מדין קטן או"נ. א"כ לדעת כל הראשונים הפוסקים שאי"ח להפרישו אין ראי' גם לני"ד לאיסור המסייע. ואעפי"כ ראינו כולם נוקטים בפשיטות שיש חיוב להפריש מאיסור ולמדים משם לענין מסייע.

ולזאת נ' שלא הזכיר הרא"ש קטן או"נ בכדי ללמד ממנו, אלא **שמעצם הדיון** שבסוגית הגמ', עוד טרם שהביאו מתוך הפסוקים, אם מצווים להפריש הקטן הוא מוכיח זאת. שהרי לא יתכן שקטן יהי' דינו חמור משל גדול וכמש"כ שם, ומתוך שלא דנו רק על קטן ש"מ שבגדול לדעת כולם אסור. והוא לכה"פ מדרבנן, לדעת הסובר שבקטן אי"ח, וקרא ד"לא תאכלום" מתפרש לענין לספותו בידים. ומעתה אדרבא יוצא מהרא"ש שקטן או"נ נקטינן, כדעת המקל, ומ"מ בגדול איסור דרבנן ודאי יש, וכנ"ל.

ג.

ולפי"ז יוצא שחיוב הפרשה מאיסור אינו אלא מדרבנן. וסברת הדברים בפשוטו, שאין לכלול זאת בחיוב התוכחה שלא נצטוו אלא בדיבור, אבל לא לעשות פעולה ולהפרישו מן העבירה. וכן אין זאת בכלל "והשבותו לו" דאבידת גופו וכש"כ נשמתו, שא"כ הרי הי' בזה מצוה דאורייתא למנוע בעדו מלעשות העבירה. ומטעם כיון שהוא עצמו אינו רוצה אין כאן חיוב השבה.

ולכאורה יש לתמוה מזה על המנ"ח (רל"ט) שנקט בפשטות שיש בעובר עבירה חובה להצילו משום "והשבותו" ומשום "לא תעמד על דם רעך" שאם באבידת גופו הקפידה תורה, כש"כ באבידת נפשו. שהרי כנ"ל מבואר מכל הראשונים שאין כאן אלא חיוב דרבנן ובע"כ כנ"ל שאין ללומדו מ"והשבותו לו". אך נ' דלק"מ כי המנ"ח דן כשיכול להצילו ע"י "שיחזירנו למוטב", כמבואר בדבריו שם, ובזה אם הדבר בידו באמת יש בזה גם משום "והשבותו לו" וגם משום "לא תעמוד על דם רעך". משא"כ אם אינו מחזירו למוטב רק שמונע בעדו מלעשות העבירה ע"י שמפרישו ממנה בע"כ, בזה אי"ח כי אבידה מדעת היא. ולא דמי למחזירו למוטב שאז הרי מתחרט על רצונו הקודם וה"ז כלפיו עכשו בגדר אבידה ממש כי עכשו מכיר שרצונו הקודם היה מוטעה ומרוצה במה שהחזירו לו, בזה יש שפיר משום השבה שעולה.

ד.

ובזה תתורץ גם הערת הגרשי"ז שליט"א (לאור ההלכה "משפט שיילוק" עמוד שכ"ב) בדברי המנ"ח שהעלה ב"קומץ המנחה" (רל"ז) שהמאבד עצמו לדעת אי"ח להצילו לא מצד השבת אבידה שהיא אבידה מדעת, ואף לא מצד "לא תעמוד על דם רעך", שאל"כ למה לא תירצו בגמרא סנהדרין ע"ג דלזה נצרך הכתוב. והגרשי"ז סותר דבריו ממש"כ הוא עצמו בדיני תוכחה שיש בזה משום והשבותו ומשום "לא תעמוד על דם רעך". וא"כ גם מאבד על"ד יהא חייב להצילו מצד שיש עבירה בדבר וחייב להצילו מן העבירה. וכן יש להעיר בכיוון הפוך שהרי הוא מסיק שאין בהצלת חבירו כשמאבד עצמו לדעת משום מצות השבה דהוי בגדר אבידה מדעת, וא"כ למה כתב שבמצילו מן העבירה שייך השבת אבידה ה"ז אבדה מדעת. אבל לפי הנ"ל מיושבים יפה דברי המנ"ח, כי במאבד עצ"ל הניצול אינו מתחרט ממעשהו ואין זה אלא מעשה "לאפרושי" ובזה באמת אין דין השבה. משא"כ כשמחזירו למוטב עד שהלה מתחרט מעיקרא, א"כ הוי זה אצלו ע"י אבידה ממש שמחזר אחריה ולא אבידה מדעת, ע"כ שפיר יש בזה המצוה להחזירו, וזה גופא מהמצוה לעשותה לאבידה שהבעלים מעונינים בה.

ה.

אכן עדיין יש להעיר בזה, דהנה ה"משנה ברורה" (שמ"ז שעה"צ ח) העיר: דמש"כ הרא"ש דרבנן לאו דוקא הוא, לפ"מ דאיתא בברכות י"ט: הרואה לחבירו שהוא לבוש כלאים (לפי גירסת הרמב"ם ופסק הש"ע יו"ד ש"ג) דצריך לפשוט אפילו בשוק ומשמע שם בגמרא דלאו תקנתא דרבנן בעלמא הוא וא"כ ה"ה בענייננו הלא מחויב למחות בידו כדי להפרישו מהאיסור וכו', עי"ש שמסיק שהמדובר שאינו יכול למונעו ואז אין בזה חיוב דאוריתא אלא חיוב דרבנן שלא לסייעו. ולענ"ד לא יתכן לפרש כן ברא"ש שהרי מוכיח דין זה ממה שיש חיוב להפריש הקטן "וכ"ש גדול שלא יסייע לו". והרי בקטן בידו להפרישו ממש, ובזה ודאי חייב מדי"ת בגדול לפ"מ שרוצה להוכיח מכלאים. וכל הספק הוא כשאין בידו להפרישו, א"כ מה ראי' היא משם שבידו להפרישו.

ו.

עוד נציין מה שהטו"א עמד בדברי הרא"ש, והעיר שהרא"ש עצמו בע"ז כתב לאיסור להושיט למומר דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא, שמזה נראה שכשיכול להגיע בעצמו גם איסור דרבנן אין בו. והכריע כהרא"ש בע"ז כי אין ללמד מדין אפרושי מאיסורא, שהרי שם בידו למנוע בעדו מלעשות האיסור, משא"כ כשאין הדבר בידו, גם להושיט אין בו איסור, כי אין הוא עוזר לאיסור ולא כלום, שהרי ממילא יכול ליקח.

בסתירת דברי הרא"ש הללו כבר עמד גם בש"ך (יו"ד קנ"א סק"ו) ומסיק להבדיל דבשבת המדובר בישראל שהוא חייב להפרישו. משא"כ בע"ז "מדובר בעכו"ם **וישראל מומר** שאי"ח להפרישו, ע"כ אין גם איסור לסייעו.

וב"דגול מרבבה" שם ביאר דבריו שזה ודאי שגם ישראל מומר אעפ"י שחטא ישראל הוא, ומפרש כוונתו ש"אין מצווים להפרישו כ"א כשעובר בשוגג ויש ביד אחר להפרישו, חייב להפרישו וכמו בקטן או"נ שהקטן שוגג הוא, ומשנה דריש פ"ק דשבת בשוגג מיירי וכו' אבל בישראל דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך, ומומר דנקט הש"ך הוא משום דהפוסקים במומר דברו, ומומר מסתמא מזיד הוא, ועוד דכל עובר עבירה במזיד נקרא מומר לאותו דבר" עכ"ל.

ז.

ע"ז העיר בספר "מצות התוכחה" להרה"ג מוהר"מ קפלן שליט"א (פ"י א) שפשוטו של הש"ך מכוון למומר לע"ז דוקא ומשום שאיננו עמיתך שהוא שונאך ואיננו מקבל תוכחה. אולם לפי הבנת הדגו"מ קשה: מגמרא ערכין ט"ז הוכיחו ולא קבלו מנין שיחזור ויוכיחו, הרי שבמזיד מיידי. וכן קשה ממה שפסק הרמב"ם לענין כלאים שחבירו פושטו אפילו בחוץ, וגם הרא"ש לא נחלק ע"ז אלא בשוגג הרי שבמזיד דינו חמור יותר.

קושיתו הראשונה לק"מ, כי כבר נתבאר שאין הפרשה מאיסור כלולה במצות תוכחה שהיא אינה אלא בדיבור (אפילו לאלה השיטות הרואות בתוכחה המטרה להפרישו מהחטא). אכן ההערה השניה היא לכאורה הערה נכונה. אולם ראוי לציין שכהבנה זו של הדגו"מ בש"ך הבין גם הגליון רש"א שם שהעיר בדברי הש"ך "וא"י מאין פשיטא לו להש"ך ואי מפי מרובה ס"ט. דארשב"ג בשאר ימות השנה הלעיטהו וכו' י"ל ש"ה שבין כו"כ עובר על איסור גזל ובאותו דבר שעשה רשעות עכ"פ אין אנו מצווים שלא יעשנו באיסור אחר עוד. וג"ז משמע ברמב"ם בפיה"מ פ"ה דמעשר דדוקא מחמת דאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי שנפרישו", עכ"ל. הרי שג"כ הבין דברי הש"ך שזה ל"ד במומר לע"ז.

וההסבר הוא פשוט שכיון שכאמור לעיל ברור שאין כאן לא מדין תוכחה ולא מדין "והשבותו לו" (שא"כ הי' זה חיוב דאורייתא) א"כ ע"כ הוא מגדר אחר, שהישראל הרואה חבירו עובר איסור, אסור לו להשאר אדיש שלא למנע בידו, א"כ אין מקום לחלק בין מומר לכה"ת למומר לדבר זה, שהרי גם מומר לכה"ת אכתי ישראל הוא וכהערת הדגו"מ, אכן אכתי צ"ע בהערה מכלאים.

והנראה בכונת הש"ך שהוא באמת למד מהא דרשב"ג הלעיטהו וכו', אלא לא ס"ל לחילוקו של גליון הרש"א "שבאותו דבר שעושה הרשעות עכ"פ אין אנו מצווים", כי מאי נפ"מ, מ"מ באיסור השני נמנענו, ולמה לא נעשה למעט האיסור. וכן הלשון הלעיטהו וכו' אין בו משמעות זו אלא עיקר ההדגשה כיון שהוא רשע אין מקפידים עליו להפרישו. אכן עיקר החילוק מהא דכלאים ששם המדובר כשיש בידינו להפרישו מהאיסור ולא לתת לו לעבור עליו בשום פעם, ואז באמת ראוי לעשות זאת. משא"כ כשרק מקרה בודד אירע לפנינו שבידינו למונעו מהעבירה ואילו בשאר פעמים עשה ויעשה, בזה אין חיוב להפרישו כלל אף בפעם זו. זהו מה שנראה בהבנת הרא"ש עפ"י הש"ך והדגו"מ.

ח.

אבן לענ"ד ניתן לבאר הרא"ש באופן אחר עפ"י יסוד הנחתו של הדגו"מ שהמדובר ברא"ש בשבת הוא בשוגג ולענין חיוב חטאת. והוא עפ"מ שיש להעיר במה שכל הראשונים הנ"ל דנו בדבר אם מותר לסייע לד"ע ובאו לזה מסברא בעלמא מכח החיוב לאפרושי מאיסורא. ולכאורה ה"ז תמוה שדין זה שאין מסייעים ידי עוברי עבירה הוא משנה מפורשת בשביעית (פ"ה ט) ובגיטין (ס"א.): שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. וברש"י שם: שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה. ודוחק לומר שזה לא יקרא בשעת העבירה כשמושיט לו הכוס לשתות וכיו"ב. ועוד שא"כ מה ראיה מביא מקטן אוכל נבילות.

ולזאת נ"ל שכל הדיון של הרא"ש ואידך הוא בגונא דשבת שעושה בשוגג וכנ"ל, שבזה י"ל שאין עליו שם עובר עבירה, כיון שאין כונתו לעבור עבירה כלל. ומיושב גם מה שלא מסתייע הרא"ש מהא דכלאים לגירסת הרמב"ם שהמדובר ברואה חבירו לבוש כלאים. ואפילו לפי גירסתנו שם בגמרא מבואר מעשה דרב אדא בר אהבה שקרע הכרבלתא בשוקא. ואעפ"י ששם נזכר הדבר בתור מעלה מיוחדת שמסר נפשו ע"ז, מ"מ נראה שבעיקר החיוב לאפרושי מאיסורא כולם חייבים, שאל"כ לא הי' שייך בזה גם מסי"נ. אלא שכנ"ל כל הדיון של הרא"ש הוא בשוגג. ומביא ראי' מקטן או"נ שהרי הוא אינו לכל היותר אלא בגדר שוגג, וכש"כ גדול בכה"ג.

ט.

ומסולקת הערת הטו"א הנ"ל על הרא"ש, שכיון שהמדובר בשוגג הרי יש בידי חברו להפרישו ממש ע"י שיודיע לו ששבת היום וזה אסור (וודאי שיפרש שאל"כ הרי אינו שב מידיעתו), א"כ אם מצווה להפרישו מכש"כ שחייב שלא לסייע לו אלא אדרבא שיזהירו ויזכירנו ששבת היום ויפרישנו ע"ז.

וכל זה במה שנוגע לסוגיא דשבת, משא"כ בע"ז שהרא"ש דן על מומר שעושה במזיד, י"ל באמת שהרא"ש נוקט כסברת הטו"א שכיון שודאי לא יפרוש שוב אין איסור גם לסייע בידו כי לא עביד מידי בסיוע. אך לפ"מ שהבאנו מהא דשביעית נראה יותר **להיפך**, שכיון שהמדובר שם בעושה במזיד ודאי שאסור לסייעו מכח הדין המפורש במשנה "שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה", ולא הוצרך הרא"ש להזכיר זאת כי הוא מובן מאליו, ולא בא אלא לומר שבמומר בתרי עברי דנהרי יש בו איסור **תורה** ממש, כיון שידוע שע"ז יעבור באיסור.

ומעתה יש מקום ליישב הערת המ"ב הנ"ל על הרא"ש מהא דכלאים, שנראה שחובת אפרושי מאיסורא היא מן התורה. כי דברי הרא"ש סובבים דוקא בעובר בשוגג, ואז י"ל שאי"כ חיוב דאוריתא של לאפרושי. משא"כ בכלאים המדובר במזיד ואז יש באמת חיוב דאורייתא להפרישו, ולפ"ז יוצא שבמזיד יש חיוב דאורייתא לאפרושי מאיסורא, כל שהדבר בידינו, וכמו שנוקט המ"ב.

אכן עיקר הנחתו של המ"ב שמהגמרא ברכות מוכח שהוא חייב מן התורה, בר אני ולא אדע מהיכן הוציא משמעות זו מהגמרא שם. אמנם אמרו שם שלגבי כלאים דאורייתא קיים הכלל אין עצה ואין תבונה נגד ה', אולם כל זה הדיון על עושה העבירה עצמה, שאם הוא לבוש כלאים דאורייתא ל"ש להזהר מלביישו שאין עצה וכו'. אבל אין שום ראי' שישנה חובה מן התורה על הרואה להפרישו ואפילו לגירסת הרמב"ם, ודבריו צ"ע.

וכיון שמעיקר הסברא אין מקור בתורה לחיוב לאפרושי וכנ"ל כי אין לכלול זאת בתוכחה שהיא בדיבור אם במטרה להחזירו למוטב ואם במטרת מחאה יש לנקוט כן אליבא דאמת וכל עיקר הדין לאפרושי מאיסורא הן

www.eretzhemdah.org

במזיד והן בשוגג אינו אלא מדרבנן. וכן יוצא מהגמרא ע"ז ו: שאמרו מנין שלא יושיט וכו' ולא נקט רבותא שגם כשיכול להגיע יש בו איסור תורה.

י.

בסיכום הדברים:

הרואה חבירו עושה דבר איסור בשוגג, חייב להפרישו מדרבנן , וההפרשה היא ע"י שמודיע לו שזה איסור, ומכש"כ שאסור לסייע בידו. ובמזיד אין חיוב הפרשה (לדעת הש"ך) אלא כשיש בידינו למונעו מהעבירה כליל, אולם אם זהו רק באופן חד-פעמי ואילו בפעמים אחרות ימשיך להחזיק בעבירה אין שום חיוב להפרישו. ומ"מ נראה שלסייע בידו אסור בכל אופן, כל שעושה במזיד, וכפי שמוכח מהמשניות בשביעית וגיטין, וכנ"ל (ושלא כהש"ך).

י"א.

ולהוציא הוצאות בכדי להפריש חברו מן האיסור נראה שאי"צ, כי הרמ"א (יו"ד קנ"ז א) הביא מתשובת מהרי"ו שמי שיש בידו למחות אי"צ להוציא ממון ע"ז. והרי מי שיש בידו למחות היינו שע"י שימחה יענעו מלעשות העבירה, א"כ יש בזה גם מצד החייב לאפרושי מאיסורא, ואעפי"כ אי"ח. שמענו מזה שאי"צ להוציא ממון בכדי לאפרושי מאיסורא.

ונראה שכש"כ שאי"ח לקבל מכות בכדי לאפרושי מאיסורא, שהרי אין אדם רשאי לחבול בעצמו (ב"ק צ:) משא"כ להוציא במונו. ואם ממון אי"ח שבידו להוציא מכש"כ מכות שאין רשאי לוותר על גופו בזה.

ונ להוכיח כן שאי"ח להוציא ממון ע"ז, שבגמרא ברכות כ' הנ"ל מביא מרב אדא בר אהבה שפשט בכרבלתא והגדיר זאת כמסירות נפש על קיד"ה. והרי לא מצינו שם אלא ששילם ד' מאות זוז עבור זה (והיינו כנראה שסיכן עצמו שמא היא כותית). ואם חייב להוציא ממונו כדי לאפרושי מאיסורא, מאי רבותא שכולם חייבים בזה. ואם נאמר שאמנם אי"ח להוציא כל ממונו אבל חלק חייב כגון עד עישור נכסים וכמש"כ רבינו ירוחם לענין כל מ"ע ולמדה מצדקה, שא"כ הי"ל לגמרא לפרש שסכום זה הי' למעלה מהנצרך לפי ערך ממונו, ומכיון שלא נתפרש מזה ג"פ שאי"ח כלל.

י"ב.

ולמדנו מכאן גם שיש מקום להוציא הוצאות בכדי לאפרושי מאיסורא מגדר של מסי"נ על קיד"ה. וכן לקבל מכות ע"ז שהרי קרא לזה מסירות נפש. אכן נראה שהוא כמש"כ הב"י והביאו הש"ך (קנ"ז הנ"ל) שאעפ"י שבדרך כלל אסור למסור נפשו במקום של"צ, אדם גדול וחסיד ויר"ש ורואה שהדור פרוץ רשאי לקדש השם וכו' כדי שיראו העם ליראה השם ולאהבו ע"ש, ונראה הביאור מה שאחרים אינם רשאים, כי רק כשהגדול והחסיד מוסר נפשו עושה הדבר רושם ברבים ויש בזה קיד"ה, משא"כ אחר, ע"כ חוזר הדבר לאיסור. וזה נראה ביאור הגמרא ברכות הנ"ל שאמר שם אינהו מסרי נפשייהי אקיד"ה אנן לא מסרינן נפשין אקיד"ה. ולכאורה תמוה, למה בחמת לא מסרו נפשם אקיד"ה, ואעפ"י שאין כאן חיוב וכנ"ל, למה לא נהגו מדת חסידות בעצמם בזה? אבל לפי"ד מבואר יפה, כי לא החזיקו א"ע בדרגא זו של גדולים וחסידים שעל ידיהם יצא קיד"ה, ע"כ אין בזה אלא מסי"נ לבטלה, ובזה אין שום מצוה.

י"ג.

ובזה יובן גם התנחומא שהבאנו לעיל (פ"ב א') שממנו הביא בהגה"מ להוכיח כהרמב"ם. ושם הוכחנו שדברי התנחומא אינם מתישבים גם לדעת הסובר עד הכאה, שהרי בהכאה עכ"פ נפטר, ואילו לפי המדרש הנ"ל התביעה היא שהי' להם לקבל הכאות מישראל. וא"כ תמוהים לכאורה דברי המדרש, שהרי אחרי הכאה נפטרים. וכבר הוכחנו שגם מצות לאפרושי מאיסורא ג"כ אין בכה"ג.

אכן לפי הנ"ל י"ל שהנביאים שקבלו הכאות מישראל באמת לא מעיקר הדין עשו זאת כ"א מגדר מס"נ על קיד"ה במה שאינם מחויבים, והיינו שמתוך גדלותם הי' בזה משום קיד"ה והי' ענין גדול במסי"נ שלהם. וע"כ אעפ"י שאי"ח אלא עד הכאה ויותר מזה אסור, לגבם מותר מצד קיד"ה.

וזהו שתבעה מדת הדין כלפי הזקנים שבדור החורבן שהי' להם להתבזות על קיד"ה, כלומר שהם מתוך שהיו גדולי הדור, מה שהיו מתבזים על קיד"ה, הי' משפיע ליראה ולאהבה את השם וזוהי תביעה בדי"ש. אכן הש"ס שלנו שלא הביא (שבת נ"ה) אלא שנתבעו על שהי' בידם למחות ולא מחו, ומביא ע"ז הא דשל ראש הגולה, יוצא שהתביעה היא על עצם הדבר שלא מיחו ולא נזכרת התביעה על שלא מסרו נפשם על קיד"ה בזה, כנראה ס"ל שאין מקום לעונש ע"ז, כיון שכל עיקר אין זה אלא גדר של לפנים משוה"ד.

מסקנא דמילתא:

לאפרושי מאיסורא גם במקום שהוא מצוה, אי"ח לא להוציא ע"ז ממון ולא לקבל הלאות. אולם אדם גדול וחסיד יכול למסור נפשו כנ"ל כדי לקדש השם. וזה דוקא באדם גדול שיצא ע"ז קיד"ה, אבל בבנ"א רגילים לא, וממילא גם איסורא איכא כשנותן גופו למכים, כיון שאין אדם רשאי לחבול בעצמו.

י"ד.

בתנאים של היום שהדור פרוץ ובעלי עבירה מרובים אין אפשרות של אפרושי מאיסורא בדרך פעולה ישירה שתביא רק לידי ריב ומצה והפסד ומכות, במה שאין חייב, וכנ"ל, נוסף על כך מתנגד לזה חוק המדינה.

אכן חובת האפרושי מאיסורא מטילה את החובה לנצל את האמצעים האחרים הנהוגים כיום בחברה וזהו ההתארגנות של הציבור שומרי תורה לשם ניהול מאבק פוליטי ולהעביר במוסדות המחוקקים של המדינה חוקים

www.eretzhemdah.org

מתאימים שיהא בהם משום אפרושי מאיסורא. שהרי כל מה שאפשר לנצל להשיג את המטרה אנו מחוייבים להשתמש בו. ואם אמנם אין בחקיקת חוק משום החזרה למוטב, והנמנע מלעשות מפחד עונש חוק המדינה עדיין אינו שומר תורה. אולם הן כל תוכן אפרושי מאיסורא כבר נתבאר, שאינו מכוון להחזרה למוטב אלא לריסון עוברי העבירה, ודבר זה מושג ע"י חוק המדינה. א"כ פעולות המביאות לחקיקת חוקים מעין אלה ומרחיקים את הצבור מן העבירה הן ראויות והכרחיות.

זהו מבחינת חובת כל יחיד לעשות הכל בכדי לאפרושי מאיסורא. וזה נוסף על הידיעה הברורה שנמסרה לנו בתורה הכתובה והמסורה שכלל ישראל אינו יכול להחזיק מעמד באי"י רק ע"י שמירת התורה, ושמדינה ישראלית המוחקת שם שמים מעל עצמה אין לה זכות קיום. ידיעה זו מצד עצמה מכתיבה לנו את ההכרח לפעול במשותף בכדי להטביע עד כמה שאפשר את חותם התורה על אורח החיים של הציבור במדינה.

## ו.כפיה לקיום מצוות התורה

א.

כבר נתבאר בפרק הקודם שהחובה להפריש חבירו מאיסור אינה אלא מדרבנן. וממילא מובן שכש"כ שאין חובה מה"ת להפרישו בכח ובהכאה מן העבירה. אכן מצינו (כתובות פ"ו.) במי שאינו רוצה לקיים המצוה מכין אותו עד שתצא נפשו. ודין זה הוא ודאי מן התורה, שאיך יכנו נפש אם מה"ת אי"ב דין זה? ובפשוטו הדברים אמורים רק בבי"ד, שלהם יש אזהרה לכוף על המצוות "ועשית" - אזהרה לבי"ד שיעשוך. ועוד יתבאר מזה להלן.

וכן יוצא ברור מתוך הגמרא (ב"ק כ"ח) שלמד מן הכתוב לפטור רב שחבל בעבדו שכלו ימיו ואינו רוצה לצאת ולהפרד משפחה כנענית שמסר לו רבו. הרי לנו שאין בזה מצוה מדין תוכחה אלא שאי"ח על הכאתו. אכן דעת רש"י נראית שאיסור להכותו אי"ב בכה"ג. שכן כתב שם בב"ק (ד"ה איסורא): **ורשאי** להלקותו ולהפרישו דהאי דינא לאו לנפשי הוא. וכ"נ דעת רש"י בערכין (ט"ז:) במ"ש שם בברייתא יכול לא יכנו וכו' ת"ל בלבבך, דבשנאה שבלב הכתוב מדבר. פירש"י לא יכנו על דבר תוכחה. נראה שלמסקנא מוצאת הכאה על דבר תוכחה מכלל איסור.

אך לא כן נראית דעת הרמב"ם (פ"ו מדעות ה"ה) שמפרש אזהרת הכתוב "לא תשנא את אחיך בלבבך" כאזהרה **כללית** של שנאה לאדם מישראל, וממילא גם מה שאמרו בברייתא יכול לא יכנו וכו' מתפרש בהכרח לא לענין להתיר ההכאה, אלא לומר שאין ההכאה בכלל אזהרה זו של "לא תשנא" אלא בכלל איסור אחר. וכ"ה לשונו שם: "אבל המכה חברו והמחרפו **אעפ"י שאינו** רשאי אינו עובר משום לא תשנא". וכ"ה בחינוך (רל"ח) שאם מראה שנאה אינו עובר ע"ז הלאו אלא על לא תקום וכו'. שמילא אין גם מקור להתיר ההכאה, ומהגמרא ב"ק אין ראי' אלא שפטור אם הכהו, אבל לא שיהא מותר להכותו.

עוד נראה שהגמרא ב"ק יכולה להתפרש באופן אחר במה שפטור, ולא כמש"כ רש"י מצד דהאי דינא לאו לנפשי'. שהרי אמרו שם שבדאיכא פסידא לכל הדעות עושה דין לעצמו. א"כ י"ל שבאופן זה שהלה עושה איסור ע"י שפחתו שלו שהיא ממונו, לא גרע דבר זה מ"איכא פסידא" שהרשות בידו לעכב חבירו שלא יעשה איסור ע"י ממונו. וזה נראה בכונת ה"אמרי בינה" (חו"מ סי' ט') שכ' בזה: "כיון שממונו גרם לו לזה שרוצה לעשות איסור בממונו רשאי להכותו להפרישו מן האיסור אף דלית לי' פסידא". והיינו כנ"ל שבאופן זה ה"ז דומה לאית לי' פסידא.

(ובס' מצות התוכחה סי' ט"ו רוצה לפרש כונתו מצד שממונו גרם לו לזה ו"כל האיסור בא על ידי האדון שהתרגל בשפחתו". אבל יותר מסתבר כנ"ל, ולא מצד שהוא הגורם, שהרי היתר גמור הי' לו למסור לו השפחה, אלא דהוי' כאית לי' פסידא, וכנ"ל).

ב.

ונחלקו הקצוה"ה והנתה"מ אם רשות זו לכוף חבירו גם בהכאה היא רק בל"ת כשבא לעבור על האיסור, או שהוא גם בקו"ע לקיים מ"ע ע"י כפי'. לדעת נתה"מ גם מ"ע בכלל "דכיון דדמי (פריעת בע"ח למ"ד - מצוה) - לעשה סוכה ואינה עושה דכופין אותו לקיים המצוה, כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסורא אפילו מי שאינו בכלל בי"ד כדמוכח בב"ק כ"ח גבי נרצע שכלו ימיו דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מן האיסור וכו'" (חו"מ סי' ג' סק"א).

(מש"כ "כל אדם מצווה להפרישו" נראה מזה שסובר שהוא לא רק רשות אלא חובה, ואילו מהגמרא ב"ק שמביא בעצמו אינו מבואר לכל היותר אלא שזה רשות ופטור אם הכהו, וכנ"ל. נראה לבאר כונתו שאמנם מדין תורה אינו אלא רשות ובזה הוא דמיירי בב"ק. אולם מאחר **שמדרבנן** יש מצוה לאפרושי מאיסורא, ע"כ בכלל זה גם חובה להכותו, כיון שמה"ת עכ"ח אין בזה איסור).

ובקצוה"ח (משובב נתיבות שם) מחלק בין שעושה איסור והפעולה ההיא להפרישו ממנו, לבין לחייבו לקיים מ"ע שזה אינו אלא ברשות בי"ד וכל אדם אסור.

ג.

הקצוה"ח מוכיח דעתו ממה שאמרו (גיטין צ"ח[פ"ח]) שאין יכולים לכוף על הגט, גם כשמחוייב בזה, אלא דוקא בי"ד סמוכים, ובזה"ז רק מכח אנן שליחותא דקמאי קעבדינן, הוא שיכולים אנו לכוף. הרי שאין דין כפי' בקו"ע רק על בי"ד סמוכים.

וב"אור שמח" (ממרים פ"ד ה"נ) מכריע דלא כקצוה"ח שגם בקו"ע לא הוזכרו בי"ד דוקא, אלא שמחלק בין מקום שצריך רק קיום הדבר לבין מקום שצריך רצון: שבגט וקרבנות צריך רצון, בזה צריך דוקא ע"י בי"ד שאז "כיון שכופים אותו כדין כשיאמר רוצה אני, תו הוה מדעתו לא הי' מעושה וכו' הא ע"י הדיוטות אין זה רק עישוי ולא רצון". משא"כ בכפי' על המצוות "לאכל מצה או לעשות סוכה או להפריש מתנות כהונה או לפרוע בע"ח, האם יפרע החוב שלא מדעת המלוה או שיתן המתנות בע"כ או יאכל מצה ע"י כפי' הלא קיי"ל כפאוהו ואכל מצה יצא

www.eretzhemdah.org

וכו'. ובאמת למ"ד מצוות צריכות כונה או בהנך מצוות שפסקו לדידן דבעי כונה אפשר דאין לכופו רק בבי"ד מומחים או שלוחים דידהו דע"י כפייתם יוחשב לרצון וכו', עכ"ל.

ג. ויש להעיר על דבריו בשתים: (א) אינו מובן מה שמחלק במקום שצריך רצון הוא רק ע"י בי"ד "שכופים אותו כדין" משא"כ ע"י הדיוטות "אין זה רק עישוי ולא רצון". הרי מכיון שמ"ש כופין אותו עד שתצא נפשו (כתובות פ"ז.) הוא לא רק ע"י בי"ד אלא ע"י כל אדם מישראל, אף שנאמר שאין זו מצוה המוטלת לכוף רק לבי"ד (כמש"כ שם מדברי הגמרא ר"ה: ועשית - אזהרה לבי"ד שיעשוך) מ"מ הרי כל אדם רשאי עכ"פ לכופו ולמה לא ייחשב כשאומר רוצה אני לרצון כמו ע"י בי"ד. ומה שמסתמך על התוס' שם שכתבו לענין אם כפהו עכו"ם דכיון דלאו בני עישוי נינהו הוי שלא כדין, הרי אינו דומה ששם אסור לפנות לעכו"ם שיכפה ע"כ ה"ז כפי' שלא כדין. וגם שם התקשו מאד בדבריהם, עי' באר יצחק (אהע"ז י' ענף א') שכ' שסברת התוס' דחוקה מאד "דהא באנסוהו למכור ג"כ הכפי' וההכאה שלא כדין ואפ"ה אמרינן דהיכא דל"ל פסידא דמקבל תשלומין גמר ומקני, א"כ ה"ה היכא דמחוייב עפ"י דין לגרשה", ע"ש. ועכ"פ יש קצת סברא שהכפי' היא שלא כדין, אבל בנידו"ד אם כל ישראל **רשאים** לכופו, הרי כפי' **כדין** היא ולמה "אין זה רק עישוי ולא רצון" כל שאומר רוצה אני.

(ב) קשה במש"כ שבמצוות מכיון דקי"ל כפאוהו ואכל מצה יצא ל"צ בי"ד לכפי' זו, הרי הר"ן מביא בשם רבינו שמואל (ר"ה כח) שאעפ"י שאמרנו מצוות אי"צ כונה, במתכוין **שלא לצאת** אינו יוצא. א"כ בני"ד שאינו רוצה לקיים המצוה א"כ הרי הוא מתכוין שלא לצאת ואינו דומה לכפוהו ואכל מצה שהוא דוקא באופן שאין כונה נגדית.

ד. והנ"ל לבאר דבריו בנוגע להערתנו הראשונה ויתבארו לנכון גם דברי התוספ' שמסתמך עליהם שבעכו"ם כיון שהוא עישוי שלא כדין אין הגט גט. והבאנו תמיהת ה"באר יצחק" עליהם כי מה בכך הרי תליוהו וזבין זביני זביני דאגב אונסי' גמר ומקנה.

דהנה יש להעיר עוד על הגמרא שהביא שם לענין קרבן שנאמר בו "יקריב אותו", כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והנה למסקנת הגמרא שם רב הונא מסברא דנפשי' אמר שאגב אונסי' גמר ומקנה. וא"כ קשה מעתה ל"ל קרא לענין קרבן, שהרי לעצם דין כפי' אי"צ קרא שה"ז ככל המ"ע שכפוין אותו שנלמד ממש"נ "ועשית" וכנ"ל. וכל עיקר החידוש הוא שוה לרצונו, אבל לר"ה הרי מסברא נלמד דבר זה.

וצ"ל שאעפ"י שאנו למדים שעכשיו מתרצה מחמת אונסו, אילולא קרא ד"יקריב אותו" הו"א שרצון מעין זה שהרצון עצמו מעושה ובא מתוך אונס, זה לא נחשב "לרצונו", שצריך בזה רצון טבעי דוקא. ובא הכתוב לרבות שגם כשהרצון בא ע"י "יקריב אותו" דהיינו ע"י כפי' זה ג"כ מספיק. וה"ה בגט שצריך שהוא יגרש לרצונו למדים ג"כ משם.

אכן אין לנו גילוי מהכתובים אלא ברצון מעושה שבו הכתוב דן, והיינו בעישוי שע"י **בי"ד**, שהרי מ"ש "יקריב אותו" שכופין אותו המדובר על בי"ד שבהם נאמר "ועשית" וכנ"ל. משא"כ בעישוי אחר שלא באותו אופן, בזה אין לנו שום ריבוי שרצון זה מספיק. וזהו שכתבו בתוס' לענין עישוי עכו"ם שכיון שלא באופן זה נתרבה העישוי, אין לנו שרצון כזה יחשב כמספיק לני"ד.

וזוהי גם כונת האו"ש שגם בישראל הכופים אותו, כל שאינם באים מכח בי"ד, הרי לא בזה ריבה הכתוב שנאמר בקרבנות, ועל כן כיון שכל הרצון שלו אינו אלא מאונס בכדי לסלק מעליו האונס, ואילו הי' האונס מסתלק מאיזו סיבה שהיא ודאי שהי' חוזר בו מהסכמתו אין זה רצון לענין גט. ורק בעישוי של **בי"ד** הוא שחידש הכתוב שמספיק רצון שבא ע"י אונס מצד בי"ד, ואין לך אלא חידושו. כן נ' לבאר דברי האו"ש אם כי אין זה כ"כ בלשונו.

[ה. ובזה נ"ל לבאר גם דברי הרמב"ם (פ"ב מגירושין) שכ' שגט מעושה ע"י ישראל כשר כיון שבעצם רוצה הוא בקיום המצוות ואינו דומה **לכפוהו** ומכר. וכבר עמדו בזה המפרשים, מה זה שאמר שאינו דומה לכפוהו ומכר, הרי קי"ל כרב הונא שתליוהו וזבין זביני זביני. כן תמוה מה שהצריך בדוקא שיאמר "רוצה אני", ואילו במכירה אי"צ אלא שיסכים למכור, ע"ש בלח"מ. והנ"ל שהרמב"ם סובר מה שצריך קרא דיקריב אותו לרצונו ולא סגי בסברתו של רב הונא, כי כיון שהוא רצון מאונס וכנ"ל, שאילו הי' האונס מסתלק הי' גם הרצון מסתלק, לא מצינו שרצון כזה מספיק אלא לענין מכירה כהסברו של רב הונא שכל מכירה היא בגדר רצון מאונס, משא"כ בקרבן שנאמר בו "לרצונו", רצון מעין זה לא מהני. אלא שריבה הכתוב שבמעשה המצוה כשמאנסים אותו ומתרצה, רצון זה אינו שוב רצון מאונס כלל, כי מתחרט מעיקרא על אי-רצונו הקודם, כיון שרצונו בעצם לקיים המצוות וכנ"ל. ומתוך איפוא, שגם למסקנא דר"ה עדיין צריכים אנו לדרשא "לרצונו" שבקרבנות. ומכיון שצריך שם רצון ממש ע"כ מוכרח שיאמר דוקא "רוצה אני" וכמש"כ בברייתא דקרבנות, כי כל עוד שלא אמר רוצה אני, אין זו עדיין אלא הסכמה מאונסת וזה לא סגי בקרבנות וכן בגיטין, וכנ"ל].

ו. אכן הערתנו השני' לענ"ד שרירה וקיימת, ואדרבא מתחזקת עפ"י כל הנ"ל. שזה הרי ברור שאין מסתפקים בזה שיקיים המצוה מבחינה חיצונית גרידא מבלי שזה ייחשב כמעשה המצוה, שא"כ למה הי' לנו להכותו עד שת"ן, הרי הי' אפשר בפשוטו להכניסו לתוך הסוכה בעל כרחו, וכן להוריד ממנו הבגד שאי"ב ציצית או להטיל בו ציצית בע"כ. אלא שבזה אין מסתפקים, כיון שאינו מקיים המצוה כל שמגלה דעתו שאינו רוצה בה, ע"כ צריך שהוא עצמו יעשה המצוה בדוקא, וכופים אותו ע"ז.

והנה הכפי' אינה יכולה להיות בנוגע לכונה, כי רק על המעשה אפשר לכפות אבל לא על הכונה. ובע"כ שממה שאה"כ "ועשית" - אזהרה לבי"ד שיעשוך וכנ"ל, נתרבה שרצון מאונס של המעשה מספיק. אבל הרי לא נתרבה אלא ביחס לבי"ד, אבל לא לרצון שבא ע"י אונס אחר וכנ"ל. ולפ"ז לא יתכן דין כופין אותו לקיים מצוה אלא ע"י בי"ד כי ע"י אחרים (שלא בדין שליחותייהו) אין רצונו רצון ואין קיום המצוה נחשב לקיום, ולא הועלנו כלום בכפיה. וזהו לשיטת התוס'.

www.eretzhemdah.org

ז. ולשיטת הרמב״ם יש להעיר ראשית, שגם בכפי׳ על המצוות יצטרך לומר ״רוצה אני״ שאל״כ אין עדיין כאן אלא רצון מאונס. ובאמת מבואר כן בחיד׳ הר״ן (חולין קל״ב:) ועדיפא מינה שגם לענין כפי׳ על ל״ת ״אם הי׳ בפסח והי׳ אוכל חמץ ולא רצה לעמוד מלאכול חמץ אע״ג דמצות ל״ת היא מחינן לי׳ תו **עד שיאמר רוצה אני** או עד שתצא נפשו״. למדנו שלא זו בלבד שאין מסתפקים בזה שיוציאו ממנו החמץ ויפרישהו מהאיסור אלא שלא סגי גם בזה שיאמר שלא יאכל אלא בדוקא שיאמר ״רוצה אני״ היינו שהוא מקבל על עצמו עול מצוה זו ברצון. והיינו כפי שפירשנו ברמב״ם וכנ״ל שרק ע״י רוצה אני יחשב לו שקיים המצוה, ובלי זה ה״ז כאילו לא קיים כלל ולא הועלנו כלום בכפי׳. ולפי חיד׳ הר״ן יוצא חידוש שגם לענין ל״ת שיש בזה דין כפי׳ ג״כ, הוא ג״כ באופן זה דוקא שרק אז ייחשב לו כמצוה מה שנמנע מהעבירה, כמבואר בס׳ העיקרים (מאמר ג׳ פ׳ כ״ז), וצ״ע בזה. אך לכאורה באופן זה כשכופים אותו ואומר ״רוצה אני״ ה״ז רצון גמור גם שלא ע״י בי״ד. אכן לדעתו הרי שרירה וקיימת ראית קצוה״ח מהגמרא גיטין פ״ח: שמתבאר שם שאין לעשות על הגט אלא בי״ד סמוכים או מכוחם, ולמה ? הרי מצד הרצון אין כאן חסרון לאחר שיאמר ״רוצה אני״ הרי יהא מגרש מרצון ממש, א״כ למה צריך דוקא בי״ד סמוכים לזה. אע״כ משום שכל הדין של הכפיה ע״י הכאה וכיו״ב לא נמסר אלא לבי״ד ואין רשות בידי אחרים להכותו ולכופו, אם לא ע״י שליחותם. וכפי שדייקנו לעיל (אות א׳) לרמב״ם אין גם היתר הכאה ליחיד בתור אפרושי מאיסורא. ועיקר תוכחה שנתחייב בה כל אדם מישראל אינו אלא בדיבור, אבל לא במעשה.

ח. עוד נ׳ לדעת הרמב״ם שכל דין הכפי׳ מטרתו להשיג ממנו רצון עצמי שהוא מבוסס על סברתו בפ״ב מגירושין, מזה שאינו רוצה לגרש, מאחר **שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות** להתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו״. א״כ כל דין כפי׳ אינו שייך אלא במי שרוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות. אבל בכגון הללו שבדורנו שאי עשיית המצוות נובעת מתוך חוסר אמונה בתורה ומצוות, אעפ״י שמצד אחד נ׳ שאין להם דין מומרים לענין מורידים וכו׳ כמש״כ הרמב״ם לענין בני הקראים ״הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס ואעפ״י ששמר אח״כ וכו׳ שהרי גדלוהו על טעותם״, מכש״כ בדורנו ומהחינוך והסביבה משפיעים על הרבה בכיוון שלילי בחינת תינוק שנשבה, א״כ לא נפקע מהם דיני תוכחה או אפרושי מאיסורא, מ״מ ל״ש בהם הדין שיש על בי״ד (או על אלה הפועלים מכח שליחותייהו) לכופם בהכאה וכיו״ב, שזה אינו שייך אלא באלה שרוצים לעשות כל המצוות משא״כ הללו שאינם מכירים בערך המחייב שבמצות הרי גם אם תגבר ידינו עליהם ע״י ההכאה לא ישתכנעו באמיתת המצוות ולא יסכימו להם מרצון. ממילא כל המטרה שבכפי׳ על המצוות לא תושג ע״י הכפי׳. ולפ״מ שדייקנו מדברי הר״ן בחידושיו, כלל זה אמור גם לענין מצות ל״ת, שדין הכפי׳ שניתן לבי״ד הוא ע״מ להחזיהם למוטב שיאמרו ״רוצה אני״ מתוך הסכמה שבלב, ועפ״י סברת הרמב״ם הנ״ל ממילא אין קיים כאן דין הכפי׳ כל עיקר הן למ״ע הן לל״ת, ורק דין לאפרושי מאיסורא שייך עפ״י הגדרים שנתבארו בפרק דלעיל. ועיקר החובה כלפי הללו שהם טועים ואנוסים היא כמש״כ הרמב״ם לענין בני הקראים: ״ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזהו לאיתן התורה״.

ט. בסיכום הדברים: לדעת התוס׳, במצוות שבקום ועשה ישנה חובת כפי׳ על בי״ד סמוכים ורק הם הרשאים לכוף, או הבאים מכחם מגדר ״שליחותייהו״. היחיד אינו רשאי לכוף במצוות אלה, וזה שקיים המצוה ע״י כפי׳ זו שהיא שלא כדין, ממילא לא קיים המצוה. באפרושי מאיסורא **מותר** גם ליחיד להכותו, ולפי הנתה״מ נראה שגם חובה ישנה. אולם כ״ז הוא אם ע״י״ז ימנענו מהאיסור לעולם, אבל לא אם יפרישנו רק לשעה זו (עפ״י הסיכום שבפרק הקודם לענין חובת האפרושי מאיסורא). לדעת הרמב״ם, המטרה המושגת בכפי׳ היא רק לאחר שיאמר ״רוצה אני״ והוא בדרך כלל שומר מצוות, אולם לגבי חסרי אמונה אין חובת כפי׳ וממילא אין גם רשות כפי׳. בפרט עפ״מ שהסביר באו״ש (פ״ד ממרים ה״ג הנ״ל) שכל הדין מכין אותו עד שת״נ לא נאמר אלא כשאנו מסופקים שמא ע״י״ז יקיים המצוה ״אבל אם ברי לן שע״י הכאה זו לא יעשה המצוה **אסור לנו לנגוע אפילו בשערו**״. וזה שייך לדעתו גם לגבי חובת הכפי׳ של בי״ד. ואילו היחיד אין לו רשות כפ״י מכות בכלל. אכן ראוי למשוך התועים בדרכי שלום ולהחזירם למוטב לתורה ומצוות.

## סימן יא: בהלכות קואליציה

### א. המצוה להציל מן החטא

א.

איתא בסנהדרין (ע״ג.): ואלו שמצילים אותם בנפשם. וכתבו התוס׳ (ד״ה להצילו): לפיכך נראה לפרש שמצילים את האדם מן העבירה **בנפשו של עצמו**. ואעפ״י שהקשו שם על פי׳ זה ונשארו בקושיא, פשטות דבריהם מוכיחה שלא חזרו בהם מעיקר פירושם, ומההוכחה שהוכיחו פירוש זה מסיפא דהמשנה, שדין ההצלה הוא כלפי **החוטא**. אלא שההצלה **בנפשו** מותנית בזה שע״י״ז ניצל גם חבירו מן הפגם. אכן ב״יד רמה״ וכן בתוס׳ רבינו יונה פירשו המשנה להציל **הנערה** מן העבירה. ובחיד׳ הר״ן הביא שני הפירושים ולא הכריע. וכן לשון רש״י אינו מוכרע (עי׳ רש״י במשנה ובגמרא שם ד״ה מה נערה).

עכ״פ לפי פי׳ התוס׳ אנו למדים מכאן שקיימת חובה להציל החוטא מן העבירה ואפילו בחוטא במזיד ובקבלת התראה, שהרי בזה המדובר בפסוק זה של נערה המאורסה. ואעפ״י שלהלכה נקטינן שדין מצילים בנפשם אינו אלא ברודף אחר הערוה ולא בשבת וע״ז ועבירות אחרות שאין בהם פגם של אחר, כמבואר שם בגמרא, ה״ז רק בנוגע לאמצעי ההצלה **החמור** דהיינו להצילם בנפשם, שלענין זה נתמעט בכתוב שאינו אלא בהני שיש בהם פגם. משא״כ לעצם הדין ששייך מושג הצלה מן העבירה, ואפילו במזיד, הן אפשר ללמד מכתוב זה לכל התורה כולה.

www.eretzhemdah.org

ב.

ואעפ"י שחיוב הצלה מכח דין **השבת אבידה הכללי**, שכולל השבת **גופו** כמבואר שם בגמרא, וק"ו אבידת נשמתו כמש"כ בפשיטות במנ"ח (מצ' רל"ז, ד') אינו שייך באוכל נבילות להכעיס, ובע"ז וחילול שבת בפרהסיא שאינו בכלל אחיך, כמו שמסיק שם במנ"ח, ובהתרו בו וקיבל התראה אין לך מומר גדול מזה, כמבואר בגמרא חולין (מ"א.), מ"מ הכא גילה הכתוב שלהצלת **נפשו** גם בכה"ג מצילים.

[באחיעזר ח"ב סי' ה' סק"ג פקפק בזה שיעשה מומר ע"י קבלת התראה דמה בכך שהתיר עצמו למיתה, "דהא לא עשה עבירה בפועל, ואיך נעשה מומר למפרע לפני עשית העבירה. ע"כ נראה דדוקא במנסך לע"ז דגם מחשבה לע"ז הוי עבירה וכו' לכשהתרו בו וקיבל התראה הרי הוא מומר לעכו"ם וכו' משא"כ במחלל שבת, נהי דחילול שבת בפרהסיא הוי מומר, אבל **הכנה** לחילול שבת בפרהסיא דאין במחשבה והכנה שום עבירה ואינה מצטרפת למעשה, ואיך נימא דהוי מומר למפרע", עכ"ל. אכן לפי"ד קשה מ"ש כאן בגמרא: רשבי"א העובד עכו"ם ניתן להצילו בנפשו מק"ו וכו' (שם עד.), ורבנן דפליגי עלי' היינו משום מיעוט הכתוב (שם עג:), ומעתה מאי ק"ו הוא, כיון שכל עיקר דין ההצלה הוא מצד החוטא עצמו ובע"ז ושבת הרי לכו"ע הפירוש מצד הצלתו של החוטא מן העבירה כמבואר בראשונים הנ"ל, הרי י"ל שדין הצלה שחידשה כאן התורה אינו אלא בשאר עבירות שלא נעשה עדיין מומר עליהם בקבלת ההתראה גרידא, ע"כ שייך בהם גם דין הצלה מכח השבת אבידה דהשבת גופו ונשמתו וכנ"ל, משא"כ בע"ז שכבר נעשה מומר, ל"ש בי' דין הצלה, ול"ש לדון בזה ק"ו.

ומזה נראה מוכרח דע"י קבלת התראה גם בעריות וכיו"ב נעשה מומר, וחיוב השבת אבידה הכללי באמת אין כאן, ומ"מ גלי קרא חיוב הצלת נשמתו, אעפ"י שהוא בדין מומר. ע"כ אין מקום לחלק בין עבירה דעריות לע"ז].

ואין להקשות שאם חובת הצלה ישנה גם לגבי כל העבירות, אלא ששם אין הדין להצילם בנפשם, ואמאי לא נצילם גם בנפשם מצד "ימות זכאי ואל ימות חייב" (שם ע"א: לענין סו"מ), שהרי דרכי תשובה לא ננעלו ואפילו מעבירות חמורות, וכל אשר יחובר אל החיים יש בטחון. וע"כ ההצלה בנפשו היא באמת חומרא, מגדר **עונש**, וכמ"ש בזה בגמרא (ע"ג. שם): אין עונשין מן הדין. ואם מצד שבין כך ייהרג ע"י בי"ד חדא, דהרי בינתיים יכול לחזור בתשובה וגם כל המומתים מתודים (שם מ"ג:), ועוד שהרי בי"ד מצווים ועומדים לחפש לו זכות, וסנהדרין ההורגת אחת בשבוע נקראת חובלנית וכו' (מכות ז.). וענין בן סו"מ הוא יוצא מן הכלל, שראשיתו מוכיחה על סופו שמשו"כ נהרג אעפ"י שעדיין לא הגיע לכלל עבירות חמורות, כמבואר שם בגמרא, ואכמ"ל *.

ג.

אכן לא כך נוקט בפשיטות בש"ך (יו"ד קנ"א ס"ק ו, והו"ד לעיל (סימן י', ה סק"י) שבעכו"ם וישראל מומר **אי"ח להפרישו**, ומשו"כ אין גם איסור לסייעו. אך כבר תמה עליו בגליון מהרש"א שם: "וא"י מאין פשיטא לו להש"ך. ואי מפ' מרובה ס"ט דארשב"ג הלעיטוהו לרשע ווכו' י"ל דשא"ה שבין כו"כ עובר על איסור גזל, ובאותו דבר שעשה רשעות, עכ"פ אין אנו מצווים שלא יעשו באיסור אחר עוד. וג"ז משמע ברמב"ם בפיה"מ פ"ה דמעשר דדוקא מחמת דאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי שנפרישנו", עכ"ל.

---

* )בענין חיפוש זכות לזכות העומד בדין מצינו דבר נפלא בגמרא (מכות י"ח): שמיתת כה"ג שלאחר משיחתו נגמר דינו של רוצח לגלות, מחזירה את הרוצח. ומקשה הגמרא: מאי הו"ל למיעבד? (מאחר שעדיין לא הי' כה"ג כשהרג זה, למה הוא נענש, רש"י). ומתרץ: הי' לו לבקש רחמים שיגמר דינו לזכות, ולא ביקש, עכ"ל הגמרא. וכמה זה תמוה, וכי מנין לנו שלא ביקש, שמא באמת לא הי' לרוצח שום זכות, ע"כ לא נמצא לו זכות, ומה שייך בכלל לבקש רחמים למציאת זכות, לאחר שכבר נעשה מעשה? ונ' ביאור הדברים עפימש"כ התוס' בשם ר"ת (מכות ז'. ד"ה דלמא), שיש שאלות שאם אין שואלים אותן את העדים הרי הוא נהרג, ואעפי"כ אם שואלים אותם ואינם יודעים, אינו נהרג. וזהו ודאי מגדר "והצילו העדה" שיש בזה פתח לימוד זכות, ובכל דהו סגי לבטל עדותם. ובזה מוסברים יפה דברי המשנה שם ר"ט ור"ע אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם. רשבג"א אף הם מרבים שופכי דמים בישראל. שודאי אין כונת ר"ט ור"ע לומר שסנהדרין שפסקו דיני נפשות והרגו החייבים, עשו ח"ו שלא כדין. מאידך, אין גם רשב"ג בא לחלוק עליהם לומר שהיו מזכים החייבים, שלא בא עליהם אלא ממקום אחר - שעי"ז היו מתרבים שופכי דמים בישראל, וכי"ז צריך ביאור.

ונראה שנחלקו בזה, שלדעתם **מן הראוי** לשאול שאלות מעין אלו שבגמרא שם: דלמא במקום סיף נקב הי' וכיו"ב, שלא ידעו העדים להשיב עליהם, ומתוך כך יצא זכאי. ואילו רשב"ג טוען כנגדם, שאין ראוי לחבל תחבולות לזכות הנידון ע"י גיבוב שאלות מסוג זה, כי אין זו תקנה לעולם, ואשר ע"כ מוטב שלא ישאלו שאלות מעין אלו והחייבים בדין יבואו על ענשם.

ונראה שגם ר"ט ור"ע מודים אם לפי מצב הדברים היו ע"י מתרבים שופכי דמים, שאז ודאי אין כדאי להרבות בשאלות מעין אלו, ולא היתה כונתם אלא שאילו היו בסנהדרין היו משתדלים **לשפר את הדור**, ששפיכות דמים תהא דבר נדיר ושלא יהי' חשש שע"י מקרה אחד יוצא מן הכלל יתעורר חשש של ריבוי שופכי דמים. היוצא מזה שענין חיפוש זכות מסוג שאלות האמורות לעיל תלוי הוא במצב הדור. ואם הדור פרוץ ושפי"ד זילא להו, אז אסור לחפש זכות מסוג זה ולבטל העדות, בשאלות שאין חייבים לשאלם מצד הדין. אכן אם הדור זכאי, ושפי"ד הוא מקרה יחזק מן המציאות, כי אז מצווים ועומדים להרבות בשאלות מדין "והצילו העדה".

ומעתה מתפרשים יפה דברי הגמרא לענין כה"ג. כי העובדא שהרוצח (בשוגג) נתחייב גלות ולא נמצא לו זכות מוכיחה שמצב הדור הוא ירוד, שאל"כ לא יתכן שלא היו ממציאים שאלה שלא ידעו העדים להשיב עליה והיתה העדות מתבטלת. וא"כ הרי יש להטיל האשמה בראשי הדור, ובראשם - הכהן הגדול, שבימיו קרה הדבר, שלא יכלו למצא זכות לרוצח מחמת החשש שע"ז ירבו שופכי דמים בישראל. והדברים נוקבים ויורדים עד התהום שבנפש!

www.eretzhemdah.org

ובמאמרנו הנ"ל הסקנו די"ל דהש"ך למד זאת באמת מהא דפ' מרובה, ולא ס"ל לחילוק הנ"ל שבאותו דבר שעושה רשעות בין כו"כ אין מצווים להפרישו מאיסור אחר שאינו מוכרח כלל בסברא, שמ"מ במה שבידינו נמנענו בכדי למעט האיסור, ואף שאיסור גזל שהוא חמור, עכ"פ כל עבירה היא איסור בפנ"ע. ומאי נפ"מ אם כבר קודם לכן נעשה מומר לדברי איסור, לבין שבאותו דבר עושה הרשעות.

וא"כ דברי רשב"ג אלו - הלעיטהו לרשע וימות, שהוא כלשון המאירי שם: מוטב שישתרשו בחטא ויאכלו דבר איסור, וכ"כ הר"ש סיריליאו במשנה זו, שכל מה שיש יותר איסורים עדיף יותר, כדי שימות מהרה. ולהלכה פוסק כך גם הרמב"ם (פ"ט ממעש"ש ה"ז). הרי כל זה מורה בעליל שאין מצוה להפרישו מעבירה כיון שהוא מומר, וכפשיטותו של הש"ך. וזה סתירה למה שדייקנו מהגמרא שלנו עפ"י שיטת התוס' שיש מצות הצלה מן העבירה, ואפילו באלה שהם בדין מומר, כהאי דקיבל התראה והתיר עצמו למיתה.

ד.

ולכאורה צ"ל דדין להצילו בנפשו, הוא באמת דוקא בכה"ג שההצלה מן העבירה היא ע"י שהורגים אותה שממילא גם כלה ויוצא מן העולם. משא"כ הצלה גרידא שישאר בחיים, זה באמת אין במומר, שאנו מעונינים באמת שימות מהרה וכמש"כ הרש"ס והמאירי הנ"ל.

אך לא נראה כן בגמ' שהרי אמרו שם (ע"ג.) יש לה מושיע אין מצילין אותה בנפשו, והיינו כשאפשר להפרישו מן העבירה באופן אחר. ומזה נראה שגם מה שלמד רשב"י בגמרא לענין ע"ז שניתן להצילו בנפשו, הוא רק כשאין מושיע באופן אחר, ואם ניתן להציל באופן אחר, נמי מצווים ועומדים להציל ובזה יתכן שגם רבנן לא פליגי על רשב"י וא"כ בכה"ג שאינו מת, למה יהא בכלל חייב להציל ולא נאמר הלעיטהו לרשע וימות.

ה.

אלא שצריכים אנו להבין את עצם הכלל של הלעיטהו לרשע וימות, שמש"כ בגליון המהרש"א הנ"ל שהש"ך למד מזה לענין מומר אינו מספיק לבאר הגמרא, ומנין לנו שהנכשלים בגזל זה הם מועדים לזה ועוסקים בזה כל חייהם עד שיש להם דין מומרים לזה וכגון הרועים, שהרי יתכן שרק באקראי נכשלו בזה, ואולי פעם אחת ויחידה הוא שבאים להכשל, ולמה לא יעשו תקנה כנגד הללו.

גם מש"כ הרש"א בהסבר הדבר כיון שבין כו"כ עוברים אינו נכון בניד"ד, לכה"פ בנוגע **לערלה** (שהרי רשב"ג קאי גם על ערלה) שע"י שיסמנו הכרם כערלה יפרשו ממנו, ולא יכשלו בשום איסור. נוסף על כך אין בערלה כלל משום איסור גזל, כיון דבלא"ה אסור בהנאה. (עי' נדרים פ"ח. וברי"ן שם.)

כן קשה להבין פי' הרמב"ם שהוא מצד שאיסור גזל חמור, ובגליון הרש"א הנ"ל הבליע בנעימה ואומר לפרשו שהוא מצד שאיסור גזל חמור מאיסור **כרם רבעי** פסח על ערלה כנראה מצד שבערלה לא מסתבר שאיסור גזל חמור ממנה שהיא אסור אפילו בהנאה. נ' מזה שרוצה באמת לפרש שרשב"ג לא בא לחלוק אלא על כרם רבעי. אולם לא כן מפורש הדבר בפיה"מ שם: ואומר רשב"ג שלא נצרך לבני אדם לציין ולרשום כרם רבעי ו**של ערלה** שלא יאכלו מהם בנ"א, אלא בשנת השמיטה וכו'. וכן פסק בהלכות (הנ"ל) שרק בשמיטה חייב לציין הרבעי והערלה.

ודברי הרמב"ם קשים להולמם במה חמור איסור גזל מאיסור ערלה, בפרט שכנ"ל ע"י שנציין שזה ערלה ימנע ולא יקח, ולא יעבור בשום איסור, ולמה לא נפרישנו מאיסור. ע"כ נראה ביאור הדבר שהרמב"ם מפרש מצד חומרת הגזל שהוא רע לבריות והוא **יסוד** כל המשפטים שגם אילולי שנכתבו הי' בדין לקיימם, רק בזה הוא שאמרו הלעיטהו לרשע וימות, כי זה מגלה על השחתה של היסודות הטבעיים של ההכרה האנושית. וע"ע בסמ"ע חה"מ סי' תכ"ה ס"ק כ"א. יתר על כן י"ל שהוא בגדר **מדה כנגד מדה**, של"ש לחייב לעסוק בהצלתו בזמן **שהוא עצמו** עובר בשאט נפש בענין זה עצמו ובמקום לעזור לחבירו הרי הוא בא לגוזלו ולהפסידו. באופן שדין זה של הלעיטהו וכו' לא נאמר אלא בגזל, אבל לא בעבירה שבין אדם למקום, שדין הצלה בזה קיים, עכ"פ אליבא דשיטת התוס', וכמו שדייקנו מהגמרא דילן במצילים אותם בנפשם. והש"ך ג"כ נראה שלא מהא דהלעיטהו לרשע למד דין זה, שבמומר אין מצוה להצילו מן החטא, אלא שנוקט בפשיטות שכל מצוה זו היא מכח מצות השבת אבידה דגופו, וזה אינו במומר דאין דין להשיב אבידתו, וכהמנ"ח.

(וי"ע במש"כ הרדב"ז ח"ד אלף שנ"ז שנראה מדבריו שכלל של הלעיטהו וכו' הוא קיים גם בשאר עבירות).

ו.

וי"ע בדברי המנ"ח (קומץ המנחה רל"ז) שדן לענין מאבד עצמו לדעת ומעלה בפשיטות שאין מצות הצלה מדין השבת גופו, ונסתפק לענין הל"ת דלא תעמוד על דם רעך. ופלא לכאורה שלא העיר מדברי התוס' דילן שקיימת מצות הצלה מן העבירה, ולמה לא יהא חיוב בזה שמאבד עצמו לדעת להצילו מצד הצלה מן העבירה.

וכיו"ב כבר תמה עליו הגרש"ז זוין שליט"א (הו"ד במאמרנו הנ"ל) שהמנחת חינוך סותר א"ע ממש"כ הוא עצמו בדיני תוכחה (מצ' רל"ט) שיש במצות תוכחה גם משום דין של השבת אבידה, דאבידת נפשו, ולמה לא יהא חיוב זה במאבד עצל"ד.

במאמרנו הנ"ל יצאנו לחלק בין **שחוזר בו** ע"י תוכחה, שע"ז באמת קיימת המצוה להשיבו לעצמו, לבין **שאנו** נעשה מעשה בעל כרחו. אך עכשו הדרנא בי, דגם במאבד עצל"ד, אם לא הוכיחוהו קודם לכן, למה לא תהא קיימת המצוה להצילו מן העבירה הרי יתכן שאילו היו מוכיחים הי' חוזר בה ועכשו הרי אין בידו שוב להציל עצמו. מכש"כ שקשה מהתוס' הנ"ל שמוכח שגם במזיד שייך חובה להצילו מן העבירה.

אך נראה שכונת המנ"ח עפ"י חילוק התוס' שבת (ד. ד"ה וכי) שכתבו בשם הריב"א היכא שכבר נעשה מעשה האיסור וממילא יגמר, אפילו העובר עצמו אסור לו לעשות איסור קל בידים כדי לסלק מעצמו האיסור החמור.

www.eretzhemdah.org

[והסבר הדבר נ' שבכה"ג, שכבר גמר מצידו מעשה העבירה, דהשאר נגמר מאליו, ה"ז כבר כאילו עשה העבירה בפועל, ודמי להא דאמרו: מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה (נזיר כ"ג.), וזה גרוע מיניי, שהרי מצדו נגמרה כל פעולת מעשה האיסור. ואעפ"י שלענין קרבן יהא נפ"מ, ואם לא נגמר האיסור בפועל לא יתחייב, מ"מ מצד חומר האיסור אין נפ"מ שגם אם בשל איזו סיבה חיצונית שהיא לא יבא הדבר לידי חיוב קרבן, **עבירה** דקרבן מיהא עבר. ע"כ אין ראוי גם לעבור באיסור קל כדי להצילו מהעבירה החמורה, כי חומר העבירה ממילא לא יפקע ממנו. וה"נ י"ל לני"ד דכיון דכבר **עשה מעשה** ואיבד עצמו לדעת, עיקר חומר האיסור כבר עבר, ואף אם בעטיה של איזו סיבה חיצונית ינצל, האיסור שעבר עבר, ובזה לא נתרבה חיוב הצלה מהעבירה, אלא כשנצילנו **לפני** המעשה שעוד לא עשה מהמעשה כלום, ויהי' זה רק בגדר מחשבה בעלמא, שאינה מצטרפת למעשה.

ז.

ובס' אור גדול (סי' א') ראיתי שדן בחיוב הצלה מגדר פקו"נ במי שפשע בנפשו בחילול שבת ע"י התראה. והוכיח לה ממה שלא מצינו באופה בשבת, שנהא מחויבים לרדות הפת כדי להצילו מחיוב מיתה. והביא לזה מהמנ"ח הנ"ל שכ' במאבד עצמו לדעת אי"ח להצילו, שהיא אבידה מדעת. וכשם שכתבו התוס' (שבת הנעל) היכא שפשע א"א לאדם חטא בדי שיזכה. כן א"ב גם דין פיקו"נ.

ולענ"ד נראה שחילוק גדול הוא בהצלה שכרוכה במעשה עבירה, שבזה באמת אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו, בכה"ג שפשע (ופרטי הלכה זו לקמן אי"ה בפרק ב'), לבין הצלה שאינה כרוכה בשום עבירה, שבזה י"ל שחייבים לעסוק בהצלתו מן החטא, וכמו שהוכחנו בשיטת התוס'.

ויש להוכיח זאת מסוגיא זו עצמה שדן בה בס' הנ"ל שדרשו לענין הבא במחתרת "דמים לו" - בין בחול בין בשבת (סנהדרין ע"ב:). והא דאמר "בין בשבת" היינו לענין חובת ההצלה ע"י חילול שבת בפיקוח הגל. ואם נאמר שדין פיקוח הגל בשבת הוא בכל מקום שיש בו חובת הצלה בימות חול, א"כ מה לו להזכיר "בין בחול בין בשבת", הרי כיון שנלמד בחול, ממילא מובן שהיא גם בשבת. ואם מצד שיש לחלק בין רשות למצוה, ורק היכא שיש מצוה בחול חייב בשבת, א"כ למה לא דרשו "דמים לו" בין לרשות בין **למצוה** להצילו. (ועי' בכה"ג בשבת כ"א. (תוד"ה ומותר) שפירשו הגמרא שם שמדייק מהלשון "בין בחול בין בשבת" דמשמע שדין שבת לא מדין חול הוא אלא דין בפנ"ע). אלא נראה אזה שצריך הדגשה מיוחדת לענין שבת, משום שיתכן שבחול תהי' מצוה להצילו, משא"כ בשבת כשההצלה כרוכה בחילול שבת.

וטעמא דמילתא, כי דין פקו"נ דרשו בגמרא יומא (פ"ה:) ממש"כ "ושמרו בני ישראל את השבת" - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ומסקנא דמילתא שם ללמוד ממש"כ "וחי בהם" - ולא שימות בהם. ונימוקים אלה אינם כשהוא גרם בעצמו את מצבו, כי האיך נאמר חלל עליו שבת אחת וכו' וכי מי אמר לו שיכניס עצמו למצב זה, והרי אילולי זה לא הי' צריך לחלל גם שבת אחת. וכן ל"ש בזה הדרשא "וחי בהם" - ולא שימות בהם, שהרי לא מכח דברי התורה הוא עומד למות, כי הוא עצמו הוא שגרם זאת לעצמו. ע"כ בזה לא ניתנת שבת להדחות משא"כ בימות חול, לעולם י"ל שיש מצוה להצילו, וכן בשבת - אם אין זה כרוך בדבר עבירה, ואפילו זוטא.

ח.

עוד יש להוסיף, שכל הדיון שלנו הוא בכה"ג שיש עליו דין מומר, אם מצד מחלל שבת בפרהסיא ואם מצד קבלת התראה למיתה. אולם כשאין עליו דין מומר, מסתבר בפשיטות שישנה חובה להצילו מן החטא מדין השבת אבידה, וכמש"כ המנ"ח הנ"ל לענין מצות תוכחה, שיש בו נוסף על מצות התוכחה גם מגדר השבת אבידה דגופו.

ואעפ"י שהוא עצמו כנ"ל כתב לענין מאבד עצל"ד שאין בזה משום השבת אבידה דהיא אבידה מדעת, י"ל דשא"ה שיודע מה תוכן מעשיו ועושה זאת בדעה ובהכרה. משא"כ לענין **האיסור** שכל עוד שלא העמידוהו על חומר האיסור (ואפילו בהוכיחוהו, אם אין הוא מסוגל בשל חינוכו וכיו"ב לתפוס חומר האיסור) נמצא שאין עליו תורת "מדעת", ע"כ נשאר עליו החיוב של הצלתו מן החטא מגדר השבת אבידה. וזוהי כונת המנ"ח לענין מצות התוכחה, וכנ"ל. (ובהא דמאבד עצל"ד שאני כנ"ל, כיון שכבר עשה מעשה).

ולפ"ז אפילו מי שבא לחלל שבת בפרהסיא טרם שעשה מעשה ולא חל עליו דין מומר (ושלא התרו בו, דל"ש בזה"ז) קיימת מצות הצלה לכו"ע מדין השבת אבידה. ול"צ לזה לימוד מהא דרודף אחר נערה המאורסה, אלא הוא בדין השבת אבידה הכללי, דהשבת גופו - נשמתו לכש"כ.

(ובמה שנוקט המנ"ח בפשיטות במאבד עצמו לדעת, שפטורים מלהצילו מצד השבת גופו, כדין כל אבידה מדעת. יש להעיר ע"ז ממ"ש בגמרא סנהדרין (מ"ח.): היו אביו ואמו מזרקין בו כלים מצוה על אחרים להצילם "דאין לך השבת אבידה גדול מזה" (רש"י שם). ואעפ"י שהרי עושים זאת מדעת, וכל מגמתם בזריקת הכלים לאוסרם על עצמם כדמפרש"י שם, מ"מ יש בזה משום השבת אבידה, כיון שעושים זאת מחמת צערם, וכמו שאמרו שם בגמרא "דמשום מרריה" עושים כן. והסבר הדבר נראה שזה מוציא את המעשה מגדר פשיעה והופכו לקרוב לפשיעה, והרי כל אבידה נחשבת קרוב לפשיעה כמש"כ התוס' ב"ק (כ"ז: ד"ה ושמואל), ובהכי הרי חייב רחמנא דין השבת אבידה. ולא אמרו שפטור מהשבה באבידה מדעת, אלא בפשיעה ממש, אבל לא בקרוב לפשיעה. ואם בזריקת ממונו אמרו שאין בזה בכה"ג אבידה מדעת אלא כאבידה שלא מדעת כיון שעושה מחמת מרריה. מכש"כ במאבד **עצמו** לדעת שלא יעשה כן אף אחד מאלף, אלא בתגבורת צערו ומר לבו, כלשון הרמב"ם (סוף פי"ח מסנהדרין): שמא מן העמלים **מרי נפש** הם המחכים למות וכו'. עאכו"כ שאין בזה גדר של אבידה מדעת).

ט.

ובמש"כ בזה שכל עוד שלא חל עליו דין מומר יש בו החובה להפרישו מן האיסור, מצד השבת גופו נראה להסביר דעת קצוה"ח (משובב נתיבות סי' ג') שבעובר בקו"ע כל אדם יכול להפרישו משא"כ בשוא"ת, אין זה נתון אלא בידי

www.eretzhemdah.org

בי״ד. כ״כ שם שמ״ש מכים אותו **עד** שתצא נפשו, אבל להכותו נפש אסור, שלא אמרו אלא בנערה המאורסה ובקנאים פוגעים, עי״ש.

וזה צריך הסבר דמאי נפ״מ באיזה אופן עובר על האיסור, ולמה בשוא״ת אין מצווים להפרישו, וכן צריך להבין מהיכן הגבול, ואם ניתנה רשות לפגוע בו כדי להפרישו מן העבירה מנין שרק עד שתצא נפשו, ולא יותר ע״ז. ולפי הנ״ל י״ל דס״ל דחובת **בי״ד** להפרישו מן האיסור הוא מגדר **ערבות**, משא״כ חובת **היחיד** הוא רק מגדר **הצלת** חבירו, ומדין השבת אבידה דגופו. ע״כ זה שייך רק דבא לעזור בקו״ע משא״כ בשוא״ת ה״ז בגדר **מניעת הריוח**, וע״ז אין דין השבת אבידה.

כמו כן ל״ש בזה אלא **עד** שתצא נפשו, כי ל״ש גדר השבת אבידה, אם נוטל ממנו נפשו, שכל עוד הוא חי יש לו תקוה לחזור בתשובה, משא״כ כשהורגו. ורק בנערה המאורסה מחמת פגמה וכנ״ל הוא שניתן להצילו בנפשו, מחידוש התורה.

י.

עוד נראה לדון עפימש״כ התוס׳ שבת (ד׳ ד״ה וכי, שלהלן יובאו דבריהם בארוכה) לענין ההיא אמתא דעבדו בה אינשי איסורא שאין זה נחשב אצלם כפשיעה אלא כאונס ״משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות״. שאעפ״י שברור שאין זה הופכם לאנוסים ממש, שאם התרו בהם ודאי חייבים מלקות בבי״ד, וכן בלי התראה נחשבים כעוברים במזיד, אלא כונתם לומר שלענין הגדר שא״א לאדם חטא בכדי שיזכה חברך הוו כאנוסים, כי רק פושעים מרצונם הטוב ללא כל דחיפה מבחוץ הוא שנפטרים בכה״ג מלהזקק לטובתם משא״כ אם יש כאן איזה שהוא גורם חיצוני. והרי כל הדיון אם אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו אינו אלא מצד השבת אבידה דנשמתו של חבירו, וכפי שיבואר להלן באורך, א״כ הרי שמענו עכ״פ שקיימת ודאי חובת הצלת חבירו מן החטא, ואפילו כשעושים זאת בידיעה ולא בשוגג. מכל הנ״ל יש לשמע לנידון שלנו: כל תקנה שתמנע חילול שבת מהציבור בא״י יש מצוה לקבלה משום:

(א) שאפילו כלפי אלה שיש עליהם דין מומרים לחלל שבת, ג״כ קיימת לדעת התוס׳ מצות הצלה, וזו הצלה היא כשנמעט בחטא;

(ב) שודאי יהיו ניצולים ע״ז גם הרבה שלא באו עוד לכלל דין מומרים ובזה ודאי שקיימת מצות הצלה, מדין השבת אבידה דגופו וכש״כ נשמתו;

(ג) שהתנאים השוררים בארץ לא גריעי מהא דהגדירו התוס׳ כאנוסים לגבי ענין זה, כי תנאים אלה הם המחזרים על כל הנחשלים והפוסחים על שני הסעיפים לשדלם לדבר העבירה של חלול שבת, ובזה לדעת כו״ע יש בזה משום השבת אבידה, כשנמנע בידם מלהגיע לחילול השבת. ומכיון שאנו מחויבים ועומדים בזה מצד הדין, הרי להמנע מזה נצטרך, רק אם יש חישוב עפ״י הלכה נגד זה אבל לא מצד חישובים אחרים.

## ב. חטא לשם הצלת חצירו מן החטא

א.

בענין אם אומרים לאדם חטא איסורא זוטא בכדי להציל חבירו מאיסורא רבה מצינו מחלוקת הראשונים.

בגמרא שבת (ד׳.) אמרו: וכי אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, שאפילו איסור קל אין אומרים לאדם שיחטא בכדי להציל חבירו מאיסור חמור, והרמב״ן (הו״ד ברשב״א גיטין ל״ת ד״ה המפקיר) נוקט שכלל זה אמור **ללא הבחנה** בחומר האיסור, שבא להציל ממנו. ונוטה לדבריו הרשב״א, כפי שיבואר להלן.

אכן תוס׳ (שבת שם ד״ה וכי וש״נ) מחלקים שם בב׳ אופנים: א׳, מ״ש א״א לאדם חטא וכו׳ הוא רק אם חבירו **פשע**; ב׳, במצוה **רבה** אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

ויש לדקדק שלכאורה החילוק בין פושע לאנוס או בין סתם מצוה למצוה רבה מפורש יוצא מהשואת הגמרא שבת הנ״ל למ״ש ביומא (פ״ו:) דילפינן מקרא ד״ושמרו״ - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. הרי שאומרים לאדם חטא וחלל את השבת כדי לזכות חבירו בשמירת הרבה שבתות. הרי בפירוש שבכה״ג שלא פשע וכן כשהמדובר על מצוה רבה (״שבתות הרבה״), אומרים לאדם חטא, ואיך יתכן שיחלקו בזה הראשונים.

והנראה שהראשונים סוברים שאין מכאן ראי׳, שמהכתוב לא למדנו **חיוב**, אלא שאין איסור בכה״ג לחלל השבת, כיון שע״ז תשמר השבת יותר, ואין הבדל כלפי הקב״ה מי ומי מבנ״י ישמור השבת. אכן אין ללמוד מכאן גם חובה, וכדרך שלענין השבת אבידה אמרו כשהי׳ בטל מן הסלע פטור מלהשיב (ב״מ ל:, ל״ג.) כי ״שלו קודם״ (שם), כן אין התורה מטילה עליו חיוב לעבור עבירה בכדי להציל חבירו, ואעפ״י שאבידת חבירו גדולה יותר. ומה שלענין פקו״נ כן מצוה להציל, היינו מצד הצלת **גוף** חבירו מדין השבת גופו, שמכיון שמצד חילול השבה שלו הבא לשם ההצלה אין עיכוב, שהרי זה מעויין ע״י שמירת שבתות של חבירו, שוב חוזרת מצות הצלת גוף חבירו, כאשר בלי עבירה.

וזה נ״ל בהסבר דברי הריטב״א (עירובין ל״ב: ד״ה ניחא״ל) שכתב לחלק שלא אמרו אלא ״**אין אומרים** לאדם חטא״ ״אא״כ הוא עושה מעצמו״, והדברים סתומים ולא מובנים. אבל לפי הנ״ל טעמו מוסבר מאד, שאם עושה מעצמו ודאי מותר, כי חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה, הוא הישוב נכון, אלא שאין עליו חיוב בזה, ודומיא דבכל השבת אבידה שפטור מלהשיב בכה״ג, [ומאי דקשי״ל לרמב״ן מהא דשחרר עבדו להשלים למנין כיון שעכ״פ רשות איכא, י״ל דלא ס״ל לרמב״ן שהשלמה למנין תחשב **מצוה רבה** לעומת המ״ע דשחרור העבד.]

עוד יתכן לומר דהרמב״ן **לא ס״ל** הא דריטב״א שהיא רשות דכיון דאי״ח בזה משום השבת אבידה. י״ל דאיסורא נמי איכא. ורק במקום פיקו״נ שזה מכריע הכף להיתר ולחיוב, אז הוא דאומרים לאדם חלל שבת אחת

www.eretzhemdah.org

וכו', ואינו דומה לדבר שבממון שרשאי לותר על ממונו בכדי להציל ממון חבירו, משא"כ באיסור אין הדבר בידו. וצ"ע בזה].

ב.

הרשב"א אף הוא לא סובר לחידוש התוס' שבמצוה רבה אומרים לאדם חטא וכו'. ובתירוץ קושיתם מחצי עבד וחצי ב"ח שכופים את רבו ועושה אותו ב"ח, ועובר הרב במ"ע דלעולם בהם תעבודו בכדי שיזכה העבד במצות פו"ר כתב וז"ל: ולי נראה דשאני התם כיון דחציו ב"ח לית בי' משום לעולם בהם תעבודו משום צד חירות שבו. וההיא אמתא דהוו עבדו בה איסורא, משום **שהרבים** היו נכשלים התירו לו לשחררה וכפוהו (רשב"א שבת ד', וקרוב לזה בגיטין).

חזינן לדעתו שיורד לחלק בין מצוה **דרבים** למצוה **רבה.** ובמצוה דרבים כגון דהא דרב יהודא ששחרר עבדו להשלים למנין שהביא שם באי"ד מודה, וכן בההיא אמתא שהותר לשחררה וכפוהו מצד **שרבים** נכשלים בה. משא"כ במי שחציו עבד לא ניח"ל בתירוץ התוס' שהיא מצוה רבה. ורואים בעליל בדעת הרשב"א שאין ללמוד מצוה רבה ממצוה דרבים, שמצוה דרבים הוא גדר אחר, וצדיך ביאור בכונתו.

[בדברי הרשב"א במה שמחדש שבחצי עבד וחצי ב"ח אין משום מ"ע לעולם בהם תעבודו "משום צד חירות שבו" התקשו האחרונים (עי' באר יצחק א"ע סי' א', ח') שזה נגד המבואר בגמרא לענין ההיא אמתא חצי שפחה וחצי ב"ח שמביא הרשב"א עצמו בתכ"ד, ושם מבואר שיש גם בה מ"ע זה, ולא להתירו אלא מצד דעברו בה איסורא וכמ"ש הרשב"א עצמו. וזה פלא. והנלע"ד בכונתו דס"ל דמש"נ "לעולם בהם תעבודו" אין הכונה מצד העבד עצמי דאין העבד קיים לעולם (ול"עולם" זה שנאמר בעבד כנעני, הרי אין הכונה לעולמו של יובל, אלא לעולם ממש) אלא הכונה מצד ולדותיו וולדי ולדות עד סוף כל הדורות, כיון שמוסר לו שפחה והולדות לאדון. וע"כ בחצי ב"ח כיון שאין רבו יכול למסור לו שפחה שהרי אסור בה מצד חירות שבו, ממילא ל"ש בו "לעולם בהם תעבודו" ע"כ אי"ב מ"ע זה כלל. זוהי כונת הרשב"א.

אכן באמתא שחצי ב"ח שיכולה להלקח לעבד עברי (וזהו הרי דין דשפחה חרופה לר"ע, כריתות י"א.) א"כ אי"ב העיכוב הזה, ע"כ שייך בה שפיר קיום המ"ע דלעולם בהם תעבודו, ומה שלא מצאו לה תקנה, ה"ז מפני שלאחר החרבן אין ע"ע נהוג (ערכין כ"ט.). ע"כ הוצרכו בגמרא להא דהוו עבדו בה איסורא**].

ג.

עוד יש לדקדק שלענין האמתא שכפו את רבה הסביר הרשב"א מפני שהרבים נכשלים, ולא הדגיש מש"כ התוס' שכיון שהיא משדלתם הוו כאנוסים, שנראה מזה שלדעתו אי"צ לחילוק זה, שאפילו נחשיבם **כפושעים** ממש ג"כ היו כופים לשחררה. ואם נדקדק בתוס' עצמם נראה ג"כ שההיא אמתא ניתן לפרש משני טעמים שונים: מצד דהוו כאנוסים, ומצד מצוה דרבים, שכן כתבו בלשונם. ודומים לאנוסים, והוי נמי כמצוה דרבים. ובגיטין (מ"א: ד"ה כופין) כתבו ביתר ביאור: "**ועוד** דמצוה דרבים שאני" שנראה מזה בפירוש שלטעם מצוה דרבים **אי"צ** להא סברא דהוו כאנוסים.

ונראה שהרשב"א (וכן התוס' בתירוצם הב' שחילקו מצד מצוה דרבים) סובר ביסוד הדברים כרמב"ן שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו אפילו במצוה רבה, וכמו בהיה בטל מן הסלע שפטור מהשבת אבידת חבירו, וכנ"ל. ומצוה דרבים הוא מגדר אחר והיינו מצד מ"ש (ברכות נ"ד.) "עת לעשות לה' הפרו תורתך" **שמבטלים** ד"ת כדי לעשות לה'. שרש"י (ברכות ס"ג. ד"ה מסיפיה) מסביר בזה ההיתר לעבור על ד"ת בתור הור"ש, כגון אלי' בהר הכרמל (יבמות צ':), וזהו הטעם לרשב"א במה שהתירו לעבור עבירה לצורך מצוה דרבים, כי כיון שיש בזה תקנת **הרבים**, שייך כאן עת לעשות וכו' משא"כ כלפי **היחיד** ל"ש לדון מגדר עת לעשות וכו' ואין לבא עליו אלא מגדר השבת אבידה, ובזה באמת שלו קודם, ואפילו איסורא זוטא לא יעבור להציל חבירו גם מעבירה רבה. [וכה"ג כ' הרמב"ם בתשו' פאר הדור סי' קל"ב לענין מי שנחשד על השפחה שמורה ובא שישאנה לאחר שתשתחרר מטעם תקנת השבים, וסמך על מ"ש עת לעשות לה' וכו' הרי ששייך בענין זה של הצלת הרבים מעבירה רבה (כנראה שענין השפחה, רבים דשו בה, שאל"כ ל"ש טעמא דתקנת השבים) מושג זה של עת לעשות וכו'.

---

** עוד נ' לומר בכונת הרשב"א, דהנה בגיטין הביא קודם תירוץ הרמב"ן שלא אסרה תורה לשחררם אלא בתור מתנת חנם, אבל כשנותן דמי עצמו או מחמת מצוה דליכא חניה מותר. והרשב"א דחה ואת בהוכיחו שמתנת חנם מותרת לעבד, ובע"כ שהוא לא מדין זה. ולכאורה חולק לפ"ז גם בשמוכרו לעצמו. אולם להלן שם מסיק בהא דאמר פלוגית שפחתי עשתה לי קורת רוח וכו' שמותר לשחררה מצד דהוי כמוכרה לה. מזה נראה בפירוש דבמכירה לא פליג. א"כ צ"ל דרק שחרור בדרך מתנה אסרה תורה. ולפ"ז הרי לכאורה מפשוטו ל"ק מחצי עבד וחצי ב"ח שכופין את רבו, כיון שכותב שטר על חצי דמיו, א"כ הוי כמוכרו לו. וצ"ל דזה שייך אם ברצון הבעלים למוכרו תמורת קבלת הדמים, ועושה ואת לא מתוך התחשבות עם צרכי העבד, הוא שהותר, ולא בנידו"ד שאינו רוצה למוכרו לו, וכל עיקר הכפי' הוא מצד צרכי העבד, בזמן יש לדון מצד הלעולם בהם תעבודו. אכן אם יש גם הכפי' מצד צרכי החצי ב"ח שוב חוזר ההיתר למקומו, כי אין זה אלא כמוכרו לו, ולא גרע מעבד לי' נייח נפשי', וכנ"ל. וזו כונת הרשב"א באמרו שאין כאן משום בהם תעבודו מצד חצי ב"ח.

וכל זה בחצי עבד וכו' שכותב לו שטר על חצי דמיו. משא"כ בהא דחצי' שפחה לא נזכר כלל שכתבה שטר על חצי דמי', ובאמת היא לא תבעה כלל השיחרור, והי' נוח לה במצבה הנוכחי שנהגו בה מנהג הפקר. בזה שפיר אמרו בגמרא גם לפי הרשב"א דהמשחרר עובר בעשה בכה"ג שנותן לה מתנת חנם, ודוק.

www.eretzhemdah.org

[וראיתי באחיעזר (ח״ג סי׳ כ״ו) שכ׳ שאין ללמוד מתשובת רמב״ם זו להתיר **לאחרים** לעבור באיסור משום תקנת השבים, כי שם עושה האיסור **האיש** בעצמו, שאילולי זה הי׳ נכשל באיסור חמור יותר. אבל לענ״ד כל הנמקתו של הרמב״ם מצד עת לעשות וכו׳ אינו אלא לגבי **דידן**, כי לגבי דידי׳ עצמו פשיטא שיותר ראוי לו לבחור איסורא זוטא מאיסורא רבה. והיינו מצד **שאנו** משיאים לו עצה זו, ומכשילים אותו באיסורא זוטא. יתר ע״כ, הנראה שם שהמדובר שבמקרה הנידון הי׳ בידי בית הדין לכופו שלא ישאנה, והרי החובה בידם לעשות כן ולמנוע מאיסור, אלא שמצד עת לעשות וכו׳ נמנעו. א״כ מכאן יוצא ברור ששייך בכל מקום של הצלת רבים מן העבירה משום עת לעשות וכו׳ שהותר לעבור באיסור למען מטרה זו. אך אולי אינו אלא בשוא״ת].

ומעתה מובן מאד למה הרשב״א לא הזכיר הנימוק שהם כאנוסים, כי מכיון שעיקר ההיתר מצד עת לעשות וכו׳ אין להבחין בזה. ואדרבא, כל שהכשלון של הרבים גדול יותר, יותר יש בו משום עת לעשות, ע״כ סתם וכתב שכיון שהיא מצוה דרבים אומרים לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים. ומצד עת לעשות וכו׳ וכנ״ל, כי בכל מה שנוגע לטובת הרבים - היחיד נדחה.

משא״כ ביחיד נגד יחיד א״א לאדם חטא אפילו בכדי שיזכה חבירו במצוה רבה, וכנ״ל בשיטת הרמב״ן. זוהי שיטת הרמב״ן והרשב״א, וכנ״ל יש לה סמוכין גם בריטב״א.

ה.

התוס׳ (שבת ד׳. גיטין מ״א) הנ״ל למדו מצוה רבה ממצוה דרבים, שמצוה רבה אומרים לאדם חטא באיסורא זוטא בכדי שיזכה חבירו במצוה רבה. ונראה שלדעתם גדר החיוב בזה הוא מצד מצות **השבת אבידה**, וע״כ כשם שמצוה **דרבים** מכריעה, כן מצוה **רבה** דיחיד מכריעה. ונראה שלפיו למדים זאת אליבא דאמת מהא דיומא הנ״ל חלל עליו שבת אחת וכו׳ שהרבה שבתות מכריעות שבת אחת. ואעפ״י שבכל השבת אבידה שלו קודם, י״ל שזה שייך רק בממונא, שאין הסברא נותנת שהוא יפסיד אפילו פרוטה אחת בכדי שחבירו ירויח ואפילו הון רב, שהוא אין לו כלום ברוחיו של חבירו, ונמצא הוא מפסיד ללא פיצוי. משא״כ בעבירה מאחר שמצד הדין מוכרע שמוטב שיחלל שבת אחת וכו׳, שוב אין בזה עבירה כלל, כיון שברשות עושה, וממילא שוב חוזר החיוב להציל חבירו מן העבירה.

ולפ״ז יובן גם חילוק התוס׳ לשיטתם זו, בין שפשע ללא פשע, כיון שהוא מגדר השבת אבידה, ומצד לימוד הכתוב חלל עליו שבת אחת וכו׳ י״ל שע״כ לא למדנו דין זה אלא באופן שלא בא הדבר ע״י פשיעתו משא״כ כשהוא עצמו גרם לזה, והי׳ יכול לשמור שבתות הרבה גם שלא ע״י חילול שבת של חבירו, בזה לא למדנו.

ויובנו בזה יפה **שני** תירוצי התוס׳ לגבי ההיא אמתא, דתרוץ אחד אמרו מצד שכאנוסים נחשבים, היינו אם ננקוט שאין הבדל בין מצוה דרבים למצוה דיחיד רק בין מצוה רבה לזוטא (ומצוה דרבים למצוה רבה תחשב), כי אז יש להטיל תנאי גם במצוה דרבים שלא יהא ע״י פשיעה. משא״כ לתי׳ ב׳ שהעיקר הוא מצד מצוה דרבים, היינו מצד עת לעשות לה׳ וכו׳, שזה שייך כשהמדובר על החזרת רבים למוטב ותקנת השבים (כלשון הרמב״ם בתשו׳ הנ״ל), אז גם אם נחשיבם לפושעים מ״מ הותר לחטא בכדי להצילם, מצד עת לעשות לה׳ הפרו תורתך.

ו.

בשו״ע הובאה הלכה זו לפסק הלכה בשני מקומות, שלכאורה נראים סותרים זא״ז, והאחרונים ביארו הדבר באופנים שונים.

בסי׳ ש״ו (סעיף י״ד) מאו״ח כתב מרן המחבר וז״ל: מי ששלחו לו שהוציאו בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויצא אפילו חוץ לג׳ פרסאות, ואי לא בעי - כייפינן לי׳. וברמ״א סימן בזה: וע״ל סי׳ שכ״ח ס״י, ושם מבואר בדברי הרמ״א: מי שרוצים לאנסו שיעבור עבורה גדולה אין מחללין עליו את השבת להצילו, עי׳ לעיל סי׳ ש״ו (ב״י בשם הרשב״א). הב״ח, הט״ז והמג״א עמדו בדבר, שלכאורה שני פסקים אלה סותרים זא״ז, ואילו מסימון הרמ״א שציין מכאן לשם, נראה שאין כאן סתירה. המג״א הסביר החילוק שנקטינן כדעת **התוס׳** שבמצוה רבה אומרים לאדם חטא וכו׳ וכ׳ ״שלגבי שלא תמר ותעביד כל ימיה חילול שבת הוי זה איסורא **זוטא**, דמוטב לחלל שבת א׳ כדי שתשמור שבתות הרבה (ב״י), וא״כ אם רוצים לאנסה לעבירה אחרת אפילו לעבוד עכו״ם **פעם אחת** אין מחללים עלי׳ שבת במלאכה דאורייתא דמחלל שבת כעובד עכו״ם וכו׳ וזהו מ״ש הרמ״א ליין בסי׳ שכ״ח״. עכ״ל.

המלים ״דמוטב לחלל שבת א׳ כדי שתשמור שבתות הרבה״ אינם בב״י והוסיפם המג״א מדעתו הגדולה עפ״י לשון הגמרא יומא הנ״ל. והיינו כפי שנתבאר לעיל ששיטת התוס׳ שההיתר לעבור איסורא זוטא מול איסורא רבא מסתמך על הגמרא יומא הנ״ל שמשו״כ הותר לו לחלל שבת אחת כדי להצילה מחילולי שבתות הרבה, דזהו איסורא זוטא לעומת איסורא רבה, ובזה הותר ואפילו חובה איכא להצילה, וכמו שלמדו מהא דחצי עבד. ודברי הרמ״א בסי׳ שכ״ח ג״כ יתכנו אפילו לפי שיטה זו כיון ששם מדובר בעבירה חד פעמית של״ש להתיר עבור הצלתו ממנה חילול שבת, שהרי חילול שבת אינו עבירה זוטא כנגד כל עבירה שהיא, ואפילו נגד ע״ז וכפי שביאר בדבריו. ולפ״ז מה שצוין ברמ״א שם: ב״י בשם הרשב״א, הוא לא מדויק, כי כנ״ל נקטינן כהתוס׳ **ולא** כרשב״א דאילו הרשב״א שהובא בב״י פליג גם בגונא דהצלה מהמרה דהוי מצוה רבה, והיינו משום שלשיטתי׳ אזיל ״דגם בגלל מצוה רבה א״א לאדם חטא וכו׳. וכל עיקר החילוק בין סכנת המרה שיש בזה חילול שבתות הרבה להצלה מעבירה חד פעמית, שבזה גם לתוס׳ לא יותר חילול שבת עבור זה. וקרוב לזה ביאר שם בביאור הגר״א שהביא שיטת התוס׳ והרשב״א בתשובתו, והסביר כנ״ל דהרשב״א לשיטתה אזיל. **ופסק הלכה כתוס׳ בשני התירוצים** דבעינן שלא פשע והיא מצוה רבה. אלא שבענין המרה לא נקט לשון המג״א מצד שיש בה שמירת שבתות הרבה שנראה שעצם ריבוי השבתות מכריע מול שבת אחת וכ׳ בלשונו ״משא״כ כה״ג **להביאה לכלל ישראל**״, נראה שנוקט שהמצוה רבה שיש בזה הוא מצד שבהמרה היא ניתקת מכלל ישראל, ויוצאת מכל המצוות כולן, ולא רק מצד שמירת שבתות הרבה. (ואולי יפרש כן גם ביטוי הגמרא ביומא, שהוא ל״ד מצד שבתות הרבה, אלא מצד התורה כולה, שתשמר על ידו).

www.eretzhemdah.org

ז.

בב"ח מתרץ הסתירה באופן אחר וז"ל: לפענ"ד ליישב, דכשחוששים שיפחידוה להמר והיא לא **פשעה**, מותר לחלל השבת כדי להצילה **מעון ע"ז** דמצוה רבה שאני, **דבזה אנו** רואים כדעת התוס' **ודלא** כהרשב"א, אבל כשרוצים **לאנסו** שיעבור עבירה, אפילו לאונסו שיעבוד ע"ז, כיון שאין זה עבירה דרחמנא פטרי' מולנערה לא תעשה דבר, אין לחלל את השבת. והכי מבואר בריש כתובות דפריך ולדרוש להו דאונס שרי לפי פי' התוס' דאפילו תקנ"ח אין לעבור כדי להנצל מאונס כל היכא דליכא סכנת נפשות, **דבזו אנו רואים דברי הרשב"א להחמיר**. עכ"ל.

וכעין זה כ' הט"ז וז"ל: וצ"ל דשאני הכא (בסי' ש"ו) שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אח"כ, **בזה הכריע כהתוס'** דיש להצילה בחלול שבת, **דזה עדיף מפקוח נפש**, משא"כ לקמן שיעשה פעם א' באונס, כיון דאונס רחמנא פטרה, ואח"כ איו חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו כנ"ל נכון, עכ"ל. מה שהזכיר בראש דבריו שכאן "תשאר מומרת לעולם" נראה מסוף דבריו שהוא לאו דוקא שהרי הדגיש בסוף הנימוק דהא דלקמן מצד דאונס רחמנא פטרי'. אלא כונתו ברורה, דהרי גם כאן מיירי שעכשו הוציאוה באונס, דאל"ה שהיא פושעת בזה לכו"ע אין מחללים עבורה. אלא שחוששים **שבסופו** של דבר תסכים לזה ויהפך לרצון, וזוהי כונתו "שתשאר מותרת לעולם", כלומר שאז תעשה זאת ברצון, וז"פ. א"כ ה"ז בדיוק כדברי הב"ח.

ויש לשים לב להסברת הט"ז "שזה עדיף מפקו"נ" נראה מזה שאנו דנים בזה מצד גדרי **פקוח נפש** ועדיף מינה, כי פקו"נ דעלמא היינו הצלת הגוף בעוד שכאן הוא הצלת הנשמה. ונראה שגם הב"ח מתכוין להדגשה זו, שהרי מש"כ שבאונס אין זו עבירה דאונס רחמנא פטרי' קשה לכאורה, הרי הנידון **בע"ז**, דקיי"ל בה ייהרג ואל יעבור א"כ מה זה שכתב שאין זו עבירה. אלא ברור כונתו, שאין זו עבירה **מדין עבודה זרה**, כי אונס רחמנא פטרי' גם בעובד ע"ז באונס, רק שיש בו דין אחר מ"ונקדשתי", אולם רק עון ע"ז הוא שנחשב לפקוח נפש שהותר עבורו חילול שבת, משא"כ עבירה זו על מ"ע ד"ונקדשתי".

ח.

והנה הב"ח וכ"נ לשון הט"ז מפרשים שהב"י והרמ"א הכריעו **בחלק כהתוס' ובחלק כהרשב"א**, דלהתוס' גם בכה"ג שעומד לעבור באונס הי' מן הדין לחלל שבת עבורו בכדי להצילו. ולכאורה זה צ"ע לפמש"כ שבאונס אין זו עבירה דרחמנא פטרי', א"כ מנ"ל דגם לתוס' ייחשב מצוה רבה יותר מחילול שבת. אכן לפי הנ"ל יוסבר היטב, שגם בע"ז באונס כיון שיש כאן דין מסי"נ וקידו"ה ודאי מצוה רבה היא, ולדעת התוס' שזה נמדד לפי חומר המצוה הי' מן הדין לחלל שבת גם עבור העומד לעבור באונס. אלא שבזה הכריעו **שלא** כהתוס' אלא כהרשב"א ולחומרא, כמש"כ הב"ח, ורק במקום של ע"ז החמורה כשהיא ברצון שיש לזה משקל של **פקו"נ** ועדיף מיניה, וכנ"ל מהט"ז, בזה הוא שהכריעו כהתוס'. ולפי דבריהם א"ש הציון בסי' שכ"ה "ב"י בשם הרשב"א", שהרי לדעת התוס' גם התם יש לחלל שבת בכדי להצילו.

וי"ע עוד על איזה סמך מצאו לאפשרי הב"י והרמ"א לעשות **פשרה** זו בין התוס' לרשב"א, בעוד שהראשונים עצמם לא חילקו בדבר, דהרשב"א אוסר גם בנידון דהוציא בתו להמרה, והתוס' גם באונס התירו, הרי שהראשונים לא גילו כלל מקום לחלק בין רצון לאונס, ואיך נבוא לחלק בין הדבקים בחידוש סברא שזה "עדיף מפקו"נ" מה שלא מצינו בדברי הראשונים.

ונלע"ד שהב"ח מפרש, שמחלקותו של הרשב"א על התוס' שאין אומרים לאדם חטא איסורא זוטא כדי להציל חבירו מאיסורא רבה נובע ממחלוקת אם בכלל שייך הצלה מעבירה המושג של השבת אבידה. דהתוס' ס"ל דשייך, ואפילו בהתרו בו וקיבל התראה, הרי לדעת התוס' שנתבארה בפרק דלעיל, נתרבה דין הצלה, מכש"כ במי שלא הגיע לכלל זה, הוא ודאי בדין השבת אבידת גופו, וכש"כ נשמתו, וכמו שהבאנו לעיל מהמנ"ח, לענין מצות תוכחה.

משא"כ הרשב"א יפרש המשנה דסנהדרין מצד הצלת הנערה מפגם עבירה, כאידך ראשונים שהו"ד לעיל שם. וכן ס"ל שבכלל ל"ש לדון בהצלה מעבירה מצד השבת אבידה, כי זה תוכן הבחירה החפשית שניתנה לאדם, שבכח עצמו יכריע וע"ז יגמל ויענש, ומה שמצינו דין ערבות ומכין אותו עד שתצא נפשו וכל כיו"ב לכפי' לקיים מצוות ולסור מן העבירה, הוא מצד החובה המוטלת **עלינו** ולא מדין **הצלתו** הוא. ע"כ גם באיסורא רבה א"א לאדם חטא בכדי שיזכה תבירו. אכן לתוס' דאומרים לאדם חטא וכו' הוא כנ"ל מצד דס"ל דבזה ג"כ שיך השבת אבדה. ע"כ לדעת התוס' י"ל שבחטא ע"ז **החמור**, כיון שהמדובר על אבידת נפשו ה"ז גם גדר **פקו"נ** ועדיף מיניה, משא"כ לרשב"א כשם שאין מושג השבת אבידה, אין גם מושג פקו"נ, כי כל זה נמסר לשיקולו והכרעתו של האדם עצמו, וזה כל האדם.

ומעתה נבין יפה גם ההכרעה להלכה, כי בבל איסורים בעלמא הכריעו כהרשב"א שהוא לחומרא. כיון שלדעתו אסור לו לעבור באיסורא זוטא, שומעים לו להחמיר. משא"כ בחטא ע"ז החמור, שלדעת התוס' ה"ז נחשב לפקו"נ, ה"ז **ספק פקו"נ**, וכל ספק נפשות להקל (יומא פ"ג. וש"נ).

ט.

המג"א משיג על חילוקו של הב"ה וז"ל: ולא נראה כמ"ש, דאדרבא כשאונסים אותו אומרים לאדם חטא בשבילו כמשכ"ל בשם התוס' ול"ד להא דאמרינן בכתובות ע"ש, והדבר ברור כמש"כ, עכ"ל.

כונת השגתו, שמהתוס' רואים סברא **הפוכה** שכל עיקר הדין שאומרים לאדם חטא וכו' לא נאמר אלא באונס ולא בפשיעה. בעוד שלפי הב"ח באונס אין אומרים לאדם חטא וכו' רק בפשיעה. ברם כונת הב"ח לענ"ד ברורה שמחלק בין **שלשה** סוגים: אונס **גמור**, פשיעה **גמורה**, פשיעה **המסתעפת** מאונס (כהא דניד"ד). בפשיעה גמורה לדעת הכל אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה וכמש"כ התוס', ובזה לית מאן דפליג. באונס גמור, דעת התוס'

www.eretzhemdah.org

שאומרים לו חטא וכו', אולם להלכה נוקטים לחומרא כדעת הרשב"א. ופשיעה המסתעפת מאונס כגון הא דנידון דידן דומה למש"כ התוס' לענין ההיא אמתא דעבדו בה אינשי איסורא שכאונס נחשבים כיון שהיא משדלתם. הרי שאעפ"י שודאי אין כאן גדרי אונס ממש, ואילו היו מתרים בהם היו לוקים, אעפ"כ לנידון דהצלה לא נדוננו כפשיעה ממש אלא ככל אבידה שהיא קרובה לפשיעה ומ"מ יש בה דין השבה, וה"ה נידון זה. וכיון שלדעת התוס' יש בזה דין הצלה. הכריעו בזה להלכה כהתוס' ומצד ספק פקו"נ דאית בה, וכנ"ל.

אלא שלכאורה יש לתמוה בדברי התוס' עצמם שלענין אמתא קורא אותם כאנוסים, אעפ"י שעושים מרצון, מחמת שהיא משדלתם. ואילו בסוגין דמדביק פת שהוא שוגג גמור קורא לזה פשיעה. והרי הא דפת הוא יותר קרוב לאונס מהא דאמתא.

אך נראה שהדבר פשוט מאד. כי בעבירה בשוגג כל עיקר ההצלה אינה אלא מחיוב הקרבן, שזה בא על חטא של חוסר-הזהירות המספקת, וביחס לתביעה זו הרי הוא באמת פושע. משא"כ בההיא דאמתא, שהם נכשלים באיסור חמור, שהעונש על זה הוא בתור עוברים במזיד, ומכיון שאינס פושעים מוחלטים, כיון שעכ"פ היא משדלתם, שייך בזה דין הצלה מהעון החמור כיון שיש להם עכ"פ פתחון פה לגבי חומר הכשלון שבעבירה. ודוק.

ומה שהסתמך הב"ח על הגמרא ריש כתובות והתוס' שם, הכי איתא התם: ולדרוש להו דאונס שרי. ופירשו התוס' (ד"ה ולדרוש): וכיון דליכא סכנה אמאי לא מיחו בידם חכמים. יוצא מזה שהיו צריכות להנשא ביום הרביעי כתקנ"ח הראשונה, ואעפ"י שעי"ז יאנסום העכו"ם, לא ניתן להן לעבור על תקנ"ח בגלל זה. ומכאן מוכיח הב"ח שאפילו לעבור אתקנ"ח אסור שהוא איסור זוטא, בכדי להצילן מאיטורא רבה דאונס עריות. ומכאן אנו שומעים שלעבירה **באונס** אין לנו לחפש תקנה, ואפילו איסורא זוטא לא ניתן לחטא בגלל זה. והראי' היא באמת ראי' חזקה. ודברי המג"א שנ' בקוצר אמרים כדרכו, "ול"ד להא דאמרינן בכתובות" צ"ע רב, לענ"ד.

ונ' שכונתו היא כך, דהנה בגמרא חזינן, שהוגדר הדבר כאונס, שכך אמרו "ולידרוש להו דאונס שרי", ואעפ"י שהרי ידעו מקודם מגזירה זה היתה הרשות בידם שלא לינשא ולא לבא לכלל אונס. אלא שאין לך בזה אלא מקומו וזמנו דבשעה שמגיע הטפסר ה"ז כבר אונס, אעפ"י שקודם לכן הי' אפשר למנוע הדבר, בכלל אונס הוא. ודמי להא דאמרו בשו"ע (או"ח ס' רמ"ח ס"ד) לענין הפלגה בספינה קודם השבת, וכדעת הרז"ה שם.

וכמו כן יש לותר לענין עקירת התקנה, שבשעה זו של עקירת התקנה עדיין האונס איננו לפנינו, לא הותר לעבור גם באיסורא זוטא, כדי **להציל** מאיסורא רבה, שיבא רק אח"כ, כי אין לך בזה אלא מקומו ושעתו.

בסיכום הדברים:

(א) בפשיעה מוחלטת לא נעבר אפילו באיסור קל בכדי להצילו מאיסור חמור לכו"ע.

(ב) בהצלת רבים מן העבירה שייך תקנת השבים מגדר עת לעשות וכו', ע"כ גם בפשיעה מוחלטת מותר לעבור באיסורא זוטא כדי להצילם מאיסורא רבה.

(ג) אם יש לימוד זכות על החוטא שעובר העבירה עקב תנאים שלוחצים עליו ומשדלים אותו לעבירה (כגון הא דאמתא שהיא משדלתם, וכגון הא דהמרת הדת שתחלתו באונס וסופה ברצון), גם במומר לחלל שבתות בפהסיא וע"ז ממש, נקטינן להלכה לדעת המג"א והגר"א, שמצווים ועומדים להצילו אפילו כשצריך לשם זה לעבור עבירה זוטא. ובנידון דהמרה, גם חילול שבת דאוריתא ייחשב עבירה זוטא, כיון שע"ז ישמור הניצול שבתות הרבה (המג"א), ולא יינתק מכלל ישראל בשמירת כל התורה כולה (הגר"א).

(ד) לדעת הכ"ח והט"ז רק בסכנת המרת דת (ונראה שה"ה כל כיו"ב דהיינו הנתקות מוחלטת משמירת מצוות) שה"ז בגדר פקו"נ ועדיף מינ', וע"כ במקום שיש לימוד זכות על חוטא, כנ"ל באות (ג), מותר לעבור באיסורא זוטא להצילו כנ"ל. אולם בכדי להציל משאר איסורים נקטינן להלכה, שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו.

## ג. הצלת הרבים ע"י הפקרת היחיד

א.

במשנה תרומות (פ"ז, י"ב) שנינו: נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת מכם ונטמאנה, ואם לא הרי אנו מטמאים את כולכן. יטמאו את כולן, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ע"כ.

יוצא מכאן שאעפ"י שהדבר בידם של העכו"ם לעשות בהן כרצונם, מ"מ לעשות בידים להציל הרבים ע"י מסירת היחיד - אסור. והנה מסירת האחת, בכה"ג שהדבר ממילא בידם, אין בו לכאורה אלא איסור דרבנן מצד מסייע ידי עוברי עבירה כמבואר בתסו' שבת (ג', ד"ה בבא) ובראי"ש שם, שהרי נראה שאין המדובר כשנדרש **מצדה** לעשות מעשה ולהביא הערוה עלי', כלשון המשנה: תנו לנו אחת, שמצדה לא נדרש שום מעשה, אלא מהאחרות שימסרוה להם, וא"כ מגדר עריות אין כאן ורק מצד מסייע יש לדון בזה, ואפ"ה אסור. ולכאורה תמוה, עפימש"כ המג"א, הו"ד בפרק דלעיל, שחילול שבת אחת נחשב איסור זוטא והותר לשם הצלת האחר מחילול שבתות הרבה, א"כ למה לא הותר כאן למסור **האחת** לשם הצלת כל האחרות המרובות. וכאן עדיפא מהתם שבלא"ה יטמאו את כולן, וגם הזאת לא תנצל, ואין כאן אלא משום לתא דאיסור דרבנן של מסייע ידי עוברי עבירה.

תו יש לעיין לשיטת הש"ך (הי"ד לעיל פ"א, ג') שאין איסור מסייע לדבר עבירה, בכה"ג שהדבר בידו ולא קאי בתרי עברי דנהרי, אלא בהני שמצוה להפרישו מאיסור, וע"כ בעכו"ם וישראל מומר, אין איסור זה, א"כ כאן שהם עכו"ם, והדבר ממילא בידם, הרי לפי"ד אין איסור כלל, ומה טעם אמרו שאין מוסרים להם אותה. אמנם כבר הערנו לעיל סי' ו' בדברי התוס' והרא"ש הנ"ל עפ"י הבנת הש"ך (התוה"מ ט-י עמ' קעא) שאינו מובן הדיון על איסור מסייע אם הוא קיים בכה"ג שהדבר בידו בלא"ה, שהרי במשניות שביעית וגיטין, נראה מפורש איסור מסייע.

www.eretzhemdah.org

ופירשנו שהדיון הוא רק בעובר בשוגג, א"כ הרי יתכן לומר, שבמזיד איסור מסייע אינו נובע מחיוב להפרישו ואסור גם בישראל מומר ועכו"ם, כהסתעפות מאיסור לפנ"ע שקיים גם לגבי עכו"ם. מ"מ לשיטת הש"ך משנה שלנו קשה, וצ"ע.

ב.

וראיתי ב"משפט כהן" (עמ' ש"ו ואילך) למרן הרב זצ"ל, לפ"מ שהעלה שדין זה שאין דוחים נפש מפני נפש ולא אזלינן בתר חלוקת המדרגות המבוארת בהוריות י"ג. האיש קודם לאשה וכו' שנאמר לענין להחיותו, הוא משום שבדי"נ לא אזלינן בתר אומדנא. והקשה עפי"ז ממשנתנו לענין עריות למה לא ניזיל בתר אומדנא, ונעדיף הרבות לעומת היחידה בפרט לפ"מ וכמסיק הרשב"א שהו"ד בכ"מ (יסוה"ת פ"ה ה"ה) שדין זה נוהג אפילו כשאחת מהן כבר מחוללת, למה לא נלך בתר אומדנא להעדיף הכשרות.

וכתב לתרץ בזה בשני אופנים: א', כיון שהקיש הכתוב עריות לרציחה, שוב לא אזלינן גם בזה בתר אומדנא, במו בדי"נ דאין היקש למחצה. ופלפל בזה הרבה, עי"ש. ב', דלעולם בנשים אזלינן בתר אומדנא, "אלא שהטעם הוא אחר, שכל מה שיעשה באונס, כיון דרחמנא פטרי' אין זה נחשב עבירה כלל, ואם יעשה ברצון ה"ז חוטא. ע"כ אם יטמאו כולן באונס וידי ישראל לא תגע בזה, לא נעשה כאן חטא כלל, ואם נמסור להם אחת, הרי אנו עושים חטא בפועל". עכ"ל. ולענ"ד עדיין הדברים צריכים תלמוד. מש"כ בתירוץ הא' מצד ההיקש לרציחה, נוסף על מה שהאריך שם לפלפל אם שייך בזה הא דאין היקש למחצה, המעיין בלשון הרמב"ם **שהקדים** ההלכה של נשים הנ"ל. והמשיך וכתב: **וכן** אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו א' מכם ונהרגנו וכו', נראה מזה שדין הנשים אינו נלמד מרציחה, שא"כ הי' לו להפוך הסדר. ובמשנתנו לא הובא כלל דין דרציחה, והוא מתוספתא וירושלמי.

כן התירוץ הב' שכל מה שיעשה באונס אין כאן עבירה כלל, הדברים עולים בקנה אחד, עם טעמו ושיטתו של הב"ח והט"ז שהובאו לעיל (פרק ב'), משא"כ לפ"מ שמסיק המג"א שכל עיקר הדין של חלל עליו שבת אחת וכו' הוא בעובר באונס, ומ"מ שייך בזה דין הצלה. וכן היא הרי שיטת התוס' גם לפי הב"ח, אלא שלא נקטינן להלכה כוותיה בזה, וכנ"ל, א"כ עדיין קשה לשיטת התוס'.

ג.

אכן עיקר הקושיא לענ"ד לק"מ, שהרי הר"ש כתב בזה וז"ל: בירושלמי מוכח דאם **ייחדו** להם אחת - **מוסרים**. א"כ יוצא שהרי באמת הדין כן אם ייחדו. ואם דתיקשי אכתי מאם לא ייחדו, אמאי לא תייחדנה הן אחת, בזה הדברים מתבארים עפמש"כ הכ"מ שם לענין רציחה, שבלא ייחדו "ולא אמרו אלא תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, בכל אחד מהם שירצו למסור אותו, איכא למימר להו: מאי חזית שתמסרו את זה, תמסרו אחר מכם ותצילו את זה, דמאי חזיתו וכו'" עכ"ל. ביאור הדברים, שבלא ייחדו לא עומד כאן האחד נגד הרבים, אלא היחיד נגד כל יחיד ויחיד אחר מבין הרבים. וסברא זו הרי קיימת גם לגבי הנשים, שאיך יקחו אחת ויימסרוה, נימא מאי חזיתו שתמסרו את זאת, תמסרו אחרת ותצילו זאת.

ואף בזאת שהיא כבר מחוללת כדעתו של הרשב"א, אילו הי' הדיון רק מצד **הפגם**, הי' אמנם מקום להעדיף האחרות על זאת שכבר נפגמה ונתחללה. אולם הוי בדבריו של הרשב"א כבר ביאר שהענין כאן מצד **העבירה**, ובזה כולן שוות, שכן "כל שתעבור ותטמא עצמה, תוסיף על חטאתה פשע. ובפעם הזאת אין בינה לבין הטהורה והכשירה שבהן ולא כלום, ולמה יאנסוה למסרה להם שלא מדעתה", עכ"ל.

א"כ מתורצת גם ההערה שלנו, שכל עוד שלא ייחדו ל"ש לבחור מהן אחת מצד מוטב שתטמא אחת מאשר תטמאנה כולן, כי אין כאן דיון של האחת נגד כל האחרות, אלא עומדת לפנינו אחת כנגד כל אחת אחרת מבין האחרות, ושייך בזה מאי חזית וכו'. ואינו דומה לנידון דהשו"ע שעומדת הברירה בין חילול שבת פעם אחת, לבין הצלת האחר שעומד לחלל שבתות הרבה, ובזה רק הוא שאמרו מוטב וכו'.

ובשייחדו העכו"ם האחת שמסתלק המאי חזית וכו', כי העכו"ם הם שבחרו, אז באמת מצילים הרבות ע"י מסירת האחת. ואעפ"י שאיסור מסייע לדבר עבירה הרי שייך גם בכה"ג, מ"מ הותר לעבור איסורא זוטא זה כדי להציל השאר. בפרט בנידון זה שעוברות באיסור זוטא זה כדי להציל את עצמה ועפ"י הנ"ל יתורץ גם מה שהקשינו על הש"ך, שמכאן מוכח שיש איסור מסייע גם כלפי עכו"ם, כי י"ל הא דאסור בלא ייחדו, לא מצד מסייע אסרו, אלא מצד שקיים כאן מאי חזית וכו', שאין האחרות יכולות לפדות עצמן עי"ז שימסרו אחת במקומן.

ד.

אכן עדיין הענין אינו מיושב. כי מש"כ הר"ש "בירושי' מוכח" שאפשר למסור האחת בייחדוה, המעיין בירושלמי יראה שלא נזכר שם מזה כלום. ובע"כ כונתו ללמוד זאת ממה שהביא שם באי"ד המחלוקת בירושלמי של ר"י ור"ל לענין **רציחה**. שדעת ר' יוחנן אם ייחדו האחד מוסרים אותו להם, ולא כן דעת ר"ל שסובר שהוא רק בתנאי שחייב מיתה כשבע בן בכרי. ולכאורה כוונת הר"ש ללמוד ניד"ד מהא דרציחה דלדעת ר' יוחנן מוסרים וה"ה הכא, וס"ל דהלכה כר"י עפ"י הכלל הנקוט בידינו במחלוקת ר"י ור"ל, שהלכה כר"י. משא"כ לר"ל אין הדין כן, וכמו ברציחה. ולפ"ז לדעת הרמב"ם שפוסק כאן כר"ל כמש"כ שם: ואם ייחדוהו להם וכו' אם הי' מחייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורים להם לכתחלה. ואם אינו חייב מיתה, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש מישראל; הרי מפורש כדעת ר"ל, וכ"כ שם בכ"מ עי"ש שהאריך לבאר למה פסק כר"ל. ולדעה זו גם בנשים אף בייחדו אחת לא יימסרו. א"כ הדרא קושיא.

ברם עדיין יש לקיים הדברים, שהרי בכ"מ שם הקשה על דעת ר"ל בייחדו, למה לא נמסור כיון שאין כאן הנימוק של מאי חזית וכו', ותירץ דצ"ל דלענין **רוצח** גמרא גמירי לה, מחמת חומר דרציחה, ולפ"ז לענין עריות אין לנו. וממילא דברי הר"ש שלמד מהירושי' יתכנו גם אליבא דר"ל, כי ר"ל לא פליג אלא לענין רציחה, וכנ"ל. אולם

עצם דברי הכ"מ כבר מחו לה מאה עוכלי בעוכלא, עי' לח"מ שם, שבגמרא לא מצינו בשום מקום ורמז רמיזא לגמרא גמירי בענין זה, ולא אמרו אלא מצד סברא דמאי חזית וכו', ודברי הכ"מ צ"ע (והארכנו בזה במק"א).

ה.

ונלע"ד ליישב כל הענין. וראשית נעיר בדברי ר"ל שנתקבלה להלכה לפי רמב"ם וכנ"ל, שאין למסור אלא בגונא דמחויב במיתה כשבע ב"ב. חיוב זה שמחויב מיתה מהו? האם הכונה שמחויב מיתה מצד דינא דמלכותא דינא, עפ"י היסוד שביאר הרמב"ם (פ"ב מרוצח וסופי"ח מסנהדרין), ויסוד זה של דיני המלכים קיים גם במלכי עכו"ם לתיקון העולם. אבל אם כך, הרי אינו מובן כל השו"ט שבדבר, הרי מחויב ועומד הוא לפי השקפת התורה, ולמה לא יימסרוהו, גם בלי אונס המיתה. ובע"כ המדובר שהגויים אמנם דנוהו למיתה, אבל עפ"י דין התורה אי"ח מיתה כלל. וכן מוכח הדבר ממקומו, שהרי בתוספתא (סופ"ז מתרומות) נאמר: אבל אם ייחדוהו להם כגון שבע בן בכרי יתנוהו להם וכו' רש"א: כך אמרה להם כל המורד במלכות בי"ד חייב מיתה. וברור הדבר שר"י ור"ל לא נחלקו במחלוקת התנאים שבברייתא, אלא בדברי **ת"ק** נחלקו, שלדעת ר"י מה שנקט ת"ק ייחדוהו כגון שבע בן בכרי, הוא רק דוגמא לייחדוהו. ואילו לר"ל הדוגמא היא בדוקא, כגון זה שלפי אלה שצרו על המקום הוא חייב מיתה. וז"פ וברור.

ומעתה צריך להבין סברת ר"ל ודעתו בזה שמחלק בין שלפי דעת העכו"ם חייב מיתה זה שייחדוהו לבין שאי"ח מיתה, מה יתן ומה יוסיף לנו להיתר מסירתו להורג, במה שלפי **דעתם** המוטעית הוא חייב מיתה, עכ"פ מצד הדין הוא חף מפשע, ואם לדעת ר"ל ייחוד אינו מתיר מסירתו למה תותר מסירתו במה שלפי טעותם ודיניהם המסולפים הוא חייב מיתה.

ונראה בעליל שהדיון כאן מגדרי **קידוש השם**, וכמו בשעת גזירה קי"ל ייהרג ואל יעבור ואף אערקתא דמסאני (סנהדרין ע"ג) ופירש"י שם שהוא "כדי שלא ירגילו העכו"ם להמריך הלבבות לכך". היינו שהדבר נמדד לא לפי מה שהוא כשלעצמו, אלא בתוצאות המרחיקות לכת מזה, שיכניסו מורך בלבבות, ומזה יביא לדברים אחרים. כן ס"ל לר"ל שיש בנדון משום קדוש השם, כי רצון העכו"ם להכניס שטן השנאה והקנאה בישראל, שימסרו להם **במו ידיהם** את אחיהם להריגה, ועי"כ ימריכו הלבבות שכל אחד ירצה להנצל על חשבון השני, ומתוך כך יביאו לידי ריב וקטטה ביניהם לבין עצמם ותתפורר האחדות היהודית, ועי"כ יוקל עליהם למלא מזימותיהם ולכלותם אחד אחד. זהו נמוק האיסור למסור האחד להריגה בלא ייחדו. ונימוק זה קיים גם בייחדו. כי אם איש זה אינו חייב מיתה גם לפי דיניהם ומחשבתם המסולפת, נמצא שכל ענין ייחודו אינו אלא תחבולת מזימה מצידם להקל עליהם ביצוע מחשבת שטנם, בהיות שבאופן זה השאר יימסרו האחד ביתר קלות. ואח"כ ימשיכו בשיטה זו גם כלפי אחרים בתחבולה זאת ואחרות. ע"כ ס"ל לר"ל שעל כולם לעמוד כחומה ולהתחלק בגורלם מבלי לתת לשטן להכניס פירוד בין הדבקים.

אכן זהו רק בשאינו חייב גם לפי דיניהם, משא"כ אם לפי דיניהם חייב מיתה, נמצא שזה שייחדוהו אינו מצד כונת רשע של הכנסת פירוד וכנ"ל, אלא מחמת שלפי דעתם חייב הוא להם מיתה, בזה באמת ימסרוהו, כיון שמאי חזית וכו' לא קיים בנידון זה, שממילא יהרגו כולם. זה נ' ביאור כוונת ר"ל. ומיושבת קושית הכ"מ בדעת ר"ל אמאי לא יימסרו, והא ליכא מאי חזית וכו' כי כנ"ל הוא בא ע"ז מצד אחר, מגדרי קדו"ה וסכנת המרכת הלבבות שמאז לא יבצר מהם לבצע את כל זממם.

ו.

ועפי"ז י"ל שגם לר"י סברא זו קיימת עכ"פ **בלא ייחדוהו** כי אז ודאי הדבר מיועד להביא לידי ריב וקטטה בין ישראל הנתונים בצרה בינם לבין עצמם, שכל אחד ירצה להציל עצמו ונפשות הקרובות לו, ומתוך כך יגבר ביניהם הכעס והשנאה ויש בזה משום גדר קדו"ה, שלא ימסרו נפש מישראל בידים. ולא נחלק על ר"ל אלא בנידון שייחדוהו, שסובר שבכה"ג ל"ש לבא לידי ריב וכעס, כיון שהגויים הם שייחדו האחד, ומה עליהם לעשות.

(ואכן עינינו ראו ואזנינו שמעו את אשר עוללו צוררי ישראל בימינו לשה פזורה אשר ניתנה בידם בעוונותינו, לחבל תחבולות און ולשסות איש ישראל ברעהו למסור האחר כפדיון נפשו עד שלבסוף כילו את כולם, הי"ד לעינינו). והוא הדין והוא הטעם באמרו לנשים תנו לנו אחת ונטמאנה, שגם כאן הכונה שלהם להכניס רעל הקנאה והשנאה ביניהן שהאחרות תנצלנה על חשבון הפקרת האחת. ומיושב לפי"ז גם מצד אחר, נוסף על מש"כ לעיל, מה שהקשינו בדעת הש"ך, שאין כלפי עכו"ם משום איסור מסייע לדבר עבירה ולמה אסרו האחת, שהאיסור כאן אינו מצד מסייע, אלא מגדרי קדוש השם אתינן עלה.

ומדאתינן להכי יתיישבו שפיר דברי הר"ש שהוכיח מירושלמי שלענין זה יימסרו האחת בייחדוה **גם אליבא דר"ל**, וממילא גם לפסק **הלכה** אליבא דהרמב"ם, כי **באשה** שייחדוה להם, הרי כונתם ברורה, שאשה זו מצאה חן בעיניהם למלא בה תאותם, א"כ אין לראות בזה כונה של מזימה נוספת של השפלת כבוד ישראל בהכנסת פירוד ושנאה ביניהם, אלא כונה להנאתם. ע"כ בזה לכו"ע אין להתנגד להם ע"י שתמסרנה כולן לטומאה, כי כיון שהמאי חזית וכו' מסולק מזה, וכן אין בזה משום גדרי קדו"ה, מוטב שתטמא האחת משתטמאנה כולן. ונראה שבכה"ג אין גם משום מדת חסידות שלא למוסרה, כי זה שייך רק במוסרים להריגה מצד בין אדם לחבירו, משא"כ כאן שהוא מגדרי איסור באל"מ, מוטב שתעבר האחת משתעברנה כולם, ובדומה לענין מ"ש לענין שבת מוטב שיחלל שבת אחת כדי שתשמרנה שבתות הרבה.

ז.

ובזה יש מקום ליישב מה דשו"ט במשפט כהן הנ"ל (עמ' ש"ז) לאלה השיטות שבמקום שאין דין מסי"נ ה"ז **אסור** למסור נפשו ומתחייב בנפשו בזה, מכ"ש לענין הרוגי לוד אין כל ברי' יכולה לעמוד במחיצתן (ב"ב י:) שמסרו עצמם למיתה והצילו השאר. ובמשפט כהן שם הסביר שגם הם היו בכלל הגזירה, שבכה"ג אעפ"י שאחרים הי'

www.eretzhemdah.org

אסור להם למוסרם משום מאי חזית וכו' הם שמסרו **עצמם** ה"ז מדת חסידות גדולה ויתירה. והדברים מאירים ומזהירים וראויים למי שאמרם. אולם לפי הנ"ל יוסבר הדבר ביותר, כי איסור האחרים למוסרם שהוא קיים לר"ל אפילו בגונא שאין טענת מאי חזית וכן כשייחדוהו וכנ"ל, הוא רק משום שעי"ז מסייעים למזימת הגויים לפצל אחדות ישראל ולזרוע ביניהם שנאה וקנאה. כל זה שייך רק אם **אחרים** מוסרים אותם להציל עצמם משא"כ **כשהם הם** שמסרו עצמם, כי אז לא זו בלבד שאין בזה גורם לחילול השם, אלא אדרבא הם קידשו ש"ש בזה שמסרו נפשם למען ישראל. ובזה הדליקו אש קודש בלב הנשארים להתחזק ביתר תוקף במעוז ישראל. ע"כ מצוה גדולה עשו, ואין שום ברי' יכולה לעמוד במחיצתם.

ח.

ובזה יפתח לנו פתח בהבנת גדרי מסייע לדבר עבירה. שלכאורה אין איסורו אלא מדרבנן, כיון שיכול לקחת בעצמו ואי"ב משום לפנ"ע. אולם מהגמרא ותוס' נראה לכאורה שהוא איסור חמור עד למאד. והוא מה דאיתא בנדרים כ"ב. עולא במיסקי' לארעא דישראל איתלו לי' תרין בני חוזאי בהדי'. קם חד שחטי' לחברי'. א"ל לעולא: יאות עבדית? א"ל: אין, ופרע לו בית השחיטה. כי אתא לקמי' דר' יוחנן א"ל: דילמא ח"ו אחזיקי ידי עוברי עבירה? א"ל: נפשך הצלת, ופרש"י והר"ן שם, שאלמלא כן הי' הורגו. ומספקו של עולא וכן מתשובתו של ר' יוחנן נראה שרק מחמת פקו"נ הותר. ובתוס' סוטה (מ"א: ד"ה כל, וציינו כאן הגרע"א) למדו מכאן לענין מה שאמרו שם אסור להחניף לרשע, שמ"מ במקום סכנה מותר. נראה שנסתפקו בדבר, והוכיחו לה מהא דנדרים שהותר במקום סכנה.

וכל זה אינו מובן, וכי מה נסתפק לו לעולא, הרי מעיקרא כל מה שעשה לא הי' אלא מחמת הסכנה כדפירש"י שם, א"כ מה הי' מקום הספק, וכי עד עכשו לא שנה הא דאין לך דבר העומד בפני פקו"נ, בפרט זה שאינו אלא איסור דרבנן. כן התוס', מה הוצרכו ללמוד מהא דעולא בגונא דסכנה שכל איסורי תורה הותרו.

(אכן במשפט כהן ריש תשו' קמ"ג הוכיח שבלשון חז"ל לקרא לחשש **רחוק** של סכנה בשם "סכנה". ולפ"ז י"ל שהדיון שבגמרא לא הי' בגונא שיש חשש קרוב מצד פקו"נ. ומש"כ רש"י שפחד שלא יהרגנו, אולי לשם זה הוי סגי במה שהי' עונה לו כשאלתו שיאות עביד, אבל הוא **הוסיף** באמרו מה שלא נדרש - "ופרע לו בית השחיטה". אך אכתי אינו מבואר מספיק שלשונו של ר' יוחנן בתשובתו "נפשך הצלת" מוכיח שהכונה ממש להצלה. וא"כ לפ"ז מה מקום לספק בפה"ג).

ונראה ברור שספיקו של עולא וכן של התוס' בסוטה הוא מצד ח**ילול השם** שבדבר. שכן חוץ מהגדרים **הקבועים** של חילול וקד"ה שמחוייבים בהם כל ישראל כמבואר בסנהדרין (ע.), ישנו חילול השם **לפי מה שהוא אדם**, כמבואר בשלהי יומא (פ"ו.): ה"ד חילול השם? א"ר כגון אנא אי שקלנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר, ועפ"י רש"י שם. הרי שכלפי אדם גדול כל אי-זהירות שגורמת לאחרים ללמוד ממנו להקל יותר ויותר, הוא ג"כ בגדרי חילול השם.

[ונ' שזהו גם הסבר הנמוק"י הו"ד בכ"מ (פ"ה מיסוה"ת ה"ד) שגם לדעת הרמב"ם חסיד רשאי למסור נפשו על שאר עבירות גם שלא בשעת גזירה, כי יתכן שמתוך חסידותו ילמדו ממנו להקל ביותר, ע"כ רשאי למסור עצמו, ואולי גם חיוב איכא לפי הנ"ל, אלא משום שזה גופא צריך שקול אם יש חשש שילמדו ממנו או לא. וע"כ בכה"ג ה"ז רשות. וצ"ע בזה.]

וכיון שנסתפק בזה מצד חילול השם, חשש שבכה"ג גם מצד סכנה לא הותר, ד"ונקדשתי" מחייב גם מסירות נפש. וזה הי' גם ספיקם של התוס' לגבי מ"ש שאסור להחניף לרשע. (החנפה לרשע וחיזוק ידי עוברי עבירה הוא **אותו** סוג איסור, כפי שרואים אנו בתוס' הנ"ל שלמדו מזה על זה. **וההבדל** שביניהם הוא בזה שהחזקה שייך כשמחזק ידיו בעצם עשיית העבירה בדומה להא דעולא. ואילו החנפה היא לא רק בשעת העבירה אלא כל שהוא רשע ומחניף לו, ה"ז מחזק אותו למעשי הרשע באופן כללי).

ותשובת ר' יוחנן "נפשך הצלת" צריך לומר לפי הנ"ל שתכנה שבכה"ג אין כאן משום גדר חי"ה כלל, שהרי גלוי וידוע לכל רואה שאין בכונתו לחזקו ולהסכים עמו, אלא מחמת יראה עושה כן. וזהו גם מה שלמדו משם התוס' לענין האיסור להחניף לרשע.

וצ"ע אם רק בכה"ג שניכר שעושה בכדי להנצל מסכנת **מיתה** הוא שאמר ר"י שאין בזה משום חי"ה, או בכל אופן שניכר שמחמת **לחץ** מסוים מגלה הסכמה ואומר דברי עידוד לעברין, ג"כ אין בזה משום חי"ה, כיון שכל רואה יבין שאין כאן הסכמה בלב.

ט.

והנה גם מסוגיות אלה רואים שיש איסור לחזק ידי עוברי עבירה ברשעים גמורים כגון הא דרצח חבירו, וכגון הא דסוטה הנ"ל שאיסור ההחנפה הוא ג"כ מצד מחזק ידי עוברי עבירה הוא וכנ"ל. ולכאורה גם מכאן קשה על הש"ך, לפ"מ שהבינו דבריו בדגול מרבבה וגליון הרש"א, שבכל עובר עבירה במזיד אין משום מסייע לדבר עבירה.

אכן לפי האמור לעיל מובן מאד, שאיסור מסייע ידי עוברי עבירה יש לדון בו משתי בחינות: א' מצד מה שמכשיל **לבעל העבירה** בזה שמיקל עליו העבירה: ב' מצד **חילול השם** שבדבר, שמשתף עצמו ע"י סיוע ועידוד לדבר העבירה. חילוקו של הש"ך נוגע לשאלה **מצד הכשלתו**, בזה האיסור **הוא מדרבנן**, מגדר לפנ"ע דרבנן שלא להכשיל העיוור, בעוד שמה"ת, הוא רק בקאי בתרי עברי דנהרא. וע"כ שפיר כתב שבישראל מומר ועכו"ם לא נצטוינו ע"ז אפילו מדרבנן, כשם שאין עלינו חיוב להפרישו. משא"כ במה שנוגע לנימוק הב' מצד חילול השם שבדבר, ע"ז לא שייך חילוק הש"ך כלל, דאדרבא, מה שהוא רשע יותר, כל מה שמעודדו, יותר חי"ה יש בדבר. ואיסור זה הוא איסור **תורה** מהחמורים ביותר, וכנ"ל. והא דלא דן הש"ך בנידון דידי' מצד בחינה זו שבגמרא נדרים וסוטה הנ"ל, נראה שזה תלוי בטיב הסיוע. ורק בנידון דנדרים וסוטה הנ"ל שמעודדו בדברים ומגלה הסכמתו למעשיו, שאמר לה

www.eretzhemdah.org

יאות עבד, וכן כל כי״ב שמחניף לו כהא דסוטה, שייך משום גדר זה של החזקת ידי עוברי עבירה. משא״כ בנידון דהש״ך שמושיט לו הכוס יין לנזיר, ואינו מגלה דעתו, שנוח לו מזה שעובר העבירה, בזה אין משום גדר הדאורייתא של החזקת ידי עוברי עבירה. ואין לנו לדון אלא מצד האיסור דרבנן, וזוהי באמת הסתעפות מהחיוב להפרישו, שאינו קיים לפי הש״ך גם בישראל מומר, כשם שאינו קיים לגבי עכו״ם.

י.

בסיכום כל האמור לעיל:

א. כשכולם עומדים בסכנת מות אסור לברור האחד למיתה שעי״ז ינצלו האחרים, משום מאי חזית וכו׳.

ב. כשהעכו״ם **דורשים** זאת **כתנאי** להשאירם בחיים, יש נימוק נוסף לאסור זאת, והוא מצד קדו״ה, שלא ירגילו להמריך הלבבות לכך.

ג. כשייחדו העכו״ם אחד מהם, אם חייב מיתה בדיניהם - ימסרוהו. ואף זו אינה מדת חסידות. אולם אם אינו חייב מיתה אסור למוסרו, מצד קדו״ה.

ד. המוסר עצמו להציל חבירו בכל גווני דלעיל, קדוש יאמר לו ודרגתו נשגבת עד מאד.

ה. נשים שאמרו להם עכו״ם תנו לנו אחת ונטמאנה, וא״ל נטמא את כולכן, אם לא ייחדו אסור להן למסור אחת. ואם ייחדו, ל״ש בזה משום קדו״ה, וימסרו האחת. ואין בזה גם משום מדת חסידות שלא למוסרה, כיון שעי״ז תטמאנה כולן - מוטב שתטמא אחת מאשר כולן.

ו. לסייע לעכו״ם (לפי הש״ך גם בישראל מומר) בפעולת העבירה, כשהדבר בידו ממילא אין איסור, אולם לעודד אותו אפילו בדיבור, אסור מה״ת באיסור חמור מצד חילול השם.

ז. במקום סכנה מותר גם לחזק ידיו בעידוד וכיו״ב, כי בכה״ג **אין חי״ה**, שהכל מבינים שאינו מסכים עמו רק מחמת יראה. ויש להסתפק אם קיימת סיבה אחרת גלוי׳ לכל שעי״ז ניתן להבין שלא מחמת שמסכים עמו אומר לו דברי החיזוק, אם מותר.

## ד. חוק השבת המוצע - בחירת הרע במיעוטו

החוק המוצע לפיו תושבת התחבורה הצבורית בשבתות וחגים ברוב רובה של המדינה, וכן תרוסן העבודה בשבתות וחגים בבתי התרושת, לעומת זאת תשאר מעין מובלעת של חיפה העיר אשר עלי׳ לא יחולו הגבלות התחבורה. כן אין ההצעה כוללת הגבלה בתחבורה הפרטית ושירות המוניות. נברר את החיוב והשלילה שבה ונשקול שכרו והפסדו זה לעומת זה, ונקבע עמדתנו אליו לאור ההלכה, עפי״מ שנתברר לנו בע״ה בפרקים הקודמים.

ואלה הנקודות אשר נראה שיש לדון בהן:

א. תועלת החוק מבחינה **מעשית** להמעטת חילולי השבת.

ב. תועלת החוק מנקודת ראות **ההלכה** בצמצום חילולי השבת שבפרהסיא.

ג. הזנחת **מיעוט** של הישוב למען תקנת חלקו האחר, שהוא **הרוב**.

ד. החזקת ידי עוברי עבירה ע״י הגשת חוק זה בכנסת ותמיכה בה.

ה. חילול השם שבתמיכה בחוק זה.

א. תועלת החוק מבחינה מעשית

איו ספק שלמרות ששירות המוניות לא יוגבל, יגרום הדבר להמעטת הנסיעות ההמוניות בשבתות וחגים. נוסף על הפרשי המחירים שבין סוגי תחבורה אלו, הרי עצם העובדא שאין תחבורה צבורית סדירה פועלת, גורמת להשראת רוח של שבת על הצבור. ודבר זה בכוחו להשפיע הרבה על הללו, שאינם עוברים בלהכעיס רק נסחפים באוירת ההפקרות השוררת ברחוב.

נוסף על כך אין שירות המוניות מגיע לכל אותם המקומות שהתחבורה הצבורית פועלת בם, וכן אין שירות זה יכול לקלוט המונים המאפשרים חילולי שבת בפומביות יתירה.

אלא שיש טוענים שיש צורך לבחון את הדברים מתוך מבט **לעתיד**. שבזה שמחוקקים חוק שבת במדינה ומשאירים את חיפה מבחוץ, הרי יש בזה **הנצחת** המצב הפרוע השורר בעיר זו לתקופה ממושכת. בעוד שאם אין חוק כזה יש לקוות שבמאמצים יגיעו לחוק שבת הכולל גם חיפה. כן חוששים עוד, שבחיפה עצמה ירבה חילול השבת, מתוך הנחה שכאילו כלפיה הותרה הרצועה.

לטענות אלה יש לענות עפ״י הכלל הנקוט בידינו להלכה: אין ספק מוציא מידי ודאי, ואפילו ספק **המצוי** (ע״ז מ״א.). אולם שתי אלה הנקודות שהוזכרו אינן כלל בגדר ספק המצוי: עובדא היא שבמשך השנים מאז קום המדינה לא זכינו להשתפרות המצב, אף לא להתעוררות השכבה הדתית שבישוב לחזק יותר את התארגנותה ולהגביר את הרכב נציגותה בכנסת בכדי להעביר חוקים יותר רצויים מהשקפת התורה. אין זה אלא טיפוח אשלי׳, שבקרוב נזכה להגברת ממדיה של היהדות הדתית עד כדי אפשרות של הקמת לחץ מספיק לחוקק חוק כרצוננו. בפרט שכאמור אין נראית באופק אפשרות העברת חוק שהאסור על התחבורה מכול כל, וכל חוק בשטח ריסון התחבורה איננו אלא בהכרח תיקון למחצה לשליש ורביע.

אין לראות גם בבחינת ספק המצוי החשש שעי״ז יגבר חילול השבת בחיפה. דומה שאפשר להבטיח בחוק עצמו את אפשרות הרחבת הפרצה בחיפה, בהעמדתה על המצב הקיים. וכן יש סברא הפוכה, שתיקון המצב בשאר חלקי הארץ, ישפיע לטובה בחשבון סופי גם על חיפה עצמה. כי סוף סוף יש השפעת גומלין מחלק אחד של היישוב על

www.eretzhemdah.org

משנהו. וכדרך שלצערנו ראינו כיצד דוגמת חיפה השפיעה **לרעה**, יש לקוות שהכנסת הסדר מסוים בכל הארץ תשפיע גם על חיפה לטובה. כן יהי' אפשר לרכז את המאמצים הכלליים והמקומיים ביתר עוז כלפי עיר זו, שתשאר בגדר יוצא דופן מכל הארץ.

בכל אופן, איך שלא יהיו שיקולינו לגבי החשש ביחס להשפעת החוק על התפתחות הדברים בעתיד, עלינו לנהוג בזה לפי הכלל האמור: אין ספק מוציא מידי ודאי. ומכיון שהתיקון הוא ברור, והחששות אינן אלא חששות, עלינו להתחשב עם הודאי, ולפעול לפיו.

ב. תועלת החוק מנקודת ראות ההלכה

בפרק א' ראינו שלדעת התוס' קיימת מצות הצלה ממעשה העבירה גם כלפי אלה שדינם כמומרים. אולם אליבא דאמת רוב רובו של הצבור הנתפס לחילול השבת, אינו עושה זאת מתוך כונה זדונית מחושבת, אלא נגררים לזה ע"י אוירת הרחוב, הדוגמא שהוא רואה לפניו, והמצאותם של קוי תחבורה הפועלים באופן סדיר, שהם בחינת פרצה הקוראה לגנב. כן כמה וכמה שמחללים השבת בעבודה בבתי מלאכה שונים עושים זאת מתוך **פחד** להפסד מקום עבודתם, ומתוך **לחץ** עליהם. כל אלה, אם אמנם אין זה מצדיק את דרכם, מ"מ יש לדונם כהללו שנתפסו לדבר עבירה בההיא אמתא, שכנום התוס' בגדר אנוסים לענין זה, כיון שהיא משדלתן לעבירה. אף כאן התנאים השוררים הם הם שמשדלים אותם לעבירה. ונוסף על כך, כיון שרבים הם הנכשלים בזה, הרי זוהי מצוה דרבים. והתקנת החוק שיפסיק זאת במדה מרובה הוא איפוא בגדר **מצוה רבה ומצוה דרבים** כאחד. שבזה אין מחלוקת בין הרשב"א לתוס', ולכו"ע אומרים בזה לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים, והיינו שיש מצוה רבה בדבר להצילם ממכשול. א"כ התקנת חוק שיזכה רבים, ויצילם מחילול שבת בפרהסיא היא מצוה גדולה, שאפילו הותר לעבור עבורה איסור זוטא, וכנ"ל.

נוסף על כך, הרי יש בחוק זה משום המעטת חילול השם לעומת המצב השורר **כיום** בארץ, שבארץ הקודש, פלטרין של מלך, נזרה של שבת מלכתא מחולל ומושלך לארץ בראש בל חוצות. ובענין חילול השם ודאי יש הפרש בין שזה נעשה ע"י מספר מועט לבין נעשה ע"י עם רב. וכלשון הגמרא בע"ז (ה'.): דאי אשמעינן יחיד - משום דלא מפרסם חטא" אבל צבור דמפרסם חטאי' וכו', ופירש"י: ואיכא חילול. שלפי רוב הצבור העובר העבירה גדל חילול השם הכרוך בזה. (וזה גם עצם תוכן מה שמצינו חילוק לענין יחיד שמחלל שבת, בין מחלל בצנעה למחלל בפרהסיא, מצד שבפרהסיא יש חילול השם יותר.)

ג. הזנחת המיעוט למען הרוב

כפי שנתברר לעיל בייחדו להם העכו"ם אחד **יש הבדל** בין רציחה לטומאה. וראינו שיסוד ההבדל הוא בזה, שבהריגה יש לראות בדרישות הגויים רצון התעללות והתקלסות והכנסת פירוד ושנאה בישראל בין זה לזה. משא"כ לענין טומאה, שמסתבר שלהנאת עצמן הם דורשים. לאור הנ"ל נראה שמקרה דנן **יש לדמותו לטומאה ולא לרציחה**, שהרי גם כאן יש נימוק מסויים למה שמייחדים דוקא מקום זה מאחרים, ואין זה אלא להנאת עצמם, שיכולים להאחז באיזה נימוק מדומה, בכדי להשאיר מקום זה בהפקרותו. בכל אופן, הן כל עצם חקיקת החוק שירסן חילול השבת בשאר חלקי הארץ, לא **מיזמתם** של הללו המעונינים בחילול השבת הוא בא, אלא אדרבא הם רוצים כאילו להתבצר במקום זה, בעוד שביחס לשאר הם מסכימים בדלית ברירה, ומבחינתם הם ודאי נוח להם יותר במצב הנוכחי שאין חוק באף מקום, ובמדה שיש חוק מקומי אינו יעיל. א"כ אין זה דומה להא דעכו"ם שמשתמשים באיום של הריגת כולם בתור לחץ שימסרו להם האחד להריגה, וכל מגמתם שהיהודים **עצמם** ימסרו להם מתוכם להריגה.

ופשוט הדבר שאין הפרש בין יחיד נגד רבים, למיעוט נגד רוב. יתר על כן נראה שבכה"ג שבלא"ה יטמאו כולן, כל שייחדו אפילו אם רק **המיעוט** יהא ניצול, הדין יהי' שתמסרנה אלו ואל תטמאנה כולן. כי כל מה שיש להציל הרי צריך להציל. וכן נתברר לעיל שבנדון זה ל"ש גם מדת חסידות, כמו שמצינו לענין הריגה.

ד. החזקת ידי עוברי עבירה.

פשטות הדברים, שאפילו בהבאת הצעת החוק בנוסח דלעיל לפני הכנסת ע"י ח"כ הדתיים והצבעה עבורה אין משום מסייע ידי עוברי עבירה. שאינו דומה כלל למושיט כוס יין לנזיר כשיכול לקחתו לבד. כי כאן אין עוזרים להם בשום דבר במה שנוגע לחילול השבת שבחיפה, אלא רק אין מפריעים להם להמשיך מעשיהם. ואין זה אלא כנזיר שכוס היין בידו, ואין אתה גוער בו, שיש לדון בו מצד חובת התוכחה, וחובת ההפרשה מאיסור עפ"י הגדרים שלהם, אבל מ"מ משום מסיע אין כאן בפרט אם הבאת החק תהא מלווה בהסבר מתאים שיכיל ביטוי של אי השלמה עם המצב בחיפה, ושאין זה אלא בחינת תפיסת הרע במיעוטו, נראה שאין כאן כלל מגדרי מסייע.

אך גם אם היה בזה משום מסייע, וישנם הרי מקרים מעין אלה כגון קבלת ראשות מחלקה המטפלת בעניני חינוך החילוני והדתי כאחד, מכל מקום, לפי האמור לעיל, יש כאן הכלל שאומרים בכה"ג לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, ומוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ומכיון שהחינוך החילוני ישגשג ביתר שאת בראשות המחלקה של אדם חילוני, וע"י ששומר תורה מטפל בזה הרי הוא שומר עכ"פ מקיפוח החינוך הדתי ועוזר לביסוסו וחיזוקו הרי איסור מסייע וכו' הוא איסורא זוטא שהותר למען המצוה רבה והמצוה דרבים, וכאמור.

ה. מצד חילול השם

כפי שנתברר לעיל קיים הבדל בין שמסייע לעושה העבירה בביצוע העבירה, לבין שמסייעו בדבר עידוד והסכמה שמהם נראה כאלו **הזדהות** עם עושה העבירה, שפעולת סיוע גרידא שאין עמה עידוד אין בה אלא איסור דרבנן, ול"ש בזה מצד חילול השם. א"כ בנידון שלנו שכאמור לעיל הבאת החוק לכנסת והצבעה עבורו ודאי לא תהא מלווה

www.eretzhemdah.org

ע"י חה"כ הדתיים בעידוד לעוברי העבירה, אלא אדרבא בהסתייגות, ובהבעת כאב, על שאין הדבר בידינו להביא חוק מתוקן כאשר עם לבבנו, אין בזה משום גדרי חילול השם הכרוכים לעתים עם דין מסייע, כפי שראינו.

לעומת זאת נביא בחשבון כמה חילול השם **יתמעט** ע"י חוק זה, וכמה חילול שבת בפרהסיה ימנע ע"י חוק זה. כן נזכור שגם ההצעה הטוב ביותר לא תוכל להשתלט **כליל** על חילול השם ע"י פרטיים וע"י מוניות כאמור. וכל הדיון אינו אלא על ריסון **חלקי** אשר עם כל היותו בלתי מקיף, יש בו מכל מקום תקנה במדת מה. אם נשקול כל זאת במתינות ובכובד ראש, ללא רצון התנצחות וללא כל מחשבות צדדיות שבהן ה"ישלא לשמה" גובר על ה"לשמה", כי אז נגיע למסקנות כי קבלת חוק השבת גם בצורתו המקוטעת יהא נראה הישג גדול ליהדות הדתית בארץ, ויוכל לשמש ברצות השם אבן פינה להשלטת התורה בחיים הצבוריים שבמדינת ישראל.

## סימן יב : מעמד הנכרי במדינה ישראלית

קביעת היחס בין העולם היהודי לעולם הנכרי היא אחת מנקודות ויסוד של התורה, ששימשה לא אחת כאמצעי לשיסוי ביהודים ע"י שונאי ישראל. משפט התורה בענין זה הוא קיצוני וללא התפשרות, המלחמה ללא ויתור של היהדות עם עבודה זרה לכל צורותיו ולכל אביזריה נתנה אותותיה גם ביחסה לנכרי שהנו לעתים קרובות מאד זהה עם מושג עובד עכו"ם.

בבואנו לברר אי אלה מהלכות אלה שיש להם משמעות מעשית בימינו, מחויבים אנו לזכור שהיחס החשדני לנכרי הנהו אך ורק על יסוד הדעות המשובשות שהוא נושא בתוכו, ולא בשום פנים לאדם באשר הוא אדם שבקרבו, מעמדו של גר-תושב דהיינו הנכרי שקיבל עליו ז' מצוות בני נח מתוך הכרה ואמונה בנבואתו של מ"ר ע"ה, הוא מעמד מכובד בתור חסידי אומות העולם שמקומם מובטח גם בעולם הנצח כפסק ההלכה: חסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב (ה' מלכים פ"ה הי"א). מרובות הן המימראות בחז"ל מתוכן זה, הן במובן מחשבתי הן במובן הלכותי. אולם זאת התורה אשר תבעה את ההתנהגות בכל חומר הדין כלפי כל סטי' בכיוון ע"ז בקרב ישראל עצמם, דאגה לשמור מכל משמר על הגרעין של המין האנושי שנבחר לשמור ולהורות את דרך ה', שיהא "עם לבדד ישכון" מוגן מהשפעות זרות מזיקות, מפתח אורח חיים הבנוי על אמונה טהורה באחדות ה' ומתממש בצדקה ומשפט, שרק ע"ז יובטח קיומו הוא ותאופשר השפעתו המבריאה על משפחת העמים כולה.

### פרק א. ישיבת הנכרי בארץ לפי הרמב"ם ושאר ראשונים

א.

כתב הרמב"ם (פ"י מע"ז ה"ו) - אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עכו"ם בינינו. ואפילו יושב ישיבת עראי וכו' אלא עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח, שנאמר לא ישבו בארצך, אפילו לפי שעה וכו'. ואם קבל עליו ז' מצוות ה"ז גר תושב, ואין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'.

הראב"ד משיג על הרמב"ם: זאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם, והפסוק שהוא מביא בז' אומות הוא וכו'. וכן במה שמסיים הרמב"ם שאין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, כתב ראב"ד: א"א איני משוה לו בישיבת הארץ.

בכ"מ כתב על דברי הראב"ד האחרונים שגם הרמב"ם ודאי יודה בזה, כיון שקיבל עליו ז' מצוות בני נח, שוב אין בו החשש שמא יחטיאו, ולמה ימנעו ממנו ישיבת הארץ.

ב.

אכן אין נראה כן דעת הרמב"ם, שהרי כתב שאסור לנו להניח להם בינינו אא"כ קיבלו עליהם המצוות, ורואים שלא מספיק מה שבפועל שומרים המצוות אלא עד שיקבלו, וקבלה זאת שהוא דן עליה היינו לפי דיני קבלה שנתפרטו בגר תושב, שהרי כך מסיים "ואם קבל עליו ז' מצוות הרי זה "גר תושב", הרי בפירוש שהדיון הוא על קבלת המצוות לפי הסדר הקבוע שעל ידם נקרא "גר תושב". ועל זה מסיים שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג. יוצא מזה שבזמן שאין היובל שאין קבלתו בתור גר תושב אפשרית, ממילא אסורה ישיבתו בארץ (כשיד ישראל תקיפה). ולא הי' מקום כלל להביא שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן היובל בענינו שאין כאן הנידון על דיני ג"ת לפרטיו רק לשאלת ישיבת הארץ ואם לענין זה אין נפ"מ כי לזה מספיקה הקבלה גם שלא לפי הסדר הקבוע בג"ת, למה הזכיר ענין זה בכלל כאן. אלא ודאי שסובר שבזמן שאין מקבלים ג"ת אסורה ישיבתו בארץ גם כשמקיים בפועל בז' מצוות אם יד ישראל תקיפה עליהם.

ג.

וכן יוצא מפורש מדבריו במקום אחר (פ' י"ב מאיסורי ביאה ה' ז-ח) שכ' שם וז"ל: איזהו גר תושב? זה עכו"ם שקבל עליו שלא יעבד עכו"ם עם שאר המצוות שנצטוו בני נח, ולא מל ולא טבל, ה"ז מקבלים אותו והוא מחסידי אוה"ע. ולמה נקרא שמו תושב? - לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בא"י, כמו שביארנו בהל' עכו"ם, ואין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'. מכאז יוצא שכל עיקר שמו שהוא מקבל רק לאחר קבלת ז' המצוות ובפני ג' חברים לפי סדר הקבלה - "גר **תושב**", ה"ז על סמך היתר היותו תושב בארץ. ומכאן ברור שכשלא קיבל לפי הסדר הקבוע ולא חל עליו שם ג"ת אסורה ישיבתו, שהרי ע"ש היתר ישיבתו נקרא ג"ת. ויוצא מזה שהראב"ד הבין נכון דעתו של הרמב"ם והשיג עליו על זה, שישיבת הארץ לדעתו אינה תלויה בקבלת המצוות לפי הסדר הקבוע של ג"ת, אלא גם בלי זה מותרת ישיבתו בארץ ושם "גר תושב" לראב"ד ודאי ג"כ לא על שם היתר ישיבתו בארץ אלא על **החובה** להושיבו בינינו ולדאוג להחיותו. וצריך ביאור דעת הרמב"ם בתשובה להשגות הראב"ד וענין מחלוקתם.

www.eretzhemdah.org

ד.

והנראה לבאר לראשונה דעת הרמב"ם שאיסור "לא ישבו בארצך" כולל כל העמים ושלא כהראב"ד ואעפ"י שפשטות הכתובים ודאי כן, עממים וכמש"כ הראב"ד. והוא עפ"מ שפסק הרמב"ם (פי"ב מאו"ב ה"א) שאיסור חיתון עם העכו"ם הוא בכל האומות. ובגמרא (יבמות כ"ג.) שאלו בזה: האי בז' אומות כתיב, ומתרץ: "כי יסיר" לרבות כל המסירים. והיינו שאעפ"י שפשטות הכתוב בז' אומות, מהטעם שנתן הכתוב לזה, אנו למדים לאיסור בכל מקום ששייך טעם זה. וא"כ גם בענייננו שאמרה תורה "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי", ג"כ עלינו לומר "שפן יחטיאו אותך לי" לרבות כל המחטיאים, שהרי נימוק ההחטאה קיים בכל האומות כמו שאמרו שם לענין ההסרה.

ואפ"ל שהדבר תלוי בפירוש הכתוב "כי יסיר" והריבוי לרבות כל המסירים, כי רש"י וכן הר"י (יבמות י"ז ד"ה ואין) פירשו מלשון הסרה מאת ה', ונתרבו כל המסירים, ואעפ"י שבז' אומות יש סברא יותר לחשש הסרה מצד אדיקותם בע"ז, מ"מ מכח ריבוי הכתוב "כי יסיר" אנו למדים שחשש זה ואיסור זה קיים גם בשאר האומות שאינן אדוקות ביותר (עי' ע"ז רש"י יבמות כ"ג ותוס' שם). ולפ"ז יוצא שגם בענייננו ה"ז דרך דרשה הדומה ממש לזה, שגם כאן ניתן הטעם "פן יחטיאו" וגם זה יתפרש לרבות כל המחטיאים דהיינו משאר אומות ואעפ"י שאין בהם חשש ההחטאה חזק כמו בז' האומות, הרי ריבה הכתוב "כל המחטיאים". אולם ר"ת (יבמות י"ז הנ"ל) פירש ההסרה במובן היחס, שאמרה תורה שבנך הבא מעובדת ע"ז אינו קרוי בנך וזהו פירוש "כי יסיר", ולפ"ז אפ"ל שרק שם ניתן להדרש לרבות "כל המסירים" כי ענין זה של היחס אחרי האם כשהאם היא עכו"ם אין ניתן להבדיל בין שהיא מז' אומות או משאר האומות. משא"כ בנ"ד לא מסתבר כלל לדרוש מן הכתוב "פן יחטיאו" לרבות כל המחטיאים, כי אדרבא הרי הדגשה זו על חשש החטאה משמעותה דוקא לענין ז' האומות, שאילו האחרים אינם אדוקים בע"ז. וכמו שכ' רש"י הנ"ל. ולא נפרש הריבוי להוציא הכתוב מידי פשוטה שמשמעותו ז' האומות שבהם הוא ששייך חשש ההחטאה.

עפ"ז אפ"ל שבזה חלוקים הרמב"ם עם הראב"ד, שהראב"ד מפרש הגמרא של "כי יסיר" כר"ת, ואילו הרמב"ם מפרש כרש"י והר"י. וע"כ לפי הרמב"ם ודאי שגם בענייננו זה נדרש לרבות כל המחטיאים, משא"כ לפי הראב"ד.

ה.

ובזה ניתן אולי להסביר גם מחלקותם האחרת בנידון איסור זה, שלרמב"ם אסור להניח גם העברתו ממקום למקום בסחורה, ואילו הראב"ד כתב ע"ז: ישיבה כתיב בהו ולא העברה. והנה לכאורה דעת הרמב"ם היא כיון שישיבה אסורה אפילו עראי, שכל שכירות היא ישיבת עראי כמו שנראה מדבריו שם לעיל (ה"ד) לענין "לא תחנם" שהוא איסור למכור להם קרקעות "שאם לא יהי' להם קרקע, ישיבתן ישיבת עראי היא", וכיון שגם ישיבת עראי אסורה, שוב אין מקום לחלק בשיעור העראי, כי גם כשעובר ממקום למקום בסחורה נמצא הוא עכ"פ באופן עראי בארץ. אולם הראב"ד מאחר שלא ניתן לדעתו לפרש הכתוב "פן יחטיאו" לענין ריבוי לרבות כל המחטיאים וכנ"ל, יפרש הכתוב שבא להדגיש ולומר שאין האיסור קיים אלא במקום שקיים החשש של החטאה. ואילו כשעובר ממקום למקום בסחורה אין כאן חשש החטאה, שאינו מתעכב במקום כלל אלא לרגל עסקיו, בזה אין איסור. אולם לרמב"ם שמש"כ "פן יחטיאו" לרבות כל המחטיאים הוא בא, ממילא אין לנו גילוי הכתוב לחלק בין עראי דשכירות לעראי של סחורה, והכל בכלל האיסור.

ו.

מעתה נבוא לבאר המחלוקת לענין אם קיבל עליו ז' מצוות אלא שלא לפי הסדר הקבוע שיקרא עליו שם ג"ת, וכגון שלא בפני ג' חברים ושלא בזמן היובל נוהג, שהראב"ד סובר שהוא מותר בישיבה. ויתבאר מש"כ הכ"מ שגם הרמב"ם יודה לזה. אכן לעיל הוכחנו שהרמב"ם באמת חולק על הראב"ד בזה. ונראה שהכ"מ לטעמי' שבהלכה הנ"ל לענין אסור חיתון בשאר האומות, שדרשו ממש"כ "כי יסיר" לרבות כל המסירים, נתבאר בגמרא יבמות הנ"ל שהוא לדעת ר"ש דדריש טעמא דקרא. וכתב הכ"מ שם שהרמב"ם פוסק באמת כר"ש שדורשים טעמא דקרא. והנה מחלקותו של ר"ש מצינו לענין איסור "לא ירבה לו נשים" שנאמר במלך, שר"ש סובר שהאיסור הוא אפילו אם הן כאביגיל שאינן מסירות לבו, שאילו מסירה לבו אפילו אחת לא ישאנה (סנהדרין כ"א.). ופירשו שם בגמרא: מכדי בעלמא דרשיכן טעמא דקרא, א"כ לכתב קרא לא ירבה לו נשים ולישתוק, ואנא אמינא מה טעם לא ירבה? משום לא יסור "לא יסור" למה לי? אפילו אחת ומסירה לבו ה"ז לא ישאנה, אלא מה אני מקיים "לא ירבה"? דאפילו כאביגיל. ובאופן זה פירש"י ותוס' גם את דרך הדרשא של "כי יסיר", שאל"כ למ"ל טעם, הרי גם בלי שהיתה התורה פורטת הייתי יודע הטעם ומפרשו רק לענין ז' האומות שבהם שייכת בעיקר ההסרה, אלא שבא לרבות שגם בהם שייך קצת חשש החטאה. ולפ"ז בענייננו אין לנו לרבות מן המקרא כשלא שייך בהם הסרה כלל, בדומה לריבוי נשים, שהרי הטעם והריבוי נאמרו לא לענין לרבות כשאין חשש הסרה, אלא לרבות שאר אומות מצד שגם בהם שייכת הסרה באיזה צד שהוא. נמצא שעצם ההלכה נשארת תלוי' ביסודה בטעמא, שהרי קי"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא. וע"כ כשקיבל המצוות ומתנהג באופן שאי"ב חשש של החטאה אין מקום לאסור. משו"כ כתב הכ"מ שודאי גם הרמב"ם יודה לראב"ד.

ז.

אכן הלח"מ (רפ"ג מלוה ומלוה) משיג על הכ"מ, ממה שהרמב"ם פוסק לענין משכון אלמנה, שגם עשירה אין ממשכנים, ולפי המבואר בגמרא הוא שלא כר"ש. ומסיק שהרמב"ם פוסק בדרך כלל שלא כר"ש, מלבד במקום שפירש הכתוב הטעם, וזה טעם פסק ההלכה לענין איסור חיתון שכולל בני כל העמים, משום שפירט הכתוב בפירוש הנימוק כי יסיר וזה שייך בכולם, ולא מגדר ריבוי הוא אלא מעצם הטעם, ושלא כרש"י ותוס' שם שכתבו שאילולי ריבוי, מעצם הכתוב והטעם היינו אומרים שזה שייך רק בז' עמים שבהם קיים ביותר חשש ה"כי יסיר". עי"ש בדבריו שהאריך. אכן עדיין גם הוא לא העלה ארוכה לשיטת הרמב"ם, שלפ"ז באיסור ריבוי נשים שנתפרש הטעם

www.eretzhemdah.org

ו"לא יסור" היה לו לפסוק כדעת ר"י שם המתיר ריבוי נשים כשאינן מסירות, וכמו שנתפרש הטעם שם בגמרא: שאני הכא דמפרש טעמא דקרא - מה טעם לא ירבה? משום "דלא יסור לבבו". ואילו הרמב"ם פסק (פ"ג ממלכים ה"ב) בסתם שאסור ריבוי הנשים ולא הזכיר שהוא רק במסירות את לבו.

ח.

ועי' כ"מ ורדב"ז שם שביארו שפוסק כדעת ת"ק החולק גם על ר"י גם על ר"ש, ולדעתו אין איסור אלא בריבוי נשים, אולם אין הבדל בין מסירות לשאינן מסירות. וא"כ לכאורה סובר כדעת ר"י בענין אין דורשין טעמא דקרא. אכן כנ"ל אינו סובר גם כר"ש, א"כ דעתו צריכה ביאור, שלכאורה אין דרך אחרת אלא או כר"י או כר"ש. והנראה לבאר דעתו עפ"מ שאמר שם (כ"ו:) ר' יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן ונכשל בהם גדול העולם וכו'. דברים אלה צ"ע לכאורה, לדעת מי הם אמורים: אם לדעת ר"ש הרי לעולם דרשינן טעמא דקרא, ואילו ממשמעות דבריו כאילו שאין ראוי לעשות כן, ושמשו"כ לא נתגלו הטעמים. ואם לדעת ר"י, הרי בענין ריבוי נשים עכ"פ דורשים טעמא דקרא, שמשו"כ אין האיסור אלא במסירות לבו. ולדעת ר"י לכאורה כשם שיש היתר בשאינן מסירות, כמו כן שייך גם היתר מצד השיקול אני ארבה ולא אסור, דהיינו כשהוא גדול העולם ומצד דעתו הרחבה אין לחשוש שיכשל, א"כ לא עשה שלמה שלא בדין. ובכלל ל"ש כאן ההסבר של ר' יצחק, שכאילו ניתן כאן הטעם ללא כל מטרה דינית מיוחדת, ואילו לפי ר' יהודא הרי הטעם מלמדנו כאן הלכה לענין אם אינן מסירות לבו.

ולזאת נראה שדברי ר' יצחק הולכים לפי שיטת ת"ק של המשנה, ומכאן נוכל לעמוד על דעתו וטעמו.

ט.

דעת ת"ק היא שלעולם אין דורשים טעמא דקרא גם כשהוא מפורש, בכדי להוציא מכאן הבדל הלכותי שלא נתפרש בדברי הכתוב. דהיינו כיון שהתורה אסרה בסתם ריבוי נשים אין יכולים להתיר גם כשהתורה פורטת טעם האיסור, והוא לכאורה כפי הנראה לנו אינו קיים אלא בנשים המסירות ולא בשאינן מסירות, כי הדין באופן כללי נאמר, ולא ניתן לחלק. ואעפ"י שעיקר הטעם איננו, לא רצתה התורה לחלק בדבר, בכדי שלא לתת פתח להקלות והוראות היתר, שבסופו של דבר יפגעו גם במקום שהטעם קיים ויבוא לידי הסרת הלב. וכשם שעצם האיסור אינו אלא על סמך חשש **שמא** יסירו לבבו, שהרי יתכן שיעמוד נגד פיתוייהן ולא יסור, ומ"מ אסרה תורה באופן מוחלט, שמיד עובר באיסור אף אם עוד לא סר לבבו, כן גם במקרה שבנידון מסוים אין החשש, האיסור בעינו עומד, ולא חילקה תורה באיסורה.

יוצא שלפי ת"ק בעיקר דרך הדרשה סובר כר"י, ומוסיף עליו שגם במקום שנתפרש בפירוש אין דורשים להקל. ונמצא שטעם הכתוב בנ"ד הוא באמת מיותר, שהרי ממילא אין לומדים ממנו להקל (ודרשת ר"ש לאסור באחת המסירה לבו, ג"כ לא ס"ל, כנראה מפני שמשמעות הכתוב היא רק בהרבה נשים, ולא נדרוש מן הכתוב להפוך משמעותו). ומעתה עולים יפה דברי ר' יצחק, שטעמי מצוות לא נתפרשו כי הטעם אינו מעלה ואינו מוריד לגבי פסק ההלכה, ואין להוציא מן הטעם שום חילוק מצד שבנידון מסוים הטעם אינו קיים, ממילא נמצא שגילוי הטעם יכול לגרום לטעות, היינו שילמדו להקל במקום שאין הטעם, והרי זה אינו נכון, ולזה הביא הדוגמאות שנתפרש הטעם וגרמו באמת לטעות, עד שנכשל ומזה נתברר שאסור לסטות מן תורה כמלא נימא עפ"י נסיון לחלק בין מקום למקום ובין איש לרעהו וכיו"ב. ומיושב מה שהזכיר ר' יצחק רק שתי מצוות אלה, והרי עוד מצוות מתפרש טעמן כגון "לא יחבל ריחים ורכב כי נפש הוא חובל", וכן בנידונים שלנו - איסור החיתון שהוא משום "כי יסיר" ואיסור הישיבה בארץ שהוא משום "פן יחטיאו", אלא שלא נקט אלא אלה שאין הטעם מוסיף דבר להלכה משא"כ במקומות אחרים שהטעם בא להוסיף באיסור עוד מאלה שלא נתפרטו בפירוש. כגון בריחים ורכב שבא לאסור כל מיני כלים שעושים בהם אוכל נפש, וכן בעיניננו באיסור החיתון ואיסור הישיבה בארץ, כדלהלן.

י.

ונמצא שהרמב"ם שפסק להלכה כת"ק סובר שאין דורשין טעמא דקרא להקל ואפילו אם נתפרש הטעם בפירוש, כי הדין באופן כללי נאמר ואין להכנס לברר בכל מקרה אם שייך בו הטעם או לא. ולענין חיתון פסק לאיסור בכל האומות, והיינו כסברת הלח"מ שפירוט טעם האיסור בא להוסיף בכל מקום ששייך טעם זה, ולזה נתפרש הטעם, ושלא כסוגית הגמרא יבמות שתלה הדבר בדעת ר"ש. כי לחומרא מועיל טעמא דקרא כשנתפרט בפירוש להרחיב האיסור, ולא לקולא. (ועי' חת"ס יו"ד רנ"ד שר"ל שלדעת ר"י דורשים לחומרא טעמא דקרא).

ומעתה בנידון איסור הישיבה של עכו"ם באי"י, שנאמר הטעם "פן יחטיאו" יש לאסור ישיבת כל עכו"ם ששייך בהם טעם זה, וכמו באיסור חיתון שנתרבה ממש"כ כי יסיר כל המסירים. אכן גם כשבפועל שומרים ז' המצוות שממילא אין בהם החשש פן יחטיאו אין להתיר, שהכתוב לא חילק בדבר ואסר בדרך כלל כל שהוא עכו"ם, ואין להשתמש בטעם בכדי להתיר האיסור הכתוב בצורה כללית ללא כל חילוק.

ונראה שאיסור זה קיים בכל האומות ואעפ"י שאין עובדים ע"ז. ואין לומר כיון שכל עיקר לא נתרבו הללו לאיסור אלא מצד מש"כ "פן יחטיאו" כשאין חשש זה קיים דהיינו כשאין עובדים ע"ז שוב לא שייך לרבותם. שא"כ הי' לנו לומר כן גם לענין חיתון ואילו דין חיתון כולל לאיסור כל עכו"ם ואפילו גר תושב, כמבואר ברמב"ם (פי"ב מאי"ב הי"ז) שרק לאחר גירות מותרים. וע"כ עלינו לומר שמהכתוב כי יסיר אנו למדים שהדין אמור כלפי כל הגויים בכלל ולא רק לענין ז' אומות, וממילא שוב אין מחלקים גם בשאר האומות, כשם שאין מחלקים בז' האומות, שע"י שנאמר "כי יסיר" הרי זה כאילו נתרבו גם שאר האומות בפירוש, ושוב לא נחלק ביניהם גם כשאין קיים בהם החשש, כי אין התורה מחלקת באיסור גם כשהטעם איננה וכנ"ל בשיטת ת"ק שהלכה כמותו, ואכן הי' מקום לאסור ישיבת עכו"ם באי"י גם כשקיבל הז' מצוות וכמו לענין חיתון. אלא שהרי מקרא מלא הוא דין גר תושב שיושב "בשעריך". ומ"מ אין זה אלא בגר תושב ממש שקיבל המצוות בפני ג' וקבלוהו דהיינו בזמן היובל. אבל

www.eretzhemdah.org

כשאין היובל נוהג שאז אין מקבלים ג"ת, ממילא אעפ"י שבפועל מקיים מצוות ב"נ, לא יצא מכלל עכו"ם והוא בכלל איסור הישיבה. זהו מה שנראה בשיטת הרמב"ם שאיסור הישיבה כולל כל העכו"ם והם באיסור זה כל עוד לא חל עליהם שם "גר תושב" בפועל ע"י קבלתו, כסדר הקבוע בזה.

יא.

יוצא לדעה זו שמה שנחלקו חכמים (ע"ז ס"ד:) איזהו גר תושב לא רק לענין להחיותו נחלקו כפי שנזכר שם בגמרא, אלא לעצם שמו ולרשות ישיבתו באי"י. ומה שנזכר שם "כי תניא ההיא להחיותו" (ס"ה.) לא הזכירו אלא אחד הענינים. ולפ"ז הרי קבלת המצוות בפני ג' שמוציאה אותו מכלל כל בני נח ונותנת לו השם "גר תושב" היא ממש גירות מסוימת (וכנראה גם מכאן השם "**גר** תושב"), כי ע"ז משתנה דינו. ואעפ"י שבעצם כל ב"נ מצווים בז' מצוות, וג"ת אף הוא אינו מקבל עליו יותר, מ"מ הרי נאמר עליהם שהם רק בגדר אינו מצווה ועושה (ב"ק ל"ח.) וע"ז הם חוזרים למעמד הראשון של מצווה ועושה, וזהו שהגדירם הרמב"ם בתור **חסידי** אוה"ע (פ"ב סא"ב) ויש להם חלק לעוה"ב (ספ"ח ממלכים).

וכן נראה מתוך **סדר** ההלכות של הרמב"ם, שקבע דיני ג"ת יחד עם דיני גר צדק (פ"ב מא"ב), וכן מצא לנכון להדגיש בג"ת שהוא בקיבל ז' המצוות "ולא מל ולא טבל", ולכאורה תוספת זו מיותרת שמשום מה הי' עולה על הדעת לומר שצריך מילה וטבילה. אלא משום שאף זה סוג מיוחד של גירות הוא להוציאו מכלל עכו"ם, ולזה הי' עולה על הדעת שצריך מילה או טבילה.

יב.

שיטת הרמב"ם מסבירה לנו את דעתו לענין מלחמה עם העכו"ם שכ' (פ"ו ממלכים א-ד) שאין להשלים עמהם אא"כ קיבלו על עצמם נוסף על הכניעה והשעבוד גם ז' מצוות בני נח. והראב"ד השיגו, יובאו דבריו להלן. וכן הרמב"ן עה"ת כתב בענין זה וז"ל: "ויתכן שלא נצטרך להודיע להם רק תשלום והמסים והשעבוד, ואחרי שיהיו משועבדים לנו נגיד להם שאנו עושים משפטים בע"ג, בה ובעובדיה בין יחיד בין רבים". אולם לפי הרמב"ם אין הדבר תלוי רק במצב העובדתי היינו שלא יעבדו ע"ז וכן שאר מצוות ב"נ, אלא הם צריכים לקבל עליהם את המצוות, ואם אינם מקבלים, הרי נלחמים עמהם והורגים אותם למרות ושעדיין לא עברו על עצם ז' המצוות. וכן מביא שם להלן (פ"ח ה"י) שאנו מצווים "לכוף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג והמקבל אותם הוא הנקרא ג"ת בכל מקום". הרי שאין להסתפק בעובדא שאינם עוברים על מצוות בני נח אלא צריכים לקבל עליהם המצוות באופן חיובי ובדרך שנקרא עליהם שם ג"ת, דהיינו בפני ג' חברים כמו שמסיים שם בפירוש.

והיינו משום שבענין זה של הכניעה צריך שיהיו גרי תושב ולזאת נחוצה קבלה מפורשת ולפי דיניה ושלא כפי שנוקט הרמב"ן שבעיקר הדבר נצרך שלא יעברו בפועל, וזה הרי הם בעצם מצווים ועומדים בתור בני נח ולזאת אין צורך להודיעם ולחייבם בזה בשעת הכניעה, כי אין כאן שום דבר חדש שבאים לחייבם בזה, שהיה צריך לקבל הסכמתם ע"ז.

ומקור לדברי הרמב"ם בענין תנאי הכניעה נראה שהוא משי"כ "לא ישבו בארצך" וכו' שתכנו כנ"ל לרמב"ם לאסור ישיבת עכו"ם באי"י כל עוד לא קיבל עליו ז' המצוות בתור "גר תושב", וזה אינו חייב עליו מעצם דיני בני נח, שבזה אינו כלול אלא חיוב לשמור בפועל על המצוות, ע"כ זה צריך קבלה מפורשת. ואם אינם מקבלים מחויבים אנו לעשות זאת בעל כרחם והיינו על ידי מלחמה (וע"ע רדב"ז שם ה"א וה"ד).

ונראה שמשי"כ הרמב"ם שנצטוינו לכוף כל באי עולם לקבל המצוות ב"נ (פ"ח ה"י הנ"ל) אין הכונה שהחיוב עלינו להפיץ ההכרה בז' מצוות והפיכתם לגרי תושב של כל באי העולם כולו, כי היכן מצינו זאת בתורה וחז"ל. וכן לפ"ז לא תצויר מלחמת רשות, שהרי כל מלחמה עם העכו"ם היא מחוייבת מטעם זה. אלא ודאי כונתו לאלה שכבשו מקומם במלחמה שאין להניחם שם מצד "לא ישבו בארצך". וזהו משי"כ "ואם לאו יהרג" דהיינו שאין משלימים אתם אלא על תנאי זה. ולפ"ז אינו כולל גם הנשים, שהרי גם אם לא השלימו וכבשום כתב הרמב"ם שאין הורגים הנשים והטף (פ"ו ד).

יג.

שיטת הראב"ד מתבארת מתוך השגותיו בכל הלכות אלו על הרמב"ם. בה' עכו"ם השיג על הרמב"ם שאיסור "לא ישבו בארצך" הוא רק לגבי ז' עממין. וכן במשי"כ הרמב"ם שאין ג"ת נוהג אלא בזמן היובל כ' הראב"ד: איני משוה לו בישיבת הארץ. דבריו אלה מתבארים יותר בהשגתו בה' אי"ב (פ"ב הז"ח) במשי"כ הרמב"ם שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג, וכתב הראב"ד: דעת זה המחבר סתום וחתום ולא פירש מהו אין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג ומה הן מצוות ג"ת והוא שאין מושיבים אותו בתוך העיר וכו' ומצוה להחיותו וכו'. ואלו הדינים שאינם נוהגים בו אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'.

וכן בהלכות מלכים (פ"ו א) כתב: אי"א אין שואלים למלחמת רשות אלא שיהיו למס. וביארו המפרשים שכונתו להשיג על הרמב"ם שמונה כתנאי בהשלמה גם קבלת המצוות, ולדעתו אין זה תנאי במלחמת רשות. והיינו, כפי שנתבאר לעיל מהרמב"ן שג"כ סובר כן.

הנה בראש וראשונה רואים אנו (בה' אי"ב) שאינו מקבל ההגדרה של הרמב"ם שנקרא ג"ת על שם היתר ישיבתו בארץ, כי זה אינו תלוי בקבלת המצוות בפני ג' חברים בדוקא, ואין מזה נפ"מ אלא לענין להחיותו. ונראה שתוכן קבלת המצוות בפני ג' חברים, היינו שכלל ישראל מקבלם לתוכם ומתחייבים לדאוג לקיומם, וזהו מושג גר תושב, היינו לא על שם **היתר** ישיבתו אלא על שם **החובה** להושיבו בינינו ולדאוג לו. ובזה הוא שאמרו אין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג, היינו שאין ישראל מקבלים אותו לתוכם בכדי לדאוג לו אלא בזמן היובל, וכפי שהסביר

www.eretzhemdah.org

שם הראב"ד בטעמא דמילתא מפני שרק אז שישראל שרויים בשלוה יכולים לקבל ע"ע התחייבויות מסוג זה. אבל אין זה תנאי לישיבתו. אלא אדרבא כשאין היובל נוהג דינו יותר קל, שמותר לשבת גם בתוך העיר. וזהו שהשיג בה' עכו"ם שאינו מודה בישיבת הארץ, היינו שזה אינו קשור כלל ביובל נוהג. והנה לעיל מזה השיג על הרמב"ם ונתבארה דעתו שכל האיסור "לא ישבו בארצך" אינו אלא בז' עממים. ולפ"ז נראה שגם דבריו אלה מתיחסים על ז' עממים שאעפ"י שבהם קיים איסור ישיבת א"י, ולא הותרה ישיבתם אא"כ קבלו על עצמם המצוות במפורש, עכ"פ בקבלתם זו ישיבתם מותרת גם בזמן שאין היובל נוהג. וכן דבר זה מבואר בהשגתו בה' מלכים (פ"ו ה"ד) שבז' עממים צריך שיקבלו המצוות. אכן נראה שמכיון שאין לדעתו מושג קבלת המצוות מעין גירות ושינוי מעמד הב"נ, מה שדורשים זה מז' עממים אינו אלא בגדר הצהרה והכרזה שאכן ישמור על המצוות, שאל"כ אין לנו בטחון בו ואסור להשהותו אף אם עוד לא עבר עליהן, לענין זה לא שייך להבדיל בין שהיובל נוהג או לא כי כל עוד שמכריז ומקבל ע"ע המצוות אין חשש זה קיים גם בז' האומות.

ומכיון שאין בכל האומות איסור ליישבם בינינו כל שאינם עוברים על המצוות, (שאז ג"כ אין הטעם מצד האיסור אלא שמחויבים לעשות בהם דין כדין ב"נ שעבר על מצוותיו), ממילא השיג על הרמב"ם בה' מלכים, שאין קבלת המצוות תנאי בהשלמה במלחמת רשות, כי איסור ישיבה אין בהם, אלא שאם יעברו יעשו בהם דין, והוא מעיקר חיובם במצוות אלה בתור בני נח, ול"ש בזה קבלה והתחייבות מיוחדת כתנאי להשלמה. ולפ"מ שראינו לעיל בדברי הרמב"ן לענין השלמה, היא מתאימה עם הראב"ד ומכאן שסובר כמותו בכל השיטה לענין מהות "גר תושב" והיתר ישיבתם של נכרים בארץ.

יד.

היתר הישיבה בארץ לפי הרמב"ם תלוי ודאי בקבלת כל ז' המצוות שהרי כך כתב איזהו ג"ת שקבל עליו ז' המצוות, ולמה נקרא שמו תושב לפי שמותר להושיבו בינינו. הרי ששם גר תושב שכל עיקר שמו הוא ע"ש היתר ישיבתו אינו אלא בז' מצוות.

אכן בלשון הגמרא גיטין (מ"ה.) לפי שנאמר לא ישבו בארצכם יכול בנכרי שקבל עליו שלא לעבד ע"ז הכתוב מדבר? ת"ל עמך ישב וכו', נקט בלשונו רק ע"ז, ומכל מקום מסיק ללמד להיתר. אך נראה שמה שנקט לשון זה הוא: או לפי ר"מ הסובר שגר תושב היינו שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז או שנוקט ע"ז לדוגמא לפי שהיא העיקרית וכלשון הרמב"ם "שקבל עליו שלא יעבד עכו"ם **עם שאר המצוות** (פי"ב מאי"ב). שהרי בערכין (כ"ט.) למדו שאין ג"ת נוהג אלא בזמן היובל ממש"כ "בטוב לו", והיינו מפסוק זה של "עמך ישב". (ואעפ"י שבסוגית הגמרא גיטין נדחה פירוש זה והפסוק מתפרש לענין עבד שברח, צ"ל שלא נדחה לגמרי אלא תרתי שמעינן מיניה). ואם להיתר הישיבה מספיקה קבלתו שלא לעבוד ע"ז לחוד, א"כ איך נלמד מכאן שאין ג"ת נוהג אלא בזמן היובל, הרי יתכן שרק ג"ת לחצאין, דהיינו רק שלא לעבוד ע"ז, הוא שאינו אלא בזמן היובל, אבל ג"ת שמקבל על עצמו כל הז' מצוות לעולם נוהג.

וכן הראב"ד שאינו מודה לרמב"ם בישיבת הארץ ודאי אינו יכול להתפרש, שמשיג וסובר שמספיקה הקבלה שלא לעבוד ע"ז, שהרי כנ"ל מהגמרא בערכין מבואר שהמדובר בכתוב לא תסגיר וכו' הוא בגר תושב לכל דיניו. וכן בהשגותיו בה' מלכים (פ"ו להי"א והי"ד) חולק על הרמב"ם שמצריך קבלת ז' המצוות גם במלחמת רשות, ואילו לדעתו אין זה אלא במלחמת ז' עממין. וזהו ע"כ על יסוד הכתוב "לא ישבו בארצך" שמתפרש לדעתו בז' עממים דוקא. ויוצא עכ"פ ברור שבהם נצרכת קבלת ז' המצוות דווקא ולא מספיק בקבלת מצות ע"ז לחוד.

טו.

וראיתי בהערות ל"משפט כהן" מאת בנו ידידי הגה"צ ציה"ק שליט"א (עמ' שס"ג) שנקט בדעת הראב"ד שלענין ישיבת א"י מספיק קבלה לענין ע"ז: "מצינו מדרגה ממוצעת בין נכרי לג"ת והוא לפי המתבאר עפ"י דעת הראב"ד בזה שקיבל שלא לעבוד ע"ז שהוא כג"ת לענין הישיבה בארץ". והסתמך בזה על הגמרא גיטין הנ"ל שמפרשה לענין מי שקובל שלא לעבוד ע"ז בדוקא. וכן על דברי רש"י בערכין: "וכן פירש"י שם בערכין מקודם אהא דאין ג"ת נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, שהוא לענין שיהא ישראל מצווה להחיותו, גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז ואוכל נבלות", והוא כמו שנתבאר לדעת הראב"ד. והנה כבר נתבאר בדברינו שאין דברי הראב"ד מתפרשים כהבנתו אלא שהמדובר רק על קבלת ז' מצוות גם שלא לפי הסדר הקבוע שבפני ג' חברים ובזמן היובל, אבל לעולם המדובר על ז' מצוות. וכן הדבר מפורש בכ"מ שם, ומה שמסתמך על רש"י ערכין תמוה מאד, שהרי אפילו אם נאמר שלענין ישיבת הארץ יש דרגה יותר נמוכה של גר תושב הרי לענין להחיותו שהזכיר רש"י היא ודאי מחלוקת במס' ע"ז, ולדעת חכמים אין זה אלא בז' מצוות. ואם רש"י הולך לשיטת ר"מ שם בע"ז, א"כ אין ממנו ראיה לדעת חכמים ולחלק בין דין להחיותו, לבין מצות ישיבת הארץ. ויותר מתקבל על הדעת לומר שרש"י נקט בלשונו שתי הדעות הקיצוניות האחת של ר"מ והשניה של האחרים שקיבל כל המצוות אלא שאוכל נבלות, כי בפשוטו זה תמוה, מכיון שכתב רש"י שג"ת היינו שקיבל רק מצות איסור ע"ז, מה הי' לו להוסיף שאוכל נבילות, הרי רק מצוה אחת קיבל וממילא מובן שנבילות אוכל.

או אולי י"ל שנקט ע"ז לפי שהיא העיקרית, וכנ"ל בלשון הרמב"ם ולא נכנס כאן למחלוקת לענין איזהו ג"ת, עכ"פ בזה כולם מודים שקיבל לענין ע"ז.

טז.

הרמב"ם תלה מצוה זו לזמן שיד ישראל תקיפה (פ"י מע"ז ה'), ולכאורה אינו תנאי מיוחד, שלעולם המצוה קיימת תמיד, אלא שבזמן שאין יד ישראל תקיפה אין לבצע זאת, אם משום שחסרה האפשרות המעשית כשיד הנכרים תקיפה, ואם משום שהדבר כרוך בסכנה שע"י זה יכולים להגרר למלחמה שהיא מסוכנת בזמן שאין יד ישראל תקיפה. אולם אם כך הדבר, לא הי' צריך הרמב"ם להזכיר זאת, כי זה דבר המובן מאליו וכשם שאינו

www.eretzhemdah.org

מזכיר פטור מעין זה בכל המצוות.

ונראה ליישב עפי"מ שנתבאר לעיל שמכח מצוה זו נובע הדין שלא להשלים עם הנכרים אלא כשמקבלים עליהם המצוות. ויוצא שנתחייבו להלחם על מצוה זו, ומלחמה היא כרוכה תמיד בסכנה, ונמצא שלגבי מלחמה לא קיים הדין "וחי בהם" כמו שהעיר המנ"ח בזה (מצ' תכ"ה). וא"כ בא הרמב"ם להשמיענו שגם כשישנה יכולת להוציא הנכרים, אלא שיש בזה סכנת מלחמה שינוצחו בה פטורים, וזהו כשאין יד ישראל תקיפה. וטעם הפטור הוא אולי ממה שנתבאר בגוף הפסוקים "מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ" (שמות כ"ג), שמזה רואים שלא נצטוו על הוצאת הנכרים מהארץ "עד אשר תפרה ונחלת את הארץ", דהיינו שתהא ידם תקיפה.

אך אין זה מספיק שהגדרה זו של יד תקיפה או לא מצד פחד במלחמה בהשואה לכח האויב, לא תתכן במלחמות אלו של ירושת הארץ, שהזהירה התורה בפירוש שלא לפחד מפניהם גם כשהם נראים חזקים לאין שיעור מישראל כי עלינו לבטוח בעזרת ה' שימגרם, וכיון שנצטוו על עיקר המלחמה עבור קיום מצוה זו וכנ"ל, שוב אין מקום לשיקולים וחששות על אי הצלחה אלא יש לבטוח בצור ישראל וגואלו שיבוש צרינו לפנינו ואינו ענין למה שאמר הכתוב "מעט מעט אגרשנו מפניך" כי שם הכונה מצד מיעוט האוכלוסים, שמשו"כ לא יוכלו להתפשט בארץ, אולם אין מדובר מצד הפחד, כי זה אינו פטור כלל במקום שנתחייבו במצות המלחמה.

עוד יש לדקדק בלשון הרמב"ם בהלכה זו שכתב וז"ל: אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העכו"ם או שיד העכו"ם תקיפה עליהם אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם וכו', תלה הפטור בשתי אפשרויות ואילו בסיום דבריו הודגש רק שיד ישראל תקיפה, ובאמת לכאורה הרי הכל אחד, שמה שגלו ישראל מארצם אין לך יד עכו"ם תקיפה מזה, א"כ מה היה צריך בראש דבריו לחלק זאת לשנים.

יז.

לכן נראה שהנימוק הוא אחר. והוא לפ"מ שהוכחנו לעיל שיש במצוה זו דין מלחמה, א"כ שומעים אנו שאין זו מצוה המוטלת על היחיד אלא על הכלל כולו, כי להם המלחמה. וראיתי בחזו"א (שביעית מהדורא ב' דף ע"ה:) שנוקט בפשיטות שהיא מצוה על היחיד שכ' וז"ל: והוא חיוב על היחיד, וכש"כ מי שמוכר לי בית או שמשכירו שעובר בל"ת זו. (מה שהזכיר מכירת והשכרת בית שעובר בלאו זה מכש"כ, יתבאר עוד להלן בע"ה ונראה שם מה שהכריחו לזה). אולם לא נראה כן לענ"ד, וכנ"ל.

ולפ"ז נראה שאין ענין המצוה נגד כל נכרי ביחוד כי לזה ל"ש מצות מלחמה, אלא שעיקר המצוה היא שלא ישבו כלל בארצנו, וכל עוד שגרים מהם בארץ לא נתקיימה המצוה כלל. וכן מכיון שהיא מצוה המוטלת על הכלל אין חיוב זה אלא כשיש רוב ישראל בארץ. ובדומה למש"כ החינוך לענין בנין ביהמ"ק (מצוה צה). ובזה נראה לפרש כונת הרמב"ם שאין מצוה זו נוהגת בזמן שגלו ישראל מארצם, היינו שאעפ"י שחלק נשאר בארץ ושם ידם תקיפה, מכל מקום אינם חייבים במצוה זו, כי היא מצוה המוטלת על הצבור כולו והיינו בזמן שרוב ישראל על אדמתם וכנ"ל. כמו כן אם אין יד ישראל תקיפה היינו שאמנם יכולים להוציא איזה מהעכו"ם אבל אין בכוחם להוציא כולם, גם אז אין מצוה זו קיימת גם כלפי אלה שיכולים להוציאם, כיון שישארו עוד מהעכו"ם לגור בארץ מבלי אפשרות להוציאם. ולזה מיושב שחילק הרמב"ם הרישא לשתי בבות, כי יש כאן שני אופנים שפטורים, האחד מצד שאין כאן רוב ישראל, והשני מצד שישארו ממילא עוד עכו"ם בארץ, ואז הוצאת איזה מהם אינה מעלה ואינה מורידה. ולפ"ז אין הפירוש שהמצוה קיימת אלא שאנוסים מלקיימה, אלא שגם במה שיכולים ג"כ פטורים, ואין זה בדומה לפטור מצד אונס או אי אפשרות, ולזאת הצריך הרמב"ם להשמיענו פטור זה.

יח.

בסיכום הדברים יוצא לפי הרמב"ם: שיש שלשה זמנים לענין חלות המצוה לא ישבו בארצך: בזמן שהיובל נוהג וידם תקיפה דהיינו שרוב ישראל בארץ ויש בכוחם להשתלט על כל הארץ, אז המצוה נוהגת, אולם אפשר לקבל מהם בתור גרי תושב. בזמן שיד ישראל תקיפה אולם אין היובל, שאז אסור להושיבם בינינו, גם אם קיבלו עליהם ז' המצוות, כיון שאין אפשרות של קבלתם בתור גרי תושב. ובזמן שאין יד ישראל תקיפה להוציאם מכל הארץ, אעפ"י שידם תקיפה בחלק ממנה או שאין רוב ישראל בארץ, אין קיימת מצוה זו כלל.

ולדעת הראב"ד: אין איסור ישיבה בארץ אלא לז' עממין, ואף בהם קבלת ז' מצוות מועילה בכל זמן. וברש"י גיטין (מ"ה) מפרש ג"כ לכתוב זה של לא ישבו בארצך בז' אומות, מזה נראה שסובר כראב"ד שבשאר אומות אין איסור הישיבה קיים כלל. ומדברי הרמב"ן לענין השלמה עם שאר האומות נראה שאף הוא נוקט כראב"ד, שאין צריך לשם היתר ישיבה בארץ קבלת המצוות, אם כי בפועל נדרוש מהם קיום המצוות ומצד החיוב לדון ב"נ בז' מצוות שלהם.

ולענין זמננו אף שמבחינת מקרה בודד זה או אחר יש הכח ביד המדינה, אין חיוב לעשות זאת כי אין אנו בגדר יד ישראל תקיפה, אם מצד החשש של סיבוך במלחמה כפי שצדדנו בהתחלה בדברי הרמב"ם, ואם כפי המסקנא מכיון שאין רוב ישראל בארץ ואף הארץ אינה כולה בידינו ואין באפשרות לכלל ישראל לקיים מצוה זו של הוצאתם כליל מהארץ, ממילא אין החיוב גם כלפי אותם מקומות שיד ישראל תקיפה, וכנ"ל באורם.

איסור זה של ישיבת עכו"ם בארץ הוא בכל אופן לפי הדעות שהוזכרו איסור בפני עצמו שאינו שייך לאיסור "לא תחנם". שאיסור זה הוא מצוה המוטלת על הציבור כולו (ויש עליו גם חובת המלחמה) והוא כולל ישיבת העכו"ם בארץ אפילו ישיבת עראי דהיינו כשגר שם ע"י שכירות, ולרמב"ם אפילו עובר ממקום למקום, בעוד שאיסור "לא תחנם" הוא על מכירה דוקא, וממילא היא מצוה פרטית המוטלת על כל אחד שלא למכור מאדמתו. וכן, אעפ"י ש"לא ישבו בארצך" אינו קיים אלא בזמן שיד ישראל תקיפה, איסור לא תחנם קיים בכל זמן. ולהלן נראה עוד הבדלים ביניהם. זהו לפי המתבאר ברמב"ם בספר היד והשגות הראב"ד עליו.

www.eretzhemdah.org

## פרק ב.ביאור שיטת הרמב"ם בסהמ"צ בישיבת הנכרי בארץ

א.

שיטת הרמב"ם בסהמ"צ וכן שיטת בעל החינוך שהלך כפי שנראה להלן בעקבות הרמב"ם בסהמ"צ נראה שהיא שונה משיטתו בס' היד כפי שיתבאר: בסהמ"צ (מצוה נ) הביא האיסור "לא תחנם" ופירשו לענין איסור החמלה ומתן חן לעכו"ם ולא הזכיר איסור מתן חניה בקרקע כמו שדרשו בזה בגמרא (ע"ז כ.) שלשה דברים מן המקרא וביניהם גם איסור מתן חניה בקרקע. עוד שם להלן (מצוה נא) כתב וז"ל: - "ואילו רצה העכו"ם לעמוד בארצנו אינו מותר לנו עד שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. ואולם עוע"ז לא ישכנו עמנו ולא נמכר להם נחלה ולא נשכיר להם בית ובביאור אמרו לנו הפירוש לא תתן להם חניה בקרקע". הנה הביא הדרשא לאיסור חניתם בקרקע, אולם לא במקומה, אלא עירבה עם האזהרה האחרת שלא להושיב עוע"ז בארצנו.

נוסף ע"ז יש לראות כאן כמה הבדלים בהשואה למש"כ בס' היד: הגדיר מצוה זו בלשון שלא **להושיב** עוע"ז בארצנו, ולשון זה משמע שהאיסור איננו אלא כשעושים פעולה חיובית, דהיינו שמושיבים אותו בעוד שבספר היד ניסח האיסור "להניח עכו"ם בינינו", שמשמעותו שעלינו לעשות מעשה בכדי להוציאו. וזה בהתאם למה שבספר היד אסר אפילו כשעובר ממקום למקום שאז ודאי אין כאן מעשה הושבה מצדנו אלא משום שמחויבים שלא **להניחו בינינו** אולם בסהמ"צ הזכיר האיסור לענין מכירה והשכרת בית, ונראה שרק באופן זה האיסור שמשכינים אותו בינינו, והאיסור של "לא ישבו בארצך" היינו רק באופן זה. ונראה מזה שאיסור מתן החניה הוא הוא האיסור של לא ישבו בארצך ולא הזכיר כלל לחלק בין זה לזה, שהחניה בכל זמן ואילו לא ישבו בארצך רק בזמן שיד ישראל תקיפה. כמו כן הזכיר בלשונו האיסור רק מצד שהוא עובד ע"ז בהדגישו "עד שיקבל עליו שלא **לעבוד ע"ז**" וחזר והדגיש "אולם **עוע"ז** לא ישכנו עמנו", נראה גם שעיקר הקפידא אינה בז' המצוות רק בע"ז לחוד.

וכך הם הדברים בס' החינוך. במצוה צ"ד הביא האיסור שלא לשכון עוע"ז בארצנו וז"ל: - ואם לא הניח ע"ז אצ"ל שאין מוכרים לו קרקע שישכון בארצנו אלא אפילו להשכיר לו בית אסור כל זמן שישכור לדירה, לפי שמכניס שם ע"ז. רואים אנו שאף החינוך השמיט מלהזכיר איסור על עצם המצאות עכו"ם באי"י (שאפילו אם נאמר שהולך בשיטת הראב"ד ואין אסור ישיבה דרך סחורה אלא בדרך שכירות דוקא, הרי עכ"פ איסור הוא להניחו לישב שם דרך שכירות אפילו אם שכר מאחר, ולא רק להשכיר לו בעצמו), אלא אדרבא ציין האיסור ע"י מכירת קרקע וכן בשכירות בתים דוקא מצד שמכניס לשם ע"ז. וכן במצוה תכ"ו בדיני "לא תחנם" לא הזכיר אלא את איסור החמלה והחן והשמיט האיסור של מתן חניה בקרקע. והוא בדיוק כמו הרמב"ם בסהמ"צ.

ב.

המנ"ח שם כ': "ודעת הר"מ אפילו לעבור דרך ארצנו, והראב"ד סובר דוקא ישיבה **ודעת הרהמ"ח נראה כראב"ד**. אולם כל רואה יראה מדברי החינוך אין להם שום שייכות עם הראב"ד, שלא נחלק על הרמב"ם אלא באיסור העברה לסחורה. אבל בשכירות בית גם הוא מודה לאיסור מצד לא ישבו בארצכם, שכן כתב שם: ישיבה כתיב בהו ולא העברה, והיינו ששולל איסור העברה וסחורה, אבל שכירות בין של קרקע בין של בתים ואפילו כשאינו מכניס ע"ז לשם אסורה. וכן הרי זה מוכרח לשיטתו שאין איסור זה אלא בז' אומות ואילו מכירת שדות והשכרת בתים שמכניס ע"ז הרי אסור בכל עכו"ם כמבואר במשנות ע"ז (י"ט:, כ:), אלא ברור ומוכח שהחינוך הלך בעקבות הרמב"ם בסהמ"צ, כי כפי שראינו זהו בדיוק לשונו שם.

עוד כ' במנ"ח: ומש"כ הרהמ"ח כאן דין מכירת בתים יבואר אי"ה בלאו דלא תתנם כי זהו מלאו זה. מש"כ "**מכירת בתים**" לא דק בלשונו כי הרהמ"ח לא הזכיר אלא מכירת **קרקע**, ושכירות **בתים**. ואיסור מכירת קרקע הוא שנלמד בגמרא מלא תחנם, ואילו שכירות בתים נזכר בגמרא מצד "לא תביא תועבה אל ביתך" (ע"ז כא). על כל פנים מה שרוצה לומר שעיקר האיסור של מכירת קרקע אינו נלמד מכאן אלא מצד איסור לא תחנם, ודאי אינו נראה מהחינוך שנזכר להביא איסור זה דוקא במקום שאינו מקומה ואילו באזהרה של "לא תחנם" לא הזכירו לגמרי. וגם מכאן יוצא ברור ששיטה אחרת היא בפירוש הגמרא בשני איסורים אלה, ומקורה ברמב"ם בסהמ"צ וכנ"ל.

ג.

הבאנו לעיל (פ"א, י"ז) דברי החזו"א שכ': ודין איסור ישיבה הוא שנתחייבנו לגרשו מארצנו, והוא חיוב על כל אחד מישראל, וכל שכן מי שמוכר לו בית או מי שמשכירו שעובר בל"ת זו. כונתו ברורה שרצה להסביר בזה דברי הרמב"ם בסהמ"צ והחינוך במה שנקטו באיסור "לא ישבו בארצך" מכירה והשכרה, בעוד שאסור בכלל להניחו ואפילו אם לא הוא שהשכיר לו ומכר לו. ומתרץ בזה לפי שבכלל מכירה והשכרה כלול האיסור של "לא ישבו" מכש"כ, והשמיענו בזה שאם מוכר לו או משכירו, נוסף על איסור לא תחנם ו"לא תביא תועבה" עובר גם מצד "לא ישבו" שלא זו בלבד שאינו מגרשם אלא משכינם בינינו.

אך לא העלה מזור מכמה טעמים: (א). אם שייך איסור "לא ישבו בארצך" דרך מסירת קרקע לרשותו הרי זה שייך גם בהשכרה וכמו בבית ולמה הזכירו הרמב"ם והחינוך בקרקע רק מכירה. וכן הרי כתבו בהשכרת הבית מצד שמכניס לשם ע"ז, ואילו מצד האיסור לא ישבו בארצך לפי שיטת הרמב"ם בס' היד אינו שייך לזה וגם אם אינו מכניס ע"ז אסור (לפי שנתבאר לעיל, אפילו אם אינו עובד ע"ז בכלל כל עוד שלא קיבל המצוות בתור ג"ת). והרואה יראה שהחזו"א באמת שינה קצת לשונם ונקט "וכש"כ מי **שמוכר לו בית** או מי שמשכירו" נקט הכל לענין בית, אולם הרמב"ם והחינוך שיכלו לשונם, וברור שכונתם היתה להעתיק ההלכה שבגמרא שלענין קרקע אסורה המכירה בדוקא ואילו בבית שאסורה ההשכרה דוקא בבית דירה ומצד שמכניס לשם ע"ז ואיסור זה שבגמרא דעתם שהוא נובע מצד "לא ישבו בארצך"; (ב). איך יתכן שאת עצם האיסור הנובע מכתוב זה דהיינו להניחו בארץ אפילו מבלי שום פעולה מצדו ואפילו בקרקע אחרים, זה השמיטו ולא הזכירו כלל, ובמקום זה הביאו אופן אחר

www.eretzhemdah.org

כשהוא עצמו מוכר ומשכיר לענין לעבור בשני לאוין; (ג). החינוך במצוה צ"ד כתב: ועובר עליה ומכר להם קרקע או שכרה להם במקום שאינו רשאי עבר על מצות המלך ואינו לוקה לפי שאפשר להם למכור להם קרקע או להשכיר בלי עשית מעשה. והנה הדיון במצוה צ"ד צריך להיות מצד האיסור שבו הנידון דהיינו מצד לא ישבו בארצך, שבא לחייב במוכר ומשכיר מכש"כ וכמש"כ (כי על ל"ת של "לא תחנם" לא דיבר כאן ולא הזכיר מזה, ולא עוד אלא שגם במצוה תכ"ו לא הזכיר שאיסור מכירת קרקע בכלל זה וכנ"ל, וכן מה שהזכיר כאן בהשכרת בית מפני שמכניס לתוכו ע"ז, התוס' שם (כא: ד"ה אף) מסיקים שאי"ב איסור תורה כלל). ואיסור זה הרי אין לו שום שייכות למכירה כי עיקר האיסור הוא מה שיושבים על אדמת ישראל מבלי הבדל של מי היא אדמה זו, וא"כ למה הי' לו לחינוך לפוטרו ממלקות משום שאפשר למכור ולהשכיר גם בלי מעשה. והוא עפ"י שיטתו הידועה שכל לאו האפשרי בלי מעשה גם כשעושה ע"י מעשה פטור עליה ורבו החולקים עליו. ולמה לא ניחק הדבר בפשוטו, לפי שהאיסור לא עבר במכירה ובהשכרה אלא בזה שהניחם על המקום והמכירה וההשכרה אינם חלק בגוף הלאו, א"כ עצם ההנחה אינה במעשה, ושלפ"ז יוצא שאפילו אילו היה למכירה או השכרה הכרח במעשה מצד המוכר ג"כ לא היה לוקה; (ד). במצוה תכ"ו כתב החינוך שאין לוקים על לא תחנם משום שאי"ב מעשה ולא כ' שאין לוקין משום לאו שבכללות. וכבר נגע בזה המנ"ח שם וכתב שאי"ז לאו שבכללות, שהכל משרש אחד. וכל זה ניחא לענין איסור החנינה והחן, ששרשם יפוי והחשבת העכו"ם, משא"כ אם נאמר שגם כלול בזה האיסור להחנותם בקרקע ישיבת קבע שאין לזה שום שייכות עם ענין החן והחנינה וענינו אחר לגמרי, א"כ אינו משורש אחד כלל, והיה מקום לפוטרו ממלקות מצד לאו שבכללות. מכל זה אנו למדים, שמה שהשמיט מלכלול מכירת קרקע באיסור "לא תחנם" אינו שכחה ומקרה אלא מכוון מעיקרה כי לדעתו אין מקור האיסור מפסוק זה אלא ממקום אחר:

ד.

מכל זה מתבקשת מאליה המסקנא שהרמב"ם בסהמ"צ הולך בשיטה אחרת ממש"כ בס' היד. והחינוך הולך בשיטתו בסהמ"צ. שיטה זו סוברת שמ"ש בגמרא ע"ז שאיסור מכירת קרקע הוא מצד "לא תחנם" אינו לומר שמקור האיסור נלמד מכאן, שעיקר מקורו בתורה הוא משי"כ "לא ישבו בארצך", ולא תחנם שהובא לענין זה בגמרא אינו אלא לפרש האיסור ולהגדירו שאיסור זה מצד משי"כ לא ישבו בארצך הי' מתפרש גם לאסור ישיבת ארעי כגון פרקמטיא ומכש"כ השכרה ובא הכתוב "לא תחנם" ללמדנו שהאיסור הוא רק ע"י מכירה שנותן להם חני', ורק אופן זה הוא שנאסר מצד "לא ישבו בארצך". וכן איסור "לא תביא תועבה אל ביתך" שהביאו בגמרא ע"ז (כ"א) לענין השכרת בתים, עיקרו הוא כשמכניסו לביתו שלו, ולא מה שמכניס עכו"ם לבית שהשכירו לו כמש"כ התוס' שם (ד"ה אף), אלא שמכח איסור זה מתפרש הכתוב "לא ישבו בארצך" לגבי בתים שהוא גם ע"י שכירות, כיון שרואים שהקפידה תורה על הכנסת ע"ז לבית, בא זה ולימד אף על אזהרת "לא ישבו בארצך" שבבתים הוא גם ע"י שכירות. וה"ה קרא "דלא תחנם" מצד עצמו לא פי' בו בכדי לחדש איסור מכירת קרקעות שפשטות הלשון אינה אלא ממושג חנינה וחן. ואעפ"י שבגמרא דייקו דיוק לשוני, י"ל שלא הי' מספיק מצד עצמו לחושבו בתור ל"ת, אלא בתור אסמכתא לפרש הכתוב "לא ישבו בארצך". וזה כמעט מבואר בלשון הרמב"ם בסהמ"צ שמסיים: "ובביאור אמרו לנו הפירוש לא תתן להם חני' בקרקע", והיינו שחז"ל ביארו האיסור של לא ישבו בארצך עפ"י הפסוק השני שתכנו איסור חניה בקרקע.

ובזה מתישבת שיטה זו במלואה. מובן למה כללו הרמב"ם והחינוך שני איסורים אלה של לא ישבו בארצך עם חני' בקרקע יחד. כן מובן למה לא הזכירו שאיסור "לא ישבו" כולל גם ישיבת עראי, ולמה לא הזכירו באזהרה של "לא תחנם" איסור מכירת הקרקע, ומה שלא פטרו ממלקות לאו זה מצד לאו שבכללות, וכן מיושב מה שכ' החינוך שאינו לוקה בלאו זה שלא [לא] ישבו בארצך משום שמכירה והשכרה אפשריים בלי מעשה, כפי שהערנו לעיל מכל זה. אבל לפי הנ"ל מיושב כי הכל ממקור אחד נובע, והוא שבסהמ"צ נוקט שאין כאן שני לאוים נפרדים על ישיבת עכו"ם ועל מכירת קרקע לעכו"ם וכן השכרת בית, אלא שעיקר הל"ת הוא "לא ישבו בארצך". ו"לא תחנם" וכן האסמכתא מ"לא תביא תועבה אל ביתך" אינם אלא מבארים ל"ת זה. ומדוקדק שינוי לשון הרמב"ם בראש דבריו בסהמ"צ מאשר בס' היד: "הזהירנו **מהושיב** עובדי ע"ז בארצנו", ואילו בס' היד כתב: "אסור לנו **להניח** עכו"ם ביננו". ולפי הנ"ל הדבר מובן מאד, שלפי סהמ"צ כל האיסור הוא המכירה או ההשכרה בבתים, נמצא שהאיסור הוא דוקא כשהישראל **מושיב אותו על הקרקע** ע"י פעולות אלה. משא"כ בס' היד שסובר שהוא איסור בפנ"ע. ואיסור זה שלא בדומה ל"לא תחנם" הוא איסור גם כשאינם יושבים בקרקע שלו, אלא שאסור להניחם להיות בארץ, ע"כ נוסח זה שהאיסור **להניח** אותם בינינו.

ה.

ונראה להסביר המקור להבדל שבין הרמב"ם בסהמ"צ לס' היד, שהכל תלוי בהבדל שבין ספרים אלה בפסק הלכה לענין מהו גר תושב. הנה כבר הבאנו לעיל מה שפסק בס' היד שג"ת היינו זה שקיבל עליו ז' מצוות, והוא כשיטת חכמים בע"ז. אולם בסהמ"צ נראה שפסק כדעת ר"מ שכ"כ שם: וכן אמרי איזהו ג"ת? זה שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז (ל"ת נ"א) וכבר העיר על הבדל זה בפסק ההלכה הגר"ח העליר בהערותיו שם. וטעמו של ר"מ הוא לכאורה, לדעת הרמב"ם שגר תושב תלוי בהיתר ישיבתו בארץ, כיון שנאמר באיסור ישיבת העכו"ם הטעם "פן יחטיאו אותך לי" לשון זה משמעותו מצד ע"ז שזהו פירוש "לי", וכן גם מסברא עיקר חשש ההחטאה הוא בע"ז, וכלשון הרמב"ם בסהמ"צ (לאוין מ"ט) "כדי שלא יפסידו בנ"א ויסיתום לע"ז". שאם אנו באים לחוש לשאר עבירות, מה מזה שיקבל ז' מצוות, הרי ישראל מחויבים בתרי"ג מצות א"כ עדיין החשש שמא ילמדו ממעשיו. אלא שעיקר החשש הוא מע"ז. וע"כ כשקיבל ע"ע שלא לעבוד ע"ז שוב אין איסור בישיבתו. ולפי ר"מ יוצא שהחשש הוא ממשי וישיר וע"כ כשקיבל עליו שאז אין חשש זה מותר. וע"כ גם מסתבר שאין לדעתו איסור בישיבת עראי שכולל גם פרקמטיא וכנ"ל אלא רק בקנית קרקע או שכירות בית. וממילא אין מקום להבדיל בין לאו זה ללאו דחני' ושכירות בתים. ע"כ לפי דעתו צ"ל שהכל אחד. אכן בס' היד שפוסק כחכמים שאין ג"ת אלא קבלת ז' מצוות בדווקא ולא מספיק בזה שאינו עובד ע"ז, א"כ צ"ל שהחשש פן יחטיאו אינו ישיר היינו לאותו ענין הנידון שכיון

www.eretzhemdah.org

שאינו עובד ע"ז כבר אין בזה חשש החטאה וכנ"ל, ומה שמ"מ אסור היינו מפני חשש עקיפין, שע"י שיתירו אלה לגור יבא גם להתיר לעוברי ע"ז וסופו של דבר יצא שיחטיאו. א"כ שוב יש מקום לומר שהאיסור הוא גם בישיבת עראי, שמא ישתלשל מזה גם ישיבת קבע ויגיע לידי החטאה.

ו.

וספר החינוך כבר ראינו שנמשך אחר דעת הרמב"ם בסהמ"צ לגבי זהות איסור לא תחנם עם האיסור של לא ישבו בארצך, והוא כנ"ל מפני שכך היא השיטה לר"מ, וגם להחינוך הבא לפסוק כמו ר"מ שכ': איזהו ג"ת זה שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז. ומש"כ עליו במנ"ח שהוא שלא כהלכתא שפסק כר"מ וקי"ל כחכמים, לא הרגיש ששיטת החינוך היא שיטת הרמב"ם בספהמ"צ אלא שחזר בו מזה בספר היד (ומש"כ שם: "ודעת הראב"ד וסמ"ג ושאר פוסקים דאינו נוהג לאו זה אלא בז' עממין **וכה"ד הרהמ"ח כאן**", זה תמוה מאד שהחינוך לא הזכיר בלשונו ז' עממין אלא אדרבא נקט בלשונו "שלא לשכון עוע"ז" וזה כולל כולם. וכן הדברים מפורשים במצוה צ"ג שלפניה: "ששאר האומות אם אינם נלחמים עמנו אין מצוה עלינו להרגם אלא שלא ישבו בארצנו עד שיעזבו ע"ז". הרי מפורש שאיסור זה "שלא ישבו בארצך כולל כל עוע"ז. (ואולי ט"ס נפלה בדבריו ומלים אלה "וכה"ד הרה"מ כאן מקומם לעיל לאחר שהביא דעת הר"מ, היינו שדעת החינוך מסכימה בזה עם דעת הרמב"ם". וראיתי באנצ. תלמודית (ע' ג"ת עמ' רצ"א) שכ': "ויש מן הראשנים שכתבו שאם הניח ע"ז אעפ"י שעבדה מתחלה מותר לו לשבת בארצנו", וציין שם שזהו החינוך ושלא כהמנ"ח. והדברים תמוהים שדברי החינוך הם בדיוק כרמב"ם בסהמ"צ שכ' שם: "ואילו רצה העכו"ם לעמוד בארצנו אינו מותר לנו עד שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז, אולם עובדי ע"ז לא ישכנו עמנו", הרי שהדגיש וחזר והדגיש שהאיסור הוא רק על עוע"ז. אולם כ"ז הוא מפני שבסהמ"צ פסק כר"מ לענין ג"ת, וכנ"ל, והרי הרמב"ם מקשר הגדרת מושג ג"ת עם היתר ישיבתו בארץ שמכאן שמו נובע וכנ"ל. וע"כ בסהמ"צ שפסק כר"מ שג"ת היינו שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז, ממילא מובן שבקבלה זו מותר לשכנו בארץ. ואילו בס' היד שחזר בו מפסק ההלכה כר"מ ופוסק כרבנן, בהכרח שהיתר הישיבה תלוי בז' מצוות בדוקא. והחינוך שתלה היתר הישיבה בע"ז בדוקא היינו משום שגם הוא פוסק כר"מ לענין איזהו גר תושב וכנ"ל וכן הסביר גם הוא השם ג"ת ע"ש היתר ישיבתו (מצ' צ"ד), א"כ לפי שיטה זו ודאי מוכרח שכל שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז מותרת ישיבתו בארץ, כי הרי זהו גר תושב לשיטה זו לכל פרטי ג"ת ומובן שהוא גם לענין ישיבה בארץ. אבל היכן מצינו חלוקה מעין זו בין היתר הישיבה לבין שאר דיני ג"ת? שכנ"ל אין לה סמוכים ויסוד בדברי הראשונים. ונגררו בזה כנראה אחרי דברי הגרצ"י קוק שליט"א בהערותיו ל"משפט כהן" שהובאו לעיל (אות ט"ו), ושם נתברר שאין הדבר כן.

## פרק ג.מכירת קרקע לנכרי

א.

באיסור "לא תחנם" כולל הרמב"ם בס' היד איסור לרחם עליהם, לספר בשבחם ולמכור להם קרקעות (ה' ע"ז א-ד). ופירט האיסור לרחם במה שאמרו "אין מעלין". עוד כ' שם בזה: "מכאן אתה למד שאסור לרפאות עובדי ע"ז אפילו בשכר. ואם הי' מתיירא מהם או שהיה חושש משום איבה מרפא בשכר אבל בחנם אסור".

דברים אלה לא נזכרו בפירוש בגמרא שהם מצד "לא תחנם" שהוא לפי הרמב"ם איסור לרחם עליהם. וכן לא נזכר בגמרא בכלל בגמרא "לא תחנם" במובן של רחמים. אולם הוא לשון אונקלוס "לא תרחם עליהון", "והיינו כפשטות הוראת המלה. וכפי הנראה מהרמב"ם שמ"ש בגמרא שריפוי גם בכסף אסור, היינו איסור תורה, שהרי כ"כ: "**מכאן** אתה למד שאסור לרפאות עוע"ז אפילו בשכר". נראה שהמקור הוא מדרשת הכתוב. ובכ"מ שם דייק: "ומדברי רבנו שהזכיר בכל זה עובד כוכבים משמע שאם אינו עובד כוכבים מותר לרפאותו בשכר וכן להעלותו מהבור". יוצא מהכ"מ שגם מכירת קרקעות מותרת למי שאינו עבד ע"ז, שהרי גם זה נלמד מ"לא תחנם", וג"ז כלול בהלכות אלו שמנה הרמב"ם. ונמצא ששונה איסור "לא תחנם" מאיסור לא ישבו בארצך בזמן שהיד תקיפה. ששם כל שאינם שומרים ז' מצוות הם באיסור זה, ואין מקום לדון אלא אם מועילה קבלה בזה"ז ושלא בפני ג' חברים וכנ"ל באורך. ואילו דין "לא תחנם" בזמן שאין היד תקיפה הוא רק כלפי עובד ע"ז ממש. וכל שאינו עוע"ז אינו באסור זה.

אלא שלכאורה אינו מובן מה זה שהזכיר הכ"מ בלשונו ההיתר דוקא לרפאותו בשכר, כיון שאין בו איסור לא תחנם מה לי בשכר מה לי בחנם. עוד יש לנו לברר ההיתר שהזכיר הרמב"ם משום איבה. התוס' ע"ז (כ"ו ד"ה סבר) הקשו איך נתיר לילד בשבת משום איבה, הרי יש בזה איסור תורה. ותירצו שכשיושבת על משבר אי"ב האיסור. ובריטב"א פירט עוד יותר: "דהא פשיטא דמשום איבה לא שרינן אפילו שבות של דבריהם ח"ו". אכן לפי הרמב"ם לפ"מ שנראה מדבריו שלרפא בשכר הוא איסור תורה, ומ"מ משום איבה מותר, הרי לכאורה שסובר שגם איסור תורה מתירים משום איבה. ואי"ל שכשעושה משום איבה אי"ב משום איסור כלל, וכמש"כ התוס' ע"ז (כ' ד"ה ר"י) דדרכי שלום אין זו מתנת חנם. שהרי סברת התוס' שייכת בגונא שאסור מצד מתנ"ח, בזה אפ"ל שאם נותן מחמת איזו מטרה שהיא, וכגון משום דרכי שלום, שוב אין זה בגדר מתנת **חנם**. אבל בריפוי שאסור אפילו **בשכר** וכנ"ל, א"כ ש"מ שבזה אין הדבר תלוי בתשלום אלא בעצם עובדת הרפואה, וא"כ מה יוסיף לנו מה שבכה"ג אין זה מתנת חנם כיון שגם בשכר אסור. ובע"כ שלדעתו האיבה מתירה איסור תורה. וזה תמוה שזה בניגוד למה שנוקטים התוס' בפשיטות, וביותר מתמיה שהריטב"א כנ"ל פשיטא לי' שאפי' איסור דרבנן לא ידחה משום איבה.

ב.

אכן נראה שכונת הדברים היא אחרת. וראשית נציין שהרמב"ם לא הביא בין הדרשות שדרשו בגמרא מ"לא תחנם", האיסור של מתנת חנם. אלא הביא איסור זה בסוף דבריו ממקור אחר: "ואסור ליתן להם מתנ"ח אבל נותן הוא לגר חושב. שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי, **במכירה ולא בנתינה**". מסיום לשונו נראה ברור שהדין לאסור ליתן להם מתנ"ח מקורו מפסוק זה של נבילה שלנכרי אסורה הנתינה. ויוצא שאינו לומד

www.eretzhemdah.org

דין זה מ"לא תחנם" וכפי שמובא בגמרא שלנו. וצ"ע שהדרשא מ"לא תחנם" אינה עיקר הדרשה, וביותר י"ל שלפ"מ שמסיק שם "ומתנ"ח גופא תנאי היא", ולר"י נאמר איסור נתינה כנבילה, שוב אין דורשים זאת מ"לא תחנם". וע"ש בתוס' (ד"ה ר"י) שהתקשו באמת תרי קראי ל"ל, ע"ש מה שתירצו. ולפי הרמב"ם באמת למסקנה אין דורשים זאת מ"לא תחנם".

ונראה פשוט לפי הרמב"ם הנ"ל שאיסור מתנ"ח אסור בכל נכרי שאינו ג"ת, שהרי מקרא מלא נאמר "לגר בשעריך תתננה, או מכור לנכרי", מזה ברור שכל שאינו בכלל "גר", הרי הוא בכלל נכרי, והיינו לפ"ז אפילו אם אינו עובד ע"ז. כיון שמ"מ אינו בכלל "גר", הרי הוא ממילא בכלל "נכרי" שנאמר בו מכירה ולא נתינה.

ג.

ומעתה יובנו יפה דברי הרמב"ם שהובאו לעיל שמחלק בדין איבה בין בשכר לחנם, שבשכר האיסור מצד לא תחנם שמרחם עליהם. וכבר הקשה במנ"ח למה אסור בשכר, הרי אינו עושה זאת מפאת שמרחם עליהם רק מפני שרוצה להרויח השכר, והנראה שהמדובר כשיכול להשתכר במק"א, שאז נמצא שהישראל אינו נהנה מזה שעושה זאת אצל הנכרי, שהרי בל"ז מוצא להשתכר: ע"כ פעולה זו כלפי הנכרי יש בה משום "לא תחנם". אכן אם יש בו משום איבה. נמצא שעושה זאת לא מפני שמרחם על הנכרי אלא מפני שמרחם על עצמו, שוב אי"ב איסור כלל. וכ"ז בשכר אבל בחנם שיש בו האיסור שנלמד מ"או מכור לנכרי", איסור זה ס"ל לרמב"ם הוא לא מצד שהישראל **נותן** לו מתנ"ח (שא"כ הי' זה בכלל "לא תחנם"), אלא עיקר האיסור הוא מה שהנכרי מקבל מתנ"ח, וע"כ גם משום איבה לא נתיר כי הנכרי עכ"פ מקבל זאת בתור מתנ"ח. בסיכום הדבר: הנימוק "משום איבה" יכול להתיר כשהאיסור הוא על הנתינה מצד הישראל, אולם א"י להתיר כשהאיסור הוא מצד הקבלה של העכו"ם. כשהנכרי משלם אין לדון אלא מצד הנתינה של הישראל, ובזה הנימוק "משום איבה" מתיר; משא"כ כשהנכרי מקבל זאת בחנם זה אסור. באופן שיוצא שההבדל בין בשכר לחנם, אינו משום שבחנם אין שייך איבה, כי אין זה פסוק ולפעמים גם בחנם שייך איבה כמש"כ הרמב"ן (הו"ד בב"י) אלא שאיסור זה לא הותר משום איבה, וזה שהותר בשכר היינו משום שאז נימוק האיסור הוא רק מצד מה שהישראל נותן וזה אינו קיים כשנותן מצד איבה וכנ"ל. ולעולם אין איסור נעשה מותר משום איבה, וכנ"ל מהתוס' והריטב"א. ועפ"ז נראה שמחלק הכ"מ בנכרי שאינו עוע"ז שמותר לרפאותו בשכר ולא בחנם, כי בשכר האיסור מצד "לא תחנם" וזה אינו אלא בעובד ע"ז, משא"כ בחנם האיסור מצד "או מכור" וזה ישנו בכל נכרי ואפילו אם אינו עובד ע"ז, כל עוד שאינו גר תושב. וכבר העמידנו על המיוחד שבאיסור "או מכור" שכולל כל נכרי הסמ"ע (חו"מ סי' רמ"ט) והרגיש בזה מרן הרב זצ"ל ב"משפט כהן" (סי' ס"ג).

ויוצא מדברינו שלפי דיוקו של הכ"מ ברמב"ם, מכירת קרקע לישמעאלי שאינו עובד ע"ז מותרת בזמן שאין יד ישראל תקיפה שאין איסור להניח עכו"ם לשבת בארץ. ולענין ע"ז ודאי אין מקום להצריך דוקא קבלה בפני ג' כדין ג"ת, כי כפי שנתבאר לעיל לא מצינו ג"ת לחצאין, אלא שדין לא תחנם אינו קשור עם ג"ת, אלא כל עיקרו לא נאמר אלא בעוע"ז בפועל.

ד.

ועל פי הנ"ל נראה לי תמוה הויכוח שבין מרן הרב זצ"ל לבין הגאון הרידב"ז זצ"ל בשאלה אם מותר למכור קרקע לישמעאלים (להיתר השביעית), שכתב בהם הרמב"ם שלענין י"נ אינם בכלל עוע"ז. הרב זצ"ל צידד שלענין חני' בקרקע הרי הם כג"ת והרידב"ז הקשה עליו מדברי הב"י (חו"מ רמ"ט) שדין ישמעאלים כעוע"ז לענין מתנ"ח. והרב השיב לו שיש להסתמך על הב"ח שחולק שם על הב"י ומדייק מהטור להיתר. ומוסיף עוד וז"ל: "ולענין חני' בקרקע הוי סברא גדולה יותר דאינם כעוע"ז. כיון דמפורש בקרא לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וכו' א"כ עיקר הקפידא הוא בע"ז. וכ"נ מדברי הסמ"ע בסי' רמ"ט דגבי מתנ"ח יש יותר להקפיד שיהי' דוקא ג"ת, משום דהתורה אמרה "או מכור לנכרי", א"כ כל שהוא נכרי דוקא במכירה, אבל בחניה בקרקע דהדיוק מקרא הוא להיפוך י"ל דכו"ע מודים שאינו כ"א כג"ת. וכ"נ מלשון הראב"ד בה' ע"ז (שהבאתי במכתבי הקודם) דישיבת הארץ קילא היא יותר משאר ענינים לגבי ג"ת, וי"ל דה"ה חני' בקרקע דבישיבת הארץ מישך שייכא", עכ"ל. הנה הביא ממרחק לחמו ללמוד דיני "לא תחנם" מדיני "לא ישבו בארצך". ובדין לא ישבו בארצך דייק מלשון הכתוב ועיקר הקפידא רק בע"ז. אולם בזה לא מצינו לו חבר, שכפי שהוזכר לעיל, הכ"מ מפרש הראב"ד רק כששומר בפועל על ז' המצוות וכן כשכותב שם שגם הרמב"ם מודה לזה הוא בע"כ בששומר ז' המצוות בדוקא, שהרי כך הדגיש הרמב"ם בפירוש. ואם גם נסכים עם הכ"מ שהרמב"ם מודה שבזה מספיקה קבלה כל שהיא, גם שלא לפי דיני ג"ת, מ"מ הרי הרמב"ם ברור אמר שנקרא ג"ת ע"ש היתר ישיבתו בארץ ופסק כחכמים שצריך ז' מצוות בדוקא. ובמקום ללכת בדרכים רחוקות, הרי קיימים דבריו המפורשים של הכ"מ שאין דין "לא תחנם" אלא בעובר ע"ז דוקא. הרי שהוכרע כבר הדבר להיתר ע"י מרן הב"י.

ה.

וכמדומה אני, שהרב זצ"ל וכן הרידב"ז זצ"ל רצו לפרש כונת הכ"מ במה שהבדיל לענין לא תחנם בין שעובד ע"ז לשאינו עובד, שרק לדוגמא נקט ע"ז והכונה לכל ז' מצוות ב"נ. והדיון של הכ"מ אינו אלא אם צריך לזה כל דיני ג"ת או שמספיק מה שבפועל מקיים בז' מצוות. ובזה הוא שדייק מלשון הרמב"ם שהעיקר חשוב איך שהוא מתנהג בפועל. ונמצא לפ"ז שדיון זה מישך שייך בדיון דלקמן לענין איסור לא ישבו בארצך שגם שם נוקט הכ"מ שהרמב"ם מודה לראב"ד שעיקר הקפידא היא אם שומר בפועל המצוות או לא. אלא שיתכן שלענין "לא תחנם" נוטה הדבר להקל יותר, וכמו שדייק מלשון הרמב"ם. עכ"פ איו מדובר כלל אלא בששומר על ז' המצוות.

אבל נראה שאין כן הפירוש בכ"מ, חוץ ממה שאין לנו כל יסוד להוציא לשון הרמב"ם ודייקו של הכ"מ מידי פשוטם ששניהם נקטו בלשונם עובדי ע"ז ולא הזכירו שאר מצוות, וכן יש לראות שהב"י עצמו מוצא לנכון להעיר

www.eretzhemdah.org

בדברי הטור הנ"ל (חו"מ רמ"ט) שמה שנקט אסור ליתן מתנ"ח לעוע"ז הוא לאו דוקא ולא בא אלא למעט ג"ת ששומר ז' מצוות. ולא העיר כזאת בדברי הרמב"ם, אדרבא בפשטות הדברים הוא בא להעמידנו על דיוק זה. אך יותר מזה נ"ל להכריח שלא יתכן כלל לפרש כן בדברי הכ"מ. כי הנה לשון הטור שם הוא: "אסור ליתן מתנ"ח לעכו"ם, אבל מותר ליתן לגר תושב, שהרי מצוה להחיותו". והרי כידוע אין הטור מביא אלא דברים הנוהגים בזה"ז וא"כ מה זה שהביא שמותר ליתן לג"ת, הרי אין בזה"ז גר תושב, ובע"כ אתה אומר שכונת הטור לומר שכששומר **בפועל** הז' מצוות אעפ"י שאין כיום ג"ת, היינו רק לחיוב להחיותו, וכמו שהסביר הראב"ד הנימוק לתלותו בזמן שהיובל נוהג בדוקא, אבל איסור מתנ"ח מ"מ אין בו. ומש"כ "שהרי מצוה להחיותו" הכונה, שהרי בזמן שהי' היובל נוהג הי' גם מצוה להחיותו, ומכאן שגם בזה"ז אם אמנם מצוה להחיותו אין כאן, אבל גם איסור לא יתכן בזה. כ"נ לענ"ד לפרש דברי הטור. וכ"נ גם מדיוק לשון הב"י שם שכ' שדברי הטור "לאו לאפוקי ישמעאל", והרי עדיפא הוי ליה למימר שלאו לאפוקי מי ששומר ז' מצוות בפועל ולא מי ששומר רק איסור דעכו"ם בישמעאל, אלא דוקא אם הוא גר תושב בפועל. אלא ברור שכונת הב"י לפרש הטור כנ"ל, שגם בזה"ז מותרת מתנ"ח אם הוא בפועל שומר המצוות שלו. והנה כבר ראינו מש"כ הכ"מ שאם אינו עובד ע"ז מותר לרפאותו **בשכר**, ונתבאר לעיל שאילו בחנם יש בו איסור מצד "או מכור לנכרי". וא"כ בע"כ שהמדובר כשאינו שומר בפועל על הז' מצוות, שאל"כ הרי באמת מותר גם מתנ"ח, וכנ"ל. אלא ע"כ הדיון כשאינו עובד ע"ז, אבל בשאר המצוות אינו נזהר, שמתנ"ח אסורה בו וע"כ אין לרפאותו בחנם, ומ"מ בשכר מותר כי דין לא תחנם אין בו. א"כ יוצא ברור שדברי הכ"מ הם בדוקא, וכל נכרי שאינו עובד ע"ז א"ב איסור לא תחנם. ומכאן שגם מכירת קרקע מותרת לו, שג"ז נלמד מ"לא תחנם".

