לאור מנחת חינוך

למדנות על פרשה ומועד

אברהם וינרוט

© כל הזכויות שמורות למחבר
תשפ"ו – 2026

אין לצלם, להעתיק או לעשות כל שימוש מסחרי
בלא לקבל אישור בכתב מראש מהמחבר

עיצוב כריכה ועימוד:
חותם • 077-3088172

Printed in Israel

לעילוי נשמת

אבי מורי, ה״ה **משה אהרן**
ב״ר מרדכי אליעזר **וינרוט** ז״ל

אמי מורתי, ה״ה **דרייזל**
ב״ר אריה (אפטרגוט) **וינרוט** ז״ל

בכבוד ובמורא

ספרי המחבר

- **ביטחון והשתדלות,** פלדהיים תשס"ז. זכה **בפרס ירושלים** לספרות והגות לשנת – תשס"ח.
- **לאור מנחת חינוך** – פלדהיים, תשפ"ו.
- **עליו הראיה,** יסודות בלמדנות פלדהיים, תשפ"ה.
- **נהגה – שערים בלמדנות בדרכי הגרב"מ אזרחי** זצ"ל, פלדהיים תשפ"ה
- **גניבה וגזלה – פרקי יסוד,** הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- **החיים בהלכה** – עקרונות יסוד ומקרי גבול, פלדהיים, תש"ע. זכה בפרס ר"ג תשע"ד.
- **עיוני תפילה** פלדהיים, תשע"ד.
- **עשות משפט** פלדהיים, תשע"ז.
- **מאמרי אברהם** – פרקים בנושאים למדניים, תשמ"ג.
- **אב בדעת** – מאמרים במגוון נושאים תורניים, שואב, תשע"ג.
- **רז-יה** – סוגיות מודרניות בהלכה, שואב, תשע"ז.
- **פמיניזם ויהדות** הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- **ספיריטואליזם ויהדות** סדרת אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הביטחון – תשנ"ו.
- **שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע** הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- Faith in G-d versus Human Effort פלדהיים, תשע"ג.
- Insights Into Tefilah – The Essence Of Prayer פלדהיים תשע"ט
- By The Light Of The Maharal, פלדהיים, תשפ"ג.
- By The Light Of The Sfat Emet, פלדהיים, תשפ"ה.

מן האור הגדול

- **לאור המהר"ל,** פלדהיים, מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- **לאור קדושת לוי,** פלדהיים, תשע"ט. מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- **לאור רבי צדוק הכהן,** פלדהיים, תשפ"א.
- **לאור החיים,** פלדהיים, תשפ"א.
- **לאור שפת אמת,** פלדהיים, תשפ"ב.
- **לאור שם משמואל,** פלדהיים, תשפ"ג.
- **לאור תפארת שלמה,** פלדהיים, תשפ"ג.
- **לאור ימים נוראים,** פלדהיים, תשפ"ג.
- **לאור נעם אלימלך,** פלדהיים, תשפ"ד.
- **לאור בת עין,** פלדהיים, תשפ"ה.
- **לאור המגיד ממזריץ',** פלדהיים תשפ"ה.
- **לאור מי השילוח,** פלדהיים תשפ"ו.

ספרים משפטיים

- **מיסוי מוסדות ללא כוונת רווח** (מס הכנסה ומע"מ), תשנ"ב.
- **חברות ממשלתיות – תחולת המשפט המנהלי** הוצאת בורסי, תשנ"ה.
- **ריבית הסכמית** הוצאת שואב, תשנ"ח.
- **דיני הלוואות** הגנה על הלווה, בשיתוף עם פרופ' ברק מדינה, בורסי, תש"ס.
- **התניית שירות בשירות על ידי תאגיד בנקאי,** עם בועז אדלשטיין, הוצאת שואב, תשס"א.
- **ערבות בנקאית** הוצאת שואב בע"מ, מהדורה שנייה מורחבת – תשע"א.
- **דיני קניין – פרקי יסוד** הוצאת לשכת עורכי הדין – תשע"ז;
  דיני קניין – פרקי יסוד מהדורה שניה, הוצאת "נבו" – תשפ"א;
  דיני קניין – פרקי יסוד מהדורה שלישית, הוצאת "נבו" – תשפ"ד.

לצפייה ועיון בספרי המחבר: http://aviweinrothbooks.com

פודקאסט "לאורם" על גדולי החסידות וההגות
https://open.spotify.com/show/4fkxoN08sumiyBaAikr9ju

לשמיעת שיעורים מחכמתו של הגרב"מ אזרחי זצ"ל
https://www2.kolhalashon.com/#/regularSite/ravs/914100?urlFilters=25:403409%7C&orderBy=9

את אחיי אנוכי מבכה

לעילוי נשמת

שני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול

גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת

איש אשכולות, ספרא וסיפא, מוח ולב

סנגור בכל הווייתו וגדול הסנגורים בדורנו

מי שלא שמע את יעקב טוען, לא שמע סנגור גדול מימיו

הרב עו"ד ד"ר **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע. ז' בחשון תשע"ט

אחי היקר והאהוב

אציל הנפש, טוב ומיטיב, חכם הרזים ויקר היקרים

כולו יאה, כולו נאה, משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים

ה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע. ו' באדר תשע"ח

יהי ספר זה ותורה שתילמֵד מכוחו,

לעילוי נשמתם הטהורה

ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים

בלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים (ישעיהו כ"ה, ח')

ת.נ.צ.ב.ה

מכתב ברכה מהגאון הגדול מרן ראש הישיבה הרב **ברוך מרדכי אזרחי** זצ"ל
(לספר גניבה וגזילה)

בכל אחד מספריי נהגתי לעלות אל מרן ראש הישיבה הרב ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל, והוא כיבדני במכתבי ברכה, המעטרים את ספריי. ברם, בספר דנא נלקח מרן זצ"ל לישיבה של מעלה. אין לי אלא להתרפק על דמותו ועל ברכתו, ברכת מרדכי, כפי שכתב לספרי על גנבה וגזלה:

אזכרה בהמיה ימים מקדם, כשהרב רבי אברהם וינרוט שליט"א היה מצעירי ה"לומדים" בישיבתנו. קולו הצלול עדיין מצטלצל באוזני. תמיד רכון ושקוד על עמקות תלמודו. שרעפיו תמיד עימו בעמלה של תורה ויראת שמים. כך עמל ושקד שנה אחר שנה. ומה פלא, כשבכישרונותיו העילויים עלה ושגשג עד כי עטו המבורכת נוטפת נטפי מור ובשמים של תורה. אשרי לו ואשרי חלקו.

ועתה כשהננו עוקבים אחר הרב רבי אברהם וינרוט, הננו משתאים לעומת פירותיו המבורכים, דבר דבור על אופניו, מסודר ומאורגן, נתון במשכיות זהב של "לשון לימודים" בעומק ובהיקף, בחריפות ובקיאות, בעריבות ובמתק שפתיים. וכש"כתר שם טוב עולה על גביו", ביראת שמיים, בצדקה וחסד, במידות תרומיות ובאישיות מלבבת, אין לך ערובה גדולה מאלו על טיבם של דברים, דיבורים ומעשים.

הספר שלפנינו כמו שאר ספריו, עדות המה על צמידות עצומה לתורה, לעמלה ולדבקות בבורא יתברך שמו, ברבותיו ובתלמידי חכמים.

אברכו בכל לב כי יזכה הרב רבי אברהם וינרוט שליט"א בן הרב רבי משה אהרון, יקר היקרים אבי המשפחה הרוממה, לפרוח ולשגשג בכל המובנים והמשמעויות, ברוחניות ובגשמיות מנפש ועד בשר.

ביקרא דאורייתא אוהבו נפש
ב.מ. אזרחי

אכן, קולה של תורה של מורי ורבי הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל חדר אל ליבי ומהדהד בקרבי שנים רבות. כל ספריי נכתבו בס"ד בין השאר, בזכות דפוס החשיבה, להט הלימוד וטעם הלימוד שקיבלתי ממורי ורבי זצ"ל.

הגאון הגדול הרב **דוד כהן** שליט"א
ראש ישיבת "כנסת ישראל" "חברון" וחבר מועצת גדולי התורה

שבט תשפ"ו

מכתב ברכה

הנה הראני ידידי הנעלה והדגול תלמידי משנות נעורים בישיבה הקדושה "עטרת ישראל", תלמיד חכם מובהק בהלכה ובאגדה, הרב פרופ' **אברהם וינרוט** שליט"א, ספר מיוחד במינו "**לאור מנחת חינוך**" – המעמיק בתורתו המופלאה של ה"מנחת חינוך" בכל פרשה ופרשה מפרשיות השנה.

ומרחיב הדברים ומבארם, ומיישב קושיות חמורות בטוב טעם ודעת, והכל מיוסד על תורתם המופלאה של גדולי הלמדנים גאוני ישראל, מרביצי התורה ומעתיקי השמועה, כגון: הגאון רבי חיים מבריסק, הגאון רבי אלחנן וסרמן, והגאון רבי שמעון שקוֹפּ ועוד, ומלא הספר וגדוש בתורה עֲרֵבָה ומתוקה, של דברים יסודיים, בעומק ובהבנה ובהיקף רב.

ובוודאי יהיה הספר הנפלא הזה לתועלת ולברכה והרבה ייהנו ממנו.

הכותב וחותם לכבוד תורתם של רבותינו מנחילי התורה
דוד כהן

מרן הגאון הגדול הרב **יצחק זילברשטין** שליט"א
רב שכונת רמת-אלחנן בני ברק וחבר מועצת גדולי התורה

בס"ד, ז' אדר תשפ"ו

פעם אחת הזדמנתי לביתו של כבוד קדושת האדמו"ר ה'ישועות משה' מויז'ניץ זצוק"ל באיזה ענין מענייני הכלל, ובבואי עמד הרבי בתוך שיחה עם תלמידיו הבחורים, וחיזקם בהתמדת התורה. ובין הדברים אמר כך:

'העולם אוהב בטבעו 'נייעס' – חדשות מענייני העולם, ואני אומר: יש לי נייעס הרבה יותר מוצלחים, 'א שטיקל מנחת חינוך'! וגם מי שמטבעו להוט אחרי חדשות – יכול להרגיל עצמו למצוא אותן במנחת חינוך'...

וביאר אותו צדיק ואמר: ה'נייעס' – החדשות הרגילות, מעניינים רק לרגע ולפי שעה, ואחר כך נזרקים לפח האשפה ואינם מעניינים אף אחד, ולא נשאר מהם מאומה. אבל ה'נייעס' שאני אתן לכם – קושיא וסברא של ה'מנחת חינוך' המה 'נייעס' נצחיים! ואם ירגיל האדם עצמו בחדשות מסוג זה, ממילא תמאס נפשו בחדשות של הבל וריק.

גם אני מצטרף לדברי גדולי ישראל שבירכו את הרב המצויין **רבי אברהם וינרוט שליט"א** על כל ספריו הנפלאים, ובפרט כעת על ספרו המיוחד במינו שמרבה בעולם חדשות תורניות מרהיבות מתורתו העמוקה של רבינו המנחת חינוך זיע"א, ויהי רצון שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה ולקדש שם שמים בעולם!

המברך באהבה
יצחק זילברשטיין

הגאון הגדול הרב **ירמיה מנחם כהן** שליט"א
אב בית דין פאריז מחבר ספרי והרים הכהן ו' חלקים

ב"ה

הסכמה

ניסן תשפ"ו

בושה כסתה פני בפני החיבור היקר '**לאור מנחת חינוך**' למה שתלמיד חכם אשר לא 'תורתו אומנותו' אלא משמש כעורך דין מפורסם שהצליח להגיע ולטפס על במתי הפסגות ה"ה העילוי הגדול **אברהם וינרוט** שליט"א ממשפחת העילויים לבית וינרוט ע"ה שהטעימנו מנופת צופים, ומה יאמרו הרבנים היושבים על כסאות ההוראה אחרי סדרת הספרים 'לאור' המציגים ידע רחב בכל מכמני התורה, ובצורה יסודית ומשכנעת.

ברכתי ברכת כהן שיראה נחת אצל כל צאצאיו בימינו ובימיו נזכה כולנו לקבל באהבה ובשלום את משיח צדקינו בבנין בית המקדש במהרה בימינו אמן.

המברכו מלב ללב
ירמיה מנחם כהן

מכתב ברכה מכ"ק מרן **אדמו"ר מטאלנא** שליט"א

בעזהש"ית, יום אסרו חג פסח תשפ"ו

כבוד הרב הגאון צנא מלא ספרא מופלא ומופלג לשבח ולתהילה
מורנו הרב **אברהם וינרוט** שליט"א

זכיתי לקבל את דפי הספר הנפלא, אשר שמו הנבחר הוא "**לאור מנחת חינוך**" וכשמו כן הוא –

לפי שהספר הנבחר הזה מנחת חינוך היה מבכירי ממתיקי עולם הלימוד הגליצאי, עולם מלא של תלמידי חכמים, זקנים עם נערים, שהיו עוסקים בפלפולה של תורה בחדוותא דשמעתתא ובחיות נלהבת, כשהחיבור הזה "מנחת חינוך" מהווה להם את הקרקע הפוריה להתעלות מוקסמת.

בעוונותינו שרבו, עם חורבן יהדות זו, יחד עם כל מרכזי התורה באירופה בפרט, כמעט שנסתם החזון. אולם ברחמי ה' יתברך המרובים על שארית הפליטה, מיעוטא דמיעוטא עם שרידי חרב, קמה גם ניצבה אומת הנצח ולאט לאט התשקמו מרכזי התורה הקדושה במקומותיהם השונים. גם הספר המיוחד הזה חזר להיות שגור בפי הלומדים, אם כי באופן מזערי לפי ערך.

מעתה, **מה גדול היום בו נעמד מחבר הספר דנן, הרב אברהם וינרוט, והציב את החיבור המופלא הזה כבסיס להפריית כוח החידוש. ומיניה ומן מרן המנחת חינוך זצל"ה יתקלס עלמא באופן המובחר ביותר.**

על כן כ"יהודה ועוד לקרא" הנני בברכה נאמנה להצלחה מופלגה בהפצת הספר המיוחד הזה וברבות הלומדים יתגדל ויתקדש הערך התורני של רבבות הלומדים בחדוותא דשמעתתא וישישו וישמחו בשמחת התורה.

הכותב וחותם בהערכה מופלגה
יצחק מנחם נכד אדמו"ר מטאלנא זצל"ה זיע"א

הסכמת המגיד מישרים הגאון הרב **מנשה רייזמן** שליט"א

אייר שנת "הארת פנים", לפ"ק

חזיתי איש מהיר במלאכתו מלאכת שמים, נודע בשערים המצויינים, חכם וסופר הרב **אברהם וינרוט שליט"א** המושך בקן קולמוסא זה עידן ועידנים בספרים מועילים לרבים, ובשנים האחרונות עלה בקודש לדובב שפתי ישנים, נפש עמל עמלה לו, ועושה נפשות לצדיקים, לסדר ולהאיר דבריהן באור יקרות, וזכה תודה לה' יתברך לסייעתא דשמיא כבירה, וכבר זכה להוציא לאור עולם כמה "אורות" מאירים בעומק העיון, וביינה של תורה, 'תורה שיש עמה חסד' עם החיים ועם המתים הנקראים חיים, אשרי שלו ככה, ושמם הטוב הולך למרחוק, ובכן אצרף עצמי לעדות גדולים וטובים על יקרת פעולותיו.

ועל של עתה באתי בראותי מנחה חדשה מעמלו להאיר הספר הגדול והנורא **מנחת חינוך**, מלאכה שיש עמה חכמה ובינה, אין לי אלא לברכו בברכת הדיוט שימשיך האילן לתת פירות ופירי פירות בעתו ובזמנו, ויברכו עליהם אוהבי תורה ויראה ומשנת החסידות, ברוך אשר ברא בעולמו ובתורתו בריות טובות וקולמוסים נאים ומשובחים להנות בהם בני בית המדרש, בפירות אשר טעמם כטעם לשד השמן ושביעתם כצפיחית בדבש.

ומהשם הטוב נעתיר שזכות מורינו **הגאון הק' בעל מנחת חינוך זי"ע** יגן על המחבר הנ"ל באלף המגן שיוכל ללכת מחיל אל חיל, מתוך נחת והרחבת הדעת ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח, ויזכה לראות במהרה פני השכינה שלש פעמים בשנה בבית הבחירה שיבנה במהרה בימינו אמן.

בכבוד הראוי לעוסקים בתורה ובצרכי ציבור באמונה
מנשה ישראל רייזמאן

מכתב ברכה מאת גאון הדור ותפארתו, שר התורה ועמוד ההוראה
מרן הגאון האדיר רבי **ישראל שניאור** שליט"א בעל ה"מעשה אפוד"

בס"ד, יום ה' כ"ז אייר, מ"ב למטמוני"ם, ה'תשפ"ו.

הנה שמחתי עד מאד לשמוע כי ידידי היקר, איש חי רב פעלים לתורה ולחסדים, **הרב עו"ד פרופ' אברהם וינרוט שליט"א**, עומד להוציא לאור את ספרו החדש **"לאור מנחת חינוך"**, והוא ספר נוסף בסידרת ה"לאור" שבה השכיל להגיש ולהנגיש מדבריהם של גדולי עולם ז"ל, ובספר הנוכחי ערך וסידר [על סדר הפרשיות והמועדים] מאמרי למדנות, קושיות וחקירות, יסודות וסברות, דימויים וחילוקים, וחשבונות מעמיקים, לאור משנתו של ה"מנחת חינוך", יחד עם חידושים מהרבה גדולי ישראל וגדולי ראשי הישיבות מנחילי עומק העיון והלמדנות ומעתיקי השמועה בדורות האחרונים.

• • •

והאמת שאין צורך להכביר במילין ולהאריך בשבחין וקילוסין אודות בעל ה"מנחת חינוך" וספרו, הלא הוא **הגאון הקדוש מאור הגולה רבי יוסף באב"ד זצ"ל** [נצר לשושלת גדולי וענקי עולם ז"ל מדורות קודמים, ובן אחר בן עד הגה"ק רבי העשיל מקראקא זצ"ל (רבו של הש"ך)], אשר זכה לחבר חיבור ענק בהיקפו וגדול ורב בעומקו ובהירותו על סדר תרי"ג מצוות כפי שנכתבו ונסדרו על ידי אחד מגדולי הראשונים ז"ל ב"ספר החינוך". [וכידוע כי בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל היה גיסו של הגה"ק רבי חיים הלברשטאם בעל ה"דברי חיים" מצאנז זצ"ל (וחתנו של הגה"ק רבי אריה ליבוש הלברשטאם זצ"ל, אביו של בעל ה"דברי חיים" זצ"ל), ומן המפורסמות באותו הזמן היתה הערכתו של בעל ה"דברי חיים" זצ"ל לגיסו הצעיר בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל, ועד כמה החשיב את דעתו, ואף למדו יחד תקופת זמן מסויימת. ועיין בשו"ת דברי חיים (ח"א יור"ד סוף סימן טו), עי"ש. ויש בנותן טעם לציין למה שהובא בספר עטרת חיים ח"ב – ילקוט אגרות קודש (הוצאת שנת תש"מ, עמוד פט), וזה הלשון שם: **"...מסופר כי המשכילים מתנגדי ה'מנחת חינוך' גנבו ואיבדו קובץ חידושיו... וה'מנחת חינוך' התאבל עליהם מאוד, ובא גיסו ה'דברי חיים' לנחמו, והבטיח לו כי בשביל יסוריו יזכה ספרו 'מנחת חינוך' שנשאר בידו לפרסום רב וילמדוהו בחביבות בכל העולם עד סוף כל הדורות..."**, ע"כ. (ועיין בקובץ עץ חיים – באבוב, טבת תשס"ז, שנה א, חוברת ב, עמוד שכז, וניסן תשס"ז, שנה א, חוברת ג, עמוד שפח והלאה, עי"ש). **ועיין עוד בספר** אור פני יהושע עה"ת ומועדים (בוקסבוים, הוצאת שנת תש"י, ח"ב דף יא. ועיין בספר רווחא שמעתתא – עניינים כלליים, רולניק, ח"ג ב"הקדמה", ובספר אז יאמרו עמ"ס אבות, גאלדבערגער, הוצאת שנת תשע"ב, עמוד שעט, עי"ש), **ודו"ק.** וראוי לציין ולהזכיר, כי בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל עצמו לגודל ענוותנותו לא חפץ בפרסום שמו על כתביו, ובעת שיצא הספר לאור לראשונה, נכתב עליו בשער ע"י המוציא לאור הגה"צ רבי ראובן הכהן רפאפורט זצ"ל (שאף צירף לספר זה קונטרס בשם "מנחת עני"): **"...חברו חד מגאונים מובהקים שבזמנינו, הקדוש והטהור נ"י, ומרוב ענותנותו העלים את שמו, ד' יגן עליו ויבלה שנותיו בנעימים"**, ע"כ. ועיין בגליון "צאנז" (אלול תשס"ב, גליון שכח, עמוד 34), עי"ש. וכמו"כ ראוי לציין ולהזכיר, כי בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל נודע והיה לפלא בזמנו בעיני כל רואיו ומכיריו אף בקדושתו וטהרתו המופלגות, ועיין בספר אלף כתב (ווייס, ח"א אות קסג, ואות שפט, ואות תלז והלאה. ועי"ש באות תנח), עי"ש. ועיין עוד בספר מליצי אש (שטערן, ח"ד על חדשי "אב – אלול – תשרי – מרחשון", דף ק ע"ב אות רסח), שכתב בתו"ד, וזה לשונו: **"הג"ר יוסף באב"ד היה גאון מובהק ואמיתי... קדוש וטהור כחד בדריה"**, ע"כ].

והנה כבר נודע כי הגה"ק רבי יוסף באב"ד בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל כיהן כרב בקהילות חשובות [בתחילה כיהן כרב בהוסקוב, ולאחר מכן בזבאריז', ולאחר מכן בסניאטין, ולאחר מכן בהורודענקא], והיה נערך ונחשב מאוד אצל כל גדולי וצדיקי ישראל מכל החוגים והקהילות, ואף החליף שו"ת עם כמה מגאוני הדור [ועיין בספר אנציקלופדיה לחכמי גליציה (וונדר, הוצאת שנת תשל"ח, ח"א עמוד 391 והלאה, וח"ו עמוד 167 והלאה), עי"ש. ועיין עוד בקובץ מוריה (שנה ששית, גליון ח – ט (סח – סט), אדר שני תשל"ו, עמוד

עג והלאה), עי"ש. ויש בנותן טעם לציין באופן מיוחד את הערכתו הרבה של הגה"ק רבי יוסף שאול נאטאנזאהן בעל ה"שואל ומשיב" זצ"ל לבעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל, והוא אף מזכירו בכבוד בספרו כמה פעמים (וכאשר מזכיר את שם עירו של בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל הדבר משתנה לפי מקום רבנותו של בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל בזמן כתיבת התשובה), עיין בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק (ח"ג סימן מב), ומהדורא תנינא (ח"א סימן מד), ומהדורא תליתאה (ח"א סימן קיב, וסימן רכא, וסימן שצה, וסימן תעג, וח"ג סימן יג. ועיין עוד שם ח"ג סימן לו), ומהדורא רביעאה (ח"ב סימן כט, וסימן קצה, וח"ג סימן קכב), עי"ש. ומן הראוי לציין שאף לאחר פטירת בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל הספידו ברגש רב בעל ה"שואל ומשיב" זצ"ל (אשר נלב"ע כחצי שנה לאחר מכן, אור ליום ה' כ"ז אדר ראשון ה'תרל"ה), וכפי שנדפס בספר דברי שאול – דרשות (הוצאת שנת תרל"ו, דף מה ע"ד והלאה), ודי אם נזכיר את תחילת הספדו, וזה הלשון שם: **"רבותי יוסף אינינו, הוא הלך למנוחות ואותנו עזב לאנחות, אם אמרתי אספר כמו כל צדקותיו אשר עשה יכלה היריעה מהכיל, אחת אשר אזכיר מיום עמדו על דעתו לא הסתכל חוץ לד' אמותיו"**, ע"כ].

ועכ"פ עיקר פרסומו של בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל עד היום הזה הוא כרב ואב"ד העיר טארנופול, שנתקבל לכהן בה פאר לקראת סוף ימיו [בשנת ה'תרי"ז], ואשר בה המשיך להרביץ תורה לתלמידיו ושומעי לקחו ביתר שאת וביתר עוז, עד לעלותו בסערה השמימה [ביום א' כ"ד אלול שנת ה'תרל"ד, אשר הוא גם יום שנולד בו (כ"ד אלול ה'תקס"א)], זי"ע ועל כל ישראל, אכי"ר. [וראוי לציין ולהזכיר, שהעיר טארנופול היתה מקום כהונת סבו הגדול של בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל, הלא הוא הגה"ק רבי יהושע העשיל באב"ד זצ"ל בעל שו"ת "ספר יהושע" (נלב"ע ביי"ז אייר שנת ה'תקצ"ח. ועיין בספר הילולא קדישא – חודש אייר, הוצאת שנת ה'תשע"ד, עמוד שעא הערה יא, עי"ש), אשר עפ"י כותבי הדורות רחש אל נכדו חיבה יתירה והשתעשע עימו בדברי תורה כבר בגיל רך. ועיין בשו"ת ספר יהושע יור"ד סימן לה (דפו"י, דף כט ע"ג), ואה"ע סימן צט (שם דף פ ע"ג), עי"ש. ועיין עוד בשו"ת ספר יהושע שם בסוה"ס בחלק "פסקים וכתבים" סימן שסח (דף קכו טו"ב), ודו"ק. ויש בנותן טעם לציין שאף בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל מציין ומזכיר בספרו מדברי סבו הגדול, עיין במנחת חינוך מצוה מב (הוצאת "מכון ירושלים", אות יב, דף רכ טו"א), ומצוה תלז (שם אות ו, דף קעב טו"ב), ומצוה תקו (שם אות ה, דף רעח טו"ב), ומצוה תקנג – תקנד (שם אות יג, דף שמח סוף טו"ב והלאה), עי"ש. ועיין עוד בשו"ת רב טובב (לתלמידו של בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל) ח"ב סימן פד (דפו"י, דף לח ע"ג), ודו"ק].

• • •

ואכן זכה ספר זה "מנחת חינוך" להיות כשמו, כמנחת חינוך לכהן המתחיל בעבודת המקדש, באשר רבבות אלפי תלמידי חכמים זכו על ידו להתחנך ולהיכנס בעבודת הקודש של לימוד התורה, לעסוק ולעמול להעמיק ולחדש ולהרחיב את ידיעותיהם בתוה"ק כראוי וכנצרך, וכבר נודע הספר לתהילה בכל קצווי תבל, והריהו אבן פינה בכל עולם התורה, ומהווה יסוד מוסד לכל הלמדנים והמחדשים החפצים להעמיק ולהבין את עמקי הסוגיות והסברות [וכנודע הערכתו הגדולה של הגה"ק רבי חיים מבריסק זצ"ל לספר זה, ועד כמה לדעתו נצרך הלימוד בספר זה בכדי לדעת ולהבין סוגיות על בוריין, ועיין בספר עובדות והנהגות לבית בריסק (מלר, ח"ג עמוד עא. ועיין בספר אדמור"י בעלז, קלפהולץ, ח"ג עמוד צ, ודו"ק), ובספר תולדות המנחת חינוך (הוצאת שנת תשנ"ו, עמוד סז), עי"ש. (ועיין עוד בספר בצלו חמדתי על הגה"ק מטשעבין זצ"ל, הוצאת שנת תש"ס, עמוד קמג. ועי"ש בעמוד קמב. ויעוי"ש עוד בעמוד יד). ויעוין עוד במה שכתב הגה"ק רבי חיים חזקיהו מדיני זצ"ל בספרו שדי חמד (ח"ב "קונטרס הכללים" מערכת כ"ף כלל קו, דף שי ע"ד) בתו"ד, וזה לשונו: **"...ומצאתי שהגאון מנחת חינוך הוא תנא דמסייע... ולפי שספר הקדוש הזה אינו מצוי, וכל דבריו הן הן גופי תורה, וכמה הלכתא איכא למישמע..."**, ע"כ], ואף יושבי על מדין ניאותין לאורו ומסתמכים על דבריו להלכה. דבריו מתבדרין בכל בתי מדרשא, ובכל ספרי תלמידי החכמים, וכמעט שאין ספר שאינו מביא מדבריו [ובפרט בספרים הנוגעים לתרי"ג מצוות].

ובאמת שספר זה "מנחת חינוך" הינו מהספרים היחידים ממש מתוך ספרי האחרונים המאוחרים בזמן [שאינו ספר הלכה למעשה] אשר בני תורה רבים כל כך הוגים בו וקובעים בו את לימודם כסדר, וגם

גדולי תורה רבים [אשר באו בזמן שלאחר ה"מנחת חינוך"] קבעו וקובעים בו את לימודם כסדר, ואף העלו ומעלים את הערותיהם וחידושיהם עלי גליון על סדר דבריו [ועכ"פ על חלקים ממנו], והדברים ידועים. [ועיין בשו"ת מחזה אברהם להגרא"מ שטיינבערג זצ"ל (ח"א אור"ח סוף סימן קכו. עי"ש שכתב: **"וכתבתי בזה בגליון המנ"ח"**, ע"כ), **ובשו"ת חבצלת השרון להגרדמ"מ באב"ד זצ"ל** (ח"ב אה"ע סימן פה. עי"ש שכתב: **"וכבר רשמתי זאת על גליון המנ"ח שלי"**, ע"כ), **ובשו"ת יג"ל יעקב להגרחמ"י גאטטליעב זצ"ל** (על שו"ע אה"ע וחו"מ, בחלק "הגהות על שו"ע חו"מ" סימן צה. עי"ש שכתב: **"ובספר מנ"ח... ובמ"ש שם עה"ג. אמר המגיה: אגב אעתיק גם מה שכ' שם על הגליון במנחת חינוך הנ"ל... ע"כ הג"ה על גליון המנ"ח"**, ע"כ. ועיין בספר גאון יעקב – תולדות בעל היגל יעקב, גאנץ, עמוד פה, עי"ש), **ובשו"ת דבר אברהם להגרא"ד כהנא שפירא זצ"ל** (ח"ב סימן ד אות טו. עי"ש שכתב: **"אבל אין דברי המנ"ח נכונים, ובגליונו רשמתי..."**, ע"כ), **ובשו"ת נחלת אב"י להגר"א תאומים פרענקיל זצ"ל** (סימן יב אות ב. עי"ש שכתב: **"ואעתיק לו מה שכתבתי בגליון המנ"ח שלי... עכ"ד בגליון המנ"ח"**, ע"כ), **ובספר צל"ח החדש להגר"א שטיינגליטץ זצ"ל** (הוצאת שנת תרע"ג, חלק ראשון, בסוה"ס, קונטרס אחרון למאמר א, דף קמ ע"א בהג"ה. עי"ש שכתב: **"רשמתי בגליון המנ"ח שלי בזה"ל..."**, ע"כ), **ועוד. ועיין עוד בשו"ת אפרקסתא דעניא** (שפערבער, ח"א סימן מ הערה א), **ובשו"ת בית אב"י** (ליעבעס, ח"ב חו"מ סימן קמב, וח"ג אור"ח סימן צח אות ז), **ובשו"ת משנה הלכות** (קליין, ח"ט סימן ריז), **ובספר שיעורי רבי שמואל עמ"ס מכות** (רוזובסקי, הוצאת שנת תשנ"ו, דף ב, ב, עמוד קד הערה קצה), **ובספר משמר הלוי עהש"ס** (שולזינגר, עמ"ס תמורה ריש סימן ב. וכן נדפס בספרו עמ"ס קידושין סימן ס ענף ג, ועוד), **ובקובץ עץ חיים – באבוב** (אדר ב' תשס"ח, שנה ב, חוברת ב, עמוד נה. עי"ש מגליונות הגר"י הכהן וויזענפעלד זצ"ל), **ועוד רבים**].

והנה כבר ידוע על ספרים מפורסמים שאמנם נכתבו לאחר זמנו של ה"מנחת חינוך", אך ביסודם נתחברו על "ספר החינוך" עצמו ולא על ה"מנחת חינוך" [וזאת מלבד חיבורים נוספים שנתחברו על "ספר החינוך" ע"י גדולי וענקי תורה זצ"ל שקדמו בזמן לבעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל], אם כי כמובן בתוך דבריהם אף הזכירו ודנו [יש מהם שאף פעמים רבות] בדברי ה"מנחת חינוך" [וכגון, **ספר מנחת יצחק** (להגר"י הכהן אראנאווסקי זצ"ל), **וספר מנחה חדשה** (להגר"י פאפרש זצ"ל), **וספר מעיל האפד** (להגר"ד פיפאנו זצ"ל), **וספר מנחת סולת** (להגרד"צ זעהמאן זצ"ל), **וספר רבבות אפרים** (להגר"א מארגענשטערן זצ"ל), **וספר תורת הלוי** (להגרמ"י הלוי פרום זצ"ל), **ועוד. ועיין בספר מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות** (להגר"מ שיק זצ"ל), **ובספר לקוטי סופר על תרי"ג מצוות** (להגרי"ל סופר זצ"ל), **ובספר אמרי דוד כתר מצות על תרי"ג מצוות** (להגר"ד שליסעל זצ"ל), **עי"ש. ועיין עוד בספר שולי הגליון – הערות הגהות וציונים על ספר החינוך** (להגרפ"מ אלטר מגור זצ"ל), **עי"ש**].

ועכ"פ בודאי שאין להעלים עין לדבר שכמעט ואינו בנמצא [בנוגע לספרי אחרונים, ובודאי בספרים שנתחברו מזמנו של בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל ואילך], באשר ספרים וקונטרסים רבים כ"כ נתחברו על דברי ה"מנחת חינוך" [הן ע"י גדולי וענקי תורה (כבר מאלו הסמוכים לדורו של בעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל ועד ימינו), והן ע"י ת"ח ואף צורבים צעירים שליט"א], ואזכיר בקצרה את עיקרם: **ספר חשבונות של מצוה – הערות וחידושים על ספר החינוך וביאורו ספר מנחת חינוך** (להגרא"ד רבינוביץ' תאומים זצ"ל – האדר"ת. עי"ש בהקדמתו הקצרה של המחבר), **וספר שירי מנחה – הערות וחידושים על ספר מנחת חינוך** (להגרמ"מ שטגר זצ"ל), **וספר מנחת שלם – הגהות על המנחת חינוך** (להג"ר שלמה לייב מגיד זצ"ל מפעטריווא. נדפס בספר תורת המנחה – חידושי תורה ופלפולי דאורייתא בספר מנחת חינוך שע"י כולל "אמרי חיים – ויז'ניץ", הוצאת שנת תשנ"ז, עמוד סג והלאה, עי"ש), **וקונטרס הגהות והערות על המנחת חינוך מהגר"י גרינפעלד זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו שו"ת קול יהודא, הוצאת שנת תשד"ם, בסוה"ס, דף לו והלאה, עי"ש), **וקונטרס הגהות על החינוך ומנחת חינוך מהגרי"י ווייננגארטן זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו שו"ת חלקת יואב, הוצאת שנת תשנ"ז, כרך ב, בסוה"ס, דף קמא והלאה, עי"ש. וכן נדפס בקובץ שי למורא, הוצאת שנת תשמ"ו, עמוד ט והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות על המנחת חינוך מהבה"ח ר"ד לעווקאוויטש זצ"ל הי"ד** (וכפי שנדפס בספר כוכבי אור – מכתבי תורה מאת תלמידי ישיבת חכמי לובלין, הוצאת שנת תשס"ג, דף רצא והלאה, עי"ש), **ועוד. ועיין עוד בשו"ת שדה יצחק להגר"י חיות זצ"ל** (ח"א סימן א. עי"ש בשאלות שהפנה לבעל ה"מנחת חינוך" זצ"ל עוד בחייו), **ובספר בני ציון להגרב"צ מיטבסקי זצ"ל הי"ד** (הוצאת שנת תשס"ד, סימן עה דף קב והלאה), **ובשו"ת מהר"ש להמהר"ש**

ענגיל זצ"ל (ח"ח סימן עח), ובספר זכרון יוסף – ענייני ק"ש תפלה וברכות להגרי"ש מאלין זצ"ל (הוצאת שנת תשנ"ט, דף תנה והלאה), ובדברי הגרש"י הלוי פייגענבוים זצ"ל (בעל שו"ת משיב שלום) בקובץ כתר תורה – ראדאמסק (חודש מנחם אב, שנת תרצ"ד, שנה ד, חוברת א, סימן ט עמוד 312 והלאה. עי"ש בקביעת הערותיו על דברי ה"מנחת חינוך"), ועוד, ודו"ק. [וכן נודע בזה ג"כ קונטרס הגהות והערות על ספר מנחת חינוך מבעל ה"אור שמח" זצ"ל (וכפי שנדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, עמוד מט, עי"ש), וכן קונטרס הערות על ספר מנחת חינוך מהגרי"ד באב"ד זצ"ל (וכפי שנדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, עמוד נ. ועיין בספר אוצר י"ד החיים, הוצאת שנת תשנ"ה, דף רנז והלאה, עי"ש), וכן קונטרס הגהות והערות על כל ספר מנחת חינוך מהגרי"פ פערלא זצ"ל (וכפי שנדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, עמוד נא והלאה, עי"ש), וכן קונטרס הערות על ספר מנחת חינוך מהגר"ח האגר מאטיניע זצ"ל (וכפי שנדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, עמוד סה, עי"ש. ועיין בשו"ת שם הכהן להגרש"מ הכהן האללענדער זצ"ל, הוצאת שנת תשי"ב, סימן כח עמוד קעג והלאה, עי"ש), וכן קונטרס הערות וחידושים על ספר מנחת חינוך מהגר"מ אריק זצ"ל (וכפי שנדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, עמוד עה והלאה, עי"ש), וכן קונטרס הערות ומקורות על ספר מנחת חינוך מהגרד"ב צוקערמאן זצ"ל (וכפי שנדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, עמוד ק והלאה, עי"ש), וכן קונטרס הערות ומקורות על ספר מנחת חינוך מהגרז"ו לייטער זצ"ל (וכפי שנדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, עמוד קו והלאה, עי"ש), וכן קונטרס הערות ומקורות על החינוך וחידושים על המנחת חינוך מהגר"י ליינער מראדזין זצ"ל (וכפי שנדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, עמוד קטו והלאה, עי"ש), וכן קונטרס שמן למנחה – הערות וביאורים על ספר מנחת חינוך (להגרמי"א רבינוביץ זצ"ל ובנו הגרא"י זצ"ל. נדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, בסוה"ס, עי"ש), וכן קונטרס לבנת המנחה – הערות ותיקונים ומראה מקומות על ספר מנחת חינוך (להגר"י טאוושינסקי זצ"ל. נדפס בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך, הוצאת שנת תשי"ב, בסוה"ס, עי"ש), ועוד. ועיין עוד בספר חמדת ישראל ח"ב (להגרמד"ר פלאצקי זצ"ל) בסוה"ס בקונטרס "בית יהודה" (לבנו שנלב"ע בדמי ימיו הגרא"י פלאצקי זצ"ל), עי"ש. (ויעוין עוד בספר חמדת ישראל ח"א, דפו"י, "קונטרס נר מצוה", דף מד סוף טו"ד והלאה, עי"ש. ויעו"ש עוד בדף פה ע"ד). והנה ראה בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך – כולל עשרים ושש הוספות (הוצאת שנת תשי"ב) הכולל בתוכו הגהות על ספר החינוך עצמו מגאוני קמאי ובתראי, וכן נדפס בו "ילקוט הערות וחידושים" שנלקטו ונאספו מתוך ספרים רבים של גדולי האחרונים זצ"ל במה שדנו בתוך כדי דבריהם בעניינים הנוגעים לדברי ה"מנחת חינוך", עי"ש. (וכן נדפס לאחר זמן ספר "שיטה מקובצת על המנחת חינוך" להגרש"א רולניק שליט"א, והוא תוספת דברים ובסדר אחר ממה שהובא בספר ההשלמה על ספר מנחת חינוך הנזכר, עי"ש). ועכ"פ יש להאיר, שכל הנזכר עד כה הוא רק הערותיהם של גדולי ישראל זצ"ל שקבעו את דבריהם כסדר על ה"מנחת חינוך" עצמו, ולא הערות מהרבה גדולי ישראל זצ"ל שנלקטו מתוך כלל דבריהם במה שנוגע ושייך לדברי ה"מנחת חינוך", ודו"ק].

וכמו"כ נודע ג"כ [בכלל החיבורים שנתחברו על הספר "מנחת חינוך"] ספר הר צבי – הערות וחידושים לספר מנחת חינוך (להגרצ"פ פראנק זצ"ל), וספר בית המדרש ח"ג – גליוני מנחת חינוך (להגראמ"מ שך זצ"ל), וקונטרס הערות על המנחת חינוך מהגרז"ר בענגיס זצ"ל (וכפי שנדפס בקובץ מוריה, שנה שמונה עשרה, גליון ה – ו (רט – רי), ניסן תשנ"ב, עמוד סא והלאה, עי"ש. וכן נדפס בקובץ תורה מציון, שנה ששית, חוברת ד, סימן ו דף יא ע"ד והלאה, ובקובץ אוצרות ירושלים – פרושים, חלק ח עמוד צג והלאה, ונקרא בשם "סולת למנחה", עי"ש), וקונטרס הגהות והארות על המנחת חינוך מהגרא"ז מלצר זצ"ל (וכפי שנדפס בקובץ מוריה, שנה שמונה עשרה, גליון ג – ד (רז – רח), טבת תשנ"ב, עמוד מט והלאה, עי"ש), וקונטרס הגהות והארות על המנחת חינוך מהגרי"י קניבסקי זצ"ל (וכפי שנדפס בקובץ מוריה, שנה שמונה עשרה, גליון ג – ד (רז – רח), טבת תשנ"ב, עמוד נו והלאה, עי"ש), וקונטרס הערות והארות בדברי המנחת חינוך מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל (וכפי שנדפס בקובץ מוריה, שנה עשרים ושנים, גליון א – ב (רנג – רנד), אלול תשנ"ח, עמוד נו והלאה, וגליון ג – ד (רנה – רנו), טבת תשנ"ט, עמוד עא והלאה, וגליון ה – ז (רנז – רנט), ניסן תשנ"ט, עמוד קו והלאה, וגליון ח – ט (רס – רסא), תמוז תשנ"ט, עמוד סג והלאה, וגליון י – יב (רסב – רסד), אלול תשנ"ט, עמוד עה והלאה, עי"ש), וקונטרס ליקוטי הערות בדברי המנחת חינוך מהגרי"י הלברשטאם זצ"ל

(וכפי שנדפס בקובץ מוריה, שנה עשרים, גליון א – ב (רכט – רל), כסלו תשנ"ה, עמוד פב והלאה, וגליון ג – ד (רלא – רלב), שבט תשנ"ה, עמוד פג והלאה, וגליון ח – ט (רלו – רלז), תמוז תשנ"ה, עמוד עב והלאה, וגליון י – יב (רלח – רמ), טבת תשנ"ו, עמוד פא והלאה, עי"ש). **וקונטרס הערות והארות על ספר מנחת חינוך מהגר"מ הלברשטאם זצ"ל** (וכפי שנדפס בקובץ מוריה, שנה עשרים ושמונה, גליון ה – ז (שכט – שלא), ניסן תשס"ז, עמוד סב והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות והארות בדברי ספר החינוך ומנחת חינוך מהגרש"ז ברוידא זצ"ל** (וכפי שנדפס בקובץ מוריה, שנה עשרים ושלש, גליון א – ב (רסה – רסו), כסלו תש"ס, עמוד נא והלאה, וגליון ו – ט (ער – רעג), אלול תש"ס, עמוד קכז והלאה, עי"ש. ועיין עוד שם בשנה עשרים ושש, גליון ז – י (שז – שי), אלול תשס"ד, עמוד פא והלאה, בהערות הגר"י סרנא זצ"ל. וע"ע שם בשנה עשרים וארבע, גליון ה – ו (רפא – רפב), אדר תשס"ב, עמוד נג והלאה, בהערות הגר"י בוים זצ"ל הי"ד, עי"ש), **וקונטרס הערות על ספר מנחת חינוך מהגר"ג לפידות זצ"ל** (וכפי שנדפס בספר נחלת עמ"י עמ"ס עירובין, גרוסברג, הוצאת שנת תשל"ג, בסוה"ס, "קונטרס לפיד אש" סימן יז, עי"ש. וכן נדפס בספר משנת רבי גרשון (לפידות), הוצאת שנת תשנ"א, סימן צו, עי"ש), **וקונטרס הערות על ספר מנחת חינוך מהגרש"ז זלזניק זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו זרע אברהם עהש"ס, הוצאת שנת תשנ"ד, עמוד קנב והלאה, עי"ש. ויש להעיר בקצרה, דמה שצוין בשם ה"זרע יעקב" בפירוש "בשולי המנחה" על ה"מנחת חינוך" שע"י הוצאת "מכון ירושלים" בדבריו ב"מוסך השבת" מלאכת הזריעה הערה 120, עי"ש. הוא טעות, וצ"ל: "זרע אברהם", והמכוון הוא למה שנכתב שם בעמוד קנד טו"ב, עי"ש, ודו"ק), **וקונטרס הארות והערות על המנחת חינוך מהגרי"ז הלוי סגל זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו חידושי רבי יהודה זרחיה ח"ב, הוצאת שנת תשע"ב, עמוד תלט והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות על ספר מנחת חינוך מהגרי"ד גאלדשטיין זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו שו"ת אהל יששכר, הוצאת שנת תש"ג, בסוה"ס, עמודים רכב – רלט, עי"ש), **וקונטרס הארות והערות על ספר מנחת חינוך מהגרש"פ שנעעבאלג זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו שו"ת שרגא המאיר ח"ה סימן סט עמוד ק והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות בספר מנחת חינוך מהגר"ש הלוי ואזנר זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו שו"ת שבט הלוי חלק יא, הוצאת שנת תשע"ד, בסוה"ס, סימן יא עמוד רפט והלאה, עי"ש. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי ח"ה בסוה"ס "קונטרס המצות", עי"ש), **וקונטרס הערות על המנחת חינוך מהגראי"ל שטיינמן זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו אילת השחר עה"ת, הוצאת שנת תשע"ב, בראשית – עמוד נו והלאה, ועמוד קלד והלאה, שמות – עמוד צז והלאה, ועמוד רלו והלאה, ויקרא – עמוד קפח והלאה, דברים – עמוד רח והלאה, עי"ש), **וקונטרס שיעורי מנחת חינוך מהגרי"י הלוי רודערמאן זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו משאת לוי – ביאורים וחידושים בעניינים שונים, הוצאת שנת תשנ"ח, עמוד יז והלאה, עי"ש), **וקונטרס הגהות והערות על ספר מנחת חינוך מהגר"ב גרינפעלד זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו אהל ברוך – עניינים שונים, הוצאת שנת תשל"ו, עמוד שטז והלאה, עי"ש), **וקונטרס הגהות והערות על ספר מנחת חינוך מהגרא"פ הערשקאוויטש זצ"ל** (וכפי שנדפס בקובץ המאור, שנה עא, קונטרס א (תעט), תשרי – חשון, ה'תשע"ח, עמוד ט והלאה, עי"ש), **וקונטרס הגהות והערות על ספר מנחת חינוך מהגר"ש מאסקאוויטש משאץ זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו דעת שלום על פרק שירה, הוצאת שנת תשמ"ט, עמוד רב והלאה, עי"ש. וכן נדפס בגליון עולת החודש, טבת ה'תש"מ, שנה ד, קונטרס ד (מ), עמוד קצז והלאה, ושבט ה'תש"מ, שנה ד, קונטרס ה (מא), עמוד רמז והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות בספר מנחת חינוך מהגר"ש בן שמעון זצ"ל** (וכפי שנדפס בקובץ בית אהרן וישראל, שנה ז, גליון א (לז), תשרי – חשון תשנ"ב, עמוד צו והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות על המנחת חינוך מהגרש"ח בערנשטיין זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו שבחי שלמה – עניינים, הוצאת שנת תשנ"ז, סימן צד עמוד רט, עי"ש), **וקונטרס הערות וחידושים בדברי המנחת חינוך מהגרי"מ רקובסקי זצ"ל** (וכפי שנדפס בספרו ארוכת בת עמי, הוצאת שנת תשנ"ז, ח"ה עמוד 477 והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות בדברי החינוך והמנחת חינוך מהגרי"ש ארנפלד זצ"ל** (וכפי שנדפס בקונטרס זכור זאת ליעקב, הוצאת שנת תשע"ז, עמוד ל והלאה, עי"ש), **וספר מנחת אהרן על ספר מנחת חינוך** (להגרא"י ווילנר זצ"ל. ועיין בקובץ צפונות, תשרי תשנ"ב, שנה ד, גליון א (יג), עמוד מז והלאה, עי"ש. ויעוי"ש עוד בחודש טבת תשנ"ב, שנה ד, גליון ב (יד), עמוד קח, עי"ש), **וספר עיונים והערות במנחת חינוך** (להגרמ"מ שניאורסאהן זצ"ל), **וספר מנחה קטנה – מפתחות וציונים לספר מנחת חינוך** (להגר"ר גליק זצ"ל), **וספר שיח ערב (חידושי רבי שניאור) – חידושים וביאורים על ספר מנחת חינוך** (להגריח"ש קוטלר זצ"ל), **וספר כלי גולה על המנחת חינוך** (להגר"ש גאבעל זצ"ל), **וספר להורות נתן על ספר מנחת חינוך** (להגר"נ גענשטענער זצ"ל), **וספר מנחת צבי – ביאורים והערות בדברי החינוך והמנחת חינוך** (להגר"צ הכהן זשרקובסקי זצ"ל), **וספר פתי מנחה – הערות הארות וביאורים בספר החינוך ומנחת חינוך** (להגר"מ גיפטר זצ"ל), **וספר שיח המנחה – גליונות דרך אמונה על**

ספר מנחת חינוך (להגר"ח קניבסקי זצ"ל), וספר משאת המלך – הארות והערות על המנחת חינוך (להגרש"מ דיסקין זצ"ל), וספר בעקבי מנחת חינוך – חידושי תורה על סדר המנחת חינוך (להגר"י אדלשטיין זצ"ל), וספר מנחת יחיד – חידושים והערות על המנחת חינוך (להגר"י זילברברג זצ"ל), וספר מנחת יוסף ח"א – שיעורים בספר מנחת חינוך (להגרנ"י לשינסקי זצ"ל), וספר שיעורי מנחת חינוך על ל"ט מלאכות (להגר"ש כהן זצ"ל), ועוד. [ועיין עוד בספר צמח אר"ז להגר"א זילבר זצ"ל (הוצאת שנת תשל"ה, בסוה"ס, בחלק "השמטות", עמוד תעב והלאה), ובספר דברי מאיר להגר"מ הכהן קפלן זצ"ל (הוצאת שנת תשכ"ז, ח"א עמוד רה והלאה), ובספר דברי שמואל – שו"ת על עניינים שונים להגרש"ז הלוי ראטה זצ"ל (הוצאת שנת תשס"ו, סימן קלד עמוד קצ והלאה), ובספר עין חיים להגר"ח ראזין זצ"ל (הוצאת שנת תשל"ב, ח"ב סימן כה עמוד עב והלאה), ובספר שארית נתן להגר"נ לוברט זצ"ל (הוצאת שנת תשע"ג, עמוד שו והלאה), ועוד].

וכן מצינו עוד ספרים וקונטרסים רבים שנתחברו בדור האחרון ע"י גדולי תורה ות"ח חשובים שליט"א אשר נכתבו על סדר דברי ה"מנחת חינוך" [ואף נתחבר ספר נחמד ומועיל בשם "ליקוטי מנחת חינוך עהש"ס" (להגר"ש קאגאן שליט"א) – ציונים הערות וחידושים, מסודר בקצרה לפי סדר מסכתות הש"ס], ואזכיר בקצרה את עיקרם: ספר בשולי המנחה – אוצר מקיף של הערות והארות הגהות וחידושים שנלקטו מתוך ספרי האחרונים על המנחת חינוך (יצא לאור ע"י "מכון ירושלים". ויעוי"ש לאורך כל כרכי הספר שנראה שהגיע לידיהם גליונות מת"ח וגדולי תורה שונים ממה שהעלו על הכתב על דברי ה"מנחת חינוך", ויעוי"ש שציינו בדבריהם כמה פעמים את דברי בן ה"מנחת חינוך" הגרד"מ באב"ד זצ"ל בגליון המנ"ח. (וזה כמובן מלבד הערותיו של בן ה"מנחת חינוך" הגר"ש באב"ד זצ"ל שנדפסו במקומם בסוף מצוה נד, רצד, תסז, עי"ש). וכמו"כ הובא שם מדברי הגרא"ז גורביץ בגליון המנ"ח, ומדברי הגרב"מ אזרחי בגליון המנ"ח, ומדברי הגר"ש טנא בגליון המנ"ח, ומדברי הגר"א וייס בגליון המנ"ח, ומדברי הגרב"ד פוברסקי בגליון המנ"ח, ועוד), וספר מנחת חינוך עם ביאור מאור המנחה (יצא לאור ע"י מכון "נהורא מעליא" – ביתר), וספר עשירית האיפה – הערות והארות ציונים ומראה מקומות על ספר מנחת חינוך (להגרש"ע מרגליות יפה שלזינגר שליט"א), וספר מנחת חינוך עם קונטרס מנחת דבר (להגר"ד לנדו שליט"א), וספר מנחת משה – עיונים וחידושים בספר החינוך וספר מנחת חינוך (להגרמ"ב גאלדבערג שליט"א), וספר שמן המנחה – ביאורים הערות וחדושים על ספר מנחת חינוך (להגרמ"ש ורנר שליט"א), וספר לבונת המנחה – הערות הארות וביאורים בדברי החינוך והמנחת חינוך (להגרי"ז אברמוביץ שליט"א), וספר מנחת שמואל – חידושים וביאורים הערות והארות על המנחת חינוך (להגרש"א רולניק שליט"א), וספר אבני חן – משא ומתן בדברי המנחת חינוך על סדר פרשיות התורה ותרי"ג מצוות (להגרא"י זילברשטיין שליט"א. וראה גם ספרו "אבני חפץ", הוצאת שנת תשע"ח, עי"ש), וספר תורת המנחה – חידושי תורה ופלפולי דאורייתא בספר מנחת חינוך (יצא לאור ע"י כולל "אמרי חיים – ויז'ניץ"), וספר ספיח למנחה – חידושים וביאורים והערות על ספר מנחת חינוך (להגרז"ש הכרמי שליט"א), וספר מנחת בצלאל – הערות הארות ובירורים בעניינים שונים המובאים בספר מנחת חינוך (להגרב"י בלידשטיין שליט"א), וספר מנחת אדם – משא ומתן ובירורים בכמה עניינים שנדונו בהם בספר מנחת חינוך (להגרד"א קאופמאן שליט"א), וספר שמן אהרן – שיעורים בענייני מועדים וזמנים על סדר המנחת חינוך (להגר"א מיטלמן שליט"א), וספר מנחת מרדכי על המנחת חינוך (להגר"מ פישהוף שליט"א), וספר מיני מנחה – ביאורים ובירורים חקירות ופרפראות על ספר מנחת חינוך (להגרנ"נ פרידמן שליט"א), וספר מגישי מנחה – פנינים יקרים בתוספת הארות והערות על ספר מנחת חינוך (להגרש"ר גראסמאן שליט"א), וספר קרן הצבי – הערות והארות על ספר מנחת חינוך (להגרי"צ שטרן שליט"א), וספר בעלות המנחה – מאסף ציונים על סדר הספר מנחת חינוך (להגר"מ וורמברנד שליט"א), וספר שיעורים בספר מנחת חינוך (להגר"מ רוטלוי שליט"א), וספר שינון המנחה – תמצית דברי המנחת חינוך בבהירות (להגרי"צ כהן שליט"א), וספר שיעורי מנחת חינוך (יצא לאור ע"י תלמידי ישיבת "קול תורה" בקרי"ס), וקונטרס הערות בספר מנחת חינוך מהגר"א וייס שליט"א (וכפי שנדפס בקובץ מוריה, שנה חמש עשרה, גליון ה – ו (קעג – קעד), אדר תשמ"ז, עמוד סו והלאה, עי"ש), וקונטרס הערות והארות על המנחת חינוך מהגר"מ סופר שליט"א (וכפי שנדפס בקובץ האהל, שנה יג, חוברת א – ב (לא – לב), כסלו תשכ"ז, עמוד כו והלאה, עי"ש. וכן הובא בספר זר סופרים, הוצאת שנת תשמ"ה, בחלק "ענף עץ אבות" סימן כא עמוד קפד והלאה, עי"ש), וקונטרס שיעורים בספר מנחת חינוך מהגר"י רייכמאן שליט"א

(וכפי שנדפס בספרו רביד הזהב – קידוש השם ועניינים שונים, עמוד כז והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות על המנחת חינוך מהגרי"י וורשנער שליט"א** (וכפי שנדפס בספרו סדר יעקב – ענייני אורח חיים ועניינים שונים, הוצאת שנת תשע"ג, סימן קעב עמוד תעה והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות על המנחת חינוך מהגרי"ק שווארץ שליט"א** (וכפי שנדפס בספרו יקב אפרים – הערות בכמה עניינים בתלמוד ובפוסקים, הוצאת שנת תשמ"ה, סימן עא עמוד שפט והלאה, עי"ש), **וקונטרס הערות על המנחת חינוך מהגר"י גלינסקי שליט"א** (וכפי שנדפס בקונטרס אות ברית, הוצאת שנת תשע"ד, בסופו, עי"ש), **וקונטרס נימוקי המנחה על המנחת חינוך** (להגר"ש ראטה שליט"א), **וקונטרס זכר משה – שיעורים על ספר מנחת חינוך** (להגר"י יעקבזון שליט"א), **וקונטרס מנחה לשמי – שיעורים על ספר מנחת חינוך** (להגרי"ש ליסיצין שליט"א. ועיין בקונטרס יפה מראה על פרק מרובה בסופו "קונטרס מנחה לשמי על מנחת חינוך פרשת משפטים", ובקונטרס יפה מראה עמ"ס סוטה בסופו "קונטרס מנחה לשמי על מנחת חינוך מצוה שסה", עי"ש), **וקונטרס חידושים וביאורים במנחת חינוך מתוך קובץ זה השער** (עמ"ס ב"ב, ועמ"ס גיטין, בסוה"ס, מתורתם של בני הישיבה הקד' "זהר התורה"), **וקונטרס מנחת יוסף** (חנימוב, הוצאת שנת תשע"ה, עמוד יא והלאה), **ועוד. [וראה עוד ספר מנחת החודש – הערות ועניינים במצות קידוש החודש לפי סדר המנחת חינוך** (להגריי"מ גרסטל שליט"א), **וספר אור יקרות – הערות וביאורים בספר מנחת חינוך על מצוות הפסח** (להגר"צ גרבוז שליט"א), **וספר שירת שלמה – חידושים וביאורים הערות והארות במצו"ע דתשביתו ולאוין דבל יראה ובל ימצא עפ"י סדר הספר מנחת חינוך** (להגר"ש אפל שליט"א), **וספר ליקוטי מנחת חינוך על מצות חג הפסח השייכים לדיני קטנים עם ביאורים והערות מישר המנחה** (להגריי"מ טיברג שליט"א, והגרש"ר גראסמאן שליט"א), **וספר מנחת חינוך המורחב על מצוות הפסח** (להגרא"מ ברוק שליט"א), **וספר מוסך השבת על ל"ט מלאכות שבת לבעל המנחת חינוך עם ביאורים והערות** (להגר"ד ורנר שליט"א – "מפעל ספר החינוך המבואר השלם"), **וספר מוסך השבת מתוך ספר מנחת חינוך על ל"ט מלאכות שבת בתוספת חידושים וביאורים** (להגרא"מ דאוידאוויטש שליט"א), **וקונטרס הערות על ספר מנחת חינוך מצוות הפסח מהגריי"מ מאטצען שליט"א** (וכפי שנדפס בספרו באר יצחק בענייני קרבן פסח ע"ס הדף, הוצאת שנת תשע"ג, בסוה"ס, עמוד קצא והלאה, עי"ש), **וקונטרס שערי זבולון – הערות וביאורים על המנחת חינוך מצות קידוש וקונטרס מוסך השבת** (להגר"ז שוב שליט"א), **וקונטרס מנחת הבוקר – הגהות על המנחת חינוך מוסך השבת** (להגר"א גינזבורג שליט"א, והגרד"ב מיטלמן שליט"א), **וקונטרס נתיבי מועד – הערות וביאורים על המנחת חינוך מוסך השבת** (להגר"א זכריש שליט"א. ועי"ש בסוה"ס גליונות על המנחת חינוך מהגר"ש קסלר זצ"ל), **וקונטרס הערות על המנחת חינוך מצות מילה** (להגרנא"י מאסקאוויטש שליט"א), **ועוד. ועיין עוד בספר הדרת מלך על הלכות מלכים להרמב"ם** (מילר, הוצאת שנת תשמ"ב, ח"א עמוד פ והלאה), **ובספר דברי פנחס עה"ת ועל הש"ס ח"ב** (דאוויד, הוצאת שנת תשס"ח, עמוד קיג והלאה), **ובספר תפארת בנים** (טוביאס, הוצאת שנת תשנ"ה, סימן ג עמוד כ והלאה), **ובספר נחל שלמה על פרק מרובה** (אריאלי, הוצאת שנת תשע"א, עמוד שעט והלאה), **ובספר מגדנות נתן עה"ת** (מלינובסקי, הוצאת שנת תשס"ח, פרשת יתרו עמוד ק והלאה), **ובספר מערכי לב עהש"ס** (חפוטא, הוצאת שנת תש"ס, עמ"ס שבת עמודים קפב – רא), **ובקובץ מסורה** (חוברת טז, תשרי תש"ס, עמוד יז והלאה, וחוברת יז, טבת תשס"א, עמוד לט והלאה), **ובקובץ עץ חיים – באבוב** (ניסן תשע"ג, שנה ז, חוברת א (יט), עמוד תנב והלאה), **ובקובץ בית אהרן וישראל** (שנה ט, גליון ב (נ), כסלו – טבת תשנ"ד, עמוד קלא והלאה, ושנה יד, גליון ג (פא), שבט – אדר תשנ"ט, עמוד קכז והלאה, ושנה יד, גליון ה (פג), סיון – תמוז תשנ"ט, עמוד קנד והלאה, ושנה יד, גליון ו (פד), אב – אלול תשנ"ט, עמוד קלא והלאה, ושנה טו, גליון א (פה), תשרי – חשון תש"ס, עמוד קכח, ושנה טו, גליון ב (פו), כסלו – טבת תש"ס, עמוד קמה והלאה, ושנה טז, גליון א (צא), תשרי – חשון תשס"א, עמוד קמו והלאה, ושנה טז, גליון ב (צב), כסלו – טבת תשס"א, עמוד קנ, ושנה טז, גליון ד (צד), ניסן – אייר תשס"א, עמוד קל והלאה, ושנה כה, גליון ה (קמט), סיון – תמוז תש"ע, עמוד קסד והלאה, ושנה כט, גליון א (קסט), תשרי – חשון תשע"ד, עמוד קנג והלאה, ושנה ל, גליון ג (קעח), ניסן – אייר תשע"ה, עמוד קלג והלאה, ועוד. ועיין עוד שם שנה טז, גליון ה (צה), סיון – תמוז תשס"א, עמוד מח והלאה, ועוד), **ובקובץ זרע יעקב – סקווירא** (גליון כט עמוד רמח והלאה, וגליון ל עמוד רכז והלאה. ועי"ש בגליון לה עמוד קצט והלאה, עי"ש), **ובקובץ תורני בית ישראל – ישיבת בית ישראל ודמשק אליעזר** (הוצאת שנת תשס"ח, ח"ז עמוד קעה והלאה), **ובקובץ העמק** (תשרי תשמ"ג, חלק מא עמוד נד והלאה), **ובקובץ חידו"ת שערי חכמה – זמנים** (יצא לאור ע"י לומדי כולל "בין המשפתים" – בני ברק, ח"ב עמוד מט והלאה), **ובקובץ אמת ליעקב –**

מסכת שבת (הוצאת "מכון אהבת שלום", גלילון ד, קיץ תש"ע – חורף תשע"א, עמוד צד והלאה), **ובספר זכרון – חיים של תורה** (הוצאת שנת תשס"ח, עמוד קנה והלאה. ועיין במאסף וקובץ רבני – אוצרות ירושלים חלק קטז עמוד רנב והלאה, עי"ש), **ובספר זכרון – נר שאול** (הוצאת שנת תשס"ט, עמוד תשסא והלאה), **ועוד רבים**].

ומאז צאת ה"מנחת חינוך" לאור עולם [בשנת ה'תרכ"ט] ועד דורנו זה מתקיים בלומדיו הדברים האמורים בספר תהלים (פרק יט פסוקים ח – יא): **"תּוֹרַת ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ, עֵדוּת ה' נֶאֱמָנָה מַחְכִּימַת פֶּתִי: פִּקּוּדֵי ה' יְשָׁרִים מְשַׂמְּחֵי לֵב, מִצְוַת ה' בָּרָה מְאִירַת עֵינָיִם: יִרְאַת ה' טְהוֹרָה עוֹמֶדֶת לָעַד, מִשְׁפְּטֵי ה' אֱמֶת צָדְקוּ יַחְדָּו: הַנֶּחֱמָדִים מִזָּהָב וּמִפַּז רָב, וּמְתוּקִים מִדְּבַשׁ וְנֹפֶת צוּפִים"**.

• • •

והנה ידידי המחבר **הרב אברהם וינרוט שליט"א** כבר נודע בשערים בכשרונו הגדול, ביכולת ההסברה הברורה, ובסגנון הניסוח המהוקצע והקולח המותאם גם לאלו שעדיין אינם בגדר תלמידי חכמים, וידיו רב לו להגיש סוגיות תורניות מקיפות וסבוכות בסדר נכון בהיר וברור, ובהגדרות קולעות חריפות וחדות, תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופנו.

וכבר שיבחוהו רבניו אשר בישיבתם למד, על דבקותו ועמלו בתורה הקדושה עוד משחר נעוריו, וכמה משמח לראות שעד היום הזה, למרות כל טירדותיו הרבות בעניני העולם המשפטי [בהם עושה חיל ושמו הולך לפניו לתפארה], עם כל זה אין הוא מוצא לעצמו טצדקי ואינו נותן לעצמו מנוחה אלא הולך מחיל אל חיל, ומתאמץ להגות בתורה לילות כימים, ודולה ומשקה פנינים יקרים ומעלה אותם על הכתב בצורה שיטתית ומצויינת במיוחדיותה ומקוריותה, כשולחן הערוך באופן נאה ומרהיב המשמח לב הבריות ומקרבן לתורה.

ובעזהשי"ת יביא ספר זה אף תועלת ועילוי נשמה לנשמות הוריו היקרים, אביו, **ר' משה אהרן בן ר' מרדכי אליעזר וינרוט ז"ל**, ואמו, **מרת דרייזל בת ר' אריה (אפטרגוט) וינרוט ע"ה**, וכן לנשמות אחיו היקרים, **הרב עו"ד ד"ר יעקב ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל, והר"ר צבי יצחק ב"ר משה אהרן וינרוט ז"ל**, אשר כולם נודעו באופיים הנאצל ובמעשיהם הטובים, תומכי תורה ורודפי צדקה וחסד, ככוכבים מזהירים לעולם ועד.

ולסיום הנני לברך בלב ונפש את ידידי המחבר **הרב אברהם שליט"א**, שיזכה להמשיך לשקוד על התורה הקדושה מתוך מנוחת הדעת וללא טירדות, ולחבר עוד חיבורים יקרים וחשובים לתועלת הכלל, ויתברך יחד עם רעייתו עזר כנגדו מנב"ת מרת שושנה תחי' בשפע רוחני וגשמי כאחד, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, עושר ואושר וכבוד, ונחת מכל הצאצאים, זרעא חיא וקיימא די לא יפסוק ודי לא יבטול מפתגמי אורייתא, ולא תמוש התורה מפי זרעם וזרע זרעם עד העולם, וירבו בגמילות חסדים לעם ישראל, ויזכו להקביל פני משיח צדקנו ב"ב, אכי"ר.

הכו"ח למען התו"ל
ישראל שניאור
[פה עיה"ת בני ברק]

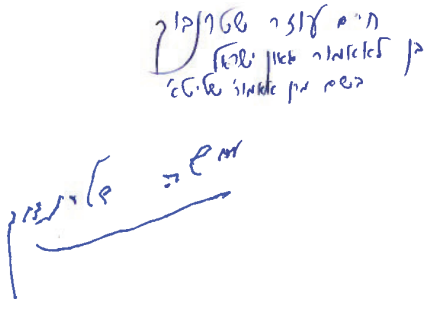
מכתב מרן פוסק הדור ראב"ד העדה החרדית בירושלים
הגאון הגדול רבי **משה שטרנבוך** שליט"א

בעזה"י

למעלת כבוד הרבני המהולל איש חי ורב פעלים הר"ר **אברהם וינרוט** שליט"א.

לנכון התקבל אצלינו ספרו הנפלא "לאור נועם אלימלך" שהוא המשך לשאר ספריו הנפלאים הכתובים במחשבה ועמקות יתירה, בהם גילה צפונות דברי רבותינו גדולי וחכמי התורה, לתועלת מבקשי השם, להאיר הדרך בעבודת ה' ותיקון המידות, ואשריו ואשרי חלקו שזכה לכך עם טרדותיו הרבים, וכבר קיבל הרבה מכתבי תהילה מהרבה גדולי תורה, רבנים ראשי ישיבות ואדמורי"ם המכירים אותו ויצאו מגדרם במכתביהם. הנני מצרף הסכמתי וברכתי שיזכה להמשיך לשבת באהלה של תורה מתוך נחת ורחבה ונזכה לראות בקרוב ישועת ה' ונחמת ציון בביאת הגואל.

בידידות



הגאון הגדול הרב **ברוך דב פוברסקי** שליט"א
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת פוניבז'

בס"ד כ"ז טבת תשפ"ד לפ"ק

מכתב ברכה

הובאו לפני גיליונות הספר היקר 'לאור נועם אלימלך' מאת ידידי היקר הרב **אברהם וינרוט** שליט"א אשר ידעתיו משכבר הימים על ידי אחיו הגדול יקירי יושב סתר לבבי הרב יעקב זכרונו לברכה שהפליג בפני במעלת אחיו ידידי הנ"ל אשר תורתו קבע בעיון ובהבנה נפלאה.

וכבר איתמחי גברא בספריו הקודמים שהעידו עליהם חכמי הדורות ועתה הניף שוב את ידו בספר הנזכר, ואם כי אין עיתותי בידי לעיין בהם כראוי אך בעברי בין הבתרים ראיתי חילו הגדול בהעמדת הדברים בטוב טעם ודעת ונכר בהם עמלו הרב בהעמדת רעיונות ומאמרים נפלאים לאורו של בעל נועם אלימלך על פרשיות התורה והמועדים, דבר טוב ומועיל הוא ויהי' לתועלת למבקשי חכמה ודעת.

ואברכו בזה כי יזכהו השי"ת להוסיף עוד כהנה וכהנה להגדיל תורה ולהאדירה.

בידידות וביקר
ברוך דב פוברסקי

הגאון הגדול הרב **יגאל רוזן** שליט"א
ראש ישיבת "אור ישראל"

בס"ד, חמשה עשר באב תשפ"ד

לרעי היקר רבי אברהם הי"ו המכונה עו"ד פרופ' אבי וינרוט.

נתכבדתי בספרך 'עליו הראיה' שאתה עומד להוציא לאור עולם, כרך גדול העוסק כולו במכלול כללי משפטי הממון של תורתנו הק', וכפי שידוע לכל צורב שנושאים אלו הם התשתית לסוגיות רבות בש"ס, ולהלכות אין ספור בכל מישורי החיים.

הורגלתי כבר במקצת להפתעות שאתה מפתיע את הציבור מפרי הגיונך ועטך, אך הפעם רבתה ההפתעה שבעתיים, בהווכחי בהיקף העצום של שלל ידיעות מגוונות מכל חכמי הדורות, מסודרות בסדר מדהים, ומעל הכל ה'מנגינה' המרהיבה והערבה של ה'לומדות' [לומדעס] הישיבתי, השזורה בכל פרט ופרט, בבהירות ההבנה ורהיטות הכתיבה.

אין ספק בלבי שיהנו מחיבור זה כל גווני המעיינים הפוטנציאלים, הן בני ישיבה ות"ח, והן 'בעלי בתים' הקובעים עתים לתורה, והן קולגות שלך מתחום העיסוק המשפטי.

יפוצו מעינותיך חוצה, ותזכה שיתקדש שם שמים על ידך.

בברכה נאמנה
יגאל רוזן

הרב הגאון הגדול **אשר וייס** שליט"א
גאב"ד וראש ישיבת "דרכי תורה"

ז' סיון תשפ"ג

בס"ד

הן ראיתי את ספרו החדש של יקירי רב הפעלים לתורה ולתעודה ספרא וסייפא, הרה"ג עוה"ד ר' **אברהם וינרוט** הי"ו "**לאור תפארת שלמה**".

ספר מיוחד זה מצטרף לסדרת הספרים על עומק חכמתם ומשנתם של גדולי המחשבה והחסידות, פרי רוחו ועמלו של יקירנו. וכמעשהו בראשונה כן מעשהו **בספר נפלא זה, הבנה עמוקה ובהירה במשנת רבותינו ענקי האמת, והדברים ערוכים בטוב טעם ודעת זקנים, דבר דבור על אופניו ומקומו, וכל הלומד אומר ברקאי.**

ברכתי לרב הגאון המחבר שליט"א שיזכה עוד רבות להגדיל תורה ולהאדירה בתפארה, וזכות הגה"ק בעל תפארת שלמה מראדומסק זצוק"ל, תעמוד לו ולכל אשר לו ובכל אשר יפנה יצליח.

ביקר
אשר וייס
גאב"ד וראש ישיבת "דרכי תורה"

מכתב ברכה מכ"ק מרן **אדמו"ר מבעלזא** שליט"א

בס"ד, ו' כסלו תשפ"ב לפ"ק

עטרת שלו' ורב ברכות והצלחות,

אל מע"כ ידידנו היקר והחשוב,
מוה"ר ר' **אברהם וינרוט** שליט"א,
רמת גן יצ"ו.

אחדשה"ט בלו"נ חפצה!

הנני בזה לאשר קבלת ספרו החדש "**לאור החיים**" על התורה ומועדים.

הספר הובא אל הקודש פנימה, וכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א האציל את ברכתו הק' וציוה להשיב:

יישר כוח, ויזכה להמשיך להגות בתוה"ק כאוות נפשו, ולחדש חידו"ת לאמתה של תורה בנקל, ולהצלחה רבה בכ"ע מתוך רו"נ וכט"ס.

הכו"ח בפקודת הקודש
א. וינד
משב"ק

מכתב ברכה מכ"ק מרן **אדמו"ר מצאנז** שליט"א

בעה"י
טו"ב מנחם אב, לשנת בשפע החיים וברכה הטובה, תשפ"ה לפ"ק

חיים וברכה למשמרת שלום
למעלת כבוד ידידנו הנכבד מאוד נעלה, לו נאוה יקר וגדולה
פרופ' הרב **אברהם וינרוט** שליט"א
רמת גן יצ"ו

תקדמנו ברכות טוב,

שני ספריו הבאים כאחד נתקבלו ע"י כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, והיה לו לעונג רב לראות כי כב' ממשיך לילך מחיל אל חיל בחילא דאוריתא, וכדאתמחי גברא בחיבוריו הקודמים, גם בספריו אלו אלו "עליו הראיה" סוגיות בלמדנות, ו"לאור המגיד ממזריטש" על פרשה ומועד, פותח שערים ומאיר עיניים בטוב טעם ודעת.

כ"ק אדמו"ר שליט"א מאציל עליו את הרכת קדשו, שה' יתברך חפץ בידו יצליח להמשיך ולהפיץ מיינותיו הנפלאים חוצה, ובזכות התורה ישא ברכה מאת ה' לראות ברכה והצלחה בכל אשר יפנה, מתוך רוב נחת ושפע אושר דלעילא, ומתוך הרווחה והרחבת הדעת אכי"ר.

הכו"ח בפקודת הקודש שליט"א
שלום שטמר

מכתב ממורנו הרב הגאון רבי **משה בצלאל אלטר** שליט"א

בה"י, ב' אדר א' תשפ"ב
יו"ד של כ"ק מרן ה"בית ישראל" זי"ע ועכי"א

למע"כ
מכובדי הדגול והנעלה
משנתו סדורה ובהירה
חריף ובקי, פה מפיק מרגליות
הרב **אברהם וינרוט** הי"ו לאוי"ט

שלום רב לאוהבי תורתך.

לאשר מע"כ עומד להוציא לאור את ספרו החשוב **"לאור השפת אמת"** המיוסד ובנוי על הספר הקדוש "שפת אמת" על התורה, מכ"ק זקיני מרן אדמו"ר מגור זצוק"ל זי"ע, הנה תורת ה"שפת אמת" רחבה מני ים, אם אמרו חז"ל ע' פנים לתורה, הרי שכבבואה לכך ניתן לומר על הספה"ק "שפת אמת", וכבר אמר כ"ק זקיני הרבי ה"אמרי אמת" מגור זי"ע לגאון הרב יעקב משה חרל"פ זצ"ל שביקש להוציא פירוש על ה"שפת אמת", כי כל יחיד יכול למצא פירושו הוא בספה"ק שפת אמת.

עברתי על עלים מספרו החשוב הנ"ל ונהנתי מאוד מדרך מחשבתו והבנתו העמוקה והבהירה המיוסדת על דברי ה"שפת אמת", וכהמשך לספרים החשובים שחיבר מע"כ על תורתם של המהר"ל, האור החיים הק', הקדושת לוי, ורבי צדוק מלובלין זצוק"ל זי"ע, בבחינת "אתמחי גברא וקמיע", המשיך כב' ביתר שאת בספרו הנוכחי "לאור השפת אמת", וזכה להעמיק חקר ולמצא לקח בדבריו המדודים של בעל ה"שפת אמת" זי"ע.

הנה מע"כ זוכה לקיים את דברי התנא באבות "טוב תורה עם דרך ארץ", מי אני כי אתן הסכמתי לספרו, אך מוצא אני לנכון לצטט את שכתב כ"ק זקיני מרן האדמו"ר בעל ה"אמרי אמת" זצוק"ל זי"ע בהסכמתו לספר החשוב "פרדס יוסף" עה"ת, וז"ל במכתבו אל הרב הגאון והחסיד ר' יוסף פאצאנווסקי זצ"ל.... ואני שבע רצון ממה שכ"ת עוסק בתורה וגם עוסק במסחר ולכן הרשיתי לאחי.... להסכים גם בשמי על חיבורו"....

אמינא אני ברכת הדיוט כי זכותו של בעל השמועה זי"ע תעמוד למע"כ לברכה והצלחה בכל מעשי ידיו ויזכה לדורות ישרים ומבורכים מתוך ברי אות וכט"ס.

ביקרא דאורייתא
משה ב. אלטר

מכתב ברכה
מכ"ק מרן **אדמו"ר מראדזין** שליט"א

ב"ה
יום ה' לסדר "ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימך" (פ' משפטים)
כ"ה בשבט תשפ"ו.

כבר נודע בשערים הרב המלא ברכת ה', חכם וסופר, רבי **אברהם וינרוט** שיחי' לאורך ימים טובים, בתנובת כתיבתו שהיא פרה ורבה לרבים, המאירה מזווית ראייתו המיוחדת והחודרת בספרים הקדושים מבית היוצר של רבותינו רועי וגדולי החסידות זי"ע, כשהוא מנגיש מפרי עטו להאיר בבהירות עניינים עמוקים וקטעים מובחרים בספרי קודש אלה, שיסודם בזכות הרעיון ובעומק הנפש.

וכעת הניף ידו בס"ד על ספרו של רבנו הגדול אדמו"ר **מרן הגאון הקדוש רבי מרדכי יוסף מאיזביצא** זי"ע, בעל מחבר ספר '**מי השילוח**', שהוא ספר עמוק החותר לעומק השיתין כמי השילוח ההולכים לאט, ממעין הטהור היוצא מבית ה'. ויש צורך ללמוד, לעיין ולהעמיק בדבריו הקדושים, כדי להבינם על בוריים. וכפי הידוע שמן הבאר הזו שתו גדולי עולם זי"ע וביניהם **הגה"ק רבי לייבל אייגר מלובלין** בעל '**תורת אמת**' ו'**אמרי אמת**' זי"ע, והגה"ק הנודע **רבנו צדוק הכהן מלובלין** זי"ע בעל '**פרי צדיק**' ועוד ספרים רבים ומאירים, שדברי תורתו של רבו הקדוש על שפתיו תמיד בלשון '**שמעתי**' או '**שמעתי ממורי**'. וכנודע, שדורות רבים של חסידים ואנשי מעשה העמיקו ועודם מעמיקים בספר הקדוש הזה.

תיתי ליה **לרבי אברהם וינרוט** הי"ו על כל הברכה, שבשיעוריו היטה לבבו להבין בספר והעלה פנינים בידו, כשהוא מרחיב ומסמיך כידו הטובה גם מספרי קודש אחרים, והדברים מאירים ובהירים.

לא נותר אלא לברכו שיפוצו מעיינותיו חוצה, וימשיך לזכות את המעיינים והלומדים בכתב ובעל פה להגדיל תורה ולהאדיר, בבריאות גופא ונהורא מעליא. ותהי משכורתו שלימה מאת ה' אלוקי ישראל, אמן כן יהי רצון.

הכותב וחותם בברכת התורה
שלמה יוסף
בן כ"ק אאמו"ר עט"ר הרה"צ זצללה"ה
מראדזין

מכתב ברכה מכ"ק מרן **אדמו"ר מסדיגורא** שליט"א

עמ"י עש"ו, יום ג' לסדר 'איש על דגלו באותות לבית אבותם'
מ"ד למב"י ה'תשפ"ה

בהדרת כבוד וביקר הנני בזה להביע ברכה נאמנה למע"כ ידידנו הנכבד מאד נעלה, עושה מלאכתו עראי, ידיו רב לו בתורה, שש ושמח בעומק עיונה, וגם לרבות בפרד"ס יינה של תורה, ה"ה חכים ורבי אתקרי **הרב אברהם וינרוט** שליט"א, אשר הניף ידו הטובה להוציא לאור עולם משנה סדורה בשפה נעימה, מאמרי קודש הנובעים ממקור מים חיים מתורת אא"ז הרה"ק **המגיד הגדול ממעזריטש זיע"א**, ואם אמנם שביליו במים רבים ועקבותיו לא נודעו, בודאי דבר גדול הוא לעסוק בתורתו הרחבה והעמוקה, למען דעת את הדרך בה ילכו מבקשי ה'.

ויהא רעוא שחפץ ה' בידו יצליח, ויעלו דבריו על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, ישוטטו בהם רבים ותרבה הדעת, כאשר עם לבבו וחפץ נפשו הטובה, ומשמי שמים יתברך בשפע ברכה והצלחה בגו"ר, ויזכה להוסיף לחבר חיבורים מחכימים כאשר באמנה אתו, ולהרבות פעלים לתורה ולחסד בבריות גופא ונהורא מעליא לאורך ימים ושנות חיים טובים, אכי"ר.

הדושה"ט המצפה לישועת ה' על עמו
יצחק יהושע העשיל במוהר"ר ישראל משה
מסאדיגורא

אברהם אלימלך בידרמן
רח' הושע 1
בני ברק

יום ג' לסדר 'ואברה"ם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ', י"א מר חשוון תשפ"ה

שלום שלום אמרי בכפילא, קרייתה זו הלילא, למהולל בתשבחות, המפלס נתיב וארחות, להאיר עיני חשכים, בתורתם של ראשונים כמלאכים, שהאירו לארץ ולדרים, במילין יקירין מדודים וספורים, וצולל במים עמוקים, לברר מקחם של צדיקים, שמו נאה לו **רבי אברהם ויינרוט שליט"א**, אשר הפליא עצה הגדיל תושיה היא תורה (סנהדרין כו:) בסדרת ספריו **'לאור'** לדלות מרגניתא טבא מאור תורת מאורי הדורות זכותם תגן עלינו ועל כל בית ישראל. ועתה הוסיף להניף ידו הגדולה, זאת תורת העולה, ויקרב אל המלאכה, וערך את המערכה, העשירי יהיה קודש **לאור תורתו הקדושה של רבינו ה'בת עין'**. ומתוק האור וטוב לעיני"ם.

כבר נתפרסם בכל קצווי תבל כוחו הגדול של רבינו ה'בת עין' זי"ע להחיש מזור וישועה, פוק חזי מאי עמא דבר, רבבות אלפי ישראל די בכל אתר ואתר המעידים על אותות ומופתים בשידוד מערכות הטבע אשר זכו להם בזכותו, וכאותה מליצה נאה שאמרו כי 'בת עין' ר"ת ישראל נושע בה' תשועת עולמים. ואם כי אין אתנו יודע עד מה, אך זאת ידענו נאמנה כי זה האיש אשר בחייו העמיד אבנים באוויר כנודע, וגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם להעמיד כל 'אבנים' ולבטל גזירות רעות וקשות לכלל ולפרט.

והדרך להמשיך שפע ברכה רחמים וחסדים בכל העניינים ממעיין הברכה צדיק יסוד העולם הוא על ידי ההתקשרות אליו והליכה בדרכיו הקדושים. וכמעשה שהיה בעת פרידתו מבני קהילתו 'אווריטש', שטרם עלותו על הספינה בדרכו לארה"ק עמדו כל הקהל ונפשם בשאלתם, להישאר דבוקים בו, אמר להם ה'בת עין' בזה"ל, כתיב 'ובו תדבק', וכי אפשר לדבק בו, אלא הדבק במידותיו מה הוא רחום וכו' מה הוא חנון וכו', מוכח מזה שהמדבק עצמו במדותיו של אחד נחשב ממש כמי שמדבק בו, **על כן גם אתם הדבקו במדותי אשר הורגלתי בהם מנעורי עד היום הזה, ויהיה כמו שאתם מדבקים בי ממש פנים אל פנים**, והמידות שהורגלתי ליזהר מנעורי הם – לשון הרע, שקר, וגסות הרוח. (מובא בהקדמה לבת עין מפי בן אחיו).

על כן בואו ונחזיק טובה לאברה"ם אוהבי, על אשר יגע ועמל טובא לגלות סוד נסתרים, למען יהיו דבריו הק' שווים לכל נפש, ויאותו רבים לאור"ו. ובוודאי זכותו הגדולה של רבינו הבת עין תגן עליו לקיים בו מה שנאמר 'שמרני כאישון בת עין', בשמירה מעולה לו ולכל יוצ"ח היקרים, ועוד רבות בשנים יזכה להפיץ מעיינותיו חוצה מתוך הרחבת הדעת ושלוות הנפש כי אין מחסור ליראיו.

ביקרא דאורייתא
אברהם אלימלך בידרמן

הרב הגאון **שמאי קהת הכהן גרוס** שליט"א
מו"ץ דקהל מחזיקי הדת דחסידי בעלזא, בעל שו"ת "שבט הקהתי"

יום ועש"ק פרשת חיי שרה שנת תשע"ט לפ"ק

הובא לפני ספרו החשוב והמועיל של **הרב אברהם וינרוט שליט"א** המבאר את דבריו הגבוהים של **רבי לוי יצחק מברדיטשוב זי"ע** בספרו הגדול והקדוש **"קדושת לוי"**.

כידוע, חשיבות רבה נודעת לספר קדוש זה, אשר לאלפים מאחינו בני ישראל הוגים בו בדחילו ורחימו קרוב למאתיים שנה, ו"כל דבריו דברי אלוקים חיים לעורר לבות בני עמנו לעבודת בוראינו יתברך" (לשון הרה"ק מאפטא זי"ע בהסכמתו ל'קדושת לוי'). ועתה בא הרב הנ"ל, התעמק בדברות קדשו של סנגורם ורבם של ישראל, והעלה פנינים ומרגליות יקרים מתוך דבריו, לבאר ולהאיר צפונות דברי ה"קדושת לוי" כיד ה' הטובה עליו, תוך הוספה מדברי קדשם של חז"ל בש"ס ומדרשים, דברי ראשונים ואחרונים, ודבריהם של גדולי ההשקפה השונים, באופן מאיר עיניים ושובה לב, בהבנה עמוקה, באופן בהיר, מובן ושווה לכל נפש, עד שגם מי שאינם בקיאים בדבריו ובהגיונותיו ואינם מורגלים בלימוד תורותיו, זוכים להבין את דברות קדשו העמוקים של אבי לוי יצחק זצ"ל.
יש אפוא להודות להלל ולשבח את הרב אברהם וינרוט הי"ו על פועלו העצום, שהשכיל לקנות לו כסנגור את גדול סנגורם של ישראל בכל הדורות, ולברר מקחו של צדיק, והנני לברכו מכל לב כי יפוצו מעיינותיו חוצה, ויזכה לזכות את הרבים בחיבורים נוספים, ככל אוות נפשו לכבוד ה' ותורתו, מתוך בריאות הגוף והנפש לאורך ימים ושנים טובות. וזכותו של מרן ה"קדושת לוי" זי"ע תעמוד לו ולזרעו עד סוף כל הימים.

בעה"ח לכבוד המחבר זי"ע
שמאי קהת גרוס הכהן

הגאון הגדול הרב **פנחס פרידמן** שליט"א
ראש הכוללים דחסידי בעלזא

יום ג' שנכפל בו כי טוב פרשת בראשית שנת תשע"ט לפ"ק

הנני בזה להמליץ מליצה ישרה על המחבר, שחיבורו מעשה ידי אומן, הרב **אברהם וינרוט** הי"ו, שהוא ראוי לשמש כדוגמא אישית לרבים וטובים העוסקים בפרנסתם, איך לקיים מה ששנינו במשנה (אבות פ"ב מ"ב): **"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון"**. וכבר זכה להוציא ספרים יקרי ערך אשר שבחוהו רבנן ותלמידהון.

והנה גם הפעם זכה שנתקיים בו מאמרו של רבי יצחק בגמרא (מגילה ו:) אם יאמר לך אדם **"יגעתי ומצאתי תאמן"**, אחרי שהתעמק בדברות קדשו של סנגורם ורבם של ישראל הרה"ק רבי **לוי יצחק מבארדיטשוב** זי"ע בספרו "קדושת לוי", להעלות פנינים יקרים מתוך דבריו הקדושים בכתב, מבואר היטב, שווה לכל נפש, וידוע מה שמבואר בספרים הקדושים גודל הענין לברר מקחם של צדיקים.

על כן, ידי תיכון עמו לברכו מעומק הלב, שחפץ ה' בידו יצליח להגדיל תורה ולהאדירה לכבוד ה' ותורתו, ויפוצו מעיינותיו חוצה לזכות את הרבים, ויזכה להוציא עוד ספרים ככל אוות נפשו לכבוד ה' ותורתו, מתוך בריאות הגוף והנפש לאורך ימים ושנים טובות.

המברך בכל לב בהערכה וידידות
פנחס פרידמאן

גמליאל הכהן רבינוביץ (ראפפורט)
ר"מ בישיבת המקובלים "שערי השמים"
נכד הש"ך והרמ"א זיע"א,
מח"ס "טיב התשובה", "טיב הכוונות",
"טיב התהילות", "טיב התורה", "טיב התפילה",
"טיב ההגדה", "טיב העבודה"
רח' הרב משה חגיז 2 טל 02-5385344
עיה"ק ירושלים תובב"א

בס"ד, יום י"א חשון תשפ"א יומא דהילולא רחל אימנו עיר הקודש

ראיתי חיבורו החשוב של מעלת הרבני המפואר ירא שמים מורינו הרב **אברהם וינרוט** שליט"א

בשם **לאור רבי צדוק הכהן מלובלין** על פרשה ומועד. ידוע שדבריו של רבי צדוק הכהן עמוקים מאוד והרב וינרוט הסבירם וקירבם אל ההבנה כך שיבינם כל צורב, ובירר מיקחו של צדיק.

והנה, על ספרו הקודם על בטחון והשתדלות קיבל ברכת חבר הבד"ץ הגאון הצדיק ר' משה הלברשטם זצ"ל שחפץ ה' בידו יצליח ויהא חלקו עם מזכי הרבים וחסד ה' יסובבנו, אשר על כן גם אני מצטרף לברכה על חיבור הזה ואברכו בברכת כהן שיזכה לברכה והצלחה

גמליאל הכהן רבינוביץ

מכתב הרה״צ **יהודא לייביש הלוי פראנד** שליט״א
נכדו של ה״תפארת שלמה״, אב״ד דקהל כתר תורה ראדומסק ברוקלין ניו יורק

בס״ד, יום ד׳ לסדר איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו, ט״ז תמוז שנת תשפ״ג לפ״ק

הרבני היקר זך הרעיון ספרא וסייפא מו״ה ר׳ **אברהם וינרוט** הי״ו שלח לי פרי עטו הספר **לאור התפארת שלמה** כל הרואה אומר ברקאי אשר בכשרונו הגדול העמיק בלשון לימודים בסגנון נאה ומשובח לקרב דברי רביה״ק לעמך בית ישראל שאינם רגילים בלשונם הק׳ של ספרי רבותינו, וזכה לראות פרי בעמלו יצירה מיוחדת ביאורים וברורים בתורתו הק׳ של רבינו התפארת שלמה זי״ע.

כבר איתמחי גברא בחיבוריו הרבים בהם הפליא לערוך בלשון קב ונקי מספרי רבותינו הק׳ תלמידי הבעש״ט נ״ע, ואת הכול עשה יפה בעטו עט סופר מהיר, כאשר תחזנה עיני הלומד בו מישרים.

לא נשאר לי רק לצרף את ברכתי להרב המחבר על שפתח את שערי החכמה, וכל הרוצה יבוא ויהגה במאמרי התפארת שלמה להנות מנועם זיו קדושת הדברים שיצאו מפי הכהן הגדול בקדושה ובטהרה קידשם לשעתו וקידשם לעתיד לבא ועדיין יוקדים באש של מעלה להלהיב את הלבבות לעבודת הבורא.

זכותו הגדולה של כ״ק רבינו התפארת שלמה זיע״א ימליץ טוב בעד המחבר שליט״א, שימשיך בדרכו הכבירה לתודה ולתעודה, ולהיוושע בדבר ישועה ורחמים כמו שרבינו התפארת שלמה חוזר ומדגיש כמה פעמים גודל מעלתם של הצדיקים שאף לאחר הסתלקותם מהאי עלמא עדיין רוחם ונפשם נתונים להשפיע על קהל עדת ישראל טובה וברכה, וכמו שכתב במאמרים לחנוכה שהשכינה אינה נותנת לכבות נר הצדיקים בגלות המר הזה, עדי נזכה לעלות לציון ברינה.

מנאי הכותב וחותם לכבוד רבינו התפארת שלמה זי״ע
יהודא לייביש הלוי פראנד

ראובן אלבז
ראש ישיבת "אור החיים" ומוסדותיה
וחבר מועצת חכמי התורה

כ"ב סיון מוכתר בכתר תורה

דברי ברכה

לכבוד הספרא והסייפא, גברא רבה ויקירא, כמוהר"ר **הרב אברהם וינרוט** שליט"א.

חזיתי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתייצב, הנבון והחכם להשכיל, רב פעלים לתורה ולתעודה, הרב אברהם וינרוט שליט"א, הראנו ידו יד רמה להביא לבאר לרוות צמאי דעת דברי קודש הקודשים **רבינו חיים בן עטר** זיע"א

למען יטעמו טעם צוף דבשו של חסידא קדישא בספר הנפלא "**לאור החיים**" על הפרשה ומועדי השנה שאת הכל עשה בעטו עט סופר מהיר.

הנאני לראות את ביאורו הקולע בקצירת האומר אשר לנואמים ינעמו וטועמים "חיים זכו".

בטוחני כי ספרו זה יקרב את האנשים אשר לא טעמו את טעם החיים ויחזק לבבות עם ישראל ליראה ולאהבה את ה', כי בעצם כל תכלית ספר קדוש זה "אור החיים" המדביק את הקורא הלומד ומעיין לה' יתברך.

תחזקנה ידיו וימשיך לזרוח ולהזריח מאור תורתו ומעשיו, וראיתי מספריו הרבים שקיבלתי את תבונת שכלו הזך וללא ספק יביא ברכה רבה לעם ישראל.

הנני לברכו ברכה מעומקא דליבא שעוד יפוצו מעיינותיו חוצה לפתוח פתחי לבבות שלא זיכו עצמם עדיין לאור באור החיים.

ובזכות הצדיק יזכה להצליח בכל מעשיו עם ב"ב הי"ו "וזרעו במים רבים".

ומגלגלים זכות ע"י זכאי לאורך ימים ושנות חיים טובים, בבריאות גופא ונהורא מעליא בכל טוב סלה, וזכות הצדיק לפניך.

המעריכו מקרב לב בידידות והוקרה
ראובן אלבז

מרן הגאון הגדול הרב **אהרן יהודה לייב שטיינמן** זצ"ל

בא לפני ספרו של **הרב אברהם וינרוט שליט"א** העוסק בנושא של "**ביטחון והשתדלות**".

מדובר בספר חשוב מאוד, בנושא שהינו מיסודות האמונה וההשקפה הנכונה, ובפרט בדורנו.

הספר מקיף את דעות הראשונים והאחרונים בבהירות רבה, מסכם את הסוגיות בשפה ברורה, ובכלל ערוך בטוב טעם ודעת, עדי כי כל מעיין עשוי להפיק ממנו תועלת רבה, ולהתבשם מדברים ישרים וברורים. ראוי הוא מאוד הספר הזה לבא על שולחן מלכים, מאן מלכי – רבנן. ואני מברך את הרב המחבר, ספרא וסיפא, הרב אברהם ב"ר משה אהרן וינרוט הי"ו, כי יזכה לברכה והצלחה בכל מעשיו, לנחת דקדושה מכל יוצאי חלציו, יפוצו מעיינותיו חוצה ויזכה לחבר חיבורים נוספים וטובים כחיבור הזה, לזכות את הרבים. אך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו, לאורך ימים ושנים.

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה

ט' סיון תשע"ב לפ"ק **א.י.ל שטיינמן**

לספר "החיים בהלכה"

מרן הראשון לציון הגאון הגדול הרב **עובדיה יוסף** זצ"ל

הסכמה

הובאו לפניי גליונות הספר הנותן אמרי שפר "החיים בהלכה" סובב על עניני קדושתם וערכם של החיים בהלכה, מעשה ידי אומן נטע נאמן, צנצנת המן, ומלבשתו ענוה ויראת חטא, ונוגה לו סביב, חכו ממתקים וכולו מחמדים, שוקד באהבה על דלתות התורה, הרה"ג **רבי אברהם וינרוט שליט"א**, אשר נושא ונותן באמונה בדברי רבותינו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, חדשים גם ישנים, ונחית לעומקא דדינא, ומסיק שמעתא אליבא דהלכתא. וכביר מצאה ידו לסדר הדברים בטוב טעם ודעת, בבקיאות רבה ובסברא ישרה, יפה דן יפה הורה, אשרי יולדתו צינה וסוחרה אמיתו, כאשר ה' אתו ירבו כמותו תרב גדולתו, ותנשא מלכותו, ולפעלא טבא אמינה איישר חיליה.

לא נצרכה אלא לברכה, יהי רצון שחפץ ה' בידו יצלח לברך על המוגמר ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה להאדירה, ברבות הטובה גם עד זקנה ושיבה, וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה, ועוד יעלה מעלה מעלה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לגאון ולתפארת, והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ וכל אשר יעשה יצליח.

עובדיה יוסף

מרן הגאון הגדול רבי **חיים פינחס שיינברג** זצ"ל

הביאו בפניי ספר חשוב ויקר, אשר חיברו הרה"ג רבי **אברהם וינרוט** שליט"א, העוסק בשאלות הנוגעות לקדושתם וטיב ערכם של **החיים בהלכה**, ולמקרים שבהם יש לבחור בין חיים לחיים, ובין חיים לערכים אחרים. חשיבותה של סוגיה זו ברורה על פניה מטבע הדברים, וקיים צורך ברור לרדת לשורשם של דברים, בעיון, בבקיאות, בסדר ובבהירות.

חיבור זה מבהיר סוגיות עמוקות אלו, בהבנה למדנית חריפה ובשפה ברורה ובהירה. הדברים מרהיבים עין ושובי לב, מבוארים בעיון גדול מסוגיות הגמרא, הראשונים עד לדברי האחרונים, ערוכים בטוב טעם ודעת בכל עניין ועניין, והכל מוגש לפי המעיין דבר דבור על אופניו. ניכרים בדברים העמל הרב, השקידה, ההבנה העמוקה של הרב המחבר בסוגיות הנ"ל, כשהמחבר נושא ונותן במלחמתה של תורה בכישרון רב ובידע בכל סוגיות ההלכה בעניינים הנ"ל.

ואף שזמן רב שאיני יוצא בהסכמות לספרים, מטעם שעימדי, מכל מקום לא אמנע טוב מעליו ועל כן אברך את הרב המחבר שיזכה ויעלה ספרו על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנן, ויתקבל באהבה ובשמחה לפני הלומדים, ויזכה לחבר עוד חיבורים נפלאים כאלו בתורה הקדושה, ולשבת באהלה של תורה כל ימי חייו מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

הכו"ח לכבוד התורה
חיים פינחס שיינברג

לספר "ביטחון והשתדלות"

הסכמת הרב הגאון הגדול **משה הלברשטאם** זצ"ל
חבר בד"ץ העדה החרדית וראש ישיבת דברי חיים טשאקאווע ירושלים

ראשון לסדר הבו גודל לאלוקינו ו' תשרי התשס"ו

הן מע"כ הרבני יר"ש מוה"ר אברהם וינרוט שליט"א, הגיש קדם הדר"ג מו"ר הגה"צ מוהרמ"ה שליט"א דיינא רבא פעה"ק, גליונות ספרו בענייני בטחון בה'. אשר ערך תפוחי זהב במשכיות כסף, דיבור דבור על אופניו, שיהא לתועלת בקרב קהל ועדה.

ומוסרני לו בזאת את ברכת מו"ר שליט"א כי חפץ ה' בידו יצלו יעשנה בדפוס ויקבענה וברכת רבים וטובים עליו תבא, ויהי חלקו עם מצדיקי הרבים וחסד ה' יסובבנו לאושט"א

כו"ח בפקודת מו"ר הגה"צ שליט"א דוד בנימין הכהן
בבית הוראה של מו"ר הגה"צ שליט"א
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בס"ד ו' עשי"ת ס"ו

באתי בזה בדברי ברכה והצלחה וס"ד וא"צ אלא להעדפה, על גודל וחיזוק מידת הביטחון בהשי"ת, הסובב כל עלמין במידת החסד והרחמים. ויזכה המחבר הרב שליט"א להו"ל לטוב לנו כה"י.

משה הלברשטאם
פעיה"ק ירושלים

לספר "עיוני תפילה"

הגאון הגדול הרב **שלמה פישר** זצ"ל

ב"ה י"ד טבת תשע"ד

לדידי חזי לי ספרא דמאריה טב, ספר **עיוני תפילה** להאי גברא קדישא איש חמודות ולו עשר ידות מוהר"ר עו"ד **רבי אברהם וינרוט** נר"ו.

ומאד נהניתי מטוב טעמו וישרות דבריו. ואין ספק כי בעזרת ה' יתברך יפים הדברים לתועלת למבקשי ה' בדבר העומד ברומו של עולם כמו שאמרו חז"ל.

אגב בפרק י' האריך המחבר בענין תפלת הציבור שהיא בעיקר חזרת הש"ץ, הנה גם אני הייתי בר מזליה בעניין זה בספרי דרשות בית ישי ב' עיין שם היטב.

יתברך ממקור הברכה ברוב אושר והצלחה ויזכה לחבר עוד ספרים להגדיל תורה ולהאדירה כנפשו ונפש תדרשנו לטובה.

שלמה פישר

מכתב מאת הגאון הגדול הרב **זלמן נחמיה גולדברג** זצ"ל
(לספר "החיים בהלכה")

בס"ד

יום ה' טבת תשס"ט

הנני בזה לדבר בשבחו של תלמיד חכם מופלג בתורה וברוך בכישרונות **הרה"ג ר' אברהם וינרוט שליט"א**, אשר הראני ספרו רב הכמות ורב האיכות בשם "החיים בהלכה", ובו אסף ובירר שאלות חמורות בדיני פיקוח נפש ודרכי הצלה.

ואסף איש טהור כל מה שדברו וחדשו הראשונים ואחרונים גדולים שבכל דור ודור.

ובודאי חיוב על כל אחד להיות בקי בהלכות, וכמו שאמרו חכמים, הנשאל מגונה שלא לימד והכין קודם והשואל שופך דמים (ירושלמי יומא, ח', ה). ועל כן אפיריון נמטייה להרב הנ"ל.

והקב"ה יעזרהו להוסיף פעלים לתורה ולחבר עוד ספרים טובים ומועילים.

הכותב לכבוד התורה ולומדה
זלמן נחמיה גולדברג

הגאון הגדול הרב **שמואל קמינצקי** שליט"א

ר"ח סיון תשע"ח

The sefer **עיוני תפילה**, written in loshon hakodesh and approved by great roshei yeshiva in eretz yisroel, is an anthology of insights from rishonim and achronim on a subject which "stands at the height of the world, but is inadequately appreciated", which tefillah is (berochos 6b). it has recently been translated and is available for enhancing the kavono in tefillah for the English readership.

Extended is a brochoh that the tefillos be answered from above for a good of klal Yisroel.

אף ידי תכון עם חותמי הברכות די בארעא דישראל על הספר עיוני תפילה בשפתו המקורית לשוננו הקודש אשר חובר ע"י גברא דאתמחי מכבר בספרים אשר גם מרן הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל סמך ידו עלייהו ועודדו לחבר חיבורים ולהפיצם. והנה כעת תורגם הספר הלז לשפת מדינתנו אשר רחוקה היא משער השמים ובה צריכים עיון בתפילה ובתחינה ביתר שאת וביתר עז. ויה"ר שתפילותינו ועתירותינו יערבו לפניו יתברך ויתננו לחן ולחסר ולרחמים בכל קראנו אליו.

בברכת הצלחה,
שמואל קמינצקי

הרב הגאון הצדיק רבי **דוד אבוחצירא** שליט"א

בעהי"ת י"ד כסלו תשע"ד אז תצליח את דרכך וא"ז תשכי"ל לפ"ך

לכבוד מעלת ויקרת ידידי ומכובדי
יקר ונעלה לשם טוב ותהילה
כמוהר"ר דר' אברהם וינרוט שליט"א
רמת גן יע"א
שלום ירבה וכל טוב סלה.

יקרת מכתבו הגיעני במועדו ובתוכו רצוף אהבה רבה, ואתא ואייתי מתניתא בידיה האי ספרא דנהר דעא, הספר החשוב והיקר המקיף כלול מכל, מלא וגדוש, דרוש וחידוש, והכל בטוב טעם ודעת. דבר דבור על אופניו. תפוחי זהב במשכיות כסף, דברי פי חכן חן, ישר חילו וכחו לאורייתא. כה יוסף ה' וכה יתן. וכבר אתמחה גברא בחבוריו היקרים המסולאים מפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים, ועוד לו בכתובים בעהי"ת. חזק ואמץ ברוב אונים ואמץ כח.

וברכות לראש משביר רב אחאי גאון רבי יעקב שליט"א ורבי צבי שליט"א וכל המשפחה הקדושה כל אחד לפי כבודו הטוב חיים עד העולם אמן ואמן.

בידידות ובהוקרה ובהערכה רבה,
דוד אבוחצירא

הגאון הגדול הרב **דוד כהן** שליט"א
ראש ישיבת "חברון - כנסת ישראל" וחבר מועצת גדולי התורה

י"ג תשרי תשס"ו

לידידי מכבר הימים, עו"ד הרב אברהם וינרוט שליט"א

שמחתי מאוד לראות את ספרו החדש בענייני הביטחון בבורא וחובת ההשתדלות, שכבר כתב מרנא הגר"א בכמה מקומות, שזה היסוד הראשי לעבודת התורה והמצוות של האדם בעולם הזה, ואשריו שזכה להעמיד פרקי יסוד בעניינים אלו.

עוד זכורני ימים מקדם, כאשר חבש ידידי המחבר את ספסלי בית המדרש בישיבת "עטרת ישראל" והיה ככוכב המזהיר בכישרונות נדירים, ובהבנה מעמיקה וחודרת, ועוסק בתורה בביקוש ובצמאון גדול.

ותמיד היה זכור אצלי לטוב תקופה זו שבה מסרתי שיעור בישיבה לתלמידים מצטיינים, ובמיוחד כשמשתתף בשיעור תלמיד כמו ידידי ר' אברהם, החודר לעמקם של דברים בבהירות נפלאה ובהסברה ישרה.

וכאשר זכיתי, הרבה שנים אחר כך, לראות את ספרו של ידידי המחבר בענייני גניבה וגזלה, רחב ליבי, ועמדתי משתאה ומתפעל איך הצליח להוציא מתחת ידו יצירה נפלאה זו, ועם טרדותיו הרבים השכיל להעמיד העניינים הקשים והעמוקים ביותר בקרן אורה, והצליח להאיר בבהירות נפלאה ובשפה רהוטה מושגים קשים, שהיו לנחלת הרבים המתענגים על ספריו.

ועכשיו, ברכתי שנית ברכת הנהנין, על ספרו החדש שבו פרקי יסוד בהלכות דעות וחובת הלבבות, ולא הניח ידו גם מלעסוק בפרקי יסוד של עניינים אלו, שהם יסוד לכל הנהגת האדם ועבודתו בעולם הזה.

והספר מלא וגדוש בהיקף גדול, ובכישרון רב, נכתב בשפה בהירה, ומיוסד על מקורות נאמנים. והצליח להעמיד הדברים כשולחן ערוך, כיד השם הטובה עליו.

וברוך השם שזכה לכך, ואין לי אלא לברכו להמשיך במפעליו הגדולים, להיות משכיל בכל דרכיו, ולזכות הרבים בתורתו.

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,
דוד כהן

לאור מנחת חינוך

אברהם וינרוט

תוכן הענינים

פתח דבר ..... **מט**

דברים בשער ..... **נג**

פרשת בראשית ..... **סא**
אשת יפת תואר – דרך הילוכו של הרמב"ם

פרשת נח ..... **סט**
מצוות פרו ורבו שבאה בעבירה

פרשת לך לך ..... **עז**
חיוב האב במילה ובפדיון בנו שגדל

פרשת וירא ..... **פז**
מצוות עשה שתלויה באירוע ולא בזמן

פרשת חיי שרה ..... **צה**
רמייה במידות

פרשת תולדות ..... **קא**
תוצאתה של העדר כוונה במצוות סוכה ובציצית

פרשת ויצא ..... **קיא**
אל יבזבז יותר מחומש

פרשת וישלח ..... **קיט**
"אחשביה" – בגיד הנשה

פרשת וישב ..... **קכז**
אם גנטית ואם פונדקאית

פרשת מקץ ..... **קלט**
גוי שגזל

פרשת ויגש ..... **קמז**
רוב וקרוב בעגלה ערופה

פרשת ויחי ..... **קנה**
כיבוד אב

פרשת שמות ..... **קסז**
רצון עצמי במקרי כפייה

פרשת וארא ..... **קעז**
בן נח משים עצמו רשע ומתחייב בהודאת עצמו

פרשת בא ..... **קפה**
חיוב נשים בשביתת יום טוב

פרשת בשלח ..... **קצג**
איסור מזיק

פרשת יתרו ..... **קצט**
בין קידוש להבדלה

פרשת משפטים ..... **רז**
רוב בדיינים

פרשת תרומה ..... **ריז**
עשיית הארון ונשיאת הארון

פרשת תצווה ..... **רכז**
הדלקה עושה מצווה

פרשת כי תשא ..... **רלט**
מהותה של מצוות שקלים

פרשת ויקהל ..... **רמז**
מלאכת שבת – איסור בעשייה ואיסור בתוצאה

פרשת פקודי ..... **רנז**
באים כאחד – הכיצד?

פרשת ויקרא ..... **רעג**
שניים שעשו

פרשת צו ..... **רפג**
חצי שיעור במלאכת שבת

פרשת שמיני ..... **רפט**
חצי שיעור ופתרון לספק ישראל

פרשת תזריע ..... **רצז**
מלאכה שאינה צריכה לגופה

פרשת מצורע ..... **שה**
שליחות במצוות

פרשת אחרי מות ..... **שיז**
פיקוח נפש דוחה שבת

פרשת קדושים ..... **שכה**
לפני עיוור

פרשת אמור ..... **שלג**
גלגל החוזר

פרשת בהר ..... **שמג**
שיטת הריטב"א במצוות עשה שהזמן גרמא

פרשת בחוקותי ..... **שנה**
אין איסור חל על איסור

פרשת במדבר ..... **שסא**
גר שהתגייר כקטן שנולד – בעקבות מתן תורה

פרשת נשא ..... **שעה**
נזירות ליום אחד

פרשת בהעלותך ..... **שפא**
קיום חיוב דאורייתא בעת חיוב מדרבנן

פרשת שלח ..... **שצא**
שותפות עם גוי

פרשת קורח ..... **שצז**
נוסח הברכה במילה ובפדיון הבן

פרשת חוקת ..... **תט**
רוב ולא סטטיסטיקה

פרשת בלק ..... **תיט**
דין רודף

פרשת פינחס ..... **תלג**
הותרה ודחויה בטומאה

פרשת מטות ..... **תמה**
בל יחל – איסור על התוצאה או איסור על הדיבור

פרשת מסעי ..... **תנג**
לא תעמוד על דם רעך

פרשת דברים ..... **תסג**
לא תגורו מפני איש

פרשת ואתחנן ..... **תעג**
פדיון שבויים בזמן מלחמה

פרשת עקב ..... **תפג**
תעשה ולא מן העשוי

פרשת ראה ..... **תצא**
כפייה על מצוות צדקה

פרשת שופטים ..... **תצט**
עדי עיר הנידחת

פרשת כי תצא ..... **תקט**
בסיס החיוב במלאכת שבת לעומת בסיס החיוב בנזיקין

פרשת כי תבוא ..... **תקיט**
קניין דרבנן מועיל לדאורייתא

פרשת נצבים ..... **תקלא**
שליחות בכתיבת ספר תורה

פרשת וילך ..... **תקמא**
עלה לרגל ולא הביא עולת ראייה

פרשת האזינו ..... **תקמז**
ברכת התורה ומהותה

פרשת וזאת הברכה ..... **תקנה**
קניית ספר תורה

מועדים

ראש השנה ..... **תקסה**
הנאה משופר והנאה מקול השופר

עשרת ימי תשובה ..... **תקעא**
למען נחדל מעושק ידינו

יום הכיפורים ..... **תקעט**
לבישת מנעל עור ביום כיפור

סוכות ..... **תקפז**
מתנת ארבע מינים לקטן

שמיני עצרת ..... **תקצז**
תוספת יום טוב בערב שמיני עצרת

חנוכה ..... **תרז**
לא תסור

פרשת זכור ..... **תריט**
מצוות זכור כשאין עמלק

פורים ..... **תרכג**
הלל על נס לאחר שבטלה קדושת הארץ

פסח ..... **תרלא**
מהותה של מצוות "תשביתו"

ספירת העומר ..... **תרמא**
שומע כעונה בספירת העומר

שבועות ..... **תרנה**
פסיק רישא לשעבר

פתח דבר

מנחת חינוך אוהבים ללמוד

הספר מנחת חינוך כבש את הלבבות מיד עם צאתו.

המחבר, רבי יוסף באב"ד, הוציא לאור את החלק הראשון של הספר – בעילום שם[א].

גיסו הגדול של המחבר (וחברותא שלו בנעוריו), רבי חיים הלברשטאם מצאנז, בעל ה"דברי חיים", עיין בדברים, יצא מגדרו מהתפעלות, ואמר: "יש רק אדם אחד שאני מכיר שיודע לכתוב ככה: יוסלה שלי". לאחר מכן, כשנפגשו, הודה המחבר "באשמה" ורבי חיים הביע את דעתו כי עמל שנעשה בשקט ובצנעה יזכה להד גדול. אכן, מאז ועד הלום הספר הזה הוא נחלת גדולי הלמדנים.

רבי חיים מבריסק מזכיר בדבריו רק אחרונים בודדים: רבי עקיבא איגר (בהלכות חול המועד); ה"חתם סופר" (בהלכות אישות); "פרי מגדים" (בהלכות מאכלות אסורות) ומנחת חינוך (בהלכות שמיטה ויובל פרק ט' הלכה ו').

על המנחת חינוך נכתבו בשנים האחרונות מאות ושמא אלפי ספרים, עם הערות ותובנות, תירוצים לשאלותיו ושאלות על סברותיו. כך למשל, כתבו על המנחת חינוך: הרב צבי פסח פראנק, הרב אלעזר מנחם מן שך, הרב חיים קניבסקי, הרב אהרן יהודה ליב שטיינמן, הרב יעקב אדלשטיין, הרב שמעון משה דיסקין, חכם שלום כהן, הרב שניאור קוטלר ועוד גאוני ישראל. כמו כן נעשו עבודות הנגשה והטעמה מקיפות ונפלאות, כגון ע"י "מכון ירושלים".

הגם שאול בנביאים (שמואל א', י', י"א)

הספר מנחת חינוך כתוב על ספר ה"חינוך", המסודר לפי סדר פרשיות התורה, כך שממש מתבקש לעיין בדבריו – מדי שבת. ברם, מאחר שקולמוסים כה רבים נשברו, וכל ברי הדעת נתנו את הדעת, לעיין בספר הנפלא מנחת חינוך, "למה זה אנוכי"? התשובה היא כי – עניינה של סדרת "לאור" הוא עונג שבת.

א. בפתח הספר מנחת חינוך מהדורת תרכ"ט נכתב: "חיבר חד מהגאונים המובהקים שבזמנינו, הקדוש והטהור נ"י, ומרוב ענוותנותו העלים את שמו".

לא באתי לחדש דבר (אם כי לא מן הנמנע שגם זה קרה). באתי ללקט בשושנים לכבוד שבת קודש, ולהביא בפני המעיין מלוא הטנא למדנות, שנובעת מן העיון של האחרונים במנחת חינוך.
שבת היא זמן של קדושה והנשמה היתרה של בן תורה עורגת לסברה מחודשת, יפה ומענגת.
עיון ב"חתיכת" מנחת חינוך מבטיח עונג צרוף – עונג שבת.

שולחן השבת

לעיתים, כשבראש שולחן השבת או בצידיו יושבים מי שלמדנות שובה את ליבם ואת מוחם, מחייב הרכב הנוכחים להמריא לגבהים ולפסגות עיוניות, ומתבקש לומר דבר תורה למדני מרהיב.
נראה כי אין דבר מתאים ממהלך של מנחת חינוך, כדי לרומם שולחן שבת.
מי שחווה טעם של לימוד עיוני ובפניו מונחת לפתע סברה עמוקה, חידוש מקורי ו"חשבון" מסעיר שלא עלה כלל על הדעת עד כה – יתענג במיוחד.
יוצא אני מנקודת הנחה, כי לא כל המעיינים בספר זה "שקועים בלימוד" בכל ימי השבוע, ולחילופין אני מניח כי אין לכל מעיין את האפשרות להכין בנחת "דבר תורה" עיוני ולמדני ערוך ומוטעם מסוג זה לשולחן השבת. עבורם מוגש על טס ספר זה – "לאור מנחת חינוך".

בכבוד ובמורא

אבקש להקדיש את הדברים למי שנטעו בי אהבת תורה.
אבי מורי, ה"ה **משה אהרן** ב"ר מרדכי אליעזר **וינרוט** ז"ל, שנפשו כמהה לקדושה והוא כיתת רגליו אף כשחדלו לפסוע כדי לשמוע כל שיעור של אחי יעקב ז"ל ואף כל שיעור שלי.
אבי מורי ז"ל, החזיק קרוב לליבו, בעיניים בורקות ודומעות, כל מאמר וכל ספר עיוני שהוצאתי, והוא שדחף ועודד בלי הרף לכל הישג רוחני שאליו חתרתי. על כן, שלו ובזכותו הם הדברים!
אמי מורתי, ה"ה **דרייזל וינרוט** ע"ה (בת ה"ה ר' אריה אפטרגוט ז"ל), שבדרכי נעם ואצילות נפש, תוך ויתור עצמי וביטול עצמי, הקדישה את כל חייה ללימודינו ולתורתנו. מי שרואה אמא שמקריבה כל כך הרבה, במסירות נפש שכזאת, לא יכול שלא ללמוד בהתמדה ובאהבת עולם.

אחי הגדול (בכול), הגאון החריף, ה"ה **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל, שלימד פרק בעומקו של עיון, במקוריות מדהימה, בחכמה עשירה ורחבת היקף, בראייה בהירה, בברק הניסוח ורהיטות הביטוי, בלמדנות צרופה ואמיתית, שאותה הגדיר תמיד כ"שכל ישר וחשבון פשוט".

אחי האהוב, יקר היקרים ואציל הנפש, טוב לשמיים וטוב לבריות ה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל, שביטא קול צלול ושקט של תבונה טהורה, בבחינת (משלי י"א, ב') "ואת צנועים חכמה".

יהיו נא הדברים לזכרם, ותהא התורה הנלמדת מכוחו ומכוח כוחו של ספר זה – לעילוי נשמותיהם הטהורות.

לחמי תודה

"אודה ה' בכל ליבי ובתוך רבים אהללהו". אין דבר נעשה בלי סייעתא דשמיא. פשיטא ומובן מאליו כי אין הבנה בלי סייעתא דשמיא ואין כתיבה בהירה בלי סייעתא דשמיא.

תודות למי שעזרני להיכנס לפני ולפנים וסייע בידי בהבנה ובכתיבה; למי שסייע בידי בהגהה מקפידה, ולמי שהטביע "חותם" ונתן פנים לתורה.

תודה מכל לב, לנוות ביתי שפרסה סביבי קרן אורה ו"כיפת ברזל" שיירטה טרדות ואפשרה כתיבה.

תפילת הדרך

בצאתי מן הקודש אשא כפיי לסייעתא דשמיא נוספת – שהדברים ימצאו חן!

הנני תקווה כי הבנתי כיאות, ניסחתי היטב, ואני תפילה כי אוּבַן כהלכה.

יהיו הדברים לנחת רוח למחבר הגדול והנשגב, לעונג שבת ולשמחת לימוד התורה של המעיינים. אנא ה', יהי רצון כי הדברים יהיו לרצון, לחן ולחפץ.

י' באדר תשפ"ו

אברהם וינרוט

דברים בשער

מטבע הדברים למדן נהנה ללמוד מנחת חינוך ומתענג על סברותיו, כי נהדרות ועֲרֵבוֹת הן.
אין טעם להגדיר טעם.
טועמים ונהנים.
ובכל זאת, מתבקשת הגדרה שתשיב לשאלה, **בְּמֶה** גדולתו וייחודיותו של הספר מנחת חינוך?
מדוע אנו כה מוקסמים מן הספר הנפלא הזה? מה מאפיין אותו?
מכיוון שעסקינן בטעם ובהנאה, אנסה להשיב על הדברים – באמצעות שימוש בבלוטות הטעם.

מן הדף היומי

בבואי להראות טעם בלימוד שמנחיל המנחת חינוך, אטול "חתיכת מנחת חינוך" ששימשה אותי להטעים את הלימוד במסכת זבחים דף צ"ד עמ' ב', במסגרת ה"דף היומי".

א. הכתוב אומר (ויקרא ו', כ'): "כל אשר יגע בבשרה יקדש ואשר יזה מדמה על־הבגד אשר יזה עליה תכבס במקום קדוש". מכאן, כי דם של קרבן חטאת שניתז על בגד יש לכבס ב"מקום קדוש" – בעזרה. במשנה נאמר על כן, כי אם ניתז דם חטאת על בגד והוציאו אותו מחוץ לעזרה, יש להכניסו לעזרה ולכבסו שם.

ב. מה נעשה כשבידינו בגד שניתז עליו דם והוא נמצא מחוץ לעזרה – וגם נטמא?
להכניסו בטומאתו לא ניתן, שהרי טמא הוא;
לכבסו בחוץ לא ניתן שהרי הציווי הוא לכבסו "במקום קדוש";
לטהרו במקווה מחוץ לעזרה לא ניתן, כי זה כיבוס.

ג. הפתרון הוא – לקרוע את הבגד, ובכך פוקעת ממנו הטומאה. לאחר הקריעה מכניסים אותו לעזרה ומכבסים אותו.

ד. מה עושים כאשר זהו מעיל שעליו נאמר (שמות כ"ח, ל"ב): "לא יִקָּרֵעַ"?

ה. משיבה הגמרא כי "מכניסו בפחות משלוש על שלוש ומכבסו". כלומר, מכניסים פחות משלוש אצבעות מן הבגד, שאינו נחשב "דבר" טמא, בהיעדר חשיבות למה שהוכנס, וכך מכבסים בכל פעם מקטע שולי שבשולי מן הבגד, עד שנכנס הבגד כולו ומתכבס[א].

מובן כי זו צורה קשה לכיבוס בגד.

ו. ה"משנה למלך" שם מביא את דברי ספר "קרבן חגיגה" (סימן ס"ח) כי אין חיוב בקריעת בגדי כהונה כאשר כוונת הקורע אינה להשחית אלא לתקן. כך למשל, אירע שתולעת עשתה חור ביריעה, ואם היו תופרים את החור הייתה היריעה מתקמטת, לכן היו קורעים את היריעה ותופרים אותה מחדש. אם כן, מדוע היה איסור לקרוע את המעיל כדי להפקיע שֵׁם טומאה ממנו, הרי זו לא קריעה לשם השחתה אלא לשם כיבוס הבגד בעזרה ותיקונו?

ז. המנחת חינוך (מצוה ק"א אות א') משיב כי הסיבה לכך שבגד שנקרע פורחת ממנו הטומאה, נעוץ בכך שעם הקריעה מאבד הבגד את חשיבותו ואינו נחשב עוד לבגד.

ח. אף אם המניע להשחתה זו הוא הטהרה שתבוא בעקבותיו, מכל מקום כדי להשיג טהרה זו כוונת הקורע היא – להשחית את הבגד ולהפקיע ממנו את שֵׁם הבגד שבו.

ט. למי שקורע כדי להוציא תולעת או כדי לתפור חור באופן ישר, אין כוונה להשחית את הבגד. זו אכן תוצאה זמנית אך היא לא מגדירה את המעשה כהשחתה, כי זו לא תכלית המעשה. לעומת זאת, מי שקורע כדי לטהרו, בהחלט מתכוון להפקיע שֵׁם בגד, וזוהי בהגדרה השחתה.

י. מכיון שהטהרה מושגת ע"י ההשחתה והקלקול שיש בקריעה, אין אפשרות להשתמש בפתרון זה ביחס למעיל שעליו נאמר "לא יִקָּרֵעַ"[ב].

א. כך פסק הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פרק ח' הלכה כ'): "מעיל שניתז עליו דם חטאת ויצא ונטמא לחוץ כיצד הוא עושה והרי הקורע אותו לוקה כמו שביארנו, מכניסו פחות פחות משלש אצבעות ומכבסו בפנים, ואחר שיתכבס כל הדם מעט מעט מטבילין אותו בחוץ".

ב. בלשון המנחת חינוך שם: "הא דצריך תקנה להכניסו פחות מג' על ג' ולא יקרע כיון דאינו דרך השחתה דהוא לשם מצוה? לעניות דעתי, זה הוי דרך השחתה כיון דכל עיקר הקריעה לבטלו מתורת בגד אף שהוא לצורך מצוה, כיון שהיה בגד ונקרע ואינו בגד הוי דרך השחתה **דעיקר טהרת הבגד הוא מטעם דנשחת** על כן צריך להכניסו פחות מג' על ג'. והראיה לזה מסנהדרין פ' חלק (דף קי"ג עמ' א') ר"א סובר עיר שיש בה מזוזה אינה נעשית עיר הנידחת דכתיב (דברים י"ג, י"ז): "ושרפת" ומזוזה אינו יכול לשרוף דמוחק השם ונאמר (שם י"ב, ד'): "לא תעשון כן לה' אלוהיכם". והנה הלא עושה זאת לשם מצוות עשה, ומחיקת ה' גם כן אינו אסור אלא דרך

הרי לנו טעימה מלמדנותו של המנחת חינוך שיש בה עומק של ניתוח, מעין זה של הגר"ח הלוי סולובייצ'יק. אולם, זו ראייה של ממד אחד. יש זוויות רבות נוספות. נמשיך לטעום.

"חשבון"

המנחת חינוך מוביל למסקנות מעוררות תדהמה, מכוח "חשבון".

נדגים את הדברים תוך עיון באיסור של "לא תסור".

א. הרמב"ן (בהשגותיו על ספר המצוות), מבאר כי העשה של "על פי התורה אשר יורוך" והלאו של "לא תסור" (דברים י"ז, י"א) מתייחסים לפרטים שונים במצוות התורה שלא היו ברורים מתוך התורה שבכתב וחכמים דרשום מכוח מידות שהתורה נדרשת בהם או מפי השמועה, כמו למשל ד' פרשיות שבתפילין.

ב. המנחת חינוך (מצוה תצ"ו באות א') מסיק מדברי הרמב"ן חידוש מופלג כי כאשר אדם עובר על דיני תורה שנלמדו מכוח דרשת חז"ל ומפי השמועה "חוץ מזה שעוברים בלאוים ועשים של העבירה עוד עוברים בעשה ולאו דכאן". כלומר, מי שעובר על דין שאינו מפורש בכתוב בתורה אלא מקורו מדרשת חז"ל, עובר על דין התורה ובנוסף לכך עובר גם על עשה של 'על פי התורה אשר יורוך" ועל לאו של "לא תסור", שכן הוא גם מפר את הציווי לשמוע בקול דברי חכמים. נמצא אם כן שיש "חומר בדברי סופרים יותר מדברי תורה".

ג. לחידוש מופלג זה מציע המנחת חינוך נפקא מינה מעשית.

בגמרא במסכת יומא (דף פ"ג עמ' א') מצינו כי חולה שיש בו סכנה (ובלשון הגמרא: "מי שאחזו בולמוס – מבאר רש"י: "חולי האוחז מחמת רעבון, עיניו כהות והוא מסוכן למות") – מאכילים אותו הקל הקל". כלומר, מאכילים אותו במאכל שיש בו, ככל שניתן, פחות חומרה.

רש"י מבאר כי "אם אין לנו דברים מותרים כדי צורכו ויש לפנינו מיני איסורים מאכילים אותו מן הקל שבהם". הגמרא מדגימה זאת, כי אם יש בפני החולה "טבל ושביעית מאכילים אותו שביעית". מסביר רש"י כי איסורו

השחתה, כפי שנפסק ברמב"ם בפרק ו' מהלכות יסודי התורה? אלא על כרחך, כיון דמצוה זו של עיר הנידחת היא להשחית ולאבד, הוי השחתה אף שעושה לשם מצוה, דהמצוה היא השחתה. אם כן, הכי נמי כאן דהקריעה לטהרו – העיקר כיון דנשחת מבגד, אם כן הווי ליה השחתה אף שעושה לשם מצוה".

של טבל כרוך במיתה בידי שמים (בגין התרומה) ואילו איסור שביעית הוא "רק" איסור עשה לכן הוא קל יותר.

ד. המנחת חינוך מציע כי אם יש בפני החולה מאכל אחד שהוא "איסור מפורש בתורה שהוא באיסור לאו", ומאכל אחר נוסף "שאיסורו הוא מפי שמועה" הרי שמן הדין להאכיל את החולה את האיסור המפורש בתורה. האיסור דאורייתא הוא קל מן האיסור שנלמד מפי השמועה, שבו יש "חוץ מהלאו המיוחד גם איסור עשה של 'על פי התורה אשר יורוך', ואיסור לאו של 'לא תסור'".

ה. דברי המנחת חינוך הם כמובן פלא עצום, שהרי לדבריו נמצא כי דין הנלמד ע"י חכמים חמור מדין דאורייתא. המעיין נשאר בתדהמתו, כי ב"חשבון" המנחת חינוך צודק!

מסקנה שלכאורה לא מתקבלת על הדעת

במנחת חינוך יש למדנות צרופה ומרהיבה, נקודות מתחברות לתמונה בהירה, הלוגיקה מחושבת באופן מרהיב, אך גדולתם של הדברים לא רק בתשובות אלא דווקא בכך שלעיתים מתקבלת תוצאה שנראית לנו דבר "שאינו יכול להיות"! והמעיין מחויב להתחיל לחשוב ולראות "מה עושים"? כיצד מבינים? הבה נטעם.

א. הגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ג עמ' א') מבארת כי החובה להציל אדם שטובע בנהר, או חיה גוררתו, עשויה להילמד ממצוות עשה שמצינו להשיב אבידה. השבת אבידה אינה מתייחסת רק לחפץ של אדם, אלא גם, ומקל וחומר, לגופו של אדם.

ב. על אף זאת הוצרכה התורה להשמיע כתוב מפורש של "לא תעמוד על דם רעך", כי אילו היתה המצווה נלמדת רק מדין השבת אבידה, היינו סוברים כי אדם מחויב רק לטרוח בגופו כדי להציל את הזולת. אבל, להוציא כספים ולשכור אנשים אחרים כדי שיצילו אותו אין הוא מחויב, שהרי בהשבת אבידה אין חיוב כזה. לכן, בא הכתוב של "לא תעמוד על דם רעך" כדי לחדש שיש חיוב אף להוציא כספים ולשכור אנשי הצלה כדי להציל.

ג. בעקבות סוגיה זו כותב ה"מנחת חינוך (מצוה רל"ז אות א', ב"קומץ המנחה") "נראה לכאורה, שאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחד להצילו, אפשר שאינו מוזהר על הלאו של "לא תעמוד על דם רעך". הכיצד?

ד. אם החיוב להציל את הזולת נלמד מן הדין של השבת אבידה, הרי שחיוב זה לא חל על אבידה מדעת, כפי שנפסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן

רס"א סעיף ד': "המאבד ממונו לדעת אין נזקקין לו... שנאמר (דברים כ"ב, ג'): "אשר תאבד" – פרט למאבד לדעתו.

ה. אם כן, כשם שאינו מצווה על השבת אבידת ממון שחברו מאבדו מדעת, כך אינו מצווה על השבת גוף שחברו מאבדו מדעת.

ו. אך גם אם האיסור נלמד מן הלאו של "לא תעמוד על דם רעך" אין חיוב זה חל ביחס למי שמנסה להתאבד, שהרי הגמרא שואלת למה נצרך הכתוב של "לא תעמוד על דם רעך", ומשיבה שבא הכתוב ללמדנו שיש חיוב לשכור אנשים בכסף כדי להציל. מדוע לא נקטה הגמרא בפשטות שיש נפקא מינה בחיוב להציל את מי שמאבד עצמו לדעת? אלא "על כרחך שגם בלאו אינו מוזהר ואינו מצווה".

המנחת חינוך מסיים: "כן נראה לי ברור".

ה"חשבון" תואם. אכן, כך עולה מן הסוגיה. אבל, האם מתקבל על הדעת שאין חובה להציל אדם דכאוני שעומד להתאבד, ולהרוג את עצמו?[ג]

אך אם התוצאה לא נכונה, מה עושים עם ה"חשבון"?

ודוגמא נוספת מאותה סוגיה.

א. המנחת חינוך שם, (מצוה רל"ז אות ב') מביא את דברי הגהות מיימוניות שאדם מחויב להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו. ה"כסף משנה" על הרמב"ם בהלכות רוצח (פרק א' הלכה י"ד) מביא דברים אלו וכותב: "נראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק"[ד].

ב. המנחת חינוך תמה על כך מכוח "חשבון":

פיקוח נפש אינו דוחה "שפיכות דמים", שכן הסברה היא שדמו שלו אינו סמוק מדמו של חברו. אבל, בתוספות במסכת יומא (דף פ"ב עמ' א') וכן בר"ן

ג. ואכן, ראו דבריו של הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" פרשת כי תצא, שהעיר כי בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג (סימן ל"ט) פשט כי אף מי שצווח אל תצילני – אין שומעים לו ומצווים להצילו, ושונים הם בעליל בעניין זה דיני נפשות מדיני ממונות. וראו שו"ת ר"י מגאש (סימן קפ"ו); שו"ת ריב"ש (סימן תקפ"ד); שו"ע הרב חושן משפט הלכות נזקי הגוף (סימן ד'). החיד"א בספרו "ברכי יוסף" אורח חיים (סימן ש"א אות ו') נוקט כי אף שבת נדחית לצורך הצלת מאבד עצמו לדעת.

ד. הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ובעקבותיהם השולחן ערוך השמיטו ולא כתבו חיוב זה. המנחת חינוך כותב: "נראה לי שעל כן השמיטוהו הראשונים דלא סבירא ליה כן".

על פסחים (דף נ"ה עמ' ב') מצינו כי דין זה נאמר רק כאשר אדם עושה מעשה עבירה פיסי של הריגה. אבל, אם אדם פסיבי ואינו עושה דבר, אין הוא חייב לקום ולסכן את חייו עבור זולתו, שהרי אדרבה בעניין זה נותנת הסברה כי דמו שלו אינו פחות סמוק מדמו של חברו.

ג. אם כן, הסברה נותנת כי כשיש ספק סכנה אין הוא חייב למסור את נפשו כדי להציל את חברו, שהרי דמו שלו אינו פחות סמוק מדם חברו, והכלל הוא "וחי בהם" ואף ספק פיקוח נפש דוחה את הלאו של "לא תעמוד על דם רעך".

ד. משכך, צריך להבין את דברי ה"כסף משנה" כי הזולת נמצא בוודאי סכנה והוא נמצא בספק. לו יהי. אבל, גם ספק פיקוח נפש דוחה את הלאו של "לא תעמוד על דם רעך"?

הנה כי כן, בפנינו "חשבון" שמביא למסקנה הפורכת את דברי ההגהות מיימוניות ואת סברתו של ה"כסף משנה"[ה]. האמנם?

המנחת חינוך כותב: "אך באמת דבר זה מביא ההגהות מיימוניות בשם הירושלמי, צריכים אנו לקבל באימה. ומכל מקום למעשה צריך עיון דין זה". אכן, כמה עיון צריך הדבר, בעקבות קושיית המנחת חינוך?

קושיות לא צפויות

המנחת חינוך צועד יד ביד עם מפרשי הסוגיה, או עם פסיקת ההלכה. והדרך סוגה בשושנים והנה לפתע מגיח קושי. בעת שמתבוננים בדברים ו"מחשבים" אותם עולה קושיה בלתי צפויה, והמעיין חש – שצריך עיון.

נביא כמשל "אנקדוטה קלה". המנחת חינוך (מצוה ב' אות א') מביא את דברי הטור יורה דעה סימן רס"ה כי מי שמל מברך: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על המילה", ואילו אבי הבן מברך: "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו".

"רשב"ם הנהיג שיברך האב קודם המילה כי 'להכניס' משמע להבא וגם כי צריך לברך על המצוות עובר (קודם) לעשייתן". אבל, הרא"ש כתב: "טוב לברך מיד **אחר** ברכת המילה **קודם שיעשה את הפריעה**". הדבר נחשב "עובר לעשייתן", כי

ה. ואכן, נראה כי כך נפסק בהגהת הרמ"א על שולחן ערוך יורה דעה (סימן קנ"ז סעיף א'): "ודוקא כשאומרים לו לעשות מעשה, כגון שאומרים לאיש לגלות ערוה או שיהרג, אבל אם אונסים לאשה לבא עליה, או שרוצים להשליכו על התינוק להרגו... אין צריך ליהרג. אבל על לאו דלפני עור לא תתן מכשול יעבור ואל יהרג".

הברכה נאמרת קודם הפריעה שהיא חלק מהמילה, והדין הוא כי "מל ולא פרע כאילו לא מל".
והנה, מפתיע המנחת חינוך ושואל: הרי חז"ל תקנו את הנוסח: "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" אך בבריתו של אברהם אבינו כלל לא הייתה פריעה כי אברהם לא הצטווה על כך.
"אם כן, היאך נאמרת ברכה זו על הפריעה?"
מה עונים?

ריש לקיש של עולם הלמדנות

שאלנו מדוע כה מוקסמים אנו מן הספר הנפלא הזה? מה מאפיין אותו?
דומה כי התשובה מצויה בגמרא במסכת בבא מציעא דף פ"ד עמ' א'. הגמרא שם מתארת דו שיח בין רבי יוחנן לריש לקיש, שבעקבותיו "חלש דעתיה דרבי יוחנן". בעקבות כך "חלש ריש לקיש" ולבסוף אף "נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש". רבי יוחנן הצטער מאוד. ריש לקיש חסר. חפשו לו תחליף. אמרו רבנן, מי ילך ליישב את דעתו של רבי יוחנן? שלחו את רבי אלעזר בן פדת שהוא חריף ודבריו מחודדים. רבי אליעזר בן פדת שמע את חידושיו של רבי יוחנן וכיד ה' הטובה עליו מצא "תנא דמסייע" – והביא ראיה מברייתא לכל חידוש. אמר רבי יוחנן לרבי אלעזר בן פדת: וכי אתה יכול למלא את מקומו של ריש לקיש?! ריש לקיש היה מקשה עשרים וארבע קושיות על כל חידוש. על כן, נאלץ רבי יוחנן ליישב עשרים וארבעה תירוצים, וממילא היו הדברים מתבארים והסוגיה הייתה מתבהרת ("רווחא שמעתא"). בכה רבי יוחנן, קרע את בגדיו ואמר: היכן אתה ריש לקיש, היכן אתה ריש לקיש?
המהרש"א מבאר כי רבי יוחנן קרע את בגדיו משום שעתה נוכח, שמתוך קושיותיו של ריש לקיש התבררו הסוגיות "והרי זה כאילו למד ממנו וחייב לקרוע עליו". התלמיד שימש כרב לעניין זה.

מסוגיה זו נמצאנו למדים כי יש שני סוגים של לימוד:
יש מי שיודעים את התורה והם כ"סיני"; יש מי שמחודדים שמועותיהם וחריפות סברותיהם והם "עוקרי הרים"; אלו ואלו בידם ליישב. בידם להלחים סברה לקושי. בידם לנתח ובידם "לחשב". בידם ליצור מהלך מחשבתי כולל ומרהיב. בידם להתנסח ולהגדיר במדויק. ידם רב להם.

אבל, יש מי שיודע גם לשאול שאלות מסעירות. שאלות שמעמידות את המעיין המום ונדהם. עצוּר נשימה. שאלות שמחייבות "לחשב מסלול מחדש". שאלות שמעוררות חשיבה מעמיקה. שאלות שמי שמיישב אותן חש הקלה ונהרה עצומה. תיארנו את ריש לקיש. אך נראה כי הגדרנו את המנחת חינוך.

אכן, הקושיות שמעורר המנחת חינוך מפתיעות. מחייבות חשיבה מעמיקה. כחוט השני עובר במנחת חינוך הביטוי: "ואני לא באתי אלא לעורר". המילה לעורר מופיעה לא פחות משלוש מאות עשרים ושש פעמים! ובכל פעם מוצב בפנינו קושי שמעורר את המעיין לחשב מסלול חשיבה מחדש. אכן, תורתו של המנחת חינוך מעוררת את המעיין, ממריצה את מחזור הדעת, מלהיבה את הקהל, האוּלם כמרקחה. **זהו עונג!**

נפנה אפוא לעיין בדברים כסדרם, כמעשה עליית שבת בשבתו.

פרשת בראשית

אשת יפת תואר – דרך הילוכו של הרמב"ם

"על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו וְדָבַק באשתו"
(בראשית ב', כ"ד)

איסורי עריות בסיסיים שחלים על בני נח

הכתוב אומר (בראשית ב', כ"ד): "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד". במסכת סנהדרין (דף נ"ח עמ' א') דרשו חז"ל: "ודבק באשתו – ולא באשת חברו" ומכאן שאשת איש אסורה על בן נח.

הרמב"ם פסק בהלכות מלכים (פרק ט' הלכה ה') כי "שש עריות אסורות על בני נח: האם, ואשת האב, **ואשת איש**, ואחותו מאמו, וזכור, ובהמה. נאמר: '**על כן יעזוב איש את אביו**' זו אשת אביו; '**ואת אמו**' כמשמעה; '**ודבק באשתו**' ולא באשת חברו; '**באשתו**' ולא בזכור; '**והיו לבשר אחד**' להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד; ונאמר 'אחותי בת אבי היא **אך לא בת אמי** ותהי לי לאשה'".

גדרי ההיתר לשאת אשת יפת תואר

יש חריג לאיסור זה. בעת היציאה למלחמה הותר לקחת אשת יפת תואר נכריה, בתנאים מסוימים. התורה אומרת (דברים כ"א, י"א – י"ג): "וראית בשביה אשת יפת תואר, וחשקת בה ולקחת לך לאשה. והבאתה אל תוך ביתך, וגילחה את ראשה ועשתה את ציפורניה. והסירה את שמלת שביה מעליה וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והייתה לך לאשה".

במסכת קידושין (דף כ"א עמ' ב') למדו חז"ל מכתוב זה את גדרי האסור והמותר כדלהלן:

וראית בשביה – בשעת שביה;

אשת – ואפילו אשת איש;

יפת תואר – לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות;

וחשקת – אף על פי שאינה נאה[א];
בה – ולא בה ובחברתה;
ולקחת – ליקוחין יש לך בה;
לך לאשה – שלא ייקח שתי נשים, אחת לו ואחת לאביו, אחת לו ואחת לבנו;
והבאתה – מלמד שלא ילחצנה במלחמה".
מדרשת חז"ל עולה אפוא כי ניתן לקחת אשה נכרית יפת תואר, על אף שהיא אשת איש של נכרי.

הנמקת ההיתר ע"י הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ח' הלכות ב'–ג') מביא את גדרי ההיתר של "אשת יפת תואר" ובתוך כך גם מבאר מדוע הותרה אשת איש. כך כתב הרמב"ם:
"אשת יפת תואר מותרת... בין בתולה בין בעולה בין אשת איש **שאין אישות לעכו"ם**.

הקושי המתעורר

הנמקה זו של הרמב"ם מעוררת קושי חריף.
מדוע כותב הרמב"ם כי ההיתר של יפת תואר חל גם ביחס לאשת איש מכיוון ש"אין אישות לעכו"ם"? הרי גם בלי קיומה של אישות חל איסור על אשת איש של גוי, מכוח הלימוד של "ודבק באשתו ולא באשת חברו", ואיסור זה הותר לגבי יפת תואר. אם כן, לכאורה, גם אילו הייתה חלה אישות בגוי, היה הדבר נדחה מפני ההיתר של יפת תואר?
מדוע הסיק הרמב"ם כי ככל שהיה אישות לעכו"ם, לא היה איסור אשת איש ניתר מפני המלחמה, כשם שהאיסור הקיים בפועל של "ודבק באשתו ולא באשת חברו" מותר מפני המלחמה?
ואין לומר כי האיסור של "ודבק באשתו ולא באשת חברו" אינו חל מלכתחילה לגבי ישראל, שהרי בגמרא הוצרכו לדרוש ריבוי "**אשת – ואפילו אשת איש**", ומכאן כי יש איסור שחל גם על ישראל והייתה נחוצה דרשה להתירו.

א. בתורה כתוב "אשת יפת תואר" אך חז"ל דורשים "אפילו אינה נאה" ללמדך כי לא מפני שהיא יפת תואר האדם חושק בה, אלא להפך, מחמת שהוא חושק בה הוא סבור שהיא יפת תואר.

שאלת המנחת חינוך

הרמב"ם פוסק: "בועל אישה בגויותה אם תקפו יצרו, אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו". המנחת חינוך (מצוה תקל"ב אות א') שואל מדוע להכניס את הגויה לתוך הבית ולא לעזוב אותה? הרי הכתוב מלמד כי יש לעשות פעולות שיגרמו לה להתגנות בעיניו. לכן, אחרי הביאה הראשונה, שנעשתה "כנגד יצר הרע", אין הוא בועל בשנית לפני שהיא עושה סדרת פעולות שתכליתן להביא לכך שהוא יעזוב אותה. כך כתב הרמב"ם (שם בהלכה ה'):

"אחרי שיבעלנה ביאה ראשונה והיא בגויותה, אם קבלה עליה להיכנס תחת כנפי השכינה מטבילה לשם גרות מיד, ואם לא קבלה תשב בביתו שלשים יום, שנאמר: 'ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים', וכן בוכה על דתה ואינו מונעה, ומגדלת את צפרניה, ומגלחת את ראשה **כדי שתתגנה בעיניו,** ותהיה עמו בבית, נכנס ורואה אותה, יוצא ורואה אותה, **כדי שיקוץ בה**".

אם כן, אם הוא עוזב אותה מיד אחרי ביאתו היצרית הראשונה, למה שיהיה חיוב להכניסה לביתו? אדרבה ואדרבה, יבעלנה **וילך לו**! מה ההיגיון להכניסה לביתו ולעשות פעולות כדי שתתגנה עליו ויעזוב אותה, כשהוא כבר מואס בה ומוכן לעזוב אותה מיד?

המנחת חינוך מסיים באמירה: "לא זכיתי להבין דברי רבינו הרמב"ם".

אין אישות לעכו"ם אך יש "דרך אישות"

יש מקרה נוסף שבו מותר לאדם לבעול נוכרית. בתורה נאמר (שמות כ"א, ד') לגבי עבד עברי:

"אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא ייצא בגפו". מכאן למדו חז"ל כי הרשות ביד אדונו של העבד העברי למסור לו שפחה כנענית כדי להוליד ממנה עבדים. אולם, הרמב"ם בהלכות עבדים (פרק ג' הלכה ה') פוסק כי האדון "אינו יכול ליתן לו שתי שפחות, **ולא ליתן שפחה אחת לשני עבדיו העברים כדרך שנותן לכנעניים שנאמר: "יתן לו אשה"**.

בפשטות, הלימוד כי יש לייחד את השפחה לאדם אחד הוא מכך שנאמר "לו".

ה"משנה למלך" שם מביא את שאלת המהרי"ט כי המילה "לו" אינה מיותרת לשם דרשה זו ולומדים ממנה כי ההיתר של שפחה כנענית לעבד עברי חל רק כשבית דין מוכרים אותו לעבד ולא כשהוא מוכר את עצמו לעבד. המהרי"ט משיב על כן כי הדין שאין נותנים אישה אחת לשני עבדים, נלמד מן המילה "**אישה**". עסקינן בשפחה כנענית והכתוב קראה "אישה" כדי לומר לך שיש לקחתה **ב"דרך אשה"**.

ליקוחין של אישה ע"י שני גברים היא דרך זנות ולא דרך אישות. אין קשר ממוסד והגון עם שני גברים בו זמנית ("איתתא לבי תרי לא חזיא"). אף לגבי גוי נאמר "ודבק באשתו ולא באשת חברו".

נמצאנו למדים, כי על אף שהרמב"ם פוסק כי "אין אישות לעכו"ם", הרי שההיתר של עבד עברי בגויה לא חל כאשר הדבר נעשה בדרך זנות. הדבר חייב להיעשות "בדרך אישות".

"אישות" אין. אבל "דרך אישות" יש!

דרך אישות נקראת בלשון הרמב"ם "מכניסה לביתו"

הרמב"ם בהלכות אישות (פרק א' הלכה א') כותב:

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אישה בשוק, אם רצה הוא והיא **לישא אותה מכניסה לביתו** ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישׂא אישה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר (דברים כ"ב, י"ג): 'כי יקח איש אשה ובא אליה'".

נמצא כי אף לפני מתן תורה, כאשר טרם התחדשו ונקבעו "דיני אישות" היו נעשים ליקוחין "בדרך אישות" אם האיש הכניס את האישה בתוך ביתו.

בלשון הרמב"ם יש לזהות אפוא את המונח "דרך אישות" עם המילים "מכניסה לביתו".

דרך זנות נקראת בלשון הרמב"ם "בועל והולך לו"

הרמב"ם בהלכות אישות (פרק א' הלכה ד') כותב:

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אישה בשוק, אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה **ובועל אותה על אֵם הדרך והולך לו**, וזו היא הנקראת קדשה. משניתנה התורה נאסרה הקדשה, שנאמר (דברים כ"ג, י"ח): 'לא תהיה קדשה מבנות ישראל', לפיכך כל הבועל אישה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה".

נמצא כי אף לפני מתן תורה, כאשר טרם התחדשו ונקבעו "דיני אישות", נעשתה הבחנה בין ביאה "בדרך אישות" לבין ביאת זנות. אם האיש הכניס את האישה לתוך ביתו זו דרך אישות וזו הלכה א'. אך אם הוא לא מכניסה לביתו אלא "בועל אותה על אֵם הדרך והולך לו", זו דרך זנות, וזו הלכה ד'. בלשון הרמב"ם יש לזהות אפוא את המונח "דרך זנות" עם המילים "בועל והולך לו".

תירוץ שאלתו של המנחת חינוך

לגבי יפת תואר פסק הרמב"ם: "וכן בועל אישה בגויותה אם תקפו יצרו, אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו". שאל המנחת חינוך, לשם מה יש להכניסה הביתה כדי להמאיס אותה עליו ולעזוב אותה, כשהוא ב"ה כבר מואס בה כעת?

ברם, שבהתאם לאמור, ביאר הרב מאיר צבי ברגמן, כי הרמב"ם באומרו שלא "יבעלנה וילך לו", לא כיוון לשלול את שילוח יפת התואר אחר הביאה, שכן אדרבה טוב שישלחנה. כוונת הרמב"ם היא להגדיר את מהות הביאה הראשונה שהותרה ביפת התואר, שלא תהיה בדרך זנות של "בועל והולך" אלא בדרך אישות המוגדרת "מכניס לביתו". שזו דרך אישות ולא דרך קדשה. (ביאה בבחינת פרק א' מהלכות אישות הלכה א' ולא בבחינת הלכה ד' שם). זוהי ההנגדה שברמב"ם "לא יבעלנה **וילך לו**, אלא מכניסה **לתוך ביתו**".

הווי אומר כי ליוצא למלחמה מתירים לבעול יפת תואר כשהוא עוזב אותה אחרי כן. אבל, בעת שהוא בועל עליו לנהוג במכובדות ולא בדרך של פריצות.

תירוץ הרמב"ם בהלכות מלכים

פתחנו בהבאת דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ח' הלכות ב'–ג'), כי ההיתר של יפת תואר שהיא אשת איש נובע מכך ש"אין אישות בגוי". תמהנו, מדוע לא היה היתר מיוחד זה חל אילו הייתה אישות בגוי? ברם, הסברו של רבי מאיר צבי ברגמן לשאלה זו הוא פשוט וברור:

אילו הייתה אישות לגוי, נמצא כי בעוד שהיא נשואה לאחד, היא מתייחדת עם היוצא למלחמה, ובכך נוצר מעשה זנות, כי כאמור אין ליקוחין של אישה ע"י שני גברים ("איתתא לבי תרי לא חזיא"). ההיתר של ביאה ראשונה באשת יפת תואר הותר רק ב"דרך אישות" ולא בדרך של זנות.

ממילא מובן, כי היתר זה ייתכן רק מכיוון שאין אישות לגוי.

אמנם התורה התירה את האיסור של "ולא באשת חברו" אך אילו הייתה אישות לגוי הרי שישראל לא היה יכול לקחתה בדרך אישות אלא בדרך זנות וזה לא הותר לפי הרמב"ם.

בהתאם למהלך זה ביאר הרב מאיר צבי ברגמן קושי נוסף של המנחת חינוך. תוך שהוא מבאר מניין נטל הרמב"ם את המקור לחידושו האמור כי "יפת תואר" הותרה רק ב"דרך אישות".

לא ילחצנה במלחמה

ראינו לעיל את דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ח' הלכות ב'-ג') שהביא את גדרי ההיתר של "אשת יפת תואר", לאחר מכן (שם הלכה ד') הוא כותב: "ומנין שלא ילחצנה במלחמה? שנאמר (דברים כ"א, י"ב): 'והבאתה אל תוך ביתך', יכניסה למקום ואח"כ יבעל".

קושיית ה"מנחת חינוך על איסור זה

"המנחת חינוך" (מצוה תקל"ב אות א') מקשה על ההלכה ברמב"ם שלא ילחצנה במלחמה, כי לשיטתו עולה שהיוצא למלחמה בועל את היפת תואר רק בתום המלחמה, אחרי שהביאה לביתו[ב]. אבל הרי לא דיברה תורה כנגד יצר הרע המתעורר כלפי אדם דווקא בשעת הקרב[ג]?

ביאה בדרך ברוטלית של אונס אסורה גם במלחמה

נראה כי ביאה ראשונה הותרה בשעת הקרב ואין לומר שהרמב"ם נוקט כי הביאה **הראשונה** צריכה להיות רק שלושים יום אחרי הקרב. הרמב"ם לא עוסק בעיתוי אלא **בדרך** הביאה.

ב. וראה רבי פינחס הלוי איש הורוויץ, בעל ההפלאה, בספר "המקנה" על סוגיה זו.

ג. הרב א.א. דסלר מבאר כי אדם מצווה להתגבר על יצרו ולא נאמר ביחס לדחפים אחרים ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע". אולם, הדרך לעשות כן היא ע"י כך שכלל לא יתעמת עם היצר ולא ייכנס לזירה שבה הוא נתון לידי ניסיון, שכן יצרו של אדם חזק ממנו. "לפתח חטאת רובץ" ואין לפתוח את הדלת בפני שודד. אולם, כשאדם יוצא לקרב אין לו אופציה לסגת ולברוח מזירת העימות כי "ראשית מפלה ניסה". הוא הוצב אפוא בעל כורחו בזירת הניסיון. לכן, הותר לו הדבר. מכאן עולה כי ההיתר מוכרח להיות דווקא בשעת הקרב וזו תכליתו.

יצוין כי ה"שפת אמת" מקשה מדוע זימן הקב"ה לאדם יצר החזק ממנו ובעקבות כך התיר את האיסור? במצב שבו היצר חזק מן האדם, ו"המשחק לא הוגן", היה מן הראוי שלא לשסות אותו באדם מלכתחילה.

ה"שפת אמת" מבאר כי כל תכליתו של היצר הרע באיסור ובקשירת הקשר בין האדם החוטא לבין יצרו, כך שיאבד את חירותו האישית. היתר פירושו פתיחת הקשר הרע הזה, והותרת החירות של האדם לגבור על יצריו. מקום שבו המעשה מותר, אין ליצר כל טעם בו, כי התכלית של היצר אינה במעשה עצמו אלא בתוצאה הנובעת ממנו, שבה האדם אזוק ביצריו. לכן, משהותר המעשה אבד כל טעמו של החטא. ע"י ההיתר הוחלש היצר ואף הועלם. לקחו ממנו את נשמת אפו של הפיתוי ואת כל טעמו. נמצא כי אם אין בדבר איסור, אין יצר הרע, ובהיעדר יצר – מה טעם לקחת אשת יפת תואר? לעניין זה ראו אברהם וינרוט "לאור שפת אמת" פרשת "כי תצא".

הרב מאיר צבי ברגמן מבאר, כי לאחר שהרמב"ם פרט את כל פרטי הדינים של "יפת תואר", הוא שב בסוף הדברים ומבאר מניין נלמד הדין ש"לא ילחצנה", שנאמר והבאתה אל תוך ביתך!

כלומר ביאה בדרך ברוטלית של אונס אסורה גם במלחמה והדבר נלמד מכך שנאמר: "והבאתה אל תוך ביתך" – שזהו ביטוי לבעילה בדרך אישות ולא בדרך זנות. על כן "יכניסה למקום ואח"כ יבעל". כלומר, ביאה שיש בה ריצוי ודרך ארץ, בבחינת "מכניס לביתו ובועל" להבדיל מ"בועל והולך".

בכך מיושבות אפוא שאלותיו של המנחת חינוך ומובן דרך הילוכו של הרמב"ם ועומק דבריו.

פרשת נח

מצוות פרו ורבו שבאה בעבירה

"ואתם פרו ורבו, שרצו בארץ ורבו בה"
(בראשית ט, ו)

בן מכל מקום

במשנה במסכת יבמות (פרק ב' משנה ה') שנינו: "מי שיש לו **בן מכל מקום** פוטר (הבן האמור את) אשת אביו מן היבום וחייב על מכתו ועל קללתו, **ובנו לכל דבר**".

המונח "בן מכל מקום" מבואר בדברי הרשב"א על מסכת יבמות (דף כ"ב עמ' א' ד"ה "מתני'"): **"בן מקים זרע – אף על גב דממזר הוי".**

ומה פשר המילים "ובנו לכל דבר"?

הדברים מבוארים בתלמוד הירושלמי, בגרסה המובאת ב"בית יוסף" אבן העזר (סימן א'):

"גרסינן בירושלמי (פרק ב' דיבמות הלכה ו') אמתניתין, דמי שיש לו בן מכל מקום פוטר את אשת אביו וכו' **ובנו הוא לכל דבר אפילו לפריה ורביה**[א] וכתב הריטב"א (יבמות דף כ"ב עמ' א') פירוש **דאפילו בבן ממזר יצא ידי פריה ורביה**".

על כן נפסק בהגהת הרמ"א על שולחן ערוך אבן העזר (סימן א' סעיף ו'): "היה הבן ממזר ... קיים (האב את) המצווה"[ב].

א. הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש לא הזכירו את דברי הירושלמי האמורים לפיהם מקיים מצוות פרו ורבו אף אם בנו ממזר.

ב. לעומת זאת, בספר חסידים (סימן ת"ק) מצינו כי "המוליד ממזר לא קיים מצות פריה ורביה", שכן "ממזר לא חי ואותו ממזר שמוליד – לא יוליד בנים, דלא חי כטריפה דלא חי". "ערוך השולחן" (אבן העזר סי' א' סעיף י"ז) השיג על הדברים וכתב: "ולא נראה לי, דממה נפשך כל זמן שהוא חי יוצא בו ואם ימות ויניח זרע יצא בזרעו". אולם נראה כי הקושי מיושב לאחר העיון בדברי ה"בית שמואל" (סי' א' ס"ק י"א) שנקט כי דברי "ספר חסידים" מתייחסים לממזר שלא ידוע לציבור כי הוא ממזר, שאז הקב"ה גורם שלא יחיה **כדי שלא יבוא בקהל**. כלומר, הקב"ה עושה כי ימות וגם לא יפרה וירבה. אכן, ב"ספר חסידים" כתוב כי לא זו בלבד שממזר זה לא יחיה אלא גם "לא יוליד בנים". ממילא ממזר שכזה אינו נחשב לזרע של קיימא ולא מתקיימת בו מצוות פרו ורבו. ה"בית

מצווה הבאה בעבירה

המנחת חינוך (פרשת בראשית מצוה א' אות ב') מביא את דברי הרמ"א האמורים ומציין כי בפשטות הדברים חלים גם על בן ממזר כתוצאה מביאת עבירה.

"סתם הדבר ולאו דווקא אם הי' לו ממזר בהיתר כגון גר שמותר לישא ממזרת והוליד ממנה ממזר, אלא אפילו נולד באיסור, כגון שבא על הממזרת או על אשת איש והוליד, מכל מקום קיים המצווה, כי בנו הוא לכל דבר כמבואר במשנה במסכת יבמות וכמבואר בדברי הריטב"א הנ"ל".

על כן מקשה "המנחת חינוך", מדוע יצא ידי חובת מצוות פרו ורבו, הרי זו מצווה הבאה בעבירה?

לדעת הרבה ראשונים (כגון תוספות במסכת סוכה דף ל' עמ' א' ד"ה "משום") העושה מצווה הבאה בעבירה אינו יוצא ידי חובה מדאורייתא, ולדעת התוספות במסכת סוכה (דף ט' עמ' א' ד"ה "ההוא") על כל פנים אינו יוצא ידי חובה מדרבנן[ג]. המנחת חינוך מציין ביחס לקושי זה "והדברים עתיקים"[ד].

סברת ה"שער המלך"

המנחת חינוך מיישב את הקושי האמור מכוח סברה שהעלה רבי יצחק נוניס בילמונטי בספרו "שער המלך" על הרמב"ם בהלכות לולב (פרק ח' הלכה ה') כי

שמואל" מסיק על כן "אם ידוע שהוא ממזר (כלומר, ממזר שלא נגזר עליו למות כדי שלא יבוא בקהל) – הרי שקיים האב פריה ורביה כי אז יחיה".

ג. המהרי"ט אלגאזי בהלכות בכורות (פרק ח' סי' ס"ה הראשון, אות ו') מקשה כיצד יוצאים ידי חובה על אף שזו מצוה הבאה בעבירה, ומעלה אפשרות שהממזר נולד כשהאב בא על הערווה בשוגג. המהרי"ט דוחה אפשרות זו כי גם עבירה בשוגג נחשבת לעבירה לעניין דין "מצווה הבאה בעבירה". המהרי"ט מעלה סברה שדברי הירושלמי מתייחסים למי שבא על הערווה באונס, ולכן הרי"ף הרמב"ם הרא"ש והשולחן ערוך לא הביאו את הדברים, שהרי זהו מקרה נדיר. ברם, יש להבין: האם לא מובאים בהלכה פסקים ביחס למקרים נדירים? כמו כן, נותר בעינו הקושי על פסקו של הרמ"א.

ד. בשו"ת הרדב"ז (חלק ז' סימן ב') כתב כי זו מצוה הבאה בעבירה ועל כן לא יצא ידי חובת מצוות פרו ורבו. הרדב"ז מוסיף ומציין: "אין ערוה מצוה, ולעולם המביא בנים אלו שחושב שקיים בהם מצות פרו ורבו מורידים אותו לבאר שחת ומפסיקים אותו ממקום חיותו אשר לזה תכלית המצוה ודעתו". הרדב"ז הביא ראיה לשיטתו מדברי תוספות מסכת בבא בתרא (דף ק"ט עמ' א' ד"ה "כיון") שכותב: "דלענין ממזר איצטריך ריבוי משום דבזרע פסול אכתי הוי שמו מחוי". מדברי תוספות עולה כי הוא לא קיים מצוות פרייה ורבייה ע"י הולדת ממזר. עם זאת נראה לכאורה מדברי התוספות כי אי קיום המצווה אינו נובע מכך שזו מצווה הבאה בעבירה אלא מטעם "ששמו מחוי".

הפסול של מצווה הבאה בעבירה חל רק אם בשעת המצווה גם נעברת העבירה. כך למשל, מי שנוטל לולב במעשה שהוא גם גזלה, או שיש בו כדי לבטל את החיוב של "והשיב את הגזלה". שונה הדבר אם בשעת המצווה אין עבירה כלל, כגון מי שהוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים, אך בשעת אכילת המצה אינו עובר על איסור, שהרי ההוצאה מרשות לרשות כבר הסתיימה קודם עשיית המצווה. על כן אין זו מצווה הבאה בעבירה והוא יוצא ידי חובת המצווה.

בהתאם להבחנה זו של ה"שער המלך" מיישב המנחת חינוך את פסקו של הרמ"א ומבאר, כי גם בהולדת ממזר – העבירה הסתיימה לפני שנעשתה המצווה, שכן המצווה היא הולדת הבן ואילו העבירה נעשתה תשעה חודשים קודם לכן[ה].

מעשה מצווה והכשר מצווה

ברם, לכאורה אין העבירה הנעשית במצוות פרו ורבו דומה לאכילת מצה שהוציאו אותה מרשות היחיד לרשות הרבים, שהרי במצוות פרו ורבו מעשה המצווה הוא גם מעשה העבירה של ביאה אסורה, ואם כן המצווה והעבירה מתחוללים בו זמנית באותו מעשה עצמו?

המנחת חינוך מבאר על כן כי יש להבחין בין **מעשה מצווה** (כמו ישיבה בסוכה) לבין **הכשר מצווה** (כמו הקמת הסוכה).

מעשה האדם בהולדת בניו הוא רק הכשר מצווה ולא המצווה בעצמה, שהרי אם אדם היה עם אשה אך מעשה זה לא הביא ללידה, או שהיו לו ילדים ומתו ח"ו, הרי שהוא לא קיים את מצוות פרו ורבו. נמצא כי המצווה היא תוצאתית ומתחוללת בשעה שהילד נולד. מכאן שהמעשה הוא רק הכשר מצווה והסתיים לפני שנעשתה המצווה עצמה – בשעת הולדת הוולד.

ה. עם זאת, במישור המהותי תמה המנחת חינוך איך יוצא ידי חובה בבן כזה, הן בלידתו הוא מרבה פסולים בישראל?

תשובה מרהיבה לכך ניתנה ב"שיירי קרבן" בירושלמי יבמות (י"ג ע"א), שכתב כי קיים מצוות פרייה ורבייה, משום שהממזרים יכולים ליטהר כדתנן בקדושין (דף ס"ט עמ' א'), ע"י כך שהממזר יישא שפחה, הוולד יהיה עבד ואז ישוחרר ונמצא הבן כשר ובן חורין. הרב אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ד' סי' ט"ז, אות ה') תמה, כי אם הבן לא נחשב ממזר מכיוון שבנה של השפחה מיוחס לאימו ולא לאביו, כיצד קיים האב מצוות פרו ורבו? תשובתו היא שרק בבניו יש חיוב שיתייחסו אחריו אבל לא בבני בניו. נמצא כי המוליד בן ממזר אינו מקיים מצוות פרייה ורבייה ע"י בנו אבל נפטר ממנה ע"י בני בניו.

הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ הערות" (סימן י"א סעיף א') מביא אף הוא את ההבחנה האמורה בין הכשר מצווה לבין מעשה מצווה, ומסיק ביחס לשלושה מקרים כי התקיימה מצווה על אף שיש עבירה במעשה:

א. אדם ייבם אישה בנידתה. הוא קיים מצוות ייבום, שכן הביאה היא רק הכשר מצווה והמצווה היא הקניין שנקנית לו היבמה. מכיוון שלא שייך לבטל את הקניין מכוח הדין של מצווה הבאה בעבירה, הרי שהמצווה מתקיימת.

ב. אדם מל את בנו בשבת כאשר אין זה היום השמיני ללידת הילד והמילה אסורה, קיים את המצווה שכן מילה היא מצווה תוצאתית שהתינוק יהיה מהול ומעשה המילה הוא רק הכשר מצווה.

מצווה הבאה בעבירה מבטלת את קיום המצווה אבל אינה מבטלת את הכשר המצווה ולכן הוא קיים את מצוות המילה. "היכא דעיקר המצוה היא תוצאת המעשה – והעשייה בעצמה אינה אלא כמו הכשר מצוה – והעבירה היא בגוף המעשה ולא בתוצאותיה, שפיר המצוה מתקיימת".

ג. אדם הוליד ממזר לדברי הירושלמי זהו בנו לכל דבר, אף לעניין מצוות פרייה ורבייה. "מכיוון שקיום המצווה אינו ע"י הביאה אלא בלידת הבנים, הביאה אינה אלא הכשר מצוה, והעבירה היא בביאה עצמה, וכיון שיש לו בן, ממילא נתקיימה המצווה".

מדוע אין התוצאה עבירה?

ברם, שהרב וסרמן מביא את דברי תוספות במסכת בבא בתרא (דף פ"ח עמ' ב') ד"ה "התם" כי "הבא על אשת איש והוליד ממנה בן או שאר עריות שיש בהן ממזרות זהו מעוות לא יוכל לתקון ואי אפשר בתשובה"[ו]. כלומר, כל עוד שהממזר קיים – אין אביו יכול לחזור בתשובה. על כן מקשה הרב וסרמן מדוע אין לומר כי לא רק מעשה הביאה הוא עבירה אלא גם התוצאה של הולדת הממזר היא עבירה?

על שאלה זו משיב הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (פריה ורביה באות ה') כך:

לדעת הסוברים כי כל עוד שהממזר חי אין אפשרות לשוב בתשובה, שכן תשובה היא תיקון של חטא ואם תוצאת העבירה נשארת, הרי שהחטא לא תוקן. אבל,

ו. בתוספות שם מובאת גם דעה חולקת של הרב חיים כי "אף על גב שהוא מעוות לא יוכל לתקן מכל מקום אפשר בתשובה שציוה לו הקב"ה".

העבירה היא ביאת האיסור ולא הולדת הממזר. "ודאי אין עבירה בפני עצמה בלידת הבן ולא מצאנו איסור חדש של לידת בן ממזר".
על כן, לעניין מצווה הבאה בעבירה, כיון שהעבירה נעשית בשעת הביאה ולא בשעת לידת הבנים, שהיא זמן קיום מצוות פרו ורבו, הרי שאין זה בכלל מצווה הבאה בעבירה.

מעשה המצווה וקיום מצווה

הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ הערות" (סימן ס"ט סעיף כ"ז) מבאר כי כאשר נקבע שעשה דוחה לא תעשה, ויש צורך שהעשה והלא תעשה יבוצעו בו זמנית, מן ההכרח כי תהיה חפיפה בזמנים עם מעשה המצווה ולא עם קיום המצווה. על ההבחנה בין **קיום מצווה** לבין **מעשה מצווה**, עמד הרב וסרמן ונתן שתי דוגמאות לדבר:

א. ציצית:
מעשה המצווה – הוא הלבישה של הציצית.
קיום המצווה – להיות לבוש בציצית.
בגד שעטנז שיש בו ציצית מותר ללבוש שכן העשה (של מצוות ציצית) דוחה את הלא תעשה (של לבישת שעטנז) ושני הדברים נעשים באותה עת ("וחשיב בעידנא"). אכן, איסור השעטנז הוא בשעת הלבישה ואילו קיום המצווה הוא רק בתום הלבישה, כשהאדם לבוש, אבל החפיפה בזמנים צריכה להיות **במעשה** המצווה ולא בקיום המצווה, ומעשה המצווה והעבירה חופפים בזמן.
"לא בעינן לקיום המצווה בשעת עבירת הלא תעשה, אלא סגי במעשה המצווה גרידא".

ב. מצוות פרו ורבו:
מעשה המצווה – שמוטל על האדם לעשות, הוא הביאה.
קיום המצווה – הוא הלידה שבאה אח"כ מאליה בידי שמיים.

בהתאם להבחנה זו מתעוררת תמיהה חריפה על הסברו של המנחת חינוך כי מקיימים מצווה של פרו ורבו בהולדת ממזר, מכיוון שהעבירה היא מעשה הביאה האסורה, ואילו המצווה באה אחר כך בלידת הוולד, שבה אין עבירה.

- ראינו כי ההולדה היא רק קיום המצווה ולא מעשה המצווה.
- מעשה המצווה הוא הביאה.

- אם כן, מעשה העבירה (הביאה האסורה) ומעשה המצווה חד הם.
- נכון שהלידה באה אח"כ אבל זה קיום המצווה ולא מעשה המצווה ומה שחשוב לעניין החפיפה בזמנים הוא מעשה המצווה ולא קיומה.
- אם כן, כיצד פסק הרמ"א כי יוצאים ידי חובת המצווה ע"י בן ממזר? מדוע אין זו מצווה הבאה בעבירה?[ז]

במצוות פרו ורבו יש נתק בין מעשה המצווה לקיום המצווה

נראה להלן כי ההבחנה בין מעשה מצווה לבין קיום מצווה היא דווקא בסיס לתרץ את קושיית המנחת חינוך.

הרב משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" (אורח חיים חלק א' סימן קפ"ח) **תירץ** שאלה זו בהבהירו, כי מכיוון שקיומה של מצוות פרו ורבו להבדיל ממעשה המצווה, אינו תלוי באדם, הרי שלא נאמר לגביה כלל הדין של מצווה הבאה בעבירה. נבאר:

א. במצווה הבאה בעבירה נשלל מהאדם **קיום** המצווה הנובע ממעשה המצווה שלו.

ב. אבל, במצוות פרו ורבו יש בין כך נתק בין מעשה המצווה לבין קיומה, שכן את הקיום עושה הקב"ה ולא האדם. האדם יכול רק להשתדל אך קיום המצווה אינו בידיו כלל וגם המשך חייו של בן זה אינו בידו כמובן.

ג. יתרה מכך, במצוות פרו ורבו לידת הילד גם אינה המועד שבו האדם מקיים את המצווה, אלא זה הזמן שבו הוא נהיה פטור מעשיית המצווה. פטור זה חל גם אם המעשה לא מיוחס אליו, ובלבד שהילדים מיוחסים אליו.

ד. על כן, מצוות פרו ורבו היא מקרה מיוחד שבו גם אם מעשה המצווה לא עומד לזכותו (מכוח היותו עבירה), הוא יזוכה בכל זאת בקיום המצווה, שהרי במצווה זו מייחסים לאדם מצווה על אף שיש לעולם נתק מובנה בין מעשה המצווה לבין קיום המצווה.

ז. הרב צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי (אבן העזר סי' א') תירץ כי מי שהעמיד בן ובת אין מצוות פרו ורבו חלה עליו גם בלי קיום מצווה. המצווה חלה רק על מי שלא העמיד צאצאים. נמצא לדבריו כי כאשר נפסק ברמ"א שהוא קיים מצוות פרו ורבו אין הכוונה שעלתה לו מצווה, אלא שקיים פרייה ורבייה במישור המעשי ומכאן ואילך שוב לא מוטלת עליו מצווה זו. ברם, שהדברים אינם מתיישבים לכאורה עם לשון הרמ"א.

הירושלמי לשיטתו

נראה להוסיף ולחדד הסבר נפלא זה בזוכרנו כי מקור הדין שיש קיום מצוות פרו ורבו בהולדת בן ממזר שאוב מדברי התלמוד הירושלמי (במסכת יבמות פרק ב׳) כי "בנו הוא לכל דבר אפילו לפריה ורביה".

נראה אם כן כי בעניין זה הירושלמי לשיטתו קאי.

בירושלמי במסכת סוכה (פרק ג׳ הלכה א׳, דף י"ב) מצינו הסבר מחודש לדין מצווה הבאה בעבירה:

"אמר רבי לוי זה שהוא נוטל לולב גזול דומה לאדם נתפס מכבד את השלטון בארוחה שנלקחה מכספי השלטון – אמרו אוי לו לזה שנעשה סנגורו קטגורו".

כלומר, אדם לא יכול לגנוב חפץ של המלך ולתת אותו למלך כמתנה כי זה לא שלו. בהתאם לכך מבואר כי מכיוון שכל כוחות האדם ניתנו לו ע"י הקב"ה והוא מועל באמון כשהוא משתמש בהם למעשה עבירה, הרי שאינו יכול לבקש כי יחשיבו לו זאת למצווה, שהרי במעשה זה לא פעל באמצעות כוחותיו שלו.

ילד שנולד לאדם אינו מתנת האדם לה׳ – אלא מתנת הקב"ה לאדם!

על כן, במצווה של פרו ורבו אין לומר כי האדם מבקש לרצות את המלך עם דבר שנחזה היה להיות שלו עצמו, שהרי מלכתחילה הבאת ילדים לעולם אינה פרי כוחו של אדם ונעשית ע"י הקב"ה.

זוהי על כן מצווה יחידה שלא חלה לגביה הסברה של הירושלמי לדין של מצווה הבאה בעבירה!

פרשת לך לך

חיוב האב במילה ובפדיון בנו שגדל

"הִמּוֹל לכם כל זכר"
(בראשית י"ז, י')

מצוות המילה מוטלת על האב

במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') מצינו כי "האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות".

האב מצווה למול את בנו, שנאמר (בראשית כ"א, ד'): "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, כאשר ציוה אותו אלהים".

אם אביו לא מל אותו חייבים בית דין למול אותו, שנאמר (שם, י"ז, י', י"ב): "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך, הִמּוֹל לכם כל זכר ... ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם". אם בית הדין לא מלו אותו, חייב האדם למול עצמו שנאמר (שם שם, י"ד): "וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, את בריתי הֵפַר".

הרמב"ם (בהלכות מילה פרק א' הלכה א') פוסק כי מצווה על האב למול את בנו, אלא שאינו חייב כרת. לעומת זאת, הבן חייב למול עצמו ואם לא עשה כן עד סוף ימיו הוא חייב בכרת.

השולחן ערוך (יורה דעה הלכות מילה סימן רס"א סעיף א') פסק כי "אם לא מל האב את בנו, חייבים בית דין למולו. ואם לא מלו אותו בית דין, חייב הוא כשיגדיל למול את עצמו".

האם חייב האב במילת בנו לאחר שהבן גדל

המנחת חינוך (מצוה ב' אות ב') הסתפק מה הדין כאשר הבן גדל והמצווה מוטלת עליו למול עצמו האִם חלה המצווה במקביל גם על האב, או שמא המצווה מוטלת על האב רק כשהבן קטן אבל משגדל הבן פקע חיובו של האב?

המנחת חינוך מציין כמה וכמה נפקא מינות לשאלה זו:

א. האם האב מברך ברכת ל"הכניסו בבריתו של אברהם אבינו", או שהמצווה פקעה ממנו ואינו יכול לברך על עשייתה "וציונו"?

ב. הש"ך (חושן משפט סי' שפ"ב ס"ק ד') כתב שאם אדם יודע למול אסור לו למנות מוהל שהרי "מצווה בו יותר מבשלוחו"[א]. אם כן, אם הילד גדל והאב בעצמו יודע למול, הרי שאִם החיוב לא פקע מהאב, מוטל על האב למול בעצמו ולא ע"י מוהל;

ג. האם האב מחויב לשלם שכר למוהל כשאי אפשר למולו בחינם, או שמא אינו מצווה ואינו מחויב יותר מכל ישראל, וממילא בהתאם להלכה בשולחן ערוך יורה דעה סי' רס"א, אין עליו חיוב לשלם.

ד. הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך חושן משפט (סימן שפ"ב סעיף א'): "כל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם ראויים לעשותה, וקדם אחר ועשאה, משלם לבעלים י' זהובים". הרמ"א מוסיף: "היה לו בן למול, ובא אחר ומלו, חייב ליתן לו י' זהובים". מה יהיה הדין אם הבן גדל ומישהו חטף את המצווה. האם עליו לשלם לאב או לבן?

ראיות שהאב פטור

המנחת חינוך מביא כמה ראיות שהאב פטור ממצוות המילה אם הבן גדל:

א. ה"חינוך" כתב כי אדם חייב ב"מילת בניו **"הקטנים"**.

ב. הרמב"ם כתב בפירוש המשנה על מסכת שבת (פרק י"ט משנה ו'): "אם עבר אדם ולא מל את בנו או יליד ביתו וחמל עליו ביום השמיני הרי זה עבר על מצות עשה גדולה וחמורה מאד ... וכן כל מי שרואה את הילד הזה הערל ולא מלו הרי זה עובר על מצות עשה עד שימול אותו כאלו הוא בנו. **ואם גדל הילד והגיע לכלל עונשים נסתלק החיוב מעל כל אדם ונתחייב הוא למול את עצמו מיד"**[ב].

א. יש החולקים על הש"ך וגורסים כי לא נאמר לגבי מילה הכלל של מצווה בו יותר מבשלוחו לנוכח שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן י"א שכתב: "נראה דאין האב חייב למול בנו **בידיו** אלא לעסוק שיהא נימול". החיוב למול את בנו הוא בדומה לכל מה שנזכר במסכת קדושין דף כ"ט במצוות האב על בנו שחייב ללמדו תורה, ללמדו אומנות ולהשיטו בנהר. וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה? אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה, אלא שהמילה חתומה בבשרו. בסוגיה זו נעסוק בפירוט רב להלן בדברינו על פרשת מצורע.

ב. בשו"ת "דבר אברהם" (חלק ב' סימן א') כתב להוכיח מדברי הרמב"ם הללו כי האב נפטר מן החיוב למול את בנו לאחר שהבן גדל ועבר את גיל המצוות. אולם, הרב אליעזר ולדנברג בשו"ת

ג. הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פרק ה' הלכה ה') כתב: "כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח כך מילת בניו הקטנים ומילת **עבדיו בין גדולים בין קטנים** מעכבים אותו". מכאן כי רק לגבי עבדים המילה של גדולים מעכבת אותו מלהקריב קרבן, אך לגבי בניו דווקא מילת בניו הקטנים מעכבת אותו ואילו מילת בניו הגדולים אינה מונעת אותו מלהקריב קרבן פסח. אין זאת אלא שחובת המילה כבר לא חלה עליו מעת שהילד גדל.

לאחר שעסקנו בחובת המילה נעיין כעת בחובה של אב לעשות פדיון הבן.

חובת האב בפדיון הבן של בנו

במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') מצינו כי האב חייב למול את בנו וכן חייב הוא לפדותו, שנאמר (שמות ל"ד, כ'): "כל בכור בניך תפדה". הגמרא ממשיכה ואומרת שם כי אם האב לא פדה את הבן חייב הוא לפדות את עצמו שנאמר (במדבר י"ח, ט"ו): "אך פדה תפדה את בכור האדם".

בשולחן ערוך (יורה דעה סימן ש"ה סעיף ט"ו) נפסק על כן כי "עבר האב ולא פדה את בנו, כשיגדיל חייב לפדות עצמו".

האם חייב האב בפדיון בנו לאחר שהגדיל

המנחת חינוך (מצווה שצ"ב אות א') כתב כי גם כשהבן נהיה גדול וחייב לפדות את עצמו – לא פקע החיוב מהאב.

"חייב הבכור לפדות עצמו כשיגדיל דהמצווה הוא הן על האב והן על עצמו ואם לא פדאו האב עד שהגדיל מכל מקום לא פקעה המצווה מעל האב והאב מחויב במצווה זו. אך דעליו עצמו מוטל ג"כ (החיוב לפדות את עצמו) אבל המצווה לא פקעה מהאב".

הדברים עולים מדברי ספר ה"חינוך" שכתב: "ולפי הדומה, האב חייב לעולם לפדות בנו, **ואפילו אחר שהגדיל הבן המצווה מוטלת על האב**, וכמו שאמר הכתוב (שמות י"ג, י"ג): 'וכל בכור אדם בבניך תפדה' הרי שהטיל המצווה על האב".

כמו כן מצינו בשו"ת הרשב"א חלק ב' סימן שכ"א במקרה שהבן גדל ובא הבן לפדות את עצמו ולא הניחו אביו ואמר שהוא יפדנו, מכיוון שזו מצווה האב על

"ציץ אליעזר" (חלק ב' סימן י"א) הסיק "שבאמת חיובו של האב אינו נמשך אלא עד שיגדל, אבל החיוב של האב שהיה צריך למוהלו עד שיגדל ולא מל נמשך עליו תמיד כל זמן שיהי' ערל". כלומר, חיוב שהחל כשהילד היה קטן אינו פוקע, אך חיוב חדש אינו חל כעת. לכן למשל, אם האב היה שוטה כשהילד היה קטן והתפכח כעת, הוא יהיה פטור.

הבן. "תשובה נראים לי הדברים פשוטים שלא פקע זכות האב לעולם ואם בא לפדות פודה. וכל הקודם בפדיונו זכה ומברך על פדיונו שהמצווה מוטלת על שניהם. אדרבה מסתבר שהאב קודם שמצוות הבן על האב".

מהי ההבחנה בין מילה לפדיון הבן

נמצא אפוא כי ביחס למילה, האב פטור מן המצווה לאחר שהבן גדל. לעומת זאת, בפדיון הבן חייב האב במצווה גם לאחר שהבן גדל. נשאלת השאלה מהי ההבחנה בין מילה לבין פדיון הבן?

במנחת חינוך מבואר כי ביחס לפדיון הבן נאמר בתורה: "וכל בכור אדם בבניך תפדה" ולא חילק הכתוב בין קטן לגדול. לעומת זאת לגבי מילה נלמד חיובו של האב מן הכתוב: "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים" והפסוק עוסק בקטן שאינו מחויב בעצמו. על כן, כשהגדיל הבן אין חיוב על האב.

ברם, שמתעוררים שני קשיים:

א. המנחת חינוך מקשה, כי הפסוק "בן שמונת ימים" מתייחס רק למועד התחלתי של חיוב ולא למועד סופי, שהרי אם היה התינוק חולה ביום השמיני הרי שהאב מצווה למולו לאחר מכן. הדבר עולה במפורש מהפסוקים שמגבילים את האב מעשיית פסח בעת שיש ערל בביתו, דהיינו ילד מעל גיל שמונת ימים. אם כן, מניין לנו להסיק שתחולת הפסוק פוסקת כשהגיע הקטן לגיל מצוות?

ב. **במהות** הדברים יש להבין מה פשרה של הבחנה זו, שהרי מצוות פדיון הבן ומצוות מילה שתיהן מצוות "הבן על האב". בגמרא האמורה במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') נאמרו מילה ופדיון כאחד, ושנינו: "האב חייב בבנו **למולו ולפדותו**, וללמדו תורה, ולהשיאו אישה, וללמדו אומנות".

מדוע אם כן יש הבחנה בין מילה לבין פדיון הבן?

הסברו של ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (חלק א' על ענייני מילה אות ז') **ביאר** כי ההבחנה נובעת מטעמי המצוות:

פדיון הבן – בספר ה"חינוך" (מצווה י"ח) מבואר כי שרשי מצוה זו "למען דעת כי הכל של הקב"ה, ואין לאדם דבר בעולם רק מה שיחלק לו ה' יתברך בחסדיו. ויבין זה בראותו כי אחר שיָגַע האדם כמה יגיעות וטרח כמה טִרחות בעולמו, והגיע

לזמן שעשה פרי, וחביב עליו ראשית פריו כבבת עינו – מיד נותנו לקב"ה ומתרוקן רשותו ממנו ומכניסו לרשות בוראו".
לנוכח טעם זה מובן כי עיקר המצווה מוטלת על האב, שהבן הבכור חביב עליו כבבת עינו.
מכיוון שעיקר המצווה על האב ברור כי אין האב נפטר ממצווה זו אף לאחר שהיא חלה גם על הבן. משום כך, גם קוֹדֵם האב לבנו ביחס לקיום המצווה כפי שכתב הרשב"א.
מילה – נועדה להסיר את הערלה מן הבן, מכיוון שאדם עם ערלה הוא פגום.
המילה באה אפוא לתקן את הבן וממילא מובן כי עיקר המצווה מוטלת על הבן.
מכיוון שעיקר המצווה על הבן ברור כי האב נפטר ממצווה זו לאחר שהיא חלה על הבן.
אמנם בעת שהבן קטן ואינו בר חיוב, חייבה התורה את האב למול את בנו. אך כשגדל הבן מוטל החיוב על הבן להביא לתיקון גופו ונפשו, שיחדל להיות ערל, וממילא פקע חיובו של האב.

קושי בסברת ה"משמרת חיים"
הסברו של ה"משמרת חיים" מבוסס על הנחה לפיה אם עיקר החיוב על האב, הרי שהוא לא נפטר מחיובו, ואם עיקר החיוב על הבן הרי שהאב נפטר מחיובו כשהבן גדל.
ברם, שהנחה זו טעונה ביאור משני צידי הסברה.

- אם מצינו שחיוב שחל פוקע כאשר הבן יכול לטפל בעצמו ומחויב במצווה, מדוע אין הדבר מפקיע את החיוב של האב גם בפדיון הבן?
- אך בעיקר קשה, מדוע שחיוב האב במצוות מילה יפקע?

לכאורה, גם חיוב שעיקרו על הבן לא אמור לפקוע לאחר שהחיוב על האב כבר חל. נכון שלבן יותר חשוב לתקן את עצמו, אך האם משום כך פוקעת חובת האב להביא לתיקון בנו? הבה ניקח כהשוואה את חובת האב ללמד את בנו תורה. האם חובת הבן ללמוד תורה מפקיעה את חובת האב ללמדו ולוודא שהבן לומד כדבעי?
מדוע אם כן שונה הדבר במצוות מילה?

הסברו של ה"ברכת מרדכי"
הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על משמרת חיים" (ענייני פדיון הבן סימן י"א) מוסיף לדבריו של הרב שיינברג, כי לא זו בלבד **שעיקר** החיוב בפדיון הבן

הוא על האב, אלא **שגדר** חיוב המצווה הוא, שהאב פודה. הרמב"ן נוקט כי נוסח של פדיון הבן[ג] נעשה כאשר הכהן שואל את האב:

במה אתה חפץ יותר, לתת לי את בנך בכורך שהוא פטר רחם לאימו או רצונך לפדותו בעד חמש סלעים כפי חיובך מהתורה[ד]? ("מַאי בָּעִית טָפֵי? לִיתֵּן לִי בִּנְךָ בְּכוֹרְךָ שֶׁהוּא פֶּטֶר רֶחֶם לְאִמּוֹ אוֹ בָּעִית לְפָדוֹתוֹ בְּעַד חָמֵשׁ סְלָעִים כְּדְמָחַיַּיבְתְּ מִדְּאוֹרַיְיתָא?"). לשאלה זו עונה האב ומשיב לכהן: "חפץ אני לפדות את בני והילך דמי פדיונו כדמחייבתי מדאורייתא".

נמצא כי נשוא המצווה הוא האב שעליו מוטלת המצווה, גם אם כמובן מושא המצווה הוא הילד הנפדה. ובלשון הגרב"מ אזרחי: "החפצא של מצוות הפדיון היא האב, גם עם חלות המצווה היא על הבן". לכן, האב הוא המצוֻוה במצווה זו, גם אם הילד גדל.

לעומת זאת, במילה "אין האב אלא 'עושה' מעשה המילה, אבל אינו שייך בחפצא של מצוות המילה, מצד ה'חלות' שבה"[ה].

קושי בסברת ה"ברכת מרדכי"

ה"ברכת מרדכי" מוסיף אפוא נופך מרהיב של הבנה מדוע חיובו של האב בפדיון הבן הוא עיקר המצווה.

ג. בספר החינוך מצווה שצ"ב מביא: "כתב הרמב"ן ז"ל, שבשעה שנותן האב כסף פדיונו לכהן, שנותן בנו ביד הכהן ואומר לו הכהן איזה חביב עליך יותר, בנך או חמש סלעים הללו? והאב משיב: בני חביב עלי. מיד נוטל הכהן הדינרין ומוליכן בידו על ראש הבן ואומר זה תחת זה, חלוף זה, זה מחלל על זה, יצא זה לכהן, ויכנס זה הבן לחיים ולתורה ולירא שמים, יהי רצון שכשם שנכנס לפדיון כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ונאמר אמן. ונתן הכהן את ידיו על ראש הבן ומברכו כפי שיודע לברכו".

ד. הגרב"מ אזרחי זצ"ל נהג לומר כי לכאורה זו שאלה רטורית, שהרי ברור מאליו שכל אב חפץ בבנו ולא בכסף. אולם, בפועל השאלה אינה רטורית כלל, וחשוב להדהד אותה באוזני האב בתחילת ההורות שלו על בנו הבכור, שהרי עובדה היא כי בהמשך חייו הוא עלול להזניח את חינוך בנו במרוץ אחר הכסף והפרנסה. על כן מציבים בפניו את בנו בכורו חביבו ומבקשים ממנו להצהיר כי הילד חשוב יותר מכסף!

ה. בדברינו לפרשת קורח להלן, מובא הסבר של הרב ברוך דב ליבוביץ בספרו ברכת שמואל על מסכת קדושין (סימן י"ח) בשם הגר"ח סולובייצ'יק, לבאר מדוע האב פטור ממילת בנו כשהבן הגדיל אך חייב בפדיון הבן לכשהגדיל. לדבריו במילה – המצווה היא מלכתחילה רק בקטנות הילד. על כן, כשהבן גדול אין חיוב. לעומת זאת בפדיון הבן – הוטל על האב חיוב ממוני בעת שהבן היה קטן. חיוב ממוני זה לא פוקע כשהבן הגדיל. גדילת הבן אינה גרועה ממקרה שבו הבן מת שחובת האב לשלם לכהן את כסף הפדיון נשארת, שכן "השתעבדו נכסיו".

מובן לנו היטב כי בפדיון הבן עיקר המצווה היא שהאב יפדה, ואילו במילה עיקר המצווה היא שהבן יהיה מהול. אבל, גם אם מבינים אנו כי עיקר המילה היא להביא לכך שהבן יהיה מהול, עדיין לא ברור מדוע שיפקע החיוב שכבר חל על האב למול את בנו ולהביא לכך שיהיה מהול? לכאורה, קושי זה בהסברו של ה"משמרת חיים" נותר בעינו.

קושי זה מתעצם לאחר שאנו מעיינים בדבריו הידועים של רבי עקיבא איגר, אודות חיובו של סבא במילת נכדו.

חידושו של רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר (בשו"ת מהדורא קמא סימן מ"ב) מחדש כי לסבא יש שייכות לברכת "וציוונו להכניסו בבריתו של אברהם". דרך הילוכו של רבי עקיבא איגר היא זו:

א. ה"לבוש" (בסימן רס"ה) תמה מדוע האב הוא שמברך "להכניסו", הרי הוא מינה את המוהל כשליחו ושלוחו של אדם כמותו, "וכיון שהמוהל מברך על המילה מה צורך לאב לברך להכניסו, הרי המילה היא בריתו של אברהם אבינו"? ממה נפשך או שהמוהל יברך את שתי הברכות ("על המילה" ו"להכניסו") או שהאב יברך את שתי הברכות. מדוע מברך המוהל "על המילה" אך את ברכת "להכניסו" מברך האב?

ב. ה"לבוש" משיב כי ברכת "להכניסו" אינה ממוקדת במילה אלא שזהו שבח שנותן האב לקב"ה שמיום זה והלאה מוטלות עליו (על האבא) עוד מצוות אחרות הנגררות אחר המילה "והם שמצווה לפדותו אם הוא בכור וללמדו תורה ולהשיאו אשה".

ג. מכיוון שבכלל המצוות שהמילה סוללת אליהן את הדרך כלולה המצווה ללמדו תורה, ברור שחייב בכך הסבא שיש עליו חיוב גמור ללמד את נכדו תורה, כפי שמצינו בסוגיית הגמרא במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א'), כי נאמר "ושננתם לבנך" ובני בנים הרי הם כבנים.

ד. יתרה מכך, לימוד תורה אינו "עוד אחת" מן המצוות שיחולו על האב והסב לאחר מילת בנם, אלא יש קשר ישיר בין מילה לבין לימוד תורה.

הרב שלמה אפרים מלונטשיץ (בעל ה"כלי יקר") בספרו "עוללות אפרים" (מאמר שצ"ב) מבאר כי מילה חיצונית (בגוף הילד) היא סיבה למילה פנימית מעורלת לב, "כשימול ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל". נמצא כי "מילה היא מבוא למילת הלב להבין ולהשכיל בתורה ומצוות". על כן, כאשר נאמר במשנה מסכת נדרים (פרק ג' משנה י"א): "גדולה מילה שאלמלא

היא לא ברא הקב"ה את עולמו שנאמר (ירמיהו ל"ג, כ"ה): 'כה אמר ה' אם לא **בריתי** יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמתי'", הדבר נובע מכך שע"י המילה בא הילד לשערי תורה להגות בה יומם ולילה.

ה. רבי עקיבא איגר מבאר כי בהתאם לכך "מומתק בזה יותר דברי 'הלבוש' ד'להכניסו' היינו על הגרירה (מה שנובע) ממצוה זו ללמוד תורה, דזה נגרר מתוך המילה שיזכה למול ערלת לבבו להשכיל בתורה ומצות".

ו. רבי עקיבא איגר מסיק על כן, כי "מכיון שיש חיוב גמור על אבי האב ללמדו תורה, ממילא שייכות הברית יותר עליו, שזהו הגורם לבא לשערי התורה".

ובכן, בהתאם לחידוש זה של רבי עקיבא איגר מתעצמת הקושיה, כיצד נפטר האב מחיוב המילה של בנו לאחר שהוא מגיע לגיל מצוות, הרי מהות המילה היא להכניס את הילד למצב שבו הוא כשיר ללמוד תורה, וחיוב זה לא פוקע מן האב כשהילד מגיע לגיל מצוות?

סברה פשוטה

על כן נראה כי ייתכן כי ההבחנה בין חובת מילה לבין פדיון הבן נובעת מסברה פשוטה.

- מילה נעשית בגופו של אדם. לאחר שהבן גדל, הוא יוצא מרשות אביו וממילא אין לאב כל יכולת וסמכות לעשות דברים בגופו של הבן. אב לא יכול לכפות את הבן ליטול תרופה או לעשות ניתוח. באותה מידה האב לא מוסמך לעשות לבנו ברית מילה.
- לעומת זאת, פדיון הבן היא פעולה דינית, שאדם יכול לעשות גם בדבר שאינו ברשותו, שהרי אדם יכול לפדות גם מעשר שני או הקדש לדבר שאינו בעלים עליו.

נראה כי סברה זו מפורשת בתלמוד ירושלמי מסכת יבמות (פרק ח' הלכה א'): "עבדך איש – אתה מוהלו על כורחו. בנך איש – אין אתה מוהלו על כורחו".
"קרבן העדה" שם מבאר: "בנך שהוא גדול והיה לאיש אין אתה מחויב למול בעל כרחו אלא העונש חל על הבן ואינו מעכב האב לאכול פסחו ולא אמרינן שהוא בכלל מילת זכריו".

נקודת ההבחנה

בהתאם לסברה זו נמצא כי הפטור של האב ממצוות מילה לאחר שהבן גדל, אינה נובעת מכך שהבן חייב במצווה ומכך שעיקר המצווה על הבן, כפי שהסביר ה"משמרת חיים" והטעים ה"ברכת מרדכי". הפטור נובע מכך שהבן יצא מרשותו של האב ואין בידי האב לעשות מעשה בגופו של אדם אחר. אכן, גם אי אפשר ללמוד תורה עם הבן בלא שירצה בכך. אבל, אפשר ללמוד איתו תורה כשהבן הוא הלומד והאב הוא המלמד, בלא שהאב יפעל עבור הבן ובגופו. לעומת זאת, לגבי מילה לאחר שהבן גדל, נמצא כי ממה נפשך, אם הבן רוצה למול הרי שזה מעשה שלו עצמו, ואם הבן אינו רוצה במילה – אין האב יכול לעשות בו מילה בעל כרחו ולכרות ברית עם הקב"ה עבור בנו ובגופו של בנו.

הגדרת המעשה כמילה ולא כחבלה

זאת ועוד, נראה כי מתווסף נופך של הבנה להבחנה בין לימוד תורה לבין מילה לנוכח דברי הרב איסר זלמן מלצר בספרו "אבן האזל"[ו] ביחס להגדרת מעשה המילה. נפרט.

א. במסכת עבודה זרה (דף כ"ז עמ' א') מצינו כי כוּתי שמל לשם הר גריזים (כלומר, לשם עבודה זרה) – פסול. זאת על אף שיש הסוברים כי מילה של גוי שאינה לשם עבודה זרה תהיה כשרה.

ב. "אבן האזל" מבאר כי יש להבחין בין כוונה לשם מצווה לבין כוונה שמגדירה את המעשה. אם הגוי מל בלא שום כוונה, הרי שאין כוונה לשם מצווה אך דבר זה לא פוסל את המילה כי מעשה המילה נעשה.

לעומת זאת אם הגוי מל לשם עבודה זרה – הרי שחסר בהגדרת המעשה, וזה לא יהא מעשה מילה אלא – פציעה וחבלה.

ו. הרב איסר זלמן מלצר בספרו "אבן האזל" על הרמב"ם בהלכות תפילין מזוזה וספר תורה (פרק א' הלכה ט"ו) מביא את דברי הגר"ח סולובייצ'יק כי במצוות מילה לא צריך התפסת קדושה וצריך רק שימול מתוך כוונה שיהיה מהול. על כן, מי שמל בלי כוונה יש לומר כי "סתמא לשמה קאי ואפילו עכו"ם שמל כיון דבסתמא מל כדי שיהיה מהול, שהרי העכו"ם יודע שהישראל מל עצמו וכן ערבי מהול וגבעוני מהול דבמילה אין צריך להתפיס שם קדושת מילה אלא למול שיהיה מהול ולכן מהני גם בעכו"ם". "אבן האזל" מבאר כי אם לעומת זאת יש כוונה "הופכית" לפיה המילה תהיה לשם עבודה זרה, הרי שחסר בהגדרת המעשה, כי זו תהיה חבלה ולא מילה.

ג. בהתאם לכך נראה כי כאשר הבן נהיה גדול ואינו רוצה במילה, הרי שאין בידי האב להגדיר את המעשה כמילה וזו תהיה חבלה. כלומר, מעשה מצווה לא ייעשה.

ד. על כן אי אפשר להטיל את מילת הגדול על אביו, כי אי אפשר למול אדם שלא ברצונו, ונחוץ רצונו של הגדול עצמו כדי שהמעשה לא יהא חבלה אלא יוגדר כמעשה מילה.

פרשת וירא

מצוות עשה שתלויה באירוע ולא בזמן

"וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, כאשר ציוה אותו אלהים"
(בראשית כ"א, ד')

אישה פטורה מלמול את בנה

במשנה במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') שנינו: "כל מצות הבן על האב – אנשים חייבים, ונשים פטורות, וכל מצות האב על הבן – אחד אנשים ואחד נשים חייבים". הגמרא מבארת כי "האב חייב בבנו למולו, לפדותו, ללמדו תורה, להשיאו אישה, וללמדו אומנות". החיוב של האב למול את בנו נלמד מן הכתוב (בראשית כ"א, ד'): וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, כאשר ציוה אותו אלהים".

הגמרא שואלת מניין שאין האֵם חייבת למול את בנה?

הגמרא משיבה כי הדבר נלמד מכך שנאמר: "כאשר ציוה **אותו** אלהים". חז"ל דורשים: "אותו – ולא אותה".

שיטת תוספות שמילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא

תוספות שם (ד"ה "אותו ולא אותה") שואל מדוע זקוקים אנו לפסוק כדי ללמוד שהאֵם פטורה ממצוות מילה, הרי מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא שחלה ביום השמיני ללידתו של הילד, ונשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן?

תוספות משיב כי "כיון שמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא". כלומר, הזמן מכתיב את נקודת ההתחלה אך לא את נקודת הסיום. אם הילד לא נימול ביום השמיני, ממשיכה החובה למול אותו גם לאחר מכן ללא תלות בזמן כלשהו. על כן, אין זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

חיוב מושהה וחיוב שפקע

תוספות שם ממשיך ומקשה כי יש לראות במילה כמצוות עשה שהזמן גרמא, שכן היא נוהגת רק ביום ולא בלילה. על כך משיב תוספות כי הדרשה מן הפסוק נצרכת

לפי מי שסובר כי מילה שלא בזמנה (כלומר, מילה שנעשית לאחר היום השמיני) נוהגת בין ביום ובין בלילה.

ברם, רבי אריה לייב גינזבורג בעל ה"שאגת אריה" בספרו "טורי אבן" על מסכת חגיגה (דף ט"ז עמ' ב') מבאר כי שאלה זו לא קשה מלכתחילה, שכן לאחר שמצוות מילה חלה היא אינה פוסקת. אכן, בלילה אין לקיימה (במילה שאינה בזמנה גם אין אפשרות למול בשבת). אך אין לומר כי החיוב פוקע עקב כך "ולעולם אינו נפטר מלמול אותו בן". כלומר, בתפילין ובציצית שאין חיוב בלילה, חל חיוב חדש מדי יום. אבל, במצוות מילה אין חיוב שמתחדש מדי יום, אלא יש חיוב אחד נמשך ורציף, שזמן אינו מפקיע אותו. יש רק השהיה ביכולת לקיים את המצווה. מכיוון שאין פטור וחיוב מחדש התלוי בזמן, מובן כי זו אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, ואלמלא מיעוט הכתוב הייתה האישה חייבת במצווה זו.

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצווה ב') נוקט כי חיוב מילה המוטל על האב פוקע כאשר הילד מגיע לגיל מצוות (ראה פרשת "לך לך"). על כן שואל המנחת חינוך אם כן נמצא כי למצוות המילה המוטלת על ההורה יש גם נקודת סיום ואם כן זו בהחלט מצוות עשה שהזמן גרמא, שהרי היא פוקעת כשחולפים 13 שנים? ובלשונו "הזמן גורם שיש למצוה משך זמן שנים עד הגדלות, ומה לי לולב שיש לו זמן של שבעה ימים או זמן ארוך י"ג שנים?"

חיוב אישה בחינוך ילדיה

שאלת המנחת חינוך חלה לכאורה כהווייתה גם לגבי חובת האֵם לחנך את בנה. נפרט:

א. ה"שולחן ערוך" (אורח חיים, סימן שמ"ג) פוסק כי אִם קטן עובר על איסור דאורייתא אביו מצווה במצוות חינוך וצריך לגעור בו ולהפרישו.

ב. ה"מגן אברהם" (שם, ס"ק א') סבור כי "אביו מצווה", אבל אימו אינה מצווה.

ג. לעומת זאת, ב"מחצית השקל" (שם, ס"ק א') מביא את דברי "תרומת הדשן" ואחרונים נוספים הסוברים כי גם אישה חייבת במצוות חינוך של בנה[א].

א. "תרומת הדשן" הביא ראיה לכך ממסכת עירובין (דף פ"ב עמ' א'): "קטן יוצא בעירוב אימו". תוספות שם (ד"ה "קטן") ביארו כי "בקטן נמי איכא מצוה לחנכו במצוות". מכאן שגם האֵם

ד. ודוק, מצוות חינוך מתחילה בהגיע הקטן לגיל חינוך ומסתיימת בהגיעו לגיל מצוות.

ה. אם כן, לכאורה, זו מצוות עשה שהזמן גרמא ואישה צריכה להיות פטורה מכך.

ו. האם האחרונים הסוברים כי אישה חייבת במצוות חינוך חולקים על המנחת חינוך כי מצווה שפוקעת בהגיע הקטן לגיל מצוות נחשבת למצוות עשה שהזמן גרמא?

שיטת הרמב"ן שנשים חייבות בספירת העומר

הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספים (פרק ז' הלכה כ"ד) פוסק כי "נשים ועבדים פטורים מספירת העומר", וכתב ה"כסף משנה" כי הדבר נובע מכך שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, החלה רק "ממחרת השבת", כלומר למחרת חג הפסח ביום ט"ז בניסן. כמו כן כתב ה"חינוך" מצוה ש"ו, כי נשים פטורות מספירת העומר.

והנה, הרמב"ן בחידושיו על מסכת קידושין (דף ל"ג עמ' ב') נוקט כי ספירת העומר אינה מצוות עשה שהזמן גרמא[ב]. לכאורה, מה הפשט בדברי הרמב"ן, הן ספירת העומר חלה ממחרת הפסח ומסתיימת בערב שבועות. מדוע אין זו מצוות עשה שהזמן גרמא[ג]?

הבחנה בין מצווה התלויה בזמן למצווה התלויה האירוע

רבי שלמה קלוגר בספרו "חכמת שלמה" (אורח חיים סימן תכ"ו, סעיף א') מביא את דברי ה"מגן אברהם" שנשים פטורות מברכת הלבנה מכיוון שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, ותמה על כך:

"ולדעתי זה תמוה מאד ואין לו ענין כלל למצות עשה שהזמן גרמא, דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין ובכל זמן, כגון

מחוייבת לחנך את בנה הקטן. אם כי ראיה זו אינה מוכרחת, שכן ייתכן שהקטן זקוק לעירוב מכוח חובת חינוך שחלה על האב, ואילו. הדין שיוצא בעירוב אימו אינו מחמת חובת חינוך המוטלת על האם אלא מחמת כך שהקטן טפל לאימו.

ב. הרמב"ן כתב שם: "במצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא: מורא וכבוד, בכורים, וחלה, כסוי הדם, ראשית הגז, מתנות, **ספירת העומר**, פריקה, טעינה, פדיון פטר חמור, ורוב המצוות כן, אלא לא בא לפרש ולמנות את כולם".

ג. בשו"ת "דברי מלכיאל" (חלק ג' סימן ה') כתב כי בהכרח נפלה טעות סופר בדברי הרמב"ן הללו, כי ספירת העומר היא מצוות עשה שהזמן גרמא.

במצה או סוכה ולולב וכדומה, דמצוה זו אפשר להתקיים בחשוון כמו בתשרי, ואייר כמו בניסן, ואף על פי כן אמרה התורה שבימים הללו חייב ומכאן ואילך פטור, מוכח דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ולכך נשים פטורות.

אבל בלבנה אין לה מניעה מכח הזמן אלא המניעה מגוף המצוה שלא שייכת אז... ולכך כיון שאין מניעה זו מכח גוף הזמן, רק מכח הלבנה שבשעת חידוש מברכים ובשעת חסרונה אין מברכים, ואין המניעה זו מכח הזמן רק מגוף הלבנה, והוי ממש הלבנה חודש בחדשה כמו פירות של שנה ואין זו מצות עשה שהזמן גרמא. כן נראה לפענ"ד ברור, ורבנן לא דקו בדבר זה במחילה מכבודם הרמה".

רבי שלמה קלוגר מסביר אפוא כי מצווה שהזמן גרמא היא מצווה שיש לה תחולה התלויה בזמן מסוים ובזמן אחר אין לה תחולה. כלומר, הזמן הוא סיבה שבילתה אין חיוב במצווה.

אבל, ברכת הלבנה היא ברכת השבח על מולד הלבנה ופשיטא כי המחייב במצווה אינו הזמן – אלא מולד הלבנה. דינה של ברכה זו כדין ברכה על ברקים ורעמים שלגביהם פשיטא כי הברכה אינה תלויה בזמן אלא בהופעת הברק, למרות שברקים ורעמים יש בדרך כלל רק בחורף ולא בקיץ.

הווי אומר כי מצווה שתלויה במאורע ולא בזמן אינה מצוות עשה שהזמן גרמא.

מצווה התלויה במאורע התלוי בזמן

בהתאם לסברה זו של רבי שלמה קלוגר נראה כי ניתן להרחיק לכת ולומר כי גם ספירת העומר אינה תלויה בזמן אלא במאורע של קצירת העומר. אכן מאורע זה מצידו מתרחש בהחלט רק בזמן מסוים "למחרת השבת" אבל את המצווה לא גורם הזמן אלא המאורע שאירע באותו זמן[ד]. על כן, אין לומר כי הזמן הוא שגרם את המצווה. בכך מיושבת היטב שיטת הרמב"ן לגבי ספירת העומר.

ד. בדרך זו ביאר את הדברים ה"דברי יחזקאל" (סימן מ"ה) שכתב כי הרמב"ן סובר שהחיוב להביא עומר החל מיום ט"ז בניסן "אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוות ספירת העומר כמו שט"ו בניסן מחייב במצה, אלא משום שכתוב 'וספרתם לכם ממחרת השבת **מיום הביאכם את עומר התנופה**". אילו היה זמן הבאת העומר חל ביום אחר – ג"כ היה הדבר מחייב בספירה. נמצא דמה שספירת העומר יש לה זמן קבוע אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו ובכהאי גוונא לא חשיב זמן גרמא".