ו.

המנ"ח (מצ' צ"ד) נוקט כדבר פשוט שאין איסור לא תחנם במכירת קרקעות לעכו"ם אלא במקום שיש עליו קדושת א"י, אבל למ"ד שבטלה הקדושה אי"ב משום לא תחנם. ובחזו"א (שביעית עמ' ע"ה:) כ' שהדבר מוכרע בסברא שדין זה בכלל הרצון שתהי' הארץ מיושבת מישראל ולא יחנו בארץ עוע"ז וא"י היא גם בגלותנו וכו'. והדבר מבואר בהדיא בר"מ פ"י מה' ע"ז ה"ג שכ' "מותר למכור להם בתים ושדות בחו"ל מפני שאינה ארצנו", ואילו הדבר תלוי בקדושת הארץ לא שייך למיהב טעמא על היתר חו"ל וכו', וזהו שדקדק הר"מ שלא נפטרנו אלא מחו"ל לפי שאינה ארצנו", עכ"ל, ולענ"ד אין הדבר מוכרע לא מסברא ולא מכח דברי הרמב"ם. שכל שאין לנו גילוי מפורש מסתבר שהדבר תלוי בקדושת הארץ, שרק ע"י"ז חל על המקום שם "ארצך" שהוא ארץ ישראל. ומש"כ שהדבר מבואר להדיא ברמב"ם, לאחר בקשת המחילה - אין זה מבואר כלל, שדברי הרמב"ם כך הם: אין מוכרים להם בתים ושדות באי"י, ובסוריא מוכרים להם בתים אבל לא שדות 'וכו' ומותר למכור להם ביתם ושדות בחו"ל מפני שאינה ארצנו. וצריך לדקדק שלאחר שכ' שגם **בסוריא** יש איסור מכירת שדות והיינו מדרבנן ומחמת גזירה כמבואר בגמרא, מה זה שנותן טעם להיתר המכירה בחו"ל "לפי שאינה ארצנו", הרי עיקר השאלה לא היתה למה לא נשוה חו"ל לא"י, שא"כ קושיא זו היתה קיימת גם ביחס לסוריא עצמה, ושם לא מצא הרמב"ם צורך להוסיף שום נימוק. ובע"כ שעיקר הקושיא היא למה גזרו דוקא על סוריא ולא על כל ארץ אחרת שהיא, וכמו שעמדו באמת בגמרא על החילוק שבין סוריא לשאר חו"ל. וא"כ מהו התירוץ "לפי שאינה ארצנו", מ"מ יקשה למה לא גזרו בדומה למה שגזרו בסוריא, ובע"כ צ"ל שהרמב"ם מכוין בדבריו אלה להעמידנו באמת על ההבדל שבין סוריא לשאר חו"ל, ור"ל שחו"ל "אינה ארצנו" כלל גם במובן קניני, משא"כ סוריא היא ארצנו שהרי נכבשה ע"י ישראל אלא שאין לה קדושת הארץ מצד שהיא כיבוש יחיד. ונראה שהרמב"ם מפרש כן מ"ש בזה בגמרא "כיון דמרחק לא גזרינן" שאין הכונה למרחק במובן מקום, שהרי במקומות שזה גובל עם א"י אינו רחוק יותר מסוריא. אלא הכונה, שמתוך שלא נכבשה ע"י ישראל בדומה לסוריא לכן אין אתה קשרים הדוקים בדומה לסוריא, על כן אין מקום לגזור שם אטי א"י. וזהו שניסח הרמב"ם בדקדוק לשונו "לפי שאינה ארצנו", כלומר גם במובן קניני לזאת לא חיישינן שיבא להתחלף באי"י ואין גוזרים שם אטו א"י בדומה למה שגזרו בסוריא. נמצא עכ"פ שעיקר הדיון אינו על חלות דין התורה של "לא תחנם" אלא רק בנוגע לגזירת חז"ל שגזרו על סוריא. ומעתה אין מכאן שום ראי' לנידון שלנו, והדרינן למה שנראה פשוט מסברא, שרק מה שנתקדש בקדושת א"י הוא שיש שם איסור "לא תחנם".

ז.

מרן הגריא"ה הרצוג זצ"ל (התוה"מ קובץ ט-י) דן בשאלת קבורת הנכרי באי"י, ומסיק שמצד לא תחנם אין כאן בית מיחוש ש"אין חניה למתים", וכן מצד איסור הפקעה מן המעשרות אין לחוש, כיון שאין הנכרי עומד לזרוע בה ו"כשם דלא שייך איסור בישראל המוביר שדהו". עכת"ד.

במש"כ "שמשום לא תחנם אין כאן בית מיחוש", בירושי' ע"ז (פ"א ה"ט): הורי ר"י ב"ר בון שאסור להשכיר להם קבורה באי"י, על שם לא תתן להם חניי בארץ. מזה נראה לכאורה מפורש שאיסור חניי שייך גם לגבי קבורה. אכן הרמב"ם השמיט דין זה מהלכותיו ולכאורה אינה הלכה. אך צ"ע האיך יתכן לדחות מאחר שאין שם מי שחולק על פ"י ב"ר בון.

ואולי י"ל דהנה שם לעיל מזה אמרו באיסור השכרה שר"י מתיר להשכיר להם בתים ולא שדות "בית אין מצוי להתברך מתוכו, שדה מצוי להתברך מתוכה". ופירש הפנ"מ, ולא אסרה תורה אלא חניי בשדה שהברכה מצוי' מתוכה שאוכל פירותיה בכל שנה ושנה, וכו'. לפ"מ שהסביר במראה הפנים שאין כאן הדיון על מכירה שבזה אין דורשים טעמא אלא לענין השכרה, דלא ס"ל לירושי' טעם דגמרא דידן שהוא מצד גזירה אטו מכירה, אלא הוא איסור מיוחד בשכירות שדות מצד הברכה שהיא מצוי' בשדות ואין גזירה זו בבתים, ובזה שייך לדון בהשכרה לקבורה שאין שייך שם הברכה מצוי' וכדפי' הרידב"ז ומשמיענו שאסור, שקבורה באי"י נקראת חניי מצד עצמה, ע"כ אסור גם ב"שכרה.

אכן לגמרא דידן שהאיסור מצד גזירה דמכירה הדבר פשוט דאסור. כדרך שבכל השכרה גזרו, כן בהשכרה לקבורה, דבמכירה אסור מה"ת מצד שנותנת להם חניי, דמה לנו לכונת השימוש שלו, עכ"פ קונה קרקע באי"י.

www.eretzhemdah.org

וממילא גם השכרה אסורה מצד גזירה דמכירה. ולא הי׳ צריך להשמיענו האיסור.

אכן יש לדון להיפך לפ״מ שדן מרן זצ״ל להלן שטעם הפקעה מן המעשרות אינו שייך אלא בשדה שזורע הנכרי ונפקעת מן המעשרות, משא״כ אם אינו זורעה ל״ש בזה איסור. הפקעה מן המעשרות. ע״כ במשכיר לקבורה ה״ז כמו במשכיר בית שלא גזרו אלא בשדה דאיכא תרתי, שגם מצד חניי׳ גם מצד הפקעה מן המעשרות.

אכן גם אם נאמר כך, אין לנו אלא לענין **השכרה** לקבורה וכדיון הירוש׳, אבל במכירה ממש לכאורה פשוט לאיסור, שבזה מחנהו ממש. ואת״ל שאין חניי׳ למתים וכסברת מרן זצ״ל, א״כ לא הי׳ מקום לדיון לענין השכרה כלל וכלל.

אך באמת יש לפקפק לענ״ד גם בסברא דאין נקרא הפקעה מן המעשרות, כשאין הגוי עומד לזרוע בה ממילא ה״ז כאילו הישראלי מובירה. כי לפי סברת התוס׳ (ע״ז כ׳ ד״ה דאמר) עיקר האיסור שמפקיעה שקדושת א״י שכל הנזרע בה פטור. ולפ״ז לכאורה אין נפ״מ אם בפועל יזרע העכ״ם או לא יזרע, עכ״פ מכירה זו יש בה הפקעת הקדושה מקרקע זו, וזהו האיסור.

אך נראה לקיים הדברים לפ״מ שהעיר מרן בצדק שאיסור זה של הפקעה מן המעשרות נראה פשוט שהוא רק מדרבנן, כי לא מצינו בזה שום איסור מה״ת. וא״כ י״ל שלא גזרו אלא במקום **שבפועל** ישנה הפקעה, משא״כ כשאינו עומד לזרוע, אין זה נקרא הפקעה ולא גזרו בזה. ואפשר להוכיח כן מבית שלא גזרו בו. ואם מטעם שעצם הפקעת הקדושה היא האיסור, וגם כשאינו עומד לזרוע הרי גם בית עכ״פ הקרקע שתחתיו נפקעת הקדושה ע״י המכירה. ומה בכך שאין מקום הבית עומד לזריעה. ואי״ל שהוא משום שבמקום שיש בית יש איסור זריעה, וכמש״פ הרמב״ם (פי״ג משמיטה ה״ו) לא יטע חורבתו גינה שלא יחריבו א״י. שהרי נראה שדין זה אמור רק על גינת ירקות, משא״כ אילנות, כדמסיק בפ׳ לא יחפור דמ״ש אין עושין מגרש שדה אינו אלא בזרעים ולא באילנות, כי שם יישוב עדיין על מקום אילנות, א״כ לפ״ז פשוט דגם איסור הנ״ל של נטיעת חורבתו גינה היינו רק בירקות ולא באילנות. א״כ עדיין יתכן בהם מעשרות וע״י המכירה מפקיעם, אע״כ כיון שאינו מיועד, אין זה נקרא הפקעה.

## פרק ד.בז׳ המצוות מזמן מתן תורה

א.

בספר ״יביע אומר״ חלק ב׳ (יו״ד סימן י״ז) לידידי הגר״ע יוסף באות י׳ מביא החתם סופר שהביא דברי הפנ״י (חיו״ד ס״ ג׳) שכ׳ שאיסור לפנ״ע לגבי ב״נ בז׳ המצוות אינו בזה״ז אלא מדרבנן. והחת״ס תמה עליו, דהא מסקינן בע״ז דהא דהתירם להם, היינו שלא יקבלו שכר כמצווה ועושה, אבל מיענשו עלייהו. נמצא שהמכשילם עובר בלפנ״ע מן התורה. עוד מביא מהגאון ר״ח אבולעפיא בס׳ עץ החיים שהביא דברי המהר״ש אלגזי שהבין במ״ש בגמרא ״עמד והתירם להם״, דהיינו שהותרו לגמרי. וכ׳ שדבריו תמוהים דהיינו רק לענין שלא יקבלו שכר, אבל מ״מ נענשים עליהם, כמש״כ רש״י ע״ז ו׳ ״שהרי עתידים ליתן את הדין על שאין מקיימין אותם״, ואיך כתב המהר״ש שמותר לב״נ לעסוק בתורה הואיל והותרו בגזל ועריות. ובס׳ ״יביע אומר״ הנ״ל העיר שמדברי רש״י אין הכרע, אדרבא מאריכות דבריו ״מיהו אל יעברו על ידיך״ וכו׳ מוכח שהוא מדרבנן בעלמא. וכן הביא מס׳ מקראי קודש בשם המהרי״ט שהקשה דאטו יש עול לפני המקום - אם אין שכר, גם עונש לא יהיה. שוב תמה על המורח״א הנ״ל שהוא עצמו הביא תירוץ א׳ בתוס׳ חגיגה י״ג והוא לפנינו ב״עין יעקב״ בקושיתם למ״ל קרא ״לא עשה כן לכל גוי״ לאסור ללמד לנכרי תורה, תיפוק לי׳ שיש כאן משום לפנ״ע כיון שגוי אסור ללמוד תורה לפ״מ שא״ר יוחנן בסנהדרין נ״ט. שתירצו דהיינו קודם מ״ת, משא״כ אחר ס״ת שהתירן להם אסור ללמדם מקרא דלא עשה כן לכל גוי. שלפ״ז נמצא שדברי הפנ״י וכן דברי המהר״ש אלגזי הם בהתאם עם דברי התוס׳ הללו, א״כ מה הקשה המהרח״א על המהרש״א. עכת״ד.

ב.

והנה ראשית יש להעיר שודאי לא ניתן להאמר בכונת הפנ״י וכן ברש״י שהאיסור של **בן נח** עצמו באבר מן החי וכיו״ב הוא מדרבנן, כי על העכ״ם אין דין לשמוע דברי חכמים ולא ציווי לשמע בתקנותיהם. ומש״כ הפנ״י שעובר מדרבנן היינו **הישראל** המכשילו עובר בלפנ״ע מדבריהם, אבל מהו סוג האיסור של הגוי עצמו לאחר שהותרו בז׳ המצוות לא נתבאר אצלו, וזה ודאי דורש ביאור. ולכאורה צ״ל שהכוונה שהישראל אינם מניחים להם לעבור על הז׳ מצוות, וכן יזהירום שאם יעברו עליהם יענישום **בי״ד**, ומבחינה זאת יש קצת מקום לומר שמתחייב כשמושיט להם אבמה״ח משום לפנ״ג כיון שמביא עליהם עונש בי״ד. אולם ג״ז קשה למה לפנ״ע זה הוא **מדרבנן** וכן היכן מצינו שגזרו חכמים בכגון דא לאחר שהותרו מצוותיהם. בכל אופן דברי רש״י ״שעתידים ליתן את הדין״ משמעותם על עונש בידי **שמים** אינם מובנים ע״ז כלל, מה עונש שייך להטיל עליהם בי״ש על תקנת חכמים שאין עליהם כלל חיוב לשמוע בקולם.

כן יש להבין דברי התוס׳ כתירוצם זה, אם סוברים כהפנ״י שיש על הב״נ איזה שהוא חיוב לקיים הז׳ מצוות, ויהא שזה חיוב מדרבנן ובאיזו צורה שהיא, בכל אופן למה אסור ללמדם, ואיך יתכן להענישם אם לא נודיע להם האיסור ופרטיו? ואם כונת התוס׳ שלא כהפנ״י ושוב אין עליהם שום חיוב לקיים הז׳ מצוות איך אסרו להושיט אבמה״ח לב״נ שזהו לאחר מ״ת. וכן מה שמצינו בב״מ הדיון אם נצטוו על הסירוס, אם נאמר שלאחר מ״ת שוב הותרו לגמרי ואין עליהם שוב חיוב.

ג.

ולזאת נראה שההסבר הוא שאמנם הותרו לגמרי מגדר ציווי הבורא וכסברת המהרי״ט שאם אין שכר אין גם עונש. אולם מ״ש שאין שכר הרי אמרו בגמרא שמקבלים עכ״פ כמי ש**אינו מצווה ועושה**. והנה עשי׳ זאת של מי שאינו מצווה, היא מכח הסברא והבנת השכל. והוא על דרך שאמרו קיים אברהם אבינו כל התורה כולה דהיינו

www.eretzhemdah.org

מסברא ואומדן הלב. וי"ל שכשם שיש שכר בקיום מצד הסברא, כן יש מקום לעונש מגדר אינו מצווה כלומר שנשאר עדיין חיוב לקיים המצוה מצד הסברא והבנת השכל. כי ז' מצוות הם יסוד יישובו וקיומו של עולם ובזה י"ל שמכח סברא בעלמא ג"כ ראוי להבין חיוב קיומה וכפי שנראה מהרמב"ם סוף פ"ח ממלכים. באופן שאמנם אין כאן אותו החומר של העבירה ועונשה כפי שהי' קודם שכל דיניהם היו במיתה, חומר זה ירד, כשם שבמובן השכר אינם מקבלים כמצווה ועושה, ומ"מ חיוב שהוא בדי"ש נשאר עליהם. וכך יכולה להתפרש כונת רש"י "שעתידים ליתן את הדין" היינו לא לפי כל מדת החומר' ומכל מקום מידי מדת הדין מכל וכל לא נפטרו וע"כ יש כאן לפנ"ע. ולפ"ז מיושבת קושית הגמרא "איתגורי איתגור" שאמנם לא הרויחו שלפי מדת הקלת העונש כן מדת הפחתת השכר, ומ"מ חיוב עדיין יש עליהם.

וזוהי כונת התוס' בתירוצם זה שאמנם גם לאחר מ"ת מחויבים הם מסברא, ובהתאם לזה קיים האיסור להושיט אבמה"ח לב"נ וכל כיו"ב, אלא שהוא מכח סברא בעלמא. וס"ל לתוס' בתירוץ זה שאין לפנ"ע מדאוריתא אלא על איסור דאוריתא, ולא על דבר שאסור מדרבנן, ומכש"כ זה שאף מדרבנן אינו אסור, אלא מכח סברא בעלמא. והוא שיטת התוס' חגיגה י"ח שציינם המנחת חינוך (השמטות למצ' רל"ח). ומה שאסור ללמדם לאחר מתן תורה היינו כי מעתה אין מקום ללימוד מצוות אלה עפ"י הגדרות ודיני התורה אלא עפ"י אומדן הלב וסברא בעלמא.

ויובנו לפ"ז יפה דברי הפנ"י שהם ממש כדברי התוס' שאין כאן לפנ"ע דאוריתא ומה שאמרו שאסור להושיט אבמה"ח לב"נ בע"כ שהוא מצד לפנ"ע דרבנן.

ומעתה מיושבת הערת ה"ביבי אומר" על המהרח"א במה שהקשה על הר"ש אלגזי, שהרי הוא בא **להתירם** ממש בלימוד תורה ומשום שהותרו בגזל ועריות. אבל לפי הנ"ל הרי זה ודאי לא יתכן ונשארו באיסור גזל ועריות כמו שהם קיימים באיסור אבמה"ח, אם אמנם מכח סברא בעלמא, עכ"פ מחויבים הם בזה, וממילא גם לימוד התורה עדיין באיסור הוא עומד כיון שזה הסתעפות מגזל ועריות עפ"י דברי ר"י בסנהדרין הנ"ל.

ד.

וזהו לפי הנוסח שלפנינו בעין יעקב בתוס' הנ"ל שנראה כאילו שהפסוק "לא עשה כן לכל גוי" בא לגבי ז' המצוות שאסור ללמדם. אולם לענ"ד לתקן קצת הגירסא ע"י הוספת מלה אחת וכדלהלן כי גירסא זו שלפנינו לא ניתן ליישבה בשום אופן ומטעמים דלהלן : (א') לשונו של ר' מאיר שהובא בסנהדרין עכו"ם העוסק בתורה ה"ה ככה"ג ודאי משמעותו שעוסק ממש בתורה בז' מצוות שלו ולא רק שלומדם מצד סברא בעלמא. זה מוכח גם מהלשון "העוסק **בתורה**", ועוד יותר מהכתוב שמסתמך עליו שהוא "ושמרתם את **חוקותי** ואת **משפטי** אשר יעשה אותם **האדם** וכו'". הרי זה ברור שהכונה ללימוד ז' המצוות ממש כנתינתם, והוזרת השאלה אם זו מצוה היא עליהם והלומדה ה"ה ככהן גדול איך יתכן שיהא איסור על לשראל ללמדם זאת. (ב') לשון התוס' בתירוצם נראה כאילו שדברי ר"מ בסנהדרין נאמרו **לפני** מתן תורה, אבל איך יתכן לפרש כן, הרי דבריו אמורים למעשה בדורו וכן הפסוק שמביא ע"ז בתורה הוא כתוב, א"כ ענינו **לאחר** מ"ת. (ג') דברי ר' יוחנן בסנהדרין עכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה, לאיזה זמן יתפרשו? אם לפני מ"ת, הרי לא היתה התירה לא "מורשה" ולא "מאורסה", ובכלל איך יכלו ללמד לפני נתינתה. ובע"כ הוא אחר מ"ת. אבל א"כ איך חייב מיתה מצד סעיף של גזל ועריות, הרי מצוות אלה הותרו ושוב אין עליהם גופא חיובי מיתה?

וצריך לומר ודאי בכונת הדברים שאעפ"י שהותרו ז' המצוות וכפי הנ"ל, מ"מ יש להם **אפשרות לחזור ולהתחייב** בהם ע" קבלתם מחדש והוא הוא **גר תושב** (ע"ז ס"ד) שכתב בו הרמב"ם שהוא מחסידי אוה"ע ויש להם חלק לעמ"נ וזהו תוצאה כנראה ממה שמכניסים עצמם בעול מצוות ומרצונם ואז הם שוב בגדר מצווה ועושה בניגוד לעכו"ם שחובת הקיום היא עליו מסברא וכנ"ל שהוא בגדר אינו מצווה וממילא גם שכרו קטן ואין להם חלק לעוה"ב. ומעתה דברי ר' יוחנן על נכרי העוסק בתורה יתפרשו **בגר תושב** שלאחר שחזר וקבל המצוות על עצמו חזר אצלו הדין כמו לפני מ"ת וחייב מיתה כמו בשאר ז' המצוות. (ולרמב"ם כידוע אין ע"ז חיוב מיתה ממש אלא עונש בעלמא). וכן דברי ר"מ על נכרי העוסק בתורה שהוא ככה"ג יתפרשו ג"כ כשקיבל עליו הז' מצוות, שעליו יש מצוה ללמוד ז' המצוות וכן יש באמת מצוה ללמדו. (ולא יכול לתרץ בגמרא הקושיא מר"מ על ר"י שדברי ר"מ בעכו"ם ממש שאז אי"ח מיתה, שאיסור עכ"פ יש גם בעכו"ם מכח סברא בעלמא וכנ"ל כיון שיש בזה משום גזל ועריות). והנה כ"ז נראה ברור ומוכרח.

ולפ"ז ק"ל מה תירצו התוס' (בתי' האי הנ"ל) שהכתוב לא עשה כן לכל גוי וכו' קאי לענין לימוד ז' המצוות, הרי כתוב זה כולל ודאי גם "גר תושב" שמ"מ אינו ישראל והוא בכלל "לכל גוי", ואיך יתכן בהם האיסור ללמדם הז' מצוות, הרי אדרבא נצטוו עליהם ולימודם בהם מעלה אותם לדרגה רמה - ככה"ג, ולמה יהא אסור ללמדם? וביותר קשה כי לפי דרכם זו של התוס' **אין צורך** כלל להעמיד זאת בז' מצוות אלה, שלעולם ה"ז בלימוד שאר מצוות, ומה שהקשו לפני זה שממילא אמורים ללמדם מצד לפנ"ע, הרי לפי הנחתם עכשיו לק"מ שהרי כל האיסור לב"נ ללמד תורה אינו אלא מצד אביזרא דגזל ועריות, וכיון שהותרו בז' מצוות א"כ גם לימוד תורה אינה אסור אלא מסברא בעלמא, שע"ז אין לפנ"ע דאוריתא לשיטת תוס' זו וכנ"ל בפנ"י, א"כ נצרך הכתוב לאסור ללמדם.

ה.

ולזאת נ"ל להגיה דבריהם באופן שכונתם היא באמת לא לז' "מצוות אלא לשאר כל המצוות וכך הוא שיעור דבריהם : "וי"ל דהיינו קודם שניתנה התורה, אבל לאחר שניתנה התורה והתירם להם, ילפינן מהאי קרא דאף [שהותרו] ז' מצוות, אסור ללמדם". וחוזר הכתוב בין על עכו"ם ובין על "גר תושב" שבכולם נאמר "לא עשה כן לכל גוי", כי המדובר על **שאר המצוות** חוץ מהז'. שבז' המצוות בג"ת יש מצוה, ובשאר ג"כ אין איסר ועכ"פ הם בגדר אינו מצווה ועושה גם ביחס לימוד מצוות אלה. אכן בשאר המצוות בג"ת האיסור הוא בכל החומר, והמלמדם הוא

www.eretzhemdah.org

בלפנ"ע. מצד ג"ת באמת אי"צ בכתוב "לא עשה כן" וכו' ונצרך הכתוב לכל ב"נ שאינם ג"ת שבהם חומר האיסור נפקע שממילא אין לפנ"ע ובא הכתוב לאסור.

ולפי הנ"ל אין גם הכרח לומר שהתירוץ השני של התוס', והוא התירוץ שלפנינו בתוס' חגיגה חולק ביסוד הפירוש במ"ש "עמד והתירם להם", שלעולם הכונה שהתירם לגמרי. אלא שסוברים כשיטה שני' של התוס' שבע"ז כ"ב שהביא המנ"ח (השמטות מצ' רל"ב) שגם באיסור דרבנן יש לפנ"ע דאוריתא. ולפי דעה זו עדיין הקושיא במקומה, שמה בכך שהותרו משעת מ"ת, הרי מ"מ חייבים הם עכ"פ מסברא ועתידים ליתן את הדין וכמש"כ רש"י, וגם בזה יש לפנ"ע דאוריתא שמ"מ מכשול הוא, וכמו שהסביר הדברים יפה במנ"ח (השמטות שם רל"ח). ע"כ תירצו שנצרך באופן שאין לפנ"ע כלל. אכן מדברי התוס' ע"ז כ"ו (ד"ה ולא) וכן מדבריהם שם ס"ד: (ד"ה איזהו) נראה שגם לאחר מ"ת קיים חיובם בכל חומר הדין, והוא בע"כ מחלוקת בין בעלי תוס' בפירוש הגמרא "עמד והתירן להם".

ו.

עפ"י שיטה זו של התוס' שהותרו לגמרי גם לענין עונש תתישב יפה סוגית הגמרא ע"ז ס"ד: שנחלקו תנאים מה זה גר תושב, (ולדעת ר"מ כשקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז, ה"ז גר תושב. ואינו מובן איך מספיק בקבלת מצוה זו לבד, והרי גם שאר ו' מצוות מחויב הוא בהם, ואיך יהא חייב להחיותו אם אינו מקיימן. וא"ת שהפירוש שאמנם עליו גם לקיים שאר המצוות, אלא שהקבלה ולפי סדרי הקבלה דהיינו לפני ג' מישראל, נצרכה רק במצות ע"ז, עדיין אינו מובן הטעם, והרי בפשוטו כיון שמחויב בכולן, ולא יהא דין להחיותו אא"כ זהיר בכולן למה לא נצריך שיקבלם על עצמו בפירוש. וכבר הבאנו לפני זה התוס' שם שהקשו מכח מה שעברו על המצוות עוד לפני גירותם, ובזה תירצו שלא נתחייבו מיתה עדיין, ע"ש. אבל כ"ז שייך לגבי שעבר, אבל לגבי מכאן ולהבא אין כאן תירוץ, שאיך יתכן חיוב להחיותם אם יחזרו ויעברו מכאן ולהבא במצוותיהם.

אבל לפי שיטת התוס' הנ"ל ה"ז מיושב כי באמת הותרו בכל מצוותיהם ובזה מחדש ר"מ שמעתה יכול הוא לקבל ע"ע בתור מצווה ועושה גם קבלה חלקית, דהיינו מצות ע"ז שהיא החשובה שבהן.

ז.

וכ"נ מוכח מהספרי (דברים ל"ג) שדרשו עה"פ ה' מסיני בא וכו' שנגלה להם הקב"ה לאוה"ע שיקבלו את התורה. וכששאלו מה כתוב בה, אמר להם לא תרצח לא תנאף ולא תגזול. ותמוה שהרי מצוות אלה לא מכח מצוות התורה הן באות, שהרי גם בלא התורה מחויבים בהם. וע"ז לא הי' צריך להסכמתם ולא שייך גם הסירוב שלהם. וכ"נ גם לשון הספרי שם בהמשכו: "אפילו שבע מצוות שקבלו עליהם ב"נ לא יכלו לעמוד בהם עד **שפרקום** ונתנום לישראל" ולשון זה נראה שהורידום מעליהם לגמרי. וכן נראה מהמשל שמביא שם, ע"ש. ונ"ל שבשאלה זו חלוקים הרמב"ם והראב"ד שהבאנו לעיל פ"א אות י"א ואילך שהסקנו שלרמב"ם "גר תושב" זוהי מין **גירות** ממש אלא שהיא גירות חלקית. משא"כ לפי הראב"ד אין זו אלא הצהרה מטעם הב"נ שמצהיר שמכאן ואילך הוא מקבל הז' מצוות. שלרמב"ם המצוות שהיו עליהם הופקעו והותרו לגמרי מצד גדרי מצווה ועושה וכנ"ל. וממילא קבלת המצוות של ב"נ היא ממש גירות חדשה. ע"כ היא מוגדרת בתנאים, ובזמן שאין היובל נוהג אין גירות זו נוהגת. משא"כ לראב"ש חיוב של ז' המצוות לא נפקע מעולם. וע"כ ל"ש בהם מושג גירות כלל, ול"ש ממילא גם להגביל קבלתם רק לומן היובל, שהרי תמיד מחויבים הם בהם. ומה שאמרו שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן היובל, הוא ע"כ רק לענין להחיותו, משא"כ לענינים אחרים קיים דין ג"ת תמיד.

ח.

ואעפ"י שהרמב"ם הביא דיני ז' מצוות שחייבים בהם ב"נ כאילו בצורה סתמית אין מזה הוכחה. שהרואה יראה שהרמב"ם סידר דיני ב"נ לז' המצוות רק לאחר הצעת ההלכה האומרת: - - צוה מ"ר מפי הגבורה לכוף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו ב"נ וכו', א"כ י"ל שמה שמביא אח"כ דיני ב"נ היינו לאלה שקבלו עליהם המצוות מכח הכפ" שנצטוו ישראל לכופם. (וזהו באלה שתחת ידינו ומכח דיני הכניעה, כמי שנתבאר אצלנו במק"א). ובזה יישוב כל תוכן הכפיה שהוא כפי שמסביר הרמב"ם לעשותם גרי תושב דוקא ואם לא יקבלו יהרגו, וזהו לא מצד **שעוברים** על העבירות אלא מצד עצם אי קבלתם. וקשה, למה לכופם שיהיו גרי תושב דוקא, הרי עיקר הדבר הוא שישמרו המצוות בפועל כפי שמחויבים בהם. וכן מדוקדק הלשון של הרמב"ם שם: כל המקבל ז' מצוות ונזהר לעשותם ה"ז מחסידי אוה"ע ויש לו חלק לעוה"ב, והוא שיקבל ויעשה אותם מפני שציוה בהם הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שב"נ מקודם נצטוו בהם (פ"ח הי"א). ומהו לשון זה "שציוה בהם הקב"ה בתורתו", וכי למה היה כאן ציווי חדש, הרי ציוויים מאז ומעולם הוא. ואם מצד הכפי' שנצטוינו, הרי **אנו** נצטוינו ולא הם; וכן הי' לו **להקדים** מה שב"נ נצטוו בהם על ציווי התורה; וכן מהו הלשון שב"נ "**מקודם** נצטוו בהם", מהי ההדגשה "מקודם"? אולם לפי הנ"ל הכל מיושב כי מה שמקבלים על עצמם עתה אינו מכח הציווי **הקודם** כי הציווי הקודם נתבטל, החיוב הוא עכשיו חיוב חדש מכח מצות התורה. וצריך ע"כ קבלה חדשה כי זוהי גירות מסוימת וע"כ אם אינו מקבל שייך לחייבו דין מיתה.

## פרק ה. בחירת הנכרי למוסדות מינהליים עירוניים ומדיניים:

א.

כתב הרמב"ם (פ"א ממלכים ה"ד) אין מעמידים מלך מקהל גרים וכו' עד שתהא אמו מישראל שנא' לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. ולא למלכות בלבד אלא כל שררות שבישראל וכו' שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך, כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך.

www.eretzhemdah.org

והכנה"ג (חו"מ סי' ז') על סמך קושיתו איך נתמנו שמעי' ואבטליון לאב"ד לדעת הסוברים שהיו גרים מחדש שע"י שקבלוהו עליו ה"ז אפשרי בכל שררות חוץ ממלך שנאמר בו לא תוכל לתת עליך איש נכרי, וכמו שמצינו חילוק אחר בין מלך ושאר שררות שאם אמו מישראל מותר בשאר שררות ולא במלך.

ובתומים (סי' ז') מקשה ע"ז שעדיין לא הועיל בזה, שלא מצינו קבלה אלא בדיני בממונות ולא בדי"נ, וא"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת משמעי' ואבטליון שהיו בסנהדרין.

ובס' מאזנים למשפט תירץ שמהרישא של הפסוק "שום תשים" שמשם נתרבו גם שאר שררות אין אנו שומעים אלא איסור בדרך כפי' ושררה שכך היא משמעות "שום תשים" בדרך שימה וכפי'. אכן במלך נתרבה לאיסור גם דרך קבלה מהמשך הכתובים לא תוכל לתת עליך איש נכרי. ואיסור זה אינו אלא במלך לחוד, כי שם אין ריבוי לענין שאר שררות. ועפי"ז ר"ל שכשקבלוהו עליו בשאר שררות לא פסלה התורה כלל מינוי זה בתור שררה, וע"כ שוב כשר גם לדי"נ.

והנה לפי דרך זאת יוצא שסברא זו תתכן גם לשיטת הרמב"ם, אעפ"י שאיננו מחלק בין מלך לשאר שררות לענין אמו מישראל, שזה כשר לדעתו גם במלך וכנ"ל, ושלא כשיטת התוס' בסוטה (מ"א ד"ה אותו). כי למעשה אין עיקר ההסתמכות של כנה"ג על חלוק זה של התוס', אלא על יסוד הכתובים עצמם, המוסיפים איסור במלך גם ע"י קבלה ואילו בשאר שררות לא נאסר אלא שלא ע"י קבלה. ולא הזכיר להסתמך על החילוק שביניהם לענין אמו מישראל, רק בגדר דוגמא בעלמא, שמצינו מקום לחלק בין מלך לשאר שררות לדעת התוס', וה"ה שיש לחלק ביניהם לדעת כו"ע לענין אם קבלוהו עליו.

ב.

ויש לשאול על דבריו ועל דברי כנה"ג, כי לכאורה פשוט שעיקר מינוי מלך הוא ע"י קבלה שמקבלים אותו על עצמם כל כלל ישראל, שהרי כך היא המצוה "למנות להם מלך" (רמב"ם פ"א ממלכים ה"א). ואעפ"י שאין מעמידים המלך אלא ע"י ב"ד ונביא (שם ה"ג), אין הפירוש שהם ממנים אותו על הציבור מכח עצמם, אלא שזה נחשב כמינוי מדעת רוב ישראל, שישראל מתוך המצוה לשמוע בקול זקניהם, הבחירה של הסנהדרין נחשבת כאילו כל ישראל בחרו בו, שכן כנ"ל כל ישראל מצווים במינוי המלך עליהם. וכ"נ מתוך הרדב"ז שבתב להלן (פ"ג ה"ח) לענין דין מורד במלכות: "והאי מלך היינו שהומלך עפ"י נביא, או שהסכימו עליו כל ישראל" ששמענו מדבריו שמועילה הסכמת כל ישראל לתת לו כל דיני מלך. ומנין לו זה, הרי לא מצינו ברמב"ם אלא מינוי ע"י סנהדרין דוקא. אלא משום שכנ"ל מה שהסכמת סנהדרין מועילה אין זה אלא שמחשיבים בזה הסכמת כל ישראל, ע"כ למד מכאן שהסכמת כל ישראל ודאי מועילה (וכבר כתבנו מזה במק"א). וכן שומעים אנו מהרמב"ם ראש ה' תרומות (פ"א ב, ג) שהסכמת סנהדרין נחשבת מדעת רוב ישראל.

ולפ"ז הרי יוצא שכל עיקר דין מלך שהוא ע"י מינוי בהסכמת ישראל נקבע שצריך להיות רק "מקרב אחיך" ושם נתרבה ממש"כ "שום תשים" כל משימות גם כשהם בדומה למלך דהיינו בהסכמת מי שמתמנה עליהם שמ"מ צריך להיות דוקא "מקרב אחיך".

והנראה מזה שהם אינם מפרשים כהרדב"ז, ולדעתם המצוה היא על הסנהדרין למנות המלך ועל העם לקבל על עצמם המינוי, ואין המלך בתור נבחר הצבור אלא בתור בחיר ה', שנקבע ע"י נביא ונבחר ע"י הסנהדרין שיתקים מכוחם איש מפי איש עד מרע"ה שקיבל סמכותו מהשכינה. וא"כ סתם מלך אינו מכח קבלת הצבור ובזה מיירי קרא.

ג.

אך נראה לדקדק שלדעת הרמב"ם לא יתכן כלל לפרש הכתובים עפ"י דרכו של הבעל מאזנים למשפט. ולראשונה נעמוד בזה שהרמב"ם לא הזכיר כלל האיסור להעמיד מלך שלא מקרב אחיך מכח לאו הבא מכלל עשה של "מקרב אחיך תשים עליך מלך" שמשמעו למעט אלה שאינם מקרב אחיך, ולאו הבא מכלל עשה - עשה. ואילו הרמב"ם לא הזכיר מזה כלום לא בס' היד ולא בסהמ"צ, רק הביא בס' היד (וכן בסהמ"צ) בסתם רק את סוף הפסוק לא תוכל לתת עליך איש נכרי. וכן קשה שמנין לו שבמינוי גר שאין אמו מישראל עובר בל"ת זה של לא תוכל לתת עליך איש נכרי כמו שנוקט בפשיטות הרי המשמעות הפשוטה של "איש נכרי" היינו מי שלא נתגייר כלל, באופן שניתן להאמר שיש כאן שני איסורים שונים בנכרי יש בו ל"ת מכח הכתוב "לא תוכל לתת עליך איש נכרי" ואילו בגר אין בו ל"ת זה שאינו נכרי והוא "אחיך", ויש בו רק משום הלאו הבא מכלל עשה של "מקרב אחיך".

הן אמת שברמב"ם בסהמ"צ (שס"ב) מבוארת שיטתו שנכרי כאן כולל כל מי שהוא פסול למלכות שכ"כ שם: "אמנם המלכות לבד כבר ידעת מספרי הנבואה שזכה בה דוד וכן זרעו אחריו וכו'. וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד **לענין מלכות נכרי קרינן ביה**, כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענק עבודה זר קרינן ביה"', ע"כ. ולפ"ז יוצא שמכיון שגר נתמעט ממש"כ "מקרב אחיך" ממילא הי' עליו תורת "נכרי" מאז ומעולם גם טרם שנבחר בית דוד.

ד.

ובזה ממושבת קושית התוס' בסוטה (מ"א: ד"ה אותו) שאמרו שם שנתחייבו שונאיהם של ישראל כלי' שהחניפו לאגריפס שאמרו לו אחינו אתה. ופירש"י שם דהיינו לפי שהיתה אמו מישראל. והקשו התוס' שא"כ למה נתחייבו כלי' הרי באמת כשר הוא למלכות כשאמו מישראל. וחידשו מכח זה שבמלך צריך שיהא אביו ואמו מישראל, ושלא ככל שררות. אכן הרמב"ם הרי אינו מודה בחילוק זה, שכן פוסק כנ"ל, שגם במלך כשר אם אמו מישראל, ותשאר קושית התוס' בתקפה (וע"ע תוס' יבמות מ"ה: וב"ב ג: שמסיקים אחרת לענין אגריפס אולם זה קשה כי עפ"י המקורות ההיסטוריים נראה כרש"י שהיתה אמו מישראל).

www.eretzhemdah.org

אולם לפי דברי הרמב"ם הללו יבואר הדבר יפה, שאמנם הי' מצד ייחוסו כשר למלכות, אולם הרי כל ישראל הם בגדר נכרי לענין המלוכה מאז שנבחר זרע בית דוד, ע"כ נתחייבו שונאיהם של ישראל כלי' שהחניפו לו באמרם לו "אחינו אתה", כאילו לומר שכשר הוא למלכות בעוד שהוא פסול לזה דלא עדיף מכל ישראל.

ה.

ובזה יתיישבו דברי הרדב"ז התמוהים מאד. שכתב בדברי הרמב"ם הנ"ל (פ"א ממלכים ה"ד) שמכשיר אמו מישראל למלכות שמסייע לו עובדא דאגריפס "שאמרו לו כל ישראל אחינו אתה, ולא היו כל ישראל מחניפים לו". ודבריו אלה תמוהים שהרי בפירוש אמרו ע"ז בגמרא שנתחייבו משו"כ כלי' לפי שהחניפו לו, והאיך יכחיש הגמרא ועפ"י הנ"ל י"ל כונתו שר"ל שלא יתכן שהחניפו לו **בשקר**, שאם אין עליו תורת "אחיך" לענין מלכות הי' בדבריהם ממש שקר. אע"כ שגם לענין מלכות יש עליו תורת "מקרב אחיך" והיינו כמש"כ הרמב"ם כיון שאמו מישראל אלא שמ"מ אינו ראוי למלכות מטעם אחר שתורת נכרי עליו כמו כל ישראל, לאחר שנבחר זרע בית דחה וע"ז נתחייבו שונאיהם של ישראל כלי', שהי' נראה מדבריהם שבאים להכשירו למלכות, וזה אינו. ומ"מ לא הי' שקר בעצם דבריהם, וזהו כשיטת הרמב"ם.

ו.

אכן עדיין קשה מנין לו לרמב"ם חידוש זה שתורת נכרי על כל אחד מישראל לענין מלכות, ושע"כ עוברים בל"ת זה, שקשה לומר שהוא רק על סמך הגמרא הנ"ל בסוטה שמתורצת בזה, שמ"מ אין הדבר מבואר שם.

ולזאת נראה שהרמב"ם סובר שאין בכלל במינוי גר משום איסור נוסף על הל"ת, כי מה שכתבנו שלכאורה יש בזה משום לאו הבא מכלל עשה של "מקרב אחיך ולא זה שאינו מקרב אחיך" זה אינו סובר הרמב"ם. כי אפ"ל שכוונת הכתוב אינה אלא לומר שבזה שממנים "מקרב אחיך" **מקיימים המ"ע** של "שום תשים עליך מלך", ואם אינו מקרב אחיך אין בו המ"ע, אבל מניין לנו שיש **איסור** בדבר. ואעפ"י שכשמצווים ועומדים למנות עליהם מלך, ע"י מינוי אחר כמלך ממילא מבטלים המ"ע הזה, מכל מקום עדיין יתכן הדבר בזמן שאין עליהם המצוה למנות מלך, שזוהי רק מצוה בזמן שרוב ישראל בארץ, כמש"כ החינוך (מצ' תצ"ז), ואז אין בזה שום איסור, כיון שאז אין מ"ע זה. והרי בתקופת ב"ש לא הי' שם רוב ישראל. ע"כ האיסור שבמנוי אגריפס הוא מצד הל"ת "לא תוכל לשים עליך איש נכרי" שכנ"ל כיון שנבחר דוד וזרעו, כל האחרים בגדר "נכרי" הם. וכן יהי' נפ"מ לשאר מינויים שאין איסור למנות גם אלה שאינם "מקרב אחיך". ומזה למד הרמב"ם שכונת הדרשא הפוסלת אלה שאינם "מקרב אחיך" לומר שעל כן הם נכנסים לגדר "נכרי" שאוסרת התורה בל"ת, שראש הכתוב "שום תשים וכו' מקרב אחיך" בא לבאר את הסוף שלו "לא תוכל לתת עליך איש נכרי" היינו כל אלה שאינם בגדר מקרב אחיך אסור לך למנותם כי הם בגדר "איש נכרי" לענין זה.

ולזאת מיושב מאד שהרמב"ם לא הביא כלל לאיסור מכח ראש הכתוב "מקרב אחיך" שבא כאילו למעט אלה שאין אמם מישראל, ותחת זאת כלל כל אלה שאינם מקרב אחיך, היינו גם גרים בכלל הל"ת של "איש נכרי", כי כנ"ל כך הוא הדבר באמת שראש הכתוב אינו בא לשמש איסור בפני עצמו, אלא רק לקבוע מה נקרא נכרי לענין מינוי זה ועיקר איסורו הוא בסיום הכתוב האוסר בל"ת מינוי של "נכרי".

והנה לפי"ז יוצא ברור שאיסור זה של הל"ת הולך לא רק לענין מלך אלא גם לשאר מינויים, שאל"כ הרי אין לנו בהם שום יסוד לאיסור, אלא רק באלה שיש מ"ע במינויים שע"י מינוי אחרים ביטל מ"ע זה. אבל בגמרא וכן הביא הרמב"ם הרי כלולים בזה כל מיני מינויים גם אלה שאין מ"ע במינויים כגון ממונה על אמת המים. ובע"כ שגם הסיפא ד"לא תוכל" מתפרשת על כל מינויים אחרים וגם בהם יש הל"ת הזה. וממילא אין לפרש כלל כשיטת המאזנים למשפט בדברי הרמב"ם.

ז.

ועפ"י הנ"ל נראה שדברי המאזנים למשפט לא ייתכנו ביישוב שיטת הכנה"ג אפילו לשיטת התוס'. שנראה שהם אינם סוברים חידושו של הרמב"ם ש"נכרי" כולל כאן כל מי שפסול מחמת איזו סיבה שהיא למלכות, שא"כ היו יכולים לתרץ קושיתם מאגריפס כמו שתירצנו לדעת הרמב"ם א"ו שמפרשים נכרי כפשוטו, ומכאן שבגר איסור המינוי הוא מצד לאו הבא מכלל עשה ד"מקרב אחיך", ושלא כרמב"ם, ולדעתם יוצא שיש באמת כאן שני איסורים שונים: בנכרי ממש האיסור מכח ל"ת דלא תוכל לתת עליך איש נכרי, ובגר אין איסור זה ויש בו איסור מכח רישא דקרא "מקרב אחיך" שמשמעותו למעט גר; כדרשת הגמרא.

והנה בספרי מצינו הדרשא לאסור מינוי שאר שררות שלא מישראל, לא מכח דרשת "שום תשים" שמרבה כל מיני משימות כמבואר בגמרא שלנו (קידושין ועי' רש"י שם), אלא מכח הכתוב "לא תוכל לתת עליך איש נכרי". ועי' מלבי"ם שם שפירש דהיינו מכח משמעות הכתוב שאינו מדבר כאן דוקא במלך. לרמב"ם צ"ל שהספרי **חלוק** עם הגמרא בדרך הדרשא, והביא הרמב"ם הדרשא של הגמרא שלנו ולא הזכיר מזו של הספרי. אכן לתוס' י"ל **שאין** כאן מחלוקת, ששתי הדרשות נצרכות, כי הגמרא מביאה הרישא דקרא לענין לפסול גר, שבו אין איסור ל"ת כנ"ל, רק לאו הבא מכלל עשה. ואילו הספרי דורש לענין נכרי ממש, שיש במינוי גם ל"ת ד"לא תוכל", ולזה צריך ריבוי מיוחד, שגם בשאר מינויים יש בנכרי ל"ת, ילא רק לאו הבא מכלל עשה.

ולפי"ז אין לנקוט כהמאזנים למשפט שהסיפא דלא תוכל אינה כוללת שאר מינויים שהרי לפי הספרי, שכנ"ל אין כל הכרח לחדש שהבבלי חולק ע"ז, .יוצא שגם הסיפא קאי לענין כל מינויים.

אלא שעפי"ד מתחדש דרך אחרת לבסס חידושו של כנה"ג אם כי לא לפי דרכו. כי לפי הנ"ל הרי הרישא דנה באיסור של מינוי גר והסיפא באיסור מינוי נכרי, ברישא הוא מכח לאו הבא מכלל עשה ובסיפא הוא מכה ל"ת. אכן לפ"מ שראינו לעיל בדברי כנה"ג, יש עוד הבדל בין הרישא לסיפא, כי הרישא דנה לענין מינוי שלא ע"י קבלה, ואלו

www.eretzhemdah.org

הסיפא אוסרת גם ע"י קבלה, כי כך היא משמעות הלשון "לא תוכל", שאסרה התורה המינוי בכל אופן שהוא. ולפ"מ שנתבאר בדעת התוס' יוצא שבגר האיסור הוא רק ע"י מינוי משא"כ בנכרי האיסור הוא גם ע"י קבלה. ומעתה ניתן לפרש כחידושו של כנה"ג שמועילה קבלה בענין גר, ושע"כ לא קשה משמעי' ואבטליון שהיו גרים. אכן בנכרי אין מועילה קבלה כמשמעות לשון הכתוב "לא תוכל לתת עליך איש נכרי". וזה עפ"י העקרון של כנה"ג אם כי לא כפי דבריו בדיוק, שלעולם אין הבדל בין מינוי מלך לשאר מינויים, ועיקר החילוק הוא בין קבלת גר לקבלת נכרי.

אך כאמור כל זה שייך לפי שיטת התוס', משא"כ לפי הרמב"ם זה לא יתכן, כי כנ"ל לפי דבריו איסור הל"ת ד"לא תוכל" קאי על כל מה שנתרבה ברישא, וגם שאר מינויים הם באיסור ל"ת זה שהוא אפילו אם קבלוהו על עצמם וכנ"ל. ויוצא מזה שבנידון של נבחרים נכרים לכל השיטות אין מקום להכשירם מצד קבלת הציבור, כי לדעת הרמב"ם קבלת הציבור אינה מועילה בשום מקום, ואף לדעת התוס' שי"ל שמועילה הקבלה אין זה אלא בגרים. אבל בנכרים ממש גם לדעתם פסולים.

ח.

והנראה שיש לדון בנבחרים ע"ד הבחירות הנהוגות במדינה שהיא בחירה לזמן מסוים, ואין הבנים יורשים זכות האבות, שאין כאן לגמרי מתוכן שררה שהתורה דנה עליה. כי אין תוכן הנבחרים כיום בגדר מתן זכויות **אישיות** להם לשררה **של** הצבור, ואינם אלא **באי כח** הצבור ושליחיו לפעול מה שצריך לטובת הציבור. ואעפ"י שיש בידם כח להכריע וגם לכוף את המסרבים, אין זה ג"כ מכוח הזכויות שהוענקו להם, אלא החלטת הצבור הוא לפעול לטובת הענין הכללי גם כשהיחידים סובלים או אינם מסבימים. וכל הנכנס לכלל הצבור על דעת כן נכנס, והיחידים שהועמדו בראש ומחליטים מנקודת ראות זו הנם ממלאים שליחות הצבור, ובשמו פועלים ומכוחו הם עושים.

ומכיון שאינם אלא שליחים אין כאן גדרי שררה כלל, כי מכח המשלחים הם יונקים את כוחם, ואין כאן אלא שררה שהצבור שורר **על עצמו**, ומגביל עצמו **לטובתו** ע"י שלוחיו שמסר להם ייפוי כח זה.

ובזה יבואר גם שאין סטיה מדין התורה בעצם התקנה שהנבחרים הנם מוגבלים לזמן מסוים וכן אינם מורישים מינוים לבניהם אחריהם, ולכאורה הרי זה נגד הדין שפסק הרמב"ם (פ"א ממלכים ה"ז): כל השררות וכל המינויים שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם. אלא שזה אמור כשמוסרים לו זאת בגדר שררה שאז זוכה בזה ושוב אין הדבר בידי הנותנים לסלקה אולם בנידון שלנו אין מוסרים לו מעיקרא שררה ושלטון אלא בשמם של המוסרים הוא עושה מה שעושה, ועל כן יש אפשרות להגבילו בזמן, ואין גם מקום לדיני ירושה בזה.

ודבר זה מבואר בשו"ת מהר"ם שיק (חו"מ סי' י"ט) שכ' וז"ל: "כל צבור וצבור במקהלות בנ"י הם כשותפים וכו' אבל כדי שלא יהא הדבר כקדירה דבי שותפי ויהי' זה מושך לכאן וזה מושך לכאן וכו' ולזאת המנהג בכל תפוצות ישראל לבחור להם טובי העיר, ולהם מסרו זכות שלהם וכו'".

הרי שעמד על תפיסה זו בבחירת טובי העיר שהיא מגדר ב"כ הצבור שהם שותפים ועשו את טובי העיר כשלוחיהם. ולכאורה הדבר ברור ובאין כונתו באלה מטובי העיר שיש להם גדרי שררה, כי אז מה מקום לדבר כאן על עניני שותפות, ומסרו להם הזכות כדי שלא יהא הדבר כקדירה דכי שותפי. אלא כונתו לפי המנהג בטובי העיר שאין מוסרים להם זכות שלטון אלא לפעול רק בשם הצבור ולטובתו, אז הוא שיש לראותם כב"כ הצבור שהם שותפים בדבר עם זכויות שוות לכל אחד.

ומעתה נראה פשוט שכשם שאם יש עסק משותף ליהודים ונכרים אפשר לסדר חלוקת תפקידים ביניהם, באופן שהנכרי יטפל בניהול העסק ובתור שכזה יתן הוראות ויקבע לכ"א את סדר פעולתו וכיו"ב, ולא נראה בזה משום ענין של שררה, כי אינו אלא ב"כ השותפין ובשמם הוא נותן ההוראות, כמו כן בשותפות הגדולה יותר של ניהול עיר ומדינה, אין משתנה התוכן היסודי של זכות הנבחרים, שאינם מקבלים שררה, ואינם אלא שליחי צבור המצווים ועומדים לפעול לטובתו, ובתור שכאלה נמסרו להם זכויות מיוחדות. ומ"מ אין בגדר זכויות אלה משום שררה אלא כל פעולתם בתור שליחים, שאין שום איסור למנות כשליחים גם את הנכרים.

בסיכום הדבר: נראים הדברים שלפי הדרך המקובלת במדינה של מתן הסמכויות לנבחרים למוסדות ניהול מקומיים או כלל מדיניים, שתכנה מתן ייפוי כח בתור שליחי הצבור לפעול במקומו ולמענו, ואף זו ניתנת רק לזמן מסוים ובתנאי שהנבחר ימלא את תפקידו באופן נאות, אין בזה משום שררה שאסרה תורה לתתה לנכרים.

וראוי להביא בזה דברי החינוך (מצ' תצ"ח) שכ' בטעם מצוה זו: שורש המצוה ידוע כי מהיות הממונה לראש ולהכניע לכל ככל אשר ידבר, צ"ל עכ"פ מזרע שהם רחמנים בני רחמנים כדי שירחם על העם שלא להכביד עולם בשום דבר מכל הדברים ויאהב האמת הצדק והיושר. בידוע לכל שהוא ממשפחת אברהם שיש בה כל טובות אלו, וכענין שאמרו חכמי הטבע שטבע האב צפון בבניו. עכ"ל.

פירוש הדבר שיש חשש שמינוי שררה לנכרי ינוצל ע"י שלא כראוי. וגם לטעם זה יש מקום למש"כ, שכל כהונתו מוגבלת ואין חשש שינצל זאת באופן שיזיק לצבור, ממילא אין האיסור קיים.

## סימן יג : בדבר מפקד האוכלוסין

בשנת תשכ"א, הועבר ע"י ממשלת ישראל מפקד אוכלוסיה של יהודים ושאינם יהודים במדינה. כפי שהוסבר, נעשה הדבר לשם קבלת ידיעות מדויקות על המצב בדיור, בתעסוקה, מדת צפיפות האוכלוסין בחלקים השונים של הארץ, שיש בזה נחיצות לשם הכנסת התיקונים הדרושים לשפור התנאים הכלכליים והבטחוניים של היישוב.

www.eretzhemdah.org

בקרב צבור שומרי התורה נתעוררה בקשר לכך, השאלה, אם מפקד יהודים מותר לפי התורה. נשמעו דעות שונות, זה בכה וזה בכה. בעתונות הובאו דעות שונות בשם כמה מגדולי התורה בארץ. וכן נתפרסמו כמה מאמרים מחכמי התורה לחיוב ולשלילה. נתקיים גם דיון בשאלה זו במועצת הרבנות הראשית לישראל, שהכריעה להקל. אולם מכיון שבפרסומי העתונות, כטבע הדברים, הובהרה השאלה רק למקוטעין, ננסה כאן, בע"ה, לברר ביתר היקף, עפ"י מקורות ההלכה.

**המקורות**: בתורה: ר"פ כי תשא לר"פ במדבר מפרשי התורה שם, ובמיוחד: רש"י רמב"ן ר"י אברבנאל, אדרת אליהו להגר"א, המלבי"ם בנ"ך: שמואל-א יא ח; שם טו ד; שמואל ב כד: דבה"י א כא.

בגמרא: ברכות סב ב (בחטאו של דהע"ה); יומא כב ב; רמב"ם פ"ד מתו"מ ה"ד.

שתי תשובות הדנות בשאלה מעין זה מאת הגאונים: התת"ס ובעל פאת השלחן, שנתפרסמו בס' היובל לר' ב"מ לוין ז"ל, ירושלים ת"ש.

***

**פתיחה**

אמר ר' אלעזר: כל המונה את ישראל עובר בלאו, שנאמר (הושע ב): והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד. רב נחמן בר יצחק אמר: עובר בשני לאוין. שנאמר: לא ימד ולא יספר.

אמר ר' שמואל בר נחמני: ר' יונתן רמי: כתיב והיה מספר בני ישראל כחול הים, וכתיב 'אשר לא ימד ולא יספר'? - לא קשיא, כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום. (יומא כב, ב).

דרשתו של ר' יונתן נראה שהיא **חולקת** על דרשתם של ר"א ורב נחמן בר יצחק, שלדעתם למדים מכאן איסור ספירה, בלאו או בשני לאוין (וזהו כנראה נימוקו של הרמב"ם שלא הביא להלכה האיסור למנות את ישראל, אלא מן הכתוב אצל שאול).

אולם דרך דרש זה של ר' יונתן נראה לכאורה שהוא מנוגד ואינו מתיישב **בפשוטו** של מקרא. הן לשון הכתוב מוכיח שסופו של מקרא מתיחס על ראשו, כיצד יתכנו איפוא שני הפכים - "עושין" ו"אין עושין" בנשימה אחת - "מספר" - "אשר לא יספר"?

נראים הדברים שר' יונתן בא להעמידנו כאן על ענין זה של **איסור** הספירה, לקרב אל השכל את הדבר שנראה מתמיה לכאורה, שפעולה **טכנית** של ספירה יש בה בכדי להשליט נגף ח"ו בישראל. מה הסכנה בספירה תמימה, שאינה באה לחדש כלום, ואינה אלא **מגלה** מספר **הקיים** ועומד, גם אם אין נוקבים אותו במפורש? והוא מלמדנו בדבריו הקצרים והסתומים, שאכן המספר והספירה הנם דבר שאין לזלזל בו כלל. אם תמצי לומר, הרי מסביב לשאלה זו נטוש המאבק בין ישראל לעמים - כבשה **אחת** בין **שבעים** זאבים!

דוגמת האב הראשון - "אברהם העברי", שהוא מעבר מזה, **והעולם כולו** מעבר מזה, כן הבנים -- "לא מרובכם מכל העמים וכו' **כי אתם המעט** מכל העמים". "כי" בלשון "דהא" (רש"י שם), בגלל זה שאתם המעט!

ובכל מקרה של התנגשות בין ישראל לאומות העולם שמים הללו האחרונים את הדגש על **המספר**. עם **קטון** מול **עולם** גדול, מדינה קטנטונת ודלה מול ארצות עתירות נכסים, משופעות בעושר, מבורכות במשמני ארץ וטל שמים... "מי יקום יעקב כי קטן הוא".

לעומת זאת היהדות עמלה תמיד להעלות במשקל שכנגד את **התוכן** הפנימי, את **המהות** הרוחנית את **הכוח** העצור בפנימיות העם הזה, אשר **איננו** נמדד במספר ובמנין, אשר איננו **בגדר** מנין ומספר. היהדות מעמידה את דוד מול גלית! הרועה בקלע האבן מול הענק אשר "גבהו שש אמות וזרת, ומשקל השריון חמשת אלפים שקלים נחושת, וחץ חניתו כמנור אורגים ולהבת חניתו שש מאות שקלים ברזל"...

אם נבוא להעמיד **כמות** מול **כמות** כי אז תהיה תמיד ידינו על התחתונה. סוד עמידתנו בזה שאנו מלמדים **שלא הכמות היא הקובעת**, שקצת מן האור דוחה הרבה מן החושך, "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי". "אל תיראו את עם הארץ, כי לחמנו הם, סר צלם מעליהם וה' אתנו" עונה יהושע וכלב על טענת המרגלים: "ושם ראינו את הנפילים ונהי בעינינו כחגבים, וכן היינו בעיניהם" והמרגלים לא שיקרו! הם רק **טעו**. הם העריכו את הכל לפי ראות **העין**, -"ונהי **בעינינו** כחגבים וכן היינו **בעיניהם**... יהדות מלמדת להעמיד את **האיכות** מול **הכמות**; מול החרב והחנית והכידון את שם השם צבאות; מול ים הטומאה, את פך השמן חתום בחותמתו של כהן גדול; מול הגבור לוכד עיר את הגבור האמיתי - המושל ביצרו....

כן היה מאז וכן יהיה. גם היום לא נתמודד עם הגויים בריבוי אוכלוסין, בחיל מול חיל, בשריון מול שריון, במטוס מול מטוס ובצוללת מול צוללת. המאבק שלנו נטוש על קביעת האמת, אשר נתאמתה פעמים אין ספור בתולדות ימינו, שלא המדה קובעת ולא המספר - כי על כן **המספר הנהו האויב מספר א' שלנו!**

"והיה **מספר** בני ישראל", ודאי שגם לנו **יש** מספר. באשר **אין** מספר אשר לא יהיה לו מספר. גם כוכבי השמים מספר להם -- "המוציא **במספר** צבאם, לכולם בשם יקרא". אולם ראיית המספר בתור **ערך מכריע** זה יתכן רק כשח"ו "בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום"; כשאנו שוכחים את מהותנו, כשהננו מתפתים לתפיסת השקר של הגויים, אשר יראו לעינים, ולמדה ולמספר. אולם, "כשישראל עושין רצונו של מקום", כשאנו מכירים את מהותנו, כשאנו מגלים את עצמיותנו, כשאנו מפתחים את המיוחד שבנו, כי אז - אין מספר, "אשר לא ימד ולא יספר", כי האיכות לא תמדר במדה ובמספר, כי ה"בכוח" הישראלי אין לו גבול ואין לו תכלית...

"והיה **מספר** בני ישראל וכו' אשר **לא ימד ולא יספר**". מדה אשר לא תמדד, **מספר** אשר לא יספר!

www.eretzhemdah.org

אלה הדברים שאר אנו למדים מר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן! מה מבהיקים הם לפי זה דברי המדרש (שיובא להלן בדיון ההלכותי) : כל זמן שנמנו ישראל לצורך - לא חסרו, שלא לצורך - חסרו. שכן רק המנין שהוא **שלא** לצורך, כלומר שלא לשום צורך אחר, הנהו לצורך **המנין** עצמו, מבחינת **החשבתו**. מבחינת הראיה בו ערך מכריע, וזהו המסוכן ביותר בשבילנו, וכאן הנגף ח"ו.

ישמשו נא הדברים כפתח עינים בהכנסנו לדיון ההלכותי של שאלה זו, וה' יהא בעזרנו.

***

**א.**

כתב רש"י על הפסוק "כי תשא את ראש וכו' (שמות ר"פ כי תשא) : כשתחפוץ לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם, אל תמנם לגלגולת, אלא יתנו כל אחד מחצית השקל, ותמנה את השקלים ותדע מנינם. וב"שפתי חכמים" מביא ע"ז פי' הרא"ם וז"ל : והא דנקט רש"י לשון שלילה - אל תמנם לגלגולת ולא נקט לשון חיוב, ולומר : כשתחפוץ וכו' יתנו כ"א מחצית השקל ותדע מנינם כמו שנאמר בקרא, לומר - לא שהוא מצוה למנותם כדי שיעשו האדנים, אלא תחבולה שלא ישלוט בהם עין הרע. והוא הדין **על ידי דבר אחר חוץ מחצאי שקלים יכול היה למנותם**, אלא שע"י חצאי שקלים יעשו מהם אדנים, ואגב חדא -- תרתי. ע"כ.

כונתו לפי נוסח זה נראית ברורה, שעיקר הקפדת התורה על המנין אינה אלא כשמונה לגלגולתם, וע"כ כל שמונה ע"י דבר אחר ה"ז מותר. ולא נזכרו בענין חצאי השקלים אלא משום **שממילא** הוצרכו לתת באותה שעה תרומה מחצה"ש לצורך **האדנים**, אמרה תורה שדרך אגב יוכל גם למנותם - אגב חדא, תרתי.

**ב.**

כביאור הנ"ל בדברי הכתוב, ששני ענינים שונים נזדווגו כאן - המפקד, שאינו קשור במחצה"ש בדוקא, אלא בעיקר שלא ימנו לגלגולת, ומחצית השקל שחיובו עצמי, אם לצורך האדנים בתור צורך שעה, ואם במחצה"ש של קרבנות שחובתו מדי שנה, יוצא ברור גם מתוך השאילתות (שמות סד), וכפי שדייק הגאון הנצי"ב זצ"ל בהעמ"ש. השאילתות הביא ללמוד "חיוב של הבאת שקלים לביהמ"ק מדי שנה מן הכתוב "כי תשא את ראש". והנצי"ב עמד בזה, שלכאורה החיוב לדורות יוצא מפסוק "זה יתנו" שכתוב אח"כ. ופירש הנצי"ב וז"ל : ה"פ דקרא, בשעה שיתנו צריכים ליזהר שלא יהיה נגף, ע"כ יתנו **את המחויב ליתן כופר נפש בלא מנין** ג"כ, וטוב שיתנו בשעת המנין להנצל מהנגף. עוד יש חיוב עליהם שכל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה יתן מחצה"ש לאדנים, **ואחד משני החיובים יתנו בשעת המנין** ע"כ.

הרי לנו ג"כ כנ"ל שהכופר נפש נזכר כאן בפסוק שלא בקשר עם המנין כלל, וממילא אין לנו ראיה בנוגע להקפדה על המנין אלא שלא ימנו לגלגולתם, אבל כל שהוא ע"י דבר אחר, אין קפידא.

[ואעפ"י שב"העמק שאלה" עצמו שם באו"ד נראה שלא הבין כן, שדקדק שם מכאן שלא כהמג"א שכתב : דמי שמתענה לשם תשובה ואירע לפניו תענית-צבור שאינו עולה לו, משום שדבר שבחובה אינו בא אלא מן חולין. ובהעמ"ש שם דחה דבריו מניד"ד שמחצה"ש עולה לו לכאן ולכאן. אך לפי דברינו אין ראי' כלל מניד"ד, כי מצד איסור המנין אינו מחויב במחצה"ש בדוקא, ועיקר הקפידא שלא ימנו לגלגולת, א"כ אינו דומה לניד"ד דהמג"א כלל].

**ג.**

אכן אעפ"כ, אין נראה לפרש כן ברש"י. כי שם להלן עה"פ "לכפר על נפשותיכם" פירש"י : שלא תנגפו ע"י המנין. הרי לנו שבכדי שלא ינגפו ע"י המנין צריכים כפרה, וזהו רק ע"י השקלים, כי כל שמונה ע"י דבר אחר איך זה יכול לשמש כפרה. אמנם שם מביא רש"י גם פירוש אחר, שלפיו מה שנאמר כאן "לכפר" אינו מתיחס על תרומת האדנים, אלא על תרומת מחצה"ש הניתנת מדי שנה לצורך הקרבנות, ואינה קשורה עם המנין כלל. ואף פי' ראשון יש לומר שהוא מכוון למה שאמרו בגמרא, ברכות סב : על הפסוק שנאמר לענין ספירת דוד (דה"י א, כו) : "ובהשחית ראה ה' וינחם". מה ראה? כסף הכפורים ראה, שנאמר : ולקחת את כסף הכפורים וכו'. ופירש"י שם : שנתן במנין ראשון של ישראל למשכן, והוא כיפר על מנין זה וכו'. ולכאורה, הרי לזמנו נצרך ואיך יכפר על חטא דוד? אלא שבאמת לזמנו לא נצרך, שהרי לא נמנו לגלגלת אלא ע"י דבר אחר, אלא ששימש כפרה לזמן שהוצרכו לה, והיינו לימי דוד. אולם כל זה נראה דחוק ולא נתפרש ברש"י. ועיין עוד רש"י ר"פ במדבר (א. ב) : לגלגלותם, **ע"י שקלים, בקע לגלגלת**. ומתוך שכתב בפירוש **שקלים**, והאריך עוד בביאורו - בקע לגלגלת, נראית דעתו ברור, שאין היתר למנות אלא ע"י מחצה"ש דוקא, בכדי שישמש גם ככפרה. וכן נראה גם דקדוק לשון הרמב"ן שם בדיונו על חטאו של דוד, אם לקח מהם שקלים או לא, ולא הזכיר הרמב"ן בשום מקום מנין ע"י דבר אחר, רק ע"י שקלים בלבד. (וכן לא הזכיר בכל א"ד הסוגיא דיומא, שתובא להלן בע"ה).

**ד.**

ועיינתי בגוף המקור של הרא"ם שממנו הועתקו הדברים בשפ"ח הנ"ל וראיתי שיש כאן שינוי **לשון**, ולענ"ד גם שינוי **הכונה**. וזה לשונו שם : ומה שהאריך (רש"י) לומר אל תמנם לגלגלת בשלילה וכו' הוא כדי להודיע שכונת הכתוב בקבלת מנינם עפ"י מנין חצאי השקלים, אינו אלא כדי שלא ימנם לגלגלותם ותשלוט בהם עין הרע, והוא דרך תחבולה. לא שהיא מצוה בפני עצמה כדי שיעשו מהם האדנים, אלא כדי שלא ימנו לגלגלותם וה"ה ע"י דבר אחר חוץ מחצאי שקלים. אלא מפני שע"י חצאי שקלים - יעשו מהם אדנים, ואגב חדא - תרתי. עכ"ל.

ועפ"י הדברים האלה נראית כונתו **הפוכה**, ובא **להוציא** ממה שהיה אפשר לומר שמצות האדנים היא מצוה בפנ"ע, אלא שהיא מנוצלת דרך אגב גם לצורך המנין, ואילו למנין עצמו אין קפידא איך ימנו, ובעיקר שלא ימנו

www.eretzhemdah.org

לגלגלת. באמת **אין הדבר כן**, אלא עיקר מה שהוצרכו למחצה"ש הוא מצד **המנין** עצמו ודרך **אגב** נוצל הדבר **לאדנים**.

ולפ"ז, הרי זה מתאים עם דברי רש"י עה"פ "לכפר" שהבאנו לעיל. ולא מצינו היתר למנין אלא ע"י מחצה"ש. (וכמובן שלפ"ז, בכל מקום שנצרך מחצה"ש אינו אלא בשיעור שקבעה תורה ולצורך המקדש והקרבנות בדוקא, ולא ששייך לתת במקום זה תרומה בתור צדקה לעניים).

**ה.**

וכמה זה תמוה, שבסוגית הגמרא ביומא כב: בענין הפיס במקדש שהיה ע"י הוצאת אצבעות, מסבירה הגמרא זאת עפ"י דברי ר"י שאסור למנות ישראל אפילו לדבר מצוה, ומוכיחה זאת משאול המלך שפקדם בבזק ובטלאים. וכן מביאה שם עוד לאיסור המנין מכתובים בהושע. והנה מתעלמת הגמרא מפרשה זו שבתורה שלפיה אסור המנין ומביאה במקום זה דיוקי כתובים מדברי קבלה. וכן הרי לפי רש"י אין היתר מנין כ"א ע"י מחצה"ש בדוקא, ואילו בסוגית הגמרא יומא יוצא שכל שהוא ע"י דבר אחר מותר.

בתמיה ראשונה עמד המהרש"א וכתב בזה וז"ל: י"ל דאיכא לפרושי דלקח מהם חצאי שקלים לכפרה על שחטאו בעגל, כמש"כ לכפר על נפשותיכם, ולהגן בכך עליהם שלא יהיה בהם נגף וכו'. לפי דברי המהרש"א הללו נראה לבאר גם הערתנו השניה, שהכתובים בכי תשא מכילים בתוכם **שני** ענינים: דין **לשעה** ודין **לדורות.** עצם איסור הספירה לגלגלות קיים לדורות, ואילו הצורך במחצה"ש שגם הוא בדוקא נאמר אינו אלא לאותה שעה לכפר על חטא העגל, ואילולי הכתובים בשאול ובהושע, היינו אומרים שכל הדין של איסור ספירה אף הוא אינו אלא לשעה. אולם כתובים אלה מלמדים אותנו שרק דין מחצה"ש נאמר לשעה, אבל האיסור לספור לגלגלות קיים גם לדורות, ומיושב לפ"ז מה שהסוגיא ביומא לא הביאה הכתובים דבכי תשא, שכן רק מדברי נביאים אנו שומעים הפירוש הנכון של הכתובים בכי תשא. ולפ"ז מובן גם מה שמסיק רש"י עה"פ "לכפר", שמחצה"ש בא לכפרה, כי לאותה שעה שהיו צריכים לכפרה על חטא העגל היה נצרך מחצה"ש בדוקא לכפר. ולפ"ז לדורות אי"צ באמת מחצית השקל, וכל שהוא ע"י ד"א הרי זה מותר.

**ו.**

אכן, יש להעיר ע"ז ממה שאמרו בגמרא ברכות סב ע"ב, לענין דוד: א"ל הקב"ה לדוד: מסית קרית ליז? הריני מכשילך בדבר שאפילו תנוקות של ב"ר יודעים אותו דכתיב כי תשא וכו'. מיד ויעמוד שטן על ישראל וכתיב ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל, **וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר,** עכ"ל.

הרי שהגמרא רואה שדוד המלך ע"ה נכשל בזה שלא לקח כופר, והיינו מחצה"ש, וכן רואה ואת הגמרא כדבר פשוט, שתשב"ר יודעין אותו. ואילו לפי המהרש"א הרי לדורות אין צריך לכופר דוקא, שזה לא נאמר אלא לשעתו, וזה שגם לדורות צריך עכ"פ מנין ע"י דבר אחר, זה אינו כל כך פשוט, שהרי אילולי הכתובים לענין שאול ואלה שבהושע, לא היינו יודעים זאת. ועי' רמב"ן כי תשא, שפירש שטעותו של דוד היתה, שחשב שהאזהרה בכי תשא לא נאמרה אלא לשעתה. אולם הניחא אם לפי האמת של הפרשה נאמרה לדורות, אך לפי האמור הרי זה נכון שלכה"פ במה שנוגע לענין מחצה"ש אינו אלא דין לשעה, א"כ חילוק זה אינו ניתן להלמד אלא מתוך דברי קבלה, ואיך אמרו ע"ז בגמרא שתשב"ר יודעין אותו?

**ז.**

ונראה ביאור הדברים עפ"י הרא"ם שם בהמשך הענין, שהקשה ממה שמצינו, עוד לפני כן, שפקד דוד את העם (שמו"ב יח) ולא היתה בהם מגפה, אדרבא הצליחו ונצחו במלחמה? ותירץ בזה: ושמא י"ל שמה שהמנין שולט בהם (עין הרע) אינו אלא כשנמנים כל ישראל ביחד, כדכתיב: כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם וכו'. אבל כשמונה מקצתם אין בכך כלום. ולפיכך כשמנה דוד את כל ישראל ואת כל יהודה שלט בהם עין הרע, ובא עליהם הדבר. אך כשמנה את העם אשר אתו בלבד, לא שלט בהם ע"ה והלכו ונצחו במלחמה. ע"כ.

דברים אלו של הרא"ם אעפ"י שנאמרו בלשון "שמא" הם קילורין לעינים בהבנת דעת רש"י בענין. ואעפ"י שהגאון בעל פאת השלחן כתב עליו: "שזה דחוק, דאסור למנות ישראל אף לא כולם כנראה גבי פיס", לענ"ד הסוגיא דפיס משמשת, אדרבא, סייעתא לדבריו. כי באמת ספירת כל ישראל היתה רק בימי דוד. משא"כ אצל שאול שלא מנה אלא את אלה שנענו ובאו לקריאה ולא היה זה אלא מספר **חלקי** מכל ישראל ויהודה, מבן עשרים שנה ומעלה, כפי שאפשר להוכח מהשואת המספרים שנאמרו שם למספר שבטי ישראל כפי שהתפקדו במדבר. ועל כן בזה לא נאמרה האזהרה שבכי תשא, ובזה אין באמת סכנת הנגף. וכך גם הדבר מסתבר, כי מה שייך עין-הרע בספירת מספר מצומצם של אנשים?

אכן מענין הפייס, שהיו סופרים רק ע"י האצבעות, מוכיחה הגמרא שגם באופן זה יש איסור, אלא שהוא **איסור אחר** ולא מקרא דכי תשא: ולמדנו זאת מהא דשאול, שגם שם לא היה באיסור מכוח הפרשה דכי תשא, ואעפ"כ פקדום רק ע"י דבר אחר. באופן שיש **שני** מיני איסורים בספירה: האחד מצד עין הרע וחשש הנגף, וזהו רק בספירת **כל** ישראל, ולא הותר אלא ע"י מחצה"ש כופר נפש. ובזה הוא שדנה הפרשה בכי תשא. ויש איסור נוסף לענין מנין חלקי, כפי שנלמד משאול ומהכתוב בהושע, ולא מצד עין הרע ואף לא מצד חשש של מגיפה, אלא איסור עצמי: אכן בזה אין צורך לכופר נפש שהרי אין כאן חשש סכנה כלל, וע"כ כל שהוא ע"י דבר אחר הרי זה מותר. וכזה היה אצל שאול, וכן מה שנלמד משם לענין הפייס במקדש. ודוד אמנם גם בפעם ראשונה נכשל באיסור של דברי קבלה (כי לכתובים בכי תשא אין זה שייך וכנ"ל), אולם לא היה שם שום שייכות לנגף, ע"כ אין תימה שהצליח במלחמה. או אולי ספרם ע"י ד"א, ואעפ"י שלא נזכר מזה, אכן בצורך במחצה"ש טעה דוד שאינו אלא לשעה.

www.eretzhemdah.org

ולפי"ז הכל מיושב: שהאזהרה שבפרשת כי תשא היא אמנם אזהרה לדורות, וגם לדורות אין דרך של היתר אלא ע"י מחצה"ש דוקא, כי כל מקום שיש חשש ע"ה, יש חשש נגף וצריך כפרה. וזהו שאמרו בברכות סב: הנ"ל שדוד נכשל בדבר שתשב"ר יודעין אותו שלא לקח כופר למרות שספר את כל ישראל ביחד.

אכן הסוגיא ביומא, כיון ששם הדיון רק על ספירה חלקית, אין לזה שום שייכות לכתובים בכי תשא, אלא שמביאים ראיה משאול להוכיח שגם בכה"ג קיים איסור, כל שסופרם לגולגולת ממש, אולם ע"י דבר אחר מותר וכנ"ל.

**ח.**

ביסוד זה של הרא"ם נראה שיתבארו לנו דברי רש"י, שפירש במש"נ אצל שאול "ויספרם בטלאים": "לפי שאסור למנות את ישראל שנאמר בם: "לא יספר מרוב". אסמכתא זו שמביא רש"י מהכ' בבראשית לא מצינו בחז"ל, ובש"ס יומא לא הביא אלא הכתוב בהושע, ופשטות הכתוב בבראשית לא מוכיחה באמת שלאיסור נאמרה, א"כ דברי רש"י תמוהים לכאורה. אכן לפי הנ"ל כונת רש"י מובנת, שהרי צריך למצא מקור בדברי תורת משה לאיסור זה שאנו למדים מהא דשאול ומהושע, שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ולומר שלמדים מכי תשא, לכה"פ לענין הצורך למנותם ע"י דבר אחר בדוקא, כפי שיוצא מהמהרש"א הנ"ל, לא ס"ל לרש"י, מצד הקושי שציינו לעיל. משום כך פירש שהמקור בתורה נלמד מהכתוב בבראשית, ומהכתובים שבשאול ובהושע אנו למדים שכתוב זה לא רק לברכה נאמר, כי אם גם לאיסור.

הרי יוצא לנו מכאן מפורש דעת רש"י שאין ללמוד לנידון דיומא מפרשת כי תשא, והוא ע"כ עפ"י חילוקו של הרא"ם, ששם לא נאמרה האזהרה אלא כשסופר כל ישראל יחד.

**ט.**

כל הדברים דלעיל אמורים לפי שיטת הגמרא שלנו בברכות סב: וכנ"ל. אכן שיטת המדרש היא אחרת. והוא המד"ר במדבר שהובא בדברי הרמב"ן שם: כל זמן שנמנו ישראל לצורך לא חסרו, שלא לצורך חסרו. איזה זמן נמנו לצורך? בימי משה בדגלים ובחילוק הארץ. שלא לצורך - בימי דוד. דעה זו היא בניגוד לגמרא ברכות שנכשל במה שלא לקח כופר, והוא דבר שתשב"ר יודעין אותו, אלא שבכלל לא הותרה הספירה שלו, לפי שהיתה שלא לצורך. והם הם שני פירושי הרמב"ן, שבשמות פירש אליבא דגמרא דידן, שלא לקח כופר. ואילו במדבר הכריע שמפשטות הענין מסתבר יותר כהמדרש ולא טעה דוד, ועכ"פ יואב שהתנגד לו, ודאי לא טעה, אלא מצד זה שבכה"ג בכלל לא הותרה הספירה.

ולפי שיטה זו אין לנו הכרעה ביחס לחילוק הש"ס שלנו (לפי שיטת רש"י הנ"ל) שכל עיקר לא נאמרה פרשת כי תשא אלא בספירת כל ישראל, ואילו ספירה חלקית שאף היא אסורה, נלמדת ממקור אחר, ולא מצד סכנה, וכהא דפייס ולעולם כשסופרים כל ישראל לדורות כשהוא לצורך, עכ"פ לא הותר אלא ע"י מחצה"ש דוקא. או שנאמר כחילוק המהרש"א שמחצה"ש רק לשעתו נאמר, ואילו לדורות ילפינן מפרשת כי תשא עצמה, שאסור אם לא ע"י דבר אחר.

ואם נאמר כאופן הב', תתורץ הערת בעל פאת השלחן בחילוק הרא"ם מהפסיקתא (פס"ר סי' יא, ילקוט סוף שמואל) שיואב כשהלך למנותם "היה משלח למי שיש לו בנים, לך והטמן וספור מה שאתה מבקש, ומה שהיה אומר היה כותב", ומכאן שספירה זו אעפ"י שהיתה בדילוג וע"י הכתב בכ"ז נענשו, כי יש לומר שהפסיקתא הולך בשיטת המד"ר, וכל שהוא שלא לצורך, גם כשסופר בדילוג וע"י דבר אחר, ג"כ אין היתר.

אולם מלשון הרמב"ן בבמדבר שפירש עפ"י המדרש, ומ"מ לא הזכיר בדבריו כ"א ספירה ע"י שקלים שדוד ספר ע"י השקלים, נראה שאינו נוטה למהרש"א לחלק בזה בין לשעה ולדורות, וגם לצורך לא הותר אלא ע"י מחצה"ש דוקא. ומכאן שמוכרח החילוק בין סופר כולם לסופר מקצתם, דאל"ה קשה משאול, וכן מפייס שהותר ע"י דבר אחר? אך באמת לק"מ מהפסיקתא, כי מהפסוקים סוף שמואל מוכח בבירור שיואב הביא מספר מלא של כל ישראל, ואף אם אולי חלק לא רשמו, היה זה מיעוט דלא מינכר, כלשון הכתוב שם: ויתן יואב את מספר מפקד העם אל המלך, ותהי ישראל שמנה מאות אלף איש חיל שלף חרב ואיש יהודה חמש מאות אלף איש. וכיון שכן, ודאי היה זה בכלל האיסור כי היתה ספירה שלא לצורך, שבזה לא הותר גם ע"י שקלים, לשיטת המדרש.

**בסיכום הדברים:** ספירה חלקית, שאינו מונה את כל ישראל יחד והיא לצורך, מותרת ע"י דבר אחר לכל הדעות, הן לפי הש"ס דילן והן לפי המדרשים. ספירת כל ישראל מותרת לפי הש"ס דילן רק ע"י מחצה"ש, ובכה"ג נראה שהיא מותרת גם כשהיא שלא לצורך. ולדעת המדרש, כל ספירה שלא לצורך אסורה אפילו ע"י מחצה"ש, אכן לצורך מותר גם ע"י דבר אחר, אלא שלא ברורה דעת המדרש אם באופן זה מותרת גם ספירת כל ישראל, או שאז צריך ע"י מחצה"ש בדוקא.

ואשר למובן "לצורך ושלא לצורך", יתבאר זה להלן בע"ה.

**י.**

שיטה אחרת בביאור הסוגיא ביומא נראית יוצאת בדעת התוס' רי"ד, וז"ל שם:

אסור למנות ישראל, אפילו לדבר מצוה, פירוש לדבר שבקדושה, צריך שיפקד ע"י דבר אחר. אבל שלא לדבר מצוה. אפילו ע"י דבר אחר אסור, שאם יועיל ע"י ד"א שלא לדבר מצוה, למה נענש דוד כשמנה את ישראל והיה דבר בישראל, ימנה אותם ע"י ד"א? ולמה לא עשה יואב וכל הסנהדרין ע"י דבר אחר, ויתנו המספר לדוד וכו'. אלא לאו, שלא לדבר מצוה אסור למניתם אפילו ע"י ד"א. ומעשה דדוד שלא לדב"מ היה, שלא בשעת מלחמה למנות עליהם שרי צבאות, ומפני זה נענש. ע"כ.

www.eretzhemdah.org

[מה שהזכיר בראש דבריו: "לדבר מצוה, פירוש לדבר שבקדושה", נראה ברור שאין כונתו לחלק בין דבר מצוה לדבר שבקדושה, שזו מנין לו? והרי בשעת מלחמה למנות עליהם שרי צבאות מותר, כמפורש בסוף דבריו, ולא מצינו שמלחמה היא דבר שבקדושה. וכן בכל אריכות לשונו חזר כמה פעמים על ביטוי דבר **מצוה**, והוא כפי לשון הגמרא יומא, ולא הזכיר דבר שבקדושה כלל. וכונת דבריו נראית, שדייק מסוגיא דילן **שאין** להבחין בין דבר מצוה רגיל לדבר שבקדושה, ואפילו דבר שבקדושה כגון המנין לצורך הפייס של הקרבנות גם הוא לא הותר אלא ע"י דבר אחר. אבל ע"י ד"א שהותר, ודאי לכל דבר מצוה הותר, ומנין דדוד לא היה בו דבר מצוה, וכלשון המד"ר, שספירת דוד היתה שלא לצורך, וכהסבר הרמב"ן שהיתה רק "לשמח לבו שמלך על עם רב". ויותר נ"ל שכונתו **באופן הפוך**, והיינו שהוקשה לו לפי מה שמסיק שרק לדבר מצוה הותר המנין, א"כ למה הותר הפייס, שאין בזה מצוה כלל? דאטו אין אפשרות לחלק העבודות באופן אחר, כגון ע"י הטלת גורלות, באופן שלא היה צריך, למען המצוה, בספירה כלל? ולזאת חידש שכל שהענין נוגע לדבר **שבקדושה**, יחשב הדבר כדבר מצוה, ואעפ"י שאפשר באופן אחר. וז"פ וברור].

והנה לא הזכיר התוס' ר"ד בדבריו במעשה דוד אלא שהיה לו למנותם ע"י **דבר אחר**, כהא דיומא אבל לא הזכיר כלל מחצה"ש וכלשון הרמב"ן הנ"ל. וכן לא העלה שום חילוק בהא דדוד שאינו שייך לסוגיא ביומא מצד שהיתה ספירת כל ישראל יחד, כחילוק הרא"ם הנ"ל, ולא חילק אלא בין לצורך לשלא לצורך. ומכאן, שכל שהוא לצורך היה מותר גם ע"י דבר אחר, ולאו דוקא ע"י מחצה"ש. ודבריו מתאימים לחילוק המדרש שהביא הרמב"ן, שלפי חילוק זה לא הוזכר מחצה"ש כלל כצורך הכרחי לספירה המותרת, בשום פנים. ומפרש כונת המדרש לחלק בין צורך **מצוה** ללא צורך מצוה. (ואעפ"י שלשון זה לא נזכר **בפירוש** בלשון המדרש, נראה שסובר שאם צורך חולין גם הוא לצורך יחשב, הרי גם ספירת דוד היתה לצורך, כי מה הגדרה ניתן בדברים שבחולין, שמבחינה זו גם "לשמח לבבו" הוא ג"כ צורך. ע"כ מוכרח כנ"ל, שצורך - הכונה צורך מצוה בדוקא).

**י"א.**

אכן יש עוד צורך בביאור דעתו, במה שנזכר בפרשת כי תשא מחצה"ש, שמכאן נראה שלא הותר ע"י דבר אחר בעלמא. ונצטרך לומר שמפרש כמו שהעלינו לפי המהרש"א, שדין זה של מחצה"ש לא נאמר אלא לשעתו מצד כפרת חטא העגל, ואילו לדורות למדים משאול שמותר ע"י דבר אחר. ויתכן עוד לבאר דבריו, שעולים בקנה אחד עם דברי הגר"א באדרת אליהו, שהובאו בתשובת בעל פאה"ש וז"ל שם: כי תשא, הוא מצוה לדורות, בכל עת שימנה אותם וכמ"ש בשאול, וכ"כ רמב"ן (מש"כ וכ"כ הרמב"ן, נראה שהוא רק לענין זה שהיא מצוה לדורות, משא"כ במה שיוצא מדבריו שלדורות א"צ למחצה"ש דוקא, בזה ל"נ כן מהרמב"ן וכנ"ל). אבל עכשו לא נצטוה למנות כלל עד חומש הפקודים. ואין המצוה לדורות שיתנו מחצה"ש במנינם, שהרי שאול פקד בבזק ובטלאים וגם לא שיתנו על האדנים, שהרי כבר נבנה המשכן. וגם מה שאמר "זה יתנו" לא נצטוה למנות, אבל הציווי לדורות נסתיים בפסוק ראשון, ו"זה יתנו" הוא ציווי לעכשו על עבודת המשכן בלא מנין. וע"ז בא הציווי "לא ירבה ולא ימעיט" וכו', וע"ז אמר: תרומת ה' ונתת על עבודת וכו' (וכפירש"י שהוא על האדנים). והשקלים לקרבנות לא נכתבו בתורה וכו', ע"כ. ובזה מיישב בעל פאה"ש סוגית הגמרא יומא הנ"ל שלא הביא הכתוב מכי תשא, כהערת המהרש"א, כיון שמשם אין יוצא הדבר מפורש איך למנות ואיך לא למנות, עי"ש בדבריו.

ועדיין שיטת הגר"א צריכה ביאור, שהרי בפסוק ראשון, שנאמר בתור מצוה לדורות, ג"כ נאמר "ונתנו איש כפר נפשו לה'", ואיך זה ניתן להתפרש כשמתפקדים ע"י דבר אחר, מבלי שיתנו כופר נפשם לה'? ונראה שהמלה "כופר" תתפרש בפסוק, לא במובן כפרה, אלא במובן תמורה (והוא בדוגמא למה שבס"ד שבגמרא (ב"ק מ.) רצו להעמיד הדעה שכופר דמי ניזק, שסובר **כופרא ממונא**, ולפ"ז המלה "כופר" ודאי מתפרשת במובן של תמורה). וא"כ לא הוזכר כאן ענין כפרה כלל, רק לתת תמורת נפשו, כלומר ספירה ע"י דבר אחר, אכן עדיין המלה "לה'" אינה מובנת. ונצטרך לומר שמלה זו חוזרת **לראש** הפסוק, היינו, **שכי תשא את ראש בני ישראל לה'**, כלומר -- לצורך דבר **מצוה**. ובזה יתישב מאד החילוק שלימדנו התוס' ר"ד שלא התיר הכתוב המנין אלא לדבר מצוה בדוקא, וכפי שדייק מהא דדוד, אולם עדיין קשה היכן נרמז דבר זה בדברי הכתוב, אבל לפי הנ"ל, הרי זה באמת יוצא מתוך דיוק הכתוב בכי תשא.

א"כ, מוסברים ומאירים דברי התוס' ר"ד, שהם ממש באותה שיטה של הגר"א, שלדורות יש הקפדה רק שימנו ע"י דבר אחר. והא דמחצה"ש לא הוזכר כלל בענין הספירה, שלא נאמר אלא לשעתו, ושני ענינים שונים, שאינם שייכים זל"ז כלל, נכתבו בפרשתנו.

**י"ב.**

אמנם הסוגיא ברכות ס"ב: נראית מנוגדת לזה, כשם שהערנו ממנה לשיטת המהרש"א. שהרי משם יוצא מפורש שע"י כופר היתה ספירה **מותרת** וזה שלא כהמד"ר, וכפי הרמב"ן בשמות ומכאן נראה גם שאין גמרא זו דורשת כהאדרת אליהו המלה "לה'" במובן של הצורך בדבר מצוה דוקא. ואם כך, הרי מוכרח שהצורך במחצה"ש גם לדורות נאמר. וכן הוא באמת פשטות לשון הגמרא: "וכיון דמנינהו, לא שקל מינייהו **כופר**" ולא הזכיר מנין המותר אלא ע"י כופר. וצ"ע בזה. ואולי יפרשו הביטוי "לא שקל מינייהו כופר", שהכונה על השטן **המשחית** והיינו שלא **התחשב** עם הכופר, ולעולם נאמר שיואב לקח כופר, אם בשקלים ואם במנין ע"י ד"א, על משקל "תמורה" וכנ"ל. ועדיין ד"ז צ"ע, כי זה נגד המשמעות הפשוטה של הגמרא.

איך שלא יהיה בהתאמת הסוגיות, משיטה זו יוצא ברור להלכה, שלדורות מותרת הספירה לצורך מצוה כל שהיא ע"י דבר אחר, ומחצה"ש הוא לאו דוקא. ובכה"ג מותר, כנראה, לשיטה זו, גם כשסופר כל ישראל יחד.

www.eretzhemdah.org

**י"ג.**

ומה יקרא דבר מצוה, שלצרכו הותרה הספירה? הגדרה בענין זה נראה שיש ללמוד ממה שמציגו לענין **שבת**, שדבור חול אסור ודבור של מצוה הותר (שבת קנ.). ועפי"ז אמרו שם שמותר לשדך התנוקות וללמדם אומנות, כי זה דבר מצוה יחשב, וכן אמרו שם שהולכים לבתי כנסיות ובתי מדרשות, טרטיאות וקרקסאות, לפקח על עסקי רבים, כי עסקי רבים נחשבים לדבר מצוה.

ועי' עוד או"ח תקמד לענין צרכי רבים בחוה"מ בביאור הלכה לבעל החי"ח זצ"ל, שהביא מהפמ"ג שלצרכי רבים מותרת המלאכה גם ע"י קבלת שכר, כמו במלאכה לצורך מצוה "ההוא ג"כ כצורך מצוה". ואף המחצה"ש שחולק בזה י"ל שאינו אלא בגונא דהתם לתקן הדרכים ולהסיר המכשולות אבל צרכי הרבים בדומה להני שהותרו לצורך שבת כנ"ל, שהיא השתדלות אצל הרשות לשלום הצבור גם לדעתו ה"ז כצורך מצוה.

א"כ בנידון דידן שהמפקד נצרך להביא תועלת למדינה מהרבה בחינות ודאי יחשב דבר מצוה, והוא בכלל "לצורך" שבכה"ג הותרה הספירה ע"י דבר אחר. וכן נראה לדייק מדברי התוס' רי"ד עצמו, שבשעת מלחמה מותרת הספירה, ואפילו לצורך מלחמת **הרשות**, שהרי לא הזכיר לאיסור אלא שלא בשעת מלחמה. א"ו שגם מלחמת רשות, כיון שאין יוצאין לה אלא לצרכי האומה (עי' ברכות ג: ורמב"ם הל' מלכים) שוב ה"ז בגדר צורך מצוה.

וכן מסיק בפשיטות בעל פאה"ש בתשובתו הנ"ל, עפ"י דברי הגר"א, שלצורך היינו לצורך מצוה, שמשו"כ מותר מנין האורחים ע"י דבר אחר. הרי שנוקט שאפילו הזמנת אורחים וכיבודם כראוי, ג"כ בכלל דבר מצוה יחשב לנידו"ד.

**י"ד.**

וכן מוכח בפשיטות, שלצורך מצוה מותר המנין, עכ"פ ע"י דבר אחר, וכל שאין מנין כל ישראל, ממה שהסנהדרין עומדים למנין וכלשון המשנה בסנהדרין (מ'). ואעפ"י שגם לדב"מ אסור למנות לגלגלת, י"ל שהיו מונים ע"י הצבעה וכמו בפייס, או שהיו מונים ע"י הדעות שנרשמו ע"י סופרי הדיינים כמבואר שם, א"כ היה מנין ע"י **הכתב**. עכ"פ מוכח בבירור שבכה"ג הותר. וכן בהא דמצינו בכל דוכתי כשנחלקו חכמים **ונמנו וגמרו**, וכהא דמחלוקת ב"ש וב"ה בגזירת י"ח דבר (שבת י"ז) "נמנו ורבו", ופירש"י באו למנין ונמצא של ב"ש מרובים. והיתה זו ודאי עמידה למנין ממש ולא רק השערה בעלמא כמפורש שם: נעצו חרב בביהמד"ר הנכנס יכנס, היוצא אל יצא, ופרש"י לפי שהיו רוצים לעמוד למנין. ולא נזכר בשום מקום שהיו צריכים הסנהדרין בכל כה"ג להביא מחצה"ש כופר נפש.

וכן עמא דבר, בכל אסיפות ודיונים בעניני צבור ותקנת הכלל, שעומדים למנין ע"י הרמת ידים, ולא מצינו בזה שום מערער ומפקפק.

**ט"ו.**

האחד שיצא לחלק בדבר זה הוא ניהו מרן הגאון החת"ס זצ"ל בתשובתו הנ"ל. לדעתו יש ג' חילוקים בדבר: שלא לצורך מצוה כלל: לצורך מצוה, אולם **כונתו** למנין: לצורך מצוה **שלא** לכונת מנין. באופן הראשון אסור באיזו צורה שהיא, באופן הב' מותר רק ע"י מחצה"ש (וכאמור, בזה"ז שאין מקדש לא יצויר היתר זה כלל): באופן הג' מותר ע"י דבר אחר.

ציור זה האחרון הוא לדעתו ענין הפייס שהיה במקדש, שלא היתה זו ספירה כלל "שהרי בין כך לא נודע מספר העם ההוא, רק במקום שכלה מנין שאמר האומר, ויש שהיה צריך לסבב ב"פ או ג"פ או רק חצי ההיקף, ובמה יודע איפוא מספר הכהנים". וע"כ אין ללמוד זה לאיסור מקרא דכי תשא אלא היא "מצוה מחודשת מדברי קבלה". ודחק עצמו לפ"ז בהא דמייתי שם משאול, ומפרש שגם שם לא היה מנין. וכתב שנתעורר לזה מהמג"א שכ' (סי' קנו, ליקוטים) וז"ל: אסור למנות ישראל, אפי' אינו מכוין למנות אלא להטיל גורל וכו', ופירש כונת המג"א בנוסח הנ"ל, שבפייס אין מנין כלל.

אולם כל דבריו דחוקים, וכבר השיג עליו בדברים נכונים בעל פאה"ש שבמפקד שאול בא מספר יוצאי הצבא, והוא בפשוטו מנין רגיל. ובמש"כ מהמג"א, לענ"ד לשונו נראה **ההיפך** ממה שרוצה להטעין בדבריו, שהרי כתב "אסור למנות ישראל" הרי שקראו מנין. ומש"כ שבפייס אינו מונה ולא נודע המספר הכללי של הכהנים, מה בכך? סו"ס מונה הוא הכהנים העומדים בשורה מזה שהפיס מתחיל ממנו. וכן אם ממשיך לספור מראש השורה כשמגיע לזה שהפיס התחיל ממנו, הרי נודע המספר של כל הכהנים גם יחד, ומה בכך שממשיך אחר כך למנות עוד פעם? ודברי המג"א מתפרשים כפשוטם, שבא לומר שאיסור המנין הוא גם כשאין לו ענין במנין מצד עצמו אלא לאיזה שהוא צורך אחר כגון לצורך הפיס, כי לא בכונה הדבר תלוי אלא בעצם עובדת הספירה. ומתוך שהביאו ע"ז בגמרא להוכיח האיסור מהא דשאול, ששם היה כן מעונין במנין, אנו שומעים שאליבא דאמת אין שום חילוק בדבר ובין שכונתו למנות לשם ידיעת מנינם, בין שכונתו לצורך אחר שהוא, ע"י ד"א מותר, ושלא ע"י ד"א אסור.

**ט"ז.**

שלא כחילוקו של הגאון החת"ס זצ"ל בין מנין הפייס לשאר מנינים, אנו שומעים מפורש מתוך התוס' רי"ד הנ"ל, שחילק בין מנין דדוד להא דיומא לפי שהיה שלא לצורך מצוה ואילולא זה היה מותר ע"י דבר אחר ולא רק ע"י מחצה"ש.

וכן יוצא מפורש בדעת הרמב"ם (פי"ד מתו"מ ה"ד) שהביא לאיסור למנות את ישראל מהכתוב בשאול ולא הביא מהכתוב בתורה בכי תשא. שמענו דעתו שאין צורך בשום מנין שהוא למחצה"ש דוקא שאל"כ היה לו להביא זאת להלכה. כן יוצא מהרמב"ם דלא ס"ל לחילוקו של הרא"ם לפי רש"י שכסופרים **כל** ישראל יש צורך במחצה"ש בדוקא שהרי לא הביא זה להלכה.

www.eretzhemdah.org

כן שמענו מהמהרש"א יומא שהתקשה כנ"ל למה לא הביאה הגמרא בזה המקור מכי תשא, שאינו מחלק חילוקו של החת"ס.

[ואילולא דמסתפינא הוה אמינא בחילוק המדרש בין ספירה לצורך לספירה שלא לצורך, שהוא בכלל לא עפ"י ההבחנה אם הוא צורך **מצוה** או לא, אלא עפ"י החילוק שרמז לנו המג"א שהביא החת"ס הנ"ל. והיינו שיש ספירה לשם **קבלת המנין** המדויק, וזוהי **התכלית** והכונה שבה. וישנה ספירה שהתכלית אינה ידיעת המנין כשלעצמו, ואעפ"י שלשם מטרתו הוא אמנם צריך הוא לספירה. אולם זה אצלו בגדר אמצעי, ולא בגדר תכלית. ומה שאמרו שספירה שהיא שלא לצורך אסורה, היינו, שלא לצורך **מגמה אחרת** שהיא, אלא רק לשם **ידיעת המספר** וזוהי הדוגמא של דוד, כפי שכתב הרמב"ן, שהיתה כונתו לשמוח בזה שמולך על עם רב, שבזה עיקר הידיעה של המספר היא התכלית. לא כן בכל ספירה אחרת, כגון ספירה של אנשי הצבא לשם מינוי שרי צבא עליהם שהוא לפי המספר, שרי עשרות ושרי מאות וכו', וזו היתה המטרה בדגלים וכן בחלוקת וארץ. שהמנין של שבט היה נחוץ לשם קביעת החלקים וכל כיו"ב, בכל אלה המנין אינו מטרה מצד עצמו, אלא הוא משמש רק אמצעי לצורך אחר, זהו מה שנקרא בלשון המדרש "לצורך", כלומר למען מטרה אחרת ולא למען עצם המנין כמטרה.

והנפ"מ בזה נראית פשוטה, שכל שסופר למען מטרה אחרת, אם סופרם גם ע"י דבר אחר, אין כאן ספירת ישראל כלל, לא מצד הבפועל, שהרי סופר הטלאים או הבזקים, וכל כיו"ב, ולא מצד המגמה הסופית, שהרי אין מטרתו כלל בספירת ישראל, ע"כ ה"ז מותר. אולם כשמטרתו עצם המנין גם אם יספור ע"י דבר אחר, מכל מקום הרי ע"ז הוא מקבל המנין של ישראל. ובזה קיימת טענת החת"ס שם בראש דבריו, שכתב בענין החילוק בין שסופרם לגלגלותם לבין שסופרם ע"י אצבעות "שהוא דבר שאין לו שחר". ונימוקו ברור, שהרי סו"ס מקבל המספר ע"ז.

אכן, כל שסופר ע"י מחצה"ש נראה שמותר גם באופן זה, ובזה הוא שמדובר בכתוב בכי תשא כשסופרם מחמת חביבותם, ואז הוי ספירה ולא לצורך, כלומר לא לצורך אחר כ"א למען הספירה עצמה. וזה שלא ספרם דוד ע"י השקלים, י"ל כחלוקו אחרון של הרמב"ן, שרצה לספור גם הקטנים, והמנין ע"י שקלים אינו אלא לצורך קרבנות הצבור, ורק מבני י"ג ומעלה כמבואר שם בדבריו] .

**י"ז.**

ונראה פשוט, שגם לפי החילוק בין סופר כל ישראל לבין סופר מקצתם, ודאי שאין חילוק בנידון שלנו לומר, שישראל הנמצאים **בא"י** ייחשבו כל ישראל לענין זה, וכדברי הרמב"ם הידועים לענין חידוש הסמיכה, כי כאן ודאי יש לדון לפי **המציאות**, ורוב ישראל עדיין הם בחו"ל, לצערנו. וכשם שלענין **יובל**, משגלו עשרת השבטים בטל היובל שאין כל יושביה עליה, ולא אמרינן, שאין מתחשבים אלא עם היושבים בארץ, כן לנידון שלנו, אין כאן ספירת כל ישראל אלא רק חלק מהם. ומכיון שהספירה היא ע"י הכתב דהיינו ע"י דבר אחר, וכן ה"ז לדבר מצוה וכנ"ל, ה"ז מותר לדעת רובם ככולם של גדולי רבותינו הראשונים והאחרונים.

ונוסיף, שגם לפי חילוקו האחרון של הרמב"ן שהובא למעלה, שבדוד היתה ספירה של כל ישראל הגדולים עם הקטנים ממש וזוהי עיקר הקפידא, עכ"פ גם דבריו אמורים רק כשסופר **כל** ישראל, משא"כ בנידון שלנו שרוב העם הוא בחו"ל וכנ"ל. בר מן דין, הן דברי הרמב"ן לא נאמרו אלא על דרך **פירוש**, לפי **פשוטו** של מקרא. אולם להלכה אין לנו אלא כפי שיוצא מתוך הגמרא והמדרשים.

## סימן יד : מלחמת רשות וגדריה

**א.**

במתני' ריש סנהדרין : ואין מוציאין למלחמת רשות אלא עפ"י בי"ד של ע"א. ובגמרא (ט"ז.) יליף לה מקראי. לכאורה האי "אין מוציאין" וכו' ההא לעיכובא, ובדומה לשאר דינים שנמנו במתנה וצריכים בי"ד של ע"א. ואם הוציא המלך שלא עפ"י בי"ד של ע"א שלא כדין עשה, ויש רשות ביד ישראל להמרות פיה ואין בזה דין מורד במלכות (עי' ר"מ ה' מלכים ח', ט'), וכל כיו"ב. ולפ"ז תמוה מאד מה שפירש"י בברכות (ג:) במ"ש בברייתא בענין מלחמות בי"ד, והיא הברייתא שעליה מסתמכת גמרא דידן (ט"ז. הנ"ל) לביאור המשנה שלנו שנאמר בה "ונמלכים בסנהדרין", ופירש"י בזה: נוטלין מהם רשות **כדי שיתפללו עליהם**" מזה נראה לכאורה, שאין הסכמתם נצרכת לעיכובא, והיא רק בחינת הידור בעלמא שעי"ז יתפללו עליהם שיצליחו. ומזה נראה שגם אם לא נמלכו בהם אין ע"ז דין מלחמה שלא ברשות. והוא תמוה שמנין לו לרש"י לפרש טעם זה, שממנו תוצאות ונפ"מ לדינא וכנ"ל, מה שהוא נגד פשטות המשנה. עי' בס' "יד המלך" פ"ה מה' מלכים שעמד בזה. וע"ע בס' עינים למשפט ובס' משפט הצבא בישראל, ובס' הלכות מדינה (ח"ב פ"ג) שהביא דבריהם ודחאם, ואף תירוצו הוא דחוק, וכן בס' מרגליות הים (סנהדרין שם), ואין בכל דברי הנ"ל להעלות ארוכה.

**ב.**

לכאורה הי' נראה לתרץ כדלהלן : הנה כבר עמדו האחרונים, והאריך בזה ביחוד בס' "מקום שמואל" (סי' ח') איך מותרת מלחמת רשות, ואיך מותר לסכן נפשות מישראל בגלל "עמך ישראל צריכים פרנסה". כן נביא בזה קושית המנ"ח (מצ' תכ"ה) במש"כ החינוך שמי שבא לידו מז' עממים ויכול להורגו **מבלי שיסתכן בדבר** ולא הרגו ביטל מ"ע ועבר על לאו. והקשה המנ"ח במה דמשמע מהחינוך שאין מצוה זו נוהגת בגוונא של סכנת עצמו : וצ"ע נהי דכל המצוות נדחים מפני הסכנה, מ"מ מצוה זו דהתורה ציותה להלחם עמהם וידוע דהתורה לא תסמוך דיניה

www.eretzhemdah.org

על הנס כמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה. א"כ חזינן דהתורה גזרה להלחם עמהם אף דהוא סכנה. א"כ דחויה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן וצ"ע, עכ"ל.

ובכדי לתרץ כל הנ"ל נאמר, שאם אמנם במנהג העולם כמנהגו אין סומכים על הנס. אבל במלחמות ישראל קבעה תורה מעיקרא שלא יהיו כדרכו של עולם אלא דוקא בדרך הנס. והענין של **חוזרים מעורכי המלחמה** יוכיח, וכי באיזו אומה ולשון מצינו זאת? והרי בעידן של מלחמה מגייסים כל עיור וכל פיסח, ואילו כאן משלחים מן המלחמה בחורים וטובים. אלא לפי שמלחמות ישראל מלחמלת ה' המה, ואין מעצור לה' להושיע ברב או במעט. וכבר כתב הרמב"ם (פ"ז מה' מלכים הט"ו) : וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהי' כונתו לקדש השם בלבד **מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה** וע'. וכן מצינו באמת במלחמת מדין שבאו הפקודים אשר לאלפי הצבא ואמרו אל משה : עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בידינו ולא נפקד ממנו איש (במדבר ל"א). וביהושע מצינה כשהרגו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש, ובברייתא (סנהדרין מ"ד.) נחלקו בזה : שלשים וששה ממש דר"י, א"ל ר' נחמי' וכו' זה יאיר בן מנשה ששקול כנגד רובה של סנהדרין. ועל מאורע זה קרע יהושע שמלותיו ונפל על פניו ארצה, הוא וזקני ישראל, וצעק לפני ה' בתפלה. ואכן היתה התשובה כי "חטא ישראל" במעשה עכן. ואילו הי' מיועד הכל להתנהג לפי הסדר הטבעי, אינו מובן מה הרעש הזה ומה הבהלה, הן כזאת וכזאת תאכל החרב? ומשום מה התעוררו כל כך בזעקה ותפלה כשנפלו כשלשים וששה איש, ובפרט לדרשתו של ר' נחמיה שלא הי' אלא איש אחד, אעפ"י שהי' מן החשובים, הן חץ האויב אינו מבחין בין קטן וגדול? אלא ע"כ אתה אומר, שמלחמות ישראל כולן מבוססות על הנס, והיינו מצד מעמדם הרוחני האיתן של ישראל. ויורדת טענתו של ה"מקום שמואל" איך מותר לסכן נפשות לאלפים מישראל, כי אה"נ, אילו הי' בזה נדנוד של סכנה, כי אז לא היו מסכנים גם אחד מישראל, ואז הי' באמת אסור לצאת למלחמת רשות. ולא הותרה המלחמה אלא כשבזמן השיקול במעמד הרוחני של ישראל ע"י גדולי ישראל הוחלט שאכן זכאים הם להתנהגות נסית, ואז אין באמת סכנה כי "כל הנלחם בכל לבו וכו' מובטח לו שלא ימצא נזק", וכמש"כ הרמב"ם וכנ"ל משום כך מותרת המלחמה, כי אין סכנה כלל.

**ג.**

ומסולקת ממילא קושית המנ"ח, כי באמת גם במלחמה לא נתבטלה ההלכה שאסור לאדם לסכן עצמו, אלא שבמלחמה שהוכרזה כדין ע"י מלך ישראל אין סכנה, וע"כ שפיר כתב החינוך שלענין אם נזדמן לאדם מישראל אחד מז' עממים צריך לבדוק אם אין סכנה בדבר ורק אז מצווה להרגו, שאם לא כן אסור לו לסכן עצמו, וכמו בכל מצוות התורה. ולפ"ז שכל ניהול מלחמה של ישראל מבוסס על הנס, אין כבר תימא מה שכתב רש"י בבקשת הרשות מהסנהדרין שהוא "בכדי שיתפללו עליהם", כי בהתנהגות נסית התפלה הנה גורם מכריע. ובדומה לזה שמצינו במלחמת עמלק, שאמר משה ליהושע: "בחר לנו אנשים וכו' מחר אנכי נצב על ראש הגבעה וכו' ויעש יהושע כאשר אמר לו משה להלחם בעמלק, ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה", והיינו לתפלה, כמש"כ רש"י. ובזה נאמר : "והי' כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל", ובין כפשוטו בין כמדרשו - שע"ז ששעבדו כל ישראל לבם כלפי מעלה, ע"ז נצחו. הרי שהתפלה של גדולי ישראל מסייעת ומשפיעה ממש במלחמה. ומכיון שלמדים מן הכתובים בדוד הא דנמלכים בסנהדרין, שהוא לפי' רש"י בגלל תפלתם של גדולי ישראל שבלשכת הגזית, י"ל שכך קבע הקב"ה את סדר המלחמה והישועה, שצריכה לבא דוקא ע"י שיתוף של אנשי המלחמה במלחמה וגדולי ישראל בתפלה. **והתפלה הנה חלק מהמערכה**. ובה תלויה ההצלחה במלחמה, וממילא תלוי' בזה גם **הרשות** לצאת למלחמה. כיון שכנ"ל אין לצאת למלחמה אלא כשבטוח שלא ימצאו נזק, וזהו רק ע"י התפלה של בי"ד של ע"א. נמצא כשמוציא שלא ע"י סנהדרין, ה"ז באמת מלחמה שלא ברשות, כי רשות בי"ד ותפלתם הם **לעיכובא** בקביעת המלחמה של רשות. ולפ"ז לא נטה רש"י מפשוטה של משנה, שרשות בי"ד של ע"א הוא באמת לעיכובא, ואעפ"י שהוא רק מצד שיתפללו עליהם שיצליחו, בנידון זה שהכל תלוי בנס, התפלה היא לעיכובא ממש.

ואין לשאול ע"ז מפסוק מפורש בדין עורכי המלחמה "פן ימות במלחמה", הרי שמביאים בחשבון גם אפשרות זו? - שכן כבר פירש"י שם "שאם לא ישמע לדברי הכהן כדאי הוא שימות". והסבר דבריו, כי דין זה של חוזרים מעורכי המלחמה אינו רק בגדר רשות אלא הוא **חובה** עליהם לחזור, וכמו שדייק מדבריו נכון במנ"ח (תקכ"ו). והענין הוא אולי עפ"י המבואר בחינוך שם: "כי כל אלו בנ"א חלושים מאד מבוא במלחמה כי מחשבתם נתפסת הרבה על הדברים הנזכרים בכתוב, ואולי יניאו לב חבריהם וכו'". וממילא לא יוכלו אלה להלחם "בלי פחד בכל לבו" כמו שנדרש מאנשי צבא המלחמה וכמש"כ הרמב"ם שהו"ל, וע"כ אין ראוי שישתתפו במלחמה. וע"ז הוא שאה"כ "פן ימות במלחמה", שאם לא ישמע לדברי הכהן ולא יחזור, כיון שישאר במלחמה וישתתף בה שלא כדין "כדאי לו שימות". (ולפי החינוך הנ"ל נראה קצת שהביאור בכתוב "פן ימות" היינו שתהא **מחשבתו** שימות, וזה ירכך את לבבו ולבב חבריו). בכל אופן אין מכאן סתירה לדברינו, ושפיר אפשר לפרש רש"י באופן הנ"ל.

**ד.**

אולם כל זה אינו אלא לכאורה. שכן עומדת נגדנו גמרא ערוכה (כתובות ט': וש"נ) כל היוצא למלחמת בי"ד גט כריתות כותב לאשתו, וברש"י שם: שאם ימות במלחמה יהא גט. ואפי' לתוס' שם שמא יפול בשבי, הרי שבי קשה מכולם (ב"ב ח':). א"כ שמענו שהכלל שאין סומכים על הנס אמור גם במלחמות ישראל. ואעפ"י שכשזכו היו נוצחים בנס, אין מביאים זה בחשבון בדיונים ההלכותיים. מעתה חוזרת לאיתנה הערת ה"מקום שמואל", איך הותר הסיכון במלחמה מצד "עמך ישראל צריכים פרנסה".

ב"מקום שמואל" עצמו ר"ל שגם מלחמות הרשות אינן ממש "רשות", ואין זה אלא הגדרה יחסית כלפי מלחמות אחרות שהן מלחמות **חובה**. עוד כ' שם ש"ל שנקראות "רשות" על שם שצריכות "רשות בי"ד" וכמתני' ריש סנהדרין. וזה שלא כמו שנקוט בפשיטות בסוטה (מ"ד:) שבמלחמות רשות אין דין עוסק במצוה פטור מן המצוה אליבא דכו"ע. ולכאורה, אם מצוה היא, למה לא יפטר מן המצוה. אלא שלפי ה"מקום שמואל" סוגיא זו ממילא נדחית מהלכה, עי"ש. אך כל זה קשה ודחוק.

www.eretzhemdah.org

ואין לנו בזה אלא דרכו של מרן הרב זצ"ל ב"משפט כהן" (עמ' שכז) שכתב שמה שהותרה הוצאה למלחמת רשות הוא **מדיני המלוכה**. וכיון שהוא לתועלת ישראל, הרי זה כלול בבחינת הדברים שהם למיגדר מילתא, שבהם אפשר לעקור דבר מה"ת לצורך שעה. עי"ש שהאריך בזה.

ולפ"ז תתורץ קושית המנ"ח דלעיל באופן אחר שמה שיוצאים למלחמה להשמדת ז' עממים ואין חוששים להסתכנות הוא לא מצד שבמצוה זו אין הדין "וחי בהם", אלא משום שאז הותר מדין **מלחמה**, שהרי גם במלחמת רשות הותר הסיכון. ושונה רק מלחמת מצוה ממלחמת רשות בדיני **ההוצאה** למלחמה, שבמלחמת מצוה הרשות בידי המלך להוציא בעצמו. משא"כ במלחמת רשות צריך שיהא עפ"י בי"ד של ע"א. אולם עצם דין המלחמה והיתר הסיכון בשניהם שוה, שהוא מדין מלחמה הכלול בגדרי משפט המלוכה. ולא גרע בזה מלחמת מצוה ממלחמת רשות. וכל זה כשהדבר נעשה ע"י מלחמה. משא"כ כשבא ליד אדם מישראל באופן פרטי א' מז' אומות, לפי מש"כ בחינוך הנ"ל וכן הוא ברמב"ם (ע"ה מה' מלכים ה"ד) שזוהי מצוה המוטלת גם באופן אישי על כל אחד ואחד מישראל, בזה קיים הכלל הרגיל בכל המצוות, שהסיכון בהם אסור מצד "וחי בהם".

[ונראה עוד להטעים הדבר, כי במלחמה תוכן הדברים שכלל ישראל נהפך לגוף אחד, ולא בתור פרטים אנו מסתכלים עליהם, כי טובת **הכלל** היא באותה שעה לנגד העינים ולא ישגיחו על הפרט. וזהו החידוש של היתר המלחמה, שה"וחי בהם" נבחן במקרה זה מצד **כלל ישראל** ותועלתו, היינו שכלל ישראל ינצח ותרום ידו על אויביו, כלומר "וחי בהם" **הכללי**. משא"כ שלא במלחמה קיים ועומד הצו האישי על כל או"א, והוא צריך לשקול זאת מבחינת "וחי בהם" **הפרטי** שלו].

עכ"פ יוצא מהנ"ל שדרך המלחמה נקבעת אף היא מבחינת המהלך הטבעי, וגם בה קיים הכלל שאין סומכים על הנס. וממילא גם ענין תפילת הסנהדרין שהוא לא מגדרי האמצעים הטבעיים כ"א בגדרי ההנהגה הנסית, לא מסתבר לכאורה שישמש גורם לעיכובא בהוצאה למלחמה. וחוזרת התמיהה ברש"י מנין לו לפרש הלכה זו שאין מוציאים למ"ר אלא עפ"י סנהדרין של ע"א הוא רק מצד שיתפללו עליהם, בעוד שבפשטות הדברים נראה שהוא לעיכובא, ומצד חוסר סמכות המלך לענין זה מבלי שהוסמך לכך ע"י הסנהדרין.

שבתי וראיתי שאין זה מוכרח, שאם אמנם אין סומכים על הנס **גרידא**, ויש לאחוז **גם** באמצעים טבעיים להבטחת הנצחון, ומ"מ **אין סומכים גם על הטבע גרידא**, כי הנהגת ההשגחה עם ישראל מיועדת לדרך **למעלה** מן הטבע, כמבואר בכל ייעודי התורה וכמש"כ הכוזרי: -- -- "כי אין ענינכם נוהג על המנהג הטבעי אבל הרצוני" (מ"א, ק"ט). וכת"א על הכתוב "בחרבי ובקשתי" - "בצלותהי ובעותהי". מזה נראה **ששני** הדרכים משולבות יחד - מבחינה **חיצונית** תכסיסים טבעיים, אולם מבחינה **פנימית** ההצלחה נקבעת עפ"י מדת זכויותיהם של ישראל. וע"כ אפ"ל שתפלתם של גדולי ישראל שהם הסנהדרי של ע"א היא באמת לעיכובא, ושפיר נמנה ענין זה של אין מוציאים למלחמת רשות וכו' בהדי הני שהסנהדרי הוא לעיכובא.

אולם עדיין לא הונח לי, שמ"מ אכתי אינו מובן **למה** היה לו לרש"י לפרש העיכוב מצד התפלה, ולא כפשוטו -- מצד **חוסר סמכותו** של המלך לענין זה. ובדומה לשאר הדברים שהוזכרו במשנה זו שהצורך בסנהדרי של ע"א, הוא מחמת שהסמכות לענינים אלה מסורה רק בידם.

**ה.**

ונקדים עוד מה שמצריך ביאור בדברי רש"י במשנתנו בהגדרת מלחמת **רשות** שכ' בזה: **כל מלחמה** קרי רשות, לבד ממלחמת יהושע לכבוש את א"י, ע"כ. קבע בפסקנות שאין מלחמת מצוה לבד ממלחמת יהושע, ותמוה שהרי בפשוטו מלחמת עמלק ומלחמת מדין בתורה, וכן כל מלחמה לעזרת ישראל מיד צר, גם הן מלחמות מצוה הן. ובפיה"מ לר"מ כתב באמת: ומלחמת הרשות היא מלחמת עמון ומואב וישמעאל ודומיהן. ומלחמת מצוה היא מלחמת עמלק ומלחמת ז' עממין בלבד. ובהלכותיו (פ"ה ממלכים) כתב: ואיזוהי מלחמת מצוה? זו מלחמת ז' עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. והרי כך ודאי מסתבר. א"כ קשה למה כתב רש"י שרק מלחמת יהושע לכיבוש "ארץ היא מלחמת מצוה, ואידך רשות. וראיתי בס' "מרגליות הים" שכ': ויתכן דרש"י באמרו מלחמת יהושע כלל בזה מלחמת עמלק שנקראה על שמו, עי"ש. אבל אם כך הדבר, למה הי' לו לרש"י להאריך ולהוסיף "שהיתה לכבוש את א"י". ורואים בעליל שרש"י האריך בכונה **להוציא** מאפשרות פירוש זה. ור"ל שרק מלחמת כיבוש א"י היא שנקראת מלחמת **מצוה**. והלא דבר הוא.

והנה להלן (ט"ז.) בגמרא רצה ר' אבהו להוכיח דין זה דאין מוציאין למלחמת רשות אלא ע"י סנהדרין: דאמר קרא ולפני אלעזר הכהן וכו' שנאמר ביהושע, ודחו: ודילמא לסנהדרי הוא דקאמר להו רחמנא דלישיילו באו"ת, עי"ש. והקשה בחידושי רבנו יונה, הרי פסוק זה נאמר במלחמת מצוה, ואיך רצה ר' אבהו לבאר בזה המשנה המדברת רק על מלחמת רשות. עי"ש שתירץ בדוחק.

ונראה שזהו ששימש לרש"י הוכחה שמשנתנו דנה גם באיזה-שהוא סוג של מלחמת מצוה אף שהמשנה מגדירתו בתור מלחמת רשות. ואעפ"י שהכתוב ביהושע נאמר, וה"ז ודאי אינו כלול במשנה כדפירש"י עצמה יתבאר להלן בע"ה, שגם במלחמת יהושע עצמו היו **שני** סוגי מלחמה.

**ו.**

ונביא בזה סוגית הגמרא בסוטה (מ"ד:) אמתני': בד"א במלחמות הרשות, אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין וכו'. אר"י בד"א במלחמות מצוה, אבל במלחמות **חובה** הכל יוצאים וכו'. ובגמרא שם: א"ר יוחנן: רשות דרבנן זוהי מצוה דר' יהודא. ופירש"י: ובאותה מלחמה שאמרו חכמים שהיא רשות ואין חתן יוצא לה, אמר נמי ר' יהודא דאין חתן יוצא לה, אלא שר"י קורא אותה מצוה. ונפ"מ לפוטרו משאר מצוות בעודו עוסק בה וכו'. אמר רבא: מלחמות יהושע לכבוש ד"ה חובה וכו' נפ"מ לעוסק במצוה שפטור מן המצוה. ופירש"י: מילתא דר' יוחנן מפרש

www.eretzhemdah.org

ואזיל וכו', עי"ש. והנה יש להעיר בסוגיא זו כמה הערות: א' בדומה למה שהערנו לעיל ברש"י ריש סנהדרין, יש להעיר גם בדברי רבא שלא כלל בכלל מלחמות חובה אלא "מלחמת יהושע לכבוש" ולא הזכיר מלחמת עמלק. (וגם כאן, מהדגשת הגמרא "לכבוש" יש לדייק שהכוונה להוציא מכלל זה מלחמת יהושע דעמלק). ב' במחלוקת ר"י ורבנן במלחמה של "למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו" לא נתבאר שום חילוק בין מלחמת הגנה למלחמת התקפה לשם מניעה בעתיד, בדומה למה שמחלק הירוש' בפרקין. נראה מזה שגמרא דידן אינה מחלקת בזה, וגם מלחמת הגנה תלוי' במחלוקת דר"י ורבנן. ואם לא כן, הרי הי' צריך לכלול מלחמת הגנה בכלל מלחמת **חובה** דבזה כו"ע לא פליגי. א"ו פשטות הגמרא כנ"ל. ועי' ב"שירי קרבן" על הירוש' שהביא מס' כנה"ג שנוקט כן בגמרא, והוא תמה עליו, איך יתכן שתהא זו מלחמת רשות, והרי אפלו ביחיד הנרדף יש עשה ול"ת להצילו. עכ"פ פשטות הגמרא מוכיחה ככנה"ג, והערתו של השי"ק צ"ע לכאורה. ואם כי יש לתרץ דהמ"ע והל"ת להציל חבירו לא נאמרו אלא כשאינו מסכן א"ע, משא"כ במקום סכנה בדוגמת מלחמה פטורים מזה. מ"מ הן לפנינו דעת הירושלמי שרואה בזה ג"כ מלחמת חובה. וכן הסברא הפשוטה נותנת, כי היתכן שיבואו שונאי ישראל ויעשו בחלק מישראל כרצונם, והחלק השני ישאר אדיש ויהא רשאי שלא להלחם מלחמת ישראל? ובמלחמת מדין הן אנו מוצאים בתורה דבר ה' אל משה: נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים וכו' (במדבר ל"א), שמכאן ודאי בנין אב לכל המתנכלים לישראל שמצוה להלחם בהם. בפרט לפי משמעות המשך הכתובים שם: "ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדין". וברש"י שם שהעומד כנגד ישראל כאילו עמד כנגד הקב"ה. א"כ איך יתכן שלא תהא מצוה להלחם בהם. וקשה למה לא מחלק הבבלי כירושלמי, בין שבאו הם עלינו לבין שאנו באים עליהם להחלישם כלפי העתיד? ג' מאחר שלדעת רבנן הוי רשות, א"כ יוצא ממילא שיש גם רשות **שלא** לצאת למלחמה זו בעוד שלר"י היא **מצוה** וממילא מחוייבים לצאת. וא"כ למה חיפשה הגמרא ממרחק למצא נפ"מ בינייהו לענין עוסק במצוה פטור מן המצוה, הרי נפ"מ פשוטה ישנה לגופו של ענין, אם רשאים להמנע מלצאת למלחמה או לא. ד' קשה לשון הגמרא "מר **קרי** לה מצוה ומר **קרי** לה רשות", וכי רק מן השם הוא זה, והרי מחלקותם נוגעת **במהות** הענין, א"כ הי' לומר "למר **הוי** מצוה ללמר **הוי** רשות". ה' קשה מאחר שלדעת ר' יהודא היא מצוה (שהרי נפטר על ידה ממצוה אחרת מדין עוסק במצוה וכו') למה באמת גם לדעתו חוזרים הם מעורכי המלחמה, והרי צ"ל שישנו דיוק מהכתובים שדין זה של חוזרים מעורכי המלחמה לא נאמר אלא במלחמת רשות, ומכיון שלדידיה "למעוטי עכו"ם" היא מלחמת מצוה, למה יהיו חוזרים?

**ז.**

להבנת כל זה נקדים: הנה מוצאים אנו הבדל במצוות התורה, רובן מוטלות על כל אחד ואחד מישראל, וחלקן מוטלות על הכלל כולו **בתור כלל**, ולא על היחיד. כמש"כ בס' החינוך במצות בנין ביהמ"ק (מצ' צ"ה): וזו מן המצוות **שאינן** מוטלות על יחיד, כי אם על הצבור כולו. וכן כתב עוד בכמה מצוות. עיין גם בסהמ"צ לרמב"ם (סוף עשין) שהאריך בהגדרת חילוק זה. עפ"ז יש לנו לדון גם במצוות הללו, שיוצאים עבורם למלחמה, היינו: מלחמת כיבוש הארץ, מלחמת ז' עממים, מלחמת עמלק, מלחמת מדין, וכן מלחמת עזרת ישראל מיד צר, מה תכנן של הללו - האם הן מסוג חובת הכלל ו"אינן מוטלות על יחיד" או שהן מצוות המוטלות על כל יחיד, אלא שלשם ביצועה היחידים מתאחדים כדי להשיג המטרה שלכל אחד יש ענין בה.

ונראה שאעפ"י שכל אלה שמנינו הן מלחמות מצוה, מ"מ יש להבחין ביניהם לגבי השאלה הנ"ל: מצוות כיבוש הארץ, שלדעת הרמב"ן (השמטות למהמ"צ עשין, ד') ישנה בכל הדורות, מוטלת על כל אחד, ומתבטאת במצות ישיבת ויישוב א"י, הנה מצות **היחיד** שהרי כל אחד באופן פרטי חייב ויכול לקיימה. א"כ מה שמצינו שיש מצות **מלחמת** כיבוש, כמש"כ שם באי"ד: וזוהי שחכמים קורין אותה מלחמת מצוה. כן אמרו מלחמת יהושע לכבוש ד"ה חובה וכו'. ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת ז' עממים וכו' אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא **ביד זולתם** מן האומות וכו'. עי"ש. אף זו אינה אלא מצות היחידים להתאחד לשם ביצוע המצוה הפרטית המוטלת על כל אחד.

[וכן נראה לדעת **הרמב"ם והחינוך** מצות החרמת ז' עממים, שסוברים שגם יחיד שנזדמן לידו ולא הרגו עובר. הרי שזוהי ג"כ מצוה המוטלת על היחיד. אולם נו"כ לא ציינו המקור לזה בחז"ל. ונראה שדעת רש"י אינה כן וכמו שיבואר להלן בע"ה]. מאידך נראה ברור לכאורה שמלחמת עזרת ישראל מיד צר שמקורה כנ"ל ממלחמת מדין ("כי צוררים הם לכם") היא רק מצות **הכלל**, שאילו על הפרט אין חובה להסתכן גם להצלת ישראל, וכנ"ל. כן נראה מהרמב"ם בסהמ"צ (סוף עשין הנ"ל) שמלחמת עמלק היא חובת הכלל ובאמת בה לא כ' הרמב"ם שאם בא ליד אחד מי מהם ולא הרגו עובר (בחינוך יש בזה הבדלי גירסאות).

ונראה שבזה יוסבר לנו הענין שבמלחמת יהושע השתתפו כל ישראל ממש, כמו שכ' רש"י גיטין (ט': ד"ה כיבוש). וודאי לא מסתבר שרק משום **שבפועל** השתתפו אז כל ישראל בכיבוש, ושלא כבמלחמות בית דוד שלא **הוצרכו** להשתתף מצד שהצורך המלחמתי לא דרש אלא השתתפות חלקית, משום כך נחשב כיבוש יהושע כיבוש רבים ולא כיבושי דוד בסוריא. וכן ודאי לא הצורך לשיתופם של כל ישראל מבחינת הצורך המלחמתי הוא שהניע את יהושע לשתף את כולם במלחמה, שכן "אין מעצור לה' להרשיע ברב או במעט" (שמו"א י"ד, ו'), וכיבוש יריחו יוכיח שהי' כולו נסי. מאידך, במלחמת **עמלק** נאמר "**בחר** לנו אנשים" שרק **חלק** מישראל השתתף. וכן במלחמת **מדין** נחלצו רק אלף למטה (במדבר ל"א, ד'). אלא שהוא כנ"ל, משום שמלחמת כיבוש הארץ היתה מצוה **אישית**, המוטלת על כל יחיד ויחיד מישראל בתור מצוה, לרשת הארץ, ע"כ לא נתקיימה המצוה אלא ע"י השתתפות אישית. משא"כ מלחמת עמלק ומדין היו חובת הכלל. ע"כ בבחירת אנשים, קיים הכלל כולו את המצוה.

וזה נ"ל גם בטעם שבמלחמת חובה לכיבוש א"י הכל יוצאים, כיון שהיא מצוה המוטלת על כל אחד ואחד בפרטיות ל"ש לפוטרו מסיבות אלה. ואפילו לפי נימוקו של החינוך, שמחשבתם נתונה לנשותיהם וכרמם וכיו"ב, כיון שהיא מצוה אישית עליו, צריך הוא להתגבר על רגשות אלה, ול"ש לחשוש לזה. ואין הפטור אלא במלחמה שאין שם עליו חובה אישית.

www.eretzhemdah.org

**ח.**

ומעתה נבין המחלוקת של ר"י ורבנן לענין עוסק במצוה, שזה אמנם מוסכם לכו"ע שעזרת ישראל מיד צר (ונראה שזה כולל נם מלחמת עמלק ומדין וכל מלחמות הגנה וכנ"ל) שיש בזה מצוה. אולם לדעת רבנן **אין כאן דין עוסק במצוה פטור מן המצוה** שזה לא נאמר אלא כשיש עלי חובה **אישית** לעשות מצוה זו אז שייך לפוטרו ממצוה אחרת. משא"כ כאן שזוהי חובת הכלל, ואילו על הפרט באופן פרטי אין כלל המצוה (וכמש"כ החינוך לענין בנין בהמ"ק), בזה סוברים חכמים שאין דין לפוטרו ממצוה אחרת המוטלת עליו באופן אישי ור"י אינו מחלק בזה וסובר שגם בכה"ג יש עליו דין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

והשתא א"ש הכל. שבדקדוק נקט בגמרא "מלחמת יהושע **לכבוש**", דאילו מלחמת עמלק שהיא מצות הכלל, היא באמת בכלל המחלוקת של ר"י ורבנן.

[ויתיישב בזה מה שהעיר הגרשי"ז בס' "לאור ההלכה" (בפרק "המלחמה") מה שנאמר בס' החשמונאים שהעבירו קול במחנה לחוזרים מעורכי המלחמה, והרי היתה זו מלחמת מצוה מובהקת. ולפי הנ"ל זה מיושב בפשטות, וא"ש דאף לר"י למרות שקראה מצוה, יש בה דין חוזרים מעורכי המלחמה, כי בזה גם ר"י מודה שהקובע הוא אם יש עליו חובה אישית או שהיא חובה של כלל ישראל, שאז שייך לפטור כל אלה.]

וא"ש לשון הגמרא "מר **קרי** לה רשות", כי באמת גם לרבנן מצוה היא, אלא שלגבי עוסק במצוה וכו' ה"ז כמו רשות. וא"ש גם מה שלא אמרו בגמרא נפ"מ בין ר"י לרבנן לענין אם יש מצוה לצאת למלחמה בלמעוטי עכו"ם וכו', כי בזה לכו"ע מצוה היא, ולא נחלקו בזה כלל ורק לענין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא שנחלקו ר"י וחכמים.

ולפי הנ"ל יצא לנו, על פי הרמב"ן שהו"ל שדייק שמלחמת יהושע לכבוש הוא מצד דין **כיבוש הארץ**, ולא מצד מצות השמדת ז' עממים, שמצות ההשמדה אינה באמת מצוה פרטית (ושלא כרמב"ם וחינוך הנ"ל) אלא זוהי מצות הכלל, וממילא היא ג"כ בכלל המחלוקת של ר"י וחכמים לענין עוסק במצוה. ולרבנן אף היא כלולה במ"ש במתני' : בד"א במלחמת הרשות וכו', היינו שמצד דין המלחמה של ז' עממים הי' באמת דין לחזור מעורכי המלחמה, אלא מפני שהי' שם גם מלחמת כיבוש.

**ט.**

מעתה יוסברו לנו יפה דברי רש"י דריש סנהדרין שעמדנו עליהם בראש דברינו. שרש"י בפיה"מ הולך עפ"י דרכם של חכמים דר"י, שודאי הלכה כמותם, ולדידהו כל מלחמה ממש, כולל גם מלחמת עמלק ומדין וכל כיו"ב, ה"ז בכלל מה שנקרא מלחמת רשות (שאין בזה דין עוסק במצוה, וכנ"ל). א"כ מכיון שהמשנה בסתמא אמרה שאין מוציאין למלחמת רשות, ודאי כל הני שלרבנן מוגדרים בשם מלחמת רשות, הם בכלל זה שאין מוציאים להם אלא ע"י בי"ד של ע"א.

ויש ליישב גם קושית הרבנו יונה שהו"ל שהגמ' מביאה הפסוק ביהושע ללמוד ממנו מקור למלחמת רשות, בעוד שמלחמת יהושע הרי היא מלחמת מצוה. די"ל שבמלחמות יהושע בכיבוש הארץ היו **שני** סוגי מלחמה כאחד: האחד מצד כיבוש המקום, שהוא כנ"ל לרמב"ן לא תלוי לגמרי **מי** הם היושבים שם, והשני היא מצד מלחמת החרמת ז' עממים, שהיא מצוה בפנ"ע. ויש נפ"מ מזה, לענין הקפת העיר, דמצד מלחמת כיבוש אין צרין על העיר אלא מג' הוחות וכמו במלחמת מדין שדרשו בספרי שהקיפו רק מג' רוחותיה. משא"כ במלחמת ז' עממין שנצטוו להשמידם וכמש"כ החינוך (מצ' תקכ"ז): מניחים רוח אחת בעיר מצור במלחמת **הרשות** שיברחו משם כדאיתא בספרי, וילפינן זה מדכתיב ויצבאו על מדין וכו' ובמלחמת ז' עממים תקיפים אותם מכל צד. [ועיי"ש במנ"ח שהקשה, שהרי מלחמת מדין היתה עפ"י ה', א"כ היתה מלחמת מצוה. אבל לפי הנ"ל, הרי לרבנן מלחמת מדין מלחמת **רשות** תקרא. שנבדלת מלחמה זו ממלחמת ז' עממים ששם נצטוו להשמידם, ממילא אין מקום לתת להם אפשרות לברוח.] וא"כ לפי הנ"ל שלרש"י ז' עממים בגדר מלחמת רשות היא נקראת, יוצא שלענין הקפת העיר מד' רוחותיה גם במלחמות יהושע לא יהא זה אלא ע"י בי"ד של ע"א. כי מצד דין כיבוש הרי אין הקפת העיר אלא מג' רוחות וכנ"ל. ולפ"ז י"ל דזאת היתה כונת הגמרא בהביאה את הכתוב מיהושע, ולפני אלעזר הכהן יעמד וכו"" דאעפ"י שמלחמת יהושע לכבוש לא היתה צריכה להסכמת בי"ד, בכדי שיקיף העיר מכל ד' רוחות לשם השמדת הז' עממים, לזה כן הי' צריך החלטת בי"ד של ע"א דוקא.

**י.**

ועפ"י הנ"ל שלרש"י דין המשנה שאין יוצאים למלחמת רשות כולל גם מלחמות שמצווים ועומדים לצאת בהם למלחמה, אלא שהמצוה היא מגדר חובת הכלל, מעתה הרי מיושב מאד מה שרש"י נתן הטעם "כדי שיתפללו עליהם". שהרי לא יתכן לומר שצריך כאן קבלת רשות לעיכובא, באופן שהסנהדרין יוכלו לעכב הסכמתם, דאיך יתכן דבר כזה מכיון שהיא מצוה המוטלת על ישראל, איך יעכבו המצוה (ואילו מבחינת תנאי ניהול המלחמה וכיו"ב הרי מתיעצים באחיתופל דהיינו הללו שמומחים לזה). ובע"כ אתה אומר שדין זה אינו אלא כדי שיתפללו להצלחת המלחמה.

ובדברינו יתיישב מש"כ הרמב"ן עה"ת (ס"פ עקב) שדוד בצאתו למלחמת כיבוש יחיד דסוריא לא נמלך בסנהדרין. ולכאורה איך יתכן שעשה שלא כדין להוציא למלחמה. כיון שאין יוצאין למלחמת רשות אלא עפ"י בי"ד של ע"א. ועוד, שאם המלחמה שלא כדין, הרי דמם של כל אלה שנהרגו במלחמה זו תלויים בו, ולמה לא נמנה זה עליו כחטא? אך לפי הנ"ל י"ל דס"ל לרמב"ן דרשות הסנהדרין אינה לעיכובא ורק בגדר עצה טובה הוא "כדי שיתפללו עליהם". אבל בכח המלך וסמכותו להוציא למלחמה לא מצינו הבדל בנידון זה בין מלחמת רשות זו לאחרת. בפרט שעפ"י הנ"ל יש מקום לקיים דברי ה"מקום שמואל" שגם במלחמת רשות דלהרוחה איכא מצוה. ומהסוגיא דסוטה ל"ק, ולא צריך לדחותה מהלכה, דרק לענין עוסק במצוה וכו' הוא דלא קרי לה מצוה לפוטרו

www.eretzhemdah.org

ממצוה אחרת.

אכן נראה שכל ענין של קבלת רשות מהסנהדרי ליציאה למלחמה שייך רק כשמצות המלחמה היא מצוה על הכלל כולו, שאז שייך נטילת רשות מהסנהדרי שהם "עיני העדה". משא"כ במלחמת חובה לכבוש הארץ, שהיא כנ"ל מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד ל"ש קבלת רשות כלל, שהמצוה מחוייב ועומד בה כל יחיד, אם רק התנאים החיצונים ראויים לזה. ע"כ אין הגבלה זו של יציאה ברשות הסנהדרין קיימת אלא בשאר מלחמות ולא במלחמת יהושע לכבוש הארץ. וא"ש דברי רש"י.

## סימן טו : קנאים פוגעים

**א.**

אחד המקרים המועטים בהם ניטלה רשות ההענשה מבית הדין ונמסרה לאלה אשר לעיניהם נעשתה העבירה, הוא הבועל ארמית, שבו אמרו: קנאים פוגעים בו (סנהדרין פ"א:), ופירש"י: בני אדם כשרים המתקנאים קנאתו של מקום פוגעים בו בשעה שרואים את המעשה. אבל לאחר מכאן אין מיתתו מסורה לבי"ד, והלמ"מ הוא (שם).

ובגמרא שם (פ"ב.) לענין מעשה זמרי והמדינית: תפשה בבלוריתה והביאה אצל משה. א"ל: בן עמרם, זו אסורה או מותרת? - וא"ת אסורה, בת יתרו מי התירה לך? נתעלמה ממנו הלכה, געו כולם בבכי', והיינו דכתיב: והמה בוכים פתח אהל מועדו וכתיב: וירא פנחס בן אלעזר. מה ראה? אמר רב: ראה מעשה ונזכר הלכה. א"ל: אחי אבי אבא, לא כך למדתני ברדתך מהר סיני? - הבועל ארמית קנאים פוגעים בו. א"ל קריינא דאיגרתא איהו ליהוי לי' פרוונקא. עכ"ל הגמרא.

לשון המשנה: קנאים פוגעים בו, וכן מה שאמרו בגמרא: נתעלמה ממנו הלכה, ופירש"י נתעלמה ממנו הלכה שנאמרה לו בסיני - הבועל ארמית קנאים פוגעים בו, וכן מ"ש רב: ראה מעשה ונזכר הלכה וכו', ומה שאמר לו מ"ר: קריינא דאגרתא וכו'. כל זה מוכיח לכאורה שזוהי הלכה מרווחת שיש לנהוג לפיה, ושרק מחמת שנתעלמה מהם קודם לא נהגו לפיה.

**ב.**

אכן שם לעיל מזה: א"ר חסדא: הבא לימלך, אין מורין לו. איתמר נמי, אמר רבב"ח אר"י: הבא לימלך אין מורין לו (קנאי הבא לימלך בבי"ד בשעת מעשה אם יפגע בו, אין מורין לו שלא נאמרה אלא **למקנא מעצמו** ואינו נמלך, רש"י). ולא עוד, אלא שאם פירש זמרי והרגו פנחס - נהרג עליו. נהפך זמרי והרגו לפנחס - אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא, עכ"ל הגמרא.

ופירוש "אין מורין כן" אם הכוונה שהדבר עכ"פ **רשות**, או שאין זה אלא בגדר אין **מעכבין בידו** נראה שהוא שנוי במחלוקת האחרונים. המשנה למלך (פ"א מה' רוצח הט"ו) נסתפק ברוצח בשגגה שבא גואל הדם להרגו וקם עליו והרגו, אם חייב עליו או לא. ופשטה ממ"ש לענין זמרי שאם נהפך והרגו לפנחס אינו נהרג. וברי"ו ז"ל כתב בזה במישרים (נל"א ח"ב): "כי רודף הי' הקנאי, כי אינו מצווה להרגו אלא **רשות** בעלמא" "הרי שתלה הדבר לן שאינן **מצווה** להרגו ודוק. ורוצח בשגגה דינו כדין בועל ארמית, שהרי רשות היא ביד גואל הדם ולא מצוה, ודוק". עכ"ל המל"מ.

וב"שיירי קרבן" (ירושי' סנהדרין ספ"ט) כתב עליו: ואני אומר דיש להוכיח מסוגיא זו בהיפך, דהא ודאי אם בא גואה"ד לבי"ד לימלך **מורים** לו שהרשות בידו להרגו, דדוקא בקנאי הוא שאמרו שאין מורין לו, ע"כ.

הרי לפנינו שנחלקו בביאור "אין מורין כן". לפי המל"מ הכוונה שאין מורין לו **שחייב** בזה, אלא **אומרים** לו שהוא **רשות**, והדבר תלוי ברצונו, ושע"כ לומד מזה גם לענין גואה"ד. ואילו לפי השי"ק **אין אומרים לו** גם שזה רשות ושותקין, או אולי מה שמסתבר יותר לפי"ז **שאומרים לו שזה לא ראוי**, ולזה נוטה לשון הירושי' שם שאמרו: תני, **שלא ברצון חכמים** שנראה מזה שאינו בחינת "רשות" אלא בחינת "שלא ברצון".

**ג.**

מכל מקום קשה לשני הפירושים, מהו זה שאמרו "ראה מעשה ונזכר הלכה", וכן מהו שא"ל מ"ר קריינא דאגרתא וכו', כיון שגם לפי ההלכה אינה אלא רשות, ובפרט לפי השי"ק שגם רשות אין כאן, אלא פטור בדיעבד אם עשה.

ואין לומר שמאמר רב: ראה מעשה וכו' במחלוקת הוא שנוי, ורב חסדא ור"י שאמרו, אין מורין כן חולקים עליו, שהרי כבר השרישונו הראשונים (עי' ר"מ בהקדמה לפיה"מ, תוס', יבמות ע"ז: ועוד) שבהלכה למ"מ אין מחלוקת, עכ"פ במה שנוגע **לעיקר** ההלכה.

וכן משמע ברמב"ם שהרכיב כל המימרות יחד (פי"ב מאיסו"ב הל' ד ה) והביאם להלכה: כל הבועל כותית וכו' אם פגעו בו קנאים והרגוהו הרי אלו משובחים וזריזים. ודבר זה הלמ"מ הוא, ראי' לדבר זה מעשה פנחס בזמרי. וכו'. ואם בא הקנאי ליטול רשות מבי"ד להרגו אין מורים לו, ואעפ"י שהוא בשעת מעשה. ולא עוד אלא אם בא הקנאי להרוג את הבועל, ונשמט הבועל והרג הקנאי כדי להציל עצמו מידה אין הבועל נהרג עליו. הרי שאעפ"י שהביא להלכה דברי ר"ח ור"י שאין מורים לו, וכן ההלכה הנובעת מזה, שאם הרג הבועל לקנאי כדי להציל עצמו אינו נהרג עליו, וכל זה - לפי שאין מורים לו לכתחלה, שאינה אלא רשות, כמו שביאר רי"ו והמל"מ, מ"מ הביא

www.eretzhemdah.org

להלכה "שהקנאים שהרגוהו הריהם משובחים וזריזים". ואיך יתכן הערכה זו של שבח על פעולה שאינה אלא רשות, ולפי השי"ק אינה רצוי' בכלל - "שלא ברצון חכמים"?

ובעוד שבגוף הגמרא עוד הי' מקום ליישב, שהדין האמור "אין מורין כן" הוא בכל בועל ארמית **דעלמא**, שאם אמנם כל עיקר דין זה הוא בבועל בפרהסיא דוקא, כמש"כ הרמב"ם שם, והיינו שיש בזה חילול השם, מ"מ י"ל שאין עכ"פ חילול השם גדול ביותר. משא"כ מעשה **זמרי** שלפי ציור הגמרא: תפשה בבלוריתה ובא לפני משה והתריס בחוצפה נגדו בנוכחות הסנהדרין י"ל שבחי"ה גדול כזה, שהביא למגיפה בעם, כמבואר בכתובים, הרשות הופכת למצוה. אולם הן לא כן אנו שומעים מהרמב"ם הנ"ל, שקבע בתור פסק הלכה לדורות, שקנאים שפגעו בו "הרי אלו משובחים וזריזים" - "וראיה לדבר זה ממעשה פנחס בזמרי", הרי שרואה את מעשה פנחס כבנין אב לכל מקרה של בועל ארמית. וקשה איך אפשר להרכיב יחד את ה"אין מורין כן" עם "הרי אלו משובחין וזריזין".

**ד.**

כבר ציינו לעיל שלשון הירוש' "שלא ברצון חכמים" נראה חריף יותר מלשון הבבלי "אין מורין כן", ויש שרצו לראות בזה מחלוקת בין הירוש' לבבלי. אולם נראה שאין הדבר כן, וכמו שיתבאר. הנה זה לשון הירוש': תני, שלא ברצון חכמים, ופנחס שלא ברצון חכמים (בתמיהה, פנ"מ) אר"י בן פזי: בקשו לנדותו אילולא שקפצה עליו רוח הקודש ואמרה: והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם. ופי' הפנ"מ: מפני שדבר גדול עשה ויכפר על בנ"י, ע"כ. כוונתו לפרש כנראה, שעצם המעשה הי' אמנם שלא כהוגן, שלא ברצון חכמים. אולם בגלל **התנאים המיוחדים** במעשהו כיפר עליהם, ע"כ נחשב לו לזכות. אך הן לא כן יצא לנו מהרמב"ם הנ"ל שמשווה כל פגיעת הקנאים לזו של פנחס בזמרי, שהם משובחים וזריזים. הרי שלא בגלל זה ששיכך המגיפה בא לכלל שבח. וגם עצם הירוש' אינו מובן לפי הפנ"מ, אם פנחס שלא ברצון חכמים עשה, איך יתכן שמעשה שהוא שלא לרצון חכמים, כלומר מעשה שאיננו הגון יועיל לכפר על בני ישראל?

וראיתי במגדל עוז על השגת הראב"ד שם: בד"א בהתרו בו ולא פירש, אבל לא התרו בו לא אמרינן הרי אלו המשובחים. וכ' ע"ז במגדל עוז: ואני אומר התראה זו לא מצאתי וכו' אך **בירושלמי** יש לנו מקצת טעם, דאמרינן במעשה זמרי: פנחס שלא ברצון חכמים עשה, אלא **שאין לנו לסמוך עליו** הואיל ולא הוזכר בבבלי, ושכרו שנתן לו השם מוכיח, עכ"ל.

הנה רצה לתלות הדבר במחלוקת בין הבבלי לירושלמי, שלירוש' פנחס שלא ברצון חכמים עשה, והיינו מצד שהי' צריך להתרות ולא התרה. אבל תמוה, נוסף על מה שהערנו שבענין יסוד הלמ"מ אין מחלוקת הרי טענתו "ושכרו שנתן לו השם מוכיח" היא טענה חזקה נגד הבנה כזו בירושלמי, שאיך יתכן שהכתוב משבחו בעוד שעשה שלא כראוי, ולא התרה, כנדרש לפי ההלכה. וביותר, שהרי כל הענין שאם פגעו בו הרי הם משובחים וזריזים שכתב הרמב"ם, כל עיקר ההוכחה לזה הרי הוא ממעשה פנחס בזמרי, שאילו ההלכה עצמה אינה אומרת אלא "קנאים פוגעים בו". וזו הרי ודאי כוונת הרמב"ם במה שסיים: ראיה לדבר זה מעשה פנחס בזמרי. שהרי לגופה של הלמ"מ לא צריך להביא ראיות, אלא למש"כ "משובחים וזריזים" הביא מפנחס שהכתוב משבחו. ואף הראב"ד שמודה לרמב"ם בהתרה בו קודם עכ"פ, הרי גם הוא ודאי ממעשה פנחס למדו, שהרי כאמור אין מקור אחר לזה. וא"כ הרי מוכרח לומר שפנחס כהלכה עשה והתרה בו קודם.

[אמנם כבר העיר במ"מ שם: ולא מצינו בפנחס שהתרה בזמרי. אולם נראה שגם כוונת הראב"ד אינה להתראה ממש ככל דיני התראה שבחייבי מיתות בי"ד, שצריך **קבלת** התראה והתיר עצמו למיתה, שהרי לא הזכיר הראב"ד מזה כלום. וזה ודאי הי' צריך גם להיות נזכר במקורות חז"ל בענין. וכוונת הראב"ד ודאי אינה אלא **לאזהרה** מוקדמת דוגמת מה שמצינו בגמרא לענין **רודף**, וכך אמרו שם: (סנהדרין ע"ב:): אר"ה וכו' רודף אין צריך התראה. לימא מסייעא לי': רודף שהי' רודף אחר חבירו להרגו אומר לו: ראה שישראל הוא ובן ברית הוא, והתורה אמרה: שופך דם האדם וכו', ופירש"י דהיינו סייעתא "ללא קתני יודע אני וע"מ כן אני עושה, ואין כאן קבלת התראה, ואפ"ה מיחייבי", עכ"ל. הרי לנו שגם כשאין צריך להתראה בקבלת התראה, מ"מ להזהירו צריכים. וזהו מה שהרמב"ם קורא "אזהרה" (פ"א מרוצח ה"ז). אולם לשון 'התראה' נופל גם ע"ז כמו שמצינו לרמב"ם במק"א (פ"ט מחו"מ ה"י, וכן שם בחינוך מצוה רל"ו). והראב"ד שלא הזכיר **מקבלת** התראה, ודאי לא כיון אלא להתראה מסוג זה של התראה, וכנ"ל. ונראה שגם את עיקר דין זה בבועל ארמית, שאעפ"י שא"צ התראה כדיני התראה שבמיתת בי"ד מ"מ צריך להזהירו, למד הראב"ד מדין רודף הנ"ל, שהרי כנ"ל גם שם אי"צ התראה, ומ"מ יש להזהירו קודם ובמה יגרע בועל ארמית מזה?

וכן נראה בביאור דברי המ"מ שם שכתב: ומ"מ יראה לי שמה שאמרו בזמרי שהי' לו לפרוש ולא פירש, הוא **כשהתרה** בו פנחס. ולכאורה הוא סותר עצמי בתכ"ד שכ', שלא מצינו בפנחס שהתרה בזמרי. אלא שכונתו להתראה **מבלי** קבלת התראה, שממה שאמרו: הי' לו לפרוש משמע שעכ"פ היתה לו **אזהרה**, שאל"כ למה הי' לו לפרוש, שמא לא ראה את פנחס שבא להרגו. וא"כ י"ל שזוהי גם כוונת הראב"ד, שהלשון מוכיח שאזהרה עכ"פ היתה גם בפנחס.

ויוצא לנו שלא כהמגדל עוז שמבאר שפנחס הי' שלא ברצון חכמים לפי שלא התרה בה שלפי הראב"ד בפנחס היתה התראה הנדרשת בענייננו.]

וחוץ מכל הנ"ל, הרי פקפוק במעשהו של פנחס אילולא שקפצה רוה"ק ואמרה פנחס בן אלעזר וכו' מוצאים אנו גם בבבלי. וכך אמרו שם (פ"ב:): בקשו **מלאכי השרת** לדחפו, א"ל: הניחו לו קנאי בן קנאי הוא, משיב חימה בן משיב חימה הוא. התחילו **שבטים** מבזים אותו: ראיתם בן פוטי זה וכו'. הרי יוצא לנו גם מהבבלי שפנחס שלא ברצון חכמים עשה, שהרי אפילו מלאכי השרת מצאו פגם במעשהו וביקשו לדחפו, וכן **השבטים כולם**, ולא רק שבט שמעון, שהי' נוגע בדבר. מכאן שהי' מקום לביקורת. והי' זה עולה בקנה אחד עם הירוש' שביקשו לנדותו אילמלא

www.eretzhemdah.org

שקפצה רוה״ק וכו׳. וכל זה מעמיד לפנינו בכל החריפות את השאלה: איך יתכן שמצד אחד אמרו במעשה זה שאין מורין כן ושלא ברצון חכמים הוא, ואילו מאידך אמרו בזה: הרי זה זריז ומשובח?

**ה.**

אף מה שאמרו שם שאם נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא, צריך בירור. פשטות הלשון נראה שדין רודף על פנחס **לכל** פרטי דיני רודף. אולם לא כן כ׳ הרא״ש (סי׳ ד׳): אבל אינש דעלמא (שהרגו לקנאי) נהרג עליה **דלאו רודף גמור** הוא, כיון דברשות קעביד עכ״ל. וכחילוק של הרא״ש מעלה גם המנחת חינוך מסברא דנפשי׳. והדברים צ״ע, מהיכן נובע דין **ממוצע** כזה, שהוא רודף ולא רודף גמור, שאם משוים זאת לרוצח דעלמא, שמזה למדו דין רודף לרשות ולמצוה (סנהדרין ע״ג. ותוד״ה אף). למה לא יהא בו דין רודף גם לגבי אחרים. ואם מקום יש לחלק ביניהם כמש״כ הרא״ש כיון שברשות עושה, א״כ מנין לנו לפטור גם את זמרי אם הרגו לפנחס, הרי ברשות קעביד? (ומבא במחתרת שהביאו התוס׳ הנ״ל ג״כ אין ללמוד עכ״פ שרשות להרגו, שהרי שם אין הגנב בא ברשות).

וראיתי ב״אור שמח״ (פ״א מרוצח ה״נ) שמעלה, שאילו הי׳ זמרי יכול להציל עצמו באי׳ מאבריו והרגו לפנחס, הי׳ נהרג עליו, ושלא כמו בכל נרדף, שהרג הרודף שלדעת י״א (הו״ד במלמ״מ סוף ה׳ חו״מ) אין עליו חובה לדקדק, ושלא כמו בכל מי שהי׳ בידו להציל הנרדף באחד למאבריו ולא הציל והרג הרודף, שג״כ פסק הרמב״ם (פ״א מרוצח הי״ג) שאין הורגים אותו בבי״ד. ואילו כאן ממיתים אותו בבי״ד. וכל זה מסיק האור שמח על סמך החילוק, שהי׳ **רשות** בידי פנחס להרגו, וברשות קעביד.

ואף זה צ״ע, כיון שעכ״פ זמרי נפטר על הריגתו את פנחס, שפנחס דין רודף עליו עכ״פ לגבי זמרי, למה לא נפטרנו לדעת הי״א הסוברים שהנרדף עצמו תוך בהילותו על נפשו אינו מסוגל באותה שעה לדקדק בדבר ולהציל עצמו באחד מאבריו, וסברא זו הרי שייכת גם אצל זמרי, מאחר שיסוד הצלת עצמו מפנחס קיים גם לגביו, הרי סוף סוף גם הוא בהול להציל עצמו ואינו מסוגל לדקדק בדבר.

והנראה מזה שהאו״ש מפרש שהפטור של זמרי ההא לא מפני שפנחס יש עליו **דיני רודף**, כי זה ודאי לא יתכן מאחר **שברשות** קעביד. אלא שאעפ״כ נפטר זמרי על הריגתו מפני שנחשב כהורג מחמת **אונס** מיתה, שהרי מצד ה״בפועל״ פנחס רודפו והוא עושה זאת בכדי להציל עצמו מליהרג. וה״ז דומה למש״כ הרמב״ם בענין רציחה, כשעכו״ם כופים אותו שיהרוג, שאמנם מחויב הוא למסור עצמו ע״ז ויהרג ואל יעבור, ומ״מ אם עבר והרג אין ממיתים אותה כיון שעשה מה שעשה מתוך אונס מיתה (רמב״ם פ״ה מה׳ יסוה״ת ה״ד). ואעפ״י שדין זה הוא רק בשנאנס לעשות גוף המעשה, משא״כ אם הי׳ חולה ונתרפא באי׳ מג׳ עבירות, כתב הרמב״ם שעונשים אותו כראוי לו (שם ה״ו), י״ל שהנידון שלנו שהאונס בא לו מפנחס שהוא הרודפו, והוא עושה מעשה ההריגה בפנחס כדי לסלק מעליו את אונס המיתה שהוא הוא שבא להביאה עליו, אין זה דומה למרפא עצמו מחולי, אלא לנאנס לעשות מעשה ההריגה. כי בחולי האונס בא לו **ממקום אחר** משא״כ כאן האונס בא לו **ממנו**, ואת האונס עצמו הוא בא לסלק לאונסו.

וזהו פירוש הגמרא ״שהרי רודף הוא״ לפי האו״ש, לא שהוא רודף מצד הדין, אלא מצד **המציאות**, שעכ״פ הרי הוא נרדף ע״י פנחס. וכשהורגו הוא כהורגו מחמת אונס שרוצה להנצל על כרחך אין עליו דין מיתה, וככל הורג באונס, וכנ״ל. ומעתה מיושבים יפה דברי דברי האו״ש ממה שתמהנו עליו, למה נחייבנו גם כשהי׳ יכול להציל עצמו באי׳ מאבריו כיון שהוא בהול על נפשו, ומאי שנא מכל נרדף בעלמא בפרט זה. אבל לפי הנ״ל מיושב, כי עד כאן לא פטרנו מחמת בהילות זו אלא בכל רודף, שבעצם בר חיוב מיתה הוא והתיר עצמו למיתה, שהרי אם יזדמן כאן מי שאינו יכול להצילו באי׳ מאבריו, מצווה ועומד הוא להמיתו לשם הצלת הנרדף, ע״כ י״ל שבכה״ג אין מטילים על הנרדף חובה לדקדק בדבר מחמת בהילותו (ועי׳ בחיד׳ רח״ה לענין עובר הרודף). אבל בנידון שלנו שאין פנחס בר חיובא דמיתה כלל וכלל, שהרי עושה ברשות. וכל עיקר פטורו של זמרי על הריגתו אינו אלא מפני שהורג באונס מיתה וכנ״ל, כ״ז שייך אם לא היתה לפניו דרך הצלה אחרת. משא״כ בשיכול להציל באי׳ מאבריו, א״כ יש לפניו דרך הצלה אחרת, א״כ אין כאן הורג באונס מיתה כלל, ואינו אלא כרוצח דעלמא ללא כל אונס, שהוא חייב.

ולפ״ז יובנו לנו גם דברי הרא״ש במש״כ שאינו רודף גמור, הכוונה שאינו בדיני **רודף ונרדף** רק מצד רודף **במציאות** לפטור הנרדף מגדר רוצח באונס מיתה. וזה אינו שייך אלא כלפי **זמרי** עצמה משא״כ **אחר** שבא להצילו לזמרי, הרי לא שייך כלל לפוטרו מצד זה, שכלפיו אין אונס מיתה כלל. וע״כ הרי הוא חייב מיתה ככל רוצה דעלמא.

**ו.**

אכן, אם כי יישבנו דברי האו״ש מצד עצמם במילתא דסברא, עדיין הם נסתרים לענ״ד ממקום אחר. והוא, כיון שהקנאי אינו רודפו אלא מצד **ההלכה**, שמסרה לו הרשות לכך, וא״כ הרי אילו הי׳ פורש שמצד הדין שוב אסור לפגוע בו, וכמש״כ לעיל מהגמרא, שאם פירש זמרי והרגו פנחס - נהרג עליו, ודאי שלא הי׳ הקנאי שוב פוגע בה וכפי שההלכה קובעת. ובפרט לפי מה שהבאנו לעיל מהראב״ד שצריך להתרות ולהזהיר אותו שיפרוש, וכפי שנתבאר לעיל שהה״מ דקדק מלשון הגמרא שבפנחס היתה באמת אזהרה מעין זו א״כ מסתבר שגם הרמב״ם מודה בזה (אלא שלא הזכיר זאת, מכיון שאין זו התראה ממש, ואזהרה מעין זו שצריך יש ללמוד מכל רודף, וכנ״ל). נמצא לפ״ז, שכל בועל ארמית בידו להציל עצמו ע״י שיפרוש, שאז ודאי פוסק הקנאי מרדיפתו, והרי ממילא מצווה ועומד הוא כל רגע ורגע לפרוש מהאיסור שבידו. א״כ כל בועל ארמית הוי בגדר ניתן להצילו באי׳ מאבריו שהרי הפרישה שהיא בידו לא גרעה מהצלה באי׳ מאבריו ועדיפא מינה, הן מצד הדין שמחייב אותו ממילא לפרוש וכנ״ל, והן מצד הענין, כי לזה ל״ש כלל טענת בהילות וצורך דקדוק דוגמת ההצלה באי׳ מאבריו שצריך מתינות ודקדוק ולא כל שעה מסוגלים לכך (עי׳ סנהדרין מ״ט שצריך לזה מומחיות מיוחדת). א״כ לפי חידושו של האו״ש שבמקרה שיכול זמרי להציל עצמו ע״י א׳ מאבריו והרגו לפנחס נהרג עליו, הרי נפל פיתא בבירא, שאיך תתכן בכלל ההלכה שאמרו ״נהפך

www.eretzhemdah.org

זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו", הרי תמיד הברירה היתה בידו לפרוש, והיינו גדר הצלה באי מאבריו וכנ"ל, ולמה אינו נהרג עליו.
וזה ודאי אין לפרש הכוונה, אם נהפך זמרי שזה בא בהמשך למ"ש לפני כן שאם פירש זמרי וכו', היינו שאילו הי' פורש ופנחס הי' ממשיך לרודפו שאז יש על פנחס דין רודף ממש, שא"כ בכה"ג גם אחרים שהרגוהו לפנחס כדין היו עושים ופטורים, ומה זה שחילק הרא"ש בין זמרי לאחרים?

**ז.**

לכן נראה לענ"ד, שעלינו לחזור לפשטות הגמרא ולא כפי שיצא לנו אליבא דהאו"ש, ופנחס וזמרי בדיני רודף ונרדף הכלליים הם, ולא מצד הורג באונס נפטר זמרי, אלא מצד נרדף שהרג לרודפו. ע"כ אינו נהרג בהרגו לפנחס אעפ"י שיכול להציל עצמו בפרישה, דלא גרע מהצלה באי מאבריו, וכנ"ל.

ונראה שמכאן גם המקור לדברי הרמב"ם הנ"ל שאם הי' יכול המציל להצילו באי מאבריו ולא דקדק והרגו שחייב מיתה, ואעפ"כ אין ממיתים אותו בבי"ד. ולא נתבאר מקורו. ובטור תמה עליו למה לא נמיתנו (והו"ד במל"מ שם). אולם לפי הנ"ל דברי הרמב"ם מוכרחים, שהרי אמרו שזמרי שהרגו לפנחס פטור, והרי בידו להציל עצמו ע"י פרישה דלא גרע מאי מאבריו, ולמה פטור? אלא ע"כ דאעפ"כ אין ממיתים אותו. ולא ס"ל לרמב"ם להא ד"א שהבאנו לעיל מהמל"מ שעל הבע"ד עצמו אין חובת דקדוק (עי' רש"י סנהדרין מ"ט. ד"ה הי', וע"ד ד"ה ויכול, שג"כ לא ס"ל לחלק בזה). עוד י"ל שלעולם גם הרמב"ם ס"ל כהי"א, וזמרי באמת הי' נפטר מטע"ז שא"י לדקדק. וגם הפרישה מהעבירה אעפ"י שזה דבר פשוט, י"ל שמא נתבלבל מפחד המיתה ונעלמה ממנו גם אפשרות זו. אולם מדין זה עצמו למד הרמב"ם שגם לגבי **אחרים** שלא הצילו באי מאבריו אין אפשרות להמיתם, כי אם אמנם **לכתחלה** ודאי חובה עליהם לדקדק בזה שלא להרגו כל עוד שיכולים להציל באופן אחר, ושלא כמו הנרדף עצמו שאינו מסוגל לזה כלל בשעת סכנה, ופטרוהו מחובת דקדוק זה כל עיקר, מ"מ **בדיעבד**, אם לא דקדקו והרגו הרודף, א"א להורגם, **דשמא** עכ"פ היו מבולבלים מצד החובה והרצון להציל הנרדף, וע"כ לא יכלו לעשות החישוב ולבחור ההצלה בדרך של א' מאבריו, ומספק לא נמיתם. עכ"פ ה"ז בגדר לימוד זכות שנצטוינו עליו מדין "והצילו העדה" שמטעם זה נתלים גם במציאות רחוקה, כמבואר ספ"ק דמכות, ועי"ש גם בתוס'.

**ח.**

ויתיישב בזה מה שמרבים לתמוה על הרמב"ם שכתב שאין ממיתים אותו מגמרא ערוכה (סנהדרין מ"ט.) שיואב פטר עצמו על הריגת אבנר שהרג עשהאל, ואעפ"י שעשהאל הי' רודף, הי' אבנר יכול להציל עצמו באי מאבריו. וקשה לרמב"ם שהרי אין ממיתים ע"ז. בפרט לשיטת הי"א הנ"ל שלגבי הנרדף עצמו אין כלל חובת הדקדוק בהצלת עצמו באי מאבריו (עי' מנ"ח מצ' ת"כ שדחק עצמו הרבה בזה).

וזוהי השגת הראב"ד על הרמב"ם (פ"ט מה' מלכים ה"ד) שהביא שם לחלק בענין זה בין ישראל לב"נ, שישראל שהי' יכול להציל באי מאבריו ולא הציל, אין ממיתים אותו, ואילו ב"נ נהרג ע"ז. והשיג ע"ז הראב"ד: קשיא לי' אבנר והיינו כנ"ל, שממעשה אבנר בסוגיא דסנהדרין הנ"ל מוכח שגם בישראל יש בו חיוב מיתה ממש.

ועי"ש ברדב"ז שתמה שם על הראב"ד שלא השיגו להרמב"ם בה' רוצח והמתין עד שהגיע לה' מלכים. כן הביא שם קושיית הטור הנ"ל על הרמב"ם, ותירץ ע"ז וז"ל: וזו אינה קושיא כלל, דכיון שהוא רודף הפקיר עצמו למיתה, שהרי יודע הוא שהנרדף יעמוד על נפשו. ומ"מ כיון שהי' יכול להצילו באי מאבריו ולא עשה כן, חייב הוא לשמים עליו כאילו הורג את הנפש, ע"כ.

אולם אם נדקדק בלשון הטור שכ' "כיון שחייב מיתה, למה אין בי"ד ממיתים אותו" נראה ברור, שאין כוונת קושיתו שאם הוא חייב מיתה בדיני שמים, למה לא נמיתנו גם בדיני בי"ד, כי זו אינה קושיא כלל, שכמה וכמה הלכות שנויות ברוצח שדינם בדי"ד ולא בדיני בי"ד (עי' רמב"ם פ"ב מה' רוצח). אלא עיקר כוונתו בדקדוק לשון הרמב"ם שלא כתב חייב **בדיני שמים** אלא כתב בנוסח סתמי שחייב מיתה אלא שאין ממיתים אותו, לשון זה משמעותו שבעצם חייב מיתה עליו גם בדיני אדם אלא שאעפ"כ אין ממיתים אותו. ובזה הוא שתמה הטור, דממנ"פ אם חיוב מיתה יש עליו, למה באמת לא נמיתנו, וצ"ע בדעת הרמב"ם.

**ט.**

אכן לפי הנ"ל דברי הרמב"ם מיושבים יפה. כי אילו היינו בטוחים בהחלט שהי' יכול לדקדק באותה שעה כפי שנראה לנו מבקיאותו הכללית בשימוש בכלי זין וקליעה למטרה ולא יחטיא, כי אז היינו גם מחייבים אותו מיתה בפועל. אולם בטחון מוחלט מעין זה לא יתכן כלל, שיכול להיות שמתוך היותו בהול על מעשה ההצלה שלא יאחר, חשש שמא ע"י נסיונו להצילו באי מאבריו לא יצליח, והרוצח יבצע זממו, וע"כ הרי הוא בגדר אינו יכול להציל. ועכ"פ גדר לימוד זכות מדין "והצילו העדה" ודאי שייך בו בכה"ג. ע"כ פוסק הרמב"ם שאמנם מחויב מיתה הוא, שלפי מה שניתן לשער עפ"י בקיאותו ומומחיותו הכללית הי' גם במקרה הנידון יכול להציל, ומ"מ מידי ספק רחוק לא יצא, ופוטרים אותו מצד לימוד זכות של "והצילו העדה".

ומעתה מיושבת גם הקושיא מפטורו של יואב, כי אם אמנם אילו הי' עומד אבנר לפנינו בדין היינו פוטרים אותו, הרי אין זה אלא מחמת הספק, או מחמת גדרי לימוד זכות וכנ"ל. אולם הרי עכשו נתחלפו הדברים כי לא אבנר הוא שעומד בדין אלא יואב שהרגו לאבנר. ובאופן זה הרי מה שהיינו טוענים לזכות לפטור את אבנר, לגבי יואב צריך לשמש כנימוק לחייבו, ובזה החובה היא להיפך, להאחז דוקא באומדנא שמתוך מומחיותו יש להניח שכן הי' יכול לכוון, וע"כ בעצם הי' בר-חיוב מיתה, וע"כ יואב שהרגו נפטר עליו. ובזה נראה לענ"ד שנרד עד פשר כוונת הראב"ד שהמתין להרמב"ם מלהשיגו בה' רוצח עד שהגיע לה' מלכים, (כהערת הרדב"ז הנ"ל). כי הראב"ד נסתפק בכוונת הרמב"ם במש"כ שאין ממיתים אותו אם הוא כנ"ל מצד ספק שמא הי' מבולבל, או שהוא פטור מעצם הדין שאין

www.eretzhemdah.org

בו חיוב אלא מדי"ש וכמו שהבין הרדב"ז, שכיון שהרודף הוא בן-מות אילולא שהי' זה יכול להצילו באי' מאבריו, אין בכה"ג חיוב מיתה עליו בדי"א גם אם המציל הי' יכול להציל באי' מאבריו. שלצד הראשון הרי ל"ק מאבנר וכנ"ל, כיון שעכשו דנים את יואב, וזכותו של אבנר היא חובתו של יואב. משא"כ אם הוא פטור **בעצם**, כי אז יואב בן מות הוא שהרג את הפטור מגדר ודאי.

ולזאת לא הי' יכול להשיגו בה' רוצח, דשמא ס"ל כצד הא', אכן בה' מלכים שכ' שבן נח **חייב** בכה"ג. מזה למד הראב"ד שע"כ טעמו של הרמב"ם מפני שהוא פטור בעצם, ופטור זה לא נאמר אלא בישראל ולא בב"נ, שא"ת שהוא מצד ספק, גם בב"נ אי"ח על הספק. ומאחר שהוא פטור בעצם הרי הי' לחייב את יואב על הריגתו, וזהו שהשיגו: קשיא לי' אבנר, ודו"ק. (ובדעת הרמב"ם י"ל כנ"ל שאין זה ספק גמור, אלא רק מגדרי לימוד זכות של "והצילו העדה", וזה אינו בבן נח שנידון בדיין א' ואי"צ עדה מצלת).

מסקנא דמילתא, מ"ש בגמרא שפנחס רודף הוא, הוא מדין רודף ממש. וחוזרת השאלה למקומה, מהו גדרו של רודף זה, שהוא רודף ולא רודף גמור, לגבי אחרים שהרגוהו, וכמש"כ הרא"ש. ובכלל אינו מובן איך יתכן באמת שיהי' בדין רודף בעוד שאם פגע בו והרגו ה"ז משובח.

**י.**

ונקדים לבאר מה שהבאנו מהירוש' שבקשו שבטים לנדותו אילולא שקפצה רוה"ק וכו', וכן המקביל לזה בבבלי שבקשו מלאה"ש לדוחפו ושבטים התחילו לבזותו. ואינו מובן מה הי' הס"ד של המלאכים, אטו גם מהם נתעלמה ההלכה? וכן למה התחילו שבטים מבזים אותו לאחר שהזכיר ההלכה ומ"ר הסכים עמו. ולא מצינו גם שמרע"ה מחה בידי השבטים, אעפ"י שאמר קריינא דאגרתא וכו', ורק רוה"ק שקפצה וכו' היא שבעטיה זכה לכבוד במקום הגינוי. וכל זה תמוה ואינו מובן.

כן יש להעיר בנוסח ההלכה "קנאים פוגעים בו" שלא נאמר בסתם שכל הרואה פוגע בו. ומהו זה שהדגישה ההלכה וייחדה כאילו פעולה זו רק לסוג מיוחד מישראל, והיינו אלה שמוגדרים בתור 'קנאים', שמזה משמע שאכן אין זו הלכה לכל כלל ישראל אלא ליחידים. ויש גם לדעת מי הם המוגדרים בהגדרה זו? כמו כן הנוסח הלשוני "פוגעים בו" שאין משמעותו הטלת חובה או זירוז, אלא מעין **קביעת עובדא**, שקנאים מתנהגים בצורה זו, כל זה צריך תלמוד.

ולזאת נראה, שאין זה באמת דין כללי, וגם לא הדרכה לכל איש מישראל הרואה, ואין בזה משום מתן הוראה כלל, שהרי כנ"ל ,אין מורין כן'. אלא פירוש הדברים כך הוא: העבירה מצד עצמה אינה מחייבת לא חובת מיתת בי"ד לאחריה, ואף לא חובת תגובה בשעת מעשה. ולא באה ההלכה אלא לומר שאלה **יחידי סגולה** שקנאת ה' בלבם והם מרגישים בכל גודל התיעוב שבמעשה זה והתוצאות העגומות שבאות בעקבותיו, כפי שביאר הרמב"ם שם (פי"ב מאי"ב, ז', ח'.), עד שמרוב כאב אינו יכול להבליג על רגשותיו והוא בא בעידנא דריתחא בהתחמצות הלב לפגוע בעושה התועבה, אלא שאילו הי' אסור לעשות זאת מצד הדין הי' ודאי מרסן עצמו בגבורה עליונה למנוע עצמו מבוא בדמים כלפי אלה באה ההלכה לומר, **שאין עליהם החובה** לעשות מאמץ נפשי להתגבר על רגשותיהם, אלא **הרשות** בידם לתת חופש לרגשותיהם ולפגוע בבועל עושה התועבה.

תוכן הדברים, שאין ההלכה באה **להכתיב** לאדם את הפעולה אלא רק **לאשרה**. כי אם אין הדבר נובע מרגש של התרתחות פנימית למראה חילול הקודש, כי אז באמת הפעולה אסורה וה"ז כשופך דמים, כיון שאין דין מות על עבירה זו. וע"כ אם לא הי' בא לעשות זאת מכח דחיפתו הפנימית רק מכוח ההלכה למשה מסיני, כי אז הי' זה באמת **בניגוד** להלכה, כי אין ההלכה באה **לעורר** את האדם לפעולה, רק לחזק את ידי זה שהוא מוכן לעשות זאת מתוך רגשותיו הפנימיים כשלעצמם.

וע"כ מובן הניסוח המדוקדק "קנאים פוגעים בו", כי רק זה שראוי לשם "קנאי" שקנאת ה' בוערת בקרבו ומכוח דחיפתו הפנימית הוא בא לפגוע בעושה התועבה, כלפיו הוא שמופנית ההלכה הנותנת אישור וחיזוק ליזמתו. ומובן למה "אין מורין כן", שהרי הכוונה היא על פעולה הנעשית דווקא **שלא** מצד הוראה, ואילו מי שאינו נדחף לזה מכח עצמו, ההוראה היא באמת **שלא** לעשות כן.

ומעתה מובן מאליו, שגם לאחר שניתנה ההלכה, לא כל הבא ליטול את השם "קנאי" יבא ויטול, שהדבר צריך שיקול רב ועיון פנימי מדוקדק ברגשותיו ומניעיו, שמא מעורבת בזה השפעה הנובעת דווקא מתוך ידיעת ההלכה, ורק מחמתה הוא בא לפגוע בבועל. מכש"כ אם מעורבים בזה חשבונות צדדיים של נקמנות או טינא אישית (עי' רמב"ן ויקרא כ"ד, כ"ג) יש להמנע ממעשה זה החורג מכל מסגרת של חוק סדיר.

וזה נלע"ד הפירוש במ"ש בגמרא "נתעלמה ממנו הלכה", לא שנשתכחה, אלא שלא הורגשה בהם הריתחא דקדושה שעליה נאמרה ההלכה. וכפי שמגדיר הכתוב את מצב רוחם של הסנהדרין "והמה בוכים", שהוא לא התרגשות זועפת, אלא הרגשת אזלת-יד. ומרע"ה עצמו יתכן ג"כ שחשש לתערובת של טינא אישית כיון שפגע בו באמרו "בת יתרו מי התירה לך", או שחשש שמא **יתפרש** הדבר עכ"פ בעיני הרואים כתגובה על פגיעה אישית ע"כ נמנעו כולם. עד שבא פנחס ותבע **הפעלת** ההלכה מתוך כאב וזעם, ואז אמר לו משה קריינא דאגרתא וכו', היינו שמכיון שאתה מרגיש בעצמך דחיפה לעשות מעשה, הרי **כלפיך** הוא שנאמרה ההלכה.

**י"א.**

ומעתה מובן יפה קטרוג השבטים שהוא מבואר בבבלי, שאמרו: ראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז וכו', וכן מה שבקשו מלאה"ש לדחפו, כי הם חשדו בפנחס שלא קנאת ה' צבאות דחפה אותו למעשה זה, אלא תאות נקם ורצח הטבועה בו ממקור לא טהור - מבית אבי אמו שפיטם עגלים לע"ז. ובזה לא הי' יכול מרע"ה להגן עליו, כי זהו ענין הנתון ללב, ומיהו היודע מחשבות והבחנת דקי דקות של פנימיות ההרגשות, איך יתכן להוכיח המניעים

www.eretzhemdah.org

הנפשיים האמיתיים? אלא שקפצה רוח הקודש והעידה עליו: פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן וכו', כלומר: לא נכון מה שרוצים לתלות קנאותו במקור זר, כי ממקום קדוש יהלך - מבית אבי אביו - קנאי בן קנאי. ולא תאוות רצח, כי דוקא מתוך **רדיפת שלום**, שלומם וטובתם של ישראל, ומתוך כאב פנימי צורב למראה התועבה וחילול קדושת ישראל הוא שעשה מה שעשה. ואז בא במקום הבזיון והנידוי השבח וההערכה, הואיל ומעשה זה הוכיח עד כמה הוא ספוג ביראת חטא ותיעוב חטא, עד כדי ריתחא דקדושה לכלות שורש פורה רוש ולענה, **למרות** רגשות הרחמים ואהבת הבריות הטבועים בו משורש אבי אביו אהרן הכהן.

ויוצא שבאמת **אין** סתירה וניגוד בזה שמצד אחד 'אין מורין כן', וה"ז **שלא** ברצון חכמים, בעוד שמצד שני - ה"ז זריז ומשובח. כי **הוראה** לעשית זאת באמת לא תתכן **ואדרבא** לכתחילה אין אנו מעונינים לתת יד חפשיה לכל הרוצה לקחת לו אדרת קנאות, כי מי יודע מהו המניע הפנימי שבלבו, ואולי לא קנאת ה' היא המרתיחתו. אולם אם עשה מה שעשה מתוך רתיחת נפשו, לא ע"י ההוראה ולא בגלל ההוראה, אלא מחמת הכאב והקנאה **הטהורה** שבלבו, ראוי הוא באמת לשבח. והלב יודע אם לעקל ואם לעקלקלות.

**י"ב.**

ומעתה נראה שזהו גם יסוד ההלכה שאם הרגו זמרי לפנחס אינו נהרג עליו. כיון שכל ההיתר אינו אלא למי שהוא קנאי **באמת**, ועושה זאת רק מחמת קנאות דקדושה, הרי יכול זמרי לפטור עצמו בטענה, שלא זה הי' המניע האמיתי של זה שבא עליו להרגו, ואינו אלא רודף בעלמא שניצל כאן את ההזדמנות **להיראות** כקנאי לאמת ולבקש שכר כפנחס. ואף אם לא יטעון זאת, אנו נטעון עבורו מדין "והצילו העדה" (סנהדרין כ"ט.), ע"כ אינו נהרג עליו.

אכן לפ"ז הרי לכאורה הי' מקום לפטור ע"י טענה זו גם **אחר** שהקדים והרגו. והרי כבר הבאנו לעיל מהרא"ש, שאחר ההורגו חייב, ולשון הגמרא מוכיח כן, וכמו שדקדק במנ"ח.

והנראה שדין זה שאילו הי זמרי מקדים להורגו לפנחס פטור, חוץ ממה שאמרנו, שהוא משום שפוטר עצמו בטענה שלא מחמת קנאת ה' הוא עושה זאת, הרי זה משמש נוסף לזה גם **מבחן** שבו עובר הקנאי, שע"ז מוכחת כוונתו הטהורה. שרק קנאות מסוג זה, שלא זו בלבד שהוא מוכן להרוג את בעל העבירה היא המתירה את ההריגה אלא שגם מוכן להכנס בגלל זה לסיכון עצמי ליהרג (שהרי דרך הטבע שהבועל לא יתן עצמו להריגה. וודאי יאבק אתו להציל עצמו ע"י הריגת הקנאי), רק משום כך ובאופן זה הוא שהותר לו להרוג הבועל. ורק קנאי המוכן **ליהרג** על קדושת שמו הוא הקנאי האמיתי שמותר לו גם להרוג. אולם לאחר שהוא עובר את המבחן הזה, שוב ברור לכל שעשה זאת מחמת קנאות אמת, וממילא אסור לכולם לפגוע בו. שהרי כל מה שאפשר לראות אותו כרודף הוא רק מפני שאי אפשר לעמוד על טיב מחשבותיו. אכן זהו רק טרם שנכנס לפעולה אבל משנכנס ומסכן עצמו מצד הבועל, שוב בשבילנו הוא ודאי קנאי אמת שמעשיו משובחים, ולא נראה אותו כרודף. וע"כ רק **הבועל** עצמו שהרגו פטור, שהרי רק על **ידי זה** הוא שנקבע עליו שם קנאי, ואילולא מבחן זה לא הי' מוכח כלל שמסכן עצמו. משא"כ לגבי אחרים הרי הוא כבר עבר את המבחן ע"י סיכונו כלפי הבועל, וממילא אל תיגע בו יד, שהרי הוא זריז ומשובח, ותבא עליו ברכה כפרי מעלליו.

זאת תורת הקנאות ובזאת תבחן: אם קנאת ה' צבאות היא הבוערת בלבב אש קודש, כי אז תתבטא בראש וראשונה בתעצמות עוז של מסירות נפש ואז תשובח. אולם אם רק כלפי אחרים יגלה תקיפות ואילו למסור נפשו ירתע, לא באלה בחר ה'.

## סימן טז : פעולות צבאיות להגנת המדינה[4]

### פרק א.שליחות לדבר עבירה בב"נ ברציחה ובשאר עבירות

א.

הפעולות של הכנופיות הרצחניות נעשות בהסכמה, בעידוד ואולי אף בשליחות האוכלוסיה כולה, אולם יתכן מאד שאנשי הכנופיות היו עושות את מעשי הרצח גם אם לא היו נשלחים ומעודדים ע"י אחרים. מה איפוא דינה של האוכלוסיה, והאם יש לחייבה על פעולות הכנופיות כאילו עשאום כולם יחד או לא?

---

[4] מאז נסתיימה המלחמה ה"רשמית" של מדינות ערב בישראל ע"י שביתת הנשק, לא פסקו מקרי הסתננות של כנופיות ערביות לשם מעשי גנבות ושוד מזוין. אולם בשנה האחרונה הולכת ונעשות פעולות מסתננים אלה יותר ויותר מחוצפות ורוויות תאות רצח לשמו. בחשון תשי"ד ביצעו הכנופיות הפושעות מעשה רצח ברוטלי של משפחה שלימה בכפר יהוד. נראה הי' הדבר שהכנופיות פועלות בצורה מאורגנת בעידוד ובתמיכה של האוכלוסיא הערבית במקומות הסמוכים לגבול. ומכיון שלא באו על ענשם, אלא אדרבא קיבלו עידוד ע"י מנגנון הפיקוח של או"מ גמרו אומר להטיל את אימת מעשי זוועותיהם על יישובי הספר.

היישוב שנפגע החליט כי אסור לשבת הלאה בחיבוק ידים עד שיבואו ח"ו קרבנות נוספים. ובאחד הלילות התקיף בצורה תקיפה את היישוב הערבי קיביה, שידים מוכיחות שהכנופיות הרצחניות באו משם וקיבלו את תמיכת האוכלוסיא שם. היישוב הערבי בקיביה סבל אבידות ברכוש ובנפש. בין הנהרגים שם היו גם ילדים ונשים. העולם "הגדול", אשר עד כה עמד אדיש נוכח מעשי הרצח הבלתי פוסקים של אנשים מישראל, "זועזע" עד היסוד למעשה קיביה שלמעשה היתה רק פעולת תגמול, שנבעה מתוך הצטברות זעם יישובי הספר והישוב בארץ בכלל. ושונאי ישראל הפיקו זממם בזה שמדינת ישראל גונתה מעל במת מועצת הבטחון של האו"ם.

אנו יודעים יפה את מדת ה"ישר" המציינת את קו מדיניותן של המדינות המגנות. לא מפיהן אנו חיים, ולא מהן נלמוד יושר וצדק. אולם חובה מוטלת עלינו לברר את דרך תגובתנו הנאותה לפי התורה אשר דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

לבירור השקפת התורה על הנידון מוקדש המאמר הניתן בזה.

www.eretzhemdah.org

אמרו בב"ר (פ' ל"ד סי' י"ט) : מיד איש אחיו זה **השוכר** את אחרים להרוג את חברו. עוד שם: "א"ר חנינא כולהם בהלכות ב"נ בע"א ובדיין א' וכו' ע"י **שליח** שנאמר שופך דם האדם באדם, ע"י אדם, דמו ישפך". ועפי"ז כ' המר"ש יפה, הו"ד בס' "פרשת דרכים" לבעל המל"מ (דרך האתרים דרוש ב'): ע"י שליח. שהרג חברו ע"י אחר, דבדיני ישראל המשלח פטור דאשלד"ע רק שדינו מסור לשמים, אבל ב"נ הורגים אותו בבי"ד.

ונראה מהמדרש הנוקט **שתי** דרשות, אחת לענין **השוכר** להרוג ושני' לענין שליח סתם, שבא לומר שגם אם נשלח בדיבור בעלמא ולא בשכירות ג"כ חייב.

אכן לא ברור מכח מה הוא חיוב זה, האם הוא מגדרי **שליחות**, שריבתה תורה בב"נ שלדבר עבירה של רציחה שלוחו כמותו וחייב כאילו הרגו הוא בעצמו, או שהוא מדין **גרם** וכשם שנתרבה שם במדרש לחיוב מיתת בי"ד כופת חברו לפני החיה, שזה אינו אלא גרם, כמבואר בר"מ (פ"ב מרוצח ה"ב), כן ברוצח ע"י שליח יתחייב מדין גרם. ויש צורך בדרשה מיוחדת לרבות חיוב גרם שע"י **אדם**, משום שהי' ס"ד לפוטרו גם מדין גרם מצד דברי הרב ודברי התלמיד דמ"ש, וכשם שבגמרא ב"ק (נ"ו.) עשו צריכותא מכל דיני גרם לשוכר עדי שקר, עי"ש.

ונפ"מ לענייננו, אם החיוב מצד שבב"נ לענין עבירת רציחה ישלד"ע, חייבים כל אלה שבשליחותם נעשה, אולם אם הוא מדין גרם, כי אז יש להבחין אם המעשה נגרם על ידם, ואם אנשי הכנופיות היו עושים זאת גם אילולי הסכמתם ועידודם של אחרים, אין לחייב האחרים מתורת גרם, כי לא גרמו כלל.

ב.

וראיתי בס' "משפט המלוכה" (פ"ט ממלכים ה"י) הערת חותנו הרב הגראי"ז שליט"א, שפירש שחיוב ב"נ הוא מדין גרם, שאל"כ הרי אין שליחות לנכרי ועוד שזה שאשלד"ע הוא מסברא דברי הרב ודברי התלמיד דמ"ש, וטעם זה שייך גם בב"נ, ובזה כ' לבאר השמטת הרמב"ם דין זה של חיוב ב"נ ע"י שליח, והיינו משום, שזה כלול במש"כ הרמב"ם שב"נ חייב מיתה גם על הגרם.

אבל לענ"ד אין מזה כדי הכרע. כי אם אמנם אין שליחות לנכרי, הרי כאן נדרש מן הכתוב, א"כ י"ל שנתרבה דין שליחות לנכרי לד"ע של רציחה. כמו"כ י"ל שדברי הרב ודברי התלמיד דמ"ש אין טענה מוחלטת לפטור, שהרי גם בישראל חייב כה"ג בדי"ש, ובמעילה ריבה הכתוב לחייב אפילו בנשכר שליח, א"כ הרי יתכן שגם בב"נ נתרבה שחייב לענין רציחה.

ודברי הרמב"ם ממילא לא יתורצו בזה, שהרי ראינו בדברי המדרש שדין כופת חברו לפני החיה ודין רוצח ע"י שליח נלמדים משתי דרשות נפרדות, והיינו ודאי כנ"ל משום שאין להשוות גרמא שעל ידי אדם שהוא בעל בחירה, ושייך בו הטענה דברי הרב וכו' לכופת חברו לפני החמה שאינה בעלת בחירה, וכמו הצריכותא בגמרא בבא קמא שהבאנו לעיל. א"כ גם הרמב"ם לא הי' יכול להסתפק במה שמביא חיוב ב"נ בכופתו לפני החיה, כי אין ללמד משם לדין אדם. ומכיון שכן, הספק בעינו עומד, חיובו של ב"נ משום מה.

ג.

והנראה שהדבר יתברר מתוך השו"ט של בעל המל"מ. הנה המל"מ (פ"ב מרוצח ה"ב) ובספרו פרשת דרכים הנ"ל מקשה מסוגיא אחת על **שתי** הלכות של רוצח ע"י שליח - בישראל ובב"נ, ומתרץ תירוצים שונים, ויש צורך לברר נימוקיו. **במל"מ** הוא מתעכב על מ"ש הרמב"ם **שישראל** השוכר להרוג חברו חייב מיתה **בדי"ש**. והקשה במ"ש בגמרא סנהדרין כ"ט. שאין טוענים למסית ולמדוהו מנחש הקדמוני שהיה לו לטעון דברי הרב ודברי התלמיד דמ"ש. ומקשה הרי הנחש נידון בדי"ש ובדי"ש הרי אין זו טענה, שהרי הרוצח ע"י אחר ששכרו ג"כ חייב מיתה בדי"ש ומתרץ עפ"י דקדוק לשון הרמב"ם שנוקט "השוכר" שהוא בהתאם למש"כ הריטב"א (המגיה מציין שם שהוא ר"פ "איש מקדש" אולם לא מצאתי שם) שרק **השוכר** חייב שעשה מעשה, אבל באמירה בעלמא לא יתחייב. וע"כ הנחש אי"ח גם בדי"ש.

[לכאורה היה לו למל"מ להביא בענין זה מש"כ **התוס'** ב"ק (נ"ו ד"ה השוכר) שרק השוכר עדי שקר חייב בדי"ש, אבל האומר - לא, משום שהיה סבור שלא ישמע לו. ואעפ"י שאין מדברי התוס' הללו ראי' לענין **הורג** ע"י שליח שלא יתחייב בדי"ש, כי יתכן לומר ששפ"ד חמור יותר, מ"מ הרי לענין חטא הנחש זה מספיק, שלא היה אלא ענין אכילה. אך נראה שדברי התוס' אינם מספיקים, כי אם הפטור של נחש הי' יכול להיות רק מצד שהיה סבור **שלא** ישמעו לו, הרי עדיין הקושיא נשארת איך דייקו מזה בגמרא שאין טוענים למסית, שמא באמת טוענים למסית, אלא **שהשי"ת** ידע שהנחש הי' סבור באמת **שישמעו** לו, וע"כ לא הי' יכול כלל לטעון זאת. (ועי' בס' המקנה מ"ג שלא עמד בזה וכן המגיה בש"ך חו"מ ל"ב ס"ק ב'). ולכן הסתייע מהריטב"א שנתן נימוק אחר בין שוכר לאומר, שרק אם עושה **מעשה** חייב בדי"ש, וע"כ גם הנחש יכול הי' לפטור עצמו כיון שעכ"פ לא היה בו אלא דיבור. ובדברינו יבואר מה שאפשר לשאול מהריטב"א הנ"ל שהביא המל"מ על מה ,שמבואר בריטב"א לפנינו בקידו' והובאו דבריו בש"ך הנ"ל, לענין שולח את הבעירה ביד פיקח שאי"ח גם בדי"ש וביאר הריטב"א משום שאין לו נזק שהרי נשתלם נזקו ע"י הפיקח. ולכאורה למ"ל זה, והרי שם לא היה ע"י שכירות ע"כ אי"ח גם בדי"ש וכדרך שהוכיחו התוס' ב"ק משם את החילוק בין שוכר לאומר. אלא שהוכחה זו קיימת רק לתוס' לשיטתם שפירשו החילוק מצד שהיה סבור שלא ישמע לו. אבל הריטב"א שפירש מצד שאי"ח אלא כשעושה מעשה, גם במשלח הבעירה עשה מעשה כיון שמסר לידו חמרי הדליקה, לכן יש מקום לחייבו בדי"ש, אם לא מצד שהניזק כבר נשתלם נזקו וכמש"כ הריטב"א].

www.eretzhemdah.org

ד.

אכן **בפר"ד** הוא שואל קושיא זו עצמה מנחש הקדמוני על דברי המדרש המחייב ב"נ בשליח אף בדיני אדם, א"כ איך היה יכול הנחש לפטור עצמו. ומתרץ ב' תירוצים: א' שדין זה המחייב ב"נ ע"י שליח הוא רק לענין שפ"ד ומחמת חומר של שפי"ד, וב' שזה נהנה וזה מתחייב ל"א גם בב"נ[5].

והנה התירוץ שהוא במל"מ מדיני ישראל לא היה יכול לתרץ על קושיתו בפר"ד, שרק בשוכר חייב אבל לא באומר, שהרי לפי שכבר כתבנו לעיל מהמדרש שהביא שתי דרשות משני פסוקים על דין שוכר להרוג ועל דין שליח סתם, נראה שגם על **האומר** לחברו להרוג ג"כ חייב ב"נ בדין בי"ד. וע"כ אין בזה כדי לתרץ הקושיא מדיני ב"נ. כמו"כ לא היה יכול לתרץ במל"מ לפי תירוצו **הראשון** בפר"ד, שדין זה היא רק בשפ"ד, שהרי דין גרמא לחייב בדי"ש הוא גם בשוכר עדי שקר להוציא ממון (ב"ק נ"ו הנ"ל). ואפילו אם נאמר שדין גורם בדי"ש בדינא **רבה**, שהוא חייב ממש כאילו עשה בידיו, אינו אלא בש"ד, ואילו בכל עבירות אחרות אינו נידון אלא בדינא זוטא, מ"מ הקושיא מנחש עדיין במקומה, שמא מה שנידון הנחש לעולם היה מדין של גרמא, והי' זה דינא זוטא כלפי העבירה. אכן קשה למה לא תירץ במל"מ כתירוצו השני שבפר"ד שזה נהנה וזה מתחייב ל"א. ועי' במל"מ שהביא שם המגיה לתרץ באופן זה הקושיא ומציין לעיין בפר"ד. אולם הפלא שהמל"מ לא נתעורר בעצמו לתרץ כאן כן.

ה.

והנראה ששני התירוצים, זה שבמל"מ עפ"י הריטב"א וזה שבפר"ד שזה נהנה וזה מתחייב ל"א הולכים בשני **כוונים** שונים, וזה בהתאם למה שהמל"מ נוקט כנראה שגורמי החיוב של ישראל כלפי די"ש ושל הב"נ בדיני ב"ד כל אחד באופן אחר. חלוקו של הריטב"א המחלק בין עושה מעשה לבין אמירה בעלמא שייך אם נפרש שהחיוב הוא מצד **גרם**. כיון שהחיוב מצד שגרם לפעולה, יש מקום לומר דהיינו אם לכה"פ הגרם נעשה ע"י מעשה. אבל אילו הי' החיוב מצד שבדי"ש יש שלד"ע לא הי' מקום לחילוק זה, שהרי אתה מחייבו עבור מעשה **השליח**, ומה הבדל איך נעשה השליח לשלוחו. מאידך הנימוק: זה נהנה וזה מתחייב ל"א, זה אינו קיים אא"כ אתה בא לחייבו עבור מעשה האכילה כאילו עשה הוא **עצמו**, לזאת יאמר שהרי לא נהנה, וחיוב האכילה הוא עבור ההנאה. אבל אם אתה בא לחייבו מצד שגרם לעבירה שתעשה, מה בכך שהוא לא נהנה, הרי לא על עצם המעשה אתה מחייבו אלא מצד שגרם שחברו עבר עבירה בהנאה (ונגע קצת בסברא זו המקנה בקידושין הנ"ל עי"ש).

וסובר המל"מ שחיוב **ישראל** בידי"ש היא מצד **גרם**, ולכן יש חילוק בין שוכר שעשה מעשה לאומר שלא עשה מעשה ואי"כ חיוב מצד גרם. וכ"ז בישראל, אבל ב"נ שחייב גם על **אמירה** אין מקום לומר שחיובו מצד גרם, שהרי גרם שלא ע"י מעשה אינו נחשב לגרם (מדלא חייב בישראל אפילו ביד"ש), אלא חיובו הוא מצד שליח, שחידשה תורה שבב"נ יש ד"ע. בזה קיימת הסברא השני' שאם אתה בא לחייבו מדין שליח, הרי זה נהנה וזה מתחייב ל"א.

(ואין לשאול איך יתכן לפרש שהפר"ד מפרש החיוב מצד שליחות שא"כ אין לכאורה מקום בכלל לקושיתו מנחש, שהרי איך נחייב הנחש על אכילת האדם מצד שליחות שהוא כאילו אכל עצמו (היינו אף אם לא נאמר הסברא זה נהנה וזה מתחייב ל"א), הרי הנחש לא נצטווה כלל שלא לאכול נמצא שאם מצד שליחות נבא עליו אין כאן עבירה כלל. אע"כ כל הקושיא היא מצד גרם. כי סברת הפר"ד **בקושיתו** היתה, שנצרף **ההנאה** שנהנה האדם **למעשה האכילה** שהיתה ע"י שליחות הנחש ויצטרף לחיוב, כי לענין דבר שבגוף ל"ש שליחות ורק על הפעולה שייך שליחות, וה"ז כאילו אכל הנחש ע"י הגוף של האדם שנצטוה בזה. וכסברא זו כ' הנתה"מ (ס' שמ"ח סק"ד) בכיוון הפוך לענין אמירה לעכו"ם בשבת שאעפ"י שחידש שבכה"ג יש שליחות לעכו"ם מ"מ לא יתחייב כיון שמ"מ נעשתה המלאכה דרך הגוף של העכו"ם שאין עליו דין שביתה, עי"ש).

שמענו עכ"פ מתוך המל"מ שמפרש חיוב ב"נ בשולח חברו להרוג שהוא מדין שליחות ויש בנכרי שליח לד"ע, עכ"פ בענין רציחה. ויוצא מזה גם לענינו שאם האוכלוסיה ראתה באלה הכנופיות את ממלאי רצונם יש לכל האוכלוסיה אחריות מלאה על מעשיהם, וגם הם היו מוכנים לעשות פשעים אלה, שלא מצד שליחות.

ו.

וכן מפורש הדבר במחנ"א (ה' שלוחים טי' י"ד) שב"נ חייב מדין **שליחות** לד"ע. הוא חוקר שם אם יש שליחות מנכרי לנכרי ומוכיח מהירושי' שאי"ש לנכרי כלל. ושוב כ' וז"ל: אבל בגמרא דילן נראה קצת דנעשה (שליח) דאמרינן בע"ז פר"י דף נ"ג דכי עבדו ישראל את העגל גלו דעתייהו דניחא להו בע"ז, וכי אתו גויים שליחותייהו דישראל עבדו. **ואין להקשות דאין שליח לד"ע, דבגויים לא אמרינן הכי, כדאיתא במדרש**. עכ"ל. וכונתו ודאי למ"ר שהבאנו לעיל.

מה שמביא מע"ז שהמדובר שם משליחות **ישראל** לנכרים, ובזה הרי ודאי לפי הגמרא שלנו אין שליחות, כפי שכתב שם לעיל מזה, צריך לומר שנקט שכשעבדו ישראל ע"ז, **לענין ע"ז** מחשיבים אותם כב"נ, והרי זה כאילו מנכרי לנכרי, כך מוכרח לומר בכונתו (וע"ע חת"ס או"ח סי' פ"ד).

אכן מה שהביא מהמדרש צריך להבין כונתו, למה לא הביא מהמדרש ישר להוכיח ספיקו שבנכרי יש שליח. ואם נאמר שמזה לא הי' יכול להוכיח ספיקו שהרי המדרש דן רק לענין ד"ע, אבל הספק שלו הוא בענינים אחרים כגון קנינים וכיו"ב, א"כ מה הוכיח מהגמרא בע"ז, הרי אף שם הנידון הוא על ע"ז שהוא דבר עבירה. וקשה לומר שכונתו לחלק ביו חלות תורת ע"ז על האשירה לבין מעשה העבירה, כדרך חילוקו של נתה"מ בסי' קפ"ב, שאינו

[5] כונתו בקושיתו על נחש מדיני ב"נ, אעפ"י שנחש לא נצטוה במצוות ב"נ, נראה שהוא משום שסובר שדיני ב"נ הם **שורת הדין**, ולא חומרא שמחמירים לגבם, ומה שאין דנים ישראל בדינים אלה הוא מחמת **קולא** שהקילו בהם מתוך שנפשם חשובה לפני המקום. וע"כ קבעה תורה הכבדות והגבלות לגבי דיון בדי"נ לישראל, וע"כ הנחש ודאי יש לדונו עפ"י שוה"ד שהם דיני ב"נ.

www.eretzhemdah.org

דומה כלל כי כאן אין לחלק בין זה לזה, שאם הנכרים שליחותם הם עושים לענין הד״ע של ע״ז נמצא שזה ע״ז של ישראל א״כ ממילא חל עליה דין ע״ז לגבי דין הביטול, שהרי חלות הע״ז היא תוצאה של מעשה העבודה.

ולזאת נראה לכאורה שהמחנ״א סובר שמדין שליחות לד״ע אפשר ללמד באמת על כל דיני שליחות, שלא יתכן שיהא שלד״ע אם אין דין שליחות לנכרי בכלל, אלא שמהמדרש עצמו לא הי׳ יכול להוכיח כי אפשר לפרש המדרש שמחייב מדין **גרם** ולא מדין שליחות. ולזאת הוא מוכיח מתוך הגמרא דע״ז דקרי לה **שליחות**, ואי אפשר לפרש שם אחרת אלא מדין שליחות, שהרי רק ע״ז זה נחשב לע״ז של ישראל. ומזה הוא מוכיח שהחיוב של ב״נ הוא לא מדין גרם אלא מדין שליחות.

אלא שלשונו שמסיים ״כדאיתא במדרש״ נראה שדברי המדרש מעיקרם ג״כ נתפרשו לו באופן זה של שליחות לד״ע ולא נתחדש לו פירושם רק עפ״י הגמרא בע״ז.

ז.

ואולי י״ל דברי המחנ״א עפי״מ שהביא שם לעיל מזה (סי׳ י״א) דברי הבפ״ח לענין הטבלת כלי ע״י עכו״ם ומסיק שלדבריו ״מידי דיכול לעשותו שלא מדעת בעה״ב והרי הוא עשוי כסוכה ומעקה ה״ז נעשה (עכו״ם) שלוחו״. שמענו שאותם דברים שעיקרם **התוצאה** כגון מעקה, שהעיקר שיהא מעקה לגג שייך גם להחשיב אלה שאינם בני שליחות כשליחים וה״ז כאילו עשה הוא, כי אין ההקפדה על המעשה. ורק במקום שהעיקר הוא **המעשה** עצמו, שם צריך דיני שליחות. ולפ״ז לכאורה צ״ע בד״ע שעיקרו התוצאה, ג״כ יתחייב ע״י שליח. וצריך לומר שעיקר הפטור הוא משום דברי הרב ודברי התלמיד דמ״ש, דהיינו שאמנם אין חסרון מצד **גדרי** השליחות, אלא פשוט משום שאין כאן שליחות בכלל[6]. והנה מתוך ריבוי הכתוב שמביא המדרש לענין ב״נ אנו שומעים שבב״נ אין טענת דברי הרב ודברי התלמיד דמ״ש טענה כלל, ומעתה יש לומר ששפיר יש לחייב ב״נ על מה שעשה חבירו בשליחותו, מצד שכל ההקפדה היא על התוצאה, וכגון בזה של רציחה עיקר ההקפדה היא שלא ירצח בן-אדם ובזה ל״צ דיני שליחות וכנ״ל לפי סברת הבפ״ח. אכן כ״ז שייך רק בעבירה כגון רציחה וכיו״ב שעיקר ההקפדה היא על התוצאה, אבל **בע״ז** הרי עיקר ההקפדה היא **מעשה העבודה**, שם באמת צריך דיני שליחות. וזה אין ללמוד כלל מחיוב ב״נ לענין רציחה, שהרי שם ל״צ דיני שליחות כיון שההקפדה היא על התוצאה וכנ״ל. ולכן מתוך שהגמרא בע״ז משתמשת גם **לענין ע״ז** בדין שליחותייהו, לומד המחנ״א שדין שליחות כללי קיים בב״נ לגבי ב״נ אחר (שכנ״ל ישראל שעבדו ע״ז קבלו ע״ז דיני ב״נ לפי דעתו) וע״כ גם בע״ז שייך דין שליחות. אלא שהי׳ קשה לו שהרי בד״ע אין שליחות גם בישראל ומצד דברי הרב וכו׳ ולזאת תירץ יפה שבב״נ אין מתחשבים עם טענה זו.

עכ״פ אנו שומעים דעתו של המחנ״א ג״כ לפרש המדרש הנ״ל מצד דיני שליחות, ואינו מחלק גם חילוקו של הפר״ד שזה רק לענין שפ״ד. וכן אנו שומעים מדבריו של״צ שליחות ממש, שהרי ענין זה של האשרות לא עשו כלל אותם לשלוחים, אלא כיון שירדנו לסוף דעתם שניחא להם מזה אנו רואים זאת כאילו נעשה הדבר בשליחותם ממש.

ח.

אכן אם כי המדרש נוקט בפשיטות שב״נ חייב ברציחה ע״י שליח, ושכפי שבררנו לעיל היינו מגדרי שליחות, שה״ז כאילו עשה בעצמו מעשה הרציחה, לדינא צ״ע כי נראה שהרמב״ם אינו פוסק כמדרש זה.

כבר הבאנו לעיל שהרמב״ם השמיט דין זה של המדרש, וההסבר להשמטה משום שזה כלול בדיני גרם אחרים שהזכיר הרמב״ם נדחה כפי שנתבאר לעיל, א״כ נראה מתוך ההשמטה שלדעת הרמב״ם אין דין שלד״ע לחיוב בדין בי״ד גם אצל ב״נ.

וטעם הדבר נראה עפ״י שנשים לב לדרשת הכתובים בזה. כבר הוזכר לעיל שהרמב״ם (פ״ב מרוצח) הביא את הפסוקים שנאמרו בפ׳ נח והם לכאורה **לב״נ** נאמרו, ודרשם לענין **ישראל** לענין חיוב בדיני אדם ברוצח בידים מן

---

[6] ובדברים אלה נראה להבין שיטת התוס׳ שבועות (ג. ד״ה על הזקן) שכתבו וז״ל : מדלא קאמר איש דאמר לקטן ולנכרי אקפי לי גדול וכו׳ עי״ש. והקשה בנתה״מ (סי׳ קפ״ב, א׳) הרי אין שליחות לקטן ולנכרי. ולתרץ דבריהם מחדש בנתה״מ שם, שכל מקום שאין דיון **על חלות** הדבר אלא על **החיוב**, הלימוד הוא לדיני שליחות **מחצר**, לפי הגדרת תורת חצר במחלוקת האמוראים (ב״מ י׳) אם מצד אי בעי עביד אם מצד לאו ב״ח, עי״ש. אבל דבריו תמוהים מאד לענ״ד איך אפשר ללמד מחצר שהיא רשותו ושלו, למשלח את הקטן והנכרי שאינו שלו ולא רשותו, וה״ז דומה לגונב ע״י חצר שאינה שלו, שאעפ״י שבע״כ מותיב בה מ״מ אי״ח כיון שעצם החצר אינה רשותו כלל, ועוד שאם למדים מחצר למה לא נלמד גם חלות **הקנין** בכה״ג, הרי ע״י חצר בגניבה הוא גם קונה אותה, ולמ״ל ללמד דיני קנין רק מתרומה עפ״י הסייגים שנאמרו שם מ״אתם גם אתם״. ועוד בחצר גופא כל שהיא מהלכת או אינה משתמרת לדעתו, אינה קונה גם לחיובי הגניבה.

אבל לפני הנ״ל י״ל כי ד״ע זה של הקפת הראש אף הוא כשאר עבירות (חוץ מע״ז ושבת וכדלהלן) עיקרו בהקפדת התורה על התוצאות שלא יהי׳ מוקף ולכן אי״צ כאן לדיני שליחות, עפ״י הגהת הבפ״ח, וכל עיקר אין לפטור אלא מצד דברי הרב וכו׳, ולזה אפשר להוכיח מזה שאמרו בב״מ הנ״ל לענין חצר למר כדאית לי׳ ולמר כדאית לי׳, שבתנאים הדומים לחצר אין טענת דברי הרב וכו׳ קיימת. וע״כ בשולח ע״י קטן ונכרי למאן דס״ל שהגדרת חצר היא מצד לאו ב״ח, גם על ידם יתחייב, כי דין שליחות ל״צ בזה וכנ״ל וטענת דברי הרב וכו׳ ג״כ אינה קיימת כאן כיון שהם אינם בני חיוב.

ומתורצת ממילא קושית הנתה״מ מאמירה לנכרי בשבת (סי׳ שמ״ח, ד׳) כי בשבת האיסור אינה התוצאה אלא עצם המלאכה, ובזה צריך דין שליחות ממש וזה אינו נלמד אלא מתרומה, וע״כ עכו״ם לאו בר שליחות הוא.

ונראה ששיטת התוס׳ בשבועות אינה חולקת כלל על שיטת התוס׳ ב״מ שכתבו לענין שולח את הבעירה ביד חש״ו פטור משום שלאו בני שליחות נינהו. כפי שנקט בעל נתה״מ (כי זה קשה מאד, איך הביאו התוס׳ בשבועות **הוכחה** מזה, בעוד שעיקר הנחתם במחלוקת שנוי׳. ועוד שהרי יכלו לנקט איש שאמר **לאשה** וכלשון הגמרא בב״מ, עי׳ מהרש״א שם). אלא שכל שהנזק נעשה ע״י צבתא דחרש (עי׳ הסוגיות ב״ק הדנות בזה ותוס׳ ב״ק כ״ב : ד״ה חציו) נמצא שעוד לא הי׳ תורת **מזיק** על הדבר אלא ע״י החרש, ויוצא שחלות תורת מזיק דאש על הדבר צריך להעשות ע״י השליחות, ובזה צריך לדיני שליחות שזה נלמד מתרומה, ודו״ק.

www.eretzhemdah.org

הכתוב "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", וחיוב **בדי"ש** לענין מאבד עצמו לדעת ("רק את דמכם לנפשותיכם אדרש") ולענין כופת לפני החיה ("ימיד כל חיה אדרשנו") ולענין שוכר חברו להורגו ("ימיד איש אחיו אדרש") שבכולם נאמר לשון דרישה והיינו בידי"ש. אולם פסוק זה עצמו נדרש לענין ב"נ **באופן אחר לגמרי**, מה שנאמר "אדרש" נדרש לענין שנהרג בע"א ודיין אחד, ולא נדרש מזה למעט שאין חיוב אלא בידי"ש, וכן מן הכתוב שופך דם האדם באדם נדרש במדרש הנ"ל לענין הורג ע"י שליח, שהוא כפי שנתבאר לעיל דרשה מיוחדת לחייב לא רק השוכר כי"א גם שליח ע"י אמירה. וזהו לפי **המדרש**. ואילו **בגמרא** דידן (סנהדרין נ"ז:) דרשו מן הכתוב שופך דם האדם באדם, לחייב בן נח על **העוברים**. ומן הכתוב שנלמד דין שוכר להרוג - "ומיד איש אחיו" דרשו שם לרבות שב"נ נהרג בעדות **קרובים**. שתי הלכות אלו לחייב ב"נ על העוברים ובעדות קרובים הובאו גם ברמב"ם (פ"ט ממלכים ועי"ש כי"מ שהביא לזה דרשות הכתובים שבגמרא). ולכאורה יפלא איך יתכן כל זה לדרוש מאותם הפסוקים, הרי אם נדרש לדבר אחד אין להוציא ממנו דרשה אחרת.

ט.

ולזאת נראה שהרמב"ם מפרש מ"ש בסנהדרין (נ"ט.) כל מצוה שנאמרה ונשנית לזה ולזה נאמרה, אין הפירוש רק בנוגע למצוה עצמה שנאמרה לשניהם, אלא גם הכתובים שנאמרו במצוה זו בב"נ אף הם לזה ולזה נאמרו, כלומר ניתנו לידרש גם לענין ישראל. ולכן א"ש שהכתובים שנאמרו בפ' נח לענין רציחה אם כי ודאי ביסודם נאמרו לב"נ הם ניתנו לידרש גם לישראל. וסדר הדרשא לישראל ולב"נ הוא אחר, שלישראל זה נדרש לענין די"ש וכנ"ל, אולם לב"נ זה ניתן להדרש לפי ענינם לענין דיין אחד וע"א וכיו"ב. והנה יש לראות שבסדר הדרשה של הכתובים לב"נ יש מחלוקת בין המדרש לגמרא דידן, לענין שוכר ושולח להרוג שלפי המדרש לזה מתפרשים הכתובים לענין ב"נ "ומיד איש אחיו, ושופך דם האדם באדם", אולם לפי הגמרא דידן זה נדרש לענין שנהרגים עפ"י קרובים וכן שנהרגים על העוברים כנ"ל. ולענין ב"נ עצמו ודאי לא יתכן שנוציא מן הכתובים גם דיני המדרש גם הדינים שבגמרא, שהרי אם מצריכים הכתוב לדרשה אחת שוב אין לשמע אחרת ממנה, כמקובל בסדרי דרשות הכתובים. א"ו המדרש חלוק בזה עם הגמרא דילן ובזה הכריע הרמב"ם כגמרא דילן ולכן הביא דין ב"נ נהרג על העוברים ודין שנהרג ע"י קרובים, ולא הביא דרשת המדרש המחייב ב"נ בהורג ע"י שוכר וע"י שליח. אכן דרשת המדרש עה"כ "ומיד כל חיה" לחייב הכופת חברו לפני החיה אינה נמצאת בשינוי נוסח בגמרא דילן ולכן העתיקה להלכה גם בדיני ב"נ, שזה נדרש באופן דומה בישראל ובב"נ, לבד ההפרש שבישראל הוא לענין די"ש ובב"נ לענין דין בי"ד.

י.

ובזה תובהר לנו גם ההלכה על מאבד עצמו לדעת בב"נ, שהרמב"ם לא הביא דין זה לאיסור בב"נ. ועי' מנ"ח (מצוה ל"ד) שנוקט שב"נ אינו באיסור זה משום שמצוה זו לב"נ נאמרה ולא נשנית בסיני ולכן רק לישראל נאמרה ולא לב"נ. ודבריו תמוהים מאד שא"כ מצינו עוד מצוה אחת שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני ואילו בגמרא סנהדרין (נ"ט.) לא מצאו אלא מצות גיה"נ אליבא דר"י, ואף זו מבואר שם בגמרא שבעצם רק לישראל מעיקרא נאמרה שהרי רק זרע יעקב הוזהרו בזה גם קודם. ולפי דבריו למה לא מנו מצוה זו ד"אך את דמכם לנפשותיכם אדרש" כמצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני. א"ו שכונת הדברים נאמרה ולא נשנית היינו שכל עיקר המצוה לא נשנית, אבל מצוה זו של רציחה בעיקרה נאמרה ונשנית. וע"כ עפ"י הכלל שבגמרא יש לומר שלזה ולזה נאמרה.

אבל לפי הנ"ל א"ש, שהרי דרשה זו לגבי ישראל נדרשת מן הכתוב "אך את דמכם לנפשותיכם אדרש", אולם לב"נ כתוב זה נדרש בגמרא לענין שנהרג עפ"י ע"א ודיין אחד. ונמצא שלב"נ אין הכתוב מדבר כלל על ענין מאבד עצמו לדעת ולכן אי"ב איסור זה. ומשו"כ השמיטו הרמב"ם (וע"ע פר"ד דרוש א' ושו"ת בנין ציון לר"י עטטלינגר סי' קע"ג, ולפיהם גם ב"נ בדין "אך את דמכם" וכו').

ובסיכום הדברים יוצא שאליבא דהלכתא ב"נ אינו מצווה על איבוד לדעת, וכן אין ב"נ נהרג לא בשוכר ולא בשולח להרוג חבירו. שמשו"כ השמיט הרמב"ם הלכות אלו מדיני ב"נ. ומ"ש המחנ"א הראי' מגמרא ע"ז נג. צ"ע.

ולפי"ז אין לחייב את האוכלוסיה המעודדת את הכנופיות מדין שליח לד"ע, כי כנ"ל אין חיוב ע"ז בדין בי"ד גם אצל בני-נח.

**פרק ב.דינם של בני נח המעלימים עינם מלדון את החייבים.**

א.

יש לדון על המקרה שלנו מצד החוב של הצבור כולו למנוע בידי הכנופיות ולדונם על מעשיהם בעבר, שהרי אחת מז' מצוות ב"נ היא לדון את החייבים. בענין זה אנו באים למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

הרמב"ם (פ"ט מה' מלכים הי"ד) כתב: חייבים (ב"נ) להושיב דיינים ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו ולהזהיר את העם. וב"נ שעבר על אחת מז' מצוות אלו יהרג בסייף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו.

אולם הרמב"ן בפי' עה"ת (פ' וישלח) נחלק עליו, וז"ל: ואין דברים הללו נכונים בעיני, שא"כ היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם. ואם פחד מהם, למה כעס על בניו וארר אפם אחר כמה זמנים ועשׂ אותם וחלקם והפיצם, והלא הם זכו ועשו מצוה ובטחו באלקים והצילם. ועל דעתי וכו', ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינים גם בכל עיר ועיר כישראל, ואם לא עשו כן אינם נהרגים שזו מ"ע בהם, ולא אמרו אלא אזהרה שלהם, ולא תקרא אזהרה אלא המניעה בלאו, וכן דרך הגמרא בסנהדרין. ובירושׁ' אמרו בדינים של נח הטה דינו נהרג, לקח שחד נהרג, בדיני ישראל כל דין שאתה יודע שאתה שלם ממנו אי אתה רשאי לברוח ממנו, וכל שאתה יודע שאי אתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו. נראה מכאן שרשאי הנכרי לומר לבעלי דין איני נזקק לכם, כי תוספת הוא בישראל

www.eretzhemdah.org

"לא תגורו מפני איש" אל תכניס דבריך מפני איש, וכש"כ שלא יהרג אם לא יעשה עצמו קצין שוטר ומושל לשפוט את אדוניו. ומה יבקש בהם הרב חיוב, וכי אנשי שכם וכל ז' אנשי שכם וכל ז' עממים לא עובדי ע"ז ומגלי עריות ועושים כל תועבות ה' היו? והכתוב צווח עליהם בכמה מקומות: על ההרים הרמים ותחת כל עץ רענן וכו', לא תלמד לעשות וכו'. ובג"ע: כי את כל התועבות האל עשו וכו'. אלא שאין הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהם את הדין. אבל ענין שכם, כי בני יעקב בעבור שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים, רצו להנקם מהם בחרב נוקמת, והרגו המלך וכל אנשי עירו כי עבדיו הם וסרים אל משמעתם. עכ"ל.

נחלקו איפוא הרמב"ם והרמב"ן בשתים: לענין חיובם של ב"נ כשאינם עושים דין בחייבים, שלרמב"ם זו אחת מז' מצוות שאזהרתם זוהי מיתתם ולרמב"ן אינו בדין זה, עוד נחלקו לענין ב"נ שעובר באיסור ע"ז ועריות שלרמב"ן דמם כמים ולרמב"ם אין זה מספיק עדיין בכדי להתיר דמם. שהרי זה ודאי לא מסתבר שהרמב"ם לא יודה בעובדות שהוכיח הרמב"ן מתוך הכתובים, שלפיהם ז' העממים היו עוברים בע"ז וג"ע. ויש לעיין במה תלוי' מחלוקתם, שהרי לכאורה צדק הרמב"ן בשתי השגותיו וצריך לדעת מה שיטתו של הרמב"ם. ונבאר לראשונה שיטת הרמב"ם בב"נ העובד ע"ז.

ב.

לכאורה מחלוקתם בזה תלוי' בביאור המושג שאמרו בגמרא לענין עכו"ם אין מורידים ואין מעלים (ע"ז כ"ו:). הב"י (ס" קנ"ח) כתב שפירוש הדבר שאין **חייבים** להורידם, אולם אין גם איסור להורידם, והסתמך בזה על התוס'. ופי' הט"ז שם כונתו לתוס' (שם ד"ה ואין) שכתבו: ואעפ"י שסתם עכו"ם עובדי ע"ז הם ועוברים על ז' מצוות מ"מ אין מורידים, דרבינהו קרא **להתירא** דכתיב והיו לך למס ועבדוך, עכ"ל. ולמד מדבריהם שאין כאן אלא היתר שלא להורידם, אבל איסור להורידם ג"כ אין. אולם ע"ז הקשה הט"ז ממה שמבואר בסוגיא סנהדרין (ג"ו.) שיש איסור בדבר להורידם. בנקוה"כ תירץ, שהב"י מפרש שהמדובר שם כשאינו עובד ע"ז ע"כ אסור להורידו. אולם זה קשה שא"כ הגמרא בסנהדרין דנה על סוג אחר של עכו"ם מדין גמרא בע"ז שהוא בסתם עכו"ם שהם עובדי ע"ז וכמש"כ התוס' שצריך ע"כ להתפרש במובן שאין חייבים להוריד, וא"כ מה מביאה הגמרא בסנהדרין להוכיח מדין זה לענין מי שאינו עובד ע"ז שאסור להורידו, הרי כאן לא מדובר בזה לגמרי. וגם זה קשה למה באמת לא פרטה הגמרא בע"ז גם דינו של נכרי שאינו עובד ע"ז שאסור להורידו.

עוד כ' שם בנקוה"כ שכל שאינם מקיימים ז' מצוות כמינים וכמסורות דמו שמורידים ולא מעלים. וזה תמוה מאד, שהרי בפי' אמרו בתוס' הנ"ל שהב"י מסתמך עליהם, שסתם עכו"ם למרות שהם עובדי ע"ז ריבה הכתוב להתיר להניחם, הרי לנו בפירוש דעת התוס' שאינם דומים למינים דהיינו כמרים האדוקים בע"ז. וכל דבריו צל"ע.

ג.

אכן גם אם לא נקבל דברי הב"י, מ"מ דברי התוס' שמסתמך עליהם מוכיחים בבירור שאין כאן אלא היתר ולא איסור להורידם, ובכדי ליישב הסתירה מסנהדרין הנ"ל שנראה שגם איסור יש בדבר, נצטרך לקבל דבריו של הט"ז **שמדרבנן** אסור להורידם. ולפ"ז הפירוש בגמרא אין מורידים היינו באמת **שאסור** להורידם, אלא שזהו דין דרבנן. והתוס' לא באו אלא להוכיח שמה"ת אין איסור להניחם, שאל"כ לא היו חכמים מתקנים שאמור להורידם לעקור דין התורה מכל וכל.

וכל זה הוא לפי שיטת התוס' בדף כ"ו שהזכרנו. אכן לכאורה ישנה גם שיטה אחרת בתוס' בזה. כי התוס' בע"ז במק"א (דף י: ד"ה חד) הקשו על אנטונינוס איך הרג עבדיו הרי ב"נ נצטוו על שפי"ד "ואפילו לישראל אסור דהא תניא העכו"ם ורועי בהמה דקה אין מורידים ואין מעלים". מזה נראה שהם מפרשים מ"ש "לא מורידים" הכונה שאמור להורידם מה"ת, שאם מה"ת אין איסור בדבר רק מדרבנן, מה התקשו מאנטונינוס, שלגביו לא שייך תקנ"ח, ואם מה"ת מותר כיון שהם עובדי ע"ז הרי היי יכול אנטונינוס להרגם. אלא נראה מזה בע"כ ששיטת תוס' זו חולקת על השיטה שהובאה לעיל, ולדעתם למרות שהם עובדים ע"ז, מ"מ אסור להורגם מה"ת על זה.

א"כ לפי הנ"ל י"ל, שבזה תלוי' מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, שהרמב"ן הולך בשיטת התוס' הראשונה, ומה"ת מותר לקיימם ומ"מ אין איסור גם להרגם, וזהו שכתב שדמם כמים. והרמב"ם הולך בשיטת תוס' השניה, שמה"ת איסור יש להרגם למרות שהם עובדים ע"ז, ע"כ לא היה יכול לפרש שדמם הותר מצד ע"ז וגי"ע והיה מוכרח למצא נימוק אחר.

ד.

אכן עדיין אין זה מספיק. שבאמת דברי התוס' שהבאנו שנראית שיטתם שמה"ת אסור להרוג עכו"ם אף שעובד ע"ז לכאורה היא בלתי מובנת, למה באמת אסור הרי ב"נ נהרג על כל א' מז' מצוותיו. ונראה שכונתם עפ"י התוס' (ס"ד: ד"ה אינהו) שכתבו: "דכל זמן שלא דנוהו בי"ד אי"ח מיתה, תדע דהא אמרינן בעכו"ם אין מורידים ואין מעלים". הרי לנו בדבריהם נימוק אחר לדין זה שאין מורידים, מפני שהוא בלי פס"ד. והוא כנראה עפי"מ שאמרו במס' מכות (ה'.) גברא לאו בר חיובא לפני פסה"ד. אכן הרמב"ם לכאורה ודאי אינו יכול לסבור כדברי תוס' הללו שגם ב"נ אסור להרגו לפני פס"ד, שא"כ איך יכלו להרגם על העבירה שלא דנום אנשי שכם. ואם יסבר שבני יעקב עשו להם פס"ד ודנום למיתה, כמו כן היה יכול לפרש שדנום למיתה על ע"ז וג"ע וכמו שפירש הרמב"ן שחיובם הי' על עבירות אלה. א"כ שיטת הרמב"ם עדיין אינה מיושבת.

אכן נראה שאי"צ לומר לגמרי ששיטות חלוקות הן בתוס', ולמעשה הכל שיטה אחת היא. והיינו שדין זה של אין מורידים מתפרש באמת שאסור להורידם וכמו שמוכח מהגמרא סנהדרין שהביא הט"ז. אולם איסור זה אי"צ לומר שהוא רק מדרבנן ומכח תקנה כפי שפי' הט"ז אלא הוא מצד דין תורה ומשום שלא הי' ע"ז פס"ד ולפני פס"ד אכתי גברא לאו ב"ח. אלא שזה גופא קשה למה לא נדונם בבי"ד ישראל ונחייבם מיתה. ואין לומר דאה"נ, אלא שמ"ש אין מורידים היינו בלי פס"ד, שהרי א"כ אין מקום לקבל מהם ג"ת ויהיה בו דין להחיותו, שהרי אדרבא מצווים

www.eretzhemdah.org

ועומדים אנו להעמידו בדין ולהורגו. ולזה מוכרח סברת התוס' השני' שהזכרנו שריבה הכתוב להיתר ממש"נ "והיו לך למס", שאין חובה להעמידם לדיו ולהמיתם. ונמצא שדברי התוס' משלימים האחד את השני. ובזה מיושבים עצם דברי התוס' שהבאנו שנימקו שאסור להמיתם לפני פס"ד והוא עפ"י הגמרא מכות וכנ"ל. אכן ע"ז הרי קשה שהתוס' שם במכות (ד"ה דבעידנא, וד"ה וכן) כתבו שמשו"כ גברא לאו ב"ח שמא לא יבאו עדים וגם אם באו לא תהא עדותם קיימת משום שצריכים דו"ח. וזה אינו נימוק לגבי ב"נ שנהרג בע"א ולא מצינו בהם דו"ח שהוא מדין "ושפטו העדה והצילו העדה". א"כ גם לפני פס"ד הול"ל גברא ב"ח. אלא שהוא כנ"ל. שאין לגמרי חובה להעמידו לדין ולחייבו כפי שלמדו התוס' מן הכתוב "והיה לך למס", וע"כ בזה ודאי גברא לאו ב"ח. ורק בישראל הוצרכו התוס' לנימוק של הצורך בדו"ח בעדים, שבישראל יש חיוב של "ובערת הרע" משא"כ בב"נ. וצריך לומר אעפ"י שמצינו שב"נ נצטוו על הדינים היינו רק במה שנוגע לבין אדם לחברו בזה מחויבים הם לדאוג שיהיו דיינים שידונום ולא יהא העולם הפקר. אבל במה שנוגע לבאדל"מ, אם אמנם כל אחד נצטוה, ויש רשות להעמיד דיינים לדונם ע"ז, מ"מ חובה אין ע"ז. (אבל אין לומר שס"ל שב"נ בינם לבין עצמם מצווים אמנם לדונם, אבל ישראל אינם מחוייבים בזה, שא"כ מה נתקשו מאנטונינוס שהי' ב"נ והוא חייב להרגם, ומה הוכיחו לזה מישראל).

ולפ"ז מוכרחים לומר ששיטת הרמב"ן היא שלא כפי שיטת התוס' אלא כפי שפי' הט"ז בדעתם עדין אין מורידים הוא מתקנ"ח ומה"ת אין איסור בדבר ואין חיוב, והיינו כמו שכ' הרמב"ן שדמם כמים.

אכן דברי הרמב"ם עדיין אינם מובנים לגמרי, שאין לומר שהולך בשיטת התוס', שהרי הרמב"ם כתב בפירוש שחובת ב"נ להעמיד דיינים לדונם בשש המצוות, א"כ הרי לנו מזה שיש חיוב לדונם ואין הבדל בין מצוה למצוה. א"כ הקושי הוא ממנ"פ, אם דנום לאנשי שכם למיתה או שסובר שדמם כמים מחמת חיובם. הי' יכול לפרש חיובם מצד ע"ז וג"ע. ואם סובר שלא דנום ולפני שנידונים בבי"ד אסור להרגם, גם על חיוב זה של העמדת דיינים לדון הגזלן אין לחייבם מיתה אלא ע"י העמדה בדין.

ה.

ובאמת שיטתו של הרמב"ם צ"ע גם מחוץ לקושי הנ"ל שפסק (פ"י מה' ע"ז) : ואין כורתים ברית לז' עממים וכו' אא"כ יחזרו מעבודתם או יהרגו. ושוב כ' שם : לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיו"ב אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה. הנה הביא הלכה זו שבגמרא שעכו"ם אין מורידים ופירשה לענין נכרי **שעובד ע"ז** ומ"מ אסור לאבדו ונימק זאת בזה שאינו עושה עמנו מלחמה. ואינו מובן מה נימוק הוא זה, הרי מחויב ועומד הוא מצד ז' מצוות שאחת מהן היא ע"ז. והוכחתם של התוס' שמותר לקיימם ממש"נ והיו לך למס אף היא לא קיימת לרמב"ם, שהרי שיטתו (פ"ו ממלכים) שאין להשלים אתם אא"כ קבלו עליהם ז' מצוות.