אכן, במקרה זה ניתן להתווכח עם הסברה ולומר, שאם המאורע שמחיל את המצווה תלוי בזמן, הרי שיש לראות גם את המצווה עצמה כתלויה בזמן, ולכן היא תיחשב כמצוות עשה שהזמן גרמא[ה]. נראה כי משום כך חולקים בעניין זה הרמב"ם ו"החינוך" על שיטת הרמב"ן.

מצווה התלויה במישהו אחר שחיובו תלוי בזמן

לשיטת הרמב"ן נמצא אפוא, כי אין להגדיר מצווה כ"זמן גרמא" כאשר המצווה תלויה במאורע אף שהמאורע מצידו תלוי בזמן. הרב יעקב ישראל קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" על מסכת קידושין (סימן ל"ב) צעד שלב אחד נוסף וחידש, כי אם חיובו של אדם אחד תלוי בחיובו של אדם אחר, וחיובו של האחר מותלה בזמן, הרי שחיובו של הראשון אינו מצוות עשה שהזמן גרמא.

בדרך זו ביאר ה"קהילות יעקב", כי מילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, על אף שהיא נוהגת רק ביום ולא בלילה, וכדלהלן:

א. חיוב האב במילה הוא אחריות שלו לכך שבנו ימלא את חיובו להיות מהול.

ב. נמצא כי הגורם לחיוב האב הוא חיובו של הבן.

אכן, הבן קטן ואינו בר חיוב במצוות אך על האב הוטלה אחריות להביא לכך שגופו של הבן יהיה מהול. "החפצא דבן הוא מחויב במילה, ואחריות קיום המצוה בו מוטל על האב".

ג. הכלל שמילה נעשית רק ביום – נוגע לחיוביו של הבן.

ד. ממילא מכיוון שהאב אחראי לקיום חיובו של הבן נמצא כי כשאין חיוב לבן – אין האב יכול לקיים את המצווה ולכן הוא פטור בלילה מקיום המצווה.

ה. אבל, חיוב האבא אינו מוגבל ליום או לילה או לזמן בכלל.

ו. כלומר, חיובו של האב נובע מתחולת חיוב על הבן וחיוב הבן אינו אלא ביום. אך אין לומר שהיום גורם לחיוב של האב והלילה גורם לפטור של האב.

ז. החיוב של האב כשלעצמו אינו תלוי בזמן וממילא אין זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

ה. ה"אבני נזר" (אורח חיים סימן שפ"ו) ביאר את הרמב"ן בדרך אחרת. לדבריו המחייב בספירה הוא "ממחרת השבת" כלומר – יו"ט של פסח. נמצא כי העומר הוא אחד ממצוות הפסח כמו קרבן פסח, מצה ומרור. במצוות הפסח נשים חייבות.

הסברו של ה"משמרת חיים"

בהתאם לסברה זו מבאר הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני מילה, סימן ב') את שיטת המנחת חינוך לפיה מילה תהיה מצוות עשה שהזמן גרמא, ובה בעת נראה כי חינוך הבן לא נחשב למצוות עשה שהזמן גרמא, למרות שבשני המקרים החיוב חל רק כשהבן קטן.

ההבחנה היא זו:

- במילה יש לומר כי אִם ההורים פטורים כאשר הילד נהיה בן מצוות, הדבר נחשב למצוות עשה שהזמן גרמא, מכיוון שהתורה הגבילה את המצוה ל"זמן של קטנות".

  כלומר, מבחינת גוף המצווה ומהותה אין דבר שהשתנה בין קטן לגדול ואת שניהם צריך למול ולהסיר את פגם הערלה מגופם. אין זאת אלא שההבדל נובע מכך שהמצווה של האב מוטלת רק על **זמן** שהילד קטן, וממילא זו מצווה שהזמן גרמא.

- במצות חינוך לעומת זאת, מהות המצווה היא לחנך ילד כדי שכשיגדל ויתחייב במצוות יֵדע מה צריך לעשות. נמצא כי אחר הגדלות לא מתקיימת מהות המצווה וזו הסיבה שיש פטור ממצווה זו. אם כן, המצווה לא תלויה בזמן אלא במאורע של גדלות הילד.

  "אין זה מצד הגבלת זמן אלא הוא משום דאז לא שייך כל ההיכי תמצי של המצוה".

  אם כן, זו אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, ומובנת שיטת האחרונים שאשה חייבת בחינוך.

הקושי על סברת ה"משמרת חיים"

ברם, בעוד שברורים היטב דברי ה"משמרת חיים" מדוע מצוות חינוך אינה תלויה בזמן אלא במאורע, הרי שקשה להבין מדוע מצוות מילה תלויה בזמן ולא במאורע של גדילת הנער.

לכאורה, אין זה הזמן שמשנה את החיוב, אלא בגרות פיסית והבאת שערות של הבן היא שמשנה את החיוב. גדלות הנער גם אינה דבר שתלוי בזמן, שהרי ייתכן נער בן ט"ו שנים, שלא הביא ב' שערות, ואינו חייב במצוות ולכן מצוות מילה שלו עדיין מוטלת על אביו. מה שיוצר את החיוב הוא אפוא אירוע של צמיחת השערות ולא הזמן.

יתרה מכך, מבחינה מהותית ראינו לעיל (בדברינו על פרשת "לך לך"), כי כשהנער גדל הוא יוצא מרשות האב, ואי אפשר להשית על האב חובה לפעול בגופו של אדם אחר שאינו ברשותו. כמו כן ראינו כי משגדל הבן הרי שאם נעשה דברים בעל כורחו לא תהא זו מילה אלא חבלה. נמצא כי ההבדל בין גדול לקטן אינו תלוי בזמן אלא בגדרי החיוב במצווה שמשתנים.

אם כן, כשם שהבנו כי במצוות חינוך הבנים אין זו מצוות עשה שהזמן גרמא, כך יש לומר גם ביחס למצוות מילה. מה אם כן פשר תמיהתו של המנחת חינוך לפיה אם יש פטור להורה משהילד חב במצוות, הרי שהאם תהא פטורה מדין מצוות עשה שהזמן גרמא?

הסבר שיטת המנחת חינוך

נראה לבאר את שיטת המנחת חינוך באופן הבא:

א. הסברה של רבי שלמה קלוגר וה"קהילות יעקב" נוגעת **לתחולת** המצווה והשאלה היא האם הזמן מחולל אותה או שמאורע חיצוני מחולל אותה. אם התחולה תלויה במאורע – אין זו מצווה שהזמן גרמא אלא שמאורע גרמא.

ב. שונה הדין לגבי **הפסקת תחולה** של המצווה. כאן השאלה איננה מה גורם לתחולת המצווה, שהרי זו כבר חלה. כאן השאלה איננה מהו הגורם לפקיעה של החיוב אלא עצם העובדה שהחיוב זמני ואינו מתמיד מביא להגדרת המצווה כ"זמן גרמא".

ג. מילה היא מצווה שחלה על ההורים רק בזמן שהבן קטן. זו מצווה זמנית. אכן, מה שמבשר את סיום הקטנות הוא סימן גופני של הופעת שתי שערות. אך אין לומר כי השערות מפקיעות את החיוב. השערות הן רק סימן לכך שהילד שינה את הגדרתו הדינית מקטן לגדול, וביחס לגדול המצווה חדלה להתקיים. נמצא כי זו מצווה זמנית שחלה רק על תקופה שבה הילד מוגדר כקטן. על כן, נופלת המצווה לגדר של מצוות עשה שהזמן גרמא.

ד. שמא תאמר כי אם כן גם חינוך היא מצווה זמנית שחלה רק כשהבן קטן? התשובה היא שבחינוך הפעולה מוגדרת מלכתחילה במהותה כלימוד למי שטרם הגיע לכלל חיוב כדי שיידע מה לעשות לכשיגיע לכלל חיוב. בהגיע הילד לגדלות מוצה החיוב ואינו ישים. כך למשל, אדם לא יכול לסחוט דבר שהתייבש, לא מכיוון שחלף הזמן אלא כי כשאין לחלוחית אין סחיטה. לעומת זאת, במילה אין דבר שמשתנה מבחינת טיב המעשה ומהותו, והחיוב פוקע רק מכיוון שהוא חל מלכתחילה רק באופן זמני, על תקופת קטנות.

אבל כשחיוב חל רק על קטן ואין בעיה מציאותית במילה עצמה למול גדול הרי שהמשמעות היא שזו לא מציאות זמנית אלא חיוב זמני.

ה. בהקשר זה יש להבחין בין מציאות זמנית לבין מצווה זמנית. כל מציאות קיימת "תחת השמש" היא זמנית. גם החיים עצמם הם זמניים. אבל, כאשר אדם מת או פרי נרקב החיוב בטל כי כבר אין מציאות לחיוב, ולא מכיוון שהחיוב זמני והזמן עבר. לעומת זאת, כשחיוב חל רק על קטן ואין בעיה מציאותית במילה עצמה למול גדול, הרי שהמשמעות היא שזו לא מציאות זמנית אלא חיוב זמני.

ו. ודוק, ייתכן כי גם התוספות שסובר כי מילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, לא יחלוק על כך שמצווה שחיוביה זמניים ואינם נמשכים היא מצוות עשה שהזמן גרמא. ברם, שתוספות עשוי לסבור כי גם ביחס למילה אין זה חיוב זמני, אלא חיוב שאינו ניתן ליישום כשהילד גדל כתוצאה מכך שהאב אינו בר סמכא למול גופו של אדם אחר שאינו ברשותו (כפי שהוסבר בפרשת "לך לך"). מכיוון שאין זה חיוב שפקע, אלא חיוב שאין אפשרות לקיימו, הרי שאין לומר כי זה חיוב זמני במהותו וממילא אין לראותו כמצוות עשה שהזמן גרמא.

ז. הווי אומר כי התוספות סבור שבמילה הגבילה התורה את חיוב האב עד להגיע בנו לבגרות, מפני שאי אפשר לחייב אב למול בן גדול וממילא המציאות לא מאפשרת זאת. לעומת זאת, בשאלת המנחת חינוך טמונה הסברה כי מכיוון שאב לא מוסמך לבצע מילה בבן גדול המשמעות היא – שהאב לא חויב בכך מלכתחילה, וזהו חיוב זמני המוטל רק ביחס לבן קטן[ו]. הווי אומר כי זו לא מציאות זמנית אלא חיוב זמני וממילא זו מצווה לשעה שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא.

ו. כדי להבין את הקושיה יש לראות את ההנחה הבסיסית המובלעת בה ושעליה היא מושתתת. הקושיה של המנחת חינוך מתעוררת רק אם מניחים שביחס לבן גדול האב פטור מן החיוב, ואין זה חיוב שאין אפשרות טכנית לבצעו או חיוב מושהה (כפי שמבאר ה"טורי אבן" לעיל).

פרשת חיי שרה

רמייה במידות

"וָאֹמַר אֶל אֲדֹנִי, אֻלַי לֹא תֵלֵךְ הָאִשָּׁה אַחֲרָי"
(בראשית כ"ד, ל"ט)

כנען בידו מאזני מרמה

אליעזר מספר לבתואל וללבן את שיחתו עם אברהם בטרם שנשלח למצוא אישה ליצחק. אגב הכי הוא אומר (בראשית כ"ד, ל"ט): "אֻלַי לֹא תֵלֵךְ הָאִשָּׁה אַחֲרָי" מבאר רש"י שם: "אלי כתיב. בת היתה לו לאליעזר והיה מחזר למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו להשיאו בתו, אמר לו אברהם בני ברוך ואתה ארור, ואין ארור מדבק בברוך". מקור הדברים במדרש (בראשית רבה נ"ט, ט') בו דרשו חז"ל את הכתוב (הושע י"ב, ח'): **"כנען בידו מאזני מרמה לעשוק אוהב".**

"כנען – זה אליעזר; בידו מאזני מרמה – שהיה יושב ומשקיל את בתו ראויה היא או אינה ראויה;

לעשוק אוהב – לעשוק אהובו של עולם זה יצחק. אמר אולי לא תאבה ואתן לו את בתי".

תכונתו של כנען היא אפוא מאזני מרמה. תכונתם של ישראל היא יושרה טבעית.

במידות אסור לרמות אפילו בכלשהו

הכתוב אומר (ויקרא י"ט, ל"ה): "לא תעשו עול במשפט, במידה במשקל ובמשׂורה". הגמרא במסכת בבא מציעא (דף ס"א עמ' ב') דורשת: "במידה – זו מדידת קרקע, שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים. במשקל – שלא יטמין משקלותיו במלח, ובמשׂורה – שלא ירתיח. משׂורה – היא אחד משלשים ושלושה בלוג".

בעקבות כך כתב ספר החינוך (מצוה רנ"ח): "למדנו מכאן כי התורה הקפידה על המידות **בכלשהו**. כלומר שאף על פי שבכל גזלות לא תקפיד התורה אלא בפרוטה בעניין המידות תקפיד בכלשהו[א]".

א. הרמב"ם בהלכות גניבה (פרק ח' הלכה ז') כתב: "אין טומנים את המשקלות במלח כדי שיפחתו, ולא ירתיח במידת הלח בעת שמודד, ואפילו היתה המידה קטנה ביותר, שהרי **התורה**

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך שם (אות ב') מעיר על כך כי "דבר זה חידוש הוא ואינו מבואר ברמב"ם ובש"ס, וגבי גניבה וגזילה כתב הרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה פרק א' הלכה א'): 'הגוזל שווה פרוטה עובר בלא תעשה' וכן בפרק א' מהלכות גניבה, שכן גזרת הכתוב גבי ממון כי שיעורים הלכה למשה מסיני צריך שיהיו שווה פרוטה ופחות מזה אינו אלא חצי שיעור".

המנחת חינוך הסיק כי "בודאי צריך שיהיה שווה פרוטה לענין הלא תעשה הזה".

על שיטת ה"חינוך" מתעוררות אפוא שתי תמיהות:

א. כיצד ייתכן כי משקל מרמה יותר חמור מגזל מכוון ואלים?

ב. לכאורה פחות משווה פרוטה אינו עולה כדי "כסף" וזהו דבר שבן ישראל (להבדיל מבן נח) כלל לא מקפיד עליו (כפי שמצינו במסכת בסנהדרין דף נ"ז עמ' א'). מדוע אם כן יש איסור לאו אף במה שאין בו נטילה ממשית ממישהו?

הצטרפות של מעשי המרמה זה לזה

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני גזילה א') מיישב קושי זה בכך שאכן מאדם אחד יש נטילה של פחות משווה פרוטה, אבל המשקל המרומה פוגע בכל הלקוחות הרבים, וממילא יש כאן מרמה מצרפית של הרבה יותר משווה פרוטה[ב].

"ונראה דלא קשה דאין הכי נמי כל רמאות היא פחות משווה פרוטה אבל הוא רוצה לרמות הרבה בני אדם הרבה פעמים ובודאי מעלה לפרוטה, וכל הגזל שיימשך

הקפידה על המידות בכל שהוא שנאמר 'ובמשורה' והיא מדה קטנה אחד משלשה ושלשים בלוג". הב"ח על שולחן ערוך חושן משפט (סימן רל"א, ס"ק ז') הביא את דברי הרמב"ם הללו וביאר כי הצורך בפסוק שיאסור מאזני מרמה מלמד שהאיסור חל אף כשאין שווה פרוטה ואין גזל, שאם לא כן "פשיטא (שיהיה חייב על המשקולת המרומה) שכן גזל גמור הוא ותיפוק ליה משום לא תגזול". עם זאת, ראיה זו אינה מחויבת, שהרי תוספות במסכת בבא מציעא (דף ס"א עמ' א' ד"ה "ובמשורה") פירשו כי מי שעשה מאזני מרמה חייב מעת יצירתם "אף על פי שעדיין לא מדד לתוך כליו של לוקח". הפסוק האוסר מאזני מרמה נדרש אפוא כדי ליצור חיוב משעת העשייה אף כשטרם רומה איש בפועל.

ב. באחד המקרים, ניסה גאון מחשבים לבצע גניבה מבנק ע"י כך שחדר למחשב והסדיר כי בכל פעם שהגיע לבנק תשלום של קרוב לאגורה, הסכום שחויב הלקוח לבנק לא עוגל כלפי מעלה אלא כלפי מטה, אך בפועל נגבה שבריר אגורה זה מהלקוח והוזרם לחשבונו של איש המחשבים. הנזק המצרפי המצטבר לבנק היה אדיר עד כדי סיכון יציבות הבנק, שכן בדרך כלל נעשה עיגול של סכומים כלפי מעלה הן בחוב של הבנק ללקוחות והן בחוב של הלקוחות לבנק והדברים מאזנים זה את זה. אבל, משהופר האיזון נמצא כי שברירי האגורה מכלל לקוחות הבנק הצטרפו לסכום עצום.

ממשקל זה נכלל בלאו של עשיית המשקל ולכן עובר אף דהמשקל עצמה כל פעם היא קטנה מאוד ופחות משווה פרוטה".

הקושי המתעורר

הסבר זה מעורר קושי, שכן בפועל החנווני בעל מאזני המרמה לא לקח מאף אחד שום דבר משמעותי. אכן, אצלו הצטבר סכום גדול, אבל אין כאן אפילו מעשה אחד של נטילת כסף בשיעור שאנשים לא מוותרים עליו. אם כן, כיצד מצרפים זה לזה מעשים שאין באף אחד מהם גזילה ויוצרים מהם איסור? הרי הוא עשה 1000 מעשים שאין באף אחד מהם ולו גזילה אחת.

הבחנה של הרב מבריסק בין גניבה לגזילה

כדי להבין עניין זה הבה נעיין בהבחנה של הרב י.ז. הלוי סולובייצ'יק (הרב מבריסק) בהתייחסו לשוני הקיים בין הגדרת הגניבה לבין הגדרת הגזילה ע"י הרמב"ם. נביא להלן דברים אלה כסדרם:

א. הרמב"ם פותח את הלכות גניבה: "כל הגונב ממון **משווה פרוטה ומעלה** עובר על לא תעשה שנאמר 'לא תגנובו'". לעומת זאת, את הלכות גזילה פותח הרמב"ם ואומר: "כל גוזל את חברו **שווה פרוטה** עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תגזול'" .

ב. מכאן מדייק הרב מבריסק כי בגניבה של נכס ששוויו מרובה, עובר הגנב על איסור אחד, וכל המכלול שנגנב ואשר ערכו הוא משווה פרוטה ומעלה נחשב לגניבה אחת. לעומת זאת, בגזילה יש איסור ביחס לכל יחידה כלכלית השווה פרוטה, כאילו הייתה עומדת בפני עצמה. כלומר, מי שגנב ארנק ובו 10 פרוטות עובר על לאו אחד של "לא תגנובו". לעומת זאת, מי שגזל ארנק ובו 10 פרוטות, עובר עשר פעמים על הלאו של "לא תגזול" ועל אף שביצע נטילה אחת של ארנק הריהו נחשב כמי שביצע עשר עוולות נפרדות של גזילה.

ג. טעמו של דבר מובהר ע"י הרב מבריסק ע"י ההבחנה בין גניבה לגזילה. מהות העוולה של גזילה היא **בתוצאה** הממונית – שכן הגזלן מחזיק בידיו ממון של חברו שלא כדין. משום כך, מי שנטל עשר פרוטות מחברו, מחזיק בידו עשר שווי פרוטה שלא כדין, וממילא הוא מתחייב בגין כל פרוטה שנטל. לעומת זאת, מהותה של הגניבה היא **המעשה** האסור שביצע הגנב בגניבתו, בכך שעבר על הלאו של "לא תגנובו". בגניבה יש על כן גם חיוב עונשי

המתבטא בצורך לשלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה, בנוסף לחיוב הממוני[ג].

ד. על כן ברור כי גנב שנטל ארנק ובו עשר פרוטות ביצע בפועל מעשה גניבה אחד, אף אם במישור הממוני מדובר בנטילה של 10 מטבעות. ככל שהדברים נוגעים למישור העונשי רואים אנו כעוולה אחת את נטילת הארנק שהרי מדובר במעשה נטילה אחד.

ה. הנה כי כן, מותר הגניבה על הגזילה הוא כי בגניבה יש חיוב המוטל בגין **מעשה** הנטילה ולא בגין התוצאה.

ו. בדרך זו מיושבת הבחנה נוספת שעשה הרמב"ם בין גניבה לגזילה. ככלל, אדם העובר על איסור תורה (לא תעשה) חייב מלקות. עם זאת, כאשר ניתן לתקן את העבירה ע"י קיום מצוות עשה (כגון האיסור של "בל יראה ובל ימצא" ביחס לחמץ בפסח, שניתן לתקנו ע"י מצוות עשה של ביעור החמץ), הרי שאין עונשין את העבריין על הלאו שעבר, ומסתפקים בקיום מצוות העשה. דבר זה מכונה בגמרא: "לאו הניתק לעשה", דהיינו איסור תורה של "לא תעשה" שניתן לנתק את המשך תוצאותיו ע"י קיום פעולה חיובית המהווה מצוות עשה.

פטור נוסף ממלקות מצוי במקרה של לאו שהתורה קבעה כי יחול בעקבותיו חיוב בתשלום כספי, וזאת אף אם התשלום אינו מהווה מצוות עשה כשלעצמו. דבר זה מכונה בגמרא: "לאו הניתן לתשלומין" .

ז. ביחס לגזילה פוסק הרמב"ם: "אין לוקין על לאו זה, שהרי הכתוב נתקו לעשה, שאם גזל חייב להחזיר, שנאמר 'והשיב את הגזילה אשר גזל' – זו מצוות עשה. ואפילו שרף הגזלה אינו לוקה, שהרי הוא חייב לשלם דמיה, וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו". כלומר, הטעם לכך שאין לוקים בגין גזלה של נכס, כל עוד שהנכס בעין וניתן להשיבו, נעוץ בכך שמדובר ב"לאו הניתק לעשה", (הטעם של לאו הניתן לתשלומין מובא רק במקום שבו אין

ג. בגמרא במסכת בבא מציעא (דף ס"א עמ' ב') מצינו: "לא תגנוב – על מנת למיקט; לא תגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל".

וכתב בחידושי הריטב"א שם: "לא תגנוב ע"מ למיקט. פירוש, בכדי לצער לחברו בלבד ודעתו להחזיר לו. ור"ת פירש שאם כן כל העולם עוברים בלאו זה, ולא אסר רחמנא אלא כשדעתו לעכבו לעצמו ולא שיהנה ממנו אלא שיצער לחברו". ייתכן ששורש מחלוקתם הוא אם איסור 'לא תגנוב' הוא על חסרון הממון ועיכובו, או על מעשה הגניבה והנטילה מזולתו.

אפשרות לקיים את מצוות העשה של "והשיב את הגזילה" כגון כשהחפץ אינו בעין).

ח. לעומת זאת בהלכות גניבה פוסק הרמב"ם: "ואין לוקין על לאו זה, שהרי ניתן לתשלומין, שהגנב חייבה אותו תורה לשלם". כלומר, הפטור ממלקות בגין הלאו של "לא תגנובו" אינו נובע מן הדין של "לאו הניתק לעשה", אלא מן הדין של "לאו שיש לו תשלומין", וזאת גם כשהנכס בעין וניתן לבצע באמצעותו את מצוות ההשבה.

ט. מה ההבדל בהקשר זה בין גניבה לגזילה? מדוע לא קבע הרמב"ם גם ביחס לגניבה כי אין לוקים בגין הלאו מחמת הדין של "לאו הניתק לעשה"? הן גם בגניבה יש חיוב השבה, וכאשר משיבים את הנכס בעין מקיימים מצוות עשה של "והשיב את הגזילה"?

י. בהתאם להבחנה האמורה של הרב מבריסק, נראה כי ההסבר לכך פשוט הוא: בגזילה נוגע האיסור לתוצאה הממונית של החזקת ממון הזולת שלא כדין. ההשבה מהווה תיקון להחזקה זו. קיום מצוות עשה של "והשיב את הגזילה" מנתק אפוא את תוצאת הלאו של "לא תגזול".

לעומת זאת, גניבה חורגת מגדר דיני הממונות של החזקה בממון הזולת שלא כדין, ויש בה גם היבט עונשי, הנובע **ממעשה** הנטילה האסור שנעשה. מעשה זה של שליחת יד ונטילת נכסי הזולת אינו מתוקן ע"י ההשבה, שהרי מעשה עבירה שנעשה אין להשיב, ורק את תוצאותיו הממוניות ניתן לתקן. ההשבה יכולה לתקן את המצב הנמשך של החזקת הכספים אך אין בה כדי לתקן את הפעולה של נטילת הכספים שכבר בוצעה בעבר. לכן אין זה "לאו הניתק לעשה".

המודד נקרא דיין

מעתה נראה כי נסללה בפנינו הדרך להבנה מדוע במאזני מרמה אין צורך בשווה פרוטה, שהרי אין זה חיוב תוצאתי ואף לא מעשה של פגיעה בזולת. הרבה מעבר לכך. זהו מעשה שפוגע בתשתית הקיום של החברה האנושית.

הדברים מבוארים עת שמעיינים בדברי חז"ל (ספרא קדושים פרשה ג' תחילת פרק ח' אות ה'): "לא תעשו עול במשפט אם לדיין כבר הדין אמור. אם כן למה נאמר לא תעשו עול במשפט במידה ובמשורה? **מלמד שהמודד נקרא דיין**, שאם שיקר במידה קרוי עוול שנוא ומשוקץ, חרם ותועבה, וגורם לחמשה דברים: מטמא את הארץ, ומחלל את השם, ומסלק השכינה, ומפיל ישראל בחרב, ומגלה אותם מארצם".

דיין הנוהג בחוסר יושר אינו חוטא בגלל התוצאה והעוול שנגרם בפועל למישהו. חטאו נעוץ בעצם המעשה, ובעצם היותו דיין מושחת. שחיתות זו כשלעצמה מכלה את בסיס הקיום של חברה אנושית.

מעתה ברור כי ההשוואה של חז"ל בין מאזני מרמה לבין דיין מושחת מלמדת אותנו כי מאזניים אלו הם מציאות של סאוב, וממילא המעשה אסור בלא צורך לבחון את התוצאה. על כן, מובן כי יש איסור אף בכלשהו ואין צורך דווקא בשווה פרוטה.

פרשת תולדות

תוצאתה של העדר כוונה במצוות סוכה ובציצית

"והבאתם גזול ואת הפִּסֵּחַ ואת החולה והבאתם
את המנחה הַאֶרְצֶה אותה מידכם אמר ה'?"
(הפטרה)

מצווה הבאה בעבירה בסוכה גזולה

במסכת סוכה (דף ט' עמ' א') מצינו כי סוכה גזולה פסולה מחמת הכתוב (דברים ט"ז, י"ג): "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנך ומיקבך". דרשו חז"ל: "תעשה לך – למעט סוכה גזולה שאינה שלך".

שואל תוספות שם (ד"ה "ההוא") מדוע צריך מיעוט מהפסוק שיחדש שסוכה גזולה פסולה, הרי הוא לא יוצא ידי חובה בסוכה גזולה מכוח הדין של מצווה הבאה בעבירה? במה שונה סוכה גזולה מלולב גזול ומצה גזולה?

תשובת תוספות היא, כי הדין של מצווה הבאה בעבירה אינו פסול דאורייתא. על כן, כדי לחדש פסול דאורייתא היה צורך בפסוק מהתורה: "תעשה לך – למעט סוכה גזולה שאינה שלך".

קושי חריף על דברי תוספות

ברם, שתירוץ זה מעורר קושי שהרי יש שני מקורות לדין מצווה הבאה בעבירה.

א. בגמרא במסכת סוכה (דף ל' עמ' א') נלמד דין זה מהכתוב (מלאכי א', י"ג): "והבאתם גזול ואת הפִּסֵּחַ ואת החולה והבאתם את המנחה הַאֶרְצֶה אותה מידכם אמר ה'?"

הגמרא דורשת: "גזול דומיא דפיסח, מה פיסח אין לו תקנה אף גזול אין לו תקנה".

הגמרא מבארת כי אין לקרבן תקנה אף לאחר שהבעלים התייאש והגזלן כבר קנה את הקרבן, והסיבה שאינו יוצא ידי חובה נעוצה בכך שזו מצווה הבאה בעבירה.

ב. בירושלמי במסכת שבת (פרק י"ג הלכה ג') מצינו כי דין זה נלמד מהפסוק (ויקרא כ"ז, ל"ד): "אלה המצות אשר ציווה ה' את משה אל בני ישראל, בהר סיני", ודרשו חז"ל: "אלה המצוות – אם עשיתן כמצוותן הן מצוות ואם לאו אינן מצוות". מלימוד זה עולה כי מדובר בפסול במעשה המצווה, שאינה נעשית כמצוותה אם היא נעשתה בעבירה.

אם כן, כיצד אומר תוספות כי דין מצווה הבאה בעבירה אינו מדאורייתא? אכן, המקור הראשון הוא פסוק בספר מלאכי, אך המקור השני המובא בירושלמי כתוב בתורה!

מהלכו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (פרשת אמור מצוה שכ"ה אות ט') מיישב את קושיית תוספות כדלהלן:

א. יש מצוות חיוביות – שבהן מחויב כל אדם מישראל לעשות את המצווה. כך למשל הנחת תפילין, נטילת ארבעת המינים ואכילת מצה.

"מצוה כזו אם מקיים אותה עושה רצון הבורא, ואם מבטל המצווה ואינו מניח תפילין או שלא נטל לולב, הרי שהוא ביטל את המצווה ועשה נגד רצון הבורא וענוש ייענש".

ב. יש מצוות קיומיות – שהחיוב תלוי במעשה קודם של האדם. כך למשל, התורה לא חייבה ללבוש בגד של ארבע כנפות ולהיות עטוף בציצית. אך אם אדם בוחר ללבוש בגד של ארבע כנפות הוא חייב להטיל בו ציצית. נמצא כי "אם מקיים מצוה זו עושה רצון הבורא. אבל, אם אינו מקיים מצוה אינו עובר על רצונו אלא שאינו מקיים את המצוה". הוא הדין במצוות סוכה. החיוב לאכול כזית בסוכה קיים רק בלילה הראשון ובשאר ימי חג הסוכות אם אינו אוכל סעודת קבע אין חיוב לשבת בסוכה. נמצא כי אם בחר שלא להביא עצמו לכלל חיוב אינו עובר על רצון ה'[א].

א. עם זאת, במסכת מנחות (דף מ"א עמ' א') מצינו כי מלאך פגש את רב קטינא כשהוא מכוסה בסדין שהוא כסות לילה ועל כן אין בו ציצית. אמר לו המלאך: קטינא, קטינא, כיון שאתה מתכסה בקיץ בסדין שאין מטילים בו ציצית, ובסתיו הינך מתכסה בבגד שקצותיו עגולים ואין לו ד' כנפות, אם כן מצוות ציצית מה תהא עליה? אמר רב קטינא למלאך: וכי בשמים מענישים על כך שאדם אינו מחייב את עצמו במצוות עשה? הרי זו מצווה קיומית ואין אדם מחויב לקנות טלית של ארבע כנפות ולהטיל בה ציצית? אמר לו המלאך: אמנם בזמן רגיל אין עונשים בשמים מי שאינו קונה בגד המחויב בציצית, אבל בזמן שיש חרון אף ("ריתחא") בעולם מענישים גם על אי קיום מצות עשה. לכאורה, מדוע יש להעניש על כך, הרי הוא לא עשה דבר נגד רצון ה'? אין זאת אלא שמי

ג. במצוות קיומיות יש שלושה מצבים:
- אם עושה את המצווה – הוא עושה את רצון ה'.
- אם בחר להכניס עצמו לכלל חיוב ואינו עושה את המצווה (כגון אוכל אכילת קבע מחוץ לסוכה או לובש בגד של ד' כנפות בלי ציצית) – הוא עובר על רצון ה' ומבטל מצוות עשה.
- אם בחר שלא להכניס עצמו לכלל חיוב – הוא לא מקיים מצווה, אך גם אינו עובר על איסור כלשהו. הוא לא קיים את רצון ה' אך גם לא פעל נגד רצונו.

ד. במצווה הבאה בעבירה אין קיום של מצווה כי זהו מעשה שה' אינו חפץ בו. המעשה אינו עולה לרצון כאשר הסנגור הוא קטגור וחל הכלל של "אני ה' שונא גזל בעולה". על כן, פשיטא כי העושה לא יצא ידי חובה ולא קיים את המצווה, כי אין זה מעשה המקיים את רצון ה'.

ה. במצווה חיובית שנעשתה בעבירה – כיוון שהוא לא קיים מצווה שהוא מחויב לקיימה הרי שהוא ביטל מצוות עשה ועבר על רצון ה'. כך למשל, אם הניח תפילין בעבירה, הדבר נחשב כאי הנחת תפילין ובכך ביטל מצוות עשה שמחייבת להניח תפילין.

ו. במצווה קיומית שנעשתה בעבירה – הוא לא קיים את מצווה אך גם לא ביטל מצווה, כי מלכתחילה לא היה חיוב.

"אמת דלא קיים רצון הבורא כי אין זה רצונו. אבל מכל מקום לא ביטל המצווה רק דלא קיים והווי ליה כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אכל כלל דלא ביטל ולא קיים".

ז. בהתאם לכך יש לומר כי אדם שישב בסוכה במעשה שבא בעבירה, לא קיים מצוות סוכה אך גם אין לומר כי ישב ואכל מחוץ לסוכה, שהרי בפועל, הוא ישב ואכל בסוכה.

ח. על כן, ישיבה בסוכה הבאה בעבירה אינה מעשה מצווה אך גם עבירה של ביטול מצוות עשה אין כאן.

שפוטר עצמו מן החיוב באופן שיטתי נחשב כמי שרצון ה' אינו חשוב בעיניו ובכך גופא יש להביא לכעס ולעונש בשעת ריתחא. ודוק,

הרמב"ן (על התורה, שמות כ', ח') מבאר כי מי שמורד ואומר: "סוכה איני עושה", או: "ציצית איני עושה" כופים אותו בית הדין, לעשות מצוות עשה זו ולחדול ממרידתו, כי הוא מבקש כעניין שבעיקרון להפקיע את החיוב כליל ובכך יש מרידה בה'.

"לא נוכל לדון אותו כמו שאוכל חוץ לסוכה או שלובש בגד בלא ציצית רק הוא כמו שאינו עושה המצווה כלל והולך בלא בגד או שאינו אוכל כלל כי באמת הוא לובש ציצית ואוכל בסוכה אך שאינו לרצון לפניו והוא לא קיים המצווה אבל לא נוכל לדון אותו כאילו ביטל את המצווה כיון שמכל מקום עושה המצווה. עיין ותבין".

ט. לעומת זאת, לאחר שיש פסוק שממנו נלמד כי סכך גזול פסול, נמצא כי מי שישב בסוכה גזולה נחשב כמי שישב ואכל מחוץ לסוכה וביטל מצוות עשה.

ספקו של ה"קובץ שיעורים"

הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ שעורים" (כתובות אות ר"נ) דן לפי מי שסובר כי בהיעדר כוונה לקיים מצווה אין יוצאים ידי חובה, מה יהא הדין אם אדם התעטף בציצית בלי לכוון לשם מצווה:

האם נאמר כי מכיוון שלא קיים מצווה, הרי שהוא נחשב כמי שביטל מצוות עשה של ציצית והוא כמי שלבש טלית בלי ציצית, או שמא "המצווה היא תוצאת המעשה שיהא מלובש בציצית, ואם כן אין הכוונה מעכבת".

בפשטות כוונתו לתחולת סברתו של המנחת חינוך לפיה, גם אם אין קיום של מצווה, הרי שבמצווה קיומית אין לומר כי הוא ביטל מצוות עשה, שהרי אין חיוב שבוטל. אכן, בהיעדר כוונה אין קיום מצווה אבל מכיוון שבפועל הוא עטוף בציצית אין לומר כי הוא לבש בגד של ד' כנפות בלי ציצית וממילא לא ביטל מצוות ציצית.

שיטת ה"ביאור הלכה"

בשולחן ערוך אורח חיים (סימן ס' סעיף ד') נפסק: "יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה".

ה"ביאור הלכה" שם הביא את דברי הב"ח וה"פרי מגדים" (בסימן ח' ובסימן תרכ"ה) כי במצוות ציצית וסוכה הכוונה היא לעיכובא. בעקבות כך כתב ה"ביאור הלכה" "אם קראוהו לתורה ולוקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכוון אז בלבישתו לקיים המצוות עשה של ציצית – ממילא עובר בזה על המצוות עשה".

כלומר, מי שלבש ציצית ולא כיוון לצאת ידי חובה "עובר בזה על המצוות עשה". נמצא כי על אף שציצית היא מצווה קיומית, ועל אף שבפועל הוא לבוש בבגד שיש בו ציצית, אם לא כיוון לעשיית המצווה – הוא נחשב כמי שביטל מצוות עשה.

דעת ה"ביאור הלכה" היא קוטבית לדעת המנחת חינוך שנקט כי גם אם לא יוצאים ידי חובה במצווה קיומית, אין לומר שהוא עשה נגד רצון ה', ואינו עובר על ביטול מצוות עשה.
במה חולק ה"ביאור הלכה" על המנחת חינוך?

שאלת ה"אתוון דאורייתא"

הרב יוסף ענגיל בספרו אתוון דאורייתא (סימן י"א) חלק על קביעת המנחת חינוך כי מצוות סוכה היא קיומית ונקט כי זו מצווה חיובית. רצון ה' הוא שנשב בסוכה. אבל, גדרי החיוב צריכים להתקיים באופן מקביל למקובל במגורי האדם בביתו הקבוע. החיוב לשבת בסוכה נלמד מן הכתוב (ויקרא כ"ג, מ"ב): "בסוכות תשבו שבעת ימים" ודרשו חז"ל במסכת סוכה (דף כ"ח עמ' ב'): "תשבו – כעין תדורו". מכיוון שבביתו אדם מסתפק לעיתים באכילת ארעי ואינו אוכל בהכרח סעודה בבית, הרי שגם בסוכה גדר החיוב לא כולל הכרח לאכול סעודה. נמצא כי גדר החיוב הוא שאם האדם אוכל אכילת ארעי לא מוטל עליו לאכול בסוכה. אבל, עסקינן במצווה חיובית שאלו גדריה. על כן, אם בעת אכילה בסוכה אין לו כוונה למצווה, וממילא אין קיום של מצווה, הרי שהוא מבטל בכך מצוות עשה חיובית. מי שיושב ואוכל אכילת קבע בלי לקיים מצוות עשה של סוכה – עובר על רצון ה'.

תמיהתו של הרב שמעון שקופ על המנחת חינוך

הרב שמעון שקופ בספרו "שערי יושר" (שער ג' פרק כ') כתב כי "אין דברי ה'מנחת חינוך' מחוורים בזה, דעניין הממוצע שהמציא המנחת חינוך לומר דבמצוות ציצית וסוכה אף שלא קיים המצווה מכל מקום לא ביטל מצוות עשה הוא דבר רחוק מן השכל". כל כך מדוע?
הרב שקופ מבאר כי אילו היה הדין שלא תהיה אכילתו חוץ לסוכה, ושלא יהיה מחוסר ציצית, הרי שהיה מקום לדברי המנחת חינוך שכן כשעשה מצווה הבאה בעבירה, אין זה כלבוש בלא ציצית, שהרי יש ציצית בבגד. הוא לא קיים מצווה, אך לא עבר על ציווי התורה שלא ללבוש בגד בלא ציצית[ב].

ב. הרב שקופ מציין כי גם בסברה זו יש מקום לפקפק, שכן הפסול של מצווה הבאה בעבירה הוא "פסול בעצם" כלומר זה לא רק דין בגברא שאינו יוצא ידי חובה אלא פסול בחפצא של הסכך שאינו נחשב לסכך כלל (מעין ההשוואה שעושה הגמרא בין קרבן גזול לקרבן שהוא בעל מום). ממילא נמצא כי מי שישב תחת לסכך גזול לא ישב בסוכה כשרה.

"אבל באמת נראה לעניות דעתי ברור שכוונת המצווה בציצית בשעה שלובש ד' כנפות שיש חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחויב הוא במצות ציצית כמו במצות תפלין, רק אם אינו לובש ליכא מצוה, וכן בסוכה אם אינו אוכל ליכא חיוב של ישיבת סוכה, אבל כשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה".

כלומר, שאלתו של הרב שקוֹפ על המנחת חינוך היא זו:

א. אכן, ציצית היא מצווה קיומית ואפשר לא ללבוש בגד של ארבע כנפות. אבל אחרי שאדם לבש בגד של ד' כנפות יש **חיוב** להטיל בו ציצית. כמו כן בסוכה. אכן, אין חיוב לאכול. אבל, כאשר הוא אוכל יש **חיוב** לעשות כן בסוכה.

ב. גדר החיוב אינו לשבת תחת סכך גרידא אלא לאכול באופן שמקיים מצווה ועושה את רצון ה'. כך גם בציצית. גדר החיוב אינו לשים ציציות גרידא, אלא לעשות כן באופן שמקיים את מצוות ציצית.

ג. מכיוון שהאוכל סעודת קבע חייב בסוכה, והלבוש בד' כנפות חייב בציצית, הרי שבהיעדר כוונה או כשהמצווה באה בעבירה, הוא לא מקיים את חיובו ואינו עושה את רצון ה', וממילא הוא מבטל מצוות עשה!

ביטול מצוות עשה צופה פני עתיד

הרב שלמה זלמן אוירבך בשו"ת "מנחת שלמה" חלק א' סימן א' מבאר כי ביטול עשה אינו מתייחס לעבר אלא צופה פני עתיד. אם אין חיוב עתידי – לא עוברים על אי קיום חיוב.

כך למשל מי שעושה מעקה לגגו ולא התכוון למצווה, אף שאינו מקיים מצוות עשה שהרי מצוות צריכות כוונה, אינו עובר על הלאו של "לא תשים דמים בביתך" שהרי במבחן התוצאה – יש לו מעקה. כמו כן, אם לא עשה מצווה אלא המצווה נעשתה מאליה או ע"י עכו"ם "פשוט שאינו עובר עוד בעשה **כיון שמעכשיו אין שום חיוב עליו לעשות מעקה**".

כלומר, אדם עובר על מצות עשה, רק אם עדיין יש עליו חיוב שאינו מקוים. אך כשיש מעקה על הגג – אין חיוב. הוא הדין גם ביחס לציצית וסוכה שנעשו כמצווה הבאה בעבירה, או בלי כוונה, אף שאין הדבר נחשב למצווה, אין הוא עובר על ביטול מצוות עשה.

אכן, כדברי הגר"ש שקוֹפ – הוא לא קיים חיוב ע"י מעשה זה. אבל, מכיוון שהציצית והסוכה כשרים למצווה בלי שום פגם וחסרון, הרי שאינו חייב עוד

בהטלת ציצית ו"רואים אותו כבגד של ג' כנפות שפטור מציצית". בהיעדר חיוב לעשות דבר בעתיד לא ניתן לומר שהתורה פונה אליו בציווי והוא מבטלו. ממילא אין כאן ביטול של מצוות עשה[ג].

עם זאת, הרב אוירבך מציין כי הסבר זה ניתן לומר רק ביחס לציצית אך לא ביחס לסוכה. ההבחנה היא זו:
בציצית – מאחר שאדם לבוש בבגד שיש בו ציצית – אין שום חובה הצופה פני עתיד הרובצת עליו.
הדבר דומה למצוות כיסוי הדם, שאם כיסה שלא במתכוון או שהרוח כיסתה את הדם, אף שלא עשה מצווה אינו חייב לגלות את הדם ולכסותו שוב, שהרי הדם כבר מכוסה.
בסוכה – יש חובה הצופה פני עתיד. הוא לא סיים את חיובו בכך שישב בסוכה כשרה בעת שאכל, שהרי המצווה היא 'בסוכות תשבו **שבעת ימים**'. החיוב הוא "תשבו כעין תדורו" והוא מצווה להתנהג **בכל שבעת הימים** עם סוכתו כבית, ומיד כשירצה לעשות דבר שאין רגילים לעשותו אלא בתוך בית, כגון לאכול אכילת קבע או לישון – הוא מתחייב במצות סוכה וחייב בישיבה בסוכה שבה יקיים את המצווה.
בנקודה זו מעורר אפוא הגרש"ז אוירבך את שאלתו של הגר"ש שקופ, כי מכיוון שחל חיוב, אי אפשר לקיימו ע"י מעשה שאין בו קיום מצווה. בלשונו: "הואיל ומי שאינו מכוון במצווה אינו עושה כלל שום מצווה, הרי שהוא כמניח תפילין בלא כוונה שנחשב ל'קרקפתא דלא מנח תפילין', כיון **שלא מעשה ההנחה הוא העיקר אלא קיום המצווה הוא עיקר והוא הדין בסוכה**, והדבר צריך הכרע".
הסברו של הרב אוירבך ביחס להעדר חיוב עתידי אינו מסייע אפוא לבאר את שיטת המנחת חינוך ביחס לסוכה.

ג. הרב אלחנן וסרמן בספר קובץ שיעורים (חלק ב' סימן ל"ג) גורס כי במקרה זה אף שאין חיוב – הוא נחשב כמי שקיים את רצון ה' שהרי יש ציצית בבגדו. הרב וסרמן מבאר כי מכיוון שהקרבן כשר, ממילא נתקיימה המצווה אף כשאין כוונה "דזוהי המצוה שיהא לו קרבן כשר וישנן מצוות רבות כאלו, דלא אמרינן בהו מצוות צריכות כוונה, לענין שיהא צריך לחזור ולעשות בכוונה, אם עשאן מתחלה בלא כוונה, משום דהמצווה מתקיימת מאליה, ונמצא דבאופן כזה, קיום המצווה משלים למעשה המצווה".

סברה של ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני ציצית אות ג') מבאר כי יש להבחין בין ציצית לסוכה, לעניין הגדרת המעשה.

ציצית צריך לעשות לשם מצוות ציצית. בתורה נאמר (דברים כ"ב, י"ב): "גדילים תעשה לך" ודרשו חז"ל במסכת גיטין (דף ט' עמ' א'): "לך – לשם חובך". בשולחן ערוך אורח חיים (סימן י"א הלכה א') נפסק: "החוטים צריך שיהיו טוויין לשמן... ואם לא היו טוויין לשמן פסולים". משום כך, קיום המצווה הוא חלק מהגדרת הציצית, ואם אין מקיימים מצווה בפתילים אלו (בהיעדר כוונה או מחמת שהמצווה באה בעבירה) אין זו ציצית כלל והבגד נחשב בלי ציצית כך שהלובש ביטל מצוות עשה של ציצית[ד].

לעומת זאת, מה שנותן לסוכה שֵם של סוכה הוא עצם העובדה שנעשתה לשם צל. קיום המצווה אינו חלק מהגדרת הסוכה, שהרי מצינו במשנה במסכת סוכה (פרק א' משנה א') כי סוכה ישָנה שעשה אותה שלא לשם חג, שלשים יום קודם לחג – כשרה. לכן, גם כאשר אין זו סוכה של מצווה מכיוון שהוא לא מקיים בה את המצווה, מכל מקום זו סוכה. על כן, מי שאוכל בסוכה שכזו לא קיים מצווה אך לא עבר על איסור של אכילה מחוץ לסוכה, שהרי "במציאות הוא נמצא בתוך סוכה".

הסבר מחלוקת המנחת חינוך והרב שמעון שקופ

בהתאם לעיקרון זה נמצא הבסיס למחלוקת המנחת חינוך והרב שמעון שקופ כדלהלן:

הגר"ש שקופ סובר – כי כאשר יש חיוב לשבת בסוכה – החיוב מתקיים רק בעת ישיבה בסוכה שיוצאים בה ידי חובה ובישיבה שבה מתקיימת מצוות סוכה. רצון ה' שאדם יישב בסוכה הוא שיישב בסוכה שבה יוצאים ידי חובת מצווה. על כן, אם לא מתקיים רצון ה' במעשה זה (כגון כשזו מצווה הבאה בעבירה או שאין כוונה למצווה) הרי שלא נעשה החיוב, והאדם נחשב כמפר מצוות עשה שהחיוב לקיימו הוטל עליו. לכן, לא זו בלבד שמצווה אין לו, אלא שהוא גם עובר על העשה.

ד. הרב ברוך בער ליבוביץ בספרו "ברכת שמואל" על מסכת גיטין (דף י' עמ' א') מבאר כי יש דברים שבהם נחוצה עשייה "לשם מצווה" כדי להגדירם כחפצא של מצווה. כך למשל קורבנות, ספר תורה, תפילין, מזוזות וציצית. לעומת זאת, יש מצוות שבהן הכוונה בעת קיום המצווה אינו נוגע להגדרת החפצא של המצווה.

המנחת חינוך סובר – כי החיוב לשבת בסוכה אינו לשבת במה שמקיימים בו מצווה, אלא במה שמוגדר **במציאות** כסוכה, כלומר במה שנעשה לשם צל. בסוכה, להבדיל מציצית, אין צורך בקיום מצווה כדי לעמוד בהגדרת סוכה. על כן, מי שיושב במה שמוגדר במציאות כסוכה שמטילה צל, אינו עובר על מצוות עשה ואינו נחשב למי שאכל מחוץ לסוכה. אכן, כשזו מצווה הבאה בעבירה או שאין כוונה למצווה אין הדבר עולה כדי מצווה, אך אין אפשרות לומר כי הוא אכל חוץ לסוכה וממילא הוא לא ביטל מצוות עשה. האיסור הוא לאכול מחוץ למה שהוא במציאות סוכה, ואיש זה אכל בתוך סוכה.

פרשת ויצא

אל יבזבז יותר מחומש

"וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לָךְ"
(בראשית כ"ח, כ"ב)

גדריה של מצוות צדקה

הכתוב אומר (דברים ט"ו, ז' – י"א): "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך... לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון. כי פתח תפתח את ידך לו, והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו. ... נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו... כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, על כן אנכי מצווך לאמור פתח תפתח את ידך".

הלכה פסוקה היא ברמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ז' הלכה א'): "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר 'פתוח תפתח את ידך לו' ונאמר (ויקרא כ"ה, ל"ה): 'והחזקת בו גר ותושב וחי עמך' ונאמר (שם, ל"ו) 'וחי אחיך עמך'".

בנוסף למצוות "עשה" יש גם מצוות "לא תעשה" האוסרת להתעלם מבקשת העני לסייע לו. כך נפסק ברמב"ם (שם הלכה ב'): "וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה שנאמר: 'לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון'".

לנתינה זו יש הגבלה ושיעור מקסימלי. הרמב"ם פוסק (שם בהלכה ה'): "בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו. **וכמה? עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר**, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה, ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר[א]".

א. וראו שולחן ערוך (יורה דעה סימן רמ"ח סעיף א'): "כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו. ומי שנותן פחות ממה שראוי ליתן, בית דין היו

עד חמישית מנכסיו

למצוות צדקה יש אפוא תקרה ויש לתת עד חומש (20%) מנכסיו. מקור הדברים ב"תקנת אושא", כפי שמצינו במסכת כתובות (דף נ' עמ' א'): "באושא התקינו, המבזבז – אל יבזבז יותר מחומש". הגמרא מבארת שם כי הטעם לתקנת אושא הוא "שמא יצטרך לבריות". לתקנת החכמים יש אסמכתא בכתובים, שכן יעקב אבינו אמר (בראשית כ"ח, כ"ב): "וכל אשר תתן לי **עשֵׂר אעשרנו** לָךְ". הכתוב מונה שני עישׂוּרים שהם חומש. הרא"ש (בבא קמא א', ז') למד כי הגבלה זו של מתן עד כדי חומש מנכסיו, חלה על כל הוצאת ממון לצרכי מצווה ולא רק במצוות צדקה. הגבלה זו חלה גם על מצווה שאם יעבור זמנה לא יוכל עוד לקיימה (מצווה עוברת). כך נפסק בהגהת הרמ"א על שולחן ערוך (אורח חיים סימן תרנ"ו סעיף א'): "מי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו: המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת".

ייתן כל ממונו – כדי לא לעבור על לאו

הרמ"א שם נוקט כי הגבלה זו (של "אל יבזבז יותר מחומש") נאמרה רק ביחס לקיום מצות עשה.

אבל "לאו" חמור מ"עשה"[ב] וכדי שלא לעבור על מצוות לא תעשה "יתן כל ממונו קודם שיעבור".

שאלת רבי יעקב עמדין

על פסקו של הרא"ש, שאין אדם מחויב לבזבז מעבר לחומש כדי לקיים מצוה אף כשזו מצווה עוברת, מקשה רבי יעקב עמדין, בספרו "מור וקציעה" (סימן תרנ"ו), מדוע יהיה ממונו חמור מגופו? הרי מי שמסרב לקיים מצוות עשה מכים אותו עד שתצא נפשו, וכל אשר לאיש ייתן בעד נפשו[ג].

כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדים לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן".

ב. בגמרא ביבמות (דף ז' עמ' א') נאמר כי עשה דוחה לא תעשה למרות שלאו חמור מעשה. רש"י שם מבאר כי "לאו" חמור מ"עשה" שהרי העובר על "לאו" לוקה והעובר על "עשה" לא לוקה. כמו כן מצינו שנשים חייבות בכל הלאווים, ואילו במצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. כמו כן במסכת יומא (דף פ"ו עמ' א') נאמר כי תשובה מכפרת על "עשה", ואילו על "לא תעשה" תשובה תולה עד שיבוא יום הכיפורים ויכפר. וראו יד מלאכי, כללי התלמוד (כלל תקט"ו).

ג. כמו כן הקשה רבי יעקב עמדין, כי מכיוון שבמצוות "לא תעשה" חייב אדם להוציא את כל ממונו כדי שלא יעבור, אם כן כל שכן שיהיה חייב בכך כדי לקיים מצוות "עשה", שהרי עשה דוחה

רבי יעקב עמדין מבאר כי את דברי הגמרא שאדם לא יבזבז יותר מחומש ניתן להעמיד דווקא ביחס לצדקה ופדיון שבוים, שאפשר לקיימם גם על ידי אחרים[ד], ואין הכי נמי אם אי אפשר לקיימם ע"י אחר יהא עליו לתת את כל אשר לו.

פריעת בעל חוב מצווה

בגמרא במסכת ערכין (דף כ"ב עמ' א') מצינו דעה לפיה "פריעת בעל חוב מצוה"[ה] וממילא אם מדובר בקטן שאינו חייב במצוות ("יתמי לא בני מיעבד מצוה נינהו") אין החיוב חל עד שיגדל.

בנוסף, הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה (פרק א' הלכה ד') כתב כי כאשר חייב אינו פורע את חובו, הוא עובר גם על איסור לאו של "עושק". ובלשונו: "איזה הוא עושק, זה שבא ממון חברו לתוך ידו ברצון הבעלים וכיון שתבעוהו כבש הממון אצלו בחזקה ולא החזירו **כגון שהיה לו ביד חבירו הלואה** או פקדון או שכירות והוא תובעו ואינו יכול להוציא ממנו מפני שהוא אַלָם וקשה, ועל זה נאמר (ויקרא י"ט י"ג): 'לא תעשוק את רעך'".

לא תעשה ומכאן שעשה חמור יותר. אולם, קושי זה מתיישב עם העיון בדברי הרמב"ן (שמות כ', ח') שכתב כי "מצות עשה הוא היוצא ממידת האהבה והוא למידת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו... ומצות לא תעשה הוא למידת הדין ויוצא ממידת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו שבא עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו".

ד. בדומה לכך כתב ה"ביאור הלכה" (על שולחן ערוך אורח חיים סימן תרנ"ו סעיף א') כי מסוגיית הגמרא במסכת כתובות שנאמרה ביחס לצדקה אין להביא ראיה ביחס לשאר המצוות. "ואין אנו יכולין ללמוד מצדקה, דשם הוא מצוה שאינה עוברת, ואפילו אם איכא עניים דקיימי הלא יכול להתקיים על ידי אחרים, מה שאין כן באתרוג וכדומה שהיא מצוה עוברת וחל על גוף האדם".

ה. הראשונים נחלקו מהי המצווה בפריעת החוב: רש"י במסכת כתובות (דף פ"ו עמ' א') כתב כי דבר זה נלמד מהכתוב (ויקרא י"ט, ל"ו): "מאזני צדק אבני צדק איפת צדק **והין צדק** יהיה לכם", ודרשו חז"ל (בבא מציעא דף מ"ט עמ' א'): "הין צדק" שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק". מכאן החובה לקיים את ההבטחה להחזיר את הכסף; ה"שיטה מקובצת" שם כתב בשם ר"י ורא"ה כי המצווה נלמדת מהכתוב (דברים כ"ד, י"א): "והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה"; בשו"ת הרדב"ז (סימן תר"י) מצינו כי הדבר נלמד מהכתוב (ויקרא ה', כ"ג): "והשיב את הגזילה אשר גזל או את העושק אשר עשק או את הפיקדון אשר הָפקד איתו, או את האבידה אשר מצא". וראו תוס' במסכת כתובות (דף נ"ו עמ' א' ד"ה הרי) כי החיוב נובע גם מסברה פשוטה שהלווה צריך לשלם למלווה את מה שלווה ממנו.

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה רכ"ח אות א') מעורר קושי חריף כדלהלן:

א. הגמרא במסכת כתובות (דף פ"ו עמ' א') מקשה על שיטת רב פפא שפריעת בעל חוב מצווה, מה יהא הדין כשהחייב אומר כי אינו רוצה לקיים מצווה. הגמרא משיבה כי כופים אותו לקיים מצוות עשה עד שתצא נפשו.

ב. על כך תמה המנחת חינוך מכיוון שכל מי שאינו רוצה לשלם הלוואה עובר בלאו של "לא תעשוק" (ולדברי ספר ה"חינוך" עובר גם על "לא תגזול"), מדוע התעורר קושי בגמרא ביחס ללווה שאינו רוצה לקיים את מצוות העשה של פריעת החוב, הרי יש מקום לכפות אותו לפרוע את החוב כדי שלא לעבור על "לאו".

ג. באיסור "לאו" בוודאי כופים, שהרי ראינו לעיל כי ב"עשה" אין צריך לבזבז יותר מחומש אך כדי שלא לעבור על ה"לאו", פסק הרמ"א כאמור כי אדם מחויב לתת את כל הונו.

ד. אכן, ביחס לגמרא הנ"ל במסכת ערכין (דף כ"ב עמ' א') לגבי יתומים לא מתעורר קושי זה, שכן הם לא עשקו ולא גזלו ואביהם הוא שקיבל את הכסף מהלווה. אבל בעת שעסקינן בלווה עצמו "בודאי חייב לשלם מחמת הלאוין וכפינן ליה ומה צריך הש"ס לומר מחמת העשה, וצ"ע גדול".

סברת ה"מרחשת"

לכאורה, שאלת המנחת חינוך קשה אף ביחס למצוות צדקה גופא, שלגביה נאמר בגמרא כי חלה תקנת אושא לפיה אל יבזבז יותר מחומש. הרי נפסק ברמב"ם (פרק ז' הלכה ב') כי מי שמעלים עיניו מן הצדקה עובר גם בלאו, של "לא תאמץ" ו"לא תקפוץ" ואם כן, מדוע שלא יהא חייב לבזבז את כל ממונו במתן צדקה כדי שלא לעבור על הלאו?

רבי חנוך העניך אייגש בספרו "מרחשת" (חלק א' סימן מ"ג) מיישב, כי ה"לאו" של "לא תאמץ" ו"לא תקפוץ את ידך" חל רק במקום שמחויב לקיים מצוות צדקה. התורה חיזקה את החיוב לתת צדקה והחילה עליו גם לאו. אבל במקום שלא חלה עליו מצוות צדקה הרי שממילא אין בה גם "לאו"[1]. מכיוון שאינו מחויב במצוות צדקה בבזבוז כל ממונו הרי שאין "לאו".

---

1. בדומה לכך כתב המהרי"ל דיסקין (חלק א' סימן כ"ד) כי הלאו בא לחזק את העשה של מצוות מתן צדקה, ובמקום שלא חל ה"עשה" לא חל ה"לאו".

ברם, שהסבר זה אינו חל ביחס לאיסור "לא תעשוק" שחל בהלוואה, מכיוון שאין ספק שפרעון החוב עולה כדי מצווה והגמרא דנה רק בשאלה כיצד כופים על מצווה זו. מכיוון שהמצווה חלה אין טעם שלא יחול הלאו, ומשום כך חריפה היא שאלת המנחת חינוך שיש לכפות על פרעון החוב מכוח הלאו.

ספקו של המנחת חינוך ביחס ללאו שאין בו מעשה

ראינו לעיל את הגהת הרמ"א על שולחן ערוך (אורח חיים סימן תרנ"ו סעיף א'), כי תקנת אושא בדבר הוצאת חומש, אינה חלה ביחס ללאו. ברם, מה הוצא מכלל תקנת אושא: האם כל לאו הוצא מכלל התקנה מחמת חומר איסורו, או שמא מה שהוצא מכלל התקנה הוא "עשיית מעשה איסור". אם הסייג נוגע ללאו, מפני חומרתו של הלאו, הרי שגם כדי להימנע מלאו שאין בו מעשה צריך אדם לתת את כל הונו. אך אם הסייג הוא ביחס למעשה, כלומר שאדם צריך לשלם כל הון כדי שלא לעשות מעשה עבירה, הרי שאם העבירה חלה מאליה אף בלי עשיית מעשה כלשהו, הרי שלא מוטל עליו לתת את כל הונו כדי להימנע מכך.

לנוכח ספק זה שאל המנחת חינוך (מצוה ט' אות ג') מה הדין במקרה של לאו שאין בו מעשה, כגון "בל יראה", אם אינו יכול לקיימו בלא שיפזר ממונו, האם חל הכלל שאין צריך לפזר יותר מחומש.

ספק זה הוכרע בהגהות ה"חתם סופר" על דברי הרמ"א שכדי שלא לעבור על מצוות לא תעשה מחויב אדם לשלם את כל הונו. ה"חתם סופר" כותב: "לאו במצות עשה ולא תעשה תליא מילתא, אלא קום ועבור או שב ואל תעשה".

מכוח הבחנה זו מסיק ה"חתם סופר" כי לאכול פירות שביעית כאשר כלה הפרי מן השדה[ז] אף על פי שאינו אלא עשה, ייתן כל אשר לו ולא יעבור, שכן זו עבירה שאדם עושה באופן פעיל ע"י עשיית מעשה. לעומת זאת "אין צורך להוציא כל ממונו שלא יביאוהו לידי 'לא תותירו ממנו עד בוקר' (שמות י"ב, י'), אף על פי שהוא לא תעשה, מכל מקום כיון שאינו בקום ועבור אינו צריך להוציא כל ממונו". עבירה פסיבית שהיא בלאו, נחשבת כמו "עשה", כי אין בה מעשה.

ז. רמב"ם הלכות שמיטה ויובל (פרק ז' הלכה א'): "פירות שביעית אין אוכלין מהן אלא כ"ז שאותו המין מצוי בשדה שנאמר (ויקרא כ"ה, ז'): 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך, תהיה כל תבואתה לאכול', כ"ז שחיה אוכלת ממין זה מן השדה אתה אוכל ממה שבבית, כלה לחיה מן השדה חייב לבער אותו המין מן הבית וזהו ביעור של פירות שביעית".

יישוב קושייתו של המנחת חינוך לגבי מצוות צדקה

סברת המנחת חינוך כי אין חיוב להוציא יותר מחומש ביחס לאיסור לאו שאין בו מעשה, חלה כהווייתה גם ביחס לאיסור של עושק או גזילה, המתרחש כאשר אדם לא פורע חוב, שהרי גם במקרה זה הוא לא עושה מעשה כלשהו, אלא נוקט בפסיביות ונמנע מלהשיב את ההלוואה שנטל.

נראה כי בהתאם לסברה זו מיושבת קושייתו של המנחת חינוך על הגמרא במסכת כתובות (דף פ"ו עמ' א') מדוע ביארה הגמ' כי יש מקום לכפות על החייב לפרוע את החוב מכוח הדין שכופים על מצוות עשה, ולא נזכר בגמרא הלאו של "עושק". ההסבר לכך הוא כי זהו לאו שאין בו מעשה. לאו שבו אדם נשאר פסיבי ולא עושה מעשה עבירה אינו חמור מעשה, ובשניהם אין חיוב לבזבז יותר מחומש. ממילא אין עדיפות לכפייה מכוח הלאו מאשר מכוח העשה.

שאלת הגר"ח סולובייצ'יק

על פי האמור שהכפייה על פריעת חוב היא מכוח מצוות עשה כפי שראינו במסכת כתובות (דף פ"ו עמ' א'), ולא כפייה מכוח ה"לאו" – שואל הרב חיים הלוי סולובייצ'יק (ב"חידושי הגר"ח" על מסכת כתובות דף פ"ו עמ' א') הן ביחס למצוות עשה כמו סוכה ולולב כתבו הראשונים (כפי שראינו לעיל בדברי הרא"ש) שאינו מחויב לבזבז יותר מחומש, אם כן גם בפריעת בעל חוב שהיא רק בגדר מצווה, לא יתחייב לבזבז יותר מחומש? האם ייתכן כי כאשר ההלוואה היא יותר מחמישית מנכסיו אין חיוב לפרוע אותה?

חוב אינו חלק מההון העצמי

הגר"ח סולובייצ'יק השיב, כי גם אם פריעת בעל חוב היא רק בגדר מצווה, מכל מקום שונה היא מכל שאר מצוות, שכן בכל המצוות נעשית המצווה מהכסף שלו. על כן, אם הוא קנה תפילין, ציצית או לולב ביותר מחומש הרי שהפחית את ההון שלו. אבל במצוות פריעת בעל חוב הרי שלאחר שהוא פורע ומקיים את המצווה "אומרים אנו שהחזיר את ממון חברו ולא בזבז ממון שלו". כלומר, אין זה ההון העצמי שלו שהצטמק, אלא כסף של חברו שהוחזר.

אכן, מבחינה קניינית כסף שנטל הלווה בהלוואה שייך לו, שהרי "מלווה להוצאה ניתנה" והלווה יכול למשל לקדש באמצעותו אישה. אך אין לומר כי מכוח החזרת ממון זה עלול להיווצר חשש כי הלווה יזדקק לבריות, שהרי אין לראות בכך מלכתחילה את הונו העצמי.

מה שלא נגרע מתזרים המזומנים השוטף לא גורם עניות

בדומה לסברת הגר"ח סולובייצ'יק מצינו סברה כלכלית דומה שכתב ה"משנה ברורה" ב"ביאור הלכה" (סימן תרנ"ו סעיף א'). נפרט:

א. במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') מצינו: "הוא לפדות ובנו לפדות – הוא קודם לבנו; רבי יהודה אומר: בנו קודמו, שזה מצוותו על אביו, וזה מצוות בנו עליו". כלומר, עסקינן באדם שיש לו רק חמישה סלעים והשאלה הייתה את מי עליו לפדות בסכום זה, את בנו או את עצמו.

ב. שואל ה"משנה ברורה" אם יש לו רק חמישה סלעים, כיצד הוא בכלל מחויב במצוות פדיון הבן, הרי זה מעבר לחומש מכספו?

ג. תשובתו של ה"משנה ברורה" היא כי "תקנת אושא" שאין לבזבז יותר מחומש נועדה לוודא שהוא לא יתרושש ויצטרך לבריות "וזה לא שייך במי שיש לו רק חמש סלעים ומתפרנס ממלאכתו ולא יגרע פרנסתו במה שיוציא זה על המצווה, וכן להיפך לא יתחזק מצבו במה שלא יוציא". כלומר, מי שהוצאותיו מצומצמות ותזרים המזומנים שלו לא יעלה או ירד מחמת שיוציא יותר מחומש מהונו, מחויב לתת אף יותר מחומש, שכן במקרה זה הגרעון בהון העצמי לא יביא אותו לידי עניות ולא יערער את יציבותו הכלכלית[ח].

סברתו של הרב משה פיינשטיין

הרב משה פיינשטיין ב"אגרות משה" (אורח חיים חלק ה' סימן מ"א) חלק על סברה זו של ה"משנה ברורה" וביאר כי תקנת אושא נאמרה רק במקום שלשם קיום המצווה אין הכרח להוצאת כסף, כמו אתרוג, שאם יש לו אתרוג אינו חייב לקנות דווקא בכסף "ונמצא **שאין הוצאת הכסף עצם המצווה** ורק מחמת שאין לו אתרוג הוא מחויב לקנות". אבל, ביחס לחיוב אמרו שיעור עד כמה מחויב להוציא הוצאות להשיג את המצווה – שהוא רק עד חומש. והטעם, כי כשאין לו אתרוג אין שייך לחייבו ליטלו, רק שיש לחייבו לקנות מחמת שיש עליו חיוב להשתדל להשיג אתרוג, ובזה יש שיעור שאין מחויב להשתדל להשיג מצווה רק עד חומש נכסיו. וכשלא ימצא לקנות בשיעור כזה אין צריך לקנות, וממילא פטור מחמת שאין לו אתרוג.

ח. בדומה לכך כתב ה"חפץ חיים" גם בספרו "אהבת חסד" (חלק ב' פרק י"ט בהערה האחרונה); וראה גם פסקו של הרב שמואל הלוי וואזנר בשו"ת "שבט הלוי" (חלק ד' סי' ס"ד).

אבל, **בפדיון הבן התורה חייבתו בנתינת סך כסף דווקא**, ובכך ודאי חייב אף עני, אם אך יש לו ה' סלעים, אף שהם כל נכסיו ולא יישאר לו כלום, ככל מצוות שהתורה חייבה לכל מי שיש לו החפץ שבו מקיימים את המצווה לקיים אותה, כמו גבי אתרוג שמחויב ליטלו אם יש לו. כך גם בפדיון הבן חייב כל זמן שיש לו ה' סלעים, כיוון **שהכסף הוא עיקר המצווה ולא השתדלות להשיג המצווה**, ובעיקר המצווה ודאי חייב כל אדם".

בהמשך לדברי הגר"ח סולובייצ'יק נראה להוסיף בדברי הרב משה פיינשטיין כי כשיש מצווה לתת כסף, הרי שהסכום הזה לא נכלל מלכתחילה בהונו העצמי, בדומה לסכום שאדם לווה ועליו להחזיר.

יישוב שאלת רבי יעקב עמדין

בהתאם לדברי הרב משה פיינשטיין נראה כי מיושבת גם שאלת רבי יעקב עמדין על שיטת הרא"ש. שאלתו הייתה מדוע אין אדם מחויב לבזבז מעבר לחומש כדי לקיים מצווה, הרי מי שמסרב לקיים מצוות עשה מכים אותו עד שתצא נפשו, וכל אשר לאיש ייתן בעד נפשו? ברם, שהרב פיינשטיין ביאר כי כשאין לאדם אתרוג אין עליו חיוב מלכתחילה ליטול אתרוג. החיוב לקנות אתרוג אינו חלק ממצוות עשה, אלא שיש עליו חיוב להשתדל להשיג אתרוג, ובזה יש שיעור שאין מחויב להשתדל להשיג מצווה רק עד חומש נכסיו. נמצא כי כשלא ימצא לקנות אלא בשיעור שמעבר לחומש מנכסיו, אין חיוב לקנות וממילא לא יהיה לו אתרוג – ובהיעדר אתרוג הוא יהיה פטור ממצוות העשה ולא יכפו עליו דבר. לעומת זאת, כשיש לו אתרוג ואינו רוצה ליטול יש כפייה על גופו שהרי יש חיוב במצווה שאין פטור הימנו.

פרשת וישלח

"אחשביה" - בגיד הנשה

"על כן לא יאכלו בני ישראל את גִּיד הַנָּשֶׁה אשר על כף
הירך עד היום הזה, כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הַנָּשֶׁה"
(בראשית ל"ב, ל"ג)

אין בגידים בנותן טעם

גיד הנשה אסור באכילה מהתורה. אולם, יש מחלוקת האם גיד הוא מעין בשר שמפיקים טעם באכילתו וממילא אם נפל הגיד לקדרה הוא יאסור את הקדרה כולה כדין איסור שנותן טעם בקדרה.

במשנה במסכת חולין (דף צ"ו עמ' ב') נאמר: "ירך שנתבשל בה גיד הנשה, אם יש בה בנותן טעם – הרי זו אסורה". מכאן שיש טעם בגיד הנשה. אולם, בגמרא שם (דף צט עמ' ב') מובאת דעת רבי ישמעאל ש"אין בגידין בנותן טעם" והגמרא מסיקה כי זו ההלכה.

הרשב"א כתב (שם על דף צ"ב עמ' ב') כי המחלוקת אינה במציאות אלא שבגיד יש טעם קלוש, והמחלוקת היא האם טעם קלוש שכזה נחשב לטעם. מי שסבור ש"אין בגידין בנותן טעם" נוקט, כי הגיד הוא כמו חתיכת עץ, אבל התורה אסרה את מי שבכל זאת אוכל אותו.

האוכל גיד של בהמה טמאה

מה הדין כאשר אדם אוכל גיד הנשה של בהמה טמאה (סוס)?

במסכת פסחים (דף כ"ב עמ' א') נחלקו בכך רבי יהודה ורבי שמעון.

איסור גיד הנשה לא חל לכל הדעות כי התורה אסרה רק גיד של בהמה טהורה שבשרה מותר באכילה, שהרי נאמר: "**על כן** לא יאכלו בני ישראל **את גיד הנשה**". משמע כי מדובר בבהמה שאת בשרה מותר לאכול ואילו בבהמה טמאה שאף בשרה אסור, לא הזהירה התורה על גיד הנשה.

אולם, ביחס לאיסור אכילה של הבהמה הטמאה חייב רבי יהודה, שכן "יש בגידין בנותן טעם", וזהו טעמה של בהמה טמאה, ואילו רבי שמעון פטר שכן "אין בגידין בנותן טעם" וממילא נמצא כי הוא אכל חתיכת עץ בעלמא ולא בשר של בהמה טמאה.

פסיקת הרמב"ם ביחס לגיד של בהמה טמאה

הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פרק ח' הלכה ה') פוסק: "האוכל גיד הנשה מבהמה וחיה הטמאים פטור לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בבהמה שכולה מותרת, ואינו כאוכל משאר גופה **שאין הגידים מכלל הבשר**".

נמצא כי הרמב"ם פוסק כשיטת רבי שמעון ש"אין בגידין בנותן טעם" ולכן אינו חייב משום איסור אכילה של בהמה טמאה, כי "אין הגידים מכלל הבשר". כאמור, גיד דומה לבול עץ, ורק בבהמה כשרה התורה אסרתו.

פסיקת הרמב"ם ביחס לגיד של נבילה או טרפה

הרמב"ם ממשיך ופוסק שם (בהלכה ו') כי "האוכל גיד הנשה של **נבילה או של טרפה** או של עולה (של בהמה טהורה) חייב שתים, מתוך שנכלל באיסור שאר גופה **שהיה מותר** נכלל גם הגיד ונוסף עליו איסור אחר". כלומר, כאשר מדובר בבהמה טהורה, שהתורה אסרה את גיד הנשה שלה, הוא לוקה הן מחמת איסור גיד הנשה והן מחמת איסור נבלה.

הקושי המסתער

בפנינו לכאורה סתירה מיניה וביה ברמב"ם:

מצד אחד פסק הרמב"ם כי מי שאכל גיד של בהמה טמאה פטור מאיסור נבלה מכיוון שאין בגידין בנותן טעם ו"אין הגידים מכלל הבשר".

מצד שני פסק הרמב"ם כי בגיד הנשה של בהמה טהורה הוא חייב משום נבלה.

הכיצד? הרי הגיד הוא כעץ ואם כן נמצא כי הוא לא אכל מבשר הנבלה?

כך נשאל הרשב"א ובתשובותיו כתב (שו"ת הרשב"א חלק ד' סימן פ"ט): "תשובה: גם אני איני יודע דרכו בזה".

רבי יוסף קארו ב"כסף משנה" מביא את דברי הרשב"א הללו כלשונם ונותר בשאלה.

תירוצו של "שער המלך"

המנחת חינוך (מצוה רפ"א) מביא את דבריו של רבי יצחק נוניס בילמונטי בספרו "שער המלך" המיישב את דברי הרמב"ם, כי אכן בגיד אין טעם ומטבעו אינו חשוב

לאוכל והריהו כחתיכת עץ. אבל, מכיוון שבבהמה טהורה התורה אסרה אותו באיסור גיד הנשה, הרי שבכך החשיבה אותו התורה ל"אוכל". על כן, במקום שבו חל איסור גיד הנשה יש לראותו כאוכל אף לעניין איסור אכילת נבלה. לעומת זאת, גיד של בהמה טמאה אינו נאסר באיסור גיד. ממילא, אין מה שיחשיב אותו ל"אוכל" ועל כן אף איסור אכילת בהמה טמאה אין בו[א].

אחשביה ל"אכילה"

סברת ה"שער המלך" היא כי מה שקיבל חשיבות לעניין אחד ("אחשביה") נחשב לכל דבר ועניין. המנחת חינוך (שם), מביא מהלך יפה המבוסס על סברה זו של "שער המלך":

בגמרא במסכת פסחים (דף כ"ד עמ' ב') מצינו: "כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן. למעוטי מאי? – אמר רב שימי בר אשי: למעוטי שאם אכל חֵלֶב חי, שפטור".

כלומר, אין חייבים על אכילת איסור אלא אם כן אכלו כדרך אכילתו[ב].

שונה הוא הדין ביום הכיפורים שבו אף אם אדם אכל שלא כדרך אכילה הוא עובר על החיוב להתענות ביום כיפור, שהרי מכוח אכילה זו נמצא כי הוא לא התענה.

כעת, הבה נדון במי שאוכל ביום הכיפורים מאכל איסור, למשל טרפה, שלא כדרך אכילתו.

יש המבקשים להסיק מדברי "שער המלך" כי הוא חייב גם על איסור טרפה על אף שאכלו שלא כדרך אכילתו, כיוון שהתורה החשיבה אכילה זו לעניין איסור אכילה ביום הכיפורים הרי שהוא נחשב גם לעניין אכילת איסור.

ברם, שהמנחת חינוך דוחה השוואה זו ומבאר כי לגבי גיד הנשה כתבה התורה לשון אכילה ("על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה"). לכן יש לראות בו מאכל אף שאינו נותן טעם, ומכיוון שזו **אכילה,** חל גם האיסור המוטל על אכילת איסור נבילה או טרפה. אבל לגבי יום הכיפורים לא נאמר איסור בלשון אכילה, אלא אסור לסתור

א. וראו בדומה לכך דבריו של רבי יהונתן אייבשיץ בחיבורו "פלתי" (סימן ס"ה ס"ק ב').

ב. וראו רמב"ם הלכות יסודי התורה (פרק ה' הלכה ח'): "במה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא במקום סכנה, בזמן שהן דרך הנאתן כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או שמאכילין אותו ביוה"כ, אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה, (חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב)". וכן רמב"ם הלכות מאכלות אסורות (פרק י"ד הלכה י').

את עינוי הנפש. הכתוב אומר (ויקרא ט"ז, כ"ט): "בעשור לחדש **תענו** את נפשותיכם", וכן (שם, כ"ג, כ"ט): "כי כל הנפש **אשר לא תעונה** בעצם היום הזה, ונכרתה מעמיה". על כן חייב אדם גם על אכילה שלא כדרכה ביום הכיפורים, שהרי על אף שאינה אכילה היא סותרת לעינוי הנפש[ג]. אם כן, לא מוכח מכאן שהתורה החשיבה אכילה שלא כדרכה זאת כאכילה גם לעניין איסורים אחרים. לגבי איסורים אלו יש צורך בהגדרת "אכילה" ואכילה שלא כדרך אכילה אינה "אכילה"[ד].

הסברו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (שם) מיישב את דברי הרמב"ם בעניין גיד הנשה באופן אחר ממהלכו של ה"שער המלך"[ה]. נפרט את דבריו באופן סדור[ו].

א. ראינו לעיל כי האוכל איסורי תורה שלא כדרך אכילתם – פטור.

ב. שואל המנחת חינוך מדוע הוא פטור? הרי יש כאן "אחשביה", שהרי הוא עצמו החשיב אופן אכילה זה לאכילה – בכך שאכל בדרך זו?[ז]

ג. המנחת חינוך (מצוה שי"ג אות ב') כתב כי ביום הכיפורים האיסור אינו על אכילה אלא על העינוי "ובישוב הדעת תלוי הדבר ולכן ייתכן שאין צורך בהנאת הגרון כלל ודי במילוי המעיים לחוד".

ד. ואכן, יושם אל לב ללשון הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פרק י"ד הלכה י'): "כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהן אכילה אלא **הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת** בלשון בשול ("לא תבשל גדי בחלב אמו") ובלשון הקדש ("פן תקדש המלאה") לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הנייה". מכאן יש להסיק כי גם אכילה ביום הכיפורים שאינה נאסרת בלשון "אכילה", חורגת מן הכלל שמחייב אכילה דרך הנאה.

ה. על הסברו של "שער המלך" מתעורר קושי המובא ע"י הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" על פרשת וישלח (אות ב') כי אף אם באכילתו הוא מחשיב זאת לאכילה אבל מניין לנו שהוא מחשיב זאת לבשר?

"מה מהני סברא דאחשבה בגיד לחייב משום נבילה, הא זה ודאי כיון דאמרינן בגיד הנשה עץ בעלמא, יש שני סברות לפוטרו מחיוב טומאה ונבילה: א. מפני שאינו ראוי לאכילה, דבכהאי גוונא על הבשר ג"כ פטור אם נפסל מאכילה. ב. משום שאינו בכלל בשר, ואפי' אם הווי ראוי לאכילה כמו ביצים, ג"כ אינו חייב משום נבילה וטמאה. ואם כן נהי דתורה הקדושה חייבה על אכילת גיד הנשה ואחשבה הגיד לאכילה, אבל מזה לא נשמע דהתורה אחשבה הגיד שבעצם עץ בעלמא הוא לבשר הבהמה, וכיון שכן הרי אף על גב דהוי אכילה, לא עדיף מביצים וחלב דאינו חייב עליהם משום נבילה וטמאה, ואם כן הדרא לדוכתין הקושיא על הר"מ ז"ל, אמאי פסק דאוכל גיד הנשה של נבילה חייב שתים".

ו. המנחת חינוך כותב כי זהו הסבר שהעלה בצעירותו "ודברים אלו הגדתי בימי חורפי לפני כמה גדולי ישראל וקלסוהו".

ז. קושי זה ניתן לכאורה ליישב כי אמנם מצינו "אחשביה" להחשיב מה שאינו ראוי למאכל כאוכל. אבל, "אחשביה" לא יכול להגדיר דבר שאינו נבלע בדרך של אכילה ל"אכילה". כך למשל מי שיכניס

ג. ברם, שהמנחת חינוך מצא מקור ל"אחשביה" ברמב"ם הלכות שבועות (פרק ה' הלכה ה'), שפסק: "**שבועה שאוכל** – ואכל אוכלין שאינן ראויים לאכילה ושתה משקין שאינן ראויין לשתיה או שאכל נבלות וטרפות וכיוצא בהן – פטור משבועת ביטוי (כלומר, הוא קיים את שבועתו), שהרי יצא ידי אכילה **מאחר שהן חשובין אצלו אכילתן שמה אכילה**". כלומר, אכילת האוכלים שאינם ראויים לאכילה נחשבת לאכילה, שכן הוא עצמו החשיב אותם בכך שאכלם[ח].

ד. כדי ליישב את שאלתו מקדים המנחת חינוך ומביא את שאלתו של ה"כסף משנה" מדוע פסק הרמב"ם ברישא של הלכה זו כי אם נשבע "**שבועה שלא אוכל** – ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה ושתה משקים שאינן ראויין לשתייה – פטור". הכיצד פסק כי הוא פטור, הרי בכך שאכל אותם אוכלים הוא החשיב אותם לאכילה?

ה. על שאלה זו משיב ה"לחם משנה" שם, כי כשנשבע לאכול, נחשב הדבר שאכל גם כשזה דבר שאינו ראוי לאכילה, שהרי הוא החשיב זאת לאכילה בכך שאכלם. אם הדבר לא נחשב אצלו למה אכלו? אבל, מי שנשבע שלא יאכל אין לפרש את אכילתו כהחשבת המאכל לאכילה, כי חזקה שאין אדם עובר על שבועתו. כלומר, יש חזקת כשרות לאדם ואיננו מניחים שהוא רשע ("אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן"). על כן, אנו מניחים כי הוא לא מחשיב את הדבר לאכילה כדי שלא לעשות איסור. הוא היה רעב אך לא רצה לעבור על שבועתו שלא לאכול ולכן אכל דבר שאינו ראוי למאכל ואינו נחשב

דבר לגופו עם אינפוזיה לא ייחשב בכך ל"אחשביה".

ח. הרב דוד מנחם מניש באב"ד (נכד אחיו של המנחת חינוך) בשו"ת "חבצלת השרון" (חלק א' אורח חיים סימן כ"ד) תמה על דברי המנחת חינוך וכתב: "ודאי אם נשבע בפירוש שיאכל דברים שאינם ראוים או שאכל דברים שאינם ראוים דשבועתו מתקיימת בדברים שאינם ראוים לכך, אף אם נשבע סתם, מכל מקום כיון דאוכל דברים שאינם ראויים ואחשביה באכילתו אם כן איגלאי מילתא שאצלו דברים שאינם ראויים ג"כ חשוב אכילה אם כן הרי ששבועתו היתה ג"כ על אכילה כזאת דבדידיה לחוד תליא מילתא. אבל באיסורי תורה שניתן השיעור כפי דרך רוב העולם מאי מהני מאי דחשוב אצלו הא בטלה דעתו אצל כל אדם ולכן צ"ע לדעתי אם שייך אחשביה בשלא כדרך אכילתו". כלומר, אין לדמות שאר איסורים לשבועה, כי שבועה היא איסור אינדיווידואלי שאדם מחיל על עצמו וקובע את גדריו. לכן אם החליט לכלול בשבועתו מאכלים שאינם ראויים לאכילה הם מוגדרים כ"מאכל" לעניין הנדר ויש לעניין זה "אחשביה". לעומת זאת, איסורי תורה אינם תלויים בדעתו של אדם מסוים, אלא נקבעו להם גדרים כלליים, שאדם לא יכול לשנותם כרצונו ואם הוא מבקש לשנותם הרי שבטלה דעתו אצל כל אדם.

אצלו לאכילה, כך שאכילתו אינה סותרת את השבועה. אילו היה נחשב אצלו הדבר למאכל, הוא לא היה אוכל אותו, כדי שלא לעבור על השבועה. על הסבר זה כותב המנחת חינוך "ודברי פי חכמים חן".

ו. הסברו של ה"לחם משנה" משיב גם לשאלת המנחת חינוך שבה פתחנו, מדוע האוכל איסורי תורה שלא כדרך אכילתם פטור, ולא אומרים כי הוא החשיב זאת לאכילה בכך שאכלם. התשובה היא כי אדרבה, יש חזקת כשרות ("אחזוקי ברשיעי לא מחזקינן") ואילו אופן אכילה זה היה נחשב אצלו לאכילה, הוא לא היה אוכל כדי שלא לעבור על איסור דאורייתא. אדרבה, מכך שהוא אוכל זאת, יש להסיק שאינו מחשיב זאת לאכילה.

ז. ברם, חזקת הכשרות של האדם אינה חזקה חלוטה והיא ניתנת לסתירה. כך למשל מצינו "משנה למלך" (על הרמב"ם בהלכות גירושין פרק י' הלכה י"ח): "ראיתי בתשובת מהרדב"ז בכתב יד[ט] שאם כלה פירסה נדה ונתייחד עמה בפני עדים לא חיישינן לה דסתמא לא עבר על איסור כרת ואפילו ראינו שנבעלה אין חוששין שמא לשם קדושין בעל דהא לא שייך לומר אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות דמאן דעבר אאיסור כרת לא חש לבעילת זנות עד כאן, ודבריו נכונים הם". כלומר, החזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות נובעת מכך שלא מחזיקים אדם ברשעותו, אבל אם לא חשש לאיסור נידה ובכך אנו רואים שהוא רשע, לא אומרים שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

ח. בהתאם לכך יש לומר אם כן, כי מי שאוכל גיד הנשה של בהמה טמאה שאינו חייב מטעם גיד הנשה, הרי שגם מדין בהמה טמאה יהא פטור, כי בהיעדר טעם בגיד אין זה אוכל. במקרה זה אין לומר שע"י אכילתו הוא החשיב את הגיד למאכל, שהרי איננו מניחים שהוא רשע ואדרבה יש לומר כי לא החשיב את הגיד לאוכל כדי שלא יהא רשע.

ט. לעומת זאת, מי שאוכל גיד הנשה של נבלה וחייב על אכילת הגיד הרי שיהא חייב גם משום איסור נבלה, שהרי הוא החשיב זאת לאוכל בכך שאכל מן הגיד. בהתאם לסברת הרדב"ז לא חלה במקרה זה חזקת הכשרות לומר שאין אדם עושה דבר שיש בו חטא, שהרי הוא בכל מקרה רשע ועבר על איסור גיד הנשה.

ט. תשובה זו נדפסה לימים בשו"ת רדב"ז (חלק א' סימן שנ"א).

י. המנחת חינוך ממשיך וכותב כי לפי סברה זו נמצא כי אם אדם אכל ביום הכיפורים מאכל של איסור שלא כדרך אכילתו, הוא יהיה חייב גם על האיסור, כיון שבאכילתו החשיב את הדבר לאכילה. הווי אומר כי הגדרת "אכילה" מכוח האיסור שקבעה תורה, אין לומר ביחס לאכילת יום הכיפורים, שהרי האיסור לא נאמר בלשון "אכילה". אבל, מכוח "אחשביה" יש לראות זאת כמאכל, שהרי הוא עצמו אוכל בדרך זו ועל כן – יחול עליו האיסור.
במקרה זה לא עומדת לו חזקת הכשרות, שמחמתה יש לומר כי אינו מחשיב זאת למאכל, שהרי הוא בכל מקרה רשע האוכל ביום הכיפורים, וממילא לפי סברת הרדב"ז לא אומרים עליו שאין אדם משים עצמו רשע.

פרשת וישב

אם גנטית ואם פונדקאית

"ויקומו כל בניו **וכל בנותיו** לנחמו"
(בראשית ל"ז, ל"ה)

האם היו ליעקב אבינו בנות?

שנים עשר השבטים הם **בני** יעקב. אולם, לאחר מכירת יוסף אומר הכתוב (בראשית ל"ז, ל"ה): "ויקומו כל בניו **וכל בנותיו** לנחמו". האם היו ליעקב בנות?

רש"י מביא מחלוקת בעניין זה: "רבי יהודה אומר אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשׂאום. רבי נחמיה אומר כנעניות היו[א]. אם כן מהו וכל בנותיו? כלותיו, שאין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו ולכלתו בתו".

- את הפירוש שנולדו ליעקב בנות, קשה להלום עם העובדה שבעת הירידה למצרים נמנו כל הנפשות אשר ליעקב, ונמנתה אף סרח בת אשר, אך לא נמנו בנותיו של יעקב. רש"י מבאר על כן (בראשית מ"ו, כ"ו): "ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים, צריכים אנו לומר שמתו לפני ירידתן למצרים".
- את הפירוש שהשבטים נשאו כנעניות, קשה להלום עם הציווי של אברהם לאליעזר (בראשית כ"ד, ג') שלא יקח לבנו אישה מבנות הכנענים, והציווי של יצחק ליעקב (שם כ"ח, א') שלא לשאת מבנות הכנעני[ב].

א. הכתוב אומר (בראשית נ', י"ג): "וישאו אותו בניו" ומבאר רש"י כי בעת קבורתו ציוה יעקב שישאו אותו בניו ולא בני בניו "שכך ציום, אל ישאו מיטתי לא איש מצרי ולא אחד מבניכם, **שהם מבנות כנען**".

ב. אכן, נאמר (בראשית ל"ח, ב') כי יהודה נשא "בת איש **כנעני** ושמו שוע" (מכאן משמע כי לא נולדה עימו תאומה) אך חז"ל אומרים במסכת פסחים (דף נ' עמ' א') כי הכוונה לסוחר (תגר). הגמרא מבארת כי אין להניח כי היה זה כנעני ממש, שהרי "אפשר בא אברהם והזהיר את יצחק, בא יצחק והזהיר את יעקב, ויהודה הלך ונשא כנענית? אלא אמר רבי שמעון בן לקיש: בת איש סוחר". ה"שפתי חכמים" על פסוק זה שואל על כן, כיצד ניתן להלום את הדברים עם דברי רש"י האמורים (על בראשית ל"ז, ל"ה) כי לדברי רבי נחמיה נשאו השבטים כנעניות? ותירץ כי מדובר

ושאול בן הכנענית?

האיסור לשאת אישה כנענית נסתר לכאורה מן הכתוב (בראשית מ"ו, י'): "ובני שמעון... ושאול בן הכנענית". מכאן עולה לכאורה כי שמעון נשא אישה כנענית. על כך משיב רש"י, כי הייתה זו דינה בת יעקב. היא כּוּנתה "כנענית" מכיוון שבטרם נישואיה לשמעון היא נבעלה באונס לכנעני – הלוא הוא שכם. שמעון ולוי הרגו את שכם וביקשו ליטול את דינה מביתו ו"לא היתה דינה רוצה לצאת מביתו של שכם, עד שנשבע לה שמעון שישאנה". כלומר, רש"י מבאר כי שמעון לא נשא כנענית ממש, שכן האבות הקפידו על כך, אך לפי פירושו נמצא כי שמעון נשא את דינה אחותו.

אם פונדקית ואם ביולוגית

בפירוש "מושב זקנים" מבעלי התוספות הקשה: "איך נשא שמעון את אחותו? והלא אחותו מן האם אסורה לבני נח?"[ג] ה"מושב זקנים" מיישב כי ההיריון של דינה נוצר ברחמה של רחל והקב"ה החליף את יוסף עם דינה, "וזהו שייסד הפייט (הקליר בפיוט 'אבן חוג' שחרית יום א' דר"ה) 'טבע בכלי יוצר העביר'"[ד]. בדומה לכך כתב רבינו יעקב בן הרא"ש בפרוש ה"טור" על התורה שם, כי שמעון יכול היה לשאת את דינה, שכן האם היא רחל ולא לאה, מכיוון שהחומר הביולוגי נבע מרחל, ואילו לאה הייתה רק האם הפונדקאית שנשאה את העובר ברחמה.

מכאן עולה כי במקרה של אם פונדקאית שנושאת ברחמה עובר של אישה אחרת (האם הביולוגית שהביצית נלקחה מגופה), נקבעת האמהות על פי האם הביולוגית[ה].

במקרה שבן אומה אחרת בא על כנענית, שאז היא לא כנענית כי אצל גויים מייחסים לפי האב. "אבל כאן אי אפשר לפרש כן דהא כתיב **איש** כנעני, משמע שהאיש היה כנעני".

ג. כמו כן הקשה המהר"ל בספרו "גור אריה" כיצד ייתכן כי "האבות קיימו כל התורה וידעו אותה ברוח הקודש, היו מקפידים שלא לשאת כנענית, ולא הקפידו על ערווה שאסורה מן התורה"? כלומר, כיצד נשא שמעון את דינה אחותו, הרי לשאת אחות זהו איסור של גילוי עריות. אברהם הבהיר לגבי שרה כי היא (בראשית כ', י"ב) "בת אבי אך לא בת אמי", ומכאן כי אחות מן האם הייתה אסורה אף לפני מתן תורה. כיצד אם כן נשא שמעון את דינה שהיא אחותו מאב ומאם? לביאורו של תירוץ המהר"ל לשאלה זו ראה להלן דברינו על פרשת "במדבר".

ד. כמו כן כתב רבי יצחק ב"ר יהודה הלוי (מבעלי התוספות) בספרו "פענח רזא": "ושאול בן הכנענית פירש"י בן דינה שנבעלה לכנעני וקשה איך לקח שמעון אחותו דינה, וי"ל שעיקר הריונה הי' בבטן רחל".

ה. לעומת זאת בחידושי אגדות למהרש"א על מסכת נידה (ל"א, ע"א) נכתב כי העובר שבבטן לאה עבר לרחל במעשה נס ולהפך. כך גם מצינו בתרגום יונתן בן עוזיאל על בראשית (ל', כ"א): "שמע

ברם, שהכלל הוא שאין להסתמך על ראיות מדברי אגדה[ו]. יתרה מכך, בתורה נקראת דינה – בת לאה ויוסף נקרא – בן רחל. כך למשל נאמר (בראשית מ"ו, ט"ו): "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו", ובהמשך שם (בפסוק י"ט) נאמר: "בני רחל אשת יעקב, יוסף ובנימין". כמו כן נאמר (שם ל"ד, א'): "ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב, לראות בבנות הארץ". אף את התכונות קיבלה דינה מלאה (הפונדקאית) ולא מרחל (האם הביולוגית), שהרי רש"י שם מבאר: "על שם יציאתה נקראת בת לאה, שאף היא יצאנית היתה. ועליה משלו המשל (יחזקאל ט"ז, מ"ד) כְּאִמָּה בִתָּהּ".

נמצא כי רק לעניין איסורי עריות אין דינה נחשבת לבת לאה, לשיטת בעלי התוספות. אך האִם לעניין ירושה נחשבת היא בִּתה של האם הפונדקאית ומיוחסת אליה? כמו כן שאלה היא האִם קיימה האֵם הביולוגית מצוות פרייה ורבייה ככל שזו חלה על האישה?[ז] ומה הדין אם לפני הפונדקאות של אישה זרה, נעשה גם הליך ההפריה באמצעות הזרעה מלאכותית[ח], האם די בכך שה"חומר הביולוגי" שייך לבעל ולאישה כדי שהם ייחשבו להורים?

אנו נבקש לדון בנושא זה מזווית ראייה למדנית, ולשם כך נפנה בראש ובראשונה לדברי המנחת חינוך. אך נקדים ונאמר כי הדיון ההלכתי בעניין זה עָנֵף מאוד ורווי מחלוקות[ט]. נסקור אותו בשולי הדברים כדי לרוות את עיני המעיין, המתעניין בסוגיה מרתקת זו.

ה' תפילת לאה והחליף את העוברים שהיו במעיהן ויוסף ניתן במעי רחל ודינה במעי לאה". עובר שנוצר ביולוגית במעי לאה נחשב לבן של רחל, שהיא האם הפונדקאית.

ו. הנודע ביהודה (יורה דעה, קס"א) פסק כי המדרשים והאגדות "נחשבים עיקר כוונתם על המוסר... והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות, לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל".

ז. משנה יבמות (פרק ו' משנה ו'): "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. רבי יוחנן בן ברוקא אומר על שניהם הוא אומר (בראשית א', כ"ח): 'ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו'".

ח. בהזרעה מלאכותית מתעורר קושי נוסף, האם הבן מתייחס לאביו כשהאישה התעברה בלי מעשה בעילה שלו. לסקירה יסודית של דברי הפוסקים בעניין זה, ראה הרב צבי רייזמן, בספרו "רץ כצבי" פוריות יוחסין ואישות, (מהדורה שלישית, פרק ג' עמ' כ"ט–ל"ה).

ט. הסוגיה נסקרה בהרחבה בספרו של הרב צבי רייזמן, "רץ כצבי" פוריות יוחסין אישות, א', פרק ד' (מהדורה שנייה). ראו גם מרדכי הלפרין "הגדרת הורות והזכות לאיתור השורשים הביולוגיים" **דילמות באתיקה רפואית** 161 (רפאל כהן–אלמגור עורך 2002).

חידושו של המנחת חינוך

בגמרא במסכת יבמות (דף ס"ב עמ' ב') מצינו: "היו לו בנים בילדותו – יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר (קהלת י"א, ו'): 'בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך'".

השולחן ערוך אבן העזר (סימן א' סעיף ו') פסק כי מי שהיו לו בנים ומתו לא קיים מצוות פרייה ורבייה.

המנחת חינוך הסיק מהלכה זו כי מצוות פרו ורבו היא מצווה תוצאתית, כאשר מעשה יצירת הוולד הוא רק "הכשר מצווה" ואילו המצווה עצמה מתקיימת בכך שהוולד שנוצר מזרעו – חי[י].

בלשונו של המנחת חינוך: "נראה בעליל דמצוה זו אינה כשאר מצוות (לולב ומצה ודומיהם) דאין להם משך זמן רק תיכף שנעשה המצוה יצא. אבל כאן אינו כן, שכן הבִּיאה לא הוי גוף המצוה, רק הכשר מצוה, ועיקר המצוה הוא לידת הבנים. ובכל רגע חל עליו החיוב. ואם מתו לא קיים מכאן ולהבא, וזה פשוט".

הנפקות הנובעת מדברי המנחת חינוך

המנחת חינוך עסק במקרה שהיה מעשה של פרייה ורבייה, אך התוצאה לא התקיימה והוולד מת, ומשכך בטלה המצווה, שהיא תוצאתית. ובכן, מה לי תוצאה בלי מעשה או מעשה בלי תוצאה? מדברי המנחת חינוך עולה לכאורה, כי אם תתקיים התוצאה בלי מעשה, די יהא בכך כדי לקיים את המצווה. כלומר, גם אם האיש לא בעל והאישה לא החזיקה את התינוק ברחמה (אלא שכרה לשם כך "אם פונדקאית"), עדיין יהא בכך מצווה של פרו ורבו, שהרי התוצאה התקיימה ויש ילדים ברי קיימא המיוחסים אליהם. זאת ועוד, אם מגדירים בעילה כ"הכשר מצווה" בעלמא, אם כן, מה לי הכשר מצווה ע"י מעשה בעילה, לבין הכשר מצווה ע"י מעשה של הפריה מלאכותית? בשני המקרים יש מעשה והתוצאה מתקיימת. בהתאם לכך נמצא כי ההורים הביולוגיים הם שיוגדרו כהורים, כי התוצאה היא שיש ילד הממשיך את קיומם.

י. בדומה לכך מצינו במצוות נוספות, שהן תוצאתיות, כגון מעקה ומזוזה, שאם נפלו יש לשוב ולעשותם. לא די בכך שאדם התקין מזוזה על פתחו או שם מעקה לגגו וצריך שאלו יהיו בביתו בכל עת.

יישוב שאלתו של ה"שאגת אריה"

באמצעות יסוד זה מבקש המנחת חינוך ליישב קושיה חמורה של רבי אריה ליב גינצבורג (בעל ה"שאגת אריה") בספרו "טורי אבן":

בגמרא במסכת ראש השנה (דף כ"ח עמ' א') נאמר כי אם אדם אכל מצה בהיותו שוטה – הפטור ממצוות – לא יצא ידי חובתו. מכאן, כי כדי לצאת ידי חובה יש לאכול את המצה כשהוא בר חיוב.

אם כן, שאל ה"טורי אבן" כיצד נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר סימן א' סעיף ז'): "היו לו בנים כשהוא עובד כוכבים, ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצווה זו"? הרי בני נח אינם מצווים במצוות פרו ורבו, ואם כן נמצא כי עשה את המצווה בעת שלא היה בר חיוב?[יא]

ברם, לשיטת המנחת חינוך שמצוות פרו ורבו היא תוצאתית, השאלה לא קשה כלל, שכן עיקר המצווה היא שיהיו לו בנים שיתייחסו אחריו. מצווה זו הוא מקיים כעת, שהרי זו מצווה הנמשכת כל עוד שבניו חיים. אכן, המעשה של הכשר מצוה נעשה בפטור דהיינו הבעילה, אך התוצאה קיימת גם כשהוא בר חיוב. הדבר דומה למי שאפה מצה בעודו גוי (וישראל עומד על גביו) ואוכל אותה כשהוא יהודי. אכן, האכילה באה לו ע"י האפייה והאפייה נעשתה בעודו פטור. "מכל מקום בודאי שיצא ידי חובה כי קיום המצווה נעשה שעה שיש לו חיוב. אם כן, הוא הדין ביחס למצוות פרו ורבו".

קושי מכוח דברי התוספות

המנחת חינוך מעורר קושי חריף מכוח דבריו ביחס לשיטת תוספות. נפרט:

א. במסכת בבא בתרא (דף י"ג עמ' א') מצינו: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל. בית שמאי אומרים: תקנתם את רבו, את עצמו לא תקנתם. לישא שפחה אינו יכול. לישא בת חורין אינו יכול. ייבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר (ישעיהו מ"ה, י"ח): 'לא תהו בראה לשבת יצרה'. אלא כופין את רבו ועושין אותו בן חורין".

ב. תוספות שם (ד"ה "כופין")[יב] שואל, מדוע כופים את רבו לשחררו, הרי הוא יכול לשאת שפחה, מכיוון שתבוא מצוות עשה של פרו ורבו ותדחה איסור לא תעשה של "לא יהיה קדש" (שמחמתו אסור לשאת שפחה)?

יא. וראה דברי ה"כלי חמדה" להלן בפרשת במדבר.

יב. וכן במסכת חגיגה דף ב' עמ' ב' ד"ה "לישא" השני, ובמסכת גיטין דף מ"א עמ' א' ד"ה "לישא".

בתוספות מובאים שלושה תירוצים של רבי יצחק לשאלה זו, והראשון שבהם הוא, שהעשה והלא תעשה אינם חלים באותו זמן ("בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה"), שכן הלאו מתחיל כבר בתחילת הבעילה (משעת ההעראה) ואילו העשה של פרו ורבו מתקיים רק בגמר הביאה, עם המירוק.

ג. ברם, לפי הסברו של המנחת חינוך הרי הוא לא קיים את העשה עד אשר נולדו הילדים וממשיכים לחיות? הן הביאה והן גמר הביאה אינם אלא "הכשר מצוה". גמר הביאה היא הכשר מצווה כי אי אפשר להוליד בלעדיה, אך גם ההעראה היא באותה מידה הכשר מצווה כי אי אפשר להוליד בלעדיה[יג].

שיטתו של רבי משה פיינשטיין

הרב משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" (אבן העזר חלק ב' סימן י"ח) דן בהזרעה מלאכותית[יד] וכתב שלא מסתבר לומר כדברי המנחת חינוך שמצוות פרו ורבו לא תהיה תלויה במעשה אלא רק בתוצאה של הולדת הבנים וחייהם, שהרי הריון, לידה וחיי הילדים אינם מסורים בידי האב אלא בידי הקב"ה. יש לומר על כן, כי החיוב שחל על האדם הוא "לבעול אשתו ביאה גמורה שיהיה אפשר מזה להוליד". הרב פיינשטיין הוכיח את דבריו מדברי התוספות האמורים במסכת בבא בתרא (דף י"ג ד"ה "כופין") שהבחינו בין ההעראה לבין גמר ביאה, שהיא מעשה המצווה[טו].

יג. המנחת חינוך גם תמה על תוספות בסברה, שהרי גם בגמר הביאה עדיין לא קיים את המצווה, שהרי אפילו נתעברה לא קיים את המצווה וצריך ללדת ושיהיו אלו בן ובת כדי שהמצווה תתקיים.

יד. הקושי שביקשו לפתור שם היה לאשה שהביוץ שלה חל רק ביום השמיני ויום התשיעי מהתחלת וסתה. ביקשו על כן לזלף זרע של הבעל לבטנה. הרב פיינשטיין כתב: "הנידון לזלף זרע הבעל לתוך בטנה שלא בתשמיש אלא ע"י שפופרת שעושין הרופאים, אין צורך לטבילה בזה כי איסור וכרת דנדה הוא רק ע"י תשמיש דביאה ואם תתעבר מזרע הבעל בנדתה ע"י הזילוף שהוא כאמבטי שאיתא בגמ', אין שום פגם על הולד. ומפורש כן בט"ז יו"ד סימן קצ"ה סק"ז מהגהת סמ"ק בשם הר"פ שאשה נדה יכולה לשכב על סדיני בעלה ואינה חוששת פן תתעבר משכבת זרע שלו ויהא הולד בן הנדה משום שאין כאן ביאת איסור הולד כשר לגמרי".

טו. הרב פיינשטיין כותב עוד כי שיטתו מדויקת מלשון המשנה ביבמות (דף ס"א עמ' ב') "שלא נאמר בה כמה בנים מחויב אדם להוליד אלא נאמר 'לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים', דפירושו דמצות פרו ורבו שעליו הוא הבעילה שרק זה הוא בידו ואין לו לבטל מזה עד שיהיו לו בנים".

בהתאם לכך מיישב רבי משה פיינשטיין את שאלת ה"טורי אבן" בהבהירו כי "כשיש לו בנים, אף מבעילות שבעל כשלא היה מחויב – כשהיה עכו"ם או שוטה ולא קיים מצוה במעשיו, מכל מקום אין לחייבו שוב במצוה זו כיון שיש לו בנים שלא חייבה תורה מצוה זו למי שיש לו בנים, ובהכרח הוא פטור כמו בקיים פרו ורבו".

תירוצו של ה"קובץ שיעורים"

רבי אלחנן וסרמן ב"קובץ ביאורים" על מסכת גיטין (אות כ"ו) מיישב את הקושי על שיטת המנחת חינוך מדברי התוספות האמורים במסכת גיטין (דף מ"א עמ' א'), כי מכיוון שתוצאה היא לעולם בידי הקב"ה, הרי שמעשה המצווה הוא מה שמוטל על האדם לעשות. אכן, קיום המצווה הוא בכך שיש לאדם ילדים חיים, אבל מעשה המצווה הוא הבעילה. על כן, כאשר צריך שעשה של מצוות פרו ורבו והלאו הכרוך במעשה יהיו באותו זמן, הדברים מתייחסים למעשה שמוטל על האדם.

"אף **שקיום** המצוה הוא כשיולדו הבנים, אבל **מעשה המצוה** – מה שמוטל על האדם לעשות היא הבִּיאה, וזה מיקרי בעידנא".

הרב וסרמן מבאר כי מכיוון שהדברים נבחנים בהתאם למעשי האדם, מובן גם כי ההערכה אינה נחשבת למעשה המצוה אלא רק להכשר מצווה, ואילו גמר הביאה הוא גוף מעשה המצוה, אף **שקיום** המצוה יהיה אח"כ.

הרב וסרמן מביא ראיה לדבריו מחידושי הר"ן במסכת בבא מציעא (דף ל') שכתב כי מבואר בגמרא שאין עשה של השבת אבידה דוחה את הכהן להשיב אותה כשהאבידה מצויה בבית הקברות, שעל הכהן יש מצות עשה, "קדושים יהיו" (ויקרא, כ"א, ו') ומצות לא תעשה, "לנפש לא יטמא" (שם, שם, א') ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. והקשה הר"ן שהרי בלאו הכי אין כאן קיום עשה של השבת אבידה, שמתקיים רק בזמן השבת האבידה לבעלים, ופשיטא שלא ידחה את איסור הכהן להיטמא? ומתרץ הר"ן: אכן, **קיום** המצוה יהיה רק בשעה שהאבידה תגיע ליד הבעלים, אבל **מעשה** המצוה הוא הרמת האבידה, וממילא הלאו והעשה מתקיימים כאחד, והייתי חושב שהעשה של השבת האבידה ידחה את הלאו של טומאת הכהן, קמ"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה.

התעברה באמבטי

בהתאם לסברה האמורה של ה"קובץ שיעורים" ייתכן לומר כי על אף שמצוות פרו ורבו היא תוצאתית, ואם הילדים שנולדו לא חיים – לא התקיימה המצווה, הרי שלא די בקיום התוצאה וצריך גם את מעשה המצווה שעליו ציוותה התורה. לכן, אם יש הזרעה מלאכותית כשהאישה התעברה באמבטי בלי בעילה, האיש לא קיים מצוות פרייה ורבייה.

ברם, שהמנחת חינוך (שם באות ג') מביא את דברי ה"חלקת מחוקק" שנסתפק באשה שנתעברה באמבטי אם קיים פרייה ורבייה. ה"בית שמואל" הביא ראיה

שקיים, שהרי בנו הוא לכל דבר. המנחת חינוך מסכם "משמע מדבריהם, כמו שאמרנו, שאין הבִּיאה מצוה ורק הבנים הם המצוה ומכל מקום צ"ע".
כלומר, המנחת חינוך נוקט כי אף כשאין כלל בעילה, יש מצוות פרו ורבו, שכן זו מצווה תוצאתית, וכשוולד נוצר ומתייחס אליו, והוא חי וקיים, הרי שהתקיימה המצווה.
ברם, שהמנחת חינוך בכל זאת משאיר את העניין בצריך עיון, שכן כאשר אדם עושה מעשה כשהיה שוטה או גוי, אין חיוב בדבר – אבל, המעשה נעשה. לעומת זאת, כאשר לא נעשה מעשה כלל, ייתכן שלא די בכך גם במצווה שהיא תוצאתית.

הורות ביולוגית

כל הנ"ל נאמר ביחס למצוות פרו ורבו של האב שאבהותו נובעת בעיקר מכוח היותו מקור ביולוגי ליצירת הוולד. אולם, האם נאמר דין זה אף ביחס לאישה שמלבד היותה מקור ביולוגי של הוולד, היא אמורה גם להרות ולהחזיק את העובר ברחמה, וללדת אותו. ביחס לכך נחלקו הדעות.
פוסקים רבים סברו כי היולדת היא האם. כך למשל הרב וולדנברג[טז] נקט כי הביצית הניטלת מגופה של אישה מתבטלת לגופה של הפונדקאית **והופכת לחלק ממנה** ועל כן הוולד מתייחס אל הפונדקאית[יז].
הרב משה סולובייצ'יק כתב בשם אביו[יח] כי מעוברת שמתגיירת תוך 40 יום ליצירת הוולד בנה נחשב לישראל גמור ואינו צריך גיור, שכן עד לאותו מועד יש לראות

טז. שו"ת ציץ אליעזר, חלק כ', סימן מ"ט; שם בחלק י"ט סימן מ' וחלק ט"ו סימן מ"ה. כמו כן, כתב אברהם-סופר בספרו נשמת אברהם כרך ד' חלק אבן העזר סימן ב' ס"ק ב' (2007), שהביא את הדברים בשם הרב י.ש אלישיב; הרב מרדכי אליהו במכתבו לרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה (התשס"ז); הרב שאול ישראלי בשו"ת "חוות בנימין" חלק ב' סימן ס"ח, ושם בחלק ג' סימן ק"ח המבאר כי מעת שהביצית נפרדה מהרחם אין לה כבר שום שייכות לאישה שממנה באה; הרב אפרים גרינבלט במכתבו לרב בורשטין מיום כ' באדר התשנ"ה בתוך רץ כצבי, בעמ' 107;
הרב אריה כץ "ייחוס הוולד בתרומת ביצית", **אסיא** צ"ט-ק', 107-108 (התשע"ו); הרב מנחם מנדל שפרן בקובץ "עטרת שלמה" חלק ה', ע"ד; הרב דוד לאו במכתב מיום ב' חשוון התשפ"ג: "עמדתי היא שיש לראות באם הפונדקאית שיולדת את הוולד כאם הביולוגית", הווה אומר כי לשיטתו להריון יש משקל מכריע אף מהבחינה הביולוגית.
יז. הרב משה שטרנבוך "חיוב פדיון הבן כשנולד מרחם שהיה אצל אישה שכבר הולידה" – "קובץ עץ חיים" (ע"ש מרן ה"דברי חיים") שנה ט"ז, חוברת ב', קל"ט-ק"מ (תשפ"ב) כתב, כי אישה שתרמה רחם שהושתלה ברעותה, נחשבת כמי שילדה בכור, שכן אצלה זהו ילד ראשון אף שמרחם זה כבר יצאו ילדים בהיותו אצל האישה המקורית, שכן הרחם בטל לאישה שבה הושתל.
יח. אור המזרח 100, 122-128.

בביצית המופרית משום מים בעלמא[יט] ומה שהפך את העובר לבר קיימא הוא האם הנושאת אותו ברחמה.

הרב חיים וולקין ציין בשם הרב אלישיב, כי אין להתייחס לביצית הנתרמת יותר מאשר "חומר סינטטי תוצרת יפן". על כן, ולד הנולד מתרומת הביצית של גויה לא צריך גיור אפילו לחומרא.[כ]

האם הפונדקאית היא האם!

לעומת זאת, רבי מאיר ברנדסדורפר[כא] סבר כי בעלת הביצית היא האם, וכי האישה הנושאת את העובר ברחמה אינה משמשת אלא כאינקובטור חי עד שהעובר יהיה ראוי לצאת לאוויר העולם. בדומה לכך כתב הרב אביגדור נבנצל[כב] כי בעלת הביציות היא האם, ואילו הפונדקאית "היא כמו אינקובטור בבית חולים. לדבריו, הגע בעצמך, אם ייקחו מזרע כלב וכלבה שישתילו בפונדקאית ישראלית, ותלד כלבלב, האם ימולו אותו לשמונה, ויגידו 'ותגל האם בפרי בטנה'?"[כג]. בדומה לכך תמה הרב יוסף שלום אלישיב[כד] אם תיווצר אפשרות לקחת ביצית של אישה ולהשתיל אותה ברחם בהמה שתוליד את העובר, האִם הבהמה תיקבע את הייחוס

יט. יבמות ס"ט, ע"ב (עובר ישראל במעי בת כהן שנתאלמנה נחשב "מיא בעלמא" עד 40 יום ואינו פוסלה מלאכול בתרומה). הרב יוסף ענגיל (מחבר הספר "אתוון דאורייתא") בספרו **בית האוצר** מערכה א', כלל ד' בערך "אב", כתב כי מכיוון שהעובר עד 40 יום נחשב מיא בעלמא "איך ייפול על מיא בעלמא שם אב?" כמו כן תמה איך ייתכן להגדיר את בעלת הביצית כאם בשעה שהעובר הוא מיא בעלמא, הן הכלל הוא כי "עובר ירך אימו" ואם כן, הוא חלק מגופה. אישה לא יכולה להיות האמא של חלק מעצמה.

כ. הרב מרדכי הלפרין "רפואה מציאות והלכה", ראה לעיל ה"ש 12, בסימן כ"ד, 307; כמו כן ראו הרב י.מ בן מאיר "השתלת עובר – ייחוס אמהות לאם הפונדקאית או לאם הביולוגית" **אסיא** מ"א 25, בהערה 7.

כא. שו"ת קנה בשם, חלק ד' (סימן צ"ה אות א'); ישורון, כ"א תקנ"ז–תקס"ג.

כב. הרב אביגדור נבנצל בתשובה לרב יגאל שפרן שנדפסה בספרו של הרב מרדכי הלפרין **רפואה, מציאות והלכה** – **"ולשון חכמים מרפא"** (הלכות רפואה ופיקוח נפש, סוף סימן ב', ע' 28, מהדורת מכון שלזינגר ירושלים התשע"ב).

כג. הרב נבנצל העיד כי שמע מהרב שלמה זלמן אוירבך שבעלת הביציות היא האם. אולם, ראו דברי הרב פרופ' זאב לב עמק הלכה ב' כי שמע מהרב אוירבך שהיולדת היא האם. דברים כתובים מהרב אוירבך בנושא זה – אין.

כד. הרב אברהם שרמן "ייחוסם של נולדים נהפריה חוץ גופית מתורמת זרה – בירור שיטת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א" ישורון, חלק כ"א, תקל"ה–תקמ"ה (2009).

של העובר?! על כן סבר הרב אלישיב כי בעלת הביצית היא האם[כה], עם זאת קבע כי לחומרא יש לחשוש שגם היולדת היא האם[כו].

האם הגנטיקה והתכונות קובעות

הרב זלמן נחמיה גולדברג פרסם מאמר[כז] ובו הביע את דעתו כי האם הפונדקאית היא האם. הוא הביא ראיה מהגמרא במסכת יבמות[כח] לפיה, חל איסור אשת אח על תאומים שנולדו לאישה שהרתה ולאחר מכן התגיירה. העובדה שבעת הורתם לא הייתה האם יהודייה אינה גורעת מן האחווה ביניהם והשעה הקובעת לעניין הגדרת האימהות היא הלידה[כט]. מאידך גיסא, נפסק ברמב"ם[ל] כי כהן שנשא גרושה מעוברת שילדה כשהיא חללה – הוולד כשר, שהרי לא בא מטיפת עבירה. מכאן הוכיח הרב שך בספרו אבי עזרי[לא] כי הדברים נקבעים על פי שעת היצירה ולא לפי שעת הלידה[לב].

כה. בשיטה זו נקטו פוסקים רבים ובהם הרב שלמה משה עמאר "אימהות בתרומת ביציות", **אסיא** פ"ז–פ"ח, 100–102 (התש"ע), שכתב כי הסכים עימו הרב עובדיה יוסף בשיחה בעל פה; הרב י. אריאל, שו"ת באוהלה של תורה, (חלק א', סימן ע') שמסר כי כך סבר גם הרב שלמה זלמן אוירבך; הרב שלמה גורן, **תורת הרפואה** 176–183; הרב שלמה דייכובסקי **לב שומע** חלק ב' סימן מ"ג, עמ' ר"ד; הרב גורטלר אב"ד רחובות בפסה"ד בת' (אזורי רח') 1022417/1 **פלונית ופלוני** (נבו 23.3.2015) וראו מקורות נוספים שהובאו ב"הפריה חוץ–גופית" הרב אברהם שטיינברג **אנציקלופדיה רפואית הלכתית** כרך ב' 855, וראו דיון נרחב בסוגיה זו בת')גדול) 1/1174963 **פלונית** (נבו 28.3.2022) (להלן: "עניין **פלונית**").

כו. החומרה חורגת מאיסור עריות ונוגעת גם לדיני ייחוד ולדינו גיור. ראו אבישלום וסטרייך "מעמדם של ילדים שנולדו בהפריה מלאכותית לעניין איסור ייחוד" אסיא צ"א–צ"ב (כרך כ"ג, ג–ד) 123 (תשע"ב); אבישלום וסטרייך ואברהם סתיו "גיור ילדים שנולדו מתרומת ביצית או פונדקאות של גויה" תחומין מ"א (תשפ"א).

כז. הרב זלמן נחמיה גולדברג "ייחוס אמהות בהשתלת עובר ברחם של אחרת" **תחומין** ה', 248–259.

כח. יבמות צ"ז, ע"ב. לדיון בראיה זו ראו גם הרב א.י הלוי כלאב "מיהי אימו של ילוד – ההורה או היולדת?" **תחומין** ה' 260–268, אשר דחה את הראיה מכוח דברי הרב נפתלי טרופ בחידושי הגרנ"ט לכתובות (סימן כ"ח).

כט. הרב ד"ר מרדכי הלפרין בספרו "רפואה מציאות והלכה" דן בשאלה מעניינת מה יהא דינו של עובר כאשר האם מתכוונת בעת הגרות לטבול עבור עצמה בלבד ולא עבור העובר. מאחר שהאימהות נקבעת ע"י הלידה נמצא כי יוולד עובר גוי לאם יהודייה.

ל. רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק י"ט, הלכה ז'.

לא. הרב אליעזר מנחם שך בספרו אבי עזרי, שם בהלכה ג'.

לב. ראיה נוספת עולה לכאורה מן המשנה, בבא מציעא (ק', ע"ב): "שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חברו, זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה – יחלוקו". כלומר, יש יחס שווה בין בעל הזרע לבין בעל הקרקע. כמו כן, עלה בדעתנו כי יתכן להביא ראיה מהגמרא, נדרים (ל"ו, ע"ב), בה

העורך של "תחומין" (הרב איתמר ורהפטיג) ביקר את דבריו של הרב גולדברג וציין כי בסברה נראה כי זו שממנה נלקחת הביצית ראויה להיות האם, שהרי "הילד נוצר מתרכובת זרע האב וביצית האם **והם המשפיעים על תכונותיו**".

הרב זלמן נחמיה גולדברג השיב על הערה זו וכתב כי אילו היינו מניחים שאדם יורש את אימו בגלל תכונותיו הגנטיות וכן אילו היינו מניחים כי האיסור לשאת קרובים נובע מקפידת התורה שלא לשאת אישה הדומה לתכונותיו, הרי שהגנטיקה הייתה מכרעת. אולם, בפועל, דיני הירושה ודיני העריות אינם קשורים כלל לגנטיקה. כך למשל, מצינו כי אדם הבא על אם חמותו עובר על איסור עריות ואילו מי שבא על אם אימו אינו עובר על איסור תורה. בדומה, בת הבן ובת הבת אסורות ואילו אם האם אינה אסורה מדאורייתא. כמו כן, אחות אביו ואחות אימו הן איסור עריות ואילו בת אחיו ובת אחותו מותרות. על כן כותב המגיד משנה[לג] כי איסור עריות הוא גזירת הכתוב "ודבר שאין לו טעם בכל פרטיו". בנוסף, הכלל הוא כי "גר שהתגייר כקטן שנולד" ומותר בקרוביו על אף שמבחינה גנטית קרובים הם.

נמצא כי הדינים השונים אינם מושפעים מתכונות האופי והגנטיקה של הילד. דברים אלו של הרב גולדברג הולמים את פסקו האמור של הרב משה פיינשטיין, כי מעשה הבעילה הוא הקובע לעניין דיני עריות ולעניין מצוות פרו ורבו, ואין לגנטיקה כל מקום בעניין זה. אולם, הדברים אינם הולמים לכאורה את גישתו של ה"מנחת חינוך" הרואה בפרייה ורבייה מצווה תוצאתית ובוודאי שאינם הולמים את דברי בעלי התוספות שעימם פתחנו, כי בת שנולדה ללאה מותרת לאחיה שמעון, מכיוון שמבחינה ביולוגית היא בת של רחל. מדברי תוספות אלו עולה כאמור כי הביולוגיה והגנטיקה הם הקובעים את ההורות של הוולד, לפחות לעניין דיני איסור עריות.

נדון מקרה שבו אדם הפריש מפירותיו תרומה כדי לפטור ערמת פרי של אדם אחר. מי שמפריש תרומה בוחר לאיזה כהן להעבירה וזכאי לקבל בגין כך "טובת הנאה" מקרובי משפחתו של הכהן. הגמרא שואלת, האם טובת ההנאה מגיעה למי שתורם מפירותיו, שהרי בלי תרומתו אין תרומה, או שמא טובת ההנאה שייכת לבעל ערמת הפירות, שהרי בלי פירותיו אין על מה להפריש תרומה. הגמרא מסיקה כי טובת ההנאה שייכת לבעל ערמת הפירות. מכאן כי המעשה אינו מיוחס לתורם שיצר את האפשרות לבצע, אלא למי שבו בוצע המעשה. בהתאם לכך אם גפרור יצית קש, האש תהיה שייכת לבעל הקש, ובהיקש ניתן לומר כי עובר שייך לבעלת הרחם ולא לבעלת הביצית. כמו כן, נראה כי יש לדון בכלל (סוטה י"ג, ע"ב): "אין המצווה נקראת אלא על שם גומרה", לפיו תהליך מיוחס למי שסיים אותו.

לג. מגיד משנה, הלכות אישות, פרק א', הלכה ד'.

פרשת מקץ

גוי שגזל

"אשר ימצא איתו מעבדיך ומת" (בראשית מ"ד, ט')

בן נח חייב מיתה על גזל

האחים נחשדו כי גנבו את הגביע של יוסף ובתשובה לכך אמרו (בראשית מ"ד, ט'): "אשר ימצא איתו מעבדיך ומת". רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" מבאר, כי תשובה זו הייתה בהתאם לדין "כמשפט בן נח שנהרג על הגניבה (סנהדרין דף נ"ז עמ' א')". אכן, כבר אמרו חז"ל במדרש (שכל טוב) כי אשר יימצא אצלו הגביע ימות "שכן הדין, שהרי בן נח נהרג על שוה פרוטה".

יסוד הדברים בגמרא במסכת סנהדרין (דף נ"ז עמ' א'), שם מצינו, כי בן נח נהרג על כל אחת משבע מצוות בני נח[א], שכן כל שבעת המצוות הוקשו זו לזו, וביחס לשפיכות דמים נאמר (בראשית ט', ו'): "שופך דם האדם, באדם דמו ישפך", ומשגילתה התורה דעתה ביחס למצווה אחת משבע מצוות בני נח שגוי חייב מיתה מחמתה, הוא הדין ביחס להפרת כל אחת משבע מצוות בני נח, שהוקשו זו לזו.

מכיוון שגזלה היא אחת משבע מצוות בני נח נמצא כי גוי שגזל חייב מיתה. יתרה מכך, הגמרא מסיקה שם, כי אף כאשר גוי גזל מגוי דבר ששוויו פחות משווה פרוטה הוא חייב מיתה. "כיון דלאו בני מחילה נינהו – גזל מעליא הוא". כלומר, מכיוון שגוי עומד על קוצה של פרוטה ואינו מוחל על פחות משווה פרוטה, הרי שנטילת סכום שכזה מהווה גזילה, וממילא גוי שגזל אף פחות משווה פרוטה חייב מיתה.

א. תוספתא דמסכת עבודה זרה (פרק ט') על שבע מצוות נצטוו בני נח: על ברכת השם, על הדינים, ועל עבודת כוכבים, ועל גילוי עריות, ועל שפיכות דמים, ועל אבר מן החי, **ועל הגזל**. בן נח נהרג בלא התראה (סנהדרין דף נ"ז עמ' ב'), שאזהרתם זוהי מיתתם (רש"י יבמות מ"ז ע"ב ד"ה "ומודיעין"). הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ט' הלכה ט') פסק: "בן נח חייב על הגזל, בין שגזל עכו"ם בין שגזל ישראל, ואחד הגוזל או הגונב ממון או גונב נפש, או הכובש שכר שכיר וכיוצא בו, אפילו פועל שאכל שלא בשעת מלאכה, על הכל הוא חייב, והרי הוא בכלל גזלן, מה שאין כן בישראל, וכן חייב על פחות משוה פרוטה, ובן נח שגזל פחות משוה פרוטה ובא אחר וגזלה ממנו, שניהן נהרגין עליה". הרמב"ם הוסיף וכתב (שם בהלכה י"ד): "ובן נח שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג בסייף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גָּזַל והם ראו וידעו ולא דנוהו".

מיתת בן נח שאכל מקרבן פסח

במסכת פסחים (דף ג' עמ' ב') מצינו מעשה בגוי ארמי שעלה לבית המקדש בערב פסח ואכל מבשר קרבן הפסח בירושלים. כשחזר לעירו התרברב ואמר: כתוב בתורה ביחס לקרבן הפסח (שמות י"ב, מ"ג): "כל בן נכר לא יאכל בו" ועוד נאמר בתורה (שם, מ"ח): "כל ערל לא יאכל בו", ואני שערל אני ובן נכר אני, אכלתי מהחלק המשובח ביותר ("שופְרֵי דשופְרֵי") של הפסח.

רבי יהודה בן בתירא ששמע את הדברים אמר לו: "לא קיבלת את החלק המשובח, שהרי לא נתנו לך לאכול מן האַליה (חלק שומני באזור הזנב) של הפסח. בפעם הבאה כשתעלה לירושלים אמור להם לתת לך מן האליה". בשנה שלאחר מכן עלה שוב הגוי לירושלים וביקש שיתנו לו מן האליה. אמרו לו, הרי האליה היא מן ה"אימורים" הקרבים על גבי המזבח ואינם נאכלים. אדרבה, האוכל מהאליה המיועדת להקרבה לוקה[ב]. שאלו אותו על כן "מי אמר לך לבקש לאכול מהאליה"? אמר להם: "רבי יהודה בן בתירא הוא שאמר לי שאתם נותנים לי רק מהבשר הכחוש, ואני, הלא מן המנויים על הקרבן והשתתפתי בקנייתו בדיוק כמוכם". אמרו חכמים, הרי לא ייתכן שרבי יהודה בן בתירא ייעץ לאדם לבקש שיתנו לו לאכול מן האימורים. בדקו אחר אותו אדם והתברר שהוא נכרי – **וקטלוהו**. שלחו חכמים לרבי יהודה בן בתירא: "שלום לך רבי יהודה בן בתירא, שאתה יושב בעיר נציבין ומצודתך פרוסה בירושלים".

מסוגיה זו עולה כי גוי שאכל קרבן פסח – דינו מיתה, שהרי נאמר על הגוי האמור "וקטלוהו".

ברם, שלכאורה יש רק שבע מצוות בני נח, שגוי חייב עליהם מיתה. כיצד ייתכן כי הגוי חייב מיתה מכוח עבירה אחרת?

כל בן נכר לא יאכל בו

נפתח בעיון אודות האיסור של אכילת גוי מקרבן פסח.

התורה מצווה (שמות י"ב, מ"ג): "זאת חוקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו".

בספר מצוות גדול (סמ"ג, לאוין סימן שנ"ד) כתב: "הזהירה התורה שלא יאכל תושב ושכיר בפסח... ותניא במכילתא תושב זה גר תושב ושכיר זה הגוי". משמע, כי האיסור חל **על הגוי** שלא לאכול מקרבן פסח, כפי שעולה בפשטות מהפסוק.

ב. רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות (פרק י"א הלכה ג'): "האוכל כזית מכל האימורין בין לפני זריקה בין לאחר זריקה בין כהן בין ישראל לוקה".

לעומת זאת, הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פרק ט' הלכה ז') כותב: "**המאכיל כזית מן הפסח**... הרי זה עובר בלא תעשה... **ואין מאכילין ממנו לנכרי**, אפילו גר תושב או שכיר שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו".

כלומר, לשיטת הרמב"ם האיסור חל על הישראל המאכיל את הגוי, אבל הגוי עצמו אינו מצווה שלא לאכול מהפסח. והגיונם של דברים בצידם, שהרי לא מצינו לגבי גוי חיובים מעבר לשבע מצוות בני נח. אכן, ה"כסף משנה" שם מבאר, כי הרמב"ם נוקט שהכתוב אינו מזהיר את הגוי שלא לאכול, שהרי הגויים לא מתייחסים לדברי התורה ("עכו"ם לא חיישי למאי דמזהיר קרא"). בהכרח אפוא כי הכתוב פונה לעם ישראל ומזהיר אותם שלא יאכילו מהקרבן לגוי. יש לפרש אפוא את הכתוב האומר "לא יאכַל" כאומר "לא יאכיל"[ג].

שאלת המנחת חינוך על שיטת הרמב"ם

המנחת חינוך (מצוה י"ג אות א') מקשה, כיצד נאמר בגמרא במסכת פסחים (דף ג' עמ' ב'), כי הרגו את הגוי שאכל מקרבן הפסח, הרי לדעת הרמב"ם האיסור הוא רק על היהודי המאכיל מן הקרבן לגוי אך לא הוטל חיוב על הגוי עצמו. ממילא הוא מצידו לא עשה שום איסור, ומדוע הרגוהו?

מן הגמרא האמורה יש לכאורה ראיה ברורה לדעת הסמ"ג שחל איסור על הגוי עצמו שלא יאכל מקרבן פסח ועל כן הרגוהו. משעבר על איסור חל הדין של "ואזהרתן – זו היא מיתתן".

אך כיצד ניתן ליישב סוגיה זו עם דעת הרמב"ם?

יתירה מזאת גם לדעת הסמ"ג הסוגיה קשה כאמור, כי לכאורה יש רק שבע מצוות בני נח, שגוי חייב עליהם מיתה.

הסברו של ה"דבר שמואל" – חיוב מטעם לפני עיוור

הרב שמואל אליעזרוב בספר "דבר שמואל" מבאר כי גוי מצווה על לפני עיוור. הכיצד? הרי חיוב זה לא נאמר ביחס לגוי?

ג. הצל"ח נוקט שדברי הכסף משנה דחוקים ולכן ביאר כי הלאו שאמרה תורה עוסק בגוי בעצמו, והרמב"ם שהציב אזהרה כלפי המאכיל התכוון לומר שהמאכיל עובר על לאו של לפני עיוור. ברם שפירושו מחודש ביותר שהרי הרמב"ם סותם דבריו ובפשיטות כוונתו שהוא עוסק בלאו הנאמר בפרשת קרבן פסח עצמו. ומלבד זאת דברי הצל"ח מחודשים ביותר שנקט שיש איסור על הגוי. ברם, לחידוש זה ייתכן שיש מקור בדברי הסמ"ג כמפורט לעיל (ועי' גם בגליון רבי עקיבא איגר על הרמב"ם שם).

תשובתו היא כי מכיון שהגוי מצווה על רציחה, קל וחומר שהוא מוזהר שלא להכשיל בחטא, שהרי "גדול המחטיאו יותר מן ההורגו"[ד]. נמצא כי על אף שלגוי אין איסור לאכול מן הקרבן, יש לו איסור לגרום ליהודי להאכיל אותו מן הקרבן. מחמת איסור זה נהרג הגוי.

לפי תירוץ זה נמצא כי חיובו נובע רק מכיוון שגרם ליהודים לתת לו מן הקרבן ובכך הכשילם באיסור (שוגג). אך אילו היו היהודים מאכילים את הגוי במזיד מחמת פחד המלכות וכדומה, היה הגוי פטור ממיתה, שכן לא הכשיל את היהודים במאומה.

ברם, שלא מצינו כי גוי הכופה על ישראל לחטוא – עונשו מיתה. חידוש גדול הוא לעשות לשם כך שימוש הלכתי במימרא של "גדול המחטיאו יותר מן ההורגו".

ודוק, לא מצינו שישראל המחטיא את חברו חייב מיתה בקל וחומר מרוצח שחייב מיתה. על כרחך כי על אף ש"גדול המחטיאו יותר מן ההורגו", הרי שרק העושה פעולת מיתה (שאין ממנה חזרה) נידון במיתה ולא הגורם לחטא.

ואכן, במנחת חינוך מצוה רל"ב בקומץ המנחה אות ב' כתב כי "גוי אינו מוזהר על לפני עיוור".

הסברו של ה"קובץ שיעורים" – חיוב מדין גזל

הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" (פסחים אות ו') כתב על דברי הגמרא כי קטלו את הגוי שאכל מקרבן הפסח "משום גזל, דמינויו על הפסח היא ע"י טעות ואכל את שאינו שלו". כלומר, הרגו את הגוי משום שעבר על איסור גזל, שכן הוא גזל מבני החבורה המנויים על קרבן הפסח, מכיוון שמינויו של הגוי היה בטעות (הם לא ידעו שהוא גוי) ונמצא כי אכל את שאינו שלו.

הווי אומר כי גוי אינו יכול להיות מנוי על פסח והמינוי שלו לא חל. ממילא ברור שאינו יכול לקבל חלק בקרבן הפסח וזה גזל בידו. רבי אלחנן וסרמן מבאר כי אף אילו היה אפשר לומר שיהיה לו חלק במינוי על הקרבן, הרי שחלק זה זה ניתן לו בטעות, ונמצא כי הוא גזל משאר מנויי הקרבן, וממילא דינו כגוי שגזל שחייב מיתה.

ד. הכתוב אומר (במדבר כ"ה, י"ז–י"ח): "צרור את המדינים... כי צוררים הם לכם". דרשו חז"ל בבמדבר רבה (כ"א, ד'): "מכאן שהמחטיא את האדם חמור יותר מן ההורגו, שההורג הורג בעולם הזה ויש לו חלק לעולם הבא המחטיא הורגו בעולם הזה ובעולם הבא".

הקושי שמעלה רבי שמואל רוזובסקי

הרב שמואל רוזובסקי ב"שיעורי ר' שמואל" על מסכת פסחים דף ג' ע"ב (אות ל') העיר כי במקרה של הגמרא במסכת פסחים הגוי שילם על חלקו בקרבן הפסח. הגזילה נובעת מכך שמכרו לו חלק זה בלי לדעת שהוא גוי. ברם, שנחלקו הראשונים, האם כאשר גזלן שמשלם כסף בגין הנכס שנטל – יש לו עדיין איסור של לא תגזול.

הר"י מיגש כתב[ה] כי גם כאשר אדם נוטל נכס בעל כרחו של הבעלים הוא נחשב גזלן גם אם הוא משלם כסף בגין כך. לשיטה זו ברור מדוע הרגו את הגוי שנטל מקרבן הפסח.

אולם בתוס' בסוף בבא מציעא[ו] ובסנהדרין (דף כ"ה עמ' ב' ד"ה "מעיקרא" בתי' השני) משמע בבירור כי אם הגוי שילם דמים לא חל עליו הלאו של לא תגזול. נטילה בכוח תמורת תשלום היא חמס אך אין על כך לאו של לא תגזול. לשיטת תוספות "הדרא קושיה לדוכתא", כי אף אם הייתה טעות מצד בני החבורה לתת לגוי נתח בקרבן הפסח, אך מכיוון שהגוי שילם דמים לא חל הלאו של לא תגזול. אם כן מדוע הרגו את הגוי משמצאו כי אכל מקרבן הפסח[ז]?

תשובת המנחת חינוך – חיוב מדין גזל גבוה

המנחת חינוך מיישב את הקושי שמעוררת הסוגיה במסכת פסחים על שיטת הרמב"ם שאין ציווי לגוי שלא לאכול מקרבן הפסח, בשתי דרכים:

דרך אחת היא: כאשר עשו בירורים על הגוי האמור, שרימה את החכמים ואכל מקרבן הפסח, מצאו כי הוא עבר גם על מצווה נוספת משבע מצוות בני נח, וזו הסיבה שהרגוהו.

דרך שניה, העלה המנחת חינוך כדלהלן:

א. במסכת בבא קמא (דף י"ב עמ' ב') מצינו כי אם אדם הזיק לבהמת קרבן שהיא בגדר "קדשים קלים" הנאכלים ע"י הבעלים הוא חייב לשלם בגין הנזק.

ה. שיטה מקובצת על בבא קמא דף קי"ט עמ' א' בשם הרב ישעיה.

ו. וראו תוספות בבא קמא דף ס"ב עמ' א' ד"ה "חמסן".

ז. הרב רוזובסקי מציין כי ייתכן שתוס' סוברים כי רק בישראל שנתן דמים לא חל איסור גזל אך בן נח שעשה כן נחשב לגזלן. ברם, שהוא דוחה סברה זו כי "בפשטות כיון דאין לזה שם גזל אין זה בכלל הדין דבן נח מצווה על הגזל".

אכן, נאמר (שמות כ"א ל"ה): "וכי יגף שור איש את שור **רעהו**" ושנינו במשנה במסכת בבא קמא (פרק ד' משנה ג'): "שור של ישראל שנגח שור של הקדש פטור שנאמר: 'שור רעהו' ולא שור של הקדש". אולם, יש חיוב בנזיקין מכיוון שמדובר בקדשים קלים, ושיטת רבי יוסי הגלילי היא שקדשים קלים נחשבים לממון הבעלים. שואלת הגמרא, הרי שנינו כי המקדש אשה בחלקו שנטל מבשר הקרבנות, בין אם קידש בקדשי קדשים, בין אם קידש בקדשים קלים, אינה מקודשת, כי קדשים אינם ממונו של אדם, אלא "ממון גבוה". כלומר, זהו ממון של הקב"ה, שלאדם ניתנה רשות לאכול ולא לקדש בכך אישה. משיבה הגמרא, כי רבי יוסי הגלילי נוקט שקדשים קלים הינם ממון בעלים כל עוד שבהמת הקרבן חיה, אבל לאחר שחיטה, אף חלקי הבשר הניתנים לאכילת הבעלים או כהנים אינם ממון שלהם, שכן הם זוכים משולחנו של הקב"ה. כלומר, כאשר נשחט הקרבן הוא נעשה כולו של הקב"ה ופקע קניינו של האדם, וכשהבעלים נוטלים מהקרבן לאכול ממנו את חלקן, הרי הוא נחשב כמי שנוטל מנה משולחנו של הקב"ה, כעבד המקבל מנה מרבו, ואין זה ממון שלו.

ב. רש"י שם (ד"ה "אבל", וכן רש"י במסכת קידושין דף נ"ב עמ' ב' ד"ה "כי") נוקט כי כשם שחלק הכהנים ניתן להם משולחן גבוה, כך גם החלק שהבעלים מקבלים לאחר שחיטה הוא זכייה משלחן גבוה[ח]. על כן, אין הבעלים יכולים לקדש אשה בחלקם, שכן חלק זה אינו שלהם וניתן להם משמיים רק לצורך אכילתם.

ג. בהתאם לכך יש לומר כי גוי האוכל מקרבן הפסח או מקרבן החגיגה, שהם קדשים קלים, עובר על איסור גזל של ממון ההקדש.

ד. ראינו לעיל, כי בן נח מצווה על הגזל וחייב מיתה על גזילה, אפילו של פחות משווה פרוטה, "ומה לי גזל הדיוט או גזל גבוה".

ה. אם כן מובן כי בגמרא במסכת פסחים הרגו את הגוי האמור לא בגלל איסור אכילה מקרבן פסח אלא מחמת כך שגזל את ממון ההקדש[ט].

ח. התוס' שם סוברים כי דין זה נאמר רק לגבי חלק הכהנים, שאינם זוכים בחלקם רק על ידי השחיטה. אבל חלקו של בעל הקרבן שהיה שלו גם לפני שחיטת הקרבן נחשב לעולם כממונו. וראו בתוס' רבינו פרץ, ברשב"א, ובריטב"א בקידושין שם. ולפי דברי התוס' המקדש בחלקו היינו כהן המקדש בחלקו ולא ישראל המקדש בחלקו, שהוא רשאי לעשות כן.

ט. תירוץ זה נכון רק לשיטת רש"י ולא לשיטת תוספות. אולם, ניתן לומר כי הרמב"ם שנוקט כי בן נח אינו מצווה על אכילת קרבן פסח, סובר כשיטת רש"י זו. לעומת זאת, תוספות ינקטו כשיטת

מדברי המנחת חינוך עולה כי בעוד שישראל המועל בהקדש אינו חייב מיתה אלא בידי שמיים הרי שגוי המועל בהקדש חייב מיתה בידי אדם – מדין גזל'. המנחת חינוך רואה בכך דבר פשוט וברור בסברה, ומסיים דבריו: "והוא דבר נחמד ואמיתי".

הסמ"ג שיש איסור על הגוי לאכול קרבן פסח וממילא אזהרתו זו היא מיתתו.

י. וראו בהרחבה דברים ביחס לשיטה זו של המנחת חינוך בפרשת "בחוקותי" להלן.

פרשת ויגש

רוב וקרוב בעגלה ערופה

"**וירא את העגלות** אשר שלח יוסף לשאת אותו ותחי רוח יעקב אביהם"
(בראשית מ"ה, כ"ז)

וירא את העגלות

אחי יוסף באו לבשר ליעקב כי פגשו ביוסף אחיהם במצרים. הכתוב אומר (בראשית מ"ה, כ"ז): "וידברו אליו את כל דברי יוסף אשר דיבר אליהם **וירא את העגלות** אשר שלח יוסף לשאת אותו, ותחי רוח יעקב אביהם". מה פשר העגלות שהחיו את רוח יעקב?

רש"י מבאר: "סימן מסר להם יוסף במה היה עוסק כשנפרד ממנו (מיעקב) – בפרשת **עגלה ערופה**". מקור הדברים במדרש (בראשית רבה צ"ד, ג'): "אמר להם (יוסף לאחיו) אם יאמין לכם (יעקב) מוטב. ואם לאו תאמרו לו, כי בשעה שפרשתי ממנו הייתי עוסק בפרשת עגלה ערופה".

המהר"ל בספרו "גור אריה" מבאר כי יעקב ליווה את יוסף עד עמק חברון. יוסף ביקש מאביו שלא יטריח את עצמו ללוות אותו, אך יעקב השיב לו כי מצווה גדולה היא ללוות את היוצא לדרך ומי שאינו מלווה נחשב לשופך דם. בהמשך לכך לימד יעקב את יוסף כי בפרשת "עגלה ערופה" נאמר שעל הזקנים לומר (דברים כ"א, ז'): "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו". חז"ל דרשו (במסכת סוטה דף מ"ה עמ' ב') כי לא עלה על הדעת שיהיו זקני בית דין שופכי דמים, אלא שהם מתוודים שלא פטרו את ההרוג בלא ליווי. מכאן למדו חז"ל כי מי שאינו מלווה את היוצא לדרך כאילו שופך דם, וכן אמרו חז"ל (סוטה דף מ"ו, עמ' ב') כי "כל המתלווה אינו ניזק". יוסף שלח סימן זה ליעקב ורמז לו כי הוא לא היה יכול להינזק, שהרי יעקב ליווה אותו וכל המתלווה אינו ניזק. מכאן הסיק יעקב כי אמת בפי האחים באומרם "עוד יוסף חי".

הבה נעסוק אף אנו בלימוד של פרשת "עגלה ערופה" וכל המתלווה אינו ניזק.

הכרעה על פי "קרוב"

פרשת עגלה ערופה היא המקור לכך שכאשר יש ספק בדבר מקורו של דבר, הוא מוכרע באמצעות בדיקה מה המקור **הקרוב** ביותר אל מקום הספק.

הכתוב אומר (דברים כ"א, א' – ט'): "כי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלהיך נותן לך לרשתה נופל בשדה, לא נודע מי הכהו. **ויצאו זקניך ושופטיך, ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל. והיה העיר הקרובה אל החלל**, ולקחו זקני העיר ההוא עגלת בקר אשר לא עובד בה אשר לא משכה בעול. והורידו זקני העיר ההוא את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע, וערפו שם את העגלה בנחל... **וכל זקני העיר ההיא הקרובים אל החלל**, ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל. וענו ואמרו, ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל, ונכפר להם הדם. ואתה תבער הדם הנקי מקרבך, כי תעשה הישר בעיני ה'".

הכרעת ספק על פי קרבה היא אפוא דין דאורייתא, שנלמד מעגלה ערופה.

כך למשל מצינו במשנה במסכת שקלים (פרק ז' משנה א'): "מעות שנמצאו בין השקלים לנדבה – קרוב לשקלים יפלו לשקלים. קרוב לנדבה יפלו לנדבה... זה הכלל – הולכים אחר הקרוב להקל".

רוב וקרוב

דרך נוספת להכרעת ספק היא על פי רוב. גם הכרעה זו היא דין דאורייתא, שלומדים אותו מהפסוק (שמות כ"ג, ב'): "אחרי רבים להטות", לפיו פוסקים את הדין לפי רוב הדיינים.

מה הדין כאשר יש סתירה בין ההכרעה על פי רוב להכרעה על פי הקרוב?

הרב יצחק זילברשטיין בספרו "חשוקי חמד" (על מסכת בבא בתרא דף כ"ג עמ' ב') ממחיש ספק זה ע"י המקרה הבא (הדומה למשנה במסכת שקלים): "מעשה שהיה בישיבה מסוימת בערב יום הכיפורים, כשעל הבימה היו קופות צדקה, ונמצא סכום כסף מחוץ לקופות, על הבימה עצמה. לא ידעו ממי נפלו מעות אלו, האם מהקופה הסמוכה שהיא הקרובה ביותר אל המעות, או שהכסף נפל מהקופה שהייתה רבה ביותר ולצדקה זו תרמו את רוב הכספים. להיכן יש להניח את הכסף?"

מדוע עדיף רוב על קרוב?

בגמרא במסכת בבא בתרא (דף כ"ג עמ' ב') מצינו את דברי רבי חנינא: "רוב וקרוב – הולכים אחר הרוב".

הכרעת רוב היא דין מדאורייתא והכרעת קרוב היא דין מדאורייתא, ובכל זאת ההכרעה של רוב עדיפה מההכרעה של קרוב. מדוע? בגמרא אין הדבר מבואר. מקובל לבאר בדרך הבאה:

א. במסכת קידושין (דף פ' עמ' א') מצינו כי רוב עדיף על חזקה. הטעם הוא שחזקה אינה מבררת את הספק, אלא מורה כיצד לנהוג במצב נתון של ספק. לעומת זאת, רוב הוא דרך לבירור המציאות בהתאם לכללי ההסתברות. על כן, כשיש רוב נפשט הספק וממילא אין ללכת אחר חזקה שהיא הנהגה במקרים שנשארים בספק.

ב. בהתאם לסברה זו ניתן לומר כי הכרעה לפי "קרוב" היא רק הנהגה במקרי ספק, ולכן לאחר שהרוב פשט את הספק אין ללכת אחר הקרוב, שהרי כבר אין ספק.

ברם, שסברה שובת עין זו אינה בהירה על פניה, כי בעוד שחזקה אינה פושטת את הספק כלל, הרי שקרבה היא סוג של הסתברות, שהרי יש בהחלט יותר סבירות שדבר הגיע ממקור קרוב מאשר ממקור רחוק. הבה ניקח את הדוגמא של הרב זילברשטיין: האם אין הסתברות לומר שהכסף על הבמה בא מקופת הצדקה הקרובה ביותר? לכאורה, קרבה זו יוצרת הסתברות לא פחותה ואולי אף יותר טובה מהסבירות שהכסף בא מהקופה עם מספר המטבעות הרב ביותר[א].

אם כן, מדוע עדיף הרוב על הקרוב?

בריטב"א שם (ד"ה "אמר רבי חנינא") כתב: "אפשר דגמרא גמיר ליה". כלומר, זו הלכה למשה מסיני שרוב עדיף.

שאלותיו של רבי זירא

על דינו של רבי חנינא שרוב עדיף על קרוב שואל רב זירא שתי שאלות.

א. יושם אל לב כי במשנה במסכת שקלים יש הכרעה לפי קרבה והמשנה לא הזכירה שאם בקופה הרחוקה יש יותר מעות ילכו לפי רוב. הרמב"ם בהלכות מעשר שני (פרק ו' הלכה י"ב) העתיק את המשנה כצורתה, ומשמע מדברי הרמב"ם שאפילו אם יש רוב מטבעות באחת מהקופות הולכים אחר הקרוב (וכן העיר הרדב"ז שם). הרב חיים קניבסקי בספרו "דרך אמונה" על המשנה האמורה במסכת שקלים (בביאור ההלכה) מבאר, כי אם יש גוֹזָל שלא ידוע מאיזה שובך בא, הולכים אחר הרוב, מפני שהוא פורח והסבירות היא שהגיע ממקום הרוב. אך בקופות **שעומדות**, ונפל כסף מאחת מהם, יש לומר שאדם עבר ונדנד אותם ולכן נפל הכסף. במקרה זה אין סיבה לתלות שהקופה שיש בה יותר כסף היא שהתנדנדה, ולכן אין ללכת אחרי הרוב. יש ללכת אחרי הקרוב שכן **הסברה מחייבת יותר לתלות שהנפילה באה מהקופה הקרובה**. על כן, לשיטת הרמב"ם, בקופות צדקה שנמצא כסף ביניהם, נלך לעולם אחר הקרוב.

שאלה ראשונה: כיצד נאמר שרוב מכריע, הן כתוב בעגלה ערופה: "והיה העיר **הקרובה** אל החלל" ומשמע כי העיר הקרובה צריכה להביא עגלה ערופה, אף כשיש עיר אחרת שגרים בה יותר אנשים. נמצא כי פרשת עיר הנידחת אינה רק מקור לכך שמכריעים לפי ה"קרוב" אלא שהיא גם מקור לכך שקרוב עדיף על רוב?
מתרצת הגמרא: כשאין ("בדליכא"). כלומר, דין התורה בעיר הנידחת מתייחס למקום שבו אין עיר אחרת שבה יש יותר אנשים.
שאלה שנייה: הבה נלך אחר רוב העולם? הרי יש בוודאי במקום אחר בעולם, עיר שיש בה יותר אנשים?
מתרצת הגמרא: "ביושבת בין ההרים". כלומר, דין עגלה ערופה שבתורה נאמר במקרה שבו החלל נמצא בסמוך לעיר היושבת במקום מבודד שאין דרך אנשים לבוא אליו ממקומות אחרים. על כן, ברור שהרוצח בא מאחת מן העיירות הסמוכות לחלל. בין העיירות הללו אין עיר שבה יש יותר אנשים מהעיר הקרובה, לכן יש לקבוע שהרוצח בא מהעיר הקרובה.

פסיקתו של הרמב"ם

הרמב"ם (בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ט' הלכה ז') פוסק כי "אף על פי שהולכים אחר הרוב מן התורה והולכים אחר הקרוב – הרוב עודף". על כן כותב הרמב"ם (שם בהלכה ו') ביחס לעגלה ערופה: "אין העיר הקרובה מביאה אלא בזמן שמניין העם שבה כמו מניין העיר הרחוקה ממנה. אבל אם היו אלו שברחוקה מרובים על אנשי הקרובה ממנה – הולכים אחר הרוב **והמרובים מביאים העגלה**".

שאלת ה"כסף משנה"

רבי יוסף קארו בספרו "כסף משנה" מקשה על הרמב"ם, הן בגמרא במסכת בבא בתרא מצינו כי דין עגלה ערופה חל רק כשהעיר "יושבת בין ההרים", שאם לא כן יש ללכת לעיר הכי גדולה בעולם מכוח כלל ההכרעה של "רוב"? מדוע אם כן, לא הביא הרמב"ם הבחנה זו שנקבעה בגמרא?
ה"כסף משנה" מיישב ואומר: "ונראה לי לדחוק ולומר" כי הרמב"ם סובר שהתירוץ של "ביושבת בין ההרים" נאמר לדרכו של המקשה, אך לאמיתו של דבר אינו מהווה חילוק. ואכן, קשה לומר שדין התורה נאמר על מקרה בודד ויוצא דופן. ברם, שאם תירוץ זה של הגמרא אינו תקף, חוזרת שאלתו של רבי זירא מדוע אין להכריע לפי רוב העולם? על כך משיב ה"כסף משנה" כי זו מלכתחילה לא קושיה, ובמקרה של עגלה ערופה פשיטא שיש להכריע על פי דין קרוב, שהרי התורה חייבה את העיר

הקרובה להביא ואילו היינו הולכים לפי דין רוב, הרי שלעולם לא היו מודדים מהי העיר הקרובה אלא היינו קובעים מיד שהעיר הגדולה בעולם היא שתביא את העגלה. ברם, שהסבר זה של "הכסף משנה" לא ברור כלל. אכן, מעגלה ערופה ברור שהולכים אחר הקרוב וזו גופא קושיית הגמרא, מדוע אין ללמוד מפסוק מפורש זה שדין קרוב עדיף על דין רוב?

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה תק"ל אות א') מקשה על מסקנת הרמב"ם כי אם יש עיר שיש בה יותר אנשים מן העיר הקרובה אל החלל, הרי ש"הולכים אחר הרוב **והמרובים מביאים העגלה".**

לכאורה, הפשט בגמרא במסכת בבא בתרא הוא כי אין להוכיח מדין עגלה ערופה שהתורה העדיפה הכרעה לפי דין קרוב גם במקום שיש רוב, כי הפסוק מתייחס למקרה שבו אין רוב כנגד הקרוב. אולם, במקום שיש רוב – לא חייבה התורה את העיר הקרובה להביא עגלה ערופה.

אבל הרמב"ם מרחיק לכת וקובע שבמקרה זה יש לחייב את העיר המרובה להביא עגלה ערופה.

לכך "אין סברא כלל", שהרי הפסוק קובע במפורש חובת הבאה רק על העיר הקרובה אל החלל. מהיכן יש לחדש חיוב של עיר רחוקה (מרובת אוכלוסין) להביא עגלה ערופה?

גזרת הכתוב היא כי אם מן העיר הקרובה היה ההורג הרי שזו מביאה עגלה ערופה. אבל אם היה ההורג מעיר רחוקה – אין להביא עגלה ערופה כלל.

"אם היה רוב כנגדה גם הקרובה אינה מביאה. אבל לא שיביאו המרובים, שהרי בתורה אינו מוזכר רק העיר הקרובה והאיך נחייב הרחוקה"?

המנחת חינוך מוכיח את דבריו מקושיית הגמרא שיש ללכת לפי "רובא דעלמא", ומביא סברה, בדומה לסברת ה"כסף משנה", כי בוודאי לא עלה על הדעת שהערים הגדולות בעולם יביאו עגלה ערופה בכל פעם שנמצא חלל היכן שהוא בעולם.

עיקר קושיית הגמרא הייתה שבמקרה זה העיר הקרובה לא תביא. "אבל זה אין סברה כלל שהעיר הרחוקה תביא, שהרי 'הקרובה' כתיב ואיך נחייב את הרחוקה? וצ"ע".

שיטת התוס' רי"ד

רבי ישעיה דטראני בתוספות רי"ד על הסוגיה דנא במסכת בבא בתרא (דף כ"ג עמ' ב') מבאר את התשובה לשאלת רבי זירא כי התורה חייבה את אנשי העיר הקרובה

להביא עגלה ערופה אף שיש עיר שיש בה יותר אנשים ולא אומרים ללכת אחר הרוב ולומר כי משם יצא הרוצח ואל תביא הקרובה? לדבריו הגמרא מתרצת "בדליכא" שאין בסביבה זו עיר גדולה ממנה כי "אם היתה – לא היתה מביאה הקרובה עגלה מפני רוב המכחישה **והגדולה ג"כ אינה מביאה שהרי לא ציווה ה' מצוה זו אלא על הקרובה"**.

נמצא כי "בדאיכא" – כשיש עיר גדולה ומרובת אוכלוסין – אין העיר הקרובה מביאה עגלה ערופה, אך גם העיר הגדולה לא תביא, שהרי התורה לא הורתה לעיר רחוקה להביא עגלה ערופה.

המנחת חינוך מסיים על כן וכותב: "כיון שדעת הרמב"ם שהעיר המרובה מביאה עגלה ערופה בטלה דעתי... ואחרי זה נדפס ספר תוס' רי"ד על בבא בתרא ושם מבואר שאף המרובה אינה מביאה, שהרי 'העיר הקרובה' כתיב, ותהילה לה' יתברך שכיוונתי לדעתו".

ובכן, כיצד מיישבים את דברי הרמב"ם?

הסבר ה"דבר אברהם" לשיטת הרמב"ם

הרב אברהם דב כהנא–שפירא, רבה של קובנה, בספרו שו"ת "דבר אברהם" (חלק א' סימן ד') מיישב את הדברים מכוח האמור במשנה במסכת סוטה (דף מ"ד עמ' ב') כי אין מודדים אלא לעיר שיש בה בית דין[ב]. אולם, אם החלל נמצא סמוך לעיר שאין בה בית דין, לא מבטלים את דין עגלה ערופה כליל. בברייתא (שם בדף מ"ה עמ' ב') מבואר כי "אם נמצא סמוך לעיר שאין בה בית דין, מניחים אותה ומודדים לעיר שיש בה בית דין". הדבר נלמד מן הכתוב "והיה העיר הקרובה אל החלל ולקחו זקני העיר ההיא – מכל מקום".

כלומר, בוחרים בעיר הקרובה מבין הערים שיש להם בית דין, ואילו עיר שאינה יכולה להביא "אינה בפרשה" ופשוט מדלגים עליה.

בהתאם לכך מבאר ה"דבר אברהם" כי לנוכח הכלל שרוב וקרוב רוב עדיף, כאשר החלל נמצא במקום שיש עיר גדולה, הרי שסביר יותר להניח שהחלל בא מן העיר שיש בה רוב ואין להתחשב בדין של קרוב. במקרה זה יש לומר כי העיר הקרובה היא כמו עיר שאין בה בית דין שמדלגים עליה. היא "אינה בפרשה" ואין להתחשב

ב. כך נפסק ברמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק ט' הלכה ד'): "אין מודדין אלא לעיר שיש בה בית דין של עשרים ושלשה, ואין מודדים לירושלם שאין ירושלם מביאה עגלה ערופה לפי שלא נתחלקה לשבטים ונאמר: באדמה אשר ה' אלהיך נותן לך לרשתה".

בה. מכיוון שמדלגים על העיר הקרובה ולא מתחשבים בה, נמצא כי העיר הגדולה הופכת להיות העיר הקרובה. כך מתקיים הכתוב של חיוב הבאה ע"י העיר הקרובה – ביחס לעיר הגדולה.

לפי סברה זו נוקט ה"דבר אברהם" כי דברי הרמב"ם שהעיר הגדולה מביאה עגלה ערופה הם "מוכרחים ומבוארים" שהרי "אחרי שאין הקרובה מביאה הרי היא נדונה כעיר שאין בה בית דין וממילא הרחוקה דנפישא מביאה מכוח הלימוד של "ולקחו זקני העיר – מכל מקום".

ה"דבר אברהם" כותב כי אדרבא מכוח סברה זו יש לתמוה על שיטת התוס' רי"ד שאין הרחוקה מביאה "למה לא תהיה (הקרובה) כעיר שאין בה בית דין שמודדים לאחרת כמו שביארנו"[ג]?

תירוץ הגר"ש שקופ לשאלת ה"כסף משנה"

נראה כי מכוח הסוגיה האמורה במסכת סוטה, בדבר דילוג על עיר שאין בה בית דין, ניתן להשיב גם על שאלת ה"כסף משנה" מדוע השמיט הרמב"ם את התירוץ לשאלתו השנייה של רבי זירא ולא סייג את דין עגלה ערופה למקרה שבו העיר יושבת "בין ההרים".

הרב שמעון שקופ, בספרו "שערי יושר" (שער ד' פרק ט'), מבאר כי כאשר רבי זירא שאל מדוע אין הולכים אחרי "רובא דעלמא", אין הכוונה שהחיוב יחול על העיר הגדולה בעולם, שהרי כתוב בתורה "ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל" ומכאן שדין עגלה ערופה נאמר רק ביחס לעיירות הסמוכות לחלל, שאין עיר אחרת מפסיקה בינן לבין החלל. לכן לא ייתכן שבכל מקרה שיש חלל תביא את העגלה הערופה העיר הגדולה ביותר בעולם. על כן, נוקט הרב שקופ[ד], כי כוונת רבי זירא בקושיה היא, מדוע אין מניחים שהרוצח הוא מן העוברים ושבים בעולם, ומדוע אין ברוב זה כדי לפטור את העיר הקרובה מחובת הבאת עגלה ערופה? על כך

ג. ה"דבר אברהם" מבקש ליישב את שיטת התוס' רי"ד כי כשיש עיר קרובה שאין בה בית דין הרי שחל דין עגלה ערופה אלא שהעיר הקרובה ביותר אינה יכולה לקיימו לפי שאין בה בית דין, ולכן מדלגים ומקיימים את דין עגלה ערופה בעיר הבאה, והכתוב מגלה שהחיוב נזקף לעיר הסמוכה לה שיש בה בית דין. אבל, כשיש עיר גדולה עם רוב אוכלוסין, לא חל מעולם שום חיוב של עגלה ערופה, לא על הקרובה ולא על המרובה. מדוע? ה"דבר אברהם" כותב כי אכן הסבר זה "אינו מרווח וצ"ע".

ד. כך גם מצינו בפירושו של הר"ח על הסוגיה במסכת בבא בתרא שם.

משיבה הגמרא כי מדובר בעיר היושבת בין ההרים שאין באים אליה עוברים ושבים.

ברם, תירוץ זה נאמר רק לצורך הדיון (שקלא וטריא) שהרי במסכת סוטה ראינו שמדלגים על עיר שאין בה בית דין. אם כן, השאלה כלל לא קשה ולא ניתן היה לסבור כי יש להכריע מכוח עוברים ושבים, שהרי לאלו אין בית דין. ממילא ברור כי יש לדלג עליהם ולמדוד לעיר הקרובה ביותר[ה].

הסבר שיטת התוס' רי"ד

לנוכח הסברה האמורה נראה כי ניתן להבהיר היטב גם את שיטת התוס' רי"ד.

במשנה במסכת סוטה (דף מ"ד עמ' ב') נאמר כי אם החלל "נמצא סמוך לעיר שרובה עובדי כוכבים לא היו עורפים". לכאורה, מדוע אין עורפים כלל במקרה זה ולא מדלגים לעיר הבאה?

אין זאת אלא כי הסברה נותנת שהרוצח בא מן העיר שיש בה גויים, שכן הם נחשדים על רציחה. נמצא כי כאשר יש גורם שמברר את הספק לגופו, אין מדלגים אל העיר הקרובה הבאה.

התוס' רי"ד גרס כי אכן, רוב וקרוב – רוב עדיף, אבל גם הקרוב הוא סוג של בירור. לכן בהתאם לאמור, אין מקום לדלג על העיר הקרובה ולפנות אל העיר הגדולה.

נכון כי בהינתן שיש עיר גדולה יותר נקבע שהעיר הקרובה לא תוכל להביא עגלה ערופה. אבל דין ההבאה לא יעבור אל העיר הגדולה כי היא אינה קרובה. הן ביארנו כי דין עגלה ערופה חל רק על העיר הקרובה והדרך היחידה להטיל את החיוב על העיר הגדולה נובעת מכך שדילגנו על העיר הקרובה וראינו בעיר הגדולה את העיר הקרובה (כפי שביאר ה"דבר אברהם"). אבל, אם אי אפשר לדלג על העיר הקרובה, כי יש סברה מבוררת שהרוצח בא ממנה, הרי שהעיר הגדולה לא תוכל להביא עגלה ערופה. בכך מבוארת אפוא היטב שיטת התוס' רי"ד.

הרמב"ם לעומת זאת גורס שרוב פושט את הספק ואילו קרוב אינו בירור של הספק. לכן כשיש רוב ניתן בהחלט לדלג על העיר הקרובה ולהגדיר את העיר הרחוקה כעיר הקרובה.

מחלוקת הרמב"ם והתוס' רי"ד תלויה בשאלה האם קרוב הוא בירור או לא.

ה. הגר"ש שקופ מבאר כי "הרמב"ם דוחה את סוגיית הש"ס במסכת בבא בתרא מחמת הסוגיה המפורשת במסכת סוטה, אשר שם הוא הלכה ברורה ובבבא בתרא הוא רק שקלא וטריא, ובדרך זו הולך הרמב"ם בהרבה מקומות בפסקיו כידוע, וזה ענין נכון".

פרשת ויחי

כיבוד אב

"ויוצא יוסף אותם מעם ברכיו, וישתחו לאפיו ארצה
(בראשית מ"ח, י"ב)

כיבוד אב – באב סומא

הרב אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ח סימן מ"ט) דן בשאלה האם יש חיוב קימה והידור פנים ביחס לאב שהוא סומא, שאינו חש כלל בכבוד שבנו רוחש לו. הרב וולדנברג מביא בסוף דבריו ראיה להלכה שיש חיוב בזה, שכן נאמר (בראשית מ"ח, י"ב): "ויוצא יוסף אותם מעם ברכיו, וישתחו לאפיו ארצה", ומפרש רש"י: "וישתחו לאפיו **כשחזר לאחוריו** מלפני אביו". מכאן שיוסף נהג בדרך כבוד, חזר לאחוריו והשתחוה לאביו. בפסוק י' שם כתוב: "ועיני ישראל כבדו מזוקן לא יוכל לראות". מכאן ראיה אם כן שצריכים להשתחוות לפני אביו ולכבדו אף שאביו לא יוכל לראות "ואם כן הוא הדין ומכל שכן שצריכים לקום לפני אביו, אפילו אם אביו איננו רואה זאת שהוא מאור עינים".

פשיטא כי אם מצוות כיבוד אב היא משום בין אדם למקום, הרי שהיא תחול גם כשהאב סומא. שאלתו של הרב וולדנברג התעוררה רק מכיוון שהיה מקום לומר שמצווה זו היא חיוב שבין אדם לחברו, וממילא גדריה נגזרים מהצרכים שנובעים מיחסים אלה.

נעמוד אפוא להלן על השאלה מהם גדריה של מצוות כיבוד אב.

מהו כיבוד אב

בתלמוד ירושלמי מסכת פאה (פרק א' הלכה א') מבואר:

נאמר (שמות כ', י"ב): "**כַּבֵּד** את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך" ונאמר (משלי ג', ט'): **כַּבֵּד** את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך" – הקיש כיבוד אב ואם לכיבוד המקום; ... איזה כיבוד? מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל מכניס ומוציא"[א].

א. וראה מסכת קידושין (דף ל"א עמ' ב'): "תנו רבנן, איזהו מורא, ואיזהו כיבוד? מורא – לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו; כיבוד – מאכיל ומשקה, מלביש

האם זו מצווה שבין אדם לחברו

המנחת חינוך (מצוה ל"ג אות א') שואל האם מצוות כיבוד אב היא מצווה שבין אדם לחברו, או מצווה שבין אדם למקום? אכן, יש היקש בין כיבוד אב לכיבוד המקום, אך האם הפכה עקב כך מצוות כיבוד אב למצווה שבין אדם למקום?

מחלוקת ראשונים

נראה כי הראשונים נחלקו בעניין זה.

יש ראשונים הסוברים כי זו מצווה שבין אדם למקום, שהרי מצוות כיבוד אב ממוקמת בחמש הדברות הראשונות, העוסקות במצוות שבין אדם למקום. כך למשל:

א. חזקוני (על שמות כ', י"ב) מביא את דברי חז"ל: "שאל טורנוסרופוס הרשע לרבי עקיבא מפני מה שמו של הקב"ה נזכר בחמש דברות הראשונות ואינו נזכר בחמש דברות האחרונות?

... **חמש דברות הראשונות העובר עליהם אינו רע אלא לשמים** לפיכך הזכיר שמו בכולם שהרי לשמו הם קבועים אבל חמש האחרונות אינם אלא לבריות לפיכך לא חש להזכיר שמו בהם".

ב. רבי יוסף אלבו בספר העיקרים (מאמר ג' פרק כ"ו)

"והיו אלה העשרה (עשרת הדברות) הם כללים כוללים השני מינים מן המצות על זה הדרך, כי בלוח האחד היו החמשה דברות הראשונות שאדם מחויב בעשייתן מצד קבלת אלהותו יתברך בה הדרך... ואחר כך אמר כבד

ומכסה, מכניס ומוציא". וכן ר' רש"י על ויקרא י"ט, ג'. כמו כן ראה דבריו המרהיבים של הרש"ר הירש (על שמות כ', י"ב): "כבר עמדנו במקום אחר על משמעו של "כבוד" כביטוי לערכו הרוחני והמוסרי של דבר. ביארנו כי "כבוד" הוא הכובד הרוחני והמוסרי של דבר, ומכאן "כבד": לגלות יחס של הערכה. מצות "כבד את – אביך ואת – אמך" דורשת מאתנו: לגלות בכל דרך שהיא ובכל התייחסותנו אל ההורים את הכרתנו העמוקה בדבר החשיבות הגדולה שה' נתן להורים כלפינו. מדרכי הכיבוד הוא, בראש וראשונה, לשמוע בקולם ללא תנאי ולמלא כל רצונם בזריזות, ובלבד שרצונם לא יהיה מנוגד לרצון ה' (עי' ויקרא י"ט, ג' ופי' שם), שהרי על ההורים להיות דוברים ומתווכים לרצון ה', והרי זאת תעודתם וחשיבותם הגדולה. תעודה זו של ההורים היא יסוד מצות כיבוד אב ואם, ולא מידת החסדים, גדולה או קטנה, שגמלו לילדיהם, וכאשר יגדלו הילדים ויגיעו לגיל הבגרות – תגדל גם המצוה, והיא לא תיפסק אף עם פטירת ההורים. כגבוה שמים מארץ – כן גבהו הדרישות ההחלטיות והכבירות של מצוה זו מכל חובה מוסרית, ששיטת המוסר הרגילה – המכונה "מוסר – התבונה" – מסוגלת להסיק מתוך שיקולים של הכרת טובה (עי' קדושין ל' ע"ב, ל"א, ל"ב)".

את אביך ואת אימך... כדי שלא תשתכח ממשלת המלך מעל המדינה והטובה שעשה עמהם שהוציאם מעבדות לחרות, שיכנעו הבנים בכל דור ודור אל האבות ויקבלו דברי מוסרם עליהם ... **ונשלמו בזה הדבור כל הדברים הכוללים ההכרחיים אל האדם בבחינת מה שבינו לבין ה' יתברך**, והם הדברים המתחייבים על העבד לעשות בבחינת האדון. ואחר כן שב להזהיר על הדברים הכוללים שהם הכרחיים אל האנשים בבחינת חיותם והתקיימם במדינה כדי שישלם הקבוץ המדיני[ב]".

ג. נראה כי כך עולה גם משיטת רש"י.

הכתוב אומר (בראשית ל"ז, י"ג): "ויאמר ישראל אל יוסף הלוא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם, ויאמר לו הנני".

רש"י שם מבאר: "הנני – נזדרז למצות אביו, ואף על פי שהיה יודע באחיו ששונאים אותו"[ג].

מביאור זה משמע כי מצוות כיבוד אב היא חיוב שבין אדם למקום ולכן עשה זאת יוסף, שהרי במצווה שבין אדם לחברו, אין לאדם חיוב להסתכן וחייו קודמים לחיי חברו.

יש ראשונים הסוברים כי זו מצווה שבין אדם לחברו. כך למשל:

א. רמב"ם בפירוש המשנה (מסכת פאה פרק א' משנה א') כותב כי "כל המצות נחלקות חלוקה ראשונה לשניים: חלק במצות המיוחדות לאדם בעצמו בינו ובין ה' כגון הציצית והתפילין והשבת ועבודה זרה, **וחלק במצות התלויות בתקינות יחסי בני אדם זה עם זה** כגון האזהרה על הגניבה, והאונאה, והשנאה,

---

ב. בדומה לכך כתב האברבנאל על פסוק זה: "יסוד המצווה הזאת הוא כדי שתהיה קבלת ההורים חשובה בעיני האדם ויאמין בה ויסמוך עליה וכמו שנאמר (דברים ל"ב, ז'): 'זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור, שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך'... להיות כוח הדבור הזה להאמין בקבלת הראשונים שהוא עיקר כולל בתורה ולא יצויר מציאותו בלתו לכן היה הדבור הזה מכלל הדבורים הה' האלוקיים אשר בלוח האחד ולא היה מהדבורים האנושיים שהיו בלוח השני".

כמו כן ראה דבריו של רבי מאיר שמחה מדווינסק בספרו "משך חכמה" (על ויקרא י"ט, ג'): "ושמע נא! דזה אינו מצויר בשכל שמצות שבין אדם לחברו ידחה איסור דברי תורה, ובזה הגדר אמרו (בבא מציעא ל', א') איסורא מקמי ממונא לא דחינן. רק משום שבכבוד אביו ואמו יש מה שנוגע לאדם למקום, וזה הרגש דק, שכל מוסדות הקבלה מהר סיני הוא הקבלה הנאמנה ונתנה למשה מסיני, ומסרוה דור אחר דור לזרעם אחריהם, והודיעו בנים לבני בניהם יום אשר עמדו בחורב, וכן עד עולם. ולכן דור יבזה אביו וילעג למוסרי הקבלה, אז פסק תורה מישראל. ולכן בזה הגדר יש בכבוד אביו גם דברים הנוגעים אל מצוות ה' וכלל התורה".

ג. חז"ל אף מוסיפים במדרש רבה (פ"ד, י"ג) כי יוסף נהג כבוד באביו ו"הדברים הללו היה יעקב אבינו נזכר ומעיו מתחתכין, יודע היית שאחיך שונאים אותך והיית אומר לי הנני".

והנטירה, והצווי לאהוב זה את זה, ושלא נרמה זה את זה, ושלא יעמוד אחד ממנו על נזק השני, **ולכבד ההורים והחכמים שהם אבות הכל**".

ב. רמב"ן (על שמות כ', י"ב): "כבד את אביך – הנה השלים כל מה שאנו חייבים בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, **וחזר לצוות אותנו בעניני הנבראים**, והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי ה' אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון, ולכך אמר במשנה תורה (דברים ה', ט"ז) כאשר צויתיך בכבודי כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך".

גדרי ספקו של המנחת חינוך

בדברי הראשונים מצינו אם כן פנים לכאן ולכאן בשאלה האם מצוות כיבוד אב היא מצווה שבין אדם לחברו, או מצווה שבין אדם למקום. אולם, יסוד שאלתו של המנחת חינוך הוא למדני:

א. החיוב של בן בכבוד אביו כולל דברים המתווספים על חובתו לכיבוד כל אדם. "באדם אחר אין איסור אלא לצערו וכאן מצוה לכבדו".

ב. אם בן לא כיבד את אביו אך לא ציערו, כלומר, הבן התנהג כפי שמותר להתנהג לכל אדם, אך לא הוסיף לכבדו מעבר לכך כמתחייב כלפי מי שהוא אביו – הוא עבר על מצוות עשה של כיבוד אב.

ג. מצוות ש"בין אדם לחברו" נוהגות באופן שווה כלפי כל אדם, ומשתיתות את דרך ההתנהגות שבין אדם לאדם.

ד. ביחס לאב יש **תוספת** של מתן כבוד מעבר למתחייב כלפי כל אדם – כי כך ציווה ה'. כלומר, זו אינה דרך התנהגות שבין אדם לחברו, אלא בין אדם למקום.

ה. אדם מחויב בתוספת כבוד זו לא מפני שכך מצווים להתנהג לאדם אחר, אלא כי ה' ציווה להוסיף על הנורמה הזאת. אם כן, זו אינה מצווה ש"בין אדם לחברו" אלא מצווה שבין אדם למקום.

ו. מצד שני, ייתכן לומר כי ציווי זה של הקב"ה על תוספת כבוד כלפי האב, הושת עלינו כחובה שבין אדם לחברו.

נפקא מינה ביחס למצוות תשובה

המנחת חינוך מביא שתי נפקויות לשאלתו. הראשונה נוגעת למצוות תשובה. מצוות כיבוד אב היא מצוות עשה, וברמב"ם בהלכות תשובה (פרק א', הלכה ד') נפסק: "עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד

שמוחלים לו". אולם, ביחס לעבירות שבין אדם לחברו לא די בתשובה. הרמב"ם פסק (פרק ב', הלכה ט'): "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרים אלא על עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות שבין אדם לחברו... אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו".

ובכן, אם הבן לא ציער את אביו ונהג בו כפי שנוהגים עם כל אדם, אך לא הוסיף מעבר לכך לכבדו כפי המתחייב מכוח היותו אביו. האם זו עבירה שבין אדם למקום, ודי בתשובה, או שמא זו עבירה שבין אדם לחברו ועליו לרצות את אביו?[ד]

נפקא מינה ביחס לשבועה

המנחת חינוך מוסיף להעמיק ולחדד את השאלה ומציג עוד נפקא מינה, ביחס למקרה שבו אדם נשבע שלא יכבד את אביו. האם השבועה חלה? גדרי הספק הם אלה:

א. מצד אחד – יש לומר כי זו שבועת שווא חסרת תוקף, שהרי כמוה כדין מי שנשבע שלא יאכל מצה או לא יניח תפילין.

הרמב"ם פוסק בהלכות שבועות (פרק ה', הלכה י"ד – ט"ו): "כל הנשבע לבטל את המצוה ולא ביטל **פטור משבועת ביטוי ולוקה משום שבועת שוא ועושה המצוה שנשבע לבטלה.** כיצד? כגון שנשבע שלא יעשה סוכה ושלא ילבש תפילין ושלא ייתן צדקה, וכן הנשבע לחבירו שלא אעיד לך עדות זו שאני יודעה או שלא אעיד לך אם אדע לך עדות הרי זה לוקה משום שבועת שוא מפני שהוא מצווה להעיד".

ב. מצד שני – אם זו מצווה שבין אדם לחברו, הרי שבידי האב למחול על כבודו ובכך תתקיים השבועה. הרמב"ם פסק שם (הלכה א'–ג') כי אדם שנשבע בדבר התלוי בחברו "אינו לוקה משום שבועת שוא שהרי אפשר

ד. על נפקות נוספת עומד הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שעורים" (גיטין אות כ"ז): "אבל קשה מהא דאיתא דעשה דכיבוד אב לידחי ללא תעשה דהשבת אבידה אי לאו מטעמא דהוי עשה ולא תעשה, והתם נמי נימא דהצלת ממון חבירו אין לדחות מפני מצות כבוד אב דרמיא על המוצא, דבעל האבידה אינו חייב להפסיד ממונו בשביל כבוד אביו של המוצא? וי"ל דהתם מצות כיבוד אב היא ג"כ מצוה שבין אדם לחבירו, ואיכא למימר נמי איפכא שאין לדחות מצות כיבוד אב מפני השבת אבידה, שזה אינו חייב להפסיד מכבודו בשביל אבידת חבירו, דשלך קודם לשל כל אדם. וכיון דתרווייהו הן מצות שבין אדם לחבירו, דינן כאילו היו שניהן מצות שבין אדם למקום. אבל עשה דכל התורה אינה יכולה לדחות להשבת אבידה, שהיא בשביל הצלת ממון חבירו, וחבירו אינו חייב להפסיד ממונו מפני כבודו של זה".

לאותן אחרים שישמעו ממנו ותתקיים שבועתו... ואם קיימו דבריו הרי אלו משובחים שלא הרגילו להוציא שבועה לשוא".

אם כן, יש ביד הבן לקיים שבועתו ע"י כך שהאב ימחל על כבודו.

ברם, המנחת חינוך דוחה את האפשרות השנייה בנפקא מינה זו, שכן אב שמחל על כבודו – כבודו מחול אבל הבן לא קיים מצוות כיבוד אב. אכן, במקרה זה הבן לא צריך לכבד, אך אין לומר כי כיבד.

לכן, מי שנשבע שלא יקיים מצוות כיבוד אב, שבועתו מתייחסת בהכרח למקרה שבו חלה מצוות כיבוד אב, כלומר כשאביו רוצה שיכבדו אותו, ובכך נשבע הבן לבטל את המצווה "שהרי אם אביו מוחל אין כאן מצות כיבוד וזה פשוט".

שאלת המשמרת חיים

הרב חיים פינחס שיינברג, בספרו "משמרת חיים" (חלק א' ענייני כיבוד אב פרק א') שואל על הצד בדברי המנחת חינוך (שכמותו מצינו בדברי הראשונים) שכיבוד אב הוא מצווה שבין אדם למקום, הרי במסכת קידושין (דף ל"ב עמ' א') מצינו כי אב שמחל על כבודו – כבודו מחול. אם נאמר שכיבוד אב היא מצווה שבין אדם למקום, איך יכול האב למחול על כבודו? וכי יכול אדם למחול על מצוות תפילין? אם כן בהכרח כי זו מצווה שבין אדם לחברו ולכן יכול למחול[ה].

הגדרת כיבוד אב לפי ה"משמרת חיים"

ה"משמרת חיים" משיב כי יש הבחנה בין תפילין לכיבוד אב.

מצוות שבין אדם למקום, כמו תפילין – האב לא יכול למחול כי מחילתו אינה משנה את גדרי המצווה.

מצוות כיבוד אב היא אמנם מצווה שבין אדם למקום אך היא מוגדרת כעשיית מעשה שמכבד את האב, וממילא יש לאב יכולת לקבוע מה מכבד אותו, שהרי רצונו של אדם כבודו[ו].

ה. ה"משמרת חיים" מציין את דברי הגרי"ז סולובייצ'יק על הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק ה' הלכה י"א) שביאר כי רב שמחל על כבודו – מחול רק כשהדבר נוגע לכבודו שלו "זה שייך לרב עצמו ויכול למחול עליו, אבל מצות הידור הנוהגת בכל תלמיד חכם הוא מצוה ככל מצות התורה שאינו יכול למחול עליה". אם כן, בדומה לכך במקרה דנא לגבי כיבוד אב אם זו מצווה שבין אדם למקום ככל מצוות התורה – איך יכול האב למחול על כך?

ו. ראו ספר חסידים סימן קנ"ב: "רצונו של אדם זה הוא כבודו ואפי' לכיבוד אב ואם שאם לא כן אפי' צדיק גמור לא יוכל להינצל מן העבירה. כיצד אביו ואמו יושיטו לו הכוס או ימזגו וכמה

ממילא כאשר אב רוצה שלא יכבדו אותו ומוחל על כבודו – זו גופא המצווה – שלא לכבדו.
"ואין הפירוש במחילת כבוד שהוא מוותר על כבודו ואינו חייב במצות כיבוד, אלא הפשט כי מכיוון שהוא מוחל על כבודו – נשתנה אופן הכיבוד ועכשיו הכיבוד למלא את רצון האב ולא לכבדו".
נמצא כי האב יכול למחול אף שזו מצווה שבין אדם למקום, כי במעשהו זה האב אינו מפקיע את מצוות המקום אלא משנה את צורתה.

נקודת המחלוקת בין המנחת חינוך ל"משמרת חיים"
ודוק היטב, הסברה של ה"משמרת חיים" היא: כי אב יכול להגדיר מהו כבודו.
ניתן היה להבין גם בדברי ה"משמרת חיים" כי הכוונה היא שלאחר שאב מחל על כבודו, אין באי תוספת כיבוד זו משום אי כיבוד אב. אך הוא כתב כי "מכיוון שהאב מוחל על כבודו – נשתנה אופן הכיבוד **ועכשיו הכיבוד למלא את רצון האב ולא לכבדו**". כלומר, מעשה זה גופו נקרא כיבוד.
ברם, שסברה זו שונה מדבריו של המנחת חינוך שכתב (ביחס לנפקא מינה השנייה שהביא), כי "אב שמחל על כבודו – כבודו מחול אבל הבן לא קיים מצות כיבוד אב".

נראה כי שיטת המנחת חינוך נובעת מדברי חז"ל שהובאו בריש הדברים: "איזה כיבוד? מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל מכניס ומוציא". כלומר, מעשי הכיבוד הם דברים מוגדרים שיש בהם כבוד אובייקטיבי וממילא אין האב יכול להגדירם כרצונו. האב רשאי למחול על כבודו אך אין בידו לשנות את ההגדרה של מעשי הכיבוד ולכלול בהם גם מעשים שהם במהותם לא מכובדים. כך למשל, קשה להניח שאב שיבקש מבנו לירוק עליו ולבזותו בפומבי, הופך מעשים אלו למעשי כיבוד. אכן, בכך נעשה רצונו של האב, אך רצונו בהשפלה אינו הופך את המעשה לפעולה של כבוד. לכן, סובר המנחת חינוך כי אם האב ויתר על כבודו, כבודו מחול אבל הבן לא קיים "כיבוד אב".

דברים שאין אדם יכול להשמט מהם. ולכן טוב הוא לכל יראי ה' שימחלו לבניהם את כבודם אף בלא ידיעתם כדי שלא להענישם כי הא דרב הונא קרע שיראי באפי רבה בריה להקניטו לראות אם יכעוס ומחל לו". כמו כן ראה דברי הרב אליעזר פאפו בספרו "פלא יועץ" עמ' קפ"א: "לא יפציר בו לאכול כשיודע שאינו אוכל וגם בזה אפשר דהכלל לפי מה שהוא רצונו של אדם זהו כבודו".

ואכן, בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן ס"ח) מצינו הבחנה בין דברים שהם בגדר כיבוד אב אובייקטיבי, לבין דברים שנעשים רק כנחת רוח לאב. מה שמקור חיובו ב"נחת רוח" לאב, עשוי להשתנות בהתאם לרצון האב, ולכן לא יחול למשל כאשר האב נפטר ואין הדברים לו עוד נחת רוח. אבל, דברים שהם בגדר כיבוד אב אובייקטיבי, ובלשון רבי עקיבא איגר "כבוד וגדולה בעצמותו" אין נפקות לרצון האב. על כן, נוקט רבי עקיבא איגר כי "חיוב לומר 'אבא מארי' "שבזה הוא מגביה כבוד אביו זהו שייך גם לאחר מיתה"[ז].

ה"משמרת חיים" חולק וסובר כנראה כי דברי חז"ל הם רק דוגמאות לכבוד, אך ההגדרה נשארת בידי האב, ואם האב יבקש מבנו לעשות לו מעשה של ביזיון, הבן העושה זאת כיבד את אביו בעשותו כן, והוא קיים מצוות כיבוד אב שהרי עשה את רצון אביו. כבודו של אדם הוא שעושים את מה שהוא מבקש, גם אם בעיני הבריות זה לא מכובד, כי "רצונו של אדם הוא כבודו"[ח].
נמצא כי בהתאם להגדרת "כיבוד" כפי שהבין המנחת חינוך, נותרת קושייתו של ה"משמרת חיים" על מכונה, ויש להבין כיצד יכול האב למחול על כבודו, כשזו מצווה שבין אדם למקום?

הסברו של "ברכת מרדכי"

הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על משמרת חיים" (ענייני כיבוד א', א') נקט כי יש להבחין בין מצוות שבין אדם למקום כמו תפילין, לבין מצוות כיבוד אב באופן אחר וכדלהלן:

ז. רבי עקיבא איגר מיישב בדרך זו סתירה בין הברייתא במסכת קדושין (דף ל"א): "מכבדו בחייו ומכבדו במותו", לבין האמור במסכת כתובות (דף ק"ג) שאינו מחויב בכבוד אחיו הגדול אחר מיתת אביו, אף שכיבוד אשת אביו ואחיו הגדול הוא מדין כיבוד אב כמו שכתב הרמב"ן שם: "לפי שגנאי להם שיבזו תולדותיהם והם מצטערים בזה הרבה ומנהג כל האנשים לייסר בניהם לנהוג כבוד בגדוליהם". ההבחנה שמציע רבי עקיבא איגר היא שדבר שהוא כבוד וגדולה בעצמותו שייך גם לאחר מיתה. אבל "כיבוד לעשות נחת רוח לאביו כעין מאכילו ומשקהו למנוע צער אביו ומכלל הזה לכבד אשת אביו ואחיו הגדול שהוא ענין נחת רוח לאביו ומניעת צערו ממנו – בזה יש לומר דלא שייך לאחר מיתה דלא אכפת להו בזה". וראו ה"ה אברהם קולודיצקי בספרו "בעקבי רבי עקיבא איגר", עמ' ע"ו–ע"ז.

ח. וראה דבריו של הרב ברוך דב ליבוביץ בספרו "ברכת שמואל" על יבמות סימן ב' באות ג' בקטע השני ובמיוחד דבריו שם בשם "ידידו הרב הגאון רבי אשר".

"כיון דהחפצא ד'כיבוד' הוא עניין של בינו לחבירו, אכן גם אם כל המצווה היא בין אדם למקום, אבל האב הוא בעל דין למחול, כיון דהחפצא של הכיבוד הוא בינו לבין אביו, ודוק".

כלומר, יש מצוות שבין אדם למקום, שה"חפצא" שלהן הוא בין אדם לחברו, ולכן אדם יכול למחול.

מה פשר הדברים?

חידושו של הרב רוזובסקי

רבי שמואל רוזובסקי, בספר "חידושי ר' שמואל" (על מסכת גיטין סימן ט"ו) נקט במהלך הבא:

א. בגמרא במסכת גיטין (דף י"ד עמ' ב') מצינו דיון ביחס לאדם שאמר "הולך מנה לפלוני והלך ובקשו ולא מצאו". מסתבר כי המקבל, שאליו נשלחו המעות, נפטר. נחלקו הדעות, האם השליח יחזיר את המטבע לשולח – הנותן, או שייתן את המטבע ליורשי המקבל. הגמרא מבארת כי הנותן מת בחיי המקבל ואח"כ מת גם המקבל. רש"י (ד"ה "דמית נותן בחיי מקבל") מבאר: "הלכך משעת מיתת הנותן זכה בהם המקבל משום דמצוה לקיים דברי המת".

ב. מסוגיה זו עולה, כי מחמת המִצווה לקיים דברי המת זכה המקבל מיד, ואין זו רק מצוה בעלמא על היורש שיתנהו לפלוני, אלא שהמקבל זוכה מחמת כך בממון. הרב אפריים נבון בשו"ת "מחנה אפרים" (סי' כ"ט מזכיה ומתנה) הקשה כי מדברי הר"ן (על מסכת מכות דף י"ג עמ' א') עולה כי מצוה לקיים דברי המת אינה יוצרת תוצאה קניינית, בדומה למתנת שכיב מרע, אלא זו מצוה גרידא. נפקא מינה תהא ביחס ליתומים קטנים שאינם ברי עשיית מצוות.

ג. ואכן, הרמ"א (על שולחן ערוך חושן משפט סימן רנ"ב סעיף ב') כתב כי "כל דבר שנקנה במתנת שכיב מרע אם קדמו היורשים ומכרו המקבל יכול להוציא מן הלוקח, אבל דבר שלא ניתן במתנה רק שמצוה לקיים דברי המת אם קדמו היורשים ומכרו – מה שעשו עשו". נמצא כי כשזו מצווה לקיים דברי המת לא זכה עדיין המקבל בנכס באופן קנייני וזו מצוה בעלמא, ומשום כך אם קדמו היורשים ומכרו אין מוציאים מהקונה (שיש לו זכות קניין). הכיצד מתיישבים הדברים עם הגמרא האמורה במסכת גיטין?

ד. הרב רוזובסקי מיישב את קושיית ה"מחנה אפרים" על הר"ן, כי כשיש מצווה לקיים את דברי המת אין זו רק מצווה לשמיים גרידא, אלא שהמצווה

לשמוע לדברי המת לתת את המטבע למקבל יוצרת חיוב ממוני, בר אכיפה, כלפי אותו מקבל. "חיוב כלפי חברו הוא, והווי הלה בעל דין על זה ודין 'תובע' יש לו. אף שאין לו ממון שלו אצלו ולא שום זכות ממון ושעבוד נכסים, מכל מקום זו 'מצוה ממונית' שמחויב בחובת מצוה כלפי חברו ליתן לו הנכסים ויכול חברו לתובעו על קיום מצוותו"[ט].

ה. בדומה לכך כתב הרב רוזובסקי ב"שעורי ר' שמואל" על מסכת בבא מציעא (דף ל' עמ' ב') לגבי חיוב השבת אבדה, כי **זו "מצוה דממונא" שאמנם אינה מקנה זכות קניין לחברו אך "יש לחברו דינים וזכותֵי מצוה עליו, בדומה למצוות כיבוד אב שיש דעות בראשונים שזו מצוה דממונא כיון דיש לאב דינים על הבן".**

נמצאנו למדים אפוא כי יש שלושה סוגי מצוות בענייני ממון:

מצווה היוצרת זכות קניינית של הזוכה (כגון במקרה של מתנת שכיב מרע);

מצווה שהיא בגדר מצווה גרידא (כגון כשאדם נשבע שייתן ממון לחברו);

מצווה שאינה יוצרת זכות קניין, אך היא יוצרת זיקה ממונית ישירה בין החייב לזוכה (כגון: מצוות כיבוד אב, מצוות השבת ריבית, מצווה לשמוע את דברי המת).

ט. הרב רוזובסקי מציין כי כתוצאה מחיוב זה יכול מקבל המתנה להשביעו שבועה דאורייתא כשהוא מודה במקצת, כיון שיש לו דין תובע על מתנה זו, וזו בהחלט נחשבת לתביעת וכפירת ממון. אין זה דומה למי שנשבע לתת לחברו מנה שאז אין הוא בעל דין לתובעו על זה, כי שם אין זו אלא מצוה לשמיים בעלמא לקיים שבועתו, "וחברו אינו אלא ההיכי תימצי לקיום השבועה, מה שאין כן במצוה לקיים את דברי המת, שזו מצוה דממונא לחברו". הרב רוזובסקי מביא דוגמא לכך ביחס לדין שריבית קצוצה שאדם גבה, בניגוד לדין, יוצאת בדיינים ויש מצווה להחזירה ללווה. אולם, חיוב זה אינו יוצר זכות קניינית של הלווה וממילא אין בית דין יורדים לנכסיו של המלווה אלא מכים את הלווה כדין כפייה על המצוות וכן נפסק בשו"ע יורה דעה (סי' קס"א סעיף ה'). על אף זאת, מצינו בשולחן ערוך חושן משפט (סימן פ"ב סעיף י') ועוד יותר מבואר ביורה דעה (סימן קע"ז סעיף י"א) כי הכופר בריבית חייב שבועת היסת, וכן מצינו בראשונים בשיטה מקובצת בבא מציעא פרק קמא כי אם היה המלווה מודה במקצת הוא חייב שבועה דאורייתא. מכאן כי על אף שהחזרת הריבית היא מצוה ולא הקניית הזכות הקניינית, הלווה נחשב תובע ובעל דין ומחייב שבועה בתביעתו, ואילו בנשבע לתת לחברו מנה מבואר בשו"ע (סימן פ"ז סעיף ל"ד) דאם כפר אינו חייב שבועה, והיינו משום דהוי מצוה לשמים גרידא ולא הוי מצוה לחברו ואינו בעל דין על זה כלל, מה שאין כן בריבית דהוא מצוה ממונית לחברו, ומשום הכי הוי הלה בעל דין ותובע על זה אף על גב דאינו חוב ממון. וראה דבריו של הרב שמעון שקופ בספרו "שערי יושר" שער ה', פ"ב.

הסבר דבריו של ה"ברכת מרדכי"

בהתאם לכך מובנים היטב דבריו של ה"ברכת מרדכי" כי מצוות כיבוד אב היא אמנם מצווה שבין אדם למקום, אבל היא יוצרת זיקה ממונית בדיני "בין אדם לחברו" בין הזכאי (האב) לבין החייב (הבן). הווי אומר **כי זו מצווה שבין אדם למקום המתנהלת על פי דיני בין אדם לחברו.**

נראה שזו משמעות דברי הרב אזרחי ב"ברכת מרדכי" כי "החפצא של כיבוד אב הוא עניין שבין אדם לחברו".

מכיוון שאלו גדריה של המצווה מובן כי אפשר לתבוע אכיפתה בבית דין, יש בה דין "מודה במקצת", ויש גם אפשרות למחול על החיוב. בכך מבואר אפוא היטב ספקו של המנחת חינוך.

פרשת שמות

רצון עצמי במקרי כפייה

"ויהי בדרך במלון, ויפגשהו ה' ויבקש המיתו"
(שמות ד', כ"ד)

מצוות מילה נדחית מפני פיקוח נפש

משה רבינו הצטווה ע"י הקב"ה (שמות ד', י"ט): "ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים".

על כן, ירד משה למצרים בשליחותו של הקב"ה ונאמר (שם, כ'): "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור וַיָּשָׁב ארצה מצרים, ויקח משה את מטה האלהים בידו".

על אף השליחות האלוקית נגזרה על משה מיתה ונאמר (שם, כ"ד): "ויהי בדרך במלון, ויפגשהו ה' ויבקש המיתו". מדוע? הסבר לכך נמצא בכתוב (שם, כ"ה–כ"ו): "ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה ותגע לרגליו, ותאמר כי חתן דמים אתה לי. וירף ממנו, אז אמרה חתן דמים למולות".

רש"י מבאר כי המלאך ביקש להמית את משה "לפי שלא מל את אליעזר בנו, ועל שנתרשל נענש מיתה". מקור הדברים בדברי חז"ל במסכת נדרים (דף ל"א עמ' ב'): "גדולה מילה – שכל זכיות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה, שנאמר: 'ויפגשהו ה' ויבקש המיתו'".

אולם, הגמרא שם ממשיכה ומבארת: "אמר רבי: חס ושלום (לומר) שמשה רבינו התרשל מן המילה, אלא כך אמר: **אמול ואצא – סכנה היא,** שנאמר (בראשית ל"ד, כ"ה): 'ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים'; אמול ואשהא שלשה ימים – הקב"ה אמר לי: 'לך שוב מצרים'".

נמצא כי משה עבר על המצווה המחייבת למול את בנו, מכיוון שהיתה סכנה בדבר לילד, ופיקוח נפש דוחה מצוות מילה.

שאלתו של רבי אליהו מזרחי

הדברים מובאים ע"י רש"י על הכתוב ובעקבות כך שואל רבי אליהו מזרחי: "היאך התיר משה לעבור על מצות עשה דמילה משום סכנת הולד?" הן במסכת יומא (דף פ"ה עמ' א') נשאלה שאלה בפני חכמים: "מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת?" ומסקנת הגמרא (שם בעמ' ב') כי הדבר נלמד מן הכתוב (ויקרא י"ח, ה'): "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם **וחי בהם**". חז"ל דרשו את הכתוב: "וחי בהם ולא שימות בהם". נמצא כי ההיתר לבטל מצוות מחמת פיקוח נפש נקבע רק אחרי מתן תורה ונלמד מפסוק, ואילו המעשה של משה נעשה – לפני מתן תורה?

הווי אומר, כי לשיטת הרב מזרחי ההנחה הפשוטה מסברה היא, שאדם מצווה למסור את נפשו כדי לקיים מצוות, וכדי שיהא פטור צריך מקור מן התורה. על כן נמצא כי בן נח שהפסוק לא נאמר לגביו – אינו נפטר ממצוותיו מחמת פיקוח נפש.

שיטת רבי עקיבא איגר

בדומה לכך, שיטתו של רבי עקיבא איגר היא שבלי מקור מן הכתובים, ההנחה הפשוטה מסברה היא, שאדם מצווה למסור את נפשו כדי לקיים מצוות, ומשום כך בן נח שלא נאמר לגביו "וחי בהם" – אינו פטור ממצוותיו מכוח חשש פיקוח נפש.

כך ציין רבי עקיבא איגר (יורה דעה סימן ס"ב) לעיין בספרו של רבי יוסף תאומים (בעל ה"פרי מגדים") "תיבת גומא", כי לבן נח לא הותרו איסורים במקום פיקוח נפש. על כן, אסור לישראל להושיט אבר מן החי לבן נח שחייו בסכנה כדי לרפאותו, כיון שבכך עובר הישראל על איסור של "לפני עיוור", שהרי לגוי אין היתר לעבור על איסור אבר מן החי כדי להינצל[א].

יישוב הערת הרב מזרחי – לאור דברי רש"י

שיטת רבי אליהו מזרחי ורבי עקיבא איגר, הינה כי בלי הפסוק של "וחי בהם" הסברה נותנת שאדם חייב לקיים את המצוה אף כשהדבר מסכן את חייו וזהו הדין ביחס לבן נח.

א. כמו כן כתב בשו"ת רבי עקיבא איגר (הוצאת הרב נתן גשטטנר מכתב יד יורה דעה סימן נ"א): "מנא לן דמותר לתת לבן נח אפילו חד איסורא דהא וחי בהם דוקא בישראל כתיב".

סברה זו מובנת לאור העיון בדברי רש"י על הסוגיה הנ"ל במסכת יומא.
רש"י שם (ד"ה "סברא הוא") כותב: "דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם משום שיְקָרָה בעיניו **נשמה של ישראל**". ובהמשך שם, (ד"ה "מאי חזית") כותב רש"י: "שלא התיר הכתוב אלא **משום חביבות נפשם של ישראל לקב"ה**".
בהתאם לכך ייתכן לתרץ את הקושי שמעלה רבי אליהו מזרחי ולומר כי משה רבינו סבר שחל דין פיקוח נפש ביחס לבנו, על אף שטרם ניתנה תורה ובני ישראל עדיין הוגדרו כ"בני נח", כי נפשם חביבה לקב"ה, והראיה הגדולה ביותר היא שליחותו שלו עצמו, ע"י הקב"ה, להציל את נפשם של ישראל. מה לי מקור של "וחי בהם" כשהוא שמע את דבר ה' אליו שמצווה אותו להחיות את ישראל?!

שאלת ה"פרשת דרכים"

על השיטה האמורה – לפיה כשלא מדובר בנשמה של ישראל שעומדת להיאבד חלילה, ובהיעדר מקור מפורש לדחייה של איסור מפני הדין של "פיקוח נפש", אדם חייב לקיים מצוותיו גם במחיר של סכנת חיים – מקשה ה"פרשת דרכים" כדלהלן:
בספר מלכים ב' (ה', י"ח–י"ט) מצינו כי בעת שאלישע ריפא את נעמן שר צבא מלך ארם מצרעתו, ונעמן קיבל על עצמו לא לעבוד עבודת כוכבים, אמר לאלישע: "לדבר הזה יסלח ה' לעבדך, בבוא אדוני (מלך ארם) בית רימון להשתחוות שמה, והוא נשען על ידי והשתחויתי (והנני אנוס להשתחוות עמו) ... יסלח נא ה' לעבדך בדבר הזה?" ותשובתו של אלישע הייתה: "ויאמר לו לך לשלום".
בעקבות כך שואלת הגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ה עמ' א'): "אם יש לבן נח חיוב למסור את עצמו להריגה כדי שלא לעבור על עבירה מדוע אמר לו הנביא "לך לשלום"?
הגמרא דוחה ראיה זאת ואומרת כי אילו עשה כן בפרהסיה ייתכן כי היה חייב למסור את עצמו למיתה. אולם, נעמן השתחווה בצינעה ולכן לא היה חייב למסור עצמו להריגה. נמצא כי לגבי עבירה בצנעה אין הגוי חייב למסור את נפשו כדי שלא לעבור עבירה.
הרמב"ן מבאר, שרק בישראל נאמר הדין שבשלש העבירות החמורות (גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה) מצווים למסור את הנפש אפילו בצינעה, משום מצוות "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך **ובכל נפשך**". אבל, גוים מצווים רק שלא לחלל את ה' בפרהסיה.

מסוגיה זו עולה אפוא כי על אף שלגבי גוי לא נאמר "וחי בהם" הוא פטור מעשיית מצוות כשיש סכנה לחייו. על כן, שואל רבי יהודה רוזאניס (בעל ה"משנה למלך") בספרו "פרשת דרכים" דרוש ב', כי סוגיה זו במסכת סנהדרין עומדת לכאורה בסתירה גמורה לשיטתם של רבי אליהו מזרחי ורבי עקיבא איגר שנקטו כי מסברה הגוי חייב למסור את נפשו על כל מצווה?

שיטת הרמב"ם ותוספות

ואכן, הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק י' הלכה ב') פוסק כי "בן נח שאנסו אנס לעבור על אחת ממצותיו, מותר לו לעבור. אפילו נאנס לעבוד עבודה זרה עובד, לפי שאינם מצווים על קדוש השם".

כלומר, גם בהיעדר מקור של "וחי בהם", הגוי פטור ממצוותיו במקרה של פיקוח נפש, מכוח סברה.

תוספות במסכת סנהדרין (דף ע"ד עמ' ב' ד"ה "בן נח") שואל כיצד מסיקה הגמרא כי מכיוון שגוי אינו מצווה על קידוש השם ייתכן כי מותר לו לעבוד עבודה זרה כאשר כופים אותו לעשות כן. מדוע שלא יתחייב למסור עצמו למיתה כדי שלא לעבור על איסור, שהרי "לא כתיב אצלם וחי בהם"?

תוספות משיב כי לא צריך את המקור של "וחי בהם" כדי ללמד שאדם לא מחויב למסור את נפשו להריגה, ולכן הגוי פטור מלמסור את נפשו כדי לקיים מצוות.

הגמרא האמורה במסכת יומא למדה מן הכתוב של "וחי בהם" שפיקוח נפש דוחה קיום מצוות, מכיון שלגבי ישראל לומדים מן הכתובים כי ברציחה ונערה המאורסה חל הכלל של יהרג ואל יעבור. ממילא היה מקום ללמוד כי הוא הדין בכל המצוות. על כן, בא הכתוב של "וחי בהם" ומלמד שבשאר המצוות אין חיוב למסור את הנפש. אולם, לגבי גוי שלא נאמר לגביו "יהרג ואל יעבור" במצווה כלשהי, אין צורך בפסוק של "וחי בהם", וגם בלי פסוק זה הוא פטור מלמסור את נפשו על קיום מצוות.

המנחת חינוך (מצוה רצ"ה-רצ"ו אות א') מביא את דברי תוספות הללו ומוכיח מהם כי מצד הסברה לא אומרים לאדם ליהרג ולא לעבור, וממילא גם לגבי בן נח, שלא חל לגביו הכתוב של "וחי בהם", אין חיוב לקיים את המצווה כשיש סכנה ופיקוח נפש[ב].

ב. בלשון המנחת חינוך: "נראה לפי עניות דעתי לומר גם כן סברא זו, דמצד הסברא התורה לא ציותה למסור נפשו עבור העבירה שבא אנס לאנסו כי מה יעשה אדם אם אינו עובר במזיד ובשאט נפש?"

קושי מהותי בהבנת הסברה בשיטת הרמב"ם והתוספות

ראינו כי שיטת הרמב"ם היא שגוי פטור ממצווה כאשר הוא עובר עליה מחמת איום על חייו. כמו כן, המנחת חינוך מסיק מדברי תוספות כי הסברה נותנת שאדרבה, אדם אינו חייב לסכן את חייו כדי לקיים מצווה, ואת הפסוק של "וחי בהם" צריך רק כדי שלא נלמד כי דין כל המצוות כדין שלושת העבירות החמורות של עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

ובכן, **מדוע** לומר כי בלי הדין של "פיקוח נפש דוחה" נאמר כי המצווה נדחית? מדוע שתידחה?

הרי אין מקור לדחייה שכזאת? האם היינו דוחים "לאו" מסברה, כשאין מקור לכך שעשה דוחה לא תעשה, וכשאין בכלל תוקף של מצוות "עשה"?

הרב שמואל רוזובסקי אמר על כן כי "הדברים סתומים וצריכים ביאור".

שני הסברים של הרב שמואל רוזובסקי

הרב רוזובסקי מבאר[ג] כי יש שני הסברים אפשריים לכך שמצווה לא חלה כשאדם אנוס:

א. סייג לחיוב – אכן, אין זו דחייה מחמת הערך של "פיקוח נפש" ויוקרתה של נפש מישראל. אבל, החיוב במצווה לא חל מלכתחילה כשהמחיר הוא חיי אדם. לגבי ישראל מצינו כלל במצוות עשה שאדם אינו חייב לבזבז מרכושו יותר מחומש כדי לקיימה[ד]. אכן, לגבי איסור לאו הוא מחויב למסור את כל ממונו – אך אין לחייב אדם למסור גם את נפשו. זהו מחיר שאינו נדרש מן האדם, אם אינו מצווה על קידוש ה'.

ב. אין מעשה איסור – מעשה שאדם עושה באונס אינו נחשב למעשה כלל[ה]. משני טעמים: או מכיוון שמה שאדם לא עושה מרצונו אינו נחשב למעשה

המהרש"א על מסכת נדרים (דף ל"א) מבאר, כי משום כך סבר משה רבינו כי אל לו למול את בנו ולסכן את חייו, שהרי גם בלי הכתוב של "וחי בהם" הסברה נותנת כי הוא פטור מן החיוב במקום שיש פיקוח נפש.

ג. שעורי ר' שמואל (רוזובסקי) מסכת סנהדרין דף ע"ד עמ' א'.

ד. כפי שמצינו בהגהת הרמ"א על שולחן ערוך אורח חיים (סימן תרנ"ו סעיף א'): "ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב וכמו שאמרו 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש"

ה. ראו חידושי הרב שמעון שקופ כתובות סימן נ' סק"ג; "חמדת שלמה" אורח חיים סי' ל"ח, שלמד כן מן הסוגיה במסכת עבודה זרה דף נ"ד וכתב: "ע"י אונס לא מיקרי פעולה כלל, ואפילו מתעסק בחלבים ועריות יש לומר דאונס גרע".

שלו; או מכיוון שעל מעשה שנעשה בלי רצון ודעת לא חל עליו שם מעשה כלל. כלומר, לא רק שהוא אינו "בעל המעשה" והפעולה לא מיוחסת אליו (מכיוון שהמעשה לא נעשה בבחירתו ורצונו), אלא שאין לו שֵם וחשיבות של "מעשה אדם" כלל. בדומה למעשה שנעשה מתוך שינה וחוסר דעת שאין עליו שם מעשה אדם כלל.

ההבחנה של המנחת חינוך בין שני סוגי אונס

המנחת חינוך (מצוה רצ"ה-רצ"ו אות א') מחדש, כי מכיוון שהפטור של בן נח מקיום מצוה במצב סיכון לא נלמד מהכתוב של "וחי בהם" אלא מסברה, הרי שסברה זו חלה רק כאשר **אדם** אנס אותו לעבור על אחת מן המצוות שאם לא כן יהרגנו. "**אבל אם אחזו חולי שיש בו סכנה**, ואם לא ירפא עצמו בעבירה על אחת משבע מצוות בני נח – ימות. בודאי אינו רשאי מצד הסברא להציל את עצמו בעבירה זו". חידוש זה של המנחת חינוך טעון הסבר, שהרי אם אדם אנוס מה ההבדל אם מי שאנס אותו לעבור על המצווה הוא אדם אחר שמאיים על חייו, או שזו מחלה מסכנת חיים שיוצרת את האונס האמור?
נבאר את חידושו, בהתאם לסברות הרב רוזובסקי שהובאו לעיל.

חידושו של המנחת חינוך – לאור שתי הסברות של הרב רוזובסקי

בהתאם להסבר הראשון של הרב רוזובסקי – שבן נח שלא נאמר לגביו "וחי בהם" פטור במקרה של עבירה מחמת אונס, מכיוון שחיוב לא חל מלכתחילה כשמחירו כרוך בסיכון חיים, הרי שאין מקום להבחנה בין אונס מכוח איום של אדם אלים, לבין אונס הנובע ממחלה וצורך להירפא. בשני המקרים המחיר הוא חיי אדם, וממילא החיוב לא חל מלכתחילה, ואין מקום להבחנה של "המנחת חינוך".
אבל, בהתאם להסבר השני של הרב רוזובסקי לסברת התוספות, כי בן נח שלא נאמר לגביו "וחי בהם" פטור במקרה של עבירה מחמת אונס, מכיוון שהמעשה לא מיוחס אליו – ניתן להבין על נקלה את דברי המנחת חינוך המבחין בין אונס של בן נח מחמת כפייה של אדם אחר, לבין אונס של מחלה. נבאר.

א. כאשר בא אדם וכפה על העושה לעשות פעולה מסוימת – הרי שמי שהחליט על עשייתה של אותה פעולה הוא האיש האלים.

ב. כאשר יש מחלה, שכדי להירפא ממנה בחר החולה לעבור על אחד מאיסורי התורה – הרי שמי שהחליט לפעול – הוא החולה עצמו.

אכן, בשני המקרים פועל האנוס כדי להציל את חייו, ואינו עושה את הדברים מתוך רצון חופשי. אבל, במקרה הראשון הפעולה אינה מיוחסת אליו, שהרי מי שהחליט על ביצוע הפעולה הוא האיש האלים שכפה על עשייתה. לעומת זאת, במקרה השני מי שבחר במעשה הוא החולה עצמו ועל כן הפעולה מיוחסת אליו. הדברים נכונים שבעתיים אם הסברה של הפטור נובעת מכך שפעולה שנעשית באונס אינה "מעשה אדם". דבר זה יכול להיאמר ביחס לכפייה חיצונית, שכן אז אין הבדל בין כפייה ע"י איום לבין מצב שבו האדם האלים נוטל את גופו של הקרבן ועושה באמצעותו פעולה. בשני המקרים האנוס הוא "בובה על חוט" ואין זה מעשה אדם. אבל, פעולה שאדם עושה כשהוא חולה, היא בהחלט מעשה אדם. אכן, יש לו מניע נשגב. ההחלטה גם ברורה ו"אין שני צדדים" להתלבטות. אבל, זה בפירוש מעשה אדם, מחושב, מודע ומכוון. זה גם בהחלט מעשה שלו.

לכן, מבאר המנחת חינוך כי אילו היה מקור לדחייה של מצווה מחמת "פיקוח נפש" הרי שהיה הדין נותן שהדחייה חלה גם במצבי מחלה. אבל, מכיוון שזו רק סברה שהמעשה לא מיוחס אליו, הרי שזאת אין לומר ביחס למצב של מחלה.

הסברו של ה"אור שמח"

בהתאם להבנה זו נראה כי ניתן ליישב סתירה שעולה לכאורה בפסקי הרמב"ם. הרמב"ם פוסק בהלכות יסודי התורה (פרק ה', הלכה ד):

> **"... כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג, הרי זה מחלל את השם... ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם, ואף על פי כן מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה...".**

כלומר, מי שנאנס להרוג, או לעבור על איסור עריות או עבודה זרה, ולא מסר את נפשו כמתחייב על פי דין – אין עונשין אותו בבית דין, שהרי המעשה נעשה באונס ואילו בית דין עונשין רק על מעשה שנעשה מתוך רצון[ו].

ו. בדומה לכך פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק כ' הלכה ב'): "כל מי שעשה דבר שחייבין עליו מיתת בית דין באונס אין בית דין ממיתין אותו ואע"פ שהיה מצווה שיהרג ואל יעבור אע"פ שחלל את השם והוא אנוס אינו נהרג שנאמר: 'ולנערה לא תעשה דבר' זו אזהרה לבית דין שלא יענשו את האנוס".

והנה, הרמב"ם ממשיך ופוסק בהלכות יסודי התורה (פרק ה', הלכה ו):

"כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו.

כלומר, מחלה של אדם מוגדרת ע"י הרמב"ם כאונס, ואין הבדל בין מחלה לבין איום פיסי אחר על האדם. עם זאת, ביחס לשלוש העבירות שאינן נדחות מפני פיקוח נפש (עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות), פוסק הרמב"ם כי מי שעבר ולא נהרג – נענש ע"י בית דין.

נשאלת השאלה: מדוע יש כאן ענישה? הרי מחלה היא אונס כמו כל איום פיסי, ושם פסק הרמב"ם כי אין ענישה על דבר שאדם לא עשאו מרצונו?

אין זאת אלא שמעשה הנעשה באונס עצמי מיוחס לעושהו, לעומת הנאנס על ידי אחרים שהמעשה אינו מיוחס לו. אכן, שפיכות דמים אסורה גם כאשר בפנינו החלטה שלא התקבלה ע"י האדם עצמו ואינה מיוחסת אליו כלל. היה עליו להיהרג ולא לעבור. אבל, ביחס לעונש, החלטה שאינה מיוחסת אליו אינה בת ענישה, ואילו פעולה שעשה אותה על פי החלטתו שלו, גם אם נבעה מאונס, היא בת ענישה[ז].

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"אור שמח" על הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ה' הלכה ו')[ח] מבאר כי כאשר בא אדם וכפה על העושה לעשות פעולה מסוימת – הרי שמי שהחליט על עשייתה של אותה פעולה הוא האיש האלים. מטרתו של האיש האלים באותה פעולה היא הרצח ואילו מטרת האדם שנכנע לו היא להינצל ואת הרצח אין הוא רוצה. על כן, יש לייחס את הרצח אל האיש האלים. לעומת זאת, כאשר יש מחלה, שכדי להירפא ממנה בחר החולה לעבור על אחד מאיסורי התורה – הרי שמי שהחליט לפעול – הוא החולה עצמו. על כן, בעבירות של יהרג ואל יעבור ימצו איתו את הדין. במקרה זה אין לומר כי מטרת המחלה

ז. וראו "הפלאה" על כתובות דף י"ט עמ' א'; שו"ת אבני נזר יורה דעה ב', סימן ש"ו, ס"ק ל"ד; צפנת פענח על הרמב"ם הלכות יסודי התורה ה', ו; חלקת יואב אבן העזר ב' סימן נ"ז, ד"ה "על כן נראה לפענ"ד"; הרב שמואל רוזובסקי "זכרון שמואל" סימן ס"ה, ענף ב'.

ח. בדומה לכך ראו את דברי הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" על מסכת כתובות (אותיות ה'–ח').

היא לעשות שימוש בחולה כדי שיעשה שימוש בעבודה זרה או ירצח אדם אחר. המחלה מסכנת את החולה עצמו. הוא מתמודד נגדה **ואינו** עושה את רצונה. זו החלטה שלו ורצון שלו.

פסקו של הגרש"ז אוירבך

לאחר העיון בהבחנה האמורה של ה"אור שמח" נראה כי סלולה הדרך להבין את פסקו של הרב שלמה זלמן אוירבך בספרו "מנחת שלמה" (סימן ז' ענף ה'). הרב אוירבך כותב שם כי אסור לאדם להציל עצמו ממוות ע"י הלבנת פנים של אחרים, שהרי במסכת בבא מציעא (דף נ"ח עמ' ב') מצינו כי "כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים"[ט]. כמו כן מצינו שם (דף נ"ט עמ' א'): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, נח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים"[י]. הדבר נלמד שם ממעשה תמר, שלגביה מצינו כי משנחרץ דינה ע"י יהודה "הוציאוה ותישרף" נאמר בתורה (בראשית ל"ח, כ"ה): "היא מוצאת, והיא שלחה אל חמיה לאמור, לאיש אשר אלה לו אנוכי הרה". מפרש רש"י: "לא רצתה להלבין פניו ולומר ממך אני מעוברת, אלא 'לאיש אשר אלה לו'. אמרה: אם יודה מעצמו יודה. ואם לאו ישרפוני ואל אלבין פניו. מכאן אמרו: נח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים"[יא].

ט. שם בדף נ"ט עמוד א' כי באו לדוד המלך ושאלו אותו על דרך הקינטור: "דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה? (כוונתם היתה לרמוז על המעשה של דוד ובת שבע) ואני (דוד) אומר להם – מיתתו בחנק, ויש לו חלק לעולם הבא. אבל המלבין את פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא". אם כי ביחס לראיה זו מציין הרב יעקב עטלינגר (מחבר הספר "ערוך לנר") במאמרו "חקירה בדין בושת במקום פיקוח נפש" כי מסוגיה זו כשלעצמה אין ראיה, שהלבנת פנים כמוה כשפיכות דמים גם לעניין הכלל של יהרג ואל יעבור שמכוחו אין איסור זה נדחה מפני פיקוח נפש, שהרי במסכת מכות דף כ"ג עמוד א' מצינו כי כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה, ומובן שביזוי המועדות אינו איסור הדוחה פיקוח נפש ואינו דומה ממש לעבודה זרה הדוחה פיקוח נפש. "אלא ודאי שלשון 'כאילו' שדברו בו חז"ל הרבה פעמים אינו לומר כי הדין שווה בכל – אלא במקצת. ולכן אין ללמוד מזה גם להלבנת פנים במקום פיקוח נפש".

י. וראה רבינו יונה, בספרו "שערי תשובה" שער שלישי אות קל"ט, המבהיר כי הלבנת פנים היא "אבק רציחה": "כי פניו של המתבייש יחווירו ונס מהם מראה האודם". כמו כן מכיוון ש"צער ההלבנה מר ממוות. על כן אמרו חז"ל, לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות. אכן, דימו אבק הרציחה אל הרציחה וכמו שאמרו כי יהרג ואל ירצח...".

יא. במסכת כתובות (דף ס"ז עמוד ב') מצינו בתוספות (ד"ה "דכתיב") כי רבינו חננאל גרס "מוצת" (ולא מוצאת") לשון הצתה של אש. ועיין ב"פני יהושע" שם המבהיר מדוע נזקק תוספות לגרסה זו ממנה עולה כי תמר לא פצתה כלל את פיה עד אשר הייתה קרובה לאש שכבר הוצתה.

הרב שלמה זלמן אוירבך כותב כי אמנם לדעת ה"כפות תמרים" (בפירושו לגמרא ביומא דף פ"ב) מותר לקלקל אבר של חברו כדי להציל את עצמו ממיתה, ונראה שהוא הדין שמותר להלבין פניו של חברו כדי להציל עצמו ממיתה. "אבל כל זה דווקא כשהעכו"ם בפירוש אונסים אותו להלבין ואומרים לו שאם לאו יהרגוהו. אבל, אם העכו"ם רוצים להרגו, אלא **שהוא עצמו מצא דרך של הצלה ע"י הלבנת פנים שלא כדין של מי שאינו הרודף**, אפשר שייהרג ואל ילבין פני חברו, כמו שנאמר 'מוטב שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים'".

לאור האמור לעיל הסברה בדברים פשוטה וברורה. אם מישהו אלים מכריח אדם לעבור עבירה של הלבנת פנים – זהו מעשה המיוחס אל האיש האלים. אבל, אם המותקף הוא שמוצא דרך להינצל ע"י הלבנת פנים של אחר, בלי שזו כוונת האיש האלים ויוזמה מכוונת שלו, נמצא כי החלטה זו מיוחסת אליו. מעשה זה אסור מכול וכול כי זהו מעשה של האדם עצמו.

זהו הדין במצבי אונס שבהם נעשית פעולה מתוך רצון עצמי.

פרשת וארא

בן נח משים עצמו רשע ומתחייב בהודאת עצמו

"ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים"
(שמות ט', כ"ז)

אין ישראל משים עצמו רשע

הכלל הוא כי אין ישראל משים עצמו רשע ואין הוא נאמן להעיד על עצמו כי עבר על איסורי תורה. כך למשל נפסק ברמב"ם (הלכות גירושין פרק י"ג הלכה י'): "ישראל שאמר הרגתי את פלוני" ומבקש בכך להתיר את אשתו "הרי זו תנשא על פיו". הוא נאמן בעדותו שפלוני מת ואינו הופך לעד פסול מכוח עדותו על עצמו שהוא הרוצח, שכן "אין אדם משים עצמו רשע". כמו כן, הלכה פסוקה היא כי אין ישראל נאמן להודות כי הוא חייב מיתה.

אין ישראל מת בהודאת פיו

אדם אינו יכול להפליל את עצמו ואין בידו להביא לכך שיחויב בעונש מכוח הודאת פיו ע"י הודאה במעשיו. כך כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק י"ח הלכה ו'): "גזירת הכתוב היא שאין ממיתים בית דין ולא מלקים את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה היתה או דין מלכות היה, אבל הסנהדרין אין ממיתים ולא מלקים (את) המודה בעבירה, שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלים מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעים החרבות בבטנם ומשליכים עצמם מעל הגגות שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שייהרג **וכללו של דבר גזירת מלך היא**".

חיוב בהודאת פיו בגוי – שיטת הרמב"ם

הטעם שכתב הרמב"ם לכך שאדם לא מחייב עצמו בהודאת פיו הוא כאמור שמא הוא ממרי הנפש המחכים למות. טעם זה שייך לכאורה בין בישראל ובין בבן נח ומכאן יש להסיק כי גם בן נח אינו נהרג על פי הודאת עצמו[א]. מצד שני, הרמב"ם מסיק כי טעמו

א. כך הסיק מדברי הרמב"ם הרב יחזקאל אברמסקי ב"חזון יחזקאל" על פסחים דף ג' עמ' ב'.

של הדין נעוץ בגזרת המלך של הקב"ה – ואם כן ניתן לומר כי התורה לא חידשה דין זה שיש לחוש לכך שאדם יודה כדי להזיק לעצמו, אלא רק בישראל שלגביהם נאמר (במדבר ל"ה, כ"ה): "והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם" ודרשו חז"ל (מסכת פסחים דף י"ב עמ' א'): "ושפטו העדה – והצילו העדה". כלומר ביחס לישראל מצווים בית הדין לעשות את המיטב כדי להציל אדם ממיתה. אבל, לימוד זה לא התחדש לגבי גוי ואם כן אין מקור לפטור אותו במקרה שהודה כי הוא חייב מיתה.

גר עמלקי

ניתן לכאורה להוכיח שלשיטת הרמב"ם אין בן נח נהרג בהודאת עצמו, מכך שהרמב"ם מביא את המקרה של הגר העמלקי שדוד הרגו[ב] מכוח הודאת פיו והרמב"ם מציין כי זו היתה הוראת שעה או דין המלכות[ג]. בשו"ת מהרי"ץ חיות (סימן ב', ב') מובאים דברי חז"ל (מכילתא סוף פרשת בשלח): "נשבע המקום בכסא הכבוד שלו, שאם יבוא אחד מכל האומות להתגייר שיקבלוהו, ולעמלק ולזרעו שלא יקבלוהו". מכיוון שגר עמלקי אין גיורו גיור, הרי שהוא גוי. וממילא אם בן נח נהרג בהודאת עצמו, מדוע היה צריך הרמב"ם לומר כי הייתה זו הוראת שעה או דין המלכות? די בהודאתו שלו כדי להורגו בהיותו גוי?[ד] אין זאת אלא, שהרמב"ם סובר כי בן נח כמוהו כישראל לעניין זה ואינו נהרג על פי הודאת עצמו.

ברם, שראיה זו נופלת לכאורה, שהרי בגמרא במסכת סנהדרין (דף צ"ו עמ' ב') מצינו כי "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק" משמע כי לאחר שהתגיירו היו יהודים לכל דבר ועניין.

ב. כך מצינו בכתוב (שמואל ב', א', א' – ט"ז): "ויהי אחרי מות שאול, ודוד שב מהכות את העמלק... והנה איש בא מן המחנה מעם שאול ובגדיו קרועים ואדמה על ראשו... ויאמר אליו ממחנה ישראל נמלטתי... אשר נס העם מן המלחמה וגם הרבה נפל מן העם וימותו וגם שאול ויהונתן בנו מתו. ויאמר דוד אל הנער המגיד לו, איך ידעת כי מת שאול ויהונתן בנו. ויאמר הנער המגיד לו נקרא נקריתי בהר הגלבוע והנה שאול נשען על חניתו, והנה הרכב ובעלי הפרשים הדביקוהו... ויאמר לי מי אתה, ואומר אליו עמלקי אנכי. ויאמר אלי עמוד נא עלי ומותתני... ואעמד עליו ואמותתהו כי ידעתי כי לא יחיה אחרי נִפלו, ואקח הנזר אשר על ראשו ואצעדה אשר על זרעו ואביאם אל אדני הנה... ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה, ויאמר **בן איש גר עמלקי אנכי**. ויאמר אליו דוד, איך לא יראת לשלוח ידך לשחת את משיח ה'. ויקרא דוד לאחד מהנערים ויאמר גש פגע בו, ויכהו וימת. ויאמר אליו דוד דמך על ראשך, **כי פיך ענה בך לאמור** אנכי מותתי את משיח ה'".

ג. וראה מחנה חיים תניינא אורח חיים סימן כ"ב.

ד. הרב מאיר שמחה מדווינסק בספרו "משך חכמה" על דברים (פרק כ"ה פסוק י"ט) מביא את דברי המכילתא הללו כי אין מקבלים גרים מעמלק ומבאר כי "לכן הרגו (דוד) בהודאת עצמו, כמו בן נח שנהרג על פי עצמו, וברור".

כיצד מתיישבים דברי הגמרא עם האמור במכילתא כי אין לקבל גרים מעמלק[ה]?
הרב אריה פומרנצ'יק בספרו 'עמק ברכה' (עמוד קכ"ו) מתרץ קושיה זו באופן מעניין. לדבריו, בית הדין אינם רשאים לגייר את בני עמלק מאחר שגיורם סותר את מצוות מחיית עמלק, **מכיוון שלאחר הגיור אין הוא נחשב עמלקי, אלא יהודי ואין ניתן עוד להורגו**. נמצא, שהסיבה לכך שאין מגיירים מזרע עמלק, אינה נעוצה בו, או במעשה הגיור עצמו, ואין כל מניעה הלכתית שתמנע את תוקף הגיור אם אכן הוא יבוצע. אולם, על דייני בית הדין מוטל איסור לגיירו כדי שאנו לא נעבור על מצוות מחיית עמלק. לפי זה, מתרץ בעל ה"עמק ברכה", ייתכן לומר כי בני בניו של המן שבאו להתגייר, הסתירו מפני בית הדין את עובדת היותם מזרע עמלק. ואין להקשות כיצד חלה גירותם, שהרי כאמור, מצד עצמם כשרים הם לגיור, וכאשר נתגיירו על ידי בית הדין, גירותם חלה.
ואכן הרמב"ם אינו פוסק שגר עמלקי אינו יהודי. ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק י"ב הלכה י"ז) נפסק: "**כל העכו"ם כולם** כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה והעבדים כשישתחררו הרי הן כישראל לכל דבר שנאמר: 'הקהל חוקה אחת לכם' ומותרין להכנס בקהל ה' מיד, והוא שישא הגר או המשוחרר בת ישראל וישא הישראלי גיורת ומשוחררת, **חוץ מארבעה עממין בלבד והם עמון ומואב ומצרים ואדום** שהאומות האלו כשיתגייר אחד מהן הרי הוא כישראל לכל דבר אלא לענין ביאה בקהל".

גוי מתחייב בהודאת פיו

בספר ה"חינוך" (מצוה כ"ו) מבואר כי יש הבחנה בין דיני הראיות בישראל לדיני הראיות ביחס לגוי ובכלל זה – גוי מתחייב בהודאת פיו.
"מן החילוקים שבין ישראל לשאר האומות בעניין המצוות המוטלות על הכל הוא, שישראל לא יתחייב לעולם בלא עדים והתראה, ושאר האומות אין צריכים התראה, לפי שאין חילוק בהם בין שוגג למזיד. **וכן יתחייבו גם כן בהודאת פיהם** מה שאין כן בישראל שצריך עדים".

ה. הרב יוסף ענגיל ב"גליוני הש"ס" תירץ, כי ייתכן שאלו שלמדו תורה בבני ברק באו לכלל ישראל ע"י כך שאשה מזרע עמלק נישאה לגוי שאינו מזרע עמלק, וילדה לו בן. בן זה אינו מתייחס לזרע עמלק, כי בעכו"ם היחס נקבע לפי הזכר. לכן קיבלו את בניו להיות גרים. "ואין הכוונה מבני בניו ממש, אלא מיוצאי חלציו". אולם, יש המסבירים שגמרא זו, היא הסיבה לכך שהרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ו' הלכה ד') פסק שלא כדברי המכילתא, ולדעת הרמב"ם אכן ניתן לקבל גרים מעמלק. לדבריהם ישנה מחלוקת בין המכילתא לגמרא הנ"ל.

הוכחות לשיטת ה"חינוך"

דברי ספר "החינוך" כי גוי מתחייב מיתה בהודאת פיו עולים לכאורה מדברי רש"י במסכת פסחים דף ג' עמ' ב'. שם מצינו מעשה בגוי ארמי שעלה לבית המקדש בערב פסח ואכל מבשר קרבן הפסח בירושלים. הוא נחשף מכוח עצתו של רבי יהודה בן בתירא ומבואר בגמרא כי חכמים קטלוהו. רש"י שם (ד"ה "מי") כותב כי "ביד ר' יהודה בן בתירא לא היה להורגו". משמע כי אילו היה הדבר בידו היה הורג את הגוי האמור על פי הודאת פיו שאכל מקרבן הפסח.

בדומה לכך מצינו בירושלמי קידושין (פרק א' הלכה א') כי בן נח חייב מיתה "בחונקו מפי עצמו" ומבאר קרבן העדה שם כי בן נח חייב מיתה על פי הודאת עצמו[ו].

הוכחה נוספת לשיטת ה"חינוך" מצינו גם בדברי חז"ל במדרש רבה (בראשית ל"ד, י"ד): "דמו ישפך – בלא עדים ובלא התראה", ופירש ה"עץ יוסף" כי המונח "בלא עדים" מכוון לומר "בהודאת עצמו".

כשרות בעל דין בהיעדר פסול קרוב

המנחת חינוך (באות ה'), מעיר כי דברים אלו של ספר "החינוך": "חידש הרב המחבר מדעתו הרחבה ולא מצאתי בש"ס ולא ברמב"ם שבן נח מתחייב בהודאת עצמו".

עם זאת, המנחת חינוך מאיר כי דברי ה"חינוך" נכונים בטעמם, שכן:

א. במסכת סנהדרין (דף ט' עמ' ב') מצינו את דברי רב יוסף כי אדם המעיד ש"פלוני רבעו לאונסו – הוא ואחר מצטרפין להרגו". אבל אם הוא מעיד כי פלוני רבע אותו לרצונו, הרי שבעדותו שלו הוא גורם לפסילתו מלהיות עד, שהרי אם המעשה נעשה לרצונו "רשע הוא" (מי שעבר על איסור תורה נקרא רשע, שנאמר (דברים כ"ה, ב'): "והיה אם בן הכות הרשע"),[ז] והתורה אמרה (שמות כ"ג, א'): אל תשת רשע עד"[ח].

אולם, רבא אמר, כי בכך שהעיד כי פלוני רבע אותו לרצונו הוא לא הופך לעד פסול, שכן "אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע".

ו. אך ב"פני משה" שם מפרש באופן אחר.

ז. רמב"ם הלכות עדות (פרק י' הלכה ב'): "אי זהו רשע כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחויב מלקות רשע שנאמר: 'והיה אם בן הכות הרשע', ואין צריך לומר מחוייב מיתת בית דין שהוא פסול שנאמר אשר הוא רשע למות".

ח. רמב"ם הלכות עדות (פרק י' הלכה א'): "הרשעים פסולין לעדות מן התורה שנאמר: 'אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס' מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד".

מבאר רש"י: "אין אדם נפסל לעדות בהודאת פיו, (שכן) **אדם קרוב אצל עצמו**. הלכך אין אדם יכול לשים עצמו רשע, (כלומר) על עדות עצמו אינו נעשה רשע, שהרי תורה פסלה קרוב לעדות. (ממילא) נהרג הרובע, דפלגינן דיבורא ומהימנינן ליה לגבי חבריה, ולא מהימנינן ליה לגבי דידיה לפסול לעדות". כלומר, מפצלים את עדותו ("פלגינן דיבורא") והוא נאמן לחייב את פלוני ולא מקבלים את החלק בעדותו לפיו הוא היה הנרבע שכן לגבי פרט זה הוא בעל דבר.

ב. מסוגיה זו עולה אפוא, כי הסיבה לכך שאדם לא יכול להודות כי עבר על איסור תורה, נובעת מכך שקרוב פסול לעדות.

ג. בבן נח – קרוב אינו פסול לעדות, והוא נהרג גם על פי עדות של קרוב. כך נפסק ברמב"ם בהלכות מלכים (פרק ט' הלכה י"ד): "בן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה **ועל פי קרובים** אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם".

ד. ואכן, ה"נמוקי יוסף" במסכת יבמות (דף מ"ז עמ' א') נוקט כי הדין שאין אדם משים עצמו רשע לא נאמר לגבי בן נח.

ה. אם כן, אין סיבה שבן נח לא יהיה נאמן להעיד על עצמו, שהרי קרוב לא פסול לעדות בבן נח. משום כך כתב ה"חינוך" כי גוי נהרג על פי עדות עצמו[ט].

שאלת המנחת חינוך לפי שיטת הראב"ד

ברם, המנחת חינוך מקשה על הדברים מכוח שיטת הראב"ד. נפרט.

א. בגמרא במסכת מכות (דף ה' עמ' ב') מצינו את הדין כי אם היו מאה עדים ונמצא אחד מהם קרוב או פסול – עדותם בטלה, שכן "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה".

ב. בגמרא שם (דף ו' עמ' א') מקשים אם כן, כיצד ניתן להעיד שפלוני רצח, הרי ההרוג עצמו ראה את המעשה והוא עד פסול בהיותו בעל דין, וממילא זו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה? משיבה הגמרא כשהרגו מאחוריו והנרצח לא ראה מי הרגו. שואלת הגמרא, אבל ההורג עצמו הרי ראה מה שעשה,

---

ט. המנחת חינוך מקשה על שיטת ה"חינוך" שבן נח מתחייב בהודאת עצמו, כי אף אם נאמר שפסול בעל דין נובע מקרבה, ואין פסול של קרבה בעכו"ם, מכל מקום היה על ה"חינוך" לומר כי רק בן נח זכר נהרג בהודאת עצמו אבל אישה בת נח לא, שהרי אישה אינה נאמנת לעדות אצל בני נח, כפי שראינו ברמב"ם בהלכות מלכים (פרק ט' הלכה י"ד): "בן נח נהרג על פי קרובים אבל לא בעדות אשה".

והוא פסול לעדות? משיבה הגמרא כי הכתוב אומר: "על פי שניים עדים יקום דבר" – "במקיימי דבר הכתוב מדבר". מבאר רש"י: "דהיינו העדים אבל לא בעושי הדבר". עדות יש במקיימי דבר כלומר מי שמעיד על מה שקרה מחוצה לו. אך אין עדות בעושי דבר, כשהעד ונשוא העדות חד הם. לכן, הנרצח והרוצח אינם נחשבים לעדים ואינם פוסלים את שאר העדים.

ג. הרא"ש במסכת מכות (פרק א' סימן י"ג) מביא את קושיית הראב"ד בתשובותיו מדוע עדות שבטלה מקצתה מחמת פסול קירבה בטלה כולה ולא נאמר "פלגינן דיבורא"? כלומר, אם אדם מעיד ביחד עם עדים רבים אחרים, כי אחיו הרג את הנפש, נכשיר את עדות שאר העדים מדין פלגינן דיבורא?

ד. הראב"ד משיב על שאלה זו כי עדות שחלקה פסולה מדין קרבה אי אפשר להכשיר ע"י פלגינן דיבורא. לעומת זאת, "מה שנאמר שאדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע היינו דוקא כשמעיד על עצמו **שאין זה עדות כלל והוא כמי שאינו**, שאין אדם נקרא לעצמו עד פסול כדי שנאמר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, והדבר דומה ללימוד מהכתוב "במקיימי דבר הכתוב מדבר ... וכשם שאין ההורג פוסל את שאר העדים מפני שאין אני קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כך גם כשהוא מעיד על עצמו ועל אחר בכלל אין אני קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה **לפי שאין עליו שם עד כלל**".

ה. כלומר, הכלל של "פלגינן דיבורא" אינו סותר לכלל של **עדות** שבטלה מקצתה בטלה כולה, שכן הכלל של "פלגינן דיבורא" נאמר במסכת סנהדרין (דף ט' עמ' ב') לגבי מי שמעיד כי "פלוני רבעני לרצוני", כי שם הוא בעל דין – ובעל דין אינו עד כלל.

ו. הראב"ד מביא לכך ראיה מן הגמרא במסכת סנהדרין (דף י' עמ' א') האומרת: "פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו אבל לא להורגה". שואלת הגמרא: "פשיטא? סלקא דעתך אמינא אדם קרוב אצל עצמו אמרינן, אצל אשתו לא אמרינן קמשמע לן". לכאורה מה החידוש שאדם קרוב אצל אשתו, פשיטא, שהרי אשתו כגופו? אין זאת אלא שההווה אמינא הייתה כי אמנם אדם קרוב אצל אשתו, אך אינו נחשב כ"בעל דין" בעניינה, אלא קרוב בעלמא ועדותו שהוא מעיד עליה תהא עדות פסולה וממילא תתבטל כל העדות מפני שבטלה מקצתה. לכן משמיעה הסוגיה שאשתו כגופו ואין זו עדות כלל וממילא חל הדין של פלגינן דיבורא כפי שפלגינן לגבי עדות שלו על עצמו.

ז. ממילא, לפי שיטת הראב"ד אין לומר כי הפסול של בעל דין נובע מדין קרבה, שאינו נוהג בבן נח, שהרי עדות שלו על עצמו אינה עדות כלל, ובעל דין אינו כשיר להיות עד מלכתחילה. כאמור, אין עדות בעושי דבר, כשהעד ונשוא העדות חד הם וסברה זו קיימת כהווייתה גם בבן נח.

ח. אם כן, לפי גישתו של הראב"ד אין הסבר מדוע כתב ה"חינוך" כי בן נח מתחייב בהודאת עצמו?

גוי גופו ברשותו

הרב מאיר דן פלאצקי (בעל ה"כלי חמדה") בספרו "חמדת ישראל" (חלק א' קונטרס נר מצווה דף ק' טור ג') ביאר כי ייתכן שההסבר לשיטת ה"חינוך" נובע מכך שישראל אינו נאמן לחייב עצמו בעונש משום שאין גופו ברשותו ואסור לאדם לחבול בגופו. אולם, ייתכן כי גוי אינו מוזהר על כך ורשאי אף להמית את עצמו'. ממילא הוא נהרג בהודאת עצמו.

הסברו של הגר"ח שמואלביץ

בשיעורי הגאון רבי חיים שמואלביץ על מסכת פסחים (שיעור ו'), מבוארת שיטת ה"חינוך" בהתאם למהלך המרהיב הבא:

א. בדיני נפשות יש שני דינים: דין אחד הוא דינו של בעל הדין, שמתחייב מיתה ע"י החטא; דין שני הוא שבית הדין מחויבים להרוג חייבי מיתה מכח הדין של "וביערת הרע מקרבך".

ב. אצל עכו"ם חיובו של בעל הדין עצמו מוגדר כדיני נפשות. אבל, הדין המוטל על בית הדין להרגו, אינו נכלל בגדרי דיני נפשות אלא "הרי זה כמו ביעור חמץ", ולכן לדעת תוספות אין קים ליה בדרבה מיניה בגוי.

ג. הטעם לכך שאין הודאת בעל דין בדיני נפשות אינו נובע מכך שחוששים כי הוא משקר אלא מכיוון שהדין שהודאת בעל דין כמאה עדים לא נאמר לגבי דיני נפשות, וממילא חל הכתוב שעל פי שניים או שלושה עדים יומת

י. הרמב"ם לא הביא את האיסור של אדם להמית את עצמו לעניין בני נח. ואף שמקור האיסור בכתוב: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", ייתכן לומר כי מכיוון שכתוב זה לא נשנה בסיני לישראל הרי שלאחר מתן תורה אינו נוהג בבני נח.

המת. אכן, הודאת בעל דין היא הוכחה אך אינה **עדות**, ולגבי דיני נפשות לא ניתן להרוג על פי אומד הדעת בלי עדות[יא].

ד. אך כל זה נאמר רק לגבי ישראל שחיוב בית הדין להרגו מוגדר כדיני נפשות. אולם, בבן נח שחיוב בית הדין להרגו אינו דיני נפשות, נמצא כי אם יש בירור גמור די בכך כדי להורגו שהרי פסק בית הדין אינו אלא חיוב המוטל עליהם שאינו תלוי בקיומה של עדות כשרה, ודי בכך שיידעו את חיוב בעל הדין ולכך מועילה גם אומדנא.

ה. הודאת בעל דין היא בוודאי הוכחה גמורה ואומדנא שכך קרה, והדבר לא נופל מעד אחד שנאמן להריגת בן נח. אכן, בעל הדין אינו נאמן לברר את חיובו שלו כי לכך הוא עד פסול. אבל, ראיה והוכחה יש בכך, ולעניין חיובו של בית הדין די בכך.

ו. על כן, נוקט ה"חינוך" כי בן נח נהרג בהודאת עצמו.

ז. בהתאם להסבר זה נמצא כי אף לשיטת הראב"ד שבעל דין אינו נחשב לעד כלל, יש מקום לקבל את הודאת בעל הדין של הגוי, שהרי איננו נזקקים לעדות אלא לאומדנא, וכאומדנא ובירור בוודאי שהודאה זו מועילה.

יא. כך נפסק ברמב"ם הלכות סנהדרין (פרק כ' הלכה א'): "אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה, אפילו ראוהו העדים רודף אחר חבירו והתרו בו והעלימו עיניהם או שנכנסו אחריו לחורבה ונכנסו אחריו ומצאוהו הרוג ומפרפר והסייף מנטף דם ביד ההורג הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין בית דין הורגין בעדות זו ועל זה וכיוצא בו נאמר: 'ונקי וצדיק אל תהרוג', וכן אם העידו עליו שניים שעבד ע"ז זה ראהו שעבד את החמה והתרה בו וזה ראהו שעבד את הלבנה והתרה בו אין מצטרפין, שנאמר: 'ונקי וצדיק אל תהרוג' הואיל ויש שם צד לנקותו ולהיותו צדיק אל תהרגוהו".

פרשת בא

חיוב נשים בשביתת יום טוב

"וביום הראשון מקרא קודש... כל מלאכה לא יעשה בהם" (שמות י"ב, ט"ז)

איסור מלאכה ביום טוב – איסור "עשה"

הכתוב אומר (שמות י"ב, ט"ז): "וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם, כל מלאכה לא ייעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו ייעשה לכם".

כמו כן, הכתוב אומר (ויקרא כ"ג, ז'): "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו", ובהמשך (שם, כ"ד): "בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש". הגמרא במסכת שבת (דף כ"ה עמ' א') דורשת מהמילה "שבתון" שיש מצוות עשה לשבות ממלאכה ביום טוב. ממילא כאשר נאמר "מקרא קודש" יש להסיק איסור מלאכה.

כך מפורשים הדברים **בספר ה"חינוך"** פרשת אמור (מצווה רצ"ז):

"לשבות ביום ראשון של פסח, שנאמר בו (ויקרא כ"ג, ז'): 'ביום הראשון מקרא קדש', ובכל מה שנאמר בתורה מקרא קדש, פירשו חז"ל קדשהו – ועניין קדושתו הוא שלא נעשה בו מלאכה אלא מה שהוא מיוחד באכילה, כמו שביאר הכתוב (שמות י"ב, ט"ז): 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'. **אמרו חז"ל** (שבת דף כ"ה עמ' א') **האי שבתון עשה הוא, ולמדנו מעתה שבכל מקום שנאמר בתורה שבתון גבי יום טוב הוא עשה. וכבר בא הרבה בתלמוד גם כן, יום טוב עשה ולא תעשה.**

משורשי המצווה, כדי שנחשוב בעניין המועד בנס שנעשה לנו בו, ונהלל ונפאר במחשבותינו מה שציוונו הקב"ה עליו ועשה לנו נסים בזמן ההוא, ואם יהיה האדם טרוד במלאכתו לא יהיה לו פנאי לחשוב בשום דבר. ועוד נאריך בשרשה ובדיניה בלאו דאיסור מלאכה ביום טוב שבסדר זה, בעזרת השם. ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים **ונקבות**".

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (באות ב') מקשה כיצד נוקט "החינוך" כי נשים חייבות במצוות השביתה ממלאכה ביום טוב, הרי הוא ביאר כי עסקינן במצוות עשה. פשיטא שזו מצוות עשה שהזמן גרמא ומשנה מפורשת היא במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א'): "כל מצוות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים ונשים פטורות".

המנחת חינוך משיב כי אכן זו מצוות עשה שהזמן גרמא, אבל ביחד עם העשה יש גם לאו שהרי הכתוב (ויקרא כ"ג, ז') אומר: "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם, **כל מלאכת עבודה לא תעשו**".

"חידש הרב המחבר שאשה חייבת אף שבכל מקום פטורה, מכל מקום כיון שהיא מוזהרת על הלאו, וכיון שיש גם לאו בזה – **מוזהרת גם על העשה אף דהוי זמן גרמא**".

דרשה זו לא נדרשה בגמ' לגבי יום טוב, אך ה"חינוך" הבין כן על פי מה שנדרש בגמ' לגבי שבת במסכת שבועות (דף כ' עמ' ב'): "נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, דאמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו נמי בזכירה".

נמצא כי אישה חייבת בכל מצוות עשה שהזמן גרמא שיש עימה גם לאו, וממילא היא חייבת בשביתת מלאכה ביום טוב.

שאלת תוספות במסכת קידושין

הגמרא במסכת קידושין (דף לג עמ' ב' ודף ל"ד עמ' א') אומרת: "איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, ציצית ותפילין; ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן".

כלומר, הגמרא מונה חמש מצוות עשה שנשים פטורות כי הן מצוות עשה שהזמן גרמן (סוכה, לולב, שופר, ציצית ותפילין) וארבע מצוות עשה שנשים חייבות, כי לא הזמן גורמן (מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן).

תוספות שם ד"ה "מעקה" שואל: הרי בשלוש מהמצוות היו נשים חייבות אף אילו זו היתה מצוות עשה שהזמן גרמא, שכן יש בהם גם לאו:

א. במעקה – כתיב (דברים כ"ב, ח'): "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך, **ולא תשים דמים בביתך** כי יפול הנופל ממנו". ודרשו בספרי: "ועשית זו מצות עשה לא תשים דמים זו מצות לא תעשה";

ב. באבידה – נאמר (שם, ג'): "וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, **לא תוכל להתעלם**";

ג. בשילוח הקן – נאמר (שם, ו'): "כי יקרא קן צפור לפניך בדרך בכל עץ או על הארץ אפרוחים או ביצים והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים, **לא תקח האם על הבנים**".

"אם כן, איך יהיו נשים פטורות אפילו הם זמן גרמא והרי השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה"?

תירוצו של ר"י

בשלוש המצוות הללו (מעקה, אבידה ושילוח הקן) יש אכן גם איסור לאו, אבל בכולן יש מקרים שבהם יש עשה בלבד בלי איסור לאו, ובמקרים אלו נשים היו פטורות אילו הייתה זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

א. מעקה – אם בנה את הבית והיה בדעתו לעשות מעקה ולאחר שבנה נמלך בדעתו ולא עשה מעקה, או שעשה מעקה והוא נפל – יש רק מצוות עשה;

ב. אבידה – אם הרים אותה על דעת להחזירה ואח"כ החליט לקחת אותה לעצמו, או שהרים את האבידה לאחר שהבעלים התיאש ממנה – יש רק עשה ואין לאו;

ג. שילוח הקן – אם לקח את הגוזלים על מנת לשלח את האם ואח"כ נמלך ולא שלח את האם – יש רק מצוות עשה.

תירוץ של "יש מפרשים"

יש נפקות להגדרת המצווה כמצוות עשה שהזמן גרמא במקום שבו יש מצוות עשה (אחרת) ומבקשים לעבור על הלאו של "מעקה", "אבידה", או "שילוח הקן". נבאר:

א. ככלל, עשה דוחה לא תעשה. אבל, עשה לא דוחה "לא תעשה ועשה". על כן, מצוות עשה אחרת אינה דוחה קיומן של שלוש מצוות אלו.

ב. ברם, שאילו העשה בשלוש מצוות אלו היה בגדר "מצוות עשה שהזמן גרמא" הרי שנשים היו פטורות מן העשה והתוצאה הייתה שיש כאן רק לאו, בלי עשה. ולכן, מצוות עשה אחרת הייתה דוחה את הלאו הזה.

ג. לכן, יש נפקא מינה בכך שבשלוש מצוות אלו זו מצוות עשה שלא הזמן גרמא שאישה חייבת בה, וממילא מצוות עשה אחרת לא תדחה אותה.

קושיית רבי יוסף מארץ ישראל

תוספות מציין כי רבי יוסף מארץ ישראל מקשה על תירוצם של ה"יש מפרשים" כדלהלן:

בגמרא במסכת שבת (דף כ"ה עמ' א') מצינו כי אין מדליקים נרות של יום טוב בשמן שריפה (שמן של תרומה טמאה שיש מצווה לשורפו) ואין אומרים שמצוות עשה של שריפת השמן תדחה את הלאו של איסור עשיית מלאכה ביום טוב (הדלקת הנר אינה "אוכל נפש" ואינה מותרת ביום טוב) "משום שיום טוב הוא מצוות עשה ולא תעשה ושריפת תרומה טמאה אינה אלא עשה".

כאמור, אישה אינה חייבת בעשה של יום טוב כי זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

אם כן נמצא שלגבי אשה יש כאן רק עשה של שריפת השמן, מול לאו של עשיית מלאכה ביו"ט בלי עשה נוסף.

האם ייתכן אם כן כי אישה תוכל להדליק בשמן שריפה ביום טוב? הרי אין תנא שאומר כדבר הזה!

מן ההכרח אפוא לומר כי לאו שבא יחד עם עשה – אף הלאו חזק הוא (אלים) ואינו נדחה מפני עשה. לכן אף אם האישה פטורה מן העשה, מכיוון שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, הלאו הזה חזק ואינו נדחה מפני מצוות עשה שמצווה לשרוף את שמן התרומה הטמא.

נמצא כי אין לומר כשיטת "יש מפרשים" שאילו היו מעקה, אבדה ושילוח הקן מצוות עשה שהזמן גרמא שאישה פטורה מהם היה יכול לבוא עשה של מצווה אחרת לדחות את הלאו שהתווסף לעשה שנאמר ביחס לשלוש המצוות הללו. הסבר כזה לא יסכון, שכן גם במקרה זה הלאו חזק (כי נלווה לו עשה) ואינו נדחה מפני העשה של מצווה אחרת.

המנחת חינוך לא מתיישב עם שיטת רבי יוסף

הבה נבוא חשבון:

- בדברי המנחת חינוך ראינו כי מצוות עשה שהזמן גרמא שנלווה לה לאו – אישה חייבת.
- לפי זה בשמן שריפה שמבקשים להדליק בו נר ביום טוב, בפנינו מצוות עשה שאישה חייבת בה.
- אם כן, אי אפשר להקשות שבמקרה זה העשה של שריפת תרומה טמאה ידחה את הלאו של איסור מלאכה ביום טוב אצל אישה שאין לה את העשה, שהרי גם אצל אישה חל העשה של איסור מלאכה ביום טוב! זהו עשה שאישה מצווה בו.

– נמצא כי לפי הסברו של המנחת חינוך אי אפשר להקשות את שאלת רבי יוסף ובהכרח הוא חולק על מהלכו של המנחת חינוך[א].

המנחת חינוך לא מתיישב גם עם שיטת יש מפרשים

נראה לכאורה כי דברי המנחת חינוך לא מתיישבים גם עם הסברם של ה"יש מפרשים", שהרי הם אומרים כי אילו העשה בשלוש המצוות של מעקה אבדה ושילוח הקן היה בגדר "הזמן גרמא", הרי שנשים היו פטורות, והתוצאה הייתה שיש כאן רק לאו בלי עשה ומצוות עשה אחרת הייתה דוחה את הלאו הזה.

ברם, שלפי המנחת חינוך כשיש לאו נשים חייבות גם כשהזמן גרמא! כלומר לפי החינוך בין אם זו מצוות עשה שהזמן גרמא ובין אם זו מצוות עשה שאין הזמן גרמא – אישה חייבת בה! אם כן, בשני המקרים העשה שבא כנגד מצווה זו – לא יידחה. נפלה אם כן הנפק"מ שמביא התוספות.

המנחת חינוך לא מתיישב אף עם הברייתא!

לכאורה, דברי המנחת חינוך גם לא מתיישבים עם דברי הברייתא במסכת קידושין (דף ל"ד עמוד א') שבה נאמר: "ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה ושילוח הקן". כאן מבואר כי המצוות של מעקה, אבידה ושילוח הקן מוגדרות כמצוות עשה שאין הזמן גורמן, ולכן נשים חייבות. והרי לפי המנחת חינוך גם אם תגדיר מצוות אלו כמצוות עשה שהזמן גרמא נשים חייבות כי לעשה מתווסף לאו.

המנחת חינוך לא מתיישב עם הגמרא במסכת חגיגה

הכתוב אומר (דברים ט"ז, ט"ז): "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, ולא יראה את פני ה' ריקם". הגמרא במסכת חגיגה (דף ד' עמ' א') אומרת: "זכור – להוציא את הנשים". שואלת הגמרא, לשם מה צריך לימוד מפסוק זה שהאישה פטורה ממצוות ראייה, הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא

א. אכן, כך כותב המנחת חינוך שם: "התוס' בקידושין (דף ל"ד ד"ה "מעקה") מבואר בדבריהם להיפך, שהרי איש ירושלים מקשה למה לא תדליק אישה בשמן שרפה ביום טוב ידחה העשה הלא תעשה של יום טוב ובנשים לא שייך העשה של יו"ט כי הוי מצוות עשה שהזמן גרמא ותירצו שהלאו אלים (חזק) והדברים עתיקין. אבל על כל פנים מפורש דהנשים אין מצווים אף שהן מצוות על הלאו".

נשים פטורות? מיישבת הגמרא כי צריך פסוק, שכן בלעדיו היינו אומרים שנשים חייבות מחמת כך שיש היקש בין מצוות ראייה למצוות הקהל שגם היא מצוות עשה שהזמן גרמא (היא חלה רק בסוכות שאחרי שנת השמיטה) ועם זאת נשים חייבות. אלמלא הכתוב של "זכור" שנכתב במצוות ראייה, היינו אומרים: "מה להלן (במצוות הקהל) נשים חייבות – אף כאן (במצוות ראייה) נשים חייבות, קמשמע לן".

לכאורה, לשיטת המנחת חינוך, מה הייתה ההווה אמינא שנשים תהיינה פטורות ממצוות ראייה, הרי במצווה זו יש גם לאו של "ולא יראה את פני ה' ריקם", וכשיש לאו, אין אישה פטורה ממצוות העשה אף אם הזמן גרמא?

הבחנה בין שני סוגי איסור לאו

נראה כי פתח של הבנה בעניין זה נפתח לאור הבחנה יסודית ששמעתי מהגרב"מ אזרחי זצ"ל.

הרב אזרחי ציין כי יש להבחין בין שני סוגי איסורי לאו – הנלווים לעשה:

- לאו הזהה לעשה – לאו זה אינו מוסיף דבר על העשה, מלבד העובדה שבנוסף לעשה יש גם איסור לאו.
- לאו שמוסיף על העשה – לאו זה מוסיף חיובים נוספים על האמור במצוות העשה.

חידושו של המנחת חינוך מתייחס רק ללאו שהוא זהה לעשה, כמו למשל איסור עשיית מלאכה ביום טוב שהוא זהה למצוות העשה של "שבתון".

חידושו של המנחת חינוך לא נאמר ביחס ללאו שאינו זהה לעשה.

תירוץ הסוגיה במסכת חגיגה

בהתאם להבחנה זו ניתן ליישב את הקושי שהעלינו על דברי המנחת חינוך ממסכת חגיגה, שכן במצוות ראייה, יש מצוות עשה לעלות לרגל ולהיראות לפני ה' בכל אחד משלוש הרגלים, ויש לא תעשה שאומר כי כאשר עולים לרגל "ולא יראה את פני ה' ריקם". אולם הלאו אינו זהה לעשה, שכן הלאו מוסיף על העשה את החיוב להביא קרבן של "עולת ראייה". אם למשל האיש לא עלה לירושלים כלל, הוא לא קיים את העשה אבל הוא לא עבר על הלאו, שחל רק על מי שהגיע לירושלים בידיים ריקות. ממילא, במקרה זה, מצוות עשה שהזמן גרמא לא חלה על נשים, גם אם יש לאו.

תירוץ הסוגיה במסכת קידושין

מעתה הבה נשוב ונבחן גם את איסורי הלאו שמתלווים למצוות של מעקה, אבידה ושילוח הקן, שנדונו במסכת קידושין.

בתירוצו הראשון של תוספות, ביאר ר"י כי בכל אחת ממצוות אלו יש מצבים שבהם יש עשה ואין לאו. מכאן שאין אלו מצוות שהלאו זהה לעשה.

אם כן ברור כי לא חל ביחס למצוות אלו החידוש של המנחת חינוך, כך שאין לומר שאין התאמה בין הברייתא ובין שיטת ה"יש מפרשים" לשיטת המנחת חינוך.

תירוץ הסוגיה במסכת שבת

רבי יוסף איש ארץ ישראל מביא ראיה לדבריו מן הגמרא במסכת שבת (דף כ"ה עמ' א') שבה מצינו כי מצוות עשה של שריפת שמן תרומה טמאה אינו דוחה את הלאו ועשה של איסור עשיית מלאכה ביום טוב, ועל כן תמה האם אישה תוכל להדליק בשמן שריפה ביום טוב, מכיוון שאצלה אין עשה של שביתת יו"ט, שהרי זו מצווה שהזמן גרמא.

ביחס לכך אין לכאורה מקום להבחנה של הגרב"מ אזרחי זצ"ל, שהרי הלאו של איסור מלאכה ביום טוב זהה לעשה של "שבתון". נמצא אם כן כי אי אפשר לכאורה ליישב את הרעיון של המנחת חינוך עם שיטת רבי יוסף.

ברם, נראה כי גם במצווה של שבתון, ניתן לומר שיש הבחנה בין העשה לבין הלאו, ובהקשר זה מצינו מחלוקת ראשונים:

א. הרמב"ן על התורה – מבאר את המונח "שבתון" (ויקרא כ"ג, כ"ד) – "שיהיה יום שביתה לנוח בו. ... ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטווינו מן התורה להיות לנו מנוחה בי"ט **אפילו מדברים שאינן מלאכה**, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו בי"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשולחנים על שולחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימים למלאכתם ומשכירים עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח. וזהו פירוש טוב ויפה".

כלומר, איסור העשה של "שבתון" חל גם על "דברים שאינם מלאכה" אך יש בהם טרחה.

לעומת זה הלאו שאוסר מלאכה ביום טוב, מתייחס רק למלאכות ולא לטרחה.

נמצא כי העשה לא חופף את הלאו, וממילא הוא לא יגרום לכך שאישה תהא חייבת בעשה זה שהזמן גורם אותו.

ב. הרשב"א (בחידושיו על מסכת יבמות דף ו' עמ' א') **כתב כי** העשה של "תשבות" מתייחס רק לאבות מלאכות. בלשונו: "ומורי הרב ז"ל תירץ דבמחמר ליכא עשה דמסתמא 'תשבות' אינו עשה אלא על אבות מלאכות". מכאן עולה כי העשה חופף לחלוטין ללאו.

לפי ההבחנה של הגרב"מ אזרחי זצ"ל ייצא אם כן כך:

לדברי הרמב"ן – העשה של "שבתון" לא זהה ללאו של עשיית מלאכה כי הוא חל גם על מעשים שיש בהם טרחה ולא מלאכה. ממילא יימצא כי לשיטת המנחת חינוך – זהו עשה שאישה פטורה ממנו.

נראה כי רבי יוסף מארץ ישראל סובר כשיטת הרמב"ן, וממילא הביא ראיה מכך שעשה אחר הניצב כנגד מצווה של "תשבותו" עומד כנגד לאו בלבד בלי עשה – וממילא היה אמור לדחות אותו.

אולם, לדברי הרשב"א העשה של "שבתון" זהה ללאו של עשיית מלאכה. נמצא כי לשיטת המנחת חינוך – זהו עשה שאישה לא פטורה ממנו. לפי שיטה זו אין להקשות מדוע לא נדחה עשה הניצב מול הלאו שלא לעשות מלאכה, שהרי הוא סותר **לעשה** וללא תעשה. ניתן אפוא להבין את דברי הגמרא במסכת שבת (דף כ"ה עמ' א') לפי **שיטת המנחת חינוך התואמים להסברו של הרשב"א.**

פרשת בשלח

איסור מזיק

"שָׁם שָׂם לו חוק ומשפט"
(שמות ט"ו, כ"ה)

חובת ביעור פיקדון חמץ של גוי

במסכת פסחים (דף ה' עמ' ב') לומדת הגמרא מן הכתוב (שמות י"ב, י"ט): "שבעת ימים שאור לא יִמָּצֵא בבתיכם" כי אסור לקבל מן הנכרים בפסח פיקדונות שהם חמץ, אם יש לישראל אחריות לפיקדון.

הגמרא מביאה את דברי רבא לבני עירו (מחוזא) שבבתיהם ישבו חיילי המלך, כי יבערו את החמץ של חיילים אלו, מכיוון שאילו היה חמץ זה נגנב או אבד מרשותם הם אחראים עליו, הרי שחמץ זה נחשב שלהם והם עוברים עליו בבל יימצא.

אכן, כך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן ת"מ סעיף א'): "נוכרי שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם הוא (הישראל) חייב באחריותו מגניבה ואבידה, בין שהוא בביתו בין שהוא בכל מקום ברשותו – חייב לבערו".

מנחת חינוך כי ביחס לגוי אין איסור להזיק

המנחת חינוך (ב"קומץ המנחה" מצוה י"א אות א') כותב כי נשאל כיצד חויב הישראל לבער את החמץ שהפקיד בידו הגוי, הרי בכך הוא גוזל אותו? אף אם ישלם לגוי אח"כ ויפצה אותו – הדבר מהווה גזל ואסור.

הקושי מתעצם לפי השיטות שגזל גוי אסור מן התורה.

המנחת חינוך השיב כי הדבר אינו גזל אלא היזק ואין במקרה זה איסור בגרימת היזק לגוי, שהרי האיסור לגרום נזק נלמד מכך שהתורה ציוותה להשיב אבדה ומכל שכן שאסור לאדם להזיק ולאבד בעצמו את רכוש חברו. אבל ביחס לגוי אין מצוות השבת אבדה. כמו כן, אסור להזיק לישראל אף כשהוא מוכן מראש לשלם

ולפצות על הנזק, מכוח מצות עשה של "ואהבת **לרעך** כמוך", אך גם מצווה זו לא חלה ביחס לגוי. "ופשוט".
כדי לעמוד על מהות דבריו של המנחת חינוך נעיין להלן בגדרו ומקורותיו של האיסור להזיק.

איסור להזיק

הרב ישראל יעקב קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" (בבא קמא סימן א') מביא את דברי הטור (חושן משפט סימן שע"ח): "כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חברו כך אסור להזיק ממון שלו". כלומר, לא זו בלבד שהמזיק חייב לשלם לניזק ולפצותו על הנזק, אלא שיש איסור להזיק.
מקור הדברים בגמרא במסכת קידושין (דף מ"ב עמ' ב') המבארת כי השולח אש בידי פיקח – השליח חייב ואין אומרים "שלוחו של אדם כמותו" שכן "אין שליח לדבר עבירה". מכאן כי היזק לזולת נחשב לעבירה.

ולא ישמרנו

הרב ברוך דב ליבוביץ בספרו "ברכת שמואל" על מסכת בבא קמא (סימן ב') כתב כי מי שמזיק את חברו חייב בדיני שמיים אף כשהוא פטור לשלם, כגון כשמדובר בגרמא בנזיקין או אש המכלה דבר שהוא מכוסה וטמון. הדין של מזיק אדם נלמד מן הכתוב "מכה בהמה ישלמנה" "ולא רק לעניין חיוב ממון נאמר, אלא גם לענין שנעשה מזיק ונענש בדיני שמים". ה"ברכת שמואל" כותב כי הציע את הדברים בפני הרב חיים הלוי סולובייצ'יק שאמר לו כי כאשר נאמר בתורה (שמות כ"א, ל"ו): "או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם **ולא ישמרנו** בעליו שלם ישלם", הדבר מלמד על איסור להזיק לחברו. ה"ברכת שמואל" מבאר כי הכתוב לא נאמר רק לענין חיוב ממון אלא גם "לעניין שיחשב מזיק ורשע כלפי שמיא".
הרב שמואל רוזובסקי הביא ראיה מרהיבה לכך מן המשנה והגמרא בתחילת מסכת בבא קמא אודות נזיקין שאינם מפורשים בתורה, כאשר חיוב התשלום בגין נזיקין אלו נלמד מצד השווה ש"שמירתן עליך". הווי אומר כי אף קודם שידענו שיש חיובי תשלומים, נקבע הכלל ש"שמירתם עליך" שהרי אדרבה מחיוב השמירה נלמד החיוב בתשלומים אם לא שמר. ובכן, למה הוא חייב לשמור על נזיקין שהחיוב בגינם לא נכתב כלל? מכיוון שיש איסור להזיק.

איסור תורה

במסכת גיטין (דף נ"ג עמ' ב') מצינו כי מי שמטמא אוכלים פטור מלשלם על כך, שכן זהו היזק שאינו ניכר. אך אם עשה כן במזיד חייב כדי "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא טהרותיו של חברו ואומר פטור אני". מדברי רש"י שם עולה כי זהו קנס מדרבנן אך אילו היה מזיק ממש, היה בכך איסור מהתורה.

כמו כן מצינו בביאור הגר"א לשולחן ערוך (חושן משפט סימן קנ"ה ס"ק ח') כי "מן התורה נזיקין אסור".

ה"קהילת יעקב" שואל על כן, מהו המקור בתורה לאיסור להזיק?

לאו של אי השבת אבדה

ה"קהילות יעקב" מסיק כי "יסוד האיסור להזיק ממון חברו נלמד מדין השבת אבדה, שחייבה תורה להציל ממון חברו אף מהפסד שלא בא על ידו כל שכן שחייב שלא יזיק בידיים". כלומר, אם אדם חייב להציל את הממון מהפסד הרי שמובן כי נכלל בכך איסור לגרום הפסד.

מי שלא משיב אבדה עובר באיסור לאו, שנאמר (דברים כ"ב, ג'): "וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, לא תוכל להתעלם"[א].

חיוב מכוח כלל מצוות הדיינים ודיני הקניין

ה"קהילות יעקב" מוצא מקור נוסף לאיסור להזיק, הנובע מ"כלל מצוות הדיינים". נבאר.

א. הכתוב אומר (דברים ט"ז, י"ח): שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק", ונאמר (ויקרא י"ט, ט"ו): "בצדק תשפוט עמיתך".

א. ה"קהילות יעקב" מביא ראיה מרהיבה לכך שאסור להזיק לממון חברו אף כשהוא משלם על ההיזק, שהרי תוספות במסכת בבא מציעא (דף ל"א עמ' ב' ד"ה "אם") הוכיחו כי אם אדם עסוק בעבודה שערכה שווה לערך האבדה ולא עולה עליה, הוא מחויב לעסוק בהשבת האבדה. זאת על אף שמבחינה כלכלית לא ירוויח מכך בעל האבדה דבר, שהרי יהא עליו לשלם למשיב האבדה סך ששווה לערך האבדה. יש לבעלים בכל זאת הנאה מכך שמושב אליו חפץ שלו שכן אדם רגיל לבהמתו שלו (ויש לו "כושרא דחיותא") וכמו כן נמנעת ממנו טרחה. מכאן עולה כי גם מזיק שישלם פיצוי שיחזיר לניזק את כל ההפסד מבחינה כלכלית, מנע את "השבת האבדה", שהרי מצווה זו חלה גם בהיעדר תועלת כלכלית, ונועדה לשמור על כך שממונו של אדם ייוותר בידו.

ב. אילו באו המזיק והניזק לפני בית הדין היה ניתן צו למניעת הנזק אף כשהמזיק מוכן לשלם אח"כ לניזק את כל ערך הנזק. פשיטא כי בית הדין היו מחויבים למנוע את הנזק, שהרי הדבר פוגע בזכות הקניין של הבעלים. "למזיק אין רשות בממון חברו ובעל הממון ודאי יכול לעכב עליו את שלו".

ג. כל דבר שבית דין צריכים לתת צו למניעתו – אסור לאדם לעשות אותו "שזהו יסוד עניין דיני הממונות על פי הוראת בית דין, והוא בכלל המצווה למנות דיינים". כלומר, המצווה למנות דיינים כוללת איסור לנהוג באופן שבית דין היה מונע אותו.

ד. מקור לדברים מוצא ה"קהילות יעקב" בדברי ה"חתם סופר" (שו"ת חושן משפט, סי' ע"ט) כי אסור מהתורה להתחרות באופן המוגדר כ"יורד לאומנותו של חברו", ומקור הדברים בכתוב (שמות ט"ו, כ"ה): "שָׂם שָׂם לו חוק ומשפט", שכתב הרמב"ן כי זו "**הנהגת סדרי המדינה שמסרן ה' לחכמי ישראל**"[ב].

חיוב מדין "ואהבת לרעך כמוך" ו"דרכיה דרכי נועם"

הרמ"ה (רבינו מאיר ב"ר טודרוס הלוי אבולעפיה, מן הראשונים שבספרד) בספרו "יד רמ"ה" (על מסכת בבא בתרא דף כ"ו עמ' א') כתב כי אסור לעשות דבר הגורם נזק לאדם "או משום לפני עיוור לא תתן מכשול או משום ואהבת לרעך כמוך". המכשול נובע מכך שאם אדם יזיק לחברו הוא יגרום מן הסתם שחברו ישיב לו כגמולו. בדומה לכך מצינו בשו"ת הרא"ש (כלל ק"ח סימן י') כי התורה הקפידה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם היזק לחברו כי "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

איסור גזילה

רבי יואל סירקיס בספרו "בית חדש" (ב"ח) על הטור חושן משפט (סימן ל"ד ס"ק י"ב) כתב: "ראיתי במרדכי הארוך בשם רבינו יקר שהמזיק לחברו במזיד אף על פי שדעתו בשעה שמזיק לשלם לו ההיזק נקרא רשע דחמס". מקור הדברים במסכת בבא קמא (דף ס' עמ' ב') כי דוד שאל את הסנהדרין האם מותר לו להדליק גדיש של

ב. הרמב"ן שם כותב כי משה נתן להם משפטים, שיחיו בהם, לאהוב איש את רעהו, ולהתנהג בעצת הזקנים, והצנע לכת באהליהם בעניין הנשים והילדים, ושינהגו שלום עם הבאים במחנה למכור להם דבר, ותוכחות מוסר שלא יהיו כמחנות השוללים אשר יעשו כל תועבה ולא יתבוששו. לדבר הזה "יקרא 'משפט' בהיותו משוער כהוגן, וכן עשה דוד שנאמר (שמואל א' כ"ז, י"א): "וכה משפטו כל הימים" ונאמר (ירמיה ל', י"ח): "וארמון על משפטו ישב – על מדתו".

שעורים ולשלם עליו, והשיבו לו כי על כך נאמר (יחזקאל ל"ג, ט"ו): "חבול ישיב רשע גזילה ישלם". מכאן הסיק הב"ח כי מי שעושה כן "רשע גמור הוא וראוי לפסלו לעדות ולשבועה והוא הדין חובל בחברו במזיד".

הקושי על הסברו של המנחת חינוך

המנחת חינוך ביאר כי אין איסור לשרוף חמץ של גוי המופקד בידי ישראל ונמצא באחריותו, שכן אם האיסור להזיק נובע מ"השבת אבדה" הרי שאיסור זה לא חל ביחס לגוי. כמו כן, אם האיסור נובע מדין "ואהבת לרעך כמוך" הרי שהדבר לא חל ביחס לגוי.

באותה מידה נראה כי האיסור לא יחול ביחס לגוי גם אם מקורו בדין של "לפני עיוור", וייתכן כי כך הדבר גם אם מקור האיסור בחיובי שמירה על ממון הזולת.

אם האיסור נובע מדין גזילה (כפי שכתב הב"ח בשם המרדכי בשם רבינו יקר) פשיטא כי הדבר חל גם ביחס לגוי, שהרי גזל עכו"ם אסור. אולם המנחת חינוך סבור כי מזיק אינו גזלן. גזלן פוגע בבעלות כשהוא מותיר את הנכס שלם ולוקח אותו אליו ואילו מזיק פוגע בנכס.

אולם, אם מקור האיסור, כדברי הרא"ש, בדין של "דרכיה דרכי נועם" וכן אם האיסור נובע מחמת מצוות הדיינים ופגיעה בבעלות (כפי שכתב ה"קהילות יעקב" על בסיס דברי ה"חתם סופר"), מדוע לא חל איסור זה אף ביחס לחמץ של גוי?

יסוד מחודש של ה"חזון איש"

הרב אברהם ישעיהו קרליץ בספרו "חזון איש" (סימן קי"ח, ה') כתב כי אם אינו יכול להחזיר את החמץ לגוי, רשאי לשרוף על מנת לשלם לנכרי כי "ממון נכרי **מופקר לישראל בזמן שהוא נכשל בהן לעבור עבירה**, אלא שחייב לשלם לגוי". ברם, שלכאורה הדברים פלא, להפקיע ממון של מישהו כדי לקיים מצווה, ובמיוחד לשיטת ה"חזון איש" שהדבר עולה כדי גזל עכו"ם?[ג]

נראה כי כוונת הדברים היא, שאם אין המדובר במעשה של גזל (כפי שנוקט המנחת חינוך), אלא באיסור שמקורו ב"מצוות הדיינים", כפי שכותב ה"קהילות יעקב". איסור זה בא אפוא להגן על ערך הקניין ועל עצם האיסור להשתרר על ממון

ג. אכן, ה"חזון איש" בסימן קכ"ד כתב: "בפקדון של נכרי שביד ישראל אפשר שאפילו לרבי יהודה אין צריך לשרפו, דהא קיימא לן גזל עכו"ם אסור מהתורה, אם לא שמתרצה הנכרי למכרו, חייב לשחד את הנכרי בממונו שירשהו לשרוף".

הזולת אף כשאין לו נזק כלכלי. אבל, איסור זה אינו קיים כשהגוי עומד על ממונו בדווקנות אף כאשר בכך הוא גורם לישראל לעבור על איסור תורה, שמן הסתם הוא לא מכיר בחשיבותו.

במקרה זה אין איסור מכוח "מצוות הדיינים" כי אילו היה הגוי מבקש מבית הדין צו למנוע את שריפת החמץ הוא לא היה נענה, כי ערך הקניין אינו מקנה זכות מוחלטת, ואינו מתחם של שרירות אלא כולל בתוכו חובות של אחריות כלפי הזולת להתחשב בצרכיו[ד]. על כן, עמידה דווקנית על זכות קניין, שאינה מתחשבת בערכי הזולת – אינה יכולה לעמוד.

ד. ביחס למצוות פאה נאמר (ויקרא י"ט, ט'): "ובקוצרכם את קציר ארצכם, לא תכלה פאת שדך בקצרך". כלומר, כשהאדם קוצר את שדהו, לא יקצור את השדה כולה, אלא ישאיר לעניים את פאת השדה (את הקצה שלה). בתחילת פסוק זה נוקט הכתוב בלשון רבים ובהמשכו בלשון יחיד. הרש"ר הירש מבאר כי זכות הקניין הפרטי אינה מפקיעה את חובת האחריות של הפרט לצרכי הכלל וזה פשר השילוב של לשון רבים עם לשון יחיד. הקניין אינו זכות מוחלטת ואינו מתחם של שרירות.

פרשת יתרו

בין קידוש להבדלה

"זכור את יום השבת לקדשו"
(שמות כ', ח')

קידוש בליל שבת

ב"עשרת הדברות" נאמר (שמות כ', ח'): "זכור את יום השבת לקדשו", ודרשו חז"ל במסכת פסחים (דף ק"ו עמ' א'): "זוכרהו על היין בכניסתו".

בנוסף, יש מצווה לקדש גם ביום שהרי נאמר: "את **יום** השבת". הגמרא שואלת: "ביום מאי מברך? – אמר רב יהודה: בורא פרי הגפן"[א].

במסכת פסחים (דף ק"ה עמ' א') דנה הגמרא מה הדין אם אדם לא עשה קידוש בלילה עם כניסת השבת? הגמרא מסיקה כי הוא יכול להשלים את הקידוש כל היום כולו והדבר נלמד מכך שבהבדלה מי שלא עשה אותה במוצאי שבת יכול לעשותה במשך ימי השבוע (עד יום רביעי), אם כן כך גם בקידוש[ב].

אכן, בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רע"א סעיף ח') נפסק: "אם לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, יש לו תשלומים למחר כל היום. הגה: ואומר כל הקידוש של לילה מלבד ויכולו".

מנחת חינוך – לגבי מי שלא היה חייב בקידוש בליל שבת

המנחת חינוך (מצוה ל"א אות א') דן במקרה של אדם שבליל שבת לא קידש אך עדיין היה קטן שלא הביא שתי שערות וממילא היה פטור מן המצווה של קידוש. בשבת הביא שתי שערות. האם הוא מחויב לקדש ביום עם הגיעו לחיוב במצוות?

א. עם זאת, הראב"ד בהשגות על הרמב"ם בהלכות שבת (פרק כ"ט הלכה י') כתב כי עיקר הקידוש בלילה שכן נאמר "יום" ולא "ביום". כמו כן, מכך שבקידוש ביום די לומר בורא פרי הגפן הסיק הר"ן כי דרשה זו היא אסמכתא בעלמא וקידוש היום הוא רק מדרבנן.

ב. "בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק: מי שלא קידש בערב שבת מהו שיקדש והולך כל היום כולו? – אמר ליה: מדאמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת – מבדיל והולך כל השבת כולו, הכא נמי – מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו".

גדר הספק הוא, כי לכאורה חיוב הקידוש במהלך היום הוא בגדר של "תשלומים" לחיוב שחל בלילה, ומכיוון שבלילה לא היה לו חיוב, בהיותו קטן, הרי שגם ביום אין חיוב.

אין תשלומים לחוב שלא קיים. כך מצינו בגמרא במסכת חגיגה (דף ט' עמ' א') כי מי שהיה חיגר ביום ראשון של החג וממילא פטור מהבאת קרבן של עולת ראייה שחל רק על מי שיכול לעלות לרגל כשהוא הולך ברגליו, והתרפא ביום שני. אם הקרבת הקרבן ביום השני היא "תשלומים" לחיוב ההקרבה ביום הראשון, הרי ש"כיון שנדחה ביום ראשון שוב אינו חייב ביום שני".

לעומת זאת, אם חיוב הקידוש ביום אינו תשלומים על כך שלא קידש בלילה, הרי שיהיה חייב לקדש.

המנחת חינוך נוקט כי הוא "חייב מהתורה לקדש ביום שבת, כי קידוש היום לאו מתורת תשלומין הוא"[ג].

מי שלא היה חייב בהבדלה במוצאי שבת

מי שמתו מוטל בפניו ("אונֵן") פטור מתפילה ומהבדלה.

בטור (יורה דעה הלכות אבלות סימן שמ"א) מובאת דעת הרא"ש כי מי שמת לו מת בשבת, וממילא במוצאי שבת לא הבדיל ולא התפלל, אינו מתפלל פעמיים בבוקר לאחר קבורת המת "ואין הדבר דומה למי ששכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתים, כיון שבלילה לא היה חייב להתפלל".

ביחס להבדלה נחלקו הדעות:

הרא"ש בפסקיו (ברכות פרק ג' סימן ב') הביא את דברי רבי יהודה שאין להבדיל[ד].

המהר"מ מרוטנבור"ק כתב (וכך פסק ה"בית יוסף") שצריך להבדיל, "ואפי' שהיה פטור בתחילת הזמן לא נפטר ע"י זה מלהבדיל בהמשך הזמן". זאת מכיוון שמי שלא

ג. בהמשך כתב המנחת חינוך: "זה נראה לי ברור דהחיוב של קידוש אינו רק בלילה ... אלא המצוה על כל היום באיזה שעה מהתורה א"כ מחויב לקדש ביום". ברם, שלאחר מכן כתב המנחת חינוך: "שוב נתיישבתי בדבר ואפשר לומר דקידוש היום הווי ליה רק תשלומין". זאת מכיוון שראינו במסכת פסחים כי החיוב לקדש ביום לאחר שלא קידש בלילה נלמד מהבדלה. כמו כן, בלילה הקידוש מדאורייתא וביום מדרבנן, ואם כן "אפשר דעיקר קידוש בלילה והיום הוא לתשלומין" וממילא מי שלא היה חייב בלילה אין צריך לקדש ביום.

ד. ה"דרישה" (שם, באות ה') כתב כי כך פסק הרא"ש בפסקיו אבל בתשובה (כלל כ"ז) כתב שהבדיל באותו מעשה שמת לו מת בשבת. ה"דרישה" נוקט כי כל מקום שפסקיו של הרא"ש נוגדים התשובות הולכין אחרי הפסקים שהם דבריו האחרונים לכן כתב רבינו ולזה הסכים א"א הרא"ש.

הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך במשך השבוע. ה"פרישה" (שם אות י"ב) מבאר: "ואף על גב שלגבי תפילה אמרינן דאין לו להתפלל שחרית שתים, היינו משום ששם עבר זמנה. אבל הבדלה עד יום שלישי נחשב הכל זמנה".

שאלת ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני שבת, ז') מקשה על המנחת חינוך כך:

א. המנחת חינוך כתב כאמור כי מי שלא היה חייב בקידוש בליל שבת ונעשה בר חיוב בשבת, עושה קידוש ביום כיון שקידוש חייבים כל השבת ולא רק בלילה.

ב. הגמרא במסכת פסחים משווה את החובה לעשות קידוש בשבת ביום אם לא קידש בלילה – לחובה לעשות הבדלה במהלך השבוע אם לא קידש במוצאי שבת.

ג. לגבי הבדלה סבור הרא"ש שאם לא היה בר חיוב במוצאי שבת – הוא פטור מלהבדיל.

ד. אם כן, גם בקידוש צריך להיות הדין לשיטת הרא"ש, כי אם האיש לא היה בר חיוב בליל שבת, יהא פטור מלקדש.

ה. "אם כן, מדוע לא תלה המנחת חינוך את דינו במחלוקת הרא"ש ומהר"מ מרוטנבורג, ומדוע כתב דינו כדבר פשוט לכל הדעות"?

תירוצו של ה"משמרת חיים"

ה"משמרת חיים" משיב על שאלתו זו, בכך שיש הבחנה בסיסית בין המחייב בקידוש למחייב בהבדלה:

בקידוש – השבת היא המחייבת לקדש.

בהבדלה – ההבחנה בין שבת לחול היא המחייבת להבדיל.

לכן, מי שנעשה בר חיוב בשבת חייב לקדש, ואין נפקות לכך שבחלק מהשבת היה פטור. כל עוד שהוא בר חיוב מצד אחד, ושבת בפנינו מאידך, יש מה שמחייב אותו לקדש.

לעומת זאת, בהבדלה מה שמחייב הוא שעת ההבחנה בין קודש לחול. זהו הרגע היחיד המחיל חיוב. שאר ימי החול, שאינם סמוכים לשבת, אינם מחילים חיוב להבדיל בין קודש לחול. על כן, אם בעת שיצאה השבת לא היה האדם בר חיוב, הרי ששוב אין מה שיחייבו להבדיל.

השבת היא המחילה את החיוב בהבדלה

בדומה לכך כתב הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני יום הכיפורים באות ב'). הרב שיינברג מביא את דברי ה"חתם סופר" כי אם אדם היה קטן ביום הכיפורים והגדיל עם צאת יום הכיפורים אין הוא חייב ב"תוספת יום כיפור" כי כשלא היה לאדם חיוב מקורי אין לו חיוב בתוספת. לעומת זאת, אם הקטן הגדיל עם צאת השבת הוא חייב בהבדלה, כי השבת היא המחילה את החיוב בהבדלה.

תוספת הסבר של ה"ברכת מרדכי"

הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על משמרת חיים" (ענייני שבת ל"ג) מוסיף ומבאר כי ההבחנה בין קידוש להבדלה נובעת מתכלית המעשה:

קידוש – בא לקדש את השבת. אם כן "מה לי כל השבת, תחילת השבת או החלק האחרון של השבת". ולכן גם אם לא קידש בתחילתו או בלילה גם מה שנשאר מן השבת – מחייב בקידוש.

הבדלה – באה להיפרד מן השבת. אין ה"חול" מחייב בהבדלה אלא ה"שבת". לכן מובן שמיד בצאת השבת זהו עיקר זמנה, ואין שאר הימים אלא תשלומים.

הרב אזרחי מביא ראיה לדבריו משיטת הרמב"ם[ה] שממנה עולה כי מצוות עשה של הבדלה נובעת מחיוב הזכירה של השבת בתחילתה (קידוש) ובסופה (הבדלה), ומכאן כי עסקינן בחיוב שהשבת היא הגורם לו. ההבדלה מושווית לקידוש, ותכליתה להוציא שבת ולא להכניס חול.

כך עולה גם מעיון בדברי הגמרא במסכת פסחים (דף ק"ב עמ' ב') המבארת כי כאשר חל יום טוב עם צאת השבת עושים יקנה"ז (יין קידוש נר הבדלה זמן) ודוחים את ההבדלה אחרי הקידוש – כדי לדחות את יציאת השבת, שההבדלה גורמת לה[ו]. מכאן כי הבדלה היא חיוב שתכליתו להוציא את השבת, ולא להכניס את החולין.

ה. רמב"ם הלכות שבת (פרק כ"ט הלכה א'): "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (שמות כ', ח'): 'זכור את יום השבת לקדשו' כלומר זכרהו **זכירת שבת וקידוש**. וצריך לזכרו בכניסתו **וביציאתו**, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

ו. ראו מסכת פסחים (דף ק"ה עמ' ב'): "הנכנס לביתו במוצאי שבת – מברך על היין, ועל המאור, ועל הבשמים, ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחד – מניחו עד לאחר המזון... וכן מורין בבי מדרשא כוותי – שאני לן (יש שוני) בין הכנסת היום (עיולי יומא) להוצאת היום (לאפוקי יומא). בהכנסת היום ע"י קידוש עיולי יומא יש להזדרז ככל שניתן כדי לחבב את השבת, ואילו הבדלה מאחרים ככל שניתן כדי שהשבת לא תיראה כמשא המוטל עליו.

פסקו של הגר"ח סולובייצ'יק

בחידושי הגר"ח (הוספות) בנספחים מובא מכתב של הרב יהודה לייב דון יחיה לרב שמואל יוסף זוין, בו העיד על מספר הבחנות של הרב חיים הלוי סולובייצ'יק. בין השאר סיפר שם כך:

"אברך אחד היה אנוס ולא היה יכול להתפלל במוצאי שבת. על כן היה צריך להתפלל ביום א' שתי תפילות, אחת לחובה ואחת לתשלומין. הוא שאל גאון אחד באיזו תפילה לומר "אתה חוננתנו", והשיב לו, כי מכיון שתפילתו הראשונה לחיוב יום א' והשנייה לתשלומין, הרי שעליו להבדיל בתפילת התשלומין (כלומר בתפילת שמונה עשרה השנייה).

רבי חיים היה קורא אז קריאת שמע קודם התפילה (דרכו הייתה לקרוא קריאת שמע זמן רב קודם התפילה שמא תהיה התפילה אחר זמן קריאת שמע לאיזו דעה) והראה בנענוע הראש לשלילה ביחס לפסק הזה. כשסיים רבי חיים לקרוא קריאת שמע שאלוהו מפני מה אין נראה לו הדין כן? והשיב שכל הטעם שמבדילים במוצאי שבת, הוא משום שמוצאי שבת בהכרח חל קודם יום א', אבל אצל האברך הזה חל הפעם יום א' קודם מוצאי שבת וצריך להבדיל בתפילה הראשונה".

ההבדלה נאמרת בתפילה הראשונה שבאה אחרי צאת השבת, אך לא משום שיש קשר בין ההבדלה לבין תפילת מעריב של מוצאי שבת, אלא מכיוון שזו התפילה הראשונה הנאמרת אחרי שהסתיימה השבת. על כן, אם התפילה הראשונה הנאמרת אחרי שבת היא תפילת שחרית של יום א', כפי שאירע במקרה של האברך האמור, הרי שההבדלה תיאמר בתפילת שחרית, שכן היא התפילה הראשונה שנאמרת אחרי השבת[ז]. הווי אומר כי **מה שמחייב את האדם בהבדלה הוא – יציאת השבת.**

ז. ה"משנה ברורה" בסימן רצ"ד ס"ק ב' חלק על כך ופסק: "יזכיר אתה חוננתנו בשחרית, בתפלה שניה שהיא להשלמה".

המשנה ברורה תמה על פסק הגר"ח שהרי מצינו בגמרא כי מי שהבדיל על הכוס קודם ערבית צריך בכל זאת לומר אתה חוננתנו בערבית כי כשתקנו להבדיל על הכוס לא הפקיעו הדין המקורי – שתקנו להבדיל בתפילה, כך צריך להיות דינו של מי ששכח אתה חוננתנו בערבית ואח"כ הבדיל על הכוס, שעדיין יצטרך לומר אתה חוננתנו בשחרית, שהרי לדבריהם הבדלה אינה שייכת ל'ערבית' דוקא. והנה בפועל מצינו כי מי ששכח לומר אתה חוננתנו בערבית דיו במה שמבדיל על הכוס.

אכן נראה שהגר"ח נזהר מזה וסבר שהתקנה להבדיל בתפילה לא הייתה 'בערבית' אלא הייתה 'בתפילה ראשונה של חול'. ולכן מי ששכח בערבית אינו מתקן ומבדיל בשחרית, כי לא יועיל בזה לתקן את הדין של הבדלה בתפילה, כי הדין היה 'בתפילה הראשונה של חול'.

קושי על הסברם של ה"משמרת חיים" וה"ברכת מרדכי"

בהתאם להסברם של ה"משמרת חיים" וה"ברכת מרדכי" נמצא כי מי שלא הבדיל במוצאי שבת (כשהיה בר חיוב) מבדיל ביום ראשון – כתשלומים של החיוב שחל עליו אתמול. אין זה חיוב העומד בפני עצמו, שהרי ביום ראשון אין מה שיחייבו להבדיל בין קודש לחול.

לעומת זאת, מי שלא קידש בערב שבת חייב לקדש בשבת ביום – מחמת קיומה של השבת, ולא כתשלום לחיוב של הלילה.

ברם, שאם כן מדוע השוותה הגמרא במסכת פסחים (דף ק"ה עמ' א') את הדין של מי שלא קידש בליל שבת למי שלא הבדיל במוצאי שבת, הרי אלו חיובים כה שונים, בקידוש זה חיוב עצמי ובהבדלה אלו תשלומים?

קידוש ביום כתשלומים על החיוב בלילה

יתרה מכך, קשה לומר כי בקידוש לא עסקינן בתשלומים אלא בחיוב שחל מלכתחילה ביום כמו בלילה ונובע מעצם היות השבת, שהרי הטור אורח חיים (סימן רע"א) כתב: "ואם לא קידש בלילה יש לו **תשלומין** למחר כל היום". הרי לנו בבירור כי עסקינן בחיוב של תשלומים.

זאת ועוד, קיימת מחלוקת בין רב עמרם גאון[ח] לבין הרמב"ם[ט] האם יש חובת קידוש ביום כאשר לא קידש בלילה **במזיד**. הרמב"ם[י] סובר כי הוא חייב בקידוש ביום גם אם לא התפלל בלילה במזיד, על אף שאין תשלומים למי שהיה מזיד. אך רבי עמרם גאון סובר כי יש תשלומים רק למי שנאנס מחמת שכרות או שינה או מכל דבר שיש בו אונס ולא קידש בלילה שאז הוא מקדש בבוקר[יא]. אבל, אם

ח. סידור רבינו עמרם (חלק ב' סי' ט"ו).

ט. רמב"ם בהלכות שבת פרק כ"ט הלכה ד'.

י. רבי יואל סירקיש, ב"ח על טור אורח חיים סימן רע"א.

יא. אנינות שונה בעניין זה מאונס. באנינות מצוי הגברא במעמד (סטטוס) דיני של העדר חיוב מלכתחילה. לכן, יש לומר כי בהיעדר חיוב אין תשלומים. אך באונס החיוב על הגברא קיים, אלא שהאיש לא יכול לקיים כעת את המצווה המוטלת עליו. ממילא יש לחיוב זה תשלומים. על הגדרה זו של אונס כגורם שאינו מפקיע את החיוב עמד הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ הערות" (סימן מ"ח סעיף ד') וכתב כי אף אם בשעה שהוא אנוס "מכל מקום הגברא בר חיובא הוא, אף דאינו חייב בפועל, מכל מקום סיבת החיוב ישנה אצלו". כמו כן, ב"קובץ הערות" (סימן ס"ט סעיף ט"ו) הביא הרב אלחנן וסרמן את שיטת ה"מרדכי" שמותר ללבוש טלית בשבת בלא ציצית מפני שהוא אנוס שהרי אסור לעשות ציצית בשבת, והקשה אחד מן החברים אם כן "כיון שאסרו חכמים לעשות ציצית בסדין, הוא אנוס בתקנתא דרבנן, וממילא מותר לו ללבוש הטלית?" הרב וסרמן יישב

לא קידש במזיד, אין חיוב לקדש ביום. משמע כי החיוב ביום הוא תשלום בגין הקידוש של הלילה ולא חיוב עצמאי שחל גם בבוקר, ומכיוון שאין תשלומים למזיד, הרי שגם ביום פטור מקידוש.

הרי לנו בבירור כי בשבת, יש לראות את קידוש הבוקר כתשלומים של חובת הקידוש בלילה, ולא כחיוב עצמי שחל כל עוד שהשבת נמשכת. ואם כן, שבה קושיה למקומה מה ההבדל לעניין זה בין קידוש להבדלה?

השלמה הנעשית בזמן חיוב

הרב שריאל רוזנברג בספרו "וקראת לשבת עונג" (בקונטרס בעניין מי שלא קידש בלילה), עמד על הבחנה בין השלמה הנעשית **בזמן המצווה** לבין השלמה הנעשית **לאחר זמן המצווה**.

כך למשל, מי שהיה אונן במוצאי שבת, אך קבר את מתו בלילה בתוך שעות ספורות מצאת השבת, וכעת הוא עושה הבדלה – בלילה של מוצאי שבת. אכן, מכיוון שהוא לא אמר הבדלה ברגע הראשון שהבדיל בין קודש לחול ולכן זהו תשלום. אבל, הדבר נעשה בזמנו. אין הדבר דומה למי שיעשה הבדלה ביום ראשון בבוקר או ביום שלישי. שם זה תשלום הנעשה – מחוץ לזמנו.

מצוידים בהבחנה זו הבה נעיין כעת בשוני בין הבדלה לקידוש.

אכן, קידוש הושווה להבדלה ומי שלא קידש בלילה ומקדש ביום עושה זאת כתשלומין למצוות הקידוש שחלה מעיקרא בלילה. אבל, הקידוש ביום הוא תשלום הנעשה **בזמן המצווה**, שהרי עדיין זו שבת ויש לקדשה בדברים. לכן, מי שנעשה בר חיוב בשבת בבוקר חייב לקדש, כי חיוב תשלומים מוחל על כל מי שהוא בר חיוב בזמן חיוב.

לעומת זאת, בהבדלה מה שמחייב הוא שעת ההבחנה בין קודש לחול. זהו הרגע היחיד המחיל חיוב. שאר ימי החול שאינם סמוכים לשבת (ימי ראשון עד שלישי ולהבדיל מהלילה של מוצאי שבת), אינם זמן תחולתו של חיוב להבדיל בין קודש לחול. כל יסוד החובה לעשות בהם הבדלה נובע מהשלמה שחב בה הגברא בגלל

קושי זו בכך ש"אין להם לחכמים לעשותו אנוס ע"י תקנתם, דאנוס אינו פטור גמור, כדמוכח בכמה מקומות שאנוס חייב בתשלומין, כמו **אם היה אנוס בפסח ראשון, חייב בפסח שני לכולי עלמא, ואילו גר שנתגייר בין פסח ראשון לשני פטור מפסח שני** אליבא דמאן דאמר שפסח שני הוא תשלומין לפסח ראשון ומוכח מזה דאנוס אינו פטור". כמו כן ראו בדברי הרב יעקב ישראל קניבסקי "קהילות יעקב" על מסכת בבא בתרא סימן י', ועל מסכת מנחות סימן כ"ג.

חיוב שהיה לו בעבר ושהוא לא קיים אותו. על כן, אם בעת שיצאה השבת לא היה האדם בר חיוב, הרי ששוב אין מה שיחייבו להבדיל. אין חובת תשלום לחוב שלא חל בכל זמן החיוב"[יב].

יב. יש להבחין בין "סיבת החיוב" ל"זמן הקיום". במצוות מילה היום השמיני אינו "סיבת החיוב" אלא זמן החיוב. ה"סיבה" היא הערלה. לגבי שבת "סיבת החיוב" נגזרת מן הזמן, שהוא רגע ההבחנה בין קודש לחול וכלשון הרמב"ם שיש לקדשו בכניסתו וביציאתו. ביחס לקידוש מבואר בגמ' שחביבה מצוה "בשעתה" היינו ליל שבת וה"שעתה" היא הלילה – כל הלילה! רב עמרם סובר שאם לא קידש במזיד אינו מקדש למחרת, אבל אם התעכב שעתיים בלילה – יקדש. אכן, המצוה היא לקדש ולהבחין "בכניסת היום". אך זו "סיבת החיוב" בעוד שזמן הקיום הוא כל הלילה. בזמן קיום אפשר לקדש ואין זה נחשב תשלומין. בבוקר חלף "זמן הקיום", וזה זמן תשלומין. על אף זאת נוקט הרמב"ם שגם העובר במזיד יכול לשלם מאחר שזה תשלום בתוך הזמן של שבת. רגע כניסת השבת יצר חיוב שזמן הקיום המקורי שלו הוא בלילה, וניתן עוד לשלם את החיוב במשך השבת. מהו "זמן הקיום" בהבדלה? נחלקו הראשונים שהובאו בראי"ש אם כל היום הראשון או רק בלילה של מוצ"ש. לסוברים שהזמן הוא במוצ"ש הרי שלמחרת חלף זמן הקיום. האם יום ראשון בבוקר ביחס להבדלה מקביל לשבת ביום ביחס לקידוש? זו חקירת המנחת חינוך. הרב רוזנברג מבאר כי יש עדיפות לשבת, שכן הזמן לתשלומין שָם שבת עליו. לעומת זאת יום ראשון אין שָם מוצ"ש עליו אלא הוא תשלומין לאחר הזמן, כמו שחרית המושלמת בזמן מנחה. מעתה מבוארת חקירת המנחת חינוך האם מי שגדל באמצע שבת חייב לקדש, ולא תלה זאת במחלוקת הראשונים שהובאה בראי"ש, כי הם מודים שאין תשלומין לשוטה שהחלים אחרי "זמן הקיום". המחלוקת רק מהו "זמן הקיום". התשלומין הם לא ל"זמן הקיום" שבו היה שוטה, אלא לזמן של סיבת החיוב. מי שבזמן סיבת החיוב היה שוטה חייב להשלים כי סיבה היא עניין מציאותי של התחלפות שבת בחול ואינה תלויה בדעת. לכן אם גדל תוך כדי זמן החיוב יהא חייב.

פרשת משפטים

רוב בדיינים

"אחרי רבים להטות"
(שמות כ"ג, ב')

הרוב קובע

אחד מכללי ההכרעה במחלוקת בין חכמים הוא – לפסוק על פי דעת הרוב, כפי שנאמר (שמות כ"ג, ב'): 'אחרי רבים להטות'.

כך למשל מצינו בתוספתא במסכת ביצה (פרק ב' הלכה ח'): "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ברומי ונפלה מנורה בלילי יום טוב. עמד רבי עקיבא וזקפה. אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, מה לך שאתה מכניס ראשך בין המחלוקת? אמר לו רבי למדתנו 'אחרי רבים להטות' אף על פי שאתה אוסר והם מתירים – הלכה כדברי המרובים".

כמו כן מצינו במסכת בבא מציעא (דף נ"ט עמ' ב') כי נחלקו חכמים ביחס ל"תנורו של עכנאי" (תנור חרס שנטמא ניתר בשבירה. התעוררה שאלה מה הדין כאשר חתכו אותו לחוליות ונתנו חול בין החוליות, האם דינו כתנור שבור?). רבי אליעזר טיהר ורוב חכמי ישראל טימאו. השיב רבי אליעזר "כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי – חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה. אמרו לו: אין מביאים ראיה מן החרוב. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – אַמַּת המים תוכיח. חזרה אמת המים לאחוריה. אמרו לו: אין מביאים ראיה מאמת המים. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – כותלי בית המדרש יוכיחו. היטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע. חזר רבי אליעזר ואמר: אם הלכה כמותי – מן השמים יוכיחו. יצאה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא, שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחים בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'".

כלל זה של "אחרי רבים להטות" נאמר הן במקרה של מחלוקת חכמים בנוגע לדין מדיני התורה, והן בנוגע למחלוקת בבית הדין ביחס למקרה פרטי שנדון בפניהם. כך סיכם את הדברים ספר "החינוך" (מצוה ע"ח, א'): "לנטות אחרי רבים – והוא כשיפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה, וכמו כן בדין פרטי, כלומר בדין שיהא בין ראובן ושמעון, על דרך משל כשתהיה המחלוקת בין דייני עירם שקצתם דנים לחיוב וקצתם לפטור – לנטות אחר הרוב לעולם, שנאמר 'אחרי רבים להטות', וביארו חז"ל (חולין דף י"א עמ' א') רובא דאורייתא".

הטעם לכך שהרוב קובע

ה"חינוך" מביא שני טעמים לכך שנקבע בתורה כלל של "אחרי רבים להטות":

א. הרוב מכוון לאמת יותר מאשר המיעוט.

"הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט".

ב. נחוץ מנגנון הכרעה במחלוקת ולשם כך קבעה התורה ללכת לפי דעת הרוב "בין שיסכימו לאמת או לא יסכימו"[א].

הרוב מכריע כשהוא ידען וחכם כמו המיעוט

ה"חינוך" מסייג את הדברים ומבאר כי ההטיה אחרי הרוב התחדשה רק כאשר המיעוט והרוב שווים זה לזה בידיעותיהם בחוכמת התורה. אולם, אם המיעוט עולה על הרוב אין הוא בטל ברוב[ב].

ודוק, בהתאם לטעם שהרוב קובע מכיוון שהוא מכוון לאמת יותר מאשר המיעוט, הדברים מובנים היטב, שהרי אם המיעוט ידען וחכם יותר מהרוב, המסתבר כי דווקא המיעוט כיוון אל האמת.

אולם, לפי הטעם שהתורה קבעה כי הרוב קובע, לא כי הוא צודק, אלא כי נחוץ מנגנון הכרעה, מניין לנו כי כלל הכרעה זה משתנה כאשר המיעוט חכם או ידען יותר מאשר הרוב?

א. ייתכן שמחוץ לבית הדין ניצבים פוסקים רבים המצדדים בדעת המיעוט אך מכיוון שאינם דיינים בבית הדין גוברת דעת הרוב על דעת המיעוט. במקרה זה הסברה נותנת כי המיעוט שבבית הדין הוא שכיוון אל האמת, אך מכל מקום כלל ההכרעה בבית הדין הוא ש"אחרי רבים להטות".

ב. בלשון ה"חינוך": "בחירת רוב זה, לפי הדומה, הוא כאשר שתי הכיתות החולקות יודעות בחוכמת התורה בשווה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים... ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא כאשר שתי הכיתות החולקות שוות בחוכמת האמת".

מקור לשיטת ה"חינוך" בגמרא ביבמות

מהו מקור הסייג שחידש ה"חינוך" לפיו הרוב קובע רק אם הוא לא נופל בחוכמתו מן המיעוט?

המנחת חינוך (מצוה ע"ח אות א') כתב "נראה שדבר זה חידש הרב המחבר ("החינוך") מסברתו. אולם, יש לכך מקור בגמרא ערוכה במסכת יבמות (דף י"ד עמ' א'), בה מבואר:

א. בית הלל היו רוב.

ב. אולם, בית שמאי היו מחודדים יותר מאשר בית הלל.

ג. בת קול משמיים קבעה שהלכה כבית הלל, והרוב מכריע אף שהמיעוט מחודד יותר.

ד. יש מחלוקת אמוראים האם בית שמאי עשו כדברי עצמם או שעשו כדברי בית הלל.

"רב אמר לא עשו בית שמאי כדבריהם, ושמואל אמר: עשו ועשו".

הגמרא מבארת כי המחלוקת נוגעת למצב הדברים לפני שְׁבּת הקול הכריעה כדעת בית הלל. לדעת רב לא עשו בית שמאי כדבריהם, שהרי דעת בית הלל היא דעת הרוב.

שמואל סובר כי בית שמאי עשו כדבריהם כי הם היו מחודדים יותר מבית הלל, והכלל לפיו הולכים אחרי דעת הרוב נאמר רק כשהרוב והמיעוט שווים בדעתם ("כי אזלינן בתר רובא – היכא דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפי").

מכאן מסיק המנחת חינוך: "ודאי שצריכות הַתּוֹת (כת הרוב וכת המיעוט) להיות שוות זו לזו (בחכמה) או קרוב לכך באופן שאי אפשר להכריע ביניהם. אבל, אם יודעים אנו שהמיעוט גדולים בחכמה הרבה יותר מהרוב – ודאי לא הולכים אחר הרוב".

בסנהדרין מכריעה דעת הרוב בכל מקרה

ה"חינוך" מסייג את דבריו שם ואומר, כי אכן מיעוט שחכם מן הרוב לא בטל לרוב הן במחלוקות לגבי הדין והן במחלוקות בבית הדין. אבל, סייג זה לא נאמר ביחס לסנהדרין. כלומר, כאשר המחלוקת נתגלעה בין דייני הסנהדרין הרי שדעת הרוב תכריע את המיעוט אף אם דייני המיעוט חכמים מדייני הרוב. ה"חינוך" מנמק זאת בשני טעמים:

א. בסנהדרין כולם חכמים גדולים.

ב. בכל מקרה של מחלוקת בין חכמי הסנהדרין נחוץ כלל הכרעה של "אחרי רבים להטות".

אם נאמר שכלל זה לא נאמר כשהמיעוט חכם יותר, יימצאו מקרים שבהם המחלוקת בין חברי הסנהדרין תישאר ללא הכרעה.
לכן, יש לאמץ כלל זה של "אחרי רבים להטות" בכל מקרה;

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך מבאר כי :

- ככלל חייבים דייני המיעוט לקבל על עצמם את דעת הרוב.
- במקרים שאין הכרעה (או מכיוון ששתי הכתות שוות ואין רוב באחת מהן, או מכיוון שהמיעוט חכם מהרוב), הרי שבדיני תורה יש ללכת אחר המחמיר, כי ספיקא דאורייתא לחומרא. כמו כן, כשהספק בדין דרבנן יש ללכת אחר דעת המקל, שהרי ספיקא דרבנן לקולא.
- **המנחת חינוך מחדש כי כלל זה נאמר רק ביחס לציבור שסומכים על הוראות החכמים. "אבל החכמים עצמם, החולקים – הם יעשו כסברתם".**

כלומר, **אף כשבפנינו דין דאורייתא** אין דייני המיעוט צריכים להחמיר, שהרי בעיניהם אין זה ספק אלא ודאי. מכיוון שבעיני חברי בית הדין (שנשארו במיעוט) הדין הוא ודאי וברור הרי שלא נאמר הכלל של **ספיקא** דאורייתא לחומרא, ו"כל אחד יעשה כסברתו – **אפילו להקל**".

יישוב הקושי על ספר ה"חינוך"

תמהנו לעיל, לפי הטעם שהולכים אחר הרוב, לא מכיוון שהרוב צודק אלא מכיוון שנחוץ כלל ההכרעה במצבי ספק, מדוע אין הולכים אחר הרוב כאשר המיעוט חכם יותר מאשר הרוב?
ברם, שבהתאם לשיטת המנחת חינוך תמיהה זו מיושבת היטב:
לציבור – יש כלל הכרעה אחר, של "ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא".
לחכמי המיעוט עצמם – אין ספק כלל ואין צריך ללכת אחר הרוב **דאין הכרעת רוב במקום שאין ספק**.

הקושי המתעורר על שיטת המנחת חינוך

ברם, שלפי הסברו של המנחת חינוך יש להבין, מדוע לא יוכלו המיעוט לעשות כדעתם גם כשהם לא מחודדים יותר מאשר הרוב? הרי לכאורה, כשם שאמרנו כי הכלל של ספיקא דאורייתא לחומרא לא חל עליהם כי אין להם ספק, כך מן הדין לומר כי הכלל של "אחרי רבים להטות" לא יחול עליהם, כי אין להם ספק?
לשם הבנת נקודה זו הבה נעמיק בהבנת גדרי תחולתו של ביטול ברוב.

שני סוגי רוב

הרב חיים הלוי סולובייצ'יק בחידושיו על מסכת בבא קמא (דף כ"ז עמ' ב') מבאר כי יש שני סוגי רוב:

א. הכרעת ספק – רוב שמחמתו מתברר ומוכרע הספק, בדבר בעלות בממון מסוים, או כשרותה של חתיכת בשר מסוימת.

ב. רובו ככולו – דבר שאין לגביו כל ספק ועם זאת יש לקבוע את מהותו מכוח רוב. כך למשל אדם ששחט רוב של סימני השחיטה בבהמה. הכלל הוא ש"רובו ככולו" והבהמה נחשבת מבחינה דינית כאילו שחטו בה את כל סימני השחיטה, אף שאין ספק כי בפועל נשחטו רק חלק מהם. כמו כן, תערובת של בשר כשר וטרף, כשהטרף בטל ברוב. אין ספק כי בקדירה יש מיעוט של איסור, ועל אף זאת הרוב מכריע והתערובת מותרת באכילה.

ביאורו של הגר"ח סולובייצ'יק

הגר"ח סולובייצ'יק מבהיר כי בהכרעה של בית דין נחוצים **שני** סוגי הרוב האמורים:

הכרעת הספק על פי רוב נדרשת – כדי לדעת איזו מדעות הדיינים תקפה ומכוונת לאמת.

רובו ככולו נדרש – כדי שיהיה לנו הֶרכֵּב מכריע של דיינים, שהרי הכלל הוא כי דיני ממונות מוכרעים בבית דין של שלושה דיינים, ודיני נפשות מוכרעים בבית דין של עשרים ושלושה דיינים. לכאורה, כשיש דעת מיעוט הרי שאין לנו שלושה דיינים שהכריעו כי הממון של פלוני, ואין כ"ג דיינים שהכריעו כי פלוני חייב מיתה. אין זאת אלא שחל גם הדין של "רובו ככולו" ובית הדין נחשב כמי שהכריע **כולו** בעניין[ג].

ג. בשו"ת חתם סופר (אורח חיים סימן ק"מ) הקשה למה לא נאמר הכלל של רובו ככולו לגבי שיעור כזית ורביעית? בדומה לכך מצינו בחידושי הגר"ש רוזובסקי על סנהדרין (דף ג' עמ' ב') שהקשה כיון שלומדים מן הכתובים שצריך בית דין של ג' דיינים, איך מועיל "רובו ככולו" הרי בפועל אין כאן דעה של ג' דיינים ובמה שונה הדבר ממי שאכל רוב כזית שאינו נחשב כאילו אכל כל הכזית? הרב רוזובסקי יישב כי מהכתוב למדנו שצריך הרכב של שלושה כדי שיהיה לו שֵם של בית דין. "והחפצא של בית דין חשיב גוף אחד לכן אמרינן בזה רובו ככולו". נראה כי ההסבר בדברים הוא שהמונח "רובו ככולו" טומן בחובו את המילים "רובו **של הדבר**, ככולו **של הדבר**". על כן, כאשר יש בפנינו דבר מסוים (בית דין, בהמה שיש לשחוט, תערובת וכיו"ב), ניתן להחיל לגביו כלל של "רובו ככולו". אבל, כשיש דין לאכול כזית מצה, זהו חיוב מופשט שאינו מתייחס למצה מסוימת. הוא הדין כשיש איסור באכילת כזית זהו איסור מופשט שחל על הגברא ואינו מתייחס לחפצא מסויימת. ממילא אי אפשר לומר לגבי דין זה את הכלל של "רובו ככולו". רובו של מה? של הכזית שבפנינו שיהיה חשוב רובו ככולו? הלא

ביאור דברי תוספות במסכת בבא קמא

תוספות במסכת בבא קמא (דף כ"ז עמ' ב') הקשו, כיצד פוסקים לפי רוב של דיינים בדיני ממונות, הרי במסכת בבא בתרא (דף צ"ב עמ' א') קבע שמואל כלל לפיו "אין הולכים בממון אחר הרוב"?

תוספות תירצו כי בבית הדין נחשב המיעוט כמי שאינו.

תוספות מוסיף לכך כי בעוד שבכל ספק אחר בדיני ממונות לא הולכים אחר הרוב, שכן כנגד הרוב ניצב מוחזק, הרי שבמקרה של הכרעת בית דין אין מוחזק, שכן בית הדין מוציאים מידו[ד].

ובכן, לאחר שתוספות ביאר כי מיעוט בית הדין נחשב כמי שאינו ואין זו הוצאת ממון על פי רוב דיינים אלא על פי כל הדיינים, הרי כבר תורצה קושייתם היטב. לשם מה היה צריכים תוספות להוסיף ולומר שאין דין מוחזק מכיוון שבית הדין מוציאים מידו?[ה]

הגר"ח סולובייצ'יק מבאר כי מכיוון שאין הולכים בממון אחר הרוב התעוררו לתוספות שתי שאלות:

- כיצד ייתכן **שרוב של דיינים** יוציא ממון? על כך השיבו תוספות שבית הדין כולו הוא הפוסק ולא רובו, וזאת לנוכח הכלל של "רובו ככולו".
- **כיצד מכריעים את הדין לגופו** על פי דעת הרוב, הרי זה רוב נגד מוחזק בדיני ממונות?

  לכך משיב תוספות כי בשלב הכרעת ההלכה עפ"י רוב איננו מוציאים את הממון מהמוחזק, וזו הכרעת ספק הלכתי טהור, שבו מכריעה דעת הרוב כבכל ספק. לאחר מכן, כשיבואו לבצע את פסק הדין – אין כאן מוחזק כי מול בית דין אין מוחזקות.

מכוח הסבר זה של הגר"ח תיושב גם קושיית המרדכי שתובא מיד להלן.

הדין לאכול כזית לא נאמר דווקא על מצה זו או על טריפה או רביעית של יין זה, ולא חשוב מאיזה כזית או רביעית אחר שבעולם נטל, לכן לא ניתן להחיל לגבי דין זה את הכלל של "רובו ככולו".

ד. בלשון תוספות: "ויש לומר דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם, אוקי ממונא בחזקת מריה דהא בית דין מפקי מיניה. אבל גבי שאר ממון, דאיכא מיעוט וחזקה, לא אזלינן בתר רובא".

ה. ביחס לתשובה זו של התוספות, מציין הרב שמעון שקופ בספרו "חידושי רבי שמעון יהודה הכהן" על מסכת בבא מציעא, בסימן ד: "והנה, הרבה נתקשו האחרונים ז"ל בכוונת דבריהם, עיין בקונטרס הספקות שהביא הרבה ביאורים, ולא מצאתי דבר מבואר היטב". לניתוח מפורט של הנושא ראו אברהם וינרוט, בספר 'עשות משפט' (הוצאת פלדהיים) בפרק "משקלה ותפקידה של דעת המיעוט", עמ' 239–258.

קושיית ה"מרדכי"

הכלל הוא כי "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי". כלומר שדין רוב אינו חל כאשר נשוא הספק מצוי במקומו הקבוע. כך מצינו בגמרא במסכת כתובות (דף ט"ו עמ' א') כי אם אדם זרק אבן לתוך קבוצה של אנשים, שמהם תשעה ישראל ואחד כנעני, והאבן הרגה אדם שהוא ישראל, הוא אינו נחשב לרוצח מכיוון שנאמר (דברים י"ט, י"א): "וכי יהיה איש שונא לרעהו **וארב לו** וקם עליו והכהו נפש ומת, ונס אל אחת הערים האל". הרוצח נענש רק אם ארב לאדם ספציפי והרגו.

הגמרא מבארת כי אם בחבורה זו כולם ישראל – נחשב הדבר כמארב לישראל והוא חייב.

כמו כן, כשהרוב בחבורה ישראל והולכים לפי דין רוב, הוא היה נחשב כמי שזרק אבן על ישראל.

אך מכיוון שהאנשים ניצבים במקומם, חל הכלל ש"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", ובהיעדר דין של רוב, זהו ספק ישראל והוא לא נחשב כמי שארב לבן ישראל. מכוח כלל זה מקשה ה"מרדכי" במסכת חולין (באות תקצ"ג, בשם רבו, רבינו יקר), כיצד מכריעים בסנהדרין לפי דעת הרוב, הרי הדיינים ניצבים איש איש במקומו, ואינם פורשים מתוך גוף כלשהו. אם כן הדבר נחשב לקבוע ולא חל לגביו דין רוב?

תירוצו של ה"המרדכי"

ה"מרדכי" מביא את תירוצו של רבו לשאלה האמורה, כי הדין של קבוע מונע את התחולה של דין רוב כשיש צורך להכריע במצבי ספק.

כך למשל, אדם קנה בשר ויש בעיר תשע חנויות שמוכרות בשר כשר ואחת שמוכרת בשר טרף והוא לא יודע מהיכן קנה. מתעורר ספק לגבי הבשר שנרכש והתבקש להכריע על פי הדין של רוב. על כך נאמר הכלל של "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי" שמבטל את הכרעת הספק על פי הרוב.

כמו כן, כאשר אדם זרק אבן לתוך קבוצת אנשים שרובה ישראל – לא ידוע על מי זרק ושוב השאלה הטעונה הכרעה. הוא אכן ידע שיש שם ישראל, אך מאחר שהתכוון לזרוק לתוך קבוצה שיש בה גם גוי, הרי שיש לפטור אותו, כי לא ידוע על מי זרק, וכאשר נשוא הדיון "קבוע" אין הכרעה על פי הרוב.

אבל, אם הזורק את האבן אמר כי הוא התכוון להרוג את הישראל, הרי שהוא חייב אף על פי שבחבורה יש גם גוי, שכן במקרה זה אין ספק שצריך להכריע בו. בהתאם לכך מתרץ ה"מרדכי" כי בסנהדרין – כיוון שיודעים ורואים מי הם המזכים ומי הם המחייבים, אין מצב של ספק, וממילא דין הוא שנלך אחרי דעת הרוב.

הבנת הסברו של ה"מרדכי"

לכאורה, מה פשר האמירה של ה"מרדכי" כי בסנהדרין אין הכרעה של ספק כי יודעים ורואים מי הם המזכים ומי הם המחייבים. אכן, הדיינים בפנינו וברור מי אמר מה, אך לא ברור מי מהם צודק בפסקו, וספק זה מוכרע מכוח הדין של רוב? אין זאת אלא, שהסברו של ה"מרדכי" מתייחס לדין של רובו ככולו, שבו נדרש הרוב כדי להגדיר את מהות הגוף שפסק, ולא כדי להכריע בספק. ביחס לכך ביאר ה"מרדכי" כי גם כשדבר קבוע יש דין רוב. ואכן, בכל תערובת חל הדין של רובו ככולו ואין נפקות לכך שהתבשיל קבוע.

אבל, אם כן מסתערת השאלה, כיצד מוכרע הספק ההלכתי בסנהדרין על פי דעת הרוב? הרי יש דין של "קבוע" וממילא כיצד מכריעים מי צודק בדין?

ביאורו של הגרנ"ט

הרב נפתלי טרופ (הגרנ"ט) מבאר[1] כי לגבי ההכרעה בין דעות הדיינים, אין מלכתחילה תחולה לדין של "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", כי אין "קבוע", שהרי דעה לא קשורה למקום.

לאמור כי כאשר נשוא הדיון הוא – דעות, אין בכלל מציאות של "קבוע", ורק כשנשוא הדיון הוא גוף הדיינים יש רלבנטיות למציאות שבה הדיינים קבועים במקומם.

על כן, ברור כי שאלת ה"מרדכי" מכוח הכלל של "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי" התייחסה רק לכלל של רובו ככולו שאמור להגדיר את בית הדין כמי שהכריע כולו בעניין. על כך השיב ה"מרדכי" כי במקרה זה לא התעורר ספק וידוע מי מזכה ומי מחייב וממילא לא חל הכלל האמור.

נמצא אפוא כך:

ביחס לרוב כמברר – הנוגע להכרעה בדבר נכונות של דעות – אין במציאות שום דבר "קבוע".

ביחס לרוב כמגדיר את המהות – העוסק במספר חברי בית הדין המצדדים בדעה מסוימת, יש מצב עובדתי של "קבוע", אבל ביחס לדין של "רובו ככולו" אין תחולה לכלל של "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", שהרי לא עומד בפנינו ספק שיש להכריע בו.

---

1. דבריו מובאים בחידושי הגר"ח סולובייצ'יק שם.

יישוב דברי המנחת חינוך

לפי שיטת המנחת חינוך מותר לדיינים לעשות כדעתם ולהקל גם במקום שעסקינן בדין דאורייתא, ולא חל הכלל של ספיקא דאורייתא לחומרא – כי אין להם ספק. על כן תמהנו מדוע לא יוכלו דייני המיעוט לעשות כדעתם (גם כשהם לא מחודדים יותר מאשר הרוב), ובהיעדר ספק לא יחול הכלל של "אחרי רבים להטות"?

ברם, שבהתאם להסברו של הגר"ח סולובייצ'יק נראה כי הדברים ברורים:

במקרה שהם חכמים יותר מן הרוב – הם נחשבים כמי שאינם מעורבים עם הרוב ואינם בטלים.

אך אם הם לא חכמים מן הרוב, הרי שחל הדין של "רובו ככולו" שמבטל את המיעוט כמי שאינו. החיוב שלהם אינו נובע מהכרעת הספק ההלכתי לגופו (שבו אין להם ספק מלכתחילה), אלא מכוח העובדה שבפנינו הכרעת בית הדין כולו, המחייבת גם אותם!

פרשת תרומה

עשיית הארון ונשיאת הארון

"ונתת אל הארון, את העדות אשר אתן אליך"
(שמות כ"ה, ט"ז)

ארון העדות

הארון בבית המקדש היה כלי קיבול ללוחות הברית. הכתוב אומר (שמות כ"ה, ט"ז): "ונתת אל הארון, את העדות אשר אתן אליך". רש"י מבאר: "העדות – התורה שהיא לעדות ביני וביניכם, שצויתי אתכם מצות הכתובות בה".

בהמשך הכתובים נאמר שוב (שם, כ"א): "ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה, ואל הארן תתן את העדות אשר אתן אליך". רש"י מבאר: "לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר (פסוק ט"ז) 'ונתת אל הארון את העדות'. ויש לומר שבא ללמד, שבעודו ארון לבדו בלא כפורת, יתן תחלה העדות לתוכו, ואחר כך יתן את הכפורת עליו". על כך מסתערת מיד הקושיה, הרי אי אפשר להכניס את הלוחות בלא שהארון פתוח ואין כפורת על הארון? הרב אשר וייס בספרו "מנחת אשר" (שמות, עמ' שמ"ו) מבאר כי אכן כך הוא במישור המעשי ובכל זאת היה צריך לחדש זאת שכן "לימדתנו תורה שאין הארון כשאר הכלים ואין הארון כלי בפני עצמו **וכל שאין העדות בתוכו איננו ארון כלל**. לכך בא הציווי שלא יתן עליו כפורת מלמעלה עד שיתן לוחות העדות בתוכו, ומעת שיתן הלוחות אל תוכו שוב ארון הוא ויכסהו בכפורת אשר עליו"[א].

א. הרב וייס מביא שם הסבר נוסף בשם הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם (אדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג) בעל ה"דברי יציב" שביאר כי כל קיום הארון היה בדרך נס, בהבדל משאר הכלים, כפי שמצינו במסכת סוטה (דף ל"ה עמ' א') שהיה הארון נושא את נושאיו, וכן כפי שאמרו חז"ל במסכת מגילה (דף י' עמ' ב') כי הארון לא תפס מקום פיסי בקודש הקודשים "אין מקום הארון מן החשבון", וראינו בדברי הנביאים (שמואל ב', ו') כמה חרדו לכבוד הארון. מכיוון שכל הנהגתו של הארון הייתה בדרך נס, הרי שאלמלא אמרה תורה לשים את הלוחות בארון קודם שיכסהו בכפורת, אפשר היה לתת את הלוחות אל הארון אף בעוד הכפורת עליו.

אם אין עדות אין ארון

המהר"ל בספרו "גור אריה" (שמות כ"ה, כ"א) ביאר כי היה צורך בכפל הפסוקים כדי ללמד כי הלוחות שהם "העדות" מעכבים את הארון.

זאת להבדיל מן החושן, שגם בו נאמר (שם כ"ח, ל'): "ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים", ועל אף זאת בבית שני לא היו אורים, כלומר שֵם המפורש בתוך כפלי החושן (כפי שנאמר במסכת יומא דף כ"א עמ' ב'), **ובכל זאת אומר רש"י** (שמות, כ"ח, ל') **כי היה חושן.**

היה מקום לומר כי גם כשאין לוחות יעשו ארון שישמש ככבוד לשכינה. על כן, שנה הכתוב את האמירה: "ונתת אל הארון את העדות", כדי ללמד כי הדבר מעכב וכפי שאמרו חז"ל במסכת פסחים (דף ס"א עמ' א'), שלא יהיה ארון אם אין עדות. על כן, אומרת הגמרא במסכת יומא (דף כ"א עמ' ב') כי בבית שני שלא הייתה העדות לא עשו את הארון.

ממילא מובן כי הארון היה בית קיבול לעדות והכפורת לא הייתה כיסוי לארון אלא כיסוי לעדות. לכן נאמר לשים קודם את הלוחות ולאחר מכן את הכפורת. "לומר שהעדות מונחים גם כן תוך הכפורת כמו תוך הארון, וכל אחד ענין בפני עצמו, ולכך כתב שני פעמים; האחד לארון, והאחד לכפורת".

נמצאנו למדים כי כל תכלית הארון היא, להיות בית קיבול ללוחות[ב] ואם אין לוחות אין ארון.

בהלכה הפסוקה ברמב"ם – נפקד מקומו של הארון

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פרק א' הלכה ו') פוסק: "ועושין במקדש כלים: **מזבח** לעולה ולשאר הקרבנות; **וכבש** שעולים בו למזבח, ומקומו לפני האולם משוך לדרום; **וכיור** ופַנו לקדש ממנו הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה, ומקומו בין האולם ולמזבח משוך לדרום שהוא שמאל הנכנס למקדש; **ומזבח** לקטורת; **ומנורה ושולחן** ושלשתן בתוך הקודש לפני קודש הקודשים".

ברם, מקומו של הארון נפקד.

ב. נראה כי זו תכלית האמור בכתוב (מלכים א', ח', ט): "אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה בחורב, אשר כרת ה' עם בני ישראל בצאתם מארץ מצרים". הארון אינו דבר שיש לו חשיבות עצמית כלשהי, מלבד היותו בית קיבול ללוחות.

אף במצוות בניין המקדש וכליו לא נמנה הארון

הדברים מקבלים משנה תוקף עת שאנו מעיינים בספר המצוות לרמב"ם מצוות עשה כ'.

במצווה זו מפורטת החובה: "שצונו לבנות בית עבודה, בו תהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה והוא אמרו יתעלה (ריש פרשת תרומה) 'ועשו לי מקדש' ולשון ספרי (דברים י"ב י'–י"א, ובמסכת סנהדרין דף כ' עמ' ב'): 'שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך, ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק".

הרמב"ם מבאר כי החובה לבנות מקדש כוללת את החובה לבנות את כלי המקדש. "וכבר בארנו (שורש י"ב) שזה הכלל הוא כולל חלקים ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל ייקרא מקדש וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק. ... וכבר התבארו דיני מצוה זו בכללה כלומר בנין המקדש ותבניתו ובנין המזבח ודינו במסכת מדות. וכן התבאר תבנית המנורה והשלחן ומזבח הזהב ומקומם בהיכל בגמר מנחות".

הרי לנו כי על אף שכלי המקדש הם חלק מחובת בניין המקדש, נפקד שוב מקומו של הארון.

הסברו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה צ"ה אות א') מבאר כי אכן "מכלי המקדש לעשות ארון וכפורת כמפורש בתורה". על כן היה מתבקש כי ייבנה ארון, כחלק ממצוות בניין המקדש. אולם "עיקר עשיית הארון כדי שיהיו הלוחות מונחים בתוכו כמבואר בפרשת תרומה 'ונתת אל הארון את העדות' ובפסוק במלכים: 'אין בארון רק שני לוחות העדות'. ובבית ראשון שנגנז ארון עם העדות בימי יאשיה המלך לא עשו עוד ארון. ובבית שני לא היה הארון, כי למה צריך הארון? כיון שנגנזו הלוחות אין מצוה לעשות ארון. והארון אינו מעכב אף שהוא מדיני המצוה".

על כן, מבאר המנחת חינוך, הרמב"ם כותב צורת המנורה באר היטב וגם צורת השולחן וצורת מזבח הזהב ... וגם כותב קצת צורת הכיור. אבל, צורת הארון וכלים לא כתב כלום".

ההסבר פשוט וברור – בלי לוחות – לא צריך ארון.

הארון אינו מכלי המקדש

מי שהולך בדרך המלך פוגש אנשים נוספים. הסבר זה של המנחת חינוך עולה גם מעיון ב"מדרש הגדול"[ג] (שמות כ"ה, ח') שכתב: "ועושים בו (במקדש) שבעה כלים: מזבח וכבש לעלות בו וכיור וכנו לקדש ממנו ומזבח הקטורת ומנורה ושולחן. אבל הארון הרי הוא ללוחות ואינו מכלי המקדש".

הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" (פרשת תרומה אות ג') מוסיף ומבאר את הסברה שבכך כי "ארון עיקרו ללוחות העדות ואף על פי שהיתה מצוה שיעמוד במקדש, לא יתכן לומר עליו שהוא מחלקי המקדש, כיון שהוא אינו מעכב את המקדש והמקדש אינו מעכב אותו. ארון עם לוחות העדות גם בלא המקדש קדושתו עליו ומשמש למה שנעשה. לעומת זאת, המנורה והשולחן והמזבח, אף שאינם מעכבים את ההקרבה והבית השני נגמר בלעדם. אבל הם בעצמם בלא בית מקדש – אינם כלום, שהרי תכלית השלחן לשים עליו לחם הפנים וזה ייתכן רק במקדש, ומחוץ לעזרה נפסל הלחם ב'יוצא'. כמו כן המנורה 'אם ידליקה בחוץ אין כאן מצוה כלל ומפסיד שמן קודש'. על כן, תכלית כל הכלים הללו הוא רק במקדש, וזולת המקדש אין תועלת בכלים אלו כלל". על כן, הם מהווים חלקי המקדש. ואילו הארון אינו חלק מכלי המקדש.

בכתף יישאו

אבל, מסתבר כי ההסבר לא הרמטי והארון מבצבץ!

בפרשת נשׂא (במדבר ז', ב'–ט') נאמר כי הנשיאים הביאו שש עגלות ושנים עשר בקר. "ויקח משה את העגלות ואת הבקר ויתן אותם אל הלוים". הכתוב מבאר כי ניתנו עגלות "לבני גרשון כפי עבודתם" וכן ניתנו "לבני מררי כפי עבודתם". אבל, "לבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו". כלומר, בני קהת נשאו את הארון – בכתף.

הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פרק ב' הלכה י"ב) כותב: "בעת שמוליכים את הארון ממקום למקום אין מוליכים אותו לא על הבהמה ולא על העגלות. ולפי ששכח דוד ונשׂאוֹ על העגלה נפרץ פרץ בעוזא. אלא מצוה לנטלו על הכתף, שנאמר כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו".

בדומה לכך כתב הרמב"ם בספר המצוות מצווה ל"ד[ד].

ג. התחבר ע"י רבי דוד עדני (תימן, המאה ה־14), אשר ליקט ועיבד מדרשי חז"ל קדומים, חלקם ממקורות שאבדו לנו.

ד. בספר החינוך (מצוה שע"ט) מבואר כי המצווה היא "שישאו הכהנים והלוים את הארון בכתף בעת שיצטרכו לנשאו ממקום למקום, כגון בעת מלחמה או לשום דבר אחר, ולא ישאוהו בעגלה

שאלתו החריפה של המנחת חינוך

הרמב"ם כתב כאמור בהלכות כלי המקדש כי "בעת שמוליכים את **הארון** ממקום למקום" יש להוליכו בכתף. משמע כי זו מצווה שהתייחדה לארון. הרמב"ם מביא כמקור לכך את הכתוב שנאמר לבני קהת: "עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו".

בספר ה"חינוך" (מצוה שע"ט) מבואר כי מצווה זו התייחסה לארון, שכן "כל עיקר כבודם של ישראל היא התורה, שבה נבדלו משאר העמים ונעשו חלק ה'. על כן ראוי וכשר לשאת אותה בכתפי האנשים הנכבדים והמקודשים שבנו, ואין צורך להאריך במובן לתינוקות של בית רבן".

על כך מקשה המנחת חינוך (מצוה שע"ט הקדמה – אות א') "ואני איני מבין". מכיוון שלומדים את הדין של נשיאה בכתף מן הפסוק: "כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו" הנאמר בבני קהת, והרי עבודת בני קהת לא הסתכמה בנשיאת הארון. בכתוב (במדבר ד', ה'–י"ד) מבואר כי עבודת בני קהת כללה, מלבד נשיאת הארון, גם את נשיאת שולחן הפנים, מנורת המאור וכליה ומזבח הזהב וכליו. את כל אלו היו בני קהת צריכים לשאת ולא היו מוליכין בעגלות, שהרי כאמור לא ניתנו להם עגלות.

אם כן, מדוע התייחדה מצוות הנשיאה בכתף לארון דווקא? "מאי שנא ארון? הוא הדין שולחן ומנורה. כל שהוא מעבודת בני קהת היה מצוות עשה לישא בידים ולא על עגלות וצ"ע"[ה].

הסברו של הרב שניאורסון

הרב מנחם מנדל שניאורסון[ו] מיישב את הקושי האמור של המנחת חינוך ומבאר כי יש הבדל בין נשיאת שאר כלי המשכן לבין נשיאת הארון.

נשיאת כלי המשכן בכתף – היא חלק מציווי נשיאת המשכן, וכשם שבני גרשון ומררי הצטוו לשאת את הקרשים והיריעות בעגלות, כך הצטוו בני קהת לשאת את כלי הקודש על כתפיהם.

או על גבי בהמה, וכבר שמו חכמים [סוטה ל"ה ע"א] לדוד טועה בדבר שהתינוקות קורין אותו בנשאו הארון על העגלה. ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל על אדמתם, כי אז היו צריכים לשאת ארון ברית ה' מפני מלחמה או כאשר יצוה מלכם. אבל עכשיו בעוונותינו אין לנו מלך ולא ארון לשאת בשום מקום".

ה. שאלה זו קשה לא רק על הרמב"ם אלא גם על דברי המדרש (במדבר רבה פ"ה, ח') בו נאמר: "משפחת קהת היו טוענים בכתפיהם שלא היה להם רשות ליתן **הארון** על העגלה".

ו. "לקוטי שיחות" חלק כ"ח עמ' 49 ואילך.

ציווי נשיאת המשכן וכליו הייתה זמנית, וחלה רק בעת היות בני ישראל במדבר. ממילא, בהתאם לכלל הידוע (ספר המצוות לרמב"ם, שורש ג') כי מונים רק מצוות שנוהגות לדורות, מובן כי הרמב"ם אינו מונה את מצוות נשיאת כלי המשכן ביד. נשיאת הארון בכתף לעומת זאת, היא מהלכות הארון. בבית המקדש היה מקום הארון בקודש הקדשים, ובעת נשיאת הארון מקומו על כתף נושאיו, לנוכח חשיבות וכבוד התורה. הלכה זו היא מעין ההלכה הפסוקה ברמב"ם הלכות ספר תורה (פרק י' הלכה י'): "מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי. דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר"[ז].

מאחר שציווי זה הוא מדיני הארון ולא מדיני נשיאת המשכן, הוא אינו מוגבל לתקופת נדודי המשכן במדבר, והוא בגדר של מצווה נצחית. אכן, הרמב"ם מציין כי מכיוון שדוד נשא את הארון על העגלה נפרץ פרץ בעוזא, ומכאן שמצוה זו חלה גם בימי דוד, בהיעדר בית מקדש. על כן, כל אימת שהארון נוסע ממקום למקום מקומו על הכתף.

תוספת הסבר של הרב מבריסק

מניין לנו לומר כי יש מצווה לשאת ארון בכתף, הנובע מדיני הארון ואינו מוגבל לתקופת נדודי המשכן במדבר? הרי הדין של ""בכתף יישאו" נאמר על כלל כלי המשכן ועוסק בנשיאתם?

בחידושי הגר"ח מסכת חולין (דף כ"ד עמוד ב') בענין עבודת הלויים כתב: "צריך להבין כיון דמצות נשיאת כלי המקדש היא רק מצוות עשה במקדש ולא לדורות מהיכי תיתי שיהיה הארון חלוק? דהרי מצות נשיאת הארון בכלל כל כלי המקדש?" הרב יוסף זאב סולובייצ'יק ("הרב מבריסק") במכתבים בסוף הספר "חידושי מרן רי"ז הלוי" כתב כי יש שני דינים בנשיאת הארון, שמקורם בשני פסוקים שונים:

א. יש נשיאת ארון כחלק מנשיאת כלי המשכן, שבה עוסקים הכתובים בספר במדבר.

ב. יש נשיאת הארון שמקורה בכתוב בפרשת "עקב" (דברים י', ח'): "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשׂאת את ארון ברית ה', לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו **עד היום הזה**".

ז. בשעורי רבי משולם דוד הלוי סולובייצ'יק על מסכת נזיר (דף ב' עמ' ב') מבואר כי אין זה דין הידור כללי הנלמד מהדין של "זה אלי ואנוהו" המחייב להתנאות במצוות, אלא זהו הידור מיוחד בספר תורה משום קדושתו וחשיבותו ואינו שייך בכל המצוות. הרב משולם דוד סולובייצ'יק מוסיף ומבאר כי ייתכן שכוונת הרמב"ם בכך כתב ש"דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר", כדי לבאר כי צריך מקום מיוחד לספר תורה כפי שהיה מקום מיוחד ללוחות הברית בארון.

החיוב לשאת את כלי המשכן היה רק עד בואם לארץ ישראל ל"בית עולמים" ומשם ואילך פקע[ח].

על כך כתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פרק ג' הלכה ח'): "זה שנאמר בתורה בלוים 'ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה' אינו אלא בזמן שהיו נושאים המקדש ממקום למקום. ואינו מצוה הנוהגת לדורות". לעומת זאת, הדין המיוחד של נשיאת הארון, המוזכר בפרשת עקב, הוא דין בפני עצמו שאינו שייך כלל לדין עבודת הלויים, אלא שכך דרך נשיאת הארון הנעשית ע"י שבט לוי, וזו מצווה הנוהגת לעולם, כפי שאמר הכתוב שם "עד היום הזה"[ט].

הסברו של המנחת חינוך

בעקבות העיון בדברי הגרי"ז נראה כי יובן היטב תירוץ שהעלה רבי יוסף באב"ד, בעל המנחת חינוך בהערותיו על הרמב"ם.

ב"תלפיות" (רבעון לענייני הלכה אגדה ומוסר, ניו יורק, סיון תש"ה, עמ' 138) כתב הרב מרדכי גיפטר, (ראש ישיבת טלז קליבלנד) כי בעל המנחת חינוך בהערותיו על הרמב"ם (הוצאת רוזנקרנץ שריפט זעצער, ווילנא) ביאר, כי כל עוד שהיה דין להסיע את המשכן ממקום למקום, נחשבו הכלים כמונחים במקומם אף בעת המסע וחל הדין של "בכתף ישאו". אבל בבואם לארץ ישראל, בטל דין נשיאתם ו"הכלים הם שלא במקומם בשעת המשא ואין הם בקדושתם, שאין כלי מקדש שלא במקומו. לכן אין בהם דין של משא המקדש ואין בהם דין של "בכתף ישאו". אבל הארון – קדושתו לא תלויה במקדש שהרי הוא יצא עימם למלחמה. נמצא כי אין זה דין של קדושת כלי המקדש אלא זה מדיני הארון וקדושתו, ולכן יש בו דין כתף אף שלא במקדש. אכן, הארון שיצא עמם למלחמה אינו הארון שבקודש הקודשים כמפורש

ח. אחת ההוכחות לכך היא מן הכתוב בדברי הימים א' (כ"ג, כ"ה – כ"ז): "כי אמר דויד הניח ה' אלהי ישראל לעמו, וישכן בירושלם עד לעולם. וגם ללוים, אין לשאת את המשכן ואת כל כליו לעבודתו. כי בדברי דוד האחרנים המה מספר בני לוי, מבן עשרים שנה ולמעלה". מכאן שעד בית עולמים הייתה מצות נשיאת כלי המקדש. לכן, באותה עת הייתה כהונת הלויים מבן שלשים ומעלה כדין הכתוב, ואילו מבית עולמים שלא היה עוד משא הייתה עבודתם מבן עשרים.

ט. הגרי"ז מביא ראיה לכך מן המבואר בספרי (במדבר פיסקא פ"ב) שהיו שני ארונות: אחד שהתורה נתונה בו והשני ששברי לוחות נתונים בו והוא היה יוצא עמהם למלחמה. ומבואר שם שהמעשה שנענש דוד על שלא נשא אותו בכתף היה על הארון של שברי לוחות. אף שארון זה ודאי לא היה מכלי המקדש מכל מקום מכיון ששָם ארון הברית עליו, הרי שמצותו במשא על הכתף של בני שבט לוי, וזו מצוה הנוהגת לדורות ולא הופקעה מצוה זו אף בבית עולמים כיון שאינה מילתא דנשיאת מקדש וכליו כלל.

בירושלמי במסכת שקלים (פרק ו' הלכה א'). מכל מקום פשיטא כי הארון שבקודש הקדשים לא גרע בזה מהארון שיצא עמם למלחמה'.

הסברו של הרב מינצברג

בהתאם להסברו של הגרי"ז סולובייצ'יק נמצא כי גם אלמלא הייתה מצוות המשכן הכללית לעשות אוהל ומשכן וכל הכלים, לרבות ארון הברית, היה חיוב במצוות עשיית ארון עבור הלוחות. עשיית ארון זה אינה עצה טובה גרידא להנחת הלוחות באופן מכובד אלא יש כאן ציווי לעם ישראל לעשות להם ארון שבו יהיו הלוחות. על כן, כשם שיש מצוה לישראל לעשות להם משכן עם כל כליו ובכללם הארון, ישנה מצוה מצד גדר נוסף שעל ישראל לעשות להם ארון עץ עבור הלוחות. אכן, כאשר הארון נמצא במקומו במשכן – מתקיימים בכך ממילא שני הדינים גם יחד ומלבד מצוות הארון כאחד מכלי המשכן מתקיימת גם מצוות עשיית ארון עץ ללוחות. אולם אין שתי המצוות תלויות בהכרח זו בזו, והיו כמה תקופות בעם ישראל שהיה הארון לבד בלי משכן[יא].

מה פשרה של מצווה מיוחדת זו לשאת את הארון בכתף כמצווה העומדת בפני עצמה, גם כשאין בית מקדש ובלי שהארון מהווה אחד מכלי המקדש?

הרב נתן יהודה לייב מינצברג בספרו "בן מלך" (במדבר א' עמ' קצ"ט) מבאר, כי מכיוון שהלוחות היו כתובים באצבע אלוקים וניתנו לעם ישראל להיות עדות על הברית שבין הקב"ה לכנסת ישראל, ושה' משפיע ומלמד תורה לעמו ישראל, הרי שחייבה תורה לעשות ארון עבורם ולקבוע בישראל מקום ללוחות, בנוסף על המצוה היותר כוללת של עשיית משכן לשכון בתוכם. על כן, גם כאשר אין מצוות המשכן יכולה להתקיים – מוטלת עליהם מצוות עשיית ארון.

ברם, שהסבר זה מעיר מחדש ובמלוא עוזו את הקושי שהעלינו בפתח הדברים, כיצד ייתכן שדווקא ביחס לשאר הכלים כותב הרמב"ם שיש מצווה עולמית לעשותם, ואילו לגבי הארון לא כתב כן?

נראה כי אכן, לכך מכוונת שאלת הרמב"ן.

י. הרב גיפטר מוסיף ומבאר כי כל כלי המקדש יסוד קדושתם הוא לעניין המקדש, שלעניין זה נתקדש הכלי וחל בו שם כלי שרת. לכן כל משא שהוא שלא במקומו אין בו קיום קדושת הכלי. לעומת זאת, הארון שביסודו נתקדש גם לדין חוץ ואין יסוד קדושתו תלוי בקביעות מקום, לכן כל משא שבו יש בו קיום בקדושת הארון וטעון כתף.

יא. הרב מרדכי גיפטר.

שאלתו של הרמב"ן

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, (מצוות עשה ל"ג), מקשה על הרמב"ם כי למרות הכלל שבהיעדר לוחות אין ארון, מנה הרמב"ם בספר המצוות את מצוות נשיאת הארון על הכתף כמצווה בפני עצמה. אין זאת אלא כי לעתיד לבוא יתגלו הלוחות והארון, וממילא יהיה צורך לשאתם. אם כן, צריך לבנות ארון לצורך לוחות הברית שיתגלו[יב] והיה על הרמב"ם למנות מצווה זו.

הרמב"ן הסיק "עשיית הארון והכפורת לשׂים שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה".

יישובו של המנחת חינוך

המנחת חינוך כותב: "וגם היום אפשר שאם יתנו המלכיות רשות לבנות בית המקדש מצוה לבנות. אבל הארון תיכף כיון שנגנזו העדות ולא יתראו עוד עד ביאת הגואל ... וכשיבא הגואל במהרה בימינו – יתגלו הלוחות **והארון**. אם כן אין צריך לכתוב הדינים של הארון".

כלומר, מכיוון שבהיעדר לוחות אין צורך בארון, ומצד שני כשיתגלו הלוחות יתגלה גם הארון, הרי שממילא לא צריך ללמוד הלכות של בניית ארון. לכן לא כתב הרמב"ם את המצווה לבנות ארון ואת הלכותיה[יג].

יב. ובלשונו: "אל תחשוב לומר שלא תמנה שלא נצטוינו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית ובבית שני שלא היה ארון שנגנז מהם (יומא דף נ"ג עמוד ב', רמב"ם ה' בית הבחירה פרק ד' הלכה א') או כדברי האומר (יומא שם) שגלה לבבל לא עשו ארון אחר. שהרי כבר מנה הרב (מצוות עשה לד) משאו על הכתף כמצוה לפי שהמצוה ההיא קיימת לנו לדורות והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם ומצות נשיאותו בלויים או בכהנים אינו נגדר בזמן אלא כל זמן שימצא אנו מצווין לנשאו בכתף ועוד הוא עתיד ליגלות אמן במהרה בימינו יהיה במהרה. והנה היא מצוה מכלל המצות הקיימות לדורות. וכמו שמנה הרב משא הארון כן באמת תמנה עשייתו מצוה מכלל מצות עשה לפי שהיותו מצוה קיימת לנו. ועוד שאם נעלה על דעתינו חס ושלום שיאבד או שישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשׂים שם לוחות העדות כי בכך נצטוינו".

הרמב"ן נוקט כי שונה הוא הארון מכל שאר כלי המקדש שכן זו "מצוה מיוחדת בפני עצמה שאינה הכשר מצוה אחרת כמנורה והמזבחות והשלחן". כלומר, בארון יש מצווה בפני עצמה המתקיימת גם בלי שמתקיימת תכליתו.

יג. עם זאת המנחת חינוך מקשה שם כי התורה לא תסמוך על ניסים, ובדרך הטבע ארון עשוי להישבר וצריך לבנותו מחדש. על כן, גם לעתיד לבוא "אפשר להיות איזה קלקול בארון... שלא מצינו הבטחה שהארון יהיה קיים תמיד". המנחת חינוך מוכיח דבריו באופן מרהיב: בימי עֵלי נשבה הארון ע"י שרי פלשתים. אבל, את הלוחות לא לקחו הפלישתים ומבואר בחז"ל (מדרש שמואל י"א, א') ששאול חטף את הלוחות מיד גולית. ובכן, מכיון שהיו בידם לוחות ולא היה להם ארון, ברור כי היה צריך לעשות ארון אחר לצורך הלוחות. מכאן ש"צריכים אנחנו לידע הצורה של הארון כמו כל הכלים, ומה מעכב ומה אינו מעכב". על כן נשאר המנחת חינוך ב"צריך עיון קצת על הרמב"ם".

מסקנת הדברים

המורם מן הדברים הוא כי יש זיקה ישירה בין הארון לבין הלוחות, ומכך נובעים שני דינים:

א. בלי לוחות – אין ארון. גם אם נקבל רשות לבנות את בית המקדש ונעשה את כליו, כל עוד שלא נמצא את הלוחות אין מקום לבניית ארון. מצד שני, כשיתגלו הלוחות, הרי שיתגלה הארון עימם וממילא לא צריך לבנות ארון. על כן, לא כתב הרמב"ם שיש מצווה לעשות ארון.

ב. כשיש לוחות – יש דין של ארון גם כשאין מצווה הנוגעת למקדש וכליו. לכן, גם כשאין מצווה של "בכתף יישאו" ביחס לשאר כלי המקדש, בהיעדר תחולה לדין זה על כלי המקדש, יש דין של "בכתף יישאו" שחל על הארון כמצווה בפני עצמה שתכליתה לשמש מקום משכנן של לוחות הברית.

פרשת תצווה

הדלקה עושה מצווה

"ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית
למאור, להעלות נר תמיד. באהל מועד מחוץ לפרכת אשר על
העדות יערוך אתו אהרן ובניו מערב עד בקר לפני ה'"
(שמות כ"ז, כ'-כ"א)

הדלקה עושה מצווה או הנחה עושה מצווה

במסכת שבת (דף כ"ג עמ' א') דנה הגמרא מה עיקר מצוות נר חנוכה, הדלקת הנר או הנחת הנר במקום שבו הנרות יפרסמו את הנס. בלשון הגמרא: "הדלקה עושה מצווה או הנחה עושה מצווה".

הדלקה עושה מצווה – שהרי המצווה נובעת מכך שנעשה נס בהדלקת הנרות במנורה בבית המקדש[א], שבה לא נגרעה כמות השמן, לכן ההדלקה של נר חנוכה היא המזכירה את הנס[ב].

הנחה עושה מצווה – שהרי רק בעת ההנחה של החנוכיה במקום הנחזה ברשות הרבים נעשה פרסום הנס.

למסקנה נוקטת הגמרא: "מדקא מברכינן אשר קדשנו במצותיו וציונו **להדליק** נר של חנוכה שמע מינה: הדלקה עושה מצווה".

כמה נפקויות

רבות הן הנפקויות בין "הדלקה עושה מצווה" לבין "הנחה עושה מצווה". נפרט כמה מהן:

א. אדם שאינו חייב במצוות נר חנוכה (כגון קטן) הדליק את הנר, ואדם אחר שחייב במצוות הניח אותו אח"כ במקום הראוי לו. אם הדלקה עושה מצווה הרי שצריך להדליק שוב. אם ההנחה היא העיקר – אין צורך.

א. רש"י במסכת שבת (דף כ"ב עמ' א') ד"ה "אי הדלקה עושה מצוה – אי המצוה של חנוכה תלויה בהדלקה – מדליקין, **כדאשכחן במנורה**".

ב. שו"ת כתב סופר, אורח חיים סימן קל"ו.

ב. אם הדלקה עושה מצווה אפשר להדליק מנר לנר כפי שנעשה במנורה בבית המקדש.

ג. חנוכיה מונחת מול חלון מזה זמן רב והונחה שם שלא לשם מצווה. אם הדלקה עושה מצווה די לכוון בהדלקה ואין צורך להניחה שנית לשם מצווה. בלשון השולחן ערוך (אורח חיים סימן תרע"ה סעיף א'): "הדלקה עושה מצוה ולא הנחה, שאם היתה מונחת במקומה שלא לשם מצות חנוכה מדליקה שם ואין צריך להסירה ולהניחה לשם מצוות חנוכה".

ד. אם הדלקה עושה מצווה הרי שיש להדליק את החנוכיה במקום הנחתה. כך למשל אם הדליק במקום שהוא גבוה מעשרים אמה[ג] ואח"כ העבירה, לא יצא מאחר שהדלקה עושה מצווה. אך אם הנחה עושה מצווה הרי שהוא יכול להדליק בכל מקום ובלבד שאח"כ יניח את החנוכיה במקום שבו יוצא ידי חובה.

ה. הדליק נר שראוי לדלוק חצי שעה, אבל הנר כבה קודם לכן. אם המצווה היא בהדלקה אין צריך להדליק שוב, ובלשון הגמרא: "כבתה אין זקוק לה"[ד]. כך נפסק בשולחן ערוך (שם סימן תרע"ג סעיף ב'): "הדלקה עושה מצוה לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אין זקוק לה". הרמ"א אף מוסיף בהגה, כי אם הוא מחמיר ומדליק בשנית, אין לברך על הדלקה נוספת זו.

רמב"ם לגבי הדלקת המנורה בבית המקדש

הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (פרק ט' הלכה ו') פוסק כי "שחיטת הקדשים כשרה בזרים אפילו קדשי קדשים... וכן ההפשט והניתוח והולכת עצים למזבח כשרה בזרים". הרמב"ם ממשיך ופוסק (שם בהלכה ז'): "**וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים**"[ה].

ג. "חיי אדם" חלק ב'–ג', כלל קנ"ד, סעיף כ"ב.

ד. הרב צבי אלימלך מדינוב בספרו "בני יששכר" (כסלו –טבת, מאמר ג' סימן י"א) ביאר כי נר חנוכה מכוון כנגד אור התורה. לימוד התורה שונה משאר החכמות בין השאר בכך שהוא לא מותנה בתוצאה ותכליתו בעצם הלימוד. בכל החכמות אם אדם יגע ולא השיג ידיעה, הרי שיגיעתו היא לריק. לא כן מי שעוסק בתורה לשמה, אף אם לא כיוון ההלכה לאמיתה, יש תכלית בלימודו. על כן, בנר חנוכה גם הדלקה שלא הביאה לתוצאה של אור כהלכתו, נחשבת להדלקה. על כן, "כבתה" ולא הגיעו להלכה מאירה, "אין זקוק לה" – יש לו שכר כאילו האיר את הארץ כהלכה, שהרי הדליק את הנר!

ה. יסוד הפסק מצוי במסכת יומא (דף כ"ד עמוד ב') שם נאמר כי הדלקת הנרות אינה מוגדרת "עבודה", וממילא אינה נפסלת בזר. הרמב"ם חידש שאף לכתחילה ניתן להדליק ע"י זר. הראב"ד משיג על כך וכתב: "הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשרות". כלומר, הרמב"ם

שמא תאמר, כיצד יכול הישראל להדליק את הנרות, הרי המנורה מוצבת בהיכל וישראל אסור להיכנס להיכל?

על כך כותב הרמב"ם: "**לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן**".

נמצא אפוא כי יש אפשרות לעשות הדלקה של המנורה ע"י ישראל מחוץ להיכל ובפשטות כוונתו כי לאחר מכן הוא יכניס את המנורה שוב להיכל כשהיא דלוקה[ו].

שאלת המנחת חינוך

על הלכה זו של הרמב"ם מקשה המנחת חינוך (מצוה צ"ח אות א') שאלה חריפה מאוד:

א. ההלכה היא שהדלקה של המנורה בבית המקדש היא העושה מצוה ולא ההנחה ושתי ראיות לדבר.

ב. ראיה ראשונה – אילו הייתה ההנחה עושה מצוה, לא הייתה הדלקת הנרות בבית המקדש דוחה שבת, שהרי ניתן היה להדליק את הנרות לפני שבת ובשבת יגביה את המנורה ויניחה במקומה, בלי לעבור על איסור הדלקת אש בשבת[ז].

ג. ראיה שנייה – רש"י במסכת שבת[ח] מבאר כי דין הדלקה עושה מצוה בחנוכה נלמד מהדלקת המנורה בבית המקדש, ושם בסוגיה מבואר שאם

נוקט כי זר כשר מלכתחילה בהדלקת הנרות ואילו הראב"ד נוקט כי הוא כשר להדליק רק בדיעבד, שהרי נאמר "בהעלותך את הנרות" כמצוה על אהרן.

ו. ברם, בדרשות "חתם סופר" עמ' ס"ז (בשם ספר "זרע יעקב" בפרק קמא דשבת), נקט שלא החזירו את המנורה להיכל אלא הדליקו בחצר העזרה והדבר כשר. על כן אומרים אנו בחנוכה בתפילת "על הניסים" – "והדליקו נרות בחצרות קדשך", לא נאמר היכל ודביר, מכיוון שההיכל היה מלא גילולים, הרי שעד ש"פינו את היכלך וטיהרו את מקדשך" לא הדליקו בפנים אלא בחצר, ומכוח זה התפרסם הנס שכל ישראל (ולא רק הכהנים) ראו את הנרות דולקים שמונה ימים. ה"חתם סופר" מבאר כי החיוב של "מנורה נוכח השולחן שמעכב הוא לכלליות הבנין" אבל מצוות הדלקת הנרות מקוימת גם כשהנרות בחוץ. לפי הסברו של ה"חתם סופר" מבואר בפשטות כי גם אם הדלקה עושה מצוה ויש להדליק במקום כשר, הנרות שהודלקו בחוץ עמדו בתנאי זה.

ז. הרמב"ם סובר שהדלקת הנרות פעמיים ביום הייתה בבוקר ובין הערביים ואם כן ההדלקה של שבת בשחר דוחה את השבת. ברם, קושיית המנחת חינוך קשה לשיטת הראב"ד החולק על הרמב"ם וסובר שהדלקת הנרות הייתה בין הערביים בלבד.

ואולי כוונת המנחת חינוך לכך שיכין את המנורה מערב שבת באופן שתדלק כל השבת, ובשבת בבוקר ובערב יגביה אותה הכהן ויניחה. וראו דבריו של הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" פרשת תצוה אות ב'.

ח. במסכת שבת (דף כ"ב עמ' ב') הגמרא הסיקה לגבי נר חנוכה שאם הדלקה עושה מצוה מדליקים מנר לנר ומבאר רש"י: "כדאשכחן במנורה". משמע שבמקדש כולם מודים שהדלקה עושה מצוה,

הדלקה עושה מצוה יש להדליק במקום הראוי, ולכן אם הדליק את הנר בתוך הבית לא עשה כלום.

ד. מכיוון שמקום המנורה הוא בהיכל, הרי שצריך להדליק את המנורה במקומה היינו בהיכל, ואם הדליק שלא במקומה לא עשה כלום.

ה. אם כן, איך כתב הרמב"ם שהדלקת הנרות בחוץ כשרה, הרי זו הדלקה שאינה במקומה?[ט]

הסברו של ה"פני מנחם"

האדמו"ר מגור, הרב פינחס מנחם אלטר זצ"ל, בספרו "תורתך שעשועי" על פרשת "תצוה", מיישב את קושיית המנחת חינוך בדרך מרהיבה כדלהלן[י]:

במונח "הדלקה עושה מצווה" יש שתי הבנות אפשריות[יא]:

שהרי שם היו מדליקים מנר לנר, והגמרה ביארה שזה ניחא רק אם הדלקה עושה מצוה.

ט. המנחת חינוך כתב כי התקשה בשאלה זו כמה שנים, ואח"כ מצא שאלה זו גם בספרו של רבי מסעוד חי רקח "מעשה רוקח" על הרמב"ם בהלכות חנוכה (פרק ד' הלכה ט'). המנחת חינוך הוסיף והקשה, כיצד פסק הרמב"ם שניתן להדליק מחוץ להיכל, הרי הכתוב אומר (ויקרא כ"ד, ג' – ד'): "מחוץ לפרוכת העדות באהל מועד יערוך אותו אהרן מערב עד בוקר לפני ה' תמיד, חקת עולם לדרתיכם. על המנורה הטהורה יערוך את הנרות, **לפני ה'** תמיד". ודרשו חז"ל ב"תורת כהנים" בפרשת אמור (פרשה י"ג, פיסקה י"ב): "שלא יתקן בחוץ ויכניס בפנים" (והביאו הרמב"ן בפירושו על התורה ויקרא כ"ד, ב'). "איך חלק הרמב"ם על הברייתא של תורת כהנים?" על מדוכת קושיא זו ישבו רבים.

הרב יוסף שאול נתנזון בשו"ת "שואל ומשיב" מהדורה קמא (חלק ג' סימן מ"ב) מבאר כי הכתוב לא נאמר על הדלקה ביום ודברי הרמב"ם נאמרו ביחס למי שמדליק ביום ובבין הערביים מכניס את המנורה.

הרב אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק י' סימן ל"א אות ב') נוקט כי דרשת תורת כהנים תלויה בפלוגתא בין המשנה לברייתא, ותנא דידן הסובר שבמנורה לא כתיב תמיד חולק על דרשת התורת כהנים וכך פסק הרמב"ם.

בשו"ת מי יהודה (אורח חיים סימן פ"א) מבאר כי אין כוונת התורת כהנים להדלקה אלא לדישון והטבת המנורה והדברים מבוארים בהרחבה ע"י הרב מאיר דן פלאצקי, בספרו "כלי חמדה" פרשת "תצוה" אות ב'.

י. נראה כי יסוד לדברים מצוי בדברי המהר"ם שיק על המצוות שם המתרץ כי במנורה שבמקדש אם כבתה זקוק לה ולכן גם אם הדלקה עושה מצוה אין מקום ההדלקה מעכב.

יא. ובלשונו: "במושג של הדלקה עושה מצוה משום שתי הגדרות הא' בגדר של שלילת המושג ההפוך הנחה עושה מצוה כלומר לא חלק ההנחה במקום ובאופן שחייבו חז"ל הוא עצם קיום המצוה, אלא חלק ההדלקה היא קיום המצוה. אך עדיין לא שמענו אם עצם ההדלקה היא מעשה המצוה, או המציאות שיהיה הנר דלוק הוא מעשה המצוה וההדלקה היא רק ההיכי תימצי הדרך לקיום המצוה. זוהי איפוא הגדרה נוספת הכלולה במונח הדלקה עושה מצוה לאמר עצם ההדלקה היא העושה את המצוה ולא רק הכשר מצוה". להבנת העניין ראו דברי ה"משמרת חיים" שהבאנו

א. הגדרה שלילית – מבין הפעולות שהאדם עושה, החלק שמחולל את המצווה אינו ההנחה אלא ההדלקה.
ההנחה היא שולית. ההדלקה עיקרית.
ב. הגדרה חיובית – הדלקה עושה מצווה משמעה כי זו מצווה שיש לעשותה ע"י מעשה. ההדלקה אינה רק "הכשר מצווה" אלא זהו מעשה המצווה. הנחה עושה מצווה משמעה כי זו מצווה תוצאתית, שבה המעשה לא חשוב, אלא התוצאה שיהיה פרסום הנס.

במובן השלילי של ההגדרה יש זהות בין מצוות הדלקת נר חנוכה למצוות ההדלקה במנורה בבית המקדש, ובשתי המצוות יש לומר כי ההדלקה היא יוצרת המצווה ולא ההנחה. אך ההגדרה החיובית, לאמור כי עיקר המצווה היא עצם ההדלקה ולא די בתוצאה, ולכן אם הדליקה בפנים לא עשה כלום, קיימת רק בנרות חנוכה. בהדלקת המנורה בבית המקדש לא נאמר הדבר.

כלומר, במצוות הדלקה של המנורה במקדש מצינו שהדלקה עושה מצווה, אך זה רק במובן השלילי שההדלקה היא שתחולל את המצווה ולא ההנחה. אבל, במצוות הדלקה של המנורה במקדש מעשה המצווה אינו בהדלקה כי אם בזה שהנרות עומדים ודולקים ואין ההדלקה כי אם הכשר מצווה בלבד.

ממילא מובן שאין נפקא מינה היכן עמדה המנורה בשעה שבוצע בה מעשה ההדלקה אלא היכן תעמוד המנורה בשעה שתדלק ובזאת שונה מצוות הדלקת המנורה ממצוות נר חנוכה.

בכך מתורצים באופן נפלא דברי הרמב"ם והראב"ד.

שתי ראיות להסברו של ה"פני מנחם"

להסברו זה של הרבי מגור, יש שתי ראיות חריפות:

א. נר שכבה

הרמב"ם פוסק כי נר שכבה בבית המקדש – מדליקים אותו שוב[יב]. לעומת זאת בנרות חנוכה הכלל הוא כי מכיוון שהדלקה עושה מצווה, הרי שנר שכבה אין זקוק

בפרשת קורח להבחנה בין פדיון הבן שיש בו רק תוצאה, לבין מילה שיש בה תוצאה (שהבן יהיה מהול) אך גם מעשה מצווה (המילה) שחובתה קיימת גם כשהתוצאה כבר התקיימה (כגון כשהילד נולד מהול).

יב. כבתה זקוק לה כפי שמצינו במסכת מנחות (דף פ"ח עמ' ב'): "נר שכבה ... מטיבו ומדליקו" וכך נפסק ברמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פרק ג' הלכה י"ב–י"ג): "כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג... **ומדליק נר שכבה**,

לו"[יג]. אין זאת אלא שבנר חנוכה המונח הדלקה עושה מצווה משמעו כי המצווה היא במעשה ולא בתוצאה, וממילא משנעשה מעשה – קוימה המצווה. לעומת זאת, במנורה אין ההדלקה כי אם הכשר מצווה בלבד ועיקר המצווה היא שיהיו הנרות דולקים תמיד ולכך נר שכבה מדליקו.

הווי אומר כי בחנוכה המצווה היא "להדליק" (ולכן כבתה אין זקוק לה מכיוון שכבר קיים המצווה);

במנורת בית המקדש המצווה היא "שיהיה דלוק" (לכן גם אם כבה זקוק לו, כיון שצריך ש"יהיה דלוק" כל הזמן).

ה"פני מנחם" מוסיף "לכשתמצי לומר זו גם המשמעות בלשון הכתוב: 'להעלות נר **תמיד**' וכן הוא לשון הרמב"ם בספר המצוות: 'שנצטוו הכהנים להדליק הנרות **תמיד** לפני ה'".

ב. נר שאין בו מספיק שמן בעת ההדלקה

בנר חנוכה, מכיוון שהדלקה עושה מצווה, צריך שיהיה בנר בזמן ההדלקה כל שיעור השמן הדרוש"[יד].

לעומת זאת, לגבי המנורה בבית המקדש מצינו במסכת מנחות (דף פ"ט עמ' א')[טו] דעה בגמרא לפיה קביעת חז"ל את מידת השמן שיש למזוג לנרות במנורה (חצי לוג) נעשתה ע"י כך שבתחילה מזגו רביעית, ולאחר מכן כאשר נוכחו שהשמן לא הספיק – הוסיפו עוד. נמצא כי בזמן ההדלקה לא היה מספיק שמן והוסיפו לשיעור הדרוש לאחר מכן.

הכיצד? הרי הדלקה עושה מצווה?

והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא כבה מתקנו. נר מערבי שכבה אין מדליקין אותו אחר דישונו אלא ממזבח החיצון, אבל שאר הנרות כל נר שכבה מהן מדליקו מנר חברו".

יג. במסכת שבת (דף כ"א עמוד א') מסקנת הגמרא שאם כבה נר חנוכה יצא ידי חובתו ("כבתה אין זקוק לה") וכך נפסק בשולחן ערוך אורח חיים (סימן תרע"ג סעיף ב'): "הדלקה עושה מצוה. לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה".

יד. שולחן ערוך אורח חיים (סימן תרע"ה סעיף ב'): "יש מי שאומר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא ידי חובה".

טו. בגמרא במסכת מנחות (דף פ"ט עמ' א') נחלקו הדעות כיצד שיערו חז"ל שצריך חצי לוג למנורה. "חד אמר ששיערו מלמעלה למטה". כלומר, נתנו בתחילה הרבה, ואת הנותר שפכו, ולמחרת נתנו פחות, עד שידעו את השיעור. "וחד אמר ששיערו מלמטה למעלה". כלומר, שבתחילה נתנו רביעית ועמדו שם וראו שאין השמן מספיק ושוב הוסיפו עד חצי לוג (רש"י). לשיטתו לא שיערו מלמעלה למטה כי התורה חסה על ממונם של ישראל.

אין זאת אלא שבמנורה במקדש גם כאשר הדלקה עושה מצווה עיקר המצווה היא "שיהא דלוק" ולכן גם אם הגיעו לתוצאה זו ע"י כך שהוסיפו שמן אחרי ההדלקה נחשב הדבר למצווה;
לעומת זאת, בנר חנוכה המצווה איננה בתוצאה אלא במעשה, והמצווה היא להדליק כדבעי, לכן מן ההכרח למזוג מתחילה שמן כשיעור[טז].

הקושי שמתעורר בהתאם להסבר המקובל בדברי הר"ן

מדברי ה"פני מנחם" עולה אפוא כי פשר הקביעה ש"הדלקה עושה מצווה" בנר חנוכה היא, שהמצווה אינה תוצאתית אלא תלויה במעשה. ברם, שבסוגיית הדלקה ע"י שליח ידועים דברי הר"ן (הב"ח ויד אפרים בהלכות פסח), שמקובל להסבירם באופן שמחדש כי גם בחנוכה המצווה היא שיהיה דלוק ולא להדליק. נפרט.

שליחות בהדלקת נר חנוכה

הר"ן מתייחס לכלל כי כל מצווה שאדם מברך בה על העשייה שלו עצמו מברך "ל" וכאשר המצווה היא עבור הזולת מברך "על", וכמו כן אם הברכה אינה על העשייה שלו (כגון כאשר כבר יצא ידי חובתו בעת העשייה) מברך "על". משום כך מברכים "על נטילת לולב" שהרי בעת שהגביה את ארבעת המינים כבר יצא ידי חובתו.
הר"ן שואל, הרי הדלקת נר חנוכה אפשר לעשות ע"י שליח ועל אף זאת מברכים עליה "להדליק"?
הר"ן מתרץ בהתאם לגמרא במסכת שבת (דף כ"ג עמ' א') כי כאשר אדם יוצא ידי חובה בהדלקת נר חנוכה ע"י חברו עליו להשתתף עימו (ולו בפרוטה) בבעלות על השמן שבנר. ממילא "כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים על ידי אחר"[יז].

טז. יסודה של הבחנה זו בדברי רבי יעקב לורברבוים (בעל "נתיבות המשפט") בספרו "חוות דעת" בדבריו על השולחן ערוך בתחילת הלכות חנוכה.

יז. ר"ן (על הרי"ף) מסכת פסחים (דף ד' עמ' א'): "מצוה הוא ומברך 'על' ומשום הכי נמי מברכין בנטילת לולב על משום דכיון דאגבהיה נפיק ביה והכי איתא בגמ'. ומיהו איכא למידק בהאי כללא דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה להדליק ואיכא למימר דכיון דאמרינן בפרק במה מדליקין (דף כ"ג עמ' א') דצריך לאשתתופי בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים על ידי אחר".

לכאורה, דברי הר"ן תמוהים וחתומים כיריחו בשעתה אין יוצא ואין בא, שהרי העובדה כי מבחינה קניינית צריך שהנר יהיה בבעלות מי שיוצא ידי חובה, אינה נוגעת לעובדה שאדם יכול לעשות את מעשה ההדלקה עבור חברו בשליחותו, ובכל זאת הוא מברך "ל" ולא "על"?

אכן, המאירי שם מקשה: "וכמה הוא חלוש טעם זה, ומה ענין שהשמן צריך שיהיה שלו שיהא נדון כאילו צריך להעשות בגופו, והרי שחיטת פסחו והקרבת קדשים נעשים הן ע"י עצמו הן ע"י שלוחו וצריך שיהיו שלו".

הסבר דברי הר"ן עולה עם העיון בדברי הרב יואל סירקיש בספרו "בית חדש" (ב"ח) על הטור אורח חיים סימן תרע"ו[יח] שכתב כי נר חנוכה מוטל על גוף האדם, והוא כמצוות שבגופו, שאי אפשר לעשותו ע"י שליח, כמו תפילין וציצית[יט] לכן שליח לא יכול לברך, מה שאין כן לגבי תרומות ומעשרות.

הרב אפרים זלמן מרגליות בספרו "יד אפרים" (אורח חיים סימן תל"ב סעיף ב') מבאר את הדברים באופן הבא:

א. תוספות רי"ד על מסכת קידושין (דף מ"ב עמ' ב' ד"ה "שאני") מבאר כי במצוות המוטלות על גוף האדם אי אפשר לעשות שליח. לכן, אין אדם יכול לומר לחברו הנח תפילין עבורי או שב בסוכה עבורי, מכיוון שזו מצוה המוטלת על גוף האדם.

יח. הרב יואל סירקיש בספרו "בית חדש" (ב"ח) על הטור אורח חיים (סימן תרע"ו) כתב: "מצאתי בהגה"ה (מנהגים לר"א טירנא מנהגי חנוכה אות י"ח, שלטי הגיבורים על המרדכי סי' רס"ה אות ה' ד"ה "אדם") אדם שהדליק נר חנוכה יכול להדליק לאשה ולברך **וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה** אבל בענין אחר **נראה למהר"ח אור זרוע שאין לברך"**. הב"ח ממשיך: "ונראה לי דוקא דבר המוטל על גוף האדם ולא על כל דבר המתחייב בברכה, וראיה מחלה ותרומה שהשליח מברך בלא המשלח".

וראו ב"מגן אברהם" על שולחן ערוך אורח חיים (סימן תרע"ו ס"ק ד'): "כתב הב"ח מנוחתו כבוד אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה אבל בעניין אחר אין לברך **כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם**".

יט. הרב שמואל הלוי וואזנר בשו"ת "שבט הלוי" (חלק ג' סימן פ"ה) כתב עם זאת כי אין הכוונה על עצם ההדלקה, אלא על ברכת 'שעשה נסים' שהוא כהלל והודאה, שאי אפשר לקיימו על ידי שליח. כמו כן כתב רבי משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" אורח חיים (א', ק"צ), כי מכיון שאינו יכול לברך כשמדליק לחברו אלא ברכה אחת, וחז"ל תקנו להדליק בשלוש ברכות או בשתים, אסור לו להדליק אם אין בעל הבית עומד אצלו, כמו שאסרו לאילם וערום לתרום מצד חסרון הברכה. אבל אם בעל הבית עומד אצלו יכול לברך להוציא אותו שכן נחשב הדבר כמו שמברך בעל הבית עצמו.

ב. אבל, אם ראובן עזר לשמעון להניח את התפילין על ראשו של שמעון, הרי ששמעון הניח תפילין, כי המצווה איננה במעשה ההנחה אלא בכך שהתפילין יהיו מונחות על ראשו וידו ובפועל הם מונחים שם.

ג. אם אדם משמש כשליח של חברו לעשיית מצוה (כגון בדיקת חמץ), מוטל על השליח לברך. אבל, אם ראובן עוזר לשמעון להניח תפילין על ראשו של שמעון, פשיטא שראובן אינו שליח ואינו מברך.

ד. בהדלקת נר חנוכה, אם המצווה היא במעשה ההדלקה, הרי שאין אפשרות לעשות שליח.

ה. אבל, מצוות הדלקת נר חנוכה היא תוצאתית, ומטרתה שיודלק נר בביתו בחנוכה. בכך אין הבדל אם הוא מדליק את הנר בעצמו או שאחר מדליק עבורו.

ו. מכיוון שהמדליק את הנר עבור חברו אינו שליח שלו, אלא גורם לתוצאה שתתרחש, ברור כי אינו מברך.

ז. לעומת זאת, כשהמצווה מוטלת על החפצא ולא על הגברא, כגון הפרשת תרומות ומעשרות, אפשר לעשות את הפעולה ע"י שליח "ושלוחו של אדם כמותו והוי ליה כבעל הבית עצמו – ושפיר מברך".

בהתאם להסבר זה נראה כי הר"ן נוקט שכאשר אדם מדליק עבור חברו הוא מברך "ל" ולא "על" מכיוון שזו אינה פעולה בשליחות חברו אלא המצווה היא תוצאתית. הוא מדליק כדי שיהיה נר דלוק באותו בית, והוא גם שותף בנר וממילא לא פועל עבור זולתו.

ברם שהסבר זה קשה על פניו, שהרי אם מצוות הדלקת נר חנוכה היא תוצאתית מדוע נקבע שהדלקה עושה מצווה? קושי זה ניתן ליישב בכך שאמנם התוצאה היא התכלית, אבל צריך גם מעשה שיחולל את התוצאה כדי ליחס את התוצאה הזו אליו. בדומה לכך מצינו ביחס להפריה מלאכותית, כי יש מי שנוקט כי אף שנולדו ילדים מזרעו לא התקיימה בכך מצוות פרייה ורבייה, שכן בהיעדר מעשה אישות אין התוצאה מיוחסת אליו[כ].

כ. ב"חלקת מחוקק" (סי' א' ס"ק ח') כתב: "יש להסתפק, אשה שהתעברה באמבטי, אם קיים האב מצות פריה ורביה, ואם הולד מקרי בנו לכל דבר?" והעיר ממה שכתב בליקוטי מהרי"ל (אות ג') כי בן סירא נולד מזרע ירמיהו, שביתו רחצה אחר אביה באמבטי וקלטה זרע אביה והתעברה. הואיל ונולד מקליטת זרע בלא תשמיש קראוהו בן זרע, וכשגדל היה בוש בשמו והפכו לבן "סירא" (גימטריה ירמיהו). מדבריו עולה כי בן סירא התייחס אחר אביו ירמיהו. אולם, יש הסוברים כי גם אם הבן מתייחס אליו לא קוימה המצווה. כך למשל שו"ת שאילת יעב"ץ (חלק ב' סימן צ"ו)

ברם, שמגיח קושי אחר כדלהלן:

א. אם צריך מעשה הדלקה, הרי שזו לכאורה מצווה שבגופו, ולא מועיל שאחר יעשה זאת עבורו.

אין זאת אלא שבהתאם להסבר זה ההגדרה של "הדלקה עושה מצווה" במצוות נר חנוכה היא שלילית (כפי שהסביר ה"פני מנחם" לגבי נרות בית המקדש) ומשמעה כי מעשה ההדלקה ולא ההנחה היא היוצרת את המצווה. אבל, אין לומר לגבי נרות חנוכה כי "הדלקה עושה מצווה" כהגדרה החיובית של מונח זה, לפיו נחוץ מעשה ולא די בתוצאה, שהרי גם בנר חנוכה המצווה היא תוצאתית ודי בכך שתושג התוצאה.

ב. אם כן מתעורר קושי חריף, מדוע נר שכבה אין צורך להדליקו בשנית, הרי התוצאה לא התקיימה?

ג. כמו כן קשה, מדוע בנר חנוכה צריך שיהיה בנר שיעור כל השמן הדרוש כבר בזמן ההדלקה? הרי התוצאה מתקיימת גם אם הוסיפו שמן לאחר מכן?

ד. במה שונה הדלקת נר חנוכה מהדלקת נרות במנורה בבית המקדש, ביחס לשני הדינים האלו (נר שכבה אין נזקקים לו והצורך בשמן בכמות הראויה כבר בעת ההדלקה)?

יש הסברים אחרים בדעת הר"ן לפיהם אין המדובר במצווה תוצאתית אלא במצווה שצריך בה עשייה של הדלקה (בהתאם להגדרה החיובית של "הדלקה עושה מצווה").

כך למשל הרב וואזנר[כא] מבאר כי כדי "להצדיק רבינו הר"ן נראה דודאי מתקיימת המצוה ע"י אחר, מכל מקום מברכים 'ל' כדי להורות הלכה שצריך צד שלו ממש ע"י שהממון יהיה שלו".

כי אם התעברה באמבטי לא קיים מצוות פרו ורבו מאחר שלא בעל. כמו כן כתב המהר"ם שיק על המצות (מצוה א' אות ג') כי לא קיים מצוות פרו ורבו שכן "המצוה הוא עליו, ומה שנתרבה **מאליו** לא יצא ידי חובתו". הרב אליעזר יהודה ולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט' סימן נ"א, קונטרס רפואה במשפחה שער ד', ובחלק ט"ו סימן מ"ה) הביא את שיטות הפוסקים וסיכם כי יש אומרים שהנולד אינו מתייחס אחר נותן הזרע, יש הסוברים שהוא מתייחס אל נותן הזרע; יש אומרים שרק לחומרא הוא מתייחס אליו **ויש אומרים כי אף אם הוא כבנו לכל דבר מכל מקום לא מקיים על ידי כן מצות פרייה ורבייה** בהיעדר מעשה מצידו. לא די בתוצאה וכדי שתקוים המצווה יש צורך גם במעשה. אכן, רבים חולקים על כך. וראו סקירת הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר חלק ח' – אבן העזר (סימן כ"א אות א' ד"ה "הנה").

כא. שו"ת "שבט הלוי" (חלק ג' סימן פ"ה). הרב וואזנר מסכם: "מכל מקום מתבאר מדברי ה'מגן אברהם' במדליק לאחרים, שצריך דעת בעלים כשליח המפריש תרומות ומעשרות". כמו כן מציין

מכל מקום, אם אין הבחנה בין הגדרת "הדלקה עושה מצווה" בנר חנוכה לעומת "הדלקה עושה מצווה" בנר של מנורת בית המקדש, הרי ששבה ומסתערת קושייתו של המנחת חינוך על הרמב"ם, מדוע פסק שניתן להדליק את נרות המנורה מחוץ להיכל ולשוב ולהניחם בהיכל. אכן, במקרה זה תוצאה מתקיימת אבל הדלקה עושה מצווה, וההדלקה לא הייתה במקומה?

יישוב עפ"י דברי הגר"ח סולובייצ'יק

הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פרק ג' הלכה י'–י"ב) פוסק: "דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו, והדלקת הנרות דוחה את השבת... מהו דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג, וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח עם דישון המזבח הפנימי והחיצון ומדליק נר שכבה, **והדלקת הנרות היא הטבתם**".

הגר"ח סולובייצ'יק בספרו "חידושי רבי חיים הלוי" (על הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש פרק ט' הלכה ז') מבאר את דברי הרמב"ם: "רצה לומר שבמה שהנרות דולקים כהלכתן מתקיימת מצוה זו של **הטבה**, מה שאין כן עצם מעשה ההדלקה אינה שייכה לעיקר קיום מצוה זו".

כלומר, הדלקת הנרות בבית המקדש אינה מצווה העומדת בפני עצמה אלא היא חלק ממצווה של הטבת הנרות.

יתרה מכך, ההדלקה אף אינה הכשר מצווה, שהרי ההדלקה אינה תנאי שאין בלעדיו וגם כשהמנורה דלוקה אפשר לקיים את הטבת הנרות. דישון ונתינת השמן של המנורה שייכים לקיום המצווה, ולכן הם נחשבים ל"עבודה" שיש לעשותה רק בבית המקדש וע"י כהנים. אבל, מעשה ההדלקה אינו מוסיף כלל "בהכשר דין קיומה" של המצווה, ומשום כך אין הוא נחשב ל"עבודה"[כב].

הרב וואזנר: "לא כן ראיתי במאירי בפסחים שם שכתב שדוקא בהפרשת תרומות ומעשרות צריך שליחות מדעת בעלים אבל מילה ונר חנוכה אין צריך דעת בעלים כלל כדי שתתקיים המצוה וכמו כן לענין שחיטת קדשים דצריך שליחות אבל לא דעת בעלים".

כב. נראה כי יש לבחון מהו **מעשה** המצוה ומהו **קיום** המצוה. כך למשל בפרייה ורבייה התכלית היא שייוולד לו בן. זהו קיום המצווה. מעשה המצווה היא הביאה. הלידה היא הכשר מצוה והמיילדת מסייעת לכך, אך אינה עושה את מעשה המצוה. בדומה לכך, קיום המצוה היא נרות

מכיוון שההדלקה אינה "עבודה" פסק הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (פרק ט' הלכה ז') כי הדלקת הנרות כשרה בזרים וכי **אם הטיב הכהן את הנרות** והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן".

יושם אל לב היטב ללשון הרמב"ם כי במקרה זה נעשה מעשה המצווה ע"י כהן שהטיב את הנרות ופעולה זו נעשתה בהיכל. ההדלקה היא שנעשתה בחוץ. אבל ההדלקה היא מרכיב שאפשר גם בלעדיו וה"מעשה מצווה" הוא ההטבה וזו נעשתה במקומה וע"י כהן. הנה כי כן, קושיית המנחת חינוך מיושבת כמין חומר והדברים מדויקים נפלא בלשון הרמב"ם[כג].

נמצאנו למדים כי שונה היא ההדלקה במקדש מהדלקת נרות חנוכה. אכן, אם "הדלקה עושה מצווה" הרי שבשני המקרים נחוץ מעשה ולא די בהנחה. אבל, השאלה היא מהו המעשה? בחנוכה המעשה הדרוש הוא הדלקת הנרות ואילו בבית המקדש המעשה הנחוץ הוא הטבת הנרות[כד].

מוטבים, על כן, מעשה המצוה הוא ההטבה. המדליק אינו עושה מעשה מצוה אלא הוא כמו "מיילדת", שהרי אין מצוה שיהיו דלוקים זה רק קיום למצות הטבה. עם זאת, ההדלקה דוחה שבת כי ע"י ההדלקה מתקיימת מצות ההטבה.

כג. בדרך זו יישב את קושיית המנחת חינוך גם הרב מאיר דן פלאצקי, בספרו "כלי חמדה" פרשת "תצוה" (אות ב') שדייק בדברי הרמב"ם: "לפיכך אם הטיב כהן את הנרות והוציא לחוץ מותר לזר להדליק" – "מבואר מדבריו שהטבת הנרות פסולה בחוץ, ורק הדלקה כשרה בחוץ, והדבר נלמד מן הדרשה הנ"ל של התורת כהנים שמתייחסת להטבה שנאמר: "יערוך אותם לפני ה'", וכמו שכתוב בפרשת תצוה בלשון זו והדבר מתייחס להטבה שצריכה להיות בהיכל ואינו מתייחס להדלקה "כיון דלאו עבודה היא ולא צריך כהן, הוא הדין דלא צריך הדלקה במקומה".

כד. מאידך גיסא נראה כי מטרת ההטבה היא שתעלה השלהבת היטב בנרות, וכאשר מודלקים הנרות הרי זה סוף ותכלית למצות ההטבה. בנרות חנוכה לפי הצד שהנחה עושה מצוה אין בהדלקה שום מצוה ולכן אין מדליקין מנר לנר כמו שכתב רש"י בשבת (דף כ"ג): 'דהדלקה לאו מצוה היא כולי האי'. לעומת זאת במקדש גם אם הנחה עושה מצוה, יש בהדלקה קיום למצות ההטבה ולכן מדליקים מנר לנר, כי בכך נעשה קיום למצוות ההטבה.

פרשת כי תשא

מהותה של מצוות שקלים

"זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקודש"
(שמות ל, י"ג)

מחצית השקל

בתורה הצטוו בני ישראל להביא מדי שנה מחצית השקל לידי הכהנים. בספר החינוך (מצוה ק"ה) מבואר כי הם היו מניחים הכול בלשכה אחת שבמקדש "ומשם היו מוציאים לקנות תמידים ומוספים וכל קרבן הקרב על ידי הצבור, ונסכים, והמלח שמולחים בו את הקרבנות, ועצי המערכה, ולחם הפנים, ושכר העושה לחם הפנים, והעומר, ושתי הלחם, ופרה אדומה, ושעיר המשתלח, ולשון של זהורית".

מבן עשרים שנה ומעלה

הכתוב אומר (שמות ל', י"ב – ט"ו): "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם ... זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקודש, עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה לה'. **כל העובר על הפקדים מבן עשרים שנה ומעלה, יתן תרומת ה'.** העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל, לתת את תרומת ה' לכפר על נפשתיכם".
בספר החינוך שם מבואר: "הכל חייבין לתת, כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים. **אבל לא נשים ועבדים וקטנים**. ואם נתנו מקבלים מהם".

"ואם נתנו מקבלים מהם"

במשנה במסכת שקלים (פרק א' משנה ה') שנינו: "אף על פי שאמרו אין ממשכנים נשים ועבדים וקטנים – אם שקלו מקבלים מידם". רבי עובדיה מברטנורא מבאר שם כי יש להקפיד כי המתנה תהא שלמה (ובלשונו "בתנאי שימסרום לציבור לגמרי"), כדי שקרבן הציבור שיוקרב מכספים אלו יהא קרבן ציבור ולא קרבן יחיד.

נמצא כי גם אם חלק מן הכספים ששימשו לרכישת קורבנות הציבור ניתנו ע"י מי שאינו חייב בכך, אין הדבר גורע מתוקף הקרבן כקרבן ציבור, שהרי לאחר הנתינה – הכסף שייך לציבור.

כהן שנתן מחצית השקל

בדומה לכך מצינו במסכת מנחות (דף כ"א עמ' ב') את דעת בן בוכרי כי "כהן ששוקל אינו חוטא".

כהן אינו חייב לתת מחצית השקל אך אם הכהן נתן אין בכך כדי לגרום להבאת חולין לעזרה. הגמרא מבארת כי מכיוון שהכהן יודע שאינו חייב ובכל זאת נתן, יש להניח כי נתן בלב שלם ("דמייתי ומסר להון לציבור"). בעקבות הנתינה – הכסף שייך לציבור וממילא זהו קרבן ציבור.

"שמא לא יהא בליבו למסור יפה יפה"

במשנה במסכת שקלים (פרק ד', משנה א') מצינו מחלוקת האם יש לשלם ל"שומרי ספיחי שביעית". כלומר, בשנת השמיטה אסור לזרוע. אך שעורים שגדלו מעצמם (ספיחים) ויש מי ששומר עליהם לצורך הקרבת מנחת העומר בבית המקדש ביום ט"ז בניסן, או שגדלו ספיחי חיטים ושמרו עליהם כדי להביא קרבן "שתי הלחם" בבית המקדש בחג השבועות. לדעת תנא קמא משלמים לשומר כסף מתרומת הלשכה ואילו רבי יוסי סובר כי אם השומר רוצה הוא יכול להתנדב ולשמור בחינם.

הגמרא במסכת בבא מציעא (דף קי"ח עמ' א') מבארת כי לכל הדעות השומר עשוי לקנות את הספיחים שעליהם שמר ("הבטה בהפקר קני") ולכן לשיטת חכמים יש לשלם לשומר שכר על השמירה כדי שלא יקנה את הספיחים. חכמים סבורים כי יש לחשוש שאם התבואה תהיה של השומר הוא לא יתן אותה לתרומת הלשכה בלב שלם ("שמא לא ימסרם יפה יפה"), ויימצא כי אין העומר ושתי הלחם באים משל הציבור. רבי יוסי אינו חושש לכך.

רש"י מבאר כי הסיבה שיש חשש כי השומר לא יתן בלב שלם היא, כי "נוח לו שיקרבו משלו". כלומר, הוא מעוניין שהקרבן יינתן מתבואה פרטית שלו.

שאלת התוספות יום טוב ותרוציו

תוספות יום טוב (על המשנה במסכת שקלים פרק ד' משנה א') שואל מדוע לגבי עומר וקרבן שתי הלחם יש חשש שמא השומר לא ימסור את הספיחים בלב שלם ולא

יקנה הקנאה מלאה, ואילו לגבי שקלים שנינו כי מקבלים מנשים, עבדים וקטנים ולא חוששים שמא לא יתנו בלב שלם?

תוספות יום טוב משיב על כך שני הסברים:

א. שקלים אינם משמשים בעצמם לקרבן ("אין גופן קרב") ובכסף קונים דבר הקרב למזבח. ממילא זהו שינוי שהופך את הקרבן לשל ציבור. ברם, שרבינו עובדיה מברטנורא ביאר כי גם לגבי שקלים יש צורך "שימסרו יפה יפה".

ב. עומר ושתי הלחם משמשים לקרבן חד פעמי ואילו שקלים משמשים לקרבנות שנה שלמה ועל כך אין לומר כי אדם חפץ שכל הקרבנות יהיו פרטיים שלו.

ולמה לא? מה פשר הבחנה זו? אכן, ביחס להסבר זה כותב ה"משנה למלך" (על הרמב"ם בהלכות שקלים פרק ד' הלכה ו'): "ובעיקר החילוק שחילק הרב (התוספות יו"ט) בין דבר הבא פעם אחת בשנה לשקלים – לא ידעתי מהו".

תירוצו של ה"משנה למלך"

ר' יהודה רוזאניס ב"משנה למלך" (שם) מבאר כי ההבחנה היא זו:

בקרבן העומר ושתי הלחם – יש לשומר חלק. אלא שמורים לו לתת את הספיחים להקדש, כדי שגם לקהל יהיה חלק. ביחס לכך יש לחשוש כי אדם לא רוצה להתחלק ויחפוץ שהקרבן יהיה רק משלו.

בשקלים – אין חלק לכהנים, נשים וקטנים. אם הם ישאירו את הקרבן ברשותם הוא יהיה פסול.

הם לא ישיגו קרבן כשר שהוא רק שלהם, אלא רק יפסלו את הקרבן. אין לחשוש כי יהיו רשעים לחטוא ולעשות דבר שכזה שאינו מועיל להם במאום.

"לאו ברשיעי עסקינן מאחר שרואים שאפילו בשותפות אין חפץ לה' שיהיה להם חלק בקרבנות צבור משום כך לא חיישינן דלמא לא ימסרו יפה".

תירוצו של "שער המלך"

רבי יצחק נוניס בילמונטי בספרו "שער המלך" על הרמב"ם (בהלכות שקלים פרק ד' הלכה ו') ביאר כי בעומר ובשתי הלחם אם הספיחים שייכים לשומר, נמצא שהקרבן הוקרב מדבר של השומר, לכן השומר חשוד שלא ירצה לתת את הספיחים לציבור בלב שלם.

אבל, בשקלים – אין חשש שהאדם לא ימסור אותם בלב שלם, כי אם הם יישארו בבעלותו הוא לא ירוויח דבר, שכן השקלים יתבטלו ברוב – בשקלי כל ישראל ובכל מקרה הקורבנות לא יהיו פרטיים שלו אלא מכספי הציבור.

ה"שער המלך" מבאר כי אכן מטבע הוא חשוב ואינו בטל ברוב, אך הרשב"א הבהיר כי כשנאמר על דברים שאין להם ביטול ברוב זו רק חומרא מדרבנן וממילא אין לומר שקרבנות המובאים מכספי השקלים של עם ישראל לא ייחשבו לכספי ציבור בגלל כמה שקלים של מי שלא נתן בלב שלם.

אכן, אין לערב שקלים פרטיים בשקלי הרוב, כי אין לבטל איסור בידיים, אבל ברור לנותן השקלים כי לא תועיל כוונה שהשקלים יישארו שלו, כי הם יתבטלו ברוב, והקרבן ייחשב כקרבן ציבור ולא קרבן פרטי שלו.

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה ק"ה) מקשה, הן בכל השקלא וטריא האמורה ראינו כי יש צורך בהקנאה, והאחרונים מבהירים לנו מדוע בשקלים יש הקניה גמורה. ברם, שנינו במסכת שקלים (פרק א' משנה ה'): "אעפ"י שאמרו אין ממשכנים נשים ועבדים **וקטנים** אם שקלו מקבלים מידם", וכתב הברטנורא: "בתנאי שימסרו לצבור לגמרי כדי שלא יהא קרבן צבור קרב משל יחיד". ובכן, כיצד יכול קטן לתת? הרי פעוטות[א] מקחם מקח ומתנתן מתנה במטלטלין רק מדרבנן, כפי שמצינו בשולחן ערוך (חושן משפט סימן רל"ה סעיף א') כי קטן משש שנים היודע בטיב משא ומתן מתנתו קיימת מכוח תקנת חכמים. "קצות החושן" (בסימן רל"ה ס"ק ד') ביקש להביא מכאן ראיה שקניין דרבנן מועיל אף לדאורייתא (מדין הפקר בית דין הפקר).

ברם, שמתעורר קושי עצום ביחס לשיטת הרמב"ם?

א. הרמב"ם בהלכות שקלים (פרק א' הלכה ז') כתב כי "הכל חייבים לתת מחצית השקל כהנים לויים וישראלים וגרים ועבדים משוחררים, אבל לא נשים ולא עבדים ולא **קטנים**, **ואם נתנו מקבלים מהם**".

א. הברטנורא (שם) כתב כי עסקינן בקטנים הפחותים מגיל עשרים וממילא ברור כי מתנתן מתנה מן התורה. אך בתוספות יום טוב תמה על הברטנורא שהרי בירושלמי מפורש כי עסקינן בפחותים מי"ג שנה. כמו כן, הרמב"ם בפירושו למשנה ובחיבורו נוקט כי עסקינן גם בקטנים פחותים משלש עשרה שנה.

ב. הרמב"ם פסק בהלכות לולב (פרק ח' הלכה י') כי אין נותנים לולב לקטן ביום הראשון של סוכות, כי הקטן קונה "**ואינו מקנה לאחרים דבר תורה** ונמצא שאם החזירו אינו מוחזר".

כמו כן הלכה פסוקה היא (בשולחן ערוך חושן משפט סימן רל"ה סעיף א'): "קטן עד שש שנים, אין קנייתו לאחרים כלום".

אם כן, איך מקבלים שקלים מן הקטנים ובלבד שיהיו מוסרים אותם לציבור הרי **מדאורייתא** הם לא ברי הקנאה?

ביטול ברוב

ניתן היה לכאורה לומר כי גם אם מתנת הקטנים אינה מתנה אין הדבר גורע מאומה שכן המטבעות שהם נתנו בטלים ברוב. ברם, ש"אבני מילואים" (סימן כ"ח ס"ק ל"ג) מקשה על כך, שכן במסכת ביצה (דף ל"ח עמ' ב') מצינו כי ממון שיש לו בעלים אינו בטל ברוב. רש"י מבאר כי אין ביטול ברוב כתוצאה מחשיבותו של הממון ("לא פקע חשיבותא דממונא"). הגמרא מבארת שם, כי לא ניתן להתגבר על בעלות באמצעות ביטול ברוב, שהרי לא יעלה על הדעת כי מי שנתערב לו קב של חיטים בעשרה קבי חיטים של חברו יאכל חברו את שלו וישמח.

מכיוון שאין הקנאת קטן כלום מדאורייתא וגם הקדשו אינו כלום מן התורה נמצא כי גם אחרי שהם נתנו את שקליהם הממון נשאר ממון של הקטנים ואין ביטול ברוב. אם כן, כיצד פסק הרמב"ם כי ניתן לקבל את מחצית השקל מידיהם של קטנים? בהיעדר מתנה לציבור נמצא קרבן הציבור קרב משל יחיד? מדוע לא ייפגם הקורבן שיובא משקלים אלו בכך שאינו קרבן ציבור?

מהותה של נתינת מחצית השקל לשיטת הרמב"ם

בפשטות, מטרת השקלים היא להביא מהם קרבנות ציבור במהלך השנה, והם משמשים אמצעי להבאת הקרבנות. על כן מקובל לומר כי גדר המצוה של מחצית השקל הוא שאדם מביא את חלקו בקרבנות הציבור. ברם, שלא זאת היא דעת הרמב"ם. הרב אברהם צדוק קולודצקי בספרו "תרומת הלשכה" (בקונטרס "שקל אשא") חידש כי הבאת השקלים היא מעין מס קבוע לבית המקדש בכל שנה, ולא השתתפות של אדם בהבאת קרבנות. הראיות לחידוש זה רבות ונזכיר כמה מהן:

א. הרמב"ם על המשנה במסכת אבות (פרק ד') כתב: "וכן פטרה התורה את כל תלמידי החכמים מחובות השלטון כולן, **מן המיסים**, והאכסניות, ומיסי הנפש, והם אשר יקראו כסף גולגלתא, יפרעום בעבורם הקהל... וזה דין

תורה, **כמו שפטרה התורה הכהנים ממחצית השקל**". משמע כי גם מצוות השקלים היא חיוב מס.

ב. הרמב"ם בספר המצוות לא הזכיר כלל כי נתינת השקלים היא לצורך הקרבנות. וברמב"ם לא מצאנו כי מטרת השקלים שיהיה לכל אחד מישראל "חלק" בקרבנות הציבור. לשיטת הרמב"ם הציבור אינו מביא אלא מס להקדש, הקונה מממונו את קרבנות הציבור. דומה הדבר לאדם שהקדיש מעות לקופת ההקדש, והגזברים נטלו ממון זה וקנו בו עולות לנדבה. אכן, כאן המתכפרים הם הציבור אבל אין לציבור חלק בקרבנות כי אין הקרבנות באים מממונם, ואין לציבור דין להביאם. המצוה על הציבור היא להביא שקלים כמס להקדש. את קרבנות הציבור מצווה ההקדש לרכוש ולהקריב כדי לכפר בהם על הציבור.

ג. הרמב"ם בהלכות שקלים מפרט בשלושה פרקים (א'–ג') את סדר הבאת השקלים ואינו מבאר מהו הצורך בהבאתם ומהי 'כוונת המצוה'. רק בפרק ד' כותב הרמב"ם: "תרומת הלשכה מה ייעשה בה, לוקחין ממנה... וכל קרבנות הציבור...". משמע שהשימוש בכסף אינו תוכן החיוב של הבאת השקלים, אלא זוהי הוראה נפרדת שנאמרה בעניין השימוש בשקלים. כלומר הגדרת המצוה אינה להביא מחצית שקל לקרבנות, אלא להביא מחצית השקל למקדש. אח"כ יש הוראה לגזברי בית המקדש מה ייעשה בממון זה.

ד. הרמב"ם סידר את הלכות שקלים בסדר זמנים ולא בספר הקרבנות (מסכת שקלים נסדרה אף היא בסדר מועד ולא בסדר קדשים) וגם בספר המצוות סידר את המצוה בין מצוות המועדים. כי אין גדר המצוה חיוב היחיד להשתתף בקרבנות, אלא להביא סך קבוע לבית המקדש בזמן מסוים, על כן הביא הרמב"ם מצוה זו בסדר זמנים.

ה. ממשכנים על השקלים אף שאין ממשכנים חייבי כפרה, כי חיוב השקלים הוא מס להקדש.

ו. הרב יעקב ישראל קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" (זבחים סימן ד') העלה שמצוות קרבנות הצבור ומצוות שקלים נפרדים. מחצית השקל היא חובה לעצמה. אילו היו בלשכה מעות לכל קרבנות השנה, וממחצית השקל לא יקנו קרבנות, עדיין יש חובת מתן מחצית השקל.

ז. הכספים לא שימשו רק לצרכי קרבן, ורכשו מהם דברים רבים נוספים כגון: יין לנסכים, מלח לקרבנות, עצים למערכה, לחם הפנים ושכר עושי לחם הפנים, עומר ושתי הלחם, פרה אדומה, שעיר המשתלח, לשון של זהורית.

בגמרא (כתובות דף ק"ו עמ' א'; מועד קטן דף ו' עמ' א' ושקלים דף י' עמ' ב') **מבואר** שהשתמשו בכספי תרומת הלשכה לתשלום לתלמידי חכמים המלמדים את הכהנים, מבקרי מומין, מגיהי ספרים, דייני גזילות, עוקרי כלאיים.

ישוב קושיית המנחת חינוך

המנחת חינוך שאל כיצד ייתכן כי קטנים יתנו מחצית השקל, הרי אין מתנת קטן כלום, ואם כן נמצא כי רכישת קרבנות ציבור נעשתה מכספים שמעורב בהם כספים של פרטים שאינם ציבור?

ברם, ששאלה זו קשה אם סוברים שהכסף נשאר על שם הנותנים ובכל עת כולם שותפים ומייחדים את כספם למשימה ציבורית של רכישת קרבנות. לשיטה זו נמצא כי אין בשקלים דין הפקר בית דין הפקר, שהרי הקרבנות אינם מובאים מכסף שהופקע מהציבור אלא אדרבה, דינם לבוא מכסף השייך לציבור.

אבל, לשיטת הרמב"ם שהקרבנות באים מכסף הקדש, וכספי מחצית השקל הם מס לקופת הקדש, נמצא כי אם יש אדם שנתינתו קלוקלת – הפקר בי"ד הפקר והכל הופך להיות כספי הקדש, כך שהקורבנות שיירכשו בכסף זה הם קורבנות ציבור[ב].

ב. לפי שיטת הרמב"ם שהשקלים הם מתן מס להקדש נראה גם שאין צורך במסירה לציבור ואין הדבר דומה למנדב קרבן עצמו או בגדי כהונה לצורך הציבור, שצריך שימסור הדבר כדי שיהא שייך לציבור. אכן, בגמרא מבואר כי הכהנים שפטורים ממתן מחצית השקל ורוצים להביא, היו צריכים למוסרו יפה, אך זה מכיוון שסברו שלכל אחד מישראל יש חלק בקרבן ע"י שקלו, ובשיטה זו נקט גם בן בוכרי. אבל להלכה סבר הרמב"ם שכל המביא שקלו – אפי' בנדבת לבו – הרי הוא מביא מס להקדש ונהיה ממון ההקדש כשאר ממון שנגבה על ידם ואין צריך מסירה לציבור.

פרשת ויקהל

מלאכת שבת - איסור בעשייה ואיסור בתוצאה

"לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת" (שמות ל"ה, ג')

מלאכת אופה תלויה בתוצאה

מלאכת אופה נבחנת בתוצאה שלה, ואם התוצאה לא מתקיימת – אין זו מלאכה. כך מצינו במסכת שבת (דף ד' עמ' א'): "הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה". כלומר, המניח פת בתנור בשבת ובטרם שהפת נאפתה הוא, או מישהו אחר, הוציא אותה מן התנור כך שלא נאפתה – פטור.

זריעה בלי השרשה היא הנחה בכד

מלאכת זריעה אינה הנחת זרע בקרקע אלא השרשתו בקרקע. בטרם שהזרע נקלט, טמינתו באדמה אינה שונה מהנחתו בכד. כך מצינו הן ביחס לאיסור כלאי הכרם והן ביחס לאיסור "חדש".

- במסכת פסחים (דף כ"ה עמ' א') מצינו כי מי שזורע כלאי הכרם אינו נאסר אלא בעת ההשרשה, כלומר בעת שהזרע **נקלט בארץ**. רש"י שם ד"ה "זרוע מעיקרו" מבאר כי כל עוד שהזרע לא נקלט באדמה, הוא נחשב כמי שמניח את הזרע בתוך כד.
  מכאן שלא די במלאכת הזריעה וצריך גם השרשה.
- במסכת מנחות (דף ס"ט עמ' א') מצינו כי הבאת העומר מתירה מאיסור "חדש" תבואה שהושרשה בקרקע לפני מועד הבאת העומר. אבל, תבואה שנזרעה באדמה ועדיין לא השתרשה בקרקע בעת הבאת העומר, אינה מותרת מאיסור "חדש" עם הבאת העומר. הגמרא מבארת כי מה שלא הושרש אינו נחשב לזרוע אלא יש לראותו כמונח בכד.
  הרי לנו שוב כי לא די במלאכת הזריעה וצריך גם השרשה.

מכאן יש להסיק לכאורה כי מי שזרע בשבת, והזרע לא נשרש באדמה ובמיוחד אם גם הוציאו אותו מהקרקע – לא יהא חייב משום מלאכת זורע בשבת.

מדוע מי שזרע בשבת חייב?

ברם, שהמנחת חינוך (מצוה רצ"ח אות ח') מקשה שאלה חריפה:

במסכת ראש השנה (דף י' עמ' ב') מצינו מחלוקת האם זרע נקלט אחרי שלושים יום, או אחרי ארבע עשר יום, או אחרי שלושה ימים. לכל הדעות אין הזרע נקלט באדמה בו ביום שנזרע.

נמצא כי כאשר אדם זרע בשבת, ישתרש הזרע וייקלט באדמה רק לאחר השבת ובינתיים הריהו כמונח בכד. הווי אומר כי זרע שנזרע בשבת – ישריש לעולם אחרי השבת, כשאין כל איסור בכך.

מדוע אם כן נאמר במשנה במסכת שבת (דף ע"ג עמ' א') כי הזורע בשבת חייב? הרי בשבת הוא לא עשה דבר?

לכאורה נמצא כי אין שום מקרה שבו יחול חיוב על מעשה זריעה, כי ממה נפשך: אם אדם זרע ביום חול וזמן הקליטה בשבת – דין הוא שיהא פטור כפי שבכל מלאכה מותר לעשות מעשה מבעוד יום אף שהמלאכה נעשית בשבת.

אם אדם זרע בשבת מן ההכרח שהזרע לא נקלט בשבת אלא ביום חול (לכל הפחות בעוד שלושה ימים) ועד אז הזרע נחשב כמונח בכד. אם כן מדוע הוא חייב?

אין זאת אלא שבזריעה, בניגוד לאפייה, הכול תלוי במעשה ולא בתוצאה.

הבחנה בין אפייה לבין זריעה

מכוח שאלה זו מסיק המנחת חינוך כי יש הבדל בין זריעה לבין אפייה.

לגבי אפייה אין חיוב על מעשה ההטמנה בתנור כל זמן שלא נעשתה המלאכה.

רק לאחר שנעשתה האפייה חייב האדם על העשייה.

זו עבירה תוצאתית ומשום כך אין חיוב במלאכת שבת עד שהפת נאפתה או שהתבשיל התבשל.

"גמר האפייה או הבישול נקרא בשם אפייה או בישול אבל קודם שנאפה לא נקרא בשם אפייה כלל אף שנתן לתוך התנור".

על כן, כאמור, אם הדביק פת בתנור והיא לא נאפתה אינו חייב.

כמו כן, אם הדביק פת בתנור ואחרי זה, הוא או אחר, רדה והוציא את הפת מן התנור וכתוצאה מכך הפת לא נאפתה – אינו חייב.

המנחת חינוך מסיק כי כשם שאין איסור שבת אם הוציא את הפת מן התנור, כך אין מלאכת שבת אם אדם שם את הפת בתנור בשבת אך הפת נאפתה ביום חול, שהרי בשני המקרים אין בפנינו תוצאה שיש בה חילול שבת.

"כמו שאם לקח מהתנור קודם האפייה פטור, אם כן בוודאי אם נאפית בחול ג"כ הדין כן, כי בחול אינו איסור כלל. הכלל דחייב על העשיה והמלאכה כאחד אם נעשה בשבת אבל באחד מהם אינו חייב בשבת".

לעומת זאת, זריעה אינה עבירה תוצאתית, ודי בעצם יצירת המגע של הזרע עם הקרקע כדי לעבור על איסור זורע בשבת. על כן, אף אם הזרע לא הושרש בכלל, או שהושרש רק ביום חול חייב מי שהטמין באדמה זרע בשבת.
הטעם לכך הוא ש"לשון זריעה חל תיכף כשהוא מנפץ הזרע על גבי קרקע[ג], אף דהוי כמי שמונח בכד.
על כן, אם אחרי שזרע בשבת הוא הוציא את הזרע מן הארץ בודאי חייב שהרי נגמרה מלאכתו בזריעה לחוד ועל זה חייבה התורה[ד] והווי כמו כותב ומוחק תיכף או אפילו כותב על מנת למחוק תיכף שבוודאי חייב".

שני חידושיו של המנחת חינוך

המנחת חינוך חידש אם כן שני חידושים התלויים זה בזה:

א. מי ששולף זרע שנזרע – לא הועיל בכך כדי למנוע את מלאכת שבת של זורע.
אכן, במלאכת אופה הוא פטור במקרה כזה, אבל בזורע – חייב.

ב. מי שמכניס פת לתנור בשבת והפת תיאפה במוצאי שבת – פטור[ב].
לעומת זאת, במלאכת זורע יהיה חייב.

על שני החידושים הללו כאחד חולק הרב שמואל שטראשון (הרש"ש).

שיטת הרש"ש

הרש"ש על מסכת שבת (דף ע"ג עמ' א' ד"ה "במשנה הזורע") כתב כי "אם לקט הזרע קודם שנשרש נראה דפטור למפרע על מה שזרע כיון שלא התקיימה מחשבתו".

א. המנחת חינוך מציין כי הדבר מפורש בדברי ספר החינוך (מצוה תקמ"ח) בסוף המצוה שבה נאמר: "ועובר על זה וזרע כלאי הכרם לוקה מדאורייתא **מיד שזרען**".

ב. בדומה לכך כתב רבי אברהם בורנשטיין בספרו "אגלי טל" מלאכת זורע (אות ב'): "יראה לי שאפי' לא חיפה הזרע בעפר מאחר שהניחה בקרקע במקום הראוי שתצמח חייב מיד **ואפילו חזר ולקטן קודם שצמחו**".

ג. בדומה לכך מצינו ב"פרי מגדים" (פתיחה כוללת הל' שבת בסופו): "גם אני מסופק אם נתן קדרה בשבת סמוך למוצ"ש ונתבשל כגרוגרת בחול ומ"מ התחלה היה בשבת אם חייב חטאת דהא כל אופה ומבשל מהתחלה מחייבינן ליה או דילמא הואיל ובשבת היה רק חצי שיעור תו לא מחייב חטאת **וכן נראה**".

כמו כן, כתב הרש"ש כי "האופה בשבת עם חשיכה חייב אף שאין שהות שתגמר אפייתו בעוד יום".

כלומר, לשיטת הרש"ש:

א. מלאכת זריעה הושוותה למלאכת אפייה ובשניהם העבירה היא תוצאתית. על כן, אם הזריעה לא הניבה השרשה אין עבירה.

ב. התוצאה של זריעה מתרחשת תמיד אחרי השבת, שכן רק אחרי כמה ימים נשרש הזרע. אבל, גם באפייה קיים איסור על אף שהתוצאה מתרחשת אחר השבת. כלומר, מעשה של חילול שבת אסור, אף אם תוצאתו מתרחשת ביום חול[ד].

מהי ההבחנה בין אפייה לזריעה ומהי נקודת המחלוקת?

נשאלת אפוא השאלה: מדוע הבחין המנחת חינוך בין זריעה לבין אפייה? מהי נקודת ההבחנה שמחמתה מוגדרת זריעה כעבירה שאינה תלויה בתוצאה ואילו אפייה מוגדרת כעבירה שתלויה בתוצאה?

כמו כן יש להבין מה היא הסברה שבה חלוקים הרש"ש והמנחת חינוך?

האיסור תוצאתי כשיש קשר סיבתי ישיר בין פעולה לתוצאה

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני שבת סימנים ג' ו–ד') מתווה את המהלך הבא:

א. במסכת שבת (דף פ"א עמ' ב') מצינו כי עציץ נקוב שהיה מונח על גבי קרקע ומישהו הרים אותו, ניתק אותו מהקרקע והניחו על גבי יתדות חייב משום תולש. ולהפך, אם העציץ הנקוב היה מונח על גבי יתדות ובא אדם והניחו על גבי קרקע – חייב משום נוטע".

ד. הרש"ש מביא ראיה לדבריו מדברי הירושלמי. בדומה לכך כתב הרב יואב וינגרטן בספרו שו"ת "חלקת יואב" (מהדורא קמא אורח חיים סימן י'): "באמת מה דפשיטא להו לכל האחרונים דאם נתבשלו במוצ"ש פטור, עיין מנחת חינוך סוף מצוה רצ"ח. אבל לפי עניות דעתי כולם שגו בזה. דלהדיא מבואר בירושלמי פרק קמא דשבת (הלכה ו') דכל שהתחיל לעשות המלאכה בשבת אף שנגמר למוצ"ש חייב. וכן מבואר בירושלמי שבת (פרק י"ח הלכה א') דאסור להפריש תרומה בשבת שהתרומה יחול באחד בשבת. וכן מוכח בראי"ש (פרק ב' דביצה סי' י"ז) שסובר בטעם שמסתפק מן הנר שחייב משום מכבה, הוא מטעם דממהר כיבוי שיהיה נכבה מקודם. אף שיש בנר שמן שידליק עד אחד בשבת הרי דתמיד אזלינן אחר התחלת מלאכה".

ב. רש"י שם (ד"ה "חייב משום תולש") כותב: "ולי נראה דהאי חייב לאו דווקא, אלא אסור (כלומר מדרבנן) משום דדמי לתולש". בדומה לכך כתב תוספות שם (ד"ה "והניחו על גבי יתדות"): "האי מיחייב מכת מרדות מדרבנן כדפירש בקונטרס".

ג. לעומת זאת הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ח' הלכה ד') פסק: "גבשושית של עפר שעלו בה עשבים הגביהה מעל הארץ והניחה על גבי יתדות חייב משום תולש, היתה על גבי יתדות והניחה על הארץ חייב משום זורע". הווי אומר כי יש חיוב מדאורייתא, שהרי ברמב"ם הלכות שבת (פרק א' הלכה ב') מבואר כי "כל מקום שנאמר בהלכות שבת שהעושה דבר זה חייב הרי זה חייב כרת, ואם היו שם עדים והתראה חייב סקילה, ואם היה שוגג חייב חטאת".

ד. נשאלת השאלה, מדוע סוברים רש"י ותוספות כי אין איסור של זריעה מדאורייתא? במה שונה זריעה שבה אין חיוב כשהוא גורם לצמיחה להיות מהירה יותר (ע"י קירוב העציץ הנקוב אל הקרקע) ממלאכת בישול שלכל הדעות מי שממהר את הבישול (כגון מי שמגיס בקדרה) חייב?

ה. אין זאת אלא שבזריעה או בנטיעה לא כלולה התוצאה של המלאכה, שהרי כדי שהשתיל יצמח צריכות לקרות פעולות נוספות של ירידת גשמים או השקיית מים. ממילא, בהיעדר קשר סיבתי ישיר ובלתי נמנע בין המעשה לבין התוצאה לא ניתן לומר שבזריעה כבר כלולה הצמיחה.

ו. מכיוון שהתוצאה של הצמיחה אינה כלולה במעשיו נמצא כי המלאכה של זריעה אינה יכולה להיות מוגדרת כפעולה של הצמחה אלא כאיסור שחל על עצם מעשה הזריעה.

ז. נמצא כי מלאכת נטיעה או זריעה היא מעשה הנטיעה ואילו פעולה שתביא לזירוז הצמיחה צמיחתו אינה מעשה נטיעה. על כן, סוברים רש"י ותוס' כי פעולה שבה הוא ממהר את צמיחת השתיל ע"י הוספת יניקה אינה מלאכת נוטע.

ח. לעומת זאת, מלאכת בישול כוללת את התוצאה, כי לאחר ששמים את הקדרה על האש בפנינו הליך בלתי נמנע של בישול שאינו תלוי בגורמים נוספים אחרים. יש קשר סיבתי ישיר בין מעשה לתוצאה. "מה שיתבשל אח"כ כלול במה דמעיקרא שם את הקדירה על האש".

ט. על כן, מסתבר שמלאכת בישול אינה "לשים על האש" אלא לגרום לתוצאה של בישול. ממילא, גם בפעולה שמביאה למהר את בישולו הוא חייב, שהרי גם מלאכה זו מביאה לתוצאה שהדבר יתבשל.

י. בהתאם לכך מובנת שיטת המנחת חינוך שמבחין בין אפייה לזריעה וסובר כי באפייה האיסור תוצאתי, וממילא אם הוציאו את הפת מן התנור קדם שנאפה, אין איסור. לעומת זאת, במלאכת זריעה האיסור אינו תוצאתי ואינו כולל את הצמיחה שאין קשר סיבתי ישיר אליה. האיסור מוגדר כפעולה של החדרת הזרע לאדמה בלי קשר לתוצאה. על כן, גם אם אח"כ הוציאו את הזרע מן האדמה – האיסור קיים[ה].

במה תלויה המחלוקת

דברי המנחת חינוך מבוארים אפוא בהתאם לסברה כי יש להגדיר תוצאה כחלק מפעולה, כאשר יש קשר סיבתי ישיר בין פעולה לבין תוצאה והתהליך אינו תלוי בגורמים חיצוניים אחרים[ו]. ברם, לאחר שהוסברה כה נפלא שיטת המנחת חינוך יש להבין מהי שיטת הרש"ש ובמה חולק הוא על המנחת חינוך?

אכן, ניתנת האמת להיאמר, כי סברתו של הרב שיינברג שהיא כה שובה עין, אינה נקייה מספקות. האם אמנם יש לומר בזריעה כי אין קשר סיבתי ישיר בין המעשה לתוצאה? אכן, הקליטה תלויה גם ברטיבות של הקרקע, אך מה יהא במקום שהקרקע רטובה מראש עד שהתוצאה אינה תלויה עוד בדבר? ומה במקום שבו הגשמים יורדים כל העת, האם אין לומר שיש קשר סיבתי ישיר בין זריעה לצמיחה, כפי שיש בפת ששמו אותה בתנור? ברם, שקשה לומר כי מחלוקת המנחת חינוך והרש"ש תלויה בנקודה זו, שכלל לא הוזכרה על ידי מי מהם. נראה כי יש יסוד למדני עמוק שבו תלויה מחלוקתם. נבאר.