עוד מצינו לרמב"ם שכ' (פ"ח ממלכים) : שכל עכו"ם שלא קבל מצוות שנצטוו ב"נ הורגים אותם **אם ישנו תחת ידינו**. ומלים אלו האחרונות נראות שהטיל **תנאי** בדבר, שאין לומר שאם אינו תחת ידינו אנו פטורים מפני שאין אנו יכולים לבצע זאת, שהרי זה מובן מאליו, ושאין חייבים לסכן עצמנו לזה ג"כ מובן ואין כאן מקומה שהרי בכל המצוות נאמר "וחי בהם" חוץ מאלה שיש בהם דין מלחמה מפורש.

עוד ק' שכ' (שם ה"י) : - - וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וכו'. מזה נראה שכל שאינו מקבל עליו באופן שיקרא ג"ת הר"ז נהרג. אולם הרי שם (הי"א) כתב שג"ת היינו רק אם מקבל עליו המצוות ומקיימם מפני שצוה בהם הקב"ה בתורה אבל אם מקיימם מפני הכרע הדעת אין זה ג"ת ולא מחסידי אוה"ע (וי"ג : אלא מחכמיהם). וא"כ יוצא שיש המקיים ז' מצוות ודאי אינו נהרג, שהרי מקיימם עכ"פ, ומ"מ אינו ג"ת. ונמצא דבריו סותרים לכאורה זא"ז מהלכה אחת לחברתה.

ו.

והנ"ל ביאור שיטת הרמב"ם עפ"י שנדקדק עוד בלשונו שם (רפ"י ממלכים) לענין ב"נ שהיה אומר מותר, שידע שהיא אשת חברו ולא ידע שהיא אסורה עליו וכן אם הרג ולא ידע שאסור להרוג ה"ז קרוב למזיד ונהרג וכו' שהיה לו ללמוד ולא למד.

והדבר תמוה שהרמב"ם דילג על מצות ע"ז שהיא הראשונה למצוות ב"נ והיא היסוד לכל המצוות ונקט הדוגמא של עריות ורציחה. וכן בעריות גופא לא הזכיר הרמב"ם סתם דין ב"נ שבא על הערוה מצד אומר מותר שהרי נצטוו על העריות כמש"כ שם לעיל (פ"ט ה"ה) ונקט רק שבא על אשת חבירו. וכן יש להבין שהרי נימוק החיוב הוא שהיה לו ללמוד ולא למד. אולם הרי כבר כתב הרמב"ם (פ"א מע"ז ה"ב) : וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצא כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ואבן וההיכל של אבנים שנתחנכו מקטנותם להשתחוות לה וכו'. וכן כ' שם שגם אברהם אבינו הי' בתחלה עובד עמהם. וא"כ תמוה איך אפשר לחייב על שהי' לו ללמוד, והרי הוא אינו יודע בכלל שיש לו ללמוד בענין זה שהרי כך נתחנך מילדותו וכך הוא כל היקום, ומנין היה לו לדעת שאך שקר נחלו אבותיו.

ולזאת נראה שמ"ש הי' לו ללמוד היינו שהי' לו להגיע לכלל דעה ולהבין האמת, אבל תביעה זו שייכת רק בדברים שהם מובנים בשכל האנושי הפשוט וזה כולל רק את העבירות שבאדל"ח שהם מישובו של עולם. וכלול בזה גזילה, ועריות **אשת איש** בכלל זה, כי הם דברים המובנים בסברא הפשוטה. אבל שאר עריות שאינם מסברא אלא בקבלה, וכן ע"ז שרק מי שיש לו דעה רחבה כאברהם אבינו "עמודו של עולם" היה יכול לעמוד ע"ז מדעתו, אבל את כל באי עולם אין לחייב ע"ז מצד שהיה להם ללמוד, שהם כאנוסים גמורים. וה"ז דומה למש"כ הרמב"ם (פ"ג מממרים ה"ג) .לענין הקראים שבני התועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם הרי הם כתינוק שנשבה "שהרי הוא כאנוס".

www.eretzhemdah.org

ז.

עפי״ז מובן למה אמרו בעובדי ע״ז אין מורידים שהרי כל עובדי ע״ז לאחר שנשתכח שם הנכבד מפי כל היקום מאז, הרי הם כאנוסים שמעשי אבותיהם בידיהם, וע״כ אין לאבדם. אכן כשכבשם ישראל וזכה בהם מדין כיבוש מלחמה חיוב זה שיקיים הז׳ מצוות הוא מוטל על הישראל שהוא אדוניו, וכשם שיכול לכפו לעבודתו ה״ה שיכול לכופו לחיוב המצוות המוטלות עליו. ומ״ש הרמב״ם שצוה מ״ר לכוף כל באי עולם על שמירת ז׳ המצוות חוזר על מה שסיים לפני זה (ה״ט) ״אם ישנו תחת ידינו״, היינו שעל ישראל מוטלת החובה להכניס את אלה מבאי עולם שהם תחת ידם בחיוב ז׳ המצוות מצד ציווי הבורא. וחיוב זה שיקיימו אלה הנכנעים לישראל המצוות הוא באמת לא רק חיוב שלא יעברו על המצוות, אלא שיקיימו בתור ציווי של מ״ר מפי הגבורה, וע״כ כתב בזה שזה שמקבלם הרי הוא ג״ת. ואם לאו יהרג. **וזהו פרט מדיני העבדות** ולא מצד שעובר על א׳ מז׳ המצות, שלזה היה דרוש שיעבור ע״י **מעשה** באחת מהמצות, ולא היה מקום לחייב רק עבור שאינו מקבלם ע״ע, מכש״כ עבור זה שאינו מקבלם מצד מצות השי״ת. ומיושב לשון הרמב״ם שנקט ״אם ישנו תחת ידינו״ כי רק עובדא זאת שישנו תחת ידינו היא המטילה עלינו חובה זו והיא המחייבתו לב״נ לקבל המצוות דוקא בתור ציווי אלקי ואם לא יהרג. ואין הריגתו אז מצד עבירתו על המצוה אלא משום שהוא מתנאי הכניעה של המלחמה, שאין לקבל הכניעה מהם אלא ע״מ כן וכמו שכ׳ הרמב״ם בפי׳ וכנ״ל. וזוהי גם כוונתו במ״ש בה׳ ע״ז שהבאנו לעיל שאסור לאבדם מפני שאינו עושה עמנו מלחמה, שכונת הדברים שאם עושה אתנו מלחמה הרי זה מתנאי הכניעה וע״כ היו ממיתים אותו. משא״כ להמית עבור העבירה עצמה זה אסור, שהרי הם אנוסים בזה.

ועפי״ז מובנת יפה שיטתו של הרמב״ם שגם אנשי שכם א״א הי׳ לדונם מצד ע״ז וג״ע שאין אלה מצוות שכליות (ושהיו עוברים על עריות דא״א אין זה מוכרח כלל). וזה הכריחו לומר שחיובם הי׳ מצד שלא דנו את שכם עבור הגזל.

ח.

ומעתה נגש בע״ה לבירור הנקודה השני׳ במחלוקתם, שלרמב״ם יש עליהם חיוב מיתה מצד שלא דנו את החייב והרמב״ן המסתמך בעיקר על הירושלמי טוען כנגדו שאין על ב״נ חיוב כשנמנע מלשפוט כי לא תגורו מפני איש **תוספת** הוא בישראל ובב״נ לא נתרבה.

ולכאורה יש להבין לפי הרמב״ן, הרי אזהרה זו של ״לא תגורו״ ודאי לא במקום ס׳ נפשות נאמרה, שבל״ז פטור שהרי אין לך דבר העומד מפני פק״נ. וכן הם דבריו כאן בענין שכם ״שלא עשו עצמם קציץ שוטר ומושל לשפוט את אדוניהם״, ולא מצד איזה שהוא פחד רק מצד הדרך-ארץ שיש להם בפני אדוניהם שמשו״כ הכניסו דבריהם מפניו (וכדרשת חז״ל על פסוק זה שהביא הרמב״ן). וא״כ מכיון שנצטוו על הדינים מהיכן מקור לפוטרם. הרי כיון שאין כאן פחד פקו״נ ״לא תגורו״ אינו בא אלא להוסיף בזה ל״ת, אבל גם בל״ז עצם החיוב לדון אינו נפקע כל שאין אונס פקו״נ. א״כ מה זה שכ׳ הרמב״ן ש״לא תגורו מפני איש״ רק לישראל נתחדש, הרי אדרבא צריך פסוק לפטור וכיון שאין דין המתיר להכניס דבריו מפני איש ממילא חיוב זה שהוא א׳ מז׳ מצוות ב״נ קיים ועומד ממילא.

ט.

וכבר מצינו בכיו״ב בעית הגמרא בסנהדרין (ע״ד:) אם ב״נ נצטוה על קיד״ה והיינו ליהרג ולא לעבור ונשאר בבעיא. ובתוס׳ שם (ד״ה בן נח), הקשו מה ספק בדבר, הרי גם ישראל אינו פטור אלא ממש״נ ״וחי בהם״, וזה בישראל נאמר ולא בב״נ. ותירצו שמא ל״צ קרא ״וחי בהם״ אלא בכדי שלא נלמד מג׳ עבירות שיהרג ואל יעבור. וביאור דבריהם נראה עפ״י סוגית הגמרא יומא (פ״ה:) שאמרו אחד הטעמים שפקו״נ דוחה שבת משום חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה. והוא נימוק **שבסברא**, וסברא זו שייכת גם לגבי ב״נ למצוותיו. ולכן גם אילולי הכתוב ״וחי בהם״ י״ל שפקו״נ דוחה הז׳ מצוות ולזה נסתפק מצד חיוב של קידו״ה.

אכן כ״ז שייך לגבי אונס מיתה, בזה שייכת הסברא בטל מצוה אחת כדי שיקיים מצוות הרבה. אבל אימת פחד בעלמא, בפרט כנידון דידן של אנשי שכם שלא הי׳ להם אלא אמתלא שאינם רוצים לעשות עצמם ״קציץ שוטר ומושל לשפוט את אדוניהם״ ובגלל זה כינסו דבריהם, מה מקום לפוטרם בזה מחובת הדין המוטלת עליהם, גם אם הפסוק ״לא תגורו״ לא נאמר לגביהם.

י.

אכן אם נתעמק בדבר נראה, שאם כי להפטר **לכתחלה** מלעשות מצוה אין לנו אלא נימוק של פקו״נ אם מצד ״וחי בהם״ ואם מצד הסברא שבמס׳ יומא חלל עליו שבת אחת וכו׳, אם עבר **בדיעבד** מחמת אונס ואנו דנים על **העונש** יש מקום לפטור גם על סוג אונס אחר, וכפי שיתבאר - בישראל כל אונס פוטר מעונש, ובב״נ ה״ז תלוי במחלוקת הרמב״ם והרמב״ן.

בגמרא רווח בכל מקום שדנים על פטור מעשה אונס להסתמך על הכתוב ״ולנערה לא תעשה דבר״ (ב״ק כח:, ע״ז נ״ד. נדרים כ״ז.). וזה בא בשני אופנים: הא׳, הדוגמא ממש לאונס נערה המאורסה שאינו עושה כלום אלא הדבר **נעשה** באמצעותו לאונסו, והוא מה שהזכירו בגמרא ב״ק ״באוזנה בידו״, שהכד נפשרה מאליה. והב׳, שעושה אמנם את המעשה לדעתו אלא שדעת זו **מעושה** שאינו עושה אלא מחמת פחד, והיא הדוגמא שבע״ז שאנסוהו נכרים והשתחוה לבהמתו שגם ע״ז שואלת הגמרא מן הכתוב הנ״ל אונס רחמנא פטרי׳ על המקרה הראשון אין כאן מה לדון, כיון שהדבר, נעשה שלא לדעתו לגמרי, אולם המקרה השני שמאנסים אותו, יש צורך לברר מהו הדבר שמפחידים אותו בו. בגמרא שם נראה שהמדובר על אונס **מיתה**, שאם לא ישתחוה יהרגוהו. שכן על הקושיא הנ״ל אונס רחמנא פטריה מתרץ שם רבא: הכל הי׳ בכלל לא תעבדם, כשפרט לך הכתוב ״וחי בהם״ ולא שימות בהם יצא אונס הדר כתב רחמנא ולא תחללו וכו׳ אפילו באונס. הרי לנו מכאן שהמדובר על אונס מיתה שזו היתה הקושיא אונס רחמנא פטרי׳, שאם נאמר שהקושיא היתה אפילו על אונס פחות מזה שמ״מ יש לפטור, הי׳ לו לרבא

www.eretzhemdah.org

לתרץ בפשיטות הכל היו בכלל "לא תעבדם", שלכתחלה אין לו להתחשב בשום אונס פחות ממיתה אפילו בשאר מצוות, שהרי כל הפטור לכתחלה הוא רק מצד "וחי בהם", ולמה היה לו להכנס לכל החידוש שבע"ז אין דין "וחי בהם".

וכן בגמרא כתובות (י"ט.) מחלק בין אונס ממון לאונס נפשות, ואונס נפשות היינו אונס מיתה שהרי הביא שם לזה את הכלל אין לך דבר העומד בפני פקו"נ, גם מכאן אנו רואים שאין להחשיב אונס אלא פחד מיתה. ולכאורה יש להבין מנין לנו להחשיב רק זאת כאונס, הרי הכתוב "ולנערה" אינו דן על אונס מסוג זה **שעושה** מחמת אונס וכנ"ל, ואין אתה לומד את זה אלא מהיקש שכלי, מנין לנו אפוא שרק אונס פחד מיתה נחשב אונס.

וצ"ל עפ"י התוס' יבמות (נ"ג: ד"ה אין אונס) שמפרש את הכתוב "לנערה לא תעשה דבר" גם באופן שעשתה מעשה והביאה עליה את הערוה שבאופן זה לכתחלה הי' עליה באמת למסור נפשה ומ"מ פטורה בדיעבד בזה מדבר הכתוב. א"כ יש ללמוד שהבדיעבד שבו פטור, היא בדומה ללכתחילה שבו למדנו מכתוב זה (מתוך ההיקש לשפי"ד) שחייב למסור נפשו והיינו באונס מיתה, ובו הוא שריבה הכתוב שבדיעבד פטור. א"כ אין לנו אלא לפטור אונס מיתה ולא אונס אחר. כן צ"ל לכאורה.

י"א.

והנה יש עוד בגמרא (קידי' מ"ג.) שמביא מקור **אחר** לפטור האונס. הדיון הוא לענין שחוטי חוץ ולמד ממש"נ "ההוא" למעט אנוס. ומיעוט זה שאין בו שם פירוט מהות האונס ודאי משמעותו לכאורה שכל שאינו עושה אלא מחמת אונס ולא מרצונו החפשי שוב אינו בכלל "ההוא" יפטור. אולם עי' רמב"ן (וכן הרשב"א) שמביא להקשות למ"ל קרא למעט אנוס הרי בכל מקום אנוס פטור ממש"נ ולנערה לא תעשה דבר. ומתרץ הרמב"ן שעיקר הכתוב לא לענין אנוס בא אלא לענין שוגג ומוטעה, עי"ש. אבל לפי הנ"ל קושיתם תמוהה, הרי המיעוט "ההוא" שנא' בשחוטי חוץ ודאי ממעט כל מיני אונס שמ"מ אינו "ההוא", כלומר ברצון חפשי, א"כ הרי זה לא נלמד כלל מאונס דנערה.

ובאמת הרמב"ם (פ"ה מיסוה"ת ה"ד) רואה בזה כנראה **עיקר** הדרשא לפטור אונס. הוא דן שם לענין **דיעבד** שאין מענישים אותו, וכתב שם וז"ל: וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבר ועבר ולא נהרג הר"ז מחלל את השם וכו' ואעפי"כ מפני שעבר באונס אין מלקים אותו ואצ"ל שאין ממיתים אותו מיתת בי"ד, אפילו הרג באונס. שאין מלקים וממיתים אלא לעובר ברצונו ובעדים ובהתראה, שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא, מפי השמועה למדו "ההוא" ולא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה. ומה אם העכו"ם שחמורה מן הכל, העובד אותה באונס אי"ח כרת ואצ"ל מיתת בי"ד, ק"ו לשאר מצוות האמורות בתורה. ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר, עכ"ל.

הרי לנו שהביא לראשונה וכעיקר את דרשת הכתוב מ"ההוא" שנאמר בע"ז, (והוא מתר"כ שדורש כמה פעמים ממלה "ההוא" למעט אנוס) וכתב שמזה למדים על כל מקום בק"ו וכמפורש בדבריו הנ"ל. ורק אח"ז הביא גם דרשת הגמרא לענין עריות, זו שהגמרא מזכירה בכל מקום כאסמכתא לפטור את האונס. וזה לכאורה תמוה שהניח הדרשא הנזכרת בגמרא, ושלפי הרמב"ן הנ"ל עושה **למיותרת** את הדרשה "ההוא" ללמד על אונס וסובר שזה רק בא לענין שוגג ומוטעה, ומזכיר בעיקר דרשא זו, ורק כתוספת מביא הכתוב "ולנערה". והמפליא ביותר שגם לענין ע"ז עצמה (ע"ז נ"ד. הנ"ל) לא מצאה הגמרא לנכון להזכיר את הכתוב **במולך**, אלא מה שנאמר לענין עריות.

י"ב.

והנראה בזה כי הנה יש לעיין בדין זה שאונס פטור אם מצד שהוא חסרון במעשה, כיוון שעשה מחמת כפיה ואונס ולא ע"י רצונו החפשי. או שזהו פטור בעונש, שאין מענישים אלא על מה שנעשה ברצון חפשי, אעפ"י שמצד המעשה אין לפוטרו, כי סו"ס עשה מה שעשה מתוך רצון אלא שהיה רצון מאונס.

והנה אם נאמר שהוא פטור בדיני העונש אין ראיה ממה שהתורה פוטרת אונס בעונש חמור שה"ה שפטור בעונש קל, שהרי יתכן שרק בעונש חמור מתוך **חומרו**, אנו מחזרים על צדדים לפוטרו, ובדומה למה שמצינו כמה פרטים (כגון התראה והתיר עצמו ודיני ו,,הצילו העדה") לענין די"נ, שאינם בעונש קל יותר. משא"כ אם נאמר שהפטור הוא מצד חסרון במעשה, אז יש ללמד **ק"ו** שאם בעבירה חמורה אין זה נקרא מעשה כש"כ לגבי עבירה קלה.

מדברי הרמב"ם אנו רואים שנוקט כשעבר באונס "אין מלקים אותו **ואצ"ל** שאין ממיתים אותו" שומעים אנו שנוקט שהפטור הוא מצד **העונש** ע"כ יש ק"ו ממלקות למיתה[7]. וע"כ אין לשמע ממה שפוטרת התורה בנערה מעונש מיתת בי"ד לענין מולך, שהכתוב דן שם על הפטור מכרת (ונתתי פני באיש ההוא והכרתי וכו'), כי אין ללמד ממיתת ב"ד על כרת ועל מלקות (שבא במקום כרת). ולכן צריך קרא "ההוא" לענין זה, וכן בשחוטי חוץ. ולק"מ קושית רמב"ן. ומשו"כ הזכיר לראשונה הפסוק שממנו למדים לפטור מכרת ומלקות. משא"כ הרמב"ן נוקט שהוא פטור מצד שזה לא נקרא מעשה מחייב, א"כ יש ללמד ממה שפוטר בנערה מכש"כ לעבירות קלות יותר ונמצא הכתוב שנאמר בשחוטי חוץ (וכן במולך, שהרי שמענו קושיתו לא ממה שנאמר "ההוא" במולך אלא מדין נערה המאורסה) הוא מיותר.

אכן לרמב"ם שהביא גם הכתוב בנערה, ולכאורה לדידי' ה"ז מיותר שהרי מק"ו ממש"נ במולך למדנו. ונראה שסובר שזה בא ללמדנו שפטור של **אונס מיתה**, שבו דן הכתוב בנערה וכמש"כ לעיל, זהו באמת פטור גם מצד חסרון **במעשה**. באופן שלפי הרמב"ם יש **שני** סוגי פטור אונס, פטור אחד ממש"נ "ההוא" וזה אינו דן **בצורת**

[7] אכן באגרת קדוש השם לרמב"ם בד"ה "והמין השלישי": "אמר השי"ת בנותן מזרעו למולך ונתתי אה פני באיש ההוא וכו' שאנוס ומותעה לא יתחייב כרת אעפ"י שאס עושה במזיד וברצון חייב כרת, **וכל שכן** עבירות שיתחייב על זדונן וברצון מלקות ארבעים, שלא יתחייב אם עשאן כאונס "במלקות בשום פנים". כאן יוצא מדבריו שממה שאין מענישים בעבירה חמורה למדים בק"ו לעבירה שעוגשה קל, וצע"ק.

www.eretzhemdah.org

האונס, אלא כל שלא הי' רצוי מלא, רק מחמת כפי' ופחד שהוא פטור, וזהו פטור מצד העונש. ועוד יש לנו סוג שני של אונס מיתה שזה לא נקרא מעשה כלל כיוון שעשה מחמת לחץ ופחד מיתה. ונפ"מ מזה יבואר להלן.

יג.

וע"כ הגמרא בע"ז לא הביאה להקשות לענין משתחוה באונס מן הכתוב שנאמר במולך "ההוא" למעט אונס, כי זה אינו אלא פטור בעונש, אבל כיון שאינו חסרון במעשה, י"ל שמ"מ תורת נעבד על הבהמה. אבל ממש"נ בנערה המאורסה פטור דאונס מיתה שהיא כנ"ל פטור מצד חסרון במעשה מקשה יפה שגם תורת נעבד לא יהי' כאן, כיון שאין זה נקרא כלל עובד ע"ז. ונמצא שכל **הקושיא** היא רק מאונס **מיתה**, ולכן הוצרך רבא בתשובתו להשיב על מקרה של אונס מיתה שאעפ"כ אינו מסלק תורת נעבד מהבהמה (ועי' תוס' שם)

אכן הרמב"ן צ"ל שסובר שכל פטור של אונס הוא פטור מצד חסרון מעשה עבירה ואין בזה הבדל בין אונס לאונס, שכל שאינו עושה מחמת רצונו החפשי, ה"ז כאילו לא הוא עשה. ולכן מקשה למ"ל פסוק "ההוא" לפטור אונס, ולא מתרץ שזה בא לפטור גם אונס שאינו של מיתה, דהיינו משום שלדעתו הכתוב הנאמר בנערה ג"כ בא לפטור כל אונס שהוא, שכל אנוס הוא חסרון במעשה. ואינו מתרץ גם שנצרך "ההוא" לפטור מכרת ומלקות, שאדרבא מכש"כ למדנו אם לגבי עבירה חמורה של מיתה אין זה נקרא מעשה מכש"כ לעבירה של כרת ומלקות.

והגמרא בכתובות שמדברת רק על אונס נפשות דמיתה ופקו"נ, היינו משום שאונס אחר אינו פטור לכתחלה אלא בדיעבד, שהרי פטור דלכתחלה נלמד רק מן הכתוב "וחי בהם", שלכתחלה צריך ומחויב הוא להתגבר על אונס קטן מאונס מיתה ע"כ יש לומר שהם נפסלים לעדות. וע"כ אינו דן שם אלא מאונס מיתה שגם לכתחלה אי"ח למסור נפשו כמ"ש "השתא אילו אתו קמן לאימלוכי וכו'".

יד.

ולפ"ז נראה שיהי' נפ"מ בין הרמב"ם לרמב"ן לענין ב"נ שנאנס לעבור על אחת מז' מצוות. אם אמנם לכתחלה ודאי מחויב שלא להכנע לאונס כל שאינו אונס מיתה וכמו בישראל, ובאונס מיתה הוא שנסתפק בסנהדרין לענין לכתחלה מצד חיוב של קידו"ה. כי לא מצינו פטור לכתחלה אלא מטעם חלל עליו שבת אחת וכו' וזהו רק פטור על אונס מיתה, מ"מ בדיעבד אם לא עמד בנסיון האונס ועבר, לרמב"ן שכל אונס הוא חסרון במעשה ואפילו אונס קל וכנ"ל, אין לחייבו לב"נ, שהרי אין זה נקרא שעשה מעשה העבירה וכמו שפטור בישראל מטעם זה ה"ה ב"נ. משא"כ לרמב"ם שכל אונס שפחות ממיתה אינו חסרון במעשה רק פטור בעונש מגילוי הכתוב "ההוא", פטור זה לא מצינו אלא בישראל שחסה עליהם התורה יותר והקילה הרבה בדיני ענשיהם. משא"כ בנכרי שאין לנו שום גילוי לפוטרו, הרי הוא חייב. ומש"כ הרמב"ם בב"נ (פ"י ממלכים ה"ב) שאם נאנס ועבר פטור משום שאינו מצווה על קידו"ה היינו באונס מיתה, שכיון שאינו מצווה על קידו"ה, באונס כזה אינו מחויב למסור נפשו.

ומעתה הרמב"ן לשיטתו שפיר פי' הירוש' שהביא הפוטר ב"נ כשלא רצה לדון מחמת איזה סיבה שהיא, שהוא פטור מוחלט לגבי ב"נ הן במובן פרטי הן במובן כללי, שהרי סו"ס אנוס הוא כיון שעשה זאת מחמת איזו שהיא סיבה חיצונית אין נפ"מ מה גודל סיבת האונס. שהרי אין להם אזהרה מיוחדת של "לא תגורו מפני איש" הבאה להטיל עליהם חובה זו בכל אופן. משא"כ הרמב"ם שכנ"ל לדעתו רק אונס מיתה הוא שפוטר בב"נ משום שלא נצטוו על קידו"ה, אבל אונס פחות מזה אינו פוטר, לדעתו אין לפרש הירוש' אלא שהוא פטור לגבי הב"נ באופן פרטי. אבל אין זה פטור לגבי חובת הדין המוטלת על הציבור באופן כללי. שחובת עשיית הדין ואי העלמת עין מהעוברים עבירה זו אינה חובת הפרט אלא חובת הכלל. וע"כ אם הכלל לא דן, כל הציבור כולו אחראי לזה. ולכן אין סתירה מהירוש' למש"כ שאנשי שכם נתחייבו, כי חובת הצבור אינה מסתלקת מעליהם אלא ע"י אונס מיתה וכיון שאונס זה לא היה בהם הרי הם מחויבים ועומדים בדיני ב"נ על שלא עשו את הדין בשכם שגזל.

טו.

ויוצא לפ"ז שגם בעניננו, אם כל הצבור מעלים עיניו ממעשי הכנופיות הרצחניות, ואדרבא מעודד אותם, אם יש להם איזו שהיא אמתלא שאין יכולים להתנגד למעשיהם מחמת איזה שהוא פחד, אם פחד מיתה הוא פטורים הם לדעת הכל, ואם אונס יותר קל ממיתה הוא לדעת הרמב"ם חייבים ולדעת הרמב"ן פטורים.

ובעניננו מצטרפת לדעת הרמב"ן גם דעת התוס' שהובאה לעיל, שאיסור אין מורידים איסור תורה הוא ומשום שלפני שנגמר דינם ע"י בי"ד אינם בני קטלא, ואסור לנגוע בהם.

ויוצא שלמעשה אין יסוד מספיק להתיר פעולה נגד הציבור שנמנע למלא חובתו ולבער מתוכו את המרצחים, כל עוד שיתכן שיש להם אמתלא של פחד או לחץ וכיו"ב.

## פרק ג.דיני רודף על האוכלוסיה המסייעת בידי רוצחים.

א.

כפי הנמסר, האוכלוסיה של כפרי הגבול הערביים נותנת מחסה מדעת לכנופיות הרצחניות, כך שהן יכולות לעשות מעשיהן ללא פחד הענשה. מאחר שברור שכנופיות אלו יש לדונן לא רק מצד מעשיהן בעבר כדין רוצחים, אלא גם כדין **רודפים** מחמת מגמותיהן בעתיד הרי האוכלוסיה העוזרת על ידם, מסייעתם ומחזקת ידיהם בכל מיני צורות בגדר עוזרים לרודף לעשות מעשי רצח. ואם אמנם כלפי מעשה מסוים **בעבר** י"ל שגם אילולי עזרה זו היו עושים את המעשה וממילא אין לראות את האוכלוסיה כגורם לרצח, הרי מ"מ ברור שמתן עזרה זו נותנת בסיס רחב יותר לפעולותיהם בעתיד, כך שמספר ההתנפלויות יגדל ע"י עידוד זה שניתן ע"י האוכלוסיה. יש איפוא לברר מה דין העוזר לרודף ומשמש לו מחסה בכדי שיוכל לעשות את מעשי הרצח ללא מפריע?

www.eretzhemdah.org

ה"אור שמח" (פ"א מרוצח ה"ח) מוכיח שגם הרודף להרוג ע"י **גרם** מ"מ דין רודף עליו, כי לדין רודף אין נפ"מ אם בעשיית מעשה זה יתחייב מיתת בי"ד, אלא כל שיש במעשיו פעולה מכוונת המביאה לידי הריגת אדם מישראל יש עליו דין רודף. ולפ"ז פשוט הדבר שאם נראה את האוכלוסיה (או את אותו חלק ממנה) כמסייעת לרודפים לעשות פעולות הרצח שלהן, הרי כל האוכלוסיה הזאת היא בדין רודף שניתן להציל הנרדף בנפשם.

ב.

אלא שהאו"ש חזר ושאל לעצמו מסוגית הגמ' בב"ק "אשו משום חציו או משום ממונו שמקשה מהמשנה הי' עבד כפות לו וכו' למ"ד אשו משום חציו, וברשב"א שם מבואר שכל הפטור הוא מצד שבשעת ההדלקה דין רודף עליו. ותמה בזה האו"ש, שלפי ההנחה דלעיל שגם רודף ע"י גרם ג"כ תורת רודף עליו, הרי סברה זו קיימת גם למ"ד אשו משום ממונו, שמ"מ רודף הוא. ומזה יוצא כאילו ברור שאין דין רודף על הגרם.

ג.

והנ"ל לקיים דבריו שהם נכונים מאד בסברא ולתרץ הסתירה מסוגית הגמרא ב"ק הנ"ל. הנה בגמרא מובאים שני מקורות לענין רודף, האחד בבא במחתרת שנאמר שם "אין לו דמים" שההורגו פטור, ובמשנה וגמרא שם מבואר שדין רודף עליו (סנהדרין ע"ב.). עוד למדנו דין רודף ממש"נ בנערה המאורסה כי כאשר יקום איש וכו' כן הדבר הזה, ה"ז בא ללמד ונמצא למד לדין רודף (שם ע"ג.). ועי"ש בתוס' (ד"ה אף) שהקשו למה לא נלמד כל דין רודף מבא במחתרת ותירצו שלא היינו יודעים אלא שרשות להורגו ובא הכתוב שבנערה להשמיענו חובה. אך לכאורה עדיין יש לשאול, למה לנו הכתוב **במחתרת** כיון שלמדנו בנערה דין רודף אפילו לחובה. ולהשמיענו שגם בא במחתרת רודף הוא, אפילו אם נאמר שלא היינו יודעים מסברא, מ"מ לזה הי' מספיק אילו הי' מגלה הכתוב שגם בא במחתרת רודף הוא, אבל למה לנו **לפרט** כל דיני רודף בבא במחתרת שכבר מפורשים הם בדיני נערה המאורסה? עוד מצינו במחתרת ריבוי מיוחד שגם בשבת מותר להרגו וקאמר בגמרא שהוא משום דהו"א מידי דהוי אדיני נפשות, ומה שייך ס"ד כזה לראות זאת כסדר די"נ, בעוד כשכל הריגתו היא מצד הצלה ופקו"נ שדוחה שבת מדין "וחי בהם". ועוד יותר קשה שאמרו שם בבא במחתרת ונפלה עליו מפלת בשבת שאין מפקחים עליו את הגל. ולכאורה למה אין מפקחים, והרי בניתן להצילו באי' מאבריו אסור להרוג הרודף, וכאן שנפלה עליו מפלת הרי כבר פסק מהרדיפה, וא"כ שוב מעתה אין עליו תורת רודף והרי הוא ככל ישראל ולמה אין עליו דיני פקו"נ כמו על כל נפש אחרת מישראל? ועי"ש ברש"י שנתן טעם לדבר "כיון שניתן להרגו בלא התראה גברא קטילא הוא משעת חתירה". וזה אינו מובן מהיכן מושג זה של גברא קטילא עליה הרי אין זה אלא פעולה לשם **הצלת** הנרדף, ובזה שורת הדין נותנת שמכיון שהנרדף ניצול ממילא אין על הרודף שום דינים של גברא קטילא.

ד.

ע"כ נראה שיש ברודף שני דינים: האחד שנלמד מנערה המאורסה והוא בכל דבר שיכול להושיע כפי המבואר בגמרא. והשני, הוא שחל על הרודף דין **שדמו הפקר** וכל ההורגו באותה שעה פטור, והוא הנלמד מן הכתוב "אין לו דמים" **שדמו כמים** באותה שעה, וכאן לא דן הכתוב מצד המצוה של הצלת הנרדף, אלא קובעת על הרודף דין מצד עצמו, לכן לא כתוב הדבר בנוסח מצוה כמש"כ לענין נערה, כי כאן בא הכתוב לקבוע עליו דין מצד עצמו, וזו אינה מצוה אלא הפקרת דמו שהוא בחינת **דין שנפסק עליו** ע"י עצם מעשיו מבלי צורך להביאו לדין. ולזה מובן שהי' ס"ד בגמרא שדין זה אינו בשבת כי אין דנים בשבת, כי כנ"ל דין זה של אין לו דמים הוא קביעת דין עליו ובזה יתכן לומר שדין זה כיון שאין דנים בשבת אף הוא לא יקבע בשבת. אכן מכיון שזהו פס"ד על הרודף לאותה שעה י"ל שהוא בתנאי **שהפקיר עצמו ליהרג**, ובדומה לכל חיוב מיתה שהוא רק בהתיר עצמו למיתה. אלא שיש לדון בו שהפקיר עצמו למיתה, שהרי יודע שחזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, וכשם שמשו"כ מחזיקים שבא להרוג, הרי כמו"כ הוא עומד בספק של **ליהרג**, והתיר עצמו לזה. ואז רק הוא שנקבע עליו דין "אין לו דמים" מצד בחינה זו של פס"ד עליו באותה שעה.

ובזה נ"ל להבין מה שהרמב"ם הזכיר ברודף את הכלל שאמרו בגמרא שאם ניתן להצילו באי' מאבריו פטור (פ"א מרוצח הי"ג). אולם בדיני מחתרת (סוף ה' גניבה) כתב בצורה סתמית שהבא במחתרת הורגים אותו ולא הטיל תנאי שהוא רק אם אי אפשר להצילו באי' מאבריו. עוד קשה לשון הרמב"ם בענין רודף שכ' וז"ל: כל ישראל מצווים להציל הנרדף וכו' כיצד? אם הזהירוהו אעפ"י שלא קיבל התראה, כיון שעדיין הוא רודף ה"ז נהרג וכו', והנה אזהרה זו הרי אינה לעיכובא אלא במקום **שאפשר**, שהרי גם קטן הרודף מצילים אותו בנפשו. וא"כ מהו לשון "כיצד" שנוקט הרמב"ם לענין אזהרה כאילו רק באופן זה חל החיוב, והרי למעשה החיוב חל מצד הרדיפה, אלא שהיה צריך לכלל האזהרה בכלל מ"ש שם עוד שאם ניתן להצילו באי' מאבריו אין ממיתים.

ה.

והנראה בזה עפ"י היסוד שאמרנו שבא במחתרת ה"ז בגדר התיר עצמו למיתה, אולם נראים הדברים שזה שייך רק על בא **במחתרת** שאינו רואה לבעה"ב ואינו יודע מה כוחו ומה המכשירים שישנם בידו וכמו כן כמה מבני הבית ישנם שם. וע"כ בהכרח שהתיר עצמו למיתה, שכשם שבא להרוג כן בא ליהרג, ועל הספק הוא בא. משא"כ ברודף שרואה הנרדף לפניו, אין ראי' שהתיר עצמו למיתה שהרי יתכן שאמודי אמיד נפשי' והעריך הדבר שודאי יצליח להרוג ואינו רואה כלל הספק שמא יהרג הוא, וע"כ בכל רודף אין זה בכלל התיר עצמו למיתה.

ולפי"ז יוצא שמה שאמרו בכל רודף שאם ניתן להצילו באי' מאבריו אין ממיתים אותו, זהו רק מצד דין ההצלה של הנרדף **כשאין** על הרודף דין "אין לו דמים", והיינו כשלא התיר עצמו למיתה, אבל בהזהירוהו וממשיך לרדוף ה"ז כמו בא במחתרת שהתיר עצמו למיתה, ואז באמת אין דין כלל לדקדק אם ניתן להצילו באי' מאבריו, כי אז דמו הפקר ויש להרגו מצד דין זה שדמו כמים. וע"כ מדוקדק לשון הרמב"ם שכתב: "כיצד אם הזהירוהו הר"ז נהרג". כי כאן כונתו לומר שנהרג **ללא כל תנאי** בין שניתן להצילו באי' מאבריו בין שלא ניתן, כי ע"י האזהרה נקבע דינו

www.eretzhemdah.org

לדמו כמים באותה שעה. ומה שממשיך הרמב״ם אח״כ פרטי דין ניתן להצילו בא׳ מאבריו, הוא דין **נוסף** והוא **כשלא** הזהירוהו תחלה. וע״כ דקדק לנקוט לשון ״כיצד״ כי בכדי **להתיר** דמו האזהרה היא תנאי **הכרחי**, ולא רק דבר רצוי.

ולפ״ז מובן מה שהערנו בדין בא במחתרת ונפלה עליו מפולת בשבת, כי באמת באותה שעה שבא במחתרת והי׳ עליו דין שדמו כמים הרי הוא באותה שעה גברא קטילא כמש״כ רש״י וע״כ אם נפלה עליו המפלת ה״ז כאילו בוצע בו הפסק, וע״כ אין עליו דין הצלה יפקו״נ.

ו.

ובזה נבין גם מה שאמרו שם בסוגיא אר״ה קטן הרודף וכו׳ והוכיחו שסובר רודף אי״צ התראה והקשו עליו מברייתא, עד שתירצו לבסוף אמר לך ר״ה אנא דאמרי כתנא דמחתרת דאמר שחתרתו זוהי התראתו. והנה ברייתא זו דמחתרת הובאה שם בגמרא לפני מימרת ר״ה ותמוה שחיכו להביאה לסייע לר״ה רק בסוף כתי׳ על הקושיא מברייתא אחרת. ולמה לא הביאוה מיד בנוסח **מסייע** לי׳ לרב הונא. וכן למה לא הקשו שתי הברייתות זו על זו ולומר תנאי היא.

וע״ק למה לא סייעו לר״ה **מהמשנה** הבא במחתרת ושבר את הכלים פטור והיינו משום שניתן להרגו. ואם נאמר שצריך התראה הרי לכאורה אינו אפילו בגדר ח״מ שוגגים, שהרי לא עשה מעשה רק הדין שבפועל מותר להורגו נותן לו דין קלב״מ, א״כ אם בלי התראה אסור להרגו אינו אף בגדר ח״מ שוגגים, וא״כ למה כל בא במחתרת פטור, והרי זה הי׳ צריך להיות רק אחרי שהתרו בו, א״ו רודף אי״צ התראה, ויותר מזה קשה מעיקר הכתוב על בא במחתרת שאמרה תורה ״אין לו דמים״, והוא ע״כ בשלא התרו בו שהרי חילקה תורה בין שיש או שאין לו שלום עמך (שם בגמרא), ואם אחר התראה אין מקום לחילוק זה, וכמו שאמרו שם לענין נכנס לחצרו גגו וקרפיפו. וא״כ שמענו שבא במחתרת נהרג גם בלי התראה וכדעת רב הונא. אבל עפ״י הנ״ל נראה כי אילולי דברי ר״ה כשהי׳ ס״ד שרודף צריך התראה, אז הי׳ הענין מתפרש אחרת לגמרי. כי כל עיקר ההוכחה שאין לו דמים הוא מגדר פס״ד, היינו רק משום שאל״כ כל דין מחתרת מיותר, שהוא בכלל רודף. אולם אילולי דברי ר״ה היינו מפרשים שדין מחתרת היינו לענין **רשות** להורגו וכפשטות לשון הכתוב ״והוכה ומת״, שפטורים על הריגתו, אבל לענין **המצוה** להורגו כדין רודף, שנתרבה למצוה, הוא רק אחרי התראה. ולכן אין ראי׳ מהמשנה הפוטרת בשבר כלים ויצא, כיון שההורגו פטור. וכן אין ראי׳ מהברייתא שמחתרתו זוהי התראתו, כי י״ל שהכל הוא רק לענין רשות ופטור אם הרגוהו. אבל אין ראי׳ לדברי ר״ה שמצוה יש בדבר. אכן לפי ר״ה רודף מצד דין רדיפה ומצות ההצלה אי״צ להתראה, ודין מחתרת היא לחיוב מיתה של הגנב באותה שעה וכנ״ל. ומקשה עליו מברייתא שצריך קבלת התראה. ולכאורה הו״ל לתרץ שהמדובר לענין **חיוב** מיתה, ונפ״מ כנ״ל לענין ניתן להצילו בא׳ מאבריו. אלא שמדין מחתרת שהוא כנ״ל לרב הונא בע״כ בא להשמיע חיוב מיתה מדין פסק וכנ״ל, ומ״מ הוא בלי התראה וכמש״כ לעיל, א״כ שמענו שגם לזה אי״צ התראה. ומתרצת הגמרא: אמר לך ר״ה אנא דאמרי כתנא דמחתרת דאמר **מחתרתו זוהי התראתו** כלומר שהעבדא שבא במחתרת ה״ז **קבלת התראה מצדו**, לא שאי״צ התראה, אלא שכאילו **יש כאן התראה** וקבלת ההתראה. וזהו רק בבא במחתרת שעשה מעשה וליכא למימר אמודי אמיד נפשי׳ וכנ״ל, אבל ברודף אחר בכדי שיהא עליו פס״ד מיתה כדין בא במחתרת שנאמר עליו ״אין לו דמים״ באמת יתכן לומר שצריך התראה וקבלת התראה, וכמו בכל חייבי מיתות בעלמא. וכל זה לחיוב מיתה מדין פסק, שבזה דנה הברייתא, אבל המתתו מדין הצלת הנרדף לעולם היא שלא בהתראה כדברי רב הונא.

נמצא לפ״ז **שאין** הפירוש בגמרא בתירוץ זה **שדברי ר״ה** תנאי היא וכמו שפירש״י (שזה אינו לפי הנוסח המקובל, שלפ״ז תירוץ ראשון הוא יותר מרווח מהשני, וזה לא לפי דרך הגמרא) שבאמת אין מחלוקת בזה אלא שהברייתא דנה על חיוב הגנב מגדר פסק ור״ה דן על המתתו מתורת הצלת הנרדף ולנ״ל.

ומעתה נ״ל לפי ר״ה שפסק הלכה כמותו (וכתי׳ ראשון שבגמרא שהברייתא המצריכה התראה היינו כשלא הי׳ יכול להצילו) אימתי אמרו שיש ברודף **דין קלב״מ, הוא רק אם יש עליו חיוב מיתה מגדר פסק**, שאז ה״ז דומה לדין קלב״מ שבתורה. משא״כ במצות המתתו הבאה לשם הצלת הנרדף, בזה אין עליו שום חיובים מיוחדים, רק שבטל כאן ה״מאי חזית״, שבעלמא שמשו״ז אין דוחים נפש מפני נפש, וכאן שהוא הרודף נפשו נדחית להצלת הנרדף, ומ״מ דינים וחיובים עליו מצד עצמו אין, בזה אין דין קלב״מ, כי אין עליו כלל חיוב להמיתו, וה״ז כאילו מת ע״י איזה שהוא אונס אחר שודאי ל״ש שם הפטור של קלב״מ. ומה שמצינו שבכל רודף ולא רק בבא במחתרת יש דין קלב״מ היינו ברודף שא״א להצילו בא׳ מאבריו ובזה ה״ה כמותרה כמו בא במחתרת, (דלא נקטינן כתי׳ האב״ע בדברי ר״ה שכל רודף לחיוב מיתה צריך התראה וקבלת התראה). אולם תמיד הפטור הוא כאמור לא מצד הריגתו מגדר הצלה אלא מחיוב המיתה שיש עליו.

ומעתה נראה שיהא נפ״מ מהנ״ל לענין רודף חבירו ע״י **גרם**, שאמנם ודאי גם בזה דין רודף לענין שמצוה להורגו בכדי להציל הנרדף, כי לזה עיקר הגורם להריגתו היא הצלת הנרדף, וע״כ כיון שעכ״פ על ידו הנרדף עומד בסכנה, יש מצוה בדבר לדחות נפשו מפני נפש הנרדף כי דמו של הנרדף במקרה זה סומק טפי. אולם להטיל עליו **חיוב** מיתה מגדר פסק ודאי לא שייך, שכשם שאם עבר והרג אין ממיתים אלא על מעשה ממש כמו״כ אם רודף להמית ע״י גרם אין עליו חיוב מיתה. ומכיון שכתבנו שדין קלב״מ הוא רק כשיש עליו חיוב מיתה ולא כשהריגתו היא מגדר הצלת הנרדף, ע״כ יוצא ברור שהרודף להרוג חבירו ע״י גרם ושבר את הכלים יתחייב. ואעפ״י שהי׳ מותר להורגו מ״מ בחיוב מיתה לא פי׳ ומה שמותר ואפילו מצוה להורגו, אינו עדיין מספיק לחלות עליו דין קלב״מ יכנ״ל.

ולפ״ז מיושבת יפה קושית ה״אור שמח״, שהגמ׳ הוכיחה שפיר מדין עבד כפות שפטור מצד קלב״מ שאשו משום חציו, כי אילו הי׳ משום ממונו, אמנם כן מותר הי׳ להרוג המצית מדין רודף, אולם דיני קלב״מ לא היו בה כיון שהרדיפה היא מדין גרם. ומעתה חוזרים אנו לעיקר סברתו של האו״ש שהיא מסתברת מאד מצד עצמה ונתן לה סמוכים גם מהלכה, שגם רודף ע״י גרם מצוה להציל הנרדפים בנפש הרודף.

www.eretzhemdah.org

ולפ"ז גם בעניננו מכיון שלפי האומדנא המקובלת האוכלוסיא מעודדת בכל מיני אופנים את פעולת הכנופיות וזה ודאי עוזר להגברת ולהרחבת פעולותיהם בעתיד ונמצא שכל האוכלוסיה היא במקרה זה בתורת רודף שניתן להציל בנפשם.

אולם כ"ז אמור ביחס לצבור **המבוגר** של האוכלוסיה שרובו ככולו מעודד את הפעולות הרצחניות, עד כמה שידוע. משא"כ בנוגע **לילדים** שאינם בגדר זה, הי' אסור לפגוע בהם בידיעה ובכונה תחילה.

## פרק ד.פגיעה באנשים נקיים אגב פעולה לביעור כנופיות רצחניות ועוזריהם

א.

לאחר שהסקנו שהאוכלוסיה כולה אם היא תומכת בכנופיות יש עליה תורת רודף וניתן להציל בנפשם, מתעוררת השאלה כשבתוך האוכלוסיה נמצאים גם נקיים מפשע זה כגון קטנים וכיו"ב, אלא שהפעולה כשנעשית אינה יכולה להבחין, ובהכרח שיש גם קרבנות נקיים, האם מותרת פעולה זו בכללה, או שנאמר מכיון שלא ימלט שלא יפגעו בנקיים אסור לעשות פעולה זו בכלל.

כיוצא בזה מצינו במלחמת עמלק (שמו"א ט"ו) שהוזהר הקיני לסור מתוך עמלקי "פן אוספך עמו". וזה מובן מאליו שאם ישנה אפשרות להזהיר את הנקיים מפשע שיסתלקו מהמקום שיש לעשות זאת. אולם יש שאזהרה מעין זו היתה מועילה גם לרוצחים שיתכוננו יפה ובזה כל המטרה תסוכל. וע"כ יש לשאול כשאזהרה זו היא בלתי אפשרית, אם הפעולה מותרת או לא.

והנה זה נראה פשוט לכאורה שאם נאסור פעולה זו נמצא שקטנים אלה מסייעים לרודפים שעל ידם הרודף יכול להוציא זממו לפועל, והרי הם ג"כ כרודפים לפ"מ שהעלינו לעיל שכל המסייע לרודף וגורם לרציחה הרי הוא בדין רודף. אלא שסיוע זה הוא **שלא מדעתם**, ולא הם העושים זאת אלא הרודפים הם שמסתייעים על ידם. וה"ז דומה לרודף שמסתתר מאחורי אדם אחר שלא ברצונו, שאעפ"י שע"י אותו אדם, הרודף מסתתר מפנינו, מ"מ לכאורה אין לפגוע באותו אדם כיון שהוא שלא לדעתו, כ"נ פשוט.

אולם לאחר עיון יש מקום לומר שבמקרה דנן, דבר זה במחלוקת תלוי בין הרמב"ם והראב"ד.

ב.

הרמב"ם סוף ה' חו"מ כ' שספינה שחישבה להשבר מרוב כובד המשא ובא א' מהאנשים וזרק מן המשא שהי' בספינה פטור "שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם". והראב"ד השיגו אין כאן לא מלח ולא תבלין שאין כאן דין רודף כלל ואין זה דומה למעשה דחמרא דפ' הגוזל. ודין זה שהטיל איש אחד מחשבים על כולם כדאיתא בגמרא, עכ"ל. ועי' לח"מ וכ"מ שדחקו עצמם ליישב הרמב"ם.

והנ"ל שדברי הרמב"ם הללו יתבארו עפ"י הרמב"ם (פ"א מרוצח ה"ט) שכ': אף זו מצות ל"ת שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו איז נוגעים בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.

ודברי הרמב"ם תמוהים שבגמרא סנהדרין (ע"ב:) הקשו מהסיפא יצא ראשו ה"ה כילוד לר"ה שסובר שרודף אי"צ התראה ולמה אין נוגעים בו, ומתרץ שאני הכא דמשמיא רדפו לה, שנראה מזה שבכה"ג אין התינוק נקרא רודף כלל, שאל"כ הרי אי"צ התראה ואז ל"ש הטענה אין דוחים נפש מפני נפש. ואילו הרמב"ם שמפרש הרישא מפני שהוא כרודף, א"כ אינו מובן למה בסיפא ג"כ אין הורגים הולד להצילה. גם הוספתו ו"זהו טבעו של עולם" אינה מובנת, שכנראה הוא מפרש כך דברי הגמרא משמיא רדפו לה, אולם מה נימוק הוא זה מאחר שהוא מחשיבו לרודף וכבר דנו בזה מהאחרונים.

ג.

והנראה בדעת הרמב"ם שהנה אמרו בש"ד יהרג ואל יעבר משום מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי (סנהדרין ע"ג.) ולכאורה כל הדין שבשפ"ד יהרג ואל יעבר הוא רק מטעם זה, אולם יש לראות ברמב"ם שאין הדבר כן. שהרי פסק (פ"ה מיסוה"ת ה"ה) שאם אמרו הגויים תנו לנו איש פלוני ונהרגנו ואם לאו נהרג כולכם יהרגו כולם ואל יתנו (אא"כ הי' מחויב מיתה). וכאן הרי אין הטענה מאי חזית וכו' שהרי כולם נהרגים. ועי"ש בכ"מ שכ' בזה שצ"ל שטעם הגמרא מאי חזית וכו' אינו עיקר הטעם. ולענ"ד י"ל בכונת הרמב"ם שאמנם טעם מאי חזית וכו' הוא עיקר, אבל זהו רק טעם שלמדנו שכאן לדין **עריות**, אבל לאחר שבא הכתוב ללמדנו שגם בג"ע הדין כן, שוב אתה חוזר ולמד גם לשפ"ד, שהרי בעריות אין הטעם דמאי חזית וכו' ואעפי"כ ריבתה תורה לאיסור, מזה שמענו שחומר האיסור אף הוא גורם לזה וע"כ גם בשפ"ד אתה למד שלא רק במקום שיש טענת מאי חזית וכו' אלא גם במקום שאין טענה זו ג"כ יהרג ואל יעבר מצד חומר העבירה כשלעצמה.

ונראה שמ"מ גם לאחר שלמדים שחומר העבירה של שפ"ד ג"כ יש בו דין יהרג מ"מ נפ"מ יש גם מסברא זו של מאי חזית וכו' **כשאין** חומר העבירה דשפ"ד, וכגון שהורג ע"י **גרם** שאי"ח מיתה מ"מ סברא זו של מאי חזית וכו' עדיין קיימת. ובזה יובנו דברי התוס' יבמות (נ"ד, ד"ה אין) שכתבו לענין אם אמרו לו הנח עצמך לזרק על התינוק ויתמעך שבזה אין דין יהרג ואל יעבר משום שאין כאן מעשה ע"ש. והקשה הגר"ח חיים מבריסק זצ"ל, הרי במקרה זה אין בכלל לדון מצד שפ"ד כי הוא אינו עושה כלום, שהרי הם הזורקים אותו והוא אינו אלא כאבן בעלמא ואינו דומה כלל לעריות שרצו ללמד מזה. אבל לפי הנ"ל יצויר כשאין העכו"ם יכולים להרוג התינוק אלא ע"י שיניח עצמו לזורקו עליו באופן שהוא יהי' עכ"פ גורם למיתתו, ולענין שפ"ד מצד מאי חזית וכו' זה שייך גם כשאין החומר של רציחה, וע"כ אילולי מה שחידשו שם התוס' שבכה"ג י"ל להיפך מאי חזית וכו' הי' צריך למסור נפשו. שמענו עכ"פ שבכל מקרה של הצלת עצמו ע"י שפ"ד של חברו יש כאן שתי טענות האחת מאי חזית וכו', והשני' ששפ"ד אינה נדחית מצד דין פקו"ג וכמו בעריות.

www.eretzhemdah.org

ד.

והנה כל רודף ניתן להציל הנרדף בנפש הרודף. מסתלק איפוא כאן הדין דמאי חזית וכו' כי דמו של הנרדף באמת סומק טפי כיון שהוא הרודף. ומסתלק גם הדין של שפ"ד שהוא רשע למות ע"י שרודף. ונראה שמ"ש הרמב"ם שגם העובר הוא כרודף הוא מצד שמסתלק כאן טענת מאי חזית וכו' כלפיו, כיון שדרכו נהרג אחר, אמרינן שדם האחר סומק טפי ולא ניתן שההריגה תצא לפועל. אכן כפי שנתברר הרי יש גם דין בשפ"ד שאינו נדחה מצד פקו"נ מצד חומר העבירה של שפ"ד מצד עצמה, בזה לא יתכן לומר שנחשיב רדיפת העובר כמתיר האיסור זה, שהרי כיון שרדיפה זו שהוא עושה אינה אלא באונס, ל"ש לומר שהוא רשע למות ע"י רדיפה זו, וע"כ צד זה של חומר דשפ"ד שאינו נדחה מפני פקו"נ ודאי נשאר ברודף מסוג עובר.

וע"כ דברי הרמב"ם מיושבים יפה, שכל עוד שלא יצא ראשו ואינו כילוד אין בו חומר העבירה של שפ"ד, יש לנו לדון רק מצד מאי חזית וכו', לפי מה שהביא הר"ן יומא לענין עוברה שהריחה דעת הבה"ג שגם לגבי עובר מחללים שבת א"כ גם נפשו חשובה לפני המקום (ואעפ"י שאולי דין "וחי בהם" אין לגבי עובר שלא הזכיר שם הר"ן אלא מצד חלל עליו שבת אחת וכו', מ"מ הרי יתכן שכל דין "וחי בהם" שאמרה תורה הוא ג"כ רק מצד חלל עליו שבת אחת וכו', נמצא שמצד זה אין להעדיף האם על העובר), ובזה אפשר לומר שכיון שהסיכון של האם בא על ידו, ל"ש בזה מאי חזית וכו' כיון שעל ידו באה הסכנה לאם. כי לגבי זה גם רודף באונס תורת רודף עליו. משא"כ אם יצא ראשו שיש כבר עליו ג"כ דין חומר עבירה דשפ"ד אין נוגעים בו כיון שרודף הוא לא ע"י מעשה עצמו אלא ע"י "טבעו של עולם", לא רשע למות, ואין שפ"ד שלו נדחה לשם הצלת האם.

ה.

יוצא לנו מדברי הרמב"ם עכ"פ שגם רודף באונס תורת רודף עליו לגבי סילוק סברת המאי חזית וכו'. ומעתה מיושבים דבריו בסוף ה' חו"מ לענין משא, שהמשא ג"כ תורת רודף עליה אעפ"י שאין נעשה כאן איזה מעשה מדעת, כי אין המדובר שהניח המשא לבסוף כי לא נזכר מזה כלל (ע' כ"מ ולח"מ שם) וע"כ הזורקו פטור מצד מעשהו זה. שאילולי סברת הרודף הי' זה בדין נרדף ששבר כלים להצלתו שחייב לשלם הכל (סנהדרין ע"ד.) ואעפ"י שכאן גם אחרים ניצלו מה בכך, עכ"פ הרי הציל עצמו ויתחייב הוא הכל. ולזה השתמש הרמב"ם בסברא שהמשא תורת רודף עליו, וע"כ הי' מותר לזורקו. אכן אין זה בא לפטור את כולם מלהשתתף בנזק כיון שבעל המשא לא פשע מלכתחלה יש בזה דין שמחשבים על כולם. אלא כונת הרמב"ם היתה לגבי החיוב המיוחד שיש על הזורק שהי' בו בכדי להטיל עליו את כל התשלום מצד שהזיק להצלתו וכנ"ל. וע"ז הוא שכ' שמצד **המעשה שלו** פטור, כי המשא הי' עליו תורת רודף.

והראב"ד משיגו "אין כאן מלח ולא תבלין" היינו ששיטתו של"ש על המשא תורת רודף כלל, הואיל ואינו בר דעת ולא עושה פעולת רדיפה כלל. ולראב"ד נראה שסובר שאין תורת רודף אלא על רודף לרצונו. ולפ"ז כלול בדבריו גם השגה על דין עובר בהסברת הרמב"ם.

ו.

ועפ"י הנ"ל יש מקום לומר גם בעניננו שזה תלוי במחלוקת זו. ולרמב"ם גם קטנים אלה תורת רודף עליהם ואעפ"י שהוא לאונסם. ואעפ"י שבעובר משיצא ראשו אין נוגעים בו ה"ז רק בישראל מצד חומר שפ"ד שיש בישראל, אבל בב"נ שאין עליו החומר של שפ"ד כבישראל וכלפיו אין דין יהרג ואל יעבר, כיון שתורת רודף עליהם ניתן להציל בנפשם. אכן לראב"ד שאין תורת רודף על הרודף לאונסו יוצא שאלה הקטנים אין עליהם תורת רודף ואעפ"י שאין בהם חומר שפ"ד וכנ"ל, אעפ"כ אסור, בחומר האיסור של הריגת נכרי.

ז.

כל זה נראה לפום ריהטא, אולם אליבא דאמת נראה, שאעפ"י שרודף באונס דין רודף עליו לרמב"ם, וכן יש דין רודף ע"י גרם לענין שניתן להצילו בנפשו, כל ששני הדברים מצטרפים יחד שהוא רודף ע"י גרם ובאונס, אין תורת רודף עליו לד"ה. וזהו המקרה של נידון דידן לגבי הקטנים שאין הקטנים עושים כלום, אלא שבכדי להציל עצמנו יש לבער הרוצחים וזה א"א להוציא לפועל אא"כ יפגעו גם הקטנים, בזה אין על הקטנים דין רודף כלל, ואפילו לא דין רודף באונס. שהם אינם משתתפים בהריגה ולא גורמים לה. ורק ההצלה מהרודף שצריכה להיות ע"י הריגתו היא שצריכה לגרום הריגתם, כאן השאלה היא אחרת - אם אפשר להציל עצמו בנפשם.

וראי' ברורה לזה שהרי אמרו (ב"ק ס':) גדישים דשעורים דישראל דהוו מיטמרו בהו פלשתים הוו וקא מיבע"ל מהו להציל עצמו בממון חבירו, עי"ש. ואם נאמר שבאופן זה שהרודף מסתתר מאחורי איזה דבר או אדם, יחשב גם החפץ המסתיר את הרודף כגורם לרדיפה, א"כ מה פי' מקום לספק, הרי אמרו במשא שמותר לזרוק המשא לים כיון שהוא רודף, אע"כ גם לרמב"ם שתורת רודף על המשא, ה"ז רק בנידון המשא שע"י המשא הם עומדים להטבע. משא"כ כאן שהרודף רודף מכח עצמם אלא שבכדי להנצל ממנו צריכים לפגע גם בדבר אחר, כגון השדה שעורים, אין זה בגדר רודף אלא בגדר מציל עצמו בממון חבירו. באופן שבני"ד אין תורת רודף על הקטנים לכו"ע, וגם לשיטת הרמב"ם.

ח.

אלא שיש לטוען לטעון, שאם אפילו אין עליהם גדר רודף, מ"מ יהא מותר להציל נפשות ישראל בנפשותם, כיון שלגבי נכרי אין החומר של שפ"ד עד כדי יהרג ואל יעבר. וא"כ ה"ז בגדר פקו"נ שדוחה כל מצוות שבתורה וידחה גם איסור הריגת נכרי. וכן יוצא לכאורה מפשטות הגמרא סנהדרין (ע"ד.) מההוא דמרי דוראי שא"ל רבא שיהרג ואל יעבר מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דחברך סומק טפי. ופירש"י הלכך אין כאן לומר "וחי בהם ולא שימות בהם" שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל לקב"ה. וכאן שיש אבוד נפש חברו לא נתן

www.eretzhemdah.org

דבר המלך לידחות שצוה על הרציחה, עכ״ל. הרי שהדגיש שהמדובר בנפשות ישראל ומשום חביבותם לפני הקב״ה. אבל בנפש הנכרי לא מצינו חביבות זו והרי היא ככל שאר המצוות הנדחות מפני פקו״נ.

ט.

אבל נראה שאין הדבר כן. והאמור שם **שאנסוהו לרצוח** שאינו עושה הפעולה מדעתו כלל אלא בכח הכפי׳, שם הוא שצריך לסברא זו של מאי חזית וכו׳, אבל בני״ד שאין מי שכופה על ההריגה ואין אנו באים לעשות זאת אלא בכדי להציל עצמנו, ה״ז בגדרים אחרים וכפי שיבואר להלן. וחילוק זה לימדנו הרמב״ם בכיו״ב לענין ג׳ עבירות שאם עבר ולא קיים אינו נהרג. אולם אם נתרפא בא׳ מג׳ עבירות הללו חייב מיתה, והיינו משום שאין האונס על פעולת הריפוי אלא שהוא בחר זאת מדעתו לשם הצלתה ובג׳ עבירות שבהם לא הותרה העבירה מצד פקו״נ, ה״ז כעושה ברצון.

י.

מקור לדבר זה הוא בגמרא שהזכרנו בב״ק ששאל דוד אם מותר להציל עצמו בממון חברו ופשטו לו לאיסור, ופירש״י במ״ש ״ויצילה״ שלא ישרפוה הואיל ואסור להציל א״ע בממון תבירו. אכן התוס׳ שם (ד״ה מהו) כתבו שהשאלה היתה אם חייב לשלם כשהציל עצמו מחמת פקו״נ. נראה שלתוס׳ פשוט הדבר שמותר להציל עצמו בממון חברו ויש מקום רק לדון על התשלום, וכ״פ בראי״ש. וכ״פ בשו״ע כדעה זו (חו״מ סי׳ שנ״ט). אכן עלינו לברר נימוק האוסרים והמתירים בכדי לראות לענין הנידון שלנו, שהוא להציל עצמנו בנפש של ב״נ. שיטת רש״י היא לכאורה נפלאה ויחיד הוא בזה, שהרי קי״ל אין לך דבר העומד בפני פקו״נ חוץ מג׳ עבירות. וכ״כ בתשובת הרשב״א (ח״ד סי׳ י״ג): דודאי יכול ליטול ע״מ לשלם שלא מדעת בעלים משום שאין לך דבר העומד בפני פקו״נ אלא אותן שלוש, והגע בעצמך מי שהי׳ במדבר ומת בצמא ומצא קיתון של מים של חברו ימות ואל ישתה, ואפי׳ ע״מ לשלם? היאך נקרא זה גזלן, והבעלים חייבים ליתן לו תנם ולהחיותו וכו׳ להציל עצמו ע״מ לשלם פשיטא דשרי, עכ״ל. והגר״א (חו״מ שנ״ט סעק״ד) כתב: ועי׳ רש״י יומא פ״ג ד״ה קפחי וכו׳ אחזי בולמוס לר׳ יהודא קפחי לרועה וכו׳. וכונתו שמכאן ראי׳ שמותר להציל עצמו ע״מ לשלם עכ״פ.

מחלוקת זו הובאה ע״י האחרונים שדנו בשאלת ניתוח המתים מצד איסור גזל המת, ובס׳ ״נחל אשכל״ על האשכול הוכיח שאיסור גזל נדחה מפני פקו״נ ואפילו גזל המת שאל״כ ״איך אמרו אין לך דבר שעומד בפני פקו״נ אלא ג״ד בלבד, הא איכא נמי איסור גזל המתים״, עכ״ל. ראינו שכמעט כולם מסתערים על דברי רש״י מכח מה שאמרו אין לך דבר העומד בפני פקו״נ.

יא.

אכן אם כי בפי׳ הגמרא רש״י יחיד הוא, מ״מ ביסוד הדין יש לו חבר לרש״י והוא הראב״ד וממנו נשמע גם תשובה כנגד הטענה הנ״ל. וז״ל בשט״מ ב״ק (לדף קיז:): ומציל עצמו בממון חברו וכו׳ נימא בי׳ מילתא. דאיכא מילי דקשיין אהדדי, בפרק הכונס אמרינן ויתאו דוד וכו׳ מאי קמיבע״ל אמ״ר כהנא גדישים דשעורים דישראל הוו והוו מיטמרי בהו פלשתים וקמיבע״ל מהו למיקלינהו בנורא ואצולי לישראל שלחו לי׳ אסור להציל וכו׳. וגרסינן בקידושין פ״ק התקדשי לי בככר תנהו לכלב וכו׳ בעי רב מרי כלב הרץ אחריה מהו, מי אמרינן חייב לאצולה, אלמא אדם חייב להציל בממון חבירו, ואם זה חייב להציל בממונו, מה טעם אסור להציל עצמו בממון חברו. ואיכא למימר מה שאדם חייב להציל בממונו **ה״מ בפניו כדכתיב והשבותו לו אפי׳ אבדת גופו, אבל שלא בפניו לא נתחייב ממונו בכך**. ואפי׳ בפניו נמי לא שיפסיד זה ממונו אלא שישלם פסידתו וכו׳. וא״ת שאני אבדת גופו מאבדת ממונו, דאבדת ממונו היכא דאית לי׳ פסידא לא מיחייב וכו׳ ואלו אבדת גופו תניא התועה בין הכרמים מפסג ועולה עד שיצא לדרך או לעיר? - מאן נימא לן בהא שלא ישלם את פסידתו. ובאמת וברור משלם, שהרי אמרו נרדף ששיבר את הכלים לכל אדם חייב חוץ משל רודף. מ״ט שאין לו להציל עצמו בממון חברו. ואעפ״י שהוא מסוכן, לפי שאין האונס ההוא בא לו מחמת בעל הכלים. וכן התועה בין הכרמים הוא הטעה עצמו ולא בא האונס מבעל הכרם. ואם תאמר, מאחר שמשלם תנאי יהושע למה? איכא למימר שלא הי׳ רשאי לעשות שלא בפני הבעלים, והתנה הוא שיהא מותר לפסג ולשלם. ומה שאמרו לו אסור לשרוף כדי להציל, שלא בפני הבעלים הי׳. מיהו הא קשיא לי׳ וכי לא הי׳ דוד אחרי יהושע ולא שמע התנאי שהתנה על התועה בין הכרמים לא הי׳ לו לדוד לשרוף הגדישים? וא״ת כי לא שמע דוד התנאים, אבל הם למה שלחו לו אסור, אלא שהוא מלך, והלא מותר הוא ובתשלומין? וי״ל כך שלחו לו, בלא תשלומין אסור, אבל אתה מלך ומותר לך אפי׳ בלא תשלומין, עכ״ל.

שמענו מהראב״ד הסבר לשיטה זו של רש״י ותשובה לטענת הרשב״א שאילו הי׳ בעל הקיתון כאן הי׳ מחויב להחיותו, כי אמנם כן הדבר, כשבעל הקיתון הוא כאן חל עליו מצות השבת גופו, משא״כ כשאיננו, על הממון אין חלות של מצוות. וכל זה מעיקר הדין, אבל מתקנת יהושע להתיר להציל עצמו אלא שחייב לשלם.

יב.

דברים אלה של הראב״ד והערת הרשב״א חוזרים בקיצור גם בגוף הסוגיא של תקנות יהושע (ב״ק פ״א:) מפסג ועולה מפסג ויורד. פי׳ הראב״ד ואף ע״ג דאמרינן אסור להציל עצמו בממון חברו, ה״מ בחנם אבל ע״מ שיתן לו דמים מותר, שאין לך דבר העומד בפני פקו״נ. ולולא שאמרה הרב ז״ל הייתי אומר שכל תקנות אלו בלא נתינת דמים, שע״מ כן הנחיל יהושע את הארץ ואלו בנתינת דמים ל״ל תקנת יהושע, בלא תקנה ומן הדין - כן. וכו׳ הרשב״א (לשט״מ שם).

השגתו של הרשב״א למ״ל בזה תקנת יהושע מבוארת בדברי הראב״ד שהובאו לעיל, כי באמת אילולא התקנה גם ע״י תשלומין הי׳ אסור. ורואים אנו עוד בדברי הראב״ד שמפרש מה **שלאחר** התקנה מותר ע״י תשלומין שהוא עפי״מ שאמרו אין לך דבר העומד בפני פקו״נ. שומעים אנו מדבריו שמפרש כלל זה **לאחר** תקנת יהושע, אבל מעיקר הדין הי׳ באמת אסור, ואז הי׳ עוד דבר העומד בפני פקו״נ, והוא גזל. ומה שאין ע״ז דין ״וחי בהם״ נראה שהוא

www.eretzhemdah.org

משום שהאיסור הוא כאן **תולדה**, ועיקר היסוד הוא שאינו שלו, ודבר שאינו שלו הוא בגדר שאינו בנמצא לגביו כל שאין חברו מרשה לו (וכן מצינו יסוד זה אצל קיום מצוות כגון אתרוג וסוכה באי"ש, שלא הותר לגזול חברו לקיים המצוה מגדר עשה דוחה ל"ת של גזל, והיינו משום שדבר שאי"ש ה"ז כאילו אינו אצלו, והמ"ע היא כבר תוצאה מהאי"ש). ולפ"ז אין גם סתירה מסוגית הגמרא ביומא שציין הגר"א, שהרי **להלכה** קיימת התקנה של יהושע, ולפיה הוא שנהגו, אבל אין מזה הוכחה לדין **במקורו** שיתכן כהראב"ד, שאסור לאדם להציל עצמו בממון חברו, אפילו ע"מ לשלם. ובזה מיושבת במקצת גם שיטת רש"י, כיון שמעיקר הדין אסור, יתכן לומר שדוד לא רצה להשתמש בתקנת יהושע המתירה. כי נראה שבזה אין איסור להחמיר, שתקנ"ח לא היתה אלא **להתיר** אבל לא לחייב.

ולפ"ז יש מקום לתאם גם דעת התוס' לראב"ד, ומה שנראה מדבריהם שעל ענין היתר ההצלה לא נסתפק, י"ל שהוא מצד שודאי ידע מתקנת יהושע, אלא שנסתפק אם היא ע"מ לשלם או שפטור לגמרי. וכ"נ דעת המאירי כראב"ד שפי' הגמרא מפסג ועולה שההיתר הוא רק ע"מ **לשלם**. הרי לנו מזה שגם ע"מ לשלם אינו מותר אלא עפ"י תקנת **יהושע** ולפני התקנה הי' אסור, והיינו כראב"ד שלהציל עצמו בממת חברו אסור מעיקר הדין ואפילו בע"מ לשלם.

יג.

הנה כבר ראינו הרשב"א שחולק על הראב"ד ומוכיח לה בתשובותיו ממה שאילו הי' לפנינו הי' מחויב לתת הקיתון. ויש להבין, שהרי הראב"ד כבר השיב ע"ז וחילק שאם הוא לפנינו חלה עליו מצות השבה, משא"כ כשאיננו כאן. ואפ"ל דעת הרשב"א בב', אופנים: א', כיון שריבתה תורה דין השבת גופו גם ע"י מטרח ואגורי היינו שצריך גם להוציא הוצאות לשם ההשבה, נמצא שדין השבה חל גם על ממונו של המשיב, בזה י"ל שמצוה זו קיימת גם כשאינו כאן ואיננו יודע, שהמצוה מוטלת שלא יקפיד על ממונו וירשה לכל הנצרך להצלה להשתמש בו. שמה שצריך לעולם דעתו ורצונו לקיום המצוה היינו במצוות שכל קיומם תלוי בו, אבל הרי מצוה זו יכולה להתקיים ע"י ממונו שלא מדעתו, ע"כ המצוה תלוי' ועומדת עליו להתקיים ע"י ממונו גם שלא בידיעתו: ב', שהרשב"א לומד מלדעתו על שלא מדעתו וסובר, שההפרש ביניהם יכול להיות רק לענין אם יש עליו **מצוה** או לא, שאין להטיל מצוה שלא מדעתו, אבל לענין **ההיתר** להשתמש בממונו אין מקום לחלק ביניהם, כיון שאם הוא כאן ויודע בדבר חלה עליו מצוה, גם כשאיננו כאן ואינו יודע לא יתכן שיהא איסור לקחת, כי המצוה שיש ע"ז מגלה שממונו של אדם אינו יכול לשמש עיכוב בהצלה. (ונפ"מ מזה לשאלת ניתוח המתים לצורך הצלה).

יד.

וכל זה שייך לגבי הצלה ע"י ממון חברו, אבל בנידון שלנו להציל את עצמו ע"י **נפשו** של הנכרי, שהנכרי ודאי אין עליו מצוה זו למסור נפשו להציל הישראל, כי לא מצינו בו מצוה מעין זו כלל, א"כ אין בזה הסברא שעליה מסתמך הרשב"א להתיר לקחת הממון גם שלא בידיעתו. כי כנ"ל כל עיקר ההיתר נובע ממה שאילו הי' הדבר בפניו הי' הוא עצמו חייב לעשות זאת, וכאן הרי באמת אין דין זה. א"כ אין גם היתר שיקח שלא לדעתו, ול"ש בזה הטענה שכל המצוות נדחות בפני פקו"נ, כי זו אינה טענה אלא בכל מצוות שעיקר המונע הוא האיסור, אבל כאן הרי נפש זו שאתה בא להציל נפשך על ידה אינה שלך, והאיסור הוא רק תולדה מזה, ולקחת את שאי"ש לשם הצלה לא יוצדק אלא אם בעל הדבר עצמו אף הוא הי' מחויב לעשות זאת. משא"כ בענייננו. ויוצא מזה **שלהתרפא ע"י שפ"ד של נכרי אסור ואפי' במקום פקו"נ**, וה"ה בענינו כיוון שנתברר שהריגת הקטנים, גם כשהדבר א"א להיות נעשה באופן אחר, הוא רק מגדר הצלה הצלה זו בנפשם של אחרים אסורה.

**פרק ה.פעולות הגנה ותגמול בתור מבצעים מלחמתיים**

א.

דנו עד כה על הענין מבחינת פעולה במסגרת חיי היום יום. אכן קיימת עוד גישה לנידון והיא: לראות זאת כפעולה **מלחמתית**. שהרי ההלכה מתירה מלחמה עם הנכרים ואז בהכרח יורד איסור זה של פגיעה בנפשות. ולא מצינו במלחמה גם חובה לדקדק ולהבדיל בין דם לדם. ואעפ"י שלאחר שכבשו עיר של שונא אסור להרוג את הטף והנשים כמו שכתב הרמב"ם (פ"ו ממלכים ה"ד): ואין הורגים לא אשה ולא קטן שנאמר והנשים והטף. מ"מ ברור שדין זה אמור רק **לאחר** שכבשום ונמצאים תחת ידינו, אבל במהלך המלחמה, כשצרים על העיר וכיו"ב אין שום חובה ואין גם אפשרות לדקדק בדבר. ויש לברר אם פעולה מעין זו יכולה להחשב כפעולה מלחמתית.

ב.

הנה ישנם שני סוגי מלחמה, מלחמת רשות ומלחמת מצוה ובין ההבדלים שביניהם נמנה גם שמלחמת מצוה אי"צ לרשות בי"ד, משא"כ מלחמת רשות אין המלך מוציא אלא ע"י סנהדרין של ע"א (רמב"ם פ"ה ממלכים ה"ב. וכ' הרמב"ם שם ה"א) ש"עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" היא מלחמת מצוה. והוא כדעת רבנן דר"י כמפורש בירוש' סוטה (פ"ח ה"י), שגם רבנן מודים שאם כבר באו הנכרים ה"ז מ"מ. ולא נחלקו על ר"י אלא ב "למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהון ופי' השי"ק שם דהיינו "שעושה מלחמה עם שכניו שיש לחוש **שברוב הימים** יעשו עמהם מלחמה".

מלשון זה של השי"ק נראה שיש הבדל בין שהסכנה **קרובה** לשהסכנה **רחוקה** ורק כשיש לחוש "**שברוב הימים** יעשו עמהם מלחמה" הוא שנקרא לדעת רבנן מלחמה רשות, כי היא חששא רחוקה בלבד והרבה סיבות יכולות להולד בינתים שתעכבנה המלחמה. משא"כ אם הסכנה קרובה שמתכוננים לבא למלחמה בזמן קרוב ה"ז מלחמת מצוה גם לדעת רבנן לקדם את פניהם) ולפ"ז הרי עניננו שהסכנה קרובה ומקרי הרצח הם מעשי יום יום ה"ז מלחמת מצוה.

www.eretzhemdah.org

ג.

אולם לא כן נראה ממשמעות דברי המאירי בסוטה שם שכ' בפירוש הא דלמעוטי עכו"ם: "שנלחמים עם אויבים מחמת שיראים שיבאו עליהם או **שנודע להם שמכינים עצמם לכך**". משמעות לשונו שאינו מחלק בין זמן ארוך לזמן קצר, ואפילו אם עומדים להתנפל בקרוב **שמכינים עצמם לכך**, בכל זאת כל עוד שלא באו ממש באופן הפעולה היא פעולה הצלתית **ישירה**. זהו בכלל "למעוטי עכו"ם" שהוא רק מלחמת רשות לרבנן דקיי"ל כותייהו. וטעמו לכאורה משום שדין מלחמת מצוה כשבאו עליהם הגויים הוא מצד מצות ההצלה מ"והשבותו לו" ו"מלא תעמד על דם רעך" כפי שנזכיר להלן, וכל עוד שלא באו אין עדיין מצוה זו. ובדומה למש"כ ר"י הו"ד בב"י או"ח מה שכ"ח בשם יש מי שכתב שכל דבר שאין סכנה עתה אעפ"י שיכול לבא לידי סכנה אין מחללים עליו את השבת באיסור דאורייתא, והוא ג"כ מטעם הנ"ל שאין דין פקו"נ רק כשיש כבר **עכשו** הסכנה והפעולה היא להצילו מסכנה זו שנמצא בה עכשו וא"כ בנידון שלנו, אם נבא לדון מצד מעשיהם **בעבר**, הרי כבר ל"ש לדון מצד פקו"נ כי מאי דהוי הוי, ואין כבר בידינו להציל, ובע"כ לדון מצד ההצלה **דלהבא**, אבל לפ"ז ה"ז גדר הצלה מסוג שנודע שמכינים עצמם לכך, כיון שאין ההצלה באופן ישיר, כי ברגע זה אינם כאן. ובזה לפי הגדרת המאירי אין זה אלא מלחמת רשות לדעת רבנן דנקטינן כותייהו. ובפרט בנידון שלנו שהפעולה אינה מכוונת במהותה לפגע בכנופיות עצמן אלא באחרים מתוך מגמה להבהילם ולהפחידם, א"כ ה"ז תמיד רק בגדר "למעוטי עכו"ם" ובכלל דברי הרמב"ם "להרבות בגדולתו ושמעו", שהיא כפי שכ' הלח"מ שם הכונה בכדי שייראו ממנו ולא יבאו. וזהו הרי מלחמת רשות ולא מלחמת מצוה, לפמש"כ המאירי.

ד.

ולפ"ז יש הרבה לדון בזה לזה"ז, כיון שמ"ר אין מוציאים לה אלא עפ"י סנהדרין, בזה"ז שאין סנהדרין לא תצויר מלחמת רשות כלל. וכ"כ ב"משפט כהן" למרן הגראי"ה קוק זצ"ל (סי' קמ"ה): "די"ל דכל זמן שאין התנאים מספיקים (היינו כשאין מלך, וה"ה כשאין סנהדרין) להכריח, ה"ה כרציחה בעלמא ואסור להלחם במלחמת רשות". לשון זה שהזכיר "רציחה" נראה שהוא מכוון מצד הנכרים הנהרגים, שאם מצד הסיכון של הישראל היוצאים למקום סכנה, לא היה לו להזכיר לשון רציחה, אלא חיוב "ונשמרתם לנפשותיכם".

וכן נוקט בפשיטות גם הגרש"י זוין שליט"א בספרו "לאור ההלכה" (תש"ו, עמ' י'): "מלחמת התקפה וכו' אף בישראל לא הותרה אלא בתנאים מיוחדים עפ"י מלך ועפ"י סנהדרין של ע"א דוקא".

ה.

אכן לענ"ד לא יתכן לומר שהחלטת הסנהדרין היא המסלקת שם רציחה מהמלחמה, שאם מלחמה מצד עצמה אין בה כח המתיר, במה עדיף כח הסנהדרין לסלק איסורים, אטו סנהדרין בכוחם להפקיע איסור תורה. אכן מצינו שבידם כה לעקור דבר מה"ת בתור הור"ש (יבמות צ'). אולם בגמרא כשדנו על זה לא הוכיחו זאת מדין זה של מלחמת רשות, ש"מ שאין כאן שום עקירת דבר מה"ת. ובהכרח שהמלחמה מצד עצמה היא המפקיעה איסור רציחה, והסנהדרין הנצרכים אינו אלא תנאי צדדי. אלא שלכאורה עדיין יש מקום לומר, שהסנהדרין נצרכים בכדי לתת לזה שם "מלחמה", שבלי הכרזת הסנהדרין אין לזה הגדרה זו. אולם עי' רש"י (ברכות ג'. ד"ה נמלכים) שפי' זה שנמלכים בסנהדרין הוא "כדי שיתפללו עליהם", ומסתמך כנראה על לשון הגמרא "נמלכים" שאין משמעותו שיש בזה בכדי לעכב כל הפעולה.

ו.

אכן דברי רש"י הללו מוקשים וכבר עמדו בזה האחרונים, שהרי בריש סנהדרין מבואר שאין מוציאים למ"ר **אלא** עפ"י סנהדרין, ומזה נראה שהוא תנאי לעיכוב, ולא רק בכדי שיתפללו עליהם. ובס' "עינים למשפט" רצה לתרץ שהגמרא סנהדרין דנה ע"ד להוציא האנשים **בעל כרחם**, ואילו רש"י בברכות דן כשרוצים לצאת מעצמם. אבל יפה השיב עליו בס' הלכות מדינה (ח"ב שער ד' ס"ו) שהרי בסנהדרין למדו עיקר דין זה מהא דנמלכים בסנהדרין, ולפי דבריו איך אפשר ללמד משם. עי"ש שהאריך וגם הוא לא העלה דבר מחוור. ועיין מש"כ בזה לעיל סימן י"ד, אולם עכשיו נראה לי, עפ"י מש"כ לעיל (סימן ט) שדין משפט המלוכה תלוי בהסכמת האומה. ועל פי זה נראה שמשפט המלוכה בזכויות המלך במלחמת **רשות** נקבע רק בימי **דוד** המלך, כי לפני כן עוד לא הונח לישראל ולא עסקו עוד במלחמת רשות. וכלפי **זמן של יצירת חק משפט המלוכה במ"ר** מכוונת הברייתא דריש ברכות. ואז נקבע משפט המלך שנמלך בסנהדרין לשם זה. והנימוק שקבעו אז את הצורך להמלך בסנהדרין הי' באמת כדי שיתפללו עליהם וכדפירש"י. אלא שלאחר שנקבע דבר זה במשפט המלוכה שנמלכים בסנהדרין, שוב הפך הדבר לחוק, ומלך ששינה מהחוק הזה ה"ז באמת לעיכובא, כי לא קבל את זכות הכפי' אלא ע"י נמלכים בסנהדרין. ומיושבת הגמרא סנהדרין וכן הרמב"ם שאין למלך זכות להוציא אלא עפ"י סנהדרין, אעפ"י שעיקר הדין נקבע מחמת סיבה של "כדי שיתפללו עליהם". ומ"מ נפ"מ מזה גם לאחר קביעת החק במשפט המלוכה לענין אם רוצים לצאת בעצמם, שכלפי זה לא הי' החוק כלל שלא נגע מעיקרא אלא בזכויות **המלך** שלגבי **המלך** ה"ז באמת לעיכובא, אבל אם **רוצים** לצאת בעצמם הרשות בידם. (וע"ע מש"כ לעיל סי' יד).

ז.

וכ"נ מדברי רש"י עירובין (מ"ה. ד"ה והם ודי"ה אי שרי) שכתב במה ששאלו בגמרא מאי קמיבעי לי' אילימא אי שרי אי אסור "ושבת היתה". וא"כ רואים אנו שיש מקום לשאלה מיוחדת לענין שבת אעפ"י שמסר נפשו להציל. ולכאורה אינו מובן אם הי' מסופק אם זו מלחמת מצוה הרי אין זו מלחמה כלל, שהרי למלחמת רשות צריך סנהדרין של ע"א, וא"כ איך מסר נפשו להציל (ועי' תוס' שם ד"ה אי). וצ"ל שזה הי' פשוט לדוד שזה מותר מדין מלחמת רשות, שהרי גם לצורך פרנסה יוצאים וכש"כ להציל, ולא נסתפק אלא לענין שבת שאין יוצאים למ"ר תוך ג' ימים לשבת וכש"כ בשבת עצמה וזהו שכ' רש"י "ושבת היתה". וכ"ז ניחא אם נאמר שלמלחמת רשות יכול לצאת

www.eretzhemdah.org

גם מעצמו משא"כ אם צריך לזה רשות סנהדרין קשה ממנ"פ אם הי' בטוח שיכול לצאת א"כ ש"מ שסבר שזו מלחמת **מצוה** היא וא"כ הרי יוצאים לה גם בשבת. ומה נסתפק בדבר?

א"ו כנ"ל שכשיוצאים מעצמם אי"צ להסכמת סנהדרין. וכן צדד ב"משפט כהן" הנ"ל מדקדוק הגמרא "אין מוציאים" שנראה שהמדובר על הוצאה בכפי'. ולפ"ז יוצא שאי"צ לסנהדרין לגבי קביעת ההגדרה של "מלחמה" על הפעולה. וממילא גם בני"ד, פעולות הנעשות ע"י התנדבות אפשריות גם בזה"ז, וגם ע"י כפי' תהי' השאלה רק מצד **הישראלים** שכופים עליהם בע"כ, אבל לא מצד הנכרים שכלפיהם ה"ז מלחמה שאין קיים בה איסור שפי"ר.

ח.

אכן אם כי הדברים שאמרנו מתקבלים על הדעת מצד סוגיות הגמרא, עדיין קשה להלום למה ואיך הופך להיתר מעשה של שפי"ד ע"י שאתה מגדיר את הפעולה כפעולה מלחמתית. ומה הכח שבמלחמה להתיר איסורים? בפרט במלחמת רשות של "עמך ישראל צריכים פרנסה" (ברכות ג': הנ"ל), מה טענה היא זו להתיר דמם של ברואים בצלם. והרי גם גזל עכו"ם קיי"ל לדינא שהוא אסור (רמב"ם פי"א מגזלה ה"ב), ומה אנו עושים במ"ר? תובעים מהם כניעה, ואם יתנגדו לזה עומדים עליהם להרגם. כמה דבר זה תמוה ודורש עיון!

ואם אפילו ננקט שיטתו של רשב"י (ברכות ל"ט:) שבזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית ע"י אחרים, וכן עפימש"כ הרמב"ם בפיה"מ (הקדמה לסי' זרעים), שכל האנשים בעולם נבראו לתכלית היותם משמשים לאדם השלם. מ"מ ודאי שאין הכונה להשתלטות בדרך **כפי'**, אלא בדרך של שיתוף פעולה, כל אחד בתפקידו ומקומו. אבל לאנוס אחרים בדרך מלחמה שיעשו מלאכתנו, זה ודאי לא מצינו. חוץ מזה לא מצינו לא בגמרא ולא ברמב"ם שיהי' צורך לסנהדרין בזמן שיקוליהם לענין יציאה למ"ר שיביאו בחשבון את מעמדם הרוחני של ישראל וזכותם לתביעה זו שתהא מלאכתם נעשית ע"י אחרים. ובשלמא לפי הרמב"ן לעיל (פ"ב, א') שכ' שעובדי ע"ז דינם[צ"ל דמם] כמים מצד שעוברים על ז' מצוות י"ל שמשו"כ מותרת המלחמה כיון שאין להם דמים ולפ"ז יצא שבזה"ז שרוב אומות העולם בני התרבות אינם עובדי ע"ז ואף בשאר מצוות ב"נ יתכן שנזהרים, אין דין מלחמת רשות. אולם לפי הרמב"ם שנתבארה שיטתו לעיל וכן התוס' בע"ז (ס"ד: ד"ה איזהו) שכתבו שלפני גמ"ד אסור להרגם קשה מה היתר בדבר ע"י מלחמת רשות. ודוחק לומר שנראה לפי התוס' את הכרזת המלחמה כפס"ד מיתה כלפיהם.

בפרט לפי מה שנראה להוכיח שמלחמת רשות היא לא רק מלחמה שהותרה לישראל, אלא היא גם מלחמה מותרת **בין העמים** בינם לבין עצמם. ושם ודאי אין לראות ההיתר מצד קיום ז' המצוות, שהרי כולם עובדי ע"ז ואין מטרת מלחמתם להביא לידי קיום ז' המצוות, וממילא א"א גם שנראה את עצם המלחמה כפס"ד המיתה שלהם עבור מעשיהם בעבר, שאין הנלחמים חושבים ע"ז ולא מעלים על לב.

ט.

ושמלחמת רשות קיימת גם בין עמים לבין עצמם יש להוכיח ממה שמצינו **קנין** של כיבוש מלחמה בין הגויים, וקנין זה מקורו **מדינא** דמלכותא דינא, כמבואר בכמה מקומות: הרמ"ה (טוחו"מ סי' רס"ז) לענין נכרי ששבה ישראל שקנאו כתב בזה הרמ"ה "ודוקא שנשבה במלחמה, דדינא דמלכותא הוא, וה"ה כל היכא דקני לי' בדד"מ "מטעמי אחרינא". הרי בפירוש שהקנין של כיבוש מלחמה הוא מצד דד"ד. וכ"כ הרמב"ם (פ"ט מה' עבדים ה"ד) מלך עכו"ם שעשה מלחמה והביא שבי' ומכרה וכן אם הרשה לכל מי שירצה שילך ויגנוב מאומה שהיא עושה עמו מלחמה שיבא וימכר לעצמו וכן אם הי' דיניו שכל מי שלא יתן המס ימכר, או מי שעשה כך וכך או לא יעשה ימכר, הרי **דיניו דין** וכו'. כלל הרמב"ם דין זה של שבי' ע"י המלך עצמו או ע"י אחרים יחד עם מכירה עבור המס ושאר חוקי המלך שבפנים מלכותו ובכולם סיים **שדיניו דין**, הרי לנו שהוא מכח דינא דמלכותא. וכן הוא מפורש שם בכ"מ. וכ"כ הרדב"ז (ח"ג תקל"ג) שקנין כיבוש מלחמה הוא קנין גמור: דקיי"ל דינא דמלכותא דינא, דחוק המלוכה הוא כשלוכדים המדינה בכח המלחמה כל הבתים והשדות והכרמים הם שלו וכו' כי כן דרך המלכים לכבוש המדינות זה מזה וכו'. תוכן דבריהם שיסוד של ד"ד הוא לא רק במה שנוגע בתוך המלכות עצמה אלא גם במה שנוגע בין **מלכות למלכות**, על סמך הנוהג המקובל בזה, כמו שכתב הרדב"ז שהבאנו: **כי כן דרך המלכים**, כלומר כשם שיסוד ד"ד שבפנים המלוכה הוא עפי"מ שמקובל בחוק המלכים כן דבר זה עצמו שייך במובן בין-מדיני.

ולפ"ז מוכרח הדבר לומר שעצם המלחמה איננה בלתי חוקית, שהרי קיי"ל **דינא** דמלכותא דינא, אבל **חמסנותא** לאו דינא (רמב"ם פ"ה מה' גדלה ח"ג ומ"מ שם, וכ"ה בשאר ראשונים). ואילו היתה עצם המלחמה אסורה איך יתכן שיהא כיבוש קונה מכח דינא דמלכותא הרי אז הי' זה חמסנותא ולא דינא.

י.

ושיסוד הקנין של כיבוש מלחמה דורש שלא יהא ע"י חמסנותא, הרי מבואר באר היטב גם בדברי הרמב"ם והרמ"ה שהבאנו, שהרמב"ם הטיל תנאי לענין אם הרשה למי שילך ולגנוב וימכור לעצמו רק כשזה מאומה "שהיא עושה עמו מלחמה". וכן הרמ"ה כתב שדין זה הוא רק בזמן מלחמה אבל לא בזמן שלום, והיינו שאילו הי' המלך מרשה לגנוב שלא בשעת מלחמה, לא הי' זה דין אלא חמסנות ובזה לא הי' דינו דין.

ולפלא על החת"ס ובעקבותיו הרחיב הדיבור בדב"א (סי' א' וי"א) שיצאו לחלק בין חלות הקנין של כיבוש דוגמת קנין גזל לבין היתר המעשה. ועפי"ז בנה כמו רמים הדב"א שיטה שרצה לתמוך יתדותיה בדברי הראשונים, שכל המקור של דד"ד הוא מצד כיבוש מלחמה, כי כל בני המלכות ככבושים הם תח"י המלך, ורק עד כמה ובאותם התנאים שהמלך מרשה, רשאים הם לשלוט בנכסיהם. ומתוך כך הסתבך בקביעת מושג המלכות הנצרך לזה שיהא דינו דין, **שהרי** אם כל הכח נובע מכיבוש, וכל כיבוש מהוה קנין, כל גזלן ואלם שידו תקיפה ה"ז מלכות ודינו דין. עי"ש ובדברי אביו הגאון רז"ס זצ"ל בסוף הספר.

www.eretzhemdah.org

וכמה כל זה תמוה, שהרי כפי שנתבאר לא דינא דמלכותא מתבסס על קנין של כיבוש מלחמה, אלא אדרבא **קנין כיבוש מלחמה מתבסס על דינא דמלכותא**. שאחת הצורות של ד״ד היא גם מלחמה וכיבוש מלחמה, וכשם שיש ד״ד בפנים המלוכה, כך יש משפט הנוהג בין המלכים בין מדינה למדינה. ועל כן גם כיבוש מלחמה צריך להיות עפ״י נוהג זה שאז ורק אז הוא קנין מתוקף דינא דמלכותא, אבל אם לא היה עפ״י נוהג זה כגון שהרשה לכבוש בשעת שלום מאומה שאינה עושה עמו מלחמה, אין זה דינא אלא חמסנותא ואז אין הכיבוש קונה.

יא.

אלא שראיתי לרב בעל התניא בשו״ע שלו בקו״א (ח״ה, ה׳ הפקר והשגת גבול), שנראה ממנו שרוצה לחלק ולומר שיש **שני** יסודות שונים לדינא דמלכותא, שבפנים המלכות ושמחוצה לה. שכ׳ שם בפנים השו״ע: מלך אפי׳ נכרי שכבש איזו מדינה במלחמה קונה אותה וכו׳ לפי שזהו ממשפטי וחוק המלכות שכל הארץ כולה עם הנהרות והיערים היא ברשות המלך בין מדינתו בין מדינה שכובש במלחמה. וזהו כפי שכתבנו לעיל מהראשונים שיש גם ד״ד במדינות הכיבוש. אולם בקו״א כתב שם וז״ל: דהכא (בכיבוש) אין הטעם כמ״ש הרמב״ם פ״ה מה׳ גזילה שהרי הסכימו עליו בני אותה ארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, דהא עיקר הקנין הוא באומה אחרת, אלא שכ״ה משפטי כל המלכים במלחמותיהם עכ״ל. נראה מדבריו שרוצה לומר שדינא דמלכותא בפנים המלכות הוא מכח הסכמה וקבלה ברצון של חוקי המלכות. והוא כנימוקו של הרשב״ם (ב״ב נ״ד:) לדינא דמלכותא, שכ״ה גם דעת הרמב״ם כמש״כ ״שהרי הסכימו וכו׳״. אולם בכיבוש לא יתכן לומר מצד הסכמה, שהרי כיבוש בא בעל כרחם של הנכבשים, אלא שמ״מ גם בזה דד״ד והוא ע״כ מטעם אחר. ולכאורה כונתו צ״ע, שא״כ מנין לנו יסוד חדש זה לד״ד, כיון שתמיד כל עיקר ד״ד הוא מצד הסכמה. והנראה שסובר שזה נלמד ממה שאמרו ״עמון ומואב טיהרו בסיחון״ (גיטין ל״ת.) שיש קנין ע״י כיבוש מלחמה, וכאן לימדתנו התורה, שכל שהיא מלכות ודינה דין בפנים המלכות מצד קבלת הסכמת בני המדינה, דינה דין גם **כלפי חוץ** כל שנוהגת עפ״י משפטי כל המלכים[8].

ולפי דברים אלה הי׳ קצת מקום לומר שע״כ לא מצינו שחמסנותא דמלכא לאו דינא אין זה אלא בפנים המלכות, שהוא מצד הסכמת בני המדינה וסתמא דמילתא שאין הסכמתם אלא שינהוג במשפט ולא בחמסנות. אבל הד״ד כלפי חוץ למדינה שהוא מכח דין וחידוש של התורה ולא מצד הסכמה, בזה לא קיים ההבדל בין דינא לחמסנותא, וכל שמלכות זו חקקה זאת לחוק דינה דין.

אולם לא כן שמענו מדברי הרמב״ם והרמ״ה שהבאנו לעיל שחילקו בין כיבוש מלחמה למה שלוקח בזמן שלו׳, וכן מההגדרה שבזה **דיניו דין** וכן ממה שכללם הרמב״ם עם שאר דיני המלכות של מסים וכיו״ב, נראה ברור שגם במה שנוגע לבין מדינה למדינה אין חמסנותא דינא אלא רק דינא, והיינו מה שמקובל ונהוג בין הממלכות, ואם יעלה על לב מלכות אחת לנהוג שלא לפי המקובל אין זה כיבוש ואין זה קנין.

שומעים אנו מזה, שהמלחמה כל שהיא נעשית עפ״י הנהוג בין העמים היא מותרת מן התורה והיא בכלל דינא דמלכותא.

יב.

וכן נראה נוקט בפשיטות בס׳ מחנה אפרים (ה׳ עבדים סי׳ ג׳) שקנין **כיבוש** מלחמה תלוי **בחוקיות** המלחמה. אלא שהוא מגיע עפי״ז להנחה, שדין כיבוש כקנין אינו בכל מלחמה אלא רק במלחמת הגנה, וזה אינו במשמעות הראשנים שסתמו וקבעו ככלל נקוט שכל שהי׳ הכיבוש בשעת שלחמה הרי הוא קנין, ולא הבחינו בין מלחמה למלחמה. המחנ״א דן שם לענין קנין עכו״ם בישראל ע״י כיבוש, שלדעת הרמב״ן מ״ש ״וישב ממנו שבי״ שגוי קונה מישראל ע״י שבי היינו בעבד **כנעני**. ומסיק שלעולם קונה גם **ישראל** ״ומאי דמוקי הרמב״ן ז״ל קרא דוישב ממנו שבי דמיירי בש״כ דוקא, ואע״ג דהתם בחזקת מלחמה אמרי, התם שאני משום דשעת **שלום** הי׳ שלא הי׳ לישראל מלחמה עם עמלק, ולא ה״ל **רשות** לעמלק להלחם עם ישראל. וההיא דעמון ומואב טיהרו בסיחון, היינו מפני שהי׳ ביניהם מלחמה **מקודם**. והביאני לזה ההיא דאמרינן בסנהדרין נ״ט דיפ״ת אסורה לגוי משום דלאו בני כיבוש נינהו, ולא אמרינן דינא דמלכותא דינא, עכ״ל. כונתו במ״ש ״מפני שהי׳ ביניהם מלחמה מקודם״ היא ודאי שהיתה זו מצד סיחון מלחמת **הגנה שעמון ומואב** התחילו המלחמה, שאל״כ אין למלים אלו ״מלחמה מקודם״ שום הבנה. וכן מורה מש״כ לעיל ״שלא הי׳ **לישראל** מלחמה עם עמלק״ כלומר שלא הם היו **המתחילים**, אלא עמלק הוא בא ונלחם עם ישראל כמבואר בדברי הכתוב.

אולם כאמור חילוק זה שמחדש לא מצינו בשום מקום, ובאופן סתמי נאמר שהשבאי קונה העבד, ולא נזכר באיזו מלחמה המדובר. וכן הרדב״ז לא נכנס לברר איך כבש המלך את המקום אם הי׳ בדין בתורת הגנה, או בתורת התקפה. וכן בשו״ע של הרב בעל ״התניא״. ודיוקו מהגמרא סנהדרין הוא ג״כ קשה הבנה, שעדיין קשה מ״ש לאו בני כיבוש, הרי עכ״פ במלחמת הגנה הם בני כיבוש וכעיקר יסוד של כיבוש מלחמה של עמון ומואב טהרו בסיחון,

---

[8]. עפ״י דרך זו ניתן להבין דברי הרשב״א (יבמות מ״ו.) והריטב״א (שט״מ ב״מ ע״ג:) שפירשו הגמרא יבמות במ״ש מוהרקייהו דהני בספטא דמלכא מנח וכו׳ דהיינו לענין ישראל ״דעל דעת כן הם באים לדור בארצו וכאלו לקחם במלחמה וכו״. ודין זה מבואר שם בתוס׳ הוא מכח ד״ד, ואעפי״כ הוצרכו להסבר, שהוא משום ״כאלו לקחום במלחמה״. ומזה דייק הדב״א שהבאנו לעיל שכל היסוד של ד״ד הוא מצד כיבוש מלחמה. אבל לפי המבואר בפנים עפ״י הקו״א שברב שו״ע נראה כונת הדברים כך, כי לעולם ד״ד בפנים המדינה הוא מטעם הסכמת בני המדינה. אולם זה ל״ש כלפי הישראל שבאים לגור, כי לא על דעתם הומלך ולא הסכמתם הוא דורש, ולא בשמם הוא מחוקק חוקיה כי כזרים נחשבו, בני גולה ובני נכר. וע״כ ל״ש בהם היסוד של ד״ד מטעם הסכמה. ולזה כתבו שלגבי ישראל שהם כזרים בארץ יש יסוד השני של ד״ד והוא מצד דין כיבוש, ואעפ״י שלא כבשם במלחמה, זה שבאו מדעתם ה״ז כאילו לקחם במלחמה.

ולפ״ז יש מקום לומר שלגבי ישראל אפילו אם אינו משוה דיניהם לכל בני המדינה, כל שנוהג לפיהם עפ״י חוק קבוע עפ״י מנהגי העמים כלפי עם הכבוש תחת ידם, ג״כ דינם דין. וכידוע יש מחלוקת גדולה בראשונים בענין זה.

www.eretzhemdah.org

א"כ לפ"ז במלחמה מעין זו שהיא מותרת להם, למה לא הותרה להם יפ"ת.

יג.

ואולי כונתו עפימש"כ הרמב"ם (פ"ט ממלכים ה"ח) שבב"נ אשת חברו מותרת אם הוציאה מביתו או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, ובשפחה חוזרת להיתרה משיפרישנה **האדון** מעבדו ויפרע ראשה בשוק. א"כ י"ל בכל יפ"ת הנכבשת במלחמה, אם המלחמה היא לפי הדין והכיבוש הוא חוקי, הרי הוא האדון שלה מעתה, ומועיל מה **שהוא** מפרישה מבעלה הראשון, ועובדא זו שכובשה לעצמו ודאי לא גרע מפרע ראשה בשוק, שהכל יודעים שלוקחה לעצמו ע"י כיבוש. ועל פ"ז מפרש המחנ"א שבמקום שיש להם כיבוש, והיינו במלחמת הגנה המותרת אף להם וכנ"ל, בזה ודאי מותרת היפ"ת גם בב"נ, ומזה לא היה קשה לגמרא גם מעיקרא. וכל עיקר לא הקשו אלא ממלחמת **התקפה**, ששם אין דין קנין כיבוש כיון שהיא מלחמה לא חוקית. ובזה מתרץ יפה בגמרא, שהרי אינם בני כיבוש, שגם בישראל לא מצינו היתר יפ"ת אלא במלחמת רשות שהיא מותרת לישראל.

יד.

אכן גם אם דבריו כשלעצמם מיושבים אין דברי הגמרא והראשונים ורבותינו האחרונים שהבאנו לעיל נוטים לדעתו. ולפיהם נראה שגם במלחמת התקפה יש כיבוש לב"נ, ומזה - שגם זו מלחמה מותרת היא. וקושיתו מסנהדרין עי' חיד' הר"ן שמתרצה שפיר, באופן שאין מקור לחילוקו. וא"כ עדיין טעון הסבר איך נפקע האיסור של שפ"ד הן מישראל כלפי הנכרים, והן בין הנכרים בינם לבין עצמם ע"י שמגדירים זאת כמלחמה והיא לפי הנהוג בין המלכים. ומה יועיל בזה מנהג לעקור מצוה חמורה שגם ב"נ נצטוו עליה, והיא איסור שפ"ד.

הנצי"ב בהעמק דבר (בראשית ט') עה"פ ומיד איש אחיו כתב, שאזהרה זו של רציחה היא רק בשעה שנוהגים **כאחים** דהיינו בשעת שלום, "משא"כ בשעת מלחמה ועת לשנא אז עת להרוג ואין עונש ע"ז כלל כי כך נוסד העולם וכו'". וכן מורה קצת לשון הרדב"ז בא"ד בתשובה שהבאנו לעיל ממנו שהמלך קונה ע"י כיבוש, וז"ל שם: "דאלת"ה (שהמלך קונה קנין גמור ע"י כיבוש) לא תמצא שום מלך שיש לו חזקה במלכותו **שהרי כל מלכותם לוקחים מאחרים וכובשים אותם ע"י מלחמות**". וכונתו ג"כ לכאורה לומר שכך נוסד העולם, וזוהי המלכות שהתורה התחשבה אתה וקבעה דין שדד"ד. אולם גם זה תמוה מאד שהתורה תראה בזה סדר עולם קבוע **ותשלים אתו**. והרי התורה נלחמת נגד סדרי עולם מקולקלים ולימדה אותנו מדת הרחמים אפי' במלחמה עצמה, כגון חובת הקריאה לשלום, וכן שלא לסגור את המצור מדי רוחות וכיו"ב. וא"כ מדוע ולמה השאירה את עצם המלחמה כסותרת בין העמים שהוא נגד איסור הרציחה שבז' מצוות, וגם **בישראל** התירה מלחמת רשות?

טו.

והנלע"ד בזה, שהנה כבר הערנו לעיל בדברי הרב שו"ע שנראה ממנו שיסוד ד"ד בין מדינה למדינה הוא על בסיס **אחר** מאשר בפנים המדינה מה שאנו רואים בכל זאת שגם כיבוש ומלחמה צריכים להתנהל עפ"י חוק מסוים לפי מנהג שנהגו המלכים. ולכאורה אין לזה הבנה לפי הסברו שזה אינו מטעם הסכמת בני האדם מה לנו אם נהגו או לא, ובמה המנהג יכול להפקיע האיסור של ז' מצוות.

ע"כ נ"ל שיסוד של ד"ד **אחד** הוא וגם בין **עם לעם** הוא רק מצד **הסכמה**, כי הרי גם באמרנו הסכמת בני המדינה אין פירושו, **שכל אחד ואחד** הסכים לזה, אלא שהולכים אחרי הסכמת **הרוב**, והמיעוט בטלה דעתם. וכמו כן אפשר לומר שמה שנהגו בו המלכים והמלכויות השונות נחשב כהסכמה כללית של באי עולם. וע"כ אף אם יש איזה עם שאינו מסכים לזה בטלה דעתו. והרי זו ודאי הסכמה **כללית** היא בעולם, שמלחמה היא אחת הדרכים לפתרון סכסוכים שבין עם לעם. ורק בדורותינו עמלים ע"ז שהמלחמה תוכר כבלתי חוקית ועדיין לא איכשר דרא, ואינם מוכנים להכנס בהתחייבות הדדית מעין זו. וע"כ יש **לראות הסכמת העמים שמלחמה היא אחד האמצעים החוקיים, כל עוד שהעמים הנלחמים שומרים על הנוהג המקובל בעמים ביחס למלחמה.** (בדורותינו למשל, התנאי שטרם יתחילו בפעולות יש להכריז על מלחמה. כמו כן נחתמים מדי פעם הסכמים על הגבלה בשימוש בנשק מסוים, ועוד כיו"ב). וכשם שד"ד בפנים המדינה הוא מטעם הסכמה, כמו כן י"ל שגם במובן בין-ממלכתי ד"ד הוא מטעם הסכמה זו. ואי"צ לכל הדוחק שנכנס בו הרב שו"ע הנ"ל לחדש שיש שני סוגי ד"ד, שלא נזכר מזה בגמרא כלל.

אלא שכאן ישראל השואל, **מה תועיל** בזה הסכמה. התינח בענייני ממונות שהאדם הוא הבעלים על ממונו, אבל הן המדובר שלנו על היתר שפ"ד ומה שייך ע"ז הסכמה.

אולם שאלה זו הן יש לשאול גם על ד"ד שבפנים המדינה שגם הוא מקיף דיני נפשות כמו שכתב הרמב"ם (פ"ב מהי רוצח ה"ד) שרשות ביד המלך להרוג הרצחנים שאינם מחויבים מיתת ב"ד. והרי בפנים המדינה ודאי הטעם לרמב"ם מצד הסכמת בני המדינה. וא"כ גם שם תעמוד השאלה מה תועיל ההסכמה. אלא צ"ל שבתנאים מסוימים הסכמה מועילה גם במה שנוגע לדי"נ. ואעפ"י שדבר זה נראה כמחודש, מ"מ נראה שהוא נכון, ונבאר הדברים.

טז.

טיפל בשאלה זו הגרש"י זוין שליט"א שדן אם מועילה הסכמת האדם להרשות חבלה בגופו או אם תועיל הרשאה להורגו (ס' "לאור ההלכה", משפט שיילוק) והוא מסיק שהסכמה אינה מועילה אפילו לחבלה ומכש"כ להריגה "שכח החיים של גוף האדם איננו שלו". וע"כ אפילו מכירת גופו הן כולו הן מקצתו אינה חלה כלל כאילו מקנה דבר שאי"ש. ודין זה הוא לדעתו הן בישראל והן בב"נ. יסוד לדבריו משמשים דברי הרב בעל התניא בשו"ע שלו שכתב בנימוק האיסור לאדם לחבול בעצמו "כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו". ולמד מזה שרצה להשמיע בזה החידוש הנ"ל: "הבליע הרב בנעימה, דרך אגב נקודה נפלאה: **אין לאדם רשות על גופו כלל!**.

אולם כפי שראינו הרי מכח ד"ד בפנים המדינה שהרב ז"ל עצמו מפרשו בפשיטות אליבא דהרמב"ם מכח הסכמת בני המדינה, מוכרח הדבר שהסכמה מועילה גם לדי"נ. ולהלן יבואר עוד בע"ה. אך ביותר, גם ממקום שבא

www.eretzhemdah.org

הרש"ז להוכיח משם גופא נראה אחרת. הנה לפי דבריו יוצא שכונת הרב בשו"ע היא שאחר החובל בחברו **גם לאחר שהרשהו** עובר ב"לא יוסיף", אולם לא כן נראה שם. שכ"כ שם (סעיף א') אסור להכות את חבירו ואם הכהו **עובר בל"ת** וכו' ושוב כ' (סעיף ד') **אסור** להכות את חבירו אפילו אם הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל וכו'. ולמה השמיט ולא הזכיר "ואם הכהו עובר בל"ת" כמש"כ לעיל מזה. יתר על כן בנידון זה שאין תשלומים מכיון שמחל לו חבירו הול"ל **שלוקה** ובדומה לחובל בחבירו פחות מש"פ (וכמו שיבואר עוד להלן), וא"כ איך השמיט הרב דין חשוב זה להשמיענו שבכה"ג לוקה, וחמור יותר אם הרשהו מאשר אם לא הרשהו שאז נפטר בתשלומין.

יז.

הרשי"ז הנ"ל הביא שם דברי ה"טורי אבן" (מגילה כ"ז.) שמסתפק בזה ומוכיח שאצל אביו ואמו אין מועיל רשות, אולם אצל אחר **מועילה**. ומביא ראי' לזה "כדמוכח סופ"ח דב"ק (דף צ"ג)". והוא תמה עליו: "מה ענין זה לזה? שם בב"ק הנידון היא על פטור **תשלומין** ולא על איסור המעשה, ואם על התשלומין שאינם אלא ממון בעלמא שמענו שיכול למחול, וכי בשביל כך יש להסיק מזה שגם על האיסור שהוא לאו שבתורה, לאו ככל הלאוין, אפשר למחול?", עכ"ל.

ולענ"ד גם כונת הטו"א אינה להוכיח מממון לענין הלאו, אלא כונתו לומר שהרי אמרו שם האומר לחברו הכני פצעני ע"מ לפטור **פטור**. ואם נאמר שרשותו אינה מועילה איך אמרו בסתם "פטור", הרי במקרה זה הי' עליו **ללקות**, כדרך המכה את חברו **פחות** מש"פ, כיון שאין כאן תשלומין, וכמ"ש בכתובות (ל"ב.) שבמפותה אין תשלומין שמחלה ואז לוקח. (וע"ע חו"מ סי' ת"כ וביאור הגר"א שם סק"ו, וקצוה"ח סי' תכ"ד סק"א). וראי' זו ודאי ראי' אלימתא היא. אלא שזו אינה ראי' אלא שאיסור "בל יוסיף" אין, שא"כ הי' לוקה. אולם אין מזה ראי' שזה מותר. והיתר ודאי **לא יתכן**, שהרי לא עדיף אחר מאילו הוא עצמו שג"כ אינו רשאי לחבול בעצמו. (ומה שמקשה הטו"א על עצמו ממ"ש בסנהדרין לענין נטילת הקוץ שאסור באביו שמא יחבול בו בשוגג והקשו "א"ה אחר נמי" והוצרך לתרץ שהמדובר "בסתמא היכא שלא מחל בהדיא", היינו משום שמגמרא זו מוכח לכאורה שעובר על "בל יוסיף". שאם מצד חובל בעצמו, הרי גם ליטול הקוץ לעצמו הי' אסור, א"ו כיון שאינו מכוין לצער עצמו אינו באיסור כלל, וא"כ מה הקשו "אחר נמי" אם מועילה מחילתו, וה"ז כאילו הוא עצמו עושה).

יח.

על הדברים הנ"ל בהסבר כונת הטו"א חזר וטען כנגדי הגרשי"ז שליט"א ("לאור ההלכה" מהדורא ב' "תוספת דברים למשפט שיילוק") שא"א לפרשם כן וז"ל: הרי שם בב"ק במשנה אמרו: הקוצץ נטיעותיו אעפ"י שאינו רשאי, פטור, אחרים חייבים. וכל הפטור והחיוב הוא רק בנוגע לממון, אבל לוקה הוא משום בל תשחית כמפורש בתוס' שם וכו'. וכן שנינו: קרע את כסותי, שבר את כדי, על מנת לפטור, פטור. ואינו אלא פטור ממון, אבל חייב מלקות משום בל תשחית, לדעת רוב הראשונים שלוקה על כל דבר, ול"ד על אילנות. עכ"ל.

אולם אין זו טענה מקוצץ נטיעותיו, ששם הדגישה המשנה בפירוש "שאינו רשאי" והיינו דעובר בבל תשחית כמש"פ רש"י שם, וזהו **אפילו** בשל עצמו. א"כ בזה הגדירה המשנה את הדיון על פטור וחיוב רק בשאלת **הממון**. משא"כ בענין הכני פצעני שנאמר בסתם "פטור". בפרט, לדעת רבנן דר"מ, שאין לוקה ומשלם, באופן שע"י פטור הממון בא חיוב **החמור** ממנו שהם המלקות כפי שביארתי בדברי, שאין מקום לכתוב "פטור".

כמו כן אין השגתו השניה מקרע כסותי השגה. דבריו בנויים על ההנחה שאיסור **תורה** בב"ת ומלקות היינו הך. שמכאן מגיע להנחה שניה שכל אלה מהראשונים הסוברים שאיסור בלתשחית הוא בכל דבר, ול"ד באילנות, מן התורה, לדעתם גם **לוקה**. כך נתנסחו הדברים גם באנצ. תלמ. (ע' ב"ת). ולא היא.

במפורש מעמיד אותנו על **ההבדל** שבין איסור תורה למלקות בני"ד ס' החינוך מצ' תקכט: וכמו כן נכנס תחת זה הלאו שלא לעשות שום הפסד וכו' ואמרו ז"ל תמיד בגמרא והא קא **עבר** משום ב"ת, ומ"מ **אין מלקים** אלא בקוצץ אילני מאכל **שהוא מפורש בכתוב** אבל בשאר השחתות מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. הרי לנו שאם אמנם הוא איסור **תורה** כמו שכ' "נכנס תחת זה הלאו", מ"מ אין מלקים אלא על מה **שמפורש** בכתוב (והיינו אם מפני שלגבי אחרים ה"ז בגדר לאו שבכללות, ואם מצד אין עונשים מן הדין שהוא לפי"ז גם בדרך לימוד "מה מצינו", וכה"ג באיה"נ במקום שנאמר לשון אכילה שהוא אסור מה"ת ומ"מ אינו לוקה אלא מ"מ, רמב"ם פ"ח ממא"ס הט"ו, ס"ז ומ"מ שם וע"ע מל"מ ריש ה' מעילה. וע" מנ"ח שם. ואם נשים לב לחילוק זה נמצא שבעוד לגבי איסור תורה של ב"ת היא דעת כל הראשונים ולא רק **רוב**, הרי ביחס למלקות **דאוריתא** לא מצינו מישהוא שיאמר כן בפירוש. הרמב"ם בס' היד כ' "בשאר דברים עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מ"מ מדבריהם", לא פירש שזה מדבריהם אלא לגבי המלקות, אבל לא כתב שעובר בב"ת מדבריהם. אדרבא פשטות לשונו שהתחיל ההלכה ולא האילנות בלבד אלא כל וכו' עובר בב"ת, נראה ודאי שהוא מה"ת. ומה שהביא המל"מ שם מהרר"י באסאן שהכל מדרבנן, הוא עפ"מ שלא ירד לחלק בין האיסור למלקות, אבל לפ"מ שמבואר בחינוך, הרי הם הם הדברים גם ברמב"ם. ולפ"ז מסתבר שמש"כ בסהמ"צ שעל כל דבר הוא עובר ולוקה, הכונה שלוקה מ"מ מדבריהם אלא שלא ביאר הדברים כיון שאינו ספר פסק הלכה, ובדומה למה שבגמרא עצמה אמרו "לוקה" (לפי גירסא שלפנינו בגמרא ב"ק) והיינו מ"מ. באופן זה אי"צ לעשות בנידו"ז מחלוקת בין ס' היד לסהמ"צ. ועי' לבעל "תורה תמימה" שפירש כן הרמב"ם בס' היד שכונתו לאיסור **תורה** של ב"ת. וכן עי' הערות הגר"ח העליר לסהמ"צ שם, שהסביר דעת החינוך עפ"י"ד של הרמב"ם בסהמ"צ ובס' היד גם יחד, והוא כנ"ל. וע"ע במאירי שג"כ גורס בגמרא דידן "לוקה" ומפרשו במכת מרדות מדבריהם, וגם הוא לא הזכיר שדין זה מעיקרו הוא רק מדבריהם: "אם קרע יותר מדאי עובר משום ב"ת והוא במ"מ מדבריהם, וזה שאמרו בכאן לוקה משום ב"ח פרושו מ"מ". הנה האריך לבאר הגמרא במ"ש "לוקה", אבל לא ביאר שמ"ש "עובר" היינו מדבריהם, שאז הי' מובן מאליו שהמלקות הם רק מ"מ, אלא כנ"ל שהאיסור הוא באמת איסור תורה, ורק המלקות הם מדבריהם. וכן שאר ראשונים שמשמעות לשונם שהאיסור

www.eretzhemdah.org

ב"ת הוא מה"ת לא ביארו דין זה שלוקה ג"כ מה"ת. הסמ"ק מביא המקרע על מתו יותר מדאי לוקה, והוא כלשון הגמרא. אף רבינו ירוחם שכתב שלוקה לענין שופך מי בורו ואחרים צריכים להם יכול להתפרש כן, ולפי נוסח הגמרא הנ"ל. ומה שהזכיר **התראה**, נראה שהוא משום שסובר שגם מ"מ (כשאין זה מגדרי הור"ש) צריכה התראה, אף שלי"צ **קבלת** התראה. עי' רמב"ם פי"ח משנהדרין ה"ה. ב"ברית משה" על הסמ"ג רוצה לדייק בדעת הסמ"ג שהכל **מדרבנן** חוץ מאילנות במצור אולם אין דיוקו דיוק עי"ש, וודאי פשטות לשון הסמ"ג הוא שהוא מה"ת, אולם לא הזכיר מלקות. וכ"נ דעת התוס', שבב"מ נ' דעתם שאיסור ב"ת עצמו הוא מה"ת כמו שציין באנצ. תל., אולם מגירסתם בב"ק "עובר" ולא לוקה נראה ג"כ שאינו לוקה מה"ת. ולא מצאתי שום שיטה **בראשונים** שסוברת שכל דין ב"ת בשאר דברים הוא מדרבנן, כשם שמאידך **אין בשום שיטה** מהם מפורש שמש"נ בגמרא "לוקה" היינו מה"ת. אדרבא כל אלה העוסקים בכך, מדגישים שהוא רק **מדבריהם וכנ"ל**, חוץ מסתימות הלשון בסהמ"צ שכנ"ל גם היא צריכה להתפרש מדבריהם, וכשם שלשון הגמרא התפרש כן. וע"ע שד"ח כללים למ"ד כלל צ"ה שהביא דברי הרמב"ם לענין ב"ת **כדוגמא** ללאו שבכללות שלוקין עללו מ"מ מדרבנן. ולא אדע איך אפשר לקבע בפסקנות "לדעת רוב הראשונים **שלוקה** על כל דבר; ול"ד על אילנות", בזמן שכל המקורות מורים את ההיפך.

עוד אני אומר שכל אלה הראשונים שמפרשים הגמרא במ"ש "לוקה" דהיינו מכת מרדות לא מלבם הוציאו דברים ורק מכח סברא בעלמא, אלא הוא מוכרח בגמרא. והוא מדתנא דבי חזקי' שבכ"מ: מה מכה בהמה לא חלקת בין שוגג ובין מזיד וכו' לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון. והאיך אמרו כך בפשיטות, והרי בהתרו בו לוקה משום כ"ת (כסוגית הגמרא חולין ז' שגם בבע"ח איכא ב"ת) ואז אינו משלם, א"כ בבהמה גופא איכא לאיפלוגי. אכן עי' גמרא כתובות ל"ה: שמוכיח שהמדובר בהתרו בו ולפ"ז יוצא שבפירוש ריבתה תורה ב"ת לתשלומין. ולמה לא אמרו בגמרא (שם ל"ב:) בפירוש ריבתה תורה רק בחובל וע"ז. ויותר מזה - שא"כ גם בקוצץ אילנות טובים שלוקה מה"ת לכל הדעות, ולמה? הרי ריבתה תורה איסור ב"ת לתשלומים?

ע"כ אתה אומר שאיסור ב"ת מעיקרו לא ניתן למלקות אלא לענין אילנות טובים ואילו השאר אעפ"י שבאיסור תורה ההא מ"מ אי"ב מלקות וכהסבר החינוך.

עוד י"ל (נוסף על הדיוק מלשון "פטור" בגמרא שנראה שאי"ב מלקות) שהטו"א מוכיח מסוגית הגמרא ב"ק צ"ג שלא יתכן כלל לומר שיש חיוב מלקות במחל לו הממון, שהרי אמרו שם מ"ש רישא ומ"ש סיפא - רישא לפי שאין אדם מוחל על ראשי אברים. ופירושו ודאי שאינו מוחל שהלה יפטר ללא עונש שהוא, שהרי מצד הממון שמקבל עבור זה, אין זה אלא כשאר ממון ובזה הרי אדם מוחלו וכן אמרו שם משום פגם משפחה שג"כ הכונה שמצד זה אין מוחלים שהלה יפטר ללא עונש, שהרי הממון הם ממילא אינם מקבלים, וז"פ. ואם נאמר שכשמוחל הממון יש חיוב מלקות הרי הלה נענש ונענש, (בפרט לרבנן דר"מ שע"י המחילה מקבל עונש חמור יותר, למאי דקי"ל מלקות חמור). ובזה אין לדחוק גם ולפרש שהמדובר דוקא כשלא התרו שאז אינו לוקה שא"כ מאי קש"ל מהברייתא הכני פצעני פטור, הרי י"ל ששם המדובר כשהתרו בו, שאז לוקה ואז ודאי מוחל על הממון בכדי שילקה הלה והא עדיפא לי' מבחינת הטענה שאין אדם מוחל וכו' כי ע"ז יקבל הלה עונש חמור יותר. אלא מוכרח שאין כאן חיוב מלקות בשום פנים. וזו ודאי ראיה גדולה היא.

עו"כ שם: והדברים מפורשים בשו"ת הריב"ש, שיש בדבר הלאו של "לא יוסיף", ולא כמו שכ' הר"ש ישראלי שם שאיסור בעלמא יש לחובל בחברו בנתינת רשות ולא הלאו וכו'. ייחס לי חידוש זה בכדי לסער עלי הסתירה מדברי הריב"ש אולם הן לא עלי תסוב תלונתו כ"א על הטו"א והמנ"ח שהביא דבריהם בפנים, שסוברים שלא כהריב"ש. ובפי שנתבאר לעיל, הטו"א תמך יתרותיו בדברי הגמרא ב"ק. ואם הריב"ש לא ירד לדיוק זה, החובה לתרץ הריב"ש, והטו"א נקי לביתו. [אם נדייק בלשון הריב"ש נראה שאינו מקבל ההנחה שעליה בנינו יסוד דבריו של הטו"א שכשיש מחילת הממון יהי' חיוב מלקות. שכן לא נקט בלשונו אלא לענין אם יהיה מותר **לכתחלה** להכותו, ולא נקט דעדיפא מינה, שגם בדיעבד יתחייב. ואולי אינו סובר דברי קצוה"ח שציינו לענין מפותה, וסובר שבמפותה אין זה בגדר נזק כלל אלא שמוחלת, שלדעתו איהי היא דאזקה אנפשה, באופן שאין כאן חלות חיוב כלפיו כלל, ולעולם במחילה ה"ז כאילו השתלם וממילא אין כאן חיוב מלקות. ומכל מקום עפ"י דרכו של קצוה"ח הוכחת הטמא היא הוכחה חזקה].

אגב, למיותר להדגיש, שגם מהריב"ש אין ראי' לעיקר חידושו של הגרשי"ז שליט"א בנימוקו וטעמו להלכה זו, שהוא משום שאין לו בעלות על גופו, שיתכן שאיסור תורה זה אינו ניתן למחילה אעפ"י שהוא בעלים על עצמו, כיון שגם הוא עצמו אסור לצער עצמה אם כי הוא משם אחר. ובדומה לבל תשחית שקיים גם על הבעלים אעפ"י שהממון הוא ודאי שלו. ויובא מזה להלן.

יט.

ומכיון שיסוד דבריו של הטו"א מוכח ומוכרח אין לגמרי צורך לעשות את הרב בשו"ע כחולק עליו, שהרי כנ"ל לא הזכיר כלל בלשונו שאסור ולוקה, אלא שהוא איסור גרידא ואיסור ודאי יש, שהרי לא עדיף הוא מאדם החובל בעצמו שג"כ באיסור עומד. ומש"כ בלשונו "כי אין לאדם **רשות** "על גופו" אינה אלא שינוי נוסח מועט מלשון הגמרא "אין אדם **רשאי** לחבול בעצמו", ואין לזה שום משמעות מיוחדת כפי שרוצה הגרשי"ז להכניס בדבריו. (ועי' שינוי לשון כיו"ב כתובות נ"א. במשנה ותוספתא פ"ד, ה').

ויש עוד להוכיח שאין מקום לחידוש זה, שהרי זה שאין אדם רשאי לחבול בעצמו **אינו מסברא** שהרי נחלקו בזה תנאים בגמרא (ב"ק צ"א:). וטעם האוסר הוא שלמד ממש"נ בנזיר "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", שהוא חוטא מפני שציער עצמו. וא"כ ממקרה זה אין לנו אלא שהוא אסור, אבל שאין לו בעלות על גופו לא שמענו כלל. תדע שהרי איסור "בל תשחית" שקיים **בשלו** כמו בשל אחרים ממש (שם תודעה החובל), ושלא כבחובל עצמו שאינו באיסור "בל יוסיף", ומ"מ אין זה פוגע בבעלות האדם על חפציו. והטעם, שאמנם שלו הוא החפץ, אבל אין זה שייך לענין **היתר להשחיתו**, וה"ה בציעור גופו, אמנם אסרה תורה לצער עצמו, אבל אין זה שייך לענין ה"ישלו", שלעולם

www.eretzhemdah.org

גופו של אדם הוא שלו. בע"כ מועיל מתן הרשות להוריד את איסור "לא יוסיף", אלא שעדיין נשאר האיסור שלמדים ממש"נ "וכפר עליו מאשר חטא וכו'", שהרי אחר לא עדיף ממנו עצמו וכנ"ל.

על דברי אלה השיג עלי הגרשי"ז במאמרו הנ"ל וז"ל: ואינה תשובה. וכי מי זה אמר שמכאן הוא הלימוד וכו' יסוד זה מבוסס מאותן הראיות המבוארות בפנים המאמר וכו'.

ואני עני פשפשתי ולא מצאתי במאמר יסוד מבוסס עפ"י ראיות. ונביא הדברים אחד אל אחד:

(א) דייק מהרב שו"ע. ואף אילו היתה זו ראיה, עדיין היה צריך למצא לזה מקור בדברי הגמרא וראשונים. אולם במש"כ לעיל הראיתי שאין לבנות על שינוי לשון זה מלשון המשנה, ואדרבא הבאנו לדייק מדבריו שאין מלקות בכה"ג.

עכשיו נ"ל עוד להוכיח מא"ד שם שסובר שאיסור "לא יוסיף" ניתן למחילה. שכ' שם שמשרתו אפילו אינו שומע בקולו אסור להכותו וכו' ואם התנה עמו מתחלה כששכרו וכו' מועלת נתינת רשותו הואיל והיא לטובתו **כדי שישכרוהו,** עכ"ל. והנה כאן ההכאה שהיא באדם גדול אינה לחינוך והדרכה, ואין זה במובן הכאת בניו הקטנים ויתומים שברשותו, שעצם ההכאה היא ממושג אחר שעליו הזהיר הכתוב, כפי שהדגיש שהטובה שיש לו מזה הוא "כדי שישכרוהו", והיינו שבל"ז אינו רוצה לשכרו. א"כ אין זה אלא כמי שנותן רשות לחברו להכותו מחמת בצע כסף. ואם איסור "לא יוסיף" לא ניתן בפה"ג למחילה איך איסור זה מסתלק בנימוק של "כדי שישכרוהו". [והאיסור שישנו גם על האדם עצמו לצער עצמו י"ל שאינו, כל שמפיק מזה איזו שהיא תועלת. ובהרבה מהתעסקויות העולם האדם מקבל ע"ע הצער ואפי' קצת סיכון (כגון עליה בכבש ובאילן) בכדי לקבל תועלת ממונית, וזה אינו אסור].

(ב) הביא דברי הרמב"ם והרדב"ז שאין נפשו קניינו אלא של הקב"ה. אולם הרי הוא עצמו כתב שאין מכאן ראיה על חבלה במקצת הגוף. ממילא גם מה שהביא "להוכיח יסוד זה", "שכל המושג אבדה מדעת לא שייך בחייו של אדם - נפשו וחייו אינם שלו", אף זו אינה ראיה אלא, לכל היותר, לענין חיים ומות ולא לחבלה במקצת הגוף. אמרתי, לכל היותר, משום שגם לענין חיי אדם אין לסברא זו יסוד מספיק בסוגיא בסנהדרין. ומטעם פשוט - אם אבדה מדעת לא שייך כאן משום שאין נפשו וחייו שלו, ממילא גם דין **השבת** אבידה מכח מצות השבת אבידה ג"כ אין כאן. שכן הוא אינו שלו וההשבה אינה אליו. אלא מה תאמר, אמנם אין הנפש שלו, ומ"מ הופקדה בידו וההא משתמש בה, ומבחינה זאת יש חיוב השבה לאדם. אם כך, הרי י"ל גם שכשמאבד עצמו לדעת ומוותר על שימושו, ששוב נפטרים מחיוב ההשבה אליו.

(ג) כ' שיש ללמוד יסוד זה מתשלומי חובל ומזיק, שאין משלמים אלא עבור השווי כעבד, ולמה לא ישלמו עבור עצם האבר?

אבל זו אינה ראיה כי מבחינה זו אינו ניתן להיות נערך בדמים, והוא שאסרה תורה בגדר מילתא **דאיסורא** - "לא יוסיף". ומכאן גם ההדגשה ברמב"ם (פ"ה מחו"מ ה"ט) עפ"י המשנה ב"ק (צ"ב): אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק בממונו שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לה אבל חבל בחבירו אעפ"י שנתן לו כל חמשה דברים אין מתכפר לו וכו'. והיינו שהכסף אין עמו תשלום כלפי הפגיעה בחבירו. ושוב - ההדגשה מצד שפגע **בחבירו** והכפרה שצריך לקבל **מחברו** הוא. כי **בו** היא הפגיעה והוא שיכול למחול לו.

(ד) ואחרון אחרון מה שמביא בעצם: לא בתור הוכחה, אלא בתור סילוק קושיא מדברי הרמב"ם עפ"י הנחה זו, והם דברי הרמב"ם שאי"ח בנזק עפ"י הודאת עצמו, וכ' בזה, מכיון שאינו הבעל דין על העין (שלו) ולכן לא יוכל להתחייב על ידי הודאת עצמו. משא"כ בפגם של אונס ומפתה שאיננו בגדר "עין תחת עין" ותחלת חיובו רק ממון". והוא עפ"י שהביא לפני כן מהגרמ"מ אפשטיין והגרי"י רבינוביץ זצ"ל שבמפתה הלימוד לא בתורת "עין תחת עין" אלא למדים בגמרא מפסוק "תחת אשר עינה שיש גם בושת ופגם. ע"ז אומר: לולא שאיני כדאי ואין משיבים את האריות וכו', אם לדון יש תשובה, והדברים תמוהים מאד לענ"ד. האם נרמז בפסוק של "תחת אשר עינה" **מה** הם הדברים האחרים שמשלם חוץ מזה? הרי שם אין אלא גילוי שתשלום זה שנקבה תורה אינו עבור שום דבר אחר חוץ מהעינוי, ומעתה צא ולמד ממקום אחר, מה הם התשלומים האחרים השייכים בנידון. וע"כ ברור שמה שמשלם פגם שהוא נזק, הוא מכח הדין הכללי של נזק, ואין כאן שום חיוב מסוג מיוחד ושונה מכל נזקים אחרים. וז"פ וברור, ותמיהני שלא עמדו ע"ז. בכל אופן אין לראות עדיין מתוך קושיא על הרמב"ם הוכחה ליסוד זה, כי שערי תירוצים לא ננעלו כידוע.

לא נשארה לנו אלא ראיה ממה שאסרה תורה חבלה בעצמו. וזו כבר הודה בה שאינה ראיה.

כ.

אכן כל זה אמור ביחס לחבלה, אבל במה שנוגע לאיבוד נפש בזה לשון הרמב"ם (פ"א מרוצח ה"ד) ודברי הרדב"ז (סנהדרין פי"ח ה"ו) שהביא בס' "לאור ההלכה" הנ"ל נראים לכאורה מוכרחים, שכ"כ הרמב"ם "שאין נפשו של הנהרג קנין גואה"ד אלא קנין הקב"ה". וכן הרדב"ז "שאין נפשו של האדם קניני אלא קנין הקב"ה". אולם נראה שגם זה נכון רק בהגבלה מסוימת. וראשית נעיר שלפי הבנה זו ברמב"ם ורדב"ז נצטרך לומר שהתוס' חולקים ע"ז. דהנה התוס' (ב"ק כ"ב ד"ה בגדי) דנו על מיתה לזה ותשלומין לזה אם יש בזה פטור קלב"מ. והביא ר"ת ראי' שפטור ממדליק הגדיש בשבת, שהוא מיתה לשמים ותשלומין לחברו ודחו התוס' שזו אינה ראי' "דזה חשוב מיתה ותשלומין לחד". ואם נאמר שכל הורג חבירו אין זה מחויב מיתה לחבירו שאין הנפש שלו אלא לשמים, א"כ הרי נמצא שלעולם לא יצויר מיתה לזה ותשלומין לזה, שתמיד ה"ז כהדליק הגדיש בשבת, שזה נקרא כמיתה ותשלומין לאחד.

אך יותר מזה קשה שהרדב"ז סותר משנתו שכ' בה' מלכים (פ"ט ה"ד) לענין רודף שיכולים להצילו באי' מאבריו

www.eretzhemdah.org

והרגוהו אין נהרגים עליו "דכיון שהוא רודף הפקיר עצמו למיתה שהרי יודע הוא שהנרדף יעמד על נפשו". ולפי הנ"ל מה בכך שהתיר עצמו למיתה, הרי אין הנפש קנינו והפקרתו אינה מועילה ולא כלום, ולמה לא יתחייב מיתת בי"ד זה שהרגו. הן אמנם דברי הרדב"ז שם בהמשכם ג"כ צריכים ביאור שמסיק "ומ"מ כיון שהי' יכול להצילו באי' מאבריו של רודף ולא עשה כן חייב הוא לשמים כאילו הרג את הנפש". וחילוק זה שמחלק שבדיני אדם אי"ח כיון שהתיר עצמו למיתה, ומ"מ לשמים הוא כן חייב, לכאורה צריך ביאור. והנראה בכונתו שבנפש האדם יש שני שותפים: **הקב"ה** שע"ז נאמר "כי הנפשות לי הנה", **והאדם** אשר לו ניתנה, וחברו שהרגו חטא גם כנגד האדם שבו נופחה נשמה זו. וחיוב מיתה שבידי **בי"ד** הוא מחמת התביעה שבין **אדל"ח**, אכן גם כלפי **שמים** מחויב וזהו חיוב **ביד"ש**. אלא שבעלמא אין מועילה הרשאת אדם על גופו לסלק חיוב שבידי בי"ד משום דקיי"ל אין אדם מוחל על ראשי אברים (ב"ק צ"ג.) מכש"כ על כל גופו. אולם בני"ד שאנו רואים שהתיר עצמו למיתה ע"י שהפקיר את עצמו כלפי הנרדף, בזה נפקע החיוב בידי **בי"ד** על התרתו כיון שהוא מחל בבירור. משא"כ החלק של דיני שמים, שהוא מצד "הנפשות לי הנה", לזה לא מועילה מחילתו, ע"כ חייב ההורגו **בדי"ש**. נמצא שמש"כ הרדב"ז שלא מועילה הודאתו מפני שאין הנפש שלו, היינו שיש כאן חלק גבוה וזה לא ניתן להיות נידון בהודאתו.

כא.

ונראה שבזה נבין גם שיטת הרמב"ם בד"ד שכ' שהמלך יכול להוציא להורג הרצחנים שאינם חייבים מיתת **בי"ד** וכנ"ל. כונתו ברורה שיכול להרוג מכח ד"ד רק אלה **שחייבים מיתה ביד"ש**, אבל אין בכח ד"ד לחייב מי שאין עליו חיוב מכל וכל. ולכאורה זה צריך הבנה. הרי לפני פס"ד אסור להרוג אפילו את המחויב מיתת בי"ד וההורגו חייב מיתה, ומכש"כ אם הורג את המחויב מיתה בידי"ש. ואם לזה מועיל ד"ד להרגו, למה לא יהא ד"ד גם על מי שאי"ח מיתה בכלל. אולם על פי הנ"ל י"ל כי הנה כבר נתבאר שהרמב"ם סובר ד"ד מטעם הסכמת בני המדינה והיינו שזה נחשב כהסכמת כל אחד ואחד. ובזה כיון שהיא הסכמה כללית ל"ש מ"ש אין אדם מוחל על ראשי אברים, כיון שהיא הסכמה כללית. וע"כ זה מועיל לאותו חלק שהוא בבעלות האדם, והיינו לגבי חיוב בי"ד. אכן לא תועיל ההסכמה לחייב מיתה מי שאי"ח מיתה בידי"ש, כי לחלק שמים אין כאן הסכמה, והסכמתו אינה מועילה. אולם אם האיש נתחייב מיתה בידי"ש, הרי נמצא שמצד די"ש מחויב מיתה, בזה מועילה הסכמתו (והסכמת בני המדינה כהסכמתו) למחול על החיוב שלו. וא"כ מיושבים יפה דברי הרמב"ם שבאלה שחייבים מיתה בידי"ש ולא בידי בי"ד יכול המלך להרגם והיינו מצד הסכמת בני המדינה וכנ"ל. משא"כ מי שאי"ח מיתה כלל ואפי' בידי שמים, בזה אין למלך רשות להרגו גם מכח ד"ד.

כב.

במש"כ בזה שמה שהמלך רשאי להרוג הרצחנים הוא מכח הסכמת בני המדינה שזה מועיל גם לדי"נ במקום שחייב מיתה בידי"ש. והוא עפ"י דברי הרמב"ם שד"ד הוא מטעם הסכמת בני המדינה, השיג עלי הגרשי"ז במאמרו הנ"ל שאין ללמוד מהלכות גזילה להלכות רציחה, וז"ל: משפטי המלך בנוגע לויני נפשות מפורש ברמב"ם שהם מבוססים אם על פרשת המלך שבס' שמואל, או, אם החטא הוא כמרידה במלך, על האמור ביהושע וכו'. ובמלכי אוה"ע רואה החת"ס מקור מאותה שאמרו מלכותא דקטלא חדא משיתא לא מיענשא דכתיב "ומאתים לנוטרים את פריו" וכו' לא עלתה על דעת מי שהוא לומר שעצם (הסכמת) הנידונים על עצמם וכו' היא הנותנת לו הכח לכך. ע"כ.

אף בדיני ממונות, כותב הוא בא"ד, אין מדברי הרמב"ם להוכיח שסובר כרשב"ם ואינו בא אלא להגדיר מי הוא המלך, אבל לא שכוחו נובע מכוח הקבלה מרצון של חוקיו ודיניו. "דינא דמלכותא" אפשר לדעת הרמב"ם להסביר אם על יסוד "פרשת המלך" או באיזה אופן אחר שהוא. אלא שכאן הוסיף בסוגרים: "אלא שמדברי הרב בשו"ע נראה שמפרש בדעת הרמב"ם בנוגע לדיני ממונות שמטעם הסכמה לחוקיו ומשפטיו דינו דין". עכ"ל. והנה דבר שאין צריך לומר שכל דברינו בנויים עפ"י **הבנת הרב שו"ע** את דברי הרמב"ם שראה בדברי הרמב"ם על הסכמת בני אותה ארץ וכו' את **הנימוק** למה שדינו דין בדי"מ, ולא רק את **ההגדרה** של מלך, ולא הסתפק בהסברה "אם על יסוד פרשת המלך ואם באיזה אופן אחר שהוא". וזה מטעם פשוט כי אם מ"פרשת המלך" ואם מן הפסוק ומאתים לנוטרים את פריו (שהחת"ס מביאו ללמוד כל הדין של דינא דמלכותא דינא גם בדיני **ממונות**, הן בתשובתו או"ח ר"ח, הן בחו"מ סי' מ"ד) אין לנו אלא יסוד **הדין** עצמה אבל **אין לנו נימוקו, ומשום מה** ניתן לו כוח זה לסטות מדין תורה, והרי גם הוא כפוף בכל לדין התורה. ולזאת בא הרמב"ם (כמו הרשב"ם) לנמק שהוא מכח הסכמתם. ואם אין מספיקה פרשת המלך או הפסוק ומאתים לנוטרים וכו' לגבי דיני ממונות איך יספיקו לנו הללו לבסס כח המלך להוציא להורג מי שאי"ח מיתה. בעל כרחך אתה אומר שנימוק זה "שהסכימו עליו בני אותה ארץ" הוא נימוק **כללי** לכל דיני המלכות לצורותיהם השונות. ומכאן שהסכמה מועילה גם בזה. למען הדיוק עלי להוסיף שהדברים לא נאמרו אלא באופן שחייב מיתה בידי **שמים**, רק שאין מיתתו מסורה לבי"ד, ומהנמוקים שנתבארו לעיל.

(דברי הרדב"ז שהבאתי באות כ' לעיל רוצה הגרש"ז להסביר עפ"י דרכו של הגר"ש איגר ש"דין הנרדף שרשאי להרוג הרודף הוא הגורם שאחרים אין חייבים עליו". ולשון הרדב"ז "הפקיר עצמו למיתה, שהרי יודע שהנרדף יעמד על נפשו" הם הם דברי הרמב"ם בעיקר דין הריגת רודף וכו' וזה עצמו הוא הטעם למה באמת נשתנה דין הרודף וכו' אלא לפי שהוא כאילו כבר התיר עצמו וכו'. ואם אמנם הדברים מחודדים וראויים למי שאמרם, אין הם ראויים להתקבל לענ"ד:

(א) הרמב"ם שפסק ברודף שהוא אעפ"י שלא קיבל התראה (ה' רוצח א' ו'-ז') ה"ז משום שפסק כרב הונא (סנ' ע"ב:) שרודף אי"צ התראה כמש"כ הכ"מ שם. ודברי רב הונא מתפרשים שם אפילו בקטן שאין שייך אצלו מושג התיר עצמו למיתה שהקשו עליו מעובר, אלא שדוחה שא"ה דמשמיא קא רדפי לה. וכן הזכיר הרמב"ם בלשונו **שמזהירים** אותו, ואם לפי סברא זו הרי מותרה ועומד הוא ולמ"ל אזהרה. (ב) אם הרמב"ם בא ליתן טעם על דין רודף בהשואה לשאר חייבי מיתה, הי"ל לתת טעם זה **בעיקר** דיני הרודף בהל' רוצח ולא בדיני חו"מ, שהמדובר על

www.eretzhemdah.org

שבירת כלים בשעת רדיפתה (ג) צריך להעיר, שגם מסקנתו הוא בנויה על ההנחה שהרודף העלה על הדעת אפשרות וו שיהרג ע״י הנרדף שמשו״כ התיר עצמו למיתה. ״שהרי יודע שהנרדף יעמוד על נפשו״, ובכך הודה בביטול הערתו על הבנת דברי הרידב״ז, כפשוטם שהם תמוהים בטענה ״וכי רודף הפקיר עצמו למיתה, והרי הוא לא חשב אלא על הריגתו של הנרדף ולא על הפקרת חייו״. שאמנם אינו חושב ע״ז, אבל יודע בכל זאת שאפשרות זו קיימת, ומכיון שאינו נמנע מרדיפתו, יש בזה משום הפקרת עצמו.

ומה שנ״ל בביאור דברי הרמב״ם לענין רודף, לפ״מ שהעלינו לעיל שיש ברודף שני דינים : א׳ הצלת הנרדף בחייו, ב׳ שדמו **הפקר** באותה שעה, ואין בהריגתו חטא משפט מות. הצלת הנרדף אינה כרוכה בהתרת עצמו למיתה של הרודף, והיא נובעת מעצם העובדא של היות זה רודף וזה נרדף, ע״כ דין זה ישנו גם ברודף קטן. משא״כ זה שדמו הפקר, הוא גדר פסק הלכה של משפט מות צריך התרת עצמו למיתה. פטור קלבד״מ הוא רק כשיש הדין השני שאז יש עליו חיוב מיתה ולא כשממיתים אותו מצד הצלה.

ולזאת בעניננו שהמדובר על הפטור של הרודף מתשלומים עבור כלים ששבר מצד קלבד״מ, הדגיש הרמב״ם שהוא מתחייב בנפשו מצד שהתיר עצמו למיתה, שהרי לגבי ני״ד אין נפטר אלא מצד **חיוב מיתה שעליו** וזהו משום שהתיר עצמו למיתה. (ואה״נ שברודף קטן ל״ש זה אלא שממילא אין עליו חיוב על שבירת כלים, שהרי קטן הוא, נמצא שכל דין זה אינו שייך אלא בגדול).

וממילא, כמובן מאליו, דברי הרמב״ם הללו אינם שייכים אלא בנידון רודף ששבר את הכלים, ולא הי׳ מקום לרדב״ז להביאם הנה. ונשארים דברי הרדב״ז סתומים אם לא לפמש״כ בדבריו לעלל ע״ש) .

כג.

אכן כל זה ביחס לנפש **ישראל**, אבל בב״נ נראה שאין לנו כל היסוד הזה. וממקום שבאת, שהרי דברי הרדב״ז מוסבים על הדין שאין הורגים ואין מלקים אדם עפ״י עצמו, שהסביר משום שאין נפש האדם קנינו. והרי בב״נ כ׳ החינוך למצוה ב״ו) שנתחייבו בהודאת פיהם. הרי לנו שבב״נ אין סברא זו קיימת. הן אמנם אפשר הי׳ לומר שדברי הרדב״ז שייכים רק לשאלה למה לא נאמר גם בדי״נ הוראת **בע״ד** כמאה עדים. אולם בגדרי **עדות** רגילה מעיקרא לא קשה שבע״ד פסול מתורת קרוב. וכ״ז **בישראל**, אבל בב״נ שגם **קרוב** וע״א כשר, י״ל שנהרג עפ״י הודאת עצמו מגדרי **עדות**. וכבר דרך בדרך זו להסברת החינוך בעל המנ״ח, ע״ש. אולם צדק שם בהערתו, שא״כ **בת-נח** לא תוכל להעיד על עצמה, כיון שנשים פסולות לעדות גם בדיני ב״נ. ע״כ נראה שהחינוך מתפרש באמת שנאמנותו הוא מתורת **הודאת** בע״ד, ורק בישראל אין הודאת בע״ד כיון שאסור לאבד עצמו לדעת, ע״כ ל״ש בזה גם הודאה, כי הודאה ל״ש אלא כשהוא עצמו רשאי ע״ז ובעלים ע״ז. משא״כ בב״נ, לפ״מ שהבאנו לעיל (פ״א אות י׳) מהמנ״ח וקיימנו דבריו (אם כי לא מטעמו), שב״נ אינו מוזהר על איבוד עצמו, ע״כ הוא באמת בעלים על נפשו, וע״כ שייך בו גם גדר הודאת בע״ד וכמו בעניני ממונות בישראל. וע״כ לא חילק החינוך בענין זה בין בן-נח לבת-נח וכהערת המנ״ח, כי גם בבת-נח שייך מושג זה של הודאת בע״ד, ולא מגדר עדות הוא וכנ״ל, שבזה אשה פסולה וכמש״כ. (ועפ״י הדברים הנ״ל יש להעיר על כל דיונו של הרשי״ז הנ״ל בענין ״משפט שיילוק״, שהנידון הוא על **חבלה** ועל **ב״נ**). ואל תתמה על ההבדל בזה בין הנפש של אדם מישראל לבין נפש האדם מב״נ, שכבר העמידונו בעלי הסוד על ההבדל היסודי הקיים בזה, עי׳ בס׳ ה״תניא״ פ״ב, ודבריו מקורם למעלה בקודש ״מפי סופרים וספרים קדושי עליון״. והבדל זה הוא המשתקף גם **בהלכות** בתורת **הנגלה**, בכל פרטי ההבדלים שבין ישראל לב״נ. א״כ אין זה מהתימא כלל אם גם בעניננו יש הבדל זה שנפשות אוה״ע מקורם בעולם הגשמי ובו שייך קנין לבנ״א כי ״הארץ נתן לבני אדם״, משא״כ הנפש הישראלית שהיא חלק אלוק ממעל ממש, לגבה יש גדרים אחרים, ובה שייך לומר ביטוי הרמב״ם שהיא ״קניין הקב״ה״.

כד.

ויוצא מכל זה שבב״נ מועילה הסכמתו לסלק האיסור של שפי״ד. ואם כי באופן פרטי זה ל״ש שהרי אין אדם מוחל על ראשי אברים וכ״ש על גופו וכנ״ל, ובזה שהוא נלמד מסברא אין הבדל בין ישראל לב״נ. מ״מ כשזה נוהג מקובל וכך הוא סדרו של עולם, ודאי ל״ש לומר אין אדם מוחל וכו׳ והוא משטה, בזה הסכמה מועילה.

ומעתה **נאמר שד״ד שבין מדינה למדינה היא ג״כ מטעם הסכמת בני המדינות ואעפ״י שזה נוגע לדי״נ הסכמתם מועילה. וזהו היסוד של חוקיות המלחמה**. ואין ה״נ, אם יבאו העמים כולם לידי הסכמה לאסור המלחמה, באופן שזה יפסוק מלהיות חוק הנהוג בעמים, שוב לא תהא המלחמה חוקית ולא הכיבוש, והעם שיצא למלחמה יהא נידון בדין רוצח ושופך דמים. אולם כל עוד שהנוהג של מלחמה הוא מקובל בעמים, אין המלחמה אסורה גם לפי הדין, ומטעם זה מותרת גם לישראל מלחמת רשות.

ולפ״ז יוצא שגם בזה״ז תתכן פעולה מלחמתית ע״י ישראל בתור מלחמת רשות. ובמלחמה אי״צ לדקדק ולהבחין בין צדיק לרשע כי זהו טיבה של מלחמה שאינה נותנת אפשרות דקדוק, וגם בדרך זו הותרה המלחמה, כל עוד שנוהג זה מקובל על העמים. וע״כ יש לבדוק גם בנידון (של קיביה וכיו״ב) אם תגובה מסוג זה היא נקוטה ומקובלת בין העמים, כי אז יש לראות זאת כהסכמה מטעם כל הנוגעים בדבר, ואין בזה משום שפי״ד.

כה.

וכל זה הוא לפ״מ שנקטנו שמקרה דנן אינו בגדר מלחמת מצוה אלא מלחמת רשות. אולם האמת נראה לענ״ד שני״ד יש לו תורת מלחמת מצוה ממש מכמה טעמים. וכמו שיבואר :

ראשית, אם אמנם דעת המאירי שגם כשעומדים לבא ומכינים עצמם ה״ז רק מלחמת רשות לא נקטינן כותי׳. שכן העתיק הרמ״א (או״ח סי׳ שס״ט ס״ו) לענין נכרים שצרו על עיירות ישראל שאפי׳ אם לא באו עדיין אלא רוצים לבא מחללים את השבת להצלתם, ומקורו מהאו״ז. ובמ״ב שם העתיק לעוון האו״ז שהמדובר **כשהקול יוצא**

www.eretzhemdah.org

**שרוצים לבא**. והיינו בדיוק כציורו של המאירי שנודע שמכינים עצמם לכך. והמאירי הולך בשיטת אותו יש מי שכתב שהביא ר"י כפי שכבר ציינו לעיל שאין דין פקו"נ אא"כ הסכנה היא כבר עכשו לפנינו, אבל לא קי"ל כדעה זו שכן הב"י לא העתיק זאת בשו"ע (ועי' מג"א סי' שכ"ח סק"ה ובמחה"ש שם). ופי' הירושי למעוטי עכו"ם הוא לפ"ז כפי השי"ק שהחשש הוא לזמן **מרובה**, והיא רק חששא רחוקה. ונמצא שכל שהספק הוא קרוב כנידון שלנו ה"ז בגדר שכבר באו ובזה הוי מלחמת מצוה. ועוד נראה שבנידון דידן גם המאירי מודה, שלא מצינו דבריו אלא באופן שהמרצחים עוד לא באו עד עכשו כלל, וזוהי רק פעולה מונעת כלפי להבא. אבל בני"ד שהם עושים מלאכתם בהלוך ושוב וכך היא דרכם לעשות במחשך מעשיהם ולברח ולבא מחר שוב אין זה גדר פעולה מונעת כלפי להבא, אלא אנחנו נמצאים בתוך תוכן של הפעולות. וכל מלחמה יש לה זמנים של הפסקות והחלשת הפעולות כגון בלילה וכיו"ב, האם יעלה על הדעת לומר שמכיון שברגע זה אין האויב נלחם ה"ז רק בגדר למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייתו! וגם נידון דידן, הם בעצם בתהליך ההתקפה עלינו כל הזמן, אלא שבחרו להם דרך הפעולה בהפסקות לנוחיותם וליעילות מעשיהם. וע"כ ה"ז גדר אתו אינהו עלן שזו מלחמת מצוה ללא כל ספק.

כו.

עוד נ"ל לבאר דברי המאירי באופן שאין בכלל סתירה בין דבריו לבין מה שהביא הרמ"א מהאו"ז, ועפי"ז יבואר ג"כ שניד"ד תורת מלחמת מצוה עליו לכו"ע.

ונקדים לבאר הגמרא סוטה (מ"ד:) מחלוקתם של ר"י ורבנן בלמעוטי עכו"ם "מר קרי לה מצוה ומר קרי לה רשות נפ"מ לעוסק במצוה פטור מן המצוה". ולכאורה יפלא שהוכרח להביא הנפ"מ ממרחק מענין אחר לגמרי, והרי כמה נפ"מ גדולות בדבר לענין זה עצמו שאם מלחמת מצוה היא הרי מצוה על כל ישראל להזדרז ולהכנס במלחמה זו, ואם רק רשות היא הרי הדבר נתון לשיקול דעתם ולרצונם, ועוד נפ"מ שאם מ"מ, הרשות בידי המלך להוציא העם מבלי קבלת רשות מהסנהדרין, ואילו במלחמת רשות אין הדבר בידו. ועוד נפ"מ אם המלך יוצא למלחמה זו בתחלה לפמש"כ הרמב"ם (רפ"ה ממלכים) שאין המלך יוצא בתחלה אלא למ"מ. ומכל נפ"מ אלה לא הזכיר כלל רק דחק עצמו להמציא נפ"מ מענין זר ורחוק שלא ממין המדובר כאן. (וכבר עמדנו בזה לעיל סי' י"ד).

והנה כבר הזכרנו מה שמפרשי הירושי נוקטים בפשיטות שמה שלדעת כו"ע אם כבר באו עכו"ם היא מצוה, ה"ז מצד מצות ההצלה מכח המ"ע ד"והשבותו" והל"ת דלא תעמד על דם רעך. אבל הדבר תמוה וכבר עמד ע"ז הרשי"ז ("לאור ההלכה" המלחמה), שהרי נקטינן שאין לאדם לסכן עצמו בכדי להציל חברו.

כז.

והנראה לי עכשו בזה שאמנם כן מצד המ"ע והל"ת אין עליו **חיוב** לעשות כן, אולם גם איסור אין בדבר. שכשם שאין לחייבו למסור נפשו בזה מטעם מאי חזית וכו' כמו כן מנימוק זה עצמו אין גם לאסור עליו למסור נפשו להצלת חברו. ואין כאן מעשה איבוד לדעת שהרי עושה זאת לשם הצלה, בפרט כשהוא ספק וחברו ודאי. וכ"נ דיוק לשון התוס' יבמות (נ"ד. ד"ה אין) שכתבו "ואין **מצווה** להציל חברו בגופו דאדרבא חייו קודמים", ולא נקטו רבותא יותר **שאסור** גם להציל חבירו בגופו, מזה נראה שסוברים שאין לאסור זאת, רק שאינו מצווה על כך. ומעתה מובן שבזה אין מחלוקת בלמעוטי עכו"ם דלא לייתי עלייהו שהיא מלחמת מצוה ממש ככל מלחמות מצוה שמצווים ועומדים להלחם, כיון שכנ"ל אין מצווים כלל לסכן עצמם לשם הצלת חברו גם כשכבר בא האויב ומכש"כ כשעוד לא בא. וגם ר"י מודה בזה, אלא שנחלק בדבר אחר, והיינו בגדרי עוסק במצוה פטור מן המצוה, שלמדנו שהוא פטור ממש"נ "בלכתך בדרך" (ברכות ט"ז.), וסובר ר"י שגם מי שאינו מצווה בדבר, אלא שמ"מ עושה לשם הצלת חברו דין עוסק במצוה עליו לענין זה שהוא פטור ממצוה אחרת. כי אין לקרא ע"ז "בלכת דידך", שהרי עושה זאת עכ"פ לא לטובתו ולא בענינו הפרטי הוא עסוק אלא בהצלה, שהענין **כשלעצמו** הוא מצוה אלא **שהוא** לפי תנאיו (שמסכן עצמו ע"ז) אינו מצווה בזה וע"כ גם בזה בא המיעוט לפוטרו ממצוה אחרת.

וע"כ מיושב שהגמרא בדקדוק נקטה הנפ"מ לענין עוסק במצוה, כי זה ודאי שאין בזה מצוה לענין שכל ישראל מצווים ועומדים לצאת להלחם, וע"כ גם מלך אינו יוצא לה בתחלה, ואין הוא מוציא בזה אלא ע"י סנהדרין, וכל הנפ"מ היא **רק** לענין עוסק במצוה וכנ"ל, שלדעת ר"י נחשב כעוסק במצוה לענין זה שפטור הוא מן המצוה.

כח.

ונראה לומר שבמקרה זה שמוכן לסכן עצמו להצלת חברו שהוא מותר וכנ"ל, בזה לדעת כו"ע יהא מותר גם לחלל את השבת אם יצטרך לכך לשם הצלת חברו. כי מכיון שמצד חייו הוא יש בידו לוותר וכנ"ל, שוב עומדת כאן הבעיא של הצלת חיי חברו ע"י חילול שבת, ובזה הוי קיימת הדרשא "וחי בהם" שאין לך דבר העומד בפני פקו"נ. ולפ"ז אין שום סתירה בין דברי המאירי לפסקו של האו"ז שאמנם בלמעוטי עכו"ם אין זו מלחמת מצוה כי אין כלל מצוה לסכן עצמו להציל חברו וכנ"ל. אכן אם מוכנים לכך מבחינת סיכון עצמם, מותר להם לעשות זאת גם בשבת, וזהו דינו של האו"ז. ולעולם אין זה אלא רשות ולא חובה.

כט.

אלא שעפ"י הנ"ל צריך ביאור מה שאמרו בירושי שכשבאו העכו"ם לדעת הכל זו מצוה. והרי עפימש"כ אין כלל מצוה לסכן עצמו להציל חבירו. (וצריך להוסיף שמ"ש בזה "מצוה", הרי זה **עדיף** ממה שקורא ר"י מצוה, כי כנ"ל מלחמת מצוה דר"י אינה בעצם לגבי דיני מלחמת מצוה אלא רשות, ורק לגבי עוסק במצוה הוא שקורים לה מלחמת מצוה וכנ"ל. משא"כ כשבאו כבר העכו"ם ה"ז בכל גדרי מ"מ כמפורש במשנה).

ל.

והנראה שמ"ש שאם כבר באו העכו"ם לכו"ע מצוה, אין זו המצוה מצד "והשבותו", כי בזה באמת אי"ח לסכן עצמו. אלא שמצוה היא מדין **נקמה**. וזה נלמד **ממה שציותה תורה על הנקמה במלחמת מדין** (במדבר ל"א). וזהו

www.eretzhemdah.org

הביטוי של הרמב"ם "עזרת ישראל מיד **צר**" דהיינו על משקל הכתוב "צרור את המדינים והכיתם אותם כי **צוררים** הם לכם". ועי' רמב"ן עה"ת שם עה"פ ויקצף משה וכו' שהביא הספרי שא"ל פנחס כשם שפקדתנו כך עשינו. ופי' הרמב"ן שפנחס חשב שזו כדין מלחמה רגילה שיש בה דין להחיות הטף והנשים. ופירש לו משה שזו מלחמת **נקמה** היא ובה יש להרוג גם הטף משום נקמה.

ומנוסח זה של "ויקצף משה וכו'", אעפ"י שלא אמר להם כלום מעיקרא איך עליהם להתנהג, נראה שהוא דבר מסברא ול"צ אפילו ציווי מיוחד לזה. א"כ שמענו מכאן **שיש מושג מיוחד של מלחמת נקמה** וזוהי מלחמה כנגד הצוררים את ישראל, ובהם יש דינים מיוחדים. ועכ"פ ודאי יש בזה מצוה גם לדורות כשם שהיתה במדין, כי נלמד ממדין בבניך אב. ועפי"ז נראה שזהו מקור ההלכה שבירוש' שאם כבר באו העכו"ם לכו"ע מצוה, והיינו מצוה בגדר **מלחמת** מצוה שהכל יוצאים (שהרי לרבנן אין **שלשה** סוגי מלחמה, רק **שנים**), והיינו מצד מצות הנקמה נגד צוררי ישראל.

לא.

ולפי"ז נראה שמ"ש שכל שעוד לא באו אלא שמתכננים לבא אין זו מלחמת מצוה, היינו כשלא באו עוד בכלל. אבל אם כבר באו קודם, אלא שנסוגו ומטרתם לחזור ולבא, הרי הם בגדר **צוררי ישראל** יש בהם דין מלחמת נקמה שהיא מצוה לכ"ע. ונוהגים בה כל דיני מלחמה ואין שום חובה לדקדק בעשיית הפעולה שלא יפגעו בה אלא אלה שהשתתפו, כי זו דרכה של מלחמה שנספה בה צדיק עם רשע.

ועדיפא מיניה מוצאים אנו במלחמת מדין שהוציאו בה להורג גם הילדים הקטנים. וזה לכאורה תמוה מה חטאו הם? אולם כבר מצינו דברי חז"ל שהקטנים מתים בעון אבותם **ביד"ש** (ע" רש"י דברים כ"ד ט"ז וכ"ה בגמרא בכמה דוכתי) והרמב"ם (פ"ד מה' תשובה ה"א) כתב: יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעוה"ז בגופו או בממונו או בבניו הקטנים שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל שצוות כקנינו הן וכתיב איש בחטאו יומת עד שיעשה איש, עכ"ל. ולא הזכיר בלשונו כלל שהמדובר רק **בדי"ש**, והרי פסוק זה לא יומתו אבות על בנים וכו' הולך על דיני בי"ד. ובאמת שיטת הרמב"ם בעיה"נ (פ"ד מע"ז ה"ו) שהורגים גם הטף. אלא שבמו"נ הגביל זאת רק לענין **ע"ז** (ח"א פנ"ד): "ודע כי אמרו פוקד עון אבות על בנים אמנם זה **בחטא של ע"ז בלבד**". על כל פנים שומעים אנו שהבנים יכולים להתפס בתנאים מסוימים בעוון אבותם. וצריך לומר שמסוג זה היתה גם הנקמה במדין, כיון שהחטיאו את ישראל והמחטיא לאדם קשה מן ההורגו (מד' מטות שם). והרי היתה על ידם ההחטאה גם **בע"ז** של **פעור** כמפורש בדבר שכתובים ובגמרא, ע"כ הי' בזה ג"כ הדין שמצינו בעיה"נ שגם הקטנים נענשו. וע"כ לא מצינו בשום מקום ברמב"ם ואף לא בדיני **מלכות ובב"נ** שיענישו גם הקטנים. ולפי"ז אין ללמד ממדין דין זה של הריגת הטף **במתכוין**. אולם יסוד הדין שקיימת **מלחמת נקמה** שפיר יכולים ללמד אלא שזה לא באותו החומר שבמדין. וע"כ א"ש שלא הוזכרו דינים מיוחדים במלחמת נקם, אלא כללו זאת במלחמת מצוה. ומ"מ יש בזה תורת מלחמת מצוה, וע"כ כל הפעולות המלחמתיות הנעשות כרגיל במלחמה, אעפ"י שיתכן שיפגעו בהם ילדים אינם בכלל איסור. תראה שבאופן זה שאין עושים פעולה מכוונת נגד הילדים, ה"ז בכלל עונש **ביד"ש**, שבזה ודאי הקטנים נענשים בעון אבותם.

לב.

והיוצא מכל זה, שיש מקום לפעולות תגמול ונקם נגד צוררי ישראל ופעולה כזאת היא בגדר מלחמת **מצוה**. וכל אסון ופגע שקורה לפורעים ולבעלי בריתם ולילדיהם, הם הם שערבים לזה, והם עונם ישאו. ואין שום חובה להמנע מפעולות תגמול מחמת חשש שיפגעו בזה חפים מפשע כי לא אנו הגורמים, כי"א הם עצמם ואנחנו נקיים.

אכן לפגוע לכתחלה בכונה בילדים, כזה לא מציני אלא בחטא ע"ז. ע"כ מן הראוי לשמור עצמם מלנגע בהם. וה' הטוב יראה בעני עמו וצרר את צורריו ושרשם מארץ חיים. ובנו יקוים מקרא שנאמר: כל כלי יוצר לא יצלח וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי, זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם מאתי נאם ה'.

## סימן יז: הבטחון הפנימי במדינה בשבת (פעולות המשטרה)

### א.

מרן הגריא"ה הרצוג זצ"ל (התוה"מ קובץ ה-ו עמ' כ"ה ואילך) דן בשאלת היתר חזרת המשטרה לבסיסה לאחר פעולה של החזרת הסדר למקומו. וחזרה זו במכונית כרוכה בחילול שבת.

הדיון מסביב לסוגיא עירובין מ"ד: בדין היוצאים להציל חוזרין למקומן, והגמרא שו"ט בזה ומתרץ רב שחוזרין בכלי זיינן למקומן, ולפי רש"י היינו שחוזרים דוקא תוך אלפיים אמה אלא שהחידוש הוא שבתוך תחום זה מותר להם לחזור גם עם כלי זיינם. ומעיר בזה: שמהרמב"ם לא נראה כן, וכן מחדש הרמב"ם טעם אחר להיתר שאינו ניכר בגמרא. וז"ל: אלא שרבנו הגדול ז"ל לא כך מפרש, שהרי הוא אומר ולכשיצילו את אחיהם מותר להם לחזור בכלי זיין למקומן בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבא (ר"מ הלכות שבת פ"ב הכ"ג). והיינו ע"כ שהוא ז"ל מפרש שתירוצו של רב הוא שבכלי זיינן חוזרים למקומם ואפילו טובא. ולא קבל כלל את החלוק בין נצחו ישראל את העכו"ם לנצחו את עצמן, אלא שבכל אופן הם חוזרים בכלי זיינם למקומם. וכנראה שהיה קשה לו בנצחו ישראל את העכו"ם למה חוזרים בכלי זיינם למקומם. ולא הונח לו דבר זה עד שנתן טעם מעצמו, שאם כן אתה מכשילן לעתיד לבא. והיינו שאם יוכרחו להניח נשקם מידם במקום הקרוב יפחדו בפעם הבאה שמא ינוצחו ח"ו וינוסו וישיגום האויבים ללא נשק בידם.

www.eretzhemdah.org

ברם יש לנו להתבונן מאין הוציא הרמב״ם להתיר עד כדי כך שהרי לא התנה הרמב״ם שהיתר זה הוא דווקא בבקעה שהיא כרמלית, ונמצא שמתיר אפילו ברשות הרבים. ולא התנה רבנו ז״ל גם שנשיאת הנשק תהא באופן שאין בה איסור תורה כגון כלאחר יד, ומשמע כפשוטה שבכל אופן הותר. והנה לכאורה יש לומר שסמך על האמור במשנה ר״ה כ״א: בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את שבת. ר״י אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת. מעשה שעברו וכו׳ שלח לו ר״ג אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לע״ל. נמצא שהותרו בנראה בעליל משום העתיד, ואף ביוצאים להציל כך. והנה בעצם הדבר להתיר להם לחזור למקומם ממש בכלי זיינם בכל אופן שהוא, אף ברה״ר, ואף כשהם לבושים כדרכם, אין פלא על הרמב״ם, שכך משמע בירושלמי ותוספתא יעוי״ש. אך הדבר המפליא מאד הוא, שהרמב״ם נותן טעם שלא נמצא בתלמודים. והוא שלא תהא מכשילן לע״ל. אך יש לנו ראשית כל דבר להבין, למה אין הרמב״ם, מסתפק בטעם הפשוט הנמצא בדברי חז״ל המצויים עתה בידינו, היינו שמא יתנפלו עליהם האויבים שוב ויצטופפו לקחת כל אחד נשקו וכנ״ל, משום מעשה שהיה. ברם, לתרץ זה יתכן כפשוטו של דבר שלזה יש מקום רק אם לא נצחו אלו את אלו אלא שהלכו אלו מאלו, שאפשר שיחזרו בהם הגויים, אבל אם נצחו ישראל אזי אין חשש כזה, ולמה סתמו עד שמשמע שבכל אופן מותר ליוצאים להציל לחזור בזינם כל אחד לביתו. וע״כ הוצרך רבנו לטעם שא״כ נמצאת מכשילן לע״ל. ולמד זאת רבנו מהמשנה של ר״ה הנ״ל. אך א״כ יקשה לנו למה לא אמרו זאת חז״ל אלא משום מעשה שהיה.

ולכאורה נראה שי״ל שהדבר תלוי בדחויה או הותרה שבת בפקו״נ. שזה ברור שלענין עדות החדש הותרה שבת מכיון שאתה מתיר לחלל שבת אף בנראה בעליל משום חשש הכשלה לע״ל. והרמב״ם סובר שגם בפקו״נ בשבת כך. וע״כ השתמש בטעם זה גם כאן. והסוגיא דעירובין מ״ה סוברת שדחויה שבת אצל פקו״נ, וע״כ לא השתמשה בטעם זה. ע״כ דברי מרן זצ״ל.

**ב.**

מה שכתב שלפי רמב״ם מתפרשים דברי רב שמתיר החזרה למקומם בכלי נשק, היינו אפילו טובא ולא רק אלפיים אמה, שמשום כך סתם הרמב״ם ולא פירש שהוא רק בתוך אלפיים אמה. לענ״ד אינו מובן, שאם רב מפרש ״אפילו טובא״, א״כ הרי הקושיא שהקשו ממתני׳ דר״ה במקומה עומדת, כי שם הרי מפורש שאין היתר אלא אלפים אמה וכאנשי העיר. ומה יועיל במה שמוסיף שחוזרים למקומם גם בכלי זינם, עכ״פ השיעורים סותרים זא״ז, ואין שום דרך אחרת לתרץ המשנות עפ״י דרכו של רב, אלא ע״י שנאמר שהמשנה נקטה ״למקומם״ הכונה למקום שהם מותרים, וכל עיקר החידוש אינו אלא בזה שבאה להשמיענו, שחזרה זו למקום שהם מותרים בו היא גם עם כלי הזין. וודאי שגם הרמב״ם לא יסור מזה.

ובאמת הדברים מפורשים ברמב״ם שהביא להלכה גם החילוק של רב נחמן בר יצחק, שהוא אם נצחו ישראל או לא. שהרי הלכה זו חוזרת עוד פעם ברמב״ם בפכ״ז הי״ז ״ואם היתה יד העכו״ם תקיפה והיו מפחדים לשבות במקומם שהצילו בו הרי אלו חוזרים בשבת למקומם״. ואילו לפני כן שם כתב ההלכה שאם יד ישראל תקיפה אין להם אלא אלפים אמה. וא״כ הדבר ברור שהרמב״ם נוקט להלכה **כשני** התירוצים גם יחד. ובפ״ב הוא דן על עיקר ההיתר של חילול שבת לפקו״נ, ולא נכנס לשאלת התחומים, וע״כ הזכיר את הדין בעיקר מצד ההיתר לחזור עם כלי הזין ולא נכנס לפרטי דיני התחומים, כי לא שם מקומו. וע״כ כתב הלכה זו בצורה סתומה ולא חילק בין יד ישראל תקיפה או לא. כי לעצם דין החזרה, וכן לעצם היתר החזרת הנשק אין הבדל בין מי שנצח. והוא עפ״י תירוצו של רב את המשנה, ולשונו של הרמב״ם הוא בדיוק כלשונו של רב, ולא הוצרך כאן לפרט יותר. והמלה ״למקומם״ תתפרש למקום שהם מותרים ללכת, כי שם הוא מקומם, וכשם שמתפרשים דברי המשנה וכלשונו של רב עצמו. אכן בפכ״ז כשדבר מדיני תחומים חזר ושנה הלכה זו מחמת חילוקים שהיה צריך להכניס, והוא עפ״י תרוצו של רנב״י ורב כאחד. ע״כ חילק שאם יד ישראל תקיפה אז אין לנו היתר אלא מכח דינו של רב, ואז אין היתר אלא בתוך התחום. אולם כשיד עכו״ם תקיפה על עצמן, אז קיימים דבריו של רנב״י ומותר לחזור למקומם ממש.

והלכה זו בנסותו של הרמב״ם מובאת בטור ובש״ע, אף שם בשני סימנים נפרדים ורחוקים זמ״ז, בסי׳ שכ״ט לענין דין החזרה עם כלי הנשק, ובסי׳ ת״ז לענין דיני התחומים. ובב״י שם מבאר כמש״כ שמש״כ הרמב״ם בפ״ב חוזרים למקומם ״לאו בשיעור הליכה מיירי אלא לומר שחוזרים בכלי זינם למקומם״. וכ״כ שם עוד ״וכ׳ הרא״ש בשם רבנו מאיר דהלכתא בהנך **תרי** אוקימתי, **וכן דעת הרמב״ם** בפכ״ז מהל״ש״. א״כ הדברים ברורים שהרמב״ם אינו מחדש כאן שום דין מחודש ממה שהראשונים האחרים פירשו.

**ג.**

ובמה שתמה שהרמב״ם נותן טעם שלא נמצא בתלמודים והוא שלא תהא מכשילם לע״ל, ורצה להסביר זאת בשאלה אם שבת דחויה או הותרה, שהסוגיא דעירובין סוברת שדחויה שבת אצל פקו״נ ואילו הרמב״ם פוסק שהותרה. וע״כ כשם שלענין קדוה״ח מתירים לחלל שבת משום חשש הכשלה לע״ל כן נקטינן להלכה לענין פקו״נ.

הנה לשון הרמב״ם ריש פ״ב מהלׄ שבת הוא ששבת **דחויה** היא אצל פקו״נ. והכ״מ וכן כל המפרשים נוקטים שדעת הרמב״ם היא כשיטת הראשונים הסוברים **דחויה**. ואף אם היה אפשר לדחוק שהרמב״ם לא דקדק בלשונו, הרי קשה מאד לומר כן, אם באותו פרק עצמו הוא מביא הלכה שניה שכל עיקרה תלוי בהגדרה המדויקת של דין זה אם הותרה או דחויה, ושרק על סמך זה הוא דוחה סוגיא שלימה. אולם יותר מזה, עיקר הסברא אינה מתקבלת לענ״ד, ואין לזה שום שייכות לשאלת דחויה או הותרה, והרי גם אם סוברים הותרה לא נתיר מה שאין בו צורך לקידה״ח או לענין פקו״נ, ואם ננקוט שאין למתיר אלא בשביל דבר הקיים ונצרך כבר בשבת זה אין כאן מקום להתיר אף אם הותרה. מאידך - אם יש איזו שהיא סברא להתחשב עם הלעתיד לבא, גם למ״ד דחויה יש מקום להתיר. ובפרטי נקודה זו עוד נאריך להלן אי״ה.

ודברי הרמב״ם בנמוקו לענ״ד פשוטים מאד, והם נמצאים ביסודם בדברי הרבנו יונתן על הרי״ף בעיקר דין

www.eretzhemdah.org

המשנה שהותרו לחזור בתוך התחום וז"ל: "אעפ"י שתקנו לו חכמים שלא תקנו לו חכמים זה אלא **שלא יהא מכשילן לע"ל** שאם לא היה להם אלא ד"א היה מכשילן". אמנם כן, בטעם ההיתר לחזור עם הזיין כתב שם עפ"י הגמרא שהוא גם ברה"ר ומרה"י לרה"ר, מצד הסכנת נפשות להשאיר שם את הנשק, אך הרי ברור שטעם זה כשלעצמו אינו מספיק כלל, שהרי המדובר שיד ישראל תקיפה אילולי הטעם של נמצאת מכשילן היינו מחייבים אותם לעמוד במקומם גם מצד דין התחומים. א"כ עדיין אינו מובן, מה פקוח נפש יש בדבר לחזור עם כלי נשקם. הרי יכולים להשאר במקומם עם כלי נשקם יחד ואז אין להם שום סכנה. כי כל הסכנה היא רק ע"י שיפקירו את נשקם ויוכלו האויבים לתופסו כשאין שם איש מישראל, וכמו שנתבאר בדברי הר"י הנ"ל עי"ש. אלא ברור ששני הטעמים מסייעים ומחזקים זא"ז, שמצד פקו"נ לא יתכן להשאיר את נשקם כאן וללכת, וא"כ משורת הדין היה לנו לומר נוסף על נמוק דין התחומים שלא ילכו משם גם בגלל הנשק שאינם יכולים להשאירו ואינם יכולים גם לקחתו מצד חלול שבת, שהוא אפילו דאורייתא כפי שמדגיש הרבנו יונתן וכנ"ל, אלא ע"כ שכאן מצטרף הטעם של נמצאת מכשילן לע"ל, שאם נכריח אותם להשאירם במקום הדבר יביא לידי מכשול, ע"כ מצאו חכמים לנכון להתיר להם גם החלול שבת **דאורייתא** מצד חשש זה. באופן שכזה עיקר ההיתר אינו הפקוח נפש אלא עיקר ההיתר הוא באמת רק ה"נמצאת מכשילן לע"ל", כי פקו"נ אין כאן אילו היו מסכימים להשאר במקום, אלא דא עקא שלזה אינם מסכימים, והיה מוכרח להתיר להם רק מצד חשש המכשול לע"ל וכנ"ל.

היוצא מזה שדברי רבנו יונתן הם בדיוק כרמב"ם. ויפה עשה הרמב"ם שהשמיט את הסברא של פקו"נ, כי למעשה לא זהו המתיר כאן, אלא עיקר המתיר הוא "הנמצאת מכשילן" וכנ"ל.

[וקצת יש מקום לומר, שהרמב"ם גם אינו מפרש את אותו מעשה שהיה המסופר בגמרא מצד פקו"נ וכמו שפי' הר"י וכנ"ל, כי יכלו אולי להסתדר גם מבלי נשק זה, והרי לפ"ז היה צריך להיות מפורט גם להלכה הבדל אם נשק זה הוא בעל חשיבות מכרעת כשיפול לידי האויב. אלא הענין הוא מצד שלא העמידו עצמם להפקיר נשקם, והוא על פי הכלל שמצינו אותו ג"כ בענינים אלה של פקו"נ והוא אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, וזהו שמספרת הגמרא המעשה שהצטופפו כולם יחד ודחקו אחד את השני והרגו בעצמם הרג רב וכל זה מפני שחסו על נשקם שלא יפול בידי העכו"ם. ומזה דנו חכמים, שאם יאסרו עליהם לחזור עם נשקם יביא הדבר לידי תקלה שבכלל לא יצאו להצלת אחיהם, ונמצאת מכשילן לע"ל. באופן שאין כאן כלל גורם של פקו"נ, אפי' בתור גורם מסייע. ע"כ לא הזכיר הרמב"ם מזה כלל.

עכ"פ איך שלא נאמר בכונת דברי הרמב"ם, עצם היסוד שלו שההיתר הוא מצד נמצאת מכשילן אינו חידוש מדברי הרמב"ם, אלא הוא גם פירוש שאר ראשונים] .

**ד.**

וקרוב לזה, אם לא ממש כדברים אלה של הרמב"ם והרבנו יונתן, מפורש גם בדברי התוס' שם שכ"כ (מ"ד: ד"ה כל היוצאים), שהטעם הוא משום התירו סופם משום תחלתם. ודבריהם, שהם מתיחסים לפי הנוסח שלפנינו בדבריהם **לסוף** המשנה לענין החזרה עם כלי הזין, מוכיחים, שגם הם לא פרשו הדין של חזרה עם כלי הזין מחמת סכנה ופקו"נ אלא מחמת ההיתר של סופם משום תחלתם, דהיינו שאם לא נתיר להם אף הם לא יצאו. אכן היה מקום קצת לתלות בטעות המדפיסים, וי"ל שדבריהם מתיחסים לא אל הסיפא של החזרה בנשק אלא לרישא על עצם הדין של האלפים אמה. אולם מכיון שכפי שכתבנו, הרי טעם פקו"נ באמת אינו מספיק, אילולא שנצרף את העיקר, משום שאל"כ לא יצאו להצלה, א"כ אין צורך לתלות הדבר בטעות, ולעולם הדברים מדוקדקים. (אלא שלכאורה יש לשאול על התוס' עצמם למה חיכו בדבריהם עד הסיפא, הרי יסוד זה של התיריו סופם משום תחלתם גם מהרישא אפשר לשמוע, וכמו שהבאנו מהר"י וכנ"ל. אולם נראה שהרישא עצמה אינה מוכיחה זאת, כי אפשר לומר טעם אחר; שלא גזרו בדבר מצוה את גזירת התחומים, שמוכרחים להקבע רק בערב שבת, והם אמרו והם אמרו. אולם ממה שהתירו לחזור עם הנשק, שבאותה שעה אינו עושה מצוה כלל, וגם לצורך מצוה גזרו על הטלטול, אף בטלטול דרבנן כגון בשופר וכיו"ב. ע"כ א"א היה לפרש ההיתר אלא משום תחלתן. ובאמת גם הרבנו יונתן לא פירש דבריו שהוא מצד נמצאת מכשילן לע"ל אלא בגמרא לפי התירוץ המעמיד כשהיו תחומים מובלעים, ואז יש לו ארבעת אלפים, וזה לא יתקן אא"כ נאמר שהטעם הוא מחמת תקנ"ח מיוחדת).

אכן אם דברי התוס' בהסברם ודברי ר"י והרמב"ם עולים ממש בקנה אחד צ"ע. לכאורה הרי הדברים שוים, כי גם רבנו יונתן שנקט הטעם מצד "לעתיד לבא" הוא לאו דוקא, ולא נקט אלא לשון השגור בקדוה"ח, ושם זה באמת מדוקדק כי הרי עכשיו לא היה צריך לעדותם כלל ואין זה אלא בגלל הפעמים הבאות. משא"כ בעניננו, הרי באותו ענין שמזדמן עכשיו שצריכים לצאת להצלה שייך ג"כ החשש שמא לא ירצו לצאת, ולאו דוקא לפעמים הבאות. וא"כ יותר היה שייך כאן הלשון "נמצאת מכשילן שלא יצאו", דהיינו ממש כמו שהתוס' נקטו בלשונם סופם משום תחלתם. אולם לכשנעיין בדבר יש מקום לחלק בין הטעמים, בפרט כשיש לנו דיון בדברי הראשונים שדבריהם מדוקדקים כחוט השערה. שהרי טעמים אלה נמצאים בגמרא בחילוף **לשון** וגם בחילוף **הדין** של התוצאות. כי הטעם שנמצאת מכשילן אמור לעדות החודש ונוגע גם לחילול שבת **דאורייתא**. משא"כ הטעם של סופם משום תחלתם לא נזכר בגמרא אלא לענין היתר איסור דרבנן. ובאמת בכל אלה שהובא טעם זה של סופם משום תחלתם, אין המדובר על מכשול ממש אלא על מניעה מריבוי שמחת יו"ט, שהרי אינו מוכרח לקיים שמחת החג דוקא עי"ז. וכן לענין הרטיה במקדש, הרי העבודה במקדש לא תתעכב גם אם זה לא יקח בה חלק. משא"כ לענין עדות החודש וכן בניד"ד הרי יהא זה מכשול ממש שלא יתקדש החודש במועדו או שיבוא הדבר לידי איבוד נפשות. ואם נפרש כונת התוס' דאה"נ, וכאן עדיף משם, שיש מקום להתיר בסופם משום חשש **מכשול** ממש בתחלתם, הרי לכאורה היו יכולים בזה גופא לתרץ קושיתם שלא היה מקום לשנות דין זה של החזרת הנשק למקומו יחד עם ההלכות ההן, כי כאן זהו מושג אחר מצד שזה עלול להביא לידי מכשול שהרי מטעם זה אנו באין להתיר גם איסור חמור דאורייתא. מאידך נדמה לי, שבכדי להתיר איסור תורה אין בכלל להשתמש בנמוק של סופם משום תחלתם לחוד

www.eretzhemdah.org

אם לא מצד החשש העיקרי לא למקרה זה לחוד אלא מצד שאנו מביאים בחשבון גם את הלעתיד לבא שכיון שהיתר זה נוגע לאיסור תורה, ואיננו מפורש בתורה להיתר הרי מוכרח לומר שחכמים התירו משום שראו אותו **כלול** בכלל ההיתר של פקו״נ, אבל לפ״ז היו צריכים לתת דבריהם לשיעורין, שבד״א אם האנשים הנדונים באמת לא היו יוצאים להציל אלולא היתר זה לחזור עם נשקם, אבל אדם המשער בנפשו שגם אילולא זה היה יוצא ונשאר שם לשבות, שאצלו ממילא אין זה כלול בכלל הפקו״נ, אצלו זה נשאר איסור תורה של חילול שבת ממש. וחילוק זה לא נמצא. כמו כן היה מקום לומר שאם כל השאלה נשאלה **אחרי** שכבר נעשה מעשה ההצלה לא נתיר, וכל ההיתר לא ינתן אלא למי ושבא לשאול לפני שיוצא להציל שרק אז יש מקום לחששות. ולומר לא פלוג הרי ל״ש במקום שהדבר נוגע לחילול שבת דאורייתא. וע״כ לא השתמשו חכמים בלשון סופם משום תחלתם אלא באיסורים דרבנן, ששם כולם מותרים, אף אלה שיודעים בנפשם שלא היו נמנעים משמחת החג גם בלי ההיתר, משום שבכה״ג לא גזרו חז״ל כלל מכיון שמצוי הדבר שימנעו בגלל זה, משא״כ כשהדברים נוגעים לאיסור תורה ואין להתירו אלא משום שהוא נכלל בצורך פקו״נ, היה מוכרח לחלק בדבר, שאין זה היתר כולל. וע״כ ברור שכאן לא יפעל ההיתר אלא מצד ה״לעתיד לבא״, שאנו רואים את הדבר נוגע לא רק לענין מצומצם **זה**, אלא אנו צריכים להתחשב גם עם התוצאות לעתיד. וע״כ אין נפ״מ אם אנשים אלה שאנו דנים בהם עכשו היו נמנעים מלצאת אילולי היתר זה או לא, או אם עומדים לפני המעשה או אחריו, כי אם אמנם **אלה** לא היו נמנעים ונדון זה הוא כבר **אחרי** המעשה, אולם צריך להביא בחשבון את המקרים **הבאים** ואת כל סוגי אנשים המצויים וע״כ מתירים גם לאלה שלפנינו מבלי להטיל שום תנאי בהיתר זה כלל.

באופן שהרמב״ם ורבנו יונתן נקטו דבריהם בדקדוק. ואם התוס׳ ג״כ כיונו לזה לא היתה קושיתם קושיא כלל, כי זהו היתר מסוג אחר לגמרי וכנ״ל, ואין מקום למנותו עם אלה של סופם משום תחלתם. ע״כ נוטים יותר הדברים, שהתוס׳ אינם מפרשים להיתר החזרה אלא בכרמלית וכיו״ב שאין שם אלא איסור **דרבנן**. אכן לשון הירוש׳ שיהא כל אחד נוטל בביתו (לביתו), ולא הזכיר להבחין אם עובר דרך רה״ר, וכן משמעות הגמרא שהחילוק בין יד ישראל תקיפה או לא אינו אלא לענין האלפים אמה או יותר אבל אינו נוגע לצורת החזרת הנשק בתוך האלפים אמה, אפי׳ דרך רה״ר, נראה כמו שכתב הר״י בפירוש, וכמו שנראה ברור מסתימת לשונו של הרמב״ם ושו״ע שהחזרה היא מותרת גם כשזה נוגע באיסור דאורייתא, והרי זה ממש כמו לענין קדוה״ח, שגם מלאכות דאורייתא הותרו. וע״כ יותר ראוי לדחוק עצמנו בדברי התוס׳ שגם הם אינם חולקים בזה, אלא שמ״מ הקשו קושיתם לפי שסוברים שיש מקום לכלול במושג של סופם משום תחלתם גם מקרה דנן אעפ״י שהוא מקיף יותר ונוגע גם לאיסור תורה, שמ״מ הרעיון הוא אחד שהנמוק של מה **שיהיה** אח״כ פועל עכשו היתרי איסורים. ועדיין צע״ב. ומ״מ להלכה הדבר ברור ללא פקפוק כלל.

**ה.**

והיתר זה של נמצאת מכשילן לע״ל אינה הלכה בודדת לענין פקוח נפש, שהרי כך שנינו ״ואין עושים דברים הללו לא ע״י **נכרים** ולא ע״י קטנים״ (לפי גירסת רי״ף). וברי״ן שם ביאר בזה: ואפילו באקראי בעלמא וכו׳ שמא יבא הדבר כשלא ימצאו עכו״ם וקטנים לא ירצו לחלל את השבת. ושיטת הר״ן היא הרי בפ״ב דביצה ששבת **דחויה** ולא הותרה, ובשעה זאת הרי אין צורך כלל לחלל את השבת שהרי אפשר ע״י הנכרי, ומ״מ מקפידים דוקא שלא לעשות ע״י הנכרי משום ״שמא **יבא הדבר**״ שבפעם אחרת כשלא ימצאו הנכרי יגרום הדבר לפקו״נ. אמנם הרמב״ם בלשונו לא הזכיר אלא טעם של ״שלא תהא שבת קלה בעיניהם״. אך כ״כ המ״מ שם שאין הטעם הזה אלא לנשים ועבדים, אבל לא לנכרי וקטן. וא״כ הטעם שם הוא ע״כ כמש״כ הר״ן משום נמצאת מכשילן לעתיד כשלא יהיו נכרים מצויים ברגע זה. ובשו״ע העתיק דין זה להלכה. ועל מה שציין הרמ״א דעת הי״א שאם אפשר לעשות בלי דיחוי יעשה ע״י הנכרי מאריך הט״ז ומרבה להוכיח שאין הדבר כן משום שהרי ״יש חשש שמא אתה מכשילן לעתיד לבא״ וציין ג״כ את דברי הר״ן הנ״ל. עד כדי כך שמסיק שאם ירצה מישהו לעשות ע״י נכרי המזומן שיגלה דעתו לרבים שלא מחמת הדין נוהג כן. ונראה שגם החולקים ומחמירים אין זה אלא מפני שאינם חוששים לדעת הרואים כי הלכה זו של היתר לשם פקו״נ הוא רווח וידוע בישראל ואין צריך לעשות לשם זה הוכחות ואין כאן משום מכשול לע״ל, אבל גם הם יודו בעיקר ההנחה שאילו היה כאן משום חשש זה היה מותר וצריך להעשות דוקא ע״י גדולים. (כי הרי סתם הברייתא לא חילק בין שמזומן הנכרי או לא בדומה לסיפא לענין נשים ועבדים, אלא שיפרשו דין הברייתא במקום שאין יודעים ובקיאים בהלכה זו ויש חשש מכשול לע״ל משא״כ בזמנם ובמקומם, כנלענ״ד).

והבאר היטב וכן המשנה ברורה העתיקו דברי הט״ז ולא העירו עליהם כלום. וכך הלכה נקוטה בידינו. ונראה שמטעם זה גם לא נזכר בגמרא ובראשונים לענין פקו״נ וכן בחוזרין עם כלי זינם שיעשו בשינוי אם אפשר בלא איחור, כמש״כ הרמ״א (והסכים עמו במ״ב), וכן לא נזכר האפשרות של עשיה ע״י שנים שעשאוה, כי אם אמנם זה אפשרי במקרה מסוים אפילו בלי טרחה יתירה ואיחור, הרי אתה **מכשילן לע״ל** שיחשבו שלא ניתנה שבת לידחות אם לא ע״י צורה זו, והרי זה ממש כמו שטוען הט״ז לענין נכרי המזומן לפנינו. ודעתו של המ״ב שנראה שמחלק בדברים צל״ע.

מכל הדברים האמורים אנו למדים שנמוק זה של ״נמצאת מכשילן לע״ל״ אינו נמוק שנתחדש ע״י הרמב״ם אלא יסוד מוכרח הוא לפי הגמרא ומקובל אצל שאר ראשונים והוא יתד שלא תמוט בכל דיני פקו״נ. וע״כ אם יהיה לנו מקום לדון להתיר מטעם זה ודאי ראוי להזקק לו, ואין מקום לחכוך להחמיר כי אין זו חומרא אלא קולא, וכמו שהרעיש הט״ז על דברי הרמ״א ודחאם בשתי ידים.

**ו.**

באי״ד (ד״ה והם הטעמים), כתב לחלק בין נידון דרמב״ם לני״ד משום שני טעמים: א) שהם עושים כאן בשכר, ב) שאין להם ממה לפחד לחזור בלי נשק. הנה לטעם הראשון יש לשאול, שהרי גם אותם שנמנו במשנתנו יתכן שמקבלים שכר וכגון שהיו עסוקים בשמירה ומקבלים גם שכר שבת בהבלעה, וע״י שמתעסקים כאן נתבטלו

www.eretzhemdah.org

ממלאכתם, ובחי' הבאה ליילד מצינו כבר בגמרא שהיו מילדות בשכר (לגבי מילדת את הנכריה, אך נראה שלא רק לגבי נכרים הדברים אמורים), עכ"פ דבר זה הוא רגיל כמעט ללא יוצא מן הכלל בדורותינו ואעפי"כ לא אישתמיט אף אחד מהאחרונים שיעיר שלפ"ז דין זה של המשנה אינו קיים אצלנו לגבי חי'. אלא ודאי שכר זה שהם מקבלים עבור טיפול אינו שייך לטרחה הכרוכה עם ההשתעממות וההתקעות לבטלה באיזה מקום נידח רחוק ממשפחתם ומאוירת יום השבת שהיו רוצים להיות בו ככל האנשים האחרים. ואם כי עסקם מכריח אותם לעשות שבתם חול הרי הם רואים את זה רק באותה מדה שהוא הכרח ממש לעצם ההצלה, אבל לא לדברים שאינם שייכים להצלה, עכ"פ לא בעד זה הם מקבלים את משכרתם, שאילו היו מביאים גם את זה בחשבון היתה עולה פי כמה וכמה, וגם אז אין לדעת אם היו הרבה נזקקים לכך. והרי כידוע גם בלאו הכי אין נהירה גדולה אחרי מקצוע זה בישראל, מחמת אי הנעימות, הסכנה וחוסר סדר החיים הכרוך בזה. ובנוגע לנמוק השני שאין להם מה לפחד, הנה בדברי הר"י מבואר שהחשש שהיה הוא לא הפחד ללכת כי הרי זה מסתלק אילו היו משאירים נשקם ליד הכניסה לחומת העיר, אלא מצד שהנשק הזה יפול לידי הנכרים וזה יגרום לפקו"נ, וחשש זה קיים גם בנידו"ד, שאין אפשרות להפקיר הנשק באופן שיוכל ליפול לידי אנשים שאינם מהוגנים. אמנם בנידו"ד אולי היה אפשר להסתפק שישארו רק שומרים מועטים ואז כבר לא היה הפקר. אך הרי עדיין לא מצאנו תקנה לאלה המועטים שבהכרח להם להשאר שם וסו"ס הטענה של נמצאת מכשילן קיימת.

אמנם כן, כל ההיתר הזה לא מצינו אלא לחזרה בתוך התחום או כשתחומים מובלעים ולא יותר מזה. כמו כן אין היתר אלא לחזור ברגל אבל לא במכונית דכל עיקרה כרוכה באיסור מלאכות כי נראה מתוך הגמרא שבזה כבר מספיק שלא תהא מכשילן. אכן בדורנו יש מקום קצת לדון להתיר יותר. כי נראה שענין זה של נמצאת מכשילן לע"ל אינו דבר קבוע אלא הוא ניתן לשנוי עפ"י מצב הדור. כי הנה רואים אנו במשנה שחלו שינויים בדין לענין עדות החודש שקודם לא זזו משם כל אותו יום, וכן לענין היוצאים להציל, עד שתקנו שיש להם אלפים אמה. ולכאורה תמוה למה באה התקנה כ"כ מאוחר וכל הדורות עד אז לא לא ידעו ולא הרגישו צורך בתקנה זו. ונראה שהוא משום שבאמת דבר זה אינו קבוע, כי בדור המדקדק במצוות שרובם ככולם מכירים את הערך הגדול של פקוח נפש, ודאי לא היו נמנעים מלהציל גם אילולא האפשרות לחזור, ואז לא היה קיים כלל חשש של אתה עתיד להכשילם לעתיד לבא וע"כ גם לא היה צריך להתקין תקנות מעין אלו, ורק בדורות יותר מאוחרים נחלש קיום המצוות, וראו חכמים שזה יכול לשמש מכשול וע"כ תקנו להתיר ועפי"ז יש מקום גדול לדון בדורנו דור יתום, שלצערנו שומרי תורה הולכים ומתמעטים. ואף אלה השומרים מרובים בהם שקשה להם לעמוד בנסיון קצת יותר גדול, שאם נטיל עליהם את הדין כפי שהוא שיצטרכו להשאר לבדם באותו מקום שהגיעו לשם לשם פקו"נ, כשזה מחוץ לתחום, או שנטיל עליהם לחזור ברגל בחום גדול ובדרכים מעייפות. אם גם ישמעו לנו, הרי עכ"פ זה יחליש אצלם את הרצון לשמש בתפקיד מעין זה ונמצאת מכשילן. ע"כ לענ"ד יש מקום להשתמש בהיתר זה של אתה מכשילן לע"ל יותר ממה שהשתמשו בו חז"ל בדורם, לפי צורך ומצב דורם. אולם זה דורש כמובן אחריות גדולה של קבלת החלטה של בי"ד גדול שבדור, ואיני מזכיר דבר זה אלא כסניף ומ"מ לעיון.

**ז.**

עוד כ' שם באו"ד בדיון על שוטרים היוצאים לאסור גנב, שאין כאן באופן ישיר פקו"נ, אלא שקיים חשש שאם לא יהא טיפול במקרה כזה מטעם המשטרה יתרבו גנבים בש"ק, וגניבה ורציחה באים עכשו כאחד. ועפי"ד הרמב"ם שהו"ל שגם חשש נפשות לע"ל מתיר, וכי בזה שמ"מ אין הענינים שוים לגמרי וכו', ושנית, הואיל וכל ההיתר הוא כאן מפני שאם לא נתיר תרבינה גניבות, הנה הרוב הגדול הם לצערנו לא מתחשבים עם ההוראות של הרבנות והם הרי ממילא לא ימנעו, וא"כ לא ישמש האיסור לריבוי גניבות ואיך נבא להתיר משום חשש זה שתרבינה גניבות.

לענ"ד חשבון זה אין לו מקום בהלכה, שא"כ היה בזמננו צריך להשתנות גם עיקר הדין של ההיתר להזור עם הנשק שהוא ג"כ משום נמצאת מכשילן לע"ל, כיון שהרבה מהצבור ואולי גם הרוב המצויים אצל נשק אינם מקפידים ואינם חיים מפינו וע"כ אותם לא נכשיל וממילא תעשה המלאכה על ידם. וכן ישתנה הדין שהזכרנו לעיל מהט"ז לענין אם אפשר ע"י נכרי, שהוא ג"כ רק מטעם של נמצאת מכשילן לע"ל, ולפ"ז אין חשש זה קיים במקום שרוב הצבור אינו שומר תורה. א"ו חשבון זה אינו מכמה טעמים: א' גם פורקי עול אינם יוצאים מכלל ישראל ואנו מצווים גם לדון עליהם, והדין גם עליהם נקבע. ואעפ"י שמוכנים לאכול בשר חזיר, הנה יתכן שאין זה אלא בשר טלה, וע"כ הדיון הוא על העם כולו, אם דבר זה מוכרח שיעשה ע"י מישהו או לא; ב', הרבה הגיעו לפריקת עול רק מתוך זה שהיה נראה להם שאין אפשרות ליישב את התורה עם צרכי המדינה, ורק הודות לאפשרות של השתמשות עם יהודי "שבת-גוי" יכולה היהדות הדתית להחזיק מעמד. נמצא שע"י שתקבע ההלכה המאפשרת את מילוי הצרכים הדחופים במדינה עפ"י הדין יגרום הדבר להתחזקותם של אלה שיהדותם רופפת ותלויה, והרי אנו מצילים אותם ממכשולים גדולים לכל חייהם; וג', לא נקבע הכמות של האנשים היוצאים להציל ואף אחד אינו יכול לעשות את החשבון, מה בכך אם אני לא אצא האם יוכר הדבר בתוך צבור מאות? כי אין יודע מי יוכשר ויש לפעמים שהאחד מצליח מה שהרבה לא עלתה בידם (חוץ ממה שאם כל אחד יעשה כן לא יהא יוצא אף אחד). ובנידון דידן הרי ברור שלנוכח הכבדות כאלה לא יהא מספר שומרי תורה מרובה בין אנשי המשטרה, כי מה להם ולצרה הזאת, והמציאות מוכיחה זאת לעינינו למדי. והרי נדמה שדוקא לענין שאלה זו של פקו"נ שבאה ע"י המשטרה יש מצד ההלכה הזאת עצמה צורך לרבות יותר ויותר שומרי תורה שם, כי רק הם יודעים כראוי ערך האדם והם לא יתעצלו באמתלאות של נוחיות אלא יהיו תמיד זריזים וראשונים לדבר מצוה. וממש כמו שמצינו באחרונים הנמוק לענין לא להשתמש בגוי גם כשהוא מצוי לענין פקו"נ מפני שמצוי הדבר שהוא מתרשל במלאכתו, והיינו כנ"ל משום שעיניו לנוחיותו ומנוחתו הוא חשובה עליו יותר מחייהם של אחרים, כמו כן יש הבדל גדול, והננו רואים את זה לעתים קרובות במציאות, בין יהודי שומר תורה שמתעסק בדבר הגובל עם פקו"נ לבין אם הדבר נתון לידיו של פורק עול שאין לו בחייו אלא אכול ושתה, ואף על חייו **הוא** - עתים אינו חס. ואין שום ספק שמילוי תפקידי

www.eretzhemdah.org

המשטרה שיש בהם הרבה משום פקו״נ ייעשה ביתר יעילות אם ירבו בשורותיה שומרי תורה, חוץ ממה שגם קלסתר פניה של המדינה בכלל למניעת שחיתות ומעשי עול גם מצד אנשי המשטרה עצמה (יזכרו מעשי ג׳למי והטפול המשטרתי בהפגנות על שמירת השבת) הרבה תלוי מי ומי הם השוטרים. וכשם שנצטוינו על מינוי השופטים, כן נצטוינו על מינוי **השוטרים**, ועל שניהם נאמר ״ושפטו את העם משפט צדק״. והיש לך מכשול גדול מזה, של ריחוק שומרי תורה משורות המשטרה, שודאי זה מביא בעקבותיו באיזה מקרים לידי הפסד נפשות שיהא ראוי לא להסתפק בזה שנאמר שהמעשים המסופקים יעשו ע״י אחרים, בו בזמן שמצד הדין היה להתירם לכולם, רק מתוך החשבון שבל״ז דברים אלה יעשו, נאסור את זה על אלה השומרים תורה.

סוף דבר נ״ל כדבר ברור שהדיון בנקודה זו אינו צריך להביא בחשבון את מספר שומרי התורה במשטרה כיום הזה (עלינו גם לחתור שיהפכו שם לרוב, לא פחות ממה שעלינו לשאוף להגיע לרוב במקומות אחרים), אלא אנו מחויבים לדון כאילו כולם מוכנים לשמוע בקול התורה ולהשמיע להם את ההלכה כפי שהיא לכולם באופן שוה, ועד כמה שהמותר הרי זה מותר לכולם, ואין ראוי להמנע מזה, ועד כמה שזה אסור עלינו לחתור שיהא זה חוק כללי הנוהג ומחייב את כל אנשי המשטרה כאחד, וגם עד שיתקבל חוק זה לא נהסס מלאומרו ברבים, השומע ישמע והחדל יחדל, ולא עלינו תלונתו ואחריותו.

**ח.**

בהמשך דיונו על גדרי היתר מחמת פקו״נ דקיי״ל שלא הולכים בזה אחר הרוב, כתב שמ״מ צריך איזה גדר בדבר שהרי לא יתכן שנעלה חששות רחוקות שא״כ אין לדבר סוף. ולבסוף מחלק שאם הקטטה כבר ישנה אעפ״י שברוב מקרים אין בה משום סכ״נ הרי זה בגדר ספק פקו״נ ״שהרי כבר קרה המקרה העלול להביא לידי סכ״נ״, אולם לענין חזרה לבסיס אחרי שכבר נעשתה הפעולה מחמת חשש שמא נזדמן דבר חדש, וכן סיור הניידות לראות ולשמור שלא יקרו מקרים מעין אלה חוכך להחמיר ״הואיל ועצם השכיחות של מקרים כאלה (של קטטות) אינם בגדר רוב אלא בגדר מיעוט״.

לענ״ד יש לדון כאן לא מבחינת כל מקרה ומקרה לחוד אלא יש לסקור את כל מיני המקרים העלולים להתרחש, ורק לפי זה לקבוע את ההלכה גם במקרה מסוים. וראשית נסורה נא לראות יסוד הכלל שכבר דברנו בו לעיל שמתירים עכשו לחלל את השבת משום נמצאת מכשילן לע״ל. כי לכאורה תמוה מהיכן למדנו כלל זה שהותר לחלל על דבר שאינו לפנינו, ולעשות מעשה שבו עצמו אין משום צורך הצלת הכלל. וכבר נתברר לעיל שאינו שייך כלל לשאלה אם שבת הותרה או דחויה. שאלה זו קיימת גם לענין קדוה״ח. ונראה שאין זה גם מתקנ״ח ומכח **עקירת** דבר מה״ת, שא״כ היה לגמרא להביאה בדיון אם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקו״ע. וכן מנוסח המשנה בר״ה: שלח לו ר״ג אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לע״ל אינו נראה שזוהי תקנה שר״ג מצא לנכון לתקנה אלא הוא מעצם הדין.

וראיתי בפנ״י ר״ה שעמד בזה, אבל תירוצו אינו מובן שכתב שהטעם הוא מפני שאנו חוששים שמא רק נדמה להם שהוא נראה בעליל בכ״מ, ויתכן שבמקום ביה״ד לא נראה. אבל דבריו אינם מובנים כלל שהרי בפירוש אמרו הטעם רק משום מכשול **לע״ל** הרי ברור שלמקרה זה לא היה שום חשש. ועי׳ רש״י מנחות ס״ד שכתב בפירוש ה״נמצאת מכשילן לע״ל״ שהוא ״**דזמנין** לא יראה בעליל **ויאמרו העדים** כמו שראינוהו אנו כן ראוהו בי״ד״ הרי שכרגע חשש זה ודאי אינו כי לר״ע היה ברור ללא ספק שגם בי״ד ראוהו.

והנ״ל שההיתר הוא מגדר **מכשירין** שגם הם הותרו בכלל פקו״נ ודין במועדו של קדוה״ח, שהרי כל חילול שבת בהליכה וכיו״ב אי״ז אלא מגדר מכשירין. ואי״צ לריבוי מיוחד שהרי גם ר״ע המחולק עם ר״א לענין מכשירי מילה ועבודה. לא נחלק אלא במכשירים **שאפשר** לעשותן מבעוד יום, וכאן הרי א״א היה שהרי לא ידעו מה שיהיה אח״כ. (ובפקו״נ נראה שגם אם היה מסוכן לפני כן והתרשלו בדבר יהא מותר עכשו כי אין החולה אשם להתרשלותו של אחר. וגם אם הוא עצמו התרשל ל״ש להחמיר כי אין הוא רשאי לאבד עצמו, והרי הוא כאחר בנדון זה). וזהו הפירוש בשעה זו נמצאת מכשילן לע״ל כי אם לא נתיר עכשו את המעשה הזה שיש בו משום חלול שבת עכשו יביא הדבר מחר או לאחר זמן לאיבוד נפש, נמצא **שפעולה זו של חילול שבת עכשו היא הכרחית בכדי שתוכל לצאת לפועל לאחר זמן ההצלה הנצרכת.** ואם לא תיעשה עכשו הפעולה ברור שזה יגרום פעם לאיבוד נפש. ע״כ הר״ז בגדר **מכשירי פקו״נ** שגם הוא הותר. והוא הדין והטעם בקדוה״ח. נמצאנו למדים **כלל** שגם פקו״נ שעדיין אינו עומד לפנינו לא לגבי רגע זה ולא לאח״כ, אבל ברור לנו שיגיע הדבר לזה בזמן מן הזמנים אנו רואים אותו כאילו הוא כבר לפנינו, כי חובה זו של ״וחי בהם״ היא קיימת ועומדת לפנינו לא רק לגבי החיים של רגע זה אלא אנו מצווים ועומדים בזה גם לדאוג להצלת חיים שיצטרכו פעם להיות, אעפ״י שאין אנו יודעים מתי ואיך. וכן מצות ״במועדו״ קבועה ועומדת היא עלינו ברגע זה, גם על מה שיבא בעתיד. וע״כ כל מה שאנו יכולים לעשות בכדי להוציא לפועל את המוטל עלינו במצוות אלה גם בעתיד הרי הם בכלל מכשירים, שאם אין לעשותן בע״ש מותר לעשותם גם בשבת בדומה לעצם המצוה עצמה. ולמדנו מכאן הלכה גדולה שגם הצלת נפשות שלעתיד לבא, שאנו יודעים שזה יבא אי פעם הרי זה נחשב כאילו היא כבר נמצאה לפנינו עכשו ועלינו לעשות הכל כאילו הפקו״נ לפנינו. ומעתה נראה שאין גם מקום לחלק במדת **השכיחות** של הדבר לעתיד לבא. שאפי׳ אם אין זה עלול לקרות אלא אחד מאלף, דיה הצלה אחת של נפש אחת בזמן מן הזמנים בכדי להתיר ולחייב לעשות פעולות אלה של חלול שבת שהם בגדר מכשירים להצלה זה שאם לא נעשה אותן אף ההצלה לא תצא לפועל. כי מכיון שהגדרנו פעולה זו כמכשירי פקו״נ, אין לנו שום הגבלה במספר הפעולות והחלולים שיש לעשות שבסופם יביאו לפקו״נ של אחד מישראל. והגע עצמך, אם נפלה מפולת של בנין גדול וענקי, או (מה שהוא בעצם אותו דבר מבחינה דינית), אם יפלו מאה בתים ואנחנו יודעים שבאיזה צד מהמפלת או שתחת גל **אחד** מהבתים הללו נמצא בבירור אדם מישראל, האם נתלה גם זה בשאלה אם הולכים בנפשות אחר הרוב? והרי הרמב״ם שהרבה מפרשים שפוסק שהולכים גם כאן אחר הרוב ומ״מ אם נפלה המפלת על מאה נכרים ויהודי אחד מפנים הכל. ולכאורה למה באמת אין אומרים נלך אחר הרוב, ועל כל גל וגל

www.eretzhemdah.org

נאמר שעפ"י הרוב אין שם יהודי, ועי"ז נאסור את כל פעולת ההצלה במקרה זה. אלא ודאי ז"א, כי מכיון שאם נאמר כך, הרי לא נעשה את מעשה ההצלה, ורק ע"י שנחטט בכל הגל או בכל הגלים נוכל למצא ולהציל את האדם מישראל, הרי כל העבודות בגדר מכשירין להצלה זו, כיון שאחרת אין אנו יכולים להגיע בשום פנים להצלה. וע"כ כל הפעולות שאנו עושים הם בגדר ההיתר של פקו"נ ולא רק הפעולה שהיא מוכרחה מצד עצמה להצלה. דהיינו החפירה במקום שהוא ודאי קבור, אלא כל פעולת **העקיפין** שתפקידן בעיקר לברר **היכן** הוא נמצא הן בכלל זה, ומצד מכשירים וכנ"ל. (ובזה נראה לכאורה שנחלק הט"ז עם הרמ"א שהובא לעיל אם יש לחשוש למכשול לע"ל ע"י שיעשו ע"י נכרי המזומן לפנינו בלי איחור. כי הרמ"א סובר שאינו בדומה לחשש שמא יתאחר מלעשות שהוא מצוי טובא, משא"כ החשש שמא ילמדו מכאן להחמיר כשלא יהיה נכרי מצוי הוא חשש רחוק. אולם הט"ז שהשוה הדברים לא חילק בזה. והטעם כנ"ל מכיון שנתברר שהחשש מצד לע"ל הוא חשוב כמו אלו היה הפקו"נ כבר לפנינו עכשו, ובמקרה שיש לפנינו פקו"נ ל"ש לחלק במכשירים בין מספר המלאכות שיש לעשותן לשם זה). ומכיון שנתברר שגם פעולות שהן עצמן אינן בעצם שייכות לפעולת ההצלה, אבל מ"מ א"א בלעדיהן להגיע להצלה, כגון פקוח כל הגלים כולם או החזרה בכלי הנשק עכשו שהמעשה שלפנינו כבר נעשה, מ"מ אף זה בכלל מכשירי פקו"נ, שדוחים שבת ממש כמו פעולה שיש בה באופן ישיר פקו"נ בשביל הצלת נפש שלפנינו, מעתה גם אם ה'אתה מכשילן לע"ל' היא מציאות רחוקה מ"מ כל עוד שהוא ברור שזה יבא בזמן מן הזמנים, הרי כל פעולות שאנו עושים הם בכלל מכשירים לפעולת ההצלה ההיא ומותר וגם מחויבים לעשות עכשו. ומעתה אין זה שייך כלל לדיון של קביעות הגבול והגדר של ספק פקו"נ שהותר לבין ספק רחוק של אחד מאלף שהוא אינו כלל בגדר ספק. כי כל זה שייך לענין מקרה בודד וחד פעמי, שמכיון שהוא ספק רחוק אני מניח שלא יקרה כלל או שלא קרה כלל. (ואין כלל חילוק בין דבר שעוד לא היה לבין מה שכבר קרה, כי כנ"ל גם מה שיכול לקרות לעתיד הרי הוא כאלו לפנינו). משא"כ נדון שלנו, אם תאמר שהוא מיעוט ולא תצא לפעולת הבדיקה, הרי בכל מקרה תדון ככה, כי מאי אולמיה דהאי שבת משבת אחרת, ועי"ז לא תצא אף פעם לפעולות בדיקה בשבת. אבל אז הרי אתה יודע בודאות גמורה שפעם ע"י אי יציאה זו יגיעו הדברים לידי איבוד נפשות. כי הרי סו"ס באחד מהשבתות תזדמן תגרה שתביא לידי איבוד נפשות. ונמצא שאי-יציאה זו יש בה משום איבוד נפשות, ולהיפך - יציאה **בכל** שבת ושבת ודאי תמנע את הפרצה באיזה זמן שתזדמן. **וע"כ יש לנו לראות את היציאה לשמירה בכל השבתות כמכשיר פקו"נ של אותה שבת, שבה השמירה תביא תועלת**. וע"כ מותרת אף מחויבת השמירה בכל השבתות כולן, כי אין אתה יודע איזוהי שתביא לידי הפקו"נ, וע"כ כולן בכלל היתר וחיוב, ממש כפקוח מאת הגלים של המפולות בשביל הצלת אחד מישראל הנמצא תחת מפולת אחת ויחידה. כלל הדברים **שאין לנו לדון את המקרה מבחינתנו הבודדת אלא מבחינת כל המקרים הדומים לו שגם להם אנו קובעים את דרך ההתנהגות ע"י הקביעות כלפי מקרה זה**. וע"י בחינה זו אין חשוב כבר כלל אם מקרה בודד זה הוא מצוי או לא, אלא אם ע"י המעשים שלי בכל המקרים הללו הדומים זה לזה והיכולים להתרחש אם היום ואם מחר יהא בהם **פעם** משום הצלה, וכן אם ע"י ההמנעות שלי מפעולה במקרה זה, וממילא - גם במקרים הדומים לו יהא משום איבוד נפשות ברור באיזה מקרה מן המקרים. ואם הדבר כן, הרי זה בכלל פקו"נ שהוא מותר ומחויב לעשות כל המלאכות כולן עכשו, לא מצד חשש למקרה **זה** ולשבת **זו** שלפנינו אלא מגדר מכשיר לפקו"נ שיבא פעם מן הפעמים אם היום ואם לאחר זמן.

ועל פ"ז יש להתיר כל פעולות סיירות הנודדות, אא"כ ברור שאינן נעשות במחשבה רצינית וחשש כל שהוא אלא רק לשם טיול סרק בעלמא. כמו כן יש מקום גדול להתיר חזרה במכונית גם אחרי שנגמרה המריבה במקום זה אם יש מקום ולו יהא אפי' רחוק לחשש שמא נצרכת המכונית ברגע בצד שני של המחוז המשטרתי וע"י שיחזרו לבסיסם יוכלו לגשת למקום ביתר מהירות, מאשר מהמקום שהם נמצאים כעת.

(וכסניף לזה יש להוסיף מה שהזכרנו לעיל, שיתכן לומר שבדורותינו יש להרחיב את הגדר של נמצאת מכשילן לע"ל גם לענין החזרה מחוץ לתחום וחזירה במכונית, שאל"כ ימנעו כל אלה שהם שומרי תורה מלהתגייס לעבודה משטרתית בכלל וכנ"ל).

**ט.**

כל זה דנינו על פי הקוים שצוינו בקונטרסים הנ"ל. אולם נ"ל שיש להכניס כאן עוד נמוק הלכותי, הראוי לשמש סניף, אם לא יסוד חשוב כשלעצמו. והיא שיטת רב האי גאון והרב בעל הלכות והר"ח לענין גחלת בשבת בר"ה (שבת מ"ב.) שפרשו אליבא דשמואל שמתיר בשל מתכת אעפ"י שהיא מלאכה דאורייתא לפ"מ שפסק כר"י במשצ"ל, משום חשש של נזקא דרבים. ותמהו בזה הרמב"ן והרשב"א איך נתיר מלאכה דאורייתא מחמת חשש נזק וכתבו שניהם (הרמב"ן בלשון "ואולי", והוא עצמו אינו סובר כן, והרשב"א בנוסח "וי"ל" וגם לא גילה דעתו הוא מהי) "כיון דדרכו להזיק בו ורבים נזוקים בו כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל, דא"א לרבים להזהר ממנו" (אגב, גם כאן ההיתר בהכרח סופם משום תחלתן, שהרי במקום לכבות המתכת יכול לעמוד במקום ולהזהיר הרבים עד שיפוג חומה מאליו, אלא מפני ששיערו חכמים דעתו שלא יעמוד בזה). וע' מ"מ פ"י מהל' שבת שהטה גם דעת הרמב"ם לשיטה זו לתירוץ א', ותירוצו הראשון שהוא משום מתעסק אינו מובן שא"כ נאמר כן בכל משאצ"ל, ומה שמסתמך על הרשב"א והתוס' הרי הם לא כתבו אלא במה שאין במינו נצוד, שכל עיקר אינו אלא מלאכה דרבנן, וגם זורקו מיד מידו שאין ע"ז שם צידה כלל, משא"כ לענין נחש.

ומקור הדבר נ"ל שיש ללמדו ממלחמת רשות שהיא להרוחה (סוטה מ"ד:) או להרבות שמע מלכות מלך ישראל (רמב"ם פ"ה ממלכים) או לפרנסה (ברכות ג') וע"י זה הותר להעמיד עצמו בסכנה של ספק נפשות של יחידים, וספק זה הרי הוא חמור יותר מדין חילול שבת, שהרי בגלל ספק מסוג זה ראוי לחלל את השבת (עי' מנ"ח שהעלה שבמלחמה אין דין "וחי בהם", כי כל עיקר מלחמה בנויה על ספק איבוד נפשות כי אין סומכים על הנס). ולדעת הרי"ף החולק בפ"ק דשבת על המפרשים היתר הפלגה ג' ימים לפני שבת מצד דין תחומים, שא"כ גם לפני שלשה ימים אסור נראה לכאורה, שסובר שבמלחמת רשות הותרה (או נדחתה) השבת, שאל"כ אינו מובן למה מותר להלחם מלחמת רשות ואפי' לפתוח בראשון בשבת, הרי ברור עכ"פ קרוב לודאי שיצטרך לחלל את השבת בהמשך

www.eretzhemdah.org

המצור. א״ו דבר זה הותר. ולכאורה אינו מובן למה. ומה ששגור בפי הכל לומר שמלחמה היא דין מיוחד אין לו יסוד כי למה לא נלמד משם. ולדעת הרז״ה האוסר לענין ינוקא דאישתפוך חמימי׳ שלאחר מילה למול, שאסור להכנס לדין פקו״נ, לכאורה כל דין היתר הפלגה ג׳ ימים לפני שבת (ולדעת רבים גם כשהדבר ברור שיצטרך לחלל שבת), הרי הוא בהכרח רק משום שלמד היתר זה מדין מלחמת רשות, שאל״כ מנין לנו היתר זה להכניס עצמו בפקו״נ. ומה שרגילים לומר שדין מלחמה שאני משום שהוא ע״י סנהדרין - אינו, וכי סנהדרין בכחם להתיר איסורי תורה?

ע״כ נראה שיסוד הדברים הוא שכל מה שנוגע לשלום הצבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפקו״נ, כי כל מה שכרוך בשלום הצבור יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש, פרנסת היחיד לדוגמא אין בה משום פקו״נ, אבל אם הצבור יהא מחוסר פרנסה אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא ימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פקו״נ. וכן כל מלחמה שהיא מביאה הרוחה וע״ז ניתנת אפשרות לטפל יותר בחולים ותשושים, מה שאינו קיים בזמן שהתנאים הכלכליים הם ירודים. וכן מלחמה שהיא להרבות שמעו של המלך, יש להניח שע״ז יפחדו האויבים מלבא וירבו אלה המעונינים לבא אתו בברית, מה שג״כ מביא למצב כלכלי יותר טוב וע״ז מתרבה הבריאות בצבור. וכן ענין של סלוק הנזק בצבור בענין הגחלת, אמנם זה מצד עצמו אינו מסוכן, אבל הרי יתכן שהנזוק לא יוכל לצאת לעבודה, ויתכן גם שהוא בודד ולא יוכל להגיד למישהו שיבאו לעזור לו, וע״כ יכול הדבר הקטן הזה להביא לידי פקו״נ. וכיוצא בזה מיני ציורים, שאם אנו חושבים על זה לגבי היחיד הרי זה רחוק שאין לחשוש מזה, ומ״מ באופן צבורי הרי זה קורה סו״ס, ולגבי פקו״נ גם זה מובא בחשבון. זהו מה שנלענ״ד בהסבר שיטת הגאונים עפ״מ שהבינו דבריהם הרמב״ן והרשב״א.

והנה כאמור הרמב״ן חולק על שיטת גאונים זו, אולם כפ״מ שרצינו לומר שמקור הדברים הוא בדין מלחמת רשות, הרי ניתן להאמר שגם הרמב״ן לא חלק על יסוד הדברים שסכנת נזק הצבור נחשב כפקו״נ אלא שסובר שענין זה של גחלת אינו נחשב כ״כ נזק הצבור, שאין מצוי שיכשלו, ועוד שהרי ברירה בידו לעמוד שם במשך זמן קצר זה עד שהמתכת תתקרר, וא״כ אין בזה כלל משום סכנת נזק לרבים, וסברת הגאונים שהתירו משום שחששו שלא יעמוד בזה לא ס״ל כי אין בזה משום טרחה מרובה כ״כ. וכן צידת המזיקים שאינם ממיתים אינו נוגע לצבור אלא למקום מועט איפה שהוא נמצא, ואינו דומה למלחמה שנוגעת בשלום כל ישראל.

באופן שאין זה רחוק כלל מהדעת לומר שכו״ע מודים בעיקר היסוד שנזק הרבים הוא שקול כפק״נ היחיד. (וע״כ הותר לסכן יחידים במלחמה בשביל שלום הצבור כולו כי כנ״ל הדבר יכול להביא להצלת הרבה נפשות יותר ממה שעלולים ליהרג בחרב השונא. ואעפ״י שאם אמרו תנו לנו נפש מישראל ואם לא נהרוג כולכם, הר״ז אסור ואין מבחינים בין הצלת רבים ליחידים, אין זה אלא **כשמיחדים** את האחד, וצריך למסור אותו **בידים**, אבל כשאין מוסרים בידים ואין האחד ידוע מראש והרי הדבר נתון להשגחה, בזה יש להעדיף באמת את שלום הרבים על היחיד, כן נראה לכאורה הגדרת הדברים).

ומעתה נדון דידן של סיור בכדי למנוע קטטות ומריבות בצבור או לתפוס הגנבים וכיו״ב, אם אמנם הצלה ממקרי איבוד נפשות הם אולי קצת רחוקים הרי הצלת ממון ונזקים גופניים הם מצויים מאד, ואינו גרוע מגחלת ועדיף ממנה כי כאן הנזק אינו מצומצם על מקום אחד, אלא הוא פוגע בצבור כולו, וודאי שיש בזה משום הצלת הצבור מנזק, שלדעת הגאונים הרי הוא שקול כפקו״נ, וכפי שכתבנו מתקבל על הדעת שגם שאר ראשונים מודים להם בעיקר הדין וכנ״ד.

ואם אמנם קשה לסמוך על זה ולעשותו עיקר הטעם להקל, מ״מ לענ״ד הרי הוא לכה״פ ראוי להצטרף כסניף ליסוד העיקרי שהעלנו להתיר מצד זה שאיזה פעמים זה יביא לידי פקו״נ, וזה יש בכוחו לתת לזה דין פקו״נ לכל דיניו כנ״ל.

## סימן יח : בענין כשרות ״בני ישראל׳ מהודו

### א.

שאלת כשרות ״בני ישראל״ מהודו עומדת במלא החריפות באה״ק מאז עלות חלק מהם ארצה בזמן האחרון, ועוד ודאי ימשיכו לבא. והיא שאלה חמורה, שכן העדה היהודית יוצאת בבל אשר בהודו פורשת מהם על סמך פסק הלכה שנתקבל אצלם לפני כמאה שנה מרב מובהק בבגדד שאסרם לבא בקהל מחמת ספק ממזרות. זה אמנם בא אצלם לא במרד ובמעל בדומה לכת הקראים, אלא מתוך שגגה ואי ידיעת ההלכות. ומ״מ לענין ההלכה לכאורה אינו מעלה ואינו מוריד, שמ״מ ספק ממזרות יש כאן. לשם בירור השאלה נכנס לדיון ביסוד האיסור של ס׳ ממזרות בכדי ללמוד לנדון שלנו.

איתא בגמרא והביאו הרמב״ם להלכה שס׳ ממזר מותר מה״ת ואסור מדרבנן מחמת מעלה עשו ביוחסין. איסור זה מצינו בשני אופנים: בס׳ בגוף ובס׳ בתערובת. ס׳ בגוף היינו כגון שתוקי ואסופי וכגון שנולד מס׳ א״א לעלמא. ונתבאר בגמרא (קידי ע״ג) וברמב״ם (פט״ו מאי״ב) שאיסורו מחמת מעלה עשו ביוחסין.

הרשב״א הביא דברי הרמב״ם בתשובותיו שלמד מסוגיא זו של ס׳ ממזר מותר מה״ת, שכל ס׳ מה״ת לקולא. והקשה עליו שאדרבא נלמד מכאן שבכל התורה כולה גם ס׳ אסור. ור״ל **שיתכן** שהרמב״ם למד מס׳ ממזר לכה״ת כולה.

ובמוהרי״ט וכן ב״שב שמעתתא״ התקשו עוד שלפי הרמב״ם למה אמרו כאן בטעם האיסור שהוא מצד מעלה ביוחסין, והרי אפ״ל בפשוטו שזה אסור מדרבנן מחמת סייג, וכמו שכל ס׳ אסור מדרבנן. המוהרי״ט תירץ שתי

www.eretzhemdah.org

הקושיות, של הרשב"א ושלו בחדא מחתא, שמה שנצרך כאן הכתוב להתיר ס' ממזר היינו להתירו בישראלית וממזרת כאחת, ושלא ככל ס' איסורי תורה שתרתי דסתרי ודאי אסור. נמצא שכאן הוא היתר מיוחד מטעם ודאי, ולזאת לא מספיק בטעם הכללי שאסרו חכמים ס' איסור תורה, וצריך הנימוק של מעלה עשו.

ובש"ש תמה עליו שא"כ ל"ל **שני** פסוקים להתיר ממזר גם בישראלית גם בממזרת, הרי בפסוק אחד סגי, שכל עיקר הכתוב אינו נצרך אלא בכה"ג שלוקח שתיהן כאחד.

ונראה שכונת המוהרי"ט היא כך, שלדעת הרמב"ם מה שס' מותר מה"ת לא מן הכתוב אנו למדים זאת אלא מסברא, שלא מצינו איסורי התורה אלא בודאי, וכל עוד שאין לנו גילוי לאסור גם הספק, הרי הוא בהיתר עומד. ולזאת אילו היה נאמר רק כתוב אחד להתיר ממזר בישראל, היינו באמת מדייקים מכאן להיפך, דש"מ שבכה"ת כולה נם ספק אסור, שהרי להתיר ל"צ קרא, וכקושית הרשב"א. אלא מאחר שיש לנו שני כתובים להתירו גם בישראלית גם בממזרת, מעתה הדרינן לסברא הפשוטה שס' מותר מה"ת אלא שהכתובים בממזר נצרכים להתיר הספק בשניהם כאחד, משא"כ בשאר איסורים.

הש"ש עצמו תירץ קושית המוהרי"ט עפי"מ שחידש שס' ממזר מותר גם באיקבע איסורא ושלא כהמל"מ ואשר ע"כ צריך נימוק מיוחד לאוסרו מדרבנן, כיון שאינו דומה לשאר איסורים שגם באיקבע איהו אסור מה"ת.

ולענ"ד שני התירוצים אינם מספיקים בדעת הרמב"ם. כי הנה ראוי להעיר דבר תמוה לכאורה שהרמב"ם לא הביא כלל את הדין שס' ממזר מותר מה"ת **בממזרת**, ולא הביא אלא את הדין שמה"ת הוא מותר **בבת** ישראל (פט"ו מאי"ב הכ"א). והנה אם נלך בשיטתם, שלהלכה הרמב"ם באמת פוסק להתיר הס' גם בממזרת מוכרח לבאר השמטתו, שהרמב"ם לומד מספק ממזר שהתירתו תורה בישראלית את כל יסוד שיטתו שס' מותר סה"ת, וכמו שצידד בדעתו הרשב"א, וכנ"ל. שאז אפ"ל שמהיתר לקחת ישראלית אנו למדים גם שמותר לו לקחת ממזרת, שג"ז אינו אלא ספק. ומפרש באופן זה את המחלוקת בגמרא (שם ריש העמוד) שלדעה אחת יש לימוד מיוחד להתיר ס' ממזר בממזרת, ולאידך תירוץ אמרו שם: ואב"ע וכו' ממזר בשתוקי ושתוקי בישראל מחד קרא נפקא. שלשון זה סובר שאין צורך אלא בחד דרשא להתירו בישראל, ומזה אנו שומעים ממילא גם שמותר בממזרת שג"ז אינו אלא ספק, וכדרך שלמדים מכאן להתיר הס' בכה"ת כולה. ולכן לא הוצרך להביא זה שמותר בממזרת כי זהו דבר שנשמע ממילא ולא מן הכתוב הוא נלמד, ופוסק כלשון זה בגמרא.

אולם כ"ז יתאים אם נאמר, שמקורו של הרמב"ם להתיר בכה"ת כולה ס' איסור, מממזר הוא נלמד. אבל לא כן הוא הרי מבנה התירוצים של המהרי"ט והש"ש ששניהם מצביעים דוקא על ההבדל שישנו בין ס' ממזר לכל הספיקות, אם ביחס לתרי קולי דסתרי אהדדי ואם ביחס לאיקבע איסורא, א"כ מוכרח לדידהו לומר שמקורו של הרמב"ם לענין ס' בכה"ת לא מכאן הוא נלמד אלא מסברא או מס' טומאה ברה"ר, כפי שהביא הש"ש שם. א"כ הרי לדידהו ודאי מוכרח קרא מיוחד ללמדנו חידוש דין זה שבס' ממזר מותר בשניהם כאחד, וכן שמותר גם בכגוונא דאיקבע איסורא, וקשה איך השמיט הרמב"ם הלכה ודרשה עקרונית זו.