ה. נראה כי זו גם כוונת דבריו של הרב אברהם דב כהנא שפירא (רבה של קובנה) בספרו שו"ת דבר אברהם (חלק א' סימן כ"ג אות ו') שכתב כי אין איסור כשאין "מלאכת מחשבת" ולא נעשתה מחשבתו. על כן, מי שרצה לאפות ואח"כ הוציאו את הפת מהתנור אינו חייב כי לא נעשתה מחשבתו. הוא עשה פעולה שהתוצאה שלה צפויה מראש ולצורך כן עשה את המלאכה. לעומת זאת, מי שזורע ידע מתחלה שיש ספק אם הדבר ייקלט. הקליטה של הזרע אינה דבר מובטח. על כן, מחשבתו נוגעת למלאכת הזריעה ולא לקליטה. על כן "גוף המלאכה כפי גדריה נעשה כמחשבתו אלא שהתכלית והתועלת שהיו צריכין לצאת אח"כ לפי מחשבתו ממלאכה זו לא יצאו כרצונו, לא שייך לדון בזה לא נעשית מחשבתו שהרי גוף המלאכה נעשית כהוגן כמלאכת מחשבת, והגע בעצמך הבונה בית לדור בו ואחר שגמרו נשרף שלא נעשה כמחשבתו לדור בו האם ייפטר בשביל זה מחיוב בונה?"

ו. נראה כי סברה זו טמונה בדברי רבינו תם, ב"ספר הישר" (חלק החידושים סימן שס"א) שכתב כי הטעם שיש ברירה והתוצאה מעידה על מחשבה תחילה נעוצה בכך שכאשר יש קשר סיבתי ישיר בין מעשה לתוצאה ניתן לומר כי "מוכיח סופן על תחילתן".

"טעם יש ברירה ואין ברירה שכך הוא דין תורה כעין האופה בשבת אם מניח עד שתאפה חייב ואם יחתה קודם שתאפה פטור. וכן הרבה דברים מוכיח סופן על תחילתן והרי הן כמיגמר ואזלי וגמרי".

שיטת ה"נימוקי יוסף"

במסכת בבא קמא (דף כ"ב עמ' א') מצינו דעה לפיה "אִשּׁוֹ משום חיציו" לפיה כאשר משתלחת אש נחשב האדם כמי שהבעיר את הנכס במו ידיו, מכיוון שיש קשר סיבתי ישיר בין המעשה לבין התוצאה. על שיטה זו שואל ה"נימוקי יוסף" (על מסכת בבא קמא דף י' עמ' א') כיצד מותר להדליק נר בערב שבת, כאשר הנר ממשיך לבעור גם בשבת, הרי לכאורה הדבר נחשב כהבערה של הפתילה או של קרבן הפסח בשבת ע"י האדם עצמו? וכיצד שנינו במשנה במסכת שבת (דף י"ט עמ' ב'): "משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד", הרי הדבר נחשב כהבערה בחג עצמו ע"י האדם?

תשובתו של ה"נימוקי יוסף" היא כי אכן מייחסים את התוצאה לעושה, אבל בהתאם לכך יש לומר כי הפעולה לא נעשתה בשבת, כי בערב שבת כשהוא זרק את החץ כבר כלולה בו מראש התוצאה של הזריקה[ז].

שתי אפשרויות להבנת ה"נימוקי יוסף"

הבה נעיין בתשובת ה"נימוקי יוסף" ונראה כי יש שתי אפשרויות להבין את דבריו:

א. כל מה שנובע בקשר סיבתי ישיר מפעולה נחשב כמי שכלול מראש בפעולה ונחשב כמי שנעשה בשעת עשיית הפעולה, לפני כניסת השבת. נמצא אפוא כי הפעולה של הדליקה נעשתה מראש.

ב. אין לומר כי הוא עשה הכול מראש. מה שהחל לבעור בשבת, או התבשל בשבת, נעשה בפועל בשבת. פעולות אי אפשר להקדים טרם זמנן. אבל, **התוצאה** נחשבת כמי שנגרמה מראש, בערב שבת. זאת ועוד, מעשי האדם שיצרו את הפעולה נעשו מראש, בערב שבת. בשבת האדם נח[ח].

ז. ה"נימוקי יוסף" כותב: "שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה. והכא נמי אילו מת (המבעיר) קודם שהספיק להידלק הגדיש ודאי משתלם הניזק (בעל הנזק) מאחריות נכסים דידיה (של המזיק שמת) ... שמע מינה דלאו כמאן דאדליק השתא בידיים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק בשעת פשיעה חשבינן ליה".

ח. במסכת בבא קמא (דף י"ז עמ' ב') מסתפק רבה ביחס לאדם שזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל האם חייב הזורק משום ש"בתר מעיקרא אזלינן". כלומר, הכלי נחשב שבור מעת זריקתו וממילא היכה השני בכלי שבור ("מנא תבירא תבר"). תוספות שם (ד"ה "זרק") אומר כי הספק מתייחס רק למי שזרק כלי מראש הגג כשהמעשה נעשה בכלי עצמו ויש לייחס את השבירה לרגע הזריקה. אולם, אם הוא זרק אבן על הכלי, הרי שלכל הדעות יהיה חייב זה ששבר במקל, כי בכלי לא נעשה דבר, ואי אפשר לומר כי האבן שהייתה בדרכה אל הכלי נחשבת כמי ששברה את

ביאור מחלוקת הרש"ש והמנחת חינוך

מלאכת אופה היא לכל הדעות מלאכה תוצאתית ומשום כך אם הוציאו את הפת מהתנור קודם שנאפתה הוא פטור.

מה יהא הדין כאשר אדם עשה מלאכה תוצאתית זו בשבת, והפת נאפתה לאחר השבת?

המנחת חינוך סובר כי אין בכך איסור. הכיצד? הרי המלאכה נעשתה בשבת ולפי שיטת ה"נימוקי יוסף" יש לייחס את המלאכה לשעת העשייה?

אין זאת אלא כי המנחת חינוך מבאר את ה"נימוקי יוסף" כפי ההסבר השני, שהתוצאה היא המיוחסת לזמן שאדם שם את הפת בתנור, אך הפעולה של הבישול נעשתה בזמנה – במוצאי שבת. ממילא, מכיוון שהפעולה של הבישול נעשתה לאחר השבת אין איסור בדבר.

מעתה ברור כי במלאכת זורע שההשרשה מתרחשת לעולם אחרי השבת, יש להסיק כי זו לא מלאכה תוצאתית, כמו מלאכת אופה ומבשל, שאם לא כן לא היה חל איסור על כך לעולם.

יש אפוא הכרח לומר כי מלאכת זורע אינה תוצאתית. על כן, הסביר הרב שיינברג כי הדבר נובע מכך שבזריעה אין קשר סיבתי הכרחי ישיר בין המעשה לתוצאה, שהרי עוד צריך להשקות את הקרקע.

לעומת זאת, הרש"ש סובר כי יש להבין את שיטת ה"נימוקי יוסף" כמי שאומרת שלא רק התוצאה אלא גם הפעולה עצמה מיוחסת לשעה שבה האדם פעל. בהתאם לכך נמצא כי כל מה שנאפה בשעות שלאחר עשיית המלאכה נחשב כמעשה האדם כבר בשעה שהכניס את הפת בתנור, דהיינו בשבת.

הכלי עוד קודם שהגיעה אליו. "קצות החושן" (סימן ש"צ ס"ק א') נוקט כי ה"נימוקי יוסף" דנא, חולק על דברי תוספות, שהרי כתב "באותה שעה נעשה הכל". הדבר דומה למי שהדליק אש בגדיש לפני שמת שנכסיו משועבדים כי הדבר נחשב כמי שהדליק בחייו. ברם שה"ברכת שמואל" (בבא קמא סימן י"א); הגר"ש שקופ (בבא קמא סימן י"ח), ושו"ת אחיעזר (חלק א' סימן י"ט) גורסים כי אין להסיק מה"נימוקי יוסף" שהוא חולק על התוספות וגם לשיטתו אם יבוא אחר וידליק את הגדיש יהיה חייב השני, כי כל עוד שהאש לא הגיעה לגדיש אין לראות אותו כשרוף. רק אם הגיעה האש לגדיש יש לראות את המעשה כמיוחס למדליק עוד משעת הדלקתו בטרם מותו. נראה כי מחלוקת "קצות החושן" והאחיעזר היא האם הפעולה היא שנחשבת כמי שנעשתה מעיקרא (כך הבין "קצות החושן") או שמא היא נעשתה בסוף אך האדם עשה את פועלו בשעה הראשונה, כשהחל את התהליך. ואז אם בא אחר והקדים אותו, הרי שהתוצאה לא תיוחס לראשון אלא לשני. וראה עוד בחידושי רבי ראובן גרוזובסקי על כתובות (סימן י"ז).

לכן, מי ששם פת בתנור בשבת וזו נאפתה לאחר השבת – עבר על איסור מלאכה בשבת.

מכאן נובע כי אין כל נפקות בכך שמלאכת זורע בשבת מסתיימת תמיד בהשרשת הזרע בקרקע ביום חול, שהרי פעולה זו מיוחסת לשעת העשייה – בשבת.

על כן, אין הבדל בין מלאכת אופה למלאכת זורע וניתן לומר כי שתי המלאכות הן תוצאתיות באותה מידה. מעתה מובן מדוע סובר הרש"ש כי גם במלאכת זורע, כמו במלאכת אופה, המלאכה היא תוצאתית ואם התוצאה לא נעשתה והזרע לא נקלט – אין איסור.

פרשת פקודי

באים כאחד - הכיצד?

"ולקחת את שמן המשחה ומשחת את המשכן ואת כל אשר בו, וקדשת אותו ואת כל כליו והיה קודש"
(שמות מ', ט')

דוגמאות ראשוניות

במסכת סנהדרין (דף ט"ז עמ' ב') מצינו: "כל הכלים שעשה משה – משיחתן מקדשן, מכאן ואילך – עבודתן מחנכתן", שנאמר (במדבר ד', י"ב): "ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקודש"[א]. לכאורה, כיצד עבדו בבית המקדש בכלים אלה בפעם הראשונה? הרי אסור לעבוד בכלי שאינו כלי שרת, ועד שהכהן החל לעבוד עם הכלי הוא טרם נחנך להיות כלי שרת. אין זאת אלא שקדושתן ועבודתן באים כאחד.

בדומה לכך מצינו במסכת יומא (דף י"ב עמ' ב') כי הכהן הגדול "עבודתו מחנכתו"[ב]. מבאר רש"י: "עבודת יום הכפורים עצמה, שאינה כשרה אלא בכהן גדול, וזה עובדה – מחנכתו לכהונה גדולה". לכאורה, איך העבודה חונכת אותו, הרי כשהוא מתחיל לעבוד הוא עדיין לא כהן גדול ועבודת יום כיפור אינה כשרה בכהן שאינו כהן גדול, נמצא שהוא פוסל את העבודה ולא נחנך? אין זאת אלא שחניכתו ועבודתו באין כאחד.

א. כך פסק הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פרק א' הלכה י"ב): "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר (במדבר ז', א'): 'וימשחם ויקדש אותם', ודבר זה אינו נוהג לדורות. אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר (שם ד', י"ב): 'אשר ישרתו בם בקודש', בשירות הם מתקדשין".

ב. כך נפסק ברמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים (פרק א' הלכה ג'): "שבעת ימים קודם ליום הכפורים מפרישים כהן גדול מביתו ללשכתו שבמקדש ודבר זה קבלה ממשה רבינו... ומתקינים לו כהן גדול אחר שאם יארע בזה פסול יעבוד האחר תחתיו, בין שאירע בו פיסול קודם תמיד של שחר בין שאירע בו פיסול אחר שהקריב קרבנו. זה שנכנס תחתיו אינו צריך חינוך אלא עבודתו מחנכתו ומתחיל מעבודה שפסק בה הראשון".

ביחס לשני מקרים אלו ייתכן לומר שזו גזירת הכתוב ודין התורה הוא שקובע כי פעולה פיסית של עבודה גם יוצרת את הכשירות. חידוש זה נכלל בדין התורה שהכהן הגדול יכול לעבוד את עבודת יום הכיפורים גם כשהחל לעבוד באותו יום, וכן נכלל הוא בדין התורה שניתן לעבוד בכלי מקדש חדשים.
אולם, המנחת חינוך נוטל את המושג של "באים כאחד" ומשתמש בו ביחס לדין שאין לגביו כל ראיה מן הכתובים.

שימוש המנחת חינוך בדין "באים כאחד"
המנחת חינוך (מצוה ב' באות י"ד) כתב כי על אף שגוי שבא להתגייר אינו רשאי למול את עצמו כי הוא עדיין גוי כל זמן שלא טבל, נראה פשוט כי אם הגר טבל, הרי שלשיטת הפוסקים שנפסקה בשולחן ערוך יורה דעה (סימן רס"ח סעיף א') שטבילה קודמת למילה, רשאי הגוי למול את עצמו. אם מל אין צריך הטפת דם ברית והמילה כשרה על אף שבוצעה על ידו כשעדיין היה גוי, שכן מילתו וגיורו באים כאחד.

שאלת ה"משמרת חיים" על המנחת חינוך
הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (בערך "מילה", באות ב'), תמה על כך כי "הכא לא שייך כלל הדין דגירותו ומילתו באין כאחד, דהכא צריכים לתת לו דיני יהדות ואין לו דיני יהדות עד לאחר שימול, וממילא אין מילתו כשרה". הווי אומר, כי דין "באין כאחד" לא יכול ליצור כשרות שהיא תנאי לקיום התהליך, והגוי לא יכול להרים עצמו בשרוכי נעליו וליצור יהדות, באמצעות פעולה שעשה בהיותו גוי הפסול למול. רק כשיש לאדם "יד" משפטית, ויש מניעה הרובצת עליו ומונעת ממנה לחול, חל הכלל של "באין כאחת" כדי שהמניעה לא תסכל זאת.
כדי להבין את דברי המנחת חינוך נעיין באופן סדור בסוגיה זו של "באין כאחד".

באים כאחד
המושג ההלכתי של "באין כאחד" מוכר בגמרא ובראשונים כפתרון לטיעונים מעגליים.
יסוד הדברים בשאלה כיצד נותן אדם גט שחרור לעבד כנעני, הרי "כל מה שקנה עבד קנה רבו", ואם כן נמצא כי מבחינה הלכתית אין לו "יד" לקבל את הגט? התשובה הניתנת לכך במסכת קידושין (בדף כ"ג עמ' א'), כי "גיטו וידו באים כאחד". רש"י מבאר: "באין כאחד – ולא אמרינן לא הוציא רבו את הגט מרשותו ואין זו

קבלה". בדומה לכך מצינו במשנה במסכת גיטין (דף ע"ז עמ' א'): "הזורק גט לאשתו, והיא בתוך ביתה או בתוך חצרה – הרי זו מגורשת". שואלת הגמרא (שם בעמ' ב') כיצד קונה האישה את הגט הרי "מה שקנתה אישה קנה בעלה" ואם כן אין החצר יכולה לקנות עבורה את הגט? מתרצת הגמרא כי "גיטה וידה באין כאחד, וכן גיטה וחצרה באין כאחד". מבאר רש"י: "על ידי הגט באה ידה לה עם נתינתו".

קושי הגיוני

מושג זה של "באים כאחד" אינו מובן לכאורה מבחינה הגיונית.

בדברים פיסיים אפשר להבין כי שני גורמים בתהליך עוקב מתרחשים לעיתים בו זמנית. כך למשל, אדם הנועץ מסמר בקיר, לא מחדיר אותו לחור קיים, ובכל זאת המסמר חודר לתוך חור שבקיר, מהטעם הפשוט, שהמסמר יוצר את החור בו זמנית עם חדירתו. נעיצת המסמר ויצירת החור באים כאחד מבחינה פיסית. מצד שני, אי אפשר לומר שתרנגולת בקעה מביצה שהיא עצמה הטילה, ושניהם באו כאחד, שהרי מבחינה פיסית אי אפשר להטיל ביצה תוך כדי בקיעה ממנה.

אבל, בעת שאנו עוסקים בתחולה של דינים, נוצר קושי הגיוני ברור באמירת "באים כאחד", שכן כאשר יש קשר סיבתי בין שני גורמים (דבר המכונה "סיבה ומסובב") מתחייב מכך שהסיבה תקדם לתוצאה. אם הסיבה לא קודמת לתוצאה נוצר תהליך מעגלי ופרדוקסלי של הנחת המבוקש.

על בסיס זה תירץ הר"ן בחידושיו לחולין (דף י"ד עמ' א')[ג] מדוע השוחט בשבת שחיטתו כשירה כמבואר במסכת חולין (שם), למרות שהמומר לחלל שבת פסול לשחוט. ההסבר הוא, כי הפסול חל מכאן ולהבא אבל "אותה שחיטה גופא שממנה נעשה מומר אי אפשר לפסול מטעם שחיטת מומר". הווי אומר כי סיבה ותוצאה לא באין כאחד!

באמצעות סברה זו גם תירץ "קצות החושן" (סימן נ"ב ס"ק א' ד"ה ובעיקר קושיא) את שאלת התוספות (בבא קמא דף ל' עמ' ב', ד"ה וחכמים אומרים) על הדעה כי בשטר חוב שיש בו ריבית גובים את הקרן. לכאורה איך יש תוקף לשטר, הרי העדים עברו על הלאו של "לא תשימון עליו נשך" (שמות כ"ב, כ"ד) ובכך נפסלו לעדות? תשובתו של "קצות החושן" היא, שהעדים נפסלים רק מכאן ולהבא. אבל "אותו השטר גופא שממנו בא הפסול – עדיין הוא כשר". הרי לנו שוב כי תוצאה באה רק אחרי סיבה ולא באה עימה כאחד. מה אם כן פשר התשובה של הגמרא "באין כאחד"?

ג. בדומה לכך מצינו בדברי הרשב"א בחידושיו שם בשם בעלי התוספות.

שאלה קשה זו העלה הרב יוסף ענגיל בספרו "בית האוצר" (חלק ב' עמ' 22), ותמה "מהיכן המעגל הזה מתחיל"? אם כל אחד מהדברים שחלים צריך סיבה כדי לחול, למה שאחד מהם יחול בכלל? ולמה חלים שניהם?

הקושי הלוגי מתעצם במקרה שבו שני דברים צריכים לחולל דין זה בזה, וכל אחד מהם אמור לשמש גם סיבה וגם מסובב. כך למשל, "קצות החושן" (סימן ר' ס"ק ה') כתב: "נסתפקתי בראובן שנתן שטר מתנה לשמעון על ביתו ונתן השטר תוך ביתו ואמר לו הנני נותן לך הבית עם השטר מתנה שבתוכו האם חצירו ומתנתו באין כאחד". כלומר, אדם אמור לקנות בית באמצעות שטר. אך את השטר עצמו הוא אמור לקנות באמצעות הבית ("בקניין חצר"). קניין הבית הוא סיבה לתוצאה של קניין השטר, וקניין השטר הוא סיבה לתוצאה של קניין הבית. ואיך המעגל הזה מתחיל?

ביחס למקרה זה מסיק "קצות החושן": "לאחר העיון נראה פשיטא שאינו זוכה, כיון שהחצר והשטר עדיין לא יצא מרשותו איך יזכה בו המקבל ומאין יהיה לו למקבל זכיה בביתו ובשטרו"?

הרב ברוך בער ליבוביץ בספרו "ברכת שמואל" (על מסכת קידושין סימן י"א) ביאר את הדברים ואמר: "הטעם הוא כי מכיוון שצריך זכיה צריך שיהיה לו יד, ואם כן החצר שהוא מטעם יד עדיין אינו ידו עד שיזכה בחצר, ואם כן איך יזכה ע"י השטר והשטר יזכה ע"י החצר? לכן צריך שיהיה זוכה בחצר תחילה ע"י חזקה, כדי שיהיה ידו וע"י זה יקנה את השטר". על כן מקשה "קצות החושן" מדוע שונה הדין במקרה של שטר שחרור של עבד וגט גירושין של אישה, שלגביהם נאמר כי הם באין כאחד?

הסברו של "קצות החושן"

"קצות החושן" מבחין הבחנה ברורה בין גט אישה ושטר שחרור של עבד, לבין דיני קניינים.

במקרה של גט אישה ושטר שחרור של עבד, אין צורך שהם יקנו את השטר מכוח דיני הקניין, שהרי גט אישה נקנה לה בעל כרחה וכמו כן שטר שחרור בעבד כנעני אינו תלוי ברצונו. קניין אינו יכול לחול בעל כורחו של קונה ואם כן מן ההכרח להסיק כי הנתינה לידה של האישה או לידו של העבד הם פעולה טכנית. ביחס למעשה פיסי, יש מהיכן להתחיל את המקח, כי בפועל נעשה מעשה של מתן הגט. לעומת זאת, כאשר רוצים להחיל דין קניין בחצר מכוח שטר המונח בחצר, אין כאן שום מעשה שיתחיל את התהליך, ואין מה שיגרום לקניין השטר שמכוחו תיקנה החצר.

שמא תאמר, אם בגט אישה ובשטר שחרור של עבד די במעשה פיסי, מדוע צריך את הסברה של "באים כאחד"? די אם נאמר כי נעשה מעשה טכני של שימת הגט ביד העבד או הגט ביד האישה, ואף אם הם לא קנו דבר, השחרור חל מחמת המעשה הפיסי שנעשה? אין זאת אלא כי המעשה הטכני רק מתחיל תהליך, ובעקבותיו צריך השטר להיות קנוי לעבד, ובדומה לכך בגט של אישה, אחרי מתן הגט לידה, צריך הנייר שעליו כתוב הגט להיות שייך לאישה[ד]. תהליך זה הוא קנייני – והוא חל מכוח הדין של "באים כאחד" שמקנה לאישה ולעבד "יד" משפטית לרכישת הגט. כלומר, לאחר נתינת הגט חלים גירושין ובעקבותיהם נעשה גם שטר הגט שייך לאישה. בלי קניית שטר הגט אין האישה מגורשת אך הקניין ותחולת הגט באים כאחד. אם כן, במה שונה הדבר מכל דיני הקניין ובמה מיושב הקושי שהעלינו?

נראה כי כוונת "קצות החושן" לכך, שבשני המקרים של גט אישה ושטר שחרור של עבד התהליך מתחיל ממעשה פיסי שלשמו לא צריך קניין. התהליך המעגלי של תחולת שני דינים קיים ולשמו נאמר הדין של "באין כאחד", אבל יש מה שיתחיל את התהליך – וזה המעשה הפיסי של הנתינה. לעומת זאת, אם אדם מניח שטר קניין בחצר של עצמו, ומצפה שהשטר יעביר לחברו את החצר, כאשר השטר עצמו נקנה מכוח חצר שאותה עוד לא הקנה לחברו, הרי שזה תהליך מעגלי שאין לו נקודת התחלה[ה].

ד. במסכת גיטין (דף כ"א עמ' א') מצינו: "הרי זה גיטך והנייר שלי" אינה מגורשת, ופירש רש"י כי טעם הדבר "דכיון שהנייר שלו – לא נתן לה כלום, ונמצאו אותיות פורחות באויר". נמצא כי האישה צריכה לקנות את הגט מכוח דיני הקניין. הרשב"א שם מוסיף ומבהיר כי צריך שנתינת גוף הנייר תהיה דווקא לשם גט, ובלאו הכי לא מקרי "וכתב ונתן" – ומכאן שנתינת גט היא דווקא נתינת קניין ולשם גט. בסוגיא זו של נתינת גט "אי בעינן נתינה של קניין או לא" ראו דבריו של הרב מרדכי דוד לעווין בספרו "דרכי דוד" על גיטין (דף כ"א עמ' א'), והשגותיו של הרב יוסף שלום אלישיב "בעניין נתינת גט אי בעינן דוקא הקנאה או דסגי במעשה נתינה בלבד", ב"מוריה" שנת תשמ"א, גליון א'–ג' עמ' ר"ו–ר"ח. וראו במיוחד דבריו בעמ' ר"ח ביחס לשיטת קצות החושן בסימן ר'.

ה. בדומה ל"קצות החושן" כתב רבי מאיר שמחה מדווינסק בספרו "אור שמח" הלכות שלוחין ושותפין (פרק ד' הלכה א'): "ונראה דבאמת קודם שבא הגט לידו הרי כולו של רבו, רק כי חל הגט אז נשתחרר וקני להגט, ועל זה אמרו גיטו וידו באין כאחד. והנה בכל קנינים לא אמרו כן, שאם הניח שטר בחצירו ודאי לא קני החצר כל זמן שלא הגיע השטר לידו, וטעמא משום דבגט הלא מועיל בעל כרחו, וכן גט שחרור, ואיפה מצאנו קנין בעל כרחו של הקונה, רק עיקרו תלוי בנתינה, וכי נותן לו – מזה בא הזכיה בנייר, ולכן בזה אמרו גיטו וידו באין כאחד, שכיון שנתן לידו אז בעל כרחו נשתחרר וקני להנייר". הרב ברוך בער ליבוביץ בספרו "ברכת שמואל" על מסכת קדושין

אולם, לכאורה הקושי נותר בעינו, שהרי מה לנו בכך שיש מעשה פיסי כנקודת פתיחה לתהליך מכיוון שלאחר מכן עדיין אנו נזקקים לתהליך דיני מעגלי?

אכן, רבי אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" (על מסכת קידושין דף כ"ג עמ' א' – אות קל"ח) מקשה: "נראה שלא הועיל לתרץ בחידושו זה, דכמו דלא שייך באין כאחד לענין זכיה, הכי נמי לא שייך באין כאחד לענין נתינה, ואי מהני באין כאחד לענין נתינה, למה לא תועיל גם לענין זכיה?"

ה"קובץ שיעורים" תמה, מה עוזר לנו המעשה הטכני של הנתינה, אם במעשה זה כשלעצמו אין כדי לחולל גט וצריך שתנבע ממנו "יד" קניינית כדי שהגט יחול. יד קניינית זו מאפשרת קניית גט והגט אינו חל בלי שנקנתה ה"יד" הקניינית. אם כן שבנו לתהליך מעגלי של תחולת שני דינים התלויים זה בזה, והתמיהה נשארה בעינה.

הקושי על הסברו של "קצות החושן" מתעצם לאחר העיון במקור הדין של "באים כאחד".

בסוגיית הגמרא במסכת גיטין (דף ע"ז עמ' ב') מובא מקרה של חולה שנטה למות וכדי שאשתו לא תזדקק לייבום או חליצה של אחיו, הוא כתב גט לאשתו בערב שבת לפנות ערב. אולם, הוא לא הספיק לתת לה את הגט לפני כניסת השבת, ובשבת הגט הוא מוקצה ואסור בטלטול. למחרת, בשבת, התגבר החולי והגוסס ביקש עצה כיצד יוכל לגרש בשבת, בלי לטלטל את הגט. רבא יעץ שהאישה תקנה מידי הבעל את החדר שהגט נמצא בו ע"י מעשה של נעילת הדלת העולה כדי חזקה. על ידי קניית החדר תקנה האישה גם את הגט, שהרי אדם הקונה מחברו קרקע עם מיטלטלין רוכש את המיטלטלין ב"קניין אגב" בעת קניית הקרקע. מקשה הגמרא, הרי מה שקנתה אישה קנה בעלה ואם כן נמצא שהחדר נשאר ברשות הבעל? משיבה הגמרא כי גיטה וחצרה באין כאחד, ובשעת נתינת הגט היא כבר קונה את החדר וע"י החדר קנוי לה גם הגט. הגמרא מוסיפה כי זהו המקור לדברי רבא שגיטה וידה באים כאחד.

ודוק היטב, במקרה זה בפנינו קניין של נכס (החדר שבו מצוי הגט). אם כן, כיצד חל הגט לפי הסברו של "קצות החושן" שדין באים כאחד לא חל על קניינים, אלא רק על דין שחל כתוצאה ממעשה נתינה פיסי? שמא תאמר, כי האישה

(סימן י"א) כתב להסביר את תירוצו של "קצות החושן" "ביאור הדברים דאין הגירושים באים בדרך הקנאה וזכיה, וגם הנייר אינו נקנה מדין קנייני המטלטלין, דאדרבה דין גט גזרת הכתוב הוא".

עשתה מעשה וקנתה את החדר בקניין חזקה, ומעשה זה התחיל את התהליך. ברם, שעדיין צריך עיון, שהרי זה אינו מעשה נתינה טכני בעלמא כמו נתינה של גט, שבו אין צורך בקניין, אלא מדובר בקניין של חצר. כיצד אם כן מועיל המקח מלכתחילה?

גר קטן

בנוסף לאמור נראה כי הסברו של ה"קצות החושן" אינו מיישב את הסוגיה של גיור גר קטן.

במסכת כתובות (דף י"א עמ' א') מצינו: "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין", שכן זכות הוא לו להתגייר, וזכין לאדם שלא בפניו. שואל תוס' (ד"ה מטבילין אותו), הרי זכייה תקפה מדין שליחות ואין שליחות לקטן? יתרה מכך, הרי לפני הגיור הוא גוי ואין דין שליחות בגוי? תוספות מתרץ כי מכיוון שבזכייה זו הוא נעשה ישראל הרי שהוא "כישראל גמור לעניין זכייה". כלומר, השליחות והגרות באים כאחד. כך מבואר גם בתוספות במסכת סנהדרין (דף ס"ח עמ' ב' ד"ה "קטן") השואל כיצד מתגייר קטן מדין זכייה ותשובתו היא: "הא לאו קושיא היא, דאם כן תיקשי לן כל גרים היאך מטבילין אותם? אלא כיון דזכיתו וידו באין כאחד".

במקרה זה ברי כי עסקינן בדין שחל בכל התורה ולפיו מלכתחילה לא חלה שליחות לגוי. אם כן, כיצד יכול הוא ליצור שליחות מכוח יהדות הנקנית לו רק אם חלה השליחות? הרי זו סתירה לוגית מוחלטת, שאין אפשרות להשיב עליה באמצעות הסברה של "קצות החושן" שהרי עסקינן בתחולת דין ולא בפעולה פיסית. החידוש שניתן לגייר גר קטן מדין שליחות ולהחיל עליו דין "גיטו וידו באין כאחד" מחייב לבאר את הכלל האמור בדרך שונה.

התחולה נבחנת "ברגע שאחרי"

הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" על מסכת כתובות דף ט"ו (באות ל"ד) מבאר את דברי תוספות כי יש שליחות בגיור והשליחות והיהדות של הגר באין כאחד, באופן הבא:

"נראה פירושו, דהא דאין זכיה לעכו"ם הוא רק היכא דגם **אחר** חלות הזכיה עודנו עכו"ם ונמצא שעכו"ם זכה ע"י אחר וזה אי אפשר אבל בגירות אחר שתחול הזכיה כבר הוא ישראל והזוכה הוא ישראל ולא עכו"ם".

כלומר, המבחן לתחולתו של תהליך אינו נעשה תוך כדי יצירת התהליך, אלא **בדקה שאחרי התהליך**. אם אחרי התהליך התוצאה היא שהגיור חל והאיש הפך

ליהודי, הרי שאין מניעה בכך שלצורך התהליך נעשה שימוש בדין שליחות שחל לגבי מי שהוא יהודי, שהרי הדבר תואם את התוצאה.

נראה כי הסברה של ה"קובץ שיעורים" עולה גם מעיון בדברי ה"חזון איש" לגבי קניית עבד כנעני באמצעות קניין כסף. הכלל הוא שניתן לקנות עבד כנעני ע"י כסף ומכאן ניתן היה להסיק בפשטות כי האדון משלם לו כסף כדי לעשותו לעבד. אולם, ב"קצות החושן" (סימן רמ"ט ס"ק ב') מצינו כי מן הרגע שהוא נהיה עבד חל כלל של מה שקנה עבד קנה רבו וגם כסף שהיה בידי העבד לפני הזמן שנהיה לעבד – שייך לאדון. על כן שואל ה"חזון איש" (על מסכת קידושין סימן קמ"ח), איך יכול האדון לשלם לעבד ע"י כסף כדי להפוך אותו לעבדו, הרי ברגע שיהיה לעבד נמצא שהוא לא שילם לו כלום, כי האדון נוטל את כל כספו ממנו ו"מה שקנה עבד קנה רבו"? שמא תאמר, כי בתחילה הוא מקבל כסף, ואח"כ בשלב מאוחר יותר, הוא מאבד את כספו, ואם כן היה לרגעים ספורים בעל כסף שניתן לו תמורת העבדות. ברם, שהכלל הוא שעבדותו ואבדן ידו באים כאחד, ואם כן ביחד עם העבדות ותחולת הקניין, הוא מאבד את ידו ונשמט אמצעי הקניין? בעקבות שאלה זו כתב ה"חזון איש" שיש כמה אופנים אחרים שבהם יחול קניין כסף[ו]. משאלתו של ה"חזון איש" עולה כי דין "באין כאחד" נמדד בסוף התהליך – ברגע שאחרי סיומו ולא במהלכו.

גיור בשבת

בדומה לכך ניתן להבין את הסוגיה של גיור בשבת. במסכת יבמות (דף מ"ו עמ' ב') מבואר שאין מטבילים גר בשבת, מפני ש"תקוני גברא בשבת לא מתקנינן". לכאורה, על מי חל איסור זה? הרי הגר עצמו – עד שהתגייר הוא גוי והוא לא מצווה על השבת. לאחר שנתגייר ותהליך הגיור כבר הסתיים – הוא כבר יהודי ואינו עושה שום מלאכת תיקון. אם כן, מה שייך אצלו תיקוני גברא?[ז] אין זאת

ו. בדומה לכך כתב הרב פינחס הלוי הורוויץ (בעל ספר "הפלאה") בספר "המקנה" על מסכת קדושין (דף ז' עמ' א' (ד"ה "מדין עבד כנעני"): "אי אפשר לומר דקנייתו בכסף הוא ע"י עצמו דהיינו שע"י קבלת הכסף נקנה לו דהא אמרינן לקמן דף כ"ג דהא דיוצא עבד כנעני בשטר חוב ע"י עצמו היינו משום דגיטו וידו באין כאחד א"כ נראה דבכהאי גוונא בשעת קנייתו הוא איפכא דכיון דקנייתו וידו באין כאחד אין לו יד לקבל כסף קנייתו דידו כיד רבו".
"המקנה" מבאר על כן כי קניין כסף מועיל ע"י קניית העבד מאביו.

ז. הרב יעקב ישראל קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" על מסכת שבת (סימן נ"ו) כתב כי האיסור חל על בית הדין, לפי שהם גורמים לו שיהיה יהודי ובכך הם מתקנים גברא. הרב יצחק זילברשטיין

אלא שהגיור והאיסורים באים כאחת. כלומר, מי שהכניס עצמו לתהליך שבסופו הוא יהודי המחויב בשמירת שבת, גרם לתיקון שליהודי אסור לעשות בשבת. בסוף התהליך הוא יהודי שחלים עליו איסורים, והוא אחראי על תיקון שנעשה בו לפני סוף התהליך כי זה דין שמעיינים בו **בסוף** התהליך וקובעים כי גירותו ויהדותו באים כאחד.

ייאוש ושינוי רשות

במשנה במסכת גיטין (דף נ"ה עמ' א') מצינו: "העיד רבי יוחנן בן גודגדא... על חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים – שהיא מכפרת, מפני תיקון המזבח". הגמרא מבארת כי גם אם ייאוש של הבעלים מן החטאת אינו קונה כשלעצמו, ההקדש חל מכיוון שההקדש עולה כדי שינוי רשות וממילא בפנינו "ייאוש ושינוי רשות". שואל הרשב"א (שם בעמ' ב') כיצד יכול אדם להקדיש את הנכס מלכתחילה, הרי הנכס לא שלו? הרשב"א מתרץ כי שינוי רשות קנה אותו, שכן "הקדשו וקנייתו באין כאחד". כלומר, עם הקדשת החפץ הוא הופך להיות מיניה וביה לשלו ולכן חל ההקדש.

ודוק, במקרה זה עסקינן בשני דינים התלויים זה בזה: ההקדש גרם שהנכס יהיה שלו (מכוח הכלל של ייאוש ושינוי רשות). כלומר, ההקדש הוא הסיבה ואילו הבעלות היא התוצאה. מצד שני, הבעלות היא שגורמת לכך שההקדש יחול. כלומר, הבעלות היא הסיבה וההקדש הוא התוצאה. הכיצד אם כן חל הקניין?

ביחס למקרה זה אין תחולה לסברתו של "קצות החושן" שהרי לא עסקינן בגט אישה ובשטר שחרור של עבד אלא בקניינים, שבהם לא די במעשה נתינה וצריך לקנות את הנכס. אכן, גם שם יש מעשה של הקדשה, שמתחיל את התהליך ואין זה מקרה של שטר המונח בחצר בלא שיהא מעשה כלשהו שיתחיל את תהליך הקנייה. אבל, מעשה של הקדשה הוא לא דבר טכני כמו קבלת גט ושטר שחרור, אלא זהו מעשה קנייני מובהק וביחס לתחולה של דין, קשה כיצד יכולים סיבה ותוצאה לחול כאחד?

אכן, באמצעות סברתו של ה"קובץ שיעורים" ניתן להבין את הדין של "ייאוש ושינוי רשות" בעת הקדשת נכס שאינו שלו. שאלנו כיצד יכולים סיבה ותוצאה לחול כאחד? רבי שלמה זלמן אוירבך בספרו "מעדני ארץ" (סימן ט"ז) מביא את

בספרו "חשוקי חמד" על מסכת ביצה (דף י"ח עמוד א') מציין כי לפי דברי ה"קהילות יעקב" נמצא כי לדיינים שהם בני ארץ ישראל אין איסור לגייר גר בחו"ל ביום טוב שני, שהרי עליהם לא חלים הלכות יום טוב, ואילו הגר עד שלא נתגייר אין מצווה ולאחר שנתגייר הוא לא מתקן גברא.

דברי הרשב"א הללו ומבאר: "מוכח מזה **שכלל גדול הוא בקנינים** שאין אנו צריכים כלל שהסיבה לחלות הקניין תהיה דוקא **לפני** שהקנין חל, אלא מספיק רק מה שלא נמצא **אח"כ** שום סיבה לבטלו[ח]". כלומר, אנחנו בודקים את החלות בדקה שאחרי התהליך ולא תוך כדי התהליך.

הקושי בסברת ה"קובץ שיעורים"

ברם, שהסבר ה"קובץ שיעורים" אינו מובן לגופו והקושי הלוגי בעינו עומד, שכן מניין לנו להניח כי בדקה שאחרי כלות התהליך המקח חל? אולי יותר נכון לומר כי אין מה שיניע את התהליך, ולא ייתכן שתוצאה תוליד את הסיבה לתחולתה שלה עצמה ולכן המקח לא חל? כיצד משיבים על שאלת "קצות החושן" "כיון שהחצר והשטר עדיין לא יצא מרשותו איך יזכה בו המקבל ומאין יהיה לו למקבל זכיה בביתו ובשטרו"? הסטת נקודת הבדיקה אל הרגע שאחרי כלות התהליך עדיין אינה משיבה דבר לשאלה איך זה מתחיל וכיצד יש תוצאה שקדמה לסיבה לתחולתה?

גזירת הכתוב

נראה לכאורה כי "קצות החושן" פתר את העניין ע"י הנחה כי המונח של "גיטו וידו" שנאמר לגבי גט אישה ושטר שחרור של עבד, אינו הסבר לוגי, אלא נובע מגזירת הכתוב.

יסוד הדברים בחידושי הרמב"ן על מסכת יבמות (דף מ"ו עמ' א') השואל מכיוון שאין תורת גט לגוי כיצד יש לו יד? "בשלמא עבד שטבל חייב במצוות **ולומדים מהיקש** ("לה לה" מאישה) **שגיטו וידו באין כאחד לשחרור** אלא גוי היכי מקבלי ליה".

רבי אריה לייב הלר, מחבר "קצות החושן" בספרו "אבני מילואים" (סימן ל"ה ס"ק י"ג) הביא את דברי הרמב"ן הללו וציין: "מדבריו למדנו שלא אומרים בכל מקום גיטו וידו באין כאחד אלא משום שלומדים מהיקש 'לה לה' מאישה". מכאן הסיק כי "בשאר קניינים לא אומרים גיטו וידו באים כאחד וזה ברור".

ח. מדברי רבי שלמה זלמן אוירבך עולה כי כלל זה נאמר לא רק על דברים פיסיים כמו מתן גט ליד של אישה או חניכת כלי מקדש, אלא גם על דברים שתלויים בחלות דין, כמו קניינים. אדרבה הוא כותב: "כלל גדול הוא **בקניינים**".

כלומר, אכן כדברי ה"קובץ שיעורים" בשאלתו, אין סברה שבעקבות מעשה פיסי יואיל הכלל של "באין כאחד", אלא שהכתוב קובע כי במקרים מסויימים יש כשירות לבצע הליך ע"י מבחן הנעשה בדקה שאחרי התהליך.

לפי זה נבין, כי קצות החושן בסימן ר' לא בא ליישב את ההבנה הלוגית של "באים כאחד"[ט]. ברי לו כי הדבר נובע מגזירת הכתוב כפי שביאר בעצמו בספרו אבני מילואים, וגזירת הכתוב היא כי הדברים נבחנים ברגע שאחרי כפי שביאר "קובץ שיעורים". אלא של"קצות החושן" היה קשה מדוע במקרה של הנחת שטר מתנה בתוך חצר פשיטא לנו כי אין תחולה, ולא נלמד מקרה זה מהמקרה של גט אשה ועבד שבהם ראינו גזירת הכתוב. נקודה זו בלבד מיישב קצות החושן ומבאר כי בגט אישה ובשטר שחרור יש מעשה טכני שגורם לדין לחול, ואילו בקניין של חצר מכוח שטר אין מה שיסובב את המעגל ויגרום לו לחול, ולכן אין ללמוד שטר קניין מגט אשה.

מקומות שבהם אי אפשר לומר גזירת הכתוב

אמנם נראה לכאורה כי אי אפשר לפתור את כל הסוגיות הנזכרות לעיל באמצעות הפתרון האמור כי "באין כאחד" נעוץ בגזירת הכתוב. אכן ישנם מקומות שניתן לומר "כך גזר הכתוב", כמו נתינת שטר שחרור לעבד, משיחת כלים, גיור וכדומה. בכל המקומות הללו קבעה התורה הליך נדרש, שאי אפשר לבצעו אלא ע"י סברת באין כאחד, וממילא ניתן לומר כי זוהי גזירת הכתוב. אבל בכל הנוגע למקרים שבהם לא גזר הכתוב הליך של באין כאחד, כמו הקנאת חצר לאשה בד בבד עם הקנאת הגט, וכמו ייאוש ושינוי רשות, שבהם אין הכרח מן הכתובים כי הליך כזה יועיל, ואנו נוקטים מעצמנו שההליך פועל מכוח סברת באין כאחד, בזה חוזר הקושי מניין לנו להניח שהליך כזה מועיל.

סברת ה"אבני נזר"

הרב אברהם בורנשטיין בשו"ת "אבני נזר" (חלק אורח חיים סימן כ"ב באות ט') כתב[י] כי יש מקומות שבהם אומרים גיטו וידו באים כאחד ויש מקומות שאין אומרים

ט. כפי שהערנו לעיל שלכאורה הסברו של קצות החושן כי לגט אישה מספיקה נתינה ביד ולא נדרשת הקנאה, אינה פותרת את השאלה כיצד המעגל מתחיל.

י. ה"אבני נזר" מתנסח כדלהלן: "הכלל אצלי שבמקום שחל בעצם רק משום דבר המעכבו אי אפשר לחול, וכיון שעל ידי חלות הדבר יוסר המעכב, חל הדבר. ועל כן בחצר האשה שבעצם החצר הוא שלה, רק ע"י האישות הוא שלו לפירות, וכיון שבגירושין הוסר האישות חלין הגירושין.

כן והכלל הוא כי דין "באים כאחד" יחול על כל דבר שמבחינה דינית יכול ליצור תחולה אלא שיש מניעה טכנית שמונעת את התחולה.

כך למשל, לאישה ולעבד יש "יד" המאפשרת להם לבצע מעשה קניין, שהרי אפשר לזַכּוֹת נכס לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו וניתן לתת לאישה נכס על מנת שאין לבעלה רשות בו. נמצא כי הם לא מקבלים כשירות בסוף התהליך, אלא יש להם כשירות לבצע קניין – כבר בתחילת התהליך. המניעה לתחולת הקניין היא גורם חיצוני ש"רובץ" עליהם – וזהו הבעל או האדון.

ביחס למניעה, בודקים את התהליך בסופו כי מלכתחילה יש לאישה ולעבד "יד" וכשירות קניינית שמועילה להתחיל את התהליך. כלומר, סתם מעשה טכני לא מתחיל תהליך, אבל מעשה של מי שיש לו כשירות אלא שגורם חיצוני (בעלות הבעל) מונע תחולה – מתחיל תהליך שתוצאתו נבחנת בסופו. על כן, כשהבעל נותן גט או שטר שחרור, הרי שבכך הוא מסיר את עצמו מלמנוע את תחולת התהליך. לגבי מניעה של תהליך, שעם סיומו שוב אין המניעה קיימת, חלה הסברה (של הרב שמעון שקופ בחידושיו על גיטין סימן ו' עמ' מ"ה)[יא] כי דין שעם תחולתו לא תהיה לו תחולה – אין לו תחולה מעיקרא. על כן, אין למניעה של הבעל תחולה. בהתאם להסבר זה מובן המקרה של גט אישה ושטר שחרור של עבד אף בלא צורך בעיקרון של "גזירת הכתוב"[יב] ומיושבת הסתירה הלוגית, שכן יש בהחלט תחולה למעשה שיש בו סיבה (ידה של האישה וידו של העבד) הקודמת לתוצאה וגורמת לה.

בעקבות הסבר זה מבואר היטב שאם יש יד וכשירות עצמית יש נקודת התחלה ומבואר מדוע יש דין "באים כאחד" ביחס לגיטין וביחס לעבד. מובן מצד שני כי אם אין יד וכשירות עצמית (כמו במילה ע"י גוי) אין דין של באין כאחד. בהתאם להסבר זה נראה כי מבוארים היטב גם דברי הרשב"א לגבי שינוי רשות בגזילה,

---

וכן ביד דעבד, **עבד יכול לקבל גט מרבו של עבד אחר**, רק מיד רבו שלו לא יועיל משום דלא נפיק מרשות רבו. וכיון דבעצם יש לו יד, רק רשות רבו מעכב, ועל ידי הגט הרי סר רשות רבו. וכן בקומץ מנחת העומר דבעצם מנחה כשירה היא רק איסור חדש מעכב, והרי על ידי הקטרה יוסר איסור חדש".

יא. לסברת הגר"ש שקופ ראו להלן פרשת אמור עמ' שמא–שמב.

יב. בכך מיושבת תמיהת ה"קהילות יעקב" משיטת הרמב"ם מה יהיה בגוי שמקבל מתנה, שהרמב"ם פסק שיש לו דין של "באים כאחד", שכן לגוי יש כשירות לקבל, אם מקנים לו מתנה על מנת שאין לרבו רשות בו. מכיוון שיש לו כשירות, ורק רבו מונע ממנו לקנות, הרי שרבו יכול לעשות מעשה ולהתחיל את התהליך – וזה דבר שבאין כאחד מתגבר עליו.

מכיוון שכאשר אדם נוטל נכס של חברו יש בידו לקנות אותו ויש קנייני גזילה"[ג]. התורה חייבה אותו להשיב את הנכס וחיוב השבה זו הוא ציווי חיצוני המונע את תחולת קנייני הגזילה. ממילא, כאשר נעשה בנכס שינוי רשות הוסר חיוב ההשבה ונותרו קנייני הגזילה שחלו מלכתחילה. ביחס למקרה זה ניתן לומר "באין כאחד", שהרי קנייני הגזילה כשלעצמם חלים ויש מה שיתחיל את התהליך וממילא אין כשל לוגי. הדין של "באין כאחד" נחוץ רק לשם בחינה האם הוסרה המניעה שנובעת מחיוב ההשבה, וגם ביחס למקרה זה יש לומר כי בוחנים את התהליך בסופו, ואם בתום ההליך יש קניין ואין חיוב השבה, הרי שאין לסכל מכוחו את תהליך הרכישה"[ד].

עם זאת, סברתו של ה"אבני נזר" טעונה ביאור, שהרי אם יש "יד" שזוכה לעבד או לאישה, ורק האדון לוקח לו את אשר קנה, ואת המניעה הזו מסירים, הרי שלכאורה זה לא דין של "באים כאחד" ויש גט שחל מלכתחילה ואין מה שימנע אותו מלחול? הצורך בדין של "באים כאחד" מלמד כי מכיוון שהאדון לוקח מהעבד את הנכס הרי שלמעשה אין לו יד. ברם, שאם כן, חזרנו לתמיהה מה מתחיל את התהליך, שהרי אין יד? ואכן, יש לתמוה מה נפקא מינה בכך שלעבד כשלעצמו יכולה הייתה להיות יד אלמלא לקחו ממנו את הכול, הרי המשמעות של נטילה זאת היא שלמעשה אין לו "יד" ואין לו דרך לזכות במאומה עד שהעבדות או האישות פוקעת, וזו לא פוקעת כל עוד שיש בעל שלוקח את הכול. מה לי אם כן

יג. הרב אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים (סימן י"ד) מביא ראיה לכך מדברי תוספות מסכת בבא קמא (דף ע"ט עמ' א' ד"ה "או שהוציאו") כי "אין לחלק כלל בין קניית גנב שאין אלא להתחייב באונסין לשאר קניות". תוספות מוכיח זאת ממסכת בבא קמא (דף ס"ה עמ' א') בה מובא מקור לכך שגנב יכול לקנות לא רק ע"י יד אלא גם ע"י חצר. משמע כי הגנב אינו מחויב אלא כשקנה לפי דיני הקניין. כמו כן מוכיח הרב וסרמן שחלים קנייני גזילה מהגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ב עמ' א'): "הבא במחתרת ונטל כלים ויצא – פטור. מאי טעמא – בדמים קננהו". כלומר, מכיוון שהתחייב בנפשו, הרי שהוא קונה את החפץ הגנוב. לכאורה, איזה קניין יש בקים ליה בדרבה מיניה? אין זאת אלא שמחמת הדין של קים ליה בדרבה מיניה הוא פטור מחיוב השבה, וממילא הגזילה נשארת קנויה לגזלן. "אכן, דבר תימה הוא לומר שגזילה תועיל לקנות דבר שאינו שלו. אבל כך מוכח מדברי הגמרא". הרב וסרמן מבאר כי יש "קנייני גזילה" משעת הגזילה ויש קניין גמור. אבל, בכל רגע ורגע ניצב כנגד הקניין חיוב של השבה ומפקיע את הקניין, אלא אם יש קים ליה בדרבה מיניה.

יד. עם זאת כאמור לעיל ישנם סוגיות שבהם אין אנו יכולים להשתמש בסברת האבני נזר, כמו בסוגיית גיור, אולם בסוגיות אלו צריך לומר כי אנו אומרים "באין כאחד" מכוח גזירת הכתוב כפי המוסבר לעיל.

אם אין לו יד מלכתחילה או אם מישהו "יושב לו על היד" וגורם לכך שהוא לא יכול להשתמש בה? הרי זה כאילו אין לו יד שתתחיל את התהליך?

סברה נוספת של ה"קובץ שיעורים"

נראה כי כדי להבין את הדבר יש לעיין בסברה נוספת של הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" (על מסכת קידושין דף כ"ג עמ' א' – אות ק"מ). שם מבואר כי בכל זכייה צריך שני דברים:

א) שהנכס ייכנס לרשות הקונה;

ב) שהנכס ייצא מרשות המקנה.

על כן, חצר השותפים אינה מועילה לשותפים בבואם לקנות זה מזה. אכן, אפשר לקנות נכס מאדם אחר באמצעות חצר השותפים, כי הנכס נכנס לרשות הקונה ויצא מרשות המקנה. אבל שותפים אינם קונים זה מזה ע"י חצר משותפת, שכן הנכס לא יצא מרשות המקנה כשהוא נמצא בשדה השייכת גם לו עצמו.

בהתאם לסברה זו נבאר את הדין של "באים כאחד" כדלהלן:

מקום שבו אדם הנותן גט לאשתו או שטר שחרור לעבדו, יש להם "יד" משפטית להכניס את הנכס לרשותם, כפי שראינו כי אדם אחר יכול להקנות להם נכס על מנת שאין לבעל זכות בו. אולם, לאור הכלל של "מה שקנתה אישה קנה בעלה" נמצא כי הגט לא יצא מרשות הבעל. כלומר, כשנאמר שיד עבד כיד רבו ויד אישה כיד בעלה, אין הכוונה שאין להם יד. יש להם יד, אלא שגם לבעל יש יד ביחד עימם[טו]. כדי שהעבד יקנה את עצמו לא מועיל באין כאחד. לשם כך צריך יד עצמית! אבל, הדין של באין כאחד מסלק את היד של הרב[טז]. הסבר זה משיב על הקושי שהעלינו כי אם יש מניעה לקניין היד של האישה או העבד, פשר הדבר הוא שלמעשה אין להם יד, שכן בהתאם להסבר זה נמצא כי אין כאן מניעה חיצונית הרובצת עליהם ומונעת מן היד שלהם לקנות, והיד שלהם היא עם יכולת בלתי מסויגת לעשות את המקח. יש כאן חיסרון אחר, הנובע מכך שהנכס לא יצא

טו. ייתכן שסברה זו של ה"קובץ שיעורים" היא הביאור בהסברו של רבי יוסף רוזין בספרו "צפנת פענח" (חלק א' סי' ל"ד דף ס"ו) שכתב כי "יש שתי פעולות בדבר וכן בפועל **דהיינו באיש וכן בנפעל באישה**".

טז. רש"י על מסכת קידושין (דף כ"ג עמ' א') מבאר: "באין כאחד – **ולא אמרינן לא הוציא רבו את הגט מרשותו** ואין זו קבלה". בדברים אלו מדויק כדברי ה"קובץ שיעורים".

מרשות הבעל, וחיסרון זה יוסר אם הגט נכנס לתוקף בבחינת גיטו וידו באין כאחד. ביחס למקרה זה אין לנו "מעגל שוטה" לוגי, של סיבה ותוצאה התלויים זה בזה עד כי לא ברור כיצד התחולה מתחילה. במקרה זה יש תוקף מלא למעשי העבד או האישה והדבר הזה מניע את התהליך. החיסרון היה רק מכוח השאלה, כיצד יצא הנכס מרשות הבעל ולכך התשובה היא, כי הליך זה נבחן בסופו, ברגע שאחרי ביצועו.

פרשת ויקרא

שניים שעשו

"ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ,
בעשותה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה"
(ויקרא ד', כ"ז)

יחיד שעשה חייב ושנים שעשו פטורין

בפרשת קרבן חטאת נאמר (ויקרא ד', כ"ז): "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ, **בעשותה** אחת ממצוות ה' אשר לא תעשינה ואשם". פשטו של מקרא הוא כי המילה "בעשותה" מתייחסת לנפש העושה.

ברם, חז"ל דרשו כי מילה זו מתייחסת למלאכה כלומר "בעשות אותה" (את המלאכה).

על כן למדו חז"ל במסכת שבת (דף ג' עמ' א') מהמילה "בעשותה", כי החיוב בקרבן חטאת חל רק אם הנפש החוטאת מבצעת את העבירה **כולה**: "יחיד שעשאה חייב. שנים שעשאוה פטורין".

תוספות (שם ד"ה "בעשותה") מבאר כי הפטור חל על מי שעושה חלק מפעולה, כגון "זה עוקר וזה מניח". במקרה זה אף אחד מהשניים שעשו – לא עשה מלאכה שלמה.

מהו הדין כאשר שני אנשים עשו מלאכה שלמה – ביחד?

שניים שעשו פעולה אחת

במשנה במסכת שבת (דף צ"ב עמ' ב') מצינו: "המוציא ככר לרשות הרבים – חייב. הוציאוהו שנים – פטורין. לא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים – חייבין, ורבי שמעון פוטר".

הגמרא שואלת מה מקור הפטור ומשיבה כי הדבר נלמד מן הכתוב האמור: "בעשותה אחת ממצות ה'". חז"ל דרשו: "בעשותה – העושה את כולה, ולא העושה את מקצתה. כיצד: שנים שהיו אוחזין ... בקולמוס וכותבין, בקנה והוציאו

לרשות הרבים, יכול יהיו חייבין – תלמוד לומר 'בעשותה' – העושה את כולה ולא העושה מקצתה".

התנאים נחלקו באלו מקרים חל הפטור של "שניים שעשאוה"[א]. אולם, לדעת הכול אם רק אחד מהשותפים במעשה יכול לבצע את המלאכה לבדו והשני אינו יכול, הרי שזה שיכול לבדו חייב וזה שאינו יכול לבדו פטור, משום שהוא רק "מסייע" והמלאכה הייתה יכולה להיעשות בלעדיו.

הרמב"ם בהלכות שבת (פרק א' הלכה ט"ו) פסק את שני הפטורים, הן ביחס למי שעשה רק חלק ממעשה, והן ביחס לשניים שעשו מעשה שלם. זו ההלכה ברמב"ם: "כל מלאכה שהיחיד יכול לעשות אותה לבדו ועשו אותה שנים בשותפות, בין שעשה זה מקצתה וזה מקצתה, כגון שעקר זה החפץ מרשות זו והניחו השני ברשות אחרת, בין שעשו אותה שניהם כאחד מתחלה ועד סוף, כגון שאחזו שניהם בקולמוס וכתבו, או אחזו ככר והוציאוהו מרשות לרשות – הרי אלו פטורין".

האם חל הפטור של "שניים שעשאוה" רק בהלכות שבת

הראשונים נחלקו האם הפטור של "שניים שעשאוה" חל רק בהלכות שבת, או שהוא חל גם ביחס למצוות אחרות.

הרמב"ם[ב] כתב לגבי איסור כלאיים: "עגלה שהיו מושכים אותה כלאים – היושב בעגלה לוקה, ואף על פי שלא הנהיג, שישיבתו גורמת לבהמה שתמשוך העגלה, וכן אם היה יושב אחד בעגלה ואחד מנהיג שניהן לוקין **ואפילו מאה שהנהיגו כלאים כאחד כולן לוקין**".

מכאן כי לשיטת הרמב"ם הפטור של "שניים שעשאוה" לא חל ביחס לאיסור כלאיים.

א. לדעת רבי מאיר הפטור נאמר רק כאשר שניים ביצעו יחד הוצאה מרשות לרשות כשהאחד עקר את החפץ מרשות אחת, והשני הניח את החפץ ברשות השנייה; אך אף אחד מהם לא עשה את כל המלאכה בשלמות. לעומת זאת, אם הם עקרו והניחו ביחד, שניהם חייבים. לדעת רבי יהודה, הפטור נאמר גם במקרה שכל אחד מהם יכול לעשות את המלאכה לבדו, אך אם כדי לבצע את המלאכה הם מוכרחים לשתף פעולה, שניהם חייבים. לדעת רבי שמעון, הפטור נאמר גם במקרה שאף אחד מהם אינו יכול לעשות את המלאכה לבדו.

ב. רמב"ם הלכות כלאיים (פרק ט' הלכה ט').

כמו כן, כתב הרשב"א[ג] כי הפטור חל רק על עבירה שחייבים עליה חטאת, ורק על איסורי שבת ולא על שום איסור אחר, שכן שם אין מקור שממנו נוכל להסיק שיש פטור[ד].

לעומת זאת, מחידושי הריטב"א[ה] עולה כי מהכתוב של "בעשותה" נלמד פטור של "שניים שעשאוה" לכל מצוות התורה, שהרי פטור זה לא נאמר בהלכות שבת אלא בחיובו של חוטא להביא קרבן חטאת.

חקירת המנחת חינוך

המנחת חינוך[ו] שואל מה יהא הדין כאשר שני אנשים העמידו על גבי האש סיר ובו בשר בחלב.

האם בישול בשר בחלב דומה למלאכות שבת שבהם שניים שעשו, אם זה יכול וזה יכול – פטור, מדין "שניים שעשאוה"?

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני טריפות בשר וחלב סימן ג') מביא את ספקו של המנחת חינוך ותמה: "צריך עיון מה חילוק יש בין בישול בבשר בחלב למלאכות שבת?"

הן, כאמור, הכתוב של "בעשותה" שממנו נלמד הפטור לא נאמר בהלכות שבת?

הבחנת ה"משמרת חיים"

הרב שיינברג מבאר כי יש הבחנה בין מלאכת שבת לבישול בשר וחלב:

- באיסור שבת – החיוב הוא בגין עשיית מלאכה. ממילא אם שניים עשו, יש חסרון בעשיית המלאכה, או מכיוון שכל אחד עשה רק חלק מהמלאכה, או מכיוון שזו עשייה שאינה כדרכה.

ג. שו"ת הרשב"א (חלק א' סימן כ"ח).

ד. מנחת חינוך (מצוה ט"ו אות א'), מבאר כי חיוב זה לא יחול ביחס למצוות אחרות, "כי אין לנו קרא לפטור".

ה חידושי הריטב"א על מסכת קידושין (דף מ"ג עמ' א'). בגמרא שם מובא מקור לפטור שניים שאוחזים בסכין ושוחטים. הריטב"א שואל: "למה לי קרא מהכא, תיפוק לי מדכתיב ב'עשותה' ודרשינן (שבת צ"ג עמ' א') אחד שעשה חייב שנים שעשאוה פטורין". מכאן הסיק הרב י.ז גוסטמן בספרו "קונטרסי שיעורים" (על מסכת בבא קמא שיעור נ"ג, אות י"א) כי לשיטת הריטב"א חל הפטור של "שניים שעשאוה" בכל התורה כולה כשיש צורך בעשיית מעשה ע"י העושה.

ו. מנחת חינוך (מצוה צ"ב אות א'): "כתבתי כמה פעמים דשניים שעשו אפשר דדמי לשבת דיש חילוק בין שניהם יכולים או שניהם אינם יכולים ואחד יכול".

- באיסור בישול בשר וחלב – החיוב אינו בגין מעשה הבישול אלא התורה הקפידה על **התוצאה** שמתבשלים בשר וחלב יחדיו. מעשה הבישול הוא רק הדרך (ה"היכי תמצי") לתוצאה זו.

על כן, ב"שניים שעשאוה" גם אם אין זה מעשה איסור, מבחינת התוצאה אין הבדל, שהרי שניהם גרמו שיתבשל בשר וחלב יחדיו. ממילא, מכיוון שבאיסור בשר וחלב החיוב אינו בגין המעשה אלא בגין כך שגרמו שיתבשל וכל אחד גרם שיתבשל, הרי ששניהם חייבים[ז].

תוספת הסבר של ה"ברכת מרדכי"

הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על משמרת חיים" (ענייני טרפות ובשר וחלב, סימן ג') הוסיף וביאר הבחנה זו כך:

בבישול בשבת – האיסור מתייחס רק לעשייה, שכן את התוצאה של הבישול יוצר תהליך שהאדם כלל לא שותף בו. האדם רק **מתחיל** תהליך זה ע"י כך שהוא שׂם את הקדרה על האש, אבל בהמשך התהליך ובהבאת התוצאה – אין הוא מעורב. בלשון הרב אזרחי: "החפצא דאיסורא הוא הרי ה'בישול' ואת החפצא דהבישול עושה ה'בישול' עצמו, ולא עשו הם אלא את המעשה, היינו ההעמדה על האש". מכיוון שבמלאכת שבת החיוב הוא על "מעשה" המלאכה של ההעמדה על האש, הרי שיש פטור כאשר מעשה זה נעשה ע"י שניים. לעומת זאת, בבישול בשר וחלב האיסור הוא על "הבישול" ולא ה"מלאכה דבישול" ולכן גם ב"שניים שעשאוה" חל החיוב.

קושי המתעורר על הסברם של ה"משמרת חיים" וה"ברכת מרדכי"

לפי הסברו של ה"משמרת חיים" נמצא כי בבישול של בשר וחלב יש איסור בגין התוצאה אף אם אין מעשה המיוחס בשלמותו לעושה.

בהתאם לכך נמצא, כי אם אדם יבשל בשר וחלב מכוח "גרמא" – יהיה חייב.

ברם, שכאן נוצר לכאורה קושי חריף, שהרי בשו"ת "חתם סופר" (חלק ג', אבן העזר א' סימן כ') מצינו, כי מי שמבשל בשר וחלב בגרמא – פטור[ח].

ז. הרב יחזקאל אברמסקי, בכתביו שפורסמו בספר הזיכרון לרב יחזקאל אברמסקי עמוד ע"ה, הבחין אף הוא בין עבירה שמוטלת על עשיית מעשה, לבין עבירה שמוטלת על התוצאה.

ח. "מי שמעמיד קדרת בשר עם חלב אצל עצים ולא ישים אש ומניח אצלם כלי זכוכיות בשעה שאין החמה זורחת והניח כן עד שתזרח השמש ותכה בניצוציה ומדליק העצים ע"י הזכוכית ותבשל בשר בחלב **פטור** הוא **'דלא תבשל** גדי בחלב אמו' כתיב".

בהתאם לכך נראה כי מובן היטב ספקו של המנחת חינוך, שהיה כמובן ער לסברתו של ה"משמרת חיים" אבל הסתפק האם באיסור של בישול בשר וחלב אסורה התוצאה, או שמא צריך מעשה המיוחס לעושה, וכשם שה"חתם סופר" פסק כי בגרמא יש פטור כך יהא הדין גם במקרה של "שניים שעשאוה", שבו אין אפשרות לייחס את המעשה לעושה אחד[ט].

תוספת הסבר להבחנה של ה"משמרת חיים"

נראה כי ניתן להבין את ההבחנה שמציע ה"משמרת חיים" גם בהתאם לפסקו של ה"חתם סופר" כי יש פטור בבישול בשר וחלב בדרך של גרמא, לאחר העיון בפסקו של הרב שלמה זלמן אוירבך בשו"ת "מנחת שלמה" (חלק ב' סימן כ"ח).

הרב אוירבך כתב כי במלאכת שבת גרמא קלה יותר מאשר אמירה לגוי, שכן באמירה לגוי יש שֵם מלאכה והעכו"ם נחשב כשלוחו, ואילו בגרמא רואים את הפעולה כמי שנעשתה מאליה ואין עליה שֵם מלאכה[י].

בהתאם לכך נראה לבאר כך:

ה"משמרת חיים" ביאר כי ההבחנה בין בשר וחלב למלאכת שבת היא שבשבת החיוב הוא בגין המעשה שהאדם עבד ולא נח, ואילו בבשר וחלב החיוב הוא בגין התוצאה. אבל, לכך יש להוסיף כי לעולם אין אדם עובר עבירה בלי מעשה עבירה וממילא גם באיסור של בישול בשר וחלב יש תנאי שיהיה מעשה.

ההבדל בין בשר וחלב למלאכת שבת הוא בכך שבאיסור בשר וחלב המעשה אינו **עילת** החיוב אלא **תנאי** לחיוב.

מעתה מובן כי בגרמא אין המעשה מיוחס אל העושה ומכיוון שגם באיסור בשר וחלב צריך מעשה – פסק ה"חתם סופר" כי בגרמא פטור. ברם, שניים שעשו אינו דומה לגרמא, שכן זו עשייה בידיים.

ט. מעניין הדבר כי בניגוד לפסקו של ה"חתם סופר" שהתיר בישול בשר וחלב בגרמא, פסק הרב שמואל הלוי וואזנר, בשו"ת "שבט הלוי" (חלק ט' סימן קנ"ו) שהדבר אסור. בהתאם לפסקו של הרב וואזנר מובן פסקו של ה"משמרת חיים". הרב וואזנר כתב: "לדידי פשוט שבבישול בשר בחלב ע"י גרמא איכא איסורא ... אף על פי שדרשינן במסכת שבת (דף ק"כ עמ' ב'): 'עשיה אסורה גרמא מותר', אי אפשר לדמות לשון '**לא תבשל** גדי בחלב אמו' ללשון '**לא תעשה** בו מלאכה', ד'תעשה' היינו עשיה ממש ולא גרמא".

י. הרב ש.ז אוירבך כתב: "אמנם דבגרמא עושה הישראל עצמו פעולה בידיים וגם המלאכה תעשה ודאי מחמת גרמתו, ואילו אמירה לעכו"ם אינה אלא דיבור גרידא וקרינן ליה בגמ' שבות דלית ביה מעשה וגם לא ברור כלל בשעת האמירה שהעכו"ם ישמע לו, אפילו הכי גרמא קיל טפי".

על כן, באיסור בישול בשר וחלב כאשר צריכים תוצאה **והמעשה הוא רק תנאי לחייבו בגין התוצאה** – די בכך שהוא שותף במעשה.
לעומת זאת, בשבת שהמעשה אינו תנאי לחיוב אלא עילת החיוב, צריך שיהיה המעשה **שלם** ולכן ב"שניים שעשאוה" פטור.

שאלת ה"אפיקי ים"

לאחר שעמדנו על ההבחנה בין גדר החיוב בגין מעשה במלאכת שבת לעומת גדר החיוב באיסור מבשל בשר וחלב, שהמעשה הוא רק תנאי לעשייה ולא עילת החיוב, נראה כי ניתן יהא ליישב גם קושיה חמורה שמעלה הרב יחיאל מיכל רבינוביץ' (רבה של סלוצק) בספרו "אפיקי ים"[יא]:

א. במסכת ביצה (דף ל"ד עמ' א') למדנו כי מי שמערבב תבשיל בקדרה הנמצאת על האש, מכונה "מֵגִיס" ועובר על איסור בישול. טעם האיסור נובע מכך שע"י פעולת "מגיס" הוא מזרז את הבישול[יב].

ב. הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ט' הלכה ד') פסק כי אם "אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדרה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין ובא אחר והגיס – כולם חייבים משום מבשל, **שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל**".

ג. ב"בית יוסף" (סוף סימן שי"ח) הוסיף וכתב בשם הרב המגיד, כי אם אדם אחד העמיד קדרה אצל האש, ועד שלא נגמר הבישול בא אחד והגיס וקירב בישולו (ומכל שכן אם ע"י ההגסה נגמר הבישול כמאכל בן דרוסאי), חייבים שניהם משום מבשל.

ד. שואל ה"אפיקי ים" במה שונה הדבר מן האמור במשנה במסכת שבת (דף ק"ב) כי מי שזורק חפץ ואחר קלט אותו, פטור מדין "שנים שעשאוה"? לכאורה כאשר אחד "הגִיס" ומיהר את הבישול, מן הדין היה שייפטר הראשון שהניח את הקדרה על האש, שכן כל עוד שלא נגמר הבישול, אם היו מורידים את הקדירה מהאש לא היה הראשון מחויב בחטאת. מדוע אם כן מחייבים אותו בגין מעשה שהחלק הקריטי שבו נעשה ע"י "המגיס"?

יא. אפיקי ים חלק ב', סימן ד', ענף ג'.
יב. רא"ש על מסכת שבת (פרק ג' סימן י"א) כי כל עוד שהתבשיל לא הגיע לרמת בישול של כמאכל בן דרוסאי "כל המקרב בישולו חייב".

יישוב שאלת ה"אפיקי ים"

נראה כי ניתן ליישב את שאלת ה"אפיקי ים", שכן במלאכת שבת צריך מעשה שמיוחס לאדם ודבר זה קיים רק כשהוא עושה את המעשה לבדו. אבל, מי שמגיס בקדרה עשה מעשה גמור, והוא עשה אותו לבדו. זו גם דרך העשייה בבישול. הוא הדין ביחס למי שעשה מעשה של הנחת קדרה על האש. זהו מעשה גמור. אכן, **התוצאה** היא שאירעה מחמת מעשי שניהם ומיוחסת לשניהם. אבל, ביחס לתוצאה לא נאמר הפטור של "שניים שעשאוה".

דרך שונה המוצעת להבחנה בין מלאכת שבת לאיסור בישול בשר וחלב

בנוסף לאמור לעיל, נראה להציע דרך נוספת להבחין בין מלאכת שבת לבין דין מבשל בשר וחלב. נראה כי בעוד שה"משמרת חיים" מבחין בין שבת לשאר איסורים בשאלה האם חל האיסור בגין מעשה או בגין תוצאה, ניתן לומר כי גם באיסורים אחרים האיסור מצריך עשיית מעשה, אך בתחום המעשה גופו יש הבחנה בין שבת לבין איסורים אחרים. נראה כי ניתן להציע דרך זו:

א. הן במלאכת שבת והן בבישול בשר וחלב – האיסור מותנה בקיומו של מעשה בישול ובקיומה של התוצאה המגשימה את המעשה.

ב. מבחינת תוצאה – אין נפקות לכך ששניים הביאו לקיומה ועל כך לא נאמר הדין של "שניים שעשאוה".

ג. מבחינת המעשה יש הבדל: מי ששם קדרה ובה בשר וחלב עשה מעשה שלם. לכן הוא חייב.

לעומת זאת, במלאכת שבת יש פטור כששניים עשו מעשה שלם, מטעם שעליו נעמוד עת שנבחן מהו טעם הפטור של "שניים שעשאוה".

טעם הפטור ב"שניים שעשאוה"

בבואנו לבאר את טעמי הפטור של "שניים שעשו" נבחין בין שני סוגי פטורים: עשייה של מחצית מלאכה, ועשיית מלאכה שלמה ע"י שני אנשים.

א. פטור בעשייה של מחצית מלאכה – נובע מכך שלא נעשתה מלאכה שלמה[יג].

יג. רש"י מסכת פסחים (דף פ"ה עמ' ב'): "עד שיניח – במקום חבורה האחרת". "דעבד ליה עקירה והנחה – בשבת, דבעינן עקירה והנחה דעד שיניח לא נגמרה מלאכה, וגבי שבת וכל חיובי חטאת כתיב בעשותה – בעושה את כולה ולא בעושה מקצתה (שבת דף צ"ב, עמ' ב'), והאי נמי, אף על גב דלאו בר חטאת הוא – הוצאה כי התם בעינן".

מכאן יש להסיק כי פטור זה נאמר רק במלאכות שבת שבהן יש שיעור למלאכה, כגון מלאכת כותב ומלאכת הוצאה. לעומת זאת, במלאכות שבת שבהן אין שיעור וחיובן חל גם בעשיית כל שהוא (כגון: מלאכת בונה, תופר, שוחט וכיו"ב), אין פטור "שניים שעשאוה" ושני עושי המלאכה עברו על האיסור.

ב. הפטור בעשיית מלאכה שלמה ע"י שני אנשים:

- הסבר אחד לפטור זה הוא כי זו גזרת הכתוב הנלמדת מן הכתוב "ועשאוה" שנאמר לגבי קרבן. בהתאם לכך נוקט רבי עקיבא איגר (בגליונות הרמב"ם, הלכות שבת פרק א' הלכה ט"ז) כי דין שניים שעשאוה הוא רק פטור מקרבן, אבל איסור דאורייתא יש.
- הסבר אחר עולה מדברי רש"י[יד] לפיו הפטור נובע מכך שלא מקובל לעשות מלאכה על ידי שניים כאשר די באדם אחד. על כן, אם שניים עשו אותה מלאכה ביחד, אין זו דרך עשיית מלאכה. ה"אבני נזר" אף מגדיר זאת כ"מלאכה כלאחר יד"[טו].

הרב בצלאל ז'ולטי בספרו "משנת יעב"ץ" (סימן ל"ט) מבאר כי פטור זה חל במלאכת שבת שבה נדרשת "מלאכת מחשבת", וממילא מלאכה שאינה נעשית כדרכה אינה "מלאכת מחשבת". אבל בכל שאר העבירות שבתורה, שאין דין של "מלאכת מחשבת" יהיו חייבים גם שניים שעשו מלאכה שלמה[טז].

יד. רש"י על הגמרא במסכת שבת (דף צ"ב עמ' ב' ד"ה "ור' יהודה פוטר") מבאר "**דלאו אורחיה בהכי**, וסתם מתניתין ר' יהודה היא". כמו כן בהמשך בד"ה "זה אינו יכול וזה אינו יכול" מבאר רש"י "**דאורחייהו להוציא בשנים**, בהא סבירא ליה לר' יהודה כר' מאיר, דחייב, ור' שמעון פוטר, דיליף מקראי כדלקמן".

טו. שו"ת אבני נזר חלק יורה דעה סימן שצ"ג. אך ראו רש"י שבת (דף צ"ג עמ' א' ד"ה "מפני שיכולה") שכתב כי לרבי יהודה "זה יכול וזה יכול" פטור, משום שכל אחד הוא רק מסייע.

טז. הסבר זה לא ניתן לומר לפי דעת רבי שמעון הסובר כי הפטור של "שניים שעשאוה" חל גם כאשר שניהם אינם יכולים לעשות את המלאכה כל אחד בעצמו. במקרה זה דרך העולם לעשות את המלאכה בשניים כי כל אחד לבד לא יכול. לדעת רבי שמעון מן ההכרח לומר כי זהו פטור בגברא העושה את העבירה, ואין עשיה מיוחסת לאדם אלא אם הוא עושה אותה לבדו. אם צריך עוד אדם לעשיה, הרי שמתנתק הקשר הסיבתי בין העושה היחיד לבין המעשה. בהתאם לסברה זו נמצא כי הפטור של "שניים שעשאוה" יחול לא רק במלאכת שבת, אלא בכל העבירות שבתורה. אכן, ה"אבני נזר" שם, מביא את דברי הר"ן במסכת עבודה זרה על הרי"ף בדף כח עמ' א' כי אם ישראל וגוי שפכו יין ביחד, כשזה אינו יכול וזה אינו יכול היין אסור, וכל שכן כשהגוי יכול וישראל אינו יכול. לעומת זאת, כשישראל יכול לעשות את המלאכה לבדו היין מותר "הרי להדיא דסבירא ליה בכל איסורין הדין כן ולאו דוקא בשבת לחוד". וראו עוד שו"ת "אבני נזר" אורח חיים סי' קצ"ב.

חי נושא את עצמו

במסכת שבת (דף צ"ג עמ' ב') שנינו כי מי שהוציא אדם חי מרשות לרשות פטור, שכן "החי נושא את עצמו". תוספות הרא"ש מסכת שבת (דף צ"ד עמ' א') סבור כי הפטור במקרה זה מבוסס על הדין של "שניים שעשאוה". כלומר, מכיוון שהאדם "נשא את עצמו" הרי שהוא השתתף בהוצאת גופו ונמצא ששניים יחד עשו את המלאכה ולכן הם פטורים.

תוספות שם (ד"ה "שהחי") הקשו כי זהו מקרה שבו אחד יכול לבצע את הפעולה ומשנהו אינו יכול וממילא היה צריך להיות הדין כי מי שיכול חייב. מדוע אם כן פטור הנושא את החי?

הרב חיים הלוי סולובייצ'יק[יז] מבאר, כי יש להבחין בין שני פטורים הנלמדים מן המילה "בעשותה":

א. פטור כשכל אחד עושה חצי עשייה (כגון עקירה בלא הנחה), והלימוד הוא "בעשותה" – שיעשה כולה ולא מקצתה";

ב. פטור כשכל אחד עשה את המלאכה כולה, אלא שעשאה בסיוע של אדם נוסף שהיה שותף גם הוא לכל העשייה, והלימוד הוא "בעשותה" – שיעשה יחיד. הכלל לפיו יש חיוב כאשר אחד יכול לעשות לבדו את המלאכה והשני המסייע לו אינו נוגע לפטור העוסק בשניים שעשו ביחד מלאכה הנעשית בשלימות ע"י שניהם. במקרה זה נקרא זה שיכול לעשות את המלאכה – יחיד העושה, כיון ששותפו אינו יכול לעשות וממילא מוגדר רק כמסייע שאין בו ממש. אבל, כלל זה אינו חל ביחס לפטור על מי שעושה מקצת מלאכה, שהרי גם אם הוא נחשב כעושה את מלאכתו לבדו (והשני נחשב רק למסייע), הוא עשה רק חצי מלאכה.

מעתה מובנים היטב דברי התוס' רא"ש, שכן במקרה של "חי הנושא את עצמו" זו עשיית מקצת מלאכה. נבאר:

יש שתי דרכים שבהן אדם עובר מרשות לרשות:

הליכה – אדם היוצא בעצמו לא עשה מלאכה כלל, שכן הילוך אינו מלאכת הוצאה. לעניין זה אין הבדל אם האדם נשען על קביים או על אדם אחר;

נשיאה – מישהו אחר נושא אותו – וזוהי מלאכת הוצאה.

מכיוון שחי נושא את עצמו הרי שיש להגדיר חלק מהמעשה כהילוך שאינו מוגדר כלל כמלאכה.

יז. חידושי הגר"ח על מסכת שבת דף צד עמ' א, "בענין שנים שעשו".

נמצא כי הוצאת החי היא פעולה שחלקה הילוך וחלקה נשיאה, ולא נעשתה כאן מלאכה שלמה.

הגר"ח חידש אפוא כי המבחן הוא דו שלבי:

ראשית יש לבחון האם נעשתה "מלאכה"; אח"כ יש לייחס את המלאכה לעושה המלאכה.

במקרה של "חי הנושא את עצמו" "נכשל" כבר שלב הבחינה הראשון. אין זו "מלאכה" שלמה כי חלק היה הילוך. ממילא אין מלאכה שניתן לייחס לנושא אף שהוא העיקר.

תוס' חולקים על הבחנה דו שלבית זאת של תוס' רא"ש וסוברים כי חלקו של זה שאינו יכול לעשות לבדו בטל לחלוטין ואינו נחשב למאומה. ממילא אין נפקות אם הוא מוציא או הולך, כי חלקו אינו נחשב כלל.

עגלה ושני סוסים

הבחנה זו מסייעת בידינו לנסות ולהבין את פסקו של הרב יעקב לורברבוים (בעל "נתיבות המשפט") שכתב בסוף ספרו "מקור חיים" (בהגהותיו על ה"מגיני ארץ" סימן רס"ו) כי "לכאורה היה אפשר להמציא היתר" בעגלה הרתומה לשני סוסים מדין "שניים שעשאוה", שהרי כאשר שני הסוסים נושאים בעול, נמצא כי אף אחד מהסוסים לא עשה מלאכה שלמה.

הרב שלמה זלמן אוירבך בספרו "מנחת שלמה" (חלק ב' סימן כ"ט) תמה, כיצד יחול הפטור, מאחר שטעם הפטור של שניים שעשאוה (המבואר ע"י רש"י) לא חל במקרה זה, שהרי דרכם של אנשים להשתמש בשני סוסים הרתומים לעגלה אחת?

אולם בהתאם להסברו של הגר"ח סולובייצ'יק נראה כי יש להבחין ולומר, שאין אנו עוסקים בפטור המתייחס למלאכה שלמה, שבה יש צורך בסברה של רש"י שמלאכה הנעשית ע"י שניים אינה כדרכה. במקרה זה עסקינן בפטור הנובע מן העובדה שזו אינה מלאכה שלמה.

הן הגר"ח ביאר כי משא של חי הנושא את עצמו, מוגדר כמי שעושה חצי מלאכה. אם כן ייתכן שה"מקור חיים" סובר כי גם כשהעגלה נישאת ע"י שני סוסים, נחשב כל אחד מהם כמי שעושה רק חצי מלאכה ואין מלאכתו מלאכה שלמה העומדת בפני עצמה, שכן הכוח שכל אחד מהסוסים משקיע אינו יכול להניע את העגלה. אם זו חצי מלאכה הרי שגם אם זו דרך עשיית המלאכה, יש פטור לכל אחד מהעושים מכיוון שלא עשה מלאכה שלמה, וממילא מובן פסקו של ה"מקור חיים" שבמקרה זה החיוב לא חל.

פרשת צו

חצי שיעור במלאכת שבת

"דבר אל בני ישראל לאמר, **כָּל חֵלֶב** שור וכשב ועז **לֹא תֹאכֵלוּ**
(ויקרא ז', כ"ג)

חצי שיעור אסור מהתורה

במסכת יומא (דף ע"ד עמ' א') מצינו מחלוקת לגבי חצי שיעור במאכלות אסורות.
רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה.
בגמרא שם מבואר כי יש שני טעמים לשיטת רבי יוחנן כי חצי שיעור אסור מהתורה:

א. פסוק – נאמר בתורה (ויקרא ז', כ"ג): "דבר אל בני ישראל לאמר, **כל חלב** שור וכשב ועז לא תאכלו" . מבאר רש"י: "כל חלב, כלומר אפילו כל שהוא".
ב. סברה – "כיון דחזי לאיצטרופי – איסורא קא אכיל".

חזי לאצטרופי

מה פשר הסברה של "חזי לאצטרופי"?
רבי יוסף תאומים בספרו "פרי מגדים"[א] ביאר את הסברה של "חזי לאצטרופי" כי התורה אסרה חצי שיעור כדי שלא יימצא שאדם יאכל חצי שיעור ואח"כ יאכל את החצי השני. כלומר, סברה זו היא הטעם לאיסור שחידש הכתוב.
הרב יוסף ענגיל (בעל ה"אתוון דאורייתא") בספרו "ציונים לתורה" (כלל כ"ב) ביאר כי אם אכילה נוספת משלימה את השיעור ונעשה איסור למפרע, אות הוא שהחצי שיעור הראשון היה אסור מעיקרא, שאם לא כן כיצד ייתכן שדבר שהיה מותר הפך לאסור? בהתאם לכך ביאר כי מחלוקת רב יוחנן וריש לקיש האם חצי שיעור אסור מהתורה תלויה בשאלה האם איסורי תורה הם איסורי חפצא או איסורי גברא.

א. "פרי מגדים" יורה דעה פתיחה לבשר בחלב ד"ה "הנאה", סימן ס"ה משבצות זהב ס"ק א'.

לרבי יוחנן איסורי תורה הם איסורי חפצא ובחפץ לא ייתכן כי ייהפך לאסור למפרע, לכן חייבים לומר שגם חצי שיעור כבר היה אסור.
לריש לקיש איסורי תורה הם איסורי גברא (כמו תרומה לזר) ובאיסורי גברא יכול להתחדש איסור כשנעשה מעשה בשיעור מסוים. לכן חצי שיעור אינו אסור מהתורה. זהו איסור מדרבנן והפסוק הוא אסמכתא[ב].

האם אלו טעמים מצטברים

בגמרא מצינו שני טעמים לאיסור של חצי שיעור מהתורה: הפסוק "כל חלב" והסברה של "חזי לאצטרופי". הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" (בבא בתרא אות שס"ז) דן האם אלו טעמים מצטברים? האם נאמר כי הסברה של "חזי לאצטרופי" היא סיבת האיסור וכאשר סברה זו לא קיימת אין מקום לאיסור, או שמא זהו רק הסבר לדין הנלמד מן הפסוק, וגם אם לא חזי לאצטרופי יחול האיסור. כך למשל:

א. מקרה שהסברה לא חלה – אדם אכל חצי שיעור בסוף יום הכיפורים או אדם שאכל חמץ בסוף יום שביעי של פסח, כשכבר לא יכול להיות "חזי לאצטרופי", האם חצי שיעור אסור מהתורה במקרה זה?[ג]

ב. בהתאם לשני ההסברים שהבאנו לעיל לסברא של "חזי לאצטרופי" נמצא, כי כשאדם אכל חצי שיעור, ואחריו אכל את החצי השני, הוברר **למפרע** כי אכילת החצי הראשון הייתה אסורה. על כן, חידש ה"שאגת אריה" (סימן פ"א) כי באיסור של "בל יראה" לא יחול הדין שחצי שיעור אסור מהתורה, שהרי אם יצרף לחמצו עוד חצי כזית חמץ, לא יחול האיסור למפרע, אלא רק **מכאן ואילך**. נמצא כי הסברה של "חזי לאצטרופי" אינה חלה.

כעת, הבה נדון לאידך גיסא, אם הצורך בסברה של "חזי לאצטרופי" ובפסוק של "כל חלב" כשני תנאים **מצטברים**, מה יהא במקרה שהפסוק לא חל והסברה חלה, כגון בחצי שיעור באיסורי מלאכה בשבת. במקרה זה הסברה של "חזי לאצטרופי קיימת, אך לא חל הפסוק של "כל חלב לא תאכלו" שנאמר על איסורי אכילה ולא על איסורי מלאכה?

ב. להסבר נוסף ראו גם "חכם צבי" (סימן פ"ו) שכתב כי איסור חצי שיעור נובע מכך שאדם מחשיב אותו כשהוא עושהו בפני עצמו. בהתאם לכך חידש כי אם אדם אינו עושה מעשה שמחשיב את חצי השיעור, כגון באיסור בל יראה, כשהוא משאיר פירור חמץ בביתו ולא מבערו דווקא כי אינו מייחס לו כל חשיבות, הרי שאכן אין איסור של חצי שיעור מהתורה.

ג. ראו שו"ת נודע ביהודה מהדורה תנינא אורח חיים סימן נ"ג; אבני מילואים סימן י"ד; שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן קנ"ד; שו"ת חתם סופר חלק ו' סימן פ"ה.

חצי שיעור באיסורי שבת

בעניין זה מצינו מחלוקת ראשונים.

מצד אחד, הוכיח ה"משנה למלך" (שבת י"ח, א')[ד], מדברי רש"י שגם במלאכות שבת יש איסור על חצי שיעור.

במסכת שבת (דף ע"ד עמ' א') שואלת הגמרא: "וכי מותר לאפות פחות מכשיעור?" ומבאר רש"י שם "ד"ה וכי מותר" כי גם אם אין חיוב חטאת "איסורא מיהא איכא, דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה".

נמצא כי רש"י סבר שדין "חצי שיעור" יוחל גם על חיובי שבת.

בדומה לכך מבואר בהגהות אשר"י על מסכת שבת (פרק ח' סימן א'): "והמוציא אוכלים כגרוגרת חייב ודווקא כגרוגרת ואם לאו אין בו חיוב. אבל מכל מקום (גם בפחות מגרוגרת) **אסור מן התורה** דחצי שיעור אסור מהתורה בכל מלאכות שבת".

מצד שני, הרמב"ם (הלכות שבת פרק י"ח, הלכה כ"ג) כתב: "המוציא (בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים) חצי שיעור פטור, וכן כל העושה מלאכה מן המלאכות חצי שיעור פטור".

במה תלויה מחלוקת הראשונים האמורה?

טעם מחלוקת הראשונים

נראה כי מחלוקת הראשונים האם יש דין "חצי שיעור" גם במלאכת שבת, נעוצה בשאלה האם שני הטעמים בגמרא לדין חצי שיעור הם טעמים מצטברים ולא די בסברה של "חזי לאצטרופי" אלא נחוץ גם הריבוי מן הפסוק של "כל חלב".

ה"חכם צבי" (סימן פ"ו) כתב כי רק באיסורי אכילה יש איסור של חצי שיעור, אבל "בכל שאר איסורי תורה כגון התולש שער אחד בנזיר או בשבת או מוציא פחות משיעור אין בו איסור תורה כלל **דטעמא דחזי לאצטרופי בלחוד לא מהני**".

לעומת זאת, בחידושי רבי עקיבא איגר (על שבת דף ק"ו עמ' א', מערכה אות כ"ג), נקט בפשיטות שגם במלאכות שבת, כגון שחיטה, יש איסור על חצי שיעור שכן הטעם של חזי לאצטרופי הוא עיקר בין לקולא בין לחומרא.

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (פרשת יתרו מצוה ל"ב אות א') ביאר כי במלאכות שבת "יש מהן שאין צריך שיעור, כגון החורש והמבעיר וכדומה דהוי בכל שהוא, ויש מהם שצריך שיעור".

ד. הביאו רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן קכ"א.

ונשאלת השאלה מהי ההבחנה? לכאורה, אם הסברה של "חזי לאיצטרופי" היא טעם מספיק, הרי שמן הדין שבכל מלאכות שבת ייאסר חצי שיעור, ואם זה לא טעם מספיק וצריך את הלימוד מהפסוק של "כל חלב" הרי שבכל מלאכות שבת לא יחול הדין של "חצי שיעור אסור מהתורה". כיצד חילק המנחת חינוך בין מלאכות שבת השונות?

הבחנה בין חצי שיעור לחצי מלאכה

נראה כי אף לפי מי שסובר כי יש איסור בחצי שיעור במלאכת שבת, מכיוון שדי בסברה של "חזי לאיצטרופי", יש להבחין בין חצי שיעור לבין חצי מלאכה.

הוצאת חצי גרוגרת – היא מלאכה שלימה בחצי שיעור.

עקירה בלי הנחה – היא חצי מלאכה.

המאירי במסכת שבת (דף ג' עמ' ב') הקשה, למה עקירה בלא הנחה אינה אסורה מהתורה משום חצי שיעור? המאירי מבאר שחצי שיעור הוא דווקא כשיש איסור לפנינו (בשר טרף) וחסר רק בשיעור שלו, אבל כשזו חצי מלאכה, כגון עקירה בלי הנחה, הרי שלא נעשתה כלל מלאכה אסורה[ה].

בדומה לכך יש להבין את הדין של "שניים שעשאוה" (שעליו עמדנו בפרק הקודם בפרשת ויקרא).

הרב יעקב עטלינגר (בעל ה"ערוך לנר" בשו"ת "בנין ציון" החדשות סימן קי"ג) נשאל מדוע כל מלאכה שעשו שנים בשותפות פטורים, הן יש איסור דאורייתא במלאכתו של כל אחד מהם משום חצי שיעור? הרב עטלינגר השיב, כי חצי שיעור הוא כשאחד עשה מלאכה שלמה של בישול או הוצאה, אלא שלא היה שם שיעור ראוי. אבל, כשזה עוקר וזה מניח לא נעשתה מלאכת הוצאה כלל ע"י אף אחד מהם.

הרב עטלינגר מוסיף ואומר:

"ולא שייך לאסור גם משום דחזי לאצטרופי **דאם כן יהיה אסור לטלטל ברשות היחיד, שהרי חזי לאצטרופי אם יעשה הנחה ברשות הרבים**. אלא ודאי שחצי שיעור לא שייך אלא כשנעשתה המלאכה לגמרי ע"י אחד רק שלא היה כאן שיעור הראוי שבזה שייך חזי לאצטרופי איסור מלאכה".

ה. הרב יוסף שאול נתנזון בשו"ת "שואל ומשיב" (מהדורה תנינא חלק ד' סימן ק"כ) הוסיף וביאר כי במקרה זה לא שייך חזי לאצטרופי שהרי "מלאכת מחשבת אסרה תורה וזה לא חשב על הנחה אלא על עקירה בלבד".

אף אנו נוסיף ונחדד את הדברים:
ראינו לעיל כי הרב יוסף ענגיל, ביאר את הסברה של "חזי לאצטרופי" כי לרבי יוחנן איסורי תורה הם איסורי חפצא ובחפץ לא ייתכן כי ייהפך לאסור למפרע, לכן חייבים לומר שגם חצי שיעור כבר היה אסור מלכתחילה.
בהתאם לכך מובן כי מה שאינו מלאכה – אינו חפצא של איסור. אין זה חצי איסור אלא היתר גמור[1].

ספקו של המנחת חינוך
המנחת חינוך העלה ספק האם יש איסור תורה להניח לבהמה לעשות מלאכה בפחות משיעור, כגון טחינה של פחות מגרוגרת?
האם נאמר כי כשם שבאדם אסור מהתורה חצי שיעור במלאכת שבת, שכן די בסברה של חזי לאיצטרופי, כך יהא הדין גם במלאכת בהמה, או שמא כיוון שבאדם יש פטור בחצי מלאכה הרי שבבהמה אין איסור כלל. המנחת חינוך מסיק "ונראה מצד הסברא דגם חצי שעור אסור בבהמה, וחילוק יש בין דבר שהאדם פטור דאין זה מלאכה ובין שהוא חצי שיעור והחילוק קל להבנה".

בפשטות ההבחנה היא, כפי שביארנו לעיל, בין חצי שיעור לחצי מלאכה. אך מה פשר דבריו של המנחת חינוך בדבר ההבדל בעניין זה בין אדם לבהמה? אם זו חצי מלאכה אדם פטור, ולמה שבהמה תהא אסורה?

הסברו של ה"משמרת חיים"
הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (חלק ב' ענייני שבת פרק א') הביא את דברי המנחת חינוך הללו וביאר כי ההבחנה של המנחת חינוך היא זו:
איסורי אכילה הושוו לאיסור מלאכה, ולכן יש בה איסור חצי שיעור. אבל, במלאכת האדם האיסור הוא המלאכה וחצי שיעור הוא עשיית מלאכה. לכן בחצי

---

1. וראו גם דבריו של הרב יואב יהושע וינגרטן בשו"ת "חלקת יואב" (מהדורא קמא יורה דעה סימן ט') שהביא את התוספתא (ביצה פרק ד' הלכה ב') כי הכותב בשבת אות אחת אסור רק משום שבות, וביאר כי איסור חצי שיעור שייך רק במקום שהשיעור לא נקצב בתורה. נאמר רק לא תאכל חלב ולא תאכל דם. האכילה יכלה להיות גם בכל שהוא, והדין של שיעור בא להקל ולקבוע שצריך כזית, שם יש לומר כי גם חצי שיעור הוא עשיית מעשה אסור. אבל במקום שהשיעור כתוב בתורה, או שלא נקבע בתורה איסור כלל אלא נאמר "כל מלאכה לא תעשו" והלכה למשה מסיני היא שיש ל"ט מלאכות כשנעשו בשיעורן, בזה יש לומר כי מה שהוא פחות מכשיעור – אין איסור תורה כלל. כמו כן ראו את דברי הט"ז (יורה דעה סימן קי"ז) שדבר המפורש בתורה להיתר אין כוח ביד חכמים לאסור.

שיעור יהיה נשוא המלאכה מצומצם – אך המלאכה שלמה ולכן זה אסור. אבל, במלאכת הבהמה אין איסור בעשיית מלאכה, שהרי מותר להניח לבהמה לתלוש עשבים מהקרקע אף שמלאכה היא. האיסור אינו המלאכה אלא חיסרון מנוחת הבהמה. לכן מותר לבהמה לעשות דבר שגורם לה נחת כגון תלישת עשבים, אף שזו מלאכה. כלומר, בבהמה האיסור הוא אי השביתה ולא המלאכה. זה איסור שלילי בכך שהבהמה לא נחה, ואין ללמוד דינים אלו ממלאכת אדם שזהו איסור חיובי והמלאכה אסורה.

ביאור הדברים

נראה כי כוונת הדברים היא זו:

ביחס לאדם ביארנו שהסברה של חזי לאצטרופי לא חלה על חצי מלאכה, כי לא נעשה כלל איסור.

עקירה בלי הנחה היא לא חצי. היא לא כלום!

רק מה שמוגדר כמלאכה הוא איסור. מה שאינו מלאכה אינו איסור, וממילא אי אפשר לומר "חזי לאצטרופי" על מעשה היתר.

אבל, בבהמה האיסור לא נובע מהגדרת מלאכה אלא מהצורך שהבהמה תנוח. לכן, מותר להניח לבהמה לתלוש עשבים מהקרקע אף שמלאכה היא.

מכיוון שמלאכה אינה בסיס ההגדרה של האיסור, הרי שגם מה שהוא רק "חצי מלאכה" יכול להיות אסור, כי השאלה אינה האם זה חצי מלאכה, אלא האם זה חצי איסור, ובאיסורים יש "חזי לאצטרופי".

הסברו של ה"ברכת מרדכי"

מעתה נבין היטב את הסברו של הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי" ("על משמרת חיים"), שהבהיר את שיטת המנחת חינוך כך:

"אף אם חצי שיעור אסור גם במלאכת שבת, אין זה אלא "איסור" ולא "מלאכה" שהרי למלאכה יש שיעור וה"שיעור" הוא הנותן לפעולה שם "מלאכה". ממילא מכיוון שמצוות שביתה נאמרה על "מלאכות" ולא על איסורים אחרים, ומכיוון שביחס לעבד או בהמה כל מה שנאמר אינו אלא שבעליהם ואדוניהם מצווים על שביתתם מ"מלאכה", הרי שברור כי הבעלים לא מצווה על שביתתם מחצי שיעור, שכן חצי שיעור אינו אלא איסור ולא מלאכה".

פרשת שמיני

חצי שיעור ופתרון לספק ישראל

"אך את זה לא תאכלו"
(ויקרא י"א, ד')

לאו הבא מכלל עשה

יש איסור באכילת בהמות שאינן כשרות. האם זה איסור לאו?

מצינו מצוות עשה (ויקרא י"א, ב'–ג'): "דברו אל בני ישראל לאמור, זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ. כל מפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות מעלת גרה בבהמה, אותה תאכלו".

בספר החינוך (מצוה קנ"ד) מבואר: "נדע שכל מה שאין בו שני הסימנין הללו יחד (מפרסת פרסה ושוסעת שסע; ומעלת גרה) נמנע מלאכלו, וזה לאו הבא מכלל עשה, והעיקר אצלינו, לאו הבא מכלל עשה עשה ואין לוקין עליו".

זהו לאו הבא מכלל עשה ולא איסור לאו.

בכתוב (ויקרא י"א, ד'–ח') נאמר איסור לאו לגבי ארבע בהמות וחיות טמאות ספציפיות:

"אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה, את **הגמל** כי מעלה גרה הוא ופרסה איננו מפריס טמא הוא לכם. ואת **השפן** כי מעלה גרה הוא ופרסה לא יפריס, טמא הוא לכם. ואת **הארנבת** כי מעלת גרה היא ופרסה לא הפריסה, טמאה היא לכם. ואת **החזיר** כי מפריס פרסה הוא ושסע שסע פרסה והוא גרה לא יגר, טמא הוא לכם. מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו, טמאים הם לכם".

איסור האכילה של כל שאר הבהמות והחיות הטמאות לא נמנה בכתוב זה.

עם זאת, ה"חינוך" ממשיך ומבאר שם כי "נאסרו לנו גם כן שאר בהמה וחיה מקל וחומר, שאנו אומרים החזיר והגמל שיש בהן סימן טהרה אחד אנו לוקין עליו, קל וחומר שאר בהמה וחיה שאין להם סימן טהרה כלל – שלוקים עליהם"[א].

א. מקור הדברים בספרא, שם דורשים חז"ל את הכתוב: "אותה תאכלו" – "אותה באכילה ואין בהמה טמאה באכילה. אין לי אלא בעשה, בלא תעשה מנין? תלמוד לומר 'את זה לא תאכלו ממעלי

חיוב בלאו מכוח קל וחומר

ה"חינוך" מבאר כי כל מי שאכל כזית מבהמה טמאה ממין כלשהו לוקה, ולא חל הכלל שאין עונשים מכוח קל וחומר ("אין עונשין מן הדין"), כי הלאו האמור הוא "גילוי מילתא בעלמא, כלומר שקל וחומר בזה הענין מבואר בכתוב הוא, שאם הזהיר על אותן שיש בהן סימן אחד של טהרה, כל שכן על שאין להם סימן טהרה כלל".

הווי אומר כי אין זה קל וחומר **המחדש** דין, אלא קל וחומר **המבאר** מה נכלל מלכתחילה בדין התורה. כלומר, הקל וחומר אינו מוסיף מה שלא כתוב בתורה, אלא מבאר כי כל מה שאין בו שני סימנים נכלל בלאו של "אך את זה לא תאכלו". נמצא אפוא כי באיסורי אכילה אלו יש גם לאו וגם לאו הבא מכלל עשה.

חיוב באכילת חצי שיעור

במסכת יומא (דף ע"ד עמ' א') דנה הגמרא מהו הדין בחצי שיעור.

רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה; ריש לקיש אמר: מותר מן התורה.

הגמרא מבארת את מחלוקתם:

רבי יוחנן אמר אסור מן התורה – היות שחצי השיעור ראוי להצטרף לחצי שיעור אחר ולהיות בכך איסור שלם, נמצא כי הוא אוכל איסור כבר עתה באכילת החצי הראשון, עוד לפני שהצטרף אליו החצי השני. כלומר, לא ייתכן שכשיאכל את חציו הראשון של המאכל יהיה הדבר מותר, וכשיאכל את חציו השני, יהפוך החצי הראשון למפרע לאיסור. על כן מן ההכרח לומר כי גם החצי הראשון אסור מן התורה.

ריש לקיש אמר: חצי שיעור מותר מן התורה, היות ואיסור "אכילה" אמר רחמנא, ובפחות מכשיעור אין זו "אכילה"[ב].

הגרה'. אין לי אלא אלו בלבד, שאר בהמה טמאה מנין, ודין הוא (קל וחומר) ומה אלו שיש בהן סימן טהרה הרי הן בלא תעשה על אכילתן, שאר בהמה טמאה שאין בהן סימן טהרה אינו דין שיהא לא תעשה על אכילתן. נמצא הגמל והארנבת והשפן והחזיר מן הכתוב, ושאר בהמה טמאה מקל וחומר".

ב. בספר "בית האוצר" (חלק א' כלל קכ"ז ד"ה "ויש לומר") ביאר כי המחלוקת היא האם איסור אכילה הוא איסור גברא או חפצא. לרבי יוחנן זהו איסור חפצא, ולכן אי אפשר שהחצי הראשון יתהפך למפרע לאיסור חפצא. אך לריש לקיש איסורי אכילה הם איסורי גברא, וכיוון שהאיסור רק על האדם ולא על המאכל, אפשר לומר שבחצי המאכל הראשון אין איסור כלל, וכשיאכל את חציו השני האדם עובר איסור למפרע.

ספקו של המנחת חינוך לגבי חצי שיעור

שיטת ריש לקיש נאמרה על איסורי לאו שצריך בהם "אכילה" כדי שיחול הלאו, ובלי שיעור של "כזית" אין זו אכילה שהלאו חל עליה.

האם חלה שיטת ריש לקיש גם על איסור "לאו הבא מכלל עשה"?

המנחת חינוך (מצוה קנ"ג אות א') מבאר כי דווקא כשיש מניעה לאכול מכוח לאו, כגון "לא תאכל" או ציווי כגון "בערב תאכלו", יש לומר שהחיוב חל רק באכילת כזית ולא חל על חצי שיעור.

אבל, לאו הבא מכלל עשה, חל אף בפחות מכזית. כלומר, כשיש איסור לאו צריך כמות מסוימת של איסור כדי לעבור על הציווי. כך למשל פחות מכזית אינו כמות שנחשבת לאכילה. אבל, כשיש מצוות עשה לעשות רק פעולה מסוימת, הרי שכל עשייה אחרת ממה שקבעה התורה זוהי הפרה של הציווי. על כן, כשיש עשה לאכול רק מה שיש לו סימני כשרות, הרי שכל אכילה ממה שאין בו סימני כשרות מפרה את העשה.

המנחת חינוך מציין כי בדומה לכך כתב הפרי מגדים ביחס ל"עשה". נפרט:

א. הכתוב אומר (דברים כ"ז, ז'): "וזבחת שלמים ואכלת שם, ושמחת לפני ה' אלהיך".

ב. במשנה במסכת חולין (פרק ב' משנה ג') מצינו כי אם נפלה סכין ושחטה "אף על פי ששחטה כדרכה פסולה שנאמר 'וזבחת ואכלת' מה שאתה זובח אתה אוכל".

ג. בעקבות כך מצינו בראשונים[ג] כי כל האוכל מבהמה שלא נשחטה כראוי עובר על עשה של "וזבחת".

ד. בעקבות כך כתב רבי יוסף תאומים בספרו "פרי מגדים" (יורה דעה פתיחה להלכות שחיטה, ד"ה "השורש השני") כי ריש לקיש הסובר שחצי שיעור מותר מהתורה, מודה שלעניין עשה של "וזבחת" גם חצי שיעור בכלל האיסור[ד].

המנחת חינוך נוקט כי גם ביחס לאיסור אכילה של מאכלות אסורות, שיש לגביהן איסור של "לאו הבא מכלל עשה" – "אפשר שאף חצי שיעור עובר בעשה".

רבי צבי הירש אשכנזי בספרו "חכם צבי" (סימן פ"ו סוף ד"ה "ומזה") בתירוצו השני כתב כי הטעם שחצי שיעור אסור מן התורה הוא שכיוון שעושה בחצי השיעור מעשה, כגון שאוכלו, הרי שבכך הוא מחשיבו. מכאן חידש כי באיסור של "בל יראה" ו"בל ימצא", שהאדם לא עושה מעשה אלא רק שלא ביער את החמץ – אין דין חצי שיעור .

ג. שבועות דף כ"ד עמ' א' (תוספות ד"ה "האוכל נבילה ביום הכיפורים").

ד. רבי עקיבא איגר על מסכת יומא דף פ"ג עמ' א', וכן רבי עקיבא איגר מסכת יבמות דף ל"ב עמ' א', הביא את ספקו של ה"גינת וורדים" בעניין זה ודן בו.

עתה נראה כיצד עושה המנחת חינוך שימוש בדין "חצי שיעור" כדי לפתור בעיה חריפה, ונבחן האם הסברו שם מתיישב עם דבריו אלו כאן.

שאלת המנחת חינוך – מה יעשה בשבת ספק ישראל

המנחת חינוך (מוסך השבת אות ל"ט) דן לגבי דינו של "אסופי".

"אסופי" הוא תינוק נטוש, שנאסף מרשות הרבים ולא ידוע מיהו אביו ומיהי אמו[ה].

- אם במקום שבו נאסף הילד הרוב הם יהודים – הרי הוא כישראל.
- אם במקום שבו נאסף הילד מחצית יהודים ומחצית לא – הוא ספק ישראל.

כעת דן המנחת חינוך, האם האסופי שנאסף במקום שחציו ישראל חייב/יכול לשבות בשבת?

מצד אחד – אסור לו לעשות מלאכה בשבת מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא, שהרי אם הוא יהודי הוא אסור בעשיית מלאכה בשבת.

מצד שני – אם הוא גוי אסור לו לשבות בשבת. במסכת סנהדרין (דף נ"ח עמ' ב') מצינו: "אמר ריש לקיש: נכרי ששבת – חייב מיתה, שנאמר (בראשית ח', כ"ב): 'עוד כל ימי הארץ, זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה **לא ישבותו**'". כך פסק הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק י' הלכה ט'): "עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה".

אם כן, איך ישבות האסופי מספק, הרי הכלל של ספיקא דאורייתא לחומרא מחייב שלא ישבות, שמא הוא עכו"ם שאסור לו לשבות בשבת?[ו]

פתרון מכוח דין "חצי שיעור"

הלכה פסוקה היא ברמב"ם הלכות מלכים (פרק ט' הלכה י') כי גוי שאכל אבר מן החי חייב גם באכילת כל שהוא, לפי "שלא ניתנו השיעורים אלא לישראל בלבד". בהתאם לכך, מציע המנחת חינוך פתרון לאסופי שהוא ספק יהודי ספק גוי, שיעשה בשבת חצי שיעור במלאכה שיש בה צורך בשיעור.

ה. הכלל הוא שאסופי כשר לבוא בקהל, שכן נאמר (דברים כ"ג, ג'): "לא יבוא ממזר בקהל ה'" ודרשו חז"ל (קידושין דף ע"ג עמ' א'): "ממזר ודאי לא יבוא בקהל ה', אבל ספק ממזר יבוא. האסופי הוא ספק ממזר, לפי שאשת איש אינה משליכה את ילדה אף אם אינו מבעלה, כי היא מספרת שהוולד בא ממנו. אולם, יש מיעוט ארוסות ומיעוט שבעליהן הלכו למדינת הים, שאינן יכולות לומר שהילד בא מבעליהן. מצד שני יש מיעוט של פנויות ושל נשים שמשליכות את ילדיהן מטעמים של עוני, וממילא זה ספק שקול, שאין רוב כדי להכריע אם ממזר הוא.

ו. המנחת חינוך מוסיף ומקשה לפי דעת הסוברים שהאבות (אברהם, יצחק ויעקב) היו בגדר של "בן נח", כיצד שמרו הם את השבת, הרי גוי ששבת חייב מיתה?

אם האסופי הוא גוי – הרי שהוא לא שבת, שהרי לא ניתנו להם שיעורים וממילא עשה מלאכה שלמה. לעומת זאת אם הוא ישראל, הרי שהוא לא עשה איסור מלאכה, כיון שבמלאכת שבת לא נאסר חצי שיעור[ז].

האם אין איסור בחצי שיעור במלאכת שבת

ה"חכם צבי" (סימן פ"ו סוף ד"ה ומזה) כתב כי מקור דין חצי שיעור בפסוק "כל חלב", ודין זה נאמר רק באיסורי אכילה[ח]. ברם, רש"י (מסכת שבת דף ע"ד עמ' א' ד"ה "וכי מותר") כותב כי בעשיית חצי שיעור במלאכת שבת אין חיוב חטאת אבל איסור יש ("איסורא מיהא איכא, דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה, בפרק בתרא דיומא דף ע"ד עמ' א')".

נמצא כי הפתרון של המנחת חינוך לאסופי – נסתר משיטת רש"י שהרי לדבריו אם יעשה חצי מלאכה בשבת יהא הדבר אסור אם הוא יהודי.

שמא תאמר כי דברי ה"מנחת חינוך" נאמרו לפי מי שאינו נוקט כשיטת רש"י[ט], עדיין קשה שכן נראה לכאורה כי הפתרון של המנחת חינוך לאסופי – נסתר מיניה

ז. בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן קכ"א) הביא את דברי רבי פינחס הלוי הורוויץ (בעל ה"הפלאה") בספרו "פנים יפות" על פרשת נח, כי אזהרת "יום ולילה לא ישבותו" מתייחסת למי שלא שובת יום והלילה **שבא אחריו**. אם כן, יכול הספק ישראל לעשות מלאכה במוצאי שבת. אצל גוי, הלילה הולך אחר היום ומכיוון שלא שבת עשרים וארבע שעות מיום השבת, ועשה מלאכה בלילה של מוצאי שבת, הוא לא עבר על איסור של "לא ישבותו". לעומת זאת, אם אינו גוי הרי שהלילה הולך אחר היום הבא, וממילא מלאכתו במוצאי שבת מותרת היא.

הרב יצחק זילברשטיין בספרו "חשוקי חמד" על מסכת שבת (דף ע"ו עמ' ב') הביא מספר "אבני חן" חלק א' עמוד קפ"ח פתרון אחר לאסופי ע"י כך שיעשה מלאכה שאינה צריכה לגופה. לגבי ישראל פטור, ולגבי עכו"ם אין זו שביתה, שהרי גוי הצריך לעשות מלאכה מספיק שיחפור גומא אף שלא צריך לעפרה.

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (חלק א' ענייני שבת פרק ד') כתב ליישב "בדרך חידוד" כי האסופי ילבש ציצית ויצא לרשות הרבים וממילא אם הוא ישראל הרי שהציציות הם מצוה ואינו עובר על איסור הוצאה כיון שהם נעשים חלק מהבגד. אך אם הוא גוי הרי שזו מלאכת הוצאה.

ח. יש הסוברים כי גם באיסורים שאינם איסורי אכילה, כגון התולש שערה אחת בנזיר, חצי שיעור אסור מן התורה. שו"ת שנות חיים רנ"ד; המגיה במשנה למלך שבת י"ח-א'; חקרי לב או"ח נ"ח. הובאו כולם בליקוטי הערות על החכם צבי סימן פ"ו תחילת אות ד'. בליקוטי ההערות שם הביא מספר ברכת שמעון (שבת ל"ד) כי גם לדעה שבכל האיסורים חצי שיעור מותר מן התורה, בשבת הדבר אסור מהתורה מכוח גזירת הכתוב.

ט. ה"שאגת אריה" (סימן פ"א בסופו ד"ה "ונראה") מעיר שסברת רבי יוחנן לאסור חצי שיעור היא מכיוון ששני החצאים יכולים להצטרף ("חזי לאיצטרופי"). אבל, סברה זו שייכת רק באכילה, שהחצי שיעור הראשון יכול להצטרף לחצי שיעור נוסף בכדי אכילת פרס **ולמפרע** יעבור גם על החצי הראשון. אך בשאר איסורים אין דין של צירוף למפרע, וגם אם משלים לשיעור הוא עובר

וביה מכוח שיטתו שלו, שהרי איסור מלאכה בשבת אינו רק איסור לאו אלא גם איסור "עשה". בעשרת הדברות נאמר "שמור" (איסור לאו) אך באותו דיבור נאמר גם "זכור" (מצוות עשה). אם כן, לפי הסברו של המנחת חינוך (מצוה קנ"ג אות א') שהובא בפתח הדברים לעיל – צריך גם חצי שיעור להיות אסור מהתורה', וממילא אם האסופי יעשה חצי מלאכה בשבת יהא הדבר אסור אם הוא יהודי.

הסברו של המנחת חינוך

המנחת חינוך ער לקושי האמור וכותב כי אף לשיטת הסוברים שגם באיסורי שבת חצי שיעור אסור מהתורה, מכל מקום נראה כי מכיוון שהאסופי עושה את המלאכה בחצי שיעור **לשם מצוה**, כדי שלא לעבור על דין "גוי ששבת" – הרי שחצי שיעור אינו אסור כלל. הכיצד?

מכיוון שעיקר הטעם שחצי שיעור אסור נובע מכך ש"חזי לאצטרופי" ויעשה שיעור שלם. אך כאן בוודאי לא יעשה יותר מחצי שיעור "כיון דכל עצמו אינו עושה רק כדי לצאת ידי המצוה".

ברם, שהדברים קשים כי לא מדובר בחשש שמא יעשה חצי שיעור נוסף, אלא באיסור תורה הנובע מכך שאם יש אפשרות לעבור על האיסור ע"י השלמת חצי נוסף, אות הוא שגם החצי הראשון לא היה מלאכת היתר. סברה זו קיימת גם כשעושה המלאכה עושה זאת לשם מצווה[יא].

רק מכאן ולהבא. אם כן אין מקום לאסור חצי שיעור. לכן, למשל, איסור "בל יראה" בפסח לא חל על חצי שיעור.

י. ברם, ייתכן ליישב קושי זה ולומר כי העשה חל רק כשיש לאו, וכיוון שאין לאו בחצי שיעור, הרי שגם עשה לא יהיה.

יא. הרב חיים פינחס שיינברג ב"משמרת חיים" (שם), כתב סברה לפיה איסור שביתה בגוי הוא משום ששבת ניתנה במתנה לישראל ולא לאומות העולם. אם כן אם לוקח גוי את המתנה לעצמו הוא חייב מיתה. אבל כאן שהוא שובת מחמת היותו ספק ישראל אין איסור בדבר. אולם, מניין לנו להתיר איסור לאו של "לא ישבותו" מכוח סברה זו?

הרב שיינברג נקט עוד, על פי דרוש, כי הטעם לכך שאסור לנכרי לשבות בשבת נעוץ בכך שאם ילך בטל בלי מלאכה הוא יביא חורבן לעולם. לעומת זאת, ישראל ינצל את השבת כדי ללמוד תורה. לכן, במקרה זה כשיש ספק צריך להתנהג כישראל ואין איסור לשבות. ושוב מדובר בסברה יפה, אך מניין לנו להתיר איסור לאו של "לא ישבותו" מכוח סברה זו?

האם הגוי אנוס לשבות?

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (חלק א' ענייני שבת פרק ד') פותר את שאלתו של המנחת חינוך בכך, שכאשר יש ספיקות הסותרים זה לזה הרי שהכלל הוא "שב ואל תעשה עדיף". לכן מן הדין הוא שישבות.

ברם, שיש קושי כי במקרה זה ה"שב ואל תעשה" הוא גופו האיסור.

הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על משמרת חיים" (ענייני שבת ד' עמ' קל"ח) נוקט כי על הגוי לשבות ויש לראות בכך שביתה מ"אונס", שהרי הוא אנוס לשבות כדי לא לעשות מספק מלאכה דאורייתא בשבת. ואין לומר כי יעשה מלאכה בהיותו אנוס לעשותה כדי שלא להיות "גוי ששבת" כי "**ברור** שהוא אנוס ע"י האיסור מלאכה ולא ע"י האיסור לשבות".

ברם, שנראה כי המנחת חינוך הסתפק בדיוק בנקודה זו והדבר לא היה ברור לו, שהרי המנחת חינוך כתב כי אכן, הטעם שגוי ששבת חייב מיתה נעוץ בכך שאסור לו לחדש דין תורה לעצמו, ואם כן באסופי ששבת כיון שהוא מחויב בכך על פי דין מכוח היותו ספק ישראל, אין הוא מחדש דין תורה לעצמו. אולם, המנחת חינוך נותר בספק, כי אם יש עליו לאו של "לא ישבותו" נמצא כי הספקות סותרים זה לזה (ספק מלאכה דאורייתא אם הוא ישראל וספק איסור לאו של שביתה בשבת אם הוא גוי) וכשהוא מחמיר מצד אחד הרי שזוהי קולא מצד שני.

סברת ה"משמרת חיים"

הרב שיינברג בספרו "משמרת חיים" (שם) מעלה סברה לפיה אם נאמר שספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא[יב] נוכל לאמר שחידוש זה חידשה התורה רק ביחס לישראל ולא ביחס גוי. כמו כן, גם לשיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא הוא דין מדרבנן, אפשר לומר שרבנן החמירו רק בישראל ולא בגוי. על כן, צריך האסופי לשבות, שכן:

- ביחס לספק שמא הוא ישראל – חל הדין של ספיקא דאורייתא לחומרא ואסור לו לעשות מלאכה בשבת;
- ביחס לספק שמא הוא גוי שאסור לו לשבות, לא חל הדין של ספיקא דאורייתא לחומרא.

יב. כך סובר הרשב"א והמקור לכך נובע מזה שהתורה הצריכה לומר שספק ממזר מותר. ראו רבי אריה ליב הכהן הלר (מחבר הספר "קצות החושן") בספרו "שב שמעתתא", שמעתא א' פרק א'.

הרב שיינברג מבאר כי סברה זו תלויה בחקירה, האם ספיקא דאורייתא לחומרא הוא דין נפרד, המתווסף למצווה דאורייתא, או שזה חלק מהגדרת המצווה דאורייתא כי יש להימנע מן האיסור אף במקרי ספק.
אם נאמר שספיקא דאורייתא לחומרא הוא דין נפרד **המתווסף** למצוה – יש לומר כי דין נוסף זה התחדש רק לגבי ישראל ולא ביחס לגוי.
אבל, אם הכלל שספיקא דאורייתא לחומרא הוא חלק מהגדרת המצווה ודיניה לחשוש לחומרא, הרי שלא מסתבר לחלק בכך בין ישראל לגוי.

פתרונו של הרב אזרחי לפי החידוש של "ספר חרדים"

הרב ברוך מרדכי אזרחי שְׁכְלֵל פתרון זה של הרב שיינברג, בהתאם לדבריו של רבי אלעזר אזכרי בספר "חרדים" (מצוות עשה פרק א', כ') בשם רבינו יונה, כי המקור לדין של ספיקא דאורייתא לחומרא נעוץ בציווי של "ובחרת בחיים".
ובלשונו: "אפילו בעסקי העולם כל המשכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל נזק ומכשול ואפילו באפשר רחוק ועל אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות כן בדברי התורה והמצות".
לכן ספיקא דאורייתא לחומרא דבר תורה הוא ולא מדברי סופרים.
בהתאם לכך, הציע הרב אזרחי כי כלל זה של "ספיקא דאורייתא לחומרא" לא חל על גוי, שלא הצטווה בציווי של "ובחרת בחיים"[יג]. ואם כן ניתן להחיל על אסופי את פתרונו של ה"משמרת חיים" ולהורות לו לשבות.

יג. ראו שיטת רבי עקיבא איגר ורבי אליהו מזרחי לעיל, פרשת שמות, עמ' קסח.

פרשת תזריע

מלאכה שאינה צריכה לגופה

"וביום השמיני, ימול בשר ערלתו"
(ויקרא י"ב, ג')

מילה בשבת

הכתוב אומר (ויקרא י"ב, ג'): "וביום השמיני, ימול בשר ערלתו" ודרשו חז"ל (במסכת שבת דף קל"ב עמ' ב'): "ביום – אפילו בשבת". מכאן כי על המילה להיעשות ביום השמיני ללידה אף אם חל בשבת[א].

אכן, במשנה במסכת שבת (דף קכ"ח עמ' ב') נקבע כי "כל צרכי מילה עושים בשבת" ובמשנה (דף קל"ג עמ' א') מפורט: "עושים כל צרכי מילה (בשבת): מוהלים (חותכים את הערלה) ופורעים (את העור) ומוצצים (את הדם) ונותנים עליה איספלנית וכמון", וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך אורח חיים (סימן של"א סעיף א').

שיטת ה"שיטה מקובצת"

מהו האיסור שהיה כרוך במילה בשבת, אשר התורה נזקקה להתירו?

תשובה מפתיעה לכך מצויה ב"שיטה מקובצת" על מסכת כתובות (דף ה' עמ' ב' ד"ה "דם"). ה"שיטה מקובצת"[ב] מבאר כי התורה נזקקה להתיר מילה בשבת כדי "להתיר תלישת בשר שחייב משום תולש", כפי שאסור לגזוז ציפורן באמצעות כלי.

א. תוספות במסכת מגילה (דף ד' עמ' ב' ד"ה "ויעבירנה") שואל מדוע לא גזרו שלא למול בשבת שמא יעביר את הסכין או את התינוק ארבע אמות ברשות הרבים, כמו שגזרו לגבי מגילה ושופר? תוספות משיב כי מילה חמורה יותר שכן נכרתו עליה י"ג בריתות וגם אין אדם מל אלא אם כן הוא בקי שכן סכנה יש בדבר. ברם, הט"ז (סימן תקפ"ח) כתב כי לגבי מילה קבעה התורה במפורש "ביום" – אפילו בשבת, וממילא חז"ל לא יכולים לאסור דבר שהותר מן התורה. אין הדבר דומה למצוות שופר שאפשר לקיימה כשראש השנה חל ביום חול. "הכא דעיקר קרא דביום לא קאי אלא אשבת וכשנגזור עליה תעקר התיבה לגמרי, ודבר זה לא ניתן לחז"ל כוח ורשות לבטל דבר אחד מן התורה".

ב. השיטה מקובצת מביא את דברי הראשונים כי הדבר אסור משום הוצאת דם, אך בהתאם לשיטת רש"י במסכת שבת (דף ק"ז עמ' א') כי הוצאת דם אסורה רק כשנוצרת חבורה ושטף

המנחת חינוך (סימן ל"ב ב"מוסך השבת" אות י"ב) מבאר כי כוונת ה"שיטה מקובצת" היא לאיסור גוזז, כפי שהביא ראיה מגזיזת ציפורן, "כיון שדרך לחתוך הערלה הווי ליה גוזז".

כלומר, האיסור למול בשבת, שהתורה הייתה צריכה להתירו הוא – איסור גוזז.

מלאכה שאינה צריכה לגופה

במשנה במסכת שבת (דף צ"ג עמ' ב') מצינו מחלוקת לגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה: רבי יהודה מחייב ורבי שמעון פוטר[ג].

מלאכה שאינה צריכה לגופה היא עשיית אחת מל"ט מלאכות שבת ותולדותיהן שלא לצורך גוף המלאכה אלא לצורך אחר. כך למשל:

מלאכת הוצאה – היא מלאכה שתכליתה להביא לכך שחפץ יימצא ברשות הרבים. אולם, זב או נידה שקושרים תחבושת כדי שבגדיהם לא יתלכלכו ויוצאים עם התחבושת לרשות הרבים, מכיוון שאין מטרתם להביא את התחבושת לרשות הרבים, זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

מלאכת מכבה – היא כיבוי אש לשם עשיית פחמים המתהווים מהפתילה, או כדי לחזור ולהדליק את הפתילה לאחר זמן. על כן, כיבוי נר בשביל שיישן החולה, או מחשש מפני גנבים ורוצחים, מבואר במסכת שבת (דף כ"ט עמ' ב') כי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

מלאכת נטילת נשמה – היא פעולה שתכליתה הריגת בעל החיים. אך מי שהורג בעל חיים כדי שיחדל מרדיפתו אחרי אדם, זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

מלאכת חורש – היא חפירה לשם עשיית חריץ בקרקע ושימוש בו. אולם, מי שחופר בשבת כדי להשתמש בעפר ולא כדי ליצור חריץ בקרקע, מבואר במסכת שבת (דף ע"ג, עמ' ב') כי זו מלאכה שאינה לצורך גופה של המלאכה.

דם שיש בו משום צובע (את העור), התעורר קושי איזו צביעה יש במילה שבה אין חבורה בעור ושטף דם הצובע אותו.

ג. הראשונים נחלקו בשאלה כפי מי נפסקה ההלכה. רבינו חננאל (שבת קמ"א עמ' א') נקט כי הלכה כרבי שמעון ומלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדרבנן. כך פוסקים גם הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א, ספר התרומה, הסמ"ג, הרא"ש, המאירי והר"ן וכן פסק רבי האי גאון כעולה מהרשב"א שבת צ"ד עמ' ב'. לעומת זאת, הרמב"ם פסק כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מהתורה, כפי שמבאר ה"מגיד משנה" על הרמב"ם בהלכות שבת פרק א' הלכה ז'. בשולחן ערוך אורח חיים סימן של"ד סעיף כ"ז, סימן שט"ז סעיף ח' ובבית יוסף סימן רע"ח פסק כרבי שמעון.

שאלת "המנחת חינוך"

ה"שיטה מקובצת" נוקט כאמור כי צריך פסוק להתיר מילה בשבת מכיוון שאלמלא הפסוק הייתה מילה אסורה משום מלאכת גוזז.

שואל המנחת חינוך הן במלאכת גוזז נעשית המלאכה מכיוון שהגוזז צריך את הצמר של הכבשה. לעומת זאת, במילה אין איש צריך את הערלה, אלא החיתוך נעשה כדי שהילד לא יהא ערל.

אם כן, תלישת הערלה היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולשיטת רבי שמעון היא מותרת מדאורייתא, אף בלא פסוק שמתיר למול בשבת?[ד]

הגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה

בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה וטעם הפטור נחלקו הראשונים:

רש"י על המשנה במסכת שבת (דף צ"ג עמ' ב') מבאר: "כל מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא לסלקה מעליו – הווי מלאכה שאינה צריכה לגופה, **דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה**, הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לרבי שמעון".

כלומר, מלאכה שאינה צריכה לגופה היא מלאכה שאדם מעדיף שלא תקרה בכלל. כך למשל בהוצאת מת לרשות הרבים, המוציא לא היה רוצה שהאיש ימות ולכן הוצאת המת לרשות הרבים היא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

על שיטת רש"י שואל תוספות שם, כי גם מי שתופר בגד שנקרע היה מעדיף שהבגד לא ייקרע ואם כן התפירה תהיה מלאכה שאינה צריכה לגופה? בדומה לכך, מי שבונה בית שנסתר לא יעבור על איסור כי ברצונו לא היה בית זה נסתר מלכתחילה?

ד. בחידושי הרמב"ן, על מסכת שבת דף ק"ו עמ' א' מתורצת שאלה זו "דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה היא שהוא צריך שיהא אדם זה מהול, ומה דומה לזה הנוטל צפרניו בכלי". כלומר, הרמב"ן לומד שהסרת מילה מן האדם היא ייפוי גוף האדם ותיקונו, ועל כן זו מלאכה הצריכה לגופה.

ברשב"א שם, מבואר כי מילה היא מלאכה שאינה צריכה לגופה (ר' לשונו שם: "תיקון המילה שהוא עושה המצוה אינו תיקון בגוף הדבר (התינוק) אלא שהוא מצוה ותיקון מצוה אין מתחשב לו, אף על פי שהוא מתקנו לתרומה ולקדשים ולאכילת פסחים אין אותו תיקון בגוף המילה אלא אצל אחרים ומלאכה שאינה צריכה לגופה היא"). אולם הרשב"א מסביר כי החיוב במילה הוא משום חובל, ובמלאכת חובל נקבעה גזירת הכתוב כי היא אסורה אף כשזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ברם, שהשיטה מקובצת סבר שחייב במילה משום מלאכת גוזז כפי שסובר הרמב"ן (כלומר, לא מדובר באיסור של חובל), ולכן שאל המנחת חינוך כי אם זה חיוב מצד גוזז הרי שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. את תירוצו של הרמב"ן האמור לא ראה המנחת חינוך שכן חידושי הרמב"ן יצאו לאור ע"י הרב איסר זלמן מלצר שנים רבות לאחר פטירתו של המנחת חינוך.

ר"י (בתוספות מסכת שבת דף צ"ד עמ' א' ד"ה "רבי שמעון") מבאר, כי מלאכה שאינה צריכה לגופה היא עשיית מלאכה שאינה מכוונת לצורך שהיו עושים כמותו במשכן אלא לענין אחר.

"הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו". **הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א** סוברים, כי כל תכלית שמביאה **הנאה** ישירה לאדם מן המלאכה היא מלאכה הצריכה לגופה. לעומת זאת, מלאכה שאינה צריכה לגופה נעשית לשם סילוק **נזק**. לדוגמא, אדם שצד נחש בשבת כדי שלא יכיש אותו עשה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אין לו הנאה מן הצידה אלא רק מסילוק מקור הנזק[ה].

יישום ההגדרה של מלאכה שאינה צריכה לגופה על מילה

לפי שלוש ההגדרות הללו נמצא כי מילה היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, המותרת לשיטת רבי שמעון:

א. ההגדרה של רש"י – אדם היה מעדיף שהילד ייוולד מהול, ללא ערלה בכלל;
ב. ההגדרה של ר"י – למוהל אין כוונה מעין זו שהייתה במשכן במלאכת הגזיזה;
ג. ההגדרה של הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א – המוהל אינו מעוניין ליהנות מהדבר הנגזז (הערלה) אלא רוצה בסילוקה.

נמצאנו למדים כי בהתאם לכל ההגדרות של הראשונים, ניצבת במלוא עוזה שאלת המנחת חינוך מדוע היה צריך פסוק כדי להתיר מילה בשבת, לשיטת רבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה מותרת מדאורייתא?

תירוצו של המנחת חינוך

המנחת חינוך משיב כי דברי ה"שיטה מקובצת" כי אלמלא הפסוק שמתיר מילה בשבת היא הייתה אסורה משום "גוזז" – יובנו לפי הסברה שהעלה בשו"ת הריב"ש (סימן שצ"ד) כי הנוטל צפרניו חייב משום גוזז אף שאינו זקוק לציפורניים שגזז, כי "במשכן היו גוזזים את עורות התחשים אף על פי שלא היו צריכים לצמרם"[ו].

ה. ר"י יסביר זאת בכך שבמשכן צדו בעלי חיים כדי להשתמש בהם. לעומת זאת הרמב"ן, הריטב"א והרשב"א מבארים כי מכיוון שאין כוונת האדם ליהנות מציד הנחש אלא כוונתו להימנע מנזק הכשת הנחש, אין זו מלאכה המכוונת להגדרת המלאכה.

ו. "גזיזה היתה במשכן שלא לצורך הצמר והשיער, רק לצורך העור כגון בעורות תחשים. על כן חייב כל שהוא לצורך גופו אף על פי שאינו צריך לשיער ומלאכה הצריכה לגופה היא ודמי לחופר גומא וצריך לגומא חייב אף על פי שאינו צריך לעפרה". ייתכן כי כוונת הריב"ש להסברו של

כמו כן משיב המנחת חינוך כי דברי ה"שיטה מקובצת" אכן מכוונים לשיטת רבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה. אכן חלק מן הראשונים סבורים כי הלכה כרבי יהודה וכן פסק הרמב"ם.

ברם, שבהתאם לתירוץ זה נמצא כי דברי ה"שיטה מקובצת" אינם מתיישבים עם שיטת רבי שמעון.

נפנה על כן ליישב את הדברים באופן שונה ונראה כי בהתאם להבחנה יסודית שמייסד רבי חיים הלוי סולובייצ'יק, נמצא כי מילה היא מלאכה שצריכה לגופה.

הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק

הרב חיים הלוי סולובייצ'יק[ז] מתווה את המהלך הבא:

א. המהרש"ל (רבי שלמה לוריא) בספרו "ים של שלמה"[ח] על מסכת בבא קמא (פרק ח' סימן כ"ב) כתב כי על אף שככלל חבלה הגורמת להוצאת דם נחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה, מכיוון שהחובל לא מעוניין בדם, הרי שבמקרה שאדם חבל בחברו "דרך מריבה – דעתו שיצא ממנו דם, וזו מלאכה הצריכה לגופה".

ב. הגר"ח הקשה על דברי ה"ים של שלמה", הן בגמרא במסכת שבת (דף ק"ה עמ' ב') מצינו כי מי שקורע בגד מחמת כעסו הדבר נחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה, אף שהוא חפץ בקריעת הבגד?

ג. הגר"ח מבאר כי במשכן היו שני סוגי מלאכות:

מלאכות תיקון – כגון בישול ותפירה;

מלאכות שאין בהן תיקון – כגון צד או חובל בחילזון להוציא את דמו לצורך התכלת.

ד. במלאכות של תיקון – הגדרת המלאכה היא השגת התוצאה המבוקשת. כך למשל, במלאכת בישול המלאכה האסורה אינה מעשה הבישול אלא מה שהופך את התבשיל למבושל. לכן, מי שהניח פת בתנור ובא אדם והוציא את הפת לפני שנאפתה – האופה פטור, מכיוון שהאיסור תלוי בתוצאה.

במקרה זה "גופה" של מלאכה הוא התוצאה שהייתה במשכן.

הרמב"ן על מסכת שבת דף ק"ו שהבאנו בהע"ש לעיל. אולם ניתן להבין את דבריו באופן שונה. וראו "מגן אברהם" סימן ש"ג ס"ק כ"ב.

ז. הרב חיים הלוי סולובייצ'יק "מגנזי הגר"ח" סימן ה'.

ח. דברי ה"ים של שלמה" הובאו ב"מגן אברהם" בסימן רע"ח ס"ק א'.

על כן, כאשר אדם עושה מעשה שאינו תואם את התכלית של תיקון החפץ, זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ה. במלאכות שאינן של תיקון – התוצאה אינה חלק מהגדרת המלאכה, ו"גופה" של המלאכה הוא המעשה עצמו. על כן, צריך שהמעשה יהא דומה למה שהיה במשכן ואין צורך שהתוצאה תהא דומה למה שהיה במשכן. די בכך שיהא במלאכה זו צורך כלשהו, כדי שהדבר ייחשב למלאכה הצריכה לגופה.

ו. הבה ניישם את הדברים.

- קריעה שנעשתה במשכן – נועדה לתקן את הבגד ולתפרו כדבעי. ממילא, במלאכה זו צריך כוונה של תיקון. על כן, הקורע בגד בכעסו – אין זו תוצאה הזהה לזו שהייתה במשכן, כי אינה נעשית לצורך תיקון אלא לצורך אחר. לכן זו מלאכה שאינה צריכה לגופה.
- מלאכת חובל לא נעשתה במשכן לשם תיקון אלא לשם צורך אחר (להוציא דם מהחילזון לשם צביעת התכלת). אם כן, גם מי שחובל לצורך אחר כלשהו זו מלאכה הצריכה לגופה.

ז. לפי הסבר זה מיושבת גם שיטת רש"י משאלת התוספות שהבאנו לעיל. מלאכה שאדם מעדיף שלא תיעשה בכלל (כמו הוצאת המת) היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. לעומת זאת מלאכת תפירה נחשבת לצריכה לגופה אף שהוא היה מעדיף שהבגד לא יקרע ולא יצטרכו לתפור אותו. הטעם הוא זה: **הוצאה** – אינה מלאכת תיקון ודי לנו בכך שהמלאכה היא לצורך כלשהו. אבל, צורך אינו תלוי בחפץ אלא בצרכי **האדם**. ממילא, מכיוון שהאדם אינו חפץ במלאכה כלל ומעדיף שלא יזדקק לה מלכתחילה – הרי שאין בה חפץ. **תפירה** – היא מלאכת תיקון ו"גופה" של מלאכה הוא תיקון החפץ. הגדרת תיקון תלויה **בחפץ** ולא באדם. ממילא, כשנעשה תיקון בחפץ הרי שזו מלאכה הצריכה לגופה אף אם האדם אינו חפץ בה והיה מעדיף שלא ייווצר צורך זה מלכתחילה.

תירוץ שאלת המנחת חינוך לפי הסברו של הגר"ח

לפי הסברו של הגר"ח נראה כי מיושבת שאלת המנחת חינוך מדוע נחשבת מילה למלאכה הצריכה לגופה, שיש צורך בפסוק כדי להתירה בשבת.

מלאכת גוזז בשבת אינה מלאכת תיקון. לא מתקנים את השה כאשר מפרידים ממנו את הצמר. זו מלאכה שיש בה צורך, אבל לא תיקון. ממילא, לפי הסברו של

הגר"ח אין "גופה" של מלאכת גוזז נמדד בהשגת התוצאה שהייתה במשכן, ודי בקיומו של צורך כלשהו, כדי שזו תיחשב למלאכה הצריכה לגופה שיש בה איסור. הווי אומר כי כל מלאכה שיש בה הפרדה של שני חלקים זה מזה הנעשית מחמת צורך כלשהו תוגדר כמלאכה הצריכה לגופה.

במילה יש כמובן צורך. אכן, אין לאיש צורך בערלה אך יש צורך בפעולת המילה כדי שהילד יהיה מהול.

בעניין זה כתב הרב אברהם בורנשטיין בספרו שו"ת "אבני נזר" (חלק אורח חיים סימן קל"א) כי במילה יש איסור גוזז, שכן המילה מקנה לאדם את "צורת היהודי" שבו, ועל אף שאין במילה צורך גופני, הרי שזו פעולת תיקון "מצד המצוה"[ט].

מכיוון שקיים צורך בעשייה זו, מובן כי זו מלאכה הצריכה לגופה ויש צורך בפסוק מפורש כדי להתירה בשבת.

ט. ה"אבני נזר" כותב כי "צורת יהודי" היא שיהיה מהול ועור המילה מותרות הוא. וכן הוא לשון המדרש (בראשית רבה מ"ו) על הכתוב (בראשית י"ז, א'): "התהלך לפני והי' תמים": "מה התאנה אין בה פסולת רק עוקצה לבד העביר אותו ובטל המום, כך אמר הקב"ה לאברהם אין בך פסולת אלא הערלה. העבר אותה ובטל המום".

פרשת מצורע

שליחות במצוות

"זאת תורת הצרעת"
(ויקרא י"ד, נ"ז)

מצוות מילה מוטלת על האב ועל כלל ישראל

מצוות מילה מוטלת בראש ובראשונה על אבי הבן, אך אם הוא לא מל את בנו, הרי שהמצוה מוטלת על כל אדם מישראל. בגמרא במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') שנינו: "האב חייב בבנו למולו", והגמרא אומרת: "למולו – מנלן? דכתיב (בראשית כ"א, ד'): 'וימל אברהם את יצחק בנו'". הגמרא ממשיכה ואומרת כי במקום שהאב לא מל את בנו מחויב בית הדין למולו שנאמר (שם י"ז, י'): "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך, הִמול **לכם** כל זכר". המילה "לכם" מתייחסת לכל ישראל ובית דין הם הממונים על הציבור. אכן, בספר "המקנה" הביא בשם הרא"ש שכל ישראל מצווים על כך, אלא שהגמרא נוקטת "בית דין" מפני שבית דין הם הממונים על הציבור.

חידושו של הש"ך

השולחן ערוך (חושן משפט סימן שפ"ב סעיף א') פוסק, כי מי שחטף ועשה מצווה שמוטל על חברו לעשותה – חייב לשלם לו "כמו שיראו הדיינים, שהרי הפקיעו מלעשות מצוה, ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא עשרה זהובים".

השולחן ערוך נותן לכך דוגמא: "היה לו בן למול, ובא אחר ומלו, חייב ליתן לו עשרה זהובים".

עם זאת פוסק השולחן ערוך, על בסיס דברי הרא"ש במסכת חולין (פרק ו' סימן ח'), כי אם האב מינה מוהל שימול את בנו, ובא אדם וחטף את המצוה מן המוהל, הרי שהחוטף פטור. הש"ך בס"ק ד' מבאר כי מן האב לא נמנעה המצוה, שהרי האב נתן ממילא לאדם אחר למול את בנו. כמו כן, החטיפה מן המוהל לא מחייבת

בקנס, כי המוהל לא זכה במצווה זו. ובלשונו: "במה הקנה אותה לו האב? ואפילו הקנה לו בקנין אינו כלום, שאינו אלא קנין דברים וכן כתב הרא"ש בתשובה כלל י"ב סימן ג'".

מפסקו של הרא"ש כי החוטף ומל פטור מתשלום מפיק הש"ך בחידושיו, שלא מועילה שליחות במצות האב למול את בנו. הגע בנפשך, אילו חל הכלל של שלוחו של אדם כמותו ביחס למילה נמצא כי גם כשהאב מינה שליח למול את בנו זהו קיום המצווה **ע"י האב**. ממילא כשבא אחר וחטף את המצווה, נחשב הדבר לחטיפת מצוותו של האב והיה בדין שישלם לאב עשרה זהובים. מדוע אין חיוב לשלם לאב? בהכרח, מכיוון שאין שליחות ביחס למצוות מילה[א].

הש"ך מחדש על כן כי אדם שיודע למול בעצמו, **אינו רשאי** לתת את בנו לאחר למוהלו וחייב הוא בעצמו למול את הבן, שכן המצווה מוטלת על האב. אם ימסור את המילה לאחר הריהו מבטל בכך את המצווה שמוטלת עליו. הש"ך מציין: "כתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחרים למול את בניהם אף שהם בעצמם יכולים למול, ולדעתי הם מבטלים מצוה עשה ומצוה גדולה של מילה, ויש לבית דין לבטל הדבר הזה".

בדומה לדברי הש"ך כבר כתב רבי יצחק מוינא בספרו "אור זרוע" (הלכות מילה סי' ק"ז) כי אם האב יודע למול בעצמו, אסור לו לכבד אחר למול את בנו[ב].

א. ככל שהדברים מתייחסים לשיטת הרא"ש, ניתן היה להשיב על שאלת הרמ"א כי השכר ל'בעל מצוה' כשחטפו אותה ממנו אינו תשלום של 'שכר מצוה', אלא שאדם המקיים מצוה **בגופו** מתעלה הגוף, ומשום כך משלם החוטף את דמי **הנזק** שעשה 'לגוף האדם' שלא התעלה ע"י קיום המצוה. בהתאם לכך מובן כי אב שלא בא לקיים את המצווה בגופו אלא ע"י מוהל, אינו זכאי לדמי נזק אלו. אכן החוטף הפסיד לו מצוה כי המוהל שמינה היה שלוחו ואילו החוטף אינו שלוחו. אולם כיון שבלאו הכי לא עמד האב לעשות את המצוה בגופו, הרי שאין לו נזק.

ברם, שהסבר זה מיישב את דברי הרא"ש, אך אין בו כדי ליישב את דעת הש"ך שכתב כי אם הוא יודע למול בעצמו שלא ימנה שליח. מדוע לא? ואין לומר כי טעמו של הש"ך הוא מפני שע"י מינוי שליח מפסיד האב בכך שאינו מתעלה בגופו ע"י עשיית המצוה, שהרי ממנים שליח לעשיית מזוזה ומצוות רבות נוספות.

ב. רבי אלכסנדר סנדר שור ב"תבואות שור" (סימן כ"ח ס"ק י"ד) חלק על הדברים וכתב שהאב רשאי למנות שליח למול תוך שהוא מציין כראיה לכך את העובדה כי "מעשה בכל יום שאפילו האב יודע למול, הוא מכבד לפעמים לאחרים".

שאלת הרמ"א

הרמ"א בספרו "דרכי משה" (יורה דעה סימן רס"ד) מקשה על שיטת האור זרוע והש"ך:

מדוע שלא תחול שליחות על מצוות האב למול את בנו? במה שונה הדבר מכל מצווה אחרת שמוטלת על האדם אך בידו לקיימה ע"י שליח?

אכן, מדברי הגמרא במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') עולה כי מצוות המילה מוטלת על האב ורק כשאינו יכול למול עוברת המצווה לכל אדם מישראל. אבל, מניין לנו כי האב אינו יכול לקיים את המצווה המוטלת עליו באמצעות שליח מכוח הכלל ש"שלוחו של אדם כמותו"?

הסברו של רבי יהונתן אייבשיץ

רבי יהונתן אייבשיץ (ב"פלתי" סימן כ"ח ס"ק ג') כתב כי בוודאי שלוחו של אדם כמותו והשולח מקבל שכר מצוה כאלו עשה אותה בעצמו. אך דבר זה חל רק אם מינהו לשליח ואמר לו: "עשה בשליחותי". "אבל אם מכבדו בדרך כיבוד במצוה זו, אין האב מקבל שכר, כי מצוה היתה בידו ונתנה לאחר, ובכך ודאי לא שייך שלוחו של אדם כמותו. והוא הנכון לדינא לחלק בין דרך כבוד לעשהו שליח".

ברם, שראינו כי הש"ך נוקט כי האב צריך למול "בעצמו" – הוי אומר לא לכבד ולא למנות שליח. ואם כך קושיית הרמ"א נותרת בעינה.

הערתו החריפה של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה ב' אות י"ד) מעיר הערה חריפה על דברי הרב אייבשיץ. נפרוש את דבריו:

א. בגמרא במסכת עבודה זרה (דף כ"ז עמ' א') שנינו: "מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? תלמוד לומר (בראשית י"ז, ט'): "ואתה את בריתי תשמור, אתה וזרעך אחריך לדורותם". מכתוב זה לומדים שרק ישראל, המצווה על עשיית ברית מילה, כשר למול. דעה נוספת מובאת שם בגמרא לפיה הדבר נלמד מכך שכתוב (שם שם, י"ג): "הָמול ימול יליד ביתך" ומכאן שרק מי שהוא בכלל "הָמול", כלומר שהוא מהול, רשאי למול אחרים. אך גוי שאינו מהול אינו מל.

ב. הרמב"ם בהלכות מילה (פרק ב' הלכה א') כתב: "עכו"ם לא ימול כלל ואם מל אינו צריך לחזור ולמול בשנייה". הטור יורה דעה (סימן רס"ד) כתב כי במקרה זה צריך להטיף ממנו דם ברית. אם כן, לעניין מה כתב הרמב"ם שאין צריך למולו בשנית? כתב ה"בית יוסף" שם כי לדעת הרמב"ם גם אין צורך

לחזור ולהטיף דם ברית. הגר"ח הלוי סולובייצ'יק (בכתבי הגר"ח על עבודה זרה דף כ"ז עמ' א') ביאר כי אין צורך בהטפת דם ברית ע"י ישראל, כי הטפת דם ברית כשרה גם כשהיא נעשית ע"י עובד כוכבים.

ג. נמצא שלשיטת הרמב"ם המילה של הגוי הועילה במישור התוצאתי. הילד מהול והטפת דם ברית אינו צריך. המקרא במסכת עבודה זרה לא בא לפסול בדיעבד את המילה שנעשתה ע"י גוי, אלא רק בא לאסור מלכתחילה לתת לגוי למול.

ד. ברם שהדבר קשה, מדוע צריך פסוק כדי ללמדנו שגוי אינו יכול למול? הן הדבר ברור מאליו שאי אפשר לשלחו למול לנוכח הכלל (קדושין דף מ"א עמ' ב') שאין שליחות לגוי?

שמא תאמר כי אכן הגוי ימול ללא מינוי שליחות? הן ראינו לעיל את דברי רבי יהונתן אייבשיץ כי אדם זר יכול למול רק מכוח שליחותו של האב ואסור לאב לכבד אחר שלא בדרך שליחות[ג].

הבהרת שאלתו של המנחת חינוך

המנחת חינוך הציב את קושייתו על דברי הרב יהונתן אייבשיץ, לפיהם האב צריך למנות שליח למול את בנו. אך הערתו קיימת באותה מידה גם לפי שיטת הרמ"א. אכן, הרמ"א חלק על הש"ך ונקט כי האב יכול לשלוח אדם אחר למול את בנו. אך גם לשיטת הרמ"א צריך לשייך את המילה לאב והרמ"א לא סבור שמוהל יכול למול בלא שליחות. אם כן, מכיון שאין שליחות לגוי, פשיטא שהוא פסול למול, ולמה צריך פסוק כדי ללמוד ממנו דין זה?

הבה נחדד את הדברים:

המהר"ח אור זרוע (סימן י"א) נקט: "נראה דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא **לעסוק** שיהא נימול". כלומר החיוב על האב הינו "לדאוג" למילת בנו. חיוב זה דומה לכל מה שנזכר במסכת קדושין (דף כ"ט) במצוות האב על בנו שחייב ללמדו תורה, ללמדו אומנות ולהשיטו בנהר. בכל אלו פשוט הדבר כי מצות האב היא **לדאוג** לידיעות של בנו ולאו דוקא ללמדו בעצמו.

ג. שמא תאמר כי הפסוק הפוסל מוהל גוי נועד למקרה שבו אין האב בפנינו והמצוה מוטלת על כל ישראל. אפשרות זו דוחה המנחת חינוך, שכן ישראל אחר יכול למול רק מפני שכאשר אין אב חלה המצווה על כל ישראל. אך אין צורך בפסוק המורה שגוי לא ימול במקרה זה.

לפי דברי מהר"ח אור זרוע אין קושי מדוע צריך פסוק לפסול מילה של גוי, שהרי האב אינו צריך לייחס את המעשה אליו אלא רק צריך "לדאוג" שהילד יהיה מהול. אם כן היה מקום לומר כי האב רשאי לדאוג לכך גם ע"י מוהל גוי. לכן צריך פסוק שדבר זה פסול.

אבל לפי שיטת רבי יהונתן אייבשיץ שהאב יכול למנות אחר למול רק במידה והמוהל יהא שלוחו, צריך ייחוס של של מעשה המילה לאב. כך גם לשיטת הרמ"א שנוקט כי המילה אכן מתייחסת לאב מדין שליחות[ד]. אם כן לשיטתם קשה למה צריך לפסול עכו"ם שאין לגביו דין שליחות?

זו שאלתו של המנחת חינוך.

יישוב הקושיה באמצעות "חשבון"

ניתן להשיב על שאלת המנחת חינוך כי אכן לפי שיטת רבי יהונתן אייבשיץ והרמ"א, ברור כי לעניין עשייה לכתחילה לא נדרשת הוראה מיוחדת של התורה שגוי לא ימול, כי ממילא אין שליחות לגוי. אבל, הדרשה נועדה לפסול גוי לענין **התוצאה** שהבן אינו נחשב כמהול[ה].

שמא תשאל, הרי הרמב"ם סובר כי הילד אינו צריך הטפת דם ברית ונמצא כי אין פגם בתוצאה?

לכך ניתן להשיב כי ייתכן שהרמב"ם נוקט כשיטת מהר"ח אור זרוע, שהמוהל אינו זקוק ל"שליחות" מהאב, כי מלכתחילה חיובו של האב הוא רק **לדאוג** למילה, והדרשה של הגמרא במסכת עבודה זרה נועדה לפסול גוי לענין עשייה **לכתחילה** בלבד.

ד. נבהיר ונחדד. שיטתו של המהר"ח אור זרוע היא כי מצוות מילה לא מצריכה ייחוס של המעשה לאב, כי המצוה של האב היא רק לדאוג שהילד יהיה מהול וגם כאשר מישהו אחר עושה את הברית – הילד מהול. לדבריו מובן מאוד מדוע התורה הוצרכה לפסול גוי, וגם הגמ' במסכת שבת ברורה. שיטה אחרת היא, שהאב צריך למול ומעשה המצוה הוא שלו. במסגרת גישה זו השאלה היא האם ניתן לייחס את המעשה אל האב ע"י שליחות (שיטת הרמ"א) או שאי אפשר למנות שליח ביחס למצוות מילה (שיטת הש"ך). לכן, לא ניתן ליישב את הרמ"א לפי דברי המהר"ח אור זרוע, שהרי אלו שיטות חלוקות ביסודן. הרמ"א מדבר על שליחות האב, ולפי המהר"ח אור זרוע אין צורך בשליחות.

ה. כלומר, לשיטת הרמ"א התורה נדרשה להורות שמילת גוי פסולה **בדיעבד** ונדרשת הטפת דם ברית. ואכן על פסקו של השולחן ערוך יורה דעה (סימן רס"ד סעיף א') שהעתיק את דעת הרמב"ם כי "אם מל (גוי) אין צריך לחזור ולמול פעם שנית" – מעיר הרמ"א: "ויש אומרים דחייבים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. וכן עיקר", והדבר תואם היטב לשיטתו.

שיטת רבי יהונתן אייבשיץ והרמ"א שצריך לייחס את המעשה לאב תצעד בדרכם של הפוסקים שמילת גוי פסולה גם במישור התוצאה ומחייבת הטפת דם ברית, וזה חידושו של הפסוק.

ניתוח קושיית המנחת חינוך בהתאם לשיטות השונות

לשיטת הש"ך ברור שלא הקשה המנחת חינוך כלל מהטעם הבא:

הגע בנפשך, ביחס לאיזה מקרה נדרש פסוק לחדש כי האב לא ימנה גוי למול את בנו.

- במקרה שהאב יודע למול, לא נדרש הדבר שהרי לשיטת הש"ך – במקרה שכזה האב אינו יכול לשלוח אפילו מוהל ישראל.
- מן ההכרח, שהפסוק המלמד שאין למנות גוי מתייחס למקרה שבו האב אינו יודע למול.

ובכן, במקרה שהאב לא יודע למול – אין לאב עדיפות למנות מוהל ישראל, שהרי המוהל לא ייחשב שליח שלו ויפעל מכוח מצות הבורא ישירות אליו.

אם כן, נמצא כי האב לא מפסיד מאומה כשהוא ממנה מוהל גוי, שהרי אמנם מעשיו של המוהל הגוי לא יתייחסו לאב, אבל גם במידה והאב היה ממנה מוהל ישראל לא היה המעשה מתייחס אליו.

לכן נדרשה התורה להורות שאין להניח למוהל גוי למול את הבן.

אולם לשיטת הרמ"א והרב אייבשיץ מועילה שליחות במילה, וירוויח האב אם ישלח מוהל ישראל וממילא קושיית המנחת חינוך ברורה כי לא ייתכן שהאב ישלח מוהל גוי שהרי בכך יפסיד את מצוותו.

לשיטתם צריך ליישב את שאלת המנחת חינוך כפי המובהר לעיל שהתורה נדרשה להורות שמילת גוי פסולה אף בדיעבד ונדרשת הטפת דם ברית.

תירוצו של "קצות החושן" על שאלת הרמ"א

ראינו לעיל את שיטת ה"אור זרוע" והש"ך שלא מתאפשרת שליחות במילה. הרמ"א תמה במה שונה שליחות זו מכל המצוות?

את שאלת הרמ"א, מיישב "קצות החושן" (סימן שפ"ב ס"ק ב') בהתאם לדברי תוס' רי"ד במסכת קידושין (דף מ"ב עמ' ב' ד"ה שאני).

תוספות רי"ד נוקט כי אדם לא יכול למנות שליח לקיום מצוות שבגופו. על כן, אי אפשר לומר לשליח שב בסוכה עבורי או הנח תפילין עבורי. מצוה שחייבה התורה לעשות בגופו אי אפשר לעשותה ע"י שליח.

תוס' רי"ד מבאר כי אין אפשרות לקיים מצוה כשהוא עצמו לא עושה כלום. ממילא, בגירושין וקידושין מועילה שליחות כי השולח הוא המגרש, שהרי בגט כתוב: "אני פלוני (ומופיע שמו של השולח) גרשתי את פלונית". כך גם בקדושין השולח נמצא ב"זירת הארוע" שהרי אחרי פעולת השליח – האישה מקודשת לשולח. כמו כן בתרומה, השליח נותן תרומה מפירותיו של השולח. הוא הדין בשחיטת פסח – השליח שחט את הקרבן וזרק את הדם עבור הבעלים אך הבעלים הוא שאוכל מהקרבן. לעומת זאת, בסוכה אם אדם אומר לשליח לשבת בסוכה הרי שהוא עצמו לא קיים דבר וכן בציצית אם השליח הוא שהתעטף בציצית הרי שהשולח לא עושה דבר ואין לו שום מעורבות במצווה. על כן לא חלה על כך שליחות.

בהתאם לדברי תוס' רי"ד אלו מבאר "קצות החושן", כי מצוות מילה המוטלת על גופו של האב אי אפשר לקיים ע"י שליח, שהרי אם מונה שליח נמצא כי האב לא עושה דבר ואין תוצאה המתקיימת בו.

קושי על תירוצו של "קצות החושן"

"קצות החושן" (סימן קפ"ב ס"ק א') שואל על דברי תוס' רי"ד, כי במסכת קידושין (דף מ"ג עמ' א') הגמרא דורשת מן הכתוב שאין שליח לדבר עבירה. לדעת שמאי הזקן יש שליחות לדבר עבירה והכלל של שלוחו של אדם כמותו חל גם אם אדם עושה שליח להרוג. ובכן, לפי דברי תוס' רי"ד כיצד תיתכן שליחות בדבר עבירה במקרה זה, ומדוע צריך פסוק לשלול זאת לדברי החולקים על שמאי הזקן, הרי השולח לא עושה כלום ואין לו שום חלק בעשייה של ההריגה או בתוצאה?

"קצות החושן" משיב על כך כי הכלל של שלוחו של אדם כמותו מועיל רק כדי לייחס עשייה של השליח לשולח ובמצוות פסח, בקידושין ובגירושין די בכך שהמעשה מיוחס לשולח. אך אין בכוחה של שליחות ליצור זיהוי של **גוף** השולח עם גוף השליח. לכן, כאשר שליח מניח תפילין, הרי שאף שמעשה הנחה זה אכן נחשב לעשייה של השולח, אבל התפילין מונחות על ראשו של השליח ולא על ראשו של השולח. הדבר נחשב כאילו השולח הניח על ראשו של השליח. כמו כן בסוכה, המעשה מיוחס לשולח אבל הגוף שישב בסוכה הוא גופו של השליח ולא של השולח.

הווי אומר, כי בישיבה בסוכה ובהנחת תפילין תכלית המצוה שהאדם יתוקן ע"י עשיית המצוה **בגופו**, וממילא אי אפשר לעשותה ע"י שליח. אבל במצוות שתכליתן לתקן דבר שהוא מחוץ לגוף, כגון מעקה לבית ומזוזה לבית, הרי שמועילה שליחות, כי בסוף התהליך תוקן החפץ מכוח המעשה שנעשה עבורו ע"י השליח.

ברם שלפי הסבר זה של "קצות החושן" לדברי תוס' רי"ד, נסתר תירוצו של "קצות החושן" ביחס לשליחות במילה. במילה אין המצוה מתקיימת בגופו של האב אלא בגופו של הבן, ומהאב נדרשת רק עשייה. ממילא, כשהמילה בבן נעשית עבור האב ע"י שליח, הרי שהמעשה מיוחס לאב ודי בכך. כיצד אפוא פסקו ה"אור זרוע" והש"ך, כי לא מועילה שליחות במילה להחשיב זאת כמעשה של האב?

תירוצו של הרב שמעון שקופ

הרב שמעון שקופ[ו] ביאר את שיטת הש"ך באמצעות המתווה הבא:

א. יש שני סוגי איסורים:

יש איסור שתכליתו להביא לכך שהגברא לא יגעיל נפשו ע"י עשיית איסור. כך למשל נאסר עליו לאכול מאכלות אסורות כמו נבלה. המטרה אינה לשמור על הנבלה מאכילה, אלא על טהרת האדם האוכל;

ויש איסור שמטרתו לשמור על החפצא, למשל כאשר חלה עליו קדושה (הקדש) והמטרה היא שלא תחולל קדושת החפץ. לשם כך הזהירה התורה את האדם שישמור על קדושת החפץ. אבל, אם יאכל ממנו יימצא שלא האדם מחולל אלא החפץ חולל.

ב. הבחנה דומה יש במצוות. ברוב המצוות התכלית היא תיקון הגברא שיתעלה ע"י מעשה מצווה אך יש מצוות כמו מילה וכיסוי הדם שהתכלית היא החפצא.

"רצון העליון שיהיה התינוק מהול ושיהיה דם חיה ועוף הנשחטים מכוסים"[ז]. לצורך קיום תכלית זו "הקדימה התורה להזהיר את האב על זה, ואם לא קיים האב המצוה היא על כל ישראל".

ו. הרב שמעון שקופ בדברים שכתב במאסף "אהל תורה" א' והועתקו לקונטרס השליחות סימן כ"ד.

ז. "המרדכי" במסכת מנחות (תתקמ"ד) כתב כי אם יש לאדם בגד של ארבע כנפות בלי ציצית הוא רשאי ללבשו בשבת, שהרי התורה לא אסרה ללכת בבגד של ד' כנפות בלי ציצית אלא חייבה להטיל ציצית ובשבת אין אפשרות להטיל ציצית כך שהחיוב לא חל. וראו בשו"ע אורח חיים סימן י"ג ובמשנה ברורה בס"ק ט'. לעומת זאת, במסכת ביצה (דף ז' עמ' ב') שנינו כי אל לאדם לשחוט ביום טוב אם אין לו עפר מוכן לכיסוי הדם. שואל הרב יעקב ישראל קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" על מסכת מנחות (סימן כ"ג סעיף ג') מדוע אסור לו להכניס עצמו לאונס? הרי במקרה זה שאין אפשרות להשיג עפר אין אפשרות לקיים את המצווה וחל הדין ש"אונס רחמנא פטריה". אין זאת אלא, שביחס לכיסוי הדם תכלית המצווה אינה על ה"גברא" אלא ב"חפצא" כלומר שהדם יהיה מכוסה ולא יהא שפוך על פני הארץ.

כלומר, הטלת המצווה על האב לא באה לזכך את גופו של האב, אלא לדאוג לחפצא של המצווה שהוא התינוק.

ג. יסוד דין שליחות הוא שהמעשה נעשה מחמת ציוויו ורצונו של השולח. אם לעומת זאת, השליח עושה את המעשה מכוח רצונו שלו (אדעתא דנפשיה) אין זו שליחות. על כן, כתבו הראשונים כי הטעם לכך שאין שליח לדבר עבירה נובע מהכלל ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים". מחמת כלל זה יש לומר כי השליח עשה את מעשה העבירה מחמת הכרעה ערכית שלו עצמו ופעל על דעת עצמו ("אדעתא דנפשיה עביד"). אין להניח כי הוא אדם ממושמע שפועל מחמת הציווי של השולח, שהרי אילו היה נשמע לציוויים היה עושה את ציווי בוראו. מכיוון שעשה על דעת עצמו אין המעשה מיוחס לשולח.

ד. במצות מילה – אם האב אינו עושה את המעשה בעצמו, עוברת המצווה לכל אדם מישראל. במקרה זה מוטל החיוב גם על השליח והמצווה חלה עליו ("ומצוה עליה רמיא").

ה. במקרה זה יש לשליח שתי ברירות:

- לעשות את המעשה מכיוון שזהו ציווי ה' החל עליו. במקרה זה הוא אינו עושה את הפעולה מחמת מינוי השולח אלא כעשייה עצמית שלו – וממילא לא חלה על עשייה זו תורת שליחות.
- לעשות את המילה מחמת רצון האב – ולא כדי לקיים את המצווה שחלה עליו עצמו. כלומר, ה' מצווה אותו למול, אך הוא לא עושה כן מחמת מצוות ה' אליו, אלא מחמת ציווי השולח. במקרה זה, השליח אינו נוהג כדין. יש את "דברי הרב" (הקב"ה) והוא נשמע לדברי התלמיד? לכן, ההנחה היא שהשליח לא בוחר בחלופה זו ואינו מל מכוח רצון השולח.

קושי בהבנת ביאורו של הגר"ש שקופ

הסברו של הגר"ש שקופ יוצא מנקודת הנחה כי ברגע שהאב לא מל בעצמו וממנֶה מוהל למול מטעמו, הרי שהמִצְוָה כבר עוברת מהאב לכלל ישראל. ברם, שזו גופא השאלה של הרמ"א, מדוע אין לומר כי האב דואג למילה ומבצע את המצווה המוטלת עליו באמצעות שלוחו כמותו, וממילא **לא** מוטלת מצווה על המוהל או על כל אדם מישראל, כי האב הוא שפועל בעניין זה, ע"י שלוחו. כיצד ניתן לומר כי סיוע לאב נחשב כעבירה על "דברי הרב" שעה שהרב (הקב"ה) ציווה על האב לוודא שהילד יהיה מהול והוא אכן טורח ועושה כן כשהוא ממנה מוהל למול מטעמו?

הרי בדיוק משום כך כתב הרא"ש כי מי שחוטף את המצווה מהמוהל לא ישלם לו קנס, שהרי המצווה לא מוטלת על המוהל עצמו.

הסבר דברי הגר"ש שקופ

נראה כי כדי להשיב על קושי זה הקדים הרב שקופ לבאר את ההבחנה בין מצוות גברא למצוות חפצא. הסקנו כי תכליתה של מצוות מילה אינה עילוי של האב כגברא, אלא המצווה היא בחפצא, כדי שהילד יהיה מהול. לצורך קיום תכלית זו "הקדימה התורה להזהיר את האב על זה" כי ההנחה היא שהוא זה שייטיב לדאוג לכך, אבל אין כאן פעולה שמועילה לאב ואמורה להתבצע דווקא על ידו. מבחינת תכלית זו נמצא כי המצווה בעיקרה אינה שייכת לאב יותר מאשר לכל ישראל, אלא שהדבר הוטל עליו כי הוא ידאג לקיום המצווה יותר מאחרים, וכדי שלא יקרה כי המצווה נשארת באין דורש ומבקש לה.

נמצא כי מי שמל אינו מסייע לגברא לעשות מעשה המוטל עליו, אלא מגשים את התכלית בילד הנימול. מאחר שהאב אינו עושה את המעשה בעצמו, נמצא כי תכלית זו מתגשמת ע"י כל אחד אחר, בלי הבחנה אם הוא פועל מטעם האב או מטעם עצמו כדי לקיים את המצווה בילד.

קיומה של תכלית זו מוטלת גם על המוהל בדיוק כשם שהיא מוטלת על האב. ממילא אין מקום לומר כי המוהל עשה זאת מחמת ציווי האב ולא מחמת ציווי ה' שחל ישירות עליו.

שאלת "תבואת שור" ו"בית הלוי"

רבי אלכסנדר סנדר שור בספרו "תבואות שור" (סימן כ"ח ס"ק י"ד), וכן הרב יוסף דב סולובייצ'יק בספרו "בית הלוי" (סימן א' אות י') הקשו על דברי הש"ך, מכוח סוגיית הגמרא במסכת שבת (דף קל"ג עמ' א').

א. בגמרא שם דרשו חז"ל את הכתוב: "ביום השמיני ימול **בשר** ערלתו", 'בשר' – "אף על פי שיש שם בהרת יקוץ".

כלומר: ככלל, ישנו איסור על אדם לקצוץ את צרעתו כדי להיטהר, כפי שנאמר: "השמר בנגע הצרעת". מקרא זה אוסר על אדם לקוץ בהרתו. חז"ל דרשו מהפסוק "בשר ערלתו", כי מצוות עשה של מילה דוחה את הלאו של קציצת בהרת. בהתאם לכך, אומרת הגמרא, כי על אף שאבי הבן חפץ בטובת בנו ונוח לו בטהרתו, מותר לו למול את בנו ואגב כך להיפטר גם מן הבהרת.

ב. שואלת הגמרא, מדוע שיעשה זאת אבי הבן, ולא ימנה כמוהל אדם אחר שאין לו עניין בטהרת הבן והוא אדיש להסרת הבהרת. אצל אדם אחר שמל תוצאה זו היא "דבר שאינו מתכוון"[ח] ובמקרה זה יתקיים העשה ללא עבירה על הלאו. הן ריש לקיש אמר: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב"?

הגמרא מתרצת שמדובר במקרה שאין אדם אחר שימול.

ג. ברם, לשיטת ה"אור זרוע" והש"ך הסוגיה תמוהה, שהרי אם האב ישלח אדם אחר הרי שיימצא כי הוא יפסיד את המצוה המוטלת עליו ובמקרה זה אין זה נחשב "אפשר לקיים שניהם"[ט].

ד. ודוק, לפי דברי רבי יהונתן אייבשיץ האמורים לעיל, הסוגיה במסכת שבת מיושבת היטב, שכן האב מפסיד את מצוותו רק אם הוא "כיבד" אדם אחר, ולא במקרה שהוא שלח שליח למול. על כן מובנת שאלת הגמרא שהאב יכול לשלוח **שליח** למול וע"י זה לא יעבור על הלאו.

אולם, לפי דברי הש"ך שהאב לא יכול למנות שליח – נמצא כי הקושיה ממסכת שבת בעינה עומדת.

יישוב שאלת ה"תבואת שור" וה"בית הלוי"

בהתאם להסבר האמור של הגר"ש שקופ ניתן ליישב גם את שאלת ה"תבואות שור" וה"בית הלוי" על שיטת הש"ך מסוגיית הגמרא במסכת שבת (דף קל"ג עמ' א'). שם ראינו כי אִם האב מקיים את מצות המילה תוך שהוא עובר על איסור, הרי שעדיף כי אדם אחר יקיים את המצוה בלי לעבור על האיסור והדבר נחשב "אפשר לקיים שניהם". הדבר עמד לכאורה בסתירה לדברי הש"ך שבמקרה כזה המצווה של האב אינה מקוימת ואם כן כיצד נחשב הדבר "אפשר לקיים שניהם"?

ח. גמרא זו עוסקת בשיטת רבי שמעון הסובר "דבר שאינו מתכוון מותר". ואמנם להלכה אנו נוקטים כי כאשר האיסור הינו בלתי נמנע ("פסיק רישא") מודה רבי שמעון שאסור, אך הסוגיה כאן עוסקת לפי שיטת אביי שסבר בתחילה כי דבר שאינו מתכוון מותר לדעת רבי שמעון אפילו כשזה דבר בלתי נמנע ("פסיק רישיה").

ט. ה"שאגת אריה" (סימן כ"ט) מקשה על הדין שמותר לכהן גדול לעבוד בבגדי כהונה שיש בהם כלאיים, ולא אומרים שתתקיים העבודה בכהן הדיוט שאין בבגדיו כלאיים כמו כהן גדול. כדי ליישב קושיה זו מסיק בית הלוי כי במקרה זה אין הדבר נקרא "יכול לקיים שניהם" שהרי נמצא כי הכהן הגדול לא עשה את העבודה. באותה מידה שואל בית הלוי ביחס למצות מילה, אם המצוה תתקיים ע"י המוהל ולא תיחשב כמצות האב אין הדבר נחשב 'אפשר לקיים שניהם' כי האב הפסיד מצותו לגמרי.

התשובה היא כי במצווה שתכליתה תיקון של הגברא העושה את המצווה, הרי שאם גברא אחד יעביר את מצותו שתתקיים ע"י אחר (מפני שאצל הראשון יש לאו כנגד העשה) אין זה חשוב 'אפשר לקיים שניהם', שהרי אצל הראשון הופסדה המצוה לחלוטין[י].

אבל מילה היא מצוות "חפצא" שבה תכלית המצווה היא שהתינוק יהיה מהול ובכך אין הכרח שהמצווה תקוים דווקא ע"י האב (אלא שהוא האיש שידאג לכך בצורה המיטבית). לכן נקטה הגמ' שאם אצל האב קיום המצוה כרוך באיסור, מן הדין שיעשנה אחר.

י. לכן, נראה כי אף מצוה שאינה מוטלת על אדם מסוים, כגון שילוח הקן, יכול אדם לעשותה בעצמו אף אם אצלו כרוך הדבר באיסור, ואין צריך להניחנה לאחר, שכן בכך מתקיימת התכלית של הטבת הגברא שעושה המצוה, ובזה יש לומר כי אם יעשה אחר את המצוה יפסיד גברא זה את מעלתו וממילא אין הדבר חשוב כאפשר לקיים שניהם.

פרשת אחרי מות

פיקוח נפש דוחה שבת

"ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם - וחי בהם"
(ויקרא י"ח, ה')

מקור הדין שפיקוח נפש דוחה שבת

הגמרא במסכת יומא (דף פ"ה עמוד א') דנה מהו מקור הכלל הנודע לפיו "פיקוח נפש דוחה שבת".

הגמרא מביאה מקורות שונים מפי כמה תנאים, ובכלל זה דבריו של רבי שמעון בן מנסיא, לפיהם הכתוב אומר (שמות ל"א, ט"ז): "ושמרו בני ישראל את השבת" אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

לאחר מכן מביאה הגמרא את דברי רבי יהודה בשם שמואל האומר, כי הדבר נלמד מן הכתוב (ויקרא י"ח, ה'): "וחי בהם" – ולא שימות בהם. החיים הם ערך נעלה יותר מכל המצוות כי כל ציוויי התורה תלויים בכך שהאדם יחיה בוודאות ולא שיבוא בעשייתם לידי ספק מיתה, ומכאן כי מחללים שבת אף בגין ספק פיקוח נפש[א].

הגמרא ממשיכה בדברי רבא כי לכל המקורות המובאים שם יש פרכה, כי יש בהם מקור לוודאי פיקוח נפש אך לא לספק פיקוח נפש דוחה שבת. אולם, לדברי שמואל אין פרכה, כי יש בהם מקור גם לספק פיקוח נפש.

נמצא אפוא כי המקור שיש ללמוד ממנו כי פיקוח נפש, ואפילו ספק פיקוח נפש, דוחה שבת, שאוב מן הכתוב: "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם – וחי בהם".

א. בתוספות שם (ד"ה "ולפקח את הגל") אומר ר"י כי בפיקוח נפש לא הולכים אחר הרוב, שנאמר "וחי בהם" שלא יוכל לבא בשום עניין לידי מיתת ישראל . לכן על כל ספק ואפילו רחוק מחללים שבת ויום הכיפורים. בהתאם לכך מבהיר תוספות במסכת נדה (דף מ"ד) כי יש לחלל שבת ולהציל ממפולת אף אדם גוסס שמוחו מרוצץ, שהרי מיעוט גוססים נותרים בחיים ובפיקוח נפש אין הולכים אחר הרוב.

שיטת "אור החיים"

רבינו חיים בן עטר בספרו "אור החיים" (על שמות ל"א, ט"ז) כותב כי אם נשקפת סכנת חיים לאדם אשר ממילא לא יחיה עד לשבת הבאה, לא מתקיימת לגביו הסברה של חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה, שהרי בכל מקרה הוא לא יקיים שבתות הרבה. משום כך, לא חל הדין של פיקוח נפש דוחה שבת! כלומר, כדי לפקח נפש תוך כדי חילול שבת מן ההכרח שהנפש שאותה מצילים תהיה אכן כזו שתשמור שבתות הרבה.

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצווה ל"ב בסוף "מוסך השבת" אות ל"ט) תמה על דברי "אור החיים", הרי הדין של פיקוח נפש נאמר גם לגבי חיי שעה? המנחת חינוך מבאר כי דברי ה"אור החיים" נאמרו בהתאם לדרשה של רבי שמעון בן מנסיא: "'ושמרו בני ישראל את השבת' חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", אבל בהתאם למסקנת הגמרא כי דין פיקוח נפש נלמד מ"וחי בהם", נמצא כי גם לשם פיקוח נפש של חיי שעה מצווה אדם לחלל שבת, ואף אם האדם שניצל לא יגיע לשבת אחרת מחללים שבת עבורו, שהרי מכוח דרשה זו למדנו כי אף עבור צד של חיי שעה מחללים שבת.

שיטת ה"משנה ברורה"

ה"משנה ברורה" סימן שכ"ט (ב"ביאור הלכה" ד"ה "אלא לפי שעה") חולק על גישתו של ה"אור החיים" ומציין, כי הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת חל גם לגבי מי שעתיד לחיות רק חיי שעה ולא יזכה לחיות בשבת הבאה, מכיוון שסברה זו של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", אינה מתייחסת רק למצוות שמירת שבת שהאדם החי יוכל לשמרה, אלא מתייחסת לכל מצוה. ממילא, די בכך שכתוצאה מדקה נוספת של חיים יוכל האדם לשוב בתשובה בטרם מותו ולהתוודות על חטאיו, כבר קיימת הסברה של "חלל עליו שבת אחת".

בנוסף, מבהיר ה"משנה ברורה" כי הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" אינה הסיבה לכך שפיקוח נפש דוחה שבת, "דאין הטעם דדוחין מצוה אחת מפני מצוות הרבה", אלא בגדר נתינת טעם וסברה לדין האמור, "דדחינן כל המצוות בשביל חיים של ישראל".

מקורו של הדין שפיקוח נפש דוחה שבת הוא כאמור מן הפסוק "וחי בהם". על כן, אין כל תלות בין הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" לבין קיום מצוות ע"י מי שהצילוהו ממוות.

בהתאם לכך פוסק ה"משנה ברורה" כי יש לחלל שבת גם כאשר עסקינן בהצלת חיי שעה של שוטה או חרש או קטן שאינו חייב במצוות ולכלל חיוב במצוות לא יגיע (שהרי יחיה רק חיי שעה). זאת מכיוון שאף שהם אכן פטורים מן המצוות בהיעדר דעת אך ברור כי לא יצאו ח"ו מכלל ישראל וגם הם נכללים בציווי של "לא תעמוד על דם רעך" כשאר ישראל .

המסקנה העולה משיטת ה"משנה ברורה" ומנחת חינוך

לפי דעתו של ה"משנה ברורה" נמצא אפוא כי לא זו בלבד שהמקור של "וחי בהם" עומד בפני עצמו וקובע כי אפילו בשביל חיי שעה מותר לחלל שבת, אף שאין מתקיימת הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" (בדומה למהלכו של המנחת חינוך), אלא שסברת "חלל עליו שבת אחת" אינה משמשת כלל כמקור וכמודד לתחולת ההיתר לחלל שבת וגם מי שלעולם לא יקיים שום מצווה, מן הדין לפקח שבת עבורו.

דעתו זו של ה"משנה ברורה" ואף דעתו של המנחת חינוך אינה מקובלת על הכול, ועניין זה ניצב במרכזה של מחלוקת עזה שננטשה בין הפוסקים.

מחלוקת רבי עקיבא איגר ו"בית מאיר" האם יש לחלל שבת על 'קראים'

ב"מגן אברהם" אורח חיים (סימן ש"ל ס"ק ד') נפסק כי אין לחלל שבת עבור יולדת נכרית ואפילו בישמעאלים שאינם עובדי עבודה זרה (ואין בהם החשש שמסייע לגדל בן לעבודה זרה), אבל מותר לחלל שבת לשם פיקוח נפש של קַרָאִי כיון שהם שומרי שבת. אולם שאר הפוסקים[ב] סברו כי היתר זה הוא רק בדבר שאין בו איסור תורה אלא מדרבנן ומשום איבה, אבל אסור לחלל עליו שבת מדאורייתא.

רבי עקיבא איגר[ג] הקשה, כיון שנפסק (ש"ך יורה דעה סימן קנ"ט) שהקראים מוגדרים כישראל מומר, הרי שהתינוק הנולד הוא "תינוק שנשבה בין העכו"ם" הנחשב ליהודי לכל דבר ומדוע לא יחללו עליו את השבת?

הרב מאיר פוזנר בספרו "בית מאיר" השיב על כך, כי גם אם הילד אינו גוי מכל מקום, הן עיקר ההיתר לחלל שבת הוא כדי שישמור שבתות הרבה, ותינוק

ב. אמנם כתבו על דבריו שם: האליה רבה, החכמת שלמה למהרש"ק והמחצית השקל. כמו כן, בפרי מגדים מצדד להחמיר אף באיסור דרבנן.

ג. רבי עקיבא איגר במכתב שכתב לרב מאיר פוזנר. דבריו הובאו בספרו של הרב מאיר פוזנר "חידושי בית מאיר" על אורח חיים.

שנשבה בין הגויים הרי הוא בחזקת שלא ישמור שבת, שהרי נשבה בקטנותו וסובר שגוי הוא, וממילא אין מקום לחלל עליו את השבת.

אכן בגמרא במסכת יומא (דף פ"ד) מצינו כי שמואל למד כי מקור ההיתר לחלל שבת עבור פיקוח נפש נלמד מן הפסוק "וחי בהם", אך מסתבר שאין הוא חולק על התנא רבי שמעון בן מנסיא, הלומד את הדין של פיקוח נפש מהפסוק של "ושמרו בני ישראל את השבת – חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". ממילא, נמצא כי גם לדעת שמואל מי שלא יקיים שבתות הרבה אין לחלל עבורו את השבת.

רבי עקיבא איגר השיב מצידו, כי האמורא שמואל בהחלט חולק על רבי שמעון בן מנסיא ומכיוון שלשיטתו מקור הדין של פיקוח נפש דוחה שבת נלמד מ"וחי בהם", הרי שאין מקום להגביל את הדין שפיקוח נפש דוחה שבת למצב שבו הניצול ישמור שבתות הרבה. ודאי שהתורה חסה על נפש מישראל אף אם אינו שומר מצוות, וערך החיים דוחה חילול שבת כדי להחיות נפש, בין אם הוא עתיד לשמור מצוות ובין אם לאו.

סיכום השיטות

לדעת רבי עקיבא איגר והמנחת חינוך מקור הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נובע מהפסוק של "וחי בהם" ומתקיים גם כשאין קיום לסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". לעומת זאת, ה"בית מאיר" סובר כמו ה"אור החיים" כי הדין של "וחי בהם" אינו עומד בפני עצמו ותחולת הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" מוגבלת לסברה של "חלל עליו שבת אחת"[ד]. על כן, אין מחללים שבת עבור מי שאינו צפוי לקיים שבתות הרבה, כגון, קראי, או מי שיחיה חיי שעה בלבד.

ד. ודוק, לדעת רבי עקיבא איגר ומנחת חינוך ייתכן לומר ששמואל אינו חולק על סברת רבי שמעון בן מנסיא. אמנם המקור של פיקוח נפש לפי שמואל רחב יותר מסברת רבי שמעון ולפיכך אפשר להציל גם מי שלא ישמור שבתות הרבה, אולם אם יהיה מקרה שבו לא נוכל להציל אדם לפי הפסוק של "וחי בהם" (כפי שיבואר להלן) עדיין יהיה אפשר להצילו מצד הסברא של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. לעומת זאת, מדברי ה"משנה ברורה" משמע כי המקור היחיד והבלבדי לדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נעוץ בפסוק של "וחי בהם" ואילו הסברה של "חלל עליו שבת אחת" אינה בגדר מקור אלא בגדר נתינת טעם ותבלין. לדבריו נמצא שגם אילו מצאנו מקרה שבו לא חל הדין של "וחי בהם" ויש את הסברה של "חלל עליו שבת אחת" לא נוכל להצילו. בכך שונה התוצאה הנובעת מפסיקתו של ה"משנה ברורה" מן הסברה שאמרנו בדברי המנחת חינוך ורבי עקיבא איגר.

חילול שבת עבור מי שאינו בכלל "האדם וחי בהם" אך ישמור שבתות הרבה

נראה כי יש נפקות נוספת בין שיטת ה"משנה ברורה" לשיטת רבי עקיבא איגר ומנחת חינוך, במקרה שאין שמץ של חיים להחיל עליו את הדין של "וחי בהם" אך מתקיימת הסברה של "חלל עליו שבת אחת".

הנצי"ב מוולוז'ין מבאר כי על 'עובר' לא נאמר "וחי בהם" ויש להצילו רק מפני שישמור שבתות הרבה. נפרט:

א. הר"ן בשם בעל הלכות גדולות (בה"ג) במסכת יומא (פרק ח') פוסק: "אישה מעוברת **שיודעים אנו** כי אם לא תאכל יעקר ולדה, טוב הדבר לתת לה לאכול (ביום הכיפורים)"

ב. דין זה נאמר רק כשאנו יודעים בוודאות שאם לא תאכל ייעקר הוולד. שואל הנצי"ב[ה] הרי הכלל הוא כי אף ספק פיקוח נפש דוחה את כל האיסורים שבתורה?

ג. הנצי"ב משיב כי לדעת רבי שמעון בן מנסיא המקור לדין של פיקוח נפש דוחה שבת תלוי בסברה לפיה "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". אולם, הגמרא ציינה כי מכאן נלמד רק ודאי פיקוח נפש ולא ספק פיקוח נפש. על כן הובאו דברי שמואל כי המקור לדין של פיקוח נפש נובע מן הכתוב: "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם **האדם** וחי בהם".

ד. האם 'עובר' מוגדר כאדם? הנצי"ב מוכיח מכמה מקורות כי עובר אינו מכונה "אדם". כך למשל, במסכת נידה (דף מ"ד עמ' א') מצינו כי תינוק בן יום אחד מטמא בנגעים שנאמר (ויקרא י"ג, ב'): "אדם כי יהיה בעור בשרו" ודרשו חז"ל: "אדם כל שהוא". תינוק בן יומו קרוי אדם ומטמא בנגעים, אך עובר אינו מוגדר כאדם. כמו כן, במסכת סנהדרין (דף נ"ז עמ' ב'), מצינו בן נח ההורג עובר נחשב לרוצח, שנאמר (בראשית ט', ו'): "שופך דם האדם באדם דמו ישפך". ומבארת הגמרא: "איזהו אדם שהוא "באדם"? הווי אומר – זה עובר". נמצאת למד כי עובר אינו מוגדר כ"אדם" שהרי אם עובר הוא אדם מדוע צריך ריבוי מיוחד שלא להורגו? אין זאת אלא שעובר מוגדר בכינוי "אדם באדם" אך אינו אדם כשלעצמו.

ה. הנצי"ב ב"העמק שאלה" על בפרשת בראשית שאילתא א' סעיף קטן ח', ובפרשת וזאת הברכה שאילתא קס"ז סעיף קטן י"ז.

ה. נמצא אפוא כי המקור שממנו למדים שגם ספק פיקוח נפש דוחה שבת, מהפסוק של: "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם **האדם** וחי בהם" – לא חל על עובר.

ו. אכן, ביחס לעובר קיימת הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", אך ממקור זה אין אפשרות ללמוד שגם ספק פיקוח נפש דוחה שבת.

ז. נמצא כי אין מקור לפיו מותר לחלל שבת על עובר במקרה של ספק פיקוח נפש, ומשום כך כתב בעל הלכות גדולות, כי רק כשיודעים בוודאות שהעובר ייעקר ניתן לחלל עליו את השבת.

ח. בהתאם לכך ממשיך הנצי"ב ומבאר את התוספות במסכת בבא מציעא (דף קי"ד עמוד ב', ד"ה "אמר ליה"). **לגבי אליהו הנביא נאמר** (מלכים א', י"ז, כ"א–כ"ב) כי הוא נטל את בנה המת של האישה הצורפית אשר בביתה התגורר "ויתמודד (שכב) על הילד שלוש פעמים, ויקרא אל ה' ויאמר, ה' אלוקי, תשב נא נפש הילד הזה על קִרבו. וישמע ה' בקול אליהו, ותשב נפש הילד על קרבו ויחי". מקשים "תוספות", לפי הדעה שאליהו הנביא היה כהן, כיצד היה מותר לו לשכב על הילד המת, הרי לכהן אסור להיטמא למת? "תוספות" משיב כי הותר לאליהו להיטמא למת מכיוון **שהיה בטוח** כי במעשה זה יחַיה את הילד, וממילא מדובר במעשה של פיקוח נפש.

מקשה הנצי"ב, מדוע נזקק ה"תוספות" לומר שאליהו היה בטוח שהילד יחיה, הלא גם אם היה רק מסופק בכך, היה מותר לאליהו לשכב על הילד בניסיון להחיותו, שהרי גם ספק פיקוח נפש דוחה את האיסור של טומאת כהן למת? תשובתו של הנצי"ב היא כי תחיית המתים אינה בגדר פיקוח נפש. הדין של פיקוח נפש נאמר רק לגבי אדם חי ואילו מת אינו מוגדר כ"אדם" . נמצא כי הטעם של "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם **האדם** וחי בהם" – לא חל לגבי הילד המת. אכן, תחול הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" – אך מקור הלכתי זה לא נאמר לגבי מצב של **ספק** פיקוח נפש. על כן, דקדק תוספות לתרץ כי הותר לאליהו להיטמא למת מכיוון שהיה בטוח כי במעשה זה יחַיה את הילד.

עובר שיחיה רק חיי שעה

הדברים מרהיבים. הבה נראה כמה מחודשים הם, עת שנעיין במקרה של עוּבַּר שעתיד לחיות רק חיי שעה.

לשיטת הנצי"ב אין מקור המתיר לחלל עליו שבת, שהרי הדין של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה לא חל עליו כשלא יחיה שבתות הרבה, וגם הדין של "וחי בהם", לא חל עליו, שהרי אינו "אדם".

שונה הדין לפי דעת ה"משנה ברורה", שהרי לשיטתו מקור הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נלמד באופן בלבדי מן הדין של "וחי בהם" ואינו נעוץ כלל בסברה של "חלל עליו שבת אחת" וממילא היה יוצא כי לא נחלל שבת כלל על עובר שאינו מוגדר כאדם. ברם, שהלכה פסוקה היא כי מחללים שבת גם עבור עוּבָּר. אין זאת אלא שלדעת ה"משנה ברורה", בניגוד לשיטת הנצי"ב, עוּבָּר או מת שיש להחיותו נחשבים ל"אדם" לעניין פיקוח נפש, ואין להשוות הגדרת "אדם" בסוגיה זו עם הגדרת "אדם" בנושאים של טומאה.

נמצא כי לשיטת ה"משנה ברורה" יש לחלל שבת גם בספק פיקוח נפש של עוּבָּר, או (עוּבָּר) שעתיד לחיות רק חיי שעה, שהרי מקור הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נלמד באופן בלבדי מן הדין של "וחי בהם" ואינו נעוץ כלל בסברה של "חלל עליו שבת אחת", וממילא חל דין זה אף במצב של ספק.

גר ש"מל ולא טבל" ואדם שיש חשש כי יהפוך לשוטה

נפקות נוספת נמצאת במקרה שהובא בפני הרב יעקב קמינצקי, בדבר הורים שהתגיירו ובנם הקטן מל ולא טבל. הילד חלה בשבת והתעוררה שאלה האם זהו פיקוח נפש הדוחה שבת, שהרי הכלל של "וחי בהם" נאמר רק על ישראל, ואילו הילד האמור מל אך לא טבל. הרב קמינצקי צידד להתיר לחלל עליו את השבת בהתאם לפסקו של הרב יעקב עטלינגר[ו] לפיו גר שמל ולא טבל צריך לשמור שבת ולא נאמר לגביו הכלל של "גוי ששבת חייב מיתה". בהתאם לכך מסיק הרב קמינצקי כי אף שלא ניתן להצילו מדין "וחי בהם", הרי שחלה הסברה של "חלל

ו. הרב יעקב עטלינגר (בעל ה"ערוך לנר") בשו"ת "בנין ציון" סימן צ"א. הרב עטלינגר כותב כי השכל הישר מחייב שגר שמל ולא טבל צריך לשמור שבת שהרי מילת הגר נקראת ברית ובמסכת שבת (דף קל"ז) מצינו כי מברכים עליה ברכת "כורת הברית", וגם שבת נקראת ברית (כפי שמצינו במסכת שבת דף קל"ב). אם כן, איך נאמר כי לאחר שנכנס לברית אחת יהיה חייב להפר ברית אחרת שכרת הקב"ה עם ישראל מקיימי מצוותיו? אין זאת אלא כי משעה שנכנס לברית מילה כבר נבדל מכלל בן נח. וראיה מביא לכך הרב עטלינגר מן האמור במסכת שבת (דף פ"ז) כי על השבת נצטוו בני ישראל במרה. וכיון שטבילה לא הייתה עד למעמד הר סיני נמצא בהכרח כי בני ישראל קיימו את השבת כשמלו ולא טבלו, על אף שבן נח מוזהר כי "יום ולילה לא ישבותו". אין זאת אלא כי לעניין שבת יצאו מכלל בני נח ע"י כך שמלו על אף שלא טבלו.

עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", שהרי יש לו את קיום השבת כפי שזו ניתנה במרה, למי שמל ולא טבל.

יתרה מכך, הרב וואזנר, בשו"ת "שבט הלוי" (חלק ד' סימן ל"ד) פסק כי יש לחלל שבת אף כדי להציל אדם מפני אבדן של צלילות דעתו, פן יוגדר כ'שוטה' הפטור מן המצוות ולא יוכל עוד לקיים שבתות הרבה. אכן, הכלל של "וחי בהם" לא חל שהרי חייו לא בסכנה, אבל חלה כהווייתה הסברה של חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה, ודי בה כדי להביא לתחולת הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת. הרב וואזנר מסיק כי הן המקור של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" והן המקור של "וחי בהם" ניצבים בבסיס הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת, ודי בכל אחד ואחד משני מקורות אלו בפני עצמו כדי להחיל את הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת. על כן, נחלל שבת כדי להציל נפשו של יהודי שלא ישמור מצוות או שלא יחיה יותר מאשר חיי שעה, וזאת מכוח הכלל של "וחי בהם".

פרשת קדושים

לפני עיוור

"לא תקלל חרש ולפני עִוֵּר לא תתן מכשול, ויראת מאלהיך אני ה'"
(ויקרא י"ט, י"ד)

איסור לפני עיוור – כולל עצה שאינה טובה

הכתוב מצוה עלינו (ויקרא י"ט, י"ד): "לא תקלל חרש ולפני עִוֵּר לא תתן מכשול, ויראת מאלהיך אני ה'". רש"י מבאר: "לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו. אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור, ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו. ויראת מאלהיך – לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה, ויכול להשמט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו ויראת מאלהיך המכיר מחשבותיך. וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו ואין שאר הבריות מכירות בו, נאמר בו ויראת מאלהיך".

המהר"ל בספרו גור אריה מבאר כי לא מדובר רק בעיוור של ממש שהטילו בפניו אבן נגף, אלא גם ב"עיוורון תבוני", מכיוון שהפסוק האוסר נחתם במילים "אני ה'", ובכל מקום שכזה הכוונה לאיסור המסור לליבו של אדם, שאין אדם אחר יכול לדעת, ורק ה' רואה ומתרה, ואילו רק בנתינת מכשול של ממש קא עסקינן, היו העיוור או אדם אחר יכולים לגלות מי הכשיל אותו.

הכשלת רעהו בדבר עבירה

האיסור של "לפני עיור" עוסק בכל מכשלה. בספר חסידים (תרע"ג) מבואר כי אדם שחולה במחלה מידבקת צריך להודיע לאנשים בבית המרחץ על מחלתו לבל יידבקו ממנו, ואם אינו עושה כך הוא עובר על לפני עיוור.

המכשלה הגדולה והחריפה ביותר היא כמובן – חטא. מי שגורם לחברו להיכשל באיסור, או מסייע לדבר עבירה, כגון המושיט כוס יין לנזיר, עובר על "לפני עיור". הדוגמאות לכך רבות:

- הרמב"ם בהלכות מלווה ולווה (פרק ד' הלכה ב') פוסק כי בהלוואה בריבית עוברים על האיסור: המלווה, הלווה ומי שמתווך ביניהם או מסייע לדבר. "וכל מי שהיה סרסור (מתווך) בין שניהם או שסייע אחד מהן או הורהו עובר משום לפני עור לא תתן מכשול".
- בשולחן ערוך חושן משפט הלכות הלואה (סימן ע' סעיף א') פסק כי אסור להלוות בלא עדים, מכיוון שהמלווה עלול לגרום ללווה לכפור בהלוואה "וכל המלוה בלא עדים, עובר משום 'לפני עור לא תתן מכשול' וגורם קללה לעצמו".
- כמו כן נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה ר"מ סעיף כ'): "המכה לבנו גדול, היו מנדים אותו, שהרי עובר על לפני עור לא תתן מכשול", מכיוון שע"י הכאה זו הוא עלול לגרום לבנו להחזיר לו ולעבור על איסור הכאת אב ואם.
- הרמ"א על שולחן ערוך אורח חיים (סימן קס"ג סעיף ב') פסק: "אסור להאכיל (לחם) למי שלא נטל ידיו, משום לפני עור לא תתן מכשול".

איסור לפני עיוור כאשר מכשילים גוי בדבר עבירה

הכשלת גוי בדבר עבירה האסורה אף לו, כגון עבירה על שבע מצוות בני נח, נכללת באיסור של לפני עיוור. כך מצינו במשנה במסכת עבודה זרה (פרק א' משנה א') איסור לסחור עם עובדי אלילים ביום חגם ושלושה ימים קודם לכן. במסכת עבודה זרה (דף ב' עמ' א') מבאר רבינו תם כי האיסור הוא למכור להם מוצרים שמיועדים להקרבה לעבודה זרה, והמוכר להם עובר על "לפני עיוור לא תתן מכשול".

כמו כן מצינו בגמרא במסכת עבודה זרה (דף ו' עמ' ב'): "מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח? תלמוד לומר ולפני עור לא תתן מכשול".

איסור לפני עיוור ביצירת סיכון

הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק י"ב הלכה י"ב) פוסק כי אסור למכור לגוים כלי מלחמה ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים אבל מוכרים להן תריסים שאינם אלא להגן. ובהלכה י"ד שם פסק: "כל שאסור למכור לגוי אסור למכור לישראל שהוא ליסטים, מפני שנמצא מחזק ידי עובר עבירה ומכשילו, וכן כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת או שחיזק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאוות לבו הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר: 'ולפני עור לא תתן מכשול'. הבא ליטול ממך עצה תן לו עצה ההוגנת לו".

האם יש איסור להשיא עצה שאינה הגונה לגוי?

ראינו כי רש"י מבאר את האיסור של "לפני עיור" ככולל מי שמשיא לאדם עצה שאינה הוגנת לו.

נשאלת השאלה, האם יש איסור להשיא עצה שאינה הגונה לגוי?

הרמב"ם שם (הלכה ט"ו) פוסק כי "אסור להשיא עצה טובה לגוי או לעבד רשע, ואפילו להשיאו עצה שיעשה דבר מצוה והוא עומד ברשעו אסור, ולא נתנסה דניאל אלא על שהשיא עצה לנבוכדנצר ליתן צדקה".

מקור הדברים במסכת בבא בתרא (דף ד' עמ' א'): "מפני מה נענש דניאל? מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר, שנאמר (דניאל ד', כ"ד): 'וחטאיך בצדקה פרוק".

ברם, מכאן אין להסיק כי מותר להשיא לגוי עצה רעה, שכן ייתכן כי כשהגוי בא להתייעץ אין להשיאו עצה טובה אך גם אסור להשיאו עצה רעה ולהכשילו.

השוואה לסוגיה של גזל עכו"ם

הבה נעיין בדברי האחרונים בסוגיית גזל עכו"ם ובעקבות כך נעמיק קמעה בגדריה של השאלה האם חל האיסור על השאת עצה רעה לגוי:

- הרמב"ם פוסק כי גזל עכו"ם אסור. כך כתב בהלכות גזלה ואבדה (פרק א' הל' א'-ב'): "כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה עובר בלא תעשה, שנאמר (ויקרא י"ט, י"א): 'לא תגזול' וכו'. ואסור לגזול כל שהוא דין תורה **אפילו גוי עובד עבודה זרה אסור לגזלו או לעשקו,** ואם גזלו או עשקו יחזיר".
- המהרש"ל בספרו "ים של שלמה" על בבא קמא (פרק י' סימן כ') כתב על כך: "ודבר תימה הוא בעיני כי התורה בכללה ובפרטה לישראל ניתנה".
- אולם, בשו"ת חכם צבי (סימן כ"ו) כתב: "ולי דברי מהרש"ל תמוהים מאוד ומה ענין דהתורה לישראל ניתנה ולא לנכרים שהביא מהרש"ל ומה זו קושיא על הרמב"ם". האיסור אינו על הגוי שלא יתגונן מפני מי שבא לגזול אותו. האיסור הוא על הישראל "שלא לעשות מעשים מכוערים". על כן, אף מי שגונב ומתכוון לטובת הנגנב עם כל זה נצטווינו אנחנו שלא להרגיל עצמינו לגנוב. כלומר, האיסור לא נוגע לתוצאה אלא למעשה!
- בדומה לכך, הבה נבחן את האיסור של "לפני עיוור". האם זה איסור הנוגע לתוצאה וייתכן כי אינו חל על השאת עצה לגוי, או שמא זהו איסור הנוגע לעצם המעשה המשחית את המידות, שאז יש איסור כשהדבר נעשה ע"י ישראל, ואין נפקות בכך שהעצה ניתנה לגוי.

ספר החינוך מגביל את האיסור לישראל בלבד

בספר ה"חינוך" (מצוה רל"ב), מבואר האיסור "שלא להכשיל תם בדרך", כי נצטווינו "**לא להכשיל בני ישראל** לתת להם עצה רעה, אבל ניישר אותם כשישאלו עצה, במה שנאמין שהוא יושר ועצה טובה, שנאמר: 'ולפני עור לא תתן מכשול'".

בדומה לכך כתב רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ג' אות נ"ג): "הוזהרנו מן המקרא הזה להשיא עצה הוגנת לאשר יִוָּעֵץ **מבני עמנו**, ולא להכשילו בעצה נבערה, ולא ייעץ את חברו לפי דרכו".

תמיהת המנחת חינוך

המנחת חינוך תמה על דברי ספר ה"חינוך" שכתב כי המצווה מתייחסת רק לבני ישראל ולא לעכו"ם, שהרי מאותו כתוב עצמו נלמד הן האיסור להחטיא את הזולת והן האיסור להשיאו בעצה שאינה הגונה. אם כן, כשם שהאיסור להחטיא נאמר גם על גוי, כן מן הדין האיסור לתת עצה לא הגונה יחול גם על גוי.

המנחת חינוך אף מביא את דברי המהרש"ל וה"חכם צבי" הנ"ל, ומבקש להסיק כי כשם שאיסור גזל חל אף לגבי גוי, כי אינו תלוי בתוצאה אלא במעשה המכוער של הישראל, כך מן הדין כי האיסור של "לפני עיוור" יחול אף על מי שמעשיו נכלוליים והוא משיא עצה שאינה הגונה לגוי.

שיטת ה"קובץ שיעורים"

הרב וסרמן בספרו "קובץ שעורים" פסחים (אות צ"ה) תמה על שיטת המנחת חינוך שכן יש להבחין בין שני סוגי מצוות. באיסורים שבין אדם למקום (כמו אבר מן החי) חל האיסור אף אם הישראל גרם לגוי לעבור על כך ופגע בכבוד שמיים וברצון ה'. אבל, מצוות שבין אדם לחברו מוטלות מלכתחילה רק על ישראל, ואינן חלות ביחסי הישראל עם גויים[א]. כך למשל אין חיוב השבת אבדה לגוי. הציוויים המוסריים הללו נועדו ליצור לכידות בין יהודים, הנוהגים באותו אופן בדרך הדדית, ויש ביניהם ערבות זה לזה. אך אין להחיל דינים אלו ביחסי ישראל עם עכו"ם[ב].

א. "צריך להבין דמאי שנא לאו דלפני עיוור מכל הלאוין, שאינן נוהגין בנכרי, כמו לא תגנוב ולא תגזול, שאפי' למ"ד גזל עכו"ם אסור, ילפינן ליה מקראי אחריני, וכן לא תרצח, וצ"ל דלעניין להאכיל דבר האסור שקפידת התורה היתה שלא יעשה איסור ע"י ישראל וה"נ במושיט אבר מן החי לנכרי נעשה איסור ע"י המושיט, אבל במייעץ עצה שאינה הוגנת הוי כמו כל האיסורין שבין אדם לחבירו שאינן נוהגין בנכרי".

ב. בגמרא סנהדרין דף ע"ו עמ' ב אמרו שהמחזיר אבדה לגוי עליו הכתוב אומר (דברים כ"ט י"ח) "למען ספות הרוה את הצמאה" (ספות – חיבור; רוה – נכרים שאינם צמאים לעבוד את יוצרם;

נראה כי ניתן יהא להבין את מחלוקת המנחת חינוך וה"קובץ שיעורים" לאחר העיון בחקירה של הרב צבי פסח פרנק בדבר מהותו של איסור "לפני עיוור".

האם סיוע לדבר עבירה תלוי בתוצאה

הרב צבי פסח פרנק בספרו שו"ת "הר צבי" (יורה דעה סימן קכ"ד) עורר את הספק הבא:

מה יהא הדין כאשר אדם הניח מכשול בפני חברו, כגון המושיט כוס יין לנזיר, אך העבירה לא נעברה, למשל כי הנזיר הניח את הכוס מידו ולא שתה. האם מי ששם בפניו את הכוס עבר את העבירה בכך שנתן מכשול, או שמא אין הנותן עובר על הלאו, שכן בפועל איש לא נכשל. כלומר, האם המעשה "נדון על שם סופו, ואם הלה לא בא לידי עבירה נפקע הלא תעשה מזה שנתן המכשול"?

הרב פרנק הסיק כי "לפני עיוור" היא עבירה תוצאתית ואם לא אירע דבר – אין איסור[ג], בדומה להרהור עבירה של גזילה שאם לא הביא לידי עבירה בעולם המעשה, אין בו איסור.

ה"חזון איש" (יורה דעה ס"ב ז') לעומת זאת נוקט כי "האיסור הוא שגורם עשיית תועבה ותקלה בעולם". בהתאם לגישתו יימצא כי גם אם בסופו של דבר לא נעברה עברה כלשהי, עצם יצירת המכשול והעמדת אדם בפני ניסיון – הוא מעשה אסור.

בדומה לכך מצינו בשו"ת "ערוגת הבושם" (יורה דעה סימן רל"ה) המגדיר את הספק באופן הבא:

האם האיסור הוא בעצם העמדת המכשול, או שמא כאשר אדם נותן מכשול הוא הופך לשותף לדבר עבירה של חברו. ממילא, אם חברו לא עבר על איסור, הרי שהוא שותף למעשה שלא הפיק איסור[ד].

את הצמאה – הם ישראל הצמאים לעבודת ה', כי המחזיר אבידה לגוי, משווה את הנכרי לישראל) ושמשיב אבידה לגוי הרי הוא משווה את הנוכרי לישראל, ומראה שאינו משיב אבידה מחמת ציוויו של הקב"ה, שהרי גם לנוכרי הוא משיב אבידה, אף בהיעדר ציווי על כך.

ג. הרב פרנק מביא ראיה לדבריו מן הסוגיה במסכת קידושין (דף ל"ב עמ' א') בה מסופר כי רב הונא קרע בגד משי יקר בפני בנו, כדי לראות האם יכעס וייצא מכליו. שואלת הגמרא, כיצד עשה כן הרי אילו בנו היה רותח היה רב הונא עובר על לפני עיוור לא תתן מכשול. לכאורה, אם העבירה מתבצעת ע"י עצם העמדת המכשול, אף כאשר לבסוף איש לא נכשל, אם כן נמצא כי רב הונא עבר על האיסור אף אם הבן לא רתח כלל?

ד. ובלשונו: "ולהבין דעת קדושים דברי רבותינו הראשוני' נקדים מה שהסתפקתי בלאו דל"ע לת"מ, מי אמרינן דאיסורא הוא בשעה שנותן מכשול לפני חבירו דאפשר שיבא לידי איסור אף

נפקות לגבי איסור דרבנן

נראה כי בדברי הרב פרנק הגורס כי עסקינן באיסור התלוי בכך שהמכשול אכן הניב תוצאה אסורה, יש נפקות מרהיבה לגבי מי שהציב מכשול בפני חברו, **והמכשול צלח**! אבל, העבירה שעבר חברו שלא מדעת היא איסור דרבנן. נפרט:

- הרדב"ז (חלק ב' קובץ ג' סימן רט"ו) כתב כי אין איסור של לפני עיוור באיסור דרבנן.
- "יד מלאכי" (כלל שס"ד) הקשה במה גרוע איסור דרבנן מעצה שאינה הוגנת לקנות מקח רע?
- הרב פרנק משיב על כך כי אף לשיטת התוס' במסכת עבודה זרה[ה] שיש לפני עיוור באיסור דרבנן, הדבר מתייחס רק למי שמכשילו שיעבור במזיד. אבל אם מכשיל את חברו שיעבור על איסור דרבנן בשוגג, אין איסור של לפני עיוור. מדוע?
- בספר "נתיבות המשפט" (בסימן רל"ד) מבואר כי איסור דאורייתא יוצר חפצא של איסור. אבל, רבנן לא יכולים ליצור איסור בחפצא אלא רק איסור לגברא המחויב לשמוע את דברי חכמים, ואם אינו עושה כן עובר על איסור "לא תסור מכל אשר יורוך".
- לפי "נתיבות המשפט" נמצא כי אם אדם עובר על איסור דרבנן בשוגג אין בידו איסור כלל, שהרי – חפצא של איסור אין כאן, ומכיוון שהוא לא ידע על האיסור, נמצא כי לא המרה דברי חכמים.
- ממילא, בהתאם לדברי הרב פרנק נמצא כי אם אדם הניח מכשול בפני חברו לעבור על איסור דרבנן שלא ביודעין[ו], נמצא כי גם אם חברו עשה את המעשה הרי שהוא לא עבר על איסור כלשהו (כי בדין מדרבנן אין איסור בשוגג שהרי לא המרה דברי חכמים). ומכיוון שהמעשה לא הסתיים באיסור, הרי שגם מי שהציב את המכשול בפניו לא עבר על "לפני עיוור".
- לעומת זאת, לפי שיטת ה"חזון איש" שאיסור לפני עיוור אינו תלוי בתוצאה ובעצם הצבת המכשול יש איסור בכך שהוא גורם "תועבה ותקלה בעולם",

---

על גב דאח"כ איגלגל מילתא שלא בא לידי איסור מ"מ עכ"פ הוא עשה איסור במה שנתן מכשול לפניו, או דילמא עיקר האיסור הוא הואיל וחבירו עושה איסור ע"י גרמתו, ממילא גם הוא משתתף עמו בזה ונוטל חלק באיסור שחבירו עושה, והיכא דלא בא האיסור לידי גמר גם האיש שנותן המכשול מנוקה מעון".

ה. תוס' במסכת עבודה זרה (דף כ"ב עמ' א' ד"ה "תיפוק ליה"). וראו כנסת הגדולה יורה דעה (סי' נ"ה) בדעת הרשב"א והר"ן.

ו. בלשון הרב פרנק: "לענין איסור דרבנן כגון מוסר לו איסור דרבנן וברור לו להנותן דבמזיד ודאי לא יאכלנו אלא כל זמן שלא ידע, אם כן אינו במציאות כלל שיעבור חבירו על איסור דרבנן".

הרי שגם במקרה זה שבו התוצאה לא עולה כדי עבירה של חברו, יהיה למציב המכשול איסור של "לפני עיוור".

הסבר מחלוקתם של המנחת חינוך וה"קובץ שיעורים"

לאחר שהונחו יסודות האיסור, הבה נעיין כעת בשאלת המנחת חינוך מדוע יש לפטור מאיסור "לפני עיוור" אדם המשיא עצה שאינה הגונה לגוי:

- לדברי ה"חזון איש" האיסור הוא בכך ש"גורם עשיית תועבה ותקלה בעולם", וממילא גם אם בסופו של דבר לא נעברה עברה כלשהי, עצם יצירת המכשול והעמדת אדם בפני ניסיון – הוא מעשה אסור.

לפי שיטה זו נמצא כי האיסור קיים גם ביחס למי שייעץ עצה שאינה הגונה אך לא נבעה ממנה כל תקלה, כי אותו אדם לא שמע לעצה, או מכיוון שבמציאות אירעו עובדות שמחמתן האיש לא ניזק. האיסור נעבר כי התקלה והמכשול אינם תלויי תוצאה.

בהתאם לכך, מובנת שיטת המנחת חינוך כי גם אם המכשול אירע לגוי, עדיין האיסור קיים, כי בפנינו "בור" שנכרה, ולא חשוב אם יש נופל או מיהו הנופל[ז].

- לפי שיטת הרב פרנק ו"ערוגות הבושם" שהאיסור אינו בעצם העמדת המכשול אלא בכך שנותן המכשול הופך לשותף לדבר עבירה של זה שביקש להכשילו, נמצא כי אם אותו אדם לא עבר על איסור, הרי שהוא שותף למעשה שלא הפיק איסור. ממילא, ובמקביל לכך, אם לא אירעה תקלה כתוצאה מייעוץ שגוי, אין איסור של "לפני עיוור". בהתאם לכך מובנת שיטת ה"קובץ שיעורים" כי אם התקלה לא אירעה ליהודי, שיש לנו מחויבות לשלומו, לא חל האיסור.

ז. הרב יוסף גינצר שליט"א העירני לבאר את ההבחנה בין גזל שנחשב אסור בין מצד היהודי הגוזל ובין מצד הנגזל הגוי, לבין 'עצה רעה' שאסורה רק ביהודי הנותן ולא בגוי המוכשל.

"יש לומר שגזל הוא מעשה איסור בפועל ומכוחו גם היהודי מחסר את ממון הגוי וגם משתמש בממון שאינו שלו. לכן התורה אסרה אותו גם בגוי שניזק ונחסר. אבל ב'מתן עצה שאינה הוגנת', מצד הנותן יש בה 'התנהגות נכלולית שאינה הוגנת' וראוי שלא ירגיל עצמו בכך, אבל מצד המכשול שניתן לגוי, כיוון שהיהודי לא מחויב לתת לגוי עצה טובה ואף אסור לו לתת עצה טובה, הרי שתורה מחשיבה את מתן העצה לא כמכשול אלא כמניעת הטוב ממנו. ("אף אם יש בכך 'גרמא' הרי שזו גרמא עקיפה, שהרי עצות הן תמיד בעירבון מוגבל ו'אי בעי לא עביד'"). על כן, ביהודי שאדם מחויב בטובתו מצד 'ואהבת לרעך כמוך' הוי כאילו אומר לו 'חזי דעלך קסמיכנא' וממילא סומך עליו לגמרי ונחשב נזק ישיר. אבל בגוי שאין זה בהכרח 'מכשול' ממילא מצד המקבל זו לא תקלה". (וצ"ע באומר לו הגוי 'חזי דעלך קסמיכנא' שיש מקום לומר שאסור לייעצו עצה שאינה הוגנת).

- מחלוקת ה"קובץ שיעורים" והמנחת חינוך בשאלת קיומו של איסור בייעוץ לגוי, מקבילה אם כן למחלוקת ה"חזון איש" והרב צבי פסח פרנק בהבנת מהות האיסור של "לפני עיוור".

פרשת אמור

גלגל החוזר

"ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי... כל מלאכה לא תעשו"
(ויקרא כ"ג, ג')

מה יהא הדין במקרה שבו מתן תוקף לפעולה גורם לכך שלא יהא לה תוקף? לתופעה זו קוראים "גלגל החוזר" והוא מבטא "לולאה דינית". יש לכך אלפי דוגמאות. על אחת מהן עמדה הגמרא במסכת זבחים (דף צ' עמ' ב') בשאלה: חטאת העוף, עולת בהמה ומעשר בהמה העומדים שלושתם לפני הכהן, איזו מהן יקריב קודם? במקרה זה מתנגשים דיני קדימויות אלה באלה: חטאת העוף – קודמת לעולת בהמה, אך מעשר קודם לה; מעשר – קודם לחטאת עוף, אך עולת בהמה קודמת למעשר; עולת בהמה – קודמת למעשר, אך חטאת העוף קודמת לו.
ודוק, סוגיה זו שונה לחלוטין מהדין של "באין כאחד". שם יש שתי תוצאות המתיישבות זו עם זו, ונובעות זו מזו, השאלה רק מה מתחיל את המעגל ויוצר את שתיהן וכיצד "גיטה וידה באין כאחד". לעומת זאת, במקרה דנא, בפנינו שתי תוצאות המבטלות זו את זו, אלא שתחולת האחת מביאה לביטול חברתה, וביטול חברתה גורם לתחולתה. כך למשל, אישה שקיבלה גט על מנת שלא תינשא לפלוני. אם הנישואין לפלוני תקפים הרי שהגט בטל. אך אם הגט בטל הרי שהיא אשת איש והנישואין לפלוני לא תקפים. ואם הנישואים לפלוני לא תקפים הרי שהגט לא בטל והיא לא אשת איש. זהו "גלגל חוזר". כיצד מתירים את הקשר בלולאה דינית זו?
למנחת חינוך ולגר"ש שקופ פתרונים.

כתיבת דיו על גבי דיו במלאכת שבת

מלאכת כותב היא אחת מל"ט המלאכות האסורות בשבת, שכן בעת פירוק המשכן היו כותבים אות אחת על קרש זה ואות אחת על הקרש הסמוך לו וכך ידעו

להתאימם זה לזה בבואם לבנות את המשכן שוב. לגבי מלאכת כתיבה בשבת מצינו במסכת גיטין (דף י"ט עמ' א'): "המעביר דיו שחור על גבי סיקרא, שהוא דיו אדום, בשבת – רבי יוחנן וריש לקיש, דאמרי תרווייהו חייב שתי חטאות: אחת משום כותב את הכתב החדש – השחור. ואחת משום מוחק את הכתב הישן – האדום.
אבל אם כתב בשבת בדיו שחור על גבי דיו שחור, או אם כתב בשבת בסיקרא (דיו אדום) על גבי סיקרא (דיו אדום) – פטור.
הווי אומר כי אין איסור בכתיבה נוספת מעל לאותיות קיימות – כי אין לה כל משמעות.

כתיבת דיו על גבי דיו בגט

ביחס לכתיבת ספרי תורה הגמרא במסכת גיטין (דף כ' עמ' א') מביאה ברייתא העוסקת במי שהיה צריך לכתוב את שם השם בספר תורה, אך טעה וסבר שעליו לכתוב "יהודה", ובפועל טעה בכתיבתו (טעות על גבי טעות) ולא כתב דל"ת, וכך נמצא כי שם ה' כתוב כהלכתו (כלומר: הטעות השנייה תיקנה את הטעות הראשונה). דא עקא שהסופר לא כיוון לקדושת ה', ושם השם שלא נכתב בכוונה אינו כשר. רבי יהודה הורה במקרה זה שהכותב "מעביר עליו קולמוס שנית, בכוונה לשם קדושת השם, ומקדשו".
הוראה דומה לכך מציינת הגמ' שם בעניין גיטין, כי מי שכתב גט שלא לשמה, והעביר עליו קולמוס שנית, על כל אות ואות, בכוונה לשמה, יכשיר רבי יהודה גט זה.
נמצא כי בין בעניין ספר תורה ובין בעניין גיטין – מי שכתב בדיו על גבי דיו לפי רבי יהודה – הכתב העליון נחשב לכתב.
שואל תוספות (ד"ה "דיו" בדף י"ט עמ' א') מה ההבדל בין כתב עליון לעניין מלאכת שבת שאינו נחשב למאומה, לבין כתב עליון לגבי גט וספר תורה שכשר?
תוספות משיב, כי אכן בדרך כלל כתיבה בדיו על גבי דיו אינה כתיבה ואינה אסורה בשבת, שכן היא לא מועילה במאומה. שני הכתבים (העליון והתחתון) שווים והכתב השני לא תיקן דבר מעבר לכתב הראשון. אבל במקרה של ספר תורה וגט, הכתב הראשון נכתב שלא לשמה, והכתב השני נכתב לשמה. במקרה זה יש חשיבות לכתב השני מכיוון שיש בו תוספת, שכן הכתב הראשון היה פסול והכתב השני כשר – "הלכך חשיב כתב".
כלומר, כאשר הכתב העליון גורם לכשרות ספר התורה והגט, הרי שיש בו תוספת ומשום כך הוא נחשב לכתב.

כתיבת גט בשבת במזיד

לגט שנכתב בשבת במזיד – אין תוקף.

הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך אבן העזר (סימן קכ"ג סעיף ה'): "הכותב גט בשבת או ביום הכפורים, בשוגג, ונתנו לה, הרי זו מגורשת. **כתבו וחתמו בזדון**, בו ביום או ביום טוב, ונתנו לה – **אינה מגורשת**, שהרי העדים פסולים מן התורה".

שאלת המנחת חינוך – גלגל חוזר

המנחת חינוך (מוסך השבת אות ל"ד) מקשה, מה יהא הדין בגט שנכתב ביום חול שלא לשמה ולאחר מכן הכותב העביר עליו קולמוס נוסף לשמה – **בשבת**.

אם הדבר נעשה בשוגג, הרי שהכתב העליון מתקן את הגט, שהרי כתב זה נעשה לשמה, וממילא זהו כתב שמועיל לעניין הגט והוא יהא חייב חטאת מחמת עשיית מלאכה בשבת בשוגג.

אך אם העביר קולמוס לשמה **במזיד** היאך יהא הדין?

א. ראינו הלכה פסוקה כי מי שכתב גט במזיד בשבת נחשב לרשע והגט פסול.

ב. אך אם נאמר שהגט אינו גט, נמצא כי הכתב העליון לא הוסיף דבר על הכתב התחתון, וממילא אינו נחשב לכתיבה ואין בו חילול שבת, שהרי כתב על גבי כתב מותר בשבת.

ג. ברם, שאם הכותב לא נחשב למחלל שבת – אין הוא מוגדר כרשע ואז הגט כשר.

ד. אך שוב, אם הגט כשר, הרי שזו כתיבה שיצרה גט והיא נחשבת לכתב, ומלאכת כותב אסורה בשבת.

ה. הווי אומר כי אם הגט כשר, הרי שהכותב הוא רשע והגט פסול. אך אם הגט פסול הרי שהכותב אינו רשע והגט כשר. בפנינו "גלגל החוזר".

ו. "והיאך לידייני להאי דינא אם הגט כשר פסול משום רשע ואם נאמר דפסול מחמת רשע אם כן לא הווי רשע דלא חילל שבת וצ"ע".

אי עביד לא מהני

המנחת חינוך משיב כי הגט פסול מכוח הכלל שנקבע במסכת תמורה (דף ד' עמ' ב') כי כל מה שהתורה ציוותה שלא לעשות אם עשאו אין לו תוקף ("כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני"). כך למשל, אסור לתרום ממין על שאינו מינו, ולכן העושה כך – אין תרומתו תרומה.

ברם, יש לשים לב כי יש מעשה ויש תחולה של תוצאה דינית. כך למשל, האדם שוחט את הבהמה (מעשה), והיא ניתרת באכילה (דין), וכן בגירושין – האדם נותן את הגט לאשה (מעשה), והיא מגורשת ממנו ומותרת לכל אדם (דין). בהתאם לכך יש הבחנה בין שני סוגים של איסורים:

איסור על מעשה – כגון (ויקרא כ"ב, כ"ח): "ושור או שה, אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". האיסור הוא על מעשה השחיטה ולא על היתר השחיטה. אילו היה אפשר להתיר את הבהמה ללא שחיטה – לא היה בזה איסור של אותו ואת בנו.

איסור על התוצאה הדינית – כגון (דברים כ"ב, כ"ח – כ"ט): "כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא אורשה ותפשה ושכב עמה ונמצאו... לו תהיה לאשה תחת אשר עינה לא יוכל שלחה כל ימיו". האיסור חל על התוצאה – שלא תהיה מגורשת ממנו ומותרת לאחרים. האיסור אינו חל על מעשה נתינת הגט. אילו היה ניתן לגרש ללא נתינת גט – היה עדיין אסור לעשות זאת.

המהרי"ט[א] מבאר כי הדין של "לא מהני" המבטל את תוקף המעשה שנעשה בניגוד לדין תורה, נאמר רק ביחס לאיסורים שחלים על התוצאה הדינית. אבל, איסורים על מעשה חלים, שהרי המעשה ממילא קיים.

כך למשל, אם אדם שחט בהמה ועבר על "אותו ואת בנו" – הפעולה נעשתה. רק ביחס לאיסור שנובע מתחולה של דין, כגון מתן גט לאישה או המרת בהמת הקדש בבהמה אחרת, ניתן לומר "לא מהני" ולבטל את תוקף הפעולה.

נמצאנו למדים, כי אם איסור התורה אינו נובע מן המעשה הפיסי אלא תלוי בתוקף הדיני שלו, הרי שהכלל יהא כי אין תוקף למעשה זה, וזאת כדי שהאדם לא יעבור על האיסור.

במקרה זה אין אנו אומרים כי "גלגל חוזר" הוא, ואם אין תוקף למעשה אין זה איסור, וממילא יהא תוקף למעשה. אדרבה, זהו בדיוק הכלל, כי לא יהא תוקף למעשה כדי שלא יעבור על האיסור.

תירוצו של המנחת חינוך

לאחר שראינו כי הכלל של "אי עביד לא מהני" פותר את ה"גלגל החוזר" וקובע כי לא יהא תוקף למעשה האסור כדי שלא יחול האיסור, הרי שנסללה הדרך ליישוב הקושי שבו פתחנו, והמנחת חינוך מיישב באמצעות כלל זה את השאלה שהעלה ביחס לכתב על גבי כתב.

א. רבי יוסף מטראני (בנו של ר' משה מטראני המבי"ט) בשו"ת מהרי"ט חלק א' סימן ס"ט.

הבה ננתח את הדברים:
מבחינת המעשה הפיסי – אין איסור בכתב העליון כי הוא לא הוסיף דבר. לכן, אין איסור שבת בכתב על גבי כתב.
כל האיסור בכתיבה נוספת זו נובע מכך שלכתב השני יש משמעות מכוח התוקף הדיני שניתן לגט. על כן, חל במקרה זה הכלל של "אי עביד לא מהני" ונקבע כי הגט פסול, שהרי ע"י אי מתן תוקף לגט – יתוקן האיסור והדבר לא יוגדר ככתיבה בשבת.
הווי אומר כי כאשר אין זו מציאות פיסית הקובעת איסור, אלא כל האיסור נובע ממציאות דינית בלבד אין "גלגל החוזר", כי במקרה זה הכלל הוא שאין תוקף דיני למעשה כדי שהאיסור לא יחול.

המציאות הפיסית קובעת את האיסור ולא הדין שחל בעקבות המעשה

בהמשך ישיר לסברה זו, נעיין בסוגיה נוספת הנוגעת להיתר של מקלקל בשבת וביום טוב:
במסכת מכות (דף כ"א עמ' ב') מובאת משנה לפיה יש מקרה שבו אדם חורש תלם אחד בשדה, וחייב עליו מלקות משום שמונה לאוין שונים (אם התרו בו על כולם).

מדובר באדם שחרש בשור וחמור יחדיו;
השור היה קדוש בקדושת בכור;
החמור היה של קדשי בדק הבית;
החרישה הפכה זרעים ויצרה איסור של כלאיים בכרם;
החרישה נעשתה בשנת השמיטה;
החרישה נעשתה ביום טוב;
החורש היה כהן וגם נזיר – ומקום החרישה היה בבית הקברות.

הגמרא שם שואלת, מדוע לא מחשיבים איסור "לאו" תשיעי, של מלאכת זורע ביום טוב?
הגמרא משיבה כי יש "חילוק מלאכות" רק בשבת. כלומר, אם עשה בשבת שתים ושלוש מלאכות בהעלם אחד, חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה. אבל, "אין חילוק מלאכות ביום טוב". כלומר, ביום טוב לא חידשה התורה את דין חילוק מלאכות לגבי מלקות ואם אדם עשה ביום טוב כמה מלאכות חלוקות, אינו לוקה אלא על לאו אחד של "לא תעשו **כל** מלאכה".
המנחת חינוך בפרשת אמור (מצוה רח"צ אות ח') מביא את קושיית רבי יהונתן אייבשיץ, מה הייתה שאלת הגמרא כי יתחייב גם משום זורע? הן מבואר כי

עסקינן במי שזורע כלאיים בכרם, והדין הוא כי כלאי הכרם אסורים בהנאה. נמצא כי מלאכת הזריעה של הכלאיים אינה תיקון אלא קלקול והכלל הוא שכל המקלקלים פטורין בשבת ויום טוב?

המנחת חינוך מביא שאלה נוספת על הברייתא כי המבשל גיד בחלב חייב חמש מלקות ובכלל זה משום בשר בחלב ומשום מבשל ביום טוב. מדוע חייב משום בישול ביום טוב, הרי בשר וחלב נאסרו בהנאה, ואם כן נמצא כי הבישול הפך לקלקול?

המנחת חינוך מבאר שם, כי האחרונים פלפלו בעניין זה ו"קוב"ה שמח בפלפולא דאורייתא". אבל הקושיה לא מתחילה ("קושיא מעיקרא ליתא") כי קלקול מותר בשבת ויום טוב רק אם הוא נעשה בדרך של קלקול והשחתה **פיסית** כמנהגו של עולם. כך למשל, חובל ואין צריך לדם; מבעיר ואין צריך לאפרו; קורע בגדים או שובר כלים ודומיהם, שזו פעולת השחתה וקלקול פיסי. אבל מי שבמישור הפיסי מתקן את הדבר, על פי מנהגו של עולם, אלא שחל דין (איסור) שגורם לכך שאדם לא יוכל להשתמש במאכל – אינו נחשב למקלקל וזו אינה פעולת השחתה. אכן, האיסור רובץ על הדבר ואוסרו בהנאה, אך אין הוא נחשב למקלקל. על כן הדבר אסור בשבת וביום טוב. הנה כי כן, במקרה זה המציאות הפיסית קובעת את האיסור ולא הדין שחל בעקבות המעשה.

מילה שלא בזמנה בשבת במזיד

המנחת חינוך (מצוה ב' אות ג') הקשה מה יהא דינו של מי שמל מילה שלא בזמנה בשבת במזיד?

א. הרמב"ם בפירוש המשניות בתחילת מסכת חולין נוקט כי השוחט בשבת במזיד נחשב למומר, כיון שבכל רגע הוא מחלל שבת. בהתאם לכך יש לומר כי גם מי שמל בשבת נעשה מומר.

ב. בשולחן ערוך יורה דעה (סימן רס"ד סעיף א') נפסק כי "עובד כוכבים, אפילו הוא מהול, לא ימול כלל. ואם מל אין צריך לחזור ולמול פעם שנית". אולם, הרמ"א פוסק כי "חייבים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית (טור בשם סמ"ג) וכן עיקר". וכן פסק שם כי "מומר לכל התורה כולה, או שהוא מומר לערלות, דינו כעובד כוכבים".

ג. אם נאמר כי כאשר צריך הטפת דם ברית אין המילה נחשבת כתיקון אלא קלקול, אם כן, כאשר הוא מל בשבת (מילה שלא בזמנה) אין זה חילול שבת והוא לא נחשב מומר.

ד. אך אם אינו מומר הרי שמילתו מילה ואין צריך הטפת דם ברית, ונמצא שזה תיקון.
ה. אם זה תיקון הרי שהוא נעשה מומר, וחוזר חלילה[ב].

הרב שמואל פיש בספרו "משברי ים" (גלגל החוזר – סימן כ"א) הביא בשם הרב באקאן, כי מתחילת דברי המנחת חינוך נראה שסברתו נוטה יותר לומר כי אף כאשר צריך הטפת דם ברית הוא נחשב כמתקן, שהרי מכוח המילה נמצא כי לא יהא עוד צורך בחיתוך ודי בהטפת דם.
לפי דברי המנחת חינוך דלעיל נראה כי זהו מקרה של תיקון **פיסי** של הסרת הערלה המגונה. אמנם, יש **דין** לעשות תיקון ע"י פעולה נוספת. אך אין לראות משום כך את המילה כפעולת קלקול.
אכן, רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא תשובה קע"ד) נקט כי אף במקום שצריך הטפת דם ברית הוא נחשב כמתקן. רבי עקיבא איגר כתב כי נראה כן הן מכוח סברא והן מכוח ראיה מן הגמרא.
מכוח סברה – כי הוא עשה מעשה מצוה, ומכאן ואילך אינו מחוסר תיקון כל כך כמקודם, ולכן "סברא היא דחשיב תיקון"[ג].

הבה נעיין במקרה נוסף של "גלגל חוזר" ונראה שאף בו יבוא לידי ביטוי היסוד האמור של המנחת חינוך לפיו דין אינו יוצר "גלגל חוזר" כי כשהוא יוצר תקלה – לא תהא לו תחולה.

ב. ובלשון המנחת חינוך: "אם אמרינן דבכ"ע הוי מתקן אף דצריך הטפת דם ברית, אפשר לומר אם עבר במזיד ומל שלא בזמנו בשבת לדעת הרמב"ם בשוחט בשבת דהוי מרשיע דבכל רגע מחלל שבת, אם כן הכי נמי נעשה רשע ורשע שמל מבואר בשולחן ערוך לקצת שיטות דהוי כעכו"ם וצריך להטיף דף ברית. אך אם נימא כיון דצריך להטפת דם ברית לא הוי מתקן אם כן לא הווי מרשיע דלא חילל שבת כלל. אם כן, צ"ע הדין כאן אם נאמר דצריך להטפת דם ברית אם כן לא הוי מרשיע כלל ומילתו כשרה ואין צריך להטיף. ואם נאמר דמילתו כשרה ואין צריך להטיף דם ברית הדר הווי ליה מרשיע וצריך להטיף. **ובאמת כיון דצריך להטיף אם כן מילתו כשרה** ותלוי זה בזה ותרתי דסתרי אהדדי וצ"ע".

ג. הוכחה מגמרא הביא רבי עקיבא איגר ממסכת שבת (דף קל"ג עמ' ב') בה מבואר כי מי שהתחיל למול בשבת, וסיים מילתו במוצאי שבת חייב כרת, משום שסוף המילה היה בלילה. במילה בלילה צריך הטפת דם ברית. אם כן, לכאורה, מדוע יש כרת, הרי הרמב"ם פוסק שהמקלקל בחבורה פטור? אין זאת אלא שזהו תיקון – על אף שצריך הטפת דם ברית, והטעם הוא שתחילת תיקון יש כאן.

המגרש על מנת שלא תינשאי לפלוני

במשנה במסכת גיטין (דף פ"ב עמ' א') מצינו: "המגרש את אשתו, ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא (מלבד) לפלוני – ר' אליעזר מתיר, וחכמים אוסרים".

הגמרא שם (דף פ"ג עמ' א') מבארת, כי אם האישה עברה על התנאי ונישאה לאותו אדם, הרי שהגט בטל. שואל תוספות (ד"ה "ועמדה ונישאת") מדוע בטל הגט, הרי לנישואיה לאותו פלוני אין כל תוקף שהרי היא אסורה עליו משום איסור אשת איש? כלומר:

א. אם יש תוקף לנישואין לפלוני – הרי שהופר התנאי שמבטל את תוקף הגט והגט בטל.

ב. אם בטל הגט, הרי שהיא אשת איש ואין תוקף לנישואיה לאותו פלוני.

ג. אם אין תוקף לנישואיה לפלוני הרי שהיא לא הפרה את התנאי לתחולת הגט והגט חל.

ד. אם הגט חל הרי שיש תוקף לנישואיה לפלוני והופר התנאי של הגט ואין תוקף לגט.

ה. אם אין תוקף לגט, הרי שנישואיה לפלוני לא תפסו והתנאי לגט לא הופר ויש תוקף לגט.

הרי לנו שוב "גלגל חוזר".

תוספות משיב כי היא "עמדה ונישאת לאחר מיתת המגרש". אולם, מה יהא הדין אם נישאה לפלוני בחיי בעלה המגרש?

הסברו המרהיב של הר"ן

הר"ן (על הרי"ף) מסכת גיטין (דף מ"ג עמ' ב') מבאר כי "הרי הוא כאילו אמר לה הרי את מותרת לכל אדם להנשא לכל מי שתרצי, אלא שאם תנשאי לפלוני הרי את אשתי עד שעת נישואין ומשעת נישואין ואילך **אלא שבשעת נישואין אי את אשתי**"[ד].

הרב אליעזר מנחם מן ש"ך, בספרו "אבי עזרי" (על הלכות מכירה פרק ו' הלכה י' ד"ה "ויש") מבאר את דברי הר"ן כי התחדש בהם יסוד בדיני תנאים.

ד. ובלשונו: "ולי נראה כיון שאי אפשר לגט להתבטל אלא מחמת חלות הנשואין על כרחין הנשואין חיילי שאין לך דבר שמעכב אותן מלחול שהרי מגורשת גמורה היא [אצל כל אדם אלא שהתנה עליה כתנאי בעלמא] והרי הוא כאילו אמר לה הרי את מותרת לכל אדם ולהנשא לכל מי שתרצי אלא שאם תנשאי לפלוני הרי את אשתי [עד שעת נישואין ומשעת נישואין ואילך אלא שבשעת נישואין אי את אשתי] ואף על גב דמסקינן לקמן [דף פ"ד א'] בהיום אי את אשתי ולמחר את אשתי דכיון דפסקה פסקה, הני מילי היכא דיום אחד פסקה לגמרי אבל הכא לא פסקה אלא לענין שאיפשר לנישואי אותו פלוני לחול".

בפשטות, תנאי **מברר** למפרע האם היה תוקף למעשה שנעשה. כך למשל, אם האישה תינשא לפלוני הרי שמתברר למפרע כי אין תוקף לגט.
אולם, הר"ן נוקט כי הגט בר תוקף והחיל גרושין והתנאי לא מברר שלא היה לגרושין תוקף.
היה להם תוקף. התנאי עוקר את תוקף הגט לאחר שהוא חל. אכן, התוקף בטל מלמפרע, אך בשעת הביטול שלו הייתה לו חלות שאותה ביטלו. לכן, יש לראות את הדברים כי יש שעה אחת שבה יש תוקף לגט, הלא היא שעת ביטולו באמצעות התנאי.
בהתאם לכך מובן כי בעת שהאישה נישאת לפלוני היא מגורשת.
יש תוקף לנישואיה לפלוני כי הגט חל והיא אינה אשת איש.
ע"י מעשה נישואין זה לפלוני היא עוקרת כעת את תוקף הגט.
אכן, ההפעה של תוקף הגט חלה למפרע. אבל, אין לומר כי בשעת הנישואין היא הייתה אשת איש אלא נכון לראות זאת, כמקרה שבו היא הייתה לא נשואה לשעה אחת, שבה קיימה את התנאי שהביא לביטול הגט למפרע.

הסברו של הרב שמעון שקופ
תוספות שם לא נקטו כשיטת הר"ן המחודשת. לדידם, תנאי אינו מפקיע את תוקף המעשה, אלא מברר האם הוא חל מלכתחילה. לפי שיטה זו ראינו כי נוצר "גלגל חוזר" כשהאישה נישאת לאותו פלוני, בניגוד לתנאי, והבעל המגרש עדיין חי. מה יהא הפתרון במקרה זה?
כזכור, המנחת חינוך התווה דרך לפיה כשתוקף של פעולה גורם איסור, הרי שאין לו תוקף.
בהמשך לקו חשיבה זה מובן היטב ביאורו המפורסם של הרב שמעון שקופ ביחס לדברי התוספות בגיטין[ה]. לדבריו פעולה שהתוקף שלה גורם לאי תחולה – אינה חלה.
על כן אם הוא "גרש על מנת שלא תנשא לפלוני ונשאת לפלוני – **הגט קיים**, משום שנשואים אלו אי אפשר שיחולו, שאם יחולו יתבטלו למפרע מחמת התנאי, וכן דבר שאין מציאות לחלות, אינו חל כלל, ומשום הכי הגט קיים והנשואים בטלים".

ה. הרב שמעון שקופ בספרו "שערי יושר" (שער ז' פרק ט"ז ד"ה "ונראה" – השני) וכן בחידושיו על מסכת גיטין (סימן ו' עמ' מ"ה), וכן על מסכת כתובות (סימן מ"ט). כמו כן ראו הרב אלחנן וסרמן "קובץ שיעורים" על בבא בתרא (אות רי"א).

כלומר, הגירושין אינם תלויים בחלות הנישואין ולכן יש להם תוקף. אבל, לעומת זאת, תוקף הנישואין לפלוני מותנה בכך שיש תחולה לגט מהבעל. מכיוון שאם הנישואין יחולו אין תחולה לגט – הרי שאלו נישואין שאין להם נקודת התחלה ולא מתחיל סיבובו של ה"גלגל החוזר".

פרשת בהר

שיטת הריטב"א במצוות עשה שהזמן גרמא

"ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ" (ויקרא כ"ה, ד')

שביעית חובת גברא או חפצא

בשנת השביעית חובה היא להפקיר את פירות הקרקע, שנאמר (שמות כ"ג, י' – י"א): "ושש שנים תזרע את ארצך, ואספת את תבואתה. והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חיית השדה, כן תעשה לכרמך לזיתך". ספר החינוך (מצווה פ"ד) מבאר: "משורשי המצווה, לקבוע בלבנו ולצייר ציור חזק במחשבתנו ענין חידוש העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שלא ברא דבר הכתיב מנוחה על עצמו... על כן באה חובה עלינו להוציא כל זמנינו יום יום ושנה שנה על דבר זה למנות שש שנים ולשבות בשביעית, ובכן לא יתפרד העניין לעולם מבין עינינו תמיד".

מחלוקת ידועה היא מה גדר החובה להפקיר את פירות הקרקע בשביעית. האם זהו חיוב המוטל על הגברא (בעל המקרקעין), או שמא זהו דין בחפצא וההפקר הוא "אפקעתא דמלכא" (הפקעת המלך – הקב"ה), כלשון הגמרא (במסכת בבא מציעא דף ל"ט עמ' א' ודף ק"ו עמ' א'), וממילא הפקרה זו מתרחשת מאליה.

רבי משה בן יוסף טראני (המבי"ט) סבר כי גם כשאדם לא מפקיר את שדהו – ההפקר חל מכוח שמיים[א].

א. בשו"ת מבי"ט (חלק א' סימן י"א) נשאל האם חייבים במעשרות גידולי שנת השמיטה בקרקע שרכש אותה ישראל מגוי וליקט את הפירות? ותשובתו הייתה כי "אין שום חיוב בארץ ישראל להפריש מעשרות בשנת השמיטה... וכן כתבו כל הפוסקים סתם שנת השמיטה כולה הפקר". המבי"ט ממשיך ואומר: "ואם תתעקש לומר כי לא פטרה תורה ממעשרות אלא מה שהוא הפקר שהם פירות ישראל אבל פירות גוי שאינו מפקירם יהיו חייבים? לא היא, שהרי האם ייתכן לומר שישראל שגדר כרמו ולא הפקירה בשנת השמיטה יתחייב במעשר? הרי רחמנא אפקריה". בדומה לכך כתב בנו בשו"ת מהרי"ט סימן מ"ג.

רבי יוסף קארו, בשו"ת אבקת רוכל (סימן כ"ד) כתב, כי ההפקר בשביעית חל רק מכוח מעשה הבעלים ואינו חל מעצמו[ב]. לכן, יש צורך שהבעלים יפקיר את הקרקע בפיו ובפני שלושה בהתאם לכל דיני ההפקר כקבוע בשולחן ערוך חושן משפט (סימן רע"ג).

הנפקויות בין שתי השיטות הללו הן רבות. כך למשל:

א. אם זו חובת הגברא להפקיר בשביעית, נמצא כי אם הבעלים אינו מפקיר הוא עובר על מצוות עשה אך בפועל פירות הקרקע אינם הפקר. ממילא, אין אדם אחר רשאי ליטול פירות אלו ואם הוא עושה כן הרי שהוא גוזל. לעומת זאת, אם ההפקר הוא אפקעתא דמלכא הרי שגם אם הבעלים לא מפקיר, הפירות מופקרים ממילא, ומי שיטול אותם זכה מן ההפקר ואינו גזלן.

ב. הכלל הוא שהפקר פטור מן המעשר. אם הפקרת פירות הקרקע בשביעית היא חובת הגברא נמצא כי כל זמן שהבעלים לא הפקיר הוא חייב לעשר. אולם, אם זו אפקעתא דמלכא הרי שההפקר חל מאליו, וגם אם הבעלים לא הפקיר הוא פטור ממעשר.

המצווה נוהגת בזכרים ובנקבות

בספר "החינוך" (מצוה פד) נאמר כי המצווה להפקיר פירות שביעית "נוהגת בזכרים ונקבות".

המנחת חינוך (שם, א') מביא ראיה לחיוב נשים בהפקרת פירות שביעית מדברי המשנה במסכת קידושין (דף נ' עמ' ב'): "מעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות, וליקט אדם אחד כלכלה של תאנים, **ושלהן היתה ושל שביעית היתה**, ואמר הרי כולכן מקודשות לי בכלכלה זו, וקיבלה אחת מהן ע"י כולן, ואמרו חכמים: אין אחיות מקודשות". הגמרא שם (דף נ"ב עמ' ב') מבארת כי מכיוון שפירות שביעית הן הפקר, יכול היה המקדש לזכות בפירות ולקדש בהן. מכאן עולה אפוא כי נשים מחויבות להפקיר פירות שביעית.

ב. רבי יוסף קארו כתב שם: "ואני אומר כי מה שהוא סובר שהוא עיקשות – הוא היושר, כי לא נפטרו פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם הפקר וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות ומה שטענו אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירו, יש לומר שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו דאיכא למימר בהא אין הכי נמי שהיא חייבת אף על גב דרחמנא אפקירה כיון דאיהו לא אפקריה".

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך מעורר שאלה חריפה:

- לפי שיטת רבי יוסף קארו שהמצווה להפקיר פירות שביעית מוטלת על הגברא;
- הפקרת פירות בשנה השביעית היא לכאורה מצוות עשה שהזמן גרמא, וכפי שהטעים ספר "החינוך": "באה חובה עלינו להוציא כל זמנינו יום יום ושנה שנה על דבר זה למנות שש שנים ולשבות בשביעית".
- במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') שנינו כי נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא.
- אם כן, מדוע חייבות הנשים במצווה זו? הן זו מצוות עשה המוטלת על הגברא – והזמן גרמא?

המנחת חינוך מבקש לתרץ קושי זה באמצעות שימוש בשיטת הריטב"א בעניין מצוות עשה שהזמן גרמא.

שיטת הריטב"א בהגדרת מצוות עשה שהזמן גרמא

במשנה מסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') מצינו: "כל מצות הבן על האב – אנשים חייבים ונשים פטורות". מבארת הגמרא שם, כי הכוונה היא למצוות שמוטל על האב לעשות לבנו, כגון למולו, לפדותו, ללמדו תורה, להשיאו אישה, וללמדו אומנות".

הגמרא מבארת כי החיוב למול את הבן נלמד מן הכתוב (בראשית כ"א, ד'): "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, כאשר ציווה אותו אלהים". הגמרא מציינת כי אם האב לא מל הרי שזו חובה המוטלת על בית הדין שנאמר (שם י"ז, י'): "המול לכם כל זכר". הגמרא מבארת כי האישה פטורה מן החיוב למול את בנה, שנאמר: "כאשר ציווה אותו אלהים" ודרשו חז"ל: "אותו – ולא אותה".

תוספות שם (ד"ה "אותו ולא אותה") תמה, מדוע צריך ללמוד מפסוק שאישה פטורה מן המצווה למול את בנה, הרי מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, שהרי היא חלה רק החל מן היום השמיני?

תוספות משיב כי זו אינה מצווה שהזמן גרמא, שכן לאחר שחלה המצווה שוב אין לה הפסק[ג].

ג. תוספות מוסיף ומקשה כי יש להחשיב את המצווה כתלוית זמן שהרי היא נוהגת רק ביום? תוספות משיב כי אכן לימוד זה מן הפסוק "כאשר ציווה אותו" נחוץ רק לפי מי שסובר שמילה

הריטב"א שם משיב על שאלת תוספות באומרו כי הפטור לנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא חלה רק על "מצווה דנפשה" כלומר מצווה שמוטל עליה לעשות לעצמה. אבל, ביחס למילת הבן חיובה דומה לחיובו של בית הדין למול את הילד (במקום שבו אין אב שימול אותו) ומשום כך לא חל הפטור של מצוות עשה שהזמן גרמא, וצריך לימוד מפסוק כדי לפטור את האם מחיוב זה.

הסבר שיטת הריטב"א

מקור הפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא מבואר במסכת קידושין (דף ל"ה עמ' א') מן הכתוב (שמות י"ג, ט'): "והיה לך לאות על ידך ולזיכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך". חז"ל דרשו כי יש היקש בין תפילין לכל מצוות התורה ("הוקשה כל התורה כולה לתפילין") וממילא כשם שבתפילין נשים פטורות בהיותן מצוות עשה שהזמן גרמא, אף בכל מצוות התורה נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא.

ההיקש הוא **לכל מצוות התורה**. אם כן, מהי הסברה הניצבת בבסיס שיטת הריטב"א כי הפטור של מצוות עשה שהזמן גרמא לא חל כאשר המצווה אינה נעשית בגוף האישה?

הרב ברוך מרדכי אזרחי, בספרו "ברכת מרדכי על ענייני משמרת חיים" (בענייני שבת, אות ג') מבאר את שיטת הריטב"א כי במקום שבו נעשית המצווה בגוף אחר מושווה הדבר לחיובו של בית דין ומשמעות הדבר כי מוטל עליה לוודא שהאחר מקיים את החיובים שבהם **הוא** חייב. על כן, גדר החיוב תלוי באחר, שהוא בר החיוב. במצוות מילה החיוב הוא למול **זכר**, לכן החיוב מוגדר כחיוב של זכר. ממילא ברור שלא יחול פטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא.

תירוץ המנחת חינוך לשאלה בעניין הפקר פירות בשמיטה

הבה נחבר כעת נקודות לקו.

המנחת חינוך (מצוה קי"ב אות א') מבאר כי מכיוון שהפקרת פירות שביעית אינה מצווה שחלה בגופה של אישה בעלת קרקע – אלא זו מצווה שחלה בקרקע ובפירותיה, הרי שלפי שיטת הריטב"א מיושב הקושי מדוע נשים חייבות בהפקר פירות שביעית.

שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה.

בלשונו: "מצווִים אנחנו על שביתת הארץ. אם כן אין המצווה בגופו, ונשים ג"כ מצוות על העשה כמו אנשים דאינו בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא כך נראה לי ברור".

הקושי שמעורר הגרב"מ אזרחי

ברם, השימוש בשיטת הריטב"א לתירוץ הקושי ביחס לחובת אישה בשמיטת קרקע בשביעית תמוה מאוד. הסברנו את שיטת הריטב"א כי במצווה שאינה בגוף האישה לא חל הפטור של מצוות עשה שהזמן גרמא, מכיוון שהאישה מחויבת לקיים את חובתו של אדם אחר שהמצווה חלה עליו. במילה מובן כי המצווה חלה על זכר וממילא לא נאמר על כך פטור של מצוות עשה שהזמן גרמא.

אבל איך אפשר להסיק מכאן כי בשמיטה תחויב האישה מכוח חיובו של אחר? הרי האחר הוא קרקע שאינה חייבת בדבר.

יתרה מכך, הן כל הקושי התעורר לפי שיטת רבי יוסף קארו שהחיוב הוא על הגברא. במקרה זה ה'גברא' הוא – האישה בעלת הקרקע. אם כן כיצד מועילה שיטת הריטב"א לפתור את הקושי?

ספקו של רבי עקיבא איגר

להלן נראה כי שיטתו של רבי עקיבא איגר קוטבית לכאורה לשיטתו של המנחת חינוך. נפרט:

א. אדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת.

בתורה נאמר (שמות כ"ג, י"ב): "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות, למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר". מכיוון שפסוק זה נכתב בלשון חיובית האומרת כי יש לנוח בשבת, ולא בלשון שלילית, נמצא כי עסקינן ב"איסור עשה", שהרי "לאו הבא מכלל עשה – עשה".

בתורה נאמר עוד (דברים ה', י"ג – י"ד): ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. ויום השביעי שבת לה' אלהיך, **לא תעשה** כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך **ושורך** וחמורך וכל בהמתך". על כן, יש שצידדו לומר (לבוש אורח חיים ש"ה, א' וי"ח) כי יש לאו ועשה כאחד.

ב. מן האיסור של שביתת בהמתו למדו חכמים כי יש להימנע מלהוציא את הבהמה עם אפסר. כך מצינו במשנה במסכת שבת (ה', א'): "בְּמֶה בהמה יוצאה ובְּמֶה אינה יוצאה. יוֹצֵא הגמל באפסר ונאקה בחוטם ולובדקיס בפרומביא וסוס

בשיר". מבאר רבי עובדיה מברטנורא: "במֶה בהמה יוצאה – לפי שאדם מצווֶה על שביתת בהמתו בשבת".

ג. שיטת תוספות במסכת שבת (דף נ"א עמ' ב' ד"ה במה) היא כי הלאו של "לא תעשה כל מלאכה" חל רק במקרה של מחמֵר, כלומר ביחס למי שמנהיג חמור או כל בעל חיים, שיש עליו משא, או שע"י הנהגתו, אותו בעל חיים עושה מלאכה. אבל, מי שמוציא בעל חיים באפסר שלו עובר רק על איסור עשה של "וביום השביעי תשבות".

ד. רבי עקיבא איגר (בתוספות ר' עקיבא איגר על המשנה במסכת שבת פרק ה' משנה א') מסתפק לשיטת תוספות כי בהוצאת בעל חיים באפסר שלו יש רק מצוות עשה – האם נשים חייבות, שהרי זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

ה. הספק נובע מכך שנשים חייבות בקידוש היום מכוח ההיקש של "זכור" ל"שמור" שממנו למדים כי כשם שאישה חייבת באיסורי שבת (שמור) כן היא חייבת במצוות עשה של שבת (זכור). השאלה היא האם כלל זה נאמר רק לגבי מצוות עשה של קידוש היום (זכור את יום השבת לקדשו) או שמא נוקטים כשיטת הר"ן כי כלל זה נאמר לגבי כל מצוות שבת.

ו. רבי עקיבא איגר מבקש להוכיח כי אישה חייבת באיסור זה, שהרי במשנה במסכת שבת (דף נ"ד עמ' ב') מצינו: "פרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים". מבארת הגמרא שם: "תנא: לא שלו היתה, אלא של **שכנתו היתה**, ומתוך שלא מיחה **בה** – נקראת על שמו". כלומר, זו פרה של אישה (שכנתו) והיה עליו למחות בה (בשכנה) על כך שהיא לא הקפידה על מצוות העשה של איסור יציאת בהמה באפסר. מכאן, עולה במפורש כי נשים מצוות על שמירת בהמתן[ד].

ז. מכאן, כי לרבי עקיבא איגר הטעם היחיד לכך שאישה חייבת במצוות עשה זו נובע משיטת הר"ן שאישה חייבת בכל מצוות עשה של שבת, לרבות מצוות עשה שהזמן גרמן.

ח. אלמלא שיטת הר"ן האמורה פשיטא לרבי עקיבא איגר שאישה הייתה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא במקרה של שביתת בהמה.

ט. ברם, שביתת בהמה אינה מצווה הנעשית בגוף האישה אלא – בבהמה.

ד. בלשון רבי עקיבא איגר: "ולי העני צריך עיון דמלשון הגמרא גבי פרתו של רבי אליעזר בן עזריה – של שכנתו היתה – מלשון 'שכנתו' ולשון 'בה' מוכח בהדיא דנשים מצווין על שביתת בהמתן ומוכח כסברת הר"ן". בדומה לכך ראו ב"פרי מגדים" אורח חיים משבצות זהב סימן ש"ה ס"ק א'.

המנחת חינוך סובר כי לפי שיטת הריטב"א לא חל במקרה זה פטור של מצוות עשה שהזמן גרמא.

י. רבי עקיבא איגר לא הסיק כלל כי יש מקום לחיוב אישה ממצוות עשה זו מכוח שיטת הריטב"א.

יש להבין אפוא:

אם רבי עקיבא איגר חולק על המנחת חינוך – במה חולקים גאוני עולם אלו?

אם רבי עקיבא איגר אינו חולק על המנחת חינוך – יש להבין מדוע לא נקט בפשטות כי אף בלא שיטת הר"ן אישה אינה פטורה ממצוות שביתת בהמה בשבת בהתאם לשיטת הריטב"א?

הבחנה של ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג סבור כי רבי עקיבא איגר אינו חולק על המנחת חינוך לגבי חובת האישה להפקיר קרקע בשביעית בהתאם לשיטת הריטב"א, שכן זו אינה מצווה בגופה. עם זאת, בשביתת בהמה בשבת תהא אישה זו חייבת, גם לשיטת הריטב"א. הכיצד?

מכיוון שיש להבחין בין שביתת בהמה בשבת לבין הפקרת פירות בשביעית.

- "שביתת בהמתו אינו משום שהבהמה תשבות אלא בעיקר משום **שביתת** האדם, כי אם הבהמה אינה שובתת ממילא האדם לא ישבות. זו גופא מלאכה לאדם כאשר בהמתו עובדת".

כלומר, תכלית המצווה של שביתת בהמתו היא שביתת האדם עצמו[ה]. משום כך גם לשיטת הריטב"א זו מצוות עשה שהזמן גרמא שאישה פטורה הימנה.

- שביתת קרקע בשביעית – עיקר השביתה היא שהקרקע תשבות, ומשום כך זו מצוות עשה שהזמן גרמא שהאישה חייבת בה לפי שיטת הריטב"א כמו שכתב המנחת חינוך.

ה. הרב חיים קניבסקי בספרו "דרך אמונה" ב"ביאור הלכה" על הלכות שמיטה ויובל (פרק א' הלכה ז') כתב כי יש לחלק בין שבת לשביעית: "בשבת עיקר קפידת התורה שינוח ולא יעשה הוא מלאכה ... אבל בשביעית שהתורה רוצה שהארץ תשבות כמו שכתוב במסכת ע"ז (דף ט"ו עמ' ב') ודעת כמה ראשונים שגם ע"י גוי יש בזה חיוב דאורייתא, ואפילו לפי החולקים על כל פנים האיסור הוא שהארץ לא תעבד".

ברם, יש להבין מה פשרה של הבחנה זו, שהרי בתורה נאמר (שמות כ"ג, י"ב): "וביום השביעי תשבות – **למען ינוח שורך וחמורך** וינפש בן אמתך והגר". תכלית השביתה של הבהמה אינה שביתת נכסי האדם, אלא מנוחת הבהמה.

אם כן, כשם שבשביתת הארץ קיום המצווה אינו באדם אלא בדבר הנמצא מחוץ לו, כך בשביתת הבהמה קיום המצווה אינו באדם אלא בדבר הנמצא מחוץ לו[ו]. מה ההבדל ביניהם?

דברי ה"אור שמח"

הקושי האמור מתחזק עת שאנו מעיינים בדבריו של ה"אור שמח".

הרמב"ם בהלכות שבת (פרק כ"ה הלכה כ"ו) פסק כי "בהמה שנפלה לבור או לאֲמַת המים אם יכול ליתן לה פרנסה במקומה מפרנסין אותה עד מוצאי שבת ואם לאו מביא כָּרִים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה. ואף על פי שמבטל כלי מהיכנו שהרי משליכו לבור לתוך המים – מפני צער בעלי חיים לא גזרו".

הרב מאיר שמחה מדווינסק בספרו "אור שמח" מבאר כי על אף שלשיטת הרמב"ם דין צער בעלי חיים הוא מדרבנן, יש היתר לבטל כלי מהיכנו ולסייע לבהמה לצאת מהבור, שכן "לעניין שבת רואים אנו שהתורה הקפידה רק על בעלי החיים שישבתו וינוחו 'שורך וחמורך וכל בהמתך', משום שיש בהם הרגשת צער מלאכה, ורצתה התורה כי בשבת קודש להוראת חידוש העולם וההשגחה ינוחו ויתענגו כל בעלי נפש חיה ובעלי ההרגשה. מכיוון שרואים אנו שהתורה חששה לנפש החיה בשבת באופן שהיא מצטערת כשאינה נחה בשבת ... לכן לא גזרו חכמים איסור שלהם, כמו מבטל כלי מהיכנו בשבת משום צער בעלי חיים... ולכן ירד (לבור להניח כרים וכסתות ולסייע לבהמה לצאת מהבור) משום צער בעלי חיים, שכן התורה רצתה שיתענגו בעלי חיים מקדושת יום השבת"[ז].

ו. ואכן, המנחת חינוך עצמו משווה בין שביתת בהמה בשבת לבין שביתת הארץ בשביעית וסובר כי ביחס לשתי המצוות חלה דעת הריטב"א.

ז. רבי מאיר שמחה מדווינסק בספרו "אור שמח" על הרמב"ם (הלכות שבת פרק כ"ה הלכה כ"ו) מבאר עם זאת כי הסבר זה נכון רק למאן דאמר שאין ציווי גם על שביתת כלים בשבת. אבל לפי מאן דאמר שאף בכלים מוזהר בשבת שלא ייעשה בהם מלאכה, בהכרח אי אפשר לומר כי התכלית היא שהכלי ינוח, שהרי הכלי אינו בר תחושה בהיותו דומם. לפי מאן דאמר זה יש לומר על כן כי המצווה היא "משום האדם, שיהיו כל עניניו נפסקים ושובתים בשבת, שלא יהא לבו טרוד בהן, וכאילו כל מלאכתו עשויה... הבן כי זה נכון".

נמצא כי תכלית האיסור על שביתת הבהמה אינה נובעת מרצון להביא לשביתת האדם על כל מה ששייך לו, אלא מתוך רצון להביא לשביתת הבהמה[ח].

תוספת הסבר של המנחת חינוך

דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. המנחת חינוך בדבריו על מצוה שכ"ו (אות א') התייחס לתחולת דברי הריטב"א על חיוב נשים בשביעית בשביתת קרקע שבבעלותן ושם הרחיב וביאר: "בשביעית אנחנו מצווים על שביתת קרקע כמבואר במסכת עבודה זרה (דף ט"ו עמ' ב') גם הנשים מוזהרות ועיין מה שכתבתי לעיל, **שאסור לעשות מלאכה בשדה שמיטה ע"י עכו"ם לא מטעם שבות רק עובר בעשה של שביתת קרקע** כמו שביתת בהמה בשבת לדידן ושביתת כלים לבית שמאי".

כלומר, תכליתו של איסור מלאכה בשביעית אינו מנוחת האדם אלא מנוחת הארץ. על כן, אם הקרקע שייכת לישראל וגוי מעבד אותה, הישראל נח אך הקרקע אינה שובתת, ולכן הישראל עובר על איסור. המנחת חינוך מבאר אם כן, כי דברי הריטב"א חלים לא רק מכיוון שמדובר במצווה שאינה נעשית בגוף האדם, אלא גם מכיוון ששמיטת קרקעות היא מצווה שתכלית קיומה אינו האדם.

הווי אומר כי ההסבר בדברי הריטב"א שהאישה מחויבת במצוות עשה שמתבצעת באדם אחר, אינו נעוץ בכך שהיא אחראית לחיוב במצווה שחל על אדם אחר שאינו אישה.

הטעם לכך שאישה אינה פטורה ממצוות אלו נעוץ בכך, שתכליתן אינה מתמקדת באישה אלא בעולם שסביבה הזקוק לקיומה של מצווה זו וממילא אין לבטל תכלית זו[ט].

הבה נעמיק בהסברת נימוק זה.

ח. על כן, יימצא למשל כי מלאכה שהתחילה מבעוד יום, כגון שהניח משאוי על הבהמה מבעוד יום, ובשבת הבהמה יוצאת כשהמשאוי עליה, חייב למונעה, שהרי הבהמה אינה נחה. ועיין בדבריו של הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" על פרשת יתרו (אות ו' ד"ה "ומה שנראה לי"), כי בבעלי חיים של ישראל יש קדושה ושייך בהם עניין תורה ומצוות, ולכן אסרה תורה שתעשה בהמת ישראל מלאכה בשבת.

ט. ניתן להמחיש את הדברים ע"י אמירה ידועה של רבי בונים מפשיסחא. רבי בונים נשאל האם היה רוצה להיות אברהם אבינו? השיב רבי בונים: מה פשר הדבר, הן יש רק שלושה אבות ותו לא? הבהיר השואל את שאלתו: האם היית רוצה להתחלף עם אברהם אבינו, שיהא הוא רבי בונים ואתה אברהם אבינו? על כך השיב רבי בונים: "מה ירוויח מכך הקב"ה? עדיין יהיה לו בונים אחד ואברהם אבינו אחד. אלא עליי לשאול מתי יגיעו מעשיי למעשה אבותיי". כלומר, החשבון אינו

הסבר לשיטת הריטב"א

מהי הסיבה לפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן?

הקושי בעניין זה חריף במיוחד לאור דבריו הידועים של התנא רבי חנניה בן עקשיא במשנה במסכת מכות: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הִרְבָּה להם תורה ומצוות". נשאלת השאלה: מדוע לא ביקש הקב"ה לזכות גם את הנשים ומדוע פטר אותן מחלק מן המצוות?

הרב שמשון בן ר' רפאל הירש (בביאורו על ויקרא פרק כ"ג פסוק מ"ג) נוקט כי התורה לא חייבה את הנשים במצוות אלה – מפני שהן לא זקוקות להן!

"התורה מניחה שיש לאישה דבקות יתרה ונאמנות של התלהבות ליעודה... משום כך, לא היה צורך להטיל עליה את כל המצוות המוטלות על האיש, כי האיש טעון זירוז חוזר ונשנה לנאמנות בקיום ייעודו".

בהתאם לכך מובן כי מצוות עשה שהזמן גרמא שתכליתה תיקון האדם – אינה חלה על אישה.

אבל, מצוות עשה שתכליתה תיקון העולם שסביב האישה, אין מקום לפטור. במקרים אלו האישה אחראית לדברים שבבעלותה ואינה יכולה להיפטר מחובה זו. אכן, האישה אינה צריכה לתקן את עצמה ע"י קיום מצוות עשה שהזמן גרמא, אך מה עם תיקון העולם שסביבה, שהוא תכלית המצווה?

כך למשל:

– אין מקום להשאיר ילד ערל, מכיוון שהמצווה מוטלת על אימו שהיא אישה[יא].

חשבונו האישי, שהרי אז מרוויח הוא מאוד מחליפין אלו. החשבון הוא חשבונו של הקב"ה: ויש לשאול מה הוא מרוויח?!

י. הרב הירש מבאר כי האיש הופקד על "מִלאו את הארץ וכִבשוה (בראשית א', כ"ח)". הוא שר ממשלת החוץ ונגזר עליו להשיג את לחמו בזעת אפיו. הוא רוצה במרחבי עולם וכובש אותם מתוך מטרה לשעבדם לטובתו. לכן, הוא זקוק לחידוש, לחדוות הכיבוש ולהשתלבות במרחב. האישה לעומת זאת, הופקדה על ממשלת הפנים כאם כל חי. האישה מבטאת את הרובד החברתי של האדם הניחן ברגש סולידריות ובאנושיות רבה. ממילא, כעיקר ביתו של אדם, האישה יציבה יותר ואינה זקוקה לריגושים כדי להיוותר נאמנה לייעודיה ולמסגרת שבה תמצא אושר וסיפוק. מכיוון שהאיש זקוק, מעת לעת, "לזריקת עידוד", שתרומם את רוחו ותפיח בו מחדש רגשות הנחוצים לו לשם קיום נאמן ומסור של מחויבויותיו, הוא חויב במצוות עשה שהזמן גרמן. אלו נועדו להפיח בו התרוממות רוח ואפשרות להתעלות על שגרת יומו. האישה אינה זקוקה לכך, שכן היא יציבה יותר, נאמנה יותר ומסוגלת לשמור על הרגש המפכה בה, בלא ששיני הזמן ושגרת חיי היום יום יקהו את רגשותיה. מכיוון שהאישה אינה זקוקה ל"זריקות עידוד" הרי שהיא לא חויבה במצוות עשה שהזמן גרמן.

יא. על כן נזקקים אנו לגזירת הכתוב שהאישה פטורה מכך. דוגמא יפה לכך שאישה מלה את בנה כדי לתקן עולם שסביבה מצויה אצל ציפורה שמלה את בנה כדי להציל את חייו של משה.

- אין מקום להורות כי קרקע לא תשבות בשביעית, מכיוון שהבעלים היא אישה[יב].
- אין מקום לומר כי בהמה לא תנוח בשבת, מכיוון שהבעלים היא אישה.

הסבר שיטתו של רבי עקיבא איגר

הבנה זו של דברי המנחת חינוך ביחס ליישום שיטת הריטב"א ביחס למצוות עשה של שביתת בהמתו מאפשרת לנו לעמוד גם על נקודת המחלוקת בינו לבין רבי עקיבא איגר, שכן השאלה תהיה מהו ההסבר בדברי הריטב"א. נבאר:

- רבי עקיבא איגר מבין את שיטת הריטב"א כפי שנקטנו מתחילה, כי הטעם לחיוב אישה במצוות עשה שהזמן גרמא הנוגעת לאדם אחר, נובעת מכך שהיא מחויבת להביא לקיום המצווה של האחר לפי גדריו של אותו אדם. לכן, אם הוא זכר – הוא חייב במצווה, והאישה מופקדת על קיום מצוותו שלו. בהתאם להסבר זה מובן כי בשביתת כלים ובשביתת הארץ, שאין גברא אחר שעליו מוטל החיוב, אין מקום לחייב את האישה.
- רק אם אנו מבינים את דברי הריטב"א, כפי שראינו במנחת חינוך, כי הטעם לחיוב אישה במצוות עשה שהזמן גרמא המבוצעת בדבר אחר, נעוץ בצורך לקיים את תכלית המצווה של תיקון העולם שסביב האישה – ניתן להסיק כי אישה תהיה חייבת במצוות עשה שהזמן גרמא של שביתת בהמה ובהפקרת הקרקע ופירותיה בשביעית.

יב. ודוק, גם אם שמיטה היא חובת הגברא ולא אפקעתא דמלכא כשיטת רבי יוסף קארו, משמעות הדבר היא רק שההפקר לא חל מאליו ומוטל על האדם לעשות אותו. אבל, אין להסיק מכאן כי תכלית העשייה היא תיקון האדם ולא תיקונה של הקרקע, למען תנוח ותשבות ממלאכתה.

פרשת בחוקותי

אין איסור חל על איסור

"וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא, קודש לה'"
(ויקרא כ"ז, ל')

אין איסור חל על איסור והיוצאים מן הכלל

הרמב"ם בפירוש המשנה על מסכת כריתות (פרק ג' משנה ד') כותב כי "יש כאן כללים ראוי שאבארם לך בקיצור כדי שיובנו לך בהם כל הבבות הללו שבפרק זה". הכלל הראשון הוא שאין איסור חל על איסור. הרמב"ם נותן דוגמא לכך: "אם היה בשר נבלה או בשר בהמה טמאה או חֵלֶב שנתבשל בחָלָב, לא יחול איסור בשר בחלב על איסור הנבלה, שיהא האוכל ממנו חייב שני חיובי מלקות, אלא מלקות אחד בלבד כמו שנתבאר בגמרא חולין (דף ק"א עמ' א')".

לכלל זה יש שלושה יוצאים מן הכלל: איסור מוסיף, איסור כולל ואיסור בת אחת. הרמב"ם מציין: "הנני מבאר לך שלשת הכללים הללו בדוגמאות מן ההלכה הזו שאנו מפרשים אותה כפי שנתבאר בתלמוד, ועל דרך זו תדון בשאר האיסורים".

איסור מוסיף – האיסור השני מוסיף רובד על האיסור הראשון. הרמב"ם מביא דוגמא לכך, איסור אכילת חֵלֶב שלאחר מכן הבעלים הקדיש אותו. "לפני שתהא אותה הבהמה קודש היה חֶלבה אסור באכילה ומותר בהנאה, וכאשר הקדישה נאסר בהנאה, ומיגו שהתווסף בו איסור הנאה התווסף בו גם איסור לענין אכילה וחייב על אכילתו אשם מעילה וזה הוא איסור מוסיף".

איסור כולל – האיסור השני בעל הגדרה רחבה יותר, ולכן הוא חל על אף שהדבר היה אסור קודם לכן. כך למשל, בשר טרף או חֵלֶב שאדם אוכל ביום כיפור. האיסור לאכול בצום חל על כל מה שמוגדר כאוכל וכולל גם דבר שקודם לכן היה מותר לאוכלו. הגדרת האיסור רחבה וכוללת דברים שלא נכללו עד כה בגדר האיסור של חֵלֶב או טריפה. על כן, בנוסף לאיסור האכילה חל גם איסור של יום הכיפורים, כדין "איסור כולל".

דוגמא נוספת היא, כהן גדול שנשא אישה שהייתה אלמנה ולאחר מכן גם גרושה. מי שהיא אלמנה אסורה רק לכהן גדול, ואילו גרושה אסורה גם לכהן הדיוט. לכן איסור גרושה לכהן חל על אף שקדם לו איסור אלמנה לכהן גדול, בהיותו איסור כולל.

איסור בבת אחת – כאשר האיסור השני חל בבת אחת עם האיסור הראשון, שאז אין זה איסור שחל על איסור, אלא שני איסורים שחלו כאחד. כך למשל, אדם מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או מדליק אש ביום כיפור שחל בשבת. במקרה זה חל איסור יום הכיפורים יחד עם איסור שבת.

"הרי זה חייב שתים משום מוציא מרשות לרשות בשבת וכן ביום הכיפורים כי איסור שבת ואיסור יום הכיפורים באין כאחד".

נקודה נפלאה

הרמב"ם מוסיף וכותב שם: "ויש בדברינו אלה נקודה נפלאה נעיר עליה, לפי שהיא מפתח לענייינים אחרים, נוסף למה שיש בה מדיוק העיון". הנקודה היא זו:

בשר בְּחָלָב אסורים לא רק באכילה אלא גם בהנאה. לעומת זאת חֵלֶב אסור באכילה אך מותר בהנאה. אם כן, היה מצופה כי אם אדם בישל חֵלֶב בְּחָלָב יחול איסור בשר בְּחָלָב על איסור חֵלֶב, בהיותו איסור מוסיף, כפי שאמר הרמב"ם ביחס לחֵלֶב של קדשים, שחייב על אכילתו גם משום מעילה בהקדש, שכן נוסף בו איסור הנאה. על אף זאת לא חל איסור בשר וְחָלָב על חֵלֶב. מדוע?

הרמב"ם מבאר: "התשובה לכך היא שבשר בְּחָלָב לא נאסר בהנאה אלא מחמת שאסר הכתוב אכילתו לפי הכלל שביארנו שכל שנאסר באכילה נאסר ליהנות בו עד שיפרוט לך הכתוב, ואין בו פסוק האוסר אכילתו ופסוק האוסר ליהנות בו, אלא שני הדברים יחד – הם איסור בשר בְּחָלָב. וכיון שאמרנו שאין איסור חל על איסור, לפיכך לא יחול איסור בשר בְּחָלָב על איסור חֵלֶב והרי לא יהא אסור בהנאה אלא יהא מותר בהנאה והאוכלו לוקה משום חֵלֶב, וירד איסור בשר בְּחָלָב לגמרי לפי שלא חל".

נמצא כי אם אדם מכר לגוי את החֵלֶב הזה, שבושל בְּחָלָב, אין בכך איסור כי חל רק איסור חֵלֶב ובו אין איסור ליהנות.

ביאור הדברים

את דברי הרמב"ם הללו נראה כי ניתן לבאר בשני אופנים:

א. איסור אכילת חֵלֶב אינו שונה במהותו מאיסור ההנאה, כי מהותו של איסור אכילה הוא שלא ליהנות באמצעות אכילה. על כן, במישור המהותי כאשר

נתבשל החֵלֶב בחָלָב לא נתווסף כאן איסור חדש, כשבא כעת לחול איסור הנאה, מאחר שמהותו של איסור אכילה ששרר קודם לכן הוא שלא ליהנות באופן של אכילה. הוספת אופנים של הנאה אינה תוספת במהות האיסור.

ב. רבי חיים הלוי סולובייצ'יק (במכתב שנדפס בכתבים לנדרים י"ז עמ' א') ביאר כך:

- איסור הנאה אינו יכול לחול על דבר המותר באכילה, שכן איסור הנאה הינו הרחבה של איסור אכילה (כך גם כתב רבי יהונתן אייבשיץ ב"פלתי" על שו"ע יורה דעה סימן פ"ז סעיף י"ג) ואם איסור אכילה לא חל הרי שגם איסור הנאה לא חל.
- איסור כולל או מוסיף נאמר רק כשההיתר ודאי ייאסר מכוח האיסור השני, כך למשל יום כיפור יאסור לאכול כל מאכל, ולכן מיגו שהוא חל על בהמה שחוטה, הוא חל גם על בשר נבלה.
- ממילא נמצא כי כאשר אדם מבקש להחיל איסור בשר וחלב על חֵלֶב מכיוון שבאיסור בשר וחלב יש גם איסור הנאה, הרי שזו הנחת המבוקש כי הא גופא אנו שואלים אם חל איסור אכילה של בשר וחלב על איסור חֵלֶב, ובהנחה שלא חל איסור האכילה (שבו לא מתווסף דבר) הרי שגם איסור ההנאה לא יחול.
- במקרה זה אין אומרים שיחול איסור אכילה של "בשר וחלב" כאיסור מוסיף שיש בו גם איסור הנאה, אלא אדרבה אנו אומרים שאיסור אכילה ואיסור הנאה לא יחולו, וממילא אין כאן "איסור מוסיף".

ההבחנה בין חֵלֶב בחָלָב לבין חֵלֶב קדשים

הרמב"ם ממשיך שם ומבאר את ההבדל בין בישול חֵלֶב בחָלָב שבו לא חל איסור הנאה של בשר וחלב לבין חֵלֶב קדשים שבו חל איסור הנאה מדין מעילה בהקדש. הרמב"ם כותב: "היה מקום להקשות שבישול חֵלֶב בחָלָב יהיה דומה לחֵלֶב הקדשים. אולם אין הדבר כן. אלא אנו אומרים שלא נאסר בשר בחלב זה בהנאה. הלא תראה שבמשנה נאמר שבשר בהמה טמאה מותר לבשל ומותר בהנאה וכבר נתבאר זה במקומו, והבן ענין זה כי הוא מקום טעות, ועליו תדון בכל הדומה לו". דברי הרמב"ם סתומים לכאורה, ונעמוד על ביאורם תוך עיון בדברי המנחת חינוך דלהלן.

ביאורו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה תקע"ו) דן בשאלה הבאה:

א. הכתוב אומר: "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא, קודש לה' (ויקרא כ"ז, ל'). רש"י מבאר כי הכתוב מדבר במעשר שני שהוא קודש לה'

"קנאו ה' ומשולחנו ציוה לך לעלות **ולאכלו בירושלים**, כמו שנאמר (דברים י"ד, כ"ג): 'ואכלת לפני ה' אלהיך... מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך'".

ב. במסכת בבא מציעא (דף צ' עמ' א') מצינו כי בהמה שדשה בתבואת מעשר שני, יכולה לאכול מהתבואה. שואלת הגמרא הרי אסור לאכול ולהאכיל לבהמה מעשר שני מחוץ לירושלים? משיבה הגמרא כי הדין האמור חל רק בשדה שנמצאת בתוך החומה. מדברי הגמרא נמצא כי האיסור לאכול מעשר שני מחוץ לחומת ירושלים מונע מפרה שדשה לאכול. מדברי הראשונים עולה כי איסור זה נלמד מכך שעל אף שהתורה מצווה (דברים כ"ג, כ"ה): "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך", הרי שלפועל העובד בכרם אסור לאכול מעשר שני מחוץ לחומה. על כן, כשם שהפועל לא יכול לאכול מן הכרם כשהמאכל אסור, כך גם דין האכלת בהמה (לא תחסום שור בדישו) אינו אמור במקרה שהמאכל אסור ("מקשינן חוסם לנחסם"). בדומה לכך מצינו שם (דף צ"ב עמ' א') כי פועל העובד בכרם רעהו אסור לאכול מן הפירות אם הם נטע רבעי.

ג. לעומת זאת, נאמר בגמרא שם (דף פ"ז עמ' ב'): "בכרם רעך – ולא בכרם הקדש". כלומר, צריך פסוק מפורש ללמוד ממנו שפועל לא אוכל פירות כשהוא עובד בכרם של הקדש. תוספות שם מבארים כי יש צורך בפסוק זה כי אלמלא כן היינו אומרים כי כשם שהתורה התירה לפועל לאכול על אף איסור גזל, יהא הדבר מותר לפועל על אף שאלו פירות של הקדש, לכן נאמר "רעך" ללמד כי איסור זה לא מאפשר לפועל לאכול מפירות ההקדש. משמע כי אלמלא פסוק זה, לא היה איסור לפועל לאכול מן הפירות על אף שיש איסור למעול בפירות ההקדש.

ד. תוספות שם (דף צ' עמ' א' ד"ה כאן במעשר) שואל, אם כן היה אמור להיות שפועל יאכל גם מפירות מעשר שני מחוץ לחומה ומפירות נטע רבעי, שהרי ביחס לאיסורים אלו אין פסוק מפורש שבא לאסור על הפועל לאכלם. אם כן, מדוע הסיקה הגמרא מסברה כי הפועל לא יכול לאכול מכרם רעהו מחמת איסורים אלו?

ה. המנחת חינוך מיישב קושי זה כי לאיסור גזל ולאיסור מעילה בהקדש יש מכנה משותף בהיות שניהם איסורי ממון. ממילא מכיוון שהתורה התירה לפועל לאכול מפירות בעל הבית ובכך התירה איסור גזל, היה מקום לומר שגם איסור מעילה בהקדש יהיה מותר ולכן היה צריך פסוק כדי לאסור. אבל,

לעומת זאת איסור מעשר שני מחוץ לחומה וכן נטע רבעי הם איסורי **מאכלות אסורות** ואין להתיר לפועל לאכול איסורי תורה, מכך שהותר לו איסור גזל (שהוא איסור ממוני בין אדם לחברו), שהרי אלו לא דינים הנובעים מאותו שורש.

"איסור שאינו מחמת ממון בודאי לא התירה התורה ואין צריך קרא לזה".

ו. המנחת חינוך מציין כי יסוד דבריו לראות באיסור מעילה סוג של גזל, נובע מן הנקודה הנפלאה של הרמב"ם המבאר את ההבחנה בין איסור חֵלֶב בחָלָב לבין חֵלֶב קדשים כדלהלן:

באיסור חֵלֶב ואיסור בשר בחָלָב אין איסור חל על איסור מכיוון ששניהם איסורי אכילה (איסורי "יורה דעה") מאותו מין. כאמור, איסור ההנאה שיש בבשר וחלב נובע מהרחבת איסור האכילה שלו, וממילא בהיעדר איסור אכילה כי אין איסור בשר בחָלָב חל על איסור חֵלֶב, הרי שגם אין איסור הנאה.

לעומת זאת, מעילה בקדשים היא איסור ממון (חושן משפט). איסור זה, אינו ממין האיסור של חלב, שהוא איסור אכילה שבין אדם למקום. (יורה דעה)[א].

מכיוון שאלו איסורים ממין שונה הרי שמתווסף וחל איסור המעילה על איסור אכילה[ב].

הסברו של הגר"ח

נראה כי יש מקום להבין את ההבחנה שמעלה המנחת חינוך באופן נוסף לאור דברי הרב חיים הלוי סולובייצ'יק (הלכות מעילה פרק ח' הלכה א') שביאר, כי לפועל לא הותר איסור גזל בבואו לאכול בכרמו של המעביד, אלא שהקנו לו זכות לאכול פירות שם כחלק משכרו, ממילא אין זה גזל כלל, כפי שפועל המקבל את שכרו המגיע לו פשיטא כי זה לא גזל. בהתאם לכך מובן כי היה צריך פסוק כדי ללמד שאסור לפועל לאכול כשמדובר בכרם של הקדש, שהרי גם מעילה יסודה באיסור גזל (כפי העולה מן הסוגיה במסכת מעילה דף י"ח עמ' א'). ממילא, בהיעדר איסור גזל

א. הדברים מקבלים משנה תוקף בהתאם להבחנה של הרב שמעון שקופ ב"קונטרס השליחות" (סימן כ"ד) בין איסורים שתכליתם להגן **על האדם** מלאכול מאכל אסור ולטמא את נפשו, לבין איסורים שתכליתם להגן על **ממון ההקדש**.

ב. בדומה לכך ביאר את הדברים הרב מאיר שמחה מדווינסק בספרו "משך חכמה" על שמות כ"ג, י"ט (פרשת משפטים).

כשהפועל מקבל זכות לאכול בכרם רעהו, כך היה מקום לומר שגם אין מעילה. בהתאם לכך מובן כי אין להשוות היתר זה כלל לאיסורי אכילה, שבהם אי אפשר לומר שהאיסור לא חל מלכתחילה, וברור כי אין הווה אמינא שאיסורים אלו יהיו מותרים לפועל שבא בכרם רעהו. גם בהתאם להסבר זה, מובנת היטב הנקודה הנפלאה של הרמב"ם בבואו להבחין בין חֵלֶב בחָלָב לבין חֵלֶב קדשים, שכן חלב ובשר בחלב הם איסורי אכילה, ואילו קדשים נובע מאיסור גזל.

פרשת במדבר

גר שהתגייר כקטן שנולד - בעקבות מתן תורה

"ויתילדו על משפחותם לבית אבותם"
(במדבר א', י"ח)

ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ

הכתוב מונה את יוצאי מצרים ופוקד אותם, איש איש ובניו, ונאמר (במדבר א', י"ח): "ויתילדו על משפחותם לבית אבותם". למניין זה יש נפקות מעשית, שכן במסכת בבא בתרא (דף קי"ז עמ' א') מצינו את שיטת רבי יאשיה כי "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר (במדבר כ"ו, נ"ה): "לְשמות מטות אבותם ינחלו". על כן, בנות צלפחד נטלו חלק אביהן, על אף שצלפחד מת במדבר ולא נכנס לארץ.

קבלת התורה היא גירות

יוצאי מצרים זכו למעמד קבלת התורה בהר סיני. במהלך קבלת התורה עבר עַם ישראל הליך של גיור, שנאמר (שמות כ"ד, ז'–ח'): "ויקח ספר הברית ויקרא באוזני העם, ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרוק על העם, ויאמר הנה דם הברית, אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה". ממתן תורה לומדים את כל יסודות הגיור, שהם: מילה, טבילה והרצאת דמים, וכמובן קבלת עול תורה ומצוות. הגמרא במסכת כריתות (דף ט' עמ' א') אומרת: "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים".

גר שהתגייר כקטן שנולד

ביחס לגר חל הכלל, שנקבע במסכת יבמות (דף כ"ב עמ' א'): "גר שנתגייר כקטן שנולד".

כלומר, הגר נחשב לאדם שנולד ונוצר מחדש, יש מאין, בלא שיהיו לו כבלים ועבותות של קשרי משפחה. מגיעים הדברים לכך שהרמב"ם פסק, בהלכות עדות

(פרק י"ג הלכה ב'), כי גרים אינם נכללים בדין קרובים הפסולים להעיד זה לזה ו"אפילו שני אחים תאומים שהתגיירו מעידים זה לזה, שהגר שנתגייר כקטן שנולד הוא חשוב". כלומר, שני תאומים שהתגיירו יכולים להעיד האחד לטובת השני, למרות הקרבה הביולוגית ביניהם, שכן מבחינה הלכתית הם לא נחשבים כקרובי משפחה, כי הם נחשבים למי שכביכול נולדו מחדש עם גיורם ובפעולת הגיור התנתקו מעברם הרוחני וממקורם הפיסי.

גר אינו יורש את אביו

במסכת קידושין (דף י"ז עמ' ב') מצינו כי מדין תורה גר אינו יורש את אביו. רק מדברי סופרים יש ירושה לגר שאביו הגוי מת, כי חכמים חששו שאם הגר לא יירש את אביו, הוא יחזור לסורו. אבל, כשמדובר בדור שני של גרים, שאין חשש כזה, הרי שהכלל הוא כי "גר את הגר – אינו יורש לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים". רש"י שם מבאר כי לגר אין ירושה כי הוא "אינו מתייחס אחר העובד כוכבים **וכקטן שנולד מאליו דמי**".

שאלת ה"כלי חמדה" על ירושת הארץ

הרב מאיר דן פלאצקי, בספרו "כלי חמדה" על פרשת "ויגש" שואל, מכיוון שגירות נלמדת ממתן תורה שנחשבת להליך של גיור, נמצא כי לאחר מתן תורה חל על כלל ישראל הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד". אם כן, אין לבני ישראל דין ירושה, שכן גר לא יורש את אביו. כיצד איפוא נמנו בני ישראל למשפחותם "לבית אבותם" וכיצד נאמר: "לְשמות מטות אבותם ינחלו" תוך חלוקת הארץ ליוצאי מצרים, שאותם ירשו בניהם אחריהם?

שאלה זו של ה"כלי חמדה" מתעוררת ביחס לשתי סוגיות נוספות:
א. קיום מצוות פרו ורבו
ב. איסורי עריות.
נפרט.

קיום מצוות פרו ורבו ע"י גר שנתגייר

במסכת יבמות (דף ס"ב עמ' א') מצינו מחלוקת לגבי מי שהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים והתגייר. "רבי יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, שהרי יש לו צאצאים; וריש לקיש

אמר לא קיים פריה ורביה שכן 'גר שנתגייר – כקטן שנולד דמי'' ואם כן צאצאיו אינם מיוחסים לו עוד.

ההלכה היא כשיטת רבי יוחנן ובשולחן ערוך אבן העזר (סימן א' סעיף ז') נפסק: "היו לו בנים כשהוא עובד כוכבים, ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצווה זו".

שאלתו של ה"טורי אבן"

רבי אריה ליב גינצבורג (בעל ה"שאגת אריה") בספרו "טורי אבן", שואל שאלה חריפה על הלכה זו:

בגמרא במסכת ראש השנה (דף כ"ח עמ' א') נאמר כי אם אדם אכל מצה בהיותו שוטה – הפטור ממצוות – לא יצא ידי חובתו. מכאן, כי כדי לצאת ידי חובה יש לאכול את המצה **כשהוא בר חיוב**.

בשולחן ערוך נפסק כי מי שקיים מצוות פרו ורבו בהיותו גוי ונתגייר קיים מצווה זו. ה"טורי אבן" שואל הרי בני נח אינם מצווים במצוות פרו ורבו, ואם כן נמצא כי עשו את המצווה בעת שלא היו ברי חיוב?

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך מחדש כי מצוות פרו ורבו היא מצווה תוצאתית. מעשה יצירת הוולד הוא רק "הכשר מצווה" ואילו המצווה עצמה מתקיימת בכך שהוולד שנוצר מזרעו – חי[א]. מטעם זה נפסק בשולחן ערוך אבן העזר (סימן א' סעיף ו') כי מי שהיו לו בנים ומתו לא קיים מצוות פרייה ורבייה.

בלשונו של המנחת חינוך: "נראה בעליל דמצוה זו אינה כשאר מצוות (לולב ומצה ודומיהם) דאין להם משך זמן רק תיכף שנעשה המצוה יצא. אבל כאן אינו כן, שכן הבִּיאה לא הוי גוף המצוה, רק הכשר מצוה, ועיקר המצוה הוא לידת הבנים. ובכל רגע חל עליו החיוב. ואם מתו לא קיים מכאן ולהבא, וזה פשוט"[ב].

יישוב קושיית ה"טורי אבן" לפי המנחת חינוך

לשיטת המנחת חינוך שמצוות פרו ורבו היא תוצאתית, מיושבת שאלתו של ה"טורי אבן", שכן המצוה היא שיהיו לו בנים שיתייחסו אחריו. מצווה זו הוא

א. בדומה לכך מצינו במצוות נוספות, שהן תוצאתיות, כגון מעקה ומזוזה, שאם נפלו יש לשוב ולעשותם. לא די בכך שאדם התקין מזוזה על פתחו או שם מעקה לגגו וצריך שאלו יהיו בביתו בכל עת.

ב. עמדנו על הדברים לעיל בפרשת וישב.

מקיים כעת, שהרי זו מצווה הנמשכת כל עוד שבניו חיים. אכן, המעשה של "הכשר המצוה", דהיינו הבעילה, נעשה בלי חיוב. אך התוצאה קיימת גם כשהוא בר חיוב. הדבר דומה למי שאפה מצה בעודו גוי (וישראל עומד על גביו) ואוכל אותה כשהוא יהודי. אכן, האכילה באה לו ע"י האפייה שנעשתה בעודו פטור. "מכל מקום בודאי שיצא ידי חובה כי קיום המצוה נעשה שעה שיש לו חיוב. אם כן, הוא הדין ביחס למצוות פרו ורבו".

עיון בשיטת רבי יוחנן וריש לקיש לפי המנחת חינוך

ברם שהסברו של המנחת חינוך אינו מיישב את הקושי לחלוטין. אמנם מצוות פרו ורבו היא תוצאתית, ולכן אדם יכול לקיים את המצוה גם בלי מעשה שעשה בהיותו יהודי, אבל עדיין טענת ריש לקיש נותרת ללא מענה, שהרי גר שהתגייר כקטן שנולד. מבחינה תוצאתית נמצא כי לאחר הגיור אין ייחוס של הוולד לגר, וממילא המצווה לא מתקיימת. אם כן, כיצד ניישב את שיטת רבי יוחנן? הרי המצווה תוצאתית ובעקבות הגיור אין לגר זרע שמיוחס אליו?

תוספות שם (ד"ה "רבי יוחנן") מבאר כי לשיטת רבי יוחנן מכיוון שבעת שהיה גוי הוא קיים מצוות פרו ורבו, שהרי באותה שעה היה זרעו מיוחס אחריו, הרי שפטור זה לא פוקע גם כשהתגייר[ג].

ברם, שהדברים קשים להבנה, שהרי ראינו הלכה פסוקה כי אם היו לאדם צאצאים והם מתו, הרי שלא מועילה העובדה שבעבר הוא קיים מצוות פרו ורבו, ומכיוון שהמצווה היא תוצאתית, הוא חדל לקיים מצוות פרו ורבו כשחדלו בניו לחיות. אם כן, לכאורה צריך להיות, שגם אם גוי התגייר והבנים חדלו להיות מיוחסים לו, אין כאן קיום של מצוות פרו ורבו?

שאלת ה"שב שמעתתא"

הרב אריה לייב הלר (בעל "קצות החושן") בספרו "שב שמעתתא", (הקדמה אות ט'), שואל אף על שיטת ריש לקיש. מאחר שמצוות פרו ורבו הינה מצווה תוצאתית שמחייבת כי הבנים יהיו מיוחסים אליו בכל עת, ומשום כך גר שהתגייר לא קיים

ג. "המנחת חינוך" (מצוה א' אות ב') מבאר על כן כי הפטור מן המצווה מותנה בכך שהיו לגוי צאצאים מגויה. אבל, אם היו לו בנים מאישה יהודיה, הרי שגם בגויותו לא היו הבנים מיוחסים אליו אלא אליה, כי נכרי הבא על בת ישראל הוולד ישראל. לכן, במקרה זה "בודאי לא היה הזרע מתייחס אחריו כלל ואף שנתגייר לא קיים המצוה".

מצוות פרו ורבו, אם כן, עַם ישראל שנחשבים לגרים מכוח קבלת התורה, לא קיימו פרו ורבו שהרי בניהם נחשבים כ"קטן שנולד" ואינם מתייחסים אליהם?

שאלת המהר"ל מדוע בכה העם למשפחותיו

נעבור כעת לנושא נוסף שמעורר קושי מכוח הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד" – והוא, הדין של איסורי עריות.

הכתוב אומר (במדבר י"א, י'): "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו". רש"י מבאר: "בכו על כך שנאסרו עליהם עריות". כלומר, בעקבות קבלת התורה השׂתרר בכי בעַם ישראל, לנוכח איסורי עריות שהתחדשו בתורה. הבכי נבע מכך שאיסורים אלו חייבו בני זוג להיפרד זה מזו, אם הם שארי בשר שהיו מותרים לפני מתן תורה[ד] וכעת נאסרו. ברם, לכאורה, מדוע היה עליהם להיפרד?

המהר"ל בספרו "גור אריה" על פרשת "ויגש" שואל, הרי, כאמור קבלת התורה נחשבת להליך של גיור וחל הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד". ממילא אין הם נחשבים ל"שארי בשר" מבחינה הלכתית, והיה מן הדין שיותרו בקרובותיהם? נמצא כי לא זו בלבד שאיסורי עריות חדשים לא חלו עליהם, אלא גם מה שקודם למתן תורה היה אסור מחמת קרבה, הפך לפתע למותר. מדוע אפוא בכה העם למשפחותיו?

לידה מחדש קיימת רק בגיור מרצון

המהר"ל מיישב קושי זה באמצעות קביעת כלל לפיו הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד" נאמר רק לגבי גר שקיבל את היהדות מרצונו החופשי. אבל עַם ישראל שיצאו ממצרים קיבלו את התורה בכפייה, כפי שנאמר (שמות י"ט, י"ז): "ויתיצבו בתחתית ההר". בני ישראל לא התייצבו ליד ההר למרגלותיו, אלא "תחת ההר ממש". על כן דרשו חז"ל במסכת שבת (דף פ"ח עמ' א'): "מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו, שם תהא קבורתכם". כלומר, הקב"ה כפה על עַם ישראל לקבל את התורה. מכיוון שקבלת התורה בסיני נעשתה מתוך כפייה ולא מתוך בחירה, מסיק המהר"ל כי לא חל במקרה זה הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד"[ה].

ד. כך למשל, בעל ואישה שהיו אחים מאב ולא מאם היו מותרים לפני מתן תורה, כפי שאמר אברהם (בראשית כ', י"ב): "וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי, ותהי לי לאשה". מבאר רש"י: "ובת אב מותרת לבן נח, שאין אבות לגוי".

ה. ראה בהרחבה בספרי "לאור המהר"ל", על פרשת "ויגש" ובשלהי הפרק דנא.

הסרת שני הקשיים האחרים

ה"כלי חמדה" מבאר כי בהתאם להסברו של המהר"ל, שבעקבות מתן תורה שהייתה בכפייה לא חל על בני ישראל הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" מיושב גם הקושי כיצד בניהם של יוצאי מצרים מיוחסים אחריהם ויורשים את הארץ. כמו כן, מאחר שמתן תורה לא מחיל את הדין של גר שהתגייר כקטן שנולד, מובנת שיטתו של ריש לקיש, כי לאחר מתן תורה לא פקעה מצוות פרו ורבו מבני ישראל, שהרי הצאצאים שנולדו לפני מתן תורה ממשיכים להיות מיוחסים להוריהם.

הקושי על הסברו של המהר"ל

דברי המהר"ל קשים, כיצד ניתן לומר שגיור בכפייה אינו תקף ואינו יוצר דין של "גר שנתגייר כקטן שנולד", הרי את כל דיני גירות למדים מהליך קבלת התורה? ממילא אין ספק שקבלת התורה היא בגדר של גיור תקף, היוצר מחויבות חדשה שלא הייתה קיימת קודם לכן. אם כן צריך לכאורה לחול הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" גם אם המניע לגיור היה כפייה, שהרי למרות הכפייה יש תוקף לגיור. כיצד ייתכן שיהיה לגיור תוקף לכל דבר ועניין, ורק הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד" לא יחול מחמת הכפייה?

ממה נפשך:

אם אין למתן תורה תוקף כלשהו, כיצד למדים מכאן דיני גיור?

אם הגיור תקף לכל דבר ועניין, הרי שהוא תקף גם לעניין הדין שגר שהתגייר כקטן שנולד.

ובכלל, מה הסברה לומר כי מכיוון שהמניע לגיור נבע ממאורע כפוי, אין בגיור משום פתיחת דף מבראשית והתנתקות מהעבר, על אף שבפנינו הליך תקף של גיור?

האם דברי המהר"ל הם כלל טכני

האם דברי המהר"ל הם בגדר של כלל טכני, לפיו כל מי שגירותו נעשתה בכפייה אינו נחשב ל"קטן שנולד", או שמא זהו עיקרון מהותי שניתן להחיל רק ביחס למתן תורה? הרב לייב בארון במאמרו היפה "בעניין מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה"[ו] הביא את שיטת רש"י בקידושין (דף כ"ב עמ' א') שביאת יפת תואר מותרת רק לאחר גירות, ואת דברי תוס' שם (ד"ה "שלא") שכתבו כי אשת יפת תואר

ו. התפרסם ב"מוריה" כ"ג– כ"ד (תשל"א) עמ' כ"ו, בעמ' כ"ז.

מגיירים בעל כורחה. הרב בארון נוקט כי לפי חידושו של המהר"ל נמצא כי לשיטת רש"י יפת תואר לאחר שמגיירה בעל כרחה לא חל עליה הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד". מכאן עולה כי תמר שהייתה בת יפת תואר, הייתה אסורה על אמנון בנו של דוד, שהרי הייתה בת דוד, ובהיעדר תחולה לכלל של גר שנתגייר כקטן שנולד – היא אחותו.

ברם, נראה כי דברי המהר"ל נאמרו רק ביחס למתן תורה ולא ביחס לכל גיור אחר בכפייה. נפרט.

מתן תורה אינו ניתוק ופתיחת דף חדש אלא התחברות ושיבה למקור

הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" מבאר את דברי המהר"ל באופן הבא:

א. "גר הבא להתגייר מאומה אחרת הרי הוא מפריד עצמו מאומות העולם ומדבק עצמו בה'. על כן, הרי הוא כקטן שנולד".

ב. לעומת זאת, עם ישראל יועדו מראש לקבלת התורה. "על מנת כן יצאו ממצרים לקבל על עצמם את התורה. בדבר זה נשלמה תכלית הבריאה שלהם, שהוכנו לזה מאז היותם בני אברהם יצחק ויעקב. אם כן, איך שייך לומר שיהיו כמו קטן שנולד".

ג. כלומר, בגיור יש שני ממדים: האחד, טכני שבו הגר מקבל על עצמו תורה ומצוות כיהודי.

הממד השני הוא מהותי, ובו מתנתק הגר מעמו הקודם ומהווייתו הקודמת.

ד. הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד" אינו נובע מן ההיבט המעשי והטכני של הגיור, אלא נובע ממהותו של הגיור כפעולה שבה הגר מתנתק מהווייתו הקודמת. ניתוק הגר מעברו ומעמו מנתק אותו גם ממשפחתו ומקרוביו שארי בשרו, ויוצר אדם שנולד מחדש.

ה. גוי שמתגייר מתנתק מהוויה קודמת. אבל, עַם ישראל בזמן מתן תורה לא התנתק מעברו כבני אברהם יצחק ויעקב, אלא להפך – **התחבר** אל שורש קיומו ואל עברו כבני אברהם יצחק ויעקב.

ו. בלי התחברות זו לעבר אין פשר לגיור, כי אי אפשר להתחיל מערכת יחסים בכפייה. אפשר לחייב אדם **להמשיך** מערכת יחסים קיימת ולפעול לפי מערך ציפיות שיצר. אבל, אי אפשר לכפות עליו **להתחיל** מלכתחילה מערכת יחסים שהוא אינו רוצה בה. כך למשל, אפשר לחייב אדם לפרוע חוב אך אי אפשר לחייב אותו ללוות, או לקנות. יש קשר בין המילה "אב" (התחלה) לבין המילה "אבה" (רצה), כי התחלה חייבת להיות מרצון. ממילא, כפיית ההר

כגיגית לקבל תורה לא גרעה מתוקפה של הגירות רק מכיוון שזו לא התחלה של מערכת יחסים אלא המשך של מערכת יחסים מושרשת הקיימת עוד מימי האבות. כפיית ההר כגיגית לא הייתה "הנחת אבן פינה" של מערך יחסים חדש בין עם ישראל לאלוקיו, אלא "חנוכת הבית" למערכת יחסים ותיקה ומושרשת, שהחלה אצל אברהם יצחק ויעקב ושאליה התחבר עם ישראל במעמד הר סיני[ז].

ז. נמצא כי הגיור במתן תורה היה גיור רק בהיבט הטכני אך לא בחלק המהותי, שכן קבלת תורה זו לא ניתקה איש מעברו אלא להפך העם שב להווייתו. לגבי מי שלא מחליף הוויה ולא מתנתק מעברו אלא דווקא מתחבר אליו, לא חל הכלל ההלכתי של "גר שהתגייר כקטן שנולד".

ח. בהתאם להסבר זה מובן כי דיני הגיור נלמדים ממתן תורה, שכן זה תהליך של גירות במובן זה שאחריו חלה חובה לקיים תורה ומצוות וזו פסגה רוחנית שלא הייתה קיימת קודם לכן.

עם זאת, מובן כי לא חל לגבי מתן תורה הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" כי זו לא התנתקות מן הלאום הקודם אלא דווקא שיבה אל המקור ואל ליבת הקיום ההכרחי.[ח]

כלל מהותי ולא טכני

לפי הסבר זה בדברי המהר"ל נמצא, כי לא עסקינן בכלל לפיו בכל גיור בכפייה לא חל הדין של "גר שהתגייר כקטן שנולד". זה כלל שנאמר רק ביחס למתן תורה שבו התחבר עם ישראל לעברו ולא התנתק ממנו. אולם, על אשת יפת תואר שגיירו

ז. הסבר נוסף לחידושו של המהר"ל כי הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" לא נקבע ביחס לגירות שנעשתה בכפייה, ניתן ע"י הרב משה שפירא, בהתאם להלך המחשבה הבא: גירות יוצרת אדם חדש, מכיוון שהיא משקפת רצונות חדשים שלו. פעולה שאדם עושה מחמת רצונו שלו – נובעת ממנו. אבל, פעולה שאדם עושה בכפייה – נובעת מרצונו של הכופה. ממילא, גירות הנובעת מכפייה של הקב"ה אינה משקפת את רצונו של המתגייר אלא את רצון הקב"ה שכפה את הפעולה. ממילא, גרות שנעשתה בכפייה אינה משקפת רצונות חדשים של האדם והוא נשאר כהווייתו. משום כך, בגיור בכפייה לא חל הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד".

ח. הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" על שבועות (מאמר כ') מבאר כי הכפייה שבמתן תורה היא תוצאה מכך שעם ישראל לא יכול להתקיים באופן טבעי בלי תורה ומצוות. אין זה פועל יוצא מאקט פיסי כלשהו של כפייה, אלא מכך שזו המהות הפנימית שלהם מלכתחילה. כלומר, המונח "כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית" מבטא חיבור של התורה לנשמותיהם באופן שבלעדיה אין להם חיים. על כן, זהו גיור מסוג של התחברות אל העבר ולא מסוג של התנתקות והתחלה מחדש, וממילא זו הסיבה שלא חל הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד". אין זו יצירה של אדם חדש אלא אדרבה חישוף של האדם המקורי ורצונותיו העמוקים והפנימיים.

אותה בכפייה לא נאמרו הדברים. ממילא, מכיון שהגיור תקף, חל הכלל של גר שהתגייר כקטן שנולד, וכאשר אמנון בא על תמר, הוא לא עבר על איסור עריות, שכן מבחינה הלכתית לא הייתה זו אחותו.

תחולת הדין של גר שהתגייר ביחס לערב רב

לפי הסבר זה במהר"ל יחול הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד ביחס למי שלא התחבר עם עברו במתן תורה, כגון ה"ערב רב" שלא היו בני אברהם יצחק ויעקב קודם לכן[ט]. מכיוון שמכוח מתן תורה, הם נחשבים כקטן שנולד נמצא כי לא חל עליהם דין ייחוס שמקנה להם נחלה בארץ. כמו כן, לגבי מצוות פרו ורבו נראה שלפי דברי ריש לקיש הופקעה מהם המצווה והיה עליהם להביא שוב צאצאים חדשים כדי לקיימה, שהרי ילדים שנולדו בגויות אינם פוטרים את הגר ממצוות פרו ורבו. הדברים חריפים במיוחד לפי הסברו של המנחת חינוך כי זו מצווה תוצאתית, שבה נמצא כי משחדל הייחוס של הבנים לגר פוקעת מצוות פרו ורבו לשיטת ריש לקיש.

הסברו של ה"כלי חמדה"

ה"כלי חמדה" מציע הסבר חילופי להסברו של המהר"ל לפי דרך ההילוך הבאה:

א. הגמרא במסכת יבמות (דף ס"ב עמ' א') מציינת כאמור את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש. רבי יוחנן סבור שגר שקיים מצוות פרו ורבו בהיותו גוי נחשב כמי שקיים מצווה זו גם לאחר גיורו. ריש לקיש חולק עליו ומנמק כי גר שהתגייר כקטן שנולד דמי.

ב. הגמרא מבארת כי לולא היה אומר ריש לקיש את דבריו במקרה דנא, היה מקום להבין שהוא מודה לרבי יוחנן שלא אומרים "כקטן שנולד דמי". מדוע? רש"י (ד"ה "בני נח") מבאר כי בני נח – "**בני פרו ורבו הם** שנאמר (בראשית א', כ"ח): 'ויאמר להם אלהים פרו ורבו'".

ג. ה"כלי חמדה" מקשה על הסברו של רש"י, הן במסכת סנהדרין (דף נ"ט עמ' א') מצינו כלל לפיו, מצווה שנאמרה לבני נח ולא חזרה ונשנתה לישראל אחרי מתן תורה, מחייבת רק את ישראל ולא את בני נח'. מצוות פרו ורבו נאמרה

ט. ייתכן גם שהם קיבלו תורה בסיני בלא כפייה, ואילו היו רוצים לא לקבל תורה היו יכולים לצאת מתחת כיפתו של הר סיני ולחזור למצרים.

י. למשל איסור גיד הנשה נאמר רק ליעקב ולבניו (בראשית ל"ב), ולא נשנה לישראל במתן תורה. על כן, איסור זה חל רק על ישראל ואינו חל על בני נח.

לבני נח ולא נשנתה במתן תורה. נמצא כי מצווה זו חלה רק על ישראל ולא על בני נח. אם כן, מה בכך שקודם מתן תורה היו מצווים על פרו ורבו? הרי **כעת** כשגוי מוליד צאצאים הוא לא מקיים מצווה זו, שכלל לא חלה עליו.

ד. ה"כלי חמדה" מבהיר כי הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד" תקף רק ביחס לדברים שבהם השתנה דין הגוי מדין ישראל. אבל, נושאים שבהם גם בעת שהיה גוי חלו עליו אותם הדינים, אין בהתנתקות מגויותו כדי לשנות את הדין. יסוד לכך מצוי כבר בדבריו של רבי חיים בכרך בשו"ת "חוות יאיר" (סימן ע"ט), שנשאל ע"י גר צדק האם הוא מחויב להחזיר גניבה שגנב מישראל בגויותו? ה"חוות יאיר" השיב כי כל מה שהיה חייב עליו בהיותו בן נח נשאר דינו כך גם כשהתגייר[יא].

ה. לפי זה מבאר ה"כלי חמדה" את דברי רש"י שלאחר מתן תורה ניטלה המצווה מבני נח וניתנה לישראל **רק במישור החובה.** אבל "הם נשארו באותה מצוה בתורת רשות, ואם מקיימים אותה הם עושים מצוה בכך". הדבר דומה לנשים שפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, אך רשות בידן לקיים את המצווה ואם הן עושות כן – יש להן מצווה בכך.

ו. בהתאם לכך מובנים דברי רש"י שביאר כי היה מקום לומר שביחס לדין פרו ורבו מודה ריש לקיש שאין אנו אומרים "כקטן שנולד" כי בני נח "בני פרו ורבו הם". כי אכן, גם היום חלה מצווה זו עליהם. אמנם, לא כחובה אך אם הם עושים אותה – עלתה מצווה בידם.

ז. אמנם למעשה ריש לקיש מכריע שלא כך, וסובר שלגוי יש אמנם רשות לקיים מצות פרו ורבו ויש לו שכר כמי שאינו מצוּוֶה ועושה. אך מכיוון שכעת עם הגיור בא לכלל חיוב הרי שזהו שינוי מהותי מרשות לחיוב. שחל שינוי בגדרי המצווה ממה שהיה קודם לגיור, הרי שחל על כך הכלל של "גר שנתגיר כקטן שנולד דמי".

ח. **תוספות** (ד"ה "רבי יוחנן אמר קיים פרו ורבו") כתב כאמור, כי לשיטת רבי יוחנן מכיון שבגויותו קיים מצוות פרו ורבו, שהרי זרעו היה מיוחס אחריו באותה שעה, הרי שהוא פטור גם כשהתגייר. ה"כלי חמדה" שואל: "ולכאורה

יא. ה"חוות יאיר" מבאר: "ויש להמתיק הענין בטוב טעם כי הענין שגר שנתגייר כקטן שנולד הוא מפני שקבלת עול תורה ומצות מכפר על כל תועבת ה' אשר עשה, כמו תשובה מעולה". אם כן, כשם שאדם שעשה אותו מעשה ביהדותו ועשה תשובה ו"פתח דף חדש" לא יועיל לו הדבר, כך גם גירותו לא משנה את דינו.

צ"ע מאוד, מה שייך שקיים כיון שלא נצטוה על זה בעודו בן נח ואיך נפטר כעת"?[יב]

ט. אכן בהתאם לדבריו האמורים מיושבת הקושיה. רבי יוחנן סובר שלעניין פרייה ורבייה לא חל הכלל ש"גר שנתגייר כקטן שנולד", שכן גם קודם הגירות קיים הגוי מצוה זו. גוי אינו חייב במצות פרו ורבו, אבל, כאמור הוא שייך במצווה לכן גם גוי שהביא צאצאים מקיים מצוות פרו ורבו.

ז. ממהלך זה עולה כמאליו ההסבר מדוע גם לשיטת ריש לקיש אין מתן תורה מפקיע את מצוות פרו ורבו של מקבלי התורה, כי גירות יוצרת חיוב מחודש במצוות פרו ורבו רק ביחס למי שלא חל עליו חיוב קודם גיורו. אבל, עם ישראל היו חייבים במצוות פרו ורבו גם קודם מתן תורה, שכן עד מתן תורה היו חייבים במצות פרו ורבו כל בני נח. אם כן מתן תורה לא שינה את דינם במאומה ביחס לחיוב זה. ממילא, לא חל לגבי עם ישראל הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד", וקיום חיוב פרו ורבו שהתקיים בצאצאים שנולדו לפני מתן תורה, ממשיך להתקיים.

נפקות בין שיטת המהר"ל לבין שיטת ה"כלי חמדה"

הבה נשים לב לנקודת ההבחנה בין הסברו של המהר"ל להסברו של ה"כלי חמדה". לפי שיטת המהר"ל לא חל כלל הדין של "גר שנתקיים כקטן שנולד" במתן תורה, מכיוון שהיה זה גיור כפוי. לעומת זאת, לפי שיטת ה"כלי חמדה" הגיור של מתן תורה הוא גיור לכל דבר ועניין וחל מכוחו הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד". ברם, שהגירות חלה לגבי דברים שהשתנה דינם במתן תורה. על כן, רק לעניין פרו ורבו שבו חל חיוב במצווה גם קודם הגיור לא חל הכלל של "גר שהתגייר כקטן שנולד". בין שני המהלכים הללו יש כמה נפקויות:

א. לפי הסברו של ה"כלי חמדה" אין בידינו ליישב מדוע בכה העם למשפחותיו עת שאסרו עליו עריות שלא היה חייב בהם קודם מתן תורה. בעניין זה יש שינוי בין הדין לפני מתן תורה לדין שחל אחרי מתן תורה, וממילא חל באיסורי העריות הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד" המפקיע את ייחוסו של הגר לבני משפחתו.

יב. למעשה, זו שאלת ה"טורי אבן" שהבאנו לעיל, ושעליה השיב המנחת חינוך.

ב. לפי הסברו של ה"כלי חמדה" גם אין בידינו ליישב מדוע נשאר ייחוס של בנים לאבותיהם לאחר מתן תורה וחלה ירושת הארץ לבניהם של יוצאי מצרים, שהרי גם דיני הירושה שונים הם בישראל לעומת גוי, וממילא חל גם בעניין זה הכלל של "גר שנתגייר כקטן שנולד".

נפקות נוספת בין הסבר המהר"ל להסבר ה"כלי חמדה"

נפקות נוספת בין הסברו של המהר"ל לבין הסברו של ה"כלי חמדה" לכך שמתן תורה לא יצר דין של "גר שהתגייר כקטן שנולד", נובעת מהסברו של ה"כלי חמדה" לדברי המהר"ל.

ראינו כי לפי המהר"ל יחול הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד ביחס למי שלא התחבר עם עברו במתן תורה, כגון ה"ערב רב" וממילא לגבי מצוות פרו ורבו נראה שלפי דברי ריש לקיש הופקעה מהם המצווה והיה עליהם להביא שוב צאצאים חדשים כדי לקיימה.

לעומת זאת, לפי הסברו של ה"כלי חמדה" שנוקט כי גם בגיור של מתן תורה חל הכלל של גר שנתגייר כקטן שנולד, אלא אם כן לא נוצר שינוי במצבם עקב הגיור, נמצא כי מכיוון שגם לפני מתן תורה היה חיוב בקיום המצווה על בני נח. הרי שלא חל על כך הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד וגם הערב רב קיימו מצות פרו ורבו ולא התחייבו לקיימה שוב מכוח מתן תורה.

הסבר הדין של ביכורים לפי המהלך המהותי בדברי המהר"ל

ה"כלי חמדה" הקשה מכיוון שמתן תורה הוא הליך של גיור וגר שנתגייר כקטן שנולד, אם כן כיצד מביאים בני ישראל ביכורים ואומרים (דברים כ"ו, ג'): "הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' **לאבותינו** לתת לנו"? הרי משנה היא במסכת ביכורים (פרק א' משנה ד'): "הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר: 'אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו'". שאלה זו מיישב ה"כלי חמדה", בכך שההלכה הפסוקה ברמב"ם הלכות ביכורים (פרק ד' הלכה ג') כי "הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם (בראשית י"ז, ה'): 'אב המון גוים נתתיך' הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו בניו את הארץ".

ברם, מהו הטעם לכך שהרמב"ם פוסק כי גר מביא וקורא, בניגוד מוחלט לדברי המשנה? ה"כלי חמדה" משיב כי הדבר נעוץ בכך שקיימת בענין זה מחלוקת בבלי וירושלמי.

– בתלמוד הבבלי במסכת בבא בתרא (דף פ"א עמ' א') מצינו כי חז"ל דרשו את הכתוב (שמות כ"ג, י"ט): "ראשית בכורי **אדמתך** תביא בית ה' אלהיך" – "אדמתך

– למעוטי אדמת עכו"ם". הרשב"ם מביא גירסה לפיה למדים מן הכתוב האמור, שיש למעט גם אדמת גר "שהרי הגר עצמו מן המביאים ולא קוראים הוא כדתנן במסכת ביכורים (פרק א' משנה ד') שאין יכול לומר 'אשר נשבע לאבותינו לתת לנו' ובא פסוק זה למעט שגם הקונה מפירות קרקע של הגר לא מביא ולא קורא".

– לעומת זאת, בתלמוד ירושלמי, מסכת ביכורים (פרק א' הלכה ד'), נאמרו דברי רבי יהודה כי "גר עצמו מביא וקורא. מה טעם? כי על אברהם אבינו נאמר: "אב המון גוים נתתיך" – "לשעבר היית אב לאֲרָם ומכאן ואילך אתה אב לכל הגוים. רבי יהושע בן לוי אמר הלכה כרבי יהודה". התלמוד מציין כי בא מקרה בפני רבי אבהו והוא הורה כרבי יהודה.

נמצא כי הרמב"ם פסק כדברי התלמוד הירושלמי.

ה"כלי חמדה" מבאר את יסוד המחלוקת בין התלמוד הבבלי לירושלמי כדלהלן:

א. לשיטת התלמוד הבבלי ההבטחה לאברהם כי ארץ ישראל תינתן לזרעו מתייחסת למישור הגופני, כפי שנאמר לאברהם (בראשית ט"ו, ד'): "**בנך היוצא ממעיך** הוא יירשך". קשר פיסי זה נדחה מפני הכלל ההלכתי של "גר שהתגייר כקטן שנולד" שמנתק את ייחוסו של הגר. לכן אין הגר יכול לומר "שנתת לאבותינו".

ב. לעומת זאת, התלמוד הירושלמי סובר כי אברהם הוא אב רוחני לכל מי שהורה לו את דת האמת ואת האמונה בקב"ה. על כן, מי שהתגייר והתדבק בדת ישראל נחשב מתולדותיו של אברהם וממילא הוא מביא וקורא.

ג. הרמב"ם פסק כדברי התלמוד הירושלמי, שהם מסתברים מאוד לנוכח הסיבה לדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד"[יג]. רבי מרדכי יפה, בספר ה"לבוש" על יורה דעה (סימן רס"ט סעיף א') כתב: "הדעת נותן שגר המתגייר ומקבל עליו עול התורה והמצוה ועול מלכות שמים, **ודאי נתערה עליו רוח ממרום. רוח חדש. רוח קדישא. נשמתא חדתא. ונעשה איש אחר.** וכאילו נוצר ונולד בו ביום דמי. וכל ימיו הראשונים הם כלא היו, דאיש אחר הוא"[יד].

יג. ה"חתם סופר" על מסכת עבודה זרה (דף ס"ד עמ' א') ובספרו "תורת משה" על פרשת "נשא" כתב, כי כל ימיו תמה מניין לחז"ל דין זה, שגר שנתגייר כקטן שנולד.

יד. הרב אליעזר וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ח סימן ס"ה) כתב: "לכאורה, בלתי מובן טעם הנחת הכלל הזה של 'כקטן שנולד דמי' דאיך פתאום מתבטלים כעפרא דארעא כל קשריו שהיו לו עד עתה וכל פעולותיו ומעשיו שפעל ועשה עד כה, ונהיה מנותק מהם בכל מכל? אבל יפה מסביר את זה ה"לבוש" יורה דעה סימן רס"ט סעי' א' ... ועפ"י הסבר נעלה זה שהתערה

בהתאם לכך נמצא, כי גיור אינו ניתוק מאברהם אבינו אלא חיבור למי שהוא אב המון גויים בהשרשת אמונה ודת האמת בקרבם. ממילא, כאשר נאמר ביחס לביכורים: "אשר נשבע ה' לאבותינו" הדברים חלים גם על גר.

ד. הסבר זה עולה בבירור עת שמעיינים בפירוש המשניות לרמב"ם על המשנה האמורה במסכת ביכורים (פרק א' משנה ד'), שגר מביא ואינו קורא. הרמב"ם כותב שם: "כל זה ברור. אלא שפסק ההלכה שמביא הגר עצמו ביכורים וקורא, וסמכוהו למה שאמר ה' לאברהם כי אב המון גוים נתתיך. אמרו, לשעבר הייתה אב לארם עכשיו אב לכל העולם כולו. ולפיכך אפשר לכל גר לומר אשר נשבע ה' לאבותינו, מפני שאברהם אב לכל באי העולם **לפי שלימדם האמונה והדת**".

נראה כי הדברים מקנים משנה תוקף להסבר המהותי שהבאנו לדברי המהר"ל, כי כל הטעם לכך שגירות יוצרת את הדין של "גר שנתגייר כאדם שנולד" נובעת מהתנתקות של הגר מעמו. אולם, מתן תורה שהוא חיבור של עם ישראל לקדושה שחלה על האבות לא מחילה דין זה. ובהמשך ישיר לכך, גר שמתחבר לקדושתו של אברהם אבינו, יכול להביא ביכורים ולומר: "אשר נשבע ה' לאבותינו".

עליו רוח ממרום, רוח חדש, רוח קדישא נשמתא חדתא ונחשב כנוצר ונולד בו ביום לבדו כאדם הראשון, יובן בהרחבה מה שנאמר בגמרא במסכת בבא מציעא (דף נ"ח עמ' ב') שבכלל אזהרת אונאת דברים הוא דאם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרו מפי הגבורה? וכן מה שנמצא במכילתא שמות (כ"ב, כ') 'וגר לא תונה ולא תלחצנו' – לא תוננו בדברים ולא תלחצנו בממון שלא יאמר לו אמש היית עובד עבודה זרה וחזירים בין שיניך ואתה מדבר כנגדי? ... **והיינו שחז"ל באו להדגיש בזה התכלית שינוי שנתהוה בעצמיותו של הגר הזה שאיננו כלל מה שהיה אתמול לפני התגיירותו, וגופו נזדכך ונזדקק מכל הדברים האסורים והטמאים שנכנסו במעיו והיו כלא היו, והרי הוא כעת בריה חדשה זכה וטהורה בנשמתא חדתא המסוגלת ללמוד תורת משה שנאמרה מפי הגבורה**, באופן שעומד בדרגה שוה עם כל בר ישראל מתחילת ברייתו".

פרשת נשא

נזירות ליום אחד

"איש או אישה **כי יפליא לנדור נדר נזיר** להזיר לה'"
(ובמדבר ו', ב')

נזירות היא נדר

נזירות היא נדר שמחמתו אסור הנזיר בענבים וביין, בטומאה למתים ובתגלחת שער ראשו.

כך נאמר (במדבר ו', ב'–ח'): "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, איש או אישה **כי יפליא לנדור נדר נזיר** להזיר לה'. מיין ושכר יזיר, חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל. כל ימי נזרו, מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל. כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו, עד מלאת הימים אשר יזיר לה' קדש יהיה גדל פרע שער ראשו. כל ימי הזירו לה', על נפש מת לא יבוא. לאביו ולאימו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם, כי נזר אלהיו על ראשו. כל ימי נזרו, קדוש הוא לה'".

הרמב"ם בהלכות נזירות (פרק א' הלכה א') כותב: "הנזירות הוא נדר מכלל נדרי איסור שנאמר כי ידור נדר נזיר".

איסור בל יחל בנזירות

בגמרא במסכת נדרים (דף ג' עמ' א') מצינו כי נזירות ונדרים הוקשו זה לזה, "מקיש נזירות לנדרים ונדרים לנזירות". מהיקש זה למדו: "מה נדרים עובר בבל יחל ובבל תאחר, אף נזירות עובר בבל יחל ובבל תאחר". רש"י מבאר: "מה נדרים עובר בבל יחל דכתיב (במדבר ל', ג'): "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסר איסר על נפשו לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה". בהתאם לכך פוסק הרמב"ם הלכות נזירות (פרק א' הלכה ב'): "עבר וגלח או נטמא או אכל מגפן היין הרי זה לוקה שתים, אחת משום לא יחל דברו שכולל כל הנדרים, ואחת משום דבר שעבר עליו מדברים שאסורין איסור מיוחד על הנזיר".

נדר איסור חפצא שבועה איסור גברא

בגמרא במסכת נדרים (דף ב׳ עמ׳ ב׳) מצינו כי נדרים הם איסור חפצא שבו האדם אוסר את החפץ עליו ואומר: למשל, כיכר זה (אסור) עליי כהקדש וכיוצא בזה מלשונות נדרים. לעומת זאת, שבועות הן איסור גברא שבו האדם אוסר על עצמו לעשות פעולה מסוימת, ומבאר הרא״ש שם כי בשבועות נאמר (ויקרא ה׳, ד׳): ״נפש כי תשבע״ כלומר כי גברא לא יעשה דבר פלוני, וכן מבאר תוספות שם כי בשבועה נאמר (שם י״ט, י״ב): ״ולא תשבעו״ ומכאן שזהו איסור המוטל על הגברא. כלומר, הנודר אוסר את הדבר הנדור עליו, ואילו הנשבע אוסר את עצמו על הדבר.

מהבחנה זו נובע כי נדרים חלים גם על דבר מצוה ואילו שבועות לא. על כן, אם אמר קונם סוכה שאני עושה, לולב שאני נוטל, תפילין שאני מניח – בנדרים אסור ובשבועות מותר. כך מבאר הרמב״ם בהלכות נדרים (פרק ג׳ הלכה ז׳): ״ומפני מה נדרים חלים על דברי מצוה ושבועות אין חלות על דברי מצוה? שהנשבע אוסר עצמו על דבר שנשבע עליו, והנודר אוסר הדבר הנדור על עצמו, נמצא הנשבע לבטל מצוה אוסר עצמו וכבר עצמו מושבע מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה. והאוסר דבר זה בנדר זה הדבר הוא שנאסר ואותו הדבר אינו מושבע מהר סיני״.

כמו כן, שבועות חלות גם על דבר שאין בו ממש ונדרים לא. לכן כשאסר את הילוכו, דיבורו או שינתו אין הנדר חל ואילו שבועה חלה. הר״ן (על נדרים דף י״ג עמ׳ ב׳ ד״ה מה) מבאר כי מכיוון שהנדרים הם איסור חפצא, הרי שבדבר שאינו חפץ שיש בו ממש לא אסר כלום. אבל שבועות, כיון שהן איסור גברא, הרי מכיון שבאדם יש ממש, חל האיסור.

האם נזירות היא כמו נדר או כמו שבועה

הראשונים נחלקו האם נזירות היא איסור חפצא או איסור גברא?

הריטב״א על נדרים (דף י״ג עמ׳ ב׳) נוקט כי נזירות היא נדר ועל כן היא איסור חפצא. משום כך חלה הנזירות גם על יין של מצוה, שנאסר כשם שנדרים חלים גם על דבר מצוה.

הרא״ש על נדרים (דף ב׳ עמ׳ ב׳) סובר כי זהו איסור גברא. היין לא אסור על הנזיר אלא הנזיר אסור מהיין. הנזירות תלויה בגופו, שהרי הוא אומר ״הריני נזיר״, והרי הוא כאוסר עצמו על היין.

אולם, בשו״ת מהרי״ט (חלק א׳ סימן נ״ד)[א] ביאר כי נזירות אינה כמו איסור גברא של שבועה, שכן בשבועה אין גופו של האדם נתפס בה, ואילו נזיר הוא עצמו נתפס

א. וראו ריטב״א על מסכת שבועות (דף כ״ב עמ׳ ב׳) ביחס לנזיר שנשבע שלא יאכל חרצן.

בנדר **ונתקדש גופו וממילא נאסר**. כלומר, הוא לא צריך לאסור את נפשו על החפץ, אלא כיוון שהקדיש את גופו בנזירות, אסרה התורה עליו את היין. בעקבות הנזירות שחלה עליו נמצא נאסר עליו היין מ"גזרת המלך", כמו שאסרה תורה על כל ישראל חֵלֶב ודם[ב].

נמצא שיש שלושה דינים באיסורי פיו:

נדר – חל איסור בחפץ;

שבועה – הגברא אסר על עצמו אך אין האיסור נתפס בגופו;

נזירות – נתפסת בגופו של הנודר (האיסור חל בחפצא של הגברא).

דיני הנזירות נובעים מהגדרתו כנזיר

לפי המהרי"ט נמצא כי בפנינו התהליך הבא:

א. אדם מגדיר את עצמו כנזיר וחל דין נזיר על גופו.

ב. כתוצאה מכך שחל דין נזירות על גופו – חלים דיני נזירות שבתורה.

לכן, מי שאומר הריני נזיר מן היין בלבד או מן התגלחת בלבד או מן הטומאה בלבד, כיוון שחל עליו דין נזיר הריהו נזיר גמור ואסור בשלושת הדברים. אכן, לא היה בליבו אלא דבר אחד בלבד אך מרגע שחל עליו דין נזיר הרי הוא נזיר גמור לכל דיניו[ג]. כמו כן פוסק הרמב"ם בהלכות נזירות (פרק ג' הלכות א'–ב'): "סתם נזירות שלשים יום... פירש זמן פחות משלשים, כגון שאמר הריני נזיר יום אחד או עשרה ימים או עשרים יום, הרי זה נזיר שלשים יום שאין נזירות פחותה משלשים יום, ודבר זה הלכה מפי הקבלה".

ספקו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה שס"ח אות א') שואל מה יהא הדין ביחס לנזיר שקיבל עליו נזירות ליום אחד, ושתה יין אחרי חלוף היום הזה. האם בנוסף על איסור נזירות הוא עבר גם על הלאו של "בל יחל דברו"?

ב. המנחת חינוך (מצוה שס"ח) מביא את דברי המהרי"ט הנ"ל "שמפלפל בעוצם פלפולו הזך מהו נזיר?... והעלה דהוי מיתסר גברא כמו שבועה ומכל מקום הוא חלוק משבועה דשבועה אף דאסר נפשיה מכל מקום אין גופו נתפס בשבועה. ובנזיר גופו נתפס ונתקדש בקדושת נזיר בדומה לכהן וממילא נאסר בדברים הללו". המנחת חינוך מציין כי "ענינים אלו עמוקים מאד".

ג. ייתכן כי הדבר דומה למי שמקדיש חצי בהמה שהקדושה שחלה על חלק מהבהמה מתפשטת לכל הבהמה, וייתכן שהגדרת נזיר אינה יכולה מלכתחילה להתקיים בלי איסור יין, או בלי איסור טומאה למת או בלי איסור תספורת. נזיר שמותר ביין אינו נזיר. ממילא, עצם התחולה של הנדר להיות נזיר כוללת בחובה את שלושת המרכיבים של הגדרת הנזיר.

מצד אחד יש לומר כי באמצעות נדרו חלה נזירות של שלושים יום ואותה הפר. מצד שני יש לומר כי אכן התורה קבעה שיהא נזיר לשלושים יום, ומששתה יין הפר את דין התורה. אבל הנדר שלו היה רק על יום אחד וממילא את דברו שלו הוא לא הפר כאשר שתה יין אחרי יום אחד ולא עבר על "בל יחל דברו"[ד].

תמיהת ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (עניינים שונים ביורה דעה סימן ו') מקשה כך:

א. המנחת חינוך מקדים לספקו את שיטת המהרי"ט שקבלת נזירות נעשית ע"י כך שמחיל על עצמו שם נזיר ומקבל על עצמו תואר קדושה וגופו נתפס ומתקדש בקדושת נזירות בדומה לכהן. לאחר מכן חלים עליו מאליהם שלושת איסורי התורה לשתות יין, להיטמא למתים ולהסתפר.

ב. המהרי"ט מציין כי אם הנזיר קיבל על עצמו רק איסור אחד של שתיית יין הוא אסור גם בתגלחת ובטומאה למת מכוח דין התורה – ואם עובר על כך לוקה גם משום "בל יחל דברו". הווי אומר כי מכיוון שדיני הנזירות נקבעים על פי דין תורה על מי שחלה עליו הגדרה של נזיר, הרי שהעובר על איסורים אלו מפר את נדרו לנהוג כנזיר.

ג. אם כן, אף ביחס לזמן תחולת הנזירות, מאחר שהתורה קובעת את משך הזמן, הרי שהעובר על איסורי נזירות במשך הזמן שקבעה התורה מפר את נדרו לנהוג כנזיר. מה ההבדל בין האיסורים החלים על הנזיר לבין משך הזמן שחלה הנזירות? הן שני הדברים חלים מדין תורה על מי שקיבל על עצמו דין נזיר.

הסברו של ה"משמרת חיים"

ה"משמרת חיים" משיב כי שלושת האיסורים שקבעה התורה (יין, מתים ותספורת) נובעים מקדושת הנזיר. ממילא, מי שנודר להיות נזיר ומקבל על עצמו

ד. הרב יעקב ישראל קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" על מסכת נדרים (סימן ה') ביאר את הספק כך: באיסור "בל יחל" הקפידה התורה שלא יחלל את מוצא פיו, ולכן במה שלא דיבר בפיו, אף שנאסר מכוח נדרו, אין כאן חילול של נדר; או שמא איסור "בל יחל" מורה שמעשה העומד בניגוד לנדר אסרה תורה, וממילא מסתבר שאין הבדל אם הוציא מפיו את כל גדרי המעשה או שהאיסור כלול בהגדרת הדבר מכוח דין תורה ודיניה, כדי שמעשה זה ייאסר עליו מכוח דין בל יחל. וראה בהרחבה בדברינו להלן על פרשת מטות.

קדושת נזיר, מתחייב ממילא לשמור על שלושת האיסורים הללו, ואם הוא מפר אותם – הוא מפר את נדרו להיות נזיר.

לעומת זאת, מקדושת הנזירות לא מתחייב שהיא תארך שלושים יום, זהו רק דין מדיני נזירות כי יש לקיימה שלושים יום אך "מחמת עצם הענין דנזירות שייך נזירות גם ליום אחד". ממילא, מכיוון שאין המדובר בדין הנובע מהגדרת הנזירות ומקדושת הנזיר, יש לומר כי הנזיר ששתה יין אחרי חלוף יום אחד – לא עובר על בל יחל דברו.

ברם, הסבר זה טעון ביאור, שהרי הן הדין של ג' איסורי נזיר והן הדין של תוקף נזירות לשלושים יום נלמד מדין התורה ונכלל בעצם הגדרת הנזירות. מה אם כן בסיס ההבחנה ביניהם?

חצי שיעור בכמות וחצי שיעור באיכות

נראה לחדד את הדברים ולבארם לאור הבחנה בין חצי שיעור בכמות לחצי שיעור באיכות:

א. במסכת יומא (דף ע"ד עמ' א') מצינו מחלוקת לגבי אכילת חצי שיעור. "רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה". במסכת שבת (דף ע"ד עמ' א') תמהה הגמרא לגבי מלאכת אפייה "וכי מותר לאפות פחות מכשיעור?" מבאר רש"י ד"ה "וכי מותר" – נהי דחיוב חטאת ליכא, איסורא מיהא איכא, דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה".

ב. אכן, בביאור הלכה (סימן ש"מ סעיף א' ד"ה "על") נקט כי "כל מלאכות שבת אם עשה חצי שיעור יש בהן איסור". בהתאם לכך אם יעביר ארבע אמות ברשות הרבים – חצי גרוגרת, יעבור על איסור שבת.

ג. אבל, אם אדם מעביר שתי אמות ברשות הרבים – גרוגרת שלמה, לא יעבור על איסור, כי שיעור יש כאן אבל אין כאן הוצאה.

ד. כמו כן, יש איסור ליטול חצי גרוגרת ולבשלה בשבת די צורכה (כך שתהא ראויה למאכל באופן המכונה בגמרא במסכת שבת (דף ל"ו עמ' ב'): "כמאכל של בן דרוסאי"). אבל, אם בישל גרוגרת שלמה פחות ממאכל של בן דרוסאי – לא עבר שום איסור, כי שיעור יש כאן אבל אין בישול[ה].

ה. החיד"א בספרו "ברכי יוסף" סימן תפ"ב (וב"חיים שאל" סימן ד') חידש כי כשם שיש איסור בחצי שיעור יש גם קיום מצוה בחצי שיעור. כמו כן כתב המהרי"ט אלגזי הלכות בכורות (פרק ח' דף ס"ה עמ' א'): "התוס' פשיטא להו דחמש סלעים אינם מעכבין זה את זה, ואם נתן חצי

ה. ההבדל הוא זה: יש איסור על חצי שיעור, אבל לא על חצי מלאכה, כי חצי מלאכה אינה מוגדרת כמלאכה כלל.

ו. בהתאם לרעיון זה ובהשאלה, נראה לומר כי נזירות שכוללת רק אחד משלושת האיסורים – היא בגדר של חיסרון באיכות ובעצם הגדרת הנזירות. נזיר שמותר לו לשתות יין אינו נזיר. לעומת זאת, נזירות פחות משלושים יום היא בגדר של חסרון כמותי. בהגדרת הנזירות לא חסר דבר. על כן, ייתכן לומר כי דין התורה שמחייב להיות נזיר עד 30 יום אינו דבר הנובע מעצם ההגדרה שלו את עצמו כנזיר, וממילא לא נכלל הדבר בנדר שלו מלכתחילה ולא חל עליו הדין של "לא יחל דברו".

מקיים מקצת מצוה, דהא קיימא לן כרבי יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה לענין איסור... הוא הדין דאמרינן לענין מצוות עשה דאם אין לו כי אם פחות מכזית מצה בליל פסח חייב לאכלו כיון דמקיים מקצת מצוה, והוא הדין אפילו בפדיון הבן ששיעורו מפורש בתורה דהיינו ה' סלעים, אם נתן חצי חמש מקיים קצת מצוה". על כן, אם האדם אינו יכול לאכול כזית מצה אלא רק חצי כזית, מצוה עליו לאכול חצי כזית (וראו בשערי תשובה סימן תע"ה ס"ק ב').

ברם, מה הדין כאשר אינו יכול למצוא שלושה הדסים אלא אחד בלבד, האם מצוה עליו ליטול אחד מדין חצי שיעור, או שאינו חייב בכך? דעת ה"אור שמח" שפטור, ודעת ה"חזון איש" (אורח חיים קמ"ט, א') שחייב. יסוד מחלוקתם הוא, שלדעת ה"אור שמח" מספר ההדסים דומה לשיעור ההדס עצמו, שפשוט שאם אין לאדם הדס בשיעור המחויב אלא הדס קטן, אינו חייב ליטלו משום שאינו בגדר החפצא דמצוה כלל, וכך לשיטתו כל שלושת ההדסים נחשבים כחפצא אחד, שאם חסר ממספרם – אין ביד האדם חפצא דמצוה כלל. אך לשיטת ה"חזון איש" מנין ההדסים הוא בגדר שיעור אך נטילת הדס זה נקרא, וממילא אם ייטול אחד יקיים חצי שיעור מן המצווה.

פרשת בהעלותך

קיום חיוב דאורייתא בעת חיוב מדרבנן

"דבר אל בני ישראל לאמור, איש איש כי יהיה טמא לנפש
או בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם ועשה פסח לה'.
בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו"
(במדבר ט', י-י"א)

חיוב בפסח שני כשהקריבו עבורו פסח ראשון בהיותו קטן

ברמב"ם הלכות קרבן פסח (פרק ה' הלכה ז') נפסק כי "גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים, חייבים לעשות פסח שני. **ואם שחטו עליו בראשון פטור**".

כלומר, אם שחטו את קרבן הפסח על קטן שלא הגיע לגיל חיוב במצוות – הוא פטור מפסח שני.

ה"כסף משנה" שואל הרי הקטן אינו בר חיוב ועשייתו אינה נחשבת. מדוע הוא פטור מפסח שני?[א].

בתשובה הביא ה"כסף משנה" את דברי הר"י קורקוס כי התורה ריבתה שיש לשחוט את קרבן הפסח כאשר הקטן הוא חלק מן המנויים בקבוצה שמקריבה את הקורבן, לכן הוא נפטר בכך מפסח שני. ברם, שנראה כי הרמב"ם סובר[ב] שמינוי

א. הגר"ח סולובייצ'יק ביאר כי יש הבדל בין פסח למצה, שכן בפסח מלבד מצות הפסח יש עוד דין של הקרבת קרבן, ומה שהוא קרבנו וקרב עבורו – עולה לו למעשה קרבן ככל הקרבנות שקרבים ועולים לבעליהן. אכן קטן אינו מחויב במצות, אבל שייכים בו כל הדינים שחלים מכוח מעשיהם של אחרים. על כן, גם אם קטן פטור ממצות הפסח, אבל הוא בר קרבן ופסחו קרב עבורו ועולה לו לשם פסח ככל הקורבנות שעולים לבעליהם ומשום כך הוא פטור מפסח שני. אכן אין בהקרבתו בפסח ראשון דין קיום מצוה, אבל מאחר שהקריבו עבורו את הפסח והוא קיים את דין הקרבתו, שוב אין עליו עוד חובת פסח שני. לעומת זאת, מצה שאין באכילתה שום חלות דין מלבד קיום המצוה, אם כן קטן שאינו בן מצוות לא קיים שום דבר ועליו לאכול שוב כזית מצה כשיגדל.

ב. במסכת סוכה (דף מ"ב עמ' ב') וכן במסכת נדרים (דף ל"ו עמ' א') מבואר שהחיוב של "שה לבית אבות" אינו דאורייתא. הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פרק ב' הלכה ח') פסק כי שוחט אדם

בני המשפחה על קרבן פסח, הנלמד מן הכתוב (שמות י"ב, ג'): "שה לבית אבות", אינו מדאורייתא[ג]. נמצא כי מדאורייתא לא נעשה עבור הקטן דבר שהוא מחויב בו. אם כן, מדוע הוא פטור מפסח שני? האם עשייה שחיובה מדרבנן מועילה לחיוב מדאורייתא?

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצווה י') דן מה יהא הדין במקרה הבא:

אדם אכל מצה בפסח בתחילת הלילה כשהוא קטן, שלא הביא שתי שערות. מדאורייתא אין לו חיוב שהרי הוא קטן שלא הגיע למצוות. חיובו רק מדרבנן מדין חינוך. בהמשך הלילה צמחו לקטן שתי שערות והוא התחייב במצוות. המנחת חינוך מסיק "לכאורה נראה פשוט שצריך לאכול שוב (מצה), כי (קודם לכן) לא היה מחויב מהתורה כלל". כלומר, עשייה שחיובה מדרבנן לא מועילה לחיוב מדאורייתא.

אולם, המנחת חינוך מביא את שיטת רבינו טוביה מווינא[ד] כי אדם שעשה קידוש בערב שבת לאחר פלג המנחה ולפני שהגיעה החשיכה וכניסת השבת – יוצא ידי חובת קידוש. על אף שבשעה שקידש החיוב היה רק מדרבנן. מכאן כי מי שעשה מעשה שיוצאים בו ידי חובה מדרבנן – פטור לעשות שוב את המעשה כדי לצאת ידי חיוב מדאורייתא.

ע"י בנו ובתו הקטנים אפי' שלא מדעתם וכן כתב (בהלכה י"א) שיתום ששחטו עליו אפוטרופסים יאכל ממקום שהוא רוצה, ומכאן מוכיח המנחת חינוך (מצוה ה' אות ב') כי החיוב של "שה לבית אבות" אינו מדאורייתא.

ג. הגר"ח סולובייצ'יק נוקט כי אף שהחיוב של "שה לבית אבות" אינו דאורייתא, זה רק לעניין החיוב, כלומר שהאב אינו מחויב לשחוט קרבן פסח עבור בנו הקטן, אך "לענין עיקר דין מינוי אתרבו גם קטנים מקרא ד"שה לבית אבות" דהאב יכול למנותן שלא מדעתן. וממילא חל עליהן דין מינוי ובעלים של פסח **מדין תורה**". לכן כששחטו את הפסח עבור הקטן הוא קיים בכך את מצוות הקרבת הקרבן בשלמות, ונפטר מפסח שני". אולם, בתוספות במסכת פסחים (דף פ"ח עמ' א') מצינו כי למאן דאמר שה לבית אבות לאו דאורייתא – הפסח אסור לקטן מאחר שפסח לא נאכל "שלא למנויו", ומה שהאב שוחט עבור בנו הוא רק מדרבנן משום ש"איכא חינוך מצוה".וגם לפי הר"ן שם שקטנים אוכלים מהתורה, זה משום שאין בהם איסור של אכילה שלא למנויים, כי הקטן לא בכלל מינוי כלל. מוכח אם כן שהקטן אינו שייך כלל לעשיית הפסח. המגן אברהם על שו"ע אורח חיים (סימן שמ"ג ס"ק ג') הביא את דברי התוספות הללו להלכה, לשיטתם נמצא כי אין דין של שחיטת פסח על קטן מהתורה ואם כן חוזרת השאלה למקומה כיצד ייתכן שקטן ייפטר בקרבן ששחטו עליו בפסח ראשון, בזמן שמהתורה אינו בר מינוי על הקרבן?

ד. שיטת רבינו טוביה מוינא מובאת במרדכי על מסכת מגילה, תשצ"ח.

המנחת חינוך מבאר כי שיטת רבינו טוביה תואמת לשיטת הרמב"ם דלעיל, לגבי קטן שהקריבו עבורו קרבן פסח, שהוא פטור מפסח שני, ולדעת שניהם מעשה שחויב במצוות חינוך מדרבנן פוטר גם ממצווה דאורייתא.
המנחת חינוך מסיק על כן כי לשיטת הרמב"ם ורבינו טוביה, גם מי שאכל מצה כשהוא חייב רק מדרבנן בהיותו קטן, לא יצטרך לאכול שוב מצה כשיגדל ויתחייב במצוות מדאורייתא.

קושיית ה"טורי אבן" על הרמב"ם ורבינו טוביה

שיטת רבינו טוביה והרמב"ם מעוררות קושי חריף לנוכח העיון בברייתא במסכת ראש השנה (דף כ"ח עמ' א'): "עתים חלים עתים שוטה, כשהוא חלים – הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה – הרי הוא כשוטה לכל דבריו".
כלומר, מי שהיה שוטה ואכל מצה לא יצא ידי חובה, ומכאן כי עם שובו לשפיות עליו לאכול שוב מצה. מסוגיה זו עולה, כי מי שעשה מצווה כשאינו בר חיוב, מחויב לעשותה שנית.
הרב אריה ליב גינצבורג (מחבר הספר "שאגת אריה") בספרו "טורי אבן" על הסוגיה דנא מקשה על כן, מדוע פסק הרמב"ם כי קטן שהגדיל אחרי פסח ראשון פטור מפסח שני "כיון שבפסח ראשון לאו בר חיוב היה, שהרי בעת המצווה היה עדיין קטן"?
המנחת חינוך מתרץ קושי זה בכך שהסוגיה במסכת ראש השנה עוסקת בשוטה, שפטור מן המצווה **לחלוטין**, ואילו רבינו טוביה והרמב"ם עוסקים בקטן שמחויב במצווה מדרבנן. עשייה שחיובה מדרבנן מועילה לחיוב מדאורייתא.
ברם, שהסבר זה נתקל בקושי שמעורר ה"מגן אברהם".

קושיית ה"מגן אברהם"

ה"מגן אברהם" (סימן רס"ז ס"ק א') מביא את שיטת רבינו טוביה לפיה אם קידש מפלג המנחה יוצא בקידוש זה גם משחשיכה, גם לפי מי שסובר שתוספת שבת היא מדרבנן "כיון שבשעה שמקדש יבוא אח"כ לחיוב דאורייתא".
ה"מגן אברהם" מקשה, הן הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך (אורח חיים סימן קפ"ו סעיף ב') כי "קטן חייב בברכת המזון מדרבנן, כדי לחנכו". בן זה "מברך לאביו, כשלא אכל האב כדי שביעה, שאינו חייב אלא מדרבנן". כלומר, אם אביו חייב במצווה מדאורייתא (שכן אכל כדי שביעה) אין בנו הקטן מוציא אותו ידי חובה, שכן חיובו של הקטן רק מדרבנן, וזאת על אף שיבוא אח"כ לידי חיוב דאורייתא.
אם כן, כיצד פסק רבינו טוביה כי מעשה מדרבנן מועיל להוציא ידי חובת חיוב מדאורייתא?

תירוצו של ה"חיי אדם"

רבי אברהם דנציגר בספרו "חיי אדם" (חלק ב' הלכות שבת ומועדים, כלל ו' סעיף ג') מביא את קושיית ה"מגן אברהם" וכותב: "ולי צריך עיון שאינו דומה כלל, דהתם כיון שאינו מברך בעצמו והקטן אינו מחויב ולכן אינו מוציא אותו. אבל הכא שפיר כיון שהוא עצמו מברך אף על פי שעדיין לא הגיע זמן חיוב דאורייתא יוצא בו. ודומה להלכה בשולחן ערוך בסימן תרמ"א כשבירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה אין צריך לברך זמן על יום טוב אף על גב שלא הגיע הזמן עדיין כיון שהסוכה היא מחמת החג, ע"ש בב"י בשם תוס' ורא"ש ור"ן".

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (חלק ב' ענייני פסח, ו') הבין מכאן כי ה"חיי אדם" מבחין בין קטן שעושה את המעשה עבור עצמו, לבין קטן שעושה את המעשה עבור אחר[ה].

כלומר, אם הבן נמנה על קרבן פסח בהיותו קטן, או שאדם עשה קידוש בזמן שחיובו מדרבנן, הרי שאותו אדם עצמו כשהגיע לחיוב מדאורייתא אינו צריך לחזור על המעשה שהוא עצמו עשה.

אבל, מי שחיובו מדרבנן לא יכול להוציא ידי חובה **אדם אחר** שחיובו מדאורייתא.

הרב שיינברג תמה על הבחנה זו, מה ההבדל בין עשיית המצווה עבור עצמו ולא עבור אחר?

ממה נפשך: אם מעשה דרבנן אינו מועיל לחיוב דאורייתא, הרי שזה לא יועיל גם לעצמו ולא רק לאחר? ואם מעשה דרבנן מועיל לדאורייתא, הרי שזה אמור להועיל גם לאדם אחר?

הסברו של ה"משמרת חיים" לתשובת ה"חיי אדם"

הרב שיינברג מבאר את הסברו של ה"חיי אדם" כך:

ייתכן שמעשה ייחשב למצווה עבור אדם אחד, שמחויב בדבר, ולא ייחשב למעשה מצווה לאדם אחר, שאינו מחויב בדבר.

ה. מן הסיפא של דברי ה"מגן אברהם", המדמה את הדברים לברכת "שהחיינו" בטרם שהגיע מועד החיוב, משמע כי עסקינן בדין בהלכות ברכות. ואכן נראה להלן הסבר באופן זה. אולם, הרב שיינברג כתב כי "מפשטות לשונו נראה דכוונת החיי אדם היא כמו שביארנוהו כאן".

אבל, כאשר אותו אדם עצמו עושה את המעשה אין לומר כי הוא לא נחשב לגביו למעשה מצווה, שהרי כשיגדל הוא יעשה את אותו מעשה עצמו והדבר ייחשב לו למצווה.
"וכיון דחשיב מצוה סתם לכל דבר לגבי האי גברא, גם חיובו הדאורייתא נפטר בהכי דהרי קיים כבר המצוה".

ברם, שסברה זו לא בהירה כלל, שכן לכאורה כשם שמעשה נחשב למצווה עבור **מי** שחייב בה, ואינו נחשב למצווה עבור מי שאינו חייב בה, כך בדיוק מעשה נחשב למצווה **בזמן** שהוא חייב בה ואינו נחשב למצווה בזמן שאינו חייב בה (כגון, בטרם שהביא שתי שערות, או קידוש בטרם שהחשיך היום).

הסברו של ה"ברכת מרדכי"
הרב ברוך מדרכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על משמרת חיים" ענייני פסח (אות כ"ג) מבאר את דברי ה"חיי אדם" כי ההבחנה בין מעשה עבור אדם אחר למעשה עבור עצמו, נובעת מהכלל של שומע כעונה.
"בדין שומע כעונה נאמר תנאי הלכה מיוחד של 'מחויב בדבר', ואם אינו מחויב בדבר לא נאמרה ההלכה של שומע כעונה. על כן, כיון שפטור מהתורה לא נאמר דין שומע כעונה למחויב. אולם אין זה שייך לכך שהוא עצמו עושה מצוה מדרבנן, שאח"כ יוצא בזה ידי חובה מדאורייתא".
בהתאם להסבר זה הסברה נהירה, אבל נראה כי אין בה כדי ליישב את שאלת רבי עקיבא איגר שתובא מייד להלן.

שאלת רבי עקיבא איגר
בספר "משמרת חיים" מוצע הסבר אחר לשאלת "המגן אברהם" (שאינו הסברו של ה"חיי אדם").
אך בטרם שהרב שיינברג מציע את ביאורו האמור, הוא מעמיק את הקושי בהבאת קושיה ידועה של רבי עקיבא איגר על שיטת רש"י:

א. רש"י במסכת ברכות (דף מ"ח עמ' א') נוקט כי מי שאכל כזית וחייב בברכת המזון מדרבנן יכול להוציא אדם שאכל כדי שביעה וחייב במצוה מדאורייתא.
ב. רש"י מקשה על עצמו מדוע שונה הדבר מקטן שאינו מוציא גדול ידי חובתו?

ג. רש"י מיישב כי קטן אינו מחויב במצווה כלל. גם לא מדרבנן. האב הוא שמחויב במצוות חינוך של בנו הקטן. זאת לעומת הסוברים כי מצוות חינוך מטילה חובות על הבן עצמו ולא רק על האב[1].

ד. לעומת זאת, גדול שאכל כזית חייב במצווה מדרבנן, ומי שמחויב מדרבנן יכול להוציא ידי חובה מי שמחויב מדאורייתא.

ה. ברם, שרבי עקיבא איגר ב"גליון הש"ס" שם שואל על תירוץ זה, הן מבואר במסכת ברכות (דף כ' עמ' ב'), שאישה אינה יכולה להוציא איש בברכת המזון אם חיובה רק מדרבנן. מכאן שחיוב מדרבנן לא מועיל להוציא ידי חובה מי שחייב מדאורייתא. מדוע יכול אם כן מי שאכל כזית להוציא ידי חובה מי שאכל כדי שביעה?

סיכום הקושי עד כה

בפנינו שלושה ראשונים הנוקטים שמעשה מדרבנן מועיל להוציא ידי חובה מי שחייב מדאורייתא:

- הרמב"ם – לגבי קטן שהקריבו עליו פסח ראשון שפטור מפסח שני;
- רבינו טוביה – לגבי מי שקידש בעת פלג המנחה שאינו צריך לקדש שוב משחשכה;
- רש"י – שאדם שאכל כזית יכול להוציא ידי חובה מי שאכל כדי שביעה.

הקושי הוא מדוע שונה הדבר משני דינים אלו:

- קטן שמברך שאינו יכול להוציא ידי חובה את הגדול;
- אישה שאינה יכולה להוציא איש בברכת המזון אם חיובה רק מדרבנן?

ו. כך למשל מצינו בשולחן ערוך, (אורח חיים סימן תרנ"ח סעיף ו') כי ביו"ט הראשון של סוכות שיש דין של "לכם" אין לתת לולב לקטן קודם שהגדול יצא בו ידי חובה, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה, ונמצא שאם החזירו לגדול אינו מוחזר. אולם, "אם הגדול תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי". ה"משנה ברורה" (בס"ק כ"ח) מבאר כי במקרה זה אין הקטן קונה כלל, ועצה זו מועילה לגדול שיוכל אח"כ לצאת בלולב זה ידי חובה. "אבל הקטן לא יצא בנטילה זו שהרי הלולב אינו שלו ולא מקרי לכם **ולא קיים בו אביו מצות חינוך.** ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול דהא גם בזה מתחנך הבן למצות". בפנינו אפוא דעה כי כדי שהאב ייצא ידי חובת חינוך אין די שהקטן יעשה משהו דמוי מצווה, ועליו לעשות דבר שמבחינה דינית יוצאים בו ידי חובה. דין חינוך הוא אפוא שהבן יקיים את המצווה.

מהלכו הסדור של ה"משמרת חיים"

ה"משמרת חיים" (חלק א' ענייני שבת, י"ג) מציע על כן את המהלך הסדור הבא:

א. אין לומר כלל שמעשה דרבנן אינו נחשב מעשה לעומת חיוב דאורייתא, אלא השאלה היא האם התקנה דרבנן היא להרחיב את החיוב דאורייתא, או ליצור חיוב מסוג אחר. אם זה אותו סוג של חיוב, אפשר לצאת ידי חובה גם כשהוא חייב רק מדרבנן.

ב. כך למשל, כאשר ניתן מדרבנן להוסיף על השבת, אין זה חיוב מסוג אחר אלא זו אותה שבת עצמה שתחולתה הוקדמה. במקרה זה יש לומר כי אותו חיוב של קידוש שחל בשבת חל גם בעת תוספת השבת ולכן סובר רבינו טוביה כי הוא יוצא ידי חובתו בקידוש שנעשה מפלג המנחה.

ג. כמו כן, לגבי גדול שאכל כזית, חז"ל תיקנו את אותו סוג חיוב בברכת המזון שחל על מי שאכל כדי שביעה. מכיוון שזה אותו סוג חיוב יכול האחד להוציא את השני ידי חובתו.

ד. בהתאם לכך גם מובן כיצד יכול הבעל להוציא ידי חובת קידוש את אשתו, אף שהוא כבר יצא ידי חובת קידוש מדאורייתא במה שקידש בשעת התפילה והקידוש שעושה על הכוס הוא רק מדרבנן, ואילו אשתו שלא התפללה חייבת בקידוש מדאורייתא (כמבואר בגמ' במסכת ברכות דף כ' עמ' ב'). חיוב מדרבנן מוציא ידי חובת חיוב דאורייתא אם זה חיוב מאותו סוג. במקרה זה האיש מחויב בקידוש דאורייתא אלא יצא ידי חובתו בתפילה וחכמים הרחיבו את חיוביו כך שיקדש שוב על הכוס. הם החילו את אותו חיוב עצמו והמשיכו אותו כך שיחול גם לאחר התפילה, ולכן גם אם זה חיוב מדרבנן הוא יכול להוציא את האישה ידי חובתה.

ה. לעומת זאת, חיובה של אישה מדרבנן הוא **מסוג שונה** מחיובו של האיש. ברכת המזון דאורייתא שחלה על האיש לא שייכת באישה משום שאין לה נחלה וממילא אינה יכולה לומר "על הארץ הטובה" או מכיוון שאינה יכולה לומר "ועל בריתך שחתמת בבשרנו". מכיוון שזהו חיוב מסוג שונה אין היא יכולה להוציא איש בברכת המזון.

ו. בדומה לכך יש לומר לגבי קטן שחיובו הוא מסוג אחר מאשר חיובו של גדול, שהרי מדאורייתא הוא כלל לא בר חיובא. לכן אין הקטן יכול להוציא את הגדול ידי חובה בברכת המזון.

הקושי שנותר בעינו

הסבר זה של ה"משמרת חיים" כה סדור ונפלא, אבל יושם אל לב כי דבר אחד אין הוא מיישב כלל, וזו שיטת הרמב"ם לגבי קטן שהקריבו עליו פסח ראשון שפטור מפסח שני. לכאורה, לגבי קטן ביאר ה"משמרת חיים" כי זהו חיוב **מסוג** שונה, כי מדאורייתא אין הקטן בר חיובא כלל. אם זה חיוב מסוג שונה כיצד ייתכן שמעשה שעשה הקטן בקטנותו יוציאו ידי חובה בגדלותו?

נראה אפוא שיש לשוב לתירוצו של ה"חיי אדם" ולבארו באופן שונה.

ביאור הסברו של "החיי אדם"

נראה כי ניתן להבין את הסברו של ה"חיי אדם" באופן הבא:

א. הכלל הוא כי יש ערבות הדדית בין מי שחייבים באותן המצוות, ומכוח ערבות זו יכול אדם אחד לברך עבור רעהו. אבל, **הלכות ערבות מחייבות ששני הצדדים יהיו באותו מעמד הלכתי של חיוב.**

ב. שיטת הרמב"ם היא שלמצווה מדרבנן יש סמך מדאורייתא, שכן הרמב"ם גורס שכל דין דרבנן תקף מכוח ציווי מדאורייתא של "לא תסור מכל אשר יורוך"[ז].

ג. לכן יכול אדם המחויב במצווה מדרבנן, שיש לה סמך מדאורייתא, להוציא ידי חובה גם אדם אחר שחייב במצווה מדאורייתא. דין זה חל לא רק כאשר חכמים מרחיבים חיוב תורה, אלא גם כשהם מורים לאדם לקיים מצווה, שכן גם שם לחיוב מדרבנן יש תוקף הנובע מחיוב דאורייתא.

ז. הרמב"ם כתב בהלכות ממרים (פרק א' הלכה ב'): "כל מי שאינו עושה כהוראתן (של חכמים) עובר בלא תעשה שנאמר (דברים י"ז, י"א): "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"... אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות". הרמב"ן בהשגות לספר המצוות לרמב"ם (שורש א') ההקשה על שיטת הרמב"ם מדוע נקבע הכלל שספיקא דרבנן לקולא, הרי אם כל דין דרבנן נסמך על הוראה דאורייתא של "לא תסור" ממילא זהו ספיקא דאורייתא? הרמב"ן סובר על כן שהכתוב של "לא תסור" חל רק על תורה שבעל פה ולא על דינים דרבנן. הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שעורים" (קונטרס דברי סופרים סימן א') תמה על שיטת הרמב"ן, שכן אם אין לא תסור על דינים מדרבנן מאיזה טעם אנו חייבים בכלל לשמוע לדברי חכמים ולא לעבור על דבריהם? הרב וסרמן מיישב על כן את דעת הרמב"ם, כי "כך התנו חכמים מלכתחילה ולא אסרו אלא ודאי דבריהם, ולא את ספיקותיהן". לפי הסבר זה נמצא כי ספיקא דרבנן מותר בתורת ודאי ולא מחמת ספק.

ד. משום כך מובן כי מי שאכל כזית יכול להוציא ידי חובת ברכת המזון אדם שאכל כדי שביעה.

ה. לקטן אין אותו מעמד שיש לאיש. נכון שיש דין חינוך שמטיל חובת "לא תסור" על האבא. אבל, אין ערבות בין קטן לגדול, שכן הגדול חייב במצוות והקטן לא. ממילא, אין הקטן יכול להוציא ידי חובה את הגדול.

ו. אבל, לגבי מעשה שעושה אדם לעצמו אין זה דין ערבות. ממילא אין כל מניעה שאדם ייצא ידי חובה במעשה שלו עצמו שנעשה בטרם שהיה בר חיוב מדאורייתא.

בכך מיושבת לעילא סברתו של "חיי אדם".

פרשת שלח

שותפות עם גוי

"ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם"
(במדבר ט"ו, ל"ח)

ראשית הגז בצאן של שותפים

החיוב לתת לכהן את ראשית הגז נכתב בתורה בלשון יחיד ונאמר (דברים י"ח, ד): "ראשית דגנך תירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו". על אף זאת, בגמרא במסכת חולין (דף קל"ה עמ' א') מצינו מחלוקת האם חל חיוב זה ביחס לשה של שותפים.

חכמים סוברים כי "בהמת השותפים חייבת בראשית הגז, ור' אלעאי פוטר.

רבי אלעאי דורש את הכתוב: "צאנך – ולא של שותפות". מבאר רש"י כי הוא דורש: "צאנך – המיוחד לך". רבנן סוברים כי הכתוב בא למעט שותפות עם גוי. אולם, שותפים ששניהם יהודים והחיוב במצווה חל על כל אחד מהם, ניתן לומר על כל אחד מהם שהחיוב הוא בגדר של "מיוחד לך", שכן "שניהם בני חיוב וכל ישראל קרואים בלשון יחיד".

חובת ציצית בבגד של שותפים

החיוב בציצית נכתב בתורה בלשון יחיד ונאמר (דברים כ"ב, י"ב): "גדילים תעשה לך, על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה". מכאן היה מקום ללמוד כי בגד של שותפים פטור מציצית. אולם, יש מקום אחר שבו הכתוב נוקט בלשון רבים ונאמר (במדבר ט"ו, ל"ח): "על כנפי בגדיהם לדורותם". מכאן עולה כי שותפים חייבים.

הגמרא במסכת חולין (דף קל"ו עמ' א') מסיקה על כן כי בבגד של ארבע כנפות השייך לשותפים, שניהם חייבים בו בציצית, ומן המילה "כסותך" שנאמרה בלשון יחיד למדו כי טלית שאולה פטורה מן הציצית.

נמצא כי לכל הדעות טלית של שותפים חייבת בציצית.

חובת ציצית כשהשותף בבגד הוא גוי

מה הדין אם אחד מן השותפים בטלית הוא גוי?

מצד אחד, לגבי ראשית הגז ראינו כי לשון יחיד שנאמרה בתורה המחייבת שהנכס יהיה בגדר של "מיוחד לך" אינה מתקיימת כשיש שותף גוי. ואכן, רבי עקיבא איגר (בשו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן ס"ו) כתב כי לכאורה היה נראה בפשטות שבמקרה זה יש פטור מציצית לנוכח המיעוט מן הכתוב "כסותך", וכשם שטלית שאולה פטורה כי אינה שלו, כך טלית שיש בה שותף גוי אינה נקראת "כסותך" שכן אינה כסות המיוחדת לו, כפי שראינו לגבי ראשית הגז.

מצד שני, לגבי טלית נאמר בתורה גם לשון רבים?

סברת רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר מציין כי שאלה זו אינה נזכרת בראשונים ובאחרונים אולם הוא מעלה סברה מרהיבה שמכוחה עולה כי יש לחייב בציצית.

לגבי ראשית הגז ראינו כי כאשר שני השותפים יהודים, הרי שניהם ברי חיוב ו"וכל ישראל קרואים בלשון יחיד", ממילא יכול החיוב להתייחס גם לצאן של שותפים ושניהם כאחד מחויבים בראשית הגז מצאן זה. אבל, מצוות ציצית לא יכולה להתייחס לשותפים ששניהם ברי חיוב:

א. ציצית היא חובת גברא. בשעה שאדם לא מתעטף בטלית אין הוא חייב להטיל ציצית בבגד.

ב. נמצא כי בשעה שאחד מתעטף – השני אינו בר חיוב, שהרי הוא לא מתעטף בבגד.

ג. הווי אומר כי בציצית, בכל רגע נתון – רק אחד משני השותפים חייב והשני פטור.

ד. נמצא כי שותפות עם נכרי, שבה יש רק אחד שהוא בר חיוב (הישראל) והשני (הגוי) פטור, אינה שונה משותפות עם ישראל, שהרי גם על ישראל השותף לא חל חיוב עתה בשעה שאינו מתעטף בה.

ה. במקרה של שותפים ששניהם יהודים, מפורש בגמ' כי הלובש חייב בציצית. למרות שזה שאינו לובשה פטור ברגע זה מלהטיל ציצית בבגד. אם כן גם אם השותף שאינו לובש הוא גוי הסברא נותנת שהשותף היהודי שלובש כעת את הטלית יהיה חייב, שכן בשני המקרים החיוב לא חל על השותף, ואין הבדל האם שותפו פטור מחמת היותו גוי או מחמת שאינו לובש כעת את הטלית.

אכן, ניתן לחלוק על הבחנה זו ולומר כי גוי מופקע מהחיוב כליל, ואינו כמו יהודי שחייב במצווה כאשר יממש את חלקו בשותפות ויתעטף בבגד. נראה כי משום כך משאיר רבי עקיבא איגר שאלה זו בצריך עיון[א].

סברת הר"ן

במשנה במסכת נדרים (דף מ"ה עמ' ב') מצינו כי "השותפין שנדרו הנאה זה מזה – אסורין ליכנס לחצר; רבי אליעזר בן יעקב אומר: זה נכנס לתוך שלו, וזה נכנס לתוך שלו".

הר"ן שם מבאר כי בנכס של שותפים יש לומר כי בשעה שרכשו את החצר הייתה הרכישה על דעת כן שבשעה שישתמש בה אחד מהם היא תהיה כולה שלו לתשמיש. הוא לא משתמש בנכס שהוא חצי של חברו, אלא משתמש בנכס של עצמו. כשם שאנו מבינים כי אפשר להיות שותפים באופן שהנכס שייך חודש אחד לראובן וחודש אחד לשמעון, כך יש בשותפות מעין חלוקה לזמנים: בעת שראובן משתמש זה נכס שהוא רק של ראובן, ובעת ששמעון משתמש זה נכס שהוא רק של שמעון. חלוקה זו מוסכמת מראש. אכן, איננו יודעים מראש באיזה יום ובאיזו שעה ישתמש כל אחד מהם בנכס, אך לעניין זה חל דין "ברירה" (אף לדינים דאורייתא) לפיו "עכשיו שאחד מהם משתמש בשדה הוברר הדבר למפרע שמשעה ראשונה קנה אותה כולה לשעה זו".

דין זה יחול גם בעת שותפות עם גוי, שהרי שיטת הר"ן ביחס לדיני שותפות אינה תלויה כמובן בחובת השותף לקיים תורה ומצוות[ב].

בהתאם לסברה זו של הר"ן, אומר רבי עקיבא איגר כי טלית של שותפים, לרבות כשהשותף הוא גוי, היא למעשה טלית של אדם אחד, שהרי בעת השימוש התברר למפרע כי בעת השימוש היא רק שלו. אם כן, מתקיים בטלית זו הדין של "כסותך" ואין מניעה לחייב בציצית.

א. מצד שני תמה רבי עקיבא איגר על מסקנת הגמרא וציין כי ניתן היה להסיק שגם בשותפות עם יהודי יש פטור מציצית, כי זו לא כסות המיוחדת לו, וגם אין לומר כי שני השותפים הם ברי חיוב, ממילא טלית זו אינה עומדת בדרישה של "כסותך". וביחס לכתוב בלשון רבים "בגדיכם" ניתן היה לומר כי הדבר מתקיים בטלית שבה מתכסים שני השותפים בו זמנית.

ב. הסבר זה נפלא ושובה עין, אך עם זאת יש לתמוה לדבריו באיזה מקרה מצינו שותפות שבה עוסקת הסוגיה במסכת חולין? ושמא רבי עקיבא איגר נוקט בשיטתו לפי דבריו בה"ש הקודמת שמדובר בטלית ששניהם מתכסים בה בו זמנית.

ברם, שעדיין יש מקום לחלק בין זכות השימוש הייחודית לבין הבעלות. כלומר, בנכס של שותפים יש הסכמה מראש שלכל שותף תהיה זכות שימוש ייחודית בנכס בחלק מהזמן. אבל, אין לומר כי בזמן הזה חדל רעהו מלהיות בעלים משותף בנכס. בעלותו נמשכת ולו כדי להקנות לו זכות שימוש יחודית משלו באותו נכס עצמו. אם כן, מניין לנו כי טלית זו תיקרא "כסותך" גם כשהשותף הוא עכו"ם הפטור ממצוות ציצית? אכן, רבי עקיבא איגר מציין "שוב ראיתי ב'באר היטב' (אורח חיים סימן י"ד סעיף ה') שכתב בשם 'דמשק אליעזר' שבשותפות עם נכרי פטור מציצית".

שיטת המנחת חינוך

המנחת חינוך (בדבריו על מצוה ל"ב מוסך השבת אות ל"ט) הסיק כדבר פשוט כי כשם שראינו במסכת חולין (דף קל"ה עמ' א') שבהמה שיש בה שותפות עם עכו"ם אינה חייבת במצווה, כך גם לגבי ציצית כאשר נאמר "כסותך" יש למעט ולפטור מן המצווה, בגד שיש בו שותפות עם גוי.

ובלשונו: "עיין בסוגיא דחולין (דף קל"ה) גבי "דגנך" ו"**כסותך**" ו"שדך" ממעט אפילו שותפות ישראל אי לאו דאיכא ריבוי – אך שותפות עכו"ם פטור".

המנחת חינוך הוסיף והביא את דברי הרמב"ם (הלכות לולב פרק ח' הלכה י"א) כי בלולב אין יוצאים ידי חובה אף כשיש בו שותפות עם ישראל, ומכאן שבוודאי פטור מי שיש לו שותפות עם גוי.

לנוכח מסקנה זו מעלה המנחת חינוך קושי חריף, מכיוון שההלכה שונה בתכלית לגבי איסורי שבת.

איסור "שביתת בהמה" גם כשיש שותפות עם גוי

בשבת מצווה אדם על שביתת בהמתו, שנאמר (שמות כ"ג, י"ב): "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות למען ינוח שורך וחמורך". איסור זה מתקיים גם כאשר גוי עושה מלאכה בבהמת ישראל, ונפסק בשולחן ערוך אורח חיים (סימן רמ"ו סעיף ג'): "אסור להשכיר או להשאיל בהמתו לאינו יהודי כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמתו".

איסור שביתת בהמה בשבת קיים גם בבהמה שהיא משותפת לישראל וגוי.

כך נפסק שם בשו"ע (סעיף ה'): "אם ישראל ואינו יהודי שותפים בבהמה, מותר לעשות בה האינו יהודי מלאכה בשבת על ידי שיתנה עם האינו יהודי בתחילה כשקנו אותה שיטול האינו יהודי בשבת וישראל ביום חול, **ואם לא התנו מתחלה אסור** אף על פי שהתנו אחר כך".

שאלת המנחת חינוך

בעקבות כך מקשה המנחת חינוך מדוע לעניין מלאכת שבת "אם שני ישראלים שותפים בבהמה – שניהם עוברים אם בהמתם עושה מלאכה וכן אם ישראל יש לו שותפות עם עכו"ם עובר הישראל, הרי כתוב בלשון יחיד: "למען ינוח שורך וחמורך"?

ובעיקר קשה, במה שונה חיוב שביתת בהמתו בשבת מן החיוב של ראשית הגז ושל ציצית שבהם מי שיש לו שותפות עם עכו"ם פטור, שכן נאמרה בתורה לשון יחיד? ומדוע שונה הדבר מלולב שפטור אף בשותפות עם ישראל?

הסברו של ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ציצית ד') הביא סברה של רבי מאיר אוירבך בספרו "אמרי בינה" (אורח חיים סימן ח') כי הפטור בטלית משותפת לגוי נובע מכך שאין בה שיעור, כי חלקו של הגוי בבגד לא נחשב לעניין שיעור החיוב. ובלשונו "אם יש שיעור רק בצירוף חלק העכו"ם פטור הבגד מציצית, דחלק העכו"ם אינו מוסיף לחיובא".

לעומת זאת לגבי איסור שביתת בהמה – כיון שאין דין שיעור, הרי שגם אם רק חצי בהמה היא של ישראל, הרי שהיא חייבת בשביתה.

ברם, בהתאם להסבר זה נמצא כי אם יש טלית גדולה, שגם בלי חלקו של הגוי יש בה שיעור, אכן יהיה חיוב. הסבר זה מתאים לדברי ה"אמרי בינה" אך המנחת חינוך נוקט שיש פטור גם במקרה זה, וממילא לשיטתו השאלה בעינה עומדת.

הסברו של ה"ברכת מרדכי"

הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על משמרת חיים" (ענייני ציצית, ד') ביאר כי בראשית הגז, לולב וטלית – החיוב חל רק כשיש "חפץ של מצווה" שנכנס להגדרה שקבעה התורה. התורה הגבילה מראש את ההגדרה מהו "חפץ של מצווה" וקבעה כי חפץ ששייך ולו בחלקו לגוי, לא יוגדר "חפץ של מצווה". לעומת זאת, בשבת האיסור אינו תלוי מהגדרת החפץ אלא נובע מן השייכות ליהודי שחייב לשבות בשבת. ממילא, אין נפקות לכך שגם לגוי יש חלק בבהמה, שהרי דבר זה אינו מפחית מן השייכות ליהודי, שמחמתה הוא מחויב להביא לכך שהבהמה תשבות[ג].

ג. הדבר דומה לחצי עבד חצי בן חורין שאסור בשפחה מכוח צד החרות שבו, והעובדה שחציו עבד אינה מפחיתה מאיסורו זה.

חיוב שביתת מלאכה מוטל על הגברא

נראה כי הסבר זה של הרב אזרחי מבואר היטב בהתאם לדבריו של המנחת חינוך על מצוה שכ"ו (אות א', עליהם עמדנו בהרחבה בדברינו בפרשת בהר) שביאר כי בעוד שבשמיטה החיוב בהשבתת הקרקע נובע מהצורך שהאדמה תנוח, הרי שבשביתת בהמה בשבת – החיוב נובע מן הצורך **שהאדם** ינוח וישבות בשבת. הווי אומר כי כאשר הבהמה אינה נחה הרי שהבעלים לא נח.

בדומה לכך כתב רבי מאיר שמחה מדווינסק (בספרו "אור שמח" על הרמב"ם בהלכות שבת פרק כ"ה הלכה כ"ו) כי "**המצווה היא משום האדם**, שיהיו כל ענייניו נפסקים ושובתים בשבת, שלא יהא לבו טרוד בהם, וכאילו כל מלאכתו עשויה. אם כן לא היה מכוון התורה מצד הרגשת בעל החיים כלל... שלא מצאנו גבי שבת שתכוון התורה להזהיר על צער בעלי חיים".

מכיוון שחיוב שביתת בהמה הוא חיוב החל על האדם ומטרתו להביא לשביתת הבעלים היהודי, ברור כי שותפותו של הגוי אינה מפקיעה את החיוב ואינה מפחיתה מכך, שאם הבהמה עובדת הרי שבעליה היהודי אינו שובת ומשום כך הוא עובר על האיסור.

פרשת קורח

נוסח הברכה במילה ובפדיון הבן

"אך פדה תפדה את בכור האדם"
(במדבר י"ח, ט"ו)

ברכה בלשון "ל" וברכה בלשון "על"

אימתי מברכים בלשון "ל", כגון **ל**הניח תפילין, **ל**התעטף בציצית, ואימתי אומרים "**על**", כמו "**על** הפרשת חלה" ו"**על** קביעת מזוזה"[א]?

ברמב"ם (הלכות ברכות פרק י"א הלכות י"א-י"ג) נקבע כלל כי מצווה שאדם עושה **לעצמו** מברך בלשון "ל", ואילו מצווה שאדם עושה **לאחרים** מברך "על".

"כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו, אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה.

כיצד? לבש תפילין מברך להניח תפילין, נתעטף בציצית מברך להתעטף, ישב בסוכה מברך לישב בסוכה, וכן הוא מברך להדליק נר של שבת ולגמור את הלל, וכן אם קבע מזוזה לביתו מברך לקבוע מזוזה, עשה מעקה לגגו מברך אשר קדשנו במצותיו וציוונו לעשות מעקה, הפריש תרומה לעצמו מברך להפריש, **מל את בנו מברך למול את הבן** שחט פסחו וחגיגתו מברך לשחוט. אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, הפריש להם תרומה מברך על הפרשת תרומה, **מל את בן חברו מברך על המילה** וכן כל כיוצא באלו".

א. ראשונים רבים דנו בשאלה זו. תוספות במסכת פסחים (דף ז' עמוד ב' ד"ה "והלכתא") מציין בקצרה "ויש טעם בברכות ור"י לא מצא טעם לכל הברכות". סקירה מקיפה של שיטות התלמוד הבבלי והירושלמי ושל עשר שיטות ראשונים ערך הרב חיים קניבסקי בספרו "נחל איתן" (סימן ה', סעיף ג' ס"ק א') ובקונטרס "כיצד מברכין".

על מילה מברכים "ל" ועל פדיון הבן מברכים "על"

מעיון בדוגמאות שהביא הרמב"ם נמצא כי כאשר אדם מל את בנו, הוא מברך בלשון "ל" – "**למול את הבן**"[ב].

והנה, לגבי פדיון הבן פסק הרמב"ם (הלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין פרק י"א הלכה ה'): "הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וציוונו **על פדיון הבן** וחוזר ומברך שהחיינו ואח"כ נותן הפדיון לכהן ואם פדה עצמו מברך לפדות הבכור ומברך שהחיינו".

ובכן, מה ההבדל בין מילה של בנו לבין פדיון הבן של בנו, הרי בשני המקרים זהו בנו שלו ובגמרא במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') מצינו: "האב חייב בבנו **למולו, ולפדותו**".

הסברו של הריב"ש

בשו"ת ריב"ש (סימן קל"א) העלה את הקושי האמור, למה פסק הרמב"ם ביחס למצוות פדיון הבן כי יש לברך "על" למרות שהמצווה מוטלת מעיקרה על האב, ומדוע שונה הדבר במילת בנו שבה כתב הרמב"ם כי מברכים "ל"?

הריב"ש מבאר כי פדיון הבן אינו דומה לאותן המצות שהן בלמ"ד כגון ציצית ותפילין וסוכה "לפי שזו נעשית בסיוע הכהן שמקבל הפדיון". בהתאם לסברה זו נמצא כי גם כאשר האב פודה את עצמו יש לומר "על" שהרי גם שם יש סיוע של הכהן, וכך פסקו רבים. ברם, שהרמב"ם פסק כי כאשר הוא פודה את עצמו אומר "ל"? תשובתו של הריב"ש לשיטת הרמב"ם היא על כן, שבפדיון הבן מברך "על" מכיוון שהאב פטור מהמצווה כשהבן גדול, ומכאן שאין זו מצווה של האב אלא של הבן.

לעומת זאת במילה, זו מצווה של האב[ג].

ב. בשולחן ערוך יורה דעה הלכות מילה (סימן רס"ה סעיף א') נפסק כי "המל מברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו **על** המילה".

בדרך חידוד כתב הרב יחיאל מיכל פישלר מפרמישלן, בספרו "תוספת חיים" על דברי רש"י בפסוק: "וירא אליו ה' באלוני ממרא" (בראשית י"ח, א') כי ממרא נתן לאברהם עצה על המילה. לכאורה, כיצד ייתכן שאברהם אבינו התייעץ בממרא אם לעשות מה שציווה עליו ה'? אין זאת אלא שלאברהם היה ספק אם יש לומר "על המילה" או "למול" וממרא נתן לו עצה לברך "על המילה". על כך אמר רש"י שנתן לו עצה "על המילה" כלומר לברך בלשון "על המילה".

ג. המנחת חינוך נוקט ביחס למילה כי כאשר הבן גדל אין האב מצווה למולו. עמדנו על כך בדברינו לעיל על פרשת לך לך.

הריב"ש מביא ראיה לכך שפדיון הבן היא מצווה המוטלת על הבן ולא על האב, שכן במסכת קידושין (דף כ"ט) מצינו כי כשאדם מחויב לפדות את עצמו ואת בנו ואין לו מספיק כסף לשני הדברים כאחד, הרי שהוא קודם לבנו. מכאן שפדיונו שלו חל עליו ואילו פדיון בנו נעשה עבור הבן.

שיטת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה שצ"ב אות א') חולק מכול וכול על דברי הריב"ש וסובר כי מצוות פדיון הבן מוטלת על האב אף כשהבן גדול.

המנחת חינוך מציין נפקות הלכתית לכך, בהתאם להלכה הפסוקה בשולחן ערוך חושן משפט (סימן שפ"ב סעיף א'): "כל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם ראויים לעשותה, וקדם אחר ועשאה, משלם לבעלים י' זהובים". מכיוון שהמצווה מוטלת על האב, הרי שהמנחת חינוך נוקט: "על האב מצוה יותר מאשר הוא עצמו **ואסור לבן לחטוף את המצוה כי האב הוא העיקר ומשלם קנס י' זהובים**".

באשר לראייתו של הריב"ש מדברי הגמרא במסכת קידושין (דף כ"ט) כי אם אין לו מספיק כסף הרי שהוא עדיף על בנו, מבאר המנחת חינוך כי אכן הן פדיון בנו והן פדיונו שלו מוטלים עליו. אבל פדיונו שלו היא מצווה **שבגופו**, ואילו פדיון הבן היא מצווה שלו המקוימת בגופו של בנו.

ובכן, בהתאם לשיטת המנחת חינוך שבפדיון הבן, כמו בברית מילה, המצווה מוטלת על האב, נותרנו עם הקושי בדברי הרמב"ם, מדוע פסק שבמילה מברך בלשון "ל" ואילו בפדיון הבן מברך האב בלשון "על", כמו במצווה המוטלת על אחר?

שאלת הגר"ח מוולוז'ין

הגר"ח מוולוז'ין בספר (המשותף גם לחתנו, ולבן חתנו שהיה גם חתן נכדתו) "שו"ת חוט המשולש" (סימן ח') מקשה, כיצד מבקש הריב"ש ליישב את הרמב"ם באומרו כי מצוות פדיון הבן, בניגוד למילה, אינה מוטלת על האב, הרי הרמב"ם פסק (הלכות ברכות פרק י"א הלכה י') כי אדם מברך "שהחיינו" אך ורק "על מצוה שעושה אותה לעצמו". ביחס לפדיון הבן פסק הרמב"ם בהלכות ביכורים: "הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וציוונו על פדיון הבן וחוזר **ומברך שהחיינו**". כמו כן פסק הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק י"א הלכה ט') כי "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין

לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצווה שהיא מזמן לזמן, **כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו**, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן".

הווי אומר כי מילה ופדיון הבן הן שתיהן מצוות שמברכים עליהן "שהחיינו" לדברי הרמב"ם וממילא נמצאת אומר בהכרח כי שתיהן מצוות המוטלות על האב ולא על הבן, אם כן מדוע פסק הרמב"ם שמברכים על פדיון הבן בלשון "על"?

תשובת ה"ברכת שמואל"

הרב ברוך דב ליבוביץ בספרו "ברכת שמואל" על מסכת קידושין (סימן י"ח) מבאר את דברי הריב"ש תוך שהוא מבחין בין **חיוב** במצווה לבין **קיום** המצווה.

החיוב במצוות פדיון הבן – מוטל על הבן.

קיום החיוב במצוות פדיון הבן – מוטל על האב.

בהתאם לכך מובן כי:

האב מברך "על" – מכיוון שהחיוב הוא של הבן ולא שלו.

האב מברך "שהחיינו" – שכן הוא זה שמקיים את המצווה. אכן החיוב לא שלו, אבל ברכת "שהחיינו" חלה על הקיום. ברכה מוטלת על העשייה ולא על הקיום של המצווה. מי שמברך הוא לעולם מי שעושה את המצווה. כך למשל, בסוף מסכת פסחים (דף קכ"א עמ' ב') מצינו כי רבי שמלאי הגיע לפדיון הבן ונשאל: פשיטא שאבי הבן הוא זה שמברך "על פדיון הבן". אך מי מברך "שהחיינו"? הכהן שנהנה מדמי הפדיון, או אבי הבן שעשה מצוה? רבי שמלאי לא ידע להשיב על כך. בבית המדרש הסיקו כי אבי הבן הוא שמברך שהחיינו. מכאן שביחס לפדיון הבן הנוסח הוא "על" כי החיוב מוטל על הבן. אבל ברכת שהחיינו תלויה בקיום, וגם אם הבן הוא החייב הרי שהאב הוא שמקיים ולכן האב הוא שמברך שהחיינו. ברם, שהדברים טעונים ביאור, שהרי אִם האב מקיים מצווה בלי שיש לו חיוב, המשמעות היא שהוא מקיים את חיובו של בנו, ולכאורה עולה מדברי הרמב"ם שעל קיום חיוב של אחר לא מברכים "שהחיינו"?

קיום מצווה או חיוב לממון

הקושי בהבנת הסברו של ה"ברכת שמואל" מתעצם עת שאנו מעיינים בהבחנה שמביא ה"ברכת שמואל" בהמשך דבריו שם בשם הגר"ח סולובייצ'יק, לבאר מדוע האב פטור ממילת בנו כשהבן הגדיל אך חייב בפדיון הבן לכשהגדיל.

- במילה – המצווה היא מלכתחילה רק בקטנות הילד. על כן, כשהבן גדול אין חיוב.
- בפדיון הבן – אין לומר כי החיוב חל רק בקטנותו, שהרי הוטל על האב חיוב **ממוני** וחיוב ממוני זה לא פוקע כשהבן הגדיל. גדילת הבן אינה גרועה ממקרה שבו הבן מת ח"ו שלגביו נפסק כי חובת האב לשלם לכהן את כסף הפדיון נשארת, שכן "השתעבדו נכסיו".

לפי הבחנה זו נמצא כי מצוות פדיון הבן מוטלת על הבן והחיוב של האב הוא **לממן** את הפדיון.

ובכן, כיצד ייתכן כי ראובן יברך "שהחיינו" כאשר הקיום שלו הוא ע"י כך שהוא משלם כדי ששמעון יקיים את המצווה ששמעון מחויב בה?

שיטת ה"אור שמח" כי חיוב מילה מוטל על האב

הרב חיים צימרמן בספרו "אגרא לישרים" (סימן י') הביא שאלה ותשובה של רבי מאיר שמחה מדווינסק (מחבר הספרים "אור שמח" ו"משך חכמה"):

שאלת רבי מאיר שמחה מדווינסק:

במסכת יבמות (דף ע"א עמ' ב') מצינו כי בני ישראל לא מלו את בניהם במדבר מחמת חולשת הדרך ("משום חולשא דאורחא") כלומר מחמת פיקוח נפש. מכאן שפיקוח נפש דוחה מילה.

במסכת יומא (דף פ"ה עמ' א') הגמרא דנה מניין לפיקוח נפש שדוחה שבת ותרה אחר מקורות לכך.

לכאורה יש מקור פשוט, שהרי מילה (בזמנה) דוחה שבת, וראינו שפיקוח נפש דוחה מילה. אם כן כל שכן שפיקוח נפש דוחה שבת?

תשובת רבי מאיר שמחה:

- החיוב במילה הוא על האב – אף שהקיום הוא בגוף הקטן, שהרי הקטן לאו בר מצוה הוא.
- הפיקוח נפש הוא על התינוק.

אם כן, אף אם נקבע כי פיקוח נפש אינו דוחה שבת, הדבר יחול רק כשהאדם שנפשו בסכנה הוא המחויב במצווה. אבל, לא ייתכן שיבוא הבן לידי סכנה כדי להביא לקיום מצוותו של האב.

"לא יעלה על הדעת שבשביל קיום מצותו של זה יותֶּר דמו של אחר"[ד].

ד. הרב יהודה רוזאניס, מחבר הספר "משנה למלך" בספרו "פרשת דרכים" (דרך האתרים – דרוש ב') כתב: "עוד אני צווח על דברי הרא"ם, דהן לו יהי דקרא דוחי בהם חידוש הוא שחדשה תורה

על כן, פיקוח נפש דוחה מילה, שכן המצווה היא של האב ואילו פיקוח הנפש הוא של הבן ואלו שני גופים שונים, ממילא אין מכך ראיה שפיקוח נפש דוחה שבת כשהמצווה והסכנה הם באדם אחד. לכן, הוצרכו בגמרא למקור שממנו ילמדו דין זה.

נבאר קמעה את דברי ה"אור שמח"

א. אם פיקוח נפש דוחה מצווה, המשמעות היא שהחיים הם ערך נשגב מהמצווה.

ב. אם פיקוח נפש לא דוחה מצווה, המשמעות היא שהמצווה היא ערך נשגב מהחיים.

ג. כל זה כשמדובר בחיים ומצווה של אותו אדם.

ד. מי שמצווה במצווה – מחויב למסור נפשו עליה.

ה. אבל, מניין לנו כי מי שמצווה במצווה מחויב למסור נפשו של מישהו אחר עליה?

ו. גם אם האחר (הבן) מסור בידיו (של האב), אבל מכיוון שהורגים את האחר, הרי שמדרג הערכים צריך להתקיים **אצלו** (אצל הבן).

ז. אם הבן לא מחויב במצווה, הרי שאין אצלו ערך שמחייב אותו למסור את נפשו עליו.

ח. אם הבן לא מחויב למסור נפשו, לא ייתכן שהאב יביא למותו. פיקוח נפשו של הבן יגבר.

ט. אבל, פיקוח נפשו של הבן יגבר לא מכיוון שערך החיים גבוה מערך המצווה, אלא מכיוון שאין לו מצווה!

י. ממילא אין להסיק מכאן שגם אצל האב פיקוח נפש ידחה מצווה שהוא עצמו מחויב בה.

הנה כי כן, לפי דברי ה"אור שמח" נמצא אפוא כי חיוב מילה מוטל על האב ולא על הבן.

גבי ישראל, ובבני נח ימות ואל יעבור, זה דוקא בגוף אחד, כגון שאם היה מסוכן והוצרך לעבור על אחת משבע מצות דידהו אמרינן דימות ולא יעבור. אבל כדי לקיים הוא המצוה שיביא לאחר לידי סכנה, זו לא שמענו. אם כן גבי משה שהוא היה מוזהר למול, והתינוק לאו בר מצוה הוא, איך יתכן שנאמר שבשביל שיקיים מצות מילה שיביא התינוק לידי סכנה.

שיטת הרב סולובייצ'יק כי חיוב מילה מוטל על הבן

הרב חיים צימרמן הציע את דבריו האמורים של בעל ה"אור שמח" בפני הרב משה סולובייצ'יק (בנו של הגר"ח מבריסק) והלה חלק על הדברים (כמדומה בשם אביו הגר"ח) וביאר, כי במצוות מילה קיום המצווה הוא בתינוק ולא באב. הרב צימרמן תמה בפניו: "מה לי שהוא קיום דין בתינוק אבל סוף כל סוף הילד אינו בר מצוות ואינו בדין פקוח נפש?" ברם, שהרב צימרמן מבאר את סברת הרב סולובייצ'יק כך:

א. לכאורה, איך ציוותה התורה למול את הילד, הרי יש צער לתינוק ואין זה דרכי נועם שהתינוק יסבול כדי שהאב יקיים מצווה?

ב. אין זאת אלא שאף שאין לילד דעת ולא שייך להטיל עליו חיוב במצוות, אך קיום המצווה ע"י האב הוא כדי שיקוים חיוב שחל על הילד.

ג. הקיום ע"י האב אך נושא החיוב הוא הילד ולא האב.

ד. לכן, אילו היה הבן פטור מן החיוב מחמת פיקוח נפש, הרי שאין אפשרות שהאב יקיים את המצווה. וכן להפך, אם אצל הקטן החיוב נותר בעינו כי פיקוח נפש לא דוחה מילה, הרי שהאב היה חייב למול אותו וחיוב מצוות מילה של קטן לא היה נדחה.

נבאר את דבריו:

ההבחנה בין "חיוב" ל"קיום" היא הבחנה מושרשת העולה ביחס למצוות רבות. כך למשל, בפרייה ורבייה ה"חיוב" הוא שיהיה בן ובת. ה"קיום" הוא הביאה; נר חנוכה ה"חיוב" הוא בנר שמסוגל לדלוק חצי שעה. ה"קיום" הוא פעולת ההדלקה; ביעור חמץ ה"חיוב" הוא תשביתו. ה"קיום" הוא הבדיקה.

הבה נדון כעת במצוות מילה.

ברור כי את הפעולה המעשית שאנו עושים (לשם השגת תוצאה של מצווה), אי אפשר להטיל על הילד.

במבחן התוצאה מי יהא הגוף המהול ג"כ ברור כי המבוקש הוא שהילד יהיה מהול. אולם, השאלה היא האם הילד הוא רק חפצא דמצווה כמו לולב ותפילין, ואין שום חיוב **הנובע מגופו** (כך סובר ה"אור שמח"), או שמא החיוב נובע מגופו של הילד (וכך סובר הרב סולובייצ'יק), ורק מכיוון שאי אפשר לחייב אותו לבצע, הרי שחייבו את האב לעשות את חובת הבן (כעין ערב ואפוטרופוס). במקרה זה יש חובה על האב לבצע את הפעולה, אבל "שורש החיוב" שבגינו האב חייב הוא חובת הבן.

נמצא כי ה"ברכת שמואל" מבאר שבפדיון הבן מוטל החיוב על הבן ובדומה לכך כתב הגר"ח צימרמן לבאר את שיטת הרב סולובייצ'יק לגבי מילה, שהדין הוא מחמת גופו של הבן שבגופו תתקיים המצווה. כוונת שניהם זהה **ששורש החיוב** מגיע מגופו של הבן[ה].

שיטת הרב סולובייצ'יק לגבי מילה היא בדומה להסבר ה"ברכת שמואל", שבפדיון הבן החיוב במצווה מוטל על הבן ורק הקיום מוטל על האב.

ברם, שאם כן, חוזרת קושייתנו ביתר שאת, מדוע פסק הרמב"ם כי במצוות מילה אומרים "ל" (כמו במצווה שמוטלת על עצמו) ובמצוות פדיון הבן פסק שאומרים "על"? מה ההבדל בין מילה לפדיון הבן?

הסברו של ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (מילה, ו') מישב את שיטת הרמב"ם באופן הבא:

א. פדיון הבן הוא מצווה תוצאתית. "עיקר המצוה הוא שיהא נפדה ואין מצוה בעצם מעשה הפדיון".

ב. במילה יש שתי מצוות: האחת תוצאתית – שהבן יהיה מהול[ו]. המצווה השניה היא על מעשה המילה, שהרי גם ילד שנולד מהול והמצווה התוצאתית מתייתרת, יש מצווה של הטפת דם ברית כדי לקיים את מעשה המילה.

ה. ה"ברכת שמואל" תלמידו של הגר"ח סולובייצ'יק והרב צימרמן ביאר את דברי בנו של הרב סולובייצ'יק ונראה כי שניהם התכוונו לדבר אחד. ואכן, בחידושי הרב חיים הלוי (סולובייצ'יק) על הרמב"ם בהלכות מילה כתב: "ונראה עוד, דאפילו היכא דבמילתו נשלמה גרותו, ג"כ יש לומר דדעת הרמב"ם היא דלא דחי שבת, ומשום **דהא דמילה דוחה שבת הוא מחמת דין מילה שבגופו**, מה שאין כן בזה דעדיין הוא נכרי וחובת מילה שבו הוא מחמת הרב שמחויב למול יליד ביתו ומקנת כספו, אבל העבד בעצמו הרי אכתי לית ביה דין וחובת מילה כיון שהוא נכרי, ובהא לא מצינו דדחי שבת, ואף על גב דבמילתו יהא נשלם גרותו ודין מילה כאחת, אבל מכל מקם הרי היא ככל מילה של גרות דלא דחי שבת".

כלומר במילת עבד (שעדיין לא מל וטבל) גוף העבד הוא רק חפצא דמצוה (ובנוגע לנידון שם יש נפקות שלא נתחדש בזה דחיית שבת), אבל במילת בן הוא דין **בגופו של בן**.

ו. שמא תתמה מניין שיש בכלל מצוה תוצאתית במילה? אולי המצווה היא רק על מעשה המילה? ה"משמרת חיים" מוכיח זאת מדברי התוס' רי"ד במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' א') שמילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, אף שאין מלים בלילה, משום שיש חובה להתעסק בצרכי המילה וחובה זו חלה גם בלילה. ובלשונו: "אע"ג דמילת הבן יש לה זמן נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל האב שציוהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו".

בהתאם להבחנה זו מבאר ה"משמרת חיים" כך:
מצווה תוצאתית – חלה על מי שבו מתקיימת התוצאה.
מצווה מעשית – חלה על מי שהצטווה לעשות.
פדיון הבן הוא רק מצווה תוצאתית ולכן עיקר המצווה מוטלת על הבן. אכן, בקטנותו אין הוא יכול לקים את החיוב בעצמו והאב מחויב לעשות בשבילו כמעין ערב – אבל, החיוב הוא של הבן. לכן מברך האב בלשון "על"[ז].
במצוות מילה יש **שתי** מצוות:
מצווה תוצאתית שיהא מהול – מובן כי בעיקרו חל החיוב על הבן והאב מחויב לעשות את המילה עבורו.
מצווה מעשית למול – ביחס למעשה המילה מסתבר שחיוב זה אינו חל על הבן אלא על האב.
מכוח מצווה מעשית זו שחלה על האב עצמו הוא מברך "למול", שהרי זו מצוותו שלו;
מכוח המצווה המעשית – שחלה עליו עצמו הוא גם מברך "שהחיינו".
ברם, שהסבר מרהיב זה מותיר בפנינו את קושיית הגר"ח מוולוז'ין מדוע מברך האב "שהחיינו" כאשר הוא פודה את בנו? הרי זו מצווה תוצאתית שחלה על הבן[ח]?

הסברו של הרב אזרחי

הרב ברוך מרדכי אזרחי, בשיעור שזכיתי לשמוע ממנו[ט], ביאר את הדברים באופן סדור ומרהיב כדלהלן:

מכאן מסיק הרב שיינברג כי יש מצוה תוצאתית שהילד יהא מהול, ומצווה זו חלה אף בזמן שאין מצוה על המעשה מילה כגון בלילה. ברם, שראיה זו קשה היא, שכן אם יש מצווה תוצאתית שחלה כל הזמן לא היה התוספות רי"ד צריך לומר שעוסקים בצרכי המצווה ועושים מעשה בלילה. אדרבה, מכך שנזקק לומר זאת משמע שזו מצוה התלויה בעשייה.

ז. הסבר זה מעורר קושי מכיוון שבמסכת שבת (דף קל"ז עמ' ב') מצינו: "המל אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. אבי הבן אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". משמע כי האב מברך דווקא על המצווה התוצאתית ולא על מעשה המילה. נמצא כי מה שמוטל על האב הוא דווקא התוצאה ולא המעשה. כמו כן, מתעורר לכאורה קושי מכך שבסוגיה זו רואים אנו כי על מעשה המילה מברכים "על". אולם, קושי לשוני זה הוא על שיטת הרמב"ם בכללותה, שהרי הרמב"ם אינו נוקט כפי הנוסח האמור בסוגיה זו ופסק כי מברכים "למול".

ח. נראה כי יש להוסיף להסברו של ה"משמרת חיים" את חידושו של ה"ברכת שמואל" שהובא לעיל, כי לעניין ברכת "שהחיינו" השאלה אינה במי נעוץ שורש החיוב, אלא על מי מוטל הקיום בפועל.

ט. ראו אברהם וינרוט "**נהגה – שערים בלמדנות בדרכי הגרב"מ אזרחי זצ"ל**" בעמ' ש"ט–שט"ו.

הנוסח של "על" – משמעו הודיה וברכה על כך שה' הנחיל מצווה זו **לעמו ישראל**. ובלשונו "זו ברכה על **החפצא** של ציווי המצווה".
הנוסח של "ל" – משמעו ברכה והודיה של אדם על כך **שהוא עצמו** עושה את המצווה. כלומר, זו ברכה של **הגברא** על כך שהקב"ה סייע לו לקיים את המצווה האמורה.

לפי הסבר זה מבוארים שלושת הכללים המופיעים ברמב"ם בהלכות ברכות:
הכלל הראשון: מצווה שאדם עושה לעצמו מברך בלשון "ל", ואילו מצווה שאדם עושה לאחרים מברך "על". ההסבר לכך הוא, כי כשהמצווה מוטלת על האדם לעשותה, הריהו מברך על קיום המצווה על ידו.
כשהמצווה נעשית עבור אחרים, הרי שהברכה אינה על כך שזכה לקיים את מצוותו, אלא הוא מברך על החפצא של ציווי המצווה, קרי, על כך שה' זיכה את עמו ישראל במצווה זו.
הכלל השני: מצווה שהיא בגדר של חובה יברך בלשון "ל", ואילו מצווה שהיא בגדר של רשות יברך "על"[יא].
בהתאם לאמור נראה כי ההסבר לכלל זה הוא כי אם זוהי חובה הרי שהגברא מברך על כך שהוא מקיים את חובתו. אך אם זה רשות, הריהו מברך ומודה על עצם העובדה שה' הנחיל מצווה שכזאת לעם ישראל.
הכלל השלישי: אם טרם יצא ידי חובתו מברך: "ל", ואילו אם כבר יצא ידי חובתו מברך – "על"[יב],

---

י. ברמב"ם בהלכות ברכות (פרק י"א הלכות י"א–י"ג) נקבע כלל כי מצווה שאדם עושה לעצמו מברך בלשון "ל", ואילו מצווה שאדם עושה לאחרים מברך "על".

יא. הרמב"ם בהלכות ברכות (שם הלכה י"ד) הוסיף כלל לפיו כאשר אדם עושה מצווה עבור עצמו וגם עבור אחרים, הרי שנוסח הברכה תלוי בשאלה האם מדובר בחובה או ברשות. מצווה שהיא בגדר של חובה יברך בלשון "ל", מצווה שהיא בגדר של רשות יברך "על". לכאורה, יש להבין מה הקשר בין החובה לעשות את המצווה לבין נוסח הברכה? הן גם אם אין חיוב לעשות את המעשה – מדובר במעשה מצווה, וממילא יש להבין ביחס למעשה שהוא עושה גם עבור עצמו, מדוע לא חל הכלל הראשון ואינו מברך "ל" אלא "על"?

יב. ברמב"ם בהלכות ברכות (שם הלכה ט"ו) נקבע כלל שלישי לפיו נוסח הברכה תלוי האם מדובר במעשה שנעשה לאחר שכבר יצא ידי חובתו. אם טרם יצא ידי חובתו מברך: "ל"; אם כבר יצא ידי חובתו מברך – "על". לכן, בלולב שיצא ידי חובה ברגע ההגבהה, יברך "על". כך גם בישיבה בסוכה שמברך כשהוא כבר נמצא בסוכה. כך גם בבדיקת חמץ – מכיוון שיצא ידי חובת הביעור בעצם מחשבתו לבטל את החמץ מברך "על".

בהתאם לאמור נראה כי ההסבר לכלל זה הוא כי טרם קיום המצווה הגברא מברך על שה' זיכה אותו באפשרות לקיים את המצווה. אך אם כבר יצא ידי חובתו הרי שזו ברכה והודיה על כך שה' נתן מצווה זו לעמו ישראל.

לפי ביאורו של הגרב"מ אזרחי מובנת ההבחנה בין מילה לבין פדיון הבן:

המצווה של מילה שהוטלה על עם ישראל נועדה להביא לכך שהבן יהיה מהול[יג].

אבל, על מי הוטל מעשה המצווה של המילה?

על האב!

לכן אם יהיה לאב מספיק כסף רק כדי לעשות ברית מילה אחת, הוא לא חייב למול את עצמו לפני שהוא מל את בנו, כי גם מילת הבן היא מעשה המוטל עליו[יד].

ממילא מובן כי בברית שהאב מל את בנו הוא מברך "ל", ומודה לקב"ה על כך שהוא מקיים חובה שהוטלה עליו!

לעומת זאת, בפדיון הבן המצווה מוטלת מלכתחילה על הבן!

הפודה את בנו, מקיים מעשה מצווה שבו החיוב מוטל על הבן (כפי שביאר ה"ברכת שמואל" לעיל).

הבן לא יכול לקיים את פדיון הבן בהיותו קטן ולכן האב עושה מצווה זאת עבור הבן. על כן, פדיון הבן כמוהו ככל מצווה שאדם עושה עבור הזולת והאב מברך "על" ומודה על החפצא של המצווה שניתנה לעם ישראל.

ודוק, הרמב"ם ביחס לברכה הנהגית עובר לעשייה מציין הרמב"ם שתי דוגמאות: שחיטה ונטילת ידיים. אם כן היה מן הדין שגם על נטילת ידיים יברך "ל". והנה, הברכה היא "על נטילת ידיים"? ברם, נראה כי בעת יישום הכלל האמור ביחס לנטילת ידיים וכיסוי הדם אין הרמב"ם מציין כי אלו פעולות הנעשות לפני שהעושה יצא ידי חובה, אלא מציין כי "נטילת ידיים ושחיטה הואיל וכדברי הרשות הן" – שזה הכלל השני ולא יישום של הכלל השלישי.

יג. במסכת מנחות (דף מ"ג עמ' ב') מצינו כי "בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה! וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו, לאחר שיצא, אמר עליה שירה, שנאמר (תהילים י"ב, א'): 'למנצח על השמינית מזמור לדוד', על מילה שניתנה ביום השמיני". נמצא כי מדובר במצווה שמקיים האדם עצמו בכל עת בבשרו בהיותו מהול.

יד. ראו דברי הרמב"ן, הרא"ש ו'אור החיים' על הפסוק בבראשית י"ז, כ"ו, שאברהם אבינו הקדים את מילת בני ביתו למילתו שלו, שנראה שאין חיוב להקדים מילת עצמו. כמו כן ראו בדברי הגמ' במסכת עבודה זרה (דף כ"ז עמ' א') שדרשו את הפסוק 'הימול ימול' שרק 'מי שהוא מל ימול', וממעטים רק עכו"ם ולא את אביו היהודי שעדיין לא מל, ובהסבר ה"חתם סופר" בתשובה חלק יו"ד סי' ש'.

תירוץ קושייתו של הגר"ח מוולוז'ין

הגר"ח מוולוז'ין שאל כיצד ניתן לומר כי מצוות פדיון הבן אינה חלה על האב אלא על הבן עצמו, שעה שהרמב"ם פוסק כי אב הפודה את בנו אומר ברכת שהחיינו הנאמרת רק על "מצוה שאדם עושה לעצמו".

התשובה היא זו:

אכן, ביחס להבחנה בין "על" לבין "ל" השאלה היא האם האדם מברך על כך שזכה לקיים את חובתו שלו. מצווה שבה אדם מקיים חובה המוטלת עליו – הוא אומר "ל" ומודה על כך שקיים את חובתו שלו, ואילו מצווה שבעשייתה הוא מקיים מצווה המוטלת על בנו, הוא יברך על החפצא של המצווה שניתנה לעם ישראל.

אבל, בברכת "שהחיינו" השאלה אינה על מי מוטל החיוב אלא על מי מוטלת העשייה, כי ברכת שהחיינו מברכים על **שמחת הלב** של עושה המצווה.

אדם שמח כשהוא עושה מעשה שמוטל עליו, גם אם העשייה שלו גורמת לקיום מצוותו של הבן.

על כן, גם אם קיום המצווה מוטל על הבן ועל האב הוטל ביצוע המצווה עבור בנו, הרי שבסופו של דבר זוהי עשייה שמוטלת על האב וליבו מתרונן על כך שביצע עשייה זאת. על כך הוא אומר ברכת "שהחיינו".

פרשת חוקת

רוב ולא סטטיסטיקה

"ושרף את הפרה לעיניו, את עורה ואת בשרה ואת דמה על פִּרשה ישרוף"
(במדבר י"ט ה')

רובא דליתא קמן

הגמרא במסכת חולין (דף י"א עמ' א') דנה מהיכן למדים כי הולכים אחר רוב. אכן, מקרא מפורש הוא (שמות כ"ג, ב'): "אחרי רבים להטות" לפיו הכרעת הדין בעת חילוקי דעות בבית הדין היא בהתאם לרוב דעות הדיינים כנגד מיעוט הדעות החולקות.

אבל, מכתוב זה למדים דינו של רוב שנמצא בפנינו ("רובא דאיתא קמן"), כגון רוב דיינים שבפנינו וכגון בשר שנמצא בעיר שבה יש תשע חנויות המוכרות בשר כשר, ואחת מוכרת בשר שאינו כשר, ואין ידוע מאיזו חנות בא הבשר שנמצא. על כך נאמר כי הוא בא מרוב החנויות הכשרות המצוי בפנינו[א].

שאלת הגמרא היא, מניין למדים שהולכים אחרי "רוב כללי", שאינו בפנינו ("רובא דליתא קמן"). כך למשל, ייבום של קטן וקטנה, שאמרו חכמים: "יגדלו זה עם זו". לא חוששים שמא כשיגדלו יימצא שהיבם סריס או היבמה איילונית ואין בידיהם להקים שם לאח המת, ונמצא כי הוא נשא את אשת אחיו שלא במקום מצווה ועבר על איסור ערווה. לכך אין חוששים מכיוון שרוב האנשים אינם סריסים ורוב הנשים ולדניות הן. ברם, שרוב זה אינו נובע ממאגר של אנשים בריאים

א. במסכת בבא קמא (דף כ"ז עמ' ב') מצינו כי אין הולכים בממון אחר הרוב. ומבארים שם תוספות מדוע רוב דיינים מועיל להכריע בדיני ממונות. לפירוט בעניין זה ראו אברהם וינרוט "עשות משפט" (הוצאת פלדהיים) עמ' 238–258.
להבחנה בין רוב בדיני ממון לבין רוב בדיני נפשות, ר' בקונטרס הספקות (ו', ג') כי בממון יש כלל של "העמד ממון בחזקתו", וממילא בפנינו "מוחזק" כנגד הרוב. לעומת זאת בדיני נפשות, אין האדם מוחזק. לענין זה ראו אברהם וינרוט "עליו הראיה" (הוצאת פלדהיים) בפרק א'.

שבפנינו אלא שכך טבעו של עולם שרוב האנשים מסוגלים להוליד. השאלה היא מה המקור לכך שהולכים אחר רוב מסוג זה?

לימוד מפרה אדומה

הגמרא שם משיבה, כי דין רוב כללי זה נלמד מפרה אדומה.

התורה אומרת (במדבר י"ט, ג'–ה'): "**ונתתם** אותה אל אלעזר הכהן, והוציא אותה אל מחוץ למחנה **ושחט** אותה לפניו... **ושרף** את הפרה לעיניו, את עורה ואת בשרה ואת דמה על פִּרשה ישרוף".

חז"ל דורשים: "ושחט... ושרף" – "מה שחיטתה כשהיא שלמה, אף שריפתה כשהיא שלמה".

ברם, שאם שורפים את הפרה בלי בדיקת האברים הפנימיים, יש לכאורה ספק שמא טרפה היא. אין זאת אלא כי רוב הבהמות כשרות הן – והולכים אחר רוב שמתייחס לטבע העולם[ב].

אין חזקה למפרע

תוספות שם (ד"ה "אתיא מפרה אדומה") הקשו, מניין לנו שדין פרה אדומה מסתמך על רוב, שמא הכשרות של הפרה נלמדת מחזקת כשרות? הן הדין הוא שיש להביא פרה אדומה שהיא בת שתי שנים; והכלל הוא שטריפה אינה חיה יותר משנה. אם כן, מעצם העובדה שהפרה חיה שתי שנים יש ללמוד כי בשנה הראשונה הפרה לא הייתה טריפה. אם כן יש לה חזקת כשרות.

תוספות משיבים, כי במקרה דנא בשנה הראשונה לחייה הייתה הפרה בספק אם היא כשרה או טריפה. החזקה התבררה רק למפרע **אחרי** חלוף שנה. והכלל הוא כי דין חזקה חל רק על מה שהוברר בזמן אמת ולא על דבר שהיה בספק והוברר מלמפרע ("כל חזקה שלא נתבררה ולא נודעה אפילו שעה אחת לא אזלינן בתרה"). הטעם לכך הוא, כי "חזקה" היא הכרעה כיצד יש לנהוג, ולפי הדרך שננהגה עד עכשיו יש להמשיך לנהוג גם מכאן הלאה. לכן, אם ההנהגה לא הייתה מבוררת, ורק לאחר מכן התגלתה למפרע, לא ניתן לומר דין "חזקה". אם כן בהכרח שהכשרות נובעת מרוב ולא מחזקה, שהרי מעולם לא הונהגה בה תורת כשרות.

ב. הגמרא מוסיפה ומציינת כי אין לומר מה נפקא מינה אם היא טריפה, שהרי אין אוכלים אותה? שהרי התורה אומרת "למי נדה, **חטאת** היא", ומכאן שדין פרה אדומה כדין קדשי מזבח, גם לעניין שטריפה פוסלת בה. מן ההכרח אפוא להסתמך על הרוב.

חלב של פרה טריפה

לנוכח הכלל האמור כתבו תוספות: "ויש ללמוד מתוך כך הלכה למעשה, שאם נמצאת בהמה טריפה אחר ששחטוה (והוברר אפוא שאינה מרוב הבהמות שבעולם שאינן טריפות), כל הַחֵלֶב שחלבו ממנה בחייה אסור, כיון שמעולם לא היתה לה חזקת כשרות". כלומר מאחר וכאמור פרה שנמצאת טריפה בפנינו לא ניתן להעמידה על חזקת כשרות ולומר כי היא נטרפה רק עכשיו, הרי שאנו נוקטים כי היא הייתה טריפה כבר בחייה בשעה שחלבוה. והכלל הוא שחלב שבא מבהמה שהיא טריפה אסור הוא[ג].

חזקת כשרות הנובעת מן הרוב

הרא"ש שם (סימן ט"ז) חולק וסובר כי מכיוון שמסקנת הגמרא היא שהולכים אחרי רוב – ורוב הבהמות כשרות הן, הרי **שכל** הבהמות בחזקת כשרות ואפילו בתוך שנתן הראשונה, משום שרוב בהמות כשרות הן ורובא עדיף מחזקה. כלומר, יש חזקה שבאה מכח רוב, שמחמתה יש לומר כי בהמה זו הייתה כשרה, ורק אחר כך נטרפה והחלב כשר[ד].

בהתאם לכך נפסק בשולחן ערוך יורה דעה (סימן פ"א סעיף ב'): "גבינות שנעשו מחלב בהמה ונמצא טריפה, אם הוא טרפוּת שאפשר שלא אירע לה אלא עתה... מותרת, דאמרינן השתא הוא דנטרפה. אבל אם **ידוע** שקודם שחלָבה נטרפה... כל הגבינות שנעשו מחלבה – אסורות".

יתרה מכך, אם אדם עירב חֶלֶב של כמה בהמות, ואח"כ נשחטה אחת מהן ונתגלה שהייתה טריפה מחיים – הרי שיש לאסור את כל החלב המעורב אם לא שיהיה החלב של הטריפה מועט ובטל בשישים.

ג. בגמרא בכורות (דף ז' עמ' א') מצינו שחלב בהמה טמאה אסור; בגמ' חולין (דף קט"ז עמ' ב') מצינו שחלב טרפה אסור. ור' רי"ף (דף י"ט עמ' א') ורא"ש (שם סימן נ"ב). על כן פסק השולחן ערוך יורה דעה (סימן פ"א סעיף א') כי "כל היוצא מן הטמא – טמא, חלב בהמה וחיה טמאה וטריפה... אסורים כבשרה". הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פרק ג' הלכה ו') כתב: "אף על פי שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורים מן התורה – אין לוקים עליהם שנאמר (ויקרא י"א, ח'): 'מבשרם לא תאכלו' על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצה ועל החלב, והרי האוכל אותם כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה אבל מכים אותו מכת מרדות".

ד. וראו בית יוסף יורה דעה (סימן פ"א סעיף ב') שמביא כי כך גם פסק רבינו ירוחם (אות ל"א) והרשב"א (יא. ד"ה "ובשם", תוה"א ב"ג ש"ו צא.) והר"ן (ג. ד"ה "גרסינן") אחר שכתבו סברת התוספות כתבו בשם רבינו שמשון שאין לאסור גבינות מטעם זה שאפילו תמצי לומר שאין הולכין אחר חזקה כזו מכל מקום שאני הכא דהוי ליה חזקה דאתי מכח רובא... ובספר מצוות קטן בסימן ר"א (בסופו) פסק כסברת רבינו שמשון".

וכך פוסק שם הרמ"א: "ואם היתה בעדר עם בהמות אחרות, ונתערב חלָבה עם חלב האחרות, הולכים בו אחר שיעור שישים. ואם יש שישים בהמות בעדר, ולא ידעינן בודאי שחלב מן הטריפה היא יותר מחלב אחת האחרות, אמרינן מסתמא שיש שישים, ומותר".

נמצאנו למדים, כי יש היתר לשתות את החלב מכיוון שרוב הבהמות כשרות הן והולכים אחר הרוב.

הש"ך יורה דעה (סימן פ"א ס"ק ו'): כתב "אף על גב שלא בדקנו את הבהמות האחרות (שהרי הן חיות) עדיין כשר (מפני) שרוב בהמות בחזקת כשרות הן".

שאלת כשרות החלב

ברם, שכאן מתעוררת שאלה:

אכן, כל עוד שאדם חלב פרה אחת יש רוב שמלמד כי היא כשרה.

אולם, אם אדם שותה חלב שמקורו בתערובת שבאה מהרבה פרות, הלא יש בוודאי ביניהן כמה טריפות, שהרי טריפוּת הריאה הוא מיעוט מצוי. אם כן נמצא שבשישים בהמות יש לכל הפחות כמה טריפות ואין כאן שיעור ביטול?

כאן נוגעים אנו בשאלה רחבה יותר. ידוע שיש אחוז ניכר של הבהמות שהן טריפות או לפחות ספק טריפות. אם כן אף שהולכים אחר רוב ומותר לשתות את החלב ולאכול את הבשר של כל בהמה ובהמה בפני עצמה ויש לתלות שהיא באה מרוב הבהמות הכשרות, אבל, כשמערבים את החלב של מאות פרות, איך נוכל לומר שכולן כשרות נגד המציאות שיש כעשרים אחוז טריפות?

ודוק, כיוון שיש טריפות ביניהן צריך ביטול בשישים, ולפי הידוע מספר הטריפות הוא לפחות כעשרים אחוז – אם כן מדוע שלא תהא כל התערובת אסורה?

חידושו של הר"ן בדיני רוב

הר"ן מחדש כי אין הולכים אחר הרוב כאשר יש כנגדו שני מיעוטים.

במסכת חולין (דף ס"ג עמ' ב') מצינו כי מותר לרכוש ביצים מעובדי כוכבים רק במידה שיש סימני טהרה בביצים "ראש אחד כד (רחב) וראש אחד חד", סימן זה מעיד שהביצים לא באו מעוף טמא. תוספות מקשה מדוע צריכים סימנים, הרי יש רוב? הן גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעופות טהורים מרובים מן הטמאים (משום כך פירטה התורה את העופות הטמאים ולא את הטהורים). אם כן, לשם מה צריך סימנים, הבה ניקח ביצה באופן סתמי ואקראי ונלך אחר הרוב?

הר"ן (חולין דף כ"א עמ' ב' מדפי הרי"ף) תירץ, כי בעופות יש שני מיעוטים:

1. מיעוט של עופות טמאים;
2. מיעוט של טרפות (עופות שיש בהם מום הגורם שלא יוציאו שנתם) שביצתם אסורה;

והכלל הוא שלא הולכים אחר רוב, כשיש שני מיעוטים[ה].

שאלת המנחת חינוך מכוח שיטת הר"ן

המנחת חינוך (מצוה ר"ס אות י"א) שואל את השאלה הבאה:

א. הכתוב אומר (שמות כ"ב, כ"ז): "אלהים לא תקלל, ונשיא **בעמך** לא תאור". חז"ל דרשו במסכת סנהדרין (דף פ"ה עמ' א'): "בעושה מעשה עמך". מבאר רש"י (ד"ה בעושה מעשה עמך): "וזה שעובר עבירה שחייב מיתה לאו עושה מעשה עמך הוא".

על כן, נפסק ברמב"ם הלכות ממרים (פרק ה' הלכה י"ב), כי מי שקילל או הכה רשעים גמורים ועוברי עבירות לאחר שנגמר דינם להריגה והם יוצאים ליהרג "אף על פי שעשה (היוצא ליהרג) תשובה – הרי זה (המכה) פטור – הואיל והוא הולך למיתה".

ב. בהתאם לכך מסיק המנחת חינוך כי הוא הדין שיהא פטור גם מי שמקלל אדם שהוא טריפה (כלומר, מי שיש לו מום גופני שמחמתו הוא עומד למות ותוחלת חייו נמוכה משנה), שהרי המקולל "אינו **מקוים שבעמך** כיון שהוא טרפה וטרפה אינו חי".

ג. המקלל את אביו ואימו חייב אף אם קיללם לאחר מיתה. הגמרא במסכת סנהדרין (דף פ"ה עמ' ב') לומדת דין זה מסיומו של הכתוב (ויקרא כ', ט'): "כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת, אביו ואמו קלל דמיו בו".

ד. ברם, לכאורה קשה כי הדבר ברור שהמקלל את אביו המת חייב אף לולא היה לימוד מפסוק על כך. שהרי אם יש פטור למקלל אביו שמת, הרי שגם המקלל את אביו כשהוא טירפה – היה פטור (שהרי אינו "מקוים שבעמך"), ואם כן היאך כתבה התורה שהמקלל אביו חייב סקילה, הרי לפי הר"ן האמור, אין הולכים אחר הרוב כשיש שני מיעוטים, ובמקרה דנא יש שני מיעוטים:

ה. רבי יהונתן אייבשיץ בכרתי ופלתי סימן ט"ו (פלתי ס"ק ג') הקשה לגבי עגלים הנקנים מגויים שאין סומכים שהם בני שמונה ימים, מדוע לא הולכים אחר רוב שאינם נפלים? ותירץ כי יש שני מיעוטים: מיעוט נפלים ומיעוט טרפות ולפי דברי הר"ן האמור לא הולכים אחר רוב כשיש שני מיעוטים.