ומה שנראה בתירוץ קושיתם עפי"מ שנקדים, שביחס למקור הרמב"ם לענין ס' מותר מה"ת מתקבלת על הדעת שיטתו של המוהרי"ט, שלרמב"ם מסברא אנו יודעים שס' מותר, כיון שאין ריבוי לאיסור, ולא מס' ממזר הוא לומד זאת, כי לא הזכיר מזה בשום מקום, ומה שהרמב"ם השמיט מהלכה שס' ממזר מותר בממזרת מה"ת, היינו משום שסובר באמת שלהלכה נקטינן שספק ממזר **אסור** מה"ת בממזרת, וכפי שנוקט בדעתו בפשיטות הה"מ (שם הי"ב והכ"ו), וכדעת הריטב"א בדברי רבא הנ"ל קיד' ע"ג שכ' שם וז"ל: אבל להתיר שתוקי בישראל ס"ל דשרי דישראל חשבינן ליה, וההיא דרשא דס' ממזר יבא אית לי' לרבא, אבל שיבא ממזר בקהל ספק לית ליה, **וישראל גמור עביד ליה לכל מילי, עכ"ל**. וכבר העמידנו ע"ז ה"מקנה" ע"ש, שכתב גם שנראה מהריטב"א שלא היתה לפניו הגירסא שלפנינו בגמרא (ושהמהורי"ט בנה ע"ז כל בנינו) בדברי רבא "בודאי קהל הוא דלא יבא הא בס' קהל יבא".

והסבר דברי הריטב"א, שהם קשים לכאורה מנין לנו לומר שכישראל ממש הוא נחשב שממילא אסור הוא בממזרת בתור ודאי, נראה שיובנו עפי"י שיטת הרמב"ם וכתפיסת המוהרי"ט שס' מותר מה"ת מסברא שמעינן לה, וע"ז קשה שא"כ למ"ל קרא להתיר הס' בישראלית, ומזה אנו מדייקים שבא הכתוב להתירו לא מצד ספק אלא שבא להחשיבו **כודאי** ישראל, ונפ"מ לאוסרו בממזרת כודאי ישראל. ובזה יוסברו לנו יפה דברי הרמב"ם בתשובתו שהביא הרשב"א שמסוגיא זו למד שס' מותר מה"ת, וכנ"ל הרשב"א תמה עליו דאדרבא נילף מכאן. אבל י"ל שגם הרמב"ם בא לתרץ קושית התוס' וכדרכו של הריטב"א, שרבא פוסק שספיקו בודאי אסור משום שכודאי ישראל חשבינן ליה, ולכאורה הרי ק' כנ"ל מנליה לרבא הא, אלא משום שסובר שכל ס' מותר מה"ת מכח סברא, וק"ל שא"כ למ"ל קרא להתיר ס' ממזר. אע"כ שבא להתירו בתורת ודאי ישראל. אבל אילו היה סובר שס' בעלמא אסור, הרי נצרך הכ' להתירו בתור **ספק**, ואין מקור לזה שהתורה החשיבתו כודאי ישראל גם לענין איסורו בממזרת כודאי ישראל.

ומעתה מתורצת קושית המוהרי"ט למה צריך כאן הנימוק של "מעלה עשו", שהרי אינו דומה לכל ס' איסורי תורה שמותרים מה"ת מטעם ס', משא"כ כאן שהתורה קבעה על הספק דין של ודאי ישראל, בזה אין מקום להחמיר מדרבנן, אלא מחמת מעלה עשו ביוחסין.

**ב.**

עוד מצינו דין ס' ממזר **בתערובת**, וג"ז אסור רק מצד מעלה עשו ביוחסין. דין זה מובא ברמב"ם בנוסחו הוא, ויש בו מחלוקת הראשונים. וז"ל הרמב"ם: משפחה שקרא עליה ערער, והוא שיעידו שנים שנתערב בהן ממזר וכו' ה"ז ספק ואם משפחת כהנים היא לא ישא עד שיבדוק עליה ד' אמהות וכו'. חובת בדיקה זו נראית לדעתו שהיא רק מגדר של "מעלה עשו" שכן מסיים שם ע"ז שאין חובה זו של בדיקה אלא על האיש ולא על אשה מישראל שבאה להנשא לאחד ממשפחה זו משום שלא הוזהרו כשרות להנשא לפסולים, ונימוק זה שייך רק אם נאמר שאינה אלא

www.eretzhemdah.org

מעלה בעלמא וכמבואר שם בהה"מ, שהרי בממזר אין הכלל הזה אלא בחללים, רק שכיון שאינו אלא מעלה בעלמא לא החמירו כל שמצינו שהתורה עצמה הקילה בזה במקומות מסוימים. אכן לדעת ראשונים אחרים אין הדבר כן. רש"י פי' דין בדיקת האמהות רק בערער של **קול** בעלמא, ושלא ע"י שני עדים כדברי הרמב"ם. וכן הבעה"מ והרמב"ן והו"ד בבית שמואל סוברים שבס' ממזרות גם על **האשה** לבדוק, ולא נאמר בגמרא, שאין על האשה לבדוק אלא בס' חלל. וב"חלקת מחוקק" שם ר"ל שגם הרמב"ם לא כיון אלא לחובת בדיקת **הדורות** שאין חובה זו על האשה אבל "בדיקה סתם" ודאי צריך, שכיון שיש עדי ערעור שנתערב בהם ממזר "צריכה היא לחוש לספק דאורייתא". אולם אין זה במשמעות הרמב"ם, גם דבריו אינם מובנים מהו זה "בדיקה סתם", אם הכונה לבדוק האשה עצמה, מה תתן לי בדיקה זו הרי הספק נופל בדורות כולם, שהרי לא אמרו באיזה דור נתערב שאל"כ מה יש מקום לבדיקת הדורות הקודמים. וכן מש"כ שצריכה היא לחוש לספק דאורייתא אינו מובן, מה ס' דאורייתא יש כאן, הרי ס' ממזר מותר מה"ת. ואפי' אם נאמר כהמל"מ שבאיקבע איסורא אסור גם בס' ממזר, מ"מ נראה ברור שהוא רק חד בחד אבל אם נתערב ברוב הרי נתבטל מה"ת, כי מה שבריה אינו בטל ה"ה מדרבנן. ואולי כונתו לומר שיש עכ"פ מקום לאיסור דרבנן לא רק מצד מעלה ביוחסין אלא מצד ס' רגיל ונפ"מ שגם הנשים מחויבות בזה. ולענ"ד מוכרח לומר שכ"ז אינו לרמב"ם אלא מצד מעלה בעלמא, שאילו היה כאן דין ס' איסור רגיל גם בדיקת ד' דורות לא מהני שעדיין הס' קיים שמא נתערב לפני כן. שהרי כנ"ל העדים אינם מעידים באיזה דור נתערב. אע"כ הוא רק מחמת מעלה ולא החמירו אלא עד גבול מסוים. ולפ"ז מוכרח שגם הני דפליגי אדרמב"ם כיון דמודו דבבדיקת ד' דורות מיהא מותר, וכמש"כ הבית שמואל בפשיטות עי"ש (סי' ב' ס"ק ה'), צ"ל שכל הבדיקה אינה אלא מחמת מעלה, שאל"כ גם בבדיקה זו אכתי לא יצא מכלל הספק לגמרי.

והטעם הוא כנ"ל שאילולי ה"מעלה עשו" ס' ממזר מותר והוא מגדר ודאי ישראל, ואעפ"י שכאן הוא בתערובת שאיקבע איסורא, הרי מה"ת בטל ברוב, ואעפ"י שמדרבנן לא בטל, מ"מ שוב אין זה אלא ככל ספק דלא איקבע איסורא, שהרי קביעות האיסור בטלה, ואין זה שוב אלא ככל ס' ממזר שלא איקבע איסורא שאינו אסור אלא מחמת מעלה בעלמא.

**ג.**

ובזה שכתבנו שגם בס' בתערובת אין האיסור אלא מחמת 'מעלה עשו' נראה שנבין עוד עיקר חשוב בהלכה זו. כי הנה מלשון הרמב"ם על "משפחה שקרא עליה ערער" וכן להלן שם (הכ"ג) "משפחה שנתערב בה וכו' וה"ה אם נתערב בה ס' ממזר או ממזר ודאי" הכל מדובר על המשפחה שנתערב בה הממזר. ונראה מזה פשוט שאם המשפחה שנתערב בה אינה ידועה והיא מעורבת בין משפחות אחרות אינן אסורות. וכן נראה מפשטות המימרא של ר' יצחק שהביאה הרמב"ם בה' מלכים ובאהע"ז הרמ"א (סי' ב' ס"ה) משפחה שנטמעה, דהיינו לא רק כשנטמעה ואין הצבור יודע שבכלל היתה כאן איזה תערובת של ממזרות, אלא אפילו כשיודעים שהיה באיזה משפחה פסול ממזרות אלא שאין אנו יודעים באיזה משפחה הוא הספק, ג"כ אמרינן כיון שנטמעה נטמעה. שהרי מובא שם בגמ' ע"ז שהתחילו לבדוק את א"י ממשפחות פסולות שנתערבו בהם והפסיקו מחמת חשש סכנה. ומ"מ לא נזכר שכולם **נאסרו** בלי בדיקה. וכן אמר שם ר' יוחנן היכלא בידינו היא אבל מה אעשה וכו' נראה שע"י שלא גילה הפסולים נשארו הכל בהיתר, שאל"כ מה הועיל בזה שלא גילה, הרי אדרבא כולם נאסרו. ובינם לבין עצמם ודאי אין חובת בדיקה, ולא אמרו אלא: א"י עיסה לבבל, ואילו מאידך - כל הארצות עיסה לא"י ור' יוחנן התרעם על זעירי שהי' מבבל על שנמנע לישא את בתו של ר"י (קידי' ע"א:) מפני שסבר שגם בבבל לא כולם מיוחסים. ולהלכה לא קיי"ל כמימרא זו של כל הארצות עיסה וכו' כמש"כ הגר"א (סי' ב' ס"ק ז) אלא כל המשפחות בחזקת כשרות וכן זה יוצא מפורש ממה שמביא שם בגמרא העובדא: עולא איקלע לפומבדיתא לבי רב יהודא וכו' א"ל מי ידענא מהיכא אינסיב. א"ל אטו אנן מי ידעינן מהיכא קא אתינן וכו'. והנה רב יהודה שלא השיא לבנו ודאי לא סתם רמות רוחא נקיט ליה ח"ו. אלא שהיה לו חשש מבוסס שידע שנתערבו שם משפחות פסולות. ומכיון שלא היה בטוח שיוכל לבדוק כראוי ראה לנכון להמנע מלשאת מהם. ועולא הוכיחו ע"ז באמרו שס' מעין זה יש על כל הכלל כולו. וברור מכאן שהכלל של משפחה שנטמעה מותרת הוא גם כשידוע שנתערבה משפחה שיש בה פסול בין משפחות מסויימות.

ומצאתי דבר זה מפורש בשלה"ג מלשון הריא"ז (פ' עשרה יוחסין) וז"ל: "ונראה בעיני שבזה"ז לאורך הימים נתערבו הפסולים עם הכשרים ברוב המקומות, שאף במקומות המיוחסין שבבל היו שמה פסולים ידועים בימי התלקוד והיו נזהרים מהם, ולאורך הימים נתערבו. ואמרו חכמים כל משפחה שנטמעה נטמעה וה"ה בחזקת כשרה". הרי לנו מפורש שהמדובר בידוע שנתערבו כאן פסולים ואעפ"כ מותר. ואם נאמר שהאיסור בס' בתערובת הוא ככל האיסורים ולא מצד מעלה עשו אינו מובן מ"ש משפחה שנתערב בה הפסול או כל המשפחות יחד, הרי סו"ס כל אחד ואחד בספק ממזרות הוא עומד.

אולם לפמש"כ שכל האיסור הוא רק מחמת מעלה, י"ל שפיר שלא עשו המעלה אלא לגבי אותה משפחה אבל אחרים של"ש אליה כלפיהם ל"ש להחמיר מצד המעלה, וכיון שאין המשפחה ידועה כולן מותרות.

**ד.**

בס' ממזר מצד ס' שבגוף מבואר בגמרא שזה אסור גם כשיש רוב כשרים (קידי' ע"ג), ומכאן יוצא לכאורה פשוט שכיון שאסור מחמת ומעלה ביוחסין הוא גם כשיש רוב להיתר. אולם בנוב"י (אהע"ז סי' ז') מסיק להוכיח שלגבי יוחסין דישראל סגי ברוב אחד להתיר, כי מה שהצריכו בגמרא כתובות תרי רובי הוא רק ליוחסין של כהונה. ומסיק עוד שבתינוק הנמצא אמרינן כל דפריש מרובא פריש, ומה שאסרו בגמרא השתוקי מצד ספק שמא אזלא איהי גבייהו, הכונה שלגבי **האם** ה"ז נחשב ספק וכיון שהאם נאסרת מצד כל קבוע כמע"מ, ממילא גם הבת נאסרת. ומחדש לפ"ז שבמקום שאין האם לפנינו כגון שמתה וכיו"ב שאין הדיון אלא על הולד הרי הוא כשר ברוב כשרים מצד כל דפריש וכו'. עוד כתב להתיר הולד מצד ס"ס, ספק כשר ספק פסול ואת"ל מפסול נתעברה, שמא לא היה אלא פסול כהונה ולא פסול ממזרות באופן שהולד כשר.

www.eretzhemdah.org

אולם מדברי ראשונים נראה להוכיח דלא כן. בדברי רבא הנ"ל על איסור שתוקי כ' הרשב"א שגם עם צירוף הס' דילמא אזלא איהי גבייהו יש כאן רוב להיתר, ול"צ לזה הכתוב להתיר, ועיקר הס' נצרך לענין כשיודעים בודאות שאיהי אזלא גבייהו. ובריטב"א הגדיר זאת כס"ס, ספק שהלכו הם אליה ואף אם הלכה היא ה"ז ספק כשר ס' פסול "וכל ס"ס לקולא אפילו באיסור דאורייתא". וכן המרדכי בפ' החולץ והוי"ד בש"ך סי' ר"י סוף דיני ס"ס, הביא הא דשתוקי לדוגמא שאסרו לפעמים ס"ס. וגם הריטב"א מסיק כהרשב"א שהכ' נצרך למקום שברור שאיהי אזלא גבייהו. ולפי סברת הנוב"י שבמקום שיש רוב גבי האם הולד מותר, א"כ קשה למה נאסר השתוקי כשהוא ספק אם איהי אזלא או אינהו אזלי, הרי אז הוא רוב גם כלפי האם. ומה שהאם נאסרת בכה"ג לכהונה משום דלכהונה בעינן תרי רובי, הרי זה לא קובע לגבי הולד, שהרי כמו כן הבת עצמה פסולה לכהונה מצד דליחוסי כהונה ודאי בעינן תרי רובי. א"ו שגם לישראל אין להתיר ברוב להיתר.

עוד נלענ"ד להוכיח שלא כדבריו, שא"כ כשהאם כבר פסולה ועומדת לכהונה כגון שנבעלה לפני כן ביאה פסולה או שהיא בת ישראל גרושה, שאז אין דיון על האם וה"ז כאילו אינה לפנינו, ואז יש להתיר הולד השתוקי מכיון שלגבי הולד לחוד יש רוב כשר וזה סגי, וכמה זה תמוה **מסברא**, שדוקא כשהאם היא בספק פסול נאסר הולד ואם היא ודאי פסולה אין הולד נאסר. אך זה מופרך גם מתוך **ההלכה** שהרמב"ם פוסק (פט"ו הי"ב) שאם בדקה האם ואמרה שנבעלה לפסול הולד בס' ממזר, ולמה? והרי היא ממילא אסורה מצד שויה אנפשה חד"א, א"כ אין דיון על האם כלל רק על הולד, וא"כ היה לנו להכשירה וכן קשה שגם כשיש דיון על האם מ"מ אי"צ לשם פיסול דוקא ב[ה]ספק של מע"מ ומצד המחצה דפסולי **קהל**, שהרי היא אינה נפסלת אלא לכהונה ובזה סגי הספק דפסולי **כהונה**. ונמצא שהיא כבר פסולה מצד ספק זה, וספק זה דפסולי קהל אינו מעלה ולא מוריד כלפיה. וכל הדיון בזה הוא רק כלפי הולד.

ע"כ לענ"ד נראה יותר לקבל תירוצו הראשון שם בקושיתו על אסופי שלא הושלך למיתה אמאי כשר הרי לא עדיף משתוקי, והוא שרק היכא דאיכא ריעותא של זנות וכגון בפנויה שזינתה שלא ע"י נישואין הוא שעשו מעלה לחשוש למיעוט פסולים משא"כ בתינוק שנמצא כל עוד שאין בו ריעותא של זנות ויתכן שבא מבעל אשתו לא חיישנן למיעוט פסולים. הנוב"י אמנם דחה תי' זה אולם ל"נ שאין כאן דחיה כלל. שהנוב"י הקשה ע"ז לפ"מ שאמרו בגמרא באסופי שיש מע"מ פסולי תורה, ובאידך מחצה יש נולד מן הפנויה ועוד מיעוט שנשלך מחמת רעבון, ושואל הנוב"י מאחר שהשתוקי נאסר עכ"פ מדרבנן א"כ מצטרף הספק נולד מן הפנויה לרוב פסולים ויהא אסור גם כשלא הושלך למיתה. אבל לא הבנתי תוכן דחיה זה כי ברור שמה שאמרו שיש מע"מ פסולי דאורייתא בתינוק הנמצא והנשלכים מחמת רעבון הוי רק מיעוט, אין זה אמור אלא לגבי תינוק **אסופי**, דהיינו שהושלך למיתה, כי תינוק הנולד בכשרות, גם כשמחליטים להשליכו מחמת רעבון מ"מ אין משליכין אותו למיתה אלא אדרבא דואגים לו שיפול בידי ישראל שיטפלו בו וע"כ אין מושלכים מחמת רעבון בכה"ג אלא מעוט. משא"כ אם נראה שמור ומטופל, בזה אין הנשלכים מחמת רעבון מיעוט, אדרבא הפסולים מכל הסוגים הם מיעוט, וע"כ אין כאן שום ריעותא, וכיון שגם ריעותא של זנות אין כאן, הולד כשר.

ודברי רש"י סוף פ"ק דכתובות שהביא שם ותמה עליהם, שרש"י פי' הא דחוששין לס' נכרי בתינוק שנמצא היינו לענין יוחסין של כהונה, ולמה לא פירש לענין ס' חיתון לפני גירות, ויישבם שם לפי סברתו האחרונה, דברי רש"י הללו מיושבים יפה גם עפ"י הכלל האמור שאין חוששים למיעוט פסולים לגבי ישראל אלא היכא דאיכא ריעותא של זנות. שהרי רש"י העמיד שם הגמרא באופן שאין בו משום אסופי א"כ אי"ב ריעותא שנחשוש למיעוט פסולים לגבי ישראל, ע"כ הוכרח רש"י לפרשו לענין יוחסין של כהונה.

ובדעת הרמב"ם הדברים מוכרחים, שהוא לא פירש כרש"י לענין יוחסי כהונה אולם פירש שהמדובר כשיש בו סימני אסופי שכ"כ שם: האסופי שנמצא בעיר שיש בה עכו"ם (פט"ו כ"ה). ושם להלן כתב: נמצא הולד מהול וכו' אין כאן משום אסופי מאחר שמשמרין אותו שלא ימות בחזקת כשר הוא. ומתוך שקודם לא כתב שחוששין לו מעכו"ם אלא על "אסופי שנמצא" שהגדרתו אח"כ היא כשאין משמרין אותו וכן ממה שמסיים שאם משמרין אותו בחזקת כשר הוא, רואים בפירוש, שסובר שכל מה שחוששים לו שהוא עכו"ם אין זה אלא באסופי. ולכאורה זה תמוה למה לא העמיד הגמרא בפשוטה כרש"י שהמדובר כשהוא שמור ואי"ב משום אסופי, אבל חשש שנולד מעכו"ם שייך גם אז כיון שיש שם מיעוט עכו"ם. ולפי הרמב"ם לא יתכן תירוץ הנוב"י על רש"י שהרי לפי הרמב"ם חוששין גם מישראל כשיש בו סימני אסופי. אבל לדברינו מיושב שאם אין בו ריעותא דזנות כי אז לא נחשוש גם למיעוט עכו"ם, ובע"כ שהמדובר כשיש בו ריעותא, והיינו שהוא אסופי, שאז חוששין לו לכל מיני פסולים מצד מעלה עשו.

בסיכום הדברים: לדעת הנוב"י מכשירים בישראל ברוב כשרים כל שאין צירוף של ספק מצד האם שבה יש דין כל קבוע וכו'. ואילו לפ"מ שהעלינו נראה יותר שאמנם מעלה עשו ביוחסין גם לגבי ישראל שלא לסמוך על רוב כשרים לחוד, אולם כל זה הוא רק אם יש ריעותא של זנות, אבל בלי ריעותא ודאי סומכים על רוב כשרים להכשיר לגבי ישראל, ולגבי נהונה לרש"י פסול בכל אופן.

**ה.**

מעתה נגש לענייננו. הנה בגמרא אמרו לפסול הכותים לפי שאינם בקיאים בטיב גיטין וקידושין וכן הקראים שאסרום הראשונים הוא ג"כ מחשש זה, כמבואר בביאור הגר"א שם.

וי"ל לכאורה מהו סוג הספק שלהם, אם הוא מגדר ספק בגוף, שכיון שאינם בקיאים, הרי כל או"א מהם מצד עצמו עומד בס' שמא ממזר הוא, או שהוא מגדר ס' בתערובת, שכיון שאינם בקיאים לא ימלט שלא יקרו בהם מקרי ממזרות ע"י שיבוש דיני גיטין וקידושין, ונמצא שה"ז כאילו ברור לנו שיש ביניהם פסולים, ולכן כולן אסורים מדין תערובת פסולים.

www.eretzhemdah.org

מתשובת הנוב"י לענין הקראית (אהע"ז סי' ה) יוצא פשוט שנוקט שהס' הוא מצד ספק בתערובת, שהרי דן להתירה מדין כל דפריש, וזה אינו שייך אלא לגבי ס' בתערובת, משא"כ אם היא עצמה בס' עומדת מה שייך כל דפריש, וכן מפורש שם בדבריו שכל הדיון הוא מצד תערובת פסולים בכשרים שלא בטלי מחמת דחשיבי, אכן לכאורה זה תמוה למה לא נראה זאת גם כס' בגוף וכנ"ל. אכן י"ל שהנוב"י לשיטתיה אזיל, שכנ"ל מסיק שכשאין דיון אלא על הבת אזלינן אחה"ר ביוחסין דישראל, א"כ בנדון זה שכל הדיון על זו שבאה לפנינו יש להתירה מצד רוב, וכל הדיון הוא רק מצד התערובת, שמיעוט הממזרים שיש לשער שישנם ביניהם לא בטלי. ע"כ דן כאן מצד כל דפריש.

ולכאורה אפשר להוכיח שהאיסור הוא באמת מצד ספק בגוף. לפ"מ שהבאנו לעיל שס' בתערובת לדעת הרמב"ם לא נאסר אלא לישראל כשר לקחת מהם הנקבות בלי בדיקה, אבל לא להיפך, והב"י הביא דברי הרמב"ם להלכה (סי' ב) וכן לא העיר מאומה ע"ז הרמ"א ש"מ שג"כ נוקט כן. ואם אמנם הב"ש העיר שיש להחמיר וכדעת הבעה"מ והרמב"ן, מ"מ דעת השו"ע עצמו נראה שפוסק כרמב"ם, וא"כ ק' איך הביא הרמ"א בסו"ס ה' איסור הקראים מחמת ספק ממזרות ולא חילק בין זכרים לנקבות. ואף אם נדחוק עצמנו כהח"מ הנ"ל שגם נקבות מחויבות "בדיקת סתם" לכו"ע, מ"מ הרי בדיקה מהני, ואף לגבי זכרים הרי מועילה אפילו בודאי ממזר שנתערב בדיקת ד' אמהות, וכנ"ל מהב"ש וזהו לכל הדעות, אף להני דפליגי על הרמב"ם ומפרשים עיקר דין הגמרא לענין ערער של קול בעלמא, א"כ למה נסתם איסורם של הקראים ולא נזכר שמועילה בהם עכ"פ בדיקה של ד' אמהות. עוד קשה לפ"מ שהעלינו לעיל שדין זה של ממזר שנתערב שכל המשפחה אסורה עד שיבדוק, היינו רק אותה משפחה שנתערב בה הפסול, אבל אם אין ידועה המשפחה אעפ"י שידוע שבין משפחות אלו יש כאן איזו שהיא שיש בה פסול, בזה קיים הכלל, משפחה שנטמעה נטמעה, א"כ למה אסרו כל הכותים והקראים הרי ברור שהפסולים אינם אלא מיעוט וכלשון הגמרא שם וכן נוקט בפשיטות הנוב"י, והרי אין המשפחות שיש בהם פסול ידועות לנו א"כ היה להתיר כולן. ומכל זה נראה שהחשש לעולם אינו מצד התערובת שבזה באמת היה מקום להתירם, אלא שהאיסור מפני שכל אחד יש עליו ספק, ואעפ"י שרובן כשרים ליוחסין, ואפילו לישראל לא סגי ברוב אחד וכנ"ל. אכן לפ"מ שהעלינו שזה ברור עכ"פ שאין לאסור אלא היכא דאיכא ריעותא של זנות, וכאן ה"ז אצלם ע"י נשואין, נראה לומר שכיון שבכונה תחלה עוברים על דברי חכמים ואינם מקפידים על דיני קדושין וגיטין, **כל נשואיהם גדר ריעותא של זנות עליהם**, ע"כ אסור. כ"נ לכאורה.

**ו.**

אכן בהמשך דברי הריא"ז שהבאנו לעיל מהשל"ג אפשר לבאר הדבר באופן אחר וז"ל שם: "ואמרו חכמים כל משפחה שנטמעה נטמעה והרי היא בחזקת כשירה **הואיל ולא נתערבו בפסולים מדעת**". הרי לנו תנאי בהיתר משפחה, שהוא דוקא אם לא נתערבה מדעת ובכונה תחלה. והדבר מסתבר מאד, שה"ז מותר מגדר ביטול, והמבטל איסור במזיד אין האיסור בטל (יו"ד צ"ט). א"כ לפ"ז אפ"ל שאמנם איסור הכותים וכן הקראים היינו מצד הס' בתערובת, ואעפ"כ ה"ז אסור ואין מועילה הבדיקה, וכן כולם אסורים בין זכרים בין נקבות. וכן כל הכת כולה באיסור שהרי הם מערבים הפסולים בתוכם מדעת ובכונה תחלה ואינם מקפידים על הפסולים שאף אחד מהם אינו נמנע מזה בעצמו ע"כ ה"ז בגדר מבטלי איסור לכתחילה, שע"כ כולם אסורים.

ונראה שכל עיקר הוספת תנאי זה ע"י הריא"ז היתה בכדי לתרץ קושיא זו מכותים למה נאסרו כולם מחמת הספיקות המועטים שביניהם, שאל"כ אינו מובן למה הוצרך להוסיף זאת לנידון שעוסק בו. ולפ"ז אפשר לכאורה לפשוט ספקנו שאיסור הכותים הוא מצד ס' בתערובת דוקא ולא מצד ספק בגוף. אולם אין מזה הוכחה מכריעה, כי יתכן שדבריו מכוונים לבאר פסול הכותים אליבא דאותו מ"ד שמפרש שם פסולם מצד שנתערבו בהם ממזרים מחייבי כריתות של אחותו ואשת אח, וזהו ודאי רק מצד ספק בתערובת, שעל עצם קיחת אחותו ואחות אשתו גם הם לא נחשדו, שאיסורם מפורש בתורה, והוא רק משום שלא החשיבו הולדות כממזרים להתרחק מהם, א"כ אינו אלא ס' בתערובת. וכמ"ש שם בגמרא ע"ז "מעשה שהיה כך היה". וע"ז הוא שתי' הריא"ז שהאיסור הוא מצד התערבות בפסולים מדעת. אולם לפי האוקימתא הקודמת שפסולים מצד שאינם בקיאים בטיב גיטין וקידושין י"ל שלא היה צריך לזה, כי שם פסולם מצד ס' בגוף.

ובכל אופן נראה פשוט שאף אם נאמר שהפסול הוא מצד ספק בגוף ה"ז רק כמו בנדון של הכותים והקראים שעוברים בכונה תחלה על דברי חכמים וע"כ גם נשואיהם הרי הם בגדר ריעותא של זנות. אבל הנושא על דעת תורה וחז"ל אלא שמחמת אי ידיעה הוא טעה בדיני גיטין וקידושין בזה ודאי יש לגשת עפ"י התנאים הרגילים של ספקות של יוחסין של ישראל לא החמירו במקום שיש רוב להיתר. ומעתה נראה שנדון שלנו של "בני ישראל" שבהודו, שלפי כל הידיעות שהגיעו לנו עליהם לא היה אצלם באיזה זמן מן הזמנים כונה לזלזל ולבטל בכונה תחלה איזה דין הן מהתורה הן מחז"ל, ואם אמנם הגיעו הדברים אצלם עד כדי ספיקי ממזרות, ה"ז לא במרד ולא במעל, אלא בשגגה ובאונס, לא מיבעי שאין כאן מקום לאוסרם מצד ס' בתערובת, שהרי לא ערבו הפסולים ביניהם מדעת, אלא גם מצד ספק בגוף אין לפסלם, שזה לא נאמר אלא במקום של ריעותא של זנות וכנ"ל, והם ודאי על דעת נשואין גמורים כדין כיונו מעשיהם ואעפ"י שטעו לא נוכל לומר ע"ז שהוא גדר ריעותא של זנות. ואין זה אלא כתינוק הנמצא ולא הושלך למיתה, שאז הולכין אחר הרוב לענין להכשירו לישראל אליבא דכו"ע, וה"נ בנידו"ד כיון שרוב ודאי כשרים.

וכ"ז הוא לגבי נשואיהם לישראלים, אכן לענין כהן לדעת רש"י יש מקום לאוסרם כשם שאוסר תינוק הנמצא גם כשאין עליו דין אסופי, ודעת הרמב"ם כנראה להתיר, מדלא העמיד הגמרא כרש"י, אולם ג"ז אינו ברור כ"כ, כיון שלא הזכיר דעתו בפירוש, ע"כ הדעת נוטה יותר שלכהן אסורים.

כ"ז כתבתי לא למעשה עד שיסכימו לזה גדולי מאורי דורנו שליט"א.

www.eretzhemdah.org

# סימן יט : בענין הצעת חוק הגרושין.*

## א.

מע״כ הדר״ג שליט״א יוצא מתוך נקודת הנחה, להבטיח שזה ודאי שאין החוק צריך להקיף אלא את אלה שיש בהם מצד הדין חיוב ברור לכפיה בשוטים וכיו״ב, וכאזהרת התוס׳ ריש המדיר. וזה אפשר להבטיח בנוסח החוק. אלא שמעכתר״ה מעלה את החשש שמא בי״ד שהוציא את הפסק-דין הראשון טעה, והבעל יתן את הגט רק מצד פחד העונש ויהיה גט מעושה שלא כדין, שהוא פסול.

כונתו לא נתבררה לי שפיר, אם הכונה שיטעו ויחייבו לגרש כשאין על הבעל חובה לגרש בכלל מצד הדין, או שיטעו (או ינסחו את הפס״ד בנוסח העלול להטעות את הבעל) לחייב כפיה בשוטים ומאסר, בזמן שמצד הדין אין בו אלא כפיה בדברים, אם מטעם ודאי או מטעם ספק.

---

* ב״ה. יום א׳ לסדר מו״מ תשי״ג.

לידי״נ הרבנים הגאונים הגדולים המפורסמים

חברי המועצה המורחבת של הרבנות ראשית לישראל, שליט״א

שלום וברכה,

בענין חוק השיפוט הרבני - בנוגע לגירושין וכו׳. לכאורה אני מציע לפני ידידינו כ״ג שליט״א כדלקמן : אני התניתי שהעונש של בית-האסורים על אי-ציות הפסק (לגט) לא יחול מאליו, לאחרי שהבי״ד הוציא פסק דין שנעשה סופי, אלא שהבי״ד שהוציא את פסק הדין, או הבי״ד הראשון או הבי״ד הגדול, הוא יצטרך להגיש תביעה לבית המשפט הממשלתי להושיב את האיש במאסר. מכיון שכך הרי ממ״נ אם באמת על פי הדין, כפי המבואר בשלחן ערוך, וכפי הכרעת האחרונים נ״ל, באותו המקרה כופין בשוטין, הרי בסדר, ואם לאו, ודאי לא יעשה ביה״ד הרבני שלא כדין להגיש תביעה כנ״ל. שמא תאמר הרי מכיון שתמיד קיימת האפשרות ההיא, ונמצא שכל אימת שיגרש יהא חשש של גט מעושה, הנה בכלל אפשר לסמוך על דעת בית דין שנשתכנעו שהוא מגרש מרצונו הטוב, אך בכל אופן אפשר לעשות העצה של הגאון ר׳ יצחק אלחנן ז״ל בשו״ת עין יצחק השני סימן ל״ג אות ו״ו וכו׳. בדרך כלל, עלה ברעיוני שהרי יש כאן **שני** מי יימר היינו מי יימר שהבי״ד הגדול יאשר את הפסק, ואת״ל שיאשר שמא לא עד כדי כך, לפנות אל בית המשפט הממשלתי להוציאו לפועל, והנה בעצם הדבר הלא דברים שבלב אינם דברים, והוא הבעל הלא הוא אומר רוצה אני, וע״כ שזה במקום אומדנא גלויה, שמתוך המכות הוא אומר רוצה אני, משא״כ כשאין כופין אותו עדיין ואם כי אמנם מציאות אפשרית לכופו, אך ישנם תרי מי יימר, שזה מעין ס״ס, אין חוששין לדברים שבלב, וכיון שאומר רוצה אני ומבטל כל המודעות, שפיר דמי, ואמנם הוקשה לי מאלה הפוסקים ז״ל והם רבים הסוברים שפחד מהעתיד ג״כ בגדר אונס כל שיש ביד הצד שכנגד לעשות, אך חילקתי שזה רק חדא מי יימר וכאן שניים. אח״כ חיפשתי בספרי הגאון מקובנא ז״ל ומצאתי בעין יצחק השני סימן ל״ד ענף ד׳ שהעיר בזה ותירץ באופן אחר. וראוי לעיין ג״כ במה שהוא ז״ל אומר שם בענף ד׳ מסעיף קטן י״ח ואילך, יעוי״ש, בענין פשרה שכל היכא שהיה ספק להבעלים בשעת עשיית הפשרה אמרינן בזה עביר אינש דזבין דינא להקנות זכותו על הספק בשביל איזה סך שלוקח עבור תביעתו, כפי שיתפשר ביניהם, וכאן אפשר ג״כ להביא לידי פשרה ועוד שהלא בכל מקום שפוסקים לגט אנו מטילים עליו מזונות, וכשנותן גט מסלקים מעליו החוב, וידוע גם שיטת הפוסקים ז״ל הסוברים שבמקבל מעות נתבטלה טענת האונס, שמא תאמר אם כן בכל אונס כך, שכשנותן גט נפטר מהמזונות המוטל עליו, י״ל שבד״א כשאומר רוצה אני מתוך המכות, משא״כ כשכל הענין אינו אלא שני מי יימר בעתיד וכנ״ל. ועוד שהרי שיטת המהרי״ק ז״ל שהפחדה, אפילו בדבר שיש בידם אינו בגדר אונס, שורש קפ״ה. יעוי״ש. ועתה אם עפ״י הדין כופין אותו בשוטין הרי לא איכפת לנו כלל שהוא אנוס, ואם עפ״י הדין אין כופין או שהדבר מסופק מפני מחלוקת הפוסקים ז״ל לא מסתבר כלל שיפחד באמת שהבי״ד יעשו ח״ו שלא כתורה בדבר שכזה וימסרוהו לבית המשפט הממשלתי, ואין זה אונס, ואם במקרה טעה ולא ערער בזמן ונעשה הפסק דין סופי כבר בפני הבי״ד הראשון ג״כ אין לו לפחד כ״כ, כי הבי״ד בודאי במקרה כזה, ימלכו בבי״ד הגדול, (ובזה צריך לתקן בתקנה פנימית שבמקרה כזה לא ימסרו לביה״מ הממשלתי עד שימלכו) ואם הבי״ד הגדול יפסוק להתרות בו שתוגש תביעה לביה״מ הלא ודאי שיפסקו כדין, ואם לאו אין זה אלא פחד בעלמא, ועיין בית יוסף חו״מ ר״ה, ובאע״ז קל״ד ובנתיבות ר״ה ס״ק ו׳, ועיין סמ״ע חו״מ ר״ה ס״ק ז׳, וראה והבט שגאון ישראל מקובנא מצרף כ״ז לסניפים לקולא, בשו״ת עין יצחק השני סימן קל״ד, ענף ה׳. בענין אונס מחמת פחד מפני העתיד ידוע מה שדחו ז״ל (ובתוכם הגר״א ז״ל) הראיה מההוא פרדיסא ששם כאילו אונס של עכשו, ששטר המשכנתא בידו, וכאילו כבשו כבר. ולסוף אין לדחות לגמרי דעת הרמב״ם ז״ל שכפוהו בישראל שלא כדין הוא גט מן התורה, ועיין בספר הישר לר״ת ז״ל שהרמב״ם אינו יחיד בדין זה. ור״ת ז״ל, כפי הרשום בזכרוני אומר שבפי כל חכמי ישראל אין בפיהם סוף סוף, הוכחה גמורה לבטל דעתו ז״ל, והנראה שמחבר השלחן ערוך ז״ל, לא ראה בזה את ספר הישר, והאחרונים אמרו כבר הרבה ישובים לדעתי ז״ל, ועיין בעונג יום טוב ובספרי הגאון מקובנא ז״ל וכו׳, וח״ו לדחות את דעתו הגדולה שלא לצרפה לספק, ובקונטרס לאוצר הפוסקים חלק שני הארכתי בענין כפיה, ייעו״ש. וכן יעוי״ש במה שהסקתי שהדבר תלוי בחכמי הדור, והם יש בידם לתקן לכוף בשוטים על דברים שלא היו כופים על כך מפי רז״ל. וע״כ לכשיסודר ענין השיפוט הרבני ב״ה נכנס בע״ה ישיבה רבתי של כל רבני ארץ ישראל ונתקן בכיוון ההוא, לפי המצב המוסרי של הדור, וד״ל, וראה בשלטי הגבורים בגיטין פ״ח שמביא שכפייה בשוטין באומרת מאיס עלי גאוני בבל הוא שתיקנוה, וכמובן זה רק בשביל בבל, שכבר הורה הרמב״ם שלא היה להם כח של בי״ד הגדול לכל ישראל, כידוע, ונהפך דין גמור, ויפתח בדורו וכו׳, עכ״פ לע״ע אני מציע את דעתי הדלה לקבל את הסעיף הקובע עונש מאסר על אי-ציות פסק הדין, לגרש אחרי שעברו שלשה חדשים מהיום שנעשה הפסק סופי. ובלבד שיהא מותנה כחוק שדווקא אם הבי״ד, בי״ד הגדול או בי״ד הראשון, במקרה שלא בא ערעור, (אגב אם לא בא ערעור, הרי זה מראה כרובא דרובא של המקרים שהיתה הסכמה לפסק מצד הבעל, וד״ל,) תבע זאת מבית המשפט הממשלתי, וכמו שנתבאר לעיל. הפנאי לא מספיק לתקתק באריכות. אנא בכל לשון של בקשה להתפנות מכל העסקים לענין הזה ולהשיב דוקא בטלגרמה דחופה, ודווקא לביתי הפרטי באופן שתגיע לי התשובה לא יאוחר מהיום השלישי בבוקר, המקום ינחנו בדרך האמת למען הרמת קרן תוה״ק אמן.

בידידות נאמנה וביקרא דאורייתא, יצחק אייזיק הלוי הרצוג, ראש הרבנים לישראל

נ״ב.

לסוף רצוני להעיר, שלפי הנראה אין בית האסורים בתור עונש על אי-ציות פסק, כ״כ חמור כמו שהיה בית האסורים לפנים, וכש״כ שאינו כמו מכות אכזריות בשוטין, ואף אינו דומה לנידוי, שזה היה מנודה גם לשמים, כמובן ידוע, וזה היה כפייה הרבה יותר חמורה ממאסר כנ״ל היום ונראה שהמאסר ההוא דומה להרחקה של רבינו תם ז״ל, ומובן שמה שכתוב בחוק חמש שנים אינו אלא במקרה יוצא מן הרגיל, וברגיל יפחיתו השופטים הרבה מזה.

www.eretzhemdah.org

הנה אם ספק מעין זה קיים שמא יחייבו בפס"ד גירושין כשאינו חייב כלל, לכאורה בר מחוק העונשין הממשלתי קיים חשש רציני לפסול את הגט מטעם שנתנו בטעות. כמש"כ העונג יו"ט סי' קס"ח (דף רמ"ד:), שהוצאת פס"ד זה המחייבת את הבעל שלא היה רוצה קודם לכן לגרש, הוא בגדר דבשב"ל הגלויים לכל אדם, שמטעם שאינו רוצה להיות עברין הוא מגרש וה"ז גרושין בטעות.

אלא שע"י החוק יש חשש נוסף של טעות במדת חומר חיובו לגרש, וזה יתכן בשני אופנים: אם לפי החוק יצטרכו ביה"ד לפרט גם את מדת חומר חיובו ויכתבו שיש בו חובת כפיה בשוטים או מאסר, וזה יהיה בטעות שהוא אינו חייב אליבא דאמת אלא בכפיה בדברים. ואם לפי החוק לא יצטרכו לכתוב על מדת החומר בשלב הראשון, יתכן שהבעל מספק יחשוש שמא הוא בדין אלה שכופין בשוטים ומאסר ומתוך חשש ופחד זה יגרש.

**ב.**

והנה אם יהיה מפורש בפס"ד דין כפיה בשוטים והוא אינו מחויב, לכאורה ברור שהגט פסול. שהרי אפילו לשיטת המהרי"ק שהפחדה אין זה אונס, הרי זה רק בהפחדה של אנס, שיודע העושה שהוא שלא כדין, בזה שייך לומר עביד אינש דגזים ולא עביד. משא"כ בנידו"ד שהפסק יצא ע"י בי"ד והם חושבים שהדין כן משו"מ יעלה על דעתו שאין זה אלא הפחדה בעלמא, הרי הוצאת פס"ד לפועל הם מעשים בכל יום.

מאי אית לך למימר? - הרי יש לו זכות ערעור. התינח אם יערער אבל אם לא ינצל זכות זו, הרי אז שוב הוא מוכרח. והנחה זו שמה שלא ערער הא גופא מוכיח שמשלים ומסכים לגרש, זו אינה ברורה כלל, שלפעמים קרובות הרי זה מפני שחושב שודאי בי"ד העליון לא ישנה מה שכבר ביררו ופסקו ביה"ד בשלב הראשון, ולמה לו להפסיד עוד זמן וכסף לבטלה, ומטעם זה יש לפקפק טובא בשני מי יימר שהמציא מעכתר"ה, בפרט ספק הראשון שמא אינו מחויב לגרש כלל הוא ספק רחוק מאד בעיני בנ"א, שהרי יודע הבעל שגם בי"ד הראשון לאו קטלי קניא נינהו ויש להם נסיון וידיעה בטיב גיטין ומשו"מ יהיה לו ספק וס"ד שבי"ד העליון יבטלו הדבר. אין סברא זו שייכא אלא בבי"ד של ערכאות שכל הדיון שלהם בצורה שטחית ולא נחתו לעומקא והעו"ד המשכיל יותר, להציע את הדברים מקבל פס"ד כרצונו, שם יתכן להטיל תקוות על בי"ד העליון. משא"כ בבי"ד ישראל, שחזקה על בי"ד שחקרו ודרשו, בני אדם אין מחזיקין אותם בטועים ולא יתלו כלל בהני תרי מי יימר.

ויש מקום לעיין כי יש כאן לפסול גם מטעם סברתו של העונ"י הנ"ל שהוא גט בטעות. לפ"מ שכ' מעכתר"ה בקונטרסו באוצה"פ ח"ב (ויובא עוד להלן בע"ה), שהני שאין בהם דין כפיה אלא בדברים הוא גדר חיוב לצאת ידי שמים, שהוא איסור קל, והם פסקו שמחויב בעישוי בשוטים שחיובו גדול ומסור בידי אדם א"כ יש לומר שנתרצה רק משום שאינו רוצה להיות רשע שדינו מסור לבי"ד, ואילולא זה לא היה מסכים כלל. וכן יש ללמוד מהתוס' סנהדרין עב. (ד"ה לא קבלינהו) שאעפ"י שמחויבים להחזיר בדי"ש כיון שהם לא החזירו אלא משום שטעו וחשבו שהם חייבים בדיני אדם ה"ז בגדר נתינה בטעות. וא"כ ה"ה כאן.

היוצא מזה שאם קיים חשש שמא בי"ד ראשון טעה ויחייב כפיה כשאין בו דין זה, וחשש זה הרי ודאי קיים ועצם קיומו של בי"ד לערעורים יוכיח, יש מקום גדול לפקפק מצד גט מעושה אם ינסחו את הפס"ד הראשון בצורה ברורה.

**ג.**

אכן אם לא תהיה חובת ניסוח מפורש על צורת חיובו של הבעל לגרש בשלב הראשון של המשפט, אלא שנבא לחשוש מזה גופא שהבעל יפחד שמא הוא מאלה שישתמשו נגדו באמצעי כפיה, בזה שפיר יש מקום להני תרי מי יימר, שהרי אין זה ברור בלל מתוך הפס"ד שישתמשו נגדו בכפיה. ויכולים לתקן ששלב ב' דהיינו ההודעה על כפיה תנתן לו רק אחרי שבי"ד ימלכו בבי"ד הגדול. שאז אין כבר החשש של פס"ד בטעות. אולם אין הדבר ברור כ"כ להני דעות המחשיבים הפחדת האנס לאונס שנידו"ד שונה כ"כ משם, כי הרי גם שם אינו אלא ספק ומ"מ סוברים שהוא בגדר גט מעושה שלא כדין. ומע"כ הדר"ג עצמו הרגיש בזה אלא שכותב לצרף כסניף דעת הרמב"ם שגם אם כפוהו ישראל שלא כדין הוא גט מה"ת. אבל נקודה זו לענו"ד יש לפקפק בה. וכמדומה אני שמע"כ הדר"ג שליט"א לשיטתי' אזיל שמפרש דברי הרמב"ם גם כשעישוהו כמזיד שלא כדין. דאילו לפי הלח"מ שהוא רק אם בי"ד טעו בדבר. א"כ רק כשנותן הגט מטעם פס"ד זה שייך לומר גמר ומגרש כי מצוה קעביד לפ"מ שטעו (שהרי כך יתפרש לפי הלח"מ אליבא דרמב"ם מ"ש בגמרא ב"ב מצוה לשמוע דברי חכמים, היינו אעפ"י שטעו). משא"כ בנידו"ד שבי"ד לא טעו כלל ולא כתבו שמחויב, אלא שהוא מחמת חשש שמא יש עליו דין כפי' במאסר מקדים ונותן הגט, בזה ל"ש הסברא גמר ומקנה שהרי יודע הוא ג"כ שיתכן שאינו חייב ואינו מקיים בזה שום מצוה כלל. בפרט אם ננקוט שקיים הספק הראשון דמי יימר שמא אינו מחויב כלל ובי"ד טעו וזה יכול להתברר ע"י ערעור, אלא שחושש להפסד זמן וממון או ענין אחר כיו"ב, ומ"מ אין ברור לו ומצוה קעביד וה"ז בגדר תליוהו ויהיב.

איברא דמעכתר"ה שליט"א דחה דברי הלח"מ ודאיק לה ממש"כ הרמב"ם כגון שטעו בי"ד של ישראל או שהיו **הדיוטות**. ופי' שהדיוטות שנוקט הרמב"ם הוא בהכרח הדיוטות ממש דהיינו בורים וע"ה, שאינם יודעין כלום בטיב גיטין שאל"כ מה חלקם הרמב"ם בתרתי, שהרי הטעות כך היא יכולה להיות מצויה אצל סמוכים כשם שהיא מצופה אצל גדולי תורה שלא נסתמכו מחמת סבה חצונית.

אולם לענו"ד פשטות הגמרא ודאי מוכחה כהלח"מ, שהרי לא נמקו בגמרא (ב"ב מ"ח) להכשיר גט מעושה אלא בזה שמצוה לשמוע דברי חכמים, וזה יכול להתפרש לפי הרמב"ם לכה"פ כשהיה פס"ד כהלכה אלא שבי"ד טעו, שמ"מ אנו מצווים ועומדים לשמוע בקול הוראתם ואפי' אומרים על שמאל שהוא ימין וכו', אולם מה מקום לראות מצוה לשמוע אם כופים אותו בורים וע"ה או בי"ד שעשו מעשה רשע וכפוהו במזיד כשיודעים שאין הדין נותן שיכפוהו. ומ"ש מעכתר"ה שם שסובר הרמב"ם "שיש לאדם מישראל גורמים נפשיים וחלוק אצלו עישוי שלא כדין ע"י אחיו מעישוי שלא כדין ע"י עכו"ם", דבר זה אינו בגמרא, ופשטותה מוכחת ההיפך וכנ"ל.

www.eretzhemdah.org

אכן מה שנקט הרמב"ם ז"או שהיו הדיוטות", נ"ל שדבר גדול בא להשמיענו ולעולם המדובר על **בית-דין** הדיוטות במובן המקובל של מלה זו בענינים אלה, וכפי שהובאה גם בסוגיא דידן בגיטין אצל רב יוסף ואביי, אלא שהרי אמרו שכל עיקר דין הכפיה לא נמסר אלא לבי"ד מומחין ואנן אין לנו סמכות זו אלא מכוח שליחותייהו קעבדינן. א"כ יש מקום לומר דעד כאן לא עברינן שליחותייהו אלא אם עושין כדין אבל אם טעו בדין, הרי צריך שיהיה לנו דין שליח שטעה שבטלה שליחותו דלתקוני שדרוהו ולא לעוותי וכמו לענין אונאה (חו"מ סי' רכ"ז סעיף ל'), וממילא ל"ש כלל המצוה לשמוע דברי חכמים. וכיו"ב כ' התומים בביאור פסק הרמב"ם בשנים שדנו אין דינם דין. ולזה משמיענו הרמב"ם דלענייננו לא אמרינן כן אלא הואיל ורצו לעשות כדין הוו שליחי דקמאי גם לענין טעותם. ומ"מ דברי הלח"מ ביסוד פי' הרמב"ם שהוא רק בטעו אבל לא בהזידו במקומם הם עומדים.

ועל הראשונות אני חוזר, כי המי יימר קמא הוא ג"כ מפוקפק מאד, כי משו"מ יעלה על הדעת שבי"ד הראשון טעה וחייבהו לגרש שלא כדין כיון שבקיאים בהלכות אלו ומתעסקים בהם תדיר. ולא נשאר אלא המי יימר השני דשמא אינו מחויב כפי' בשוטים, אבל ספק זה הרי ודאי דומה לאונס דהפחדה מאנס, שחוששים לראותו כמעושה שלא כדין.

ע"כ אם תעמוד הברירה לבחור בין הדרך הראשונה שבי"ד בשלב א' יהיו מחויבים לנסח במפורש את צורת חיובו של הבעל אם הוא רק בדברים או ע"י כפיה ממש לבין הדרך השני. דהיינו להשאיר את שאלת הכפיה פתוחה, נלענ"ד שיש לבחור את הדרך הראשונה. ואחרי שידעו בי"ד את האחריות הגדולה המוטלת עליהם לא יוציאו מתח"י אלא דבר מתוקן, ולא יחייבו כפיה בשוטים ומאסר אלא א"כ יהא הדבר ברור ללא כל צל ספק, ומספק ימנעו. ואם באים אנו לחשוש לבי"ד טועים, הרי חשש זה ממילא קיים, אם יחייבו מי שאינו מחויב לגרש וכנ"ל באות א', גם אם לא יבא חוק המאסר קיים. כמו כן קיים גם עד עכשו החשש אם בי"ד יגידו לו שמחויב מצד דיני ישראל לגרש וחיובו בדיני אדם ע"י כפיה בשוטים ומאסר וכיו"ב אלא שאין לנו כח לזה, והוא אינו בדין כפיה בשוטים מצד החשש שהעלינו באות ב' הנ"ל. אלא שיש לסמוך על ביה"ד שידעו את אשר לפניהם וידקדקו שלא להכשל ח"ו בחשש א"א לעלמא.

**ד.**

אכן לענ"ד יש דרך מרווחת יותר שהצעת החוק הנידון אינה נוגדת כלל לכל צורות של חיוב גירושין שלא והיה וגם אם אין לו אלא דין כפיה בדברים אפשר וראוי להשתמש בחוק זה של עונש על בזיון בי"ד. ונבאר הדברים.

הנה מעכתר"ה חקר בקונטרסו באוצה"פ במהות חיובי הכפיה והגבולות שקבעו חכמים בדבר שיש שכופים בשוטים ויש שרק בדברים. ומסיק שכל דין הכפי' הוא מדרבנן וה"ז משום "שבמקום שאמרו חכמים לכפות, ה"ז בתור מצוה שעליו לקיימה וכבר נכללה במצות "ועשית הישר והטוב". וחלוקי הדינים שיש מהם שכופים ממש ויש שהוא רק בדברים כ' שהוא עפ"י מה שמצינו הגדרים בענינים שבאדל"ח שיש מהם שאין חיובם אלא לצי"ש. ומדדו חכמים לפי מדת העול וכו'.

הנחתו היסודית שכל דין הכפיה הוא רק מדרבנן ודאי שהוא מוכח מלשון הגמרא שנקטו בזה מצוה לשמוע ד"ח, אלא שלא הבנתי לנכון הכונה במש"כ שזה כלול במ"ש ועשית הישר והטוב, אם הכונה שע"ז חוזר הדבר להיות של תורה, כי חכמים פירשו כונת התורה על מקרה מעין זה, א"כ לשון הגמרא עדיין קשה, ובפשוטו נראה שבאמת אין כאן משום לתא דאורייתא, כי חיוב גרושין הוא מצד מדת סדום ובזה כתבו התוס' ב"ק כ: (ד"ה הא), שאין כופין אותו אלא שאין נזקקין לגבות עפ"י תביעתו. אלא שבניד"ד מצאו חכמים לנכון לתבוע ממנו לגרשה והוא מחויב לשמוע בדבריהם, והכפיה היא לא על עצם החיוב שחכמים חייבוהו לגרש אלא על החיוב המוטל על כל אחד מישראל **לשמוע** דברי חכמים בכל מקום שעושים לסייג או לתקון העולם כמבואר ברי"ם פ"א מממרים. ומדויק הלשון משום "מצוה לשמוע ד"ח", כי אין החיוב ישר על הגרושין אלא למלא מה שחכמים אומרים לו. וה"ז דומה למה שהביא הב"י (סי' קל"ד) כשאבא אמר לו לגרש והם כפאוהו שימלא מה שאמר לו אבא, כיון שאמר דבר ראוי ההגון יש לו בזה חובת כיבוד, והכפיה היא בדין. שו"ר ברדב"ז (אלף רכת) שכ' וז"ל... דבשלמא בעל פוליפוס וחבריו ירדו חכמים לסוף דעת כל הנשים ואינן יכולות לסבול. לפיכך הפקיעו חכמים קידושיה ע"י הגט.

אלא שלפי"ז צריך ביאור מה שמוצאים אלה שאין עליהם דין כפיה אלא בדברים, ולכאורה מכיון שחכמים חייבוהו לגרש והוא מצווה לשמוע דבריהם אמאי לא יתכן לכופו בשוטים. והנה מעכת"ר כ' שבהני אין אלא חיוב לצי"ש. אך לפי"ז קשה דברי התוס' ב"ב מ"ח (ד"ה דב"ת), שעכו"ם שעישה באלה שיש בהם דין עישוי הוי עישוי שלא כדין וע"כ אין זה גט, ומה דמיון זה לזה, והרי באלה שאינם בני עישוי, ואפילו אלה שיש בהם עישוי בדברים, הרי זה לפי הנ"ל רק חיוב ביד"ש ואין מקום לבי"ד לכופו, שלא רצתה תורה למסור דינו לאנשים, משא"כ כאן שמחויב הוא גם בדיני אדם. בפרט קשה שם המשך דבריהם שכתבו שהתרצן דייק מהמקשן דס"ל כרב משרשיא שאל"כ מאי מקשה מעכו"ם שעישה שהרי זה תליוהו ויהיב, ומה הוכחה היא הרי יתכן **שהמקשן** עכ"פ מחלק בין הא לתליהו ויהיב, כיון שכאן מחויב ועומד הוא.

**ה.**

הן אמת שגם בל"ז גוף דברי התוס' מוקשה מאד וכבר עמדו בזה האחרונים הגריא"ל זצ"ל (באר יצחק סי' י', א') ובס' עונ"י (סי' הנ"ל), איך בכלל אפשר להשוות אנס עכו"ם כשיש על הבעל דין כפיה לתליוהו ויהיב, הרי החיוב לגרשה עושה אותו בגדר זבין ומה איכפת לן שהכפיה היא שלא כדין הרי בכל תליוהו וזבין הכפיה היא שלא כדין ומ"מ אמרו שגמר ומקנה. עוד הקשו למה צריך בישראל דין שליחותייהו, הרי קעביד איסורא בזה שאינו מגרשה, ולמה לא יהא על כל ישראל חובה, ולכה"פ רשות להפרישו מאיסור.

וראיתי באו"ש (פ"ד מממרים), שבאמת הרשות נתונה ביד כל איש מישראל לרדות ולהכות בכדי לקיים מצוה כל עוד שיתכן שפעולה זאת תועיל "והא דהוזכר בי"ד גבי גיטין וכו' נראה לן דזה דוקא במילי דבעי שיהיה מדעתו

www.eretzhemdah.org

ורצונו, ורק כיון שכופין אותו כדין כשיאמר רוצה אני תו הוי מדעתו ולא הוי מעושה, בזה דוקא ע"י מומחין או שלוחים דידהו, הא ע"י הדיוטות אין זה רק עישוי ולא הוי רצון, ואף דקיי"ל כרב הונא דתליוהו וזבין זבינ' זבינ' כתבו רבנן בתוס' כיון דלאו בני עישוי נינהו תו הוי שלא כדין והוי תליוהו ויהיב דלא הוי מידי". ולבסוף מסיים "וזה נראה נכון והסבר אמיתי אם כי הרב בקצות ובמשובב לא כן ידבר", עכ"ל. מה שכתב שרק בי"ד הם בדין עישוי נראה שהוא עפי"מ שמסיק המנ"ח (מצוה ח') שאעפ"י שכל ישראל יכולים להפריש מאיסורא במכות אין זה אלא **רשות**, משא"כ בי"ד שבהם נתרבה במס' ר"ה מ"ועשית" שיש עליהם אזהרה לעשות לקיום מצוות.

אולם עדיין דבריו בלתי מובנים לענ"ד, למה יהא בזה דין תליוהו ויהיב הרי הוא באמת מחויב מצד הדין ועד כאן לא אמרו בתוס' דבריהם אלא בעכו"ם שהכפיה עצמה היא לכה"פ באיסור וגם בזה כבר תמהו עליהם האחרונים וכנ"ל. ועי' בבאר יצחק שביאר שכל שנזקקה לעכו"ם קנסוה ושוב לא יכפוהו בי"ד כלל וירד כל דין הכפיה ממנה וזה שייך רק במקום שהכפיה עצמה לפחות היתה באיסור אבל ישראל הכופה לעשות מצוה שהרשות היא בידו ע"ז ובדין כופהו, ואף הוא מחויב ועומד לגרשה א"כ למה אין כאן הדין של תליוהו וזבין, הרי החיוב לגרש עושה זאת לזבינ' כפי הסבר התוס' שם לעיל?

**ו.**

ע"כ נראים יותר דברי הקצות במשובב, שלכוף בקו"ע כגון לישב בסוכה אין רשות לשום איש מישראל רק לבי"ד או לשליחיהם, ע"כ א' מישראל שעישה הרי זה שלא כדין ממש כדין עכו"ם. אולם עיקר הדברים עדיין אינו מיושב כי תירוצו של הבאר יצחק הנ"ל הוא דחוק מאד.

והנלענ"ד בכל זה, שחז"ל כשקבעו שרצונם שיגרש קבעו יחד עם זה גם את **הצורה** המדויקת של רצונם כיצד דבר זה יוצא לפועל, והרי זה **לעיכובא** לעצם רצונם שיגרש. ובמקום שקבעו חכמים דין כפיה בדברים לא רצו אלא שגירושין אלה יוצאו לפועל רק לכל היותר בכפית דברים, ואם צריך להשתמש באמצעים יותר חריפים בצורה זו לא רצו כלל שהגרושין הללו יצאו לפועל, וע"כ גם כשנקטו נגדו אמצעים אלה והוא גרש ע"ז לא קיים כלל רצון החכמים שאמרי לו לגרש, כי בדרך זו לא אמרו ולא מיקרי שקיים מצותם. ולפי"ז נאמר שחובת הגירושין שהטילו עליו היא לעולם חיוב גמור ולא מסוג חובה לצי"ש, וע"כ מותר לקרא לו עברין ומ"מ אין לכופו יותר כי קיום שע"י כפיה לא יהא בו משום קיום המצוה שחכמים הטילו עליו כלל. למה זה דומה, לאב שהטיל משהו על בנו לעשות, אבל התנה גם על האופן שיעשה זאת, שאם עשה באופן אחר ברור שלא קיים המצוה כלל.

ולפי"ז מובן מאד למה בגט מעושה ע"י עכו"ם פסול, וכן בישראל אם לא מצד שליחותייהו כיון שאלה אין להם רשות לכוף, הנכרי מצד החשש שמא תתלה עצמה בעכו"ם והישראל משום שלא נמסר דין הכפיה בקו"ע אלא לבי"ד וכנ"ל לפי הקצות, ע"כ לא נתמלא ע"י כפיה זו רצון חכמים שיגרש, כי בדרך זו לא רצו כלל שיגרש וממילא ל"ש לומר שיחולו הגירושין מטעם תליוהו וזבין כי זה שייך רק אם ע"ז הוא מקיים המצוה, אבל מכיון שכנ"ל באופן זה לא רצו שיגרש נמצא שלא קיים כלל ציווים ע"ז, וע"כ ה"נ באמת רק תליוהו ויהיב.

כלל הדברים אין עליו חובת גירושין אלא חובה למלא ולקיים דברי חכמים אלא שהוא ממלא זאת ע"י הגירושים אולם דוקא אם עושה כפי שהם רצו אבל אם עושה ע"י אופן שלא רצו, אינו נקרא ממלא המצוה לשמוע דברי חכמים כלל, וע"כ אין כאן תליוהו וזבין. ובזה ניתן גם לבאר כונת האו"ש (עי' מש"כ בזה בסימן י"א בהלכות קואליציה).

**ז.**

היוצא מדברינו שלענין עצם רצון חכמים שיגרש אין חילוק בין זה שכופים במילי לזה שכופים בשוטים וזה וזה עברינים הם, כי חכמים חייבום לגרש ולא רק מגדר חיוב בידי"ש. אלא שצורת הכפיה שנקבעה לו היא אחרת,

והנה מוצאים אנו שני מיני חיוב בעובר על דרבנן לענין מכת מרדות, כמו שביאר הר"ן פ' נערה שנתפתתה וכן התוס' בנזיר חיוב א' **טרם** שעשה, והוא מגדר אמצעי **כפיה** בכדי שיעשה, ומ"מ זו אין לה שיעור ככל דרכי כפי' על של תורה, וחיוב ב' **לאחר** המעשה בתור **עונש** וזה שעורו קבוע ויותר קל מאשר עובר על לאו דאורייתא, וכן שייך גם בזה חבישה בבית האסורים וכמש"כ הריב"ש סי' תפ"ד על סמך הגמרא מו"ק.

והנה עד כאן לא מצינו חילוק בין הני שכופים בשוטים להני שכופין במילי הוא רק לענין המכת מרדות שבא בתור **אמצעי כפיה** להבא, שאין להם שיעור וכנ"ל עד שיעשה מה שאומרים לו, שבזה קבעו חכמים גבולות וסייגים שלא בכולם כופים בשוטים בלי שעור. אבל במה שנוגע לענין המ"מ מצד העונש שמטילים עליו על שעבר מפני שלא קיים דבריהם בזה אין מקום לחלק ביניהם כיון שעבר על דבריהם והחציף עליהם והרי הוא עברין, ודינו במ"מ או בכל מה שיבא במקום זה, שהרי החציף פניו והעיז שלא לשמוע דברי חכמים. כיון שלפי הנ"ל גם זה שאין כופים בשוטים אין עצם חיוב הגירושין שלו קלוש יותר והמצוה לשמוע דברי חכמים היתה קיימת אצלו במלואה והוא לא קיים אותה, ויש לו ע"כ דין עברין וחייב מ"מ.

ולפי"ז נראה שמה שהזהירו בתוס' שאין לכפות בשוטים אלא לזה שחייבוהו חכמים בפירוש הוא רק על מכות בשוטים בדרך שאין להם שיעור עד שיתרצה לגרש. אבל לא דברו כלל על מ"מ בתור עונש לאחר שעבר על דבריהם ובשיעור שיש לו קצבה, שיש בידו לקבל המכות ולא לגרש ומ"מ נפטר ושוב לא נכוף אותו.

ואם נפשך לומר - מ"מ אתה כופהו בזה כיון שיודע שע"י שלא ישמע יענישוהו ונקטי' בכובסי' וכו'. ולחלק בין גובה העונש קשה, כי עונש של חמש שנות מאסר אפילו בתנאים קלים לעונש גדול ודאי יחשב, והוא הרי לא ידע שמא ינקטו נגדו בכל חומר הדין. אולם כבר מצינו כיו"ב בתשובות הר"ש בר צמח שהובאו ביתה יוסף (סי' קל"ד), שפי' הירוש' במה שכופין לשלם הכתובה אין זה עישוי שלא כדין כיון שמחויב לשלם ובדין מעשין אותו ע"ז אעפ"י

www.eretzhemdah.org

שעי"ז הוא מתרצה לגרש, אין זה עישוי שלא כדין. משא"כ אילו היו מטילים עליו חובה שאין הוא חייב בה, והוא בכדי להוריד את האונס מעל עצמו יגרשנה הוא עישוי שלא כדין דנקטי' בכובסי' וכו', הרי לנו מזה שגם אונס עקיפין מיקרי אונס. אולם זהו רק אם באותו ענין שמאנסים אותו עליו באופן ישר הוא שלא כדין, אבל אם באותו ענין הוא כדין, למרות שהוא מגרשה מחמת האונס הזה ואין עליו דין כפיה מצד הגרושין, זה נקרא שכדין מעשין. וה"נ בניד"ד, הרי מה שמטילים עליו העונש משום שלא נשמע לדברי חכמים בדין מטילים עליו, וממילא מה שהוא בוחר לגרש בכדי להמלט מהעונש שיחול עליו אם לא ישמע דבריהם, אין זה עישוי שלא כדין, והרי זה כמי שיש עליו דין כפיה בשוטים והוא מפחד מזה מקדים ומגרש שהוא גט מעליא בגדר תליוהו וזבין.

ומעתה נלענ"ד שחוק זה העומד להתקבל שיהיה בגדר עונש ולא אמצעי כפיה וניתן על בזיון בי"ד ובשיעור קצוב, חוק זה ראוי והגון הוא להעניש הבעל שנתחייב לגרש עפ"י בי"ד והוא החציף פניו ולא קיום מצותם. ובאופן זה שהעונש יהיה בלי הבדל בין על אלה שתחלת חיובם היה מדין כפיה בשוטים ובין על אלה שתחלת חיובם היה רק ע"י עישוי בדברים, הרי ממילא לא יהיו אצלו שום ספיקות שודאי יבא עליו העונש ואם יתרצה מחמת זה לגרש הוי ריצויו ריצוי וברצון מגרש ואין כאן שום חשש של גט מעושה כלל וכלל. והנלענ"ד כתבתי.

## סימן כ : בענין הצעת החוק של כפיה לחליצה *

כתב מע"כ הדר"ג שליט"א: אם נסכים לזה שזה יחשב עון פלילי שעונשו מאסר אם היבם "מקבל או מנסה לקבל או להשיג וכו' חלף מתן חליצה וכו' " יצא מזה שאם ניסה פעם לדבר ע"ד התפשרות בנידון כסף וכו' כבר תהא עליו אימת מאסר ויהא כבר מוכרח לחלוץ. וכו' מסתבר שאם הסכים לחלוץ אחרי אשר כבר חטא כנ"ל אזי יפטר מהעונש על יסוד "חטא ראשון", ויאמרו לו תחלוץ ותפטר מהעונש על העבירה ההיא ובמצב כזה י"ל שזה כבר לא חליצה מעושית שעונש המאסר הוא על עבירה פלילית אחרת וכאדם שהושב בביה"ס בשביל קנס וכדומה, ובאים אליו קרובי האשה ואומרים אם אתה תתן גט לאשתך אנו נשלם בעדך הקנס. עכ"ל.

לענ"ד עיקר הדברים צריכים לסוב על הנקודה אם עצם החוק המטיל קנס עליו עבור תביעתו איזה פיצוי כספי בשביל מתן החליצה הוא חוק הגון או לא. כי אם נחליט שהחוק אינו הגון ובדין יש לו רשות לתבוע איזה שהוא פיצוי, כי אז סברתו של מעכתר"ה שמדמה זאת למי שהושב במאסר עבור איזה עון והקרובים מציעים לשלם הקנס וכו' נראית מפוקפקת מאד לענ"ד. כי שם לא הם ולא האשה שהטילו עליו הקנס ולא בתביעתה של האשה הוטל עליו, והם אינם אלא מציעים להוריד אותו ממנו ואז הרי זה ודאי ככל אונס דנפשי' שבמכירה שגמר ומקנה, כיון שלא האשה שהביאה עליו את האונס הזה. משא"כ בניד"ד שכל העונש לא בא עליו אלא ע"י תביעתה ובגללה הוא שאסרוהו, ובכה"ג הרי אפילו אילו לא היו מזכירים מתחלה את הענין של החליצה אלא הוא עצמו מציע בכדי להציל עצמו מאונסו שמוכן לחלוץ ג"כ כתב הרשב"ץ שהובא בב"י אה"ע סי' קל"ד, שאם האונס היה עליו שלא כדין "אם כפוהו שלא כדין בדבר אחר ומתוך אותה כפי' גרש אפשר דהוי גט מעושה האי דנקטי' בכובסי' דלישבקי' לגלימי' הוי וצ"ע". מכל שכן בני"ד שכל העונש הוא ממש עבור זה שאינו חולץ וכשחולץ עוזבים אותו לחפשי שזה אונס ממש והוי חליצה מעושה.

והנה לפי תקנת הקהלות ואפילו לפי דברי ערוך השולחן שציין מע"כ הדר"ג שליט"א יוצא שתביעתו אינה בלתי הוגנת, עכ"פ בגבולות מסוימים, וממילא החוק הוא אונס בעלמא, וא"כ יש בענין חשש גדול של חליצה מעושה.

---

* תשובה על מכתבו של מרן הגריא"ה הרצוג זצ"ל לחברי המועצה המורחבת של הרה"ר מיום ה' מו"מ תשי"ג הכולל הערותיו לחוק שהוצע בכנסת בדבר כפיה למתן חליצה. וזה נוסח ההצעה:

איש יהודי החייב במתן חליצה לאלמנת אחיו הן אם נתבע לכך, והן אם עדיין לא נתבע לכך, והוא מקבל או מנסה לקבל או להשיג לעצמו או לכל אדם אחר כל נכס או טובת הנאה שהם חלף מתן חליצה לאלמנת אחיו או חלף הסכמתו לתת חליצה, יאשם בעוון ודינו מאסר שש שנים.

על הצעה זו העיר מרן זצ"ל כדלקמן: הנה מצד אחד אנחנו כל רבני א"י שבמסגרת הרבנות הראשית לישראל כבר תיקננו באספה רבתי, זה מספר שנים. כידוע, שלא להרשות יבום. אלא עפ"י היתר מיוחד (לפי המסיבות), של הרבנות הראשית לישראל. מאידך גיסא הואיל ומחלוקת היא מה קודם יבום או חליצה, שמתוך כך שאין אנו נותנים להם להתיבם, הוא מפסיד את כל העזבון של האח המת שהיה לוקח אם היה מייבם, לפיכך ניתקנו תקנות בקהילות שיקבל חצי הנכסים כשיחלוץ, כדי להמנע מלכוף על החליצה, והכל מבואר בסימן קס"ה, ובמהרש"ל בים של שלמה פרק החולץ סימן י"ח, מאריך בזה, יעוי"ש, והגאון ערוך השלחן בסוף קס"ה כתב "אמנם במדינתנו ובזמננו לא שמענו מעולם שיתנהגו עפ"י תקנות אלו, אלא מתפשרין כפי היכלת וכו', רק עיקר הדבר שהבי"ד מחוייבים להשתדל שהיבם יפטרנה בחליצה". הסעיף הנ"ל שבחוק דורש ישוב הדעת. אם נסכים לזה שזה ייחשב עון פלילי שעונשו מאסר אם היבם "מקבל או מנסה לקבל או להשיג וכו' חלף מתן חליצה או חלף הסכמתו לתת חליצה", יצא מזה שאם ניסה פעם לדבר ע"ד התפשרות בנידון כסף וכו', כבר תהא עליו אימת מאסר, ויהא כבר מוכרח לחלוץ. מאידך גיסא זה ימנע עיגון, שיפחד אפילו לדבר על כסף כמובן, ולא יבוא לידי כך שיצטרך לירא מפני מאסר. ושיבדאו בשקר עליו, אין לחשוש. סוף דבר צ"ע. מסתבר שאם הסכים לחלוץ אחרי אשר חטא כנ"ל, אזי ייפטר מהעונש על העבירה ההיא. ובמצב כזה י"ל שזה כבר לא חליצה מעושית, שעונש המאסר הוא על עבירה פלילית אחרת. וכאדם שהושב בבית הסוהר בשביל קנס וכדומה. ובאים אליו קרובי האשה ואומרים אם אתה תתן גט לאשתך אנו נשלם בערך את הקנס.

סוף דבר שהענין צ"ע.

מוכרח שתשובה כ"ג תבוא במברק דחוף לביתי לא יאוחר מיום ב' הבעל"ט לפני הצהריים. היא, כמובן, יכולה להיות שלילית, חיובית, או בצורה של דרישה להרחבת הזמן, כדי לתת תשובה.

בברכת התורה והארץ וביקרא דאוריתא,

יצחק אייזיק הלוי הרצוג

ראש הרבנים לישראל

www.eretzhemdah.org

אכן נראה שתקנת הקהלות וכן דברי הערוה"ש שייכים עפ"י יסוד שיטות הרי"ף והרמב"ם שמצות יבום קודמת שפסק הלכה כחכמים וא"כ אשה ונכסים הקנו לו מן השמים, ואם באים להפקיעם ממנו מותר לו לקבל איזה פיצוי עבור זה. אבל ברור גם לשיטות אלה אם מאיזו סבה שהיא, אין הוא יכול ליבמה (כגון שהוא מוכה שחין וכיו"ב). שאז אין לו מקום לתבוע כסף עבור החליצה ובזה שרירה וקיימת סברת הרא"ש גם אליבא דידהו, שהביא הטור לענין יבמה שנפלה לפני יבם נער ולא רצתה להתייבם וכו' שפסק שכופין אותו לחלוץ, והיינו בשוטים. וכן הביא שם הב"י מעשה כזה שתבע כסף והסיק הרא"ש שכופים אותו לחלוץ כיון שגילה דעתו שאינו רוצה מצות הייבום אלא סתם רוצה כסף - מצוות לאו להנות ניתנו. ונהי שדעת הרי"ף והרמב"ם בנידון דהרא"ש אין כופין, היינו משום שלפי מה שפסקו כרבנן מותר לו ליבם גם שלא לשם מצוה וממילא זכותו לא פקעה ויכול לתבוע כסף עבור הויתור. אבל אם באמת אין לו אפשרות לייבם, אפילו אם זה מאיזו שהיא סבה חיצונית, מ"מ כיון שאין בנידון זה ברירה אחרת חוץ מחליצה, ודאי שהמצוה המוטלת עליו מחויב לעשות בחנם ואסור לו לעגנה, והרי זה בדומה למה שכתבו התוס' והרא"ש שאם אינו רוצה לא לחלוץ ולא לייבם שאז כופין בשוטים על יסוד הסוגיא יבמות ל"ט. ודברים אלה מפורשים בריב"ש שהובאו בדר"מ סי' קס"ה אות ג', שבמקום שאין רשאין לישא שתי נשים מחמת אימת המלכות, כופין לחלוץ אפילו אליבא דהרי"ף והרמב"ם. והיינו משום שאינו רשאי לעגנה רק אם הוא טוען שמוכן ליבמה ומצד **המציאות** הוא יכול לעשות זאת, אז הוא שאין כופין אותו לחלוץ.

ומעתה בנידון דידן, כיון שלפי הכרזת הרבנות הראשית מאז אין נותנים לייבם אלא בקבלת רשיון מיוחד והוא ודאי גם חוק הממשלה, נמצא שאיש זה אינו יכול לטעון שמוכן ליבמה, שהרי אריה רביע עלה ואינו נותן לה ולא גרע מנידון הריב"ש שהוא מנוע מליבם על פי חוק המלכות, שאז אין לפניו אלא הברירה של חליצה ועל ידי זה שמונע את זה הרי הוא מעגנה, למה שאין לו רשות כל עיקר. ועל כן לענ"ד בנידון שלנו לכל הדעות, אפילו לרי"ף ורמב"ם יש רשות לכופו לחלוץ בשוטים ואין לו שום זכות לתבוע איזה שהוא פיצוי, וכמו שכתב הרא"ש דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ויש להוסיף עוד סברא ולומר שחליצה מעושה למרות שהגמרא משוה לה להדדי לגט מעושה, מ"מ יצא הבדל ביניהם לנידון דידן. דהנה בגט כתבו התוס' ב"ב מ"ח. שאם היה העישוי שלא כדין אעפ"י שביסוד הדברים הוא מחויב לגרש מ"מ זה נקרא גט מעושה שלא כדין והרי זה בטל. אולם לענין חליצה נראה שרק אם אין עליו בכלל החיוב לחלוץ הוא דומה לגט, אבל אם הוא מחויב לחלוץ אלא שהעישוי היה שלא כדין, בזה תהיה החליצה כשרה.

דהנה בקונטרס הקודם על חוק הגירושין הזכרנו את קושית הבאר יצחק והעונג יו"ט על התוס' שכתבו, שגוי שעישה גם כשמחויב לגרש הוי בגדר גט מעושה שלא כדין ופסול. והקשו הם אמאי פסול, מה בכך שהעישוי היה שלא כדין כיון שהוא מחויב לגרש מצד הדין הרי זה כמו כל תליוהו וזבין שלמרות שעצם המכירה היתה ע"י כפיה שלא כדין כיון שמקבל כסף גמר ומקנה וה"ה כאן כיון שמחויב מצד הדין לגרש הוי תלויה וזבין. וכתבנו שם לתרץ שכל עיקר חובת הגרושין הוא רק מכח מצוה לשמוע דברי חכמים, וחכמים בתקנתם התנו גם את הצורה שעל ידה יגרש ורק ע"י אופן זה הוא נחשב מקיים מצותם, וכל שעשה ע"י כפיה באופן אחר שלא היו מעונינים, לא קיים כלל מצותם וע"כ איו זה תליוהו וזבין אלא תליוהו ויהיב, כי את המצוה ממילא לא קיים בכפיה ע"י נכרי וכיו"ב.

והנה סברא זו לא שייכא אלא לענין גירושין שאין בו מצוה מה"ת אלא רק מצוה לשמוע דברי חכמים, אבל בחליצה שמקיים מצוה מן התורה המוטלת עליה גם אם היה ע"י כפיה שלא כדין, אבל המצוה הרי ס"ס נתקיימה על ידו, א"כ הרי זה תליוהו וזבין. ומה שהזכיר הריטב"א הובא בב"י קס"ה לענין יבם שנשבע שאם יכפוהו הוי חליצה מעושה, היינו משום שקיימת אצלו אפשרות (אם לא מצד השבועה) לקיים המצוה ע"י יבום. והוא גם רוצה ליבם שהרי אינו מוכן לקיים שבועתו מצד עצמו, ואז אפשר באמת לומר שעל החליצה הוי תליוהו ויהיב, שהרי מצוה זו המוטלת עליו כך יכולה היא להתקיים גם ע"י יבום ואין בזה שחולק קיום המצוה יותר. וסובר הריטב"א שמה שע"י הכפי'. מקיים השבועה לא נחשב לענין החליצה תליוהו וזבין כיון שלגבי החליצה אין כאן גדר זה של "זבין". וכל זה שייך רק כשיכול גם ליבם, אבל בנידו"ד לאחר תקנת הרבנות שאין יכול כלל ליבם, נמצא שקיום המצוה המוטלת עליו אינו יכול להיות אלא ע"י חליצה. הרי כשכופים אותו על החליצה אפילו אם היתה הכפיה עצמה שלא כדין אין זה פוסל את החליצה, שהרי על החליצה הוי מ"מ תליוהו וזבין שקיים ע"ז את המצוה שלא היה יכול לקיימה באופן אתר כלל וכנ"ל. וכל שיש על זה תורת "זבין" גם אם **הכפיה** על הזביני היתה שלא כדין לא איכפת לה וכמו בכל תליזהו וזבין, וכקושית רי"א והעונ"י הנ"ל.

בסיכום הדברים: החוק המטיל על היבם המסרב עונש עבור סירוב לחלוץ, חוק עפ"י דין תורה הוא, כי אצלנו לאחר התקנה של הרבנות הראשית לא להתיר ליבם, יש היתר מצד הדין גם לכופו בשוטים ובמאסר וכל כיוצא בזה ע"מ שיחלוץ ולא יעגנה בכדי, וזה לכל שיטות הראשונים. ואם גם נחשש לכפיה שלא כדין, החליצה שנותן מכח כפיה זו היא חליצה כשרה לכל הדעות.

וליתר תוקף הייתי מציע לצאת לגמרי מכל החששות, שכל כה"ג שכפוהו ע"י מאסר ונתרצה לחלוץ, יחייבוהו לחלוץ לה **פעמיים**, שהרי לדעת רש"י והתוס' החליצה הראשונה היא חליצה כשרה, כמו שכתב הרא"ש שכל שרצה לחלוץ אלא שרצה ממון כופין אותו בשוטים שהרי אינו רוצה לקיים המצוה. וממילא גם לפי מה שאנו חוששים לדעת הרי"ף והרמב"ם, עכ"פ מעתה ודאי תהא אסורה עליו ליבם, מצד החשש לדעת רש"י והתוס', ולא גרע מחליצה מעושה בטעות שטעו דייני ישראל שפוסלת (סי' קס"ט), ומעכשו גם לרמב"ם יש כבר לכוף אותו שיפטרנה, ובדומה לחלוץ לה ובכך אתה כונסה, שלאחר שחלץ לה חליצה זו הפסולה שוב היה אפשר לכופו בשוטים לחליצה מעולה (יבמות ק"ו ובפוסקים שם).

והנלענ"ד כתבתי

ובזה הריני ידידו דוש"ת כל הימים

www.eretzhemdah.org

# סימן כא : בענין ביטול שליחות הגט ע"י ביטול רצון הגירושין*

## א.

הגאון רמ"מ עפשטין זצ"ל בספרו 'לבוש מרדכי' גיטין סי' י"א מחדש דבעל שעשה שליח לגירושין וחזר בו מרצון הגירושין ולא ביטל שליחות השליח, דלא בטלה שליחות השליח, ואם גירש גירושיו גירושין, כיון ששליחותו לא נתבטלה, רצון הבעל לעצם הגירושין לא מעלה ולא מוריד. והביא ראיה לדבריו ממה דמקשה בגמרא (קידו' נ"ט:) לר"ל דס"ל בעשתה שליח לקבלת קידושין וחזרה בה דאין חזרתה חזרה, דלא אתי דבור ומבטל דיבור, ומקשה בגמרא ע"ז ממ"ש במשנה גיטין (ל"ב.) השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח וא"ל גט שנתתי בטל הוא ה"ז בטל ולא אמרינן דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, ומסיק בתיובתא. וקשה הרי אין הבעל רוצה שוב בגירושין, וא"כ אין כאן מקום לגירושין לא רק מצד ביטול השליחות (דזה לא מצי אליבא דר"ל) כ"א גם מצד שכל עיקר השליחות בטלה כיון שאינו רוצה לגרשה. אלא מוכח מכאן, דרצון הבעל לא מעלה ולא מוריד. ודייק מיניה, שה"ה לר"י, אעפ"י דפליג אדר"ל וסבר שאפשר לבטל השליחות גם בדיבור, לגבי ביטול הגט מצד ביטול רצון המגרש לגירושין, דהוא לא מצד אתי דבור ומבטל דבור, בהא לא פליגי.

והגאון רצ"פ פרנק זצ"ל (הו"ד בהסכמתו לס' שאילת משה לגר"מ וסרמן) כתב שהדברים ודאי נעתקו משמי' דהגרמ"מ זצ"ל שלא בדקדוק, שהרי אם גילה דעתו שחוזר בו מעצם הגירושין זהו עצם ביטול השליחות, והרי לר"י מצי לבטל עכ"פ השליחות. ולא אמר זה אלא אילו היינו באים בזה מצד ביטול רצון הגירושין, כי או גם ר"י היה מודה שמצד זה אינו בטל.

והגאון ר"י וינברג שליט"א (הנאמן, שבט-אדר תשי"ח, ותשרי - כסלו תשי"ט) דן בדבריהם באריכות ותמה בדברי שניהם: א' אין במשמעות ביטול השליחות גם חזרה מרצון הגירושין, ממילא אין ראית הגרמ"מ מקידושין ראיה. דאין בכה"ג דפגע בשליח משום ביטול רצון הגירושין, רק ביטול השליחות הוא. (ומסתייע מדברי הפנ"י שם, שכתב בדעת רש"י דלר"ל לא מצי הדרה גם בפני השליח דזהו רק אם חוזרת מהשליחות, אבל אם חוזרת מרצון הקידושין גם לר"ל חוזרת. הרי בפירוש שחזרה מהשליחות אין לה שום שייכות עם החזרה מרצון הקידושין וה"ה לענין גט); וכן אין בחזרה מעצם הגירושין משום ביטול השליחות למחר וליומא אוחרא כשכן ירצה לגרשה. ותמה על פשיטותי' דהגרצ"פ זצ"ל, שנוקט להיפך. ב', מוכיח מהרשב"א והגרע"א ר"פ השולח שנוקטים ג"כ בפשיטות, שאין בביטול השליחות לגירושין משום ביטול רצון הגירושין לאחר זמן, וכן רואים דעתם שכל חוסר רצון לגרש מצד הבעל מעכב הגירושין, אעפ"י שהשליחות עצמה לא בטלה ליומא אוחרא. שהרשב"א מקשה על פירש"י דלצעורא קמכוין, מתפרש במובן שרוצה הבעל לעכב לפי שעה מתן הגט, שא"כ איך יתן מאחר שהבעל אינו רוצה. והגרע"א ממציא שתי נפ"מ אם ביטל כל השליחות או שרק עיכב לזמן מה, ומ"מ גם הוא מסכים שעיכוב לשעה אינו ביטול השליחות, אבל הוא עיכוב עכ"פ לשעה זו, שאם גירש השליח אז אין גירושיו כלום.

ושם באי"ד דוחה מש"כ (הנאמן תשרי-כסלו תשי"ט) ח"א לסתור ההוכחה של הגרמ"מ מגרושין הנ"ל, די"ל דמיתלי תלי במחלוקת ר"ל ור"י, דלר"ל כיון דס"ל לא אתי דיבור ומבטל דיבור, כשם שאינו יכול לבטל עצם השליחות, כן אינו יכול לומר עכשו אינו רוצה לגרשה. משא"כ לר"י כשם שיכול לבטל השליחות כן יכול לחזור בו מרצון הגירושין. ודוחה זאת הגרי"י וינברג, שמחלוקתם של ר"ל ור"י מצטמצמת בשאלה אם אתי דבור ומבטל דבור, ואין לזה שום שייכות לענין ביטול הרצון לגרש, שזו תלויה בחקירה על מהות השליחות, אם היא מסירת כח הבעלות או רק יפוי כח לפעול בשמו, עי"ש. עוד הביא שם דברי הרה"ג ר"י כהן שליט"א שיצא להליץ על דעת זקנו הגרצ"פ זצ"ל, שגם הרשב"א והגרע"א סברי שאמירת איני רוצה לגרש הוא ביטול השליחות, אלא שהם מחלקים בין ביטול עולמי לביטול לשעה, שבזה ל"צ עדים לא לביטול ולא למינוי מחדש. וגם ע"ז משיג, שאין ביטול זמני, ומציין לתורת גיטין סי' קמ"א סעיף ט"ו שמבטל לשעה הוי ביטול גמור, וממילא צריך עדים הן על הביטול הן על המנוי מחדש. ומכיון שהגרע"א נוקט בפשיטות שלזה אי"צ עדים ש"מ דאין כאן ביטול כלל, עי"ש שהאריך עוד בזה. עד כאן תמצית תוכן הדברים, והרוצה לעמוד עליהם בכל היקפם יעיין במקורם לפי מ"מ הנ"ל.

## ב.

והנלע"ד שגם הגרמ"מ בהביאו הראיה מסוגיא דקידושין לא ערבב המושג של ביטול השליחות עם חזרה מרצון הגירושין, דזה דבר פשוט ומובן, שבמה שחוזר בו מהשליח אין עדיין שום הוכחה על החזרה מהגירושין, והרי יתכן שאין השליח שוב נראה בעיניו, וכל כיו"ב. ואילולא כן הרי היה לו להביא הראיה מגופה של המחלוקת של ר"ל ור"י, דחזרה בה משליחות הקידושין ואם יש בזה גם חזרה מעצם רצון הקידושין, אמאי לא מהני חזרתה גם לר"ל, שזה אינו שייך למ"ש אין דיבור מבטל דיבור, אע"כ שרצונה בזה אינו מעלה ומוריד, ומינה נמי לר"י דבהא לא פליגי. וכנ"ל, וכמו שהוכיח מהא דמבטל הגט. אע"כ בזה גם הגרמ"מ מודה שהחזרה מהשליחות אין לה שום שייכות לרצון הקידושין שלה. והראיה דמייתי מגט היא משום שהרי במשנה לא נזכר כלל, שמבטל השליח אלא אומר לו גט שנתתי בטל. ומשו"ז הרי נחלקו אמוראי אי חוזר ומגרש בו או לא. ועי' רמב"ן גיטין שמפרש שלשונו משמע יותר לבטל אלא שזה אין בידו (לחד מ"ד), ונשאר עכ"פ הביטול של השליח, שאין דבריו לבטלה. ואפילו לתוס' שמפרשי שאילו היה אומר בהדגשה שמבטל הגט, הגט בטל, נראה דהוא ג"כ מצד שלענינו של הבעל סגי עכשו בביטול השליח משו"כ מפרשים כך כונתו, וזהו רק כשביטול השליחות מהני, משא"כ אליבא דר"ל. ובכל אופן הן לא נפלאת היא

* קובץ התוה"מ י"א-י"ג מאמר של הרה"ג י. יגל על נושא זה.

www.eretzhemdah.org

לומר דר"ל ס"ל כמ"ד אינו חוזר ומגרש, שיש כאן לשון ביטול הגט ג"כ. ובזה הוא דמוכיח הגרמ"מ דכל היכי שבא לבטל הגט ודאי מסתבר לומר שחוזר בו מרצון הגירושין מכל וכל, דאל"ה למה לו לבטל הגט תיסגי לי' בביטול השליחות, א"ו שאינו רוצה לגרש כלל. עכ"פ אפ"ל דר"ל ס"ל הכי, א"כ מאי מקשה עליו בגמרא ומסיק בתיובתא. אע"כ דחזרת הבעל מרצון הגרושין לא משנה מידי, וכל הדיון על החזרה מהשליחות, וכיון דזה לא מצי לר"ל, ע"כ הוי תיובתא. ונמצא שראיית הגרמ"מ מקידושין היא ראיה אלימתא לפו"ר.

**ג.**

אלא שהגרצ"פ פרנק בא עליו ממקום אחר, דביטול רצונו לגרש יש להחשיב עכ"פ **כביטול השליחות** לאותה שעה שאינו רוצה לגרש, דזה ודאי מוכח מהגרע"א ומהרשב"א, שנוקטים שא"א לשליח לגרש כשאינו רוצה הבעל; ומה שטוען עליו הגרי"י וינברג שליט"א, שע"כ ביטול לשעה אינו ביטול, דא"כ יצטרך שני עדים על הביטול והמינוי מחדש, אין הדבר כן. שהרי השליחות בעינה עומדת לגבי לאחר זמן לכשיתרצה הבעל לגרש, נמצא שאין כאן ביטול השליחות כלל, ואין זה אלא כהטלת תנאי בשליחות שבאופן זה יגרש ולא באופן אחר, שכיון שנשארת עדיין הסמכות בידי השליח באיזה שהוא אופן לגרש, אין ע"ז תורת ביטול השליחות, וע"ז אי"צ עדים, דאי"ז בכלל דבר שבערוה. ואינו דומה כלל להא דתורת גיטין דמייתי התם, ששם המדובר כשבא לבטל הגט עצמו, שלא שייך בזה ביטול לשעה, כדמייתי עלה מהא דהיום אי את אשתי וכו' דכיון דפסקה פסקה. ול"ש לומר שהיום אין הגט גט ולמחר יחזור ויהיה גט. משא"כ השליח, שיכול למנות שליח ע"מ שיעשה שליחותו למחר וליומא אוחרא, שהשליחות חלה מיד, ומ"מ הן ברור שהיום לא יוכל השליח לעשות כלום, כי לא נתמנה שליח אלא למחר, ולגבי היום אינו שליחו. וע"כ כשם שאפשר לעשות זאת בתחילת המינוי כן אפשר לעשות זאת גם לאחר שנתמנה, ואין צריך לזה עדים מצד דשב"ע, שזה לא נאמר אלא על עיקר מינוי או ביטול השליחות, ולא על התנאה **מתי** ימלא שליחותו, כיון שעכ"פ אינו מפקיעו מעצם תורת שליח.

וחילוק זה הרי יוצא מוכרח מתוך הנחתו של הגרמ"מ וראיתו מקידושין הנ"ל, שרצון הבעל אינו קובע כל עוד שהשליח הוא בתורת שליח, א"כ הרי קשה מהרשב"א והגרע"א, אע"כ כחילוק הנ"ל.

ומעתה הרי צדק מאד הגרצ"פ בטענתו, שלדעת ר' יוחנן, שהשליחות כן יכול הבעל לבטל, הרי כאן שגילה דעתו שאינו רוצה לפי שעה לבטל, נהי דנימא דאין כאן הוכחה שרוצה לבטלו מתורת שליח מכל וכל, ויתכן שעדיין רוצה שישאר שמו עליו לענין אם ירצה לחזור ולגרש, ואשר ע"כ לא יצטרך מינוי מחדש, מ"מ **לשעה זאת** שאינו רוצה, ודאי הוי ביטול השליחות לשעה זו עכ"פ, ובזה הרי סגי ליטול ממנו הכח לגרש לאותה שעה, וכדמוכח מהרשב"א והגרע"א וכנ"ל.

באופן שאמנם נכונה ראיתו של הגרמ"מ מקידושין שרצון הבעל אינו מעלה ומוריד כל עוד שהשליח תורת השליח עליו, אולם זהו בהסתייגות מסוימת, דצריך שיהא עליו שם שליח **לאותה שעה דוקא**, אבל אם לגבי אותה שעה אינו שליח, אעפ"י שעדיין שם זה עליו לגבי לאחר זמן, זה ודאי לא מהני לאותה שעה, ומה שעשה אז, הרי זה בטל ומבוטל. וכיון דחזינן מהרשב"א והגרע"א שחזרת הבעל מרצון הגירושין לשעה מסוימת, כמוה כביטול השליחות לאותה שעה, הרי בנידון דהגרמ"מ שחזר בו מלגרש מבלי קביעות זמן, נהי דשם שליח לא פקע ממנו, ואם ירצה יחזור ויאמר לו ששוב רוצה ולא יצטרך למנותו מחדש, עכ"פ כל עוד שלא חזר בו מאי-רצונו, אין על שעה זו שם שליח עליו וגירושיו אינם כלום. ורק אליבא דר"ל דסובר דאינו יכול לבטל השליחות בדיבורו, לדידיה ודאי לא יוכל שוב גם לחזור בו ולהטיל **תנאי** בשליחות, שכמוה כביטול השליחות לאותה שעה, ובכל מה שנוגע לביטול השליחות ה"ז בכלל לא אתי דיבור ומבטל דיבור, משא"כ לר' יוחנן, כשם שיכול לבטל כל השליחות כן יכול להטיל בה תנאי מסוג הנ"ל, וכפ"מ שיוצא מהגרע"א בכה"ג.

**ד.**

ויש לעיין עוד ביסוד ההנחה של הגרמ"מ, שנראה שגם הגרצ"פ מודה בה והגרי"י בונה עליה דייק, שכל עיקר המחלוקת של ר"י ור"ל אינה נוגעת אלא לביטול ישיר של השליחות, משא"כ אם השליחות מתבטלת מצד אחר (כגון מצד ביטול רצון השליח) בזה אין שום שייכות למחלוקת, שהרי ר"ל נמק דעתו בהא דלא אתי דבור ומבטל דבור, וזה שייך רק לעצם השליחות. והנה הרה"ג י. נחשוני ר"ל דהא בהא תליא (דבריו בהנאמן תשרי-כסלו תשי"ט וכן הרה"ג י. יגל בקובץ התוה"מ י"א-י"ג מראה פנים לזה, עי"ש). והגרי"ו דוחה הדבר בשתי ידים. ולכאורה נראה להוכיח כדבריהם כדלהלן.

התוס' קידושין שם (ד"ה לא) כתבו לחלק בדעת ר"ל בין שחזרה בה בפניו לחזרה בה שלא בפניו. והגרי"ו שליט"א במאמרו הנ"ל מבאר הדברים עפ"י המהר"ם שמפרש כונתם, לא אם זה היה בפניו או לא, אלא בעיקר אם **נודע** לו לשליח מזה או לא. וביאר זאת דהא דמהני הוא מצד שביטול רצון האשה להתקדש מהני גם לר"ל, ושלא כמו שנוקטים בפשיטות הגרמ"מ והגרצפ"פ בדבריו, והא דלא מהני שלא בפניו אפילו כשנודע מזה אח"כ ע"י עדים, היינו משום "שע"מ כן מסר לו שיהא כח בידו לגרש כ"ז שלא ישמע מחזרת הבעל, וכעין שכתבו התוס' גיטין ס"ד בד"ה שליש וכו', ומכש"כ שאנו אומרים כן בשליחות שמסר לו כח לגרש אפילו אם יחזור בו ולא תוודע לו חזרה זו" עכ"ל. ומוסיף דלפ"ז צ"ל דמשמע להו הלשון "וחזרה בה" דהיינו גם כשאמרה איני רוצה להתקדש. וזה דוחק רב, שהרי לשיטת התוס' לפי רב נחמן שם מ"ש הבעל שמבטל הגט מתפרש שאין כונתו לבטל אלא השליח (שם ד"ה מתורת), ומה"ת לפרש הלשון "חזרה בה" לחזרה מעצם הקידושין. גם מה שיוצא מכאן דין וסברא מחודשים, שזה כאילו התנה שמוסר לו כח לגרש גם אם יחזור בו, כל עוד שלא יודע לשליח מזה, לא נזכר מזה לא בגמרא ולא בתוס' והיא סברא משונה, ול"ד כלל להא דשליש ששם בהכרח מסר לו הנאמנות כל עוד שאין עדים נגדו, והרי במקום עדים באמת גם שליש אינו נאמן (דיני שלישות לש"ך אות י"א), וא"כ מה"ת לומר שמסר לו כה כזה. ועוד

www.eretzhemdah.org

דנראה, שאף אם יאמר כן **בפירוש** בשעת השליחות, יוכל עכשיו לחזור בו, כיון שהשליח, לפי סברא זו תלוי ועומד הוא כל הזמן ברצון השליח שידו כידו, וכיון שאינו רוצה לגרש, שוב אין כאן שליח כלל, ואפילו לדעת ר"ל.

ואין לנו בזה לכאורה אלא פירושו של החת"ס זצ"ל (אהע"ז סי נ' והו"ד במקצת ע"י הרה"ג י. יגל במאמרו הנ"ל) וז"ל: "וה"נ מכיון שנודע לשליח מחשבתו של בעל שלא לגרש, הרי מחשבתו כמחשבת בעליו (דשלוחו אינו אלא כמותו, ידו כידו ופיו כפיו, ואילו היו הבעלים הולכים לגרש או לקדש, הרי בכל שעה יכול לחזור בו, שם לעיל בדבריו). וא"כ קשה מה ענין זה ללא אתי דבור ומבטל דבור, הלא אינו מבטל דבור כלל וכו' ע"כ כתבו התוס' התינח אם יודע לשליח מחשבת בעליו, הרי גם מחשבתו מתהפכת, אבל שלא בפני השליח ולא נודע לשליח המלכת בעליו, הרי בכוחו ותקפו, אם לא ע"י ביטול דבור הראשון וכו'". עכ"ל.

ביאור דבריו שלא תתכן עמידה עצמית של השליח **בניגוד מפורש** לרצון המשלח, שזה בניגוד למהות השליחות שנתמנה לפעול בתיאום מלא עם דעת המשלח, ומוכרח לשנות דעתו יחד עם השתנות רצון הבעלים. אלא שזהו רק אם נודע לו, משא"כ אם לא נודע לו, שאז ממשיך לפעול לפ"מ שהיה יודע רצון הבעלים מלפני כן, ע"כ פעולתו קיימת אם לא מצד ביטול שליחותו מכל וכל ע"י הבעלים.

(לכאורה מדבריו נראה שנוקט שכל חזרה מהשליחות לקדש, הוי גם חזרה מרצון הקידושין, וכפי שהבין הגרי"י בדברי הגרמ"מ, או כפי שפירש הגאון הנ"ל בעצמו בתוס', שמשמע להו **שמיירי** גם בחזרה בה בפירוש מרצון ההתקדשות בכלל. אך נראה שאין זו כונתו, אלא דכמו שתתכן חזרה מלאה, הרי תתכן חזרה **חלקית** והטלת תנאי, וכאן שמבטלת השליח - הרי זה כאומרת, שבתנאים **אלה**, שמקבל קידושין שלה יהא שליח זה, אינה רוצה את הקידושין בכלל, וה"ז חסר רצון הקידושין **באופנים** אלה, שהשליח קיבל הקידושין, ודוק).

**ה.**

אכן גם ביאור זה עדיין אינו מרוה צמאוננו בביאור התוס', דכשם שלא תתכן עמידה עצמית של השליח בניגוד מפורש לרצון השולח, כן י"ל דהשליח אינו יכול לפעול אלא ע"מ שדעתו של השולח מסכימה לזה גם ברגע זה, ואם יודע שביטל רצונו הקודם גם רצונו הוא אינו, ונאמר שבכל מעשה שליח הרי זה כאילו התנה, שזה בתנאי שהשולח לא חזר בו בפני עדים מהשליחות.

ע"כ נלענ"ד שעלינו לנקוט בתוס' כדעת המהרש"א, וכפשטות לשונם שמורה ג"כ כך, שיש הבדל בין שמבטל ממש **בפניו** למבטל שלא בפניו, ואעפ"י שיתודע לשליח שביטל בפני עדים ל"מ לר"ל, כי זהו בכלל לא אתי דבור וכו', וכלשון הגמרא גיטין ל"ב לא אלימא שליחותא בתרא משליחותא קמא. וסברא דמילתא לכאורה שכל שלא חש בעצמו להודיע לשליח ביטול רצונו פה אל פה, י"ל שאין כאן אלא דברים בעלמא בלי מחשבה רצינית.

ולכאורה לפי ביאור זה בתוס', ניחזי אנן מה יהא הדין אליבא דר"ל בביטול הגט עצמו, לשיטת התוס' דלכו"ע מהני ביטול גם בגט דכ"ז שלא הגיע לידי האשה לא השיב גמר מעשה, וא"כ אינו אלא בגדר דבור, דבמחלוקת ר"י ור"ל תליא. אכן לפי חידוש התוס' שגם לר"ל מהני ביטול **בפניו**, בגט לכאורה ל"ש הבחנה זו, של"ש אותה סברא שאמרנו לגבי שליח שהיה לו לבא אליו לבטלו. א"כ בפשטות דבגט גם לר"ל מהני ביטול מפורש.

ולפ"ז קשה מאי מסיק בתיובתא לר"ל מהא דהשולח גט וכו', הרי י"ל דס"ל כמ"ד אינו חוזר ומגרש בו דיש בכלל דבריו ביטול הגט, ומצד זה מועיל גם שלא בפני השליח, כי אין זה שייך לשליחותו, ולא אותו הוא מבטל אלא את הגט. אלא מוכח מכאן דלר"ל כל פעולה שהיא, שיש עמה ביטול השליחות, ואפילו אם אין זה אלא **בעקיפין**, הוא מ"מ בכלל דברי דלא אתי דבור ומבטל דבור. וא"כ צדקו בדבריהם הרה"ג הנ"ל שחילקו בנידון חזרה מרצון הגירושין בין ר"י לר"ל.

ברם נראה שהסבר החילוק שבדברי התוס' בין שמבטל בפניו לשלא בפניו, וכפי שנוקט בכונתם המהרש"א, אינו בזה שלא חש לבטלו בפניו, שהרי זה גם בגוונא שהיה **אנוס** מלבא לבטלו, אלא הוא ענין אחר, דכל שהוא מבטלו בפניו, ה"ז בגדר דברים **שבינו לבין עצמו**, והוא רשות היחיד, שלו, ושם אין תוקף גם לכלל של לא אתי דבור ומבטל דבור, כי ברה"י אלן זה כלל בגדר 'דברים', שענינו **התגלות** והתגלמות הרצון בדבור. משא"כ כשמבטל כלפי אחרים ואפילו בפני עדים שצריכים למסור זאת לשליח, כבר יצא הדבר מרשותו היחיד, ואז צריכים לגדרי ביטול, ואין דבור מבטל דבור לר"ל, דמאי אולמיה דהאי מהאי.

ונמצא שעיקר החילוק הוא, שכשמבטל בפניו אין על השליחות אפילו גדר דבור, משו"כ יכול לבטל, ולפ"ז נראה שלגבי ביטול הגט אעפ"י שכל עוד שלא בא לכלל גירושין אינו מעשה, מ"מ עכ"פ ודאי דלא גרע מדבור, ומינה דלדעת ר"ל אין מקום כלל לומר דהגט יתבטל בשום דרך שהיא. וכל המחלוקת אי חוזר ומגרש אינה יכולה להיות אלא אליבא דר"י.

ומעתה דברי הגרמ"מ לא נסתרו וסברתו וראיתו מהגמרא קידושין קיימים, דמר"ל נשמע גם לר"י, שכל שעיקר השליחות נשארה, רצונו של השולח לא קובע. אלא שאעפ"כ בענין גט כשגילה רצונו שחוזר מהרצון לגרש אין נפ"מ מזה, כי ממילא בטלה גם שליחותו, ולדעת ר"י הרי יכול לבטל השליחות, וכמש"כ הגרצ"פ זצ"ל.

[ומה שנוקט בפשיטות הגריי"ו שליט"א במאמרו הנ"ל, דיש נפ"מ כשחוזר בו שלא בפני עדים לפ"מ שכתבו התוס' דאולי בכדי לבטל השליחות צריך שני עדים דוקא מדין דשב"ע, זהו רק לפי **דרכו**, שמפרש הרשב"א והגרע"א מצד סילוק רצונו של הבעל לגרש, שבזה אינו גט מצד דצריך המשך רצונו **המתמיד** של השולח, וכיון שבזה כ' הגרע"א דלא בעינן עדים, מזה למד שכל שהשליחות מתבטלת מצד אחר, אי"צ עדים לזה. אכן לדברינו דהסבר הגרע"א הוא מפני שאינו מבטל השליחות כלל, רק קובע לה זמן יותר מאוחר, אין ראיה כלל לנידון שהשליחות בטלה מכל וכל, רק שזה בא מחמת ביטולו רצון הגירושין, שלא יצטרכו לזה עדים, ומסתבר שגם כאן צריך עדים מדין דשב"ע. וממילא דגם לפי פשטות הגרמ"מ צריכים שני עדים על ביטול רצונו. עכ"פ לדינא ודאי דלא נפ"מ מזה,

www.eretzhemdah.org

כי דבריו של הגרצפ״פ זצ״ל הם כקילורין לעינים בהלכה זו, שבביטול הרצון לגרש נחתינן מצד ביטול השליחות, ובזה ודאי צריך עדים, וכנ״ל).

## סימן כב: עליה לא״י בניגוד לרצון ההורים

שאלה נשאלה מטעם מדריכים של תנועות נוער דתיות בארה״ב העוסקים במתן חינוך לעליה לארץ לחניכיהם, וזה בניגוד לרצון הוריהם. השאלה היא האם אין פגיעה במצוות כיבוד או״א בעליה לארץ בניגוד לרצון ההורים, וכן, אם מותר וראוי למדריכים לחנך לקראת זה.

כבר דן בכיו״ב בשו״ת מבי״ט סי׳ קל״ט, ומ״מ מכיון שכל מקרה יש לו צדדי עיון משלו, שניתי בע״ה הלכה זו לברר השאלה מתוך המקורות, ואין ביהמ״ד בלי חידוש. ועי׳ בהתוה״מ קובץ ג׳ עמ׳ קנ״ב: קובץ י״א-י״ג עמ׳ רנ״ז ואילך, ועמ׳ ר״ע ואילך.

### א.

בב״מ (ל״ב. וכ״ה יבמות ו׳) ת״ר מנין שאם א״ל אביו הטמא או שא״ל אל תחזיר שלא ישמע לו ת״ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבים בכבודי.

וברמב״ם (פ״ו מממרים הי״ב): מי שא״ל אביו לעבור על דברי תורה בין שא״ל לעבור על מצות ל״ת או לבטל מ״ע, אפילו של דבריהם ה״ז לא ישמע לו שנ׳ איש אמו וכו׳ כולכם חייבים בכבודי. ובכ״מ שם הסביר במש״כ הר״מ, אפי׳ בשל דבריהם: נראה הטעם משום דכיון דקיי״ל דכל מילי דרבנן אסמכוהו אלאו דלא תסור, ה״ה ככל דברי תורה, ע״כ. וכ״ה בשו״ע (יו״ד סי׳ ר״מ סט״ו). והנה בענין ישיבת א״י דעת הרמב״ן שהוא מצוה **מה״ת** בכל הדורות (בהשמטות לסהמ״צ מצ׳ ד׳). ובדעת הרמב״ם נחלקו הדעות, לדעת האב״נ (יו״ד תנ״ד ה״ז) גם הרמב״ם מודה שהוא מה״ת. אכן לפי הרשב״ש וכן לפי ס׳ פאה״ש (הו״ד בס׳ ארץ חמדה עמ׳ כ--כו) לפי הר״מ, מצות ישיבת א״י היא **מדרבנן**.

א״כ לנידון שלנו לכאורה לכל הדעות **לא חלה** בזה מצות כיבוד או״א, אם לדעת הרמב״ן (ולהני דסברי שגם דעת הר״מ היא כן) הרי זה כא״ל לעבור על של תורה. ואפילו אם נפרש כהני שיטות בר״מ שהיא רק מדרבנן, הרי כנ״ל גם באומר לעבור על דבריהם נמי לא ישמע לו, כד׳ הר״מ. ואם אמנם י״ל, לפי הסבר הכ״מ הנ״ל בר״מ, שהוא מצד הלא תסור שהופך הדרבנן נמי לדאורייתא, דלפ״ז מיתלי תלי במחלוקת הר״מ והרמב״ן (בסה״מ שורש א׳) אי לא תסור הוא מה״ת במצוות דרבנן כדעת הרמב״ם שם, או שאינה אלא אסמכתא כדעת הרמב״ן, ולפי הרמב״ן כיון שאי״ז אלא מדרבנן אין לנו שמצוה דרבנן תעמוד נגד כיבוד או״א דאורייתא, וכמו שמביא שם באו״ד משבת קכ״ח ועוד כ״מ, שאמרו אתי דאורייתא ודחי דרבנן. מ״מ לענייננו אין נפ״מ מזה, שהרי לרמב״ן מצות ישיבת א״י היא מן התורה, א״כ ודאי דלא ישמע לו בזה. א״כ לכל הדעות אין חל בזה מצות כיבוד או״א, אם מפני שזה נגד התורה, ואפי׳ אם ננקוט בדעת הר״מ שהיא מדרבנן, הרי לר״מ לשיטתיה, גם כשאומר לעבור בדרבנן אין שומעין לו. כ״נ לכאורה בפשיטות. אכן אם נעיין בדבר נמצא שזה עדיין צ״ע.

### ב.

איתא בקידושין (ל״א:): רב אסי הו״ל אמא זקנה וכו׳ שבקה ואזיל לא״י. שמע דקא אזלה אבתריה. אתא לקמיה דר׳ יוחנן א״ל מהו לצאת מא״י לחו״ל א״ל אסור. לקראת אמא מהו א״ל איני יודע וכו׳, א״ל נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום. ומבואר שם בגמרא שהיתה כונתו של ר״י לברכו, הרי שהסכים ליציאתו לבסוף. וס׳ המקנה ביאר שמ״ש קודם איני יודע היינו לא שנסתפק בדבר, אלא שמצוות אלו של ישיבת א״י וכיבוד אם **שקולות** הן, והדבר ע״כ תלוי ברצונו והכרעתו, ומביא ראיה לזה מיעקב אבינו שיצא עפ״י ציוויו של יצחק לחו״ל, הרי שזה אינו אסור. (עי״ש שביאר שכיון שכן אי״ז אלא רשות ע״כ הוצרך יעקב אבינו וכן רב אסי בסוגין לברכה). ונראה שמ״ש שמצוות אלו הן שקולות היינו בכה״ג שהן עומדות לפניו, שהישיבה היא בשוא״ת והכיבוד הוא בקו״ע, שאעפ״כ הן שקולות והרשות בידו לקיים הכיבוד בקו״ע. דאי שתיהן כשלעצמן שקולות והרשות בידו לקיים הכיבוד בקום ועשה. נראה שהיה צריך להכריע בשב ואל תעשה, ולא היה שייך להשאיר את זה לבחירתו. וראיה לדבר ממה שמצינו בב״מ (ל.) לכהן והיא בביה״ק, דפריך פשיטא האי עשה והאי ל״ת ועשה וכו׳, ופירש״י שאעפ״י שגם בהשבת אבידה הוי נמי ל״ת, אין ל״ת מועיל לדחות ל״ת. ואילו היה דין בששתיהן שקולות הרשות בידו לבחור כרצונו, א״כ מאי פריך, הא איצטריך קרא שאין לו רשות לבחור בהשבת האבידה ולטמא עצמו, דהכא והכא איכא עשה ול״ת. אלא פשוט דבכה״ג כיון שצריך לעשות מעשה יש הדין בשוא״ת. וא״כ ה״נ בנידו״ד, אלא צ״ל כנ״ל שמצות כיבוד **עדיפא** ממצות ישיבת א״י, וע״כ **בגוונא דא** שמצות הישיבה יקיים בשוא״ת, והכיבוד בקו״ע לדחות מצות הישיבה במעשה, בזה שניהם שוין והרשות בידו. כצ״ל בכונת המקנה.

אכן מה שה״ר מיע״א צ״ע, שהרי יעקב יצא לשאת אשה, ובזה היציאה מותרת בפשיטות כמבואר בגמרא ע״ז י״ג, בפרט בכה״ג שהיה בדעתו לחזור (עי׳ תוס׳ שם, ויובא עוד להלן). ואם אמנם כל הרעיון הזה לצאת לשם לישא אשה לא בא לו אלא מרבקה ויצחק, עכ״פ בכה״ג ודאי שהיה מותר להם לצוותו ע״ז, והיה עליו מצוה לשמוע בקולם, כיון שלמטרה לישא אשה מותרת היציאה, א״כ אין אומרים לו לעבור על שום עבירה כלל. ונראה שגם אדם אחר מותר וראוי לו ליעץ למי שאינו יודע לגבי נישואי אשה בחו״ל, כיון דמותר לצאת לצורך זה בשופי.

גם מה שפירש דברי ר״י שאמר איני יודע במובן שניהם שקולים, לענ״ד אין הכרח להוציאם מידי פשוטם דלעולם **נסתפק** בדבר ומ״מ הוכרע **למעשה** להקל, וכדחזינן שרב אסי יצא ור״י הסכים על ידו, כיון שהדבר בספק

www.eretzhemdah.org

הרשות בידו לבחור כרצונו, ואפי' לדעת הרמב"ן שישיבת א"י היא מה"ת י"ל, של"ש בזה ספיקא דאורייתא לחומרא, כיון שגם מצות כיבוד או"א היא ג"כ מה"ת. ע"כ אין בזה הכרעה כלל, והדבר נתון בידו.

**ג.**

והנה מה היה תוכנה של יציאת רב אסי לחו"ל, יש בזה ג' דעות: רש"י פי' במ"ש נתרצית לצאת, 'סבור היה שדעתו לחזור למקומו: יחזירך לשלום, 'למקומך'. הרי שמפרש שגם יציאה **מוחלטת** הותרה. אכן במהרש"א וכן במהרי"ט (בחיד' לקידו') תמהו עליו שאין משמעות הגמרא אלא ביציאה לקראתה לפי שעה. ומפרש המהרש"א הכונה, שהיה באמת הדיון על יציאה ע"מ לחזור כי ג"ז הוא באיסור, וא"ל איני יודע, "ומשום דמצות כיבוד או"א היה חביב עליה דרב אסי הדר אתי לפני ר"י להתיר לו ספיקו, וא"ל ר"י נתרצית לצאת משום כיבוד אם, המקום יחזירך לשלום לכאן לא"י".

ונראה בכונת דבריו, שבעצם מצד הספק שבדבר היה מותר לו לצאת וכמש"כ לעיל, וזה שבא עוד פעם לפני ר"י לא היה זה אלא בכדי שיאמר לו **בפירוש** להיתר, שלא רצה לעשות על דעת עצמו, ור"י העניק לו ברכתו ג"כ מטעם הנ"ל שזה מותר מחמת ספק, דאל"ה אינו מובן מה בכך שהיתה מצוה זו חביבה עליו, אטו בשביל זה יכולה להיות מוכרעת ההלכה, אע"כ כנ"ל. כ"נ לכאורה. והמהרי"ט תמה על מה שמשמע מהסוגיא כאילו היה בשאלה אם מותר לצאת לפי שעה, שבכה"ג גם לסחורה ולעסק מותר. ומ"ש בס"פ מי שאחזו כי הוו מיפטרי רבנן מהדדי בעכו הוי מיפטרי וכו' "מחמירים על עצמן היו לצאת ללא דבר, תדע דהיכי נפקי הנך דאזלי אינהו ללותן אטו הני רבנן והני לאו רבנן וכו'".

(דבריו אלה תמוהים מאד בענ"ד, שהרי יתכן שהללו היו רבנן מבבל שבאו לא"י ע"מ לחזור כדמצינו בריש גיטין, ולא יכלו מאיזה סבה שהיא להשתקע בארץ, כגון מחמת פרנסת ביתם (כמו שהוכיח ופסק המהרי"ט עצמו (יו"ד סי' כח), ובחזרתן ליוום הני רבנן הקבועים בא"י).

ועפי"ז מסיק שכל עיקר השאלה היתה אצל רב אסי מפני שהיה **כהן**, והאיסור אצלו לצאת גם לפי שעה מצד טומאת ארץ העמים כדמצינו ע"ז י"ג. והספק היה אי טומאה דרבנן נדחית בגלל כיבוד או"א בדומה למה שמותר לצאת לת"ת, "ולבסוף עמעם עליו והתיר לו משום כבוד אמו". והביא סיוע לדבריו מהירוש' סנהדרין (צ"ל: שביעית) פ' כלל גדול. וכן רואים שם באמת בפירוש בירוש' שם (ומובא עוד בכמה מקומות בירוש') והכל בקשר ליציאת כהן לחו"ל, עי"ש. ועי' בפי' מבעל ס' חרדים בירוש' ר"פ מי שמתו שפי' מה שאמר ר' יוחנן איני יודע, היינו שלא רצה להוציא מפיו היתר ליציאה לחו"ל, אעפ"י שזה מותר מצד הדין.

דברי המהרי"ט כאן הם בהתאם לשיטתו סוף כתובות שתמה במה שיוצא מהתוס' ע"ז י"ג. דמה שהתירו לצאת לחו"ל ללמוד תורה ולישא אשה הוא רק בע"מ לחזור, דאי בכה"ג גם לדבר הרשות מותר, והוא כפי שמפורש כן ברמב"ם (פ"ה מה' מלכים ה"ט). ע"כ פירש שלדברים אלה הותר גם ביוצא להשתקע. ועי' במשפט כהן (ס" קמ"ז) שמעלה שגם דעת התוס' להתיר **לישראל** לצאת לדבר הרשות, והתוס' בע"ז דנים על הברייתא שהמדובר על יציאתו של **כהן**. אכן בע"מ להשתקע לדעתם אסור גם לישראל ואפילו לת"ת ולישא אשה. ולפ"ז מוכרח לומר שהיה הדיון בהאי עובדא דרב אסי רק מצד היותו כהן וכירוש', אכן המהרש"א מפרש כנראה דברי התוס' ע"ז כהבנת המהרי"ט, שגם לישראל אסור אפילו בע"מ לחזור רק לדברים אלה. וע"כ הדיון בסוגין הוא גם לגבי ישראל.

**ד.**

ובדעת רש"י דנד מפשוטו ופי' שהדיון במ"ש נתרצית לחזור הוא בשרצה לחזור למקומו להשתקע. דלכאורה נראה, כי היה קשה לו מאחר שאליבא דאמת שרב אסי כהן היה וכדמוכח גם מהירושלמי הנ"ל, קשה אמאי לא הוזכר מזה בגמרא דילן מאחר שבמסקנא הותר גם לכהן לצאת, והרי חידוש זה היה צריך להשמיע בהדיא, ולמה לא הוזכר מזה. וכן קשה לפי המסקנא שגם לכהן הותר לצאת לכיבוד או"א אמאי לא הוזכר בברייתא דע"ז היתר היציאה רק לת"ת ולישא אשה (ועי' תוס' שם שחולקים על השאלתות וסוברים שרק להני תרי מצוות הותר) כיון שגם לכיבוד או"א הותר, ומאי שייר דהאי שייר. לזאת פירש שלמסקנא הותר גם לצאת ע"מ **להשתקע**. וזהו היתר רק מחמת כבוד או"א, דאילו להני דבברייתא לא הותר אלא ע"מ לחזור כהתוס' הנ"ל. ומיושב אמאי לא הוזכר בסוגין ההיתר גם לכהן, דכיון שהמדובר להשתקע בזה אין הבדל בין כהן לישראל.

ולפ"ז למסקנא דמילתא יוצא לכאורה, שלשם כיבוד או"א מותר אפילו לעשות מעשה בקו"ע לצאת מא"י ולבטל מצות ישיבתה, אפילו בע"מ להשתקע בחו"ל. דלרש"י הרי כנ"ל הותר בכה"ג. ואף למהרי"ט שהדיון בע"מ לחזור, הרי עכ"פ הדיון הוא בכהן, ונמצא שהושוותה מצות כיבוד או"א לת"ת ולישא אשה שלדעתו באלה מותר לצאת גם בע"מ להשתקע, א"כ לשם כיבוד או"א נמי מותר בע"מ להשתקע כדרך שמותר לכהן לצאת בגללה. אכן צ"ע אליבא דהמהרי"ט למה לא הזכירה הברייתא בהדי הני שמותר לצאת לכהן בגללם לחו"ל גם יציאה לשם כיבוד או"א.

שבתי וראיתי שמה שכתב בכונת דברי רש"י וממילא גם המסקנא מדבריו להלכה - אינו, וכונת דברי רש"י תונהר לנו יפה עפ"י דברי תוס' ר"י הזקן בסוגין שכ' וז"ל: נתרצית לצאת, **שחשב שלא היה רוצה לכבוד אמו** אלא שהיה רוצה לחזור. ונראית כונת דבריו שלא מסתבר כלל שר"י חזר בו ממה שהיה מסופק קודם, ואעפ"י שזה ודאי מוכרח לומר שמכח הספק עצמו היה מותר להכריע להיתר, שהרי רב אסי באמת יצא בכונה רק לקראת אמו ולכבודה כדמוכח מהסוגיא, מ"מ לא היה ר"י סותם הדברים; אע"כ ר"י טעה בכוונת רב אסי וסבר שדעתו היתה לחזור למקומו, פי' שסבר שרב אסי היה ככל הני רבנן שכל עיקר עלייתם לארץ לא היתה אלא לזמן ללמוד תורה ואח"כ לחזור לבבל, וכפי שהבאנו לעיל שבכה"ג מותר בתנאים שהו"ל, ולא לכבוד אמו רצה לצאת אלא סתם היתה דעתו לחזור למקומו, ולזה העניק לו ברכתו. וברור שלזה כיון גם רש"י בדבריו שכ' שסבור היה שדעתו לחזור למקומו, היינו שלא היה המדובר כאן ביציאה לשם כיבוד או"א, אלא חזרה רגילה של מי שעלה לארץ לזמן וכנ"ל. ומעתה אין לנו כלל מתוך דברי רש"י היתר יציאה ע"מ להשתקע בחו"ל לשם קיום מצות כיבוד או"א, כי לא ע"ז

www.eretzhemdah.org

נסב כלל הדיון, ואין לנו מתוך הסוגיא אלא היתר יציאה לזמן, כפי שנהג למעשה רב אסי עפ"י ספיקו של ר' יוחנן שפסק בזה למעשה לקולא, וכמש"כ לעיל. ומעתה הן תחזור גם לרש"י ולתוס' הקושיא שהערנו לפי המהרי"ט, מאחר שמותרת היציאה לחו"ל ע"מ לחזור לשם מצות כיבוד או"א, למה לא הוזכר מזה בברייתא יחד עם ההיתר לצאת לת"ת ולישא אשה? ואף אם נאמר דגם לברייתא היה הדבר ספק כשם שנסתפק בזה ר' יוחנן (מה שנראה כדוחק כשלעצמו), הרי עכ"פ כיון שמחמת הספק זה מותר למעשה, למה לא הביאו זאת, או להביא זה בתור ספק.

כמו כן עצם הספק אינו מובן, שהרי כנ"ל בראש הדברים אין מצות כיבוד או"א דוחה שום מצוה לא דאורייתא ואף לא דרבנן, וא"כ אי נימא שאעפי"כ הותר היינו שנאמר שבכה"ג לא גזרו חכמים איסור יציאה מהארץ. אך תשאל השאלה וכי במה עדיפה מצוה זו של כיבוד או"א על כל שאר המצוות, שהרי רק שתי מצוות אלו הותרו כפי שכ' התוס' וכן פסק הרמב"ם, והרי מצות כיבוד או"א אדרבא גריעא מכל המצוות, שאין בכוחה לדחות שום מצוה של דאורייתא ודרבנן? ומהיכי תיתי להסתפק בדבר זה, עד כדי להכריע למעשה לקולא?

וביותר תמוה לפ"מ שהעלינו שעפ"י המהרי"ט גם יציאה מוחלטת ע"מ להשתקע בחו"ל מותרת, וכן הרי דבריו מפורשים בשלהי כתובות הנ"ל שההיתר לת"ת ולישא אשה (כשאינו מוצא כאן) הוא גם בלהשתקע, והיאך תדחה המ"ע של ישיבת א"י שהיא מה"ת לדעת הרמב"ן ע"י מצוות אלה, בפרט ע"י מ"ע דכיבוד שאינה דוחה שום מצוה ממצוות התורה. וע" במהרי"ט שם שלהי כתובות בד"ה שלפני זה שתמה הרבה בדברי ר"ח כהן עפ"י הרמב"ן הנ"ל שמצות ישיבת א"י היא מצוה מצ"ע, ואינה כרוכה כלל בקיום המצוות התלויות בארץ, וצ"ע רב בישוב הדברים. כן יש לעיין בפסק ההלכה של הרמב"ם שהביא להלכה היתר היציאה מהארץ לכהן (פ"נ מאבל הי"ד) ולמה לא הביא, גם שכמו"כ מותר לו לצאת לצורך כיבוד או"א.

**ה.**

ע"כ נראה בביאור הדברים עפי"מ שהבאנו בס' ארץ חמדה (עמ' לד) דברי הרשב"ש ודברי הס' מעיל צדקה, שאם אינו מוצא מחייתו באי"י לא חייבתו תורה בישיבת א"י "כי אין זו ישיבה כלל אלא במקום שימצא מזון ומדור". והבאנו שם ראיה נכוחה לדבריהם ממה שהתירו לצאת לחו"ל כשלא ימצא מקום להשתכר, שנראה מזה שגם אם יכול להתפרנס מהצדקה אין עליו מצות ישיבת א"י בכה"ג. מזה אנו למדים שישיבת א"י מותנית בישיבה שיש בה רוחה, כי רק זו שם ישיבה עליה, אבל אם יש לו הטרדה ע"י ישיבה זו, לא זוהי הישיבה שחייבה תורה. מעתה נראה שהדיון בנידון דכיבוד או"א הוא ג"כ לא מצד המצוה כשלעצמה, אלא מצד ההטרדה שדבר זה גורם לו שמניח אביו ואמו בצער ואינו מסייע להם בשעת דחקם, שכיון שכן אין ישיבתו בארץ גורמת לו הרגשת רוחה ושמחה מהאחזותו בנחלת ה' אלא אדרבא הטרדה וצער, ולא זוהי הישיבה שחייבה תורה. ונמצא, שמצוה זו שונה משאר מצוות, כי בשאר מצוות, מאחר שפטור הוא מהם מצד מצות ישיבת א"י ל"ש בהו הטרדה והפרעה בקיום מצות הישיבה באי"י, משא"כ מצוה זו, שגם אם היה פטור ממנה מצד הדין עדיין אין לבו נרגע מטרדת הצער של או"א, ע"כ יש מקום מצד זה לפוטרו ממצות ישיבת א"י.

וא"ש מאד לפ"ז דברי המהרש"א שהבאנו לעיל שמחמת חביבות מצות כיבוד אם חזר ובא לפני ר"י, ואף ר"י נזקק להתיר לו ספיקו מחמת ראותו אצלו הבת מצוה זו. וכן מש"כ קרוב לזה המהרי"ט ששוב "עמעם עליו והתיר לו", שזה תמוה לכאורה מה שייך בזה עמעום, ואיך שייך להתיר מצד הטרדה. אלא הוא הדבר שאמרנו, שאמנם אילולא שהיה רואה אצלו טרדה וצער מיוחד לא היה מתיר לו היציאה, כי לא מנו חכמים להיתר אלא ת"ת ולישא אשה וסתמם כפירושם דלשאר מילי אסור אפילו לשום מצוה אחרת כמו שהעלו בתוס' ומכש"כ למצות כיבוד או"א דקילא משאר המצוות ואינה דוחה שום מצוה לא מה"ת ולא מדרבנן וכנ"ל. אלא מאחר שראה אצל רב אסי שהוא מוטרד ביותר, ואף רב אסי עצמו רק מרוב צערו על אי אפשרותו לצאת לקראת אמו חזר ובא, ואז התיר לו ר"י בהחלט כיון שעמעם עליו וראה בו טרדה גדולה, שמשו"כ לא היה בישיבה זו באי"י משום קיום המצוה כלל.

וא"ש שלא הברייתא ואף לא הרמב"ם מביאים להלכה דין זה להתיר היציאה בגלל כיבוד או"א, כי לא בגלל המצוה הותר לו, אלא בגלל צערו, וזה אינו שייך להני ההיתרים שהברייתא מביאה שהם היתרים ממשיים שמצות ישיבת א"י נדחית בגללם, וכן לא הביא זאת הרמב"ם כי זה כלול בכלל היתר היציאה כשאינו מוצא פרנסתו כראוי, וה"ה הא, דשניהם טעם אחד להם, שבמקום שהישיבה גורמת טרדה וצער לא נאמרה המצוה ואינו מקיימה ממילא.

מסקנא דמילתא: אין בכח מצות כיבוד או"א לדחות מצות ישיבת א"י ואפילו לא לפי שעה, ורק אם יש לו טרדה מצד אי אפשרותו לכבד או"א כפי הרגשתו מותר לו אפילו לצאת מא"י לשם כבודם. ומעתה לכאורה בשאלה שנשאלנו, כשמצד עצמם מוכנים הם לעלית לא"י, אלא שמסופקים אם אין כאן איסור בדבר מצד המצוה של כיבוד או"א, הרי כנ"ל אין מצוה זו דוחה שום מצוה אחרת אפי' דרבנן, וכש"כ מצות ישיבת א"י שהיא דאורייתא לדעת הרמב"ן ולאיזה שיטות גם ברמב"ם.

**ו.**

ברם כל האמור לעיל הוא במי שיושב באי"י, והשאלה נשאלת אצלו לצאת לחו"ל לשם כיבוד או"א. משא"כ במי שנמצא בחו"ל ליד הוריו ומזומן לקיים בהם כל שעה מצוה זו של כיבוד, ובא לבטל המצוה ע"י עליה לארץ, בזה עדיין הדבר צ"ע כדלהלן.

בספ"ק דמגילה אמרינן (ט"ז:) גדול ת"ת מכיבוד או"א שכל אותן שנים שהיה יעקב אבינו בבית עבר לא נענש עליהם וכו' והובא להלכה ברמב"ם (פ"ו מממרים הי"ג) ושו"ע (יו"ד ר"מ סי"ג). ולכאורה קשה שנראה מזה שרק מצות ת"ת מחמת חשיבותה הוא שעדיפה על מצות כיבוד או"א, והרי קי"ל שבכל מצוות הבאות עליו ואי"א לקיימן ע"י אחרים, דחייב להניח כבוד אביו ולעשות המצוה שהוא ואביו חייבים במצוה (קידו' ל"ב), והובאה ברמב"ם בהלכה זו עצמה, וא"כ למה צריך להלכה מיוחדת לענין מצות ת"ת שהיא גדולה ממצות כיבוד.

www.eretzhemdah.org

וחשבתי לכאורה לתרץ עפי"מ שנסתפק בהגהות הרד"ל מביחאוו ז"ל בקידו' שם, במה שאמרו יניח כבוד אביו ויעשה מצוה, מה הדין בת"ת, אי ג"כ חייב להניח כבוד אביו ולעסוק בתורה או דלמא כיון דקיי"ל ת"ת אין לה שיעור יתבטל הימנה לצורך כיבוד או"א. וספיקו נראה תמוה שהרי בסוגיא דמגילה מפורש שת"ת גדול ממצות כיבוד ויכול להתבטל מכיבוד לשם ת"ת. ואולי ספיקו בגונא שא"ל אביו לעשות איזה דבר לכבודו, דבזה מעלה בס' המקנה בסוגין, דע"כ לא אמרו במגילה שמצות ת"ת עדיפא, אי"ז אלא למצות **כיבוד** אב[ל] כשאול אביו ואינו עושה עובר גם אמ"ע **דמורא** שלא יסתור דבריו, ובזה לא מצינו שיהא מצות ת"ת עדיף על כיבוד. עכ"פ אפי"ל עפי"ז דמשו"ה נקט במגילה המצוה דת"ת, כי כל המצוות **וודאי עדיפי** על מצות כיבוד כנ"ל בסוגיא דקידו' שהוא ואביו חייבים במצוה, וע"כ לא היה מקום לספק אלא לענין ת"ת משום דאין לה שיעור וכנ"ל, ובזה הוא דמסיק דאפי"ה עדיפה גם מצוה זו על כיבוד.

וחזרתי וראיתי שא"א לומר כן, דהנה מה דנסתפק ליה להגרד"ל הנ"ל יוצא מבואר מתוך דברי הראב"ד הו"ד בחיד' הר"ן ובמאירי למו"ק (ט:) במה שדרשו שם מן הכתובים שבת"ת : כל חפציך לא ישוו בה וכו' דמפרש הראב"ד שמצות ת"ת קודמת לכל המצוות אם אפשר להן להיעשות ע"י אחרים "אבל במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים כגון **כיבוד או"א** וקבורת מ"מ וכו' המצוה קודמת". ובטעמא דמילתא הסביר שם שאפילו כשעוסק בתורה אין בזה דין של עוסק במצוה פטור מן המצוה ש"לא נאמר כן בת"ת הואיל ועיקרה לידיעת קיום שאר המצוות מבטלין אותה בשביל כל מצוה שא"א לקיימה ע"י אחרים" (שם במאירי). שמענו מזה שלא זו בלבד כששתי המצוות לפניו שצריך להעדיף מצות כיבוד על ת"ת, אלא שגם כשעוסק ממש בת"ת חייב להניחה בשביל מצוות כיבוד או"א. והדברים מפליאים: חדא שהרי אמרו בקידו' כנ"ל שמצות כיבוד אינה דוחה שום מצוה שאתה ואביך חייבין במצוה, והאיך תדחה זו אפילו כשעוסק במצוה דת"ת. ואף דקאמר הסברא שכל עיקרה לידיעת קיום שאר המצוות, מ"מ נראה ברור שאין זה אלא לגבי השאלה של עוסק במצוה פטור מן המצוה, שלא נאמר במצות ת"ת, שזה כאילו עוסק בכל המצוות עצמן, כיון שעיקרה לקיומן של המצוות, וה"ז כאילו עוסק במצות כיבוד או"א ג"כ, כ"נ ביאור דבריו. אכן ודאי שהיא מצוה כשאר מצוות ושייך גם לגבה שיניח מצות כיבוד ויעסוק בתורה שאתה ואביך חייבים במצוה זו. ואם אפילו נאמר מטעמא דהגרד"ל הנ"ל שמצות ת"ת הואיל ואין לה שיעור אינה כלולה במ"ש בקידו', הרי מ"מ בסוגיא דמגילה הנ"ל מפורש יוצא שת"ת עדיפא מכיבוד או"א ונדחה מצות כיבוד בגלל ת"ת. ואילו לראב"ד ת"ת נדחית.

**ז.**

דברי הראב"ד הנ"ל שאין בת"ת משום דין עוסק במצוה הם לכאורה בניגוד לדעת הרמב"ם שכ' (פט"ו מה' אישות ה"ב) שהמתבטל מפו"ר לאחר עשרים שנה "הרי זה עובר ומבטל מ"ע אם היה עוסק בתורה וטרוד בה וכו' ה"ז מותר להתאחר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכש"כ תלמוד תורה". הרי שנוקט שבת"ת יש ג"כ דין של עוסק במצוה וכו' **בכש"כ** משאר מצוות. וזה בניגוד מוחלט לראב"ד. וראיתי בס' יביע אומר ח"ד (יו"ד סי' י"ט) שעמד בזה ונוקט בפשיטות שהיא מחלוקת. אך זה תמוה (חוץ ממה שא"כ הול"ל הראב"ד להשיגו) כי הרי שתי הלכות אלו שהראב"ד והרמב"ם נתנו בהם טעמיהם אין בהם חולק, והרמב"ם (פי"ג מה' ת"ת ה"ד) כ' ג"כ ש"אם א"א למצוה שתיעשה ע"י אחרים יעשה המצוה **ויחזור לתלמודו**". הרי שמותר וצריך להתבטל בשביל עשיית המצוה, א"כ חידושו של הראב"ד שאין בזה משום עוסק במצוה הוא מוכרח. כמו"כ ממה שמותר להתאחר מלקיים מצות פו"ר אעפ"י שכל שעה שמאחר עובר במ"ע כמש"כ הר"מ הוא בהכרח מפני שיש בו דין עוסק במצוה וכו' שזהו שפוטרו. א"כ הרי הדברים סותרים זא"ז.

והנראה בזה שבמצות ת"ת איכא **שני** ענינים: האחד הוא לידיעת קיום המצוות כולן וכנ"ל בהראב"ד. אכן חוץ מזה ישנה מצות והגית בו יומם ולילה שתכנה שכל זמן שהוא פנוי מצרכי חייו עליו להתעסק בתורה ולא בדברים בטלים. אכן מצוה זו היא תלויה **בזמן שעומד לרשותו** שאם הוא עסוק בפרנסת ביתו, בזה אמרו שגם בק"ש שחרית וערבית יוצא י"ח. אכן אם יש לו פנאי הרי צריך להגות כל אותו זמן, ואם מתבטל עובר כל שעה ושעה במ"ע זה. וזוהי מצוה מצד עצמה ולא מצד מטרת הקיום של המצוות, אלא שכל זמנו צריך להיות מוקדש לתורה. והנה בעוסק בתורה ובאה לו מצות כיבוד או"א, כאן ל"ש לבא עליו מצד המצוה של והגית וכו' כי זו מעיקרה לא נאמרה אלא לגבי הזמן **הפנוי** ביום ובלילה, אבל לא אם עוסק בצרכיו, ומכש"כ בצרכי שמים. אכן מצד המצוה **הכללית** המוטלת עליו ללמוד תורה אנו צריכים לדון מה עדיף בפרט כשהוא עוסק עכשו בתורה. ובזה הוא דחידש הראב"ד, דכל עיקר מצות ת"ת הוא לשם קיום המצוות, ע"כ ל"ש שהעסק בה ייחשב בכדי לפטור מהמצוות שכל עיסוקו הוא רק למען המצוות. וכיון שמצות ת"ת אין לה שיעור, בעוד שמצות כיבוד מוטלת **עכשיו** עליו, ואם יעסוק בתורה יבטלנה ממש, ואילו מצות ת"ת אינה קשורה **לזמן זה** דוקא וכנ"ל, ע"כ ל"ש כאן שאתה ואביך חייבים במצוה, שהרי אין זה בא לבטלה מעליו, שהיא מצוה נמשכת ולא קשורה בזמן וכנ"ל, ע"כ הוי מצות כיבוד בזה כמו כל המצוות כולן, שיש להעדיף המצוה **העוברת** על המצוה הקיימת ועומדת. ולא חידש הראב"ד אלא הסברא שגם דין עוסק במצוה אין כאן כיון שהעוסק בה הוי כעוסק בכל המצוות כולן וכנ"ל. וכל זה בהא דמצוה עוברת נגד ת"ת, אכן בהא דלישא אשה, שהמדובר לענין **להתאחר** בקיום המצוה כדכתב הרמב"ם, עצם המ"ע יקיים ואינה עוברת, א"כ מבחינה זאת אין להעדיפה, ויש לנו רק לדון מצד שבכל רגע שהיא מוטלת עליו ואינו מקיימה הרי הוא עובר על אותו רגע, אכן אם מבחינה זאת הרי גם ת"ת שוה לה שג"ז מוטלת עליו כל רגע שיכול, וכיון שכן שייך לגבי מצות ת"ת מצד מצות והגית וכו' דין עוסק במצוה פטור מן המצוה דבמאי נעדיף שיעזוב מצות ת"ת בכדי לקיים הפו"ר שגם הוא אינו אלא מצד המצוה המוטלת עליו כל רגע, כיון שאת עצם המצוה יקיים אח"כ. ובזה אדרבא תוסבר לנו הלכה זו, שמחלק הרמב"ם (וזה מוכרח מתוך הגמרא) שלא נאמר ההיתר אלא **להתאחר** אבל לגמרי - לא, ולכאורה אם מצד עוסק במצוה אתינן עלה אמאי לא יפטר לתמיד. אע"כ כסברת הראב"ד הנ"ל דאין מצות עסק בתורה פוטרת כל המצוות שכל העסק בתורה נחשב כעוסק בהן וכנ"ל.

(והא דבן עזאי נפטר נראה מלשון הרמב"ם שאי"ז אלא מפני שנחשב כאונס שכ"כ "שאין עליו עון", אבל אינו

www.eretzhemdah.org

היתר לכתחילה גם לבן עזאי).

**ח.**

וכל זה אמור באמר לו אביו השקיני מים וכדוגמת הגמרא קיד׳ שהיא מצוה עוברת. אכן הסוגיא דמגילה הרי לא בהא מיירי אלא שהולך מבית אביו שעי״ז יתבטל ממצות כיבוד, אבל אינו מבטל מ״ע דכיבוד דרמיא עליה בשעה זו. ואי תימא שזהו כיבודו שיהא מצוי להם כל שעה בכדי למלא צרכיהם, מ״מ אין זו מצוה עוברת אלא מוטלת עליו כל שעה בדומה למצות ת״ת. אך יותר נראה שאין שום קיום של המצוה דכיבוד בזה שמצוי כאן אלא שהוא רק בחינת עוסק במצוה, שזה אמור לא רק כשעושה ממש המצוה אלא כל שעיסוקו בדבר אחר יביא לידי אי אפשרות של התעסקות במצוה שהתחיל לטפל בה כמבואר בתוס׳ סוכה (כה ד״ה שלוחי). א״כ אין לזה שייכות כלל להראב״ד ולהרד״ל, כי הראב״ד מיירי כשעומדת לפניו ממש המצוה של כיבוד, והיא מצוה עוברת לעומת מצות ת״ת שהיא מצוה נמשכת, ובזה באמת נעדיף מצות כיבוד, ואפילו אם כבר עוסק בתורה (ונפשט ספיקו של הרד״ל מתוך דברי הראב״ד). אכן כשעדיין המצוה אינה לפניו, כי לא אמרו לו או״א לעשות כלום, ואף אין הם נצרכים ברגע זה לאיזה צורך שהוא, אלא שהוא נמצא במחיצתם וע״ז נחשב כעוסק במצוה דכיבוד, והשאלה היא אם יכול לעסוק עכשו בתורה באופן שלכשיהא גם צורך לאביו אליו לא יהא מצוי אצלו (ויהא אז פטור מצד אונס) בזה הוא שדנה הגמרא במגילה והכריעה דגדול ת״ת ומותר לו לעשות זאת.

שוב מצאתי בס׳ ערוך השולחן (סי׳ ר״מ סל״ו) שעמד ג״כ בדיוק הנ״ל במאי דנקט ת״ת דנראה דאילו לשאר מצוות לא. ומבאר באופן זה וז״ל : ונראה מזה דכשהולך למצוה אחרת צריך ליטול רשות או״א וכו׳ דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואיך יעזוב מצות כיבוד ויטול מצוה אחרת וכו׳, עכ״ל. כונת דבריו עפי״מ שכ׳ הריטב״א סוכה כ״ה שם שכל הדין של עוסק במצוה הוא ״דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה **אין הרשות** בידו וכו׳ דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא רשות״, עכ״ל. וזהו שכ׳ הערוה״ש דבכל מצוה אחרת (והיינו ודאי במצוה מעין זו של ת״ת שאינה תלויה בזמן ואינה עוברת, דאילו במצוה עוברת, הרי אף בעוסק ממש בכיבוד או״א מצוה להניחה ולעסוק במצוה שאתה ואביך חייבים בה וכנ״ל) יש בכה״ג שעוסק במצות כיבוד משום עוסק במצוה ופטור ממנה ואינו רשאי להניח מצות הכיבוד המוטלת עליו ולעסוק במצוה האחרת. ורק לענין מצות ת״ת הוא שאמרו שהיא גדולה ממצות כיבוד ומותר לו להניח העיסוק שבכיבוד ולעסוק בת״ת (וקצת נראה שגם דין זה הוא בדומה למ״ש לענין המצוה דלישא אשה, שאין זה אלא ״שאין עליו עון״, והוא כפי שהסברנו לעיל מפני שזה בחינת אונס אצלו. וכ״ה גם בניד״ד שלא באה אלא הוכחה שלא נענש ע״ז, אבל לא נאמר גם בזה שראוי לעשות כן לכתחלה. ויתיישב מה שיש לשאול, כיון שהוא כלל שעוסק במצוה פטור מן המצוה ואף איסורא איכא וכנ״ל, והוא אפילו בכדי לעשות מצוה גדולה וחשובה יותר כמש״כ הריטב״א וכנ״ל, איך הוציאו ת״ת מן הכלל. אך לפי הנ״ל ניחא, וצע״ב).

ומכאן יש ללמוד לניד״ד שמי שנמצא אצל הוריו הוא בגדר **עוסק במצוה** לענין כיבוד, והוא פטור מכל מצוה אחרת שאין קשורה בזמן, ואף אם ירצה אינו רשאי. ומכאן שגם מצות ישיבת א״י כיון שאינה קשורה עם זמן ואינה מצוה עוברת פטור הוא הימנה מצד מצות כיבוד שעוסק בה. ואינו רשאי להתבטל הימנה, אף אם ירצה בכך. הואיל וכן, בכל מקרה מעין זה, על המדריכים להמנע מלכוין חניכיהם לעליה לא״י בניגוד לרצון הוריהם וצרכיהם. ואעפ״י שהמבי״ט (תש׳ קל״ט הנ״ל) מסיק בנידון שאלתו דמי שנדר לעלות לא״י ואו״א אינם מניחים אותו, שאי״ח לשמוע להם, עי״ש. נראה שזה אמור רק בגונא שגם או״א חייבים לעלות לא״י כמבואר בדבריו שם שכ׳ : והכא נמי הוא ואביו חייבים לדור בא״י, ואין לו עונש על שאינו מקיים מצות כיבוד או״א שגם הם יכולים לעלות עמו ויתקיימו שתיהם, עכ״ל. וכיון שגם הם חייבים, נהי דאין כופים אותם ע״ז, כמבואר שם בא״ד מילתא בטעמא דהויא כמצוה שמתן שכרה בצדה מצד המעלות שבה, מ״מ ל״ש לפוטרו מדין עוסק במצות כיבוד או״א שיפטר ממצות ישיבת א״י, שהרי יכול לקיים שניהם ע״י שגם הם יקיימו את שלהם. משא״כ אם קיימות סיבות מספיקות שבגללן אין או״א חייבים לעלות, בכה״ג גם המבי״ט יודה דגם על הבן אין המצוה קיימת, כיון דעוסק הוא במצות כיבוד או״א ופטור ממצות ישיבת א״י, וכ״נ מדבריו, עי״ש.

אלא א״כ נבוא על מצות עליה והאחזות בארץ בשעה זו מצד שיש בזה משום הגברת כוח העם היושב בציון, ומהוה גם **הרתעה** כלפי האויבים מבחוץ, גם כח **הגנתי** ממש בבא שעת מבחן. וכן כיון שהעולה לא״י הוא שומר תורה ומצוות, שבעלייתו הוא מגביר את כוח הצבור הנאמן לקדשי ה׳, וזה יש לו ערך גדול לריבוי זכות העם היושב כאן ולקרב הגאולה. אך זה דורש בירור מצ״ע, ולא נכנסתי בזה אלא מצד גדרי מצות ישיבת א״י בתור אחת המצוות החשובות, כפי שיוצא מתוך חז״ל, וכפי שהאריך בזה הרמב״ן, כידוע.

**ט.**

אכן זה אמור כשהבן ע״י המצאו ליד ההורים עוסק בפועל בכבודם. אולם אם אין הדבר כן, שההורים אינם זקוקים לטיפולו ואינם מעונינים בזה כלל, רק שאינם מרוצים מעצם עליית הבן לא״י, ויותר מרוצים שימצא בארצם בגלל טובת הבן עצמו, בזה נראה שהענין שונה, וכדלהלן : הרמ״א (סי׳ ר״מ סכ״ה) פסק שאם האב מוחה בבן לישא איזה אשה שיחפוץ בה אין הבן צריך לשמוע לאב בזה. וכ׳ ע״ז הגר״א . . . דלא אמרו אלא מאכילו וכו׳ דשייך ביה אבוה, ועי׳ תוס׳ קיד׳ ל״ב ד״ה ת״ר, ונראה לר״י (שגם למ״ד משל בן, היינו רק כשזה גוף הכיבוד משא״כ להניח אבדתו בשביל להביא לאביו לאכול וכיו״ב אי״ח) וכש״כ לדידן כנ״ל ס״ה (היינו שהרי אנן קיי״ל בס״ה להלכה שכיבוד אב הוא משל אב, וא״כ ודאי שבכה״ג אי״ח). ומה שמסיק אח״כ מהרשב״א שגם במחמר יש מ״ע דכיבוד, היינו רק במחמר וכיו״ב, שיש בזה עכ״פ **הכשר** כיבוד שמחמר להביא לו מה שצריך, אבל מה שאין בו שייכות לאב רק שהאב רוצה שהבן יעשה כך, אין בזה שום חיוב של כיבוד אב.

אכן בס׳ המקנה (קיד׳ ל״ב) מדייק מדברי רמ״א אלה, שרק לענין לישא אשה הוא דאי״ח לשמע בקולו הא בדבר

www.eretzhemdah.org

אחר חייב מדין מורא שפירושו שלא לסתור דבריו, ורק במקום הפסד פטור (והיינו מצד דקיי"ל משל אב). עיי"ש שהתקשה מדברי התוס' הנ"ל שנראה לכאורה שלא כדבריו.

ובדעת הרמב"ם וכן בשו"ע נראה שנוקטים שיש מצות כיבוד או"א גם כשאינו להאכילו ולהשקותו אלא בעצם מילוי מצותו, וכמו שיבואר, הנה בגמרא מצינו (קידו' ל"ב) אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות וכו' אם יכולה מצוה שתיעשה בידי אחרים תיעשה ואם לאו מניח כבוד אביו ועושה מצוה שאני ואבא חייבים במצוה. והקשו התוס' (יבמות ה: ד"ה כולכם) לפי"ז למ"ל קרא דאת שבתותי תשמורו כיון דמסברא ידעינן לה דיניח כבוד אביו וכו' ותירצו "דמהכא ילפינן התם", היינו שאין זה מסברא אלא מגזה"כ. (וראיתי בס' אמרי משה סימן י"ז שהקשה דלפי"ז משמע שמגילוי הכתוב עכ"פ אנו למדים הסברא שאין לדחות שום מצוה בגלל כיבוד או"א, א"כ מאי פריך ביבמות שם למאי דמוקי לה בלאו דמחמר, דנילף מכאן לעלמא שאין עשה דוחה ל"ת, והרי שא"ה שהוא מצד שאני ואבא חייבים במצוה. אך קושיא זו אפשר להקשות גם על עצם הגמרא שהרי בברייתא מסיים כולכם חייבים בכבודי, שמזה נראה כאילו שרק לענין כיבוד או"א נאמרה הלכה זו. אלא צ"ל שהגמרא פירשה הביטוי הכל חייבים בכבודי לא בתור נימוק של הלכה זו אלא בתור קביעות עובדא, שאין כאן דחיה אלא כולכם חייבים בכבודי, ומצות כיבוד אב אינה עדיפה משאר מצוות (ולא כדהוה ס"ד להעדיפה מפני שהושוה כבודם לכבודו של מקום), וא"כ ה"נ תתפרש לפי התוס' הברייתא שבקידו' יניח כבוד אביו ויעשה מצוה שאני ואבא חייבים וכו' היינו שאין עדיפות לכבוד אבא, **כפי שאמרה תורה** את שבתותי תשמורו כולכם חייבים בכבודי).

יוצא עכ"פ מהתוס' ששתי הלכות אלו, הברייתא ביבמות והברייתא שבקידו' הכל אחד והכל ממקור אחד מהקרא דאת שבתותי תשמורו. ומובן ממילא שמ"ש בברייתא קידו' שאם יש אחר שיעשה המצוה תיעשה המצוה ע"י אחר והוא יעסוק בכבוד אביו, זה שייך גם לגבי הברייתא שא"ל אביו אל תחזיר. ולא כן נראה מהרמב"ם, שלא כרך הלכות אלה יחד, אלא הביא קודם הלכה בסתם שכל שא"ל אביו לעבור על המצוה אינו חייב לשמוע בקולא ולא חילק כלום אם יכולה המצוה שתיעשה ע"י אחר, וכן לא נתן שום דוגמא לדבר אלא בצורה סתמית. ואילו לאחר מכן הביא ההלכה, שאם א"ל אביו השקיני מים ומצוה לעשות אם אפשר למצוה שתיעשה ע"י אחר תיעשה כו', נראה ממנו ששתי הלכות אלו אינן היינו הך. במיוחד בולט הדבר מתוך הסדר של השו"ע, שלא נקט כסדר הרמב"ם בהלכות אלה אלא הקדים המאוחר באמר לו אביו השקיני מים וכו' כנ"ל, ועוד כמה פרטי הלכות בזה ורק **אח"כ** הביא הא דא"ל אביו לעבור על ד"ת וכו', שנראה מזה בעליל שהלכה ראשונה של השקיני מים אין מקורה ממש"נ בתורה הדרשה דאת שבתותי תיראו שא"כ היה לו להקדים קודם הלכה זו ששם נאמרה דרשה זו. וכן השו"ע לא הזכיר בהלכה זו שא"ל לעבור על של תורה הגבלה הנ"ל שאם אפשר למצוה שתיעשה ע"י אחר תיעשה. מזה נלענ"ד ברור שלדעתם שתי הלכות אלה מקור אחר להן, והברייתא בקידו' באמת מסברא למדה זאת שמניח כבוד אבא ועוסק במצוה, ואילו הברייתא ביבמות ענין אחר הוא וזה נלמד מקרא דוקא. וביאור הדברים דבקידו' מיירי בשיש מ"ע נגד המ"ע דכיבוד, וכגון הא דלוית המת כדפירש"י, בזה אילולא הסברא היינו אומרים ששתיהן **שקולות** ואיזו שירצה יבחר ותדחה השני בשוא"ת. ולזה באה הסברא מניח אני כבוד אבא, שיש להעדיף המ"ע האחרת נגד כבוד אבא. אכן בנוגע להיכא דאיכא **ל"ת** כנגד העשה דכיבוד, בזה הסברא אינה מספיקה, די"ל דכמו דבעלמא עשה דוחה ל"ת ה"נ הכא, ואין זו טענה מניח אני וכו' כי גם העשה דכיבוד הוא מצד התורה וכבודו של מקום הוא, וכיון שהל"ת נדחה שוב אין כאן פגיעה בכבוד שמים מה שעוסק במוע דכיבוד או"א. לזה נצרכת הדרשה דאת שבתותי תיראו שאין עשה דכיבוד או"א דוחה. אכן מעתה דיש לנו דרשה זו לכאורה אי"צ לסברא. משו"כ סובר הר"מ שדרשה זו המדובר דוקא כשאומר **לעבור** על מה שציותה תורה, ולא כשאומר להביא גוזלות אלא שעי"ז **ממילא** אינו יכול לקיים מצות התורה האחרת (ושלא כמו שנוקטים בתוס' קידו' ל"ב הנ"ל דהתם פשיטא שלא ישמע לו), שאמנם גם בכה"ג קיימא מצ"ע דכיבוד שיכבד דבריו וציוויו, אולם בזה מיעטה תורה, כיון שהציווי הוא נגד התורה שאין כאן מ"ע דכיבוד, ואעפי"י דקודם הוה ס"ד דגמרא יבמות שהמדובר בא"ל שחוט לי בשל לי, היינו לפי"מ דס"ד דוקא, אכן לפי מה שמביא לבסוף שגם באומר אל תחזיר נלמד מכאן, הוי הפירוש מפני שאומר לעבור. וזהו הפירוש בגמרא, שכן **הכשר מצוה**, היינו שאין בעצם הפעולה משום כבוד אב, רק שעי"ז נשמע הוא לו, א"כ אין זה אלא הכשר מצוה.

ובזה נראה להבין מה שהרמב"ם לא נתן כל דוגמא בהא דא"ל אביו לעבור, כי כאן המדובר שהציווי מתיחס לאיזה שהוא דבר שהוא מצוה או עבירה בתורה, ולא שא"ל השקיני מים, אלא שזה מתנגש עם איזו שהיא מצוה אחרת. וע"כ גם לא הזכיר בהא דא"ל אביו השקיני מים ומצוה לעשות, שהוא גם כשעומד לפניו מצוה מדבריהם.

כי בזה באמת קיים הכלל דאתי דאורייתא ודחי דרבנן. והנה הרמב"ן הקשה על שיטת הרמב"ם שיש בכל דרבנן דין ל"ת דאורייתא, דא"כ למה מצינו תמיד חילוקים בין דאורייתא לדרבנן ומקילים בדרבנן. וב'קנאת סופרים' שם הסביר יפה, ש'לא תסור' עוברים רק אם עשה **בזדון ומעל** ורצונו שלא לשמוע בדברי חכמים משא"כ אם עובר מפני שיצרו תקפו, וכן בגונא שזה ספק דבריהם בזה לא קיימא כלל המצוה ד'לא תסור', וא"כ לנידו"ד דוקא אי אמר לו בפירוש לעבור על איזו שהיא מצוה וזהו ציוויו ורצונו, בזה גם בדרבנן שייך ה'לא תסור' דאורייתא וקיימא הדרשא שלא ישמע לו. משא"כ אם א"ל השקיני מים שאין כאן שום מכוון נגד איזו שהיא התחייבות אחרת אלא שזה **במקרה** מתמד עם מצוה אחרת, אז אין ע"ז הקרא ד'את שבתותי' רק מכח הסברא בעלמא של אני ואבא חייבים במצוה, וזה ל"ש במקום שבאה מצוה דרבנן נגד המ"ע דכיבוד, ואמרינן שפיר אתי דאורייתא ודהי דרבנן, כי בכה"ג אין 'לא תסור' דאורייתא כלל. וא"ש שכשאמר לו אביו לעבור, גם אם יכולה המצוה שתיעשה ע"י אחר, אי"ח לשמוע לו.

יוצא מדברינו שאם אין הנאה לאביו מזה אלא שזהו רצונו, בפלוגתא תליא, לדעת התוס' אין בזה מצות כיבוד כלל. ואילו לרמב"ם גם בזה ישנה למ"ע זו. אכן לנידו"ד כשאומר לו אביו שרצונו שלא יעלה לא"י, אם אמנם לדעת הרמב"ם והשו"ע שייך בזה עשה דכיבוד, **הרי בזה ובכל בכה"ג קאו דברי הרמב"ם שגם נגד מצוה דדבריהם אינו**

www.eretzhemdah.org

**שומע לו**, כיון שכל הציווי הוא מנוגד להלכה, גם הלכה דרבנן יש בזה לא תסור דאורייתא, וקאי ע״ז הדרשא דאת שבתותי תשמורו שאי״ח לשמוע לו. א״כ הן לתוס׳ הן לרמב״ם אין כאן מ״ע דכיבוד, לתוס׳ מצד שאין עשה דכיבוד אלא במה שנוגע באופן ישיר לטובת אבא דומיא דהאכילני וכו׳, ולרמב״ם והשו״ע - מצד דבכה״ג גם נגד מצוה דרבנן אין דין כיבוד או״א כלל. וכיון שעלי׳ לא״י היא לכל הפחות מצוה דרבנן, אין בזה דין כיבוד או״א כלל לכל הדעות.

מסקנת הדברים מכל האמור לעיל: מי שנמצא ליד הוריו בחו״ל והוא מטפל בהם ומסייע על ידם אין עליו מצות עליה לא״י, ואפילו אם לא יאמרו לו ההורים שהם מתנגדים לעליתו, מצווה ועומד הוא להשאר לידם ולכבדם, אולם אם ממילא אינו על ידם, וכן אם אין ההורים צריכים את שימושו, והם מוחלים לו ע״ז גם בהיותו לידם, אלא שהם מתנגדים לעליתו לא״י מאיזו סבה שהיא, בזה אי״ח לשמוע להם: אדרבא מצוה ועומד הוא לקיים המצוה שהוא והוריו חייבים בה. וכיון שהיא מצוה עליו, גם המדריכים אותו לכך, לא זו בלבד שאינם עוברים שום איסור אלא אדרבא מצוה גדולה בידם שמסייעים לדבר מצוה גדולה של ישיבה א״י ששקולה כנגד כל המצוות, כפי שמסיק הרמב״ן.

## סימן כג: גידול בהמה דקה בא״י בזמננו

### א.

איתא בשו״ע (חו״מ סי׳ ת״ס מ׳): אין מגדלין בהמה דקה בא״י מפני שדרכם לרעות בשדות של אחרים והיזקם מצוי, אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבא״י. והאידנא שאין מצוי שיהא שדות לישראל בא״י נראה דשרי, עכ״ל.

ונשאל הגרצ״פ פרנק זצ״ל מה הדין בזמן הזה שרוב השדות הם של ישראל, ונדפסה תשובתו בס׳ הר צבי המצורף לספרי הטורים (סי׳ הנ״ל) וז״ל: לדעתי יש לדון בזה להיתרא ולומר שכיון שבמשך הזמן נתבטל האיסור והותר לגדל בהמה דקה בא״י, שוב אין הדבר חוזר לאיסורו אלא ע״י מנין חדש. וכל זמן שלא נגזר במנין מחדש הרי הוא כגזירה חדשה שאין עושים מעצמנו גזרות חדשות.

וראי׳ לזה מהירושׁ׳ (פ״ג דסנהדרין ה״ה): טייב בזה״ז מהו. ר׳ ירמי׳ סבר מימר בטל הדין בטלה גזירתא. ר׳ יוסי סבר מימר לעולם הגזירה במקומה עד שיעמיד בי״ד אחר ויבטלה. ופ׳ בקה״ע טייב בזה״ז, אמתני׳ דשביעית קאי. דתנן התם שדה שנטייבה לא תזרע במוצאי שביעית. אבל משום ארנונת המלך התירו לזרעה במוצאי שביעית. ומיבעי ליה עכשו שבטל האונס, שדה שנטייבה בשביעית מותרת או לא. וא״ר ירמיה בטל הדין אעפ״י שבטלה הגזרה, כלומר תקנ״ח שגזרו איסור שמטה אף בשביעית בזה״ז שנתבטלה מחמת האונס שהתירו לחרוש, השתא שנתבטל האונס מותרת לזרעה שכבר בטלה התקנה. ל״א בטל הדין כלומר עבר האונס אפ״ה בטלה גזרת חכמים, שכיון שנתבטלה פעם אחת שהרי התירו לחרוש, בטלה לעולם. ור׳ יוסי ס״ל דלעולם גזרת חכמים במקומה עד שנתבטל ע״י בי״ד אחר. אבל זו לא נתבטלה ע״י בי״ד. שלא התירו אלא מפני האונס, ואין זה קרוי ביטול בי״ד. עכ״ל קה״ע. נמצא דלר׳ ירמיה אם בטלה הגזרה פעם אחת מאיזו סבה שהיא נתבטלה הגזירה לעולם ושוב אינה חוזרת מעצמה. וה״נ בני״ד מכיון שנתבטלה הגזרה של גידול בהמה דקה בא״י שוב אינה חוזרת מעצמה, דמשהותרה הותרה. ואף לר׳ יוסי י״ל דלא פליג אלא התם שלא היה היתר גמור אלא שהקילו משום אונס, משא״כ הכא שהותר לגמרי מפני שבטל הטעם גם ר׳ יוסי יודה ששוב אין הגזרה חוזרת מעצמה. ואפילו נימא דר׳ יוסי פליג בני״ד, כיון דהוי פלוגתא דאמוראי ולא הוכרעה ההלכה אין זה אלא ספק בתקנה דרבנן ומותר. עכ״ד.

ובס׳ יביע אומר (ח״ג חו״מ סי׳ ז׳) השיב עליו במה שסיים שכיון שלא הוכרעה ההלכה אזלינן לקולא, הרי ברמב״ם (פ״א משמו״י הי״א וי״ג) מבואר שקנסו אותו ולא תזרע למוצאי שביעית, הרי שחזרה גזרה למקומה כר׳ יוסי. ועוד שבירושׁ׳ שביעית חזינן דגם ר״י לא אמר זאת אלא בתור תמי׳. וכן אמר שם וכי איזה בי״ד עמד וביטל. באופן שאין כאן מחלוקת כלל לדינא, עכת״ד.

### ב.

ולענ״ד ליישב דברי הארי החי זצ״ל, כי דבריו הם אדרבא בהסתמכות על הירושׁ׳ דשביעית הנ״ל, שמסיק שלא היה כלל בי״ד שהתיר. וכונת הדברים כי מה שמכריז ר׳ ינאי וכו׳ זה לא היה היתר מיוחד והפקעת האיסור הקודם אלא גילה שבכה״ג שהוא ס׳ פקו״נ ה״ז מותר. שהרי בירושׁ׳ שם כל השו״ט על דיני מס״נ בשעת הגזירה, א״כ ש״מ דנקיט שהי׳ בדבר גדר פקו״נ, בכה״ג זה מותר ועומד, ואין מקום לקנס גם בניטייבה. ולפ״ז ממילא מסולקת תמיהתו של ר׳ יוסי על סברתו של ר׳ ירמי׳ ממה שהוא לוקה ופסול לעדות כי בכה״ג שהותר לא מכוח ביטול הגזירה אלא רק מכח היתר פקו״נ שהוא מתיר כל איסורי תורה, ודאי שאין כאן ביטול הגזירה כל עיקר. (ול״צ כאן לכל השאלה אם בפקו״נ הותרה או דחוי׳ שהזכיר בס׳ הנ״ל, כי בכל אופן הוא היתר מצד אחר ולא ביטול הגזירה הוא). וממילא א״ש בזה דברי ר׳ יוסי שר׳ ירמי׳ היה רק מתמה, והיינו לפ״מ שסבר שהיה בהכרזתו של ר׳ ינאי ביטול הגזירה. וז״א דכנ״ל לא הי׳ אלא הודעה על עיקר הדין. וממילא י״ל דר׳ ירמי׳ לא הופרך בעיקר סברתו דכל שבטלו הגזירה לשעה שוב צריך מנין אחר לחדשה, ואין לזה סתירה מהא דבנידד״ הוא לוקה וכו׳, כי כאן לא ביטלו כלל הגזירה וכנ״ל. אבל מ״מ סברתו ודעתו של ר׳ ירמי׳ קיימים למק״א, באופן שכן יש ביטול הגזירה לשעה. ומעתה אין שום הוכחה ממה שהרמב״ם פסק להלכה הקנס דניטייבה כי כנ״ל בזה ודאי לכו״ע הגזירה לא בטלה, כי גם לשעתה לא ביטלוה כלל אלא שהותרה מצד פקו״נ, וכדרך שכל איסורי תורה אינם עומדים במקום פקו״נ וכנ״ל. ולנידד״ יש כן להתחשב עם דעתו של ר׳ ירמי׳, עכ״פ בתור ספק וכמ״ש הגרצ״פ זצ״ל.

www.eretzhemdah.org

**ג.**

ונ"ל להביא סייעתא לדבר זה שבמקום שבטלו חכמים גזירתם לשעה, וכהא דס"ד לר' ירמי' בניידון דניטייבה, וכנ"ל, מגמרא דילן. והוא בריש כתובות (ג:): וליעקרה (הואיל וזמנין דאיכא סכנה, רש"י). גזירה עבידא דבטלא ותקנתא דרבנן מקמי גזירה לא מבטלינן. והפירוש הרי הוא ברור שבגלל הגזירה שאינה אלא לשעתא ואנו בטוחים שבע"ה תעבור לא נבטל תקנ"ה שהיא דבר לדורות. ואילו היינו אומרים שבכל מקום שביטלו לשעה מחמת סיבה שהיא, כל שעברה הסיבה, מאילי' חוזרת הגזירה מבלי שיהא צורך לחדשה, אינו מובן תירוץ הגמרא, מה בכך שגזירה עבידא דבטלה, עכ"פ הי' לחכמים לבטל לשעת הגזירה את תקנתם, כדי שלא יגיע הדבר לסכנה. אע"כ אין ביטול לשעה, ואילו היו מבטלים התקנה, הי' צורך במנין אחר לחדשה, ע"כ לא רצו לבטלה. והרי הדברים מוכיחים כסברתו של ר' ירמי' ולפ"ז באמת מסתבר שגם ר' יוסי לא פליג עלי', אלא מפני ששם הי' היתר מצד עצם הדין של פקו"נ וכנ"ל.

**ד.**

אכן, אם כי הדברים נראים נכונים לענין היכא שהי' ביטול תקנ"ח, נידון דידן לכאורה אינו שייך לזה. הנה בס' יביע אומר הנ"ל בראש דבריו עמד בהסבר דברי מרן הב"י בשו"ע שכ' דהאידנא שרי, והרי כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, ואף כשבטל הטעם. ותירצו עפ"י תשובת הרא"ש (כלל ב' סי' ח') שהיכא שטעם האיסור ידוע, כשבטל הטעם בטל האיסור. ולא דמי לביצה שהיתרה תלוי בתיקון לקבל העדות כל היום, שאין הטעם ידוע כ"כ לעולם. וע"כ ה"נ הדבר ידוע שעיקר הגזירה תלוי' במקום שיש שם יישוב. ע"כ בהתבטל הטעם בטל האיסור. אולם לענ"ד קשה להשתמש בדברי הרא"ש, שאין לנו הגדרה ברורה בדבר ומנין הוי פסיקא לי' שבניד"ד טעמו גלוי לכל. (הנה בענין הנ"ל דכתובות בשעת הגזירה ג"כ בטל טעם התקנה, דכיוון דהיתה נבעלת לטפסר תחלה, שוב לא הי' שם מקום לטענת בתולים ולתקנ"ח, וגם שם לכאורה הי' הטעם גלוי לצבור, וכמפורש במתני' והרי היו משתמשים בזה בפועל, ומ"מ חזינן שהגזירה לא נתבטלה מאלי', ובע"כ אתה אומר שלא הי' טעם גלוי עד כדי כך, וא"כ איך נוכל למדוד הדברים)

אלא שלענ"ד אי"צ כאן לכל זה, שהרי בשעת התקנה עצמה הוציאו מן הכלל החורשין והמדבריות א"כ הרי התקנה היתה מפורשת רק למקומות של **יישוב** יהודים באי"י, וממילא מובן שדבר זה אין לך אלא מקומו ושעתו, וכל מקום שהי' קודם מדבר וחורש והפך ליישוב הוא נכלל **מאליו** בכלל האיסור, וכן להיפך, כל שהפך למדבר ובטל יישוב ישראל מהמקום, הוא נכלל בכלל ההיתר של חורשין ומדבריות. ומעתה הרי הדבר פשוט, מש"כ מרן שבזה"ז, שאין יישוב יהודי מצוי אין האיסור, לא מפני שנתבטל, אלא מעיקרא הרי כך הותנה שאין האיסור אלא על מקומות יישוב, והיינו יישוב של ישראל, וכיון דבשעה זו (של הב"י) אין יישוב ישראל, ממילא אין האיסור. ולא נחתינן כלל לביטול התקנה, אלא כך תוקנה מעיקרא. יתר על כן, כל עיקר התקנה לא היתה כלל מצד **ארץ** ישראל, אלא מצד יישוב **ישראל**. כך הדבר מבואר על אתר בסמ"ע ובגר"א. שעמש"כ הב"י (סי' ת"ט) אין מגדלין בהמה דקה באי"י, כתב הסמ"ע: דגם בבבל וכו' וה"ה **לשאר ארצות** אם היו בהם כן. וכ"כ הגר"א שם: דברי המחבר שם **לא תליא באי"י** רק ביישוב ישראל ועי' רש"י ותוס' פ' א' ד"ה מכי. והיינו שנראה שם שגם בבבל לא מכוח תקנה מיוחדת נתחדש האיסור, אלא שמאליו נכלל בכלל התקנה באותה שעה שהי' שם רוב יישוב ישראל. וה"ה בכל מקום בעולם, כמש"כ הסמ"ע וכנ"ל. וברור שלא נצטרך לחקור אם הי' יישוב שם של ישראל בזמן קדום של שעת התקנה, ואפילו ברור בהחלט שרק עכשו נתחדש היישוב מ"מ אסור. והיינו כנ"ל שלא הוזכר בתקנה אי"י אלא גופא דעובדא הכי הוי, שהי' רוב ישראל ביישוב באי"י. וממילא כשם שמצד אחד יוצאת חומרא מזה כלפי מקומות יישוב חדשים של ישראל, כן יוצאת קולא לזמן שבטל יישוב ישראל באי"י עצמה, שאינו אסור שהרי לא נאסר הדבר בתור אי"י אלא בתור מקום יישוב ישראל, וכנ"ל. ויש לסייע לזה מלשון הרמב"ם שכ' (פ"ה מנ"מ ה' א-ב): מפני שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק, אפילו לגרום נזק אסור. לפיכך אסרו חכמים לגדל בהמה דקה וחי' דקה באי"י במקום השדות והכרמים. הרי שלא הזכיר הרמב"ם בטעם הגזירה מצד יישוב אי"י, אלא נימק את זה באיסור להזיק ולגרום נזק. ונימוק זה הרי אינו שייך רק לאי"י אלא בכל מקום שגרים שם מישראל. אכן לשון רש"י במשנה, (ב"ק ע"ט) משום יישוב אי"י. אולם כנראה שג"כ ל"ד, שהרי סיים שם וכל שדות אי"י סתמן דישראל[9] וכמו שציין הגר"א לרש"י שבגמרא וכנ"ל. ולפי כל הנ"ל הן אין מקום כלל לשאלה בניד"ד איך התיר הב"י בזמנו ולא חש למנין אחר להתירו, כי הרי לא נאסר מעולם אלא יישוב ישראל, ולא יישוב של גויים לא בארץ ולא בחו"ל.

וברור שזו כונתו של הגר"א בהערתו על דברי הב"י במש"ב דהאידנא מותר באי"י, כי אין זה תלוי כלל באי"י בעיקר התקנה. וז"ב.

**ה.**

ומעתה ממקום קולו **בזמן** מרן זצ"ל אתה בא לידי חומר **בזמננו אנו**, שזכינו ב"ה לרוב שדות באי"י, שיהא האיסור במקומו, שהרי לא גרע יישוב זה שבאי"י ממקומות יישוב ישראל בכל מקום שהם, כל שהם רוב ושדות

[9] אכן ממש"כ שם רש"י לענין סוריא דקסבר לאו שמי' כיבוש, נ' דס"ל דמיתלי תלי בקדושת הארץ ורק שם נגזרה גזירה. ולפ"ז מש"כ דש"י "וכל שדות אי"י סתמן דישראל, היינו משום דאל"ה ה"ז כמו מדבריות וכמש"כ לעיל. ומיושבים דברי הב"י, אולם זה שלא כהגר"א בדברי רש"י, וצ"ע, עכ"פ לדעת הרמב"ם ודאי נ' כן. וא"כ הוה פלוגתת בטעם התקנתא דרבנן בין רש"י לרמב"ם. שו"ר בפאה"ש שהביא מהכו"פ שכנראה שהיתה לו נירסא אחרת ברש"י.

www.eretzhemdah.org

וכרמים של ישראל הם, הרי הם בכלל התקנה. ואין שייך כלל לדון בזה מצד תקנה שבטלה לשעתה, כי לא בטלה כלל ולא צריך לחדשה כי מאז ומעולם קיימת היא ועומדת בכל מקום ששדות ישראל הם הרוב.

אלא שלענ״ד לבא על זה ממקום אחר, דכיון דנתברר שאין כאן משום לתא דיישוב א״י, שאז הי׳ ניתן לומר שאין זה תלוי בדעתנו, ולא נוכל לוותר עלי אפילו בהסכמת כל הניזוקין (אעפ״י שג״ז אינו בגדר **כלל**, שהרי כך אמרו לענין שטף נהר זיתיו (ב״מ ק) שאינו רשאי ליטול זיתיו מחמת יישוב א״י, ומ״מ אם אין בעל השדה רוצה בהם יעקרם), אבל נידו״ד הרי הוא רק מצד הנזק, והאיסור לגרום נזק וכנ״ל מהרמב״ם. מעתה נראה פשוט שאם הניזוקין מוחלים ע״ז ומוכנים לכך, לכשישלמו להן נזקם, אז האיסור אינו קיים כלל, כי לא היתה זו תקנ״ח מוחלטת אלא תקנה לטובת מי, שהרשות בידו לומר שמוותר על תקנה שניתקנה לטובתו. ובזה״ז, שהיישוב בכללו מפיק תועלת מגידול בהמות דקות, בפרט עכשו שהגבולות מסביב סגורים והטעם שאמרו שם בגמרא שאפשר להביאם אינו קיים, כי להביא ממרחק ה״ז כרוך בהוצאות מרובות, ונוסף ע״ז הר״ז מפרנס חלקים חשובים של היישוב, שמשו״כ יש לדון שודאי קיימת הסכמה כללית, ונכונות שלא להקפיד מצד האיסור שלא לגרום נזק. ממילא אין כאן שום איסור כלל, כיון שהללו שלטובתם ניתקן, גם הם אינם מקפידים ע״ז ומסכימים מרצון, לוותר לטובת היישוב.

ואין אנו צריכים לבא כאן כלל לביטול התקנה, אלא שבנידו״ד אין התקנה קיימת כלל. והנלענ״ד כתבתי.

## סימן כד: חליבה לאוכלין בשבת

### א. שיטת ר״ת.

א.

איתא בגמרא שבת (קמ״ה:) א״ר חסדא מדברי רבנו נלמד חולב אדם עז לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה, אלמא קסבר משקה הבא לאוכל אוכל הוא. וברש״י שם: לתוך הקדרה דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי לה ואין זה דרך פריקתו, והוי כמפריד אוכל מאוכל, ע״כ.

ובתוס׳ שם (ד״ה חולב) מביאים דעת ר״ת: דהיינו דוקא ביו״ט דחזיא בהמה לאכילה הוי כמו אוכלא דאפרת. אבל בשבת לא חזיא לשחיטה כמו דש חשיבא, שהבהמה היא כפסולת, וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך הפסולת, ע״כ. ובמהרש״א העיר שדבריהם מגומגמים דבתחלת דבריהם נראה שהוא משום דש ואילו בהמשכם נראה שהוא משום בורר. וברשב״א העתיק דברי ר״ת שבשבת חייב משום בורר, וכן הבין דבריו הריב״ש הו״ד בנשמת אדם (שבת כלל יד, ג). והנ״א מפרש כונת התוס׳ מצד איסור דש. ואעפ״י שר״ת עצמו לעיל (ע״ג: ד״ה מפרק) דחה פירו׳ רש״י שפירש דאיסור מפרק הוא משום דש, דלרבנן אין דישה אלא בגידולי קרקע, צ״ל שכאן חזר בו ר״ת. אך זה דחוק מאד שלא נזכר מזה כלל בתוס׳ ולא בשאר הראשונים. וצ״ע בכונת דברי ר״ת.

ב.

ונראה שר״ת לא חזר בו אלא אדרבא דבריו כאן באים לחזק שיטתו ולתרץ מה שהקשה עליו הר״י בתוס׳ הנ״ל מסוגיא דילן שמחלק בין חולב לקדרה לחולב לקערה, ואילו האיסור של חולב מצד מפרק הוא כפי שפי׳ ר״ת שם מצד המחקת הדד, מה חילוק בין חולב לקדרה לחולב לקערה. אכן לפ״מ דר״ת מוקי להא דר״ח ביו״ט י״ל דבכה״ג אין לאיסור ממחק כלל, דהוי מכשירי או״נ שא״א לעשותם מעיו״ט, ובכה״ג נקטינן להלכה כר״י (ביצה כ״ח. ושו״ע ריש ה׳ יו״ט) דשרי. ומה דאסור לקערה הוא משום דאיסור דישה דרבנן יש גם לרבנן שלא בגי״ק, וע״כ לא נחלקו אלא לענין חיוב דאורייתא. וביו״ט קי״ל דיש איסור מלאכות (מדרבנן עכ״פ) גם במלאכות או״נ עד לישה (ע״ תוס׳ ביצה ג׳ ד״ה גזרה ותוס׳ שבת צ״ה, ד״ה והרודה וראי״ש ר״פ אי״צ, וטור ושו״ע ריש ה׳ יו״ט) וע״כ גם ביו״ט לא הותר אלא לקדרה כיון שאין זה דרך מפרק וכנ״ל, משא״כ לקערה אסור כמו כל סחיטה ביו״ט. והר״י שהקשה עליו ס״ל כנראה שדברי ר״ח הם גם בשבת, וכמו שנוקט בעה״מ והרמב״ן, וכסתימות לשונו של ר״ח, וכמו שטען הרמב״ן במלחמות: אין אנו נסמכין לחתך דברי הגמרא ולעשותן פורחין באויר הסברות וכו׳. וכנגד טענה זו של הרמב״ן בא ר״ת לתרץ דבריו, שגם בלא״ה מוכרח לפרש דברי ר״ח רק ביו״ט, שהרי גם מצד איסור דש כמו שרש״י מפרש, נמי מוכרח לפרש דינו של ר״ח רק ביו״ט דאילו בשבת גם לקדרה ה״ז דש דהוי אוכל מפסולת. וכיון שדברי ר״ח מוכרחים להתפרש דמיירו רק ביו״ט, ממילא גם לדידיה הרי ל״ק דביו״ט מודה שאין לדון אלא מצד דש, ומדינא דרבנן וכנ״ל.

ג.

והנה כנ״ל, הרשב״א מעתיק דברי ר״ת מצד איסור בורר, דבשבת **חייב** משום בורר. ומדנקט דגם **חיוב** איכא ודאי היה מוכרח לומר שהוא רק משום בורר לפ״מ שנתבאר דר״ח לא חזר בו וס״ל דבדש אין איסור תורה לרבנן וקי״ל כוותייהו, אע״כ חיובו משום בורר. ולפ״ז יוצא שבחולב בשבת אליבא דר״ח יש **שני** חיובי תורה משום ממחק ומשום בורר, ואיסור דרבנן מצד דש. ולפ״ז א״ש לשון התוס׳ ממה שגמגם בהם המהרש״א וכנ״ל, כי הזכירו דש בכדי להוכיח שיטתו וכנ״ל, שהרי גם **להני דפליגי** ומפרשי מצד דש, נמי מוכרח לפרשו רק ביו״ט ולא בשבת, אכן לשיטת עצמו יש בזה גם משום **בורר** כדנקט בדבריו הרשב״א, ע״כ הזכירו גם בורר, היינו שאליבא דאמת לדעתו יש בשבת לא רק איסור דרבנן (לשיטתו) מצד דש, אלא איסור תורה נמי איכא משום בורר.

www.eretzhemdah.org

אלא שלפ"ז קשה מאד שא"כ בסוגיא דשבת (צ"ה) שדן על חיוב דחולב מהו, למה לא אמרו בפשיטות שחייב משום בורר כמו המחבץ והמגבן, ולא הוזכר שם כלל חיוב מצד בורר אלא מצד מפרק שהוא מגדר ממחק לר"ת וכנ"ל.

וראיתי באגלי טל (בורר ס"ו, מק"י אות ז') שעמד בזה וכ' שר"ת ס"ל שלא כהתו' שם שסיום הברייתא שביו"ט סופג את הארבעים קאי נמי ארישא דהחולב וכו', ובזה לא יתכן מדין בורר ביו"ט, שהבהמה מותרת באכילה והוי כבורר שני מיני אוכל שמותר בכוונתו לאכול לאלתר, עי"ש שהאריך לבסס זאת. אכן לפ"מ שפירשנו לעיל בכונת ר"ת, תירוצו לא יתכן כלל, שהרי כנ"ל איסור ממחק לר"ת אינו קיים כלל ביו"ט בחולב מצד מכשירי או"נ שא"א לעשותם מבעו"י. וא"כ מוכרח לומר דסיום הברייתא גם לדידיה לא קאי אהא דהחולב, דכשם דאי"ח ביו"ט מצד בורר כן אי"ח מצד ממחק. וקשה מאד למה לא הזכירו בגמרא כלל מצד חיוב דבורר.

(האג"ט עצמו מיישב הסתירה דבדברי ר"ת עפ"מ שמחלק דחיוב ממחק מצד החלקת הדד אינו אלא ע"י טפה המלוכלכת עפ"י הדד, ודברי ר"ח ע"כ בדליכא טפה כמבואר בסוגיא (דש סי' י"ג ס"ק כ"ד אות כ'). אכן לענ"ד ז"א כי עיקר החיוב של המחקת הדד הוא מפני שע"ז הוא יכול לחלוב, שההמחקה עוזרת לחליבה, וגם שלא ע"י הטפה ע"כ ישנה להמחקת הדד דאל"ה אינו יכול לחלוב אלא שזה נעשה ביתר קלות ע"י טפה המלוכלכת. וכ"נ מוכרח שהרי בסתמא נקט החולב חייב, ואילו טפה המלוכלכת אינה בסתמא בכל חליבה, שהרי דברי ר"ח שאמר דבריו בסתם חולב אדם לתוך הקדרה, ודבריו מוכרחים להתפרש בדליכא טפה זו וכנ"ל).

ד.

ולכאורה חשבתי לתרץ עפ"מ שדן האג"ט (בורר ג, ו' סק"ח) בדברי הט"ז שמתיר להוציא זבוב שנפל בכוס עם קצת מן המשקה. והקשה עליו מהירוש' שפוטר בבורר צרורות מתוך הכרי כל היום כל עוד שלא גמר ברירת כל הצרורות, דמזה שמעינן שעיקר מלאכת בורר הוא מצד האוכל, שמזה יש לשמוע גם לחומרא, כגון בהא דהט"ז שע"י שמוציא הזבוב יחד עם קצת מהמרק ע"ז נשאר מבורר כל מה שיש בקערה, ולמה יהא מותר. ותירץ עפ"מ שמחדש שגמרא דילן לא ס"ל להא דירוש', ולדידן עיקר המלאכה היא בפסולת, ואם הפסולת לא נברה ונבדלה לגמרי מהאוכל אין בו משום בורר. "דגמרא דילן סוברת דבורר פסולת נחשב הברירה בפסולת וכיון שהפסולת נתברר חייב וממילא כשהפסולת לא נתברר (כהא דהט"ז) לא חשוב בורר פסולת".

ולפ"ז אם יברור אוכל מתוך פסולת (בגונא דחייב, כגון הפסולת מרובה לדעת התוס') לא יתחייב אא"כ **כל** האוכל נתברר, משא"כ אם נשאר קצת עם הפסולת דהפסולת מעורבת עם אוכל הוי כהא דהט"ז שזה מותר אעפ"י שחלק מן האוכל נתברר לגמרי "דבורר פסולת נחשב הברירה בפסולת". וממילא בנידון דברייתא דהחולב דמחייב על חולב בכגרוגרת וודאי שנשאר עוד הרבה חלב בדדי הבהמה, לא יתחייב משום בורר כיון דעדיין הפסולת לא נתבררה ונתפרדה לגמרי מן האוכל. ע"כ לא הזכיר בזה משום בורר. כן היה נראה לכאורה.

אכן יסוד סברתו נלענ"ד תמוה מאד דאיך יתכן לומר שעיקר ברירה היא בפסולת וכל עיקר הקפידא היא מצד הפסולת, שאם יש בה עדיין תערובת של אוכל אין כאן משום בורר דאטו יש לנו ענין בפסולת, ומה מני יהלוך אם הפסולת עדיין אינה נקיה, וברור כהירוש' שעיקר מלאכת הבורר הוא מצד האוכל, ואשר ע"כ פוטר בבורר צרורות כל היום, כי מה יש לו מזה מאחר שהחטים עדיין מעורבין עם הפסולת כאשר בתחלה. ומינה בנידו"ד שנתברר אוכל נקי בשיעור גרוגרת ה"ה חייב משום בורר למרות שנשאר עוד הרבה מן האוכל בלתי מבורר, שעכ"פ ברור כשיעור. אלא דשאני לענין זה **במה** שעושה את פעולת הברירה, שאם עושה הפעולה באוכל כנידו"ד שפיר חייב כי אותו חלק שהוציא הרי הוא מבורר לגמרי מהפסולת, אכן בעושה הפעולה בפסולת כהא דהט"ז, ובמה שמוציא לא הפריד האוכל מהפסולת, כי בכף נשאר מעורב כמו קודם, ומה שע"ז נתברר מה שנשאר בכוס אינו אלא כאילו גרמא בעלמא, כיון דבמה שעשה המעשה לא נתפרד האוכל מהפסולת. וממילא הדרה קושיא למה לא אמרו בחולב שחיובו משום בורר. עוד נ"ל לומר שבגונא דהט"ז, מעיקרא הזבוב אינו מעורב אלא עם מה שסביבו, וע"כ כשזורקו עם קצת משקה שסביבו אין כאן משום בורר כלל, כי השאר מעיקרא לא היה מעורב כלל.

ה.

ע"כ נראה לתרץ באופן אחר, עפ"ד של האג"ט בביאור דברי הר"ן כפי שיובא להלן בע"ה. דהנה יש לעיין מה דינו של החלב, שנחלב בשוגג בכה"ג בשבת אי מותר או אסור, לדידן דלא ס"ל לאיסור מוקצה ונולד בשבת (עי' טור סי' ש"י וסי' תצ"ה). לדעת הני ראשונים והשו"ע שפוסקין כר"י דמעשה שבת בשוגג אסורין לבו ביום הרי פשוט דאסור, אכן דעת התוס' (חולין ט"ו ד"ה מורי) שהלכה כר"מ ובשוגג אין איסור של מעשה שבת, א"כ מצד זה החלב מותר. אכן נראה שאם חלב למשקה יהא אסור מדין משקין שזבו (שבת קמ"ג), דהרי גזרו בכל משקה שיצא מאליו מצד גזירה שמא יסחוט, ולא גרע כשסחט באמת בשוגג מאילו יצא מאליו. אולם כ"ז בחולב למשקה, משא"כ בחולב לקדירה שתורת **אוכל** על החלב כנ"ל, זה לא היה בכלל הגזירה כמבואר ריש ביצה שר' יצחק פירש האיסור דביצה שנולדה ביו"ט מצד גזירה זו של משקין שזבו, ולא נקטינן כותיה. ונתבאר בגמרא טעם החולק עליו דביצה **אוכלין** ולא היתה בכלל הגזירה. וא"כ ה"נ חלב זה שתורת אוכלין עליו.

ולפ"ז יתישב למה לא אמרו בהא דברייתא דחולב שהוא משום בורר, כיון דבכה"ג שחולב למשקה, דסתם חולב הרי למשקה הוא, החלב אסור לבו ביום, א"כ אין כאן בורר אוכל מפסולת אלא בורר פסולת מפסולת, דכשם שהבהמה נחשבת פסולת מצד איסור השחיטה דרמי עלה בשבת הרי כמו"כ החלב נמי פסולת הוא מצד גזירה דמשקין שזבו. ולר"ת לשיטתי' דבנולד קיי"ל כר"י לאיסור בפשוטו ניחא דהחלב אסור משום נולד. עי' טור סוס"י תצ"ה, ועי"ע שם סי' ש"ה בעכו"ם שחלב בהמה של ישראל שאסור החלב משום משקין שזבו. ובערוה"ש שם כ' לאסור מדין נולד. (ואעפ"י שיש לדון שזה פסולת מה"ת וזה אינו אלא מדרבנן, עי' להלן מהאג"ט דאין הבדל בזה).

www.eretzhemdah.org

משא"כ בהא דחולב לתוך הקדירה שפיר אמר ר"ת דיתחייב משום בורר, דהתם החלב אינו נאסר כיון דתורת אוכל עליו לא היה בכלל גזירת משקלן שזבו, ע"כ הוי בורר אוכל מתוך פסולת.

מסקנא דמילתא בדעת ר"ת: יש במעשה החליבה משום מלאכת ממחק מצד המחקת הדד להכשרתו לחליבה, וזהו בשבת דוקא, משא"כ ביו"ט, המחקה זו בכלל מכשירי או"נ שא"א לעשותם מעיו"ט, וזה מותר אם הוא לצורך היום. לפי האג"ט אין זה אלא כשממחק ע"י טפה המלוכלכת עפ"י הדד, ואם אינו מלכלך אין בזה משום ממחק כלל. אכן לענ"ד אין חילוק בדבר וכנ"ל. (אולם אם יעשה בשינוי, כגון ע"י מים או משקה אחר, נראה דודאי יחשב כלאחר יד).

מחוץ לממחק יש בחליבה משום איסור דישה דרבנן ומשום מלאכת בורר דאורייתא. אכן אין זה אלא כשהחלב מותר, משא"כ אם הוא אסור אפילו מצד איסור דרבנן אין בזה לא משום דישה ולא משום בורר, כיון דאז הוי פסולת מתוך פסולת. (ברם בחולב למשקה י"ל דיש בו עכ"פ איסור דישה דרבנן דעכ"פ מפריד משקה מאוכל, אולם מצד דין בורר ודאי אין, כמו שבכל סוחט אין משום בורר, והטעם מסביר במג"א (סי' שי"ט) לפי שהכל מין אחד, עי"ש.)

ולא הזכיר ר"ת לחלק בין עומדת לאכילה לעומדת לחליבה, דבעומדת לחליבה גם ביו"ט מיחשבה כפסולת, כדלקמן דעת הגאונים והרי"ף, נראה מזה דלא משוי לה ר"ת פסולת אלא במקום שאיסור רביע עלה, אבל מצד מחשבתו גרידא לא. וי"ל דלר"ת דאתי עלה מצד מלאכת בורר שאינה מחדשת מין שלא היה קודם בעין אלא רק מפרידה אותו, בזה מצד מחשבה גרידא ודאי לא יחשבו כפסולת, שה"ז כמו בורר במין אחד חתיכות קטנות מתוך גדולות, אעפ"י שאין בדעתו לאכול מיד אין בזה משום בורר. ולא כן לדעת הני דנחתו עלה מצד מלאכת דש שמחדש המין ע"י שמוציאו ממה שמחובר אליו, בזה י"ל דבכל דהו מיחשב כמוציא אוכל מתוך פסולת. ואכתי צ"ע.

דעת ר"ת שיש כאן משום מלאכת ממחק היא דעת יחיד ולא מצינו עוד מהראשונים דס"ל כוותיה.

## ב. שיטת הגאונים והרי"ף.

א.

גם הרי"ף והגאונים מעמידים המימרא דר"ח רק ביו"ט ולא בשבת. והרמב"ן מעתיק מתשובות הרי"ף בטעמא דמילתא, דבשבת יש בזה משום דש דהבהמה היא כפסולת משא"כ ביו"ט מלאכת דישה כי האי הותרה מצד מלאכת או"נ. והיינו שמעמידה בבהמה **העומדת לחליבה** ולא לאכילה, ע"כ גם ביו"ט הרי היא כפסולת מצד שאינה עומדת לאכילה, אלא שביו"ט מותר מצד היתר מלאכות או"ג.

אכן הר"ן כתב בטעם החילוק אליבא דהרי"ף בין שבת ליו"ט, לפי שבשבת מצד **איסור שחיטה**, הבהמה נחשבת כפסולת, והוי כבורר אוכל מתוך פסולת, ולא כן ביו"ט שהבהמה מותרת בשחיטה. וכן העתיק הרשב"א ופירש בדברי הרי"ף.

ובאג"ט (דש ס"ח, ס"ק ט"ז אות ס"ז) תמה בזה מאד שהר"ן העתיק דברי הרי"ף בשינוי נימוק ושינוי דין, דלפי תשובת הרי"ף הרי גם ביו"ט שייך בזה משום מלאכה אלא שההיתר מצד או"נ כמפורש, א"כ המדובר בעומדת לחליבה. ואילו הר"ן נחת עלה מצד האיסור דרמי ולפ"ז הוא גם בעומדת לאכילה.

והנראה בזה לענ"ד שהנה שיטת הרשב"א הו"ד בב"י ריש ה' יו"ט, וכן נוטים דברי הר"ן ר"פ אין צדין, כפשטות הירושלמי שביו"ט יש איסור תורה במלאכות דעד לישה, עי"ש. ולזאת הרשב"א והר"ן בבואם להעתיק שיטת הרי"ף לא יכלו לקבלה כפי שהוסברה בתשובותיו וכנ"ל דביו"ט ההיתר אעפ"י דיש בזה משום דישה, מ"מ מותר מצד שאין עושין אותן מבעוד יום, שבמלאכת דישה שהיא מה"ת אין שייך חילוק זה. וע"כ קיבלו הם שיטת הרי"ף ביסודה, אולם בתיקון מסוים, ובהתאמה לשיטתם במלאכות דיו"ט, והיינו שהאיסור בשבת אינו מצד דעומדת לחליבה, שבזה הרי לא היה מקום לחלק בין יו"ט לשבת. אלא שבשבת הוי פסולת מצד איסור השחיטה, ואילו ביו"ט דאיסור זה אינו ממילא ה"ז מותר.

ב.

ובזה נ"ל דנבין דברי הגר"א והגרע"א בסי' תק"ה במ"ש בשו"ע היתר החליבה ביו"ט רק בעומדת לאכילה, ואילו בעומדת לחליבה אסור גם ביו"ט. דהטי"ז והמג"א פירשוהו מצר איסור מוקצה ונולד. והגר"א ורע"א פירשוהו מצד מפרק, והסתמכו בדבריהם על הר"ן. ותמוה דבדברי הר"ן ריש ביצה אמנם מבואר שמעמיד הגמרא דילן רק בעומדת לאכילה, אולם התם מצד איסור דמוקצה ונולד אתי עלה, ואילו בשבת שהזכיר ההבדל בין שבת ליו"ט לא הזכיר כלל דמיירי רק בעומדת לחליבה, דלכאורה נראה מזה שנוקט, כמו המג"א והט"ז שביו"ט הא דאסור בעומדת לחליבה אינה מצד מפרק אלא מצד מוקצה גרידא, וצ"ע.

אך להנ"ל נראה דגם להגר"א והגרע"א קש"ל כנ"ל שינוי הנימוקים שבר"ן לעומת העתק דברי הרי"ף ברמב"ן, ומפרשים הר"ן (והרשב"א) ג"כ כנ"ל. (ואעפ"י שבריש ה' יו"ט מונה הגר"א דעת הר"ן בין הני דסברי מלאכות או"נ כולן דרבנן ביו"ט, י"ל דלא פסיקא ליה, דהרי סוף דברי הר"ן ר"פ אי"צ מוכיחים בפירוש שהוא חוכך בדבר ונ"ל כפשטות הירושי' שהכל מה"ת). אכן לכאורה מנ"ל לר"ן חידוש זה דגם ע"י האיסור מיחשב פסולת, בעוד שהרי"ף לא קאי אלא מצד דאינו עומד לאכילה. וצ"ל דלמד זאת מק"ו, אי מצד מחשבה גרידא הוי כפסולת מכ"ש היכא דרמי עלה איסור שחיטה. וכבר ראינו לעיל שהדברים נוטים כך בדעת ר"ת, שרק מצד איסור משוי לה בפסולת ולא מצד דאינו עומד לאכילה גרידא. וע"כ שפיר למד מהרי"ף אי מה שאינו עומד לאכילה מחשב כפסולת מכש"כ היכא דרמי עלה איסורא. ומזה למד הגר"א והגרע"א דהר"ן אינו בא לחלוק על עיקר מה שאנו למדים מתשובות הרי"ף דאיכא עכ"פ שם פסולת על עומדת לחליבה, וממילא להני דאסרי דישה מדאורייתא ביו"ט יש לאסור בעומדת לחליבה מצד איסור מפרק. וזהו שכ' השו"ע לאסור החליבה בעומדת לחליבה לחוש לדעת הני רבותא. (ולפ"ז מש"כ

www.eretzhemdah.org

הגרע"א שם דבעומדת לחליבה אסור **לכו"ע**, הכונה אליבא דהני דאסרי מלאכות או"נ דעד לישה מה"ת. כנלענ"ד בביאור דבריהם שבל"ז הם מוקשים מאד.

ג.

עוד דקדק האג"ט בלשון הר"ן שהעמידה ביו"ט דוקא, דאילו בשבת הבהמה כפסולת "ואי שרי לחלוב לתוך הקדירה הו"ל כאוכל מתוך פסולת", דלשון "ואי שרי" אינו מובן, דהול"ל למימר בפשיטות דאסור מפני שזהו אוכל מפסולת. ופי' כונתו דאם אמנם מעכשו שאסור לחלוב יש בזה איסור על החלב מצד גזירת משקין שזבו, ואעפ"י שהמדובר בחולב לאוכל, גם באוכל שייך הגזירה בדומה לחלות דבש ר"פ חבית. וע"כ נקט הר"ן בדקדוק הלשון "ואי שרי", דהשתא דאסור לחלוב שייך הגזרה דמשקין שזבו וממילא הוי פסולת מתוך פסולת, אולם עכ"פ אין להתיר החליבה כי כשנתיר, גם החלב שוב יהא מותר דאז הרי ל"ש כלל הגזירה, וממילא יחזור הדבר לאיסור.

ואעפ"י שהבהמה היא כפסולת מה"ת מצד איסור שחיטה ואילו החלב אינו אסור אלא מדרבנן, אין הבדל בזה כיון דעכ"פ אינו יכול לאוכלו מצד איסור דרביע עליה.

עוד הביא שם (אות ל"ה) דברי למדן אחד שי"ל שאין הבהמה נחשבת פסולת מה"ת דמצד איסור השחיטה הרי אפשר לשחטה בשנים שעשאוה (ואמר זאת בכדי לבאר בשיטת הרמב"ם שתובא להלן בע"ה שחולב בשבת על אוכלין פטור אבל אסור). והקשה עליו דלפ"מ דביאר הר"ן הנ"ל הרי גם פסולת דרבנן מיחשבה כפסולת דאורייתא. ולכאורה אינו מובן מאי קשי"ל, הרי אדרבא עפ"י דברי אותו למדן יבוארו דברי הר"ן ברווחא, דמש"כ דאי שרי הוי כאוכל מתוך פסולת היינו משום דאי אסיר הוי כפסולת דרבנן מתוך פסולת דרבנן, דגם הבהמה אינה אלא פסולת דרבנן, ולעולם נאמר שפסולת דרבנן לא מיחשבה כפסולת דאורייתא. אך כונתו פשוטה, שודאי דברי הר"ן נסבים על איסור מן התורה, שאי על איסור דרבנן איך יתכן לומר דבפסולת מתוך פסולת הוי שרי, אכתי הוי טרחא שלא לצורך כיון שהחלב אסור. אע"כ האיסור הוי מה"ת באוכל מתוך פסולת, ואעפ"י שהרי אפשר לשחוט ע"י שנים שעשאוה כטענת אותו למדן, וא"כ אין הבהמה פסולת מה"ת כלל ולמה חייב משום בורר אע"כ אף שאין הפסולת אלא מדרבנן מ"מ חייב בזה מה"ת, כיון שעכ"פ אינו יכול לאכול זאת ברצונו. ומינה גם להיתרא שגם אם יוציא פסולת דרבנן מפסולת דאורייתא לא יתחייב, כיון דלגבי בורר אין הבדל מה מקור להחשיב זה כפסולת, וגם פסולת דרבנן לגבי בורר תורת פסולת ממש עלה.

ד.

ויש לדקדק עוד במה שנוקט האג"ט בפשיטות דגם באוכל שייך גזירת משקין שזבו ומוכיח לה מהא דחלות דבש, וכונתו עפ"י הגמרא שבת קמ"ה: דקרי להא דחלות דבש אוכל מתוך אוכל. אכן בריש ביצה כנ"ל היא מחלוקת אמוראי, וזוהי רק דעת ר' יצחק שגם באוכל שייך הגזירה, ואילו שאר אמוראי פליגי עליה, כדאמר התם ורב יוסף (ונ"פ דה"ה בל אידך שלא תירצו כמותו) אמר לך ביצה אוכלא ופירות אוכלא לאפוקי משקין דלאו אוכלא הוא, ועי' פירש"י שם. ויוצא דלרב יוסף א"א לומר כלל דחלות דבש הוו אוכל, דא"כ הרי יוצא שגם באוכל ישנה לגזירת משקין שזבו. ומה שמסתמך על לשון הגמרא הנ"ל בפ' חבית, הנה במשנה שלהי עוקצין מבואר: חלות דבש מאימתי מטמאות משום **משקה** וכו' בה"א משירסק, הרי שמשרסקן תורת משקה עליהם. ובר"ש שם הרגיש בזה והקשה על לשון הגמרא דאמר דהוה אוכל מאוכל, דהול"ל "מעיקרא משקה והשתא משקה", דמשעה שריסקן יש בהן תורת משקה נמצא שמערב שבת נעשו משקין, וכשיצאו מעצמן אין זה נולד". והנה הר"ש העיר זאת רק בלשון "קצת קשה" ולכאורה זו קושיא חזקה, נראה מזה שי"ל דלישנא דגמרא לאו דוקא ולא נחית כאן לבירור הדבר אי זה אוכל מאוכל או משקה ממשקה, דלנידו"ד אין נפ"מ מזה דבשניהם אין משום נולד. ואין כאן קושיא אלא הערה על אי-הדקדוק בלשון. ולפ"ז אין לנו ראיה דנקטינן דיש דין משקין שזבו אליבא דהלכתא גם באוכל, וכדעת ר' יצחק דריש ביצה, מאחר דלישנא דגמרא הוא ל"ד, ואליבא דאמת הוי משקה ממשקה, שודאי יש בזה גזירה זו.

ה.

אכן נראה שפירוש זה שדקדקנו מלשון הר"ש לא יתכן אלא אליבא דהר"ש לשיטתיה, שפירש הצריכותא דגמרא בין חלות דבש לזיתים וענבים מצד איסור **נולד** כמבואר בדבריו הנ"ל, ולפ"ז אין הבדל בין אוכל מאוכל לבין משקה ממשקה, הכל אי"ז נולד. אולם רש"י בשבת י"ט: (שג"כ חוזרת סוגיא זו) מפרש הצריכותא שבאוכל מאוכל אין חשש סחיטה כי אין בזה משום סחיטה משא"כ בזיתים וענבים דהוי משקה מאוכל והוי בזה סחיטה. ולפ"ד נראה דלישנא דגמרא דהוי אוכלא מאוכלא הוא בדוקא שמשו"ז אין כאן סחיטה, כי בתור אוכל ה"ז ראוי גם עכשו בעודן בחלות, ע"כ אי"ב משום סחיטה. משא"כ אילו היה על הדבש תורת משקה הוי ודאי בזה משום סחיטה, שגם ענבים לדעת ר' יוחנן (פסחים ל"ג:) יש על המשקה שבהם תורת משקה ומ"מ שייך בהם סחיטה, והיינו ודאי שמ"מ השתא הם ראויים רק לאכילה אגב הענבים ואילו אח"כ נהפכים למשקה ממשי, וה"נ הדבש, ומה חילוק בין חלות דבש שריסקן לבין זיתים וענבים. אלא ע"כ כנ"ל. ולפ"ז קשה מאד מסוף עוקצין שגם החלות תורת משקה עליהן. ובע"כ לפרש הצריכותא, שאילולא שנאמר בפירוש פלוגתייהו גם בזו"ע, היינו מעמידים המחלוקת דר"א מתיר רק בגונא **שחישב בפירוש** על החלות לאכילה, דבכה"ג לא נחת עלייהו תורת משקה כלל, ורק בכה"ג הוא דמתיר. כצ"ל לכאורה. ולפ"ז שפיר קאי ראיתו של האג"ט דמסוגיא דידן מוכח דנקטינן כר' יצחק שיש גזירת משקין שזבו גם באוכל, ודלא כרב יוסף דפליג עליה דר"י ומחלק בין משקה לבין אוכל. (והא דלא קבלו התם תירוצו בביאור המשנה הוא ע"כ מטעם אחר כקושיתו דאביי התם דהוי גזירה לגזירה).

ולפי"ז תתבאר הסוגיא כמין חומר דרב יוסף לשיטתיה מקשה שפיר "גברא יתירא אתי לאשמעינן", כי לשיטתיה הרי אין לפרש כלל בחלות בחישב לאכילה דבזה הרי אין גזירת משקין שזבו כלל. ואביי שדוחה דבריו היינו משום דס"ל דבזה ההלכה כר' יצחק, שיש גם בחישב לאכילה גזירה זו וע"כ צריך הברייתא שממנה שמענו שגם במשקה פליג ר"א ומתיר.

www.eretzhemdah.org

באופן זה מה שכתבנו לעיל ביישוב דעת ר"ת עפ"מ שחילקנו בין אוכל למשקה ניתן לקיים אליבא דשיטת הר"ש, אכן לרש"י נראה כהאג"ט שיש גם באוכל משום גזירת משקין שזבו.

ברם הר"ן נוקט בלשונו ג"כ החיוב מצד בורר כר"ת. ובזה הרי עלה לנו בהכרח דס"ל שאין גזירת משקין שזבו אלא במשקה ולא באוכל, וי"ל קצת ואי"ל.

אך באמת עפ"י דרכו של האג"ט יש ליישב כונת הר"ן באופן אחר קצת. דהר"ן בחולין לא ס"ל כהתוס' אלא כשיטת הרי"ף שפוסק כר' יהודא שמעשה שבת אסורים גם בשוגג בו ביום. ומעתה הרי אפשר לפרש בפשיטות מש"כ "ואי שרי", דהיינו דרק אי היה מותר היה החלב מותר לבו ביום ואז היה בו משום בורר אוכל מפסולת, משא"כ השתא דאסור הרי על החלב תורת מעשה שבת שגם בשוגג הם אסורים לבו ביום, א"כ הם פסולת כמו הבהמה עצמה, וממילא אין כאן משום בורר דהוי כפסולת מפסולת.

מסקנא דמילתא: שתי שיטות לפנינו עפ"י דרכו של הרי"ף: שיטת הרי"ף עצמו כפי שיוצא מתשובותיו שמביא הרמב"ן שהמדובר בעומדת לחליבה ומשו"ז אין עליה תורת אוכל, וע"כ יש לדון בזה משום דש. וכפי שנתבאר לומדים הרשב"א והר"ן מדבריו דכש"כ אם יש איסור על הבהמה, דהוי עלה מטע"ז תורת פסולת. ולפ"ז נראה דגם לפי שיטה זו בשבת אין משום חיוב תורה בחולב לאוכל, דהחלב אסור בכה"ג אם מצד משקין שזבו ואם מצד מלאכת שבת, וא"כ הוי פסולת מפסולת. (ומה שהבהמה הוי גם מחר פסולת, כיון שהיא עומדת לחליבה ואילו החלב מותר למחר, אין נראה לחלק בזה, שהרי מ"מ האידנא הכל בדין פסולת הוא, כנלענ"ד).

ולרשב"א והר"ן בשבת יש בו משום בורר מצד איסור שבת דרמי על הבהמה. וגם לדבריהם אין כאן חיוב אלא איסור "דאי שרי" יהא זה אוכל מתוך פסולת. וזהו גם בעומדת לאכילה. ובעומדת לחליבה תליא במחלוקת דהטו"ז והמג"א לבין הגר"א והגרע"א דלשיטות אלה האחרונים, גם הרשב"א והר"ן מודים שיש ע"ז תורת פסולת מצד דלא קאי לאכילה. ונפ"מ לענין יו"ט בבהמה העומדת לחליבה.

## ג. שיטת הרמב"ם

א.

הרמב"ם (פ"ה מה' שבת ה"י) פוסק שהחולב לתוך אוכל פטור. ולכאורה נראה מזה שמפרש כהרי"ף שדברי ר"ח רק ביו"ט נאמרו. והא דפטור בשבת פירש ה"משנה ברורה" (סי' תק"ה בביאור הלכה) שהוא מצד שזה לא כדרך החולבים. וכן פירש כונתו באג"ט (דש ח' י"ז, נ"ד). אולם בעוד שהמ"ב מפרש דברי הרמב"ם כפשוטם שחולב על אוכל שבתוך כלי, האג"ט מדייק מלשון הר"מ שסיים ואינו חייב עד שיחלוב לתוך כלי, ולא הדגיש "עד שיחלוב לתוך כלי שאין בו אוכל", שמזה נראה שלא פטר אלא אם חלב על אוכל שאינו מונח בתוך כלי. אולם הוא דקדוק קלוש לענ"ד, דהרי כמו"כ אפשר לדייק ההיפך ממה שכתב שם לעיל מזה לענין סחיטת ענבים שמותר לסוחטם לתוך אוכל, והתם הרי ודאי הכונה שמותר גם לתוך אוכל המונח בכלי. א"כ בכה"ג קאי גם הא דמסיים לענין החולב. ועוד שאם נפרש כהאג"ט נמצא דהרמב"ם נוקט ציור שאין לו זכר בגמרא, ואין זה מדרכו כידוע. ע"כ נראה פשוט וברור שכונתו לפטור גם כשהאוכל מונח בתוך כלי שאין זה כדרך החולבים. ונ"פ עפ"י דגם הני ראשונים שמשמע מדבריהם שגם לתוך אוכל יש בו חיוב בשבת, אין זה אלא במקום שנוהגים בצורה זו של חליבה. משא"כ כשאין זה רגיל, וכמו כיום הזה שאף אחד מאלף אינו חולב כרגיל על אוכלין, הוי שינוי אליבא דכו"ע, והוי כלאחר יד שאי"ב חיוב, כי דבר זה תלוי במקום ובזמן כמש"כ התוס' שבת צ"ב: ד"ה ואת"ל.

אכן ביאור זה בדברי הרמב"ם לא מסתבר לענ"ד, שאם הר"מ מפרש דברי ר"ח ביו"ט, תמוה למה השמיט הלכה זו ביו"ט ולא הביאה אלא בשבת לענין איסור.

ב.

ונראה לבאר דבריו עפ"מ שהבאנו לעיל מהאג"ט שלהלכה יש גם באוכל משום משקין שזבו, ושלא כדעת רב יוסף דפליג בהא אדר' יצחק. ולפ"ז נראה דגם בחליבה בשבת על אוכלין דתורת אוכל על החלב יש לאסור החלב משום משקין שזבו, דלא גרע מה שעושה בידים מאילו זב מאליו, דלפי הנ"ל ה"ז אסור גם אם לא נהפך ע"ז למשקה. (והא דלהלכה מותר בחלות דבש שהיסקן כר"א ה"ז מפני שכיון שריסקן מקודם, גלי דעתיה שאין בדעתו לסחטן כדפירש"י במתני' ריש חבית). דכיון דאם חולב למשקה ה"ז אסור שייך הגזירה גם במה שזב מאליו, וגם כשיש על החלב תורת אוכל וכנ"ל. ולפ"ז אסורה החליבה על אוכלין לא מצד דהוי מלאכה אלא מצד דהוי טרחה שלא לצורך כיון שהחלב ממילא אסור. ולפ"ז נאמר שאמנם הרמב"ם מפרש דברי ר"ח דחולב אדם לתוך הקדירה שזה נאמר לענין שבת ולא ליו"ט. אלא שצ"ל ע"כ דר"ח אזיל בשיטת רב יוסף דלא גזרו משום משקין שזבו על אוכלין, ע"כ התיר לחלוב לצורך השבת על אוכלין. משא"כ להלכה דנקטינן כר' יצחק ואביי שיש גם באוכל משום גזירה זו דמשקין שזבו, אי אפשר להתיר החליבה על אוכלין, כיון דגם בכה"ג החלב מיהת אסור וממילא אסורה גם החליבה מצד טרחה שלא לצורך. וא"ש נימוק האיסור של החליבה בשבת לאוכל, לא מצד שינוי כדפירשו הני רבותא בדבריו, אלא מצד טרחא וכנ"ל. וממילא מיושב למה לא הביא הלכה זו של חליבה על אוכל ביו"ט, כי ס"ל שדברי ר"ח לענין **שבת** נאמרו ולא לענין יו"ט, אלא **דלא קיי"ל** כותיה בהא שהתיר לכתחלה, מאחר דקיי"ל שהחלב אסור וכנ"ל.

ג.

ולפי הנ"ל נראה לדעת הרמב"ם במקום שאין נכרי ואיכא צעב"ח במניעת החליבה, דיהיה מותר על אוכלין. כיון שכל עיקר האיסור הוא מצד טרחה דלא צריך, בכה"ג הרי היא טרחה הצריכה, וכדרך שהתירו כמה טרחות מצד צעב"ח (בסי' ש"ה עי"ש). וכן אם נפרש כהני רבותא שהא דפוטר הרמב"ם הוא מצד שינוי, איסור דרבנן שע"י שינוי מותר מצד צעב"ח. דכך נקטינן (שם סי"ט) בהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, אעפ"י

www.eretzhemdah.org

שיש בזה משום איסור דרבנן של מבטל כלי מהיכנו, התירו משום צעב״ח. אכן להעלותה בידים אסור אעפ״י שג״ז אינו אלא מדרבן. וכי ע״ז המג״א שם דאין לנו לדמות גזירות חכמים להדדי. ונראה לענ״ד דאין כונתו שאין לנו לדון בהגדרת הגזירות, דעי׳ בר״ן פ׳ חבית בענין צנור שעלו בו קשקשים שהקשה מהא דכיבוי דליקה שלא התירו איסור דדבריהם במקום פסידא וירד לחלק בסברא בין זל״ז, הרי שיש מקום לדון על הטעם של התקנות וחילוקם זמ״ז וגם כאן החילוק ברור עפ״י הר״ן שם, שכשעושה המלאכה כלאחר יד קילא טפי ממה שעושה מלאכה דרבנן כדרכה. וא״כ גם בניד״ד כששם תחתיה כרים וכסתות אין זו דרך ההצלה כמו בימות חול שמוציאה כדרכה ע״כ הקילו בזה טפי, משא״כ להוציאה כמו שעושה תמיד אסרו. ולא היתה כונת המג״א אלא לתרץ שלא יקשה לנו הא גופא, כיון שסו״ס שניהם דרבנן, מה הבדל אם הוי דרבנן מצד כלאח״י, או מצד שעצם האיסור הוי דרבנן. ע״ז הוא שתירץ שאין לדמות וכו׳ ונימוקי הגזירה הם שונים זמ״ז אעפ״י שהכל מדרבנן. (וכן נראה דל״ק ממה שהתירו שם (סי״ח) לפרוק המשאוי מעליה גם כשהם מוקצה, והכא כיון שבדרך כלל אפשר ע״י תקנה במקומה בכרים וכסתות, גם כשא״א הוי כמילתא דלא שכיחא ולא התירו בזה). ומ״מ לפנינו חילוקו של הר״ן הנ״ל לענין פסידא שהתירו כל שעושה כלאח״י, וא״כ ה״נ מצד צעב״ח מותר כל שעושה כלאח״י. וכיון דלפי הנ״ל בחליבה לאוכלין הוי דרך שינוי וכלאח״י, יש להתירה מצד צעב״ח, ומכש״כ בכי-הא דאיכא גם פסידא וגם צעב״ח. בפרט דכנ״ל נראה יותר בטעם הרמב״ם שכל האיסור הוא מצד טרחה דל״צ דבכה״ג דאיכא צעב״ח אין זו טרחה שלא לצורך. ונצרף לזה גם סברתם, דהוי שינוי, שאעפ״י שהרמב״ם פירשנו בדרך אחרת, מ״מ עיקר הסברא קיימא לזה״ז, שכנ״ל אין כלל רגילות לחלוב בימי חול על אוכל הוי ודאי שינוי, והוי בזה שתי סברות גם יחד להקל.

### ד. מסקנות.

א.

נוסף לבעה״מ והרמב״ן שדעתם מבוארת בהדיא דמפרשי להא דרב חסדא גם בשבת, יש לצרף גם את דעת הר״י ודעת הרמב״ם.

ב.

אעפ״י שהרמב״ם פוסק לאיסור בחליבה על אוכלין בשבת, יש לצדד שבזה״ז, וכשאין שם עכו״ם מותר גם לכתחלה לדעתו.

ג.

גם לדעת האוסרים בשבת, בזה״ז שאין רגילות לחלוב על אוכלין לכו״ע אי״ב אלא איסור דרבנן מצד שינוי וכלאה״י. וממילא הוי פלוגתא בדרבנן שיש למיזל לקולא.

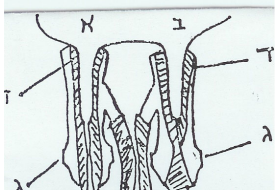
ד.

ולכל הנ״ל נראה להוסיף שאם חולב על אוכל שאינו ראוי לאכילה אלא ע״י בישול, והחלב ע״ז אף הוא אינו ראוי אלא ע״י בישול או סינון, יש על החלב דין מוקצה (גם בשבת אעפ״י שאין מוקצה בשבת לדינא) מצד דדחינהו בידים, כמו בגרוגרות וצימוקים, והוי החליבה פסולת מפסולת שאין בו איסור תורה, ואיסור דרבנן כה״ג ודאי שיש להתיר במקום צער בע״ח ומקום פסידא. וע״ע מחצה״ש סי׳ תק״ה סקעג שבעומדת לחליבה יש לדין על החלב תורת מוקצה מדין דחינהו בידים שעל הבהמה. אכן ע״ע בערוה״ש בזה, וצ״ע. והנלע״ד כתבתי.

## סימן כה

## חליבה בשבת ע״י מכונת חליבה*

לפני שנכנס לבירור ההלכה ניתן כאן תיאור דרך הפעולה של המכונה. תיאור זה בצירוף לציור הומצא לי בשעתו ע״י המנוח יוסף בכרך הי״ד, שהי׳ חבר בקיבוץ ״חפץ חיים״ וטיפל הרבה בשאלה זו. בלויתו גם ביקרתי בתחנת הנסיונות ברחובות ובדקתי הדבר מבחינה מעשית.




* בשאלה זו יצאה לאחר כתיבת הדברים הוראה מאת מרן החזו״א זצ״ל המקל לסמוך ולהתיר להעביר הברז מהצנור המוביל לאיבוד לצנור המוביל לכד מבלי צורך בסידורים נוספים ובטלה דעתי מפני דעתו הגדולה ומ״מ משמה לא זזה ממקומה. עתה בהוצאה לאור של המהדורה השניה נתוספו בו דברים: עתה ב״ה נמצא תח״י ס׳ חזו״א ושם (חלק או״ח סי׳ ל״ח) ראיתי דברין (ס״ק ג, ד,) וז״ל שם: ואם הלביש בשעה שהחלב הולך לאבוד ואח״כ העמיד כלי תחת הצנור לקבל החלב נראה דחיובא ליכא וכו׳ עכ״ל. והמה לא נתן הדוגמא של ברז שנמצא בקצה הצנור שבהפניתו ממשיך החלב לזרום לתוך כלי, במקום ללכת לאיבוד, לפי״ז יתבן שרק בכה״ג שאינו עושה מעשה בחלב עצמו, רק בכה״ג ס״ל שאין כאן משום מלאכה. משא״כ בברז, שהפעולה נעשית ע״י האדם בעצם החלב, שבהפנית הברז הופך החלב היוצא באותו רגע מדדי הפרה לחליבה לצורך דהיינו דעי״ז נעשית החליבה למלאכה דאורייתא, אולי גם לפי דעתו יש לראות בזה מלאכה, ואכן הדברים האמורים בפנים דנים דוקא **בגוונא** של ברז, כמבואר, וצ״ע.

www.eretzhemdah.org

כפי שנראה מהציור המצורף, כל שפופרת חליבה המורכבת על פיטמות הפרה מורכבת משתי שפופרות זו בתוך זו, החיצונית ממתכת(בציור: ג) הפנימית מגומי (בציור: ד). לכל שפופרת יש קשר מיוחד למשאבת אויר המותנעת ע״י חשמל. לחיצונית - ע״י צנור ה׳, לפנימית ע״י צינור ו׳.

הקשר של המשאבה לשפופרת הפנימית הוא תמידי במשך כל זמן החליבה. אולם הקשר לשפופרת החיצונית נפתח ונסגר חליפות, וזהו הנקרא בלעז ״פולס״.

בזמן שרק השפופרת הפנימית פתוחה למשאבה, האויר שבחיצונה לוחץ על הגומי מבחוץ, והוא נלחץ אל הפיטמא וסוגרה. אז אין חליבה. (בציור: ב).

אולם בזמן שנפתח הקשר למשאבה גם לשפופרת החיצונית, הלחץ בחיצונית יורד ג״כ ומשתוה לזו שבפנימית. שפופרת הגומי הפנימית (ד) נפתחת. ושאיבת האויר מוציאה ממנה את החלב. (בציור: א). השפופרת הפנימית קשורה לכד הסגור באופן הרמטי, שהשאיבה עוברת דרכו, ולשם זורם החלב.

בכדי להדביק את השפופרות לפיטמות, מוכרח שהמנגנון יפעל, שכן ע״ז הן נדבקות לפיטמות בכוח שאיבת האויר. אולם לשם זה מספיק הקשר לשפופרת הפנימית (ד), דהיינו זו שכשהיא פתוחה לחוד עדיין אין החליבה נעשית.

שאלה א׳. אם מותר לחלוב ע״י מכונה הנ״ל באופן שהתחלת החליבה תהי׳ לאיבוד, ואח״כ יעשו פעולה נוספת שעל ידה המשך החליבה יהיה לצורך שימוש. (ויתואר הדבר ע״י סידור ברז בתחתית כד החליבה או בצדו שעל ידו החלב עובר לתוך כלי אחר שבו נמצא חומר המקלקל את החלב ועושה אותו לבלתי ראוי לשום שימוש. בהתחלת החליבה יהא הברז הזה פתוח ואחר התחלת החליבה יסגרוהו).

שאלה זו נחלקת **לשתים**: א׳. אם מותר להתחיל החליבה; מתוך מחשבה תחילה שהמשכה יהא לצורך. ב׳. אם מותר אח״כ לעשות המעשה סגירת הברז שעל ידו יהא המשך החליבה ראוי לשימוש.

א. לשאלה א׳ הדבר מפורש לכאורה במימרא של רבא (סנהדרין ע״ז:) ״הזורק חץ ותריס בידו, שאפילו הוא עצמו סלקו פטור דבעידנא דשדייה פסוקי מיפסקי גיריה״. וכן אמר רבה לענין נזקין (ב״ק כ״ו:): הזורק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות פטור. הרי לנו מזה שכל שעצם הפעולה לא היה בכוחה להזיק ולהמית, אעפ״י שאח״כ ע״י פעולה נוספת (סילוק הכרים, סילוק התריס) המעשה **הראשון** הזיק והמית, אעפ״כ פטור. ואפילו כשהיה בדעתו לכתחלה ע״מ כן, אין זה משנה כלום - ופטור. שהרי כשקדם הוא וסילקו ודאי היתה כונתו מלכתחלה ע״ז, אעפ״כ פטור, שמ״מ לא הי׳ בכוח הפעולה הראשונה בכדי להזיק. א״כ גם בנידון דידן שמכח הפעולה הראשונה לא הי׳ בזה משום מלאכה כיון שהנסחט הולך לאיבוד, אם משום שהוא פ״ר דלא ניח״ל כמש״כ התוס׳ (שבת ק״ג ד״ה לא צריכא, וכתובות ו׳ ד״ה האי מסוכרייתא ועוד בכ״מ), אם משום שאין דרך דישה בכך (שבת ע״ג תוד״ה וצריך). [לעצם הבדל התירוצים נראה שבכתובות לא הקשו אלא מדברי **רב** וע״ז תירצו יפה שלשיטתו אין אלא איסור דרבנן גם בצריך למימיהם. אולם בתוס׳ שבת ע״ג הוכיחו מדברי ר׳ **יוחנן** הסובר שבצריך למימיהם חייב חטאת, ובזה אין תירוצם מספיק, ולזאת תירצו משום שאין דרך דישה בכך]. א״כ מה שאח״כ נעשה למלאכה ע״י שהנסחט שוב אינו הולך לאיבוד, זה אינו הופך פעולה ראשונה לאסורה, בדומה ל״בא אחר וסילקם או שהוא עצמו קדם וסילקם״.

ואינו ענין למה שאמרו באש למ״ד משום חציו שחייב על פעולתו הראשונה על כל התוצאות שבאו אח״כ גם שלא ע״י מעשיו, שכל זה לא נאמר, אלא כשמכח הפעולה הראשונה באו התוצאות שאח״כ מאליהן, בלי שום פעולה נוספת. משא״כ כאן שצריך עוד פעולה נוספת מצדו או מצד מי שהוא אחר נמצא שמעשה הראשון עוד לא היה בו משום מלאכה כלל. ומה שעושה אח״כ ה״ז פעולה חדשה, וה״ז בדומה לנפלה גדר שלא מחמת דליקה שפטור מדין חציו לדעת הכל (ב״ק כ״ג).

ב. אלא שלכאורה יש לפקפק בזה. שהתוס׳ (ב״ק ל״ג ד״ה והוציא) כתבו שזה שזורק כלי מראש הגג וכו׳ פטור הוא מפני שאין לו לחשוב שיסלקו הכרים והכסתות. ויוצא מזה שבאופן שנעשה מלכתחלה על מנת כן שיסלקו הכרים חייב. והתוס׳ שם שדנים לענין חיוב ד׳ דברים הוא בע״כ לא מצד אשו של **ממונו** שבזה אינו חייב בד׳ דברים כמבואר בגמרא שם (ב״ק כ״ג), אלא מצד אשו של **חציו**. הרי לנו מזה שבאופן שחשבו תחלה לסלק הכרים הרי זה אדם המזיק ממש. ואפילו מי שפוטר שם מד׳ דברים נראה שהוא רק משום שאינו פושע גמור באופן זה שהמציא את עצמו (שאם לא כן, אלא שנאמר שפטור מצד גזירת הכתוב, ולמדים מגלות לנזיקין, איך אמר שם ״מאן דמתני לה אקמייתא, אבל בהא פטור לגמרי״, הרי י״ל גם להיפך שרק בנכנס לנגר יש מקום לפוטרו משום שסבר שיצא, משא״כ כאן שהוא פושע גמור חייב, ורק מגלות מיעטו הכתוב, אלא ע״כ שהפטור הוא משום שאינו פושע גמור), אבל כשהי׳ בדעתו ע״מ כן י״ל שגם לדעה זו יתחייב. ועוד שלענין פסק ההלכה דעת הרמ״ה (הובאה ברא״ש שם סימן י״א) לפסוק שחייב וכ״כ דעת המאירי ע״ש.

ואעפ״י שהרשב״א תירץ קושית התוס׳ שרבה חולק על לשון ראשון ופסק הלכה כרבה, מ״מ מידי ספק של מחלוקת ראשונים לא יצאנו, אולם י״ל שבנידון דידן גם התוס׳ יודו. שהנה בשט״מ (שם) הקשה הר׳ ישעי׳ על דברי

www.eretzhemdah.org

התוס', שהרי גם בקדם הוא עצמו וסילקם פטור, הרי לנו מזה שגם בכיון לכך מתחלה אין הדין משתנה, והניחו בצ"ע. ועי' במ"מ (פ"ז מה' חו"מ ה"ח) שהעלה שלפני הרמב"ם לא היתה הגירסא בגמרא "שקדם הוא עצמו וסילקם", א"כ לכאורה צ"ל שגם התוס' היתה לפניהם גירסת הרמב"ם. אולם עי' תוס' סנהדרין (ע"ז תוד"ה בניזקין) שהביאו הנוסח שלפנינו, ומהמשך דיבורי התוס' שיבואר להלן נראה ששיטת התוס' בסנהדרין היא שיטת התוס' שלפנינו.

ג. ע"כ נ"ל שכשקדם הוא עצמו וסילקן אדרבא יש מקום יותר לפטור ומזה לא הי' קשה להם לתוס' גם מעיקרא. שרק **באחר** שהמציא את עצמו, וכמו כן בקדם **אחר** וסילקם שהשוו התוס' לזה, שם הוא שהי' מקום לחייב על מעשה הראשון, כיון שמשעה שיצא הכלי והאבן מתחת ידו שוב אין הדבר בידו לעכב התוצאות, ולכן אם נחשיב הוצאת ראשו של השני שהמציא עצמו כפשיעה ברוח מצויה, שהי' לו להעלות על דעתו בשעת הזריקה, כי אז יש לחייבו כדין אשו משום חציו, שהרי מה שהי' מצדו לעשות עשה ומכח מעשיו בא הנזק ברוח מצוי'. משא"כ בשקדם הוא עצמו וסילקם, שבשעת זריקת הכלים עדיין הי' בידו שלא לסלקם, נמצא שעדיין לא נעשה בזריקה ראשונה שום דבר ממעשה הנזק שרק הסילוק שעשה אח"כ הוא שעשה הנזק ולואת פטור, כי הפעולה הראשונה לא הי' בה משום מעשה הנזק והשני' הרי לא היתה אלא גרסא בעלמא.

וזה שרבה נוקט בלשונו "**אפילו** קדם וסילקם" שנראה מזה שיש מקום לחייבו יותר אם הוא עצמו סילקם, היינו שהי' מקום לומר שחייב על מעשה הסילוק עצמו, ומבחינה זאת יש חידוש שגם כשהוא עצמו סילקם פטור. אולם מצד הפעולה הראשונה אין הכי נמי שכשקדם הוא עצמו וסילקם יש מקום לפטור יותר, וכנ"ל. (ובזה ייושב גם מה שיש להקשות לשיטת הרשב"א שתירץ שיש מחלוקת בדבר, ולפי זה מה שפטור לדעת רבה בקדם וסילקם הוא מכח הדרשה של "ומצא", א"כ למה לא נקט ראב"י חידוש יותר גדול, שאפילו כשהרוצח עצמו המציא ראשו של השני (ויתכן ע"ז גם אופן של שוגג) שג"כ פטור. אבל לפי הנ"ל יתיישב, שבזה ודאי פטור הוא שבזריקת האבן לא עשה עדיין ולא כלום, כיון שהדבר עדיין בידו).

ומעתה בנידון שלנו שהוא עצמו עושה אח"כ את הפעולה השני', ובידו שלא לעשותה, או שאחר עושה פעולה זו לדעתו ובידו למנעו, נמצא שעדיין לא נעשתה המלאכה לגמרי בפעולה הראשונה, ובאופן זה הוא ודאי פטור עליה, שעדיין לא עשה ולא כלום.