1. מיעוט טריפות, המעורר חשש שהאב הוא טרפה ובעל מום פנימי שמחמתו לא יוציא את שנתו.
2. מיעוט בעילות שאינם מהבעל, המעורר חשש שמא אין זה אביו, שהרי ייתכן שהאם הולידה אותו מאדם אחר, שאינו בעלה.

ה. אם כן, שואל המנחת חינוך היאך חייב מי שמקלל את אביו, הרי יש שני מיעוטים: שמא אינו אביו ושמא הוא טרפה?

ו. מכך מסיק המנחת חינוך, כי בהכרח צריך לומר שאף אם מקלל את אביו המת היה פטור, מכל מקום המקלל את אביו הטריפה היה חייב ולא דורשים לגביו "במקום בעמך". ולפיכך ניחא שאיננו מתחשבים במיעוט האנשים הטריפות שיש בעולם.

תירוצו של המנחת חינוך

המנחת חינוך דוחה את החשבון האמור, ומבהיר כי הדין של הר"ן לפיו רוב אינו מסייע להכריע שני מיעוטים חל רק על מיעוטים שמצטרפים זה לזה לבטל את הרוב. כך למשל אם יש אלף עופות בעולם ומהם רוב טהורים כלומר 600 עופות טהורים. אבל אם **מתוך** ה־600 הללו יש 200 שהם טריפה, נמצא כי יש רק 400 עופות כשרים לאכילה. אם כן, כשמגיעה ביצה בפנינו יש רק 40% (ארבע מאות מתוך אלף) שהיא כשרה. נמצא כי אין לנו רוב כדי להכשירה.

לעומת זאת, כשאדם מקלל את אביו, הרי שאין אלו מיעוטים **כמותיים** שמצטרפים. שכן מתחילה הכרענו שאדם זה הוא אביו של המכה, והכרעה זו אינה מושפעת מאומה מהנידון הבא, האם האב טריפה. לאחר מכן אנו דנים האם הוא טריפה ומכריעים עפ"י רוב שהאב אינו טריפה.

נמצא כי ביחס לכל אחד מן הספקות (ספק שאינו אביו וספק שהוא טריפה) יש רוב שמכריע את הספק ומגיע למסקנה שהוא חייב. במקרה זה מסכים הר"ן כי הרוב מכריע גם כשיש שני מיעוטים[ו].

הקושי המתעורר על הסברו של המנחת חינוך

הסברו של המנחת חינוך לכאורה לא מובן, במה שונה נידון זה מהמקרה של הר"ן לגבי ביצים. הרי בחשבון כולל, כאשר מגיע מקרה של אדם שהיכה את אביו לפני

ו. וראו הרב שמואל שמעלקא קליין בספרו "צרור החיים" שער רובא וחזקה וקרוב וקבוע, פרקים ז'–ח' (עמ' קכ"א–קכ"ח); הרב צבי הירש כהנא "נחלת צבי" חלק ב' סימן ע"א (עמ' קע"ד–קע"ז).

בית הדין, יש להם שני מיעוטים להכריע שאין זו הכאה המחויבת, שכן בחלק מהמקרים זה לא האב, ובחלק מהמקרים האב הוא טריפה. מה תאמר כי אנו דנים כל ספק בפני עצמו, אם כן, נשאלת השאלה במה שונה דינה של ביצה שבה אנו מצרפים את שני הספיקות (שמא באה מעוף טמא ושמא באה מעוף טריפה)?
נראה כי ניטיב להבין את דברי המנחת חינוך לאחר העיון בסוגיה של כשרות החלב, שבו מתנגש דין ההיתר מכוח רוב עם עקרונות הסטטיסטיקה.

הכרעת ה"דברי חיים"

שאלת כשרות החלב האמורה לעיל הועלתה בפני רבי חיים הלברשטאם ונדונה בשו"ת דברי חיים (צאנז) יורה דעה (חלק ב' סימן ל"ז), שהשיב כי "מותר לאכול חלב מכל הבהמות שבעולם וכן נוהגין כל העולם שאוכלים מחלב בכל יום ויום מעדר אחר ובמקום אחר בדרך אשר לפי המוחש בודאי אי אפשר שמתוך כמה אלפים בהמות לא תהיה האחת טריפה ורק אזלינן בתר רובא".
הווי אומר כי מכיוון שהרוב יוצר הכרעה ביחס לכל בהמה ובהמה הרי שאין חוששים לסטטיסטיקה שמלמדת כי מעורבות בהמות שאינן כשרות.

מה שהותר מכוח רוב אינו נפסל כשהוא כלול בתערובת

ה"דברי חיים" הביא לכך ראיה מן הסוגיה במסכת זבחים (דף ע"ג עמ' ב').
בגמרא שם מצינו שאלה מדוע לא בטלה ברוב בהמה פסולה לקרבן שהתערבה בזבחים כשרים? הן אף אם נאמר שבעלי חיים חשובים הם ואינם בטלים בתערובת, מדוע לא נתיר את כל התערובת מדין "הלך אחר הרוב"?
הגמרא משיבה כי אין היתר משום גזירה שגזרו חכמים, שמא יבואו עשרה כהנים בבת אחת ויקריבו את הדם והאימורין של כולם בו זמנית. במקרה זה נמצא, שהאיסור וההיתר קרבים כאחד, וממילא אין ללכת אחר הרוב, כי רק כשעושים את העבודה בכל בהמה לחוד ניתן לומר שבהמה זו פרשה מהרוב המותר[ז].

ז. רש"י מבאר: "אמר רבא גזירה שמא יבאו י' כהנים בבת אחת ויקרבו – קא סלקא דעתך השתא דחייש לשמא אחר שיקחם אחד אחד עד ששחטו י' והם רוב יבואו י' כהנים ויזרקו דמיהן ויקטירו אימוריהן כאחד ואפשר לצמצם והשתא דאשתכח דקריב רובא בבת אחת ואיכא למיחש איסורא ברובא איתיה דבשלמא כי משיך חד חד ומקריב קמא קמא איכא למימר דכל חד דקריב בהיתר מרובא פריש ואיסורי הנאה בהני דפיישי הוא דהוו רובא לגביה אבל השתא דקרבי כי הדדי לא הוו הני דפיישי רובא לגבייהו".

שואלת הגמרא, מכיוון שכל אחד מן הדמים הותר מדין רוב, האם יעלה על הדעת כי ישוב וייאסר כאשר מערבבים אותו בכלי ("מגיס") ומה שהותר יחזור וייאסר כשהוא נעשה בבת אחת?
נמצא אפוא כי למסקנת הגמרא, לאחר שכבר דנו על כל בהמה ובהמה והתרנוה להקרבה, אין הן חוזרות לאיסורן אפילו אם יקחו את כולן בבת אחת. לאחר היתר של רוב אין הדבר חוזר לאיסורו.
מכאן מסיק ה"דברי חיים" כי "אפילו שיש טריפה בודאי ולא נתבטל ברוב מכל מקום מותרים כולם אפילו הטריפה להקריבו לגבי המזבח דכבר נתהפך להיתר, שכן הולכים בכל חד אחר הרוב בשעת השחיטה".

סברתו של ה"מנחת אשר"

הרב אשר וייס בשו"ת "מנחת אשר" (חלק א' סימן ל"ט) מוכיח את הדברים גם מסברה וכותב:
"הגע בעצמך, תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת נבילה ונמצאו עשר חתיכות בשר ביניהם וכי אסור לבשלן ביחד כי עלינו להניח שאחת מהן נבילה? וכן עיר שרובה ישראל ומיעוטה נכרים והרוב הוא רוב של שישים אחוז ובמשך השנים נמצאו בעיר עשרה ילדים וכל אחד מהם דינו כישראל שהולכים אחר הרוב (כמבואר במסכת מכשירין פרק ב' משנה ד' ובמסכת כתובות דף ט"ו עמ' ב') וכי לא נוכל לצרף את כולם למניין עשרה, מכיוון שארבעה מתוכם גויים ורק שישה יהודים?
כיוצא בדבר הלא גם בבני אדם יש מיעוט טריפות ואיך נוכל לצרף עשרה עדים להעיד ביחד הלא יודעים אנו שעשרים אחוז של בני האדם הם טריפות וטריפה פסול לעדות, ואם כן נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדות כולן בטילה?
אלא באמת פשוט כי מכיון שהולכים אחר הרוב מועיל דין זה גם כשהוא סותר את ההסתברות הסטטיסטית, וכל בהמה כשרה לפי הלכה זו אף כשמצרפים בהמות רבות ומצד המציאות יש ביניהן גם טריפות... וכאשר הולכים אחר הרוב כגון רוב חנויות מוכרות שחוטה אין אנו אומרים שרוב הבשר הנמצא שחוטה אלא שכל הנמצא שחוטה וזה ברור ופשוט".

ההבחנה בין ספק ספציפי לדין כללי

הרב אשר וייס (שם, בסימן מ') נשאל, כי מחד גיסא פסק שיש להתיר חלב המעורב מבהמות רבות, אף שברור כי חלקו בא מבהמות טריפות, שכן אנו דנים כל בהמה ובהמה בפני עצמה. ומצד שני פסק שאסור לכהן להיכנס לבית חולים, שכן

מסתמא יש בו מת. ואף שמעמידים כל אדם פרטי בחזקת חי אין זה אלא כאשר דנים אנו על אדם אחד מסוים, אבל כאשר השאלה היא אם יש מת בבית החולים לא מועילה חזקת חי, שכן ברור שבבית חולים שיש בו חולים רבים הרי שבכל רגע נתון סביר שיימצא מת באחד המקומות.

הרב וייס השיב כי ההבחנה בין הדברים היא – מה נשוא השאלה:

בכשרות החלב השאלה נוגעת לכל בהמה ובהמה האם חלבה כשר. משהוחלט לפי דין התורה שבהמה זו כשרה וחלבה כשר – אין הדין משתנה כאשר מערבים את חלבה עם חלב של בהמות רבות.

לעומת זאת, לגבי טומאת מת לא התעוררה שאלה על שום אדם מסוים. השאלה היא כללית האם יש מת בבית או אין בו מת ואין אנו דנים מתחילה על האדם אלא על הבית.

ההבחנה טמונה בהגדרת השאלה

בהתאם להסבר זה של הרב וייס נראה כי מובנת היטב הסברה של המנחת חינוך. אכן, מבחינה סטטיסטית ייתכן שגם ביחס למכה אביו ניתן לומר כי רוב המכים אינם חייבים מיתה, כי בחלק מהמקרים זה לא האב, ובהחלק מהמקרים האב הוא טריפה.

אולם ביחס לביצה השאלה המתעוררת היא האם זו ביצה כשרה ושאלה זו מצריכה הכרעה בו זמנית בשני ספיקות.

לעומת זאת, ביחס להכאת אב, יש שני שלבים לשאלה:

ראשית מוכרע האם זה אב. מכיוון ש"רוב בעילות אחר הבעל" המסקנה היא שזהו האב. מכאן ואילך שאלה זו שוב אינה מתעוררת, שכן היא הוכרעה. מסקנה זו הוכרעה בלי קשר להכאה ובטרם שהייתה הכאה והיא נוגעת לכל המצוות החלות ביחס ליחסי אב ובנו. שאלה זו אינה עומדת להיות נשוא השאלה בעת ההכאה.

בעת הכאה נדונה שאלה אחרת, האם האב הזה הוא טריפה. ביחס לכך ההכרעה היא שוב מכוח רוב כי הוא אינו טריפה[ח].

הנה כי כן, הרוב אינו סטטיסטיקה וברגע שיש הכרעה על פי רוב ביחס לכל אחד ואחד מחלקי הספק אין הוא מצטרף לרעהו עוד.

ח. ייתכן כי גם ביחס לביצה יש אפשרות שיתעוררו שתי שאלות נפרדות בזמנים שונים. היה בפנינו עוף שביקשו לשחטו. הרוב הכריע כי הוא כשר. לאחר מכן כשתתעורר שאלה ביחס לביצים של עוף ממין זה נכריע לפי הרוב כי העוף גם אינו טריפה והביצה אכן תהיה כשרה.

גזירת הכתוב

לכאורה, כל הדין של רובא דליתא קמן הוא עניין של סטטיסטיקה. מדוע אם כן אין אנו מתחשבים בסטטיסטיקה כאשר ברור לנו כי בפנינו הכשר מכוח רוב שחל על כל מרכיב ממרכיבי הדין. אכן, השאלות מועלות בפנינו בשני שלבים, אך בסופו של יום בפנינו הכשר בניגוד לרובו של עולם?

הרב שלמה זלמן אוירבך[ט] השיב על כך כי אכן הדין של רוב אינו עניין של סברה והסתברות, אלא הוא גזירת הכתוב, וזהו דרך הילוכה של הכרעה זו.

"על כן, אם יש שש חנויות מוכרות בשר שחוטה וארבע בשר נבלה, ונמצאו בזה אחר זה עשר חתיכות, הדין הוא שכולן מותרות אף שמסברא היינו צריכים לומר שארבע מהן נבלות, על כרחך שגזירת הכתוב הוא".

ט. הגהות רבי שלמה זלמן אוירבך על שב שמעתתא, שמעתתא ד' פרק א'.

פרשת בלק

דין רודף

"ויראה פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן,
ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו"
(במדבר כ"ה, ז')

לזמרי היה מותר להרוג את פינחס

בגמרא במסכת סנהדרין (דף פ"ב עמוד א') מצינו כי: "אילו נהפך זמרי והרגו לפינחס אין (זמרי) נהרג עליו, שהרי (פינחס) רודף הוא". כלומר, על אף שפינחס רשאי היה להרוג את זמרי מכוח הכלל של "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו", היה פינחס נחשב לרודף, ולזמרי מותר היה להציל את נפשו ולהורגו. הרא"ש כותב כי פינחס נחשב לרודף, שכן: "אין מצווה להרוג את הבועל ארמית אלא רשות בעלמא. אבל, אדם אחר (שהיה הורג את פינחס כדי להציל את זמרי, היה) נהרג עליו, דלאו רודף גמור הוא (פינחס) כיוון דברשות עשה". כלומר, רק זמרי יכול היה להציל את עצמו בנפשו של פינחס, אבל לא אדם אחר[א].

נשאלת השאלה: מה ההבדל בין הריגת אדם כעניין שבחובה (שאז גם לנהרג עצמו אסור להתגונן ואסור לו ליטול את חיי מי שבא להורגו על פי דין) לבין אדם ההורג את הנפש ברשות?

הרי אם יש לפינחס רשות להרוג את זמרי מדוע שיידחו חייו מפני חיי זמרי ומדוע הותר לזמרי להתהפך ולהורגו? אם פינחס לא נחשב לרודף ואסור לאדם אחר להציל את חיי זמרי במחיר חיי פינחס, מדוע מותר לזמרי עצמו להורגו? מה ההבדל בעניין זה בין זמרי לבין אדם אחר?

א. הדברים לא נפסקו ב"שולחן ערוך" אך הרב יוסף קארו בספרו "בית יוסף" מעיר על ה"טור" שהביא את הדברים כי "זה פשוט ולא ניתן לכתבו מרוב פשטותו".

ספקו של המנחת חינוך ברדיפה אחר אדם שהוא טריפה

המנחת חינוך (מצוה ת"ר אות א') דן בשאלה הבאה:

מי שרדף אחרי אדם שהוא טריפה (כלומר, לוקה במום שמחמתו אינו יכול לחיות ולהוציא את שנתו) האם מותר להרוג את הרודף?

נבהיר את צדדי הספק:

א. הכלל הוא שאין דוחים נפש מפני נפש, ודמו של האחד אינו סמוק מדם רעהו. עם זאת, הריגת הרודף מותרת כדי להציל את הנרדף[ב]. מה משמעות הדבר? האם ההיתר להרוג את הרודף משמיע לנו כי מחמת הרדיפה הופכים חיי הרודף לחשובים פחות מחיי הנרדף, או שמא ההיתר להרוג את הרודף משמיע כי יש חיוב מיתה שחל על מי שרודף אחר חברו להורגו.

ב. הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק ב' הלכה ח') פסק כי "ההורג את הטריפה אף על פי שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם". נמצא כי אף אם הרודף יממש את זממו ויהרוג את הטריפה הוא לא ייחשב לרוצח, כי הטריפה נחשב כבר עכשיו ל"אדם מת" (גברא קטילא"). על כן, אם חיוב הריגה של הרודף נובע מחיוב מיתה עקב רדיפתו, הרי שבמקרה זה אין מקום להריגת הרודף שהרי הוא רודף אחרי מי שממילא נחשב ל"גברא קטילא" שלא חייבים על הריגתו מיתה.

ג. אולם, אם חיוב ההריגה של הרודף נובע מכך שחייו פחות חשובים מחיי הנרדף, הרי שיש מקום להרוג את הרודף כדי להציל את הנרדף, גם אם הנרדף הוא טריפה.

אכן, אדם שהרג את הטריפה אינו נחשב לרוצח ולא חל עליו חיוב מיתה, אך הריגת רודף אינה נובעת מכך שהרודף חייב מיתה, אלא נובעת מחובת ההצלה של הנרדף והעדפת חייו.

ב. כך ראינו ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק א' הלכה ו'): "הרודף אחר חברו להורגו אפילו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצווים **להציל** הנרדף מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף". בדומה לכך כתב הרב מאיר הלוי אבולעפיה בספרו "יד רמה" לבאר את דברי הגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ב עמוד ב'), כי דין רודף נאמר אף ביחס לקטן הרודף אחר חברו להורגו: "ואף על גב שקטן אינו בר עונשין – הריגתו אינה משום חיוב מיתה שלו, **אלא משום ההצלה של הנרדף**". לכאורה הדברים עולים כבר מלשון המשנה במסכת סנהדרין (דף ע"ג עמוד א'): "ואלו הן **שמצילין** אותן בנפשן, הרודף אחר חברו להורגו ואחר הנערה המאורסה". כלומר, ההתייחסות להריגת הרודף מוגדרת במשנה כגורם של **הצלה**.

ואכן, התוספות שם בד"ה "להצילו בנפשו" מבהיר כי זו "משמעות הלשון **שמצילין הנרדף** בנפשו של רודף".

ד. מצד שלישי גם אם חיוב ההריגה של הרודף נובע מכך שחייו חשובים פחות מחיי הנרדף ייתכן לומר כי על טריפה אין שֵׂם של נפש גמורה, שיתיר הצלה שלו תוך נטילת נפשו של הרודף. אכן ככלל חיי הנרדף שווים יותר מחיי רודף, אך כשהנרדף הוא "גברא קטילא" ייתכן שאין לומר כי יש להרוג את הרודף שהוא חי גמור ולהעדיף על פניו אדם שעומד ממילא למות.

האם מותר לנרדף עצמו שהוא "טריפה" להרוג את הרודף

המנחת חינוך מוסיף רובד נוסף לשאלתו:

ראינו שלזמרי מותר היה להרוג את פינחס, אף שלאדם אחר היה אסור לעשות כן. מכאן שגם אם לא מגדירים את מי שמאיים על חיי חברו כרודף, ולצד ג' אסור להורגו, הרי שלנרדף עצמו מותר להרוג את הרודף. אם כן, נשאלת השאלה, האם נרדף שהוא טריפה רשאי להציל עצמו ע"י הריגת הרודף?

כלומר, אף אם נניח כי לצד ג' אסור להרוג את מי שרדף אחר הטריפה, אולי דין הרודף עצמו שונה, ואם כן נשאלת שוב השאלה, במה שונה דינו של הנרדף עצמו מדינו של צד ג' שבא להציל את הנרדף?

עובר שהוציא ראשו

הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק א' הלכה ט') פוסק כי "זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שאישה מעוברת שהיא מקשה לילד מותר לחתוך את העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם העובר הוציא את ראשו אין נוגעים בו שאין דוחים נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם".

המאירי על מסכת סנהדרין (דף ע"ב עמוד ב') מביא את דעת חכמי הדורות לפיה אף במקרה של עובר שהוציא ראשו, שאין היתר להרגו, שהרי אין דוחים נפש מפני נפש, האישה היולדת עצמה רשאית להורגו שכן "נרדף היא, ונרדף במקום שאין אחרים מחזיקים את הרודפו כרודף, הוא עצמו רשאי".

כלומר, אף שלאנשים אחרים אין היתר להרוג את העובר שהוציא את ראשו, שכן הוא לא נחשב לרודף, הרי שלאישה היולדת עצמה מותר להורגו, שכן היא נחשבת לנרדפת.

וקשה, שהרי אם לעובר אין דין רודף ולאחרים אסור להורגו כדי להציל את האם, כיצד רשאית האם עצמה לדחות את נפש העובר מפני נפשה שלה ולהורגו? וכי מותר להרוג מי שאינו מוגדר כרודף?

הריגת הרודף כשאפשר להציל באחד מאבריו

ברמב"ם הלכות רוצח (פרק א' הלכה י"ג) נפסק: "כל היכול להציל (את הנרדף) באבר מאיבריו (של הרודף) ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו, הרי זה שופך דמים וחייב מיתה. אבל אין בית דין ממיתים אותו".

נמצא כי כאשר ניתן להציל את הנרדף בלי להרוג את הרודף – אין היתר להורגו.

ברם, ב"משנה למלך" על הרמב"ם הלכות חובל ומזיק (פרק ח' הלכה י') מצינו כי הנרדף עצמו אינו צריך להקפיד לפגוע באחד מאבריו של הרודף והוא רשאי להורגו גם כשיכול להציל עצמו ע"י פגיעה באבריו[ג].

לכאורה, מה ההבדל בין נרדף לבין אדם אחר? אם לרודף אין דין מוות, ואין היתר לאחרים להרוג את הרודף כאשר ניתן לשתקו ע"י פגיעה באחד מאבריו, מדוע מותר לנרדף עצמו להרוג את הרודף גם כאשר ניתן להציל ע"י פגיעה באחד מאבריו?

שיטת הריב"ש

בתשובת הריב"ש (סי' רל"ח) כתב: "אפשר שאין הנרדף הבא להציל את עצמו בנפשו של רודף צריך להתרות ברודף **לפי שהוא בהול על נפשו להציל עצמו** לולא חייבוהו להתרות וכיוצא בזה כתבו ז"ל דהא דאמר דאם יכולין להציל באחד מאיבריו של רודף שאין הורגין אותו שדין זה לא נאמר אלא באיש אחר הבא להציל אבל הנרדף אינו מדקדק בזה".

הסבר זה נוקט כי הנרדף פטור כשהרג ולא פגע באחד מאבריו, לנוכח בהילותו של הנרדף להציל עצמו.

ג. הרב עקיבא איגר (ב"דרוש וחידוש" כתובות ל"ג, ב') מקשה, הרי המקור לכך שאסור להרוג רודף כאשר ניתן להציל את הנרדף ע"י פגיעה באחד מאבריו של הרודף נלמדת בסנהדרין (דף ע"ד עמוד א') מכך שנאמר כי הרודף אחר חברו להורגו ופגע באישה הרה, חייב לשלם דמי ולדות אם לא התרחש אסון. לכאורה מדוע חייב לשלם הרי היה רודף והתיר עצמו למיתה וממילא קים ליה בדרבה מיניה? בהכרח נמצאת למד כי אין עליו דין מוות, מכיוון שניתן היה להצילו באחד מאבריו. ואולם, לפי שיטת המשנה למלך קשה: שהרי הנרדף עצמו יכול היה להורגו אף כשניתן להצילו באחד מאבריו?

הרב עקיבא איגר מיישב את שיטת המשנה למלך לפי שיטת הריב"ם כי כשאדם חייב מיתה בגין כך שרדף את חברו, ואילו ממון הוא חייב בגין דמי ולדות של אדם אחר, והכלל הוא כי אין קים ליה בדרבה מיניה כאשר מדובר ב"חיוב מיתה לזה וחיוב ממון לאחר".

הסבר אחר מצוי ב"אפיקי ים" (חלק ב' סימן מ') לפיו כאשר מדובר בחיוב מיתה כלפי הנרדף עצמו אין זו ענישה ולא שייך להחיל על דין זה את הכלל של "קים ליה בדרבה מיניה". כלומר, הנרדף עצמו בפועלו כלפי הרודף אינו מבצע מלאכת ענישה ואינו פועל כ"דיין" אלא כבעל דין, וממילא אין המדובר בענישה ובדין של "קים ליה בדרבה מיניה".

הקושי ממעשה אבנר

ברם, בספר שמואל ב׳ פרק ב׳ מצוין כי עשהאל רדף אחרי אבנר בן נר להמיתו. משלא הרפה עשהאל מאבנר, לא נותר לאבנר מנוס ״ויכהו אבנר באחרי החנית אל החומש, ותצא החנית מאחריו ויפול שם וימות״. לאחר מכן מצינו שם בפרק ג׳ כי יואב הרג את אבנר בן נר על אשר המית את אחיו בגבעון במלחמה.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף מ״ט עמוד א׳), מבאר רבי יוחנן כי התקיים בין אבנר לבין יואב הדו–שיח הבא: יואב דן את אבנר ושאלו: מדוע הרגת את עשהאל? השיב לו אבנר: עשהאל רודף היה. טען כלפיו יואב: מדוע הרגתו? היה לך להסתפק בפגיעה באחד מאיבריו! השיב לו אבנר: לא יכולתי לו, בלי להרגו. טען כלפיו יואב: הרי הכית אותו אל החומש, דהיינו כיוונת במדויק לצלע החמישית שלו במקום שהמרה והכבד תלויים בו. הכיצד זה לא יכולת אם כן לפגוע במדויק באיבר אחר מאיבריו, שאין בו כדי להמית? על כך לא הייתה לאבנר תשובה, וממילא ראה בו יואב רוצח של אחיו, והוא הרגו מדין ״גואל הדם״[ד].

וקשה, שהרי לכאורה, לאבנר היה דין נרדף שהרי עשהאל רדף אחריו להרגו, ולפי דברי הריב״ש לא היה צריך אבנר לדקדק ולהכותו באחד מאבריו. אם כן לדברי הריב״ש קשה מה הטרוניה כלפי אבנר?

ניתן ליישב זאת כי מכיוון שאבנר קלע אל החומש, הרי שלא היה בהול כלל ועיקר וידע להיות שקול ולכוון את מעשיו היטב. אם כן, יש לדונו כשופך דמים כשלא הסתפק בפגיעה באחד מאבריו של עשהאל.

כמו כן, קשה להבין את דברי הריב״ש, שהרי דבריו הם למאן דאמר שהרודף צריך התראה והיינו שאין הרודף מחויב מיתה בלא התראה, ועל זה כתב שהנרדף עצמו יכול להרגו גם בלי התראה כי הוא בהול. ברם, שקשה להבין היתר להרוג מישהו שאינו מחויב מיתה, רק מכיוון שההורג בהול? בהילות אינה סיבה להרוג ולא התירו מחמתה להרוג מי שאינו רודף, ואם כן מה פשר דברי הריב״ש?

ד. מפרשי הסוגיה במסכת סנהדרין מבארים כי דוד התנגד למעשה זה של יואב, שכן הייתה זו עת מלחמה שבה לא נוהג דין ״גואל הדם״ ואין אדם רשאי להרוג את בעל בריתו של המלך עקב גאולת הדם ה״פרטית״ שלו.

שיטת הגרי"ז

ברם, שהרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק בספרו "חידושי מרן רי"ז הלוי" על הרמב"ם בהלכות רוצח (פרק א' הלכה י"ג) כתב לבאר כי "הא דהנרדף עצמו רשאי להורגו לפי דברי ה'משנה למלך', אין זה משום דלגבי הנרדף אשתני דינו של הרודף מלגבי כל אדם, דלא מצינו חילוקא בחיובא דרודף בין נרדף לכל אדם, **אלא דהוא דין בפני עצמו על הנרדף שמותר לו להרגו משום דהבא להרגך השכם להרגו, והוא כעין היתרא לנרדף**, אבל אין זה חלות דין בגופו של רודף שיחול בו דין חיובא לנרדף, דבגופו של רודף ליכא חילוקא בין אחר לנרדף, ואם כן פשיטא דלא שייך לומר שייחשב בשביל זה לגברא קטילא". כלומר, דינו של הנרדף המכה את הרודף שונה, ולא מחמת שהוא בהול על הגנתו.

אם כן, שבה הקושיה למקומה: מדוע נחשב אבנר לרוצח של עשהאל כשהרגו ולא פגע באחד מאבריו, הרי יש לו פטור גמור על כך?

לגוף הדברים יש להבין מדוע אכן שונה דינו של נרדף מדינו של כל צד שלישי שבא להרוג את הרודף?

הסברו של הגר"ש רוזובסקי

הרב שמואל רוזובסקי (בספר "זכרון שמואל" סימן פ"ג, באות ב') מיישב ומבאר כי יש שני דינים נפרדים:

א. דין רודף – שמקורו בפסוק (דברים כ"ה, י"א- י"ב): "כי ינצו אנשים יחדיו, איש ואחיו, וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו, ושלחה ידה והחזיקה במבושיו. וקצותה את כפה, **לא תחוס עיניך**"[ה]. דין זה של "לא תחוס עינך" – מאפשר **לצד שלישי** להתערב ולקצוץ את ידה של האישה המסכנת את חיי אחד מן הניצים;

ב. "הבא להרגך השכם להרגו"[ו] – שמקורו בפרשת **"הבא במחתרת"**. פרשה זו עוסקת **בנרדף עצמו,** שמותר לו להתגונן ולהרוג את הבא להורגו.

ה. ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק א' הלכות ו' – ח') מובהר בהקשר זה: "... הרגוהו לרודף ואע"פ שעדיין לא הרג, שנאמר (דברים כ"ה, י"ב): "וקצותה את כפה לא תחוס עינך... אחד מבושיו, ואחד כל דבר שיש בו סכנת נפשות... ענין הכתוב שכל החושב להכות חבירו – הכייה הממיתה אותו מצילין את הנרדף בכפו של רודף, ואם אינן יכולין מצילין אותו אף בנפשו, שנאמר: "לא תחוס עינך".

ו. ברכות נ"ח ע"א, שם ס"ב ע"ב, יומא פ"ה ע"ב.

חידושה של פרשה זו בכך ש"השכם להורגו" ואין להמתין עד שהאיום יתחיל להתממש, וכן בכך שלנרדף עצמו מותר להעדיף את דמו על פני דמו של הרודף, גם כאשר אין על הרודף חיוב מיתה מכוח רדיפתו. לכן, גם כאשר לאחרים אסור להציל את הנרדף בהיעדר חיוב מיתה שחל על הרודף, הרי שלנרדף עצמו מותר לבצע מעשים של העדפת נפשו והצלתה.

יסוד ההבחנה

נראה כי יש להבין הבחנה זו באופן הבא:

הדין של "וקצותה את כפה" מחדש כי **אדם זר** הנדרש להכריע בין חייו של ראובן לחייו של שמעון מורשה לעשות כן – וזו מעין שפיטה של הרודף והכרעה שבאה בעקבותיה כי מעשה הרדיפה שולל את זכות קיומו של הרודף. החיוב של צד ג' ליטול את חיי הרודף כדי להציל את הנרדף הוא מצווה ולא רק רשות, ולכן אין הרודף מורשה להתגונן מפני המציל הקם עליו להורגו. שונה הדבר, כאשר עסקינן בנרדף עצמו שקמים עליו להורגו. במקרה זה ההתגוננות אינה פרי הכרעה בין שני צדדים, שהרי הנרדף אינו שופט אלא – בעל דין! אין זו הזדהות עם זעקת הזולת המחייבת אדם להכניס את ראשו בין ניצים אלא זו פעולת התגוננות. הדין של "הבא במחתרת" מחדש על כן חידוש נוסף לפיו, הנרדף עצמו רשאי להעדיף את חייו על פני חיי הקם להורגו, אף בלא שחל חיוב מיתה על הרודף. מכיוון שהפעולה במקרה זה נטולת מרכיבים של שפיטה היא מותרת עוד בטרם שהרודף הגיע לזירה של הנרדף וזהו הכלל של "הבא להרגך **השכם** להרגו".

בהתאם לכך נמצא כי מה שכתב במנחת חינוך דאילו נהפך זמרי וכו' הוא רק דין בזמרי עצמו ולא במישהו אחר שהיה הורג את פינחס[ז].

הסברו של הרב משה פיינשטיין

בדומה לכך כתב הרב משה פיינשטיין (שו"ת "אגרות משה" אבן העזר חלק א' סימן ל"ט) כי אדם אחר שהיה בא להרוג את פינחס, היה בן מוות, כי אין כאן חובת הצלת נרדף, שהרי הוא לא בא להציל מישהו שיש חובה להצילו. מכיוון שהבועל ארמית קנאין פוגעים בו לא היה מן הדין לסייע לזמרי ולהצילו במחיר חייו של פינחס. אבל, לזמרי עצמו מותר היה להתגונן ולהרוג את פינחס שכן: **"הנרדף עצמו שמותר**

ז. כן כתב היד רמה בסנהדרין שם וכן ברא"ש (פ"ט דסנהדרין סי' ד'), וכן ס"ל לבנו הטור חו"מ (סי' תכ"ה) ע"ש וכן הביא בשמו בסמ"ע חו"מ שם (ס"ק י"ד).

להרוג את הרודף אינו מצד מצוות הצלה, אלא הוא היתר אחר, שאין אדם מחויב להניח את האחר להורגו, אף באופן שאי אפשר לו (להינצל) **כשלא יהרוג את הרודפו, וזהו דין ד'השכם להרגו' שעל הנרדף, לא מדין ההיתר של כל אדם".**

כלומר: יש דין רודף הנובע מהחיוב לסייע לנרדף, ודין זה אינו חל כאשר הנרדף הוא זמרי הבועל ארמית. אך יש דין אחר לגמרי שחל על הנרדף עצמו, שאינו מחויב להניח לאחרים להורגו, ועל כן רשאי לקום ולהרוג את הרודף אחריו, ודין זה חל גם על זמרי[ח].

הבחנה מהותית

העולה מן הדברים הוא שבדין רודף יש "חיוב מיתה" שחל על הרודף, ובדין "הבא להרגך" יש זכות לנרדף להציל את עצמו אף בלא שיחול על הרודף "חיוב מיתה". הדברים מפורשים בדברי הגרי"ז (הל' רוצח): "הא דהנרדף עצמו רשאי להורגו (טפי מכל אדם, כגון לדעת הריב"ש במקרה שלא התרו ברודף, למאן דאמר רודף צריך התראה) אין זה משום דלגבי הנרדף אשתני דינו של הרודף מלגבי כל אדם, דלא מצינו חילוקא בחיובא דרודף בין נרדף לכל אדם. אלא דהוא דין בפנ"ע על הנרדף שמותר לו להורגו משום דהבא להרגך השכם להורגו והוא כעין התירא לנרדף, **אבל אין זה חלות דין בגופו של רודף**... דבגופו של רודף ליכא חילוקא בין אחר לנרדף"[ט].

ח. לשאלתנו מדוע נחשב אבנר לרוצח שעה שהיה נרדף שמותר לו להציל את עצמו בנפש רודפו, נראה לומר כי מה שהריב"ש כתב שמותר לנרדף עצמו להרוג מפני שהוא בהול, אין צריך לבחון כל מקרה לגופו, אלא בגדרי הדין של הבא להרגך קבעה התורה שאין חיוב להתרות ברודף ולהחיל חלות מיתה בגופו. התורה התירה לנרדף עצמו להציל את עצמו בלי שחל בו בגופו חלות חיוב מיתה. ומשחל דין זה, הרי שהנרדף לא צריך להתרות **גם אם אינו בהול** ולכן לא יכול היה אבנר להרוג את עשהאל כדי להציל את עצמו.

ט. וראו באור שמח אישות (פרק ג' הלכה ט"ז) בהגהה שביאר שחל ברודף דין מיתה בגופו, והקשה ממה שכתב רש"י במשנה בסנהדרין שרודף הוי כחייבי מיתות שוגגין. ותמוה שהרי הוא היה חייב מיתה ממש. ותירץ "משום מאן דאמר רודף צריך התראה פירש כן, דלהך מאן דאמר כל שלא התרו בו אסור להורגו ואינו אלא כעובר בשוגג". ברם, שבמשנה מפורש שהבא במחתרת "אין לו דמים", ואיך ניתן לומר שלא התרו בו ושצריך התראה, הרי אם כן אינו נהרג. אין זאת אלא שכוונת המשנה שאין לו דמים מצד הבעה"ב שיכול להרגו מדין "הבא להרגך" וכמו שכתב הריב"ש שבעל הבית הורג בלא התראה, וכן דקדק רש"י. דין זה אינו מטעם חלות "חיוב מיתה", אלא הוא דין בפני עצמו של הבא להרגך השכם להרגו, ואינו נדון כחייבי מיתה מזידים.

נפק"מ העולה מכך היא שאם יש "חיוב מיתה" דין קים ליה בדרבה מיניה פוטר מתשלום גם במידה והרודף ניצל לבסוף. אבל, אם זה "בא להרגך" ואין חיוב מיתה אין פטור מתשלום במקרה

ניתוח הנפקויות שהעלינו

עת שעסקינן בדין רודף שבו צד ג׳ מעדיף נפש של נרדף על פני נפש הרודף, הרי שעסקינן בשפיטה ובה יש גדרים מתי מותר לצד ג׳ להתערב ולקחת חיים. האיסור של נטילת חיים נדחה רק אם עמד במבחן ובכור ההיתוך של האיזון בין חיי הרודף לחיי הנרדף. לעומת זאת, זכות האדם להתגונן בהגנה עצמית ולהציל את חייו אינה נתונה למערכת איזונים כלשהי, והופכת את הפעולה למותרת מלכתחילה.

בהתאם לכך מובנות הנפקויות שהבאנו לעיל במקרה של: טריפה, יולדת, וניתן להצילו באחד מאבריו.

א. דין רודף לא יחול כאשר אפשר למנוע את ההריגה של הרודף ע״י פגיעה באחד מאברי הרודף, כי אין איזון בין חיים לחיים כשאין הכרח ליטול חיים של רודף ודי להצלה בפגיעה באחד מאברי הרודף. שונה הוא הדין במקרה של הגנה עצמית, כמבואר לעיל.

ב. דין רודף לא יחול בלי שיש התראה ברודף, שהרי עסקינן בשיפוט. אולם, כמבואר לעיל, הגנה עצמית מאפשרת **להשכים** ולהרוג אף בהיעדר התראה כלשהי.

ג. אין מקום להעדיף את נפש הנרדף כשהרודף הוא עובר שהוציא ראשו וחי, שהרי אין כאן פעולת רדיפה שבה הרודף התיר עצמו למיתה ופגע בערך חייו, אלא דרך העולם היא שהעמידה את היולדת בסיכון (״משמיא קא רדפו לה״).

לעומת זאת, כאשר עסקינן בהגנה עצמית של הנרדף עצמו או במעוברת עצמה, אין זה שיפוט בין צדדים והעדפת חיים על חיים, וזו לא פעולת הריגה אסורה אלא פעולת הצלה עצמית מותרת.

ד. אף לפי הצד שדין רודף לא חל כאשר הנרדף הוא טריפה (שכן אין חיוב מיתה על הרודף בגין הריגת הנרדף), עדיין מצדד המנחת חינוך כי ייתכן שלנרדף עצמו יהא מותר להרוג את הרודף שכן אדם לא צריך למסור את נפשו להריגה – גם כשהוא גברא קטילא. אף חיי שעה הם חיים והנרדף רשאי להרוג את הרודף ולהציל את עצמו, כי זו לא מלאכת שיפוט בין נפש לנפש אלא קביעה שאדם רשאי להתגונן בהגנה עצמית ולא לאפשר להרגו.

שהרודף ניצל כיון שעדיין חייב לצאת ידי שמיים, כמו שהביא קצות החושן (סימן כ״ח אות א׳) על פי המהרש״ל..

גבולות ההיתר להצלה עצמית של הנרדף

ודוק, גם אצל האדם הפועל מתוך הגנה עצמית יש להבחין בין פעולה של הגנה על חייו לבין פעולה של איזון שמכוחה הוא עומד ליטול חיים. כך למשל: אדם נמצא בגיא ההריגה ויש קרון של נוסעים העשוי להצילו משם, אלא שהקרון מלא עד אפס מקום. על כן, מבקש אותו אדם להוציא מישהו אחר כדי שהוא עצמו יוכל להיכנס במקומו ולהינצל. זו לא הגנה עצמית מפני רודף אלא **שיפוט** עצמי שמבקש לדחות נפש מפני נפש כדי להציל את עצמו, ולכך אין שום היתר. זהו מקרה מובהק שלגביו יחול הכלל של "ייהרג ואל יעבור".

בדומה לכך, כאשר באים זרים לראובן ומאיימים עליו: "הרוג את שמעון או שניטול את חייך שלך", הרי שאין אנו עוסקים במעשה מותר של הגנה עצמית מצד ראובן לאחר ששמעון קם להורגו. במקרה זה ראובן אינו נדרש להתגונן מפני שמעון, שהרי שמעון לא רדפו ולא קם להורגו. ראובן נדרש ע"י זרים ליטול את חיי שמעון כדי להציל את חייו שלו. מכיוון שאי אפשר להגדיר את שמעון כרודף ואין מה שיוזיל את ערך חייו ביחס לחיי הנרדף, אמר רבא כי נטילת חיים זו אסורה היא, וזאת מכוח סברה פשוטה, שהרי דמו של ראובן אינו סמוק מדמו של שמעון, וזהו הכלל של "ייהרג ואל יעבור".

לעומת זאת, במסכת סנהדרין (דף ע"ד עמוד ב') מבאר תוספות (ד"ה "והא אסתר פרהסיא הואי") כי אדם מחויב להיהרג ולא לעבור ולרצוח ע"י מעשה שעשה, אבל כלל זה אינו חל ביחס לגרימת מוות באופן פסיבי. ובלשונו: "אבל, היכא דלא עביד מעשה, כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך, מסתברא שאין חיוב למסור עצמו, דמצי אמר, אדרבא מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי. דילמא דמא דידי סומק טפי? כיוון דלא עביד מעשה". כלומר, אסור לאדם לשפוך את דם חברו כדי להציל את נפשו שלו, שכן דם רעהו אינו פחות סמוק מדמו שלו. אך מאידך גיסא, דמו שלו אינו פחות סמוק מדם רעהו, ועל כן אין הוא מחויב למסור את נפשו כדי שרעהו לא יומת על ידו באופן פסיבי. במקרה זה שאומרים לאדם: "הנח עצמך ליזרק על תינוק" מותר, כי הוא לא "שופט" אלא "שפוט", ואין אדם חייב למסור עצמו להריגה.

לא להיכנע לסחיטה

מכיוון שיש פסוק שממנו למדים כי מותר לנרדף להתנגד לכל ניסיון של הרודף ליטול את נפשו, וההגנה העצמית לא כרוכה בשיפוט כלשהו, מובן כי הנרדף לא חייב להיות מידתי ולהימנע מהריגת הרודף כשניתן להצילו באחד מאבריו. באותה

מידה מובן כי הרודף אחר חברו לגוזלו ומאיים עליו להורגו אם לא ייתן לו את ממונו, אין הנרדף מחויב לתת לו את ממונו אלא יכול הוא להציל עצמו בנפש הרודף'. כך פוסק הרב שלמה זלמן אוירבך בשו"ת מנחת שלמה סימן ז':

"אפילו אם יכול המציל לפייס את הגנב בממון גם כן אינו חייב בכך, ולא חשיב כיכול להצילו באחד מאבריו ע"י זה שיתן לו סכום כסף ולהציל בכך את חיי הרודף... כי לא מצאנו בשום מקום שחייב אדם ליתן כסף לרודפים כדי להציל חייהם של הרודפים, אפילו אם גם מונע בכך את בעל הבית מחילול שבת".

ברם, שהרב שמואל רוזובסקי בחידושיו על מסכת פסחים (דף ב' ע"ב בעמ' צ"ה), מקשה:

מדוע מותר להרוג את הרודף כאשר ניתן להצילו ע"י כך שייתן לו הנרדף את ממונו? מדוע שונה הדבר מן ההלכה הפסוקה ברמב"ם (בהלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א', הלכה ז') כי אם יכולים להציל את הנרדף באבר מאברי הרודף, כגון שיכו אותו בחץ או באבן או בסייף ויקטעו את ידו או ישברו את רגלו או יסמו את עינו – עושין". לכאורה, כשם שאין להרוג את הרודף כשניתן למנוע את הריגת הנרדף באופן קל יותר, של פגיעה באבר מאברי הרודף, כך אין להתיר הריגת הרודף כאשר ניתן למנוע את הריגת הנרדף באופן קל יותר של מתן ממון לרודף? בתשובה לכך מוכיח הרב רוזובסקי מן הגמרא בסנהדרין (פ"ב ע"ב) שהבאנו לעיל כי אם "נהפך עליו זמרי והרגו לפינחס אין נהרג עליו" עיקרון יסוד, לפיו אין האדם צריך להיכנע לרודף ואין להיעתר לסחיטה ואיומים. אף כאשר הרודף הוא אדם צדיק המבקש למנוע מן הנרדף לעבור על עבירה חמורה, כגון כשהוא רואה את זמרי בא על כזבי, או כשהוא רואה אדם עומד לאכול ביום הכיפורים, כיוון שאין למאיים "כח כפייה" – שהרי הוא אינו בית דין, הרי הוא נחשב כרודף. העובדה שהאיום של הרודף על חיי עובר העבירה מוצדק, אינה מעלה ואינה מורידה והוא נחשב לרודף. הנרדף אינו חייב להיכנע לדרישות של רודף ומותר לו אף להרוג את הרודף ואין זה משנה כלל כי בידי הנרדף לפתור את כל הסיכון על חייו בדרך פשוטה של עשיית רצון הרודף, וזאת גם כאשר דרישת הרודף מן הנרדף מחויבת ממילא גם על פי דין, כגון להימנע מאכילה ביום הכיפורים.

י. הרב מאיר אריק, **שו"ת מנחת פתים אורח חיים סימן שכ"ט**, הרב ירוחם יהודה פרלמן (הידוע כ"גדול ממינסק") שו"ת אור גדול סימן א'.

הסברו של הרב פוברסקי

בשיעורי הרב ברוך דב פוברסקי על מסכת סנהדרין (דף ע"ב עמוד ב') אף הוסיף כי בכל דרישה של הרודף אף שאין נזק לנרדף אם ייכנע לרודף, לדוגמא אם האחד יושב במקומו ובא אדם אלים ומצווה עליו שיעמוד ממקומו שאם לא כן יהרגהו, דין האדם האלים כרודף והותר דמו. גם במקרה זה מותר לנרדף להרוג את הרודף המאיים להרגו, אף שעסקינן בזוטות ממש והנרדף יכול בפשטות לקום ממקומו ולעשות רצונו של האדם האלים, אשר יבוא בכך על סיפוקו ולא ירצה עוד להרגו כלל[יא].

הנה כי כן, מותר לאדם ליטול חיים של מי שמנסה לסחוט אותו באיום של נטילת חיים וזהו גם החידוש של דין "הבא במחתרת", כי אין חובה על הנרדף להיפטר מרודפו ע"י כך שייכנע לו ויעשה
את רצונו. זוהי זכותו במקרה זה להסיר את האיום על חייו, בלא צורך בכניעה[יב].

יא. אולם, ראה בשו"ת "עונג יום טוב" חלק יורה דעה (סימן קי"א בהערה), המבהיר את דברי הירושלמי במסכת שבת (סוף פרק י"ד), כי "אפילו אומרים לו חמוס את חברך – יהרג ואל יעבור". וכיצד ייתכן כי ממון הזולת יהיה חשוב יותר מנפשו של אדם? משיב ה"עונג יום טוב" כי מדובר במצב שאין בעל הממון מניח ליטול את ממונו, ואי אפשר ליטלו אלא אם יהרוג את הבעלים. ממילא היה עולה על דעתנו כי מותר להרגו כדי ליטול ממונו ולהציל עצמו מהאנס, ולא שייכת כאן הסברה של "מאי חזית דדמך סומק טפי" שהרי הוא אינו רוצה להרגו כלל אלא ליטול את ממונו, ובעל הממון הוא שגורם לעצמו להיהרג. במקרה זה היה מקום לומר כי אין אדם מחויב למסור את נפשו שלו עבור ממון חברו. לכן, חידש הירושלמי שאסור להרוג את חברו המוסר עצמו למיתה כשבאים ליטול את ממונו, אף שיכול היה בעל הממון להינצל ממיתה ע"י נתינת ממונו. ביאור זה של ה"עונג יום טוב" עומד לכאורה בסתירה מוחלטת לשיטתו של ה"מנחת שלמה" בסימן ז' ולביאורו של הגרב"ד פוברסקי.

יב. דברים דומים מצינו בשיעורי הרב שמואל רוזובסקי ב"זכרון שמואל" (סימן פ"ג, בשם סבו הגר"א גלבורט), אלא שהקשה על כך מן הדין הקובע כי בכל מקרה שבו ניתן להציל את הנרדף ע"י פגיעה באחד מאבריו של הרודף – אסור להרגו, גם אם הנרדף נדרש להוסיף טרחה כדי לכוון ולפגוע באחד מאיברי הרודף. מדוע אפוא כאשר אומר הרודף לנרדף כי יעשה מעשה שיש בו טורח מועט ואם לא כן יהרגנו – מותר להרוג את הרודף, הרי לכאורה ניתן למנוע את הריגתו ע"י עשיית המעשה המבוקש על ידו בר הטרחה הפעוטה.

נראה לכאורה כי הקושי האמור מיושב ע"י ביאורו של הרב פוברסקי, המבהיר כי הדין של רודף משמעו אי כניעה לרודף. ממילא מובן, כי במקרה שבו כרוך המעשה של הנרדף בכניעה לרודף אין חובה לעשותו. לעומת זאת, במקרה של פגיעה באחד מאבריו הנרדף משתק את הרודף ואינו נכנע לרצונו. בעשיית מעשה זה יש חובה לנהוג באופן שיגרום לרודף את הנזק המינימלי. אכן, מבחינת היקף הטרחה אין הבדל בין המקרים, ההבדל הוא האם מדובר במעשה המהווה כניעה לרודף.

דחיית ראייתו של ה"כלי חמדה"

רבי מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" שאל, למה היה מותר לזמרי להרוג את פינחס הרי היה בידו לפרוש מהאיסור. הדבר לא גרוע ממי שיכול להציל באחד מאבריו. מכאן הסיק שיש ראיה לריב"ש שנרדף עצמו אינו חייב לדקדק"[יג].

ברם, לאור דברי הגרב"ד פוברסקי שרודף המעלה דרישה אין הנרדף חייב למלאה, מובן כי גם זמרי לא היה חייב להציל את פינחס ע"י כך שיישמע לדרישתו. אכן, פרישה מן הגויה היא דרישת התורה ולא רצון של פינחס. אבל, התורה לא ציותה על פינחס להורגו, ולזמרי הייתה נתונה הבחירה – לבחור בדרך העבירה. על כן, כאשר פינחס בא לכפותו באיום, הרי שבתוך הבחירה של זמרי כלולה האפשרות להישאר עם רצונותיו וממילא פינחס נחשב לסוחט באיומים והיה לו דין רודף שלנרדף מותר להרגו בלי להכנע לסחיטה.

יג. ה"כלי חמדה" דחה ראיה זו שכן ייתכן לומר כי זמרי נדון כאנוס כיוון שיצרו תוקפו.

פרשת פינחס

הותרה ודחויה בטומאה

"את קרבני לחמי לאִשַּׁי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו"
(במדבר כ"ח, ב').

טומאה הותרה בציבור

יש דברים שחייבים לעשותם במועד. הזמן קובע. כך למשל קרבן.
הצורך להקריב את הקרבן במועד שקבעה לו תורה חשוב עד כדי כך, שהוא גובר על החובה להקריבו בטהרה. על כן, הכלל הוא כי קרבן שקבוע לו זמן מותר להקריב גם בטומאה.
משנה היא במסכת פסחים (דף ע"ו עמ' ב'): "חמשה דברים באין בטומאה ואינן נאכלין בטומאה: העומר, ושתי הלחם, ולחם הפנים, וזבחי שלמי צבור, ושעירי ראשי חדשים".
הגמרא (שם, דף ע"ז עמ' א') מבארת כי הכתוב אומר (במדבר כ"ח, ב'): "צו את בני ישראל ואמרת אליהם, את קרבני לחמי לאִשַּׁי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי **במועדו**".
חז"ל דרשו: "במועדו – ואפילו בטומאה. שאר קורבנות ציבור מניין, שנאמר (שם, כ"ט, ל"ט): "אלה תעשו לה' **במועדיכם**, לבד מנדריכם ונדבותיכם לעולותיכם ולמנחותיכם ולנסכיכם ולשלמיכם".
הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (פרק ד' הלכה ט') פוסק על כן: "כל קרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר ולמחרת מחר. וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור בין קרבן יחיד דוחה את השבת ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה".
עם זאת, בגמרא שם מבואר כי בהקרבת הקרבן כרוך חטא מסוים, שצריך שהציץ שהכהן נושא על מצחו ירצֶה עליו. הטומאה לא הותרה לגמרי אלא "טומאה דחויה היא בציבור". רש"י שם מבאר:

דחויה – אף על גב שהכשירה התורה להביא את הקרבן בטומאה – לא היתר גמור הוא, אלא רק כשאין אנשים טהורים (שיביאו את קרבן הציבור), וכיון דלאו היתר גמור הוא, צריך ציץ לְרַצּוֹת על כך. בדומה לכך כתב רש"י במסכת יומא (דף ו' עמ' ב'): "דחויה היא בציבור – אף על פי שקרבן ציבור דוחה אותה (את איסור הטומאה) – בקושי הותרה, ולא היתר גמור".
כלומר, דחויה הוא היתר דחוק[א] ואילו הותרה פירושו היתר גמור.

הגדרתו של הרמב"ן

הרמב"ן בספרו "תורת האדם" (שער הסוף עניין הכהנים עמ' קל"ח) כתב שהיתר טומאת כהנים לקרובים אינה דחויה אלא הותרה, שכן "חד שמא הוא ולא מיקיים זה אלא אם עבר על זה".
הרב יקותיאל יהודה הלברשטם (האדמו"ר מצאנז קלויזנבורג) בשו"ת "דברי יציב" (יורה דעה סימן ר"ל) ביאר כי בכל מקום שקיום מצוות עשה כרוך **בהכרח** בביטול האיסור והשניים "אגודים יחד **תמיד** עד שאין מציאות לקיום מצוות עשה כי אם בביטול איסור" אין זה "דחויה" אלא "הותרה" כי "מיד שנאמרה המצווה ההיא הותר בעשייתה האיסור העומד לנגדה".
קורבנות של שבת שאין מציאות להקריבן בלא עשיית מלאכה בשבת – נחשבים ל"הותרה".
לעומת זאת, הקרבת קורבנות אפשרית כמובן כשישראל טהורים. "לולא שיקרה מקרה הטומאה היה מתקיים עשיית הקורבנות בזמנו בלי צורך דחיית איסור – לכן היתר הקרבת קרבן בטומאה הוא "דחויה".
בהתאם לכך יש להסיק כי פיקוח נפש "דוחה" שבת, כדין של "דחויה", בדומה לדין טומאה בקורבנות צבור, שהרי ניתן כמובן לקיים שבת כשאדם בריא.

דחויה בטומאת כהן שנפטרו קרוביו

כהן שנפטר אחד משבעת קרוביו (אב, אם, אח, אחות, בן, בת, אישה) רשאי להיטמא להם[ב].

א. ה"חפץ חיים" נשאל ע"י חייל יהודי שגויס לצבא הרוסי האם מותר לו לאכול שומן (שאינו כשר) כדי שלא לקפוא מקור. תשובתו הייתה שזה פיקוח נפש ולכן לאכול מותר, אך ללקק את האצבעות אסור!
ב. שולחן ערוך יורה דעה, הלכות אבלות סימן שע"ג סעיף ד'.

אבל הרמב"ם בהלכות אבל (פרק ב' הלכה ט"ו) פוסק: "הטומאה לקרובים **דחויה היא ולא הותרה לכל**". הרמב"ם נוקט כי נובעות מכך שתי נפקויות:
"לפיכך אסור לכהן להיטמא למת אפילו בעת שמיטמא לקרוביו שנאמר 'לה יטמא' אינו מטמא לאחרים עמה, שלא יאמר הואיל ונטמאתי על אבי אלקט עצמות פלוני או אגע בקבר פלוני.
לפיכך כהן שמת לו מת צריך להיזהר ולקוברו בסוף בית הקברות כדי שלא יכנס לבית הקברות ולא יטמא בקברות אחרים כשיקבור מתו".

שאלתו החריפה של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה רס"ד אות א') מביא את דברי הרמב"ם הללו וכותב: "לא זכיתי להבין דברי רבינו הגדול כאן, כי נראה מדבריו שאם היה 'הותרה' טומאת קרובים היה רשאי לטמא למת אחר גם כן. ולא שמעתי מעולם דבר זה, שכיון שהתורה התירה לו דבר זה, יעשה דבר **אחר** אשר התורה אסרה"[ג].
המנחת חינוך נותן דוגמא ממצוות מילה בזמנה שהותרה בשבת. "וכי מותר למול (תינוק נוסף) שלא בזמנו בשעה שהוא מל תינוק בזמנו"? אם כן, בדומה לכך לא ייתכן כי כשהותרה טומאה למת זה שהוא קרובו, יהא מותר להיטמא גם למת אחר שאינו קרובו?

הבחנה של ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (חלק א' ענייני שבת י"ט) מבקש להבחין בין שבת לטומאה.
בשבת – הדין הוא כי מי שתולש בשבת ענף אחד שיש בו שלוש תאנים לצורך חולה מסוכן שצריך רק תאנה אחת נחשב ל"מרבה בשיעורים" והדבר אסור.
בטומאה – מותר לכהן להיכנס לבית שיש בו הן את קרובו והן מת אחר.
בשבת – הוא חייב מחמת כל **חפצא** שנעשתה בו מלאכה. לכן, אם נעשתה מלאכת תלישה בשלוש תאנים, אף שהמעשה הוא אחד, יש בכך שלוש מלאכות שונות.

ג. בנוסח דומה כתב הרב ברוך אפשטיין בספרו "תורה תמימה" (על ויקרא כ"א, הערה כ"ז), לאחר הבאת דברי הרמב"ם הללו: "תמה אני מה ענין זה בכלל שייך להודחה והותרה, דהא אפילו אי נימא הותרה לא הותרה אלא לקרובים ..., דמדהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אבל הכל באותו המת, אבל לומר דמדהותרה לזה הותרה נמי גם לאחר – זה לא שמענו מעולם, וצ"ע".

מכיוון שהוא זקוק לצורך החולה רק למלאכה אחת, הרי ששתי המלאכות האחרות אסורות.
בטומאה – ברגע שהאדם נטמא איו בחפצא שום תוספת ואי אפשר להרבות בטומאה, כי מי שנטמא לשני מתים אינו טמא יותר ממי שנטמא למת אחד.

הקושי שנותר

לפי ההבחנה של ה"משמרת חיים" נמצא כי **אי אפשר** להרבות בשיעורים בטומאה, כי אין שום תוספת טומאה בפעולה שנעשתה. אך אם כן, מדוע פוסק הרמב"ם כי מכיוון שטומאה לא הותרה אלא רק דחויה הדבר אסור? הרי הכהן שנכנס לבית שיש בו שני מתים לא הוסיף מאומה על האיסור, לעומת מי שנכנס לבית שיש בו רק מת אחד שהוא קרוב שלו?
ההבחנה של "המשמרת חיים" עוצמתית, עד שמחמתה יש לומר כי גם אם טומאה דחויה, יהא הדבר מותר.

תוספת הסבר של ה"ברכת מרדכי"

הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על משמרת חיים" (ענייני שבת י"ט) מבאר כי כשאדם נכנס לבית שיש בו שני מתים זו "פעולה אחת של שתי קבלות טומאה ולכן הוא נחשב למרבה בשיעורים".
הרב אזרחי מבאר כי יש לחקור האם האיסור הוא על "חלות שם" טומאה, או שהאיסור הוא "לקבל" טומאה. אם האיסור הוא על "חלות שם" טומאה, הרי שברור שאין שתי חלויות של טומאה. אבל אם האיסור הוא "לקבל" טומאה נמצא כי כשיש לפנינו שני מתים אלו שתי קבלות טומאה שנעשו בבת אחת, והדבר דומה לשתי תלישות של תאנים שנעשו ע"י קציצת ענף אחד.
ברם, שגם הסבר זה אינו מבאר מדוע הדבר תלוי בדין של "דחויה" ו"הותרה"?

הסברו של הגר"א וסרמן

הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ הערות" (סימן ט' סעיף ה') מבקש ליישב את קושיית המנחת חינוך כי אין כוונת הרמב"ם לחלק בין דחויה להותרה, אלא זו לשון מושאלת.
ניתן להבין את הדברים לאחר העיון בהגדרת הרמב"ן (על פי הסבר ה"דברי יציב") שהובאה לעיל, כי "הותרה" הוא דין שחל במקרה שאין מציאות אחרת לקיום המצווה בלא לעבור על העבירה. לעומת זאת, "דחויה" הוא היתר כשזה מקרה

ספציפי שבו האיסור והמצווה התנגשו, אך ככלל יכולים להיות מקרים שבהם המצווה חלה בלי לעבור על האיסור.

בהתאם לכך מבאר הרב וסרמן כי במקום שבו יש בפנינו קרוב של הכהן שאין אפשרות להיטמא לו בלי להיטמא גם לאדם אחר, זו לכאורה התנגשות מן הסוג של "הותרה" והיה מקום להתיר אותה. על כן, השמיע לנו הרמב"ם כי הכתוב אומר "לה יטמא" ולא לאחרים עימה, והדבר מוגדר כדין של "דחויה" ואי אפשר להתיר את ההיטמאות לקרוב המשפחה[ד].

הדברים מרהיבים, אך מובן כי זהו דוחק לומר שהרמב"ם נוקט לשון שאולה בעת שבחר במילה "דחויה" כדי לנמק את פסקו. נוסיף אפוא ונעמיק בסוגיית טומאת כהנים ונבהירה.

צמיד פתיל

רעיון גאוני לפתרון לכאורה של בעיית כהנים המבקשים להיכנס לבית חולים, או לטוס מעל בית קברות, וחוששים מפני טומאת מת, התעורר מכוח שילוב של שלושה דינים באופן הבא:

א. "חרב הריהו כחלל". נבאר:

ככלל, כאשר טומאה עוברת מחפץ לחפץ, רמתה יורדת.

מת הוא "אבי אבות הטומאה" ואילו הנוגע במת נחשב ל"אב הטומאה", והנוגע באב הטומאה הוא "ראשון לטומאה". אבל, הכתוב אומר (במדבר י"ט, ט"ז): "וכל אשר יגע על פני השדה **בחלל חרב או במת**". דרשו חז"ל במסכת פסחים (דף י"ד עמ' ב'): "חרב הרי הוא כחלל". רש"י שם מבאר: "בחלל חרב – הקיש חרב לחלל, **מתכת שנגעה במת הרי היא אבי אבות הטומאה כמת עצמו**".

ב. כלי מתכת שנגע במת אמנם מטמא כמו המת עצמו, אבל לכהן אין איסור לגעת בו.

ד. בלשון ה"קובץ הערות": "באופן שאי אפשר להיטמא לקרובים אלא אם יטמא גם לרחוקים, והוה אמינא כיון שהתירה תורה איסור טומאה מפני כבוד הקרובים, מה לי טומאת קרובים או רחוקים, וכפי ששאלה הגמרא במסכת זבחים (דף צ"ז עמ' ב') שיבא עשה של אכילת קדשים כשרים וידחה לא תעשה של קדשים פסולים, אף שבאכילת הפסולים אין מצוה. לזה השמיענו הרמב"ם שכאן אינו כן, כי הטומאה לקרובים דחויה ולא הותרה לכל, שכן למדנו מהכתוב 'לה יטמא' ולא לאחרים עמה".

האיסור של הכהן להיטמא הוא רק מן המת עצמו ולא מכלי ברזל שבאו במגע עימו[ה].

ג. ההלכה בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שע"ג סעיף ז') ש"אסור לכהן להיטמא למת אף בעת שהוא מיטמא לקרוביו, לפיכך כהן שמת לו מת, צריך ליזהר ולקברו בסוף בית הקברות, כדי שלא להיכנס לבית הקברות ולא יטמא בקברות אחרים כשיקבור מתו".

על כך כתב הרמ"א בהגהתו: "ודוקא לאחר שפירש ממתו, אבל בעוד שהוא עוסק במתו, מותר להיטמא אף לאחרים".

כלומר, כל האיסור הוא "בלכתך בדרך" לפני או אחרי שנטמא מקרובו. אבל, **בזמן** שהכהן נוגע במת אחד, מותר לו להיטמא למת אחר, כיון שהוא ממילא מחולל ועומד ואינו מוזהר על טומאה נוספת.

צירוף של שלוש הלכות אלו יוצר לכאורה אפשרות שהכהן יענוד על בשרו צמיד ממתכת (או טבעת או שרשרת ממתכת), שנגע במת. על הצמיד חל הדין של "חרב הריהו כחלל" והוא אבי אבות הטומאה כמת עצמו אך אין לכהן איסור להיטמא ממנו. בזמן שהצמיד על ידו נחשב הכהן כ"מחולל ועומד", שהרי הוא נוגע באבי אבות הטומאה וכמוהו כמי שנוגע במת. אם כן, מותר לכהן זה להיטמא למת אחר, שהרי כל זמן שהטבעת ("חרב כחלל") על בשרו הרי הוא כמי שלא פרש מן הטומאה.

ה. בתוספתא במסכת מכות (פרק ג' הלכה י') ובמסכת שמחות (פרק ד' הלכות י"ב–י"ג) נאמר על טומאת כהנים: "וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה – אין לוקה עליה את הארבעים... נכנס לבית הפרס, או למדוד את ארץ העמים, או שיצא לחוצה לארץ – מלקין אותו מכות מרדות". הנזיר אינו מגלח על טומאת חרב כחלל, כמבואר בתוספתא באהלות (פרק א' הלכה ב'): "במה דברים אמורים? לתרומה וקדשים, אבל אין הנזיר מגלח אלא על טומאת מת בלבד", וכן מבואר במשנה בנזיר (פ"ז מ"ג), שעל "כלים הנוגעים במת" אין הנזיר מגלח. ממילא, גם כהן אינו מוזהר על חרב כחלל. ויותר מפורש הדבר ב'ברייתות מאבל רבתי' (פ"ד ה"ז): "אבל הסככות והפרעות ובית הפרס וארץ העמים והגולל והדופק ורביעית דם ואהל רבע עצמות וכלים הנוגעים על המת אין הכהנים מוזהרים עליהם". בעקבות כך פסק הרמב"ם בהלכות אבל (פרק ג' הלכה ב'): "אבל נוגע הוא בבגדים שנגעו במת, אע"פ שמתטמא בהן טומאת שבעה". ברמ"א על שולחן ערוך יורה דעה (סימן שס"ט סעיף א') הובאו דעות חולקות אך הרמ"א פסק שנוהגים להקל בחרב. כמו כן, מצינו בספר "חכמת אדם" (שער השמחה כלל קנ"ט סעיף א'): "כבר נהגו בכל מקום כאותן הפוסקים דסבירא להו דאין הכהן מוזהר כלל על הכלים ואין להרהר אחר המנהג שנתפשט בכל מקום".

בפנינו פריצת דרך ופתרון שמחמתו כהן יהיה רשאי לפתור "בעיות" של טומאה, כגון לימוד בבית ספר לרפואה שנעשה בו שימוש במתים, לטוס במטוס החולף מעל בית הקברות, לבקר בבית חולים שיש שם מת[1].

הרעיון סותר לסוגיות הש"ס

אם רעיון זה מתקבל נמצא כי כל כהן יוכל להיטמא למתים לכתחילה, ע"י כך שיענוד כלי מתכת שנגע במת. "הכלה יפה מדי" והפתרון רדיקלי מדי, כי בפועל, סוגיות רבות יוצאות מנקודת הנחה שאין פתרון שמעניק היתר לכהן להיטמא למת שאינו משבעת קרוביו. כך למשל:

- במסכת יבמות (דף ו' עמ' א') מצינו: "יכול אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר (אבדה) יכול ישמע לו? תלמוד לומר: 'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו' כולכם חייבין בכבודי".
  רש"י מבאר: "היטמא – בבית הקברות להשיב אבדה או שהייתה עומדת בחוץ ואמר לו אל תחזיר יכול ישמע לו תלמוד לומר: 'איש אמו ואביו' ולמדים לאו דטומאה ולאו דהשבת אבדה מלאו של שבת.
  כלומר, טומאת המת ניצבת מול מצוות האב ומול מצוות השבת אבדה. ברם, שלכאורה, אין סתירה ואין קונפליקט כי הבן יכול בהחלט לשמוע בקול אביו ולהשיב את האבדה – ואת בעיית הטומאה יפתור ע"י כך שיענוד צמיד מתכת שנגע במת?
- במסכת בבא מציעא (דף קי"ד עמ' א') מצינו כי רבה בר אבוה פגש את אליהו הנביא בבית הקברות של נכרים ושאל אותו האם אינך כהן? אם כן כיצד אתה נמצא בבית הקברות. לכאורה, איזו שאלה היא זו "מה לכהן בבית הקברות" הרי יש את פתרון הצמיד?
- במסכת ברכות (דף י"ט עמ' ב') מצינו את דברי רבי אלעזר בר צדוק: "מדלגים היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל". שואלת הגמרא: "אמאי?" הרי "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'". הגמרא מתרצת כי הם לא נטמאו מחמת דינו של רבא ש"אהל שיש בו חלל טפח – חוצץ בפני הטומאה". רוב ארונות המתים יש בהם חלל טפח, אלא שחכמים גזרו שלא

---

1. ברעיון זה צידד הרב שלמה גורן, בעת היותו רב ראשי לישראל, במאמר שכתב ב"אסיא" ס"ט–ע' (כרך י"ח) עמ' 84–65. וראו בהמשך החוברת שם את מאמרו המקיף של הרב ברוך ברקוביץ "פתרון הלכתי לכהנים באמצעות 'חרב כחלל' – האמנם".

להאהיל על קבר מחמת חשש שמא אין בו חלל של טפח מעל המת. אולם, "משום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן". משמע, כי עצה אחרת – אין.

מדוע? הרי יש את ה"צמיד פתיל"?

– במדרש שמות רבה (ט"ו, ה') מצינו: "משל לכהן שנפלה תרומתו לבית הקברות. אומר: מה אעשה? לטמא את עצמי אי אפשר, ולהניח תרומתי אי אפשר. מוטב לי לטמא את עצמי פעם אחת ואחזור ואטהר ולא אאבד את תרומתי". לכאורה, מה הדילמה, הרי יש את פתרון הצמיד?

הרב יואב יהושע ויינגרטן (תלמידו הקרוב של רבי אברהם בורנשטיין בעל 'אבני נזר') בשו"ת "חלקת יואב" (מהדורא תניינא סימן ט') שלל משום כך את הפתרון הזה מכול וכול וכתב: "ודאי ברור שעל טומאת חרב הרי הוא כחלל לא נאמר מחולל ועומד שיהיה מותר לכהן שיש בידו כלי מתכת טמא לגעת במת כמו שהוא מותר לגעת במת רחוק בעודו מטמא לקרוב".

נוכחנו לדעת שלא. אבל, למה לא?

הרי הלכתית לכאורה בפנינו קומבינציה של שלושה דינים שיוצרת פתרון?

דחיית "פתרון הצמיד" ע"י הרב אלישיב

הרב בן ציון קוק בספרו "ציוני הלכה" על אבלות (טהרת כהנים, עמ' קצ"א) הביא את דברי הרב שלום יוסף אלישיב שביטל מכול וכול את "פתרון הצמיד" משני טעמים:

א. הואיל ומותר לכהן להיטמא לחרב, הוא לא נחשב למחולל ע"י נגיעה בכלי המתכת ולא חל הדין לפיו כהן שהוא מחולל ועומד מותר להיטמא. נמצא כי גם בעת הנגיעה בכלי המתכת הטמא, לא הותר לכהן להיטמא למת.

ב. יש ראשונים הסוברים כי נזיר אינו מגלח את שער נזירותו לאחר שנטמא לכלי מתכת, על כן כשהוא נכנס לאהל המת הוא מוסיף בכך טומאה חמורה יותר, שנזיר מגלח עליה.

קולא שאין הציבור יכול לעמוד בה

יש טעם שלישי, מהותי ויסודי, שמחמתו הצמיד אינו יכול להוות פתרון.

הרב משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" (יורה דעה חלק א' סימן ר"ל) מבאר כי עסקינן בפתרון שלמעשה מבטל את איסור הטומאה של כהן למת. לפי פתרון זה יימצא כי כל כהן יענוד צמיד וייטמא למתים כרצונו.

התורה אינה מעוניינת בכך שלכהן יהיה מגע חופשי עם מתים! התורה מורה לכהן להתרחק מכך. לכן לא ייתכן לשׂים לכהן קולר שבאמצעותו "יחדל להיות כהן" ויבא במגע עם כל מת כרצונו.

אכן, מצינו בתורה איסורים של תופעות שליליות ששכיחותם נדירה, כמו בן סורר ומורה ועיר הנידחת שלגביהם מצינו דעות (במסכת סנהדרין דף ע"א), שאלו דברים שלא יקרו לעולם. אדרבה, כשרוצים לשרש תופעה אוסרים אף דבר רחוק. אבל, לא כך ביחס לטומאת מתים, שהפתרון האמור נוטל תופעה שכיחה **ומבטל אותה**. הרב פיינשטיין מבהיר כי "איסור טומאה לכהנים שהוא קפידת התורה שהכהנים יהיו טהורים מטומאת מת מצד קדושתם, מסתבר שהאיסור הוא באופן שלא יוכלו להיטמא ע"י עצה קלה, ויש ודאי **אחריות לאיסור טומאת כהנים שיהיה בעולם** ולכן הוא תירוץ דחוק".

"אחריות לאיסור הטומאה". אך מניין שהצמיד הפתיל אכן לא מועיל?

נראה כי ניתן להבין את העניין לאחר העיון בספק נוסף של המנחת חינוך ובדבריו של ה"אבי עזרי".

ספק נוסף של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה רס"ג אות י"ג) מעורר את השאלה הבאה:

הכלל הוא שספק טומאה ברשות הרבים – טהור.

לעומת זאת, באיסורים אין נפקא מינה בין רשות היחיד לרשות הרבים.

ובכן, האם מותר לכהן ללכת ברשות הרבים במקום שיש בו ספק טומאת מת?

מצד אחד, זה ספק איסור ובעניין זה אין נפקות לכך שזו רשות הרבים.

מצד שני, אם האיסור תלוי **בתוצאה** שתגרום לכך שהכהן ייטמא, הרי שייתכן כי ברשות הרבים מותר הדבר מלכתחילה, כי ביחס לספק ברשות הרבים הדין ייפסק שהוא טהור והתוצאה תהא שהכהן לא נטמא.

הסברו של ה"אבי עזרי"

הרב מנחם מן שך בספרו "אבי עזרי" על הרמב"ם (בהלכות אבל פרק ב', הלכה ט"ו) מבאר כי האיסור המוטל על הכהן אינו להיות טמא. האיסור הוא לעשות מעשה של היטמאות. בהתאם לכך, אסור לכהן להכניס עצמו לספק טומאה ברשות הרבים, גם אם בסופו של דבר ייפסק כי אינו טמא. אכן, במקרה זה אין "חלות שם טומאה" אבל יש מעשה של היטמאות. לא רק התוצאה ההלכתית חשובה, אלא חשוב לקיים את הוראת התורה שכהן יתרחק מטומאה ולא יבא במגע עימה.

לפי דברי הרב שך נדחה כמובן מכול וכול פתרונו של הצמיד, כי הצמיד עוסק בכך שהאדם כבר טמא ואין טומאה על טומאה. אבל, הרב שך מבהיר, כי האיסור הוא על מעשה של היטמאות ולכן גם אם אדם כבר נטמא חל האיסור.

הסבר דברי "הברכת מרדכי"

ראינו לעיל את דברי הרב אזרחי שהבחין בין איסור על "חלות שם" טומאה לאיסור "לקבל" טומאה. אם האיסור הוא על "חלות שם" טומאה, הרי שברור שאין שתי חלויות של טומאה ומי שכבר נטמא למת אחד לא מוסיף דבר כשהוא בא במגע עם מת נוסף. אבל אם האיסור הוא "לקבל" טומאה נמצא כי כשיש שני מתים אלו שתי קבלות טומאה שנעשו בבת אחת, בדומה לקציצת ענף שיש בו כמה תאנים. נראה כי עתה מקבלת "תאנה" זו טעם מחודש. מלבד התוצאה הדינית של טומאה, יש הוראה להינזר מכל מגע עם טומאה. לכן, גם מעשה שאין לו תוספת בדין הטומאה, יש לו בהחלט תוספת במעשה ההיטמאות, שהרי הכהן בא במגע ונחשף למת נוסף.

ההבדל בין הותרה לדחויה

דבר שמוגדר כ"הותרה" – הוא מלאכת היתר. למי שבא לקצוץ תאנה עבור חולה ביום חול, אין שום נפקות בכך שעל הענף יש יותר תאנים מכפי שהחולה צריך. מלאכת היתר יכול אדם לעשות כרצונו. אבל, דבר שמוגדר כ"דחויה" הוא מלאכת איסור. נכון שמבחינה דינית התירו לו לעשותו, אבל זה מעשה איסור, שככלל התורה מבקשת למנוע. לכן, בדבר שהוא "דחויה" יש למעט בעשיית הפעולה, גם אם מבחינה דינית אין כל תוספת.

טומאה של כהן היא "דחויה" – ולא רק התוצאה אסורה אלא גם המעשה של ההיטמאות אסור.

לכן, מובן היטב ההסבר של ה"משמרת חיים". אכן, אדם שנכנס לאהל המת נטמא ממילא ואין תוספת טומאה בכך שבאוהל יש שני מתים ולא מת אחד. מבחינת הדין אין הבדל. אבל, מבחינת "מעשה של היטמאות" יש הבדל ברור בכך שהכהן נחשף לשני מתים. על כן, אילו היה הדבר בגדר של "הותרה" לא היינו שועים לַמַעשה ומתרכזים רק בדין. אבל, מכיוון שזה "דחויה" הרי שגם המעשה ניצב בפנינו כמעשה אסור שהתורה ביקשה למנוע, וממילא גם מה שאינו מוסיף איסור "דיני" יהא אסור, כי יש בו מעשה של היטמאות, שהתורה הורתה להתרחק ממנו. ברם, שנראה כי לא די בהסבר זה, שהרי המנחת חינוך מדייק מלשון הרמב"ם כי אילו היה מדובר ב"הותרה" ולא ב"דחויה" היה מותר להיטמא לשני מתים גם אם

נטמאים להם בזה אחר זה, כשהראשון קרוב של הכהן והשני לא. ולכאורה, ביחס למקרה זה גם הותרה לא מועיל?

יישוב תמיהתו של המנחת חינוך

במסכת נזיר (דף מ"ב עמ' ב') מצינו מחלוקת רבה ורב יוסף האם נזיר טמא חייב על מגעו בטומאה נוספת. אולם לכולי עלמא בעודו **בחיבורין** לטומאה הראשונה אינו לוקה בגין הטומאה השנייה.

במסכת שבועות (דף י"ז עמ' א') מחוור מדברי רב אשי שנזיר שנטמא באהל המת באונס והוסיף לשהות שם במזיד, חייב בגין שהייתו.

מקשה תוספות שם, למה חייב בגין השהייה, הרי עדיין הוא מחובר לטומאה הראשונה?

תוספות משיב: "דהא דפטר ליה כשהושיטו לו מת אחר היינו בשלא הספיק להשליך מת הראשון מעליו לפיכך אינו מוסיף טומאה, אבל הכא הוא מוסיף טומאה שבכל שעה הוא מוזהר לפרוש מן הקבר".

מדברי תוספות עולה כי דין מחולל ועומד אינו פוטר אלא במי **שאינו יכול לפרוש** מהטומאה הראשונה. טעם הדבר פשוט, כי אם יכול לפרוש הרי זו גופה אזהרת הטומאה שלו. שכשם שנזיר רגיל מוזהר אל תיטמא, כך מוזהר הנזיר 'אל תשהה'. ברם, נראה כי זה יהיה הדין ביחס למי שנטמא לקרובים – רק אם טומאה דחויה היא, ומשום כך מצווה לפרוש ברגע שיכול. אבל, אם הטומאה הותרה הרי שאין לו דין כהונה ביחס לקרובו ואינו צריך לפרוש מהר ככל שניתן.

מאחר והוא רשאי להישאר מחובר לטומאה הרי שבטלה כהונה ביחס לכל המתים כי כל עוד שהוא מחובר למת שהוא קרובו אין הוא מצוּוֶה על טומאת מתים אחרים, ולקרובו הוא רשאי להישאר מחובר. ואכן בדברי ה"אבי עזרי" מבואר כי היישוב לקושייתו של המנחת חינוך הוא כי "הותרה כהונה" לגבי כל המתים. ועל פניהם הדברים תמוהים כפי שהקשה המנחת חינוך שלא מצינו אופן כזה של "הותרה" בכל התורה. וכגון בשני תינוקות העומדים למילה ואחד מהם שלא בזמנו לא מצינו אמירה לפיה הותרה שבת כולה לגבי כל מילות שבעולם. ברם שלפי הסברנו מובנים דברי ה"אבי עזרי" ומיושבת תמיהתו של המנחת חינוך, כי אכן כאשר הותרה הטומאה לקרובו של הכהן הותרו לו כל הטומאות מאחר ואילו היה הדין שהותרה הטומאה, היה הכהן יכול להישאר מחובר לטומאת קרובו וממילא היה מחולל ומותר בכל המתים.

פרשת מטות

בל יחל - איסור על התוצאה או איסור על הדיבור

"איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסר
על נפשו לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה"
(במדבר ל, ג)

הנזירות כתבנית קבועה

נזירות של אדם חלה מכוח דברו. אבל, יש לה תבניות קבועות, ודי באמירה כלשהי כדי להחיל את התבנית הקבועה.

מבחינת תוכן הנזירות – משנה היא במסכת נזיר (דף ג' עמ' ב'): "הריני נזיר מן החרצנים, ומן הזגים, ומן התגלחת, ומן הטומאה, הרי זה נזיר, וכל דקדוקי נזירות עליו". כלומר, גם מי שקיבל על עצמו פרט אחד מדיני הנזיר ואמר כי הוא יתנזר למשל רק מחרצן או רק מזג (קליפת הענב) הרי הוא כמי שאמר הריני נזיר סתם שמקבל עליו את כל דיני הנזירות. חכמים לומדים זאת מן הכתוב (במדבר ו', ג'): "מיין ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל".

מבחינת היקף הנזירות – "הנוזר בסתם שאמר 'הריני נזיר' – הוא נזיר שלשים יום לא פחות ולא יותר". כלומר, אדם שאמר באופן סתמי "הריני נזיר" ולא פירש מה היקף הנזירות, למדו חז"ל הלכה מפי הקבלה, כי סתם נזירות היא 30 יום.

ברם, שהדברים חורגים מעבר לכך. גם מי שאמר במפורש כי אינו מעוניין בתבנית הנזירות הקבועה אלא מבקש להחיל על עצמו נזירות קצרה יותר – חלה עליו הנזירות המלאה, כי "אין נזירות פחות משלושים יום". על כן, "אם פירש זמן פחות משלשים יום, כגון עשרה ימים או עשרים יום לא מהני (אין הדבר מועיל) והוי נזיר שלשים יום דאין נזירות פחות משלשים יום". יתרה מכך, גם אם אמר הנזיר כי הוא מקבל על עצמו נזירות לשעה אחת – הרי זה נזיר לשלושים יום.

ספקו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה שס"ח אות א', שעליו עמדנו בפרשת נשא) מעורר את הספק הבא: נזיר שקיבל עליו נזירות של עשרה ימים, מכוח דין התורה חלה הנזירות לשלושים יום, והוא שתה יין ביום ה–11. אין ספק כי הוא הפר את דיני הנזירות. אך האם עבר גם על האיסור המופיע בפרשה דנא (במדבר ל', ג'): "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסר על נפשו לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה". לכאורה לא! נכון שבמסכת נדרים (דף ג' עמ' ב') לומדים חז"ל מהיקש כי כאשר נזיר מפר את דיני הנזירות הוא עובר על איסור "בל יחל דברו", ואילו היה שותה יין בתוך עשרה ימים היה עובר גם על הלאו של "לא יחל דברו".

נכון גם שדיני נזירות החילו עליו את אשר נקבע בתבנית המוגדרת של דיני נזירות ולכן הנזירות חלה למשך שלושים יום ואת דיני הנזירות הוא הפר. אבל, זו התוצאה של דברו. אין זה דברו.

דברו היה בפירוש רק עשרה ימים. על כן, משקיים את דברו במשך עשרה ימים נמצא כי דברו קיים, וממילא מאחר ששתה יין אחרי עשרה ימים, נמצא שאת דברו לא חילל.

ברם, המנחת חינוך משאיר את הדברים בספק ומסכם: "וצ"ע ובאתי רק לעורר". להלן ננסה להבין מהו הצד השני בספק זה, מדוע יש לומר כי הוא עבר גם על הלאו של "לא יחל דברו".

הגדרת הדיבור

נראה כי יש שתי אפשרויות להבין מדוע יחול האיסור של "לא יחל דברו" אף במקרה שהנזיר שתה יין לאחר הזמן שננקב בדברו. דרך אחת נוגעת להגדרת המונח דיבור.

דיבור אינו מה שאדם אומר, אלא מה שאדם גורם ויוצר ע"י דיבורו.

- אם אדם אומר משהו מינימלי אך הוא מבטא כוונה עצמית רחבה יותר – הדיבור הוא "ידית" המכילה גם את הכוונה;
- אם אדם אומר משהו מינימלי – אך הוא מובן כמכיל משמעות רחבה יותר, הדיבור מוגדר על פי הבנת השומעים, ויכול ליצור התחייבות, או יכול להוות לשון הרע.
- אם אדם אומר משהו מינימלי, אך מכוח ההלכה הוא מחיל תוצאה רחבה, כי נזירות היא תבנית שמי שמחיל חלק ממנה מחיל את כולה, הרי **שהדיבור** מכיל גם את המובן הרחב שחז"ל נתנו לו.

במקרה דנא, בפנינו דיבור של אדם שגרם תחולת נזירות של שלושים יום. ממילא, אם הוא מחלל את הנזירות שדיבורו יצר, הרי שהוא חילל את דברו. על כן, גם כשאדם אמר שהוא נזיר לעשרה ימים הוא עבר על "בל יחל", שהרי **הדיבור** שלו הוא שגרם להחיל נזירות של שלושים יום.

הגדרת האיסור

דרך שנייה להבין מדוע יחול האיסור של "לא יחל דברו" אף במקרה שהנזיר שתה יין לאחר הזמן שננקב בדברו, נוגעת להגדרת האיסור של "לא יחל דברו". לפי דרך זו יש לומר כי האיסור של "בל יחל" לא חל על הדיבור של האדם אלא על חילול **התוצאה** של הדיבור שלו.

להלן נראה למשל, כי אם אדם נדר שלא יישן שלושה ימים רצופים, אין תוקף לדבריו כי זו מטלה שאדם לא יכול לעמוד בה מבחינה פיסית. על כן אומרת הגמרא במסכת נדרים (דף ט"ו עמ' א') שהנדר לא חל. עם זאת, סובר תוספות במסכת גיטין (דף ל"ה עמ' א') שהוא עובר על "בל יחל". הכיצד יש "בל יחל" בלי שהנדר חל? הרב וסרמן (ב"קובץ הערות י"ח, ב') מבאר, כי לשיטת תוספות האיסור של "בל יחל" מתייחס לדיבור עצמו. כשם שאסור לאדם להפוך את דברו **לחלוֹל** ע"י שעובר על דבריו כך אסור לו לומר דיבור שהוא חלוֹל מעיקרו בהיותו מופקע ומופרך.

הר"ן חולק על כך וסובר שאין במקרה זה איסור של "בל יחל", שכן האיסור אינו מתייחס לדיבור עצמו אלא **לתוצאה של הדיבור**. האיסור הוא להפוך את הדין שיצא מדיבורו ולהפר את תוקפו ההלכתי. אם אין תוצאה דינית שאדם מפר – נמצא שהוא לא חילל את דברו.

בהתאם לכך נראה שגדרי הספק של המנחת חינוך הם, האם אדם אחראי לדבריו או שהוא אחראי לתוצאה של דבריו.

אם הוא אחראי **לדבריו** (כשיטת תוספות) הרי שאדם שאמר "עשרה ימים" ושתה יין לאחר מכן – דברו קיים ואין איסור.

אם הוא אחראי **לתוצאה** של דבריו (כשיטת הר"ן), הרי שהוא עבר על האיסור של "בל יחל דברו", בכך שגרם שלא תתקיים התוצאה הדינית הנובעת מדבריו, ובכך הפך דברו למחולל.

אכן, זהו חידוש רב לפצל את איסור הנזירות מאיסור "בל יחל", אך נראה כי הבחנה זו נובעת ממחלוקת מושרשת בין הר"ן לרמב"ם בדבר מהותו של איסור "בל יחל", האם חל על הדיבור או על תוצאת הדיבור.

מחלוקת ר"ן ורמב"ם

במסכת נדרים (דף נ"ז עמ' א') מצינו כי מי שמדיר את אשתו ואומר: "קונם שאת נהנית לי עד הפסח – אסורה בהנאתו עד הפסח'. בגמרא שם (בדף ט"ו עמ' א') מבואר: "הלכה לפני הפסח – אסורה ולוקה". ביחס לכך נחלקו הראשונים בדין ובגרסה:

הרמב"ם בהלכות נדרים (פרק י' הלכה ב') גרס: "ולוקֶה" ופסק: "אם... מהנה אותה לפני הפסח הרי זה לוקה". כלומר, אם הבעל נתן לאישה לאכול בניגוד לנדרו – הרי שהוא זה שלוקה בגין כך.

הר"ן שם גרס: "ולוקָה", ופירש: "לוקה היא (שנהנתה ממנו)". לכאורה, האיסור הוא "לא יחל דברו" והיא לא דיברה? על כך משיב הר"ן כי "לא יחל" חל על הדיבור "והריהי מוזהרת בגין הדיבור שלו".

בדעת הרמב"ם שהיא אינה לוקה ביאר הר"ן, שרק בעל הדיבור מצווה לשמור שלא לחלל דבריו. בפנינו אפוא מחלוקת אחת האם האישה לוקה, והאם ניתן להלקות את המודר הנאה על דיבור שאינו שלו. ובפנינו מחלוקת נוספת, האם האיש לוקה: לשיטת הר"ן הוא אינו לוקה שהרי לא עשה שום איסור "דעלה רכיבא איסורא אבל לא עליו". לעומת זאת הרמב"ם מחייב אותו מלקות.

מה פשרה של המחלוקת השנייה, והאם היא נובעת מן המחלוקת הקודמת, או שמא ניתן לסבור בעניין אחד כשיטת הר"ן ובמשנהו כשיטת הרמב"ם, ולסבור כי שניהם לוקים או ששניהם לא לוקים?

הסברו של הרדב"ז

בשו"ת רדב"ז (סימן תתע"ב) ביאר שיטת הרמב"ם שהמדיר לוקה בכך שהסב הנאה לאישה המודרת הנאה, שכן עבר על הלאו של "לפני עיוור לא תיתן מכשול".

הסבר זה מעורר קושי כפול:

א. איסור לפני עיוור אינו חל כשאדם נותן יין לנזיר שיכול להגיע ליין הזה גם בעצמו. אם הנכשל אינו צריך לסיועו אין הוא נחשב למי שהכשיל את רעהו.

ב. הלאו של "לפני עיוור" לא מחייב מלקות.

לפיכך מבאר הרדב"ז כי העבירה של המדיר אינה מטעם "לפני עיוור" ממש אלא **בדומה** ל"לפני עיוור". כשם ששם ראינו שהמכשיל את חברו עובר על איסור, כך יהא הדין שהמדיר עובר על כך שהוא מכשיל את המודר. שמא תאמר מה המקור לכך שאדם לוקה על "בל יחל", כאשר מישהו אחר הוא שנהנה בניגוד לנדר? הרי לעונש מלקות צריך מקור?

על כך משיב ה"חתם סופר" שם, כי מצינו שהרמב"ם בהלכות כלאיים (פרק י', הלכה ל"א) פסק כי מי שהלביש את חברו כלאיים, אם לא ידע הלובש שזה בגד כלאיים, הרי שהמלביש לוקה והלובש פטור. ה"כסף משנה" שאל שם, מכוח מה לוקה המלביש, הרי אין לוקים על הלאו של "לפני עיוור"? ה"כסף משנה" תירץ כי יש דרשה: "לא תלבש" – "לא תלביש". אם כן, מבאר ה"חתם סופר" כי יש לומר בדומה לכך כי כאשר נאמר: "לא יחל דברו" דורש הרמב"ם: "לא יחל – לא יחיל, ומלקה למדיר".

ברם, שלכאורה הדברים תמוהים באופן חריף ביותר, שהרי הרמב"ם אינו יכול לדרוש פסוק באופן שלא נדרש ע"י חז"ל ואין בידו לחדש מכוח דרשתו שלו חיוב במלקות.

הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק

הרב חיים הלוי סולובייצ'יק בחידושיו על נדרים דף י"ז (מובא ממכתב לרב זלמן סנדר) מבאר באופן הבא:

א. במסכת נדרים (דף ל"ה עמ' א') דנה הגמרא במי שאמר לחברו: "ככרי עליך" ולאחר שאסר עליו את הכיכר נתנה לו במתנה. מי מעל? "למעול נותן – הא לא אסירא עליה"? מכאן כי למי שהסב הנאה לחברו אין איסור כלל. כיצד אפוא פסק הרמב"ם שיש איסור שחל על הבעל שנתן לאשתו מאכל בניגוד לנדר שהחל עליה?

ב. אין זאת אלא כי אכן איסור החפצא בהנאה חל רק על הנהנה ורק הוא המועל. אבל, יש איסור נוסף של "בל יחל", וזהו דין אחר. הרמב"ם סובר כי מי שאסר על חברו הנאה עובר על איסור בל יחל, כשהוא גורם לדיבור זה להפוך לחולין. נמצא כי אין זו אחריות של הבעל לעוון של אשתו אלא זהו עוון שלו עצמו על כך שהוא מחלל את דיבורו.

ג. הר"ן חולק וסובר כי מי שעובר על "בל יחל" הוא מי שאיסור החפצא חל עליו ואין לנתק את איסור החפצא מהדין של "בל יחל".

במה תלויה המחלוקת?

ד. הגר"ח סולובייצ'יק מבאר כי לשיטת הרמב"ם האיסור של "בל יחל" מתייחס לדיבורו שהופך לחולין. הנודר אמר למודר לא ליהנות ובעצמו גרם לו ליהנות, ובכך הפך את דברו לחלול. אכן, החפצא של האיסור לא חל עליו, אבל איסור "בל יחל" לא חל על הפרת התוצאה של הנדר, אלא על חילול דברו. לעומת זאת הר"ן סובר כי כאשר נאמר "לא יחל דברו" האיסור מתייחס

לדבר האיסור – כלומר **לתוצאה** העולה מן הדיבור, כלומר לאיסור החפצא שמחיל הנדר. על כן סובר הר"ן, כי איסור "בל יחל" מוסב לעולם רק על המודר הנאה שמחלל את הנדר שחל עליו.

ה. לפי הסבר זה נמצא כי בפנינו מחלוקת אחת ולא שתי מחלוקות. לפי הרמב"ם הבעל הוא הלוקה, כי בהחלט ייתכן איסור של "בל יחל" גם כשהחפצא של הנדר לא חל עליו. לעומת זאת, לפי הר"ן האישה היא ה"לוקָה", כי לא ייתכן שאיסור ההנאה יהיה שלה ואילו הבעל יהיה זה שיעבור על לאו של "בל יחל". אלו איסורים שאין לנתק ביניהם, כי החילול הוא בכך שהוא מפר את האיסור שהנדר החיל עליו[א].

הסברו של הרב וסרמן

הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ הערות" (סימן י"ח, באות ב') צעד בעקבות הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק וביאר לאורם את דברי תוספות במסכת גיטין (דף ל"ה עמ' א'), לפיהם מי שנדר נדר שאינו יכול לקיימו עובר על "בל יחל" על אף שמבואר בגמ' שנדר שאי אפשר לקיימו אינו מחיל איסור.

הרב וסרמן מבאר כי "בכל נדר שאפשר לקיימו, חילול הדיבור הוא רק בשעה שעושה המעשה, אבל בנדר שאי אפשר לקיימו, חילול הדיבור הוא תיכף בשעה שיצא מפיו, ועל כן לוקה לאלתר משום 'בל יחל'. והיינו שאזהרת 'בל יחל' היא **לשמור על עצם הדיבור, ולא רק לשמור התוצאה שנאסרה מהדיבור**. על כן אף כאשר אין שום תוצאה מדיבורו, שלא החיל לא איסור גברא ולא איסור חפצא, חל ציווי לשמור על דיבורו[ב].

א. שתי פלוגתות הר"ן על הרמב"ם אחת הן, כי לדעת הר"ן מלקים את המודר מטעם שאיסור חפצא חל עליו, והר"ן סובר שאין אזהרת בל יחל חלה על שמירת הדיבור, אלא על שמירת תוצאת הנדר, ומטעם זה עצמו אין להלקות את המדיר כי עליו אין תוצאה מהדיבור.

ב. לפי הסבר זה לא שייך לומר בשבועה אין איסור חל על איסור, כיון שאיסור שבועה קיים אף אם לא יחול בחפצא או בגברא, שהרי מצוותו היא לשמור על דיבורו אף בהיעדר חלות דין ותוצאה כלשהי בדיבור זה.

וראה ב"קובץ ביאורים" (בביאורו לשב שמעתתא סימן י') שהיה פשוט לרב וסרמן כסברת הגר"ח עד שהקשה מהי סברתם של החולקים הסוברים שאין שבועה חלה על איסור "וכמו אם ציווה לו אביו שלא לאכול נבילה באופן שיש מצוה לקיים דבריו משום כיבוד אב, ודאי דלא שייך לומר דאין חיוב כיבוד אב חל על איסור נבילה משום דאיסור נבילה הוא על מעשה האכילה, וחיוב כיבוד אב אינו אלא שלא יעבור על דברי אביו. ואם כן למה לא תחול שבועה על האיסורים"?

נפקות מחודשת

הבה נחדד את הדברים עד קצה סיפם.

מה יהא הדין כאשר אדם ידיר את חברו שלא ייהנה מפירות שלו שהם ממילא אסורים בהנאה בהיותם ערלה. במקרה זה הנדר לא מחיל איסור כלשהו, שהרי אין איסור חל על איסור[ג].

אם המדיר יהנה את המודר – הרי שלפי הסברו של הרדב"ז בשיטת הרמב"ם כי חיובו נובע מכך שהוא מכשיל את המודר, אין מקום לכך שהמדיר ילקה, שהרי הנדר לא חל על המודר.

לעומת זאת, לפי הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק המדיר ילקה. אכן, על המודר לא חל איסור קונם, אך המדיר מחלל את דיבורו, שהרי אמר שלא ייהנו ממנו ולאחר מכן הסב הנאה למודר.

איסור "בל יחל" הוא איסור עצמאי שאינו תלוי בשאלה האם חל איסור חפצא על המודר[ד].

נמצא כי לשיטת הרמב"ם למודר אין איסור נדר באכילה, כי אין איסור חל על איסור, אבל על המדיר חל איסור של "בל יחל", שאינו נוגע לתוצאת הדיבור אלא לעצם הדיבור[ה].

כמו כן ראה בדברי הרב וסרמן ב"קובץ הערות" (י"ח, ב'): "לשיטה זו (דנדר ושבועה אינו חל על האיסורין, מטעמא דאין איסור חל על איסור) צריך לומר שאיסור שבועה אינו על חילול הדיבור, אלא על עשיית המעשה מצד עצמה" ואין הכי נמי דשיטות אלו סוברות שהנודר נדר שאינו יכול לקיים אינו עובר במאומה, וכמו שסובר הר"ן על נדרים (דף ט"ו עמ' א').

ג. בדוגמא זו לא ננקוט כדברי הרמב"ן ותלמידו רבי נתן בר יוסף (שהובא בשיטה מקובצת נדרים דף ט"ז עמ' ב') שאיסורי תורה הם איסורי גברא ולכן עשוי לחול קונם על גבי איסורי תורה, כיון שהקונם חל על החפצא. לצורך שאלה זו ננקוט כדברי שו"ת רשב"א (א', תרט"ו) ובעל המאור על שבועות (דף י"ב עמ' ב') שאיסור ערלה הינו איסור חפצא.

ד. לגבי איסור זה אין שייך לפטרו מטעם אין איסור חל על איסור שהרי חילול הדיבור אינו תלוי בחלות.

ה. נראה כי חידוש מופלג זה אינו מרעיד את קירות בית המדרש, שהרי הרב מאיר שמחה מדווינסק בספרו "אור שמח" מוצא לכך הד בפסקו של הרמב"ם בהלכות נדרים (פרק ה' הלכות א'–ב'). ה"אור שמח" מביא את דברי התוספתא (נדרים פ"ב ה"ז): "המודר הנאה מחברו ומת עושה לו ארון ותכריכים וחלילים, שאין הנאה למתים". מקשה ה"אור שמח": "אם נימא (כהר"ן) שאין המדיר עובר כלל אם ההנה למודר, דרק המודר עובר, אם כן איך תני כאן דינא דמת? פשיטא, אף אילו היתה הנאה למתים, הרי האיסור לא חל על המת (שנאמר 'במתים חפשי'), ואיך שייך איסורא או היתירא גביה? ... ועל כרחך דדעת רבינו עיקר, דעובר המדיר אם ההנהו להמודר, ואילו היה הנאה למתים והיה למודר הנאה הרי שעבר המדיר משום בל יחל דברו, וקמשמע לן דאין הנאה למתים – ומשום כך מותר למדיר לעשות כל צרכיו אחרי מותו".

סיכום הדברים באחת

הנה כי כן, בפנינו מחלוקת ראשונים האם האיסור של "בל יחל" חל על הדיבור עצמו והפיכתו לחלול וסרק, או שהוא חל על חילול **התוצאה** של הדיבור.

אם איסור "בל יחל" חל על הדיבור עצמו (שיטת הרמב"ם והתוספות) הרי שאם אדם אמר כי הוא נזיר למשך עשרה ימים ואכל ביום העשרים, הוא לא חילל את דברו.

אם נוקטים שאיסור "בל יחל" מתייחס לתוצאת הדיבור (כשיטת הר"ן) הרי שאדם שהפר את תוצאת הנזירות שלו שחלה למשך 30 יום, חילל את דברו ועבר על האיסור.

בכך מובן עומק ספקו של המנחת חינוך.

פרשת מסעי

לא תעמוד על דם רעך

"וישב בה עד מות הכהן הגדול"
(במדבר ל"ה, כ"ה)

וחי בהם אף בספק פיקוח נפש

במסכת יומא (דף פ"ה עמ' א') מצינו דיון בשאלת מקורו של הכלל הנודע לפיו "פיקוח נפש דוחה שבת".

הגמרא מסיקה כי מקור הדין בכתוב (ויקרא י"ח, ה'): "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם **וחי בהם**". כל ציווי התורה לעשות מצוות תלוי בכך שהאדם יחיה ומכאן שהחיים הם ערך נעלה יותר מכל המצוות. רבא מוסיף כי מכאן נלמד שגם ספק פיקוח נפש דוחה שבת ויש לעשות מצוות רק כשוודאי יחיה ולא יסכן את חייו.

בתוספות שם (ד"ה "ולפקח") מצינו כי בפיקוח נפש לא הולכים אחר הרוב ועל כל ספק אפילו רחוק ביותר מחללים שבת[א].

לא תעמוד על דם רעך כשיש סכנה

בגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ג עמ' א') מצינו: "מנין לרואה את חבירו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר (ויקרא י"ט, ט"ז): 'לא תעמוד על דם רעך'".

חובה זו נפסקה להלכה בטור (חושן משפט סימן תכ"ו) וכן כתב הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א' הלכה י"ד): "כל היכול להציל (אדם הנרדף) ולא הציל עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'. וכן הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו **ויכול להצילו** הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל,

---

א. בהתאם לכך מבהיר תוספות במסכת נדה (דף מ"ד עמ' ב') כי יש לחלל שבת ולהציל ממפולת אדם גוסס שמוחו מרוצץ, שהרי מיעוט גוססים נותרים בחיים ואין הולכים בפיקוח נפש אחר רוב.

או ששמע גויים או מוֹסְרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גילה אוזן חברו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חברו ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבליבו ולא פייסו וכל כיוצא בדברים אלו העושה אותם עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'" .

הרמב"ם מסייג את החיוב להציל כחיוב החל רק כאשר "יכול להצילו". מכאן למד הב"ח (בסימן תכ"ו), כי לדעת הרמב"ם חל החיוב האמור רק כאשר אין ספק כי בידו להציל.

הב"ח שואל, הן פיקוח נפש חל גם כשיש ספק. אם כן מדוע שלא יתחייב לנסות ולהציל את חברו גם כשספק אם יצליח? הב"ח הסיק, כי הרמב"ם ממעט מקרה שבו המציל עצמו נכנס לסכנה. כלומר, יש חיוב להציל חיים רק אם הפעולה אינה מסוכנת לחיי המציל. אך אין האדם מחויב להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו[ב].

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"אור שמח" (על הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ז' הלכה ח') מוכיח כי אכן לשיטת הרמב"ם לא מוטל על אדם להיכנס לסכנת פיקוח נפש כדי להציל את חברו, שהרי הרמב"ם פסק כי רוצח בשגגה שגלה לעיר מקלט "אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם ואפילו לדבר מצווה או לעדות, בין עדות ממון בין עדות נפשות **ואפילו להציל נפש בעדותו** או להציל מיד הגייס או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת, **ואפילו כל ישראל צריכים לתשועתו כיואב בן צרויה** אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה". פיקוח נפש דוחה כל מצוות שבתורה ומכל שכן פיקוח נפש של כל ישראל. מדוע אין מצוות פיקוח נפש דוחה את האיסור לצאת מעיר המקלט? אין זאת אלא שבצאתו מעיר המקלט הוא מכניס את עצמו לספק סכנה שהרי גואל הדם עלול להרגו, ואל לו לאדם להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנה ודאית[ג].

ב. הרב שניאור זלמן מלאדי, ב"שולחן ערוך הרב", (חושן משפט, הלכות נזקי גוף ונפש הלכה ז') כתב: "הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או לשכור אחרים להצילו, חייב לטרוח ולשכור ולהצילו, וחוזר ונפרע ממנו אם יש לו ואם לאו (שאין לניצל ממון להשיב את הוצאות הצלתו) לא יימנע (מלהצילו). ואם נמנע עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'. ואפילו להיכנס בספק סכנה יש אומרים שצריך, כדי להציל את חברו ממיתה ודאית. ויש חולקים בזה, וספק נפשות להקל". כלומר, כשיש ספק – אין להסתכן.

ג. ה"אור שמח" מוסיף כי לא ניתן להורות לגואל הדם שלא להרוג את הרוצח שהכול זקוקים לו במלחמה, שכן "נגד הטבע אין לנו להוסיף אחר מצוות יוצר הטבע חוקר כליות ולב, הוא אמר כי

בשו"ת הרדב"ז (חלק ה' סימן רי"ח) מבואר כי אם מדובר בסכנה מוחשית לחיי המציל ("ספק הנוטה אל הוודאי"), אין הוא חייב למסור עצמו כדי להציל את חברו. גם בספק שקול ("ספק מוכרע" – 50%) אינו חייב למסור נפשו. אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה עליו להציל את חברו, ואם לא עשה כן עבר על לא תעמוד על דם רעך. הרדב"ז מבהיר כי מה שפסק הרמב"ם (בפרק א' מהלכות רוצח) שכל היכול להציל אדם מישראל מסכנה ולא הצילו עובר על לא תעמוד על דם רעך, חל גם כשיש ספק קל של סכנה למציל, כגון שרואה את חברו טובע בנהר, או ליסטים באים עליו, או חיה רעה באה עליו, שבכל אלו יש ספק קל של סכנה למי שבא להציל. יש להבחין אם כן, בין ספק שקול שאז אין חיוב למסור את נפשו עבור חברו, לבין "קצת ספק סכנה" שאז יש חיוב לסכן עצמו עבור חברו.

ב"משנה ברורה" (סימן שכ"ט ס"ק י"ט) נפסק כדברי הרדב"ז כי כשם שאין אדם מחויב להכניס עצמו לסכנה כדי להציל את חברו, שכן חייו קודמים לחיי חברו, כך גם במקרה של "ספק סכנה גם כן עדיף ספקו שלו מודאי של חברו". עם זאת ה"משנה ברורה" מסיים את פסקו שם, כי החשש של אדם להסתכן בסכנת חיים חייב להיות מוחשי וסביר, ואין הוא רשאי לנקוט בזהירות מופלגת גרידא, ובלשונו: "צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר, כאותה שאמרו (מסכת בבא מציעא דף ל"ג עמ' א'): המדקדק עצמו בכך בא לידי כך".

לעומת זאת, רבי יוסף קארו ב"בית יוסף" על הטור שם, מביא את דברי "הגהות מיימוניות" לפיו: "בתלמוד ירושלמי מסיק, כי אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב".

בירושלמי במסכת תרומות (סוף פרק ח') מצינו כי רב אמי נשבה. אמר רבי יונתן "ייכרך המת בסדינו". אמר רבי שמעון בן לקיש, אני אלך להצילו, או שאיהרג או שאהרוג. הלך והצילו. נמצא כי ריש לקיש הסתכן כדי להציל את חיי רב אמי.

חיים מול חיים

במסכת סנהדרין (דף ע"ד עמ' א'): מצינו "כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג, יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים".

יחם לבב הגואל להרגו אין לו משפט מוות" – וממילא לא יכולים בית הדין לכפות על גואל הדם דבר שהוא כנגד טבע לב האדם **רק כשאין סכנה ממש.**

בגמרא נאמר כי שליט העיר איים על אדם ודרש כי יהרוג את פלוני שאם לא כן יהרוג אותו עצמו. אמר רבא לאדם שאיימו עליו כי עליו ליהרג ולא להרוג אחרים, שכן "מי אומר שדמך שלך סמוק יותר מדמו של האחר, אולי דמו של האחר סמוק יותר". רש"י שם מבאר: "סברא הוא – שלא תדחה נפש חברו, **דאיכא תרתי, אבוד נשמה ועבירה**, מפני נפשו, דליכא אלא חדא אבוד נשמה והוא לא יעבור, דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום וחי בהם משום שיקָרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור – מי יודע שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חברו – הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות". כלומר, על כפות המאזניים ניצבים מחד גיסא חיי הזולת ומאידך גיסא חייו שלו יחד עם עבירה של רציחה. בשתי החלופות (בין אם יהרוג ובין אם ייהרג) ימות אדם, אלא שאם הוא יהרוג את זולתו, הרי שבנוסף לאובדן חיים, תוכתם נפשו בעוון רציחה. לעוון זה אין הצדקה, שהרי הוא לא חוסך חיים.
שמא תאמר, כי בכך מציל הוא את נפשו שלו, שהיא עדיפה על נפש זולתו? על כך משיב רבא בסברא כי דם הוא דם, ואין לנפשו ערך עודף על פני נפש חברו.

בהתאם לכך מתבארים דברי התוספות שם (בעמ' ב' ד"ה "והא אסתר פרהסיא הואי") כי כלל זה שאדם מחויב ליהרג ולא לעבור ולרצוח לא חל בגרימת מוות באופן פסיבי בלי מעשה, למשל כאשר משליכים אותו על תינוק ומתמעך. במקרה זה ידיו של הגוי הם ששפכו את הדם ולא ידיו של מי שהושלך בעל כורחו. הוא לא יוכתם בעבירה וממילא על כפות המאזניים ניצבים חייו שלו מול חיי זולתו (התינוק שיומת) בלא שתתווסף לכך עבירה[ד]. על כן מותר לו להיות כחומר ביד הרוצח בלא שיחויב להרוג את עצמו, שהרי אדרבה, אם יפיל עצמו למיתה, הוא מבקש להעדיף את נפש הזולת על פני נפשו שלו והכלל הוא כי אין לנפש כלשהי מישראל ערך עודף על פני זולתה.

ד. יצויין, כי הגר"ח סולובייצ'יק בחידושי רבי חיים הלוי על הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ה' הלכה א'), נוקט בדעת הרמב"ם כי גם להישאר אדיש למוות של מישהו אחר, עולה כדי עבירת רציחה, ולכן אסור לאדם לאפשר לגוי לזרוק אותו על תינוק ולמעוך אותו, וגם במקרה זה חל הכלל של "ייהרג ואל יעבור".

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצווה רל"ז, ב') מקשה על שיטת הירושלמי שאדם מחויב להסתכן כדי להציל את רעהו:

"כיוון שהדין של "לא תעמוד על דם רעך" הוא רק לאו, ואינו עושה מעשה כלל בעוברו על הלאו, למה יתחייב להכניס עצמו בספק סכנה, והלא "וחי בהם" כתיב (ויקרא י"ח, ה') **ופיקוח נפש דוחה הכל ואפילו ספק פיקוח נפש דוחה הכל?**

ואם משום פיקוח נפש של הזולת, זה דווקא בעושה מעשה של נטילת חיי זולתו, שחייב למסור עצמו ולא להרוג את חברו, משום "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי"? אבל, אם רוצים להפילו על חברו (כשהוא עצמו פסיבי) אין צריך למסור עצמו, ואדרבה שמא דמו שלו סמוק טפי. אם כן, הוא הדין בספק סכנה גם כן אין צריך למסור עצמו היכן שלא עשה מעשה?"

כלומר, לגישת הירושלמי ההכרעה נעשית על פי כללים של "אין ספק מוציא מידי ודאי", ועל כך מקשה המנחת חינוך הרי ספק פיקוח נפש דוחה את כל התורה, ומדוע אינו דוחה את הדין של "לא תעמוד על דם רעך"? מה עוד, שחייו שלו אמורים להיות עדיפים על חיי רעהו, כשהוא אינו עושה כל עבירה אלא נשאר על עמדו חסר מעש?

הרי ראינו כי:

א. פיקוח נפש חל גם במקרה של ספק.

ב. חייו קודמים לחיי רעהו כאשר הוא לא ממית את רעהו כדי להציל את עצמו, אלא להפך מבקש שלא לסכן את חייו ולהיוותר פסיבי, לנוכח ספק פיקוח נפש של עצמו.

ג. אם כן, צריך הדין להיות שספק של סכנה לגבי חיי האדם עצמו דוחה את החיוב להציל את חיי זולתו.

הסבר לשיטת הגהות מיימוניות

הרב יוסף קארו (ב"בית יוסף" על הטור שם, וכן בספרו "כסף משנה", הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה י"ד) מבאר את דברי הירושלמי כי על אדם לסכן את חייו עבור הצלת חיי זולתו: "מפני שהלה ודאי והוא ספק".

נראה כי בדברים אלו מתורצת קושיית המנחת חינוך כי כפי שראינו לעולם נפש אחת אינה עדיפה על רעותה, וה"חשבון" הנעשה ביחסים בין נפש לנפש הוא

חשבונו של ריבון העולמים (האם תינצל נפש אחת בעולם והאם תיחסך עבירה), ואין המדובר בחשבונו של האדם עצמו שנפשו אינה עדיפה על נפש זולתו.
בהתאם לכך, מובנת לחלוטין שיטת התלמוד הירושלמי כי הנושא של "לא תעמוד על דם רעך" מוכרע לפי הכלל של "אין ספק מוציא מידי ודאי", שהרי כאשר יש מצד אחד "ודאי" פיקוח נפש של האיש שיש צורך דחוף להצילו, ומצד שני ספק פיקוח נפש של מי שמסתכן בפעולת ההצלה, נמצא כי מבחינת חשבונו של בורא עולם נדחה הספק מפני הוודאי. מזווית ראייה זו ברור כי מוטל על האדם להציל את זולתו ואף להסתכן לשם כך, בלא שניכנס לשאלת החשבון האישי של האיש המסתכן במעשהו זה.

שניים שהיו מהלכין

ראינו כי הרמב"ם אינו נוקט כשיטת הירושלמי ולדידו אדם לא מחויב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו, אף כשלחייו נשקף רק ספק סכנה ואילו אצל חברו הסכנה ודאית. מכיוון שהרמב"ם אינו מקבל את שיטת הירושלמי, מן ההכרח שיש סוגיה בתלמוד הבבלי שממנה הפיק הרמב"ם את פסקו. הבה נעיין אפוא בסוגיה במסכת בבא מציעא דף ס"ב עמ' א'.

"שניים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב.

דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהן במיתתו של חברו.

עד שבא רבי עקיבא ולימד: 'וחי אחיך עימך' (ויקרא כ"ה, ל"ו) **– חייך קודמים לחיי חברך".**

מסוגיה זו נמצאנו למדים כי שיטת הירושלמי תואמת את דברי בן פטורא, שאין עדיפות לחיי עצמו על חיי זולתו, וממילא כשיש מצד אחד ספק פיקוח נפש ומצד שני ודאי פיקוח נפש, יהיה חיוב להסתכן. כך למשל אם יעמוד רופא וישקול למי מהחולים שבפניו יש לתת תרופה, הוא יקדים את הוודאי לספק. העובדה שבפועל אלו חייו שלו, אינה חשובה כלל לפי שיטת בן פטורא.
אולם ההלכה ברמב"ם נפסקה כשיטת רבי עקיבא לפיה יש במשוואה שיקול נוסף של "חייך קודמים".
חיי האדם קודמים לחיי זולתו, ולכן כאשר יעמדו על המאזניים סכנתו שלו, לעומת סכנת חיי זולתו, הרי שחייו שלו קודמים לחיי חברו, ולא מוטל עליו לסכן את עצמו כדי להציל את חברו.

לא ניתן להכריע מערכת שיקולים זו על פי הכלל של "אין ספק מוציא מידי ודאי", שהרי הספק והוודאי אינם במישור אחד, הוודאי הוא ביחס לחיי זולתו ואילו הספק מתייחס לחיי עצמו וחייו שלו קודמים לחיי זולתו.

מהר"מ שיק

בדרך זו מבהיר המהר"מ שיק (חלק יורה דעה סימן קנ"ה) כי רבי עקיבא דרש את הפסוק "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חברך. לכאורה מדוע היה צריך לדרוש כי חייו קודמים לחיי חברו, הרי די בכך שחייו שווים בערכם לחיי חברו, שכן דמו של האחד אינו סמוק מדם רעהו, כדי שלא יחול חיוב לתת את המים לזולת ולוותר בכך על חייו שלו? אין זאת אלא כי רבי עקיבא התייחס למקרה שבו לא היה ברור כי עם נתינת המים יקפח הנותן את חייו שלו, ומדובר במצב שבו יש רק לחשוש **שמא** ע"י נתינת המים הוא מסתכן. על כן רבי עקיבא חידש כי לא יחול הכלל של "אין ספק מוציא מידי ודאי" וגם אם לחבר יש סכנה ודאית ולו עצמו רק חשש – אין הוא מחויב להסתכן שכן חייו קודמים לחיי חברו ולא רק שווים להם.

הסברו של המלבי"ם

תוספת עומק בהבנת מחלוקת רבי עקיבא ובן פטורא, מצינו בדברי המלבי"ם על הפסוק (ויקרא י"ט, י"ח): "ואהבת לרעך כמוך". בספרא על פסוק זה, מצינו מחלוקת בין רבי עקיבא לבין בן עזאי:

"ואהבת לרעך כמוך – רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: זה ספר תולדות אדם – זה כלל גדול מזה".

המלבי"ם שם מבהיר, כי מחלוקת רבי עקיבא ובן עזאי היא מחלוקת רבי עקיבא ובן פטורא ויסוד המחלוקת הוא זה:

א. אדם שאוהב את רעהו – כמוהו, שֹם במרכז ההוויה את עצמו, וחשבון הערכים שלו – נע סביב הווייתו שלו. קנה המידה שלו ליחס אל חברו, הוא – יחסו אל עצמו. לדעת בן עזאי אין די בכך והיחס אל הרֵעַ נגזר מהיותו צלם אלוקים, כאשר במרכז ההוויה ניצב **חשבון שמימי** – מזווית הראייה של הקב"ה עצמו, ואצל הקב"ה אין נפקות בין נפש לנפש.

ב. לדעת בן עזאי הכלל הגדול ביותר הוא "זה ספר תולדות אדם", שכן גם אם אדם בוחר שלא לאהוב את עצמו, מחויב הוא לשים בראש סולם ערכיו את הדאגה לרֵע, כמי שתולדותיו נעוצים בבריאה האלוקית, בהתאם לחשבון

הערכים הנעשה מזווית הראייה של הקב"ה. בהתאם לכך אדם אינו יכול להעדיף את חייו שלו על פני אלו של זולתו, ואין שיקול של "חייך קודמים" על כן כשיש לו ספק פיקוח נפש הוא חייב לסכן את חייו עבור חיי חברו, ושניהם שותים מהקיתון.

ג. לעומת זאת, לדעת רבי עקיבא ניצבת במרכז ערכיו של האדם ההוויה הקיומית שלו עצמו והכלל של "וחי בהם" לפיו התורה היא תורת חיים שניתנה לאדם, כדי לקיימו ולהחיותו. על כן, כאשר יש לאדם רק קיתון אחד של מים, הרי שהוא מחויב להציל את נפשו שלו ולא לסכן את חייו גם אם בכך יראה במיתת חברו, שכן הכלל הוא כי חייו קודמים לחיי חברו.

הסבר המנחת חינוך לשיטת בן פטורא

ברם, ששיטת בן פטורא לכאורה עדיין קשה, כי מה פשר האמירה "ימותו שניהם"? הרי הכלל השורר הוא "וחי בהם"? המנחת חינוך (מצווה רצ"ו) מוצא לכך פתרון גאוני, ומבאר את ההוראה של בן פטורא כי ישתו שניהם. לדבריו, אין אף אחד מהם רשאי ליטול את מלא הקיתון לעצמו, שהרי על כל אחד מהם מוטל החיוב של "לא לעמוד על דם רעיך". שניהם שווים בפני הבורא, וכל אחד מצווה להחיות את חברו כמוהו. ממילא, אם האחד ייקח את הקיתון, עליו לתת אותו מייד לחברו מכוח הדין של "לא תעמוד על דם רעך". אבל, חברו שיקבל מידו את הקיתון יהיה מחוייב להחזירו לראשון מחמת אותו חיוב עצמו, שהרי גם עליו חל הדין של "לא תעמוד על דם רעך", ואין חיים של האחד קודמים לשל רעהו. לכן, אין אחד מהם יכול לשתות את כל הקיתון בעצמו בהיעדר כלל הכרעה ביניהם[ה].

בהתאם לכך מוצא המנחת חינוך נפקות מרהיבה במקום שבו אחד מהמהלכים בדרך הוא קטן שאינו חייב במצוות. במקרה זה הגדול מחויב לתת את הקיתון לקטן, ואילו הקטן אינו חייב להחזיר לו את הקיתון שהרי אינו חייב במצוות "לא תעמוד על דם רעך". במקרה זה ישתה הקטן את הקיתון במלואו.

ה. וראה "חזון איש" יורה דעה (סימן ס"ט ס"ק ב') שביאר כי טעמו של בן פטורא כי יש חיי שעה לשניהם וקיימא לן (יומא דף פ"ה עמ' א') שעל חיי שעה מפקחים את הגל בשבת, אם כן אין חיי עולם שלו דוחים חיי שעה של חברו. ואף שמסכנים חיי שעה בשביל ספק הצלת חיי עולם (כפי שמצינו במסכת עבודה זרה דף כ"ז עמ' ב') שונה הדבר כאן שהרי שניהם שווים בזכות לחיי עולם "וכל אחד מהם שישתה ובא לבפר עצמו על חברו משום שהמים שלו אינו יכול לזכות בזה כיון שיש חיי שעה לשניהם ... ורבי עקיבא סבר שמשום חייך קודמים נפטר מהצלת חיי שעה של חברו".

"ממשה ועד משה"

הרב מאיר שמחה מדווינסק בספרו "משך חכמה" מצא סמך מן הכתובים לשיטת הרמב"ם שאין אדם מסכן עצמו עבור זולתו. הקב"ה אומר למשה רבינו (שמות ד', י"ט): "ויאמר ה' אל משה במדין, לך שוב מצרים, כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך". מכאן כי אילו היו האנשים המבקשים את נפשו חיים לא היה משה רבינו צריך ללכת להוציא את בני ישראל ממצרים, אף על פי שכל ישראל צריכים אליו, שכן אין האדם צריך להכניס עצמו בסכנה[1].

1. הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים סימן ל"ט) נוקט כי גם לשיטת הרמב"ם אדם צריך להסתכן כשמדובר בצורך הרבים, או מכיוון שלרוב האומה יש דין מלך, או מכיון שכשמדובר בהצלת כלל ישראל הדבר עולה כדי "מגדר מילתא". הרב הרצוג נוקט על כן כי כאשר הרמב"ם כתב בהלכות רוצח (פרק ז' הלכה ח') שאין רוצח בשגגה יוצא מעיר המקלט "אפילו ישראל צריכים לו ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה, אין זה כל כך דווקא, שקשה לצייר שאין בישראל עוד אחד היכול למלא תפקיד בחכמת איסטרטגיה. אלא שיואב היה מנוסה גדול בזה, ולכן אין ישראל תלויים ממש בתשועתו, כי בודאי יבוא אחר תחתיו". ודוק, גדרי מלחמה שונים כפי שמצינו במנחת חינוך בסימן תכ"ה ובמקורות רבים. ראו אברהם וינרוט ה"חיים בהלכה" (הוצאת פלדהיים) עמ' 162 הערה 172.

פרשת דברים

לא תגורו מפני איש

"לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא"
(דברים א', י"ז)

והכלל והעיקר לא לפחד כלל

לעיתים נתקל הדיין באיום של אחד מבעלי הדין. אסור לו לחשוש מפניו. על כך נאמר בתורה (דברים א', י"ז): "לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא". רש"י מבאר: "לא תגורו – לא תיראו. דבר אחר לא תגורו, לא תכניס דבריך מפני איש. לשון (משלי י', ה'): אוגר בקיץ".

חז"ל אומרים ב"סִפְרִי" (דברים פסקה י"ז): "שמא תאמר ירא אני מאיש פלוני שמא יהרגני או יהרוג אחד מבני ביתי, שמא ידליק את גדישי או שמא יקצוץ את נטיעותי, תלמוד לומר לא תגורו מפני איש".

אין להתיירא מן האיום כשהועלה ואף אין להתיירא מראש מלשבת בדין בעניינו של אדם אלים ומסוכן. בספר החינוך (מצוה תט"ו) מבואר: "שלא יירא הדיין בדין מאדם רע. ימנע הדיין מלירא מאיש מלדון דין אמת, ואפילו הוא איש מזיק, עז פנים, עבה המוח, אלא יחתוך את הדין ולא ישים לבו כלל למה שיקרה עליו מההיזק בשביל דינו, ועל זה נאמר (דברים א', י"ז): לא תגורו מפני איש".

דיין שהוא "ממונה לרבים"

בגמרא במסכת סנהדרין (דף ו' עמ' ב') מצינו: "שנים שבאו לדין, אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהם ואין אתה יודע להיכן דין נוטה – אתה רשאי לומר להם: 'אין אני נזקק לכם', שמא נתחייב חזק (איש אלים) ונמצא חזק רודפו (את הדיין). אבל, משתשמע דבריהם ואתה יודע להיכן הדין נוטה – אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר: 'לא תגורו מפני איש'".

מכאן משמע כי כל עוד שהדיין לא גיבש את דעתו רשאי הוא לסגת מן הישיבה בדין בעניין שיכול ליצור לו סיכון. אולם, ברמב"ם הלכות סנהדרין (פרק כ"ב הלכה

א')[א] מובהר כי סוגיה זו מתייחסת לדיין שאינו "ממונה לרבים", אבל "אם היה ממונה לרבים חייב להזקק להם".

כלומר, יש הבחנה בין מי שאינו מחויב לדון, לבין דיין שמחויב למלא את חובתו ולדון. מי שאינו מחויב לדון רשאי להסתלק מן הדין כשהוא חושש.

המנחת חינוך (מצוה תט"ו אות א') מבאר בהתאם לכך כי אם בעלי הדין קבלו עליהם שידון בעניינם מי שהוא קרוב או פסול, הרי שהדיין יכול לסלק עצמו מפסיקת הדין מחמת חשש מפני בעלי הדין "אף לאחר שהוא שמע את הצדדים ויודע לאן הדין נוטה, כיון שאינם מחויבים כלל לדון". אבל, לדיין שמחויב לדון אסור להימנע מחובתו זו מחמת חשש כלשהו.

משפט דוחה פיקוח נפש?

מדברי חז"ל ב"סִפְרִי" עולה כי הדיין מחויב לפסוק את הדין בלא מורא גם כשהוא ירא "שמא יהרגני או יהרוג אחד מבני ביתי". משמע כי משפט דוחה פיקוח נפש.

ברם, שבגמרא במסכת כתובות (דף י"ט עמ' א') מצינו שאלה חריפה על כך ביחס לעיוות הדין מכוח עדות שקר. כך נאמר בגמרא שם: "אמר רב חסדא, קסבר רבי מאיר: עדים, שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו – יהרגו ואל יחתמו שקר. אמר ליה רבא: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו: זילו חתומו ולא תתקטלון, דאמר מר: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש – אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד, השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו?" מסוגיה זו עולה לכאורה כי מותר להטות את הדין במקום פיקוח נפש כאשר אדם מאיים עליו להורגו והמדובר בבעל דין בריון אשר אינו נרתע לבצע את איומיו, כי מאי שנא לאו זה משאר לאוים שנדחים משום פיקוח נפש?[ב].

א. ברמב"ם נפסק שם: "שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע את דבריהם או משתשמע את דבריהם ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם שמא יתחייב הקשה ונמצא רודף אחר הדיין, אבל משתשמע את דבריהם ותדע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר איני נזקק לכם, שנאמר: 'לא תגורו מפני איש' שלא תאמר איש פלוני רשע הוא שמא יהרוג את בני שמא ידליק את גדישי שמא יקצץ נטיעותי, ואם היה ממונה לרבים חייב להזקק להם". כמו כן ראו שולחן ערוך חושן משפט (סימן י"ב סעיף א'). אולם, הרמ"א מוסיף שם בהגה: "אם היו שניהם חזקים, צריך להיזקק להם (הגהות אשרי ריש סנהדרין ובית יוסף בשם תוספות). ויש מי שכתב דמכל מקום נוהגים עכשיו שלא למחות בעוברי עבירה, משום שיש סכנה בדבר, שלא ימסרנו לאנסים". מכוח דברי הרמ"א הללו הסיק הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ט' חושן משפט סימן ב') שאם יש חשש סכנה לדיין, רשאי להסתלק מן הדין.

ב. אכן, בעקבות סוגיה זו כתב הרב וולדנברג בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק י"ד סימן צ"ט) כי הוא הדין גם בהטיית דין ע"י הדיין, "דמאי שנא לאו דעדות שקר להוציא ממון דמותר משום פקוח

ואכן, הב"ח נקט כי הכתוב של "לא תגורו מפני איש" חל במקרה שבו יש לומר כי איומי בעל הדין ננקטו בלשון התייהרות וגוזמה וכפי שאמרו חז"ל במסכת שבועות (דף מ"ו עמ' א') כי יש שאדם מגזים בדבריו ואינו עושה ("גזים איניש ולא עביד"). "אבל כשיש חשש סכנה מעכו"ם, ע"י מסירה, וברי שיזיק לו, קיימא לן 'וחי בהם' ולא שימות בהם"[ג].

איך מיישבים את דברי ה"סִּפְרִי"?

רבי יעקב ריישר בשו"ת "שבות יעקב" (חלק א' סי' קמ"ג) כתב שבמקום חשש פיקוח נפש רשאי הדיין להסתלק מן הדין, על אף שב"סִּפְרִי" מצינו את דברי חז"ל כי אסור לדיין לומר "מתיירא אני מפני איש פלוני שמא יהרוג את בני". ה"שבות יעקב" ביאר כי דברי ה"סִּפְרִי" נאמרו "בסתם חששא בעלמא של הדיין, שחושש פן יהרוג את בנו. אבל כשיש ספק ממש, כגון כשבעל הדין כבר עשה מעשה להביא גוים מרצחים לעזור לו, הרי אין לך דבר העומד בפני פקוח נפש".

ברם, שלכאורה הקושי בסברה נשאר בעינו, שהרי מלבד שלוש העבירות של עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות, נדחים כל חיובי התורה מפני פיקוח נפש ואף מפני ספק פיקוח נפש.

אם כן, גם כשיש חשש כללי, שאינו חשש ספציפי ומוכח, היה מן הדין שהדיין יימנע מלדון ולא לסכן חיים כלל לשם עשיית משפט?

תשובה לדברים עשויה להימצא בדבריו של הרב אהרן וולקין בשו"ת "זקן אהרן" (סימן קכ"ו) כי יש מצוות, כגון ברית מילה, שעצם קיומן כרוך בסכנה מסוימת, ומכך למדים

נפש ומאי שנא לאו דהטיית דין". וראו שו"ת מהר"ם שיק אורח חיים (סי' ש"ג) בקטע האחרון מהתשובה, כי בדרך כלל לענין דין ומשפט בדין שבא לפני דיינים חייבה אותם התורה לעשות משפט והזהירה בלאו דלא תגורו מפני איש כי אלמלא כן יתרבו עריצי ארץ, אבל במקום פיקוח נפש מותר לדיין להימנע מהוצאת הדין.

ג. הב"ח סובר שיש בזה מחלוקת ראשונים. לתוס' ד"ה "לא תכניסו", הטור, הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק כ"ב הלכה א') והסמ"ג לאוין (ר"ז), דוקא אם יש ודאי סכנה כגון שבעל הדין הוחזק באותן עבירות שהוא מאיים, יכול הדיין לפרוש ולא לדון אעפ"י שיודע להיכן הדין נוטה. אבל אם יש ספק סכנה לא יכול הדיין לפרוש אעפ"י שעדיין אינו יודע להיכן הדין נוטה. אולם, רש"י חולק וסובר שאף בספק פיקוח נפש או היזק ממון יכול הדיין לפרוש ולא לדון אעפ"י שיודע להיכן הדין נוטה כי הלאו של לא תגורו מפני איש תקף דוקא אם שני בעלי הדין צדיקים. מה שאין כן אם יש ספק פיקוח נפש שיכול להסתלק. אולם, ה"שבות יעקב" (חלק א' סי' קמ"ג) חולק על הב"ח וסובר שאין מחלוקת בין רש"י לתוס' אלא כל עוד שאין פיקוח נפש ברור הרי שבין לרש"י ובין לתוס' חייב להזקק אבל אם יש ודאי פיקוח נפש בין לרש"י ובין לתוס' לא חייב הדיין להיזקק לעניין ולפסוק בו. וראה עוד בשו"ת מהרשד"ם יורה דעה סי' ק"ל, ובשו"ת מהר"י מברונא סי' ר"י.

אנו כי עלינו להיות מוכנים להסתכן סיכון מסוים כדי לקיים מצוות אלו. בדומה לכך יש לומר כי למרות הכלל שספק נפשות להקל, שונה הוא הדין ביחס לשיפוט, שלגביו קבעה התורה "לא תגורו מפני איש" ובכך ציוותה על הדיין לפסוק באומץ לב בלא לחשוש מפני סכנה מסוימת הנשקפת מפני איש שמאיים עליו בהריגה.

השיפוט כשליחות אלוקית

מדוע קבעה התורה כי מוטל על הדיין לפסוק את הדין גם כשיש סיכון?

חז"ל עומדים על כך במדרש הגדול (דברים א', י"ז): "מה טעמו של דבר? מגיד 'כי המשפט לאלהים הוא'. וכן אמר יהושפט לדיינים שהושיב בערי יהודה (דברי הימים ב', י"ט, ו'): 'ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה', ועמכם בדבר משפט'; ואומר (תהילים פ"ב, א'): 'אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט', ואומר (ישעיה ל', י"ח): 'כי אלהי משפט ה'".

כלומר, הטעם לכך שדיין אינו יכול להרשות לעצמו לסגת מלפסוק דין אמת, מחמת פחדיו האישיים, נעוץ בכך שהשיפוט חורג מגדר השלטת חוק וסדר בין בני האדם. בבוא הדיין לעשות משפט, הוא עושה שליחות אלוקית.

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם" (נתיב הדין פרק א') מבאר כי בעת עשיית דין יש חיוב מיוחד שלא להסיק מסקנות מהירות, שכן "הדין הוא לה' ולא לאדם"[ד].

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" (שבועות פרק מ"ד) מבאר את דברי המהר"ל הללו, כי המשפט, מעצם הווייתו, אינו מסור לאדם כי "רק השופט כל הארץ, בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב (דברים א', י"ז): 'כי המשפט לאלהים הוא', ובן אדם מה הוא כי ישפוט את בן אדם חברו?!"

ד. המהר"ל מבאר כי אין אדם יכול לשפוט אדם אחר כי אין לו סמכות מוסרית להתנשא עליו, וכן מכיוון שאין לו יכולת ממשית לרדת לחקר האמת ביחס לעובדות של מקרה שאותן לא חווה באופן אישי. על כן, מצינו בגמרא פסחים (דף נ"ד עמ' ב'): "תנו רבנן שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן: יום המיתה, ויום הנחמה, **ועומק הדין**, ואין אדם יודע מה בלבו של חברו...". המהר"ל מבאר כי "אל יחשוב האדם שביכולתו להגיע אל כל עומק המשפט, שכן יש משפט שאי אפשר לאדם שיגיע בו אל העומק, ומזה הטעם ראוי שיהיה המשפט לאלוקים, כי עומק המשפט מכוסה מבני אדם". זאת ועוד, הדיין חייב להיות מתון בדין כי אין לו יכולת ממשית לראות נכוחה ואין הוא יורד לעומק הדין. אדם יכול להיות נחרץ בנושאים ששכלו מגיע לשורשם. אבל, בדבר שהוא פוסע בו באפלה, מן ההכרח כי יתנהל בענווה, במתינות ובהיסוס. ממילא, מבאר המהר"ל "מי שהוא ממהר וקופץ ומוציא המשפט, הוא מקלקל המשפט, כי המשפט אינו מצד האדם". על השיפוט כשליחות אלוקית ראו בהרחבה: אברהם וינרוט "לאור המהר"ל" על פרשה ומועד, הוצאת פלדהיים, עמ' ק"ז–ק"י.

לאדם אין סמכות מוסרית לשפוט את זולתו, שכן הוא אינו נעלה מהאדם שאותו הוא דן והינו נתון כמוהו לחולשות ולניסיונות שבהם לא עמד. על כן, כאשר הקב"ה מצווה (שם שם, ט"ז): "שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" המשך הכתוב הוא "כי המשפט לאלהים הוא". כלומר, כי "כל עצמו של מציאות השופט, אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של (הקב"ה) בעל המשפט – הלא הוא השופט כל הארץ, שציווה עלינו להקים בתי דין ולשפוט"[ה].

שיפוט אצל בני נח

שמעון ולוי הרגו את שכם על אשר עשה לדינה אחותם. אך באותה הזדמנות היכו את כל אנשי העיר[ו]. על כך כותב הרמב"ן (על בראשית ל"ד, י"ג): "ורבים ישאלו, ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי"? במה חטאו אנשי העיר שכם שהרגו אותם?

הרמב"ם משיב על כך (הלכות מלכים פרק ט' הלכה י"ד) שבני נח מצווים על הדינים, להושיב דיינים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות שלהן. בן נח שעבר על אחת ממצוות אלו נהרג בסייף.

"ראה אחד שעבר על אחת מהן ולא דנוהו להרגו הרי זה הרואה יהרג בסייף. ומפני זה נתחייבו כל אנשי שכם הריגה שהרי שכם גָּזַל (את דינה), והם ראו וידעו ולא דנוהו". הרמב"ן חולק על כך וסובר כי אין לבני נח חובה להושיב דיינים בכל פלך ודי להם כי יקבעו דינים ומשפטים המחייבים את בני החברה לנהוג ביושר ואוסרים "על גנבה אונאה עושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל". אכן, לשם אכיפת הדין עליהם להושיב דיינים בכל עיר כישראל, אך אם לא עשו כן אינן נהרגים. על כן נוקט הרמב"ן כי הטעם לכך שבני העיר שכם נהרגו נבע מן הטעם הפשוט "שאנשי שכם וכל שבעה עממין היו עובדי עבודה זרה ומגלי עריות ועושים כל תועבות ה'".

ה. הרב הוטנר מבאר שם כי כאשר נקבעה חובה על האדם ללכת בדרכי הקב"ה ולהידמות אליו, הדברים מתייחסים רק לעשיית חסד ולא לעשיית משפט, כי אין לאדם תכונה הזהה עם הקב"ה המאפשרת לו לשפוט ו"אין השליח עושה שליחותו בתורת התדמות אל המשלח, אלא שהוא יונק את כחו ממינוי השליחות אשר בידו".

ו. הכתוב אומר (בראשית ל"ד, כ"ה–כ"ו): "ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח, ויהרגו כל זכר. ואת חמור ואת שכם בנו הרגו לפי חרב, ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו".

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה תט"ו אות א') נוקט כי בהתאם לשיטת הרמב"ם[ז] שגם בני נח מצווים על הדינים ועליהם למנות דיינים בכל פלך ופלך כמו ישראל, הרי שהדיינים שמונו ממלאים חובת שיפוט שאין להמנע ממנה. על כן, חל גם על שופטים אלו האיסור של "לא תגורו מפני איש".

הווי אומר כי הדין של "לא תגורו מפני איש" אינו חל רק על יהודים אלא גם על בני נח.

"וגם אם ישראל הוא דיין על בני נח מצווה ג"כ בזה. כך נראה פשוט".

העצמת החידוש ע"י הרב שך

הרב אליעזר מנחם מן שך ב"גליוני מנחת חינוך"[ח] מעצים את חידושו של המנחת חינוך ומבאר, כי לא זו בלבד שגם בני נח מצווים על "לא תגורו", אלא שדין זה אף חריף יותר לגביהם, שכן דיין ישראל יכול להתפטר מן הדין בטרם שישמע את דברי בעלי הדין או משמע אותם ועדיין אינו יודע להיכן הדין נוטה. לעומת זאת, דיין שהוא בן נח מחויב להיזקק לדיון ואינו יכול להימנע מן הדין אף אם עוד לא שמע את דבריהם. הטעם לכך הוא, שבישראל החיוב הוא להעמיד דיין אך חיוב זה מוטל על הציבור ואין חיוב על כל יחיד ויחיד לדון. ממילא כל זמן שאדם לא נעשה לדיין הוא יכול להסתלק מן הדין בלא שיחול עליו החיוב של "לא תגורו מפני איש" שחל רק על מי שהוא כבר דיין[ט]. לעומת זאת, אצל בני נח אין מצווה על הציבור למנות דיינים "אלא החיוב הוא לדון ומה שממנין דיינים הוא רק עצה (אמצעי) לקיים את הדין אבל מעיקר הדין אין חיוב למנות דיינים". החיוב של בן

ז. חידוש זה אינו חל כמובן לשיטת הרמב"ן הסובר שבבני נח אין חיוב למנות דיינים, שהרי לשיטתו גם אין חיוב על הדיין לשמש בתפקידו, וממילא רשאי הוא לפרוש מן הדין כשמתעורר חשש לחייו. ואכן, ברמב"ן שם מצינו "בדיני ישראל, כל דין שאתה יודע שאתה שלם ממנו (שאין סכנת נפשות) אי אתה רשאי לברוח ממנו, וכל שאתה יודע שאי אתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו. אבל בדיניהם אף על פי שאתה יודע שאתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו. נראה מכאן שרשאי הגוי לאמר לבעלי הדין איני נזקק לכם, כי תוספת היא בישראל לא תגורו מפני איש (דברים א', י"ז), אל תכניס דבריך מפני איש (סנהדרין דף ו' עמ' ב'), וכל שכן שלא יהרג כשלא יעשה עצמו קצין שוטר ומושל לשפוט את אדוניו".

ח. כמו כן ראו דבריו בספרו "אבי עזרי" על הלכות סנהדרין פרק ג' הלכה ח'.

ט. הרב שלמה אריאלי בספרו "רפדוני בתפוחים" (עמ' ש"ב) מביא את דברי האבי עזרי ותמה עליו שכן אף אם ישראל אינו נעשה דיין בטרם ששמע את בעלי הדין, מכל מקום משמע אותם ואינו ידוע להיכן הדין נוטה בודאי שנעשה דיין, אלא שמוטל עליו לברר את הדין.

נח לדון הוא אפוא חיובו של היחיד להידרש לעוול שבפניו. על כן "פשוט שאף אם עוד לא שמע דבריהם מחויב הוא לשמוע דבריהם ולדון אותם ועל כל יחיד ויחיד הוא החיוב". לפי הרב ש"ך נמצא כי החיוב של "לא תגורו" חריף יותר לגבי בני נח וחל כחיוב אישי, שממנו לא יוכל לחמוק ע"י התפטרות מן הדין[י].

שאלתו החריפה של ה"כלי חמדה"

הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" (פרשת דברים אות ב') הביא את דבריו האמורים של המנחת חינוך וכתב "ולענ"ד נראה ברור להיפוך".

מהלכו של ה"כלי חמדה" הוא כדלהלן:

א. ה"כלי חמדה" מביא את דברי ה"סִפְרִי" האמורים כי האיסור של "לא תגורו" חל גם כשיש איום שבעל הדין יהרוג, או יצית את גדישו של הדיין.

ב. ה"כלי חמדה" תמה על כך, שהרי מצינו כי אדם פטור ממצוות השבת אבידה אם הוא עתיד עקב כך להפסיד ממון משלו. "ואפילו בהשבת גופו, דעת הרמ"ה במסכת סנהדרין (דף ע"ג ע"ב ד"ה רבא)[יא] כי אינו חייב להפסיד ממונו כדי להציל את חבירו". אם כן, היה מן הדין כי גם הדיין העוסק בהצלת ממונו או גופו של בעל דין, יהיה פטור ממצוותו זו כאשר יש חשש לממונו שלו ולחייו[יב].

ג. התשובה לכך היא שהחיוב מוטל על הדיין כפי שהכתוב מבאר זאת: "כי המשפט לאלהים הוא" – "היינו שאין זה מפני 'בין אדם לחברו' אלא להעמיד המשפט שהוא לאלוקים".

ד. על כן מחדש ה"כלי חמדה" כי אם הדיין ירא מבעל דין אלים ובוחר לפסוק לטובתו ולאחר מכן לפצות את יריבו מכיסו שלו כך שלא יהיה לו שום נזק ממוני, אין בפיצוי זה כדי למנוע את הלאו של "לא תגורו מפני איש", שכן הלאו אינו נובע מפאת הפסדו של חברו[יג] אלא מכך "**שהקב"ה**

י. שאלה היא האם בן נח צריך למסור את הנפש על מצוותיו. לעניין זה ראו רבי אליהו מזרחי על דברי רש"י על שמות (ד' כ"ד) הסובר כי בן נח אינו נפטר ממצוותיו מפני סכנה ופיקוח נפש. להרחבה בעניין זה ראו לעיל בפרשת שמות.

יא. וכן כתב הרא"ש במסכת בבא קמא פ"ו סי' י"ב.

יב. ככל שהראיה היא מן החיוב לסכן את הנפש, הרי שיש לכך תשובה על פי דברי הב"ח ו"שבות יעקב" שהובאו לעיל, כי במקום שיש סיכון ממשי לא נאמרה חובה זו, והיא חלה רק ביחס לאיום כללי, שלגביו ניתן לומר "גזים איניש ולא עביד".

יג. אילו זה היה טעם הדין, הרי שממונו של הדיין היה קודם לממון בעלי הדין, כפי שראינו ביחס להשבת אבדה.

חפץ להעמיד המשפט, שיהיה משפט התורה בישראל". ממילא, בזה שמחזיר לחבירו את ההפסד – אינו מתקן את הלאו.

ה. בהתאם לכך מסיק ה"כלי חמדה" כי הלאו של "לא תגורו" חל רק בישראל שבהם "המשפט לאלוקים הוא". אבל בני נח אף אם הם מצווים על הדינים **"ברור הדבר שאין זה אלא מפני ישוב העולם, ואין זה משפט התורה,** כמאמר הכתוב (תהילים קמ"ז, י"ט– כ'): "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל. **לא עשה כן לכל גוי".**

ו. כלומר, לגבי שיפוט שתכליתו להשתית את דיני התורה ומהווה שליחות אלוקית יש מקום לציווי של "לא תגורו" לפי דרשת חז"ל ב"סִפְרִי" "אפילו הורג את בנו ושורף גדישו". אך אין מקום להחיל חיוב חריף זה על שיפוט העוסק בסדר אנושי גרידא. ביחס לסדרי עולם אין עדיפות לכספו ושלומו של בעל הדין על פני שלומו וכספו של הדיין. על כן, אין מקום להחיל חיוב זה של "לא תגורו" על שיפוט של בני נח.

מה ישיב המנחת חינוך על הדברים הללו?

בני נח מצווים לדון – על פי דין תורה

ההנחה של ה"כלי חמדה" היא כי שיפוט של בני נח לא מקיים שליחות אלוקית מפני שהוא רק משתית חוק וסדר ולא מחיל דין תורה. ברם, שהנחה זו אינה ברורה על פניה שהרי האחרונים דנו ביחס לחיוב של בני נח לדון דינים שבין אדם לחברו האם הם מחויבים לשפוט לפי משפט יושר שלהם או שמא חייבים הם לדון לפי דין תורה. הנצי"ב ב"העמק שאלה" (שאילתא ב' אות ג') סובר כי הגוים אינם מצווים על פרטי הדינים כפי התורה, אלא מחוייבים להעמיד שופטים שידונו לפי חוקיהם. אולם בשו"ת הרמ"א (סימן י') ובשו"ת חתם סופר (חלק ו' סימן י"ד) מצינו כי בני נח מצווים לדון כמשפטי התורה. לשיטתם של הרמ"א והחתם סופר שבני נח מצווים לדון לפי דין תורה נמצא כי גם במשפט של בני נח מתקיימת שליחות אלוקית.

השמטת הנחת הבסיס של ה"כלי חמדה"

יתרה מכך, אף לפי שיטת הנצי"ב שבני נח דנים על פי נימוסיהם ולא לפי דיני תורה, נראה כי יש מקום לשיטת המנחת חינוך כי גם משפטם של בני נח מקיים שליחות אלוקית.

הנחת הבסיס של ה"כלי חמדה" היא כי הכלל של "המשפט לאלוקים הוא" חל רק ביחס למי שמשרה את דין התורה בעולם, ואינו חל על שיפוט של בן נח

שכל תכליתו לבסס סדרי עולם ראויים בין בני החברה. אולם, הנחה זו נשמטת לכאורה, עת שאנו מעיינים בדברי הרמב"ן על הכתוב דנא (דברים א', י"ז). הרמב"ן כותב: "וטעם כי המשפט לאלהים הוא – כטעם הכתוב (דברי הימים ב', י"ט, ו'): 'כי לא לאדם תשפטו כי לה", לומר כי **לאלהים לעשות משפט בין יצוריו**, כי על כן בראם להיות ביניהם יושר וצדק, ולהציל גזול מיד עושקו נתן אתכם במקומו. ואם תגורו ותעשו חמס הנה חטאתם לה' כי מעלתם בשליחותו".

כלומר, השיפוט שעליו נאמר כי הוא קיום שליחות הקב"ה, אינו נובע מכך שזהו דין התורה השמימי הקדוש והנעלה, אלא נובע מכך שהקב"ה מבקש שיהיה בין יצוריו יושר וצדק[יד]. אם כן נמצא כי גם שיפוט של בני נח העושים יושר וצדק בין יצוריו של הקב"ה מהווה שליחות אלוקית, וממילא מובן חידושו של המנחת חינוך כי יחול גם על שיפוט זה הדין של "לא תגורו מפני איש".

יד. לניתוח של הדברים ראו אברהם וינרוט בספר "לאור המגיד ממזריטש" (הוצאת פלדהיים) עמ' רס"ג על פרשת שופטים "כשנעשה דין למטה לא נעשה דין למעלה".

פרשת ואתחנן

פדיון שבויים בזמן מלחמה

"והכיתם, החרם תחרים אותם
לא תכרות להם ברית ולא תְחָנֵּם"
(דברים ז', ב')

אין פיקוח נפש בשעת מלחמה

הכתוב אומר (דברים ז', א'–ב') "כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמרי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי שבעה גוים רבים ועצומים ממך. ונתנם ה' אלהיך לפניך והכיתם, החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ולא תְחָנֵּם".

בספר ה"חינוך" (מצוה תכ"ה) פרט את דיניה של מצוות כיבוש ארץ ישראל והריגת שבעת העמים שישבו בה. "החינוך" סיכם כי מי "שבא לידו אחד מהם ויכול להורגו **מבלי שיסתכן בדבר** ולא הרגו, ביטל עשה זה, מלבד שעבר על לאו שנאמר עליהם (דברים כ', ט"ז): "לא תחיה כל נשמה".

שואל המנחת חינוך, מדוע אין חובה להסתכן בדבר? אכן, פיקוח נפש דוחה את כל מצוות התורה (מלבד שלושה דברים שבהם הדין הוא "ייהרג ובל יעבור") אבל, ביחס למלחמה לא נאמר הדין של "פיקוח נפש" שהרי מלחמה היא "בהגדרה" מצב שבו מסכנים חיים. ממילא אם התורה ציוותה להילחם, הרי שבכך קבעה התורה כי הערך שעבורו נלחמים – חשוב מפיקוח נפש ומסכנים נפשות כדי להגשימו.

ובלשונו: "כל המצות נדחות מפני הסכנה מכל מקום מצוה זו שהתורה ציותה ללחום עמהם והתורה לא תסמוך דיניה על הנס כמו שכתב הרמב"ן ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה. אם כן רואים אנו שהתורה גזרה ללחום עמהם על אף שזו סכנה. אם כן דחויה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן וצ"ע".

מלחמה – לרבות מלחמת רשות

הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו על התורה (בראשית ט', ה') ביאר את הכתוב: "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם" – פירש הקב"ה אימתי האדם נענש, בשעה שראוי לנהוג באחווה. מה שאין כן בשעת מלחמה ועת לשנוא אז עת להרוג ואין עונש על זה כלל, כי כך נוסד העולם וכפי שמצינו במסכת שבועות (דף ל"ה, עמ' ב') מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענש, ואפילו מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות **אף על גב שכמה מישראל יהרגו** ע"י זה". בדומה לכך כתב הנצי"ב בספרו "מרומי שדה" על מסכת עירובין (דף מ"ה עמ' א'): "מותר למלך להילחם אפילו מלחמת הרשות, ואינו חושש לסכנת נפשות, דשאני סכנת מלחמה משאר סכנות"[א]. בדומה לכך כתב הגרי"ז סולובייצ'יק (רבה של בריסק) על הכתוב בהפטרת פרשת בשלח (שופטים ה', י"ח): "זבולון עם חרף נפשו למות" כי "אין משגיחים במלחמה על סכנת נפשות זהו מדיני המלחמה שהרי יוצאים גם למלחמת רשות אף שאין שם מצוה כלל"[ב]. הרב אברהם יצחק הכהן קוק בספרו "משפט כהן" (סי' קמ"ג בסוף הסימן) מסיק: "עניני הכלל במלחמות יוצאים הם מהכלל של 'וחי בהם' שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה? אלא שמלחמה והלכות ציבור שאני".

אכן, במסכת שבועות (דף ל"ה עמ' ב') מצינו כי מותר למלכות לגרום מיתה. תוספות ביאר כי "בהוצאת העם למלחמת הרשות קאמר". המהרש"א מסביר את כוונת דברי התוס' כי ההתייחסות היא למלחמת הרשות, שכן במלחמת מצוה יש כתובים מפורשים.

בשו"ת חתם סופר (חושן משפט סי' מ"ד), כתב להסביר את דברי הגמרא הללו, כי מותר לסכן חיים במלחמה מפני שיש בזה משום תיקון המדינה וצורך הנהגתה. כמו כן רבי אריה לייב בולחובר (מחבר הספר "ערוגות הבושם") בשו"ת "שם אריה" (יורה דעה סימן כ"ז) מסביר, כי הדבר נובע מצורך העולם, ולכן מותר לרדת למלחמה אף כאשר זה ודאי סכנה ואף במלחמת הרשות.

א. וראו דבריו של הרב יהושע ארנברג בשו"ת "דבר יהושע" (חלק ב' סימן מ"ח).

ב. הגרי"ז מבאר כי דבורה אמרה לברק שייקח עמו עשרת אלפים איש מבני נפתלי ומבני זבולון אבל לשאר השבטים לא הייתה חובת מלחמה, אלא רק חובה לבוא לעזרה. על כן רק על בני זבולון ונפתלי נאמר כי הם חרפו נפשם למות "כי במלחמה אין משגיחים בפיקוח נפש. אבל שאר השבטים לא היו מחויבים להכניס עצמם לפיקוח נפש כי זו לא מצוות מלחמה אצלם, אלא מצוה ככל המצות שנידחות מפני פיקוח נפש".

הרב וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ג סימן ק') מסיק על כן: "למדנו מזה שהמלכות או הכח השולט בעם ואחראי לבטחונו רשאי להכניס עַם רַב לסכנת מלחמה, ואפילו במלחמת הרשות, שהיא, כפי שמגדירה הרמב"ם (בהלכות מלכים פרק ה' הלכה א') המלחמה שנלחם המלך עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו"[ג].

הבה נעיין בהשפעה של עיקרון זה על מצוות פדיון שבויים.

פדיון שבויים כמצב של סיכון חיים

חז"ל אמרו במסכת בבא בתרא (דף ח' עמ' ב'): "פדיון שבוים מצוה רבה היא". הגמרא מביאה את דברי הנביא ירמיהו (ט"ו, ב'): "כה אמר ה' אשר למָוֶת למָוֶת ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי". על כך אמר רבי יוחנן: כל המאוחר בפסוק זה קשה מחברו". חרב קשה ממוות, רעב קשה מחרב והגמרא מסכמת כי שבי קשה מכולם כי מתקיימים בו כל הדברים הללו כאחד. רש"י שם מבאר כי השבוי ניתן בידי העכו"ם "לעשות בו כל חפצו אם למות, אם לחרב, אם לרעב". שבי הוא אפוא בהגדרה מצב של סיכון חיים.

הדברים נפסקו להלכה בשולחן ערוך יורה דעה (סימן רנ"ב סעיפים א' –ג'):

"פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן ואין מצוה גדולה כפדיון שבויים. המעלים עיניו מפדיון שבויים, עובר על לא תאמץ את לבבך (דברים ט"ו, ז'). **ועל לא תקפוץ את ידך** (שם). **ועל לא תעמוד על דם רעך** (ויקרא י"ט, ט"ז). **ועל לא ירדנו בפרך לעיניך** (שם כ"ה, נ"ג). **וביטל מצות פתוח תפתח את ידך לו** (דברים ט"ו, ח'). **ומצות וחי אחיך עמך** (ויקרא כ"ה, ל"ו). **ואהבת לרעך כמוך** (שם י"ט, י"ח). **והצל לקוחים למות** (משלי כ"ד, י"א). **והרבה דברים כאלו.**
כל רגע שמאחר לפדות השבויים, היכא דאפשר להקדים, הוי כאילו שופך דמים".

סייג לפדיון שבויים

על אף שחיי השבוי מצויים בידי שוביו, מצינו סייג לחובה של פדיון שבויים. במשנה במסכת גיטין (דף מ"ה עמ' א') שנינו: "אין פודין את השבויין יתר על כדי

ג. הרב וולדנברג מוסיף שם: "אמנם בכל צריך שתהיה המגמה והמחשבה כדי להרים דת האמת למלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' וכפי שכתב הרמב"ם (מלכים פרק ד' הלכה י')".

דמיהן, מפני תיקון העולם". הגמרא שם דנה מהו השיקול של "תיקון העולם", האם הוא נובע מהחשש שהציבור ישלם מחירים מופקעים ויתרושש ("דוחקא דצבורא") ואין להביא את הציבור לידי עניות, או שמא השיקול הוא כי אין להיסחט ולשלם מחירים מופקעים לשובים כדי שלא לעודד סחיטה נוספת, שהרי אם השובים יראו שהציבור סחיט ומשלם כל מחיר שנדרש, הרי שהם ימסרו נפשם ויעשו שוב פעולות אלה וביתר שאת.
רש"י מבאר כי יש נפקות בין שני ההסברים "ונפקא מינה אם יש לו אב עשיר או קרוב שרוצה לפדותו בדמים הרבה ולא יפילהו על הצבור". כלומר, לפי הטעם הראשון אין מניעה שאדם עשיר ישלם מכיסו את המחיר המופקע, שהרי הציבור אינו מתרושש. אולם, לפי הטעם השני יש להימנע מכך, כי התשלום המופקע מעודד את התופעה של לקיחת אנשים בשבי וגורם למקרה הבא. הגמרא מציינת כי אדם בשם לוי בר דרגא פדה את בתו בסכום גדול. אך אביי דוחה את הראיה, שכן ספק אם הדבר נעשה ברצון החכמים.

במסכת כתובות (דף נ"ב עמ' א') מצינו כי אדם ששבו את אשתו והיו מבקשים ממנו עד עשרה בדמיה "רבן שמעון בן גמליאל אומר, אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם, מפני תקון העולם. הא בכדי דמיהן פודין". כלומר, הסייג האמור חל אף ביחס לפדיון שאינו נעשה ע"י ציבור אלא ע"י אדם פרטי שבא לפדות את אשתו. מכאן מסיק הר"ן (בביאורו על הרי"ף במסכת גיטין דף כ"ב עמ' ב') כי הטעם לכך שאין פודים את השבויים יותר מכפי דמיהם נובע מהטעם שאין לעודד את התופעה של סחיטה באמצעות חטיפה.
הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פרק ח' הלכה י"ב) פסק: "אין פודים את השבויים ביתר על דמיהן מפני תיקון העולם שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם". הרמב"ם גם פסק בהלכות אישות (פרק י"ד הלכה י"ט) כי אין אדם פודה את אשתו יותר מכפי שוויה.

המהרש"ל בספרו "ים של שלמה" (גיטין פרק ד' סימן ס"ו) כתב: "שמעתי על מהר"ם מרוטנבר"ק, שהיה תפוס במגדול אייגזהם כמה שנים, והשר תבע מן הקהלות סך גדול, והקהלות היו רוצים לפדותו, ולא הניח, כי אמר אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם". המהרש"ל מוסיף וכותב: "גם שמעתי שהיה בדעת אותו הצורר לתפוס גם הרא"ש תלמידו, ונודע לו, וברח לטוליטילא (טולדו), וניצול ברחמיו וברב חסדיו. ומשום הכי אמר החסיד, מוטב שתאבד מעט חכמה היתרת מישראל,

ממה שתאבד חכמת התורה עיקר, וזה האות שאז פסקה אותו הדבר והשמד לתפוס חכמי הגולה".

על אף שאסור לאדם לפדות את קרוביו ואף את אשתו יותר מכדי דמיהם. אבל, שונה הוא הדין כאשר אדם בא לפדות את עצמו, כי חייו וחירותו שווים לו יותר מכל מחיר. השולחן ערוך יורה דעה (סימן רנ"ב סעיף ד') פסק כי "אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים מוסרים עצמם עליהם לשבותם". ועל אף שזהו הטעם לאיסור, פסק השולחן ערוך שם: "אבל אדם יכול לפדות את עצמו בכל מה שירצה".

כמו כן פסק השולחן ערוך שם כי פודים תלמיד חכם יותר מכפי דמיו ו"אפילו אינו תלמיד חכם אלא שהוא תלמיד חריף ואפשר שיהיה אדם גדול, פודים אותו בדמים מרובים". מקור הדברים במסכת גיטין (דף נ"ח עמ' א') בה נאמר כי רבי יהושע פדה נער בממון הרבה, מפני שהכיר בו שהוא תלמיד ותיק. נמצא כי החשש שהתופעה תישנה, אינו מונע תשלום מופקע כשאין חשש שהציבור יתרושש וכן במקרים מיוחדים שבהם ערכו הסגולי ושוויו של האדם אינו נמדד בכסף.

פדיון שבויים במקום חשש פיקוח נפש

על הסוגיה האמורה במסכת גיטין שואל תוספות (שם ד"ה כל, וכן בדף מ"ה עמ' א' ד"ה דלא) כיצד פדה רבי יהושע בן חנניה נער מהשבי בממון הרבה, הרי יש תקנה שאין פודים שבויים יתר על כדי דמיהם? תוספות משיב שלושה תירוצים:

א) כי הנער היה עתיד להיות תלמיד חכם מופלג בחכמה;

ב) החשש כי פדיון השבויים במחיר מופקע יעודד את השובים להמשיך במעשיהם לא חל בזמן של מלחמה ורדיפות שהרי פדיון השבויים יותר מכדי דמיהם הוא לא זה שיגרום לחטיפות נוספות וישראל נתונים למשיסה בכל מקרה;

ג) **כאשר יש סכנת נפשות פודים שבויים אף ביותר מכדי דמיהם.**

מדברי תוספות הללו נמצאנו למדים כי כאשר יש סכנת נפשות לשבויים פודים אותם בכל מחיר.

הרמב"ן (בחידושיו על מסכת גיטין דף מ"ה עמ' א') הקשה על על התירוץ השלישי בתוספות, מדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (דף ח' עמ' ב') כי בשבי יש הן רעב והן חרב והן מוות. נמצא כי בכל שבי יש סכנת נפשות. ובכל זאת ביחס לשבי זה

נתקנה התקנה שאין לפדות שבוי יותר מכדי דמיו? תמיהה זו יישב המאירי שם כי אכן השבוי נמצא בידי שוביו שיכולים להחליט להמיתו, אך "שבי שעיקרו לממון – אין בו חשש מיתה".

בשו"ת מהר"ם לובלין (סימן ט"ו) נקט כדברי הרמב"ן שאין פודים את השבויים ביותר מכדי דמיהם אף במקום סכנת נפשות. רבים תמהו על דבריו שלכאורה נוגדים לדברי התוספות בגיטין (דף נ"ח) שבמקום סכנה פודים שבויים יותר מכדי דמיהם. אך על כך השיב רבי יחזקאל קצנלבוגן בשו"ת כנסת יחזקאל (סימן ל"ח) שדברי התוספות הם רק לפי הטעם הראשון משום 'דוחקא דציבורא', אבל לפי הטעם השני, שאין לעודד מעשים נוספים של השובים, הסברא הפוכה, שאם יפדו את השבויים מחמת סכנת נפשות הרי שהדבר יעודד את השובים להרוג שבויים כדי שיפדו את שאר השבויים יותר מכדי דמיהם.

ברם, המהרש"ל בספרו "ים של שלמה" (גיטין פרק ד' סימן ס"ו) מציין כי בזמננו אנשים גומלי חסדים בארץ פודים את השבוים ביותר מכדי דמיהם, ומוותרים על דוחק הציבור. המהרש"ל מבאר כי יש חשש שאם לא יפדו אותם השובים יהרגו אותם ברוע לבם, **ובסכנת נפשות פודין יותר מכדי דמיהן".**

כך נקטו פוסקים רבים.

הרב חיים חזקיהו מדיני בספרו "שדי חמד" (חלק א' מערכת א' אות קכ"ט ובעמ' 344 אות קנ"ז) כתב "רובא דרובא נוקטים כסברת התוספות, שבסכנת נפשות פודים יותר מכדי דמיו".

הרב חיים קניבסקי בספרו "דרך אמונה" (הלכות מתנות עניים פרק ח' סעיף י"ב ס"ק ע"ח) כתב כי במקום שיש חשש שיהרגו את השבוי נחלקו האחרונים וכתבו שבזמנינו לכולי עלמא חייבים לפדותו במקום סכנת נפשות.

הרב יצחק זילברשטיין בספרו "שיעורי תורה לרופאים" (חלק ב' סימן קל"ח) הביא את דברי הרב יוסף שלום אלישיב שסבר כי כשיש ספק ביחס לתקנת חכמים מעמידים את הדבר על עיקר הדין ומניחים כי התקנה לא חלה. על כן פסק הרב אלישיב כי אם חיי השבויים נמצאים בסכנה, חייבים משום פיקוח נפש לפדות את השבויים יותר מכפי דמיהם.

פדיון שבויים בעת מלחמה

לשיטת תוספות, שהתקבלה ע"י רוב הפוסקים, נמצא כי התקנה שאין פודים שבוי יותר מכפי דמיו נדחית מפני פיקוח נפש. ברם, מה יהא הדין בשעת מלחמה, שבה

חידשו המנחת חינוך ורבים נוספים כי הדין של פיקוח נפש לא חל? לכאורה, כשם שמסכנים חיים של חיילים כדי להשיג את מטרות הקרב, כך יסכנו את חייהם של חטופים ולא יגרעו ממטרות המלחמה כדי לשמור על חייהם, שהרי בשעת מלחמה – אין דין של פיקוח נפש.

הרב צבי שכטר בספרו "בעקבי הצאן" (סימן ל"ב) דן בסוגיה זו וציין כי בשנת תש"ל (1970) נחטף לירדן מטוס שבו שהה רבי יצחק הוטנר עם בני משפחתו. תלמידיו העשירים רצו לפדותו בסכום של כמה מיליוני דולר, שיועברו למשרד החוץ של ארה"ב, כדי שישולמו למחבלים כדי לפדות את הרב הוטנר משביו. הסברה הייתה כי מכיוון שהרב הוטנר הוא תלמיד חכם מופלג לא חלה לגביו התקנה שאין פודים שבוי יותר מכפי דמיו. אולם, הרב יעקב קמינצקי הביא את דברי המנחת חינוך האמורים ואת דברי הנצי"ב והגרי"ז מבריסק כי במצב מלחמה לא נאמרו דיני פיקוח נפש ומכאן הסיק, כי אין לפדות את הרב יצחק הוטנר משביו מכיוון שתשלום כספים למחבלים יעודד אותם ויסייע להם בעת קרב. הרב קמינצקי הבהיר: "אין החשבון זה צודק כלל, שכן דין זה חל רק בשעת שלום, אבל בשעת מלחמה אי אפשר לומר שמחויבים להפסיק ללחום על מנת לפדות את השבויים בממון, כי ע"י זה נמצאנו מסייעים לאויב באמצע המלחמה".

ברם, שסברה זו עצמה של המנחת חינוך פועלת לשני הכיוונים.
הרב אליעזר וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ג סימן ק') דן בשאלה האם מותר לחיילים בשעת קרב לסכן רבים כדי להציל חייל המוטל פצוע בשטח מסוכן וחשוף לאויב.
הרב וולדנברג כתב כי הכלל של "לא תעמוד על דם רעך" אינו יוצר חיוב להכניס עצמו בספק סכנה מבוססת כדי להציל את חבירו מוודאי סכנה, ולא עוד אלא שהרדב"ז בתשובתו על כך (בסי' תרכ"ז) כתב כי מי שעושה כן הוא חסיד שוטה משום שספק חייו שלו עדיף מסכנה ודאית של חברו. יתרה מכך, אם חברו נתון רק בספק סכנה בלבד, הרי שלכל הדעות אדם אינו מחויב וגם אינו רשאי להכניס את עצמו בספק סכנה. **אבל**, בזמן מלחמה לא חלים דיני פיקוח נפש. על כן, כשם שאי אפשר ללמוד מהמותר במלחמה שיהא מותר גם למקום אחר, כך אי אפשר ללמוד מהאסור במקום אחר שיהא אסור גם גבי מלחמה. על כן, כשם שהכלל של "וחי בהם" לא חל במלחמה, כך מסתבר לומר שגם הכלל של "וחי אחיך עמך" שממנו דורשים "חייך קודמים לחיי חברך", גם הוא לא חל במלחמה. על

כן "כל אנשי המלחמה כאיש אחד מחויבים למסור כל אחד ואחד את נפשו בעד הצלת חייו של משנהו. גם דבר זה נכנס בכללי הלכות צבור, ובגדר הנהגת המדינה ותקנתה".

בהתאם לכך נמצא כי מותר יהא לסכן חיים כדי להציל את החטופים. סיכון זה עשוי לבוא לידי ביטוי לא רק בקרב עצמו, אלא גם בשחרור של מחבלים מסוכנים כדי להציל את החטופים.

סיכון של החטופים אל מול סיכון הנובע משחרור מחבלים

הרב עובדיה יוסף בשו"ת "יביע אומר" (חלק י' סימן ו') התייחס ל"מבצע אנטבה בהלכה", כאשר נחטף מטוס ונלקחו בשבי בני ערובה, והחוטפים דרשו לשחרר תמורתם עשרות מחבלים. השאלה שהתעוררה הייתה, כי מחבלים אלו שישתחררו עלולים לימים לפגוע חלילה בחייהם של יהודים אחרים. נמצא כי הצלת חייהם של החטופים, נעשית במחיר סיכון חייהם של רבים אחרים, וכיצד מבחינים בין דם לדם. ברם, שהרב יוסף קבע כי סיכון חייהם של החטופים הוא בגדר של סכנה מוחשית כעת, ואילו הסיכון העתידי הוא בבחינת חשש שאין לגביו ודאות, על כן יש להתיר את פדיון השבויים.

במהדורה החדשה של שו"ת "יביע אומר" נדפסו הערות שרשם הרב עובדיה יוסף בכתב ידו בשולי הספר. ביחס לתשובה זו כתב הרב יוסף כי פסקו זה התקבל באספת ראשי עם של גדולי התורה (הגרי"ש אלישיב, הגרש"ז אוירבך, הגר"ב ז'ולטי, הגר"א גולדשמידט, הגר"ש ישראלי והגרב"צ אבא שאול). החלטתם הייתה: "אמנם ברור הדבר ששחרור המחבלים הנדרשים טומן בחובו סכנות רבות, אולם היות והיהודים החטופים נתונים בסכנת נפשות ממש באופן מידי, לפי ההלכה, סכנה זו של החטופים מכרעת את הסכנות שבשחרור המחבלים. לפיכך על ממשלת ישראל להיכנס במשא ומתן עם המחבלים ולעשות הכל בכדי להציל את השבויים החטופים מהסכנה המרחפת על ראשם".

ההגדרות של פיקוח נפש משתנות במצבי מלחמה

נשאלת השאלה, אם לא מתייחסים לשחרור המחבלים המסוכנים כגורם של סכנה, למרות שהניסיון מלמד כי הם חוזרים לפשעם ומדובר במחבלים שידם רב להם לרצוח ולפגוע ברבים, מדוע מתייחסים אנו לסיכון החטופים כסכנה ודאית? הרי גם לגבי חייהם מדובר בספק ויש סיכויים רבים מאוד כי ישרדו וייוותרו בין החיים? כיצד נקבעת ההגדרה של סיכון במצבים אלו?

הרב יחזקאל לנדא, בשו"ת "נודע ביהודה" (מהדורה תנינא יורה דעה סימן ר"י) כתב לגבי ניתוחי מתים כי אילו היה ניתוח זה נחוץ כדי לקבל מידע שבאמצעותו יהיה ניתן לרפא פיקוח נפש מיידי לאדם אחר היה הדבר מותר. אף אילו היה בכך משום ספק פיקוח נפש היה הדבר מותר. אבל, אם מדובר רק בחשש עתידי "שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן (בעתיד) חולה שיהיה צריך לזה – ודאי שלא דוחים משום חשש קל זה שום איסור"[ד].

ה"חזון איש" נשאל האם מותר לתקן בשבת מכונית של כיבוי אש, שעה שאין בפנינו כעת שריפה ספציפית, אך יש חשש כי אם תארע שריפה בשבת המכונית הזו לא תהא תקינה כדי לצאת ולכבות אותה? ה"חזון איש" (יורה דעה הלכות אבילות – סימן ר"ח, אות ז, ד"ה "בפתחי תשובה סי' שס"ג") הביא את דברי ה"נודע ביהודה" והבהיר כי ההבחנה איננה האם יש חולה ספציפי בפנינו אלא האם התופעה שבה עסקינן מצויה ושכיחה. מצב שיש בו סבירות גבוהה שיתדרדר למצב של פיקוח נפש רשאים להתייחס אליו כאל מצב של פיקוח נפש לפנינו. בנוסף, יש הבחנה בין מצב חירום או מצב מלחמה לבין מצב רגיל. במצב חירום גם חשש רחוק עולה כדי פיקוח נפש, ואין הדבר כן במצבי שלום ושלווה.

בהתאם לכך יש להבחין גם בין מצב מלחמה לבין מצב שלום:

מלחמה – היא מצב מוגדר של פיקוח נפש וממילא מותרות גם פעולות שאין בהן צורך ספציפי מיידי;

שעת שלום – אינה מוגדרת מעצם טבעה כמצב של פיקוח נפש ועל כן לא תותר פעולה שאין בה צורך מיידי, אף שיהא בה צורך בזמן מן הזמנים. משום כך למשל: אין מתירים בימי שלום לייצר נשק בשבת.

הרב משה מרדכי פרבשטיין (אסיא נ"ג–נ"ד, עמ' 99) כתב כי בא אל הרב שלמה זלמן אוירבך ביחד עם חייל דתי, אשר שירת בצבא בחיל המודיעין ושאלתו האם הוא חייב לפענח ולרשום בשבת שדר שהסבירות שהוא קשור לישראל נמוכה. ברצונו להניחו ולפענחו רק במוצאי שבת. הרב אוירבך פסק כי החייל חייב לפענח את כל השדרים, מכיוון שהגדרת ספק פיקוח נפש לגבי ציבור שונה מאשר ההגדרה לגבי יחיד. למרות שאין כל הבדל בהלכה בין פיקוח נפש של יחיד ושל רבים ואף על ספק פיקוח נפש של יחיד מחללים שבת, תיתכן דרגת סיכון שאצל יחיד לא

ד. תשובה זו של ה"נודע ביהודה" עמדה בבסיס פסקו של הרב משה סופר בשו"ת "חתם סופר" (חלק ב', יורה דעה סימן של"ו).

תיחשב פיקוח נפש, ואילו אצל ציבור אכן תיחשב לפיקוח נפש. למשל, אנשים אינם נרתעים מנסיעות בין עירוניות, על אף שיש בהן אחוז סיכון מסוים, נניח של אחד ל– 10,000. אבל מי שייטול סיכון של אחד ל– 10,000 על חיי כלל ישראל ייחשב כבלתי אחראי למעשיו, שכן על ציבור דרגת סיכון כזו נחשבת לסכנה. הטעם לכך הוא כי הגדרת פיקוח נפש, אינה נמדדת לפי אחוזי הסיכון אובייקטיביים וקבועים, אלא כל מצב שבני אדם מחשיבים אותו כמצב מסוכן יוגדר כמצב של פיקוח נפש, ובעיני הבריות יש סיכון הנחשב לסביר אצל היחיד ואינו נחשב לסביר כשמדובר – בשלום הציבור.

נראה כי פסקו של הרב אוירבך לחייל שבא אליו עולה בקנה אחד עם פסקם של ה"נודע ביהודה", ה"חתם סופר" וה"חזון איש". אכן, החייל האמור התבקש לחלל שבת בלא שיהיה לנגד עיניו מקרה ספציפי של "פיקוח נפש" והדבר נראה כחשש עתידי בלבד. ואכן, ה"נודע ביהודה" אסר לעבור על איסור עבור חשש עתידי. אבל, נשוא הדיון אינו נוגע להגדרת האסור והמותר במצבי סכנה, אלא לעצם הגדרת מצבי הסכנה, על פי ביאורו של ה"חזון איש" קנה המידה איננו האם יש מצב של פיקוח נפש ספציפי בפנינו, אלא מה מידת השכיחות וההסתברות שהפעולה תהיה נחוצה להצלת חיים. אם יש שכיחות גדולה הרי שגם מה שאינו בגדר של סיכון מיידי נחשב ל"פיקוח נפש". יתרה מכך, ביחס למידת השכיחות הנדרשת לשם הגדרת הפעולה כמצילת חיים, יש הבחנה בין מצבי חירום לבין מצבי שלום וגם בין סיכון ליחיד לבין סיכון לרבים. מכיוון שבאותו מקרה של החייל שבא לרב אוירבך – דובר במצב של סכנה לרבים, הרי שהפעולה הוגדרה כמצילת חיים, גם כשהסיכוי כי נבוא לידי כך אינו גבוה.

בהתאם לכך נראה לכאורה כי הסיכון לחטופים מוגדר כמצב של פיקוח נפש **מעצם הווייתו**. לעומת זאת, שחרור של מחבלים הוא בגדר של סיכון עתידי שיש לדון בו לפי פסקו של ה"נודע ביהודה" ולראותו כדבר המוטל בספק. מכאן הבסיס אפוא לפסקם של גדולי ישראל כי יש לשחרר את השבויים והחטופים אף במחיר שחרור של מחבלים מסוכנים. גדרי פיקוח נפש בשעת מלחמה שונים הם ומחייבים זאת.

פרשת עקב

תעשה ולא מן העשוי

"וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך"
(דברים י"א, כ')

תעשה ולא מן העשוי

מצוות עשה טעונות עשייה. אם העשייה אינה לפי ההלכה ולאחר מכן תוקן הפסול – אין זו עשייה.

כך דרשו חז"ל במסכת סוכה (דף י"א עמ' א') את הכתוב (דברים כ"ב, י"ב): "גדילים **תעשה** לך, על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה" – "תעשה ולא מן העשוי". בהתאם לכך נמצא, כי מי שלקח חוט אחד של ציצית, קיפל אותו, השחיל בטלית, קשר את הקשרים, ורק לאחר מכן חתך את החוט והפך אותו לארבעה חוטים – אינו יוצא ידי חובה, כי העשייה הייתה פסולה[א].

בדומה לכך, דרשו חז"ל (שם בעמ' ב') את הכתוב (דברים ט"ז, י"ג): "חג הסוכות **תעשה** לך" – "תעשה ולא מן העשוי". על כן מי שסיכך על סוכה באמצעות שריגי גפן בעודם מחוברים לארץ, ואחר כך קצץ אותם, לא יצא ידי חובה. הסיכוך נעשה בסכך פסול וכשהסכך הוכשר הוא כבר היה מונח בלא כל עשייה נוספת[ב].

במסכת מנחות (דף ל"ג עמ' ב') נאמר דין זה גם לגבי מזוזה, ובשולחן ערוך (יורה דעה סימן רפ"ט סעיף ה') נפסק: "קבעה במזוזת הפתח בעודה תלושה (המשקוף לא מחובר), ואחר כך חיבר לפתח (המזוזה) פסולה".

מחוסר זמן

העשייה חייבת להיות כשרה אך הדין של "תעשה ולא מן העשוי" אינו חל כאשר נעשה מעשה כהלכתו ורק **הזמן** מוקדם מדי ועדיין אין חיוב במצווה.

א. שולחן ערוך אורח חיים סימן י"א סעיף י"ג.

ב. בהתאם לכך נפסק בשולחן ערוך אורח חיים (סימן תרל"ה סעיף א'): "החוטט בגדיש ועשהו סוכה, אינה סוכה, שהרי לא עומד גדיש זה לצל. ומה שעושה אח"כ הוי תעשה ולא מן העשוי".

במקרה זה אין צורך במעשה שיתקן את העשייה, שהרי זו נעשתה כהלכתה, ואילו "הזמן בא מאליו" (זמן ממילא קא אתי")[ג]. על כן כתב הרב יוסף תאומים ב"פרי מגדים"[ד] כי אם אדם עשה ציצית בלילה הציצית כשרה, ולא חל הדין של "תעשה ולא מן העשוי".

פסקו של ה"בן איש חי"

הרב יוסף חיים מבגדאד, בעל הספר "בן איש חי", בשו"ת "תורה לשמה" (סימן ו') דן במי שהייתה לו טלית ונדר לאסור אותה בהנאה על עצמו ועל כל העולם כולו מכאן ועד סוף שלושים יום. הוא היה מוכרח לעשות ציציות בתוך השלושים יום בזמן שהטלית עדיין אסורה בהנאה (כי זה היה ערב יום טוב) ולבש הטלית אח"כ ביום טוב ובירך עליה. ה"בן איש חי" השיב, כי מכיוון שבעת עשיית הציצית הייתה הטלית אסורה בהנאה לא התקיים בה הכתוב: "אשר תכסה בה", ועל כן גם אחרי שעבר זמן האיסור הציציות נפסלו משום "תעשה ולא מן העשוי". לכן צריך שיסיר את הציציות מן הטלית ויחזור ויתלה אותם מחדש. מדוע אין אומרים כי

ג. כך למשל מצינו במסכת פסחים (דף צ' עמ' ב') כי אין שוחטים את הפסח על הטמאים, אבל אם טבל ניתן לשחוט עבורו למרות שהוא טמא עד הערב שמש, כי "זמן ממילא קאתי"; במסכת זבחים (דף י"ב עמ' א') מצינו כי "אין מחוסר זמן לבו ביום" כי זמן ממילא קאתי. במדרש תהילים (שוחר טוב מזמור צ"ב) דרשו את הכתוב (במדבר ג', ט"ו): 'מבן חודש ומעלה תפקדם' וכי מבן חודש משמר? אלא כיון שהוא עתיד לשמור כאילו שמר; ה"משנה למלך" (על הרמב"ם בהלכות אישות פרק ד' הלכה ז') הסתפק ביחס לקטן שאמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגדיל, או גדול שאמר לקטנה הרי את מקודשת לי לאחר שתגדילי, האם חלים הקידושין כיון שבשעת חלות הקידושין יהיו גדולים, או שמא אין קידושין כי בשעת המעשה הם קטנים. ה"משנה למלך" מבחין בין מקרה זה לבין מי שאומר הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שימות בעליך שמצינו בגמרא במסכת קידושין (דף ס"ג) שאינה מקודשת כי זה דבר שלא בא לעולם. ה"משנה למלך" מבאר כי כשצריך גיור או גט הוא מחוסר מעשה ואילו במקרה של קידושי קטנה "**אינו מחוסר מעשה כי אם מחוסר זמן וזמן ממילא קא אתי**". וראה הרב יעקב ישראל קניבסקי ב"קהילות יעקב" יבמות (סימן ל').

ד. "פרי מגדים" על שולחן ערוך אורח חיים (סימן י"ח משבצות זהב ס"ק א'). בדומה לכך כתב רבי שלמה קלוגר בהגהות "חכמת שלמה" (על שולחן ערוך סימן י"ח) שאפשר לקשור ציצית בלילה. יצוין כי הרב יוסף חיים זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (מהדו"ח סימן ל"ב), כתב שוודאי כשר לכתחילה להטיל ציצית בלילה כמו לדעה ש"לולב צריך אגד" שאוגדו קודם יום טוב, בדומה לכך הביא הרב משה שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ב' סימן י"ג) מדברי הרב יוסף רוזין (הגאון מרוגוצ'וב) בספרו "צפנת פענח" כי יש להתיר עשיית ציצית בלילה כפי שמותר לעשות סוכה קודם החג. אולם, הוא דוחה ראיה זו כי סוכה נעשתה כדי לשבת בה, ואילו בציצית אין מצווה ללבוש את הבגד אלא אדרבה המצווה היא להטיל ציצית בבגד שלובש.

מכיוון שאיסור ההנאה יפקע מאליו בחלוף 30 יום הרי ש"זמן מאליו הוא בא", ואין חיסרון של "תעשה ולא מן העשוי"[ה]?

שאלת המנחת חינוך

ה"חינוך" (מצווה תכ"ג) הביא את הגמרא במסכת מנחות (דף מ"ד עמ' א') שהשוכר בית בחוצה לארץ והגר בפונדק בארץ ישראל פטור מן המזוזה שלשים יום. אבל השוכר בית בארץ ישראל חייב במזוזה מיד.

המנחת חינוך כתב שיש לחקור ביחס למי ששכר בית בחו"ל וקבע מזוזה בתוך השלושים יום שבהם הוא פטור ממזוזה. האם הוא יוצא בה ידי חובה לאחר חלוף השלושים יום, או שמא חל הדין של "תעשה ולא מן העשוי"? המנחת חינוך גם מביא את דברי ה"פרי מגדים" לגבי עשיית ציצית בלילה, אך הסתפק בדבריו.

מה ההבדל בין מזוזה לציצית לעניין תעשה ולא מן העשוי?

הפוסקים נחלקו בשאלת המנחת חינוך לגבי מזוזה.

יש הסוברים[ו] כי מכיוון שהמעשה לא טעון תיקון והזמן יבא מאליו הרי שלא נאמר הפסול של "תעשה ולא מן העשוי".

אך יש הסוברים[ז] כי מי שקבע מזוזה בטרם שחלפו 30 יום חל הפסול של "תעשה ולא מן העשוי" מכיון שבעת התקנת המזוזה היה פטור ממזוזה.

ברם, לגבי ציצית לא מצינו בפוסקים מי שיחלוק על דברי ה"פרי מגדים" כי ניתן לעשות ציצית בלילה, ואין בכך דין של "תעשה ולא מן העשוי", אף לשיטת הרמב"ם שכסות יום פטורה מציצית בלילה.

מה ההבדל בין מזוזה לבין ציצית? מדוע שלא נחיל אף על מזוזה את הכלל שנאמר לגבי ציצית שאין דין של "תעשה ולא מן העשוי" בדבר שהוא רק מחוסר זמן?

הבחנת ה"משמרת חיים" בין מזוזה לציצית

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" דן בסוגיה זו בכמה מקומות (ציצית סימן י"ד, מזוזה סימנים ב' ו–ג') והציע את ההבחנה דלהלן:

ה. ה"בן איש חי" (שנה ראשונה פרשת "לך לך" אות י"ח) פסק את דברי הפרי מגדים וכתב: "מותר להטיל הציציות בטלית ולקשרם בלילה בטלית המיוחד ליום, אף על גב דלהרמב"ם ודעמיה כסות יום בלילה פטורה, ליכא בזה משום תעשה ולא מן העשוי, משום דזמן ממילא קאתי, ולא דמי לבעלת שלש כנפות דאינה חייבת ואין ראוי לציצית כלל וכנזכר במשבצות זהב".

ו. בית מאיר אורח חיים סימן י"ד.

ז. שו"ת חקרי לב יורה דעה סימן קכ"ח; שו"ת שארית ישראל יורה דעה סימן כ"ו.

במזוזה – החיוב הוא על הדירה. עד שלושים יום אין זו דירה המחייבת אותו במזוזה.

בהיעדר מחייב – לא ניתן לקיים את המצווה וחל הכלל של "תעשה ולא מן העשוי".

בציצית – המחייב הוא הבגד והוא ישנו בעולם. אם כן כשמטיל ציצית בלילה נעשתה הציצית בחפצא של מצוה וממילא הייתה כאן עשייה כהלכתה ואין זו עשייה שנעשתה מאליה.

ברם שהבחנה זו אינה ברורה על פניה, שהרי לכאורה הדירה ישנה בעולם בדיוק כמו הבגד. גם קשה לומר כי בציצית כך הדרך היא שקושרים לפני הלבישה ואילו בבית קובעים אחרי שגרים, שהרי בציצית החיוב הוא לקשור אחרי שהוא כבר לבוש ולא לקשור מראש, על כן מותר ללבוש בשבת ארבע כנפות ללא ציצית ולהיות אנוס על חיוב הקשירה שחל ע"י הלבישה.

מכל מקום, בהתאם להסבר זה, של ה"משמרת חיים" נמצא כי **בהיעדר מחייב – חל הכלל של "תעשה ולא מן העשוי"**.

הבחנת ה"משמרת חיים" בין ציצית לסוכה וחמץ

ה"משמרת חיים" הביא את דברי המנחת חינוך שהסתפק ביחס לציצית שנעשתה בלילה, כשאין צורך בשום עשייה מתקנת וזמן החיוב בא מאליו. ביחס לכך תמה ה"משמרת החיים" מה הספק? הן לכאורה **מן ההכרח** לומר שאין פסול במצוות שנעשו טרם זמן החיוב, שהרי סוכה שנעשית קודם לחג הסוכות כשרה, וכמו כן מצה שנאפתה קודם פסח כשרה ואין בכך פסול של "תעשה ולא מן העשוי"?

בעניות דעתי לא ירדתי לסוף דעתו של ה"משמרת חיים" בשאלה זו כי לכאורה קשירת ציצית כמו קביעת מזוזה היא עשיית המצווה עצמה, כלומר המצווה בציצית אינה הלבישה אלא הקשירה על הבגד הלבוש, ואילו בסוכה המצווה היא הישיבה בסוכה וישיבה זו עושים בסוכות בזמן החיוב. כמו כן, אפיית מצה היא רק הכשר מצווה והמצווה נעשית כולה רק בפסח עם אכילת כזית מצה בעת החיוב. על כן, פשיטא כי אין בכך תעשה ולא מן העשוי. אכן, אם אדם יאכל מצה לפני הזמן וכשיגיע פסח היא כבר תהיה אכולה, הרי שלא יצא ידי חובה.

מכל מקום, ה"משמרת חיים" משיב כי יש הבחנה בין מצה וסוכה שנעשו קודם החג לבין ציצית שנעשתה בלילה.

בציצית – המחייב הוא הבגד של ארבע כנפות. והנה, על אף קיום המחייב יש פטור בלילה. מכאן שזה לא פטור שלילי הנובע מהעדר מחייב, אלא פטור חיובי. לגבי דבר שיש לגביו פטור חיובי חל הדין של "תעשה ולא מן העשוי".

בסוכה ומצה לפני החג – אין זה פטור חיובי אלא שהמחייב טרם הגיע. על כך נאמר ש"זמן בא מאליו" ואין פסול של "תעשה ולא מן העשוי"

בהתאם להסבר זה נמצא כי **בהיעדר מחייב – לא חל הכלל של "תעשה ולא מן העשוי"**.

לפי הסבר זה קשה לכאורה כיצד יש ליישב את ההבחנה בין מזוזה לבין ציצית?

הבחנת ה"משמרת חיים" בין מזוזה לפדיון הבן

ה"משמרת חיים" הביא את דברי המנחת חינוך ותמה מדוע נשאר בספק ביחס למזוזה, הן לכאורה הדברים מפורשים במסכת בכורות (דף מ"ט עמ' א') בה מצינו כי אב שפדה את בנו הבכור לפני שחלפו שלושים יום מלידתו – אין הפדיון תקף. מדוע חל הדין של "תעשה ולא מן העשוי" שעה שאין פסול המעשה אלא רק שלא הגיע הזמן?

על כך משיב ה"משמרת חיים" כי יש להבחין בין פדיון בכור לבין מזוזה כדלהלן:

פדיון הבן – הכתוב אומר (במדבר י"ח, ט"ז): "מבן חודש תפדה" ומכאן כי בתינוק פחות מבן חודש אין מחייב בפדיון הבן.

מזוזה – המחייב של מזוזה הוא הבית ויש בית, אלא שיש עוד תנאי לחיוב מזוזה שהוא יגור בבית מגורי קבע ותנאי זה מתקיים רק כעבור שלושים יום. מכיוון שהמחייב קיים ורק חסר תנאי הרי שאנו אומרים שהזמן בא מאליו ולא חל הכלל של תעשה ולא מן העשוי.

ברם, שלצורך ההבחנה בין ציצית לבין סוכה ומצה ביאר ה"משמרת חיים" כי כשאין "מחייב" וטרם הגיע מועד החיוב (סוכה ומצה לפני שהגיע החג) לא חל הכלל של "תעשה ולא מן העשוי". לעומת זאת, לצורך ההבחנה בין מזוזה לפדיון הבן מבאר ה"משמרת חיים" כי כשלא הגיע מועד החיוב (פדיון הבן לפני שחלפו שלושים יום מהלידה) חל הכלל של "תעשה ולא מן העשוי". מהי אם כן הגדרת הדברים?

הסבר ה"ברכת מרדכי"

הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי" על "משמרת חיים" מוסיף את ההבחנה הבאה:

הדין של "תעשה ולא מן העשוי" חל רק כשבפנינו מעשה המופקע מלהיות מעשה מצוה.

בפדיון הבן – יש חיסרון בחפצא של הפדיון. בן שהוא פחות מבן שלושים יום אינו בר פדיון. זה לא בן שחל עליו דין פדיון. כלומר, חיוב בפדיון הבן חל על ילד שמלאו לו שלושים יום. פדיון שנעשה קודם לכן משול לפדיית עובר. אין חפצא של מצוה בעולם.

במזוזה – אין זה פטור בבית עצמו, שהרי אין הבדל בין בית שגרים בו יום לבית שגרים בו חודש. זהו דין ב"גברא" שעד שדיוריו באותו בית אינם קבועים הוא פטור מלקבוע בו מזוזה. לכן מעשה המצווה בוצע כהלכתו בחפצא של מצווה, ולא חל הדין של תעשה ולא מן העשוי. כלומר, הגברא פטור אבל פשיטא שאם קבע מזוזה בתוך שלושים הוא נחשב כיושב בבית שיש לו מזוזה. על כן יש כאן מעשה של קביעת מזוזה. זו עשייה של מצוה ולא חל הדין של תעשה ולא מן העשוי.

בציצית – הפטור של לילה הוא "מצד הקיום של האדם", שהרי הכסות היא כסות יום ואין בה כל פסול. זהו פטור של הגברא ולא פסול בחפצא ולכן לא חל הדין של תעשה ולא מן העשוי.

הסבר פסקו של ה"בן איש חי" לפי דברי ה"ברכת מרדכי"

בהתאם להסברו של הגרב"מ אזרחי, מובן פסקו של ה"בן איש חי" שהרי נדר יוצר איסור הנאה בחפצא, כפי שמצינו בגמרא במסכת נדרים (דף ב' עמ' ב'): "נדרים מיתסר חפצא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא". יתרה מכך, בעקבות הנדר אין הטלית מוגדרת כבגד שמתקיים בו "אשר תכסה בה"[ח], ובכך נקבע פסול בגופה[ט] כפי שמבואר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן י"ט, סעיף ב'): "עשה טלית לצורך תכריכים, אף על פי שלובשו לפעמים בחייו, פטור". ממילא, העשייה בחפצא זו

ח. אנו נזקקים להגדרת נדר כאיסור חפצא, שכן עסקינן בנדר לשלושים יום בלבד. אולם נראה כי אף אילו הבעלים היה נוקט בלשון שבועה ולא בלשון נדר יחול אותו דין כשאיסור החפץ עליו הוא בלי הגבלת זמן. אכן, שבועה היא דין בגברא ולא בחפצא, אך הפועל היוצא מדבריו הוא שזה לא בגד שעשוי לשמש אותו וממילא אינו חייב בציצית שהרי לא נאמר לגביו "אשר תכסה בה". אכן, הרב מאיר אוירבך בספרו "אמרי בינה" (אורח חיים סימן ב') דן בבגד שנאסר עליו עולמית ולאחר מכן הוא נשאל על נדרו. הבגד מצד עצמו היה ראוי ללבישה והיה מחויב בציצית, אלא שאסור בהנאה ואינו בכלל "אשר תכסה בה", בדומה לבגד שייעודו לתכריכים שפטור מציצית כיון שאינו עומד ללבישה.

ט. אולי יש מקום לדמות ספק זה, למה שנחלקו הפוסקים לגבי עשיית סוכה תחת הגג ואח"כ הסיר את הגג, אם יש בזה פסול של תעשה ולא מן העשוי, שכן השאלה היא האם נוצר פסול בחפצא או שמא הכוונה להסיר את הגג מונעת הגדרת הגג ככיסוי שפוסל את הסכך. יעוין בשולחן ערוך אורח חיים סימן תרכ"ו סעי' ב' – ג' וב"משנה ברורה" וב"שער הציון" שם.

אינה עשייה וחל הדין של "תעשה ולא מן העשוי". הדבר דומה לפדיון של בן לפני שלושים יום מלידתו שאינו חפצא של בר פדיון, ועל כן מי שפדאו לא יצא ידי חובה. אין להשוות זאת לציצית שנעשית בלילה, ששם הפטור נאמר על הגברא, אך אין פסול בחפצא של הטלית וממילא לא חל הדין של "תעשה ולא מן העשוי". כמו כן, אין להשוות זאת למצה או סוכה הנעשים לפני החג, שאין בהם פסול בחפצא אלא שהגברא עוד לא חייב במצווה בטרם שהגיע החג, ולכן לא נאמר בהם הדין של "תעשה ולא מן העשוי".

הסבר נוסף לפסקו של ה"בן איש חי"

הרב יצחק זילברשטיין בספרו "חשוקי חמד" (על מסכת שקלים – ירושלמי דף ז' עמ' א') הוסיף הבחנה יפה (מפי הרב משה גינזברג) לפיה כאשר עסקינן בפסול הנובע מחמת אי הגעת הזמן, אפשר לומר שזמן בא מאליו ולכן לא חל הדין של "תעשה ולא מן העשוי". כך למשל טבול יום, שהתורה אמרה שכל זמן שלא שקעה חמה הוא טמא, הרי שהטומאה נובעת מחמת הזמן שלא הגיע. כמו כן כשעשה ציצית בלילה, החיסרון הוא שזה לילה ועוד לא הגיע הזמן שמחויב בציצית. כמו כן, מצה וסוכה שנעשו קודם זמנם החיסרון הוא בזמן, ועל כן אין "תעשה ולא מן העשוי" שהרי הזמן בא מאליו. אבל, כאשר יש נדר לשלושים יום הרי שגדר האיסור הוא לא 'זמן שלא הגיע' אלא איסור הנאה. בזה לא אמרינן "זמן ממילא קאתי".

הסבר ספקו של המנחת חינוך

ההסבר שמביא הרב זילברשטיין לא יועיל לבאר מדוע נאמר "תעשה ולא מן העשוי" ביחס לפדיון של בן לפני שלושים יום ללידתו, שהרי שם, כמו בטבול יום, החיסרון תלוי רק בזמן ולא בגורם אחר. אין זאת אלא שנזדקק בכל מקרה להבחנה של הגרב"מ אזרחי כי בפדיון הבן החיסרון הוא בחפצא של הבן שאינו בר פדיון ומשום כך חל על כך הדין של "תעשה ולא מן העשוי". נמצא כי גם כשחסר רק זמן, אם בטרם שהגיע הזמן החיסרון הוא ב"חפצא" של המצווה יחול הדין של "תעשה ולא מן העשוי".

נראה על כן לשלב בין שתי הסברות, של הגרב"מ אזרחי ושל הרב זילברשטיין, ולבאר באמצעותן את ספקו של המנחת חינוך ביחס למזוזה באופן הבא:

א. המנחת חינוך אינו חולק על ה"פרי מגדים" שזמן כשלעצמו אינו מהווה סיבה ל"תעשה ולא מן העשוי".

ב. אבל, המנחת חינוך נוקט כי כשיש חיסרון בחפצא המשמעות היא כי בטרם שהגיע הזמן אי אפשר להגדירו כבר חיוב. שופר לפני ראש השנה הוא כלי נגינה בעלמא. ממילא מה שנעשה לפני זמן החיוב אינו עשייה של מצוה. זה כמו לתקוע בחצוצרה.

ג. מזוזה היא "חובת הדר" ומכאן שהמחייב אינו "הבית" (כפי שנקט הרב אזרחי) אלא "הדיור" בבית. אך ייתכן לומר כפי שנקט הרב אזרחי כי זהו חסרון "חפצא" כי לפני שאדם גר בבית שלושים יום אין זה נחשב "דיור" בבית, וממילא לא חל כלל חיוב. לעניין זה אין הבדל בין חיסרון בבית לבין חיסרון בדיורי הבית. בהיעדר חיוב זה חיסרון בחפצא כפי שביחס למצוות פדיון הבן מובן שלפני זמן החיוב אין הבן בר חיוב[י].

ד. אך יש צד שני לדברים ויש מקום לספק, כי ייתכן לומר כי כשיש בית יש מחייב ויש חפצא של מצוה מהרגע הראשון שאדם גר בבית והדבר כבר נחשב ל"דיור". התורה רק נתנה לדייר שהות המאפשרת לו להמתין עם קביעת המזוזה במשך שלושים יום. אם כך, הרי שעשייה לפני השלושים יום היא עשייה של מצוה, ועל כן יש לומר כי הזמן חולף מאליו ואינו מחייב תיקון של המעשה שנעשה. על כן, לא יחול במקרה זה הדין של "תעשה ולא מן העשוי".

י. בהתאם לסברה זו אולי יש לומר גם לגבי המקרה של ה"בן איש חי" כי הזמן הוא מרכיב בנדר. הנדר חל ביחס לשלושים יום אלו כך שהזמן הוא גופו של הנדר, ואין זה פרט צדדי מפרטי הדין. ממילא, לפני שהגיע הזמן – בפנינו "פסול בחפצא" כי חסר בנשוא החיוב.

פרשת ראה

כפייה על מצוות צדקה

"פתח תפתח את ידך לו... כי בגלל הדבר
הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשיך".
(דברים ט"ו, ח'-י')

מצוות צדקה

מצווה מדאורייתא לתת צדקה. הכתוב אומר (דברים ט"ו, ז'-י"א): "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלהיך נותן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון. כי פתח תפתח את ידך לו, והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו. השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמור קרבה שנת השבע שנת השמיטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו, וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא. נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו, כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשיך ובכל משלח ידך. כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, על כן אנכי מצוך לאמור פתוח תפתח את ידך לאחיך לענייך ולאביונך בארצך".

כפייה על מצוות צדקה

בית הדין "כופין על המצוות" ובמסכת בבא בתרא (דף ח' עמ' ב') מצינו כפייה על מצוות צדקה.

"רבא אכפיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה". לא זו בלבד, אלא שגבאי הצדקה יכולים לגבות משכון כערובה לכך שתינתן צדקה ("ממשכנין על הצדקה").

ברם, תוספות שם (ד"ה אכפיה לרב) שואל, כיצד כפה רבא על רב נתן לתת צדקה, הרי במסכת חולין (דף ק"י עמ' ב') מצינו, כי כל מצוות עשה שמתן שכרה בצידה אין בית הדין מוזהרים עליה, ולגבי צדקה כתוב בתורה מתן שכר בצד הציווי של "פתוח תפתח את ידך לו" שהרי נאמר: "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלוקיך בכל מעשיך ובכל משלח ידך"?

תוספות מביאים ארבעה תירוצים לקושייתם:

א. ר"ת מתרץ כי על מצַות צדקה אין כופין באמצעות עונשים כיוון שמתן שכרה בצידה. אולם, ניתן לכפות עליה באמצעות דברי כיבושין, וזו הכפייה המוזכרת בגמרא.

ב. ר"ת מתרץ עוד, כי כפייה זו מותרת, שכן בני העיר הסכימו עליה, כעין הסכמה לשלם מס.

ג. ריצב"א תירץ, כי כשאמרו שאין כופים לקיים מצוות עשה שמתן שכרה בצידה, הכוונה שבית הדין לא חייבים לכפות על מצוות אלו (לעומת סירוב לקיים מצוות עשה כמו סוכה ולולב ש"מכין אותו עד שתצא נפשו"). כלומר, בית הדין אינו נענש אם לא יכפה לקיים מצווה שמתן שכרה בצידה. אבל אין מניעה שבית הדין יכפה לקיים את המצווה כפי שעשה רבא במקרה דנא.

ד. לר"י נראה כי בית הדין כופים לתת צדקה והכלל שאין כופים על מצוות עשה שמתן שכרה בצידה לא חל על מצַות צדקה, שכן מלבד עשה יש במצווה זו גם לאו, וכשיש לאו – יש כפייה. במקרה דנא יש לאו כי נאמר: "**לא** תאמץ את לבבך **ולא** תקפוץ את ידך מאחיך האביון".

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה תע"ט) תמה מדוע נקטו הראשונים שצדקה היא מצוות עשה שמתן שכרה בצידה, הן אפשר שמתן השכר אינו מתייחס לעצם החיוב לתת צדקה, אלא לחיוב לתת בטוב לבב ובשמחה?

זאת ועוד, העובדה שבמקום אחד בתורה נזכר מתן שכר בצד המצווה אינו הופך זאת למצוות עשה שמתן שכרה בצידה, שכן יש מקראות רבים העוסקים בחיוב צדקה ובהם לא נזכר מתן שכר[א].

א. המנחת חינוך מביא ראיה לכך ממצוות מזוזה שאינה נחשבת למצווה שמתן שכרה בצידה, אף שבצד אחד מן הציוויים בתורה נאמר: "למען ירבו ימיכם". הטעם לכך הוא שבפרשה אחרת נאמרה מצות מזוזה בלא הזכרת שכרה בצידה.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פרק ז' הלכה י') פוסק כשיטת ר"י שכופים על מצוות צדקה, וכתב:

"מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדין לנכסיו **בפניו** ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן"[ב].

משמע כי שלא בפניו לא יורדים לנכסיו.

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך שואל מה פשר דברי הרמב"ם כי הכפייה נעשית רק בפניו? הן הרמב"ן ועוד ראשונים מבארים שיורדים לנכסיו של אדם כדי ליטול צדקה, מכיוון ש"עד שתכפהו בגופו כפהו בממונו". טעם זה נכון בין בפניו ובין שלא בפניו? בדומה לכך תמה "קצות החושן" (סימן ר"צ ס"ק ג')[ג] על דברי הרמב"ם האמורים, שכן ממה נפשך, אם החיוב לתת צדקה הוא חוב, ונכסי האדם משתעבדים עקב חוב זה, הרי שהכפייה לפרוע חוב זה צריכה לחול גם שלא בפניו. אם לעומת זאת, זו מצווה שחלה על הגברא ואיננה חיוב חפצי, מדוע יורדים לנכסיו?

תירוצו הראשון של "קצות החושן"

"קצות החושן" תירץ בהתאם לדברי ה"כסף משנה" על הרמב"ם בהלכות נחלות (פרק י"א הלכה י"א) כי על אף שלכל אדם ניחא לתת צדקה מממונו וכמו כן ממונו של אדם משועבד לתת ממנו צדקה הרי שכאשר הלך אדם למדינת הים אין פוסקים צדקה "**מפני שהוא עושה צדקה בכל מקום שהוא**". בהתאם לכך יש לומר כי שלא בפניו אין יורדים לנכסיו, שמא נתן צדקה במקום שבו הוא נמצא[ד].

בהתאם להסבר זה נמצא כי אם ידוע בוודאות כי הוא לא נתן צדקה במקום שבו הוא נמצא (כגון כשהותיר את כל רכושו כאן) יש מקום לכפייה. ברם, שפסקו של הרמב"ם אינו מסויג והוא חל בכל מקרה. הכיצד?

ב. בדומה לכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן רמ"ח סעיף א') כי יורדים לנכסיו בפניו, וראו בש"ך שם ס"ק ד'.

ג. שמא תתמה, הרי יש דין שעניי עירך קודמים, ואם כן הוא מחויב לתת דוקא כאן ולאותו אחד שבית הדין רואים שהוא מחויב מחמת שהוא הקרוב אליו? על כך השיב "קצות החושן" כי על הדין של "קרוב קודם" אין דין כפייה, שכן זו רק מצוה לכתחילה. עם זאת, יעוין במחנה אפרים הלכות צדקה (סימן א') שיש מחלוקת ראשונים אם חל דין כפייה על הכלל של "עניי עירך קודמין".

תירוצו השני של "קצות החושן"

הסבר נוסף כתב "קצות החושן" שם[ד] כי הכפייה בה עסקינן היא ע"י נטילת ממונו הנלמדת מכוח הדין של "עד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו". אם כן, כשם שבכפיית גופו אין דין כפייה אלא בפניו, כך גם בממונו אין דין כפייה כי אם בפניו. ברם, שהסבר זה תמוה מאוד, שהרי בגופו הכפייה היא דוקא בפניו מטעם טכני, שאי אפשר לכפותו בגופו שלא בפניו. אבל בממונו שאפשר לכפותו גם שלא בפניו למה לא יוכלו לכפות אותו?

הסברו של רבי אליהו ברוך קמאי

בשיעורי ר' שמואל רוזובסקי על מסכת בבא בתרא (דף ח' עמ' ב') מובא הסבר ששמע משכבר הימים בשם הגאון רבי אליהו ברוך קמאי (רבה של מיר וראש ישיבת מיר, חותנו של הרב אליעזר יהודה פינקל) כדלקמן:

א. בשולחן ערוך חושן משפט (סימן צ"ז סעיף ט"ז) נפסק כי מי שממשכן את חברו, שהוא עני, או אם משכן דבר שהלווה צריך לו – מצוה להחזיר לו את המשכון בעת שהוא צריך לו.

כך למשל: "מחזיר לו את הכר בלילה כדי לישן עליו ואת המחרישה ביום כדי לעשות מלאכתו".

ב. הרמב"ן בתשובותיו סי' פ"ח[ה] כתב, כי השבת העבוט היא מצוות עשה שמתן שכרה בצידה ואין בית דין מחויבים לכפות עליה.

ג. ה"משנה למלך" תמה על כך, שהרי במצווה זו יש גם לאו של "לא תשכב בעבוטו", והרמב"ן נוקט כשיטת ר"י שהובאה לעיל, כי הכלל שאין כופים על מצוות עשה שמתן שכרה בצידה לא חל על מצוות עשה שיש באי קיומה גם איסור לאו.

ד. זאת ועוד, עצם הכלל שכשיש לאו, כופים גם על מצווה שמתן שכרה בצידה טעון ביאור.

רש"י במסכת חולין (דף ק"י עמ' ב') מבאר כי הטעם לכך שאין בית דין מוזהרים לכפות על מצוות עשה שמתן שכרה בצידה, נעוץ בכך שהתורה פירשה את

ד. כמו כן ראה דבריו בסימן ל"ט ס"ק א'.

ה. דברי הרמב"ן הובאו בהגהות הרמ"א על ההלכה האמורה בשולחן ערוך חושן משפט סימן צ"ז סעיף ט"ז.

מתן השׂכר כדי לומר שאם לא יקיים את המצווה הרי שעונשו יהא בכך שלא יקבל שכר זה. בכך הבהירה התורה כי הכפייה היא מניעת השכר ואין בלתה. כל מה שיפסיד מי שלא מקיים את המצווה הוא השכר. על כן לא יכפו אותו ע"י עונש או הפסד נוסף.

אם כן, מה הנפקות בכך שבנוסף לעשה יש גם לאו, הרי בכך שהתורה כתבה מתן שכרה בצידה, יש גילוי שאין כאן כפייה נוספת, וגילוי זה חל גם על הלאו, כך שאף מצד הלאו לא יכפו אותו?