ד. אולם נראה שעשיית הפעולה השניה (דהיינו סגירת הברז) שעל ידה החלב נשאר בכד ואינו הולך שוב לאיבוד תהי' אסורה מגדר מלאכה דאוריתא. שהרי זה כמו אשקיל עלי' בידקא דמיא בכח ראשון שחייב ע"ז משום שזה ככוחו (סנהדרין ע"ז:), והרי גם כאן בכח הראשון מיד עם סגירת הברז מתחיל שם מלאכת חליבה, וה"ז נחשב כאילו הוא עשה. וכמו שחייב מיתה בזה מדין רוצח. וכמו שכ' במ"ב בענין דעת המג"א בטחינה בריחיים של מים (או"ח סי' רנ"ב, ביאור הלכה ד"ה להשמעת קול): אם פותח מסגרת המים בשבת נ"ל דאף להמג"א חייב, דהלא תיכף מתחיל להטחן, והוא עושה ממש, שעל ידו מסבב גלגל המים והריחים. והוא דומה כאילו הוא עצמו הי' מסבב הריחים בכוחו דחייב. וכעין דאמרינן בסנהדרין דאי אשקול עלי' בידקא דמיא, אם בכח ראשון הומת חייב דכוחו כגופו דמי. וה"נ המים הראשונים שיצאו מכוחו שהניעו הגלגלים, עכ"פ הועילו בודאי שיטחן כגרוגרת על ידם, ועיין ב"ק ס' דלענין שבת חמירא מלענין נזיקין, עכ"ל. אלא שענין זה עדיין זקוק לבירור בדעת המג"א, שהדבר צ"ע רב בישובם.

ה. לפי מה שנוקט המ"ב בפשיטות שיש לדמות שבת לנזיקין, וכמו שציין ע"ז הגמרא ב"ק ס', עדיין אינו מובן כלל, למה במכניס החטים לתוך הריחיים ונטחנו בכח ראשון אי"ח לפי המג"א. הרי לענין נזקין באופן זה אם יכניס חפץ של חבירו לתוך ריחים וינזקו שם בכח ראשון, ודאי יתחייב מדין אדם המזיק וגם דין רוצח יהא עליו. שהרי עד כאן לא נחלקו בסנהדרין (ע"ז.) אלא במצמצם אבל אם הביא במקום חמה לית דין ולית דיין שה"ז כהורגו בידים כיון שהפעולה מתחילה מיד, ע"ש בגמרא ותו'. וזהו אפילו כשלא נגמר מעשה ההריגה מיד. מכש"כ כשכל הפעולה נגמרה בכח ראשון, וכמ"ש המ"ב בענינו, שכשיעור כגרוגרת ודאי נטחן ע"י סיבוב ראשון. א"כ מה מקום לפוטרו כשמכניס החטים למסגרת. וראיתי באמת באבן העוזר סי' שכ"ה שהקשה מכח גמרא ב"ק הנ"ל על המג"א: דהא אפילו בנזיקין כי האי גוונא בזורק של חבירו לריחיים וניזק חייב וכו' וק"ו בשבת עכ"ל. וע"ע שם במג"א שלא מצא חיוב בריחיים אלא ריחים של יד. נראה מזה שבשל מים בכל אופן פטור. ובע"כ שהמג"א מחלק איזה שהוא חילוק בין שבת לנזקין, שלא בכל אופן חמור שבת מנזקין. וא"כ עלינו לחתור לכונת חילוקו בזה, ולישוב הסתירה מהגמרא ב"ק הנ"ל.

ו. דברי הגמרא עצמם לכאורה נסתרים מסוגיא ערוכה אחרת שבמס' שבת. הנה לשון הגמרא ב"ק הוא: רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרסא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור, עכ"ל. נראה שבשבת חייב גם על גרמא ומצד שמלאכת מהשבת אסרה תורה. ומה מפליא שבשבת (ק"כ:) לענין כיבוי דליקה ע"י גרם כיבוי מביא לזה מענין מחיקת השם שמתיר ר' יוסי ע"י גרם ומתרץ. שאני התם דא"ק לא תעשון כן להי' אלקיכם עשי' הוא דאסור, גרמא שרי. אי הכי הכא נמי כתיב לא תעשה כל מלאכה, עשי' הוא דאסור - גרמא שרי, מתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית לי' אתי לכיבויי עכ"ל. הרי לנו בפשיטות שגרם מלאכה אינו אסור בשבת לד"ה.

אכן הדבר מתבאר יפה עפ"י הרא"ש ב"ק שם (סי' י"א) שכ' וז"ל: ולא אמרינן אעפ"י שסייעו הרוח בעשיית האש הוי כאילו הוא עשאו לבדו, דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה, אעפ"י דלא הוי אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה **תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י הרוח**, עכ"ל. יוצא מדבריו שהוא דין מיוחד במלאכת **הזורה**, וזהו עיקר חיובה מה ששם התבואה נגד הרוח שתזרם. א"כ **אין** החיוב עבור מעשה הרוח שנחשב כאילו עשה הוא, אלא החיוב הוא עבור **שימת** התבואה **נגד** הרוח, זהו עצם מלאכת זורה. ולפי"ז במלאכות אחרות שעיקר מלאכתם ע"י האדם, אם יסתייע בעשייתם ע"י כח אחר באמת יהא פטור כמו בנזיקין, ורק בזורה הוא שנתחדש בו דין זה, וכנ"ל.

www.eretzhemdah.org

וממילא מיושבת הסתירה מסוגית הגמרא שבת, שלעולם גרמא בשבת פטור עליה שרק מלאכה אסרה תורה ולא גרם, וע"כ גרם כיבוי מותר.

ז. יצא לנו שמהגמרא ב"ק שנראה כאילו לכאורה שדין שבת חמור מניזקין אין סתירה להמג"א, כי לענין מ"ש שם, דהיינו לענין גרמא, גם בשבת פטור. אולם עדיין חובת הביאור של דברי המג"א, שהרי כפי שהבאנו לעיל טחינת החטים בנזקין ורציחה אין להם דין גרמא אלא דין מזיק ורוצח בידים ממש, ובזה גם לענין שבת לכאורה יש לחייבו.

אכן נביא בזה הסוגיא בשבת הנ"ל שאמרו בהיה שם כתוב על בשרו נכנס וטובל אעפ"י שהמים מוחקים השם מותר שזה אינו אלא גרמא וגם דיני שבת משוים לזה כמבואר שם, וכנ"ל. והרי זה תמוה שבאופן זה שנכנס בידים והמים מוחקים ע"י כניסתו מה מקום לראות זאת כגרמא, הרי בנזקין וברציחה בכה"ג שזורק הדבר לתוך האש, ה"ז מזיק ורוצח בידים. ולמה החשיבו זאת כאן לגרמא. והנה ברשב"א שם כתב וז"ל : אבל כאן **אפשר שלא ימחק,** שאילו ודאי נמחק היינו כמשפשף שהרי הוא נותן ידו במים, עכ"ל. רואים אנו שהרשב"א הרגיש בזה והשוה זאת באמת למשפשף, אלא שמתרץ שכאן אין זה ודאי. אך דבריו לכאורה מופלאים מאד, שא"כ אין הנידון מצד גרמא אלא מצד דבר שאינו מתכוין ואין פ"ר, ומה שייך זה לשאלת גרמא שהביאה הגמרא, וצע"ג.

והנראה כונת הדברים כך, מזה ודאי שאם עומד במים איזה זמן, המים ממילא מוחקים, ובזה הוא ודאי נמחק. אלא שאם יוצא **מיד** אין הדבר ודאי שימחק. וזהו שכתב שאפשר שלא ימחק, היינו שאין עליו דין מוחק בידים ע"י שנכנס לשם, שיתכן שלא ימחק. ומה שנשאר שם עומד זמן מה וע"ז נמתק, זה מותר משום שע"ז אין כאן אלא גרמא, כי זה כבר נעשה ממילא לא ע"י מעשה שלו. ובנקודה זאת הוא שהגדירו זאת בגמרא בגרמא. כ"נ ברור לענ"ד בכונת הרשב"א.

ח. אכן עדיין קשה שבמביא האדם למקום החמה והצנה שפעולת הנזק מתחילה בו מיד, הרי חייב בדין רוצח כמבואר בסוגית סנהדרין ע"ז הנ"ל, ולמה כאן יש לזה דין גרמא.

מכל זה נראה ברור שיש חילוק בין מלאכות שבת וכן מחיקת השם וכיו"ב לבין דיני נזיקין ורציחה. ומה שאמרו שהביאו למקום חמה נחשב מזיק ורוצח כאילו הוא עשה זאת בידים הוא רק **בנזיקין ורציחה**, ששם הוא הדין על **התוצאה** ואילו בשבת וכן כיו"ב באיסורי התורה הדיון הוא על **עצם העשי'**, שבנזיקין ורציחה הקפידא הוא שלא יהרג פלוני ושלא יוזק, ולענין זה שהפעולה נעשתה על ידו בכח ראשון זה נזקף עליו. משא"כ בשאר איסורים, וכן בשבת אין הקפידא שהדבר יעשה, כי מלאכות שנעשות מאליהן בשבת אין בזה שום הקפדה, וכן במחיקת השם, ההקפדה היא מה **שהאדם** מוחק השם ולא מה שהשם נמחק, בזה גם הביאו למקום חמה לא יחשב עשי' אלא גרמא בעלמא. וע"כ רק אילו הי' נמחק עם עצם הכניסה הי' זה אסור כי אז הי' זה ממש כמו משפשף שהכניסה היא השפשוף, משא"כ מה שבא אח"כ, אעפ"י שלענין נזיקין, כל שהפעולה התחילה מיד נחשב שהוא עשה, לשבת ולמחיקה אין זה אלא גרמא. וע"ע "חידושי רח"ה" פי"א משכנים וס' "ברכת שמואל" לב"ק סי' י"ז ול"ט.

ט. ולפ"ז אפשר לומר שבידקא דמיא בכח ראשון ג"כ אין בו חיוב לענין שבת, שהפעולה נעשית ע"י המים ולא על ידו. ואעפ"י שלענין רציחה וניזקין חייב, היינו משום שלגבי התוצאות זה נחשב על האדם, אבל לא עצם המעשה, מה שדרוש לחיוב שבת וכנ"ל.

ומעתה נבין יפה דברי המג"א שבריחים של מים אין חיוב בין ששם החטים ובין שפותח המסגרת אעפ"י שנטחן בכח ראשון כיון שסיבוב הגלגלים העושים את הטחינה נעשה ע"י המים, אין כאן מלאכת אדם לענין שבת.

א"כ גם נידון שלנו דהיינו סגירת הברז המוביל החלב לאיבוד, שע"ז נהפכת החליבה למלאכת מחשבת האסורה בשבת, וזה נעשה בכח ראשון, מ"מ לפי חידושו של המג"א, שכנ"ל יש לו יסוד חזק בסוגיות הגמרא, אין בו משום מלאכה דאורייתא.

אכן המג"א עצמו הרי שדי נרגא בחידושו שמדברי התוס' לענין מצודה נראה שגם בדבר דאתי ממילא יש בו חיוב מלאכה בשבת וכן חולקים עליו הרבה מהאחרונים. ונראה להסביר הדברים עפ"י דרכו של המג"א שענין זה הוא **בהכרח** מחלוקת הראשונים. כי בעוד **שהרא"ש** הסביר הגמרא ב"ק ס. שהוא דין במלאכת זורה, **הר"ח** שבת ק"כ: מביא זאת וכנראה אינו מחלק כן. שהביא סוגיא זו למ"ש שם שאסור לפתח דלת כנגד המדורה גם ברוח מצוי', והוכיח ממ"ש בב"ק שבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, "ש"מ דכיון דמשוי אורחא אפילו לרוח מצוי' ללבות ומחשב לכן אסור בשבת, דהיינו מלאכת מחשבת". הרי שסובר שדין זה כולל **כל מלאכות שבת**.

הן אמנם שזה לכאורה תמוה מאד שהרי בשבת שם בהמשך הסוגיא מסיקים בפירוש שבשבת אין איסור גרמא. וראיתי בס' אגלי טל (מלאכת טוחן אות ב' ס"ק ה') שר"ל מה שהתירו בכיבוי משום שאי"צ לגחלים והוי משאצל"ג והאיסור רק מדרבנן ע"כ התירו בגרמא. אבל אי"נ כן מהסוגיא שמביא להקשות ממה שר' יוסי התיר לטבול אף שגורם למחיקת השם ומתרץ שרק עשי' אסור ולא גרמא, ושוב מקשה שא"כ גם בשבת נאמר כן שרק עשי' אסור ולא גרמא. וזו הרי אינה קושיא שבשבת אסור גם גרמא. ואם מקשה מצד שזה איסור דרבנן היא קושיא שאין לה שום הוכחה ממחיקת השם. וכן מה מקשה מדרבנן אדרבנן שאסרו במחיקת השם והתירו בגרם כיבוי, הרי י"ל שבכיבוי הקילו מפני שאין כאן משום לתא דאיסור תורה. וש"מ שלא ירדו לחלק בזה.

וראיתי שהדבר מתבאר מתוך המאירי לב"ק סוגיא הנ"ל שכ' שם וז"ל: לענין שבת אמרו זורה ורוח מסייעתו חייב אעפ"י שאין בזרויו כדי לזרות מפני שמלאכת מחשבתו כך הוא, אבל בזו אינה אלא גרמא ופטור. ואעפ"י שלענין שבת שנים שעשאוה פטורים - **דוקא בשני בני חיוב**. עכ"ל. נראה שמשוה נידון שלנו לשנים שעשאוה וחידש שדין פטור לא נאמר אלא בשניהם בני חיוב. ועפי"ז נראה שהמדובר בסוגיא דב"ק היינו דוקא על גרמא מסוג של שנים שעשאוה, דהיינו שהשנים עושים הדבר **כאחד**, שזה אמנם ג"כ גרמא במדה מסוימת, כיון שהאחד לא הי' בכוחו להוציא הדבר לפועל. אולם בזה נתרבה מכה מלאכת מחשבת שחייב כשהשני אינו בר חיובא. משא"כ הסוגיא

www.eretzhemdah.org

בשבת היא הרי שבזמן שעושה המעשה אין יוצא לפועל האיסור רק **אח"כ** בגרם כיבוי וכן בגרם מחיקה, זהו גרם מוחלט שבזה גם בשבת פטור. וודאי שדין שנים שעשאוה הוא יותר חמור, שהרי בזה א"י וזה א"י חייב לדעת רבנן גם בשניהם ב"ח (שבת צ"ב, וקושית המאירי צ"ל שהיא לר"ש שהרי ני"ד הוי זה א"י וזה א"י, וצע"ב).

ועפי"ז מובנים דברי הר"ח שדן כשהרוח מנשבת בשעת פתיחת הדלת שזה דומה לדין גרמא דב"ק, שהוא מגדר שנים שעשאוה, שחייב לכו"ע כיון שהשני אינו ב"ח וכנ"ל. ומעתה יוצא שבידקא דמיא בכח ראשון חייב גם לענין שבת כפי שמסיק בב"ק מצד דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ולפי"ז גם דינו של המג"א לענין טחינת חטים בריחים של מים, תלוי הוא במחלוקת הראשונים בהבנת הסוגיא דב"ק במה שנתרבה לענין שבת מכח מ"מ. וא"כ מה שמצא המג"א סתירה מדברי התוס' שבת לענין צידה, אין סותר השיטה מכל וכל, כי י"ל שזה הולך בשיטת אידך ראשונים. משא"כ לשיטת הרא"ש דבריו באמת נכונים. ומ"מ לנידון שלנו לא נעזר מזה, שבכל אופן היא מחלוקת הראשונים, וכיון שזה נוגע לאיסור תורה לא נוכל להקל. ולשיטת הר"ח והמאירי וכן התוס' דלענין צידה, בידקא דמיא בכח ראשון הוי מלאכה דאוריתא לענין שבת. וא"כ סגירת הברז שעי"ז מתחילה החליבה בתור מלאכת שבת בכח ראשון תליא באשלי רברבי והיא אסורה מצד ס' דאוריתא.

**שאלה ב'**. אם יש איסור תורה בסידור הפעלת המכונה באופן דלהלן: מקודם מופעל רק חלק מהמנגנון. בשלב זה אין נעשית עדיין חליבה, רק שעי"ז נדבקות השפופרות לעטינים. (לזה יש להפעיל את המשאבה רק ביחס לשפופרת הפנימית (ד) העשויה מגומי, דרך צנורות ו' שבציור). אחר זמן מה מופעל באופן אוטומטי (ע"י שעון) החלק השני של המנגנון (דהיינו הפעלת המשאבה בחלק החיצוני של השפופרת דרך צנורות ה' שבציור). שרק אז מתחילה החליבה.

השאלה היא איפוא אם מותר לכתחלה להדביק השפופרות, בעוד שידוע בבירור שלאחר זמן מה תתחיל החליבה ע"י האוטומט.

א. לכאורה גם שאלה זו במחלוקת היא תלוי בשני תירוצי התוס': בסנהדרין (ע"ז ד"ה סוף חמה) כתבו בראש דבריהם וז"ל: ומיהו אם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבא וכו' נראה דחייב למ"ד אשו משום חציו, דלענין מיתה נמי מחייבין באשו משום חציו כדמוכח וכו' ואין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש וכו', עכ"ל.

הרי לנו שכשעושה פעולה שמכוחה תצא בהכרה פעולה שתביא לידי הריגה, אעפ"י שעצם מעשה ההריגה אינו מכוחו אלא מכח אחר מעורב (דהיינו האש והצינה בנידון של התוס', או החשמל המפעיל את האוטומט בנידון שלנו), למ"ד אשו משום חציו יתחייב על פעולתו כדין רוצח מדין חציו וכוחו, ואין הבדל בזה גם באיזה דבר עושה הפעולה.

ואם אמנם לפ"מ שנתבאר לעיל (שאלה א' אות י') אין ללמוד מהסוגיא ב"ק ס. שכל שחייב לענין רציחה ונזקין, מכש"כ שחייב בזה לענין שבת, כי הדברים אמורים שם רק באופן שהפעולה נעשית ע"י האדם והרוח **בבת אחת**, משא"כ כאן שהפעולה של האוטומט באה רק אח"כ, בזה יש לדון שהמעשה הראשון אינו אלא גרמא, מ"מ הנה פשוט לכאורה שדין אשו משום חציו שייך גם לענין שבת. מקושית הנמוק"י ב"ק (סוגיא דאשו) לענין נר הדולק מע"ש שיתחייב למ"ד אשו משום חציו, ה"ז כעושה בכוחו ממש גם לענין שבת. א"כ לדעה זו בתוס' פשוט לכאורה שהדבקת השפופרת לעטין, שתביא בסוף לידי חליבה ע"י הפעלה אוטומטית שאמנם לא היתה מכוחו, אולם עכ"פ הוא הביא לכך ע"י הדבקת השפופרות, וה"ז מלאכה ממש לענין שבת. וזהו לשיטה זו שבתוס'.

ב. אכן בסוף דבריהם כתבו שם: ועוד י"ל דבכל הני דסוף חמה וצינה וארי לבא וזרק צרור למעלה ונפל לתחת, דאפילו כפתו והביאו שם פטור דדמי לכוח כוחו, ואש נמי שלא המיתה אלא ברוח מצוי' (כך היא הגירסא לפנינו, וע"ע לקמן מזה) פטור ממיתה וכו', עכ"ל. ובמהרש"א פירש דבריהם לפי מה **שקיים** הגירסא שלפנינו, וז"ל: אבל למ"ד משום חציו יש לחייבו אפילו באינו מצית בגופו, וכגון שהצית במקום אחר, אם יכול האש לבא לעבד בלא רוח מצויה כלל חייב, כמו שאמר "כי תצא אש" מעצמה וכו' אבל בשאינו יכול לבא אלא ברוח מצויה, ובלא רוח כלל לא היה יכול לבא לשם פטור ממיתה וכו' משום דלענין חיוב מיתה דלא ניחייביה אלא משום חציו הוי ליה ככוח כוחו כיון שלא יכול להגיע לשם אלא ע"י רוח מצויה, עכ"ל. כונת דבריו נראה שר"ל שגם לתירוץ זה ודאי למ"ד אשו משום חציו חייב גם כשבאה האש ע"י רוח מצויה, כי כן נראה שנוקטים בפשוטו כל הראשונים בכל מקום. עי' רש"י ב"ק כ"ג ד"ה לחייבו, תוס' שם כ"ב: ד"ה חציו, וכן בנמוק"י שם בסוף הסוגיא, וכן בשט"מ סוגיא הנ"ל מהרשב"א ומהר' ישעי'. ולא מסתבר שהתוס' בתירוץ זה חולקים ע"ז. אלא שכונתם לחלק בין שהאש **היתה יכולה** להגיע לשם בכוח עצמה, שאז חייב גם אם באה לשם ע"י **הרוח**, שבמקרה זה נחשיב זאת כזה יכול וזה א"י שזה שא"י ה"ז כמסייע אין בו ממש, אעפ"י שודאי מסתבר כשהדבר נעשה ע"י שנים ה"ז נעשה ביתר זריזות, ממה שאילו הי' נעשה ע"י אחד, וגם במקרה שהשני א"י לבד. משא"כ כשלא הי' בכח האש מצד עצמה להגיע כלל לעבד, ורק ע"י הרוח הגיעה לשם, אז אין בזה משום חציו, כיון שרק ע"י הרוח יצא הדבר לפועל.

ג. אכן גם אם נפרש כן בתוס' עדיין קשה ליישב זאת עם שיטות שאר הראשונים שציינו לעיל, כי אין כלל במשמעות לשונם שהמדובר רק באופן שהאש יכלה להגיע לשם מעצמה, שכן סתמו דבריהם ונוקטים בפשיטות, שכל שבא ע"י רוח מצויה ה"ז חציו. בפרט קושית התוס' ב"ק כ"ב: שהבאנו שמקשה שם, וז"ל: תימה לר"י אי חשיב מסירה לחרש כרוח מצויה, לר' יוחנן נמי חייב. וכן שם בשט"מ וכנ"ל, מזה הרי נראה ברור שאעפ"י שלא היתה מגיעה אלא ע"י רוח מצויה ג"כ ה"ז חציו לר' יוחנן.

אמנם י"ל שכ"ז הוא לפי הס"ד שבגמרא שם שלא הבדילו בין כלו ליה חציו ללא כלו ליה חציו, שאז גם ברוח מצויה ה"ז חציו. ודבריהם כאן אמורים לפי המסקנא של הסוגיא שם שבכלו חציו גם לר' יוחנן אין חיוב חציו, בזה הוא שחידשו שלפ"ז גם ברוח מצוי', כל שהאש לא יכלה להגיע בכח עצמה, אין זה חציו גם לר"י.

www.eretzhemdah.org

אך גם זה עדיין קשה מאד, שבגמרא שם לא מצאו ציור לזה שכלו לו חציו, אלא באופן שנפלה גדר שלא מחמת דליקה, והוא ציור רחוק בלתי מצוי, והרי לפ"ז בפשוטו הי"ל לגמרא לומר, מודה ר' יוחנן בשלא יכלה להגיע לשם אלא ע"י רוח מצוי' שאז אי"ח מדין חציו אלא מדין ממונו, א"כ תירוץ זה של התוס' נראה מופרך לכאורה מהגמרא, וצ"ע.

ד. המהרש"ל מגיה בתוס' במקום רוח מצויה "אשו ברוח **שאינה** מצויה". ולפ"ז יוצא שגם לתירוץ זה שבתוס' רוח מצויה ה"ז כחציו ממש. וא"כ נידון שלנו שזה מופעל ע"י אוטומט שעדיף יותר מרוח מצוי' שה"ז ברי ומוחלט שיופעל בהגיע הזמן, זהו חציו לד"ה.

אלא שכל עיקר הגהת המהרש"ל תמוהה מאד כפי שהעיר המהרש"א : (א) שברוח שאינה מצויה הרי פטור גם מדין ממונו, ואילו כאן כל עיקר יסוד התוס' לחלק בין דין חציו לדין ממונו : (ב) שא"כ מה דמיון מביאים התוס' מזה לנידון שלנו שברי שימות מהחמה או מהצינה. ודברי המהרש"ל ממש מרפסן איגרא.

והנה לקושיה הראשונה נ' לומר כונת המהרש"ל עפ"י התוס' ב"ק (כ"ב: ד"ה חציו) שלמ"ד משום חציו אינו חייב אלא ברוח מצויה לגמרי, אבל בשאינה מצויה לגמרי פטור משום חציו וחייב משום ממונו, ע"ש. וזה נלע"ד ברור בכונתו שלא לישויה ח"ו כטועה בדבר משנה.

אולם עדיין תמיהה השניה קיימת ועומדת, שכיון שעיקר הפטור הוא מצד שאין זה מצוי כ"כ, מה דמיון זה לני"ד דסוף חמה וצנה לבא, שזה ברי שימות כמו בכפתו והניחו בחמה, וצ"ע.

והנראה לבאר לפי גירסא זו שכונת התוס' להביא מזה רק בתור דוגמא, ועיקר כונתם לחלק בין שמקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש, שמה שנראה בראש פ' הכונס שגם במקרב הדבר אצל האש חייב, אין זה אלא מדין ממונו ולא מדין חציו, ושלא כהנחתם הפשוטה בראש דבריהם. ולזה הביאו אסמכתא שבאשו גופא אנו מוצאים שאי"ב דין חציו אלא ברוח מצוי' הרבה. ואילו, אם אינה מצויה כ"כ אעפ"י שאי"ז בגדר אונס וחייב מדין שמירה דממונו, דין חציו אין שם. וה"ה בנידון שלנו. כ"נ כונת המהרש"ל, ומ"מ הדמיון עדיין דחוק.

ה. שבתי וראיתי שתירוץ זה של התוס' נמצא בשט"מ ב"ק בשם הרא"ה ויש שם שינוי לשון חשוב, וז"ל שם: וי"ל דהפרש איכא בין חיוב מיתה לחיוב נזיקין דנזיקין מחייב על גרמתו, כיון דהוי גיריה, ומיתה ליכא לחיובא על גרמתו אפילו דהוי גיריה אלא במזיק בגופו או בכוחו, ואשו למ"ד משום חציו, וחציו ממש כוחו גמור חשבינן ליה, אבל בעלמא לא. ומסתברא נמי דאבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו דחשבינן להו תולדה דאש, **ליכא למיחשבינהו חציו אלא ממונו** וכנפל גדר שלא מחמת דליקה וכו', עכ"ל. הרי לנו שנוקט סברת התוספות לחלק בין דין חציו לדין ממונו, אולם דבריו מתיחסים רק לענין אבנו סכינו ומשאו שהזיקו ברוח מצוי' ולא לאש ממש שהזיקה ברוח מצויה.

והחילוק נראה שבאש אין הרוח פועלת שום דבר בחידוש עצם המזיק, והיא אינה אלא **מעבירה** האש למקום אחר, משא"כ באבנו סו"מ, כשהם מונחים על הגג עצמה וכן בכל מקום שהוא אין בהם כוח מזיק כלל, כי כל כח המזיק מתחדש בהם רק כשהרוח זורקת אותם מהגג ונשארים תלויים על בלימה, אז כח הכובד שבהם משליכם כלפי מטה ונעשים למזיק. נמצא שכאן ההעברה ממקום למקום פועלת **לחידוש** כח המזיק שבהם. ואם כי אין זה דומה לליבתו הרוח שפטור בכלל (ב"ק ס'), כי שם כל **עיקר** האש הרוח הוא שעושאו, משא"כ כאן שסו"ס נופלים הם בכח הכובד **שלהם**, וזה ישנו בהם גם מעיקרא. אולם מכל מקום דין חציו אין בזה.

ו. ומ"מ עדיין צריך להבין הדמיון לנידון של סוף חמה לבא וכן זרק צרור ונפל לתחת, שכאן כח המזיק כבר נמצא בזה, שה"ז אשו ממש ושלא כאבנו סו"מ. ונראה שהכונה היא על דרך שנתפרשו דברי התוס' לפי המהרש"ל, שעיקר הדברים הוא **לחלק בין מקרב האש למקרב הדבר לגבי דין חציו**, כי דין חציו יש רק במקרב האש ולא במקרב הדבר. ולזה מביא הרא"ה הדמיון מאבנו סו"מ, שאעפ"י שאמרו שזה תולדה דאש אין זה אלא תולדה דאש דממונו, והיינו כנ"ל כיון שבנידון זה הרוח לא רק מעבירה המזיק אלא גם במדה מסוימת מחדשת ופועלת שיהיה למזיק, כמו כן במקרב הדבר אצל האש, הרי כל כח המזיק לא במעשה ידיו הוא אלא באש לא יהא זה עדיף מאבנו סו"מ, שגם כאן עיקר כח המזיק בא ממק"א ולא מתוך מעשהו הוא, ודו"ק.

עפי"ז נראה שמש"כ התוס' בלשונם שהבאנו לעיל, "ואש נמי שלא המיתה אלא ברוח מצויה" הכונה שרוצים לומר שגם באש כשיקרב **האדם** אצל האש והיא המיתתו ברוח מצוי' יהא ג"כ פטור. כיון שלא עשה הפעולה באש אלא באדם, וכנ"ל ברא"ה משט"מ.

מסקנא דמילתא, הן לפי הגירסא שלפנינו, הן לפי הגירסא של המהרש"ל, עיקר חידוש התוס' בתירוצם זה הוא שיש לחלק בין מקרב האש למקרב הדבר, ורק במקרב האש הוא שיש דין חציו, אבל במקרב הדבר אין בו דין חציו לד"ה, ומעתה נידון שלנו ששם השפופרות ואין בהם שום כח חליבה, לא ע"י השאיבה של השפופרת החיצונית שזה בא רק ע"י הפעלת המשאבה החיצונית ע"י אוטומט שעושה זאת רק לאחר זמן מה, ה"ז ודאי דומה למקרב הדבר ולא למקרב האש, כי אעפ"י שהוא שם השפופרת שעל ידה נעשית החליבה, מ"מ הרי כל עוד שהמשאבה אינה פועלת הרי אין כאן שום פעולה כלל, נמצא שכל כח הפעולה מתחדש רק אח"כ, עדיף יותר מהציור של אבנו סו"מ, ששם ה"ז ע"י הרוח פועל סוף סוף בכח כובד עצמו שהיה בהם גם מלפני כן. משא"כ בנידון שלנו. א"כ פשוט שלפי תירוץ זה של התוס' אין כאן דין חציו לענין מיתה. ולכאורה ה"ה לענין איסורי שבת.

ולפ"ז יוצא לנו שהשאלה שלנו תלוי' היא בשני תירוצי התוס', שלתירוץ הראשון יש כאן משום חיוב שבת, ולתירוץ הב' לא. ובנוגע להכרעה לפסק הלכה יש להוסיף מש"כ בספר "ארץ חמדה" (עמ' שכ"ו-שכ"ח) שדעת הרמב"ם והרשב"א נראית שמחלקים בין דין שבת לדין חציו דנזיקין ורציחה, ולדעתם בשבת אי"ח אלא על מעשה ממש. א"כ י"ל שבנ"ד הוי רוב דעות שאין כאן משום מלאכה, אם משום שבשבת אין חיוב דאשו משום חציו, ואם משום שכשאינו מקרב האש לכו"ע אין דין חציו בשום מקום. ומ"מ עדיין קשה להכריע להלכה במה שנוגע לאיסור

www.eretzhemdah.org

תורה בניגוד לשיטה ראשונה שבתוס'. וע"ע תוס' ב"ק (נ"ו. ד"ה אילימא), וכן בפסקי התוס' לסנהדרין שלא הובא אלא תירוץ א' בלבד.

ז. עוד יש מקום עיון בתירוץ השני של התוס'. שהנה התוס' נימקו בטעם הדבר שאי"ז חציו משום שזה ככוח כוחו. נראה מזה שפשוט להם שכוח כוחו ודאי לאו כגופו. אולם הנחה זו צ"ע כשלעצמה. הנה הרא"ש ב"ק (פ"ב סי' כ') דייק ממה שנסתפק רב אשי כוח כוחו לסומכוס, שמכאן שלרבנן כוח כוחו כגופו. ודין זה אם כוחו כגופו או לא הרי אינו נלמד מן הכתוב אלא הוא מסברא, וא"כ פשוט שאין לחלק בזה בין כוחו כגופו של אדם לכוחו כגופו של בהמה. וממילא יוצא שלפי הרא"ש, מה בכך שנידון שלנו דומה לכוח כוחו, כיון שגם כוח כוחו הוא כגופו.

ואפילו לשיטת התוס' (ב"ק כ"ב. ד"ה ור"י) שנראה שנוקטים שהבעיא היא בין לסומכוס בין לרבנן, מ"מ הרי בעיא זו לא נפשטה שם, ולתוס' דידן למה לא הביאו מזורק צרור ונפל לתחת שפטור ממיתה משום כוח כוחו, ש"מ שכוח כוחו לאו כגופו.

ולפ"ז יוצא שתוס' שלנו הם לא לפי הרא"ש ואף לא לפי שיטת התוס' ב"ק שם. אולם ע"ש לעיל מזה שכתבו "לפ"מ שפירשתי בפ' כיצד בשמעתא דפ' פרה", והוא באמת בתוס' ב"ק לפנינו. ש"מ שתוס' שלנו הם אותה שיטה של התוס' ב"ק. עוד תמוה שלכאורה לפ"מ שמשמע מהתוס' שלנו, כל עיקר הבעי' בב"ק לסומכוס צריכה להתפרש **להיפך**, דהיינו שלרבנן ודאי כוח כוחו לאו כגופו, אלא שלסומכוס מסתפק שמא באה ההלכה **להחמיר**, שכוח כוחו יהא חייב לכה"פ **חצי** נזק, וזהו לפ"ז לשון הגמרא כוח כוחו כגופו שישלם ח"נ. אולם לא כן מפורש שם בגמרא, שהרי כשפשט שכוח כוחו משלם ח"נ אמר ע"ז תפשוט דכוח כוחו לאו כגופו (דף י"ט.). ומכאן שאם כוח כוחו כגופו משלם נזק שלם, והאיך יתכן - אם אין לו הלמ"מ במה ישתנה דינו מאשר לרבנן שכוח כוחו ודאי לאו כגופו.

וע" ספר "נחלת דוד" שם שהעלה ג"כ מלשון הגמרא שאאפ"ל שלרבנן כוח כוחו ודאי לאו כגופו, וכנ"ל. ויוצא מכ"ז שמוכח המגמרא עכ"פ בודאות, שודאי לא יתכן לומר שלרבנן כוח כוחו **לאו** כגופו, אלא או שלרבנן ודאי **כגופו** כרא"ש או שגם לרבנן הדבר **בספק** עומד. ושיטת התוס' בסנהדרין אינה מובנת כלל וצ"ע.

ח. ונראה לבאר התוס' בע"ה, ונקדים קושית ה"נחלת דוד" שם על שיטת הרא"ש מזה שאמרו במכות (ח'). שלענין **גלות** לכו"ע פטור בכוח כוחו. הרי לנו שכוח כוחו לאו כגופו. ולכאורה היא תמיהה עצומה.

ומה שאפ"ל בזה לכאורה כי מצינו בנמוק"י (ב"ק ג:) במ"ש שם בגמרא "כיחו וניעו בהדי דאזלי כוחו הוא" וכתב הנמוק"י ע"ז: לפיכך הוי דין **תולדה כאב** דהא כוחו כגופו. הרי לנו מזה שדין כוחו כגופו הוא מדין תולדה, ומצד שתולדותיהם כיו"ב (וע"ע בפנ"י שם). וכ"נ גם מהא דח"נ צרורות שהוא כוחו של הבהמה ונחשב **תולדה** דרגל. הרי ברור שכוחו אף שהוא כגופו אינו אלא מגדר **תולדה**. והנה התולדות הרי לא נזכרו בכתוב בפירוש, וגם לאו נרמז בתורה לימוד לתולדותיהם. וע"כ הוא בגדר לימוד של "**מה מצינו**", **וכמו שאמרו שם בגמרא: מאי שנא אב וכו' תולדה נמי וכו'**. והנה בענין לימוד "מה מצינו" י"ל שקיים הכלל של אין עונשים מן הדין (עי' הע' באנצ. תלמ. שהביאו מש"כ בזה האחרונים). ואין להקשות מתולדות דשבת שהם כיו"ב גם לחיוב **מיתה** וחטאת, כי י"ל שדינם שונה שלא נזכר בפירוש בתורה אלא **מלאכה** סתם, והלימוד ממשכן אינו אלא לקבוע האבות והתולדות, אולם כולם כלולים בכלל המושג מלאכה שדיברה בו תורה.

ומעתה יש לישב קושית ה"נחלת דוד" על הרא"ש, שלענין גלות יש לנו ריבוי מיוחד לכוחו כגופו ממש"נ, "ונשל הברזל". אבל כוח כוחו לא נתפרש, וע"כ אעפ"י שתמיד כוח כוחו ככוחו, לענין גלות לא יתחייב מצד א"ע מן הדין. והוה לענין רציחה במזיד אעפ"י שחייב כשהרג ע"י כוחו, שאין חיוב גלות בשוגג אלא כשחייב על הריגה זו במזיד מיתה, מ"מ על כוח כוחו פטור. ומיושב מעתה גם מה שהתקשינו בתוס' שלנו, שפשוט להם שאי"ח מיתה אילו הי' זה נחשב כוח כוחו, שאעפ"י שתמיד כוח כוחו כגופו, או לכה"פ ספק הוי וכנ"ל, מיתה ודאי לא יתחייב, מדין א"ע מן הדין וכנ"ל.

ט. ובזה יבואר נם המשך דברי התוס' שכתבו: ולא דמי לח"נ צרורות אע"ג דכח כוחו הוא. ובמהרש"א התקשה מה קשה להם מח"נ צרורות, הרי הלמ"מ שמשלם רק ח"נ בצרורות רק בבהמה נאמרה, ואילו באדם חייב. עוד הקשה שהרי צרורות היא כוחה דבהמה ולא כוח כוחו. ע"ש שדחק הרבה בפירושם, ואי"ל.

אבל לפי הנ"ל נראה שפירוש התוס' כך הוא. שהרי הסיקו שלענין די"נ פטור משום שלענין עונש לאו כגופו, משא"כ לענין ממון שם באמת כוח כוחו כגופה וע"ז קשה להם, שגם לממון יש מקום לפוטרו. והוא לפ"מ שנסתפק בגמרא ב"ק לענין כוח כוחו בצרורות, והוא כנ"ל **לשיטת התוס' ב"ק**, ספק גם לרבנן דסומכוס, שמא כוח כוחו לאו כגופה ואם נאמר **שלאו** כגופו הרי זה שפטור הוא לא מדין הלמ"מ אלא מצד שזה לא כגופו כלל, א"כ פטור זה קיים גם **באדם**. ומכיון שלא נפשטה הבעיא, איך יתכן לחייבו גם מדין נזיקין. וע"ז העלו התוס' שיש כאן חיוב לא מצד אדם המזיק אלא מצד דין "ממונו".

באופן שכל עיקר קושיתם היא באמת דוקא לפי שיטתם בב"ק וכנ"ל. משא"כ להרא"ש הדבר מתישב בפשיטות, שהרי אפ"ל שיתחייב באמת גם מדין אדם המזיק, שלענין ממון שעונשים מן הדין, כוח כוחו כגופו, וכנ"ל.

י. ולפ"ז יש מקום עיון רב לנידון שלנו אם לא יהא בו איסור תורה גם לפי תירוץ התוס' הב', שהרי כפי הנ"ל כל דבריהם הם רק לגבי **עונש**, וממילא גם לענין שבת יהא **אסור** באיסור תורה, שאעפ"י שלענין עונש לא נחייב מצד א"ע מן הדין, מידי איסור תורה לא יצא.

ועי' תוס' שבת (צ"ג: ד"ה או דלמא) שפירש הרב פור"ת, דמיבע"ל בנפל **מכוח כוחו** אי חייב כשהיה הפסק בין עקירה להנחה. ומשמע מזה שלענין שבת חייב גם על כוח כוחו.

אלא שבאמת צ"ל שמה שנקטו בלשונם "כוח כוחו" הוא לאו דוקא, שהרי המדובר הוא בזרק ונפל באלכסון, וזה לא נקרא כוח כוחו אלא "כוח כחוש" וחייב גם בניזקין וברציחה כמבואר בסוגיא שלנו בסנהדרין (שם ע"ב).

www.eretzhemdah.org

עוד יש לעיין לשיטת הרמב"ם (פ"ו מרוצה הט"ו) שכתב הפטור בכח כוחו לענין גלות - "ונמצא כמו אונס". ומשמע שסובר שמצד כח כוחו לאו כגופו אין מקום לפוטרו, והיינו ע"כ משום שכוחו כגופו, או עכ"פ ספק (עי' בזה ה' נז"מ מ"ב הי"ו וכ"מ ולח"מ שם). וע"כ הוכרח לכתוב פטור מטעם אחר. וצ"ל שסובר שאין זה שייך לענין אין עונשין מן הדין, ואין זה אלא גילוי מילתא בעלמא. א"כ לפ"ז גם לענין שבת יש לחייב גם בכח כוחו.

י"א. אכן האמת נראה שאליבא דכו"ע בתולדות הנלמדות מהאבות עונשים מן הדין. שהרי בראש מו"ק (ג.) דייק רבא שתולדות של שביעית לא אסר רחמנא. ודיוקו הוא ממה שנכתב בתורה בפירוש זמירה ובצירה, והרי הם בכלל זריעה וקצירה. ואם נאמר שבזה שייך הכלל א"ע מה"ד, א"כ הרי היה הכתוב נצרך לכתב בפירוש זמירה ובצירה בכדי לחייב עליהם מלקות. ובע"כ תולדות הם רק בגדר גילוי מילתא בעלמא ובזה ודאי עונשים מן הדין.

ופירוש התוס' במה שפטרו בסוף חמה מצד דמיון לכוח כוחו, נראה שהוא אחר. וכונתם לומר שכל דין זה שאשו דין חציו עליו הוא חידוש התורה, כפי שנלמד מן הכתוב "המבעיר את הבעירה". ואמנם חידוש זה נלמד לגבי כ"מ שצריך עשיה בגופו או בכוחה וע"כ גם לרציחה ח"ב, כיון שהתורה נותנת לו דין "מבעיר". אכן כל זה אינו אלא חידוש, ואין לנו בו אלא חידושו, והיינו רק באופן שדומה לכוחו, משא"כ באשו של סוף חמה וכן זרק צרור, לפ"מ שמדמה זאת לכוח כוחו, בזו; אין לנו חידוש זה. ע"כ אין כאן דין חציו.

באופן שאין התוס' נכנסים כאן לדין כוח כוחו **ממש**, שבזה י"ל באמת שאף זה כגופו כהרא"ש, או לכה"פ ספק - כהתוס'. אלא שרצונם לומר רק שבאשו שכל הדין שזהו ככוחו אינו אלא חידוש תורה, בזה לא נתחדש אלא במה שדומה לכוחו, ולא במה שדומה לכוח כוחו.

ומעתה סברא זו של התוס' שייכת גם לענין שבת, שאעפ"י שנאמר כהנמוק"י שדין חציו שייך גם לענין שבת, מ"מ אין זה אלא באשו ששייך לראותם ככוחו, משא"כ באלה של סוף חמה וכיו"ב שיש לדמותם רק לכוח כוחו, בזה לא נתחדש חציו וכנ"ל.

י"ב. שבתי וראיתי שנידון זה שסוף חמה לבא לענין שבת אי"ב איסור תורה בהכרח הן לתירוץ ב' הן לתירוץ א' שבתוס', שלא יתכן בזה פלוגתא כלל. שהרי הסוגיא שהבאנו לעיל שבת קכ: לענין גרם כיבוי שנחלקו בו ר' יוסי ורבנן לענין איסור דרבנן. ואילו איסור תורה אי"ב. והוא כנ"ל לא מצד משאצל"ג שהרי משוה לזה גם מחיקת השם. והרי שם הפעולה היא ממש כמו נידון שלנו שמעמיד כלים חדשים שאינם עומדים בפני הדליקה וכשבאה הדליקה לשם הם נסדקים והמים מכבים האש. א"כ הרי זה ג"כ סוף חמה לבא, שהרי כשיבא לכאן ודאי יסדק ויכבה. ולמה קורא לזה **גרם** כיבוי, והרי למ"ד אשו משום חציו, הו"ל לומר שזה כיבוי ממש הוא. ומוכרח לומר שסברת הנמוק"י בקושיתו מנר שמדמה שבת לדין חציו דנזקין ורציחה לא תתכן אא"כ נתרץ כתירוץ הב' שבתוס' סנהדרין, שבאופן שאינו מקרב האש אלא הדבר ה"ז רק ככוח כוחו. ע"כ גם שם כשמקרב הכלים אין זה אלא גרמא. ואילו תירוץ א' שבתוס' סנהדרין הנ"ל שאינו סובר חילוק זה, בע"כ לפ"ז נצטרך לחלק בין רציחה לשבת, **ושלא** כהנמוק"י. ורק לענין נזקין ורציחה הוא שרואים זאת כחציו. משא"כ לענין שבת שהיא דין בעשיית גופו את הפעולה, בזה אין כאן דין חציו.

באופן שאין מקום לחשוש ע"י שנרכיב שיטת הנמוק"י עם שיטת התוס' בתירוץ קמא, כי הן שתי שיטות שונות וסתרי אהדדי ואין להרכיבן יחד. ע"כ כשמקרב הדבר אצל האש וסוף האש לבא בזה דין גרם לו לענין שבת לד"ה. ואין בו איסור תורה.

י"ג. וליתר תוקף לצאת מידי כל ספק נראה להרכיב את הסידורים שבשתי השאלות יחד. היינו שבהתחלה כשידביקו השפופרות לעטינים עדיין לא תיעשה החליבה ע"י שלא תופעל רק המשאבה של הצנור הפנימי, ורק אח"כ ע"י אוטומט תוכנס לפעולה המשאבה לחלק החיצוני שמתחיל החליבה. וזהו כנ"ל בשאלה ב'. אולם חוץ מזה יהא גם ברז בתחתית הכד או בצדו שמוציא החלב לאיבוד וכנ"ל בשאלה א', ויהא ברז זה פתוח בשעת חיבור הראשון של השפופרות לעטין ויסגרו אותו **אחר** הדבקת השפופרת לעטין **ולפני** הפעלת החלק השני של המנגנון. בזה לא יהא איסור משום צד:

הדבקת השפופרות לכתחלה תהא מותרת משום שאף אם נחשיב את האוטומט, שהוא גדר סוף חמה לבא, כמלאכה לענין שבת, הרי בנידון זה שהברז מוביל החלב לאיבוד, ממילא אין כאן משום מלאכה: וסגירת הברז שנעשית לפני הפעלת המנגנון ואינה פועלת חליבה בכח ראשון ג"כ אין בה איסור, שה"ז לא יותר מבידקא דמיא בכח שני. וכשבדקתי סדר החליבה בתחנת הנסיונות נתברר שגם הפעלת החלק הראשון של המנגנון שכנ"ל עדיין אין החליבה נעשית, מ"מ עם עצם חיבור המנגנון יוצאות כמה טיפות חלב. באופן שסידור הברז לאיבוד שיהא פתוח בזמן ההדבקה הוא נחוץ גם מצד הטיפות הראשונות.

י"ד. ובסידור זה, אעפ"י שגם גרם מלאכה אסורה בשבת מדרבנן, בנידון שלנו נראה שגם איסור דרבנן אין בו. שהרי קי"ל שגרם מלאכה מותר במקום פסידא (או"ח סי' של"ד סכ"ב), מכש"כ כאן שיש מקום נוסף להקל מצד צער בע"ח, כמו שהתירו מטעם זה איסור אמירה לעכו"ם (שם סי' ש"ה ס"כ).

ומצד טיפות הראשונות היוצאות עם התחלת החליבה וכנ"ל וזה נעשה עם עצם הדבקת השפופרת לעטין, שג"כ אי"ב משום לתא דאיסור תורה כיון שהולכות לאיבוד וכנ"ל, ג"כ אי"ב גם איסור דרבנן, כי כנ"ל הדבר תלוי במחלוקת בין שני דיבורי התוס' אם יש בזה איסור דרבנן, ואזלינן להקל במחלוקת בדרבנן. חוץ מזה, גם לדעת האוסר יש כאן להקל מצד הפסידא וצער בע"ח, באופן שע"י סידור זה יצאנו ידי הכל.

ט"ו. ויש להעיר עוד שבסידור חליבה ע"י מכונה שפועלת לפי הציור שנתבאר בראש דברינו יש מעלה נוספת, שבה אנו יוצאים מידי שאלת איסור תורה בחליבה לפי שיטת **ר"ת** (שבת ע"ג: ד"ה מפרק), שלדעתו איסור הדאוריתא הוא **בהחלקת** הדד, וכונתו ודאי משום שהחלקת הדד נחוצה לחליבה עצמה, כי אחרת מה תועלת לו בהחלקת הדד. וזה אינו אלא בחליבה בידים שנחוץ לשם חליבה יעילה שהדד יהא חלק שע"י החלב נמשך ויוצא.

www.eretzhemdah.org

אולם בחליבה ע"י מכונה שפועלת עפ"י עיקרון שאיבת האויר, אין שום ענין בהחלקת הדד ואין כאן גם החלקת הדד נעשית כלל. באופן שאין כאן איסור תורה כלל לדעת ר"ת.

כמו כן נוסיף, שהדיון שלנו היה גם לפי שיטות הראשונים הפוסקים שחליבה יש בה איסור מלאכה דאוריתא, שודאי אין לנו כוח בזה להכריע נגדם במחלוקת באיסור דאוריתא. אולם לאידך שיטות הסוברות שחליבה אינה אלא מדרבנן, מובן שההיתר נראה פשוט יותר.

טז. הוספה. בעת כתיבת הדברים והוצאה לאור בשנת תשכ"ה לא היה בידי ספר החזו"א בנדון. והנה עתה במהדורא זאת לפני ס' החזו"א (משנת תשכ"ז) ובו אני רואה דעתו הגדולה, גם באשר לשאלה ב' זו, שדן בזה להיתר מוחלט. ואלה דבריו שם (או"ח סי' ל"ח סק"ד) אחרי דיון (בסק"ג) בהעמדת קדירה בשבת בתנור צונן שסוף חום (חשמל המכונן ע"י שעון) לבוא:

"משום גרם בישול ליכא דגרמא לא אסרה תורה בכל מלאכות, כדאמר ק"כ ב', וזה יקרא גרמא כדין גודר בכלי חרס חדשים, וכנותן מים לקבל ניצוצות, וכדאמר סנהדרין ע"ז א' לענין רחיצה[רציחה]. ונראה דגם איסור דרבנן ליכא... דהכא עדיין חסר כח החשמל לגמרי, והשעון עדיין לית לי' כח הפתיחה, ולא חמור מכלי חרס חדשים... ומיהו למש"כ המרדכי פ' כ"כ בשם רבינו יואל, דלא התירו גרם כיבוי אלא במקום הפסד... ה"נ מלאכות אסור גרמא בלא הפסד" עכ"ל.

בהתאם להשוואתו זו, כשהזרמת החשמל תלוי' בשעון, שעדיין טרם הפעיל ההזרמה, דומה למ"ש בענין העמדת כלי חרס חדשים העומדים להבקע ולכבות הדליקה כשתגיע האש אליהם, שזה מותר, דגרמא לא אסרה תורה בשבת, ממשיך שם בנוגע לחליבה בזה"ל: ונראה לפ"ז דמותר להלביש הצינור על דדי הפרה שסוף תנועת החשמל לבוא ע"י פתיחת השעון, ותהא תנועה זו חולבת את הפרה, שאין זו אלא גרמא מגרמות המותרות, עכ"ל (כוונתו במ"ש, "שזו מגרמות המותרות" שהיא למרות שהביא לפני כן דעת רבינו יואל, שאוסר גרם מלאכה בשבת מדרבנן, היא כנראה משום שגם חליבה היא גרמא במקום הפסד, וגם מצד צער בע"ח).

יז. ונראה מדבריו שמחלק בין פעולה הבאה ע"י חשמל המופעל על ידי שעון שדומה לבקיעת כלי החרס מחום האש, ואינו בגדר סוף חמה לבא. שהתוס' כתבו דחייב בעשה מעשה להביא האדם למקום זה, לפי שלמ"ד אשו משום חיציו אין הבדל בין מקרב האש אל הדבר, למקרב הדבר אל האש. והחלוק הוא "דהכא חסר כח החשמל לגמרי, והשעון עדיין אין לו כוח הפתיחה". ובגלל זה שונה זה מסוף חמה, כי שם החמה, שהוא הכוח הממית, מתקרבת מכוח עצמה.

אך לפ"ז יקשה מה דבראש הסוגיא התם רב יהודא אמר רב: טלית שאחז בה האור מצד אחד, נותנים עליה מים מצד אחר, ואם כבתה כבתה. ובגמרא שם אמרינן דזהו עפ"מ שת"ק דמתני' מתיר העמדת כלי חרס חדשים בפני הדליקה, שע"י שתגיע האש קרוב להם יבקעו, וכנ"ל משם דאין זה אפילו גרמא. והרי כאן אין שום מחיצה בין המים לבין האש שאחזה בבגד והולכת וקריבה אל המים, א"כ הרי זה ממש כמו סוף חמה לבא, לפי השואת התוס', כנ"ל, בין קרוב האש לקרוב הדבר. ואיך נלמד זה מזה, דהרי בזה יש להחשיבו כעושה מעשה הכבוי בידים.

יח. ואם אמנם הרי"ף לא הביא דברי רב יהודא הנ"ל להלכה וכן הרמב"ם. אך הן אין זה אלא משום שמשוים זאת לקרובי כבוי שאסור מדרבנן, כמבואר בר"ן שם. אבל ברור לכו"ע שאין זה אלא גרם כבוי.

והנה בדברינו לעיל (אות י"ב) ג"כ נגענו בהלכה זו דכיבוי בכ"ח חדשים, בהשואה למש"כ התוס', בסנהדרין ע"ז. כי לענ"ד בכל כה"ג שהדבר ברור שיגיע לידי ביצוע, זה דומה ממש לסוף חמה לבא. ושמשו"כ - סוף חשמל לבא ע"י תנועת שעון הר"ז כמו סוף חמה לבא. והעלינו משו"ז חילוק אחר בין מלאכת שבת לבין חיובי רציחה ונזיקין וכל כיו"ב, עי"ש.

אך לפי חילוקו של החזו"א קשה מאד כנ"ל מדברי רב יהודא אמר רב, שאיננו מחלק בין כ"ח הנבקעים ומכבים לבין שימת מים ממש על הטלית שאחזה בה האש, וצלע"ג.

יט. וחשבתי לישב קצת סברת החזו"א דאולי נאמר שר"י א"ר אינו מפרש טעם ההיתר של שימת כ"ח חדשים לכבוי אש משום גרם וכדאמרינן בהמשך הסוגיא, אלא סב"ל ההיתר משום מלאכה כלאחר יד, דהרי ברור ופשוט שתחבולה זו שעושים לכבוי האש בשבת אינה צורת הכבוי שהיו עושים ביום חול, דאז היו שופכים המים ממש על האש לכבותה, וכל פעולה של כלאחר יד מותרת במקום פסידא כמבואר בצנור שעלו בו קשקשים (כתובות ס, א). ולפ"ז שפיר משוה לזה גם שימת מים על הקצה השני של הטלית שאחזה בו האש, כי גם היא מלאבה כלאחר יד.

ולפ"ז היה ניתן גם להסביר דחית דברי רב יהודא מהלכה, דנקטינן כסתם סוגיה דלהלן שדעת ת"ק המתיר בכ"ח חדשים הוא מדין גרם מלאכה ושע"כ אין להשוות לזה נתינת מים בקצה האחר של הטלית. אך הן כנ"ל אין זה הפירוש והנימוק כמבואר בדברי הר"ן. ונראה דעת הראשונים שאין להבדיל ביסוד הדברים בין כ"ח חדשים המתבקעים, ואז רק מגיע לידי כבוי, לבין שימת מים בריחוק מקום מסוים למקום האש, ולא ידעתי כעת ליישב הדברים וצלע"ר.

כ. דאשר על כן הוסכם להוסיף עוד גורם בהפעלת מנגנון החליבה, היינו שאחרי הצמדת הגביעים לעטיני הפרה, שלא נעשית שום פעולת חליבה בזה, יפעל שעון שאינו מכניס עוד לפעולה את החשמל שעושה החליבה אלא תפקידו יהיה להפעיל שעון אחר שעד עתה אינו בפעולה, והוא הוא אשר אחרי זמן מה יפעיל את מנגנון החליבה שבאופן זה שהשעון הראשון אין לו כל קשר עם הפעלת החשמל ע"כ ודאי יש לראות זאת רק כגרם מלאכה שלא אסרה התורה במלאכת שבת, ומכש"כ אם נראה זאת כגרמא דגרמא שיש מקום להתיר גם שלא במקום פסידא (בענין גורם דגורם בנזיקין וכיו"ב עי' סה"ת שער נ"א ח"ו אות ח' וקצוה"ח סי' שפ"ו ס"ק ג').

www.eretzhemdah.org

## סימן כו : שריית שעורים בשבת למאכל בהמות

נשאלתי ע"ד שריית שעורים בשבת למאכל עופות ושורין אותם כשמונה שעות אם מותר. וזה הנראה לפי ענ"ד:

באו"ח סי' של"ו סיעא הובא הדין שיסודו ברמב"ם השורה חטים ושעורים וכיו"ב במים ה"ז תולדת זורע וחייב בכ"ש. ובמג"א הקשה ע"ז מגמרא דזבחים צ"ד, והסיק לחלק בין שורה זמן מרובה "כמו חצי יום" אז חייב, וזהו לשון "השורה", וגמרא דזבחים מיירי בפחות. וסיים "וכן מעשים בכל יום **שנותנים** חטים למים ומאכילים לבהמות" עכ"ל. ומה שהביא להסתייע ממעשים בכ"י, אף דאינהו לא לשם זריעה עבדי הוא משום דאילו הוי לאלתר איסור זורע, גם בדלא מכוין הוי אסור משום פ"ר, ואף דלא ניח"ל בזה, דהרי בדעתו להשתמש בזה למאכל, מיהת ג"ז אסור לדעת התוס' (שבת ק"ג), ולדעת הרמב"ם דפסק כר"י במשאצ"ל - חייב נמי הוי, כדכתבו התוס' (שם), דגם בארעא דחברי הוי משאצ"ל, וא"כ בנידו"ד לדעת הר"מ חייב נמי הוי, ומזה הוכיח המג"א דאין איסור זורע אלא לזמן מרובה דוקא.

ויוצא מפורש דעת המג"א דאין חילוק בנידו"ד בין מכוין לזריעה לבין מכוין למאכל, אלא עיקר החילוק הוא בין לאלתר לבין זמן מרובה. ומהו זמן מרובה? - "כמו חצי יום".

ומעתה הצורך לברר מהו שיעור חצי יום, אי הכונה חצי מעל"ע או חצי יום ממש, דהיינו ו' שעות. והנה בלישנא דגמרא יום פירושו מעל"ע, ע" פסחים מ"ד: "אי תרו ליה **כולא יומא** וביאורו מעל"ע (יו"ד סי' ק"ה). וגם בנדרים דאזלינן בתר לשון בנ"א נמי אמרינן (נדרים ס') אם אמר יום, אסור מיום ליום, דהיינו מעל"ע. א"כ נראה פשוט דגם בנידו"ד רק בערך בי"ב שעה הוא דאסור.

אמנם נראה דקשה לסמוך על דיוק לשון זה בדין דיש בו משום לתא דאיסור דאורייתא לפי הרמב"ם וכנ"ל, דפשוט נראה דהמג"א ל"ד נקט חצי יום, דכבר השיג עליו ה"נשמת אדם" בכלל י"א מהלכות שבת מנין לו שיעור זה ואין אלו אלא דברי נביאות. וברור הדבר דאדרבא משום דבעי למינקט מילתא דבריר נקט חצי יום, דפשיטא ליה, דבחצי יום ודאי מספיק הגרעין להתרכך וע"כ בשיעור זה לפחות יהיה ודאי חייב, אבל בשיעור פחות מזה אה"נ, דהוי ספק ודוקא נותן מים ומאכילם לאלתר הוא דמותר, אבל כל גונא דאיכא ספק יהי' אסור, לפחות לדעת הר"מ דהוי איסור דאורייתא. ודיוק לשונו דנקט "כמו" חצי יום משמע נמי דלאו בדוקא נקט.

היוצא מזה דלפי המג"א מילתא דא לא נפקא מספקא.

אמנם בנ"א הנ"ל השיגו עוד וז"ל: "ממנ"פ אם דרך זריעה בכך, א"כ מ"ש מזורע בקרקע דחייב תכף משיחפה בעפר, ואם אין דרך זריעה בכך מה בכך ששרה חצי יום או חודש". והסיק לחלק באופן אחר "דדוקא כשמכוין שיצמיח אזי חייב תכף, משא"כ כשאין כונתו להצמיח בודאי אינו חייב כלום ול"ש בזה פ"ר, שהרי כיון שאין כונתו כלל להצמיח וגם לא יצמח בודאי בשבת, א"כ באמת אינו חייב כלום משום זורע". וסיים דבריו "ולכן מעשים בכ"י **דשורים** שעורים לבהמה ואין מדקדקין בזמן כמה ישרה".

חזינן לדעתיה דאעפ"י דמחמיר לחד גיסא במתכוין להצמיח דחייב לאלתר כזורע בקרקע, אמנם באינו מתכוין וגם לא יצמח אין איסור כלל. א"כ בנידו"ד שפיר עבדי דלא דייקי בזמן.

אולם לפענ"ד דבריו אינם מובנים כלל, דאם משוינן שריה במים לזריעה ממש, וכמש"כ שם דהוי אפי' מילתא דפשיטא, "דס"ל זורע בקרקע או במים", א"כ מה בכך שלא יצמח ואין כונתו להצמיח, הא על זריעה חייבים גם אם אין בדעתו להשאירם באדמה עד שיצמחו אלא אפי' "זרע אדעתא להגביה לאלתר מן האדמה ולא יצמח כלל מ"מ מעשה הזריעה במקום הצמיחה אסרה תורה והו"ל כבונה ע"מ לסתור וכו'" (לשון המנחת חינוך). א"כ מה בכך שלא יצמח לבסוף, הרי עצם המלאכה נגמרה כבר, ואי משום דלא מכוין לזריעה, מ"מ הרי הוי משאצ"ג וחייב להרמב"ם. א"כ אכתי תשאר הגמרא דזבחים בקושיא אליבי'. ואף לשיטת התוס', דקיי"ל כר"ש, איסור מיהא הוי, וא"כ איך יישב בזה מנהג העולם ששורים במים למאכל ולא דייקי מידי, ואדרבא לדידיה יש להחמיר עוד יותר ולאסור גם לאלתר, דפ"ר דלא ניה"ל איסורא מיהא הוי, דלא קיי"ל כהערוך דמתיר לכתחילה.

והנה עצם הגמרא דזבחים היה אפשר לישב עפ"י דעת רב יוסף ריש מו"ק דסבר דכשעושה מעשה שיש בו שתי מלאכות אזלינן בתר עיקר כוונתו וחייב רק עליה. א"כ י"ל דמיירי בהיה כונתו להדביק הפשתה ולא כיון לזריעה, וע"כ חייב רק משום לש. אולם ג"ז קשה דר"י איתותב התם מדר"כ, והר"מ פסק גם כר"כ. ועי' במנ"ח מש"כ לתרץ דעתו, דרק בחרישה הוא דקאמר ר"י דחייב רק אחת. ואעפ"י שדבריו דחוקים מאד ואכמ"ל, מ"מ אין לבנות יסוד על הלכה בלתי ברורה.

בר מן דין אין זה נוגע כלל לענייננו דאיסור דרבנן מיהא הוי בכל אופן. לפ"ז אם ננקוט לעיקר דעת המג"א יש מקום להחמיר עוד יותר, דאפילו לאלתר יהא אסור.

אולם נ"ל לישב דברי המג"א עפ"מ שפירש הרדב"ז בת' ח"ה סי' רמ"ח (דבריו מובאים בס' נחלת ישראל, קונטרס נר מצוה), דדין זורע שיש לדעת הר"מ בשורה במים הוא לא משום שזה גופא נחשב דרך זריעה, אלא משום דמכשיר ע"כ את הזרעים ומכינם לזריעה בקרקע הוא דיש ע"ז שם תולדה דזורע, עי"ש מה שחידש מזה לשאר מלאכות. יוצא מזה דהא דיש ע"ז שם תולדה דזורע הוא משום שמכשיר לזריעה. ונראה דלפי"ז יש שפיר להבין החילוק שבין זורע דחייב לאלתר לבין שורה דחייב רק בזמן ממושך, שהרי רק ההכשר לזריעה הוא דנותן לזה שם

www.eretzhemdah.org

דתולדה דזריעה, ומכיון דאין הכשר אלא ע"י שריה דזמן ממושך הרי דבפחות מזה אין ע"ז כלל שם זורע, ול"ד לזריעה ממש דבעצם השימה באדמה יש כבר ע"ז שם זורע, וכמו שהסביר יפה המנ"ח במצות יו"ט.

קוטב הדברים, דאמנם מלאכת הזריעה אינה צריכה המשך זמן, אבל בכדי דשריה תקרא זריעה לזה צריך המשך זמן, ובל"ז לא דמיא כלל לזריעה, דרק ההכשר שבא ע"י המשך זמן הוא דמשוי עלה שם דתולדת זורע.

ומיושב שפיר תמיהת הנ"א הנ"ל דשאני בין זורע לשורה. ומיושב נמי מה שהקשה עוד שם על שיעורו של המג"א דחצי יום, דחזינן בזורק זרעונים לתרנגוליו במקום לח דמצרכינן רק שיאכלום במשך יום או יומים, ולא קפדינן אחצי יום. אבל לפי הנ"ל הטעם פשוט משום דאין דרך הכשרה לזריעה בכך, וכשם דלא אמרינן דיתחייב משום זורע ממש, דהרי זורקם ע"ג קרקע דחייב בודאי לאלתר בעלמא ואף בלי חיפוי, דמחפה הרי הוי תולדה דזורע, אבל זורע הוי גם בלי חיפוי, א"ו אין דרך זריעה בכך, ה"נ גם אתולדה דזורע דהיינו שורה, אין לאוסרו. ונ"ל עפ"י הנ"ל דהשורה לבהמה מותר לפי המג"א גם לזמן מרובה, כיון דעצם השריה אין בה עוד משום מלאכה אלא רק בזה שהיא מכשירה לזריעה, א"כ, אם בדעתו להשתמש בזה לזריעה אז הוי שפיר תולדה, אבל אם אין בדעתו לזה הרי אין זה מכשיר כלל לזריעה, דהפ"ר יכול להועיל רק במקום שחסרון הכונה הוא אינו חסרון בעצם המלאכה, וזהו כשעצם המלאכה היא מבלי מחשבה נוספת, אבל כשהכונה נדרשת בכדי לשויה עלה שם מלאכה, לזה לא סגי בפקר. עי' במ"מ פי"ב ה"ב בדין מצרף שכתב סברא זו.

ומיושב לפי"ז מנהג העולם גם לפי המג"א דלא מדקדקים כלל בזמן השריה והיינו כנ"ל, דגם לדידיה שרי. והא דלא הזכיר המג"א מעשים בכל יום אלא ד'נותנים' ולא הזכיר שריה, י"ל דאולי בזמנו לא היה זה כ"כ רגיל, אבל אה"נ דלדידיה שריא בכונת מאכל גם לזמן. וגם מהא דנותנים הוכיח שפיר דא"נ דעצם השימה במים היא הזריעה מעתה אין מקום לחלק בין מכוין לזריעה ללא מכוין דפ"ר מיהת הוי, א"ו עיקר איסורו הוא רק מפני שמשמש הכשר לזריעה ומינה דיש חילוק אפילו במכוין לזריעה בין שוהה זמן מרובה לזמן מועט, דאז אין בו כלל משום לתא שתולדת זורע.

היוצא מדברינו דאף דצדק המג"א בעיקר סברתו, מיהו בשורה למאכל שרי בכל גוני.

*

(הבאתי הדברים לפני מרן הגריא"ה הרצוג זצ"ל וזו תשובתו:)

יצחק אייזיק הלוי הרצוג

הרב הראשי לארץ ישראל

החופעה"ק ירושלים ת"ו.

ב"ה. כ"ט מנ"א, תש"א.

הו"כ ידידי הרב הגאון החריף ובקי בחדרי תורה כו' וכו' ש"ת ר' שאול ישראלי שליט"א הרב דכפר הראה!

שלום וברכה,

הגיעני קונטרסו ונהניתי מד"ת הנאמרים בחכמה ודעת. מפני הטרדות לא הספקתי לשום עיני עליו בלתי היום ואת מעכ"ת הסליחה.

אמנם קשה לקבוע בבירור לאיזה חלק זמן מכוין המג"א ז"ל כשהוא אומר חצי יום, כשם שקשה לקבוע בדיוק דעת הרב מלאדי ז"ל כשהוא אומר שמותר ליתן שעורים למים להאכיל לבהמות, לאלתר. אולם משמע שהכוונה הוא חצי מעל"ע כי בודאי דייק המ"א בלשונו ואיך יאמר כחצי יום אחרי שהיום מתארך ומתקצר, ומדלא פירש המג"א ז"ל "לאלתר", כמו שמפרש הרב מלאדי ז"ל מזה מסתבר שכוונתו באמת חצי מעל"ע, היינו קרוב לשיעור הזה, ואין אילו דברי נביאות אלא שסתמא דמילתא חקר ודרש אצל מנוסים בענינים הללו וביארו לו ענין הצמיחה במים. ומצאנו כבר לרז"ל שעשו נסיונות בדומה לזה, כגון בהא דמוסיף מאתים וכו', ומכיון שכשנותנים מאכל לבהמות לעולם אין משהים קרוב לשיעור הזה לא חשש המ"א לפרש "לאלתר". מאידך גיסא ה"נשמת אדם" אומר בפירוש דאף אם ישרה חצי יום ידוע שעדיין לא יצמח, והלשון "ידוע" מוכיח שנודע לו דבר זה מבקיאים ומנוסים ומשמע ג"כ אפילו חצי מעל"ע, דלאיזה יום יכוין הלא מדת היום אינה קבועה. הדיון הזה הוא כדי שלא נצטרך שוב לדעת מומחים, והוגד לי דענין הצמיחה הוא לא רק שיתנפחו ויבואו לביקוע כהא דשייך לענין לתיתה, אלא שמוציאים שרשים כעין גידים דקים, ויש אומרים שהיא לא סתם התנפחות אלא ממש הוספה בכמות. אך מענין הגידין הדקים לא מזכירים. ואם אפשר לברר דבר זה כל היכא דאיכא לברורי מבררינן, אך אם אי אפשר לברר על האופן ההוא יהיו דברינו, או שהבירור לא יביא לידי מסקנות ברורות וכהא דאשכחן לענין אורז בירושלמי חלה "על עיקר בדיקתה הן חלוקין". והנה **הרמב"ם** ז"ל סותם לגמרי אלא שהמג"א מפרש דבריו שהוא בשורה זמן ארוך כמו חצי יום והלשון שורה אינו מוכיח כל כך וכבר העיר בזה בנ"א, וקצת יש להעיר שאם הרמב"ם היה מכוין לכך היה לו לפרש לנו שיעור השרייה דנ"מ לענין נפשות וקרבן, ובשלמא להנ"א שחייב לאלתר ניחא ועיין גם להלן אבל להמ"א דאינו חייב אלא בשורה זמן ארוך היה לו להרמב"ם לפרש את הזמן או את מדת השינוי בשעורים ובחיטים כדי להתחייב סקילה או קרבן, ומהא דאין שורין כרשינין אלא כדי שישרו מבעוד יום ל"ק אמאי לא הודיע לנו התנא שיעור השרייה כיון שאין נפ"מ להלכה דזוהי משנת בית שמאי, אבל הרמב"ם היה לו לפרש. **אך באמת** אין זה מכריח, (ויש לעיין באפייה ובישול). אולם המג"א ז"ל לא פירש דברי הרמב"ם שכונתו לאלתר שאם כן לא היה לו אפשר לישב מנהג העולם - "מעשים בכל יום" - ויסוד דבריו הוא שאמנם זהו תולדה דזורע אבל אינו אלא דמיון לזורע ולא שייך לאמר מה לי זורע בעפר מה לי זורע במים. דזורע למדנו ממשכן, ושם הונח המושג זורע דווקא בקשר עם קרקע. ואין להשוות נתינת זרע בעפר לנתינת זרע במים אלא שאנו מביטים על תוצאות הפעולה שגם במים מצמיחים כמו בעפר וע"כ הוא תולדה, אך הבו דלא לוסיף עלה, שאינו חייב אלא כשצמחו וכענין אופה, ורק

www.eretzhemdah.org

כשמתחילים להוציא הגידים הדקים הנ"ל או שמתנפחים וממש מתגדלים בכמות אז נעשית מלאכת הזריעה ועד הזמן ההוא נחשב כמין הטמנה בעפר - לא זריעה.

והנה באמת מתמיה **שהרמב"ם** ז"ל לא פירש כלום ומשמע מלשונו לכאורה שתיכף חייבים ואם לא נקבל פירוש המ"א ז"ל אין לנו לכאורה דרך אחרת אלא דרך הרדב"ז ז"ל, שהענין הוא שהאכרים שורים הזרעים במים כדי לרככם קצת קודם הזריעה בקרקע וזוהי תולדה דזורע שהוא קשור עם הזריעה בקרקע ולזה מכוין הרמב"ם ז"ל והוא חייב אם כונתו בכך, אבל בלא"ה אין זה בגדר מלאכה וכגון ששורה להאכיל לבהמות, כיון שאינו קשור עם זריעה ובעצם אין זה כלל ענין של זריעה, ועדיין ק"ק למה לא פירש רבינו הגדול ז"ל שכך כוונתו אבל י"ל שהוא דיבר בהווה ובידוע, ואם כך נאמר שוב אין יסוד לחייב שורה במים אפילו זמן ארוך עד כדי שיעור צמיחה במים עצמם כל שאין זה קשור עם זריעה, אלא כדי לעשות מלצין, כמו שמזכיר הנ"א, שאין זה כלל תולדה דזורע, כיון שאין לזה קשר עם האדמה שרק השריה לשם הכשרה לזריעה משוי לה מלאכה ואם נלך בדרך המג"א הרי אפילו אם נניח שאנו מסופקים בשיעור שקבע המג"א, הרי כשהוא אומר חייב הוא חוזר על דברי הרמב"ם, והוא בשורה על מנת להצמיח במים ואינו חייב אלא כשמצמיח ממש וכנ"ל, ובשורה לבהמות אפילו זמן ארוך הרי זה דבר שאינו מתכוין ומותר שהרי אין כוונתו להצמיח מה תאמר שהוא פסיק רישא, אף אנו נאמר שזהו פסיק רישא דלא ניחא ליה כיון שענין הצמיחה אין בו שום תועלת כלל בשביל הבהמות ואינו אלא איסור דרבנן ומכיון שהוא ספק בשיעור ואפילו אם ננקוט דחצי יום הוא חצי יום ממוצע דהיינו שש שעות, הרי כשהוא אומר שאינו צומח בפחות משני ימים והוי ספק פסיק רישא דלא ניחא ליה ושרי לכו"ע. ויש לעורר קצת מענין ספק חסרון ידיעה ואכמ"ל, ועכ"פ הרי הערוך ועוד מהשרים הראשונים ז"ל והשאלתות בכללם מתירים פ"ר דלא ניחא ליה לכתחילה. אכן יש לדייק בעצם המושג של פ"ר דלא ניחא ליה וכבר דיברו האחרונים ז"ל בזה. ואם נניח שהצמיחה היא לא רק יציאת הגידים הדקים אלא גם התנפחות וריבוי בכמות כבר יהי' זה בגדר ניחא ליה לפי שהאוכל לבהמות מתרבה. ועיין להלן. וכמו כן יש לצרף שהטור ז"ל אינו מביא את הרמב"ם ופשוט שהוא חולק עליו ומתיר, ואם כי הב"י ז"ל פוסק כמותו מכ"מ מידי ספיקא לא נפקא, וכל המתבונן יראה שדעתו של המ"א ז"ל לא הסכימה לשיטת הרמב"ם וכן דעתו של רבינו הגר"א זצ"ל לא נטתה אחריה אלא שלא מלאם לבם לחלוק עליו בפירוש והניחו הדבר בצ"ע אבל מידי ספיקא לא נפקא. ולענין שיטת הנ"א ז"ל, הנה לכאורה יש לפקפק בראייתו מהא דסעיף ד' דיתכן שלא הרי שרייה במים כהרי הנחה במקום לח ואפשר ג"כ לפרש בדרך התפ"י ז"ל בכלכלת שבת שכל זה אינו אלא משום מיחזי כזריעה ואינו ענין כלל להלכה שלפנינו יעו"ש. אבל נראה שהוא ז"ל דיבר מתוך הידיעה של בעלי נסיון והסמיכה לסעיף זה ושהוא קיבל שזה ענין של ימים אחדים, אבל זה לא יושיענו, כי לפי דעתו ז"ל מחייב לאלתר כמו זורע ממש, אבל לדידיה דוקא במתכוין לשם כך והוא מוסיף שבשבת בודאי לא יצמח ומעכ"ת העיר על זה בדברים נכונים, אולם הנראה שסברתו היא מיוסדת על הא דהטומן לפת וכו' בכלאים פ"ח ובמעשרות פרק ה' דבאינו רוצה בהשרשתן אינו מחייב משום שבת כיון דהצורה איננה צורה של זריעה אלא של הטמנה ואינו חייב אלא כשהשרישו, ואף כאן אינו חייב אלא כשצמחו היינו משום פסיק רישא יתחייב כשיצמחו אבל כל זמן שלא צמחו אין כאן זריעה של כלום ובזה מובן מה שהוא מוסיף שבודאי לא יצמח היום היינו כיון שבודאי לא יצמח היום א"כ לעולם לא יבוא לידי חיוב חטאת, ואע"ג שאסור להדביק פת בתנור בשבת סמוך לחשיכה אף שברור שלא יאפה בשבת, שאני התם שמלאכת האפיה בכלל נגמרת במשך זמן פחות או יותר קצר, אבל בשריית השעורין למאכל בהמה לעולם אין הצמיחה נגמרת בשבת שהרי זה דורש שלשה ימים, והנקודה המרכזית היא שכיון שאין הכוונה לצמיחה אין החיוב בא אלא כשמצמיח וכיון שבודאי לא יצמיח בשבת כנ"ל אין בזה שום איסור.

ויש לעורר עוד בזה ואין הזמן מספיק. וכעת העיר מדברי המ"מ ז"ל בפי"ב מהלכות שבת ויפה העיר, אך לכאורה אפשר לחלק בסברא דכלי שאני. היינו דגחלת אינה בגדר כלי כלל (וכלשון הירושלמי סוף פ' המוציא יין שאין עליו תואר כלי), ודוקא אם מכוין לצורפה במים הכוונה מחשיבה לכלי, אבל אם נניח שיש בעולם תולדה דזורע שהיא הצמחת זרעים במים הרי זו מלאכה ואין צריך מחשבה להחשיבה למלאכה ואם אינו מכוון לצמיחה זהו ענין של מלאכה שלא בכוונה כגורר מטה כסא וספסל וכדומה, אבל לא משום חוסר הכוונה אינו בגדר מלאכה, ולא שהכוונה עושה זאת למלאכה ורק בכלי אשכחן נקודה זו בצורף גחלת ובקיסם לחצוץ בו שיניו, ויש לעורר עוד ויש לדיין בשיטת הסוברים דקוליס האיספנין משום מכה בפטיש, ויש לעיין בירושלמי פ' כלל גדול וכו' וכו', אך אין השעה מספיקה ואיני קובע בזה מסמרות כי לא הספקתי אלא להבריק מחשבה זו במוחי. ולענין הלכה הרי ספק גדול אם הלכה כהרמב"ם ואפילו אם הלכה כרמב"ם ואפילו אם נידון בזה פסיק רישא מכ"מ הרי זו מלאכה שא"צ לגופה, שאינו צריך לגידין הדקים היוצאים מהם שזוהי הצמיחה ולרוב הפוסקים פטור ונמצא שזה רחוק מאיסור תורה, ובכל אופן הדבר מוטל בספק אם מתחייב תיכף והיא מחלוקת באחרונים אפילו בזורע. והמנ"ח דפשיטא ליה בזורע אף אם מוציא תיכף מהעפר, הוא בעצמו אומר במוסך השבת דכאן שאני ואינו חייב תיכף אלא כשיצמחו, ושיעור הצמיחה מסתבר שהוא הרבה יותר משמונה שעות, וכנ"ל, ומאחר שנראה שזהו עכ"פ בגדר פס"ר דלא ניחא ליה ובהצטרף כל האמור לעיל ואחרי שהפוסק המובהק בעל חיי אדם ז"ל מתיר לכתחילה, ואומר שמעשים בכל יום שאין מדקדקים בזמן השרייה ומעשה רב, והוא אומר לדבר ברור שאין הצמיחה נעשית בפחות משלשה ימים, וגם אחרי שהוגד לי שבערוך השולחן גם כן מקיל בזה ואומר כדבר ברור וידוע שאין הצמיחה בפחות משלשה ימים ומקיל כהנשמת אדם, הרי יש להמקילין על מה לסמוך ומאן לירמא לה מידייהו- אך אין הדברים הללו אמורים אלא אם זה אינו יכול לבוא לידי ברור, אולם אם אפשר לברר על ידי נסיון של מומחים ענין הצמיחה הזאת של חטים ושעורים במים והזמן הדרוש צריך לברר, וכשיתברר שהשיעור הוא פחות משמונה שעות נצטרך לעיין שנית. אבל אם א"א לברר מפני שיש ספק בצמיחה זו מה היא אין לאסור מפני הספיקות. ועלי להעיר כי אין אני מומחה במקצועות הללו, ואפשר שענין הצמיחה הוא הגדלת הכמות, ולא סתם התפתחות ומדברי הח"א משמע לכאורה כך, כי מה ענין הגידין הללו למאלץ, אך יתכן שכשמגיעים למדה זו נולד בהם חומר חימוצי שדרוש למאלץ, אולם כאמור איני בקי כלל בענינים אלו.

www.eretzhemdah.org

בברכת התורה ובברכת ציון וירושלים,

ובברכת כוח"ט

יצחק אייזיק הלוי הרצוג

מפני סבה נתעכב שילוח המכתב עד היום ט"ו אלול ואת כת"ר הסליחה.

מפני סבות שונות התעכב שילוח תשובתי לכת"ר והנה עכשיו העירוני שנתפרסמה "תשובת הרמב"ם" לתלמידו ר' יוסף המערבי ז"ל בענין זה בספר היובל להרב ד"ר בנימין לוין נ"י. עיינתי בה והנה בהמשך דבריו אומר רבינו הגדול ז"ל, "ועל כן דייקנו אנחנו ואמרנו וכן השורה חטין ושעורין וכיוצא בהן כי מלת שרייה כוללת את הגידול וההשרות ובאותו הפרק אמרנו והנותן זרע שומשמים או זרע פשתן וכיוצא בהן במים חיים משום לש מפני שהן מתערבין ונתלין, ר"ל דקות זרעם וצמיקותם ואין להקיש שורה לתולש מעציץ שאינו נקוב, לפי שהדבר הזרוע בעציץ שאינו נקוב כדין הדבר התלוש שאין לו קיום והזרוע אין אנו מתנים בו שיצמח דוקא ויגיע לתכליתו אלא כיון שהתחיל הזרע לצמוח כל שהוא חייב".

מהתשובה הזאת לא משמע כפירוש הרדב"ז אלא שענין הצמיחה הוא במים ממש ועוד שהרמב"ם מדבר שם על הכוונה שיגדלו ויתנפחו ואינו מזכיר על דבר שרשים קטנים ומשמע שתכלית השרייה היא שיתגדלו בכמות וא"כ אין לדבר ע"ד פ"ר דלא ניחא ליה דודאי ניחא ליה להרבות האוכל לתרנגולים. וג"כ יש ללמוד מדבריו ז"ל שהחיוב אינו בא אלא כשמתחילין ליגדל דומיא דאפייה ושבא תיכף כשגדל כל שהוא ואולם ז"ל הגידול. לא יבוא תיכף לנתינה במים. ואעפ"כ לא הודיע לנו הזמן לפי שלא היה לו מקור לזה ובהיות שהוא באמת הלכתא למשיחא בין למיתה בין לחטאת לא נמנע מלהביא את ההלכה מפני שלא ידע את השיעור, ואעפ"כ מסתבר שלדעתו ז"ל אפשר שזה יהי' במשך יום השבת ושלא כדברי אלה האומרים שצריך שלשה ימים. ונראה גם הכרח לזה שהרי משמע מדבריו שהחיוב בא רק בשעת הצמיחה ואי ס"ד שזה לוקח ימים אחדים איך יתכן החיוב, ורחוק לאמר שדעת הרמב"ם כאלה מאחרוני האחרונים ז"ל הסוברים שהוא חייב אף שהמלאכה נגמרת בחול. כנראה גם שהרמב"ם ז"ל לא חשב כלל ע"ד עשיית מאלצין שזהו ענין אחר שצריך שינוי כימאי בשעורים עד כדי תסיסה של החומר החמצי (האסידי) וזה דורש זמן ארוך. חוץ מדברי הרמב"ם ז"ל הנה בהיותי בפרדס חנה דברתי עם אחד מחברי קבוץ דתי סמוך לשם ושאלתי אותו איך הם נוהגים ואמר שאין צורך כלל לשרות בשבת. הם נותנים את השעורים במים סמוך לחשיכה ומאכילים לעופות בבוקר ולפנות ערב נותנים להם שעורים יבשים ומים לחוד.

לאור כל הנ"ל אף כי אין בכחי לאסור מה שהתיר הנ"א ז"ל אף בשים לב לעובדא שרבינו הקדוש התניא זי"ע בשו"ע שלו אומר "לאלתר" ושבערוך השלחן כפי שראיתי עכשיו נאמר לפי שעה, ואמנם הוא אומר שהחיוב הוא רק בנותן לתוך המים שישהו שם איזו ימים כדאי לנהוג כמו שנוהגים אלה, ובכל אופן אם מסבות ידועות אי אפשר להחמיר אין בכחי לאסור מה שהתיר הנ"א ז"ל וכתב שהם מעשים בכל יום שאין מדקדקין בשעות.

אגב ראיתי שוב בספר היובל הנ"ל קטע מפירוש על הרמב"ם מאיזה מחבר ז"ל שאמר "ונראה מדבריו ז"ל שאינו חייב על שריית חטים ושעורים אלא אם שהו במים כדי שיתנפחו ויהיו קרוב להצמחה". ולעיל מזה הוא כותב "כששורין הזרעים במים זמן רב ומרככן ויצמחו ויצא להם כמו יד ואעפ"י שלא יבא ממנו זרע גמור חייב משום זורע". נראה שענין הצמיחה הוא ההגדלה בכמות ויציאת הגידים הדקים כמעט בבת אחת. אבל לא נתברר מנזה מהו התכלית אם לשם זריעה בקרקע או לשם עשיית מאלצין או להרבות את הכמות.

**יאה"ה הנ"ל.**

## סימן כז : מלאכת מבעיר ומכבה בחשמל בשבת.

### א. שיטת הרמב"ם בגחלת של מתכת.

א.

כתב הרמב"ם (פי"ב מהי שבת ה"א וב') : המחמם את הברזל כדי לצרפו במים ה"ז תולדות מבעיר וחייב. המכבה כל שהוא וכו' אבל המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוין לצרף חייב.

מבואר מדבריו דס"ל דמה שנזכר לענין מתכת מלאכת מצרף (שבת מ"א:, יומא ל"ד:) זהו מצד מבעיר ומכבה. ושלא כרש"י ותוס' (יומא שם) והראב"ד (בהשגתו בנידון) דס"ל שמצרף הוא מצד מכה בפטיש, דלפ"ז אין החיוב אלא על ההכנסה במים ולא על החימום. אולם לא נתבאר בנו"כ מהו מקורו של הרמב"ם כי בגמרא לא מצינו דיון על מצרף אלא על ההכנסה במים.

ונראה שמקור הרמב"ם הוא מהירוש' יומא שם (פ"ג ה"ה) בענין חימום עששיות של ברזל מערב יוהכ"פ כדי לחמם המקוה לכה"ג ביוהכ"פ, דבגמרא דילן פריך "והלא **מצרף**", ואילו הירוש' מקשה בזה "ולא נמצא **כמכבה** ביוהכ"פ". ומפרש הר"מ שקושית הבבלי והירוש' היינו הך, ונמצא הירוש' מבאר קושית הבבלי שהוא מצד מכבה. ומכיון שיש בהכנסת המתכת במים משום מכבה, ממילא שבעצם החימום בשבת יש גם משום מבעיר.

ב.

והנה הרמב"ם הטיל תנאי בחיוב המצרף, הן לענין חימום מצד מבעיר והן לענין הטלתו במים מצד מכבה, שהוא דוקא כשמכוין לחסם המתכת. ולכאורה בא למעט כה"ג דיומא שמחמם המתכת כדי לחמם על ידה המים, או

www.eretzhemdah.org

כשכונתו לחמם המתכת לרככה שתהא ראויה לעשיית כלי למעשהו. ויל״ע למה באמת בכה״ג אין בזה משום מבעיר. ועי׳ בההי״מ ובלח״מ שם שהרחיב ביאור דבריו, שבסתם מתכת שאינה כלי רק ע״י שמחשבתו לעשות ממנה כלי כדרך לוטשי הברזל אז יש חשיבות לחיסום, וע״כ רק כשיש לו כונה מעין זו של עשיית כלי הוא שחייב, אבל לא באו״א שאין לו שום ענין בחיסום, ממילא אין ע״ז שם מלאכה כלל. אכן הניחא אילו עיקר מלאכת מבעיר היא מצד עשיית כלי, אולם הרי עיקר מלאכת מבעיר אינה שייכת לעשיית כלי כלל, אלא ליבון המתכת והפיכתה למשהו מעין אש. א״כ עיקר התנאי צריך להיות רק אם יש בחימום זה משום שימוש הדומה לאש או לא. וכל כה״ג שמחמם על ידי הברזל המחומם בדומה לאש וכיו״ב, היה לנו לומר שהוא תולדה דמבעיר. ונראה ביאור הדברים עפי״מ שמבאר הה״מ שם והרחיב ביאורו הלח״מ שיש לדעת הר״מ בחימום מתכת משום שתי מלאכות: שלב א׳ הוא כשהמתכת מותכת או מתרככת לשם עשיית כלי ובזה הוי משום מבשל, כי זה דומה למבשל, שהאש מרככת ומכשירה המאכל והצבע. שלב ב׳ הוא כשהמתכת מתלבנת ונעשית כמו אש ״שהוא עצמו נעשה אור ושורף״, ובזה הוא שחייב משום תולדה דמבעיר, כי אז ה״ז כמו אש ממש. ועפי״ז נראה להסביר הא שמצריך הר״מ בכדי לחייב מצד מבעיר רק כשמכוין לשם צירוף במים, כי לשם חימום המים ע״י המתכת וכן לשם ריכוכה, הפיכת המתכת לאש בוערת לא נחוצה, שעיקר הדבר בחמימותה ולא בליבונה. ע״כ בכה״ג אין משום מבעיר ולא משום מכבה. ורק לשם צירוף המתכת וחיסומה נחוץ בדוקא שתהא מלובנת ממש כי רק ע״ז היא מתחסמת כראוי, ע״כ אם היתה לו כונת חיסום חייב משום מבעיר ומכבה.

ועפי״ הנ״ל נראה פשוט שאם ליבון המתכת בהפיכתה ל״אור ושורף״ נחוצה לשם מטרת השימוש וכגון בהא דשימוש החשמל למאור (או לשם בישול) כי רק המתכת המלובנת היא שמאירה (וכ״נ שגם לבישול נחוץ הליבון המלא), ה״ז ממש כמו המחמם למטרת הצירוף ועדיפא מינה, כי כאן השימוש הוא ממש כמו השימוש באש, ודאי שיש בזה חיוב של מבעיר לפי הרמב״ם.

ג.

תנאי זה שמתנה הרמב״ם לחיוב מצרף הן מצד מבעיר הן מצד מכבה, שהוא רק כשמכוין לצרף, ואעפי״י שבעלמא פוסק הרמב״ם כר״י המחייב משאצל״ג, לא נתבאר בהדיא בגמרא. הה״מ שם מפרש שלמדו ממה שהתירו לכבות גחלת של מתכת מצד נזק הרבים (שבת מ״ב:), ואילו היה בזה מלאכה דאורייתא לא היה מותר מצד נזק הרבים. א״ו הוא מדרבנן, וע״כ משום שאינו מכוין לצרף.

אולם לפ״מ שנתבאר בההי״מ עצמו, והובא לעיל, שאין חיוב מבעיר אלא כשהוא ״אור ושורף״, קשה דמנלן שהמדובר בגחלת אדומה (דהרי בפשוטו גם בגחלת אדומה אפשר לעמוד עליה קצת ולחכות עד שתרד האדמומית, ומשו״ז ל״ש להתיר גם משום נזק הרבים), דבגחלת שחורה אין משום מבעיר וממילא גם לא משום מכבה. ועי׳ רשב״א בשם רה״ג שמסביר כל עיקר החילוק בין גחלת של עץ שלא הותר כיבויה לגחלת של מתכת ״שגחלת של עץ היא אדמדמת וכו׳ אבל של מתכת אעפי״י שכבתה כיון שהיא חמה ושורפת ואינה נראית, ומזקת״. א״כ הרי אפשר היה להעמיד ההלכה המתירה בשל מתכת בכה״ג שאין בה לא משום מבעיר ולא משום מכבה. ועוד שההי״מ שם מבאר הגמרא דיומא דקאמר מצרף דרבנן, דהיינו מפני שהמים נעשים פושרים ע״י המתכת ובכה״ג אינו מצרף אלא בצוננים לגמרי. א״כ הרי בפשוטו מצי אייר כיבוי גחלת של מתכת בכה״ג שאין בכח המים לצרף ובזה מספיק בכדי לכבותה שלא תזיק, ומנ״ל לר״מ ללמוד מתוך דיוק קלוש הלכה גדולה זו שאי״ח במצרף אלא בכונה לכך.

ד.

והנלענ״ד בזה, דהנה כבר העיר הלח״מ במה שההי״מ פירש הגמרא יומא דמצרף דרבנן, אמאי לא מתרץ לשיטת הרמב״ם בפשוטו, דהכא אינו מכוין כלל לצרף, ממילא אי״ב משום לתא דמלאכה כלל. ותירץ דמפרש הא דעששות של ברזל היינו כלים מברזל ובזה גם בלי כונה מתחייב, עי״ש שדחק טובא להוכיח שיש שנופל שם עששיות על כלים. אולם אכתי אינו מובן למה היה לה **לגמרא** לדחוק עצמה ולפרש בעששיות שהן כלים, כיון שאפשר גם לפרשם כרש״י שהן חתיכות ברזל שאינן כלים, ואז הרי אין מקום לקושיא כלל. ע״כ נראה דהרמב״ם למד באמת פירוש הגמרא שמצרף דרבנן, היינו מצד דבכה״ג שאינו מכוין לצרף אעפי״י שהוא פ״ר, ובעלמא כל פ״ר הוי כמתכוין, **במצרף אין החיוב אלא כשמכוין** וע״כ אין הצירוף אלא מדרבנן, ואין שבות במקדש.

אכן הה״מ והלח״מ לשיטתייהו שם, שמשוה ההי״מ הא דלא מכוין לצרף לקטימת קיסם, שאי״ב גם איסור אפילו מדרבנן. והא דכתב הר״מ שבמכבה מתכת בלא כונת צירוף פטור אבל אסור, פירש הלח״מ דהיינו לא מצד מצרף כי״א מצד סתם מכבה שיש עליו דין מקלקל והוא פטור ואסור. אבל דבריו תמוהים מאד ולא זכיתי להבינם, דמהיכן לנו שיש שני עניני כיבוי בגחלת של מתכת, כיבוי רגיל שפטורו מצד מקלקל וכיבוי מצד מצרף, הרי בפשוטו כל עיקר תורת כיבוי שיש על גחלת של מתכת הוא מצד הצירוף, כשם שאין תורת מבעיר עליו אלא מכוח ענין הצירוף, שמשו״כ אעפי״י שאינו אש ממש תורת תולדה דמבעיר עליו, וה״ה מכבה. ומאי שייך לומר שמצד מצרף אין כל איסור כלל, ומ״מ איסור אחר יש בו מצד מכבה רגיל, ודבריו צע״ג. ע״כ נראה בפשוטו שאם אמנם ביסוד הדבר לגבי מלאכה **דאורייתא** זה אמנם דומה לקטימת הקיסם, מיהא לגבי דינא **דרבנן** לאיסור, שפיר יש מקום לחלק ביניהם, שקטימת קיסם, כל עוד שאין כונה לעשותו לכלי אין זה אלא כמו עצים דעלמא. משא״כ במתכת שגם כשאינו מכוין עכ״פ הרי היא מתחסמת ונעשית ראויה יותר ללוטשי הברזל לעשות ממנה כלי, אלא שהוא אינו מעונין בזה, וע״כ איסור דרבנן מדין מצרף יש בו עכ״פ. וזהו פירוש הגמרא בתירוצה ״מצרף דרבנן״ היינו **בכה״ג**, מכיון שאינו מכוין לצרף, דבזה כל עוד שאין כונה אין משום מלאכה מה״ת. באופן שדינו זה של הרמב״ם מפורש יוצא לפ״ז מתוך גופא של הסוגיא.

ה.

כל הנ״ל הוא לפי הגמרא דילן. אכן הירושׁ לכאורה פליג אהא. דעל הקושיא והא קא מכבה, שהוא כנ״ל

www.eretzhemdah.org

לרמב"ם הקושיא מצד מצרף, מתרץ הירוש' דנחלק בזה ר"י עם רבנן, ולדעת ר"י אין תולדות האש כאש. ופירושו בפשוטו דלר"י אין בכלל במתכת לא משום מבעיר ולא משום מכבה. ורבנן דפליגי עליה סברי תולדות האש כאש ואעפ"י שאינו מכוין כלל לצרף יש בזה גם משום מבעיר גם משום מכבה. ושלא כחילוקו של הרמב"ם, אלא שהר"מ פסק כבבלי. כ"נ לכאורה.

אולם יותר נראה לומר דגם הירוש' יתפרש באופן זה, והוא עפ"י הסברו של הלח"מ לדברי הרמב"ם והה"מ וז"ל: דבענין צירוף הגחלת אין לומר פ"ר והטעם **דמלאכת צירוף אינה במשכן**, וכל מלאכות ממשכן ילפינן להו, וכיון שאינה במשכן אנן ל"ל למילף לה בשום מקום. אבל רבינו כ' דיש ללמוד מפני שכן עושין לוטשי ברזל וכו', וכיון דהלוטשים שכונתם לעשות כלי עושין כן, משו"ה הוי מלאכה ג"כ וכו'. א"כ כיון דהטעם במלאכה הזאת מפני הכונה האחרונה שהיא לעשות כלי, כשאין כונתו לכך אין ראוי שתקרא מלאכה ואי"ח כיון שאינה מפורשת במשכן וכו' עכ"ל.

תוכן הדברים, שמתכת שאינה דולקת ממש, אין עליה תורת אש מצד עצמה, רק הכונה של לוטשי הברזל לעשות מזה כלי בדרך זו, נותנת לזה דמיון דמלאכת מבעיר. וע"כ כל שכונה זו נעדרת, אין כאן משום מלאכה. נמצא שהכל נובע ממה שזו אינה עצם המלאכה שהיתה במשכן, דהיינו האב, אלא, רק תולדה מבחינת הדמיון בתוצאות (וע"ע ר"מ פ"ז משבת בהבדל שבין אבות לתולדות). א"כ י"ל דזהו הביאור של הירוש' שר"י סבר 'אין תולדות האש כאש', לא שאין על זה תורת מבעיר אלא שמכיון שאין זה אלא **תולדה** דאש ולא אש עצמה, א"כ לא היה במשכן ואין לחייב אלא מצד הכונה, והכא שאין הכונה, אי"ח אעפ"י שהוא פ"ר. והירוש' והבבלי שניהם לדבר אחד נתכונו, שהוא חידוש דינו של הר"מ, שממצרף אי"ח אא"כ נתכוין לצרף, וכשאינו מכוין אינו אלא מדרבנן, ואין שבות במקדש.

העולה מכל האמור שדברי הרמב"ם מקורם ברור בבבלי וירוש', שמתכת המחוממת עד כדי שנעשית אור ושורף יש בזה דין תולדה דמבעיר. אלא שתלי בכונתו למה שצריך שיהא 'אור ושורף', וזהו במכוין לצרף, וה"ה בנידו"ד דחשמל, שהמתכת מתלבנת ונעשית 'אור ושורף' וכל עיקר כונתו לזה, שרק ע"י שנעשית מלובנת בדרגא זו אפשר להפיק ממנה את התועלת הרצויה ליהנות מאורה, וא"כ יש ע"ז תורת מבעיר מה"ת.

ו.

בס' משפטי עוזיאל (או"ח סי' י"ט פ"ב) וכן הגר"ש גורן (סיני כסלו תש"ט) הביאו הסוגיא דפסחים (ע"ה.) דמסיק רב חסדא לחלק בין גחלת של עץ, שבזה אמר רבי שזה 'צלי אש', משא"כ גחלת של מתכת אין עליה דין זה. והוכיחו מזה שאין תורת אש על המתכת. אכן גם אם נקבל ראיה זו, אין מכאן הוכחה אלא שאין ע"ז תורת **אש** ממש. אבל אין מזה ראיה לענין מלאכות שבת, שבזה כ' הר"מ שחיובו משום **תולדה** דמבעיר. וכבר כתבנו לעיל שמהירוש' שאמר בדברי ר"י אין תולדות אש כאש אין שום ראיה, אלא אדרבא משם שאב הר"מ את דינו בחילוקו בצורך בכונה לצרף דוקא. בר מן דין, חילוק זה בגמרא שם בין גחלת של עץ לשל מתכת אינה אלא לפי תירוצו של רב חסדא. ובגמרא האריך למישקל ומיסרי בדבריו משריפת בת כהן שבפשטות נראה משם שתורת אש על הפתילה של אבר. אכן בסוף הסוגיא שם מובא תירוצו של רבינא שמתרץ הקושיא באופן אחר. ולדעתו אין צורך לגמרי לחידושו של ר"ח המחלק בין של עץ למתכת. ונשאר ממילא הדבר כפשטות משמעותו מהא דשריפת בת כהן שתורת אש ממש גם על גחלת של מתכת. ועפ"י כללי הפוסקים נקטינן כרבינא שהוא סוף הוראה (ב"מ פ"ו.).

ז.

עוד יוצא שם מתוך הסוגיא שלפני כן שדברי ר"ח הם בניגוד לדברי ר' יוחנן שפסק הר"מ כוותיה. דאיתא התם מימרא דר"י, תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה 'צלי אש' משום שנאמר צלי אש שתי פעמים. ואיכא התם בדבריו תרי לישני, ללשון ראשון ילפינן מהא לשאר מילי שאין דין אש על תולדות האש כגון תנור. ולאידך לישנא אמרינן דרק לענין פסח הוא דגלי קרא, הא לשאר מילי ה"ז בגדר אש, ונקטינן כלישנא בתרא, בפרט דלדידיה הוי להחמיר בשל תורה.

אכן התוס' שם (ד"ה הא) העמידו הקושיא ממכות אש דוקא לפי האיב"ע, ויוצא מזה לכאורה שללשון זה מחלקינן בין גחלת של עץ לשל מתכת. אך ה"ז צ"ע טובא, דלהאי לישנא למ"ל 'צלי אש' שתי פעמים למעט תנור שגרפו, תפ"ל מדאיצטריך קרא לרבות כל הני ב'מכות אש', דלשאר מילי אין ע"ז תורת אש. ובע"כ צ"ל כוונת התוס' רק דהקושיא אזלה **בשיטת** האיב"ע דסבר דמדגלי קרא בחד דוכתי לא ילפינן לשאר דוכתי, אלא אדרבא אמרינן שמכאן ילפינן שבשאר מקומות הוי איפכא, שמשו"ז מקשה דמדרבי קרא במכוה לגחלת ש"מ דלענין פסח לא נתרבה למיחשב כאש. אבל לעולם לא אזיל בדעת ר"י דס"ל דמצלי אש שתי פעמים ילפינן אלא מקרא דמכות אש ילפינן לענין פסח דלא הוי תורת אש עלה. ולפ"ז יוצא לנו עכ"פ שדברי ר"ח אינם עולים בד בבד עם דברי ר"י. ולר"י לפי האיב"ע בכל התורה תורת אש על התנור וה"ה על הגחלת של מתכת שדומה לתנור (ע"ש בתוס' ד"ה וגרפו).

ח.

עוד נראה לומר באופן אחר, וייושב מה שהערנו, דדברי ר"י אינם מתישבים עם דברי ר"ח. דכבר הקשו התוס' שם (ד"ה מכוה) דמברייתא נראה דצריך קרא לריבויי דהוי מכוה אש בכל הני שהם תולדות האש ואילו לעיל אמרינן דאיצטריך צלי אש שתי פעמים לאשמעינן דאין דין צלי אש על תנור שגרפו, וקושיתם לפי לשון האב"ע קאי. והנראה לתרץ דהנה קי"ל כל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן, וזו מדה בתורה היא ולא רק מחמת ספק, כמו שהוכיח במישור בתשו' רע"א (החדשות סי' י"ז). ועפי"ז איצטריך קרא דמכות אש, ואיצטריך קרא דצלי אש, דמצלי אש שמעינן דבכל דוכתי אחריתי תולדות אש כאש, ואילו ממכות אש שמעינן איפכא דרק התם רבי קרא ואילו בשאר דוכתי אין דין אש על התולדות; וניזל בכל מקום לחומרא, היינו שאם למיהב ליה דין אש הוי חומרא, אזלינן בתר הדרשא דצלי אש, ואם מה שניתן דין אש על התולדות הוי קולא, נילף לחומרא מקרא

www.eretzhemdah.org

דמכוה, שאין דין אש על התולדה. וע״כ מהא דבת כהן שפיר פריך בגמרא, דהתם הוי קולא מזה שאפשר להמיתה ע״י הפתילה ולא נצטרך אש בדוקא, בזה יש ללכת לפי הדרשא דמכוה ולהצריך אש ממש. ומתורצת קושית התוס׳ דאילולא קרא דצלי אש היינו למדים ממכוה דבכל דוכתי אין דין אש על התולדה, גם כשעי״ז יוצאת קולא, ע״כ איצטריך קרא דצלי אש. ולפ״ז יוצא דאליבא דאמת בכל התורה כולה אין נפ״מ בין ל״ק דר״י להאבע״א כי לל״ק אמרינן דמדגלי קרא בחד דוכתא ילפינן מיניה לכל מקום, וע״כ מהא דצלי אש ילפינן דבכל מקום אחר אין ע״ז דין אש, ואילו מקרא דמכוה איכא למילף איפכא שבכל דוכתי נמי תולדות אש כאש. ותהיה דרך הילפותא ג״כ כנ״ל דבכ״מ ניזל לחומרא. באופן שהן לל״ק הן לל״ב במקום שנתינת דין אש על התולדה הוי חומרא, אזלינן בתר הדרשא המחמירה. וממילא לענין שבת דהוי לחומרא, אזלינן לחומרא, שתולדות האש דין אש עלה. א״כ לא זו בלבד שאין סתירה מסוגיא זו למה שהעלינו לעיל מהרמב״ם אלא אדרבא הדבר מסתייע משם.

ט.

ואדרבא לכאורה יש מקום להקשות מסוגיא זו, לפ״מ שמבאר ההי״מ כנ״ל שאין דין מבעיר במתכת אלא כשנעשה ׳אור ושורף׳, דמסוגיא דפסחים נראה שגם בתנור שגרפו שלא הגיע בסתמא לדרגת ליבון, וכן הא דפתילה של אבר שאינה מתלבנת אלא מותכת, ובזה הרי כ׳ הרמב״ם בפ״ט שתורת מבשל ע״ז ולא מבעיר, ואילו בסוגין השו״ט להחשיב זאת כמבעיר.

עוד קשה, שבברייתא דמכוה נתרבה גם מכוה מחמת חמי האור, ולפי דרך הל״ק הרי יש ללמוד משם לכל דוכתי, ולפ״ז תורת אש ממש איכא גם על חמי האור, וזה הרי ודאי לא יתכן לומר לענין שבת, שבזה הרי ודאי רק תורת **מבשל** עליו, ואין בו לא משום מבעיר ולא משום מכבה.

והנראה בכל זה כי הדיון שבסוגיא זו אין לו שום שייכות לשאלה שלנו לענין שבת, כי לשבת הדיון הוא אם יש על **המתכת עצמה** שהגיעה לדרגת חום מסוימת תורת אש (מגדרי תולדה). ובזה הוא שהעלה ההי״מ שהוא אם הגיע לדרגא של ׳אור ושורף׳ דוקא וכנ״ל. אכן בפסחים השאלה היא על מה **שנצלה** מכוח התנור והגחלת של מתכת, אם יש ע״ז תורת צלי אש, משום שהגחלת והתנור אינם צולים מכוח עצמם ואינם אלא מעבירים את חום האש שנעצר בהם ועי״ז נצלה הפסח, ואשר ע״כ יש מקום לומר שהוא צלי אש, גם אם על התנור עצמו אין דין אש, להחשיבו בגדר מבעיר ומכבה. ושאלה זו עצמה קיימא לענין מכוה אש, דאעפ״י שחמי האור ודאי אין עליהם תורת אש מצד עצמם מכל מקום המכוה שקבל על ידם אפשר להגדיר בתור מכוה אש, כיון שזה בא מכוח חמימות האש שהיתה עצורה במים. וכן לענין שריפת בת כהן י״ל שכל שנשרפת מכוח האש שבפתילה שפיר תורת שריפת אש ע״ז. אבל אין זה מחייב לומר שלפ״ז הפתילה עצמה בהכרח שיהיה עליה תורת מבעיר ומכבה, כי הפתילה עצמה י״ל שאינה נהפכת באמת כאש גם ע״י היתוכה.

מסקנא דמילתא שהדיון לענין שבת והדיון לענין כל הני מילי בסוגיא דפסחים אינם שייכים זל״ז. דלענין שבת נקטינן דאם נתלבן עד שנהפך ל׳אור ושורף׳, תורת אש עליו וחייב מדין תולדה דמבעיר וכל שלא הגיע לדרגא זו אי״ב משום מבעיר ומכבה, ויש לדון על חימומו רק מדין מבשל. ואילו לגבי השפעת הדבר שנתחמם מהאש על דברים אחרים, כצליית הפסח וכפעולת המכוה, בזה הוי השו״ט דפסחים, שי״ל שגם כשלא הגיע לדרגת ליבון כאש ממש, ואפילו חמי האור, מ״מ תורת אש ממש עליהם לענין זה. ומאידך יתכן שגם כשנתלבנה כאור, מ״מ לענין פסח לא הוי צלי אש, כי המתכת המלובנת עצמה אין עליה אלא דין תולדה, שלענין שבת סגי בהא לחייב, משא״כ לענין פסח בעינן שיהא ע״ז צלי אש ממש, ולזה אין הבדל בנתלבנה ללא נתלבנה.

## ב. שיטת רש״י בגחלת של מתכת.

א.

אמרו בגמרא (שבת קל״ד.) שביו״ט מסנין החרדל בגחלת של מתכת ולא בשל עץ. ורש״י שם מסביר ההבדל שביניהם: בשל עץ אסור דשייך בה כיבוי לפי שעושה פחם, גחלת של מתכת ל״ש בה כיבוי ואינו נעשה פחם, ע״כ. מבואר בדבריו שהפטור בשל מתכת אינו אלא במלאכת מכבה, ומשום דלזה צריך תנאי של עשיית פחם להתחייב, משא״כ מלאכת מבעיר שייכא גם במתכת.

בגליון הש״ס ירושי׳ (יומא פ״ג ה״ה הנ״ל) עמד בזה דמהירושי׳ הרי מוכח, דלרבנן דפליגי אדר״י לענין עששיות של ברזל הוי תולדות האש כאש, ויש גם איסור מכבה בגחלת של מתכת. אולם זה לק״מ, דנראה שהבבלי מחולק בזה עם הירושי׳ דלא הוזכר בגמרא דילן דרבנן פליגי עליה דר״י, ומזה נראה דלבבלי מר אמר חדא ומר אמר חדא. וה״נ מוכח מהרמב״ם שהביא שתי האפשרויות של חימום המקוה כאחד. אכן מה שקשה הוא שרש״י נתן טעם שאין בזה משום מכבה מצד שאין נעשה פחם, שהוא חסרון רק במלאכת מכבה וכנ״ל, ואילו מהירושי׳ יוצא שהטעם הוא מצד שאין תולדות האש כאש, שלפ״ז גם תורת מבעיר אין בו. ועמד ע״ז הרב גורן במאמרו הנ״ל. עוד תמה שלא מצינו צורך של עשיית פחם בכדי לחייב על מכבה אלא לר״ש שפוטר במשאצל״ג, משא״כ לר״י כיון דחייב במשאצל״ג גם כשאינו עושה פחם יתחייב. עוד הביא מהמג״א שכ׳ בטעם פטור הכיבוי בגחלת של מתכת ״שאינו שורף״, ופירש כונתו דהיינו שאין ע״ז שם אש, שאין כאן שריפה כלל.

עוד הביא לשון הגרש״ז בשו״ע שלו שכ׳ ״שאף אם לא יכבנו לא ישרף ולא יעשה פחם״. ופירשו ג״כ כפי דמוכח מהירושי׳ שאין ע״ז גדר שריפה כלל לא לענין מבעיר ולא לענין מכבה. ועפ״ז דחק לפרש גם לשון רש״י הנ״ל במש״כ שאין נעשה פחם שהיינו שאינו בוער, וע״כ אין כאן תורת אש כלל לא לענין מבעיר ולא לענין מכבה, עכת״ד.

ב.

והנה מה שרצה לדחוק בדברי רש״י אינו ראוי להאמר כלל, דא״כ מאי שייטיה דפחם להכא, הרי זה אינו מעלה ואינו מוריד כלל, ועיקר הטעם חסר מן הספר. ובפרט שהאי טעמא דשאינו עושה פחם נזכר בגמרא כגורם לחיוב

www.eretzhemdah.org

כיבוי בגמרא דלעיל (כ"ט, ול"א), ושם מבואר שמובנו מצד הפחמים הנעשים ע"י הכיבוי. א"כ רש"י, שהשתמש כאן באותו ביטוי עצמו, ברור שהיתה כונתו באותו מובן שהובא בנידון זה בגמרא.

וי"פ שגם המג"א שהזכיר בלשונו "שאינו שורף" כונתו לנימוקו של רש"י ורצה לומר שאינו **נשרף**, דהיינו שאינו נהפך לפחם. ברם לשון הגרש"ז צריך תלמוד, מה זה שהוסיף בדבריהם "שאף אם לא יכבנו", הרי אין זה תלוי במה שאם לא היה מכבהו אלא בזה שכיבויו אינו עושה פחם, ואשר ע"כ אין כאן מלאכת כיבוי.

ומ"מ גם מה שרצה להכניס בכונתו הרב ג. הנ"ל אינו במשמעות לשונו, שזה אינו תלוי במה "שאם לא יכבנו" אלא בזה שעצם הדליקה שלו אינה נחשבת כאש, וכל זה צ"ע.

ג.

ונבוא לבאר בע"ה דברי רש"י וכונתו, וממילא יונהר לנו כל הענין. אכן טרם נבאר דבריו נדקדק בלשונו הזהב של רש"י שינוי ביטוי מראש דבריו לסוף דבריו. לענין גחלת של עץ נקט "שהוא **עושה** פחם", כלומר **האדם** המכבה, ואילו לענין הפטור בשל מתכת נקט הלשון "שאינו **נעשה** פחם", דהיינו שהחסרון הוא מצד עצם **המתכת** עצמה. והנה לעיל בגמרא (ל"א:) עמד רבא על דקדוק ושינוי הלשון בנידון בין 'עושה' ל'נעשה' עי"ש, וברש"י שם. א"כ ודאי שגם רש"י לא בכדי שיכל לשונו להחליף מרישא לסיפא בין 'עושה' ל'נעשה', אם לא בכונת מכוין.

והנראה דהוא עפי"מ שאנו רואים בסוגיא דלעיל שמחוץ לשאלת משאצל"ג בכיבוי יש לדון גם מצד דין **מקלקל**, ע"ש רש"י ד"ה לעולם כר"י. כי כל כיבוי שהוא פעולה לסלק הבעירה, יש בזה משום מקלקל, ואין לחייבו אלא כשיש עליו שם תיקון, בדומה לקורע ע"מ לתפור, מוחק ע"מ לכתוב וסותר ע"מ לבנות.

והנה בס' מגן אבות חקר בכל הני מלאכות אי הא דצריך בהו שיהו ע"מ וכו' היינו בבדי שלא יהיו מקלקלין במעשיהם, וה"ה אם התיקון יהיה לצורך אחר נמי סגי, או דבעינן התנאי של מתקן **באותו סוג** עצמו שמקלקל, היינו קורע דוקא אם הוא ע"מ לתפור וכן כולן. ומסיק שמדברי רש"י ותוס' למדים דס"ל, שבכל מלאכות שעיקרן **העדר וסילוק** בעינן שיהא דומה למשכן בדוקא, דהיינו שהתיקון הוא מסוג הקלקול ולא סגי בתיקון אחר. (וע"ע בזה בנשמת אדם (כלל ל"ח אות א')). וחזר והקשה ע"ז דא"כ אמאי חייב בקורע על מתו. ותירץ "דהמצוה מחשיבו והו"ל כאילו נעשה ע"מ לתפור". אך דבריו תמוהים לענ"ד דהרי בגמרא שם אמרו דה"ה בקורע בחמתו מצד שהוא מתקן אצל יצרו או מצד למירמי אימתא אאינשי ביתו. א"כ חזינן שהוא ל"ד בע"מ לתפור וכיו"ב.

והנראה לקבל דבריו עם קצת תיקון, שבכל מקום שאין בדבר כשלעצמו תיקון אלא שהתיקון בא ממקום אחר, נקטינן באמת בכלל שכלל לנו שמלאכות אלה שעיקרן ההעדר והסילוק אין מטרת התיקון הצדדית מחשיבה אותם כמתקן, וע"כ אי"ח אלא בתנאי שהתיקון הוא מסוג המלאכה עצמה דומיא דמה שהיה במשכן, והיינו קורע ע"מ לתפור, סותר ע"מ לבנות וכו', שרק בכה"ג מסתלק מהמלאכה שם קלקול, ומהוה הקריעה הכנה למלאכת התפירה וכל כיו"ב.

אכן כשמאיזו סיבה שהיא **עצם הקלקול נחוץ**, ובו עצמו גנוז תיקונו, בזה סגי לחייבו, כי כל כה"ג אין **ע"ז מעיקרא תורת מקלקל** אלא מתקן. וזהו הציור בכל אלה שמונה הגמרא קורע על מתו או קורע בחמתו לאתובי יצרו וכו' דבכל אלה עיקר מה שנצרך למטרתו היא הקריעה, **דזהו** הנצרך במת, ודוקא מעשה **ההשחתה** הוא המביא את התועלת באתובי יצריה או במירמי אימתא. ושוב אין זה במקרים אלה במהות מעשה מקלקל, ולכן ל"צ בזה שיהא התיקון מעין מלאכת הקלקול בדומה למה שהיה במשכן.

ומאחר שכיבוי אף הוא מקלקל וכנ"ל, לא יתכן כלל לחייב גם לר"י שמחייב על משאצל"ג אלא כשיש **התיקון באותו ענין עצמו שמקלקל**, דומיא דאידך שאי"ח בתיקון דעלמא אלא בתיקון באותו ענין עצמו -- קורע ע"מ לתפור סותר ע"מ לבנות וכו' וזהו רק מצד שהוא עושה פחם, שע"י שמכבה נעשה הפחם, שהוא ראוי להשתמש בו אח"כ להדלקה ונמצא **מכבה ע"מ להדליק**. אבל כל שאין בזה תיקון לצורך הדלקה מחדש, אעפ"י שיהא בזה תיקון לצורך הדלקה מחדש, אעפ"י שיהא בזה תיקון מצד אחד שהוא, אי"ח לר"י. ונהי דדעת ר' יוסי לפ"מ שהסבירה עולא שמצריך התיקון באותו מקום עצמו לא מצינו שרי יהודא עצמו מסכים לה, זהו כפירכת הגמרא שם שבמשכן עצמו היה ג"כ סותר שלא ע"מ לבנות במקומו. וע"כ ר' יוחנן שם מעמיד גם את ר' יוסי עצמו באוקימתא וטעמא אחרינא. אכן עיקר היסוד שבמכבה מכיון שהוא מקלקל אי"ח אא"כ יהיה ע"מ להדליק, דהיינו בגוונא שעושה פחם דוקא, זה מוסכם ולית מאן דפליג בהא, דהרי מילתא בטעמא הוא מצד שהוא מקלקל. ולא מצינו מי שחולק בזה.

והשתא מדוקדקים דברי רש"י בחילוק שבין מכבה גחלת של מתכת לגחלת של עץ. ור"ל שענין זה אינו שייך כלל למחלוקת דמשאצל"ג. בשל עץ **הוא** עושה פחם, היינו האדם המכבה, וע"כ אפילו לר"ש חייב משום מכבה. משא"כ בשל מתכת אינו **נעשה** פחם, היינו שאין הכיבוי פועל כל פעולה לשם איפשור ההדלקה לאחר זמן, שהרי אינו נעשה פחם כלל ואינו כלה, וכך לי שמכבהו כמו שאינו מכבה, לא תתן ולא תוסיף כלום מלאכת הכיבוי לגבי הדלקה שלאחר זמן, וכיון שכן אין זה מכבה ע"מ להדליק ואי"ח **אפילו לר' יהודא**; ואעפ"י שיש כאן תיקון מצד החרדל שמסננו בזה, בתיקון צדדי מעין זה הרי לא סגי בבדי להוציאו מתורת מקלקל, וכמו בסותר שלא ע"מ לבנות, אלא שצריך את עצם המקום, וכן כל כיו"ב.

ומעתה מובנים מאד דברי הגרש"ז מש"כ "שאף אם לא יכבנו לא ישרף ולא יעשה פחם", דהרי הם הם הדברים שאמרנו באריכות, שהכיבוי הזה אין בו תועלת לשם הדלקה שאח"כ, **שגם** אם לא יכבנו אינו נשרף, והוא בעינו עומד תמיד. ואינו נעשה פחם ע"י הכיבוי, שיוכל להשתמש בזה אח"כ, ואשר ע"כ אין כאן אלא מקלקל שגם לר"י אי"ח.

ולפ"ז יש לדון בחשמל, שע"י שימושו, החוטים הולכים וכלים, ממילא יש בכיבוי משום תיקון לענין ההדלקה שאח"כ, וה"ז דומה לגחלת של עץ שחייב משום מכבה לר"י.

www.eretzhemdah.org

ד.

והנה כל זה הוא עפ"י מה שדייק המגן אבות להוכיח מרש"י ותוס' ומדברי עולא בביאור דעת ר' יוסי דבעינן דוקא תיקון מעין הקלקול, דמה"ט כ' שם שבמוחק שלא ע"מ לכתוב אינו חייב אעפ"י שהמחיקה נצרכת כשלעצמה. ואכן כן נראה גם מרש"י (שם ק"ד: ד"ה רבא אמר) שכ' שבמחיקת תגו של דלת ועשאו ריש, שזה דומה להשלים הספר באות אחת, והיינו שחייב משום כותב או משום מכה בפטיש (ע" מאירי שם), ולא הזכיר שחייב נמי משום מוחק. כי כנ"ל הרי שיטת הבבלי והראשונים הנ"ל שאי"ח במוחק אלא בע"מ **לכתוב** במקום זה שתי אותיות. אכן בירושי' שם (הובא במאירי) מבואר שחייב **שתים** בכה"ג, משום מוחק ומשום כותב. מבואר מזה שיטת הירושי' שכל שאינו מקלקל גם כשאינו ע"מ לכתוב נמי חייב. ואכן הירושי' לשיטתי' שלא הביא שום אוקימתא בדעת ר' יוסי דמכבה שהיא אליבא דרי', והעמידו דבריו רק אליבא דר"ש עיי"ש. והיינו כי מאחר דלר' יהודא כל היכא דמתקן לאיזה צורך שהוא סגי, ואי"צ סותר ע"מ לבנות דוקא, ממילא לא מסתבר כלל לומר דר' יוסי יצריך ע"מ לבנות במקומו, שהרי הע"מ לבנות הוא לאו דוקא בכלל.

מעתה מובן למה הירושי' הוכרח לומר בנימוקו של ר' יהודא לענין חימום העששיות של ברזל בעיוהכ"פ, שהוא משום דס"ל תולדות אש אינם כאש, ולא מצד שאינו עושה פחם, שהרי מאחר דלשיטת הירושי' בכל תיקון בעלמא סגי לאפוקי מתורת מקלקל, מעתה הרי הצורך לחמם המקוה ע"י העששיות נמי מוציא הכיבוי מתורת מקלקל, ואעפ"י שאינו עושה פחם נמי יתחייב. ע"כ הוכרח לומר דטעמא דר"י משום שתולדות האש לאו כאש. אכן לפי הגמרא שלנו אין הכרח בזה, דהרי הטעם שאי"ב משום מכבה הוא פשוט, מצד שאינו עושה פחם. ע"כ לפי הבבלי לא נזכר כלל שחכמים חולקים אדר"י וכנ"ל, כי טעמו ונימוקו מוכרחים ולא יתכן שיחלקו רבנן עליו.

מסקנא דמילתא לשיטת רש"י: בנידון גחלת של מתכת יש מחלוקת בין הבבלי לירושי', לפי הבבלי הא דעששיות של ברזל וכן הא דכיבוי הגחלת ביו"ט לסינון החרדל הוא אליבא דכו"ע, וזה מפני שאין מלאכת כיבוי במתכת מצד מקלקל כיון שאינו עושה פחם. ואילו לפי הירושי' עשיית הפחם איננה משנה ולא מידי. והא דפוטר ר"י בעששיות הוא ע"כ מצד דס"ל אין תולדות האש כאש. אכן זוהי רק דעת ר"י ורבנן **פליגי עליה**. ולפ"ז מסתבר דלפי הירושי' ההלכה **כרבנן**. באופן שלמעשה לענין מבעיר אין נפ"מ מפלוגתא זו של הבבלי והירושי', דאף לפי הירושי' להלכה נקטינן דתולדות האש כאש לענין מלאכת מבעיר. ואין נפ"מ ביניהם אלא לענין מכבה, ובזה הירושי' **לחומרא**, לפי דעת רבנן.

### ג. שיטת הראב"ד.

הראב"ד משיג על הרמב"ם (פי"ב מה' שבת שם) שמחמם מתכת מדין מבשל הוא. ואילו מצרף הוא רק מלאכה דרבנן כפשטות הסוגיא דיומא והוא מצד מכה בפטיש. ומלאכת מכבה אין בזה, וזהו מאחר שאין בזה תורת מבעיר כלל. ולפי שיטה זו לכאורה יש מקום לטענה (של הרב גורן במאמרו הנ"ל) שאין בחשמל אלא מלאכה דרבנן, כיון שחשמל עצמו אינו אש, ומאחר שלדברי הראב"ד התלבנות החוטים שע"י החשמל אין עליהם תורת אש או תולדה, א"כ מצד הבישול אין זה אלא כמו תולדות חמה שאין בזה משום בישול מה"ת, דחמה ותולדותיה אי"ב משום בישול מה"ת. (שבת ל"ט.).

אכן ג"ז עדיין צ"ע רב. שהרי באמת טעמא בעי, משו"מ אין דין מבשל על חמה ותולדותיה, כיון שמתקבלות עכ"פ אותן התוצאות כמו בבישול שע"י האש. ולא מיבעי שהיה לנו להחשיב זאת כתולדה אלא הול"ל שיחשב גם **אב** ממש, לפי הגדרת הרמב"ם (פי"ז מה' שבת) שכל שנעשית המלאכה באותו ענין עצמו של האב, ה"ז אב.

אלא שהדבר מפורש ברש"י על אתר שכ' בזה דהטעם "דאין דרך בישול בכך". ודבריו מבוססים על מה שאמרו בירושי' בזה שהשוו מבשל בחמה לחימוץ עיסה ע"י פירות (שבת פ"ג ה"ג): "כמה דו אמר תמן אין חימוצו ברור, כך הוא אמר הכא אין תבשילו תבשיל ברור. וכ' ע"ז בקה"ע: הואיל ואין תבשיל של סודרין בישול גמור. ואעפ"י שרבנן שם חולקים ואוסרים, היינו משום **גזירה** אבל עיקר הדבר הוא מוסכם שאין דרך בישול בכך. (ויש להוסיף בזה שאעפ"י שיתכן שהביצה שבישולה קל אמנם נתבשלה מספיק גם ע"י הסודר, מ"מ כיון שצורת בישול זו לא תצלח לכל דבר רק לביצה קלה בלבד, ה"ז בגדר אין דרך בישול בכך.) וא"כ לפ"ז זה שייך רק על חמה ותולדותיה כגון הסודר, שאין דרך בישול בכך. משא"כ בישול בכוח החשמל שדרך בישולו טוב, ועולה גם על של אש רגילה, א"א לומר שאין ע"ז דין בישול מצד שאין זה דרך בישול.

(ואעפ"י שודאי מסתבר שגם אם ימציאו המצאה טכנית לנצל כה השמש לבישול מוחלט, וכגון הא דדודי שמש כיום, ג"כ לא יצא מכלל הדין שאין בישול בחמה ותולדותיה, נראה דאין זה דומה כי עיקר כוח החמה אינו מיועד לבישול ומה שמנצלים אותה ע"י המצאה שהיא לגבי בישול, אכתי באופן כללי יש לומר שאין זה מפקיע מהחמה את ההגדרה שאין דרך בישול בכך. ויותר נ"ל שזהו הפירוש האמיתי של דברי רש"י שאין דרך בשול בכך, היינו שאור החמה אינו מיועד מעיקר בריאתו לבישול. משא"כ בכוח החשמל שצורת ריכוזו והפקתו ע"י האדם מיועדת לשימוש לצרכיו, ובכלל זה הבישול לצורותיו השונות, אין מקום להשוותו לחמה ותולדותיה. כן נ"ל.)

ועוד נ' לומר, שאין הראב"ד מודה בעיקר החילוק שמבאר הה"מ לפי הרמב"ם, שלפ"ז יוצא שלשם צירוף מוכרח דוקא שיגיע לדרגא של "אור ושורף", אלא ס"ל שגם בפחות מזה שייך צירוף, וע"כ ל"ש לחייב על מצרף מצד מבעיר, כי אין לו ענין **בהבערה** של המתכת, וכמו במחמם מתכת כדי לחמם על ידם המקוה, וכנ"ל. אולם אם יחמם המתכת לשם הפקת האור מהם כהא דהחשמל בימינו, שתועלת זו אין להפיק אלא ע"י שנהפך לאור השורף ומאיר, בזה גם הראב"ד מודה דיש ע"ז תורת תולדה דמבעיר שהרי זה דומה לאש ממש, ולא נחלק עם הרמב"ם כלל, שבכה"ג תורת תולדה עליו וחייב. מסקנת הדברים, לדעת רש"י ורמב"ם הדבר ברור שיש בהדלקת חשמל משום מבעיר דאורייתא, ומסתבר שגם הראב"ד מודה לדעה זו בחשמל.

www.eretzhemdah.org

## סימן כח: הרכבה בגזע שמתחת לפני האדמה לחיוב ערלה

נשאלתי בדבר כרם שרצו להחליף הזן, וכפי שנוהגים עכשו, קצצו כולו עד למתחת לפני האדמה ואז הרכיבוהו וחזרו וכיסו באדמה, מה דינו לענין ערלה.

והנה לפי התנאים האמורים שקצצו כל הגזע היוצא והנמצא גם באדמה, אין מקום לכאורה לשאלה ולעיון שזו הלכה פסוקה ברמב"ם (פ"י ממעש"ש הי"ג): אילן שקצצו מעם הארץ והחליף חייב בערלה ומונין לו משעת קציצה. ובשו"ע (יו"ד רצד יח): אילן שנקצץ וחזר וגדל מהשורש אינו חיב אא"כ נקצץ מעל הארץ, ומונין לו משעת קציצה. עכ"ל.

הרי לנו שבנידון שלא נשאר כלום מעל פני האדמה, ומכש"כ כנידו"ד שחתכו הגזע מתחת לפני האדמה, גם אם היה חוזר ומצמיח מעצמו היה בו דין ערלה משעת קציצה, מכש"כ ע"י הרכבה, שבזה יש דעות המחמירות למנות בכל הרכבה משעת ההרכבה, אלא דלא קיי"ל הכי (עי' ביאור הגר"א שו"ע שם ס"ק מ"ח וט"ז שם ס"ק כ"ד), ומ"מ ודאי דלא עדיף מחזר והצמיח מכוח עצמו.

אכן חשבתי שאילו היו מתיעצים לפני כן לקצוץ חלק מעובי הגזע מתחת לאדמה, ולהשאיר חלק האחר באופן שיכול לחיות, ולהרכיב בחלק הקצוץ ולהמתין עד שתתאחה ההרכבה, ורק אז לקצוץ את הנשאר מהגזע, כי אז היה מקום לדון בזה להיתר, כפי שיבואר להלן בע"ה.

**א.**

כ' הרמב"ם (פ"י ממעש"ש הי"ט): אילן היוצא מן הגזע פטור מן הערלה, מן השרשים חייב. ומקורו מתוספתא הובאה גם בגמרא שלהי ב"מ. ובכ"מ שם העיר שבתוספ' היא שנויה בגירסא אחרת, וז"ל: אלא ששם שנויה בסגנון זה אילן היוצא בין מן הגזע בין מן השרשים חייב, ר"י אומר העולה מן הגזע חייב מן השרשים פטור. ורבינו גירסא אחרת היתה לו ששנוי בה בדברי ת"ק, מן הגזע פטור מן השרשים חייב. ובפרק המוכר (ב"ב פ"ב) פירשו רואה פני חמה זהו גזע, שאינו רואה פני חמה זהו מן השרשים, עכ"ל. ולכאורה ביאורו פשוט שהמדובר על הגזע עצמו שרק אותו חלק שמעל פני האדמה הוא שיש לו דין גזע, ואילו החלק שמתחת לפני האדמה ואינו רואה את החמה תורת שורש לו, ואילן היוצא ממנו חייב בערלה.

הלכה זו הושמטה בראי"ש ה' ערלה, וכן בטור ובשו"ע, והעיר מזה בקוני' אומר השכחה להגרי"פ. וראיתי בס' כרם ציון ה' ערלה (פ"ג הערה ג') שהסביר זאת עפי"מ שהקשה לפ"מ שהוכיח הב"ח (או"ח סי ר"ג) דעת הרא"ש התוס' והטור שכל שנשארים השרשים באדמה בחורף ומזה צומח מחדש הצמח בקיץ תורת אילן עליו לענין ברכה, שלפי דברי הרמב"ם הנ"ל שבכה"ג שצמח אילן מתחת פני הקרקע חייב בערלה, א"כ איך יתכן דיון בנוגע לברכה, בעוד שצמח מעין זה הרי אינו יוצא מידי ערלה לעולם.

[ועי' בכו"פ פ' נו שכ' כה"ג לענין פרי הבדאנגאן שאין עליו עולין מעקרו וגזעו מחליף שאסור לעולם משום ערלה].

ומסיק מזה דהרא"ש והשו"ע אזלי בשיטת האו"ז שפ' להלכה כת"ק דתוספ' הנ"ל וגורס בה בדעת ת"ק שבין מן הגזע בין מן השרשים פטור (וכן גורס הרמב"ן סוף ב"מ). ויוצא שגם בכה"ג שלא נשאר לו ענף מלמעלה מ"מ לדעת השו"ע אי"ח בערלה, עכת"ד.

אך אין זה מספיק, שהרי כנ"ל מביא השו"ע (וכן הרא"ש) שאילן שנקצץ מן הקרקע חייב בערלה (הרא"ש מחמיר עוד גם עד טפח מעל פני הקרקע כדעת ראב"י), א"כ נידון זה של צמח שגזעו מת בחורף ואין נשאר ממנו אלא השרשים, הרי מישך שייך לדין אילן שנקצץ, ולא לאילן היוצא מן האילן, ובזה אין מחלוקת כלל שלכל הדעות חייב בערלה. א"כ הדרא קושיא, מה נסתפקו לענין ברכה בעוד שכל עיקרו אסור מדין ערלה לעולם. (וודאי דאין להעמיד הדיון באילן הצומח לרבים שאי"ב חיוב ערלה, כי כל כה"ג ודאי היו מזכירים).

ובטעם ההשמטה של הרא"ש להלכה זו של אילן היוצא מן השורש חייב בערלה י"ל דהוא משום שנכלל בהלכה של אילן שנקצץ וחזר וגדל מן השרשים דהרא"ש פוסק כראב"י שגם עד טפח חייב, אולם זהו רק מפני מראית העין כמפורש בדברי ראב"י, ואילו בנקצץ עד הקרקע שגם לת"ק חייב בערלה הוא מחיוב דאוריתא, ואילן היוצא מן השורש, לא עדיף מאילן שנקצץ עד הקרקע, כיון שצמיחה חדשה זו היא מן השורש, ע"כ ה"ז כלול בהלכה של אילן שנקצץ, ולא הי' צריך להביאה כלל. אדרבא ק"ק ברמב"ם לשם מה הביא הלכה זו בפנ"ע. ולפ"ז לא נקטינן כשיטת האו"ז דיחידאה הוא ואין דעת הרמב"ם, והרא"ש והשו"ע כוותיה. אכן עדיין הקושיא במקומה עומדת כיון דבכה"ג שיוצא מן השרשים חייב בערלה, מה מקום לדיון לענין ברכה שאינו יוצא מידי ערלה לעולם.

**ב.**

כן יש לשאול לכאורה על עצם שיטת האו"ז שאילן היוצא מן השרשים נמי פטור מן הערלה, נראה מזה דתורת אילן על השרשים ושע"כ היוצא מן השרשים כיוצא מן הגזע עצמו, שא"כ למה בנקצץ עד הקרקע לכו"ע יש בזה חיוב חדש של ערלה, ומ"ש מנקצץ למעלה מהקרקע, כיון דעכ"פ נשארו כאן השרשים, וה"ז כאילו האילן עדיין קיים.

ובכדי להבין זאת נראה להקדים דברי הרא"ש בנידון דקוצץ אילן, שהאריכו לתמוה עליו. הרא"ש בה' ערלה (סי' ד') כ' לפסוק כראב"י שהגומם כרמו עד טפח מהקרקע חייב בערלה "דמשנתו קב ונקי וגם ר"ש סבר כותיה". והיינו שר"ש אומר כדומה לזה לענין חרישה בערב שביעית בכרם שנגמם עד טפח, ואמרו שם עלה בירושי' שר"ש וראב"י

www.eretzhemdah.org

אמרו דבר אחד. ובמעדני יו״ט שם תמה שהרי זו **שיטה**, ואין הלכה כשיטה. ועי׳ ש״ך רצ״ד ס״ק ל״א. ועי׳ רדב״ז על הרמב״ם (פ״י ממע״ש הי״ג הנ״ל) וכ״מ (פ״נ משביעית ה״ח) ותפא״י ומשנה ראשונה במשנתנו שע״מ אינו אלא שיטה (ועי׳ ר״ן פ״ק דסוכה בטעמא דאין הלכה כשיטה) כי ר״ש ע״כ מדין **תורה** מחייב עד טפח דחשיב לה נטיעה לגבי י׳ נטיעות שהן הלמ״מ להתיר בהם החריש עד ר״ה, ואילו ראב״י מחייב עד טפח רק מפני **מראית העין** כמבואר בדבריו. וא״כ אין הלכה כשיטה, ומאי האי שאמר הרא״ש לסייע את ראב״י, שר״ש סבר כותיה בזמן שהוא מנימוק אחר לגמרי.

והנראה בזה כי הנה יש לדקדק בשינוי הלשון שבמשנה בדברי ר״ש המדובר על כרם **שנגמם** נראה שנקצץ **שלא** בכונה תחלה, ואילו ראב״י נקט בלשונו: **הגומם** את כרמו, שנראה שמדובר על מי שעשה זאת **בכונה** תחלה (ע״ דקדוק לשון כזה בכורות כ״ו: טעמא דתולש הא נתלש שרי). וכן ברמב״ם נשמר שינוי לשון זה, בה׳ ערלה נקט לשון אילן **שקצצו** ואילו בה׳ שמו״י נקט לשון: אילן **שנקצץ**.

ולזאת נראה שהרא״ש על סמך זה **מחלק** בין נקצץ לקצץ בידים, ובאמת ר״ת וראב״י אמרו דבר אחד **ממש**, ולא שיטה היא אלא שר״ש קאי בנקצץ מאליו, ואז יש בזה מעשה **המבטל** את הנטיעה הקודמת, כיון שעי״ז הוא נראה עכשו כנטיעה קטנה נתבטל עי״ז שם הנטיעה הקודמת מזה, ובהכי מיירי ר״ש ע״כ מתיר החריש גם במה שנוגע לאיסור של הלמ״מ של חריש עד ר״ה. אכן ראב״י מיירי **בקוצץ כרמו על מנת שיצמח מחדש** גידולים יותר טובים, כמו שמצוי דבר זה גם בימינו, וע״כ אין כאן מעשה המבטל את הנטיעה הקודמת, שהרי בדעתו שימשיך לגדול, ואז אין בזה דין ערלה מה״ת, ומ״מ סובר ראב״י שמפני **מראית העין**, שנראה כאלו נטיעה חדשה הרי הוא חייב בערלה. נמצא שכל דינו של ראב״י מבוסס על דברי ר״ש, היינו משום דס״ל כר״ש בכרם שנגמם ע״כ ס״ל שיש בזה גם מקום לגזירה דרבנן של מראית העין, ואילולא דברי ר״ש אין מקום לראב״י. ע״כ שפיר קאמר הרא״ש דראב״י ור״ש שניהם אמרו ד״א, כי דבריהם מישך שייכי בהדדי, והא דפליגי רבנן אדראב״י אין זה אלא מפני שאינם מודים בעיקר ההלכה של ר״ש שבנגמם יש ע״ז תורת ביטול הנטיעה.

ומעתה תוסבר לנו שיטת הרא״ש דס״ל כנ״ל שגם בצמח שמדי שנה מוציא צמיחה חדשה מן השרשים, מ״מ אי״ב חיוב חדש של ערלה, אלא הכל נחשב כאחד, כי כל האי דינא דיש ערלה מד״ת בנקצץ עד הקרקע אינו אלא **בנקצץ מאליו** שאז יש כאן **ביטול** הנטיעה, ובכה״ג עד טפח נחשב כנטיעה חדשה. אכן בכה״ג **שדרך צמיחתו בכך**, שמדי שנה מתחדשת הצמיחה מהשרשים, אין כאן ביטול הנטיעה במה שכומש החלק העליון, כי דרך גידולו בכך. ומראית עין נמי ל״ש בצמח זה שטבעו בכך, וכולם יודעים ומכירים אותו. ע״כ ימנו בו שנות ערלה מזמן נטיעתו הראשונה. ותתישב ממילא שיטת האו״ז דס״ל באילן היוצא מן השרשים פטור מערלה, אעפ״י שבנקצץ חייב, כי חיוב מדאורייתא אינו אלא בנקצץ מאליו וכנ״ל ומשום ביטול מעשה הנטיעה, ובכה״ג שעלה מן השרשים בעוד האילן הקודם עומד על עמדו אין אפילו מקום לגזור מפני מראית העין, שהרי אדרבא נראה שהיא צמיחה של האילן הקודם. ע״כ פטור מן הערלה.

וא״ש השמטת הרא״ש להלכה זו של אילן היוצא מן השרשים, כיון דאיהו ס״ל כהאו״ז שהשרשים תורת האילן עליהם, היוצא מהם כיוצא מן האילן עצמו דמי ופטור מן הערלה.

ומעתה יש לדון בנידון דנן, דאם אמנם בקצץ כל האילן עד מתחת לפני הקרקע נראה פשוט דלא מהני מה שירכיב שם להוציאו מחיוב ערלה, דמיד שקצץ חל כאן דין ערלה מצד מראית העין, ושוב לא קבע. אכן אם יקצוץ רק חצי מעובי הגזע וישאיר חלק אחר של הגזע כמו שהוא, דבאופן זה לא נתבטלה נטיעה קמייתא, ומה שיצא שוב מן החתיכה שקצץ נמי יהא פטור מערלה לשיטת הרא״ש דס״ל כהאו״ז וכנ״ל. כמו כן מה שירכיב שם, לפ״מ דנקטינן כהגר״א שאין חיוב ערלה במרכיב וה״ז **כהמשך** הנטיעה הקודמת, גם בנידו״ד אין מקום לחייבו בערלה. וע״כ גם אם לאחר שתתאחה ההרכבה יחזור ויקצוץ חלק הגזע שהשאיר קודם נמי לא איכפת לן, דה״ז כקוצץ חלק מהעץ, שהשאר אין מקום לחייבו עי״ז מחדש בדין ערלה.

**ג.**

והנה בנוגע לדעת הרמב״ם באילן היוצא מן השרשים, הכ״מ הסביר כנ״ל עפ״י הגמרא בב״ב לענין הקונה אילנות בתוך של חבירו, שכל היוצא מן הגזע שאינו רואה פני חמה היינו מן השרשים. אולם פלא שהרמב״ם מעתיק הגדרה זו **בה׳ מכירה** ואילו כאן לא הגדיר זאת כלל, ומדרכו של הר״מ לתת הגדרה בתחלת הדברים הנידונים ולא במקום מאוחר יותר: עי׳ יד מלאכי בכללי הרמב״ם. וא״כ למה שתק מזה בה׳ ערלה, והניח מלהסביר מה נקרא גזע ומה נקרא שרשים עד הלכות מכירה, וצ״ע.

ולעצם דברי הכ״מ, בנוב״י תנינא יו״ד סי׳ קפ״ה מביא מה שהקשה לו הגרי״פ, שהרי הסוגיא סוף ב״מ מביאה הגירסא בר״י כמו שהוא לפנינו ברמב״ם ומה הוקשה לו לכ״מ. והנוב״י תירץ לו שזה גם הכ״מ וכל עיקר לא הוקשה לו אלא למה פסק הלכה כר״י ולא כת״ק, כי בתוספתא לא נאמר ת״ק בשם ר״מ אלא סתמא. ולזה תירץ דלהרמב״ם היתה גירסא הפוכה ומה שנאמר לפנינו בב״מ בדעת ר״י הוא לפי הר״מ בדעת ת״ק ופסק כת״ק.

ודבריו דחוקים מאד: א) שהיה לו לכ״מ לתקן הגירסא בתוספתא כמו בגמרא ב״מ, שת״ק היינו **ר״מ** והיה הכל מתישב, כי ר״י ור״מ הלכה כר״י: ב) הכלל שפוסקים כת״ק שנאמר סתם, אינו בברייתא: ג) הרי בגמרא ב״מ מיתלי תלי לה להאי פלוגתא במה שנחלקו שם במתני׳ ר״ש ורבנן. ובגמרא נפסק כר״ש. ונחלקו הראשונים בפירוש הגמרא, אי ר״ש קאי כר״י אי כר״מ. ואי״כ ממנ״פ, אי לרש״י הרי א״א כלל לפסוק כר״י דאיהו דלא כר״ש, וכדהקשה שם הרמב״ן, ואי לרמב״ן דר״ש כר״י הרי מעיקרא ל״ק למה פסק כר״י, כיון דאיהו בשיטת ר״ש קאי, ובגמרא שם נפסק כר״ש.

עוד העיר שם הגרי״פ שאיך יתכן בכלל לקיים הגירסא שמביא הכ״מ מהתוספתא, שמן הגזע חייב, מן השרשים פטור שהיא סברא הפוכה, והנוב״י הסכים עמו בזה, ולכן פירש הכ״מ כנ״ל. אכן לפנינו קושיא זו על הרמב״ם גם

www.eretzhemdah.org

**בכפתור ופרח** (פ' נ"ו) וז"ל: תוספתא, אילן היוצא בין מן הגזע בין מן השרשים חייב. ר"י"א העולה מן הגזע חייב מן השרשים פטור. והר"מ כ' אילן היוצא מן הגזע פטור מן השרשים חייב. **הרי שהוא סותר לת"ק והיפך לר' יהודא**, עכ"ל. הרי לפנינו הקושיא כמו שהיא מובנת בפשוטה בדברי הכ"מ, לא למה פסק דלא כת"ק, אלא שהיא **שלא כמאן** ונשאר בקושיא. וידים מוכיחות שהכ"מ לקח הקושיא מהכו"פ שמצטט אותו במק"א. ופלא שהכו"פ לא התעורר כלל להערה זו שלפי הגירסא שבתוס' הסברא הפוכה. וכל זה צ"ע.

**ד.**

ונלענ"ד דהכו"פ וכן הכ"מ מפרשים ההגדרה הנ"ל שכל הרואה פני חמה הוא מן הגזע ושאינו רואה הוי מן השרשים כמו שמפרש הרא"ים בשט"מ שהכל קאי על השרשים. דז"ל בשט"מ (ב"מ פ"ב.) כלומר כל הבדים העולים **משרשו של אילן** הרואה פני החמה ואינו תחת הקרקע זהי העולה מן הגזע. וכל הבדין העולים מן השרשים שמתחת הקרקע שאינו רואה פני החמה זהו העולה מן השרשים. **והבד עצמה העולה מן השרשים, גזע נקרא**, שהרי כשעולה רואה פני חמה הוא עכ"ל.

הרי לנו מדבריו שהגזע עצמו, שבעליתו מן הקרקע רואה פני חמה הוא כולו גזע, וגם אותו חלק שבקרקע עצמה, וכל עיקר לא אמרו החילוק בין שרואה או אינו רואה פני חמה, הכל הוא רק בנוגע **לשרשים** עצמם, שיש שרשים שבולטים ונראים על גבי הקרקע, ובהם הוא שאמרו שהוו כגזע. ולפ"ז יש מקום **לקיים הגירסא** שבתוספ' שהיתה לפני הכו"פ והכ"מ בדעת ר"י שמן השרשים פטור מן הגזע חייב, היינו דס"ל כיון שיוצא מהשורש שנראה על פני האדמה אין שרשים אלה נגררים אחרי הגזע, ונחשבים כמשהו בפנ"ע, ולא כן השרשים שמתחת לאדמה שבטלים אל האילן וכל היוצא מהם פטור כמו האילן עצמו. אכן הכ"מ עפ"י פסק הלכה של הרמב"ם מסיק שכנראה היתה לו הגרסא כמו שהיא לפנינו בב"מ שמן הגזע פטור מן השרשים חייב, ומ"מ הפירוש של הרואה ושאינו רואה פני חמה נשאר כמו שפירש מקודם, היינו שהכל קאי רק על עצם השרשים ואילו הגזע עצמו, אף זה שאינו רואה פני חמה, עכ"פ דין גזע עליו.

ומה שדחקם לפרש כן בדעת הרמב"ם הוא מפני שאם נאמר שגם ביוצא מן הגזע מתחת לפני הקרקע חייב בערלה, הרי שדין אילן הוא רק מה שלמעלה מהקרקע, לפ"ז לא היה צריך הרמב"ם להביא לעיל ההלכה באילן שנקצץ מעם הארץ שחייב בערלה, דהרי זה נשמע מק"ו, ומה באילן שלא נקצץ מ"מ היוצא מתחת לארץ חייב, בנקצץ דנעשה בו מעשה ודאי דמה שעולה מתחת לארץ חייב. ע"כ פירשו דדין זה דרואה ואינו רואה פני החמה הכל מדובר ביוצא מן השרשים ממש, ואילו היוצא מן הגזע אעפ"י שאינו רואה פני חמה אי"ח בערלה. אכן זהו כשהאילן עומד על עמדו. משא"כ בקצצו, יש בזה משום ביטול מעשה נטיעה ראשונה ע"כ חייב בנקצץ מעם הארץ.

ולפ"ז יוצא שדעת הר"מ הן לפ"מ שדייקנו, מסתימות לשונו שלא הסביר כאן מהו גזע ומה זה שרשים, והן לפ"מ שנוקט הכו"פ והכ"מ, אותו חלק של הגזע שתחת הקרקע אין בו חיוב ערלה לענין מה שיוצא ממנו. ומכיון שכן הרי גם הרכבה בו לפי האופן שאמרנו קודם, דהיינו שישאר חלק מן הגזע ורק לאחר איחוי ההרכבה יחתכנו, בזה גם לדעת הרמב"ם אי"ב דין ערלה.

וע"ע במשפט כהן (סי' י"ז וי"ח) לענין מה שהתיר הרכבה בשאי"מ בשורש ע"י עכו"ם שהתנה שיהא דוקא באותו מקום **שמסתעפים ממנו השרשים** לצדדים. ושם (בתשי' כ') הסביר דבריו וז"ל: והיה ראוי להתיר להרכיב בגזע שבתוך הקרקע ולא נצטרך לחזור עד שיתגלו הענפים (השרשים) המסתעפים, אלא שמ"מ אין להסכים ע"ז, מפני שכך היא דרך הרכבה שמגלים את האילן ערום ומרכיבים עליו **א"כ אאפ"ל שיהיה עכשו נקרא הגזע בשם שורש** מפני שהיה מכוסה באדמה, כיון **שעכשו** אינו מכוסה והחמה רואה אותו, וזהו גזע ולא שורש, עכ"ל. הרי שנוקט שע"י גילוי הגזע הופך אותו מקום ודאי לגזע, אעפ"י שקודם לכן לא ראה פני החמה. ואולי דבריו רק לחומרא. ומ"מ צ"ע כמה זמן ומה שיעור ניתן לרואה או אינו רואה פני חמה. הרי לפעמים הקרקע מעלה שרטון כהא דב"ב שם וכן להיפך, ע"י גשמים וכיו"ב מתגלה חלק של הגזע שנמצא טמון באדמה, וצ"ע מתי נחשיב אותו לגזע וממתי נראהו כשרש. ע"כ מסתבר בכל אופן שאפילו אם נפרש רואה ואינו רואה פני חמה הכל על הגזע כרש"י סוף ב"מ וכדנראה מהרשב"ם בב"ב שם, עכ"פ כל דין זה לחייבו בערלה בכה"ג כשיוצא מן הגזע הטמון באדמה אינו אלא מדרבנן מפני מראית העין. וע"כ אזלינן בתר מראית העין שבאותה שעה. ודברי מרן במשפט כהן לא רק לחומרא, אלא כך היא המדה.

וכיון שכן שגם לדעת המחמירים אינו אלא מדרבנן, יש ללכת אחר המיקל שהוא האו"ז והרא"ש וכנ"ל.

מסקנא דמילתא: אם יחתכו רק חלק מהגזע שתחת פני הקרקע לאחר שגילוהו ושם יעשו ההרכבה, ורק לאחר שתקלט ההרכבה יחתכו החלק הנשאר מהגזע יש לצדד להקל: וליתר הידור כדאי שלא לכסות ההרכבה מיד בעפר אלא בשק וכיו"ב עד לאחר איחוי ההרכבה. והנלע"ד כתבתי.

## סימן כט : בדבר הפרשת תרו"מ מסלק סוכר

www.eretzhemdah.org

נשאלתי בדבר הפרשת תו״מ מסלק סוכר, והוא מין צמח שאין משתמשים בו למאכל אדם אלא בשעת הדחק כגון בזמן מלחמה, אולם ממנו עושים סוכר וכוהל. אם אפשר להפריש התו״מ מסלק זה טרם שעיבדוהו והפכוהו לסוכר וכוהל.[10]

השאלות העומדות לבירור בזה הן כדלקמן:

א) מה דינו של סלק זה טרם שהתחילו להשתמש בו לתעשיות הנ״ל מצד שראוי הוא עכ״פ לאכילה בשעת הדחק.

ב) מה דינו של סוכר וכוהל לחיוב תו״מ.

ג) מה דין הפרשה מדבר שלא נגמרה מלאכתו, ומה הם גדרי לא נגמרה מלאכתו.

ונבאר הדברים בע״ה על ראשון ראשון:

## א) מאכל אדם בשעה״ד לחיוב תו״מ.

א.

הרמב״ם (פ״ב מתרומות ה״ב) כ׳: כרשינין אעפ״י שאינם מאכל אדם הואיל ואוכלין אותם בשנות רעבון חייבים בתו״מ. והוא ממשנה תרומות (פי״א מ״ט) שנתבארה בירוש׳ (חלה פיד סוף ה״ד), שבימי רעבון שהיו בימי דוד גזרו עליהם. ולכאורה ה״ה כל הראוי למאכל בשעה״ד.

אך לא כן מבואר במשנה ריש מעשרות: כל שהוא אוכל וכו׳ חייב במעשרות. וברע״ב שם פירש שבא למעט סטיס (צ״ל: ספיחי סטיס, עי׳ תוס׳ שבת ס״ח ד״ה ספיחי וכ״ה בתוס׳ חדשים) וקוצה, שאלו אינם אוכל אעפ״י שהן נאכלין ע״י הדחק. ומקור דבריו בגמרא שבת ס״ב ובתוס׳ שם.

ועמד בזה במ״ר ריש מעשרות (וכן בפי״א דתרומות) וז״ל: ומצינו אוכלין ע״י הדחק שחייבין כדאמרינן בכרשינין ותלתן פ״ב דמעש״ש ופי״א דתרומות מ״ט. וצ״ל דהני חשיבי טפי. והרמב״ם פ״ב מהת״ת כ׳ בכרשינין לפי שאוכלין בשני רעבון וכו׳.

הנה אף דבחדא מחתא מחתינהו לכרשינין ותלתן, ששניהם אמנם הוזכרו במשנה דמעש״ש, מ״מ נראה שכ״א חיובו מטעם אחר. לענין תלתן כ׳ שם הרע״ב שאינו מאכל גמור ואין תרומה נוהגת בו אלא לפי שנאכל לקצת בני אדם. ומקורו ברור בגמרא ב״ק פ״א שמבואר שם שהתלתן נזרע גם למאכל אדם. וזה אינו בשני רעבון אלא בשנים רגילות, וחיובו מפני שעכ״פ קצת בנ״א אוכלין אותו תמיד. ואין חיובו מצד הגזירה שבימי דוד אלא בכלל החיוב הכללי הוא, אלא שהקילו בו בפרטים מסוימים שנתבארו במשנה דמעש״ש הנ״ל.

---

[10] לכבוד מכובדנו הרב הגאון ר׳ **שאול ישראלי** שליט״א הרב לכפר הראה וחבר מועצת הרה״ר לישראל

כפר הראה

שלום רב!

נשאלתי ע״ד הפרשת תרו״מ מהכהל המיוצר ממולסה בביהח״ר ״פרי-סוכר״ בגבעתיים, ומולסה זו היא מוצר מסלק-סוכר המעובד בביהח״ר הנ״ל בעונת הסלק שבימי הקיץ. וזה מכבר היינו נוהגים להפריש תרו״מ מזנבות הסלק ומהפולפה המיוצר אף הוא מהסלק, וכן הוחזק הדבר מימי הרב ז. לנדרס זצ״ל רבה של רמת-גן השכנה לנו.

אלא, שאחד ממחננו הטיל בה נרגא שאין תורמים מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמ״ל, כמבואר בתרומות פ״א, מ״י. כי הסלק כשהוא חי עדיין לא נגמרה מלאכתו ביחס למולסה והכהל המיוצרים ממנו.

ואני כשלעצמי איני מחשיב פירכא זו, שהרי בפירוש אמרו שם: ״ואם תרמו תרומתם תרומה״ ואעפ״י שאמרו שם (מ״ד): ״ובה״א אין תרומתם תרומה״ - כבר תירץ הרע״ב שיש לחלק בין תירוש ויצהר לשאר פירות וכן בתפא״י שם.

אלא, שנתעוררה אצלי השאלה אם סלק זה שאינו מאכל אדם (ואף לבהמה אינו מאכל) אם בכלל יש בו איסור טבל, וממילא אינו יכול לפטור את הכוהל שהוא משקה לאדם החייב במעשרות. (וכבר רמז כת״ר בשאלה זו באחת הישיבות שב״חבר הרבנים״ בת״א) ומובן שאם הסלק עומד מתחילה לשם הכהל והסוכר, ודאי שמשקה זה אינו נידון כזיעה בעלמא, כמבואר בראי״ש לברכות פי״ו אות י״ח. (וראה באו״ח סימן ר״ב סעיף י׳ שיטת הרשב״א בזה).

וכבר דנתי בכתב עם ידידנו הרב הגאון ר׳ יהושע מ. אהרונסון שליט״א מפתח תקוה, וסיכם: שאם הסלק ראוי לאכילת אדם בימי בצורת ובדוחק - אזי הוא יכול לפטור את כל המוצרים הנסחטים ממנו, כי יש עליו חיוב טבל ותרו״מ.

ושאלתי את אחד המומחים לעשיית הכהל, והודיעני כי בשנות המלחמה העולמית הראשונה אכלו אנשים מסלק זה, ולפי״ז הוא חייב בתרו״מ ופוטר את הכוהל כנ״ל.

שאלתי הנ״ל כוללת עוד בעיה חמורה, כוונתי למולסה עצמה, שהרי כל בתהח״ר בארץ מייצרים שמרים לאפיית לחם מהמולסה הנ״ל, ואיך מפרישי׳ את המולסה, כלום המולסה ראויה לשתיה, ועד כה היינו סומכים על הפרשת הסלק והפולפה הנ״ל, אבל אם נחליט שהסלק אין בו איסור טבל, הרי שהפרשתו לא תיקנה לנו כלום ונמצאו כל השמרים המיוצרים מהמולסה אינם מתוקנים.

מעתה, חובה עלינו למצוא פתרון גם למולסה וגם לכהל, וזה ברור שהפרשת כהל נקי אחד ממאה יש בו הפסד גדול לבעלים, ועדיין לא שמענו שיפרישו בבתהח״ר כהל ממש (אמנם בקיץ העבר הפרשנו כהל **סוג ב׳** מכוהל ענבים שבביהח״ר הנ״ל, אבל כעת אין לו אלא כהל **סוג א׳** וההפסד מגיע לרבבות ל״י), ואילו היינו מוצאים היתר להפריש ממולסה עצמה, עליה, ועל הכהל לא היה ההפסד כ״כ גדול, אבל מסופקני אם הוא ראוי לשתיית אדם וחייב בתרו״מ, מובן, שאבדוק עוד אצל בעל ביהח״ר הנ״ל עד כמה המולסה ראוי׳ לשתיה, אבל אם הפרשת הסלק עלתה לנו הרי ממילא פטורים אנו מכל הקשיים, אבקש מכת״ר לעיין נא בדבר ולהשיבני בהקדם, כי הלקוחות שואלים על הכשר, ואין בידינו להשיב להם דבר ברור, כי אני נמשכתי בזה אחרי מנהג הרב לנדרס וסמכתי על הוראת הזקן, וכעת נמצאו עוררין על כל הסדר הקבוע ונמשך מאז.

לתשובתו הרמה אחכה, ואומר שלום למר ולתורתו,

**שמואל ת. הלוי רובינשטין**

הרב לגבעתיים.

www.eretzhemdah.org

ולא כן הכרשינין שבשנים רגילות אינו משמש למאכל כלל, רק בשני רעבון ובימי דוד גזרו עליו, וכפי שנתבאר בירושלמי הנ"ל. ועפי"ז נראה שהמשנה תרומות הנ"ל שדנה בהאכלת כרשיני תרומה לבהמת כהן בכונה ובדקדוק נקטה רק כרשינין שאינן בדרך כלל מאכל אדם לגמרי, רק שמ"מ נתחייבו בתו"מ מצד הגזירה הוא שמותר להאכילם לבהמה. משא"כ התלתן שראוי למאכל אדם וקצת בנ"א אוכלין אותו, יש בזה משום הפסד תרומה להאכילו לבהמה.

ולא נתבאר בהני מיני שום חילוק בין שזרען למאכל אדם או לבהמה, שבכל אופן הוא חייב. ולפי הרע"ב שבתלתן רק קצת בנ"א אוכלין אותו קשה מאי שני מהסיאה האזוב והקורנית שאי"ח מתרומות בתו"מ אא"כ זרען למאכל אדם (ר"מ פ"ב ה"ב הנ"ל). אכן בר"מ נתבאר טעם התלתן באופן אחר קצת (שם ה"ח): שאינו אוכל אדם **כשיקשו**, הואיל ורוב האדם אוכלין **בתחלתן** ה"ה חייבין בתו"מ הרי שהתלתן הוא ממש מאכל אדם ורק מתקשה לבסוף, שמשו"ז חילקו בו בקצת דינים וכנ"ל.

ב.

עכ"פ נתבאר לנו שהכרשינין אינן מאכל אדם כלל בשנים רגילות, אלא בשני רעבון. והנה ספיחי סטיס והקוצה ג"כ קצת ראויים הם לאכילה כמש"כ התוס' והרע"ב וכנ"ל, א"כ ודאי שבשני רעבון הם נאכלין, ולמה אין בהם חיוב תו"מ. ודברי המ"ר אינם מספיקים, כיון דהנימוק הוא מצד שנאכלין בשני רעבון אין טעם לחלק בין חשובים יותר או פחות. ולא אמר זאת אלא טרם שהביא דברי הרמב"ם שהוא מהירושלמי וכנ"ל.

ויותר מזה קשה מהא דסיאה איזוב והקורנית שבהם הדבר תלוי אם זרעם בכונה למאכל אדם או לא וכנ"ל, ואם לבהמה זרעם אי"ח. והרי מינים אלה דרכם להאכל ע"י אדם גם בשנים רגילות, שהרי כך דינם כנ"ל שאם זרעם למאכל אדם חייבים, וא"כ תמוה למה גריעי מהכרשינים שאינם מאכל אדם כלל בשנים כתיקונן ורק בשני רעבון הם נאכלין ומ"מ גזרו בהם וחיובם שוב הוא בכל השנים, וגם כשלא זרעם אלא למאכל בהמה.

והדבר הברור בזה **שלא היתה גזירה כללית** על כל מה שראוי להאכל בשני רעבון מחמת הדחק במזון שהוא חייב בתו"מ אלא מה שהיה בפועל באותה שעה של הגזירה, והיינו הכרשינים, ורק הם שהיו בכלל גזירה זו ולא שום מין אחר אעפ"י שהיה ג"כ נאכל אילו היה מצוי.

(ואפשר אולי להוסיף עוד, **אף את"ל** שהגזרה היתה כללית על כל הדברים הראויים להאכל בשני רעבון, דמ"מ אין בכלל זה אלא דברים הראויים לצמוח גם בשנים צחיחות, ואינם צריכים כ"כ גשמים, או שהם מטבעם מיני גרעינים הקשים שמחזיקים אותם שנים רבות באוצרות התבואה, ואשר ע"כ משמשים לאוכל בשני רעבון שאז מוציאים אותם למטרה זו. משא"כ מינים שאינם ראויים לצמוח בשני רעבון או שאין ראויים לאחסנה לזמן ממושך בהם לא גזרו.

ומסוג זה האחרון הם הסיאה וכו', וכן ספיח הסטיס שבריש מעש"ש אולי ג"כ אינם יכולים להתקיים ללא גשמים, ע"כ לא גזרו בהם).

וכן הדבר מפורש יוצא מתוך הירושלמי שהגזירה היתה באופן מיוחד רק על כרשינים. דהירושלמי שם מקשה: מפני מה לא גזרו על הבקיא? במנעליהן יצאת עמהן מאלכסנדריא. הרי שהירושלמי נוקט בפשיטות שרק על כרשינים גזרו שמשו"כ מקשה שגם הבקיא זהו טבעה כמו הכרשינין שמשמשת מאכל אדם בשנות רעבון, וקושיתו למה באמת לא גזרו עליו. והתירוץ לפי הפנ"מ אינו מובן כלל ע"ש. והגר"א מתקן הגרסא: בעליהן יצאת מאלכסנדריא ומפרש: פי' הרוב הוא באלכסנדריא אלא שהובא מאלכסנדריא לזרוע כאן לכך לא גזרו, ע"כ. ופירושו ברור שכיון שכן לא שימש בפועל למאכל בשני הרעבון, כי לא היה מזה אלא מעט ע"כ לא גזרו. ושוב ממילא הוא מותר לעולם, אפילו אם יביאו עכשו ממנו הרבה כי מאחר שלא היה בכלל הגזירה שוב אי"ב חיוב.

[ולולי דמסתפינא היה נראה לקיים הגירסא שלפנינו ובפנ"מ "במנעליהם", וכונת הדברים שהזרע לבקיא הגיע בהחבא ששמו אותו **בנעלים**, כי לא נתנו להוציא משם זרע משובח בדומה למ"ש (בכורות כ"ח: אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדריא של מצרים שאין חותכין האם שלה שלא תלד), ובא לא"י הרבה יותר מאוחר כי אלכסנדריא נבנתה כידוע בזמן **בית שני** על שם אלכסנדר המלך, באופן שבזמן דוד לא היה זרע זה מצוי כלל משום כך לא גזרו עליו ונשאר ממילא בהיתרו.]

היוצא לנו מכל הנ"ל שלא היתה גזירה כללית בשני הרעבון של דוד לחייב כל הנאכל בשעת הדחק בתו"מ, אלא גזירה **פרטית** בנוגע לכרשינין גרידא. וע"כ גם מינים הנאכלים לאדם בשנים כתיקונם, כל שאינו מאכל רוב אדם ואינו אלא מאכל של דחק אינו חייב בתו"מ. וע"כ הסיאה והאזוב וכו' רק אם זרעם בפירוש למאכל אדם חייבים, כיון שבדרך כלל אינו נאכל.

ומה מדוקדק לפי הנ"ל לשון הרמב"ם שלענין חיוב כרשינין לא הזכיר אלא **כרשינים** בלבד, ואילו לענין חיוב הסיאה והאזוב כשזרעם למאכל אדם, שהוא **המשך** של אותה הלכה של כרשינין מסיים "וכן כל כיוצא בהן". והלא דבר הוא. אלא שהוא כפמש"כ, שהחיוב של כרשינים הוא מחמת **הגזירה**, וזו לא היתה אלא על הכרשינין בלבד, משא"כ החיוב של הסיאה ואידך כשזרען למאכל אדם הוא מעיקר הדין כי בכה"ג הם מאכל אדם, שהרי הדרך לאוכלם בכל השנים, ע"כ אין אלו שהוזכרו רק דוגמא בעלמא וכל צמח שהוא כיו"ב נמי חייב בכה"ג.

ומעתה לשאלה דידן בסלק סוכר שאינו נאכל כלל לאדם בשנים כתיקונן, אפילו אם יזרענו בכונה מפורשת בטלה דעתו אצל כל אדם ול"מ מחשבתו, כמו בכל מאכלי בהמה, ואינו אלא מאכל בשני רעבון ממש, אין בזה שום חיוב של הפרשה מטעם זה. ואין לדון על חיוב תו"מ בהני וכל כיו"ב אלא מצד שמשתמשים בו, דרך עיבוד מסוים לסוכר וכוהל.

www.eretzhemdah.org

**ב) סוכר וכוהל לענין חיוב תו"מ.**

כ' הרמב"ם (פ"ח מה' ברכות ה"ה): הקנים המתוקים שסוחטים אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו בורא פרי העץ. וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה. ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהא דבש אלו הקנים שמשתנה ע"י אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ע"י האור ומברכין עליו שהכל. ע"כ.

והטור השיג על הרמב"ם (סי' ר"ב) דהכא נטעי להו אדעתא דהכי. והכ"מ שם כ': נ"ל שרבינו חולק על הגאונים בשתיהן וה"ק: ואני אומר שאין זה פרי, וכיון שכן המוצץ הקנים האלו אינו מברך אלא שהכל. ואפילו אם היינו מודים שהוא פרי והמוצץ אותם הקנים מברך בפה"ע, לפחות בסוכר היוצא מהן לא יברך אלא שהכל לפי שלא יהא דבש אלו הקנין וכו', ועל השגת הטור כ': ואני אומר שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצות של הטור לא היה טוען כן, שבמקום שנמצאים מוכרין מהם לאלפים ולרבבות למצוץ אותם, והרי המים היוצאין מהם כשאר מי פירות, עכ"ל.

ובשו"ע (ס" ר"ב סט"ו) פסק לברך שהכל. והט"ז שם תמה בדברי הכ"מ שאינם מובנים כלל, דאדרבא היא הנותנת שמשום כך הרי נטעי להו אדעתא דהכי כמש"כ הטור. עוד העיר שבעוד שבכ"מ השיב על הטור, בב"י הוא עצמו קילס לדעתו.

והנראה בביאור הכ"מ, דהרי הוא הסביר כנ"ל שהרמב"ם נחלק על הגאונים בשתיים, על מציצת הקנים כמו שהם, שאינם נחשבים לפרי לדעתו, וע"כ ברכתם שהכל. ועוד נחלק שאף אם היינו מודים להם שהם פרי וברכתם בפה"ע, מ"מ אי"ז אלא כשהם בעין ולא בשנתבשלו ע"י האור, וראיתו מדבש תמרים סובבת רק על החלק הב' של מחלקותו שלמד בק"ו מדבש תמרים שבכה"ג שנשתנה ע"י האור אין ברכתו אלא שהכל. ועפי"ז הוא שמשיב הכ"מ על טענת הטור דנטעי להו אדעתא דהכי, "שבמקום שנמצאים מוכרין מהם לאלפים ולרבבות **למצוץ אותם**", ולפי"ז הרי יוצא שלא נטעי להו אדעתא דעשיית הסוכר מהם ע"י הבישול אלא למוצצם כמו שהם **בעין**, וע"כ שפיר למד הרמב"ם בק"ו מדבש תמרים שהרי הסוכר דומה לפי"ז ממש לדבש התמרים וגריע מיניה שנשתנה ע"י האור.

ובנוגע לסתירה שבדברי הכ"מ למש"כ בב"י נראה שיתבאר עפי"מ שלכשנדקדק נמצא עוד שינוי בדבריו בכ"מ לדבריו בב"י. שבכ"מ כ': ואפילו היינו מודים שהוא פרי והמוצץ אותם הקנים מברך בורא פרי העץ וכו', הרי שמפרש שמה שמסיים הרמב"ם: וכן אמרו שהמוצץ אותם הקנים מברך בורא פרי **האדמה**, אין זה אלא לדעת הסוברים שבסוכר מברך ג"כ בפה"א, אולם הסוברים שבסוכר מברך בפה"ע גם בקנים מברך כך, עפי"ז הוא שהשיב כפי הרגילות בארצות אלו לא נטעי להו כלל אדעתא דהפיכת הדבש לסוכר וכנ"ל. אכן בב"י הלשון הוא: נראה שהרמב"ם חולק על מה שאמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, וכנגד זה כתב שאי"ז פרי ומברכין עליהם שהכל. וג"כ חולק על מה שאמרו שעל המים היוצאין מהם ונעשו סוכרא מברכין בורא פרי **העץ** וכו', הרי שמפרש שגם לדעת הגאונים הסוברים שבסוכר מברך בורא פרי **העץ**, מודים הם שבמציצת הקנים אין ברכתו אלא בורא פרי **האדמה**. הרי בהכרח שסוברים שעיקר הנטיעה היא לא לשם המציצה של הקנים, שא"כ היה להם לברך על המציצה ג"כ בפה"ע. אע"כ עיקר נטיעתם, בארצות הגאונים הללו - עכ"פ, היא לשם בישולם והפיכתם לסוכר, ולפי"ז שפיר טוען הטור דלפי"ז אין דמיון לדבש התמרים, כיון דהכא עיקר נטיעתם היא עוד בישולם, ושלא כתמרים שעיקרם עומדים לאכילה כמו שהם.

ב.

והנה מחלוקתו של הרמב"ם היא כנ"ל גם בדבש עצמו הנמצץ מן הקנים, שלדעתו אין תורת פרי על הדבש הן כשהוא בעין והן כשהוא נהפך לסוכר ע"י הבישול. ונראה מקור שיטתו בזה עפי"י היסוד שלמדנו בהגדרת המושג פרי לענין ערלה. דהנה בערלה (פ"א מ"ז) דעת ר' יהושע שהמעמיד בשרף של עלים ועקרים של ערלה מותר. והתויו"ט שם העיר שהר"מ שפסק כר"י לא הביא שום חילוק בין שהאילן עושה פירות ממש חוץ משרף זה, לבין עצי סרק, שרק שרף זה היוצא מעליו ועיקרו ראוי לאכילה, שבכה"ג שאין לו פרי אחר י"ל דהיינו **פריו** וחייב בערלה, כדרך שחילק כה"ג לענין שביעית, ששרף של פירות סרק כיון שאין להם פירות אחרים חייבין בשביעית ומסיק עפי"י הר"ש פ"ז דשביעית שהכריח מכח הירושלמי שאפילו מאן דמחמיר בשביעית מיקל בערלה, משום שבערלה החיוב הוא רק על **פרי** משא"כ לענין שביעית לא בעינן פרי, שהרי השביעית נוהגת בין במאכל אדם בין במאכל בהמה, הילכך אין השרף בטל לגבי העץ (היינו בכה"ג שאין לו פרי אחר).

שמענו מכאן ששיטת הרמב"ם ששרף העץ, אעפי"י שהוא ראוי לאכילה, ואין בצמח זה שום פרי אחר הראוי לאכילה, מ"מ זה לא מהני בכדי לתת לשרף תורת פרי. ורק שרף היוצא מן הפרי, שגם הוא כשלעצמו ראוי לאכילה (אעפי"י שעדיין לא נתבשל כהא דשרף הפגים) הוא שיש על השרף דין היוצא מן הפרי לענין ערלה.

מעתה מובנים יפה דבריו בנידון דברכת קני הסוכר, שכיון שאין כאן פרי כלל. ואין הדבש הזה אלא יוצא ונמצץ מן הקנים עצמם, הרי זה בדין של שרף היוצא מן העיקרים שאין ע"ז תורת פרי. וע"כ כשם שאי"ב חיוב ערלה ואף בנטעי להו אדעתא דהכי, שהרי בעצי סרק אעפי"י ששרפם ראוי לאכילה ונטעי להו אדעתא דהכי מ"מ אי"ז הופך השרף לפרי, ה"ה לענין ברכה אין מברכין עליו כעל פרי, כיון שאין על השרף תורת פרי בשום פנים ונטיעה אדעתא דהכי ל"מ להפוך מה שאינו פרי לפרי.

ג.

אכן בדעת הגאונים צריך בירור, אי פליגי על עצם היסוד של הרמב"ם גם **בערלה**, ואינם מחלקים בין ערלה לשביעית, וכהס"ד של התויו"ט הנ"ל, או שגם אינהו מודו ליה בערלה ולא נחלקו אלא לענין **ברכה**, דבזה ל"צ דוקא שיהא עליו תורת פרי לכל דבר, אלא שכל שנטעי להו אדעתא דהכי סגי לענין ברכה לברך עליו בפה"ע או בפה"א.

www.eretzhemdah.org

והנראה ברור כצד הב', שכל עיקר פלוגתייהו היא רק לענין ברכה, שאל"כ הרי תסתער על הני שיטות דסברי שמברכין על הסוכר בפה"ע, וא"כ תורת אילן עליהם, שקני סוכר הללו שלפי טבעם אינם גדלים אלא שנתים, (ומה שיוצא מן השרשים תורת נטיעה חדשה עליהם לענין ערלה), שא"כ לא יצאו מידי ערלה לעולם. ואכן כבר נגע בזה הרדב"ז (ח"ג סי' תתקל"א. הו"ד בנשמת אדם לבעל החי"א כלל נ"א מק"י). והנה הרדב"ז שם מתרץ עפי"מ שמחדש דוערלתם ערלתו את פריו אמר רחמנא ולא כל העץ. אולם דבריו אינם מובנים כלל לפי פשוטם בענ"ד, שהרי דין הפרי הוא רק על השרף, אלא שהוא במקרה דנן מעורב עם העץ אולם הוא ניתן להיסחט ממנו ע"י מציצה או סחיטה באופן אחר, ועל **שרף** זה הוא שדנים, והעץ ודאי שאי"ב לתא דאיסור כלל לאחר שיפרידנו, ואף טרם ההפרדה אין עליו איסור מצד עצמו אלא מצד שמעורב בו השרף שהוא ערלה, א"כ אין טענתו שפריו אמר רחמנא ולא העץ טענה כל עיקר, שהרי אין אנו באים להטיל דין ערלה על העץ אלא על השרף שהוא הפרי בנידון דנן.

אלא מוכרח לומר גם בדעת הראשונים כנ"ל בדעת הרמב"ם, דנקטינן כדעת ר"י דמתני' ששרף העיקרים אינו באיסור ערלה, וגם בסרק שאין לו אלא השרף הראוי לאכילה, אין זה הופך השרף לפרי, כי שרף העץ אינו פרי, ורק פרי הוא שאסור בערלה. והא שנחלקו עם הרמב"ם לענין קני הסוכר אין זה אלא לענין ברכה גרידא, דשם ל"צ שיהא עליו תורת פרי דוקא אלא שכל שדרך לאוכלו שייך בו ברכת הצמח אם לבפה"א ואם לבפה"ע.

ואולי זוהי גם כונת הרדב"ז במש"כ שדין ערלה הוא רק על הפרי ולא על העץ, היינו שכיון שכאן אי"ז אלא שרף העץ, אין ע"ז תורת פרי אלא תורת עץ, ול"ד לענין ברכה דהתם סגי במה שדרך לאכול מצמח זה לברך עליו בגדר פרי.

היוצא מכל הנ"ל שלענין ערלה נקטינן אליבא **דכו"ע** שאם הצמח אינו ראוי לאכילה אלא השרף שבו, אין על השרף חיוב ערלה, כי אין על השרף תורת פרי, ובערלה רק פרי הוא שחייב. ופטור זה הוא גם פטור **ומותר**, כמפורש במשנה דערלה הנ"ל. ושלא כמו במה שיוצא מפירות ערלה שלא אמרו בו אלא שאינו סופג את הארבעים (תרומות פי"א מ"ג) דמשמע דאיסורא מיהא איכא.

ד.

והנה לענין חיוב בתו"מ על שרף הצמחים שאינם ראויים לאכילה נראה ג"כ שאי"ב חיוב אפילו מדרבנן וכמו שיבואר.

ביוצא מן הפרי נחלקו במתני' (פי"א מתרומות והובא בסוגיא ברכות ל"ח.) שר' יהושע פוטר מחומש. ולא נתבאר אי רק מחומש הוא פוטר ואיסורא מיהא איכא שחל שם תרומה גם על היוצא, או שפטור ומותר ונקט פלוגתייהו לענין חומש לרבותא דר"א דאפילו חומש מחייב. לשון רש"י ברכות הנ"ל: דזיעה בעלמא הוא ואין שם תרומה חל עליו, נראה לכאורה שלגמרי פוטר, ומותר נמי הוי. וכ"נ לשון רש"י חולין ק"מ: (ד"ה תירוש): דאם קרא עליהם שם תרומה קודם שדרכן נאסרין המשקה היוצא מהן, אבל שאר משקין וכו' לא, ע"כ. משמע שגם איסור אין בהם. והכי מסתבר לכאורה לשיטת רש"י המבוארת שם ועוד בכ"מ, וכן בתוס' שם ושאר דוכתי שתרומת פירות חוץ מתבואה תירוש ויצהר אינה אלא מדרבנן, א"כ אי איתא שגם היוצא מהם אסור עכ"פ מדרבנן ש"ש מגוף הפרי ואמאי יפטר מן החומש.

אכן ברמב"ם (פי"א מתרומות ה"ב) מבואר שאסור מיהא לזר, הרי ששם תרומה מיהא הוי עלה. ומקורו מירוש' אמתניתין: מה פליגין בחומש, הא בקרן אף ר"י מודה; מה פליגין לשעבר הא בתחילה אף ר"י מודה (ועי' פנ"מ ורדב"ז על הרמב"ם), ובפשוטו פירושו שהשאלה והמחלוקת הם רק בנוגע לתשלומין אבל לכתחלה ודאי אסור באכילה לזרים, כי שם תרומה יש גם על היוצא. וי"ל דמיתלי תלי אי רק ג' מינים הם מה"ת והשאר דרבנן כשיטת רש"י ותוס' הנ"ל, שהוכיחו זאת מגמרא דילן (עי' תוס' בכורות נ"ד ד"ה שני). או שכל המינים הם מה"ת, כשיטת הרמב"ם רפ"ב דתרומות, ומקורו מירוש' ריש מעשרות (עי' מה"פ שם). דלפי שיטת הירוש' יש מקום לומר שאמנם היוצא אסור מדרבנן גם לר"י ומ"מ אי"ב חומש שאין חומש אלא על האסור מה"ת. משא"כ אם הכל מדרבנן אי איתא דגם היוצא אסור מדרבנן אין חילוק בין גוף הפרי לבין היוצא.

ולפי"ז י"ל דל"ק לשיטת רש"י ותוס' מירוש' הנ"ל שנראה שאיסור מיהא איכא גם לר"י, די"ל דהירוש' לשיטתי' שכל הפירות מה"ת מצי לפרש כן, משא"כ לפי הבבלי, לר"י פטור ומותר. אבל הר"מ הכריע בכל כשיטת הירוש' וגם לר"י איסורא איכא דשם תרומה חל גם על היוצא.

ה.

אכן שם בירוש' מקשה אהא מהתוספתא: דבש תמרים ר"א מחייב במעשרות ר"י פוטר. ומתרץ: כאן שזבו משנטבלו כאן שזבו עד שלא נטבלו. הפנ"מ שם מפרש הכונה לאחר שנטבלו למעשרות, כדתנן בפ"ק דמעשרות התמרים משיטילו שאור, והיינו לענין שכבר נקרא עליו שם פרי. אך דבריו תמוהים מאד לענ"ד כי בכה"ג גם באוכל עצם הפרי אי"ב חיוב, דלא חל עליו שם פרי כלל ולמה לר"א חייב. אכן במלא"ש פירש דהיינו כשראו פני הבית כשהן פרי, אז הוא שאסור אם זבו מהן משקין לדעת ר"י. נקט ראיית פני הבית שאז חיובו משום טבל **מה"ת** וכדלהלן. אולם גם לזה אין הכרח די"ל דכל שנגמרה מלאכתן וחל עליהם שם טבל מדרבנן, שוב כל מה שזב מהם נמי חייב. ובכל אופן, מה שזב לפני שהוטבל, שהוא לכה"פ לפני שנגמרה מלאכתו, אין עליו שם תרומה כלל כי בכה"ג אי"ב חיוב תו"מ. וזהו לפי הגירסא שלפנינו.

אכן לפי הגר"א הגירסא: כאן שזבו **משנתרמו** כאן שזבו לפני שנתרמו. ועי' רידב"ז שם, שלפי"ז רק מה שזב מן התרומה באיסורו עומד, ולא מה שזב מן הטבל. אכן בחולין ק"כ: הטבל וכו' משקין היוצאין מהן כמותן. ונראה שלפי הגר"א יתפרש עפי"י המתבאר שם בסוגיא מחלוקת ר"א ור"י לענין היוצא מכל הפירות חוץ מזו"ע, דהברייתא שאמרה בסתמא שהטבל היוצא ממנו אסור, היינו לר"א דס"ל דדין כל היוצא לחיוב קרן וחומש הוא בכל הפירות, דמינה יליף גם לענין טבל (עי"ש ברש"י ותוס'). משא"כ לר"י כי היכי דאין חומש ביוצא משאר הפירות חוץ מזו"ע,

www.eretzhemdah.org

כן אין דין טבל ביוצא מכל שאר המינים. והא דמסיק בירושי כנ"ל שגם לר"י היוצא מן התרומה אסור, היינו לפ"ז רק בשיצא לאחר שכבר חל שם תרומה על הפרי, אבל היוצא מן הטבל פטור לגמרי.

והרמב"ם (פ"י ממא"ס הכ"ב) פוסק: הטבל וכו' והערלה משקין היוצאין מפירותיהן אסורים כמותן ואין לוקין עליהן חוץ מיין ושמן וכו', וע"ז כ"מ ורדב"ז שם, דהיינו איסור מדרבנן. נראה שהר"מ גורס כירושי כמו שהוא **לפנינו**, שהיוצא מן הטבל הרי הוא באיסור. ומ"מ ודאי שאין זה אלא כשעכ"פ **כבר חל** עליו שם טבל, וכנ"ל בירושי מכח התוספ', וכלשון הרמב"ם שנקט **טבל**, והיינו לכה"פ כשכבר נגמרה מלאכתו למעשרות, וכנ"ל.

ולפי כל הנ"ל נראה פשוט שקני הסוכר אי"ב חיוב תו"מ, שהרי היוצא מן הטבל אינו חייב בתו"מ אלא רק כשחל עליו שם טבל מצד עצם הפרי דאז לא פקע שם טבל מיניה. אולם בנידו"ד אין אנו יכולים לבא עליו לדין טבל אלא מכח המשקה שראוי לצאת ממנו, וא"כ כיון שעל היוצא מכח עצמו אין חל שם טבל, איך יכול לחול שם טבל מכוחו?

ומכש"כ לדעת הגר"א הנ"ל שאין בכלל איסור על היוצא מן הטבל, אלא על היוצא מן **התרומה**, א"כ זה שייך בפירות גמורים שהפרישם ואח"כ יצא מהם המשקה, אבל כאן האיך יחול שם תרומה על הדבר בעוד שכל עיקרו אי"ב חיוב, מכוח המשקה הרי אין חיוב כי ע"ז מכח עצמו אין חל שם תרומה כלל. (וכן לפ"מ שדייקנו בשיטת רש"י שלר"י גם היוצא מן התרומה אי"ב איסור כלל.)

ואין להקשות ע"ז מחומץ סתוניות שגם הוא נכלל במשנתנו במחלוקת דר"י ור"א, וממילא גם ע"ז קאי מה שאמר הירושי דל"פ אלא לענין חומש אבל לאיסור גם ר"י מודה, ואעפ"י שאין הסתוניות ראויות אלא לחומץ דהיינו היוצא מהן, ואפ"ה חל ע"ז שם תרומה. די"ל דכיון דסתוניות הן ענבים אלא שמתוך שמתבשלות מאוחר אינן מספיקות להתמתק כראוי, הן בכלל ענבים לעצם חיובם, ולא גרעי מפגים שגם הן חמוצות ואינן ראויות לאכילה כמו שהן, ואפ"ה כל תורת פרי עליהם לענין ערלה ותו"מ.

ולפי הנ"ל דין חיוב הפירות **בתו"מ**, ואיסורם וחיובם **בערלה**, הן לענין דין התורה, הן לענין החיובים מדרבנן הכל דין אחד. שמן התורה דינן אחד מתבאר בסוגיא חולין ק"כ: הנ"ל, שערלה למדה פרי מפרי מביכורים וביכורים מתרומה, עי"ש. וכ"ה להלכה שאינו סופג את הארבעים אלא ביוצא מן הזו"ע לחוד, כשם שבתרומה אי"ח בחומש אלא על אלה בלבד. וכן בדין דרבנן שכל היוצא מן הערלה אסור מיהא מדרבנן כנ"ל בר"מ (מאא"ס) שהיוצא מן הערלה אסור ואינו לוקה, וה"ה לענין היוצא מן הטבל בר"מ שם.

וזהו ביוצא מן הפרי. ואילו היוצא מן העץ אינו אסור בערלה אפילו מדרבנן, וכן אי"ב חיוב תו"מ אפילו מדרבנן.

ו.

אלא שלכאורה קשה, לפ"מ שהעלינו לעיל בדעת הגאונים שחיוב ברכה אינו תלוי בשם פרי כלל ושמשו"כ גם בקני סוכר מברך על פרי משא"כ לענין ערלה גם אינהו מודו. ולפי הנ"ל הרי תרומה דמיא לערלה בדיניה, וא"כ איך מייתי בסוגיא דברכות ל"ח הנ"ל ראיה לענין ברכה בדבש תמרים ממה שר"י פוטר מן החומש, והרי יתכן שרק בתרומה הוי הדין כן כי שם זה תלוי בשם פרי, משא"כ לענין הברכה וכנ"ל.

ונראה לענ"ד שזהו טעמו ונימוקו של הבה"ג הו"ד בראי"ש (ברכות פ"ו סי' יב) שדבש תמרים שהוזכר כאן לענין ברכה המדובר במה שיצא ע"י שנתן בו מים, ואילו במה שזב מאליו מהתמרים מברך עליו בפה"ע דנשתנה למעליותא, והרא"ש האריך להשיג עליו, דאין לומר שהוכחתו ממה שהזכירה התורה דבש שהכונה לדבש תמרים, כמו שהסביר הרא"ש שם, שא"כ עיקר הנימוק חסר בדבריו. אלא דאיהו לשיטתי' אזיל שבסוכר מברך בפה"ע, כדהביא הרא"ש שם לעיל (סי' ו), דצ"ל לפ"ז שבברכה אף שאין עליו שם פרי לענין ערלה ותו"מ מ"מ לברכה מברך בפה"ע. וא"כ קשי"ל כנ"ל דמה ראיה הביאו מדיני תרומה לברכה. לזאת מפרש, שמדובר לענין אי נתן עליהם מים, ובכה"ג ודאי אי"ז אישתני למעליותא, ולזה אי"צ להביא ראיה, כי הוא מורגש בטעם, אלא שהיה מקום לומר שמ"מ עדיין שם הפרי עליו, ובכה"ג ל"ב כלל אישתני למעליותא, כי זהו עדיין כאילו עצם הפרי לפנינו. ולזה הוא שמביאה הגמרא סיוע מדפטור לענין חומש שמעינן שאין שם הפרי עליו וכיון שגם לא אישתני למעליותא מסתבר ממילא שברכתו שהכל. דס"ל דלברכה סגי בחדא מתרתי, או אישתני למעליותא אף שאין שם הפרי עליו, או דשם הפרי עליו, ובזה גם אי לא אישתני למעליותא ברכתו הראשונה עליו. ואילו היה המדובר על דבש תמרים בעין לא היתה ראיה מהא דפטור מחומש לענין תרומה, כי שם רק בדין פרי תליא משא"כ לברכה גם אישתני למעליותא לחוד מהני, ע"כ פירש שהוא רק בנתן עליו מים וכנ"ל.

(והרא"ש שקיבל דעתו של הבה"ג לענין הסוכר אעפ"י שהשיג עליו לענין דבש תמרים וכנ"ל, צ"ל דס"ל דמסברא ידעינן דכל שזב מהפרי שלא נכנס ממשות הפרי לתוכו ודאי אינו אישתני למיליותא, כמו שכ' להלן (סי' יח) שהמשקה אין לו טעם הפרי. והראיה מתרומה היא, גם לדידיה רק שאין על המשקה הזב שם הפרי, כי אז גם אי לא אישתני למעליותא מ"מ היתה ברכתו הראשונה עליו.

ובזה נבין דעת הר"ר יחיאל בנו של הרא"ש (הו"ד בד"ח לרא"ש הנ"ל סי' י"ח ס"ק נ"ב) שאם בבישול מברך כשם שמברך על הפרי, כל שכן אם סחטן שמברכין על מימיהן כדרך שמברך עליהם. והטור שהביא דבריו חלק עליו וכו' ע"ז: ואינו נראה דודאי כשסוחטין אותן מישתני לגריעותא וראיה לדבר משקין היוצאין מן הפרי שמברכיו עליו שהכל וכו'.

ולכאורה כוונת דבריו אלה של הטור (דהרי כל עיקר חילוקו של הרר"י הוא דמה שנסחט כיון שנכנס בך ממשות הפרי עדיף ממשקין היוצאין) מבוססין על מה שכ' הרא"ש שם לעיל לחלק בדעת הבה"ג שדבש תמרים מברך עליהם בפה"ע, ואילו הגמרא בפסחים קאי ביוצא ע"י כתישה וסחיטה, שמזה אנו שומעים שאדרבא משקה היוצא מאליו עדיף ממה שיוצא ע"י סחיטה. וא"כ מאחר שלהרא"ש כל היוצא מאליו מברך שהכל מכש"כ מה שיוצא ע"י סחיטה. ודברי הרר"י לכאורה תמוהים מאד וצ"ע.

www.eretzhemdah.org

אכן לפי הנ"ל נראה בכונתו שכל שיוצא ע"י סחיטה כיון דהוי גופו וממשו של הפרי, בזה אי"ב לגמרי לתנאי של אישתני למעליותא, שזה נצרך רק היכא שאין גופו של הפרי כאן, וכיון שמסתבר ליה שע"י סחיטה נכנס יותר טעם הפרי במשקה מאשר ע"י בישול שפיר למד בק"ו מבישול שמברך כדרך שמברך על הפרי עצמו, וכנ"ל.)

ז.

ויש לנו לברר עוד בדברי הרשב"א לחיוב תו"מ ביוצא מן הפרי, דהרשב"א מחדש בסוגיא הנ"ל דדבש תמרים, דהא דלר"י פטור בדבש תמרים וכל מי פירות מן החומש אין זה אלא בפירות שדרכן ליאכל חיים ובעין "והא דקא כאיל הכא ושאר כל מי פירות לאו פירות שדרכן לישלק קאמר אלא כעין תפוחים ותמרים שדרכם ליאכל חיים ובעין". הרי מזה לכאורה שכל עיקר דברי ר"י ומה שהבאנו בזה מהירוש' שמה שמודה ר"י לאיסור לכתחילה אינו אלא בשכבר הוטבל למעשר, כל זה אינו אמור אלא בהני פירות שדרכם להאכל כמו שהם. משא"כ פירות שדרכם להאכל ע"י שליקה וסחיטה הוי היוצא מן הפרי בכל דיני תו"מ. וא"כ יש לדון שגם הני קני הסוכר שכל עיקר אכילתם הוא **המשקה** היוצא מהם ע"י מציצה או סחיטה ובישול. שבזה אין על היוצא תורת זיעה אלא פרי ממש וחייב בתו"מ.

אלא שא"א לומר כן, שהרי הוא עצמו באי"ד שם הביא שיטת הבה"ג שמפרש שדבש האמור כאן הוא בששראן במים ולא במה שזב מעצמו, והקשה עליו ג"כ כמו הרא"ש הנ"ל מסוגיא דפסחים כ"ד: שאינו סופג את הארבעים בערלה אלא על היוצא מן הזיתים וענבים לחוד, ואילו בשאר פירות הוי כזיעה בעלמא. ותיקשי ליה אדידיה, שהרי התם בסתמא קאמר שאינו לוקה רק על זיתים וענבים משמע שגם בהני שרוב אכילתם ע"י שליקה וסחיטה נמי לא לקי. ולדבריו אמאי לא ילקה כיון דמיחשב כפרי עצמו, גם בערלה יחשב כפרי.

ח.

ונראה בירורם של דברים עפי"מ שכ' הרשב"א עצמו בסוגיא דחולין ק"כ: דשו"ט שם טובא לרבות משקין היוצאין והקשה (כקושית התוס' שם ותירוצם) למ"ל קרא לרבות היוצא, הרי בכה"ת כולה נתרבה שתיה כאכילה. ותירץ דה"מ בדברים שדרכם לשתותם. ושוב הקשה דא"כ מה צריך ריבוי בביכורים לזו"ע, והיינו אליבא דר"י שרק זו"ע נתרבו, הרי הללו דרכם בשתיה, ותירץ דמ"מ ביכורים גופייהו איצטריך קרא אפי' בזו"ע משום דכתיב מיעוטא "פרי". והיינו נמי דר"י לא מוקי ריבויא דתביא בכל הפירות שנוהג בהם ביכורים משום דכתיב בהו מיעוטא פרי. והלכך אי לאו דאהדריה קרא משום דאיתקש לתרומה, אפילו תירוש ויצהר נמי לא. ע"כ. ביאור דבריו דביכורים ותרומה למדים זה מזה והאחד מגלה על חבירו. דכיון דנאמר בביכורים פרי, אין לרבות היוצא מן הפרי אעפ"י שבכה"ת כולה השותה כאוכל, כי מ"מ עצם הפרי איננו ואפילו מכח הריבוי שנאמר בביכורים 'תביא', לא היינו מרבים אפילו תירוש ויצהר, כי זהו נגד המשמעות הברורה של הכתוב שאין תורת ביכורים אלא בפרי דוקא. אלא שזה למדים מתרומה שנאמר בה תירוש ויצהר שלענין תו"מ מפרישים מהם, ושלא כיוצא משאר הפירות שאי אפשר כלל להפריש מהם אעפ"י שתרומה נוהגת בפירות אלה אינה חלה במפריש **המשקין** היוצאין כמבואר שם ברש"י (ד"ה אף תרומה). למדים אנו מזה שתירוש ויצהר אין עליהם תורת **יוצא** מן הפרי אלא פרי ממש ומזה אנו למדים גם לענין ביכורים, שנתרבו בכלל הכתוב "תביא" כי אעפ"י שנאמר בביכורים פרי, הרי הני הוו פרי ממש, וגם בהביא פרי ועשאן יין נמי יוכל להביאם דפרי ממש עליהם. וכן לתרומה עצמה שלמדה מביכורים לר"י בתורת דון מינה ואוקי באתריה, היינו שרק בתירוש ויצהר תורת תרומה מכח דין עצמי הוא. אכן מש"כ הרשב"א בברכות הנ"ל שבכל שדרכם להאכל ע"י סחיטה או שליקה נמי הוי תרומה לר"י הוא בע"כ **לא מדין תרומה עצמי אלא מדין היוצא מן הפרי**, שבכל התורה כולה נתרבה שתיה מאכילה וה"ה נמי בתרומה שלא נאמר בה פרי דוקא. ואעפ"י שתרומה נלמדת מביכורים מ"מ אוקי באתרא שדין חיוב רק בפרי עצמו אינו אלא בביכורים גרידא, ואילו תרומה יש בה גם אפשרות חלות תרומה מדין יוצא ושתיה כאכילה כמו בכה"ת כולה. ונפ"מ דבתירוש ויצהר שחל על המשקה תורת דין עצמי אפשר נמי **להפריש** מן המשקה, משא"כ בשאר פירות, אף בהני שדרכן לאוכלן ע"י סחיטה לא אמרינן דיהא בהם תורת תרומה אלא בשיצאו **אחר** ההפרשה דריבתה תורה השותה כאוכל, משא"כ חלות תרומה לא חל אלא על **הפרי**, ולא על היוצא מן הפרי.

והוא ממש כמו מה שמפרש רש"י שם אליבא דר"א דמחייב חומש בכל היוצא מן הפרי, שמסביר רש"י שם שמ"מ אין זה אלא בהפריש פירות ויצא מהם משקה אח"כ אולם חלות תרומה לא חל על משקה, ואעפ"י שתורת טבל יש על היוצא מן הפרי, מ"מ להפריש מהם אי אפשר אלא מן הפרי עצמו. ודין טבל והפרשה אינם קשורים זב"ז, ויצטרך להפריש על היוצא מן הפרי מפרי אחר שהוא בעין.

ט.

ולפי"ז מיושב מה שהקשינו על הרשב"א ברכות מערלה שאין חייב אלא על היוצא מן הזו"ע, כיון דגם התם פרי כתיב, א"כ היוצא מן הפרי אי"ב חיוב. משא"כ בתרומה יש גם תורת יוצא מן הפרי אולם בתנאי אם עצם חלות ההפרשה היתה בפרי עצמו.

ומעתה הרי גם דעת הרשב"א עולה בקנה אחד עם מה שנתבאר לעיל לכל השיטות, שחיוב הפרשה אינו יכול לחול אלא על עצם הפרי, שאז גם אם יצא ממנו משקה אח"כ נשאר בחיובו בדבר שדרכו בכך, אולם לא יתכן חלות חיוב על פרי רק מצד מה שעומד לסחוט ממנו, כיון שהנסחט אין עליו חלות תרומה מצד עצמו רק מדין יוצא הוא שנשארים עליו הדינים שכבר חלו בעצם הפרי ואשר ע"כ בקני הסוכר וכל כיו"ב שהפרי מצד עצמו אינו ראוי לאכילה ולא חל עליו שם פרי כלל אין בו לא חיוב ערלה ולא חיוב תו"מ כלל.

ויוצא מדברינו לנידון שלנו דסלק סוכר שלפי טבעו עוד מיגרע גריע מקני סוכר, שראוי להאכל ע"י מציצה מגוף הקנה משא"כ בסלק, שכשהוא בעין אינו ראוי למאכל אדם כלל, ורק לאחר שיסחט ויעובד ע"י חמרים חימיים

www.eretzhemdah.org

ובישול ייהפך לראוי לאכילת אדם, אין עליו תורת פרי ולא על המיץ היוצא ממנו, ואי"ב חיוב הפרשת תו"מ כלל. והבא להפריש ממנו לא יפריש אלא בלי ברכה, ומצד חומרא בעלמא ולא מעיקר הדין כלל.

**ג) הפרשה מדבר שלא נגמרה מלאכתו וגדרי לא נגמרה מלאכתו.**

א.

בענין ההפרשה הנהוגה בסלק סוכר שמפרישים מן השיריים של הסלק על הסוכר, עוררו איזה ת"ח ספיקות: א' דהוי מדבר שלא נגמרה מלאכתו. ב' דכיון שהסלק כשלעצמו אינו ראוי בלי עיבוד לאכילה, הוי כמפריש מן הפטור על החיוב, כי לא חל עדיין עליו שם טבל כלל.

והנה ספק הב' אין לו מקום כלל, כי אליבא דאמת כל טבל טרם שנגמרה מלאכתו וראה פני הבית אין לו תורת טבל כלל מה"ת, ומותר לאוכלו אפילו אכילת קבע בלי כל הפרשה, כמבואר ברש"י פסחים ט' (ד"ה כדי), וכ"ה במ"ר מעשרות (פ"א מ"ה) מדעתא דנפשיה.

[ובזה תובן יפה קושית הר"ש ספ"ק דתרומות במ"ש שם לענין המפריש מדבר שלא נגמרה מלאכתו שהקשה דמ"ש ממפריש מחלה על הקמח שאין חלה ההפרשה כלל של החלה. ולכאורה מה דמיון זל"ז הרי קמח עדיין לא חל עליו גדר שייכות לחלה כלל, דראשית עריסותיכם כתיב, משא"כ לענין תו"מ. אלא שכנ"ל גם בתבואה לענין תו"מ לא חל עליו שם טבל מה"ת טרם נגמרה מלאכתו וראה פני הבית. וע"ז מתרץ הר"ש דהכא גלי קרא דרק מן המחובר א"א להפריש, אבל בתלוש חלה ההפרשה. וא"כ פשוט דה"ה לענייננו אין זה גרוע מכל טבל שאעפ"י שאין בו משום חיוב הפרשה כלל, מ"מ בר הפרשה הוא כי רק מן **המחובר** נתמעט, וכל שהוא תלוש - ההפרשה חלה. אכן בענין הפרשה מדבר שלא נגמרה מלאכתו יש צורך בבירור פרטי הדין.

ב.

במשנה תרומות (פ"א ד': אין תורמין זיתים על שמן וכו' ואם תרמו וכו' בה"א אין תרומתן תרומה. והיינו מפני שזה מדבר שלא נגמרה מלאכתו על שנגמרה. אכן להלן שם (מ"י): אין תורמין וכו' מדבר שלא נגמרה מלאכתו וכו' ואם תרמו תרומתן תרומה. הרי מכאן שאי"ז אלא לכתחילה. הרע"ב הסביר החילוק שבמ"ד המדובר בזיתים וענבים דוקא ששם אינה תרומה כלל משום דאית ביה פסידא לכהן, ואילו מ"י מיירי בשאר מינים. דבריו לקוחים מהירוש' שם שהביאם הר"ש: ר' אילא בשם ר"י מפני גזל השבט, מהו גזל השבט? מפני הטורח לדוך זו"ע. והיינו שבמינים אלה יש טורח רב בהכשרתם לאכילה, ונמצא שהמפריש מהן בעוד לא נגמרה מלאכתן מפסיד לכהן שגורם להם טורח. ורק במינים אלה שטרחתן מרובה גזרו חכמים להפקיע ההפרשה מכל וכל, משא"כ במינים אחרים אי"ז אלא לכתחילה, ובדיעבד תרומתן תרומה.

אכן כבר העיר הגרע"א בגליון המשניות שדברי הרע"ב אינם עולים בקנה אחד עם **מסקנת** הר"ש שהביא חילוק הנ"ל ודחאו, שהרי ר' יוחנן עצמו נחלק שם בירוש' עם חזקי', אם מה שנאמר במ"ד מתיחס רק לזו"ע. ודעת ר"י היא: היא זו"ע, היא כל הדברים. א"כ הרי לא ניתן כלל לפרש לפיו החילוק בין זו"ע לשאר, כי לדעתו הכל אחד. ומסיק הגרע"א פי' המשנה כפי הר"ש והרא"ש שם שבמ"ד המדובר כשתרם שלא ברשות כהן משא"כ אם תרם מדעת כהן והסכמתו, תרומתו תרומה. והיינו כדמפרש הר"ש שם בטעמא, דזימנין דניח"ל לכהן בזיתים וענבים יותר מבשמן.

ג.

והנלענ"ד בכונת הרע"ב דאזיל בשיטת הרמב"ם. דז"ל הרמב"ם בהלכות אלו: (פ"ה ה"ד) אין תורמין וכו' מדבר שלא נגמרה מלאכתו וכו' ואם תרמו תרומתן תרומה. ועו"ש (הי"ח): אין תורמין שבלים על החטים וזיתים על השמן וענבים על יין ואם תרם אינה תרומה, גזירה שמא יטריח הכהן לדרוך ולכתוש. ע"כ. הוסיף על לשון המשנה גם שבלים על החטים, והוא מהספרי. כפי שציין הרדב"ז, וכ"ה בפיה"מ לר"מ. והרדב"ז שם מחלק שאם תרם מן הזיתים וכו' כשיעור היוצא מהם, אם נתרצה הכהן תרומתו תרומה בדיעבד. ואם לא תרם כשיעור, גם הסכמת כהן ל"מ, ואין תרומתו תרומה. והוא ג"כ עפ"י הירוש' בחלוקו של ר' מנא בטעמי המשניות: שהוא מבקש לתרום לפי השמן ואינו תורם אלא לפי הזיתים. וברא"ש שם מבארו דהמשנה דתרומתו תרומה הוי משאר פירות "כגון מדבר שלא נתמרח על דבר שנתמרח, וכן כל הפירות, חוץ מזו"ע". היינו כי **בשני** מינים אלה יש הפרש גדול בין המתמצה מהם לבין הפרי עצמו, משא"כ המירוח בתבואה דומה לשאר מינים. ולפי ר' מנא הספרי שמנה יחד עם זו"ע גם שבלים, צ"ל דהיינו רק לענין **לכתחילה**, ואילו המשנה דמיירי גם דיעבד, בכונה נקטה רק זו"ע. אכן הרמב"ם הרי מנה **שלשת** המינים יחד שאין תרומתן תרומה. א"כ צ"ל לכאורה שמדבר בלי הסכמת הכהן וכנ"ל מהר"ש. אך לפ"ז קשה לשון הר"מ **גזירה** שמא יטריח הכהן וכו', והרי **ודאי** מטריחו, כיון שמיירי שלא מדעת הכהן והסכמתו. ונראה מלשון הר"מ שגם הסכמת הכהן ל"מ גזירה שמא יטריח עליו בלי הסכמתה וא"כ חוזרת הסתירה ממשנה י' ששם מבואר שבדיעבד תרומתן תרומה. ומוכרח לומר שהר"מ **מחלק** בין המינים, שרק מינים אלה שהזכיר טרחתם מרובה, ובהם הוא שביטלו התרומה. אך הרי קשה הר"ש דר' יוחנן עצמו הרי אמר "היא זו"ע היא כל המינים". ונראה שדעת הר"מ לפרש כונת ר' יוחנן שלא בא לומר שכל המינים בא לרבות, אלא היא זו"ע היא כל המינים **שדומים** לזו"ע, והיינו כל המינים שטרחתם מרובה, ולא הוזכרו מינים אלה אלא **לדוגמא**. וזהו שבמשנה לא הזכיר אלא ב' מינים דזו"ע ואילו בספרי הביא גם שבלים, כי הכל ל"ד, והני וכל דדמי להו הוו בכלל. ועפ"י הנ"ל נראה זה גם בכונת הרע"ב והא דנקט זו"ע היינו אלו והדומים להם שטרחתן מרובה, ובא להוציא שאר מינים שאין טורח בהכשרתם כמו באלה.

www.eretzhemdah.org

ד.

ומעתה בסלק סוכר שטרחת הכשרתו לאכילה מרובה, וא"א כלל כמעט שלא ע"י טיפול בבהח"ר, יש להשוותו לכאורה להני מינים שגם בדיעבד אין תרומתן תרומה. וכן צ"ע לפי הסבר הר"ש שהוא מצד הפסד בהן, והסכמת הכהן מהני בזה, דהרי הסביר בטעמא דמילתא שהסכמתו מועילה משום דזימנין דניח"ל בזו"ע, וזה אי"ש בנידו"ד שהסלק כל עיקר שימושו הוא ע"י הפיכתו לסוכר וכוהל, ול"ש בזה דניח"ל לכהן. אך י"ל דלא הוצרך הר"ש לזה אלא כדי שלא יהא זה בגדר כהן המחזר בבית הגרנות דזה אסור לכתחילה, ומ"מ י"ל דבדיעבד מיהת ההפרשה חלה כל שהיתה הסכמת הכהן לזה.

ברם לענ"ד ההגדרה של שלא נגמרה מלאכתו אינה מפני שזה דורש עוד הכשרה לאכילת אדם, שהרי החטים גם אחר המירוח עדיין אינם ראויים לאכילת אדם דהכוסס חטים הוי שלא כדרך אכילתן, וכן אכילת קמח. וההכשרה לאכילת אדם ע"י אפיית הלחם עדיין דורשת עבודה מרובה, ומ"מ המירוח בכרי הוי גמר מלאכה. ובע"כ הכונה של גמר מלאכה היינו גמר מלאכתן **בשדה**, שהגורן והיקב הם עדיין המשך הפעולות הנעשות בפרי **טרם** הכנסתו הביתה. ובכל כה"ג הוא שדנו במשניות על דבר שלא נגמרה מלאכתן. משא"כ בכל שמלאכת **השדה** נגמרה, ומעתה יש צורך להכניסם הביתה לשם גמר הכשרתם לאכילת אדם, כל כה"ג הוי נגמרה מלאכתן.

ה.

וכל זה לרווחא דמילתא ואליבא דאמת. אכן לענייננו אי"צ לזה, שהרי אם נחשיבנו לא נגמרה מלאכתו הרי עדיין לא הוטבלו, ובזה הרי מפורש בירוש' וכנ"ל, שכל מה שזב מהן פטור מן המעשרות, ואפילו בדבש תמרים. וא"כ ממנ"פ ההפרשה חלה דאיתימא שזה לא נגמרה מלאכתן הוי בדין זב טרם שהוטבלו, ואי תימא דהוי נגמרה מלאכתן וכנ"ל הרי ההפרשה חלה.

יתר ע"כ אמינא שלפי **החומרא** של הפרשה אדרבא ראוי להפריש דוקא מן הפרי עצמו, ולא ממה שנסחט ממנו, דהרי כנ"ל מבואר ברש"י חולין שהתרומה ממשקה לא חלה כלל, וכל כה"ג שהוא טבל שעשאו משקה, אי נימא דאסור משום יוצא אין לו תקנה אלא ע"י הפרשה מן הפרי עליו. אך כנ"ל נראה עיקר שאין כאן בכלל חיוב הפרשה, ואין מקום להפריש אלא לחומרא בעלמא בלי ברכה, ומן **הצמח** דוקא ולא מן היוצא ממנו. כנלענ"ד.

## סימן ל : בדבר הכנסת בכור בזה"ז לכיפה.

### א.

עובדא הוה בבהמה מבכירה שלא מכרוה בעליה וילדה זכר תמים. ומיד שנולד לקחוהו שלא יינק מן האם, כי כך נוהגים החקלאים. אולם מאחר שהוא בכור ואינו מותר אף לכהן אא"כ יפול בו מום מאליו, וזה לא שכיח, והטיפול בו יש בו חשש תקלה, נוסף שהמדובר על עגל שכשיגדל יהא לשור המזיק שפגיעתו קשה. ונשאלה שאלה אי שפיר דמי לא להאכילו, כי אין הוא יכול לאכול אלא החלב שנותנים לו, עד שימות.

והנה דין זה פשוט ומבואר בשו"ע יו"ד ש"ט : בכור בזה"ז אין בו היתר אלא ע"י מום. ואפי' אם ירצו הבעלים או כהן להכניסו לכיפה עד שימות מעצמו אינם רשאים. ומקור הדברים בראי"ש, כפי שצוין שם. ומכל מקום מחמת שהוא מצב דחק וכנ"ל, נכנסתי לעיין בהלכה דא. וזה הנלענ"ד.

### ב.

הנוב"י יו"ד סי' פ"א דן לענין ספק בכור, ודייק משמעות התוס' ע"ז י"ג : שאין חיוב להכניסו לכיפה ומ"מ איסורא נמי ליכא. וכבר ציין דברי תוס' אלו הב"ח שם. וכ' עו"ש הנוב"י, שמה שהתוס' בכורות כ"ח מביאים מעשים בכל יום ששומרים אותם עד שיפול בהם מום היינו שכל עוד שהוא ביד ישראל, ומפני שצריך לקיים בו מצות נתינה, משא"כ ביד הכהן. (נראית כונתו אעפ"י שכתבו שמחכים עד שיפול בו מום, והרי הישראל אינו צריך לטפל בו אלא עד שיגדיל מעט (יו"ד ש"ו ב), י"ל כיון דבדרך כלל יש עצה למוכרו לנכרי ולא עשה כן, הרי במקרה זה שהיא פשיעה מצד בעה"ב אי"ח הכהן לקבלו כמבואר שם (ס"ד בהגהה), א"כ על הישראל להחזיקו עד שיפול בו המום שאז יקבלוהו מידו.) ומטעם זה רצה להתיר בנידון דידי' בס' בכור שאי"צ לתתו לכהן שרשאי להכניסו לכיפה. והגאון ר"מ פישלס השיב עליו שם, שאם אמנם כן היא דעת הרא"ם שהובא במרדכי ע"ז. ברם הוא מנמק זאת מפני שצב"ח דרבנן, אתי חשש תקלה דרבנן ודחי לצב"ח, דהם אמרו והם אמרו. "אבל מהר"מ והרא"ש והטור יו"ד ס" ש"ט דאסרו לכונסו לכיפה אפשר דס"ל צב"ח דאורייתא וכו'".

וחזר הנוב"י וטען ע"ז שמש"כ לדעת הרא"ם אי צב"ח דאורייתא לא שרינן "זה א"א לאומרו לאסור מה שהתירו חז"ל", "דזהו פסק פשוט בגמרא דמותר לעבור על צב"ח משום תקלה וממנ"פ אי צב"ח דרבנן הרי טוב, ואם צב"ח דאורייתא מ"מ משו"ה לא נדחה מה שהתירו חכמים בגמרא וכו'".

תוכן דבריו דאליבא דהרא"ם שאינו מחלק בין תקלה שבגמרא לענין מקדיש בזה"ז לתקלה של בכור, הרי ממה שאמרו להכניס לכיפה במקדיש יש לשמוע גם לבכור, אלא שבטעמא דמילתא הדבר תלוי, דאם נאמר שצב"ח דרבנן, וכדס"ל להרא"ם, ניתן לפרש כמו שפירש, מצד הם אמרו והם אמרו. אכן לפ"מ דאנן נקטינן להלכה כפי המבואר באו"ח לענין חליבה בשבת (כפי שציין גם הגרמ"פ) דצב"ח דאורייתא, נפרש הטעם בע"כ באו"א - שגם איסור תורה נדחה כאן בגלל חשש תקלה : וכמש"כ התוס' שם לענין הקונה בהמה מן הע"ז. עכ"פ ההלכה אינה תלויה בזה ולא תשתנה מהבדלי הנימוקים.

www.eretzhemdah.org

וע"ז חזר הגרמ"פ והשיב, די"ל דהגמרא לא קאי אליבא דהלכתא, שהרי הרא"ם, בפירוש תלי לה רק אי נימא צב"ח דרבנן, ואילו אנן קיי"ל דאורייתא.

פירוש דבריו, דעל הרא"ם אין אנו יכולים להסתמך להתיר, שהרי שמענו ממנו שאילו היה סובר צב"ח דאורייתא, היה מוכרח לומר שהגמרא לא אליבא דהלכתא נאמרה. וא"כ לדידן דבאמת קי"ל להכי א"א לנקוט כסוגיא זו. עכת"ד.

**ג.**

והנה מש"כ הגרמ"פ בטעמם דהר"מ והרא"ש והטור, דאפשר שהוא מצד צב"ח דאורייתא, תמוה מאד לכאורה, שהרי דברי הרא"ש בע"ז שהביא פסקו של הר"ם ג"כ, מבוארים, והביאם הוא עצמו שם באי"ד שהוא מצד בזיון קדשים, ואיסור זה נראה שהוא רק מדרבנן. עכ"פ לא נזכר בדבריו וכן בדברי הר"מ מצד צב"ח לא מה"ת ולא מדרבנן. א"כ נראה ברור שלא מטעם צב"ח הם אוסרים. ולא נזכר טעם זה אלא בדברי הרא"ם במרדכי, וכן הר"י שם שאוסר דקאי אדהרא"ם ומחלק בין מקדיש לבכור, נראה שאוסר מצד צב"ח דרבנן, ונימוק זה שמביא, מצד צב"ח דאורייתא לא הוזכר בשום אחד מהראשונים כלל. וצע"ג בדבריו. כן צ"ע למה לנו נימוק אחר ממה שנתבאר בדבריהם, עכ"פ דעת הר"מ הרא"ש, הר"י והטור שהביא הדברים לפסק הלכה לאיסור.

ונ' הכונה היא כך. דאמנם כן, לדברי האוסרים ה"ז אסור כפשוטו. אכן לפסק הלכה, הרי יש מקום לומר, כיון שהיא מחלוקת בראשונים והיא במלתא דרבנן, גם למחמירים, יש ללכת אחר המיקל. ועוד שאף שהטור הכריע לחומרא, י"ל שהוא רק בודאי בכור שיש לצרף דעת הרא"ש שמחמיר מצד בזיון הקדש לדעת הר"י האוסר מצד צב"ח, והוו רובא נגד הרא"ם המתיר (והתוס' אין להם הכרעה) וזהו רק בודאי בכור, משא"כ בנידון דידיה שהוא רק ס' בכור, אין בזה איסור בזיון קדשים דהוה ספק דרבנן, ונשאר רק מצד דעתו של הר"י שאוסר מצד צב"ח שהוא שייך גם בבהמת חולין, בזה אין הכרעה, וננקוט כדעת המיקל כמו בכל ס' דרבנן. ולזה בא הגרמ"פ לומר שבאמת הלכה זו מוכרעת לאיסור מתוך דברי המתיר עצמו, שהוא הרא"מ, שהרי הוא מפרש הגמרא מצד צב"ח דרבנן, דשמעינן מיניה שאין מקום להתיר בגלל חשש תקלה ספק תורה. אלא שבעוד שהוא עצמו סובר שגם להלכה נקטינן כסוגיא זו, מפני שסובר גם להלכה צב"ח דרבנן. אכן הרי לענין זה אין לנו ספיקות וההלכה פסוקה לפנינו וכנ"ל דצב"ח דאורייתא. א"כ הרי לא נוכל לאחוז החבל בשני ראשים, ולפ"ז מוכרח לדחות סוגית הגמרא מהלכה. והרמב"ם שכן מביא להלכה הא דהמקדיש בזה"ז בסוף ה' ערכין. ע"כ ס"ל כחילוק הר"י שאין ללמוד ממקדיש לענין בכור. באופן שממנ"פ ההלכה לענין בכור היא ברורה ומוכרעת לאיסור ללא שום חולק כלל.

והנוב"י שחולק עליו, היינו שלא מסתבר להעמיד סתמא דסוגיא שלא אליבא דהלכתא, וע"כ לפי סברת הרא"ם שאינו מחלק בין מקדיש לבכור, מוכרח לומר לפ"מ דנקטינן צב"ח דאורייתא, שגם איסור תורה זה נדחה בגלל החשש של תקלה. באופן שגם להלכה שצב"ח דאורייתא עדיין החלוקה קיימת, דלהרא"ם מותר בכל אופן.

ויצא לנו מכל הנ"ל, שאעפ"י שהנוב"י לא הודה לו לגרמ"פ בעיקר סברתו הנ"ל, מ"מ לענין בכור ודאי, הרי גם לדעתו לא נוכל להקל בהסתמכות על דעת הרא"מ, וכדין ספק דרבנן, שהרי לדידן דצב"ח מה"ת, הוי הפלוגתא שבין הרא"ם לאידך ספיקא דאורייתא, שלאוסרים פוגע בזה באיסור צב"ח שהוא מה"ת. א"כ אין שום מקום להקל בנידו"ד.

**ד.**

אכן לענ"ד כל המהלך הזה של השו"ט לתלות זאת בפסק ההלכה של צב"ח אם הוא מה"ת ואם מדרבנן קשה מאד, שהרי הרא"ש עצמו בשבת קכ"ח ובב"מ ל"ב הוא הוא המרי דשמעתא שמביא בשם הר"מ לפסוק דצב"ח, וממנו הועתק לשו"ע לענין החליבה, וא"כ אינו מובן לפ"מ שחילק הרא"ש בין מקדיש לבכור, שבבכור מכיון שיש שם הפסד ממון הכהן לא חששו לתקלה, א"כ הרי לא נעקר דין התורה דצב"ח, ואף אם ירצה הכהן להכניסו לכיפה האיך יוכל לעבור על איסור תורה של צב"ח, כיון שבכה"ג לא העמידו חכמים דבריהם לעקור דבר תורה. ובשלמא הא דהביא הטעם לאיסור מצד בזיון הקדש ולא אמר מצד צב"ח דרבנן, כדנראה מהר"י שבמרדכי, י"ל שנוקט בזה כהרא"ם, שחששת התקלה שקול כצב"ח, אבל לענין איסור תורה הרי לא יעקר האיסור אלא ע"י תקנ"ח כשראו צורך בדבר, וכל היכא שלא עקרו האיסור בעינו עומד. ולמה לא הזכיר הרא"ש מזה, שיש איסור תורה בדבר, ולא אמר אלא מצד בזיון קדשים. כן מפליא על כל הראשונים שלא הזכירו כלל סוגיא שלימה בשבת שמעמידה המשנה שם רק עפ"י צב"ח דאורייתא. ואילו כאן דבריהם סובבים כולם לפ"מ שצב"ח דרבנן.

עו"ק דנראה דהרא"ש אינו מפרש כל דין זה דמקדיש שההכנסה לכיפה יש בה עבירה שהיא, אלא שהיא נדחית, כמו שהעיר הנוב"י באי"ד שהאיך נאמר, כשעבר ועשה איסור אחד, שנקנסנו שיעשה איסור נוסף, אלא שאין בגונא דמקדיש שום איסור בהכנסה לכיפה. ויבואר לנו מה שהעיר בפלפלא חריפתא במש"כ הרא"ש שאף אם יכבד על הכהן להחזיקו וירצה להכניסו לכיפה אסור, משום בזיון קדשים.

והעיר ע"ז הפ"ח, דלפ"ז ל"צ לטעם הראשון שאמר שם מצד הפסד ממון הכהן שהכל הוא מצד בזיון הקדש. וקשה שלמה לא הזכיר הרא"ש עצמו מזה. ע"כ נראה שהרישא והסיפא של הרא"ש מדוקדקים מאד בטעמם ונימוקם. ברישא הדיון מצד חשש התקלה, וזהו הן כשזה עוד ביד הישראל והן ביד הכהן, ובזה מעלה, שלא חששו חכמים לתקלה, כיון שזה כרוך בהפסד ממון הכהן, ע"כ גם לא הזכיר כאן מצד מצות הנתינה שיש על הישראל, כי הדיון שלו הוא גם כשזה כבר הגיע ליד הכהן, שמ"מ לא חששו לתקלה להפסידו הממון. ואילו בסוף דבריו דן כשהכהן בא לפטור עצמו מהחזקת הבכור מפני שכבד עליו הטורח כמבואר בדבריו, ובזה הוא שאמר הרא"ש דאיכא בזיון קדשים, שהקושי שקשה עליו הטרחה עבור הקדשים הוא שהוי בזיון הקדשים. משא"כ ברישא שהמדובר מצד חשש תקלה אין זה כלל בזיון לקדשים, שהרי אינו מזלזל בהם כלל, אדרבא חושש שלא יבא לידי תקלה מחמת קדושתם. ע"כ לא הזכיר הרא"ש טעם בזיון אלא לענין כובד הטורח.

www.eretzhemdah.org

ושומעים אנו מזה דלהרא"ש בהא שאמרו המקדיש בזה"ז יכניס לכיפה אין הפירוש שעובר באיסור של בזיון קדשים אלא שמחמת שקנסוהו לא חשו לזה, אלא שכל שהוא מחמת חשש תקלה, בהאי גונא שאין הפסד, או לא קפדינן אהפסדו, אין כאן משום לתא דבזיון הקדש כלל. ומעתה הן לא מסתבר כלל לומר שיש בהכנסה לכיפה משום צב"ח, בפרט - צב"ח דאורייתא, אלא שהותר מחמת הצורך לקנסו, כי אליבא דהרא"ש לא הותר שוס איסור מחמת הקנס.

**ה.**

ע"כ נראה דאף דצב"ח דאורייתא, אינו אלא דחייב לטרוח עבור הבע"ח להצילו מצער, דומיא דהשבת אבידה, אבל אי"ח להוציא הוצאות ע"ז. ודעת הרא"ש פ"ב דב"מ סי' כ"ח שאם היה בטל מן הסלע אי"ח, דומיא דאבידה. ואפילו לדעת הר"ן, הוב"ד בנמוק"י שם, שסובר שכיון שהתורה חייבתו, הרי זה מחייבו גם בגוונא של הפסד מן הסלע, מ"מ נ"ב גם לדידיה שאי"ז אלא במה שנוגע לטרחת גופי', אבל להוציא הוצאות ממש אי"ח. שהרי באבידת גופו (סנ' ע"ג) איצטריך קרא שחייב למיטרח ואגורי, ובאבידה אפילו טרחה זו אי"ח, שלא חייבה תורה אלא טרחת גופו בעצם ההשבה. וע"כ לא מצינו חובה לזון בהמת הפקר, גם כשאין לה מה שתאכל.

אכן לזון בהמתו מצינו דיש עליו חיוב, שכן אמרו (גיטין ס"ב:) אר"י א"ר אסור לאדם שיטעום כלום עד שיתן מאכל לבהמתו. אכן אם זהו חיוב ממש **מדרבנן**, (שמה"ת הרי גם לעבד יכול לומר עשה עמי ואיני זנך) או שהיא רק מדת חסידות אין זה ברור מהגמרא, והרמב"ם סוף ה' עבדים כ' : מדת **חסידות** ודרכי החכמה שיהיה האדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו וכו', חכמים הראשונים וכו' ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן וכו'. הרי שלא הביא הלכה זו אלא בתור מדת חסידות ולא חיוב דרבנן ממש.

ועפ"י הנ"ל נראה בנידו"ד שאין הבהמה מוצאת מזונותיה אלא ע"י האדם, ובל"ז היתה מתה ברעב. ולפי הנ"ל מאחר שאין על הכהן מזונותיה אלא מדרבנן או ממדת חסידות, כי מה"ת יהא עליו חיוב יותר, מעתה אין לדון כאן על צב"ח דאוריתא, כיון שזה כרוך בהוצאה, ואין עליו חיוב מכח מצוה זו אלא לטרוח אבל לא להפסיד משלו. ונ' דהרא"ש ס"ל כדמשמע מהרמב"ם הנ"ל שאין חיוב המזון לבהמתו אלא מדת חסידות. וע"כ אין בהכנסה לכיפה (שזו אינה מעלה ומורידה לעצם המזונות, רק שעושה כן שלא תסתובב לכל מקום בצערה) משום צב"ח דאורייתא ולא דרבנן וכנ"ל. ע"כ לא הזכיר הרא"ש מזה כלל. אכן הרא"ם ס"ל שעכ"פ חיוב דרבנן איכא לזונה, ע"כ יש לדון בזה רק מצד צב"ח דרבנן. וביותר י"ל שהכא שהכהן מקבל הבהמה מהישראל והוא אינו רוצה, הרי רק בזיון ההקדש הוא שמחייבו לקבלה ולטפל בה, וזה פירוש הרא"ם "וצב"ח דרבנן הוא", היינו שבמקרה דנן הטילו עליו חכמים לדאוג לה שלא יחסר לה מזונה ותצטער. ולא מדין צב"ח הכללי אתי עלה כלל, כי בגוונא כנידו"ד אין שום חיוב מכוח צב"ח להוציא הוצאות ע"ז.

ומעתה מובן מאד מ"ט לא הזכירו כאן הראשונים הדין של צב"ח דאורייתא, כי ענייננו אינו שייך כלל לצב"ח, כיון שזה כרוך בהוצאות והפסד ממון.

ואין להקשות ע"ז, דא"כ מאי פריך שם בגמרא, שלמה לא אמרו יעקור פרסותיה וכמו בלוקח מע"ז, ולפי הנ"ל מאי קושיא, הרי בכה"ג שמצערה ממש איכא צב"ח דאורייתא, כי י"ל שצער זה יותר קל הוא מצער דרעב הקשה מכולם, וכדעת הגרמ"פ בתשובות הנ"ל (ושלא כהנוב"י שם), וע"כ כיון שבל"ז עומדת למות מרעב, מוטב לענותה בידים בסבל פחות, ובזה אין משום צב"ח כיון שמציל אותה ממה שהוא יותר גרוע בשבילה.

ובזה יתורץ גם מה שיש להקשות אי כדפירשנו הגמ' כפשוטה דיש בזה צב"ח רגיל, ותלי בפלוגתא אי צב"ח בעלמא דאורייתא או דרבנן, דהנה הנוב"י בתשו' הנ"ל מוכיח, שאין צב"ח בהמתה כגון עריפה. וא"כ כד פריך בגמרא דילן וניערפינהו בקופיץ, מאי משני משום שנראה כמטיל מום בקדשים וכ"ז אינו אפילו איסור דרבנן אלא איסור נראה כמבואר בגמרא, וא"כ תיקשי אפילו למ"ד צב"ח דרבנן אלא שנדחה הכא, ומכש"כ אם נאמר שאפילו צב"ח דאורייתא נדחה, כמו שיוצא אליבא דהנוב"י, דא"כ מאי אולמא שבחרו חכמים לדחות צב"ח בפרט למ"ד דאורייתא, הרי טוב יותר לדחות האיסור דנראה כמטיל מום, שאינו אפילו איסור דרבנן. אכן לפי הנ"ל מבואר שפיר, שהרי אין שום איסור נדחה כלל, כי הכל נובע מצד בזיון הקדש, וכיון שעושה מחשש תקלה לא הוטל עליו כלל המזונות, ומניעתם אין בהם כלל משום דיני צב"ח, כיון שכנ"ל לא עליו מזונותיה, ואי"ל להפסיד ממונו בגלל צב"ח, אפילו אם היא מה"ת.

[אכן דברי הנוב"י בזה בדיוקו מהגמרא חולין דלא מתרץ על הקושיא וליקטלינהו דאיכא צב"ח, שמזה דייק שאין במיתה משום צב"ח, זה מנוגד להרגשה. ואולי יתכן דבר כזה אם ימיתנה באיזו תחבולה בשעת שינה וכיו"ב שלא תרגיש, אבל עריפה בקופיץ, ודאי יש בזה, עכ"פ ברגע ראשון משום צב"ח. והא דלא משני ליה הכי נראה שהוא מטעם אחר, דבהמות וחיות השדה ניתנו בידי האדם להשתמש בהן לכל צרכיו גם ע"י המתתן, ולא נגענו בענייננו בצב"ח אלא משום שממית אותה ללא כל הפקת תועלת ישירה ממנה, כי גם מניעת תקלה, אינה מפיקה ממנה התועלת. ושם הפרידות פשוט הדבר שכל עוד שיכולים מעסיקים אותן בעבודה, אולם כשתש כוחם ממיתים אותם ומשתמשים בבשר נבלתם למאכל כלבים ובעורם לכל מלאכה. וע"כ למיתה זו ממילא הם עומדים. ול"ש מצד זה צב"ח, ורק בעקירת פרסותיהן שאין מזה שום תועלת הוא שאמר שם איכא צב"ח. ופשוט.]

**ו.**

ויוצא לנו מכל הנ"ל שהפלוגתא דילן אינה שייכת לשאלת צב"ח אי היא מה"ת או דרבנן, דבנידו"ד לכו"ע אינו מה"ת, והמחלוקת אין בה משום ס' תורה כלל. ולפ"ז יש מקום לצדד שאעפ"י שהשו"ע פוסק להחמיר ואוסר להכניס לכיפה, י"ל שהוא רק אם עדיין לא נעשה מעשה, משא"כ בנידו"ד שאין העגל ליד האם, והוא אינו יכול להיות ניזון מעצמו, נמצא שהרי הוא כבר כאילו הוכנס לכיפה, אולי בכה"ג לא נתחייבנו להביא לו מזונות, כיון שהיא פלוגתא במילתא דרבנן גרידא.

www.eretzhemdah.org

אכן יש מקום לדון שיש בהכנסה לכיפה משום איסור תורה, והוא בהקדם כמה הערות כדלהלן. הנה ר"מ ורבנן נחלקו במטיל מום בבע"מ, שלר"מ הוא מה"ת, ונלמד ממש"נ כל מום, ואילו לרבנן מכל מום מרבינן גרם מום (בכ' ל"ג:). ולענין פסק הלכה הרא"ש פסק כרבנן, ובדברי הרמב"ם הדבר לא ברור, שכן בפ' א' מאיהמ"ז ה"ז פסק, שהמטיל מום ובא אחר והטיל בו מום נוסף השני אינו לוקה. ודנו בכונתו, שאילו פסק כר"מ אמאי לא ילקה, ואילו לרבנן אמאי אסור, שמסתם לשונו נראה שהוא מה"ת. ובאחיעזר (ח"ב סי ל"ג ד) רוצה לבארו שלעולם פסק כרבנן אלא שבכונה דקדק הר"מ בלשונו שגם המום הראשון הוטל בו ע"י אדם שבזה הדין שאין שוחטין על פיו מדין ל"ת כל תועבה, במבואר ברי"מ בפי"ח מפסוה"מ, "וממה שמבואר בתורה דלא תאכל כל תועבה, היינו דאין תקנה ע"י הטלת מום, והא יש לו תקנה שיטיל שתי פעמים והמום השני דהוי מטיל מום בבע"מ יתיר, אע"כ דג"ז תיעוב וכו' אבל אין לוקין ע"ז דהא אין כאן לאו מפורש אלא ראי' דהוי תיעוב ויש בזה איסור תורה וכו'.

ולפי"ז יוצא שהר"מ פוסק כרבנן, וא"כ גרם מום הוי מה"ת, והנה נראה דמניעת המזון ע"י הכנסה לכיפה שעי"ז היא מתה לא גרע מהטלת מום, שהרי באחוזת הדם אמרינן דהוי מום מחמת שסופה למות מזה, ומכש"כ הא דמתה הוי מום, ומה שזה נעשה ע"י גרמתו, שמונע ממנה האוכל, שמחויב לתת לה, כפי שחייבה התורה לישראל עד שמוסרה לכהן, ה"ז גרם מום. וכן יוצא ברור מהתוס' ב"ק ע"ו. ד"ה שחיטה שהוכיחו דמום דאחר מיתה לא השיב מום מהא דאם מתו תמימים יקברו, הרי שהמיתה נחשבת למום, אלא שאין פודין על ידו. וא"כ היכי דאיכא איסור להכניס הרי הוא פוגע באיסור תורה. והרי לדעת הר"מ המטיל מום בזה"ז ג"כ עובר בל"ת מה"ת, א"כ שוב הוה ס' דאורייתא.

[ובדברים אלה יש להסביר מה שהעירו האחרונים דמסוגית הגמרא ע"ז הנ"ל דפריך בפשיטות וליהוי כמטיל מום בבע"מ, נראה דסתמא דגמרא סברא כר"מ. אבל לפי הנ"ל י"ל דמדהתיר במקדיש בזה"ו להכניסה לכיפה, ש"מ דס"ל דגרם מום מותר מה"ת והיינו כר"מ, ע"כ פריך שפיר לר"מ לשיטתיה. אכן לפ"מ דמסיק לבסוף דהכא גם במטיל מום ממש אי"ב אלא שנראה כמטיל מום מפני דלא הזי לא לגופי' ולא לדמי, מעתה מצי אתי גם כרבנן, דלא גזרו בגרמא בנהוג.]

**ז.**

אכן לענ"ד אם גם נאמר שמקרא דל"ת כל תועבה אפשר לדייק שגם הטלת מום נוסף לא תועיל להתיר, ברם אין מזה כל הוכחה שעצם הטלת המום השני היא תיעוב. וראיה לזה שהרי מקרא זה לא למדנו אלא איסור אכילה עפ"י המום שהטיל בו, אבל שאסור לפדות ע"ז לא שמענו, אלא שאין פדיה אלא א"כ זה ראוי לאכילה, אכן לו יצויר שע"י הפדיה יהא ראוי לאכילה שפיר היה אפשר לפדות. והנה בגמרא בכורות שם מבואר דלכו"ע לאחר פדיה מותר להטיל בו מום בידים. א"כ בהטיל בו מום בכונה למה לא נאמר שמותר לפדותו ולהטיל בו מום אח"כ להתירו באכילה, שהרי אח"כ אין בזה ודאי משום תועבה, א"כ יהא מותר לפדות לכתחילה ע"מ כן. אע"כ הא דאסרה תורה מל"ת כ"ת, דמשמע לפי האחיעזר דכללה כל מיני עצות ותחבולות, שע"י התועבה יגרם בחשבון סופי היתר אכילה שכל זה בכלל ל"ת כל תועבה, היינו ששום מום שיוטל בו למרות שעצם הטלת המום לא יהא בו איסור מ"מ לא יוכל לגרום היתר אכילה, כיון שכל ההיתר להטיל בו מום זה לא בא אלא ע"י התועבה שעשה קודם, וע"כ כמו שהמום הראשון אינו מתיר כן כל מום שבא מכוחו לא יתיר האכילה. וממילא גם אין מקום לפדותו ע"מ כן.

ומ"מ שמענו שאין ללמוד ממש"נ ל"ת כ"ת אלא שאין המום השני מתיר יותר מהראשון, אבל לא שהוא עצמו מעשה תועבה. וא"כ לא ניתן להסביר מקור לדברי הרמב"ם האוסר באיסור תורה המטיל מום אחרי שאחר הטיל בו מום, עפ"י דברי חכמים, ובהכרה שפסק כר"מ, וממילא שגרם מום אינו אלא מדרבנן. ועי' מנ"ח רפ"ז שפלפל בדברי הר"מ ומסיק ג"כ שפוסק כר"מ. אלא שקשה שלמה פסק שאינו לוקה.

כן התקשו בדברי הר"מ שפוסק לענין המטיל מום בזה"ז שעובר בל"ת אלא שאינו לוקה. וקשה בתרתי: א, שזה נגד הגמרא ע"ז י"ג הנ"ל דקאמר התם שאין הטלת מום בזה"ז אלא משום נראה כיון דלא חזי לא לגופיה ולא לדמיה; ב, אם איסור תורה הוא, למה אינו לוקה.

קושיא ראשונה מתרצים (ע" מנ"ח וחת"ס יו"ד סי' ש"ו ואחיעזר הנ"ל שהביא עוד אחרונים) שכיון שהוא נלמד מריבויא דכל מום, אין בזה מלקות כר"י רפ"ב דיומא. והחת"ס מתרץ עפ"י גם הקושיא ממטיל מום בזה"ז, שלא גרע ממטיל מום בבע"מ דמהרה יבנה בהמ"ק, וכן אפשר להקריב גם בזה"ז, אלא דקאי הסוגיא שם אליבא דר"ל דס"ל דריבויא דכל אינו אלא אסמכתא בעלמא. ולא הבנתי דבריו, דא"כ מאי פריך וליהוי כמטיל מום בבע"מ, כיון דגם התם אינה אלא אסמכתא, וגם התירוץ אינו מובן שבא לגרע קדשים בזה"ז, והרי עכ"פ אינהו עדיפי שראויים הם עצמם להקרבה. המנ"ח מתרץ דהסוגיא קאי אליבא דמ"ד לא קדשה לע"ל והרמב"ם פסק דקדשה, ע"כ ה"ז ראוי להקרבה ואכתי נשאר בקושיא דלמה לא ילקה. כן קשה הערת החת"ס הנ"ל, דגם למ"ד ל"ק עכ"פ מהרה יבנה וכו', ולומר דס"ל בע"ח נדחים ג"כ קשה, למה יחשב דיחוי, כיון שאין העיכוב אלא ממק"א, וה"ז כמקדיש בלילה או טרם שנפתחו דלתות ההיכל. וכל זה צ"ע.

האחיעזר שם מתרץ שתי הקושיות, שהגמרא ע"ז קאי לענין מקדיש לבה"ב כרש"י שם, והא דקאמר דבזה"ז לא הזי וכו', היינו רק לומר דמשו"ה גם בקדשי מזבח קליש איסוריה שאינו לוקה וע"כ בקדשי בה"ב לא גזרו כלל אלא מחמת נראה. ועפי"ז מתרץ הא דמטיל מום בבע"מ, דבכונה נקט הר"מ כשמום ראשון נמי הוטל בו ע"י אדם, שאז אסור להשחט על ידו משום ל"ת כ"ת וכנ"ל, והוי שאינו ראוי לא לגופיה ולא לדמיה, והוה כמקדיש בזה"ז שאסור מה"ת ואינו לוקה.

אכן בזה לא הועיל אלא להעתיק הקושי לענין זה"ז, שאיסור תורה יש בו ומ"מ אינו לוקה, מהרמב"ם על הגמרא עצמה. כן עצם פירוש הגמרא עפ"י דרכו של רש"י קשה כפי שהעירו שם התוס'. וכל החילוק דבהכ"ג לא גזרו ג"כ קשה, דמ"מ הרי איסור תורה הוא, ולמה לא גזרו.

www.eretzhemdah.org

**ח.**

והנ"ל בזה, דכל ההלכה של הרמב"ם על מטיל מום בזה"ז קאי רק לענין בכור, כי שאר קדשים הרי אסור להקדיש בזה"ז, ולא מיירי בהו הכא, ודינם כבר נתבאר בר"מ סוף ה' ערכין דמכניסן לכיפה, ומינה שאין לאשוינהו גיסטרא משום שהוא כמטיל מום. ובכור בזה"ז שונה בזה מכל הקדשים. דהנה כבר העיר הריט"א ושאר אחרונים על גמרא זו דע"ז שכל היכא דלא חזי לא לגופיה ולא לדמיה אי"ז מה"ת, דהרי עיקר פלוגתתם דר"מ וחכמים בבכור נאמרה, והתם כשהוא בע"מ לא חזי גם לדמי' שהרי אין לו פדיון ונאכל במומו. ותי' הריט"א שם שבכור דינו יותר חמור דקדושתו מרחם להאסר בגו"ע וגם אינו נמכר באיטליז. ונראה דטע"ז הוא רק בגוונא שעכ"פ יש לו אכילה במומו, אבל אי אינו נאכל לגמרי, הרי הוא לא חזי כלל, ובזה ידמה לכל הקדשים.

ומעתה י"ל דבכור בזה"ז הטלת מום מוכרח שיהא בזה איסור תורה, שאם נאמר שהואיל ואינו ראוי בזה"ז להאכל בתמימותו ולא להקרבה הוי כלא חזי כלל, א"כ הרי יהא מותר להטיל בו מום, ויהא שוב ראוי לאכילה, וממילא הרי הוי גדר חזי לדמיה, ובכה"ג הרי אסורה הטלת מום. והוי חוזר חלילה. אכן מאחר שאסור הרי שוב צריך לחזור להיתר אלא שזה א"א וכנ"ל, ומ"מ מלקות לא יתכן בזה כבר, כיון שכל איסורו רק ע"י חו"ח הוא. ודוק.

ועל דרך זו נוכל לתרץ גם הא דמטיל מום בבע"מ, עפ"י דיוקו וסברתו של האחיעזר הנ"ל שהמדובר כאן כשמום ראשון נמי הוטל בו ע"י אדם בכונה, שאז אם נאמר שהמום השני שיטילו בו בכונה אסור הוי כלא חזי לא לגופיה ולא לדמיה וממילא חוזרת הטלת המום השני להיות היתר. ואז יש מקום לומר שהמום השני יתיר, דאעפ"י שנאסר מצד ל"ת כ"ת של המום הראשון, הר"ז כחזר ונפל בו מום מאליו, ולא נאמר כהאחיעזר, בסברתו, שכל שהמום הראשון גרם לאפשרות של הטלת המום השני ג"ז בכלל האיסור. וממילא הוה גם הכא חו"ח, שע"י שנאמר שמותר להטיל המום השני שוב הוי גדר חזי לדמי מצד האכילה במומו ושוב יחזור איסור להטיל בו מום. ע"כ אסור מה"ת, ומ"מ מלקות אין בו.

ועפי"ז נוכל לתרץ מה דמוכח בגמרא וכ"פ הרמב"ם בה' בכורות שהמטיל מום בבכור אסור לאוכלו רק משום קנס. והתקשו בדבריו, שהרי בכל מטיל מום בקדשים אסר הרמב"ם אכילתו מה"ת מצד ל"ת כ"ת. אכן לפי הנ"ל י"ל, דהמדובר בבכור הוא רק בזה"ז כי שם נחשדו כהנים ושם קנסו. ובזה"ז הטלת מום בבכור אמנם אסורה מה"ת, אולם רק מגדר של חו"ח וכנ"ל, וכיון שבעצם ע"ז היה צריך הטלת מום לחזור להיתר אלא שזה א"א וכנ"ל, ומ"מ איסור מצד ל"ת כ"ת ל"ש בזה, שהרי עכשו לפי האיסור שוב אין כאן תועבה, ודוק.

**ט.**

אכן אכתי לא נפטרנו מהערתו של החת"ס למה בכלל יחשבו קדשים בזה"ז לא חזי כיון דאם יבנה המקדש הרי הם ראויים. ומה שנ"ל נכון בזה, שכונת הגמרא הוא לפ"מ שקנסוהו שהמקדיש בזה"ז חייב לאבד הקדשים הם ודמיהם, בגלל זה הוא דמיחשב לא חזי לגופיה ולדמיה שהרי הכל לאיבוד הולך ולא יגיע לידי הקרבה. ומעתה אין לתרץ כלל כהמנ"ח, שהרי מ"מ הלכה היא שהמקדיש בזה"ז למיתה אזלה, א"כ לא חזי וכו'. ולפ"ז נופל תירוצנו לענין בכור בזה"ז, שהרי בו אין קיים החיוב לאבדו וממילא הוי בגדר חזי כשיבנה בהמ"ק. אלא שיתורץ עפ"י דרכו של החת"ס שמשוה לה להא דמטיל מום בבע"מ, כיון שעכ"פ השתא מיהא לא חזי להקרבה. ודברי הרמב"ם לענין מקדיש בזה"ז יתפרשו כנ"ל בבכור, או י"ל דהוא קאי על עיקר הדין, טרם שקנסו, שמ"מ הוי כמו מטיל מום בבע"מ שאסור ואינו לוקה. ואעפ"י שהרי מדרבנן קנסוהו וא"כ הוי שוב אינו חזי, מ"מ נפ"מ מהלכה זו לענין בכור וכנ"ל.

איך שלא יהיה דברי הרמב"ם להלכה מתפרשים כר"מ, וממילא שגרם מום אינו אלא מדרבנן. וא"כ המחלוקת לענין הכנסה לכיפה היא במילתא דמדרבנן, ויתכן כמש"כ דהיכא דכבר הוכנס לכיפה גם לשו"ע נוכל לסמוך על דעת הרא"ם בגונא שיש החשש תקלה של נזקים נוסף על תקלת האיסור ולהשאירו במצבו.

## סימן לא : בדבר זריקת הורמונים לתרנגולים.

במה שנהגו לפני זמן מה אי-אלו מהחקלאים להזריק לתרנגולים כדורי הורמונים להביאם לידי סירוס שעי"כ הם משביחים בבשר. וכפי שאומרים המומחים אין סירוס זה אלא לזמן, וחוזרים לאיתנם לאחר שכלתה השפעת הכדורים. ונשאלה השאלה אם יש בזה משום איסור סירוס.

**א.**

לכאורה נראה שאין איסור בסירוס לזמן, שאיסורו נלמד ממה שנאמר ומעוך וכו' ובארצכם לא תעשו (ויקרא כב כד), וכתוב זה מלמדנו איסור הקרבת בעלי מומים אלה למזבח, ועשיית מעשה הסירוס, והנה כל אלה שנפרטו כאן בכתוב ודאי שאינם חוזרים, שהרי צריך כתוב מיוחד בכדי לרבות מום עובר לאיסור (עי' סהמ"צ לאוין צ"ה), ובפסוק זה אינו מרבה לאיסור אלא לענין הקרבה ולא לענין איסור מעשה הסירוס. א"כ אין לנו מקור לאיסור אלא סירוס מוחלט שאינו חוזר ולא בגוונא דניד"ד שהוא סירוס עובר. אכן ראיה מוחלטת אין לנו שכן כבר כתבו התוס' (בכורות ל"ט: ד"ה כולן) שאעפ"י שנחלקו שם תנאי אי קרא דמעוך וכו' קאי גם אביעים אין זה אלא לענין הקרבה משא"כ סיפא דקרא ובארצכם ודאי מרבה גם בביעים כל שמסתרס ע"ז וראי' מכוס של עיקרין, ע"ש. וא"כ הרי אין לנו ראיה מרישא דקרא, ויתכן לומר דקרא דבארצכם כשם שהוא מרבה לאיסור גם אלה שמבחינת מום לענין קרבן אינם מום, מ"מ לאיסור דסירוס נתרבה, כן י"ל דרבי גם בסירוס לזמן, כיון שלפי שעה עכ"פ משחית כח המוליד.

www.eretzhemdah.org

ואעפ"י שנראה מהתוס' שגם כוס של עיקרין שנתרבה לאיסור אין חוזר לאיתנו, עי' תוס' שבת ק"י: ד"ה והתניא, שהקשו למה צריך להביא לאיסור שתית כוס עיקרין באדם מן הכתוב, בל"ז יאסר מדין פו"ר, ואם בכוס של עיקרים הוי סירוס רק לזמן, הרי לק"מ. אכן גם מזה אין ראיה מכרעת, שכן יתכן דהוה קים להו לתוס' שכוס של עיקרים אינו חוזר, ומ"מ ריבוי דקרא אולי כולל כעין סירוס זה של נידו"ד שכן חוזר לאח"ז. וצ"ע.

לזאת נכנס לברר עצם איסור דסירוס ע"י כוס של עיקרין וכדורים, שלכאורה ה"ז כמו כוס של עיקרין שאינו נוגע באברי הזרע בבע"ח, ובמיוחד דתרנגולים.

**ב.**

בגמרא (שבת ק"י:) לענין רפואת הירקונא ע"י כוס של עיקרין אמרו התם שמתעקר עי"ז. ופריך בגמרא ומי שרי והתניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור וכו' ה"מ דקמכוין הכא מעצמו הוא. וברשב"א שם ושאר ראשונים ביארו דעיקר התירוץ מפני שאינו נוגע באברי הזרע, וע"ז מייתי שם ראיה מר"י שמותר לסרס בכונה תחלה התרנגול ע"י נטילת הכרבולת. ודחה ראי' זו דהתם רמות רוחא וכו'. ולבסוף אוקי להא דשתית הרפואה לירקונא רק באשה. עי"ש.

והרמב"ם (פט"ז מאי"ב הי"ב) פוסק: המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה"ז אסור ואין לוקין עליו. ולא נתברר טעמו, עי' ה"מ שם. החת"ס (אהע"ז סי' כ') נוקט בפשיטות שלרמב"ם איסורו רק מדרבנן שאינו אלא גרמא, וכ"מ שנאסרה עשיה, אין גרמא בכלל. אכן ממה שהוצרך הר"מ להדגיש שאינו לוקה משמע שאיסורו איסור תורה.

והגר"א בשו"ע: (אהע"ז סי' ה' ס"ק כ"ח) כתב בזה וז"ל: (הא דאין לוקין) דליתנהו בכלל ומעוך וכו' אלא בכלל משחתם, דלהכי לא נפקא אשה אלא ממשחתם כיון דל"ש בה ומעוך וכו' בגיד וביעים ואין לוקין כנ"ל, עכ"ל. וכונתו למש"כ שם לעיל מזה לענין אשה במה שפסק בר"מ ובשו"ע דאשה בסירוס בידים פטור אבל אסור, הביא בזה מש"כ בתו"כ וז"ל: תו"כ שם מנין שאף הנקיבות בסירוס ת"ל כי משחתם, ר"א בהם ואין הנקיבות בסירוס. ופסק כת"ק אלא שאין בהם מלקות, כיון דלא נכללו בל"ת דלא תעשו, עכ"ל.

מסביר איפוא הגר"א דיש שני מקורות לאיסור הסירוס, סירוס דזכרים באברי הזרע, דבהאי מיירי קרא, וע"ז קאי ובארצכם לאוסרו בל"ת, ואיסור מכח ריבוי דמשחתם שכולל סירוס דאשה, וכן סירוס דזכר ע"י כוס של עיקרין, שאמנם בשניהם איסור תורה הוא אולם ל"ת אין בהם.

אכן דבריו מופלאים לענ"ד דאם אשה היא ג"כ בכלל משחתם לאיסור מה"ת בסירוס, למה פוסק הר"מ שם, וכן בשו"ע שאשה מותרת בכוס של עיקרין, ומאי נפ"מ באשה בין סירוס ממש לבין כוס של עיקרין, וכשם שנתרבה כוס של עיקרין בזכרים מהאי קרא דמשחתם, כמו"כ יכלול הריבוי דמשחתם לגבי אשה כל מיני סירוס, הן בידים והן ע"י כוס של עיקרין.

ע"כ נראה יותר עפ"י דרכו של הגר"א הנ"ל שלעולם לא פסק הר"מ אלא כר"י דתו"כ שאין הנקבה בכלל הריבוי דמשחתם (ועי' בחת"ס שהסביר טעמו דר"י דסובר שגם הריבוי דמשחתם לא נאמר אלא בזה שנאמר עליו עיקרא דקרא דמעוך וכו', וכיון שאין נקבה בכלל זה ממילא גם הריבוי לא קאי עלה). והא שפסק הר"מ שסירוס ממש אסור מיהת גם באשה, אינו אלא מדרבנן והוא אליבא דכו"ע, ודאיק לה מתוספתא דיבמות ששם לא נתבאר להיתר בנקבה אלא בכוס של עיקרין ומינה שסירוס ממש אסור. ומדויק לשון הר"מ שלא אמר באשה אלא לשון פטור, ובשו"ע כ' פטור אבל אסור, אבל לא הזכירו הא דאינו לוקה, כמו בכוס של עיקרין לזכר. דהכא אין איסורו אלא מדרבנן, פשיטא שאינו לוקה. וע"כ בנקבה בכוס של עיקרין אי"ב איסור כלל אפי' מדרבנן, כיון שגם סירוס ממש בנקבה אינו אלא מדרבנן. אכן כוס של עיקרין בזכר י"ל דלכו"ע אסור מה"ת מקרא דמשחתם וכמש"כ הגר"א הנ"ל, וע"כ לא נחלקו אלא בסירוס אשה דעיקר הכתוב דמעוך לא קאי עלה, משא"כ בזכר דעיקר קרא עליה קאי, בזה לכו"ע מקרא דמשחתם נתרבה לאיסור גם כוס של עיקריה שוב מצאתי ככל הדברים האלה בקונ' באר בשדי להגר"א מטלז זצ"ל (בס' שדה חמד) הערה ח' עי"ש ושמחתי שכיונתי לדעתו הגדולה.

**ג.**

עפ"י הדברים האמורים נראה לבאר יפה הסוגיא דשבת הנ"ל שנתקשו בה הראשונים טובא, עי' רשב"א ומאירי שם, דמתרץ שא"ה דלא קמכוין ומייתי עלה הראיה מתרנגול. והנה התי' בפשוטו שהוא מצד **שאינו מכוין** קשה, שהרי פ"ר הוא ובזה כו"ע מודו, עי' תוס' שם. וכן הא דמייתי מתרנגול, והתם הרי קמכוין כמבואר בלשונו: האי מאן דבעי לסרוסי וכו'. והרשב"א פירשו כנ"ל דל"ד, אלא עיקר הדברים מצד שאינו נוגע באברי הזרע. אבל לישנא דגמרא אינו מדוייק לפ"ז. אכן לפי הנ"ל נראה, דהנה התוס' בכורות ל"ט הנ"ל סברי שאיסור כוס של עיקרין הוא מה"ת כנ"ל מכוח קרא דבארצכם שבא כנ"ל לרבות כל היכי דאיכא סירוס. אכן שיטת הרמב"ם היא שלא כן כמש"כ הגר"א (שם אות כ"ג) וז"ל: אזיל לשיטתי' שפסק כר"י בבכורות ל"ט: וכו' משום דר' יוחנן דקאמר להביא נותק וכו' ס"ל כר"י וערש"י ותוס' שם. מיהו תוס' בבכורות שם ד"ה וכולן כ' דאף לר' יוסי סיפא דקרא לא תעשו אף ביעים, מיהו הרמב"ם ע"כ לא ס"ל כן דמשו"ה פסק כר' יהודא כנ"ל, עכ"ל. א"כ לרמב"ם קרא דבארצכם אדלעיל מיניה קאי, וממילא אי יש ל"ת זה בביעים, מיתלי תלי בפלוגתא דבכורות שם לענין מום בקרבן. והא דאסור בכוס של עיקרין לכו"ע (דאל"ה הרי מצי לתרוצי הא דירקונא כאידך דסברי דאין מום בביעים) הוא כמש"פ הגר"א שהוד"ל מצד הריבוי דמשחתם, ול"ת באמת אי"ב וכנ"ל.

ועפ"ז נראה לומר אליבא דהרמב"ם שבזה נחלק: המקשן והתרצן, שהמקשה ומי שרי והתניא וכו' ומשוה המקשן בקושיתו הא דכוס של עיקרין לכל סירוס דעלמא שנלמד מקרא דבארצכם , דס"ל כהתוס', שלענין סירוס נתרבה כל דבר שיש בו סירוס, וממילא שאין הבדל אם מכוין או לא, כי ה"ז פ"ר וכנ"ל ואסור אליבא דכו"ע. אכן

www.eretzhemdah.org

המתרץ נוקט כהר"מ שאיסור הל"ת שנתרבה מבארצכם לא קאי אהא דכוס של עיקרין שאינו נוגע באברי הזרע אלא שהוא אסור מכוח הריבוי דמשחתם היינו כל שיש בו השחתה אסור. אכן נראה כיון שנלמד מנוסח דהשחתה אינו אסור אלא כשמכוין להשחית, ובדומה לאיסור בל תשחית שאין בעוקרין ושורפין על המלכים (ע"ז י"א) וכדכתבו התוס' שם (ד"ה עוקרין וע"ע תוס' ב"ק צ"א: ד"ה עובר), דעפי"ז נראה שאין איסור בל תשחית כל שאינו מכוין אפילו בפ"ר שמ"מ אין כאן מעשה השחתה אלא מעשה חיובי אלא שממילא הדבר נשחת, שאין ע"ז שם השחתה ודו"ק.

ובכדי להוכיח סברתו, שאין בזה משום הל"ת דבארצכם אלא מכח הריבוי דמשחתם, מייתי מהא דר"י שמותר לסרס התרנגול ע"י נטילת הכרבולת, ולכאורה למה הותר הרי עכ"פ לא גרע מכוס של עיקרין. אע"כ דכוס של עיקרין רק מריבוי דמשחתם למדנו, והוא רק באלה ששייך בהם עיקר הכתוב של בארצכם ושל איסור הטלת מום, שהרי באשה אין איסור שתית כוס של עיקרין, כמבואר בתוספתא יבמות סח, וכדמוכח סוף הסוגיא דשבת, וכפסק הלכה כנ"ל. ועפי"ז גם בזכרים כל שאין ביעיו מבחוץ דאינו מום שבגלוי ואין בזה תורת מום לכו"ע, כמבואר בסוגיא דבכורות הנ"ל (והיינו ודאי גם בהני דל"ש בהם הקרבה, שהרי כנ"ל קרא דבארצכם ארישא דקרא קאי, ואעפ"י שודאי מרבה כל חיה ועוף בין טהורים בין טמאים, מ"מ הוא רק בגונא דיש ע"ז תורת מום בהני שראויים לכך למזבח, וכמבואר בדברי הגר"א אליבא דהר"מ וכנ"ל) לא עליהם קאי גם הריבוי דמשחתם. ומינה שמינים אלה, גם הזכרים, אין בהם איסור סירוס מה"ת כלל, אלא איסור דרבנן דהרי לא גריעי מנקבות. ועי' ב"ק נ"ה לענין אוז ואוז הבר זה ביעיו מבפנים וזה ביעיו מבחוץ. ולפי הנ"ל באוז שביעיו מבפנים אי"ב איסור סירוס מה"ת כמו בנקבה אליבא דהלכתא, דנקטינן דלא כר"י וכנ"ל. וה"ה בתרנגול שלפ"מ שעינינו רואות גם הוא ביעיו מבפנים, אי"ב איסור תורה דסירוס. והא דנתרבה גם עוף לאיסור, היינו במינים אלה שביעיו מבחוץ דומיא דהא דאוז הבר וכנ"ל. א"כ עפי"ז א"ש מאד מה שמתיר ר"י לסרס התרנגול ע"י נטילת הכרבולת שהוא בדומה לכוס של עיקרין שאינו נוגע באברי הזרע, כי אי"ב איסור תורה, ואיסור בידים הוא דאסור מדרבנן, אבל כוס של עקרין לא גזרו בו, ובדומה דאשה. וכ"ז אי הריבוי דכוס של עיקרין הוא רק מכח משחתם, אבל אי כדעת המקשן שהכל בכלל בארצכם, ואי"ז תלוי לגמרי בדין מום, א"כ למאי דקי"ל וכדמוכח מר' יוחנן עצמו, שיש דין סירוס גם בביעים, כל עיקר הריבוי דבארצכם קאי אהני איברים שנאמר בהם ומעוך וכו' והיינו גם ביעים א"כ גם בתרנגול זכר שיש לו מיהת ביעים נתרבה לאיסור סירוס הן בידים הן ע"י כוס של עיקרין מקרא דבארצכם, ובזה הרי אין חילוק בין מכוין לשאינו מכוין כל היכא דהוי פ"ר וכנ"ל, א"כ למה מתיר ר' יוחנן. זוהי הוכחתו של המתרץ. והנה בגמרא דחו די"ל שאין שם סירוס כלל וכנ"ל. אכן המאירי כ' שאינו אלא דיחוי בעלמא.

ונראה שזו גם דעת הר"מ שכתב האיסור להשקות כוס של עיקרין "כדי לסרסו". ואם אמנם הב"ש מפרש דל"ד אלא כל שהוא פ"ר הוי בכלל האיסור, מיהו אין משמעות הר"מ כן, שלשם מה היה צריך להזכיר זאת, אם בכדי להשמיענו שכשאינו מתכוין ולא הוי פ"ר מותר (כפי שהמאירי רוצה לפרש שכוס של עיקרין אינו פ"ר), ה"ז פטור שבכה"ת כולה ואינו מיוחד לניד"ד דוקא. אלא נראה דמתיר גם בפ"ר כל שאינו מתכוין, והיינו כתירוץ הגמרא הכא לא קמכוין, שהוא מותר גם בפ"ר וכנ"ל, כיון שמקורו מצד איסור משחתם.

ומכיון שכן הרי יוצא שכל איסור סירוס דתרנגול אינו אלא מדרבנן, וכל שאינו נוגע באברי הזרע ה"ז מותר.

**ד.**

עוד נראה, גם אם לא נכנס לביאור הסוגיא דשבת הנ"ל עפ"י כל מה שכתבנו, בכל אופן עפ"י יסוד הגר"א שלפי הרמב"ם דין הל"ת דסירוס קשור בדיני מום, אלא שיש בו ריבוי דמשחתם שממנו למדים לאיסור באברים, אלה שיש בהם דין מום, גם כשלא נעשה בהם מום, כגון ע"י כוס של עיקרין. ואשה שכל איסור סירוס שלה לא נלמד אלא מהאי קרא דמשחתם, בה אין איסור נוסף בכוס של עיקרין, ורק כשנוגע באברי הזרע הוא שאסור. א"כ לפ"ז ג"כ יוצא הדין שלנו לענין תרנגול שכנ"ל ביעיו מבפנים, ואשר ע"כ הרי איננו בכלל איסור ל"ת דסירוס מכח בארצכם, שהרי דין מום אין בכה"ג בביעים. וכל עיקר איסורו לסירוס ממש הוא כמו באשה מקרא דמשחתם, א"כ כוס של עיקרין אינו אסור בו, כשם שאשה מותרת בכוס של עיקרין. אלא שלפ"ז תיקשי הסוגיא דשבת הנ"ל, מאי מוכיח מתרנגול, דהתם הרי כוס של עיקרין מותר משא"כ אצל אדם. אכן לפי דברינו לעיל הסוגיא מתישבת ואין בה נפתול.

**ה.**

וכ"ז לשיטת הר"מ, אכן שיטת התוס' בכורות הנ"ל דכוס של עיקרין הוא מה"ת ונכלל בכלל הל"ת דבארצכם, שאין סיפא דקרא קשורה עם הרישא. אכן אם זה בכל הזכרים או רק באדם, בזה נסתפק המוהר"א שטיין (הו"ד בחל"מ שם ס"ק ו') וז"ל: בזכר אסור וה"ה לשאר מינים משום דגזרינן זכר דבהמה אטו זכר דאדם, או שמא איסור תורה הוא כמו באדם עכ"ל.

ונראה לבאר ספיקו, דהנה בסוגין דשבת דפריך ומי שרי והתניא מנין לסירוס באדם וכו' ת"ל בארצכם לא תעשו, בכם לא תעשו פירש"י: קרי ביה לא תיעשו. ואילו בתוס' פירשו: "מכם" קא דריש. ונראה ביאור ההבדל, דלהתוס' המקשן לא אסיק אדעתיה שום הבדל בין שעושה ממש בין כוס של עיקרין. וצ"ל דלא החשיב זאת לגרמא אלא למעשה ממש, כיון שע"י השתיה ה"ז מתפשט מאליו ומגיע אף לאברי הזרע ומשחיתם, אי"ז גרמא כלל. שאל"כ אין מובנת הקושיא כל עיקר, דהרי בכ"מ שאסרה תורה העשיה, גרמא מותר, א"ו כנ"ל. ולפ"ז המתרץ שמוכיח מהא דתרנגול כפי שביאר הרשב"א מפני שאינו נוגע באברי הזרע נמי לא מצד דין גרמא קאתי עלה, שהרי אי"ז גרמא (ואי התרצן אינו מודה לו בעיקר ההנחה היה צריך לבאר זאת, ולומר הטעם שחולק בזה. אלא שהתרצן מחדש שלשון הכתוב פוטר גם עשיה ממש כל שאינו נוגע באברי הזרע). ולפי שיטה זו אמר מוהרא"ש הנ"ל דלפ"מ דנקטינן

www.eretzhemdah.org

לאיסור בכוס של עיקרין באדם, ולא מחלקינן בין שנוגע באברי הזרע או לא, ה״ה בבהמה, שהרי כזה כן זה נכללים לפ״ז בכלל איסור הסירוס.

אכן רש״י שהביא הדרשא ״לא תיעשו״, נראה דסובר דאכן כוס של עיקרין גרמא הוא אלא שהמקשה סבר שמאחר שכל איסור דסירוס אדם לא נלמד אלא מתוך דקרינן לא תיעשו, לשון זה משמעותו לכלול גם סירוס ע״י גרמא. והתרצן שהוכיח מתרנגול להיתר, צ״ל שסובר שאם אמנם גם גרמא אסור (באדם, מריבויא דלא תיעשו) מ״מ אי״ז אלא כשהתוצאה היא השחתת האיברים דומיא דמעוך משא״כ בכוס של עיקרים לפ״ז אין ההשחתה ניכרת מבחינה חיצונית, רק שכח המוליד מתקלקל, וזה אינו כלל באיסור. ולפ״ז גם לדעת המקשן לא נתרבה כוס של עיקרין לאיסור אלא באדם דבי׳ הוא דכתיב לא תיעשו. משא״כ לשאר בע״ת, הן ודאי לא יתכן לרבות ממקרא זה מה״ת. וע״כ אינו בכה״ג דגרמא אלא מדרבנן.

ונתבאר לנו ספיקו של המור״א שטיין דמיתלי תלי בשני הפירושים שבגמרא לענין ריבוי אדם לאיסור סירוס.

**ו.**

אכן מה שנראה מדברי המור״א שטיין שכוס של עיקרין באדם לשיטת התוס׳ אסור מה״ת מדין ודאי, אינו מדוקדק. דהנה המאירי כ׳ דאליבא דהלכתא נקטינן כהאי תירוץ שבגמרא שמחלק בין סירוס בידים להא דכוס של עיקרין, שאעפ״י שנדחה הראיה מתרנגול, מ״מ התירוץ כדקאי קאי. ואף שמשאר הראשונים לא משמע כן, היינו שהדבר בספק, אי לפי הדחיה של הראיה מתרנגול נדחה גם עיקר התירוץ או לא, ומ״מ מידי ספק לא יצא. ואמנם הוא אסור מס׳ מדין ספיקא דאורייתא ומ״מ אין איסורו אלא מספק.

וזה נראה בכונת הה״מ שכ׳ במש״פ הר״מ שאסור ואינו לוקה, שזה מתבאר מהסוגיא דשבת. והחת״ס הנ״ל כתב עליו שאינו יודע כיצד זה יוצא מתוך הסוגיא. ונראה כונתו, דהרי לפי קושית המקשן ומי שרי והביא לזה מהא דאסור אדם בסירוס, צ״ל שנוקט שכוס של עיקרין הוא בכלל האיסור הכללי של סירוס, ולפ״ז הוא מה״ת ולוקה. אכן לפי תי׳ הגמרא יצא שמחלק בין סירוס דעלמא להא דכוס של עיקרין שאינו נוגע באברי הזרע. ומכיון שהוא ספק אי האי תירוצא קאי או שנדחה וכנ״ל, א״כ עכ״פ מידי ס׳ לא יצא, ונמצא שהוא אסור מס׳ איסור תורה ואינו לוקה.

ובזה נראה שתוסבר יפה הסוגיא גם אליבא דכל הראשונים שלא נקטי להאי חידוש של הגר״א בביאור דברי הרמב״ם, שהאיסור מצד ריבויא דמשחתם. ובאמת חידוש זה אינו מוכח כלל, דגם לפ״מ שנתרבה מהאי קרא סירוס ראשה לת״ק שבספרי, י״ל דכ״ז הוא רק בגוונא דעביד עכ״פ מעשה באברי הזרע דומיא דעיקר קרא, משא״כ בכוס של עיקרין לכו״ע אינו בריבוי זה. (ואדרבא נראה להוכיח דאי איתא שזה בכלל הריבוי מנ״ל לאסור אשה, הרי י״ל, דקרא לא אתי אלא להא דכוס של עיקרין בזכר דביה קאי עיקר הקרא, ובאשה אי״ב איסור כלל, א״ו כנ״ל. וזוהי גם שיטת הר״מ וכדנקט הה״מ וכנ״ל ואין כלל מחלוקת הראשונים בזה).

עוד יש להוסיף, דזה ודאי א״א לומר שלפי תירוץ הגמרא יהא מותר לשתות כוס של עיקרין גם מדרבנן, שהרי בתוספתא פ״ק דיבמות שהביא הה״מ שם מבואר שהזכר אינו רשאי לשתות כוס של עיקרין, והיינו לכה״פ מדרבנן. ולפ״ז לכאורה צריך ביאור מה שמסתייע מתרנגול, שנראה אפילו לכתחילה מותר.

ויתבאר הכול עפ״י מ שהביא שם המאירי להוכיח שאיסור דרבנן מותר בשאי״מ אפילו בפ״ר. ולפ״ז המקשן סבר שאין חילוק בין שנוגע באברי הזרע לבין שאינו נוגע, והכל מה״ת. ותירץ התרצן שההיתר הוא מפני שאינו מכוין, היינו שכל שאינו נוגע באברי הזרע הוי רק מדרבנן, ע״כ בשאי״מ מותר. ולזה מסתייע מתרנגול שמותר לכתחילה ליטול כרבולתו בכדי לסרסו. והנה איסור סירוס קיים מה״ת גם בתרנגול אעפ״י שביעיו מבפנים כדכתבו התוס׳ בכורות הנ״ל דסיפא דקרא לא קאי אריש וכל שמסתרס אסור. ואילו לא היה חילוק בין שנוגע או לא נוגע באברי הזרע א״כ הרי גם נטילת כרבולתו אסורה מה״ת כמו סירוס דעלמא ולמה התירו ר״י. אע״כ יש חילוק, וכל שאינו נוגע אין איסורו גם באדם וכיו״ב רק מדרבנן, וס״ל לר׳ יוחנן דהא דאסר בתוספ׳ לזכר כוס של עיקרין הוא מצד מצוה דד״ק דבבוקר וכו׳ (ואינו אלא בגדרי דרבנן לגבי פ״ר ואי״מ), ולכן בתרנגול מותר. משא״כ אילו היה דין כוס עיקרין מה״ת מדין סירוס, גם בתרנגול הו״ל למיסר.

**ז.**

והנה להלכה פוסק הר״מ והשו״ע לאיסור כוס של עיקרין בזכרים גם בבהמה. ולפ״ז נראה דא״א לומר כל״א של המוהר״א שטיין שהאיסור מה״ת הוא רק באדם ואילו בשאר בהמות אסור מדין גזירה, אטו זכר דאדם, דכיון דאדם למסקנא אינו אסור אלא מספק, הרי בבהמה אינו אלא ספק דרבנן ואיבע״ל למיזל לקולא. אלא ע״כ נקטינן כאידך לישנא דגם בהמה בכלל ס׳ איסור מה״ת. ומשו״כ הן באדם הן בבהמה אסור ואינו לוקה.

אכן נראה דע״כ לא נקטינן בכוס של עיקרין שהוא נחשב מעשה ממש ולא גרמא כרש״י, ז״א אלא בכוס של עיקרין שנכנס דרך שתיה, וההתפשטות לכל האיברים וכן לאברי הזרע נעשית מאליה, דאז אי״ז גרמא אלא מעשה בעלמא. עוד י״ל דלהתוס׳ וכן לר״מ והשו״ע האי כוס של עיקרין מירי שיש בחומר ששותה משום השחתה וכילוי אברי הזרע, שאז ה״ז כזורק חץ, שנחשב למעשה ממש ואינו גרמא, ואילו רש״י מפרש שהפעולה אינה בדרך שריפה וכילוי אלא שיש בה משום הפרעה לפעולת האיברים הללו, ואינה פועלת שינוי בעצם האיברים אלא בפעולתם, (ונראה שהוא גם בגונא שע״י הפרעה זו מתנוונים לבסוף), שמשו״כ אין כאן אלא גרמא וצריך לזה ריבויא מקרא דלא תיעשו.

ולפ״ז בכל מקרה שהפעולה אינה ישירה, כגון הא דניד״ד של הכנסת כדורים לתוך הגוף, שהנוזלים שבגוף ממיסים אותם ועי״ז אפשרית פעולתם, וכן אין בהם חומר המשחית ומכלה האיברים אלא פוגע בפעולתם, ע״י שמכניס הורמונים של מין נקיבה מה שמפריע לפעולת האיברים, בזה לכו״ע אינה אלא גרמא. וא״כ אי התוס׳

www.eretzhemdah.org

והר"מ לא ס"ל לדרשת רש"י לא תיעשו דמשמע אפילו גרמא, ממילא ניד"ד שהוא גרמא אינו אסור כלל לדידהו, ואי גם מודו לרש"י בעיקר הדרשא עכ"פ דרשא זו הרי אינה אלא לאיסור אלא באדם גרידא, ובבהמה אינו אלא מדין גזירה אטו אדם, וכיון שכנ"ל גם באדם אינו אסור אלא מס', בבהמה אינו אלא ס' דרבנן שהוא מותר.

ובדברינו אלה תתישב כונת הגהת הרמ"א (שם סי' ה סי"ג) שכ': מותר ליטול כרבולתו של תרנגול אע"ג שמסתרס ע"ז, וכל כיו"ב דלא עביד כלום באברי הזרע עכ"ל.

ודבריו תמוהים כפי שכבר העיר עליהם הגר"א וז"ל: ל"ד אלא משום שאינו מסרס כלל אלא מונעו מתשמיש כמ"ש וכו', עכ"ל. וכונתו למה שדחו בגמרא שאין בתרנגול משום סירוס כלל שאינו מסתרס כלל רק נמנע מלשמש. וא"כ דברי הרמ"א תמוהים.

אכן לפי הנ"ל נראה שכונת הרמ"א לחלק בין כוס של עיקרין שאמנם אינו עושה בידים מעשה באברי הזרע, אבל עצם השתיה נחשבת מעשה, ולפי דחית הגמרא נשאר הדבר בספק, אי בעינן המעשה באברי **הזרע** דוקא. אכן בגונא שאין במעשהו בכלל משום השחתת איברין אלא משום **הפרעת** פעולתם, אז זה דומה לנטילת הכרבולת, שאי"ז אלא גרמא, ובבהמה הוא מותר גם לדעת רש"י וכנ"ל.

ודקדק הרמ"א ולא כ' בלשונו שאינו נוגע באיברי הזרע כלשון הרשב"א, אלא "שאינו עושה מעשה" דהיינו שאין האיברים נשחתים אלא פעולתם מתעכבת. ויוצא מזה דלנידון כהא שבשאלתנו שאין בדבר משום השחתה אלא משום הפרעה בפעולתם מכוונים דברי הרמ"א, שבכה"ג הוא מותר לכל הדעות. והנלענ"ד כתבתי.

## סימן לב : בשאלת הפלה מלאכותית בחשש של ולד בעל מום גדול.

### א.

נידון השאלה שנשאלה בביהמ"ד ע"ד נשים מעוברות שקבלו תרופת ארגעה, שכפי שנתברר יש בה משום גורם המעכב בהתפתחות הולד, ורובם נולדים בעלי מומים ר"ל, שטוב מותם מחייהם, וכן יש מהם הנולדים חסרי דעה, ר"ל. ונשאלה השאלה אם מותר לאשה לעשות תחבולה להפיל הולד בכדי להצילו מיסורים כל ימי חייו.

התוס' בסנהדרין (נ"ט ד"ה ליכא וכ"ה בחולין י"ג ד"ה אחד), כתבו בענין שב"נ נהרג על העוברין, וישראל פטור, "אע"ג דפטור מ"מ לא שרי". אולם לא ביארו מה טיבו של האיסור. ואין לומר שהוא מטעם זה עצמו שב"נ נהרג ע"ז, דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, שהרי בגמרא שם אמרו כל מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנתה בסיני, לישראל נאמרה ולא לב"נ, וזהו מכלל האמור שליכא מידי וכו', הרי שבמקרה זה שלא נשנה בסיני, עלינו לומר שרק לישראל נאמרה ולא לב"נ. ובע"כ שאיסור הריגת העובר נשנה בסיני. ויש לברר היכן נשנה, כיון שדין נפש אין עליו לגבי ישראל וההורגו פטור, כמבואר במשנה נדה (מ"ג-מ"ד) שרק משנולד ההורגו חייב.

י"ל שאיסורו הוא מדין חובל באם, או משום "בל תשחית" שישנו גם **בגוף** מכש"כ מממונו, בכה"ג שזה אינו חוזר, כמבואר בב"ק (צ"א:). ועי' תוס' שם (ד"ה אלא), שלגבי עצם האיסור של בל תשחית אין מחלוקת.

(וע"י בסי חלקת יואב בקבא דקושיתא שהקשה למש"כ הר"ן בסנהדרין שב"נ נהרג גם על חבלה מצד איסור גזל, וא"כ למ"ל קרא לאסור הריגת העוברין בב"נ, תיפוק ליה מצד חבלת **האם**, שהרי כיון שהפילה חבל אותה (קושיא יח). נראה מקושיתו ששואל מצד החבלה שההפלה **מלווה בה** כרגיל. אולם זה אפשר לתרץ מצד שחבלה זו סופה להחבל גם ע"י לידה רגילה, וכן מה שמקשה מצד מש"כ הדין דמפלת היא בסכנה, שגם כל יולדת היא בסכנה. שהרי משו"כ התירו לחלל שבת עבורה. אכן נראה שיש מקום לחייב מצד שחובל **בעובר** וכיון שהוא **ירך** אמו נמצא ,שחבל כאילו בה עצמה.

ונראה ליישב קושיתו (עי' גם מה שיישב הוא עצמו כמצוין שם) בפשיטות, דנפ"מ אם זה היה בהסכמתה ורצונה, שאין כאן מצד איסור גזל. משא"כ האיסור שנתרבה מכח שופך דם האדם באדם, שאינו קשור לגמרי באם, אלא הוא איסור עצמי, בזה הרשאת האם לא מהני מידי.

אכן כל זה בב"נ שאיסור החבלה הוא רק מצד דין גזל. משא"כ בישראל שאיסור חבלה הוא איסור בפנ"ע, לא מהני המחילה שלה לסלק האיסור. בפרט שגם על עצמו קיים איסור חבלה, בכה"ג שאינו חוזר, מדין בל תשחית וכנ"ל. א"כ שפיר תירצו בתוס' שגם בישראל לא שרי. כי הרשאה אינה מסלקת האיסור. וכן י"ל כנ"ל שאיסור של בל תשחית קיים כלפי העובר, וכמו בכל חובל בעצמו שיש איסור זה לכו"ע וכנ"ל.

אך אפשר לומר גם בכוונת התוס' שהוא גם בישראל מגדרי **רציחה**, ואעפ"י שאינו עדיין נפש, מ"מ הואיל ועתיד להיות נפש, ה"ז בגדר **גרם** רציחה, שהוא חייב מיתה לשמים, כמבואר ברמב"ם (פ"ב מה' רוצח ה"ב).

ולכאורה שאלה דידן, מיתלי תלי **בטעם** דאיסור הריגת העובר, שאם הוא מגדרי רציחה לא מצינו לו היתר. אכן אם הוא מצד גדרי חובל או בל תשחית, הרי אמרו ר"פ הנחנקין (פ"ד) שאין איסור בהקזת דם אפילו לאביו, משוש"נ מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם, או שנלמד מואהבת לרעך כמוך. וה"נ הרי במכה בהמה בכה"ג שהצילו מנזק פטור, וכן יש בזה משום לתא דואהבת לרעך כמוך, כיון שלפי אומד בני אדם במקרים מעין אלה ר"ל, נבחר מות מחיים. ואעפ"י שאין זה ודאי אלא רוב, הרי בכה"ת כולה, חוץ מפקו"נ שנאמר בה ריבוי מיוחד "וחי בהם" (עי' יומא פה תוד"ה ולפקח) אזלינן בתר רובא, א"כ ה"ז כודאי כיון שעובר עדיין אין לו דין נפש, וממילא לא נאמר עליו ה"וחי בהם".

וכן נ"פ שאין בזה משום בל תשחית מטעם הנ"ל כיון שאינו עושה לשם השחתה, וכמו בקריעה על המת, כל שאינו מקרע יותר מדאי. וכאן הרי ג"כ אין המטרה להשחית העובר אלא להצילו מצער גדול. א"כ לפי שני טעמים

www.eretzhemdah.org

אלה מותר, ואילו אם נאמר הטעם מצד גדר גרם רציחה יש לאסור. ויש לברר איפוא מהו טעם האיסור בהריגת העוברים.

**ב.**

לכאורה לטעם שאמרו בגמרא לענין היתר החבלה לרפואה מצד ואהבת לרעך כמוך, יש ללמוד היתר גם לקרב **מיתתו** של המעונה ביסורים קשים, שאין לו תקוה להנצל מהם, שהרי פסוק זה **לא** נאמר בו דוקא ענין של חבלה, והוא כדפירש"י שם: לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו. ובכה"ג שהוא מעונה ביסורים נוראים הרי אין הגדר שישראל הוזהרו עליו.

ובזה לענ"ד לבא עד פשר דברי המל"מ בפרשת דרכים, והחת"ס בתשובותיו שנראים מופלאים מאד:

המל"מ בפר"ד דרוש י"ג מסביר הא שאמר שאול לנערו עמוד נא עלי ומותתני וכו' ולא רצה להמית עצמו, ש"אף שהוכרח להרוג את עצמו כדי שלא יתעללו בו פלשתים, מ"מ כל הבא מידו להקל מעליו העונש - עשהו, וע"כ בחר לעשות ע"י שליח, שאשלד"ע וגם בדיני שמים עכ"פ דינו יותר קל. ותמוה דרצה להציל עצמו במה שיכשיל חברו, שזה שיהרגנו הרי עושה איסור חמור של רציחה, שזה חמור יותר ממה שממית עצמו שאין חיובו אלא בייאש, משא"כ כל רוצח שמיתתו מיתת ביעד. ותמי' מעין זו בחת"ס אהע"ז סי' ס"ט שהביא ראיה מר' חנינא בן תרדיון שאעפ"י שהיה מיצר מאד לא פתח פיו כדי שיכנס בו האש וימהר למות, "שמכאן מוכח דאפילו מיצר מ"מ רוצח הוא".

ותמוה מאד לפ"ז איך הסכים למה שא"ל הקלצטונירי להרבות בשלהבת וליטול הספוגין מעל לבו שתצא נשמתו מהרה. והרי אם זה אסור לו עצמו במה הותר הדבר לקלצטונירי, ולא עוד אלא שנשבע לו להביאו לחיי עוה"ב עבור מעשה זה?

אכן לפי הנ"ל י"ל דאמנם לגבי איבוד **עצמו** לדעת שנלמד מקרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, שם אין הגבלה והיתר גם מצד היסורים, וגם אם מצטער הרבה חייב לקבלם באהבה ולא להתאונן, אכן לגבי **חברו**, שם קיימת ההגדרה ואהבת לרעך כמוך, שהיא כנ"ל מרש"י מגבילה האזהרה רק לגבי דברים שלא היה חפץ לעשות לעצמו. וע"כ ביסורים גדולים ונוראים לא שייך אזהרה זו כיון שבהם נבחר מות מחיים. וע"כ שפיר אמר המל"מ מה שאמר שאול לנושא כליו למותתהו, שמצד הכשלת הנער לא היה בזה חשש כיון דיש בזה משום ואהבת וכו', וכל הדיון רק ממה שעשה זאת עפ"י בקשתו ושליחותם וכן א"ש הא דהחת"ס דאעפ"י דר"ח ב"ח בעצמו לא רצה לעשות שום דבר שיקרב מיתתו, הסכים להצעתו של הקלצטונירי, כי בכדי להציל האחר מן היסורים אין איסור, ואדרבא למצוה תחשב.

ולפ"ז הן יש לטעון לכאורה, גם בנוגע לשאלה דידן, שגם אם נאמר שיש בעובר משום לתא דגרם רציחה, מ"מ נמי שרי להמיתו בכדי להצילו מיסורים כל חייו. אכן נראה לפ"מ שהעלינו במאמרי על תקרית קיביה (לעיל סימן טז) שברוצח נפש יש חלק שבין אדם למקום, כמש"כ הרמב"ם "שאין נפשו של הנהרג קנין גואה"ד אלא של הקב"ה". א"כ י"ל שלגבי הריגת חבירו כדי להצילו מן היסורים, נהי דמצד הבאדל"ח הותר מגדר ואהבת לרעך וכו', מ"מ חלק שמים לא מצינו בו היתר זה. וע"כ גם בכדי להציל מן היסורים אין היתר להמיתו. אכן לדברי המל"מ והחת"ס אין סתירה בכל זאת די"ל דבגונא דאינהו מיירי שהיינו בשאול שהיה כבר פצוע כמש"כ: וימצאוהו המורים אנשים בקשת ויחל מאד מהמורים. וכן ברחב"ת שאילולא הספוגין של צמר ששמו לעכב יציאת נשמתו היה כבר מת, א"כ ודאי שהיו כבר בגדר טריפה. וההורג את הטריפה פטור (רמב"ם פ"ב מרוצח ה"ח). ואעפ"י שהרמב"ם דקדק לכתוב: פטור **מדיני אדם**, מ"מ נ"פ שגם בדיני שמים אין בו חיוב של **הורג** אדם, שהרי לא הביא לזה שום מקור בדברי הכתובים כשם שהביא לענין הגורם או מאבד עצמו לדעת. וגם אם נדקדק בלשונו נראה שלענין הורג בגרמא ומאעצל"ד כתב שהוא שופך דמים וחייב מיתה לשמים ואילו בהורג טריפה לא כתב אלא שפטור מדיני אדם, משמע שאין כאן עבירה של שפ"ד אלא סתם עבירה. ונראה שהוא מדין **חבלה**, שבאיסור חבלה הרי אין הבדל בין שלם לטריפה, וזה שהרגו לא גרע מחבלה. אכן בזה הרי יש ההיתר מטעם ואהבת לרעך כמוך וכנ"ל, שאין האזהרה בכה"ג שעושה להצילו מן היסורים. ע"כ דברי המל"מ והחת"ס מיושבים.

ומ"מ לניד"ד, אעפ"י שודאי שאין על העובר תורת נפש, אי נימא דעכ"פ משום לתא של גורם רציחה יש בו, מצד מה שעתיד להיות אדם, הרי גם בזה שייך דברי הרמב"ם שאין הנפש קנינו של גואה"ד אלא של הקב"ה, ואין בזה היתר מצד ואהבת לרעך כמוך. [אכן לשון המל"מ ששאול בא להציל עצמו מן העונש הקשה משמע שנוקט שהמדובר כאן על עונש של מאבד עצמו לדעת, וזה הרי אין לפי דברינו בכה"ג שהיה פצוע פצעי מות, וצ"ע.]

והנה לפי הנ"ל היה לכאורה אפשר להוכיח שבע"כ בהריגת העובר יש משום גרם מיתה בישראל, דאל"ה הרי בישראל בכה"ג שבא להציל העובר מיסורים חמורים יהא מותר להרגו, ואילו ב"נ שנהרג על העוברין מדין שופך דם האדם באדם, אין לו היתר זה. אך ז"א חדא, שכבר העלינו במאמר הנ"ל שענין זה שיש בהריגה משום פגיעה בחלקו של הקב"ה שע"ז אין היתר הוא רק בנפש אדם מישראל. נמצא שגם עכו"ם יהא מותר בעובר **עכו"ם**. ואעפ"י שבעובר ישראל יהא אסור, י"ל שלא נאמר הכלל של ליכא מידי וכו' אלא על מה שאסור **עכו"ם בעכו"ם**. ותו דאם נאמר דיש בכה"ג משום ואהבת וכו' הרי בישראל אין זה רק היתר כ"א גם **מצוה** איכא, ובגונא דמצוה הרי אין הכלל, כמש"כ התוס' סנהדרין הנ"ל.

**ג.**

בשאלת האיסור של המתת עוברין מצינו כבר דיון בגדולי האחרונים. הנוב"י (תנינא חו"מ סי' נ"ט) נשאל מאת הגר"י פיק זצ"ל במש"כ הרמב"ם (פ"א מרוצח ה"ט) שמותר לחתוך העובר להצלת האם טרם שיצא ראשו, מפני שהוא כרודף, למ"ל טעם זה, הרי גם בל"ז מותר להורגו להצלת האם כיון שאי"ח על מיתתו, יש לדחות האיסור

www.eretzhemdah.org

בגלל פקו"נ דהאם. וע"ז ענה לו הנוב"י וז"ל: אני תמה על תמיהתו, ואטו מי הותר להרוג את הטריפה להציל את השלם, זה לא שמענו מעולם. ומה בכך שעל הטריפה אי"ח, מ"מ איסור בידים עושה להרוג הטריפה. ואפילו שבת החמורה מחללין על חיי שעה. ולהציל את השלם, אם אינו מציל הרי הוא בשוא"ת. ולענין עוברים אף שאין מחללין שבת בשביל העובר אם אין סכנה לאמו, מ"מ כיון שעכ"פ אסור להרגו, א"כ אי לאו דמיחשב קצת רודף, יותר עדיף להיות בשוא"ת, לכך הוצרך הרמב"ם לומר שהוא כרודף. ובפרט ביושבת על המשבר, שאז אפילו מחללין שבת עליו כמבואר במג"א סי' שכ"ט (צ"ל: ש"ל) ס"ק ט"ו. עכ"ל.

וכדברים האלה בתוספת הסבר ושינוי טעמים נמצא בחיד' הגר"ח מבריסק זצ"ל (ה' רוצח) שכ' בביאור הרמב"ם הנ"ל: משום דס"ל (לרמב"ם) דבדין פקו"נ של כה"ת כולה באמת הוי דינא דגם עובר הוא בכלל נפש, ואינו נדחה מפני נפש אחרים וכו', ויסוד דבר זה נראה נלמד משום דהרי הא דפקו"נ דוחה כל התורה כולה ילפינן לה ביומא דף פ"ה מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם, וא"כ כל שנכלל בכלל וחי בהם ודוחה את האיסורים הרי לא נכלל בכלל הנדחין. והנה כבר נחלקו הראשונים בהא דתנן ביומא דף פ"ב עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה, אם הוא מחמת סכנת עובר או מחמת סכנת האם. ולהנך דס"ל דהא מפני סכנת עובר, הרי מבואר דעובר ג"כ נכלל בכלל וחי בהם לדחות את האיסורים מפני פקוח נפשו. וא"כ הרי ממילא מוכרח דלא ניתן עובר לידחות מפני פקו"נ דאחרים, כיון דגם הוא בכלל וחי בהם. ואפילו אם דעת הרמב"ם היא דפקו"נ דעובר אינו דוחה את האיסורים מ"מ ג"כ י"ל דאע"ג דכ"ז דלא נגמר חיותו אינו דוחה את האיסורים אבל כ"ז לענין לדחות את האיסורים, אבל לענין להיות נדחה - גם עובר בכלל נפש, וה"ה נכלל בכלל וחי בהם לענין שלא להיות נדחה בפני פקו"נ. ועוד דבישבה על משבר הרי מבואר בערכין דף ז' דהוי גופא אחרינא ונגמר חיותו באנפי נפשיה, ומבואר שם עוד דמחללין עליו את השבת. ובראי"ש פ' יוהכ"פ מבואר דאף באמו חיה מ"מ מחללין עליו את השבת, כיון דחי הוא באנפי נפשיה ודלת הוא דאחידא באפיה. וא"כ הרי בישבה על משבר לכו"ע שהוא בכלל וחי בהם ופקו"נ דוחה את כה"ת, וממילא דאינו נדחה בפני פקו"נ דאחרים וכו', עכ"ל.

הנה הוסיף הגר"ח על הנוב"י בתלותו דין העובר טרם שנעקר לצאת, במחלוקת הבה"ג עם הרמב"ן אי הותר חילול שבת בשביל העובר, דלדעת הבה"ג שכל איסורי תורה נדחין בפניו הוא מצד דנכלל בכלל וחי בהם, וממילא לא יתכן שחייו ידחו בשביל פקו"נ דאחרים. ואילו לדעת הרמב"ן, ג"כ בכה"ג שישבה על משבר ונעקר הולד, מסתמך על הרא"ש, שבזה לכו"ע מחללין שבת עבורו, ואז הוא אליבא דכו"ע בכלל וחי בהם, וממילא דאין להציל אחרים אז בנפשו.

ויוצא ששאלתנו לכאורה מיתלי תליא בשתי השיטות של הבה"ג והרמב"ן, ובדעת הרמב"ם - לפי שני דרכי הביאור: לדרך א' של הנוב"י שמשוה העובר לטריפה, וכן לדרך א' של הגר"ח שהר"מ בשיטת הבה"ג אזיל, הריגת העובר יש בה משום לתא דרציחה. ואילו לדרך הב' שדברי הרמב"ם אמורים רק בישבה על משבר, בניד"ד שעדיין לא נעקר הולד אין עליו דין נפש. אלא שהגר"ח הוסיף בה עוד, שיש בעובר דין וחי בהם לחצאין, היינו שאמנם אין דוחים בשבילו איסורים, ומ"מ גם הוא אינו נדחה "וה"ה נכלל בכלל וחי בהם לענין שלא להיות נדחה בפני פקו"נ".

(סברא זו האחרונה לכאורה אינה מובנת דמהיכי תיתי מין **פשרה** כזאת, שהוא נכלל בכלל וחי בהם לחצאין. ונראה כונתו, דהרי לענין הא שאין שפ"ד נדחה מפני פקו"נ אמרו בגמרא שהוא מסברא מאי חזית וכו'. וזה וודאי קיים גם בגרם הריגה, דאעפ"י שאין בו החומר של שפ"ד ממש, מ"מ מצד סברא זו גם גרם אסור. וה"נ י"ל גבי עובר דאמנם אי"ב חומר דשפ"ד מ"מ סברת מאי חזית וכו' קיימא גם לגביה, ע"כ אינו נדחה. ולפ"ז הריגת עובר היא ג"כ דומה בגדריה לגרם מיתה וכמש"כ לצדד לעיל.)

**ד.**

והנה דרך השניה בביאור הרמב"ם שהנוב"י מסתמך על המג"א, והגר"ח על דברי הרא"ש, תמה אקרא על שני גדולי עולם שתלו בשמם של הקדמונים מה שמבואר בדבריהם איפכא. דברי המג"א הם דברי הרמב"ן שנחלק על הבה"ג בחילול שבת עבור העוברין וכ' בהדיא "דיושבת על משבר טעמא אחרינא הוא **דהוא כילוד**, דתו לאו ירך אמו הוא כיון שמתה אלא חי הוא ודלת נעולה בפניו. וכן הם הדברים במקורם ברמב"ן בתורה"א (שער הסכנה): דכיון דמתה הרי הוא כילוד, לאו ירך אמו, ולאו בדידה תליא וכו'. הרי בפירוש הדגיש כל עיקר הטעם שהוא משום שהאם כבר מתה ושוב אינו מושך ממנה שום חיות, ואז הרי **דינו כילוד**. וברור שכונתו לומר שאז ההורגו גם חייב מיתה. (וכ"ה בדגו"מ ויד אפרים בסי' ש"ל על המג"א שם ס"ק ט"ו). ומה שאמרו במשנה נדה הנ"ל שרק בבן יום אחד ההורגו חייב, ואילו לפני שיצא ראשו - לא, זה אמור כל עוד אמו חיה, שאז אינו נחשב לחי בפנ"ע. א"כ כל עיקר חילוקו של הרמב"ן בנוי על החילוק שבין אמו חיה למתה אמו, שאז הוא דל"ש עליו ירך אמו.

והתוס' נדה שם ג"כ הביאו סברא זו לחלק אלא שלא הכריעו וז"ל: ומיהו אפשר דדוקא כשאמו חיה לא מיחייב ההורגו עד שיצא ראשו, שתלוי קצת בחיות אמו, אבל היכא דמתה חייב משום שהוא דכמונח בקופסא דמי, עכ"ל. א"כ בנידון דהא דמקשה לילד, שבאים להציל האם בחיתוך העובר, לדעת הרמב"ן והמג"א דאזיל בשיטתי', ודאי דאין על הולד עדין דין ילוד, ובכה"ג אין לדעת הרמב"ן דין פקו"נ על העובר לדחות האיסורים מפניו. ואין הבדל לדעת הרמב"ן בין ישבה על משבר ללפני כן לענין זה.

ומה שהגר"ח נתלה בראי"ש, הן אמנם בראי"ש הושמטו מתוך הרמב"ן המלים "דכיון שמתה", אבל הדבר ברור לענ"ד, או שחלה כאן טעות והשמטה מצד המעתיקים, כדמוכח היתוך לשונו "דיושבת על משבר טעמא אחרינא הוא הרי הוא כילוד". ועי' ב"ח שהגיה "דהרי". אולם יותר נכון שהיתה כאן השמטת המעתיקים והיה כתוב בו כמו שלפנינו ברמב"ן "טעמא אחרינא הוא דכיון שמתה הרי הוא כילוד". אך גם לפ"מ שהוא לפנינו, כיון שתלה הטעם מצד שהוא **כילוד**, ה"ז מוכיח שכונתו דוקא לענין שמתה האם, שהרי דין ילוד ודאי אין, כל עוד לא יצא ראשו אם האם חיה כמבואר במשנה נדה הנ"ל וכן הרי גם לפנינו בראי"ש נאמר "דיושבת על משבר **שמתה**", ואילו אין חילוק בין שמתה ללא מתה היה לו להשמיט גם המלה "שמתה". ובר מן דין, הרא"ש אינו כאן אלא **כמעתיק** דברי

www.eretzhemdah.org

**הרמב״ן** ולא סברת עצמו הוא אומר, והרמב״ן הרי שפתיו ברור מללו, שכל עיקר החילוק הוא בין שמתה האם ללא מתה. וכל עיקר מהלך סברתו של הרמב״ן שבא לחלוק על הבה״ג היא, שאין חילוק בין דין פקו״נ לדין ההורגו. ורק היכא דיש עליו דין נפש לענין זה שההורגו חייב, אז הוא דיש עליו גם דין פקו״נ, וכפי שראינו שו״ט לפי מהלך זה גם בתוס׳ נדה הנ״ל, עי״ש. א״כ ברור ופשוט, שלדעה זו רק כשמתה אמו הוא דיש עליו דין נפש ודין פקוח נפש.

**ה.**

ועכשו נשוב למה שיישבו הרמב״ם בדרך א׳. הנוב״י משוה לה לטריפה. אולם הן החילוק מבואר כפי שהרגיש והדגיש הנוב״י עצמו, שבטריפה מחללין שבת עבורו, דגם עבור חיי שעה מחללין, הרי שמש״נ ״וחי בהם״ אין הכונה רק לחיים ממושכים אלא גם הצלה לפי שעה חשובה. וכיון נאמר בו וחי בהם, הרי קיימא בזה סברת הגר״ח שאין מקום שוב לדחות חיי שעה אלו בגלל פקו״נ דאחר שהוא ג״כ רק מכח מצוה זו של וחי בהם. ואעפ״י שמצינו במס׳ ע״ז דף כ״ז: שלחיי שעה לא חששו היינו כשהשיקול באדם זה **עצמו**, כמבואר שם בגמרא ובתוס׳ דנקטינן לקולא, ומעדיפים האפשרות של חיים ארוכים על חיי שעה. אכן לדחות חיי שעה של האחד על חשבון הארכת חייו של האחר, כיון שגם על חיי שעה נאמר וחי בהם, אין לנו, וכמש״כ הגר״ח הנ״ל.

[ובסברא זו של הגר״ח נראה לדחות הערת הגרח״ע זצ״ל באחיעזר (ח״ב סי׳ ט״ז, ה׳) שכ׳ להק״ר לדעת הרמב״ם שפסק כר״ל שאין למסור למיתה גם במקום שבין כך כולם יהרגו וליכא סברת מאי חזית וכו׳ מצד חומר העבירה דשפ״ד כשלעצמה, מהא דשנים שהיו מהלכים במדבר ביד אחד מהם קיתון של מים וכו׳ שדרש ר״ע חייך קודמין. והרי הכא הוי כייחדוהו להלה שאין בידו הקיתון, ואפ״ה אי לאו קרא הו״א שחייב להתחלק, ומכש״כ שאסור לו להציל עצמו ע״י מסירת חבירו בידים. (ומדרשת הכתוב המעדיף חייו הרי אין ראיה, דהתם אינו עושה מעשה). אך לפי הנ״ל הרי המדובר כאן ששניהם ישתו ועי״ז יאריכו גם חיי חבירו בחיי שעה עכ״פ. ועל חיי שעה הרי ג״כ נאמר וחי בהם וכנ״ל. א״כ הברירה היא בין חיי שעה של שנים, לבין קיצור חייו של אחד, שעי״ז השני יוכל להאריך חייו יותר ע״י שיגיע ליישוב, בכה״ג במעשה בידים ודאי אסור וכנ״ל, בהריגת טריפה בכדי להציל השלם, שודאי אסור ולא שמענו דבר זה מעולם, כמש״כ הנוב״י.]

וכל זה שייך לענין טריפה. משא״כ לענין עובר שלא החשיבה התורה נפשו ואין בו משום וחי בהם (לפי הרמב״ן והמג״א), ואין איסורי תורה נדחין בפניו. א״כ כשעומדת לפנינו שאלת הצלת האם שבה נאמר וחי בהם ולשם הצלתה מותר לעבור על כל איסורי תורה, למה לא ידחה בפניה גם האיסור של הריגת העובר שאי״ב דין נפש ולא וחי בהם.

אכן הגר״ח בדרך הא׳ מפרש הרמב״ם עפ״י הבה״ג, שלשיטה זו פירש הגר״ח שיש גם בעובר משום וחי בהם שמשו״כ מסיק ״ממילא מוכרח דלא ניתן עובר לידחות מפני פקו״נ של אחרים כיון דגם הוא בכלל וחי בהם״. א״כ טענה זו שהעלינו כלפי נימוקו של הנוב״י לא קיימא בזה.

אולם גם דבריו תמוהים לענ״ד, שהבה״ג כתב בנימוקו משום חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ולא הזכיר בזה הדרשא מצד וחי בהם. והיא דרשתו של ר״ש ב״מ בגמרא יומא פ״ה: וכונתו ברורה כמו שביארם הנצי״ב זצ״ל ב׳העמק שאלה׳ בדברי השאלתות פ׳ בראשית ופ׳ וזאת הברכה, שהביא דרשה זו מקרא דושמרו בנ״י את השבת. כי רק מכח דרשא זו הוא שיש לרבות גם העובר, משא״כ מצד הכתוב וחי בהם נאמר שם ״האדם״, ועובר לאו שם אדם עליו. ולדרוש בטעמא דקרא דוחי בהם שהוא מצד חלל עליו שבת אחת וכו׳ שמזה נשמע גם לענין עובר, ודאי אין לנו, אף למאן דדריש טעמא דקרא, דהרי יתכן לומר שהוא לא מצד שישמור כלל, רק מצד חביבות נפשו של אדם מישראל, כמו שפירש״י בסנהדרין לענין מאי חזית וכו׳, וכ״כ המשנ״ב סי׳ שכ״ט. וכ״נ מדיוק הרמב״ן בדעת הבה״ג שדבריו ״אפילו בהצלת עובר פחות מבן מ׳ יום **שאי״ב חיות** כלל מחללין עליו״. הדגיש ״שאי״ב חיות כלל״, היינו שודאי א״א לומר שהוא כלול בכלל וחי בהם, שהרי אי״ב חיות, ומ״מ לדעת הבה״ג נתרבה, והיינו משום שנימוקו אינו מפני שכולל העובר בכלל וחי בהם אלא מפני הלימוד האחר שבגמרא מצד ושמרו וכו׳, שזה מרבה גם במי שאי״ב חיות כל עוד שעי״ז שיצילוהו יביא לשמירת שבתות הרבה.

וכיון שכל עיקר דברי הבה״ג אינם מצד וחי בהם שיש לעובר רק מצד חלל עליו שבת אחת וכו׳ היינו לא מצד חשיבותו הנוכחית כ״א מצד העתיד, אין לנו שלא ידחה מפני חיי אם, שבה נאמר וחי בהם, שאיסורי תורה נדחים בגלל חשיבות וחביבות חיים אלה מצד עצמם, נוסף על מה שיש בהם גם הסברא דלעתיד, כשם שיש בעובר.

ונראה להוכיח שודאי לא יתכן לומר גם לדעת הבה״ג שיש לעובר תורת נפש, לענין מ״ש תורה ״וחי בהם״, שהרי בערכין ז׳ במתני׳ האשה שנגמר דינה להריגה אין ממתינין לה עד שתלד מצד עינוי הדין, ואילו היה בו דין של וחי בהם, למה לא נדחה הא דעינוי הדין כמו כל שאר איסורי תורה. ואין לומר שהוא מצד מש״כ התוס׳ סנהדרין פ: (ד״ה עובר) ״כיון דעד עכשו היה חיות הולד תלוי באם הוי כאילו נגמר דין שניהם להריגה״, דודאי אין כונתם לומר שהוא כאילו יש על הולד פסק מיתה בפנ״ע, שהרי בישבה על משבר כן מחכים לה עד שתלד, ובע״כ כונתם לומר שכל עוד שהוא מחובר ומעורה באם ולא נעקר לצאת, הפס״ד שעל האם חל גם עליו, מפני שאינו מהוה מציאות בפנ״ע, וכ״ז שייך אם לא נאמר שהתורה החשיבה אותו בתור נפש בפנ״ע לענין וחי בהם. משא״כ אילו היינו אומרים שלגבי וחי בהם הרי הוא בדין נפש שהקפידה יל חיותו הנוכחית, איך נמיתנו בגלל עינוי הדין של האם.

וכן הרי כל דברי התוס׳ וסברתם שהוי כאילו נגמר דין שניהם להריגה הוא מצד הכתוב שמביא שם בגמרא ממש״נ ומתו גם שניהם. וקשה עכ״פ בקושית הגמרא דפריך פשיטא ומשני רק משום דתולדות ממונא דבעל נינהו לא נפסדינהו, ואילולא זה היה פשוט שלא נחכה לה להצלת הולדות, ואמאי פשיטא, אי יש דין וחי בהם על העובר, הרי אילולא דגלי קרא בפשיטות היה לנו לחכות עד שיולד וידחה האיסור של עינוי הדין מכח הוחי בהם.

אלא שלכאורה הרי אפשר לשאול על שיטת הבה״ג גם אם הנימוק הוא מצד חלל עליו שבת אחת וכו׳ שמ״מ למה לא ידחה הא דעינוי הדין של האם, אם לא מצד גילוי הכתוב וכנ״ל. אך נראה שחילוק גדול בדבר, דכיון

www.eretzhemdah.org

דהלימוד של חלל עליו שבת אחת מצינו רק לענין דברים שבין אדם למקום, י״ל דרק לענין איסורים אלה הוא שאמרה תורה שבגלל העתיד יש לוותר על שמירת האיסור. משא״כ לענין איסורים שמקורם באדל״ח, בזה לא ידחה שום דבר בגלל שלעתיד ישמור שבתות הרבה, משא״כ אם הלימוד הוא מכח וחי בהם, שבזה לא נזכר הבדל בין מצוות שבאדל״מ למקום למצוות שבאדל״ח. ונראה שאפילו להני שיטות הראשונים שאסור להציל עצמו בממון חברו ל״ש להעדיף הא דעינוי הדין על חיי העובר. שהרי אדרבא י״ל כיון שהתורה הקפידה על חייו והחשיבה אותו לנפש, יותר עדיף להשאר בשוא״ת ונחכה לה עד שתלד מאשר לעשות מעשה ולהרגו בגלל עינוי הדין של האם. כן נ״פ ודוק.

**ו.**

ובדברים האמורים נראה להבין דברי הר״ן בחולין (דף נ״ח) שתמה עליהם בחלקת יואב (קבא דקושיתא כ). שהר״ן מבאר הגמרא ערכין הנ״ל שהורגים המעוברת ולא מחכים לה עד שתלד, שלעולם עובר לאו ירך אמו אלא הוא משום דלא חיישינן לולד כלל. וכי שם שא״א לומר שהוא מצד עובר ירך אמו, שא״כ הוי כאילו נגמר הדין העובר ג״כ למיתה ולמה גם כשנולד לא נמיתנו. ותמה בס׳ הנ״ל הרי קודם נגמר דינו רק מחמת עובר ירך אמו, אבל השתא פנים חדשות באו לכאן. ביאור קושיתו, כי מה שנגמר דינו קודם לא היה מצד עצמו, והיה זה כאילו אין כאן ולד בתור מהות עצמית כ״א כאבר נוסף של האם. ואילו עכשיו שנולד והפך להיות מציאות בפני עצמה, הרי על מציאות זו לא היה בכלל פסק דין. ודבריו צודקים מאד ודברי הר״ן תמוהים.

אכן עפ״י הנ״ל נראה שכונת הר״ן להוכיח שאין בעובר משום וחי בהם כי אין בו חיות עצמית. ואשר ע״כ אף אי עובר לאו ירך אמו, מ״מ לא נקפיד על חיותו ונמיתנו בגלל עינוי הדין של האם. שאם נאמר שיש בו דין של וחי בהם, והא שממיתים אותו הוא מצד ירך אמו, אז בע״כ צ״ל הפירוש שע״י שהוא ירך אמו, יש כאילו עליו ג״כ פס״ד מיתה, שאל״כ ל״ש שבטל לגבי האם כי הרי לענין חיותו אמרה עליו תורה וחי בהם דהיינו שיש לו חיות וחיים בפנ״ע. ואז גם אם נולד היה מן הדין להמיתו, אע״כ שכל הדין וחי בהם לא נאמר על העובר, וממילא אין כבר הכרח גם לומר שחיובו משום שנכלל באמו מצד ירך אמו, אלא שממיתים אותו מפני שאין חיותו נחשבת כלל לחיים.

**ז.**

וצ״ל בביאור שיטת הרמב״ם, שיש לו שיטה משלו, שאינה תלויה בדעת הבה״ג, ואף לא כרמב״ן. ואעפ״י שטרם שנעקר הולד לכו״ע אין לו דין חיות עצמית כדמוכח מהגמרא ערכין ז׳ הנ״ל, משישבה על משבר ונעקר הולד ושוב אינו תלוי כ״כ בחיות האם, כמו שאמרו בגמרא שם לענין שאז מחכים לה עד שתלד, יש כבר כלפיו הסברא דמאי חזית וכו׳ ואעפ״י שאין עליו עדיין תורת ילוד גם אז וכנ״ל, מ״מ דין שפ״ד מצד הסברא דמאי חזית שייך ביה, וע״כ הוצרך הרמב״ם להתיר המתתו רק מצד שנחשב כרודף. וזה שלא כהרמב״ן שמקשר דין איסור המתתו לשם הצלה, אם יש לו דין ילוד ממש.

ונמצא שלש שיטות בדין העובר: שיטת הבה״ג שלמדים מושמרו וכו׳ דין נוסף על הקרא דוחי בהם, שגם היכא שאין עליו דין חי מ״מ יש בו דין הצלה הדוחה כל התורה במה שנוגע לבאל״מ מצד העתיד - כדי שישמור שבתות הרבה. ואין זה כאמור אלא כשזה נוגע לאיסורי באל״מ, משא״כ באיסורים שבאדל״ח, לא למדנו מכאן. ולפ״ז נראה שבממון חברו בכה״ג לכו״ע יהא אסור להצילו. שיטת הרמב״ן, שאין לעובר דין חיות כלל, ורק כשמתה אמו אז תורת ילוד עליו לכל דבריו, וממילא - גם לענין פקו״נ. ושיטת הרמב״ם שסובר שמשעה שנעקר לצאת הוי כבר כחיות בפני עצמו לענין שלא נדחה נפשו מפני אחרים להצלתם, אעפ״י שלענין שאר דינים עדיין אינו כילוד עד שיצא ראשו. ודרך בדרך זו בביאור הרמב״ם באחיעזר (ח״ג ס״ עוב, ג׳) שנקט כדברי הנוב״י שהמדובר כשישבה על משבר שאז גופא אחרינא הוא כמבואר בערכין ז׳ הנעל ״ושייך סברת הנוב״י דאין להרוג הטריפה בשביל השלם״. והיינו כאמור בדמיון מה לטריפה שאין לו דין חיו ת שלם, ומ״מ סברת מאי חזית שייכת בזה.

**ח.**

שוב ראיתי במהרי״ט (ח״א סי׳ צט) שדן בשאלה אם מותר להתעסק עם הנכריה שתתעבר או שתפיל עוברה, אם יש בהא דתפיל משום איסור מצד איבוד נפשות. והביא שם מהרשב״א שהעיד על הרמב״ן שהתעסק עם הנכריה שתתעבר וכן שתפיל העובר, וכתב בנימוקו וז״ל: איבוד נפשות אין כאן, דאפילו בישראל נפלים לאו נפש מיקרי. ובסוף ערכין תנן, האשה שהיא יוצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד. ופרכינן פשיטא גופה היא, סד״א הואיל וכתיב כאשר ישית עליו בעל האשה, וממונא דבעל הוא לא ליפסדי מיניה קמ״ל. ומדפריך פשיטא משמע דמחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל, ולא אתא לאשמועינן אלא משום פסידא דבעל וכו׳, הלכך בישראלית (נראה דצ״ל: בישמעאלית) מפני צורך אמו נראה דמותר להתעסק עמהם שתפילנה כיון דרפואת אמו היא, עכ״ל.

ושמחתי שכיונתי לדעתו הגדולה בראיה מערכין, שכנ״ל מוכח משם בהדיא שאין תורת נפש על העובר לענין שיהא אסור לאבדו מדין גרירא דרציחה. וכן מבואר בדבריו בראש שאלה צ״ז שאיסור הריגת העובר הוא משום לתא דחבלה.

וראיתי בקונטרס של מרן הגרא״י אונטרמן שליט״א הרב הראשי לישראל, שדן בשאלה דומה לשלנו, והביא דברי המהרי״ט הללו והאריך לתמוה עליו בתרתי: א׳ איך יתכן שיהא מותר לסייע לנכרית להפיל עוברה, הרי ב״נ נהרג על העובריו, נמצא בסיועו עובר בלפנ״ע, והמהרי״ט עצמו מסיק כן בשאלה צ״ז הנ״ל. עוד תמה במש״כ ״דאפילו בישראל נפלים לאו נפש נינהו״ דהרי ב״נ נהרג על העוברין וליכא מידי וכו׳ ״א״כ בע״כ גם לגבי ישראל דין שופך דם שייך בו עכ״פ אעפ״י שאינו נהרג״. ומשו״כ השיא כונתו שהמדובר רק על התעסקות הפלה לפני מ׳ יום של יצירת הולד שאז אינו אלא כמיא בעלמא, ״ומה שאמר דאפילו בישראל לאו נפש נינהו, היינו מצד המצב כמו שהוא, שהרי אימעיט מקרא דמכה נפש שאי״ח על הריגתו וכו׳, עכ״ל.

www.eretzhemdah.org

ברם, אחר בקשת המחילה, הדברים רחוקים מדרכי האמת, שכן לא המהריי"ט, ואף לא הרשב"א בעדותו על הרמב"ן שהמהריי"ט מסתייע מהם, הזכירו, ואפילו לא ברמז רמיזא, שהמדובר רק בהפלה בכה"ג. ודבריו סתמם כפירושם בכל מיני הפלות. וכן כל הוכחותיו שמביא לגבי ישראל שלאו נפש נינהו הם בכל עובר. ואילו כל ספיקו היה רק לענין לפני מ' יום, ואילו לאחר מ' יום היה פשיטא ליה שאסור להפיל ולד העכו"ם שדין נפש עליו, א"כ כל ראיות אלו אינן כלום, שהרי עכ"פ עובר נכרי אסור להתעסק בהפלתו כמו בעובר ישראל, א"כ מנין לנו החילוק, שלפני מ' יום רק בשל ישראל אסור ולא בשל עכו"ם.

ודברי המהריי"ט פשוטים וברורים ואין בהם שום סתירה למה שאסר בתשובה צ"ז הסיוע להפלת העובר בעכו"ם מצד לפנ"ע, כי הרי שפתיו ברור מיללו שהמדובר בתשובה זו בהפלה לצורך רפואת האם, ובזה אין על הנכריה שום איסור. לא מיבעי אם המדובר בחשש סכנה, שהעובר מסכן האם, אלא אפילו אם אין כאן אלא חולי גרידא, נראה שהנכריה מותרת בהריגתו בכדי להציל עצמה, וכמו שיתבאר.

הנה הרמב"ם הסביר כנ"ל הא דמותר לחתוך העובר בישראלית משום שהוא כרודף, ודין רודף ס"ל לרמב"ם שישנו גם בב"נ, כמבואר בדבריו פ"ט ממלכים ה"ד. א"כ פשוט לדעתו שכשם שמותר בעובר ישראל לחותכו כדי להציל האם, כן מותר בעובר נכרי להצלתה. אכן בתוס' סנהדרין (נ"ט ד"ה ליכא) כתבו בסוף דבריהם בנוסח ספק: ואפשר דאפילו בעבו"ם שרי. אך נראה לבאר מסיקם שהוא רק אם עכו"ם **אחר** שאינו בסכנה מותר לחתוך העובר, אבל היולדת עצמה ודאי מותר לה להציל עצמה בהמתתו, כי כשם שמצד הסברא אמרינן בשפ"ד יהרג ואל יעבור משום מאי חזית וכו', כאן שהולד מסכן אותה, קיימת סברא הפוכה מאי חזית להעדיף חייו הוא על חייה, ובדומה למש"כ התוס' סנהדרין (ע"ד:) לענין שאומרים לו שיניח עצמו לזרקו על התינוק. ועוד שבזה אפשר ללומדו מבא במחתרת שהבעלים מותר להם להרגו אעפ"י שלבעלים מסתבר שאי"ז אלא **רשות**, שהרי כל עיקר לא בא אלא מחמת ממון, אלא שאמרו בזה חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו וכר, אבל הרי ביד הבעלים מ"מ לא להעמיד עצמו, ואז לא יהרגנו, אלא שאין הוא **חייב** לעשות זאת, א"כ אינו אלא רשות (וע"ע) תוס' סנ' ע"ג ד"ה אף). א"כ זה הרי אפשר ללמוד גם לענין ב"נ דרק היכא דהוי בישראל מצוה הוא שאין ללמוד מישראל לגבי ב"נ וכדכתבו שם בתוס' נ"ט הנ"ל. וכל עיקר ספיקם של התוס' הוא לגבי עכו"ם אחר, כי י"ל שדין רודף שהיא מצוה על כל אדם להציל לא ניתנה אלא לישראל, ואין העכו"ם מצווה על לא תעמוד על דם רעך, וממילא י"ל שלגביו ה"ז שפ"ד ואסור. ולא ס"ל כפשיטותו של הרמב"ם הנ"ל שרודף הותר להרגו בכל אדם. (אגב, גם ברמב"ם עצמו לא מבואר בהדיא שהמדובר בכל אדם, ויתכן גם לפרשו במי שהוא עצמו הנרדף, ויש להתפלפל בדבריו ואכ"מ).

א"כ אם המדובר במהריי"ט בספק סכנה, פשוט שאין כל קושיא מלפנ"ע של הנכריה, כי היא ודאי מותרת. אך באמת נראה יותר שאין כאן חשש סכנת מיתה אצל האם, שלא הזכיר אלא לצורך הנכריה ולרפואתה, שמשמע שהמדובר על חולי בעלמא. ועוד שא"כ לא היה גם מקום לספק אם הישראל מותר בכה"ג, עפ"י הרמב"ם הנ"ל שהעובר הוא כרודף, וברודף מותר להרגו גם ע"י ב"נ אחר, מכש"כ ע"י ישראל. ואפילו לתוס' שנסתפקו כנ"ל, יש גם כן מקום להתיר מספיקא. ובכל אופן היה לו למהריי"ט להביא דעת הרמב"ם והתוס' בנידון. ע"כ מסתבר יותר שהמדובר על הצלתה מחולי בעלמא, ומ"מ נראה שלה עצמה מותר להרגו. וזה עפ"מ שכתבו התוס' בסנהדרין (ע"ד: ד"ה ב"נ) שביארו הבעיא בגמרא שם אם ב"נ נצטוו על קדו"ה, אעפ"י שהכתוב וחי בהם לא נאמר אלא לישראל, דשמא כל עיקר אי"צ הכתוב להתיר בישראל רק משום דהו"א ללמוד מג' עבירות שבהם אמרה תורה יהרג ואל יעבור. וע"כ בב"נ מותר. וביאור דבריהם די"ל, דכל שעושה זאת לא מרצונו הטוב אלא בכדי להציל עצמו, הרי הוא בגדר אונס שאי"ח. והבעיא איפשטא לקולא לחד לישנא בתוס' שם, וכ"נ שנוקט הרמב"ם (פ"י ממלכים ה"ב). וגם לאידך לישנא בתוס' שלא איפשטא נמי יש לנקוט לקולא מספק. וכיון שכל עיקר הפטור הוא מצד שזה אונס, הרי אין נפ"מ מה טיבו של האונס, וגם אונס חולי אונס הוא. ואעפ"י שלענין שפ"ד יש גם סברא דמאי חזית שזה שייך גם לגבי ב"נ (מל"מ שם) מ"מ י"ל שאין זה אלא בשפ"ד ממש משא"כ הריגת העובר שאמנם ב"נ נהרג עליו, אבל זהו מכח ריבוי מיוחד של שופך דם האדם באדם, ודומיא שגם נהרג על הגזל, ומ"מ סברת מאי חזית ל"ש בזה. ע"כ היא עצמה אין עליה איסור בכה"ג כיון שעושה זאת להציל עצמה היא בבחינת אנוסה. וכל עיקר ספיקו של המהריי"ט אינו אלא על פעולת הישראל מצד עצמה, שאם יש תורת נפש ומכח זה היא שאסורה הריגת העובר בישראל, גם בשל עכו"ם אסור, כמו שאסור להרוג עכו"ם בר קיימא. ובזה הוכיח שאין בעובר משום לתא דהריגת נפש גם בישראל ואי"ז אלא מגדרי איסור חבלה וכנ"ל, שממילא בשל עכו"ם אין איסור כלל. ולק"מ משה"ק בקונטרס הנ"ל, כיון שבב"נ הוא אסור משום אביזרייהו דשפ"ד, האיך יתכן שבישראל אין איסור זה, הרי ליכא מידי וכו', שהרי גם בישראל איסורא עכ"פ מיהא איכא ובזה סגי (עי' חולין ל"ג תוד"ה אחד).

וצריך לציין שבתשובה זו (צ"ט) חזר בו המהריי"ט ממה שנסתפק לעיל שם בתשובה צ"ז, שם רצה לתלות השאלה אי עובר עכו"ם דין נפש עליו לענין שגם ישראל אסור להרגו, במחלוקת הבה"ג עם הרמב"ן, שלבה"ג כיון שבעובר ישראל מחללין עליו את השבת "בדידהו מיהת איסורא איכא". והיינו שמכוח הראיות שהביא בתשובה צ"ט הכריע שזה ודאי לא יתכן. וא"כ, או שמכוח ראיות אלה עלינו להכריע שלא כהבה"ג. אך מה שמסתבר יותר, כמש"כ לעיל באריכות, שגם לדעת הבה"ג אין זה מטעם שיש עליו תורת נפש, כי"א מצד חלל עליו שבת אחת וכו', שיש ע"ז ריבוי מיוחד של ושמרו וכו'. ועיי"ש בראש דבריו שבתשו' צ"ז, שכ' בדברי התוס' שבישראל נמי יש איסור בנפלים "דהא דאסור מדין חבלה הוא" והוא כדברינו.

ובדברינו אלה יתיישב גם מה שהשו"ע (או"ח סי' ש"ל ס"ז) פוסק כדעת הרמב"ן, כפי שמסביר שם המג"א שהו"ל בדברינו. וקשה לכאורה איך הכריע נגד הבה"ג, הרי בספק נפשות קיי"ל דאזלינן אחר המקל - ספק נפשות להקל (עי' רא"ש פ"ב דיומא סי' י"ג). אלא משום שגם לדעת הבה"ג אין כאן שאלת ספק נפשות, שעובר לאו נפש הוא כלל, והספק מצד כדי שישמור וכו' אינו אלא כמו כל ספק דעלמא, שבס' איסורא יש ללכת לחומרא.

www.eretzhemdah.org

ועפ"י כל האמור לעיל נראה לבאר בע"ה דברי התוס' נדה מ"ד (ד"ה איהו) שהתקשו בהם האחרונים והובאו בקונטרסו של הגרא"י אונטרמן הנ"ל, וז"ל: (לאחר שנסתפקו אם יש הבדל בין מתה האם ללא מתה) וא"ת את"ל דמותר להרגו בבטן אפילו מתה אמו, ולא הוי כמונח בקופסא אמאי מחללין עליה את השבת וכו' וי"ל דמ"מ משום פקו"נ מחללין עליו את השבת אע"ג דמותר להרגו דהא גוסס בידי אדם ההורגו פטור כדאמר פ' הנשרפין דרוב גוססין למיתה ומחללין עליו את השבת כדאמר בפ"ב דיומא דאין מהלכין בפקו"נ אחר הרוב.

ודבריהם מוקשים: במ"ש שמותר להרגו העיר הגר"י יעבץ שהוא לאו דוקא, כי מי התיר להרוג העובר. ומהרצ"ח העיר בתירוצ מ"יד המלך" דמה שציינו שמחללין שבת על הגוסס משום דלא אזלינן בפקו"נ אחה"ר, בגמרא לא נזכר מזה כלל, ואדרבא תמוה למה לא ביארו דברי שמואל אהאי גוונא. ועוד למה הוצרכו להביא ממרחק לחמם, הרי בגמרא יומא שם מבואר דעבור חיי שעה מחללין. והנה הא דלא ביארו דברי שמואל בה"ג נראה בפשוטו כי מר"י שהביא מימרא דשמואל אמתני' נראה שהמדובר בגונא דמתני' שהספק הוא מצד המפולת, אכן אידך הוו הערות חזקות לכאורה. והנראה במ"ש "שמותר להרגו" היינו בדומיא דחיתוך העובר דמיירו ביה שם דהיינו **להצלת** האם, ובזה הוא שדנו אי בכה"ג שמתה האם נמי יהא מותר להרגו לשט הצלת אדם, וכגון שכופין אותו להרוג עובר זה וכל כיו"ב, דאי נימא שהוא כילוד הרי אסור להציל עצמו בנפשו של הולד. ורצו להוכיח ממה שמחללין עליו בפה"ג את השבת, דש"מ שהוא כילוד ממש, והיינו כסברת **הרמב"ן**, ודחו די"ל כסברת **הבה"ג** דדין פקו"נ ישנו גם בעובר שאין עליו תורת נפש. והביאו לזה ראיה מגוסס בידי **אדם** שההורגו פטור (ומ"ש שהמעמץ ה"ז שופך דמים בגוסס בידי שמים מיירי שלא נעשה בו מעשה וכל ההורגו חייב, כמבואר בסנהדרין שם), שמ"מ מחללין שבת עבורו. והביאו מגוסס ולא הביאו מכל טריפה, כי שם הוא משום חיי שעה, והיינו כי לגבי וחי בהם גם חיי שעה מיקרו חיים ומזה לא היה שום ראיה לנידון שכיון שאינו כילוד אין עליו עדיין שם אדם ואינו כלול בוחי בהם. והא שהוכיחו מגוסס, נראה דס"ל דבגוסס לפ"מ שהוא נטול כל חושיו ר"ל, אי לאו מצד דחיישינן למיעוט דחוזרים ומבריאים, אם לגמרי, ואם לחיי שעה עכ"פ, אין בו גם הגדר של חיי שעה, שזה אמור כשעכ"פ בשעה זו הוא חושב ומרגיש, וכדהסביר שם המאירי הנימוק דחיישינן גם לחיי שעה מצד שיכול להרהר תשובה בלבו. א"כ הא דמותר לחלל השבת עבור גוסס מעין זה, הוא מצד דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב. ושיש דין פקו"נ גם בגוסס כה"ג הרי מוכח בסוגית הגמרא דיומא שבודקין אם יש בו נשימה, וכל שיש בו נשימה אעפ"י שנראה גוסס מ"מ מפקחין עליו, והיינו מצד המיעוט. ומזה הוא שהוכיחו התוס' דאעפ"י שאין עליו דין נפש, דלכה"ת כולה הרי אזלינן בת"ר, מ"מ לענין פקו"נ ריבתה תורה, ש"מ דפקו"נ לא תלוי בדין נפש, וה"נ י"ל גם בעובר אף שאין עליו דין נפש מ"מ מצד שישמור שבתות הרבה מותר פקו"נ בדחיית איסורים.

ובמש"כ יבואר מה שפסק הרמ"א (יו"ד סי' של"ט, ומקורו בקדמונים) שאם יש דברים בסמוך לגוסס המעכבים יציאת הנפש מותר להסירם משם. ואם נאמר שמושג חיי שעה שייך גם בכה"ג של גוסס תקשי אמאי זה מותר, הרי אדרבא מכוח פקו"נ עושים וחייבים לעשות אפילו מעשה בכדי להאריך חייו במה שאפשר. אלא שלפי הנ"ל אין במושג חיי שעה אלא כשבשעה זו עכ"פ הוא חי ממש משא"כ בגוסס ל"ע שמחשבותיו טרופות ואי"ב אלא מקצת חיות, נהי שיש איסור להרגו כיון שהוא גוסס בידי שמים ולא נעשה בו מעשה, כל קירוב מיתתו הוי בכלל שפ"ד, מ"מ דין פקו"נ להאריך חייו ודאי אין לבר מגוונא שציינו התוס' שיש מיעוט שיכול עוד לחזור. משא"כ בהא דמיירי ביה הרמ"א שאין כאן אלא עיכוב ביציאת הנשמה, שאפסה כל תקוה, ואפילו בגדר מיעוט לא הוי, אין כאן גדרי פקו"נ כלל, ואם אפשר להקל עליו (בלי מעשה) מותר לעשות זאת וכנ"ל.

**ט.**

מסקנא דמילתא: אין לעובר תורת נפש, ואיסור הריגתו הוא משום חבלה או בל תשחית. ואין זה שייך למחלוקת על פקו"נ בגלל העובר, שגם לדעת הבה"ג הוא מצד ושמרו וכו', וע"כ במקום שבקיומו כרוך צער של אחר, וכגון דהא דעינוי הדין דאם, אעפ"י שלא הוא הגורם, אבל מ"מ קיומו מפריע לאפשרות של סילוק הצער מותר להמיתו בגלל זה, שהרי שם רק מכה נזק הבעל הוא דאתו עלה, אבל מצד העובר עצמו פריך פשיטא וכנ"ל מהמהרי"ט.

ויש להסתפק אם גם הצער של העובר עצמו לכשיולד, ובנידון דשאלתנו, שבהיותו בע"מ גדול ל"ע שכל חייו יהיו שרשרת ארוכה של סבל וצער, האם גם בזה מותרת הריגתו, כשם שהיא מותרת לסילוק צערם וסבלם של אחרים, וכמו בהא דעינוי הדין. די"ל דשאני צער אחרים, שאין עליהם חובה להצטער בגרסתו. משא"כ צער עצמו, הרי לעומת זה זוכה בקיום המצוות ובשמירת שבתות הרבה וזוכה ע"ז לחיי עולם.

אכן הרי הבאנו לעיל מהא דר"ח ב"ח, וכן מהא דהפר"ד בענין שאול המלך, שאעפ"י שהאדם עצמו אסור לו לחבול בעצמו גם כשיסוריו גדולים, וחייב לקבל זאת באהבה, אחרים מצווים להצילם ע"י קירוב מיתתם (בגוונא שאין שם חיוב של רציחה וכנ"ל), וזהו מגדר ואהבת וכו', ואעפ"י שנראה שעוד לא היו גוססים, והיה שם עדיין מושג חיי שעה, מ"מ כיון שזה כרוך ביסורים עצומים קירוב מיתתם עדיף. והנה הסברא של כדי שישמור שבתות הרבה ודאי מסתבר, שהוא לאו דוקא, שא"כ יוצא שלמאן דדריש מזה דין פקו"נ אין לו פקו"נ של חיי שעה. אלא שכוונת הדברים, כל שחילול השבת הוא במטרה שע"ז יקיימו התורה אין ע"ז שם חילול שבת כלל, וביטולה זהו קיומה. ואין כאן חשבון של רב ומעט, וז"פ וברור. וא"כ בהא דר"ח ב"ח שהיתה מחשבתו זכה וצלולה כפי שרואים מכל דברות הקודש שלו מע"ג המדורה, וודאי שייך בה"ג, יפה שעה אחת בעוה"ז וכו', ומ"מ מצוה גדולה קיים הקלצטונירי שזכה ע"ז לחיי עוה"ב בקירוב מיתתו, הרי לנו מזה שבמקום יסורים לא נאמר הכלל, כדי שישמור שבתות הרבה. ומכאן שגם לגבי העובר כיון שיולד בע"מ גדול ר"ל, יש מצוה להצילו מזה, ולא נאמרה החשיבות של שמירת שבתות הרבה אלא במקום שאין זה כרוך בצער מרובה.

ויש להוסיף ע"ז שראוי להתחשב גם עם צער ההורים שיראו פרי בטנם מתייסר ביסורים וחייו אינם חיים, שלא גרע מהא דעינוי הדין וניוול האם שלאחר מיתה, שגם מטעם זה הותרה הריגת העובר. וכאן עדיפא מהתם, ששם אין

www.eretzhemdah.org

הוא הגורם לניוול, אלא היא עצמה במה שנתחייבה מיתה הביאה עליה כל הרעה הזאת, משא"כ כאן הרי כל הצער שלהם הוא על ידו, אם אמנם גם הוא לא אשם בזה, ומ"מ הרי על **ידו** הוא, והרי בכיוצא בזה, כשמקשה לילד, הרמב"ם מחשיבו כרודף, והוא מטעם הנ"ל, א"כ ודאי שהוא מותר.

ובגונא שהרוב שיולד חסר דעה ל"ע, אם כי בזה מחמת צער דידיה אולי לא שייך כי אין שוטה נפגע (שבת י"ג:), מ"מ הן בכה"ג עיקר הנימוק של כדי שישמור וכו' לא קיים. ואם אמנם בכל פקו"נ לא קפדינן אהא, היינו מפני שנלמד מקרא דוחי בהם שההקפדה היא על עיקר החיות מצד עצמה, בעובר הרי לא מכח וחי בהם הוא אלא רק מצד כדי שישמור הוא דאתינן עלה, גם לפי הבה"ג וכנ"ל ממילא באופן שממילא לא יוכל לקיים מצוות, טעם זה אינו קיים כלל. וגם כאן יש להוסיף צער ההורים ובני המשפחה, שבה במדה שהוא עצמו אינו מרגיש, באותה מדה ופי כמה יותר מזה, גדול צערם של הקרובים. מכל זה נראה שתהא מותרת ההפלה במקרים אלה ר"ל, כל שלדעת הרופאים המומחים רוב הולדות הם בעלי מומים גדולים או חסרי דעה, ה' ישמרנו.

וכתבתי כ"ז כפי הנלענ"ד להלכה, ולמעשה צריך לשמוע חות דעת הגדולים.

## סימן לג: חיתון במקרה של מחלה מסוכנת במשפחות

נשאלתי על מי שיש במשפחתו שני חולים במחלה מסוכנת ל"ע ובאים לשדך לו אשה, שגם במשפחתה יש שני חולים במחלה זו, האם מותר לו להשתדך עמה?

וזה הנלענ"ד:

**א.**

בשו"ע (אהע"ז סי' ב', ז') : לא ישא אדם אשה ממשפחת מצורעים וכו' והוא שהוחזק ג' פעמים. והוא מלשון הרמב"ם עפ"י מימרא דרבא יבמות ס"ד: והובא גם בר"ף שם שמסיק בזה: אבל בתרי זמני **אקראי** בעלמא הוא, עכ"ל. הרי לכאורה בפשיטות בנידו"ד כיון שבכל צד אין אלא תרי זימני, תלינן זאת באקראי בעלמא, וממילא פשוט שגם בהנשאם זל"ז אין מקום לצרף מקרי החולי שבשתי המשפחות להדדי, כיון שכל אחד אנו תולים במקרה, הרי אין לזה משמעות כל אחד בפני עצמו, וממילא אין גם מקום לצירוף.

אכן בבאר היטב שם כבר העיר ממה שנפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רס"ג, ג') שגם באחיות (ולא רק באשה עצמה) **בתרי** זימני הוי חזקה, א"כ למה צריך כאן ג' זימני בדוקא. ובפת"ש שם מביא לחלק בין שהוחזקה **היא** להוחזק **במשפחה** ובהא הוא שאמרו כאן דבעינן ג' זימני דוקא. והוא עפי"מ שחילק כן בנמוק"י. **ואחיות** הוי כאילו הוחזקה **היא** עצמה, ע"כ גם בתרי זימני הוי חזקה. שוב הביא שם שברשב"א מבואר שלרבא גם באחיות אין זה מתחזק אלא בג' זימני. וצ"ל שהשו"ע שפסק במילה ששתי אחיות מחזקות ס"ל בע"כ דהנמוק"י בדוקא נקט משפחה ומחלק בין אחיות לשאר המשפחה, והכא דלא ישא ממשפחת מצורעין וכו' המדובר על משפחה בדוקא, ולא על אחיות ואחים, שזהו כמו היא עצמה. כן צ"ל לכאורה. ופוסק שלא כרשב"א ולחומרא.

והנה נראה פשוט דכשם שאחיות מחזקות בתרי זימני ה"ה **אם** ואחות (או אח, בכל מיני מחלות חוץ ממחלות דם, עיי"ש בשו"ע), שהרי הא דאחיות מחזקות אין זה אלא מפני שאנו תולים זאת **בירושה**, וא"כ אם חזינן הריעותא באם, ודאי שיש לתלות זאת בתורשה, ולא שנא שתי אחיות מאם ואחות, דמיחשב נמי כתרי זימני שנקטינן דהוי חזקה לאיסור. וא"כ בנידו"ד אם החולים במחלה הוי אחד ההורים ואח או אחות הוי חזקה בתרי זימני, וגם בלי צירוף אסור.

אכן אם בשני הצדדים הוי המצב כך, לכאורה היה מקום לומר דנמצא קלקולם תיקונם, דכיון שגם אצל החתן הוי חזקה דתרי זימני, א"כ י"ל דשוב אין עליו איסור לקחת אשה שיש בה חזקה זו, כי גם אם יקח ממשפחת בריאים עכ"פ יש בזה חזקה של חולי מצדו (וצ"ע אם בכה"ג מותר **לה** לאשה להנשא לו כשאין אצלה חולי, דבלשון הגמרא והשו"ע לא נזכר האיסור אלא על **האיש**, אך לכאורה אין מקום לחלק מאחר שזו מחלה מסוכנת. אך אפ"ל כיון שהוא מצוה על פו"ר אין לו להמנע גם בשיש חשש חולי, ומכיון שאין עליו איסור שוב גם עליה אין איסור. משא"כ במקרה של מחלה מצד האשה הרי אין עליה מצוה להנשא כלל כיון שאינה מצווה, ואכתי צ"ע). וע"כ גם ממשפחת חולים מותר. אך אין זה נכון, חדא שאף שאתחזיק אצל הבעל מ"מ **אין זה ודאי** שיוליד בעלי חולי, דשמא יהיו דומים לאחרים במשפחה שאין להם חולי זה, ולא אמרו אלא שלא ישא ממשפחת נכפין וכו' מצד **חשש**, אבל לא שיש כאן ודאות, דספק סכנה נמי אסור. וא"כ כשנושא זה אשה שגם במשפחתה יש מהלה זו שנתחזקה, הרי הוא **מגדיל** החשש על הילדים פי שנים, ומה"ת לומר שזה איננו בכל האיסור. ותו, דמאי דנקטינן לענין מילה וכן הכא בנישואין דבתרי זימני הוי חזקה, ואילו בשור המועד הרי לכו"ע אינו נעשה מועד אלא בשלש נגיחות, כמבואר בתורה, ובחז"ל ואין חולק בזה כמש"כ התוס' בסוגין, הרי זה כהסבר הנמוק"י וז"ל: משום דהא מילתא דספיקא היא, אי הוי חזקה בתרי זימני או לא, הלכך גבי נשואין דסכנתא אזלינן לחומרא וה"ה למילה וכו' אבל וסתות דרבנן נינהו אזלינן לקולא, וכן גבי שור המועד שאין מוציאין ממון מהזקתו אלא בדבר ברור, ולפיכך אזלינן לקולא, עכ"ל. וביאור דבריו צ"ל, דאין הפירוש **שלרבנן** נסתפק אי לחזקה בעי תלתא זימני או דסגי בשנים, שהרי שור המועד הוא מדין **תורה**, ומי איכא ספיקא כלפי שמיא, אלא הכונה דאין ע"ז קביעות מוחלטת, יש שזה מתחזק בתרי זימני ויש שאינו מתחזק אלא בתלתא. **ועל כל מקרה לחוד** הרי הדבר בספק אי איתחזיק בתרי זימני או לא. וע"כ במועד שזה ספק ממונא אזלינן לקולא מעיקר דין התורה, וממילא אי איתחזיק במשפחת הבעל תרי זימני, אין להתיר לו לישא אשה שאצלה ג"כ איתחזיק בתרי זימני (ומכש"כ אי אצלה איתחזיק בתלתא זימני) מצד שבין כך הרי איתחזיק אצלו, דהרי באמת לא מתחזיק בתרי זימני אלא מספק, וא"כ הרי יתכן שבמשפחתו באמת עדיין

www.eretzhemdah.org

לא איתחזיק, ואילו במשפחתה כן איתחזיק, דכנ"ל הרי אין לזה קביעות. ואיבעי לן למיזל לחומרא שמא במשפחתה איתחזיק בתרי זימני ובמשפחתו לא, באופן שגם בזה חל עליו הדין שלא ישא ממשפחת חולי.

**ב.**

אכן מש"כ בביאור סתירת פסקי השו"ע עפ"י הפ"ת, שמה שנקט הנמוק"י לחלק בין ריעותא בדידה דבתרי זימני מהזקינן, משא"כ בריעותא דמשפחה דבעינן שיתחזק בתלת זימני דוקא, כונתו דריעותא באחיות הוי כריעותא בדידה ממש, ואשר ע"כ פסק דאחיות מחזקות לענין מילה גם בתרי זימני, וחולק על הרשב"א בזה, והשו"ע פסק כהנמוק"י, זה א"א להאמר כלל, דדברי הרשב"א **מוכרחים מתוך הגמרא** דסוגין דז"ל: אמר רבא השתא דאמרת אחיות מחזקות, לא ישא אדם אשה לא ממשפחת נכפין ולא ממשפחת מצורעין והוא דאיתחזיק בתלתא זימני. ואי נימא דסיום דברי רבא לא קאי אאחיות אלא רק על משפחה, ואילו אחיות גם בתרי זימני איתחזיק דחשיבי כאילו הריעותא בה עצמה, א"כ איך למד רבא מהא דאחיות להא דמשפחה, והרי מריעותא דאיכא באשה עצמה לא יכול היה ללמוד על ריעותא במשפחה דהרי כך אמר "השתא דאמרת אחיות מחזקות", אבל אם נאמר שגם ריעותא דאחיות זה כאילו ריעותא בה עצמה, הרי כשם שא"א ללמוד מריעותא דידה, כן א"א ללמוד מריעותא דאחיות דהוי נמי כדידה. בפרט שכנ"ל יש הבדל גם במספר, דבדידה ובאחיותיה **בתרי** זימני סגי, ואילו על ריעותא דמשפחה לא בא רבא ללמוד אלא על **תלתא** זימני. וא"כ הרי דברי הרשב"א דמשוה אחיות למשפחה בדברי רבא הם מוכרחים, ולא יתכן כלל לומר שהנמוק"י פליג עליה. וכן הדבר יוצא מוכרח מתוך הרי"ף שם שלא הביא לענין מילה אלא המקרה שהאשה **היא עצמה** הוחזקה, והשמיט הא דאחיות מחזקות. ותו הביא הא דרבא דלא ישא אשה ממשפחת חולי, והוא דאיתחזיק בתלתא זימני. ובשלמא אם נאמר שאחיות היינו משפחה, וגם שם לא איתחזיק אלא בג' זימני, כי אז מובן שלא היה צריך להביא הא שאחיות מחזקות לענין מילה, שהרי זה כלול בדברי רבא, שכל המשפחה מחזקת וכש"כ אחיות. אבל אי נימא דבאחיות גם בתרי זימני איתחזיק, תמוה למה השמיט הרי"ף הלכה זו שאחיות הוי בדומה לה, הרי בגמרא אמרו בזה "הא קמ"ל דאחיות מחזקות", א"כ הרי חידוש יש בדבר, וכן רבא לא התבסס בדבריו אלא על חידוש זה "השתא דאמרת אחיות מחזקות" ואיך השמיט הרי"ף את הדין המחודש הזה, אעכ כנ"ל כהרשב"א. ולפ"ז מה שפוסק השו"ע דלא ישא ממשפחת נכפין רק באיתחזיק תלת זימני, אין הבדל בין אחים ואחיות לשאר בני המשפחה, דרק בג' זימני איתחזיק, ופסק השו"ע לענין מילה צ"ע טובא.

**ג.**

ברם מאידך גם לרשב"א לכאורה הגמרא תמוהה. דלעיל מזה שם מייתי מהא דר' יוחנן מעשה בד' אחיות וכו' להוכיח מזה דעת ר"ג דבג' זימני דוקא הוי חזקה, ודחי: ודלמא אי אתיא שלישית נמי הוה אמר לה וכו' ודלמא הא קמ"ל דאחיות מחזקות. ואי איתא דהא **דאחיות** מחזקות הוא רק **בתלתא** זימני ושלא כמו ריעותא בדידה עצמה, אפילו למ"ד דבדידה בתרי זימני נמי הוי חזקה, א"כ הרי בפשיטות הו"ל לדחות, דלעולם ס"ל בריעותא דידה בתרי זימני אלא דהכא שהחזקה היא ע"י האחיות ע"כ בעינן תלתא זימני דוקא. ובע"כ להאי תירוצא אחיות מחזקות ממש דומיא דידה דלמ"ד בתרי זימני בדידה ה"ה באחיותיה, וה"ז דלא כהרשב"א, ודלא כדהוכחנו שדבריו מוכרחים וצ"ע לכאורה.

ומה שיצא מוכרח מתוך כל הנ"ל **שהתרצן** שדחה ההוכחה מהברייתא, **ורבא** שלמד מהא דר"י דגם משפחה מחזקת, **פליגי אהדדי**, דלדעת התרצן אחיות מחזקות דומיא דידה ממש, ולמ"ד בתרי זימני הוי חזקה בדידה ה"ה באחיותיה, ולדידיה באמת א"א ללמוד לענין ריעותא דמשפחה, כי אחיות הוי דומיא דידה ממש. ורבא בא לחלוק (ויתכן שלא אמר דבריו כלל בהמשך דברי התרצן ולא עליה קאי, אלא הגמרא היא שצירפה את שתי המימראות שבאותו ענין זל"ז), ודעת רבא היא, שיש **שני** סוגי איתחזיק: ע"י **עצמה** ממש, כהא דאמר התם שהתינוקות **שלה** הראשונים מתו מחמת מילה, ובהא הוא דאיפלגו רבי ור"ג אי בתרי זימני אי בתלתא; ויש גם התחזקות שע"י **האחיות** וה"ה ע"י שאר בני המשפחה, דלרבא אחיות ומשפחה היינו הך, ובכולהו לא איתחזיק **אליבא דכו"ע** אלא בתלתא זימני. וזהו לדעתו המקרה שמסר ר"י שבא לפני ר"ג. ומבוארים יפה דברי הגמרא ואין סתירה לדברי הרשב"א, כי לא אמר הרשב"א דבריו אלא אליבא דרבא, משא"כ לפי התרצן הראשון ודאי חילוק יש בין אחיות למשפחה, ובריעותא דמשפחה אין לנו כלל ראיה גם לאיתחזיק בתלתא זימני לדידיה, כי אחיות ה"ז דומיא דידה ממש וכנ"ל.

ולפ"ז נראה ליישב פסקי השו"ע ברוחא, דלהלכה בדבר זה שהוא ספק סכנתא נוקט להחמיר **ככל הדעות**. וע"כ פסק באחיות לענין מילה דבתרי זימני איתחזיק, והיינו לחשוש לדעת התרצן הראשון, שאחיות הוי כמו ריעותא דבדידה ממש, וע"כ למאי דנקטינן לחומרא דבתרי זימני הוי חזקה, ה"ה דאחיות נמי מחזקי בתרי זימני. אכן במשפחה דלדעת התרצן הראשון אין לנו כלל התחזקות, בזה נקטינן לחומרא כדעת **רבא** שגם משפחה מחזקת, בתלת זימני מיהת. ע"כ העתיק בשו"ע הא דרבא דלא ישא ממשפחת נכפין וכו' כדעת רבא, אכן הוא רק בתלת זימני, דהרי דברי רבא לא יעמדו אא"כ נחלק בין ריעותא דידה לריעותא ממקום אחר, דבבא לה ממקום אחר לכו"ע לא איתחזיק אלא בתלתא זימני. באופן שלמסקנת ההלכה, זיל הכא לחומרא והכא לחומרא, באחיות בתרי זימני איתחזיק, ובמשפחה **בתלת** זימני עכ"פ, נמי הוי חזקה. וא"כ הרי דברי השו"ע מיושבים, שבמילה המדובר באחיות, ע"כ נקט איתחזיק בתרי זימני, ואילו בהא דלא ישא אשה וכו' המדובר בפסול משפחה, ע"כ נקט דוקא בתלתא זימני.

ומעתה בנידו"ד דשאלתנו, בגונא דלא איתחזיק באחים ואחיות בתרי זימני לא בצד החתן ולא בצד האשה, אלא רק מצד קרובי משפחה יותר מרוחקים, כל עוד דלא איתחזיק בכל צד בתלתא זימני תלינן במקרה, וממילא אין מקום לחשוש גם בחיתון, כי אין כאן מה שיצטרף לחשש. אכן אי הוי הריעותא באחים ואחיות, או באחד האחים והאב או האם, דכנ"ל ה"ז דומה לריעותא דאחים. גם בתרי זימני הוי חזקה, וממילא יהא אסור לו לנושאה, אפילו

www.eretzhemdah.org

אם גם במשפחתו יש דבר דומה, ואדרבא בכה"ג גריעא טפי, שע"י שיקח ממשפחת בריאים יתכן שינצל מפורענות זו שבמשפחתו. (אלא שכנ"ל הדבר בספק לגבי **דידה**, אם בכה"ג מותר לה להנשא לו).

**ד.**

אכן עצם דברי רבא שבא כנ"ל לחלק בין ריעותא דגופא, שבזה איכא למ"ד בתרי זימני הוי חזקה, לבין ריעותא דבני משפחה (דלרבא גם אחיות בכלל זה) שבזה כו"ע מודו דרק בתלתא זימני איתחזיק, דבר זה צ"ע. דעל סמך מה נבוא לחלק ולעשות פשרה בדבר, והרי ממנ"פ, אי ננקוט שריעותא דמשפחה נמי הוי ריעותא, עלינו לומר דגם בתרי זימני הוי איתחזיק ריעותא, ואי ממשפחה לא מחזקינן ריעותא, משום מה בתלתא זימני נחזיק, והרי אין אלו אלא דברי נביאות. דהרי מהא מימרא דר"י בפס"ד של ר"ג אין ראיה, דשמא הא אחרנייתא וס"ל לר"ג דרק בתלת זימני איתחזיק, וגם אילו היה ראיה מהא דר"ג, הא גופא קשיא מנ"ל לר"ג עצמו חילוק זה, שאינו כלל בסברא וכנ"ל:

וראיתי בחת"ס (ח"ו סי' ע') שציין הגמרא חולין צ"ה: דליף התם מקרא דיוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימן תקחו דחשש מצד איתחזיק בו זימני, וכן ציין שם מקור לב' זימני מהא דיהודא שאמר פן ימות גם הוא כאחיו מצד חשש דקטלנית כדפירש"י שם. והחילוק, שביהודא הוי הריעותא בה **עצמה**, ע"כ חיישינן גם בתרי זימני, משא"כ בבני יעקב הוי רק החזקת ריעותא בתלתא זימני דתליא **במשפחה**. אך דבריו יאותו רק אם נאמר דאחים ואחיות הוי גדר משפחה, אולם הן לפי פסק הש"ע הנ"ל, ריעותא כאחיות הוי כמו ריעותא דעצמה. ובר מן דין יש להעיר, דהרי מה שקרה לבניו תלה יעקב במזלו הוא, וא"כ הוי כב' תינוקות של אותה אשה, דבזה לכו"ע בתרי זימני הוי חזקה, וצ"ע.

[בגמרא חולין הנ"ל נ"ל המקור לפסק הלכה דהרמב"ם לענין קטלנית שאם נשאת לא תצא, שנלאו כל המפרשים למצא מקורו. אבל לפי הנ"ל י"ל דהנה מבואר בראשונים בסוגין דיבמות דנקטה כמ"ד מזל גורם (ולא מעין), ממילא ה"ז רק בגדר ניחוש שהוא ג"כ ענין של מזל. ובחולין הרי מבואר שניחוש אסור וסימן מותר, והיינו שלראות הניחוש כבירור מוחלט אסור. ומ"מ יש לראותו כסימן שראוי להתחשב בו לכתחלה. וע"כ לכתחילה לא ישא דהוי סימן, ומ"מ אם נשא לא יוציא, שהרי ניחוש אסור, ואילו היה הדין שיוציא היה זה כאילו הדבר ברור בעינינו.]

עוד יש להבין מש"כ המהרי"ט (יו"ד סי' ל"א, והו"ד בהגהות הגרע"א ליו"ד סי' רס"ג הנ"ל) דאעפ"י דבמילה בתרי זימני הוי חזקה, אי **עברו** ומלו את השלישי **וחי**, שוב **נתבטלה** החזקה, "ול"ד לוסתות ושור המועד, דהתם בקביעות הוסת תליא מילתא". והדברים סתומים ומחוסרי הבנה, מאחר דנקטינן דלחומרא בתרי זימני נמי הוי חזקה, למה לא נצריך לחזרה ג"כ תרי זימני. ומה **שחילק** מוסתות ושור המועד אינו מובן, שאי הוי חזקה בתרי זימני הוי תרי כתלתא, וצ"ע. כן אין מובנים כלל דברי הנמוק"י שהובאו לעיל שכ' "דהא מילתא **דספיקא** היא אי הוי חזקה בתרי זימני או לא", שנתבאר לעיל שכונתו בהכרח שאין קביעות לדבר, לפעמים ה"ז חזקה בתרי זימני ולפעמים בשלש. אך **אם אין קביעות בדבר הרי אין כאן חזקה כלל**, ואפילו ספק חזקה ל"ש, כי חזקה הרי פירושה **שנקבעה** הסיבה, אבל בתרי זימני הרי הסבה יכולה להיות מקרית, ואם אמנם זה גם יכול להיות לא מקרי, אך הרי גם בפעם אחת יתכן שזה לא מיקרי אלא בגלל סבה, אלא שכיון שאין לנו יסוד מספיק לומר שזה לא מקרי, אין כאן אף ספק הוחזק א"כ במה עדיף תרי שאנו קורים לזה **ספק הוחזק**, ולשון הגמרא (ב"מ ק"ו:) דלרבי בתרי זימני **הוי חזקה**, משמע שזוהי **ממש** חזקה, ואילו לפי הסבר הנמוק"י שייך לומר רק שתרי זימני **מערערים** את החזקה או את הרוב ועושה הדבר **ספק**, **אבל** ל"ש לומר שזוהי חזקות וכ"ז צ"ע רב.

**ה.**

ונ"ל בהסבר הדברים, דהנה כשקורה לפנינו דבר פעם שלא כרגיל, אנו על סמך החזקה או הרוב, תולים זאת **במקרה**, פירוש הדבר - בעטיה של איזושהי סיבה **חיצונית**, שאינה מונחת בטבעו של הדבר עצמו, וע"כ אין שום יסוד לחשוש שיקרה עוד פעם כזה, כיון שאין **בעצם** הדבר שום סבה לסטיה מהרגיל, אין מקום לחשש. אכן אם קרה הדבר פעמיים, כי אז למ"ד בתרי זימני הוי חזקה, פירוש הדבר **שבטוח** שיש כאן **בעצם הדבר** סבה הגורמת, ולא רק משהו חיצוני מקרי, כי המקרה לא יתמיד, ולומר שזה קרה עכשו בעטיה של סבה אחרת ג"כ אין לנו יסוד, וע"כ יותר יש לתלות הדבר בסבה פנימית. אכן אעפ"י שברור לנו מעתה שיש כאן גורם פנימי, הרי עדיין **יתכן** שגורם זה צריך גם **תנאים** מסוימים בכדי שיוכל לפעול את פעולתו. לדוגמא: במתו התינוקות מחמת מילה, אי מתו שנים אנו תולים זאת **במשפחה**, שיש משפחה דרפי דמה, ושלא כרגיל בעולם. אכן עדיין לא ברור לנו שמא גם במשפחה **זו** אין הסטיה כל כך חזקה מהרגיל עד כדי לפעול ללא גורם מסייע, ויתכן שכאן פעל גורם או גורמים נוספים כל פעם אחר כגון תזונה בלתי נאותה, או אקלים לא נוח, וכיו"ב. וע"כ לגבי פעם אחרת יש להסתפק שמא הוא צריך גורם נוסף, שאין שום יסוד לומר שאז ג"כ יזדמנו תנאים אלה, וע"כ אין זה אלא ספק. **וזהו פירוש דברי הנמוק"י** שקורא לזה ספק חזקה, לא שיש לנו ספק בעצם התחזקות השינוי שזה נחשב **לודאי** וכנ"ל, רק שהספק הוא אם בכוח השינוי לפעול **מכוח עצמו**. וע"כ רק היכא שזה לחומרא אמרינן איתחזיק בתרי זימני. משא"כ בלהוציא ממון כמו בשור המועד אזלינן לקולא מספק. שאם אמנם אנו קובעים **בודאות** ששור זה נוח להתרגז ולנגוח, מ"מ שמא אין זה אלא כשיש לפניו איזושהי סבה להתרגז, אבל לא שיגח סתם. אכן אם נגח ג' פעמים, כי אז מזה שהתורה מחייבת בכה"ג לשלם אנו למדים, ששוב אין מקום לתלות בשל סבה חיצונית, כי מאחר שעכ"פ היו ג' פעמים סבות שגרמו לו שיגח, שוב זה **הפך לטבע**, ומעתה הרי הוא כבר ודאי מסוגל לנגוח גם ללא שום סבה. וכן בוסתות, בתרי זימני עדיין אפשר לומר שזה תלוי אמנם בטבע אשה זו, אולם לא רק בזה כ"א גם בהצטרף לזה איזה שהם תנאים חיצונית, כי מאחר שעכ"פ היו ג' פעמים סבות קבעה ג' פעמים, הרי הגוף התרגל לכך והשתרש בו נוהג זה, שמעכשו גם אם סבות אלו הנוספות נסתלקו, הגוף כבר קבע אורחו.

ובזה יוסברו לנו יפה דברי המהרי"ט הנ"ל בחילוקו בין איתחזיק בתרי זימני לאיתחזיק בתלתא לענין חזרה. דבאיתחזיק בתרי זימני, הרי כנ"ל עדיין הדבר בספק אם הסבה הפנימית מספקת או שרק בהצטרף עמה תנאי

www.eretzhemdah.org

מסוים מקרי הסבה הפנימית פועלת, וע"כ במלו השלישי וחי, הרי **הוכח** לפנינו ע"ז שהסבה הפנימית כשלעצמה לחוד אינה יכולה לפעול, שע"ז יוסבר לנו מה שהפעם לא מת, כי התנאי או, התנאים הנוספים לא היו כאן. משא"כ אילו היתה כאן רק הסבה הפנימית פועלת ללא תנאי נוסף, כי אז לא מובן משו"מ השלישי נשאר בחיים. וכ"ז הוא רק בחזקה של תרי זימני. משא"כ בחזקה של ג' זימני, הרי ל"ש להסביר זאת בצורך של צירוף תנאים נוספים, כי מה בכך - עכ"פ הרי כבר נשתרשה אצל אשה זו המחלה דרפי דמה וכנ"ל, וע"כ כל עוד שאין **חזרה** ג' זימני דאז חזינן שנתרפאה, מה שמלה ולא מת תלינן במקרה, ואילו הרגיל אצל אשה זו היא דוקא ה'רפי דמה', וע"כ בתרי זימני מהני **חדא** זימנא שמלה ולא מת, משא"כ במי שהוחזקה ג' זימני בעינן חזרה ג"כ דוקא **תלתא** זימני. ואלה הם דברי המהרי"ט ז"ול"ד לוסתות ושור המועד דהתם בקביעות הוסת תליא מילתא", כלומר **שעצם הקביעות**, ויהיה הגורם אשר יהיה, קובע להם את ההרגל הזה. משא"כ בתרי זימני שזה לא מצד ההרגל שהני זימני פועלים, אלא משום שזה משמש הוכחה, והוכחה זו אינה אלא מסופקת ביחס לצורה של צירוף תנאים מסוימים וכנ"ל.

בקצרה יאמר: בתרי זימני הרי זה בא **להוכיח** על עובדא קיימת, בעוד שבתלתא זימני בכוחם **ליצור עובדא**. במקרה שזה פועל בתור הוכחה הרי זו יכולה להסתר ע"י מקרה נוסף שאינו תואם את ההוכחה, אולם אם זה יוצר עובדא, זו לא תתבטל **אא"כ תוצר עובדא שכנגד**, וזהו רק אם תהיה חזרה של תלתא זימני.

ונ"ל שעוד נפ"מ בדבר: מאחר שתלתא זימני יצרו עובדא, וו אינה מתבטלת אא"כ הג' זימני שסותרים אותה, באים באופן שכזה שאפשר לראות אותם **כחזרה** , משא"כ אם הם עומדים לחוד יהיה זה עדיין בגדר ספק, ובספק סכנה נלך לחומרא. לדוגמא: בהיו כאן שבע אחיות, שלש ראשונות מלו ולא מתו, ושלוש האחרונות מלו ומתו, דהשביעית אסור לה למול, דבכה"ג אין לתלות הא דלא מתו אצל הראשונות שהוריהם חזרו והבריאו כשהולידום, כיון שהיו ראשונות להוריהן. משא"כ בכה"ג עצמו בד' אחיות, הראשונה מלה ולא מת ושוב מלו שתים ומתו, הרביעית מותר לה למול, כי ע"ז שהראשונה מלה ולא מת מוכיחה שיש כאן גורם נוסף, ואין יסוד לומר שגורם זה ישנו גם אצל הרביעית ויש להעמידה על חזקה ורובא דעלמא.

**ו.**

ומעתה נבין יפה את דברי רבא בחידושו, וכפי שנוקט הרשב"א בפירוש דבריו (שהם מוכרחים וכנ"ל), שהן באחיות והן במשפחה אין זה מתחזק אלא **בתלת** זימני. ואעפ"י שרבא עצמו בסוף הסוגיא נוקט שהלכה כרבי דבתרי זימני הוי חזקה בכל מקום שיש שם ס' סכנתא. והתקשינו דמנין לו מין עשיית פשרה ללא יסוד, דאף דבדידה בתרי זימני הוי הזקה, במשפחה בעינן דוקא ג', והרי ממנ"פ, אם מחזיקים מאחיות וממשפחה לדידה תיהוי בתרי זימני, ואי לא - מנלן דבתלתא הוי חזקה. אכן לפי הנ"ל הדבר פשוט, כי מאחר דרבא משוה ריעותא דאחיות לריעותא דמשפחה, תרי זימני לא סגי, דכנגד התרי זימני של אחיות איכא בני משפחה אחרים (ואפילו בחד סגי כנ"ל מהמהרי"ט) שאין בהם מחלה זו, א"כ הרי הוכחת הני תרי בטלה ובנ"ל. וע"כ מוכרח דוקא איתחזיק בתלתא זימני, דאז מה שיש כנגד זה במשפחה, אחרים שאין בהם מחלה זו לא סגי לבטל את האיתחזיק, דעכ"פ מידי ספק לא יצא, כיון שלפנינו עובדא ברורה עכ"פ שיש במשפחה זו המחלה, הרי כל אחד בספק עומד, ואין מוציא מספק זה אא"כ נוכל לתלות דחזרה והדרה בריא, אבל בלא זה - לא.

וכל זה לרבא שלומד מאחיות על כל המשפחה, ואינו רואה הריעותא דאחיות כריעותא דידה ממש. אכן לדעת התרצן הראשון דכנ"ל, הרי חולק על רבא ומשוה אחיות לריעותא דידה ממש, ולא ילפינן לדעתו על המשפחה כולה, א"כ גם מה שיש במשפחה אחרים שאין בהם המחלה אינה סותרת ההוכחה דאחיות שהיא כריעותא דגופה, ממילא בתרי זימני נמי סגי, וכמו בריעותא דידה ממש. ע"כ התרצן הראשון הוכרח לומר שלעולם גם בתרי זימני הוי איתחזיק ע"י האחיות ומעשה שהיה כך היה, וקמ"ל רק דאחיות נמי מחזקות כמו בדידה ממש וכנ"ל.

ולהלכה, הרי"ף כנראה פוסק רק כרבא, ע"כ לא הביא הא דאחיות, כי לרבא רק בתלתא זימני נעשית מוחזקת ע"י האחיות. משא"כ השו"ע שפוסק לאיסור למול גם ע"י שתי אחיות, היינו שחושש לחומרא גם לדעת התרצן הראשון. והא דלא ישא ממשפחת נכפין שפסק שהוא רק בתלתא זימני, הוא כנ"ל רק בריעותא **דמשפחה**, שכאן פסק לחומרא כדעת רבא. ומ"מ בעינן תלתא זימני דוקא, שאל"כ הרי המקרים האחרים שבמשפחה שהם בריאים סותרים את ההוכחה של התרתי וכנ"ל.

מסקנא דמילתא לניד"ד לכאורה היא, דאם החולי הוא באחים או אחיות, וכן באחד מאלו ואחד מההורים, הדבר תלוי בהבדלי פסקי ההלכה שבין הרי"ף לבין הב"י, ובס' סכנתא ודאי בעינן למיזל לחומרא כדעת השו"ע, שגם הוא הכריע כן מצד ס' סכנה. אכן אם המחלה לא נתגלתה אלא באחד מבני המשפחה האחרים, לכאורה פשוט דאליבא דכו"ע רק בתלת זימני איתחזיק וכיון שבניד"ד אצל כל אחד מהצדדים לא איתחזיק אלא תרי זימני ה"ז מותר. כן היה נראה לכאורה.

**ז.**

אכן אחר העיון נראה שלא כן, ובניד"ד לכו"ע גם לדעת הרי"ף החיתון אסור וגם בגונא שאין הריעותא באחים ואחיות אלא בבני משפחה יותר מרוחקים. כי מאחר שנתברר לעיל שתלת זימני לא רק משמשות הוכחה על עובדא קיימת אלא גם יוצרות עובדא, הרי כאן התרי זימני שיש בכל צד מוכיחות לנו עכ"פ שיש בשניהם גורם המחלה, אלא שיתכן כנ"ל שהוא צריך לתנאי נוסף בכדי לבא לידי גילוי, אכן לגבי הצאצאים יש כאן **הצטרפות** הגורמים **משני הצדדים** יחד, שכנ"ל הרי בכל שיש תלת זימני זה בעצמו מהוה השתרשות והתחזקות הריעותא, לפעול מעתה גם בלי גורמים ותנאים נוספים. א"כ לגבי הצאצאים הריעותות של שני הצדדים של ההורים פועלים להעברת המחלה, וה"ז בחשש סכנתא שיש ללכת לחומרא. ע"כ נראה דכל כה"ג שיש שני מקרי אותה מחלה מסוכנת בשנים מהמשפחה, וכש"כ אם זהו באחד מהאחים ואחד מההורים או בשנים מהאחים שלא יאות להתחתן זב"ז מגדר סכנתא דחמירא מאיסורא. והנלענ"ד כתבתי.

www.eretzhemdah.org

## סימן לד : ניתוחי מתים.

נברר בזה שלש נקודות מאותה שאלה עמוקה ומסועפת והן: א. איסור הלנת המת. ב. השארת חלקים בלי קבורה. ג. ניוול המת.

וזה יצא ראשונה:

### א. איסור הלנת המת

א.

בגמרא סנהדרין (מ"ו:) נסתפקו אם אמר לא תקברוני אם שומעים לו או לא. ולא נפשט. והרמב"ם (פי"ב מה' אבל ה"א) פסק לחומרא "שהקבורה מצוה שנאמר כי קבר תקברנו". ועי"ש בנו"כ שביארו נימוקו. ולפ"ז יוצא שהסכמת האדם בחייו למסירת גופתו לצרכי חקירות מדעיות, באופן שתשאר בלא קבורה לגמרי ודאי שאינה מועילה. אם לא שנדון מצד שאלת פקו"נ, שכאמור לא נגע בזה במסגרת מאמרנו זה. אך בקצרה נעיר כי באופן רגיל אין צריך גם לשם חקירות מדעיות אלא זמן קצר, ואין בשום אופן הכרח למטרה זו לוותר בכלל על הקבורה.

אולם מה שיש להסתפק, אם גילה הסכמתו שלא יקברוהו אלא לאחר כמה ימים אם לזה מועילה הסכמתו או לא. שהרי גם איסור ישנו להלין המת כמבואר במשנה סנהדרין (מ"ו:) וכמו שפסק הרמב"ם (פט"ו מסנהדרין ה"ח) וכן בשו"ע (יו"ד ס" שנ"ז, א'), ומלשון הגמרא הנ"ל וכן הרמב"ם לא ראינו במפורש שאין שומעין לו, אלא כשאמר לא תקברוני, דהיינו שכלל וכלל לא יקברוהו, אבל לא הזכירו מפורש ענין זה כשאומר לא תקברוני היום אלא למחר וליום אחר. מאידך מצינו **שמותר** להלין לכבודו (גמרא ורמב"ם הנ"ל). אולם גם מזה אין ראיה, שכבר נתבאר בגמרא טעמו, משום שכל איסור הלנה הוא בדומה לתלוי שיש בזה בזיון, משא"כ כשמלינים לכבודו. א"כ אין מזה ראיה לנידון שאין בהלנה משום כבודו, אלא רק שגילה דעתו שלא איכפת לו בזה. אא"כ נאמר שגם זה לכבוד הוא לו, מה שקשה להכריע, כיון שעצם העובדא יש בה מהבזיון ולא מהכבוד.

וקוטב השאלה היא לפ"מ שנקטו התוס' בפשיטות (שם מ"ו: ד"ה קבורה) שאם הדיון הוא רק מחמת בזיון המת לחוד ודאי ששומעיו לו, וא"כ יש לברר איסור זה של הלנת שאר מתים ע"ג קרקע מה ענין בזיונו, אם הוא מצד בזיון כלפי **מעלה** דוגמת איסור הלנה דתלוי או בזיון דבני משפחה, ואם כך הדבר הרי **אין** שומעים לו וכמו באומר לא תקברוני כלל כמבואר שם בגמרא. או אולי אין איסור הלנה חמור בטעמו כמו עיקר הקבורה בכלל. שכאן אין זה אלא מצד בזיון האדם המת עצמו, שזה מראה שלא איכפת לן בו, אבל אין בזה משום בזיון של בני המשפחה או כלפי מעלה, ולפ"ז שורת הדין ששומעין לו וכמו שהבאנו מהתוס' שנוקטים כן בפשיטות.

ב.

הן אמנם יש מקום לבעל דין לטעון, מה מקום לספק זה. הרי לפי הגמרא שהבאנו נתרבה איסור הלנה של כל המתים ואף ע"ג קרקע "דומיא דתלוי" ש"מ מזה שהתורה רואה בזה **אותו הבזיון ממש** כמו בהרוגי בי"ד, והיינו בזיון כלפי מעלה, ומה"ת לומר שכאן הוא בזיון מסוג אחר. אולם הדבר אינו כ"כ פשוט: א) הרמב"ם בהעתקתו הלכות אלו נותן מקום לומר שאין האיסורים של הלנת הנהרגים ושאר המתים מאותו הטעם שכ"כ שם: כיצד מצות הנתלין וכו' ותולהו סמוך לשקיעה"ח ומתירים אותו מיד ואם לן עוברים עליו בל"ת שנאמר ולא תלין נבלתו על העץ. ומצות עשה לקבר את כל הרוגי בי"ד ביום ההריגה שנא' כי קבר תקברנו ביום ההוא. ולא הרוגי בי"ד בלבד אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת, עכ"ל.

הנה רואים אנו שהרמב"ם שיכל את ידיו, התחיל הדין בל"ת לענין הנתלים, ושוב כתב לדין זה של כל הרוגי בי"ד לקבורה למצות **עשה**, ושוב לענין כל אדם פסק שעובר בל"ת על אי-הקבורה, ולא הזכיר דינו לענין מצ"ע.

ונראה ברור מזה שמבדיל בין הרוגי בי"ד לכל אדם בנוגע לל"ת ואולי גם בנוגע למ"ע, שבהרוגי בי"ד לא נתרבה לענין איסור ל"ת, אלא באופן שתלוי על העץ וכמפורש בדברי הכתוב "לא תלין נבלתו על העץ כי קללת א-לקים תלוי", וכל שהורידוהו מהעץ ומוטל בקרקע, אף שלא קברוהו אין עובר עליו שוב בל"ת זה. אלא שמ"מ חובה מוטלת שלא להשהותו והוא מדין **אחר**, מכח מצות **עשה** של "קבר תקברנו". ולענין שאר מתים שאינם תלויים ולא מתו ברשעם ע"י בי"ד נתרבה מכח ריבוי מיוחד של "תקברנו", שיש בו דין **הלנה** למרות **שאינו** תלוי, וממילא אין בו עיקר הטעם שמשום זה נתחייבו שלא להלינו גם בהרוגי בי"ד. וטעם זה של הקפדת התורה על הלנת כל המתים, אינו קיים כנראה בהרוגי בי"ד מחמת רשעם, וע"כ בהם אין האיסור של הלנה אלא על העץ דוקא. שומעים אנו שהתנאים לאיסור הלנה של הרוגי בי"ד ושל כל המתים הם אחרים, וא"כ יש מקום לומר שגם מה שאמרו בגמרא שריבוי של שאר מתים הוא ג"כ מחמת בזיון, אינו מ"מ אותו הבזיון ממש של הרוגי בי"ד, שאם הוא אותו בזיון ממש, לא היה מקום לחלק בדיניהם, אלא שכונת הגמרא רק לומר שיש גם בכל המתים יסוד של בזיון, אולם לא בדיוק אותו הבזיון עצמו, אלא הוא בזיון **המת** עצמו ולא בזיון כלפי מעלה.

הא חדא ועוד: אם גם איסור הלנה יש בו משום בזיון כלפי מעלה, באופן שודאי גם אם אמר להלינו לא נאבה ולא נשמע לו, מה מקום היה לספק הגמרא אם אמר לא תקברוני, ואם קבורה משום כפרה או משום בזיונא, ובזיונא הר"ז בזיון של בני המשפחה או של כל ישראל כמש"כ התוס' והרמב"ן, והרי לפ"ז יש בו בזיון יותר גדול וחשוב והוא הבזיון כלפי מעלה, וא"כ הרי ודאי אין שומעין לו ונגע בזה קצת מרן הגריא"ה (זצ"ל) במאמרו ב"קול תורה" (תש"ז) עי"ש.

www.eretzhemdah.org

ופירוש הגמרא במ"ש משום בזיונא הוא ודאי כמו שפירשוהו הראשונים הנ"ל מצד בזיון **החיים** ולא כלפי מעלה, שהרי הביאו לפשוט הבעיא ממש"נ "וספדו לו כל ישראל" וממש"נ "לא יספדו ולא יקברו", ואם הוא מצד בזיון כלפי מעלה אי אפשר לפשוט מזה, שהרי בזיון כלפי מעלה ישנו. א"כ תמוה ביותר, שאפילו בכלל הספק לא נכנס, אם קבורה הוא מצד הבזיון כלפי מעלה. ובזה אין גם לתרץ על פי דרכו של הלח"מ (פט"ו מסנהדרין הנ"ל), שכל הבעיא היא רק לפי הלשון ב' של ר"י, שאין לקבורה אלא רמז מה"ת. ולפ"ז ודאי גם איסור ב"ת אינו, שמ"מ מצד הסברא בעלמא היה לו להסתפק בזה, ובדומה לשאר צדדי הספק. ומוכח מזה שאין מקום לדון בכלל מצד בזיון כלפי מעלה, והיינו בע"כ שבמה שמלינים מת על מטתו, אין נראה כלל בזיון כלפי מעלה. ובהכרח שמה שלמדו מתלוי שיש בהלנה משום בזיון, הוא מצד הבזיון של המת עצמו, שמזה שמשאירים אותו ללא טיפול נראה שמזלזלים בו, וכנ"ל לשון רש"י עי"ש.

ג.

ועל פי הדברים האמורים נראה לבאר לנכון כוונת דברי התוס' בסוגיא זו שהבאנו לעיל מהם (שם ד"ה קבורה) שכתבו וז"ל: והאי בזיונא דהכא לאו בזיונא דמת קאמר דא"כ אמאי לא כל כמיניה, אלא בזיונא דבני משפחתו הוא, אבל למת אין לו בזיון אם שוכב על המטה בכבוד. וכל דבריהם צריכים ביאור: א', לשם מה הוצרכו לסיים שלמת אין בזיון, וכי מה היה איכפת אם היינו אומרים שיש לו גם למת עצמו בזיון, הרי לפני זה אמרו שהמת ודאי יכול לוותר על בזיונו, א"כ נאמר שגם לו יש בזיון ומ"מ הבעיא היא מצד בזיון המשפחה שע"ז אין בכח המת לוותר. ב', איך החליטו שלמת אין בזיון בזה שלא קוברים אותו, הרי אח"כ הגמרא מסיקה שאיסור בל תלין הוא מחמת בזיון וכנ"ל, ש"מ שגם למת שייך בזיון בזה. גם כל התוספת הזאת של דבריהם על מהות הבזיון אין כאן מקומה, ואם באו לפרש הגמ' היה להם להתחיל בזה, וע"ע מה שיש להעיר בדבריהם להלן אות ח.

על כן נראה שהתוס' כיונו בדבריהם לסלק את ההערה מדין בל תלין שהזכרנו לעיל, ששם מבואר שיש בזיון בהשהיית המת, וא"כ הרי ודאי שקבורה משום בזיונא, ובזה כתבו ראשית כל, שהמדובר שם על בזיון המת עצמו, ובזה לא היה מקום להסתפק אם יכול למחול שודאי הוא יכול, וכל עיקר הספק הוא אם יש גם בזיונא של המשפחה או לא. ושוב הוקשה להם שא"כ למה לא נסתפק בגמרא גם בזה, אם קבורה משום בזיונא **דידי'** או של כל **המשפחה** כולה, ונפ"מ ג"כ כנ"ל, אם תועיל מחילתו, שאם רק מחמת בזיון דידי' הוא יכול למחול משא"כ אם הוא גם בזיון של כל המשפחה. ולזה מחדשים התוס', שאי אפשר לומר שעיקר דין הקבורה יהיה מחמת בזיון המת לחוד, כי אין לו כלל בזיון מה שנשאר על מטתו, ואפילו מה שנרקב ומתבקע לבסוף אין זה בזיון לו כי זה סוף כל האדם, ורק אם הוא **יוצא מן הכלל** אז שייך לראות בזה בזיון. ועל כן זה לא הוכנס כלל בספק שמא כל דין קבורה הוא רק מחמת בזיון דידי', כי אילו לא היה דין קבורה לא היה בזה כלל מהבזיון.

ומה שאמרו בגמרא שאפילו הלנה יש בה בזיון וכנ"ל, היינו רק **לאחר** שכבר יש דין קבורה מאיזה טעם אחר שהוא, אם אין מטפלים במת זה ושלא כשאר מתים, אז שייך לראות בזה בזיון, אבל שעיקר דין קבורה תחדש התורה מחמת בזיון המת זה ודאי לא יתכן, כי "למת אין בזיון אם שוכב על המטה בכבוד".

ולפ"ז יוצא שדין קבורה הכללי ואיסור ההלנה הם משני טעמים שונים. הדין הכללי הוא עפ"י ספקה של גמרא או משום כפרה אי משום בזיונא דבני משפחה או משום גזה"כ כמ"ש הלח"מ. אולם דין הלנה הוא ודאי רק משום בזיון המת לחוד, והיינו לאחר שיש כבר דין קבורה ובמת זה אין מטפלים הרי זה בזיון לדידיה וכנ"ל. וממילא למסקנא דקיי"ל האומר לא תקברוני אין שומעים לו, הוא רק אם אמר לא תקברוני כלל, אבל אם אמר שילינוהו שבזה אין זה אלא מחמת כבודו הוא, כל שמחל על כבודו לא אכפת לן וכמו בהלינו לכבודו, שבזה מועילה מחילתו. כן נראה לכאורה.

ד.

אלא שעדיין אין הדבר ברור, כי הרי לא מצינו בתורה כלל מצוה מיוחדת על חיוב קבורה כללי, שגם המ"ע של קבורה "קבר תקברנו" אף בה נאמר "ביום ההוא", שהיינו ליום המיתה. ומכיון שמותר להלינו לכבודו, נמצא שגם המ"ע של קבר תקברנו אף היא לא נאמרה אלא מצד בזיון המת, בדומה לתלוי וכמו הל"ת דב"ת ואין לחלק ביניהם כלל. ואם נאמר שעל ההלנה יכול הוא למחול, כמו כן עלינו לומר שיכול הוא למחול על דין הקבורה, כיון שכנ"ל אין לנו מקור לחיוב הקבורה אלא המ"ע דביום ההוא.

אלא שראיתי בשאלתות (שאלתא ל"ד) שכ' וז"ל: ואין קבורת מת מצוה דוחה שבת דכתיב "ביום ההוא" ביום שאתה רוצחו אתה קוברו וכו', ובהעמק שאלה שם רצה לבאר עפ"ז פסק הרמב"ם ודברי הגמרא דילן בספק לענין קבורה, שסוגיא זו מפרשת מש"נ ביום ההוא שבא לומר שמצות הקבורה היא מה"ת רק בו ביום, ומה שנסתפקו אם אמר לא תקברוני הוא לענין אם **עבר היום הראשון**, שאז אינו מה"ת. ואליבא דאמת אנו נוקטים מן הפסוק דרשת השאלתות לענין שאין קבורת מ"מ דוחה שבת (עי"ש שתלה זה בענין אם עשה דוחה ל"ת ועשה, שאינו שוה בכל), ולפ"ז אין לנו שום הבדל לחיוב הקבורה אם הוא ביום ראשון או אח"כ שהכל מן התורה. ולפ"ז יוצא שחיוב הקבורה מכח המ"ע הוא באמת אינו תלוי בזמן, ודין הל"ת הוא דין אחר וי"ל שהוא מחמת בזיונא דידיה וכנ"ל.

ה.

עוד ראיתי באור שמח (פט"ו מסנהדרין) שאמר לבאר לשון הגמרא, הלינו לכבודו אין עובר עליו, שמשמעותו שאיסור יש בדבר אלא שאינו עובר, שהכונה כשהשהה אותו יום ראשון מחמת כבודו, שאז אם אח"כ מתאחר לקוברו אינו עובר כבר על הלאו והעשה, ששניהם נאמרו בגונא חדא דהיינו בו ביום, ומ"מ חיוב לקוברו יש גם אח"כ וזהו שאמר אינו עובר שמ"מ מצוה יש בדבר. ולפ"ז יוצא שנוסף על המ"ע המפורש והל"ת, יש עוד מצוה נוספת שאינה כתובה לקבור המת, והיא אינה תלויה בזמן. א"כ י"ל שמצוה זו היא שאמרו בה שאינו יכול לומר לא בעינא

www.eretzhemdah.org

דתקברוני, כי היא מחמת בזיון כללי או הלכה מקובלת בלי טעם, משא״כ המ״ע והל״ת שתלויים בזמן וזהו משום בזיון המת וכנ״ל, ויכול למחול על זה.

אך לא ידעתי עדיין איך יתיישב בזה **הרמב״ם**, הרי הרמב״ם בפירוש כתב לענין קבורת הרוגי בי״ד, שהבאנו לעיל, שהמצוה לקוברם ״ביום ההריגה״. הרי בפירוש דעתו שהמ״ע קשורה בזמן זה דוקא. ומעתה אף אם נאמר שמ״ע זו היא גם בשאר מתים (ע״ע לקמן מזה), וכמשמעות לשונו בפי״ב מה׳ אבל, הרי אין זה אלא רק בו ביום דוקא.

(לכאורה יש להעיר על מה שמקשר הל״ת עם העשה, הרי בהכרח שזמניהם אינם שוים כי המ״ע נאמר ביום ההוא והיינו עד שקיעת החמה וכלשון הרמב״ם ״ביום ההריגה״, ובבל התורה היום הולך אחר הלילה (חולין פ״ג.). ואילו מצות ל״ת היא **בסוף** הלילה וכמו כל איסורי הלנה. וכ״כ המנ״ח (מצ׳ תקל״ז). ונראה כונתו שאם אמנם הזמן שלהן אינו שוה בכל, מ״מ משמעות הכתוב שמה שמזהיר על הלא תלין הוא על הלילה, שהוא בא **מיד** לאחר הזמן של המ״ע, כי כך משמעות הכתוב לא תלין נבלתו בלילה על העץ מאחר שאתה מצווה ועומד להקדים קבורתו עוד עם שקיעה״ח.

ומ״מ אין זה במשמעות הרמב״ם, שאם יש שני סוגי חיובים בקבורת המת וכל עיקר מה שאין שומעין לו הוא, רק מצד החיוב שאינו מפורש בתורה (כי החיוב המפורש, הרי הוא תלוי בזמן והוא רק מחמת בזיון שלו ובו מצי אמר לא בעינא), א״כ איך נימק הרמב״ם שאין שומעים לו משום שהקבורה מצוה שנאמר קבר תקברנו, ועכ״פ היה לו להרמב״ם להזכיר שגם אם עבר הזמן אין שומעים לו, ולנמק הדבר בחובה הכללית המוטלת על קבורת המת. ובכלל כל חובה זו של קבורה, נוסף על מה שכתוב בפירוש בתורה, לא נזכר ולא מובא לא בגמרא ולא ברמב״ם להלכה, שלא הזכיר אלא החובה לקבור הרוגי בי״ד **ביום ההוא**, ובפשטות ממשמעות זאת נלמד שאם עבר ולא קבר אין עליו שוב חובה נוספת על הקבורה.

עי׳ ברמב״ם פי״א מה׳ שכירות לענין הלנת שכר שכיר, שציין לדברי קבלה, שגם אחר הזמן יש עליו איסור והוא עפ״י הגמרא ב״מ ק״י. אבל בנידון שלנו לא נזכר אלא המ״ע והל״ת ואילו חיובים נוספים לא נזכרו כלל. ומזה נראה שכל חיובי הקבורה נלמדים אך ורק מכתובים הללו.(ועל פי הנחתו של האו״ש שהל״ת קשור עם העשה אפשר אולי לפרש הלשון ״אינו עובר״ בכיוון **הפוך**. שכונת הגמרא להשמיענו שהלנת המת לכבודו אינה נכנסת כלל בגדר החיוב (אלא שנפטרים ממנו ע״י ההלנה לכבודו), כי הלנה לכבודו אינה כלל בגדר הלנה, ואז דין חיוב ההלנה יתחיל לאחר **שנגמרה** ההשהייה לכבודו. וזוהי כונת מה שמדגיש אינו עובר, כלומר אינו כלל בכלל העבירה).

ולפ״ז בהכרח שמצד חובת הקבורה הכתובה בתורה, אם מצד המ״ע דקבר ביום ההוא, ואם מצד הל״ת דלא תלין, הוא שאמרו שהאומר לא תקברוני אין שומעים לו. ומכאן שאין כלל מקום לחלק בין שאומר לא תקברוני בכלל לבין שאומר לא תקברוני היום, שבכל אופן אין לשמוע לו.

ו.

וע״ע ברדב״ז (ח״א שי״ג הו״ד במנ״ח הנ״ל) שמפורש שהמ״ע של קבורה ביום ההוא אינה אלא בהרוגי בי״ד ולא בכל המתים משא״כ איסור הלנה. והוכיח לה ממה שלא הזכירו בגמרא ובפוסקים אלא כל המלין את מתו עובר בל״ת ולא הזכירו בנוגע המ״ע של ביום ההוא. ובטעמא דמילתא כ׳ משום שאפשר שימות סמוך לשקיעה״ח ואז א״א לקיים בו ביום ההוא, וכיון שאין העשה בכל המתים, אינו אפילו באלה שהיה שייך בהם. משא״כ הל״ת דלא תלין אם לא יתקיים **באותו לילה** כשמת סמוך לעמוד השחר יתקיים בלילה של **מחר**.

מה שפירש שאין בכל המתים המ״ע של ביום ההוא, דייק לה כנראה בעיקר מלשון הרמב״ם בהיד החזקה, שהבאנו לעיל שהזכיר המ״ע רק לענין הרוגי בי״ד. אולם יש להעיר שבסה״מ (עשין רל״א) כתב הרמב״ם וז״ל: שצונו לקבר הרוגי בי״ד ביום שנהרגו וכר והוא הדין בשאר מתים, ר״ל שנקבר **כל מתי ישראל** ביום מותם, עכ״ל. וכ״ה בס׳ החינוך (מצ׳ תקל״ז) לקבור מי שנתלה ביום ההוא וכו׳ ונוהגת מצוה זו לענין הרוגי בי״ד בזמן שנוהג די״נ, ולענין **שאר מתי ישראל** בכ״מ ובכ״ז שמצוה לקברם ביום המיתה. ועובר ע״ז והלין המת שלא לכבודו **בטל** מ״ע זו מלבד שעבר על לאו וכו׳.

ואולי ס״ל שהרמב״ם בהכרח **חזר** בו מזה בס׳ הי״ד, שכן בסה״מ (ל״ת ס״ו) שהביא הל״ת דלא תלין נבלתו על העץ לא סיים שיש ל״ת זה גם בכל המתים שלא להלין קבורתם. ועפי״ז אולי פי׳ הרדב״ז, שבסה״מ, הרמב״ם אזיל לפי **לשון ב׳** שבגמרא סנהדרין שלמדו מקבר תקברנו לענין קבורה בארון, והוא בכל המתים, כלשון הגמרא רמז לקבורה מה״ת מנין וכמו שאמרו שם לענין שבור מלכא. ולשון זה בע״כ ס״ל שאין צריך בריבוי מיוחד בכל המתים לענין המ״ע כי בחיוב הקבורה כולם שוים, ואפשר ללמד בק״ו מהרוגי בי״ד. וללשון זה אין חיוב ב״ת אלא על העץ וזה שייך דוקא במחויב תליה. משא״כ בס׳ הי״ד פסק כלשון **ראשון** שלמדים מתקברנו איסור הלנה בכל המתים, ולפ״ז נתרבו בכל המתים למרות שאינם על העץ לאיסור ב״ת. אולם ללשון זה לא שמענו מה דינם של כל המתים לענין **המ״ע**, ומסברא יש לחלק כמו שכ׳ כיון שהמ״ע לא יתכן **בכל** המתים, אינו קיים בהם כלל.

אולם זה דוחק רב, כי כשם שללשון ב׳ מסברא אין מחלקים בין הרוגי בי״ד, מנין לנו לעשות בזה מחלוקת של הלשון הראשון. ומה שהרמב״ם לא הזכיר המ״ע לענין שאר המתים, י״ל שהוא משום שהוא מובן מאליו כי לענין זה, שאינו תלוי ואין בו משום ההסבר כי קללת א׳ תלוי, בזה ודאי מסתבר ללמד בק״ו שאר מתים מהרוגי בי״ד, וכל עיקר לא הוצרך להשמיענו אלא לענין **הל״ת** שבהרוגי בי״ד אינו אלא כשמלינו **על העץ**, ואילו בשאר מתים נתרבה שהוא גם כשמונח בקרקע וכנ״ל. באופן שדברי הרמב״ם בי״ד ובסה״מ מתאימים זל״ז (אלא שקצ״ע מה שבסה״מ לא הזכיר הל״ת דב״ת לענין שאר מתים).

ומ״מ שמענו מהרדב״ז שאיסור לא תלין הוא מתחדש בכל לילה ולילה שמלינו, ואינו קשור למ״ע שהיא באמת ״ביום ההוא״ דוקא, וכלשון הרמב״ם לענין הרוגי בי״ד, שהוא עפי״מ שהעלינו גם בכל המתים.

www.eretzhemdah.org

ולפ״ז אין באמת שום מצוה נוספת בקבורת המתים חוץ מהל״ת והעשה, העשה דוקא ביום המיתה עד שקיעה״ח, והל״ת דהלנה בכל לילה ולילה. וזה שקי״ל שאם אמר לא תקברוני אין שומעים לו, ולא נזכר שום חילוק, שמזה נראה שגם אם מאיזו סבה שהיא לא נקבר באותו יום מ״מ מחויבים לקוברו מה״ת ולא מועילה מחילתו, הוא בהכרח מצד הל״ת דבל תלין שמתחדש כל לילה מהריבוי קבר תקברנו.

ז.

ומעתה חוזרת השאלה שעוררנו לעיל, כיון שאין דין כללי של קבורה כלל, וכל חיוב הקבורה לאחר זמן אינו אלא אותו החיוב של הל״ת דל״ת, למה אין שומעין לו? הרי איסור לא תלין הוא לכאורה ודאי משום בזיונא דהיינו בזיונא דידיה וכנ״ל.

והנלענ״ד בזה, שלדעת הרמב״ם יתפרש מה שאמרו בגמרא ״כי אמר רחמנא לא תלין דומיא דתלוי דאית בי׳ בזיון״, אין הכונה לומר שזהו **טעם** האיסור מצד שמבזין המת, אלא שזוהי רק **הגדרת** האיסור, כלומר שרק הלנה מבוזה אסרה תורה ולא הלנה שהיא לכבודו, אבל הטעם של איסור זה שלא להלין לעולם נשאר בלתי מפורש, והרי הוא ככל ההלכות שאין דורשין טעמא דקרא. ואילו היה זה הנימוק של האיסור מפני שהוא בזיון באמת, אז היה עלינו לומר שהבזיון הוא כלפי מעלה בדומה לתלוי, שהרי זהו שנתפרש בכתוב וכמו שהערנו לעיל. אלא שזה אינו נימוק כלל וכנ״ל, אלא הוא רק הגדרת האיסור ורק זהו שלמדים מדומיא דתלוי, אבל הנימוק נשאר לעולם עלום, ודינו כגזה״כ שאין דורשין טעמו וכנ״ל.

וע״כ מיושב למה לא הביאו בגמרא לפשוט הספק שקבורה היא משום בזיונא שהרי זה דומיא דתלוי, כי זה לא להסברת הטעם נאמר רק להגדרתו וכנ״ל.

ח.

אכן כל זה הוא לפי שיטת הרמב״ם, אבל התוס׳ נראה שאין מפרשים כן הגמרא, שכבר הבאנו לעיל מה שנקטו בפשיטות, שאם קבורה מחמת בזיונא דידיה פשיטא ששומעים לו. ולכאורה אינו מובן פשיטות זו מהי, הרי יתכן לומר שמאחר שהזהירה תורה כי קבר תקברנו שיש להקפיד על בזיון זה שמא אף הוא עצמו בכלל, ואיננו רשאי כלל לבזות עצמו. ואין לומר שהוא ממה שאמרו בגמרא ב״ק צ״א: אדם רשאי לבייש א״ע, כי אין לדמות בזיון לבזיון, וי״ל שבזיון של אי-קבורה הוא גדול ביותר ולזה אינו רשאי, מכח ריבוי הכתוב כי קבר תקברנו, תדע שיש הבדל בין בזיון זה לאחר, שהרי כל אדם המתבייש יש בו ג״כ בושה לקרובים, כמו שפירש״י בסנהדרין פ״ה. אהא דא״ר ששת ביישו ישן ומת חייב, ״דהא שמתביישין בניו״. [והוצרך לזה עפ״י מה שתלה רב פפא (ב״ק פ״ו:) לבעיא דביישו ישן ומת אי דין בושת הוא מחמת כיסופא דידי׳ והא מת או מחמת בושת דבני משפחה, (וצ״ל מה שלא מצינו גם בחיים תשלום בושת לבני המשפחה, שע״י שמשלם לו את הבושת ממילא מסתלק הבושת גם מבני המשפחה, וכדרך שבא כן הלך). ומכיון שרב ששת מחייבו בביישו ישן ומת, בע״כ שהוא מחמת בזיון המשפחה]. וא״כ קשה למה אמרו שאדם רשאי לבזות עצמו, למרות דאיכא גם בזיון המשפחה, והרי לענין קבורה פשיטא לן שאם קבורה מחמת בזיון בני המשפחה ודאי שאינו יכול לומר לא בעינא דתקברוני. ובע״כ אין להשוות בזיון דחוסר קבורה לשאר בזיון. וא״כ ה״נ אפשר לומר שלעולם מצד בזיון שלו ומ״מ אינו רשאי לבזות עצמו ע״י חוסר קבורה, שהתורה אסרה בזיון זה בכל אופן, וכמו שאין אדם רשאי לחבול בעצמו. וכמו שלא היה יכול לומר לא בעינא **כפרה**, אילולי הטעם שבכה״ג ממילא אינו מתכפר וכמו שפירש״י.

וצ״ל בע״כ כמו שכתבנו לעיל, שעיקר דברי התוס׳ מתבססים על מה שנראה להלן בגמרא שיש בזיון אפילו בהלנה, והוקשה להם שא״כ יפשוט שקבורה משום בזיונא ואף אם אמר לא בעינא אינו רשאי. ולזה הוכרחו לחדש, כי מה שאמרו שיש בזיון בהלנה הוא רק **למת** עצמו וזה ודאי רשאי, ולא נסתפקו אלא לענין בזיון הקרובים. אבל לפ״מ שפירשנו לפי הרמב״ם שהבזיון הנזכר בהלנה לא נזכר **כנימוק** לאיסור אלא כהגדרה בלבד, וא״כ עדיין יש מקום לומר שלעולם מ״ש מחמת בזיונא היינו בזיון שלו, ומאיסור הלנה הרי אין לפשוט כי אעפ״י שודאי יש בזיון למת כשמשהים אותו, מ״מ יתכן לומר עדיין שלא מטעם זה הזהירה תורה על איסור ההלנה. אע״כ התוס׳ נוקטים שהבזיון שבא ע״י ההלנה הוא הוא **הנימוק** לאיסור, ולזאת שפיר היה קשה להם. ומוכרח לומר לדידהו כמש״כ לעיל שמחלקים בין חיוב קבורה הכללי לבין איסור ההלנה, ומה שהקשינו שהרי אין בכלל מקור בתורה לאיסור כללי של אי-קבורה וכל מקורו הוא רק מהמ״ע והל״ת של בל תלין, י״ל, של״ק להתוס׳, כי הם לא סוברים כהרמב״ם בזה, שכל המקור בתורה הוא רק באיסור בל תלין, אלא סוברים **כהשאלתות** שהבאנו לעיל שמצות הקבורה בתור מ״ע של קבר תקברנו אינו תלוי בזמן כלל והיא מצוה הנמשכת כל הזמן, ואם בא לקבורה לבסוף מקיימים המ״ע הזה, ומ״ש ״ביום ההוא״ - לדרשא אתא לענין שאין קבורת מ״מ דוחה שבת כמפורש בשאלתות הנ״ל. ולפ״ז יש באמת מצוה כללית של קבורה שאינה תלויה בזמן כלל. ובזה הוא שנסתפקו בגמרא בטעמא דמלתא. אולם הלאו דב״ת הוא באמת ודאי רק משום בזיונא **דידי׳** ושפיר יכול לומר לא בעינא.

בסיכום הדבר: שאלה זו שפתחנו בה אם יכול אדם למחול על דין איסור ההלנה, תלויה היא במחלוקת בין הרמב״ם להתוס׳, דלהרמב״ם ודאי **שאינו** יכול לומר זאת, כי אין הבדל לדעתו בין אם אמר לא תקברוה כלל לבין שאמר לא תקברוני היום, שבשניהם מקור האיסור הוא מצד ב״ת, או אולי גם ״ביום ההוא״ בתור מ״ע, וכיון שהסיקו שאינו יכול לומר לא תקברוני אינו יכול גם לוותר על ההלנה. משא״כ לדעת התוס׳ יש מקום לומר, ששני החיובים, החיוב הכללי של קבורה והחיוב התלוי בזמן של ב״ת הם מטעמים שונים, ורק לענין החיוב הכללי הוא שנסתפקו בגמ׳ שמא אינו יכול לומר לא בעינא ובזה יש ללכת לחומרא הואיל ולא איפשטא או מחמת גזה״כ, אבל לענין ב״ת שטעמו נתבאר בכתובים שהוא מחמת בזיונו, יכול לומר לא בעינא. וגם לפי התוס׳ אין הדבר פשוט כ״כ והוא רק לפ״מ שפירשנו דבריהם באופן הנ״ל.

www.eretzhemdah.org

ולהלכה נראה שאין להכריע נגד הרמב"ם, במה שהוא בס' איסור תורה, בפרט שגם אין זה כ"כ ברור אם התוס' חולקים עליו. וא"כ אף אם יאמר אדם בפירוש שלא אכפת לו שיאחרו קבורתו, אינו רשאי ולא נשמע לו. אם לא מצד הס' של פקו"נ, או אם נחליט בכלל, שאין בזה משום בזיון כלל כשמלינים אותו למטרות מחקרים מדעיים, אך א"כ הרי אין צריך הסכמתו כלל, שלא הוזהרנו אלא על הלנה של ביזוי. ונמצא שהסכמתו אינה מעלה ואינה מורידה לענין שאלתנו כלל.

## ב. השארת חלקים מן המת בלי קבורה

במל"מ סוף ה' אבלות כ': דאין חיוב קבורה בכזית מן המת וכדאמרינן בירושי' נזיר, כי קבר תקברנו מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו. ומדיליף לה מקבר תקברנו, ש"מ דליכא חיוב קבורה כ"א על ראשו ורובו, עכ"ל.

וראיתי מובא בשם ס' "אור המאיר" (ח"א ס" ע"ד), שדין זה אינו אלא כשמביאים לקבורה רק חלקים, אבל לא אם חלק ממנו כבר הובא לקבורה וז"ל: ואשר נטה אחד קל להקל, דאפשר לקיים מצות קבורה ביתר אברים, לא כן הדין. והדבר מבואר בירושי' נזיר פ"א ה"א תקברנו כולו ולא מקצתו, מיכן שאם שייר ממנו לא עשה כלום עי"ש, עכ"ל.

וכן ראיתי נוקט בס' גשר החיים לגרי"מ טוקצינסקי [זצ"ל] (ח"א פט"ז, ב') : כשנמצא ראשו ורובו וקברוהו, ואח"כ נמצא עוד אבר או כזית בשר, חל כנראה לכו"ע חיוב הקבורה על האבר הנשאר או כזית הבשר, דהא אמרו אם נמצא ראשו ורובו, שהוא מת מצוה חוזר ומטמא עליו אח"כ בשביל אבר אחד שנשאר ממנו (ברייתא דשמחות וטוש"ע שע"ד, ב' וראה נזיר מ"ג). אם כי לטומאת קרובים ל"א כן (ע"ש ש"ך סק"א), עכ"ל.

אולם לענ"ד א"א לפרש כן בדעת המל"מ, שהרי הוא דחה עפ"י הירושי' הנ"ל את מש"כ התויו"ט שיש קבורה בכזית מן המת, שמהירושי' נראה שכל דין קבורה הוא רק בראשו ורובו. ואם כדבריהם הרי שפיר ניתנת המשנה להתפרש כפי התויו"ט ונאמר שהמדובר כשכל המת כבר בא לקבורה חוץ מאברים אלה שאז יש חיוב קבורה על הכזית ג"כ וע"כ חייב על הוצאתן. אלא ודאי ברור שאינו מחלק בזה כלל וחיוב הקבורה לעולם הוא רק על ראשו ורובו ולא על מה שנשאר לאחר קבורת ראשו ורובו, ומה שאמרו בירושי' שאם שייר ממנו לא עשה כלום, המדובר על ששייר מהראשן ורובו חלק, אבל אין המדובר כלל על מה שמשאיר חלקים חוץ מראשו ורובו. וכן מבואר בב"ח על מ"ש הטור: ואם מצא שדרה וגולגולת או ראשו ורובו וקברן חוץ מאבר א' חוזר לטמא בשביל אותו אבר, כ' ע"ז הב"ח: פירוש, שהיה לפניו ראשו ורובו וקברן **נשכח ממנו** אבר א' שהניחו ולא קברו חוזר לטמאות בשביל אותו אבר אף לאחר שפירש, עכ"ל. רואים אנו בפירוש שבא להוציא מאפשרות של פירוש חוץ מאבר אחד, שהיינו אבר נוסף על הראשו ורובו שנמצא אח"כ, אלא מדגיש שהכונה **שמאלה** האברים עצמם שהיו לפניו מהראשו ורובו נשכח ממנו אבר אחד. וכ"נ באמת לשון הטור עצמו לכשנדקדק בדבריו שלא כ' שחזר ומצא אבר אלא "שקברו חוץ מאבר אחד", היינו שמהאברים שהיו לפניו לא קבר כולם. ומה שסיים בזה בס' גשר החיים מלשון הש"ך "אם כי לטומאת קרובים ל"א כן", לשון זה נראה כאילו שבזה יש נפ"מ בין קרובים למ"מ, שבמ"מ חוזר ליטמא על כזית ואבר ולא בקרובים, לפי האמת לשון הש"ך לקוח מהטור וז"ל שם : ובזה חמור מקרובים שאינו מטמא להם אא"כ **יהיו שלמים**, עכ"ל. ותוכן הדברים שזה אינו חוזר כלל על אבר שנשאר לאחר קבורה, אלא לעצם ההיוב לטפל ולטמא במת,שאין ממנו לפנינו אלא ראשו ורובו, שלזה מסיים שבדין קרובים אי"ח ליטמא אלא א"כ היה שלם ואילו על ראשו ורובו אינו מטמא. וזה מבואר שם לעיל בסי שע"ג.

והיוצא מכל זה שאין מקום להבדיל לגבי חיוב קבורה של חלק מן המת, לבין שראשו ורובו באו לקבורה או לא באו, שבכל אופן אינו חייב לפי המל"מ, אלא בראשו ורובו ותו לא.

והנה כפי שמציין המל"מ, התויו"ט חולק עליו וסובר שגם בכזית מן המת יש דין קבורה, והוא הקשה עליו מן הירושי' וכנ"ל.

ולענ"ד גם התויו"ט לא מדין מצות קבורת המת אתי עלה, והמל"מ לא הביא את לשונו בדקדוק וז"ל שם: הכא יש צורך בכולם דנבלה ושרץ מצניעו אותו לכלבו או לשונרו, ומת דאסור בהנאה מצניעים אותו כדי לקברו מידי דהוי אמקק ספרים וכו', עכ"ל.

והנה המל"מ השמיט מדברי התויו"ט את המלים "דאסור בהנאה", והיינו משום שהבין כונתו לומר בזה שבמת אי אפשר לומר שמוציאין אותו להצניע עבור כלבו ושונרו, שהרי המת אסור בהנאה, ולזה מסיק התויו"ט, שלמרות היותו אסור בהנאה מ"מ יש בו טעם אחר והיינו מצד מצות הקבורה. אולם לענ"ד אין זאת כונתו, דאטו היה ס"ד שמצניעים המת בשביל להאכיל לכלב, ואף אם אין איסור הנאה, הרי אין לך בזיון גדול מזה. ואין לפרש גם כונתו במת נכרי, שהרי מסיק שיש בו חיוב קבורה. ע"כ נראה ברור שכונת התויו"ט באמרו "ומת דאסור בהנאה", היינו שבמת **מצד** איסור ההנאה שבו מחויב הוא לקברו מצד דין קבורה שחייבו חכמים בכל איסורי הנאה. ולא מדין מצות קבורה של כל המתים הוא בא על זה אלא מצד איסורי ההנאה, ואשר ע"כ שיעורו גם בכזית, כשיעור אכילתו, ונסתפק שם לענין פחות מכזית, והוא מדין ח"ש. שאל"כ אין הבנה לספק זה ומאי שייכות של כזית לדיני קבורה של המת (וע" מנ"ח מצ' תקל"ז).

אלא שאפשר לפרש דברי התויו"ט באופן אחר, ולעולם לדעתו יש חיוב קבורה מה"ת אף בחלק קטן מן המת. וזה עפ"מ שנראה מוכרח שכל דין משנתנו ואף במת שלם לא במחויב קבורה ממצ"ע דקבורה, שכבר הקשה המאירי על אתר במה שאמרו שם בגמרא ע"ז שהוצאת המת היא משאצ"ל וז"ל: ואני תמה הואיל וקבורה מצוה היאך אין הוצאה לקבורה צריכה לגופה, עי"ש שנשאר לבסוף בלי פירוק. ולכאורה היה ניתן לתרץ הקושיא החמורה עפ"י אותה דעה שהבאנו לעיל שאין חיוב המ"ע והל"ת אלא ביום המיתה, והמדובר כאן לאחר יום המיתה. אולם נראה

www.eretzhemdah.org

יותר לתרץ גם לפי הרדב"ז (או כפי שהעלינו בדעת הרמב"ם), שהמ"ע דביום ההוא, אינה כלל בשאר מתים כהרדב"ז, או שהיא אמנם ישנה אבל רק **ביום ההוא** בדומה להרוגי בי"ד, והיינו רק עד שקיעה"ח, א"כ בנידו"ד אפילו אם מת **בשבת**, מ"ע זו אינה שהרי אין קבורת מ"מ דוחה שבת. ולא נשאר בזה אלא הל"ת דבל תלין. ובזה י"ל שהיא באמת מגדר משאצ"ל כי אין חיוב הקבורה בזה מבחינה חיובית אלא מבחינה שלילית דהיינו שלא יליננו למעלה ע"ג קרקע.

[ועפ"י דרך זה נ"ל לתרץ גם מה שהעיר הנו"ב (יו"ד צ') במה שדנו בגמרא סוף תמורה לענין בשר המת שנפרך, אם מותר בהנאה או אסור כמו שכללו הכלל שם במשנה שכל הנקברין עפרן אסור. והקשה הנוב"י הרי ההבדל בין הנקברין לנשרפין הוא כפי שהסבירו שם בתוס' משום שאין מצוה בקבורה, משא"כ בשריפה, ולפ"ז במת שמצוה לקברו יהא עפרו מותר. ובנוב"י שם תירץ "שהנשרפין מצות שריפתן משום איסור דידהו ולכך כשנשרפו אמרינן כבר נעשית מצותו, אבל מת מצוה קבורתו משום בזיונו ולא משום איסורו, ולכך ל"ש בו נעשית מצותו", עכ"ל. וכוונתו כנראה עפ"י הכ"מ שמפרש שלמסקנא דאומר לא תקברוני אין שומעים לו משום דנקטינן לחומרא שקבורה משום בזיונא. אולם לפי הלח"מ נראה הטעם משום שלמסקנא לא דרשינן טעמא דקרא כלל, והקבורה גזה"כ, א"כ לפי"ז מנין לחלק בין מצות נשרפים למצות נקברים. ולדברינו י"ל שהמ"ע של קבורה שהוא רק בו ביום וכנ"ל, מצד זה ודאי ל"ש נעשית מצותו, שהרי גם אם לא בא לקבורה, בו ביום האיסור קיים ואעפ"י ששוב אין מ"ע כלל, ומצד של"ת דב"ת אין זו מצוה לעשות הקבורה רק שלא להלינו ע"ג קרקע ממילא ל"ש בזה נעשית מצותו, כי כל תוכן המצוה הוא שלילי ולא חיובי, ודו"ק].

ולפ"ז ניתן ליישב דברי התוי"ט מהשגת המל"מ מהירוש' באו"א. כי מה שמיעט הירוש' דין קבורה אלא בראשו ורובו, היינו מדין **המ"ע** של קבר תקברנו שמשמעותו שחוזר על האדם בשלמותו, אולם הל"ת דב"ת, עליו לא נאמר מיעוט זה, בפרט לפמ"ש לעיל שלהתוס' כל עיקר איסורו הוא מצד בזיון, וזה יש גם על חלק ממנו כמעש הנוב"י בתשובתו הנ"ל. ולכן נוקט התוי"ט שיש גם בכזית מצות קבורה היינו מדין **ל"ת**, ומזה לא דיבר הירוש'.

אולם יותר מסתבר לפרש כונת התוי"ט עפ"מ שביארנו לעיל, כי לא מצינו חילוק זה לענין **השיעור** בין המ"ע לל"ת, ובפשטות שניהם באותו אופן. עכ"פ **ניתן** להבין דבריו באופן שאינו חולק כלל על המל"מ ולא שבקינן **פשיטותא** דהמל"מ שמסתייע מהירוש' מכח דבריו של התוי"ט, שיותר מתקבל לומר שאף הוא אינו חולק עליו.

וע"כ נראה להסיק שאין דין קבורה לא מצד המ"ע ולא מצד הל"ת אלא על ראשו ורובו, ואין הבדל בזה אם חלק ממנו כבר בא לקבורה או לא. אלא שיש בו חיוב קבורה מצד איה"נ (ובזה נראה שגם המל"מ מודה, עה בגשר החיים שציינו לעיל), אך מצד זה נראה שכל זמן שזה נמצא בטיפול של מחקר מדעי, ומתנהל ע"ז רישום כפי החוק לא שייך גזירה זו, בפרט מאחר שאסור להם להחזיק אלא זמן קבוע ולפי רישום מדויק.

## ג. ניוול המת

א.

איסור ניוול המת נזכר בגמרא כדבר פשוט (חולין י"א:; ב"ב קנ"ד.) אולם לא צוין מקורו בתורה. ומ"מ ודאי איסור **תורה** הוא, שהרי בגמרא חולין רצה ללמוד דאזלינן בתר רובא ממה שהורגים הרוצח ולא חיישינן דילמא היה טריפה, ועל מה שדחו דשמא באמת בודקים, מקשה והא קא מינוול, הרי לנו שהוא איסור תורה. אולם שם גופא וכן בב"ב אנו רואים שאיסור זה נדחה, באיזה נימוק שהוא. שם בגמרא התירו לנוול הנרצח משום איבוד נשמה דרוצח. ורש"י פי' שם דהיינו משוש"נ והצילו העדה. והסביר הדברים בנוב"י (תנינא יו"ד ס" ר"י) והרחיבם יותר הרש"ש, שא"א לומר ההיתר לנוול מצד **פקו"נ** של הרוצח, שהרי אדרבא אם נאמר שלא נבדוק, לפ"מ שסבר לומר עכשו שאין הולכין אחר הרוב, הרי לא נהרגנו ונמצא ע"י הבדיקה מחמירים עליו. אלא שכונת הגמרא לסתור הראיה ואמר שהרי אף אם נאמר שהולכין אתר הרוב מ"מ יש ג"כ לעשות הבדיקה מצד דין והצילו העדה. ויוצא מזה שאעפ"י שמצד הדין חייב מיתה, וממילא אין כאן דין פקו"נ, מ"מ נגולו מצד הדין והצילו העדה. הרי לנו שאיסור הניוול נדחה אם יש איזה שהוא נימוק ואפילו ספק הצלה רחוקה. וכן יוצא מתוך הגמרא שיהא מותר לנוולו בכדי לברר שמא הוא כן חייב מיתה ונדחה איסור הניוול בכה"ג. ויותר מזה אנו למדים בגמרא ב"ב שהלקוחות מותר היה להם לנוול המת מחמת פסידא דממון שלהם.

והנה הרבה מהאחרונים שדנים באיסור ניוול המת רצו לומר, שמקורו מדין **קבורה** שהקפידה תורה על בזיונו ומכש"כ בכה"ג שהוא ממש ניוול לו. אולם אם כך אינו מובן איך נתיר האיסור מצד הדין והצילו העדה, דהיינו החובה לחפש זכות רחוק ובינתיים ננולו בודאות. ויותר מזה איך נתיר ללקוחות לנוולו, הרי מצות קבורה היא מצוה המוטלת על כל ישראל. אמנם המצוה מוטלת בראש וראשונה על **הקרובים**, והם בידם לקיים המקח ואז לא יתנוול, אולם אם כך היה בעיקר צריך להדגיש חובת הקרובים, ואילו לשון הגמרא הוא שבכלל אין חובה על הלקוחות לדאוג לזה מכיון שיש להם הפסד, ומה זו טענה אם זה ממ"ע של קבורה.

עוד קשה, לפי הלח"מ שפי' הרמב"ם וכן פי' בחיד' הר"ן בסוגין, שלמסקנא אם אמר לא תקברוני אין שומעין לו משום שקבורה היא **גזה"כ**, ואין דורשין טעמא דקרא. א"כ איך נבא ללמוד משם לענין ניוול המת, הרי קבורה גזה"כ הוא ואין לומדים משם.

על כן נראה שהמקור לאיסור ניוול בתורה הוא הכתוב "ואהבת לרעך כמוך". דבר זה מפורש יוצא מסוגית הגמרא בסנהדרין (מ"ה.) בענין אין האשה נסקלת ערומה שאמרו שם: וכ"ת ניעבד בה תרתי, א"ק ואהבת לרעך כמוך וכו', ופירש"י ולא תבזהו. וכן עו"ש (נ"ב:) במשנה: ר"י אומר **ניוול** הוא לו, ובתוספתא שם נתבאר טעמו: ר"א הרי הוא אומר **ואהבת לרעך כמוך** ברור לו מיתה יפה.

www.eretzhemdah.org

ב.

במכתבו של מרן הגריא״ה הרצוג [זצ״ל] אלי מיום כ״ד אלול תש״ז רצה לדחות זאת, כי עד כאן לא מצינו הקפדה זו אלא על הניוול **שברגע המיתה**, שרק אז עוד שייך עליו שם רעהו משא״כ לאחר מיתה ל״ש בזה ״רעהו״ בדוגמא מה שמצינו לענין עדים זוממין ״ועדיין אחיו קיים״ שמושג ״אחיו״ הוא רק בעודו **בחיים**.

אולם לענ״ד מוכרח שכל הקפידא היא לא מצד הזמן שעודנו חי, כ״א דוקא מצד הבזיון שלאחר מיתה. שכן הרמ״ה שם כתב וז״ל: ואל תתמה אם קרא אותו הכתוב ריע, דריע אהוב נמי מיקרי כדכתיב ונקלה אחיך לעיניך, כיון שנקלה נקרא אחיך, ואמרינן נמי במדרש שו״ט בשר חסידיך וכו׳ וכי חסידים היו והלא כתיב סוסים מזויינים וכו׳ אלא כיון שנעשה בהם הדין חסידים היו (והו״ד שט״מ כתובות ל״ז:). והרי דין זה דונקלה אחיך שאמרו לענין מלקות וכן הא דהרוגי מלכות **לאחר** שנעשה בהם הדין אמור. ומכאן שגם בנד״ד שמקפידים שלא לבזותו מצד שנחשב ״רעך״ היינו נמי רק מצד הניוול שלאחר מיתה כשכבר נעשה בו הדין.

ג.

אכן לכאורה לפ״ז ענין זה תלוי במחלוקת ואין דעת התוס׳ כן. שכן התוס׳ (מ״ה שם) הביאו הי״מ דקרא ואהבת לרעך כמוך **בע״כ** קאי לענין ברור לו מיתה יפה, דאילו מחיים הרי אמרו חייך קודמין. ובערוך לנר שם תמה, מה הוקשה להם גם אילו היו דברי הכתוב הולכים גם על חיוב מחיים, עכ״פ **גם** לענין ברור לו מיתה יפה נמי יתפרש. וצ״ל שהתוס׳ הוקשה להם קושית הרמ״ה, שע״ז שהוא רשע למות לא קאי כלל הפסוק, כי לא ״רעך״ הוא. ולזה תירצו כי הכתוב בעל כרחך רק על זה מתפרש. ומעתה לפי התוס׳ הרי זה כאילו נאמר **בפירוש** ברור לו מיתה יפה. וא״כ אין לנו ראיה שמצד **לאחר** מיתה הקפידה תורה, שלעולם מצד רגע המיתה הוא, ולאחר מיתה אינו נקרא רעך, אלא שהוא **חידוש** התורה שלמרות שהוא רשע מ״מ אל תבזהו, וכ״ז רק מחיים אבל לא לאח״מ.

אולם יותר נראה שגם התוס׳ מפרשים המובן של הכתוב מצד לאחר מיתה, שהרי גמרא ערוכה היא (פסחים קי״ג.) שעובר עבירה מותר **לשנאתו** ושנאך קרי לי׳, א״כ איך יתכן שהכתוב יזהיר עליו בציווי ״ואהבת״. אמנם ראיתי מתרצים זאת, שכיון שהולכים לקיים בו הפס״ד שוב אפשר לכוללו בעודו חי בכלל ״ואהבת״. אבל זה לא מסתבר שכל זמן שלא נעשה בו הדין רשע הוא וברשעו הוא עומד, אם לא שעשה תשובה, אבל כאן הרי לא חילקו בדבר. ע״כ נראה שגם התוס׳ מפרשים דין זה מצד לאחר מיתה וכמו הרמ״ה וזה שלא תירצו כהרמ״ה ובחרו להוכיח שהכתוב מדבר רק בזה הוא מטעם אחר וכמו שיבואר.

ד.

הנה הרמ״ה הוכיח דבריו מחייבי מלקות ומהרוגי מלכות. אולם זה מופלא מאד. מחייבי מלקות הרי ודאי אין להוכיח על חייבי מיתות שחמורים יותר, ומהרוגי מלכות אין ראיה ג״כ. והוא סוגיא ערוכה בגמרא (סנ׳ מ״ז:) דשו״ט אם מיתת בי״ד מכפרת ובכלל עושה מעשה עמך נקרא לאחר שנהרג ע״י בי״ד ורצה להוכיח מהרוגי מלכות ודחה לה אביי ״הרוגי מלכות **שאני**, כיון דלא בדין קמיקטל הו״ל כפרה״. ואם הסתמך על דעת **רבא** שהביא להוכיח מהרוגי מלכות ואינו סובר כדחיית אביי, א״כ למה הביא ממרחק לחמו מדברי המדרש שו״ט ולא הביא מדעת רבא בגמרא שלנו. ובאמת בגמרא שם לענין הרוגי בי״ד אמרו שרק לאחר **קבורה** ועיכול הבשר יש להם כפרה, ומוכח לה מזה, שלא היו קוברים אותם בקברות אבותם, וגם רבא מודה בזה.

ונראה שאין כונת הרמ״ה להוכיח משם שגם בח״מ בי״ד מיד לאחר מיתה יש לו כפרה ובכלל ״אחיך״ הוא כמו לענין מלקות או בכלל ״עמך״ הוא שזה ודאי אינם וכאן לא נאמר אחיך ולא ״עמך״ אלא ״רעך״, וזה אינו ביטוי חזק כזה של אחוה. ומביא ראיה בדרך **דימוי** מלתא למלתא, שכשם שמצינו לענין מלקות שלאחר שלקה הוא ממש **אחיו**, וכן לענין הרוגי **מלכות** שנקראים **חסידים** (וזה ביטוי יותר חריף מאשר נזכר בהם בגמרא שלנו, כי בגמרא הומלץ על הרוגי מלכות רק הביטוי ״עבדיך״ עי״ש). א״כ אין זה מהתימה אם גם בחייבי מיתות בי״ד, שאמנם ריע אהוב, כלומר ״אחיך״ לא יקרא אולם בכלל ״רעך״ יקרא. והיינו **לאחר** שנעשה בו הדין, וכאמור.

ובזה י״ל שהתוס׳ לא קבלו הדברים, שזה דוחק כיון שאין כאן ראיה ממש אלא רק בגדר דימוי מלתא למלתא וכנ״ל, ובחרו להם דרך יותר מרווחת להוכיח **מעצם** הכתוב שהמדובר על ענין זה של הוצאת פס״ד מיתה לפועל לברור לו מיתה יפה, ולעולם גם דבריהם רק מצד ההקפדה של הרגע **שלאחר** מיתה וכנ״ל, כי מחיים ודאי שאין עליו דין ״ואהבת״ כי אדרבא מצוה לשנאותו. ומעתה אנו חוזרים למש״כ כי מכאן אנו רואים שדין ניוול המת מקורו בפסוק זה של ואהבת לרעך כמוך. שוב ראיתי שהדברים מפורשים כן בריטב״א למכות ז. שכ׳ שם וז״ל: ועוד דאם היו צריכים לבודקו לאחר מיתה מי״ח טריפות קא מינוולא טובא, **והכתוב אומר ואהבת לרעך כמוך**, עכ״ל. הרי הדברים ברורים ומפורשים ללא פקפוק ומעתה מתורצות הסוגיות בחולין ובב״ב שנראה שמותר לנוולו לשם איזה צורך חשוב. כיון שכל האיסור הוא מדין ואהבת לרעך כמוך, הרי במקרה שיכולים מתוך כך לבא לידי הפסד, וכגון בס׳ שמא טריפה היה, אעפ״י שזה ס׳ רחוק, או לשם קיום המצוה של ובערת הרע (הבדיקה אם אין הולכים אחר הרוב) או אפילו הפסד ממון, בכל כגון זה שייך לדון מצד חייך קודמין, עכ״פ אין להעדיף בזה את ההשמרות מלנוולו.

אכן לניד״ד אכתי אין לנו ראיה מוחלטת מזה, שיהא מותר לנוולו מצד התועלת שתצמח מזה לאחרים (אם לא מצד פקו״נ[11] כי בכל אלה המקרים או שהוא עצמו גרם לזה (כהא דב״ב), או שעל ידו עכ״פ מתעורר אצלנו כל הענין

11. שהוא מקום עיון מצד עצמו. עי׳ לעיל סי׳ ט״ז פ״ד, אות י״א ואילך, מחלוקת הראב״ד והרשב״א לענין מציל עצמו בממון חבירו, שדעת הראב״ד נראית שהוא איסור אם לא מצד תקנה. ותקנה זו לא מצינוה אלא **בממון** חבירו ולא בגופו. ונראה שזה הי מקום הספק של הגאון מו״ה ליב פישלס (נוביי״ת יו״ד סי׳ ר״י) והנוב״י תמה עליו אם זה נקרא פקו״ג ה״ז דוחה גם שבת החמורה ואפילו ספק פקו״נ. אולם כנ״ל לדעת הראב״ד י״ל דגם בפקו״נ לא הותר ניוול האחר. ולזה הוצרך להביא ראיתו מחולין י״א: שנוקט בפשיטות שיש להתיר לנוול הנרצח כדי להציל הרוצח.

www.eretzhemdah.org

(כגון בנרצח). אבל בנידון שלנו שלא **הוא** גרם ולא **על ידו** הצורך נתעורר, שמא אין לנו זכות לפגוע בו. ומ"מ מהגמ' בב"ב אפשר ללמוד **שויתורו** הוא מועיל, שאל"כ מה בכך שהוא גרם ההפסד, אם הוא בזיון של כל הקרובים או של כל בני האדם, איך יכול הוא לותר על בזיונם. אלא מוכח מזה שהניווול הוא רק בזיון **שלו**, והוא יכול למחול על בזיונו.

ומעתה יוצא שאם האדם עצמו בחייו ויתר על ניוולו והסכים שינתחוהו לשם לימוד וכנ"ל ויתורו מועיל. אלא שאין זה מועיל רק מצד דין הניוול וכנ"ל, משא"כ לדין הקבורה דביום ההוא, וכן לענין הל"ת של בל תלין, שכפי, שנתברר לדעת הרמב"ם הוא חיוב דאורייתא **מגזה"כ** ואין בידו לותר על זה. אכן לגבי **חלקים** ממנו כשראשו ורובו באים לקבורה, לפ"מ שנראה לענ"ד להכריע כהמל"מ, **ושאין** עליו חולק בזה, שאין בזה לא מ"ע ולא ל"ת י"ל שאפשר, לאחר שויתר בעצמו על ניוולו וכנ"ל. וגם במקרה זה יש צורך שיבא לקבורה אחרי זמן קבוע, כדין כל איה"נ שדינם בקבורה. והנלע"ד כתבתי.

## סימן לה : בענין העברת הקבר

נשאלתי (ממשרד הרבנות של קהלת מילנו איטלי') בדבר פינוי קבר אשה שנקברה לפני כשנה בקבר משפחתה. ועכשו נתברר שאין שם מקום לבעלה לאחר אריכות ימיו. וברצונו לקנות חלקת קבר במקום אחר ולהעביר לשם את הנפטרת, בכדי שישכון לידה בבא עתו. והשאלה היא אם מותר להעבירה.

וזו תשובתי בע"ה:

ביו"ד (סי' שס"ג א): אין מפנים המת והעצמות וכו' ובתוך שלו אפי' ממכובד לבזוי. ובש"ך שם: כלומר לפנותו אצל אבותיו מפני שזהו כבודו. ו"אבותיו" האמור בענין הוא לאו דוקא, שכמו כן לקברות בני משפחתו, כלשון באר הגולה והט"ז שם, וכמו שדייק בדברים ממקורם החת"ס (סי' של"א). ונראה הא דנקט הש"ך לשון "אבותיו" והוא מהטור, דבעי לאשמועינן שמותר להעביר גם ממקום קברות בני משפחתו למקום קברות אבותיו, שהקרוב קרוב ניח"ל טפי.

בנידון דשאלתנו יש לברר מהי דרגת קרבת הבעל במובן "משפחה" האמורה בענין, והאם יש להעדיף קרבתו אל אשתו לקרבת האשה לשאר בני המשפחה: (בשאלה לא נתבאר אם גם אבותיה טמונים שם או שרק שאר בני משפחה).

והנה בסי' שס"ו ס"ב: "אביה אומר תקבר אצלי ובעלה אומר תקבר אצלי, תקבר אצל בעלה. ויש גורסים - אצל אביה". ולא הכריע המחבר בין הגירסאות. וא"כ לכאורה כאן כיון שכבר נעשה מעשה ונקברה בקבר משפחתה (בפרט אם היה שם גם קברות הוריה) נראה פשוט שאין לעשות מעשה להעבירה משם. אכן בערוה"ש ראיתי שכ' להכריע כגירסת הטור שתקבר אצל **בעלה**. אלא שראיתו אינה מוכרחת לענ"ד. דהוכיח זאת ממש"נ לאח"ז שם שאם אביה אומר **לא** תקבר אצלי ובעלה אומר **לא** תקבר אצלי, קוברין אותה אצל בעלה בעל כרחו מפני שהוא חייב בקבורתה, שמזה דייק שמקומה אצל הבעל. אולם אין זו ראיה כלל, שאמנם חכמים הטילו על הבעל חובת קבורתה, והוי בכלל זה גם לתת לה אחוזת קרקע לקבורה, וזה אינו על אביה אלא עליו, ע"כ רשאי האב לומר שאינו רוצה שתקבר אצלו. אכן אם המצב הוא הפוך, דאנו דנים מצד הניחותא של הנפטר, בזה י"ל דבאמת לעולם ניח"ל טפי להמצא ליד אבותיה, וע"כ אם אביה מסכים, אין הבעל יכול לעכב.

ברם עדיין יש לדון בדבר, דהנה בהמשך הלכה זו שהאב והבעל מתנצחין ביניהם, איתא עוד: ואם יש לה בנים ואומרת אצל בני, קוברין אותה אצל בניה. ובפרישה שם הביא גירסא אחרת שלא נאמר שם שהיא אומרת קברוני אצל בני, ורצה לקיים גירסא זו "דאם בהיא אומרת מיירי הו"ל להקדים ולכתוב דאם היא אומרת לקוברה אצל אביה ולא אצל בעלה שומעין לה, ואי אין שומעין לה אין טעם לשמוע טפי אצל בנים, אלא מיירי בשאין גילוי דעת וכו'", ומ"מ סיים שגירסא זו שבטור היא גם בתוה"א. ובערוה"ש שם (מבלי שהזכיר הפרישה) ג"כ עמד בזה וכ': ואולי מפני שזהו פשיטא ששומעין לה, ע"כ. ולענ"ד כל הדיון בזמן שגילתה דעתה בפירוש לכאורה אין לו מקום, ול"צ אפילו להשמיענו כלל, דאטו נקבור אותה בע"כ במקום שאינה מרוצה, כשישנה אפשרות לקברה במקום שנוח לה. והרי ע"כ לא מיבעי לן אלא כשאמר לא בעינא שתקברוני אם שומעין לו או לא, מצד שיש מצות התורה לקוברו, וכן במוכר קברות אבותיו מצד פגם משפחה. מה שאינו שייך בנידון. וא"כ מה שייך לדון בדבר, פשיטא שעלינו לשמוע בקולה. אלא ברור שהענין הוא כאן מצד **חובת** הקבורה שמוטל על **הבעל**, שהבעל טוען שאמנם יש עליו חיוב לקוברה, אולם זהו לקוברה לידו בקברות משפחתו, משא"כ בקבר בני משפחתה, (גם אם הם מסכימים לתת הקבר בלי כל תשלום ומכש"כ אם הם מבקשים ממנו שישלם) ע"ז אין עליו חיוב כלל. ובזה סובב הדיון שאביה אומר תקבר אצלי, היינו שהוא מוכן לתת המקום חנם, שרק בכה"ג יש מקום לשאלה, אם רשאי הבעל לעכב הוצאות הקבורה באמתלא זו, שלפי הגירסא שתקבר אצל אביה, הפירוש **שאין** הבעל יכול לעכב. וא"כ י"ל דלעולם גם הרישא מתפרשת **שגילתה דעתה** שרוצה בקברות אבותיה, אלא שלפי גירסת הטור אין הדבר בידה גם אם האב מסכים כנ"ל לתת מקום הקבורה, ורשאי הבעל לעכב ההוצאות, ואין עליו חובה לקוברה בקברות אבותיה, ואילו לפי הגירסא השניה, אין הבעל רשאי לעכב. ובזה הוא שמסיים שאילו הדיון שאומרת שרוצה ליד **בניה**, בזה ודאי

---

ודחיית הנוב"י שמצד והצילו העדה מסתבר שהתורה התירה הניוול אינה טענה כלל, שמכש"כ וק"ו כשיש בזה משום הצלת אדם שלא פשע בכלום, שודאי תתיר התורה לנוול האחר לשם הצלתו. אלא שיש לדון שזה שדנים הרוצח למיתה הוא מגדרי תביעה שבאדל"ח, שנגענו בזה בסימן הנ"ל, עי"ש.

www.eretzhemdah.org

הרשות בידה ואין הבעל רשאי לעכב. (ו"בניה" האמורים בענין, נראה שהכונה שהיתה לפני כן נשואה לאחר ולו בנים הימנה, דאל"ה הר"ז ממשפחה **בעלה**, ובזה הרי לפי דברינו אין מקום לדון). ומיושבת שפיר הערת הפרישה וערוה"ש.

ואם כנים אנו בזה, הרי יוצא שכל הדיון שבשו"ע הוא רק אם **גילתה** דעתה שניח"ל ליד אבותיה, דהדיון הוא רק לגבי זכות הבעל לעכב חיוב קבורתה המוטל עליו. אבל אין לנו מזה שום הוכחה לגבי שאלת הניחותא עצמה, דאפילו לגירסא שניה אין לנו אלא **שהרשות** בידה לתבוע זאת ואין ביד הבעל לעכב. אבל לנידו"ד שלא גילתה דעתה מעיקרא כלל, אדרבא הרי חזינן דסתמא דמילתא שהקבורה היא ליד הבעל וכנ"ל, שחיוב הקבורה של הבעל היינו לתת לה גם מקום קבורה ואין על אחר שום חיוב בזה. א"כ הרי מן הסתם האשה באמת נקברת בקברות בעלה. וי"ל שגם בנידו"ד יש לה ניחותא להעבירה ליד בעלה, ודמי להא דאמרו שמותר להעביר לקברות אבותיו, שהוא כנ"ל מסתבר, שגם לקרוב קרוב נמי מותר להעביר. וצ"ע לכאורה.

והנה מצינו בכמה מקומות בש"ס "אשתו כגופו" (כתובות ס"ו ושי"נ, וע" ר"ן נדרים ח' ד"ה וכי ושם ע"ב ד"ה בעל). אולם לא נזכר שם המקור בתורה הכתובה. ונראה שהוא ממה שאמרו לענין טומאת כהן: כי אם לשארו, שארו זו אשתו (יבמות כ"ב). וכן לענין ירושה - שארו זו אשתו (ב"ב ק"ט:), וברשב"ם: כדכתיב והיו לבשר אחד וכו'. וא"כ הרי זו דרגת קרבה יותר מאביו ואמו, שהרי ע"ז נאמר שם על כן **יעזוב** איש וכו'. ולכאורה זה גם לאחר מיתה, שהרי הכתובים נאמרו בטומאה ובירושה, וזהו לאחר שמתה, ומ"מ קרי לה "ישארו". אכן אפ"ל שקראה על שם העבר, ומפני שהיתה "ישארו" ורק עכשו מתפרדת החבילה ישנם דיני טומאה וירושה. ובאמת לענין קרובי עריות ופסולי עדות אמרו (סנ' כ"ח:) בעל כאשתו ואשה כבעלה, ומ"מ הוא רק כל עוד שאשתו חיה, ואילו אם מתה, כי אז אביה ואחיה נחשבים בגדר קרובים שנתרחקו (סנ' שם וב"ב קב"ח.). ודעת ר"י שם שאם היו לו בנים הימנה נמשכת הקורבה, אינה להלכה (סנ' שם). ואעפ"י שהרשב"ם בב"ב הנ"ל הביא כדעת ר"י, כבר נתבאר יפה ברש"ש שם עפ"י התוס' בערכין י"ח ד"ה עד עי"ש. אכן שם בסנהדרין מבואר שזה נלמד ממש"נ בעריות "דודתך היא" עי"ש. ושם בגמרא נתבאר החילוק שבין לפסול לעדות לבין ירושה ואבלות, שבירושה הדבר תלוי ב"שארו" ואילו בפסולי עדות הדבר תלוי בקרבת הדעת. ומוסבר לפ"ז למה לא הביאה שם הגמרא בראשיתה ללמוד הא דבעל כאשתו מקרא ד"ושארו". וממילא אפשר לומר דעד כאן לא אמרו שם שאם מתה האשה ה"ז כקרובים שנתרחקו אי"ז אלא לגבי פסול עדות שהכל תלוי בקרבת הדעת, ואם מתה אשתו ה"ז כלפי קרוביה בהתרחקות הדעת. אמנם יש לטעון שגם נידו"ד דניחותא להקבר ליד קרובים גם זה עיקרו תלוי מצד קרבת הדעת. אכן נראין הדברים שהחילוק שנאמר לענין פסולי קרובים, בין שהאשה חיה או מתה, זה שייך רק לגבי **אחרים** שממשפחתה שנתקרבו אליו על ידה ולכשמתה שוב הם מתרחקים ביניהם. משא"כ במה שנוגע **לבעל** עם אשתו, בזה אין לנו ראיה שהמיתה תגרום התרחקות, כיון שכבר היו לאחדים. וכן נראה מדיני אבלות המוטלים עליהם, וכן יש בהם גם דיני אבלות ,של ליקוט עצמות אף שהוא לאחר זמן מרובה, משמע שקרבתם אינה בטלה גם לאחר מיתה.

שו"ר שהדבר תלוי במחלוקת של שני דבורי התוס' בביאור הגמרא יבמות נ"ה:. דאמר התם בגמרא: אלא פרט למשמש מתה, דסד"א הואיל ולאחר מיתה נמי איקרי שארו, ליחייב עלה באי"א, קמ"ל.

וכתבו שם התוס' (ד"ה לאחר): והא דפשיטא לן דאין הבעל יורש את אשתו כשהוא בקבר וכו' היינו מהך דרשא דהכא דאשמעינן דלאחר מיתה לא איקרי שארו, ע"כ. ויוצא, שלדעת התוס' הללו למדים ממשמש מתה בעריות, דלא איקרי שארו לאחר מיתה. ולפ"ז הא דלענין ירושה וטומאה איקרי שארו וכלשון הגמרא בס"ד, היינו רק לפ"מ דס"ד, משא"כ למסקנא צ"ל דהתם הוי רק על שם העבר וכנ"ל. אכן כבר העיר ברש"ש דבתוס' ב"ב ק"ד: (ד"ה מה) הביאו פירוש הריב"ם, מאי דפשיטא ליה דבעל אינו יורש את אשתו כשהוא בקבר משום דשאירות פקע לה ע"י מיתה, **והקשו** עליו מגמרא דיבמות דלאחר מיתה נמי איקרי שארו. הרי דס"ל שגם למסקנא לא חזר בו ממה דפשיטא ליה מעיקרא, דגם לאחר מיתה איקרי שארו. ועל התוס' יבמות האריך הרש"ש שם לתמוה דהרי בסנהדרין ילפינן מינה לכל עריות שמשמש מתה פטור והוא משום דל"ל הנאה ולא מצד דלא איקרי שאר כלל. ודברי התוס' דיבמות הנ"ל תמוהים מאד, וברור כדפשיטא להו לתוס' ב"ב הנ"ל (וע"ע רש"ש מכות ה: ד"ה ועדיין אחיו קיים). ואין לדחות דמ"מ דעת הריב"ם הרי היא שהשארות פקעה במיתה, וא"כ מידי ספק לא יצא, דגם הריב"ם מודה בנידו"ד. ועי' במהרש"א ב"ב שם שכ' לדקדק לפי הריב"ם דס"ל דפקעה שארות במיתת הבעל דא"כ למ"ל למילף מפנחס דאין הבעל יורש **כשהיא** בקבר. ותירץ: דאפשר דפשיטא טפי דליפקע שארות על ידי מיתת הבעל. מיהו שפיר קשי"ל מההיא דפ' הבעי" דע"כ לאו בפקע שארות תליא מילתא, דהא כשהיא מתה לא פקעה שארות כדאיתא בפ' הבעי" ואפ"ה אמרינן דאין הבעל יורשה כשהיא בקבר, ע"כ. ולפ"ז כל השו"ט של התוס' ומחלקותם עם הריב"ם היא רק בנוגע אם מת **הבעל**, דלריב"ם פקעה השארות בכה"ג, והתוס' הוכיחו דע"כ הא דאינו יורש לאו בפקיעת השארות תליא, דהרי במתה היא ודאי לא פקעה השארות ואפ"ה אינו יורשה. (ומהא דפנחס לא מצו להוכיח לה דאפ"ל דמהא דפנחס **ילפינן** דהשארות פקעה גם במיתת האשה). ולפי המהרש"א אין בקושית התוס' כדי סתירה מוחלטת להריב"ם, די"ל דהריב"ם דבא לבאר הא דהוי פשיטא לגמרא דאין הבעל יורש את אשתו כשהוא בקבר, רק בכה"ג ס"ל דיש ביטול השארות. משא"כ במתה **היא**, גם הריב"ם מודה שאין השארות בטלה, ומגזה"כ הוא שלמדנו שאעפ"כ אינו יורשה. (וצ"ע באמת לפ"ז מהי קושית התוס' על הריב"ם). וסברת החילוק של המהרש"א נראה דכיון דהאשה אסורה להנשא לאחר כשיש לה בעל, ואילו כשמת, היא מותרת, מזה מוכח ע"כ שע"י מיתתו בטל השארות. משא"כ הוא שממילא מותר לקחת לו עוד נשים אין לנו שום הוכחה שבמיתתה פקע קשר האישות והשארות.

[ובדברים האמורים במה שחידש המהרש"א לריב"ם דבמיתת הבעל פקעה השארות ולא במיתתה היא, נוכל לבאר מה שהביא בהגהות יד שאול לסי' שס"ו מס' הנצחון להרב מוה"ר ליפמן ז"ל שבאשה שהיו לה שני בעלים ומתה בחיי בעלה השני, שדן שם היכן יקברוה, שבס' הנ"ל כתב שלעתיד כשיעמדו לתחיה הבעל האחרון הוא ישאר אצלה דהראשון הוי כגירושין. ובס' אבן יעקב להגרא"י ולדינברג שליט"א העיר שבס' מעבר יבוק, מבואר מהזוהר

www.eretzhemdah.org

דנוקבא דאתנסבת לתרין, בההוא עלמא אהדרת לקדמאה וכו'. אכן לפי הנ"ל יש מקום לומר שאין כאן סתירה שדברי ס' הנצחון הם בגונא דהיד שאול שמתה האשה בחיי בעלה השני, דאז אין השארות נפסקת, וע"כ תהיה באמת בעולם התחיה עם השני, כי השארות אתו לא נפסקה במיתתה. משא"כ הא דהמעבר יבוק מיירי כששניהם מתו בחייה, דכשם שנפסקה השארות דראשון כן נפסקה השארות דהשני במותו, ואז אזלינן בתר הסברא שמביא שם, מצד דאין האשה כורתת ברית אלא למי שעושה אותה כלי, ע"כ חוזרת לבעלה הראשון. ויהי' לפ"ז מהזוהר אסמכתא לשיטת הריב"ם וחילוקו.

ובזה נסתלק גם מה שהעיר בס' הנ"ל במה שלמד היד שאול מדברי החת"ס שאין אשה שנשאת לבעל שני נוהגת אבלות בליקוט עצמות דבעלה הראשון לנידון שלו, שאשה שהיה לה בעל שני ומתה אינה נקברת עם בעלה הראשון דנשואין השניים מפקיעין קורבת הראשון. וכ' בס' הנ"ל שיש לחלק מהא דהחת"ס דמיירי כל עוד היא בזיקת בעלה השני, משא"כ כשמתה הופקעה גם זיקתה לבעלה השני, אפ"ל דגם החת"ס יודה שחוזרת אל בעלה הראשון שעשאה כלי וכמבואר מהזוהר הנ"ל. אכן לפי הנ"ל הרי כיון דהיא מתה בחיי בעלה השני לא פקעה השארות שלו ממנה, משא"כ הראשון שמת בחייה בזה י"ל באמת הפקעת השארות כסברת הריב"ם. אכן אין זה אלא לפי הריב"ם, ואילו התוס' דוחים הריב"ם. אך באמת כל קושיתו בטעות, ואדרבא כל דברי החת"ס אליבא דסברת התוס' אזלי, דבמיתה לחוד -הן מיתת הבעל והן מיתת האשה אין השארות נפקעת, וכל עיקר דברי החת"ס הרי שפתיו ברור מללו דמיתלי תלי לה בהא **דנשאת** לשני, דאף דהמיתה של בעל ראשון אינה מפקעת השארות (וגם לריב"ם מוכרח לומר שזיקה מסוימת נשארת ע"כ מדנוהגת דיני אבלות במיתתו ובליקוט עצמות). מ"מ כשנשאת לאחר ודאי השארות נפקעת לגמרי, כי לא יתכן שארות דאשה לשנים, דאשה לבי תרי לא חזיא. וכל דברי החת"ס על הפקעת הקורבה דראשון הם הרי לא מצד מיתתו גרידא, דאז הרי אדרבא יש עליה דיני אבלות, ואילו עכשו שנשאת לאחר הרי מחדש דשוב אין עליה שום זיקה וקשר לראשון גם לענין אבלות. וא"כ לגבי בעל שני שמתה בעוד זיקתה עליו, הרי עדיין השארות נמשכת אליבא דכו"ע וכנ"ל מהסוגיא דיבמות. ושפיר למד היד שאול דאין מקום לקוברה ליד בעלה הראשון ששארותו נפקעה ע"י נשואיה לשני ושארות השני לא פקעה.]

ולפי המהרש"א הרי יוצא שגם הריב"ם לא אמר דבריו שבמיתה נפקעת השארות אלא במיתת הבעל, אבל במיתת האשה לכו"ע השארות לא פקעה, וכסוגית הגמרא יבמות הנ"ל. ודברי התוס' יבמות צ"ע וכנ"ל מהרש"ש. (ואולי נפל בהם איזה ט"ס, וכונתם לחלק לפי שיטת הריב"ם בין הא דיבמות **שאין** השארות נפקעת, להא דמת **הבעל**, שהשארות נפקעת לשיטת הריב"ם). א"כ להלכה ברור שיש לנקוט דהשארות לא פקעה עכ"פ בשמתה היא לפניו, דבזה גם הריב"ם מודה וכנ"ל. (וזה הרי פשוט שמיתת הבעל **שלאחר מיתתה** ודאי לא תפקיע השארות (גם לריב"ם) דע"כ ל"ש לומר שבמותו פקעה השארות אלא כשמת בפניה שמיתתו מתירתה להנשא וכנ"ל. משא"כ כשמתה בפניו שוב אין מיתתו מתרת ונשארת השארות כפי שהיתה, וכנ"ל מס' הנצחון באשה שהיו לה שני בעלים ומתה בחיי בעלה השני שבעולם התחיה תהיה עם השני דשארותו לא נפסקה כיון שהיא מתה לפניו וכנ"ל.) וכיון שכן הרי מסתבר דניח"ל לאשה להקבר ליד בעלה בכה"ג שמתה בחייו והיא בגדר "שארו" לעולם, וזה עדיף אפילו מאבותיה וכנ"ל ומכש"כ משאר משפחתה. וא"כ ה"ז בכלל מקבר שאינו שלו לקבר שלה שמותרת ההעברה.

וע"ע רש"י עה"ת (בר' מ"ח, ז') : ולא תאמר שעכבו עלי הגשמים מלהוליכה לקברה **בחברון** וכו' נראה מזה שהיה ראוי ויאות להביאה לשם וזהו מפני שהיה המקום מיועד גם בשבילו. ויותר מתבאר הדבר בהעמ"ד להנצי"ב זצ"ל על הפסוק ושם קברתי את לאה (בר' מ"ט ל"א) שיש נחת רוח שתהא האשה עם בעלה, כדרך שהיו יחד ושמשתו בחייו. ומסתבר שכשם שיש **לו** נח"ר מזה, כן יש גם לאשה ניחותא מזה. והרי ההיתר להעברת הנפטר תלוי בנח"ר דידיה כמבואר בהלכות אלו שמשו"כ מקבל ע"ע הבזיון ופחד אימת הדין הקשור בהעברתו. וכיון שכן י"ל שההעברה בנידו"ד תהא מותרת, דודאי איכא ניחותא לדידה להקבר ליד בעלה, וזה הוי ניחותא יותר מאשר להיות בקברות משפחתה.

וממילא יש לצרף בנידו"ד עוד סניף להיתר, שכיון שמסתבר שאיכא ניחותא שהאשה תקבר ליד בעלה, הרי י"ל דזה הוי **כהותנה** מעיקרא בשעת קבורה ראשונה, שהיא ע"מ לחזור ולהעבירה אח"כ ליד בעלה. ואעפ"י שלא הותנה, ה"ז מפני שבטעות חשבו שיש שם מקום גם עבורו. אבל אילולא זה ודאי לא היו מסכימים להפריד ביניהם, וה"ז כדברים שבלב כל אדם דהוי כאילו הותנה בפירוש כמש"כ התוס' (קידו' מ"ט: ד"ה דברים). ובמקום שהתנו מראש הרי ההעברה מותרת בפשיטות (ס" שס"ג הנ"ל). אכן נראה שראוי לחכות עד שיכלה הבשר ויעבירו רק העצמות (עי"ש ס"ד וכן בנוב"י סי' פ"ט).

אולם כל הנ"ל אמור באופן של העברת האשה ליד **קבר** בעלה. משא"כ בנידון דשאלתנו שברצון הבעל לקנות חלקה ולהעבירה לשם בעודו בחיים חייתו, באופן זה לא מצינו שום היתר העברה. כי כל האמור הוא בכדי לקבור בחלקת המשפחה שבזה הנח"ר באה מיד. משא"כ בנידון זה שלעת עתה תהיה בודדה, וכמה ספיקות בדבר, עי' נוב"י תש' הנ"ל. בפרט לפי הנ"ל שיש להעדיף העברת עצמות על העברת הבשר, כי כל עיקר הבזיון וחרדת אימת הדין קשורה בזה, א"כ כל מה שאפשר לאחר ההעברה, מאחרים.

מסקנא דמילתא, הרשות ביד הבעל לכרות לו קבר ולאשתו על ידו, באופן שלאחר אריכות ימיו יובא שם לקבורה, יעבירו לשם גם את עצמות אשתו. אולם כיום אין לנגוע בקברה בשום פנים.

(ואם בקולי ישמעון, והדבר ניתן לביצוע, הייתי מציע, שהבעל יקנה חלקת קבורה בבית העלמין באי"י בשבילו ובשביל אשתו, שבאופן זה ההעברה מותרת מיד בשופי כמבואר ביו"ד שם מחמת הערך והחשיבות שבקבורה באי"י. בפרט בזה"ז אשר עינינו ראו עד כמה רופפת ותלויה בנס מתמיד כל הישיבה בארצות הגולה, ובשואה הנוראה אשר ניתכה על יישובי ישראל באירופה לא נוקו גם בתי הקברות נוחי נפש ע"ה אשר קברותיהם חוללו ומצבותיהם נותצו. ראוי ע"כ לעורר את השואל על רעיון הנ"ל שהוא עדיף מכל הבחינות.)

www.eretzhemdah.org

## סימן לו : בעשיית סחורה בדברים הטמאים

### א.

במשנה שביעית (פ"ז מ"ג, ד') שנינו :... שאין עושין סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתרומות ולא בנבלות ולא בטריפות ולא בשקצים ולא ברמשים וכו'. צדי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מיני טמאין מותרין למכרן וכו'.

ובגמרא פסחים (כ"ג.) במחלוקת חזקיה ור' אבהו שלד"ה לשון לא יאכל משמעותו גם איסור הנאה, מקשה: והרי שרצים דרחמנא אמר שקץ הוא לא יאכל, ותנן ציידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מינים טמאים מותרין למוכרם לנכרים. שאני התם דא"ק "לכם" שלכם יהא. א"ה אפי' לכתחילה נמי. שא"ה דא"ק "יהיו" בהויתם יהו.

פשטות הגמרא שהכתוב "יהיו" דרשא גמורה הוא כמו הדרשא דלכם, ומשניהם יחד למדנו הבדל בין לכתחילה לבין שנזדמנו. וכן נוקטים התוס' (ד"ה א"ק) שהקשו בהא דאמרו ב"ק (פ"ב:) שבמלחמות בית חשמונאים זע"ז גזרו בארור לגדל חזירים "תיפוק ליה דמדאורייתא אסיר". וכן הביא התויו"ט עוד מתוס' בנדרים ומהרא"ש ב"ק, שמבואר שאיסור זה הוא מן התורה.

אכן הט"ז בשו"ע (יו"ד סי' קי"ז) הביא מש"כ הרשב"א שטעם האיסור הוא מצד גזירה שמא יבואו לאוכלו, שמזה נראה שאינו אלא מדרבנן ומטעם גזירה. והביא מתרה"ד סי' ר' שכ' בשם גליון התוס' פסחים שם שאין האיסור אלא מדרבנן וקרא (היינו קרא דיהיו) אינו אלא אסמכתא בעלמא. לכאורה הגליון **חולק** על המבואר בתוס' לפנינו שהוא מה"ת. ודברי הגליון תמוהים דמהיכי תיתי לומר על מה שנאמר בגמרא בסתמא על דרך דרשא גמורה שאינה אלא אסמכתא. ואם מצד שהדרשא דלכם והדרשא דיהיו סותרים זא"ז, מצינו בכה"ג בגמרא שמסרן לחכמים לבאר הדברים, וכמ"ש התויו"ט והט"ז, וחיזק הדברים בחוות יאיר סי' קמ"ב.

כן מדייק המל"מ (פ"ה ממא"ס הי"ח) שדעת הרמב"ם שהוא איסור תורה שהר"מ שם כ' וז"ל: וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה אעפ"י שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה. ומזה מדייק המל"מ: ואם איתא דס"ל דכל דבר שאסור באכילה מה"ת מותר לעשות בו סחורה אלא שחכמים גזרו ואסרו הסחורה מנין לו לרבינו שגם על החלב לא גזרו דומיא דשאר איסורין וכו'. ועי' רע"א סי' ע"ד.

### ב.

הט"ז מפרש הגליון תוס' שבתרוה"ד שלא בא לחלוק על התוס' אלא **לבאר** שלשון דאורייתא שבתוס' הוא ל"ד, אלא הכונה לאסמכתא. ועל דרך זו הוא גם מבאר התוס' סוכה ל"ט (ד"ה הלוקח) שכתבו לא משכחת שיהו כולן שוין לענין איסור סחורה אלא כה"ג, דבהדיא שרי רחמנא למכור כדכתיב או מכור לנכרי, שלכאורה מוכח מזה שאיסור סחורה הוא מה"ת שאל"כ מה הוכיחו מהכתוב המתיר. וביאר הט"ז עפ"י חידושו שכ"מ שנאמר ההיתר בתורה בפירוש אין כח ביד חכמים לאוסרו "ע"כ מוכיחים התוס' שפיר מדמצינו היתר בתורה ודאי חכמים לא אסרוהו כלל למכירה וכו'".

בדומה לט"ז נוקט הנוב"ת (יו"ד ס" מ"ב) שלמסקנא דסוגיא דפסחים קרא דיהיו אינו אלא אסמכתא, ומפרש שבזה נחלקו הס"ד שבגמרא שם עם המסקנא. והוא עפ"מ שמבאר הסוגיא שם כהמהרש"ל בקושית הגמרא לחזקיה שלא ליכתוב רחמנא לא יאכל ולא בעי לכם, שהקושיא אינה מובנת, כי הרי אז לא היינו יודעים לאסור גם לכתחילה, ומבאר המהרש"ל שהכונה שיכתוב רק יהיו. והמהרש"א תמה עליו שא"כ מאי מתרץ שחזקיה מכאן הוא שלמד שכ"מ שנאמר לא יאכל בקמץ משמעותו לאיסור הנאה, שמאי ראיה היא "דאימא דאיצטריך לכם לאפוקי ממשמעותא דיהיו דהוה משמע אף בנזדמנו, דל"ל דא"כ הו"ל למיכתב לא יאכל, דהא לפום סברא דהשתא לא ידעינן דלא יאכל איה"נ משמע" עכ"ל.

ומפרש הנוב"י שכונת התירוץ, שחזקיה ס"ל שקרא דיהיו אינו אלא אסמכתא, ועיקר הדרשא היא מ"לא יאכל" ומ"לכם", ומדאיצטריך "לכם" לגילויי להיתר הנאה ש"מ דלא יאָכל משמעותו איה"נ. ומה מבאר **שאין סתירה** בין התוס' שאמרו שהוא מה"ת לגליון, וכן לתוס' ב"ק פ"ב שג"כ מקשים מהא דחזיר, אבל לא הזכירו שהוא מדאורייתא, דמ"ש התוס' שהוא מדאורייתא היינו **לפי הס"ד**, והגליון וכן התוס' ב"ק הוא **למסקנא**.

וגם הראיה של המל"מ מהר"מ הוא דוחה עפ"י סברת הט"ז הנ"ל, דזוהי כונת הרמב"ם שמביא מחלב, היינו שכיון שהכתוב מתיר בפירוש המכירה שמשמעותה גם מסחר, אין כח ביד חכמים לאסור. עכת"ד.

ולענ"ד כל זה תמוה, הן מה שלפי הט"ז, הגליון **מבאר** התוס' שמ"ש מדאורייתא הוא ל"ד, הן מה שהנוב"י מפרש כך קושית התוס' בב"ק לפי המסקנא דגמרא, דא"כ הרי אין קושיא כלל, דמנין להם שהאיסור דרבנן שנתנו לו גם אסמכתא מן הכתוב נתחדש עוד לפני מלחמת החשמונאים, הרי בפשוטו ניתן להאמר, שבתקופה מאוחרת יותר גזרו על המסחר, ואז גם נתנו האסמכתא לאיסור. ובע"כ כל הקושיא היא מפני שנוקטים שהאיסור הוא מה"ת.

וכן תמוה ביאור הנוב"י בגמרא שלפי התירוץ חזקיה ס"ל קרא דיהיו אסמכתא בעלמא, שא"כ לא היה צריך לכל התירוץ טעמא דידי וכו', כי אם אינה אלא אסמכתא קושיא מעיקרא ליתא, שהרי לפי הסבר המהרש"ל הקושיא שמהמלה "יהיו" היינו למדים איסור לכתחלה, ואם אינה אלא אסמכתא הקושיא ממילא נופלת, דמדכתיב לא יאכל בקמץ משמעותו לאיסור הנאה וקרא דלכם שמשמעותו היתר, בע"כ עלינו לחלק בין לכתחילה לבין נזדמנו לו. וכל עיקר הקושיא בגמרא שם לעיל א"ה אפי' לכתחלה נמי היא רק לר' אבהו, דס"ל דכל לשון אכילה משמעותו איה"נ, א"כ אין דיוק מלשון אכילה, אי היה נאמר לכם היינו מתירים הכול, משא"כ לחזקיה **דשני** קרא וכתב בקמץ הרי ע"כ בא ללמדנו איה"נ, שאל"כ למה שני קרא. (וזוהי ודאי כונת התויו"ט שכ' בהנ"ל שקושית הגמרא

www.eretzhemdah.org

היתה **לר' אבהו**, ולכאורה מנ"ל הרי כאן נאמר לא יאכל בקמץ, אלא שמקושית הגמרא "א"ה אפי' לכתחלה" קדאיק לה). א"כ בפשיטות הו"ל לתרץ קרא דיהיו לחזקיה אסמכתא בעלמא הוא, ונמצא שעיקר התירוץ חסר מן הספר.

כן תמוה מה שמפרש דברי הרמב"ם שדייק שבחלב ודאי לא אסרו חכמים מתוך שנאמר בפירוש יעשה לכל מלאכה, דמה דיוק הוא כיון שהמדובר בנבילה שנזדמנה לו שבזה מותר ודאי כמו שהעיר שם בראש דבריו. ומהמלה "כל" ודאי שאין דיוק שהרי איצטריך קרא לר"י ולר"ע בסוגיא דפסחים שם, לכ"א כדאית ליה. בפרט שכל עיקר החידוש של הט"ז שמה שנאמר בתורה בפירוש להיתר א"א לאוסרו, גם הוא לא נאמר בפירוש בגמרא, וכן לא נזכר בשום מקום בש"ס שחלב אינו כלול בכלל שאר איסורים לאיסור הסחורה, וכל זה הוא חידושו של הרמב"ם, והיה לו לומר בלשון יראה לי, ולא לנקוט לשון סתמית.

אכן הערתו של הנוב"י ברמב"ם היא הערה חזקה, דמה מוכיח מהא שנאמר בחלב יעשה לכל מלאכה להתיר המסחר בזה, הרי המדובר בחלב נבילה שנזדמנה לו, ובזה הרי מותר בכל האיסורים.

**ג.**

החת"ס (יו"ד סי' ק"ח) צידד ג"כ להוכיח כהגליון הנ"ל, שאיסור הסחורה הוא מדרבנן, מלשון הגמרא דפריך אי הכי אפילו לכתחלה נמי, והרי זוהי קושיא גם לדעת המקשן. וביאר ג"כ עפ"י חידושו של הט"ז הנ"ל, דקושית הגמרא מאחר שנאמר קרא לכם להתיר הנאה איך יתכן לאסור והתירוץ שנאמר יהיו, אעפ"י שאינה דרשא גמורה כי אינה אלא אסמכתא, מ"מ לא מיקרי היתר מפורש, וכו' עי"ש.

ואף זה דחוק מאד, דכיון דקרא דיהיו אינו נדרש לזה, הרי היתרו מפורש, ומה שייך להתלות במלה שאין לה שום משמעות, כיון שמהיתר המפורש של התורה חזינן שלא היה ברצונה שיאסרו זאת.

ועוד דנ"ל עפ"י דרכו של הט"ז בביאור התוס' בסוכה ל"ט הנ"ל, שלא מיקרי מפורש להיתר אלא כגון "או מכור" שנקטו התוס' שנאמר בנבילה שדברי הכתוב הם מפורשים בענין להיתר, אבל דרשא מעין זו דלכם לכל צרכיכם אין זו אלא דרשא ככל דרשות חז"ל, דל"ש בזה לומר שיחשב נתפרש להיתר שלא יהא כח ביד חכמים לאסור. וראיה, שהרי התוס' שם יכלו להביא בפשיטות הדרשא דבגמרא דילן שנאמרה בפירוש להתיר המכירה בציידי עופות וכו' מקרא דלכם. (ואי"ל שרצו להוכיח שמותר גם שלא בנזדמנו, שהרי קרא ש"או מכור" שנאמר בנבילה היינו נמי נזדמנו) אע"כ מזה אין ראיה לפי הבנת הט"ז בתוס' מפני שזה אינו מפורש ההיתר, שתלוי בדרשת חכמים.

ועיקר פירוש הט"ז את התוס' סוכה לא הבנתי כל עיקר, שכתב בדבריהם שהוכיחו דע"כ "גם מדרבנן מותר, והיינו היכא שלא קנה להרויח". ואין לזה הבנה כלל, כי לא זהו הדיון בתוס' להוכיח שסחורה שאינה להרויח אין עליה שם סחורה, אלא אדרבא באו להוכיח שגם לא בצורת פלטר שהיא מכירה מרובה, ובההוא אתרא כל שעה, אלא באופן **חד-פעמי** שקונה ומוכר ע"מ להרויח, גם זה כלול באיסור סחורה. ולזה אין שום ראיה גם אי ננקוט לחידושו של הט"ז.

ודברי התוס' קשה להולמם מצד אחר, כפי והעיר לנכון החו"י בתשובה הנ"ל: א' לפ"מ שחידש שאין ללמוד נו"ט שהיה להם שעה"כ משקצים ורמשים לאיסור הסחורה, דא"כ מאי מייתו מנו"ט. (אכן חידושו זה אינו מוכרח, וי"ל דהתוס' לא ס"ל הכי). ב' דמה הוכיחו ממש"נ או מכור שמותרת הסחורה בנבילה, הרי זהו בנזדמנו וה"ז מותר בכל מינים הטמאים כמפורש במשנה דציידי עופות וכו'. והניחם בצ"ע.

ודיוקו של החת"ס בקושית הגמרא "אי הכי", והכי קדאיק נמי הגליון רש"א ביו"ד, וכ' ע"כ שמזה ראיה להט"ז ועפ"י דרכו של החת"ס הנ"ל, לענ"ד מתפרש בפשיטות, די"ל דהקושיא מעיקרא היתה **אליבא דכו"ע** דבשרצים נאמר לא יאכל בקמץ, א"כ לד"ה קשיא אמאי מותר בציידים, אכן כשמתרץ שא"ה שנאמר "לכם" - שלכם יהא, מעתה לחזקיה ניחא מהא דאסור לכתחלה, שזהו מדשני קרא ונקט לשון לא יאכל בקמץ לאיה"נ ומאידך כתב להיתר קרא דלכם, שמזה דייקנו להתיר בנזדמנו ולאסור בלכתחלה. משא"כ לר' אבהו הרי אין דיוק מלשון לא יאכל כיון שכל לשון אכילה משמעותו לדידיה גם הנאה ממילא אין כאן שינוי הלשון, וא"כ יש ללמוד מקרא דלכם שכל הנאות מותרות, ולא רק שנזדמנו. וזהו דפריך אי הכי, היינו דאי הכי אפשר להוכיח מזה כחזקי'. וע"ז מתרץ דגם לר' אבהו מקרא דיהיו דרשינן לאיסור בלא נזדמנו.

ומעתה חוזר ביתר תוקף הדיוק של התוי"ט מהסוגיא שהאיסור הוא מה"ת ולא רק אסמכתא בעלמא, שא"כ הו"ל לתרץ בפשיטות הקושיא דא"ה אפילו לכתחלה נמי, דאה"נ ואין האיסור אלא מדרבנן בעלמא. (ומהמשנה עצמה שכלל האיסור יחד עם איסור סחורה דשביעית הרי ודאי אין ראיה שהרי שם נכלל גם איסור סחורה בבכור ותרומה שאינו אלא מדרבנן, כמבואר בר"ש שם). ובע"כ דהכי קי"ל לגמרא והאמת משני. א"כ צדקו התוס' שנוקטים בפשיטות הגמרא לאיסור תורה, ודברי הגליון תמוהים מאד לכאורה, וצ"ע.