ה. אין זאת אלא שלגבי מצוות צדקה כתוב מתן השכר לגבי העשה ולא גבי הלאו, ויש מקרה שבו חל עשה בלבד בלא הלאו. ממילא יש לומר כי גילוי התורה שאין כופים מעבר לאבדן השכר – נאמר רק ביחס לעשה זה. אבל, במקום שמלבד העשה יש גם לאו מובן שכופין.

ו. בצדקה מצינו אופן שיש רק עשה בלא לאו.

הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פרק ז', הלכה א') כתב כי "מצוות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, שנאמר: 'פתוח תפתח את ידך'".

בהלכה ב' שם כתב הרמב"ם: "**כל הרואה** עני מבקש, והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עבר בלא תעשה שנאמר: "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון".

נמצא כי איסור לאו חל רק ביחס לכל מי ש"רואה עני מבקש". לעומת זאת, מצוות עשה, חלה גם כשאינו רואה את העני.

ז. על כן יש לומר, כי גילוי התורה שאין כפייה על מצוות צדקה מעבר לאבדן השכר – נאמר רק על מצוות עשה שאין עימה לאו, כלומר כשהוא לא ראה עני מבקש.

אבל אם הוא רואה עני מבקש, שיש גם לאו מלבד העשה, יכפו לתת צדקה, שכן על כך לא גילתה התורה דעתה שהעונש היחיד יהא באבדן השכר.

ח. בהתאם לכך נראה כי מיושב הקושי על הרמב"ן ביחס להשבת משכון, שהרי במצווה זו אין אופן שבו יחול עשה בלא שיחול גם הלאו. ממילא כאשר התורה כתבה את מתן השכר בצד המצווה, היא גילתה בכך שבין על העשה ובין על הלאו אין כופין על מצוה זו ואין עונש מלבד אבדן השכר שנכתב בתורה למקיימי המצווה. על כן, כתב הרמב"ן שהשבת העבוט היא מצוה שמתן שכרה בצידה שאין בית בית דין מוזהרים לכפות את קיומה.

ט. בהתאם למהלך מרהיב זה מיושבים גם דברי הרמב"ם שרק בפניו יורדים לנכסיו לכפות על מצוות צדקה, שכן כשהעני ניצב בפניו[ו] יש מלבד העשה גם לאו של "לא תאמץ ולא תקפוץ" ועל כך לא גילתה התורה כי השכר שבצד העשה הוא העונש היחיד, וממילא כופים אותו. לעומת זאת, כשהעני לא ניצב בפניו אין לאו ויש רק מצוות עשה. ביחס למקרה זה גילתה התורה כי העונש היחיד יהא באבדן השכר ואין אמצעי כפייה נוסף מעבר לכך. לכן פסק הרמב"ם כי שלא בפניו – אין כופים על הצדקה, ו"יורדים לנכסיו **בפניו**" בלבד.

י. בסיומו של תירוץ זה כתב רבי שמואל רוזובסקי כי הדברים הם כפתור ופרח.

תירוץ לשאלת המנחת חינוך

בהתאם להסבר זה נראה כי מיושבת אף שאלתו של המנחת חינוך על עצם הנחת הראשונים שצדקה היא מצוות עשה שמתן שכרה בצידה. השאלה נבעה מכך שיש מקומות שבהן ציוותה התורה על קיום המצווה בלי לציין בצידן את השכר. ברם, שגם אם לא נזכר השכר בכל מקום, הרי שכתוצאה מכך שבמקום אחד נאמר שיש שכר על אותו מעשה עצמו, כבר חלה סברת רש"י (במסכת חולין דף ק"י עמ' ב') כי התורה פירשה את מתן השכר כדי לומר שאם לא יקיים את המצווה הכפייה תהא ע"י מניעת השכר ותו לא, זה כל מה שיפסיד מי שלא מקיים את המצווה[ז].

קושיית הרב רוזובסקי

עם זאת, הרב רוזובסקי הוסיף וכתב "ואולם במה שאמר ליישב בזה דעת הרמב"ם צריך עיון אם אפשר לומר כן", שכן במסכת חולין (דף ק"י עמ' ב') מצינו כי היה אדם שלא כיבד את אביו וכפתו אותו. אמר להם רב אשי לעזוב אותו, שכן שנינו בבריתא כי "כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה – אין בית דין שלמטה מוזהרים עליה". אולם, ברמב"ם לא הוזכר דין זה שמצוות עשה שמתן שכרה כתוב בצידה

ו. לעניין זה אין נפקות אם זה העני או בית דין המבקשים ממנו, שהרי בית הדין נחשבים ל"יד עניים" כפי שמצינו במסכת בבא קמא (דף ל"ו).

ז. לעניין זה אין הבדל בין מקום שבו יש גם לאו בלי שיש אפשרות לעבור על עשה בלא שעוברים גם על הלאו, לבין מקום שבו יש כמה מקומות שבהן נקבע ביחס לאותו מעשה עצמו שיש מצוות עשה בקיומו. כפי שביחס ללאו הסיק הרב אליהו ברוך קמאי שבכך שהתורה כתבה מתן שכרה בצידה, יש גילוי שאין כאן כפייה נוספת, וגילוי זה חל גם על הלאו, כך יש לומר גם ביחס למקרה שבו יש כמה פסוקים שמחילים מצוות עשה, על אותו מעשה עצמו.

אין בית דין מוזהרים עליה[ח]. יתרה מכך, לא זו בלבד שהרמב"ם לא הביא הלכה זו, אלא שבהלכות ממרים (פרק ה' הלכה ט"ו) פסק הרמב"ם כי "כל המבזה אביו או אמו אפילו בדברים ואפילו ברמיזה הרי זה ארור מפי הגבורה, שנאמר ארור מקלה אביו ואמו... **ויש לבית דין להכות על זה מכת מרדות ולענוש כפי מה שיראו**".
מכאן עולה לכאורה כי במצוות כיבוד אב ואם בית הדין כופים אף שזו מצווה שמתן שכרה בצידה.

תירוץ שאלת הרב רוזובסקי לפי דברי המנחת חינוך
יושם אל לב, כי הרמב"ם שממנו מקשה הרב רוזובסקי עוסק במי שלא די שאינו מכבד את אביו ואימו אלא שהוא גם מבזה אותם. מי שמבזה את אביו **עובר** גם על מצוות **מורא** אב ואם, שנאמר (ויקרא י"ט, ג'): "איש אימו ואביו תיראו".
נראה על כן כי ניתן ליישב שאלה זו של הגר"ש רוזובסקי מכוח דברי המנחת חינוך (מצוה רי"ב אות ד') שהבחין בין מצוות כיבוד אב למצוות מורא אב וכתב "ופשוט שעל מצות מורא כופין עד שתצא נפשו כי דווקא בכיבוד אב אין כופין דמתן שכרה כתיב בצדה אבל לא מורא".
הווי אומר כי מורא אב היא מצווה שאין מתן שכר בצידה ואם כן פשיטא כי ביחס לכך פסק הרמב"ם כי בית הדין כופים. ממילא אין בהלכה זו סתירה לתירוצו המרהיב של הרב אליהו ברוך קמאי על שיטת הרמב"ם ביחס לכפייה על מצוות צדקה שנעשית רק בפניו.

ח. ה"משנה למלך" דן בכך שהרמב"ם השמיט דין זה.

פרשת שופטים

עדי עיר הנידחת

"ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"
(דברים י"ט, י"ט)

עדות שאי אפשר להזימה – אינה עדות

כלל הוא בהלכות עדות כי "עדות שאי אתה יכול להזימה – לא שְׁמָהּ עדות"[א]. כמו כן, לא ייתכן להעיד על אדם כי מגיע לו עונש מסוים, אם העדים לא יקבלו עונש מקביל במידה ויוזמו.

כך מצינו למשל במסכת סנהדרין (דף מ"א עמ' א') כי עדים שהעידו על נערה מאורסה שזינתה ולאחר מכן הוזמו, אין העדים נהרגים, שכן הם יכולים לומר כי באו לאוסרה על בעלה ולא כדי להרגה. על כן "מתוך שאין נהרגים, אף היא אינה נהרגת", שהרי זו עדות שאי אפשר להזימה.

"לו" ולא לזרעו

במשנה במסכת מכות (דף ב' עמ' א') שנינו: "כיצד העדים נעשים זוממים? מעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים: יֵעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים".

בגמרא מבואר כי העדים עצמם לא יכולים להפוך לפסולים, שכן נאמר (דברים י"ט, י"ט): "ועשיתם **לו** כאשר זמם" ודרשו חז"ל: "לו – ולא לזרעו".

א. סנהדרין (דף מ"א עמ' א'). רש"י שם מבאר: "לא שמה עדות – הואיל ואי אפשר לקיים בו (דברים י"ט, י"ח–י"ט): 'ודרשו השופטים היטב, והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו'". רש"י (בסנהדרין דף י"ז עמ' ב' ד"ה ושני "זוממין") מוסיף סברה לפיה צריך "שיתייראו העדים להעיד שקר שלא יזומו". הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" פסחים (אות מ"ז) מקשה על סברה זו: "מניין לנו שאם אינו יכול לקיים כאשר זמם עדותן בטלה"? וביאר: "זה יודעים אנו ממילא שאין כוח עדות אלא אם הוא באותו אופן הכתוב (בתורה). אבל באופן אחר מהכתוב לא מצינו שתועיל עדותן, ואין אנו יכולים לחדש דין עדות מעצמנו".

הגמרא שואלת, אם כן שייפסלו העדים הזוממים בלא שייפסל זרעם?
הגמרא משיבה כי יש לקיים את הכתוב: "ועשיתם לו – **כאשר זמם לעשות לאחיו**", ואם זרעם של העדים הזוממים אינו נפסל, נמצא כי לא נעשה לעד מה שזמם לעשות.

עדות נפשות לא נחשבת לבת הזמה ע"י מלקות

תוספות (שם, ד"ה "מעידין אנו") שואל, אם העדים לא מקבלים את הפגם שאותו הם זממו להחיל על הכהן שהעידו עליו, מדוע אין זו עדות שאי אתה יכול להזימה שאין שמה עדות?
תוספות משיבים כי מכיוון שהעדים הזוממים לוקים מכוח הלאו האוסר על מתן עדות שקר, הרי שמתקיים בהם "כאשר זמם" מכוח המלקות – וממילא זו עדות שאתה יכול להזימה.
תוספות מוסיף ומקשה, אם מלקות הם קיום לחיוב של "עדות שאפשר להזימה", מדוע נאמר בגמרא האמורה במסכת סנהדרין, כי אין להרוג נערה מאורסה שעדים העידו כי זינתה, שכן אם יוזמו העדים הם לא יֵהרגו. לו יהי שלא יֵהרגו, אך מכיוון שהם ילקו יש בכך קיום לחיוב של "עדות שאפשר להזימה"?
תוספות משיבים, כי מלקות הם עונש מקביל רק לפסילת כהן והפיכתו ל"בן גרושה" האסור בנישואין, שהרי גם בנישואין אלו יעבור הכהן באיסור לאו המחיל מלקות על מי שעובר עליו. אבל, כאשר עדים זממו להרוג את הנפש לא ניתן לומר כי די במלקות, במקרה של הזמה, כדי שיתקיים בעדים "כאשר זמם", שהרי נאמר "נפש בנפש". על כן, "עדות נפשות לא חשיב יכול להזימה במלקות".

שאלת המנחת חינוך על עדי עיר הנידחת

בתורה נאמר כי כאשר מתברר לסנהדרין, ע"י עדים, כי קיימת עיר בישראל, שרוב תושביה הודחו לעבוד עבודה זרה – הורגים אותם בחרב.[ב] לשיטת הרמב"ם הורגים גם את הטף[ג].

ב. כך נאמר (דברים י"ג, י"ג–ט"ז): "כי תשמע באחת עריך אשר ה' אלהיך נתן לך לשבת שם לאמור. יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידיחו את יושבי עירם לאמור, נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעתם. ודרשת וחקרת ושאלת היטב, והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בקרבך. הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב".
ג. רמב"ם הלכות עבודה זרה (פרק ד' הלכה ו'): "והיאך דין עיר הנדחת? ... נמצאו רובה מעלין אותן לבית דין הגדול וגומרין שם דינם והורגין כל אלו שעבדו בסייף ומכין את כל נפש אדם אשר

המנחת חינוך (מצוה תס"ד אות א') מקשה על כך שאלה חריפה מאוד[ד]:

- במקרה שעדי עיר הנידחת יוזמו – לא יהרגו את ילדי העדים, שהרי הכלל הוא: "ועשיתם לו כאשר זמם" ודרשו חז"ל: "לו – ולא לזרעו".
- אם כן, כיצד ניתן להרוג את אנשי עיר הנידחת, הרי זו "עדות שאי אפשר להזימה"?
- לכאורה ניתן ליישב שהמלקות שיושתו על העדים, אם יימצאו זוממים, הם קיום לדין המחייב "עדות שאפשר להזימה", כפי שמצינו בעדות על כהן שהוא בן גרושה. אולם, ראינו בתוספות במסכת מכות (דף ב' עמ' א') כי "עדות נפשות לא חשיב יכול להזימה במלקות". אם כן, הדרא קושיא לדוכתא, מדוע אין לומר כי עדות על אנשי עיר הנידחת היא עדות שאי אתה יכול להזימה, מכיוון שלא יעשו דבר לילדי העדים אף אם יוזמו?

תירוצם של "אגודת אזוב", "שפת אמת" ו"קהילות יעקב"

הרב זאב נחום בורנשטיין (אביו של בעל ה"אבני נזר") בספרו "אגודת אזוב" (סימן נ"ה "הכחשה והזמה") וכן הרב יעקב ישראל קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" על מסכת מכות (סימן ב') יישבו את קושיית המנחת חינוך באופן הבא:

א. דין עדים זוממים נאמר גם כאשר זו עדות של שני עדים המעידים ביחס למאה איש (כמפורט במסכת מכות דף ה' עמ' ב').

במקרה זה אם העדים יוזמו – ייהרגו רק שני אנשים (העדים). אך אין לומר כי זו עדות שאי אתה יכול להזימה ביחס לתשעים ושמונה אנשים אחרים, שהם זממו להרוג, שכן העדות מופנית כלפי כל אחד ואחד ממאה האנשים, וכנגד מיתתו – בא מותו של העד הזומם.

בכך יש בפנינו "כאשר זמם" מלא ומוחלט. העובדה שהעד מחויב מיתה גם מכוח עדותו נגד אנשים נוספים אינה גורעת מכך שהוא יחויב מיתה מחמת הזמת עדותו כלפי כל אחד ואחד.

ב. בדומה לכך, בעדות על עיר הנידחת – הריגת הטף אינה נובעת מחטאי האב, אלא זו עדות המכוונת כנגד כל אחד ואחד מיושבי העיר הנידחת, ובכלל זה בפנינו עדות נפרדת כנגד האב וכנגד הטף. ממילא העובדה שאם יימצאו

בה לפי חרב טף ונשים אם הודחה כולה, ואם נמצאו העובדים רובה **מכים את כל הטף ונשים של עובדים לפי חרב**".

ד. בדומה לכך מצינו בשו"ת "חתם סופר" חלק ה' (חושן משפט) סימן כ"ד.

העדים זוממים לא יומתו ילדיהם, אינה גורעת מכך שעדותם מול האב היא עדות נפרדת שאפשר לקיים לגביה "כאשר זמם" באופן מלא ע"י הריגת העד הזומם.

ג. לעומת זאת, כאשר העדים מעידים כי כהן הוא בן גרושה, הרי שהפסול של זרע הכהן נובע מן הפסול של הכהן האב. פסול הכהן האב הוא אפוא פסול עוצמתי בדרגה של "פסול הפוסל".

לכן, אם העד המוזם פסול בלי שזרעו ייפסל, המשמעות היא שהוחל עליו פסול מוחלש, שאינו בגדר של "פסול הפוסל". ה"כאשר זמם" לא מתקיים באופן מלא וממילא זו עדות שאי אפשר להזימה.

תירוץ ה"אגודת אזוב" ו"קהילות יעקב" הובא גם בספר "שפתי צדיק" (פרשת ראה אות מ"ד) בשם גיסו ה"שפת אמת" שהוסיף לכך ראיה, מכך שהורגים רק את זרעם שנולד להם עַד ההכרזה על העיר כ"עיר הנידחת". אבל לא הורגים את הטף שייוולדו לאנשי עיר הנידחת לאחר העדות (כלומר, אם הם ייוולדו לאחר ההכרזה). מכאן שאין זה פסול של אב המשליך גם על בניו, אלא חיוב עצמאי של הבנים.

סייג לדברים

בהתאם לסברתם האמורה מבקשים בעל "אגודת אזוב" ו"קהילות יעקב" לסייג ולומר, כי רק ביחס לזרע **עתידי** של הכהן זהו פסול הנובע מפסולו של האב וביחס לכך זו עדות שאי אתה יכול להזימה.

אולם, ככל שהעידו כי כהן הוא בן גרושה **וכבר יש לו בנים קודם לכן**, הרי שפסולם לא נובע מפסול עוצמתי של האב, אלא בפנינו עדות המופנית בנפרד לכהן האב ובנפרד כלפי בניו. במקרה זה הפסול שרצו להחל אינו בדרגה של "פסול הפוסל" וממילא החלת פסול על העדים, שאינו חל על זרעם לא ייחשב להחלת פסול מוחלש לעומת פסול עוצמתי שהם רצו להחיל על הכהן. על כן בפנינו "כאשר זמם" מלא, ואין זו "עדות שאי אתה יכול להזימה"[ה].

ה. סייג זה המבחין בין זרעו שכבר נולד לבין זרעו שייוולד בעתיד אינו ברור על פניו שהרי כל זרעו למינהו נפסל מכוח האב ולא מכוח עצמו, ואם כן מה הנפקות אם זהו פסול שמכאן ואילך או פסול שלמפרע?

קושי מהותי

בספר "חמדת ישראל" הקשה על ההסבר האמור, שלא ייתכן שהבנים יתחייבו מיתה מכוח עדות עליהם עצמם, שהרי אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין וקטן אינו נחשב לבעל דין. מן ההכרח אפוא לומר שעונש הקטנים הוא מחמת אביהם. אך אם כן, במה שונה הדבר מעדות על בן גרושה ובן חלוצה?

מחמת קושי זה הוצע שם תירוץ אחר (שני) לקושיית המנחת חינוך בהתאם לדברי הגר"א בספר "שנות אליהו" (ליקוטים סוף זרעים) שמשפט עיר הנידחת כמשפט בני נח, ולכן מיתתם בסיף וממיתים גם נשים וטף. בהתאם לכך יש לומר כי הם אכן נענשים גם בעדות שאי אתה יכול להזימה, כפי הדין הנוהג ביחס לבני נח.

תירוצו של ה"שרידי אש"

הרב יחיאל יעקב וינברג (בעל "שרידי אש"), בחידושי הגריי"ו על מסכת מכות (סימן מ"ד) העלה דרך נוספת (שלישית) ליישוב קושיית המנחת חינוך[ו] והבהיר: "ובאמת אין זו קושיה, דגם גבי עיר הנידחת אין הטף והנשים נהרגים בשביל שהם זרעם של המודחים, אלא שזהו דין מיוחד גבי עיר הנידחת שנהרגים כל יושביה מגזירת הכתוב. וכשהם מעידים על אנשי העיר שהם מודחים לעבודה זרה, הרי שהם מעידים באותה שעה שהנשים והטף מחויבים מיתה. אף על פי שלא הודחו (הטף) מכל מקום הם בכלל עיר הנידחת והם נהרגים לא מצד היותם בנים לנידחים, אלא מצד היותם בכלל אנשי עיר הנידחת, וזה בא להם ע"י עדותם של המוזמים. לכן יש לקיים בעדים כאשר זמם גם ביחס לנשים והטף"[ז].

בהתאם להסבר זה נמצא כי הפסק הוא על אנשי העיר והקטנים בכלל זה כפועל יוצא מן ההכרזה על העיר כ"נידחת" בלא שהדיון נסוב עליהם. כמו שלא מעידים על רכוש בפני עצמו שכן ענייננו נובע מהגדרת העיר כנידחת כך לא דנים בעניינם של הקטנים אלא בהגדרת העיר. ממילא ברור כי אין לשאול כיצד דנו בעניינם של קטנים בלא שיהיו כשרים להיחשב כ"בעל דין".

ו. כמו כן ראה בספר "דרך המלך" על הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (פרק ד' הלכה ו'), ובהגהות הרב ירוחם פרלא.

ז. ודוק, אם אכן הטף בעיר הנידחת חייבים מיתה מכוח היותם "אנשי עיר הנידחת" ולא מחמת עוון אביהם הרי שדין זה אמור לחול גם על ילדים יתומים מאב ואם, שהרי הם אנשי עיר הנידחת. אם לעומת זאת, אין הורגים טף שאין להם הורים החייבים מיתה, הרי שההסברים של ה"אגודת אזוב", "קהילות יעקב" ו"שרידי אש" נפרכים. ואכן, להלן נראה כי הרב שמואל רוזובסקי פורך הסבר זה מכוח הדין שכשם שמיעוט האנשים בעיר הנידחת שלא עבדו עבודה זרה אינם נהרגים כך אין טפם נהרג, ומכאן שהטף נהרג רק מכוח מיתת הוריהם.

הסברו של ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (חלק א' ענייני עדות פרק ו') מיישב אף הוא את שאלת המנחת חינוך, בדומה לדרכו של ה"שרידי אש" ומבאר כדלהלן: בעיר הנידחת אין העדים מתייצבים כנגד הטף לחייבם מיתה וזה גם לא חיוב הנובע מחיובו של האב.

העדים מתייצבים כנגד **העיר** להגדירה **כחפצא** של עיר הנידחת[ח]. מהגדרה זו נובע כי נחרץ גורלם של האב והבן כאחד, אך זהו חיוב מיתה נפרד של האב לבד ושל זרעו לבד, הנובע ממעמד העיר כ"עיר הנידחת". ממילא מתקיים "כאשר זמם" בכך שנמית את העד מכוח עדותו הגורמת לחיוב מיתה של האבות.

לעומת זאת, לגבי בן גרושה וחלוצה העדות היא נגד **הגברא** – הכהן האב שגורם לפסולו של הבן. ממילא פסול לעדים שאינו חל על בניהם הוא פסול מסוג אחר.

הקושי הנובע משיטת הרמב"ן והריטב"א

אשת איש שהעידו עליה כי זינתה ברצון, חייבת מיתה וכמו כן היא מפסידה את כתובתה.

לעומת זאת, אם יוזמו העדים, הם יחויבו בעונש של מיתה (כפי שזממו לעשות) אך לא יחויבו לשלם ממון. זאת לנוכח הכלל של "קים ליה בדרבה מיניה", הקובע כי כאשר מגיע לאדם לקבל כמה עונשים על מעשה אחד, הוא מקבל רק את העונש החמור מבין השניים, וממילא בעונש מיתה וממון – הוא ייענש רק במיתה.

הרמב"ן והריטב"א שואלים, מדוע אם כן אין זו "עדות שאי אתה יכול להזימה"? תשובתם היא, כי אין צורך שכל השלכה הנובעת מן העדות תקוים גם בעדים ודי בכך שלעניין המיתה – זו עדות שניתן להזימה.

נמצא כי אין צורך בקיום "כאשר זמם" באופן מלא ודי בכך שלעניין אחד יחול "כאשר זמם".

לפי שיטה זו אי אפשר לומר את תירוץ ה"קהילות יעקב", ומתקיים "כאשר זמם" גם כאשר הכהן היה פסול ברמה של פסילת זרעו, ואילו העד פסול בלא פסילת

ח. להלן נראה כי הרב שמואל רוזובסקי חולק על סברה זו, שכן בעיר הנידחת לא הורגים את הטף של המיעוט שלא עבד עבודה זרה, אלא רק את הילדים של הרוב שעבדו עבודה זרה. עם זאת, גם ביחס לרוב יש להכריז על העיר כ"עיר הנידחת" כדי להרוג את זרעם. בעניין זה ראו את תירוצו הנוסף של הגר"ש רוזובסקי להלן.

זרעו, שהרי גם כאשר לא חלים על העדים כל השלכות הלוואי (כגון של פסול גם בזרעם) מתקיים "כאשר זמם". מדוע אם כן אין זו "עדות שאי אתה יכול להזימה"?[ט]

הסברו של ה"ברכת מרדכי"

הרב ברוך מרדכי אזרחי בספרו "ברכת מרדכי על ענייני משמרת חיים" מחדד את הדברים ומעלה הבחנה חשובה. מכוח הבחנה זו מיושב הקושי שהעלה ה"קהילות יעקב" משיטת הרמב"ן והראב"ד.

ההבחנה היא בין "פסול" לבין "חיוב".

"פסול" – הוא תוצאה ממהות האדם ומדין שחל "**בו**".

"חיוב" – הוא עונש החל "**על**" האדם ולא נובע מהגדרת האדם.

הכלל של עדות שאי אתה יכול להזימה מתקיים כשהעד זמם להחיל פסול ולא מתקיים בעד "כאשר זמם". כלל זה לא חל כשהעד זמם להטיל חיוב.

נבאר:

א. עד שזמם להגדיר כהן כבן גרושה ביקש להטיל עליו הגדרה של פסול. זהו "מעמד" (סטטוס). למעמד זה, של "כהן פסול", יש השלכות גם על זרעו. אך זה רק סימן לכך שהפסול הוא מהותי **בו**.

ב. על העד לא מחילים "פסול" והוא לא נכנס למעמד זה. הסימן לכך הוא שזרעו לא נפסל. אך, הטעם לכך שלא מתקיים "כאשר זמם" נובע מכך שעליו לא הוחל מעמד של פסול בניגוד למה שזמם לעשות לכהן שעליו העיד.

ג. לעומת זאת, בעיר הנידחת העדים ביקשו להחיל **חיוב** מיתה. הם לא כיוונו למעמד של פסול אלא רק **לחיוב** בענישה. המעמד שיתקבל הוא לעיר שתוגדר כעיר הנידחת. אך ביחס לתושבי העיר עסקינן רק בחיוב עונשי. בחיובים עונשיים אין נפקות בכך שלא הורגים גם את בניו של העד, כי החיוב העונשי שמוחל על העד – זהה לחיוב שהוטל על כל אחד ואחד מאנשי עיר הנידחת.

ט. ושמא ניתן ליישב קושי זה כי דברי הרמב"ן נאמרו דוקא במיתה שהיא עונש הכולל גם את העונשים הקלים (שזו מהות הכלל של קים ליה בדרבה מיניה, שתרגומו 'דיו בחמורה'), ולכן מספיק לרמב"ן שעונש זה הושת על העדים, אבל אין כלל ברמב"ן שעונש אחד מתוך שניים מספיק.

ד. בהתאם להסבר זה אין נפקות בכך שלכהן האב יש ילדים שנולדו קודם לכן ולא צפויים לו ילדים בעתיד, כי הוחל עליו פסול הפוגם במהותו, ועקב כך פוסל זרע שיולד לו, ואילו על העד הוחל חיוב אך לא פסול.

ה. הסבר זה **מתחזק** לנוכח דברי הרמב"ן והריטב"א שלא צריך "כאשר זמם" מלא המחיל על העד את כל העונשים שזמם לגרום. לשיטתם נמצא אפוא שבחיובים אין צורך שיוחלו על העד מלוא החיובים שזמם להחיל. רק **בפסול** יש לבחון האם הפסול חל גם על העד, ומבחן התחולה על דור ההמשך הוא סימן לכך. אך בחיובים לא נאמר דין זה.

תירוצו של הרב שמואל רוזובסקי

לאחר העיון בהבחנה האמורה של הגרב"מ אזרחי, נוכל להבין בנקל תירוץ מרהיב נוסף (רביעי) לקושיית המנחת חינוך, שהוצע ע"י הרב שמואל רוזובסקי.

בשיעורי רבי שמואל על מסכת מכות (דף ב' עמ' א') בואר כי קשה לומר כי שֵם "בני עיר הנידחת" הוא הגורם מיתה, ונראה שהריגת הטף נובעת מכח החיוב של אביהם, שהרי הדין הוא שאין נהרגים אלא טף ונשים של אותם שעבדו עבודה זרה. בניהם של המיעוט שלא עבדו עבודה זרה אינם נהרגים. מכאן עולה שהחיוב לא נובע מכך שהעיר הוגדרה כ"נידחת" אלא מכוח חיובם של עובדי העבודה זרה. לכן, שאלתו של המנחת חינוך אינה מיושבת מכוח ביאורם של "אגודת אזוב" ו"קהילות יעקב", כי אצל העד לא יהרגו את זרעו, ונמצא שקוים "כאשר זמם" לחצאין ולא באופן מלא.

על כן מציע הרב רוזובסקי ליישב את דעת הרמב"ם, כי על אף שהכאת הטף נובעת מחיובי האב, אין זה המשך ותולדה מחיוב המיתה של האב, אלא כעין חיוב נוסף. כלומר, על האב חלים שני עונשים: א. מיתת עצמו; ב. מיתת זרעו.

בחיובים עונשיים אין צורך שנקיים בעֵד את שני העונשים.

שונה הדבר בבן גרושה ובן חלוצה ששם חיוב הבנים נובע ממעמד של "פסול" של האב הכהן, ופסול זה לא מוחל על העד, שהרי זרעו לא פסול.

הסבר נוסף של הרב רוזובסקי

הרב רוזובסקי ממשיך ומבאר שם (בס"ק ע"ב) כי בפירוש הרמב"ן על התורה (על דברים י"ז, ו') מצינו שנחלקו רבי סעדיה גאון והרמב"ן האם עדות בעניין עיר הנידחת צריכה להתקבל בבית דין של עשרים ושלושה דיינים שכן דיני נפשות נדונים בסנהדרין קטנה, או שמא די בבית דין של שלשה דיינים.

המנחת חינוך (מצוה תס"ד) הקשה על הרמב"ן, כי במסכת סנהדרין (דף קי"ב עמ' א') מוכח כדעת רבי סעדיה גאון, שרק לגזר הדין נחוץ "בית דין גדול" אבל קבלת העדות יכולה להיות בבית דין שבעיר, שבו יש שלושה דיינים?

הרב רוזובסקי מבהיר כי קבלת עדות על אנשי עיר הנידחת כמוה כקבלת עדות על יחידים שעבדו עבודה זרה, שכן אם לא יימצאו רוב בני העיר מודחים תהיה זו עדות על עבודה זרה של יחידים. מכאן שיש שני שלבים בדיון לגבי עיר הנידחת:

א. עדות בת תוקף כלפי היחיד שעבד עבודה זרה;

ב. לאחר שהתקבלו בבית הדין עדויות לגבי רוב בני העיר, הרי שבית הדין מכריז על העיר כ"נידחת" ולשם כך נדרש בית דין של עשרים ושלושה דיינים[י].

מעתה מיושבת קושיית המנחת חינוך בעניין דנא באופן נוסף (חמישי) כדלהלן: עדי עיר הנידחת מעידים על יחידים שהם עבדו עבודה זרה ובכך הם מחייבים אותם מיתה ולא את זרעם. לכן כשהורגים את העדים ולא את זרעם מתקיים בכך "כאשר זמם" מלא.

אם מתברר מצירוף העדויות כלפי היחידים השונים כי רוב בני העיר עבדו עבודה זרה, הרי שבית הדין מכריז על העיר כנידחת ומכך נוצר חיוב מיתה גם על הטף. אך זה מעשה נפרד שנעשה ע"י בית הדין הגדול ואין זה מעשה העדים. על כך לא חל דין "כאשר זמם" שהוא דין בהלכות עדים ולא נוגע לפסיקת בית הדין. ממילא מובן כי העדות לגבי אנשי עיר הנידחת אינה מוגדרת כעדות שאי אתה יכול להזימה ומיושבת קושיית המנחת חינוך.

י. בית הדין שבעיר יכולים לכתוב את קבלת עדותם של העדים כמעשה בית דין שחל על היחידים ואח"כ יועברו כתובים אלו לבית הדין הגדול שיכולים לדון בכך "מפי כתבם" בלי לשמוע שוב את העדים, כמו שכתב "נתיבות המשפט" בסימן ז' ס"ק ג'.

פרשת כי תצא

בסיס החיוב במלאכת שבת לעומת בסיס החיוב בנזיקין

"**וכתב** לה ספר כריתות"
(דברים כ"ד, א')

צורת אדם המשלבת צורה נוספת

התורה אוסרת לעשות פסל בדמות אדם, והכתוב אומר (שמות כ', כ'): "לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי, אלוהי כסף ואלוהי זהב לא תעשו לכם". במסכת עבודה זרה (דף מ"ג עמ' ב') דרשו חז"ל כי איסור זה מתייחס לצורה של חיות הקודש המצויות ב"מרכבה" של כיסא הכבוד ו"לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי". מבאר רש"י (שם, ד"ה "ארבעה פנים"): "פני שור, **ואדם**, ואריה, ונשר – לחיה אחת, דוגמת חיות הקודש דכתיב אִתִּי – השרויות אצלי".

תוספות במסכת ראש השנה (דף כ"ד עמ' ב' ד"ה "לא תעשון") שואל, מדוע נאמר האיסור על "ארבעה פנים", הרי מן הכתוב "לא תעשון אִתִּי" (כלומר צורה שיש לה צלם אלוקים) למדנו כי צורת אדם לחוד אסורה? על כך משיב תוספות "כי אי איכא שאר פרצופים עם אדם שרי טפי". כלומר, צורת אדם נאסרת רק כשהיא ניצבת בפני עצמה. אבל אם צורת אדם משולבת עם צורה נוספת, אין איסור[א].

ספקו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה ל"ט אות א') העלה ספק, מה יהא הדין אם אדם מצא פסל דו פרצופי, שיש לו פרצוף אדם משולב בפרצוף אחר, שלשיטת תוספות אין בכך איסור, ואח"כ שבר את הפרצוף האחר וממילא נשאר לפסל רק פרצוף אדם. האם עבר בכך על האיסור?

א. בדומה לכך למד הט"ז (על יורה דעה סימן קמ"א ס"ק ז') מדברי הר"ן כי אם עשה צורת אדם עם פרצוף אחד או שניים מארבעת הפרצופים האמורים, הדבר מותר "לפי שאין כאן צורת אדם ולא צורת ארבעה פנים".

מצד אחד, זו עשייה שגרמה לכך שבפנינו פסל שיש לו רק צורת אדם שבגינה עוברים על האיסור.

מצד שני, הוא שבר את הפנים **האחרות** שהיו לפסל. אכן, הפסל הפך עקב כך לפסל בדמות אדם בלבד, אבל דבר זה נעשה ממילא בלא שהוא עשה דבר ליצירת פני אדם, ואם כן אין זו עשייה כלל.

חק תוכות

המנחת חינוך מבקש לפתור ספק זה תוך השוואה למה שמכונה "חק תוֹכוֹת" (מלשון תוֹך), כלומר חקיקה בתוך חלל האות וסביבותיה, או עשיית מעשה שלא בגוף האות, באופן שנוצרה מאליה צורת אות. נעמוד על הבנת המושגים ועל מחלוקת הראשונים בעניין זה:

א. חק תוכות – בכתיבת גט אישה נאמר (דברים כ"ד, א'): "**וכתב** לה ספר כריתות" ודרשו חז"ל במסכת גיטין (דף כ' עמ' א') כי נדרשת כתיבה של הגט, ועל כן הגט אינו כשר אם נכתב בדרך של "חק תוכות". רש"י (שם ד"ה "הא") מבאר: "שאין זה כתב, לפי שלא צייר את האותיות אלא חקק סביבותיהן, ועיקר הכתב נעשה מאליו, ולא עשה מעשה בגוף האותיות".

"**חק ירכות**" – כלומר מי שחקק את הקווים של האותיות עצמן, עשה מעשה בגופה של האות וזו כתיבה כשרה.

ב. בשבת יש איסור מלאכה של "כותב". ביחס לאיסור זה מצינו במסכת שבת (דף ק"ד עמ' ב') כי האות ח' נכתבת ע"י הצמדה של שתי אותיות ז' זו לזו. אם בא אדם ומחק את "גגו של חי"ת ועשאו שני זיינין" או מי שמחק את התג של דל"ת ועשאו רי"ש, עבר על איסור כתיבה בשבת. מדוע אין הדבר דומה ל"חק תוכות" שאינו נחשב לכתיבה?

ג. הרשב"א סובר כי מחיקה זו אינה נחשבת ל"חק תוכות" כי האותיות כבר כתובות והוא רק מפריד בין שתי אותיות דבוקות. כמו כן, כשנטל את גגו של דל"ת ועשאו רי"ש הוא נחשב למי שמחק דיו שנפלה על גבי אות שנכתבה במלואה[ב].

ד. הר"ן (על הרי"ף מסכת שבת דף ל"ז עמ' ב') חולק על שיטת הרשב"א ומבאר כי הדין של "חק תוכות" נכון רק לגבי כתיבת גט, שבו צריך **מעשה** כתיבה.

ב. מצד שני הרשב"א כתב כי אילו היינו רואים בכך "חק תוכות" הוא היה פטור ממלאכת שבת.

אות שנוצרה ע"י מחיקה אינה עולה כדי כתיבה. לעומת זאת, לגבי מלאכת שבת אין צורך לבצע מעשה כתיבה ודי בכך **שהתוצאה** התגשמה כדי שיהיה חייב. האיסור במלאכת שבת הוא על "מלאכת מחשבת", כלומר, שתתגשם מחשבתו ומטרתו. הר"ן מביא הוכחה לכך שמי שמחשבתו התקיימה חייב אף בהיעדר מעשה כתיבה, מן הדין בהלכות שבת כי גם מי שמוחק על מנת לכתוב חייב.

ההשוואה בין פסל לבין כתב

המנחת חינוך מבקש לערוך השוואה בין יצירת פסל של אדם ע"י מלאכה הנעשית בגורם הנמצא מחוץ לדמות האדם שבפסל, לבין יצירת אותיות ע"י מחיקה של גג האות ח'.

לפי שיטת הרשב"א אף תוצאה הנוצרת ממילא ע"י עשייה מחוץ לדבר עצמו נאסרה. ממילא תיאסר גם שבירה של חלק הפסל שאינו פני האדם, המובילה לכך שהפסל ייוותר עם צורת אדם בלבד.

לפי שיטת הר"ן צריך לעשות מעשה בגוף הדבר, ויצירת צורה ע"י פעולה מחוצה לו – אינה עשייה.

בשבת יש איסור כי כל מה שמביא לתוצאה אסור. אבל, בכל מקום שבו צריך עשייה, יש לעשות מעשה בגוף הדבר ולא מחוצה לו. על כן, עשיית צורת אדם ע"י שבירה של פרצוף הנמצא מחוצה לו – אינה נחשבת לעשייה ויהיה פטור[ג].

דחיית ההשוואה ע"י ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (שבת, י"ח) דוחה השוואה זו וסובר שיש לחלק בין מלאכת שבת ללאו של "לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי".

יסוד ההבחנה מצוי במסכת בבא קמא (דף ס' עמ' א') לגבי מלאכת זורה האסורה בשבת. נבאר:

א. מלאכת זורה – היא אחת מל"ט המלאכות האסורות בשבת, ועיקרה הוא זריקת התבואה כלפי מעלה לאחר הדישה, כדי להיעזר ברוח לשם

ג. "חזינן דלדעת הרשב"א אף שאינו עושה הכתיבה בידים אלא שמוחק את הגג של החי"ת וממילא נעשה שני זינין מכל מקום חשובה עשייה של כתיבה וחייב, והכי נמי הכא שבירת פרצוף האחר וע"י זה ממילא נשאר פרצוף אדם לבד חשיבא עשייה וחייב. מה שאין כן לדעת הר"ן התם חייב משום דהמחיקה עצמה היא העשייה אבל בלאו הכי לא הייתה חשיבא עשייה כיון שנעשה מאליו, וא"כ הכי נמי הכא לא השיבא עשייה כיון דנעשה מאליו ופטור".

הפרדה בין גרגרי התבואה הכבדים יותר לבין המוץ, הקש וקני החיטים, הקלים יותר ועפים ברוח.

ב. מלאכת זורה נעשית בשותפות כוח נוסף, הלא היא הרוח. על אף זאת נחשב האדם לעושה המלאכה הבלעדי מבחינת הלכות שבת.

ג. לעומת זאת, בדיני נזיקין אם נגרם נזק על ידי פעולת האדם יחד עם מעורבות של כוח נוסף הדבר נחשב לגרמא בנזיקין ופטור.

ד. במסכת בבא קמא (דף ס׳) מבואר טעם ההבדל:

- **באיסורי שבת** – ״מלאכת מחשבת אסרה תורה״ ודי בכך שנעשתה מלאכה כפי שתוכננה במחשבת האדם, גם כשמעורבים בעשייה גורמים נוספים כמו הרוח. כלומר, במלאכת שבת המחייב אינו המעשה אלא התוצאה שהגשימה את מחשבתו כי ״מלאכת מחשבת אסרה תורה״. זורה ורוח מסייעתו נחשב למלאכה כי כך היא דרכה של המלאכה המגשימה את מחשבתו.
- **בנזיקין** – צריך מעשה היזק המיוחס למזיק כדי שנחייב אותו בתשלום דמי הנזק. ממילא, מכיוון שרוח מסייעתו והוא לא עשה את המעשה לבד, אין זה מעשה מזיק.

ה. בהתאם לכך יש לומר כי מכיוון שלגבי איסור שבת אין צורך במעשה ודי בתוצאה המגשימה את מחשבתו, הרי שהרשב״א סובר כי גם מעשה שלא נעשה בגוף הדבר וגרם לתוצאה שהתרחשה בו נחשב למלאכה[ד].

ו. לעומת זאת, ביחס לאיסור ליצור פסל עם צורת אדם צריך עשייה ממש כדי לעבור על הלאו של ״לא תעשון איתי״. במקרה זה יש לומר כי גם הרשב״א יודה כי מכיוון שלא עשה את האיסור ישירות בצורת האדם אלא הדבר נוצר מאליו ע״י ששבר את הפרצוף האחר של הפסל, הרי שאין זו פעולה של עשיית צורת אדם ופטור.

המנחת חינוך סובר כמו ה״אבני נזר״

ה״משמרת חיים״ מעלה סברה נכוחה, לפיה במלאכת שבת חייבים על התוצאה, ואילו בנזיקין וכן בעשיית פסל, המחייב הוא המעשה. מה יסבור המנחת חינוך?

ד. ה״משמרת חיים״ מוסיף עוד סברה לפיה לדעת הרשב״א ייתכן לומר כי מחיקת הגג היא צורת כתיבה של שתי אותיות ז׳ ״כך היא מלאכת מחשבת של כתיבה למחוק הגג של החי״ת וע״י זה לעשות שני זיינין וכיוצא בזה״.

נראה כי הוא לומד את הדברים כפי שביאר ה"אבני נזר", הנוקט כי אדרבה להפך, בנזיקין החיוב הוא על התוצאה, ואילו במלאכת שבת החיוב הוא על המעשה.
הבה נעיין בדבריו המרהיבים של ה"אבני נזר":

שאלתו של ה"אבני נזר"

ה"אבני נזר"[ה] העלה את השאלה הבאה:

א. הלכה פסוקה היא ברמ"א (על שו"ע אורח חיים סימן תקי"ד סעיף ג'):
"מותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט, כדי שיכבה; אבל אסור להעמידו שם, אם כבר הרוח מנשב (מהרי"ל)". מבאר ה"משנה ברורה" (בס"ק כ"ה):
"במקום שהרוח שולט – רוצה לומר שיכול לשלוט כשיבוא (הרוח). וטעם ההיתר משום דאינו אלא גרם כיבוי בעלמא".

ב. מהלכה זו נובע כי גרם כיבוי – מותר הוא, שכן אין זו פעולה שלו אלא של הרוח לכשתנשב.

ג. לעומת זאת, בדיני נזיקין הכלל של "אשו משום חיציו" מלמד כי התורה חייבה בהיזק של אש, שהיא לעולם ביחד עם רוח המוליכה את האש, והמעשה מיוחס למבעיר. על כן, מי שהניח חפץ על ראש הגג והחפץ נפל כתוצאה מרוח מצויה והזיק – חייב.
יתרה מכך, בתוספות במסכת סנהדרין (דף ע"ז עמ' א' ד"ה "סוף חמה לבא") מצינו כי מי ששם אבן או סכין על ראש גגו – ורוח מצויה הפילה אותם והם הרגו את הנפש – חייב משום רוצח[ו].

ד. הכיצד ייתכן אפוא כי לעניין הלכות שבת אין הפעולה מיוחסת אליו והדבר ייחשב "גרם כיבוי בעלמא" רק מכיוון שייעשה ע"י הרוח? הן הוא זה שהניח את הנר במקום שתבוא הרוח ולעניין נזיקין ואף רציחה הדבר מיוחס אליו?

ה. יתרה מכך, אף לעניין מלאכת שבת מצינו חיוב ביחס למעשה שאדם עשה בשיתוף עם הרוח, וזו מלאכת זורה.

ה. שו"ת "אבני נזר" חלק אורח חיים (סימן שפ"ח). הרב ברוך מרדכי אזרחי פירט את הדברים בשיעור שנתן שאותו העליתי עלי כתב בספרי "**נהגה** – שערים בלמדנות בדרכי הגרב"מ אזרחי זצ"ל", בעמ' רע"ג.

ו. ובלשון תוס' שם: "לענין מיתה נמי מחייבין באשו משום חציו כדמוכח בכיצד הרגל (שם דף כ"ב. ושם) ואין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש כדמוכח בריש הכונס (דף נו.)".

ו. בירושלמי במסכת שבת (פרק ז' הלכה ב') מצינו: "רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה". הדברים נפסקו להלכה ברמ"א (על שו"ע אורח חיים הלכות שבת סימן שי"ט סעיף י"ז): "הרוקק ברוח בשבת והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה". לכאורה, למה זה זורה? ודוק, זורה מביא לכך שהרוח תפריד בין הבר לבין המוץ. לעומת זאת מי שיורק ברוח, אין שני דברים להפריד ביניהם, ויש רק רוק ורוק. הכיצד דומה הדבר למלאכת זורה[ז]? כתוצאה מקושי זה הביא ה"ביאור הלכה" את דברי ספר "אלפי מנשה" כי אכן האיסור אינו משום זורה אלא משום העברת ארבע אמות ברשות הרבים. המלאכה של זורה הובאה רק כדי להראות כי לעניין מלאכת שבת מיוחס המעשה אליו, על אף שמעורבת בו פעולתה של הרוח[ח]. ברם, שהרמ"א חולק על ה"אלפי מנשה" וסובר כי האיסור הוא אכן משום מלאכת זורה ואם כן בפנינו שתי קושיות על פסקיו של הרמ"א:

- לגוף הדברים, מדוע פוסק הרמ"א כי הזורה רוק לרוח חייב משום זורה, בשעה שאין כאן הפרדה בין שני דברים שונים?
- ממלאכת זורה רואים אנו כי גם במלאכת שבת אין הרוח גורעת מייחוס הפעולה לעושה, ואם כן מתעצמת הקושיה על פסקו של הרמ"א מדוע מותר להניח נר במקום שבו תבוא הרוח ותכבה אותו?

בסיס החיוב במלאכת שבת לעומת בסיס החיוב בנזיקין

בתשובה לשאלה זו נוקט ה"אבני נזר" כי יש הבחנה יסודית בין מעשה לעניין נזיקין לבין מעשה לעניין מלאכת שבת, כדלהלן:

חיוב בנזיקין – נובע מן **התוצאה.** האדם המזיק במישרין, כגון השורף ממון חברו בידיו, חייב בגין אחריותו לתוצאת הנזק. זו עשייה שיצרה "מזיק" ("אש", "בור" וכיו"ב) ומשום כך הוא מחויב בגין **התוצאה** הנובעת מיצירת המזיק – הלא הוא הנזק[ט].

ז. בביאור הלכה שם מובאת תשו' ר' עקיבא איגר (סי' כ') שנסתפק בשופך מים מועטים מצלוחית דרך חלון והרוח מפזר הטיפות, א' פונה לכאן וא' פונה לכאן, אי חייב משום זורה. והעלה לצדד להקל, שכן מלאכת זורה היא כעין בורר, שמברר פסולת מתוך אוכל, אבל בכולו פסולת אינו חייב משום זורה. ואם כן, לכאורה הוא הדין ברוק?

ח. ובלשון ה"ביאור הלכה" שם: "פירש דכוונת הירושלמי דהוא במעביר ארבע אמות ברשות הרבים ע"י הרוח והוא ע"ד דוגמא, פי' דכמו בזורה אף דהרוח הוא מסייעתו אפילו הכי חייב כן ברוקק דהעברתו ע"י הרוח ג"כ חייב והוא נכון".

ט. הוא הדין ברציחה, המעשה מייחס את ההריגה לרוצח אבל החיוב הוא על שניטלה נשמה בישראל.

ודוק, החיוב אינו בגין עצם יצירת ה"מזיק" אלא בגין התוצאה הנובעת מיצירת המזיק. כך למשל, אם אדם יוצר "מזיק" אבל לא נגרם נזק – אין מקום לחיוב[י].

ההגדרה היא אפוא: חיוב בגין מעשה המביא **לתוצאת נזק**.

חיוב במלאכת שבת – נובע **מעשיית מעשה מלאכה בשבת ולא בתוצאה**.

אם אדם עושה מלאכה בערב שבת ונוצרה יצירה בשבת, אין איסור על התוצאה. האיסור בשבת הוא על עשיית מעשה בשבת, שהוא אחד מל"ט מלאכות אסורות. אכן, החיוב הוא על מעשה שמוגדר כ"מלאכת מחשבת", (מלאכת אומנות – כתרגום יונתן) והתוצאה מגדירה את המעשה כמלאכת יצירה. אך החיוב הוא לעולם בגין **מעשה** המיוחס לעושה ואם אין מעשה – אין חיוב.

כך לדוגמא, המניח בשבת סיר על האש ועם הזמן התבשיל יתבשל. לכאורה, הבישול הוא כבר תהליך שנעשה מאליו אח"כ. אבל, החיוב הוא על **מעשה** הבישול, ומעשה בישול הוא בדיוק כך – ע"י הנחת סיר על אש כדי שהתבשיל בו יתבשל לאחר זמן. ואכן, במסכת שבת (דף ק"כ עמ' ב') מצינו: "לא תעשה כל מלאכה – **מעשה הוא דאסר** – הא גרמא שרי".

י. לעיתים גם אם שרף חפץ של חברו, אם לא נגרם בכך נזק לא ישלם. בסוף המאה ה–19 הדפיסו באנגליה בול דואר בערך של פני אחד, אלא שבטעות במקום לכתוב "post paid" כתבו "post office". מיד כשהתגלתה הטעות הושמדו רוב הבולים ואילו המעט שנשארו הלך ערכם והאמיר. שֵם הבול המיוחד היה "בול הפני השחור". התעוררה שאלה במקרה של אדם שהיו לו שני בולים, כל אחד בערך של 50,000 דולר. בא מזיק והשחית בול אחד. אלא שכתוצאה מכך נמצא כי הבול שנותר לפליטה נהיה שווה 150,000 דולר. המזיק טען כי לא גרם כל נזק, שכן קודם לכן היו שני הבולים ביחד שווים 100,000 דולר ועתה הבול שבידי חברו שווה 150,000 דולר. **הגר"ח מבריסק** נקט כי הדבר דומה ל"כחש גופנא" ואין המזיק צריך לשלם את ערך הבול שקרע, שכן יכול הוא לומר לניזק "מאי אפסדתיך" (הדברים מובאים בספר הזיכרון "אוהל ישעיהו" עמ' תע"ח). ור' סוגיה ערוכה במסכת בבא קמא (דף ג' עמ' א'), ביחס לאב הנזיקין של "שן" שם מצוי הכלל של נזק במקום שבו "מכליא קרנא". כלומר, בהמה אוכלת שחת. האכילה הזו מועילה לשדה, שכן כתוצאה ממנה גדלה תבואה מרובה וטובה יותר. כך למשל, הבהמה אוכלת שחת השווה 1,000, אך כתוצאה מכך משתבח השדה וחלף תבואה בשיעור של 1,500 גדלה תבואה בשווי של 2,000. האם משלם בעל השור 1,000 כדמי נזק או שהוא רשאי להוריד מכך 500 שהשדה השביחה? על כך משיב הרשב"א שם: "נראה לי כדברי הרב ז"ל דשחת לא מכליא קרנא כל שזרעא לתבואה, ותדע שאף בעלי התבואות משלחין שן בהמותיהן בשדותיהן כדי לאכול השחת ואחר כך תצמח התבואה ותצלח יותר. מכל מקום אם בא בעל השחת להשתלם, משתלם לפי נזקו, ולא כל מה שהבהמה מגרעת מן הפירות קריא מכליא קרנא".

הנפקות במקרה של מעשה שגרמה הרוח

יש נפקות בין הגדרות החיוב במלאכת שבת לבין החיוב בנזיקין כאשר יש רוח הגורמת את התוצאה:

בשבת – אין לנו עניין ב'מלאכה' ובתוצאה אלא **ב'מעשה** מלאכה' – האיסור נובע מן העשייה בשבת. כשיש רוח – העשייה אינה לגמרי של העושה אלא בפנינו "כוח אחר המעורב בו". אכן, האדם מנצל את כוחה של הרוח המצויה, שברור כי תבוא, ומבחינת "קשר סיבתי" מיוחסת **התוצאה** אליו. אבל, **המעשה** אינו שלו. האדם השכיל לרתום את הרוח ליצירתו **והתוצאה** היא "שלו" אבל, העשייה – איננה שלו.

אכן, לגבי מלאכת זורה רואים אנו כי הרוח לא גורעת מייחוס הפעולה לעושה. אבל, שונה הוא החיוב של הזרייה מכיוון שבמלאכה זו הגדרת עשייתה היא שימוש האדם ברוח לצורכו. אכן, גם בזרייה, כבכל מלאכת שבת, החיוב על **המעשה**, אבל גדר המעשה הוא 'מלאכת מחשבת' שצורתה באמצעות הרוח[א].

מלאכה אחרת, שבה משתתפת הרוח בעשייה – לא תהא מלאכה אסורה.

בנזיקין – האיסור הוא על **התוצאה** הנובעת מכך שהאדם יצר "מזיק". אדם שהניח סכין או אבן על גג החשוף לרוח מצויה – יצר מזיק[ב]! יש קשר סיבתי ברור בין התוצאה לבין המעשה. לכן, על אף שאין זה **מעשה** שלו עצמו לבדו והרוח סייעתו, **התוצאה** מיוחסת אליו, ובנזיקין החיוב הוא בגין התוצאה[ג].

יא. ר' בבא קמא (דף ס' עמ' א'), תוספות, רא"ש ונימוקי יוסף שם , אור זרוע רע"ד, ובעיקר אגלי טל מלאכת זורה ד', ה'.

יב. מהאי טעמא המניח את אבנו וסכינו על ראש הגג אינו נחשב גרמא בנזיקין – כי לשים אבן סכין ומשא בראש הגג כשעומד לעוף ברוח מצויה – זו יצירת מזיק. ר' שיטה מקובצת ב"ק (ס' ע"א) המקשה מה ההבדל בין הגמ' בבא בתרא (דף כ"ו ע"א) לגבי 'רקתא' שהם שיירים שעפים מנפיצת הכותנה ברוח, והגמ' דנה אם זה דומה לזורה ורוח מסייעתו, לבין מי שמניח אבנו סכינו ומשאו על ראש הגג ובאה רוח מצויה והפילתם? ותירץ בשם המאירי (ד"ה "וז"ל הרב המאירי") כי בעצם הנחת הסכין על ראש הגג יש משום יצירה של מזיק. ובלשונו: "ורבותי תירצו שבזו שבכאן הרוח מסייעתו לעשיית גוף המזיק. אבל בענין הרקתא כבר נגמר גוף המזיק ואין הרוח מסייע אלא בהולכה... ומכל מקום ההיזק יעשה בלא הרוח ומתוך כך חייב".

יג. על כן כותב ה"אבני נזר" שם ביישבו את הרמ"א לגבי כיבוי נר: "אשו משום חציו ילפינן מדכתיב המבעיר את הבערה ובממון גרמי חייב. והיינו משום דההיזק נעשה. על כן חייב אף שאינו מזיק בידים ממש. וכן ברוצח הרציחה נעשה... אבל שבת המלאכה הנעשית מאלי' אין שום סרך איסור. **והרי מותר לעשות מבעוד יום שהמלאכה תיעשה בשבת. ואין חיוב רק על מעשה האדם בלבד**. על כן בעינן בידים ממש ופטור על אשו משום חציו".

זרייה גם בפיזור רוק

בהתאם ליסוד זה של ה"אבני נזר" מובנת פסיקתו של הרמ"א ביחס למי שיורק והרוח פיזרה את הרוק. אילו האיסור היה על **התוצאה** של המלאכה, הרי שבמלאכת זורה יש תוצאה של הבדלה בין שני דברים שונים (בר ומוץ) ותוצאה זו אינה קיימת כשירק והרוח פיזרתו ואין הבדלה בין שני דברים שונים. לכן, גורס ה"אלפי מנשה" שאין חיוב משום זורה.

אבל, אם מבינים שהאיסור במלאכת שבת הוא על **המעשה**, הרי שאין כל נפקות בין מי שזורה תבואה לבין מי שזורה רוק, שהרי המעשה הוא אותו מעשה של הפרדת שלם לחלקיו באמצעות הרוח. העובדה שיש הבחנה בתוצאה של מעשה זה – אינה גורעת מהגדרתו כמעשה של מלאכת שבת שנאסרה. ממילא מובן פסקו של הרמ"א כי גם זורה רוק ברוח חייב משום זורה.

סיכום הדברים

העולה מן האמור הוא זה:

הרשב"א נקט כי מי שכתב בשבת באמצעות מחיקה של גג האות ח' חייב.

מדברי הרשב"א עולה כי אף תוצאה הנוצרת ממילא ע"י עשייה מחוץ לדבר עצמו נאסרה.

מכאן הסיק המנחת חינוך כי תיאסר גם שבירה של חלק הפסל שאינו פני האדם, המובילה לכך שהפסל ייוותר עם צורת אדם בלבד.

ה"משמרת חיים" חלק על השוואה זו משום שהניח כי במלאכת שבת חייבים על התוצאה, ואילו בנזיקין המחייב הוא המעשה. בהתאם לקו חשיבה זה סבר הרב שיינברג כי בעשיית פסל שהמחייב הוא המעשה, יימצא כי גם לשיטת הרשב"א, מי שלא עשה מעשה בחלק הפסל שהוא פרצוף אדם לא עשה מעשה של חיוב ויהיה פטור.

המנחת חינוך, לעומת זאת, סובר כפי שביאר ה"אבני נזר", כי אדרבה בנזיקין החיוב הוא על התוצאה, ואילו במלאכת שבת החיוב הוא על המעשה.

ממילא, משראינו כי הרשב"א מחייב על כתיבה בדרך של עשייה מחוץ לדבר עצמו, הרי שתיאסר אף עשייה של פסל הנעשית מחוץ לדבר עצמו.

פרשת כי תבוא

קניין דרבנן מועיל לדאורייתא

"הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'"
(דברים כ"ו, י')

פרי האדמה אשר נתת לי

מצוות ביכורים הוטלה על מי שיש לו קרקע בארץ ישראל אשר נשאה פירות. כך נאמר (דברים כ"ו, א'–י'): "והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך נחלה, וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלהיך נותן לך ושמת בטנא, והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם... וענית ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט... ויביאנו אל המקום הזה, ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי **האדמה אשר נתת לי ה'**".

אישה ובעלה

אישה, שאינה מקבלת נחלה בארץ ישראל אינה יכולה לומר את הקריאה: "האדמה אשר נתת לי". על כן נאמר במשנה במסכת ביכורים (א', ה'): "**האישה** וטומטום ואנדרוגינוס, מביאים ולא קוראים, משום שאינם יכולים לומר: 'אשר נתת לי ה'". עם זאת, בגמרא במסכת גיטין (דף מ"ז עמ' ב') מצינו כי אדם מביא ביכורי אשתו וקורא. בהתאם לכך פסק הרמב"ם הלכות ביכורים (פרק ד' הלכה ו'): "המוכר שדהו לפירות – הלוקח מביא ואינו קורא, שקנין פירות אינו כקנין הגוף[א]. אבל, מביא

א. הרמב"ם בהלכות ביכורים (פרק ב' הלכה י"ב) פסק: "האריסין והחכירין כו' והגזלנין אינן מביאין בכורים ואפילו נתייאשו הבעלים שנאמר בכורי אדמתך". הקשה הגר"ח סולובייצ'יק הרי לאריס יש קניין פירות, אם כן למה פסק הרמב"ם שאינו מביא ביכורים? הגר"ח משיב כי יש שני דינים בקניין פירות: א) קניין של **הקרקע** לפירותיה; ב) קניין בפירות בלי זכות בקרקע לפירותיה. על כן, כשקונה את הגוף לפירות מביא ביכורים. אך אם יש לו זכות בפירות לבד בלי קניין בגוף הקרקע לפירותיה אינו מביא ביכורים.

אדם מנכסי אשתו בכורים וקורא – אף על פי שאין לו גוף הקרקע, שנאמר (דברים כ"ו, י"א): 'ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך **ולביתך**'".

קניין מדרבנן לעניין דין דאורייתא

מן המילה "ולביתך" שנאמרה בתורה למדים אנו כי כשיש לאדם פירות מקרקע של אשתו הוא מביא ביכורים וקורא, שכן הקרקע שייכת "לביתו", זו אשתו. אבל, תוספות שם (ד"ה "ולביתך") שואל, כיצד מביא הבעל ביכורים מפירות שגדלו במקרקעין של אשתו, הרי לא רק שהקרקע לא שלו אלא שגם הפירות לא שלו, שהרי מן התורה אין לבעל פירות בנכסי אשתו אלא זו תקנה דרבנן. אם כן, כיצד יכול הבעל להביאם מדין תורה? תוספות משיב, כי דרך נשים שנותנות פירות לבעליהן וביחס לכך נאמר, שהבעל מביא מפירות שקיבל מאשתו.

שאלת ה"פני יהושע"

הרמב"ם שם פוסק כי "אף על פי שמתה אשתו אחר שהפריש והוא בדרך – מביא וקורא".

ה"פני יהושע" על מסכת גיטין שם מקשה, הן במקרה שהאישה מתה אי אפשר ללמוד שיש חיוב מכוח הפסוק של "ולביתך", שהרי עם פטירת האישה נמצא כי הבית שהקימו הבעל ואשתו נסתר.

את הביכורים ניתן להביא אם כן רק מכוח דין ירושה. אך לשיטת הרמב"ם בהלכת נחלות (פרק א' הלכה ח') ירושת הבעל היא מדרבנן. אם כן, כיצד מועיל קניין דרבנן לדין דאורייתא?

נעיין אפוא בשאלה האם קניין דרבנן מועיל לדאורייתא.

שיטת רש"י

במסכת בבא מציעא (דף מ"ז עמוד ב') מצינו מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש ביחס ל"מעשה קניין".

רבי יוחנן סובר: "דבר תורה, מעות קונות" את המטלטלים. ומפני מה אמרו חכמים שרק משיכה בלבד קונה את המטלטלים ולא מעות, גזירה, שמא יאמר לו המוכר לקונה: "נשרפו חיטיך בעלייה".

ריש לקיש אמר, משיכה מפורשת מן התורה כמעשה קניין. המקור לכך הוא הכתוב (ויקרא כ"ה, י"ד): "וכי תמכרו ממכר לעמיתך **או קנה מיד עמיתך**, אל תונו איש את אחיו". המילים: "קנה מיד עמיתך" מלמדות על קניין משיכה, שהוא דבר הנקנה מיד ליד, שמושך הקונה בידיו את הדבר הנקנה מידיו של המוכר.

לכאורה, מה הנפקא מינה בין רבי יוחנן לריש לקיש בקניין מעות, הרי למעשה לדברי שניהם מעות אינן קונות (לדברי רבי יוחנן אינן קונות מחמת תקנת חכמים, ולריש לקיש אינן קונות מן התורה), ומאידך לדברי שניהם יש קללת "מי שפרע" על מי שאינו מכבד מעשה קניין דמים שעשה.

רש"י שם (ד"ה "קאי באבל") משיב על כך כי יש נפקא מינה "לענין איסורא, כגון אם קידש בו את האשה, לרבי יוחנן הוו קדושין, דמדאורייתא קנייה, ודידיה הוא, לריש לקיש לא הוו קדושין".

כלומר, כאשר האיש הקונה את החיטים בקניין מעות קידש בהם אשה, אם נאמר כרבי יוחנן, שהוא קונה את החיטים מדאורייתא, תהא האשה מקודשת מן התורה. אך אם נאמר כריש לקיש, היא לא מקודשת כלל. מדברי רש"י עולה אפוא כי קניין דרבנן – אינו מועיל לדאורייתא[ב].

ספקו של ה"משנה למלך"

רבי יהודה רוזאניס בספרו "משנה למלך" על הרמב"ם בהלכות אישות (פרק ה') העלה את הספק הבא: מי שקנה חפץ מחברו ונתן המעות ולא משך, דקיימא לן דמן התורה קנה ומדרבנן לא קנה עד שימשוך אם קידש המוכר בחפץ זה היכי לידייניה דינא, מי נימא דהוי מקודשת גמורה ואם בא אחר וקדשה לא תפסי קידושין כיון דמדרבנן לא יצא החפץ מרשותו או דלמא ראוי לחוש לקידושי שני כיון דמן התורה קידשה הראשון בגזל **וצד זה נראה בעיני**"[ג]. כלומר, ה"משנה למלך" מניח כי קניין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא.

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה תר"ו אות ד') מבאר כי אם הבעל ירש מאשתו קרקע וירושת הבעל היא מדין תורה, פשיטא כי הוא מביא וקורא, שהרי הקרקע של הבעל, והוא כמו בן היורש את אביו.

ב. כך גם עולה מדברי הטור חושן משפט (סימן קצ"ח) שכתב: "דבר תורה מעות קונות בכל המטלטלין ... לפיכך משקבל המוכר המעות הן שלו מן התורה ואם קדש בהם את האשה מקודשת".

ג. רבי אריה ליב הכהן הלר (מחבר "קצות החושן") בספרו "אבני מילואים" (סימן כ"ח ס"ק ל"ג) תמה, מדוע לא פשט ה"משנה למלך" את ספקו מדברי רש"י האמורים, שבהם רואים אנו כי בקידושי תורה זקוקים לקניין שמועיל מדאורייתא?

אך אם ירושת הבעל דרבנן, כפי שפסק הרמב"ם, נמצא כי מהתורה אין הקרקע שלו. אם כן כיצד אומר הוא "אשר נתת לי"? וכיצד מועיל קניין מדרבנן לדין דאורייתא[ד]?

המנחת חינוך מציע רעיון ליישב זאת כדלהלן: "**ואפשר, שמחמת קנין דרבנן הווי יאוש וגם נשתקע שם הבעלים**". כלומר, קניין דרבנן כשלעצמו אמנם לא מועיל לדאורייתא, אבל בעקבות תקנת חכמים שהבעל יורש, נמצא כי חל ייאוש ומשתקע שם הבעלים (יורשי האישה) מן הנכס. ייאוש זה הוא שמפקיע את הבעלות מן הבעלים המקורי (יורשי האישה) ומעביר אותה לידי המחזיק בנכס (הבעל)[ה]. ממילא חל קניין מדאורייתא של הבעל.

ודוק, ייאוש אינו מכניס את הנכס לרשות המחזיק, אלא מהווה "היתר זכייה" לאדם המחזיק בנכס לקנות בו בעלות, שכן הבעלים המקורי אינו מעכבו[ו]. אולם, משמעות הסברו של "המנחת חינוך" היא, כי הירושה מדרבנן גורמת לייאוש ולשקיעת השם של הבעלים הקודם, ובעקבות ייאוש זה יכול הבעל לפעול את פועלו ולבצע קניין בנכס מדאורייתא.

מתעוררות אפוא שתי שאלות:

א. מכיוון שייאוש אינו קניין אלא רק מאפשר לעשות קניין, כיצד זכה הבעל בנכס, הרי הוא בדרך ולא עשה שום מעשה קניין בקרקע לאחר מות אשתו[ז]?

ד. המנחת חינוך עסק ב–14 מקומות בספרו, בהקשרים שונים, בשאלה האם מועיל קניין מדרבנן לדין דאורייתא.

ה. יסוד הדברים בסוגיה בתוספות במסכת סוכה (דף ל' עמ' א' ד"ה "וקרקע אינה"), כי אמנם ככלל קרקע אינה נגזלת אבל במקום שבו "נשתקע שֵם הבעלים אפילו מדאורייתא יש יאוש".

ו. הפקר מוציא את הנכס מרשות הבעלים. לעומת זאת, ייאוש אינו מוציא את הנכס מרשות הבעלים המקורי, ורק מאפשר לאנשים לזכות בנכס בלא שהדבר ייחשב לגניבה. לעניין זה ראו: תוספות מסכת בבא קמא (דף ס"ו עמ' א' ד"ה "כיון דבאיסורא אתי לידיה") – "מכאן משמע שיאוש אינו כהפקר גמור דאם כן אפילו בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר"; "קצות החושן" בסימן ת"ו ס"ק ב'; "מחנה אפרים" הלכות זכיה מהפקר סעיף ז'; "תרומת הכרי" סימן רס"ב ס"ק א', "נתיבות המשפט" סימן רס"ב ס"ק ג'.

ז. ברם, שאלה זו מיושבת לפי הסברו של רש"י במסכת גיטין (דף ל"ח עמ' א' ד"ה "יאוש") הכותב: "יאוש – הוי הפקר".

הרב יצחק אלחנן ספקטור בספרו "באר יצחק", חלק יורה דעה (סימן כ"ג ענף ד') סבור כי ייאוש כמוהו כהפקר ויש בו כדי להוציא את הנכס מרשות בעליו. כמו כן כתב הדברי יחזקאל (סימן מ"ט, ד') המוכיח שגם בייאוש יוצא מרשותו מיד. כמו כן, ה"חזון איש" על בבא קמא (סימן י"ח – א', ו–ג', וכן כתב ה"קהילות יעקב" סימן ל"ז בשם החזון איש") סובר שבייאוש יצא מרשות הבעלים מיד. ה"חזון איש" מבאר כי ההבדל בין ייאוש להפקר, הוא שהפקר הוא פעולת הבעלים מרצונו, והתורה השליטה את הבעלים על ממונו כי כשם שבידו למכור ולהקדיש כן בידו להפקיר, וצריך שיהיה הממון תחת

ב. כיצד זה כבר נשתקע השם של יורשי האישה, כאשר היא נפטרה זה עתה כשהבעל בדרכו עם הפירות לירושלים?

אחרי קניין דרבנן נעשה הנכס קנוי מדאורייתא

שאלות אלו מיושבות לפ הסברו של רבי אריה ליב הכהן הלר (מחבר "קצות החושן") בספרו "אבני מילואים" (סימן כ"ח ס"ק ל"ג), המציע דרך אחרת לכך שקניין דרבנן יועיל ליצור קידושין דאורייתא.

ה"אבני מילואים" מבאר, כי הדבר נובע מכוח הכלל של "הפקר בית דין הפקר"[ח]. כלומר, לחכמים יש כוח להפקיע ממון מידי אדם. מחמת דין זה נמצא כי כאשר חכמים קבעו שקניין מעות קונה, הרי שבכך הם מפקיעים את המטלטלין מידי המוכר. נמצא, כי מכוח הדין של "הפקר בית דין הפקר" אלו מטלטלין ששייכים מדאורייתא לקונה, ובידו לקדש בהם אישה מדאורייתא.

בדומה לכך מצינו ביחס לקניין של "מעמד שלושתן" שתחולתו מדרבנן.

רבי יוסף קארו בספרו "בית יוסף" אבן העזר (סימן כ"ח) מביא את דברי רבינו ירוחם הסובר כי קדושין שייעשו באמצעות קניין זה תקפים רק מדרבנן "כיון דמעמד שלשתן תקנתא דרבנן היא". ה"בית יוסף" חולק על כך ואומר: "ואינו מוכרח דהא איכא למימר דכיון דתקינו רבנן נקנו לה המעות וכיון שנקנו לה הווי ליה כאילו נתן לה כסף והויא מקודשת דאורייתא". דעת ה"בית יוסף" מבוארת בכך שהכסף נקנה לאישה מכוח הדין של "הפקר בית דין הפקר".

בהתאם לכך ניתן ליישב את הקושי שהעלינו בעקבות הסברו של המנחת חינוך, שהרי אין זה קניין מכוח ייאוש, אלא מכוח הפקר בית דין הפקר. גם אין צורך שהבעל יעשה מעשה קניין כלשהו, שהרי הפקר בית דין מועיל להוציא את הקרקע מידי האישה ולהעבירה לבעל.

שליטתו כשיפקיר, ולכן אינו יכול להפקיר ממון הגזול שאינו ברשותו. לעומת זאת, ייאוש הוא הפקעה בעל כרחו נגד רצונו, ולכן הוא מועיל בממון שאינו ברשותו. על אף זאת גזלן שהחפץ בא לידו באיסור אינו יכול לזכות בנכס מכוח ייאוש, מכיוון שהתורה לא נתנה לו זכות זכייה בדבר שהוא עבר בו איסור.

ח. מקור הדברים במסכת יבמות דף פ"ט עמ' ב' "אמר ר' יצחק: מנין שהפקר בית דין היה הפקר? שנאמר (עזרא י, ח') "וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה". ר' אלעזר אמר, מהכא, (יהושע י"ט, נ"א) "אלה הנחלות אשר נְחַלוּ אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל בגורל בשילה לפני ה' פתח אהל מועד ויכלו מחלק את הארץ". וכי מה ענין ראשים אצל אבות? אלא לומר לך: מה אבות מנחילים בניהם כל מה שירצו, אף ראשים מנחילים את העם כל מה שירצו".

ה"אבני מילואים" עומד על כך שיש דעות כי הפקר בית דין רק מוציא את הנכס מידי בעליו, אך אין בו כדי להכניסו לרשות אחרת, ולשם כך צריך מעשה קניין[ט]. אולם, ניתן יהא לבאר את דעת הרמב"ם אם די בהפקר בית דין גם כדי להעביר את הקרקע לידי הבעל.

שאלת הרב רוזובסקי

הסברם של "קצות החושן" ושל המנחת חינוך מבאר את היכולת של קניין דרבנן להועיל לדין דאורייתא במקומות שונים. אך אין בו כדי לבאר כיצד קניין דרבנן מועיל לגירושי אשה.

הרב שמואל רוזובסקי, ב"שעורי ר' שמואל" על מסכת גיטין (דף י"ג עמ' א'), מדייק מדברי תוספות שם (ד"ה "תנו") כי אילו היו מתקנים קניין של "מעמד שלושתם" בגט, היה הדבר מועיל ובר תוקף לגירושי אישה. מכך עולה, כי קניינים מועילים בגט (ואין צורך במסירה בידה אלא די בהקנאה של הגט) ואפילו קניינים דרבנן מועילים לדין דאורייתא. ברם, שרבי שמואל רוזובסקי שואל כיצד ייחשב הדבר לנתינה מצד הבעל, מאחר שרבנן הם אלו שיצרו את הקניין? היכן ביצע הבעל מעשה של נתינה לאישה? "כיון דהא דמהני לדאורייתא הוי מכח הפקר בית דין הפקר אם כן רבנן הם המקנים לגבי הדאורייתא ולא מקרי בהכי "ונתן"?

כלומר, הדין של "ונתן" מחייב כי הבעל ייתן את הגט לאישה, ואילו כאן הבעל לא העביר את הבעלות, אלא בית דין הם שהפקירו את הנכס ממנו והקנו אותו לאישה. נראה אפוא כי יש לפנות להסבר אחר כדי לבאר מדוע קניין דרבנן מועיל לדאורייתא.

הסברו של ה"דבר אברהם"

רבי אברהם דב כהנא שפירא בספרו "דבר אברהם" (חלק א' סימן א') דן בהרחבה בשאלה האם קניין דרבנן מועיל לדאורייתא. כך למשל עסק בקניין "סיטומתא"

ט. בעניין זה מצינו מחלוקת ראשונים. בספר עליות דרבינו יונה על בבא בתרא דף נד עמ' ב' כתב שבית דין יכולים רק להפקיר ממון ולא להקנות ממון, והקונה צריך לעשות מעשה קנין כדי לקנות. אך הרשב"א במסכת גיטין דף ל"ו עמ' ב' כתב שיכולים אף להקנות, וכן מבואר בלשון רש"י במסכת גיטין דף ל"ו עמ' א ד"ה "מוסרני" שכתב "יש כח בידם להפקיע ממונו של זה וליתן לזה". הים של שלמה על מסכת יבמות פרק י' סימן יט והחתם סופר בגיטין שם ד"ה "מנין" כתבו כי מחלוקת זו תלוי בשאלה מאיזה פסוק נלמד דין הפקר בית דין הפקר, כמפורט בה"ש הקודמת. לפי דעת ר' יצחק שהדבר נלמד מהפסוק בספר עזרא, רואים אנו רק שבית דין יכולים להפקיר ממון. אך לפי ר' אליעזר שהדבר נלמד מהנחלות נמצא כי בית דין יכולים גם להקנות.

(חותמת)' שלגביו מצינו במסכת בבא מציעא (דף ע"ד עמ' א') כי "סיטומתא קניא". והלכה פסוקה היא בשולחן ערוך חושן משפט (סימן ר"א סעיף א' ו–ב'): "מכר לו בדברים בלבד ופסקו הדמים, ורשם הלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סימן ידוע שהוא שלו... **אם מנהג המדינה הוא שיקנה הרושם קנין גמור, נקנה המקח** ואין אחד מהם יכול לחזור בו, וחייב זה ליתן הדמים... וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו, כגון על ידי שנותן הלוקח פרוטה למוכר, או על ידי שתוקע לו כפו, או במקום שנוהגים הסוחרים שמוסרים לקונה המפתח וכן כל כיוצא בזה".

רבי יעקב מליסא בספרו "נתיבות המשפט" (סימן ר"א) ביאר כי "קניין סיטומתא" הוא קניין דרבנן, שהרי מעות שקונות רק מדרבנן הן בודאי מנהג שנהגו הסוחרים ולמרות זאת הם רק קניין מדרבנן לעניין קידושין. לעומת זאת ה"חתם סופר" (יורה דעה סוף סימן שי"ד) חלק עליו וסבר כי סיטומתא היא קנין דאורייתא ממש, שכן לאחר שקבעו חכמים שסיטומתא קונה, הדבר נחשב לתנאי שעשו הצדדים ביניהם והכלל הוא "כל תנאי שבממון קיים מהתורה"[יא].

לדברי ה"חתם סופר" אין סיטומתא דומה לקניינים מדרבנן כי שם "לא מחלו בכך הסוחרים מרצונם אלא אנוסים בתקנת חכמים. אבל מה שהנהיגו מרצונם הטוב – כל תנאי שבממון קיים מהתורה בלי ספק".

אמנם ה"דבר אברהם" טוען כי גם בקניינים דרבנן, הסוחרים מאמצים את מעשה הקניין שחידשו חכמים, כנוהג שלהם עצמם, וממילא יש לכך תוקף מדאורייתא. אדרבה, "אין מתקבל על הדעת לומר שמנהג התגרים יהא עדיף מקנין שתקנו חז"ל"[יב].

תשובת הרדב"ז

בתשובות הרדב"ז (חלק א' סי' תק"ג) כתב לגבי קניין סודר: "משמע לי דמדרבנן הוא ומתורת חליפין דהא מדברי קבלה ילפינן לה דכתיב (רות ד', ז'): 'שלף איש נעלו ונתן לרעהו' אלא גדר הדבר הוא כי **כל הדברים אשר תקנו רבנן דליהוי קנין אית**

י. "קניין סיטומתא" הוא כל דרך קניין הנהוגה על ידי בני המקום. רש"י בבא מציעא (שם) מבאר כי סיטומתא היא רישום שמבצע הסוחר על גבי חביות יין שמטרתו להראות שהחביות שייכות לקונה. הרא"ש (שם) כתב בשם רבינו חננאל שמדובר בתקיעת כף שנהגו הסוחרים בגמר המקח "שתוקע כפו לכף חברו ובזה נגמר המקח".

יא. ה"אבני מילואים" שם סבור כי קניין סיטומתא חל מדאורייתא מכוח הדין של "דינא דמלכותא דינא".

יב. "קצות החושן" סימן קכ"ו ס"ק ג'.

להו דינא דאורייתא דעל סמך זה נושאים ונותנים בני העולם ולא גרע מהמנהג". כלומר, קניין סודר אינו מדאורייתא אלא מדרבנן. אך נכס שנקנה באמצעות "קניין סודר" מועיל לקדושין דאורייתא, כי לאחר שתקנו חכמים קניין זה, הרי שהוא הפך למנהג הסוחרים. מנהג סוחרים יוצר קניין דאורייתא, כמו כל דבר שבממון שבו התניית הצדדים תקפה אף מדאורייתא[יג].

קניין דרבנן יוצר גמירות דעת מדאורייתא

לפי הסברו של ה"דבר אברהם" אין קניין דרבנן חל מכוח הדין של הפקר בית דין, אלא שבעקבותיו נמצא כי הצדדים עצמם גמרו בדעתם למכור זה לזה את הנכס. הדברים מקבלים משנה תוקף בעקבות העיון בדברי הרב אברהם ישעיהו קרליץ בספרו "חזון איש" חלק חושן משפט (סימן כ"ב) שכתב: "כלל גדול יהיה לך בקנינים, דעיקר הקנין הוא שיגמור בלבו להקנות הדבר לחברו וחברו יסמוך דעתו עליו. ויש דברים שקים להו לחז"ל שבדיבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחברו. ויש שאינו גומר בלבו רק ע"י הקנינים המפורשים מן התורה או מחז"ל, ודוק היטב בזה והפוך בה דכולה בה דוק בש"ס ופוסקים ותמצא". מכיוון שלא מעשה הקניין עיקר אלא כל תכליתו להביא לכך שתיווצר גמירות דעת של הצדדים למקח, מובן כי לאחר שרבנן אמרו שיש תוקף למעשה מסוים הרי שהצדדים גומרים בדעתם להעביר את הבעלות בנכס, ומחמת גמירות דעת זו נמצא כי הנכס עובר מהמוכר לקונה. ממילא מובן כי יש תוקף לקידושין גם מדאורייתא מכוח מעשה קניין מדרבנן.

הקושי על הסברו של ה"דבר אברהם"

הסברו של ה"דבר אברהם" מבאר היטב מדוע **מעשה קניין** מדרבנן יועיל אף לקידושין דאורייתא, שהרי מעשה הקניין הופך לנוהג הסוחרים וממילא תקף מכוח הסכמת הצדדים. אבל, אין בהסבר זה כדי לבאר כיצד יועיל קניין דרבנן לדין דאורייתא במקרה של אדם שאינו מוסמך מדאורייתא להסכים ורבנן הם שחידשו סמכות זו. כך בשלושת המקרים הבאים:

יג. נראה כי ניתן לומר שזו גם דעת תוספות במסכת גיטין (דף מ"ז עמ' ב') שעימו פתחנו, לפיו בעל יכול להביא ביכורים מקרקע של אשתו "כי דרך נשים שנותנות פירות לבעליהן". אכן מקור הקניין הוא בתקנת חכמים בדבר זכויות הבעל והאישה. אך בעקבות תקנת חכמים הפך הדבר לנוהגו של עולם, ומכוחו נשים נותנות את הפירות לבעל, וממילא זו הסכמה שתקפה מדאורייתא.

א. קטן – מדאורייתא אין לו סמכות להסכים לדבר, אך מדרבנן תיקנו לו קניין. במקרה זה אין לומר כי בעקבות התקנה מדרבנן נמצא כי הקניין תקף מכוח גמירות דעתו, שהרי – הוא לא כשיר להסכים.

ב. התנגדות למקח – כיצד מועיל קניין דרבנן לדין דאורייתא, מקום שבו המוכר מתנגד למקח ורק מכוח תקנת חז"ל ("תקנת השבים") הנכס עובר.

ג. ביכורים – כיצד יחול המקח במקרה של ביכורים, שבו זכויות הבעל נובעים מירושה שתקפה מדרבנן. במקרה זה אין בפנינו אישה שהתרצתה להעביר את הפירות לבעל, שהרי עסקינן בירושת נכסיה לאחר שהיא נפטרה.

נפרט להלן דוגמאות אלו.

קניין של קטנים – ראייתו של "קצות החושן"

רבי אריה ליב הכהן הלר בספרו "קצות החושן" (סימן רל"ה ס"ק ד') דן באריכות בשאלה האם קניין דרבנן מועיל לדאורייתא ומביא ראיה ממסכת שקלים, לגבי קניין של מי שאין להם "יד" להקנות.

נשים וקטנים אינם חייבים במצוות "מחצית השקל". אולם במשנה במסכת שקלים (פרק א' משנה ה') נקבע כי "אם שקלו מקבלים מידם". רבי עובדיה מברטנורא מבאר כי השקלים מתקבלים "בתנאי שימסרו לציבור לגמרי", שכן אם ייוותרו השקלים בבעלות האישה או הקטן, יימצא כי ירכשו קרבנות ציבור מכסף פרטי של יחיד ולא מכספי ציבור.

לכאורה, כיצד יכולים קטנים למסור לציבור את השקלים, הרי פעוטות אינם ברי הקניה מדאורייתא, ומקחן מקח ומתנתן מתנה במטלטלין רק מדרבנן? כך למשל פסק הרמב"ם בהלכות לולב (פרק ח' הלכה י') שאין נותנים את הלולב לקטן מכיוון "שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים דבר תורה ונמצא שאם החזירו אינו מוחזר"[יד].

"קצות החושן" מוכיח מכאן כי קניין דרבנן מועיל לדין דאורייתא. ברם, מכוח מה חל המקח מדאורייתא? במקרה זה לא מועילה הסברה של ה"דבר אברהם" לפיה תקנת חכמים הופכת להסכמת הצדדים, כמו בקניין סיטומתא, שהרי עסקינן בקטן שמדאורייתא כלל אינו בר הסכמה.

יד. מכאן מוכיח "קצות החושן" שקניין דרבנן מועיל גם לדין דאורייתא ומשום הפקר בית דין הפקר. בספר "שער המלך" (שם) יישב את הקושי האמור באופן שונה. לדבריו, מסירת קטנים אינה מועילה מדאורייתא. אבל, מדאורייתא לא התעורר קושי מלכתחילה כי מעות הקטנים בטלים ברוב. זהו רק דין דרבנן שדבר חשוב אינו בטל ברוב, ולצורך פתרון דין דרבנן – מועיל קניין מדרבנן. וראו הערות רבי עקיבא איגר בגליון המשנה שקלים (פרק א' משנה ה').

אישה צווחת – ראייתו של "שער המלך"

רבי יצחק נוניס בילמונטי בספרו "שער המלך" על הרמב"ם בהלכות לולב (פרק ח' הלכה י') הביא ראיה שקניין דרבנן מועיל לדין דאורייתא, מן הסוגיה במסכת סוכה (דף ל"א עמ' א'). שם מצינו מעשה בסבתא שעבדי ראש הגולה גזלו ממנה עצים וסיככו בהם את סוכתו של ה"ריש גלותא". האישה טענה בפני רב נחמן כי ריש גלותא והחכמים המסבים עימו יושבים בסוכה גזולה. האישה צווחה שישיבו לה את העצים שגזלו ממנה, אך רבי נחמן לא שעה לדבריה. אמר רב נחמן: "פעיתא היא דא" – קולנית היא זו, כי אין לה זכות בעצים עצמם אלא רק בדמי העצים. על כן, אין עבדי "ריש גלותא" מחויבים לסתור את הסוכה ולהשיב לה את גוף העצים. הטעם הוא, משום "תקנת מריש" שתקנו חכמים למי שגזל קורה וקיבע אותה בראש גגו, שאינו צריך לסתור את בניינו ולהשיב את הקורה עצמה ודי שישיב את דמיה. זוהי "תקנת השבים" שנתקנה כי אם יכפו את הגזלן להשיב את הקורה ולסתור את הבית, הוא יימנע מלשוב בתשובה. לנוכח תקנה זו נמצא כי בני ריש גלותא זכו בגוף העצים והם יוצאים ידי חובתם בסוכה זו.

"שער המלך" שואל, הרי קניין מכוח "תקנת השבים" הוא רק קניין מדרבנן, וכיצד הוא מועיל לצאת ידי חובת סוכה מדאורייתא? מכאן מבקש הוא להוכיח כי לאחר תקנת חכמים יש קניין גם מדאורייתא. ברם, שהסברו של ה"דבר אברהם" אינו תקף במקרה זה וכאן אין לומר כי תקנת חכמים הופכת להסכמת הצדדים, שהרי האישה בפנינו והיא צווחת בחוסר הסכמה.

פרכתו של "אבני מילואים"

ה"אבני מילואים" פורך ראיה זו ומבאר כי גם אם קניין דרבנן לא מועיל לדין תורה אין קושי מן הסוגיה של סוכה, כי אין דין לשבת בסוכה שהיא קניינו של אדם, ואדם יוצא ידי חובת סוכה גם בעת ישיבה בסוכתו של חברו. הדין של "לכם" נאמר רק לגבי ארבעת המינים ולא לגבי סוכה. אכן, אם הסוכה גזולה, לא יוצאים בה ידי חובה, מחמת הלאו של "לא תגזול", שכן במקרה זה בפנינו מצווה הבאה בעבירה. אך מעת שיש תקנה דרבנן פשיטא כי אין איסור גזל, אף אם הקניין הוא רק מדרבנן. אם לא תאמר כן יימצא כי בכל קנייני דרבנן נאמר שזהו גזל מן התורה. על כן, נוקט ה"אבני מילואים" כי אין מכאן ראיה שקניין דרבנן מעביר את הנכס לרשות הזוכה גם מדאורייתא, ודי בכך שהשימוש בנכס שחלה עליו "תקנת השבים" אינו נחשב לגזל.

הסברו של ה"שערי יושר"

דברים אלה מקבלים משנה הבנה לאור הסברו של הרב שמעון שקופ בספרו "שערי יושר"[טו] שהבהיר כ"הקדמה כללית לכל דיני המשפטים של דיני הממונות שבין איש לרעהו", כי דיני הממונות שבתורה שונים במהותם מדיני איסור והיתר. בעוד שבדיני איסור והיתר יש ציווי ה' שצריך לקיימו, הרי שבדיני הממונות אנו באים לתת סעד לבעלים כפי שהוא מוגדר על פי הסכמת בני האדם. התורה קובעת שאסור לגנוב או להזיק "ממונו של אדם", אולם מהו "ממונו של אדם", זוהי הסכמת בני האדם הקודמת לתורה.

הרב שקופ מביא את דברי קונטרס הספיקות (כלל א' סימן ו'): "שלא אסרה התורה את הגזל אלא מה שהוא של חברו מצד הדין, לכן ספק ממון שהדין בו המוציא מחברו עליו הראיה אין איסור כשאינו מחזיר". הרב שקופ מסביר: "ביאור ענין זה הוא על פי הקדמה כללית שכל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה, שבכל המצוות הוא מה שהזהירה לנו תורה בעשה ולא תעשה, חיוב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצות ה', ובדיני ממונות אינו כן, שכן קודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב, צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי".

הרב שקופ נוקט על כן, כי אין לערב תחומין ולהחיל על דיני ממונות את איסור הגזלה, שכן מישור האיסור חל רק **לאחר** שהוכרע המישור הממוני, ורצון ה' שאדם לא יגזול מתייחס למה שעל פי דיני הממונות אין לו רשות להחזיק בו.

בהתאם לכך ברור אפוא כי לאחר שנקבעה "תקנת השבים" ואדם לא מחויב להשיב את הקורה שמשולבת בגג ביתו, אין חיוב להשיבה מדין גזל. מה שדיני הממונות לא מחייבים להשיב, אין לחייב להשיב מכוח איסור גזל.

בהתאם לסברה זו של הגר"ש שקופ (ב"שערי יושר" ג'-ג' ו-ה'-א') שממונות תלויים בסברת האדם ("תורת המשפטים") ודיני הממונות קודמים לדיני האיסורים, נראה כי מובן היטב כי מאחר שחכמים חידשו כי מסברה הנכס קנוי לאדם, מכוח נוהג הסוחרים שמתגבש בעקבות תקנת חכמים ("קניין סיטומתא") הרי שדין דאורייתא שחל רק בעקבות כך יוצא מנקודת הנחה שיש זכות קניין וממילא די בקניין דרבנן כדי להואיל לדין דאורייתא.

טו. הרב שמעון שקופ "שערי יושר" (שער ה' פרק א'). ובלשונו: "כל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה, שכן בכל המצוות מה שהזהירה לנו תורה בעשה ולא תעשה, חיוב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצות ה'. ובדיני ממונות אינו כן, שכן קודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב, צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי".

סיכום הדברים ומענה לקשיים שהתעוררו

נראה אפוא כי במקרה של העדר סמכות לרכוש את הנכס, כגון אישה וקטן, כשהאדם אינו בר קניין מדאורייתא, אין בידנו לבאר כדברי ה"דבר אברהם", שכן מדובר במקנה שהוא נטול סמכות הקנאה. במקרים כגון אלו הדרך להסביר את התחולה של הקניין תהא כדברי "קצות החושן", שחל דין "הפקר בית דין הפקר". אכן, הסבר זה מועיל רק לפי הסוברים שחכמים יכולים להוציא מידי אדם נכס השייך לו, מכוח דין "הפקר בית דין" וגם יש בידם להקנות ולהעביר נכס זה לידיו של אחר. לפי הסוברים שהפקר בית דין אינו תהליך שיכול ליצור הקנאה, מן ההכרח לומר כי קניין דרבנן לא מועיל לדיני תורה. כמו כן, ניתן לבאר את הדברים בדרכו של המנחת חינוך כי בעקבות הדין מדרבנן חל ייאוש והשתקעות השם של הבעלים הקודם, והדבר גורם לקניין דאורייתא מצד הקונה.

אולם, במקרה של אדם שהינו בעל סמכות להקנות, ויש בעיה רק ב"מעשה הקניין" שהינו מעשה דרבנן, ניתן לבאר כדברי ה"דבר אברהם" שקניין דרבנן מהווה גמירות דעת גמורה שמכוחה מועיל הקנין גם לקניין מדאורייתא.

כמו כן, במקרה של גט שהוקנה באמצעות קניין של "מעמד שלושתם", לא יועיל הכלל של "הפקר בית דין הפקר" כפי ששאל הגר"ש רוזובסקי שהרי הדבר לא מהווה מעשה הקנאה של הבעל אלא כוח הקנאה של בית דין. אולם, מקרה זה ניתן לבאר כדרכו של ה"דבר אברהם" שהבעל גמר בדעתו והקנה את הגט לאשה מכוחו הוא.

פרשת נצבים

שליחות בכתיבת ספר תורה

"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת
(דברים ל"א, י"ט).

מצוות כתיבת ספר תורה

משה מצווה לבני ישראל בסיום דבריו ביומו האחרון (דברים ל"א, י"ט): "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל". לאחר מכן נאמר (שם, שם, כ"ב): "ויכתוב משה את השירה הזאת ביום ההוא, וילמדה את בני ישראל".

בפשטות מורה הכתוב לכתוב רק את "השירה הזאת". אולם, במסכת גיטין (דף ס' עמ' א') מצינו כלל לפיו אין כותבים את התורה בפרשיות נפרדות. על כן דרשו חז"ל במסכת סנהדרין (דף כ"א עמ' ב') כי יש לכתוב את ספר התורה כולו, ששירת האזינו כלולה בו. כך נפסק ברמב"ם (הלכות ספר תורה פרק ז' הלכה א'): "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו ... ואף על פי שהניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו, ואם כתבו בידו הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני, ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבים לו"[א].

הטעם למצוות כתיבת ספר תורה

שני טעמים מוצאים אנו למצוות כתיבת ספר תורה.

טעם אחד עולה מדברי הגמרא במסכת מנחות (דף ל' עמ' א') כי מי שרוכש ספר תורה הוא "כחוטף מצוה מן השוק", ואילו מי שכותב ספר תורה "מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני". הווה אומר כי לא די שיהיה לאדם ספר תורה אלא יש עניין בכתיבת ספר התורה, כי זהו המשך למסורת קבלת התורה מסיני.

א. בשולחן ערוך יורה דעה הלכות ספר תורה (סימן ע"ר) סעיף א' נפסק: "מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה".

טעם שני מצינו בדברי הרא"ש (ב"קיצור פסקי הרא"ש" הלכות ספר תורה סימן א') **שכתב**, כי בזמנינו "שאין רגילים ללמוד בספר התורה עיקר המצווה לכתוב חמשה חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושים".

מכאן כי הטעם במצווה זו הוא לימוד התורה.

הסבר זה הובהר בספר החינוך (מצווה תרי"ג): "משרשי המצוה, לפי שידוע בבני אדם שהם עושים כל דבריהם לפי ההכנה הנמצאת להם, ועל כן ציוונו הקב"ה להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו שיוכל לקרות בו תמיד ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חברו, למען ילמד ליראה את ה', וידע וישכיל במצוותיו היקרות והחמודות מזהב ומפז רב. ונצטווינו להשתדל בזה כל אחד ואחד מבני ישראל, ואף על פי שהניחו לו אבותיו, **למען ירבו הספרים בינינו ונוכל להשאיל מהם לאשר לא תשיג ידו לקנות, וגם למען יקראו בספרים חדשים כל אחד ואחד מישראל פן תקוץ נפשם בקראם בספרים הישנים שיניחו להם אבותיהם.** ודע בני, שאף על פי שעיקר החיוב דאורייתא אינו רק בספר התורה, אין ספק שגם בשאר הספרים שהתחברו על פירוש התורה יש לכל אחד לעשות מהם כפי היכולת מן הטעמים שאמרנו, ואף על פי שהניחו לו אבותיו מהן רבים. וזהו דרך כל אנשי מעלה יראי אלהים אשר היו לפנינו לקבוע מדרש בביתם לסופרים לכתוב ספרים רבים כברכת השם אשר נתן להם".

האם נשים חייבות במצוות כתיבת ספר תורה?

בהתאם להסבר של הרא"ש והחינוך כי מצוות כתיבת ספר תורה נובעת במישרין מן החיוב ללמוד תורה, מתבקש להסיק כי אישה שפטורה ממצוות תלמוד תורה, פטורה גם ממצוות כתיבת ספר תורה.

ואכן, בספר החינוך שם מבואר כי מצווה זו "נוהגת בכל מקום ובכל זמן **בזכרים** שהן חייבין בתלמוד תורה, וכמו כן לכתוב אותה, ולא הנקבות".

כמו כן, בספר המצוות לרמב"ם (מצווה י"ח) נאמר: "ציוונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו. ואם כתבו בידו הוא משובח מאד והוא יותר טוב... ואם אי אפשר לו לכתבו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבהו לו". לאחר מכן כתב הרמב"ם כי יש שישים מצוות הנוהגות בזמן הזה ובארבע עשרה מהן אין הנשים חייבות ובכלל זה מנה הרמב"ם את מצווה י"ח, שהיא כאמור מצוות כתיבת ספר תורה[ב].

ב. עם זאת הרב יחיאל מיכל אפשטיין בספרו "ערוך השולחן" יורה דעה (סימן ע"ר סעיף ו') סבור כי ההפניה למצווה הי"ח היא טעות דפוס ו"אדרבא מהרמב"ם מבואר בפירוש שנשים חייבות

שאלת ה"שאגת אריה"

רבי יהודה אריה לייב גינזבורג בשו"ת "שאגת אריה" (סימן ל"ה), תמה על המסקנה כי נשים פטורות ממצוות כתיבת ספר תורה, שהרי "מצות כתיבת ספר תורה לא תלויה בתלמוד תורה ואלו שני דברים נפרדים שאינם שייכים זה לזה כלל".

אך גם לדברי הרא"ש, שעיקר מצות כתיבת ספר תורה נועדה כדי ללמוד בה, אין מקום לפטור נשים ממצווה זו, שהרי גם נשים מברכות ברכות התורה ואומרות "אשר קדשנו במצוותיו **וציוונו**", מכיוון שגם הן חייבות ללמוד את ההלכות ביחס למצוות שנשים חייבות בהן[ג]. אכן, הן אינן חייבות במצוות עשה שהזמן גרמן וממילא לא חייבות ללמוד הלכות של מצוות אלו, אך זו אינה סיבה לפטור ממצוות כתיבת ספר תורה, שהרי לכל אחד יש מצוות שאינן חלות עליו. יש מצוות שלא נוהגות בישראל אלא בכהנים ואף אצל כהן הדיוט יש מצוות שאינן נוהגות בו אלא רק בכהן גדול, ויש מצוות שנוהגות רק לגבי מלך.

ה"שאגת אריה" סבור על כן שאין טעם לפטור נשים ממצוות כתיבת ספר תורה ותמה על הסוברים כי נשים פטורות ממצווה זו[ד].

שיטת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה תרי"ג אות ט') מביא את דברי החינוך שנשים פטורות ממצוות כתיבת ספר תורה ואת תמיהת ה"שאגת אריה" כי מדובר במצוות עשה שלא הזמן גרמא ואם כן מה טעם לפטור אותן ממצווה זו?

במצווה זו שהרי בכל מצוה שנשים אינן חייבות בה כתב הרמב"ם בפירוש: 'ומצוה זו אין הנשים חייבות בה' ואילו במצוות כתיבת ספר תורה לא כתב כן".

ג. ה"שולחן ערוך" אורח חיים (סימן מ"ז סעיף י"ד) פסק כי נשים מברכות ברכת התורה. בטעם הדבר שמברכות ואומרות 'וצוונו' אף שלא נצטוו בלימוד התורה כתב ה"ביאור הלכה" (ד"ה נשים) משום שחייבות ללמוד הדינים שלהם, וכן שחייבות לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבות בתפילה. וראה בית יוסף אורח חיים (סוף סי' מ"ז) בשם הסמ"ג. הגר"א חולק על טעם זה וכותב: "איך יאמרו 'וציוונו' ובפסוק כתוב (דברים י"א, י"ט): 'ולמדתם אותם את בניכם' ודרשו חז"ל במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' ב'): ולא בנותיכם". על כן כתב הגר"א כי אף שפטורות ממצוות תלמוד תורה, מכל מקום יכולות לומר 'וציוונו', שלא גרע מכל מצוות עשה שהזמן גרמן שיכולות לברך עליהן. כך היא דעת הרמ"א (סי' י"ז סעי' ב') וה"משנה ברורה" שם בס"ק ד' מבאר כי אף מי שאינו מצווה ועושה יש לו שכר "ושייך לומר 'וציוונו' שכיון שהאנשים נצטוו מטעם זה גם לנשים יש שכר".

ד. הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה יורה דעה (חלק א' סימן קס"ד) כתב כי "הרמב"ם, השולחן ערוך והחינוך פסקו שנשים פטורות. ואף שהשאגת אריה מפקפק על זה בסימן ל"ה, גם הוא מסיק בסימן ל"ו שבזמן הזה שאין בקיאין בחסרות ויתירות פטורות נשים. וגם בלי זה אין לחלוק על הרמב"ם והשולחן ערוך והחינוך בשביל קושיא".

כמו כן כתב: "עיין במנחת חינוך שדוחה שיטת השאגת אריה".

המנחת חינוך מיישב את תמיהת ה"שאגת אריה" וכותב כי "באמת הטעם פשוט".

א. סוגיה ערוכה היא במסכת גיטין (דף מ"ה עמ' ב', ובמסכת מנחות דף מ"ב עמ' ב'): "ספר תורה, תפילין ומזוזות שכתבן עובד כוכבים, עבד, **אשה** וקטן, וכותי וישראל מומר – פסולין, שנאמר (דברים ו', ח'–ט'): "**וקשרתם** לאות על ידך, והיו לטוטפות בין עיניך. **וכתבתם** על מזוזות ביתך ובשעריך", הוקשה קשירה לכתיבה, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה".

ב. על כן "איך נוכל לומר שנשים חייבות במצווה זו כיוון שכתבנו שהמצווה היא הכתיבה והן פסולות לכתיבה"?[ה]

ג. שמא תאמר כי אמנם אישה עצמה אינה יכולה לכתוב, אך היא יכולה למנות שליח שיכתוב עבורה?

ד. על כך משיב המנחת חינוך כי חל הכלל לפיו דבר שאדם אינו יכול לעשות בעצמו אין הוא יכול לעשות ע"י שליח ("כל דאיהו לא מצי עביד שלוחו נמי לא מצי עביד").

כך מצינו למשל במסכת קידושין (דף כ"ג עמ' ב'), כי הכהנים המקריבים קרבנות אינם שליחים של בעל הקרבן אלא של הקב"ה ("הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו"), שכן אילו היו שליחים של ישראל, לא הייתה חלה השליחות, כי מה שהשולח לא כשיר לעשות, אין השליח יכול לעשות עבורו ("אי סלקא דעתך שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי?"). שליח הוא רק ידו הארוכה של השולח אך אין לשליח יותר כוח מאשר לשולח.

ה. מכיוון שנשים פסולות לכתוב לא מועילה שליחות "ובוודאי שפטורות וזה ברור ואמת בס"ד".

שיטת רבי שמעון שקופ

הרב שמעון שקופ בספרו "שערי יושר" (שער ז' פרק ז') מבהיר כי הכלל לפיו דבר שאדם אינו יכול לעשות בעצמו אין הוא יכול לעשות ע"י שליח, חל רק במקום שאלמלא השליחות לא היו מעשי השליח מועילים והוא זקוק לכושר הדיני של הבעלים כדי לבצע את שליחותו. כך למשל, אילו היינו אומרים שהכהנים

ה. המנחת חינוך מציין כי בש"ך יורה דעה (סימן רפ"ו ס"ק ו') מביא בשם הדרישה כי מדברי הרי"ף משמע שאישה כשרה לכתוב ספר תורה, והש"ך דחה דבריו. מכל מקום, המנחת חינוך מסיק כי לפי שיטת הרי"ף האמורה אכן נשים יהיו חייבות במצוות כתיבת ספר תורה.

משמשים כשלוחים של בעל הקרבן, המשמעות הייתה שכוח הכשרת הקרבן מצוי בידי הבעלים ובלעדיהם אין הקרבן כשר. במקרה זה ברור כי שליח לא יכול לקבל כושר דיני מן השולח, שבעצמו לא כשיר.

אבל, מקום שבו השליח ראוי מצד עצמו לבצע את הפעולה ויש לו כושר דיני משל עצמו לעשות את הפעולה, הרי שהשליחות לא נועדה להקנות לשליח את כוחו הדיני של השולח, אלא נועדה לייחס לשולח את מעשה השליח. ביחס לשליחות מסוג זה לא חל הכלל לפיו דבר שאדם אינו יכול לעשות בעצמו אין הוא יכול לעשות ע"י שליח. אדרבה, לכך נועדה שליחות, המעניקה לאדם "יד ארוכה" ויכולות פיסיות לבצע באמצעות שליח את מה שהוא עצמו לא יכול לבצע. על כן, כתיבת ספר תורה שהשליח כשר לבצע מצד עצמו, בלא צורך לקבל את כושרו של השולח לשם כך, הוא יכול לעשות גם עבור אישה.

חוזרת אפוא קושיית ה"שאגת אריה" אל מכונה, מדוע שלא תחויב אישה במצוות כתיבת ספר תורה באמצעות שליח?

זיהוי ומסירת כוח דיני

נראה כי כדי להבין את שיטת "המנחת חינוך" בעניין זה יש לעיין בשני מושגים יסודיים בדיני שליחות.

יש שני אופנים שבהם ניתן להבין את פשר החידוש, הנלמד מפסוקים, כי שלוחו של אדם כמותו:

"**זיהוי**" – לעניין ביצוע השליחות נגדיר את השולח ואת השליח כגברא אחד. הפעולה מיוחסת באופן מלא ומוחלט לשולח כאילו עשה אותה בעצמו באופן פיזי, שהרי השליח והשולח חד הם.

"**מסירת כוח דיני**" – השליח והשולח שומרים כל אחד על זהותו העצמית, ורצון השליח אינו הופך להיות רצונו של השולח, אך השולח ביקש להאציל את כוחותיו לשליח. לפי הסבר זה, השליח והשולח אינם מזוהים זה עם זה[ו], ומי שפועל הוא

ו. זיהוי זה הוא כמובן דיני ולא פיסי. ימחישו את הדברים דבריו של הרב נתן גשטטנר בשו"ת "להורות נתן" (חלק י"ג סימן קכ"ז) שכתב: "ראיתי בפי' קצה המטה שעל ס' מטה אפרים (דיני קדיש יתום שער ד' אות ט' באלף למטה ס"ק י', אות י"ז), שרצה ליישב הקושיא דאמאי איצטריך קרא דבלולב בעינן לקיחה לכל אחד הא בלאו הכי אינו מועיל בו שליחות דהוי מצוה שבגופו, ותירץ עפ"י מש"כ קצות החושן (סי' קפ"ב) להסביר דברי התוס' רי"ד, דהא דליכא שליחות במצוה שבגופו, היינו משום דאע"ג דהפעולה נחשבת כאילו המשלח עשאה, מכל מקום נחשב כאילו המשלח עשה את המצוה על גופו של השליח, וכגון בתפילין נחשב כאילו המשלח הניח תפילין על

רצונו של השליח בלבד, כשהשולח "יוצא מהתמונה". בעקבות השליחות בפנינו שני רצונות נפרדים: רצונו של השולח למנות שליח, ולאחר מכן רצונו של השליח לנקוט בפעולה.
בהתאם לכך, פעולת השליח אינה מיוחסת לשולח, אלא נעשית מכוחו ומדעתו של השליח בלבד. מינוי השליח מייחס רק את **התוצאה** הדינית של המעשה לשולח.

זיהוי השליח עם השולח

זיהוי השליח עם השולח עולה מפסקו של הרשב"א[ז], כי אדם שהתמנה כשליח למכירת נכס אינו יכול לרכוש נכס זה לעצמו, שכן הוא לא יכול להיות המוכר והקונה כאחת. "אין המכר אלא הוצאת דבר מרשות לרשות, וזה לא יצא מרשותו, והוא עומד במקומו". לא ניתן לומר שאת פעולת הקנייה ביצע השליח בשם עצמו ואת פעולת המכירה ביצע השליח בשם שולחו, לנוכח הזיהוי המלא השורר בין השליח לבין השולח בנוגע לנשוא השליחות. בעקבות מינוי השליח אין לפנינו "שליח" ו"שולח" אלא הם משולים לאדם אחד.

בהתאם להסבר זה לדיני השליחות גם נוכל להבין את סוגיית הגמרא במסכת קידושין (דף מ"ג עמוד א').

- כלל הוא כי אדם אינו יכול להעיד בענייני שלו והוא "בעל דבר".
- מה הדין כאשר אדם מבקש להעיד בנוגע לעניין שבו הוא שימש רק כשליח?
- בעניין זה מצינו מחלוקת במסכת קידושין (שם) בין רב לבין רב שילא.

גופו של השליח. ואם כן, בלולב אף שנחשב כאילו המשלח נטל את הלולב ביד השליח, מה בכך, הרי קיימא לן בלולב דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, עיין סוכה (ל"ז א') ושו"ע או"ח (סי' תרנ"א), ועל כן אי לאו מיעוטא הוה אמינא דיוצא גם על ידי שליח, ולכן בעינן קרא דולקחתם לכם דבעינן דוקא לקיחה ביד כל אחד ואחד עיין שם. ולעניות דעתי אין זה מן הדומה, דהא דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, היינו כשעשה בית יד (כפפה) ונתן בו הלולב ונטל את הלולב דמהני, וכמבואר בשו"ע שם (ס"ז), והיינו משום שנטל את הלולב מכחו, אלא שלא אחז את הלולב ממש אלא על ידי בית יד, ומכל מקום הוי נטילה כיון דעל כל פנים נטל את הלולב מכחו ובגופו, אבל כשלקח את הלולב על ידי שליח ונמצא שהמשלח לא עשה כלום, הרי זה גרע מלקיחה על ידי דבר אחר ופשיטא דלא יצא".

ז. שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן בסימן מ"ד: "אין השליח יכול לקנות לעצמו, אפילו באותם דמים שהרשוהו הבעלים למוכרו, לפי שהוא נעשה שליח להקנות הקרקע ללוקח, אבל לעצמו אינו יכול לזכותו ולהקנותו, דאין אדם מקנה לעצמו, שאין המכר אלא הוצאת דבר מרשות לרשות, וזה לא יצא מרשותו, שהוא עומד במקומו".

לדעת רב "שליח נעשה עד" – כלומר, אדם כשיר להעיד על מעשה שביצע כשליח עבור זולתו. אדרבה, היותו שליח רק מחזק את עדותו, שהרי הוא מעיד מידיעה אישית אודות דבר שהוא עצמו ביצע. עם זאת, אין לראות בו "בעל דבר" הפסול לעדות, שהרי התוקף של הפעולה פועל לטובת השולח ולא לטובתו האישית.

- לדעת רב שילא "אין שליח נעשה עד, כיוון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו, **הווה ליה כגופיה**". כלומר, השליח אינו כשיר להעיד, לאור הכלל של "שלוחו של אדם כמותו" הקובע כי השליח הוא כגופו של השולח. שיטת רב שילא הגורס כי השליח הופך ל"בעל דבר" ופסול להעיד תואמת לזיהוי השליח עם השולח ומחמתה השליח הוא כגופו של השולח ועל כן פסול הוא לעדות. לעומת זאת, שיטת רב תואמת לשיטה שלפיה שליחות היא מסירת כוח דיני לאדם אחר.
- הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספרו "אור שמח"[ח] מבאר: "בזה פליגי, דרב שילא סבר דהשליח נעשה כגופו של משלח, ורב סבר דרק הפעולה של השליח מתייחסת אל המשלח... אבל אין השליח בעל דבר שיהא פסול לעדות, וזה ברור".

נפקות שמעלה שאלת "קצות החושן"

נפקות להבחנה בין זיהוי השליח עם השולח לבין העברת הכוח הדיני, מצויה בספק שמעלה "קצות החושן" (סימן רע"ה ס"ק ג') בנוגע לשאלת תוקפו של מעשה קניין כאשר ראובן שלח את שמעון להגביה עבורו חפץ מפני שהוא רוצה לקנותו, אך השליח סבר שהחפץ שייך לשולח והוא רק מבקש ממנו להביאו אליו. במקרה זה נמצא כי לשולח יש כוונה לקנות, והשליח עושה רק מעשה הגבהה ללא כוונת קנייה. הכוונה לזכות בחפץ מצויה אצל השולח ואילו הרכישה באופן טכני על ידי הגבהתו, נעשית על ידי השליח, שאינו מתכוון לזכות בחפץ, שכן הוא סבור כי החפץ שייך ממילא לשולח. האם יכולה להצטרף כוונת השולח למעשה השליח? ה"חלקת יואב" (חלק חושן משפט הלכות שלוחין סימן ג') נוקט כי אם שליחות היא העברת כוח דיני, הרי שהשולח "יוצא מן התמונה" עם מינוי השליח, וממילא הכוונה של השולח אינה מעלה ואינה מורידה. נחוץ לנו שליח שמכוון לבצע קניין

ח. הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, "אור שמח" על הרמב"ם הלכות גרושין (פרק ב' הלכה ט"ו).

ע"י מעשיו. אולם, אם שליחות יוצרת זיהוי מלא בין שליח לשולח די לנו בכוונת השולח, שהרי מעשה השליח הוא כמעשה השולח והאחרון מתכוון לזכות בנכס ע"י מעשה זה.

הסברו של ה"אור שמח" למחלוקת הטור והרמב"ם

ה"אור שמח" מבאר כי בהבחנה בין "זיהוי השולח עם השליח" לבין "מסירת כוח דיני" תלויה מחלוקת הפוסקים, האם יש תוקף לפעולת שליח – לאחר שהשולח איבד את כושרו ונהיה שוטה.

אם שליחות היא זיהוי מלא של שליח עם שולח, נמצא כי שליח מזוהה במקרה זה עם שולח הנעדר כושר דיני, וממילא תהא פעולתו חסרת תוקף.

לעומת זאת, אם שליחות היא מסירת כוח דיני הרי שבפנינו "שני רצונות": רצון השולח למנות שליח ורצון השליח לבצע את הפעולה, בלא שיש זיהוי בין השליח לבין השולח. שני הרצונות הללו הובעו ע"י אנשים כשירים. השולח היה בעל כושר מלא בעת מינוי השליח ובכך סיים את תפקידו, ואילו השליח מבצע את הפעולה על פי רצונו שלו, והוא בר כושר דיני מלא בעת ביצוע הפעולה. יש אפוא ליתן תוקף למעשיו.

הדברים עולים מעיון בשיטת הרמב"ם:

הרמב"ם בהלכות אישות (פרק ג' הלכה ט"ז), פוסק כי "שליח נעשה עד" – משמע כי הוא אינו סבור שיש "זיהוי" בין שליח לשולח והשליחות מבטאת רק מסירת כוח דיני.

הרמב"ם בהלכות גירושין (פרק ב' הלכה י"ד) פוסק, כי אם אדם מינה שליח ונשתטה, הרי שראוי לשליח להמתין עד שהשולח יחלים, אך אם לא המתין והגט ניתן שעה שהבעל חסר דעת, הרי שהגט פסול רק מדרבנן (גזירה שמא יאמרו כי גם שוטה כשר לגרש) אך מדאורייתא – הגט כשר. גם הלכה זו תואמת להבנת שליחות כמבטאת רק מסירת כוח דיני לפיה אין כל סיבה לפסול את הגט כאשר השולח שיצא מן התמונה נהיה חסר כושר דיני[ט].

ט. הרב יעקב ישראל קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" גיטין (סימן כ') נוקט כי גם לפי שיטת הרמב"ם "אין שליח אלא כיד המשלח והמשלח הוא העושה את המעשה ע"י שלוחו שהוא כמותו". והטעם לכך שאם נשתטה המשלח הגט כשר מדאורייתא נעוץ דווקא ב"תורת הזיהוי", שכן מכוחה נחשב השוטה למי שפעל כבר דעת, שכן "תורת הזיהוי" כה חריפה עד שיש בה כדי לקבוע כי דעת השליח מועילה להגדיר גם את פעולת השולח כפעולת בר דעת.

לעומת זאת, כתב הטור באבן העזר (הלכות גיטין סימן קכ"א), כי אם שולח נהיה שוטה והשליח מסר את הגט כשהשולח חולה "אינו כלום", ומכאן כי יש זהות בין השליח לשולח ואם השולח אינו כשיר – גם השליח אינו כשיר לבצע את שליחותו.

ביאור שיטות ה"שאגת אריה" והמנחת חינוך

נראה כי ניתן לבאר את מחלוקת ה"שאגת אריה" והמנחת חינוך, בהתאם לשני צדדי הספק כיצד יש להגדיר את השליחות, כמסירת כוח הפעולה או כזיהוי שולח עם שליח.

- בהתאם להגדרת שליחות כהעברת כוח הפעולה משולח לשליח, מובנת לנו תמיהתו של ה"שאגת אריה", שכן בהיעדר זיהוי בין שולח לשליח, אין מקום להחיל על השליח את פסוליה של האישה ששלחה אותו. על כן יש לומר כי אף אם אישה עצמה לא כשרה לכתוב ספר תורה היא יכולה לקיים את המצווה באמצעות שליח, הכשר מכוח עצמו לבצע את הפעולה ומייחס לאישה ששלחה אותו רק את התוצאה של מעשהו.
- בהתאם לגישה לפיה שליחות יוצרת זיהוי של השליח עם השולח, מתבארת היטב שיטת המנחת חינוך לפיה אישה אינה יכולה למנות שליח לכתיבת ספר תורה, מאחר שהיא עצמה אינה כשרה לכתוב ספר תורה. נוכח הזיהוי של שליח עם שולחו נמצא כי חוסר הכשירות של האישה חל גם על השליח, כפי שאנו אומרים כי אם השולח הפך לשוטה גם השליח לא יכול לפעול. מכיוון שהאישה עצמה פסולה לכתוב ספר תורה ושליח אינה יכולה למנות, בפנינו הסבר לשיטת הפוסקים שאישה פטורה ממצוות כתיבת ספר תורה.

פרשת וילך

עלה לרגל ולא הביא עולת ראייה

"בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם
(דברים ל"א, י"א)

החובה להביא עולת ראייה

בכמה מקומות הצטוו ישראל לעלות לרגל ולהיראות לפני ה'. כך למשל נאמר בתורה (שמות כ"ג, י"ז): "שלש פעמים בשנה, יראה כל זכורך אל פני האדון ה'"[א], וכן נאמר (דברים ל"א, י"א): "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" ודרשו חז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים – מסכתא דכספא פרשה כ'): "**נגד כל ישראל** – להוציא גרים ועבדים; **באזניהם** – להוציא חרשים... מכאן אמרו, הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינוס החיגר והסומא והחולה והזקן".

ביחד עם ראיית פני ה' יש להביא קרבן ראִיה שנאמר (שמות כ"ג, י"ד–ט"ו): "שלש רגלים תחוג לי בשנה... ולא יראו פני ריקם". מכתוב זה למדו חז"ל במסכת חגיגה (דף ז' עמ' א') כי "כל אימת דאתי צריך לאתויי" (כל פעם שאדם מראה את פניו בבית המקדש עליו להביא קרבן עולה).

א. רבי משה אלשיך על פרשת "ראה" כותב: "שלוש פעמים נאמר פסוק זה בתורה. באחד נאמר: 'אל פני האדון ה'' (שמות כ"ג י"ז), ובשני אמר: 'את פני האדון ה' אלהי ישראל' (שמות ל"ד, כ"ג), ובשלישי בפרשה זו נאמר: 'את פני ה' אלהיך' (דברים ט"ז, ט"ז). ואפשר כי הוא כנגד פסח שבועות וסוכות. האחד שכנגד פסח, עדיין לא היה ה' אלוקינו בעצם, כי לא נגמרה הטהרה עד שישי בסיון ולא קבלנו התורה... השני הוא כנגד שבועות, שקבלו עליהם אלוקותו יתברך ותורתו, על כן עליו אמר: 'האדון ה' אלהי ישראל'. אך להיות כי מיד עשו את העגל, ומה גם למה שאמרו ז"ל (שמות רבה מ"ב, ו') כי היו מקבלים התורה ורעה בלבבם לעבודה זרה... על כן לא היה האלוקות בפרטות לכל אחד. אך בחג הסוכות שהתכפר להם העוון, ומה גם שעבר עליהם יום הכיפורים וקבלו למחרתו לוחות שניות, אז כל אחד מישראל היה עליו קבלת אלהותו... על כן הפעם השלישית שהוא כנגד סוכות נאמר בו: 'ה' אלהיך' לשון יחיד. ולא אמר האדון למה שהוא תואר דין כנודע, ובחג הסוכות שאחר יום הכפורים הכל רחמים".

הרמב"ם בהלכות חגיגה (פרק א' הלכה א') פוסק: "שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן: הראייה שנאמר (שמות כ"ג, י"ז): 'יראה כל זכורך', והחגיגה שנאמר (דברים ט"ז, ט"ו): 'תחוג לה' אלהיך', והשמחה שנאמר (שם שם, י"ד): 'ושמחת בחגך'. הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה".

לאו שאין בו מעשה

במסכת שבועות (דף כ"א עמ' א') קבעו חז"ל כלל לפיו "כל לא תעשה שבתורה, לאו שיש בו מעשה – לוקין עליו, ושאין בו מעשה – אין לוקין עליו". כך למשל ביחס למי שנודר נדר נאמר (דברים כ"ג, כ"ב): "כי תידור נדר ל–ה' אלהיך, לא תאחר לשלמו". אם אדם נדר להקריב קרבן ועברו שלושה רגלים ולא הקריבו, הוא עבר על מצוות לא תעשה של "בל תאחר" אך אינו לוקה שכן לא עשה מעשה.

בהתאם לכך פסק הרמב"ם בהלכות חגיגה (פרק א' הלכה א') כי "מי שבא לעזרה ביום ראשון (של החג) ולא הביא עולה, לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר (שמות כ"ג, ט"ו): 'לא יראו פני ריקם', **ואינו לוקה על לאו זה שהרי לא עשה מעשה**".

ה"לחם משנה" שם מבאר כי הלאו חל ביחס למי שלא הביא עולת ראייה ביום הראשון של החג, ולא הביא "תשלומים" בשאר ימות החג, כי "אם הביא בשאר ימות החג ודאי (שאינו לוקה) שכיון דיש לו תשלומין אינו עובר".

שאלת ה"שאגת אריה"

ה"שאגת אריה" (סימן ל"ב) מקשה, מדוע נחשבת ראיית פנים בלי הבאת עולת ראייה, לאו שאין בו מעשה, הרי יש כאן מעשה של ביאה לעזרה?

כך למשל, התורה אמרה כי אדם הלובש טלית בת ארבע כנפות חייב להטיל בה ציצית ואם לא עשה כן עבר על מצוות עשה. לכאורה, העיטוף בטלית שאין בה ציצית הוא מעשה העבירה.

ה"שאגת אריה" משיב על כך כי המעשה הראשון (של ראיית הפנים או של ההתעטפות בטלית) הוא רק הגורם לחיוב אך העבירה אינה בעשיית מעשה זה, אלא באי קיום החיוב הנובע מכך. אי קיום החיוב (בהבאת עולת הראייה) נעשה בשב ואל תעשה לפיכך אין לוקים על הלאו.

הווי אומר כי הגדרת האיסור אינה: ראיית פנים בלי קרבן, אלא האיסור הוא שבעת ראיית הפנים הוא בא ריקם. כלומר, ראיית הפנים היא תנאי לאיסור

אך איננה חלק מהגדרת האיסור. על כן, המעשה של ראיית הפנים אינו "מעשה איסור" אלא מעשה של קיום התנאי לאיסור. לעומת זאת, האיסור עצמו חל במלואו בלא מעשה כלשהו.

שאלתו החריפה של המנחת חינוך

ברם, "המנחת חינוך"[ב] (מצוה ת"צ אות א') מקשה על תירוץ זה של ה"שאגת אריה" לנוכח פסקו של הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח (פרק ה' הלכות י"א-י"ב): "מצות עשה למלוח כל הקורבנות קודם שיעלו למזבח שנאמר (ויקרא ב', י"ג): 'וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך, על כל קרבנך תקריב מלח'... הקריב בלא מלח כלל **לוקה**, שנאמר ולא תשבית מלח ברית אלהיך, ואף על פי שלוקה הקרבן כשר והורצה".

לכאורה, גם כאן הקרבת הקרבן היא רק הגורם לחיוב ולא חלק ממעשה העבירה. העבירה אינה בהקרבת הקרבן אלא באי קיום החיוב הנובע מכך, כלומר באי הבאת המלח. אי קיום החיוב להביא מלח נעשה כולו בשב ואל תעשה ובכל זאת לוקים עליו.

מהו אם כן ההבדל בין ראייה בלי קרבן ראייה שאין לוקים עליה, לבין הבאת קרבן בלי מלח שלוקים עליה?

שאלת הרב אלחנן וסרמן

הרב אלחנן וסרמן (ב"קובץ הערות" סימן ס"ט סעיף ט"ז) מוסיף ומקשה על תירוצו של ה"שאגת אריה" מכוח איסור "בל תקיף" ומביא את המהלך הבא:

א. הכתוב אומר (ויקרא י"ט, כ"ז): "לא תקיפו פאת ראשכם". פאת הראש היא השיער שלפני האוזן (צדעיים, רקה). חז"ל למדו במסכת מכות (דף כ' עמ' ב') כי איסור "בל תקיף" חל על "המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו". כלומר, "הקפת הראש" היא תספורת היוצרת כעין עיגול המקיף את הראש, כי בדרך הטבע השיער הצומח בצדעיים "שובר" את המעגל. הסרת השיער מן הצדעיים היא "הקפה". בהתאם לכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קפ"א סעיף ט') כי "שיעור הפאה מכנגד שער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם וכל רוחב מקום זה **לא תגע בו יד**".

ב. השאלה מובאת בשם ספר "משנת חכמים" מצוה א'.

ב. הגמרא שם אומרת כי "אחד המקיף ואחד הניקף לוקה". שואלת הגמרא מדוע לוקה הניקף? במה פשע הרי הוא לא עשה דבר? הגמרא מתרצת כי מדובר בניקף שסייע לסַפָּר באופן פעיל, כגון ע"י כך שקירב את ראשו אל הסַפָּר.

ג. הרב וסרמן מבאר כי "איסור ניקף, לעולם אין בו מעשה, ומכל מקום לוקה כשסייע למקיף, ומוכח מזה שאם עבר על איסור שאין בו מעשה ע"י מעשה לוקה".

ד. כלומר, הפעולה של קירוב הראש אל הסַפָּר אינה מעשה של הקפה ופשיטא כי מכוח קירוב זה כשלעצמו – הראש לא נהיה מוקף, אלא גזירת שיער הפאות ע"י הסַפָּר היא שגרמה לראש להיות מוקף. נמצא כי הניקף לא עשה את מעשה האיסור של פעולת ההקפה ובכל זאת הוא לוקה. אין זאת אלא כי המלקות אינם פועל יוצא מהגדרת האיסור, אלא מכך שבפועל נעשה על ידו מעשה.

ה. אם כן, גם מי שנכנס לעזרה ריקם, אף שגוף האיסור אין בו מעשה, הרי הוא עבר עליו ע"י מעשה.

ו. הרב וסרמן מיישב קושייתו זו וכותב כי הניקף סייע במעשה שלו להיות ניקף אבל מי שנכנס לעזרה לא סייע בכך שיהיה ריקם, שהרי זה שהוא ריקם נעשה מאליו ולא ע"י כניסתו לעזרה[ג].

תירוצו של המנחת חינוך

המנחת חינוך תירץ[ד] את קושיית ה"שאגת אריה" בהתאם לדברי ה"לחם משנה" כי הוא יכול להביא את עולת הראִיה במשך שבעת ימי החג ואם כן נמצא כי הוא לא עבר על הלאו כל זמן שניתן להביא "תשלומים". הווי אומר כי הלאו מתגבש וחל רק בעת חלוף היום השביעי בלי שהביא בו את קרבן הראִיה.

נמצא כי מעשה הראִיה נעשה ביום הראשון. אך הלאו חל רק ביום השביעי ובעת הזאת זהו בוודאי לאו שאין בו מעשה, שהרי ביום הזה לא נעשה מעשה כלשהו.

ג. הרב וסרמן מביא ראיה לכך ממי שמפגל בשעת עבודת הקרבן, שאינו לוקה, אף שאילו לא עשה באותה עת עבודת הקרבה של הקרבן לא היה עובר כלום במחשבתו. עם זאת לא מצרפים את העבודה למעשה, שיהא נחשב כמעשה שלוקים עליו, משום שמעשה העבודה אינו מסייע למחשבת הפיגול.

ד. וראו גם בספר "ארצות החיים" סי' ח' סוף ס"ק ב'.

הקושי המתעורר על תירוץ המנחת חינוך

ברם, שתירוצו המרהיב של המנחת חינוך אינו ברור כל עיקר, שכן אם הגדרת העבירה היא הראִיה הריקנית (כמו הבאת קרבן בלי מלח), הרי שהעובדה שניתן לתקן את העבירה הזאת במשך שבעה ימים, אינה משנה את העובדה שמעשה העבירה נעשה ע"י עשיית מעשה הראִיה ביום הראשון.

אכן, לאחר חלוף שבעה ימים בלי תיקון העבירה, התברר למפרע כי בשעת הראִיה נעשה מעשה עבירה, אך אין לומר כי עקב כך משתנה הגדרת מעשה העבירה.

תירוצו של הרב חיים סולובייצ'יק

בספר "מגנזי הגר"ח"[ה] סימן י"ב מבואר כי הגדרת האיסור של אי הבאת קרבן ראייה כוללת שני דברים: ראִיה וריקם.

החיוב בלאו בגין אי הבאת הקורבן אינו חל ברגע הראשון של הראִיה, כשהבאת הקורבן בשאר ימי החג היא מעין תשלום חוב, שפרעונו עד שבעה ימי איחור אינו נחשב להפרת החיוב. אלא יש לראות את עיקר מצוות הבאת הקרבן כמי שחלה במשך שבעה ימים. יש לנו אפוא שני גורמים ללאו:

א. הראִיה ביום הראשון היא מרכיב אחד.

ב. אי ההבאה במשך שבעה ימים היא המרכיב השני.

מקום שבו לאו מתחולל מכוח שני דברים, יש לבחון במה **נגמר** הלאו, ומהו "המכה בפטיש" ועיקר הגורם לאיסור. אם האיסור נגמר ע"י עשיית מעשה, הרי שזהו לאו שיש בו מעשה[ו]. אם לעומת זאת, האיסור נגמר בלא מעשה, הרי שזהו לאו שאין בו מעשה.

ה. בשנת תשמ"ט יצא לאור ביוהנסבורג שבדרום אפריקה, ספר בשם "מגנזי הגר"ח". הספר כולל חידושים שהיו רשומים במחברתו של הרב ישראל סולובייצ'יק, אחיינו של רבי חיים מבריסק (בן אחיו רבי אברהם ברוך). רבי ישראל למד אצל דודו הגר"ח, וכתב משיעוריו. את מחברותיו העביר לרבי יחזקאל אברמסקי. מחברות אלו, כוללות חלק גדול מחידושיו של רבי חיים, שנדפסו בחידושי הגר"ח סטנסיל, בנוסח שונה, ולכן מחברי הספר חילקו את הספר לשני חלקים. החלק הראשון הוא החלק שמופיע כבר בחידושי הגר"ח סטנסיל, והחלק השני הוא חידושים שלא הודפסו בחידושי הגר"ח.

ו. הגדת עדות נחשבת ללאו שאין בו מעשה כי אחרי ההגדה צריך בית הדין לקבל את העדות ודבר זה לא נעשה ע"י העדים. הגרי"ז סולובייצ'יק בחידושיו על מסכת כריתות (דף ד' עמ' א') מוסיף כי בעדות יש הגדה ויש ראייה. הראייה היא מה שהופכת אותם ל"עדים" ובה אין מעשה. בהתאם לכך נראה כי השאלה אינה כרונולוגית, מהו הדבר האחרון שגרם ללאו, אלא השאלה היא מה מבין שני הגורמים של הלאו הוא הדבר **העיקרי** שיצר את האיסור.

בהתאם לכך יש לומר, כי מכיוון שאי הבאת הקרבן במשך שבעה ימים היא ה"גמר" של הלאו, ובה אין מעשה הרי שזו הסיבה לכך שלאו זה מוגדר כלאו שאין בו מעשה.

מובן כי שונה הדין לגמרי לגבי אי הבאת מלח על קרבן, שבו אין שני גורמים ליצירת הלאו, שהרי אין אפשרות להקריב את הקורבן היום ולהשלים את הבאת המלח מחר, ומכאן שאלו שני חלקים של מצוה אחת. על כן העדר המלח אינו נדון בפני עצמו, אלא מגדיר את מעשה הבאת קרבן כ'מעשה' עבירה.

אכן, כך הגדיר את הדברים הרמב"ם בפתיחה לספרו משנה תורה, ב"מנין המצוות" (מצווה צ"ט): "שלא להקריב תפל שנאמר: 'ולא תשבית מלח ברית אלהיך'". מהגדרה זו עולה כי אין המדובר בלאו הנובע מאי הבאת מלח, אלא בלאו הנובע מהבאת קרבן תפל, וזהו כמובן מעשה. על כן ברור כי זהו לאו שיש בו מעשה ולוקה עליו.

פרשת האזינו

ברכת התורה ומהותה

"כי שם ה' אקרא, הבו גודל לאלהינו"
(דברים ל"ב, ג')

אישה אינה חייבת ללמוד תורה אך חייבת בברכת התורה

הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך אורח חיים (סימן מ"ז סעיף י"ד): "נשים מברכות ברכת התורה".

ברם, שהכתוב אומר (דברים י"א, י"ט): "ולימדתם אותם את בניכם לדבר בם", ודרשו חז"ל במסכת קידושין (דף כ"ט עמ' ב'): "את בניכם – ולא בנותיכם". נשים פטורות מלימוד תורה. אם כן, מדוע הן מצוות לברך ברכת התורה?

הט"ז (שם ס"ק י') מוסיף ומקשה, שהרי במשנה במסכת סוטה (פרק ג' משנה ד') שנינו: "רבי אליעזר אומר כל המלמד את בתו תורה כאילו לומדה תפלות"[א]. אם כן, כיצד מברכת האישה על מה שאסור לה ללמוד?

הט"ז משיב שלוש תשובות:

א. האיסור מתייחס רק לתורה שבעל פה אבל לא לתורה שבכתב. במצוות "הקהל" הקריא המלך דברים מספר התורה ונשים באו כדי לשמוע. ברם, שאין חולק כי אישה אינה מחויבת ללמוד תורה שבכתב, ואם כן כיצד היא מברכת על כך "וציוונו"?

ב. נשים חייבות לומר פרשת התמיד **בתפילתן**.

ברם, שזו אמירת פסוקים חלף הבאת קרבן, ולא דין של לימוד תורה.

א. רבי עובדיה מברטנורא מבאר: "תִּפְלות – חיבור משכב אנשים. שמתוך התורה היא מבינה ערמימות ועושה דבריה בהצנע. כדכתיב (משלי ח', י"ב): אני חכמה שכנתי ערמה". הרב שניאור זלמן מלאדי (בעל ה"תניא") כותב ב"שולחן ערוך הרב" הלכות תלמוד תורה (פרק א' סעי' ט"ז): "ואף על פי שיש לה שכר ציוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד ומוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, ואם מלמדה תורה שבעל פה הרי זה כאלו מלמדה תיפלות מפני שעל ידי זה נכנס בה ערמומיות".

ג. נשים חייבות ללמוד דינים ביחס למצוות השייכות להן (נידה, כשרות וכיו"ב). בדומה לכך כתב גם ה"מגן אברהם" (שם ס"ק י"ד) כי נשים חייבות ללמוד דינים שלהן "ואם כן מתייחסת הברכה על זה". ברם, שעל כך מקשה המנחת חינוך (מצוה ת"ל אות א'): "אף על פי שצריכות ללמוד הדינים מכל מקום לא בתורת מצוות לימוד התורה חייבות – רק כדי שתדענה הדינים שלהן".

הגר"א שם כותב על תירוצים אלו: "ודבריהם דחויים מכמה פנים, והמקרא צווח 'ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם' אם כן היאך תאמר האשה "וציוונו" "ונתן לנו"?

תירוצו של הגר"א

הגר"א מיישב את הקושי ואומר: "אלא העיקר על פי מה שכתב תוספות ושאר פוסקים דנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא וכמו שכתבתי לעיל (סי' י"ז סעיף ב') ואף דקיימא לן כאילו מלמדה תיפלות דווקא בתורה שבעל פה כמו שכתב ביורה דעה (סימן רמ"ו סעיף ו')".

נבאר:

א. במסכת קידושין (דף ל"א עמ' א') מצינו כי רב יוסף שהיה סגי נהור אמר בתחילה כי אם ייאמר לו שהלכה כדברי רבי יהודה שסומא פטור מן המצוות, הוא יעשה "קידוש" (יומא טבא לרבנן), שהרי הוא אינו מצווה ובכל זאת עושה את המצוות. אולם, לאחר מכן שמע את דברי רבי חנינא כי "גדול מי שמצווֶה ועושה יותר ממי שאינו מצווֶה ועושה" הרי שאדרבה, הוא יעשה "קידוש" אם ישמע שהלכה אינה כרבי יהודה, וסומא מחויב במצוות.

ב. תוספות שם (ד"ה "דלא מפקידנא") מביא את דברי רבינו תם ששאל כיצד שמח רב יוסף בתחילה כשאמרו לו שסומא פטור מן המצוות, הרי הוא "מפסיד כל הברכות כולן?"

אין זאת אלא כי גם מי שפטור מן המצווה יכול לברך כשהוא עושה אותה.

ג. "מכאן מדקדק רבינו תם שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא אף על גב שהן פטורות לגמרי, ואפילו מדרבנן אינן מחוייבות, מכל מקום יכולות הן לברך ואין כאן משום 'לא תשא את שמו לשוא' (שמות כ', ז') וברכה שאינה צריכה".

הגר"א מיישב אם כן את פסקו של השולחן ערוך שנשים מברכות ברכת התורה, בהתאם לשיטת רבינו תם, שנשים מברכות גם על מצוות עשה שהזמן גרמן שהן פטורות מקיומן.

הקושי בתירוץ הגר"א

שיטת רבינו תם היא שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן. אולם, הרמב"ם חולק על רבינו תם ובהלכות ציצית (פרק ג' הלכה ט') פסק כי "נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחים בידן".

במחלוקת זו בין הרמב"ם לרבינו תם, פסק השולחן ערוך כדברי הרמב"ם.

כך מצינו בשולחן ערוך (אורח חיים סימן י"ז סעיף ב') כי "נשים ועבדים פטורים מציצית מפני שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא. טומטום (שאין לדעת האם הוא זכר או נקבה) ואנדרוגינוס (שהוא גם זכר וגם נקבה) חייבין מספק, ויתעטפו בלא ברכה"[ב].

אם כן, כיצד ניתן לומר כי לדברי השולחן ערוך נשים מברכות ברכת התורה, בהתאם לשיטת רבינו תם שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, שעה שהשולחן ערוך אינו פוסק כשיטת רבינו תם אלא כשיטת הרמב"ם שנשים אינן מברכות על מצוות שהן לא חייבות בהן?

ברכת הנהנין

המנחת חינוך (מצוה ת"ל אות א') מביא את ההלכה בשולחן ערוך שנשים חייבות לברך ברכת התורה ומקשה: "דבר זה צריך עיון, כיון שאינן חייבות במצוות לימוד התורה, למה חייבות לברך?"[ג]

המנחת חינוך מציע הסבר כי החיוב בברכת התורה הוא כמו ברכת המזון "שאינו מצוה לאכול רק התורה צוותה שאם יאכל יברך והוא מצוות עשה, כמו כן כתבה התורה כי מי שלומד אף על פי שאינו מחויב, מצוות עשה לברך".

כלומר, נשים חייבות בברכת התורה כברכת הנהנין, כמו בברכת המזון.

ואכן, אין ספק כי לימוד תורה הוא הנאה צרופה.

הרב אברהם בורנשטיין בספרו "אגלי טל" כתב בהקדמה, כי יש הסוברים שהלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו, אין זה לימוד התודה לשמה, שהרי

ב. הרמ"א פסוק שם כרבינו תם: "ומכל מקום אם רוצים לעטפו ולברך עליו הרשות בידן כמו בשאר מצות עשה שהזמן גרמא", וכן לגבי טומטום ואנדרוגינוס כתב: "ולפי מה שנהגו נשים לברך במצות עשה שהזמן גרמא, גם הם יברכו".

ג. המנחת חינוך מבאר כי בהתאם למי שמקבל את פסיקת רבינו תם והרמ"א, "יש לנשים רשות לברך בכל המצות אף על פי שאינן חייבות והדברים עתיקים" אך כיצד ניישב את שיטת השולחן ערוך החולק על כך?

מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. זו טעות "ואדרבא עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעים בדמו ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה".

ברם, עיקר ההנאה מדברי תורה היא מלימוד של תורה שבעל פה והבנת עומקה של סברה, ומכך אישה מנועה. זאת ועוד, על הסבר זה קשה קושייתו החריפה של המנחת חינוך כי "הנוסח אשר קדשנו במצוותיו **וציוונו** לעסוק בדברי תורה" אינו מתיישב עם תירוץ זה.

ברכת השבח – הסברו המוצע של המנחת חינוך

המנחת חינוך מציע על כן כי הנשים חייבות לברך רק את ברכת התורה השנייה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" שהיא ברכת השבח. אבל, נשים אינן חייבות לברך את ברכת התורה הראשונה בנוסח של "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה".

הווי אומר כי נשים תברכנה רק "ברכת השבח" וזו מצוות עשה[ד]. חיוב זה חל כאשר אישה לומדת תורה[ה], ומתייחס אך ורק לברכת "אשר בחר בנו".

ברם, שבשולחן ערוך לא מצינו סייג זה וההלכה היא **כללית** כי נשים מברכות ברכת התורה.

הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק

הרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (הרב מבריסק) בספר "חידושי מרן רי"ז הלוי" על הלכות ברכות כתב:

"והנה כבר הקשו על כך שנשים מברכות ברכת התורה והרי הן פטורות מתלמוד תורה". במענה לכך הביא הגרי"ז תשובה ששמע מאביו, הרב חיים הלוי סולובייצ'יק כדלהלן:

ד. המנחת חינוך מסיק: "לפי זה נשים ועבדים מוציאים האנשים ידי חובתם כי גם הן חייבות מהתורה לברך". בספר ה"חינוך" שם כותב כי ברכת התורה היא חיוב מן התורה "וכן הוא מפורש בגמרא בברכות (דף כ"א עמ' א') וגם הרמב"ן יחשוב אותה מצות עשה בפני עצמה. והענין הזה שחייבנו האל ברוך הוא ברכה בקריאת התורה לפניה ובמזון לאחריו, מן הדומה שהטעם לפי שהוא ברוך הוא לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות בטובו רק אחר שיקבל פרס ממנו, כי החלק הבהמי לא יכיר בטובה רק אחרי ההרגש. אבל קריאת התורה שהוא חלק השכל, והשכל יודע ומכיר וקודם קבלת התועלת יבין אותו, על כן יחייבנו האל להודות לפניו קודם קריאת התורה. ומודה על האמת ימצא טעם בדברי".

ה. המנחת חינוך מציין כי אם הן כבר למדו תורה אין הן מוציאות את האנשים ידי חובתם "כי אינן בגדר ערבות".

"בברכת התורה אין הברכה על קיום המצווה של תלמוד תורה אלא שהוא דין בפני עצמו שתורה צריכה ברכה ("תורה בעי ברכה") וכפי שלמדנו במסכת ברכות (דף כ"א עמ' א') מן הכתוב "כי שם ה' אקרא", אם כן אין זה דין ששייך למצוה כלל רק שתורה עצמה טעונה ברכה. ונשים פטורות רק מהמצוה של תלמוד תורה אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של תלמוד תורה ולימודם הוא בכלל תלמוד תורה, ומובן שיש להם לברך על לימודן כיון שלא מברכים מכח קיום המצוה כלל".

עצם החפצא של תלמוד תורה

מדברי הגר"ח כי "תורה צריכה ברכה", וכי הברכה אינה דין ששייך למצות תלמוד תורה אלא "**שתורה עצמה** טעונה ברכה" משמע כי זה לא דין בגברא אלא דין בחפצא של תורה. אכן, הגר"ח אומר כי נשים פטורות ממצוות לימוד תורה אך אינן מופקעות מ"עצם **החפצא** של תלמוד תורה".

מהי החפצא של תורה שמחייבת בברכת התורה? נבאר.

"כי שם ה' אקרא"

במסכת ברכות (דף כ"א עמ' א') מצינו כי המקור לחיוב בברכת התורה נובע מן הכתוב (דברים ל"ב, ג'): "כי שם ה' אקרא, הבו גודל לאלהינו". המהרש"א שם מבאר: "כי שם ה' אקרא – דהיינו כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמות של הקב"ה, שכל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב"ה כדאיתא במדרשות".

כלומר, החיוב בברכת התורה נובע משמות הקב"ה הנכללים בה.

שני ממדים בתורה

המהרש"א בספרו "חידושי אגדות" על מסכת עירובין (דף י"ג עמ' א') הוסיף וכתב, כי השמטת אות אחת מן הכתוב בתורה מביאה לחורבן אף אם לא משתנה תוכן

ו. בזוהר (חלק שני דף פ"ז עמ' א') אמרו חז"ל: "התורה כולה שמות קדושים, ואין מילה בתורה שאינה כוללת את שם ה'".

בזוהר (חלק ג' דף קנ"ב עמ' א') מצינו כי התורה אינה אלא לבוש לשמותיו של הקב"ה הנכללים בה. הרמב"ן בספרו "תורת ה' תמימה" (כתבי רמב"ן עמ' קס"ז) כתב כי "כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה ובכל פרשה ופרשה יש בה שם שבו נוצר הדבר או שנעשה בו או שנתקיים אותו ענין בו... יש לנו קבלה שיותר ממה שכתוב בספר ההוא, הם שמות של הקב"ה וכל התורה כולה מבראשית ועד לעיני כל ישראל כולה שמות".

הדברים[ז] "לפי שהתורה באותיותיה הם שמותיו של הקב"ה והוא דרך הנסתר של התורה שהייתה כתובה לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה, ובהן ברא הקב"ה את עולמו ומקיימו, ונמצא המחסר אות אחת מהתורה הרי הוא מחריב קיומו".

אכן, חז"ל אמרו (שיר השירים רבה, ה'): "תורה שנתן הקב"ה היתה של אש לבנה וכתובה באש שחורה". המבי"ט בספרו "בית אלוקים" (שער היסודות פרק כ"ה) מבאר כי "אש שחורה על גבי אש לבנה מורה על שני עניינים שהיו בתורה:

הראשון – ענין שמותיו של הקב"ה והוא הרמוז באש לבנה;

השני – ענין פשט התורה במצותיה ואזהרותיה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם בזה העולם האפל והשחור, והוא הרמוז באש שחורה שהועתק ע"י משה הוראת המצות ורמזן".

על כך כתב רבינו סעדיה גאון ב"ספר האמונות" כי "דברי תורה יש להם פנימי וחיצון גלוי ונסתר, שנאמר (תהילים ס"ב, י"ב): 'אחת דיבר אלהים שתיים זו שמעתי'". כלומר, לדברי תורה יש ממד גלוי של תוכן הכתובים, אך יש בה ממד נוסף, נסתר, בהיותה כלולה משמותיו של הקב"ה שבאמצעותם נברא העולם.

בתורה אין פיסוק

בשו"ת הרדב"ז (חלק ג' סימן תרמ"ג) מבוארים בהתאם לכך דברי הגמרא במסכת שבת (דף פ"ח עמ' ב') כי "בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?" משה רבינו השיב על טענת המלאכים, כי בתורה יש ציווים אנושיים כמו: לא תרצח, לא תנאף "וכי רציחה יש ביניכם וניאוף יש ביניכם תורה למה לכם?"

הרדב"ז שואל, וכי המלאכים לא היו יודעים תשובה זו? על כך משיב הרדב"ז כי המלאכים היו "קוראים בתורה קריאה אחרת, רוחנית, בלא פיסוק תיבות, על דרך שמותיו של הקב"ה, וכן אמרו חז"ל: 'כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה'. הודיעם הקב"ה שיש לתורה קריאה אחרת גשמית, על דרך פיסוק תיבות בענייני בני אדם בטומאה וטהרה, איסור והיתר, פטור וחיוב, וכל שאר דיניה".

ז. הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך יורה דעה (סימן רע"ה סעיף ו'): "כתב המלא חסר, או החסר מלא – פסול".

במסכת עירובין (דף י"ג עמ' א') מצינו כי מי שמחסר אות אחת או מייתר אות אחת בספר תורה מחריב את כל העולם כולו.

הרדב"ז מבאר כי משום כך אין כותבים ניקוד או פיסוק בספר תורה "כדי שיהיו בה שתי קריאות: רוחנית וגשמית, כדי שמי שיכול להשיג ישיג... והדבר ידוע כי האותיות בלא נקודות וטעמים יש בהם משמעיות הרבה וצירופים שונים... ושים תמיד כלל זה נגד עיניך ותצליח ואני ערב". נבאר.

הסבר הגר"א המבוסס על אותו עיקרון

במסכת בבא בתרא (דף ט"ו עמ' א') תמהו חז"ל, כיצד נכתבו בתורה הפסוקים האחרונים (דברים ל"ד, ה'–י"ב) שבהם נאמר: "וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי ה'. ויקבור אתו בגי בארץ מואב מול בית פעור, ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה... ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים".

כיצד יכול היה משה יכול לכתוב דברים אלו על עצמו?

שתי תשובות ניתנו במענה לכך:

רבי יהודה משיב כי פסוקים אלו נכתבו ע"י יהושע בן נון.

אמר לו רבי שמעון כתוב: "לקוח את ספר התורה הזה". משה מסר לבני ישראל ספר תורה. ברם, ספר שחסרה בו ולו אות אחת פסול. כיצד ייתכן אפוא כי מסר ספר תורה שחסרים בו שמונה פסוקים?

רבי שמעון מבאר על כן כי "עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע".

הגר"א בספרו "קול אליהו" שואל, כי לא ייתכן שמשה יכתוב "וימת שם משה" בשעה שהוא חי, שכן בעת כתיבת הדברים זהו שקר, והתורה היא תורת אמת.

על כן משיב הגר"א: "זאת ידוע כי כל התורה היא שמותיו של הקב"ה והיינו ע"י צירופים של אותיות ותיבות ולפני בריאת עולם היתה התורה אמון אצל הקב"ה על פי צירופים וסודות נעלמים ולא היתה נקראת כמו עתה רק עפ"י שמותיו של הקב"ה".

במתן תורה חילק משה את הרצף של התורה למילים ולפסוקים. בהתאם לכך אמר רבי שמעון כי את הפסוקים האחרונים כתב משה בלי לחלקם למילים, ודבר זה עשה יהושע אחר פטירתו של משה.

זה פשר המונח שהקב"ה אמר את הדברים "ומשה כותב בדמע". אין אלו דמעות של משה על לכתו לעולם שכולו טוב, אלא "דמע" מלשון (שמות כ"ב, כ"ח)**: "מלאתך ודמעך לא תאחר" שנאמר לגבי ביכורים הניטלים מן המלאי "ודמעך– זו תרומה". כלומר, דבר שמעורבב.**

הווי אומר כי לא הייתה חסרה אות, אך גם לא היה לדברים את המובן שאנו נותנים למילים אלו היום. הפסוקים היו בִּלְיל אחד של שמות נסתרים של הקב"ה. משה הותיר את הדברים בצורתם המקורית, ויהושע הוא שחילקם למילים ומשפטים כפי מובנם הנראה.

נמצא כי שמונה פסוקים אחרונים אלו נכתבו ע"י שניים:

משה כתב את הנסתר והסוד, ואילו יהושע חילק את הכתובים בהתאם לפרשנותם הגלויה ו"הכתובה בידינו לדור דור".

הסבר תירוצו של הגר"ח לפסקו של השולחן ערוך

בהתאם לאמור לעיל, מובן הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק לפסקו של השולחן ערוך, שכן החיוב בברכת התורה נלמד מן הכתוב: "כי שם ה' אקרא" ונובע משמות הקב"ה המרכיבים את התורה. ממד נסתר זה של התורה הוא ה"חפצא של תורה" שמחמתו יש לברך. חפצא זו מתקיימת גם כאשר נשים אומרות פסוקים. אכן, בממד הנגלה של התורה, העוסק בתוכן של הדברים, אין הנשים חייבות. אבל, אין הדבר גורע מכך שכאשר נשים אומרות את פסוקי התורה, בא לידי ביטוי הממד הנסתר של התורה המורכב משמות הקב"ה ועל ממד זה יש לברך את ברכת התורה.

פרשת וזאת הברכה

קניית ספר תורה

"תורה ציוה לנו משה" (דברים ל"ג, ד')

מצוות כתיבת ספר תורה וטעמה

תורה ציוה לנו משה ותרי"ג מצוות נכללו בה. המצוה התרי"ג בלשונו של ספר החינוך היא: "לכתוב כל אחד מישראל ספר תורה לעצמו".

מקורה של המצווה בכתוב (דברים ל"א, י"ט): "ועתה כִּתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל". מכיוון שאי אפשר לכתוב "פרשות פרשות" מן התורה (גיטין דף ס' עמ' א'), למדו חז"ל כי משה ציווה לכתוב את ספר התורה שיש בו את שירת האזינו ואת דבריו האחרונים של משה.

ספר "החינוך" מבאר את טעם המצוה: "לפי שידוע בבני אדם שהם עושים כל דבריהם לפי ההכנה הנמצאת להם. על כן ציונו ברוך הוא להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו שיוכל לקרות בו תמיד ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חברו. למען ילמד ליראה את ה', וידע וישכיל במצוותיו היקרות והחמודות מזהב ומפז רב. ונצטוינו להשתדל בזה כל אחד ואחד מבני ישראל, ואף על פי שהניחו לו אבותיו, למען ירבו הספרים בינינו ונוכל להשאיל מהם לאשר לא תשיג ידו לקנות, **וגם למען יקראו בספרים חדשים** כל אחד ואחד מישראל פן תקוץ נפשם בקראם בספרים הישנים שיניחו להם אבותיהם"[א].

מטרה זו מתקיימת לכאורה גם כשאדם לא כתב ספר תורה בעצמו, או ע"י שלוחו, אלא קנה ספר תורה חדש, שנכתב לשם מכירה למי שטרם קיים את המצווה. האמנם ניתן לצאת ידי חובה ע"י קניית ספר תורה?

א. וראו לעיל עמ' תקלא – תקלב.

הקונה מן השוק – כחוטף מצוה מן השוק

במסכת מנחות (דף ל' עמ' א') אומרת הגמרא: "אמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב: הלוקח ספר תורה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק. כְּתָבוֹ – מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני. אמר רב ששת: אם הגיה אפי' אות אחת, מעלה עליו כאילו כְּתָבוֹ".

יושם אל לב, כי על הקונה מן השוק נאמר בגמרא "כחוטף **מצוה** מן השוק", משמע כי האמצעי לא מכובד – אך זו מצוה.

ואכן, רש"י שם (ד"ה "כחוטף מצוה") מבאר: "**ומצוה עָבַד** (עשה). אבל אי כתב הוה מצוה יתירה טפי". הווי אומר כי מי שקנה ספר תורה קיים את המצווה[ב].

בדומה לכך כתב המאירי בספרו "קרית ספר" (מאמר רביעי חלק ראשון): "וכתבו הגאונים שאם ציווה לכתוב בשכר, שלוחו של אדם כמותו ויצא כאלו כְּתָבוֹ הוא... אלא שאם קנאו עשוי. **אף על פי שיצא ידי מצוה** אינה כאילו כְּתָבה, והוא שאמרינן: 'הלוקח ספר תורה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק', כלומר שנזדמנה לו במקרה ולא שכיון לבו עליה". נמצא כי גם לשיטת המאירי יוצאים ידי חובת מצווה זו ע"י קניית ספר תורה.

ההלכה הפסוקה ברמ"א

בשולחן ערוך יורה דעה (סימן ע"ר סעיף א') נפסק כי "מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה. ואפילו הניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו". מוסיף הרמ"א בהג"ה: "שָׂכַר לו סופר לכתוב לו ספר תורה, או שקנאו והוא היה מוטעה והגיהו, הרי זה כאילו כתבו (בית יוסף בשם נמוקי יוסף). אבל לקחו כך ולא הגיה בו דבר, הוי כחוטף מצוה מן השוק (טור בשם ריב"ל פרק הקומץ) – **ואינו יוצא בזה**".

הרמ"א פסק בניגוד לעמדת רש"י

הט"ז שם (ס"ק א') כתב כי דברי הרמ"א שהקונה ספר תורה אינו יוצא בכך ידי חובת מצוות כתיבת ספר תורה, הם "נגד דברי רש"י שכתב שאם לקחה – מצוה עביד (עשה) ואם כתבה הוי מצוה טפי".

ב. כך עולה גם מביאורו של ה"נימוקי יוסף": "**כחוטף מצוה שאין לו שכר גדול כמו שטרח בכתיבתה** ויש מקום למידת הדין לחלוק ולומר אלמלא שבא עליו בטורח לא היה עושה אותה. כְּתָבוֹ הוא בעצמו או שׂכר סופר לכתוב וטרח בתיקון הקלף ולסבול עול סופר עד שנכתב – יש למדת הרחמים לומר כמו שטרח לזה כן היה טורח ללכת במדבר לקבלה מהר סיני". משמע כי בקנייה יש מצווה אלא שהשכר אינו גדול כשכרו של מי שטרח בעצמו בכתיבה.

הגר"א שם (ס"ק ג') מפנה אף הוא לדברי רש"י האמורים (במסכת מנחות דף ל' עמ' א' ד"ה "כחוטף" הכותב על הקונה מן השוק כי "מצוה עבד"). הגר"א מציין גם את דברי הט"ז האמורים ומסכם "**ודברי רש"י עיקר**".

מדוע חלק הרמ"א על פסקו של רש"י? ובכלל, הרי פסקו של רש"י עולה לכאורה מדברי הגמרא שקראה לקנייה "חטיפת **מצווה** מן השוק"?

ייתכן כי הדבר נעוץ בסוגיית הגמרא במסכת סנהדרין עליה נעמוד כעת.

לא יתנאה בשל אבותיו

במסכת סנהדרין (דף כ"א עמ' ב') דנה הגמרא במצווה המוטלת על המלך לכתוב ספר תורה "ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו". בעקבות כך אמר רבה ביחס לכל אדם "אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה – מצוה לכתוב משלו, שנאמר: 'ועתה כתבו לכם את השירה'".

אביי שואל על דברי רבה, הן במשנה ראינו כי הדין של "וכותב לו ספר תורה לשמו שלא יתנאה בשל אחרים" נאמר רק על מלך ולא על הדיוט? הגמרא משיבה, כי להדיוט די בספר אחד, וספר זה צריך לכתוב לעצמו. לעומת זאת, המלך צריך לכתוב עוד ספר, בנוסף על הספר שהיה לו לפני מלכותו.

מסוגיה זו עולה כי אין אדם מקיים את המצוה באמצעות ספר תורה שירש מאבותיו. אין זו רק מצוה מן המובחר שלא קיים, אלא שלא יצא ידי חובה כלל, שאם לא כן מהי קושיית אביי "מלך חייב והדיוט לא" הרי ניתן היה לומר כי מלך אינו יוצא בשל אבותיו כלל והדיוט מצווֶה בכך רק למצוה מן המובחר. אין זאת אלא, שאף אם אביו כתב ספר תורה חדש והוריש אותו לבנו, מִצְווה על הבן לכתוב ספר תורה בעצמו, או ע"י שלוחו ואין הוא יוצא ידי חובה בספר שירש מאביו.

ההבדל בין ירושה לקנייה לשיטת רש"י

לכאורה, אם אדם לא יוצא ידי חובה בספר שירש, מדוע הוא יוצא ידי חובה בספר שקנה? הרי בשני המקרים הוא לא כתב את הספר?

ב"פתחי תשובה" יורה דעה (סי' ע"ר ס"ק ז') כתב כי "מחמת שבא לו בלא טורח ובלא כסף אינו יוצא ובקָנָה יוצא משום דקָנָה בכסף". כמו כן בשו"ת רבי עקיבא איגר (הוצאת הרב נתן גשטטנר, ירושלם תשכ"ה, סימן ע"ג) מובא הסברו של רבי פרץ זאבל איגר (בן דודו של רבי עקיבא איגר) כי לשיטת רש"י אין צורך בכתיבה דווקא ודי בכך שאדם משתדל וטורח להשיג ספר תורה. לכן, קנייה מוציאה ידי חובת המצווה,

שהרי יש בה טרחה לשם השגת ספר התורה. לעומת זאת, יורש זכה בספר תורה "ממילא" בלא שעשה דבר. לכן, בהיעדר עשייה כלשהי מצידו, הוא לא יוצא ידי חובת המצווה.

לפי הסבר זה נמצא, כי כל טרחה שטרח אדם כדי שיהיה לו ספר תורה תביא לכך שיצא ידי חובה ולכן גם מי שטרח בעיבוד הגוויל או בתפירת היריעות יצא ידי חובה, שהרי זה לא פחות ממי שטרח לקנות ספר מן המוכן.

מצד שני נמצא, כי מי שקיבל ספר תורה במתנה לא קיים את המצווה, שהרי לא טרח ולא עשה דבר. ואכן, כך כתב בפתחי תשובה (יורה דעה סימן ע"ר ס"ק ז') בשם ספר "סמיכת חכמים".

שיטת הרמ"א

כאמור לעיל הרמ"א חולק על רש"י וסבור כי אדם אינו יוצא ידי חובת המצוה ע"י קנייה.

נראה לומר כי הרמ"א לא קיבל את ההבחנה של ה"פתחי תשובה" שהעלינו לביאור שיטת רש"י וסבר, כי יש לדמות קנייה לירושה. מן הסוגיה במסכת סנהדרין עולה שיורש אינו יוצא ידי חובה, וממילא הסיק הרמ"א כי גם קונה אינו יוצא ידי חובה. הטעם לכך הוא כי לדעתו של הרמ"א יורש אינו יוצא ידי חובה לא מכיוון שלא טרח, אלא מכיוון שלא כתב, והמצווה היא לכתוב.

אכן, המנחת חינוך (מצוה תרי"ג הקדמה, אות א') מבאר כי פשוט שהלימוד בגמרא בסנהדרין כי יורש לא יוצא ידי חובה בספר תורה שקיבל בירושה, אינו מן המילה 'כתבו **לכם**', שהרי מה שהתקבל בירושה עומד בדרישה של "לכם" (כמו שבאתרוג צריך "לכם" ויוצאים ידי חובה באתרוג שקיבל בירושה). הגמרא מסיקה שלא יוצאים ידי חובת המצווה בספר שהתקבל בירושה, מכך שכתוב "ועתה **כתבו** לכם". "מכאן שכל איש מישראל מצווה לכתוב, דהמצוה היא הכתיבה שיכתוב לו ספר תורה".

מכיוון שכך, מסיק המנחת חינוך כי "פשוט כי כמו שבירושה אינו יוצא ידי חובת המצוה, הוא הדין שמי שקנה ספר תורה לא יצא ידי חובה, כי מה לי קנין או ירושה, כיון שלא כתב, ואילו המצוה היא הכתיבה"[ג]. זהו בפשטות ההסבר לפסקו של הרמ"א כי ברכישה שבה האדם לא כתב דבר בספר תורה אין יוצאים ידי חובת המצווה.

ג. ברם, רבי אריה ליב גינצבורג, בספרו "שאגת אריה" (סימן ל"ד) כתב כי אם הטעם לכך שאין יוצאים ידי חובה בקנייה נובעת מכך שהמצווה מתקיימת רק ע"י כתיבת ספר תורה, אם כן מדוע

קושיית המנחת חינוך על שיטת רש"י

אולם, משיישבנו את הרמ"א, שבה במלוא עוז הקושיה על דברי רש"י, מה ההבדל בין ירושה לקנייה?

אכן, אם המצווה היא לטרוח הרי שחל הסברו של ה"פתחי תשובה", שבקניין יש טרחה ואילו בירושה אין טרחה. אבל, בפסוק לא כתוב שיש לטרוח אלא כתוב שיש לכתוב.

כתיבה אין – לא בירושה ולא בקנייה. מה אפוא ההבדל ביניהם?

המנחת חינוך מביא על כן את דברי רש"י האמורים במסכת גיטין, כי מי שקנה ספר תורה "עָבַד מצווה", ומקשה עליו: "ובאמת אינו מובן, כיון דכתיב בתורה 'כְּתבו', אם כן המצוה בכתיבה. ומה לי ירושה דלא יצא ומה לי קנין, כיון שגזירת הכתוב היא שצריך כתיבה?"

שיטת הרמב"ם

לכאורה ניתן ליישב את קושיית המנחת חינוך על שיטת רש"י בכך שבפנינו מחלוקת סוגיות בין הגמרא בגיטין ממנה יוצא שהקונה קיים את המצווה (כלשון הגמרא שם "כחוטף מצווה"), לבין הסוגיה במסכת סנהדרין שבה משמע כי לקיום המצווה נדרשת כתיבה, וממילא כשם שיורש לא יוצא ידי חובה כי לא כתב את הספר תורה, כך גם הקונה ספר תורה לא יצא ידי חובה כי הוא לא כתב את הספר[ד].

אבל, מעיון בשיטת הרמב"ם בספר המצוות נראה שאין זו מחלוקת סוגיות.

בספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה י"ח) כתב הרמב"ם:

"המצוה הי"ח היא שצונו **שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו.** ואם כתבו בידו הוא משובח מאד והוא יותר טוב כמו שאמרו (בגמרא במסכת מנחות דף ל' עמ' א'): 'כתבו בידו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני'. ואם אי אפשר לו לכתבו **צריך שיקנהו** או ישׂכור מי שיכתבו לו".

נפסק כי אם הוא מגיה בספר התורה ולו אות אחת יצא ידי חובה? נכון שע"י הגהה זו הוא הביא לכך שיהיה בידינו ספר כשר, אך מכל מקום הוא לא כתב את הספר. אכן, מצינו כי מי שירש או קנה ספר תורה וכתב בו אות אחת והשלימו לא יצא ידי חובה כיון שהמצוה היא לכתוב ספר תורה – משמע כי החיוב הוא לכתוב – את כל הספר.

ד. בדומה לכך מתרץ הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק בספרו "שו"ת בית הלוי" (חלק א' סימן ו' אות ב'), שרש"י פסק כדברי אביי שבסוגיה במסכת סנהדרין, שמשמעות דבריו היא כי גם יורש יוצא ידי חובת המצווה.

מכאן עולה בבירור כי לדעת הרמב"ם המצווה היא **שיהיה לו** ספר תורה ולא שיכתוב ספר תורה, וכן כתב הרמב"ם כי יוצאים ידי חובה גם ע"י קניית ספר תורה.

אולם, בהלכות ספר תורה (פרק ז' הלכה א') כתב הרמב"ם: "מצוות עשה על כל איש ואיש מישראל **לכתוב** ספר תורה לעצמו שנאמר: 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת', כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. **ואף על פי שהניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו**".

הרמב"ם בהלכה זו שינה את הגדרת המצוה וסבר כי המצווה היא "לכתוב ספר תורה" ומכאן נובע כי אם קנה ולא כתב – לא יצא ידי חובה.

עם זאת, יושם אל לב כי בעוד שהרמב"ם כותב כי אם ירש ספר תורה לא קיים את המצווה, אין הרמב"ם כותב שאם קנה את הספר אין הוא יוצא ידי חובה. מדוע השמיט זאת הרמב"ם?

בכל מקרה, הלכה זו סותרת לכאורה לדברי הרמב"ם בספר המצוות, שהמצווה היא שיהיה לו ספר תורה ולא לקנות ספר תורה, ולאמירה הברורה כי אם קנה – יצא ידי חובה.

הסברו של הרב משה פיינשטיין לשיטת רש"י

הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה אורח חיים (חלק א' סימן נ"ב), כתב כי לא צריך שליחות לכתיבת ספר תורה ולא מצינו מי שמחמיר בזה. אף בגט שנאמר (דברים כ"ד, א'): "וכתב לה" סברו תוס' בגיטין (דף כ"ב עמ' ב' ד"ה "והא") ועוד הרבה ראשונים שלא צריך שליחות. יתרה מכך, אילו הייתה המצווה לכתוב ספר תורה, הייתה זו מצוה שבגופו שלא מועיל בה שליחות. על כן "צריך להבין איך הוא גדר מצות כתיבה של ספר תורה שלומדים מהפסוק של 'כתבו לכם' שאינו יוצא בשל אבותיו"?

הרב פיינשטיין מבאר כי "קפידת התורה היא שתהיה כתיבה מיוחדת לכל קיום מצוה של ספר תורה ולא יצאו שני אנשים בכתיבה אחת". לכן, במקרה של ירושת ספר תורה מאבותיו, האב כבר יצא ידי חובה בספר תורה זה וממילא אין אפשרות שגם בנו יצא בו ידי חובתו. אבל בקנייה, הרי חיסר את המצוה מהמוכר ונמצא שהכתיבה הייתה רק לקיום מצוה של אדם אחד – לכן יוצא הקונה. מכאן מובן מדוע הוא נקרא "חוטף מצוה מחברו", שהרי בזה שקנה הוא חיסר את המצוה מחברו והוא זה שיצא ידי חובה.

שני חלקים למצווה

הרב פיינשטיין מוסיף ומבאר גם את שיטת הרמב"ם ומחדש, כי לשיטה זו יש שתי מצוות:

האחת, שיהיה לו ספר תורה.

השנייה, שגם יכתוב את הספר תורה.

הרמב"ם סובר כי לגבי מלך התחדש רק שיהיו לו שני ספרי תורה. אך במצות הכתיבה די בכתיבה אחת. לכן, את הספר האחד עליו לכתוב בעצמו, ואילו את הספר השני די לו שירש מאבותיו.

בהתאם להסבר זה תובן שיטת רש"י כי יימצא שגם מי שירש ספר תורה קיים את המצווה, בדיוק כמו מי שקנה ספר תורה.

כמו כן, בהתאם לכך נמצא כי הגדרת המצוה שכתב הרמב"ם בספר המצוות והגדרתו בהלכות ספר תורה משלימות זו את זו ויש שני חלקים במצוה, הן שיהיה לו ספר תורה והן שיכתוב לו ספר תורה.

בהתאם להסבר זה מובן כי אם הוא כתב ספר תורה ואיבד אותו או נתן אותו, או שיש לו ספר תורה (שירש מאבותיו) אך הוא לא כתב אותו הרי שאחת מן המצוות לא קיים.

הסבר שיטת הרמב"ם

בכך פָּתַח הגר"מ פיינשטיין פֶּתח להבין את שיטת הרמב"ם בספר המצוות כי מי שקנה ספר תורה יצא ידי חובה, כי אכן יש שתי חלקים למצווה, אבל לשיטת הרמב"ם המצווה שיהיה לו ספר תורה היא העיקר ואילו המצוה לכתוב אינה מעכבת.

אמנם כתיבת ספר תורה היא חלק בלתי נפרד מהגדרת המצוה, אך אין זה לעיכובא, כפי שמצינו למשל לגבי קרבן שהסמיכה היא חלק מהמצווה אך אפשר לקיים מצותו גם בלא סמיכה.

את דברי רבה במסכת סנהדרין: "אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה **מצוה** לכתוב משלו" יש לבאר אם כן, כי אמנם הוא יצא ידי חובה בכך שיש לו ספר תורה, אלא שעדיין עליו לקיים את החלק של המצווה לכתוב ספר תורה. על כן, מְצוה עליו לכתוב ספר אחר, אך גם אם לא יכתוב לא ביטל את המצווה שיהיה לו ספר תורה ויצא ידי חובה[ה].

ה. מדברי הרמב"ם בספר המצוות נמצא כי כל שאי אפשר לו לכתוב בעצמו "צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבהו לו". אין כוונת הרמב"ם כי בשני המקרים הללו מקיימים מצווה בשלמות,

אין מחלוקת

הרב פיינשטיין התווה מהלך נוסף בהבנת הסוגיה, לפיו אין הבחנה בין יורש לקונה, שכן בשניהם יצא ידי חובת המצוה שיהיה לו ספר תורה, אך בשניהם הוא לא יצא ידי חובת מצוות הכתיבה, וחלק זה מוטל עליו להשלים.

לפי הסבר זה מובן כי הסוגיה במסכת סנהדרין שמחדשת כי יורש אינו יוצא ידי חובה מתייחסת למצוות הכתיבה, ואילו הסוגיה במסכת מנחות שעוסקת בקונה מתייחסת למצווה שיהיה לו ספר תורה.

ועתה החידוש: לפי הבנה זו אין לומר שהרמ"א שכתב שאינו יוצא ידי חובה חולק על רש"י. כוונת הרמ"א בפסקו היא, שהקונה ספר תורה לא נפטר מלכתוב ספר תורה נוסף כדי לצאת ידי **מצוות הכתיבה**. לעומת זאת, רש"י שכתב "ומצוה עבד" – מתייחס רק **למצווה שיהיה לו ספר תורה** ובכך יצא ידי חובת מצווה זו, שהרי הן ע"י קנייה והן ע"י ירושה התוצאה היא שיש לו ספר תורה.

אלא אדרבה התורה חידשה שאת המצוה השלֵמה אדם משיג רק כשהוא כותב בעצמו. אף הגהה לא תועיל לקיום המצוה השלמה. אך כדי לקיים את עיקר המצווה די בכך שיהיה לו ספר תורה ולכך גם ירושה מועילה. על כן כתב הרמב"ם מתחילה שגדר המצווה הוא שיהיה לו ספר תורה ומיד המשיך כי אם כתבו בידו הוא משובח מאד שכן בכך קיים את כל חלקי המצוה. אם אינו יכול לכתוב אין נפקות איך ישיג ספר, ע"י קנייה או באופן אחר, כי את עיקר המצוה יקיים ואת המצוה השלמה לא יקיים. על כן, המשיך הרמב"ם להביא את לשון הגמ' בסנהדרין, כי אם ירש ספר מאביו, הרי שאף שאת עיקר המצוה קיים אך יש לו מצוה לכתוב משלו כדי לשוב ולקיים את המצוה בצורה שלמה. אכן, מצוה זו אינה רק ליורש אלא גם לקונה. בהלכות ספר תורה לא דן הרמב"ם במהות המצווה אלא במעשים הדרושים לקיומה. כאן הרחיב הרמב"ם את המושג כתיבה בכך שגם ע"י שאחרים כותבים לו או שהוא מגיה אות אחת נחשב לו ככתיבה לענין שקיים המצוה בשלמותה.

מועדים

"אלה מועדי ישראל אשר תקראו אותם במועדם"

"שורש כל המועדים הוא סדר שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים – בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו" (רמח"ל, דרך ה', חלק ד' פרק ז')

שנה – מלשון שינון וחזרה כמו: "עשה ושנה". הזמן הוא כמין מעגל שהאדם צועד בו ומגיע שוב אל נקודות האור הקבועות בו.

הרמח"ל מלמדנו כי המועדים הם זמנים שבהם האיר אור אלוקי. אור זה נותר במקומו ומשפיע על מי שמגיע שוב לנקודת הזמן הזו.

אנו מברכים: "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", שכן הארתו של "הזמן הזה" הייתה קיימת, ואנו מודים על כך שצעדנו במעגלי השנה והגענו שוב לנקודת הזמן, שבה נוצץ אור אלוקי. תפקיד האדם לספוג בכל פעם מחדש הארה זו ולהתחדש.

לזמן יש השפעה על האדם, כפי שהסביבה משפיעה עליו. המועדים הם אפוא זמני השפעה מרוממים. זו התפילה: "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך" – העמס והטען עלינו את ברכת הזמן המרומם הזה, למען תלווה אותנו בהמשך דרכנו במשעולי הזמן.

אבל, כדי שנעמיס מטען של אורה ונאסוף השפעות נשגבות אלו אל חיקנו, יש להביט בעין פקוחה, להבין ולדעת את משמעותם של המועדים. נעמוד על כן להלן על משמעות המועדים כפי שמבארם ה"מנחת חינוך".

ראש השנה

הנאה משופר והנאה מקול השופר

התוקע בשופר של עולה יצא

אֵיל הוקדש לקרבן עולה. אחר כך נתלשה ממנו קרן ואדם תקע בקרן זו בראש השנה.

בגמרא במסכת ראש השנה (דף כ"ח עמ' א') מצינו: "אמר רב יהודה: בשופר של עולה – לא יתקע, ואם תקע – יצא".

הגמרא מבארת כי מכיוון שהאֵיל מוקדש לעולה, הרי שהשימוש בקרן זו מהווה מעילה בקדשים. הדין הוא שמעילה מחללת את החפץ ומוציאה אותו לחולין. נמצא שהקרן יצאה מקדושתה והוא תקע בשופר של חולין ומשום כך הוא יצא ידי חובה.

שואל רבא, הרי המעילה מתרחשת רק אחרי שתקע ואם כן התקיעה עצמה הייתה כרוכה באיסור מעילה, וזו מצווה הבאה בעבירה?

רבא מסיק על כן כי התוקע יצא ידי חובת תקיעה מטעם אחר, שכן "מצות לאו להנות ניתנו" (רש"י מבאר: "להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו"). כלומר, מצוות השופר אינה הנאה וממילא אין בתקיעה בשופר כדי להיות הנאה אסורה מקדשים.

בהתאם לכך פסק הרמב"ם בהלכות שופר (פרק א' הלכה ג'): "שופר של עולה לא יתקע בו[א] ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה. ואם תאמר, והלא נהנה בשמיעת

א. לכאורה לפי מסקנת רבא ניתן לתקוע בשופר של עולה גם לכתחילה, שהרי אינו נהנה מהקדש. ור' ברש"י עירובין (דף ל"א עמ' א'): "הא דרבא – במסכת ראש השנה – תוקעין בשופר של עולה". ומשמע שאכן מותר לכתחילה. אולם ברמב"ם רואים אנו שהדבר אסור. המאירי במסכת ראש השנה (דף כ"ח עמ' א') כתב: "בעולה ועבודה זרה אסרו לכתחילה **דתקיף חומרייהו** זו לגנאי וזו לשבח ולכתחלה מיהא אסור להשתמש בהם (מדרבנן), אבל זה שאין בו איסור אלא מצד נדרו – כל זמן שאינו מבטל את נדרו (זה איסור קל שהרי ישנו בהתרה ולכן) מותר לכתחילה (שבזה לא אסרו רבנן)". וראו ברמב"ן על יבמות (דף ק"ג עמ' ב') שנקט כי בכל דיני התורה קיים הדין של "מצוות לאו ליהנות ניתנו" ואין מתיר לקיים מצוה באיסורי הנאה לכתחילה "מפני **שנראה** כנהנה". וראו גם משנה למלך על הרמב"ם בהלכות אישות (פרק ה' הלכה א' ד"ה "ודע דסברת הרא"ש"),

הקול? מצוות לא ליהנות ניתנו. לפיכך המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה".

כדי להוסיף הבנה בעניין נעיין גם בדברי תוספות שם (ד"ה "המודר הנאה") המבאר כי מי שנדר הנאה מסוכה אינו יכול לשבת בה, אך מי שמודר הנאה משופר יכול לצאת בו. ההבדל הוא שבסוכה גם בלא מצוה יש הנאה מישיבה בצל הסוכה. לעומת זאת, בשופר בלא מצוה ייתכן מקרה שאין הנאה בשמיעת התקיעה, וזאת במידה והאדם לא מכוון ליהנות מקולו של שיר. במקרה כזה **כל** ההנאה בשמיעת קול השופר היא מהמצווה שבדבר, ויציאת ידי חובת מצווה אינה הנאה.

מכל מקום, מסוגיה זו עולה בבירור כי מעילה בהקדש מחללת את החפץ ומוציאה אותו לחולין.

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה קכ"ז אות א') מביא את דברי הרמב"ם בהלכות מעילה (פרק ו' הלכה ד'):

"אין מועל אחר מועל במוקדשים, אלא בבהמה וכלי תשמיש בלבד".

הרמב"ם מבאר: "כיצד? בקע בקרדום של הקדש ונהנה בפרוטה ופגם ובא חבירו ובקע בו ונהנה ופגם כולם מעלו. נטל הקרדום ונתנו לחבירו הוא מעל אבל חבירו לא מעל.

שתה בכוס של זהב ונהנה בפרוטה ובא חבירו ושתה ונהנה ובא חבירו ושתה ונהנה כולם מעלו.

נטל הכוס ונתנו לחבירו מתנה או מכרו הוא מעל וחבירו לא מעל.

רכב על גבי החמור ונהנה בפרוטה ופגם ובא חבירו ורכב עליו ונהנה ופגם ובא חבירו ורכב עליו ונהנה ופגם, כולם מעלו. נתן החמור לחבירו מתנה או מכרו או השכירו הוא מעל וחבירו לא מעל"[ב].

כלומר, יש להבחין בין שתי פעולות: אם הראשון נהנה מן ההקדש אך השאיר את החפץ בבעלותו ובא אדם אחר ונהנה אחריו, הרי ששניהם מעלו. רק אם הראשון גם הפקיע מעצמו את הבעלות ונתן את החפץ לשני, הרי שהראשון מעל והשני

ובדברי המגיה שם. עם זאת ייתכן כי גם לדברי הרמב"ן ייתכן לומר שמודר הנאה קל משאר איסורי התורה כפי שכתב המאירי כיון שישנו בהתרה, ומי שיראה שנהנה יסבור שהתיר את נדרו.

ב. הראב"ד השיג על כך כי מקור הדברים בתוספתא ואין סומכין על תוספתא שהיא סותרת המשנה והגמרא.

לא מעל. ללמדך, כי ההנאה עצמה היא אמנם מעילה אבל אינה מוציאה את החפץ מהקדש לחולין. רק הפקעת הבעלות והעברתה מהראשון לשני היא המוציאה את החפץ מן ההקדש והופכת אותו לחולין.

אם כן, שואל המנחת חינוך, כיצד יובנו דברי הגמרא במסכת ראש השנה (דף כ"ח עמ' א') כי לאחר שמעל יצא השופר לחולין, הרי לדעת הרמב"ם אף שנהנה ופגם לא יצא לחולין ומועל השני גם כן? שמא תאמר כי מדובר במקרה שהראשון נתן את השופר במתנה לשני, הרי מעל הראשון בנתינה והשני לא מעל כלל כי השופר הפך לחולין **קודם** התקיעה[ג].

המנחת חינוך מציין: "והיא קושיא גדולה[ד] ולא מצאתי מי שהתעורר בה".

שאלת ה"אבני מילואים" והסברו של בנו

רבי אריה לייב הכהן (מחבר הספר "קצות החושן") בספרו שו"ת "אבני מילואים" (סימן כ"א) עמד על תמיהה ראשונית יותר. כיצד פסק הרמב"ם בהלכות שופר (פרק א' הלכה ג'): "שופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה", הרי במסכת ראש השנה (דף כ"ח עמ' א') מצינו כאמור כי בתקיעה יש מעילה?[ה]

ה"אבני מילואים" כותב: "ובני הנבון מו' יוסף דוב בער נ"י כתב אלי מחידושיו" כי יש להבחין כדלהלן:

בשיר שאינו של מצוה – אין שום הנאה מן הכלי אלא מהקול היוצא ממנו, ומבחינת השומע אין נפקות אם קול זה יוצא מכלי או שהיה יוצא ממקור אחר. במקרה זה הוא נהנה "נטו" רק מהקול, ובשמיעת קול אין מעילה כי כלשון רש"י (במסכת פסחים דף כ"ו עמ' א'): "אין ממש בקול". לכן אין בכך מעילה.

בשופר של מצוה – יש צורך בשופר עצמו, שהרי אם ישמע קול שופר בלי שופר לא יצא ידי חובה. השופר יש בו ממש, וממילא בדבר שיש בו ממש יש מעילה.

ג. תוספות מבחינים בין מי שסבור שהשופר שלו שאז השופר לא יצא לחולין, ורק כשסבור שהשופר של אחרים יצא לחולין וכן הריטב"א מבחין בין מי שדעתו לגזול או גזבר למי שאין בדעתו לגזול ולשיטתם ניתן ליישב קושי זה. אך הרמב"ם פסק כי כל עוד שלא נתן לחברו במתנה או במכר והוציאו מרשותו לא יצא השופר לחולין.

ד. לאור השגת הראב"ד קושי זה אינו כה חמור שהרי הרמב"ם פסק בעקבות דברי התוספתא, ואילו הסוגיה במסכת ראש השנה לגבי שופר עולה תואמת לדברי המשנה שחולקת על התוספתא.

ה. התירוץ המקובל הוא שהרמב"ם סמך על הסוגיה במסכת פסחים (דף כ"ו עמ' א'): "קול, מראה וריח אין בהם משום מעילה" – והסוגיות חלוקות בעניין זה.

בהתאם לכך מובנים דברי הרמב"ם שפסק כי:

א. בקול עצמו אין מעילה.

ב. על השאלה כי הוא נהנה מכך שיצא ידי חובה ולשם כך נחוץ השופר ולא רק הקול? השיב הרמב"ם כי מצוות לאו ליהנות ניתנו[1].

שאלת ה"קהילות יעקב"

הרב ישראל יעקב קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" על מסכת ראש השנה (סימן כ"ב) מביא את דברי ה"אבני מילואים" וכותב "לא הבנתי", כי אם המעילה נובעת מכך שצריך את הכלי בשביל השמעת הקול וזאת נחשבת להנאה מהכלי, אם כן בכל פעם שאדם נהנה מקול יש מעילה שהרי לשם הפקת קול זה נעשה שימוש בכלי? "מה לי אם צריך הוא את הכלי משום המציאות לפי שאי אפשר לו להשמיע ולשמוע את הקול מבלעדי הכלי, ומה לי אם צריך לכלי גם מצד הדין"?
כלומר, מה ההבדל אם צריך את הכלי מבחינה פיסית או שצריך את הכלי מבחינה דינית?

הסבר דברי ה"אבני מילואים"

נראה כי הסברו של האבני מילאים הוא כך: אדם שנהנה מקול (צליל מסוים שהוא יפה בעיניו) – מוקד ההנאה שלו הוא הקול. הכלי המפיק אותו הוא משני. מהכלי הוא מקבל רק טובת הנאה עקיפה. כך למשל, אדם שנשא אישה ונהנה, הנאתו היא מהאישה ולא מהוריה, למרות שגם להם הוא מכיר טובה כי בלעדיהם לא הייתה באה לעולם. אבל, כאשר יש צורך לצאת ידי חובת מצווה ונקבע שהשמיעה חייבת להיות מן השופר, הרי שההנאה הישירה היא מהשופר ולא רק מהקול שהפיק. לכן במקרה זה ההנאה היא מהכלי ובו יש ממש ולכן יש בו משום מעילה.

---

1. ה"אבני מילואים" כותב כי באמצעות הבחנה זו מתורצת גם קושיית ה"כפות תמרים" על שאלת רבא בסוגיה במסכת ראש השנה (דף כ"ח): אימתי מעל אחרי שתקע, ואם כן כשתקע "באיסורא תקע", מדוע לא נאמר כי בתחלת התקיעה מעל ויצא ידי חובתו בסוף התקיעה? אך לפי הסברה האמורה מובן כי אם נאמר שהוא לא יצא ידי חובה הרי שהוא לא מעל כלל, כי בקול כשלעצמו אין ממש. כל המעילה נובעת מכך שהוא משתמש גם בכלי (השופר) ולא רק בקול, כדי לצאת ידי חוב המצווה, וזה קורה רק אחרי שתקע.

תירוצו של המהר"מ שיק לשאלת המנחת חינוך

מצוידים בהסבר זה של ה"אבני מילואים" נראה כי מיושבת גם תמיהתו של המנחת חינוך, כי כאשר אדם משתמש בקרדום ונהנה מכך, הנאתו היא מהתוצאה. מהכלי עצמו אין לו דבר במישרין, כל עוד שלא קיבל את הכלי לבעלותו. הדבר דומה למי שחברו מסיע אותו ברכבו. הוא נהנה מהנסיעה ולא מהרכב. אילו יכול היה להגיע ליעדו באמצעי אחר, היה נהנה באותה מידה. לכן, גם אם הוא מעל אין בכך להוציא את **הכלי** מרשות ההקדש וממילא גם אדם אחר שישתמש בכלי אחריו מועל בו, כפי שפסק הרמב"ם.

אבל, בשופר של מצווה, ההנאה היא מהכלי עצמו. לכן, זו מעילה שבה הכלי חדל להיות הקדש ויצא לחולין, כדברי הגמרא במסכת ראש השנה[ז].

עמד על הדברים המהר"מ שיק (בדבריו על ספר המצוות, מצוה קכ"ח) שהשיב על שאלת המנחת חינוך וכתב: "היכא דלא בעינן הכלי מצד עצמו אלא הפעולה כגון בקרדום שצריך הפעולה, אילו היה אפשר לבקוע ע"י דבר אחר ג"כ סגי ליה בכהאי גוונא לא מעל אלא בטובה הנאה. אבל שופר דגזירת הכתוב הוא "והעברת שופר תרועה" ובעינן דווקא כלי ודווקא דרך גידולו ויהיה בו שיעור יותר מטפח ואם כן הרי נהנה מן הכלי גם כן שאפילו אם היה הקול כדינא אם השופר אינו כדינו לא יצא ולכך חשיב כאלו נהנה מן כל הכלי ויצא ממעילה, כך נראה לי לפרש התוספתא".

ז. לפי סברת ה"אבני מילואים" ניתן להשיב בדרך חדשה מדוע אסור לכתחילה לצאת ידי חובה בשופר של עולה. אכן, בקול אין ממש, אך זה לא מתיר ליטול את הכלי שיר מלכתחילה כי בכלי שיר יש ממש, ולקיחתו לשם הפקת ההנאה היא בעצמה אסורה, שהרי נוטל חפץ של הקדש להפיק ממנו הנאה וזה אסור. רק לאחר שהשתמש ואנו מתייחסים להנאה שהפיק מהשימוש – ניתן לומר כי יצא ידי חובה כי זה שימוש שאין בו ממש. כמו כן יש לומר כי לגבי מודר הנאה משופר הרמב"ם לא הגביל את האיסור להשתמש מלכתחילה, שכן שם אין משמעות ללקיחת החפץ בידיו אלא **רק** להנאה המופקת – ובה ממש. רק במעילה האיסור הוא בגין עצם הלקיחה של השופר ולכן יש בכך איסור לכתחילה.

עשרת ימי תשובה

למען נחדל מעושק ידינו

וידוי בלי תשובה – מעבירת גזל

תשובה מעבירות שבין אדם למקום כוללת ארבעה מרכיבים: עזיבת החטא; חרטה על העבר; קבלה לעתיד שלא לחזור לחטא זה לעולם; וידוי. מרכיבי התשובה של עזיבת החטא, חרטה וקבלה לעתיד חייבים לבוא **לפני** הווידוי, שהרי אמרו חז"ל במסכת תענית (דף ט"ז עמ' א'): "אמר רב אדא בר אהבה: אדם שיש בידו עבירה, ומתודה ואינו חוזר בה, למה הוא דומה? לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם – לא עלתה לו טבילה. זרקו מידו, כיון שטבל בארבעים סאה – מיד עלתה לו טבילה, שנאמר (משלי כ"ח, י"ג): 'ומודה ועוזב ירוחם'".

רש"י מבאר שם: "מי שיש בידו עבירה – **גזל**"; "ואינו חוזר בו – לשלם את **הגזל**". מדוע בחר רש"י לומר כי העבירה בה עסקינן היא גזל? לכאורה עיקרון זה חל בכל עבירה שהיא, כפי שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב' הלכה ג'): "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ". הרמב"ם לא סייג את הדברים לעבירה של גזל דווקא.

טובל ושרץ בידו מהי טומאתו?

בירושלמי במסכת שבועות (פרק ב' הלכה א') מצינו כי אם ירד לטבול מטומאה חמורה ונסמכה לו (בעודו במקווה) טומאה קלה – עלתה לו טומאה קלה. כלומר, הטבילה עלתה לו לעניין טומאת מת, אלא שהשרץ טימא אותו בטומאה **חדשה** של טומאת שרץ. על כן, אם הוא נכנס למקדש הוא פטור, שהרי על הטומאה החדשה לא ידע בעת שנטמא בה[א]. לעומת זאת, כתב הירושלמי כי אם ירד

א. בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ו' סימן כ"ד אות ג') דן לפי הגר"ח שמא טבילת עזרא לא תועיל לנו שהרי אנו טמאי מת? שהרי אם ההגדרה היא שטבילה שאינה מטהרת אינה 'טבילה', אם כן יש לומר כי מכיון שהטבילה לא הועילה לטהר מטומאת מת הרי שהיא אינה טבילה גם לטומאת קרי. בדיון שם תלה נדון זה בשאלה איזו טומאה חמורה יותר, האם טומאת מת שטעונה הזיה שבעה או טומאת קרי שיוצאה מגופו וטעונה שילוח ממחנה כהונה וממחנה לוויה. אם טומאת

לטבול מטומאה קלה ואגב כך נטמא בטומאה חמורה, לא עלתה לו הטבילה לעניין הטומאה הקלה. מדוע?

בחידושי הגר"ח סולובייצ'יק (בסטנסיל) על מסכת כריתות (דף י' עמ' א') מובא מכתב של הגר"ח[ב] שביאר את דברי הירושלמי האמורים וכתב: "יש לעיין אם הא דאינו נטהר הוא משום דחוזר ונטמא אבל טומאה הישנה פקעה ממנו ע"י הטבילה, או דהוי דין בעצם הטבילה כיוון שאינו נטהר מטומאתו על כן לא הויא טבילה כלל, דטבילה בעינן שיטהר על ידה, והא דאינו נטהר לא חשיבא טבילה כלל ונשאר עליו גם טומאה הישנה". כלומר, במקרה זה שהטומאה הקלה נותרת, הרי ש'טבילה' לא הועילה דבר שהרי טבילה אינה מציאות עובדתית, אלא זו פעולת 'טהרה', ואם לאחר הטבילה הוא נותר טמא לא חל על כך שֵם 'טבילה', והוא כמי שלא טבל כלל.

בחידושי הגרי"ז על מסכת נזיר (דף ס"ד עמ' ב') הביא שהגר"ח פשט את הספק האמור מכך שהגמרא מְדַמָּה אדם שמתוודה ואינו חוזר בו לטובל ושרץ בידו. "זה **ודאי שאם מתודה ואינו חוזר לא חשיב כלל וידוי**, לפי זה מוכח שגם טובל ושרץ בידו אין כאן טהרה כלל"[ג].

אכן, רבינו יונה ב"שערי תשובה" (שער א' אות י"א) כתב כי המתודה בדברים ולא עוזב נחשב כטובל ושרץ בידו "עוד טומאתו בו **ולא הועילה לו טבילה**"[ד].

מהשוואה זו נמצאנו למדים כי בלי השבת הגזילה אין זו תשובה חלקית, אלא זו תשובה שאינה תקפה כלל[ה].

קרי חמורה א"כ הועילה הטבילה לטהרו מהחומרה ולא מפריעה העובדה שלא נטהר מטומאת מת (וכאמור בירושלמי לעיל גבי הטובל לטומאה חמורה ונסמכה לו טומאה קלה). לבסוף אכן ציידד שם כי טומאת קרי היא טומאה מסוג אחר לגמרי ומועילה טבילה לטהר מטומאה זו אף שנשאר בטומאת מת החמורה.

ב. נדפס במאסף שערי תורה (חלק ה' תשרי תשכ"א).

ג. הגר"ח נוקט כי הגירסה בירושלמי מוטעית. אולם, הרב שמעון שקופ ב"שערי יושר" (שער ב' פרק כ"א) הביא את דברי הגר"ח באופן שאין צורך לשנות הגירסא בירושלמי; וראו הרב שמחה הכהן מדווינסק בספרו "אור שמח" על הרמב"ם בהלכות שגגות (פרק י"א הלכה ד); גנזי הגר"ח (סי' כ"ד); חידושי הגרי"ז נזיר (דף ס"ד עמ' ב').

ד. את ההגדרה ש"**עוד טומאתו בו** ואין הטבילה מועילה" כתב רבינו יונה ביחס למי שמורגל בחטא "על חטאיו דורך בכל יום ושונה באוולתו, ושב במרוצתו גם פעמים רבות, וכל עת אוהב להרע, ומכשול עוונו ישים נוכח פניו, רוצה לומר התאוה והיצר". מן המילים "עוד טומאתו בו" משמע כי הטומאה המקורית ממשיכה. בהמשך הדברים (באות י"ט) ביחס למי שאינו רגיל בחטא כותב רבינו יונה כי המתחרט ומתודה ואינו עוזב החטא דומה למי שטובל ושרץ בידו שלא עלתה לו טבילה".

ה. הרב יעקב עטלינגר בספרו "ערוך לנר" על מסכת ראש השנה (דף ט' עמ' א') דן בדברי הגמרא המפרשת את הכתוב (ויקרא כ"ג, ל"ב): "שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשתיכם, **בתשעה**

אינו נמחל לו לעולם עד שייתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו

תשובה מעבירות שבין אדם לחברו כוללת שני מרכיבים נוספים: השבת הכסף לחברו וריצוי של חברו. כך פסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב' הלכה ט'): "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום ... אבל עבירות שבין אדם לחבירו ... אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו. אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו".

יחזירו ליורשים ואז יתוודה

יישום שני מרכיבי התשובה הנוספים של השבת הכספים לחברו וריצויו, הופך להיות מורכב אם הנגזל מת. במקרה זה את מי ירצה? ולמי ישיב את הממון?

לגבי ריצוי חברו – כותב הרמב"ם שם (הלכה י"א): "החוטא לחבירו ומת חבירו קודם שיבקש מחילה – מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ויאמר בפניהם חטאתי לה' אלהי ישראל **ולפלוני זה**, שכך וכך עשיתי לו".

לגבי השבת הכספים לחברו – כותב הרמב"ם שם: "ואם היה חייב לו ממון – **יחזירו ליורשים**, לא היה יודע לו יורשין יניחנו בבית דין, **ויתודה**".

לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם", מדוע נאמר "בתשעה" "וכי בתשעה מתענין? והלא בעשירי מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי – מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי". רבי יחזקאל לנדא (בעל ה"נודע ביהודה") בספרו "ציון לנפש חיה" (צל"ח) על מסכת ברכות (דף ח' עמ' ב') דקדק: "למה אמרה התורה בלשון עינוי ולא נכתב הציווי בלשון אכילה". ועוד דקדק על לשון הברייתא: "כאילו התענה תשיעי **ועשירי** הרי העשירי מיותר?" תשובתו של הערוך לנר היא כי האכילה ביום התשיעי היא עינוי לנפש והצום ביום העשירי הוא עינוי לגוף. "ובדין היה שתהיה התשובה לגוף ונשמה כאחד דאינו מועיל תשובה נפרדת כמו שביארתי מה שנאמר במסכת יומא (דף פ"ה עמ' ב'): 'מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל' שדימה טהרת הקב"ה ע"י תשובה למקוה, כמו שבמקוה צריך לטבול כל חלקי הגוף כמו כן **בל יאמר אדם היום אעשה תשובה על חטא זה ומחר על חטא אחר אלא צריכה להיות התשובה על כל עבירות יחד.** ולכן גם התשובה על שני מיני חטאים נגד גוף ונשמה בדין שתהא יחד. אבל זה בלתי אפשרי לאכול ולצום בעת אחת על כן חלקה התורה את שני מיני העינוים לעתות מפורדות. עינוי הנשמה לתשיעי ועינוי הגוף לעשירי. וכדי שלא יחשב דבר זה כתשובה חלוקה לכן מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי דהיינו כאלו כל אחד מב' מיני העינוים היה בתשיעי ועשירי יחד".

מדבריו משמע כי אם אדם חוזר בתשובה על חלק מן העבירות שעשה, אין זו תשובה כי הוא כמי שלא טבל במקווה עם כל חלקי גופו.

יושם אל לב שהרמב"ם פוסק כי ראשית יש להשיב את הממון ורק לאחר מכן להתוודות. החזרת הכסף ליורשים או לבית הדין חייבת להיות קודם לווידוי ומשמע כי אם התוודה תחילה ואח"כ השיב את הממון, הרי שהווידוי לא חל ויש להתוודות שנית. סברת הדברים היא כי הווידוי שאדם עושה כשהגזלה בידו היא בבחינת "טובל ושרץ בידו" וממילא אין זה וידוי כלל.

דיוק של המנחת חינוך

ודוק היטב, הווידוי שאדם מתוודה הוא על הגזלה והעוול שעשה כלפי חברו – שממנו גזל ובו פגע.

לעומת זאת, השבת הממון היא ליורשים של חברו, שמבחינה קניינית החוב הפך להיות ממונם, מכוח הירושה. נמצא כי אי השבה של ממון **ליורש**, גורמת שלא תתקבל התשובה ביחס לחטא שנעשה כלפי אבי היורש.

המנחת חינוך (מצוה שס"ד אות א') מדייק מכך, כי כל עוד שהגזלן לא השיב את הגזלה (ליורשים) אין בידו לשוב בתשובה על העוול שעשה כלפי חברו המוריש, שכן – "עוון גזל בידו".

"אף שהממון שייך עתה ליורשים ולא לנגזל המת, רק ממון יורשים הוא, מכל מקום מעכב הכפרה כי **עוון גזל בידו** מהיורשים כל זמן שלא החזיר".

חידושו של המנחת חינוך

"המנחת חינוך" נוקט כי "הסברה נותנת" שאין הבדל בעניין זה בין יורשים לבין כל אדם אחר, והכלל יהא כי אם אדם גזל מעות מראובן ושוב גזל גם משמעון, לאחר מכן הוא השיב לראובן אך לא השיב לשמעון, הרי שגם התשובה כלפי ראובן לא מתקבלת.

"אם אחד גזל מהרבה בני אדם והשיב לאחד מהם וריצה אותו ושב בתשובה – נראה דאין מתכפר לו אף על זה ששב, כי **שֵׁם גזל חד הוא** והרי זה טובל ושרץ בידו, מה לי זה ומה לי זה".

הקושי המתעורר בסברת הדברים

לכאורה, הדבר תמוה מאוד, שכן אם אדם ביצע מספר מעשי גזילה נפרדים, כלפי אנשים שונים (שאין האחד יורש של רעהו), הרי שגם אם יש לשני המעשים שֵׁם אחד, והם נכנסים תחת הכותרת של "גזל", בפועל אלו חטאים שונים, כלפי אנשים שונים, במועדים שונים, בממון אחר, וממילא כל חטא עומד בפני עצמו.

אם הגזלן קיים את כל מרכיבי התשובה ביחס לגזל מאדם אחד, מדוע שלא ייחשב הדבר כתשובה מלאה וגמורה מחטא זה, אף שהגזלן חטא במעשה נפרד כלפי אדם אחר וטרם שב מכך? מה ההבדל בעניין זה, בין מי שעשה שני מעשי גזילה כלפי שני אנשים שונים, לבין מי שגזל מראובן ודיבר לשון הרע על שמעון, שאז פשיטא כי אם שב בתשובה מלאה מחטא אחד, כלפי ראובן, אין תשובתו נחסמת מחמת חטאו השני, כלפי שמעון?

הסבר דברי המנחת חינוך

נראה כי דברי המנחת חינוך מוסברים היטב ואף **מחויבים** עם העיון בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב' הלכה ב') הכותב: "ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר (ישעיהו נ"ה, ז'): יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר (ירמיהו ל"א, י"ח): כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר (הושע י"ד, ד'): ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו".

ובכן, אם אדם ממשיך להחזיק בידו גזילה שגזל ממישהו, איך יכול הוא לומר כי "לא ישוב לזה החטא לעולם"? שמא תאמר כי לא ישוב לגזול **בעתיד**? דבר זה לא ניתן לומר ביחס לאיסור גזל, שהרי כל עוד שהגזלה בידו חל בכל רגע ורגע חיוב של "והשיב" וכל עוד שלא קיימו הוא נחשב כמי שממשיך וגוזל[ו]. גזילה אינה עבירה של מעשה חד פעמי אלא מוגדרת כעבירה נמשכת, אם כן, פשיטא כדברי המנחת חינוך כי כל עוד שאדם מחזיק בידו ממון גזול אין זו תשובה, שהרי כיצד ניתן לדבר על עזיבת החטא כשהוא עובר עבירה נמשכת המתחוללת גם בהווה? משכך ברור גם כי אין נפקות אם הוא חייב להשיב ממון ליורשים או לאדם אחר. "שֵׁם גזל חד הוא" ומן העבירה של "גזל" לא שב, שהרי הוא ממשיך לעבור עליה בכל רגע ורגע, על כן גם אם החזיר את הגזילה לחלק מן האנשים אין זו תשובה בהיעדר עזיבת החטא כלפי אנשים אחרים והמשך מעשה הגזילה בהווה.

ו. מפורסם בענין זה הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק כי מעשה הגניבה מועיל לקנות את החפץ והחיוב של "והשיב" מסכל קנין זה בכל רגע ורגע. על כן, משחדל חיוב ההשבה, חל הגניבה מלמפרע משעת הגניבה. לדיון מפורט בעניין זה ראו אברהם וינרוט גניבה וגזלה – פרקי יסוד (מוסד הרב קוק) עמ' כ"א–ל"א.

סיוג הדברים לעבירה של גזל בלבד

בהתאם להסבר זה נראה כי דברי המנחת חינוך מתייחסים דווקא לעבירה של "גזל", שהיא עבירה נמשכת, ואין לומר כן ביחס לעבירות הנעשות מכוח מעשים חד פעמיים שמחוללים את החטא ופוסקים. כך למשל, אם אדם דיבר לשון הרע על עשרה אנשים ופייס תשעה מהם, עלתה לו תשובה ביחס לאלו שאותם פייס ושלגביהם שב. במקרה זה בהחלט ניתן לומר כי הוא עשה תשובה מלאה ביחס לחטאים שחטא בעבר וקיבל עליו שלא ישוב לעשותם בעתיד. העובדה שלא פייס אדם אחד אינה המשך החטא שחטא כלפי חברו. אין להשוות זאת לגזלה שבה כל עוד שאין השבה של כל הכספים הגזולים ממשיך החטא לחול.

נראה כי משום כך כתב רש"י במסכת תענית (דף ט"ז עמ' א') כי מי שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בו דומה לאדם שתופס שרץ ביד – "מי שיש בידו עבירה – **גזל**". אכן, לעבירה של גזל יש דין מיוחד לפיו לא די לחזור מן החטא כלפי חלק מן האנשים ויש לחזור מן החטא ולהשיב **לכולם,** שאם לא כן החטא ממשיך להתבצע.

ייתכן עוד, כי זו הסיבה שבתפילת נעילה אנו אומרים וכופלים: "למען נחדל מעושק ידינו"[ז] שהרי זו העבירה היחידה שבה אם אדם מחזיק בידו גזלה הרי שהוא ממשיך לחטוא בהווה[ח].

סייג נוסף לדברים

הקושי עם גזלה הוא שהעוון מחזיק בחוטא והוא נחשב כמי שממשיך להתבצע בהווה.

ברם, מי שחזר בו ממעשיו באופן מלא וליבו שב בתשובה שלמה **והוא אף מתחייב להשיב את הגזילה** עשוי להיחשב כמי ששב בתשובה לעניין הדין של עזיבת החטא כמוגדר ברמב"ם בהלכות תשובה[ט].

ז. במסכת סנהדרין (דף ק"ח עמ' א') מצינו: "בא וראה כמה גדול כוחו של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל, שנאמר (בראשית ו', י"ג): 'כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ'".

ח. ראו בפירושו של המהר"ם שיף בסיום מסכת בבא קמא.

ט. כך עולה גם מעיון בדברי ה"חפץ חיים" (חפץ חיים על התורה) על ויקרא (י"ט, ג') בו המשיל את מי שאינו משיב גזילה למי שמנסה לעבור גבול ובידו סחורה שעליה לא שילם מכס שבמקרה זה לא יתנו לו לעבור את הגבול. על כן אמר ה"חפץ חיים": "אמנם אין באפשרותנו להשיב את הגזילה בשעה זו אבל אף על פ' כן **יקבל כל אחד על עצמו שתיכף אחרי היום הקדוש ישיב מה**

התחייבות להשיב שטרם בוצעה אכן אינה המיטב, שהרי עדיין לא קיים את התחייבותו זו, אך היא עולה כדי תשובה כי יש בה עזיבה עקרונית של החטא'. ואכן, הגר"ח קניבסקי בהגהתו על הגיליון של דברי המנחת חינוך כתב בצידו: "אינו מתכפר לו – **כפרה גמורה**".

נפקות הלכתית

לסייג זה המבחין בין כפרה ל"כפרה מלאה" יש נפקות הלכתית.

הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך אבן העזר (סימן ל"ח סעיף ל"א) כי מי שקידש אישה ואמר: "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור, הרי זו מקודשת מספק, שמא הרהר תשובה בלבו".

ה"חלקת מחוקק" (ס"ק מ"ד) מוסיף: "אעפ"י שאנו רואים את הגזלה עדיין בידו, ולא מקרי בעל תשובה עד שישליך השרץ מידו. מכל מקום **כיון שהסכים בדעתו להשיב נקרא ג"כ צדיק** ומידֵי ספק קידושין לא יצא".

שלקח או גזל וזוהי כוונת התפילה למען נחדל מעושק ידינו ואז נוכל להתפלל תפילת נעילה ולעבור בשלום את הגבול שבין השנה שעברה לבין השנה הבאה עלינו לטובה".

י. בתשובת אנשי נינוה נאמר (יונה ג', ח'): "וישובו... מן החמס אשר בכפיהם" ודרשו בירושלמי במסכת תענית (פרק ב' הלכה א') כי "מה שהיה בכף ידיהם החזירו. אבל מה שהיה בשידה תיבה ומגדל לא החזירו". ובכל זאת מצינו שהועילה תשובתם לבטל הגזירה מעליהם וייתכן כי הדבר נבע מכך שהם גמרו בליבם להשיב גם חפצים גזולים אלו. עם זאת, ראו בתלמוד בבלי במסכת תענית (דף ט"ז עמ' א') כי הם החזירו גם קורה גזולה (מריש) שהפכה להיות חלק מבניין שנבנה.

יום הכיפורים

לבישת מנעל עור ביום כיפור

מונחי היסוד

ביום הכיפורים התחייבנו בחמישה עינויים: אכילה ושתייה, רחיצה, סיכה, תשמיש המיטה ונעילת הסנדל. כך פסק הרמב"ם בהלכות שביתת עשור (פרק א', הלכה ה'): "למדנו מפי השמועה (איסור דרבנן) שאסור לרחוץ בו או לסוך בו או לנעול את הסנדל או לבעול. ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתייה שנאמר: 'שבת שבתון' שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו".

כמו כן, אסור ביום הכיפורים להוציא חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים ואסור להעביר חפץ ד' אמות ברשות הרבים, כפי שהדבר אסור בשבת. כך פסק הרמב"ם (שם בהלכה ב'): "כל מלאכה שחייבין על זדונה בשבת סקילה חייבין על זדונה בעשור כרת. וכל שחייבין עליו קרבן חטאת בשבת חייבין עליו קרבן חטאת ביום הכפורים. וכל דבר שאסור לעשותו בשבת אע"פ שאינה מלאכה אסור לעשותו ביום הכפורים. ואם עשה מכין אותו מכת מרדות כדרך שמכין אותו על השבת. וכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביום הכפורים. וכל שאסור לאמרו או לעשותו לכתחילה בשבת כך אסור ביום הכפורים. כללו של דבר אין בין שבת ליום הכפורים בענינים אלו אלא שזדון מלאכה בשבת בסקילה וביום הכפורים בכרת".

בגד שאדם לובש מותר כמובן להוציא לרשות הרבים ולהעבירו ד' אמות ברשות הרבים. חפץ שאינו בגד נקרא משׂוי (משׂא) ואותו אסור להוציא כאמור.

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך פרשת אמור (מצוה שי"ג אות ט') מחדש, כי אם אדם נעל ביום הכיפורים סנדל של עור, ויצא עימו לרשות הרבים, הרי שבנוסף לכך שעבר על איסור (דרבנן) של נעילת סנדל ביום הכיפורים הוא גם עובר על איסור (דאורייתא) של הוצאה לרשות הרבים. הטעם לכך הוא, שסנדל עור ביום כיפור אינו נחשב

לנעל שמותר ללבוש, וממילא הוא לא בגדר של בגד אלא בגדר של משׂוי שאסור מדאורייתא להוציא לרשות הרבים.