**ד.**

התוי"ט שם הקשה אי נימא שאיסור סחורה הוא מה"ת מהגמרא בכורות ו: שדנה להוכיח שחלב, מותר באכילה מחריצי חלב דדוד ודחו דלמא לסחורה, ולעולם חלב אסור מה"ת משום אמה"ח, "משמע דאפ"ה לסחורה שריא". ובחת"ס סי' הנ"ל, וכן בתוס' ראשל"צ על המשניות שם עמדו, למה הקשה מחריצי החלב דדוד, ולא מדלעיל מיניה שם, שמוכיח מקרא ודי חלב עזים ופריך ודילמא לסחורה. ומתרץ החת"ס שמשם אין קושיא שזה הוי כנזדמנו שעיקר הגידול הוא לשאר צרכים, ואילו החלב הוי כנזדמנו, משא"כ מהא דדוד פריך איך קבלם שר האלף. אכן המל"מ (פ"ח ממא"ס הנ"ל והו"ד בגליון המשנה לרע"א) מתרץ גם הקושיא מחריצי החלב דהוי כנזדמנה וכן תי' בתוס' ראשל"צ הנ"ל. וכדבריהם נראה לכאורה מהרמב"ם (שם הי"ז) שכ': הצייד שנזדמנו לו חיה או עוף ודג טמאים וצדן וכו', הרי שגם בכה"ג שצד אותן לכתחלה נמי הוי בכלל נזדמנו, וא"כ ה"נ לגבי שר האלף שהביאו לו

www.eretzhemdah.org

במתנה הוי כהא דצייד שנזדמנו לו. (ואי"ל שרק אם **עבר** וצדן מיירי הרמב"ם שמתירים לו למכרם אעפ"י שעבר באיסור כשצדם, דא"כ מנ"ל לר"מ הא, הרי מהמשנה אין ראיה אלא להתיר כשצדם בהיתר והיינו כשצד יחד בינים טמאים עם הטהורים). אכן החת"ס לשיטתיה אזיל שפירש שם לעיל ההבדל בין סחורה לנזדמנו, שבנזדמנו מותר משום מניעת ההפסד, דלפ"ז אין זה אלא כשכבר הדבר תחת ידו, שלהפקירם הוי הפסד, משא"כ בניתן לו עכשו במתנה אי"ז אלא מניעת הריוח והוי ככל סחורה האסורה. ברם מהרמב"ם שמתיר כנ"ל גם צידה לכתחלה (וע" גם הה"מ שם) נראה לכאורה דלא כן, וצ"ב.

**ה.**

עו"ש בתויו"ט דן במה שנראה לשון הרע"ב שהאיסור סחורה הוא מדרבנן, והקשה ע"ז דמסוגיא דפסחים מוכח שהוא מה"ת. ותוס' א"ש שם שמביא מתשו' באר יעקב ליישב זאת, דהסוגיא קאי לענין שקצים ורמשים דשם נאמר הכתוב דמייתי התם לאיסור. משא"כ נו"ט דלא ידעינן מהאי קרא, אדרבא בהדיא כתיב בהו להתיר מקרא דלגר וכו', וא"כ רישא דהרע"ב (שג"כ מביא הדרשא) קאי בשקו"ר והוי מה"ת ואילו הסיפא קאי בנו"ט דהוי רק מדרבנן" עכ"ל. והוא בדומה למה שהבאנו לעיל מהחוו"י שמחלק בין שקו"ר לנו"ט שהיה להם שעה"כ, ובהם אין איסור סחורה מה"ת.

אכן לענ"ד אין לומר כן ברע"ב, דלהלן שם במ"ד לענין צייד שנזדמנו פירש ההיתר מדכתיב גבי נבלה או מכור וכו' עי"ש. ועי' תויו"ט שם שעמד בזה שלא הביא הכתוב שנאמר בשקו"ר "יהיו" כדפסחים, וכ' "דנקט פסוק מרווח דמפורש כתוב לאמר המכירה מותרת". אבל אילו דעת הרע"ב לחלק בין נו"ט לשקו"ר, דקרא דנו"ט להתיר בא גם סחורה, א"כ לא היה מקום כלל להביא פסוק זה לענין נזדמנו דשקו"ר, ששם הסחורה אסורה מה"ת. א"כ אא"פ לפרש כן ברע"ב ומסתבר יותר כהתויו"ט שתירץ כונתו דמסרן הכתוב לחכמים ולעולם הכל מה"ת, כדפי' גם הט"ז בראש דבריו כונת הרשב"א וכדנקיט החוו"י הנ"ל.

**ו.**

בעצם האיסור דלסחורה, וההיתר בנזדמנו, צריך לברר המושגים ותנאי ההיתר והאיסור. הרע"ב כתב: דמאחר דכתב רחמנא טמאים הם, מה צ"ל תו וטמאים יהיו לכם אלא אחד לאיסור אכילה ואי לאיסור הנאה. וא"ת הרי חמור הרי גמל וסוס ופרד. שא"ה דלמלאכתן הן גדלים. והוא מהר"ש שהביא זאת מהירושי' (ועי' במלא"ש שהביא מהרש"ס לתקן הגרסא בירושי' ת"ל שקץ יהיו וכו' כסוגיא דילן בפסחים, דאילו קרא דטמאים לענין תנור נאמר). ובמשנה ראשונה העיר בדברי הרע"ב: איה"נ לאו דוקא, דהא מותרים בהנאה, אלא כלומר סחורה, עכ"ל. אכן לפי הנ"ל הערתו תסוב לא רק על הרע"ב כ"א גם על הר"ש והירושי' שנקט לשון זה. וכונתו שכל הנאות אחרות לא נאסרו כלל, דמקרא דלכם ילפינן להיתרא ולא נאסר אלא הנאה דסחורה. ונתבאר הדבר בטעמו בחת"ס תש' ק"ח הנ"ל עפי"מ שביארו בפוסקים טעם האיסור שמא יבא לאכול מהם: "הכא בשרצים דהדר מפיק קרא להיתר הנאה מלכם, ולא נשאר רק איסור סחורה מוהיה, איך יקויים לא יאכל לא יהא בו. היתר אכילה. וע"כ ה"ק בהויתו יהיה בדבר שאפשר שיבוא לידי אכילה דהיינו סחורה, דלמא אתי למיכל מיניה גופיה ולא לאסור שארי הנאות השוים דבר המביא לידי אכילה וכו'."

ויוצא דשאר הנאות שאינן מביאות לידי אכילת הדבר עצמו, רק שבכל איה"נ אסורים מצד שעי"ז יכול ליקח דברים המביאים לידי אכילה, זה לא נאסר בנידו"ד, ורק סחורה שיכול לבא לידי אכילת הדבר עצמו אסרה תורה.

וכן הדבר מבואר בתוס' פסחים (שם ד"ה א"ק): א"נ הא דאסור מדאורייתא היינו להשתכר ולמכור לנכרי **לאכול**, אבל להשתכר בשמנן או בעורם לא, או שמגדלן שלא למכור אלא למשוח ולהדליק, עכ"ל, הרי מבואר ששאר הנאות לא נאסרו כלל דהיינו לגדל בכדי להשתמש בשמנם ועורם או למכרן למטרות אלו, ורק סחורה למטרת אכילה הוא שאסור בכלל סחורה. (ונ"פ דלפ"ז ה"ה לגדל לשם אכילת בהמה וחיה, כגון להאכילם לכלבים, נמי מותר דזו אינה אכילה כלל, וה"ז כשאר הנאות, דל"ש לגזור שע"ז יבא לאוכלן, דזה שייך רק בדבר המיועד לאכילת אדם).

אכן לא כן משמע מהירושי' שהביא הר"ש הנ"ל וכן בתוס' שם שמקשה מסוסים וגמלים וכו' ומשני דהני למלאכתן הן עומדים. ואילו לפי הנ"ל הרי גם חזירים שאין עומדים אלא לאכילה נמי שרי, כל שכונת גידולם היא לא לשם זה אלא לשם שומנן ועורן או מכירה לשם הללו. ולכאורה צ"ע.

וברמב"ם באמת הדברים מפורשים דלאו דוקא סחורה דלצורך אכילה אסור, שהרי ז"ל שם: אעפ"י שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה. ולשון זה "ולכוין מלאכתו בדברים אסורים" מוכיח בעליל שבא לכלול נוסף על איסור הסחורה גם כל מלאכה שהיא מכוונת (לאפוקי נזדמנו) דאל"ה מלים אלה מיותרות הנה. וכן לשון זה בתש' הרשב"א שהביא הט"ז. ועוד שאל"כ אינו מובן מה שהוסיף: חוץ מן החלב וכו' והרי לא נאמר בחלב אלא יעשה לכל מלאכה, ומנין ללמוד מלשון זה סחורה לצרכי אכילה. ואפילו אי נימא כמש"כ החת"ס (שם תש' ק"ד) שלשון מלאכה כולל גם סחורה, מ"מ הן בפשיטות ניתן לפרש שהמדובר לסחורה למטרת **מלאכה**, ולא למטרת אכילה, שלפי הנ"ל בתוס', איסור הסחורה שבכל דברים הטמאים אינה אלא במטרת אכילה. וכ"ה באמת בתוס' ב"ק פ"ב: ד"ה לא.

וגם בלשון המשנה שאוסר מכירת נו"ט שקו"ר, לא נזכר כלל חילוק לשם איזו סחורה, ובפשטות. זה כולל כל צורת סחורה גם מכירה לצרכי שימוש אחר.

עוד צ"ע, דלפי הנ"ל בחת"ס שמקורו בתוס' וכנ"ל רק סחורה במטרת אכילה היא שאסורה, ואילו שאר הנאות וכן סחורה שלא למטרת אכילה מותרת, וזה נלמד ממש"נ "לכם" לכל צרכיכם, א"כ מנ"ל לגמרא להתיר **בנזדמנו**, מכירה לצרכי **אכילה** (דהרי ההיתר בנזדמנו הוא ע"כ גם לצורך אכילה, דלשאר צרכים הרי מותר גם בלא נזדמנו)

www.eretzhemdah.org

מקרא דלכם, הרי קרא זה איצטריך להתיר שאר הנאות, ואילו לענין היתר סחורה לצורך אכילה בנזדמנו אין לנו מקור כלל להיתר, וצע"ג.

הן אמנם בתשו' חו"י הבליע בטעמא דמילתא של היתר בנזדמנו, שאינו מחזיקם ברשותו אלא מוכרם מיד, ואז אין חשש אכילה כלל. באופן שזה ג"כ כלול בהיתר של התעסקות וסחורה בדברים אלה שלא למטרת אכללה. אולם הוא עצמו הרגיש בקלישות טעם זה, שהרי בנזדמנו ואינו מוצא למוכרם במחיר מתאים מותר לו להחזיקם ברשותו עד שישיג מחיר ראוי, ובזה הרי כבר קיים החשש שמא יבוא לאוכלו. משום כך נראה יותר בטעמא דמילתא שהוא משום לתא דהפסד וכדנוקט החת"ס בתש' ק"ח הנ"ל בפשיטות. וקשה טובא, מנין להתיר האיסור מצד פסידא, כיון שעיקר הכתוב נצרך להשמיענו היתר הנאות אחרות או הסחורה כשאינו עומד לאוכל, ששם ההיתר אינו מצד הפסד, אלא משום שהחשש שמא יבא לאוכלו אינו קיים כלל וכנ"ל.

**ז.**

מכל הנ"ל נ"ל דמש"כ התוס' דאין איסור סחורה אלא לצורך אוכל אין זה אלא **מן התורה**, אולם מדרבנן ודאי כללו בכלל איסור זה גם כל סחורה אם הדבר עומד לאוכל. ונוסיף עוד הגדרה יותר מדוייקת של המובן מכירה לאוכל ומכירה לשאר שימושים עפי"מ שנדקדק יפה בלשון התוס' פסחים ובהשואתו ללשון התוס' בב"ק. דהנה ז"ל התוס' פסחים: הא שאסור מדאורייתא היינו להשתכר ולמכור לנכרי לאכול, אבל להשתכר בשמנן או בעורם לא, או שמגדלם **שלא למכור** אלא למשוח ולהדליק, ע"כ. ואילו בב"ק כתבו בזה: ותי' ר"ת דהיינו בדבר העומד לאכילה אבל אם מגדלן למשוח עורות בשומנן או **למוכרן לישראל** שימשח בהן שרי, עכ"ל.

והנה לשון התוס' בב"ק לענין מכירה הוא ברור, שכשם שמותר בעצמו להשתמש בעור ובשומן כך מותר הוא למוכרן למטרות אלה לישראל אחר, שהרי גם הישראל הקונה ודאי לא ישתמש בו אלא למטרות אלה עצמן, ומה לי הוא מה לי אחר. משא"כ לנכרי אסור כיון דהני עומדים לאוכל, מה שייך לומר שימכור לו לצורך העור והשומן, הרי מאחר שזה יהיה בידי הנכרי יוכל לעשות בו כרצונו, וכיון שזה עומד לאכילה הרי אין שום ערובה, להיפך, הדבר כמעט ברור שישתמש בו גם לאוכל, אא"כ ימכור לו רק העור והשומן, משא"כ כשמוכר לו הכל.

אכן לשון התוס' פסחים צריך לימוד, שאם כונתם במ"ש "אבל להשתכר בשמנם ועורם לא", היינו כשמוכרם לישראל אחר לשם זה מותר, מהו זה שהוסיפו אח"כ "או שמגדלם **שלא למכור** אלא למשוח ולהדליק", שנראה שנסתפקו לומר שרק שימוש עצמי מותר למטרות אלה ולא למכור לאחר, ואיך יתכן זאת, הרי פשוט כנ"ל שאין חילוק בזה בינו לבין ישראל אחר, שברור ג"כ שיקנה וישתמש רק למטרות אלה. ומוכרח לומר שלפי ל"ק דהתוס' פסחים גם מכירה **לנכרי** מותרת למטרות שמחוץ לאוכל, והיינו אעפ"י שיתכן שישתמש בהם הנכרי גם לאוכל, מ"מ אין כאן מכירה מפורשת לזה, ובזה לא אסרה תורה המכירה, כי כל כה"ג לא חששה תורה שמא יבוא הישראל ע"ז לאכול בעצמו. ויותר נראה שלפ"ז המכירה **האסורה** היא כשצורת המכירה מוכחת בהדיא שהיא למאכל הנכרי, כגון שמכין מזה מאכלים (כגון שמחזיק **מסעדה** מדברים האסורים או שמכשירם ומוכרם בצורת **בשר**) שזה מוכיח בהדיא שהוא לשם אכילת אדם. משאוב אם מוכר הבע"ה עצמו, אם אמנם ידוע שהנכרי גם יאכל ממנו כיון שהוא רגיל לאכול דברים הללו, מ"מ כיון שבעצם המכירה אין מעשה מפורש המוכיח זאת, שהרי תתכן עכ"פ גם קניה לצורך העור והשומן, זה לא אסרה תורה. ובזה הוא שנסתפקו התוס', שמ"מ י"ל שכיון שמוכר לנכרי דבר המיועד לפי טבעו לאוכל ה"ז ג"כ בכלל איסור התורה, ואין היתר אלא אם זה ברור שלא מיועד לאוכל, והיינו כשהוא עצמו משתמש בו לעור והשומן, או, מה שזה היינו הך, אם מוכרו לישראל אחר, וכדכתבו התוס' ב"ק.

אכן גם לפ"מ שנקטו התוס' בראש דבריהם שאין איסור אלא מכירה שכל צורתה מוכיחה עליה שהיא לאוכל, אין זה אלא לגבי איסור התורה אבל איסור דרבנן, ודאי ישנו כל שהדבר מצד עצמו עומד לאכילה ע"י הנכרי שקונה אותו.

ולפ"ז ניתן גם ליישב עוד דקדוק קל בשינוי לשון התוס' ב"ק ופסחים, דבב"ק נקטו הלשון "שרי" שמשמעותו שהוא היתר ממש גם מדרבנן, ואילו בפסחים לא כתבו אלא "הא דאסור מדאורייתא וכו' כשמשתכר בעורן ושומנם - לא", משמע רק שאיסור תורה אין כאן אבל לא כתבו הלשון "שרי", כי מדרבנן זה באמת אסור.

והשתא מיושב לשון המשנה האוסרת סחורה במינים הטמאים, ולא פרטה שהאיסור הוא רק אם מוכר **לאכול**, כי אליבא דאמת הכל אסור מדרבנן בל מכירה לנכרי, ולא הותרה מכירה לנכרים (כפי הגירסא שלפנינו במשנה שביעית בסוגיא דפסתים, אכן בגוף המשנה לפנינו המלה "נכרים" אינה) אלא בנזדמנו. ומיירי המשנה כשמוכר הבע"ח כמו שהוא וכפשטות הלשון, שבזה אין אלא איסור דרבנן לפי ל"ק דהתוס'. וע"כ הוסיפה המשנה בנזדמנו בהיתר המכירה שהוא גם לנכרים, כי לישראל שהוא רק לשאר שימושים, כל הסחורה מותרת גם מדרבנן.

ומכיון שכל המשנה מדברת על האיסור דרבנן, א"ש מה שמתיר בנזדמנו מצד הפסד, כי באיסור דרבנן, הם אמרו והם אמרו. משא"כ איסור תורה א"א היה להתיר גם במקום הפסד, מכיון שאין לנו קרא ע"ז להתיר וכנ"ל.

וא"ש קושית הירוש' מסוסים וחמורים וכו', שהרי לפי המשנה יוצא שלנכרי אסורה המכירה של בע"ח טמאים לא רק כשצורת המכירה מוכיחה שהוא לאוכל וכנ"ל. ומשני שהני למלאכה הן עומדים, וממילא גם כשמוכרם לנכרים סתמן כפירושם שאין כאן אלא מכירה למלאכתן ובזה גם מדרבנן לא נאסר.

ולפ"ז הא שמביא ע"ז הירוש' לפני כן דרשה מה"ת לאסור הסחורה, היינו לגבי **יסוד** האיסור דהיינו כשמוכר בצורה הנועדה לאוכל הוא מה"ת ממש, אולם בגוונא דמיירי במתני' שמוכר כל הבע"ח כפי שהוא, אינו אלא מדרבנן שגזרו בו אטו מכירה מפורשת. בפרט שכנ"ל הרי טעם האיסור שמא יבא לאכול ממנו, מצאו חכמים לנכון להרחיבו גם לכל מקרה מכירה שלפי אומדן הדעת הוא מיועד לאכילה, שממילא שייך גם בזה החשש שמא ע"ז יבא לאוכלו.

www.eretzhemdah.org

ועפי"ז בין נבין יפה דברי הגליון שקרא דיהיו אינו אלא אסמכתא בעלמא, שלא באו לבאר מש"כ התוס' שהאיסור הוא דאורייתא כמו שנוקט הט"ז, ואף לא לחלוק באו או שלפי המסקנא הגמרא חוזרת בה כדנוקט הנוב"י, אלא שבאו **להשלים** ביאור הגמרא לפי התוס'. שהרי הגמרא באה לבאר **המשנה** דשביעית שכולה בדין הדרבנן מיירי, במכירת הבע"ח עצמו וכנ"ל, כי רק בזה הוא שמותר בנזדמנו וכנ"ל, א"כ הא דנקטה בגמ' הדרשא דיהיו ע"כ אינה אלא מדרבנן ובתור **אסמכתא**, היינו שראו רבנן לנכון להרחיב איסור התורה לא רק במכירה מפורשת לצורך אוכל אלא גם בכל מכירה שלפי האומדן היא לאוכל נמי אסרו חכמים, שגם בזה קיים מדרבנן, מיהת **אותו** החשש שחששה תורה, שמא יבא ע"ז לאכול ממנו. אולם עיקר הדרשא לגבי מכירה מפורשת לצורך אכילה היא באמת מה"ת.

שוב ראיתי בתרוה"ד התשובה שמביא בה גליון התוס', ונוכחתי שהפירוש כדברינו. דהנה שאלת תרוה"ד אם מותר להלוות ברבית לנכרי ולקבל הימנו משכון כותלי חזירים. וכ' להוכיח מהא דאסרו לעשות סחורה בדברים טמאים דאסור להרויח בדבר שהוא אסור מה"ת דבר שעומד לאכילה. ואת"ל דיש לחלק מאחר דההיא דרשא דפ' כ"ש אינה אלא אסמכתא כדאיתא התם בגליון דתוס'. י"ל דוקא סחורה אסמכוה אקרא משום דהאיסור בא בקנין לרשותו של ישראל אבל במשכון דקי"ל ישראל מנכרי לא קני משכון, איכא למימר דלא אסרו. אמנם וכו"'. עכ"ל הצריך לענייננו.

הנה משוה בתרוה"ד הא דמרויח מההלואה ברבית ע"י שמקבל משכון להא דאסור לעשות סחורה דהיינו "להרויח בדבר שהוא אסור מה"ת". ואילו היו דברי הגליון פירוש למש"כ התוס' "דאורייתא", או שינוי מדברי התוס' לפי המסקנא כהט"ז והנוב"י, א"כ דברי הגליון באו בהא דדנו בהם התוס' והיינו כשמוכר לאכילה, ואילו כשמוכר לצורך אחר גם בעומד לאכילה אי"ב איסור, נמצא שריוח מדברים האסורים אינו אסור כלל, רק למכור לאכילה, והרי כאן כותלי החזיר הם של הנכרי ואין הוא מוכר אותם גם כשיחזיר לו ההלואה, וכל האיסור רק מפני שע"ז נותן לו ההלואה ומרויח מהרבית א"כ זו סחורה בעלמא היא, ולא נאסרה כלל גם מדרבנן.

אע"כ הגליון בא לבאר המשנה שאוסרת סחורה גם לצורך אחר בדבר שעומד לאכילה תהו מדרבנן, וקרא דמייתי ע"ז בגמרא שלנו היא אסמכתא בעלמא, א"כ הגליון לא על עיקר דברי התוס' קאי, שבכה"ג שמוכר לאוכל הוא מה"ת ורק כשמוכר לצרכים אחרים הוא דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא. והדברים ברורים כמש"כ בע"ה.

ולפ"ז יתיישב לשון הרע"ב מהערת התויו"ט, שבראש דבריו נקט הדרשא מן הכתוב, שנראה שאיסור הסחורה הוא מה"ת, ואילו בהמשך דבריו נקט לשון "אסרו" שנראה שאינו אלא מדרבנן: כי אכן כן הוא הדבר, עיקר האיסור הוא אמנם מן התורה. אולם המדובר במשנתנו במכירת כל הבע"ח כפי שהוא, שמשו"כ יש למצוא היתר בנזדמנו, ואינו אלא מדרבנן. (אולם ניתן גם לבאר דבריו כפירוש התויו"ט, דהכל מה"ת ובשיטת הרמב"ם אזיל כדלהלן, שכל הנאה דרך התעסקות **קבע** מה"ת, ובנזדמנו מותר גם מכירה לאכילה, דעפי"ז א"ש מש"כ במ"ד היתר בנזדמנו מקרא או מכור, שמשמעו גם לאכילה, וכדלהלן).

נתבארה לנו שיטת התוס' שיש איסור תורה בסחורה, ויש איסור דרבנן ובזה מיירי המשנה בשביעית. וההיתר בנזדמנו הוא בגוונא שלא לצורך אכילה שכל איסורו מדרבנן, ובנזדמנו לא גזרו מצד הפסד, וכנ"ל בחת"ס.

אכן שיטת הרמב"ם נראית שלא כן, דבסתמא כתב האיסור לעשות סחורה ולא פירט שהוא מה"ת רק בסחורה שעומד לאכילה, וכן אוסר לכוין מלאכתו בדברים האסורים שהוא כנ"ל כולל כל הנאה מהם, וכ"ז **מה"ת** שלא הוציא מן הכלל אלא חלב שנאמר בו היתר לשימוש בכל מלאכה. א"כ לדידיה קרא דלכם לא בא להתיר כל הנאות שחוץ לאכילה אלא להתיר בנזדמנו, ונראה שלרמב"ם אין באמת טעם ההיתר בנזדמנו מטעם הפסד (כי לא מסתבר כלל שהתורה תתיר איסורים בגלל הפסד), אלא שהוא מצד שהאיסור לא נאמר אלא על כיוון מלאכתו, דהיינו **התעסקות קבע** בדברים האסורים באכילה (ועומדים גם לאכילה וכנ"ל מהירוש'), משא"כ הנאה, **מקרית** לא נאסרה, וזהו שנלמד מקרא דלכם שהנאה לא נאסרה וכדכתב הרמב"ם. ולפ"ז מובן מה דהרמב"ם מתיר בנזדמנו גם לצוד למתחלה הטמאים, כי כיון שזוהי הזדמנות מקרית לא נאסר כלל.

והשתא א"ש שהר"מ כתב חוץ מחלב שנאמר בו יעשה לכל מלאכה, דהיינו לשיטתו, דס"ל שאיסור התורה של התעסקות בדברים טמאים הוא לא רק ע"י סחורה אלא כל התעסקות מכוונת, א"כ מתוך שנאמר בחלב יעשה לכל מלאכה אנו למדים באמת שחלב הוא יוצא מן הכלל. ולא כן לדעת התוס' שלא נאסר מה"ת כלל אלא רק סחורה ובדבר העומד למאכל, אין באמת שום הבדל בין חלב לשאר איסורים. וכ"כ בהדיא בתוס' ב"ק הנ"ל בהיתר החלב, ע"ש. ואין להקשות לדעת הר"מ מאי מייתי מחלב הא הוי כמו נזדמנו, שעיקר הגידול הוא לא לצורך החלב. דלשיטת הר"מ ההיתר של נזדמנו הוא רק כשזה באופן מקרי דומיא דצידה, משא"כ שימוש בחלב שהוא דבר קבוע שקיים בכל בהמה היה לנו לאסור באמת, אילולא דגלי קרא. ומיושב לפי הרמב"ם בפשיטות לשון הירוש' שנוקט לשון **איסור הנאה**, וכהערת המ"ר וכנ"ל, כי דרך קבע אסורה באמת כל **הנאה** ולא רק סחורה.

ועפ"י הנ"ל שמכירה לסחורה שלא לצורך אוכל, במחלוקת הוא תלוי, אם הוא מה"ת או רק מדרבנן, דלהתוס' אינה אלא מדרבנן קושית המל"מ והתויו"ט מהא דבכורות דחלב וחריצי החלב, אינה אלא לרמב"ם שהרי לתוס' אפשר לפרש הא דדחי ודלמא לסחורה היינו סחורה שלא לצורך אכילה כגון להאכיל לבהמה וחיה וכיו"ב.

ולפ"ז נדחה תירוץ המל"מ דזה הוי כנזדמנו, שהרי חזינן מהר"מ שחלב אי"ז בגדר נזדמנו והוא משום דלשיטתיה היתר נזדמנו הוא רק מצד שאין זו קביעות, ולא כן חלב. א"כ הרי גם חֵלֶב דומה בזה לחָלָב, שהוא דבר קבוע ורגיל שהעזים נותנות חלב, ואי"ז בגדר נזדמנו. וכן נדחה מש"כ לתרץ החת"ס וכ"ה גם בתוס' חדשים ותוס' ראשל"צ שכולם נתנבאו בסגנון אחד שדם ואמ"ה דנלמד מדם, בהם הכל מותר כיון שנאמר בדם על הארץ תשפכנו כמים גם סחורה מותרת. דלפי הר"מ א"א לומר כן שהרי כתב חוץ מהחלב משמע ששאר איסורים כולם קיימי באיסור סחורה. וטעמא דמילתא כיון דהאיסור הוא לא מצד הנאה אלא מצד התעסקות קבע בהפקת רוחים

www.eretzhemdah.org

מדברים האסורים, אין שום סתירה ממש"נ בדם שהוא מותר כמים כי אמנם מצד איה"נ הרי הוא כמים, והאיסור הוא מצד אחר לגמרי.

אכן מטעם זה עצמו ניתן לקיים התירוץ האחר שבראשל"צ שם דקושית הגמרא ודלמא לסחורה, הכונה מנין לנו ללמוד מכאן היתר מוחלט גם לאכילה, הרי ניתן לומר שהכתוב בא רק להיתר סחורה גרידא, כיון שכנ"ל אין בזה משום גדרי נזדמנו, הרי ממה שהתירו הכתוב אפשר לשמוע אמנם היתר סחורה, אבל היתר אכילה אין לנו.

**ט.**

עכשו נבוא לדברי התוס' סוכה ל"ט שדנו לומר שגם מכירה חד פעמית שקונה ע"מ למכור בריוח הוי בכלל איסור סחורה. ונראה שדרך זה **לחלוק** בא על תירוץ התוס' פסחים הנ"ל שרק מכירה לצורך **אכילה** הוא שנאסרה מה"ת, ואינו תלוי כלל בשאלת רווחים. דלפ"ז עלינו לומר בע"כ שהמשנה כוללת **סוגים שונים** של איסור סחורה, שהרי בשביעית ודאי אין האיסור מצד שמוכר דבר לשם אכילה, כי שביעית ניתנה לאכילה. ולזה באו להוכיח מנבילה שהתם ודאי אין לומר שהאיסור מצד שמוכר הנבילה לשם אכילה, שהרי שם נאמר או מכור והוא בגוונא של **רישא** דקרא לגר אשר בשעריך תתננה **ואכלה** שע"ז מסיים או מכור לנכרי - **לאותה מטרה עצמה**, דהיינו לאכילה, וא"כ התם האיסור הוא ודאי מצד מכירה לרוחים דהיינו שאם אמנם התירה התורה המכירה של הנבילה ה"ז רק למי שנזדמנה לו, משא"כ לישראל אחר אסור לו לקנותה בכדי לחזור ולמוכרה בריוח, יוצא שרק להציל מן ההפסד התירה ולא להרויח בה. והנה איסור זה לא נתפרש בתורה לענין נבילה, וצ"ל שהוא משום שלמדים ממש"נ בשקו"ר "היו" לאיסור סחורה שמזה למדים לכל איסורי אכילה שבתורה. ומכאן שאיסור הסחורה בשקו"ר, אינו מצד המכירה לאכילה כדבתו למימר התוס' בפסחים אלא שהתורה אסרה להרויח מדברים האסורים באכילה. והיתר בנזדמנו לו היינו מצד הצלה מהפסד, וכמו בהיתר מכירת הנבילה וכנ"ל. ולפ"ז ניתן להאמר שבאמת איסור הסחורה שנאמר במשנתנו כולל כל איסורי הסחורה בחדא גוונא, שגם בשביעית איסור הסחורה פירושו קניה ומכירה ע"מ להרויח. ולגבי זה אין הבדל בין מכירה חד פעמית לפעמים הרבה, כי ההקפדה היא לפ"ז על ריוח מדברים האסורים באכילה. ומתורצות קושיות החו"י בתוס' הזה.

ולפ"ז נבין יפה כונת הט"ז בפירוש התוס' שנתקשינו בהם (לעיל אות ה'), שמפרש שבאו להוכיח שמכירה בלי ריוח לא נאסרה, כיון שהכתוב מתירה בפירוש. והתקשינו שהרי עיקר מה שרצו להוכיח הוא לא זה שמותר למכור בלי ריוח, רק שמכירה גם חד-פעמית אסורה. אכן לפי הנ"ל דבריו עולים יפה, והם מוכרחים בתוס', שהרי לכאורה תמוה מה הוכיחו ממש"נ בתורה או מכור, הרי אפ"ל שלעולם גם נבילה האיסור של מכירה הוא בגוונא דשקו"ר לשיטת התוס' פסחים מכירה לשם אכילת הנכרי, אלא שבזה ודאי לא נוכל לומר שהוא סה"ת דילפינן משקו"ר לכל איסורי אכילה כולל נבילה שהרי נבילה מותרת מה"ת, ומ"מ הן י"ל שזה אסור מדרבנן גזירה אטו שקו"ר, אלא ע"כ דס"ל לתוס' שהואיל ונתפרש היתר המכירה לצורך אכילה בתורה לא יתכן שיאסרוהו גם מדרבנן. אע"כ האיסור הוא מצד מכירה לרוחים. ומכאן שגם האיסור של שקו"ר הוא ג"כ מצד מכירה להרויח.

ומ"מ למסקנת התוס' שהמשנה הכל בחדא גוונא מיירי, והכל המדובר לענין מכירת בריוח, א"כ צ"ל שזהו הפירוש דאיסור סחורה שנאמר בשקו"ר, וזהו דילפינן מקרא דיהיו. א"כ לפי שיטה זו אין שום יסוד לומר דקרא דיהיו אינו אלא אסמכתא בעלמא, כיון שאין לנו שום הוכחה לכך. ודברי גליון התוס' הם כפי שנתבאר לעיל רק אליבא דשיטת התוס' פסחים הנ"ל, ולענין מכירה בדברים העומדים לאכילה שלא לצורך אוכל וכנ"ל. ושלא כהט"ז שהכין כונת הגליון שבאו לבאר שמש"כ התוס' דאורייתא הוא ל"ד, ושלא כהנוב"י דלמסקנא קאי הגליון, דלמסקנא אינה אלא אסמכתא, שכפי שנתברר לעיל בע"ה אין הדבר כן.

מסקנא דמילתא: ישנן שלש שיטות באיסור מכירת דברים טמאים:

א) שיטת התוס' פסחים, שאיסור המכירה מה"ת הוא רק כשמוכר לשם אכילה, ובזה אין הבדל בין נזדמנו או לא, שתמיד הוא אסור מה"ת.

נוסף לאיסור תורה ישנו איסור דרבנן במכירה וכן בהתעסקות בדברים הטמאים (הראויים עכ"פ לאכילה ונאכלים ע"י הנכרים) גם אם אינו מפורש לאכילה.

(ולשיטה זו נצטרך לומר בע"כ שאיסור סחורה בנו"ט שג"כ נאמר במשנה הוא מדרבנן, ואעפ"י שנאמר בהם בפירוש בתורה היתר המכירה, גם לצורך אוכל, מדרבנן נאסרו כל מיני מכירות כיון שהדבר ראוי לאכילה, ולא חיישינן להא שנתפרש בתורה בפירוש ההיתר. נמצא שהתוס' פסחים חולקים על הכלל הנלמד מהתוס' סוכה הנ"ל.)

ב) שיטת התוס' סוכה שאיסור התורה של סחורה היינו מכירה לשם רווחים, והיינו כשקונה לכתחלה הדבר האסור לשם מכירתו בריוח. ובזה אין נפ"מ אם מוכר לצורך אכילה או לא, כי האיסור הוא הפקת רוחים מדבר שאסרתו תורה באכילה.

ויוצא מן הכלל הם הני בע"ח כגון סוסים וגמלים וכו' שאין בהן דרך אכילה, ומעיקרא למלאכתם הן עומדים כהירוש', שזה לא נאסר כלל, כי אין אנו רואים אותם כדבר אוכל כלל. אכן מכירה כדי להמנע מהפסד, דזהו בנזדמנו לו מותר בכל אופן, גם מכירה לשם אכילה.

(לפי שתי שיטות אלה אין לראות בחלב שום יוצא מן הכלל. לשיטה א' הרי לא נאמר בו אלא יעשה לכל מלאכה ולא הוזכר בו היתר מכירה לצורך אכילה. ולשיטה ב' הר"ז בכדי להציל מן הנזק, ואינה בגדר רוחים מהדבר האסור).

ג) שיטת הרמב"ם שהאיסור הוא התעסקות קבע שמכוין מלאכתו בדברים האסורים. שכל דבר האסור באכילה (ועומד לכך ג"כ, אילולא האיסור) אסרה התורה להתעסק בו בדרך קבע. אכן אם הדבר במקרה, מותר גם להפיק מזה רוחים. ואשר ע"כ מושג נזדמנו שמותר הוא גם אם נזדמן לצייד מינים טמאים שמותר לצודם ולמוכרם. ונראה

www.eretzhemdah.org

שה"ה לפ"ז שישראל אחר יהא מותר לקנות אלה ממנו ע"מ להרויה כיון שאין זה אלא מקרי. ושלא כשיטת התוס' סוכה שכל איסור התורה הוא הפקת רוחים, מבלי הבדל כלל אם זה חד-פעמי או בקביעות.

ובכל אופן לכל השיטות לעשות מסחר בדברים האסורים במכירתם לנכרים לשם אכילה, מכל שכן טיפול בהכשרת הדברים והכנתם לאכילה, כגון החזקת מסעדה טריפה, גם לצורך אכילת **נכרים** גרידא, אסור הוא באיסור תורה לכל הדעות של הראשונים וכנ"ל.

## סימן לז: אפרושי מאיסורא, כשיש עמה הכשלה לאחרים.

**א.**

נידון השאלה, שאלת חכם חצי תשובה, בעירוב דצוה"פ שנקרע בשבת אי יש חיוב להכריז ע"ז בכדי שלא יכשלו, או מאחר שיש בין הללו שישמעו ההכרזה ואעפ"כ לא ימנעו, ראוי יותר **שלא** להכריז דמוטב שיהיו שוגגין וכו'. והביא כב' דעת הנתה"מ סי' רל"ד שחידש דהעובר בשוגג אדרבנן אי"צ כפרה דלא מיקרי עבירה, וממילא י"ל דבכלל אי"צ להודיעם, וחזר והביא ממש"כ בהגהות נחלת צבי ליו"ד סי' ש"ג להוכיח שגם בדרבנן בשוגג יש מצוה להפרישו. וכן הביא כב' ראיה משבת מ: לענין ד"ת במרחץ שאמרו בזה לאפרושי מאיסורא שאני, ומוכח שם שהמדובר על איסור דרבנן. ועפ"י כ"ז רצה לחלק, דגם לנתה"מ, חובת הפרשה איכא, אי מצד גנאי שבדבר, אי מצד דהחובה מצד המפריש. ולפ"ז נשאר בספק השקול, אי בכה"ג שמצד אחד יש מצוה להפריש את אלה שיפרשו ע"י שיכריזו, ומאידך ימצאו כאלה שלא יפרשו ונמצאו מכשילים אותם למזידים, איך נדון בה. עוד הביא מהתשב"ץ שמחלק בין שמיעוט הצבור יכשלו במזידין או כולם. עכת"ד.

הנה לענין חיוב ההפרשה מאיסור דרבנן בשוגג, בשדה חמד (דינים, מערכת ה"א אות ב') מביא חבל נביאים שנוקטים בפשיטות שחייבים להפרישו. אכן מה שכב' רוצה לחלק אי יש בזה שם עבירה לבין חובה להפרישו, דאיכא גם כשאין ע"ז שם עבירה, בתשו' רע"א (סי' ח' והו"ד גם בשד"ח הנ"ל) בהא דנסתפק אי במתעסק חייבים להפרישו דן בדבר אי יש שם עבירה במתעסק או לא, ודעתו להכריע שאיכא שם עבירה ע"ז ואינו אלא פטור לענין חטאת, ושלא כדעת המקו"ח. הרי שמיתלי תלי לה בהא, וכל שאין שם עבירה על העושה לא היה בזה חיוב להפרישו. ולפ"ז לכאורה הערת כב' חזקה על הנתה"מ, דממה דקי"ל שיש חיוב להפריש גם בשוגג בדרבנן ש"מ דיש שם עבירה על זה.

**ב.**

ולכאורה חשבתי דדברי הנתה"מ דקאי בעושה הדרבנן בשוגג, הוא דוקא בשוגג הקרוב **לאונס**, כהאי גוונא דמיירי ביה, שישראל המוכר אינהו, ומכר לו בחזקת היתר, שמצד הדין יש על הישראל המוכר תורת נאמנות דע"א נאמן באיסורין והו"ל כאונס, דמאי הו"ל למיעבד. ובזה הוא דכתב שאין ע"ז שם עבירה כלל, ול"צ כפרה בדרבנן.

אכן אם מצד עדות המוכר ניתי עלה לומר דמשו"ה הוי הלוקח כאנוס, גם בהכשילו באיסור תורה לכאורה עלינו להחשיבו כאונס, כיון שהתורה האמינתו לאדם מישראל שעומד בחזקת כשרות בעניני איסור, ומה היה לו ללוקח לעשות. אולם הן מצינו עדיפא מינה בנישאת עפ"י שנים עדים ובא בעלה דחייבת בקרבן, הרי שזה לא מיחשב אונס ובעי כפרה (יבמות פ"ז:). אכן ברש"י שם כ' וז"ל: דשוגגת היא ואין זה אונס **דאיבעי לה לאמתוני** ע"כ. ומזה נראה שאין דין זה אמור אלא בכה"ג שזה ניתן לבירור **מציאותי** ע"י המתנתה. משא"כ בנידון עדות על חתיכה דהיתרא, שלא ניתן לבירור אלא ע"י עדות, נראה דבזה גם אם יתברר שהעדים שקרו כגון שהזימום אי"ח בקרבן, כי זה אונס גמור, וצ"ע בזה.

וראיתי בשד"ח (כללים מערכת וא"ו כלל כו או"ק י"ג) שהביא מס' בית יהודא שכ' בהא דקי"ל דמי שמת לו מת ולא נודע לו דאין חובה להודיעו ומותר להזמינו לכל סעודת מצוה, ובסי' בני חיי הביא דמותר לו לשמש עם אשתו כ"ז שלא נודע לה, ואפילו ביום המיתה והקבורה דהוי מדאורייתא, וכ' בס' הנ"ל בטעמא, דמי שמת לו מת מהיכן יהא עולה על דעתו שמת, והוי אנוס, ואנוס אי"צ כפרה, דומיא דמשמש שלא בשעת וסתה, וע"כ אין בזה גם משום אפרושי מאיסורא על אחרים, ומשו"ה מותר לו לשמש עמה.

והנה זה שאין להעלות על הדעת שמת, היינו אי מצד חזקת חי, אי מצד רובא. עכ"פ, מטעם שאין לחשוש לזה מיחשב **כאונס** ממש, דל"מ כפרה כלל. ונראה פשוט **דעדים** ודאי לא גריעי מהא, שהרי עדים עומדים במקום חזקה ורוב. ובע"כ הא דחייבת בבאו עדים שמת בעלה הוא מפני שזה עומד להתברר ואם יבוא הבעל הוי העדים מוכחשים בודאות, יש לה לחשוש לזה, ואם לא המתינה חשבינן לה לשוגג ולא לאונס. משא"כ בעלמא כל שיש עדות המועילה מצד הדין, בזה אם נהג לפי הדין, אף שנתגלה אח"כ שטעה, חשבינן לה **לאונס** ואי"צ כפרה. הרי לנו כנ"ל שהאוכל עפ"י עדותו של ע"א ונתגלה אח"כ שהיה דבר איסור, אינו צריך כפרה גם בדאורייתא. א"כ מה מחלק הנתה"מ בין דאורייתא לדרבנן. (אמנם י"ל דאיהו לא ס"ל לחדוש הנ"ל של הבני חיי ואה"נ דיהא אסור לשמש עמה עכ"פ ביום המיתה והקבורה). אכן לפמש"כ בסי' ל"ז (אות ג') בביאור דברי הנוב"ת לענין קרבן עדיף כשסומך על הרוב משסומך על שני עדים, ולפ"ז כש"כ כשסומך על ע"א.

**ג.**

אך נראה דבאמת אין המוכר יכול לבא בתביעת ממון שכל עיקר לא באה לו אלא ע"י שאינהו ללוקח, דאין חוטא נשכר, דהרי **הוא** ודאי עבירה קעביד בזה, שהכשיל הלוקח **ועשאו לאנוס** באכילת דבר האיסור. ע"כ לא אתי עלה

www.eretzhemdah.org

הנתה"מ מצד האונס, אלא דדל אונס מהכא, עכ"פ לא היתה אכילתו ברצון לאכול דבר איסור, ע"כ ה"ז ככל שאוכל איסור תורה, שבשוגג צריך כפרה, משא"כ כשאוכל מה שאינו אסור אלא מדרבנן.

אכן נראה שדברי הנתיבות הם עכ"פ בשוגג גמור. אבל בשוגג של **אומר מותר**, הרי בזה דעת רבא בפ"ב דמכות דהוי **קרוב למזיד** וכן פוסק הרמב"ם (מכות ז' : וט', רמב"ם פ"ה מרוצח ה"ד ופ"ו ה"י). בזה באמת גם לדעת הנתיבות הוי עבירה וצריך כפרה גם בדרבנן. וממילא לק"מ עליו מהא דמייתי הנח"צ, דאילולא, שלא יהיו מזידין הוי מצוה להפרישם, כי הרי כאן הוי ג"כ השוגג מצד אומר מותר. ועוד יותר נראה, דאומר מותר דכה"ג **לכו"ע** הוי קרוב למזיד, שהרי רק **הנשים** נהגו לזלזל בזה, וגם הן רואות שהאנשים מקפידים לאכול בעוד יום (וסופו מוכיח עליו שגם אילו היו מוכיחים אותן לא היו מקבלות) כל כה"ג השוגג הוי קרוב למזיד לכו"ע, שהיה להן לברר הדבר, כיון שרואות שאחרים מחמירים בזה. ע"כ הוי ודאי עבירה בעשייתן ומצוה להפרישן. וכן ל"ק ממה שהעיר כב' מהא דבית המרחץ שגם שם היה זה אומר מותר, שהוא קרוב למזיד וכנ"ל.

(ופלא בעיני על הנוב"י או"ח סי' ל"ה, שכ' לענין האשה שזינתה ונאסרה על בעלה, שיתכן שאינה יודעת שנאסרה, דנשי לאו דינא גמירי "ואומר מותר לא גרע עכ"פ משוגג", משמעות לשונו שאומר מותר הוי קרוב לאונס, והרי לא קיי"ל הכי, וצ"ע).

**ד.**

ובדברים האמורים נראה ליישב הסתירה שבדברי הרמ"א, שביו"ד (סי' שג) לענין הרואה חבירו לבוש כלאים, הביא דעת הרא"ש שכיון שהוא שוגג לא יפרישנו בשוק משום כבוד הבריות בנוסח של **י"א**, ואילו בסי' שע"ב ס"א כתב בצורה סתמית כאילו **אין חולק**, לענין כהן ששוכב ערום באוהל המת אין להגיד לו אלא יקראוהו סתם כדי שיתלבש ויצא. ועמד ע"ז בדב"ח (בהא"ש הל' כלאי בגדים, אות יב). והנראה בזה שהרמ"א דייק בדברי הרא"ש שכ' שאל יפרישנו **שוגג**, דמיירי אפילו כשקנה הבגד **מעכו"ם**, ובגונא שהפשתן ביוקר שאפשר לסמוך ע"ז בדיעבד אבל לא לכתחלה (סי' שב מ"ב ובש"ך שם). ע"כ אין זה נחשב לאונס, דהרי לכתחלה אין ראוי לסמוך ע"ז, א"כ אם נכשל, ודאי שלא נקרא לזה אלא שוגג, ואפ"ה פוסק הרא"ש שאין להפרישו מחמת כבוד הבריות. ובזה ודאי הרמב"ם לא ס"ל הכי. דהא דכ' שהרואה כלאי תורה על חבירו קורעם מעליו, מיירי גם בגונא שהלבוש הוא שוגג. אמנם הב"ח רוצה להשוות השיטות, ופירש דברי הרמב"ם רק בלבוש במזיד. אבל לענ"ד א"א לפרש כן, שא"כ גם בכלאים דרבנן היה לו לקורעם מעליו, ול"ש בזה כבוד הבריות כיון שהוא עברין במזיד. (ונראה שהב"ח מפרש בגונא שנודע לו שלבוש כלאים בעודו בשוק ונמנע להורידם מחמת כבודו, שבזה בכלאי תורה קורעם מעליו, כי שלא כדין עושה במה שאינו פושטן בעצמו. אולם לפ"ז הסדר של הרמב"ם אינו מתאים שהיה צריך להקדים סוף דבריו שמדובר שם על החיוב של האדם עצמו לפושטן, וכמו שסידר הדברים באמת הטור. וכן בכה"ג אין שום רבותא בהא דבכלאים דרבנן אין קורען מעל תבירו, מאחר שבכה"ג הוא עצמו מותר לו להשאירם עליו.) ע"כ ברור כנ"ל, כמו שנוקט הטור והב"י ומודה להם הרמ"א, שדעת הרמב"ם היא שלא כהרא"ש. וע"כ הביא דברי הרא"ש בנוסח של 'יש אומרים', אכן בגוני שהוא אנוס לגמרי, כהא דמי ששוכב ערום באהל המת, שלא היה צריך להעלות על הדעת כלל שיש שם מת, וכמש"כ הבית יהודא הנ"ל לענין אבלות, בזה גם הרמב"ם יודה לרא"ש, דאינו עובר באיסור כלל, שאין צריכים להפרישו משום כבוד הבריות. ע"כ בהא דכהן ששוכב ערום סתם הרמ"א ולא הביא זה בנוסח של 'יש אומרים', כי ס"ל שבזה גם הרמב"ם יודה.

**ה.**

אכן מזה יש לדחות לכאורה מה שהבאנו לעיל בשם הבני חיי והסבר דבריו מהבית יהודא שבאנוס מאחר שאי"צ כפרה כלל, אין חיוב כלל להפרישו מהעבירה, דהרי כאן חזינן דחייבים לקרא לכהן שיצא, ורק שמחמת כבוד הבריות מחכים לו עד שיתלבש. וכן נראה גם מסוף דברי הרמ"א בסי' שע"ב הנ"ל בכהן שישן באהל המת שצריכים להקיצו כיון דל"ש בזה כבוד הבריות. ואעפ"י שהמהרי"ל שהוא מקור ההלכה מסביר זאת מפני שגם **בשוגג** עבירה מיהא קעביד, מזה נראה לכאורה שהוא רק כששכב שם בקצת פשיעה שע"כ יקרא שוגג (וכגון שהיה הלה מסוכן או גוסס). אך מסתימות לשון הרמ"א בזה נראה שגם כשהיה אונס גמור חייבים להקיצו, ומה שקראו המהרי"ל שוגג, לא דק בזה כי בכל אופן נחשב בזה מעשה עבירה שצריכים להפרישו ממנה.

וכן מוכח בפשיטות מהא דיש להציל מי שרוצים לאנסו לדבר עבירה, ורק לחלל שבת לא הותר בשביל זה (או"ח סי' שכ"ח מ"י ומג"א סי' ש"ו סקכ"ח), ודחה שם המג"א סברת הב"ח שבשוגג אין שם עבירה על הדבר.

ונראה שביאור הדברים כך הוא, שאונס, אמנם לא נחשב **עליו** מעשה עבירה, אולם לא פקע שם עבירה **מעצם הפעולה**, ויש גם בזה דין הפרשה כדיבואר להלן (ולא דמי להא דמתעסק שדן בו הגרע"א דאי נימא דאין ע"ז שם עבירה אין בזה בכלל גם על עצם הפעולה שם עבירה. משא"כ בכה"ג שעושה באונס.) אכן כל זה כשנפרישנו ע"י **שנודיע** לו, כהא דכהן באהל המת. משא"כ באשה שמת עליה מת, שלהודיעה ע"ז ודאי שאין צריכים דמוציא דבה וכו', ממילא אין גם דין להפרישה ולפרוש ממנה, דאין עליה שם עשיית עבירה כלל, כיון שלפי מצב הנוכחי היא אנוסה. ויתבאר עוד להלן יותר.

**ו.**

ועפ"י האמור נראה להעיר בדברי הנוב"י בתשובתו הנ"ל אם מי שיודע על אחר שאשתו זינתה ונאסרה עליו מחויב להודיע לבעל בכדי שיפרוש. ותלה זאת במחלוקת הרמב"ם הנ"ל והרא"ש, דלרמב"ם חייב להודיעו כמו ברואה בחבירו שלבוש כלאים, וגם כשיש בזה משום כבוד הבריות בנידון דשאלתו. אכן לפי הנ"ל, הרי באונס גמור דלא הו"ל למידע גם הרמב"ם מודה לרא"ש שאי"ח להודיע משום כבוד הבריות. וא"כ בנידון דשאלתו שלא היה מקום לבעל להעלות על הדעת חשש איסור, שפיר יש להתחשב עם כבוד הבריות.]

www.eretzhemdah.org

**ז.**

אכן עדיין הדבר צריך הסבר, מהו חיוב דהפרשה כשאין על האדם שם עושה עבירה, ואם נאמר דיש הקפדה על עצם הדבר שמעשה העבירה נעשה, א"כ גם כשאין האשה יודעת מאבלותה למה מותר לו לשמש עמה, כיון שעכ"פ יש כאן מעשה העבירה. ואם אמנם יש לחלק באבילות שכל איסור התשמיש הוא מצד שזהו חלק מהאבלות וכיון שממילא אין אצלה אבילות אין שייך גם איסור על התשמיש. אך עצם הסברא אינה מספקת, מה הקפדה שייך על מעשה העבירה מאחר שאין כאן אדם שעושה העבירה?

ע"כ נראה בטעמא דמילתא, שדין הפרשה במקרה **אונס** הוא מגדר מצות **גמילות חסד**, שהרי אמרו (קידו' ל"ט:) ישב ולא עבר עבירה מקבל שכר כעושה מצוה, ונתבאר שם שהוא כשבא דבר עבירה לידו ופירש הימנה. וא"כ זה שעובר עבירה באונס, אמנם לא ייחשב כעובר כיון שזה באונס, ומ"מ אי אפשר להחשיבו כעושה מצוה כיון שלא פירש מהעבירה. וע"כ מצוה לומר לו שלובש כלאים, גם בגונא שלובש באונס, כי ע"ז שיגידו לו ויפרוש, הרי יהיה בו דין של **פירש** מן העבירה, משא"כ כשאינו יודע, שאמנם **אינו עובר**, אבל גם לא **קיים** מצות פרישה. וכן בהא דכהן באהל המת שע"י שיודיעו לו יפרוש ויהיה שכר מצוה בידו. ע"כ גם כשעובר באונס מצוה להודיעה ורק בהא דאבילות אשתו, שלהודיעה ודאי שאין מצוה וכנ"ל, ממילא נשארת באנוסה, ואז מותר גם לשמש עמה, דכיון שהיא אנוסה אין עליה שם עבירה כלל.

**ח.**

ומעתה נחזור לנידון דידן. הנה לפי הנ"ל שגם באונס גמור יש מצוה להודיע שעובר כדי שיפרוש ויקיים מצוה בזה, ממילא גם במצוה דרבנן, ואפילו לדעת הנתיבות הנ"ל דבשוגג אין זה עושה עבירה כלל ואי"צ כפרה, מ"מ י"ל דחייבים להודיעו, כי ע"ז הרי יקיים מצות הפרישה בדין זה דרבנן, וכמו שחייבים בכל מקרה שעובר באונס וכנ"ל. והכי מוכח ודאי מהא דדייק הש"ך דאין חובה להקיץ הכהן הישן באהל המת באיסור טומאה דרבנן. ומינה שכשהוא ער ודאי חייבים לומר לו, אעפ"י שאינו יודע ואינו צריך להעלות על הדעת שיש שם מת כלל. וכן ברואה חבירו לבוש כלאים דרבנן בתוך ביתו שפשוט שחייב להודיעו, גם כשקנה מישראל שהיה עליו תו"נ, שבכה"ג הלוקה כאנוס וכנ"ל, כי אמנם עבירה אין כאן, אבל ע"י שיודיעו הרי יביאו לידי קיום מצוה ע"י פרישה. ושאני הא מהדיון של הגרע"א לענין מתעסק שאם נאמר שאין כאן עבירה, ל"ש לדון שע"י שיודיענו זה יתהפך לעבירה, ולכשיפרוש הימנה יקיים מצות פרישה, כי לכשיודע יהיה לכל הפעולה משמעות חדשה שעכשו אינה קיימת כלל. משא"כ כשעובר באונס, ולעוסק בפועל במעשה העבירה, וע"י שיודיעוהו יפרוש ממה שעושה **עכשו** ונמצא מקיים מצוה.

א"כ נראה פשוט שגם לנתיבות יש להודיע לחברו כשעובר אדרבנן בשוגג, ואפילו כשעובר **באונס גמור** דלא הו"ל למידע, מ"מ מצוה לומר לו. אלא שזהו רק אם יודע שיפרוש ע"ז וממילא יקיים מצות פרישה. משא"כ אם יודע שלא יפרוש, כי אז לא זו בלבד שאין מצוה להודיעו, כי אדרבא נראה **שעובר על לפני עוור**, כי עכשו שהוא שוגג או אונס אינו עובר עבירה כלל. משא"כ לכשיודיעו ויעבור, נמצא שבהודעתו זו **הכשילו** במעשה עבירה.

ומעתה להכריז בצבור על איסור הטלטול, שמצד הדין כולם אנוסים, כי יש להעמיד העירוב בחזקתו, בפרט אם בדקוהו בערב שבת כפי הנהוג, א"כ אין בזה מצוה לאפרושי מאיסורא, רק מגדר גמילות חסד. אכן זהו רק כלפי אלה שישמעו, משא"כ כלפי אלה שיעברו לתאבון, הרי כלפיהם עוברים בהודעה זו על לפנ"ע. נמצא שזוהי מצות גמ"ח הבאה בעבירה שאינה מצוה כלל. ושאני מהא דהתשב"ץ שיש חיוב להפריש **כולם** מדיני תוכחה, כיון שעוברים בשוגג הקרוב למזיד, ואז יש מקום לסברתו להתחשב עם הרוב. משא"כ בנידו"ד שאין כאן אלא ענין של גמ"ח. ויש לדון בזה גם מצד מאי חזית, שנעדיף את הגמ"ח של הללו שישמעו על הגמ"ח של האחרים שדוקא יכשלו ע"ז, וכל כה"ג ודאי שב ואל תעשה עדיף. אך אי"צ לזה כי יש כאן ממש איסור של לפנ"ע. וממילא אין נפ"מ אם הם מרובים או מועטים.

וחתני היקר הרב ר' עמנואל נ"י העיר לי שנידון השאלה הוא ממש כהא דשאלת הגרע"א במתעסק שהרי כיון שאינם יודעים מקלקול העירוב מחזיקים המקום כולו בחזקת רה"י, וא"כ בטלטולם ה"ז כנתכוין לחתוך התלוש ונמצא מחובר, שלדעת המקו"ח הנ"ל אין כאן משום לתא דמלאכת עבירה כלל ואי"ח להפרישו. ונמצא שמיתלי תלי בפלוגתא דהחות דעת עם הגרע"א, ויש למיזל לקולא, בדבר דרבנן. ועי' שבועות י"ט. ד"ה פרט, וצע"ב. אולם אי"צ לזה, שהוא אנוס ממש וכנ"ל, כיון דלא הו"ל למידע.

אכן נראה, שמ"מ מהראוי להודיע בצנעה לאלה שיודעין ומכירים בהם שישמחו על שגילו את אזנם ויוכלו להיות בגדר ישב ולא עבר עבירה. אלא שיש לעשות זאת כאמור בצורה שקטה ומחושבת, שלא יגרום הדבר לקטרוג ולרושם שרוצים לפלג את הצבור לשני מחנות. והחכם עיניו בראשו ועשה כחכמתו. והנלענ"ד כתבתי.

## סימן לח: לענין טעויות בשיעורים.

**א.**

יומא ע"ג:, אסור, ענוש כרת הוא? אר"א ואיתימא ע"י לא נצרכא אלא לח"ש. הניחא למ"ד ח"ש אסור מה"ת אלא למ"ד ח"ש מותר מה"ת מא"ל ?

וברש"י שם: ח"ש כלומר פחות מכשיעור. וכתבו המפרשים הא דלא פירש בכל שהוא, כי במשנה הרי נאמר 'אסור **באכילה**' ואין אכילה בפחות מכזית, א"כ הא דמוקי למתני' בח"ש היינו ע"כ בדאיכא כזית אלא שהוא ח"ש לגבי חיוב יוהכ"פ שהוא בככותבת (והא דבמשנה עצמה נקט בשיעור של זית, י"ל דלרבותא נקט שאעפ"י שבשאר איסורי תורה בכה"ג חייב, ביוהכ"פ אי"ב אלא איסור גרידא). ולכאורה קשה דהנה לקמן פ'. איתא אר"א האוכל

www.eretzhemdah.org

חלב בזה"ז צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבא בי"ד אחר וירבה בשיעורים. מאי ירבה בשיעורים אי נימא דמחייבי קרבן אכזית קטן והתניא אשר לא תיעשנה וכו' השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו וכו'.

חזינן מסוגיא זו שיש חשש שצריך להעלותו על הדעת, שמא שיעורים אלה שמקובלים בידינו אינם נכונים, והם גדולים או קטנים ממה שיקבע בי"ד שיקום אח"כ. וא"כ לגבי מה שאוכלים עכשו, והוא לפ"מ שנקוט עכשו פחות מכשיעור, מ"מ יש לחשוש שבי"ד אחר יגלה שזוהי טעות ולמעשה יש כאן כשיעור, ויתברר שזה באמת באיסור עמד, אלא דקרבן לא מיחייב בכה"ג, מפני שלזה יש תנאי של שב מידיעתה אבל איסור עשה עכ"פ, א"כ מאי קשיא ליה לגמרא לפי ר"ל, הן אמנם ס"ל לר"ל שח"ש מותר, אולם הרי אכתי לא יצאנו מידי ספק שמא שיעור זה שאנו חושבים אותו לחוש הוא אליבא דאמת שיעור שלם, א"כ אסור לאכול אותו עכשו מצד ספק זה.

**ב.**

ואין לתרץ דחשש זה לא אמרו אלא לענין שיעור איסורים שהוא בכזית, דזה אינו מסברא אלא מקבלה למשה מסיני, ובזה י"ל שיתברר שיש למדוד לפי זית יותר קטן או יותר גדול. משא"כ לענין שיעור יוהכ"פ בככותבת שהוא מצד יתובי דעתיה, וקים להו לרבנן דבשיעור זה של כותבת הנקוטה בידינו דעתו מתיישבת ולא בפחות, כיון שהוא דבר התלוי באומד הדעת והבירור שנתברר להם לחכמים, שוב אין חשש שיבא בי"ד אחר וישנה, דמהיכי תיתי להעלות על הדעת, שהאומדנא שאמדו חז"ל מתוך בירור מדוקדק הוא בטעות. דהרי ע"ז פריך בגמרא מהא שר"ל לענין הנשבע שלא יאכל נבילות וטריפות, ויוצא דהמקשה נקט שגם שם מותר לאכול לר"ל פחות מכשיעור, ואמאי, הרי התם ודאי יש לו לר"ל להודות לאיסור עכ"פ מצד החשש שיקום בי"ד ויקטין השיעורים. ולכאורה היה נראה לומר דכיון דהשיעורים נקוטים בידינו מכח הוראת בי"ד ע"ז נאמר 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם', ממילא גם אם תשתנה ההלכה אח"כ ע"י שיקום בי"ד וישנה השיעורים אין זה נוגע אלא לענין מכאן ולהבא אבל לא למפרע. וכן ראיתי שתירץ ברש"ש (להלן פ') על מה שנשאל מאת חכ"א למה לא נחמיר לענין אכילת מצה בליל פסח וכל כיו"ב לאכול יותר מהשיעור שבידינו לכזית, שמא יקום בי"ד אחר וירבה בשיעורים. ותירץ ג"כ כנ"ל. וכ' עוד וז"ל: אך אם יביא הקרבן על אכילת כזית בזמן שתתחדש הלכה על שיעור גדול אז ודאי הוי חולין בעזרה. ועוד דאז יחיו גם בי"ד הראשון ויחזרו בהם, עכ"ל.

ולענ"ד דבריו האחרונים אינם מספיקים, מאחר דנקטינן דהפסק של הבי"ד הראשון נשאר קיים כל עוד שלא היתה הוראה אחרת מטעם בי"ד שלאח"כ, וגם כשיוצאת הוראה חדשה אינה אלא במה שנוגע מכאן ולהבא, א"כ עלינו לדון גם על הקרבן בהתאם **לזמן האכילה**, וכיון שאכל בזמן שהיה בזה דין שיעור נתחייב בקרבן, שהרי אין לומר דהשתא נתגלה שהיה טעות שהרי למה שנוגע לאותה שעה לא נתבטל הפסק הראשון. ומה שממשיך עוד "דאז יחיו בי"ד ראשון ויחזרו בהם", והיינו שבכה"ג מבטלים הוראתם הראשונה ומשוי לה לטעות, א"כ הרי קושיא זו קימא לענין הכזית של אכילת מצה, שאם יחזרו בהם בי"ד ראשון הוראתם הקודמת נתבטלה, ונמצא שלא קיימו מצות אכילת המצה. וכן קשה מה שהקשינו כיון שיש מקום לחשש זה, הרי כל ח"ש בספק הוא עומד שמא יקום בי"ד וישנה בשיעורים ועמהם גם בי"ד ראשון שיחיה ויחזור בו, ויתברר למפרע שהיה איסור.

**ג.**

בסוגיא הנ"ל דף פ' האריך המל"מ פ"ב משגגות ה"ב ופי"ב ה"א ושאל כמה קושיות: א' בשגג בשיעורים הרי יש לחייבו חטאת אפילו אם היה עפ"י הוראת בי"ד למאי דקיי"ל שגג בהוראת בי"ד חייב (ר"מ פי"ב משגגות), א"כ גם בשגג נוסף על זה גם, והחליף חלב בשומן יהא חייב, דמ"ל שגגה אחת מ"ל שתי שגגות, ולמה פטרוהו בגמרא מחמת שאינו שב מידיעתו. ב' למה דאוקי לה לפי הס"ד דהשוגג היה שלא ידע שהוא חלב, הרי שפיר מצי לאשכוחי דטעה בשיעורים גרידא וידע שזה חלב. ג' איך נפטור באכל ח"ש מצד אינו שב מידיעתו, והיינו שסמך עצמו על הוראת בי"ד, הרי אין הוראת בי"ד יכולה לפטור אלא בהורו לעשות, וכאן שגם לפי הוראתם ה"ז אסור מצד ח"ש א"כ אין כאן הוראה לעשות. ותירץ כל הנ"ל עפי"מ שמחדש שאעפ"י שתנאים רבים צריכים שיפטר היחיד ומכללם שיעשו כל הקהל או רובם "היינו דוקא בבי"ד שהורה דבר אחד שלא נתפשט בישראל, אבל דבר שנתפשט בכל ישראל והחכמים ראשונים גם אחרונים ס"ל הכי, אף שיבנה ביהמ"ק ותתחדש הלכה באופן אחר, פשיטא שכל מי שעשה על פיהם פטור וא"צ בזה לתנאים וכו'". הנה זה חידוש גדול שחידש מדעתו הגדולה, אולם כמה קשה לחדש דבר מעין זה שאין לו מקור מפורש, רק מכח הקושיות שהקשה.

ולכאורה א"א להסביר זאת אלא ע"י שנאמר שזה כאונס מיחשב, אולם כבר הוכיח הנוב"י ויובא להלן שאונס שמחמת טעות אינו פוטר. וראיתי בתשובה הנ"ל של הנוב"י הגהה מבן המחבר הוא ניהו הגר"ש לנדא זצ"ל שהביא החלקת מחוקק סי' י"ז ס"ק ע"ד שרצה להוכיח דמה שנאמר במשנה ריש האי"ר נשאת עפ"י בי"ד היינו בי"ד הגדול של ע"א, שאין דין לפטור העושה עפ"י הוראת בי"ד אלא כשהיה עפ"י בי"ד של ע"א. והעיר עליו שלא ראה התוס' בהוריות שכתבו בפירוש דהאי בי"ד אינו סנהדרי הגדולה. ובהסבר הדבר כ' דהכא הוי הוראה שיצאה מכלל חכמי ישראל כי היא מפורשת במשנה, וחכמי המשנה קבלו הוראה זו מדורות קודמים עד סנהדרין, וכל בי"ד של ג' המתירים האשה הם שלוחים מכל חכמי המשנה ופשטה הוראה בכל דור ודור. ומעתה אשה הנשאת עפ"י בי"ד של ג' היא כנשאת עפ"י הוראת כל עדת ישראל. "וכעין זה כ' המל"מ וכו' דאם אכל כזית קטן מחלב, דאף שיבנה ביהמ"ק ותתחדש ההלכה שעל כזית קטן חייב כרת, אינו מביא קרבן. דהוי כתולה עצמו בהוראת בי"ד והוא עדיף מהוראת בי"ד משום שנתפשט בכל ישראל וכו'".

מה שתמה על הח"מ אני בעניי תמה עליו, כי הרואה יראה שכל דבריו של הח"מ סובבים להוכיח דלא בעי היתר בי"ד להנשא עפ"י ע"א, והיינו לענין א"א בהכחשה, להחשב כבאו בזא"ז, ובלי הכחשה ודאי דאי"צ בי"ד אלא לקבלת העדות כדי שלא יוכלו לחזור בהם עי"ש. וע"ז הביא הא דלשון בי"ד דמתני' לאו כולהו בהדא מחתא "דהא קתני סיפא ניסת עפ"י בי"ד וכו' ובי"ד זה היינו בי"ד הגדול וכו' והוראת בי"ד הגדול אין צריכה שתעמוד לפניהם

www.eretzhemdah.org

וכוללת קרובים ורחוקים וכו'. א"כ הרי שפתיו ברור מללו, לפ"מ שסובב להוכיח דל"צ אפילו בי"ד של ג' להתיר דמה דמסיים במתני' שעפ"י ע"א היינו ברשות בי"ד, היינו הרשות **הכללית** שניתנה ע"י בי"ד הגדול להתיר אשה בכה"ג, וכמו שמסיק דהוראת בי"ד הגדול "אי"צ שתעמוד לפניהם וכוללת קרובים ורחוקים". הרי בפירוש דג"כ נוקט כהגהה, שמ"ש במתני' שהוי נשאת ברשות בי"ד, היינו מצד הרשות הכללית הניתנה ע"י בי"ד הגדול בשעתו להורות כן, **והם המתירים** ולא כל ב"ד במקומו.

אכן מה שמסת"ע מדברי המל"מ, דלפ"ז היה אפשר למר שמכאן **מקור** לדברי המל"מ וחידושו, תמוה בעני ביותר, כי אדרבא מכאן **תיובתא** להמל"מ, שאם כדבריו שבפשטה הוראה בכל ישראל אי"צ לכל משפטי התנאים לפטור היחיד, וגם אם לא עשו רבים כהוראתם, לפי פרטי הדינים המפורשים בהוריות מ"מ פטור אליבא דכו"ע, א"כ איך בעו לתלות בגמרא יבמות צ"ב הא דפטר מתני' מקרבן מצד **יחיד** שעשה בהוראת בי"ד, ור"א דחולק אמתני' הוא משום דסבר יחיד שעשה בהוראת בי"ד פטור (אלא דדחה זאת מצד **לישנא** דר"א דלא משמע מצד זה פלוג אלא מצד דמיחשב ליה כטעות), והרי לפי הנ"ל בנידון זה אינו שייך למחלוקת הכללית של יחיד שעשה וכו', כיון שפשטה הוראה בכל ישראל. ולפרש כונת הגמרא "ודלמא קסבר ר"א וכו"", דהיינו אולי **ר"א הוא דפליג** אחידושו של המל"מ וס"ל דגם בפשטה הוראה צריך לתנאים של כל ישראל לפטור היחיד, זה ודאי דוחק רב ואינו במשמעות הלשון, וגם מהי"ת לחדש בדברי ר"א סברא, שבפשיטות נקוט כנגדה. סוף דבר חידושו של המל"מ צע"ג מסוגיא זו. (וע"ע מל"מ פי"ד משגגות ה"ג, ואילו הי' מפרש כפי שרצינו לומר דרק ר"א דפליג, א"כ הרי דברי הרמב"ם מיושבים מאד, כי אליבא דאמת אין לחייב מצד שהוא יחיד שעשה ולא רוב ישראל, כיון דפשטה הוראה בכל ישראל גם יחיד שעשה פטור, ע"כ הוצרך לטעם אחר מצד שזו הוראה בטעות. וכנראה דס"ל להמל"מ דהא לא מיקרי פשטה הוראה, שזה תלוי בקבלת העד ע"י בי"ד, ומ"מ אין סברה זו נראית, וצ"ע).

ובס' גבורות ארי ג"כ התקשה בהנ"ל, ובהשמטות כתב לתרץ ג"כ עפ"י דרכו של הרש"ש שהו"ל והו"ד בס' קובץ שיעורים (עמ' קד) דאפילו אם יבא בי"ד אחרון ויחלוק על הראשון מ"מ לא נתבטלו דברי בי"ד ראשון למפרע אלא מכאן ולהבא, וע"כ אין שב מידיעתו קרינן ביה דבשעת אכילתו היה הדין כבי"ד הראשון שהוא פחות מכשיעור. וע"ז הקשה הגר"א וסרמן הי"ד בס' הנ"ל, שא"כ למה צריך להא דאין שב מידיעתו, ת"ל דבאמת לא אכל אלא ח"ש לפי הפס"ד של אותה שעה, שלא נתבטל גם עכשו למפרע. והג' הנ"ל מתרץ בזה שדין "השופט אשר יהיה בימים ההם" לא נאמר אלא לזה שנוהג עפ"י הפסק שלהם. משא"כ בנידו"ד שנתחלף לו בין חלב לשומן, וזה שאכל לא מצד הפסק שלהם שזה ח"ש אכל, כי אם מפני שהיה סבור מזה שומן, אז אם כלפי שמיא גליא שזה הלב היה מקום לחייבו, כיון שלא מצד שאמרה תורה לילך אחר הוראתם אכל, ולזה צריך הפטור מצד שאי"ש מידיעתו.

ולדידי אכתי לא נתיישב: א' כיון דהפטור הוא מצד שבאותה שעה שהורו בי"ד כך היא ההלכה בודאות, מה בכך שהוא לא ידע, הרי אין זה תלוי בידיעתו אלא בכח ההוראה שבי"ד קבעו שזהו פחות משיעור, שאז הוא דין התורה, והקמי שמיא לא קובע בשביל ישראל את ההלכה: ב' כיון שכל עיקר מה שעלינו ללכת לפי פסק בי"ד הגדול הוא משום שבשבילנו לא קובעת אלא האמת, כפי שהיא מובנת **באותה שעה** ע"י בי"ד הגדול, א"כ גם כשיבנה ביהמ"ק ובי"ד דאז יחדשו שיעור אחר מאשר בי"ד שבימינו, ג"כ אין לנו שום ראיה שזוהי האמת של **קמי שמיא**, אלא שבשבילנו לא קובעת כלל אלא האמת של ביה"ד. וזה שייך על מעשה שנעשה **לאחר** הוראתם שזהו השיעור, אבל בנידון שלנו, שאנו באים לחייב על מה שאכל בשעת הוראת בי"ד הקודם שאמרו שאין כאן שיעור, איך נבא לחייבו מפני שכלפי שמיא היה גליא גם באותה שעה שהיה שם שיעור הלב, וכי מהיכן לנו מה שכלפי שמיא גליא, שמא אדרבא בי"ד הקודם דוקא כיונו האמת לאמתה ולא בי"ד זה שאח"כ. ויתכן הרי שיבא עוד בי"ד ושוב יחזור בו מהוראה החדשה של בי"ד ויקיים הוראה ראשונה.

**ד.**

בדין יחיד שעשה עפ"י הוראת בי"ד דקי"ל דחייב, וכן בהא דאמרו ר"פ האשה רבה שאם נשאת עפ"י שני עדים ובא בעלה תצא וחייבת בקרבן, הקשה בנוב"י תנ' (יו"ד סי' צו) ואמאי הרי אין לך אונס גדול מהללו, שמצווה ועומד לשמוע בקול בי"ד הגדול, וכן בהא שיש שני עדים שאמרו מת בעלה. ומתרץ הנוב"י שאין אונס פוטר מקרבן אלא כשאינו נובע מטעות, אבל אם הוא נובע מטעות, כגון בהא דשני עדים שהטעו הבי"ד, או בבי"ד שטעו בדין, האונס של העושה על פיהם נובע מטעות, אין זה פוטר מחטאת. משא"כ ביבמה שנתיבמה לאחר ג' חדשים ונתברר אח"כ שהיא מעוברת פטורה מן הקרבן (יבמות ר"פ החולץ דעה ונמצאת) "כיון שעפ"י דין היה מותר לייבמה, שרוב נשים עוברן ניכר לשליש הימים, והרי התורה אמרה אחרי רבים להטות וכו"", עכת"ר.

ודבריו טעונים הבנה, מ"ש דין שאמרה תורה אחרי רבים להטות ממה שאמרה עפ"י שנים עדים יקום דבר, או מה שאמרה אל השופט אשר יהיה בימים ההם, בכל אלה יש דין ללכת אחריהם ובכל אלה גם יחד, נתברר אח"כ שהיה כאן טעות, וצ"ע לכאורה.

והנראה בזה עפ"מ שתירץ בשיט"מ לענין קפץ אחד מן המנויים לתוכן כולם פטורים (ב"מ ו') שהקשו התוס' שם אמאי לא נימא שבטל ברוב. ומתרץ בשט"מ דדין רוב אינו ודאי שהרי אין אתה יכול להכחיש שיש כאן גם אחד שהוא מן המנויים, אלא הוא ספק כזה שהתורה התירתו, וזה אינו שייך במעשר בהמה שאמרה תורה עשירי ודאי ולא עשירי ספק, שגם באיכא רוב מידי ספק לא יצא. עפ"ז נראה לחלק בין הליכה אחרי עדים מהי"ת לבין הליכה אחר הרוב, כי בהליכה אחרי הרוב שאמרה תורה, אי אפשר לומר שהתורה קבעה שודאי כאן מהרוב, שהרי אי אפשר להתעלם מהמציאות, והרי במציאות קיים גם מיעוט, והאיך יכול אני לקבוע הבירור שזהו מהרוב, אע"כ הוא **היתר התורה**, שאמרה תורה שספק כזה שהרוב נוטה לצד היתר הוא **מותר**, וכיון שכן, גם אם אח"כ נתברר שהיא לא מהרוב אין לחייבה בחטאת, שהרי גם קודם היה ידוע מאפשרות כזאת, אלא שהיה היתר התורה, וכיון שהיה כאן היתר התורה, גם כשנתברר שהיא מהמיעוט, הרי היא פטורה. משא"כ בעדים, שאמרה תורה ללכת אחריהם, אין זה מפני שהתורה מתירה ספק כזה, אלא שהתורה אמרה שבשני עדים **אין אנו צריכים לראות את זה כספק**,

www.eretzhemdah.org

אלא וודאי כדבריהם. נמצא שכאן לא היתה הוראת היתר של התורה אלא **קביעת עובדא**, שכאן אין צריך כלל להיתר, אלא היא מותרת ועומדת מפני שבעלה באמת מת. וע"כ אם עכשו נתברר שזה טעות, חיבת בחטאת, כי כחידושו של הנוב"י אין אונס הנובע מטעות פוטר, משא"כ ברוב נשים וכו' היה היתר התורה לינשא, על כן היא פטורה גם אם נתגלה שהיה טעות, כי עכ"פ היא עפ"י היתר התורה נהגה.

**ה.**

עפי"ז נראה לבאר המחלוקת אם יחיד שעשה עפ"י הוראת בי"ד חייב או פטור, דתלי בהא. דהנה קודם כשהיה פס"ד של בי"ד שחלב מותר היה זה ודאי היתר התורה וכנ"ל, ואפילו אם כלפי שמיא גליא שטעו אין זה מעלה ומוריד כלום כי לא בשמים היא. אכן אח"כ כשנתגלה להם שטעו, והם חוזרים בהם יש להסתפק, אם פירוש הדברים שהם מעתה **עוקרים** את כל הפסק שלהם, והוא כאילו לא היה כלל, כי עוקרים זאת מלמפרע. או שנאמר, שהפסק הקודם בעינו עומד עד לשעת החזרה, ורק לענין מכאן ולהבא הוא נעקר. ובזה הוא שנחלקו, דמ"ד פטור סובר כצד הב', ע"כ פטור, כי מה שאכל היה עפ"י פסק בי"ד. ומ"ד חייב סובר שעכשו מאחר שנתגלה להם שטעו שויוהו למפרע לפסק שלהם בטל ומבוטל, וא"כ מה שאכל ה"ז כנובע מטעות, וע"כ חייב בחטאת.

וכל זה שייך אם בי"ד הקודם הוא שחוזר בו מהוראתו. משא"כ כשקם בי"ד אחר ומבטל ההוראה הקודמת, ובי"ד הראשון לא חזר בו ולא ביטל דעתו הקודמת, נהי דעלינו עכשו לשמוע לבי"ד זה כי ע"ז נאמר אשר יהיה בימים ההם, מ"מ הפסק הקודם לאותה שעה לא נתבטל, שהרי אז היה על ישראל הדין לשמוע לפסק דינו של אותו בי"ד, ובי"ד ההוא הרי לא חזר בו, בכדי שנאמר שנתבטל הפסק הקודם כאילו לא היה ולא היה כאן אלא אונס שבא מחמת טעות וכנ"ל.

אכן נ"ל, דאעפ"י דאין בהוראת בי"ד החדש משום ביטול למפרע, אין זה אלא במה שנוגע לשעבר, **אבל במה שנוגע כלפי העתיד אנו דנים פסק ראשון כמוטעה למפרע**, כי הסמכות שנתנה תורה לכל בי"ד ל"בימים ההם" היא סמכות מוחלטת, גם לקבוע את הפסק הקודם כטעות. וראיה לדבר נראה, מהא דפסק הרמב"ם לענין קידוש החודש, שאם לא באו עדים בזמנו, ונתעבר החודש ושוב באו אחרי כמה ימים, שאם עדותם מתקבלת חוזרים ומונים לאותו חודש מיום שלושים (פ"ג מקדוה"ח הט"ז). וכ' הרמב"ם שם שלענין חודש ניסן ותשרי אם באו לפני חצי החודש, לכל הדעות מקבלים אותם ואין מאיימים עליהם לבטל עדותם, כדי שיתקדש המועד בזמנו הראוי. ועמד במנ"ח (מצ' ד') שהרי בתשרי יתברר עי"ז שיקדשו למפרע יום השלשים שלא עשו בזמנו ר"ה ויוה"כ, ולא הקריבו הקרבנות במועדם. ותירץ דכיון דנאמר בקרא ,אתם' אפילו מוטעים, נמצא שבאותה שעה שקבעו המועדות עפ"מ שלא באו אז עדים והיה מעובר, כדין קבעו, וגם עכשו אין זה נעקר כלפי אותה שעה.

והנה מה שנקבע מכאן ולהבא המועד לפי זמן הראיה, צ"ל בע"כ שהוא ממה שנתקדש **למפרע** החודש ביום השלושים, שהרי אין בי"ד מקדשין המועדות אלא ע"י קידוש החודש, וכמפורש ברמב"ם הנ"ל: מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו חודש מיום שלשים, א"כ הרי זה סותר זא"ז, שבע"כ יש כאן עקירה מלמפרע, והאיך נאמר שמ"מ עשו ר"ה ויוהכ"פ במועדם. ע"כ אתה אומר, שבמה שנוגע **לשעבר** , אנו אומרים ,אתם טועים' והיה מעובר, והכל נעשה כהלכה, ומכל מקום ביחס **להבא** אני **עוקר** את הראש חודש מיום השלשים ואחד, ומקדש את יום השלשים. וא"כ ה"ה לנידו"ד שג"כ נתרבה כח בי"ד שהוראתם הוראה, וכח זה עצמו נתרבה גם לבי"ד שקם אחריהם וחולק על דבריהם, שלגבי מה שנוגע לשעבר פסק בי"ד הקודם קיים ואין זה טעות, ברם במה שנוגע **להבא** אנו רואים את **הפסק לשעבר כמוטעה**, מאחר שבי"ד של עכשו רואה בזה טעות.

ומעתה א"ש דלענין הבאת או אי הבאת קרבן שזה נוגע לענין להבא, בזה הפסק הנוכחי עוקר הפסק הקודם למפרע, וע"כ למרות שנתחייב מקודם בקרבן לפי שיעורי בי"ד הקודם, עכשו שנשתנה השיעור הרי הוא הופך את השיעור הקודם לח"ש והוי חולין בעזרה, וכן להיפך, אם לפי הפסק הנוכחי זהו כשיעור יש מקום לומר שחייב אילולי מצד שאינו שב מידיעתו.

וכל זה במה שנוגע לקרבן שענינו שייך להבא, משא"כ בשאלה אי קיים המצוה או אם עבר עבירה, הדיון מתרכז רק **לאותה שעה** של העשיה, ולגבי אותה שעה ודאי שההוראה הראשונה אינה מתבטלת גם **אח"כ**, למרות שבי"ד זה קובע שבי"ד ראשון טעה, הוראה ראשונה שרירה וקיימת לגבי אותה שעה. ומתורץ מה שהקשינו, דלענין ח"ש, כיון שלפי בי"ד שבימינו זהו ח"ש ולא שיעור שלם, לא יהא כח בידי אף בי"ד לשנות זאת, וממילא אין מקום לאסור מחמת חשש שמא בי"ד אח"כ ישנה, וכמו שתירץ הרש"ש לענין מעשה המצוה, שגם הוא לא יתבטל למפרע, ומצוה שקיימו אינה בטילה, ע"י שום בי"ד מאוחר שישנה השיעורים.

## סימן לט: הוראה או טעות

**א.**

כתב הרמב"ם (פי"ד משגגות ה"ג) הורו בי"ד שיצא השבת וכו' וכן אם התירו בי"ד א"א להנשא לפי שהעידו בפניהם שמת בעלה ואח"כ בא בעלה אין זו הוראה אלא טעות, והאשה ובעלה האחרון חייבין חטאת על שגגתן. ובלח"מ שם (פי"ה ה"ה) וכן המל"מ על אתר תמהו למה לו לרמב"ם טעם זה לחייב חטאת מצד שאין זו הוראה, הרי עד כאן לא הוצרכו לטעם זה בגמרא (יבמות צ"ב) אלא למ"ד יחיד שעשה עפ"י הוראת בי"ד פטור. אבל לפ"מ שהרמב"ם פסק להלכה דיחיד שעשה בהוראת בי"ד חייב, הרי הוא חייב גם אם זו הוראה, כיון דל"ש בהא רוב ישראל.

www.eretzhemdah.org

הנוב"י (תני' יו"ד ס" צ"ו) וכן בנו הגר"ש שם בהגהה מתרצים דעיקר כונת הרמב"ם היא לומר שאי"ז **אונס** כיון שבא מחמת טעות, ומש"כ אי"ז הוראה כדי נסבה ונגרר אחר לשון הגמרא.

ובהגהה הנ"ל האריך עוד בזה ור"ל דע"כ לפרש כל הפטור דמתנ" הוא רק מחמת דחשיב לה כאונס שהרי אין כאן הוראת בי"ד הגדול אלא בי"ד של ג'. וזעירא דחה למתני' ונקטינן כר"א דחשיב לה טעות, ומכיון שהאונס נובע מטעות אינו פטור. (והוא עפ"י חידושו של הנוב"י כלל זה). והא דרצה בגמרא לפרש הפלוגתא דר"א וחכמים לענין יחיר שעשה בהוראת בי"ד הוא למאי דבעי לדחות שזו הוראה, ואז תתפרש המשנה עפ"י הוראת בי"ד הגדול, עכת"ד.

(עוד הביא שם סברא לומר שבנידו"ד אי"צ להוראת בי"ד הגדול כיון דפשטה הוראה בכל ישראל, עי"ש, והו"ד לעיל סי' ל"ח).

וכל דברי בעל ההגהה תמוהים מאד לענ"ד: א' אי מתני' מחשבה לה אונס משום שבי"ד לא טעו בדין כלל, רק העדים הם שאמרו שקר, למה לא נפטור מטעם זה גם בנישאת עפ"י שני עדים, שודאי לא היתה כאן שום טעות מצד ההלכה רק שהעדים הטעו: ב' איך ולמה נדחית מתני' מקמי ברייתא דר' זעירא, הרי שם היתה הטעות מצד בי"ד, משא"כ כאן שהעד הוא שהטעה אותם, והם כדין הורו; ג' יסוד התירוץ שהרמב"ם נגרר אחר לשון הגמרא הוא דחוק ביותר, שהרי מצד הוראה ג"כ לא היינו פוטרים יחיד שעשה, א"כ לא היה לו להזכיר זאת כלל אלא לומר שזו טעות ודי בזה.

**ב.**

ויש להקדים ראשית את ביאור השו"ט דגמרא אי זה הוראה או זה טעות, ולבאר המושג של הוראה או טעות, דלכאורה כל הוראה הרי פשוט ג"כ טעות שהרי נתברר להם אח"כ שטעו, א"כ מה הבדל בין זל"ז. אלא שיסוד הדברים הוא פשוט, כי הוראה שדינה רק בבי"ד הגדול הוא במקום שחל בזה דין של "לא תסור" שנאמר בהוראת בי"ד הגדול, ואשר ע"כ פטור היחיד או הצבור שעשה על פיהם, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. משא"כ בהורו ששקעה החמה, אין זה בסמכות ובכוח הכרעת בי"ד, כי **קביעת עובדא אינה מוכרעת ע"י החלטת והוראת בי"ד**, ומי שיודע שלא שקעה החמה, ודאי יהא אסור לו לנהוג לפי הוראת בי"ד להקל, כי בזה לא נאמר "לא תסור" כלל, וע"כ גם הללו שנגררו אחרי הוראתם בזה, ל"ש לפוטרם מצד הוראת בי"ד, כי על עובדות של מציאות ל"ש כח בי"ד והכרעתם.

[ובזה יובן יפה דלכאורה למ"ל ריבוי מיוחד בקדוה"ח אתם אפילו שוגגין, הרי תמיד מחויבים לשמוע בקול בי"ד, אפילו אם הוא יודע שטעו בדין, כמבואר ברמב"ן בהשגות בסה"מ שורש א' וז"ל: שלא יאמר בעל המחלוקת האיך אתיר לעצמי זה, ואנכי יודע בודאי שהם טועים, והנה נאמר לו בכך אתה מצווה, וכענין שנהג ר' יהושע עם ר"ג ביוהכ"פ וכו'. אלא ששם **בקדוה"ח** נתרבה גם כשיש טעות **בעובדות**, כמו שטען ר"י האיך מעידין על אשה שילדה וכו', דבשאר דיני תורה לא נתרבה כח הכרעת בי"ד אלא לשאלת ההלכה, אבל לא על עובדות, וכנ"ל לענין הורו ששקעה החמה, ואילו לענין קדוה"ח נתרבה גם בטעו בעובדות, שמ"מ מה שקידשו מקודש.]

והנה ר' זעירא בא להשוות לזה גם הא דמתני' דהתירוה להנשא, כי גם כאן השאלה אינה הלכותית אלא עובדתית, שאם הבעל מת היא מותרת ואם לא - לא. והדיון הוא א"כ אם הוא חי או מת. וע"כ בקבלו עדות הע"א ואח"כ נתברר שהבעל חי, הרי יוצא שטעו בעובדא, ובזה ל"ש כח בי"ד והכרעתם. ע"כ דחה המשנה. ואידך אמוראי דשו"ט בזה וס"ל שזו כן הוראה נראה שהוא משום, שההיתר להנשא הרי הוא מבוסס על הנימוק שאשה דייקא ומינסבא, היינו שיקול הדעת של בי"ד הגדול, שיש בזה גדר רוב (ועדיף מרוב, ככל חזקה מעין זו), ואם נשאת עפ"י ואח"כ בא הבעל, קונסים אותה משום דלא דייקה כראוי, כמבואר שם במשנה וגמרא, הרי שהדבר בידה תלוי. ומאחר שכן, הרי גם בזמן ההיתר היה ידוע שתתכן אפשרות שלא תדייק, אלא שסמכו אחר החזקה. אבל כיון שהוא מכח החזקה, הרי זהו דבר ששיך לשיקול הדעת, וזה הרי כן בשטח הסמכות של בי"ד להכריע בזה ולקבל דיני רוב וחזקה. וע"כ יש לדעת הני אמוראי לדון בזה ככל דין של הוראה וטעות בי"ד.

וזוהי הפלוגתא בין זעירא לאידך, דזעירא נוקט שהדיון העיקרי סובב כאן מסביב לשאלה אם הבעל חי או מת, וע"כ זו אינה הוראה אלא טעות, ואידך נקטי, שהדיון של ביה"ד והוראתם היא בשאלה ההלכותית על קביעת מדת הדייקא ומינסבא, וזה שייך לשטת הוראה, ואם נתגלה שזה טעות ה"ז ככל טעות בהוראה. ולהלכה נקטינן כזעירא שזו טעות, כמבואר בר"מ.

**ג.**

ונראה דלמ"ד שזו הוראה יש הבדל לענין חטאת בין הבעל השני לבין האשה, כי לגבי דידה שהיה בידה לדייק, וכנ"ל דמשו"כ אם בא הבעל קונסין אותה, לאחר שנתברר שהוא חי ההוראה מתבטלת, כי עכשו ודאי נתברר שהיה בטעות ודמי לכל הוראת בי"ד לאחר שנתגלה שטעו, ולענין יחיד שעשה בהוראתם ה"ז תלוי בפלוגתא של יחיד שעשה בהוראת בי"ד. משא"כ לגבי הבעל, כיון שמצד הדין היה מותר לו לקחתה, מכח החזקה שהיא כרוב, שהתורה אמרה לילך אחריו, א"כ ה"ז דומה לאם לא הוכר עוברה לאחר ג' והלכה ונתיבמה שהיא פטורה מחטאת כמש"כ התוס' ר"פ החולץ, מפני שזהו אונס. וכבר הסברנו (לעיל סי' ל"ת) ההבדל בין זה להיתר דע"י עדים. עפ"י הנוב"י בסי' זה, דההיתר ברוב הוא **היתר** התורה, למרות הידיעה שיתכן שהיא לא מהרוב, וכל שיש היתר התורה, גם אם נתברר הטעות, ה"ז פטור מחטאת. וה"נ לגבי הבעל, אצלו ה"ז כמו כל רוב שהיה יכול לסמוך ע"ז, ואם נתברר שטעה ה"ז גדר אונס שפטור. אכן זהו אם ננקוט שגם בהיתר אשה עפ"י ע"א ה"ז הוראה. משא"כ לפי הכרעת זעירא ולהלכה, שאין כאן הוראה אלא טעות, גם הבעל יתחייב בחטאת, כיון שההוראה מקורה בטעות, וכנ"ל מהנוב"י.

www.eretzhemdah.org

ומעתה הרי דברי הרמב"ם מיושבים מאד, דהמשנה לא הזכירה בדבריה אלא את **האשה** לחיוב חטאת, אכן הרמב"ם הרי הביא לחייב הן הבעל הן האשה, א"כ לא הוי סגי ליה בנימוק, שזה יחיד שעשה בהוראת בי"ד, שזהו רק נימוק בכדי לחייב **האשה**, משא"כ בכדי לחייב הבעל זה לא מספיק וכנ"ל, האצלו ה"ז אונס ובדומה לנתיבמה לאחר ג' וכנ"ל. לזאת הוסיף הר"מ הנימוק שאין זו הוראה אלא טעות, וממילא גם הבעל חייב, כיון שהאונס נובע מחמת טעות.

## סימן מ: בענין ציון על המזוזה שנבדקה כהלכה באותיות שוקעות בקלף.

הגיעו לידי מטעם הרבנות הראשית לישראל שני קונטרסים בנידון. האחד של הגר"מ פינשטין מאה"ב שפוסלם, אא"כ יגררו מהם התוספת, והשני מת"ח בעילום שם הדן להכשירם. להלן נביא בע"ה מדבריהם ונדון בהם בסייעתא דשמיא.

**א.**

בשו"ע סי' רפ"ח ורמ"א שם כתבו שאין להוסיף במזוזה שום דבר מבפנים. ובקונטרס א' הנ"ל שו"ט בזה ומסיק דפשוט דהכונה גם לפסול בדיעבד, שהרי מקור הדברים הוא מ"ש בגמרא מנחות לב: כתבה כאגרת פסולה, והיינו שלא דקדק בחסרות ויתרות, כדפירש"י ותוס' התם, וכהכרעת הרא"ש. וכן ציין המקור לפסק זה הגר"א, שהוא ממנחות הנ"ל, וא"כ ה"ז לא רק דין לכתחילה אלא גם פסול בדיעבד. כיון שהשו"ע העתיק להלכה גם איסור להוסיף אות, נוסף על איסור השינוי בין מלא לחסר, הרי שהוא ג"כ פסול בדיעבד.

ותמה מזה על הנוב"י קמא יו"ד סי' ע"ד, שמכריע להכשיר בתוספת אות במזוזה וס"ת, וחיליה מהא דהכשיר הראב"ד מלים כפולות במזוזה, ומפרשי כפשוטו בלי גרירה, דאף אם נפרש כן בדעת הראב"ד, דעת הרמב"ם והטור והשו"ע היא שלא כותי', ואיך אפשר לפסוק כמותו.

**ב.**

והנה בזה י"ל, דבאמת לכאורה תמוה מאד מה שהטור והשו"ע שינו מלשון הגמרא ששם נוקט הלשון "פסולה", ואילו השו"ע לא העתיק הדברים אלא בלשון "אסור", שמשמעותו אינה ברורה לענין דיעבד.

ומשו"ז נראה לכאורה שלא בכדי נשתנה הלשון. דבזה שפוסל הרמב"ם גם תוספת אות, אף אם ננקוט שכונתו גם באיזה מקום שהוא, רק שזה בפנים, ושלא כהנוב"י, מ"מ דעת רש"י והתוס' והרא"ש שלא פירשו הגמרא אלא בחסירות ויתירות, ודאי דלדידהו דין זה של הרמב"ם אינו. וא"כ היא מחלוקת הראשונים, והראב"ד ג"כ כדעת ראשונים המכשירים, עפ"מ שהכשיר תיבות כפולות. וא"כ י"ל שאם אמנם לכתחילה פוסק הטור ובעקבותיו השו"ע להחמיר ולחשוש לדעת הרמב"ם, שלא להוסיף שום דבר בפנים המזוזה, מ"מ לענין דיעבד מכריע להקל, כדעת אביו הרא"ש, וכן גם הב"י. ואשר ע"כ נקטו בלשונם רק איסור ולא פסול בדיעבד, כי לענין סתם תו' שלא משנה המובן (ובדומה למלה דשי שכותבה מבחוץ דוקא וכמו שמסיים שם) אין זה פוסל בדיעבד.

וזה נראה בכונת הגר"א, שאמנם מביא המקור ממנחות, אולם מוסיף "ופירש **הרמב"ם** וכו' או שהוסיף מבפנים אפי' אות אחת", הרי שהדגיש שפירוש זה הוא רק אליבא דהרמב"ם. וברור לענ"ד שכונתו לרמוז שכאן המקור לשינוי הלשון של השו"ע מהגמרא, שחשש לדעת הרמב"ם לענין לכתחילה, אבל לא לענין דיעבד, ע"כ לא העתיק פסולה אלא נקט לשון "אסור".

**ג.**

ויש עוד לשים לב לשינוי הלשון שבין הטור להמחבר בשו"ע, שהטור כתב: "אבל מבפנים **אין** להוסיף מאומה ולא לעשות חותמות, שנראה כאילו מכוין לעשות לו קמיע לשמירה". וזהו בדיוק לשון הרא"ש בסוף ה' מזוזה, ולשון זה מוכיח בבירור שאינו איסור תורה (ע" סוכה י"ב ותוד"ה אין מסככין). והסברו מפני שנראה שעושה זאת כעין קמיע לשמירה, מוכיח בבירור, שאין לזה שייכות עם הלימוד בגמרא מנחות הנ"ל של כתבה כאגרת, שהוא נלמד מן הכתוב בגז"ש, שנראה לשון יותר חריפה מהביטוי של הרא"ש ואינו אלא איסור בעלמא לכתחילה.

ואילו בשו"ע העתיק הלשון "**אסור** להוסיף" במקום "**אין** להוסיף". אלא שהכונה כנ"ל, כי הב"י שתמיד מטה לדעת הרמב"ם לא הסתפק בלשון אין להוסיף אלא בלשון אסור, כיון שלר"מ הרי זה כלול בכלל כתבה כאגרת, אמנם מתוך שגם הב"י לא הביא הלשון "פסולה" לענין דיעבד, נראה ברור שלא נטה לדברי הרמב"ם אלא לענין כתחילה, אבל לא לענין לפסול דיעבד כנגד כל אינך הראשונים, שלא העלו אלא חשש מראית עין שנראה כעין קמיע, (ויש גם מהראשונים שנהגו כן בשופי כמו שמציין בהגה"מ על אתר). וכונת הגר"א ג"כ כנ"ל רק להראות על המקור של לשון איסור, שהוא מצד **חשש** לדעת הרמב"ם, אבל אין שום הוכחה ממנו שכונתו לסטות ממה שנראה פשטות לשון השו"ע שאינו בא לחלוק על הטור, שהולך בעקבות אביו הרא"ש ואינו פוסלו, אלא אומר דלא אריך למיעבד הכי וכנ"ל.

**ד.**

וכ"ז כמובן אם ננקוט שלשון הרמב"ם שכתב "או שהוסיף בה מבפנים אפילו אות אחת ה"ז פסולה" הכונה לכל תוספת באיזה מקום שהוא בפנים. אבל הן לא כן נוקט הנוב"י, ולדעתו גם הר"מ לא כיון בזה אלא אם קירב האות לאחת התיבות שמשנה המובן, וכמו שפירש לענין ס"ת, ומסתייע לזה מדברי הראב"ד לענין תיבות כפולות במזוזה, דש"מ דשניהם דין אחד להם **לדעתו**.

www.eretzhemdah.org

ובקונ' א' הנ"ל הביא בשם האדמו"ר מציכינוב שליט"א לדקדק מלשון הרמב"ם, שכתב "או שהוסיף מבפנים אפילו אות אחת", אחר שכבר כתב שלא דקדק בחסירות ויתידות, דש"מ שהיינו גם כשהוסיף אפילו במקום שאינו מקלקל שום תיבה ג"כ פסול. ושלא כהנוב"י.

אבל לפ"ז תמוה מאד מנין למד הרמב"ם דין זה, ואיך ולמה הכניס זאת בכונת הגמרא של כתבה כעין אגרת, בשלמא אם התוספת והחסרון בגוף הפרשה ותיבותיה, וכאידך ראשונים וכנ"ל, משמעות "ספר" שפיר מוכיחה ע"ז, וכדכתב רש"י שם "מה ספר בעי דקדוק", אבל תוספת אות או תיבה שלא במקום כתיבת עיקר הספר שאין לזה שום שייכות עם עיקר הכתב, מה הוכחה מלשון "ספר" לפסול זאת?

ולכן מסתבר באמת בדברי הרמב"ם כהנוב"י, והוצרך הר"מ להוסיף זאת ואין זה נכלל בכלל מלא וחסר, כי שם היה ניתן לפרש שהוא פסול מחמת חשש שאין סופר זה חושש למסורת שבידינו משא"כ סתם תוספת אות, וכמו שהסביר הדברים באורך בקונ' ב' הנ"ל.

עוד אפ"ל שהוצרך הר"מ להשמיענו דין תוספת אות בסוף המלה או בראשה, כי הא דכתבה חסר ויתר היה מקום לומר אינו אלא כשזה באמצע המלה, כי אז גם היינו רואים את זה כאלו אינו, ומשום כל יתר כנטול ועומד להגרר, עדיין זה פסול כי אז התיבה מחולקת לשנים וצריך לעבות האותיות שלפני זה ושלאחר זה, וכמבואר בשו"ע רע"ד, ובלי זה ה"ז פסול. משא"כ אם הוסיף בסוף המלה או לפניה אם נראה זאת כאלו אינו, הרי היה מקום להכשיר. ולזה הוסיף הרמב"ם שגם בזה ה"ז פסול דילפינן מ"ספר", ואין רואים התוספת כאילו אינה.

**ה.**

אכן בקונ' א' הנ"ל הביא עוד להוכיח מלשון הרמב"ם שם בהמשך דבריו שכתב שאלו שכותבים מבפנים שמות המלאכים וכו' "לא די שבטלו המצוה אלא שעשו מצוה גדולה וכו' כאילו קמיע". הרי בפירוש שכתב הרמב"ם שגם בזה שהיא הוספת דברים בפני עצמן ולא מקלקלין שום תיבה ואף לא שום ענין בפרשיות, ומ"מ כתב שבטלו המצוה, וכן ממה שכתב שם לפני כן שמה שנהגו לכתוב דשי מבחוץ אין בזה הפסד כיון שהוא מבחוץ. הרי בפירוש שכל כה"ג **בפנים** ביטל המצוה ונפסלה.

ובזה כתב בקונ' ב' הנ"ל שי"ל שאין כונת הרמב"ם לפסול המזוזה "אלא תרעומתו על אלו הטפשין שהם מבטלים מצות המזוזה בזה שאינם קובעים אותה לשם מצות מזוזה, אלא לשם קמיע". אולם בזה נראה דצדק בעל הקונ' א', דמהיכי תיתי לומר שהללו המכונים לשמירה כונתם **לבטל** מצות המזוזה, והרי בפשטות כונתם שהמצוה תשמרם ומוסיפים עוד פסוקים לשמירה, ואעפ"י שיש להתרעם עליהם ולאו יאות עבדי, וכמבואר שם בכ"מ, מ"מ לענין ביטול מצות מזוזה אין כאן שום שייכות וענין. ויותר מזה, שאם עיקר הטענה מצד כונתם לקמיע, לפ"ז הא דנהגו לכתוב דשי מבחוץ הרי ודאי לא לשם קמיע כותבים זאת, ואם יכתוב הכותב לשם קמיע מבחוץ, באופן שכל המזוזה פנים ואחור אינה בעיניו אלא קמיע בעלמא ג"כ ביטל המצוה, א"כ עיקר ההבדל בין מה שכותבים דשי להללו הכותבים מלאכים אינה בזה אם כותבים בפנים או בחוץ אלא עיקר ההבדל בכונת הדברים וכנ"ל. א"כ מה זה שחילק הרמב"ם בין שכותב בפנים לכותב בחוץ, בעוד שעיקר ההבדל אינו בזה, ואין זה מעלה ומוריד כלל היכן כותב התוספת אלא לשם מה הוא כותבה.

אכן מ"מ דקדוק שינוי לשון הרמב"ם בזה, שכתב לענין המנהג שכותבים דשי מבחוץ "אין בזה הפסד", וכן לענין המלאכים לא כתב **שפסלו** המזוזה אלא שבטלו המצוה, שינוי זה שדקדק בו בקונ' ב' ודאי אומר דרשני, וצ"ע.

**ו.**

וק"ל קושיא עצומה אם נאמר דלא כהנוב"י, ומה שנוקט הרמב"ם שתוספת אות פוסלת המזוזה היינו גם שלא בקשר עם התיבות כלל, ושזהו המשך דבריו לענין אלה הכותבים שמות המלאכים מבפנים מגמרא ערוכה סנהדרין פ"ח: והכי איתא התם: אמר ר"א אמר ר' אושעיא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע, ואין לנו אלא תפלין. ושקיל וטרי בגמרא טובא לענין לולב וציצית. ומסיק דמוסיף גורע לא יצויר אלא בתוס' בית חמישי על תפלין כשרין, ובכה"ג נפסל מפני שאין בית חיצון רואה האויר. ועי' ר"מ פ"ר מממרים, והשגת הראב"ד שם. ובראב"ד שם נתבאר הא דאין אומרים בזה גרוע ועומד דגם כשיש החמשה טוטפות לא נפסלו הארבע ואם יוריד החמישית שוב יוכשרו, משא"כ בלולב למ"ד צריך אגד יש לעשות אגד חדש, ואגד ראשון נפסל לגמרי, עי"ש היטב ובחיד' הר"ן, ובחזו"א לסנהדרין סי' כג. ואם נאמר שבמזוזה תוספת פוסלת בכל מקום שהוא, ואם יגרור התוספת הרי חוזר ונכשר, וכמו שמביא בקונ' א' הנ"ל מכל האחרונים, א"כ ה"ז דומה ממש לבית חמשי שבתפלין, הנ"ל, שיעבור בבל תוסיף כל שרוצה להוסיף מצד עיקר הדין לכתב שבמזוזה, ואם כבר נכתבה המזווה בכשרות המזוזה נפסלת וכנ"ל לרמב"ם ואם דלא כהנוב"י), א"כ הרי כל המוסיף גורע, יניתן לתיקון בדומה לתפלין ע"י גרירת התוספת.

ובשלמא להנוב"י דאין הפסול אלא כשהאות נכתבה בקירוב לתיבה שמשנה המובן, אין להקשות כנ"ל כי זהו באמת גרוע ועומד, כי עכשו יש מובן אחר לתיבה זו, וגרירת האות שתחזיר לה המובן הקודם הוי בגדר פנים חדשות, ודמי לעשה חמשה בתים מעיקרא. אבל אי נפסל בכל תוספת שהיא גם כשהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, א"כ ה"ז ממש כמו בית חמשי לתפלין, ואמאי אמרו אין לנו אלא תפלין. ומכאן ראיה ברורה כהנוב"י שאין בכה"ג פסול במזוזה, וע"כ אין כאן הגדר הנדרש שכל המוסיף גורע.

**ז.**

ובזה נ"ל שנבא עד פשר דברי הרמב"ם לענין המלאכים והתיבה דשי, שנראה מדבריו עכ"פ שביטל המצוה בזה. והוא בהקדם דברי המאירי סנהדרין שם שכ' וז"ל:

www.eretzhemdah.org

מה שכתבנו בלולב שמאחר שאין צריך אגד, אם הוסיף בו מין חמשי לא נעשה זקן ממרא וכו' לא נאמרו הדברים אלא לענין שאין הזקן נעשה ממרא עליהן, **אבל לענין המצוה ודאי נפסלה** ולא יצא העושה ידי חובתה ולא עוד אלא שעבר על בל תוסיף, שהרי הישן בשמיני בסוכה עובר משום בל תוסיף. וראיה לזה ממה שאמרו בענין לולב (סוכה ל"א ב) אין פותתין מהן ואין מוסיפין עליהן והקשו פשיטא ותירץ מהו דתימא כיון דלולב אי"צ אגב האי לחודיה קאי, כלומר ואין זה נקרא תוספת - קמ"ל. והרי סוגיא זו היפך סוגיא האמורה כאן שאמרו בפירוש האי לחודי' קאי וכו', אלא שנראה שזו בכאן לא נאמרה אלא לענין זקן ממרא שלא ליהרג עליה, וזו שבמסכת סוכה לענין המצוה ולפוסלה. ומה שאמרו שם, שלדעת האומר אי"צ אגד אוגדין אותו לכתחילה שלא במינו, בזו אין לדעתו אלא **לתקן הלולב** ולא להוסיף, עכ"ל.

ויוצא מדברי המאירי שכל תוספת, אפילו אם מצד הדין האי לחודיה קאי, מ"מ פוסל המצוה, והיינו כיון שאמרה תורה ארבעה מינים למשל בלולב, כשלוקח חמשה זהו פסול בארבעה, כי חמשה אינם ארבעה. וקצת היה נראה הכונה, מכיון שעובר בזה על בל תוסיף, שעובר בזה על מצות התורה, ע"כ אמרינן שלא עשה רצון התורה כלל, כי באופן זה לא רצה השי"ת במצוה, ועדיפא ממצוה הבאה בעבירה, כיון שעצם העשיה היא עבירה, עי' מרגליות הים כאן. אולם לשונו שהקדים וכתב "המצוה ודאי נפסלה", **ואח"כ** מוסיף "ולא עוד אלא שעבר משום בל תוסיף" נראה שהא שנפסלה המצוה לא מצד בל תוסיף הוא, אלא מצד פגם בעצם מה שקבעה תורה, ע"י התוספת, וצע"ב.

[עוד יש לדקדק בדבריו, שהא שהמצוה נפסלת הוא נלמד מסברא, שהרי מגמרא סוכה שאין מוסיפין עליהן אין לדקדק אלא שעובר בבל תוסיף, ואשר ע"כ אין להוסיף, אולם זה שהמצוה נפסלת מנין לנו, אע"כ כנ"ל מסברא בעלמא הוא, כי אין כאן המספר שקבעה התורה.]

ולכאורה דעת רש"י היא שלא כן, שרש"י כתב בהא שאמרו בגמרא דידן בלולב האי לחודי' קאי וכו': ואין זה גורע. כונתו ברורה לכאורה שאם אמנם התנאי הראשון שיש בו כדי להוסיף יש כאן ועבר על בל תוסיף, מ"מ התנאי השני שכל המוסיף גורע אין כאן, כי לא גרע המצוה **ושפיר קיימה**, אע"פ שעבר יחד עם זה על בל תוסיף.

אך נראה שאין כל סתירה מרש"י, ודברי המאירי מוסכמים. והוא בהקדם הסבר המאירי, שלכאורה אינו מובן, אם כדבריו שהמצוה נפסלה, א"כ למה לא יהא באמת בזה דין ז"מ. ונראה כונתו דיש הבדל אם ההוראה שלו באה לפסול את **החפצא** שעל ידו מקיימים המצוה, או שבא לקלקל את **פעולת** האדם **במעשה** המצוה. ומחדש המאירי אין דין זקן ממרא אלא כשבא לפסול החפצא, היינו שבא להכשיר תפילין כשרים וכיו"ב. משא"כ אם עצם התפילין גם עפ"י הוראתו היו נשארים בכשרותם, אלה שבא למנוע מהגברא את קיומם, זה אינו בדין זקן ממרא. [והסבר הדברים יתכן שהם עפי"מ שכתב הראב"ד בה' ממרים הנ"ל, דנלמד מ"לא תסור מן הדבר", שיש כאן "דבר" ומסיר אותו בהוראתו עי"ש, ובזה י"ל שהמשמעות היא גם שב"דבר" עצמו, היינו בחפצא של המצוה הוא בא להסיר. וכן ניתן לבאר עפי"מ שכתב הר"ן בחידושיו שם, שמניעת קיום המצוה בשוא"ת אינו בכלל זקן ממרא. ומפרש המאירי, שכל שמורה לעשות מעשה פסול בתפילין (ובכה"ג שאינו מוריד מהם שם תפילין, שהרי ע"י שיחזיר ויוריד הבית החמישי יוחזר לכמו שהיה, וכפי שכתבנו לעיל מהראב"ד), זה אינו גדר הוראה של שוא"ת אלא קו"ע בפסול.] איך שלא יהיה מקורו בכתובים, עכ"פ הגדרתו ברורה, שדין ז"מ הוא רק בפסול בחפצא, ולא בגברא בקיום המצוה כתיקונה, וזהו שמחלק דלמ"ד צריך אגד האיגוד של מין חמישי באגודה הוא פסול בחפצא, משא"כ לס"ד אי"צ אגד, אם אמנם בקיום המצוה זה פסול, ולא קיים המצוה כשנוטל ה' מינים, אא"כ לא נטלם אלא לתקן הלולב, וכהא דמאגד במין חמישי דסוף דבריו הנ"ל אבל אינו פסול בחפצא של הלולב דהאי לחודיה קאי וכו', וע"כ אי"ח בדין ז"מ עלה.

ולפ"ז אין לזה סתירה מדברי רש"י דהרי רש"י מתיחס על המימרא דהטיל תנאי דכל המוסיף גורע, שהוא לפי המאירי כשגורע **בחפצא** של המצוה, ובזה הרי אינו גורע החפצא אלא רק פוגע בצורת הקיום. ודמי למניח שני זוגות תפילין שאמנם עבר בבל תוסיף, ולפי המאירי הנ"ל לא קיים המצוה כלל ועיקר, אפילו באחת, כי אעפ"י שבכה"ג ודאי האי לחודיה קאי וכף מ"מ ההוספה פוסלת את עצם המצוה, וכנ"ל. מ"מ התפילין הן ודאי לא חל בהם ע"ז שום פסול ופגם, רק הפסול הוא בגברא, בצורת קיום המצוה. וא"כ דברי רש"י קיימים גם אליבא דהמאירי שאין כאן גריעותא בחפצא, שלזה המכוון של המימרא כל המוסיף גורע, בעצם החפצא, אלא גורע רק כלפי הגברא המקיים המצוה.

ונראה שאין לשיטה זו גם סתירה מדברי הראב"ד בה' ציצית (פ"א הט"ו) שהשיג על הר"מ בענין הטיל ציצית על הציצית בכונתו להוסיף שפוסל גם אם חזר וחתך הראשונות משום תעשה ולא מן העשוי, ודעת הראב"ד להכשיר, אעפ"י שיש כאן תוספת הפוסלת המצוה. כי י"ל כיון שאין זה אלא פסול בגברא ולא בחפצא, לא שייך בזה כשחזר וחתכו משום תולמ"ה, כי בעצם הציצית לא היה פגם מעולם. וי"ל שבסברא זו נחלקו הרמב"ם והראב"ד. או די"ל דלהר"מ גם בציציות נפרדות כיון שעכ"פ קושרם בכנף אין אומרים האי לחודיה קאי וכו' והוי פסול בעצם החפצא. עכ"פ גם הראב"ד מודה כשיש יותר ציציות על הנצרך, שלא קיים המצוה כל עיקר אם לובשם כך, באופן שדברי המאירי מוסכמים ולא מצינו עליהם חולק.

**ח.**

ומעתה יאירו כספירים דברי הרמב"ם, לענין המוסיפים מלאכים לפרשיות המזוזה, שאף שלא ערבבו יחד והאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, מ"מ הרי כל תוספת פוגמת בקיום המצוה כנ"ל מהמאירי, כי עי"ז אין כאן מתכונת שתי הפרשיות שקבעה תורה למזוזה. ונהי שיש לדון אם עובר בזה בבל תוסיף, די"ל דזהו כמי שמוסיף ממין אחר, שנראה דעת הרמב"ם שאינו עובר בכה"ג בבל תוסיף, עי' ס' החינוך ומנ"ח שם מצוה תנ"ד, מ"מ המצוה ודאי ביטל, היינו שיש כאן פסול בגברא במעשה קיום המצוה. וכל זה כשהוסיף מבפנים משא"כ התיבה דשי שמוסיפים מבחוץ אין לזה שום שייכות עם הנכתב, ואין זה פוגם במצוה כלל.

www.eretzhemdah.org

וא"ש לשון הרמב"ם לענין הכותבים מלאכים שכתב **שביטלו המצוה**, ולא כתב שפסלו המזוזה, שהרי המזוזה לא נפסלה כלל, והפסול הוא כלפי הגברא שביטל המצוה ולא קימה. ונמצא ששתי ההלכות של רמב"ם, הא שהותיר אות והא דמלאכים, **אינם בחדא מחתא**. והפסול שבהם הוא שונה: במוסיף על הכתוב, וכשמקלקל הבנת התיבה עצמה, וכנ"ל לפי הנוב"י, ה"ז פסול בעצם החפצא של המזוזה, משא"כ באלו שמוסיפים המלאכים, המזוזה לא נפסלה, ומ"מ הגברא ביטל המצוה, דבכה"ג שיש כאן תוספת אי אפשר לקיים מצות המזוזה.

וא"ש מה שהקשינו מגמרא סנהדרין הנ"ל דלחשוב מזוזה, שהרי כשמורה להוסיף על הכתוב ממנ"פ אין כאן דין ז"מ, שאם מחבר לתיבות ומשנם, הרי זה גרוע ועומד, ואי מוסיף ללא כל קשר עם הכתוב, אינו פוסל המזוזה אלא רק מונע מלקיים המצוה, ובזה אין הרי דין ז"מ כנ"ל, וכמו במורה להוסיף על מינים שבלולב, למ"ד אי"צ אגד.

והנה לפי הנ"ל אין הפסול במוסיף שלא על יד הכתב אלא משום שכונתו להוסיף על הכתוב אבל אם אינו מכוין לזה, הרי זה דומה ממש לאוגד הלולב במין אחר לתקן הלולב ולא בכונת תוספת, דלמ"ד אי"צ אגד אי"ז פוגם כלל. וא"ש לפ"ז דברי הראב"ד לענין תיבות כפולות במזוזה שנכתבו בטעות שלא היה בדעת הסופר להוסיף על הכתוב, אלא שהיה במחשבתו שלא כתב עדיין תיבה זו, שתוספת זו אינה פוסלת כלל, כיון שאין כאן כונת תוספת. וא"ש דברי הראב"ד כפשוטם, וכפי שהבינם הנוב"י, ואין מזה סתירה למה שנראה מסכים עם דעת הרמב"ם לענין תוספות שמות המלאכים, שזה מבטל המצוה, כי זהו רק כשזה נכתב בכונה להוסיף על מה שבא בקבלה משא"כ בטעות מסוג הנ"ל של הראב"ד.

**ט.**

היוצא מדברינו: דברי הרמב"ם בסוף הלכה ג': "או שהוסיף מבפנים אפילו אות אחת ה"ז פסולה" **מוכרחים** להתפרש כפי שהבינם הנוב"י, שאמורים רק במקרה שקירב האות אל הכתב, שאז המזוזה **עצמה** נפסלה, ומקור הלכה זו היא הגמרא במנחות לב, כתבה כאגרת, שכולל כל שינוי שהוא בגוף הפרשיות. ובזה לית מאן דפליג שהיא פסולה. ובשו"ע לא הובאה הלכה זו כלל בהל' מזוזה, וסמך עמש"כ שם בסעיף ז': דינה לעניין הדיו **והכתיבה** וכו' כמו בס"ת. ודברי הרמב"ם שם הל' ד' לעניין הכותבים שמות המלאכים, שלא ע"י הכתב שביטלו המצוה, שאין המזוזה עצמה נפסלת רק העושים כן ביטלו מעצמם מצות המזוזה, היא הלכה אחרת, ואין מקורה בגמרא מנחות הנ"ל, אלא הפסול הוא מטעם שתוספת פוסלת מעשה המצוה, וכפי שכ' המאירי וכנ"ל. ובהלכה זו דן בה הרא"ש בסוף הל' תפילין כנ"ל, וכתבה רק בנוסח של "אין להוסיף", מטעם מראית עין שנראה כעושה לקמיע לשמירה. והטור העתיק לשונו של הרא"ש. אכן המחבר בשו"ע העתיק הלכה זו בלשון "אסור" בהסתמכו על הרמב"ם שם, שכתב עליהם שהן בכלל מי שאין להם חלק לעוה"ב. ומסתבר שלפ"ז גם דעתו נוטה שביטל מעצמות המצוה, וכמש"כ הרמב"ם. ולא כתב בפירוש שביטל המצוה אולי מפני שזה כבר בכלל מש"כ אסור, דהאיסור מורה שיש כאן תוספת, וממילא לא יתכן שיקיים עי"ז המצוה. או משום שלא רצה להכריע בזה נגד מה שנראה מהרא"ש שאין מקום כלל לפסול, רק שאין ראוי לעשות כן.

וזה **שלא** כהגר"א שציין המקור להלכה זו שבשו"ע לאיסור להוסיף מאומה במזוזה מהגמרא מנחות, בעוד שלפי הנ"ל אין לזה שום שייכות להתם, וצ"ע בדעת הגר"א. אולם בדברי הרמב"ם והשו"ע הדברים ברורים לכאורה כנ"ל.

**י.**

ושמתי אל לבי ליישב דברי מאור עינינו הגר"א זצ"ל שג"כ יתאימו למה שהסקנו. דאם אמנם אין ללמוד בגז"ש ממש"נ "ספר" לפסול אלא כשקירב האות אל הכתב ועי"כ שינה המובן וכנ"ל מהנוב"י, מ"מ י"ל **שלאחר** שכבר למדנו שבמזוזה אין להוסיף כלל ואף בריחוק מקום, משום שעי"ז מבטל המצוה, וכיון שכן אנו למדים שיש קפידא במזוזה על כל תוספת שהיא, מעתה שוב יש ללמוד מגז"ש ד"ספר" שזה גם פוסל גוף המזוזה, שמ"ספר" הרי אנו למדים שיש להזהר בו ולדייק בכל מה שנוגע לכתיבתו. ומאחר שבמזוזה חובת הדיוק היא לא רק במה שנוגע לעצם הכתב אלא בכל מה שנוגע למה שנכתב בפנים, חל על כל מה שבפנים הדקדוק של "ספר", וכל אי-דקדוק בזה פוסל כמו בס"ת לענין חסרות ויתרות. באופן שאמנם מקור הפסול הוא מה שעי"ז מבטלים המצוה, אבל מאחר שיש כאן ביטול המצוה, אף המזוזה עצמה נפסלת.

וארוחנא בזה דקדוק לשון הרמב"ם סוף הל' ג' הנ"ל שכ': או שהוסיף מבפנים אפי' אות אחת פסולה, ופירשנו לפי הנוב"י רק על תוספת ליד הכתב. אבל לפ"ז הלשון קשה, מה זה שנקט "שהוסיף **מבפנים**", עדיפא הו"ל למינקט שהוסיף **ליד הכתב**, ופשיטא שהוא מבפנים, כיון שהוא מדובר רק כשהוסיף ליד הכתב. אכן לפי הנ"ל הדברים מדויקים כי כל תוספת, לשם **תוספת** פוסלת את המזוזה עצמה, דג"ז כלול בכלל הלימוד ד"ספר", מאחר שבמזוזה גם ע"ז חלה חובת הדקדוק.

ולפ"ז י"ל **שגם הנוב"י יודה** שבמזוזה פוסלת כל תוספת מכפנים ואפילו לא ע"י הכתב, ולא אמר דבריו אלא בס"ת או **במזוזה דומיא דהא שהראב"ד**, שכתב תיבות כפולות **בטעות** שלא לשם תוספת כלל.

ולפ"ז מיושבים היטב דברי הגר"א שצין גם על הלכה זו של האיסור להוסיף כלום במזוזה המקור בגמרא מנחות, כי כנ"ל למסקנא דמילתא אה"נ שיהיה בזה באמת פסול בגופה של המזוזה. אלא דאי הכי הרי הדרא לדוכתא קושיתנו מסנהדרין, שא"כ יצויר דין זקן ממרא במורה להוסיף על פרשיות המזוזה, שהוא בכלל כל המוסיף גורע.

ונראה לומר בזה, שבעצם צ"ל שכל איסור התוספת אינה על הכותב כי מה עשה בזה, ואין האיסור על הכתיבה אלא על מי שמדביק מזוזה זו בפתחו. וע"כ י"ל שאין מחשבת הכותב קובעת הפסול אלא רק אולי כשנימא שמן הסתם מי שמדביק על דעת כונת הכותב עושה. וי"ל בזה הרמב"ם פ"א מה' ציצית הט"ו הנ"ל. אכן אם דעתו

www.eretzhemdah.org

במפורש שלא לשם תוספת, אין מחשבת הכותב פוסלת. ומעתה י״ל שאין בכה״ג בדין דזקן ממרא, כי אי״ז בגדר כל המוסיף גורע, דהיינו שעפ״י הוראתו פוסלים המצוה ומסירים אותה, דבכל רגע ורגע אפשר להכשירה ע״י שלא יחשבו זאת בתור תוספת למזוזה, ואז אין זה פוגם בשאר והמזוזה חוזרת לכשרותה. וצ״ע בזה כי היא סברא מחודשת. עכ״פ יש בדברים ליישב דברי הגר״א הבאים כרגיל בקוצר אמרים.

**י״א.**

הדרן לשאלה שלנו שכותבים המלים ״נבדק מ.ד.״ בכונה ברורה **לא לשם תוספת** על ענין המזוזה משום בחינה שהיא, רק להוכיח כשרותה, הרי זה ממש כמו אגד בלולב לשם תיקונו ויפויו, לא לשם תוספת, שזה כשר למ״ד אי״צ אגד, וה״נ בניד״ד, ועדיפא מהא דתיבות כפולות שהראב״ד מכשיר, ובפשיטו ודאי הכונה גם **שלא** ע״י גרירה, וכהבנת הנוב״י.

ע״כ גם מבלי שנכנס לבירור אם כתב שע״י השקעת הקלף שם תוספת עליו לנידון שלנו, אין שום איסור לעשות זאת, מכש״כ שאין לפסול המזוזות שכבר נעשו כן, וכפי שנשמע שהי׳ זה עפ״י הוראת מרן הגרצ״פ זצ״ל. והנלענ״ד כתבתי.

## סימן מא : חידוש הכתב שבס״ת ע״י פעולה חימית.

נידון השאלה שנשאלה קמי רבנן בדבר המצאה של חידוש הכתב בס״ת שנתישנו ונתאדמו ע״י העברה עליהם מין נוזל או אדים שיש בהם סגולה חימית להפוך הצבע של הכתב שנתאדם לשחור כמו שהיו בשעת כתיבתם. ונוזל הנ״ל הוא חסר צבע וכן הוא מדברים המותרים.

לפנינו קונטרס א׳ של הגרי״ש אלישיב, קונטרס ב׳ של הגר״ד אלעזרוב, ומכתב של הגרש״ז אוירבך שליט״א שדנים בזה ומגיעים למסקנות שונות.

המקיל ביותר הוא הגרש״ז שכותב: שאף אם ננקוט כהמחמירים דבשעה (שהוא) אדום פסול מ״מ יתכן דלא אמרינן בדש״ק כיון שנדחה שוב אינו חוזר ונראה, כיון שבידו לתקנו, והזילוף אינו בגדר של כתיבה חדשה כ״א תרופה להחזיר את הדיו למראיתו הקודם, עכת״ד.

בקונ׳ א׳ מחלק בין שהגיעו האותיות למצב פסול למר כדאית לי׳ וכו׳ שאז א״א להכשירם מחדש שהרי גם בס״ת ״כתיבה מיהא בעי והאותיות החוזרות וננערות אחרי שנפסלו וכו׳ הרי חסר כאן דרך כתיבה״. וכיון שצריך כתיבה בכדי להכשירו יש לדון לפסול אפילו היה כותב בחומר חימי זה דרך כתיבה כי ״אי אפשר להכשיר כתב שהוא פסול רק ע״י כתיבה בדיו כמשפט כתיבת ס״ת״. אכן כשהכתב עדיין כשר, והעברת החומר תועיל לחזקו מכאן ולהבא דן להכשיר, ואעפ״י שעי״ז נהפך הצבע מאדמומית לשחור, אין זה דומה לדיו ע״ג סיקרא וגדר כתב ע״ג כתב שאז צריך בכתיבה החדשה כל דיני כתיבה ״הואיל ואין בחומר גוון מיוחד, ואין רישומו ניכר כלל בניר חלק, והרי הוא כמי מילין, של״ש בזה ענין כתב ע״ג כתב כלל רק מיפה האותיות הכתובות והן עולות ומבצבצות ע״י החומר״. ועוד דן מכח נימוקים הנ״ל דל״ש כאן החשש שהכתב התחתון יכלה במשך הזמן וישאר רק העליון, כמו שדנו האחרונים במשפר הכתב ע״י העברת קולמוס בדיו כיון שאין כאן אלא ״פעולת חיזוק וחיסון לכתב הקיים״. עכת״ד.

ובקונט׳ ב׳ נוטה לפסול גם כשהכתב הנוכחי הוא כשר ומדמה זאת ״לנפלה טפת דיו על הכתב, וכאן יש לפסול גם לדעת הרמב״ם (שאינו מחשיב לכתב דיו ע״ג דיו בשום ענין) מכיון דל״ש כאן התבטלות בדיו הקודם כיון שחמרים אלה אינם מאותו המין דיו״.

ולטענה שאין זה דומה לכתב ע״ג כתב מפני שההזרקה ״דומה למיא בעלמא״ כותב דז״א: ״כיון דסו״ס הרי הוא עושה פעולה לתקן הכתב הקודם באיזו צורה שהיא אם לא ע״י דרך כתיבה הרי היא פוסלתו״.

שוב מביא הגמרא גיטין י״ט: בניר חלק דבדקינן במיא דנרא. וכ׳ ע״ז: ״אך מינ׳ ובי׳ מוכח שם דכ״ז אינו מועיל אלא להבחנה בלבד וכו׳ וגם ע״ז קפריך וכו׳ שגם להבחנה ובירור זה לא משמש מאומה״, עכת״ד.

הבאנו בזה תמצית דברי הרבנים הגאונים שליט״א ומעתה נבא לדון בע״ה במה ששיירו לפנינו.

**א.**

בגמרא גיטין י״ט: אמר שמואל נתן לה נייר חלק וכו׳ חיישינן שמא במי מילין כתבו. ומסיק בגמרא: שמואל נמי חיישינן קאמר, היינו לחומרא. ובתוס׳ שם ביארו דאם ראו העדים מקרוב בשעת נתינת הגט שהיה הניר חלק, כי אז אין שום חשש, שאף אם נכתב במי מילין, לאחר שנבלעו האותיות אין תורת כתב עליהם ואעפ״י שיכול לפלוט הכתיבה ע״י מי נרא. אלא שהמדובר שעמדו קצת מרחוק ודומה להם נייר חלק, ושמא אם היו מעיינים היו האותיות ניכרות עדיין, או שניר חלק שאמר שמואל, הכונה כשבא אלינו לאחר זמן היה חלק ואין ידוע מה היה בשעת מעשה. וכ״ה שם ברש״י. והוא שנתפרש בברייתא דלעיל כתבו במי טריא ועפצא כשר.

והנה יש לדון מה יהיה אם כתב במי מילין ונבלעו המלים וחזר והעביר ע״ז מי נרא ופלטו וימסור לה אז הגט, אי הוי מגורשת או לא. ולכאורה נראה ברור שתהא מגורשת, שהרי כל עיקר אין אנו מכשירים בעוד שלא נבלעו האותיות וחשבינן ליה כתב העומד להתקיים אלא מצד האפשרות להחזיר הכתוב גם לאחר בליעת הכתב ע״י מי נרא, ואם נימא שאחרי פליטת האותיות נמי לא יהא כאן דין ״וכתב״ אלא הוי פנים חדשות, הרי נמצא שבבליעת

www.eretzhemdah.org

הכתב הכתיבה הלכה לה, וא״כ הרי כתב בדבר שאינו מתקיים שאין ע״ז שם כתיבה, כי מה שפולט אח״כ הרי אינה כבר כתיבה שלו אלא מין העתקה וצילום של מה שכתב, שבכה״ג ודאי לא יחשב הכתיבה כתיבה של קיימא.

וביותר יש להוכיח זאת לדעת הריטב״א שמפרש הגמרא שכשנתן הגט היה הכתב כבר מובלע, והספק הוא שמא כיון שעכ״פ אפשר לחזור ולהפליטם ע״י המי נרא תורת כתב עליהם עיי״ש. והנה בכה״ג מצד המצב העכשוי הרי ודאי אין כאן שום כתב רק מצד שאפשר לגלותו אתינן עלה לאיסתפוקי, ואי נימא שגם לאחר הפליטה אין ע״ז דין ״וכתב״ לענין מכאן ולהבא, מהיכי תיתי להסתפק שיהא לו תורת כתב לפני כן, שאין אתה בא לתת לו תורת כתב רק מחמת אפשרות הפליטה בעוד שהפליטה עצמה אין עליה תורת כתב. אלא פשוט וברור שלאחר הפליטה ודאי תורת כתב עלה, והיינו מכיון שכל בצבוץ האותיות והראותם ע״ג הנייר אינה אלא מחמת כתיבתו הראשונה ואילולי היא לא היה כאן שום כתב כלל, הכל נגרר אחרי פעולת כתיבתו הראשונה. וע״כ לא נסתפק אלא בעוד שהכתב בלוע שמא כיון שעכ״פ אפשר להפליטו גם השתא תורת כתב עלה. (וזה ודאי דוחק לומר דשמואל בתרתי נסתפק, וגם לאחר שפלט הוא בכלל הבעיא, שא״כ לא יתכן שלא יזכיר זאת בפירוש, כי הרי גם אי נפשוט דבגוונא שזה עדיין בלוע אין בו בית מיחוש כלל, וכדעת התוס׳ ואידך ראשונים דס״ל הכי אליבא דאמת, אכתי לכשפלט יש מקום לומר דהוי כתב כיון שעכשו הכתב נראה לעין, א״ו כנ״ל, שבכה״ג ודאי פשיטא ליה שהוא כתב).

וכשיטה זו של הריטב״א נלענ״ד דס״ל להמרדכי הו״ד בשו״ע (סי׳ קכג ט ועיי״ש במפרשים) שכתב להזהר שלא לתת הגט טרם שנתייבש משום שאינו כתב קיים במצב הנוכחי שניתן להעבירו מהנייר. ובח״מ שם נסתפק אם הוא מדינא או רק זהירות בעלמא, ובב״ש שם הכריע שהוא מדינא. והרי לכאורה נ״פ שבכותב במי מילין, הבלעות האותיות בניר באה אגב הייבוש של הכתיבה, שעי״ז היא נספגת ורישומה נעלם, שאם בשעת ההתייבשות עדיין רישומה נשאר אינה יכולה שוב להבלע (וכך הוא כידוע טבע של דיו סתרים המצויים בימינו). וא״כ לפי המרדכי הרי תיקשי לכאורה היכי תימצי לחשוש בכותב במי מילין, הרי טרם שנתייבש גם בכותב בדיו ממש אינו גט, ובמה יהא עדיף מי מילין מכל דיו בעלמא. אלא צ״ל דמפרש כהריטב״א הנ״ל, דהספק דשמואל הוא לאחר שנבלע ונתייבש, ומצד שאפשר להפליטו וכנ״ל.

אכן מהב״ש נראה דלא מפרש כן המרדכי, כי בסי׳ קלה סק״ו הביא דברי הלבוש שמפרש הספק של נייר חלק שמא לא הקפידה תורה אם ניכר הכתב, והיינו לאחר שכבר נבלע, ותמה עליו: ״ולא מצינו סברא זו״. והאיך לא התעורר להוכיח שיטה זו מהמרדכי שהביאו בסי׳ קכג הנ״ל ובעצמו הכריע כמותו מהא דנייר חלק (ויובאו דבריו להלן בפרוטרוט). אע״כ מפרש שבמי מילין הבליעה באה זמן מה לאחר שכבר נתייבש, באופן שהמרדכי יכול גם הוא לפרש הגמרא כהתוס׳, וצ״ע בזה. עכ״פ שיטת הריטב״א הרי היא מפורשת כנ״ל, וכנראה שהיתה בהעלם עין לפ״ש מהב״ש, וצע״ב.

## ב.

ועוד יותר הדבר יוצא מפורש מתוך דברי הב״ש שהזכרנום לעיל בסי׳ קכג בהכרעתו בדברי המרדכי וז״ל: ואם נתן הגט קודם שנתייבש מסופק בח״מ אם הגט פסול הואיל אחר שתתייבש היא דבר שמתקיים. ולכאורה נראה דהולכים תמיד אחר הנתינה, ויש לדמות למ״ש בש״ס ולקמן אם נתן לה נייר חלק, עכ״ל. וכוונתו ודאי מהא דנקטינן כהתוס׳ שבנתן לה לאחר שנבלעו האותיות דיכא בית מיחוש כלל אעפ״י שניתן להפליטם ע״י המי נרא השתא מיהת אין ע״ז תורת כתב כלל, דבתר שעת נתינה אזלינן.

[אמנם למש״כ במרדכי דצ״ל דאזיל בשיטת הריטב״א אין ראיה משם אלא דחיישינן, ולא שאינו גט בודאות, וגם בזה ניתן לחלק, דהתם צריך מעשה בכדי להוציא הכתב מהבליעה בעוד שהתייבשות ממילא קאתי, וי״ל דבכה״ג ודאי אזלינן בתר בסוף. ברם הב״ש לשיטתי׳ אזיל דכנ״ל מפרש המרדכי דלא פליג אדהתוס׳, וגם לדיד׳ לא חשש שמואל אלא בגוונא שיש להסתפק שמא עדיין לא נבלעו, ואילו בכבר נבלעו ודאי אינו גט דבתר הנתינה אזלינן.

ובזה ניתן ליישב הח״מ שמפרש המרדכי גנ״ל בשיטת הריטב״א וסובר גם שיש לחלק מהתם כנ״ל כיון דהכא מה שמתייבש ממילא קאתי, א״כ אינו אלא זהירות בעלמא].

ואם נאמר שהפליטה במי נרא לא תחשב ככתיבה וגם אם יתן לה הגט לאחר שהפליט הכתב אינו גט, א״כ מאי מייתי הב״ש מהתם, ומה דמיון הוא להא דדיו טרם שנתייבש, שהרי יתכן לומר שלעולם בתר בסוף אזלינן, וע״כ בדיו כשר (בפרט בדיו שזה ממילא קאתי וכנ״ל), משא״כ במי מילין שגם אם נלך בתר בסוף אין כאן כתיבה, א״כ ממנ״פ אין כאן כתב כלל לא מצד עכשו שאינו ניכר ולא מצד בסוף שאין כאן ״וכתב״. אלא ודאי פשוט וברור דהב״ש ס״ל שאחר שפלט הכתב, ודאי אי יתן לה הגט עכשו הוי גט מעליא, ומ״מ קודם לכן אינו גט כלל, לזאת הוכיח מכאן דאזלינן בתר שעת הנתינה.

(והא דלא מחלק הב״ש בין התם דצריך מעשה, להתייבשות דממילא קאתי וכנ״ל, די״ל דס״ל דעכ״פ היה מקום לפרש בכה״ג ספיקו של שמואל, אי איתא דהיכא דל״צ מעשה ודאי בתר בסוף אזלינן; דהרי גם לתוס׳ דמפרשו לה טרם שנבלע הספק הוא מצד זה, דאילו היה מבצבץ ממילא לאחר שעה ודאי שאין מקום לספק שהוא כתב).

שמענו מכל הנ״ל שכתב שנתבטל לגמרי מתורת כתב שלא היה רישומו ניכר כלל, כל שהעביר עליו אח״כ חומר המחדש אותו ומוציאו מן ההעלם, אעפ״י שפעולה זו של ההעברה ודאי אין עליה תורת כתיבה, מחזירה לו דין כתב. א״כ לכאורה מכאן סייעתא לגרש״ז שאפשר להכשיר גם להני דפוסלין באדמימות לפי שהזילוף אין לו עמידה בפני עצמו רק ״תרופה להחזיר הדיו למראיתו הקודם, ומחזיר עטרה ליושנה״.

## ג.

אולם זה ודאי אינו, ועד כאן לא מצאנו אלא בגט והי״ה בשבת דמדמה לה בגמרא, דהתם אי״צ אלא שתהא כתיבה בדבר המתקיים דבל״ז אין ע״ז תורת כתיבה כלל, בזה אמרינן כיון שאפשר ע״י העברת חומר מסוים לעשות

www.eretzhemdah.org

הכתב לנראה יש עליו תורת כתב ותורת כותב. (ומכאן נלמד לענין שבת בכותב בדיו סתרים דהיא כתיבה ממש). משא"כ לענין ס"ת דבעינן כתיבה בדיו או בשחור המתקיים דוקא, הרי הכתיבה הראשונה דדיו נתבטלה כשהפך לאדום, והחזרה זו דהחומר החדש, נהי דתחזיר לזה תורת כתיבה, אבל דין דיו ושחור עומד, עכ"פ לא יתחדש עלה לגבי הכתיבה הראשונה. א"כ ה"ז כאילו כתב קודם במיני צבעונים ושוב יעביר ע"ז דיו שלא בדרך כתיבה דודאי ל"מ דהרי בעינן בס"ת כתיבה בדיו דוקא.

ומ"מ ארוחנא מזה לענין מש"כ בקונ' א' לפסול כתיבה מאחר "דהכתב הראשון כבר כלה והלך לו". גם אילו היה מעביר החומר ומחדש הכתב בדרך כתיבה מאחר "דהכתב הראשון כבר כלה והלך לו". אבל לפי הנ"ל שתורת הכתיבה שהיה בכתב הראשון לא אזלה מיניה, הרי זה דומה ממש למה שהכשיר החת"ס בתשובתו רנ"ו שהובאה בקונט' בכותב מעיקרא בדיו כהה שאינו כשר לכתיבה שמצטרף ונכשר, אכן לענין שלא כסדרם יהא פסול, וודאי שדינו זה הוא גם כשהדיו שמוסיף אינו אלא דיו כהה שגם הוא כשלעצמו אינו כשר, ומ"מ חזי לאיצטרופי שהרי משוה זאת להוסיף עליו בכלי עוד דיו, והתם ודאי אין הבדל בזה. וסברתו דשתי הכתיבות מצטרפות, ואעפ"י שבשעה שכתב קודם לא היה ע"ז תורת כתיבה בדיו, וכן אח"כ מצד כתיבה כשלעצמה, מ"מ מצא מין את מינו ונצטרפו. אולם מכיון שההכשר מצטרף משתי הכתיבות גם יחד ע"כ שייך בזה לפסול מצד שלא כסדרן (בתו"מ) ביחס לחצי שיעור של הכתיבה הראשונה שהוקדמה, וז"פ.

א"כ ה"נ נידו"ד, כשע"י הזקנה הלך לו חלק מהדיו של כתיבה ראשונה, עכ"פ אותו חלק שנשאר לא בטל ממנו דין הכתיבה, ואעפ"י שהס"ת פסול ה"ז מפני דלא סגי בחלק זה לחוד, והרי חוזר ומוסיף עליו החלק החסר ג"כ בדרך כתיבה. ואפילו בנטשטשו האותיות לגמרי דאין עליהם תורת כתב, כיון שהעברת החומר מחדשתם, לא גרע מהעברת המי נרא על המי מילין, שהראשון לא אזיל מיניה תורת בתיבה כלל וכנ"ל, א"כ שפיר יוכל להצטרף לחדש, דכמו אילו הי' מין דיו כזה בכלי והיה מוסיף עליו החומר החימי שמשחירו, היה סגי לדידן דלא ס"ל כר"ת דדיו דוקא אלא כל שהוא שחור עומד תורת דיו עליו, כן אם מוסיפו על מה שכבר נכתב, מצא מין את מינו ומצטרף להכשירו, כן נ"ל פשוט.

**ד.**

ועפ"י חילוק הנ"ל בין דין הכתיבה דהגברא לבין הכתב עצמו, דהם שני ענינים אמינא ליישב הפמ"ג, הובא בקונ' הנ"ל דתלי הא דנפל טפת דיו ע"ג הכתב בשתי הדעות דהעביר עליו קולמוס לשמה. ותמהו בזה האחרונים, דאין תורת כתב ע"ג כתב בדיו ע"ג דיו אלא כשכתב השני מוסיף לענין הלשמה. (ובקונ' ב' ירד להציל הפמ"ג עפ"י דקדוק הלשון "חוששין". וירד להציל ולא הציל, שסתירתו מבוארת בסוגיא דילן דשמואל אמר חיישינן, ובגמרא ורש"י מבואר דהיינו לענין יבום וכן לענין כהן).

אולם לפי הנ"ל נראה להסביר דעתו, דס"ל דבהעביר קולמוס לשמה מצד דין **כתיבה** אין כאן חסרון לכו"ע, דמבחינת הכתיבה ודאי הוסיפה כתיבה שניה על הראשונה, וכל המחלוקת אינה אלא מבחינת **הכתב** עצמו, כיון דגם קודם היה כתוב בדיו, הכתב לא נתחדש במאומה ע"כ אין כאן דין כתב על כתיבה שניה לדעת הפוסל. והמכשיר סובר שגם לענין הכתב עצמו נחשב כתב חדש, כיון דהכתב הראשון נתכסה והשתא אין לפנינו אלא הדיו שעל גביו. והכי דאיק לישנא אין השם מן המובחר, ולא אמרו אין הכתיבה מן המובחר. והא דפטור לענין שבת בדיו ע"ג דיו, היינו משום שאין כאן **כתיבה**, כי מבחינת הכותב לא הוסיף כלום. וע"כ בנפל טפת דיו שפיר תלי בהא, שלדעת המכשיר התם דס"ל דנחשב כתב חדש, בנידון דטפת דיו יפסל. משא"כ לדעת הפוסל התם ס"ל דאין כאן תורת כתב חדש כיון שלא נתחדש בו שום דבר למראית העין, בטפת דיו ג"כ לא יפסול, ודוק.

נחזור לנידו"ד, כשהגיע הכתב לזה שנתבטל ממנו תורת דיו נראה דאין מקום להכשיר, ול"ש בזה הסברא שזה רק "תרופה להחזיר הדיו למראיתו הקודם וכו'" כמש"כ הגרש"ז במכתבו, כי ודאי הדיו הראשון הלך ואיננו, והחומר שמזליפין הוא פנים חדשות ולא היה בכלל כתיבה ראשונה. אולם העברת קולמוס בחומר זה נראה דכשר, דמצטרפת כתיבה ראשונה במה שנשאר ממנה לכתיבה שניה. אלא שזה לא יושיענו מאומה לענין עיקרה של ההמצאה שהיא שלא ע"י כתיבה.

**ה.**

ומעתה נדון בע"ה בגוונא דהכתב הראשון לא נתבטל כלל והוא כשר כפי שהוא לפנינו אי אריך להעביר עליו חומר זה בכדי לחסנו מכאן ולהבא שלא יתקלקל. הנה דעת קונט' ב' להחמיר גם בזה כנ"ל ומדמה זאת לנפלה טפת דיו וגריע מינה וכו', ועל הטענה שזה אינו אלא מיא בעלמא כותב דז"א וכנ"ל. ואילו בקונט' א' כתב שאין זה דומה לדיו ע"ג סיקרא, כיון שאין בחומר גוון מיוחד ואינו אלא מיפה האותיות הכתובות וכו'. והא דפטור לענין שבת בדיו ע"ג דיו, היינו משום דאין כאן **כתיבה**, כי מבחינת **הכותב** לא הוסיף כאן כלום.

הנה בפשוטם של דברים ודאי צדק בזה הקונט' א', כי מה שאינו דיו הוא בנידו"ד למעליותא ולא לגריעותא, דדוקא **בדיו** אנו באים לשאלה אם העליון מתבטל או לא, כיון שיש לו קיום בפני עצמו והוא מכסה התחתון ורק הוא נראה לפנינו. ומה שטוען נגד זה, שסו"ס הרי הוא עושה פעולה לתקן הכתב הקודם וכו' מה איכפת לן בזה, ולא מגריע מהמי נרא שמועיל להוציא הכתב הבלוע, ואעפי"כ אמרינן דאדרבא, לא זו בלבד שאינו שולל תורת כתב מהראשון, אלא גם מועיל בכדי לישויה לכתב התחתון כתב וכנ"ל. ובנידו"ד כיון שגם בל"ז היה תורת כתב **בדיו** על הראשון ואינו פועל אלא יפוי למראית עין, וכן שמירה מקלקול כלפי העתיד, אין זה יכול להפסיד הכתב הקיים.

ברם לענ"ד עדיין יש כאן מקום לבית הספק. הנה שני הקונ' כא' נוקטים בפשיטות שהחומר המוזלף שהוא חסר צבע מצד עצמו, אינו אלא מיא בעלמא. אבל באמת אין הדבר כן, כי אם אמנם הוא כמיא בעלמא **טרם** שבא במגע עם הכתב, הרי ברגע שהוא מוזלף על הכתב הקיים הוא מתקשר עמו מבחינה חימית, ומאן מפיס לומר שהוא נשאר מיא בעלמא ורק השפיע על הדיו הקודם לשנות צבעו, שמא אדרבא הדיו הקיים הוא שמשפיע **עליו** והופכו ממיא

www.eretzhemdah.org

בעלמא לצבע שחור? והאמת המאושרת ע״י חכמת החימיה היא, שהרכבה חימית היא בחינת **יצירה חדשה**, ששני החמרים הקודמים התלכדו והפכו לדבר חדש, וכל חלקיק מהחומר החדש מכיל בתוכו את הסגולות הנראות מעתה בחומר זה. א״כ פשוט הדבר, שהחומר החימי המוזלף אף שהיה קודם חסר צבע הוא מעתה ג״כ שחור כעין הדיו. ומאחר שחומר זה שהוזלף הרי הוא **מעל** הדיו הקודם, ה״ז ממש כמו דיו ע״ג דיו שמיתלי תלי הפמ״ג בשתי הדעות שבשו״ע לענין המעביר קולמוס לשמה וכנ״ל, שלדעת המכשיר שם פוסל הכא. כי מה בכך שלפני כן לא היה דיו, השתא מיהת דיו הוא, וצריך בו כל דיני כתיבה שאל״כ ה״ז מבטל התחתון להני דעות האוסרות בדיו וכנ״ל. ואעפ״י שהאחרונים האריכו לתמוה על הפמ״ג, כבר יישבנו דעתו בעניותנו כדלעיל, ובכל אופן קשה לדחותם בשתי ידים, בפרט במה שנוגע לשאלת קריאה דאורייתא, כמבואר בב׳ הקונט׳.

אולם נראה לצדד להיתר, דאדרבא היא הנותנת - מאחר שיש כאן הרכבה חימית של החומר המוזלף שמתלכד ומתחבר עם הדיו הקיים ונהפך הכל לאחד, מעתה אין כאן שוב עליון ותחתון, כי ההזלפה חדרה לתוך החומר של הדיו הקודם, וכן התחתון חדר והתאחד עם ההזלפה והיו לאחדים. א״כ לא דמי לדיו ע״ג דיו שכל חד לחודיה קאי והעליון מכסה התחתון ואינו נראה לעינינו כלל, משא״כ כאן שהכתב התחתון לא נתכסה והוא נראה לעינינו יחד עם חומר ההזלפה, ובזה י״ל שאין החומר המוזלף מפריע כיון שהדיו הקודם מצד עצמו ג״כ כתב מעליא הוא ודמי לנתערב דם זריקה במים או בדם פסול, זבחים ע״ט, והא דפשיטא לי׳ להחח״ס בתשובה הנ״ל במערב דיו וצבע בכלי וכותב בו שהוא פסול, ודאי דהמדובר שלו הוא בגונא שהצבע מקלקל מראית השחרות שבדיו, ומשוה לזה הנידון שם דדיו ע״ג סיקרא, כי אף שבזה העליון הוא שנראה, מ״מ הרי התחתון בעצם קיים, ובזה הספק שבגמ׳ וכי מפני שאנו מדמין וכו׳ דשמא גם בכה״ג אין כתב עליון כתב. כי אם זה נתערב ממש הצבע עם הדיו והכל נראה שחור ודאי דכשר, כיון דלדידן לא קיי״ל כר״ת דבעי דיו דוקא, אלא כל מראה שחור עומד, בכלל דיו הוא. וה״ז דומה למש״כ שם קודם לענין הדיו שבזמנו, שהוא עשוי מתערובת אבק שרפת וידרעיאהל עם העפצים, ואבקה זו היא אדומה מצד עצמה אלא שמשחירה בהתערבה עם העפצים. (ואעפ״י שיתכן שזוהי ג״כ הרכבה חימית, ואינו דומה לערבוב של צבע עם הדיו דכל חד לחודיה קאי, מ״מ מסברא שגם בזה כשר, כיון שאין דין מיוחד ממה צריך להיות הדיו, רק התנאי הנצרך שיהיה שחור למראית עינינו, כל שהתערובת נראית כך ה״ז כשר לכתיבה).

ע״כ אני מצרף דעתי העני׳ לדעת הגרשי״א בקונט׳ להכשיר, והנלע״ד כתבתי.

## סימן מב : בדבר מחיקת שה״ק מסרט רשם קול[12]

### א.

במש״כ (יב״א ח״ד יו״ד סי׳ כ) להקשות על מש״כ בשו״ת אבן יקרה שכתב שאינו נראה לעין רגילה אין עליה תורת כתב שמסתייע ממה שכל בעלי חיים יש בהם נקבים דקים טבעיים בכל אבריהם אלא שאינם נראים לעין. וכתי״ר הקשה עליו דהא לא אסרה תורה טריפה אלא משום שאינה חיה וכו׳. לענ״ד נראית כונת הס׳ הנ״ל להוכיח מזה גופא, שהרי י״ח טריפות נמסרו למשה מסיני ובהן טריפות מטעם נקובה, והרי לא נאמר במפורש שהוא רק בנקב הנראה לעינים ומ״מ ברור שסתמו כפירושו דוקא בכה״ג שהוא נראה לעינים. ומכאן שכל מקום שנמסרה הלכה, הכונה למה שהעין רואה. ומינה שגם הדין של כתב ג״כ פירושו רק מה שנראה לעין ולא מה שצריך למכשיר מיוחד בכדי לראותו.

אכן מה שכתי״ר בא ללמוד משם לנידו״ד מצד דעל הסרט אין נראה שום כתב, לענ״ד אין עדיין ראיה, כי האיסור לאבד השמות הקדושים לא נאמר שהוא רק היכא שיש ע״ז תורת כתב, שלא נלמד אלא ממשה״כ ואבדתם את שמם וכו׳ לא תעשון כן וכו׳, א״כ האזהרה על כל שנקרא בזה שם מהשמות המיוחדים, ולא נזכר כאן כלל התנאי שיהא השם נקרא דוקא ע״י כתב שנבא לדון בזה התנאים הנצרכים בכתב, דהיינו כתב הנראה לעינים, אלא כל שנקרא בזה שם השם. ומה שנקרא ע״י שמיעת האוזן אדרבא נראה שיותר יש בזה הקפדה, שהרי האיסור להגות השם באותיותיו (ר״פ חלק וע״ז יח) הוא דוקא כשהוגה בפיו ואילו כתיבה מותרת, שהרי לפי פי׳ התוס׳ שם הדבר אמור גם לגבי שם בן ד׳ אותיות, והרי כך הוא נכתב בס״ת. ועי׳ רע״א סי׳ ל׳ שהוכיח מכאן עכ״פ שכל היכי שמכוין בפירוש שלא תיחשב כתיבה כקריאה מותר. עכ״פ לפנינו ששם הנקרא יש בו יתר קדושה ממה שנראה ונקרא במראית העין. א״כ ה״נ בנידו״ד אין לנו לדון אם זה נקרא כתב או לא, אלא אם שייך ע״ז גדר נקרא ש״ש שאז יש האיסור לאבדו גם אם אין ע״ז תורת כתב כלל.

(ובספיקו של רע״א ודודו במו״מ הנ״ל לכאורה היה נראה להוכיח שכתיבה כדיבור ממה דנקטינן לענין מברך השם שאמרו שם (סנ׳ נ״ו) שמוציאין כל אדם לחוץ ושואלים את הגדול שביניהם אמור מה ששמעת בפירוש והוא אומר והדיינים עומדים על רגליהם וקורעין וכו׳ והיינו משום שאי אפשר לחייבו אא״כ שומעים מפי העדים מה ששמעו בפירוש. ולכאורה קשה לפמש״כ התוס׳ (יבמות לא ד״ה דחזו) שאם העדים זוכרין העדות אפשר לקבל העדות גם מתוך הכתב ואין כאן משום מפיהם ולא מפי״כ, א״כ למה צריכים העדים דוקא להשמיע את זה **בדיבור** מה שמחייב קריעה וכו׳, הרי עדיף יותר היה לשמוע עדותם בכתב, וכתב אינו כדיבור א״כ לא יצטרכו כ״ז. ואי״ל כי הוי חוזר חלילה, כי **אם** נצריך לקבל עדותם דוקא מפי הכתב הוי כמו אינו ראוי לבילה, בדומיא למי ששכח עדותו, ז״א דנאמר שבאמת מותר להם גם להשמיע עדותם בע״פ אלא שמ״מ כל שאפשר בלא״ה ימסרוה בכתב. אלא נראה מזה דהא דכשר קבלת העדות מפי הכתב כשזוכרים העדות היינו מפני שאז הכתב כדיבור ייחשב, כי עיקר קבלת עדות היא מפיהם, אלא שמדין כל הראוי וכו׳ הכתב הוא ממש כדיבור. ול״ד להא דכתיבת השם שדן בו רע״א הנ״ל שאינו צריך כלל להחשיבו כדיבור. משא״כ עדות היא רק ע״י דיבור אלא שדיבור בכתב מיחשב כדיבור ממש ורק

[12]. מתוך מכתב לגר״ע יוסף שליט״א מח״ס ״יביע אומר״.

www.eretzhemdah.org

מכוח זה עדותם מתקבלת, ע"כ אין זו עצה שיכתבו, כי אז גם כתיבה זו ה"ה כדיבור, ויתחייבו עליה ג"כ קריעה כדין שומעים מדיבורם ממש. א"כ הרי מכאן ראיה למה שנסתפקו הגאונים הנ"ל שכל שרצונו להחשיב כתבו כדיבור, תורת דיבור ממש עליו).

**ב.**

וזה נ"ל גם בכונת הס' אבן יקרה הנ"ל, שהעלה שאין בתנ"ך שנעשה ע"י צילום קדושת תנ"ך כלל ומ"מ י"כיון שיש שמות הקדושים בתנ"ך חלילה לנהוג בהם מנהג בזיון", שכת"ר הבין הדברים שלחלק בא בין לדינא בין למעשה, והיינו מצד חומרא בעלמא. אבל א"כ למה הוצרך להזכיר רק מצד שמות הקדושים ולא מצד עצם קדושת כתבי הקודש. אלא נראה שכונתו כנ"ל, שאמנם מצד קדושת כתבי הקודש אין בזה, כי זה לא מצינו אלא כשיש ע"ז תורת כתב לפי דיני כתב, דהיינו כתב הנראה לעינים דוקא. אכן דין קדושת שמות הקדושים אינו תלוי בכתב דוקא, אלא כל שנקרא ע"ז שם השם יש בו דין קדושה. ואם אמנם לענין להכנס עמם לביהכ"ס כניד"ד שם י"ל שדינו כאילו השם מכוסה מהעין, לפי דיני כיסוי, כיון שאין השם נראה ונקרא כמו שהוא, מ"מ תורת קדושת השם לא פקע ע"ז ואסור לנהוג בהם בזיון.

ועפ"י הנ"ל כל מה שהביא כת"ר לדון בנידו"ר מצד שמות הכינויים ונוטריקון אין שייך להכא. כי אם ננקוט שמה שראוי להשמע ע"י המכשיר המיוחד לכך יש בזה משום קריאת השם, הרי שם זה נשמע כש"ש ממש ולא ככינוי ונוטריקון, ואם ננקוט שבכה"ג שרק ע"י המכשיר נשמע קולו ולא מצד עצמו אין ע"ז תורת קריאת ש"ש, כי אז גם דין כינויים ונוטריקון אין בזה, ונפ"מ לענין מחיקה שלא לצורך כלל.

**ג.**

באו"ד מביא כת"ר לדון מצד שנכתב מעיקרא בכונה ע"מ לחזור ולמוחקו, וציין לדעת המשיב דבר בזה. וכזה דן בענין בהתוה"מ י"א-י"ג ידידנו הרב כ.פ. טכורש וציין למש"כ הפנמ"א עפ"י דברי רש"י סוטה לענין כתיבת המגילה על עור בהמה טמאה שהואיל ונכתבת מעיקרא ע"מ למוחקה ל"ל בה. וכת"ר הקשה ע"ז מהא דחספא סוכה נ"ג, שנראה אעפ"י שמעיקרא נכתב ע"מ למוחקו איכא איסורא. וכ' לתרץ "דהתם הסגולה מצריכה שיכתבנו לשם קדושתו, ובכה"ג ל"מ מאי דלא עביד לשם קיום". אולם לפ"ז תיקשי דא"כ מאי מייתי ק"ו ממגילת סוטה שמותרת לשם הבאת שלום, אא"כ נאמר שגם התם כיון שכל עיקר הדבר נצרך לשם סגולה והשפעת המים על הסוטה נמי נצרך שיהא נכתב בקדושה דוקא. ואילו מתוך דברי ר"ש שבירושי' הנ"ל הרי נראה דלא ס"ל הכי שאל"כ טענתו שהואיל ונכתבת למחיקה ל"ל בה, אינה טענה כלל. שמ"מ מוכרח לכתוב לשם קדושה דאל"כ אינה משפיעה כלום.

ולכאורה חשבתי לומר שסוגיא זו אזלא אליבא דת"ק דר"ש דאסר באמת לכתוב על עור בהמה טמאה, ולדידיה אין חילוק בין שכותב ע"מ להתקיים או ע"מ למחוק. אך ז"א דא"כ איך אפשר לנקוט להלכה כר"ש כיון דת"ק פליג עליה, ולהלכה הרמב"ם פוסק כן, דאסור לכתוב אלא עור הטהורה, ובע"כ צ"ל דהפנ"מ נוקט דסברת ת"ק הוא כמ"ש שם בירושי' ר"א בר"ש לדחות דברי ר"ש: שמא תאמר איני שותה ונמצא השם גנוז על עור טמא. באופן שגם ת"ק אינו חולק על עצם דינו של ר"ש רק מכח החשש שמא תאמר איני שותה וכו' ובזה הוא קי"ל כוותיה, אבל בעיקר סברתו של ר"ש שכל שנכתב ע"מ למחוק אי"ב משום קדושה גם ת"ק מודה, ואפושי פלוגתא לא מפשינן. א"כ הרי א"א לפרש הא דסוכה עפ"י ת"ק דר"ש, דאין לפי הנ"ל כל מחלוקת ביניהם במה שעומד למחיקה.

**ד.**

והנ"ל לתרץ זאת, והוא בהקדמת מה שכ' לי חכ"א[13] להעיר בעיקר ההסתמכות על הפנמ"א, שהרי השד"ח בקונטרס שלו נידון שם ספרו הביא הפנמ"א הנ"ל ותמה עליו מדברי ר"א בר"ש הנ"ל שכל עיקר טענתו היא שאם תאמר איני שותה נמצא השם גנוז על עור בהמה טמאה, והרי סמי בידן דכשתאמר איני שותה נמחוק השם שהרי המחיקה מותרת כיון שלא נכתב מעיקרא אלא ע"מ למתוק, ע"י"ש בשד"ח.

והנ"ל לבאר זאת עפ"מ שדקדק עוד אותו חכם (ואף אני דייקתי כן) דמדברי הר"מ פ"ו מיסוה"ת נראה שמחלק בין איסור איבוד שה"ק לאיסור נתיצת אבני ההיכל והמזבח, דהתם התנה שהוא רק כשעושה בכונת השחתה, ואילו לענין איסור לאבד שה"ק לא הזכיר מזה כלום ומשמע שגם שלא בכונת השחתה נמי אסור, וקשה מנין ליה חילוק זה. וכ' בזה שצ"ל שזה נלמד ממה שהוצרך הכתוב להשמיע במיוחד איסור איבוד שה"ק שזה נלמד ממש"נ ואבדתם את שמם וכו' לא תעשון כן וכו', ולכאורה למ"ל קרא מיוחד לזה, וכי במה גריעי שה"ק מאבני היכל ומזבח שאסור לאבדם, ומה שהביא כת"ר מהתשב"ץ שאיסור נתיצה הוא רק על מה שיש עליו תורת בנין ונתיצה, אינו מוכרח כלל, דזיל בתר טעמא ומאי נפ"מ באיזו צורה נקרא ע"ז שה"ק וכן צורת האיבוד. ואילו היינו אומרים דקרא דוקא הוא כי אז תיקשי מנין לנו לאיסור נתיצת **ההיכל**, והרי קרא לא נאמר אלא לענין המזבחות, א"ו זיל בתר טעמא. (והא דאין איסור תורה על איבוד הכינויים וכתבי הקודש, י"ל כיון שאינם שמות המיוחדים ומשתמשים בהם גם במובנים אחרים, וכן י"ל לגבי כתה"ק דאפשר לראותם כסיפור דברים בעלמא, אין שייך עליהם כ"כ שנקרא ש"ש עליהם אלא רק מצד הכונה אבל לא מעצם מהותם). ומדאיצטריך קרא מיוחד לענין חיסור איבוד שה"ק שמעינן שבא לרבות לאיסור גם כשאינו עושה בכונת השחתה. והדברים נראים.

ומעתה יוצא שבשה"ק יש איסור איבוד מכוח הדין הכללי של איסור נתיצת ההיכל והמזבח, ואיסור נוסף מצד ריבוי הכתוב, שבא להוסיף איסור גם כשאינו עושה בכונת השחתה, שאז מצד האיסור הכללי אין בזה, ומ"מ אסור מכוח הריבוי המיוחד. ועפ"ז נראה לומר דכל דברי ר"ש דירוש' שבכותב בכונת מחיקה אין ע"ז קדושת השם

[13] הוא ניהו הרה"ג ח. אבלסון שליט"א מחדרה.

www.eretzhemdah.org

אין זה אלא מצד האיסור **המיוחד** שנתרבה מן הכתוב ואבדתם את שמם לא תעשת כן וכו׳, כיון שלא נתקדש השם. אכן האיסור הכללי שישנו מכוח נתיצת אבני ההיכל והמזבח זה לא נתמעט גם כשלא היתה הכונה לקדש השם, כיון שמ״מ הוא השם המיוחד וכל הרואה אותו מבין בשם זה רק את השם המיוחד, הרי איסור איבודו קיים מכוח הדין הכללי הנ״ל של איבוד אבני ההיכל והמזבח.

והנה מחיקת השם דמגילת סוטה, אפילו כשעושה זאת לצורך השקיתה נראה נמי דזהו בכלל מחיקה **דהשחתה**, כיון שכל עיקר מה שנצרך לשם השקייתה היא ההשחתה ואיבוד השם בדוקא, ואעפ״י שהמחיקה נצרכת לו לשם ההשקייה, מ״מ כל השפעת ההשקייה באה לה ע״ז שהושחת השם ונמחק, ובדומיא דמ״ש (שבת ק״ה) שקורע כלים בחמתו אעפ״י שע״ז חמתו שוככת אי״ז בגדר מתקן אלא בגדר מקלקל, והיינו כנ״ל כי כל עיקר מה שהוא מתקן אצל יצרו הוא מצד הנאת הסיפוק שבהשחתה.

(וכך אני רגיל לפרש הא דאמרו תענית ח׳: לע״ל מתקבצות כל החיות ובאות אצל הנחש ואומרים לו ארי דורס ואוכל וכו׳ אתה מה הנאה יש לך. א״ל ואין יתרון לבעל הלשון. שלכאורה תמוה אם באמת אין לו הנאה למה בכל זאת עושה זאת? וכן בעל הלשון עצמו, וכי אין לו הנאה, והרי ודאי וודאי שנהנה מזה, וכבר אמרו (ב״ב קס״ד) ג׳ עבירות אין אדם ניצול מהן וכו׳ להר״ר וכו׳ ואיך יתכן שכל באי עולם נכשלין בדבר שאי״ב משום הנאה כלל? אלא פירוש הדברים הוא זה, כי בעוד הארי דורס ואוכל הרי הנאתו אינה ממה שהדרוסה מצטערת וסובלת, שהוא להנאת עצמו הוא עושה, וכן שאר חיות, משא״כ הנחש, כל עיקר הנאתו היא מזה שהנשוך מתפתל בכאביו, וכן הוא בעל הלשון כל עיקר ההנאה היא מה שמכאיב לחבירו, והנאה ממה שלשני כואב זוהי מדה נוראה ביותר שזהו שמגנים בנחש ובבעל הלשון).

ולא אמר ר״ש אלא שבכה״ג שנכתב מעיקרא לשם מחיקה אין בזה משום קדושת השם ונפ״מ לענין הכתיבה על עור בהמה טמאה, אבל ודאי שבזה לא פלטינן מאיסור המחיקה להשחתה שהוא קיים מה״ת כנ״ל גם אם לא נכתב לשם קדושה דוקא. אלא שזה הותר בגלל החשיבות הגדולה של הבאת שלום, בין איש לאשתו. וא״כ כ״ז אמור רק בכה״ג שהמחיקה נצרכת לשם זה, משא״כ בשאמרה איני שותה, שאין כבר התועלת של הבאת שלום, חוזר איסור האיבוד למקומו ויצטרכו לגנוז המגילה מבלי שיהא מותר למוחקה ומתורצת השגת השד״ח על הפנמ״א.

וממילא הרי מסולקת מאליה גם הערת כת״ר מהא דחספא, כי גם שם כל עיקר הסגולה היא ע״י שהשם **ימחק** במים, נמצא שהשחתת השם נצרכת לשם ההצלה, וזה אסור אילולא הק״ו גם בשם שלא נכתב לשם קדושה.

ובמש״כ נראה גם לבאר כונת הש״ך (רע״ו סי״ב) שאם לא נכתב בקדושה מותר למחקו לצורך תיקון דוקא אבל שלא לצורך כלל אסור. ולכאורה מנ״ל הא, מאחר שבכה״ג אי״ב משום קדושה כלל, ולמה לא יהא מותר למחקו גם שלא לצורך. אכן לפי הנ״ל גם כשלא נכתב לשם קדושה, עכ״פ קיים בזה האיסור **הכללי** שנלמד מאיסור נתיצה דהיכל ומזבח כל עוד שהוא **להשחתה**, וזהו כשזה שלא לצורך תיקון.

כ״ז כתבתי ליישב אותן שיטות הסוברות שאין קדושה בכותב ע״מ למחוק, ומ״מ מצד זה גרידא ודאי קשה לסמוך להתיר בנידו״ד כיון דרבו החולקים עליהם, כמו שציין כת״ר.

**ה.**

אכן בנידון שלנו נראה שאי״צ לכל הדיון, כי אין כאן קריאת ש״ש כלל וכלל על הסרט של הרשם-קול. ואינו מהדומה כלל לצילום שהאותיות קיימות ועומדות והזכוכית אינה אלא מגדילה אותם, משא״כ הכא אין בסרט שום הקלטת הקול, וממילא ע״י ההעברה דרך המכשיר אינו חוזר להפליט כאילו הקול שישנו בו; והקול היוצא אינו אלא מה שהחשמל מייצר בעברו דרך המכשיר, ואין פעולת הסרט אלא בזה שמביא לידי תנודות בחשמל העובר במכשיר שהן מקבילות לתנודות שנעשו בסרט בזמן דיבור הדובר, שע״כ התנודות הללו של החשמל חוזרות ומולידות **העתקה** של הקול הקודם, וה״ז כאילו מישהו המחקה בדייקנות נמרצת דיבורו של אחר, שמ״מ אין למחקה ולמדבר שום שייכות כלל. ומאחר שכן אין בסרט עצמו שום הקלטת ש״ש כלל, ול״ש בו לא כתיבה ולא מחיקה ולא משום איבוד שה״ק כלל וכלל. והנלענ״ד כתבתי.

## סימן מג : באיסור אכילה דיוהכ״פ

**א.**

בס׳ אחיעזר ח״ג סי׳ ס״א דן לענין אכילת יוהכ״פ כשנכנס האוכל למעים שלא דרך אכילת גרונו. ונוקט לפשוט דכל שלא בדרך אכילת גרון ״ל״ש בזה שום חיוב מה שמכניס לתוך מעיו״. ״דדרשינן עינוי מויענך וירעיבך והתם כתיב ויאכילך והוא תחת עינוי דרעבון באה האכילה והיינו באופן שנכנס דרך הגרון, דהוא מדרך אכילה ונגד זה העינוי, אבל מה שמישב דעתו שלא בדרך אכילה הוי עינוי לגבי יוהכ״פ״.

ומייתי לזה כמה ראיות:

א) ראית המנ״ח (שי״ג) דלא סגי לענין יוהכ״פ בהנאת מעיו גרידא, מדבעינן כדי אכילת פרס ואי סגי בהנאת מעים גרידא, סגי גם אחר כדי א״פ, כל זמן שלא נתעכל בבני מעים ״כמו בבהמ״ז שהביא המג״א בסי׳ ר״י בשם הכנה״ג דמצטרף גם אחר כדי א״פ״.

ב) מהא דר״ש ס״ל דאוכל נבילה ביוהכ״פ פטור משום דס״ל אין איסור חע״א, והא לר״י על כל איסורים חייב בהנאת גרונו לחוד, ואפילו אם הקיאו אח״ז מ״מ חייב, א״כ יתחייב אז משום יוהכ״פ, אי חיוב יוהכ״פ הוי בהנאת מעיו, דכי משכח רווחא חיילי.

www.eretzhemdah.org

ג) דבשבועות י"ג מוקי לדעת רבי דיוהכ"פ מכפר בלי תשובה דמשכחת לה כרת דיומא כגון דחנקתיה אומצא, וכיון שמת ולא נכנס למעיו כלל האיך יתחייב, אע"כ ליוהכ"פ סגי בהנאת גרונו לחוד.

**ב.**

הנה הא שמסביר שמכח הדרשא דויענך וירעיבך ויאכילך וכו' מזה ילפינן דהניגוד של עינוי הוא בדרך אכילה דוקא, היא דרשא שלא מצינוה בש"ס, ואם לדון יש תשובה: א) דאעפ"י דמוכח מן הכתוב שעינוי הוא ע"י רעבון, אין הכרח שאין לשבור העינוי **רק** ע"י אכילה **וכדרך** אכילה דוקא (ובניגוד לדעת השאג"א שנוקט בפשיטות דגם שלא כד"א חייב ביוהכ"פ) דמסתבר שכל שהוא שבע ודעתו מיושבת שוב אינו בכלל עינוי; ב) לפ"ז יוצא שהדבר תלוי בדרשות הכתובים, ולמ"ד דיליף התם ממש"נ והאבדתי באבדת **נפש** הכתוב מדבר, וכ"נ דעת הרמב"ם שנוקט דרשא זו, כלשונו: מפי השמועה למדו איזהו עינוי שהוא **לנפש**, זה הצום (פ"א, ד'), אין שום יסוד להצריך אכילה דרך הגרון דוקא, א"כ אמאי לא קאמר בגמרא דאיכא בינייהו, ובפשטות נראה שאין ביניהם אלא משמעות דורשין, בפרט דכנ"ל הרמב"ם לא העתיק כלל אלא הדרשה שיליף לה מנפש; ג) דאי מקרא זה, הרי אין לנו אלא אכילה שהיא בכל מקום בכזית, ואילו לענין עינוי הרי לא סגי אלא בככותבת: ד) שבגמרא שם מביא עוד פסוק דגם בעצם אכילת המן היה עינוי, א"כ אין האכלת המן שנזכרת כאן באה כניגוד לעינוי.

ומעתה אם ננקוט כהא דפשיטא ליה לכנה"ג דלענין בהמ"ז חייב כל שהוא שבע גם ביתר מכדי א"פ, א"כ מכש"כ דיש לחייב בכה"ג לענין יוהכ"פ, וכדהוכיח במנ"ח שם מהגמרא ע"ט:, ומאחר דמאידך גיסא פשיטא לן שאי"ח ביוהכ"פ אלא בכדי א"פ כמבואר בגמרא פ: מעתה הרי בהכרח נדחים דברי כנה"ג גם לענין בהמ"ז, ובהכרח שאין כדי שביעה אלא כשאוכל בתוך כדי א"פ, וממילא נדחית הראיה ממה שאי"ח ביוהכ"פ אלא בכדי א"פ, דהחיוב בא על הנאת גרונו. אכן הדברים באמת קשים להאמר, שהרי דברי כנה"ג בנויים על המוחש, שהאוכל זמן ממושך כמות מרובה נעשה שבע גם אם לא אכל תוך אכילת פרס. והמג"א לא דחה הכנה"ג אלא משום דבבהמ"ז נאמרה גם לשון **אכילה** - "ואכלת ושבעת", אולם ודאי דשביעה יש גם אם אוכל שלא בתוך כדי א"פ, א"כ קשה דלענין יוהכ"פ, למה צריך כדי א"פ דוקא, דהתם לא כתיב אכילה אלא דין עינוי, וכל שהוא שבע ודאי שדעתו מיושבת, ואין כאן עינוי, ולמה לא יתחייב, וצ"ע.

**ג.**

גם הא שהביא להוכיח מדר"ש נראה שאין משם ראיה, ומשני טעמים: א) גם אם נאמר דהחיוב הוא על הנאת מעיו, מ"מ **המעשה** המחייב הוא ודאי ההכנסה לבית הבליעה ממקום שאינו יכול להחזיר כי מה שנמצא אח"כ ויורד לתוך מעיו אין לחייבו ע"ז, כיון שאין בידו להחזירו אז. וכיון שבל עיקר החיוב הוא על הבליעה, י"ל דבגונא שיש עליו איסור על הנאת גרונו מצד איסור נבילה וכיו"ב, ה"ז בגדר אין איסור חע"א, ואין לחייבו על אכילת יוהכ"פ מצד הנאת מעיו, כי גם החיוב של הנאת מעיו בא לו רק ע"י מעשה הבליעה, וע"ז הרי הוא כבר מוזהר ועומד מצד איסור הנבילה. ב) דנראה דגם לר"י דסגי ליה בהנאת גרונו, היינו בגונא דמיירי ביה, שאכל החי"ש כדרך האוכלין אלא שאח"כ חזר והקיאו, דמצד עצם האכילה היה ראוי גם להנאת מעיו, (ודין בין החניכיים דמצטרף ני"ל שהוא דין אחר, כיון שאכל כדרך האוכלין, דין הוא שגם מה שבחניכיים **מצטרף**, אבל אה"נ אילו לא היה נכנס **כלום** לתוך גרונו, רק הכל נשאר בין החניכיים באמת לא יתחייב) מה שהקיא הוי מילתא אחריתי, וכבר גמר מעשה האכילה. ויותר מזה נראה שאילו בכה"ג דאכל שיעור **שלם** והקיאו גם ר"ל מודה דיתחייב, דמיד שבלע האכילה נגמר חיובו, ולא פליג אלא בח"ש, דכד בא הצירוף של החצי השני לראשון, שוב הראשון איננו. ויוסבר הדבר ביותר לר"ל לשיטתיה דס"ל ח"ש מותר מן התורה, א"כ הח"ש הראשון בהיתר גמור אכל, אין לחייבו על הצירוף אא"כ שניהם יחד ישנם במעיו ומצטרפים זל"ז בהנאת מעיו.

[ואסברנא בהא פלוגתא דר"י ור"ל לענין ח"ש, דר"י אמר בטעמא מצד דחזי לאיצטרופי, וסברתו נראית, שאילו היה בשעת האכילה של ח"ש ראשון היתר גמור איך יהפך למפרע לאיסור ולחיוב, ע"י שאכל עוד ח"ש; ור"ל דסובר שאי"ח בשני ח"ש אלא בששניהם במעיו כאחד ונהנה משניהם, לדידיה ל"ק מהצירוף כלל, דאה"נ אין אתה מחייבו אלא על אותה שעה ששניהם מצורפים יחד בתוך מעיו. שוב מצאתי בחיד' המהר"ץ חיות שהסביר כן, וב"ש].

ואין הפירוש דהחיוב הוא רק על הנאת גרונו, אלא דבכלל הנאת גרונו יש גם המעשה המביא להנאת מעיו, ובזה נגמר מעשה האכילה. אבל לו יצויר שיהיה רק הנאת גרונו, שלא יהא בעצם הפעולה גם משום **אפשרות** הנאת מעיו, לא יתחייב בזה אליבא דכו"ע. ומעתה אין לחייב על אכילה זו שני חיובים, על הנאת גרונו לחוד ועל הנאת מעיו מצד יוהכ"פ לחוד, כי על הנאת גרונו להוד, כשהנאת מעיו מסולקת מכאן מעיקרא, אין חיוב. ודוק.

**ד.**

ולא נשארה לנו אלא הראיה מהא דחנקתיה אומצא, אבל זו אינה ראיה אלא **שגם** על הנאת גרונו לחוד איכא חיוב (גם בזה יש קצת לדון עפ"י הסברא דלעיל לענין הבליעה הראויה להנאת מעיו. אולם נראה דל"ד, דכאן אם נצריך הנאת מעים היינו מצד דזה קשור עם מעשה העינוי, והרי בכה"ג אכתי לא יצא מכלל העינוי), אבל הן י"ל דביוהכ"פ חייב הן על הנאת גרונו הן על הנאת מעיו, דבכל הנאה לחוד אין כאן עינוי, ואעפ"י דע"י הנאת גרונו לחוד ג"כ שובר העינוי ובהכי חייביה קרא, י"ל דק"ו אם נהנה בהנאת מעיו, דזהו גם המביא לידי שובע, וכמש"כ המנ"ח מסברא לענין בהמ"ז, ודאי ששובר בזה העינוי וחייב ע"ז, לפי חידושו של השאג"א דל"צ ליוהכ"פ כדרך אכילתו דוקא. ובהנ"ל שיש חיוב ביוהכ"פ גם על הנאת גרונו יש להסביר הירוש' (רפ"ו מתרומות) מודה ר"ל בח"ש ביוהכ"פ, דכיון דהחיוב על הנאת גרונו, בהכרח שגם ח"ש הראשון באיסור.

ונר' להוכיח דודאי כן הוא, ועל הנאת מעיו חייב ביוהכ"פ, דהרי מצינו בגמרא לענין האוכל מצה ע"י שכרכה בסיב דלא יצא משום דליכא בכה"ג הנאת גרונו כלל, ושלא כמו בבלע מצה, א"כ בחולה למה הותר לאכול ביוהכ"פ מצד

www.eretzhemdah.org

פקו"נ, ולמה לא נאמר דנאכילנו בכריכה בסיב, דאין בזה משום חיוב. ויותר מזה דנראה דאי בעינן הנאת גרונו דוקא, בכרכו בסיב אפילו איסור ליכא, לא מה"ת ולא מדרבנן, דלא מצינו דגזרו בזה. ואילו אפילו נאמר דיש בזה משום שבתון (להני שיטות דסברי דד' עינויים מדרבנן מאסמכתא דשבתון, דלא גרע אכילה בכה"ג דהנאת מעיו) מ"מ הן זה עדיף מאכילת ח"ש שיש בו איסור תורה. והרי קי"ל לדעת הרא"ש והר"ן דגם ביוהכ"פ מאכילין אותו הקל הקל תחלה, ולמה לא הוזכר דבראש וראשונה יש לראות אם אפשר להאכילו ע"י סיב וכל כיו"ב. ועוד נראה דאפילו לפי משמעות הרי"ף והרמב"ם דלא ס"ל הא דמאכילין הקל הקל אלא לענין מאכלי איסור אבל בהא דחולה הצריך לאכול ביוהכ"פ אין מדקדקין בזה דמשו"כ השמיט הרי"ף הא דשיעור כותבת כמה הוא, דלא נפ"מ מידי, עי' בס' חיד' הגריז"ה בשם אביו הגר"ח שהיה כך מורה ובא לענין חולה ביוהכ"פ). אין זה אלא לענין האכלת ח"ש דאיסור תורה מיהא איתא, ומ"ל איסורא רבה מ"ל איסורא זוטא, (עי' בס' קרית ספר פי"ד ממא"ס שכל דין מאכילין אותו הקל הקל אינו אלא מדרבנן), כיון שיש לנו לדחות איסור דיוהכ"פ אין הבדל בזה. אבל אם יכול לאכול שלא באיסור כלל (עכ"פ מה"ת) ודאי שיש לדקדק בזה. כמו שדקדקו התוס' ר"פ ר"א דמילה לענין מילה דהיא וכל מכשיריה דוחה שבת לר"א ומ"מ כל היכא שאפשר לעשות בהיתר תורה עושין. ואין זה תלוי בשאלה אם שבת הותרה או דחויה לענין פקו"נ, דגם לענין מילה ודאי הותרה שבת, וכן לענין צרעת ומ"מ כל שאפשר לעשות בהיתר עושין, כמו שהוכיח בשאג"א סו' סי' נ"ט.

וראיתי בס' באר יצחק סי' יד ע"ג שהעתיק דברי השאג"א הללו, וכן דברי התוס' הנ"ל כאילו ס"ל דשבת הודחה ולא הותרה לגבי מילה, שמשו"כ מדקדקין אם אפשר ע"י היתר, משא"כ אילו היתה הותרה לא היה צריך לדקדק בזה. ולא דק דלשון השאג"א הוא: "וש"מ אע"ג דשבת וצרעת **הותרה** אצל מילה אפ"ה אם אפשר למול בהיתר לא דחינן לשבת וצרעת מקמי מילה".

ודבר זה מוכרח שהרי גם להני ראשונים דסברי שבת הותרה אצל חולה (עי' רא"ש פ' יוהכ"פ סי' יד ובק"נ שם אות ב') הרי מ"מ קי"ל לענין חיה חברתה מביאה לה בשערה, כמו שהביא הרשב"א ר"פ ר"א, משום דכל היכא דאפשר לשנויי משנינן.

והטעם נראה דל"ד להא דטומאה הותרה בצבור, דלדעה זו אין מדקדקין כלל אעפ"י שיכולים לעשות בטהרה, כי כיון שהותרה טומאה ה"ה כמו טהרה ממש ואין שום הידור בזה, משא"כ הא שהותר מחמת פקו"נ, כל היכא שאפשר בהיתר נמצא שאין פעולה זו נצרכת כלל לשם פקו"נ, שהרי אם יעשו בהיתר לא יגיעו כלל לפקו"נ, א"כ אין כאן מקום להתיר שבת כלל. ועד כאן לא מצינו שהרשב"א תלי לה בפלוגתא אי שבת הותרה או דחויה אצל חולה אלא לענין הקל הקל, להאכילו נבילה או לשחוט בשבילו, דאם דחויה נדקדק לדחות רק ההכרחי דהיינו הקל הקל, ואי הותרה אין נפ"מ בדבר, ונעדיף לשחוט בשבילו מאשר להאכילו נבילה כמש"כ שם הרבינו מאיר.

אבל אם ישנה אפשרות של היתר גמור מה"ת ודאי של"ש להא דשבת הותרה אצל פקו"נ, דכנ"ל כל שאפשר בהיתר אין הדבר בא לידי פקו"נ כלל, ולא ע"ז נאמר וחי בהם ולא שימות בהם. וא"כ הרי קשה מאד למה לא הובא לא בגמרא ולא בפוסקים לדקדק אצל חולה ביוהכ"פ, שנאכילנו ע"י סיב וכל כיו"ב (בפרט בזמננו שמצוי הרבה כל מיני תרופות שלוקחים אותם בעטיפה של חומר שכשלעצמו אינו בר אכילה ואי"ב טעם כלל, א"כ כל הדין שנזכר בשו"ע להאכיל החולים בפחות מכשיעור לאחר א"פ, אינו שייך בזמננו). ובשלמא לענין עוברה שהריחה מדברים אסורים (כריתות י"ג). וכן הא דמי שאחזו בולמוס, אעפ"י דלענין שאר איסורים ודאי נקטינן כר"י דהעיקר אכילת גרונו וע"י סיב אי"ב איסור כמו שמסיק המל"מ פי"ד מהי מא"ס, לא נזכר דיאכילוהו ע"י סיב, דנראה דכיון דכל הסכנה בא להם ע"י הריח אין דעתם מתישבת עליהם אלא ע"י הנאת גרונם, ולא ע"י סיב. משא"כ בחולה שכל עיקר סכנתו אינה אלא מפני חוסר האכילה שבבני מעיו, וע"י סיב נעשה שבע ודעתו מתישבת עליו, הרי תמוה מאד, למה לא נאכילנו ע"י סיב, ולא יהא בו שום איסור וכנ"ל.

בפרט בהני חולים שעכשו אי"ב סכנה אלא שיש חשש שע"י מניעת האוכל יבואו לכלל סכנה, כמו שהסביר הרא"ש דגם הני הוי בגדר פקו"נ, ולמה לא נאכילם ע"י סיב.

אלא מוכח מכאן דכיון דאיכא בהא הנאת מעיו, כשם שבא לידי שובע ע"ז וכמש"כ בכנה"ג הנ"ל, כן וק"ו שיש בזה משום יתובי דעתיה ויש בזה חיוב התורה, כי מבטל ע"ז העינוי, ויש ביטול העינוי, וחיוב ע"ז הן בהנאת גרונו הן בהנאת מעיו, כל אחד לחוד.

אלא דנשאר קשה לפ"ז מה שהקשה המנ"ח דאמאי הוצרך באכילת יוהכ"פ כדי א"פ, דבהנאת מעיו גם ביותר מכדי א"פ איכא שביעה כמש"כ בכנה"ג וה"ה דאיכא יתובי דעתיה.

**ו.**

והנראה שבאמת יש עוד להקשות בסוגיא ע"ט: דמוכיח רב זביד שיעור כותבת שהוא פחות מכביצה ממה שר' יהודא מחייב בהמ"ז בכביצה דזהו "ושבעת" - השתא כביצה אשבועי משבעא דעתא לא מיתבא, וקשה מאד שהרי בתוס' שם (ע"א ד"ה ולא) כתבו בפשיטות עפ"י הגמרא בברכות שכזית וכביצה אי"ח בבהמ"ז אלא מדרבנן, ואילו מה"ת בעינן שביעה **גמורה**, א"כ מאי מוכיח רב זביד מזה, הרי כל מחלקותם אינה נוגעת לשיעור תורה, ומה"ת לבהמ"ז צריך לכו"ע יותר מכביצה, א"כ הרי יתכן דככותבת, שהוא שיעור **תורה** לחיוב כרת, הוא באמת בכביצה או יותר מזה. עוד צע"ק דרבה אר"י לעיל בראש סוגין ס"ל דככותבת הוי יותר מכביצה, וקשה, הרי ראית רב זביד היא ראיה מכרעת לכאורה ואמאי לא פריך מינה לרבה.

ונראה ליישב כל הנ"ל, כי הנה באמת צריך להבין דעת ר"י דמחייב בכביצה מדרבנן בבהמ"ז דמה שיעור זה, ומהו זה שאמר 'ושבעת' כביצה, הרי מה"ת אין כאן כדי שביעה, וא"כ מה ראו חכמים לראות בזה כדי שביעה דרבנן. והנראה, עפ"י הנ"ל כדהוכיח באחיעזר (וכ"ה באו"ש) דאיכא חיוב יוהכ"פ בהנאת גרונו, א"כ צ"ל דיש בזה משום יתובי דעתי', והנה בגמרא הנ"ל חזינן דיש שתי דרגות בשביעה דרגא ראשונה - יתובי דעתיה, ודרגא ב'

www.eretzhemdah.org

שביעה, א"כ מסתבר כשם שיש מושג יתובי דעתי' בהנאת גרונו, כמו"כ בקצת יותר מזה שייך גם כדי שביעה מצד **גרונו**. אלא דמש"כ התוס' דבבהמ"ז צריך שביעה לגמרי היינו שמפרשים ושבעת דקרא על שביעת **מעיו**, וזו לא סגי בכביצה, ומה שלר"י חייב בכביצה מדרבנן, הוא משום **שמדרבנן חייבו בבהמ"ז בשביעת גרונו**. מ"מ דקאמר רב זביד, דאיהו ס"ל דיע' חיוב דיהכ"פ אהנאת גרונו גרידא, דהוא פחות מכביצה, דהרי ממה שר"י מחייב מדרבנן דקרי לה שביעה, הרי שמענו דשביעת גרונו עכ"פ הוי בכביצה, ומכאן שיתובי דעתי הוי פחות מכביצה. אכן מה דאי"ח מה"ת בבהמ"ז, ה"ז משום דלענין זה לא סגי בהנאת ושביעת גרונו, אלא בשביעת מעיו דוקא.

אכן כמובן שאין זו ראיה אלא אם ננקוט כנ"ל, דלענין יוהכ"פ סגי ביתובי דעתי' דמצד הנאת גרונו לחוד, והוא כהאי תירוץ דגמרא שבועות י"ג הנ"ל. וי"ל דדעת רבה אינה כן, אלא דס"ל דגם לענין יוהכ"פ הוי כמו לענין בהמ"ז מה"ת דהתם בענין שביעת מעיו, ואילו לענין יוהכ"פ סגי ביתובי דעתי' שהוא קצת פחות מזה. אבל עכ"פ גם בהא לא סגי בהנאת גרונו לחוד (ויתרץ הקושיא על רבי כאידך תירוץ שם בשבועות) ומעתה הרי אין ראיה כלל מהא שר"י דמתייב בבהמ"ז כביצה, שהרי זה רק מדרבנן שהסתפקו בהנאת גרונו ושביעת גרונו, משא"כ לדי"ת יתכן שכותבת הוי באמת יותר מכביצה, כי גם כאן צריך קרוב לשביעת מעיו.

ומעתה י"ל דל"ק גם הקושיא לפי הכנה"ג, די"ל דשיעור דמתני שהוא בככותבת, הרי הוא כנ"ל מצד יתובי דעתא דהנאת גרונו, בזה באמת בענין דוקא בכדי א"פ, דכיון דהוא מצד הגרון, כל ששהה יותר בטלה ההנאה ואינה מצטרפת משא"כ בהנאת מעיו יתחייב גם ביותר מכדי א"פ, אלא דהתם אי"ח אלא קרוב לשביעה גמורה שהוא הרבה יותר מכותבת (ואולי גם מיתלי תלי בזה לפי מה שהוא אדם, ולפי מה שהיה רעב לפני כן).

והא דקאמר בגמרא בפשיטות דבענין ליוהכ"פ כדי א"פ היינו רק לגבי השיעור המצומצם דמתני', והמשנה אף היא נקטה שיעור זה להשמיענו השיעור הכי-קטן שיש בו חיוב, אבל אה"נ דבשיעור גדול יותר הקרוב לכדי שביעה מצד הנאת מעיו יהא בו חיוב גם כשאין בזה הנאת גרונו, אלא שהמשנה וכן הגמרא שדנה לענין אכילת פרס ביוהכ"פ לא דנו מזה, ואולי מפני שאין שיעורו קבוע וכנ"ל.

ואין לתמוה שאם יש עוד שיעור למה לא נזכר אף הוא, שהרי כן יוצא לדעת כמה ראשונים לענין שתיית החומץ, ששיעורו ביותר מככותבת, ולא נתפרש שיעורו, וכן לא הוזכר מזה כלל בהדיא אלא מדיוק למדנו, א"כ יתכן דגם בהנאת מעיו גרידא יש בו חיוב אלא שלא הוזכר כי לא קביע, ולענין חולה לא נפ"מ מידי. שכן גם באכילה ע"י סיב אם אוכל שיעור שלם יש בו חיוב ממש, ואם אוכל פחות מכשיעור, עכ"פ מידי ח"ש לא יצא, א"כ לא ארוחנא מידי מזה.

**ז.**

ונ"ל עוד להוכיח דבע"כ עוד שיעור יש בכדי להתחייב נוסף על כותבת תוך כדי א"פ, לפי הנ"ל דעיקר סברתו של כנה"ג בנויה על המוחש, שיש שביעה באכילה ממושכת, ואף אם נדחה דבריו היינו מצד דבעינן שביעה ע"י מה **שנקרא** אכילה מה"ת, וכנ"ל מהמג"א. א"כ קשה בגמרא פ: דפריך כזית בכדי א"פ וכותבת בכדי א"פ, עדיפא הו"ל למיפרך למה צריך באכילה שיש בה שביעה ממש ג"כ התנאי של כא"פ, ובע"כ נתרץ כהאחיעזר דדרשינן עינוי מויענך וכו' שרק מה שמישב דעתו דרך אכילה ומה שנקרא אכילה מה"ת, דהיינו רק תוך כדי א"פ, א"כ הרי ממילא מתורצת גם הקושיא מכותבת ול"צ לדוחק דהכי קי"ל לרבנן וכו'. ואם נדחה דמכח קרא הנ"ל לא שמענו אלא צורך שיעור אכילה דהיינו כזית תוך כדי א"פ, ואילו מצד הדין גם כותבת אי"ח אלא בשיעור זה מצד דהכי קי"ל, שמעת מינה עכ"פ, שאם אכל אכילה מרובה ומזה כזית אחד תוך כדי א"פ, דבזה מצד יתובי דעתא איכא ומצד דין אכילה נמי איכא, כיון שאכל עכ"פ כזית בתוך שיעור אכילה יתחייב. א"כ הרי נמצא שג"ז הוא שיעור חדש לחייב מה שלא נזכר במשנה.

מסקנא דמילתא נראה לענ"ד, כל היכא דאיכא שביעת מעיו ע"י אוכלין יש בזה חיוב ביוהכ"פ, דאין איסורו תלוי באכילה ובצורת אכילה דוקא, וכמו שנוקט השאג"א לענין שלכד"א. וילע"ק בלשון רש"י פ"א: ד"ה כס.

## סימן מד: בהאכלה לחולה הקל הקל ביוהכ"פ.

**א.**

בגמרא יומא פ"ג: אפשר בחולין פשיטא טלטול מדרבנן הוא וכו'. והקשה בס' תוס' יוהכ"פ וכן רמז לזה הגרע"א זצ"ל בהגהותיו ונשאר בצע"ג דמרש"י בפ' המשילין (ל"ז. ד"ה תני) וכן ברמב"ם פכ"ג מה' שבת מבואר שאיסור הפרשה הוא מצד מתקן ולא מצד מטלטל. וזה באמת מוכרח מצד עצמו, דאם לא היה בו משום מתקן, נמצא שהוא ראוי לאכילה בשבת ע"י הפרשה, ולמה יהא אסור בטלטול.

ולכאורה היה נראה לומר, דלעולם האיסור בעלמא הוא משום מתקן, אולם כאן דבחולה עסקינן שהותר לו הכל מחמת פקו"נ, ואם לא יתירו הפרשה הרי יהא מותר לו לאכול בלי הפרשה, י"ל דלגבי דידיה א"ז נקרא תיקון, ויש רק לדון בו מצד טלטול, שכיון שלא עמד קודם לכך י"ל שיש בו משום מוקצה. (ומה שאמרו ביצה ל"ד טבל מוכן הוא, י"ל שהוא רק לאחר שעבר ותיקנו). אלא שזה לא מספיק, שהרי ע"י ההפרשה הוא מתקן הטבל גם כלפי אחרים, שאם למשל יתברר שהחולה אי"צ כל כך ונשאר ממנו עוד, איסור הטבל. פקע גם לכו"ע. ואין לאסור כאן מצד גזירה שמא ירבה בשבילו, שהרי גם בעבר ותקנו נמי מתוקן, וכנ"ל. ועוד יותר מזה, הרי בהפרשה זו כשם שתיקן החולין כן תוקנה גם התרומה שמפריש עבור הכהן, א"כ יש בזה אכתי משום מתקן, וגם לכהן יהא זה מותר דלא גרע מעבר ותיקן וכנ"ל, ואפשר קצת לתרץ דלגבי התיקון עבור הכהן הוי זה פ"ר דלא ניח"ל, והוא מותר באיסור דרבנן.

www.eretzhemdah.org

**ב.**

הרא"ש בפרקין (סי' י"ד) מביא מה שנשאל הראב"ד אם צריך להאכיל לחולה בשר בשבת ויש לפנינו נבילה ואין שחוט אא"כ ישחטו עכשו מאי עדיף והורה לשחוט עבורו. והביא הרא"ש מש"כ רבנו מאיר בתשובה דכיון שהתירה תורה פקו"נ הוי כל מלאכה שעושה בשביל חולה שי"ב סכנה כאילו עשאה בחול וכו'. לכאורה כונתו לחלק ששבת הותרה אצל פקו"נ משא"כ שאר איסורי.

ויש לתמוה שהרי כל דיני פקו"נ ילפי לה מחדא קרא והוא וחי בהם כדלהלן יומא פ"ה: וא"כ אי מקרא זה ילפינן שהותרה שבת כמו"כ יש ללמוד מכאן לענין כל שאר איסורי תורה שהותרו: ולמה אמרו שמאכילין הקל הקל, ואילו לענין שבת אין מקפידין ע"ז.

וראיתי בחת"ס או"ח (סי' ע"ט) שכ' בטעמא דמילתא כי ישנם בגמרא שם שני לימודים האחד מוחי בהם, שמזה למדים לכל איסורי תורה, וז"א אלא בחינת דחויה, אבל לענין שבת הובא שם לפני כן עוד דרשה מקרא דושמרו בנ"י את השבת אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וזה שנאמר בעצם האזהרה על שמירת השבת בא ללמדנו שבגלל שישמור שבתות הרבה שבת זו הותרה לגמרי. אכן זהו דין שמצינוהו רק בשבת ולא בשאר איסורי. ומכאן היא שלמד הראב"ד שיותר עדיף לשחוט שהוא איסור שבת שהותר וכאילו אינו, לעומת האכלת נבילה שאינו אלא דחויה. עכת"ד

**ג.**

עפי"ד אלו אשכחנא פתרא במה שנתקשיתי לשיטת הבה"ג הובאה ברא"ש שם סי' י"ג שהותר חילול שבת עבור פקו"נ של העובר, וברמב"ן מבואר שהוא משום חלל עליו שבת אחת וכו'. וקשה לפ"ז מה שאמרו בגמרא ערכין ז' האשה היוצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד, ובגמרא פריך בזה פשיטא חד גופא הוא ומתרץ שהיה ס"ד שמצד שהולדות שייכים לבעל האשה נחכה עד שתלד. ולפי הבה"ג שיש תורת פקו"נ על העובר תמוהה הקושיא מעיקרא משום מה פשיטא הרי אילולא ריבוי הכתוב היה לנו לומר שנחכה לה ונענה דינה בכדי להציל העובר, דמ"ש איסור דעינוי הדין מכל איסורי תורה.

אכן לפי החת"ס הרי החילוק מבואר שכיון שבעובר כל ההיתר לחילול שבת הוא כדכתב הרמב"ן הנ"ל מצד חלל עליו שבת אחת וכו'. ולא מן הכתוב וחי בהם שזה לא נאמר אלא לאחר שנולד דוקא שאז יש עליו שם אדם, כמבואר בנציב על השאלתות פ' בראשית עי"ש. והרי לימוד זה הוא מקרא דושמרו שהוא כנ"ל רק לענין שבת נאמר. א"כ יוצא לפ"ז שההיתר עבור פקו"נ של העובר אינו אלא לענין שבת גרידא ולא לענין שאר איסורים שהיתרם מקרא דוחי בהם וז"א בעובר. א"כ הרי א"ש קושית הגמרא דמצד עינוי הדין באמת לא נחכה לעובר, כי לענין שאר איסורים אין לו דין נפש.

**ד.**

אכן כמה הדבר תמוה, דלמה לא נילף שאר איסורים שהותרו ג"כ לענין פקו"נ בק"ו משבת, שאם שבת החמורה הותרה כלפי פקו"נ מכש"כ איסור קל כגון נבילה. ולשון הרמב"ן בתוה"א שם: לענין שמירת מצוות מחללין עליו. אמרה תורה חלל עליו שבת אחת וכו'. נראה ברור דלא רק לענין שבת אמר, אלא לענין כל המצוות, והו"ד גם בר"ן.

וחשבתי לתרץ עפ"י הגמרא יומא פ"א דאמרו שם שאין ללמוד מלאכה מעינוי דמה לענוי שלא הותר מכללו תאמר במלאכה שהותרה מכללה, היינו שהותרה מלאכה בשבת לגבוה. א"כ י"ל דמשו"ה א"א ללמוד מפקו"נ שהותר בשבת שכן הותר מכללו לגבוה.

אך דא"כ תיקשי, הרי כל עיקר דברי הבה"ג נאמרו לענין עינוי יוהכ"פ דהותר עבור העובר, ולפי הנ"ל האיך יתכן ללמוד זאת משבת שהותרה מכללה משא"כ עינוי. אלא שגם בזה י"ל עפ"י הסוגיא הנ"ל דר"פ אמר הוא גופיה שבת איקרי ופירש"י דכיון דאיקרי שבת לענין עינוי הו"ל כשבת לעונש ואזהרה. אך מעתה הרי כבר חוזר וניעור הקושיא דלמה לא נלמד גם כל איסורי תורה בק"ו משבת, דהרי לפ"ז ל"ל דשאני שבת שהותרה מכללה שהרי גם לדיני עינוי שלא הותרה מכללה ג"כ נתרבה. ועל הערה זו העמידני חתני נ"י. באופן שדברי החת"ס צ"ע רב. וע"ע בחת"ס שם סי' פ"ג שסותר א"ע.

ע"כ נראה ביאור דברי הר"מ שמחלק בין שגורם האיסור הוא בגברא לבין כשגורם האיסור הוא בחתיכה, דכשהגורם של האיסור הוא בגברא אז כשיש היתר שוב כאילו אין בזה איסור כלל וה"ז הותרה. משא"כ אם האיסור הוא מצד החפצא, הגורם של ההיתר שהוא בגברא לא יוכל לפעול היתרים אלא רק בבחינת דחיה, וזהו כמו שהזכיר שם בלשונו אריא הוא דרביעא עלה, היינו שהארי דהוא האיסור הרי הוא מונח על ההפצא, שע"כ אין בכח האונס דפקו"נ לסלקו, אלא בחינת דחי' בלבד. היינו שמחמת האונס אין בזה ברירה אחרת, וע"כ שייך מ"מ הקל הקל, ולא כן לענין שבת, שכיון שהוא מותר ה"ז מותר לגמרי ואין מקום בזה לכל הקל הקל, כי אדרבא אצלו שבת זהו הקל, ודוק. ועפי"ז אפשר ליישב החת"ס, דאמנם יש דרשה מיוחדת לשבת. ולא מצינן למילף מהתם לעלמא, דז"א אלא באיסור גברא דהוי הותרה, ולא באיסור חפצא. וראיתי בהנצי"ב ואתחנן בהרח"ד ו' פ' י', שפירש הראב"ד וחילק במאכלות אסורות עצמן בין נבילה לבין ערלה וכיו"ב. אבל לפ"ז תיקשי הדין של מאכילין אותו הקל הקל, היי שלא מדקדקין באיסורי אכילה עצמן אלא בחומר האיסור שבהם, והמחוור כמש"כ.

**ה.**

ומעתה נחזור לסוגיא שהתחלנו בה, דבאיסור הפרשת תו"מ יש בו איסור דרבנן מטעם מתקן כמש"כ רש"י וכנ"ל, ומזה מסתעף איסור הטלטול, כיון שאינו מוכן בשעה זו. אכן יש להבחין בסוג האיסורים דאיסור מתקן הוא

www.eretzhemdah.org

מגדרי מלאכה דרבנן ודאי שאינו חמור מכל איסור מלאכה דאוריתא במלאכות שבת שהן מסוגי האיסור שמקורם הגברא וע״כ יש בהם הכלל ששבת הותרה לגבי פקו״נ ואין בזה דין הקל הקל וכנ״ל, וממילא מצד איסור זה ודאי דפשיטא דאם יכול להפריש ולתקן איסור הטבל שיפריש ויתקן האיסור, ומק״ו מאיסורי שבת דאוריתא שיש בה חומר דאיסור סקילה שמענו זאת, ובזה ודאי שאין לומר שבא רבה להשמיענו זאת, שהרי איסורי שבת הם יותר קלים לגבי פקו״נ. אולם האיסור של טלטול מצד שאינו מן המוכן, ובשבת אין להשתמש אלא במה שהוכן לפני כן, איסור זה הרי מקורו בחפצא, א״כ אילו הי׳ זה איסור תורה הי׳ רק מגדר דחוי׳ למרות שזה איסורי שבת, דהרי כנ״ל כל עיקר החילוק שאיסורי שבת הוה הותרה אינו אלא באותם איסורי שבת שמקורם בגברא ולא בחפצא, וא״כ הי׳ צריך לבא ע״ז רק מתוך הקל הקל, ואז הוי א״ש דברי רבה שמ״מ איסור זה של הפרשה הוא בחינת הקל הקל לעומת איסור טבל, ומעדיפים לדחות איסור זה מאשר איסור אכילת הטבל. אולם מאחר שהוא רק איסור דרבנן, הרי מובן מאליו שהוא איסור קל יותר ודברי רבה מיותרים, וזהו דפריך בגמרא רק מצד איסור טלטול, שאעפי״כ אי״ב שום חידוש, וא״ש במיוחד לשיטת רבה דס״ל דאיסור שאינו מוכן לענין אכילה הוא באמת כן מן התורה כדפירש״י ריש ביצה (ב׳:), דזהו רק לענין אכילת המוקצה, משא״כ הטלטול דמוקצה הוא גם לדעתו רק דרבנן.

ויתישב גם מה שיש להעיר בסוגין דמעדיפים ההפרשה על אכילת הטבל רק מצד שבטבל גם דרבנן יש לגזור אטו טבל דאוריתא, ולמה לא נאמר בפשוטו, דאיסור הפרשה שהוא איסור שבת יותר קל, לידחות ואין בו דין הקל הקל אליבא דהרמב״ן הנ״ל, אלא משום שאיסור טלטול הוא מצד החפצא, ע״כ בזה משתוה איסור דשבת לשאר איסורי שהוא רק מצד הקל הקל, ודוק.

## סימן מה: בענין מצות התקיעה בשופר ויובל ור״ה שחל בשבת.

### א.

כתב הרמב״ם רפ״א משופר: מצות עשה לשמוע תרועת שופר בר״ה שנאמר יום תרועה יהיה לכם. ובלח״מ שם הביא מהטור שביאר דבריו דבשמיעה תליא מילתא ולא בתקיעה, והביא ראיה מהא דתוקע לתוך הבור לא יצא וכו׳. והקשה על דבריו למה לא מוכיח מהא דמהני כששומע מאחר, ואי נימא דהוא מצד שליחות, א״כ גם מבור אין ראיה דשמא תרווייהו בעינן השמיעה והתקיעה. ומסיק: וי״ל דעל הא סמיך הטור דמהני שמיעה אעפ״י שלא תקע, א״כ ודאי דשמיעה מהני, אבל הראיה שהביא הוא ז״ל הוא כדי דלא נימא דתרוייהו מהני, שמיעה בלא תקיעה ותקיעה בלא שמיעה. וכונתו ברורה דהמצוה לדעת הרמב״ם היא רק בשמיעה והתקיעה אינה מהמצוה כלל, ולא מגדר שליחות בתקיעה קאתינן עלה, וכלשון הרמב״ם שלא הזכיר כלל התקיעה רק שמיעת התרועה. ושמשום כך נסתפק הטור, דשמא כשם ששמיעה לחוד מהני, כן מהני תקיעה לחוד, ולזה הוא דמייתי הראיה שלא יוצא. ואילו לעצם הדין שבשמיעה לחוד מהני, לזה לא מייתי הטור ראיה כלל דזה היה פשיטא ליה ממה דמהני שמיעה, והיינו דס״ל בפשיטות שאילו היתה חובה לתקוע, היתה זו חובת הגוף דליתא בשליחות. וזה שלא כמו שהיה ס״ד דהלח״מ שתתכן שליחות על התקיעה, דהטור פשיטא ליה שלא כך, וע״ז לא מייתי ראיה כלל מרוב פשיטות.

(וצ״ל לפ״ז הא דצריך כונה להוציא, וכן הא דאמרינן דאם שמע ממי שאינו מחויב בדבר אינו יוצא י״ח, אעפ״י דהעיקר היא השמיעה והרי השומע כיון לצאת, וכן מה בכך שהתוקע לאו ב״ח, (עי׳ שאג״א שעמד בזה) דזה נצרך בכדי שיהא על התקיעה שם תקיעה, וכמו שמתעסק לא יצא, כשעלתה בידו תקיעה מאליה, אפילו לשיטה דמצוות אי״צ כונה והתוקע לשיר יצא, והיינו דבכה״ג שיצאה תקיעה מבלי רצונו וכונתו אין עליה שם תקיעה כלל. וה״נ באינו ב״ח או כשלא כיון להוציאו, כלפיו ה״ז בגדר שומע תקיעה ממתעסק, שאין כאן שמיעת תקיעה כלל).

### ב.

והנה זה כשלעצמו כבר תמוה, דמנין הפשיטות הזאת אצל הטור, עד כדי כך שאי״צ לזה אפילו ראיה, ולמה לא יתכן שאמנם חובת תקיעה קיימת, אבל לא בתור חובת הגוף אלא בתור חיוב של השמעת התקיעה, וזה יכול להיות גם ע״י שליח, וכמו שר״ל הלח״מ לפני כן.

ויותר מזה קשה, דלהלן מביא שם הלח״מ לענין יובל ששם כתב הרמב״ם שהמצוה **לתקוע** והוכיח שם שאעפי״כ הדבר ברור שיוצא ע״י שליח, שאל״כ למה לא תירצו בגמרא על הקושיא שהקשו על רב הונא (ר״ה ל.) דס״ל דביובל התקיעה של היחידים צריכה להיות רק בזמן בי״ד, מהברייתא שנאמר שם שביובל חייב כ״א לתקוע משא״כ בר״ה, ואמרו ע״ז בגמרא דלא יתכן לפרש כפשוטו, שהרי גם בר״ה החובה על כולם, ולמה לא תירצו דכונת הברייתא דביובל החובה לתקוע היא על כל אחד ואי אפשר לעשות שליח. אכן בריטב״א בסוגין: ...ביוהכ״פ תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל אחד ואחד חייב לתקוע. כלומר - ולא כר״ה שאחד תוקע לכולם, ע״כ. ולכאורה זה לא כהלח״מ ותקשי עליו קושית הלח״מ. הנה יוצא מדבריו שביובל אליבא דאמת הדין הוא כן, שאמנם קיימת על כאו״א מצות תקיעה ולא רק שמיעה, וכפי שהסביר שם מקור הדבר וההבדל שיש בזה בין יובל לר״ה, ומ״מ אין חובה לתקוע בעצמו אלא יכול לקיים המצוה גם ע״י שליח. וא״כ למה לא נאמר שבאמת גם בר״ה המצוה היא כן, ואדרבא הכי מסתבר, מאחר שכל עניני תקיעות דר״ה ויובל למדים מהדדי. ומנלן הפשיטות, דאילו היתה חובת תקיעה בר״ה כי אז א״א היה לקיימה ע״י שליח, הא קמן יובל שישנה מצות תקיעה, ולא בתור חובת הגוף אלא בתור חובת עשית הפעולה שאפשר לקיים גם ע״י שליח.

www.eretzhemdah.org

**ג.**

עוד ק"ל על המשך דברי הלח"מ במה שמסיק לענין יובל, שהוא שונה מר"ה עכ"פ בזה שביובל קיימת גם חובת תקיעה, אלא שאפשר לקיימה ע"י שליח, ושלא כמו בר"ה שאין כלל חובת תקיעה אלא שמיעה גרידא. א"כ לפ"ז הרי נפ"מ גדולה ביניהם אם התוקע כיון אמנם להוציאו, אבל לא בתור שלוחו, לענין ר"ה יוצא, משא"כ לענין יובל דשם צריך כונת שליחות בדוקא, וכן נפ"מ לענין הא דקי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו דלענין יובל כיון שישנה מצוה לתקוע ראוי שיתקע בעצמו, משא"כ לענין ר"ה אין בזה משום הידור כלל, שהרי אין מצוה כלל לתקוע, והשמיעה הרי שומע כראוי. וא"כ עדיין לא מתורצת הגמרא דמייתי הלח"מ שהקשו על ר"ה מהברייתא, דלמה לא נפרש הברייתא כפשוטה דביובל כל אחד חייב לתקוע, כלומר קיימת חובה של מעשה התקיעה על כאו"א, שאמנם אפשר לקיימה גם ע"י שליח, אבל מ"מ הרי זה שונה מר"ה שאין קיימת חובת תקיעה כל עיקר וכנ"ל. ול"צ על התקיעה שום שליחות כלל, וזו כונת הברייתא בהשמיעה החילוק שבין ר"ה ליובל.

**ד.**

ונראה לבאר הרמב"ם עפ"מ שנקט הטור בכונתו דאין חובת תקיעה כלל בר"ה, אלא שהוא לא מסברא בעלמא מכח הדין שהשומע מהתוקע יצא, אלא מקורו מבואר בדברי הרמב"ם עצמם וכדלהלן : הנה לקמן בה"ג שם כתב הרמב"ם שהתוקע בשופר גזול יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו, ואין בקול משום גזל. והשיגו הראב"ד : ואפילו יהא בו משום גזל יום תרועה יהיה לכם מ"מ, הכי איתא בירושלמי. וכתב ע"ז ה"מ שאעפ"י שגם טעם הראב"ד ישנו בירוש' "מ"מ אין כאן מקום להשגה אחר שהדין והטעם שהזכיר רבינו אמת".

אכן לפ"מ שביאר הלח"מ הנ"ל שביובל באמת יש מצוה לתקוע, א"כ לפי נימוק הרמב"ם ביובל אינו יוצא בגזול דשם צריך לנגוע עצם השופר וצריך מעשה בגופו, וא"כ נפ"מ מטעם השני שאפילו כשיש משום גזל יוצא מריבויא דקרא.

ע"כ נראה דהרמב"ם מפרש דאין בירושלמי שני טעמים נפרדים החולקים זע"ז, אלא האחר מבאר השני, דהא דאמרינן שאין בקול משום גזל מבוסס הרי על ההנחה שאין מצוה בתקיעה אלא בשמיעה גרידא, ובזה ביאר הנימוק השני, דמקור הדברים בתורה הוא, לפי שנאמר בר"ה יום תרועה, ולא נאמר שם על התקיעה עצמה ש"מ, שהיא רק חובת שמיעה ולא תקיעה, ושונה בענין זה מיובל, כמו שהסביר הלח"מ ההבדל דשם עיקר הלימוד מחובת בי"ד, ושם ודאי היא חובת ההשמעה לעם. והרי זהו לשון הרמב"ם בראש ההלכות שהבאנו לעיל, שמצוה **לשמוע** תרועת שופר בר"ה שנאמר יום תרועה יהיה לכם, שמביא ממש את נימוקו של הירושלמי, שמלשון זה אנו למדים שהמצוה היא רק על השמיעה ולא על התקיעה. וע"כ לאחר שכבר הביא הנימוק בגוף המצוה, אחר כך לענין שופר הגזול כבר לא הוצרך להביאו, אלא מסתמך על האמור לעיל, היינו שמאחר שנלמד מהכתוב יום תרועה, שעיקר המצוה לשמוע ממילא יוצא בגזול כיון שאין בקול משום גזל. ולפ"ז ביובל דאיכא גם מצות תקיעה באמת אינו יוצא בגזול.

**ה.**

אלא שעדיין לא נתיישב מה שהקשינו מגמ' דר"ה דלא תירץ כנ"ל ההבדל שבין ר"ה ליובל. והנראה בזה. דהנה הטו"א מקשה במש"כ רש"י שם בדברי ר"ה לענין יובל שודאי לא יתכן ביובל דין תקיעה רק בפני בי"ד ממש, שהרי נאמר בכל ארצכם, והקשה הטו"א, הרי כאן הדיון הוא רק מצד הגזירה דרבה, וכמו בר"ה שחל להיות בשבת, א"כ מאי שייטיה דקרא הכי, הרי גם בר"ה המצוה בכל מקום מה"ת, ומ"מ בחל להיות בשבת אין תוקעים מצד הגזירה אלא בפני בי"ד בלבד. ועי"ש שתירץ בדוחק רב. אכן בריטב"א מבואר, דדין יובל ור"ה שונים זה מזה, דביובל ודאי לא קיימת גזירה דרבה כל עיקר, כיון שאז היו עוקרים המצוה מכל וכל, שהרי עירוב והוצאה גם ביוהכ"פ, אלא דשם הוא מעיקר הדין, דמה שנתרבה החובה על כל יחיד הוא רק מכח החיוב דבי"ד דעיקר המצוה ביובל היא על בי"ד, וע"כ הוא רק בזמן בי"ד. הסבר דבריו נראה שהחיוב הוא מגדר שכל ישראל כאלו הם בגדר שלוחי בי"ד ומכוחם הם תוקעים, וע"כ אין המצוה אלא בזמן ישיבת בי"ד. וזהו שחידש רב הונא, ואילו המקשן חושב שהוא חיוב עצמי וע"כ אינו קשור עם בי"ד כלל. ולפ"ז נראה דלא מצי לתרוצי כנ"ל הפירוש בברייתא, דכל אחד חייב ביובל לתקוע, משא"כ בר"ה שאין חובת תקיעה, דאמנם זה נכון, אבל אכתי תיקשי אמאי לא מנה עוד הבדל שבין ר"ה ליובל, שביובל הוא מגדר חובת שליחות בי"ד ושע"כ צריך מעיקר הדין מן התורה רק בזמן בי"ד, משא"כ בר"ה שאין מה"ת שום דין שיהיה לא בפני בי"ד ואף לא בזמן בי"ד. (ונראה דנפ"מ איכא אף לאחר התקנה של ר"ה לענין מה שנשאר בבעיא בגמרא בננערו לעמוד, דלענין יובל מספק יתקע, משא"כ בר"ה).

וע"כ תירץ שהברייתא באמת מזכירה החילוק ומה שאמרה כל אחד חייב לתקוע היינו כל זמן שבי"ד יושבין ואפילו שלא בפני בי"ד, משא"כ בר"ה החובה היא רק בפני בי"ד ממש, והחילוק הוא כנ"ל מפני שביובל הדין הוא מצד דין תורה, משא"כ לענין ר"ה שהוא רק מצד הגזירה. נמצא שלפ"ז הברייתא פירטה במאמר זה את שני ההבדלים שבין ר"ה ליובל, שביובל היא מצד חובת בי"ד, ע"כ מצותה בתקיעה ומצותה רק בזמן בי"ד ולא אחר זה.

## סימן מו: שופר ולולב בר"ה

סוכה מ"ג. תוד"ה אינהו. וא"ת מ"ש משופר וכו', אבל קשה דלאחר החורבן וכו' וי"ל וכו'. ועוד דבדין הוא דלולב יהא דוחה בגבולין יותר משופר דבר"ה לא ידיע קביעא דירחא אלא בירושלים וכו', עי"ש.

תירוץ הב' לכאורה אינו בא אלא לתרץ קושיא ראשונה, אבל לגבי הקושיא השניה על אחר החורבן מוכרחים לתירוץ הקודם, שהוא מצד שבתקיעות שזה להעלות זכרונם לפני המקום לא רצו חכמים לבטל. א"כ אינו מובן למה זה מופיע בתוס' בסוף דבריהם לאחר תירוצא בתרא, ובלשון 'ועוד' שנראה כאילו זה מתייחס לקושיא השניה ג"כ.

www.eretzhemdah.org

עוד יש להעיר דהנה תירוץ זה מקורו הרי מבואר בגמרא סוכה שם, שחילקו לענין לולב עצמו בין א"י לחו"ל, שבא"י בקיאים ע"כ לא גזרו גזירה דרבה משא"כ בחו"ל. והנה לפי חילוק זה יוצא דלענין שופר יש לתקוע בכל ירושלים ולאו דוקא בביהמ"ק, שהרי בכל ירושלים יודעים קביעותא דר"ה כמו שביארו התוס' הנ"ל בהדיא. וא"כ קשה מזה על פירש"י ותוס' ר"ה כ"ט: במ"ש שם במשנה: ר"ה שחל להיות בשבת במקדש תוקעין אבל לא במדינה, שפירשו במקדש היינו בביהמ"ק עצמו אבל לא בכל ירושלים. ובגמרא שם פירש"י הנימוק שהתירו במקדש מפני שאין שבות במקדש וזה מבואר של"ש אלא לגבי המקדש עצמו, אבל לא לגבי כל ירושלים ששם הרי כל דיני שבות ישנם. אלא שבאמת כבר עמדו כל המפרשים והתוס' עצמם שם שסוף המשנה סותר פירוש זה, דאמרו שם: ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו' שמתבאר שם שבכל ירושלים היו תוקעים, ואפילו בכל הסביבה תקעו, ואיך זה יתכן אם גם בירושלים לא תקעו אלא במקדש לבד, ומצד דאין שבות במקדש. והנה התוס' שם פירשו שהכונה על ירושלים בחורבנה, אולם ברש"י מבואר דקאי אירושלים בבנינה והריטב"א מפרש הכונה לענין ירושלים כשגלתה סנהדרין מלשכת הגזית והיתה עדיין בבנינה. אבל ג"ז קשה, דלשם מה היה צריך אז לתקן תקנות כיון דהמקדש עדיין עמד על מכונו והיה אפשר שם לתקוע, וכן אינו מובן מיהו זה בעל התקנה הזאת, ואי נימא שהוא ריב"ז, ומ"ש בגמרא שמשחרב ביהמ"ק תיקן הכונה מאותו זמן שכבר עמד ליחרב, אכתי תיקשי דמהגמרא שמביא להלן שהיו העם מתכנסין וכו', עד 'כבר נשמעה קרן ביבנה'. חזינן בהדיא דהמדובר על תקנה שנתחדשה רק ביבנה.

ונבוא לתרץ ראשית ההערה הראשונה, שתירוץ התוס' האחרון באמת בכונתו לתרץ גם הקושיא הב' דלאחר החורבן, דלפי תירוץ זה הא דהקילו במקדש לענין שופר הוא מצד דבירושלים היו בקיאים בקביעא דירחא, ואשר ע"כ לאחר החורבן היכא דבקיאי בקביעא דירחא דהיינו במקום בי"ד הגדול מקדשי החודש (כמבואר ברש"י ר"ה ל. שם) היה מקום לתקן ג"כ שיתקעו, דהרי שם ל"ש לגזור דלא גזרו לבטל מצות התורה הודאית לפי סברא זו. (ומה שהיו צריכים לתקנה ולא נימא שממילא שם זה מותר, הוא מצד שקודם שהיתה שם סנהדרין הרי היה מקום זה בכלל הגזירה, וממילא אעפ"י שמאז שגלתה הסנהדרין לשם בטל הטעם, הגזירה נשארה כמו בכל דבר שהיה במנין וכו'). משא"כ בלולב שבכל א"י בקיאי אז ויודעים הקביעות, אלא שמ"מ אסרו חכמים אטו בני הגולה שלא יעשו אגודות אגודות, כמבואר במסקנת הגמרא להלן ריש מד. ורש"י שם. א"כ ממילא לא היה מקום לתקנה בלולב שיקחו במקום בי"ד דמאי אולמא מקום בי"ד משאר מקומות דא"י הרי מבחינת הבקיאות בני א"י בקיאין ואין עדיפות בזה למקום ביה"ד, וכיון שבכל א"י בע"כ אסרו אטו חו"ל וכנ"ל, ממילא לא יכלו להתיר גם במקום בי"ד וכנ"ל.

אלא שמעתה יוצא לנו שנימוק זה אינו אליבא דכו"ע, שהרי במשנה ר"ה שם נחלקו תנאים, ודעת ת"ק שם שריב"ז תיקן בכל מקום שיש בו בי"ד של כ"ג ולא רק בבי"ד שקידשו החודש, א"כ הא דהתיר בכל בי"ד ע"כ לא מצד דשם בקיאין בקביעא דירחא, אלא מצד דבפני בי"ד מאימת בי"ד לא יבא לידי לאתויי ד"א ברה"ר, כמבואר הנימוק הזה בראשונים עי"ש. ולפ"ז א"א להסביר את החילוק בין שופר ללולב בזה, ובהכרח כתירוץ הקודם של התוס'.

ולפ"ז נאמר דתרוצי התוס' אזלו לפי שתי הדעות שבמשנה, דת"ק ס"ל דההיתר בזמן המקדש היה רק בביהמ"ק עצמו ומצד דאין שבות במקדש; ולא ס"ל החילוק מצד הבקיאות בקביעא דירחא (אולי משום דלמעשה היו תוקעין גם אם נתאחרו העדים מלבוא, ואז גם במקום הבי"ד לא ידעו מהקביעות) ולאחר החורבן היו צריכים לתקן תקנה מסוג חדש, ואז תיקנו בכל מקום של בי"ד ומצד אימת בי"ד קאתו עלה. אכן ר"א דחולק במתני' וס"ל דלא התיר ר"ג אלא בבי"ד הגדול, לדידיה הטעם גם בזמן המקדש לא היה מצד דאין שבות במקדש אלא מצד דידעי בקביעא דירחי, ולדידיה באמת בכל ירושלים תקעו אז, כיון דהתם ידעי בקביעא דירחא, וכן בכל הסביבה. ובחורבן ביהמ"ק כשבא ריב"ז לתקן תקנה, תיקן ג"כ בדומה לזמן המקדש, רק במקום בי"ד שמקדשין החודש, ומצד דשם בקיאי בקביעא דירחא ולא במקום אחר.

ומעתה א"ש הסתירה שבדברי המשנה אליבא דפירוש"י והתוס', שהרי סוף המשנה דנקטה בלשונה ירושלים יתירה על **יבנה**, מוכיח דקאי אליבא דר"א דסליק מיניה דלת"ק לא היה להזכיר יבנה אלא כל מקום שיש בו בי"ד, ואליבא דר"א הרי כבר נתבאר, שהנימוק הוא מצד הבקיאי בקביעא דירחי, שממילא לדידיה המקדש לאו דוקא אלא גם בכל ירושלים היו תוקעין, וא"ש דברי המשנה.

בס' מזכרת עמ' 205 מקשה הר"י גרשוני, דמהגמרא ר"ה ל. נראה דחובת תקיעה ביובל הי' בכל בי"ד, ואילו ברמב"ן בס' הזכות גיטין השולח מבואר דנוקט בפשיטות דחובה זו היא רק על בי"ד הגדול, עי"ש שהאריך ופלפל בדבר.

ולדידי קשה דאי איתא שהפירוש בברייתא שביובל כל בי"ד בתקיעתו יכול לקבוע היובל תיקשי דמה מעמידה הברייתא מול זה את המצוה בר"ה שהיא רק על בי"ד שקדשו החודש, אטו יש חובה מיוחדת על בי"ד זה בתור בי"ד לתקוע בר"ה, והרי בר"ה אין חיוב אלא על היחידים ולא על בי"ד כלל ועיקר. ומדהא דר"ה הכונה רק על בפני בי"ד, ה"נ יובל דאם אמנם כפי שהגמרא מבארת, ביובל תוקעין גם שלא בפני בי"ד ממש מ"מ זהו מגדר ברשות בי"ד דהרי צריך זמן בי"ד דוקא, וזמן זה אין פירושו במובן כללי, בזמן של ישיבת בי"ד אלא המדובר על בי"ד מסוים כמבואר בגמרא דנסתפק אם ננערו לעמוד מאי, ולפירש"י שם השאלה רק לענין יובל דאהא קאי הברייתא שם, ואפי' לתוס' לא אמרו אלא שהברייתא מתפרשת גם לענין ר"ה ומ"מ ברור דקאי גם לענין היובל, ובהא נסתפק לענין ננערו לעמוד, ש"מ דהיחידים תלויים בבי"ד שלהם. וזהו שאמרה הברייתא שביובל תוקעין היחידים בכה בי"ד שבסביבתן, היינו בי"ד של כ"ג, ואם הן יושבים אעפ"י שבי"ד הגדול כבר עמדו, במקום זה יכולין לתקוע משא"כ לענין תקיעה בר"ה.

ודין זה של תקיעת בי"ד עצמו אינו מבואר כלל בברייתא, דא"כ הו"ל למימר החילוק שבר"ה אין בכלל מצות תקיעה על בי"ד. אלא שהולך לפי הדעה שהיובל מיתלי תלי בתקיעת בי"ד ובל"ז הרי אין כאן יובל כלל, ואילו

www.eretzhemdah.org

הברייתא פורטת ההבדל בין יובל לר״ה, א״כ הכונה ביובל הוא **לאחר** שכבר תקעו ביו״ד הגדול וחל כבר על השנה דין יובל. וא״כ אין כאן שום סתירה לרמב״ן דודאי דין התקיעה העושה את חלות היובל הוא רק על ביו״ד הגדול, כמו שדין הקידוש בהם תלוי, אבל הברייתא אינה דנה אלא על המצוה דיחידאי ומכח ביו״ד שעומדין ברשותם. וז״פ.

## סימן מז: בדיקת חמץ וברכתה ע״י שליח

### א.

שו״ע או״ח סי׳ תל״ב ס״ב: ואם בעל הבית רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש במקומו על סמך ברכה שברך בעה״ב.

ובמג״א שם כ׳ בזה שהוא עפ״י הכלל המובא בסי׳ ח׳ די׳ העושים מצוה אחד מברך לכולם. וכ׳ עוד: משמע דאם בעה״ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, וצ״ע דהיאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק. ול״ד למ״ש סי׳ תקפ״ה גבי שופר שהתוקע מברך דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה עליו, וצ״ל דמ״מ מצוה קעביד דומיא דמילה שהמצווה על אבי הבן ומ״מ אם אחר מל, אותו אחר מברך. וכו׳.

ביאור דבריו במש״כ שאין ללמוד מברכת השופר, דהתם הברכה היא עבור השומע דיש דין שלא מוכרח שהאיש עצמו יברך אלא יוצא במה ששומע מפי אחר, וכמו שאמרנו כאן גופא בראש הסעיף שיכול בעה״ב לברך ולהוציא את השומעים, דהוי כאילו הם עצמם ברכו, כיון ששמעו הברכה ושומע כעונה. אבל בני״ד כשבעה״ב איננו כאן ול״ש בכה״ג שליחות לענין להוציא בעה״ב בברכתו, דלא מצינו שליחות לענין ברכה אלא בכה״ג שהמשלח שומע (אעפ״י שאינו עונה אמן), וא״כ כאן אם השליח מברך בע״כ אין זה מגדר שליחות אלא מדין עצמי, והיכן מצינו דבר מעין זה שהאדם אינו מחויב בברכה ומ״מ מברך מדין עצמי. וע״ז מתרץ דמצינו כה״ג גם לענין מילה, ע״י אדם אחר, דגם כשאבא איננו - מברך, ואז ודאי אינו בכדי להוציא את האב דכני״ל בכה״ג אין יכולים לצאת. ובע״כ דשייכת ברכה גם לעושה מצד עצמו ולאו דוקא מצד שליחות להוציא את בעה״ב.

אכן בראי״ש פ׳ כסוי הדם סי׳ ח׳ במי שאמר למוהל שימול את בנו ובא אחר והקדים ומלו ותבע הראשון את השני שישלם לו שכר ברכה שהפסידו ופטרו ר״ת מפני שהיה לו לענות אמן דקיי״ל שומע כעונה. וכ׳ ע״ז הרא״ש לפטור מטעם אחר, דכיון דאין האב רוצה למולו, המצוה על כל ישראל ובאמירה שאמר לו האב למולו לא זכה בזה, וע״כ אין לו תביעה על האחר. ומזה דייק הש״ך בחו״מ ס״ שפ״ב שאין דין שליחות במילה, ועי׳ קצוה״ח שם שביאר דבריו, דאל״כ אמאי לא תבע אבי הבן. וא״כ יוצא מזה שכשאחד אומר לשליח למול אין כאן גדר שליחות כלל אלא האב מסתלק מהמצוה והמוהל מל מגדר חיוב שיש על כל ישראל למול. וא״כ מסתלקת הראיה שהביא המג״א ממילה שגם שם אינו מברך אלא כשהוא המקיים המצוה, שהרי האב מסולק כאן מהמצוה וכנ״ל, והמוהל מקיים המצוה בעצמו, ואינו ענין לנדון הבדיקה שיש בה שליחות והמצוה נחשבת על שם בעה״ב.

### ב.

אכן לכאורה קשים דברי הש״ך שבכה״ג אין האב עושה המצוה אלא המוהל, דהרי מצינו במל ע״י מוהל, האב מברך ״להכניסו בבריתו של א״א״. ואם כל המצוה מסולקת מהאב מאי שייטיא הכא לברכה, ונהי שר״ת (פסחים ז׳) כ׳ שהברכה היא לא על מעשה זה אלא על חיוב המצוה בעלמא, מ״מ ודאי החיוב הוא על האב מפני שהוא מקיים המצוה עכשו, עי״ש בביאור הגר״א שפי׳ כן. אל דהוצרך לטעם זה מכיון שכבר נעשתה ברכה על מילה זו על ידי המוהל. אבל אם אינו מקיים כלל המצוה במאי עדיפותא דאב משאר העומדים כאן ואמאי לא יברכו אחרים. א״ו המצוה על שם האב נזקפת.