בסיס החידוש – שיטת רש"י

המשנה אומרת במסכת עירובין (דף צ"ה עמ' א') כי אם אדם מוצא בשבת תפילין ברשות הרבים וחושש כי יינזקו שם, **"מכניסן לרשות היחיד זוג זוג. רבן גמליאל אומר: שנים שנים"**.

רש"י מבאר: "**זוג זוג** – אחד בראש ואחד בזרוע, והיינו זוג כדרך שלובשן בחול וחוזר תמיד ומכניסן זוג אחר זוג עד שיִכְלוּ".

הגמרא מבארת כי מחלוקת תנא קמא ורבן גמליאל תלויה בשאלה האם שבת היא זמן תפילין. תנא קמא סבר כי שבת היא זמן תפילין ולכן אין להניח שתי זוגות תפילין בו זמנית, שכן אם יעשה כן יעבור על איסור של "בל תוסיף". אולם, רש"י אינו מסתפק בכך ומבאר כי מכיוון שחל איסור של בל תוסיף, הרי שהתפילין נחשבים למשׂוי. ובלשונו שם (ד"ה "תנא קמא"): "דכיון דזמן תפילין הוא, ואיכא בל תוסיף – אתי **איסור בל תוסיף ומשׂווי עליה כמשאוי**".

חידוש זהה בדברי הר"ן

הר"ן (על הרי"ף מסכת שבת דף כ"ו עמ' א') כתב כי אם אדם יוצא בשבת לרשות הרבים בבגד שעוברים עליו משום איסור "לא ילבש גבר כלי אישה", הרי שמלבד איסור של לא ילבש, הדבר נחשב למשׂוי וחייב משום מלאכת הוצאה. ובלשונו: "וטבעת שיש עליה חותם משׂוי הוא לה כדקתני ואם יצאת חייבת חטאת".

ספקו של ה"פרי מגדים"

טלית שיש בה ד' ציציות כשרות – מותר ללבוש אף אם יש בה כלאיים כי עשה דוחה לא תעשה.

טלית שאין בה ד' ציציות כשרות אסור ללבוש אם יש בה כלאיים כי אין עשה שידחה את הלא תעשה.

רבי יוסף תאומים בספרו "פרי מגדים" (אורח חיים אשל אברהם סימן י"ג ס"ק ב') דן לגבי טלית של כלאיים, שיש בה ציציות אך אינה מצויצת כהלכתה, וכתב כי הוא מסופק שמא מי שיוצא עימה לרשות הרבים בשבת "חייב כרת וסקילה שאין דרך מלבוש דאסור הוא". כלומר, מכיוון שיש איסור כלאיים בטלית זו, הרי שהיא אינה מוגדרת כבגד אלא כמשׂוי ולכן חייבים על איסור שבת.

צד האיסור

צד האיסור שבדבר דומה לכאורה בתכלית לחידושו של המנחת חינוך והדברים חדים אף יותר, שכן נעל מעור אסורה ביום כיפור אך בכל שאר הימים מותר לנעול אותה, ואם כן היא במהותה לא משוי. לעומת זאת, ציצית כלאיים שאין בה ד' ציציות כשרות אסור ללבוש בכל עת. היא לעולם לא תשמש כבגד. מדוע התלבט בכך ה"פרי מגדים"? מהו הצד שהדבר לא יהיה אסור?

צד ההיתר

הרב מאיר דן רפאל פלאצקי בספרו "כלי חמדה" (מועדי השנה – יום כיפור סימן מ"ד) מבאר כך:

דברי רש"י במסכת עירובין לפיהם תפילין שאין מקיימים בהם מצווה נחשבים למשוי בשבת, מתייחסים רק לתפילין שמטבעם אינם לבוש. תפילין בלי מצווה איש לא לובש. כל מה שיש בתפילין הוא המצווה שבהם. אם יש איסור של "בל תוסיף", הרי שזה סתם משׂוי ואין שום הבחנה בינם לאבן. לעומת זאת, בגד שיש בו כלאיים – "הוא בגד בעצמותו". אכן, יש בו איסור לבישה, אבל איסור זה לא מפקיע ממנו את מהותו כבגד. לכן, אין מקום לראות בו כמשׂוי.

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני תפילין, סימן ט"ו) כותב אף הוא כי גם אם בטלית זו אין קיום מצוה (אלא אדרבה יש בלבישתה איסור כלאיים) וזו לבישה סתמית. אבל זו לבישה של בגד, כי הטלית היא מלבוש בעצם מהותה ואינה משׂוי.

קושיה חריפה על דברי המנחת חינוך

ה"כלי חמדה" חולק על דברי המנחת חינוך ותמה מה הסברה לומר כי איסור נעילת סנדל ביום הכיפורים יפקיע מְנַעל עור את מהותה כנעל? הן אדרבה, האיסור נובע מכך שזוהי נעל!

בדומה לכך כתב ה"משמרת חיים" (ענייני יום הכיפורים, בסימן ד') כי תפילין "כל מה שאינם משאוי הוא מצד חשיבות המצוה שבהם ולכן אם עוברים עליהם איסור של בל תוסיף אין יותר חשיבות של חפצא דמצוה דאדרבא עובר עליו באיסור וממילא הוא משאוי גמור. מה שאין כן במנעל ביום הכפורים – המנעל הוא מלבוש גמור מצד עצמו ושם נוכל לומר דאף דעובר באיסור של נעילת סנדל מכל מקום לא בטל שם מלבוש שיש לו מצד עצמו ואינו עובר עליו באיסור הוצאה".

דברי הר"ן המובאים בראשית דברי המנחת חינוך

ברם, נראה כי דברי המנחת חינוך יובנו היטב לאחר שנעיין בדברי הר"ן (על הרי"ף במסכת יומא דף ב' עמ' ב'). המנחת חינוך מביא את דברי הר"ן הללו בתחילת דבריו שם ואומר עליהם כי "דבריו מתוקים". נפרט:

א. יש שלוש שיטות בראשונים בדבר הגדרת מנעל שאסור לנעול ביום הכיפורים:

שיטת הרי"ף היא כי דווקא מנעל של עור אסור ביום כיפור. מנעל שאינו של עור יוצאים בו ביום כיפור לרשות הרבים;

שיטת רש"י היא שגם מנעל של עץ נקרא מנעל;

דעת הרז"ה (הרב זרחיה הלוי, מחבר ספר "המאור" – השגות על הרי"ף) כי כל דבר שמגן על הרגל נקרא מנעל ואסור לצאת בו לרשות הרבים.

ב. הר"ן מבאר כי אין לאסור לצאת בנעל שאינה של עור לרשות הרבים ביום הכיפורים, שכן:

- בשבת שמותר לנעול מנעל של עור, הרי שאין דרך הבריות ללכת במנעל שאינו מעור, ולכן היא משוי.
- ביום כיפור שאסור לנעול מנעל של עור הרי שדרכם של בני אדם לצאת במנעלים שאינם עור. לכן, מנעלים אלו נחשבים לנעל לצרכי היום הזה ואינם מוגדרים כמשׂוי ("כמנעל הוו להההוא יומא... כיון דכולי אורחייהו בהני סנדלי לאו משוי נינהו").

ג. ודוק היטב, יש שתי אפשרויות שעל פיהן נגדיר דבר כבגד ולא כמשוי:

א. השימוש הרגיל שלו. מה שאנשים לובשים בדרך כלל – הוא בגד.

ב. השימוש הספציפי של הדבר **בזמן הנדון**. אם יש מועד שבו אנשים לובשים משהו שבדרך כלל אינו בגד – הוא הופך לבגד ביום הנתון הזה. הזמן הוא חלק מהגדרת הבגד.

ד. הר"ן מצדד בהגדרה השנייה ולכן גם כפכף מבד שהשימוש הרגיל שלו אינו נעל – הופך ל"בגד" מכוח השימוש הספציפי שלו ביום הכיפורים.

ה. הווי אומר כי את השאלה מהו בגד יש לבחון בהתבוננות מה אנשים לובשים **באותה העת**?

אם נתבונן ברחובה של עיר ביום חולין רגיל נראה כי נעל עור היא – בגד.

אם נתבונן ברחובה של עיר ביום הכיפורים נראה כי דווקא נעל שאינה עור – היא בגד.

על כן, בהתאם למבחן זה נמצא כי ביום הכיפורים נעל בד היא בגד ואילו נעל עור אינה בגד.

ו. הגדרה של בגד נבחנת בממד זמן נתון והגיונם של הדברים בצידם, שהרי אם בעבר נהגו ללכת למשל עם תרבוש, הרי שבאותה תקופה הוא נחשב לבגד. לעומת זאת, אם מישהו ישים על ראשו את אותו תרבוש כיום, הוא לא ייחשב לבגד, כי בזמן הזה במקומותינואנשים לא הולכים עם תרבוש.

ז. המורם מן הדברים הוא אם כן, כי יש נעל של יום יום ויש נעל של יום כיפור וההגדרה נובעת ממנהג הבריות בזמן הנתון.

- בכל ימות השנה – נעל עור היא נעל, ונעל אחרת היא משׂוי.
- ביום כיפור – נעל בד היא נעל ונעל עור היא משׂוי.

הסבר שיטת המנחת חינוך

עתה נשוב לדברי המנחת חינוך המובאים מיד לאחר דברי הר"ן הללו שהגדרה של בגד נובעת ממנהג הבריות בזמן נתון. המנחת חינוך מתייחס לנעל של עור שאדם לובש ביום כיפור.

בדברי הר"ן ראינו כי נעל בד הופכת לבגד כי ביום הכיפורים משתמשים בה.

מכאן יש לכאורה להסיק גם את ההפך, דהיינו כי נעל עור ביום הכיפורים, אינה בגד כי בזמן הנתון הזה אין משתמשים בה.

ברם, שמא תאמר כי נעל עור תיחשב לבגד, כי בימים אחרים – נועלים אותה?

לעניין זה המשיך המנחת חינוך בקו חשיבתו והביא ראיה מתפילין:

לתפילין יש שֵם של דבר היתר – מכוח העובדה שבזמן תפילין מניחים אותם.

ובכל זאת, ראינו רש"י במסכת עירובין, כי תפילין שיש איסור של בל תוסיף בהנחתם, האיסור הופך אותם למשוי.

מכאן שהזמן הנתון הוא תקופת האיסור ולא שאר ימות השנה.

מכאן נובע כי גם נעל עור ביום כיפור אינה בגד, שכן האיסור מפקיע ממנה שֵם של בגד.

בכך מיושבת היטב שאלת ה"כלי חמדה" שיש לנעל שֵם עצמי של בגד שהאיסור לא מפקיעו, שכן בודקים את ההגדרה ביום הנתון, וביום הכיפורים לא נועלים נעל עור. ממילא לנוכח הסברו של הר"ן שממד הזמן הוא חלק מן ההגדרה של "בגד" נמצא כי דבר שביום כיפור לא נהוג ללבשו – אין לראותו כבגד אלא כמשׂוי.

המסקנה העולה מדברי רש"י

הווי אומר כי בעקבות דברי הר"ן ביקש המנחת חינוך לבחון שמא יש בכל זאת להגדיר נעל עור ביום כיפור כבגד מכוח העובדה שנעל זו נחשבת לבגד בשאר ימות השנה? אכן, היא לא עומדת בהגדרת "בגד" במבחן הזמן. אבל, אולי יום אחד אינו משנה את ההגדרה הכוללת שניתנת לבגד מכוח השימוש בו בכל עת אחרת. האם יום אחד בשנה משנה את ההגדרה?

לפי דברי רש"י התשובה ברורה. מכיוון שיש איסור ללבוש נעל עור ביום כיפור, הרי שאין זה "סתם" נוהג שונה שחל ביום אחד מימי השנה, אלא שיש גורם המבדל את הזמן הזה ומחייב התייחסות נבדלת להגדרת בגד בזמן הזה. האיסור לנעול נעל עור ביום כיפור מחייב לומר כי ביום כיפור נעל עור איננה נעל שמשתמשים בה. האיסור קובע שביום כיפור ההגדרה של נעל שונה מהגדרתה בשאר ימות השנה.

דיוק בדברי רש"י

רש"י הבהיר כי תפילין בשבת הן משׂוי מכוח האיסור של בל תוסיף.

מדוע היה צריך רש"י להיזקק לכך? לכאורה די היה בכך ששבת אינה זמן תפילין וממילא אין מקום לראותם כדבר שאנשים מניחים בזמן הנתון הזה? הרי בהתאם להגדרה שבוחנת את הדברים בממד הזמן, הרי שבשבת אין זה זמנם ודי בכך כדי שלא נוכל להוציא חפץ זה בשבת?

רש"י מוסיף שאיסור בל תוסיף מביא להגדרת התפילין כמשוי, ומבהיר בכך כי גם אם תמצי לומר שחפץ שכל השנה מניחים אותו אינו מאבד את הגדרתו רק מכיוון שביום מסוים לא עושים כן, הרי שקיומו של איסור להשתמש בזמן המסוים הזה – משנה את ההגדרה. האיסור מחייב להתייחס אל החפץ בהתאם לזמן נתון זה ומבדל את הזמן שבו חל האיסור מהשימוש הרגיל בנכס בימים אחרים.

סיכום

ביחס לנעל עור ביום כיפור יש צירוף של שני דברים:

א. הר"ן מחדש כי יש לבחון את השימוש **לפי זמן נתון כאשר ממד הזמן הוא חלק מן ההגדרה;**

ביום כיפורים לא משתמשים בנעל עור, וממילא אין זה "בגד" אלא משׂוי. שמא תאמר, מניין לנו שהזמן הנתון מבחינת השימוש הוא יום הכיפורים לבדו? מניין לנו כי הגדרת החפץ משתנה בהגיע הזמן הנתון הזה, ומתעלמים מן העובדה שהוא משמש כ"בגד" בכל שאר ימות השנה?

ב. לכך מועילים דברי רש"י כי **האיסור** מייחד את יחידת הזמן שבו חל האיסור.
האיסור ללבוש נעל עור ביום כיפור מצווה עלינו שלא להידרש להגדרה הכללית של החפץ בזמנים אחרים ומחייבת לבחון את יום הכיפורים כזמן מובחן ושונה.

נמצא כי לאחר העיון בדברי הר"ן ובדברי רש"י מובנת היטב מסקנתו של המנחת חינוך כי נעל עור ביום כיפור אינה "בגד" אלא משׂוי ואסורה בהוצאה לרשות הרבים.

סוכות

מתנת ארבע מינים לקטן

ולקחתם לכם – משלכם

משנה היא במסכת סוכה (דף מ"א עמ' ב'): "אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חברו, ושאר ימות החג, אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חברו". כלומר, כדי לקיים את מצוות ארבעת מינים לא די ליטול ארבעה מינים כשרים, אלא גם יש צורך שארבעת המינים יהיו שייכים לנוטל.

דין זה נלמד מהפסוק (ויקרא כ"ג, מ'): "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל" ודרשו חכמים (במסכת סוכה שם): "ולקחתם" – שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד; "לכם" – משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. מכאן אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו, **אלא אם כן נתנו לו במתנה.**

מתנה על מנת להחזיר

אם אדם רוצה שארבעת המינים יישארו שלו, כיצד ייתן אותם במתנה לחברו, הרי במקרה זה עלול חברו להותירם בידו? התשובה לכך היא שייתן לו במתנה "על מנת להחזיר".

הגמרא מביאה: "מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באים בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו במתנה לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל".

ממעשה זה למדה הגמרא כי מתנה על מנת להחזיר – שמה מתנה, וכן מובאים דברי רבא שם שלימד: "הֵא לך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו ויצא בו, החזירו – יצא, לא החזירו – לא יצא".

נמצא כי כדי שמקבל מתנה על מנת להחזיר יוכל לצאת ידי חובה, הוא חייב להחזירה לנותן.

מכיוון שהמקבל מתנה זכה בלולב, הרי שלא די בהחזרה בעלמא, אלא מוטל עליו להקנות בחזרה את הלולב לנותן[א].

מתנה על מנת להחזיר – לקטן

בגמרא במסכת סוכה (דף מ"ו עמ' ב') מצינו את דברי רבי זירא כי אין להקנות לולב לקטן ביום טוב בטרם שהבעלים יצא בעצמו ידי חובה, שכן הקטן קונה כאשר "דעת אחרת מקנה לו" מכוח תקנה דרבנן, אבל להקנות בחזרה את הלולב במתנה אין הוא יכול, שהרי "לאו בר דעת הוא" ונמצא כי הגדול נטל בלולב שאינו שלו.

הר"ן על הרי"ף סוכה (דף כ"ב עמ' ב') שואל, הרי עסקינן במתנה על מנת להחזיר ואם כן, מכיוון שהתנאי לא התקיים נמצא שהקטן לא קנה את הלולב מלכתחילה. ממילא יכול הנותן ליטול את הלולב, שנשאר שלו כל העת?[ב]

הר"ן משיב על כך כי מצינו במסכת גיטין (דף פ"ד עמ' א'): "הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע... רבי יהודה בן תימא אומר: כזה גט. כלל אמר ר' יהודה בן תימא: כל תנאי שאי אפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו, אינו אלא כמפליגה בדברים וכשר. ואמר רב נחמן אמר רב: הלכה כר' יהודה בן תימא".

על כן, במתנה על מנת להחזיר הניתנת לקטן שלא יכול להחזיר[ג] – התנאי שמחייב החזרה – **בטל** כי זהו תנאי שאי אפשר לו לקיימו בסופו. נמצא שהקטן קנה את הלולב אף על פי שאינו יכול לעמוד בתנאי ולהחזיר.

א. ראו רא"ש סוכה (סי' ל') גבי אתרוג במתנה על מנת להחזיר: "וצריך שיתנהו לו במתנה גמורה על מנת שיחזיר ואחר שיצא בו צריך לחזור וליתנו לו במתנה בשעת חזרה, אבל אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהי' שלי כבתחלה לא יצא בו דהוי כמו שאול". כמו כן כתב הריטב"א בחידושיו על קידושין (דף ו' עמ' ב'): "ומיהו מתנה על מנת להחזיר הקנאה גמורה היא וממון שלו וכשמחזירה לו הקנאה גמורה בעי כשאר הקנאות דעלמא".

הקניה זו מותרת ביום טוב כי יש בה צורך מצוות היום כדי לצאת ידי חובה. ראו שולחן ערוך אורח חיים סימן תרנ"ח סעיף ד'; פרי מגדים, אשל אברהם ס"ק ד; "משנה ברורה" שם ס"ק ט"ז וכן שמירת שבת כהלכתה פרק כ"ט אות ל"א.

ב. אכן, בחידושי הריטב"א על מסכת סוכה (דף מ"ו עמ' ב') מצינו: "יש אומרים דוקא בנותן לתינוק סתם במתנה גמורה אבל בנותן לו במתנה על מנת להחזיר לא, דכיון דעל מנת כן נתנו לו אין אנו צריכין להקנאתו של קטן, ואף על גב דכל מתנה על מנת להחזיר לא חזרה המתנה אלא בהקנאה גמורה וקני על מנת להקנות הוא, מכל מקום כיון שאין הקטן הזה יודע להקנות וכיון שלא קיים תנאו שיחזירנו לגדול בהקנאה כראוי, נמצא שבטל מתנה ראשונה ולא יצא מרשות בעלים ראשונים וכן כתבו בתוספות, ויפה דקדקו כמנהגם".

ג. הר"ן נוקט כי עסקינן בתינוק שלא הגיע ל"עונת הפעוטות" (כבן ו' או כבן ז') שזוכה לעצמו ואינו מזכה לאחרים. אך משהגיע לעונת הפעוטות הוא יכול להקנות, שהרי הפעוטות מקחן מקח

חיוב תשלום מדין שכירות (שכר פעולה)

במסכת יבמות (דף ק"ו עמ' א') נאמר כי "חליצה מוטעית כשרה". הגמרא מבארת: "אי זו היא חליצה מוטעית? כל שאומרים: חלוץ לה על מנת שתתן לך מאתים זוז. ומעשה באשה אחת שנפלה לפני יבם שאין הגון לה, ואמרו לו: חלוץ לה על מנת שתתן לך מאתים זוז, ובא מעשה לפני רבי חייא והכשירה". רש"י מבאר כי החליצה כשרה על אף שהיא לא נתנה את המאתיים זוז ולא קיימה את התנאי, שכן התנאי בטל. רש"י מבאר את טעם הדבר שהתנאי בטל כך:

במסכת כתובות (דף ע"ד עמ' א') מצינו כי דיני התנאים נלמדו מן התנאי שהתנה משה עם בני גד ובני ראובן, כי אם יעברו חלוצים לפני העם לכבוש את ארץ ישראל, יקבלו נחלה בעבר הירדן המזרחי. זהו תנאי שאפשר לקיימו ע"י שליח, שכן משה מינה את יהושע כשליח לתת להם את ארץ הגלעד. מכאן למדו כי תנאי שאי אפשר לעשותו ע"י שליח, כגון חליצה, אין תנאי מועיל בו. וזהו טעמו של דבר שהתנאי בטל והחליצה תקפה. הרמב"ן שם מבאר כי על אף שאין החליצה תלויה בנתינת המעות לפי שאין תנאי בחליצה, הרי שהאישה חייבת לשלם את הסכום שהתחייבה לשלמו. חיוב תשלום זה הוא מדין שכירות (שכר פעולה) כמו כל אדם שנקב בסכום שישולם לו כשכר כדי לעשות פעולה מסוימת שחייבים לשלם לו את אשר הוסכם עימו.

בהתאם לכך נפסק בטור אבן העזר (סימן קס"ט): "חליצה מוטעית כשרה. היכי דמי חליצה מוטעית? שאומר לו: 'חלוץ לה על מנת שתתן לך כך וכך' החליצה כשרה, אפילו אינה נותנת לו כלום. ואף על פי שהחליצה כשרה אף אם לא תיתן לו, מכל מקום היא חייבת ליתן לו מה שהתנה, כשאר שוכר שכיר לעשות מלאכתו שצריך ליתן לו שכרו".

חידושו של "קצות החושן"

מסוגיה זו במסכת יבמות מסיק "קצות החושן" (סימן רמ"א ס"ק ט') כי בכל מקום שבו אדם עשה תנאי שאינו עומד ב"משפטי התנאים" (תנאי כפול, הן קודם ללאו, תנאי קודם למעשה וכו') הרי שעל אף שהתנאי בטל, חיוב התשלום שנקבע בגין המעשה – תקף ומחייב מדין שכירות[ד].

וממכרן ממכר במטלטלין ומצינו במסכת בבא בתרא (דף נ"ט עמ' א') שמתנתם מתנה.

ד. בלשונו: "מבואר לנו מזה דהיכא דאינו כדיני תנאי כמו התם בחליצה משום שאינו ע"י שליח, אבל מחויב הוא עכ"פ לקיים תנאו כמו שהתנה, אלא שאם אינו מקיים תנאו היכא שאינו כדיני תנאי בני גד ובני ראובן המעשה לא נתבטל, וא"כ ה"נ כיון דהתנה על מנת להחזיר מחויב הוא

על כן, מסיק "קצות החושן" כי "האומר אתרוג זה נתון לך על מנת להחזיר, אפילו לא כפל את התנאי, מחויב ליתן לו האתרוג שנתחייב עבור משיכת האתרוג"[ה]. כלומר, גם אם התנאי בטל, ההתחייבות להחזיר את האתרוג תקפה, מדין שכירות. "נתיבות המשפט" חלק על כך מכול וכול וסבר כי דברי הרמב"ן על הגמרא במסכת יבמות מתייחסים רק לחליצה שבה אין אפשרות כלל להתנות. אבל כשיש אפשרות להתנות אלא שהוא התנה באופן שאינו עומד ב"משפטי התנאים" הרי שדבריו הם "פיטומי מילים בעלמא" ואינם מחייבים כלל[ו]. כלומר, כשאי אפשר להתנות מן ההכרח שדבריו היו קציבת שכר פעולה. אבל, כשאפשר להתנות אין זו קציבת שכר אלא תנאי, שאם אין לו תוקף הרי הוא "פיטומי מילי" לכל דבר ועניין.

שאלת ה"משנה שכיר"

הרב יששכר שלמה טייכטל (מחבר הספר "אם הבנים שמחה") בספרו "משנה שכיר" (אורח חיים חלק ב' סימן קפ"ח אות ב') העלה שאלה חריפה. מדוע נאמר בגמרא במסכת סוכה (דף מ"ו עמ' ב'), כי אי אפשר לתת אתרוג לקטן והר"ן מבאר כי הדבר מתייחס אף למתנה על מנת להחזיר. אכן, הקטן אינו יכול לקיים את התנאי ולתנאי אין כל תוקף, אבל הרי החיוב להחזיר את האתרוג קיים מדין שכירות, כפי שביאר "קצות החושן"? יתרה מכך, במקרה זה אף "נתיבות המשפט" יודה כי חלה התחייבות לתת את האתרוג, שהרי אין זה תנאי שלא עמד בדיני התנאים אלא מקרה שאי אפשר לקיים בו את התנאי, כפי שביאר הר"ן.

בכך כמו התם בחליצה דמחייבין במאתים זוז אי לאו משום משטה, וכי היכי דהתם מחייבין מדין שכירות שפסקה הכי נמי מחייבין אותו עבור משיכת האתרוג. ומתבאר לנו מדברי הרמב"ן והרשב"א והרא"ש דהיכא דהתנה בדיני תנאי כגון דכפליה לתנאיה ובשאר דיני תנאים בהן קודם ללאו וכמבואר באבן העזר (סימן ל"ח סעיף ב'), א"כ הברירה בידו שלא לקיים תנאו אלא שהמעשה יתבטל. והיכא דלא התנה כדיני תנאי וכגון דלא כפליה או לאו קודם להן מחייבין אותו לקיים תנאו כיון דהמעשה לא יתבטל לעולם וכיון דהמעשה קיים גם הוא מחייב בתנאו כמו שהתנה עבור המעשה, **וזה כלל גדול בדיני תנאי**".

ה. וראה גם בספרו "אבני מילואים" סימן כ"ט ס"ק א' וס"ק י"ד.

ו. "נתיבות המשפט" באורים סימן רמ"א ס"ק י': "נראה דהא ודאי ליתא, דלא אישתמיט שום פוסק לכתוב כן, אלא ודאי דכל שלא נעשה בדיני תנאי חשבינן אותו לפטומי מילי בעלמא. והארכתי בזה בספרי "תורת גיטין" (סימן קמ"ג ס"ק א')". כמו כן ראו "חזון איש" אבן העזר (סימן מ"ה), שהבחין בין חליצה שנעשית רק לטובת האישה ואילו לחולץ אין בה כל עניין, וממילא השכר שנקב בגין פעולה זו הוא "שכר שכיר" שמגיע לו בגין פעולה שנעשתה לטובתה, לבין כל שאר דיני התנאים שבהם הפעולה נעשית כחלק ממסחר בין שני אנשים, שאין לומר לגביו כי התנאי הוא השכר בגין הפעולה.

אם כן, דומה הדבר לחליצה, שבה על אף שאין תנאי, החיוב קיים מדין שכירות, כפי שראינו בדברי הרמב"ן.
אם כן, מכיוון שיש חיוב על הקטן מדין שכירות לתת בחזרה את האתרוג, הרי שהאב יוכל לקחת את האתרוג בחזרה לבעלותו, שהרי הלכה היא כי כשקיים חוב נפרעים מנכסיו של קטן ואין צורך שהקטן יעשה קניין כלשהו[ז].

מנחת חינוך לגבי פדיון הבן ע"י קטן

המנחת חינוך (מצוה שצ"ב אות א') הביא את דברי הפוסקים כי אם האב לא פדה את בנו הבכור, חייב הבן לפדות את עצמו לכשיגדיל. לעומת זאת, בקטנותו אין הבן חייב לפדות את עצמו, שהרי "חרש שוטה וקטן" לאו בני מצות וחיוב הם.
המנחת חינוך הסתפק, מה הדין אם האב לא פדה את בנו והבן פדה עצמו בקטנותו, האם פקע החיוב ואין הבן צריך לפדות את עצמו שוב בגדלותו?
מצד אחד יש לומר, כי הדבר דומה לקטן שפרע חוב. אכן, פריעת בעל חוב מצווה וקטן פטור מן המצוות. אבל, המצווה נובעת מן החיוב הממוני, ומכיוון שחיוב זה נפרע – פקע שיעבוד הגוף ואין עוד חיוב. אכן את המצווה לא קיים הקטן בקטנותו אבל בהיעדר חוב אין כבר מה לקיים שוב בגדלותו[ח].
מצד שני יש לומר, כי בפדיון הבן השעבוד נובע מכוח המצווה. אין סיבה אחרת לחיוב. מכיון שהקטן לאו בר מצווה הוא אם כן אינו חייב כלל וממילא אף אם עשה את המצווה בקטנותו לאו כלום הוא. המצווה שחלה עליו בגדלותו תיצור חיוב ממוני חדש לתת שוב לכהן חמישה סלעים.
המנחת חינוך מסיק, כי ככלל קטן פטור ממצוות מכיוון שאינו בר דעת. אבל, בפדיון הבן אין צורך בדעת של הקטן, שהרי כהן טורף מנכסיו גם בעל כורחו בגדלותו אף שהקטן אינו מקנה לו את נכסיו, שכן נכסיו משועבדים לחוב. על כן, כשכהן נפרע מנכסי הקטן, הדבר דומה לבעל חוב שלקח בעצמו מנכסי החייב שנוצר פטור של הלווה לשלם. על כן, בפדיון הבן בקטנותו, כיוון שהכהן לקח את

ז. כך נפסק בשולחן ערוך חושן משפט (סימן צ"ו סעיף ג'): "קטן שטענו הגדול, אם טענו בדבר שיש לו הנאה לקטן, וכגון עסק משא ומתן, לאחר שהגיע לעונת הפעוטות, והודה הקטן, נפרעים מנכסיו".
ח. בדומה לכך ראו דבריו של הרב שלמה זלמן אוירבך בשו"ת "מנחת שלמה" (חלק א' סימן א') המבאר כי מי שעושה מעקה לגגו ולא התכוון למצווה, אף שאינו מקיים מצוות עשה שהרי מצוות צריכות כוונה, אינו עובר על הלאו של "לא תשים דמים בביתך" שהרי – יש לו מעקה. כמו כן, אם לא עשה מצווה אלא המצווה נעשתה מאליה או ע"י עכו"ם "פשוט שאינו עובר עוד בעשה כיון שמעכשיו אין שום חיוב עליו לעשות מעקה".

כספי הפדיון, נפטר הקטן מהחוב ואינו חייב בגדלותו, שהרי המצווה נובעת מהחוב ובהיעדר חוב לא תקום עוד מצווה על הקטן כשיגדל. המנחת חינוך מסיק כי אף שוטה שנתן לכהן את דמי פדיונו פטור מלפדות עצמו שנית כשחזר לשפיותו, מכיוון שע"י נטילת החוב ע"י הכהן – פקע חיובו לשלם.

הוכחה מדברי המנחת חינוך

מדברי המנחת חינוך הללו מבקש בעל ספר "משנה שכיר" להסיק, כי אם קטן חייב להחזיר את הלולב שקיבל, מכוח דין "שכירות" (בהתאם לחידושו של "קצות החושן"), והנותן נטל את הלולב מכוח חובו של הקטן, הרי שהחוב פרוע ואין עוד חיוב שחל על הקטן לשוב ולהחזיר אתרוג כשיהיה גדול. אכן, הקטן לא בר דעת להקנות, והגדול הוא שנטל בלי שהקטן נתן. אבל, חיוב שנפרע יוצר מציאות ממונית עצמאית. על כן, שאל ה"משנה שכיר", מדוע אין האב יוצא ידי חובה לאחר שנתן לקטן את הלולב במתנה על מנת להחזיר ולקחו בעצמו בחזרה?

אכן, הקטן לא יכול להקנות ולהחזיר, אבל:

א. גם כשאין תוקף לתנאי – החיוב להחזיר קם ועולה מדין "שכירות", שהרי זהו המחיר שנקב.

ב. חיוב זה מותר לאב לגבות, ואין צורך בדעת הקטן להקנות, שהרי אף שוטה שגבו ממנו – החיוב פרוע ואין צורך בגבייה בשנית.

ג. נמצא כי משלקח האב את לולבו מהקטן נפרע החיוב, כפי שכתב המנחת חינוך, והלולב שייך שוב לחלוטין לאב שיכול לצאת בו ידי חובה[ט].

ט. רבי יצחק נוניס בילמונטי בספרו "שער המלך", על הרמב"ם בהלכות אישות (פרק ה' הלכה כ"ג) העלה סברה לפיה מי שהלווה לחברו ומְשכן את ארבעת המינים שלו, יכול המלווה לצאת בהם ידי חובה שכן "בעל חוב קונה משכון" וכשם שהממשכן עובר על משכון בבל ייראה ובל יימצא כי המשכון נחשב לשלו, כך יש לומר שהוא קונה את המשכון לעניין הדין של "לכם" וייצא בו ידי חובת ארבעת המינים. בהתאם לכך יש לכאורה לומר, כי אף אם הקטן אינו יכול להקנות את הלולב ולקיים את התנאי שנקבע בעת שהלולב ניתן לו, הרי לנוכח החיוב מדין "שכירות" לתת את הלולב לנותן, חל מְשכון על הלולב ודי בכך כדי שהגדול יוכל לצאת ידי חובה בלולב זה. בהתאם למהלך זה מחריפה שאלתו של ה"משנה שכיר" כי אין אף צורך שהגדול יגבה בפועל את הלולב כפירעון של החיוב, ודי בעצם המשכון של הלולב כדי שהגדול יוכל לצאת בו ידי חובה.
ברם, שלכאורה קושי נוסף זה ניתן ליישב, כי כשם שהקטן אינו יכול להקנות את הלולב לגדול, כך אינו יכול למשכן את הלולב, שהרי פעולת מְשכון טעונה אף היא דעת מצד בעל הנכס.

שאלת עלם משכיל

רבי יוסף שאול נתנזון, בשו"ת "שואל ומשיב" (מהדורה תניינא חלק א' סימן ס') כתב: "נראה לי דבר חדש שאם לא התנה כמשפטי התנאים – חייב על כל פנים להשלים תנאו מתורת פסיקה ושכירות".

ביחס לחידוש זה הביא ה"שואל ומשיב" שאלה שהעלה בפניו עלם משכיל כדלהלן: כיצד הסיקה הגמרא במסכת סוכה (דף מ"א עמ' ב') מן המעשה של רבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו בספינה ונתנו זה לזה את הלולב במתנה, כי מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה? שמא אין זו מתנה שלמה והמקבל לא יוצא ידי חובת "לכם", שהרי יש לו חיוב להחזיר. אולם, באותו מקרה הייתה התניה שאינה כמשפטי התנאים, ומשום כך הייתה זו מתנה גמורה, בהיעדר חיוב להחזיר, ומשום כך יצאו כולם.

"ומה שהחזירו הוא מתורת שכירות ולא מתורת קיום התנאי".

שני תירוציו של ה"שואל ומשיב"

על שאלת העלם המשכיל השיב ה"שואל ומשיב" בתרתי:

א. אילו הלולב היה ניתן מכוח שכירות ולא כקיום התנאי הרי ש"למפרע הוא גובה" וממילא מקבל המתנה לא יצא ידי חובה שכן הלולב לא היה שלו מעולם[א].

ברם, שהסבר זה נדחה ע"י ה"שואל ומשיב" מכיוון שבחיוב לשלם מדין שכירות לא חל חיוב לתת דווקא את הלולב שנטל, ובידו לפרוע את חובו גם באמצעות לולב אחר[ב].

י. ה"שואל ומשיב" מסיק כי "אם זה שנתן לו נתנו לאחר והאחרון החזיר לראשון אז זה האמצעי מחויב לתת לו מתורת שכירות דמים בעד החפץ ובזה גרע ממתנה כ"משפטי תנאים" דאם נתנו במשפטי תנאים אם כן כל שלא החזירו לא יצא א"כ כפייתו נתפרשה וא"כ כל שמותר לתנו לאחר וזה האחרון נתנו לראשון הרי קיימו התנאי אבל כאן שאין צריך לקיים מתורת התנאי והמתנה נתקיימה אף שלא החזירו רק שמתורת שכירות יכול לכפותו שיחזיר לו א"כ נהי שהאחרון החזיר אבל מכל מקום במה קיים האמצעי השכירה והפסיקה שפסק על עצמו? וזה ברור כשמש".

יא. "מכאן ראיה למה שכתב "קצות החושן" (סי' רמ"א ס"ק ט'): "כיון דלא דקדק בדיני תנאי ויתחייב להחזיר האתרוג מחמת התנאי ולא מצי נמי סלוקי בזוזי כמו שכתב בעל העיטור ונימא ביה למפרע הוא גובה, אם כן לא הוי 'לכם' כלל אפילו בשעת ברכה, ומשום הכי צריך דקדוקי תנאים כי בזה ליכא משום חיוב אלא שהמעשה בטל אם לא יקיים התנאי, אם כן לא שייך ביה למפרע גובה ואם כן לבסוף כשמחזיר האתרוג הרי למפרע היה האתרוג שלו ממש במתנה גמורה, וזו עצה נכונה".

יב. המהר"ם מינץ נסתפק בגזל אתרוג יפה ומחזיר שאינו יפה אם יכול לפטור עצמו. ה"חכם צבי" וה"משנה למלך" חלקו עליו. אבל כל שנתנו לו במתנה על מנת להחזיר והחיוב חל משום שכירות אין צורך לתת לו דווקא את האתרוג הזה שפסק עמו ויכול ליתן לו אתרוג אחר. ברם, ייתכן כי

אם כן, אין הכרח לומר כי כשהוא גובה את הלולב – למפרע הוא גובה, וממילא בידו לצאת ידי חובה, ושבה למקומה ("הדרא לדוכתא") קושייתו של העלם המשכיל.

ב. המעשה שהביאה הגמרא במסכת סוכה ביחס לרבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא – התרחש ביום טוב.

הכלל הוא כי ביום טוב אסור לתת מתנה כי אם לצורך יום טוב כמבואר בשולחן ערוך אורח חיים (סימן ש"ו). אם כן, אם מדובר במתנה הניתנת מכוח "משפטי התנאים" הרי שרבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא היו מחויבים לתת את המתנה איש לחברו כדי לקיים את התנאי שהתנה רבן גמליאל, ובלי קיום התנאי לא חלה המתנה שלו מלכתחילה ומשכך נמצא כי בלי שיתנו הם לא יצאו ידי חובת ארבעת המינים. ממילא נחשבת הנתינה של החזרת האתרוג כצורך יום טוב והיא מותרת.

אבל, אם לא היה צריך לתת את האתרוג כדי שהמתנה תחול, והתשלום הוא רק מדין קיום של חיוב אחר, שחל מדיני שכירות, אם כן הפירעון אינו מוגדר כצורך יום טוב ואסור היה להם לתת את האתרוג מן האחד לרעהו[יג].

יישוב שאלת ה"משנה שכיר" לפי ה"שואל ומשיב"

בהתאם להסברו השני של ה"שואל ומשיב" מתיישבת שאלתו של ה"משנה שכיר". השאלה הייתה, כי אף אם הקטן זכה בלולב ללא תנאי ואף אם אין בידו להקנות את הלולב, יכול האב לקחת אותו ולצאת בו ידי חובו מדין פריעת חוב, שהרי גם כשהתנאי לא חל יש חיוב מדין "שכירות" כפי שחידש "קצות החושן".

ברם, שכל ההיתר לעשות מקח ביום טוב נעוץ בכך שזה צורך יום טוב, כי בלי קיום התנאי לא חלה המתנה מלכתחילה והמקבל לא היה יוצא ידי חובה בלא שהחזיר. דין זה לא נאמר ביחס לפירעון חוב ולכן לא יהיה היתר לאב להחזיר לעצמו את החוב ביום טוב וליטול את הלולב לעצמו מכוח החוב[יד].

כשאדם מתנה במפורש לקבל את האתרוג הזה בעצמו בחזרה, הרי שזה השכר שקבע עימו ואין אפשרות לתת אתרוג אחר.

יג. וראו גם שו"ת שואל ומשיב (מהדורה תניינא חלק ב' סימן ג') שכתב כי בלא שהתנה כמשפטי התנאים הווי ליה כהלואה וזהו קנין בשבת ויו"ט שאסור, מה שאין כן בתורת מתנה דהוי ליה כפקדון ולא הוה קנין ומותר ביום טוב.

יד. ברם, שהסבר זה קשה, שכן ניתן לומר כי האב מחזיר לעצמו את החוב ולוקח בחזרה את הלולב, כדי שיוכל לצאת ידי חובה בלולב זה וממילא זה צורך יום טוב? ברם, מכיוון שהמקבל אינו

יישוב שאלת ה"משנה שכיר" מכוח סברה פשוטה

עם זאת, לאחר העיון, נראה לכאורה כי שאלת ה"משנה שכיר" לא קשה מעיקרא. נבאר.

ה"משנה שכיר" שאל מדוע אין חיוב מדין "שכירות", שחל לפי שיטת "קצות החושן" בכל מקום ש"משפטי התנאים" לא מתקיימים. ברם, שפתחנו בדברי הר"ן על הרי"ף סוכה (דף כ"ב עמ' ב') וראינו כי הסיבה לכך שהמתנה שניתנה לקטן אינה בטלה כתוצאה מכך שלא החזיר, נובעת מכך שהתנאי לא חל כי הוא אינו יכול להחזיר והתנאי הוא בגדר של הפלגה בדברים בעלמא (כמו הרי את מקודשת על מנת שתעלי לרקיע). ובכן, מכיוון שקטן **לא יכול** להחזיר הרי שכל מי שמחייב אותו לעשות מעשה שאין בידו לעשותו "מפליג בדברים" בעלמא ואין לדבריו שום תוקף – גם לא במישור יצירת חיוב מדין שכירות. מכיוון שבהפלגה בדברים עסקינן הרי שגם אין לומר שחל חיוב של תשלום מדין "שכירות", כשם שלא חל התנאי ואין מקום כלל לשאלת ה"משנה שכיר".

ה"משנה שכיר" נקט בשאלתו כי בכל הנוגע ליצירת חוב אין הכרח לומר כי התנאי שהוצב לקטן הוא הפלגה בדברים, שהרי חוב זה יכול הנותן לגבות בעצמו וממילא זו מחויבות שניתנת לביצוע וליישום. אולם, ניתן להבין את דברי רבי זירא, כי תנאי שמוגדר כהפלגה בדברים אינו סטייה מ"משפטי התנאים"[טו] אלא דיבור שנעדרת בו כל כוונה שיהיה לו תוקף מחייב, וממילא הוא לא מחייב גם לעניין יצירת חיוב מדין שכירות.

צריך לעשות מעשי מקח של נתינה כדי לצאת ידי חובה ביום טוב ואילו הנותן יכול היה לצאת ידי חובה בלולב זה לפני שנתן אותו לקטן, הרי שייתכן כי שוב אין לומר כי פירעון החוב הוא צורך יום טוב של הנותן ולכן אין לכך היתר ביו"ט.

טו. הרמב"ם בהלכות אישות (פרק ו' הלכה ב') כתב כי "אלו הן הארבעה דברים של כל תנאי, שיהיה תנאי כפול, ושיהיה הן שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה, **ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו**". כלומר, הפלגה בדברים אינה בהכרח אמירה שהיא פיטומי מילי בעלמא, אלא היא ככל אחד מ"משפטי התנאים" וממילא ייתכן שיש לה תוקף לעניין התחייבות לשלם שכר שכיר כחידושו של "קצות החושן" ורק כתנאי אין לה תוקף. כמו כן, ניתן להבין את שאלת ה"משנה שכיר" אם אין לומדים כדברי הר"ן אלא כדברי הריטב"א שהובאו בה"ש לעיל. אולם, אם נוקטים כדברי הר"ן שהנתינה לקטן תקפה בלי התנאי בהיות התנאי הפלגה בדברים, הרי ששאלת ה"משנה שכיר" מיושבת כאמור מכוח סברה פשוטה.

שמיני עצרת

תוספת יום טוב בערב שמיני עצרת

תוספת יום טוב

"המאחרים לצאת מן השבת וממהרים לבוא" (זמירות שבת, נוסח הפיוט שבמחזור ויטרי סימן קנט)[א]

זמן מסוים לפני כניסת יום הכיפורים, שבת ויום טוב[ב] וזמן מסוים לאחר צאתם נוהגים דיני הזמן הקדוש כבעיקר היום. מקור הדברים בסוגיה במסכת יומא (דף פ"א עמ' ב')[ג].

א. הפיוט מתחיל ב"מאחרים לצאת" ורק אח"כ כותב "וממהרים לבוא". סדר זה נגזר לכאורה משבת בראשית, שכן רק לאחר שכבר התחדשה שבת בעולם, ניתן היה להוסיף עליה. על כן, התוספת הראשונה לשבת הייתה בצאת השבת.

ב. הרא"ש בפסקיו (יומא פרק ח' סימן ח') כתב: "תוספת זו צריך שיהא קודם בין השמשות, דאילו בין השמשות ספק יום ספק לילה הוא, ואם עשה מלאכה בשני בין השמשות בשוגג חייב חטאת (שבת ל"ה עמ' ב'), ואינה נקראת תוספת, דבלאו ריבוי דקרא צריך לפרוש מספק... ותוספת זו לא נתברר שיעורו... וצריך לפרוש קודם בין השמשות מעט".

כמו כן, הרמב"ן בתורת האדם (עניין אבלות ישנה דף ס"ו עמ' א') כתב: "זמן תוספת ביום הכיפורים ובשבתות ובימים טובים, שמוסיפין מחול על הקדש, ודאי דקודם בין השמשות הוא... ולא נתנו חכמים שיעור לתוספת, רק שיוסיף שיעור הנראה לעיניים שהוא מצד תוספת, כלומר ברגע שהוא יום, ולא משום ספק לילה".

מכאן יש המסיקים כי הטעם לתוספת זו אינו כדי שלא יבואו לעשות מלאכה ביום הקדוש, אלא כדי להוסיף בקדושה אף קודם לתחילת היום הקדוש. לסקירה רחבה ראו שו"ת יביע אומר (חלק ה' – אורח חיים סימן כ"א).

ג. בדומה לכך מצינו במסכת ראש השנה (דף ט' עמ' א'): "ודמוסיפין מחול על קדש מנלן? דתניא: בחריש ובקציר תשבֹת, רבי עקיבא אומר: אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית – שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו'. אלא: חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות – אף קציר רשות. יצא קציר העומר שהוא מצוה. ורבי ישמעאל, מוסיפין מחול על קדש מנא ליה? – נפקא ליה מדתניא: ועניתם את נפשתיכם בתשעה, יכול בתשעה? תלמוד לומר בערב – אי בערב יכול משתחשך? תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מלמד שמוסיפין מחול על קודש".

חז"ל דורשים את הכתוב (ויקרא כ"ג, ל"ב): "שבת שבתון הוא לכם, ועיניתם את נפשותיכם, בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב, תשבתו שבתכם".
ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש – יכול יתחיל ויתענה בתשעה? תלמוד לומר בערב. אי בערב – יכול משתחשך – תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש".
מערב עד ערב – "אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מניין? תלמוד לומר מערב עד ערב".
תשבתו – "אין לי אלא יום הכיפורים, שבתות מניין? תלמוד לומר תשבתו.
שבתכם – אין לי אלא שבתות, ימים טובים מניין? תלמוד לומר שבתכם.
הא כיצד? **כל מקום שנאמר שבות – מוסיפים מחול על הקודש**".

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה שכ"ג אות א') כתב כי תוספת יום טוב חלה רק לעניין איסורי מלאכה, שהרי הדבר נלמד מן החיוב לשבות ("כל מקום שנאמר שבות – מוסיפים מחול על הקודש"). אולם, כל שאר מצוות החג אינן חלות בזמן התוספת.
לכן, אין עניין להוסיף ולשבת בסוכה במוצאי חג הסוכות (שהוא ליל שמיני עצרת) מדין תוספת סוכות.

"נראה לי פשוט דתיכף בליל שמיני פטור מן הסוכה אף שבכל ימים קדושים יש תוספת לאחריו גם כן, מכל מקום נראה לי דוקא לענין מלאכה, דלהאי תנא דיליף מן ועניתם לתוספת מבואר שם בר"ה וביומא דכל מקום שנאמר שבתון שבות הוא בתוספת אם כן התוספת היא לענין שבתון אבל לא לשאר מצות סוכה להוסיף בתחלת ליל השמיני. וכן לתנא דעצם עצם מבואר שם ג"כ בסוגיא לענין עינוי ומלאכה[ד] אבל לשאר ענינים נראה פשוט דאין שייך תוספת כלל רק בין השמשות מחמת ספק".

ד. יומא (דף פ"א עמ' א'): "ועניתם את נפשתיכם וכל מלאכה לא תעשו, יכול יהא ענוש על תוספת מלאכה – תלמוד לומר וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה, על עיצומו של יום – ענוש כרת, ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה. יכול לא יהא ענוש כרת על תוספת מלאכה, אבל יהא ענוש כרת על תוספת עינוי – תלמוד לומר כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה, על עיצומו של יום – ענוש כרת, ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי. יכול לא יהא בכלל עונש, אבל יהא מוזהר על תוספת מלאכה – תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, על עיצומו של יום הוא מוזהר, ואינו מוזהר על תוספת מלאכה".

המנחת חינוך נוקט אפוא כי תוספת אינה הופכת להיות חלק מן היום הקדוש לכל דבר ועניין. התוספת אינה הארכה של היום הקדוש, אלא החלה של איסור מלאכה בלבד.

יש אף ספק אם התוספת מוגדרת כזמן קדוש עם דינים "משלו" או שהיא רק נספח לשבת או החג, (לעניין מסוים אחד בלבד).

במנחת חינוך (מצוה שי"ג אות ט') הסתפק על כן לגבי מי שנעשה בר מצוה במוצאי יום כיפור, האם הוא חייב בתוספת יום כיפור? ביום הכיפורים הוא לא היה מחויב להתענות מן התורה, שהרי עוד היה קטן. בלילה תיכף בצאת הכוכבים נעשה בר מצוה וחייב בכל המצות. האם הוא חייב בתוספת יום כיפור?

מצד אחד, מכיוון שנהיה גדול וחייב בכל המצות, הרי שהוא חייב גם בתוספת זו.

מצד שני, ייתכן שתוספת היא רק נספח לדבר עיקרי. מי שלא היה חייב בעיקר – גם תוספת אין לו.

"התורה לא חייבה התוספת אלא אם הוא חייב בעיקר אבל אם בעיקר לא היה חייב כלל לא שייך בתוספת שצריך להוסיף על הקודש כיון דבקודש עצמו לא היה חייב וצ"ע".

אין מצוות "ושמחת בחגך" בתוספת יום טוב

שיטת המנחת חינוך מוכחת לכאורה מן העיון בדברי תוספות במסכת כתובות (דף מ"ז עמ' א'). הגמרא שם מוכיחה כי מעשי ידיה של נערה שייכים לאביה, שהרי האב זכאי להשיא את בתו ולמוסרה לחופה. כיצד הוא עושה כן, הרי בזמן החופה הוא מבטל אותה ממעשי ידיה? אין זאת אלא שמעשי ידיה שלו הם. הגמרא דוחה ראיה זו, שכן ייתכן לומר כי האב רשאי להשיא את בתו בשבתות וימים טובים, שבהם אינה עובדת.

תוספות שם (ד"ה "דמסר לה") שואל, הרי מצינו במסכת מועד קטן (דף ח' עמ' ב') דרשת חז"ל: "'ושמחת בחגך' ולא באשתך" ומכאן שאין נושאים נשים בחולו של מועד משום שאין מערבים שמחה בשמחה?

תוספות משיב על כך, כי דברי הגמרא מתייחסים ליכולת של האב להשיא את בתו "שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיום טוב לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה".

מדברי תוספות עולה, כי בזמן של תוספת יום טוב יש איסור מלאכה (לכן אין הבת יכולה לעשות מלאכה ודבר לא נגרע ממנה בכך שהאב משיאה) אבל אין

איסור להינשא בשעה זו, שכן הדין של "ושמחת בחגך" – לא חל על תוספת יום טוב.
נמצא אפוא כי ניתן לשאת אישה בערב יום טוב, בזמן של תוספת יום טוב כי לא חלה על הזמן הזה מצוות שמחת יום טוב.

תוספת חג אינה חלק מן היום טוב

רבי יחזקאל ברשטיין בספרו "דברי יחזקאל" (סימן מ"ה) מבאר, כי על אף שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא ואינן חייבות במצוות עשה של יום טוב, הן חייבות בתוספת יום טוב כיון "שמה שיש זמן לקיומה הוא מכח ההכרח של יום טוב ולא מצד עצמותו". כלומר, תוספת יום טוב אינה דין הנובע מקדושת החג ומקידוש הזמן שלפניו, אלא זהו דין שנועד לשים סייג ולוודא שאין עוברים על האיסור, לכן נוהג הדבר גם ביחס לנשים.
ה"דברי יחזקאל" הוכיח את דבריו מן התוספות האמור במסכת כתובות כי אב יכול להשיא את בתו בזמן של תוספת שבת ויו"ט ולא חל על כך דין "אין מערבים שמחה בשמחה". אילו היינו אומרים כי כאשר נשים חייבות בתוספת יום טוב, זהו חלק מגוף החג, הרי שלא ניתן היה לחלק בין מלאכה לשמחה, שהרי הזמן של תוספת יום טוב הוא כגוף היום טוב. מכך שתוספות מסיק כי לא חלה מצוות שמחה בזמן של תוספת יום טוב עולה בהכרח, כי תוספת יום טוב נועדה רק "להוסיף מחול על הקודש בלבד והיינו לדין מלאכה ולא לשאר דברים".
הדברי יחזקאל נוקט אם כן כשיטת המנחת חינוך.

שיטת ר"י מקורביל

המנחת חינוך כתב דבריו בלשון "ונראה לי פשוט", ושיטתו מוכחת מדברי תוספות במסכת כתובות כאמור. אולם במסכת פסחים (דף צ"ט עמ' ב') מצינו שיטת ראשונים העומדת לכאורה בניגוד לדבריו.
במשנה שם שנינו: "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך"[ה].

ה. הגמרא שואלת שם, מה מיוחד בערבי פסחים הרי בכל ערבי שבתות וימים טובים מצינו בברייתא: "לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך". הגמרא משיבה כי לדברי רבי יוסי בערבי שבתות וימים טובים אוכל עד שתחשך אך בערב הפסח, משום חיוב אכילת מצה – הדבר אסור. כמו כן, לדברי רבי יהודה, בערבי שבתות וימים טובים האיסור הוא משעת המנחה ואילך ואילו בערב הפסח, אין לאכול אפילו סמוך למנחה.

תוספות (ד"ה "עד שתחשך") מביא את דברי הר"י מקורבי"ל המבאר, כי דווקא מצה אין לאכול עד שתחשך, כי שנינו בתוספתא: "פסח ומצה ומרור מצותן משתחשך, שנאמר (שמות י"ב, ח'): 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' ויש היקש בין מצה ומרור לבין קרבן פסח. אבל סעודת שבת וימים טובים ניתן לאכול גם מבעוד יום כפי שמצינו במסכת ברכות (דף כ"ז עמ' ב'): 'מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום'".

נמצאנו למדים כי ניתן לערוך סעודת שבת בזמן שהוא תוספת שבת ומכאן עולה לכאורה כי, תוספת שבת אינה מצטמצמת רק לעניין איסורי מלאכה וחיוב שביתה (בבחינת "שמור") אלא מתפרסת גם לחיובי עונג שבת וכבוד השבת (חיובי "זכור")[1].

הדברי יחזקאל נוקט על כן, כי בפנינו מחלוקת בין ר"י מקורביל (שהובא במסכת פסחים דף צ"ט) לבין בעלי התוספות (במסכת כתובות דף מ"ז).

אולם, ייתכן כי ניתן להימנע ממסקנה זו בהתאם לשיטת השאגת אריה.

שיטת השאגת אריה

במסכת מועד קטן (דף י"ד עמ' ב') מצינו: "אָבֵל אינו נוהג אבילותו ברגל, שנאמר (דברים ט"ז, י"ד): 'ושמחת בחגך'".

הגמרא מבארת כי "אבילות דמעיקרא" כלומר כשהאבל כבר התחיל לנהוג באבלותו לפני המועד, באה מצות עשה של שמחת החג, שהיא "מצוה דרבים" שכל ישראל מצווים בה, ודוחה עשה של מצות אבלות, שהיא מצוה של האבל כיחיד. כמו כן, אם זו "אבילות דהשתא" כלומר, שמת לו מתו במהלך החג, אין עשה של אבלות של יחיד דוחה עשה של שמחה שהיא מצווה של רבים.

תוספות שם (ד"ה "עשה דיחיד") מסיק כי שמחת הרגל בליל ראשון של החג היא מצווה מדרבנן, כי מדאורייתא חל חיוב בשמחה רק בשלמי שמחה שייזבחו החל מבוקרו של החג. השאגת אריה (סי' ס"ח) נוקט כי כך עולה גם מסוגיית הגמרא במסכת פסחים (דף ע"א עמ' א') ומסכת חגיגה (דף ח' עמ' א').

ברם, השאגת אריה שואל שאלה חריפה בעניין זה על שיטת הרי"ף.

---

1. אכן, במדרש מצינו מקור נוסף לתוספת שבת (במכילתא פסיקתא רבתי פרק כ"ג, ובילקוט שמעוני שמות, רמז רצ"ה): "זכור מלפניו, ושמור מאחריו – מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש, משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומאחריו".

הרי"ף במסכת ברכות (סוף פרק ב') סובר כי אבלות אסורה מהתורה ביום מיתה וקבורה עד הערב. כלומר, יום ראשון של אבלות תופס גם את לילו ואבלות חלה מדאורייתא אף בלילה שלאחר יום המיתה.
מקשה ה"שאגת אריה", היאך שנינו כי "אָבֵל אינו נוהג אבילותו ברגל"? כיצד נדחה חיוב אבלות דאורייתא בליל יום טוב ראשון בשעה שחיוב השמחה אינו אלא מדרבנן?

יישוב שיטת התוספות לפי השאגת אריה

לפי שיטת השאגת אריה שחיוב שמחה בליל החג הוא רק מדרבנן, ניתן לומר כי בזמן תוספת יום טוב ניתן לקדש אישה, אף אם נאמר שכל המצוות של החג נוהגות בזמן תוספת יום טוב. הנישואין מתאפשרים כי מצוות שמחה גם בליל החג עצמו היא רק מדרבנן. על כן, בזמן תוספת החג לא תיקנו רבנן מצווה ספציפית זו, כי יש תוספת רק למצוות דאורייתא ולא למצוות דרבנן (בבחינת גזירה לגזירה לא גזרינן).
בדרך זו מיושבים שני דיבורי התוספות, ואין כל סתירה ביניהם. אכן כל מצוות החג נוהגות בזמן תוספת יום טוב כמבואר בתוספות בפסחים, ורק מצוות שמחה אינה חלה בתוספת יום טוב כמבורר בתוספות בכתובות.
ברם, שלפי דרך זו נדחית הראיה שהבאנו לדברי המנחת חינוך מדברי התוספות בכתובות, שכן תוספות שם עסקו במצות שמחה בלבד. לפי הסבר זה ייתכן בהחלט לומר כי שאר מצוות החג, כגון ישיבה בסוכה, נוהגות גם בתוספת יום טוב.

השבת הקושי לתוקפו לשיטת הגר"ח סולובייצ'יק

הסבר מוצע זה בדברי תוספות, שנאמר בהתאם לשיטת ה"שאגת אריה" אינו ישים בהתאם לשיטת הגר"ח סולובייצ'יק.
הרב אריה פומרנצ'יק בספרו "עמק ברכה", בדבריו על שמחת יום טוב (עמ' ק"ח – סימן א') מביא את שאלת השאגת אריה על שיטת הרי"ף וציין כי רבי חיים הלוי סולובייצ'יק השיב על שאלה זו כך:
במסכת סוכה (דף מ"ח עמ' א') מצינו: "והיית אך שמח – לרבות לילי יום טוב האחרון". שואלת הגמרא, שמא בא הכתוב לרבות את ליל היום הראשון? משיבה הגמרא: "כשהוא אומר 'אך' חילק". מבאר הגר"ח כי "הלילה הראשון של החג התמעט מחובת שמחה, דוקא לעניין הבאת שמחת שלמי שמחה. מכיון שאין שמחה לפניו אינו מחויב לזבוח בערב יום טוב שלמי שמחה כדי לאכלם ולשמוח

בהם בלילה; אבל משאר מיני שמחות – אנשים בראוי להם, ביין, ונשים בבגדי צבעונים, שזו מצוות שמחה מדאורייתא[ז], לא נתמעט ליל ראשון של חג, וחייבים בהם אף בליל יום טוב הראשון"[ח].

לשיטת הגר"ח נמצא אפוא, כי חיוב בשמחה בליל החג הוא מדאורייתא.

יש להבין מדוע אם כן סבור תוספות במסכת כתובות (דף מ"ז) כי בתוספת יום טוב לא חלה מצוות שמחה וניתן אף לשאת נשים בזמן הזה[ט], בניגוד לדברי תוספות בפסחים שבו מבואר כי כל מצוות החג נוהגות גם בזמן תוספת החג?

ז. בגמרא במסכת פסחים (דף ק"ט עמ' א') מצינו: "חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר: 'ושמחת בחגך'. במה משמחם – ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם – ביין, ונשים – בבגדי צבעונין. רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים – אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים כ"ז, ז'): 'וזבחת שלמים ואכלת שם, ושמחת לפני ה' אלהיך'. ועכשיו שאין בית המקדש קיים – אין שמחה אלא ביין, שנאמר (תהילים ק"ד, ט"ו): 'ויין ישמח לבב אנוש'". אכן, בעקבות כך מצינו בשו"ת שאגת אריה (ישנות) סימן ס"ה כי מצווה זו של "ושמחת בחגך" נוהגת בכל מיני שמחות ולפי זה אפילו בזמן הזה שבעוונותינו אין לנו שלמי שמחה, מצוה זו נוהגת בשאר מיני שמחות... משום שמצות שמחה שנצטווינו ברגל אינה שמחה פרטית אלא שמחה כללית שמחויב לשמוח ביו"ט בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח. ואין הדבר דומה לשאר מצות ששוין בכל אדם העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט. אבל שמחה זו כל אדם ואדם מחויב לשמוח כפי יכולתו ולפי רוב עושרו וכן אנשים בראוי להן ונשים בראוי להן.

ח. ה"עמק ברכה" מבאר את שיטת הרמב"ם בהתאם לדברי הגר"ח סולובייצ'יק הללו, כי הרמב"ם השמיט דין זה כיוון שעיקר המיעוט אינו אלא משלמי שמחה, הרי שממילא מתבאר דין זה מתוך דבריו בהלכות חגיגה (פרק א' הלכה א'), שם כתב שביו"ט הראשון של רגלים חייב להביא שלמי שמחה ולא כתב שגם בערב יום טוב חייב להביא שלמי שמחה כדי לאוכלן בלילה. מכאן משמע ממילא שבליל יום טוב הראשון אין כלל חיוב של שלמי שמחה.

ט. ודוק, שאלה זו אינה חלה על שיטת הרמב"ם עצמו, שכן הוא סובר כי אין מצוות תוספת שבת וחג כלל. הרמב"ם בהלכות שביתת עשור (פרק א' הלכה ו') כותב כי "צריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו ... כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי". המגיד משנה מסיק מלשון זו: "שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה לא ביום הכיפורים ולא בשבתות וזהו שכתב מתחיל לצום ולהתענות וזהו שלא נזכר בדבריו בהלכות שבת תוספת כלל מן התורה". אכן, ברמב"ם בהלכות שבת ובהלכות יום טוב לא נאמר דבר על מצוות תוספת יום טוב. הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ה' הלכה ג') כתב כי "המדליק צריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה". בעקבות כך כתב ה"כסף משנה": "רבינו לא הזכיר פה דין תוספת מחול על הקודש". הכסף משנה הביא את דברי ה"מגיד משנה" האמורים והסיק: "משמע לי 'דדבר תורה' שכתב לאו דוקא – דמדרבנן נמי לית ליה תוספת, שאם לא כן לא היה לו להשמיטו". נמצא כי לשיטת הרמב"ם אין כלל דין של תוספת יום טוב, אף לא מדרבנן.

תוספת יום טוב אינה מגדירה את הזמן כיום טוב

הסבר אפשרי לדברים הוא', כי תוספת יום טוב מאפשרת ליטול דינים ואיסורים שנקבעו בתורה ולהחיל אותם אף קודם לזמנם. אבל, אי אפשר להגדיר את תוספת יום טוב כזמן שהוא "יום טוב" במהותו. אדם יכול להחיל **דינים** של יום טוב, אבל אין בידו לשנות את **מהותו** של הזמן ולקבוע כי זה אכן כבר יום טוב. חול הוא חול ולא קודש ואי אפשר לקרוא לתוספת יום טוב כ"זמן שמחתנו". לכן גם אם בזמן תוספת יום טוב יחולו כל דיני יום טוב כולל כל האיסורים והמצוות של החג, מכל מקום לא תחול חובת שמחת יום טוב בזמן הזה, כי חובה זו היא תלויה בכך שזהו זמן חג בפועל.

הסבר הגיונם של דברים לפי דברי הרמח"ל

נראה כי הגיונם של דברים הוא כך:

א. "שורש כל המועדים הוא סדר שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים – בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו" (רמח"ל, דרך ה', חלק ד' פרק ז').

ב. הווי אומר כי המונח "שנה" בא מלשון שינון וחזרה כמו: "עשה ושנה". הזמן הוא כמין מעגל שהאדם צועד בו ומגיע שוב אל נקודות האור הקבועות בו. הרמח"ל מלמדנו כי המועדים הם זמנים שבהם האיר אור אלוקי. אור זה נותר במקומו ומשפיע על מי שמגיע שוב לנקודת הזמן הזו. על כן, אנו מברכים: "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", שכן הארתו של "הזמן הזה" הייתה קיימת, ואנו מודים על כך שצעדנו במעגלי השנה והגענו שוב לנקודת הזמן, שבה נוצץ אור אלוקי[יא].

י. ראו הרב שמעון משה דיסקין "משאת המלך" פסחים (דף ע' עמ' ב'); הרב אברהם צדוק קולודצקי "בעקבי רבינו חיים הלוי", עמ' תט"ז–תי"ז "שמחה בזמן תוספת יו"ט". כמו כן, ראו שם עמ' שנ"ח–שנ"ט "חיוב שמחה בליל יום טוב".

יא. תפקיד האדם לספוג בכל פעם מחדש הארה זו ולהתחדש. לזמן יש השפעה על האדם, כפי שהסביבה משפיעה עליו. המועדים הם אפוא זמני השפעה מרוממים. זו מהות התפילה: "**והשׂיאנו** ה' אלוקינו את ברכת מועדיך" – והשׂיאנו מלשון משׂא. התפילה לה' היא: העמס על שכמנו והטען אותנו בברכת ובהשפעת הזמן המרומם הזה, למען תלווה אותנו בהמשך דרכנו במשעולי הזמן.

ג. על כן מובן כי אדם אינו יכול להוסיף "תוספת" לשבת ולחג ולהחיל עליהם את מהות הזמן – בשעה שעוד לא הגיע הזמן לכך ולא התנוצץ בשעתו, בזמן הזה, אור אלוקי כלשהו.

מסקנת הדברים

לפי דרך מוצעת זו מיושבים זה עם זה שני דיבורי התוספות דלעיל (דברי ר"י מקורביל במסכת פסחים דף צ"ט ודברי תוספות במסכת כתובות דף מ"ז), שכן כל דיני החג נוהגים בזמן תוספת יום טוב, ורק מצוות שמחה אינה חלה בתוספת יום טוב.

נראה כי גם לפי דרך זו נדחית הראיה שהבאנו מדברי התוספות בכתובות לדברי המנחת חינוך, שכן תוספות שם עסקו במצות שמחה בלבד. גם לשיטת תוספות זו ייתכן לומר, כדברי ר"י מקורביל, כי שאר מצוות החג, כגון ישיבה בסוכה, נוהגות גם בתוספת יום טוב, ורק מצוות שמחה אינה נוהגת בזמן התוספת.

ייתכן כי המנחת חינוך הסיק מדברי תוס' בכתובות, כפי שכתב הדברי יחזקאל, כי לא רק מצוות שמחה אינה נוהגת בזמן תוספת, אלא כל דיני היום הקדוש אינם נוהגים בזמן התוספת, וממילא כי דעת ר"י מקורביל במסכת פסחים היא דעה חולקת. אבל בהתאם להסבר המוצע נמצא כי בין בהתאם לדעתו של השאגת אריה (ששמחה היא דין דרבנן) ובין לדעתו של הגר"ח (שהיא דין דאורייתא), דברי התוספות במסכת כתובות לא נאמרו ביחס לכל המצוות אלא רק לענין מצוות שמחה, שאותה אין אפשרות להחיל על זמן שבמהותו אינו זמן שמחה ובשעתו לא התנוצץ בו כל אור אלוקי.

חנוכה

לא תסור

היכן ציוונו

במסכת שבת (דף כ"ג עמ' א') דנה הגמרא בברכה שיש לברך על נרות חנוכה.

"אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך... מאי מברך? אשר קדשנו במצותיו **וציוונו** להדליק נר של חנוכה".

שואלת הגמרא "והיכן ציוונו"? מבאר רש"י הרי מצוות חנוכה אינה מדאורייתא אלא מדרבנן. נמצא כי אין ציווי של הקב"ה בתורתו הקדושה להדליק נרות. כיצד נאמר אם כן "וציוונו"?

הגמרא מתרצת שני תירוצים:

רב אויא אמר, כי יש פסוק (דברים י"ז, י"א): "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, **לא תסור** מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". כלומר, יש ציווי בתורה שלא לסור ממה שמורים לנו חז"ל, וממילא נמצא כי הוראת חז"ל מעוגנת בציווי התורה.

רב נחמיה אמר, כי ציווי התורה מצוי בפסוק (שם ל"ב, ז'): "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך"[א].

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בספר המצוות (שורש א') מביא את דברי הגמרא הללו ומסיק כי "כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירו ממנו – כבר ציווה משה רבינו בסיני לקיימו, והוא אמרו 'על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה' והזהירנו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו ואמר (שם) 'לא תסור מן הדבר אשר

א. ה"חתם סופר" מבאר שרב נחמיה אינו חולק שיש לאו של לא תסור. אולם, לדידו אין לומר ברכה שיש בה לשון "וציוונו" על דבר שהוא רק שלילה ואזהרה. לכן הוצרך להביא פסוק שיש בו ציווי חיובי "שאל אביך ויגדך" ומכוחו ניתן לברך "וציוונו".

יגידו לך ימין ושמאל"[ב]. כלומר לפי שיטת הרמב"ם יש בכל מצוה דרבנן עשה של "על פי התורה אשר יורוך", ולא תעשה של "לא תסור".

כל דין דרבנן הופך לדין דאורייתא

הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם שם כתב על כן כי לשיטת הרמב"ם "יש בכלל הלאו של 'לא תסור' כל מה שהוא מדברי חכמים" לרבות:

דברים שהם מצוות: כגון מקרא מגילה ונר חנוכה;

תקנות וסייגים: כגון בשר עוף בחלב ושניות לעריות;

דברים שהם בקום ועשה: כגון שלש תפילות בכל יום, מאה ברכות בכל יום ונטילת לולב שבעה ימים מחוץ לבית המקדש;

דברים שהם בלא תעשה: כגון שבות בשבת ויום טוב; יום טוב שני בגולה; איסור אכילה בתשעה באב "וכל מה שיאסור אותו התלמוד או יצווה עליו".

תקנות הציבור הנכללות במה שהרמב"ם מגדיר בספר המצוות (מצוה קע"ד): "דבר שיסכימו עליו שהוא סוד התורה או לפי ענין מהענייינים שיראה להם שיהיה יושר וחיזוק ותיקון הדת"[ג].

זקן ממרא

יתרה מכך, הרמב"ם נוקט כי גם ביחס לתקנות חז"ל יחול דין "זקן ממרא". נבאר:

א. מיד לאחר הכתוב (דברים י"ז, י"א) של "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" נאמר (שם, י"ב): "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם את ה' אלוקיך או אל השופט, ומת האיש ההוא וביערת הרע מישראל".

ב. הרמב"ם שולל הכללת מצוות נר חנוכה ומקרא מגילה במניין תרי"ג המצוות וכותב כי אילו היה מקום להכלילם הרי שהיה צורך למנות גם נטילת ידיים ומצות עירוב שגם עליהם מברכים: 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים ועל מצות עירוב', ואמרו חז"ל (חולין דף ק"ו עמ' א'): "מים ראשונים מצוה מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים, כמו שאמרו במקרא מגילה ונר חנוכה היכן ציוונו מלא תסור". וכן אמרו חז"ל (שבת דף י"ד עמ' ב' ועירובין דף כ"א עמ' ב'): "בשעה שתקן שלמה עירובין וידים יצאה בת קול ואמרה חכם בני ושמח לבי. וביארו חז"ל (שם דף ה' עמ' ב' ובמסכת שבת דף ל"ד עמ' א') שעירובין דרבנן ייקרא, ובמשנה מבואר (ידים פרק ג' משנה ב'): "ידים מדברי סופרים".

ג. כמו כן הביא הרמב"ן מדברי הרמב"ם: "בתחילת חבורו הגדול אמר במנין המצות – ויש מצות אחרות שנתחדשו אחרי מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגילה וחנוכה ותשעה באב ונטילת ידים וערובין כל אלו המצות חייבין אנו לקבלם ולשמרם שנאמר: 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'".

ב. הרמב"ם בהלכות ממרים (פרק ג' הלכות ד'–ה') פוסק כי "זקן ממרא האמור בתורה הוא חכם אחד מחכמי ישראל ... שבאה לו מחלוקת בדין מן הדינים עם בית דין הגדול, ולא חזר לדבריהם אלא חלק עליהם והורה לעשות שלא כהוראתם, גזרה עליו התורה מיתה".

ג. הרמב"ם מוסיף ופוסק שם כי "אין זקן ממרא חייב מיתה עד שיחלוק על בית דין בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת". כלומר, לא על כל לאו דאורייתא יש דין של "זקן ממרא" אלא רק אם החכם חלק על דברים שיש עליהם כרת, כגון: שבת, חמץ, נידה וכיו"ב.

ד. הרמב"ם בספר המצוות (מצווה רפ"ד) כתב כי אם בא אחד מחברי בית הדין הגדול והורה בזדון לעבור על מצווה מדרבנן או על גזרות ותקנות של חז"ל, בדבר שבאיסורו יש כרת, כגון שהתיר החכם לאכול חמץ ביום י"ד בניסן בשעה השישית, הופך החכם האמור ל"זקן ממרא".

ה. הכיצד? הרי החכם חָלַק רק על דין דרבנן ולא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת? אין זאת אלא, שהדין דרבנן הופך להיות חלק מן האיסור דאורייתא. משום כך כל מי שעובר על הציווי של חכמים עובר לא רק על עשה של 'על פי התורה אשר יורוך" ועל לאו של "לא תסור", אלא שהדבר נחשב כמי שעובר על איסור חמץ בפסח שבו יש (מעת שחל החג) בעבירה בזדון – כרת, ובעבירה בשוגג – חטאת. משום כך נחשב החכם המורה על כך ל"זקן ממרא".

דעת הרמב"ן

לעומת שיטת הרמב"ם, סובר הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, כי העשה של "על פי התורה אשר יורוך" והלאו של "לא תסור" אינם מתייחסים למצוות שחידשו חכמים, אלא לפרטים במצוות התורה שלא היו ברורים מתוך התורה שבכתב וחכמים דרשום מכוח מידות שהתורה נדרשת בהם. או מצוות שקיבלו חז"ל מפי השמועה, וכל זה הוא דיני תורה, כמו למשל ד' פרשיות שבתפילין. ובכל הדברים הללו צריך לעשות כדבריהם ועוברים בלאו ועשה הנזכרים. אבל תקנות וסייגים שקבעו חז"ל אינם בכלל זה.

חידושו המופלג של מנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה תצ"ו באות א') מסיק מדברי הרמב"ן כי כאשר אדם עובר על דיני תורה שנלמדו מכוח דרשת חז"ל ומפי השמועה "חוץ מזה שעוברים בלאוים

ועשים של העבירה עוד עוברים בעשה ולאו דכאן". כלומר, מי שעובר על דין שאינו מפורש בכתוב בתורה אלא מקורו בדרשות חז"ל, עובר על דין התורה ובנוסף לכך עובר גם על עשה של 'על פי התורה אשר יורוך" ועל לאו של "לא תסור", שכן הוא גם מפר את הציווי לשמוע בקול דברי חכמים. נמצא אם כן שיש **"חומר בדברי סופרים יותר מדברי תורה".**

מאכילים אותו הקל הקל

המנחת חינוך מציע נפקא מינה מעשית לחידושו האמור.

א. בגמרא במסכת יומא (דף פ"ג עמ' א') מצינו כי חולה שיש בו סכנה (ובלשון הגמרא: "מי שאחזו בולמוס" – מבאר רש"י: "חולי האוחז מחמת רעבון, עיניו כהות והוא מסוכן למות") – מאכילים אותו הקל הקל. כלומר, מאכילים אותו במאכל שיש בו ככל שניתן פחות חומרה.

רש"י מבאר כי "אם אין לנו דברים מותרים כדי צורכו ויש לפנינו מיני איסורים מאכילים אותו מן הקל שבהם". הגמרא מדגימה זאת, כי אם יש בפני החולה "טבל ושביעית מאכילים אותו שביעית". מסביר רש"י כי איסורו של טבל כרוך במיתה בידי שמיים (בגין התרומה) ואילו איסור שביעית הוא "רק" איסור עשה לכן הוא קל יותר.

ב. בהתאם לעיקרון זה מציע המנחת חינוך כי אם יש בפני החולה מאכל אחד שהוא "איסור מפורש בתורה שהוא באיסור לאו", ומאכל אחר נוסף "שאיסורו הוא מפי שמועה", מן הדין להאכיל את החולה את האיסור המפורש בתורה. האיסור דאורייתא הוא קל מן האיסור שנלמד מפי השמועה, שבו יש חוץ מהלאו המיוחד גם איסור עשה של "על פי התורה אשר יורוך", ואיסור לאו של "לא תסור".

שאלת הגרי"פ פערלא

דברי המנחת חינוך הם כמובן פלא עצום, שהרי לדבריו נמצא כי דין הנלמד ע"י חכמים מפי השמועה חמור מדין דאורייתא. יתרה מכך, גם ב"חשבון" מעורר חידושו של המנחת חינוך קושי רב, כפי שמעלה הגרי"פ פערלא, ביחס לחצי שיעור:

א. במסכת יומא (דף ע"ד עמ' א') מצינו כי לדעת רבי יוחנן "חצי שיעור אסור מהתורה" אף שאין לכך מקור מפורש. איסור חצי שיעור נלמד מסברה, שהרי בעת אכילת חציו השני של האיסור הדבר הופך לאיסור מלא ואם כן מן

ההכרח לומר שגם חצי האיסור הראשון היה אסור ("כיון דחזי לאיצטרופי – איסורא קא אכיל"), שהרי אי אפשר לומר שכשיאכל את חציו הראשון של המאכל יהיה מאכלו מותר, וכשיאכל את חציו השני – יהפוך החצי הראשון למפרע לאיסור. יש לומר אם כן כי גם החצי הראשון אסור מן התורה.

ב. לפי סברת המנחת חינוך נמצא כי חצי שיעור יהיה חמור מאיסור שלם, שהרי ביחס לחצי שיעור יחול מלבד איסור התורה גם איסור עשה של "על פי התורה אשר יורוך", ואיסור לאו של "לא תסור" שחל על מי שמפר איסורי דרבנן[ד].

ג. ברם, שבגמרא במסכת כריתות (דף י"ג עמ' א') מבואר, כי חולה מסוכן שנאלץ לאכול ביום הכיפורים "מאכילים אותו פחות פחות מכשיעור".

כיצד נקבע שספיקא דרבנן לקולא

הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם מקשה שאלה חריפה על דעת הרמב"ם.

אם בכל מצוה דרבנן יש "עשה" ו"לא תעשה" מדאורייתא, נמצא שדברי חכמים חמורים כדברי תורה ולמעשה כל דין דרבנן אסור מהתורה. אם כן נמצא כי "ראוי להחמיר בדברי סופרים שכולם תורה הם – אין ביניהם שום הפרש". ברם, שהכלל הוא (ביצה דף ג' עמ' ב') ש"ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא". הכיצד? הרי גם ספיקא דרבנן הוא למעשה ספיקא דאורייתא?

מלכתחילה לא תיקנו איסור בספק דרבנן

רבי יצחק ליאון אבן צור בספר "מגילת אסתר" (על ספר המצוות שם דף ה' עמ' ב') תירץ, כי כך התנו חז"ל מלכתחילה בשעת תקנתם, להקל במקרי ספק, כדי להבדיל בין דברי חכמים לדברי תורה.

כלומר, מעיקר התקנה תקנו חכמים, שספק דרבנן להקל וספק דאורייתא להחמיר.

ד. ואכן, ראו בש"ך על שולחן ערוך יורה דעה (סימן רל"ט, ס"ק כ') כי איסור דרבנן חמור יותר מאיסור חצי שיעור, כיוון שחצי שיעור לא מפורש בתורה, ועל איסור דרבנן חל איסור מפורש של "לא תסור".

לפי הסבר זה נמצא שספיקא דרבנן כלל לא נאסר מעולם[ה]. הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם בספר המצוות דחה הסבר זה באומרו "אין אלו דברים הגונים כל עיקר". אך, הרמב"ן לא הסביר **מדוע** אין הדבר נראה לו הגון.

ברם, על הסבר זה מתעורר קושי, שעליו עומד הרב מנשה קליין בשו"ת "משנה הלכות" (חלק י"ט סימן קצ"ג) אם ספק מדרבנן הוא דבר שכלל לא נכלל באיסור, מדוע נאסר ספיקא דרבנן בדבר שיש לו מתירים? הרי "על ספק מעולם לא גזרו, אם כן אפילו יש לו מתירים – מותר, דבעצם (במהותו) הוא מותר".

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן נוקט על כן כי הלאו של "לא תסור" חל רק על פרשנות חז"ל לדיני התורה, אך אינו חל על תקנות ומצוות מדרבנן.

"הדבר הברור המנוקה מכל שבוש הוא שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו בפירושי התורה כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזרה שוה או בבנין אב ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או במשמעות לשון הכתוב עצמו וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממשה רבינו". ביחס לדברים אלה חל כמובן דין "זקן ממרא" על מי שחולק על פרשנותם של חז"ל[ו].

ה. רבי אלחנן וסרמן ב"קובץ שעורים" (חלק ב', קונטרס דברי סופרים סימן א') מציין נפקא מינות מרהיבות הנובעות מן השאלה האם ספיקא דרבנן לקולא בתורת ודאי או בתורת ספק כדלהלן:

- בספק אם הוא חייב במצוה דרבנן דמספיקא הוא פטור ואם נאמר דהוא פטור רק בתורת ספק אם כן יוכל להוציא את מי שהוא חייב בודאי, כי "נלך כאן לקולא ונלך כאן לקולא". כלומר, הוא עצמו אינו צריך לקיים את המצוה שמא אינו חייב אך במקביל הוא יוכל להוציא אחרים שמא הוא חייב בדבר. אבל אי נאמר שהספק הוא לקולא בתורת ודאי אם כן הוא ודאי פטור ואינו יכול להוציא אחרים החייבים, שהרי כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם.
- אם יש לו לנטילת ידיים מים שהם ספק כשרים ספק פסולים, נמצא כי יכול ליטול ידיו במים אלו שכן זה ספיקא דרבנן. אך אם נאמר שהכשרם אינו אלא בתורת ספק לא יוכל לברך עליהם על נטילת ידיים שמא הם פסולים, שהרי ספק ברכות להקל. אבל אם נאמר שהם כשרים בתורת ודאי הרי שצריך לברך עליהם.
- ספר ספירת העומר בשעה שהיא בין השמשות לפי מי שסובר שספירת העומר בזמן הזה אינה מדאורייתא, אם הפטור של ספיקא דרבנן הוא רק בתורת ספק נמצא כי יצא בספירת בין השמשות, שמא היה חייב אז. אבל אם ספק דרבנן פטור בתורת ודאי, אם כן נמצא כי בין השמשות היה פטור ודאי ולא יצא כלל בספירת בין השמשות וצריך לספור בלילה בברכה.

ו. בלשון הרמב"ן שם: "זהו שאמר הכתוב (דברים י"ז, ח'): 'כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין' כלומר שנתכסה מהם דבר ונחלקו במשפטי התורה ואיסוריה ונגעיה והעובר על דברי

הקושי העצום על דברי הרמב"ן

לפי דברי הרמב"ן שהדין של "לא תסור" לא חל על מצוות מדרבנן, מדוע מברכים על נר חנוכה "אשר קדשנו במצוותיו **וציוונו**"? הרי גמרא מפורשת היא כי דין דרבנן זה נכלל בגדר ציווי התורה, מכוח הדין של "לא תסור" שחל גם עליו.

יתרה מכך, הרב אלחנן וסרמן ב"קונטרס דברי סופרים" (סימן א') מקשה על הרמב"ן, אם אין ציווי בתורה לשמוע לחכמים, מה יסוד כוחם לגזור גזירות ולהתקין תקנות?

הרב שמעון שקופ בספרו "שערי יושר" (שער א' פרק ז') כתב על דברי הרמב"ן: "ומה מאד הנני תמה על זה, היתכן שנהיה מחויבים לשמוע בקול דברי חז"ל בלי אזהרת התורה? ומי אדון לנו אם לא אבינו שבשמים, ואם הוא לא גזר עלינו לשמוע בקול דברי חז"ל מי ישעבד אותנו לזה? והדברים מרפסין איגרי ולית נגר ובר נגר דיפרקינו".

הגר"ש שקופ מתרץ כי החיוב לשמוע לדברי חז"ל נובע מן השכל הישר של האדם. "עלינו להיזהר במצוות חז"ל על פי הכרת שכלנו. כיון שהם מצאו לטוב לתקן ולגזור כן הוא האמת והטוב לפנינו, וכמו שהשכל מסכים לשמוע בקול ה', כן השכל גוזר להיזהר בכל מה שהזהירו חז"ל ורבותינו הקדושים". ברם, שנותר הקושי מדברי הגמרא במסכת שבת לפיה אנו מברכים על נר חנוכה, שהוא דין מדרבנן "וציוונו" – מכוח הלאו של "לא תסור".

ב"ד הגדול שבדורו וסומך על דעתו עובר על עשה ועל לא תעשה הללו. ואפילו אם נחלקו ב"ד עצמם בדבר הולכין בהם אחר הרוב כמו שאמרו במחלוקתם (סנהדרין דף פ"ח עמ' ב') אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למנין רבו המטמאין טמאו המטהרין טהרו. ומה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר שנצטוינו עליו מן התורה והעובר עליו וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם נעשה זקן ממרא בזמן דיני הנפשות. והוא שנאמר: 'אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן'. וענשו אבוד מן העוה"ז ומן העולם הבא. וזו היא כת הצדוקים הארורים ששמם במזרח קראין. כי התורה נתנה לנו ע"י משה רבינו בכתב וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים וחתך לנו ית' הדין שנשמע לב"ד הגדול בכל מה שיאמרו בין שקבלו פירושו ממנו או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם. כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה. וזה הוא מה שאמרו (ספרי שם) אפילו אומרין לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שכך היא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה שלא יאמר בעל המחלוקת היאך אתיר לעצמי זה ואנכי היודע בוודאי שהם טועים והנה נאמר לו בכך אתה מצווה. וכעניין שנהג רבי יהושע עם ר"ג ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו כמו שהוזכר במסכת ר"ה (כ"ה א').

הסברו של הגר"ח סולובייצ'יק

הרב וסרמן מביא שם הסבר לשיטת הרמב"ן שאותו שמע מפיו של הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק, כדלהלן:

אכן, גם לשיטת הרמב"ן הצטווינו בסיני לשמוע לדברי חכמים והעובר על דבריהם עובר על הציווי של "לא תסור". אבל, איסור דרבנן אינו הופך עקב כך לדין דאורייתא, אלא שחכמים ציוו עלינו לקיים גם דינים דרבנן. לכן, למשל, מה שנאסר בשבת מדרבנן (איסור "שבות") אינו הופך לחילול שבת דאורייתא[ז]. כמו כן, דברים שתיקנו חז"ל כ"שניות לעריות" אינם נהפכים לאיסורי ביאה מדאורייתא, אלא שיש ציווי כללי מדאורייתא שלא לעבור על דברי חכמים, כפי שיש ציווי כללי שלא להמרות את פיו של המלך[ח]. פשיטא כי מצוות המלך אינן הופכות לאיסורי תורה, על אף שהתורה ציוותה לשמוע בקולו.

הרמב"ם לעומת זאת סובר שלאחר איסור חכמים לא די בכך שיש איסור של "לא תסור" אלא שהדבר הופך לאיסור תורה, כמו מה שנאסר מדאורייתא. על כן, מי שעובר על איסור דרבנן, עובר הן על איסור של "לא תסור" והן על איסור "עריות" דאורייתא. לכן למשל "איסור ארוסתו בבית חמיו הוא מדאורייתא מאיסורי ביאה ומשום כך אין מי סוטה בודקים את אשתו. בדומה לכך, איסורי דרבנן בתחומי אישות (אביזרייהו) יהפכו להיות כאחד משלושת הדברים החמורים שחל עליהם דין "יהרג ואל יעבור" כדין עריות ממש.

הווי אומר, כי דברי הגר"ח סולובייצ'יק הם כדברי המנחת חינוך ונוצר הקושי העצום בסברה שעליו עמדנו לעיל, שהרי נמצא כי דין דרבנן חמור מדין תורה, כי דין דרבנן מכליל באיסור התורה את מה שרבנן הוסיפו לו, והופך לאיסור דאורייתא, ובנוסף על כך יש לאו של "לא תסור" על כל סטייה מדין דרבנן.

הסברו של המבי"ט לשיטת הרמב"ם

הסבר המיישב את שיטת הרמב"ם בלא להביא לקושי האמור הנובע מהסברם של הגר"ח סולובייצ'יק והמנחת חינוך, מצוי בדבריו של הרב משה בן יוסף טראני

ז. ראו זבחים (דף ק"א עמ' א' תוס' ד"ה "וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה"), בו מבאר תוספות כי אין הכוונה שיש לדין דרבנן תוקף וחומרה יותר מזו של דברי תורה, אלא "חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר ממה שעשתה תורה לדבריה".

ח. ברם, שלשון הרמב"ן היא כאמור שלא חל כלל דין "לא תסור" על תקנות דרבנן. ובנוסף לכך, לפי שיטה זו נמצא כי גם לשיטת הרמב"ן ראוי להחמיר בספק דרבנן, שהרי חל על כך דין דאורייתא של "לא תסור"?

(המבי"ט) בספרו "קרית ספר" (מובא בלחם משנה על הרמב"ם האמור בהלכות ממרים) לפיו הלאו של "לא תסור" חל רק כאשר אדם חולק על חכמים וגורס כי הדבר אינו אסור. במקרה זה גם יחול דין "זקן ממרא", ואכן, הכתוב של "לא תסור" נכתב בהקשר אחד עם הדין של "זקן ממרא", כפסוק אחרי פסוק. אבל, איסור "לא תסור" אינו חל כאשר אדם עובר על דברי חז"ל כעבירה של חוטא, שאינו חולק על כך שהדבר אסור ובכל זאת חוטא. במקרה זה גם הרמב"ם מודה שאין בדבר איסור דאורייתא כשיטת הרמב"ן. לפי הסבר זה מובן כי ספק דרבנן הוא לקולא שהרי לא חל עליו הלאו של "לא תסור" ואין לו תוקף של דין דאורייתא. עם זאת מובן מדוע מברכים על כך "וציונו" שהרי אם אדם יחלוק על רבנן ועל עצם סמכותם הוא יעבור על "לא תסור" דאורייתא.

חפצא של מצווה – במצווה דרבנן של נר חנוכה

נראה כי לדברי המבי"ט הללו יש ביטוי מעניין נוסף, הנוגע לנר חנוכה.

א. הרב יוסף ענגיל בספרו "אתוון דאורייתא" (כלל י') דן בשאלה האם איסור דרבנן הוא איסור "גברא" או איסור "חפצא". יש הסוברים כי חכמים יכולים לאסור על ה"גברא" לעשות פעולה מסוימת. אבל, אין בידם לשנות מציאות. אין בכוח חכמים לעשות מטהור טמא. את ה"חפצא" עצמה יכול להגדיר רק הקב"ה שברא את המציאות, ולכן רק איסורי תורה משנים את מהות החפץ ואת הגדרת המציאות שלו. חכמים יכולים לאסור על ה"גברא" לעשות מעשה, אך ההגדרה שלו אינה משתנה.

סברה זו תחול גם על "חפצא" של מצווה. חכמים יכולים לומר ל"גברא" לעשות מעשה מצווה, אך אין בידם לשנות מציאות ולהגדיר חפץ של חולין כ"חפצא של מצווה".

ב. בשיטה זו נקט רבי יעקב מליסא בספרו "נתיבות המשפט" (סימן רל"ד, ס"ק ג') המחדש כי מי שאכל בשוגג דבר שאיסורו מהתורה צריך כפרה ותשובה כדי להגן עליו מפני ייסורים, שהרי סוף כל סוף אכל "חפצא" של איסור. אבל, אם אכל בשוגג איסור דרבנן "אין הוא צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי". זאת מכיוון שאיסור דרבנן אינו הופך ל"חפצא" של איסור. כל מה שנאסר הוא להפר את דברי חכמים המתייחסים ל"גברא" ואוסרים עליו לאכול. ממילא, אם הוא אכל בשוגג נמצא כי לא חטא במאומה, שהרי היה שוגג וממילא לא מרד בדברי חכמים ולא התכוון להפר את דבריהם, ומכיוון שזה איסור דרבנן הרי ש"חפצא" של איסור לא בא אל פיו.

ג. רבי יוסף ענגיל בספרו "אתוון דאוריתא" חולק על שיטה זו וסובר כי "מכיון שהקב"ה מסכים על דברי חכמים אם כן אחרי שאסרו חכמים את הדבר, הרי שהקב"ה מסכים עם האיסור. אם כן מעתה זהו **רצונו של ה'** שלא יאכל את הדבר ההוא וכיון שהדבר מרוחק מרצון ה' אשר לו הארץ ומלואה ממילא נעשה הדבר ההוא לחפץ של איסור בעצמותו".

בדומה לכך מבאר ה"אתוון דאורייתא" ביחס לדבר שחלה עליו מצווה מדרבנן, כי "אחרי שציוו חכמים לעשות כך, הרי שהקב"ה מסכים לדבריהם ונמצא שמעשה זה נובע מרצון ה' וממילא חלה על החפץ קדושה מכיון שהוקצה ונתייחד לעשות בו את רצון ה' כמו שחל על החפץ קדושה בהקצותו למצוה דאורייתא... ודוק כי הערה חדשה ונכונה היא".

ד. רבי יוסף ענגיל מוכיח את דבריו ממדרש תנחומא (פרשת נשא סי' כ"ט):

"ילמדנו רבינו, נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון מהו להדליק בו בשני? כך שנו רבותינו: נר חנוכה שהותיר בו שמן ביום ראשון מוסיף עליו כל שהוא ומדליקו ביום שני. ואם הותיר ביום שני מוסיף עליו ביום שלישי ומדליקו, וכן בשאר הימים. אבל, אם הותיר ביום השמיני עושה לו מדורה בפני עצמו. למה? מכיוון שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו.

לא יאמר אדם איני מקיים מצוות זקנים הואיל ואינן מהתורה. אמר להם הקב"ה בני אין אתם רשאים לומר כך אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים שנאמר (דברים י"ז, י"א): **'ועשית על פי התורה אשר יורוך' למה? שאף על דבריהם אני מסכים שנאמר** (איוב כ"ב, כ"ח): **'ותגזר אומר ויקם לך'".**

מה פשר האמירה של אדם כי אינו מקיים מצווה מכיוון שזהו "רק" דין דרבנן ובמה קשורה היא האמירה כי הקב"ה מסכים לדברי חכמים ועשיית רצונם כמוה כעשיית רצון ה', עם הכלל שיש דין "מוקצה למצוותו" ביחס לנר חנוכה?

"אתוון דאורייתא" מבאר כי הדבר מהווה ראיה לשיטתו, כי גם ביחס לדין דרבנן יש לומר כי ניתן לו תוקף של דין דאורייתא, שכן הקב"ה מסכים לדברי חכמים. ממילא, מכיוון שיש תוקף של דין דאורייתא למצוות חכמים, מובן כי יש לנר של חנוכה דין של "חפצא של מצווה". על כן מובן מדוע יש דין של "מוקצה למצוותו" בנרות חנוכה.

דבר שניתן לו שם של חפץ דקדושה, אי אפשר להשתמש בו שימוש של חולין.

ה. לכאורה בפנינו אכן ראיה מוחצת, שהרי מצוות נר חנוכה היא מצווה מדרבנן ובמדרש תנחומא מצינו כי חל על נר חנוכה דין "חפצא של מצווה", שמחמתו אין לעשות בו שימוש של חולין והוא "הוקצה למצוותו".

ו. מה יעשו אפוא "נתיבות המשפט" ושאר האחרונים החולקים על חידושו של "אתוון דאורייתא" עם דברי מדרש תנחומא אלו?

ז. ברם, שלפי הסברו של המבי"ט הדברים מיושבים היטב, שכן דברי מדרש תנחומא אינם מתייחסים למי שמפר את הדין דרבנן אלא למי שחולק על עצם סמכותם של חכמים לקבוע דין – וסמכות זו אכן הוקנתה להם מדאורייתא.

פרשת זכור

מצוות זכור כשאין עמלק

מצוות זכירת מחיית עמלק

בספר "החינוך" (מצוה תר"ג) מבואר כי חיוב זכירת מחיית עמלק היא בלב ובפה.

חז"ל דורשים: "לא תשכח" – "הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור' שתהא שונה בפיך".

טעם הזכירה מבואר: "כדי שלא ישכח הדבר, פן תחלש איבתו ותחסר מהלבבות באורך הזמנים".

ה"חינוך" ממשיך ומבאר כי "טעם זכירת מה שעשה עמלק אינו רק שלא תשכח שנאתו מלבנו".

ה"חינוך" נוקט כי נשים פטורות ממצווה זו.

חידושו של המנחת חינוך

המנחת חינוך תמה על דברי ה"חינוך" כי נשים פטורות ממצוות מחיית עמלק:

א. הרי זו אינה מצוות עשה שהזמן גרמא;

ב. יש גם לאו שחל על מי שאינו מקיים את המצווה.

ג. החינוך כותב כי אין דרכן של נשים לעשות מלחמה, ברם שב"מלחמת מצוה הכל יוצאים למלחמה, אפילו כלה מחופתה".

ד. המנחת חינוך תמה גם על סברת הדברים שהרי "מי עמד בסוד ה' אם הטעם במצווה זו מחמת הנקמה, שהרי ייתכן כי זו גזרת הכתוב שנזכור שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים".

כאן מוסיף המנחת חינוך ומחדש סברה:

"**ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם מכל מקום הזכירה תהיה תמיד מצוות עשה לזכור ולא לשכוח**".

כלומר, אף כשיבוא המשיח, ועמלק ייכרת ולא יהיה להם זכר – תהיה מצוה לזכור אותו ולא לשכוח.

רמב"ם בספר המצוות

נוכל לעמוד על חידושו של המנחת חינוך לאחר שנתבונן בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קפ"ז) שכתב:

"ואולי יחשוב חושב כי זו מצוה שאינה נוהגת לדורות אחר ששבעה עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין עניין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות. אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא. התחשוב כשיאבד ה' יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתהו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה (סוף פרשת בשלח) כי 'מחה אמחה את זכר עמלק' הנאמר אז שאמרו יתעלה 'תמחה את זכר עמלק' אינו נוהג לדורות? זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור **כל זמן שנמצא מזרע עמלק** מצוה להכריתו".

הרמב"ם נוקט כי המצווה קיימת "בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק". אולם, המנחת חינוך מחדש כאמור כי ייתכן שגם אחרי ביאת המשיח כשברור באופן ודאי כי כבר לא נמצא שריד ופליט, שם ושארית כלשהי לעמלק – עדיין נוהגת מצוות מחיית זכרו של עמלק.

מחיית זכר באמצעות שכחה

הרב נתן גשטטנר בספרו "להורות נתן" (חודש אדר סימן כ"ו), וכן בספרו "נתן פריו" (בסימן ל"ו) חלק על חידושו זה של המנחת חינוך וכתב כי הסברה נותנת שאדרבה מכיוון שהמצווה היא למחות את זכר עמלק מן העולם, הרי שעדיף שלא להזכירו כלל ובכך יאבד זכרו.

הרב גשטטנר מבאר כי מה שהתחייבנו לזכור אותו בזמן הזה, נובע מכך שעמלק מבטא יצר רע שאם אדם לא יזכיר אותו – הוא לא יידע להישמר מפניו.

"לכן הצטוו לזכרו, כדי שלא ישכח שהיצר אורב לו. אבל לעתיד לבוא כשיתבטל היצר הרע, כפי שמצינו במסכת סוכה (דף נ"ב עמ' א'), לא יהיה צורך לזכרו, ומוטב להשכיחו לגמרי".

הרב גשטטנר דורש באופן הבא את הכתוב (דברים כ"ה, י"ט):

"והיה בהניח ה' אלוקיך לך מכל אויבך מסביב" – רצה לומר לעתיד לבוא, כשייפסק היצר הרע שהוא גדול אויביו של האדם;

תמחה את זכר עמלק – במובן זה שגם הזכר יימחה, שלא יהיה צורך לזוכרו.

שאלת הרב נתן גשטטנר

בעקבות דברים אלה מתעוררת צורך בהבנת חידושו של המנחת חינוך:
מדוע יש צורך להזכיר את עמלק גם כשהוא לא קיים, ויצר הרע המגולם בו אינו קיים?
אדרבה, כשאנחנו מזכירים משהו ומציינים שמצווה לשכוח את קיומו, אנחנו דווקא מנציחים אותו ולא מוחים את שמו. מחיית שם מחייבת להתעלם מקיומו ולא להזכירו כלל. מדוע סובר אפוא המנחת חינוך כי גם כשאין עמלק, יש להזכירו ולמחות את שמו?

הסבר דעתו של המנחת חינוך

יושם אל לב כי המנחת חינוך מעלה את חידושו בעקבות ההנחה כי ייתכן שהטעם במצוות מחיית עמלק אינה מחמת נקמה.
עוד יושם אל לב כי בכתוב נאמר: "תמחה את זכר עמלק **מתחת השמיים**". כלומר, זו מחייה שיש לה תכלית רוחנית.
בהתאם לכך ייתכן כי ניתן להבין את שיטת "המנחת חינוך" כי גם בעולם אידאלי שבו הרע לא מגולם בשום אדם ואין חשש שיפציע, יש ללחום ברעיון המופשט.
השלילה המוחלטת של הרע המוחלט, נחוצה כאמצעי חינוכי.
מוטל על אדם לדעת שיש איסור של "לא תרצח" ו"לא תגנוב" ו"לא תנאף" ו"לא תחמוד" גם כשהוא נטול יצר הרע, כי הרוע טעון גינוי ושלילה כאמצעי של הטוב לשמור על טהרתו.
הווי אומר כי במצוות מחיית זכרו של עמלק לא פוגעים בעמלק, אלא מחנכים את בני ישראל.
דמות הרע מוצגת בשלילה כדי שהטוב יישמר ויבהיק בטהרתו המובהקת.
על כן מחיית עמלק היא מצווה תמידית, הניצבת ועומדת גם בעולם שאין בו יצר הרע ואין בו עמלק. מחיית הרע אינה מיועדת לפגוע ברע, אלא לחזק את הטוב.

פורים

הלל על נס לאחר שבטלה קדושת הארץ

מדוע לא נתקן לומר הלל על נס פורים

בגמרא במסכת מגילה (דף י"ד עמ' א') שנינו: "ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל. ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה[א], חוץ ממקרא מגילה".

כיצד הוסיפו הנביאים דבר על האמור בתורה?[ב]

מכוח דרשה. הם דרשו קל וחומר:

"ומה מעבדות לחירות (דהיינו ביציאת מצרים) אמרו שירה (על הים) ממיתה לחיים לא כל שכן"?

רבי אריה לייב גינצבורג (מחבר הספר "שאגת אריה") בספרו "טורי אבן" הקשה, מדוע ניסי ים סוף מכונים "מעבדות לחירות" הרי גם שם הייתה גאולה ממיתה לחיים? ועוד הקשה כי שירת הים לא נקבעה כחובה לדורות וכיצד למדו משם חובה להודות על ניסי פורים לדורות עולם?

ה"טורי אבן" מבאר, כי הקל וחומר הוא מן ההלל שאומרים ביום ראשון של פסח, שהוא יום יציאת מצרים.

הגמרא שואלת: מכוח קל וחומר זה עלינו לומר הלל בפורים?

הגמרא משיבה שני תירוצים:

א. **"אין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ"**. אכן אומרים הלל על יציאת מצרים שאף הוא נס שבחוצה לארץ, אך שנינו "עד שלא נכנסו ישראל לארץ

א. רש"י שואל: "ואם תאמר: נר חנוכה? כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי". המהרש"א שואל, וכי אם פסקו נביאים הייתה רשות לחכמים יותר להוסיף על הכתוב בתורה? הרי הסברה הפוכה. המהרש"א משיב כי גם לגבי נר חנוכה מצאו חכמים דרשה ורמז בתורה. אכן, הריטב"א כתב כי רבנן שתיקנו נר חנוכה, סמכו ג"כ על אותו קל וחומר. "מקרא מגילה רבותא טפי הוא, שהרי כתבוה". לפי המהרש"א נמצא כי כוונת הגמרא הייתה לחדש כי אף נביאים לא הוסיפו דבר לתורה בלא דרשה מן התורה עצמה.

ב. הרמב"ן (דברים ד', ב', ובהשגות שורש ד') כתב כי גם הוספה של מצוה דרבנן היא בכלל "לא תוסיף", ולכן היו זקוקים לדרשה מקל וחומר. אולם, הר"ן כתב כי שאלת הגמרא התייחסה רק לכתיבת המגילה. אבל, לקבוע את שאר מצות יום הפורים מותר להוסיף מדרבנן.

הוכשרו כל ארצות לומר שירה. משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה".

המהרש"א במסכת ערכין (דף י' עמ' ב'), מבאר כי כשנכנסו לארץ ישראל נתקדשה הארץ, ושם נעשה הנס ע"י הקב"ה בעצמו ולא ע"י מלאך ושליח[ג]. לעומת זאת, נס בחוץ לארץ נעשה ע"י מלאך המשגיח וממונה על הקורה עִם אומה זו.

ב. רב נחמן אמר: **"קריאתה זו הלילא"**. כלומר, קריאת מגילה היא במהותה אמירת הלל, שהרי ע"י קריאת המגילה – הכל מקלסין ומשבחים את הקב"ה. המאירי מחדש כי בהתאם להסברו של רב נחמן – במקום שאין מגילה – יש לקרוא הלל[ד].

חזרו להיתרן הראשון

במסכת ערכין (דף י' עמ' ב') מבואר כי על אף הכלל "שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ", מכל מקום סבר רב נחמן שנס פורים מחייב אמירת הלל (אלא שבפועל אין אומרים הלל מכיון שקריאת המגילה מהווה תחליף לקריאת הלל) כי אמנם משנכנסו לארץ – לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה, אך "מכיון שגלו חזרו להיתירם הראשון".

ג. יסוד הדברים בדברי הרמב"ן ויקרא (י"ח, כ"ה), וכן בדרשת הר"ן לראש השנה, כי "השם הנכבד ברא שמים וארץ ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע כאשר ידוע בספר האצטגנינות... כי חלק להם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שנאמר (דניאל י', י"ג): ושר מלכות פרס עומד לנגדי, וכתיב (שם שם, כ'): והנה שר יון בא. אבל ארץ ישראל אמצעות העולם ואמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו זרע אוהביו". דברים דומים כתב רבינו בחיי בפרשת וילך, וכן כתב הרשב"א (חידושי אגדות תענית דף י' עמ' א', ע"פ הגמ' שם): "כל הארצות שותות על ידי השליח והקב"ה משקה את ארץ ישראל לבדה".

ד. רבי חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א) בספרו "ברכי יוסף" (סימן תרצ"ג סעיף ג') וכן הרב יוסף תאומים (בעל "פרי מגדים") בספרו "אשל אברהם" שם מציינים כי ייתכן לומר שאף מי שאינו יכול לקרות המגילה אינו אומר הלל משום דלא פלוג חכמים בזה. כמו כן רבי חיים מרדכי מרגליות, בספרו "שערי תשובה" שם כתב, כי מכיוון ש"קריאתה זו הלילא" נמצא כי לא נתקנה כלל אמירת הלל בפורים, ואם כן, אין מקום לקרוא בהיעדר תקנה. אמנם כתב שם כי מי שאין לו מגילה ראוי שיקרא הלל בלא ברכה, כקורא בתהילים. כמו כן, העלה החיד"א בספרו "ברכי יוסף" (קונטרס שיורי ברכה בסוף הספר) שמי שאינו יכול לקרות המגילה יאמר הלל בלי ברכה. וראו גם שו"ת חתם סופר (סימן קצ"ב), ובשו"ת תשובה מאהבה (סי' מ"ה). כמו כן ראו שו"ת שיבת ציון (לנדא) (סימן כ"ב).

הסברו של ה"טורי אבן" לשיטת רבי נחמן

ה"טורי אבן" על מסכת מגילה (דף י"ד עמוד א') מבאר את פשר האמירה כי כל הארצות חזרו ל"היתרם הראשון" בהתאם לאמור במסכת שבועות (דף ט"ז עמ' א').
רב הונא סבר כי קדושה ראשונה שקידש שלמה את ירושלים קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. כלומר, הקדושה הראשונה שחלה על ירושלים לא בטלה עם החורבן והיא קיימת מאז ולעולם. אולם, רב נחמן סבר כי קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא ועזרא קידש את ירושלים שוב. ממילא מסביר ה"טורי אבן" כך:

א. כל דבר חוזר למה שהיה ביסודו (הדרא למילתא קמייתא).

ב. הדין של אמירת שירה על נס דומה להיתר הבמות. עד שלא הוקם המשכן הותרו הבמות. משהוקם המשכן נאסרו הבמות ובהיעדר משכן חזרו הבמות להיתרם, כי כל דבר חוזר למילתא קמייתא.

ג. כך גם אירע ביחס לאמירת הלל על נס בעקבות ביטול קדושת המקדש.

רבי נחמן סובר, כפי שמצינו במסכת שבועות, כי קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא וממילא משחרב המקדש, חזרו הגלויות למצבן הקודם, שבו יש לומר שירה על נס הקורה בהן, כפי שאירע בעת יציאת מצרים[ה].

תוספת הסבר של המהרש"א

המנחת חינוך (מצוה רפ"ד אות ו') מוסיף נופך של הבנה לשיטת רבי נחמן בהתאם להסברו האמור של המהרש"א (בחידושי אגדות על מסכת ערכין דף י' עמ' ב') כי הטעם לכלל שאין אומרים שירה על נס שנעשה בחו"ל נעוץ בכך שהקב"ה נקרא: "אלהי ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד" והנס שם נעשה ישירות ע"י הקב"ה וראוי לומר עליו הלל. לעומת זאת, נס שבחו"ל נעשה ע"י מלאך ושליח.
ממילא, רב נחמן סובר כי "כשישראל על אדמתן אין השכינה שורה אלא בארץ ישראל במקום קדושה (בירושלים). אבל, כשגלו ישראל הרי שגם השכינה גלתה עמהם, כפי שנאמר (תהילים צ"א, ט"ו): "עִמו אנכי בצרה". ממילא, יש לומר הלל גם על נס שבחו"ל, אלא שהמגילה היא ההלל.
כלומר, רב נחמן סובר כי מכיוון שגלו ישראל מארץ ישראל הרי שקדושת הבית וירושלים בטלה, ואין חילוק באופן ההנהגה של הקב"ה בין ארץ ישראל לבין שאר העולם.

ה. הטורי אבן מוסיף כי שונים יהיו הדברים בהתאם לשיטת תוספות במסכת זבחים (דף ס' עמ' ב') המבחין בין קדושת המקדש שתלויה במחיצות לקדושת ארץ ישראל.

פסיקתו הסותרת של הרמב"ם

המנחת חינוך (מצוה רפ"ד אות ו') מעיר כי מעיון בהלכה הפסוקה ברמב"ם עולה לכאורה סתירה גלויה בעניין זה:

א. הרמב"ם בהלכות מגילה (פרק ג' הלכה ו') פוסק כי "לא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל". כלומר, הרמב"ם פוסק כרב נחמן, כי מכיוון שגלו ישראל הרי שקדושת הבית וירושלים בטלה וחוזר הדין להיות כפי שהיה קודם שנכנסו לארץ ישראל. ממילא, כשם שחויבו לומר הלל בפסח כך יש חיוב לומר הלל בפורים, אלא שקריאת המגילה היא ההלל.

ב. ברם, שהרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פרק ו' הלכה ט"ז) פסק[ו]:

"במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל...".

כלומר, ארץ ישראל התקדשה מכוח הכיבוש ועם החורבן בטלה הקדושה. אבל, המקדש וירושלים נותרו בקדושתם על אף החורבן, שכן "שכינה אינה בטלה".

בהתאם לכך היה מן הראוי לקבוע כי אין להגיד הלל בפורים בגין נס שנעשה בחו"ל, שהרי קדושת ירושלים לא בטלה וממילא היה מן הדין לקבוע כי "אין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ".

תירוצו של המנחת חינוך

המנחת חינוך מיישב את הסתירה בדברי הרמב"ם תוך שהוא מתווה הסבר שונה לגמרי לכך שאין אומרים הלל על נס שאירע בחו"ל, כדלהלן:

א. במסכת תענית (דף י"ד עמ' ב') מצינו כי בני נינוה שאלו את רבי: אנו שזקוקים למטר גם בתקופת תמוז, היכן בתפילת שמונה עשרה נתפלל על גשמים אלו?

ו. וראו גם תוספות מסכת יבמות (דף פ"ב עמוד ב' ד"ה "ירושה ראשונה").

האם דומים אנו ליחידים, שהרי הציבור כבר לא מתפללים לגשמים בתקופת תמוז ואם כן, עלינו להזכיר את הגשמים בברכת שומע תפילה, ככל בקשת יחיד[ז];

או שמא, נחשבים בני נינוה לרבים (בהיותם קהל). ואם כן, עליהם להזכיר את הגשמים בברכת השנים?

רבי השיב להם, כי הם נחשבים ליחידים ועליהם להזכיר את תפילתם לגשם בברכת "שומע תפילה".

הגמרא מביאה את דברי רבי יהודה כי בזמן הזה, שאין ישראל שרויים על אדמתם, ואין השנים כתיקנם, הדברים משתנים לפי סדר השנים ולפי הזמן. לכן, אם הייתה זו שנה שחונה ונזקקים לגשמים גם בקיץ יש לראות בכך תפילת רבים ומבקשים זאת בברכת השנים. ממילא, בני נינוה, שצריכים מטר אף בתקופת תמוז, שואלים את הגשמים בברכת השנים, כמו רבים.

הגמרא מציינת כי רב נחמן אמר, שמבקשים על כך בברכת השנים, אך ההלכה היא שיש לבקש על כך בברכת שומע תפילה.

ב. אכן, בשולחן ערוך אורח חיים (סימן קי"ז סעיף ב') נפסק: "יחידים הצריכים למטר בימות החמה, אין שואלין אותו בברכת השנים, אלא בשומע תפילה. ואפילו עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו ספרד בכללה, או אשכנז בכללה, כיחידים דמו – בשומע תפילה".

ג. נמצא כי דינם של בני חו"ל כדינם של יחידים.

ד. ודוק, הכתוב אומר (איכה ג', ח'): "גם כי אזעק ואשוע שׂתם תפלתי".

חז"ל דרשו (מדרש איכה פ"ג, ג') כי "תפילת יחיד אינה נשמעת".

ובכן, במה קשור עניין זה, של אי שמיעת תפילת יחיד, לקינות במגילת איכה על צרת הכלל?

הרב יהונתן אייבשיץ בספרו "יערות דבש" (חלק ב' דרוש י') מיישב קושי זה על פי דברי הרא"ש (מסכת תענית סימן כ') כי אף שלא ירדו גשמים במדינה שלמה בחוץ לארץ או אף בכל חוץ לארץ – אין לומר משיב הרוח בקיץ אלא רק בשומע תפילה, שכן דינם כיחידים.

על כן, מובן על מה קונן הנביא ירמיהו:

ז. היחיד מזכיר את בקשותיו הפרטיות בברכת "שומע תפילה" כפי שמצינו במסכת עבודה זרה (דף ח' עמ' א') ובמסכת ברכות (דף ל"א עמ' א'), גבי מי שהיה לו חולה בתוך ביתו, שמזכירו בשומע תפילה.

הן בעונותינו גלינו מארצנו ואנו נמצאים בחוץ לארץ. ממילא דיננו כיחידים – ותפילת יחיד אינה נשמעת, ולכן "אף כי אזעק ואשווע שׂתם תפלתי" – כי דינו כיחיד.

ה. בהתאם לכך מבאר המנחת חינוך את דברי הגמרא במסכת תענית (דף י"ב עמ' ב') כי "אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד" – שהרי דינם של בני חו"ל כדין יחידים.

ו. רבינו יונה על מסכת ברכות (דף ז' עמוד ב' מדפי הרי"ף ד"ה "ורבינו יעקב") מביא את דעת רבינו תם ובעל הלכות גדולות, כי הלל יש לומר רק על נס שהיה לכל ישראל. אך אם היה זה נס של יחידים (אף אם הנס הוא של קהל רב של יחידים) – אין לומר הלל[ח].

ז. ממילא מובן מדוע אין לומר הלל על נס שבחוץ לארץ – כיון שבחו"ל נחשבים ישראל ליחידים[ט].

ח. בהתאם לכך מיישב המנחת חינוך קושי נוסף.

הגמרא האמורה במסכת מגילה (דף י"ד עמ' א') מבארת, כי אין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ. ברם, שנס הפורים חל גם על בני ארץ ישראל, שהרי אחשורוש מלך בכיפה על כלל מדינות העולם.

יתרה מכך, לדעת הרמב"ן (שהביא הר"ן במגילה דף א' עמ' א' מדפי הרי"ף ד"ה "ויש כאן") בזמן נס הפורים היה רוב עם ישראל יושב בארץ ישראל.

אם כן למה גרע נס הפורים מנס חנוכה שבו אומרים הלל על הנס (כפי שמצינו במסכת ערכין דף י' עמ' ב')?

התשובה לכך היא, כי מכיוון שקדושת ארץ ישראל בטלה לכל עניין (כפי שפסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה ט"ז'), הרי שארץ

ח. בלשונו: ורבינו יעקב ז"ל אומר ... כך הוא הענין שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור, שבשעה שהיה לכל ישראל צרה והיה הקב"ה עושה עמהם נס היו עושים יום טוב והיו אומרים הלל והיו חייבין לברך על קריאתו אף על פי שלא היו גומרין אותו. ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל דכתיב (במדבר י', ט'): "וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות". אבל בנס שנעשה ליחיד לא התקינו לומר הלל... ואפילו צבור נקראין יחיד דכל היכא דלא הוו בכנופיא דכל ישראל יחיד מיקרו וכן נמצא כתוב בהלכות גדולות".

ט. אכן, רב נחמן אמר במסכת תענית (דף י"ד עמ' ב') שיש לומר את תפילת הגשם בברכת השנים. אך דבר זה נובע מכך שהוא סובר כרב יהודה שגם יחיד שואל בברכת השנים. אין הוא חולק על כך שבני חו"ל נחשבים כיחידים ולא כציבור.

י. וראה גם רמב"ם הלכות תרומות (פרק א' הלכה ה').

ישראל נחשבת כחוץ לארץ לעניין זה שהם נחשבים כיחידים, ויחידים לא אומרים הלל[יא].

ט. עתה מיושבת היטב שיטתו של רב נחמן.

הגמרא שאלה על שיטתו, הרי אין אומרים הלל על נס בחוץ לארץ?

הגמרא תירצה כי מכיון שגלו – חזרו להכשירם.

משמעות הדברים היא כי רב נחמן סובר כי אדרבה, בזמן שקדושת הארץ בטלה, הרי שישראל חוזרים למצב שבו הם היו לפני כניסתם לארץ, הרואָה בהם רבים, בין כשהם בישראל[יב] ובין כשהם בחו"ל. מכיוון שהם רבים ולא יחידים הרי שאומרים הלל.

י. מעתה מובן, כי דין אמירת ההלל לא תלוי כלל בכך שקדושת הבית לא בטלה.

השאלה היא רק האם קדושת **הארץ** בטלה. ממילא, מכיון שהרמב"ם פסק כי בשעת הנס בטלה קדושת הארץ מובן כי יש לראות את הציבור כרבים ומובן כי לשיטת רב נחמן – יש לומר הלל גם על נס שאירע בחו"ל, וכך פסק הרמב"ם.

יא. אכן, לשיטת הרמב"ם יש קדושה בהר הבית אבל שם לא היו גרים ישראל כלל.

יב. בשו"ת "חתם סופר" אורח חיים (סימן קס"ג) כתב כי ציבור או יחיד רשאים לקבוע יום מועד לעצמם ביום שנעשה להם נס. בהתאם לכך כתב הרב משולם ראטה בשו"ת קול מבשר (חלק א' סימן כ"א) כי "ממילא פשיטא בנידון דידן הנוגע לציבור של כלל ישראל, ויש כאן פדיון מעבדות לחירות שנגאלנו משיעבוד מלכיות ונעשינו בני חורין והשגנו עצמאות ממלכתית, וגם הצלה ממיתה לחיים שנצלנו מידי אויבינו שעמדו עלינו לכלותנו, בודאי חובה עלינו לקבוע יום טוב".

פסח

מהותה של מצוות "תשביתו"

ספקו של המנחת חינוך

בתורה נאמר (שמות י"ב, ט"ו): "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאוֹר מבתיכם". המנחת חינוך (מצוה ט' אות א') עורר ספק, האם המצווה היא שיהא החמץ מושבת ושלא יהיה לו חמץ, או שזו מצוות עשה להשבית חמץ. נבאר:

מצווה שלא יהיה לו חמץ – כלומר, זו מצווה פסיבית, המתקיימת ב"שב ואל תעשה", בדומה לעשה המחייב לשבות ממלאכה בשבת ויום טוב, המתקיים ב"שב ואל תעשה" כשאדם לא עושה מלאכה.

על כן, אם יש לאדם חמץ הרי שהוא עובר על ביטול מצוות עשה של תשביתו (בנוסף על הלאו של בל יראה והלאו של בל ימצא) ואם אין לו חמץ אינו עובר על איסור לאו ואף מקיים מצוות עשה.

מצווה להשבית חמץ – ע"י מעשה אקטיבי, ב"קום ועשה". אם אין לו חמץ הוא לא קיים את המצווה. על כן עליו לדאוג לכך שיהיה לו חמץ קודם פסח כדי שיהא לו מה לבער.

שש נפקא מינות בין שתי ההגדרות

המנחת חינוך מונה שש נפקא מינות בין שתי ההגדרות השונות של מצוות "תשביתו":

א. האם צריך לרכוש חמץ כדי לבערו – אם זו מצווה שלא יהיה לו חמץ, הרי שהמצווה מקוימת אף בלא שעשה דבר. אך אם המצווה היא להשבית חמץ, הרי שצריך לקנות חמץ כדי להשבית אותו[א].

ב. אדם ביקש לבער את חמצו ובא מישהו וחטף את החמץ וביער אותו.

א. נראה כי זו נפקא מינה מחודשת מאוד, שכן גם אם החיוב הוא בקום ועשה אין הכרח לומר שאדם צריך להביא את עצמו לחיוב. כך למשל מזוזה היא חיוב בקום ועשה ואין חיוב לקנות בית כדי שתהיה לו החפצא שבו תקוים המצווה.

אם המצווה היא שלא יהיה לו חמץ, הרי שבעל החמץ קיים את המצווה, שהרי כעת אין לו חמץ.

אם המצווה היא לבער חמץ, הרי שהוא לא ביער, והחוטף חייב לשלם לו בהתאם להלכה הפסוקה (בשולחן ערוך חושן משפט סימן שפ"ב סעיף א'): "שכל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם ראויים לעשותה, וקדם אחר ועשאה, משלם לבעלים י' זהובים".

ג. אדם אכל את החמץ בפסח – אם המצווה היא שלא יהיה לו חמץ הוא קיים את המצווה, שהרי כעת החמץ כבר לא ברשותו ואין לו חמץ. במקרה זה אין מצווה הבאה בעבירה, שהרי אין כאן מעשה שבאמצעותו נעשתה המצווה. אבל, אם המצווה היא להשבית את החמץ, בקום ועשה, הרי שהוא לא קיים את המצווה, לפי מי שסובר שדין "מצוה הבאה בעבירה" הוא מדאורייתא, שהרי מעשה ההשבתה הנחוץ לשם קיום המצווה אינו מעשה מצווה אלא מעשה עבירה.

ד. האם נשים חייבות במצווה זו – אם המצווה היא שלא יהיה חמץ, הרי שגם נשים חייבות במצווה[ב]. אולם, אם המצוה היא בקום ועשה להשבית את החמץ, יש מקום לומר שנשים יהיו פטורות. ה"חינוך" כתב כי נשים חייבות במצווה זו ומכאן שספר ה"חינוך" סבר כי קיום המצווה הוא בכך שלא יהיה לו[ג].

ה. האם צריך כוונה כדי לצאת ידי חובה – אם המצווה בשב ואל תעשה, שלא יהיה לו חמץ, הרי שאין צורך בכוונה (כפי שפירט המנחת חינוך במצוה א'). אבל אם המצווה היא לעשות מעשה של השבתת החמץ, הרי שלדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה, יש צורך לכוון כדי לצאת ידי חובה.

ו. אדם השבית את החמץ ביום י"ד בניסן לפני חצות היום – אם המצווה שלא יהיה לו חמץ, נמצא כי כשמגיע הזמן ואין לו חמץ הוא קיים את המצווה. אבל, אם המצווה היא ב"קום ועשה", להשבית חמץ, הרי שיש

ב. "המנחת חינוך" מניח כי כאשר קיום המצווה אינו בקום ועשה גם נשים חייבות אף שזו מצוות עשה שהזמן גרמא.

ג. נפקא מינה זו אינה ברורה על פניה שכן במצות עשה שיש עליה לאו, כמו מעקה שבאה בעשה ולאו, מצינו בתוס' קידושין (דף ל"ד עמ' א' ד"ה "מעקה") כי נשים חייבות גם בעשה. זאת ועוד הרי התורה הקישה מצוות אכילת מצה להשבתת חמץ, ויש לומדים כי ההיקש בא ללמד שהן חייבות בכל מצוות הפסח כמו הגדה וד' כוסות. וממילא ייתכן שגם בתשביתו הן חייבות.

לעשות את המעשה בזמנו, כפי שאם נטל לולב קודם לחג הסוכות או מל את בנו לפני שמלאו לו שמונה ימים – לא יצא ידי חובה.
ספר ה"חינוך" כתב כי מי שיוצא לדרך מוטל עליו לקיים את המצווה קודם צאתו, וגם מכאן עולה שסבר כי המצווה של תשביתו היא "בשב ואל תעשה", שלא יהיה לו חמץ בהגיע זמן המצווה.

אם זו מצווה בקום ועשה כיצד הקדימו חכמים את שעת הביעור

נראה כי הנפקות השישית היא לב העניין.
מדאורייתא יש להשבית את החמץ בתחילת השעה השביעית וחכמים הקדימו את ההשבתה לתחילת שעה השישית. כך מצינו במסכת פסחים (דף ד' עמ' ב'): "רבי מאיר אומר: אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש". מבאר רש"י: "שורפין בתחלת שש – ולא ימתין עד תחלת שבע שהוא אסור מן התורה, לפי שאדם טועה בשעות". רבי יהודה אומר: "אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחילת שש". מבאר רש"י כי ר' יהודה סובר ש"טועה אדם יותר מכאן, וצריך להתרחק מן העבירה יותר, ולא יאכל מסוף ארבע ולמעלה". ברם, אם המצוה היא חיובית, לשרוף בקום ועשה, וממילא אם שורפים לפני הזמן המצווה לא מתקיימת, כיצד קבעו חכמים כי יש להקדים את השריפה בשעה או בשעתיים? הרי בכך נמצא כי מצוות עשה שהתורה קבעה – לא תתקיים.

אם זו מצווה בשב ואל תעשה מהי הראיה של אביי

מצד שני מדברי הגמרא עולה לכאורה כי המצווה היא בקום ועשה ומחייבת פעולת השבתה.
הבה נעיין ונראה.
הגמרא במסכת פסחים (שם), שואלת כי נמצא שלכל הדעות (הן לשיטת רבי מאיר והן לשיטת רבי יהודה) חמץ אסור באכילה משש שעות ולמעלה. מניין נלמד דין זה? אביי משיב על כך כי הדבר נלמד מסתירה הקיימת לכאורה בין שני כתובים. פסוק אחד אומר (שמות י"ב, י"ט): "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". משמע כי אפילו שעה אחת בתוך שבעת הימים לא יהיה שאור. פסוק שני אומר (שם שם, ט"ו): "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". משמע כי ההשבתה נעשית ביום הראשון ואם כן יש לנו לפחות את זמן פעולת ההשבתה שבה השאור עדיין בבית.
"הא כיצד? לרבות ארבעה עשר לביעור". כלומר, כשכתוב: "ביום הראשון תשביתו" אין הכוונה ליום ט"ו בניסן, שהוא הראשון לשבעת ימי הפסח, אלא "ראשון קודם

לכל שבעה" דהיינו שהביעור יהא בי"ד בניסן. שמא תאמר אם כן כי יש לבער את החמץ כבר בבוקרו של יום י"ד? משיבה הגמרא כי נאמר: "**אך** ביום הראשון" – "אך חֵלק". כלומר, המילה "אך" היא מילת מיעוט, וממנה למדים שמקצת יום י"ד מותר ומקצתו אסור. על כן יש לנו לחלק: חציו לאיסור וחציו להיתר".

לכאורה, מהי הסתירה שמצא אביי בין שני הפסוקים. אכן, הכתוב אומר שבכל שבעת ימי החג יהא החמץ מושבת, אך הדבר לא סותר לחיוב ההשבתה ביום הראשון של פסח עצמו, שכן אם המצווה היא להשבית חמץ בשב ואל תעשה, ניתן לקיים את מצוות ההשבתה ע"י כך שבטרם שיגיע החג לא יהיה בידו מאומה מהחמץ. ממילא אין בכך לפגוע בציווי **שבכל** שבעת הימים לא יהיה בביתו חמץ. רק אם מצוות ההשבתה היא בקום ועשה, נמצא כי יש ביום ט"ו בניסן פעולה, שאורכת זמן כלשהו, ובה עדיין יש חמץ בביתו.

מן הראיה שמביא אביי עולה אפוא לכאורה בבירור, כי מצוות ההשבתה היא בקום ועשה.

הוכחה ברורה מדברי רבי עקיבא שצריך מעשה

זאת ועוד, הגמרא שם (בדף ה' עמ' א') מביאה את דברי רבי עקיבא המוכיח כי מצוות ההשבתה אינה יכולה להתקיים ביום ט"ו בניסן, שהרי הכתוב אומר: "אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם" וכתוב אחר (שם, פסוק ט"ז) אומר: "כל מלאכה לא יֵעָשֶׂה בהם". והגמרא ממשיכה "ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה". כלומר, הבערה היא מלאכה שאסורה בשבת וביום טוב, ומכאן שלא ניתן לשרוף את החמץ ביום טוב. אם כן כיצד מבערים בו את החמץ? מן ההכרח אפוא כי כשכתוב "ביום הראשון" הכוונה ליום י"ד בניסן.

מדברי רבי עקיבא למדים אנו אפוא בבירור, כי ההשבתה נעשית ע"י הבערה בזמן הביעור ואין זו מצווה המתקיימת ב"שב ואל תעשה" ע"י כך שאין לו חמץ.

שיטת אונקלוס, בה"ג, רש"י והרמב"ן שהשבתה אינה צריכה מעשה

הגמרא במסכת פסחים (דף ד' עמ' ב') מבארת כי בדיקת חמץ היא רק מדרבנן, כיון שמדאורייתא די לנו בביטול החמץ. ביחס לכך מבאר רש"י: "בביטול בעלמא סגי – **דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו**, והשבתה בלב היא השבתה". כלומר, מצוות "תשביתו" נעשית בליבו של אדם ואין צורך במעשה של השבתה.

שיטה זו עולה גם מעיון בתרגום אונקלוס לכתוב המצווה על "תשביתו" (שמות י"ב, ט"ו): "שבעא יומין פטירא תיכלון ברם ביומא קדמאה **תבטלון חמירא מבתיכון**". ההשבתה נעשית ע"י ביטול.

כך מבואר גם בחידושי הרמב"ן (שם)[ד] שגם מוסיף: "מצאתי בהלכות גדולות ז"ל: ובתר דבדיק מבטל ליה דכתיב תשביתו שאור מבתיכם, וזהו מדרשו של רש"י ז"ל". מכאן כי המצווה אינה בקום ועשה אלא בכך שלא יהיה ברשותו חמץ.

שיטת תוספות שהשבתה צריכה מעשה

תוספות שם (ד"ה "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי") מביא את דברי רש"י כי די בהשבתה בלב כדי לקיים מצוות "תשביתו". תוספות מקשה על כך שהרי "השבתה הבערה היא ולא ביטול" כפי שראינו את דברי רבי עקיבא. על כן אומר ר"י כי אכן "ביטול" אינו השבתה, ואין בו קיום למצוות תשביתו ומה שאמרה הגמרא כי מדאורייתא די בביטול חמץ, הדבר נובע מכוח הלכה אחרת בה נקבע כי אדם אינו עובר על חמץ שאינו שלו וכיוון שבעקבות הביטול הופך החמץ להפקר ויצא מרשותו, ממילא אין הוא עובר עליו באיסור תורה.

בהתאם להסבר זה נמצא כי השבתת חמץ נעשית דווקא ע"י מעשה של ביעור.

הסבר שיטת רש"י

לפי שיטת רש"י שמצוות תשביתו נעשית גם בלב בלא מעשה כלשהו, לא מובנת לכאורה הראיה של אביי לכך שחמץ אסור מיום י"ד בניסן, ולא מובנים דברי רבי עקיבא, שכן אפשר לשמור על איסור החמץ ביום הראשון של החג ואפשר לשמור על איסור המלאכה ביום הזה, ע"י כך שהחמץ מבוער בשב ואל תעשה, באופן שביום הראשון של פסח אין לו חמץ.

המנחת חינוך מבאר על כן כי אכן כך הוא, אך שיטת רבי עקיבא ודברי אביי שונים משיטת תנאים ואמוראים אחרים.

ד. הרמב"ן כותב: "אפשר ונכון הוא לומר כדברי רש"י דנפקא לן ממדרש תשביתו, דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והוי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתיב תבערו או תשרפו, שהרי בשאר איסורים ביעורן כתיב בהן, כענין שפירש ביחס לעבודה זרה (סנהדרין דף נ"ה עמ' א') השחת ושרוף וכלה, מכל מקום ביטול כשמו שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו, וכך הוא משמעות השבתה בכל מקום כענין (ויקרא ב', י"ג): 'ולא תשבית מלח ברית אלהיך' לא תבטל, וכן נמי משמעות שביתה ביטול מלאכה, וכן אונקלוס מתרגם: 'תבטלון חמירא', וזהו שאמרו בגמרא (פסחים דף י' עמ' א') בפשיטות אטו בדיקת חמץ דאורייתא היא מדרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, ולא מייתי קרא דכתיב, אלמא פשטיה דקרא בביטול הוא".

ברם, ששיטת רש"י מעוררת קושי **מהותי**: אם המצווה היא בשב ואל תעשה מה פשר הכתוב "אך ביום הראשון" המלמד כי המצווה צריכה להתבצע בשעה השישית?

זמן החיוב

המנחת חינוך מבאר כי כל מי שסובר שמצוות "תשביתו" היא לבטל את החמץ **בלב** (אונקלוס, בה"ג, רש"י, רמב"ן ועוד), נוקט כי המצוה היא לסיים את ההשבתה **עד חצות** ואכן הוא מקיים מצוותו כשמבטל **קודם** שהגיע הזמן. לעומת זאת תוספות סוברים שתשביתו אינו מצוה אלא יש להתחיל את ההשבתה אחר איסורו.

בדומה לכך יעויין בהערות הרב איסר זלמן מלצר לרמב"ן (שם פסחים דף ד' עמ' ב') שכתב: "אין כוונתו דתשביתו שיהא מושבת אלא ד'אך חילק' הוא דעד חצות כבר יקיים תשביתו ויהא כבר מושבת בחצות".

מה פשר הכתוב שאומר "אך ביום הראשון"

ברם, שהדברים קשים שהרי הכתוב קובע לנו זמן למצווה, ולא זמן שעד אליו תיעשה המצווה קודם לכן. יתרה מכך, אם המצווה מתקיימת ע"י ביטול חמץ, הרי ברור שביטול חייב להיות דווקא קודם לזמן האיסור, כי כשהחמץ נאסר הרי הוא מוגדר כ"אינו ברשותו" ואי אפשר לבטלו[ה]. נמצא כי בהכרח מבוצע "תשביתו" לפני שעה שישית. אם כן, מה פשר הכתוב שאומר "אך ביום הראשון" שממנו למדים שהקיום הוא בשעה השביעית. הרי אדרבה, בשעה השביעית שנקבעה כזמן המצווה כבר אי אפשר לבטל.

זאת ועוד, בדברי רש"י בכמה מקומות מצינו כי מצוות תשביתו מתקיימת בשעה שביעית[ו]. יש להבין אפוא כיצד מתיישב הדבר עם שיטתו שמצוות "תשביתו" מתקיימת ע"י ביטול שממנה הסקנו כי זמן המצוה הוא עד השעה השביעית, הרי לכאורה זוהי סתירה מיניה וביה בהסבר הפסוק של "אך", שכן אם הזמן הוא עד השעה השביעית אין לומר כי החיוב הוא החל מהשעה השביעית.

ה. בהלכה מצינו כי אי אפשר לבטל חמץ אחר זמן האיסור ומקור הדין בגמרא פסחים (דף ו' עמ' ב').

ו. כך עולה גם מדברי רש"י במסכת פסחים (דף י"ב עמ' ב' ד"ה "שלא"), ומדברי רש"י שם (דף כ"ז עמ' ב' ד"ה "שאם").

הסברו של ה"מגיני שלמה"

בספר "מגיני שלמה" (על מסכת פסחים דף ד' עמ' ב') נמצא הסבר המיישב באופן נפלא את שיטת רש"י. לדבריו מצוות "תשביתו" מתחילה מן הבוקר של יום י"ד ועליו לדאוג לכך שבשעה הראויה לא יהיה חמץ בידו. אבל, הכתוב "אך ביום הראשון" בא לומר לאדם כי אם הוא בושש, השעה השביעית הגיעה והוא טרם עשה דבר, הרי שעכשיו זו שעתו האחרונה. עכשיו מיד יחלץ חושים, יעשה מעשה וישרוף את החמץ[ז].

לפי שיטת רש"י גדר המצווה הוא אפוא בקום ועשה גם לפני השעה השביעית, אך משעה זו ואילך יש מצווה להשבית את החמץ באופן מיידי. בכך ניתן אם כן ליישב את שיטת רש"י הן עם חידושו של הכתוב "אך ביום הראשון" והן עם דברי רבי עקיבא ואביי.

הקושי על שיטת תוספות

ברם, שנותרנו עם קושי להבין את שיטת תוספות שמצוות תשביתו זמנה אינו אלא לאחר תחילת השעה השביעית. לשיטה זו לא מובן כיצד קבעו חז"ל שמקדימים את שריפת החמץ לשעה שישית, שהרי בכך מבטלים את מצוות העשה, כי מעשה המצווה נעשה שלא בזמנו.

נראה כי נוכל להבין את הדברים לאור הגדרה מחודשת לגדרי מצוות "תשביתו" המצויה בדברי הרא"ש.

ז. ובלשון ה"מגיני שלמה": "אבל רש"י נראה לי דסבירא ליה דמיעוט ד'אך' הכי פירושו דקרא קאמר דביום הראשון תשביתו על כל פנים דאם אפשר לך בביטול כגון קודם חצות ולא יהיה אפשר לך בהבערה או שאר ביעורים תבטלנו, ואם אי אפשר לך בביטול כגון אחר חצות תבערנו באופן שאתה מחויב לראות שיהיה מושבת ביום הראשון עכ"פ בכל דבר שאתה יכול להשביתו. אלא שלא תטעה דביום הראשון פירושו תחילת יום ראשון שאתה מחויב להשביתו בתחילת היום ואסור בשהיה לגמרי כל היום, להכי קאמר 'אך' שאינך אסור בשהיה כל היום שאם רצונך להשהותו עד חצות ולבערו אח"כ בשאר ביעורים רשאי אתה אלא שאם אי אפשר לבערו אח"כ שלא יהיו לך עצים או שאר ביעורים או יהיו לך שאר צרכים גדולים שלא יהיה לך פנאי לבערו אתה מצוה להשביתו כל היום, מה שאין כן אם אפשר לבערו אח"כ הרשות בידך. ואם כן לא קאי 'אך' אלא לשאינך מחויב דוקא להשביתו בתחילת היום או לכל היותר קודם חצות ויהיה אסור בשהיה, להכי קאמר 'אך' שאינו אסור בשהיה ואינך מצוה על זה כי אם חצי היום אחר חצות אבל קודם אינך מצוה שרשאי אתה להשהותו ולשרפו אח"כ אם אפשר לך ולא קאי 'אך' אלא שאינו אסור בשהיה, וכן פי' רש"י: 'אך חלק דחציו מותר וחציו אסור' ולא כתב דחציו פטור דבאמת גם חציו הראשון הוא באזהרה שאם רואה ולא יוכל לבערו אח"כ מחויב להשביתו קודם אלא שאינך מצוה דוקא ואינך באיסור שהיה".

שיטת הרא"ש

ספקו של המנחת חינוך מקבל מענה מפורש בדברי הרא"ש (מסכת פסחים פרק א' סימן י') שכתב:

"אומר אני דהוצאת חמץ מן הבית קודם זמן איסוריה לא נפיק מתשביתו דהא אמר רבי עקיבא לעיל (דף ה' עמ' ב') תשביתו היינו שריפה. ולא צותה תורה לשורפו אלא אחר שכבר נאסר. מידי דהוה אנותר. (לקמן דף כ"ז עמ' ב') אבל בעוד שהוא מותר באכילה לא ישרפנו, ומה שמוציאין אותו מן הבית היינו שלא יעבור עליו בבל יראה, ואין מפורש בו מצות עשה מן התורה שיהא מצוה לברך עליו".

הרא"ש מבאר אפוא כי הוצאת חמץ מן הבית אינה קיום של מצוות תשביתו, ומצווה זו נעשית רק ע"י מעשה של שריפה. אולם, מצווה זו אינה נעשית לפני שהחמץ נאסר אלא **לאחר** שהוא נאסר, והדבר דומה למצווה לשרוף את מה שנותר מן הקרבן. הווי אומר, כי אין מצווה מלכתחילה להשבית כשעוד לא עבר על האיסור ואין לומר ברכה שציוונו להשבית חמץ. מצוות "תשביתו" נאמרה רק ביחס למי שכבר עבר על האיסור והותיר חמץ בידו בשעה שהחמץ כבר נאסר.

תירוץ שיטת תוספות לפי שיטת הרא"ש

בהתאם להבנה זו כי מצוות תשביתו מתקיימת רק אם מישהו עבר על איסור חמץ והותירו בידו אחרי זמן האיסור מובנת שיטת בעלי התוספות.

אכן המצווה של "תשביתו" היא בקום ועשה אך אין לשאול כיצד ייתכן כי חכמים הקדימו את שעת הביעור לשעה השישית וגרמו לכך שהמעשה לא ייעשה בזמנו, שכן מצוות תשביתו נאמרה מלכתחילה רק לאדם שעבר על האיסור, אך מלכתחילה ברור שיש לעשות הכול כדי **שלא** לעבור על האיסור. כפי שמובן כי אנו לא מצווים חלילה להביא קרבן לידי נותר ואז לשרוף אותו, כן אין אנו מצווים לעבור על איסור של "בל יראה" ו"בל ימצא" חמץ כדי לקיים מצוות "תשביתו". מעתה מובן היטב כיצד הקדימו חז"ל את הביעור לשעה השישית[ח], כדי שלא יעבור על איסור ולא יצטרך לקיים מצווה של "תשביתו".

ח. אכן בתוספות רא"ש (פסחים דף י"ב עמ' ב' ד"ה "ניכול כוליה שית") מצינו: "לאו דווקא כולה שית, דצריך לשורפו בסוף שש קודם שיכנס באיסורא דאורייתא". ושם הגמ' איירי בעיקר הדין דאורייתא לפני שגזרו שעות דרבנן, ואפילו הכי כתב הרא"ש שצריך לשרפו קודם שבע. ולכאורה הוא סתירה לכל שיטת בעלי התוס' לפנינו. אבל להנ"ל מובן כי באמת זמן הראוי לגמר הביעור מהתורה הוא קודם שיחול האיסור. כלומר, אין מצווה של תשביתו אלא רק אם עבר על האיסור.

סיכום הדברים

נמצאנו למדים אפוא כי יש מחלוקת ראשונים באשר לגדריה ומהותה של מצוות "תשביתו" והיא הניצבת בבסיס התשובה לספקו של המנחת חינוך.

לפי שיטת רש"י מצוות "תשביתו" נאמרה גם על חמץ של היתר. זמן מצווה זו מתחיל ביום י"ד בניסן משעות הבוקר. אדרבה, ביטול חמץ אי אפשר לעשות בהגיע שעת האיסור. הכתוב מוסיף ומצווה "**אך** ביום הראשון" כי בהגיע השעה השביעית, מתרה הכתוב שהנה הגיע הרגע האחרון, וחייב אדם לבער מייד את החמץ.

לפי שיטת תוספות – מצוות "תשביתו" מתייחסת אך ורק לחמץ בזמן האיסור. המצווה היא לשרוף כאשר כבר הגיעה שעת האיסור ומי שכבר עבר על איסור מצווה לתקנו ע"י שריפת החמץ, כשם שמצינו כי מי שעבר על איסור והותיר מן הקרבן לאחר שעבר הזמן, מחויב לשרוף את ה"נותר".

ספירת העומר

שומע כעונה בספירת העומר

מצוות ספירת העומר כספירה אישית

התורה מצווה (ויקרא כ"ג, ט"ו): "וספרתם **לכם** ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה, שבע שבתות תמימות תהיינה". מה פשר המונח "לכם"? לכאורה, הספירה היא אובייקטיבית, ומניין ימי העומר אינו תלוי במעשי האדם. על כך השיבו חז"ל במסכת מנחות (דף ס"ה עמ' ב'): "וספרתם לכם – שתהא ספירה לכל אחד ואחד". רש"י מבאר: "לכל אחד ואחד – שכל אחד חייב לספור"[א]. אכן, כך נפסק להלכה בשולחן ערוך, (אורח חיים סימן תפ"ט סע' א'): "מצוה על כל אחד לספור לעצמו".

האם חל דין "שומע כעונה"

ה"מגן אברהם" (שם, ס"ק ב') כותב בשם הרשב"א כי אף שאת הברכה רשאי אדם לשמוע משליח הציבור, הרי שאת הספירה עליו לספור בעצמו, שנאמר: "וספרתם לכם", כדרך שאמרו גבי לולב: "ולקחתם לכם" – שתהא לקיחה לכל אחד ואחד. אולם, הב"ח מביא את דברי ה"בית יוסף" שכתב בשם הרשב"א (בתשובות סי' קכ"ו) כי אדם יוצא ידי חובתו בספירת שליח ציבור. הב"ח מבאר דעה זו כמבוססת על הדין של "שומע כעונה" שמחמתה נחשב הדבר כאילו ספר הוא בעצמו.

ה"משנה ברורה" (שם ס"ק ה') נוקט כי ספירת העומר אינה כמו שאר המצות התלויות באמירה, כגון קידוש והבדלה, שאם שמע את חברו והתכוון לצאת – יצא ידי חובה מכוח דין שומע כעונה. "בספירת העומר גילתה התורה שלא יצא כל זמן שלא ספר בעצמו". אולם, ה"משנה ברורה" כותב כי יש מאחרונים שסברו כי כשכתוב "וספרתם לכם" הכתוב בא לומר כי ספירה זו מוטלת על היחידים ולא על הציבור,

---

א. לעומת זאת, תוספות שם (ד"ה "וספרתם לכם") כותב כי ספירת העומר נעשית ע"י בית הדין, כפי שאנו סופרים את השנים ליובל ע"י בית דין על אף שנאמר (ויקרא כ"ה, ח'): "וספרת **לך** שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה".

דוגמת הספירה של שמיטות ויובלות. אבל, אם שמע מחברו שספר והתכוון לצאת וגם חברו כיוון להוציאו יצא כמו בכל מקום שכן הכלל הוא ש"שומע כעונה".

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה ש"ו) תמה **מדוע** שונה דין הספירה מדינה של כל מצווה המתקיימת ע"י האדם באמירה שלו, שלגביה חל הכלל של "שומע כעונה"? הרי סוגיה ערוכה היא במסכת סוכה (דף ל"ח עמ' ב') כי אדם אינו צריך להוציא את הדברים מפיו ואם הוא שומע את חברו הוא נחשב לכל דבר כמי שהביע בעצמו את הדברים. בגמרא למדו דין זה מכך שבמלכים ב' פרק כ"ב מצינו כי הסופר קרא בספר התורה לפני המלך יאשיהו ולאחר מכן ניבאה חולדה הנביאה: "כה אמר ה' הנני מביא רעה אל המקום הזה ועל יושביו, את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה". שואלת הגמרא, וכי יאשיהו קרא? והלא שפן הסופר קרא? אלא מכאן לשומע כעונה. על כן, מסיקה הגמרא כי שליח ציבור אומר בהלל "ברוך הבא" והציבור עונים "בשם ה'"[ב]. מדוע מה שמועיל לכל אמירה שהיא, לא מועיל לספירת העומר?

שמיעה היא "חצי אמירה"

רש"י שם (ד"ה "הוא אומר") כותב כי מי שמתפלל שמונה עשרה ושומע ששליח הצבור אומר קדיש או "יהא שמיה רבא" – אם שתק וכיוון לצאת ידי חובה, הריהו כמי שאמר את הקדושה או הקדיש ויצא ידי חובה כי "הרי הוא כעונה, וכשיגמור הקדושה – יחזור לתפלתו"[ג].

תוספות שם (ד"ה "שמע") מקשה אם שומע הוא כעונה, הרי שהשמיעה של הקדיש או הקדושה באמצע שמונה עשרה – היא כאמירתם, ואם כן מדוע אין זה הפסק בשמונה עשרה[ד]? תוספות במסכת ברכות[ה] מביאים את שיטת ר"ת ור"י החולקים על שיטת רש"י אך נקטו "ומכל מקום נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג".

ב. ור' גם ירושלמי מגילה פרק ד' ה"א.

ג. השומע חייב לשתוק בזמן שמיעתו, כי אם הוא מדבר לא יוכל להיחשב כאומר את הקדיש או הקדושה, שהרי אי אפשר לומר שני דברים באותה עת.

ד. הרב צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי (אורח חיים א' סימן קנ"ד) מחדש לגבי קידוש בליל הסדר כי מכיוון שהנשים צריכות לשתות את כל הכוס שבידן משום ד' כוסות, עדיף שיקדשו בעצמן, ולא יצאו בשמיעת הקידוש מהבעל, שכן הן יצאו בברכת שהחיינו בהדלקת הנר, ואם כן האמן שיענו בקידוש אחר ברכת שהחיינו של הבעל יהא הפסק בין הקידוש לשתייה "ואף אם לא יענו אמן יש לעיין שהשמיעה עצמה של ברכת שהחיינו תהא נחשבת כהפסק".

ה. תוספות במסכת ברכות (דף כ"א עמ' ב') ציינו את דברי רש"י האמורים (בסוכה דף ל"ח עמ' ב') ור"ת ור"י היו אומרים כי אם שומע כעונה – הרי שזהו הפסק בתפילה.

להלכה נפסק בשו"ע או"ח (סימן ק"ד סעיף ז'): "אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכווין למה שאומר ש"צ, ויהא כעונה". כמו כן נפסק בשו"ע או"ח (סימן כ"ה סעיף י') שאם שמע קדיש בין תפלה של יד לשל ראש לא יפסיק לענות עמהם, אלא שומע ושותק ומכוון למה שאומרים. והקושי ברור מדוע לעניין עניית קדושה הוי שומע כעונה, ולעניין הפסק לא הוי הפסקה?

בב"ח[ו] מובאת קושיית תוספות האמורה על שיטת רש"י, והב"ח מיישב כי "אין זה כל כך קשה, דאע"פ שכשכיוון לבו לשמוע חשוב כעונה ויצא ידי חובתו – **מכל מקום לאו עונה ממש הוא**, אלא מחשבה בלב ולא הויא הפסקה". הדברים צ"ע, שהרי אם השמיעה כמוה כענייה, הרי שלכאורה זו ענייה ממש שנחשבת להפסק. מה פשר הדבר כי זוהי ענייה אך "לא ממש" דיבור?[ז]

הרב שלמה קלוגר[ח] הסתפק, לפי הסוברים (או"ח סימן מ"ז) שהמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך, האם שומע דברי תורה צריך לברך לנוכח הדין של שומע כעונה? ותלה ספק זה בפלוגתת רש"י ור"ת. לפי רש"י שמותר לשתוק באמצע התפלה ולכוון למה שהש"ץ אומר, נמצא כי שומע אינו כעונה ממש רק כמהרהר ואינו הפסק, ולכן אין חייב לברך ברכות התורה על שמיעה זו. לפי שיטת ר"ת יש לברך ברכת התורה שהרי שמיעה זו היא כדיבור ממש[ט]. ברם, לא ברור מה שורשה של מחלוקת זו?

מחלוקת "בית הלוי" וה"חזון איש"

"בית הלוי"[י] מביא דברי חכם אחד[יא] כי יכול כהן לומר ברכת כהנים בקול ושאר הכהנים ישמעו והדבר ייחשב כברכה שלהם מדין "שומע כעונה"[יב]. "בית הלוי"

ו. ב"ח על טור אורח חיים (סימן ק"ד ס"ק ז').

ז. הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם (הרבי מצאנז–קלויזנבורג) בשו"ת "דברי יציב" חלק אורח חיים (סימן נ'), חידש כי שומע כעונה אינו נחשב כמעשה דיבור ממש לעניין סגולת התורה שמחייבת הוצאת הדברים מהפה כפי שנאמר (משלי ד' כ"ב): "חיים הם למוצאיהם", ודרשו חז"ל במסכת עירובין (דף נ"ד ע"א): "למוציאיהם" (מהפה).

ח. הרב שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה חלק אורח חיים (סימן ל"ה).

ט. הרב שלמה קלוגר פוסק כי "כיון דאנן לא קיימא לן כר"ת וקיימא לן בסי' ק"ד שישתוק ויכווין ולא הוי הפסק – הוא הדין שאין צריך לברך ברכת התורה על שמיעת דברי תורה מאדם אחר".

י. הרב י.ד סולובייצ'יק "בית הלוי" על התורה עמ' פ"ז.

יא. בספר זרע אמת (חלק ג' סימן י"א) ציין כי זהו מנהג חכמי איטליה. ובספר "מנחה חריבה" סוטה (ל"ט עמ' א') הביא כי ה"בית הלוי" אמר, שאילו ידע שכך המנהג בשם חכמי איטליה שכהן אחד מברך ומוציא את כולם, היה מבטל את דעתו.

יב. בכך מיושבת המשנה במסכת מגילה (דף כ"ד עמ' א') כי "המפטיר בנביא הוא נושא את כפיו". לכאורה, הרי כל כהן נושא כפיו? אין זאת אלא ששאר הכוהנים רק שומעים מכהן זה שאומר את

חולק, שכן בברכת כהנים דרשו חז"ל (סוטה ל"ח, א'): "כה תברכו – **בקול רם** כאדם האומר לחבירו". ביחס לאמירה בקול רם לא שייך שומע כעונה, והכהן השומע אינו עדיף ממי שאומר את הברכה בלחש שלא יצא.

בדומה לכך ביאר הגאון הרוגוצ'ובי[יג] את מנהג הקהל לומר בעצמם את עשרת בני המן ואח"כ חוזר בעל הקורא. בקריאה הם יוצאים ידי חובה ע"י בעל קורא מדין שומע כעונה. אבל, בהזכרת עשרת בני המן יש דין לומר את שמותיהם "בנשימה אחת", ועל כך לא חל דין שומע כעונה[יד].

ה"חזון איש" (אורח חיים סימן כ"ט) חולק על כך וסובר כי דין שומע כעונה אין פירושו שיוצא בשמיעה בלא דיבור, אלא שהשומע נחשב כמי שדיבר באמצעות חברו. דיבורו של החבר מיוחס לשומע. ה"חזון איש" מבאר בכך את הסוגיה במסכת ברכות (דף כ' עמ' ב'), כי גם מי שיצא ידי חובת המצווה יכול להוציא אחרים שכן "כל ישראל ערבים זה בזה". הערבות גורמת לכך ש"מתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלמה, אבל לולא הערבות אין כאן שיתוף ביניהם והדבר נחשב לשומע שמיעה שאינה של מצוה"[טו]. בהתאם לכך מבאר ה"חזון איש" כי גם אם יש תנאים חיצוניים למצווה, שאותם קיים רק המדבר, כגון עיון במגילת אסתר כתובה, או אמירה בקול רם בברכת כהנים, הדבר מיוחס גם לשומע. כלומר, לנוכח האיחוד בין השומע לבין העונה יש לומר כי גם השומע

הברכה בפיו ויוצאים ידי חובה בשמיעתם.

יג. הרב יוסף רוזין (הגאון הרוגוצ'ובי) ב"צפנת פענח", השמטות להלכות גירושין (פרק ב' הלכה ט"ז).

יד. הרב צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי אורח חיים (חלק א' סימן נ"ז וב"המועדים בהלכה" עמ' ר"א), העיר כי כשם שדין שומע כעונה מועיל לצאת ידי חובת הקריאה מתוך מגילה כשרה, מן הדין כי יועיל גם לצאת ידי חובת הקריאה בנשימה אחת. הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חלק א' סי' מ"ז, בחי' לאורח חיים סי' קכ"ח ס' י"א) השיג על דברי "בית הלוי", ממקרא ביכורים שיש לאומרו בקול רם כפי שמצינו בסוטה (דף ל"ב עמ' א'): "ועונית ואמרת –לשון הרמת קול". בפועל משנה מפורשת היא בביכורים (פרק ג' משנה ז') שכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו, ובהעמק שאלה פר' יתרו (שאילתא נ"ד) הכריח כי אין הכוונה שהמביא עונה אחרי המקריא אלא שהיה שותק והיו מוציאים אותו בקריאת הפרשה מדין שומע כעונה. ברם, ייתכן כי במקרא ביכורים הרמת הקול אינה מעכבת את קיום המצווה, ואינה דומה לברכת כהנים שלגביה מחדש "בית הלוי" כי בלי אמירת הברכה בקול רם, אינו יוצא ידי חובה כלל. ההבחנה בין המצוות נובעת לכאורה מכך, שבמקרא ביכורים די לנו כי המביא קרא את הדברים, ואילו בברכת כהנים יש צורך שהעם המתברכים ישמעו מפי הכהן את ברכתו, ומי שמדבר בלחש פוגם בעצם תכלית האמירה.

טו. משום כך צריך השומע להתכוון לצאת ידי חובה, אף אם ככלל מצוות לא צריכות כוונה, שכן צריך לאחד את הדיבור של המדבר עם שמיעת השומע ולעשותם כפעולה אחת.

דיבר בקול רם, או קרא מתוך המגילה, מכוח מעשהו של העונה המיוחס לו. ה"חזון איש" מוכיח דבריו מהגמרא בראש השנה (דף כ"ט עמ' א') כי המשמיע צריך לכוון להוציא ידי חובה. מדוע לא די שהפעולה מיוחסת לשומע שמצדו מכוון לצאת ידי חובה? אין זאת אלא, שצריך כוונה של המדבר כדי שהמעשה יתאחד עם השמיעה.

סייג של ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (ענייני ברכות סימן א') מבאר כי גם לשיטת ה"בית הלוי" ייתכן לומר שהדיבור מיוחס לשומע אלא שלדידו מיוחס לו רק הדיבור ולא כל פרטי הדיבור. כלומר, הוא נחשב כמי שמדבר אבל אי אפשר לייחס לו גם את ה"קול רם" של הדובר.

סברתו של "קהילות יעקב"

הרב יעקב ישראל קניבסקי בספרו "קהילות יעקב" (ברכות סימן י"ג ופסחים סימן מ"ה) מבאר כי לפי ה"בית הלוי" שמיעה כענייה משמעה כי אין צורך לענות ודי בשמיעה, וממילא אי אפשר לייחס לשומע פרטי דינים הנוגעים לאמירה, כגון צורך לענות בקול. לעומת זאת, ה"חזון איש" גורס שעל ידי השמיעה משתתף השומע בקיום המצווה של חברו ומשתתף עמו בדיבורו. על כן, אם האומר יצא ידי חובת פרטי דיני האמירה (כגון קריאה מתוך מגילה כתובה, או אמירה בקול רם, או כוס לפניו) הרי שגם השומע נחשב כמי שדיבר כמוהו[טז].

ה"קהילות יעקב" מבאר כי מחלוקת רש"י ותוספות בשאלה האם דין שומע כעונה יוצר הפסק בתפילה, היא אותה מחלוקת. כלומר, לשיטת רש"י **מעשה** הדיבור אינו מיוחס לשומע ורק **דין** האמירה מיוחס לו וממילא אין זה הפסק. לעומת זאת לשיטת תוספות הדיבור עצמו מיוחס לשומע, ההופך לגברא אחד עם הדובר, וממילא יש בכך משום הפסק בתפילה[יז].

הסברו של הרב ז'ולטי לגבי ספירת העומר

הרב בצלאל ז'ולטי[יח] מבאר כי השאלה שהובאה ב"מגן אברהם" האם חל דין "שומע כעונה" לגבי ספירת העומר תלויה במחלוקת האמורה בין רש"י ותוספות.

טז. וראה הסברו של הרב ישראל זאב גוסטמן ב"קונטרסי שיעורים" נדרים א' אות כ"ב.

יז. בדרך זו ביאר את הדברים הרב בצלאל ז'ולטי במשנת יעבץ (סימן כ"ו).

יח. הרב בצלאל ז'ולטי "בעניין ספירת העומר" מוריה ג', ל"ז.

לפי רש"י אין השמיעה נחשבת כדיבור שלו עצמו וממילא לא יוצא ידי חובה בספירה שצריך שיהא סופר כל אחד בעצמו. לעומת זאת, לפי תוספות, יש על שמיעתו תורת דיבור וזהו מעשה שלו ממש, וממילא הריהו כמי שספר.

קושי שמתעורר לפי הסברו של הגרי"ז

ברם, מתעורר קושי נוסף בהבנת שיטת ה"חזון איש", לאחר עיון בהסבר הגרי"ז סולובייצ'יק כי טעמו של "בית הלוי" לא נובע מכך שצריך "קול רם" בברכת כהנים, אלא מכח הדין שברכת הכהנים תיאמר באופן שהמתברך ישמע את הברכה (שזה הטעם לאמירה בקול רם). כתיב (במדבר ו', כ"ג): "אמור להם", ודרשו חז"ל (סוטה ל"ח עמ' א'): "כאדם האומר לחברו" ובספרי (נשא): "שיהיו הם אומרים וכל הקהל שומעים". על כן, גם אם אין חיסרון של בקול רם, אין השומע מבצע פעולה של אמירת ברכה לציבור אלא פעולת שמיעה. המתברך לא שמע את ברכתו של הכהן הזה ולכן לא יוצא הכהן השומע ידי ברכת כהנים[יט]. בהתאם לכך יש להבין כיצד לשיטת ה"חזון איש" יכול דין שומע כעונה להפוך את פעולת השמיעה לפעולה של אמירה, עד כי יצא בה ידי חובת אמירה לקהל?[כ]

יט. ר' חידושי הגרי"ז החדשים סימן ס"ה. בדומה לכך מצינו בחידושי הגרי"ז סוטה (דף ל"ח עמ' א') שהוסיף וציין כי במקרא ביכורים שהדין קול רם שנאמר שם אינו אלא תנאי בעלמא באמירתו ואין דין אמירה לאחרים הרי שאכן יועיל שומע כעונה. ור' הרב אריה פומרנצ'יק בהעמק ברכה בעניין נשיאת כפים (סימן ה') שכתב לבאר דברי הבית הלוי בסגנון דומה.

כ. הרב ברוך מרדכי אזרחי "ברכת מרדכי" פסחים (סימן מ"ג), הקשה, כלום התחדש לפי החזו"א שהשומע "דיבר"? הלא אין זאת אלא שדיבורו של המשמיע מועיל לו לשומע כאילו דיבר, וחידוש זה שאין לו אח ורע לולי הילפותא דקרא, אטו נאמר הוא בכל עניין? הלא בדין הוא שיועיל בענייני "ועונית ואמרת" בלבד. הייתכן שע"י שומע כעונה ייחשב השומע כעובר על נדרו, אם נדר שלא לדבר? ועוד הקשה: "ואני בעניי איני מבין כלל, מה שייך שומע כעונה לגבי ספירה. הלוא ודאי שדין זה לא התחדש אלא לגבי תפילה וברכות, ומה שייך להשוות ולחדש שחידוש דין זה יועיל גם בעניינים אחרים, כמו ספירת העומר? אטו ספירת העומר תפילה היא או ברכה? וזה לענ"ד פלא גדול". ודוק, המקור של שומע כעונה, כפי שראינו לעיל, כי המלך יאשיהו שמע את דברי התורה מפי שפן הסופר, והדבר נחשב לקריאה. הדבר לא נאמר לגבי תפילה או ברכה. אולם נראה כי שאלת ה"ברכת מרדכי" היא, מה פשר הדבר שהאחד עושה מעשה והוא מיוחס לרעהו כמי שעשאו? בשלמא לגבי דבר שהעיקר בו הוא ההבנה והעבודה שבלב, כמו תפילה או לימוד תורה, מובן שהשומע יהא כעונה. אך האם ניתן להרחיב זאת אף לפעולה, כך שראובן יספור ושמעון יצא ידי חובת ספירה?

שיטת הרמב"ם

כמו כן, הסבר ה"קהילות יעקב" אינו מיישב את שיטת הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק א' הלכה י"א) שפסק: "כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואף על פי שלא ענה אמן, **וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך**, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה"[כא]. מבאר ה"כסף משנה" כי כשנתכוון ולא ענה אמן יצא **ולא כמברך**, אבל כי ענה אמן יצא כמברך"[כב]. וצ"ע מה פירוש יצא ולא כמברך? ומה מוסיף האמן?

הרב ז'ולטי[כג] מבאר כי הרמב"ם נוקט כשיטת רש"י, לפיה בשומע כעונה השומע יוצא ידי חובה אף על פי שלא ענה, ואילו עם עניית אמן הריהו נחשב כמי שענה בשפתיו ממש. ויש להבין, שכן אם שומע כעונה אינו נחשב לדיבור ממש, כיצד יש בעניית האמן להפוך את השמיעה לדיבור?[כד].

כא. בדומה לכך מצינו בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן קכ"ו) לגבי ברכת ספירת העומר שדן בשאלה: "מפני מה שליח צבור אומר הברכה בקול רם שהרי אינו בא להוציא שום אדם שכל אחד ואחד חייב לברך לעצמו ואין אחר יכול להוציאו?" ותשובתו היא כי שליח צבור מוציא את השומעים מדין שומע כעונה ואפילו לכתחילה... וכל שכן בעונה אמן **שהאומר אמן כמוציא ברכה מפיו דמי**".

כב. בדומה לכך מצינו בהגהת רבי עקיבא איגר על שו"ע אורח חיים (סימן רפ"ד סעיף ג'). המחבר שם פוסק כי הציבור השומע את העולה לתורה כשהוא מברך ברכות התורה "יענה אחריהם אמן". שואל רבי עקיבא איגר, למה צריך גם לענות אמן ולא די בשמיעה, הן בסימן רי"ג סעיף ב' מבואר שיוצא ידי חובה בברכה ע"י דין שומע כעונה אף בלא ענה אמן? ותירץ רבי עקיבא איגר כי השומע ייחשב כמברך רק ע"י עניית אמן.

כג. הרב בצלאל ז'ולטי "משנת יעב"ץ" (סימן כ"ו).

כד. הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק ב"אור שמח" על הרמב"ם בהלכות קריאת שמע (פרק ד' הלכה ח') ביאר כי העונה אמן נחשב כמי שמסכים עם הברכה וממילא נחשב כמי שהוציא מפיו את כל הדיבור. אולם, הקשה מדברי הירושלמי ברכות (פרק ג' הלכה ג') שקטן מברך לאביו, אף שאינו בר חיוב, אם ענה אחריו אמן יצא. לעומת זאת בבבלי, מסכת ברכות (דף כ' עמ' ב') מצינו, כי מי שעונה אמן על ברכת קטן לא יצא, אלא אם חייב רק מדרבנן. הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק א' הלכה י"א ובפרק ה' הלכה ט"ו) פסק כדברי הבבלי. מוכח כי אין אמירת האמן מועילה להיחשב לדיבור עצמי ואם המברך אינו בר חיובא, אין עונה האמן יוצא ידי חובה. עוד הקשה אור שמח שכן במשנה שם מצינו כי בעל קרי אינו קורא את שמע בשפתיו אלא מהרהר בלבו. מקשה הגמרא, אם הרהור כדיבור דמי, יוציא בשפתיו, שהרי מה ההבדל? מתרצת הגמרא "כדאשכחן בסיני". מבאר תוספות כי בסיני הם פרשו מן האישה, ובלי טבילה היו אסורים לשמוע את עשרת הדיברות, אף שאינם אומרים דבר, שכן שומע כעונה. ברם, לכאורה אין ראיה מסיני, שהרי במדרש (מכילתא בחודש ד') מצינו כי בני ישראל אמרו על לאו לאו ועל הן הן והסכימו לכל דיבור "והווי כעונה אמן וכמוציא מפיו"?

קושי נוסף בשיטת הרמב"ם עולה מפסיקתו בהלכות מעשר שני (פרק י"א הלכה ה') כי וידוי "כל אחד ואחד אומרו בפני עצמו". המנחת חינוך (מצוה תר"ז אות י"ד) מסיק כי אין האחד יוצא בשמיעה מחברו ומקשה: "לא ידעתי אמאי אינו יוצא? בספירת העומר כתיב "**וספרת לך**" שני נוכחיות (פעמיים נאמר שעל האדם לעשות זאת בעצמו, וספרת, ולך) אבל כאן מנלן? הרב ז'ולטי מיישב שהרמב"ם סובר כשיטת רש"י שאין השומע כעונה נחשב למדבר ממש, וממילא אינו יוצא ידי חובה של וידוי מעשרות, שבהם יש ציווי של: "וענית ואמרת לפני ה'". ברם, שגם בברכת המזון יש דין של "וברכת", ולא די בהרהור אלא צריך אמירה ועם זאת, דין שומע כעונה הופך את השמיעה לענייה. מדוע אם כן, לא חל הדין האמור ביחס לווידוי מעשרות?

שומע כעונה מדין שליחות

נראה כי ניתן להאיר בהבנת הדברים לנוכח דברי הב"ח (אורח חיים בסימן תל"ד) שתלה את דין שומע כעונה בדין שליחות[כה]. עיון ביסודות דיני השליחות, עשויים להבהיר את מחלוקת ה"חזון איש" ו"בית הלוי", ולבאר גם את שיטת הרמב"ם ביחס לשומע כעונה, המוסיף לכך את הצורך בעניית אמן[כו]. מקובל להבין את דרך פעולתה של השליחות בשני אופנים:

א. "איחוד" – של המשלח עם השליח למעין "גברא" אחד לעניין ביצוע השליחות. מכוח השליחות הפעולה מיוחסת באופן מלא למשלח כאילו עשה אותה בעצמו באופן פיזי.

לכאורה יש ליישב קושי זה כי אמירת הן ולאו ע"י בנ"י אינה הצטרפות לדיבור אלא קבלת תוקף הדברים. לעומת זאת אמירת אמן היא הצטרפות לדברי האומר, כמו האומר אמן בשבועה שמשביעים אותו, או האומר אמן כשהמברך מוציאו ידי חובה.

כה. ב"ח אורח חיים בסימן תל"ד-תל"ה. ור' פרי מגדים על או"ח – (משבצות זהב – פתיחה כוללת – חלק ג', ס"ק כ"ח) שציין: "במצוות אחד מוציא חברו ... הוא מטעם שליחות כנראה ממרוצת דברי הב"ח באו"ח (סי' תל"ד) גבי שלוחו יכול לבטל... ומכל מקום עיקר שאחד מוציא חבירו מטעם שליחות הוא וכאמור". הרב צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי אורח חיים (ב' סימן ד') מציין את המשנה בברכות (דף ל"ד עמ' ב'): "המתפלל וטעה – סימן רע לו, ואם שליח צבור הוא – סימן רע לשולחיו, מפני ששלוחו של אדם כמותו", והתוספות יום טוב ברכות (פרק ה' משנה ה') מביא שם את המקורות לדין שליחות. הרי לנו החלה של דין שליחות על חזרת הש"ץ שבה חל כידוע הכלל של "שומע כעונה". ועיין בחלקת יואב חושן משפט (סימן ג').

כו. בהתאם לדין שליחות התשובה לשאלת הברכת מרדכי היא, כי ראובן עושה ושמעון יוצא ידי חובה מכוח שליחות, ודין שומע כעונה מחדש שהמדבר נחשב כידו של השומע, ופעולת הדיבור מיוחסת אליו. ממילא חל הדבר גם על ספירת העומר.

ב. "האצלה" של כוח המשלח לשליח. מינוי השליח מייחס רק את התוצאה **הדינית** של המעשה לשולח אך השליח והשולח אינם מזוהים זה עם זה כגברא אחד. המשלח לא נחשב כמי שפעל מכוח מעשה השליח. הפעולה אינה מיוחסת לו אלא רק התוצאה הדינית של מעשה השליח.

איחוד והאצלה

נמחיש את הדברים תוך עיון במספר סוגיות:

א. כלל הוא כי "בעל דבר" אינו יכול להעיד בעניינו שלו. ביחס למי שמעיד בעניין שבו שימש רק כשליח מצינו מחלוקת במסכת קידושין (דף מ"ג עמוד א'), בין רב לבין רב שילא. לדעת רב "שליח נעשה עד" ולדעת רב שילא "אין שליח נעשה עד, כיוון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו, הוה ליה כגופיה". שיטת רב שילא הגורס כי השליח הופך ל"בעל דבר" תואמת להסבר כי השליח הוא כגופו של השולח[כז]. כך מבאר "אור שמח" כי שליחות אינה רק ייחוס פעולת השליח לשולח אלא נוצר זיהוי מלא בין השליח לבין השולח[כח].

ב. "קצות החושן"[כט] דן בשאלת תוקפו של מעשה קנייני, שבו השליח עושה מעשה בלי כוונה לזכות בנכס, שכן הוא סבור כי הנכס שייך ממילא לשולח, אך השולח מתכוון לזכות בנכס ע"י מעשה השליח. האם מצטרפת כוונת

כז. עם זאת, בשו"ת הריב"ש (סימן פ"ב) מובהרת המחלוקת האם הזיהוי הוא כה חריף עד שייחשב השליח לנוגע בדבר.

כח. אור שמח על הרמב"ם הלכות גירושין (פרק ב' הלכה ט"ו): "רב שילא סובר דהשליח נעשה כגופו של משלח, ורב סבר דרק הפעולה של השליח מתייחסת אל המשלח... אבל אין השליח בעל דבר שיהא פסול לעדות, וזה ברור". האור שמח מוסיף כי בכך תלויה מחלוקת הרמב"ם והטור האם יש תוקף לפעולת שליח לאחר שהשולח איבד את שפיותו. הרמב"ם בהלכות אישות (פרק ג' הלכה ט"ז) נקט כי "שליח נעשה עד" משמע כי אין לזהות את השולח עם השליח והרמב"ם גם פסק בהלכות גירושין (פרק ב' הלכה י"ד), כי מי שמינה שליח ונשתטה לאחר מכן הגט כשר מדאורייתא. ונראה כי הטעם הוא שהשולח והשלוח לאו חד הם, ומי שגירש הוא השליח שבר דעת הוא. לעומת זאת הטור באבן העזר הלכות גיטין (סימן קכ"א) פסק, כי אם שולח נהיה שוטה הגט לא תקף, ומשמע כי יש לזהות את השולח עם השליח. עם זאת הדבר קשה שכן הטור באבן העזר (סימן ל"ה) פסק כי שליח נעשה עד. העונג יום טוב יורה דעה (סימן קי"ג) נקט על כן: "דסובר (הטור) דכיוון דנשתטה פסק כוחו מלגרש, וגם שלוחו אינו יכול לגרש, **ולא משום דסובר דגדר שליחות הוא שגופו של שליח נחשב לגופו של משלח**". כמו כן ראה "קהילות יעקב" גיטין (סימן כ') הנוקט כי הטעם לכך שאם נשתטה המשלח הגט כשר מדאורייתא נעוץ דווקא בזיהוי ביניהם, שמכוחו יש להגדיר גם את פעולת השולח כפעולת בר דעת.

כט. "קצות החושן" בסימן רע"ה ס"ק ג'.

השולח למעשה השליח? "חלקת יואב"[ל] מבאר כי מזהים את השליח עם השולח ולכן די בכוונת השולח, שהרי מעשה השליח הוא כמעשה השולח והאחרון מתכוון לזכות בנכס ע"י מעשה השליח[לא].

ג. הרשב"א[לב] כתב כי אם אדם התמנה לשליח למכירת נכס, אין הוא יכול לרכוש נכס זה לעצמו אפילו במחיר שהרשו הבעלים למכור כי "אין אדם מקנה לעצמו. שאין המכר אלא הוצאת דבר מרשות לרשות, וזה לא יצא מרשותו, שהוא עומד במקומו". כלומר, השליח מזוהה עם המשלח ועל כן אם הוא אישית רוכש את הנכס, נחשב הדבר כאילו נשאר הנכס לעמוד במקומו.

ד. התשב"ץ[לג] נוקט כי השליח יכול למנות שליח אחר לפעול בשם המשלח, וזאת אף אם אין הרשאה מפורשת לכך מטעם המשלח, שכן "**באותו כח שנתן לו הבעל להיות שליח – באותו כח עצמו יכול לעשות שליח**". כלומר, כשם שהשליח עצמו מזוהה עם השולח כן יזוהה השליח השני עם השליח הראשון וייחשב כאחד עמו[לד].

ה. סוגיה שקשה ליישבה עם זיהוי בין שליח לשולח מצויה בירושלמי[לה] לפיו שליחות חלה רק במה שיש לאדם כוח פעולה. שם משמע כי שליחות היא האצלה של כוח דיני בלבד.

ל. "חלקת יואב" חלק חושן משפט, הלכות שלוחין סימן ג'.

לא. חלקת יואב מוסיף כי כך משמע מהרמב"ן ב"מלחמות ה'" על ראש השנה (סוף פרק ג'), כי תוקע בשופר המכוון להשמיע ושומע המתכוון לצאת, יצא ידי חובה. מבואר בב"ח על טור אורח חיים (סימן תל"ד) כי דין "שומע כעונה" נובע משליחות. וכן משמע מלשון המשנה במסכת ברכות (סוף פרק ה'): "המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו". מכאן מסיק ה"חלקת יואב" כי "מצטרפים מעשה השליח לכוונת המשלח".

לב. שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן בסימן מ"ד.

לג. שו"ת התשב"ץ חלק א' סימן כ"ה.

לד. אילו היינו נוקטים שעסקינן רק בהאצלה דינית של הכוח לפעול, הרי שקיימים שני רצונות, הרצון האחד לבחור את השליח ולהאציל לו סמכויות, והרצון השני – לבצע את המעשה עצמו. השליח מקבל כוחות בתחום הרצון השני הנוגע לביצוע מעשה השליחות ולא בתחום הרצון הראשון של הבחירה מי יבצע את השליחות.

לה. ירושלמי מסכת גיטין (פרק ו' הלכה א'): "רבי זעירא בעי קומי ר' מנא אף לעניין מתנה כן אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו, אמר ליה תמן התורה זיכתה אותה בגיטה והיא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה". ומבאר הרב שמואל רוזובסקי "שיעורי רבי שמואל" על מסכת גיטין (דף י"א עמ' ב', באות קצ"ד): "מה שצריך דווקא שלוחו של בעל הממון היינו טעמא משום שמי שאינו בעל הממון כיוון שאינו בעלים על הדבר הנקנה **אינו יכול לתת לשליח כח זכיה על הדבר. דגם לו עצמו אין כח ובעלות עליו לקנות ולזכות**, אלא שכשמקנים לו והוא זוכה קנה".

ו. ברא"ש על מסכת חולין[לו] מצינו כי אם מינה אדם שליח למול את בנו ובא אחר "חטף" את המצווה ומל את הילד, אין בכך כדי לחייב את ה"חוטף" לשלם לשליח פיצוי[לז]. בית הלוי (סימן י') מבאר שבמילה לא שייכת שליחות, שכן האב אינו יכול להעביר את החיוב המיוחד המוטל עליו כאב, ואילו השליח עושה מצווה ככל ישראל וממילא אין הוא עושה זאת עבור השולח אלא כמעשה מצווה שלו עצמו. דברים אלו מתיישבים היטב עם שליחות כהאצלת סמכויות ייחודיות מהמשלח לשליח. אך קיים קושי להלום דין זה אם עסקינן בזיהוי של השולח והשליח.

ביאור מחודש למחלוקת ה"בית הלוי" וה"חזון איש"

מעתה נראה כי ניתן לומר, שמחלוקת ה"חזון איש" ו"בית הלוי" לגבי שומע כעונה, עשויה לנבוע מהבנת גדרי שליחות. "בית הלוי" נוקט כי שליחות היא האצלת כוחות ולא זיהוי מלא בין שליח לשולח. ממילא מובן כי שומע לא יכול להיחשב כמי שדיבר ואין כאן את היסוד של "אמור להם". לא רק הדין של "בקול רם" חסר, אלא כפי שמסביר הגר"ח, זו פעולת שמיעה ולא אמירה[לח]. אבל, לפי ה"חזון איש", שליחות היא זיהוי של המשלח עם השליח, וממילא כאשר המדבר–המשלח, מחזיק כוס בידו, גם השומע–השליח נחשב כמי שהחזיק כוס בידו. יש זיהוי שלם ביניהם. כך גם כשהמדבר קורא מתוך המגילה, נייחס לשומע–השולח קריאה מתוך מגילה, שהרי בפנינו זיהוי בין שליח (משמיע) לשולח (שומע). כמו כן מובן כי הכהן השומע את חברו מברך יוצא ידי ברכת כהנים, לא רק במובן של קול רם, אלא גם במובן של "אמור להם". פעולתו נחשבת לפעולה של השמעה

לו. רא"ש על הגמרא במסכת חולין בסימן ח' בהתייחס לסוגיה בדף פ"ז עמ' א'.

לז. זאת בניגוד לכלל שגם נפסק בשולחן ערוך חושן משפט, (סימן שפ"ב) לפיה: "וכן הורו שכל המונע הבעלים מלעשות מצוות עשה שהם ראויים לעשותה, וקדם אחר ועשאה משלם לבעלים י' זהובים".

לח. ב"כנסת הגדולה" או"ח (סימן תע"א) כתב בשם הרא"ם כי דין שומע כעונה חל גם לגבי סיפור יציאת מצרים. בשו"ת חתם סופר או"ח (ט"ו) וכן במנחת חינוך (מצוה כ"א אות י') ציינו שהדברים מפורשים בפסחים (קט"ז עמ' ב') כי רב יוסף ורב ששת הוציאו את בני ביתם בסיפור יציאת מצרים. ברם, הרב צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי אורח חיים (חלק א' סימן נ"ז) כתב כי לא יואיל דין שומע כעונה לסיפור יציאת מצרים, שכן החיוב הוא "והגדת לבנך" כלומר להגיד לאחרים, ושמיעה אינה הגדה. כך כתב גם קהילות יעקב פסחים (סי' מ"ה). ברם, נראה כי הסבר לסוברים שניתן לצאת מדין שומע כעונה הוא, שיש זיהוי של השומע עם העונה. ממילא, מייחסים לו את פעולת העונה שביצע סיפור והגדה לאחרים.

ודיבור ולא רק לפעולה של שמיעה, שכן יש זיהוי בין משלח (שומע) לבין שליח (משמיע) ופעולת האמירה מיוחסת אליו, עד כי הוא עצמו נחשב כמי שאומר!

ביאור מחודש למחלוקת הראשונים

לפי הסברו של הב"ח כי שומע כעונה מוגדר כשליחות ולנוכח ההבנה של שני אופני ההגדרה של שליחות, ניתן להבין כמין חומר את מחלוקת רש"י ותוספות.

לפי תוספות יש לומר כי שליחות היא זהות השולח והשליח שמעין גברא חדא הם. ממילא כשהשליח (המשמיע) אמר, נחשב הדבר כי גם השומע (השולח) אמר, ובפנינו שומע ומשמיע האוחזים בדיבור אחד שהרי הם נחשבים כביכול לאדם אחד. מכיוון שזו אמירה של השומע ולא רק יציאה ידי חובה במישור הדיני, פשיטא שבפנינו הפסק.

לפי רש"י לעומת זאת, שולח ושלוח עומדים איש לעצמו, והשליחות מבטאת רק העברה דינית של כוח פעולה. ממילא, כאשר השליח דיבר אין זו פעולה של השומע. אדם יוצא ידי חובה באמירה של זולתו, אבל בסופו של יום הוא לא מזוהה עם השליח והוא לא עשה מעשה של אמירה. לכן, סובר רש"י כי הוא יכול לצאת ידי חובת קדושה ע"י כך שישמע ויכוון לצאת, אך אין זה בגדר של הפסק בתפילתו, שהרי בסופו של יום לא אמר דבר ואין לזהותו עם האומר.

בהתאם לכך מבוארת שיטת הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק א' הלכה י"א) כי "כל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך". "כסף משנה" מבאר כי גם בלי שענה אמן יצא. אבל, רק במישור הדיני, ולא כאמירה שלו עצמו[לט] שכן בהיעדר זיהוי בין שולח-שומע למשמיע-שלוח, אין פעולת הדיבור של השליח מיוחסת לשומע. הוא יצא ידי חובה אך לא נחשב כמי שאמר[מ]. "אבל כשענה אמן יצא **כמברך**" שכן זאת אמירה אישית שלו ופעולה פיסית של השומע [בכך מובנת הסוגיה במסכת סוכה (דף ל"ח עמ' ב') כי הש"ץ אומר "ברוך הבא" והם לא רק שומעים אלא עונים "בשם ה""].

לט. בהתאם לכך יימצא כי לא ניתן לצאת ידי חובה בווידוי מעשרות ע"י שמיעה, שהרי בהיעדר זיהוי עם האומר, אין זו אמירה של השומע, וידוי צריך להיות פעולה פיסית של אמירה ע"י המתוודה.

מ. ראינו כי "אור שמח" מבאר שלשיטת הרמב"ם שליחות היא האצלת סמכויות דינית ולא זיהוי בין שולח לשליח, שהרי פסק בהלכות אישות (פרק ג' הלכה ט"ז), כי "שליח נעשה עד" – משמע כי אין תורת הזיהוי שלטת אלא תורת כח הייצוג, והרמב"ם פסק עוד, בהלכות גירושין (פרק ב' הלכה י"ד), כי אם אדם מינה שליח ונשתטה, הגט כשר מדאורייתא.

יישוב שאלת המנחת חינוך

לא נותר לנו אלא להשיב על שאלת המנחת חינוך מדוע נאמר בתורה לגבי ספירת העומר כי דינה שונה מכל ענייני דיבור שמועיל בהם דין שומע כעונה, ויש צורך באמירה שלו עצמו, ולא די בכך שמבחינה דינית הוא נחשב כמי שאמר את הדברים? התשובה היא כי דין שומע כעונה נובע כאמור מדיני שליחות, ומכיוון שנאמר דין של "ספירה לכל אחד" טמון בכך שספירה היא "מצוה שבגופו". במצוה שבגופו אין שליחות[מא]. אכן, ככלל דבר שאדם צריך לומר, אפשר גם לומר בשבילו כשהוא רק שומע כעונה. בכך מועילה שליחות. אבל, במצוות שבגופו לא מועילה שליחות.

טעם הדברים – סברת ה"משמרת חיים"

הרב חיים פינחס שיינברג בספרו "משמרת חיים" (חלק ג' ענייני ספירת העומר פרק ד') מוסיף טעם בדברים לנוכח דברי ספר החינוך במצווה ש"ו. שם מבואר כי "כל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל ... והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה. ומפני כן, הצטווינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל (איוב ז', ב'), וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא". בדומה לכך כתב הר"ן[מב] כי בזמן הזה אין אנו מביאים קרבן ולא עומר אלא "מחשבים חמישים יום לשמחת התורה כמו שמנו ישראל באותו זמן".

מעתה מובן היטב הטעם לכך שספירת העומר היא מצוה שבגופו וברור כי לכסוף יכול אדם רק בעצמו ולא ע"י שליח.

מא. ראו דבריו הידועים של תוספות רי"ד מסכת קידושין (דף מ"ב עמ' ב'): "יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה בעבורי הנח תפילין בעבורי. ולאו מילתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום... בסוכה הכי נמי יכול לומר לשליחו עשה לי סוכה והוא יושב בה אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן לולב וציצית וכל המצות". וראו עוד קצות החושן (סימן קפ"ב ס"ק א').

מב. ר"ן (על הרי"ף) מסכת פסחים (דף כ"ח עמוד א').

שבועות

פסיק רישא לשעבר

אכילת מאכלי חלב בשבועות

הרמ"א בהגהתו על שולחן ערוך אורח חיים (סימן תצ"ד סעיף ג') כותב: "נוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות".

הרמ"א מבאר כי טעם הדבר הוא, שעם אכילת שני מאכלים נפרדים, מאכל חלבי ואח"כ מאכל בשרי ולחם נפרד עם כל אחד מהם, יש בכך זיכרון לשתי הלחם שהיו מקריבים בחג השבועות[א].

ה"משנה ברורה" שם (ס"ק י"ב) כותב: "ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו תורה[ב] וירדו מן ההר לביתם לא מצאו מה לאכול תיכף, כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה: לשחוט בסכין בדוק, כאשר צוה ה', ולנקר חוטי החֵלֶב והדם, ולהדיח ולמלוח, ולבשל **בכלים חדשים,** כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעת לעת (בעשרים וארבע השעות האחרונות) נאסרו להם. על כן, בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב. ואנו עושים זכר לזה".

בישול בשר וחלב בהדלקת האש תחת הסיר

הרמ"א (יורה דעה סימן פ"ז סעיף ו') פסק: "יש אומרים שאסור לחתות האש תחת קדירה של גוי, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב ופעמים בשר. והמחתֶה (מבעיר אש) תחת קדירה שלהם, בא לידי בישול בשר בחלב".

כלומר, אם בלוע בקדירה בשר וחלב, הרי שבהדלקת האש תחת הסיר יש איסור בישול בשר בחלב, שהרי תערובת בשר וחלב אסורה באכילה, בהנאה ובבישול.

א. ה"מגן אברהם" שם (ס"ק ו') מביא טעם אחר, כי מצינו בזוהר כי שבע השבועות (בין פסח לעצרת) היו לישראל בבחינת "שבעה נקיים", דוגמת אשה המיטהרת מנדתה, וידוע ש"דם נעכר ונעשה חלב, והיינו מדין לרחמים, ומנהג אבותינו תורה היא".

ב. עם קבלת עשרת הדברות "נתגלה להם ע"י זה כל חלקי התורה כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה".

שאלת רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר בגליונו תמה על פסקו של הרמ"א מדוע אסור לחתות אש תחת קדירה של גוי, שמא התבשל בה לעיתים חלב ולעיתים בשר – הרי הוא אינו מכוון לבשל, אלא רק לחתות אש, והלכה היא כשיטת רבי שמעון כי העושה דבר ואינו מתכוון לתוצאה האסורה מותר[ג].

ואין להשיב כי זהו פסיק רישא והכלל הוא שבפסיק רישא[ד]. גם אינו מתכוון אסור[ה], שהרי יש ספק שמא לא בישל העובד כוכבים בקדירה בשר וגם חלב. בהיעדר ודאות אין זה פסיק רישא.

כדי להשיב על קושי זה, נעיין במנחת חינוך, אח"כ נשתית ונבין את הטעם לאיסור "פסיק רישא" כפי שמבהירו הגר"ש שקופ. על פי רעיון זה נשיב על שאלת המנחת חינוך – ונבין את פסקו של הרמ"א.

שאלת המנחת חינוך

המנחת חינוך (מצוה תקפ"ד אות א') מעלה קושיה חריפה כדלהלן:

א. בגמרא במסכת שבת (דף קל"ב עמ' ב') דרשו חז"ל את הכתוב (ויקרא י"ב, ג'): "ביום השמיני ימול **בשר** ערלתו", 'בשר' – "אף על פי שיש שם בהרת יקוץ". כלומר: ככלל, ישנו איסור על אדם לקצוץ בהרת (צרעת) כדי להיטהר ממנה, כפי שנאמר (דברים כ"ד, ח'): "השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות, ככל

ג. הרמב"ם הלכות שבת (פרק א' הלכה ה') פוסק: "גורר אדם מיטה וכסא וכיוצא בהן בשבת ובלבד שלא יתכוין לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן, ולפיכך אם חפרו הקרקע אינו חושש בכך לפי שלא נתכוין".

ד. פסיק רישא היא פעולה שהתוצאה שלה היא בלתי נמנעת, כפי שהורדת ראש גוררת בהכרח מוות. על כן, זו נחשבת לפעולה בכוונה שהיא אסורה. כך ניסח זאת הרמב"ם הלכות שבת (פרק א' הלכה ו'): "עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל (מחמת) אותו מעשה – אף על פי שלא נתכוין לה (לתוצאה זו) – חייב. (לפי) שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תֵעשה אותה מלאכה. כיצד? הרי שצרך לראש עוף לשחק בו לקטן, וחתך ראשו (של העוף) בשבת. אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד – חייב. (לפי) שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה".

דוגמאות נוספות לפסיק רישא הן: פתיחת דלת המקרר, כאשר נדלקת אוטומטית עקב כך נורה בתוך המקרר. הפותח את דלת המקרר אינו מתכוון לנורה, אלא לפתיחת הדלת, אך מכיוון שהנורה תידלק בוודאות עם פתיחת הדלת, הרי זהו "פסיק רישא".

כמו כן, סגירת דלת כאשר בתוך הבית קיימת חיה. במקרה כזה פסיק רישא שסגירת הדלת יוצרת מלאכת צידה.

ה. שבת (דף ע"ה עמ' א'): אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות שאסור.

אשר יורו אתכם הכהנים הלוים כאשר צויתים תשמרו לעשות". אולם, חז"ל דרשו מהפסוק: "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" כי מצוות עשה של מילה דוחה את הלאו של קציצת בהרת.

ב. כך גם נפסק ברמב"ם הלכות מילה (פרק א' הלכה ט'): "מילה בזמנה דוחה את השבת... ובין בזמנה ובין שלא בזמנה דוחה את הצרעת. כיצד? שאם היתה בהרת בעור הערלה חותכה עם הערלה, אף על פי שקציצת נגע הצרעת בלא תעשה יבא עשה וידחה את לא תעשה"[ו].

כך גם כתב ה"חינוך" במצוה תקפ"ד.

ג. הגמרא שם (דף קל"ג עמ' א') תמהה, למה נחוץ פסוק ללמוד שמותר למול אף כשנקצצת הבהרת, הרי חיתוך הנגע הוא דבר שאין מתכוון[ז], ודבר שאין מתכוון מותר? הגמרא משיבה כי כאמור, אף רבי שמעון הסובר שדבר שאינו מתכוון מותר, מודה כי בפעולה שהיא בגדר של "פסיק רישיה ולא ימות" הדבר אסור.

ד. הכתוב מלמדנו אם כן כי עשה של מילה דוחה לא תעשה של חיתוך הצרעת ומשום כך מילה בצרעת מותרת על אף שעסקינן בפסיק רישא.

ה. שואל המנחת חינוך, הן הכלל הוא כי כאשר אפשר לקיים הן את העשה והן את הלאו, אין אומרים יבוא עשה וידחה לא תעשה[ח]. אם כן, על אף שיש פסוק שמתיר למול בצרעת היה עלינו להורות לאדם שלא יתכוון? הרי דבר שאין מתכוון – פטור. במילה הפטור הוא אף בפסיק רישא. אם כן כשלא יתכוון לא יעבור בלאו. נמצא כי הוא יכול לקיים שניהם (את העשה של מילה ולא יעבור על הלאו של קציצת צרעת בהיעדר כוונה).

כדי להשיב על שאלה זו נעיין במושג המכונה "פסיק רישא לשעבר", או "ספק פסיק רישא".

ו. בדומה לכך פסק הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת (פרק י' הלכה ה'): "מי שהיתה בהרת בערלתו ימול ואף על פי שהיא מילה שלא בזמנה שמצות עשה דוחה את לא תעשה בכל מקום".

ז. הרשב"א שם מבאר כי אמנם הוא מכוין לגופה של קציצה כדי לקיים מצות מילה. ברם, שאיסור קציצת הבהרת הוא כדי "לשמור – כאשר יורו הכהנים". כלומר, האיסור אינו בעצם קציצת הנגע, אלא הציווי הוא שהמנוגע לא יטהר את עצמו בהסרת הנגע, אלא על ידי הכהן. אם כן כשאינו מתכוון בקציצתו לטהר את הנגע אלא רק להסרת הנגע גרידא, אין בכך איסור.

ח. שבת (דף קל"ג עמ' א'): "אמר רבי שמעון בן לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם – מוטב, ואם לאו – יבא עשה וידחה לא תעשה".

"פסיק רישא לשעבר"

פסיק רישא לשעבר – הוא מונח המתייחס למקרה שבו קיים ספק בידיעת האדם לגבי המציאות וזו תתברר רק בדיעבד לאחר מעשה. על כן נקרא הדבר גם "פסיק רישא דלא ידיע ליה".

כך למשל, אדם פותח את המקרר ואינו יודע אם יש שם נורה שתידלֵק עקב כך: אם יש שם נורה, הרי שפתיחת הדלת מדליקה את הנורה בהכרח; אם אין שם נורה, הרי שפתיחת הדלת לא עשתה דבר. כמו כן, אדם סוגר את פתח ביתו ואינו יודע אם יש בבית בעל חיים. אם יש שם בעל חיים הרי שסגירת השער היא בהכרח פעולת צידה וזהו פסיק רישא. אם אין שם בעל חיים, ברור שמותר לסגור את הדלת. כעת הוא לא מתכוון לתוצאה זו והתוצאה תיוודע לאדם רק לאחר מעשה. האם הפעולה תיאסר עליו מתוך חשש שהוא מחלל שבת בפעולה של פסיק רישא, או שהדבר נחשב ל"אינו מתכוון" ומותר?

שיטת רבי עקיבא איגר

רבי עקיבא איגר משיב על הקושי שהעלה על פסקו של הרמ"א, עליו עמדנו לעיל, מדוע אסור לחתות אש תחת קדירה של גוי, שמא התבשל בה לעיתים חלב ולעיתים בשר, הרי הוא אינו מכוון לבשל?

תשובתו היא מכוח ההבחנה האמורה – בין ספק לעתיד לבין ספק על העבר.

ספק הצופה פני עתיד – הוא ספק האם התוצאה האסורה תֵּעָשה ע"י הפעולה. כך למשל, אדם גורר כסא וספסל ויש ספק האם בגרירתו יעשה גומא ויחרוש בקרקע. במקרה זה, אין התוצאה מוכרחת ממעשיו וממילא אין זה פסיק רישא, ובהיעדר כוונה המעשה מותר.

ספק הצופה פני עבר – כגון ספק האם בלעה הקדירה בשר וחלב. אם הקדרה אכן בלעה בשר וחלב ברור כי בחיתוי זה יתבשל בוודאות מה שבלוע בדופני הקדרה. הספק הוא רק שמא אין בה בליעת בשר וחלב. הוא אינו יודע את המציאות, אך בהינתן המציאות שאירעה – "זה נקרא פסיק רישא". לכן, אוסר זאת הרמ"א.

הסבר שיטתו של רבי עקיבא איגר

הסבר שיטתו של רבי עקיבא איגר הוא בפשטות כך:

בספק עתידי – כגון בגרירת ספסל שייתכן שלא יגרום לעשיית חריץ בקרקע – לא חל על המעשה שֵם 'חרישה' כי זה מעשה שאין בו בהכרח כדי לחרוש. אף אם בעתיד יתברר שנעשה חריץ בקרקע, אין בכך כדי להגדיר למפרע את פעולת האדם

כ'מעשה חרישה', כיון שהאדם הוא זה שמגדיר את מעשהו, ובזמן העשייה לא היה מעוניין שזו תהא תוצאת מעשיו, וגם לא היה ברור שכך יקרה.
בספק לשעבר – הספק נוגע לידיעת האדם בלבד (ספק סובייקטיבי). אבל אם לפי האמת, המציאות היא שהכלי בלע בשר וחלב, הרי שהפעולה הינה באופן אובייקטיבי מעשה של איסור גמור, וחל עליו שֵׁם של מעשה איסור.

שיטת הט"ז

הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך אורח חיים (סימן שט"ז סעיף ג') כי דבר שאין דרך לצוד אותו – מי שצד אותו "פטור אבל אסור" ("כל שבמינו נצוד, חייב עליו. אין במינו ניצוד – פטור אבל אסור").
כך למשל, אין דרך לצוד זבובים. מגרשים אותם או הורגים אותם. אבל, אין אדם צד זבוב כדי להחזיקו חי (ולגדל אותו!). על כן "זבובים אף על פי שאין במינו נצוד, אסור לצודן". הוא פטור – אבל הדבר אסור. משום כך, כתב הרמ"א: "ולכן יש ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה, או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיְצוֹדוּ שם".
מה הדין כשיש **ספק** אם יש זבובים שייכלאו בתוך התיבה?
כתב הט"ז שם, כי הדבר מותר, שכן זהו דבר שאינו מתכוון.
אף שאם יש זבובים זהו פסיק רישא שהם יצוֹדוּ, מכל מקום, שמא אין שם זבובים – לכן אין זה פסיק רישא.
משיטת הט"ז עולה אפוא, כי גם פסיק רישא בספק הצופה פני עבר – מותר הוא[ט]!
מדוע מותר הדבר?[י] במה חולק הט"ז על הרמ"א שפסק כי כשיש ספק אם בישלו בקדרה בשר וכן חלב, החותה אש תחתיה עובר על איסור מבשל בשר בחלב כי פסיק רישא בספק לשעבר – אסור?

ט. בדומה לכך כתב רבי יעקב עטלינגר בספרו "ערוך לנר" על מסכת סוכה (דף ל"ג ע"ב ד"ה "אין ממעטין ביום טוב") כי "אם בשעה שבא לידי ודאי איסור אינו יודע לא שייך בזה איסור פסיק רישא". ה"משנה ברורה" בביאור הלכה (סימן שט"ז סעיף ג') הביא את דברי הט"ז וכתב כי כך עולה גם משיטת הראשונים: הרמב"ן במסכת שבת בספרו "מלחמות ה'" פרק כירה, ביאר כי מותר לשפוך מים למיחם שפינהו ולא חיישינן למצרף "שמא לא הגיע לצירוף", וכן כתב המאירי. מכאן כי גם בספק לשעבר לא חל פסיק רישא ודבר שאין מתכוון מותר כדברי הט"ז.
י. ה"משנה ברורה" בביאור הלכה (סימן שט"ז סעיף ג') הביא את דברי הט"ז וכתב: "ולולא דבריו הסברא להיפוך, דאם האיסור יֵעשה בודאי ע"י המעשה [היינו הנעילה] אך ספק הוא אם יש כאן איסור [היינו דבר הניצוד] הו"ל ספיקא דאורייתא, ושם בגרירה שאני דמספקא לן על דבר אחר

מהלכו של ה"מלמד להועיל"

הרב דוד צבי הופמן בשו"ת "מלמד להועיל" (חלק ג', סימן ק"ב) הקשה על שיטת הט"ז, כיון שפסיק רישא אסור מדאורייתא, הרי שיש לאסור את ספקו ככל ספק דאורייתא שהוא לחומרא?

אכן, בספק להבא אין כאן מלאכה כיוון שאינו מתכוון ואין ודאי שיעשה איסור. אבל בספק על העבר, הרי לכל מי שיודע שיש כאן זבובים גלוי וברור שהוא עושה מלאכה. אם כן, מה בכך שהוא עצמו מסופק ואינו יודע אם יש כאן איסור, הרי עליו להחמיר מספק?

ה"מלמד להועיל" מבאר את שיטת הט"ז, כי בשבת נאסרה רק "מלאכת מחשבת". על כן, הדבר תלוי במחשבתו ובידיעתו. ממילא, אם הוא יודע שבוודאי יעשה מלאכה, אין לומר כי הוא אינו מתכוון, שהרי בהכרח הוא מתכוון כיון שהוא יודע בבירור שע"י פעולתו תיעשה המלאכה. אבל, אם הוא מסופק האם תיעשה מלאכה (כגון כשהוא מסופק האם יש שם זבובים) – אם כן אין לומר כי בכוונתו לעשות מלאכה, שהרי הוא לא יודע אם יעשה מלאכה. לכן, זו לא מלאכת מחשבת והדבר מותר באינו מתכוון. כלל זה נאמר רק במלאכת שבת שצריך מלאכת מחשבת. אבל בבישול בשר בחלב שלא צריך מלאכת מחשבת, הרי שגם כשיש ספק פסיק רישא לשעבר – הדבר אסור כיוון שזה ספק דאורייתא ובכך מובן פסקו של הרמ"א.

ברם, שרבי עקיבא איגר ביאר כי הט"ז חולק על הרמ"א, ומכאן שהט"ז היה מקל אף בבשר וחלב, ושלא כתשובתו של המלמד להועיל. נשאלת אפוא השאלה, מדוע אין הט"ז מחמיר בספק פסיק רישא, מכוח הדין שספיקא דאורייתא לחומרא?

הסברו של הרב שמעון שקופ

הרב שמעון שקופ בספרו "שערי יושר" (שער ג' פרק כ"ו – תרכ"ד) מבאר את הסוגיה באופן הבא:

א. לכאורה, יש אפשרות להבין כי הסיבה שבפסיק רישיה אין פטור של אינו מתכוון היא מכיוון שהעושה מלאכה זו יודע בוודאות את התוצאה הבלתי נמנעת וממילא הוא נחשב כמי שמתכוון אליה.

בהתאם לכך נמצא כי במקום שזה ספק פסיק רישיה, היה ראוי שהדבר יהיה מותר, כי אם יש ספק לעושה – הרי שהוא לא מתכוון. זהו כנראה מהלכו

היינו החריץ הנסבב ע"י פעולתו ולכך מותר דבר שאינו מתכוון דאפשר שלא יעשה החריץ משא"כ בעניננו דספק הוא על עצם הנעילה אם יש בזה מעשה צידה הוי כשאר ספיקא דאורייתא".

של הט"ז. לכן, אין מקום לשאלה כי ספיקא דאורייתא לחומרא, שהרי בדבר שהוא בספק לגבי תוצאתו הוא לא מתכוון, ודבר שאינו מתכוון מותר.

ב. אולם, הגר"ש שקופ תמה על טעם זה לאיסור של פסיק רישא, לנוכח האמור במסכת שבת לגבי מי שמכבד (מטאטא) קרקע שאינה מרוצפת.

במסכת שבת (דף ע"ג עמ' ב') מצינו, כי מי שמשוה את פני הקרקע בשבת, כגון שמילא גומה, או שהשפיל תל של חול, חייב משום בונה. על כן, מי שמטאטא את הבית בשבת כשקרקע הבית אינה מרוצפת – חייב, שהרי בשעה שמטאטא את הקרקע, בהכרח הוא "משווה גומות". אכן, הוא אינו מתכוון לכך, אך זהו פסיק רישא.

ברם, במסכת שבת (דף צ"ה עמ' א') מצינו מחלוקת רבי אליעזר ורבנן האם מי שמכבד את הרצפה בביתו עובר על האיסור. תוספות (שבת דף צ"ה עמ' א' ד"ה "המכבד") מבאר כי המחלוקת היא שר' אליעזר סבר כי זהו פסיק רישיה, ואילו רבנן סוברים שאין זה פסיק רישא – לכן הם מתירים.

שואל הגר"ש שקופ: אם התַּנָּאים נחלקים בעניין זה, איך אפשר לומר כי האדם העושה את המלאכה יודע בוודאי מהי התוצאה ומכוון אליה? "ואיך חולקים התנאים בדבר שתלוי בידיעת העושה?"

על כן מסיק הרב שקופ כי "ודאי שענין פסיק רישיה אינו תלוי כלל בידיעת האדם. אלא אם הדבר במציאות פסיק רישיה אסור (הוא) – אף שלא ידע העושה מהי תכלית הפעולה".

ג. הווי אומר, כי התנא רבי שמעון סובר ש"אינו מתכוון" מותר, כי מעשה מוגדר על פי כוונתו **הסובייקטיבית** של העושה. לכן, כשאדם גורר ספסל ואינו מתכוון לחרוש – אין זה מעשה חרישה. אבל, בפסיק רישא, כאשר התוצאה היא בלתי נמנעת, הרי שהגדרת המעשה אינה תלויה בכוונת האדם ונקבעת באופן **אובייקטיבי**. חיתוך של ראש הוא הריגה, בלי תלות בכוונת האדם. לכן, הדבר אסור אף באינו מתכוון.

ד. נמצאנו למדים כי בפסיק רישא האיסור אינו נובע מכך שהאדם נחשב כמי שמתכוון, אלא מכיוון שלא נדרשת כוונה כדי שהמעשה יוגדר כאסור. זהו מעשה שמהותו אסורה[יא]!

יא. בלשונו של הרב שקופ:"עיקר הדבר הוא שבאופן כזה המעשה נקראת על שם זה גם בלי כוונת העושה. רק במקום שאינו פסיק רישיה סובר רבי שמעון שאין המעשה נקראת על שם זה רק ע"י הכוונה, דמלאכת חרישה אינה נקראת בשם מלאכה זו אלא רק אם עושה למטרת חרישה, אבל

ה. ממילא מובן כי גם כשיש ספק בדבר, וזהו פסיק רישא לשעבר, הדבר יהא אסור. אכן, ככלל ספקו של האדם משפיע על הכוונה שלו, אבל בפסיק רישא לא מוגדרת הפעולה מכוח כוונת האדם, אלא הגדרתה נקבעת באופן אובייקטיבי ממה שמתברר כתוצאה בלתי נמנעת של הפעולה.

הסבר שיטתו של הרמ"א

בהתאם להסבר זה מובן בהחלט פסקו של הרמ"א, כי גם כשהאדם אינו מתכוון לבשל בשר וחלב, וגם כשיש ספק האם בושלו בקדירה זו בשר וגם חלב, יש לאסור את הבישול.

זהו מקרה מובהק של פסיק רישא לשעבר, שהרי אם בושל בשר וחלב התוצאה הבלתי נמנעת (פסיק רישא) מהסקת אש תחת קדרה זו היא בישול בשר וחלב. ממילא מובן שהדבר אסור, כי ספק משפיע על כוונת האדם ואילו בפסיק רישא – אין הכוונה תלויה באדם אלא מהות הפעולה נקבעת באופן אובייקטיבי מכוח המציאות.

תשובה לשאלתו של המנחת חינוך

בהתאם להסבר זה בפנינו יישוב לשאלת המנחת חינוך.

שאלתו הייתה כזכור, מדוע האדם הבא לָמוּל במקום שיש צרעת לא נדרש לומר שאינו מתכוון להסרת הצרעת, הרי מאחר ובידו לעשות את המעשה ולהתכוון שאינו רוצה בהסרת הצרעת, יימצא כי לא עבר על העבירה – בהיעדר כוונה, ומשכך יעלה בידו קיום מצות עשה של מילה בלא לעבור על הלאו של הסרת הצרעת.

ברם, שלפי הסברו של הגר"ש שקופ, שתואם לשיטת הרמ"א, הדברים מיושבים היטב, כי בפעולה של פסיק רישא, כיוון שהתוצאה הפיסית בלתי נמנעת הרי שהמעשה מוגדר כאסור אף בהיעדר כוונה של העושה ואין כל נפקות מהי דעתו הסובייקטיבית. לכן, אין משמעות לכך שהעושה אינו מתכוון והמעשה יהיה אסור בכל מקרה.

כשעושה למטרת גרירת ספסל, שם המעשה בזה מלאכת העתקת הספסל ממקום למקום, אבל כשחותך ראש בעל חי גם בלי כוונת הריגה הפעולה עצמה נקראת בשמה, וכעין שחלקו בגמרא במסכת זבחים (דף ג' עמ' א'): 'קדשים סתמא לשמה הם' אם לא שמכוון להיפוך".

המנחת חינוך מצידו סבר כי כשהתורה התירה פסיק רישא במילה בצרעת היא קבעה בכך שבמקרה זה הכוונה הסובייקטיבית כן קובעת את מהות המעשה, ולכן מן הראוי שיודיע כי אינו מכוון לחיתוך הצרעת[יב].

יב. כמו כן, ייתכן שלפי הסברו של הט"ז נראה כי שאלת המנחת חינוך התבססה על ביאורו של הרשב"א, כאמור לעיל, כי האיסור אינו נובע מפעולת החיתוך כשלעצמה, אלא מכך שהוא מתכוון בדרך זו להיטהר מטומאת הנגע. מכיוון שהאיסור תלוי בכוונתו הסובייקטיבית מובן כי כאשר אדם חותך את הנגע כדי לקיים מצוות מילה הוא בהחלט יכול לכוון שאינו מבקש לפטור בכך את טומאת נגע הצרעת, ולכן יהיה פטור על אף שזהו פסיק רישא.