אך נראה שמזה אין סתירה לדברי הש״ך בכונת הרא״ש. שהנה חקר בשו״ת מהר״ח או״ז סי׳ י״א (והו״ד בס׳ דבר אברהם ח״ב סי׳ א׳, ז׳). אם מצות מילה היא מעשה המילה או זה שהוא נמול. והוכיח לה מהא דדוד בביה״מ, דהיא מצוה הנמשכת וכל זמן שחי מקיים אותה. וי״ל דבאמת **שתי** מצוות איכא, המצוה למעשה המילה, וכפשטות הכתוב, והשניה של **אות הברית** שענינה מצוה הנמשכת כל הזמן. ויבואר בזה תוכן שתי הברכות שהתקשו בזה, ויוסבר גם מה שמברכים להכניסו וכו׳ רק לפני הפריעה, דבזה שהמילה פרועה ומגולה הוא שנראית הברית, וע״כ יותר שייך לברך ברכה זו לפני הפריעה. ומעתה אפשר לומר, דהנה הקצוה״ח מסביר למה ל״ש הכא שליחות עפ״י התוס׳ רי״ד דאין שליחות על מעשה מצוה דהנחת תפלין, שה׳ צוה שהוא יניח והוא לא הניח. והסבר הדברים של התוס׳ רי״ד נראה הכי, שיש הבדל אם הענין שעליו באה המצוה מטרתו הפועל-יוצא או מטרתו העשיה עצמה, דאם המטרה היא הפועל יוצא, אז המעשה עצמו אינו אלא אמצעי, ובזה לא הקפידה תורה איך אמצעי זה יעשה, ונתחדש בכה״ג דין שליחות. אבל במצוות שעיקרן היא העשיה עצמה בזה ל״ש שליחות, כי אז יש קפידא שהגוף הזה יעשה זאת ול״ש שליחות שאמנם הוא עשה אבל לא על ידי הגוף. (דוק בדבר **בהבדל** שבין דבריו לבין דברי קצוה״ח (בסי׳ קפ״ב), דלפיו גם שליחות שאחר יקשור התפלין על זרועו הוא נמי לא מהני דלא קיים את הדין של וקשרתם.) ומעתה שפיר יש להבדיל דמצות מעשה המילה באמת לא תיתכן ע״י שליח, כיון שהוא המחויב בדבר. משא״כ מצות ההכנסה בברית שהיא מצוה שעיקרה מה שהוא נמול, בזה מעשה המילה אינו אלא אמצעי, ובזה שפיר שייכא שליחות. וע״כ מיושב מאד מה שהאב מברך להכניסו בברית, ואדרבא יתיישב בזה חלוקת הברכות, ברכת המילה על המוהל וברכת להכניסו בברית על אבי הבן, שעצם מצות המילה, בה אין שליחות, על כן המוהל שהוא מקיים המצוה הוא גם המברך, משא״כ להכניסו בברית שהיא מכח שליחות האב, שפיר האב מברך. ומ״מ בהכי נחתינן שמצות מעשה המילה לא מכח שליחות האב היא אלא מכח עצמו היא, שהאב נסתלק כיון שאינו רוצה

www.eretzhemdah.org

לקיימה בעצמו, וא"כ שוב חוזרים דברינו על המג"א דמאי מייתי ממילה שהמוהל הוא המקיים המצוה ושפיר עליו גם הברכה משא"כ לענין בדיקת החמץ.

**ג.**

אכן לפ"ז נופל בנינו של קצוה"ח בדברי הש"ך שכל ההוכחה בנויה על זה שאין החוטף יכול להופיע כשליח מטעם האב עי"ש שנימק את זה, דאל"כ הרי אין ראיה ממה שהאב אינו תובע, דהרי שליחותו נעשתה ומאי נפקא ליה מינה ע"י מי שנעשה. אבל לפי הנ"ל הרי עדיין מוכרח שההכנסה בברית היא כן מכח שליחות האב דאל"כ אכתי יתבע האב את מה שהפסידו הברכה של להכניסו בברית. ואין לומר שהמדובר כשבירך האב, שאם אין כאן שליחות עוד מגרע גרע, שהרי כיון שהוא לא קיים המצוה מאי שייך הוא לברכה וכנ"ל. וא"כ מוכח מזה דשייך בזה שליחות אעפ"י שהוא לא שלח אלא את האחר, ודלא כמו שמחדש בקצוה"ח, וממילא הרי אין גם ראיה מדברי הרא"ש לעצם ענין המילה דלעולם גם הרא"ש סובר דיש שליחות במעשה המילה עצמה, וע"כ האב אינו יכול לתבוע דהרי נעשה שליחותו.

אלא שלכאורה ראית הש"ך היא יותר פשוטה ולא מכח טענת האב קאתי עלה, דבזה אפשר גם לומר מעשה שהיה כך היה, דלא הקפיד האב ולא תבע אלא המוהל, אלא הראיה היא מהמוהל עצמו דדנו בדבר אם הוא חייב לו, ואם נאמר דהוא אינו עושה אלא בשליחות האב, נמצא שהברכה היא מכח האב, וא"כ מה מקום יש למוהל לתבוע שהפסידו הברכה, הרי הברכה אינה שלו כלל אלא של האב היא, והוא לא נפסד כלל. ואם כל התביעה היא מה שהאב עשה על ידו את הברכה, היכן מצינו חיוב על זה?

ולפ"ז יש ראיה לדבר זה דלא שייכא שליחות במילה לא רק מדברי הרא"ש אלא גם מדברי ר"ת עצמם, דאם איתא דיש כאן שליחות מה תובע המוהל. נמצא דלכו"ע אין כאן דין שליחות בעצם מעשה המילה, והדרא קושיתנו על המג"א לדוכתה.

**ד.**

איברא דאין דברי הש"ך וקצוה"ח שקיים דבריו נהירים לענ"ד כלל, שאם אין האב מקיים מצות המילה המוטלת עליו על ידי המוהל, היאך לא משתמיט, שיהא חיוב על כל אדם ללמוד מילה בכדי שכשתבא לידו המצוה יקיימנה. וגם נוסח לשון הרא"ש עצמו שלא אמר שאין האב **יכול** לקיים המילה אלא נקט "שאין האב רוצה" ואינו מובן, דאם הוא יכול אמאי לא נכוף אותו לקיים המצות עשה המוטל עליו ככל הדינים שבמ"ע. ולא הבנתי גם מה שמסיק שם הש"ך עפ"י דברי הרא"ש, דלא יאות עבדי הני דיודעים למול ומכבדים אחרים, דהרי איסור יש בדבר, מה שמונע מעצמו קיום המצוה.

ועוד ק"ל דאם איתא דאין שליחות על המילה והמוהל מקיים מצוה המוטלת על כל ישראל, א"כ מה מחלקת הגמרא בפסחים שמי שמל ילד של אחר מברך על המילה משום שאין המצוה עליו עי"ש בתוס' שהביאו שהמל את הגרים מברך למול דכל ישראל מצווים במצוה זו, וא"כ גם בשל ישראל, נהי דאילו רצה האב אין המצוה אלא עליו אבל מכיון שהאב סילק עצמו ואומר שאינו רוצה, א"כ חוזר הדין כמילת גרים שהחיוב הוא על כל ישראל יצריך לברך "למול".

**ה.**

ע"כ נראה שלעולם מצות מילה איתא בשליחות, וודאי ע"י המוהל נמי מקיים האב המצוה ואין כאן אלא הידור דמצוה בו יותר מבשלוחו, אבל לא יותר מזה. וע"כ אין חיוב ללמוד המילה, ואף כשיודע יכול לכבד אחרים.

ובנידון דר"ת לא היה באמת נידון על עצם המצוה דבזה באמת עשה גם השני בשליחות האב. ויתיישב בזה מה שיש עוד להקשות לפי הש"ך, למה פטרו ר"ת בטענה שהיה לו לענות אמן הא מ"מ אכתי הפסידו עצם המצוה שהיא ג"כ נחשבת לי' זוזי. עי"ש בש"ך עצמו לעיל מזה שהקשה אמאי לא תבעו תרתי, ותירץ כיון שאין ברכה אלא ע"י המצוה נמצא שזה כולל הכל. וזה ל"ש אלא כשמשלם עכ"פ י' זוזי אבל כשאינו משלם עבור הברכה, אמאי לא יתבע עבור המצוה. ובזה אין לומר כלל שומע כעונה, דזה שייך על שנים שעושים המצווה ויש רק שאלת ברכה, אבל שומע ברכת חברו שעושה מצוה ועונה ודאי דלא יחשב כאילו עושה המצוה, וא"כ אכתי אינו מובן למה יפטר החוטף שהחסיר מהמוהל עיקר המצוה. אבל לפי הנ"ל ניחא דע"ז אין השליח יכול לתבוע כלל שהרי לא לעצמו היה עושה המצוה אלא בשליחות האב ומה מקום לו לתבוע. ואף האב אינו יכול לתובעו, שאומר שעשה באמת שליחותו של האב. וכל התביעה היא רק על שהפסיד לשליח את **הברכה**. כי נראה שאף בגוונא שהמצוה על שם המשלח, הברכה היא תקנת חכמים כדין דבר שבגוף, שהיינו **הגוף** העושה וגם כשאינו עושה לעצמו הוא הוא שחייבו חכמים ברכה ולא מכח שליחות המשלח מברך, אלא מכח **עיקר עצם התקנה**, שלא היתה על המקיים את המצוה אלא על העושה אותה בגופו. וכ"ה ברמב"ם ה' ברכות פי"א ה"י.

**ו.**

וראיה פשוטה, דכנ"ל לא מצינו שליחות לענין ברכה אלא מדין שומע כעונה, ואילו ברכה שעושה כשאין המשלח כאן ל"ש בזה שליחות כלל ואין זה אלא מכח דין עצמי. וכן מוכח משינוי הלשון, שהמל עצמו אומר "למול", והשליח "על המילה", ואם אינו אלא שלוחו של המשלח ובמקומו כאילו הוא עצמו אומר, היה צריך לומר כלשון המקיים המצוה בעצמו. אלא ודאי כנ"ל - הברכה מעיקרא נתקנה רק על הגוף שעושה המצוה.

ובזה הוא שתבע המוהל הראשון את השני שחטף ממנו, ולא על שהפסידו המילה תבע, כי זה לא שלו וכנ"ל, אלא על הברכה תבעו שהיא שלו ממש ולא מכח שליחות הוא שמברך אותה, אלא מכח תקנה ישירה שזיכו חכמים את השליח העושה בברכה.

www.eretzhemdah.org

ובזה שפיר פטרו ר"ת מדין שומע כעונה, כיון שכל השאלה היא, רק על עצם הברכה, הרי כמו כן תקנו דין שומע, שגם כן נחשב כעונה.

(אכן מתוך המג"א נראה יותר, דגם בעל המצוה יכול לברך אם הוא נוכח בזמן קיום המצוה אלא שהדיון אם יש מקום לומר שיש גם אפשרות לשליח לברך ולא מכח שליחות דלא שייכא כנ"ל אלא כשהמשלח שומע.)

ובזה טוען הרא"ש שאין כאן תביעה כלל, דאין הפירוש שהאב מוסר לו את זכות הברכה, אלא כיון שגם כל ישראל ישנן במצוה זו **אם האב איננו**, ע"כ לגבי הברכה שכל עיקר נתקנה גם אצל האב אלא כשעושה אותה בגופו, כאן כשמוסר לאחר אין לו לגמרי הזכות, והמוהל מברך, מכח המצוה הכללית שישנה על כל כלל ישראל גם לגבי ילד זה כשאין האב. והוצרך הרא"ש לסברא זו משום דאל"כ לא היה מקום לברך השליח, נהי דגם הבעל מצוה עצמו אינו יכול לברך דהוא דבר שבגוף וכנ"ל, מ"מ אין מקום גם לשליח לברך שאינו שייך במצוה זו כלל וכנ"ל בקושית המג"א בענין ברכת הביעור.

**ז.**

ושפיר מוכיח המג"א דשייכא ברכה על העושה המצוה ע"י גופו ממצות מילה, שגם שם **הברכה** של המוהל היא לא מכח שליחותו של האב, אעפ"י שעצם המצוה על האב נחשבת, וא"כ בדיוק הכי גם לענין מצות הבדיקה אעפ"י שהיא על בעה"ב, שייך השליח בברכה זו. וגם כאן שייך השליח לענין חמץ זה אילו היה שלו, והרי ניתן לו לקנות חמץ זה עצמו מבעליו ולהיות הוא בעל החמץ, וע"כ גם כשלא קנה שייך לברך כיון שעכ"פ הוא שעושה הדבר ע"י גופו.

נמצא דאדרבא לא זו בלבד שאין תיובתא לדברי המג"א מהרא"ש אלא הם הם הדברים עצמם. וא"ש מה דנראה כשעושה שליח לבדוק דרק השליח מברך והוא אינו יכול לברך בעצמו, ע"מ שהשליח יבדוק, כי הברכה נתקנה רק על הגוף שעל ידו המצוה נעשית, וכשעושה לא ע"י גופו אלא ע"י השליח אין יכול בעה"ב לברך, רק השליח הוא המברך ומכח עצמו בתקנ"ח כנ"ל.

## סימן מח : בן נכר באכילת הפסח

**א.**

הרמב"ם (פ"ט מק"פ ה"ז) : המאכיל כזית מן הפסח בין מפסח שני למומר לע"ז וכו' ה"ז עובר בל"ת ואינו לוקה וכו' ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר, ע"כ.

ובכ"מ שם : ומשמע לרבינו דלאו לדידהו מזהר דעכו"ם לא חיישי למאי דמזהיר קרא אלא לישראל מזהיר שלא יאכילום, וקרי ביה לא יאכיל. ומ"מ כיון דלא כתיב בהדיא לא תאכילום אין לוקין עליו, ע"כ.

וכן העתיק בס' החינוך (מצ' י"ג) הלכה זו שהאיסור הוא על המאכיל, וסיים שאין לוקין לפי שאי"ב מעשה.

ותמה במנ"ח אמאי לא נפרש קרא כפשוטו דמזהיר לעוע"ז עצמו שאסור לו לאכול מהפסח כל עוד שלא עשה תשובה "אף דאינו ציית מ"מ מוזהר על כה"ת", "וגם נפ"מ לדינא לאחר שעשה תשובה אם אכל מן הפסח בהתראה לוקין על לאו זה וכו"". וזה באמת תמוה מאד שהרי קי"ל דישראל מומר כישראל הוא, כמש"פ הר"מ פ"ד מהי אישות שקידושיו קידושין גמורים, וכן חייב הוא בכל המצוות, ורק לפסח נאסר מחמת קדושת הקרבן כדכתבו התוס' שבת (פ"ז ד"ה ומה). וכ"כ הרמב"ם באגרת תימן : שהתורה הזאת לא תוכל להמלט ולהנצל ממנה אפילו אחד מזרע יעקב לעולם וכו' אבל הוא נענש על כל מצוה ומצוה שבטל וכו', ולא יעלה על הדעת שבהיותו עושה התמורות לא יענש על הקלות כדי שיפקיר עצמו להן, אבל ירבעם בן נבט ש"ע יענש על העגלים וכו' וכמו"כ יענש על שביטל מצות סוכה בסוכות וכו', ע"כ.

הרי שפריקת עול אינה פוטרת אותו משום מצוה מן המצוות, ואין התורה מתחשבת עם זה שהוא לא חייש למה שהתורה מזהירה, שמ"מ התורה מזהירתו ותובעת ממנו, שכן יהא חייש למה שמזהירים אותו. וא"כ קשה מאד על סמך מה מפרש הרמב"ם האזהרה דבן נכר שלא כפשוטה שהוא עצמו המוזהר, בדומה לאזהרה על הערל שמביא הרמב"ם שם להלן שהיא עליו ולוקה ע"ז.

כן הביא שם המנ"ח בשם הס' מגלת ספר להקשות במש"כ הכ"מ בטעמא דמילתא שאינו לוקה משום שלא נאמר בפירוש ממה שפ' הרמב"ם שהמלביש חבירו כלאים לוקה ופי' הכ"מ שם דקרינן ביה לא תלביש, וא"כ למה לא ילקה גם בניד"ד זה שהאכילו. וכן מקשה שם המנ"ח גם על נימוקו של החינוך שאינו לוקה מפני שאי"ב מעשה, למה אי"ב מעשה אם תחב לו בבית הבליעה וכמו במלביש חבירו כלאים וכנ"ל.

**ב.**

הצל"ח (פסחים ע"ג ד"ה שחטו) פירש כונת הרמב"ם שלעולם האזהרה דקרא קאי על הבן נכר עצמו וכמו בערל ומש"כ הר"מ אזהרה שלא להאכיל היינו מדין לפנ"ע וע"כ אינו לוקה, כי אין מלקות על לפנ"ע.

אבל דבריו דחוקים מאד שא"כ למה השמיט הרמב"ם עיקר הלכה זו לאיסור על הב"נ לאכול, והביא במקום זה האיסור דלפנ"ע שהוא דין לכה"ת כולה במי שמכשיל חבירו בעבירה. אכן קושיות המנ"ח הן לכאורה חזקות מאד וצ"ע.

בר מן דין, קשה לי עוד על הרמב"ם מסוגית הגמרא פסחים (צ"ו) דעביד התם צריכותא : איצטריך למכתב ערל ואיצטריך למיכתב בן נכר, דאי כתב רחמנא ערל משום דמאיס וכו'. והנה בתוס' להלן (ק"כ ד"ה כל) פירשו

www.eretzhemdah.org

שהצריכותא קאי על הדיוק מהכתוב שבשניהם נאמר "בו" למעט דבו (בפסח) הוא דאינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ומרור (ועי' תוס' יבמות ע"א ד"ה בו שדנו בקביעת הגרסא, דגם מש"נ בו לענין ב"נ נדרש להכי דאוכל הוא במצה ומרור כמשמעות לשון הגמרא פסחים כ"ח:). אכן ביבמות ע"א (תוס' ד"ה דאי) נראה שמפרשים הגמרא כפשוטה דקאי עיקר הדין של איסור האכילה של ערל וב"נ בפסח. (וזה מיתלי תלי בגירסאות כמבואר בתוס' יבמות הנ"ל). והרמב"ם לא העתיק בהלכות לענין חיוב במצה ומרור רק לענין ערל ולא לענין ב"נ, משמע שנוקט כמש"כ התוס' יבמות (ד"ה בו) הנ"ל, שלענין ב"נ אי"צ לשום ריבוי כי מסברא מובן כיון שחייב בכל התורה כולה ודאי שחייב במצה ומרור, (והדרשא דבו יפרש כגירסא שלפנינו 'אבל אוכל הוא בתרומה ומעשר'. והא ולא הביא זאת בהלכות תו"מ י"ל דסתמו כפירושו כיון שלא הביא לאיסור להאכיל מומר, ממילא אנו שומעים להיתר). א"כ מוכרח לומר שאינו מפרש הצריכותא דגמרא על הדיוק ד"בו" כמש"כ התוס' פסחים וכנ"ל, אלא דקאי אעיקרא דקרא אאזהרה דאסורים לאכול בפסח, וכהתוס' יבמות הנ"ל. וקשה מאד לפי שיטתו דאיסור הב"נ לא עליה קאי קרא אלא על ישראל המאכילו, ואילו איסור הערל, הרי קאי עליו עצמו כמו שפסק שם. א"כ הרי האיסורים הם שונים לגמרי ומה שייך לעשות בזה צריכותא, וכי האיך היה אפשר ללמוד מערל שאסור לו עצמו לאכול לענין ב"נ שאסור להאכילו, שבערל גופא אין איסור כזה וצ"ע. וכן להיפך איך נלמד איסור עצמי של אכילה מהאיסור להאכיל, שהוא סוג איסור אחר בכלל. חוץ מזה לא מסתבר כלל למידרש אליבא דהרמב"ם הצריכותא לענין הדיוק ד"בו", דבשלמא אי האיסור קאי על הב"נ עצמו אפשר לפרש דמבו דרשינן דאוכל במצה ומרור היינו **שחייב** לאכול מו"מ, אעפ"י שבפסח אסור לו לאכול (וגם בזה התקשו בתוס' סובא בדף כ"ח ודף ק"כ ד"ה כל, מה צריך קרא לאשמעינן הא פשיטא דחייב ויובאו דבריהם להלן בע"ה) וע"ז קאי הצריכותא. אולם להר"מ הרי עיקר האיסור דב"נ לא עליה קאי אלא על הישראל להאכילו, וא"כ ל"ש כלל למידרש מ"בו" שלענין שאוכל הוא במו"מ, דאי להשמיע שמותר להאכילו פשיטא, כמו שהקשו בתוס' הנ"ל דאטו מצה קדושה יש בה, ואי לומר שהוא חייב ל"ש זה כיון דקרא לא קאי עליה אלא על אחר להאכילו. ובע"כ הגירסא היא לדידיה כמו לפנינו דמ'בו' שנאמר בב"נ לא דרשינן כלל אבל אוכל הוא במו"מ, אלא לענין שאוכל במעשר ותרומה, וא"כ הצריכותא היא ע"כ אגופא דקרא, וזה קשה מאד כנ"ל כיון שהאיסורים הם שונים לגמרי, בערל האיסור עליו עצמו, ואילו בב"נ האיסור על המאכיל. וצ"ע.

**ד.**

גם דברי התוס' בנידון הדרשא דאוכל הוא במו"מ צריך בירור. התוס' (פסחים כח) הקשו למ"ל קרא לריבויא דב"נ אוכל במו"מ, פשיטא דהא חייב בכל מצוות האמורות בתורה. פירוש לפירושם דלכאורה הרי הגמרא קאי אקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו דפשטא דקרא מקשר חובת מו"מ עם הפסח, וא"כ לפ"מ שנתמעט הב"נ מפסח הרי בפשוטו ממילא אין לחייבו במו"מ כיון שחיוב זה מיתלי תלי בפסח. אלא שדבריהם מבוארים יותר להלן בדף ק"כ (ועי"ש הגהות הגרא"ם הורויץ בש"ס וילנא), דגם בפסח עצמו הרי הב"נ ג"כ מחוייב אלא שאינו רוצה, היינו שודאי חייב הוא לעשות תשובה ולהכשיר עצמו לאכול בפסח, כי מצוה זו רמיא עליה כמו על כל ישראל, ומה שלפי מצבו הנוכחי שהוא ב"נ ואסור, אין זה מפקיעו מהחובה להכשיר עצמו ע"י תשובה, וכמו בערל שכל עוד שבידו למול חייב הוא למול עצמו וכן טמא כמבואר ברמב"ם (פ"ה ה"ד). וכיון שבעצם גם עכשו החובה של עשיית הפסח לא פקעה ממנו, לגבי הדין של מו"מ אין כל מיום לפוטרו אעפ"י שהללו קשורים בחובת הפסח, שהרי גם בפסח מחוייב ועומד הוא להביא ע"י שיכשיר עצמו וכנ"ל.

[ויל"ע למה לא הקשו התוס' גם מערל למה צריך מיעוט דהרי גם ערל חייב בכל מצוות התורה, לא מיבעי לשיטת ר"ת שהובאה בתו"י ריש הערל דמוקי לה במומר לערלות, א"כ ודאי קשה הרי גם שם מצווה ועומד הוא למול עצמו ולאכול בפסח ולמה ס"ד לפוטרו ממו"מ. אלא אפילו לשיטת רש"י שם וכאן, שהערל דקרא היינו כשמתו אחיו מחמת מילה, דא"כ אי"ח בפסח כלל, נמי קשה, דהרי ר"ת נד מפירושו משום דמשוה לה למילה שלא בזמנה, ואילו לרש"י חילקו התוס' דל"ד למילה שלא בזמנה משום דאין כיו"ב חייב. וביאור המחלוקת נראה שהוא, אי אמרינן דבכה"ג דהוא אנוס המצוה רמיא עליה אלא שאינו יכול לקיימה, או דכיון שהוא אנוס אינו נחשב כמצווה במצוה זו כל עיקר. ולרש"י חיוב יש עליו, וע"כ אינו דומה למילה שלא בזמנה.

וא"כ הרי לענין מו"מ נמי תיקשי להו לתוס' דפשיטא דחייב, שהרי גם בפסח הוא חייב ועומד אלא דפומא הוא דכאיב ליה, ומשו"מ יהא ס"ד לפוטרו ממו"מ שזה יכול לקיים בלי עיכוב. ונראה ביאור הדברים דחלות החיוב של הפסח הוא בראשית זמן הבאת הפסח כדחזינן לקמן (צ"ב) דעת ר"ע וכן ההלכה שדרך רחוקה היינו מן המודיעין ולחוץ, שהוא שיעור הליכה מהבוקר עד זמן ההקרבה שבחצות היום. ואעפ"י שזמן ההקרבה הוא עד הערב, מ"מ אזלינן בתר התחלת הזמן. חזינן שחיוב הפסח תלוי בהתחלת הזמן. ולפ"ז אפ"ל דמערל לא קשיא להו לתוס', דנהי דערל שישב ולא מל עצמו, בכלל חיוב הכרת הוא על המנעותו ע"ז מאכילת הפסח, מ"מ חובה זו קיימא עליו **לפני** שהגיע הזמן, שצריך להכשיר עצמו ע"י המילה להקרבת הפסח בחצות. משא"כ בזמן התחלת ההקרבה והוא לא מל עצמו, שוב **פקע** ממנו המ"ע דהקרבת הפסח כיון שהוא ערל באותה שעה וחל עליו האיסור של כל ערל לא יאכל בו, וממילא הוה שפיר ס"ד דפטור גם ממצה ומרור, כיון דהשתא אינו במצות הפסח כלל. וכל עיקר לא קשי"ל אלא בב"נ **שבאותו רגע ממש** של חלות החיוב נמי יכול הוא להרהר בתשובה ולהביא הפסח, דאי"צ שום מעשה להכשירו אלא במחשבה גרידא. ע"כ גם בזמן חלות החיוב של ההקרבה אכתי לא נפקע ממנו המ"ע של הקרבת הפסח, ומשו"ז הקשו התוס' דמה"ת ס"ד לפוטרו ממו"מ, כי גם ברגע זה קיימא עליה גם המ"ע של הקרבת הפסח, היינו להרהר בתשובה ולהביא הפסח וא"כ למה יהא פטור ממו"מ.]

**ה.**

התוס' מתרצים דאיצטריך להיכא דנשחט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה, דאע"ג דלא אכיל בפסח דאינו נאכל אלא למנויו מ"מ חייב לאכול במו"מ, ע"כ.

www.eretzhemdah.org

כונת דבריהם נראה שאין לפרש כפשוטם שהעיכוב בכה"ג שחזר בתשובה הוא העיכוב **הכללי** של 'שלא למנוייו', ושמשו"ז הוה ס"ד לפוטרו ממו"מ, דא"כ למה נאמר דין זה רק לענין ב"נ, כיון שהיא שאלה כללית לכל שלא נמנה על הפסח מאיזו סיבה שהיא. וביותר, שבזה ל"צ קרא כלל, כיון שבעצם רמי עליה החיוב להביא הפסח ולאכול אלא שאין לו, א"כ ה"ז עיכוב צדדי, והאיך יעלה על הדעת לפוטרו משו"ז ממו"מ, כיון שגם בפסח מחויב ועומד הוא אלא שאין לו מה שיאכל. אלא שכוונת התוס' שמיעוטא דקרא דכל ב"נ לא יאכל קאי גם אהאי גוונא שהיה ב"נ בזמן ההקרבה, אעפ"י שחזר בתשובה בזמן אכילה, שנוסף על דין שלא למנוייו שמעכבו מלאכול בפסח, יש בו איסור מיוחד של כל ב"נ לא יאכל בו, שדוחהו בכה"ג מאכילת הפסח כל עיקר. ונמצא שבעוד שבכל שלא למנוייו העיכוב הוא רק צדדי היינו שאין לו מה שיאכל, הרי בב"נ יש בו דין **דחיה** מהפסח. ומשו"ז הוא צריך קרא לענין מו"מ, שאעפ"י שהוא נדחה מהפסח ואינו שייך בו כלל, מ"מ חיוב המו"מ לא פקע, כ"נ ביאור דברי התוס'. אלא שלכאורה קשה מנ"ל באמת הא, דהקרא דכל ב"נ בא לכה"ג שחזר בתשובה, הרי בפשוטו ניתן להתפרש דמיירי בגוונא שאמנם נמנה על הפסח כדין, שהיה כשר באותה שעה, ושוב נעשה מומר בשעת אכילת הפסח ובזה הוא שמיעטתו תורה, אבל כל שחזר בתשובה בזה לא מיירי קרא, ואי"ב אלא המיעוט הכללי של שלא למנוייו, שבזה לא היה צריך קרא לריבויי לענין מו"מ וכנ"ל. ואי מצד הדרשה ד"בו", הרי מצינו לאוקי לה לענין תרומה, בגירסא שישנה לפי התוס' יבמות.

**ו.**

ובכדי לבאר כל זה נראה להקדים מה דשו"ט במנ"ח שם עוד במושג בן נכר שנאמר כאן, אי הוא כולל כל מי שנחשב למומר בכל דוכתי וכולל גם מומר לחלל שבת בפרהסיא שדינו כמומר לכה"ת וכן כל מומר להכעיס אפילו לד"א, או שהכונה **רק למומר לע"ז**, כלשון הרמב"ם שחוזר ומדגיש זאת פעמים. וכ"נ גם מהחינוך שמסביר זאת מפני שהלה מוציא עצמו מכלל הברית, וזה שייך בעיקר אצל עוע"ז ממש ולא אצל מי שמומר לשאר עבירות. והביא שם מהטו"א שדייק כן ברמב"ם וכן מהתוס' זבחים לענין פסול ב"נ בכהנים בעבודת הקרבנות. וכן הוכיח שהכ"מ נוקט בך ברמב"ם.

אכן לכאורה לפ"ז קשה מאד הצריכותא שהבאנו לעיל בין ב"נ לבין ערל, דכיון דפסול דב"נ הוא רק במומר לע"ז משו"מ היה בכלל ס"ד ללמוד ממנו לערל, כיון שבשום עבירה אינו נפסל כלל מחמת מומרות. והרי הרמב"ם מפרש כנ"ל הצריכותא לגופא דקרא ולא לענין הדיוק של בו, וכנ"ל.

והנראה בזה דהנה הר"מ בסה"מ (ל"ת קכ"ח) הביא בזה לשון המכילתא (הוא מכילתא דרשב"י כמו שציין בהגהות של הגר"ח העלגלר): כל בן נכר - זה ישראל משומד **שעבד ע"ז**. ודייק זאת כנראה מלשון התורה שקראתו בן נכר שזהו רק בכה"ג שעוע"ז ולא סתם עבריין אעפ"י שיש לו דין מומר לכה"ת כולה.

והנה לפ"ז שהפסול הוא רק בכה"ג נראה שפסול זה נפקע ממנו כל היכא שיקבל עליו מצווה מן המצוות, כי כל הפסול הוא מפני שאינו מכיר בנותן התירה וממילא גם במצוות התורה, אבל בקבלו עליו מרות התורה לגבי מצוה מן המצוות, שוב פקע ממנו תורת בן נכר, שהוא רק כשאינו מודה בנותן התורה כלל ועיקר. ונראה שמטעם זה נקט הרמב"ם שהאיסור הוא על **המאכיל** ולא על האוכל, כי הרי מטרת התורה כשהיא מטילה איסור היינו שהמצווה **ימנע** מלעשות זאת. אולם כאן הן לא יתכן זה, כי אם יצויר שהמוזהר ימנע מזה מחמת ציווי התורה, נמצא שהרי הוא מכיר כבר ע"ז בנותן התורה המצוה והמזהיר, וממילא פקע ממנו **ע"ז עצמו** הדין של נכר שהגדרתו היא **אי-הכרה** בבורא עולם ונותן תורה, וא"כ שוב הרי אינו באזהרה זו כלל. וע"כ לומד מזה הרמב"ם שבהכרח שהאזהרה **לא** לדידיה נאמרה אלא לישראל אחר המאכילו, שבכה"ג שאין מכיר בנותן התורה חל על **כל ישראל** האיסור להאכיל לו מהפסח, אבל עליו עצמו ל"ש אזהרה זו כלל וכנ"ל, כי בקבלתו **האזהרה אין שוב מקום לאזהרה**, ודוק.

וכל זה לפי המכילתא והרמב"ם, שהכריע כותיה להלכה שבן נכר האמור בפסח אינו אלא בעוע"ז ושלא כמו דין מומר של כל התורה כולה. אכן אם נסבור שב"נ האמור כאן הוא המומר שבכה"ת כולה שכולל גם מומר לחלל שבת בפרהסיא ומומר להכעיס אף בעבירה אחת, כי אז הרי פשוט שמה שנשמע לצו התורה ונמנע בגלל זה מלאכול הפסח עדיין אין זה מוציא אותו מכלל מומרות, כל עוד שמעצם העבירה שהוא נעשה על ידה למומר אינו חוזר בו, א"כ עדיין הוא בתורת ב"נ, וממילא אפשר לומר שהאזהרה של כל בן נכר היא באמת מופנית **אליו עצמו**, שכל עוד הוא בן נכר ודין מומר עליו אסור לו לאכול בפסח, ואי"צ להוציאה מידי פשוטה.

והנה במכילתא שלפנינו הגירסא כל ב"נ, אחד ישראל מומר ואחד נכרי במשמע, ולא הזכיר שהוא רק בעוע"ז. וע"ע רש"י עה"ת (שמות י"ב, מ"ח) שנראה ג"כ נוקט שכל מומר במשמע ול"ד עוע"ז. ולפ"ז נראה שהרמב"ם סובר שהגמרא דילן אזלה בשיטה אחרת מהמכילתא דרשב"י, וסברה דב"נ משמעותו כל מומר, אלא שהוא הכריע כהמכילתא וכנ"ל. ולפ"ז סוגית הגמרא פסחים צ"ו דעבדה צריכותא בין ערל לב"נ למאי דסוברת דב"נ היינו כל שיש עליו דין מומר, וע"כ האזהרה באמת לדידיה גופא נאמרה, וכן אי"ז דוקא במומר לע"ז, ע"כ שפיר איצטריך למיעבד הצריכותא, שהרי ערל נמי לא קיים מ"ע דמילה שי"ב כרת, א"כ היה אפשר ללומדי מב"נ. אכן לפסק הלכה אין נוקט הרמב"ם אלא כהמכילתא וכנ"ל. ואין סתירה מסוגיא דפסחים דלא קיי"ל כותה להלכה.

**ז.**

ונראה שזוהי כונת הכ"מ במש"כ בביאור הרמב"ם, שהאזהרה היא על ישראל אחר ולא על הב"נ דלא חייש על מה שהזהירה התורה, דאין כונת הדברים כדנראה מפשוטם, שמשום שאינו חושש משו"כ אין מזהירים אותו, דז"א וכנ"ל בקושית המנ"ח, אלא שכיון שהאזהרה היא רק עליו מפני שהוא עוע"ז ואינו מכיר במרות התורה, "ואינו חושש למה שמזהירה התורה", הרי באותו רגע שישמע לתורה ויחשוש למה שמזהירה, פוקע ממנו דין הב"נ, וע"כ לא יתכן לומר שלו הוא שהזהירה תורה וכמש"כ.

www.eretzhemdah.org

והנה חזינן שאעפ"י שכונת התורה לפי הנ"ל היא באזהרתה על הישראל אחר שלא להאכיל לב"נ מ"מ נקטה בלשונה "לא יאכל" שהמשמעות היא בפשוטה לא על המאכיל כ"א על האוכל. וזה ודאי צריך ביאור, דבשלמא לענין לא תאכילום בשקו"ר שדרשו מזה להזהיר גדולים על הקטנים, וכן הא דלא תלבש שעטנז שלהר"מ הוא גם על המלביש תבירו, הרי עיקר האזהרה היא באמת על האוכל ולובש **בעצמו** אלא שכלול בזה **גם** המאכיל. משא"כ הכא שאין על האוכל עצמו אזהרה אלא על המאכיל, ודאי צריך ביאור, למה שני קרא כלישניה.

והנראה בכוונת הדברים דהנה יש לחקור באזהרה זו שלא להאכיל, אם היא איסור מצד מעשה ההאכלה או שההקפדה היא באמת על מה שהב"נ אוכל מהפסח, אלא שאותו א"א להזהיר וכנ"ל, משו"כ הטילה התורה האזהרה על ישראל אחר המאכיל, ומ"מ קפידת התורה אינה אלא משום שע"י שמאכילים אותו הרי נמצא שהוא אוכל מהפסח, ובזה הוא שאין התורה רוצה. ונראה פשוט, שאילו היתה התורה אומרת לא יאכילו היתה המשמעות שההקפדה על מעשה ההאכלה, ומשו"כ דייקה תורה בלשונה לכתוב 'לא יאכל', אלא שמתוך המשמעות הכללית אנו למדים שהכונה להזהיר המאכיל, לאשמעינן שהאיסור להאכיל אינו אלא משום שע"י שהוא מאכיל אותו נמצא הלה אוכל בפסח, **וזוהי ההקפדה**, שאת זה הוא שרצתה התורה למנוע.

**והנפ"מ מזה אם נראה את ההאכלה כלאו שי"ב מעשה או לא** דאילו היתה האזהרה מכוונת על עצם מעשה ההאכלה ומי שהיה זה לאו שי"ב מעשה. אכן מאחר שעיקמה התורה וכתבה לא יאכל להשמיענו שההאכלה אינה אלא מצד **שגורמת** ומביאה לידי זה שהב"נ יאכל, ממילא ה"ז לאו **שאי"ב מעשה**, כי עיקר ההקפדה היא ע"ז שהב"נ אוכל, וההאכלה אינה אלא גרמא לזה, נמצא שזה שהב"נ אוכל הוי כלפי המאכיל בלי מעשה.

ועפי"ז נראה לבאר הכ"מ והחינוך ממה שהקשה עליהם בזה המנ"ח, ודברי הכ"מ והחינוך שניהם עולים בקנה אחד ומשלימים זא"ז, וה"ק הכ"מ, כיון שלא נאמר בקרא מפורש לא יאכיל, א"כ ה"ז בא להשמיענו שאין האיסור על ההאכלה אלא משום שע"ז בא הב"נ לידי אכילה, ע"כ אינו לוקה, דלגבי המאכיל ה"ז לאו שאי"ב מעשה כדכתב החינוך. ודברי החינוך שקראו לאו שאי"ב מעשה הם בהסתמכות על דיוק הכ"מ כיון דלא כתבה תורה לא יאכיל שמזה אנו שומעים שמעשה ההאכלה אינה אלא לאו שאי"ב מעשה, מצד שזהו הגורם למה שהב"נ אוכל וכנ"ל.

**ח.**

ובזה נראה להסביר גם מה שנתקשינו בתוס' פסחים כ"ח דמפרשי האזהרה דכל ב"נ לענין אי חזר בתשובה בשעת אכילה, והוקשה לנו מנ"ל לאפוקי לקרא מפשטיה דקאי לענין שהוא ב"נ בשעת אכילה דוקא. אכן לפי הנ"ל דגם אינהו נקטי שדין ב"נ הוא רק בעו"ז וכדדאיק הטו"א לשיטתם מזבחים לענין פסול הכהנים בעבודה, וא"כ גם לדידהו קשי"ל האיך תתכן אזהרה על הב"נ, ובעוד שהרמב"ם סובר כנ"ל שדבר זה במחלוקת תלוי, התוס' מפרשי אליבא דכו"ע דקרא אתי לענין אי חזר בתשובה בשעת אכילה שבאה התורה להזהיר אותו שלמרות שעכשו הוא ישראל מעליא מ"מ אסור לו לאכול בפסח, מכיון שהיה ב"נ בשעת ההקרבה. וי"ב איסור ל"ת נוסף על מה שהוא שלא למנוייו שהוא בעשה.

## סימן מט : מילת הזכרים כמעכבת באכילת הפסח.

**א.**

איתא בגמרא יבמות מ"ח. עבד איש אתה מל בע"כ ואין אתה מל בו איש בע"כ. ופירש"י בל"ב: ואי אתה מל בן שהוא איש גר הבא להתגייר אין לו כח למול בנו גדול בע"כ, דגבי בנים כתיב המול לו כל זכר ולא כתיב בהו איש, עכ"ל. ובתוס' שם ד"ה אלא הקשו עליו וז"ל: ודבר תימא פירש דקרא דהמול לו כל זכר מוקמינן למילת זכריו שמעכבתו לאכול בפסח, וזה ל"ש אלא בבנים שנולדו בקדושה.

וראיתי בס' כלי חמדה פ' בא שהאריך בתמיה זו וכ' שרש"י לשיטתו שפי' עה"ת שהפסוק נאמר בפסח מצרים אא"כ בו ביום נאמר, שאם ירצה הגר המתגייר עכשו לעשות פסח יצטרך למול את בניו, א"כ ע"כ הדברים אמורים לענין אלה הבנים שנולדו לו בנכריותו. ובאמת במכלתא מפורש שפרשה זו נאמרה בפסח מצרים, ולתוס' קשה שאם בנולדו לו כשכבר נתגייר, משום מה נקט הכתוב דין זה בגר, הרי גם בישראל גמור הו"מ למינקט.

ותי' דברי רש"י עפ"י מה שחידש בפ' תולדות שאין דין גר שנתגייר וכו' לפני מת"ת כיון שלא נתחייבו במצוות, ואפי' לשיטת הרמב"ן שהיה להם דין ישראל מאז שנכנסו בברית. וע"כ א"ש קרא לשיטת רש"י מאד, דדוקא בפסח מצרים נאמר דין זה גם על גר שיש לו ילדים שלא נולדו בקדושה, שכן אז עוד לא היה להם דין גר שנתגייר וכו' ובניו מתיחסים אחריו, וע"כ הקפידה תורה על מילתם. משא"כ לדורות בגר לא מצינן לפרש הדין כי אין הבנים מתייחסים אחריו ואז יתפרש הדין לענין ישראל וגר לגבי הילדים

ושוב הקשה לעצמו מהחת"ס שהקשו לו (או"ח ס' ש) מר"י יבמות מ"ו: הרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי אין מטבילין. והרי הוא עצמו אמר בע"ז (כ"ז:) היכן מצינו מילה לשמה. והחת"ס מבדיל בפשיטות, דבישראל לא צריך באמת מילה לשמה רק מדין מצוות צריכות כונה. משא"כ בגר, כל שלא היה לשמה אינה מילה כלל. והקשה בכל"ח הרי הגמרא מייתי התם בע"ז הקרא המול לו כל זכר לדייק דבעינן לשמה ואמאי לא תי' ע"ז ר"י דאמנם בן, שהרי הקרא לרש"י מיירי בגר, והתם בעינן באמת מילה לשמה. ודחק לתרץ דהרי באמת קשה גם על אידך היכי מצי למילף מהתם דבעינן לשמה אלא משום דהאי דינא קאי גם לדורות לענין ישראל א"כ ש"מ דבעינן לשמה.

www.eretzhemdah.org

**ב.**

ותי' זה אינו מספיק, שמנלן לומר דגם האי ריבויא דלה' בא גם לענין לדורות, הרי כל עיקר דילפינן מזה לדורות אינו אלא מסברא, א"כ נאמר שזהו רק לעיקר הדין, משא"כ לענין הצורך לשמה באמת הוא רק לענין גר שמגייר בניו וכפשטא דקרא. בפרט לר"י קשה, שהרי בגר ודאי בעינן לשמה א"כ הרי צריך הפסוק להדגיש זאת, ולמה אמר שאינו דורש לה' לענין מילה כלל.

כמו כן אין מספיק עיקר תירוצו על רש"י שהוא משום דלפני מת"ת לא היה דין של גר שנתגייר וכו', כי נראה שקושית התוס' לא היתה כלל מכח דין זה אלא הוא עפ"י מה דמבואר בגמרא כתובות י"א. שגם באב המביא את בנו להתגייר יכול למחות משיגדיל. ועי' תוס' שם שדנים אם כל עיקר דין הגירות בקטנות הוא מתקנ"ח או מה"ת מדין זכות וזכין לאדם וכו'. עכ"פ יוצא ברור שלאב אין זכות בבניו ורק משום שהוא עצמו ודאי היה מסכים אתינן עלה, ואיך יתכן לומר שמילת זכריו אלו תעכב את האב מלאכול בפסח דמה שייכות יש לו ולבן. עי' מנ"ח מ"ב אות ב' בסוף א"ד שמפרש מקורו של הרמב"ם שחייב אדם למול עבדו ילפינן מדין עיכוב בק"פ דאם אינו חייב למה מעכב. אכן עי"ש באו"ד וכן שם אות ג' בשם הש"א סי' כ"ג שיתכן שהוא גזה"כ אף שאין עליו חיוב. ומ"מ נראה דזה שייך רק אם יש בענין זה חיוב למול, אבל היכן מצינו על מישהו **חיוב** להתגייר, א"כ אין כאן חיוב בכלל ואיך יתכן שיעכב וזוהי קושית התוס'.

ואין לומר שהגמרא בכתובות היינו בזה"ז ומיירי שגם אבא מתגייר ואז יש לו דין קטן שנולד, ע"כ אין לו זכות בבנו קטן. משא"כ בזמן דיצי"מ שלא היה דין קטן שנולד, יש לו זכות לגיירו כשם שיש לו זכות למוכרו לעבד (רמב"ם פ"ט מה' עבדים ה"ב. באמת הרמב"ם סתם שיש לו זכות למכור בניו ובנותיו ולא חילק אם הם קטנים או לא, וצ"ע בכונתו ע' מנ"ח). דא"כ מאי מקשה שם בגמרא יהבינן לה קנס ואזלה אכלה בגויותה, די"ל דמיירי שהנכרי גייר הילד ולא נתגייר בעצמו או שנתגייר אח"כ, עכ"פ בזמן גיור הילד היה האבא עדיין נכרי ואז הרי יש לו זכות גם לענין גרות לפי הנ"ל. אמנם קצת יש לדחות שבזה"ז שיש דין גר שנתגייר וכו' ונמצא שע"י הגירות שוב נפקע זכות האב אינו יכול לגיירו כי גירותו ורשותו באים כאחד. אך יש לדחות דהרי מ"מ עצם המסירה בידו היא, ומה בכך שע"ז יצא. ובדומה לזה, ברשות האב למוסרה לחופה אעפ"י שע"ז זכותו פוקעת ממנה. וחוץ מזה אין זה בסברא כלל שיוכל לגיירו ע"כ, ואעפ"י שיש לו זכות למוכרו, היינו במה שנוגע לגופו, אבל מה שנוגע לעניני הנשמה, בזה אין לנו ראיה שהאב זכאי בבנו.

**ג.**

ואף עיקר הראיה של הכל"ח שאין דין גר שנתגייר כקטן שנולד לפני מת"ת נ"ל דיש לדון בה. ראיתו היא מסוטה י' דקאמרה תמר גיורת אני ושוב שאלה שמא קבל בך אביך קידושין. והקשו שכיון שהיא גיורת א"כ היא כקטן שנולד והאיך מצי לקבל בה קידו'. ובשם גדול א' הביא שמפרש דחשש שמא תמחה משתגדיל והוו קידושי אביה למפרע קידושין. והוא דחאו שהרי אמרו בעולת בעל דוקא יש להם. א"כ ע"כ כל הקידושין הוא רק מכח הגירות וזוכה האב בזכות לקדשה לאחר הגירות כיון שאז לא היה דין גר שנתגייר וכו'.

אכן עי' רש"י שם שפי' במ"ש יתומה אני, דהיינו שהשיאוה אמה ואחיה וע"כ אינה אסורה לו מטעם נשואיה לער ואונן. ועי' במהרש"א שתמה באמת על רש"י למה לא פי' בפשוטו מצד שמא א"א היא ע"י שאביה קבל קדושין והיא לא ידעה. והנה מלשון רש"י שנקט לשון נשואין נראה שלא דקדק לפרש כאן שהיה רק קבלת קדושין באופן שהיא לא ידעה. וי"ל שרש"י דקדק לפרש כן משום דלבתר דקאמרה פנויה אני, לא היה מקום שוב לשאלה, כי לשון פנויה היינו שבאמת היתה כבר נשואה אלא שמת בעלה או נתגרשה באופן שהיא בטוחה ואין מקום לחשוש לקבלת קדושין, כי עכשו כשמת בעלה היא כבר גדולה. ולזה פי' שהחשש היה שמא יש לו עליה איזה שהם איסורי חתון ואף שלא ידע שהיא כלתו מ"מ היה יכול לחשוש גם לזה, ועוד היה לו לחשוש לאופן אחר של חיתון שאסר אותה עליו גם לאחר מיתת בעלה. ולזה היה כל החשש רק אם אביה היה המקדש (וכבר כתבנו שלשון קדושין הוא ל"ד מצד שהיא לא יודעת אלא הכונה באמת לקדושין שע"י ביאה) שאז יש בה איסורי קרובות. ולזה ענתה שהיתה יתומה ולא נאסרו הקרובים.

**ד.**

ומיושב בדברי רש"י אלו מה שהביא בס' פר"ד ד"א להקשות בשם חכם אחד, איך התירה תמר לעצמה איסור כלתו וכן למה לא הוציא אותה יהודא להורג אח"כ. והוא מתרץ שם עפ"י הגמרא סנהדרין נ"ז: שב"נ שבא על אשתו שלא כדרכה נהרג דכתיב ודבק באשתו ולא שלא כדרכה ומכיון שיש בזה חיוב מיתה אין יכול לקנותה דומיא דישראל שאין קנין בח"מ. וכמה דבריו תמוהים שהרי בגמרא מפורש שהיה זה רק ס"ד, ולבסוף דחו זאת דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור.

וקצת היה אפשר לישב שיטתם אולם באופן אחר ממה שכתבו, שאפשר לומר שמזה שנתמעט ביאה של"כ באשת חברו בב"נ ש"מ שלב"נ אין ע"ז שם ביאה, א"כ ה"ה לענין קנין לא יקנה אותה. אכן עי' כ"מ בפ"ט ממלכים שכתב שגם ב"נ אינו נפטר בשל"כ אלא באי"א, אבל בשאר עריות חייב, א"כ חזינן דלא אמרינן דנתמעט בכלל מדין עריות ודין ביאה.

(עכשו נ"ל ליישב דבריהם, דנהי דנתמעט אם בא עליה שלא כדרכה מדין מיתה, מ"מ פשטיה דקרא ודאי משמעותו רק בכדרכה, א"כ נהי דמכח ההוכחה דמי איכא מידי וכו' שמענו דאין כונת הפסוק לקבוע **איסור** על הבא של"כ על אשתו. נפרשו מ"מ לעצם הקנין שבא רק ע"י "ודבק" דהיינו כדרכה דוקא. וגם זה יש לדחות, כי עצם איסור וקנין דאי"א בב"נ לכאורה לא מכאן ילפינן ליה אלא מקרא דבעולת בעל. עכ"פ דברי אותו חכם לפי מה שהביאו הפר"ד צ"ע).

www.eretzhemdah.org

**ה.**

אכן אפשר קצת ליישב זה עפי"מ שיש לחקור אם מי איכא מידי הוא עצמו ההיתר או דלמא שהוא רק גדר הוכחה. וי"ל דס"ל שזה גופא הוא ההיתר, וע"כ היתר זה אינו שייך אלא לאחר שניתנה תורה. וע"כ בזמן תמר היה באמת איסור שלא כדרכה בב"נ. אכן ראיתי שבפר"ד עמד בעצמו לפני זה קצת על המחקר הזה והוכיח מלשון רש"י שזהו רק בגדר הוכחה עיי"ש. ואולי המחבר שמביא אותו סובר כאידך גיסא של חקירתנו.

עכ"פ חזינן מרש"י דנן שלא סובר כהאי פירושא, שהרי לא כתב הטעם להתיר מצד שלא כדרכה ומ"מ מיושבת קושיתם לרש"י מצד שלא היו כאן קדושין אלא רק ע"י אחיה וכנ"ל.

וביותר נראה דרש"י לא רצה לפרש כהמהרש"א משום שלא ידעה, שהרי בעולת בעל יש להם וקדושי כסף אין להם וכקושית הכל"ח הנ"ל. ומה שחושב לפרש עפי"מ שנאמר שהיה להם דיני ישראל תמוה שהרי כל עיקר הדרשה דבעולת בעל נאמרה על שרה, וזה היה לאחר שבא אברהם בברית, הרי שגם אז אמרו כלל זה. וטעמא דמלתא נראה או משום שאף אם נאמר שמאז היה לו דין ישראל היינו בינו כלפי עצמו אבל כלפי אחרים לא היה לו דין זה. שהרי בגמרא סנהדרין נ"ז לא אמרו דב"נ שבא על עריות ישראל דהיינו נערה המאורסה נהרג עליה אלא משום דבתיב איש איש לרבות הנכרים, א"כ היינו רק לאחר שניתנה תורה ונתרבה אבל לא לפני כן.

ועוד והוא העיקר, שנראה שהרמב"ן שכתב שיש להם דין ישראל היינו רק במה שנוגע לענין **היחס**, שזהו תלוי בהתהוות האומה הישראלית. ובזה הוא שכתב הרמב"ן שמאז שנכנסו בברית חל הדין של אזלינן בתר האם. אבל מה שנוגע לדינים של ישראל שנתחדשו אחרי קה"ת ודאי שאין מקום לומר שנחשבים כישראל, אלא לאחר קה"ת, לענין קדושי כסף, דודאי דין זה קשור במצוות התורה והרי עדיין לא נצטוו ע"ז.

ולכן פירש"י שבאמת קבלת הקדושין של אביה היה ע"י שמסר אותה לביאה וע"כ ודאי ידעה מזה ולכן ל"ש כלל לפרש שזו היתה השאלה לאחר שכבר אמרה פנויה אני. אלא היתה השאלה מצד דיני הקרובים וכמו שפירש. ומעתה יש מקום ליישב פי' אותו גדול ולא נתעלם ממנו דין זה אלא שמ"מ ע"י שתמחה יהיו קדושי אבא קדושין למפרע.

אלא שדבריו אינם מתקבלים מטעם אחר, שהרי לשון הגמרא הוא "יתומה **הייתי**" נראה ברור שעכשו כבר גדולה היא (וע"ע סנהדרין ס"ט:). וכן ממה שאמר הוציאוה ותשרף הרי שכבר היתה בת עונשין, א"כ איך יש לחשוש שמא תמחה הא קיי"ל הגדילה שעה אחת ולא מהתה שוב אינה יכולה למחות.

**ו.**

ומ"מ מה שמוכיח מכאן הכל"ח נראה דאינו, וברור שדין גרות לענין קטן שנולד התחיל קודם, שהרי גמרא ערוכה היא (ע"ז נ"ג:) שא"י ירושה לנו מאבותינו, ואם איתא שרק עם קבלת התורה היה להם דין קטן שנולד איך יכלו ישראל בכלל לבא לדין ירושה מכח האבות והרי נתבטל קשר הקורבה ביניהם, ומה זה כל מה שאנו מתיחסים לאבותינו אברהם יצחק ויעקב. אלא ברור שדין גרות התחיל אליבא דכו"ע ממילת א"א. ובזה אין חולק על הרמב"ן רק במה שחידש שגם הדין ללכת אחר האם נתחדש מיד, בזה חולקים, כי י"ל שהוא באמת דין הכרוך בקה"ת, משא"כ דיני גר שנתגייר זה תלוי בהתהוות האומה הישראלית, וזה ודאי התחיל מיד עם הכניסה בברית. אלא שהדברים אמורים רק על אלה שהיו מזרעו של אברהם אבינו אבל אותם גרים שקבל אברהם כמו שדרשו על הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן", זה ודאי רק לענין ע"ז שהרי לא נכנסו לכלל האומה הישראלית ולא נתדבקו בבית אברהם, וכל עיקר גירותם היתה בדומה לגר תושב וכ"נ לשון רש"י לענין תמר. וראיה ממקום שבא הרמב"ן להוכיח שהיה להם דין ישראל ממה שאמרו קידי' י"ח על עשו "ישראל מומר שאני", ומ"מ באותו ענין הקשו גם מלוט ולא תירצו כן, והרי לוט שהלך עם אברהם ודאי היה בכלל הנפש אשר עשו.

ואעפ"י שתמר התחתנה עם בני יהודא ובזה יש מקום לומר שע"ז נכנסה לכלל ישראל ממש, מ"מ י"ל דהיה לאביה זכות לקדשה כי רק ע"י הקדושין הוא שנעשית כקטן שנולד ולא לפני כן. ועוד אני דן שמא אין דין קטן שנולד אלא על אברהם ממש אבל אלה שהתחתנו אתם, בהם לא היה אלא דין של גרות רגיל. (ובזה היה מיושב הקושיא של הכל"ח למה לא תי' הרמב"ן על קושיתו איך נשא יעקב שתי אחיות דכיון שגיירם היה להם דין קטן שנולד. ולפי הנ"ל י"ל דבהם לא היה דין זה). אלא שזה לא מתקבל על הדעת כיון שנכנסו למשפחת אברהם אבינו ממש. וממילא נדחים דברי הכל"ח שהוכיח מכאן לענין הגרים בזמן יציאת מצרים, כי שם באמת נכנסו לכלל ישראל ממש א"כ ודאי היה להם דין כקטן שנולד, ולא היה להם שום זכות על בניהם.

**ז.**

ועוד נ"ל לומר דרש"י פי' כן בכדי לפרש לשון הגמרא שמא קבל בך אביך קדושין כפשוטו. אלא שס"ל שכל עיקר המיעוט דנכנסה לחופה ולא נבעלה אין להם לא נאמר אלא לענין חיוב למי שבא עליה משום א"א דבזה הוא שנאמר המיעוט, אבל לא בא לומר שאין להם קדושי כסף כל עיקר, שהרי כבר הוכיחו התוס' שם שגם לב"נ יש נערה המאורסה ממ"ש על עשו אותו היום וכו' בא על נערה המאורסה עיי"ש שכתבו דמ"מ מכוער הדבר. ולרש"י הנ"ל י"ל עוד יותר ממכוער דעצם הקנין יש להם אלא שנתמעט מחיוב.

אלא שאפשר לשאול ע"ז מסנהדרין נ"ח. דקאמר התם אשת אב בחיי האב ל"צ קרא שהרי אשת איש היא ולפי הנ"ל הרי נפ"מ אם נתקדשה לאביו בקדושי כסף לחוד, דמצד, א"א לא מיחייב וחייב מדין אשת אב. אכן קושיא זו יש להקשות על הכ"מ שכתב לענין מה שפטרו בבא על אשת חברו של"כ, שדין זה נלמד ממש"נ ודבק באשתו, לא נתמעט אלא באשת חברו אבל לא בשאר עריות, שא"כ מאי קאמר כנ"ל דאשת אביו ל"צ קרא לאיסור, והרי צריך לענין אם בא עליה של"כ. אבל אפשר ליישב הקושיא על מה שכתבנו ואולי גם על הכ"מ, כי המעוט לא נאמר אלא מחיוב אבל איסור באמת יש גם בא"א וכנ"ל, וכן נראה למדייק בלשון הרמב"ם. וע"כ שפיר קאמרו בגמרא דלישנא דקרא משמע שבא להשמיע את עצם האיסור ג"כ ולא רק החיוב, ולזה קאמר שלעצם האיסור הרי ל"צ קרא. ואולי

www.eretzhemdah.org

יתכן לומר כן לפי הכ״מ. אלא שאין הדבר דומה כ״כ, שהרי של״כ מעצם הכתוב נתמעט שנאמר ודבק ולא של״כ, וצ״ע.

**ח.**

עכ״פ תירוצו של הכל״ח נדחה. והנראה ליישב באו״א. דהנה כבר הבאנו הרמב״ם שב״נ רשאי למכור בניו ובנותיו (הקטנים) לעבדים. ונראה שזכות זו שהיא זכות ממונית לא פקעה ממנו גם לאחר שנתגייר כדרך שכל הזכויות הממוניות שיש לו אינן נפקעות ממנו ע״י שמתגייר, שאפי׳ בישראל נראה שהזכות שיש לו בקטנה אין זו זכות המתחדשת כל שעה ושעה בתוקף היותו אבא כל רגע מחדש, אלא היא זכות שמקבל מרגע הראשון בבתו. וראי׳ לדבר שאמרו בגמרא קידׁ יׁזׁ. שמיתת האב מפקיעה זכויותיו ופירש״י דהיינו ממש״נ והתנחלתם אותם ולא בנותיכם לבניכם ואם נאמר שזכות האב בבת מתחדשת כל רגע, הרי אין המיתה כלל מפקיעה זכויותיו, דהתורה לא אמרה אלא שהבנים לא עומדים לענין זה במקום אבא, וממילא אין כאן מי שיקבל הזכויות שלו אבל לעולם לא פקעו. ואפי׳ אם לא היינו אומרים כן לענין ישראל ג״כ, בעכו״ם שזוהי זכות קנין ממש, ודאי שזה ככל שאר קנינים שהזכות נשארת לעולם. וע״כ כשם שהגר שהיו לו עבדים הם נשארים שלו גם כשמתגייר (עי׳ יבמות), כמו כן קנין האב הנכרי בילדיו נשארים לו גם כשמתגייר. וזהו שאמרה תורה המול לו כל זכר. **לא מדין בנים אלא מדין עבדים**, שכשם שמילת עבדיו מעכבת משום שרשאי למולם בעל כרחם, כן הבנים הקטנים שיש לו בהם קנין עבדים רשאי הוא למולם מגדר עבדים, וע״כ מילתם מעכבת כדרך שמעכבת מילת שאר עבדיו.

ובזה תתישב ממילא גם הקושיא השניה של הכל״ח שהבאנו לעיל על החת״ס מגמרא דע״ז, כי ודאי הפסוק דבא לרבות דין לשמה במילת בניו, הרי בע״כ אין זה אלא מדין **עבדיו** שמוטלת עליו מילתן בע״כ, ומדין זה הוא שנתרבה לעיכובא בפסח, ומכיון שהוא מדין חיוב המוטל על האדון הרי זה ככל חיוב שיש לאב למול את בנו שבזה אי״צ לשמה לדעת ר״י, ושפיר קמתמה התם וכי היכן מצינו מילה לשמה.

## סימן נ : תושב ושכיר באכילת הפסח

**א.**

עי׳ סוגיא ריש פ׳ הערל (ע׳ וע״א). והמתבאר שם שלדעת ר׳ אלעזר הכתוב ״תושב ושכיר לא יאכל בו״ שנאמר לענין פסח הוא מיותר, שאי אפשר לפרשו לענין תושב ושכיר ישראל, שהרי ישראל מעליא הוא שאינו קנוי לרבו. וכן א״א לפרשו לדעתו לענין נכרי שמל ולא טבל וקטן שנולד כשהוא מהול, כי מל ולא טבל ישראל מעליא הוא, וקטן שנולד כשהוא מהול אינו צריך הטפת דם ברית. ופירשו התוס׳ (ד״ה אלא) שפירוש פשוטו של מקרא לדעתו הוא בתושב ושכיר עכו״ם, אולם לזה הכתוב מיותר ״דלא עדיף מערל ובן נכר״ ולא בא אלא לענין גזירה שוה ללמד מכאן לענין אכילת ערל בתרומה.

ואילו לר״ע הכתוב מתפרש לענין נכרי שמל ולא טבל, שאינו גר עדיין ואסור לאכול בפסח, ולענין קטן שנולד כשהוא מהול שצריך הטפת ד״ב. ואולי יתכן לפרש הכתוב לדעתו לענין ערבי וגבעוני מהול, כי גם הוא בכלל מה שנאמר ״כל ערל לא יאכל בו״, כהוכחת הגמרא שנכרי מהול הוא בגדר ערל.

אכן רש״י עה״ת פירש הכתוב בערבי וגבעוני מהול, והשיבו הרמב״ן שהביא דרשה שנדחתה בגמרא. ועי׳ מהרש״א מהדורא בתרא שהביא פי׳ הרא״מ בדבריו (וכן פירש בכונת הרמב״ם) ודחאם. ומפרש את רש״י שנקט הדרשא הפשוטה יותר עפי״מ שמפורשת דרשא זו במכילתא. אכן בזה לא הרוחנו כלום, אלא שבמקום הקושיא שהי׳ לנו על רש״י, קושיא זו קימת מעתה על המכילתא, שהרי בגמרא מוכיח בפשטות שלערבי מהול א״צ קרא, שבגדר ״ערל״ הוא וכנ״ל.

ואולי אפשר לפרש כונתו, כי כל ההוכחה שערבי מהול הוא בגדר ערל אינה אלא מלשון המשנה נדרים המובאת בגמרא. וזוהי קושיא רק על ר״ע, דסתם משנה אליבא דידי׳ אזלא, כמבואר סנהדרין פ״ו: ״סתם מתני׳ ר״מ וכו׳ אליבא דר״ע (ממה שלמדו מר״ע אמרום, רש״י)״. והמכילתא יתכן שסוברת שלא כן. ורש״י העתיק המכילתא שהיא יותר פשוטה בלשון הכתוב, וכנ״ל.

**ב.**

וז״ל הרמב״ם (פ״ט מק״פ ה״ז): המאכיל כזית מן הפסח וכו׳ למומר לע״ז או לגר תושב או לשכיר ה״ז עובר בל״ת וכו׳. ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר. ואין מאכילין ממנו לנכרי אפילו גר תושב או שכיר שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו. (ה״ח) ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו. (ה״ט) ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנא׳ כל ערל לא יאכל בו, עכ״ל. והראב״ד השיגו: ואפילו לישראל שאינו ממונה עמו אעפ״י שהוא תושבו ושכירו, ולכך בא מדרשו. ואין צורך לגר תושב שהוא ערל, ע״כ.

כונת השגתו על הרמב״ם מבוארת עפ״י הגמרא הנ״ל, שכל נכרי אעפ״י שהוא מהול הוא בגדר ״ערל״, וכמתבאר מהמשנה נדרים המובאת שכל נכרי בכלל ״ערל״, ומפרשו הראב״ד בתושב ושכיר ישראל, ומצד שלא נתמנו על הפסח.

ובכ״מ שם מבאר דעת הרמב״ם ״דאתא לתושב ושכיר גבעוני או ישמעאל מהול, או לגר שמל ולא טבל, כדאיתא בפרק הערל, ועוד דאזהרת ערל אתא לערל ישראל שהוא עצמו מוזהר מלאכול, ותושב ושכיר איצטריך להזהיר לישראל שלא יאכילנו כמו שנתבאר בסמוך״. כונת דבריו בראשיתם ברורה, שלפ״מ שנדחה בגמרא האפשרות לפרש

www.eretzhemdah.org

על גבעוני וישמעאלי מהול יתפרש הכתוב לענין גר שמל ולא טבל, אכן הלח"מ השיגו בצדק שהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל גר שמל ולא טבל, ומפרשו לענין גר תושב ושכיר וזה הרי נדחה בגמרא, ולמה הביא הדרשה הדחויה.

כן מקשה שם הלח"מ שבכלל לא יתכן לומר שהרמב"ם מפרש הגמרא כר"ע, שהרי בפ"ג מה' תרומות הביא הרמב"ם להלכה איסור הערל באכילת תרומה מגז"ש דתושב ושכיר שנאמר בפסח. והוא עפי"ד ר"א. כן מקשה מאידך גיסא שמבואר בדברי הרמב"ם, שגר שמל ולא טבל אלנו גר, וקטן שנולד כשהוא מהול צריך הטפת ד"ב, וזה שלא בהתאם לדעת ר"א, אלא דוקא בהתאם לדעת ר"ע. והשאיר כ"ז בצ"ע.

**ג.**

והנה אם מצד קושיות אלו של הלח"מ הי' ניתן לישב הדברים בפשיטות. כי הנה התוס' יבמות מ"ו: (ד"ה כי פליגי) הקשו לר"ע, אי סבר כדעת ר' יהושע המבוארת שם שגר שמל ולא טבל אינו גר, למ"ל קרא שלא יאכל בפסח "פשיטא דלא אכיל בפסח דנכרי גמור הוא". ומתרצים דסובר כר"י ולא מטעמיה דלר"י גם באבות היתה טבילה ואילו לר"ע רק מן הכתוב לענין פסח הוא שלמדים לדורות שאינו גר עד שיטבול ג"כ.

וברמב"ם (פי"ג מאי"ב ה' א'-ד') מבואר שבאבות היתה מילה וטבילה, ומשם למדים לדורות א"כ פוסק כדעת ר' יהושע. ול"צ לפ"ז קרא "תושב ושכיר" לענין זה, וכמתבאר מהתוס' הנ"ל. א"כ מיותר הוא לגז"ש, כמו לפי ר"א. וכן מה שמביא מקטן שנולד כשהוא מהול שפוסק הרמב"ם שצריך הטפת ד"ב, עי"ש ברמב"ם (ה' מילה פ"א ה"ז ופ"ג ה"ו ובכ"מ שם) שהא דצריך הטפת ד"ב הוא מצד **ספק** ערלה כבושה, אבל אילו הי' ודאי מהול לא הי' צריך שום הטפת ד"ב. ומעתה הרי גם לענין זה ל"צ קרא, דכיון שהוא ספק ערל לא יאכל מצד הספק של "כל ערל לא יאכל בו", ואם אינו ערל הרי באמת מותר לו לאכל כי א"צ הטפת ד"ב.

באופן שניתן ליישב לכאורה הרמב"ם עפי"ד של הלח"מ, שעיקר הכתוב לא בא לגופו אלא לגז"ש לענין תרומה, וכמו שהביא הרמב"ם הדרשא באיסור ערל בתרומה, שהרי אין הכתוב צריך לגופו לא לענין גר שמל ולא טבל, כי אינו גר כלל שלמדים מהאבות ולא לענין קטן שנולד כשהוא מהול, דפשיטא דאינו אוכל, מאחר שהוא ספק ערלה כבושה. ומה שהביא הרמב"ם הכתוב ללמוד לענין גר תושב ושכיר הוא לענין פירוש פשטות לכתובים, אבל מבחינת חידוש ההלכה בזה הרי זה מיותר, שהם בכלל ערלים, אעפ"י שהם מהולים, וכסוגית הגמרא יבמות הנ"ל.

**ד.**

אכן אין זה מספיק בביאור הרמב"ם מכמה טעמים: א', הנה הראב"ד השיגו כנ"ל ומפרש הכתוב לענין תושב ושכיר ישראל ומצד שאינו למינוייו. הכ"מ כתב ע"ז שלזה ל"צ קרא דמן הכתוב איש לפי אכלו תכוסו נפקא. אכן נ' כונת הראב"ד ברורה. דהנה בגמרא ריש סוגין מבואר ש"תושב ושכיר" משמעותו הפשוטה היא תושב ושכיר ישראל, ומשו"ז אמרו שם בגמרא שתושב ושכיר שנאמר בפסח מיותר שהרי אין גופו קנוי. ובתוס' שם הקשו איך יתכן מ"מ שבגלל גז"ש יכתוב הקרא שקר דתושב ושכיר לא יאכל. בעוד שהוא כן אוכל, ומשו"ז פירשו הכתוב לענין תושב ושכיר נכרי, אולם דעת הראב"ד שלעולם יפרש לענין תושב ושכיר ישראל, והא דאינו אוכל הוא בגוונא שלא מינהו עליו. ואם אמנם קרא להא ל"צ דמקרא איש לפי אכלו תכוסו נפקא וכמש"כ הכ"מ, מ"מ קרא לאו שיקרא הוא, אלא שהוא מיותר, ובא לגז"ש. וזה נראה גם בכונת רש"י שם שנראה שמפרשו בתושב ושכיר ישראל, ושלא כהתוס'. וזאת כונת הראב"ד בהשגתו, דלמה לנו לפרש הכתוב "תושב ושכיר" לענין נכרי שלא כפשטות הלשון ושלא כפי שהוא מתפרש בכתוב שנאמר לענין תרומה, כיון דלגופו הרי לא איצטריך גם לענין זה, כיון שזהו בכלל ערל ורק לייתור הוא נצרך לגז"ש וכדעת ר"א, הלא טוב טוב לנו להעמידו כפשוטו בתושב ושכיר ישראל ושלא מינוהו, ואה"נ דלגופו לא איצטריך אלא לגז"ש, זה נראה ברור בכונת הראב"ד בהשגתו. ומעתה בבואנו לתרץ הרמב"ם מהשגה זו נראה שיש לפרש דעתו שיש חידוש בגוף הכתוב, ולא רק לענין גז"ש איצטריך, דאל"ה הרי טענת הראב"ד טענה חזקה היא. ב', באמת פשטות לשון הרמב"ם ואין מאכילין ממנו לנכרי אפילו לגר תושב או שכיר שנאמר וכו' משמעותו מורה שמכאן הוא שלמדים דין זה, ולא נכתב לייתור לגז"ש. ג', דברי הכ"מ משם הנכונים מאד המעמידנו על דעת הרמב"ם לענין בן נכר וגר תושב שהכתוב מתפרש לענין **ישראל** המאכיל שעובר בל"ת, מה שלא שמענו מהאזהרה של "ערל" שהמדובר **בישראל** ערל ג"כ, והאזהרה כלפיו עצמו. ולפ"ז הרי לשון הרמב"ם מוסבר מאד, כי צריך לזה אזהרה מיוחדת.

[ושמענו מכאן שדעת הרמב"ם שמכלל "בן נכר" לא שמענו אלא עכו"ם (או ישראל מומר) עובד ע"ז, אבל גר תושב אינו בכלל זה, אלא שיש ע"ז לימוד מיוחד. וזה שלא כהתוס' שכתבו (ע: ד"ה אלא) של"צ קרא לתושב נכרי "דלא עדיף מערל "**בן נכר**", שנוקטים בפשיטות שגם ג"ת לא עדיף ולא יצא מכלל "בן נכר". וכן יוצא מהתוס' ע"א. (ד"ה והני) שכתבו דקרא "כל ערל לא יאכל בו" שנאמר בפסח מתפרש בע"כ לענין ערל ישראל, כי לא נצרך לענין נכרי, והיינו משום שהוא בכלל "בן נכר". ויוצא לפ"ז בהכרח שגם ג"ת אעפ"י שאינו עובד ע"ז הוא בכלל בן נכר.

ולרמב"ם צ"ל דקרא מתפרש בע"כ על ישראל, כי לענין ג"ת הרי קרא לחוד כתיב "תושב ושכיר" כמבואר בדבריו, והוא רק על ישראל המאכיל וכמ"ש הכ"מ.]

אלא שלפ"ז הרי מוקשה מאד הגמרא, שתושב ושכיר מיותר לענין גבעוני וערבי מהול לפי שהם בכלל "ערל", הרי איצטריך תרי קראי הכתוב בערל לענין ערל ישראל, ואילו הכתוב של תושב ושכיר לענין האיסור לישראל להאכיל גר תושב, שמכלל "בן נכר" לא שמענוהו, כיון שאינו עובד ע"ז.

**ה.**

והנראה בזה כי הנה לעיל בגמרא שם אמרו (ע'.) דלר"ע נתרבה בתרומה ממש"נ, "איש איש" שערל דינו כטמא. ובתוס' שם כתבו, דמהכא אמרינן בכל דוכתי דלר' עקיבא ערל דינו כטמא. והוקשה להם דאם כן למה לי קרא דערל בפסח. עי"ש מה שתירצו. אכן לרמב"ם י"ל שזוהי באמת כונת הגמרא בקושיתם, למ"ל קרא תושב ושכיר לענין

www.eretzhemdah.org

ערבי וגבעוני, שהרי הם בכלל "כל ערל לא יאכל בו", דלענלן ערל ישראל ולאסור עצמו לאכול ל"צ קרא, שהרי לר"ע הוא בכלל טמא, ובע"כ קרא לענין ערל נכרי, והיינו לענין האיסור לישראל להאכילו, וכיון שגם ערבי וגבעוני מהול הם כדין ערל כדמוכח ממתני' דנדרים גם לענין זה ל"צ קרא. ומוכרח תירוץ הגמרא דאיצטריך לענין גר שמל ולא טבל ונולד כשהוא מהול. ומיושב הגמרא.

אכן לפסק הלכה הרי לא נוקט הרמב"ם כר"ע, שהרי לענין תרומה לא למדו לאיסור אלא מכח הגז"ש וכר"א, וכנ"ל, א"כ קרא תושב ושכיר לא מיותר ואיצטריך לענין נכרי שאינו עובד ע"ז, כי כנ"ל אינו בכלל בן נכר, וקרא דערל לענין ישראל ערל איצטריך, דלענין נכרי לאיסור להאכילו, הרי נלמד מקרא דכן נכר ותושב ושכיר. וזהו שהביא הרמב"ם להלכה האיסור דג"ת מקרא דתושב ושכיר.

אכן בקרא הרי נאמר **תרי** מילי "תושב ושכיר". ובגמרא העמידו זאת **לשני** לימודים: לענין גר שמל ולא טבל ולקטן שנולד כשהוא מהול. אולם להלכה הרי ל"צ קראי לא לזה ולא לזה, וכנ"ל (אות ג'), ולא נצרך אלא לענין גר תושב וכנ"ל ברמב"ם, אך לזה הרי סגי בחד מהני, ונמצא שמלה אחת מיותרת עכ"פ. והנה לעיל בסוגיין אמרו בדעת ר' אליעזר דשתיהן מיותרות, אך זהו רק לר"א לשיטתי' דמופנה מצד אחד למדים ומשיבים, לזאת צריך ייתור שתי המילים כדי שיהי' מופנה מבי צדדים. אולם להלכה לא נוקטים כן, אלא מופנה מצד א' ג"כ למדים ואין משיבים, ע"כ נוכל להשתמש באחת מהמילים הללו לענין גז"ש לתרומה, בעוד שאחת מהמילים ("תושב") באמת באה ללמדנו האיסור להאכיל הפסח גם לג"ת.

ומיושבים דברי הרמב"ם ומוסברת כונת הכ"מ בביאור כונת הרמב"ם. [ובזה תתיישב יפה קושית התוס' (יבמות מ"ו: ד"ה כי) שהבאנו לעיל (אות ג'), דתירוצם תמוה לענ"ד דלמה הו"ל לגמרא להעמיד דעת ר' יהושע דיליף מאבות ור"ע ור"י פליגי בהא, הרי אפ"ל דגם לר"י למד מ"תושב ושכיר" שאינו גר במילה לחוד, וכמו לר"ע.

אבל לרמב"ם יתיישב בפשיטות, דגם לר"ע למדים מאבות שאינו גר עד שיטבול, ומ"מ איצטריך קרא למעטו מפסח, דבכלל "בן נכר" איננו, שהרי אינו עובד ע"ז משמל לשם גירות, ובכלל ערל י"ל דג"כ אינו, אעפ"י "שכל הגויים ערלים" הרי הוא שנימול לשם יהדות אלא שגירותו עדיין לא נגמרה, מילה זו עכ"פ שם מילה עליה שהרי לכשיטבול תצטרף למעשה הגירות, א"כ הי' ס"ד ראין למונעו מאכילת פסח, ואיצטריך שפיר קרא. אכן להלכה, בכלל המיעוט "גר תושב" כלול גם מי שמל ולא טבל, כיון שעכ"פ אין גירותו גירות יש איסור להאכילו.]

## סימן נא: במצות אכילת קרבן פסח על השובע

### א.

כתב הרמב"ם (פ"ה מה' ק"פ ה"ג): מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע. לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בי"ד, אוכל מהן תחלה, ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו. ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו, עכ"ל.

מקור להלכה זו היא התוספתא שהובאה בגמרא פסחים (ע.). אולם גם במקור וגם ברמב"ם לא נתבאר הנימוק והמקור להלכה זו בתורה. בתוס' שם בשם הריב"א הביאו מהירושלמי שהוא משום שמא יבא לידי שבירת עצם, ודייק מזה הריב"א שכל עיקר דין זה אינו אלא מדרבנן, ומחמת גזירה, וכנ"ל. אבל לשון הרמב"ם שהגדיר זאת בתור **מצוה מן המובחר** נראה שלא מדין גזירה הוא אלא מעיקר הדין.

הכ"מ מביא בזה דרשת המכילתא מלשון הכתוב (שנאמר בפסח **שני**) "על מצות ומרורים יאכלוהו"- הפסח נאכל על השובע ואין מצה ומרור נאכלים על השובע "כלומר - **אחר** אכילת מצוה ומרור יאכלוהו", עכ"ל. וכונתו ברורה שהקדמת אכילת מצה ומרור כפי שנראה מהכתוב "על מצות ומרורים" כלומר אחרי שכבר אכל מהם, היינו בכדי שהפסח יהא נאכל על השובע. (וע"ע במלבי"ם שם שנתן טעם למה נאמר הפסוק בפסח שני ולא בראשון). ולפ"ז דין אכילה על השובע הוא דין מיוחד בקרבן פסח מריבוי הכתוב שנאמר בו.

### ב.

וכן מעלה בחיד' הגרי"ז סולוביציק זצ"ל (בחיד' הגר"ח דפוס הכפלה) שע"כ אינו מצד הדין הכללי של אכילת קדשים שיש בהם ג"כ דין על השובע (ר"מ פ"י ממעה"ק הי"א), שא"כ גם בחגיגה יש דין זה, והאיך יקדים החגיגה לפסח ויבטל בה דין אכילה על השובע. אע"כ דין אכילה על השובע לא נאמר בקדשים אלא באכילת כהנים ולא באכילת בעלים הישראל חלקם "ובאמת לא הוזכר שיהא מ"ע באכילה אלא באכילת כהנים ולא באכילת בעלים, וכן דין "למשחה" לא הוזכר אלא באכילת כהנים. ואכילת פסח הוא דין מיוחד מקרא "ואכלו את הבשר" (כצ"ל), עכת"ד. וכונתו לדרשת המכלתא, שהביא הכ"מ, וכנ"ל.

### ג.

ולכאורה יש לדון בהנחתו דלא יתכן שהוא מצד דין ד"למשחה", שהרי רש"י (פסחים פ"ו: ד"ה אין) והרשב"ם (שם קיט: ד"ה כגון) כן פירשו מדין "למשחה", "שכן חובת כל הקרבנות". ואם אמנם אין מזה סתירה למש"כ בדעת הרמב"ם, כי י"ל שהם סוברים שיש גם מצות אכילה בחלק הבעלים, וכדמוכח מפשטות הגמרא פסחים נ"ט. כמש"כ במנ"ח (מצוה ק"ב), ולפ"ז י"ל שיש בהם גם דין "למשחה". ולא כן לדעת הרמב"ם שלא הזכיר מצות אכילה אלא בחלק הכהנים בלבד (עי' מנ"ח הנ"ל שכבר עמד בזה). אבל הן לדידהו עכ"פ תיקשי, איך מקדימים החגיגה לפני הפסח ומבטלים בו דין אכילה על השובע, כיון שלפי הנ"ל צ"ל דסברי דיש מצות אכילה גם בשל בעלים, וממילא מצוה זו היא גם בחגיגה.

www.eretzhemdah.org

ועוד יותר הדבר קשה בדברי המרדכי (סוף מכלתין) שהביא ג"כ הירושלמי שפירש הטעם מצד גזירה דשבירת עצמות, ופירש שהוצרך הירוש' לגזירה זו דאל"כ תקשי למה יקדימו החגיגה לפסח שהרי גם חגיגה קדשים היא ונאמר בה "למשחה". ונראה מדבריו שדין אכילת על השובע הוא מה"ת מצד "למשחה", גם בחגיגה, אלא שמחמת הגזירה מקדימים החגיגה לפסח. ותמוה לכאורה למה יבטלו המצוה בחגיגה בגלל הגזירה שבפסח, הרי קי"ל דחגיגת י"ד אינה חובה (ובירוש' עצמו מסיק הכי שם) א"כ מוטב שלא יביא חגיגה בי"ד ויקיים על השובע דרך מצה ומרור.

**ד.**

ולכאורה יש להעיר עוד גם במש"כ שלא יתכן (לדעת הרמב"ם) שדין אכילה על השובע שבפסח הוא מצד הדין הכללי שבקדשים שלא הוזכר מ"ע דאכילה ולא דין "למשחה" בחלק הכהנים ולא בחלק הבעלים, דהרי י"ל דהיא הנותנת שבכל קדשים דעלמא באמת אין דין "למשחה" בחלק הבעלים, לפי מה שפוסק הרמב"ם שאין גם מ"ע דאכילה רק בחלק הכהנים. (ומה שהקשה ע"ז המנ"ח הנ"ל מגמרא פסחים נ"ט. צ"ל ע"כ דהרמב"ם ס"ל שלא נאמר זה שם אלא בדרך של את"ל כדי ליישב השיטה של ריב"ב, אולם למסקנא דמתרץ באופן אחר, שוב אנו חוזרים לסברא הפשוטה שאין מ"ע דאכילה בשל בעלים). וכל זה בשאר קק"ל, משא"כ בפסח שיש בו מצות אכילה על כל ישראל, ממילא י"ל דיש בזה גם דין "למשחה" וכמו בחלק הכהנים בכל קרבנות דעלמא, כי י"ל שכל מקום שיש מ"ע האכילה יש בזה גם דין "למשחה", ואין נפ"מ בין של ישראל לבין של כהנים.

אך ז"א, שהרי מבואר בחולין (קל"ב:) וכן בר"מ בהלכות שדין אכילת מתנות הכהונה בצלי וחרדל מכח "למשחה" הוא, גם בזרוע לחיים והקיבה, שבהם אין בכלל מצ"ע דאכילה ורשאי הכהן לתתם לכלב ולנכרי (עי' ר"מ פ"ט מה' ביכורים ה"כ - כ"ב). הרי לכאורה ברור ש"למשחה" אינו קשור באכילה אלא בעצם זכייתם משולחן גבוה. ומעתה, מאחר שבחלק הבעלים אין דין "למשחה" בכל קק"ל אעפ"י שג"כ זוכים משלחן גבוה, ע"כ צ"ל שזכייתם אינה מתפרשת מגדר "למשחה" כי משלהם נתנו להם. א"כ מה תוסיף לנו מצות האכילה שישנה בק"פ גם בישראל, כיון שדין "למשחה" אינו קשור כלל למצות אכילה.

**ה.**

אלא שמאידך גיסא יש לעיין, שהרי אעפ"י שדין אכילה בצלי וחרדל, וכן דין אכילה על השובע, לרש"י ורשב"ם, הכל הוא מדין "למשחה" ומ"מ אין דינם שוה, שדין צלי וחרדל נאמר בכל מתנות כהונה, וגם בהללו שאין בהם קדושה ומ"ע דאכילה כלל, וכנ"ל. ואילו מצות אכילה על השובע לא הוזכרה אלא בקרבנות. שהרי בתמורה (כ"ג.) לענין אכילת מנחות נאמר שם שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין **ותרומה** כדי שתהא נאכלת על השובע. והרי תרומה היא ג"כ מתנ"כ, ואיך יקדימנה לפני המנחה ויבטל בה דין על השובע. ולכאורה מכאן מוכה שדין "למשחה" אינו מחייב אלא בצלי וחרדל ולא דין על השובע, וקשה לרש"י ולרשב"ם שלא פירשו כן, וכנ"ל.

**ו.**

ונלע"ד להוכיח שגם הרמב"ם אינו רואה את המקור בתורה דרשה זו של המכלתא שהביא הכ"מ: א', למה לא הזכיר בה' ק"פ מצות הקדמת מצה ומרור לפני הפסח שהוא עיקר הדרשה שבתורה, ואילו הקדמת החגיגה רק נלמד מזה, בפרט שחגיגה אינה באה תמיד ואילו מצה ומרור ישנם תמיד; ב', עיקר הדרשה במכלתא נאמרה לענין פסח **שני**, ואילו הרמב"ם לא הביא הלכה זו רק בפסח ראשון, ואילו בפסח שני (שם בא"ד) לא הביא אלא את עיקר המ"ע דאכילה ודין מצוה מן המובחר לא הזכיר כלל; ג', אינו מובן איך אפשר ללמוד מהקדמת המצה ומרור לפני הפסח, שהוא מדין שהפסח נאכל על השובע, הרי באכילה **כזית** מצה ומרור כעיקר הדין עדיין אינו מגיע לזה שהפסח הבא אחריהם יהא נאכל על השובע, כי אין באכילתם כדי שביעה כמבואר בגמרא ברכות (כ: ותוס' שם מ"ט: ד"ה ר"מ) שגם באכילת כביצה עדיין אינו מגיע לשביעה, ועי' בה' חו"מ (פ"ה, ה"ז) שמביא הר"מ אכילת פסח לאחר אכילת החגיגה שבאה לאחר אכילת המצה והמרור, הרי כדברינו שבאכילת מצה ומרור לחוד עדיין אין בזה שבא אחריו אכילה על השובע, רק כשנאכל **אחר** החגיגה, שבאה אחרי זה.

וכן אפשר להוכיח להני שיטות ראשונים (עי' רשב"ם קט"ו, ולח"מ שם ה"ו) שלדעת הלל יש לכרוך **פסח** מצה ומרור יחד, א"כ לדעתו ודאי לא תתכן דרשת המכלתא. ואי"כ לדידיה אין מקור לאכילת פסח על השובע, והרי לא הוכרעה המחלוקת של הלל וחכמים, ואילו דין אכילה על השובע לא נתלה כלל במחלוקת זו. מכל זה נראה ברור שדין על השובע שבפסח לא מדרשת המכלתא נלמד, וצ"ע מקורו מהו.

**ז.**

בעיקר מצות אכילת קדשים ופסח מחדש השאג"א (סי' צ"ו) שהמצוה היא לאכול הכל, ולא רק כזית אחד בלבד, כמו בכ"מ שנאמר בו מצות אכילה. ומוכיח לה מגמרא זבחים (צ"ז:) שאמרו שם ליתי עשה דאכילת פסח ולידתי ל"ת דשבירת עצם (וכן דן שם לענין קדשים שנפסלו), ומוכיח רבא מכאן שאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. ואם אין מ"ע דאכילה בפסח (וכן בשאר קדשים) רק בכזית אחד, איך אמרו יבא עשה וידחה ל"ת, הרי לאחר שכבר אכל כזית אי"כ שוב מ"ע כלל. ובמנ"ח דחה דבריו די"ל שהוכחת הגמרא משום שבסתם נאמר הל"ת דשבירת עצמות, וגם בגונא שאין כזית לכ"א.

אכן עי' חיד' הגרי"ז (זבחים צ"ז) שהוכיח ג"כ כהשאג"א מהתוס' שם שכתבו שע"י גומרתא אין תקנה כי אז נשרף קצת מהמוח "ולא מיקיים עשה דואכלו את הבשר". הרי שלא נחתו מצד שחסר כזית אלא משום שיש מ"ע דאכילת כל בשר הקרבן. ונ"ל שאפשר להוכיח כן גם מגוף הגמרא שדנו בה התוס', שאמרו שם הלימוד מפסח שני דוקא, דאילו קרא קמא דפסח ראשון היינו מפרשים שהמדובר בעצם שאין בו מוח. ולמה לא אמרו עדיפא מינה, גם ביש בה מוח, אולם כשכבר אכל כזית, הרי בע"כ שבכל גווני יש מ"ע דאכילה.

www.eretzhemdah.org

**ח.**

וכ"נ להוכיח עוד מתוס' הרא"ש (הוריית י:) שפירש ג"כ אכילה על השובע מדין "למשחה" כדרך המלכים, ומפרשו שאוכל **לאחר** שכבר שבע שאז אוכלים מיני תפנוקים. ולפ"ז באכילה שלפני שהגיע לכלל שביעה אינו מקיים דין "למשחה" כלל. ואם נאמר כהמנ"ח שאין מ"ע אלא בכזית ראשון, והשאר אי"ב דין אכילה רק מכח שלא להביאם לכלל נותר, א"כ למה אמרו כשהפסח בא במרובה אינו מביא עמו חגיגה (פסחים ס"ט:), והיינו מפני שדי להם בפסח כדי שביעה, ואיך יקיים ה"למשחה" לאחר שכבר קיים מ"ע דאכילה בכזלת ראשון, ומה שאוכל אח"כ על השובע, הרי בזה אין מ"ע דאכילת פסח כלל, לפי המנ"ח, אע"כ בכל מה שאוכל מקיים המ"ע וממילא שייך ה"למשחה" בסוף אכילתו.

וכ"נ להוכיח מלשון החינוך (מצ' ק"ב) שכתב לענין מצ"ע דכהנים באכילת הקרבנות: ועובר עליה **ולא אכל חלקו המגיעו מהם** בזמן המוגבל לו ביטל המ"ע. הרי שלא הזכיר בלשונו "כזית" אלא נקט באופן כללי "שלא אכל **חלקו** המגיעו", מזה נראה ברור שסובר שהמ"ע ישנו **בכל** חלקו שהגיעו, וכדעת השאג"א.

**ט.**

ולכאורה נ"פ, שמ"ע זו לאכול כל חלקו היא לא מצד המ"ע דגברא דיש עליו מצות אכילה, שזה ודאי מקיים בכזית, כמו בכל אכילות שבתורה, אלא שדין האכילה הנוסף הוא מצד **הקרבן** עצמו שיש עליו מ"ע שיאכל. וכן נוקט בפשיטות בחיד' הגרי"ז הנ"ל. ויוצא לפ"ז שקיימות שתי מצוות נפרדות באכילת הקדשים: האחת מצד הגברא, זה מתקיים בכזית, והב' מצד הקרבן, וזה אינו מוגבל בכזית אלא כל מה שמגיע לחלקו יש בו מ"ע לאוכלו. [בזה יוסבר לנו מה שעמך במנ"ח (מצ' ק"ב וקל"ד) שבימי שמעון הצדיק היו כאלה שהגיעם כפול מהמנחות, והאיך קיימו בזה מ"ע דאכילה. אכן עי' בתו"כ (צו ס', ט') שדרשו שם: מצות תאכל וכו' אפילו בכל שהוא, ועי' מלבי"ם שם, שיש מ"ע אפילו בפחות מכזית. אכן נ"פ שזהו מצד מצות האכילה שיש בקרבן, משא"כ מצות אכילה **דהגברא** ודאי לא יקיים, כי אין אכילה בפחות מכזית. ויתישב בזה שגם אלה שהגיעם כפול קיימו המ"ע מצד הקרבה אכן בכדי לקיים גם מצד הגברא הי' צריך שמישהו יקבל גם כזית. ויתישב בזה מה שהביא שם המנ"ח מהתו"י יומא שמשמעון הצדיק ואילך הצנועים מושכים ידיהם, וכתבו שזהו משום שהגיעם רק כפול דלא הוי מצות אכילה לגמרי, ודבריהם סתומים כמו שהעיר שם, שנראה שכן קיימו מצוה, אבל לא לגמרי. אבל לפי הנ"ל ה"ז פשוט דאילו הוי מ"ע על הגברא ודאי שלא היו נמנעים, משא"כ בכפול שדין האכילה הוא רק מצד הקרבן, והיינו באותו חלק שהגיעו, אבל מאחר שמשכו ידיהם לא היה בזה שום מ"ע כלל, ויכלו להמנע מלקיים.

ולענ"ד זהו גם הגדר שבדרשת המכלתא (פ' בא ה"כ ושחטו אותו כל קהל וכו') : מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולם יוצאים בו ידי חובתם ת"ל ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל.

ועי בס' זרע אברהם (סי' ו') ושם בסופו באריכות, שר"ל שאז זה בא בתור קרבן צבור וכמו התמידים. וזה ודאי צ"ע דאיך ניתן לו סדר הקרבה שלא נאמר בק"פ כלל. אכן לפי הנ"ל י"ל שכשאין להם אלא פסח אחד, בא הכתוב לומר, שאז יהא בו רק מצות אכילה מצד הקרבן שיאכלוהו פחות מכזית, ולא מצד הגברא שזה אינו אלא בכזית, וכנ"ל].

ברם לכאורה קשה אי נימא דלאחר שאכל כזית אי"ב שוב מ"ע דאכילה דגברא, רק מצד הקרבן שיש הקפדת התורה שיאכל, א"כ איך יקיים בזה "למשחה", שהיא רק לאחר שכבר שבע כפי פי' התוס' הרא"ש הנ"ל, והרי אז אין כבר מ"ע דאכילה כלל, רק מצד הקרבן שלא יגיע לנותר, א"כ מה גדר "למשחה" שייך בזה?

**י.**

והנראה בזה, דהנה החינוך מסביר טעם המצוה של אכילת ק"ק דוקא לכהנים, "כי מן הנהגת הכבוד אל **הקרבן** שהכפרה תלויה בו להיותו נאכל להמשרתים עצמם (מצוה ק"ב), "**שכבוד הוא לקרבן** שיאכלוהו משרתי השי"ת בעצמם" (מצ' קל"ד). ובדבריו אלה מוסבר יפה מה מוסיף המ"ע דאכילת הקרבן לאחר שממילא יש בו ל"ת דלא תותירו, א"כ הרי מוכרחים לאוכלו כדי שלא להביאו לכלל נותר. אבן לפי החינוך בא הכתוב להשמיענו שנוסף למטרה של **סילוק השלילה** היינו שלא יגיע לידי נותר, יש בו גם מטרה **חיובית**, דהיינו שבזה שהם אוכלים, הקרבן מתכבד.

ומעתה נראה שזה גופא **שהקרבן מתכבד ע"י אכילת הכהנים הרי הוא כבוד וגדולה לכהנים**, שאכילתם כל כך חשובה שמתכבד בהם הקרבן, וזהו ענין נוסף על הגדולה הכללית של הכהנים שישנה בכל מתנות כהונה, **וגם זה נכלל במש"נ "למשחה"** -- במתנ"כ הכללים בעצם **הנתינה** לכהנים, ובאלה שיש מ"ע באכילת כל חלקם המגיעם, יש בזה ביטוי מיוחד לגדולתם ורוממותם של הללו, שעל ידם הקרבן מתכבד.

והנה ממש"נ ה"למשחה" אנו למדים **בצורה כללית** שיש להראות ולהדגיש הגדולה שישנה לכהנים עי"ז, ולכן בכל מת"כ ע"י אכילה בצלי וחרדל יש בזה כדי להדגיש הגדולה הכללית. אכן הגדולה המיוחדת המתבטאת במצוה של אכילת כל חלקו בקרבן, שהוא כנ"ל ג"כ כלול בכלל "למשחה" זה מוצא את ביטויו בצורת האכילה שיש בה משום הדגשה של הגדולה המיוחדת הזאת, וזהו באכילה על השובע שיראה על ההתיחסות המכובדת של הכהנים **לריבוי** האכילה המוטלת עליהם, לא בתור משא אלא בתור כבוד ואכילת תפנוקים.

וא"ש שאעפ"י שגם דין אכילה על השובע נלמדת ממש"נ "למשחה" מ"מ אין דין זה אלא בקרבנות, כי שם ישנה מצות אכילה מצד הקרבן נוסף על המ"ע מצד הגברא. משא"כ דין "למשחה" שהוא בכל מתנ"כ אינו צריך אכילה על השובע, וע"כ במנחה מועטת אוכל לפניה **תרומה**, שבתרומה אין דין אכילה על השובע, רק במנחה לחוד.

www.eretzhemdah.org

**יא.**

ומאחר שכנ"ל גם בקרבן פסח ישנה מ"ע מצד הקרבן שיאכל ע"י **הבעלים** כמו בקדשים בחלק **הכהנים**, צ"ל שבפסח ישנו גם כלפי **כל ישראל** ההתכבדות של הק"פ ע"י שישראל יאכלוהו, וחוזר מעתה גם "למשחה" שנאמר בקרבנות בהל' הכהנים, בק"פ גם לגבי ישראל כולם. כי זה שהקרבן מתכבד באכילתם הרי הוא כבוד וגדולה לישראל ושייך גם בהם "למשחה" בק"פ, כמו בכל הקרבנות לגבי הכהנים. וא"ש מש"כ רש"י ורשב"ם והרא"ש כנ"ל שאכילה על השובע הוא מדין "למשחה" שישנו בכל הקרבנות, שהכונה על חלק **הכהנים** בקרבנות; שבק"פ הישראל משתוים למ"ע שישנה לכהנים בחלקם בשאר הקרבנות, וגם בישראל יש בק"פ דין "למשחה" שבא ע"י מ"ע דאכילת הקרבן. ומכח זה יש כאן דין אכילה על השובע, כמו בכל הקרבנות בחלק הכהנים שיש ג"כ דין אכילה על השובע, כדי להבליט ה"למשחה" שישנה בהחשבת אכילתם, וכנ"ל.

ומעתה אפ"ל שגם הרמב"ם הולך בשיטה זו, שלעולם כל דין אכילה על השובע בפסח מדין "למשחה" הוא, כיון שבק"פ ישנה מ"ע דאכילה אצל הבעלים, כמו בשאר קרבנות בחלק הכהנים. (וכונת המכלתא לא ללמדנו הדין דפסח נאכל על השובע, אלא הא דהמצה ומרור **אין צריכים** להאכל עמו, כלשון הכתוב **על** מצות ומרורים דהיינו **אחרי** שכבר אכל המצה ומרור, וזהו שלמד המכלתא שמכאן שדין על השובע שישנו בפסח (לא מכה כתוב זה אלא מדין "למשחה") אינו מחייב לענין **מצה ומרורים**, שהם נאכלים לפני כן).

**יב.**

אכן עדיין קשה המרדכי, שהרי לדעתו שייך "למשחה" גם בחגיגה, וזה אולי מפני שסובר כפשטות הגמרא (פסחים נ"ט.) שיש מ"ע דאכילה גם בחלק הבעלים בכל הקרבנות. ותיקשי לדידי' למה ביטלו דין זה בחגיגה הבאה בי"ד, והרי טוב טוב שלא יקריב אז חגיגה כלל.

ונראה שזה תלוי בביאור המושג "על השובע" שהרא"ש פירש כנ"ל **לאחר** שכבר שבע, טרם שהגיע לכלל אכילה גסה, שאז ה"ז בגדר אכילת תפנוקים. אכן לשון הרמב"ם שכתב שהמצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח "כדי לשבוע ממנו" ואילו אם אכל ממנו כזית א' "יצא ידי חובתו" שנראה מזה שמצוה מן המובחר עכ"פ לא קיים. נראה לפי דעתו שהמצוה מקיים לא בכזית אחד בלבד אלא בכל מה שאוכל עד ששבע. ולפ"ז אם יש לפניו שני קרבנות שבהם המצוה על השובע, בשניהם יחד כשאוכלם ומגיע על ידם לידי שביעה מקיים המצוה מן המובחר ע"י שניהם, בין זה שאוכל לאחרונה ובין זה שאוכל לפני כן, כי הכל מצטרף יחד וע"י שניהם הוא מגיע לידי שובע.

ומעתה נ' שזוהי כונת הירוש', דמאי נפ"מ מי מהם יקדים, הרי בשניהם יש דין "למשחה", וע"כ כנ"ל כיון שע"י שניהם בא לידי שובע מתקיימת בזה המצוה מן המובחר, א"כ למה מודגש דוקא שיאכל הפסח לאחרונה. וע"ז מתרץ שהוא מחמת גזירה דשבירת עצם. והיינו למה שמאחר באכילת הפסח, אבל עצם הדין של אכילה על השובע הוא מן התורה, אלא שזה מתקיים גם בחגיגה שאוכלה לפני כן.

ובזה יובן, למה הריב"א לא מפרש הירוש' כהמרדכי, דאיהו מפרש "למשחה" כמו הרא"ש --אכילת תפנוקים, וזה שייך רק במה שאוכל **לאחר** שכבר שבע דוקא, ואילו מה שאוכל לפני כן להשקיט רעבונו אין בזה משום "למשחה" כלל, א"כ הרי תקשי כנ"ל, למה ביטלו המצוה מן המובחר שבחגיגה, אע"כ אין מה"ת מצוה מן המובחר באכילה על השובע, וכל עיקרו אינו אלא מדרבנן, ומצד שבירת עצם וכנ"ל.

## סימן נב : בל"ת דנותר שבאכילת הפסח

**א.**

כתב הרמב"ם (פ"י מה' ק"פ הי"א) צריך אדם להשתדל שלא ישאיר מבשר הפסח עד בקר, שנאמר לא תותירו ממנו עד בקר. וכן בשני שנאמר לא ישאירו ממנו עד בקר. ואם השאיר ממנו. בין בראשון בין בשני עבר בל"ת. ואינו לוקה על לאו זה שהרי ניתק לעשה שנאמר והנותר ממנו באש ישרף.

ובכ"מ שם (וכן פי"ח מפסוה"מ ה"ט) הביא המחלוקת שבזה בגמרא, ודברי הרמב"ם הם כמ"ש שם ר' יהודא, ואילו ר' יעקב אמר בזה שהפטור הוא משום שהוא לאו שאי"ב מעשה. ומבואר בגמרא שר' יהודא סובר לאו שאי"ב מעשה לוקין עליו, אכן הרמב"ם הרי פוסק שלאו שאי"ב מעשה אין לוקין (פי"ח מסנהדרין). וכ' הכ"מ שהרמב"ם לרוחא דמילתא נקט הנימוק מצד שניתק לעשה. אכן המל"מ (בה' פסוה"מ שם) הקשה עליו שהרי נפ"מ יש משני טעמים אלה, שלנימוק הרמב"ם, כשאינו יכול לקיים העשה לוקה וכמש"כ הר"מ לענין נערה בתולה ועוד, משא"כ לטעם שהוא לאו שאי"ב מעשה אינו לוקה בשום פנים, והניח בצריך הלמוד.

**ב.**

הנה המל"מ נקט קושיתו משום שהרמב"ם פוסק כמ"ד בלאו הנל"ע **קיימו ולא קיימו** כפי שמציין שם בכל מראה המקומות, והוא כמסקנת הכ"מ (פ' ט"ז מסנהדרין ה"ד) שהרמב"ם גורס כגירסת הרי"ף במכות ט"ו: שהיא דעת ר' יוחנן, ולא כגירסת רש"י שם שלר"י ביטלו ולא ביטלו.

ולכאורה לענין הערתו אין נפ"מ מזה, שהרי גם למ"ד ביטלו ולא ביטלו, כשביטל העשה עכ"פ לוקה, משא"כ לנימוק דהו"ל לאו שאי"ב מעשה אינו לוקה בשום פנים. אך הדבר פשוט, כי למ"ד ביטלו או לא ביטלו פירש"י שם (ד"ה ר"י סבר) שלדעתו "גמר הלאו בביטול העשה תלוי", שמשום כך נחוץ שיעשה בידים פעולת ביטול העשה ולא

www.eretzhemdah.org

אם הוא נתבטל מאליו. א"כ נראה שלשיטה זו שלא יתחייב בנותר אא"כ עשה מעשה בידים לאבד הנותר באופן שלא יוכל שוב לשורפו, וזוהי פעולה לסיום מעשה העבירה של הל"ת וכנ"ל. ולפ"ז הרי לאו דנותר הוא לאו **שיש** בו מעשה, שהרי אין מעשה העבירה נגמר במה שמותיר מהפסח, אלא במה **שעושה מעשה** שע"ז א"א שוב לשורפו. א"כ הא דנפטר אם לא ביטל הוא לא מצד שאי"ב מעשה, אלא מפני שהוא נל"ע שכל עוד שלא ביטל העשה לא גמר מעשה העבירה.

ולפ"ז מה שדייקו בגמרא דר' יהודה ס"ל לאו שאי"ב מעשה לוקין עליו הוא רק מדיוק לשונו שאמר: בא הכתוב ליתן עשה אחר ל"ת לומר שאין לוקים עליו, שמזה נראה שאילולא שהי' בזה העשה היו לוקים, והוא ע"כ מצד שגם באי"ב מעשה לוקין. וזהו רק **בדיוק לשונו** של ר' יהודא. אכן אליבא דאמת שאמר הכתוב שיש בזה גם מ"ע דבאש תשרופו, מעתה זה שאינו לוקה הוא בהכרח רק מצד הנל"ע, כי בגונא שיבטל העשה בידים, הרי באמת ילקה, כי ביטלו בידים הוי מעשה, והוי גמר הלאו ע"י מעשה.

אכן כ"ז הוא למ"ד ביטלו ולא ביטלו, משא"כ למ"ד קיימו ולא קיימו, הרי מעשה הל"ת הוא גם אם לא ביטל העשה, א"כ הוי באמת לאו שאי"ב מעשה. ולזאת העמיד המל"מ הקושיא רק מפני שהרי הר"מ פוסק כמ"ד קיימו ולא קיימו, ולדידיה הרי הוא לאו שאי"ב מעשה, וגם אם תבטל אפשרות קיום העשה נמי לא ילקה, וא"כ קשה למה נקט הרמב"ם הפטור רק מצד לאו הנל"ע כיון דאיכא נפ"מ כנ"ל בגונא שנתבטל העשה שמ"מ לא ילקה.

**ג.**

והנראה בביאור שיטת הרמב"ם. ראשית עלינו לציין שאם אמנם הרמב"ם פוסק כמ"ד קיימו ולא קיימו, וכנ"ל מהכ"מ והמל"מ, מ"מ פירוש דעה זו **שונה** הוא ממה שרש"י מפרשה שם, שלרש"י למ"ד זה "הלאו נגמר מיד והעשה ניתן להיות תחת המלקות" (רש"י שם ד"ה ור"ל סבר), וזהו מפני שמפרש שלדעה זו התראת ספק לא שמה התראה. ובע"כ לומר שאין כאן התראת ספק כי הלאו נגמר מיד, ואינו תלוי כלל במ"ע שבא אח"כ. אכן הרמב"ם בפט"ו מסנהדרין הנ"ל שפוסק ההלכה כמ"ד קיימו ולא קיימו, זה לשונו שם: עבר על לאו שניתק לעשה, והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו **ולא תקיים עשה שבו** תלקה, ולא קיים העשה ה"ז לוקה אעפ"י שההתראה בספק היא שאם יקיים יפטור, התראת ספק התראה היא, עכ"ל. הרי שלדעתו מ"ד קיימו ולא קיימו הוא שסובר שהתראת ספק **שמה** התראה. וזה מוכרח לפי גירסתו, שדעת ר"י היא קיימו ולא קיימו. א"כ יוצא שלמ"ד קיימו ולא קיימו א"א לפרש כרש"י שהלאו נגמר מיד והעשה בא תחת המלקות, שא"כ הרי אינו תלוי כלל בהתראת ספק, וכמו שפירש"י, שהרי גמר העבירה מיד. וכן יש לראות בדקדוק לשונו "עבר על לאו שנל"ע והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו ולא **תקיים עשה שבו תלקה**", הרי שבנוסח ההתראה צריך לומר לו בפירוש שאם לא יקיים העושה ילקה, ואילו היה העושה רק תיקון ועקירת הל"ת וכרש"י שבא "תחת המלקות", כי אז אין מקום להכניס זאת בהתראה. אלא ברור כנ"ל, שהלאו עדיין תלוי ועומד ורק אם יתבטל העשה אז נגמר מעשה העבירה. ונבדל ממ"ד ביטלו ולא ביטלו, שלמ"ד זה הוא בתנאי שביטל העשה **בידים** (ואשר ע"כ יתכן לומר שיתרו בו **אז**, **בשעת ביטול העשה**, וממילא הוי התראת ודאי) משא"כ לאידך כל שא"א לקיים שוב העשה, אעפ"י שזה הי' באונס (שממילא ל"ש או התראה) מ"מ חייב.

**ד.**

והנה לענין חסמה בקול שנחלקו בה ר"י ור"ל (ב"מ צ:) דר"י מחייב - עקימת פיו הוי מעשה. ופסק הרמב"ם כמותו (פי"ג מה' שכירות ה"ב). ובההי"מ ולח"מ נתקשו טובא בדבריו, שהוא עצמו פסק (פי"ח מה' סנהדרין ה"ב): כל לאו שאי"ב מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל בשם, הרי שאינו נוקט שעקימת פיו הוי מעשה. ובלח"מ בה' סנהדרין שם מסיק שהנכון בדעת הרמב"ם "שחסימה ודאי כיון דמדיבור נמשך מעשה וכו' לאו שיש בו מעשה איקרי, אבל מימר וכו' המעשה הנמשך אינו איסור דהמעשה הוא שעושה מחולין קדשים וכו' אין בזה שום איסור וכו'", עכ"ל.

ונ' ביאור הדברים הא דבדיבוריה קעביד מעשה הוי מעשה, אין הפירוש שהדיבור נחשב מעשה, כי לגבי הדיבור אין נפ"מ, ועצם עקימת השפתים אין בה הבדל בין שיוצא מזה מעשה או לא. אלא שהא דבעינן לאו שיש בו מעשה לענין ללקות אין הפירוש מפני שרק כשעושה מעשה בפעולה מיחייב מלקות. אלא שאין החיוב אלא א"כ יש **פועל יוצא במציאות**, שבאה על ידו. ואשר על כן גם אם עצם הדיבור שלו לא נחשב מעשה, חייב על הפועל יוצא שהוא מעשה.

**ה.**

אכן לכאורה עצם דברי הלח"מ ברמב"ם צ"ע כי אף אם אמנם עצם הסברא, שהחיוב בחסמה בקול הוא לא מצד שעצם עקימת פיו מיחשב מעשה, כפשטות לשון הגמרא, אלא מצד שבדיבורו קעביד מעשה, מפורשת היא בתוס' ב"מ שם (ד"ה ר"י). ואעפ"י שהם אמרוה עפ"י דברי ר"י לתנא לא תיתני מימר וכו', ובזה הרמב"ם לא נקט כר"י, מ"מ יסוד הפירוש בגמרא כבר עמדו ע"ז התוס' וכנ"ל.

ברם לכאורה דברים אלה תלויים בהבנת איסור "לא תחסום" שהוא כנראה שנוי **במחלוקת** הראשונים. הנה התוס' שם נקטו בלשונם "דבדיבור" קעביד מעשה **שהולכת ודשה**", נראה מדבריהם שנוקטים שמעשה העבירה היא מה שדש בה בעודנה חסומה, וזהו בהתאם לפשטות הגמרא ב"מ שם שנסתפק לענין חסמה מבחוץ, "דילמא לא תדוש בחסימה אמר רחמנא" ופשט לי' כדעה זו דחייב גם בחסמה מבחוץ - "בשעת דישה לא תהא חסימה", דהיינו

www.eretzhemdah.org

"לא תדוש בחסימה". כן נוקט רש"י שם (ד"ה וכן המזווג) שמשו"כ כ' שאם אחד חסם (או זיווג בכלאים) ולא דש בה ובא **חבירו** ודש בה, חייב **הדש**, דלא תדוש בחסימה קאמר רחמנא. וכן הבינו התוס' לפשיטות הגמרא שהקשו שם (ד"ה ישב לה) מה נסתפק בישב לה קוץ, הא אמרינן לקמן לא תדוש בחסימה. והיינו שמשו"כ מעשה העבירה הוא בפעולת הדישה וע"כ אף שהחסימה נעשתה מאליה ע"י הקוץ נמי לתחייב עי"ש מה שתירצו. הרי לנו שהן רש"י הן התוס' פשיט להו שהאיסור אינו בחסימה אלא בדישה כשהיא חסומה. וכן נוקט בפשיטות המנ"ח (מצ' תקצ"א) שאם האחד חסם והשני דש, השני חייב. ולפ"ז צ"ל שלשון הגמרא שם במחלוקת ר"י ור"ל "**חסמה** בקול" הוא לאו דוקא, כי לא בהא תליא מילתא, וגם אם חסמה **במעשה**, כל עוד שמעשה **הדישה** עושה האדם **בקול**, שגוער בה והולכת ודשה, בזה הוא שנחלקו ולדעת ר"ל פטור, מאחר שלא החסימה הוא המעשה האסור, אלא הדישה בעודה חסומה הוא המחייב והדישה היתה שלא ע"י מעשה. ואם אמנם הלשון דחוק, כי הול"ל למימר "דשה **בקול**", מ"מ הרי הוא מוכרח אליבא דרש"י ותוס' וכנ"ל.

**ו.**

אכן לשון הרמב"ם אינו כן, דז"ל בנידון: "**ואחד החוסם אותה מקודם** ועשה בה מלאכה והיא חסומה, אפילו חסמה בקול לוקה". הרי שלא הזכיר החיוב בחסמה קודם, אלא כשהוא עצמו שחסמה והוא עצמו גם דש בה אח"כ. מזה נראה ברור דס"ל שאילו היה אחר חוסמה, לא הי' מתחייב הדש. וכן כשמעתיק הציור נקט "**חסמה בקול**" ולא הזכיר כל שהמדובר גם כשהנהיגה בקול, שזהו בעצם כל עיקר החידוש, לרש"י ולתוס' שגם אם אחר חסמה חייב. ולהלכה, ודאי שקשה לומר שלאו דוקא נקט.

ע"כ נראה ברור לדעת הרמב"ם, שהפשיטות של הבעיא שלא נקט כלשון השואל - "לא תדוש בחסימה", אלא נקט הלשון - "בשעת דישה לא תהא חסימה" היא לגמרי דרך אחרת ממה שנסתפק בה השואל, שמא האיסור הוא בדישה עצמה כל עוד שהפרה חסומה. שמה שפשט לו הוא **שהדישה הופכת את החסימה למעשה האסור**. ואשר ע"כ גם אם חסמה מבחוץ, כל עוד שאח"כ השתמש בחסימה זו לדוש על ידה כשהיא חסומה הרי הוא חייב. וע"כ אם אחר דש בה, לא זה שחסם, לא יהא חייב, כי החיוב הוא רק על מעשה החסימה שזהו מעשה העבירה ולא מעשה הדישה.

(וי"ל דרש"י לשיטתי' הנ"ל במכות דלר"י התראת ספק לא שמה התראה לא מצי לפרש כן, דהרי גם בשעת החסימה הוי התראת ספק אם ידוש אח"כ או לא). ומיושבת לרמב"ם קושית התוס' בישב לה קוץ בפשוטו, דעד כאן לא נפשט בחסמה מבחוץ אלא כשדש בה החוסם עצמו, אבל בישב לה קוץ מאליו היא באמת בעיא דלא איפשטא, אי גם הדישה בחסימה כשלעצמה היא באיסור.

**ז.**

ומעתה לכאורה אינו מובן ביאור הלח"מ בר"מ שהחיוב בחסמה בקול הוא משום דבדיבורי' קעביד מעשה, דבשלמא להתוס' שהאיסור הוא מעשה הדישה כשהיא חסומה, שפיר י"ל שמה "שהולכת ודשה" על פיו ה"ז מעשה, וכלשון התוס' הנ"ל. משא"כ לרמב"ם שאין הדישה מלאכת האיסור (דעכ"פ זוהי הבעי' דישב לה קוץ) אלא מה שחוסמה בשעת דישה, א"כ מה מעשה הוא שנתעביד בדיבורי', הרי זה שנמנעת מלאכול אינו אלא חוסר מעשה, ואילו מעשה הדישה הרי אינו האיסור כלל.

ונראה כונת הדברים לפי הלח"מ, כי כשם שאין צריך לחיוב מלקות התנאי **שהאדם** יעשה בעצמו המעשה וכנ"ל, כן גם המושג **מעשה** אין פירושו דוקא עשיה אלא כל שבאה ע"י האדם התחדשות ושינוי מצב ממה שהי' לפני כן, היא בכלל לאו שי"ב מעשה, ורק אם האיסור הוא בהשארת המצב כמו שהוא, הוא שנקרא אין בו מעשה, אבל כל שהאיסור כרוך באיזו שהיא השתנות מהמצב הקודם ה"ז בכלל יש בו מעשה וע"כ גם חסימה בקול שהבהמה נפעלת ונמנעת מלאכול על ידו, שג"ז היא השתנות מסוימת בבהמה, ה"ז בגדר מעשה. כ"נ מוכרח לדברי ההמ"מ. וע"ע שבועות כ"א. תוד"ה חוץ.]

**ח.**

עפ"י הנ"ל יתבארו לנו יפה דברי הרמב"ם שנקט הפטור בנותר רק מצד נל"ע ולא מצד אי"ב מעשה. שהרי נתבאר כבר דעת הרמב"ם שגם למאי דקיי"ל קיימו ולא קיימו, אין הלאו נגמר אלא לאחר שנתבטל העשה, אלא שאי"צ שהביטול יבא ע"י האדם עצמו, וגם אם נתבטל מאליו נמי חייב. ומאחר שכפי שנתבאר בלח"מ הרי לאו שי"ב מעשה הוא גם אם המעשה לא נעשה ע"י האדם עצמו, אלא כל שלצורך העבירה בעינן שיעשה מעשה. ומכיון שכן הרי נותר הוא לאו שי"ב מעשה אליבא דאמת, שאם נעשה מעשה של איבוד של הקרבן, רק אז הרי נגמר הלאו של נותר. נמצא שאין האיסור רק במה שמשאירים מהקרבן ואין אוכלים ממנו, אלא גם במה שמצטרף לזה מעשה המאבד אותו שעי"ז לא ניתן לשורפו. וה"ז הוא ע"י מעשה. ואעפ"י דלמי"ד קיימו ולא קיימו גם אם זה נעשה שלא על ידו נמי חייב, הרי כנ"ל הגדרת לאו שי"ב מעשה לא תלי כלל בהא שהאדם עצמו יעשה זאת. נמצא לפ"ז שאם הותיר מהקרבן והתרו בו ואח"כ יאבד ואי אפשר יה" לשורפו יש לו ללקות, והא דלא לקי אם לא נאבד אין זה אלא מפני שעדיין הל"ת לא נגמר היינו מפני שהוא נל"ע, ומדויקים דברי הרמב"ם.

וע"כ לא נחלק ר' יעקב על ר"י ואמר לו לא מן השם הוא זה, הוא רק כנ"ל במה שנראה מדברי ר' יהודא שאילולא שנאמר העשה של "באש תשרופו" היו לוקים מצד הל"ת כשלעצמי, וע"ז הוא שנחלק שאין הדבר כן, ואילולי שהיה בזה המ"ע, מצד הל"ת גרידא הי' זה לאו שאי"ב מעשה. אבל אליבא דאמת שנכתב העשה שוב י"ב מעשה הוא.

www.eretzhemdah.org

## סימן נג: מצוות ושכרן

**א.**

שנינו במתני' (קדושין ל"ט:) כל העושה מצוה אחת מטיבים לו ומאריכים לו ימיו נוחל את הארץ (מטיבים לו, משמע בהאי עלמא, ונוחל את הארץ, חיי עוה"ב, רש"י), ובגמרא: ורמינהי אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קימת לעוה"ב וכו' (הני הוא דאוכל פירות והקרן קימת אבל מצוה אחריתי לא, ואנן תנן מטיבים לו ונוחל את הארץ, רש"י). ארי' ה"ק, כל העושה מצוה אחת **יתירה** על זכויותיו וכו'. מכלל דהנך אפי' בחדא נמי? (ואפי' לא קיים שאר מצוות, בתמיה, והא רובא עוונות הוא, רש"י) א"ר שמעי' לומר שאם היתה שקולה מכרעת (הא דקתני אלו דברים במחצה עונות ומחצה זכויות קאמר וכו' וכי לית בה חדא מהני, צריך למצוה יתירה, רש"י). וכל העושה מצוה אחת יתירה על זכויותיו מטיבים לו ורמינהו וכו' אמר אביי מתני' דעבדין יום טב ויום ביש (מתני' דקתני מטיבים וכו' שנפרעים ממנו עוונותיו, וזהו תקון יו"ט לו לעוה"ב וכו', רש"י). רבא אמר הא מני ר' יעקב היא דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, דתניא ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחה"מ תלוי' בה (רבא אמר, לעולם כדאמרינן מעיקרא - מטיבים לו בשכר פירות והקרן קימת, והך מתני' דקתני מריעין לו ר' יעקב היא, רש"י), וכו'. עכ"ל הגמרא.

מבואר לפי פירש"י דאי נקטינן כר' יעקב מיתלי תלי בין שני התירוצים של אביי ורבא, שלפי אביי הכל הולך עפ"י דעת ר' יעקב (עי"ש בתוס'), ואילו לרבא המשנה דילן וכן זו שבמס' פיאה, אלו דברים וכו' הן שלא כר' יעקב, והברייתא שאומרת שמי שזכויותיו מרובות מריעין לו בעוה"ז, זוהי שיטת ר' יעקב. ולפ"ז נ' דלרבא דנקטינן כותי' לגבי אביי, סתמי דמתניתי דלא כר' יעקב. ולתוס' שם (הנ"ל ד"ה מתני') גם לאביי לא העמידו המשניות אליבא דר' יעקב.

**ב.**

ויש לעיין בשיטת הרמב"ם שהביא דרשתו של ר' יעקב (פ"ח מה' תשובה ה"א): הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי עוה"ב וכף הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים, מפי השמועה למדו - למען ייטב לך, לעולם שכולו טוב, והארכת ימים, לעולם שכולו ארוך, וזהו הוא עוה"ב. וכן חוזר ע"ז ברפ"ט: שמתן שכרן של מצוות והטובה שנזכה לה וכו' היא חיי עוה"ב, שנאמר למען ייטב לך והארכת ימים וכו' וזהו כר' יעקב שמפ' כונת הכתוב לא לענין שכר עוה"ז. אכן עם זאת אינו מביא דבריו של ר' יעקב בדיוק, ואילו ר' יעקב מפרש הכתוב לענין תחיית המתים בעוד שהרמב"ם מביא זאת לענין עוה"ב, וזה לאוו היינו הך לדעתו. עי' בלח"מ שם שעמד בזה.

כן מקשה הלח"מ (שם פ"ג ט"ב) במש"כ הרמב"ם אדם שעוונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו, לפ"מ שהעלו בסוגיא דילן שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. וכונתו, שהרי הרמב"ם נוקט בשיטת ר' יעקב זו ולפ"מ שהעתיק דרשתו שהשכר מכוון לעולם שכולו טוב וכולו ארוך.

**ג.**

עוד יש לעיין. דהנה בדברי ר' יעקב עצמו שאומר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא וכל מה שנאמר ממתן שכר בעוה"ז אינו אלא לעולם שכולו טוב, נתקשה המהרש"א מכל הייעודים שנאמרו בתורה דא"א לפרשם כ"א בעוה"ז, שאם תשמעו יבאו עליכם כל הברכות והטובות וישבו על אדמתם וכו'. וכ' דר' יעקב מודה בזכות הרבים וממעשיהם הטובים מביאים להם כל הברכות וכו', עי"ש. ברם מהרמב"ם לא נראה כן, שבפ"ט מה' תשובה הנ"ל התקשה מהו תכנן של הברכות והקללות שבתורה, ותירץ שאין **זה סוף** מתן שכרם אלא הבטחת הסרת המניעים והשפעת הטובה המחזיקות ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום וריבוי כסף וזהב, וכן ההיפך. היינו שהייעודים כונתם בתור **אמצעים** לשמירת התורה, ואילו למהרש"א אין צורך בזה, שכן דברי ר' יעקב אינם סובבים אלא לענין צדקת **היחיד**, משא"כ הרבים, שזכותם ומעשיהם הטובים מביאים הברכות. ומאחר שלרמב"ם טוב עוה"ז נחוץ בתור אמצעי לשמירת התורה, א"כ הרי גם אם נסבור ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ט"מ ניתן להתפרש הכתוב למען ייטב לך, ג"פ לענין טוב עוה"ז, ובתור אמצעי וכנ"ל בהבטחות לישראל. אכן לר' יעקב הרי אין הדבר כן, וכפי שמוכיח זאת מהא דהרי שאמר לו אביו וכו', הרי שעוה"ז לא הובטח כאן גם בתור אמצעי. א"כ לדעתו יש לפרש הייעודים של הכלל שבתורה כמהרש"א ושלא כהרמב"ם, ואילו הרמב"ם שמפרשם בתור אמצעי לא נוקט כר' יעקב, וצ"ע דכנ"ל נוקט כדרשתו של ר' יעקב.

**ד.**

במהרש"א עוד התקשה בדברי ר' יעקב - היכן אריכות ימיו של זה? - שמא הי' לו רוב עוונות וכדסבר התנא דמתניתין, ומתרץ שעכ"פ לאותה של המצוה ודאי הי' מגין. וזה דחוק שמנלן זאת בפשיטות שכזו, עד כדי להוכיח מכאן פירוש בכתוב, שמא ברוב עוונות גם בשעה זו אינו מגין למרות ששכר מצוה איכא בהאי עלמא. ועוד שהפנ"י הקשה במ"ש בגמרא כאן והא"ר אלעזר שלוחי מצוה אינן נזוקין ומתרץ התם בהליכתן שאני. והקשה הפנ"י הרי המדובר באמר לו אביו הבא לי גוזלות וכשנטלם וחזר להביאם לאביו, ובחזירה זו נפל ומת, א"כ הרי הוא עדיין בהליכתו לקיים המצוה. ותירץ דשמא חזר בו בינתים, ואינו רוצה שוב להביאם לאביו. ולפ"ז חוזרת קושית המהרש"א שמא זה ברוב עוונותיו מת, ומה שמתרץ שעכ"פ לאותה שעה של עשיית המצוה הי' מגין הרי אינו לפי הפנ"י שהרי יתכן, שבאותה שעה אינו עושה המצוה כיון שכבר חזר בו, ואינו עוסק במצוה בשעה זו כלל.

www.eretzhemdah.org

עוד הקשה שם המהרש"א בהוכחתו של ר' יעקב למאי דמסיק שהי' סולם רעוע דאיקבע היזקא שאני, א"כ מאי ראי' הביא מזה ר' יעקב, ומתרץ ג"כ עפ"י הנ"ל שבשעה שעוסק בה ודאי הי' מגין אפי' בכה"ג, אולם לפי הפנ"י הנ"ל הרי תירוץ זה דחוי גם לענין קושיא זו, וצ"ע.

**ה.**

לכאורה הי' נראה לומר שר' יעקב לא ס"ל החילוק של איקבע היזקא שאני. ויתורץ בזה גם מה שיש להקשות לדעת רבנן דפליגי אדר' יעקב, איך יתרצו העובדא שראה. דלפי הנ"ל יש לומר דהם יתרצו גם ע"ז שאיקבע היזקא שאני. והגמ' אמרה החילוק אליבא דר' אלעזר דס"ל שאינם ניזוקים גם בחזירתם, ויש לתרץ דר' יעקב פליג עלי' בהא. וזהו כפי שכ' הצל"ח (פסחים ח:) בתירוץ קושית הגר"י פיק זצ"ל בהשמטת הרמב"ם ההלכה המתבארת שם מגמרא, דמי שאין לו קרקע פטור מן הראי'. ותירץ הצל"ח דזה לא אמרו אלא למאן דדורש שאינן ניזוקים גם בחזירתם דלפ"ז מיותר הכתוב ולא יחמוד איש את ארצך וכו', אלא ללמדנו הלכה זו שמי שאין לו קרקע פטור מן הראי'. אכן רב נראה דלא ס"ל כן שכששאלו אותו על הני בי רב דדיירי בבאגי אם יכולים ללכת לביהמ"ד מצד פחד המזיקים אמר שילכו, ואילו לענין חזרה אמר "לא ידענא". הרי שחולק על דרשתו של ר"א שאינם ניזוקים גם בחזירתם. ולדעה זו למדים ממש"נ לא יחמוד איש וכו' שאינם ניזוקים עכ"פ בהלוכם עי"ש. הרי לנו שענין זה אם ניזוקים בחזירתם במחלוקת הוא שנוי. א"כ י"ל דגם ר' יעקב לא ס"ל להא, ול"צ כל החילוק של איקבע היזקא. וי"ל דלא ס"ל חילוק זה כלל.

**ו.**

אכן דברי הצל"ח תמוהים לענ"ד דהיאך יתכן דרב פליג אדר"א, הרי ר"א למד מן הכתוב, ובגמ' לא נזכר שום דרשא אחרת שאפשר ללמוד מכתוב זה. א"כ נראה שזה אינו שנוי במחלוקת. ודברי רב שאמר לענין חזירתם 'איני יודע' נלע"ד שיתפרשו לפ"מ שאמר שם בגמרא לעיל מכאן לחלק כשמחפש בחור מחט שאבדה לו נוסף על החמץ, שאם הוא בשעה שבא לעסוק במצות הבדיקה עוסק גם בזה אינו ניזוק, משא"כ אם ימשיך לעיין בתר דבדיק יכול להנזק. נ' מזה שבה"ג לא נאמר הכלל שבחזירתם אינם ניזוקין. וטעמא נראה שע"י שמתעסק עכשיו בדבר אחר שוב פקע ממנו תורת "בחזירתם", ודוק. מעתה י"ל שזאת היתה כונת רב שחשש שמא בחזירתם יתעסקו גם באיזה שהוא צורך אחר דרך אגב, ובזה יוכלו להנזק. ומדויק לשונו שאמר "לא ידענא", ולא אמר בפסקנות שלא ילכו. אלא - ר"ל דלא פסיקא מילתא, דאם באמת לא יתעסקו בשום דבר באמת לא יזוקו, אבל חשש שמא כן יצטרכו לעוד משהו וזה כבר יסכן אותם, משא"כ בדרך הליכתם שאינם ניזוקים כלל וכקאמר התם לענין המחט. ועי"ש בר"ח שנראה שהיתה לפניו גירסא אחרת בגמרא.

ולפ"ז הרי התירוץ איקבע היזקא שאני הוא מוכרח אליבא דכו"ע, והדרא קושית המהרש"א לדוכתא, מה מוכיח ר' יעקב מזה שנפל מת, שמא גם בזה שייך איקבע היזקא.

**ז.**

והנראה לתרץ, בהקדם קושית ה"מקנה" שהקשה, למה לא הוכיח שאיקבע היזקא שאני מיעקב אבינו שאמר חיה רעה אכלתהו, ואעפ"י שיוסף עסק במצות כיבוד אב. ותירץ דשאני התם שבמקום סכנה לא חל עליו מעיקרא החובה לשמוע, משא"כ כאן לא אמר לו לעלות בסולם רעוע.

ותירוצו תמוה לענ"ד, כיון דמיירי בע"כ שאין לו סולם אחר, א"כ מה בכך שלא אמר לו, עכ"פ הרי אין הדבר בידו אלא בכה"ג, ובגוונא דסיכון אינו מצווה, א"כ למה יחשב עוסק במצוה. ואם נאמר שכשאין לו סולם אחר נחשב למצוה גם ברעוע א"כ כשאמר לו בפירוש לעלות בסולם זה למה נגרע, אדרבא הרי בזה עושה המצוה כפי שנתבקשה ע"י אביו.

ומה שנראה בזה, כי הנה יש לחקור במ"ש שהכלל שלוחי מצוה אינם ניזוקין אין זה אלא כשלא איקבע היזקא, אם היא מפני שבאיקבע היזקא הוא בגדר **נס גלוי** ולא מהני זכות המצוה לנס גלוי. או שהוא משום שאסור לאדם לעמוד במקום סכנה, א"כ שוב אין כאן מצוה כלל, ואינו שליח מצוה, ע"כ יכול להנזק.

והנראה להוכיח כצד הב' של ספקנו, דבגמרא פסחים הנ"ל דרשו הא דאין נזוקין מרישא דקרא 'לא יחמד איש' שתהא פרתך רועה באפר אין חיה מזיקתה, תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה, והלא דברים ק"ו, ומה אלו שדרכם ליזוק וכו'. הרי לנו מכאן שבהני בע"ח דמיירי קרא **דרכם** להנזק, כלומר זהו קביעא היזקא, א"כ הרי קשה דבקביעא היזקא אין הכלל שלוחי מצוה אינם ניזוקים, אכן לפי הצד הב' שאמרנו יתישב, שרק לסכן עצמו אסור ע"כ שוב אינו שליח מצוה, ע"כ יכול להנזק, משא"כ לסכן בהמתו אין איסור, והוה אכתי שליח מצוה, וממילא אין הן ניזוקין, למרות דאיקבע היזקא, כיון שעכ"פ שליח מצוה היא, המצוה מגינה שלא ינזק כלל.

ועפי"ז נראה שהחילוק של איקבע היזקא אינו אלא לגבי שליחות מצוה, שכנ"ל במקום סכנה אינה מצוה ממילא אינו שליח מצוה. משא"כ בדברי ר' יעקב י"ל דשפיר מוכיח שאין כונת הכתוב להבטחה לענין עוה"ז, שאם הובטח כאן אריכות ימים, שוב אינו צריך לפחד לעלות בסולם רעוע, שהרי אין כאן שוב סכנה כלל, כי המצוה בכוחה להגן (וכנ"ל לגבי בהמתו אף דשכיח סכנה), וא"כ הוקשה לו - היכן אריכות ימיו של זה? והוכיח שפיר דעתו[14].

ולפי הנ"ל התירוץ איקבע היזקא שאני הוא אליבא דכו"ע ואינו שנוי במחלוקת, ואעפי"כ הוכיח יפה ר' יעקב דעתו, וחוזרת הקושיא, איך יפרשו רבנן העובדא שהיתה לפני ר' יעקב.

14. ומיעקב אבינו נראה דבלא"ה לק"מ דהי' לפני מ"ת ושאני המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

www.eretzhemdah.org

**ח.**

כבר הזכרנו לעיל (אות ד') קושית המהרש"א בהוכחת ר' יעקב, שמא היו לו רוב עוונות. והנה ודאי אין לתרץ שר' יעקב הכיר בו וידע שלא היו לו רוב עוונות שהרי הרמב"ם (פ"ג מה' תשובה) כתב ששקול זה אינו לפי מנין הזכויות אלא לפי גודלם וכו' ואין שוקלים אלא בדעתו של א-ל דעות וכו' הרי שלא ניתן לילוד אשה לשקול זאת כלל.

עוד קשה קושית ה"מקנה" שהקשו אמתני' ממשנה דפיאה וכנ"ל, ולמה לא הקשו מעצם הכתובים שנאמר בהם למען ייטב לך שהוא בע"כ ברוב מצוות, כדפריך בגמרא כאן בפשיטות, מכלל דהנך אפילו בחדא נמי? והיינו שזה לא יתכן, ותקשי שמן הכתובים נראה שהוא רק במצוות מסוימות, ואילו במתני' יוצא שכל מצוה ומצוה מטיבים לו. כן צריך להבין לפ"מ שמפרשת הגמרא המשנה ברוב מצוות, מהו לשון 'כל העושה מצוה אחת' שבמשנה ולמה לא אמרו כשיש לו רוב מצוות.

והנראה בכל זה שתירוץ א' שבגמרא שהולכים אחרי רוב מצוות, וכל שיש לו מצוה אחת **יתר** על העבירות מטיבים לו, ובאופן אחר - לא, נוקט שמצוות ועבירות **מבטלות** זא"ז, ועל כן כל שהן בשיקול הרי כאילו אינן. משא"כ במצוה אחת יתירה, העבירות והמצוות השקולות ביטלו זא"ז ונשאר בידו **מצוה אחת** שבזכותה מטיבים לו.

וא"ש לשון המשנה 'כל העושה מצוה אחת', כי זו העודפת היא היא **היחידה** שישנה בידה והיא היא שבעבורה זוכה בטוב בזה ובבא.

ואביי בתירוצו מתני' דעבדין יום טב ומקבל עבור חטאיו בעוה"ז חוזר בו ממה שנקטו לפני כן בתירוץ, וסובר שאין העבירות בטילות ע"י המצוות שכנגדן אלא הן נשארות קיימות ומקבל עונשן עבורה ורבא מעמיד הברייתא דמטיבים ומריעין לפי ר' יעקב. ויוצא שלרבנן נשאר בסברא דלעיל, שהמצוות מבטלות העבירות משא"כ לר' יעקב, דבהא הוא דפליגי.

ממילא לרבנן ל"ק מהא עובדא שראה ר' יעקב, די"ל שהי' לו רוב עוונות וכקושית המהרש"א שאז זה מכריע גם מצוה זו למרות שנאמר בה למען ייטב לך וכו', ע"כ נפל ומת. אכן ר' יעקב דסובר כנ"ל שמצוות אינן מבטלות העבירות וכל אחד לחודא קאי, וע"ז מקבל שכר בעוד שעל העבירות מקבל העונש, נמצא שאם עושה המצוה שיש בה אריכות ימים, אילו הי' זה כפשוטו לא יתכן שיתקצרו ימיו, שהרי מצוה זו אינה נפגמת ואינה נפגעת ע"י עבירות שעשה. ומכיון שנפל ומת, מוכח מכאן שה'למען ייטב לך' לא נאמר אלא ליום שכולו טוב וכו'. ומבוארת יפה המחלוקת דר' יעקב ורבנן.

וכ"ז שאמרנו לפרש המשנה מצוה אחת, דהיינו יותר על העבירות, הוא לפי תירוץ הגמרא, משא"כ בקושיא הראשונה מפיאה היה הס"ד מצוה אחת כפשוטה, וכל חד לחודי' קאי. ולפ"ז לא מצי לאקשויי מעצם הכתוב שבמצוות שנאמר בהם למען ייטב לך והארכת ימים, די"ל דהתם נמי במצוה אחת לחוד המדובר, ועדיפותן בזה שיש בה גם טוב העולם גם אריכות ימים וכל עיקר הקושי' מלשון המשנה שאוכל פירותיהם בעוה"ז דמשמע שאילו בשאר מצות אין אוכל בלל מפירותיהם כל עיקר בעוה"ז. ומתורץ קושית ה"מקנה" שהבאנו.

**ט.**

והנה עפי"ד הרמב"ם רפ"ט דהבטחות השכר שבתורה ענינם אמצעים לקיום התורה, נראה שהא דמדייק בגמרא בדעת ר' יעקב שסובר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אין זה ממה שהכתוב מתפרש 'למען ייטב לך' ליום שכולו טוב 'והארכת ימים' ליום שכולו ארוך, שמזה אין עדיין שום סתירה לומר שיש גם שכר מצוה בהאי עלמא, בתור **אמצעי** שעל ידו יקיים המצוות ביתר שאת וכנ"ל, ויכול הכתוב להתפרש גם כפשוטו וגם כמדרשו, והיינו שלא סגי להתפרש כפשוטו מצד שאין זה מושג של 'טוב' מוחלט ולא של 'אריכות ימים' של ברכה (עי' שבת ק"ה : 'ימים האריכו' ודו"ק). וכל עיקר ההוכחה היא **מהוכחתו** של ר' יעקב מעובדא שראה, שמזה הרי מוכח כנ"ל דס"ל שכל מצוה חשבונה לחוד, וכיון שנפל ומת ש"מ שאין הכתוב מתפרש כפשוטו לגמרי, אלא רק לענין לע"ל, דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

**י.**

אכן הרמב"ם שנוקט שהולכים אחרי רוב זכויות וכנ"ל (אות ב'), א"כ אינו סובר הוכחתו של ר' יעקב, ומ"מ הביא דרשתו לעולם שכולו טוב וכולו ארוך, אך הרי הסמיכה בלשונו "מפי השמועה למדו" היינו שעצם הפירוש של הכתוב שאינו מספיק להתפרש כפשוטו, בזה ודאי אין מחלוקת, שכן אין טוב עוה"ז טוב בלשון תורה ולא אריכות ימים ברכה, אלא בהיות כל זה מנוצל למען הטוב הנצחי ואריכות הימים הנצחית, ולא הסמיך זאת באמת על הראי' של ר' יעקב שלפיה הפסוק מוצא מפשוטו לגמרי, ובזה לרבנן אין הכרח כלל לומר כן אלא שהטוב של עוה"ז עולה בד בבד עם זה של עוה"ב, כי הראשון משמש אמצעי לרכישת השני, והכל כלול יחד, כמו שביאר הרמב"ם לענין ההבטחות הכלליות שבתורה וכנ"ל.

והנה דרשתו של ר' יעקב הלומד מכאן ענין תחיית המתים היא לשיטתו שאין הפסוק מתפרש כלל לענין ברכה דעוה"ז שאז קשה **כפל** הלשון 'למען ייטב לך והארכת ימים' ובע"כ בא גם לענין תחה"מ נוסף על עוה"ב. אכן לרמב"ם שזה יכול להתפרש גם על עוה"ז בתור אמצעי וכנ"ל אין שום קושיא מכפל הלשון, כי לגבי עוה"ז **שני הדברים כאחד** נחוצים, גם ההצלחה והטוב, השקט והשלום, וגם אריכות הימים שעל ידם ניתן להשיג יותר ויותר את השלימות. ע"כ במה שנוגע לדרשת הכתובים יש לנו לפרשם רק לענין עוה"ב, שהוא הוא גם הטוב האמיתי גם עולם הנצח. ומיושבים בע"ה דברי הגמרא ודברי הרמב"ם ואין בהם שום נפתול.

www.eretzhemdah.org

## סימן נד: חינוך למצוות

### א.

יומא פ"ב. התנוקות וכו' מחנכין אותן לפני שנה לפני שנתים בשביל שיהיו רגילין למצוות. ובתו"י הקשו ממ"ש קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו, השתא חנוכי מחנכינן אפרושי מאיסורא מיבעי. ותירצו בתי' ב' דחנוך לא שייך אלא באב, ומעשה דהלני המלאכה וכו' היתה מחנכתן למצוה בעלמא. וברע"א ריש מס' סוכה הקשה בזה ממה שאמרו שם בענין הילני וכ"ת מצות חנוך אינה אלא מדרבנן ואיהי בדרבנן לא אשגחה, והרי כל מעשיה לא עשתה אלא עפ"י חכמים. ואילו לפי התוס' הרי אינה מחויבת באמת אפי' מדרבנן.

וראיתי באורח מישור נזיר, שהקשה על דברי המג"א שכתב דהמצוה להפריש הקטן מוטלת רק על האב והסתמך על הגמרא בנזיר. והקשה דאדרבא נראה שם שזוהי רק דעת ר"ל ואלו ר"י פליג עליה וקי"ל הלכה כר"י. שוב הביא דברי תרומה"ד שכתב על דברי התוס' הנ"ל שלא משמע כן בערובין וכן בהא דהילני המלכה, וכנראה שג"כ כיון להנ"ל. אכן לא הבנתי שהרי קושיתם היו יכולים לשאול גם שלא לפי התוס'! כי עיקר חידוש התוס' אינו אלא שגם **לר"י** אין דין חנוך אלא על האב, אבל לפי ר"ל הרי זה מפורש בנזיר שאין המצוה אלא על האב, ואפי' אם נפרש שהוא דין דוקא בנזיר בדומה למ"ש התוס' לענין מ"ש שם שאין המצוה לחנך הבנות, ג"כ לכאורה סוכה דומה לזה כי מה טעם נאמר שאין המצוה לחנך בנזיר על האם, ע"כ משום שזה סיג לפרישות וזה שייך רק באנשים שריבה בם הכתוב מצוות יתירות. ואם נאמר שאין האשה מחנכת בנזיר הרי זה ע"כ משום שהואיל ואיהי לא מחייבא משו"ה אין לה גם דין חנוך, ובדומה למ"ש בקדושין לענין ת"ת. וא"כ גם סוכה הואיל ואשה אינה מחוייבת ג"כ לפ"ז תהא פטורה לר"ל מדין חנוך. וא"כ אכתי תקשי לר"ל מברייתא זו דהלני שנראה שגם אשה מחויבת בחנוך למצות סוכה.

וגם עצם דברי התוס' צריכים הבנה כי לכאורה כל עיקר חידושם דמצות חינוך היא רק על האב ולא על האם, לא היו צריכים בכדי לתרץ קושיתם. שהרי גם אם נאמר שהמצווה גם על האם, וכמשמעות הפשוטה של הגמרא נזיר אליבא דר"י וכמו שדייק באו"מ הנ"ל עי"ש, ג"כ ל"ק דמ"מ על ב"ד עדיין לא למדנו שהם זרים לגבי דידיה. ואם כונת התוס' בקושיתם היתה להשוות אפרושי מאיסורא שהוא יותר חמור מחנוך למצוה, וע"כ יש מקום גם לחייב זרים בזה, א"כ אין לכאורה גם בתירוצם כדי תשובה, כיון שענין החינוך להזהר מעבירה הוא יותר חמור א"כ למרות שלמ"ע רק האב מחויב מ"מ לעבירה יש מקום לומר שכל הרואה יתחייב להפריש, ומהיכן ידעו לקשר אפרושי מעבירה דוקא עם חיוב **האם**.

### ב.

הנה יש מקום לעיין בדין החנוך למצוות של הקטנים, אם תכנו מצד ההרגל למצוות בכל **הכרתו** של הילד שאעפ"י שאין דעתו דעה גמורה ואין הכרתו הכרה מלאה, שמתוך כך אנו מוצאים שגם אינם בני כונה, היינו כונה כשל גדול, ומ"מ גם הם מבינים קצת לפי דעה קלושה שיש להם עכ"פ; או שתוכן הדבר מצד ההשפעה שהמצוה משפיעה על הגוף העושה שמכניסה בו רוח של קדושה, ואינו שייך לצד ההכרה והדעה של הילד, (ובדומה למה שמצאנו: תורה מגני ומצלי, מצוה אגוני מגני אצולי לא מצלי (סוטה כ"א). שעכ"פ רואים אנו מזה שיש איזה כח מסתורי למצוה להגן על האדם ממעשה עבירה ולהטותו לצד הטוב).

ונראה ששני תכנים אלה של חנוך אנו מוצאים בתורה גופא באחת המצוות, שאולי שמשה הדוגמא לחכמים למצות חנוך הכללית שתקנו לכל המצוות. הכוונה היא למצות **הקהל**. ועל פי דברינו הנ"ל תובן יפה הגמרא שבענין זה. כי אמרו ריש חגיגה (ג') טף למה באין - בכדי ליתן שכר למביאיהן. ועי' מהרש"א שעמד בזה, שהרי בתורה נתבאר שהמטרה בכדי שגם הם ילמדו. ותירץ דהגמרא נוקטת שיש מצות הקהל גם לקטנים מגיל הראוי ללמוד. ולכאורה אינו מובן א"כ מה מתרץ "ליתן שכר למביאיהן", אם אין הם ראויים ללמוד כלום א"כ אין בהבאתן שום מטרה ומה שייך בזה שכר. עי' מו"נ ח"ג שהתוכח עם המפרשים שאין תכלית למצוות חוץ מקבלת שכר ושאל עליהם שא"כ הרי זו פעולת הבל, ואיך יתכן שהבורא יצוה על זה. וקושיא זו קשה על הגמרא, בפרט שר"י כ"כ נתפעל מזה ואמר ע"ז מרגלית טובה היתה בידכם וכו'. אבל לפי דברינו נראה שהכונה היא שיש במצות הקהל של הטף **שני** סוגים וכמש"כ המהרש"א הנ"ל. סוג אחד הוא בשביל **הגדולים** יותר; שיש בהם משום **לימוד**, וכאן הכונה שזה ישמש להם כהכנה לקיום מצוות מכח הבחירה העצמית, שהרי זהו חנוך המכוון להכרתו של הילד. אבל מעיקרא הגמרא לא הבינה, מה חנוך שייך למי שאינו יכול ללמוד כלום, ומשני שיש בכח המצוה שמקיימים בגופם של הטף (עי' מנ"ח שהמצוה היא כבר משעה שנולד ויצא מכלל נפל) להשפיע על איכותו של הילד בכדי להמשיך עליו שפע קודש. והנה בזה יש להבדיל בין שני הגילים שהזכרנו, כי אם המטרה של הילד היא שילמד, יש לומר שגם יקבל שכר על מצות לימוד זו, אעפ"י שאין קטן מחויב במצוות, כאן שהתורה הטילה המצוה (אפילו אם היא ע"י ההורים) הרי גם הילדים שייכים במצוה. אבל התנוקות למטה מגיל לימוד שם הם ודאי לא יקבלו שכר, שהרי אינם יודעים כלל מה שהם עושים אלא שההורים ע"ז מכניסים בהם רוח טהרה וקדושה, וע"כ שייך בזה לומר "כדי ליתן שכר למביאיהם", היינו שההורים עשו באמת פעולה שתביא תועלת וכנ"ל אלא שהילד אינו שייך לפעולה זו כלל וע"כ הכל יזקף ע"ה מביאיהם.

וראיתי בכוון זה מובא לפרש הגמרא בקונטרס זכרון הקהל וכן בשם המשך הכמה שפירש שר' **יהושע** במיוחד שמח במימרא זו וכנאה בשם מרגלית טובה כי אמרו על ר' יהושע בפ"א 'אשרי יולדתו', ובירוש' והובא שם במפרשים נזכר שהיתה אמו מובילה עריסתו ליד בתי מדרשות כדי שיקלטו אזניו דברי תורה. והיה בדרשא זו האומרת שקטנים מגיל של הבנה עצמית, מ"מ יש גם בהם משום חנוך סיוע לדרך החנוך שהוא עצמו נתחנך בה. והוא עפ"י סברתנו. ונ"ל שבזה גם מדוקדק הלשון שאמרו עליו בפ"א הנ"ל "אשרי **יולדתו**", בדיוק כמו שאמרו כאן "ליתן שכר **למביאיהן**", כי כנ"ל זה אינו נזקף על הילד אלא על המחנך.

www.eretzhemdah.org

**ג.**

ובדברינו יובנו יפה גם דברי הירוש' ראש חגיגה דקאמר שם שמה שאמרו בגמרא, שקטן פטור מן הראיה הוא רק לענין קרבן אבל לענין ראיית פנים כולם מחויבים ומוכיח לה מהקהל. וממשיך התם "דתניא", ומייתי הברייתא דטף למה באין וכו'. והמפרשים מתקשים בלשון "דתניא" שנראה שמסמיך משהו על ברייתא זו ואינו מובן מה. אבל לפי הנ"ל יובן יפה, כי הנה פשטות הפסוק משמעותו שגם הטף מובא במטרה ללמד ולפ"ז הוא ע"כ בגיל גדול יותר א"כ לא היתה כל ראיה גם לענין ראיה שרצה ללמד מהקהל, שחייב גם בגיל פחות מזה, ולזה מייתי **דתניא**, והיינו שכל המטרה היא רק ליתן שכר **למביאיהם**, והוא בע"כ משום שיש חיוב הקהל גם כשאינם בגיל של למוד. ולומד מזה הירוש' גם לדין ראיה שהוא אפילו בפחות.

ומתוך הירושלמי הנ"ל נ"ל להוכיח שמצות חנוך היא כוללת בתוכה באמת ענין זה של חנוך גם מצד הקדשת הגוף ולא דוקא מצד החנוך ההכרתי למצוות. שהרי הירוש' לומד מדין הקהל גם לענין מצות ראיה. ועי' תוס' ריש ערכין (ב: ד"ה הכל) שאין זה אלא אסמכתא בעלמא שהרי אין ללמוד מ'הקהל' ששם גם הנשים מחויבות לענין ראיה, שהוא רק דין ב'זכורך'. ולכאורה אינו מובן שא"כ איך הביאו בכלל להשואה משם לענין דין ראיה שהוא מדין חנוך, ומה שייך חנוך אם אינו יודע כלל מה שנעשה אתו, וגם אסמכתא ל"ש להביא מ'הקהל' שהוא דין מיוחד לענין חנוך, שכל תכנו אינו שייך אלא כשיודע על מה המדובר. אלא ודאי כנ"ל - גם דין חנוך הוא שייך מצד הענין של החדרת קדושה בגוף ע"י שתעשה בו המצוה. ויש לראות כאן באמת את המקור לכל דין חנוך שהוא נלמד מדין הקהל, ששם חיובו מה"ת ובכל המצוות מדרבנן כדומה לשם. וע"כ כשם שבהקהל שייך המצוה כבר כשהוא קטן ביותר, כן בכל המצוות כולן. אכן הגמרא דידן חולק עם הירוש' כמש"כ התוס'. אולם נראה שמחלקותם היא אחרת, אם דין **הראיה** קשור בדין **רגלים** ואז אינו אלא כשיכול ללכת, דומיא **דעולת** ראיה גם לפי הירוש', והירוש' סובר שדין ראיה אינו קשור לדין רגלים, רק דין הקרבן, וע"כ מחייב גם קטן ביותר בדין ראיה.

וראיתי בס' פנ"י סוכה כ"ח במ"ש שם ששמאי מחמיר ומחייב גם קטן הצריך לאמו, וע"ז מביא שמשו"כ סכך בשביל הקטן, שהקשה מאי שייך חנוך בתנוק שנולד. וראיתי ברש"ש שם שמביא מהרש"ל שפי' שבאמת לא סכך בגלל תנוק זה שעכשו נולד אלא שהיה לה עוד תנוק שהיה צריך לאמו. אבל אינו מובן שא"כ היה צריך לפרוט מאיזה גיל חייב לדעת שמאי, כשם שפירט לפי חכמים. וכן ע' בר"ן שם שפירש הואיל ואפשר לו לקיים מצוה זו שייך כבר בו חנוך. נראה מזה שמפרש בשביל התנוק שנולד, שמשו"כ היה צריך להוסיף ההסבר, שאם הכונה לגיל יותר גדול אלא ששמאי נחלק עם חכמים בנוגע לגיל של התחלת החנוך, הסבר זה מיותר. (ועי' רש"ש הנ"ל שציין לעיין בר"ן **כסיוע** לדבריו, אבל לענ"ד אדרבא איפכא נראה משם וכנ"ל).

והנה הפנ"י וכן הרש"ש וישי"ש הנ"ל נוקטים בפשיטות שעיקר החנוך הוא כשהוא מבין קצת, ולפ"ז הגילים שנזכרו בכל המצוות לענין חנוך הוא כבר כשמבין. אבל כפי שראינו בירוש' הנ"ל הרי גם בתנוק בעריסה שייך כבר מצות חנוך לראיה, וא"כ חזינן דדין חנוך אינו שייך לגיל מסוים. וא"כ מיושבת הקושיא משמאי, שהמחלוקת לענין זמן התחלת החנוך לענין סוכה ג"כ אינה שייכת לגמרי לענין הבנת התנוק, וע"כ שמאי שמחמיר ומקדים היינו כפי שכתב הר"ן כיון שמצוה זו יכולה להתקיים על ידו שייך כבר בה חנוך לזה, ע"כ הוא מחייב גם תנוק שנולד.

ובאמת אפשר להוכיח את זה גם מדעת ב"ש לענין עליה לרגל שהוא לדעתם בגיל שנה שיכיל לרכב על כתפו של אביו (חגיגה ו' רש"י ד"ה עד יגמל), והרי בגיל של שנה ודאי אין בו עוד בכדי להבין את ענין העליה לרגל אף בהבנה שטחית. וראיתי ברש"ש שם שפרש במ"ש משמואל לפי שהיה חריף ביותר שכן בהיותו בן שנתים כבר פסק בהלכה ששחיטה כשרה בזר. אולם לא הבנתי דבריו שהרי ב"ש אמרו דינם באופן כללי, ורק רבי הוא שהקשה משמואל, א"כ הרי רואים בפירוש שאין צורך לגיל הבנה בשביל החנוך למצוות.

**ד.**

ובאמת כל הגילים שהוזכרו (סוכה מ"ב.) לא הוזכר בהם תנאי של הבנה, ואלו היה זה התנאי מסתבר שהיה הגיל של כל המצוות **שוה**, שאיך יתכן שמצוה אחת הוא יכול להבין ולא השניה. אלא שהוא רק תנאי שיוכל לעשות **מעשה** המצוה כראוי, אבל אין שום תנאי בנוגע לאפשרות של כונה והבנה. כי אם אינו יכול לעשות את פעולת המצוה כהלכה אין ע"ז תורת **מעשה** המצוה כלל, ול"ש גם שתפעול המצוה פעולה מקדשת שאז אינה מצוה כלל. וע"כ צריך שיהא **יודע להתעטף** לענין ציצית, **ולנענע** לענין לולב וכו' וכן לענין עליה לרגל, שיחזיק ביד אביו שאל"כ אין כאן המצוה כלל.

ובזה נבין גם את ההגדרות שבחיוב המצוה בחנוך הקטן. הנה בראש חגיגה אמרו כנ"ל לענין עליה לרגל שהוא כשיכול להחזיק ביד אביו, ובטו"א מוכיח שכל עיכוב במצוה שמצד קטנותו באה לו אינה מעכבת. ומביא ראיה לדבר, שאל"כ היה לפטור גם אם יכול להחזיק ביד אביו, שהרי מ"מ הוא דומה לבעלי קבים הפטורים (שם ד.). אלא שלכאורה דבריו תמוהים מאד שא"כ למה פטרו ב"ה גם כשאינו יכול להחזיק ביד אביו ולעלות, הרי גם חסרון זה אינו אלא מחמת קטנותו ועתיד לעבור ממנו. ואין לומר שהוא מצד חסרון הבנה ובזה חולקים ב"ש על ב"ה, שהרי בפירוש אמרו במשנה שהוא משום שנאמר 'רגלים'.

ובאמת לפי פשטות המשנה אם לא כהטו"א הנ"ל קשה הגמרא חגיגה ו. שמסופק בקטן חגר העתיד להתפשט אם חייב בראיה, והרי לכאורה זו משנה מפורשת שפוטרים ב"ה הקטן משום שנאמר רגלים אעפ"י שעתיד להתפשט. אבל נראה שצדק הטו"א שיש הבדל אם הוא קטן מגיל שיכול להחזיק שאז אין כאן קיום המצוה כלל, כיוון שנתמעט מעצם המשמעות של לשון 'רגלים', נמצא שאין כאן משום קיום המצוה ע"י הקטן כלל, ול"ש גם בזה שיעשה מדין חנוך, כי גם חינוך התנאי שיעשה עכ"פ **המצוה**, ולא שיעשה דבר שאינה המצוה כלל. אבל זה שנתמעטו חיגרים אינו מצד עצם משמעות המלה רגלים אלא מצד יתור המלה כמפורש שם ברש"י, ובזה הוא שאמר שפיר הטו"א שלגבי קטן שהעכוב הוא רק מצד קטנותו אין לפוטרו כיון שעתיד עכוב זה לחלוף אצלו, וע"כ אם יקיים

www.eretzhemdah.org

שייך בזה שעשה מצוה, ומכיון שעתיד להתרפא מלקוי זה, ע"כ שייך גם חיוב חנוך בזה. ומיושב ממילא מה שהקשינו בספק לענין קטן חגר העתיד להתפשט כי באמת אין פוטרים הקטן שאינו יכול להחזיק ביד אביו משום שאילו היה גדול היה **פטור**, אלא משום שאילו היה גדול לא היה **שייך** בו קיים המצוה כלל, כי אין המצוה אלא "רגלים" (ויתכן שבזה גם לא שייך שיחייב עצמו במצוה מגדר שאינו מצווה ועושה, שמ"מ צריך שיעשה המצוה, אבל אם אינו שייך בו רגלים הר"ז כאלו נאמר שיקח מי שאינו מצווה רמון במקום אתרוג שאין בזה משום שייכות למצוה כלל). וע"כ הסתפק שפיר לענין קטן חגר שאינו פטור מצד רגלים רק מצד יתור הלשון. ומ"מ מסיק שגם בכה"ג אין בו דין חנוך, ודוקא כשקטנותו גורמת לו לחגרותו חייב. ובזה נבין גם לשון הברייתא הנ"ל לענין חגר (שם ד') שקודם מיעט מן הכתוב בעל קביים, ושוב אמר דבר אחר פרט לחגר וכו', והיינו כנ"ל שבעלי קבים לא צריכים למעוט הכתוב שכבר נאמר 'פעמים' וכפרש"י הנ"ל. ולכאורה אינו מובן שאם לשון א' חולק ע"ז היה צריך לפרש מהו דורש מ'פעמים', ואם אינו חולק א"כ מה היה לו להקדים לדרוש בעלי קבים שאינו לפי האמת. אבל לפי דברינו דבר גדול בא להשמיענו, שלמרות שאליבא דאמת עיקר הכתוב נצרך לחגר וכיו"ב, מ"מ פשטות הכתוב אינו זה אלא רק למעט בעלי קביים, ונפ"מ כנ"ל לענין חנוך הקטן, וכן אולי לענין לקיים מגדר שאינו מצווה ועושה וכנ"ל, כי רק קטן שדומה לבעלי קביים נתמעט בדין חנוך למצוה זו אבל לא החגר. אבל אילו היה נוקט ישר למעט מהלשון חגר, היה לנו למעט גם לענין חנוך הקטן גם כשיכול להחזיק ביד אביו שהרי מ"מ אין כאן המצוה כלל וכלל.

**ה.**

הנה הוכחנו שדין חנוך אינו תלוי כלל בהבנת הילד אלא בעיקר שיהא בזה משום מעשה המצוה, אכן מאידך גיסא נראה באיזה מקומות שחנוך היינו מצד הבנת הילד. כי נראה פשוט שאם כל החיוב אינו לפי הבנת הילד הרי הוא בעיקר חיוב שנזקף על המחנך, והילד אינו נחשב כמקיים המצוה כלל, וכנ"ל לענין 'הקהל' - כדי ליתן שכר למביאיהן. ואפילו למ"ד מצוות אי"צ כונה, מ"מ בכה"ג נראה שאינו עושה המצוה כלל אלא האב עושה על ידו מה שהטילו עליו, אולם הן אמרו בגמרא ברכות כ' שקטן מוציא את המחויב במצוה מדרבנן דאתי מדרבנן ומפיק דרבנן. וזה אינו שייך לכאורה אם אינו נחשב גם כמקיים מצוה מדרבנן. וכן מדברי התוס' דידן שהתחלנו בהם שכתבו לחלק בין חנוך לעשיה לחנוך של ל"ת, וכן חלקו כנ"ל, דרק אבא שייך בו חנוך, ואם עיקר הדבר כדי שגוף הילד תיעשה בו המצוה לכאורה אין לחלק, שהרי גם מאכלות אסורות גורמות טמטום כמו שדרשו ונטמתם ונטמטם בם (יומא ל"ט.) ולמה לא תהא הקפדה על זה. לכאורה עוד יותר יש להקפיד על טמטום שע"י מאכלות אסורות מאשר על תוספת קדושה שבאה ע"י קיום מעשה המצוה של מ"ע. וכן אינו מובן למה רק על האב הטילו דין זה ולא על האם. אלא נראה מזה שהענין הוא מצד החנוך שבא כשהילד **מבין**, שבזה יש לחלק בין חנוך בעשיה לחנוך מונע, שאינו גורם מחנך כ"כ. וכן מובן הטעם שהוא רק **באב**, כי הילד מקבל חנוך רק ע"י האב שיראת הכבוד שיש לו בפניו משפיעה עליו יותר, משא"כ האם שאינו ירא מפניה ואין חינוכה נקלט כ"כ בלבו (ובזה מדוקדק לשון התוס' דחנוך אינו **שייך** אלא באב).

והנראה **ששני** הדברים ישנם: החיוב מתחיל באמת גם כשהילד אינו מבין, והוא מטעם **השפעת** המצוה שלא מדעת והכרה, אבל כשהילד מבין יש באמת כבר עליו המצוה של חנוך גם מצד **ההכרה**, שע"כ יהא נוטה בכח בחירתו לקיום המצוות, ומצוה זו מוטלת גם על **הילד** עצמו ומקיים מצוה מדרבנן בעצמו, לא רק האב מצד ליתן שכר למביאיהם. באופן זה, הדין בכל המצוות כולן הוא ממש כמו שראינו בהקהל. כל עוד שהם קטנים ביותר אז העיקר מצד 'ליתן שכר למביאיהן', אולם כשגדלו קצת אז יש בהם גופא משום למוד כמו אצל הגדולים.

**ו.**

ובזה נ"ל לתרץ קושית התוס' (סוכה כ"ח ד"ה כאן בקטן) שהקשו במ"ש בגמרא שם ובחגיגה: אמר אביי ל"ק כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, ומקשה שגם הגיע לחינוך אינו אלא מדרבנן, ומתרץ קרא אסמכתא בעלמא. וקשה הרי החלוק בין הגיע לחינוך ללא הגיע מפורש בעצם המשנה, שרק אם יכול להחזיק בידו מחויב ולא בפחות, וכל עיקר התירוץ הוא רק שקרא אסמכתא בעלמא, א"כ עיקר התירוץ הוא זה, ומה מתרץ קודם כאן שהגיע לחינוך וכו' שגם המקשן ידע מזה. ותירוץ התוס' דחוק מאד, בפרט בחגיגה, שלא סתמא דגמרא מתרצת זה אלא הוא תירוץ של **אביי**. ועוד אינו מובן מש"כ שהמקשן לא סבר לחלק לפי הרבוי בין הגיע לחינוך ללא הגיע, כיון שהכתוב מרבה, והרי כבר נתבאר לעיל שדין הגיל של קטן לחינוך לראיה הוא תלוי ביסוד המושג של המצוה "רגלים" שאינו בפחות משיכול להחזיק ביד אביו ולעלות וכנ"ל, א"כ ודאי יש ויש מקום לחלק בין הגיע לחינוך ללא הגיע שאם לא הגיע אינו בגדר המצוה כלל וכנ"ל. אבל לפי דברינו נראה שאביי אמר באמת גיל אחר, ואינו זה הגיל שנתפרש במשנה, כי גם מי שיכול להחזיק ביד אביו ולעלות עוד אינו בר הבנה עד כדי חינוך בדרך ההכרה, שאינו אלא ילד בגיל שנתים בערך, וגם הוא עדיין אינו יכול להבין, אפילו בהבנה קלושה, ענין עליה לרגל. אלא שאביי מחדש שיש חיוב אחר של קטן שהחיוב הוא על הקטן ממש, וזהו כשהגיע לגיל חינוך, כונתו כשהקטן כבר גדל יותר והוא כבר בר הבנה של עצם הענין של עליה לרגל. וזהו לשון **הגיע** לחינוך ולזה מקשה בגמרא שגם גיל זה אינו אלא מדרבנן, כי מה"ת אין קטן מחויב בשום מצוות. ומתרץ קרא אסמכתא בעלמא. ומ"מ האסמכתא היא לחייב את הקטן עצמו, ולא רק את אביו להביאו, מגדר ליתן שכר למביאיהן, וכנ"ל.

וא"ש מה שהבאנו מברכות הנ"ל שיכול הקטן להוציא אחרים בבה"מ, כי כל שיודע לברך יש בו כבר דין חיוב **עצמי** מדרבנן, כי הרי הקרא לענין ראיה הוא רק אסמכתא כנ"ל, והדין בכל חייבי חינוך הוא ג"כ כזה, שהקטן עצמו מקיים מצוה, וע"כ הוא גם מוציא אחרים. וכל שיודע לברך הרי ודאי שהוא כבר בגיל הבנה יותר, ויש בו החיוב, כי הוא הנקרא הגיע לחנוך.

www.eretzhemdah.org

**ז.**

ובזה אולי הפתח להבין דברי רש״י המוקשים מאד בשני מקומות. במגילה י״ט: חילקה הגמרא בין הגיע לחנוך שלדעת ר״י מוציא אחרים לבין לא הגיע לחנוך. ופרש״י הגיע לחנוך, היינו כגון בן תשע ועשר כדאמרינן ביומא עכ״ל. וכ״כ בריש ערכין ב: במ״ש שם הכל חייבים בתקיעת שופר לאותיי קטן שהגיע לחנוך, ושוב הביא שם המחלוקת דיומא לענין הצום. ושם כבר הקשו עליו התוס׳ ״ולא נהירא דהתם בחנוך קטן להתענות איירי אבל בשאר מצוות כל אחד ואחד לפי דרכו״ עי״ש.

והנה כדברי רש״י מפורש שם גם ברבנו גרשום. ובאמת קצת מוכרח כדבריו לענין מגילה, שהרי מדובר כשיודע לקרא המגילה שבזה הוא שאמר שמ״מ אינו מוציא כיון שלא הגיע לחנוך, ואינו מובן לכאורה שאם יודע לקרא למה לא הגיע לחנוך, ומ״ש מקטן היודע להתעטף. וכן לענין שופר, מ״ש לא הגיע לחנוך אם יכול אפילו ללמוד לתקוע. בפרט שמצות שופר עיקרה **בשמיעה**, ולא צריך כלל ידיעה לתקוע, וא״כ החנוך הוא לכאורה גיל קטן ביותר ואיך שייך לומר לענין לימוד הקטן לתקוע כשלא הגיע עדיין לחנוך של תקיעות. ע״כ פירש״י שהגיע לחנוך הכונה כמש״כ, דהיינו שכבר מבין את תוכן התקיעה **וענין** המגילה, כי רק בזה הוא שיכול להוציא אחרים במגילה, כי אז הוא מחויב במצוה מדרבנן וכנ״ל. אבל פחות מזה לא מקרי הגיע לחנוך וע״כ אמנם אביו מחנכו אבל אינו יכול להוציא אחרים, כי אז אין **עליו** משום חיוב כלל, וממילא גם אינו מקיים שום מצוה, ואינו יכול להוציא **אחרים** בעשייתו זו. וכן בשופר מה שחלקו (בר״ה ל״ג) דכשהגיע לחנוך אז מתעסקים עמהם ללמוד (לפי שיטת רש״י שם) וכשלא הגיע אין מעכבין. ובתוס׳ הקשו שם על פירוש זה שלמה מתעסקין כיון שגם כשיגדל אינו חייב בשבת, ועוד למה לא יתעסקו עם שלא הגיע לחנוך. אבל לפי הנ״ל נראה דא״ש כי אם הגיע לחנוך של הבנה עצמית, אז הוא עצמו מחויב מדרבנן ונראה שחיוב זה יהא לו גם בשבת, שהרי כל עיקר לא גזרו אלא שמא יעבירנו, וזה ל״ש לחשוש בקטן שגם אם יעביר לא יכשל באיסור תורה, ע״כ נשאר אצלו החיוב כמו שהיה לפני הגזירה ושייך שפיר להתעסק בו. משא״כ בפחות כל החיוב הוא על האב, ואם על האב בכה״ג אין חיוב היום אין גם דין חנוך לילד. והנה מהו זמן זה של חנוך להבנה עצמית של קיום המצוה לא נתבאר בגמרא, ולקח רש״י הזמן ממה שאמרו לענין חנוך לצום. והוא בהתאם למה שנראה מרש״י שגם לפני כן **אין** איסור עליהם לצום ושלא כרמב״ם, וא״כ באמת תמוה למה אחרו כ״כ את זמן החנוך שלהם לענין הצום אלא נראה שיש הבדל בין דבר שהאיסור **בעצמותו**, לבין צום שהאוכל עצמו אינו דבר האסור רק האסור בא ממק״א בזה ל״ש החנוך, מצד השפעת המצוה עליו, כי אין כאן שום מעשה כלל, והאוכל אינו חתיכה דאיסורא, וכה״ג מצינו לענין חולה ביוהכ״פ. ומזה הוכיח רש״י שגיל זה שהוזכר לענין צום הוא הגיל שבו הוא כבר מבין ממש, ואז שייך להטיל עליו את החיוב. ולמד מכאן לשאר מקומות כי לענין החנוך בדרך הבנה באמת אין מתקבל על הדעת חלוק בין מצוה למצוה וכמש״כ.

ומענין, שלענין ברכת הזמון נזכר ג״כ קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו ושיטת הרי״ף שם דהיינו בקטן ממש (ושלא כהתוס׳) ונתפרש שם דהיינו בגיל ח׳ ט׳, דהיינו כגיל זה שנזכר לענין הצום. וכזה אולי יובן גם גיל זה שהוזכר לענין זמון כי זהו הגיל שהוא **עצמו** מחויב בבה״מ ע״כ שייך הוא גם בזמון.

אכן רש״י עצמו בסוכה כ״ח הנ״ל במ״ש כאן בקטן שהגיע לחנוך פירש דהיינו שאי״צ לאמו והוא כבר ארבע כבר חמש כמבואר בעירובין פ״ב, וצ״ע.

**ח.**

והנראה שקושית התוס׳ מהא דקטן אוכל נבלות אעפ״י שלא מצינו דין חנוך אלא באב ואם, היינו מדין חנוך של **הבנה**, שעי״ז יהא בו רצון להמנע מעבירות גם כשיגדל, בזה הוא שהשוו בי״ד לאב ואם שגם על **בי״ד** מוטלת החובה למנוע עוברי עבירה, וע״כ כל מה שמוביל לזה יש לחייב את בי״ד לזה. אבל החנוך שתכנו לקדש את הגוף, זה ודאי אינו שייך לבי״ד, ואין ללמד כלל מחובת האב והאם לבי״ד, גם אם נאמר שהאב והאם גם יחד מחויבים בו.

ומיושב מה שהתוס׳ העמידו קושיתם דוקא כאן ולא במ״ש בסוכה דין החנוך לכל המצוות, כי שם היה אפשר לפרש שהוא חנוך מגדר הקדשת הגוף, וזה אינו שייך לבי״ד, משא״כ לענין צום שהוא ודאי רק כשהילד יודע ומבין תוכן הצום וכנ״ל. ע״כ העלו התוס׳ בדעתם ללמוד מבאן גם לענין בי״ד, שהרי כאן החיוב מוטל כבר על הילד עצמו וכנ״ל. ובזה הוא שתירצו שחינוך הכרתי אינו שייך אלא **באב**, ומטעם שכתבנו לעיל שהוא הוא שיש לו עליו השפעה חנוכית ולא האם, וה״ה זרים. וע״כ ל״ש כלל לשאול שבי״ד יחנכו, כי חנוכם אינו שוה כלום, כשם שהאם אינה שייכת בחנוך זה.

ומעתה כל זה אמור מצד החנוך ההכרתי, כהכנה לקיום מצוות מרצון, בזה הוא שאמרו דבריהם. אבל החנוך שתכנו הקדשת הגוף והכשרתו לדרך עבודה יותר גבוה, זהו מדוגמא מ״ש קדש עצמך וכו׳, זה באמת שייך על האב ועל האם כאחד, כמו שמוכח בעירובין שהביא באו״מ. וע״כ גם מה שהסיקו שאין שייך חנוך אלא באב, היינו מצד החנוך בדרך הבנה, אבל הא דאי״צ לאמו יש בו דין חנוך גם **כשאינו** מבין, מצד הענין של חנוך שלא מהכרה, ובזה המצוה גם על האם.

וזוהי כונת התוס׳ במ״ש שהלני לא חנכה אלא למצוה בעלמא, כלומר המצוה שיש על **ההורים**, ולא מצד החיוב שיש על **הילד** עצמו. וחיוב זה באמת ישנו גם על האם ושפיר אמרו בגמרא סוכה שגם היא היתה מחויבת לחנכם בדין זה. אולם מזה לק״מ לענין בי״ד, כי זוהי רק חובת **ההורים**, ואין על בי״ד כל חובה לענין זה כשם שאין חובה על אנשים זרים.ד

www.eretzhemdah.org

# סימן נה: מצות תלמוד תורה

## פרק א' מצות ידיעת התורה.

א.

במס' קדושין (כ"ט:) שנינו: ללמדו תורה (מצות הבן על האב), מנלן? - דכתיב (דברים י"א): "ולמדתם אותם את בניכם". והיכא דלא אגמריה אבוה, מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב: "ולמדתם". וברש"י שם: קרא **אחרינא** הוא "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (דברים ה'). איהי מנלן דלא מיחייבא, דכתיב: "ולימדתם - ולמדתם". וברש"י שם: ללמד את בנה (אין חובת הבן על האם ללמדו) דכתיב: "ולמדתם אותם את בניכם", קרי ביה "ולימדתם" לאקושינהו, דלא מיפקדא ללמוד (היינו, כיון שנכתב בלי ניקוד, הרי אתה קורא גם "ולמדתם", להקיש החובה ללמד לחובת הלימוד העצמי, ומי שאינו במצות "ולמדתם" אינו גם במצות "ולמדתם"). עכ"ל הגמרא.

בנוסח זה מעתיק גמרא זו הרמב"ם להלכה (ה' ת"ת פ"א ה"ג): מי שלא למדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר: ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. מעתיק הרמב"ם להלכה כלשון הגמרא בדיוק, על חובת האדם ללמד את עצמו, **כשלא לימדו אביו**. כן מציין הרמב"ם את המקור להלכה זו הפסוק שהביא רש"י (דברים ה'), ולא הפסוק שהובא לפני כן כמקור לחובת הבן על האב.

ב.

ויש לעמוד על לשון הגמרא (וכן הרמב"ם) שדנים על חובת האדם מישראל ללמד עצמו כשלא לימדו אביו. וכי חובת הלימוד היא רק כשלא לימדו, והרי מצווים אנו ועומדים לעסוק בתורה כל ימי חיינו. וזה מבואר בגמרא מנחות (צ"ט:), ותובא הגמרא להלן. וכן הביא הרמב"ם להלכה (שם, ה"י): עד אימתי חייב ללמד תורה? - עד יום מותו שנאמר: "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך" וכו'. וכן עוד שם ברמב"ם: (ה"ח, ט): כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה וכו' ביום ובלילה שנאמר: "והגית בו יומם ולילה". גדולי חכמי ישראל וכו' היו עוסקים בתלמוד תורה ביום ובלילה וכו'. ע"ש. הרי שחובה זו אינה נפסקת בזמן מן הזמנים וחובתה "עד יום מותו". וגם גדולי החכמים בכלל מצוה זו, ולמה תולה הגמרא החיוב רק "היכא דלא אגמריה אבוה"?

כן יש לעיין למה לא הביאה הגמרא שלנו גם את הפסוק ביהושע "והגיה בו יומם ולילה", ואת הפסוק "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך" שהובאו בסוגית הגמרא מנחות הנ"ל, והביאם הרמב"ם להלכה כנ"ל.

ג.

ונראה שסוגית הגמרא שלנו דנה על מצות **ידיעת התורה**, וכלשון הגמרא וכן הרמב"ם - "ללמד את עצמו", ולא כתבו בנוסח ש"חייב ללמוד", היינו שכאן לא דנים על הלימוד מבחינת **המעשה**, אלא מבחינת ההישג והידיעה. ובדומה לחובת הבן על האב ללמדו, שהחובה היא ביחס לידיעות מסוימות שעל האב לדאוג להרכיש לבן, וכמו שאמרו שם בגמרא להלן (ל'.): עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? ומסיק שם: לימדו מקרא אינו מלמדו משנה, ע"ש. הרי שהמדובר על כמות מסוימת שהוא צריך ללמדו. כן הוא הדיון על המצוה המוטלת על האדם "ללמד את עצמו", היינו שבא לומר שחובה מוטלת על האדם להגיע לדרגה מסוימת של ידיעת התורה, ומצוה זו אינה מתקיימת רק ע"י קביעת עתים לתורה ביום ובלילה, ובמה שלומד עד יום מותו. על כן אין לענינו שום ראיה מהכתובים שהובאו במנחות הדנים על חובת העסק בתורה ביום ובלילה עד יום מותו.

ומכיון שהדיון כאן מבחינת ידיעת התורה, הרי במדה שאביו לימדו והגיע בזה לידיעה שוב אין עליו מצוה זו במה שלימדו. לכן מדגישה הגמרא והרמב"ם שחובה זו היא כ"שלא לימדו אביו".

ד.

ובזה נראה להבין גם מה שרש"י והרמב"ם הביאו פסוק אחר לחובת האדם ללמד את עצמו - "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", ורש"י מצא לנכון עוד להדגיש בדבריו: "קרא **אחרינא** הוא". והיינו שבא להוציא שלא נפרש הגמרא מפסוק זה עצמו בנוסח "ולמדתם, ולימדתם" כמו שנדרש להלן בגמרא על פטור האשה ללמד בנה. ולכאורה, מה איכפת הי' אם היתה הדרשה מפסוק זה עצמו, ומאי נפ"מ מזה? אלא לפי שחובת הבן על האב ללמדו היא בנוגע למקרא כמבואר בגמרא: למדו מקרא, אינו מלמדו משנה. והטעם, צריך לומר לכאורה, שהוא משום שלשון הכתוב "ולמדתם אותם את בניכם" מדבר רק על התורה עצמה, היינו תורה שבכתב. משא"כ חובת האדם ללמד עצמו מקיפה ודאי גם תורה שבע"פ, וכלשון רש"י שם: אינו מלמדו משנה, **ומכאן ואילך ילמד לעצמו.** א"כ אי אפשר לומר שחובה זו נלמדת מאותו פסוק של "ולמדתם אותם את בניכם", כי אז לא הי' לנו מקור אלא למקרא בדומה לחובת הבן על האב. ומוכרח לומר שהוא נלמד מפסוק אחר שהוא מקיף יותר מזה.

ה.

ויובהר לנו לשון הרמב"ם בסיום דבריו של הלכה זו: וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ואין המעשה מביא לידי תלמוד. וכבר עמד הכ"מ שסיום זה הוא מיותר כאן ואין לו כאילו התקשרות עם מה שאמר לעיל שמצוה על האדם ללמד את עצמו. וז"ל הכ"מ שם: ותיבת "וכן" אינה נוחה לי. ויש ליישב דה"ק: **אעפ"י** שלא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו. **ותדע** שהוא מצווה בכך, שהרי מצינו בכל מקום קודם התלמוד למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה. ומאחר שהוא חייב לעשות - חייב ללמד. עכ"ל.

מלשונו: "**אעפ"י** שלא לימדו אביו" נראה שרוצה בזה לפרש הדגשת הגמרא והרמב"ם שהמדובר כשלא לימדו אביו, שדנינו בזה לעיל, אולם הסברתו אינה מובנת, וכי משום מה הי' עולה על הדעת שחובת הלימוד היא על האדם, רק כשלימדו אביו ולא כשלא לימדו, והרי אדרבא, ק"ו הוא? ואם אולי לשון התורה שהביא הרמב"ם להלן

www.eretzhemdah.org

"ופן **תשכח** את הדברים", הי' אפשר קצת לפרש באופן זה, שהחובה היא רק **שלא ישכח**, אבל אין חובת לימוד לכתחלה, מ"מ הן המקרא שביהושע בסתם נאמר "והגית בו יומם ולילה". בכל אופן, במה שנוגע לענייננו, מה שמסיים: "תדע שהוא מצווה בכך", שהרמב"ם כאילו בא **לסייע** לגמרא ולהסביר את הדין שלמדנו מכתוב מפורש "ולמדתם אותם" אינו מתקבל כלל לענ"ד, כי **מה צריך** ראיה והסבר למה שנלמד בגמרא ממקרא מפורש, **ומה מוסיף** לנו הסבר זה, וכי אילו היה מעשה קודם, האם בזה היתה מתבטלת מצות התורה המפורשת כאן על חובת הלימוד?

ו.

אכן לפי הנ"ל זה מוסבר יפה מאד, וכונת הרמב"ם ללמדנו מה מצאו חז"ל בפסוק זה, שהוא מקיף יותר ומחייב יותר את האדם ללמד את עצמו יותר מאשר חובת הבן על האב. ולכאורה ה"ז אותו לשון ממש שנאמר שם? ולזה אמר שכונת חז"ל **שהמשך** הפסוק "ושמרתם לעשותם" אינו דבר נפרד וציווי נוסף לשקוד על שמירת המצוות. אלא סוף הפסוק בא להסביר ולנמק את ראשו -- "ולמדתם אותם" -- בכדי שעל ידי זה --- "ושמרתם לעשותם", תגיעו לקיום המצוה בשלמותה. והיינו משום שאי אפשר להגיע לשלימות קיום המצוות אלא ע"י הלימוד. וזהו שבא הרמב"ם לסייע: וכן אתה מוצא בכל מקום וכו', היינו שזהו הקו המקובל אצל חז"ל תמיד, שאין שלימות המעשה מושגת אלא ע"י הלימוד. ועי' בזה אריכות דבריו והסברו הענין בהקדמתו לפיה"מ זרעים. ומאחר **שהתורה** עצמה מסבירה את חובת הלימוד בעשיה, אם כן מוכח מזה שאין חובת הלימוד יכולה להצטמצם בלימוד מקרא גרידא, שאם כן נמצא חסר הביאור, ואיך יגיע ע"ז לידי מעשה? על כרחך אתה אומר שחובה זו מקיפה גם תורה שבע"פ, היינו **כל התורה כולה**.

סיומו של הרמב"ם אינו איפוא **סתם תוספת**, שאינה שייכת לגוף ההלכה, אלא הוא הסבר ההלכה ודרך דרשת חז"ל שהלכה זו מהתורה, שממילא אתה גם עומד על היקפה.

ז.

יצאנו בהסבר הרמב"ם מתוך נקודת הנחה, שחובת הבן על האב אינה אלא ללמדו מקרא וכמ"ש בגמרא שם, וכהסברו של רש"י שמכאן ואילך ילמד האדם עצמו. אולם לכאורה אין הדבר כך, שהרי בטור (ס" רמ"ה) הביא מהרמ"ה שמה שאמרו אינו מלמדו משנה "הני מילי דלא אפשר ליה דדחיקא ליה שעתא, אבל אם אפשר ליה חייב לאגמוריה משנה ותלמוד" הרי שמפרש הגמרא רק בשאין הדבר בידו.

אולם דברי הרמ"ה עצמם טעונים הסבר, שהרי סתמא דמילתא שאינו דחוק עד כדי כך שזה נוגע לסכנת נפשות, א"כ מה פטור הוא זה להפטר מהמ"ע המוטלת עליו. ועי' בהגה"מ שביאר דברי הרמב"ם שחייב **לשכור** מלמד לבנו משום שהוא כמו בכל מ"ע, שחייב גם להוציא ממון לשם קיומה. וא"כ למה נפטר במשנה ותלמוד? ואעפ"י שאסור לקבל תשלום עבור לימוד משנה ותלמוד כמבואר בגמרא וברמב"ם (שם ה"ז), מ"מ הרי יש אופן שמותר לקבל, בכגון שמתבטל ממלאכתו, ולמה פטור האב מלשלם בכה"ג? ועי"ש ברמב"ם שכתב: לא מצא מי שילמדו חנם ילמדו בשכר. וזהו בחיוב האדם ללמד את עצמו, וודאי המדובר באופן הנ"ל שהרב מתבטל ממלאכתו שאל"כ איך יתכן שיהא מותר לשלם ולהכשילו לרב בדבר איסור. וא"כ למה האב פטור מזה? ועי"ש בחידושי הגהות שפירש שדברי הרמ"ה באופן שעכשו כשבא ללמדו משנה היתה שעתו דחוקה ולא לפני כן. וזה תמוה, שא"כ אין כאן חילוק בין מקרא למשנה ותלמוד, ואילו מהגמרא והטור ודברי הרמ"ה שהביא נראה שהחיוב ללמדו מקרא הוא בכל אופן. ועי' עוד בלח"מ (שם ה"ז) שתמה על הרמ"ה, שא"כ מה מקשה בגמרא על דברי שמואל שאמר כזבולון בן דן שלמדו אבי אביו מקרא ומשנה וכו', הרי אפשר לפרש דברי שמואל כשאין השעה דחוקה לו, שאז חייב ללמדו הכל.

ח.

והנראה בזה, דהנה להלן בגמרא (ל.) דרשו עוד: "ושננתם" שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך וכו'. וברש"י שם: **חזור** עליהם ובדוק **בעומקם** וכו'. וזה ודאי מכוון לתורה **שבע"פ**, שאיך אפשר לרדת לעומקם אם לא ע"י הקבלה, ודרכי הלימוד המסורים. וחובה זו דרשו חכמים כלפי **התלמידים** - "ושננתם לבניך" - אלו התלמידים (ספרי), והביא הרמב"ם דרשה זו להלכה (שם ה"ב). (ועי' פני' בראש הסוגיא שהקשה למה לא למדו חובת הבן על האב ללמדו תורה ממש"נ "ושננתם לבניך". ותירץ עפ"י הנ"ל שדרשה זו מתפרשת לענין התלמידים). ויוצא מזה שחובת הלימוד של תורה שבע"פ לאחרים הוא דין **כללי**, ואינה חובה מיוחדת דוקא כלפי בניו. ועי"ש ברמב"ם שכתב: אם כן למה נצטוה על בנו ועל בן בנו ?- להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חברו. א"כ אינו אלא בדין **קדימה**, ובדומה למה שמצינו לענין צדקה שקרוביו של אדם, וכן עניי עירו קודמים. אבל מהותו של דבר אין כאן חיוב מיוחד ללמד בניו וזהו בנוגע לתורה שבע"פ. משא"כ מקרא יש עליו חיוב ישיר בתור חובת הבן על האב, שזה נלמד מ"ולמדתם אותם את בניכם", ובזה לא פירשו חז"ל שהמכוון לתלמידים, אלא כפשוטו של מקרא שהמכוון לבנים ממש.

באופן זה יוצא שיש **הבדל** בין החיוב ללמד מקרא ללמדו משנה, שמקרא הוא מחובת הבן על **האב**, משא"כ משנה וכו' הוא מחובת התלמידים על **הרב** (אלא שהבן התלמיד קודם וכנ"ל).

ט.

ונראה שיש הבדל גם באופי המצוה של הלימוד לבנים לבין המצוה ללמד התלמידים. שהמצוה ללמד הבנים, היא מצוה שעיקרה **שהבן** ילמד, ואין נפ"מ אם ילמד בעצמו או ישכור לו מלמד (עי' גמרא ב"ב כ"א. שמעיקרא דרשו "ולמדתם אותם", אך לבסוף נראה שסברו שזה לאו דוקא). משא"כ המצוה ללמד התלמידים, היא מצוה המוטלת על האדם עצמו - החובה ללמד. ואין בכלל מצוה זו שישכור מלמד. ותדע, שאל"כ למה לא מצינו חובה לשכור מלמד ללמד בן חבירו תורה וכמש"כ הרמב"ם (ח"ג) ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם, ולא מצינו זאת אלא מתקנה מאוחרת מגדר תקנות בני העיר (ב"ב כ"א. הנ"ל). וזהו משום שמצות "ושננתם" דנה על האדם המלמד "שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך", א"כ המדובר על האדם עצמו בתור **חובת הגוף**. ע"כ לא שייך כאן שכירת

www.eretzhemdah.org

מלמד, כי אין בזה מקיום המצוה כלל.

ובזה נבין מש"כ הרמב"ם: וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה (ה"ז), ולמה לא יתחייב גם ללמדו בשכר תורה שבכתב במקום שהרב מתבטל ממלאכה? אלא משום שכנ"ל החובה ללמד תורה שבע"פ אינה מוטלת על האב מחובת הבן על האב, אלא מחובת התלמידים על הרב, וזו אינה בשכר וכנ"ל. וממילא יובנו גם דברי הרמ"ה, שללמד הבן מקרא הוא מחובת מ"ע של הבן על האב, וזה מחויב גם **כשדחוקה** לו השעה, וכמו בכל מ"ע. משא"כ החובה ללמדו משנה וכו' אינה אלא מחובת התלמיד על הרב, שהיא חובת הגוף, ואין עליו דין אפילו להתבטל ממלאכתו, אם לא שמשלמים לו שכר בטלה. א"כ רק כשאין דחוקה לו השעה חייב בזה, והוא מדין **צדקה** שמצווה להחיותו או מדין מזונות שתקנו חכמים לזון הבנים והחיאת נפשו מק"ו. אבל חיוב מ"ע שבנו ילמד אינו אלא על מקרא בלבד.

י.

ונ"ל שבזה נבין גם עצם דרשת חז"ל שהפסוק "ושננתם לבניך" פירושו בנוגע **לתלמידים**, ואילו "ולמדתם אותם את בניכם" פירשו כפשוטו. ומאי נפ"מ בין זה לזה. ואם הוא מחמת ייתור הפסוק וכפל המצוה, א"כ הפסוק **הראשון**, דהיינו "ושננתם" הי' לדרוש לענין בנים, ואילו הפסוק השני של "ולמדתם אותם" שנא' בפרשה **שני**' הי' לדרוש לענין התלמידים. אלא משום שכנ"ל מ"ולמדתם אותם" אנו למדים שגם חייב לשכור מלמד, כי החובה היא בעיקר לדאוג לכך שהבן ילמד, משא"כ חובת "ושננתם" היא חובת הגוף, אבל אינו חייב לשכור מלמד. לזאת מסתבר לפרש הפסוק המרחיב את החובה גם על שכירת מלמד בחובת הבן על האב, והפסוק השני בחובת התלמיד על הרב.

י"א.

ויש לשאול לכאורה, למה לא הביאו בגמרא לחובת הלימוד העצמי ממש"כ "ושננתם" שהוא כנ"ל שיהיו ד"ת מחודדים **בפיו**. ואין לומר שה"ושננתם" חוזר על ה"לבניך" דהיינו שיחדד הדברים בפי **התלמידים** (ולפ"ז נופלים גם הדברים שכתבנו לעיל שה"ושננתם" מוכיח שהיא חובת הגוף שהתורה מדברת על חובת האדם ללמד בדרך של "ושננתם"), שהרי כבר ציין הר"ן נדרים (ח'.) מכאן המקור שאין יוצאים י"ח בקר"ש שחרית וערבית: "ואמרינן פ"ק דקידושין: ת"ר ושננתם, שיהיו ד"ת מחודדים בפיך וכו'". הרי ברור שמפרש שה"ושננתם" מופנה כלפי **המלמד**, שצריך ללמד באופן שלפני כן יהא משונן בפיו ויוכל ללמדם דבר ברור, ואין המדובר כלל על התלמידים עצמם, **שאין** חובה על הרב שיהא משונן בפי **התלמידים** (וזו אינה אלא חובת התלמידים עצמם, מדין **עצמי** של "ושננתם" שנאמר גם עליהם). ונראה לתרץ עפ"י מה שנתבאו לעיל שכל הדיון בסוגיא שלנו הוא לא על עצם חובת הלימוד אלא על היקף הלימוד שמחויב בו, והוא כנ"ל כל התורה כולה, זה אי אפשר ללמד מ"ושננתם", שזה אינו דן אלא **בצורת ואופן** הלימוד, שצריך להיות בדרך של העמקה וחידוד, בכדי שהענין יהיה ברור ומלובן ולא מגומגם. אבל אין מכאן הוכחה על חובת **היקף** הלימוד במובן כמותי של כל התורה כולה, ולזה בא הלימוד ממש"נ "ולמדתם אותם".

י"ב.

ונראה עפ"י הנ"ל שלר"ן באמת לא נצרך הביאור של הרמב"ם בגמרא שנלמד מהמשך הכתוב "ושמרתם לעשותם" על היקף כל התורה כולה. אלא גם בלי זה אנו שומעים זאת, שהרי מ"ולמדתם אותם" אנו למדים עכ"פ על חובת ההיקף של התורה שבכתב, ובדומה למה שאנו למדים בחובת הבן על האב. מעתה שחייבים גם ללמד התורה שבע"פ שפיר נלמד ממש"נ "ושננתם" שהוא כנ"ל בא ללמד על חיוב הלימוד בחידוד ועמקות. א"כ שני כתובים אלה משלימים זה את זה ומלמדים זה על זה, שצריך ללמד התורה כולה בעמקות ראוי', ומכאן שלא יצא ידי חובת ה"ולמדתם אותם" אלא ע"י ה"ושננתם", דהיינו כנ"ל רק ע"י צירוף תורה שבע"פ אל תורה שבכתב. אלא שהרמב"ם כנראה אינו סובר כהר"ן בדרשת "ושננתם", שכן **לא הביא** כלל דרשה זו להלכה על החיוב ללמוד בדרך של חידוד ועמקות. ונראה שאין בזה הטעם מפני שפסק כאידך דרשה שאמרו שם בגמרא "ושננתם-ושלשתם", שהרי נראה מהר"ן הנ"ל שדרשת ושננתם בדרך החידוד אין בה מחלוקת. וצ"ל דתרתי שמעינן מינה, ופשטות הכתוב נוטה יותר לענין חובת השינון. א"כ למה לא הביא הרמב"ם דרשה זו? אלא שהרמב"ם **אינו** מפרש זאת בתורת מצוה עצמית, אלא שבא הכתוב בזה להגביל את החיוב שהוא מטיל ללמד התלמידים, שאינו על כל אחד ואחד מישראל, אלא **רק על הללו** שהגיעו לדרגת "ושננתם", שדברי תורה מחודדים בפיהם. ובזה נעמוד על כוונת הרמב"ם (שם ה"ב) שכתב: מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים וכו'. ועמדו בדבריו האחרונים מנין לו דין זה להטיל מצוה זו רק על החכמים, אבל לפי הנ"ל מיושב, כי הוא מפרש באופן זה את דרשת חז"ל, שאם הגיע לדרגת "ושננתם" שדברי תורה מחודדים בפיו אז יש עליו חיוב **ללמד** התלמידים, אבל כל שלא הגיע לדרגה זו אינו בחיוב זה.

י"ג.

שמענו מזה שהרמב"ם והר"ן **חלוקים** בהבנת ה"ושננתם". לר"ן ה"ושננתם" היא **מצוה**, והיא באה **להגדיר ולברר** את מצות לימוד התורה, שהלימוד צריך להיות בדרך של עמקות וחידוד. ונראה גם מדבריו הנ"ל שמצוה זו לפי טיבה **אין לה שיעור** למעלה, כי אין שיעור לעמקות התורה, וכל ימי החיים מצווים לחדד ולהעמיק בידיעת התורה, שאל"כ מה קשה לו בגמרא נדרים הנ"ל שאמרו שיוצא י"ח בק"ש שחרית וערבית, הרי יתכן שהמדובר במי שהגיע כבר לדרגת "ושננתם" שדעת מחודדים בפיו. אלא ודאי כנ"ל מצוה זו אין לה גבול, וגם החכמים ביותר מצווים להתעמק ולהתחדד יותר ויותר עד אין תכלית.

www.eretzhemdah.org

בעוד שלרמב"ם **אין זו מצוה**, אלא באה להגדיר את הללו שמוטלת עליהם מצות הלימוד לתלמידים, שהיא רק על אלה שהגיעו לדרגה שדברי תורה מחודדים בפיהם, דהיינו החכמים, ולפ"ז היא גם דרגה **שניתן להשיגה**, שהחכמים הם כבר בדרגה זו.

י"ד.

ומעתה נראה שביאור הרמב"ם בדרשת "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", כפי שפירשנו דבריו לעיל, אף הוא רק לדעת הרמב"ם דוקא, מה שאין כן לפי הר"ן. שלרמב"ם אין לנו הוכחה מהכתוב על חובת היקף הלימוד את כל התורה שבכתב ותורה שבע"פ מה"ושננתם", ולזאת מפרש שהוכחת הגמרא בהכרח בנוי' על סיום הכתוב, שמתפרש כנ"ל כביאור מצות הלימוד, "ולימדתם אותם" בכדי שעי"ז תוכל להגיע ל"ושמרתם לעשותם". וממילא לרמב"ם גם דרגת הלימוד לידיעת התורה בהיקפה, שעי"ז מגיע לשמירה ולעשיה אף זו יש לה גבול, שהרי כך התורה אומרת שע"י שתלמד כולה תגיע לשמירה ועשיה. הרי שכשלמד כל התורה כולה קיים מ"ע זו בשלימותה. משא"כ לר"ן ש"ושננתם" אין לו שיעור א"כ מכיון שדבר ברור הוא שה"ושננתם" הזה מוסיף בהבנה **הנוגעת** גם לשמירה ועשיה (שהרי אין המדובר על פלפולים של הבל), לא יתכן, כלל הסבר הכתוב כרמב"ם. כיון שהלימוד הוא ללא גבול ותכלית, לא יתכן לפרשו לשם השגת **מטרת** העשיה, שאף פעם לפ"ז לא יגיע אליה. אלא שלר"ן **לא צריך** כלל דרשה זו של הרמב"ם, **וממילא** אנו יודעים שמצות, "ולמדתם אותם" לא תסתפק במקרא לחוד, שהרי חייבים אנו על "ושננתם" וזה אינו מושג ע"י מקרא לחוד. באופן שלר"ן **מצות "ושננתם" משלימה** ומבארת מצות "ולמדתם אותם" שהיא בהכרח בהיקף כל תורה שבע"פ, שרק באורח זה הוא נקרא לימוד, היינו, שדברי תורה הולכים ומשתננים יותר ויותר.

ט"ו.

בסיכום הדברים: בין לרמב"ם בין לר"ן קיימת חובת לימוד התורה על כל אדם מישראל שיקיף את כל התורה כולה, הן תורה שבכתב הן תורה שבע"פ. אלא שלרמב"ם חובת לימוד זו מתנמקת **כתנאי הכרחי לשמירה ועשיה.** וזו מצוה שניתנת לקיום בשלמותה, שמי שהגיע לדרגת ידיעת כל התורה כולה קיים מצוה זו בכל היקפה. ולר"ן חובה זו מצד המצוה **לרכוש יותר ויותר עמקות** בידיעת התורה, והיא מצוה המוטלת על האדם כל ימי חייו, מבלי שיהא אפשר לומר שכבר קיים המצוה, ושוב אינה עליו.

## פ רק ב' מצות העסק בתורה

א.

נוסף על מצות לימוד התורה מבחינת היקפה וידיעתה, ישנה מצוה נוספת והיא **לעסוק בתורה**, שהחיים יהיו ספוגים תורה. בזה דנה הסוגיא מנחות (צ"ט:), ומביאה לזה מקור ממש"נ **ביהושע** "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בן יומם ולילה".

שאין זה נוגע לחיוב הנ"ל מבחינת ידיעת התורה יש לראות ממה שבסוגיא זו אין מובא הפסוק בקיד' שממנו נלמדה חובת הלימוד, והיינו כנ"ל כי שם הוא דיון מצד הזמן. וכן יוצא ברור שם מתוך הסוגיא: שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון **אני שלמדתי כל התורה כולה** מהו וכו', ולמה הדגיש שלמד כה"ת כולה? אלא שכנ"ל, כל עוד שלא למד הרי מצווה ועומד הוא מצד המ"ע של ולמדתם אותם וכו' וכנ"ל. אולם כיון שכבר למד א"כ יש מקום לומר שמצד מ"ע זו שוב אין חובה, ע"כ נסתפק לענין חכמת יונית.

ונביא בזה הסוגיא ונדון בה בע"ה:

א"ר אמי מדבריו של ר' יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק א' שחרית ופרק א' ערבית קיים מצות שלא ימוש" (רש"י: מדברי ר"י דאמר משום דעמד הישן שחרית מעט בשלחן והחדש ערבית מעט קרי לי' תמיד, ש"מ אפילו לא שנה אדם וכו'). א"ר יוחנן משום רשב"י (ועי"ש הגרע"א גירסת הש"ך ריש בן יהוצדק, כנראה בכדי לישב הסתירה מדברי רשב"י על דבריו ברכות ל"ה: אפשר, אדם חורש בשעת חרישה וכו') אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש וכו'. שאל בן דמה וכו' כגון אני שלמדתי כה"ת כולה, מהו ללמד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה לא ימוש וכו' והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה ולמוד בה חכמת יונית (רש"י: צא ובדוק וכו' ודבר זה לא יהא בעולם), ופליגא דרשב"נ (רש"י: הא דר' ישמעאל דאמר חובה ללמד כל היום), דארשב"נ א"ר יונתן פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ראה הקב"ה שד"ת חביבים עליו ביותר וכו' א"ל וכו' לא ימוש ספר התורה הזה מפיך (רש"י: הבטיחו שלא תשתכח תורה ממנו). עכ"ל.

ב.

והנה ראשית צ"ל שאין דברי ר' ישמעאל המפרש "יומם ולילה" כפשוטו סותרים למה שאמר הוא עצמו בברכות (ל"ה:) הנהג בהם מדת ד"א (רש"י: שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מד"ת). שהרי שם המדובר בהתעסקות **לפרנסתו**, שלא יצטרך לבריות וכפירש"י, ומשום כך מתפרש הכתוב "והגית בו יומם ולילה" על הזמן שהוא פניי מהתעסקות לפרנסתו. ולא בא ר' ישמעאל לומר אלא באופן זה שנשאל עליו מבן אחותו ללמוד חכמת יונית מגדר התעסקות להנאתו, ולא מצד שזקוק לזה לפרנסתו, שבזה יש משום ביטול המצוה של "והגית בו".

וכל זה הוא לדעת ר' ישמעאל. אולם דעות הראשונות (ר' אמי - מדבריו של ר' יוסי, ור' יוחנן משום רשב"י) חלוקות ע"ז, ולדעתם כל עיקר הכתוב אין פירושו אלא התעסקות מסוימת ביום ובלילה (פרק א' - כלשונו של ר' אמי, וק"ש שחרית וערבית - כלשון רשב"י), ואפילו כשאינו נצרך לפרנסתו, אי"ב חיוב יותר.

כן צ"ל לכאורה, שהרי ר' אמי למד מר' יוסי שכן הוא הפירוש "תמיד", ובהתאם לזה גם דברי רשב"י, וכן יוצא

www.eretzhemdah.org

מתוך רש"י שפירש בהא שאמרו דרשב"נ פליגא דהיינו **אדר' ישמעאל** דאמר חובה ללמד כל היום, וכן מפורש בתוס' (לעיל שם ס"ד: ד"ה ארור) שכתבו וז"ל: והא דמשמע לקמן דמי שלמד כה"ת כולה כגון בן דמה שרי, אי לאו דכתיב "לא ימוש", ולמ"ד אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות "לא ימוש" **משמע דשרי** עכ"ל. הרי בפירוש שגם חכמת יונית אין בה איסור לדעות הראשונות מצד מצות "לא ימוש".

ג.

הרמב"ם (פ"א ה"ח) פסק, שחייב **לקבוע לו זמן** לת"ת ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה. וכ' הלח"מ דהיינו כר' אמי אליבא דר' יוסי. ותמה למה פסק כר' יוסי, בעוד שבלחם הפנים פסק כדעת רבנן. ותירץ דהרמב"ם סובר שלרבנן "תמיד" שנאמר בלחה"פ משמעותו מורה יותר על התמידות וגם הם: "דאמרי "תמיד" מדויק, ודאי סברי ד"לא ימוש" אינו מדויק דאל"כ מלאכתו אימתי נעשית, ואנן קי"ל דיפה ת"ת עם ד"א. וכן אמרו שם תנא דבי ר' ישמעאל ד"ת אינם חובה וכו' שר"ל כמו שפירשו התוס' שיפה ת"ת עם ד"א", עכ"ל. ודבריו מופלאים לכאורה, שכאילו דבריו של ר' ישמעאל שמפרש "לא ימוש" כפשוטו **נדחים** בפני דברי תנא דבי ר"י דפליגי עלי' והרי הם הם דברי ר' ישמעאל עצמם בברכות כנ"ל. אלא כל עיקר חילוקו של ר' ישמעאל הוא בין התעסקות בד"א לצורך פרנסתו ללימוד חכמת יונית, שהיא רק לשם התענגות בעלמא, א"כ מה טענה היא זו לדחות דבריו מהא דיפה ת"ת עם ד"א, והרי גם הוא עצמו סובר כן.

ד.

ונראה בכונת הלח"מ שמפרש לדעת הרמב"ם **שאין כאן מחלוקת** בין הדעות הראשונות לבין ר' ישמעאל. ור' אמי לומד מדברי ר' יוסי (גם לדעת חכמים, וכ"ה דברי ר"י משם" דרשב"י) שבמקרה **התעסקות בד"א** מקיים ה"לא ימוש" בפרק א' שחרית וערבית או בק"ש. ור' ישמעאל דמיירי בחכמת יונית היינו התעסקות **להנאה** גרידא, ובזה מתפרש "לא ימוש" **כפשוטו** ממש. ביאור הדברים, כי "לא ימוש" מתפרש לענין **הזמן הפנוי** מהתעסקות, ובזה הוא מתפרש כפשוטו. וממילא שהמתעסק בד"א אין פירושו, שלא קיים המצוה אלא שהוא אנוס, אין הדבר כן אלא שבאמת **קיים** המצוה, כי זהו הפירוש של "לא ימוש'. ולזה מביא הלח"מ הלשון: טוב תורה עם ד"א, היינו שאין זה רק גדר של פטור ואונס, אלא הוא מגדר לכתחילה.

ומה שפסק הרמב"ם כנ"ל שכל אדם מישראל חייב לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה היינו לפ"ז רק במי שעסוק בפרנסתו, (וכפי שנראה מלשונו שמדבר במי שמוטרד מסיבות שונות) ואז ע"י קביעות זו יוצא ד"ח "לא ימוש". אבל אם הדבר בידו, בזה באמת חייב לעסוק בכל הזמן שעומד לרשותו.

ה.

כפירוש זה בסוגיא שיוצא לנו מתוך הלח"מ בדעת הרמב"ם משתמע מתוך דברי הגר"א ב"שנות אליהו" (פיאה רפ"א) שפירש: אלו דברים שאין להם שיעור וכו' ותלמוד תורה, דהיינו שאין לו שיעור למטה ואי"ל שיעור למעלה, שאם עסוק וטרוד מקיים המצוה אפילו במלה אחת (ופרק א' וק"ש לאו דוקא אלא שממילא הרי חייב בק"ש). ואם יש אפשרות בידו אינו נפטר אלא בלימוד **כל הזמן הפנוי** ע"ש בדבריו הנה **הרכיב יחד** שתי הדעות, הללו שאומרים שיוצא בפרק א' שחרית וערבית ובק"ש, עם דעת ר' ישמעאל המחיב כל היום וכל הלילה, ומפרש כן המשנה אין לה שיעור למטה ולמעלה. ולפי הנ"ל היינו משום שמפרש ג"כ כהלח"מ הנ"ל, שאין כאן מחלוקת, והכל לפי התנאים והאפשרויות.

ומ"מ עדיין צ"ע למה לא הביא הרמב"ם דין זה של ר' ישמעאל, שלענין ללמוד חכמת יונית אסור מצד "לא ימוש, והגית וכו'" שמשמעותו יומם ולילה ממש כלפי ענין זה.

ו.

במנחות (צ"ט) הנ"ל מבסס החיוב לעסוק בתורה תמיד על הכתוב ביהושע. ויש לתמוה, שהרי אמרו במס' יומא (י"ט.): ת"ר "ודברת בם" - בם יש לך רשות לדבר, ולא בדברים אחרים. ופירש"י: ולא בדברים אחרים. שיחת הילדים וקלות ראש. עוד שם: אמר רבא, השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם, בם ולא בדברים אחרים. הרי לכאורה דין מפורש בתורה על האיסור להתעסק בשום דבר אחר חוץ מלימוד התורה. ולמה לא הביא ר' ישמעאל לבן דמה בן אחותו דרשה זו וראיתי לגרב"ד ליבוביץ זצ"ל בספרו "ברכת שמואל" (קידו' סי' כ"ז) שציין בפשיטות שממש"נ "בשכבך ובקומך" אנו למדים מ"ש במנחות שם שקביעות פרק א' שחרית וערבית סגי (והיינו בעסוק), שזהו שמגלה על הכתוב "יומם ולילה" שהוא רק כשזה אפשרי. וא"כ קשה כנ"ל למה לא הביא ר' ישמעאל הראי' מפסוק זה עצמו, לענין אם בא להתעסק להנאתו בחכמת יונית.

אכן ראיתי באו"ש (פ"א מת"ת) שכ' "דרבא אזיל אם ק"ש **דרבנן** ומוקי "ודברת בם" לדברי תורה, אבל למאי דקיי"ל דעל ק"ש קאי, אין שייך זה לדרוש". ודבריו פשוטים וברורים. הרי שבאמת א"א לדרוש מפסוקים אלה כלום לענייננו. וצ"ל מה שלמדו במנחות הנ"ל שבפרק א' או ק"ש יוצא י"ח לא מ"בשכבך ובקומך" נלמד, אלא מגוף הענין שיש היתר לעסוק בד"א, וכמ"ש ברכות ל"ה: ופשוט.

ז.

אך עדיין תמוה שדרשה זו של רבא הרי באה שם גם **בברייתא**. ובריתא זו דרשה גם "ודברת בם" -בם ולא בתפלה. ודרשה זו הן שייכת דוקא למ"ד ק"ש מדאורייתא, שמ"מ מותר להפסיק בין הפרקים, כמש"כ התוס' שם. א"כ איך דרשו בברייתא גם "ולא בדברים אחרים" שהוא דוקא למ"ד ק"ש דרבנן.

אכן ראיתי שם בר"ח שכ' וז"ל: בם יש לך רשות לדבר **ולפסוק מן התלמוד,** ולא בדברים אחרים. וכן פירש שם דברי רבא (בגירסתו רב): המפסיק **בעת שקורא בתלמוד** ושח שיחת חולק עובר בעשה, "בם" יש לך להפסק **ולקרות ק"ש,** ולא בדברים אחרים. הרי שמפרש הכתוב לענין עוסק בדברי תורה שמפסיק בהם לק"ש. ולא כשקורא ק"ש

www.eretzhemdah.org

ובא להפסיק בקריאתו. וכן ניתן לפרש גם ברש"י. לפ"ז הדברים מתפרשים יפה דוקא לדעה שק"ש דאורייתא. ומ"מ אין כאן מקור לחיוב לימוד התורה עצמו, שהרי המדובר כאן רק על הלומד ובא להפסיק ממשנתו, אבל אין המדובר על עצם חיוב הלימוד.

ח.

עוד כ' שם הרמב"ם (ה"י): עד אימתי חייב ללמוד תורה? - עד יום מותו שנאמר פן יסורו מלבבך כל ימי חייך. וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח.

גופא של הלכה זו מובא בגמרא מנחות (צ"ט:) ואמר ר"ל כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו שנאמר "פן תשכח את הדברים" וכו' יכול אפילו מחמת אונסו- ת"ל "ופן יסורו מלבבך" - במסירם מלבו הכתוב מדבר. אולם שם המדובר בשטח **דרך הסרת הלב**, אבל לא נתבאר הסרת לב זו מהי, ואילו הרמב"ם נתן כאן הגדרה קבועה, דהיינו "כל זמן שלא יעסוק בתורה הוא שוכח". וזו מנין לו?

אמנם מוצאים אנו דרשות חז"ל במק"א המעמידים אותנו על אפשרות השכחה: ד"ת נוחים לאבדם ככלי זכוכית (חגיגה ט"ו.): ד"ת אין משתכחים אלא בהיסח הדעת (תענית ז':). אולם כ"ז אינו אלא אומר שהשכחה מצוי', אבל מ"מ הן ישנם בעלי זכרון מופלגים שאינם שוכחים תלמודם, ולא מצינו בגמרא הגדרה זו שהיא גם כוללת כל אחד ואחד ש"כל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח".

ט.

עוד י"ל שלפי"ז הרי חובת ההתעסקות בתורה: ביום ובלילה, היא מצד **פסוק זה שבתורה**, ולמה לא הביא ר' ישמעאל פסוק זה כהוכחה לאיסור העסק בחכמת יונית. כן קשה להיפך, מה שאלה היא זו "עד אימתי חייב לעסוק בתורה", שהרי כבר הביאו הרמב"ם לפני כן הפסוק ו"והגית בו יומם ולילה" לחייב קביעות בעסק התורה לכאו"א מישראל, א"כ מובן מאליו שחיוב זה אינו נפקע כל החיים שחייב הוא להגות בתורה יומם ולילה.

י.

ונראה לבאר הכל. הנה לכאורה בכלל אינה מובנת הסוגיא מנחות שלמדו ממ"ש הקב"ה **ליהושע** בתור ציווי מחייב **לכל ישראל** והרי לא נאמר דבר זה אלא ליהושע, ומנין לנו שכל ישראל חייבים בו? ונ"ל שכיון שכלל בידינו שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה ממילא גם ציווי זה **יש לו מקור בתורה**, ולא בא אלא להעמידנו על הפירוש הנכון של התורה שהי' בו מקום להסתפק. ונראה שלרמב"ם המקור בתורה הוא באמת הפסוק "פן יסורו מלבבך", וכהסברו של הרמב"ם הנ"ל שכל זמן שאינו עוסק בתורה הוא שוכח. אלא בכדי שלא נטעה בדבר ולומר שאין זה אמור בכל אדם, ויכול הוא לשער בנפשו שלא ישכח, לזה אנו למדים ממש"נ ביהושע "לא ימוש" וכו', והיינו ודאי מצד דין התורה הנ"ל, הרי לנו שאפילו גדול שבגודלים כיהושע ג"כ נאמר לו "והגית בו יומם ולילה", בתור קיום צו התורה "פן יסורו מלבבך".

ומעתה הכל מיושב: ר' ישמעאל הביא לבן דמה **בכונה** הפסוק ביהושע, כי הן **זאת** היתה שאלתו של בן דמה: כגון **אני** שלמדתי כה"ת כולה, שמעתה יש רק שאלה של **שכחה**, והי' בן דמה בטוח בנפשו שהתעסקות זאת בחכמת יונית לא תשכיח ממנו התורה. ולזה הביא לו ר' ישמעאל הכתוב ביהושע, שאין הבדל בין גברא לגברא, וכולם כלולים בכלל האזהרה של "פן יסורו מלבבך" להתעסק בדבר שיש בו משום הסחת הדעת מן התורה. ומובן מעכשו מה שהרמב"ם קבע בפסקנות, שכל שלא עוסק בתורה הוא שוכח, שהרי כך למדנו ר' ישמעאל מתוך מה שנאמר ביהושע. ומיושב גם שהביא הרמב"ם פסוק זה של "פן תשכח וכו'" כמקור לחיוב לימוד התורה כל ימי חייו, שהרי הפסוק "יומם ולילה" מתפרש גם על קביעות עתים, ומנין לנו שאם הוא פנוי מעסקי פרנסתו חייב הוא לעסוק **כל הזמן** הפנוי בתורה, כמו שפירש ר' ישמעאל, ה"ז ע"כ מהכתוב "פן יסורו מלבבך" דהיינו שכל שיש היסח הדעת מיד הוא שוכח. ומה שמותר להתעסק בדרך ארץ ואין אנו אוסרים מכח פסוק זה, היינו משום שהרי נדרש שהאיסור הוא רק **במסירם מלבו**, ולא כשמשכח מחמת אונסו. יוצא שהתעסקות בד"א אינה בכלל האזהרה שהרי זה משכח מחמת אונסו, ובזה לא הזהירה התורה כלל.

[וביותר י"ל שהתעסקות בד"א, **כשמטרת** התעסקותו היא שעי"ז יוכל לקיים תלמודו, **אין** זה ב**גדר היסח הדעת** כלל, בדומה למה שמצינו לענין תפלין, שהתעסקות במלאכה אינה הסח הדעת (או"ח סי' מ"ד, ומג"א שם). והרי כנ"ל אין ד"ת משתכחים אלא תוך היסח הדעת, א"כ כאן שאין היסח הדעת אינו גורם לשכחה, וזוהי הבחינה של "בכל דרכיך דעהו" שהיא הדרגא הגבוהה ביותר (צי' פיה"מ לר"מ ס"ה משמונה פרקים). וזה נ"ל בכונת הגמרא ברכות (ל"ב:) מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת, היינו שאין הם מסיחים דעתם מהתורה, ע"כ היא משתמרת]. ומתורץ מה שהערנו לעיל שהרמב"ם השמיט דינו של ר' ישמעאל שלפי הלח"מ הוא פוסק כמותו לאיסור התעסקות בחכמת יונית מצד ביטול תורה. דלפי הנ"ל הרי הביא זאת בהלכה זו שדן על החיוב לעסוק בתורה כל ימי החיים, ומביא לזה כתוב מן התורה.

כך נראה ביאור הסוגיא לפי הרמב"ם, וביאורה לפי הר"ן יתבאר להלן בע"ה.

**פ רק ג' בשעת הדחק - פרק א' או ק"ש?**

א.

בגמרא מנחות הנ"ל ר' אמי הזכיר בלשונו "**פרק אחד**", ואילו ר"י משמי' דרשב"י הביא "קריאת שמע". הרמב"ם העתיק להלכה את החיוב "לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה" (שם, ה"ח). ובלח"מ שם ביאר שלא רצה לפסוק כר' יוחנן לפטור בק"ש, שהיא קולא גדולה, וגם ר"י עצמו אמר: ודבר זה אסור לאומרו בפני ע"ה.

וביו"ד (ס" קמ"ו) כ' הב"י: חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה.

www.eretzhemdah.org

ומוסיף ע"ז הרמ"א: ובשעת הדחק אפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש.

והיינו שכיון שוהגית בו יומם ולילה אין לו שיעור גם למטה, א"כ יוצא גם בק"ש, וכמש"כ הגר"א בשנו"א שבעצם גם בתיבה אחת יוצא י"ח, אלא שממילא הרי חייב בק"ש. (ועי' באו"ש (ה' ת"ת) שכ' שיצטרך לדעת בשעת ק"ש שזהו **דברי תורה**, ויוצא בזה גם חובת לימודה, וזהו פירוש הגמרא לאידך לישנא **שמצוה** להודיע לע"ה). אכן בביאור הגר"א ביו"ד שם כ' בדברי הרמ"א וז"ל: **ובשעת הדחק**. כר' יוחנן שם (היינו רוי משום רשב"י שמקיים בק"ש) ובנדרים ח' א'. ואין דעת הר"ן כן שם, ונ"ל דס"ל דסוגיין הוא כר' יוסי במתני' כמש"ש מדבריו וכו', עכ"ל. כונת דבריו הק' שלדעת הרמ"א אין כאן מחלוקת ודבריו של ר' יוחנן עולים בקנה א' עם דבריו של ר' אמי, שזה שפוטר בק"ש היינו בדוחק שאינו יכול לקבע אפילו זמן לפרק א', ובזה גם ר' אמי מודה, כיון שמש"כ "יומם ולילה" אינו מתפרש אלא לפי מדת האפשרות. וכן אין הם בסתירה עם דברי ר' ישמעאל שדורש "יומם ולילה" כפשוטו, ששם המדובר כשאין שעה"ד ובא להתעסק בדברים אחרים להנאה גרידא.

וע"ז העיר הגר"א שהר"ן בנדרים אינו סובר כן, שכ' שם וז"ל: מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מיפטר (בק"ש שחרית וערבית) שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כוחו ואמרינן בפ"ק וקידושין ת"ר ושננתם וכו' וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי וכו', ע"ש. והנה מ"ש כאן בגמרא דמצי פטר נפשי' בק"ש הרי היא מימרא דר"י משמה דרשב"י במנחות וכנ"ל, ואיך דחאה הר"ן וכתב שזה לאו דוקא. אלא ודאי מפני שמפרש שדברים אלה אמורים **רק אליבא דר' יוסי**, וכמו שאמר ר' אמי מדבריו של ר' יוסי למדנו, כן דברי רשב"י גם באו לפי שיטה זו, אולם להלכה דחאה הר"ן כי קי"ל שצריך ללמוד "יום ולילה כפי כוחו" היינו כדעת ר' ישמעאל, וזהו שלא ציין הר"ן המקור לזה, אבל מלשונו ברור שכיון לדברי ר' ישמעאל שמפרש "יומם ולילה" ממש. ומה שהוסיף "כפי כוחו", היינו בכדי לתאם את זה עם דברי ר' ישמעאל עצמו בברכות "הנהג בהם מדת ד"א", ולזה הוסיף "כפי כוחו", כלומר שמחוץ למה שצריך לעסוק בד"א, הרי השאר צריך לעסוק בתורה.

ועפי"ז כ' הגר"א שאין דברי הרמ"א מתאימים לדעת הר"ן, שלר"ן לא קי"ל להלכה כדעה זו שפוטר עצמו בק"ש.

ב.

ומ"מ עדיין דברי הגר"א מוקשים לענ"ד. הנה לדעת הר"ן שצריך לומר שסובר שיש בסוגית הגמרא מנחות מחלוקת בפירוש "יומם ולילה" בין דעת ר' יוסי לבין דעת רבנן, מ"מ הרי ודאי שגם רבנן מודים, שיש מקום להתעסקות בד"א, שהרי ר' ישמעאל עצמו הוא אומר כן בברכות וכנ"ל. ובע"כ שהמחלוקת היא רק לענין חכמת יונית, שלר' יוסי וכן לרשב"י דקאי כותי' גם **חכמת יונית** אינה באיסור מצד ביטול תורה, וכמש"כ תוס' מנחות ס"ד: שהו"ד לעיל, ואילו לר' ישמעאל זה באיסור. א"כ זה שכ' הר"ן שאין אדם פוטר עצמו בק"ש וכו' לכאורה הוא רק באדם שהיכולת בידו לקבוע עתים יותר לתורה. והוקשה לו לר"ן רק שכיון שכאן המדובר בשיש בידו האפשרות (שהרי אמרו "נדר גדול נדר", ובכל אופן הרי כאן **בסתם** נאמר, וכולל כל אדם), איך אמרו שיוצא י"ח בק"ש (ועי' גם ריטב"א על הרי"ף). וא"כ דברי הרמ"א שכ' כשהוא דחוק יוצא י"ח בק"ש אינם שלא כהר"ן שהרי הר"ן קאי **בשיכול**, ואילו "רמ"א מדבר **בדחוק**.

ועוד יש לעיין, דהנה הגר"א ציין הערתו שהוא שלא כר"ן אדברי **הרמ"א**, ומכאן שדברי הב"י עצמם הן **בהתאם** לר"ן. והרי הר"ן כ' שצריך לעסוק בתורה בכל כוחו, וצריך "ושננתם" שיהיו ד"ת מחודדים וזה א"י בק"ש, א"כ לכאורה ה"נ בפרק א' אחר אינו יוצא, א"כ גם דברי המחבר הם שלא כר"ן.

ג.

ובכדי להבין זאת נעיר עוד, הנה הר"ן ציין שמ"ושננתם" אנו לומדים שיהו ד"ת מחודדים בפיו וזה א"י בק"ש. ברור שהר"ן לומד מ"ושננתם" היינו אפילו במי שכבר למד כל התורה כולה, וכמש"כ שאל"כ הרי הי' יכול להעמיד בכה"ג. וצ"ל כנ"ל בפ"א שסובר שענין זה של "דברי תורה מחודדים" אין לו שיעור, וכל מה שמוסיף עיון ולימוד, דברי תורה הולכים ומתחדדים עד אין סוף. וא"כ למה לא הביא ר' ישמעאל פסוק זה לבן דמה כששאלו לענין לימוד חכמת יונית?

ד.

עוד יש להעיר, שהריטב"א וכן הנמוק"י מפרשים הגמרא נדרים, שמשום כך חלה השבועה, כי אף מי שמחויב ללמוד ואינו נפטר בק"ש מכל מקום אין עליו חובה ללמוד דוקא **פרק זה**, שיכול ללמד במקום שחפץ, ממילא על פרק זה אינו מושבע ועומד. ותמוה למה לא פירש גם הר"ן כן. ובמקום זה הוציא מגמרא דילן חידוש גדול להלכה בענין חלות שבועה על דברי תורה שאינם מפורשים. ומנין לו זה, הרי ניתן לפרש הגמרא כהריטב"א?

ה.

ולזאת נאמר שגם לר"ן מתפרשת הסוגיא מנחות הנ"ל כמו שפירשנו לרמב"ם, לא שמש"נ ליהושע הוא **המקור** היחידי לדין לימוד התורה, אלא שהוא משמש **כאסמכתא וכביאור** של האמור בתורת משה. אלא בעוד שלרמב"ם ה"ז ביאור למש"נ "פן יסורו וכו'", **לר"ן ה"ז ביאור לדין "ושננתם"**. וזוהי כונת דבריו שהרי צריך ללמוד יום ולילה כפי כוחו, והיינו כפי שאמרו במנחות וכנ"ל, והמקור למנחות הוא מ"ש בקדושין "ושננתם" שצריך שיהיו ד"ת מחודדים. וזה אין לו סוף, וכנ"ל. ובכדי שלא נוכל להתוכח בזה ולומר מנלן הא, שאין סוף למצות "ושננתם", שמא יש לזה באמת גבול, ומי שלמד כה"ת כולה בעמקות נכונה שוב אין בו מצוה זו יותר, כי זאת הרי היתה עיקר שאלתו של בן דמה. לזה הביא ר' ישמעאל את הראי' מיהושע, שנאמר בו "והגית בו יומם ולילה", ומי לנו גדול מיהושע ואעפי"כ עדיין הי' בו כנראה צו התורה, והיינו ע"כ הצו "ושננתם", הרי לנו מזה שמצוה זו אין לה שיעור, והיא נמשכת כל החיים. ומתורץ מה שהערנו למה לא הביא ר' ישמעאל פסוק זה של "ושננתם", כי אליבא דאמת **כל**

www.eretzhemdah.org

**דבריו מתבססים** על פסוק זה, והפסוק ביהושע הוא רק **ביאור והגדרה** למצוה זו שמן התורה.

ו.

ומעתה נאמר שמצוה זו, קאי **על כל התורה** כולה שהיא צריכה להיות בגדר "**ושננתם**" וזה אין לו שיעור כנ"ל, א"כ גם כשעוסק אדם בחלק אחד מן התורה ומקיים בו ה"ושננתם", אין זה פוטר אותו מלהתעסק באופן דומה בעמקות הראוי' בשאר חלקי התורה, אלא שכיון שהאדם מוגבל ואינו יכול לעסוק בתורה בבת אחת בכה"ת, ע"כ פטור הוא מגדר אונס. אבל מ"מ **באותו פרק** שעוסק בו, הרי הוא באמת **מחויב** ועומד בו, ול"ש לומר שתחול השבועה מפני שאין עליו חובה לעסוק בפרק זה דוקא, כי בעצם החיוב הוא בכל התורה כולה, וגם **בפרק זה הוא מצווה ועומד**: וכל שהוא קובע התעסקותו בפרק זה, הוא עוסק בזה באמת **מכח המצוה** של "ושננתם" שנאמר גם על פרק זה, ע"כ אין שבועה יכולה לחול.

ומכיון שמצות הלימוד היא מכח "ושננתם" שהיא לחדד דברי תורה בפינו, נמצא שגם בשעת הדחק לא יצא י"ח בק"ש, כי זו אין בה העמקה וחידוד. וע"כ דחה הר"ן אפשרות פירוש **שיוצאים בק"ש** מכל וכל, שאפילו אם הוא דחוק יצא י"ח אמנם **בפרק א'** שחרית וערבית, אבל פרק זה יצטרך להיות **בעמקות וחידוד** לקיום ה"ושננתם", ובלי זה לא יצא כלל. (ואולי אם יהא דחוק ביותר יהא **פטור** מטעם **אנוס**, אבל לא **יצא** ידי המצוה כלל).

ז.

ואלה הם דברי הגר"א, שבדברי המחבר שפסק שיוצא י"ח בקביעות עתים לתורה לא העיר שזה לא כהר"ן, כי זה באמת מתאים גם לר"ן, שבשעה"ד יוצא י"ח ע"י קביעות עתים לתורה בפרק א', שהרי אין איסור לעסוק בד"א, ואז מתפרש ה"יומם ולילה' לכו"ע **בפרק א'.** אכן **פרק זה צריך להיות בעמקות ראוי'** כדי לקיים בו "ושננתם", ובקריאת שמע בשום אופן לא יוכל לצאת בזה אף מגדר שעה"ד. ע"כ דברי הרמ"א שכ' שבשעה"ד גם בק"ש יוצא י"ח, זה בהכרה **שלא** כר"ן.

ח.

ודברי **הריטב"א והנמוק"י** שאין חובה על פרק מסוים, ע"כ חלה השבועה יתפרשו יפה לפי שיטת **הרמב"ם** הנ"ל, שחובת הלימוד היא מצד "פן יסורו מלבבך" שאסור להסיח הדעת מלימוד התורה. א"כ כל שלומד איזה פרק שהוא, הרי אין כאן הסחת הדעת. ואעפ"י שפרקים אחרים ישתכחו ע"ז, הרי אין זה באזהרה, שהיא רק ביושב ומסירם מלבו, (בפרט לפמש"כ שכשאין היסח הדעת אין התורה משתכחת הימנו). א"כ **אין** בזה שום חיוב כלל וכלל לקבוע לימודו **בכל** חלקי התורה. ע"כ שפיר כ' ששבועה **תחול** עליו לחייבו בפרק **זה** בדוקא.

בסיכום יוצא ששתי שיטות הן במצות לימוד התורה, שיטת הרמב"ם ושיטת הר"ן.

לשיטת הרמב"ם:

א. מ"ע של לימוד התורה מבחינת ידיעתה מהפסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם". וזה כולל כל התורה כולה.

ב. מצוה זו אינה קשורה בזמן מסוים, ולא מותנה בשום תנאי של זמן פנוי או לא, והרי היא ככל מ"ע אחר, שאין נפטרים הימנה אלא באונס, לפי הגדרים של אונס.

ג. לאחר שהגיע לדרגת ידיעת התורה מוזהרים ועומדים מלשכחה. פירושו של דבר שאסור להסיח הדעת מהתורה, וזהו כשמתבטל מלימוד התורה. אזהרה זו אינה אלא **כשמסירה מלבו**, וע"כ אינה מתפרשת אלא כלפי הזמן הפנוי מעסק בדרך ארץ. אזהרה זו מנוסחת באופן **חיובי** בדברים שנאמרו ליהושע "והגית בו יומם ולילה". וזה מתקיים בשעת הדחק גם בקריאת שמע שחרית וערבית.

לשיטת הר"ן:

א. מצות העשה "ולמדתם אותם" מקבלת השלמה וביאור במצות "ושננתם", וזה כולל התורה כולה בדרך לימוד בעמקות וחידוד.

ב. מצות לימוד התורה אינה מחולקת לשני שלבים - ידיעה ושמירה משכחה, כאשר לפי הרמב"ם, אלא כולה מצוה אחת היא, שכשם שהיא מקיפה כל התורה כולה, כן היא מקיפה כל תקופת חיי אדם, כי אין סוף לעמקות התורה, ואין מגיעים לתכלית המצוה של "ושננתם". וזה תוכנה של המצוה: ללמוד ולהעמיק עד אין סוף.

ג. הצורך לעסוק בדרך ארץ, הוא פטור כלפי עצם המ"ע של לימוד התורה, אולם יש חיוב של קביעות זמנים לתורה ביום ובלילה, כי על כן לענין קביעות עתים לא יתכן שיהא אנוס מצד העסק בד"א.

ד. לקביעת עתים זו אין מספיק מה שאומר פרשה בתורה, אלא צריך הוא ללומדה בדרך הבנה ובהתעמקות, ע"כ בקריאת שמע שחרית וערבית אין יוצאים י"ח מצוה זו, גם בשעה"ד. אלא א"כ הוא אנוס ממש (לפי גדרי אונסין) שאז הוא פטור, רק מדין פטור האונס ומ"מ המצוה לא קיים.

www.eretzhemdah.org